

الجمهورية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى

جامعة التحدي

كلية الآداب

قسم التفسير

العولمة والشخصية العربية الإسلامية

دراسة تحليلية نقدية

بحث مقدم استكمالاً لمتطلبات إجازة التخصص العالي (الماجستير)

في علم التفسير

إعداد الطالبة: مريم خليفة المبروك

إشراف الأستاذ الدكتور: يوسف حامد الشين

العام الجامعي

٢٠٠٦ - ٢٠٠٧

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ

رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا

كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ

وَاعْفُ عَنَّا وَارْحَمْنَا

أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ

صدق الله العظيم

سورة البقرة: الآية ٢٨٥

الإهداء

إلى نبراس الأمل..
ذلك الذي كان لي عوناً في هذه الحياة، وبت في روح الأمل، وحبب إلي
القراءة وطلب العلم، رغم تحصيله العلمي المتواضع، لتحقيق حلمه في أن
يراني أحصل على أعلى الشهادات، لكن القدر لم يمهلني حتى يرى ذلك الحلم
وقد تحقق، أسكنه الله فسيح جناته، وتغمده برحمته الواسعة..

إلى روح أبي الطاهرة..
إلى نبع الحنان الذي لا ينضب..إلى التي كفت ووفت وضحت بكل تفان
وإخلاص، لكي تنير لي دروب الحياة..إلى التي تقدر العلم والعلماء ، رغم
أنها لا تقرأ ولا تكتب..

إلى أمي الحبيبة الغالية، أطال الله عمرها..
إلى من أحاطني بخلقه الرفيع وسعة صدره، وعلمني المثابرة والاجتهاد، وقاد
خطواتي طيلة إعداد هذا البحث، أستاذي الدكتور يوسف حامد الشين، أطال
الله عمره، وجزاه عني وعن طلاب العلم كل خير.

شكر وتقدير

إذا كان الواجب يدعوني إلى أن أقف احتراماً، لأقدم خالص شكري وعظيم امتناني وتقديري، لأولئك الذين كان لهم الفضل في إتمام هذا الجهد المتواضع، فإنني أذكر منهم أولاً أستاذي الفاضل الدكتور يوسف حامد الشين، الذي عمل على تقويم عثراتي، وأنار الدروب أمامي، وأنا أشق طريقي الأول في مضمار البحث والكتابة.

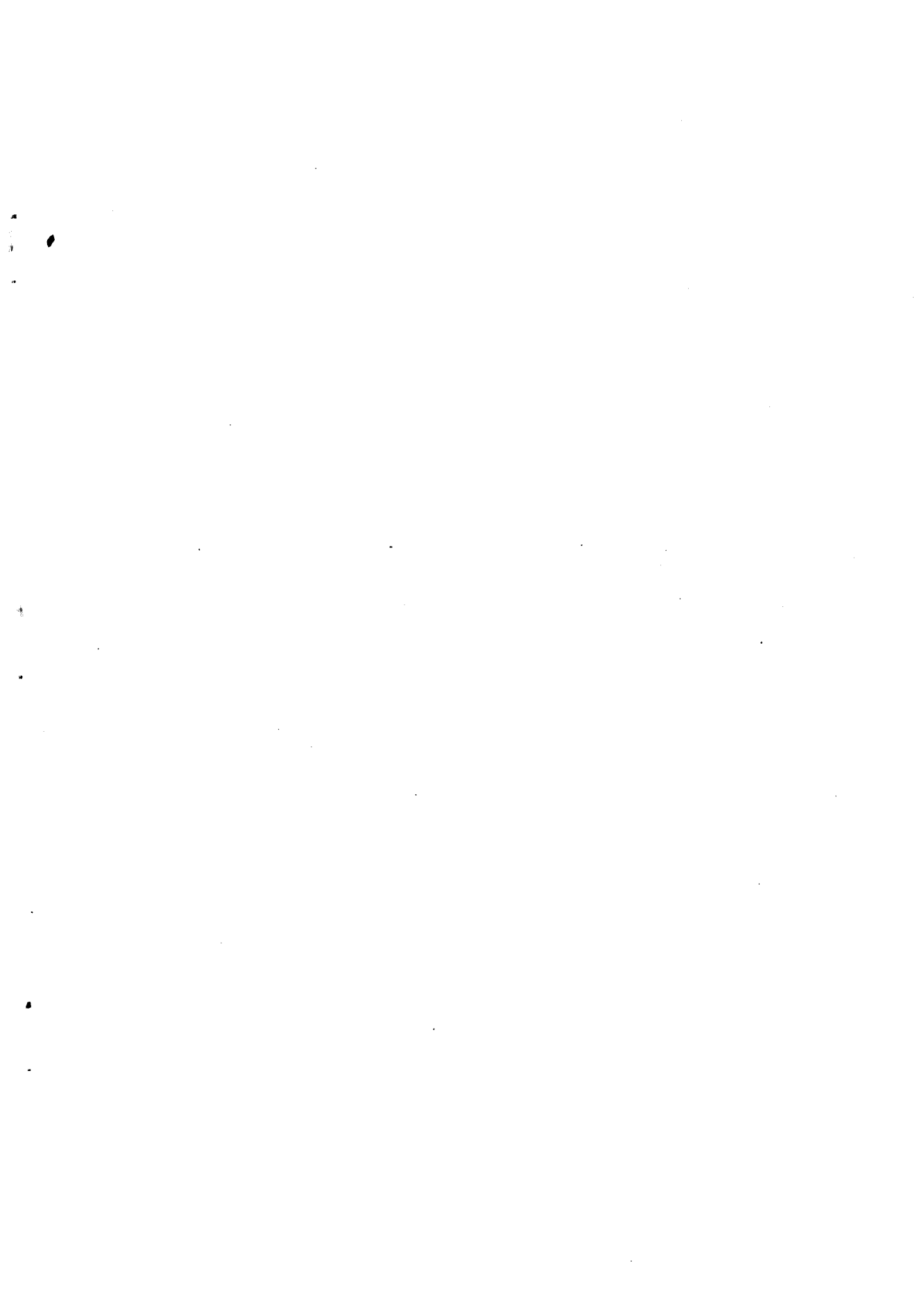
ولأستاذي الكريمين الدكتور محمد صالح المداعي والدكتور عطية مخزوم فضل من نوع خاص، فقد أحاطاني كلاهما برعاية كريمة، طيلة فترة إعداد البحث، وكفياني في مناسبات كثيرة عناء السفر الشاق إلى مدينة بنغازي، وأسأل الله تعالى أن يشملهما برعايته، وأن يجزيهما عني خير الجزاء. وأذكر أيضاً أستاذي الفاضل الدكتور يونس فنوش، الذي يستحق مني أيضاً شكراً وتقديراً خاصين، إذ لم يقتصر على الإشراف على المراجعة اللغوية والطباعة لهذه الدراسة، وإنما كان لي مرشداً ودليلاً.

ومن الحق علي أن أعبر عن خالص شكري وصادق عرفاني بالفضل الكبير لكل الأصدقاء والإخوة الذين وقفوا معي منذ اللحظات الأولى لمسيرتي في هذا البحث، وحتى اللحظات الأخيرة لإنجازه، ويسعدني أن أخص منهم بالذكر أخواتي عالية وصالحة وجميلة ومنيرة ونادية، وأصدقائي وزملائي الأوفياء، الأستاذ مفتاح عبد الكافي والأستاذ مفتاح كشبور، والأستاذ يوسف الأحمر. والأستاذ مصطفى العماري والدكتور محمود إسحاق والدكتورة منى محفوظ، والأستاذة زهرة النعاجي والأستاذة منى أبو القاسم والأستاذة عائشة التمامي..

ولا يفوتني بالطبع أن أتوجه بالشكر والتقدير للإخوة والأخوات العاملين في المكتبة المركزية بجامعة قاريونس..

وأجدني عاجزة عن أن أجد الكلمات الكافية لشكر كل من وقف إلى جانبي ومد لي يد العون، على أي نحو كان، من ذكرت منهم ومن لم أذكر، وأدعو الله العلي القدير أن يوفقهم جميعاً، وأن يمدهم بكل أسباب التوفيق والنجاح.

الباحثة



المقدمة

العولمة ظاهرة قديمة اتخذت أبعاداً جديدة، واكتسبت مضامين حديثة. وقد ذاع استخدام مصطلح العولمة وانتشر على نطاق واسع منذ بداية تسعينيات القرن العشرين، لعلاقته الوثيقة بالمتغيرات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية العميقة والمتنامية التي يشهدها عالمنا المعاصر.

ارتبطت العولمة في أولى خطواتها بعالم الاقتصاد والمال، إلا أن الأمر لم ينحصر في الاقتصادات المعولمة، بل طال وبسرعة شديدة ثقافات الشعوب وعاداتها وتقاليدها التي كانت، إلى عهد قريب، بمثابة عوالم تكتنفها الخصوصية والقداسة، فتأتي العولمة الثقافية لكي تفتح العالم كله بعضه على بعض، نتيجة لعملية الاختراق الثقافية للخصوصيات الثقافية، عن طريق وسائل الاختراق المتمثلة في القنوات الفضائية والإلكترونيات والإنترنت وغيرها من أدوات التغير المستقبلية.

من هنا تأتي أهمية ظاهرة العولمة التي لا تزال تطرح أسئلتها وتحدياتها بشدة على العالم، وبالتحديد على المجتمعات والدول التي ليست في عداد قواها، والتي تجد نفسها ضعيفة الممانعة لأحكامها القهرية، مثل مجتمعات دول الجنوب، ومنها مجتمعنا العربي الإسلامي، الذي فرضت عليه تحديات يتحتم عليه أن يواجهها بسرعة وفعالية لكي يلحق بركب قطار العولمة.

ومن هنا يتبين أن الأمر ليس سهلاً، يمكن حسمه وعلاجه بشعارات المعارضة أو الحلول المؤقتة، وإنما يأتي من خلال بناء خطط جديدة من الإبداع والتجديد، لمواكبة روح العصر بما يتلاءم مع شخصيتنا العربية الإسلامية.

من هذا المنظور تأتي هذه الرسالة التي تهدف من خلالها إلى تسليط الضوء على ظاهرة العولمة، من حيث تعريفها مفاهيمياً، وبيان التحديات التي تفرضها على شخصيتنا العربية الإسلامية. والفرضية التي سنحاول إثباتها هي: هل تستطيع العولمة الثقافية التي يروج لها المفكرون والسياسيون الغربيون تشويه واختراق الثقافة العربية الإسلامية وتكريس الانشطار في هويتها الثقافية؟

لذلك فإن الحديث عن طبيعة التحديات التي تفرضها ثقافة الاختراق على ثقافتنا العربية يأتي انطلاقاً من أن ثقافتنا وهويتنا العربية الإسلامية تعرضت، منذ بداية اصطدامها بمؤثرات خارجية وحتى الآن، لمحاولات التشويه والاختراق المستمرة.

وقد اعتمدنا في دراستنا هذه المنهج التحليلي النقدي الذي يقوم على تحليل ونقد كافة القضايا والآراء المتصلة بالموضوع، مع الالتزام التام بالموضوعية، باعتبارهما شرطين أساسيين للدراسة العلمية.

تحاول الدراسة الإجابة عن التساؤلات التالية:

- ما هي مقومات الشخصية العربية الإسلامية التي تركز عليها لإثبات ذاتها؟
- ما هو الدور الحضاري الذي لعبته الشخصية العربية في عصور ازدهارها؟
- ما هي مشكلة الشخصية العربية وما نوع التحديات التي تواجهها؟
- ما هي قدرة الشخصية العربية على النهوض والتحدي لمواجهة كافة المؤثرات الخارجية التي تستهدف كيانها ووجودها؟
- كيف انعكس اتجاه الحضارة الإنسانية من الشرق المسلم إلى الغرب الصليبي؟ وما هي الطرق غير المشروعة لهذا الانعكاس؟
- ما العولمة الثقافية؟ وما هي أدواتها الوظيفية التي تتوسل بها؟

- هل تستطيع العولمة الثقافية تشويه الثقافة العربية واحتراقها؟
 - هل تستطيع العولمة الثقافية تكريس الانشطار في الهوية الثقافية العربية؟
 - هل تستطيع العولمة الثقافية أن تنتج ثقافة عالمية ذات نمط أحادي؟
 - ما هي الاستراتيجية الصحيحة للتعامل مع العولمة الثقافية؟
 - ما هي مشكلة واقعا العربي الراهن، وهل يستطيع أن يراهن على المستقبل؟
- ليست دراستنا هذه هي الأولى في هذا الموضوع، فما هي إلا استكمال لبعض الدراسات السابقة التي قام بها بعض الباحثين العرب ومنها:

- (العولمة والهوية الثقافية) لمحمد عابد الجابري.
- (عولمة الثقافة أو ثقافة العولمة؟) لعبد الإله بلقزيز.
- (صراع الثقافة العربية الإسلامية مع العولمة) لمحمد الشيبيني.
- (مستقبل الثقافة العربية في ظل العولمة) لنجاح قدور.
- (العرب والعولمة) لمحمد علي حوات.

وغيرها من الدراسات التي تناولت موضوع العولمة وتحدياتها التي تفرضها على مجتمعاتنا العربية الإسلامية بصورة شاملة أو جزئية.

وقد قسمت الدراسة إلى أربعة فصول:

الفصل الأول - مفاهيم عامة:

نتناول فيه عرض وتحليل المفاهيم الأساسية لكل من العولمة والشخصية، لغة واصطلاحاً، ونتطرق للتطور التاريخي لنشأة مفهوم العولمة، على اعتبار أن العولمة ليست ظاهرة حديثة، بل هي ظاهرة قديمة موغلة في القدم. وفي هذا الفصل نتناول أيضاً إشكالية علاقة مفهوم العولمة بغيره من المفاهيم واللبس القائم بينها، كالأمركة والعالمية والنظام العالمي الجديد، إلى جانب تحديد أبعاد مفهوم العولمة.

الفصل الثاني - الشخصية العربية المقومات وتأكيد الذات:

نعرض فيه الجوانب الفكرية والثقافية والاجتماعية للشخصية العربية في العصر الجاهلي. وقد اخترنا هذا العصر تحديداً لإثبات أن العرب كان لهم دور حضاري وثقافي قبل الإسلام، وأن الجاهلية لا تعني الجهل بالعلوم والمعرفة، ولكن المقصود بها الجهل بدين الله الحق (الإسلام)، بالإضافة إلى أن هذا العصر هو الذي قامت على أساسه ثورة الإسلام. كما نتناول في هذا الفصل دور الإسلام في بلورة الشخصية العربية وتطويرها وإكسابها مقومات أساسية أهلتها للدور الحضاري العالمي.

الفصل الثالث - الشخصية العربية السقوط والنهضة:

نتناول فيه أهم العوامل والتحديات التاريخية والحضارية التي ساهمت في سقوط الشخصية العربية في دائرة التخلف والتبعية، بعد أن كانت رائدة لكل الحضارات، حيث تعرض الدراسة العامل الأول المتمثل في ظاهرة الاستعمار وآثاره السلبية على الشخصية العربية، وتحديداً منذ الحروب الصليبية إلى الاستعمار الحديث. والعامل الثاني تمثل في ظاهرة الاستشراق والتبشير وآثارهما في تشويه الشخصية العربية، وتغريب العقل التاريخي العربي من موطنه.

وفي هذا الفصل نتناول أيضاً مشروع النهضة العربية الحديثة وخياراتها الحضارية للنهوض بالشخصية العربية والخروج بها من دائرة الاستعمار والتخلف والتبعية، بالإضافة لاستعراض نماذج لبعض رواد النهضة الحديثة الذين ساهموا فكرياً في النهوض بهذه الأمة.

الفصل الرابع - انعكاسات ومخاطر العولمة الثقافية على الثقافة والهوية

العربية الإسلامية واستراتيجية التعامل معها:

في هذا الفصل نتناول العولمة الثقافية وخصائصها وأدواتها التي تهدف من خلالها إلى صياغة ثقافة عالمية غربية، ذات نمط أحادي، أقل ما يقال فيها أنها ثقافة

استهلاكية اختراقية. كما نتناول أزمة النظام الثقافي العربي الراهن، وانعكاسات العولمة على اختراق وتشويه الثقافة العربية، وتكريس الشائبة والانشطار فيها، وكذلك استراتيجية الانفتاح والانغلاق العربي عن التعامل مع العولمة. ودراسة الواقع العربي الراهن وقصور كافة أبنيته، ومدى قدرته على كسب رهان المستقبل للولوج إلى ظاهرة العولمة، كمساهم وليس كمتفرج.

وتنتهي الدراسة بخاتمة تتضمن عرضاً لأهم النتائج التي توصلت إليها، والتي حاولت الدراسة معالجتها أو إثباتها.

ونعلم أن هذه الدراسة لن تكون جامعة ولا شاملة لكل أبعاد وجوانب العولمة أو الشخصية العربية الإسلامية، فما هي إلا محاولة لتناول الجانب الثقافي لكل من العولمة والشخصية العربية، قد تكون ذات فائدة للمهتمين بهذا الشأن في وطننا العربي.

وأخيراً أسأل الله العليّ القدير أن يوفقي فيها، معذرة عن أي قصور أو نقص. وأحمده حمداً كثيراً على عونه وتوفيقه، إنه نعم المولى ونعم المعين.

الباحثة

الفصل الأول مفاهيم عامة

أولاً - مفهوم العولمة من المنظور اللغوي والاصطلاحي والتاريخي:

- ١- العولمة من المنظور اللغوي.
- ٢- العولمة من المنظور الاصطلاحي.
- ٣- إشكالية علاقة مفهوم العولمة بغيره من المفاهيم.
- ٤- أبعاد مفهوم العولمة.
- ٥- النشأة التاريخية للعولمة (قاسم، وسيط، حديث، معاصر).

ثانياً - مفهوم الشخصية العربية الإسلامية:

- ١- الشخصية من المنظور اللغوي.
- ٢- الشخصية من المنظور الاصطلاحي.
- ٣- مفهوم الشخصية العربية الإسلامية.

أولاً - مفهوم العوالة في اللغة والاصطلاح:

١- العوالة من المنظور اللغوي:

تتفق أقدم المعاجم العربية بشأن إرجاع الكلمة إلى أصولها الأولى وهي كلمة (العالم) التي اشتق منها مصطلح (العوالة)، فيحدد ابن منظور في لسان العرب كلمة (العالم) بأنها تعني: "العالمون: أصناف الخلق. والعالم: الخلق كله. وقيل هو ما احتواه بطن الفلك. وقيل: جمع العالم الخلق العوالم. وفي التنزيل: الحمد لله رب العالمين. ومعنى العالمين كل ما خلق الله، وهو جمع عالم"^(١). وجاء في معجم منجد الطلاب: "العالم: الخلق كله، والجمع عوالم وعالمون وعلام"^(٢). كما ورد في معجم المصطلحات الفلسفية: "عالم World, Monde، يجمع العالم على عوالم، ويمكن أن نشق منه فعل (عَوَلَمَ) بإزاء mondialiser أو universaliser"^(٣). وجاء أيضاً في القواميس العربية الجديدة: "عالم: الخلق كله"^(٤). أو "عالم: الكرة الأرضية"^(٥). كما نصت معاجم تصريف الأفعال على إيراد فعل "عولم" على صيغة (فوعل)، اشتقاقاً من الفعل الثلاثي (ع ل م)"^(٦).

(١) أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور: لسان العرب، مج ١٢، ط ٦ (بيروت، دار صادر، ١٩٩٧م) ص ٤٢٠.

(٢) فؤاد أفرام البستاني: منجد الطلاب، ط ١٢ (بيروت، دار الشرق، ١٩٨٦م) ص ٣١٠.

(٣) خليل أحمد خليل: معجم المصطلحات الفلسفية، ط ١ (بيروت، دار الفكر اللبناني، ١٩٩٥) ص ١٢٠.

(٤) أنطوان إلياس: القاموس العصري (عربي-إنجليزي)، ط ٩ (القاهرة، المطبعة العصرية، ١٩٥٤م) ص ٤٥٤.

(٥) رجب أبو دبوس: القاموس السياسي، ط ١ (لبيبا، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، ١٤٢٥ ميلادية) ص ٢٠٩.

(٦) أنطوان، الدحداح: معجم تصريف الأفعال، ب ط (بيروت، مكتبة لبنان، ١٩٩١م) ص ١٥٠.

أما ناصر الدين الأسد فيرى أن "الصياغة اللفظية لعولم (الفاعل) وعولمة (المصدر) تقتضي فاعلاً ومفعولاً به، فالعولمة من عمل الفاعل المعولم (بكسر اللام) الذي يمارسه على المعولم (بفتح اللام)، بإرادة وتصميم من الأول، وعلى الثاني أن يقبلها جملة وتفصيلاً، راضياً أو مكرهاً"^(١).

فالعولمة إذن لا تتم بطريقة تلقائية عفوية، وإنما تتم بطريقة مقصودة مدروسة.

أما العولمة في المصادر الأجنبية فهي ترجمة للكلمة الإنجليزية Globalization المشتقة من (Globe)، التي تعني كرة أو الكرة الأرضية. وقد وردت كلمة عولمة في معجم أكسفورد بعدة مفاهيم منها:

1- "global noun (1) an object shaped like a ball, especially one with a map of the earth on it."^(٢).

2- "The world; travelled all over the globe"^(٣).

وتعني بالعربية (العالم). وهنا تتفق مع المعاجم والقواميس العربية. كما تورد المعاجم الفرنسية العولمة بالمعنى السابق نفسه:

"Mondialization: fait de devenir mondial, de se mondializer"^(٤).

وتعني بالعربية أن يصبح الشيء على مستوى عالمي، أي عالمياً. إذن لا يوجد خلاف حول مصدر الكلمة، سواء في اللغة العربية أم في المصادر الأجنبية، فكلاهما

(١) عبد الهادي أبو طالب: العالم ليس سلعة، ب ط (المملكة المغربية، الرباط، ٢٠٠١م) ص ٢٨-

(٢) Elaine pollard (ed), The Oxford Paperback Dictionary, Oxford Unive. K Sity, London, 1994, p.338.

(٣) Ibid., p.332.

(٤) مراد محفوظ: العولمة وضرورة التكامل الاقتصادي العربي، ب ط (المنظمة العالمية للثقافة والعلوم، دار الكتب الوطنية، ١٩٩٩م) ص ٢٢٥.

يشيران إلى معنى واحد، فالعولمة في اللغة العربية يرجع مصدرها إلى كلمة العالم، وهي كذلك في اللغة الإنجليزية، إذ تعني globe ، وفي الفرنسية ومعناها monde أي العالم.

كما أن مصطلح (العولمة) هو أحد ثلاثة مصطلحات عربية طُرحت ترجمة للكلمة الإنجليزية Globalization، والمصطلحان الآخران هما: (الكوكب) و(الكونية)، فقد استخدم السيد يسن مصطلح الكونية، مفضلاً إياه على كلمة العولمة، على الرغم من أنه يستخدم العولمة بين الحين والآخر. وقد قمت بتحليل كلمة الكونية universality وإرجاعها إلى أصولها اللغوية، وهي (الكون)، فقد أوردت جل المعاجم والقواميس كلمة (الكون) على أنها "الوجود المطلق العام"^(١). فالكونية تعني تجاوز العالم والخلق البشري الذي نعيش فيه إلى ما هو غير بشري، أي عالم الفضاء المطلق، الذي ليس له نهاية محددة. من هنا فإنني أرفض مصطلح الكونية كترجمة لكلمة (Globalization)، وأفضل استعمال مصطلح العولمة، لأنه أكثر ارتباطاً بالعالم وبالبشر.

كذلك الحال مع كلمة (كوكبية) فقد رفض إسماعيل صبري عبد الله رفضاً قاطعاً مصطلح (العولمة) وفضل استخدام (الكوكبية). وعند تحليل الكوكبية وإرجاعها إلى مصدرها اللغوي (كوكبية) وجدنا أنها تعني "كوكبية هي الجماعة من

(١) علي بن هادي وبلحسن البليشي وآخرون: القاموس الجديد للطلاب، تقديم: محمد المسعدي،

الناس، النجم، الزهرة"^(١). وقد تكون الكوكبة أكثر ارتباطاً بكوكب الأرض والإنسان، وأقل شمولية من (الكونية) إلا أنني أفضل استخدام العولمة.

٢ - العولمة من منظور اصطلاحي:

إن الخطاب التعريفي لمفهوم العولمة هو خطاب ذو بنية تحليلية، تختلف عن المدلول اللغوي للعولمة بصفته المعجمية. وقد تصدى لتحليل العولمة وتعريفها نجبة من مفكري العرب والغرب.

أ - العولمة في الخطاب العربي:

تصدى لتعريف العولمة عدد من المفكرين العرب، من بينهم جلال أمين الذي يعتقد أن ظاهرة العولمة ليست حديثة، وإن شاع استخدامها كمصطلح في السنوات الأخيرة، وخاصة بعد سقوط الاتحاد السوفيتي، وإنما هي ظاهرة قديمة تعتمد عناصرها الأساسية على "ازدياد العلاقات المتبادلة بين الأمم، سواء المتمثلة في تبادل السلع والخدمات أو في انتقال رؤوس الأموال، أو في انتشار المعلومات والأفكار أو في تأثر أمة بقيم وعادات غيرها من الأمم"^(٢). ويرى جلال أمين أن كل هذه العناصر عرفها العالم منذ خمسة قرون، أي منذ بداية الكشوف الجغرافية في أواخر القرن الخامس عشر.

ومع أن الباحثة ترى أن تعريف جلال أمين للعولمة ينطوي على قدر كبير من الوضوح، وأنه تعريف بعيد عن أي تعصب إيديولوجي، إلا أنها لا توافقه على أن عمر ظاهرة العولمة لا يزيد على خمسة قرون، وذلك لأن انتشار الأفكار والأموال

(١) المصدر السابق، ص ٩٢٤.

(٢) جلال أمين: العولمة والدولة (ندوة العرب والعولمة)، ط ١ (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨) ص ١٥٣.

وتأثر الأمم بعضها ببعض أمور عرفها التاريخ منذ القدم؛ حين كانت حضارة ما تنصدر باقي الحضارات الأخرى، وتقود العالم، كما حدث مع حضارات الشرق القديم والحضارة الإغريقية والحضارة الإسلامية.

أما برهان غليون فيعرف العولمة بأنها "تعني خضوع البشرية لتأريخية واحدة، فهذا يعني أنها تجري في مكانية ثقافية واجتماعية وسياسية موحدة أو في طريقها إلى التوحيد، يمكن تلخيصها في كلمتين: كثافة انتقال المعلومات وسرعتها إلى درجة أصبحنا نشعر بأننا نعيش في عالم واحد وموحد"^(١). ويضيف برهان غليون أن العولمة تركز على إدماج ثلاثة منظومات رئيسة في حياتنا الاجتماعية هي: المنظومة المالية، وتمثل في إطار سوق واحدة لرأس المال، والمنظومة الإعلامية الاتصالية، التي تربط سكان العالم مع بعضهم البعض، من خلال الصحون الهوائية المرتبطة بالقنوات الفضائية، والمنظومة المعلوماتية التي تجسدها شبكة الإنترنت التي يشارك فيها جميع الأفراد بغض النظر عن الحدود السياسية والخصوصيات الثقافية^(٢). ويتنبأ برهان غليون بأن العالم سيتحول إلى قرية كونية واحدة، تذوب فيها الحدود المكانية والزمانية عن طريق الإنترنت والصحون الفضائية. وقد سبقه إلى هذا التنبؤ عالم الاتصال مارشال ماكلوهان. إلا أن الباحثة لا توافق برهان غليون على أمرين: أولهما كلمة الخضوع التي تعني الخنوع، وكأن العولمة شيء قاهر مفروض علي الجميع، وعليهم الخضوع له، شأؤوا أم أبوا. وهذا يسيء إلى العولمة كظاهرة لها من الإيجابيات مثل ما لها من السلبيات. وثانيهما تنبؤه بأن العالم سيكون قرية موحدة الخصائص الثقافية والاجتماعية والاقتصادية، فهذا شيء مرفوض من وجهة نظري،

(١) برهان غليون وسمير أمين: ثقافة العولمة وعولمة الثقافة، ط٢ (بيروت، دار الفكر المعاصر،

٢٠٠٢) ص ٢٠.

