

الفصل الثالث

العالمية: المجال الكوني للعمل التغييري والدعوي ومنهجية الدمج والاستيعاب والتجاوز

المبحث الأول: في المفهوم والدلالة الشرعية والتاريخية

درجت كثير من الدعاوى قديماً وحديثاً، من طرف مستشرقين وباحثين عرب، على التشكيك في عالمية الإسلام وقدرته على التوسع والاستيعاب.. وإذا ما غضضنا الطرف عن الدعاوى الصادرة عن مجرد الهوى والتشهي العدواني تجاه هذا الدين ورسالته، وتتبعنا بعضاً من تلك التي تحاول أن تسند نفسها إلى دليل أو برهان عقلي أو تاريخي أو من نصوص الإسلام نفسه، فإن أهم ما تركز عليه هو محلية وقومية، أو حصرية وخصوصية هذا الخطاب كسائر الخطابات الدينية قبله. فمن حججهم:

- «أن القرآن عربي اللغة لا يفهمه غير العرب حيث يعود من يقرأه إلى قواعد اللغة وأصولها».
- «أنه مقيد بأسباب نزول تختص بالعرب، وإلى أمثال هي من بيئتهم كوصف الجمل (...)، وإلى أعرافهم في التبني وتعدد الزوجات. وإلى صراعاتهم مع بني قريظة وقينقاع وبني النضير...»^(١).

(١) طه جابر العلواني، آفاق التغير. (مجلة الاجتهاد، سابق) ص ٢٢١.

• «أن الرسول ﷺ لم يدع في أول أمره إلى رسالة عالمية، ولم يدع ذلك ولم يفكر فيه. [وأن] كل ما كان يفكر فيه هو دعوة أهل مكة ومن حولها، وخصوصاً عشيرته الأقربين. أما عالمية الدعوة فلم يفكر فيها إلا بعد صلح الحديبية، وحين أرسل إلى كسرى وقيصر وغيرهما...»، ويستند هؤلاء إلى آيات من القرآن المكي من قبيل قوله تعالى: ﴿وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُصَدِّقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ [الأنعام: ٩٢]، ﴿وَلِئِنْ لَذِكْرُكَ أَفْهَمُ لِقَوْمٍ كَذَبُوا الْوَيْدَانَ﴾ [الزخرف: ٤٤]، ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ [الشعراء: ٢١٤].

والحق أنه «لو انصف القوم وتدبروا لألفوا القرآن نفسه يرد عليهم دعواهم بما لا يقبل الشك أو الاحتمال. لقد أعلن القرآن في مواضع شتى من سورة المكية.. أنه كتاب عالمي، وأن رسالة محمد رسالة للعالمين، لا لقريش وحدها، ولا للعرب وحدهم. وحينما أتحت له أول فرصة حين التقط أنفاسه - بعد صلح الحديبية - بعد أذى مرير في مكة، وصراع دام في المدينة، بادر عليه الصلاة والسلام بإرسال رسائله إلى ملوك الأرض، إلى كسرى وقيصر والنجاشي والمقوقس وغيرهم...». أما الآيات المستند إليها «فهي تتحدث عن التدرج في الدعوة والإنذار وفق منهج واقعي حكيم»، إذ كان المنطلق والبداية بالدعوة الفردية ﴿يَأْتِيهَا الْمَدَّةُ (١) فُؤْ فَانْذِرْ (٢)﴾ [المائدة: ١، ٢] ثم بمن هو أقرب من عشيرته ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ [الشعراء: ٢١٤]. ثم بدأت تتسع الدائرة لتشمل قريشاً عامة وقبائل العرب كلما أتحت فرصة ذلك ﴿لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ [الشورى: ٧]. هذا، وهو في الوقت ذاته ذكرى للعالمين، ﴿وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدُ عِلْمٍ الْكِتَابِ (٤٣)﴾ [الرعد: ٤٣]، ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]، ﴿قُلْ يَأْتِيهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: ١٥٨]، ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ [سبأ: ٢٨]، ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ [الفرقان: ١].

فالذي «يتلو القرآن متجرداً من الهوى والعصبية، يوقن أنه كتاب عالمي، يحمل دعوة عالمية منذ أول سورة، بل منذ أول آية بعد البسملة ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الفاتحة: ٢]، فليس هو كتاب قريش ولا كتاب العرب كما يحس من يقرأ التوراة - كتاب بني إسرائيل -، حتى الرب فهو «رب إسرائيل»، ومحور الكتاب حول بني إسرائيل: ماضيهم وحاضرهم ومستقبلهم. وما قرره القرآن من عالمية الرسالة، أكدته السنّة النبوية، والسيرّة النبوية. فقد قال عليه الصلاة والسلام في بيان ما خصه الله به: «.. وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة، وبعث إلى الناس كافة»^{(١)(٢)}.

أما إناطة هذه الرسالة بالعرب، مادتها الأولى، فإننا نجد تخريجاً لطيفاً لابن عاشور يلتمس فيه حيثيات يفسر بها هذا التخصيص. فالعرب «اختارهم الله لهذه الأمانة لأنهم يومئذ امتازوا من بين سائر الأمم باجتماع صفات أربع لم تجتمع في التاريخ لأمة من الأمم، وتلك هي: جودة الأذهان، وقوة الحوافظ، وبساطة الحضارة والتشريع، والبعد عن الاختلاط ببقية أمم العالم. فهم بالوصف الأول، أهل لفهم الدين وتلقيه. وبالوصف الثاني، أهل لحفظه وعدم الاضطراب في تلقيه. وبالوصف الثالث، أهل لسرعة التخلق به إذ هم أقرب إلى الفطرة السليمة ولم يكونوا على شريعة معتد بها متماثلة حتى يصمموا على نصرها. وبالوصف الرابع، أهل لمعاشرة بقية الأمم إذ لا حزازات بينهم وبين الأمم الأخرى إلا في النادر، وكان معظمها بين قبائلهم»^(٣). إن «عمومية الدعوة القرآنية.. تفترض بقاء «الأمة»

(١) الحديث متفق عليه من حديث جابر بن عبد الله، اللؤلؤ والمرجان (ح ٢٩٩)، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، ج ١ / ص ١٠٤.

(٢) يوسف القرضاوي، المرجعية العليا في الإسلام للقرآن والسنّة، ضوابط ومحاذير في الفهم والتفسير. مكتبة وهبة، ص ١٩٤ - ١٩٦.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص ٨٩، وبالرغم من جدة وجودة هذا التفسير، فلست أرى أية ضرورة ملحة ومؤكدة تقتضي تتبع هذا الاختيار والتعمق في أسبابه، إذ بدهي أن يكون منطلق أية رسالة عالمية جماعة أولى تقوم بها، وما يتوجه من أسئلة واعتراضات على العرب مادة الإسلام الأولى، يتوجه أيضاً على أية جماعة كان بالإمكان أن تكون مكانهم. والمهم من هذا كله هو الإنجاز العالمي لهذه الرسالة، =