(٢) المرجع السابق، ص ١٦-١٧.

لأن العالم سيتحول إلى نسخة كربونية واحدة، وينتفي التعدد والاختلاف. وهذا مستحيل، لأن العالم قائم على التعدد والاختلاف، وهذا هو الوضع الطبيعي، وسيبقى كذلك إلى أن يرث الله الأرض وما عليها. وقد أشار الله -جل جلاله- إلى أهمية الاختلاف بين البشر في قوله تعالى: ﴿ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم، إن في ذلك لآيات للعالمين﴾^(١).

ويتفق إسماعيل صبري عبد الله، إلى حد ما، مع برهان غليون في رؤيته للعولمة، حيث يعرف (الكوكبة) أي العولمة بأنها "التداخل الواضح لأموال الاقتصاد والاجتماع والسياسة والثقافة والسلوك، دون اعتداد يذكر بالحدود السياسية للدولة ذات السيادة، أو الانتماء إلى وطن محدد أو لدولة معينة، ودون الحاجة إلى إجراءات حكومية"^(٢). ويتنبأ إسماعيل صبري بانتهاء سلطة الدولة الوطنية والقومية معاً.

أما محمد عابد الجابري فيقدم لنا تعريفين اثنين للعولمة هما: معناها اللغوي "تعني تعميم الشيء وتوسيع دائرته ليشمل العالم كله"^(٣). ومعناها الاصطلاحي تعني "نظام أو نسق ذو أبعاد تتجاوز دائرة الاقتصاد. العولمة الآن نظام عالمي، أو يراد لها أن تكون كذلك، يشمل مجال المال والتسويق والمبادلات والاتصال.. الخ"^(٤)، كما تشمل أيضاً المجال السياسي "منظوراً إليه من زاوية الجغرافية (الجيوبوليتيك)، وتعني العمل على تعميم نمط حضاري، يخص بلداً بعينه، هو الولايات المتحدة الأمريكية

(١) سورة الروم، الآية ٢١.

(٢) إسماعيل صبري عبد الله: "الكوكبة الرأسمالية العالمية في مرحلة ما بعد الإمبريالية"، مجلة الطريق، بيروت، ٤٤، آب (أغسطس) ١٩٩٧م، ص ٤٥.

(٣) محمد عابد الجابري، العولمة والهوية الثقافية، ندوة العرب والعولمة، مرجع سابق، ص ٣٠٠.

(٤) المرجع السابق، ص ٣٠٠.

بالذات، على بلدان العالم أجمع"^(١). ويضيف الجابري أن العولمة هي أيضاً "إيديولوجيا تعبر بصورة مباشرة عن إرادة الهيمنة على العالم وأمرته"^(٢).

وقد تعددت لدى الجابري أوجه العولمة، فتارة يرى أنها نظام أو نسق، وتارة يحددها في معتقد فكري إيديولوجي، وتارة أخرى يشير إلى أنها (أمركة)، إلا أنني أرى أن العولمة ظاهرة أشمل من أن تحصر في نسق أو نظام أو مذهب سياسي. وبالرغم من أن الجابري قد أصاب كبد الحقيقة في تحليلاته لمفهوم العولمة، إلا أن تخوفه المزعوم من (العولمة) لا مبرر له، فالعولمة ليست شراً مطلقاً، وليست خيراً مطلقاً، وإنما هي سلاح ذو حدين، لها إيجابياتها ولها سلبياتها.

ويتفق عبد الإله بلقزيز مع الجابري على أن العولمة تمثل إرادة الهيمنة الرأسمالية الأمريكية، فيقول: "العولمة هي الدرجة العليا في علاقات الهيمنة/التبعية الإمبريالية، وهي لحظة الترويج لانتصار النظام الرأسمالي العالمي كونياً، الذي خرج من رحم الدولة الوطنية، وما برحت هذه تعيد إنتاجه، داخل حدودها وخارجها على السواء"^(٣).

ويتفق أغلب منظري العولمة من المفكرين العرب على أنها تمثل أعلى درجة وصل إليها تطور النظام الرأسمالي، فالعولمة عند صادق جلال العظم هي: "وصول نمط الإنتاج الرأسمالي عند منتصف هذا القرن تقريباً إلى نقطة الانتقال من عالمية

(١) المرجع السابق، ص ٣٠٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٠٠.

(٣) عبد الإله بلقزيز: عولمة الثقافة وثقافة العولمة، ندوة العرب والعولمة، مرجع سابق، ص ٣١٠.

دائرة التبادل والتوزيع والسوق والتجارة والتداول، إلى عملية دائرة الإنتاج وإعادة الإنتاج ذاتها"^(١).

ما يذهب إليه صادق العظم هو أن العولمة تعني بداية الإنتاج وعلاقاته الرأسمالية ونشرها في كل مكان، أي خارج مجتمعات المركز الأصلي ودوله. وهذا يعني رسملة العالم على مستوى العمق، بعد أن كانت رسملته على مستوى السطح. ويشير العظم، في هذا الصدد، إلى تعريف أعم وأشمل للعولمة هو أنها "حقبة التحول الرأسمالي العميق للإنسانية جمعاء، في ظل هيمنة دول المركز وقيادتها وتحت سيطرتها، وفي ظل سيادة نظام عالمي للتبادل غير المتكافئ"^(٢).

ويشاطر سمير أمين صادق العظم الرأي في أن العولمة ليست ظاهرة حديثة في تاريخ الرأسمالية، وأنها فقط قد دخلت مرحلة جديدة من تطورها وتعمقها خلال العقدين الأخيرين. ولا تخص ظاهرة العولمة وتعمقها التبادل التجاري فقط، بل "أخذت النظم الإنتاجية المتمركزة على الذات، حتى تاريخ قريب، في التفكك لصالح إعادة تكوين منظومة إنتاجية مندمجة عالمياً. كذلك أخذ تقسيم العمل بين المراكز والأطراف في التغير من حيث الكيف، كنتاج تصنيع العالم الثالث، واختراقه الأسواق العالمية"^(٣).

كذلك يتفق معهما محمد الأطرش في أن العولمة تعني "وبشكل عام اندماج أسواق العالم في حقول التجارة والاستثمارات المباشرة، وانتقال الأموال والقوى العاملة والثقافات والتقانة ضمن إطار من رأسمالية حرية الأسواق، وتالياً خضوع

(١) حسن حنفي وصادق جلال العظم: ما العولمة؟ ط ٢ (بيروت، دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٢م) ص ١٣٦.

(٢) المرجع السابق، ص ١٣٦.

(٣) برهان غليون وسمير أمين: ثقافة العولمة وعولمة الثقافة، مرجع سابق، ص ٧٢.

العالم لقوى السوق العالمية، مما يؤدي إلى اختراق الحدود القومية، وإلى الانحسار الكبير في سيادة الدولة. وإن العنصر الأساس في هذه الظاهرة هي الشركات الرأسمالية الضخمة متخطية القوميات" (١).

وترى الباحثة أن رؤية كل من صادق العظم وسمير أمين ومحمد الأطرش للعولمة هي رؤية اقتصادية بحثية، وأنهم لم يأخذوا في الاعتبار الجوانب الثقافية والاجتماعية الأخرى، فضلاً عن أن تعريفهم للعولمة بأنها أعلى مرحلة لتطور النظام الرأسمالي، يفترض أن النظام الرأسمالي هو نهاية الكون، وأن على الجميع القبول بالنموذج الرأسمالي وإقضاء بقية النماذج الاقتصادية الأخرى.

ويعرف السيد يس العوالمة بأنها "سهولة حركة الناس والمعلومات والسلع بين الدول على نطاق كوني" (٢). ويتفق سيار الجميل مع السيد يس في تسمية العوالمة بالكونية، ولكنه يختلف معه في مضمون العوالمة، أو كما يسميها الكونية، فيقول: "هي ظاهرة كونية مزدوجة تتعامل بين الشمال والجنوب، كقوة مهيمنة في تفكيك الصيغ المألوفة، وإعادة تركيبها من جديد، على أسس غير مألوفة البتة، فتخلق بذلك روابط وأنساق جديدة، تتجاوز حدود الدول والمجتمعات والمعاني والأنماط والسياسات، كي تشكل كما تدعي النسق العالمي ضمن هياكل جديدة" (٣).

(١) محمد الأطرش: العرب والعوالمة، ما العمل؟ ندون العرب والعوالمة، مرجع سابق، ص ٤١٢.

(٢) السيد يس: في مفهوم العوالمة، ندوة العرب والعوالمة، مرجع سابق، ص ٢٧.

(٣) سيار الجميل: العوالمة الجديدة والمجال الحيوي للشرق الأوسط (مفاهيم عصر قادم) ط ٢

(الأردن، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، ١٩٩٦م) ص ٢٩.

وترى الباحثة أن سيار الجميل يتفق مع أغلبية المفكرين العرب في عدائيتهم
الاختزالية للعوامة، وتصويرها بأنها قوة مهيمنة، تفرض وجودها على الآخر
الضعيف، وتعتقد أن هذه العدائية المفرطة للعوامة، والوقوف منها موقف المتفرج،
دون تقديم البديل أو الحلول، لا مبرر لها.

وعلى النقيض من الآراء السابقة المعادية للعوامة، ثمة رؤية جديدة متفائلة ترى
في العوامة وجهاً آخر، يعتبرها قفزة حضارية وحدثاً كونياً لصالح الإنسانية، وفرصة
للتواصل في كافة المجالات. في هذا السياق يرى علي حرب أن العوامة هي "حدث
كوني له بعده الوجودي؛ إنها ظاهرة جديدة على مسرح التاريخ، خلقت واقعاً تغير
معه العالم عما كان عليه بجغرافيته وحركته، بنظامه وآليات اشتغاله، بإمكاناته
وآفاقه المحتملة"^(١).

ولم يتوقف علي حرب عند هذا الحد، بل تمادى في إطراء ومدح العوامة،
واصفاً إياها بأنها وسيلة للخلاص والتحرر، فيقول: "لا شك أن العوامة تفتح أفقاً
جديداً... هناك حقاً إمكانات جديدة تتيحها العوامة للتحرر من أسر التاريخ وعبادة
الأصول، وأقبيّة الهويات ومعسكرات العقائد. بالطبع إنها مجرد إمكانات، تتوقف
على مفهوماتنا للكائن والحقيقة، للإنسانية والوحدة والهوية"^(٢).

ترى الباحثة أن إطراء علي حرب للعوامة مبالغ فيه؛ إذ ينظر إليها وكأنها شيء
منزل من السماء، جاء لينقذ البشرية، فأنا ضد الإفراط، سواء في هجاء العوامة أو
الثناء عليها، فخير الأمور أوسطها، فالعوامة ظاهرة لها من السلبيات والإيجابيات،

(١) حسن حنفي وصادق جلال العظم، ما العوامة؟، مرجع سابق، ص ٨٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٨٥.

فعلينا نحن العرب- ألا نتباكى ونقف موقف المتفرج البليد، بل يجب أن نقف موقف المتفرج صاحب الإرادة والوعي، الذي يأخذ بإيجابياتها، ويترك سلبياتها.

ب - العولمة في الخطاب الغربي:

لقد حفل العديد من الأدبيات الأجنبية بمفاهيم بارزة للعولمة، على اعتبار أن مصطلح العولمة (Globalization) شاع استعماله لأول مرة في الغرب، لذلك نجد أن الخطاب الغربي في معظمه يعكس، أو بالأحرى، يعبر عن إيديولوجيا النظام الرأسمالي، حيث يقدم لنا جيمس روزناو محاولة نظرية ملفتة لتعريف العولمة. وبالرغم من أنه يرى أن الوقت لا يزال مبكراً لصياغة تعريف كامل وجاهز يلائم التنوع الضخم لهذه الظاهرة، إلا أن محاولته تتبلور في أن مفهوم العولمة يقيم "علاقة بين مستويات متعددة لتحليل الاقتصاد والسياسة والثقافة والإيديولوجيا، تشمل إعادة تنظيم الإنتاج، تداخل الصناعات عبر الحدود، انتشار أسواق التمويل، تماثل السلع المستهلكة لمختلف الدول، نتائج الصراع بين المجموعات المهاجرة والمجموعات المقيمة"^(١).

وترى الباحثة أن محاولة روزناو لم تصل نظرياً إلى مستوى تعريف واضح للعولمة، بقدر ما هي علامة استفهام كبرى لمجموعة من التساؤلات المبعثرة التي تحتاج إلى إجابة عنها. ولكن هذا لا يمنع من القول بأن روزناو حدد جميع عناصر العولمة وهي: الاقتصاد والسياسة والثقافة.

(١) السيد يسن: الزمن العربي والمستقبل العالمي، ط ١ (القاهرة، دار المستقبل العربي، ١٩٩٨م)

أما بول سوينري فإنه يعرف العولمة بأنها "سيرورة رأسمالية تاريخية، يتحول فيها نمط الإنتاج الرأسمالي من دائرة عولمة المبادلة والتوزيع والتسويق والتجارة، إلى دائرة عولمة الإنتاج، بالتوازي مع عولمة رأس المال الإنتاجي، وقوى الإنتاج الرأسمالية وعلاقاتها، مما يقود إلى إخضاع العالم كله إلى النظام الرأسمالي، تحت قيادة القوى الرأسمالية العالمية والمركزية وهيمنتها وتوجيهها، وسيادة نظام التبادل الشامل والمنتحيز لصالح الاقتصادات الرأسمالية المتقدمة"^(١).

ويوافق فوكوياما سوينري في هذا الرأي حيث يرى أن العولمة تمثل مرحلة متقدمة من تطور النظام الرأسمالي؛ إذ "تمت عولمة الاقتصاد الدولي على أساس قوانين السوق الرأسمالية، والدور المحدود للدولة في الاقتصاد الوطني والتجارة الخارجية والاستثمار الأجنبي الحرين، وبالتالي الشركات المتعددة الجنسيات وتكامل الاقتصادات الوطنية عالمياً"^(٢).

وهناك من يرى في العولمة مشروعاً أمريكياً لتحقيق الاستقرار، فقد اعتبر روبرت كيهان العولمة "مشروعاً سياسياً أمريكياً ضرورياً لتحقيق الاستقرار، لأن الهيمنة تخلق الاستقرار بواسطة احترام مجموعة من قواعد اللعب. إنه المنحى الذي يضيف على المشروع مشروعيته، وتجاهله القواعد التي استقر عليها العالم بعد الحرب العالمية بدهاءة"^(٣).

(١) بول سوينري: العولمة سيرورة متواصلة (مجلة الثقافة الجديدة، دمشق، العدد ٢٨١، آذار/مارس ١٩٩٨م) ص ٢٩.

(٢) عبد المنعم السيد علي: العولمة من منظور اقتصادي وفرضية الاحتواء، ط ١ (مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، العدد ٨٣، السنة ٢٠٠٣م) ص ١١.

(٣) عمار جيدل وعبد المجيد الصلاحيين وآخرون: العولمة من منظور شرعي، ط ١ (عمان، دار الحامد للنشر، ٢٠٠٢م) ص ١٢.

وتستغرب الباحثة وتساءل: منذ متى كان الاستقرار مرتبطاً بالهيمنة والسيطرة، وخاصة إذا كان هذا الاستقرار مرتبطاً بأمريكا، فأمريكا لم ولن تكون مصدر الاستقرار في العالم، بل هي مصدر الدمار والخراب والإرهاب. والأحداث والمتغيرات السياسية الراهنة أكبر دليل على ذلك.

أما جراهام طومبسون (Graham Thompson) فيعرف العولمة بأنها "العملية التي عن طريقها تصبح الأسواق والإنتاج في الدول المختلفة يعتمد كل منها على الآخر بشكل متزايد، بسبب ديناميكيات التجارة في السلع والخدمات وتدفق رأس المال والتكنولوجيا"^(١).

وعلى النقيض تماماً للآراء السابقة هناك من رفض العولمة جملة وتفصيلاً، بل دعا إلى مواجهتها ومقاومتها. وقد تبني هذا الرأي أغلب المفكرين الأوروبيين، وعلى الأخص الفرنسيين. فيرى جون بيار وارنيه أن "العولمة وسيلة لتضييع الهويات الخاصة. ولهذا يناضل بعضهم من أجل المحافظة على الخصوصية لدرجة استعمال العنف"^(٢). وهذا ما يؤكد أيضاً الفرنسي بول فريليو (Paul Virilio) في قوله: "إن ما يتهدد الهوية الأوروبية من مخاطر هو العولمة التي يراد لها أن تسيطر، وهي مرادفة لمعنى أمركة وآلية الإنتاج الليبرالي والمضاربات المالية، وإنما أيضاً الهيمنة على

(١) جراهام طومبسون: تحديد موقع العولمة، ترجمة: مجت عبد الفتاح (المجلة الدولية للعلوم

الاجتماعية، اليونسكو، العدد ١٦٠، يونيو ١٩٩٩م) ص ١٠.

(٢) عمار جيدل وعبد المجيد الصلاحيين وآخرون: العولمة من منظور شرعي، مرجع سابق، ص ١٨.

الثقافات الأخرى وإغائها وإذابة الثقافة الصغرى وإلغاء الخصوصيات والهويات وخلق عالم اللاتقافات"^(١).

وخلافاً للرأيين السابقين، المؤيد والمعارض للعوامة يوجد رأي ثالث محايد بعيد عن أي تعصب إيديولوجي، يرى في العوامة فرصة للإنسانية جمعاء. في هذا الصدد يقول إدغر موران: "إن العوامة فرصة للتواصل والتفاهم بين البشر من مختلف الثقافات في كوكب الأرض، وتمكن من تحقيق التمازج والتواصل بين الثقافات"^(٢). كما يؤكد هذا الاتجاه رونالد وبيتر (Ronald and Peter) بقولهما: "إن العوامة عملية مترابطة ستؤثر في جميع مدن العالم، ولكن بدرجات متباينة وطرق متفاوتة"^(٣).

بعد هذا العرض السريع لمفهوم العوامة في الخطابين العربي والغربي نستخلص نقطة مهمة هي أن هذين الخطابين يقفان على طرفي نقيض، حيث إنهما يمثلان تيارين متعارضين، فالخطاب العربي يمثل التيار المعادي في أغلبه للعوامة، لأن يرى فيها استمراراً لهيمنة النظام الرأسمالي الذي يستهدف تحقيق أعلى معدلات الربح على حساب فقراء العالم الثالث. أما الخطاب الغربي فيمثل التيار المؤيد في أغلبه للعوامة، وتهمين عليه إيديولوجية النظام الرأسمالي. وعلى كل حال فإن لكل خطاب أسبابه الخاصة به في رفض العوامة أو قبولها.

(١) مؤيد عبد الجبار الحديشي: العوامة الإعلامية، ط١ (عمان، الأهلية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٢م) ص ٦١.

(٢) عمار جيدل وعبد المجيد الصلاحين وآخرون: العوامة من منظور شرعي، مرجع سابق، ص ١٢.

(٣) Peter Marcuse and Ronald Van Kempen (ed), Globalization Cities: A New Special Order, Black, UK, 2000, p.10.

٣ - إشكالية علاقة مفهوم العولمة بغيره من المفاهيم:

درج الكثير من الدراسات على خلط مفهوم العولمة بغيره من المفاهيم، واستخدامه في السياق نفسه، فاستخدمت العالمية والأمركة والهيمنة والنظام العالمي الجديد على أنها مصطلحات مرادفة للعولمة. وإنني أرى أن هذا الخلط والتداخل في مفهوم العولمة لا أساس له، لأن العولمة ظاهرة شمولية تبتلع جميع هذه المفردات الاصطلاحية. وسنحاول فيما يلي توضيح اللبس القائم حول مفهوم العولمة والخلط بينه وبين غيره من المفاهيم:

أ- العولمة والعالمية:

يشير كثير من الدراسات والأبحاث إلى أن العولمة هي رديف للعالمية، أي أهمها وجهان لعملة واحدة. وهذا غير صحيح، فعلى الرغم من أن العولمة والعالمية تشتركان في بعض الصفات، مثل العمومية والشمولية، فضلاً عن أنهما يرجعان إلى مصدر واحد وهو كلمة (عالم)، حيث يورد (المعجم الفلسفي) أن العالمي أو العالمية هو "المنسوب إلى العالم، تقول المواطن العالمي. والعالمية مذهب من يقدمون حب الإنسانية على حب الوطن، كالرواقين، فهم يسمون أنفسهم مواطنين عالميين Mondcitoyens"^(١).

كما يحدد رجب بودبوس في القاموس السياسي كلمة عالمي بقوله: "هو صفة ما يتعلق بالعالم، أي بكل الأرض، ما يشمل كل الأرض، فنقول سكان العالم، وإنتاج العالم، شهرة عالمية"^(٢).

(١) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ب ط (بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢م) ص ٤٧.

(٢) رجب أبو دبوس: القاموس السياسي، ط ١ (ليبيا، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان،

هذا فيما يتعلق بالمعنى اللغوي، أما من ناحية نظرية اصطلاحية فالعولمة شيء والعالمية شيء آخر. وفي هذا الصدد يفرق محمد الجابري بين العولمة والعالمية فيقول: "العولمة شيء والعالمية شيء آخر. العالمية تفتح على العالم، على الثقافة الأخرى، واحتفاظ بالخلاف الإيديولوجي. أما العولمة فهي نفي الآخر، وإحلال الاختراق الثقافي محل الصراع الإيديولوجي"^(١). ثم يضيف في مقام آخر فيقول: "العولمة Globalisation تعني إرادة الهيمنة، وبالتالي قمع وإقصاء للخصوصي. أما العالمية Universalisme فهي طموح إلى الارتقاء بالخصوصية إلى مستوى عالمي. العولمة احتواء للعالم، والعالمية تفتح على ما هو عالمي وكوني"^(٢).

كما يعرف عبد الإله بلقزيز العالمية "بأنها تعني النزعة إلى إفساح الفضاء العالمي للإنسان، وإفراغ ممارساته وأفكاره وتوجهاته من محيطها الضيق (الموطن أو المولد) إلى فضاء أرحب، ينتقل عبره الإنسان، كل الإنسان، بلا قيود ولا حدود، ليصبح عاملاً مؤثراً أو متأثراً بالمحيط العالمي كله"^(٣).

ويذهب سيار الجميل المذهب نفسه فيقول: "العولمة ذاتها ليست العالمية، لأن العالمية مرتبطة بالأرضية، أي الأرض، كما هو مألوف، أما العولمة فهي الكونية، وليست العالمية. لأن العولمة أو الكونية هي التي نقلت الإنسان، عند نهايات القرن العشرين، من استخداماته للأرض فقط (مع تطلعاته للسماء) إلى استخداماته للأرض (مع اختراقاته للفضاء) معاً، مادياً وحضارياً، بديلاً عن تحيالاته القديمة"^(٤).

(١) محمد عابد الجابري: العولمة والهوية الثقافية، مرجع سابق، ص ٣٠١.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٠١.

(٣) عبد الهادي أبوطالب: العالم ليس سلعة، مرجع سابق، ص ٢٣.

(٤) سيار الجميل: العولمة والمستقبل العربي (استراتيجية تفكير)، ط ١ (القاهرة، دار المستقبل العربي،

من خلال طرح هذه الآراء ترى الباحثة أن العولمة تختلف في مضمونها عن العالمية، فالعولمة المتعارف عليها حالياً تشارك العالمية في الشكل، وتناقضها في المضمون. أما من حيث موافقتها في الشكل فهما يتشابهان في أنهما يمثلان أعلى درجات الانفتاح على العالم، وأما من حيث اختلافهما في المضمون، فمضمون العالمية في الانفتاح على العالم قائم على مبدأ الاختيار والتنوع وعدم إقصاء ونفي خصوصيات الثقافات الأخرى، لأن الاختلاف هو سنة الله في خلقه، فالحياة قائمة على التنوع والاختلاف وفقاً للمبدأ القرآني. قال تعالى: ﴿وما كان الناس إلا أمة واحدة، فاختلّفوا﴾^(١).

فعالمية القرآن تحترم التعددية والخصوصيات الثقافية للشعوب الأخرى، بل وتتفاعل معها. أما انفتاح العولمة ومضمونها، كما يلاحظ في الواقع، فقائم على مبدأ الإجبار والاحتكار ونفي الآخر وإقصائه، والقضاء على التعددية، وإلغاء ثقافات الشعوب الأخرى وتنميطها بنمط ثقافة العولمة المتمثل في النمط الأمريكي السائد حالياً.

والحقيقة التي أريد أن أؤكدها، لكيلا أقع في التناقض، هو أن العالمية هي المفهوم الوحيد من بين المفردات التي سأطرحها الذي لا يمكن أن يكون مرادفاً للعولمة إلا في حالة وهي أن تتخلص العولمة من طوق الاحتكار والسيطرة، فتصبح العولمة هي رديف للعالمية. أما في حالة عدم تحررها من هذا الطوق فلا يمكن أن تكون العالمية رديفاً للعولمة.

(١) سورة يونس، الآية ١٩.

ب - العولمة والأمركة:

هو النمط الثاني لعملية الخلط واللبس، حيث يرادف مصطلح العولمة بمصطلح الأمركة، وهذا تعبير صريح عن أن العولمة تمثل إرادة الهيمنة الأمريكية، حيث تضمن الخطاب العربي في أغلبه هذا النوع من الخلط، حيث يشير عبد الإله بلقزيز إلى أن العولمة "هي الاسم الحركي للأمركة"^(١). ثم يضيف قائلاً: "ليست الأمركة أسطورة جديدة من أساطيرنا السياسية، ولا هي شماعة تعلق عليها إحفاقاتنا وعجزنا، بل هي حقيقة مادية تعيشها أوروبا نفسها، وتحتج عليها، وتنظم مقاومتها ضدها، وتعتبرها خطراً استراتيجياً يهدد استقلالها الاقتصادي والسياسي وهويتها الثقافية"^(٢).

أما محمد عابد الجابري فيرى أن العولمة لا تعكس فقط التطور الحضاري الذي يشهده عصرنا، بل هي أيضاً "إيديولوجيا تعبر بصورة مباشرة عن إرادة الهيمنة على العالم وأمركته"^(٣).

وترى الباحثة أن خلط مفهوم العولمة بمفهوم الأمركة، وجعلهما مترادفين، سواء من قبل الباحثين العرب أو الغربيين، يرجع إلى عدة أسباب، من بينها أن العولمة كمصطلح ظهر أول ما ظهر في الولايات المتحدة الأمريكية، وهذا يفترض تبني النموذج الأمريكي في الاقتصاد والسياسة وطريقة الحياة بشكل عام، وجعل العولمة حكراً على الأمريكيين، ومن ثم فهم يصدرونها إلى الآخرين على طريقتهم. أما السبب الأهم فهو استحواذ الإعلام الأمريكي واحتكاره لنصيب الأسد من الإعلام العالمي، ما سهل على أمريكا مهمة الدعاية لثقافتها وسياستها وهيمنتها

(١) عبد الإله بلقزيز: عولمة الثقافة وثقافة العولمة، مرجع سابق، ص ٣١٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٣١٩.

(٣) محمد عابد الجابري: العولمة والهوية الثقافية، مرجع سابق، ص ٣٠٠.

وإعطاء نفسها مهمة الوصاية على العالم، وكأها هي "السوبرمان" الذي سينقذ البشرية بأسرها. وهذا ما عبر عنه تيودور روزفلت، أحد رؤساء أمريكا السابقين، حين قال: "قدرنا هو أمركة العالم"^(١). ثم أكد من بعده جورج بوش بقوله: "إن القرن القادم سيكون قرناً أمريكياً"^(٢).

ومن هنا كان على الإدارة الأمريكية أن تبحث عن الطرق التي تحقق بها هيمنتها ووصايتها على العالم، فالتخذت من العولمة وسيلة وستاراً، تخفي خلفه سياستها، ولكي تفرض سيطرتها على العالم. وهكذا تكون العولمة مرادفاً للأمركة، لأن العولمة ظاهرة أشمل وأعم من العولمة. والعملية هي تزوير للمصطلحات والمفاهيم، على حد قول موسى الأشخيم: "إذا كانت العولمة تعني تغليب الشأن العالمي على الشأن المحلي لكل دولة، فإن ما يحدث في العالم، منذ غزو العراق عملياً، لا يتوافق مع ذلك، بل إنه -على العكس تماماً- يدل دلالة واضحة على تغليب الشأن الأمريكي على الشأن العالمي، أو بمعنى آخر على الشأن المحلي للأمم والبلدان الأخرى، رغم أن ذلك التغليب يتم تحت لافتة العولمة في عملية تزوير للمصطلحات والمفاهيم لم يسبق لها مثيل في هذا العالم"^(٣).

بناء على ما سبق تؤكد الباحثة أنه على الرغم من امتلاك أمريكا لتكنولوجيا عسكرية واقتصادية عظيمة وسيطرتها على أدوات العولمة، كمنظمة الجات والتجارة

(١) عبد الرزاق محمد الدليمي: الإعلام والعولمة، ط١ (عمان، دار الرائد العلمية للنشر، ٢٠٠٤م) ص ٢١.

(٢) المرجع السابق، ص ٢١.

(٣) عز الدين اللواج: الإعلام العربي وتفاعلات العولمة (مجلة المؤتمر، العدد ٣٨، المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، طرابلس، س٤، الطير/أبريل ١٣٧٣هـ. ر.، ٢٠٠٥م) ص ٢٦.

العالمية وصندوق النقد الدولي، إلا أن هذا لا يعني بالضرورة مرادفتها للعولمة، فضلاً عن أن العالم اليوم تتنوع فيه الأقطاب والتحالفات الاقتصادية التي تنافس القوى الرأسمالية الاقتصادية، كالتحالف الأوروبي المتمثل في الاتحاد الأوروبي، وظهور اليابان كقوة اقتصادية منافسة للاقتصاد الأمريكي، بل ومهدد له، وغير ذلك من التحالفات الأخرى؛ كل ذلك قد يدفع موازين القوى نحو التغيير. أليس من الممكن أن يحدث لأمريكا ما حدث للاتحاد السوفييتي الذي كان حتى عهد قريب قوة عظمى منافسة لأمريكا؟ ولذا فإنه لا يمكن ربط العولمة كظاهرة شمولية بموازين دولة قوية قد تنهار في أي وقت.

ج- العولمة والنظام العالمي الجديد:

يمثل النمط الثالث لعملية الخلط واللبس في مرادفة مفهوم العولمة بمفهوم النظام العالمي الجديد. والحقيقة أن النظام العالمي الجديد شيء، والعولمة شيء آخر، فقد برز مفهوم (النظام العالمي الجديد) بعد أن شهد النظام الدولي تغيرات جوهرية في أعقاب سقوط نظم الحكم الاشتراكية في شرق ووسط أوروبا، وتفكك حلف وارسو، ثم انهيار الاتحاد السوفييتي عام ١٩٩١، ونهاية الحرب الباردة، التي كانت مشتعلة بين الاتحاد السوفييتي والولايات المتحدة الأمريكية، أدت إلى نهاية النظام ثنائي القطبية، وبرز نظام القطب الواحد بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية، إضافة إلى انهيار سور برلين وكارثة حرب الخليج الثانية وما أعقبها، كل هذه معطيات أفسحت المجال لبروز نظام عالمي جديد تترأسه أمريكا، فقد تبنت أوساط إعلامية أمريكية الترويج والتبشير له ضمن استراتيجية أمريكية حرصت على ربط هذا النظام بجملة من القيم والمبادئ الإنسانية كالحرية والعدالة والديمقراطية.

وعلى الرغم من أن هذا النظام يحوي في ثناياها الاتحاد الأوروبي واليابان والصين وغيرها من الدول الصناعية، إلا أن هيمنة أمريكا اقتصادياً وإعلامياً وعسكرياً جعلها تنفرد برئاسته، وبدافع من نرجسيتها تحاول صياغة العالم من جديد على طريقة النظام العالمي الجديد، أي الأمريكي^(١).

وقد أصر جورج بوش على اعتبار نفسه معنياً بالإصلاح الجذري للعالم، عن طريق النظام العالمي الجديد. وفي هذا يقول محمد حسنين هيكل إن مقولة النظام العالمي الجديد تجمدت على ألسنة أصحابها، ويلفت النظر إلى أن جورج بوش نفسه "استعمل تعبير النظام العالمي الجديد ٢٧٤ مرة خلال خطاباته الرسمية وأحاديثه العامة، ما بين آب/أغسطس ١٩٩٠م (غزو العراق للكويت) حتى آذار/مارس ١٩٩١ (إخراج العراق من الكويت)، لكنه من آذار/مارس ١٩٩١ حتى انتهاء رئاسته في كانون الثاني/يناير ١٩٩٢ لم يذكر هذا التعبير غير ثلاث مرات"^(٢).

بناء على ما سبق ترى الباحثة أن ما ينطبق على مرادفة الأمركة للعولمة ينطبق على مرادفة العوالمة للنظام العالمي الجديد، فلا يمكن أن يرادف النظام العالمي الجديد العوالمة، لأن العوالمة - كما سبق أن أشرنا - ظاهرة أشمل وأعم من أي نظام، سواء أكان عالمياً أم محلياً ودولياً، فلا يمكن أن تكون الأمركة والهيمنة الإمبريالية والنظام

(١) محمد علي حوات: العرب والعوالمة (شجون الحاضر وغموض المستقبل) ط٢ (القاهرة، مكتبة

مدبولي، ٢٠٠٤م) ص١٧-١٩.

(٢) جورج حجار: العوالمة والثورة، شعبي سيحكم، ط١ (بيروت، بيسان للنشر والتوزيع والإعلام،

٢٠٠٠) ص٣٢.

العالمي الجديد وغيرها مرادفات للعولمة، إلا أنه يمكن القول إن النظام العالمي الجديد هو مرادف للأمركة وللهيمنة، لأنهما وجهان لعملة واحدة.

بعد هذا العرض السريع لمفهوم العولمة في اللغة والاصطلاح، إلى جانب تناول إشكالية تداخل مفهوم العولمة بغيره من المفاهيم التي أشرنا إليها، ترى الباحثة تقديم رؤيتين لحقيقة مفهوم العولمة، سوف تستخدمهما كعنصرين أساسيين للارتكاز عليهما في هذه الدراسة:

١-الرؤية الأولى: تطلق عليه الباحثة اسم المفهوم الحقيقي للعولمة، حيث تتفق الباحثة مع التعريف الذي يشير إلى أن العولمة تعني "زيادة درجة الارتباط المتبادل بين المجتمعات الإنسانية، من خلال عمليات انتقال السلع ورؤوس الأموال وتقنيات الإنتاج والأشخاص والأفكار والمعلومات"^(١). هذا الارتباط القائم على التعاون والأخذ والعطاء والاختيار واحترام الخصوصيات والتعددية الطائفية والإثنية وانفتاح العالم بعضه على بعض في كافة المجالات الاقتصادية والاستثمارية والثقافية وغيرها. هذه هي العولمة الحقيقية البعيدة عن التعصب الإيديولوجي والاحتكار والسيطرة وفرض هيمنة ثقافة دول المركز، التي تنقلص من خلالها حدود الزمان والمكان، وتنقلص المسافات الجغرافية والثقافية والاقتصادية، ويصبح العالم بأسره إنسانية واحدة، تتنوع فيها الأفكار والثقافات والديانات والإيديولوجيات. وهذا المفهوم الحقيقي للعولمة عرفه الإنسان منذ قيام الحضارات في القدم.

٢-الرؤية الثانية: تطلق عليها الباحثة اسم المفهوم الواقعي المعاصر للعولمة، حيث تعرفها بأنها سعي دول الشمال، المركز المتفوق علمياً وتقنياً واقتصادياً للسيطرة على دول الجنوب الأطراف اقتصادياً وثقافياً وعسكرياً وإعلامياً، تحت

(١) عمر محي الدين: مداخلة في ندوة (العرب والعولمة) مرجع سابق، ص ٣٥.

شعار مساعدتهم للنهوض والإصلاح والتنمية الشاملة، بهدف تحقيق العدالة والرفاه للجميع. وينطوي هذا المفهوم على نظرة دول الشمال الاستغلالية للعولمة من أجل السيطرة على دول العالم الثالث الفقيرة. وهذا المفهوم يعكس آثاره على أرض الواقع ونعيشه لحظة بلحظة، إلا أنه يمكن لدول الجنوب أن تستفيد من العولمة ومعطيائها كأداة للتقدم والنهوض العلمي والتقني لاستنهاض القدرات في مواجهة تحديات العولمة. لذلك يمكن القول إن العولمة سلاح ذو حدين، فبقدر ما فيها من سلبيات توجد بها إيجابيات، فعلىنا الاستفادة من إيجابياتها وتجنب سلبياتها.

٤ - أبعاد مفهوم العولمة:

لا شك في أن العولمة ظاهرة شمولية، تشير إلى نطاق واسع من الأنشطة الإنسانية المختلفة، ذلك أن مفهومها يحتوي في ثناياه مفاهيم متعددة الأوجه، الأمر الذي صعب على المفكرين الاتفاق على تعريف جامع مانع للعولمة. ومع ذلك فقد حدد بيتر تايلور وكولن فيلنت ثمانية أبعاد للعولمة هي كالآتي:

- أ- العولمة المالية: وتصف حركة السوق المالية العالمية، على مدى أربع وعشرين ساعة لتحديد "النتائج المالية المتعامل بها في المدن المالية عبر العالم"^(١).
- ب- العولمة التكنولوجية: وتصف الاتصال الفوري للمعلومات عبر العالم من خلال مجموعات مترابطة من "تكنولوجيا الكمبيوتر والاتصالات وعمليات ربطها بالأقمار الصناعية التي نجم عنها انضغاط الزمان والمكان"^(٢).

(١) بيتر تايلور وكولن فيلنت: الجغرافيا السياسية لعالمنا المعاصر، تعريف: عبد السلام رضوان (عالم المعرفة، سلسلة كتب شهرية، ج ١، العدد ٢٨٢، الكويت، يونيو ٢٠٠٢م) ص ١٩.

(٢) المرجع السابق، ص ١٩.

ج- العولمة الاقتصادية: وتصف نظم الإنتاج والاستهلاك وأنظمة البيع وأنماط السلع عبر مجموعة متكاملة "تمكن الشركات الكونية من استغلال المال والعمل عبر العالم على اتساعه"^(١).

د- العولمة الثقافية: وتشير إلى استهلاك الناجات الثقافية الكونية عبر العالم وتأثيرها المهيمن، كما في "الكوكا كولا cocalization وعالم ماك Mc World"^(٢).

هـ- العولمة السياسية: وتتمثل في أجندة الليبرالية الجديدة وأهدافها المؤيدة "لخفض إنفاق الدولة، والتحرير التشريعي، والخصخصة والاقتصادات المفتوحة"^(٣).

و- العولمة البيئية: وهي عولمة تخشى التجاوزات البيئية والاجتماعية الراهنة على قدرة الأرض وبقيتها ككوكب حي، وتطمح إلى "أن تصبح عولمة سياسية حضراء"^(٤).

ز- العولمة الجغرافية: تتعلق بإعادة ما يسمى بتنظيم الحيز والمسافة في جغرافية الكوكب، وذلك من أجل السعي لخلق عالم تذوب فيه "الفواصل الحدودية بصورة متزايدة، عالم سينظر إليه في أغلب الأحيان على أنه من المدن العالمية"^(٥).

ح- العولمة السوسولوجية: وهي ذلك الخيال الواسع العالمي الذي يسعى إلى استشراف مستقبل أفضل من أجل "ظهور مجتمع عالمي واحد أو كل اجتماعي مترابط يتجاوز حدود المجتمعات القومية"^(٦).

(١) المرجع السابق، ص ١٩.

(٢) المرجع السابق، ص ١٩.

(٣) المرجع السابق، ص ١٩.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٠.

(٥) المرجع السابق، ص ٢٠.

(٦) المرجع السابق، ص ٢٠.

وتقترح الباحثة إضافة بعدين آخرين إلى الأبعاد الثمانية السابقة هما:

ط- **العولمة القضائية:** وتعلق بإعادة صياغة القوانين المشرعة دولياً، وبلورتها في قانون أو قوانين مشاعة للجميع، بغض النظر عن مصادر القوانين الدولية المتعارف عليها وتشريعاتها المختلفة، سواء أكانت دينية أم عرفية أم وضعية، ويتعولم القضاء، ويصبح صالحاً للتطبيق على الجميع.

ي- **العولمة العسكرية:** وتعني ضم جيوش العالم تحت لواء ما يسمى بالقوات متعددة الجنسية، على غرار الشركات متعددة الجنسية، بغض النظر عن انتماءات الجنود الإيديولوجية والدينية والعرقية. وهذا ما يحدث بالفعل في العراق، حيث توجد قوات متعددة الجنسية، تضم جنسيات وطوائف متعددة من عرب وإنجليز ومسلمين ومسيحيين وغيرهم.

٥ - **النشأة التاريخية للعولمة في الفكر الإنساني (القديم والوسيط والحديث والمعاصر):**

العولمة ليست ظاهرة حديثة كما يزعم الكثيرون، بل هي ظاهرة قديمة، إلا أن مفهومها كمصطلح لم يحظ بالذيع والانتشار إلا في السنوات الأخيرة، وخاصة بعد انتهاء الحرب الباردة بين القطبين الشيوعي والرأسمالي، ومن ثم فهي ليست نتاج العقود الماضية، وإنما هي نتاج تاريخ طويل ضارب في القدم.

وقد اختلفت آراء الباحثين بشأن تحقيب تاريخ العولمة، مثلما هو الحال في اختلافهم في تحديد مفهوم جامع مانع لها، يتفق عليه الجميع. لذلك ترى الباحثة أن تقسم عملية تحقيب العولمة تاريخياً على محورين أساسيين، وفق اتجاهات الدارسين لها، وهي كالتالي:

١ - المحور الأول:

يميل أصحابه إلى تحقيب العولمة تاريخياً من خلال ربطها بمسيرة الحضارات والإمبراطوريات التي ظهرت على مر التاريخ. وقد تبني هذا الاتجاه عدد من المفكرين والباحثين العرب. منهم على سبيل المثال - حسن حنفي الذي رأى أن العولمة ليست ظاهرة جديدة، بل هي قديمة قدم التاريخ ذاته، وذلك عندما "كانت تنصدر حضارة ما باقي الحضارات وتقود العالم"^(١). وعدد حسن حنفي الحضارات التي مرت عبر التاريخ، مثل حضارات الشرق القديم كالصين وفارس، مروراً بالحضارة العربية الإسلامية، والحضارة الرومانية، وصولاً إلى حضارة الغرب الحديث التي يتزعمها النظام الرأسمالي الحالي، بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية.

أما جميل مطر فهو أيضاً يرى أن "العولمة ظاهرة متصلة بالمسيرات الإمبراطورية عبر التاريخ، أي بالهيمنة السياسية من جانب دولة مهيمنة أو مركز إمبراطوري، سواء أكان هذا المركز أثينا أم روما، أم لندن أم غيرها من عواصم الغرب الأوروبي، وإن كانت هي في الولايات المتحدة الأمريكية"^(٢).

ويتفق مع هؤلاء الذين أشرنا إليهم نخبة أخرى من المفكرين الذين يرون أن العولمة ظاهرة مرتبطة بتكوين الإمبراطوريات على مر التاريخ.

٢ - المحور الثاني:

يرى أصحابه أن العولمة في العصر الحديث ارتبطت بظهور الدولة القومية التي كانت النقطة الفاصلة في تاريخ المجتمعات المعاصرة، التي ابتدأت من القرن الخامس عشر. واعتمد أصحاب هذا الاتجاه النموذج الذي صاغه رولاند روبرتسون.

(١) حسن حنفي وصادق جلال العظم، ما العولمة؟ مرجع سابق، ص ١٧.

(٢) جميل مطر: مداخلة في ندوة العرب والعولمة، مرجع سابق، ص ٦٠.

وعلى الرغم من تعدد محاور تحقيق تاريخ العولمة، إلا أن الباحثة ترى أن العولمة ظاهرة ارتبطت بمسيرة المجتمعات الإنسانية المنظمة منذ القدم، أي منذ دخول الإنسان في علاقات منظمة مع غيره، بالإضافة إلى دخول الأمم والدول في علاقات منظمة مع بعضها البعض، أخذت طابع التأثير والتأثر.

وبناء على ما سبق سوف تتبنى الباحثة اتجاهات المحورين، وتتناول مفهوم العولمة وفق تطورها عبر التاريخ القديم والوسيط والحديث والمعاصر.

أ- المرحلة الأولى (مرحلة التكوين):

تشمل العصرين القديم والوسيط، وتمثل هذه المرحلة البداية الأولى لتكون مفهوم العولمة وتبلوره. ويرى محسن الخضيرى أن العولمة في طور التكوين، شأنها شأن الكائن، لا بد أن تمر بمرحلة تكوين أولية يكون فيها المصطلح "محل مراجعة ومراجعة، محل تفاوض ونقاش، وإقناع واقتناع، مرحلة مد وجزر، امتداد وانحسار، وقد مر بها المصطلح في بداية تكونه"^(١).

وعلى اعتبار أن العولمة تعني ازدياد العلاقات المتبادلة بين الأمم، في كافة المجالات الفكرية والثقافية والاقتصادية، فضلاً عن تأثر الأمم بعادات وقيم أمم سابقة ولاحقة لها، فإننا يمكن أن نتلمس جذور العولمة في حضارات الشرق القديم، وعلى الأخص الحضارة الفرعونية، التي كانت المنشأ الأصيل لمحاور شتى في العلوم الرياضية والهندسية والفلكية، تجسدت تطبيقياً في أعظم إنجازاتهم المتمثلة في بناء الأهرامات، التي لا تزال شاهداً على عبقرية حضارتهم الخالدة. وبذلك صنع الفراعنة لأنفسهم ثقافة عظيمة شملت معلومات وأفكاراً وتراثاً وتقانة، لم تكن

(١) محسن أحمد الخضيرى: مقدمة في فكر واقتصاد وإدارة عصر اللادولة، ط ١ (القاهرة، مجموعة

حكراً عليهم وحدهم، بل يمكن القول أنها (تعولت) فاستفادت منها أمم أخرى وصلت إليهم عن طريق "فتوحات الفراعنة القدماء، سواء رحلاتهم إلى بلاد (بونت) الصومال أو في رحلاتهم إلى بلاد الفينيقيين (الشام حالياً) أو غزوهم للمجهول البعيد الشاسع، كما تدل عليه آثارهم في الأمريكتين، ووصولهم قبل غيرهم بألاف السنين"^(١).

على أن رجحان كفة الحضارة الفرعونية لا ينفي دور جيرانها، وخاصة الحضارة البابلية التي برعت في علوم الفلك والتقويم والحساب، فكان البابليون أول من استخدم نظام الخانات العددية، ورموز الأرقام، ولم يكن تراثهم العلمي حكراً عليهم، بل انتقل إلى أمم أخرى، استفادت منه، وربما طورته إلى الأفضل، ومن هذه الأمم الهند القديم^(٢).

كما أننا لا ننسى الحضارة الصينية التي أسهمت بشكل كبير في صناعة العلوم التقنية، كالطب الصيني والساعة المائية والورق والبارود، وكانت إنجازاتهم ذروة الحضارات الشرقية القديمة في التقانة^(٣)، التي انتقلت إلى الحضارات الأخرى، واستفادت منها وطورتها أيضاً. كما لا يمكن إغفال التراث الأدبي الثقافي الصيني، وخاصة منتخبات كونفوشيوس الداعية إلى إقامة مجتمع إنساني فاضل قائم على الأخلاق واحترام حقوق الآخرين، وفق مقولته الشهيرة "ما لا تريد أن يفعله الناس

(١) المرجع السابق، ص ٤١.

(٢) يمين طريف الخولي: فلسفة العلم في القرن العشرين (الأصول، الحصاد، الآفاق المستقبلية) عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد ٢٦٤، ديسمبر/كانون الأول (٢٠٠٠) ص ٣٦.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٦.

بك، لا تفعله أنت بالآخرين"^(١)، أي لا تعامل الناس بما لا تحب أن يعاملوك به، وأيضاً مجازة الإشفاق بالإشفاق، والأذى بالعدل، وغير ذلك من آرائه الشهيرة القائمة على مبدأ الأخلاق والعدل.

وإذا كانت عولمة اليوم ترفع شعارات الحرية والمساواة وحقوق الإنسان المزعومة، فإن كونفوشيوس قد سبقها بالدعوة إلى عولمة إنسانية أخلاقية تحترم حقوق الإنسانية جمعاء، دون استثناء، في كل زمان ومكان. وأكبر دليل على ذلك أن آراء كونفوشيوس ظلت خالدة إلى هذه اللحظة، يضرب بها المثل في العدل والحكمة والخلق. ولهذا نجد أن العولمة الحقيقية تكونت في حضارات الشرق القديم، وهي عولمة تقنية فكرية عادلة، قامت على قاعدة الأخذ والعطاء، الإقناع والاقناع، وليس على قاعدة الهيمنة والاحتكار، فعاشت آلاف السنين.

أما النموذج الثاني فهو المتمثل في الحضارة الإغريقية، حيث نجد كثيراً من فلاسفتها ومفكراتها قد نادوا بعولمة إنسانية يتوحد فيها جميع البشر بغض النظر عن أجناسهم وألوانهم. ومن بين هؤلاء ديوجين السينوبي، وهو أحد أصدقاء سقراط، ومؤسس مدرسة (سنيكا)، وقد دعا إلى تطبيق نظام سنيكا عن الكون، الذي يدعو إلى تصادق مواطني العالم جميعهم واختلاطهم اختلاطاً ودياً، على اختلاف أجناسهم. وهذا الترابط يلغي كل الاختلافات بين مواطني العالم، المستندة إلى الطبقة والجنس والحكم. لذلك لم يكثرث ديوجين بنظام العائلة والمدينة، لأنها أمور صناعية أي مصطنعة، فكان يسعى إلى مجال أوسع وأرحب من نطاق العائلة، وكان

(١) سعد خلف عبد الوهاب البنداري: العولمة في ميزان الإسلام، ط ١ (طنطا، دار الإسراء للطبع

الرجل العاقل في نظره هو الرجل العالمي. فهو أول من أطلق كلمة (كوسموبوليتي Cosmopolitan) على فنه، وتعني أحد مواطني العالم^(١).

أما الرواقيون فكان لهم شأن عظيم في بناء وحدة المجتمع الإنساني، فهم أول من دعا إلى (الجامعة الإنسانية)، التي تعتبر أن الإنسانية جمعاء أسرة واحدة، أعضاؤها أفراد البشرية، أيا كانت ملتهم وألستهم وألوانهم، وذلك وفق اعتقادهم السائد بوجود رابطة أخلاقية تربط بين الآلهة وبين الإنسان، بالإضافة إلى روح الإنسان التي لا تختلف عن عقل الكون، وأن الآلهة والبشر ليسوا إلا جزءاً من ذلك العقل. ومن هنا فقد وجب على الناس "أن يكونوا إخواناً، وأن يؤلفوا فيما بينهم ما يسميه الرواقيون (مملكة العقل) وهي مملكة تشمل أفراد الإنسانية جميعاً، باعتبار أنهم أوتوا نصيباً واحداً من العقل"^(٢). وهكذا أحل الرواقيون (الإنسان) محل (المواطن)، وقضوا على العصبية المتفشية، وسعوا إلى إقامة دولة مثالية إنسانية، لا تعرف الحدود ولا الفروق، بل هي "مجتمع عقلي يضم البشر أجمعين، وإن شئت فقل هي إمبراطورية مثالية واسعة الأطراف"^(٣). وبذلك سعى الرواقيون إلى الدعوة لعولمة إنسانية تضم جميع البشر، تركز على الجانب العقلي والأخلاقي الذي يتساوى فيه جميع البشر.

لقد كان الرواقيون نبراساً يحتذى به في الجانب الإنساني والأخلاقي، شأنهم في ذلك شأن آراء وقيم كونفوشيوس الخالدة.

(١) D. Runes, The Dictionary of Philosophy, edited by Dagobert, Philosophical Library, New York, p.69.

(٢) عثمان أمين: الفلسفة الرواقية، ب ط (القاهرة، مطبعة التأليف والترجمة، ١٩٥٥م) ص ١٧٢.

(٣) المرجع السابق، ص ١٧٣.

إذا ما انتقلنا إلى النموذج الثالث وهو الحضارة الرومانية نجد أن روما حاولت استلهام أفكار الرواقين وتطبيقها فيما يتعلق بقانون الشعوب (jus gentium) وجعله قانوناً عالمياً لجميع الناس دون استثناء، ومن خلاله حققت روما انتصارات سياسية وعسكرية، حيث اتجهت إلى التوسع الخارجي، وبدأت تضم إليها العديد من المدن الإيطالية، فتمكنت من إقامة الإمبراطورية الرومانية المكونة من دول عالمية، تخضع لحكم مركزي، واستوعبت حضارات الأمم التي انضوت تحت لوائها^(١).

وترى الباحثة أن استلهما روما لأفكار الرواقين كان على النقيض تماماً، لأن الرواقين أقاموا الجامعة الإنسانية، بناء على وحدة العقل والأخلاق والأخوة بين البشر، فلم يكونوا بحاجة إلى قيام إمبراطورية عسكرية مهيمنة، كما هو الحال عند الرومان، الذين كانت إمبراطوريتهم قائمة على التوسع والهيمنة، وإخضاع الآخرين لهم، فكانت عولتهم سلبية، وليست إيجابية.

أما النموذج الرابع فهو الحضارة العربية الإسلامية، ولا شك في أن الحضارة العربية الإسلامية تمثل النموذج العالمي الأمثل لكافة الحضارات السابقة واللاحقة لها، لأنها حضارة انفتاح على الآخر والتفاعل معه، فاستطاعت بذلك احتواء الحضارات السابقة لها، والتأثير الإيجابي في الحضارات اللاحقة، وذلك لأنها لم تقتصر على نشر الدين الإسلامي، بل كانت حضارة ذات نزعة إنسانية وعلمية وفكرية وثقافية، عكست المفهوم الإيجابي للعولمة القائم على الانفتاح والتأثير والتأثر، وهذا ما سنستعرضه فيما يلي:

(١) سيار الجميل: العولمة والمستقبل العربي (استراتيجية تفكير)، مرجع سابق، ص ٨٨.