مفتوحة، أي في «حالة تحقق» ما دامت في العالم ناحية لم تقتحمها الرسالة الإسلامية فتسيطر أو توازن أو توحد. إن فكرة كهذه تفترض الشمول، بل تتأسس عليه، لا تستطيع أن تهادن أو تتأقلم أو تتنازل باعتبار أن تنازلها يعني زوال مسوغات وجودها ﴿وَإِنْ لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ﴾ [المائدة: ٦٧]. لكن بدايتها في العالم بداية محلية أو إقليمية لا محالة. إنها لا بد أن تسيطر في إقليم يتحول إلى «قلب» للأمة، ومركز للدعوة نشرًا واستمرارًا وقيادةً...». وجواباً عن كيفية انضواء الجزء في الكل، والخاص في العالم؟ نجد أن القرآن في استعمالاته لمعاني الأمة يركز على مفهوم أو معنى «الأمة المليية» المؤمنة بدعوته منذ البداية، وهذه «الأمة الجزئية المؤمنة عليها أن تحقق الأمة الشاملة، أمة آخر الأنبياء...»، ويزداد هذا الأمر وضوحاً في «المأثورات النبوية (...). عندما تفرق بين الأمتين أو بين المعنيين المتميزين للأمة في القرآن عن طريق استخدام مفردين مختلفين. فالرسالة الشاملة الواقعة في أفق تحقق مفتوح ومستمر تبقى في هذه المأثورات مسماة بالأمة، في حين تسمى «أمة الإجابة»، الأمة الجزئية: الجماعة. إن جماعة المسلمين هي البلورة الأولية للأمة الشاملة، بل هي أيضاً التعبير القانوني الأول والمستجد عن تأسيس الدعوة»^(١). فـ «إذا كان المؤمنون بالنبی ورسالته من العرب أهل الكتاب هم «أمة الإجابة»، فإنَّ العالم الإنساني كله الذي أرسل النبيَّ إليه يشكل بمجموعه «أمة الدعوة»»^(٢).

= أي: التحقق الفعلي والواقعي لمبادئها ودعوتها. والواقع أننا مع ابن عاشور نقف على مباحث نادرًا ما توجد عند الأصوليين خاصة، نتحدث عن الانفتاح وشروطه الحكيمة والتصورية ورخصه ومقاصده... كـ «باب الانفتاح على المجتمع والمجتمعات أحكاماً وتصوراً ورخصاً ومقاصداً! هذا فضلاً عن استنباطاته العميقة لبعض المقاصد المتضمنة في فلسفة التشريع الإسلامي الداعمة لخط الوحدة والتوحيد في الأمة، من ذلك قوله: «ومن أعظم ما يقتضيه عموم الشريعة أن تكون أحكامها سواء لسائر الأمم المتبعين لها بقدر الاستطاعة، لأن التماثل في إجراء الأحكام والقوانين عون على حصول الوحدة الاجتماعية في الأمة»، ص ٨٩.

(١) رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة، ص ٥٠ - ٥١ (مع بعض التصرف).

(٢) المرجع السابق، ص ٤١.

إن «وحدة المثال لوحدة المصدر فرضية إسلامية أساسية، لا يمكن فهم الدعوة الإسلامية ولا الأمة الإسلامية بدونها، ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ [الشورى: ١٣]، ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ [المائدة: ٤٨]. وهكذا فإن النبي بدعوته ومثاله يشكل استمراراً لوصية نوح وإبراهيم وموسى وعيسى، إنه يمثّلهم ليس في نبوته فقط، بل في دعوته أيضاً وبالدرجة الأولى. ولذلك يكون منطقياً انطلاقاً من وحدة المصدر المرسل، ووحدة المثال والتماثل أن يعلن النبي تصديقه لمضامين الوحي الذي سبقه فوجده (أو وجد أصله) حاضراً بين يديه»^(١)، وهذا ما يقرره ويؤكدّه حديث «اللبنّة» الذي اعتبر النبي ﷺ فيه نفسه استمراراً للبناء السابق عليه وتتميماً، بل وختماً له، «مثلي ومثل الأنبياء قبلي كمثّل رجل ابنتى داراً فأحسنها وأكملها إلا موضع لبنّة، فجعل الناس يدخلونها ويتعجبون منها ويقولون: لولا موضع هذه اللبنّة»، «قال: فأنا اللبنّة، وأنا خاتم النبيّين»^(٢).

أما مفهوم التصديق والهيمنة، فإنه واضح كذلك في تقرير أصل الاستمرارية والتواصل في رسالات السماء (التصديق)، وفي الاستيعاب التقويمي والتصحيحي النهائي الذي قامت به رسالة الختم (الهيمنة). فقلوه تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ﴾، أي: «وأنزلنا إليك الكتاب الكامل الذي أكملنا به الدين، فكان هو الجدير بأن ينصرف إليه معنى الكتاب الإلهي عند الإطلاق، وهو القرآن المجيد. هذه حكمة التعبير بالكتاب بعد التعبير عن كتاب موسى باسمه الخاص (التوراة) وعن كتاب عيسى باسمه الخاص (الإنجيل)»، وقوله: ﴿بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ معناه: «أنزلناه متلبساً بالحق مؤيداً به مشتقاً عليه مقررّاً له، بحيث لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، مصدقاً لما تقدمه من الكتب الإلهية كالتوراة والإنجيل، أي ناطقاً

(١) رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة، ص ٤٠.

(٢) البخاري، مع الفتح، كتاب المناقب، باب خاتم النبيّين ﷺ، ج / ص ٥٥٨ (ذكر فيه روايتين).

بتصديق كونها من عند الله وأن الرسل الذين جاؤوا بها لم يفتروها من عند أنفسهم». وأما قوله: ﴿وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ﴾، أي: على جنس الكتاب الإلهي - فمعناه أنه رقيب عليها وشهيد، بما يبينه من حقيقة حالها في أصل إنزالها، وما كان من شأن من خطبوا بها، من نسيان حظ عظيم منها وإضاعته، وتحريف كثير مما بقي منها وتأويله، والإعراض عن الحكم والعمل بها، فهو يحكم عليها لأنه جاء بعدها. روى ابن جرير عن ابن عباس أنه قال: ﴿وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ﴾ يعني: أميناً عليه. (قال) وفي المهيمن خمسة أقوال، قال ابن عباس: المهيمن المؤمن، وقال الكسائي: المهيمن الشهيد، وقال غيره: هو الرقيب، يقال: هيمن يهيمن هيمنة إذا كان رقيباً على الشيء، وقال أبو معشر: ﴿وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ﴾ معناه: وَقَبَانًا عليه، وقيل: وقائماً على الكتب، انتهى. والظاهر من مجموع الأقوال أن المهيمن على الشيء هو مَنْ يقوم بشؤونه ويكون له حق مراقبته والحكم في أمره بحق، كما وصف بذلك أبو بكر رضي الله عنه في قيامه بأعباء خلافة الرسول ﷺ. والقيام بالأمر يستلزم المراقبة والائتمان والشهادة عليه^(١) وهناك مَنْ يجعل معنى الهيمنة أعم، يشمل مفهوم التصديق نفسه، وذلك فيما له علاقة بالمثال العام من جهة، وفيما له علاقة بالتنزيل الخاص من جهة أخرى. ف«الهيمنة هي ذات شقين، يتضمن الأول التبني والاستيعاب والتصديق فيما يتصل بالمثال. ويتضمن الثاني العزل والنسخ والتجاوز فيما يتصل ببعض قضايا الشريعة ذات الطابع المحلي أو الخاص المندثر مما لا يتفق والنزعة الشمولية للدعوة.. مرحلة الأمة»^(٢).