أ- العولمة في الخطاب القرآني:

إن الدعوة الإسلامية التي بشر بها الرسول الكريم ﷺ وحملها إلى العالم كافة هي دعوة عالمية، ولذلك تميز الخطاب القرآني بأنه خطاب عام موجه إلى البشرية جمعاء، كما يظهر من الكثير من الألفاظ التي لا تخص العرب وحدهم، بل تتجه للعالمين، مثل: الإنسان، بني آدم، العباد، العالمين. وقد وردت هذه الألفاظ في العديد من الآيات مثل قوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾^(١). كما خاطب الله -جل جلاله- نبيه محمد ﷺ بقوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾^(٢). وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ﴾^(٣). ووفقاً لهذا توجه القرآن بالخطاب إلى البشرية كلها بعبارة ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾، وقد مثل هذا "النداء الأول للتعايش العالمي، الذي سبق به القرآن نداء الأمم والمنظمات الدولية"^(٤). كما جسد قوله تعالى ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ﴾^(٥) دعوة إلى عولمة عادلة، تتآخى فيها الإنسانية جمعاء، وتلغى كل الحدود الفاصلة والمفرقة بين أطراف العالم؛ هذه الحدود القائمة على العنصرية والقبلية واللون والجنس، فقد خاطب الله البشرية العالمية بقوله ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى، وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾^(٦).

(١) سورة البقرة، الآية ٩٥.

(٢) سورة الأنبياء، الآية ١٠٧.

(٣) سورة سبأ، الآية ٢٨.

(٤) عبد الهادي أبو طالب: العالم ليس سلعة، مرجع سابق، ص ٢٥.

(٥) سورة آل عمران، الآية ٦٤.

(٦) سورة الحجرات، الآية ١٣.

ويرى عبد الإله بلقزيز أن هذه العولمة جاءت بثلاثة مبادئ مهمة هي: "التسوية في العالمية بين الناس، وحقهم الثابت في الاختلاف شعبياً وقبائلاً، وهي إشارة بالمثل إلى أنواع الاختلاف المشروع، والإبقاء على تمايز الخصوصيات داخلها، لتعرف كل فصيلة أختها بما يميزها عن غيرها: لتعارفوا"^(١). ومن هنا فإن الالتقاء في رحاب العالمية، والانفتاح على الآخر، مع احتفاظه بخصوصيته، تمثل ثلثية أرقام عليها الإسلام دعوته ليتحقق الاحترام المتبادل بين بني آدم. كما أن الإسلام لم يفرض عولته الملتحم شملها في مجتمع عالمي أساسه التقوى بجد السيف أو الاستعمار الاستيطاني، الذي يمارس هيمنته على الشعوب، وإنما دعا إليها بالحكمة والموعظة الحسنة، دون إكراه، ودون رغبة في التوسع والهيمنة.

ب - الإسلام وعولمة العلم والمعرفة:

لم تقتصر الدعوة الإسلامية على نشر الإسلام في أرجاء المعمورة، بل كانت دعوة ذات توجه علمي معرفي، حيث ورد في القرآن العديد من الآيات التي كرم الله فيها العلم والعلماء، ورفعهم إلى أعلى الدرجات، فقد أقسم الله -جل جلاله- بالقلم في قوله تعالى: ﴿ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾^(٢)، كما خاطب الله رسوله الكريم ﷺ في قوله تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ، خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ، اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ، الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ، عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾^(٣). هذا بالإضافة إلى أن الله -سبحانه وتعالى- كرم العلماء في قوله تعالى: ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ

(١) عبد الهادي أبو طالب: العالم ليس سلعة، مرجع سابق، ص ٢٦.

(٢) سورة القلم، الآية ١.

(٣) سورة العلق، الآيات ١-٥.

آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ^(١)، وأيضاً في قوله تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَانِمًا بِالْقِسْطِ﴾^(٢).

ولن تكون ثمة شهادة أعظم وأرفع درجة من هذه الشهادة التي كرم الله بها العلماء وسواهم في المرتبة بالملائكة. وهذا، إن دل على شيء، فإنما يدل على أن الإسلام ثورة علمية، هدمت كل معازل الجهل والتخلف. وفي ظل هذه الثورة العلمية تدافع "حكماء العرب والمسلمين إلى رفع الحدود عن العلم والحكمة، فأطلقوا شعار (علم بلا حدود)، وطبقوه في مجال البحث المعرفي وتبادل الحكمة"^(٣).

وقد حمل العرب لواء المنهج العلمي ومواصلة مسيرة البحث العلمي في العصور المظلمة، فكانت لهم الريادة في تنفيذ التقاليد العلمية، كما حقق بعضهم معجزة الرحلات الكبرى عبر العالم، بالرغم من ندرة المواصلات، وصعوبة اختراق الأرض براً وبحراً، فاقتحموا أغوار الاكتشاف، فتناقت مداركهم، وأسهموا في عطاءات الحضارة، حيث ترامت إمبراطوريتهم الناهضة، وضمت مراكز الحضارات السابقة في كل من مصر والعراق والشام وفارس. وحتى الصين التي لم يفتحها العرب، تكفلت طرق التجارة بنقل تراثها الثقافي الزاخر إلى العرب، فأصبح في أيديهم حضارات الشرق القديم، والتراث الإغريقي، ليتفاعل مع تفتحهم الذهني، وتسامحهم العقلي، فأصبحوا هم المؤسسين الحقيقيين لمفهوم العالمية في المعرفة. وليس أدل على ذلك من أن أفكار الحسن بن الهيثم وأبحاث الطوسي في الرياضيات

(١) سورة المجادلة، الآية ١١.

(٢) سورة آل عمران، الآية ١٨.

(٣) عبد المهادي أبو طالب: العالم ليس سلعة، مرجع سابق، ص ٢٧.

وكتاب القانون لابن سينا في الطب وغيرها من كتب علماء المسلمين بقيت لزمن طويل هي المرجع الأساس للطلاب في العديد من الكليات العلمية في أوروبا^(١). وقد رفع بعض فلاسفة المسلمين شعار العالمية في العلم والمعرفة، ومن بينهم:

أ- **إخوان الصفا**: حيث دعوا في القرن الرابع الهجري إلى ضرورة التأكيد على الانفتاح على كل الثقافات والأفكار المختلفة، في كل دول العالم، شرقاً وغرباً، وذلك من خلال "دراسة المبادئ المشتركة للثقافات الدينية والإنسانية"^(٢). وهذا، إن دل على شيء، فإنما يدل على أهمية التنوير في حياتهم العلمية، والأخذ بثقافات الآخرين، دون تعصب أو تحيز.

ب- **الكندي**: الذي كان أول من رفع من بين فلاسفة المشرق العربي شعار "فلنبحث عن الحقيقة كحقيقة"^(٣)، بغض النظر عن مصدرها أو موطنها، وسواء أ جاءت إلينا من دول عربية أم نقلت من بلدان أجنبية.

ج- **ابن رشد**: وما قيل عن إخوان الصفا وعن الكندي يقال عن آخر فلاسفة العرب ابن رشد، الذي نجد لديه نزعة تنويرية واضحة المعالم والأبعاد، سواء في دعوته إلى التأويل، أو في تأكيده على أهمية العقل، أو في اتجاهه النقدي البارز، أو في دعوته للانفتاح على ثقافات وعلوم الشعوب الأخرى. نجد ذلك واضحاً في كتابه (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) حيث يقول: "ينبغي أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم، فننظر فيما

(١) يعني طريف الخولي: فلسفة العلم في القرن العشرين، مرجع سابق، ص ٤٠-٤٢.

(٢) عاطف العراقي: الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، ب ط (القاهرة، دار الرشاد،

ب ت) ص ٢٣٢.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٣٣.

قالوه من ذلك، فإن كان كله صواباً قبلناه منهم، وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه"^(١). ويؤكد ابن رشد في موضع آخر على الاطلاع والانفتاح والنظر في ثقافات وكتب من تقدمنا من الأمم السالفة، فيقول إنه يجب "أن ننظر في الذي قالوه من ذلك، وما أثبتوه في كتبهم، فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم، وسررنا به، وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق لحق نبهنا عليه، وحذرنا منه، وعذرناهم فيه"^(٢).

ويمكن القول إن الحضارة الإسلامية حضارة إنسانية عملاقة لم تحبس نفسها في قوقعة الأنا والانحسار داخلها، بل انطلقت في الفضاء الفسيح المنفتح على الآخر، فكانت حضارة مركز لصالح جميع الأطراف، وأسهمت في تقدم وتحديث الشعوب الأخرى، وإدخالها ركب الحضارة العالمية الإنسانية، متوحدة معها، ومساوية لها.

٢ - المرحلة الثانية (مرحلة ميلاد المصطلح) :

تشير هذه المرحلة إلى العولمة في العصر الحديث، حيث سنعتمد على النموذج الذي صاغه رولاند روبرتسون، وتبناه أغلب الباحثين العرب. ينقسم هذا النموذج إلى خمس مراحل هي:

أ - المرحلة الجنينية:

(١) محمد بن أحمد بن محمد ابن رشد الأندلسي: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق وتصحيح: مصطفى عبد الجواد عمران، ط ٣ (مصر، المكتبة المحمودية التجارية، ١٩٦٨م) ص ١٢.

(٢) المصدر السابق، ص ١٣.

وتتمد هذه المرحلة في أوروبا من القرن الخامس عشر حتى منتصف القرن الثامن عشر، وتشهد تغيرات كثيرة على الصعيد العالمي، منها "نمو المجتمعات القومية، وإضعاف القيود التي كانت سائدة في القرون الوسطى، كما تعمقت الأفكار الخاصة بالفرد والإنسانية"^(١).

ب - مرحلة النشوء:

وتستمر هذه المرحلة في أوروبا من منتصف القرن الثامن عشر حتى عام ١٨٧٠م وما بعده. وفيها حدثت تحولات مهمة على صعيد الدولة الموحدة المتجانسة، وعلى صعيد العلاقات الدولية، فزادت إلى حد كبير "الاتفاقات الدولية، ونشأت المؤسسات المتعلقة بتنظيم العلاقات والاتصالات بين الدول، وبدأت مشكلة قبول المجتمعات غير الأوروبية في المجتمع الدولي، وبدأ الاهتمام بموضوع القومية والعالمية"^(٢).

ج - مرحلة الانطلاق:

وتستمر هذه المرحلة من ١٨٧٠ حتى العشرينيات من القرن العشرين. ظهرت في هذه الفترة مفاهيم كونية عديدة خاصة بالمجتمع القومي وبالهويات القومية الفردية، فتم إدماج عدد كبير من المجتمعات غير الأوروبية في المجتمع الدولي، ونشأت عصبة الأمم المتحدة، بالإضافة إلى أنه تمت "عملية الصياغة الدولية للأفكار الخاصة بالإنسانية ومحاولة تطبيقها، وحدث تطور هائل في عدد وسرعة الأشكال

(١) السيد يسن: في مفهوم العولمة، مرجع سابق، ص ٣٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٣١.

الكونية للاتصال وتمت المنافسات الكونية مثل الألعاب الأولمبية وجوائز نوبل، وتم تطبيق فكرة الزمن العالمي^(١).

د - مرحلة الصراع من أجل الهيمنة:

استمرت هذه المرحلة من العشرينيات حتى منتصف الستينيات، واتسمت بالخلافات والصراعات الكونية حول صور الحياة المختلفة. وإلى جانب ذلك تم التركيز على "الموضوعات الإنسانية، بحكم حوادث الهولوكست وإلقاء القنبلة الذرية على اليابان، وبروز دور الأمم المتحدة"^(٢).

هـ - مرحلة عدم اليقين:

بدأت منذ الستينيات وأدت إلى بروز اتجاهات وأزمات في التسعينيات. من هذه الاتجاهات إدماج العالم الثالث في المجتمع العالمي، وحدث الهبوط على القمر، ونهاية الحرب الباردة، وشيوع الأسلحة الذرية، فظهرت بذلك "حركة الحقوق المدنية، وأصبح النظام الدولي أكثر سيولة، وانتهى النظام ثنائي القومية، وزاد الاهتمام في هذه المرحلة بالمجتمع المدني العالمي، والمواطنة العالمية، وتم تدعيم نظام الإعلام الكوني"^(٣).

إلا أن أهم حادث جلل وقع في عولمة العصر الحديث هو انتهاء الحرب الباردة بين القطبين: الشيوعي بقيادة الاتحاد السوفياتي، والرأسمالي بقيادة الولايات المتحدة

(١) المرجع السابق، ص ٣١.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٢.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٢.

الأمريكية، ما أدى إلى انتهاء النظام ثنائي القطبية، وسيادة النظام أحادي القطبية بقيادة النظام الرأسمالي، وهزيمة النظام الشيوعي. وأدى هذا الانتصار للنظام الرأسمالي إلى ظهور وتصاعد العولمة في العصر الحديث والمعاصر.

٣ - المرحلة الثالثة (مرحلة التعدد والنمو):

تتضمن هذه المرحلة العولمة المعاصرة التي نعيشها لحظة بلحظة. وتعتبر العولمة في الواقع حدثاً أكثر منها مرحلة. ويتبلور حدث العولمة المعاصرة في "انتهاء عمل منظمة الجات، وبدء عمل منظمة التجارة الدولية (W.T.O) وممارسة أنشطتها في إزالة كافة الحواجز والقيود الفاصلة بين الدول، وتعظيم حرية خروج ودخول رؤوس الأموال عبر الدول، وفي الوقت ذاته الضغط بشدة على الحكومات من أجل التنازل عن سيادتها"^(١).

وقد اتسمت العولمة المعاصرة بالتداخل والتشابك على كافة الصعد الاقتصادية والسياسية والثقافية والاجتماعية، وفقاً للمصالح المتداخلة والمتفاعلة، وأصبحت العوالم بذلك مفتوحة على بعضها البعض، دون "وجود للحدود السياسية بين الدول، ودون فواصل زمنية وجغرافية، فالتزامن حضوري فوري قائم على (الآن) الفعل عبر وسائل الاتصال"^(٢).

ويرى محسن الخضيرى أن هذا التشابك والتفاعل رهين بثلاثة عوامل أساسية

هي:

(١) محسن أحمد الخضيرى: العولمة مقدمة في فكر واقتصاد وإدارة عصر اللادولة، مرجع سابق، ص ٤٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٧.

أ- عملية انتشار المعلومات ووفرة البيانات بشكل فوري التي ساعدت على "توحيد وإيجاد تقارب فكري على مستوى العالم"^(١).

ب- عمليات تدوير الفواصل والفوارق بين الدول التي ساعدت على تلاشي الحدود والفوارق الزمنية، فأصبح "العالم كله بمثابة سوق واحدة ضخمة، تربط بينها شبكة من مواصلات المعلومات والبيانات"^(٢).

ج- عملية إنتاج السلع والخدمات والأفكار وأنظمة البيع الآجلة والحاضرة وأنماط التسويق والتوزيع والإعلان المختلفة، التي ساعدت على "عملية التماثل والمحاكاة والتنميط ما بين الدول"^(٣).

هذه العوامل الثلاثة كلها (المعلومات، الاتصالات، الاقتصاد) أسهمت في جعل العالم قرية كونية واحدة، تربطها شبكة قوية من الاتصالات المعلوماتية.

بناء على ما سبق ترى الباحثة أن العولمة ظاهرة مرتبطة بالتاريخ الإنساني، تفرض نفسها على ماضيه وحاضره ومستقبله. ولا تتفق الباحثة مع القائلين بأنها ظاهرة مؤقتة، ستنتهي مثلما انتهت ظواهر أخرى، كظاهرة الإمبراطوريات والقوميات، لأن العولمة مرتبطة بالإنسان والاقتصاد والسياسة والثقافة، وهذه الأشياء لن تنتهي إلى أن يرث الله الأرض وما عليها.

كما لا تتفق الباحثة مع القائلين بأن العولمة تعني رسملة العالم، أي أنها الوجه الآخر للنظام الرأسمالي، فالباحثة لا تنكر أن النظام الرأسمالي، بثقله وركائزه المتمثلة في الجلات ومركز التجارة العالمي وصندوق النقد الدولي، قد أسهم بقوة في بروز

(١) المرجع السابق، ص ٤٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٦.

(٣) المرجع السابق، ص ٤٦.

ظاهرة العولمة في العصر الحديث، وخاصة في المجتمعات الرأسمالية، إلا أن ذلك لا يعني أن العولمة مرادفة للنظام الرأسمالي، أو أنها ولدت من رحم الرأسمالية. ولو سلمنا جدلاً بهذه الحقيقة، وهذا شيء مستبعد، فلماذا نكرها على النظام الشيوعي، الذي كان له إلى عهد قريب جداً ما كان للنظام الرأسمالي من ثقل.

وتريد الباحثة أن توضح حقيقة مهمة هي أن العولمة ظاهرة تسبح في فضاء زبقي تبلور وتنتعش حين تجد البيئة المتعشة اقتصادياً وسياسياً وثقافياً. وقد انتعشت في السابق، كما سبقت الإشارة، في فضاء الشرق القديم، وفضاء الحضارة اليونانية، والحضارة العربية الإسلامية، ولا يمكن إنكار أنها الآن تستظل بالنظام الرأسمالي، ولكن هذا قد لا يدوم طويلاً، وإن لم يكن من السهل التكهن بحد زمني لذلك، في ظل المتغيرات العالمية، وظهور قوى وتكتلات أخرى، سواء في الفضاء الأوروبي المتمثل في الاتحاد الأوروبي، أو الفضاء الآسيوي أو الأفريقي. وستنتهي عولمة المركز على حساب الأطراف، العولمة الاحتكارية الاستغلالية، وستظهر عولمات في فضاءات مختلفة، سيكون هدفها عولمة المركز لحساب مصلحة الأطراف، ويصبح العالم كله قرية كونية واحدة، مع احتفاظ كل فضاء بخصوصيته الثقافية والفكرية.

ثانياً - مفهوم الشخصية العربية الإسلامية:

نتناول في هذه الجزئية متغيراً آخر من متغيرات الدراسة هو مفهوم الشخصية بوجه عام، ومفهوم الشخصية العربية الإسلامية بوجه خاص.

يعد مفهوم الشخصية بوجه عام من المفاهيم المعقدة التي تعددت لها التفسيرات والنظريات. ويرجع اختلاف مفاهيم الشخصية إلى اختلاف الدراسات المتعلقة بها،

والتي تختلف في الجوانب التي تتناولها من خلالها، من فلسفية وفقهية واجتماعية
ونفسية.

لهذا فقد توفر على دراسة الشخصية عديد من العلماء، هم علماء النفس
وعلماء الوراثة وعلماء الحياة وعلماء الإنسان وعلماء الاجتماع، حيث تناول كل
منهم الشخصية في إطار تخصصه العلمي، وإن كان التكامل في تحديد المفهوم هو
الأساس في التعريف الأمثل للشخصية.

١ - الشخصية من المنظور اللغوي:

يشق لفظ (شخصية) في اللغة العربية من الفعل (شخص) الذي يعني أبصر
ورأى، أي ما تراه العين وتبصره. وقد ورد في مختار الصحاح أنهما "الشخص سواء
الإنسان وغيره، تراه من بعيد، وجمعه في القلة (أشخاص) وفي الكثرة (شخصوس)
و(أشخاص)"^(١). كما تعني أيضاً "كل جسم له ارتفاع وظهور"^(٢). وهذان المعنيان
هما أقرب للإشارة إلى التشخيص المادي للإنسان.

ويعرف إبراهيم مذكور الشخصية في (المعجم الفلسفي) من ناحية معنوية ذاتية
بالإضافة إلى تمييزه بين الشخص والشخصية. فيعرف الشخص (personne) بأنه
"الذات الواعية لكيانها، المستقلة في إرادتها، الحرة في تصرفاتها. وإذا أطلق على الله
قيل الذات، ويقال الشخص في مقابل الشيء chose"^(٣).

(١) محمد بن أبي بكر الرازي: مختار الصحاح، ط ١ (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٠م)
ص ١٤٣.

(٢) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص ٦٩١.

(٣) إبراهيم مذكور: المعجم الفلسفي، ب ط (القاهرة، الهيئة العامة للمطابع الأميرية، ١٩٧٩م)
ص ١٠١.

أما الشخصية (personality) فهي "بوجه عام الفرد المتفوق أو الذي له سلطان"^(١).

كما يعرف جميل صليبا الشخصية (personalism) بأنها "مذهب أخلاقي واجتماعي مبني على القول أن للشخص الإنساني قيمة مطلقة"^(٢)، وقد دعا إليه الفيلسوف إيمانويل مونييه^(K).

أما الشخصية في اللغات الأوروبية فقد اشتقت كلمة شخصية (Personality) من الكلمة اللاتينية (persona) التي كانت متداولة في العصور الوسطى، حيث كانت تعني الإشارة إلى "القناع الذي كان يلبسه الممثلون على المسرح يتحدثون من خلاله"^(٣). ومع مرور الوقت أطلق لفظ (persona) على الممثل نفسه. كما شرحت كلمة شخصية في المعجم الحديث (أكسفورد) بأنها صفات يتصف بها الشخص تميزه عن غيره، فيقال عنه فلان ذو شخصية قوية وجذابة وذو إرادة وكيان^(٤).

(١) المرجع السابق، ص ١٠١.

(٢) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص ٦٩٠.

(K) جاء مذهب الشخصية الذي أسسه إيمانويل مونييه (١٩٠٥-١٩٥٠م) كرد فعل لسوء معاملة الأشخاص في المجتمع الغربي الصناعي الحديث، واعتبارهم آلة للاستغلال والربح السريع، = فدعا مونييه إلى إعطاء الشخص حقوقه، وقيمة معنوية لا تضاهي، كما يجب ألا يعامل كأنه شيء أو وسيلة للربح، بل يجب أن يعامل كغاية.

للمزيد انظر عبد الوهاب الكيالي: موسوعة السياسة، ج ٢، ب ط (الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ٢٠٠٢م) ص ٦٣.

(٣) أحمد محمد عبد الخالق: قياس الشخصية، ب ط (الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ٢٠٠٢م)

ص ٦٣.

(٤) Oxford World Dictionary, Oxford University Press, New York, p.552.

٢ - الشخصية من المنظور الاصطلاحي:

أما الشخصية من المنظور الاصطلاحي فقد تعددت التعريفات بتعدد الدارسين، فيعرف واطسون الشخصية بأنها "مجموع الأنشطة التي يمكن اكتشافها عن طريق الملاحظة الواقعية لفترة طويلة تسمح بتوفير مادة يمكن الاعتماد عليها"^(١). كما يعرفها يوسف مراد بأنها "الصورة المنظمة المتكاملة لسلوك فرد ما يشعر بتمييزه عن الغير، وليست هي مجرد مجموعة من الصفات، وإنما تشمل في الوقت نفسه ما يجمعها، وهو الذات الشاعرة، وكل صفة مهما كانت ثانوية تعبر، إلى حد ما، عن الشخصية بأكملها"^(٢).

هذا فيما يتعلق بالشخصية على المستوى الفردي، بيد أن ما يهمنا في بحثنا هذا هو أن نعرض للوجه الآخر من الشخصية، ونعني بذلك الشخصية الاجتماعية أو الشخصية الأساسية (basic personality)، حيث يعرفها رالف لينتون (R. Linton) بأنها "شكل متكامل إلى حد كبير، وأن وجودها يمد أعضاء المجتمع بفهم وقيم مشتركة، ويجعل من الممكن توحيد الاستجابات العاطفية لأعضاء المجتمع بالنسبة للمواقف التي تتصل بقيم مشتركة بينهم"^(٣). أما السيد يس فيعرف الشخصية الأساسية أو القومية بأنها: "السمات النفسية والاجتماعية والحضارية لأمة ما، التي تتسم بثبات نسبي، والتي يمكن عن طريقها التمييز بين هذه الأمة وغيرها من

(١) زكي محمد إسماعيل: الثقافة والشخصية العربية، ط ١ (عمان-الأردن، .. ، ١٩٨٥م) ص ٣٦٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٦٠.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٦١.

الأمم" (١). ويضيف السيد يس أن هذه الشخصية تتحدد وفق ثلاثة مفاهيم أساسية هي:

أ- مفهوم البناء الأساسي للشخصية: ويقوم هذا المفهوم على "تشكيل الشخصية الذي يشترك فيه غالبية أعضاء المجتمع، نتيجة للخبرات التي اكتسبها معا" (٢).

ب- المفهوم المتوالي للشخصية: ويشير إلى "نمط الشخصية الذي يظهر بأكبر قدر من التكرار بين مختلف أنماط الشخصية في مجتمع محدد" (٣).

ج- الطابع الاجتماعي للشخصية: ويمثل هذا الطابع "النواة التي ينهض على أساسها بناء الطابع الذي يشترك فيه غالبية الأفراد الذين ينتمون إلى ثقافة، وذلك بالمقابل مع الطابع الفردي الذي يختلف بصدده الأفراد الذين ينتمون إلى نفس الثقافة عن بعضهم البعض" (٤).

من خلال هذا العرض لتلك المفاهيم الاصطلاحية، التي، وإن اختلفت في مسمياتها، فإنها تتحد في معناها الذي يشير إلى الشخصية الأساسية العامة، التي تعبر، أو بالأحرى، تعكس ثقافة وقيم مجتمع ما، وفق الأطر الثقافية والحضارية لذلك المجتمع، التي تتفاعل وفق عنصرها الأساسيين: "الفكر واللغة تفاعلاً

(١) السيد يس: الشخصية العربية بين صورة الذات ومفهوم الآخر، ط ٤ (القاهرة، مكتبة مدبولي،

١٩٩٣م) ص ٥٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٠٨.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٠٨.

(٤) المرجع السابق، ص ٣٠٨.

مناسباً^(١). وبفعل هذا التفاعل بين اللغة والفكر تكونت العديد من الشخصيات في العصر الحديث، مثل الشخصية الصينية، وهي شخصية مستقلة، "لغتها الصينية، وفكرها الشيوعية الماوية"^(٢). وكذلك الشخصية السوفيتية التي تكونت بفعل وحدة "الفكر الشيوعي (الماركسية اللينينية) واللغة الرسمية الروسية"^(٣). وغير ذلك من الشخصيات. إننا حين نتحدث عن شخصية أمة من الأمم فإنما نتحدث عن ثقافتها الخاصة بها، التي تتصل بمقوماتها الأساسية التي تكون شخصيتها، لأن "الثقافة هي الأساليب التي تعبر بها الأمة عن شخصيتها"^(٤)، فالثقافة والشخصية وجهان لعملة واحدة، والعلاقة الوثيقة بينهما هي التي تعطي للأمة "بعداً ثقافياً وفكرياً للشخصية، سواء على الصعيد الفردي (شخصية الفرد) أو على الصعيد الاجتماعي والفكري (شخصية الأمة)، وهي المسؤولة عن الجزء الأكبر من محتوى الشخصية، والعلاقة بينهما ذات طابع دينامي"^(٥).

وفي إطار العلاقة الوثيقة بين الثقافة والشخصية سيكون حديثنا عن الشخصية العربية الإسلامية التي هي محور دراستنا؛ هذه الشخصية التي "تتميز بسمات خاصة ومركبات ثقافية معينة، حدثت نتيجة التراكم الحضاري والثقافي، بما طبعها بطابع

(١) إبراهيم نجيب الشهابي: الشخصية العربية، ط ١ (دمشق، مطبعة خالد بن الوليد، ١٩٦١م)

ص ٢٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٣.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٣.

(٤) أنور الجندي: معالم الفكر العربي المعاصر، ب ط (عابدين، مطبعة الرسالة، ١٩٦١م)

ص ١٤٩.

(٥) إلياس فرح: في الثقافة والحضارة، ط ٢ (بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٧م)

ص ١٢٣.

خاص يميزها عن شخصيات القوميات الأخرى"^(١). ولذلك فحين نتحدث عن الشخصية العربية فإننا نتحدث عنها من خلال ثقافتها، أي رصيدها التاريخي الحضاري المتراكم. وحين نتحدث عن الثقافة العربية فإنما نتحدث عن الوجه الأساسي للشخصية العربية، من حيث مقوماتها وأسسها ورصيدها الحضاري، فالثقافة العربية وشخصيتها وجهان لعملة واحدة لا انفصام لها.

الشخصية العربية ليست شخصية حديثة، على غرار الشخصيات السابقة التي أشرنا إليها، بل هي شخصية تمتلك إرثاً حضارياً وثقافياً متراكماً منذ القدم، "فالأمة التي كانت جاهليتها بطولة وشعراً، وكان إسلامها ثورة حضارية وروحية واجتماعية، ورسالة إلى العالم، وكان انتشارها في المكان تخليداً لذلك الزمان الذي شهد انفتاح النفس العربية على آفاق المعرفة، وارتياحها كل مجاهلها، وإغناءها لثرائها، استطاعت أن تحافظ على شخصيتها الثقافية والفكرية، بالرغم من محاولات الطمس والتشويه، وأن تلوذ بالقرآن كحافظ لشأنها، ومعبراً عن عبقريتها وأصالتها"^(٢). فقد بلور الإسلام الشخصية العربية وجعلها شخصية مستقلة ذات حضارة وثقافة متميزة غنية بتراتها وثقافتها الإسلامية والعلمية والفكرية، التي تبلورت وتميزت من خلال "إدراكها لقيمة فكرها الإسلامي ولغتها العربية"^(٣). وبفضل الإسلام استطاعت الشخصية العربية احتواء شعوب ذات أجناس مختلفة، وصهرها في بوتقة الشخصية العربية. يقول ساطع الحصري في هذا الصدد: "إن الموجة التي استطاعت أن تحافظ على شخصيتها العربية، بل وتعريب غير العرب،

(١) زكي محمد إسماعيل: الثقافة والشخصية العربية، مرجع سابق، ص ٣٦١.

(٢) إلياس فر: وي الثقافة حوا الحضارة، مرجع سابق، ص ١٢٠.

(٣) يحيى الشهابي: الشخصية العربية، مرجع سابق، ص ٢٢.

هي الموجة التي خرجت تحمل راية الإسلام"^(١). أما هشام جعيط فيرى أن الشخصية العربية هي هوية إسلامية تاريخية تقوم "على الرهان النبوي ببعث تقليد روحي مستقل، وعلى رهان كل مشيدي الحضارة العربية الإسلامية؛ تلك الإيديولوجيا الخاصة بالجماهير لتشكيل هذه الشخصية في صورة مركب قوي حيث تطابق نواته الصلبة الانتماء الإسلامي"^(٢).

ونظراً لأهمية الشخصية العربية ودورها البارز ومكانتها المتميزة فقد حيكت حولها المؤامرات قديماً وحديثاً، لمسخ فكرها وهويتها الثقافية، إلا أن هذه الشخصية تمكنت، بفضل مقوماتها الثقافية الأساسية المتمثلة في تعاليم القرآن والسنة النبوية واللغة العربية وتراثها وتاريخها المشرف، من أن تواجه هذه التحديات والمؤامرات، وتحافظ على كيانها وهويتها، بالرغم من حالات الوهن والضعف التي أصابتها وتصيبها بين الحين والآخر.

(١) المرجع السابق، ص ٢٩.

(٢) هشام جعيط: الشخصية العربية والمصير العربي، ط ٢ (بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر،

١٩٩٠م) ص ٢٢٣.

الفصل الثاني الشخصية العربية الإسلامية وتأكيد الذات

أولاً - أهمية العصر الجاهلي في دراسة الشخصية العربية
ثانياً - الجوانب الفكرية والاجتماعية والدينية للشخصية العربية في العصر
الجاهلي.

١- الجانب الديني.

٢- الجانب الاقتصادي التجاري.

٣- الجانب الاجتماعي.

٤- الجانب الفكري.

ثالثاً - ثورة الإسلام وأبعادها على الشخصية العربية.

رابعاً - المقومات الثقافية للشخصية العربية الإسلامية.

١- العقيدة.

٢- اللغة.

٣- التاريخ.

٤- التراث.

خامساً - وحدة الفكر العربي الإسلامي

١- مفهوم الفكر في اللغة والاصطلاح.

٢- مفهوم الفكر العربي الإسلامي ومراحل تطوره.

٣- نماذج من أعلام الفكر العربي الإسلامي.

أ- أبو حامد الغزالي.

ب- ابن رشد.

أولاً - أهمية العصر الجاهلي في دراسة الشخصية العربية الإسلامية:

إن الشخصية العربية ذات عمق حضاري وفكري قديم، أي أنها سبقت ظهور الإسلام بزمن، فأسهمت، إلى حد ما، في الحضارة الإنسانية، وذلك باتصالها بمواطن الحضارات الأخرى، تجارياً وفكرياً وجغرافياً، وتكامل دورها الحضاري بظهور الإسلام.

وقد تحددت دراسة ملامح الشخصية العربية من خلال ثلاث بدايات أساسية هي: "أولاً البداية الممتدة من نقطة ما داخل العصر الجاهلي، وهناك ثانياً الانطلاقة التي يؤرخ لها ببداية ظهور الإسلام، وهناك ثالثاً وأخيراً البداية التي ترتبط باليقظة العربية الحديثة في أوائل القرن التاسع عشر الميلادي"^(١).

فالعصر الجاهلي يمثل نقطة البداية كإطار مرجعي لدراسة الشخصية العربية، وهو ما ينطبق أيضاً على دراستنا للشخصية العربية الحديثة، حيث نرجع إلى أطرها المرجعية في العصرين الجاهلي والإسلامي. لذلك تمثل هذه البدايات الثلاث الركيزة الأساسية في بلورة وتكوين الموروث الثقافي والحضاري التاريخي للشخصية العربية، ولا يمكن فصل بعضها عن بعض، وإنما هي حلقات متصلة زمنياً ومكانياً، لأنه "عندما ينتقل أحدنا بفكره من العصر الجاهلي إلى العصر الإسلامي، أو من العصر الإسلامي إلى عصر النهضة، فهو لا يشعر أنه ينتقل من زمن إلى زمن آخر مغاير،

(١) عبد المجيد بوقربة: التراث وإشكالية النهضة في الخطاب العربي المعاصر، ط ١ (بيروت، مركز

دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩م) ص ٢٠٧.

بل يشعر فقط أنه يتحول بين عدد من الأمكنة، بين شعاب مكة وأسواق بغداد ومساجد قرطبة"^(١).

وبناء على ما سبق سنستعرض أهم الملامح الفكرية والدينية والثقافية للعصر الجاهلي، ودور الإسلام البارز في تطوير وتحديد هذا العصر.

أ - وقفة في معنى الجاهلية:

اعتاد العرب أن يسموا تاريخ العرب قبل الإسلام بتاريخ الجاهلية، والفكرة الشائعة عن عصر الجاهلية أن العرب كانوا يعيشون في جهلة وغفلة، أميون وثيون، ليس لهم تاريخ مشرف، منقطعون عن العالم الخارجي. وأعتقد، من وجهة نظري، أن هذا الوصف فيه الكثير من التعسف والازدراء للأوضاع السائدة آنذاك، وبالرغم من وجود الكثير من السلبات، إلا أن هذا لا يمنع من وجود بعض الإيجابيات. فالجاهلية كلمة "مشتقة من الجهل بالدين الحق، ومن الجهل الذي هو ضد الحلم والعقل أحياناً، وليس من الجهل الذي هو ضد العلم"^(٢). والجاهلية، في الحقيقة، هي "اصطلاح مستحدث، ظهر بظهور الإسلام، وقد أطلق على حال قبل الإسلام تمييزاً أو تفريقاً لها عن الحالة التي صار عليها العرب بظهور الإسلام"^(٣). كما يعرفها محمد قطب بأنها "حالة نفسية ترفض الاهتداء بهدي الله، ووضع تنظيمي يرفض الحكم بما أنزل الله"^(٤).

(١) المرجع السابق، ص ٢١٠.

(٢) ناجي معروف: أصالة الحضارة العربية، ط ٣ (بيروت، دار الثقافة، ١٩٧٥م) ص ١١٣.

(٣) جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج ١، ط ٢ (جامعة بغداد، ١٩٩٣م)

ص ٣٧.

(٤) محمد قطب: جاهلية القرن العشرين، ب ط (بيروت، دار الشروق، ب ت) ص ١١.

فالجاهلية إذن تعني عدم الخضوع لله، ومن ثم فهي تعني العناد والسفه والحمق، ولا تعني الجهل بمعنى عدم معرفة القراءة والكتابة. وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا المعنى في قوله تعالى: ﴿إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ الْحَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةَ﴾^(١). وغير ذلك من الآيات التي تشير إلى المعنى نفسه، فالقرآن لم يشير إلى أن العرب كانوا في جاهلية من العلم والمعرفة، من جهة أنهم لا يعرفون الفلك والطب والنظم السياسية والاجتماعية.

والجاهلية بهذا المعنى ليست مقصورة على العرب وحدهم، بل إن كل أمة انحرفت عن الهدى الرباني، ولم تؤمن به، فهي على الجاهلية، قديماً وحديثاً، سواء قبل الإسلام أم بعده.

ثانياً - الجوانب الفكرية والثقافية والاجتماعية والدينية والاقتصادية للشخصية العربية في العصر الجاهلي:

إن للعرب شخصية متميزة ابتكرها العقل العربي، نبتت جذورها في العصر الجاهلي، وترعرعت وازدهرت عند ظهور الإسلام. وقد نمت هذه العقلية بامتزاجها مع نتاجات الشعوب الأخرى، ولكنها لم تفقد شخصيتها، بل حافظت على طابعها العربي الأصيل. ومن هنا كان لزاماً الوقوف عند الصفحات المضيئة لهذه الشخصية في كافة جوانبها الفكرية والثقافية والدينية.

(١) سورة الفتح: الآية ٢٦.

١- الجانب الديني:

حفلت الجزيرة العربية بالعديد من الأديان السماوية والوضعية، مثل "الوثنية، والشرك، والمجوسية... وتختلف مبادئها وطقوسها باختلاف الدول والأقوام والقبائل التي اعتنقتها كقوم عاد وحمود"^(١).

وقد كان العرب يعبدون الأوثان، إما لذاتها أو يجعلونها وسطاء تقرّبهم إلى الله زلفى، بالإضافة إلى عبادتهم الكواكب، كالشمس والقمر والنجوم. وتعتبر الكعبة أعظم معبد تعظمه العرب، وقد "عظموها أكثر من أي معبود آخر، لأنها أثر أبيهم إبراهيم الخليل"^(٢). وكانوا يتقربون إليها بالشاء والإبل. وقد كان لبعض أشهر السنة قدسية معينة كالأشهر الحرم "ذو القعدة، ذو الحجة، المحرم" تتخذ للأمور الدينية، كالطواف حول بعض الأماكن المقدسة التي غدت فيما بعد أماكن تعقد فيها الأسواق"^(٣).

أما آلهة العرب التي عبدوها في العصر الجاهلي فكثيرة، ذكر القرآن جزءاً منها في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَا تَدْرُنَّ آلِهَتَكُمْ، وَلَا تَدْرُنَّ وِدًّا وَلَا سُوعًا وَلَا يَعْبُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا﴾^(٤). بالإضافة إلى آلهة أخرى كاللات والعزى ومناة وأساف ونائلة، وغيرها من الآلهة التي قدسها العرب، وقدموا لها القرابين والهدايا.

أما بالنسبة للأديان السماوية التي كانت معروفة قبل مجيء الإسلام فهي اليهودية والمسيحية. فقد كان العرب ينظرون إلى الدين والآلهة نظرة خاصة، لأنهما

(١) ناجي معروف: أصالة الحضارة العربية، مرجع سابق، ص ١٢٣.

(٢) المرجع السابق، ص ١٢٨.

(٣) المرجع السابق، ص ١٢٩.

(٤) سورة نوح، الآية ٢٣.

يعتبران رمزاً لقوميتهم، وعنواناً على شخصيتهم وثقافتهم. هذا إلى جانب استعدادهم العقائدي للتوحيد، على اعتبار أن الأمة العربية موحدة، منذ عصر أبي الأنبياء إبراهيم عليه السلام؛ هذا الاستعداد عجل بظهور حركة التحنف^(ك)، وهي إحياء دين إبراهيم عليه السلام، فكانت رمزاً للوعي العربي الذي كان يلتمس في ذلك الوقت ديناً آخر غير الوثنية والشرك، توجهاً إلى عقيدة التوحيد التي كان لها الأثر الواضح في إعداد العرب روحياً وفكرياً لتقبل الدين الإسلامي^(١). ومن أشهر المتحنفين قس بن ساعدة الإيادي وورقة بن نوفل وزهير بن أبي سلمى وغيرهم من النساك الذين كانوا ينكرون على قريش عبادتهم للأصنام. وكان انتشار الحنيفية إلى جانب الأديان السماوية الأخرى، كاليهودية والنصرانية، دليلاً على أن العرب لم يكونوا ملحدين، بل كان لهم توجه ديني، سواء أكان وثنياً أم سماوياً.

٢ - الجانب التجاري الاقتصادي:

لعب موقع الجزيرة العربية دوراً بارزاً في جعلها مركزاً تجارياً مهماً، كحلقة وصل بين الشرق والغرب، ومثل ذلك مورداً اقتصادياً مهماً قامت من خلاله المدن التجارية، كمكة، وازدهرت حركة القوافل التجارية البرية والبحرية، فلعبت التجارة دوراً مهماً في عملية الاتصال الحضاري بين عرب شبه الجزيرة العربية

^(ك) يقال تحنف الرجل أي عمل عمل الحنيفية، والحنيفية قبل الإسلام: من اختنن وحج، أو من كان على ملة إبراهيم. والحركة الحنيفة هي حركة إصلاحية، أصحابها جماعة من عقلاء العرب، سمت نفوسهم عن عبادة الأوثان، ولم ينجحوا إلى اليهودية أو النصرانية، وإنما قالوا بوحداية الله، وسموا بالأحناف وهو جمع حنيف، صفة إبراهيم عليه السلام. للمزيد انظر: ناجي معروف: أصالة الحضارة العربية، مرجع سابق، ص ١٣٥.

^(١) أحمد إبراهيم الشريف: مكة والمدينة في الجاهلية وعهد الرسول ﷺ، ط ١ (بيروت، دار الفكر

ومواطن الحضارات الأخرى كالفارسية والهندية، وعن طريقها انتشرت الأسواق التي استخدمت أنواعاً من المبايعة كالربا والمقايضة والرهان، واستخدمت عملي الذهب والفضة، وتاجروا بالحيوان والرقيق والسلع المحلية والأجنبية. ومن أشهر هذه الأسواق سوق عكاظ. ومن أشهر الرحلات التجارية رحلتنا الشتاء والصيف^(١).

كما أصبحت هذه الأسواق، إلى جانب دورها الاقتصادي، مراكز أدبية وثقافية مهمة، للتجمع والتشاور في مشكلات الحياة ومعضلاتها، ومنتديات ثقافية للبلاغة والخطابة والشعر، فكانت تلقى فيها القصائد، التي اشتهرت منها المعلقات السبع، كما كانت تلقى فيها خطب الرهبان والحكماء، إلى جانب كونها وسيلة للتلاقي والتعارف بين العرب وغيرهم من الأعاجم الوافدين للتسوق^(٢).

٣ - الجانب الاجتماعي:

كان المجتمع العربي في الجاهلية مجتمعاً طبقياً ينقسم إلى ثلاث طبقات اجتماعية هي "طبقة القبيل أو جمهور أبناء القبيلة الصرحاء، وطبقة الموالي الذين اندمجوا في القبيلة عن طريق الخلف أو الجوار، ثم طبقة العبيد والرقيق"^(٣). وقد كانت الهوة كبيرة بين الأغنياء والفقراء، إلا أن العرب، بالرغم من التفاوت الطبقي، كانوا يتميزون ببعض العادات الحسنة المتعارف عليها إلى وقتنا الحاضر، حيث شهدت

(١) منذر معاليقي: صفحات مطوية من تاريخ عرب الجاهلية، ط ١ (بيروت، دار ومكتبة الهلال،

١٩٩٠م) ص ١٣٨-١٣٩.

(٢) المرجع السابق، ص ١٤٤.

(٣) السيد عبد العزيز سالم: تاريخ العرب قبل الإسلام، ب ط (الإسكندرية، مؤسسة شباب

الجامعة، ب ت) ص ٣٨٣.

الجزيرة العربية في العصر الجاهلي أخلاقاً رفيعة، ومثلاً علياً، جسدها كلمة المروعة،
"كالشجاعة في الحرب، والصبر في المكاره، والثابرة على الثأر وحماية الضعيف،
والحد من تسلط الظالم، وغيرها من الأفعال الحسنة، والمواقف السامية"^(١).

وعرف العرب عادات حميدة أخرى مثل عصبية الجوار، وهي أن يستجير فرد
أو جماعة أو قبيلة ضعيفة بفرد أو قبيلة قوية، تؤمن حماية المستجير أمام الملائك^(٢).

كما ألف العرب عادة الضيافة منذ القدم، وعرفوا بها. ولم تعرف أمة قط
أحرص من العرب عليها، فقد تعارف العرب على ضيافة الضيف ثلاث ليالٍ وثلاثة
أيام، يمكن للضيف أن يزيدا على ذلك، حيث افتخروا بالجوّد حتى في أيام الشدة
والقحط^(٣)، حتى أننا لا نزال في وقتنا الحاضر عندما نريد أن نضرب مثلاً في الجود
والكرم يتوارد إلى أذهاننا حاتم الطائي، وهو رجل عاش في زمن الجاهلية، وذاع
صيته إلى الآن في الكرم والضيافة، واعتقد أنها ميزة وعادة متوارثة لدى العرب حتى
في عصرنا الحاضر.

وفي المقابل توجد الكثير من العادات السيئة المتعارف عليها في الجاهلية، مثل
وأد البنات، التي أشار إليها القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا الْمَوْؤُودَةُ سُئِلَتْ،
بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ﴾^(٤)، بيد أن هذه العادة ليست عامة، وإنما هي حالات محدودة،
انتشرت قبل ظهور الإسلام بقليل، إلى جانب عادات النكاح الخاطئة مثل الجمع

(١) منذر معاليقي: صفحات مطوية من تاريخ عرب الجاهلية، مرجع سابق، ص ٦٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٩.

(٣) حسن الحاج حسين: الحضارة في العصر الجاهلي، ب ط (بيروت، المؤسسة العربية، ١٩٨٤م)
ص ٩١.

(٤) سورة التكوّير، الآيتان ٨-٩.

بين الأختين، وعادة الميسر والقمار وشرب الخمر، وغيرها من العادات التي جاء الإسلام فيما بعد وحرّمها.

٤ - الجانب الثقافي والفكري:

كان العرب في الجاهلية على قدر كبيرة من المعرفة والثقافة والعلوم، فقد عرفوا الكتابة والقراءة، وقد أشار القرآن الكريم إلى بعض أدوات الكتابة كالقلم والصحف، وغيرها. وهذا دليل على أن العصر الجاهلي ليس المقصود به، كما أشرنا، الجهل بالعلم والأمية، وإنما الجهل بالحق والهدى الإلهي. كما عرف العرب المواد التي تستخدم في الكتابة كالجلود، واستعملوها لتدوين معارفهم وحساباتهم ومعلقاتهم الشعرية وأشياء أخرى.

هذا إلى جانب إلمامهم ببعض العلوم كالجغرافيا، فاهتموا بعلم الفلك والنجوم، للاهتمام بها في أسفارهم ورحلاتهم، فعرفوا الاستدلال بآثار الأقدام، وهو ما يسمى (القيافة)، كما عرفوا استنباط الماء من الأرض ببعض الدلائل الخاصة، والاهتمام في البر والبحر بالكواكب الثابتة، ومنازل القمر، وتسمى القيافة، فالعرب "أعلم الأمم بالكواكب ومطالعها ومساقطها"^(١). كما عرف العرب الطب والعقاقير واستعمالها بالتجربة والمشاهدة، فعرفوا في هذا المجال "الحجامة والفضد"^(ك) والكسي، وكانوا يعالجون بالقطع أو البتر بالاستعانة بالنار"^(٢). وعرفوا التاريخ عن طريق تناقل

(١) ناجي معروف: أصالة الحضارة العربية، مرجع سابق، ص ١١٨.

(ك) شق العرق أو قطعه ليستخرج دمه. وقد عالج به العرب ضغط الدم. للمزيد انظر المرجع

السابق، ص ١١٩.

(٢) المرجع السابق، ص ١١٩.

أخبارهم وأنسابهم، واستذكار معاركهم ووقائعهم التي دارت بينهم وبين القبائل الأخرى، وهي التي عرفت بأيام العرب وقصصهم وأساطيرهم.

وقد امتاز العرب بالفصاحة والخطابة والشعر. وكانوا مجبولين على قول الشعر، الذي احتل مكانة خاصة في حياتهم، لأنه المعبر عن أحاسيسهم وعواطفهم وعن أعراقهم وأوطانهم وأخبارهم. ويرجع إبداعهم في الخطابة والشعر إلى غنى لغتهم العربية بالترادفات، كما يرجع إلى بيئتهم التي تجعل الفرد يحلم بالبطولة، فإذا نبغ شاعر في القبيلة، احتفل أفرادها به، وتناقلوا أخباره، وتباهوا به على الملأ، فالشعر يعكس الأوضاع السائدة في المجتمع في كافة النواحي الاقتصادية والسياسية والاجتماعية^(١).

كما برع العرب في الهندسة وبناء المدن والمعابد والسدود وتشييد القصور، إضافة إلى مهارتهم في الصناعة، كصناعة الأسلحة وحياسة الأنسجة و"التصوير على الأقمشة والجدران، ونحت الآلهة والتماثيل المختلفة من الحجر والمعدن والخشب"^(٢).

هذه هي مجمل الجوانب الفكرية والدينية والتجارية لحياة العرب في العصر الجاهلي، التي تمثل سجلاً حافلاً بالمبادئ والقيم الإنسانية، يعكس صورة حية عن أمة اختصت بمزايا خلقية، من آداب ناضجة، ولغة راقية، ومبادئ إنسانية عالية. ولعل هذا مما يبرر اصطفاء الله تعالى إياها، فجعل من محيطها وأبناء أرضها الأنبياء والرسل. فالجاهلية إذن صفة تورد للتمييز بين عصرين: ما قبل الإسلام وما بعده، وليس المقصود بها الجهل في العلم والمعرفة، وإنما الجهل في رفض الحق الإلهي.

(١) عبد المنعم ماجد: التاريخ السياسي للدولة العربية: عصور الجاهلية والنبوة والخلفاء الراشدين،

ط ٧ (القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٢م) ص ٦٢.

(٢) ناجي معروف: أصالة الحضارة العربية، مرجع سابق، ص ١١٧.

ثالثاً - ثورة الإسلام وأبعادها على الأمة العربية:

لقد جاء الإسلام بدعوته التوحيدية والوحدوية وثورته العظيمة التي قضت على أوكار التخلف والعادات البالية والسيئة التي كانت سائدة في العصر الجاهلي، كالوثنية والشرك وعبادة الأصنام، ودعت إلى التوحيد وعبادة الله الواحد. كما قضى الإسلام على التخلف الاجتماعي المتمثل في تلك العادات والتقاليد الخاطئة، كالربا وشرب الخمر ووأد البنات وقطع الطرق والتناحر بين القبائل المتنازعة. وفي المقابل أبقى على بعض العادات والتقاليد الحسنة، كالكرم والضيافة وحسن الحوار والبر والإحسان.

ومن جهة أخرى جمع الإسلام العرب لأول مرة في تاريخهم في إطار اجتماعي وسياسي وديني واحد؛ إذ لم يسبق لهم أن توحدوا في إطار نظام شامل يجمع ما بين العقيدة والفكر والحكم. وقد ساعد على ذلك طبيعة الدين الإسلامي ذاته، فهو يختلف عن المسيحية، من جهة أنه لا يقتصر على الجانب الروحي فقط، بل هو دين ودولة، يجمع إلى جانب المبادئ الروحية والأخلاقية مبادئ شاملة لجميع أوجه النشاط الإنساني، في أي مجتمع، وفي أي زمن.

لقد أصبح الإسلام بالنسبة للعرب "منبع حضارتهم، وأساس تفكيرهم، ومصدر ثقافتهم الأساسية، وموجه خططهم ونشاطاتهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية"^(١). كما مكن الإسلام العرب من تكوين أمة قوية ذات مركز وسلطان، بعد أن كانوا قبائل متناحرة ومتفرقة، فرضت وجودها منذ أواخر القرن السادس الميلادي، بفعل انتشار الدين واللغة العربية و"هجرة عدد كبير من القبائل العربية

(١) سليمان صالح الغويل: الدولة القومية في ضوء النظرية العالمية الثالثة، ط٦ (طرابلس، المركز

العالمي للأبحاث ودراسات الكتاب الأخضر، ١٩٩٧م) ص ١٠٨.

واستيظانها في الرقعة التي تمتد من الخليج إلى المحيط، واندماجهم وتزاوجهم مع أهل البلاد التي دخلت الإسلام"^(١).

وهكذا جعل الإسلام للعرب دولة مرهوبة الجانب، توحد شملهم، وتجمع قوتهم، فتمكنوا بعد ضعف وتمزق من فتح الأمصار، وتأسيس دولة عربية قوية الجانب، ما لبثت أن تحولت إلى إمبراطورية مترامية الأطراف، فخلدت بطولاتهم وفتوحاتهم تاريخاً قومياً يفخرون به، وأمجاداً يذكرهم العالم بها. ويرجع الفضل في ذلك إلى الإسلام الذي بث في العرب روح الوحدة والتضامن، ونمى الشعور القومي في نفوسهم، فجعل منهم أمة قوية عظيمة. فالإسلام هو بحق ضمير مفصح عن يقظة العرب ونهضتهم، فقد جاء بلغتهم، ولى حاجات بيئتهم، ووحّد شخصيتهم، فاصطبغوا بعبقريته، وامتزجوا بتاريخه، فدمج فيهم "اللفظ بالشعور والفكر، والتأمل بالعمل، فهو خلاصة ما في الشخصية العربية من قيم ومثل"^(٢).

وقد حمل العرب راية الإسلام التي حررتهم من التبعية الخارجية، والطغيان الداخلي، وصهرتهم في وحدة فكرية وروحية واجتماعية وسياسية، خلقت منهم جماعة قومية واحدة لها حضارتها وثقافتها وأمجادها المتميزة.

(١) توفيق مرعي: وحدة المجتمع العربي عبر التاريخ (دراسات في المجتمع العربي) ط ١ (الأردن، عمان، ١٩٨٥م) ص ٨٦.

(٢) محمد عبد الرحمن مرجب: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ط ٣ (بيروت، منشورات عويدات، ١٩٨٣م) ص ٢٥٩.

رابعاً - المقومات الثقافية للشخصية العربية الإسلامية:

إن لكل أمة مقومات ثقافية خاصة بها، تميزها عن غيرها من الأمم الأخرى، فالثقافة هي مجموع الأساليب والأنماط والاتجاهات التي تعبر به الأمة عن شخصيتها، فتعطيها بعداً ثقافياً وفكرياً خاصاً بها. لذلك لا يمكن فهم الشخصية العربية إلا من خلال ثقافتها، بما تتضمنها من أنماط وسمات خاصة بها.

وقبل أن نتناول طبيعة المقومات الثقافية للشخصية العربية الإسلامية، نقف قليلاً لتوضيح مفهوم الثقافة لغة واصطلاحاً.

١- الثقافة لغة:

الثقافة كلمة عربية أصيلة، ولفظ قرآني، ورد في قوله تعالى: ﴿فِيمَا تَثَقَّفَتْهُمْ فِي الْحَرْبِ﴾^(١)، وفي آية أخرى: ﴿وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقَفْتُمُوهُمْ﴾^(٢)، أي أدركتموهم ووجدتموهم. وبهذا فهي تتضمن في معناها اللغوي الفهم والحذق والإدراك، فهي مشتقة من الفعل (ثقف) بمعنى "ثقف الرجل من باب ظرف، صار حاذقاً خفيفاً، فهو (ثقف) والثقاف ما تسوى به الرماح، و تثقيفها تسويتها"^(٣). وهكذا لا يبعد المفهوم اللغوي للفظ (ثقافة) عن المتداول المتعارف عليه في مجتمعنا العربي، حيث يشير الناس إلى معنى ثقافة على أنها الفهم والحذق والخبرة بشيء ما.