وعلى العموم، يمكن إجمال «خصائص الخطاب القرآني (العالمي) ومحدداته المعرفية» في أربع خاصيات كبرى، بالإمكان أن تتفرع عنها خاصيات أخرى جزئية.

● الخاصية الأولى: العالمية، باعتباره «الكتاب الأخير المنزل على النبي

(١) رشيد رضا، تفسير المنار، ج٦/ ص ٤١٠ - ٤١٢.

(٢) رضوان السيد، الأمة الجماعة السلطة، ص ٤٢ - ٤٣.

الخاتم والرسول الأخير ﷺ. وأما لغته وعصر نزوله والبلدة التي بدأ نزوله فيها فكلها تعتبر انطلاقاً باتجاه العالم كله. . . ولهذا استطاع الإسلام في امتداده الأول رغم جميع العقبات والانتكاسات التي حدثت أن يضم تحت جناحيه حوض الحضارات القديمة، وأن ينهي القوتين العظيمتين اللتين كانتا تقتسمان العالم القديم الفرس والروم، ويستوعب الأديان كلها والحضارات كلها وسائر الأنساق الثقافية التي كانت سائدة.

- **الخاصية الثانية: الإطلاق،** «نقيض النسبية التي تعني المحدودة (...).» ويترتب على اتصاف [القرآن] بالإطلاق، جملة من المعاني الهامة والخطيرة من أهمها: قدرته على استيعاب الزمان والمكان والإنسان وتجاوزه للمحدود والنسبي أياً كان ذلك النسبي.
- **الخاصية الثالثة: التصديق،** وهو «عملية تحقيق واسترجاع للثابت المشترك في رسالات الرسل بعد غربلته ونقده وتمييز صحيحه من باطله. وإعادة تقديمه بعد نقده وتحليله وتركيبه وإزالة الخصوصيات من خطاب الشعب المرسل إليه، وعرض الكليات المشتركة الخالية من أي تحريف وتغيير، والهيمنة عليه لجعله صدقاً محضاً جارياً في ذات السياق الذي يجعل من رسالات المرسلين رسالة واحدة.» .
- **الخاصية الرابعة: حاكمية الكتاب.** إذ «الحاكمية للقرآن العظيم، وعلى الناس أن يرجعوا إليه يقرؤونه ويفهمونه ثم به يحكمون. . . .»^(١).

لكن الذي حدث، وبالرغم من الوضوح النصي لهذه الخصائص وتجربة سلف الأمة في الصدر الأول منها خصوصاً، أن التجارب التاريخية اللاحقة والتي وسمت بعصور الانحطاط، هيمنت فيها «نسبية الفهم البشري

(١) طه جابر العلواني، القرآن المجيد وخطابه العالمي، ص ٢٠ - ٢٩. وانظر: له في خاصية حاكمية الكتاب، تدرجه في تقسيم مفهوم الحاكمية من حاكمية إلهية مطلقة، إلى حاكمية خلافة، إلى حاكمية كتاب. (آفاق التغيير، سابق)، ص ٢٢٤ - ٢٢٥. وانظر: فيه أيضاً الخصائص نفسها المذكورة تقريباً مع بعض التفصيل. ص ٢٢١ - ٢٢٢.

على مطلق الوحي، وحددته بخصوصياتها الظرفية. مما أنتج العديد من التفسيرات والتأويلات المتضاربة التي افرقت كلمة الأمة حولها، واتخذت من تأويلاتها مرجعيات بديلة عن القرآن. واستندت كل مرجعية إلى تأصيل مستند إلى فهم معين للسنّة النبوية، وكذلك لتكوين تراث خاص بتلك المرجعية، الأمر الذي أدى إلى تفكيك مطلقة القرآن، وإلى تفكيك وحدة الأمة التي أناط الله سبحانه وتعالى بها عالمية الخطاب. لذا يصبح ضرورياً أن تعود الأمة للتعامل مع الكتاب المطلق باعتباره مطلقاً، وللتفاعل مع عالمية الخطاب القرآني كمقدمة لتجاوز أزمتها الفكرية من جهة وتناقضاتها الطائفية من جهة أخرى، وكمدخل تأسيسي للمشروع الحضاري العالمي البديل، الذي يجهد لظهور الهدى ودين الحق^(١).

إن البعد التوحيدي لهذه العالمية القائمة أساساً على مبدأ توحيد المعبود، وتوحيد الوجهة والقصد في أمور وقضايا الاستخلاف والتعمير، وتوحيد التشريع وفلسفته.. لهو من أهم عوامل وحدة الأمة وتماسكها، وقوة صفها وبنائها، وقدرتها على الاستيعاب والدمج والتجاوز بما تتيحه من حرية اعتقاد وتدين، وبما توفره من أمن وحماية للأقليات والمخالفين، وبما هي تكريم أصلاً للإنسان.. «فكان الكيان الإسلامي [بذلك] أول كيان يتألف فيه جميع الذين يصدر عن الأديان الإبراهيمية وغيرهم، ولا يكره فيه أحد على تغيير دينه»، هذا بالإضافة إلى «تميز النسق الحضاري الإسلامي بعدم استعباد شعوب المناطق المفتوحة، فلا المدينة المنورة بناها عبيد يستقدمون من المستعمرات ويسخرون لبناء الهياكل، ولم تبني دمشق أو بغداد أو القاهرة بهذا الشكل. والزكاة كانت توزع في مناطق جبايتها، وللمؤلفة قلوبهم - من غير المسلمين - حظ فيها، في حين بنى العبيد المسخرون صروح أثينا وروما. فالنسق الحضاري الإسلامي هو نقيض الهليني والروماني [الحضارتان العالميتان قبله]»^(٢). إن «أصحاب عقيدة التوحيد - حين يفيئون إلى

(١) العلواني، القرآن المجيد وخطابه العالمي، ص ١ - ٢.

(٢) العلواني، القرآن المجيد وخطابه العالمي، ص ٣٧، وقارن هذا أيضاً بالاستعباد الإفريقي وإبادة الهنود الحمر الذي مارستهما «العالمية الأوروبية» في «تعمير» الأمريكتين.

منهج الله الذي مَنْ به عليهم وينادونه به - يملكون أن يتقدموا للبشرية بالشيء الذي تفقده جميع المناهج والمذاهب والنظم والأوضاع في الأرض كلها بلا استثناء. ومن ثم يكون لهم اليوم وغداً دور جديد، دور عالمي إنساني كبير، ودور قيادي أصيل في التيارات العالمية الإنسانية. دور يمنحهم سبباً وجيهاً للوجود العالمي الإنساني، كالدور الذي منح العرب الأميين في الجزيرة العربية سبباً وجيهاً للوجود العالمي الإنساني، وللقيادة العالمية الإنسانية..^(١) وإذا صح أن «التحدي عالمي، و[أن] الخروج من التحدي لا يكون إلا عالمياً»^(٢)، فإن «الخروج من هذا المأزق والانطلاق السليم لإعادة بناء المشروع الإسلامي البديل، لا يحتاج إلى تأسيس جديد بقدر ما يحتاج إلى إعادة اكتشاف وتشغيل» لمشروع تتلخص دعائمه الكبرى في إيجاد:

- إنسان التغيير الرسالي المكون في إطار التلاوة والتزكية ومعرفة العلم والحكمة الواعي بذاته وبمهمته.
- الأمة القطب، الخيرة، الوسط، المخرجة إلى الناس.
- العالمية المستوعبة للبشرية المتجاوزة لكل أنواع الخطاب الحصري.
- الحاكمة المهدية بكتاب الله الحاكم.
- شرعة تخفيف ورحمة ووضع للخرج ووضع للإصر والأغلال وتحريم الخبائث وتحليل الطيبات...^(٣).