(١) سورة الأنفال، الآية ٥٧.

(٢) سورة البقرة، الآية ١٨٩.

(٣) محمد أبو بكر الرازي: مختار الصحاح، مصدر سابق، ص ١٩٠.

وإذا انتقلنا من العربية إلى اللغات الغربية وجدنا كلمة ثقافة هي ترجمة للكلمة اللاتينية (Culture) المأخوذة من الفعل اللاتيني (Colere). بمعنى حرث أو نمى^(١). وكانت دلالة الكلمة في الأصل اللاتيني في العصور الوسطى مقتصرة على تنمية الأرض ومحاصيلها. وفي أوائل القرون الحديثة بدأت كلمة (Culture) في الإنجليزية والفرنسية تستعمل بمدلولها المادي والعقلي، الذي يدل على "تنمية العقل والذوق، أي المكاسب العقلية والأدبية والذوقية التي نعر عنها باللغة العربية بلفظة ثقافة"^(٢).

ولابد من التمييز بين ثقافة وحضارة، فالحضارة (Civilization) مشتقة من الفعل اللاتيني " (civis) أي المدني أو المواطن في المدينة"^(٣). ثم أصبحت تطلق على جميع العلوم والمعارف والاختراعات والصناعات ووسائل الإنتاج المادي بصفة عامة. أما الثقافة فتشمل الإنتاج الروحي والمعنوي المتمثل في الآداب والفنون واللغة والقوانين والنظم. وهذا ما عبر عنه ابن خلدون في العلم الجديد الذي أنشأه وهو علم (ال عمران) أو الاجتماع البشري، حيث عرف الحضارة بأنها "تقنن في الترف وأحكام الصنائع المستعملة في وجوهه ومذاهبه من المطابخ والملابس والمباني والفرش والأبنية وسائر عوائد المنزل وأحواله"^(٤). لذلك ميز ابن خلدون بين الحيوان الذي لا ثقافة له، ولذلك كان عدوانياً بطبيعته، وبين الإنسان صانع الثقافة، الذي وهبه الله الفكر واليد التي وظيفتها الصنائع المختلفة، التي لا تحدث إلا من خلال الفكر الذي ينتظم به العمران، وتعمر الأرض، وتنتشر الصنائع. وفي هذا يقول: "لما كان العدو طبيعياً في الحيوان، جعل لكل واحد منها عضواً يختص بمدافعتة ما يصل إليه

(١) قسطنطين زريق: في معركة الحضارة، ب ط (بيروت، دار العلم للملايين، ب ت) ص ٣٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٣.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٤.

(٤) عبد الرحمن بن محمد بن خلدون: مقدمة ابن خلدون، تحقيق: نواف الجراح، ط ١ (بيروت،

دار صادر، ٢٠٠٠م) ص ١٣١.

من عادية غيره، وجعل للإنسان عوضاً من ذلك كله الفكر واليد، فاليد مهيأة للصناعات بخدمة الفكر، والصناعات تحصل له الآلات عن الجوارح المعدة في سائر الحيوان للدفاع..."^(١). وهذا تعد الحضارة المستوى المتطور في مجال الثقافة، وليست مرادفة للثقافة.

أما التعريف الاصطلاحي للثقافة فقد بدأ بالذويوع والانتشار بتعريف تايلور (E.B.Taylor) لهذا المفهوم تعريفاً اجتماعياً في نهاية القرن التاسع عشر، حيث يقول: "هي ذلك الكل المركب الذي يشتمل على المعرفة والعقيدة والفن والآداب والأخلاق والقانون والعرف وغيرها من القدرات والعادات التي يكتسبها الإنسان بوصفه عضواً في مجتمع"^(٢).

وقد تلا هذا التعريف عدد من التعريفات الأخرى، من بينها مثلاً تعريف مالك بن نبي الذي يعرف الثقافة بقوله: "إنها مجموعة من الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية التي يتلقاها الفرد منذ ولادته، وهي المحيط الذي يتشكل فيه الفرد، طباعه وشخصيته، يعكس حضارة وثقافة معينة، ويتحرك في نطاق الإنسان المتحضر"^(٣).

وانطلاقاً من المفاهيم السابقة فإن للثقافة مضمونها التاريخي، بمعنى أنها تتضمن الرصيد التراثي الذي يرثه الخلف عن السلف من أنماط وسلوك وعادات، فهي المعبر

(١) المصدر السابق، ص ٣٩.

(٢) عبد الهادي الجوهري: معجم علم الاجتماع، ب ط (الإسكندرية، الأزاريطة، ١٩٩٨م) ص ٧٢.

(٣) محمد خريسات: تاريخ الحضارة الإنسانية، ط ١ (الأردن، دار الكندي للنشر والتوزيع، ١٩٩٩م) ص ٢١٠.

الأصيل من الخصوصية الثقافية والتاريخية لأمة من الأمم، وهذا الأمر ينطبق على ثقافتنا العربية والإسلامية، لذلك فإننا حين نتحدث عن الشخصية العربية فإنما نتحدث عن مقوماتها الثقافية التي تميزها عن بقية الشخصيات الأخرى، ومن أهم هذه المقومات:

١- العقيدة:

لكل ثقافة جذورها الفكرية ومتطلباتها الإيديولوجية التي ترسم الطريق والهدف لدى المؤمنين بها. والعقيدة الإسلامية تمثل أهم مقومات الثقافة العربية وأقواها. وليس الإسلام مجرد عقيدة تقوم مقام اللاهوت في الثقافات الأجنبية غير الإسلامية، وإنما هو دين ودنيا، منهج عقيدة ومعيشة، دين إيمان وعمل، نظام شامل في الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. يقول مارسيل توازار في هذا الصدد: "إن في وسع الإسلام، بوصفه ديناً ومنهجاً اجتماعياً معاً، أن يفصح بشأن العالمية عن خصائص شتى، تبعاً لأربع وجهات نظر محتملة: الوجهة الماورائية، الوجهة الدينية، الوجهة الاجتماعية، الوجهة السياسية"^(١).

وقد استمد الإسلام منهجيته كنظام شامل للحياة يجمع بين الدنيا والآخرة من النواحي الروحية والمادية، من مصدرين أساسيين هما: القرآن الكريم، كتاب الله الذي أنزله على رسوله الكريم، مصدر جميع القيم الأساسية للإسلام، لأنه "النص الموثق، والكتاب المعجز بمبادئه وأسلوبه، فليس في التاريخ كتاب بقي كيوم نزل، معنى ونصاً، ثم كان له الأثر في جميع ميادين الحياة كالقرآن، فقد دعا القرآن إلى

(١) مارسيل توازار: إنسانية الإسلام، ترجمة: عفيف دمشقية، ط ١ (بيروت، دار الآداب،

المعرفة عن طريق العقل والفكر والاستنباط"^(١). أما المصدر الثاني فهي السنة المحمدية، وهي "تفصيل ما جاء مجملاً في القرآن، وهي التطبيق العملي للإسلام ممثلاً في تصرف الرسول وقوله"^(٢).

من خلال هذين المصدرين قدم الإسلام مجموعة من القواعد والعبادات والمعاملات التي نظمت صلة الإنسان بربه وبغيره من البشر، وذلك من خلال أنظمة متعددة، مثل "نظام الأسرة والزواج، وحقوق الجماعة، ورفع مكانة المرأة، وإبطال الرق، فكل رقيق أصبح بالإسلام حراً، كما يصبح حراً بالعتق، ونظم الإسلام كذلك الجانب الاقتصادي بالزكاة، وجعل السياسة شورى، وحث على العلم، وكرم العقل والفكر"^(٣). فالدين هو الذي يكسب الحياة الاجتماعية معناها كنظام شمولي متكامل، وكمقوم للثقافة، وبهذا ينظر للشخصية العربية من حيث كون المسلم "عاملاً لروحه، أو عاملاً لجسده، وناظراً إلى دنياه أو ناظراً إلى آخرته.. إن شمول العقيدة في ظواهرها الفردية وظواهرها الاجتماعية هو الميزة في العقيدة الإسلامية، وهو الميزة التي توحى إلى الإنسان أنه كل شامل، فيستريح من فصام العقائد السريرة شطرين، ثم تعيا بالجمع بين الشطرين على وفاق"^(٤).

وبهذا فإن مفهوم الإسلام في الثقافة العربية يعتمد على أساس أنه ليس عقيدة جامدة متحرجة كالفلسفة اللاهوتية أو النزعة الوثنية، التي تفصل الدين عن

(١) أنور الجندي: أصول الثقافة العربية، ب ط (القاهرة، دار المعرفة، ١٩٧١م) ص ٣٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٠.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٠.

(٤) زكي محمد إسماعيل: الثقافة والشخصية العربية، مرجع سابق، ص ٣٦٣.

الحياة، بل هو نهج للحياة، وفق قوانين الطبيعة أو الفطرة التي سنّها الله لخلقها، وفطر الناس عليها. هذا وقد منح الإسلام الثقافة العربية "عامل الإيجابية والتحرر والطلاقة، حيث لم يكن الدين معوقاً ولا مصدراً من مصادر الجمود أو التخلف أو الحرمان أو فرض الوساطة بين الله والعبد"^(١). فالدين الإسلامي لم يتوجه للرهبنة، كما في الثقافات الغربية التي يتعارض فيها الدين مع التقدم والعقلانية، نتيجة للنظم الكهنوتية، بل هو دين في جوهر مفهومه وطبيعته شريعته السمحة دافع للإنسان إلى العمل والحركة والتقدم والحيوية، وهو دين تقدمي يتلاقى مع العصور المتواليّة والبيئات المختلفة، وهو الذي هيا للثقافة العربية الانفتاح على الثقافات الأخرى، تعاشها وتعطيها وتأخذ منها. وقد أظهرت الثقافة العربية الإسلامية قدرة فائقة على الهضم والتمثيل وإعادة البناء، وذلك بنقل المفردات والعناصر المستمدة من دوائر الفكر الأجنبي، أي ثقافة عربية إسلامية، فيقول كولديزير في هذا الصدد: "إن الإسلام قد أكد استعداده وقدرته على امتصاص الآراء وتمثلها، كما أكد قدرته على صهر تلك العناصر الأجنبية كلها في بوتقة واحدة، فأصبحت لا تبدو على حقيقتها إلا إذا حللت تحليلاً دقيقاً، وبمحت بحثاً نقدياً دقيقاً"^(٢).

وأخيراً يمكن القول بأن الدين في شخصيتنا العربية كان صانع الثقافة والمحافظة عليها، والمحدد لحيويتها، فقد ربط عناصر الثقافة العربية كلها برباطه، وكون منها الشكل والمضمون، وشد عناصرها إلى عقيدة التوحيد والجزاء والمصير، فقيم

(١) أنور الجندي: أصول الثقافة العربية، مرجع سابق، ص ٣٤.

(٢) كولديزير: العقيدة والشريعة في الإسلام، نقلاً عن عرفان عبد الحميد: العقيدة الإسلامية وأثرها في وحدة الثقافة العربية الإسلامية، ط ٢ (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية،

الشخصية العربية هي قيم إسلامية، كالحق والصدق والإيمان، وأخلاق الشخصية العربية هي أخلاق إسلامية كالتعاون والبر والإيثار، وعادات الشخصية العربية وتقاليدھا استمدت من الإسلام، ولذلك كان الإسلام بالنسبة لشخصية العرب هو "فلسفة الحياة، ومن خلاله ينظرون إلى الكون والوجود وإلى الإله والإنسان، وفيه تتمثل مفاهيمهم للأخلاق وقواعد السلوك والحكم والروابط الاجتماعية، وهو بالجملة فلسفة شاملة، تبناها ودانوا بها، ونظام عمل خضعوا لحكمه، ونظموا حياتهم على أساسه"^(١).

إن الإسلام يمثل عرق الحياة للشخصية العربية، فبينما نجد كثيراً من الثقافات والحضارات قد ماتت واستبدلت بغيرها، لأنها فصلت الدين عن الحياة والدنيا، كما فعلت المسيحية الغربية في العصور الوسطى، حيث كانت المسيحية ديناً روحياً خالصاً، لا يرتبط بالمجتمع والأفراد، وإنما كان حركاً على الكنيسة والكهان، فعاشت أوروبا عصوراً مظلمة من الجهل والتخلف، لأنهم عزلوا الدين عن الدنيا، ورفضوا العلم، وحاربوا العلماء، لأنهم أعداء للدين، كما انهضت الماركسية المعاصرة لأن دينها المادة، واستبعدت الجاني الديني، وسوف تنهار الرأسمالية الحالية لأنها أيضاً رأسمالية مادية لا أخلاق لها، بعكس الحضارة العربية الإسلامية التي تمثل الدين ركيزتها الأساسية، ونبض الحياة فيها، فهي لم تفصل الدين عن الدنيا، بل كان الدين فيها منھاجاً للحياة، فسار الدين في خط متواز مع العلم والتقدم والتطور، ولذلك عاشت هذه الحضارة على مدى خمسة عشر قرناً، وستبقى هكذا

(١) همام سعيد وآخرون: الوجيز في الثقافة الإسلامية، ط ٢ (عمان، دار الفكر، ٢٠٠٥) ص ٦٧.

حضارة خالدة إلى يوم الدين، وذلك بفضل الدين الذي هو من أعظم مقوماتها على الإطلاق.

٢ - اللغة:

تعد اللغة العربية من أهم المقومات الثقافية للشخصية العربية، فليست العربية لغة أداة فحسب، كبقية اللغات الأخرى، وإنما هي لغة أداة وفكر وتراث، فعن طريقها يتخاطب الناس، وبواسطتها يتم التعبير عن الأفكار وإيصالها من شخص إلى آخر، فتعكس بذلك رؤية وتفكير الناطقين بها، ومن ثم فإن أي "منظومة لغوية (الشيء الذي يعني ليس فقط مفرداتها، بل نحوها وتراكيبها) تؤثر في طريقة رؤية أهلها للعالم، وكيفية مفصلتهم له، وبالتالي في طريقة تفكيرهم"^(١).

وبناء على ذلك فإن "اللغة العربية بقوالبها النحوية المنطقية، وأساليبها البيانية الاستدلالية، تحدد إلى درجة ما طريقة التفكير، طريقة الإقناع والاقناع في الفضاء اللغوي الفكري"^(٢). فالعلاقة بين الفكر واللغة علاقة وثيقة، فكل منهما معبر عن الآخر، ولذلك أسهمت اللغة العربية في "تشكيل الفكر العربي وتوجيه آلياته"^(٣).

كما تعد اللغة العربية عاملاً موحداً في الثقافة العربية؛ وتظهر العلاقة التكاملية بينهما في أن الثقافة تساعد على تطوير اللغة وإثرائها بما تحققه من إنجازات فكرية وأدبية وفلسفية. أما اللغة فإنها تمثل الوعاء الحافظ والناقل لهذه الثقافة عبر العصور

(١) محمد عابد الجابري: التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، ط ١ (بيروت، مركز دراسات

الوحدة العربية، ١٩٩١م) ص ١٤٢.

(٢) المرجع السابق، ص ١٥٨.

(٣) المرجع السابق، ص ١٤٢.

والأجيال، فكلاهما مؤثر ومتأثر بالآخر، فإذا نضبت الثقافة، نضبت اللغة والعكس صحيح. ولهذا ظلت العلوم اللغوية كالنحو والصرف والبلاغة، إلى جانب العلوم الدينية كالتفسير والحديث وعلم الكلام، "الميدان الرئيس لإنتاج وإعادة المعرفة في الثقافة العربية الإسلامية"^(١). فاللغة تمثل، إذن، الإطار المرجعي لكل من الثقافة والفكر العربي.

وتكمن أهمية اللغة العربية في ارتباطها الوثيق بالعبقيرة الإسلامية، فهي لغة القرآن الكريم، وهو ارتباط أبدي سوف يظل قائماً ما بقيت العقيدة الإسلامية. وقد وردت في القرآن الكريم آيات عديدة تشير إلى نزول القرآن بلسان عربي، منها قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾^(٢). وورد ذلك أيضاً في قوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾^(٣). وغيرها من الآيات التي تؤكد ارتباط اللغة العربية والعقيدة، إلى جانب ما احتوته كتب الأحاديث النبوية وغيرها من الكتب المتصلة بعبقيرة الإسلام وشريعته من مادة مكتوبة بهذه اللغة، كما يفسر هذا الارتباط ظاهرة تاريخية ما زالت آثارها حتى يومنا هذا، فقد ترتب على انتشار الإسلام واعتناقه من قبل الشعوب غير العربية في شمال أفريقيا وفارس وسوريا والعراق زمن الفتوحات الإسلامية "تحولهم عن لغاتهم الأصلية إلى اللغة العربية، يكتبون بها شعراً ونثراً، ويؤلفون بها في مختلف مجالات المعرفة، حتى في قواعد اللغة العربية وضوابطها، ويتحدثون بها في جميع أمور معاشهم"^(٤).

(١) المرجع السابق، ص ١٥٧.

(٢) سورة يوسف، الآية ٢.

(٣) سورة الزخرف، الآية رقم ٢.

(٤) محمد إبراهيم: دور اللغة العربية في المجتمع العربي، ط ١ (عمان-الأردن، ١٩٨٥م) ص ٢٦٦.

وقد لعب الإسلام دوراً بارزاً في انتشار العربية وإمدادها بعنصر الحياة والاستمرارية، فلولا الإسلام لانحصرت اللغة العربية في شبه الجزيرة العربية، على الرغم من أسبقية وجود العربية يزمن طويل على ظهور الإسلام. وفي هذا الصدد يقول كيس فرسنينغ: "إن تأثير اللغة في عموم العالم الإسلامي تأثير كبير، بفضل تركيز الإسلام على اللغة، ذلك لأن القرآن يستحيل تقليده، ولذلك تتعذر ترجمته، فكان على كل من يدخل الإسلام أن يتعلم لغته، وحتى في الحالات التي لم يتعلم المسلمون فيها أن يتكلموا باللغة العربية بشكل سليم، كان نص القرآن العربي أكثر شيء تقديساً"^(١).

كما تميزت العربية بخصائص ذاتية أكسبتها مرونة وقابلية للتطور، لمواجهة التغيرات الاجتماعية والحضارية دون التبدل والتحور، كالاقتناع مثلاً، "أن تشتق من المادة اللغوية الواحدة صيغ تحمل معاني جديدة يقتضيها التطور الحضاري، دون أن تفقد الصلة بالمعنى الأصلي"^(٢). هذا بالإضافة إلى استعمال المجاز في العربية، ما يجعل "للكلمة الواحدة معنى أصلياً، وعدداً كبيراً جداً من المعاني المجازية المنبثقة أصلاً عن المعنى الحقيقي"^(٣). هذا بالإضافة إلى خصائص أخرى استطاعت أن تعبر عن المفاهيم الإسلامية بعد تنزل القرآن.

وقد عمدت اللغة العربية إلى طرائق متعددة للتطور، تلبية لاحتياجات الزمن وللإستفادة من اللغات الأخرى التي احتكت بها، ومن أهمها الترجمة التي ازدهرت

(١) كيس فرسنينغ: اللغة العربية تاريخها ومستوياتها وتأثيرها، ترجمة: محمد الشراوي، ط ١ (المجلس الأعلى للثقافة، العدد ٤٤٣، المشروع القومي للترجمة، الهيئة العامة للمطابع الأميرية، ٢٠٠٣م) ص ٢٦٤.

(٢) محمد إبراهيم: دور اللغة العربية في المجتمع العربي، مرجع سابق، ص ٢٨٧.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٨٧.

إبان ازدهار الدولة الإسلامية، وخاصة في العصرين الأموي والعباسي، وبفضل عدد من الخلفاء العباسيين، وخاصة أبو جعفر المنصور وهارون الرشيد وعبد الله المأمون الذين كان لهم دور الريادة في توسع حركة ترجمة التراث الأجنبي إلى العربية، التي أدت إلى إغناء العربية بالعديد من المصطلحات الأجنبية بعد تعريبها وترجمتها، حيث أثبتت اللغة العربية قدرتها على استيعاب تراث ولغات الحضارات الأخرى.

وبناء على ما سبق فقد امتازت اللغة العربية بميزة انفرادت بها عن أية لغة أخرى، هي أنها لغة مقاومة وتحد، فقد تحدت هذه اللغة كل وسائل الاستعمار الذي حاول سبلها وإضعافها، ابتداء من سياسة التتريك التي قادها كمال أتاتورك للهجوم على اللغة العربية، حيث "ألغى الحروف العربية، وأبدلها بالحروف اللاتينية، ومنع الأذان بالعربية، وجعله بالتركية"^(١). هذا إلى جانب محاولات الاستعمار الحديث الذي حاول بكل جيروت وجد طمس معالم الثقافة والشخصية العربية، من خلال القضاء على اللغة العربية، وخاصة محاولات الاستعمار الفرنسي في المغرب العربي، وبالذات في الجزائر، التي حاول الاستعمار فرنستها. وقد باءت كل هذه المحاولات بالفشل والهزيمة؛ إذ استطاعت الشخصية العربية، سواء في الجزائر أو غيرها من البلاد العربية، أن تقاوم ثقافة المستعمر الدخيلة.

ولا تزال هذه اللغة تتعرض في وقتنا الحاضر إلى محاولات الطعن والتشكيك عن طريق الإعلام الغربي، من أجل إحلال اللغات الأجنبية محلها، على اعتبار أنها لغة عقيمة، وأن الإنجليزية هي اللغة العالمية، أي لغة العصر. وبالرغم من حالات الوهن والضعف التي تتعرض لها لغتنا العربية، سواء من الخارج أو من الداخل، كانتشار اللهجات العامية المتعددة، واستخدام العديد من الكلمات الأجنبية في حياتنا العامة،

(١) أبو الحسن علي الحسن الندوي: الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار

أو من خلال وسائل الإعلام، إلا أن لغة القرآن لا يمكن أن تندثر أو تموت، كـبعض اللغات الأخرى.

٣ - التاريخ:

إن التاريخ بما يحمله من أحداث ووقائع وقعت خلال الماضي السحيق أو القريب، ولا سيما تلك الأحداث ذات الأثر البالغ في حياة الأمم، التي تعبر عن آمالها وأحلامها وأحزائها وأمجادها وبطولاتها، كل ذلك يكون في كل أمة شعوراً بالتضامن بالانتماء إلى ذلك الماضي، من أجل دفعهم إلى التعاون والتضامن لبناء مستقبل زاهر. ولهذا فإن "كل أمة من الأمم إنما تشعر بذاتها، وتكون شخصيتها بواسطة تاريخها الخاص"^(١).

لذلك فإن التاريخ العربي الإسلامي مقوم أساسي من مقومات الشخصية العربية، لأنه "تاريخ دين وشريعة وهداية، يقف على رأسه النبي ﷺ ومعه الصحابة الكرام والتابعون لهم بإحسان والسيرة النبوية أعظم فصل من فصول التاريخ الإسلامي، ويكفي شرفاً أن يؤرخ للوحي الإلهي"^(٢).

فالعلاقة بين التاريخ والعقيدة الإسلامية علاقة وثيقة، فقد ارتبط تاريخ العرب بالإسلام "ارتباطاً عضوياً. وإن صفحات تاريخهم مندمجة في الإسلام اندماجاً كاملاً، بحيث يصبح من العسير الفصل بينهما"^(٣).

ومفهوم الثقافة العربية للتاريخ مفهوم إيجابي وبناء، قوامه الطابع الإنساني والنظرة الشمولية القائمة على وحدة الكون وانسجام قوى الطبيعة، وهو أمر

(١) سليمان صالح الغويل: الدولة القومية في ضوء النظرية العالمية الثالثة، مرجع سابق، ص ١٢١.

(٢) همام سعيد وصلاح الخالدي وآخرون: الوجيز في الثقافة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٦٩.

(٣) أنور الجندي: أصول الثقافة العربية، مرجع سابق، ص ٤٤.

مستمد من الإسلام الذي "يجمع بين الروح والجسد في نظام الإنسان، والعبادة والعمل في نظام الحياة، والدنيا والآخرة في نظام الدين، والسماء والأرض في نظام الكون"^(١). ولذلك فإن تاريخنا بعيد الأثر في ثقافتنا ومجتمعنا العربي الإسلامي، حيث يربط بين الجانبين الروحي والمادي، على اعتبار أنهما يؤلفان وحدة الحياة الإنسانية. ويواجه التاريخ العربي الإسلامي رأيين مختلفين في النظرة إليه: يذهب أصحاب الرأي الأول إلى أن تاريخنا العربي "لا يقدر ولا تسبغ عليه صفة الجلال، ولا يتصل بالدين، وليس أبطال التاريخ العربي الإسلامي إلا أناساً ينطبق عليهم ما ينطبق على الناس"^(٢). ولذلك يؤكد أصحاب هذا الرأي على ضرورة إلغاء الاتجاه القومي في دراسة التاريخ، لأنه دعوة إقليمية لتمجيد الماضي، وخضوع له. هذا ينقص من روح البحث العلمي. ودعوا إلى أن يتخذ التاريخ "وجهة إنسانية، دون الاهتمام بالأمة العربية أو العالم الإسلامي"^(٣).

أما أصحاب الرأي الثاني فلم يدعوا إلى تقديس التاريخ وتعظيم أبطاله، بل إلى اعتبار التاريخ "قوة ذات فاعلية في بناء الفكر الإسلامي الجديد، وخلق نهضة ثقافية وروحية تعين على وحدة الفكر في الأمة العربية والعالم الإسلامي"^(٤).

وأعتقد أن الرأي الثاني على صواب، لأن الرأي الأول يمثل دعوة صريحة لمسح الهوية العربية بصفة خاصة، وهويات الشعوب بصفة عامة، وإذابتها ضمن إطار التاريخ الإنساني العام. ويعتبر هذا سلباً قسرياً لمقومات أي أمة، فالأمة التي لا

(١) المرجع السابق، ص ٤٣.

(٢) أنور الجندي: معالم الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص ١٩٧.

(٣) المرجع السابق، ص ١٩٧.

(٤) المرجع السابق، ص ١٩٨.

تاريخ لها، لا قيمة لها. هذا إلى جانب أن التاريخ يحركه العامل الاجتماعي، أي العامل القومي، "فالرابطة الاجتماعية التي تربط الجماعات البشرية كلا على حدة... من الأسرة إلى القبيلة إلى الأمة هي أساس حركة التاريخ"^(١). فالحركات التاريخية هي حركات جماعية استقلالية تسعى فيها الجماعة المغلوبة لتحقيق ذاتها واستقلالها، فالحقيقة التاريخية في عالم الإنسان هي الحقيقة الاجتماعية، أي أن "الصراع القومي... الصراع الاجتماعي هو أساس حركة التاريخ، لأنه أقوى من كل العوامل الأخرى، وذلك لأنه هو الأصل، هو الأساس..."^(٢).

وقد ثبت صدق هذه النظرية من خلال التغيرات التي طرأت على خريطة أوروبا الشرقية، بعد انهيار الاتحاد السوفييتي، حيث عادت الدول في تشكيلها إلى العامل الاجتماعي، أي العامل القومي.

ومن هنا فإن تاريخنا يمثل لنا قوة دافعة للاتجاه إلى الأمام، فلن يمكن التنصل منه أو إنكاره، لأنه ليس تاريخ ملوك وأشخاص، ولكنه تاريخ مجتمع بأسره، فهو "تاريخ العقول والأفكار، وجماع السياسة والدين والاقتصاد، وحصيلة الحركة العقلية والأدبية، والمعنى الوطني فيه مترابط بالمعنى القومي، وكلاهما مرتبط بالدائرة الفكرية الأوسع المستمدة من الإسلام والقرآن"^(٣).

(١) معمر القذافي: الكتاب الأخضر، الفصل الثالث، ط ٢٦ (طرابلس، منشورات المركز العالمي

لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، ١٩٩٩) ص ١١٥.

(٢) المرجع السابق، ص ١١٨.

(٣) أنور الجندي: أصول الثقافة العربية، مرجع سابق، ص ٤٥.

فتاريخنا ليس حلقات منفصلة مستقل بعضها عن بعض، بل هو نسيج متكامل يدور في حلقات متصلة مرتبطة بالماضي والحاضر والمستقبل. وهنا تكمن عظمة تاريخنا العربي الإسلامي.

ولا شك أن المؤرخ المنصف سيجد في صفحات التاريخ العربي الإسلامي مواقف مشرفة خالدة في نشر كلمة الله والدعوة إلى الجهاد وبسط لواء العدل والكرامة والدفاع عن العقيدة والمبدأ، بالإضافة إلى النماذج الإنسانية العليا التي حفل بها تاريخنا، والتي يقف في قممها مثلنا الأعلى الذي نفتدي به رسولنا الكريم محمد ﷺ، ومعه الصحابة الكرام، وغيرهم من أبطال التاريخ الذين أسهموا في ازدهار الدولة الإسلامية في عصور الإسلام الأولى، وصنعوا حركة فكرية وعلمية وحضارية وثقافية شملت جانباً واسعاً من العالم الإنساني، امتد من الصين إلى الأندلس، كما تحتوي صفحات تاريخنا في المقابل مواقف مظلمة وتعسة، مرت بها أمتنا العربية، بدءاً بحملات التتار والمغول وحروب الصليبيين، مروراً بالحكم العثماني، وانتهاء بالاستعمار الحديث. كل هذه المراحل أسهمت في ضعف ووهن الأمة العربية، يضاف إليها المحاولات المستمرة في وقتنا الحاضر للنيل من حضارة أمتنا العربية وقوتها. بيد أن أمتنا العربية، تظل بالرغم من ذلك، أمة تاريخية فاعلة ومؤثرة في التاريخ، قديماً وحديثاً، أيام قوتها وأيام ضعفها ووهنها. إن تمسكنا بتاريخنا المجيد لا يعني التباكي على الأطلال، ورفض التقدم، بل استمداد القوة منه، من أجل الانطلاق للمستقبل.

٤ - التراث:

يعتبر التراث العربي الإسلامي مقوماً أساسياً من مقومات الشخصية العربية، ويشير لفظ (تراث) إلى ما هو مشترك بين أبناء الأمة العربية، أي إلى "التركة

الفكرية والروحية التي تجمع بينهم لتجعل منهم خلفاً لسلف"^(١). وتتضمن هذه التركة الموروث الفكري والثقافي والأدبي والديني من فلسفة ودين ولغة وأدب وفكر وفن وتصوف، الذي توارثته الشخصية والثقافة العربية من السلف إلى الخلف.

ومفهوم التراث في الثقافة العربية مفهوم متكامل واعٍ، فلا تنظر الثقافة العربية إلى التراث نظرة دونية، على أنه بقايا ماضٍ يجب أن ينسى ويهمل، بل تنظر إليه على أنه كمال وتمام الثقافة العربية ووحدها، فهو يشكل "المضمون الحي في النفوس، الحاضر في الوعي، الذي يعطى للثقافة العربية الإسلامية، عندما ينظر إليها بوصفها مقوماً م مقومات الذات العربية، وعنصراً أساسياً ورئيسياً من عناصر وحدتها"^(٢). فالثقافة العربية لا تؤمن ببعث التراث من أجل العيش في قوالبه، وإعادة الماضي وتقليده، بل تؤمن به كقاعدة أساسية تنطلق من خلالها لإحياء التراث وتجديده وصياغته في قوالب عصرية، تتمشى وروح العصر، لأن التراث يمثل "الضوء الكاشف أمام حركة ثقافتنا، فهو يمثل الأصالة إزاء طوابع التقدمية والعصرية، التي تتسم بالحركة السريعة، بما يؤمنها العثار، ويحفظ لها قاعدة أصيلة من النظرة العميقة"^(٣).

ومن المستحيل أن تتشكل شخصيتنا العربية الأصيلة دون هذا الترابط الوثيق بين الأصالة والمعاصرة، أي التقليد الأصيل والتجديد الواعي المستنير، لتحقيق النهضة والتقدم، وذلك من خلال "ممارسة العقلانية النقدية في تراثنا وبالمعطيات

(١) محمد عابد الجابري: التراث والحداثة دراسات ومناقشات، مرجع سابق، ص ٢٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٤.

(٣) أنور الجندي: أصول الثقافة العربية، مرجع سابق، ص ٤٨.

المنهجية لعصرنا، وبهذه الممارسة وحدها يمكن أن نزرع في ثقافتنا الراهنة روحاً نقدية جديدة عقلانية مطابقة الشرطين الضروريين لكل نهضة"^(١).

وقد واجه تراثنا العربي الإسلامي حملات عنيفة استهدفت القضاء عليه، من قبل أغلب المستشرقين أعوان الاستعمار الغربي الحاقد على العروبة والإسلام، حيث ركز هؤلاء على الجوانب المضطربة من التراث، التي ارتبطت بمراحل الضعف التي مرت بها أمتنا العربية، وأشاروا في كتاباتهم إلى "أن التراث العربي يتصف بالجمود والركود، وينأى عن الموضوعية، ويعارض التجديد والتطور، وتطغى عليه الروح التقليدية التي تسد أمام الفكر الإنساني منافذ الاجتهاد"^(٢).

وقد تلقف هذه الدعوة عدد لا بأس به من مثقفينا العرب من دعاة محاكاة الغرب، حيث تنكروا للتراث العربي، باعتباره عائقاً يحول دون التطور والتقدم والإبداع. ومن بين هؤلاء سلامة موسى، الذي كان من أشد الناس كرهاً للتراث العربي، وكان يرى أن ماضيها وتراثنا كله سخافات، لا يصح الافتخار والاعتزاز بها. بل إن سلامة موسى لم يتوقف عند حد تسفيه الماضي وتحقيره، بل ذهب إلى أبعد من ذلك، حيث حمل لواء الدعوة إلى التغريب، ودعا إلى الأخذ بحضارة الغرب المتمدن والمتحضر، وتباهى بحبه للغرب وانتمائه إليه، وكراهيته للشرق والتبرؤ منه، وفي ذلك يقول: "...كلما زادت معرفتي بالشرق، زادت كراهيتي له، وشعوري بأنه غريب عني، وكلما زادت معرفتي بأوروبا، زاد حبي لها، وتعلقني بها، وزاد شعوري بأنها مني وأنا منها"^(٣). كما دعا سلامة موسى مراراً وتكراراً إلى

(١) محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، مرجع سابق، ص ٣٣.

(٢) عرفان عبد الحميد مفتاح: دراسات في الفكر العربي الإسلامي، ط ١ (بيروت، دار الجبل،

١٩٩١م) ص ١٠١.

(٣) سلامة موسى: اليوم والغد، ب ط (القاهرة، المطبعة العصرية، ١٩٢٨م) ص ٧.

ضرورة الالتحاق بالغرب، فقال: "وعلينا نحن الأدباء- أن نواجه أولئك الذين لا يزالون شرقيين، أولئك المردين بأن في الشرق روحية، وفي الغرب مادية، علينا أن نوجههم جميعاً نحو الغرب، أي نحو الحضارة العصرية، بأن نقل إليهم المثل والقيم البشرية، وهي في أوروبا"^(١). وبناء على ذلك هاجم الأدب العربي ووصفه بالأدب المريض فقال: "لا يزال يعاني الأدب العربي الحديث مرضاً أصيلاً هو أنه اتباعي"^(٢). ورأى أن الأدب العربي لا فائدة منه، لأنه أدب عادات وعقائد وخطابة، بعكس الأدب الغربي الحقيقي، الذي هو أدب يعبر عن الحياة، متمثلاً في أدب روسو وفولتير وغيرهم. كما شن هجوماً لاذعاً على اللغة العربية، ووصفها بأنها عقيمة، وأنها تقف عائقاً دول تطور المجتمع فقال: "فالمجتمع يتطور بعيداً عن اللغة العربية التي أصبحت خرساء، لا تنطق بنحو مائة علم وفن، يستمتع وينتفع بها جميع الأمم المتمدنة دوننا"^(٣).

يبد أن سلامة موسى قد تناسى أن اللغة العربية هي لغة القرآن، وأنها من أطول اللغات عمراً، فقد ظلت محافظة على تماسكها قروناً طويلة، بعكس اللغات الأخرى التي اندثر بعضها تماماً.

وقد وجد آخرون ذهبوا إلى مثل ما ذهب إليه سلامة موسى، فقد هاجم علي أحمد سعيد (أدونيس) التراث العربي، مؤكداً على "أن معوقات الثورة تكمن في

(١) سلامة موسى: مقالات ممنوعة، ط ٢ (القاهرة، مطبعة التقدم، ١٩٦٣م) ص ١٧٦.

(٢) سلامة موسى: الأدب للشعب، ب ط (القاهرة، سلامة موسى للنشر والتوزيع، ب ت) ص ١٣٣.

(٣) سلامة موسى: التثقيف الذاتي أو كيف نربي أنفسنا، ط ٢ (القاهرة، لجنة التأليف والترجمة،

تراثنا"^(١)، وأن التراث "ليس مركزاً لنا، وليس نبغاً، وليس دائرة تحيط بنا. حضورنا الإنساني هو المركز والمنبع، وما سواه - والتراث من ضمنه - يدور حوله"^(٢).

وغير هؤلاء كثيرون ممن يتشدقون بحضارة الغرب، ويتمسكون بذيولها، متناسين ومتجاهلين أن الحضارة الغربية قامت على أكتاف وحدة وأصول التراث العربي الإسلامي وأعلامه البارزين، من أمثال ابن سينا والرازي والخوارزمي وابن الهيثم وابن خلدون والكندي وابن رشد والغزالي وغيرهم من الذين قادوا شعلة الحركة العلمية والفكرية العربية في العصر الذهبي، في الوقت الذي كانت فيه أوروبا تعيش في عصور الظلام والجهل والتخلف، أو ما يسمى العصور المظلمة.

كما تناسى هؤلاء أن الأمة التي لا ماضي لها، لا حاضر ولا مستقبل لها، لأنها أمة نكرة عقيمة، لم تلد شيئاً للإنسانية، لأن حياة أي أمة من الأمم "رهينة بحياة تراثها، فإن الأمة التي لا تراث لها، لا تاريخ لها، وإن الأمة التي لا تاريخ لها ليست إلا كتلاً بشرية لا وزن لها في ميزان الأمم"^(٣).

وهذا الحال لا ينطبق على الأمة العربية الإسلامية، لأنها أمة تمتلك تراثاً زاخراً: فكرياً وعلمياً وحضارياً، من العيب جحوده والتنكر له والتنصل منه، ومن الواجب العمل على إحيائه وتجديده، انطلاقاً من فكر عقلايين مستنير، محباً له، لا معادياً، لكي يكون نبراساً وقاعدة نبني عليها نهضتنا، مثلما فعل المسلمون الأوائل في صدر الإسلام.

(١) علي أحمد سعيد (أدونيس): زمن الشعر، ب ط (بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٥م) ص ١٣٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٧٠.

(٣) أنور الجندي: أصول الثقافة العربية، مرجع سابق، ص ٥٠.

خامساً - وحدة الفكر العربي الإسلامي: ١ - مفهوم الفكر في اللغة والاصطلاح:

أ - الفكر لغة:

تتضمن كلمة فكر في معناها اللغوي التأمل والتفكير، فهي مشتقة من "ف ك ر (التفكر) التأمل... و(أفكر) في الشيء و(فكر) فيه بالتشديد و(تفكر) فيه بمعنى، ورجل فكّير بوزن سَكَيْت كثير التفكير"^(١). كما تعني كلمة فكر في المعجم الفلسفي "إعمال العقل في الأشياء، للوصول إلى معرفتها. ويطلق بالمعنى العام على كل ظاهرة من ظواهر الحياة العقلية، وهو مرادف للنظر العقلي والتأمل، ومقابل الحدس"^(٢). فالفكر في اللغة يعني جملة النشاط العقلي، وما ينتج من عمليات تفكير وتأمل.

ب - الفكر اصطلاحاً:

الفكر هو مجموعة الآراء والأفكار التي تعبر عن أحلام الأفراد والجماعات والأمم والآامهم وطموحاتهم ومعاناتهم ومعتقداتهم وقيمهم. ويحدد الجابري مفهوم الفكر بأنه "جملة الآراء والأفكار التي يعبر بها، ومن خلالها، ذلك الشعب عن اهتماماته ومشاغله، وأيضاً عن مثله الأخلاقية ومعتقداته المذهبية، وطموحاته السياسية والاجتماعية"^(٣).

(١) محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي: مختار الصحاح، مرجع سابق، ص ٢١٥.

(٢) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، مصدر سابق، ص ١٥٦.

(٣) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ط ٧ (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية،

ويرى زكي نجيب محمود أن الأصل في الفكر، إذا جرى في مجراه الطبيعي المستقيم، هو "أن يكون حوراً بين (لا) و(نعم)، وما يتوسطهما من ظلال وأطياف، فلا الرفض المطلق الأعمى يعد فكراً، ولا القبول المطلق الأعمى يعد فكراً"^(١).

ويعني الفكر حرية الإرادة للتعبير عن الأفكار والآراء، لأن الإنسان مسلوب الإرادة هو أيضاً مسلوب التفكير، فالرفض المطلق يمثل عناد الأطفال والحمقى والقبول المطلق يمثل طاعة العبيد.

فالفكر إذن ظاهرة اجتماعية أكثر من كونه ظاهرة فردية شخصية، لأنها تقوم على الأخذ والعطاء معاً، فصلة الإنسان بمجتمعه والمشاكل والآمال والمنجزات التي تنشأ فيه هي الأساس الواسع لنمو الفكر وتطوره. ومن هنا فإن المحيط الاجتماعي والثقافي يلعب دوراً مهماً في تشكيل الفكر، وإضفاء صفة الخصوصية عليه، وبذلك تفرض البيئة الاجتماعية والثقافية، بكل ما اشتملت عليه من مقومات متعددة، كاللغة والدين والثقافة والتاريخ والتراث، ألواناً معينة من التفكير، فالفكر اليوناني هو نتاج البيئة اليونانية، والفكر الصيني هو نتاج البيئة الصينية، وهذا هو سبب التنوع والاختلاف بين الثقافات والأمم.

وهكذا نتبين أهمية "خصوصية المحيط الاجتماعي الثقافي في تكوين خصوصية الفكر"^(٢)، بالإضافة إلى ما يوجد من علاقة وثيقة بين الفكر والوجود، لأن فكر الإنسان هو دليل قاطع على وجوده وهويته، ويقصد بذلك الوجود المعنوي

(١) زكي نجيب محمود: تحديد الفكر العربي، ط ٨ (القاهرة، دار الشروق، ١٩٨٧م) ص ٣٠.

(٢) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مرجع سابق، ص ١٢.

المتضمن للأفكار والآراء والقيم والمثل التي يحملها الإنسان، وليس الوجود الحسي المادي، وإن كنا لا نستطيع تجاهله. فالحضارات الإنسانية التي اندثرت منذ مئات السنين، لا تزال باقية بأفكارها وآثارها، وفي هذا السياق تحضرنا مقولة ديكارت: "أنا أفكر إذن أنا موجود"، فالتفكير هو البصمة الدالة على وجود الإنسان، لأن الحياة الإنسانية هي تفاعل مستمر لامتناه بين عقل الإنسان ووجوده، من خلال عملية التفكير التي تنتج أفكاراً وآراء، ومن ثم خلف كل حركة وعمل وجود، وخلف كل وجود فكر.

ج - مفهوم الفكر العربي الإسلامي ومراحل تطوره:

الفكر العربي الإسلامي هو اصطلاح يجمع في مضمونه المقومات الأساسية لروح أمتنا العربية الإسلامية وضميرها، من لغة وعقيدة وتاريخ وتراث وثقافة، فهو إذن "عصارة مفاهيمنا وقيمنا ومقومات وجودنا الروحي والمعنوي، هو فكر عربي اللغة إسلامي المضمون"^(١).

ويرتبط الفكر العربي بالعقيدة الإسلامية ارتباطاً وثيقاً، لأن الإسلام أعطى "الانطلاقة الحقيقية للفكر العربي، فدفع به في مجال الفكر كعملية ذاتية، وكعملية ممارسة لما وراء الطبيعة وللطبيعة والإنسان وللعلوم الإنسانية والتجريبية"^(٢). فقد أغنى الإسلام بمصدره: القرآن الكريم والسنة الشريفة) الفكر العربي فكان (القرآن) هو المحور الرئيس الذي تدور عليه أي حركة فكرية في الجماعة الإسلامية، فانبعثت منه "علوم ومذاهب وفلسفات ومواقف وآراء وأفكار أغنت الفكر العربي

(١) أنور الجندي: أصول الثقافة العربية، مرجع سابق، ص ٣٤٩.

(٢) أنور الجندي: معالم الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص ١٥٥.

الإسلامي كثيراً، واغتنت به، وأخذت منه، وأعطته، واستوحت منه وأوحت إليه^(١). وإلى جانب القرآن الكريم كانت هناك السنة النبوية الشريفة، وقد اهتم المسلمون بأقوال نبيهم وأفعاله وكل ما قام به أو علمه أو فكر فيه، ومن كل ذلك كانت لهم "تقاليد راسخة في علم الحديث ونقد النصوص، كانت مفخرة من مفاخر العرب، ومجداً من أمجاد الإسلام"^(٢).

وإضافة إلى هذين المصدرين الأساسيين كانت اللغة العربية ميداناً فسيحاً للعبقرية الفكرية العربية، جالت فيه وصالت، فقد اهتم المفكرون المسلمون بها، وجعلوها لهم صناعة مخصوصة، واصطلحوا على تسميتها بعلم النحو، ثم تابعت علوم اللسان العربي، فنشأ "علم اللغة وعلم البيان وعلم الأدب..."^(٣)، وغيرها من علوم اللغة التي أبدع العرب فيها إبداعاً رائعاً.

كل ذلك أدى إلى عدة تطورات وظواهر فكرية مهدت للازدهار الفلسفي، لعل أبرزها ظاهرة علم الكلام، الذي نشأ أول ما نشأ للدفاع عن العقيدة الإسلامية بالأدلة العقلية، للرد على المنحرفين عن مذاهب السلف، إلى جانب محاولة إقناع الداخلين في الإسلام من غير العرب للرد على أسئلتهم الخاصة بالعقيدة، وخاصة الجانب الغيبي منها.

(١) محمد عبد الرحمن مرجبا: أصالة الفكر العربي، ط١ (بيروت، منشورات عويدات، ١٩٨٢م)

ص٢٦٧.

(٢) المرجع السابق، ص٢٦٨.

(٣) المرجع السابق، ص٢٦٩.

وقد سلك الفكر الإسلامي في بدايته، وخاصة منذ العصر الأموي مسلكين أساسيين هما: "مسلك أولئك الذين يتقبلون الأمور تقبلاً يستند إلى الروايات والأقوال التي قال بها الفقهاء، أو نسبت إلى رجال الفقه والتقوى. ثم مسلك أولئك الذين يريدون أن يستندوا في الاعتقاد إلى ما يقبله العقل. وكان الأولون يسمون أهل الحديث وأصحاب النقل، أما الآخرون فكانوا يسمون أهل الرأي"^(١).

وفي إطار هذين المسلكين نشأت الفرق الإسلامية التي هي مدارس فكرية، من أبرزها المعتزلة، والخوارج، والأشاعرة، وأهل السنة، والقدرية، وما إلى ذلك، وجميعها تتفق في هدف واحد هو الدفاع عن العقيدة الإسلامية، وإن اختلفت طرقهم ووسائلهم للوصول إلى هذا الهدف.

وبالإضافة إلى عامل الدين واللغة ثمة عوامل أخرى أسهمت في إثراء الفكر العربي الإسلامي، لعل أهمها الفتوحات الإسلامية، وحركة الترجمة والنقل. فقد أسهمت الفتوحات الإسلامية في اتساع رقعة العالم الإسلامي، بالإضافة إلى التقاء المسلمين وانفتاحهم وتفاعلهم مع ثقافات وأفكار وحضارات الشعوب الأخرى، ما "جعل المناخ الفكري أكثر ملاءمة لتقبل علوم وفلسفات الشعوب الأخرى، التي احتك المسلمون بها، وأصبح الطريق ممهداً أمام نقل أوسع للعلم والفلسفة اليونانية وعلوم وفلسفات الشعوب الأخرى إلى اللغة العربية"^(٢).

كما لعبت حركة النقل والترجمة إلى العربية دوراً بارزاً في إثراء الفكر العربي وإثرائه، فهي المنبع الذي لا ينضب، استقى منه الفكر العربي الإسلامي كثيراً من

(١) عمر التومى الشيباني: مقدمة في الفلسفة الإسلامية، ب ط (ليبيا، الدار العربية للكتاب،

١٩٩٠م) ص ٦٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٤.

مقوماته وعناصر وجوده. وقد بدأت حركة الترجمة في العهد الأموي، إلا أنها ازدهرت في العصر العباسي. وكان من أبرز الخلفاء العباسيين الذين قادوا حركة الترجمة أبو جعفر المنصور وهارون الرشيد وعبد الله المأمون، وقد سبقت الإشارة إليهم. وقد أنشأ المأمون دار الحكمة، وجعلها شبه كلية أو معهد للترجمة، ترجمت فيها العلوم العملية، مثل "الحساب، والهندسة، والجبر والفلك والكيمياء وعلم النبات وعلم الحيوان والطب والصيدلة والموسيقى"^(١). هذا بالإضافة إلى العلوم النظرية مثل "المنطق والفلسفة الإلهية أو الإلهيات، والفلسفة الأخلاقية والفلسفة السياسية"^(٢).

ولم يقف العلماء والمفكرون العرب عند حدود الترجمة والنقل، بل قاموا بالإضافة إلى ترجمة تلك الكتب إلى لغتهم بشرحها والتعليق عليها، بالإضافة إليها، وتحقيق النصوص المترجمة والتوسع فيها وتنقيحها، وبلغوا في ذلك غاية المدى. وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أنه ليس فكراً إمعة أو تابعاً، يسير وراء الفكر الأجنبي، ويقلده تقليداً أعمى، بل هو فكر مستقل قوي قادر على الالتقاء والاحتواء والمرونة، مع احتفاظه بقاعدته الأساسية التي هي مصدر قوته وحيويته.

وعلى كل حال ليس الفكر الإسلامي قبل الترجمة هو نفسه بعدها، بمعنى أن الترجمة أسهمت في إثراء هذا الفكر وتوسيع نطاقه، بما دخل عليه من ثقافات الأمم الأخرى، فانطلق من إطار الإقليمية والمحلية، حيث كان محصوراً في البيئة العربية، إلى نطاق العالمية، فضم إليه نخبة من المفكرين والأعلام المسلمين غير العرب،

(١) المرجع السابق، ص ٦٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٦.

بالإضافة إلى أنه قبل الترجمة كان محصوراً في التفكير الديني، الذي تمثله الفرق الإسلامية التي أشرنا إليها، فأصبح يشمل التفكير الفلسفي والعلمي، وشهد بذلك ازدهار حركة فلسفية علمية.

وقد ازدهرت الحركة الفلسفية في المشرق العربي تحت ظل الحكم العباسي. ومن أشهر فلاسفتها الكندي والفارابي وابن سينا وابن مسكويه والغزالي، ثم انتقلت هذه الحركة الفلسفية إلى المغرب الإسلامي في شمال أفريقيا والأندلس، ومن أشهر فلاسفتها ومفكريها القرطبي وأبن حزم الأندلسي وابن طفيل وابن باجه وابن رشد وابن خلدون.

لكن حركة الفكر الفلسفي، بعد ذلك الازدهار الكبير الذي عاشته، أخذت في الركود والانهيار التام، وظهر ذلك جلياً واضحاً بعد موت ابن رشد مباشرة؛ إذ بموته انقطعت سلسلة فلاسفة المسلمين، وذلك "لأن ابن رشد لم يخلف أتباعاً. إن الحركة التي كانت قد بدأت قبل ثلاثة قرون ونصف في بغداد النائية، قد لفظت أنفاسها على الأرض الأندلسية"^(١).

ويرجع ركود هذه الحركة الفلسفية إلى عوامل سياسية ودينية أهمها الاستعمار الصليبي والغزو التركي، ولم تعد إليها الحياة من جديد إلا في فترة متأخرة من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، حيث حاول العرب المسلمون والمسيحيون الاستيقاظ من سباتهم وبدأوا يتحسسون طريقهم، ويشعرون بحاجتهم إلى إحياء تراث أجدادهم الذي تعرض للنهب الصليبي، وقامت عليه الحضارة الأوروبية الحديثة.

(١) المرجع السابق، ص ٧٦.

بناء على ما سبق لا بد لنا من توضيح نقطة مهمة هي أنه لا يوجد فرق بين فكر إسلامي قديم وفكر إسلامي حديث من حيث المضمون، فكلاهما يشتركان في كثير من القضايا والثوابت الفلسفية المتداولة قديماً وحديثاً، مثل الجبر والاختيار، الوجود والعدم، الخير والشر، القضاء والقدر، السعادة والفضيلة... إلخ، والفارق بينهما هو المسافة الزمنية الفاصلة بينهم. وإجمالاً يمكن القول إن الفكر الإسلامي قديمه وحديثه هو "مجموعة من المذاهب والنظريات والأصول العامة الدينية والفلسفية التي نشأت في ظل الإسلام وحضارته، وكانت حصيلة استجابته الواعية للظروف والبيئات الثقافية المختلفة التي وجد فيها، أو انتهى إليها"^(١).

وقد ارتبط الفكر العربي الإسلامي بمناهج متعددة في دراسته هي كالتالي:

١- منهج أهل السنة (الفقه وأصول الفقه)، وهو يقوم على التفهم الدقيق لأحكام الشريعة، وذلك بالاجتهاد في الرأي والنظر والتأمل، وفق قواعد كلية ضابطة من أجل "وضع معادلة تشريعية موزونة تؤاخي بين النظرية والتطبيق، وتتسم بالشمولية والواقعية، وتهدف إلى تنظيم علاقة الإنسان مع الخالق والمجتمع الإنساني من حوله"^(٢).

٢- منهج البرهان والنظر (علم الكلام والمتكلمين) ويقوم على الدفاع العقلي عن العقائد الدينية وذلك "بإيراد الحجج على صحتها، ودفع شبه المعارضين عنها وحراستها عن تلبيسات المبتدعة والزنادقة، بالمحافظة على حقائقها في بساطتها ووضوحها"^(٣).

(١) عرفان عبد الحميد فتاح: دراسات في الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص ٣١.

(٢) المرجع السابق، ص ٣١.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٢.

٣- المنهج العرفاني (الصوفية والمتصوفون) ويقوم على فهم العقائد فهماً ذوقياً باطنياً، وذلك من خلال "مجاهدات روحية ورياضات قلبية، تدفعه (العارف) في سلم تطهري صاعد إلى حيث مقام المكاشفة والمعانية والشهود، مقام المعرفة اللدنية المباشرة عن الله تعالى، بلا واسطة من عقل أو تجريب، معرفة يقينية مطلقة"^(١)، يصل بها العارف إلى الله تعالى، فتتكشف له حقائق الغيب وأسرار الوجود.