وإذا صح أيضاً أن «غنى المجتمع.. لا يقاس بكمية ما يملك من «أشياء»، بل بمقدار ما فيه من أفكار»^(٤)، فإن «فاعلية الأفكار» تخضع

(١) سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته. دار الشروق، ط ١٢ / ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢ م، ص ٢٠٠.

(٢) العلواني، القرآن المجيد وخطابه العالمي، ص ٢٢٨.

(٣) العلواني، آفاق التغيير (مجلة الاجتهاد، سابق). ص ٢١٩ - ٢٢٠.

(٤) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ص ٣٤.

لشبكة من العلاقات، أي: أننا لا يمكن أن نتصور عملاً متجانساً من الأفكار والأشخاص والأشياء دون هذه العلاقات الضرورية. وكلما كانت شبكة العلاقات أوثق، كان العمل فعالاً مؤثراً^(١).

ولو شئنا أن نختزل هذا المجموع في كلمتين مستوعبتين للمعاني المتقدمة، لكانتا: الأمة والتوحيد. الأمة كإطار تاريخي واجتماعي حاضن... والتوحيد كعقيدة ومبادئ وقيم فكرية وثقافية تغذي ذلك الإطار وتحافظ على استمراريته وفعاليته وأدائه على مختلف الواجهات.

المبحث الثاني: العالمية والخصوصية في الخطاب العربي والإسلامي المعاصر

لا شك أن جزءاً من الإجابة عن هذا الإشكال قد تقدم معنا في المبحث السابق وخاصة في شقه الشرعي والتاريخي، إلا أننا نود هاهنا أن نقف على امتدادات هذا الإشكال وطرق معالجته وبعض آثاره. كما يتجلى ذلك في الخطاب الفكري المعاصر، مع الدفع باتجاه الحل المعرفي بين مظاهر التشديد والتأكيد على العالمية ولو كانت على حساب الخصوصية، أو على الخصوصية ولو كانت على حساب العالمية، وكان هناك تعارضاً بينهما يقضي أن لا يقوم أحدهما إلا على أنقاض الآخر، والأمر غير هذا إطلاقاً. فجوهر الخلاف ترتيبه أولوي حسب المبررات والنظرة التفسيرية لدى كل اتجاه للأوضاع القائمة.

(١) المرجع السابق، ص ٣٥، وانظر: ما ذهب إليه جودت سعيد في اعتباره منهج «آيات الآفاق والأنفس»... «هو الذي سيحدد معنى الكتاب ومعنى السنة ومعنى فهم الناس لهما على مر التاريخ (...). وأنه نوع من الوحي والأسلوب الذي يعلن الله به إرادته بخلقه (...). وأنهما (الآفاق والأنفس) طريقان لتحويل الدين إلى العلم والعالمية، وكلما صار الشيء علماً صار عالمياً (...). وأن هذا الطريق هو الذي ستتوحد به المذاهب الإسلامية، بل وسيتوحد به العالم». (اقرأ وربك الأكرم، ص ٢١٨ - ٢١٩).

وإن كنا أكدنا على مبدأ العالمية في المبحث السالف، فذلك تأكيد على مبدأ مقرر شرعاً بدأ ينطوي ويأخذ زاوية الظل، وهو تبع في ذلك، بشكل أو بآخر، لانسحاب مفهوم الأمة بمعانيه المتقدمة. والوضع الطبيعي والعادي في سنن التغيير نفسها، والتي بها تحققت العالمية الإسلامية الأولى، التدرج طبعاً في بعثها وإحيائها. ولهذا تحدثنا، من قبل، عن مفهوم الأمة (أولاً) باعتبارها الإطار أو الوعاء الشرعي والتاريخي والواقعي لهذا العمل. وعن المرجعية (ثانياً) باعتبارها قاعدة ومنطلق الأمة، أو هويتها وخصوصيتها الحضارية. وعن العالمية (ثالثاً) باعتبار وظيفة التبليغ والدعوة والشهادة.. المنوطة بهذه الأمة.

ولعل الإشكال الكبير المطروح على الساحة الفكرية المعاصرة هو كيفية التوفيق بين مطلب العالمية التي هي جزء لا يتجزأ من خطاب القرآن ومن ثقافة وحضارة الإسلام، وكونها «ثمرة لمساهمات عالمية لكثير من الشعوب والأمم.. يصعب تقطيعها وفرز ألوانها القومية، فهي إنسانية في دعوتها، وهدفها، ومنطقها، وإنتاجها وإن كانت قاعدتها البشرية الأولى من العرب. لذلك فالتجاوز أكثر من اللازم في التأكيد على الخصوصية الثقافية، يخشى أن يؤدي إلى نزع صفة العالمية ومحاصرتها، ويخلق الطرق إلى انسلاك ومساهمة الشعوب البشرية الأخرى وتعطيل التبادل المعرفي باسم التخوف من الغزو الفكري..»^(١). وبين مطلب «العالمية» و«الإنسانية» التي تنادي و«تبشر» بها الدوائر الغربية والتي تقوم على حل الخصوصيات والهويات وإذابتها. والمصطلح المعاصر المعبر عن هذه النزعة الآن بوضوح هو (العولمة) التي تحمل كل معاني وأشكال المصادرة والإلحاق والتبعية التي تمارسها بقوة المراكز على الأطراف. الشيء الذي جعل ويجعل رد الفعل قوياً وعنيفاً في رد ونقض هذه «العولمة» وإثبات الخصوصيات والهويات المحلية، سواء تعلق الأمر بالمراكز نفسها بين قوي وأقوى أو بين المراكز وما تعتبره أطرافاً وملحقات تابعة لها. وقد يتضخم عامل التأكيد على

(١) عمر عبيد حسنة، مراجعات في الفكر والدعوة، ص ٣٢.

الخصوصية لدى بعض مكونات فكرنا الإسلامي، بحكم وضع نفسي وثقافي أمام شراسة (الخصم) وقوة نماذجه، إلى درجة إغفال وإسقاط فرض العالمية الإسلامية نفسه من الاعتبار والانسحاب من حلبة التدافع الحضاري اكتفاء بالذات وانكفاء عليها. بل واعتبار هذا الفرض الغائب كغيره من فروض الاستخلاف، ضرباً من المثالية أو الطموح المستبعد إلى أجل غير مسمى.

صحيح أن «الإنسانية» و«العالمية»، (العولمة بالتعبير الحالي)^(١). كما تتجسد من خلال المركزية الغربية «كذبة يراد بها محو الشخصية الثقافية للجميع، حتى تمحى في إنسانية وهمية كاذبة لا وجود لها.. [وأنها] تعني اشتراك كل الأمم في معنى واحد وفي حقيقة واحدة، أي: اشتراك الإنسان خالي الوفاض مع الإنسان الرأسمالي، اشتراكنا نحن المحليين المفرغين من ذواتنا والمفترقين، إلى ثقافة معك أنت (الغرب) الذي يعد كل وجودك ملكاً لك. وحين ذاك سوف تكون العلاقة بيننا علاقة السيد بالتابع، علاقة أحد طرفيها مفلس وعامل وأداة، والطرف الآخر غني ورأسمالي ومن هنا فالغربي فقط هو من له وجود»^(٢). لكن صحيح أيضاً أن الذات والأمة جزء من هذا العالم، يعينها ما يعنيه ويصيبها ما يصيبه وليست على كل حال بمنأى عنه شئت ذلك أم أبته. وأن وضعها الانعزالي أو انكفاءها الذاتي مهماً يكن

(١) انظر: التمييز بين العالمية بمعناها الإيجابي، و«العالمية» (العولمة) بمعناها السلبي، محمد عابد الجابري: العولمة والهوية الثقافية. (مجلة فكر ونقد، سابق)، حيث يذهب إلى أن «العولمة Globalisation إرادة للهيمنة وبالتالي قمع وإقصاء للخصوصية. أما العالمية Universalité Universalisme. فهي طموح إلى الارتفاع بالخصوصية إلى مستوى عالمي، العولمة احتواء للعالم، والعالمية تفتح على ما هو عالمي وكوني.. أما العالمية طموح مشروع ورغبة في الأخذ والعطاء في التعارف والحوار والتلاقح.. أما العولمة، فهي طموح بل إرادة الاختراق «الآخر» وسلبه خصوصيته، وبالتالي نفيه من «العالم». العالمية إغناء للهوية الثقافية، أما العولمة فهي اختراق لها وتجميع..» (ص٩)، «العولمة نظام يعمل على إفراغ الهوية الجماعية من كل محتوى ويدفع للتفتيت والتشتيت ليربط الناس بعالم اللاوطن واللاأمة واللا دولة، أو يغرقهم في أتون الحروب الأهلية» (ص١١).

(٢) علي شربعتي، العودة إلى الذات. الزهراء للإعلام العربي، ص٤٨ - ٤٩.

مبرره، هو تعطيل لدورها في هذا الإسهام العالمي، وهي تمتلك من المقومات والخصائص العالمية ما ذكرنا، ومن عناصر الوحدة والإجماع.. ما تقدم كذلك.

إن الحضارة والثقافة العالمية، وصنع القرارات والخيارات الاستراتيجية، هي من شأن القوى الكبرى دون شك، وهي لا تنتظر «القوى الصغرى» حتى تكبر أو النائمة حتى تستيقظ، لكن الأمم ذات المؤهلات العالمية بإمكانها أن تساهم إذا ما أحسنت تشغيل واستثمار إمكاناتها ومؤهلاتها. والأمة الإسلامية التي تحمل رسالة كونية، والتي حققت عالميتها الإسلامية الأولى، مرشحة أكثر من غيرها للقيام بهذا الدور. ولا يمكن أن يقف أمام العولمة الغربية بخلفياتها الاستبدادية والمركزية، إلا العالمية الإسلامية بخلفياتها الدعوية الانفتاحية. وقد قام الإسلام وما يزال «بدور الفلسفة الشمولية [الاستيعابية] القادرة على حماية الوجود الوطني للمجتمعات في هذه المنطقة^(١) عبر القرون منذ (ق ٢٠) في مواجهة الصليبيين والصهيونيين والإمبريالية العنصرية مروراً بفترات الاستعمار والإمبريالية الطبقية والإمبريالية المتسلطة..»^(٢). والإسهام في حل المشكلات العامة هو جزء من الإسهام في حل المشكلات الخاصة، سواء تعلق الأمر بمشكلات الإنسان أو الطبيعة والبيئة أو غيرها.

-
- (١) يتحدث الكاتب عن الشرق، والأمر عام بالنسبة لكل المجتمعات المنضوية تحته.
- (٢) أنور عبدالمملك، ربح الشرق، ص ٩٤ - ٩٥، نقرأ هذا المعنى أيضاً عند برهان غليون، فهو بعد تأكيده على العلاقة الجدلية التلازمية بين الخصوصية والعالمية يقول: «إن الغرب لم يعد إرادة خاصة بعيدة عنا تقف في وجه إرادتنا ويتوجب علينا مواجهتها كما كان عليه الحال في الحقبة الاستعمارية الماضية مثلاً. لقد أصبح الغرب فينا وجزءاً منا بقدر ما فجر ذاتيتنا ووضعنا لمجرد تقدمه الحضاري وتبوئه سدة العالمية في أزمة داخلية لإخلاص لنا منها إلا بقدر ما ننجح في الخروج من الوضع الهامشي الذي وضعنا فيه ومزاحمته على الموقع العالمي الذي يريد أن يحتكره لنفسه دون غيره من المدنيين»، «وحتى يتسنى لنا ذلك يجب أن نتجاوز الأزمة الداخلية، الحرب الأهلية التي تعكس انسداد الطريق أمام الشعوب، وأن نتوحد في الصراع ضد سيطرة الغرب»، برهان غليون: العرب والغرب، مجلة دراسات شرقية، ع ٣، س ١، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م، ص ٨٠.

إنها فعلاً «معادلة تحتاج إلى فقه جديد من أجل إقامة التوازن بين واقع مرير يفرض الوجود والتحرك ضمن واقع تجزيئي محدد من جهة، وبين أمر رباني بالوحدة معزراً بضرورة ومصلحة عامتين تفرضان التعاون كذلك من جهة أخرى»^(١). فـ «نحن أمام إشكاليات لا تكمن في داخل عقلك ونفسك أو في داخل الذات فقط، وإنما هي شيء يعكس الواقع الموضوعي وميزان القوى والظروف العالمية التي تتحوط الذاتي نفسه وتؤثر في توجهاته ومدى فعاليته»^(٢).

إن «السعي إلى تأكيد الهوية.. لا يتناقض مع تكوين نظام عالمي، ولكنه يشكل بالعكس مظهراً من مظاهره. فالنظام العالمي الذي يفرض الخصوصية والتخصصات هو النظام الذي يرفض المشاركة من موقع المسؤولية للآخرين ولا يقبل بهم إلا كأتباع ومادة أولية..»، ثم إن «المسألة الأساسية في المشكلة ليست.. الدخول في العالم أو القبول بوحده، إذ لا مهرب لأي شعب من ذلك سواء حصل بالقوة أو بالإرادة، ولكنها مسألة الفاعلية في هذا العالم، ونوع المشاركة والدور الذي تقوم به كل جماعة..»^(٣). فـ «طموح كل ثقافة صاعدة أو نازعة إلى «الهيمنة» العالمية هو أن لا تظهر إلا كثقافة إنسانية، وكدين الإنسانية يتجاوز المجتمعات التي أنجبته والحقب التي ظهر بها، وهذا من خصائص السيطرة نفسها، إذ هي تطمح بالتعريف إلى أن تكون عامة وشاملة. ومتى ما نجحت الثقافة في إظهار نفسها كثقافة كونية وشاملة، ألغت كل ما عداها من الثقافات، أوجبتها وقضت عليها بالهامشية واللافاعلية. والصراع على الظهور بهذا المظهر الكوني هو الرهان الأساسي للثقافة لأنه يؤكد صلاحيتها في نظر الجماعة التي تحملها والجماعات الأخرى»^(٤). وقد غدا «من الواضح أن الضمير الإنساني في

(١) منير شفيق، في نظريات التغيير. ص ١٤٤.

(٢) المرجع السابق، ص ١٤٩.

(٣) برهان غليون، حوارات، ص ٣١٠.

(٤) برهان غليون، اغتيال العقل، ص ٣٣٦.

(ق ٢٠) لم يعد يتكون في إطار الوطن أو الإقليم، هذا مع اعترافنا بأن أرض المولد التي يعيش عليها الناس تمدهم بالبواعث الحقيقية لمواقفهم العميقة، غير أن الضمير الإنساني في (ق ٢٠) إنما يتكون على ضوء الحوادث العالمية التي لا يستطيع أن يتخلص من تبعاتها. فإن مصير أية جماعة إنسانية يتحدد جزء منه خارج حدودها الجغرافية. فالثقافة أصبحت تتحدد أخلاقياً وتاريخياً داخل تخطيط عالمي لأن المصادر التي سوف تستقي منها أفكارها ومشاعرها والقضايا التي سوف تتبناها والاستفزازات التي سوف تستجيب لها، والأعمال التي سوف تقوم بها لا تستطيع هذه كلها أن تتجمع في أرض الوطن^(١).

ولهذا كله ف «المثقف المسلم.. ملزم بأن ينظر إلى الأشياء من زاويتها الإنسانية الرحبة حتى يدرك دوره الخاص ودور ثقافته في هذا الإطار العالمي»^(٢).

إن «الإسلام في طبيعته (دين غير إقليمي وغايته أن يقيم للإنسانية جمعاء مثلاً للألفة والانسجام باجتذاب معتنقيه المنتسبين إلى أجناس متنافرة، ثم تحويل هذه المجموعة الذرية إلى أمة لها شعور بذاتها وكيانها الخاص. ولم يكن تحقيق هذا عملاً سهلاً، ولكن الإسلام بما له من نظم رسمت على خير وجه، وفق إلى حد كبير جداً إلى خلق ما يشبه إرادة عامة وضميراً جماعياً في هذه الأفاض من الأجناس. بل إن إثبات العرف الذي ليس له خطر اجتماعي كالعرف المتعلق بالأكل والشرب والطهارة أو النجاسة، يكون له في تطور مجتمع كهذا قيمة حيوية خاصة، من حيث أن من شأنه أن يجعل للمجتمع حياة نفسية مميزة له، ذلك إلى أنه يكفل لأفراده الانسجام والوحدة في الظاهر والباطن مما يقاوم عوامل الفرقة وعدم الانسجام التي تكمن دائماً في الجماعات المؤلفة من أفاض وشعوب

(١) مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ترجمة عبدالصبور شاهين، دار الفكر ط ٤ / ١٤٠٤ هـ - ١٩٩٤ م، ص ١٢١ - ١٢٢.

(٢) مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ص ١١٦.

مختلفة»^(١). إن «التراث العربي الإسلامي تراث حضارة عالمية (...)» [و] الثقافة العربية الإسلامية كانت تمثل خلال أوج ازدهارها ثقافة عصرها على مستوى عالمي. فلم تكن محدودة ولا منغلقة كثقافة الهند أو الصين أو الفرس، بل بالعكس كانت ثقافة متفتحة قابلة لاستيعاب كل أنواع الثقافات التي احتكت بها...»^(٢).

ثم إذا كانت العالمية المعاصرة تقوم في أسسها الكبرى على العلم والتقنية، فـ «إن حاجتنا إلى تجديد ثقافتنا وإغناء هويتنا والدفاع عن خصوصيتنا ومقاومة الغزو الكاسح الذي يُمارسُ على مستوى عالمي، إعلامياً وبالتالي أيديولوجياً وثقافياً، إما لكون العلم والثقافة المسخرون لهما لهذا الغرض. لا تقل عن حاجتنا إلى اكتساب الأسس والذوات التي لا بد منها لممارسة التحديث ودخول عصر العلم والثقافة، دخول الذوات الفاعلة المستقلة وليس دخول «الموضوعات» المنفعلة المسيرة. نحن في حاجة إلى التحديث أي: الانخراط في عصر العلم والثقافة كفاعلين مساهمين، ولكننا في حاجة كذلك إلى مقاومة الاختراق وحماية هويتنا القومية وخصوصيتنا الثقافية من الانحلال والتلاشي تحت تأثير موجات الغزو الذي يمارس علينا وعلى العالم أجمع بوسائل العلم والثقافة»^(٣).

إننا بمراجعة هذه النقول، التمثيلية، نقف داخلها على عنصرين

(١) محمد إقبال، تجديد التفكير الديني، ص ١٩٢. وانظر: رده على دعوى شبنجلر في كون «كل ثقافة تركيباً عضوياً من نوع خاص لا صلة له بالثقافات التي جاءت قبله أو الثقافات التي تجيء بعده». وأن «روح الثقافة الأوروبية معادية في صميمها لعلوم القدامى... وترجع بتمامها إلى ما لأوروبا من عبقرية اختصت بها وليس إلى ما يمكن أن تكون قد استلهمته من ثقافة الإسلام»، التي يرى شبنجلر أنها ثقافة «مجوسية» بحث في روحها وفي طبيعتها... ص ١٦٤ - ١٦٥.

(٢) الجابري، التراث والحداثة، ص ٣٧.

(٣) الجابري، العولمة والهوية الثقافية، (مجلة فكر ونقد، سابق) ص ١٦ - ١٧.

بارزين يشكلان معاً واجب الأمة تجاه ذاتها وتجاه الخارج. ويمكن استخراجها في شكل ثنائيات بين كل زوج منها علاقة جدلية تقيم التوازن بينهما. فالتأكيد مثلاً على العالمية يصاحبه تأكيد على الهوية، ومشكلة التجزئة تعالج بالدعوة إلى الوحدة.. وهكذا. ومن هذه الثنائيات نذكر:

- | | |
|--------------------------------------|--|
| ● الفلسفة الشمولية للإسلام. | ● الوجود الوطني للمجتمعات. |
| ● أمر رباني بالوحدة. | ● واقع تجزيئي محدد. |
| ● نظام عالمي. | ● تأكيد الهوية. |
| ● الضمير الإنساني، الحوادث العالمية. | ● أرض المولد التي تمد بالبواعث الحقيقية للمواقف العميقة. |
| ● الإسلام دين غير إقليمي. | ● أمة لها شعور بذاتها وكيانها الخاص. |
| ● التراث.. تراث حضارة عالمية ثقافة | ● تراث، حضارة، ثقافة، عريية إسلامية. |
| ● غزو عالمي إعلامي، ثقافي، | ● تجديد، إغناء، دفاع، مقاومة، |
| ● أيديولوجي. | ● حماية.. خصوصية، هوية. |

من الضروري أيضاً الإشارة إلى التصور النقيض لـ «العالمية» المجردة عن أية خصوصية أو مرجعية، تصور «الخصوصية» المفضية، أو الحريصة، على التجزئة والتعددية المغلقة في إطار كيانات مختلفة ومتنافرة لا وزن لها. فإذا كان التصور الأول دعوى إلحاقية تبعية للمركزية الغربية، فإن التصور الثاني دعوى تحطيمية لعناصر القوة والوحدة في جسم الأمة. بل إذا كان التصور الأول مناقضاً لمفهوم العالمية الإسلامية، فإن التصور الثاني مناقض لمفهوم الأمة الإسلامية، فلا يقل خطر هذه عن تلك. ولهذا كان «الانخراط في العالم يستدعي بلورة مفهوم الأمة غير القومية، الأمة التي تبقى مفتوحة على العالم وترفض أن يتحدد تطورها في إطار جغرافي

محدد^(١)، أو حتى في إطار ذهني وفكري مغلق. وما حققت هذه الأمة بقاءها خلال مختلف مراحل تاريخها إلا لأنها كانت مجتمعاً مفتوحاً قادراً على الدمج والاستيعاب والتجاوز^(٢)، «يفترض الاختلاف والتعددية ويقبل ذلك كقاعدة لا يمكن إلغاؤها قسراً (...)» وإذا كانت الدولة القطرية تعاني ما تعانيه الآن من تمزقات وحروب أهلية، فما ذلك إلا لأنها تنفجر نتيجة قصورها عن استيعاب الأطراف المتناقضة في ظل النموذج القهري^(٣). ولهذا نجد الإسلام بسميزاته تلك قد «استطاع.. ضمن مرحلة عالمية الأميين أن يستوعب في إطاره الجغرافي البشري، ما بين الأطلسي غرباً والهادي شرقاً، وفي الوسط من العالم القديم، سائر الحضارات والثقافات والأعراف البشرية، متجاوزاً ثنائية الشرق والغرب، مع تأصيل مفهوم أن محمداً عليه الصلاة والسلام، هو خاتم النبيين، أي: وريث النبوات كافة، ومع تأصيل أن الإسلام هو خاتم الرسالات، أي: وريث سائر أشكال ومضامين الخطاب الإلهي للبشرية منذ آدم. فعالمية الصياغة إذن تنزع نحو استيعاب التعددية الدينية والنبوية والحضارية.. [و] كل تكريس للتجزئة أو التعدد إنما يعني فشل قادة الحركات الدينية في فهم النزعة العالمية للإسلام..»^(٤).

(١) لا يتعارض هذا مع ما سبقت الإشارة إليه من تجارب لنموذج (الأمة على المستوى «الجزئي» في أقطار معينة، فهذه مساهمة منها في مشروع الأمة الشاملة، كما لا يتعارض، حسب توظيفي له، مع اتجاهات الفكر القومي الداعية إلى الانفتاح والتعدد في اتجاه الوحدة الكبرى. فالمراد هنا التجزئة القائمة على حدود جغرافية وفكرية هي المرجعية المحددة بالأساس.

(٢) الفضل شلق، الانخراط في العالم مشروع لأمة غير قومية. مجلة الاجتهاد. ع ٢٦ - ٢٧ س ٧ / ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م، ص ١٧.

(٣) المرجع جع السابق، ص ٩ - ١٠.

(٤) محمد أبو القاسم حاج حمد، الحركات الدينية، الإشكالية المعرفية وعالمية الثقافية المعاصرة في إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر. مركز دراسات العالم الإسلامي المعاصر (١). ص ٩٩ - ١٠٠. وانظر: له أيضاً في الموضوع كتاب: العالمية الإسلامية الثانية، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة.

ونجد من يذهب في تأكيده على الصفة التجريدية للعالمية الإسلامية، ضد كل نزعة خصوصية أو محلية مغلقة، تختزل الإسلام وعالميته في حدودها الجغرافية الإقليمية أو القطرية، وتقيد بذهنيته الفكرية وفهمها الخاص أو المحلي، - وذلك كله، إن كان على وجهه الصحيح والسليم، لا يعدو أن يكون شكلاً من أشكال التنزيل العديدة والممكنة في هذا الدين المستوعب، إلى أن القرآن الكريم في تعبيره عن العالمية ولدفع أي لبس من هذا القبيل، يمكن أن تفهم منه إشارة إلى «تراثية أو عصبوية المسمى»^(١)، أو إلى «إطاره البشري القائم الذي يشمل في إطار امتداده الأول وعمقه الجغرافي»^(٢)، وأن المراد بعالميته هو هذا المجال الامتدادي الأول، لا يعبر في آيات «الوعد الإلهي بظهور الهدى ودين الحق على الدين كله» بالإسلام إشارة إلى «المضمون الذي يعني «المنهج» المفضي إلى هدى وحق...»، كما في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾ [الفتح: ٢٨]، ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ [التوبة: ٣٣] ف «الإظهار: النصر، يطلق على التفضيل والإعلاء المعنوي. والتعريف في قوله: ﴿عَلَى الدِّينِ﴾، تعريف الجنس المفيد للاستغراق، أي: ليعلي هذا الدين الحق على جميع الأديان وينصر أهله على أهل الأديان الأخرى (...). فإظهار الدين على الأديان، بكونه أعلى منها «شريعةً وأدباً وأصلح بجميع الناس لا يخص أمة دون أخرى ولا جيلاً دون جيل»^(٣). «ويجوز أن يكون المراد بالهدى أصول الدين من اعتقاد الإيمان وفضائل الأخلاق التي بها تزكية النفس. و«بدين الحق» شرائع الإسلام وفروعه»^(٤).

ومهما يكن فإن جماع الهدى والحق هو الإسلام نفسه الدين الخاتم، ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: ١٩]، ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا

(١) محمد أبو القاسم، الحركات الدينية، (سابق)، ص ٨٣ - ٨٥.

(٢) طه جابر العلواني، القرآن المجيد وخطابه العالمي، (سابق)، ص ٣٢.

(٣) رشيد رضا، تفسير المنار. ج ٢٨ / ص ١٩٢.

(٤) المرجع السابق، ج ٢٦ / ص ٢٠١.

فَلَنْ يَقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَسِرِينَ ﴿٨٥﴾ [آل عمران: ٨٥] فهو نفسه الحق الذي تكون به الهداية، ويكون به الهدى، سواء تعلق الأمر بأصول أو فروع. والتعبير عنه ببعض مضامينه أو أصوله ومبادئه هو إبراز لها حسبما يقتضيه كل سياق، ولا شك أن التعبير هنا بالهدى والحق، هو تأكيد على مبادئ وقيم عليا من شأنها أن تجمع وتوحد لا أن تفرق وتجزئ، وأن تترك الباب مفتوحاً لكل ناشد لهما أو عامل من أجلهما لتستوعبه في منظومته التوحيدية.

إن من ينظر إلى الفتح الإسلامي للعالم، أو العالمية الإسلامية ذات المضمون الدعوي، يجد أن رغبة الفاتحين لم تكن حيازة أشياء ومغانم الدنيا، وإنما كانت دعوة إلى «حياة تستند إلى مصدر إلهي يعطيها معنى ومغزى يصعب نيلهما بالأشياء المادية وحدها» (...). هذا التوازن بين الدنيا والمقدس في وعي الفاتحين جعلهم يتخذون الفتح وسيلة لا غاية، وبالتالي استطاعوا إقامة مجتمع جديد ذي ثقافة موحدة اندمجت فيه مجتمعات وثقافات متعددة، ولم يكن هذا الدمج ممكناً إلا لأن العملية ساهمت فيها مساهمة كبرى الشعوب المغلوبة، ولم تفرض على تلك الشعوب ثقافة العرب التي حملوها معهم من شبه الجزيرة العربية، بل تكونت ثقافة جديدة أسهم فيها الجميع كأطراف لقضية واحدة دون أن يفرض الغالب نفسه ليشعر الآخرون بأنهم مغلوبون، ودون أن يكون بينهما حاجز مادي أو نفسي كما يكون الأمر عادة عند حصول غلبة على شعب آخر^(١).

وإن من يقارن هذا بالاستعمار الغربي، أو بـ «العالمية» الغربية، يجد أن الغرب الذي حقق «فتوحات واسعة، واكتشافات جديدة، ورفع راية دعوة تمديدية وتحديثية... [و] تشكل في الوقت نفسه من أمم قومية (...) ما استطاع أن يستوعب الشعوب الأخرى وأن يستمليها إليه. بل إنه... في اللحظة التي تمت فيها هيمنته الكاملة على الكرة الأرضية، انفجرت في حربين عالميتين انفجاراً سمح للشعوب المغلوبة أن تأخذ المبادرة لمحاولة

(١) الفضل شلق، الانخراط في العالم مشروع لأمة غير قومية (مجلة الاجتهاد، سابق)، ص ١٠.

التحرر من سيطرته والاستقلال عنه . وما العنصرية العرقية التي ظهرت في الغرب غير جانب واحد من جوانب الاستكبار الذي تحكم بالعقل الغربي في لحظة اكتماله وانتصاره»^(١) . إنه مرة أخرى الفرق بين شيء اسمه «الفتح» أساسه الدعوة وقوامه العدل . وبين شيء اسمه «الاستعمار» أساسه الاستغلال والاستنزاف وقوامه التبعية والإلحاق . ولعل التعبير الحالي «العولمة» أنسب بكثير جداً في توضيح مضامين وأساليب المركزية الغربية التي لم تكن قط عالمية، في الهيمنة والاستعلاء والاستفراد.

ثم إنه في عصر «النهايات»، «نهاية الأيديولوجيا...»، «نهاية التاريخ...» الإنسان الأخير...، لو جاز لفكر أو دعوة أو نظام أو دين، أن يزعم لنفسه أنه النهاية، لكان ذلك من حق دين الإسلام وثقافته وحضارته. الإسلام الذي أعلن «نهاية الأديان» بدين الإسلام، والذي أعلن «نهاية النبوات والرسالات» نبوة رسالة محمد ﷺ، والذي أعلن «نهاية النظم والأعراف «الجاهلية»» بما جاء به من تشريعات ونظم، والذي أعلن «نهاية المعبودات» بتوحيد المعبود الخالق... إلخ. الإسلام أعلن هذا وغيره مما جاء أصلاً للإلغاء وإبطاله أو إصلاحه وتقويمه، لكنه وهذا سر القوة فيه، يفعل ذلك في سياق من الانفتاح و«البدايات»، وليس الانغلاق والنهايات. ولهذا فرغم كونه خاتمة الأديان فهو يعترف بالأديان السابقة عليه ويمد جسور التعاون معها، ورغم كونه خاتمة الرسالات فهو يعترف بما تقدمه منها ويجعلها من صلب عقيدته. ولهذا كان تعبيره بـ «أكملت» و«أتممت» أبلغ في أداء هذا المعنى من «أنهيت» كما نقرأ في قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣] وفي تشريعاته ومبادئه من قيم الخير والحق والعدل والحرية... ما يسمح للشعوب والأقوام بالانضواء تحتها أو الالتفاف حولها. وفي مبدأ التوحيد، أصله الأصيل بمعانيه العميقة

(١) المرجع السابق، ص ١١. يضاف إلى هذا أيضاً المفارقة الواضحة بين شعوب غربية مسلمة تقاتل من أجل البقاء على إسلامها، وبين شعوب عربية وحتى غربية تقاتل من أجل التحرر من هيمنة الغرب وسطوته.

والشاملة ما يسمح بالتححر والانعتاق من كل أشكال الاستبداد والارتهان والاستعلاء.. التي تمارسها قوى الاستكبار العالمية^(١).

أعتقد أن بعث مفهومي الأمة والعالمية في الفكر الإسلامي والعربي المعاصر هو تحول نوعي في مناهج ورؤى الإصلاح والتجديد والتغيير. ولست أبالغ إذا قلت أنهما من الواجبات والفروض المعطلة في فكرنا وعملنا الراهن، ولا يتوجه الاعتراض عليهما بالخصوصية والمحلية لسببين واضحين. أنهما: أولاً: لا يتعارضان مع إصلاح الذات وحل مشاكلها، بل يساهمان في ذلك بقسط وافر بما يوفرانه من وضوح للرؤية وسبل للوحدة والتعاون.. كما يبقى إصلاح الذات وتقويمها شرطاً ضرورياً في سبيل تحقيقهما، فلا يمكن لمن لم يغير أن يغير. والثاني: أنه لا يمكن الانكفاء على الذات قصد التغيير والإصلاح في أي مجال من مجالاتها دون مراعاة

(١) حفظنا على أستاذنا الفاضل د. محمد أمين السماعيل، جملة ما فتى يرددها عن علماء الأديان والعقائد وهي أن «كمال الحرية في كمال التوحيد». فكلما كان الارتقاء في فهم التوحيد والعمل به كان العائد في التححر والخلاص كبيراً. وانظر: بعض الدراسات الغربية حول «العالمية الإسلامية»، دينا وحضارة وثقافة عند: (١) المارشال هودجسون: تصور تاريخ العالم. مجلة الاجتهاد، ع ٢٦ - ٢٧ س ٧ / ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م: حيث يناقش سر ضعف المسلمين بعد قوتهم وعدم دخولهم التحولات الكبيرة التي شهدتها الغرب في (ق ١٧ - ١٨) مع تركيزه على عوامل قوة الإسلام الأولى، ص ٣٣ وما بعدها. (٢) ريتشارد دايتون: الحضارة الإسلامية والتاريخ العالمي، (نفس المرجع)، حيث يشير مسألة الاهتمام بالمسلمين العرب وكثرة الدراسات حولهم على قلتهم، وقلة ذلك بالنسبة للمسلمين غير العرب على كثرتهم. ويشير أيضاً فكرة الانطلاق من العروبة إلى العالمية والعودة من العالمية إلى العروبة في سياق العالمية والخصوصية العربية الإسلامية. (٣) فرنان بروديل: صعود الإمبراطوريات وانهارها. (نفس المرجع). (٤) محمد السماك: الإسلام في صراع الحضارات، في اختصاره لنظرية هنتنغتون القائمة على صدام أو صراع الحضارات الثماني الكبرى مستقبلاً (الغربية، اليابانية، الكونفوشيوسية، الهندوكية، والأمريكية اللاتينية، والأرثوذكسية السلافية، والإسلامية والإفريقية)، حيث أن حروب المستقبل ستكون في نقاط التماس بين هذه الحضارات وخاصة بين الإسلام وكل واحدة منها. هذا مع «إضفاء بعد أشمل على هذا الصراع من خلال استبدال الدولة الوطنية بالمجموعة.

أو تحديد موقع فلك الذات من المجرة الحضارية والثقافية والعقائدية الكونية ودورانها، حيث تصنع وتصاغ القرارات والخيارات التي هي محض خصوصية الذات. فإما أن ترقى بنفسها إلى مستوى المشاركة - ولنقل التدافع - في صناعة وصوغ تلك القرارات، وإما أن تقبل بها كما تقررها الجهات المتغلبة فتكتفي بدور المستهلك لـ «قيم» وأفكار الغير استهلاكها لمنتجاته ومعلباته.

oboeikan.com