٤- المنهج التوفيقى، ويقوم على التوفيق بين معطيات الفكر الإسلامى الفلسفى وبين معطيات الفلسفة اليونانية، بمعنى الفلسفات التوفيقية ذات النزرعة التركيبية الممثلة في تراث فلاسفة الإسلام، أي أنه منهج يوفق أيضاً بين النظر البرهاني والنقل، وهو منهج استخدمه ابن رشد للتوفيق بين العقل والنقل، أو بين الدين والفلسفة اليونانية في كثير من الآراء، مثل مشكلة حشر الأجساد والبعث ومشكلة السببية وغيرها^(٢).

٣ - نماذج من أعلام فلاسفة الفكر العربى الإسلامى:

يزخر تراثنا الفكرى الإسلامى فى المشرق والمغرب العربى بالعديد من الفلاسفة والمفكرين الذين انفتحوا على ثقافات الأمم الأخرى، واطلعوا عليها، واقتبسوا من صوابها، وأعرضوا عن خطئها. وكل فكر بشرى معرض للصواب والخطأ. ومن هؤلاء الفلاسفة نكتفى بعرض نموذجين اثنين أحدهما من المشرق العربى (أبو حامد الغزالي) والآخر من المغرب العربى (ابن رشد)، وهما فيلسوفان لهما مقامهما

(١) المرجع السابق، ص ٣٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٣.

ووزنهما عند علماء وفلاسفة أمتنا العربية قديماً وحديثاً، وإن اختلف في شأنهما الناس، كما هو شأن العظماء في كل زمان ومكان.

١ - أبو حامد الغزالي^(ك) (٤٥٠-٥٠٥هـ/١٠٥٨-١١١١م):

كان الغزالي واسع المعرفة، غزير العلم، مطلعاً على علوم عصره وثقافته، ثائراً عليها، مصححاً أخطاءها، متأنياً في اختيار أصلحها، فدرس علم الكلام، وألف فيه، إلا أنه مع تبنيه مذهب الأشاعرة لم يلتزم بجميع ما قال به المعتزلة، بل ثار عليهم، وعارض بعض آرائهم وتعاليمهم، كما درس الفلسفة وألف فيها، ولكنه خرج عليها، وأحدث انقلاباً فيها. ودرس الصوفية أيضاً، وأمن بها فكراً وعملاً، ولكن ذلك لم يمنعه من أن يهاجم تطرفات وشطحات الصوفيين، وأن ينتقدهم انتقاداً مرأً. هذا إلى جانب ازدرائه للتقليد والمقلدين؛ إذ آمن بالاجتهاد وإعمال العقل في كافة الأمور.

^(ك) هو أبو حامد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي، ولد بمدينة طوس من أعمال خراسان، فارسي الأصل، ينتمي إلى أسرة فقيرة، يشتغل والده بغزل الصوف. شب منذ نعومة أظفاره مجاً للعلم، متعطشاً للمعرفة. درس أبو حامد بطوس، ثم بجرجان، ثم اتصل بالجويني إمام الحرمين، فلزمه وأخذ عنه، ودرس الفقه والجدل والمنطق والفلسفة. وبعد وفاة الجويني تولى التدريس بالمدرسة النظامية، ثم عكف على التأليف فرد على الباطنية والإسماعيلية والفلاسفة، ومر بعد ذلك بأزمة شكية لازمته شهرين تقريباً، ثم كرس نفسه لمدة ثلاث سنوات لدراسة الفلسفة وعلم الكلام، وضع خلالها (مقاصد الفلاسفة) و(فضائح الباطنية) و(فضائل المستظهرية)، ثم أقبل على التصوف ودراسة الصوفية. اعتزل بعدها التدريس، واستقر بالشام زهاء سنتين، اعتزل الناس عاكفاً على الرياضة الصوفية والخلوة. وفي هذه الفترة ألف كتاب (إحياء علوم الدين)، ثم عاد إلى طوس، واشتغل من جديد بالتدريس، وأنشأ مدرسة للفقهاء، وخالقاه للصوفية، حتى وافته المنية، وله من العمر أربع وخمسون سنة. للمزيد انظر: محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٦٠٦-٦١٢.

لقد كان الغزالي ثورة تحول في الأفق العقلي والروحي في الفكر الإسلامي، وقد تمثلت هذه الثورة العقلية الفكرية في الآتي:

أ - ثورته العقلية على التقليد والمقلدين (الشك واليقين):

لقد كان الغزالي منذ صباه وشبابه طالباً للمعرفة، باحثاً عن الحقيقة، من أجل الوصول إلى المعرفة اليقينية في كل أمر، فكان لا يستقيم له رأي إلا بعد طول مجاهدة وتفكير، وهذا ما أكده في كتابه (المنقذ من الضلال)، حيث قال: "وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدي، ومن أول أمري، وريعان عمري، غريزة وفطرة من الله، وضعتا في جبلي، لا باختياري وحيلتي، حتى انحلت عني رابطة التقليد، وانكسرت علي العقائد الموروثة على قرب عهد سن الصبا؛ إذ رأيت صبيان النصراري لا يكون لهم نشوء إلا على التنصر، وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلا على اليهود، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلا على الإسلام"^(١).

وهكذا انحلت عنه، على حد قوله، رابطة التقليد، ورفض كل العقائد الموروثة التي تورثها وتلقاها منذ صباه، وبدأ من الصغر حيث الفطرة الإنسانية الأولى التي يشترك فيها كل الناس للوصول إلى العلم اليقيني "الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يقاربه إمكان الغلط والوهم، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك، بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارناً لليقين مقارنة، لو تحدى بإظهار بطلانه مثلاً من يقلب الحجر ذهباً، والعصا ثعباناً، لم يورث ذلك شكاً وإنكاراً"^(٢).

(١) أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، حققه: جميل صليبا

وكامل عياد، ط ١٠٠ (دار الأندلس، ١٩٨١م) ص ٨١.

(٢) المصدر السابق، ص ٨٢.

فكل علم لا يصل إلى مستوى العلم اليقيني هو في نظر الغزالي لا ثقة به. ومقياس الثقة هو الأمان وعدم الشك. وهكذا اتخذ من الشك قاعدة ومنهجاً للوصول إلى الحقيقة، فالشك شيء متجذر في شخصية الغزالي منذ صباه، وليس المقصود بالشك المعنى المتداول بيننا، بمعنى الشك في الآخرين والظن بهم، وإنما الشك المنهجي المعرفي للوصول إلى الحقيقة واليقين. وقد أسهمت عدة عوامل في قضية شك الغزالي، من بينها طبيعة العصر الذي عاش فيه، حيث كانت تسوده الاضطرابات والاختلافات بين الفرق، وتعنت كل فرقة وتعصبها لرأيها، إلى جانب اختلاف الأديان والملل، فالشكوك في مطلع حياة الغزالي كانت طريقه إلى الحق.

لذلك عرض الغزالي كافة علومه على محك قاعدة الشك، عساه أن يقع على علم يكون هادياً إلى اليقين، فلم يجد علماً موصوفاً بهذه الصفة إلا في الحسيات أو الضروريات (العقليات)، فبدأ بالحسيات، وتساءل: هل يمكن الشك فيها؟ وبعد طول مجاهدة وتشكك وصل إلى أنه لا يمكن الأمان في المحسوسات، فيقول: "من أين الثقة بالمحسوسات وأقواها حاسة البصر، وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك، وتحكم بنفي الحركة، ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متحرك..."^(١). إذن بطلت الثقة في المحسوسات، لأن حاكم العقل كذبها. ثم عرض الضروريات (العقليات) وحاول أن يقيسها بمقياس العلم اليقيني لعله يصل إلى الأمان والثقة فيها فوجد أنها توحى بالثقة بعكس المحسوسات "كقولنا العشرة أكثر من الثلاثة، والنفي والإثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد، والشيء الواحد لا يكون حادثاً قديماً، موجوداً معدوماً، واجباً محالاً"^(٢).

(١) المصدر السابق، ص ٨٤.

(٢) المصدر السابق، ص ٨٤.

وكاد الغزالي يركن إلى حاكم العقل، إلا أنه تخيل في مسيرة شكه حواراً بينه وبين المحسوسات، تخاطبه قائلة: "كنت واثقاً بي فجاء حاكم العقل فكذبني، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر في تصديقي، فلعل وراء إدراك حاكم العقل، حاكماً آخر، إذا تجلّى العقل في حكمه، كما تجلّى العقل، فكذب الحس في حكمه" (١)(٢).

وأمام انحلال رابطة التقليد، وانعدام الثقة بالمحسوسات والعقليات، دخل الغزالي طور السفسطة وعدم الاطمئنان لأي علم، وعدم الثقة في أي معرفة. ودام هذا الأمر قرابة شهرين، إلى أن قذف الله في صدره نوراً علوياً ألقى الطمأنينة في نفسه. هذا النور العلوي يمثل العلم اليقيني أي المعرفة الحدسية. وبالرغم من بلوغ الغزالي العلم اليقيني الحدسي، إلا أنه لم يستمر في شكه في العقل، ورأى أن شكه لا مير له، ولا يطلب عليه دليل، بعكس المحسوسات، ويقول: "فأعضل هذا الداء، ودام قريباً من شهرين، أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال، لا بحكم النطق والمقال، حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة بما على أمن ويقين. ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف" (٢).

(١) المصدر السابق، ص ٨٥.

(٢) الجدير بالذكر أن ديكرات قلد الغزالي في قضية منهج الشك، ومع ذلك اعتبره مؤرخو الغرب باطلاً مبدعه. راجع في هذا الشأن: محمد ياسين عربي: الاستشراق وتغريب الفعل التاريخي، ط ١ (الرباط، المجلس القومي للثقافة العربية، ١٩٩١م).

(٣) أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص ٨٦.

وهكذا آمن الغزالي بالعقل، إلا أنه ارتقى إلى المعرفة الحدسية التي في اعتقادنا هي أرقى درجة من درجات المعرفة العقلية، فهي النور الفطري الذي يقذف به الله للإنسان المتجلي عقلياً في البحث عن سبب أول لحل قضية أمام ذهن منته. وهذا ما يجعل الحدس يمثل أسمى درجات العقل. وقد رأى البعض، ومنهم الغزالي، أن الحدس أسبق من العقل، بسبب كونه مفتاح سر وقف أمامه العقل عاجزاً، فجاء ذلك السر كعطية إلهية لحل الأزمة. ولما كان هو بهذه الخاصية فهو نور إلهي أسبق من العقل، لكننا لا ننسى أن العقل هو الآخر أول عطية منحها الله للإنسان، وأنه عن تجليه في الكشف عن سر ما برزت النتيجة على شكل إلهام، أطلق عليه الحدس، فلولا استغراق العقل في تلك القضية والانشغال بها لما جاء الحدس.

ب - الغزالي وثورته على أهم مشكلات علم الكلام:

لقد حاول الغزالي، باعتباره متكلماً أشعرياً ينتمي إلى فرقة الأشاعرة، إجماع العوام عن علم الكلام حيث يقول: " ثم إني بدأت بعلم الكلام فحصلته، وطالعت كتب المحققين منهم، وصنفت فيه ما أردت أن أصنف فصادفته علماً وافياً بمقصوده، غير وافٍ بمقصودي"^(١).

بناء على ذلك وقف الغزالي موقف معارض من أهم المشكلات التي أثارها

المعتزلة وهي:

١ - مشكلة العقل والنقل:

تعتبر مشكلة التوفيق بين العقل والنقل من أهم المشكلات في تاريخ الفكر الإسلامي، فقد اهتم بها المتكلمون والفلاسفة على السواء. وما يهمننا في هذا الصدد فرق علم الكلام، التي انقسمت إلى ثلاثة اتجاهات: الأول فرق الحشوية

(١) المصدر السابق، ص ٩١.

والظاهرية ومن نحا نحوهم، وهم "فئة من المترمتين يرون تقرير سلطة الشرع وحدها، ولا يجعلون للعقل مدخلاً فيما أتى به الشرع"^(١). والاتجاه الثاني، وهو المهم، هو اتجاه المعتزلة، فمن المعروف أنهم رواد النزعة العقلية في الإسلام، فهم يمتازون بتعظيم العقل إلى أعلى درجة، تعظيماً لا حدود له، فذهبوا إلى أن العقل يتقدم الشرع وفق قاعدتهم المشهورة "إيجاب المعارف بالعقل، قبل ورود السمع"^(٢). أما الاتجاه الثالث فهم الأشاعرة الذين يعتبر الغزالي واحداً منهم، وقد انتهجوا مذهباً وسطاً، فمن ناحية يقولون: "إن الشرع متقدم على العقل، ومن ناحية أخرى يجعلون للعقل مدخلاً في فهم الشرع"^(٣).

وموقف الغزالي من مسألة التوفيق بين العقل والنقل هو موقف وسطي تعادلي، يرجح فيه كفتي الشرع والعقل معاً، كما ذهب أصحاب الاتجاه الثالث، فرفض رأي المعتزلة في ترجيح كفة العقل على الشرع، كما رأى أن العقل لا يمكن أن يناقض الشرع أو العكس، بل كلاهما مكمل للآخر، وداعماً له. ويعرف الغزالي العلوم العقلية والدينية فيقول: "العلوم العقلية: فنعني بها ما تقضي بها غريزة العقل، ولا توجد بالتقليد والسماع"^(٤). أما "العلوم الدينية فهي المأخوذة بطريق التقليد من

(١) محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٦٣١.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٣١.

(٣) المرجع السابق، ص ٦٣١.

(٤) أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، ج ٣، ط ١ (بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢م)

الأنبياء صلوات الله عليه وسلامه، وذلك يحصل بالتعلم لكتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم"^(١).

ويدعو الغزالي إلى الجمع بينهما فيقول: "فالداعي إلى محض التقليد، مع عزل العقل بالكلية جاهل، والمكتفي بمجرد العقل عن أنوار القرآن والسنة مغرور، فإياك أن تكون من أحد الفريقين، وكن جامعاً بين الأصلين"^(٢).

ويضيف أيضاً فيقول: "وظن من يظن أن العلوم العقلية مناقضة للعلوم الشرعية، وأن الجمع بينهما غير ممكن هو ظن صادر عن عمى في عين البصيرة، نعوذ بالله منه..."^(٣).

فالغزالي لا يرى تناقضاً بين العقل والشرع، بل يحرص على ضرورة استخدام العقل في مجال الشرع، مع عدم تقديمه عليه كالمعتزلة، فيقول: "أشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع، واصطحب فيه الرأي والشرع، وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل، فإنه يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل، فلا هو تعرف بمحض العقول، بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول، ولا هو مبني على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد"^(٤).

(١) المصدر السابق، ص ٢٢.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٤.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٤.

(٤) أبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول، ترتيب وضبط: محمد عبد السلام عبد الشافي،

ط ١ (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٣م) ص ٤١.

ولا يعني عدم تقديم العقل على الشرع في نظر الغزالي استنقاص من قيمة العقل على الإطلاق، ولكن كل ما في الأمر أن الغزالي حدد قدرة العقل وسلطته فيما يتعلق بالمسائل الرياضية والمنطقيات والطبيعات. أما فيما يتعلق بالإلهيات والماورائيات فقد رأى الغزالي أن العقل يجب ألا يخوض فيها، لأن قدرته وسلطته عاجزة عن الخوض فيما وراء الطبيعة. وهذا ما يؤكد في كتابه (تهافت الفلاسفة) حيث يطعن في حكم الفلاسفة فيقول: "إنهم يحكمون بظن وتخمين، من غير تحقيق ويقين، ويستدلون على صدق علومهم الإلهية بظهور العلوم الحسائية والمنطقية، ويستدرجون بها ضعفاء العقول. ولو كانت علومهم الإلهية متقنة البراهين، نقية عن التخمين، كعلومهم الحسائية، لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسائية".^(١)

من الحق أن الغزالي آمن بالعقل، ولكن هذا الإيمان كان في حدود قدرات معينة يجب ألا يتخطاها العقل، وخاصة فيما يتعلق بالغيبيات. وقد نجد للغزالي عذراً في أن شكوكه النسبية في قدرة العقل إزاء فهم الشرع فهماً مفصلاً جازماً، فقد تخوف من فلسفة الشك المطلقة إزاء الحقيقة من ناحية، وإزاء إيمان المؤمن من ناحية أخرى، وخاصة العامة من الناس. فالشرع عند الغزالي قد تساوى في بعض قضاياها بقضايا الميتافيزيقا. والميتافيزيقا تخوض في اللانهائي، أي العقل الكلي، من خلال العقل الجزئي بلا حدود. وهذا ما لا يحق من الناحية المنطقية، فالغزالي في اعتقادنا لا يعارض الاجتهاد والتأويل في القضايا الجزئية المطروحة، لكنه ينهي عن خوض الجزئي لمجال الكلي، بدون مراعاة قدرات هذا وذلك.

ثالثاً - ثورته إزاء الفلاسفة ومناهجهم:

كانت الفلسفة المحطة التي وقف عندها الغزالي وعارضها بشدة، فقد وجد الغزالي نفسه قد اكتملت له أداة الفلسفة، لكي يواجهها، وقد حكى الغزالي نفسه ذلك بقوله: "ثم إنني ابتدأت، بعد الفراغ من علم الكلام، بعلم الفلسفة، وعلمت يقيناً أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم من لا يقف على منتهى العلم، حتى يساوي أعلمهم في أصل العلم، ثم يزيد عليه، ويجاوز درجته، فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غور

(١) الغزالي: مقاصد الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، ب ط (القاهرة، دار المعارف، مصر، ١٩٦١م)

فقد هاجم الغزالي الفلسفة من خلال كتابه (تهافت الفلاسفة) الذي يتضمن الرد على الفلاسفة وإبطال مزاعمهم، بإظهار "تهافت عقيدتهم، وتناقض كلماتهم، فيما يتعلق

والفلاسفة الذين قصدهم الغزالي في كتابه هما بالتحديد (الفارابي وابن سينا)، وفي هذا الصدد يقول إن الفلاسفة "هم المترجمون لكلام ارسطاليس، لمن ينفك كلامهم عن تحريف وتبديل، محوج إلى تفسر وتأويل، حتى أثار ذلك نزاعاً بينهم، وأقومهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة في الإسلام الفارابي أبو نصر وابن

والحقيقة أن الغزالي لم يرفض الفلسفة بصورة كلية، كما يدعي الكثيرون، بل هاجم الفلسفة فيما يتعلق بقسم الإلهيات، وكفر الفلاسفة الذي يخوضون في هذا الجانب باعتباره جانباً غيبياً، لا يستطيع الإنسان الخوض فيه، من وجهة نظره، والدليل على ذلك أنه قسم علوم الفلسفة إلى أربعة أقسام أولها الرياضيات، فهي "نظر في الحساب والهندسة... وليس في مقتضيات الهندسة والحساب ما يخالف العقل، ولا هي مما يمكن أن يقابل بإنكار

المنطقيات، "فأكثرها على منهج الصواب، والخطأ فيها نادر... إذ عرضها تهذيب طرق الاستدلالات، وذلك مما يشترك فيه

الطبيعيات، "فالحق فيها مشوب بالباطل، والصواب فيها مشتبه بالخطأ، فلا يمكن الحكم عليها
بغالب

الإلهيات، "فأكثر عقائدهم فيها على خلاف الحق، والصواب فيها

وهنا بيت القصيد، فقد هاجم الغزالي، فيما يتعلق بالإلهيات، الفلاسفة في عشرين مسألة، انتهى بتكفيرهم في ثلاث مسائل، وتبديعهم في سبع عشرة مسألة. ومن الصعب إيراد هذه المسائل جميعها، ومن ثم نكتفي بعرض مسألة واحدة كنموذج لعرض أسلوب الغزالي الفلسفي في الهجوم على الفلاسفة، وهي مسألة سببية المحسوسات.

هذه المسألة تمثل المسألة السابعة عشرة من مسائل التهافت، وهي من المسائل الكبرى التي ألبت المتكلمين على الفلاسفة بوجه عام، لأنها في نظرهم تتنافى مع وحدانية الله وسلطته المطلقة، باعتباره السبب الأول والفاعل الأوحد.

تعتبر مسألة السببية من البديهيات المسلم بها في الفلسفة، حيث إن لكل سبب مسبب، فإذا انتفى وجود السبب، انتفى معه المسبب. ولذلك يؤكد الفلاسفة على أن الاقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب والمسببات، بين العلة والمعلولات، هو اقتران تلازم بالضرورة، فليس في الإمكان إيجاد سبب دون مسبب، أو علة دون معلول، فالاقتران شرطي تلازمي.

لكن الغزالي له رأي آخر في مسألة السببية، فهو، على العكس من ذلك تماماً، يرى أن "الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً، وما يعتقد مسبباً، ليس ضرورياً عندنا، بل كل شينين ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمناً لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمناً لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر، مثل الري والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء

وإن ما نشاهده من اقتران العلة بالمعلول لا يرجع في نظر الغزالي لكونه ضرورياً، بل إلى حكم العادة، أي على سبيل التساوق، حيث يقول: "فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه، يخلقها على التساوق، لكونه ضرورياً في نفسه، غير قابل للفوت، بل في المقذور خلق الشيع دون الأكل، وخلق الموت دون جز الرقبة، وإدامة الحياة مع جز الرقبة، وهلم جراً إلى جميع

يتضح من هذين الرأيين أن الغزالي قد وصل في قضية التلازم بين العلة والمعلول إلى سبق عظيم، لما وصل إليه العلم الحديث^(ك)، حيث وصل إلى أن الاقتران بين ما يعتبر في العادة سبباً، وبين ما يعتبر مسبباً، ليس ضرورياً، وأن جميع الأشياء في هذا الكون مستقل بعضها عن بعض، بحيث أن إثبات أحدها أو نفيه لا يتضمن إثبات الآخر أو نفيه. فلا يتحتم إذا وجد أحدها أن يوجد الآخر، مثل الاحتراق ولقاء النار، وأن هذا الاقتران راجع إلى ما سبق من تقدير الله أن يخلق هذه الأشياء على التساوق، وفي مقدوره أن يخلق شعباً من غير أكل، إلى غير ذلك من الأشياء. ويرى الغزالي أن المشاهدة العينية قد تدل على حصول الاقتران بين الأشياء، ولكنه ينكر أن تدل على أنه لا علة للاحتراق غير النار. وفي نقده لقانون العلية يخضع الغزالي كل الحوادث الموجودة في الطبيعة للمشيئة الإلهية، هذه المشيئة قادرة على أن تسلب بعض الأشياء خصائصها، مثلما سلبت خاصية سخونة والاحتراق في النار عندما ألقى إبراهيم عليه السلام فيها، ولم تحرقه النار. فباطل فعل العلة جانز في الطبيعة بقدره الله. وفي مقدورات الله غرائب وعجائب لم نشاهدها، فينبغي أن لا ننكر إمكانها.

رابعاً - ثورته كصوفي على الصوفية:

لم يجد الغزالي ضالته في علم الكلام لأنه لا يفهم بمقصوده على حد قوله، وكذلك الحال في الفلسفة التي تداعت أركانها أمام كشفه عثراتها ومواطن زللها، فحط رحاله في نهاية المطاف في محراب التصوف، لعله يكون العلم اليقيني الذي يفهم بمقصوده، ومن المعروف أن التصوف تجربة روحية ذاتية يعيشها الفرد، بعد طول مجاهدة وعناء.

يعرف ابن خلدون في مقدمته الصوفية بأنها من العلوم الشرعية الحادثة في الملة، وأصلها "العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة

(ك) لقد سبق الغزالي الفلاسفة المحدثين في العصر الحديث في نقد قانون العلية. وديفيد هيوم (1776م) لم يقل شيئاً في قانون العلية أكثر مما قاله الغزالي، ومن ثم فقد كرر كلام الغزالي في هذا الشأن. إلا أن مؤرخي الغرب اعتبروا ديفيد هيوم مبدع هذا النقد. وهو أمر باطل لا أساس له من الصحة. راجع في هذا الشأن: محمد ياسين عربي: الاستشراق وتغريب العقل التاريخي العربي، مرجع سابق.

١ . وقد أقبل الغزالي على

تحصيل علوم الصوفية ومطالعة كتبهم، مثل قوت القلوب لأبي طالب المكي، وكتب أبي يزيد البسطامي وغيرهم من مشايخ الصوفية، فظهر له أن أحص خواصهم ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم، بل بالذوق والحال وتبدل الصفات، فيقول: "فعلت يقيناً أنهم أرباب أحوال، لا أصحاب الأقوال، وأن ما يمكن تحصيله بطريق العلم فقد حصلته، ولم يبق إلا ما لا سبيل إليه بالسماع والتعلم، بل بالذوق

٢ والسلوك"

ويفرق الغزالي بين أن تعلم حقيقة التصوف وشروطه، وبين أن تعيش هذه الحالة كتجربة ذاتية، فيقول: "وكان قد ظهر عندي أنه لا مطعم في سعادة الآخرة إلا بالتقوى، وكف النفس عن الهوى، وأن رأس ذلك كله قطع القلب عن الدنيا بالتجافي عن دار الغرور، والإنابة إلى دار الخلود، والإقبال بكنه الهممة على الله تعالى، وأن ذلك لا يتم إلا بالإعراض عن الجاه والمال، والمهرب من الشواغل والعلائق"

٣

(١) عبد الرحمن بن خلدون: مقدمة ابن خلدون، مصدر سابق، ص ٣٥٦.

(٢) أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص ١٣٣.

(٣) المصدر السابق، ص ١٣٤.

ويكشف لنا الغزالي بعد المجاهدة والخلوات التي عاشها مقدار عشر سنين أموراً لا يمكن إحصاؤها، إلا أنه يمكن ذكرها، لكي ينتفع بها الآخرون، فيقول: "إني علمت يقيناً أن الصوفية هم السالكون لطريق الله خاصة، وأن سيرتهم أحسن السير، وطريقهم أصوب الطرق، وأخلاقهم أزكى الأخلاق، بل لو جمع عقل العقلاء وحكمة الحكماء وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء ليغيروا شيئاً من سيرهم وأخلاقهم، ويبدلوه بما هو خير منه، لم يجدوا إليه سبيلاً، فإن جميع حركاتهم وسكناتهم، في ظاهرهم وباطنهم، مقتبسة من نور مشكاة النبوة، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به"

ويتضح لنا من هذا النص أن الغزالي يريد أن يصل بنا إلى معرفة جديدة إلى جانب المعرفة العقلية والشرعية، وهي المعرفة الحدسية التي عرفها بأنها قيس من نور مشكاة النبوة، لا يستطيع عقل العقلاء وحكمة الحكماء أن يقف في طريقها، أو يصل إلى مرتبتها. وأغلب ظني أن الغزالي وصل إلى ضالته المنشودة وهو العلم اليقيني، الذي لا يأتي بالاكْتساب وتحصيل العلوم، إنما يأتي عن طريق الإلهام.

وبالرغم من تحمس الغزالي لطريق الصوفية ومعايشته لها كصوفي، إلا أن هذا لم يمنعه من أن يثور عليها، للكشف عن شطحات وضلالات بعض الطرق الصوفية، كالاتحاد والحلول وإباحة بعض الأمور التي لا صلة لها بالدين، ورفع التكليف، فالشطح هو "دعوى يفصح عنها المتصوف بعبارة مستغربة مضطربة في

ومن شطحات

الحلاج المعروفة (ما في الجبة غير الله) وشطحات البسطامي الشهيرة قوله: "سبحاني ما أعظم شاني"^(٢). وقوله يخاطب الله: "كنت لي مرآة فصرت أنا المرآة"^(٣).

وقد رفض الغزالي بشدة نظريات الاتحاد والحلول في الله، لأن ذلك منافٍ للدين، إلى جانب أنه يقلل من شأن العقل، كما ثار على الزاعمين بإسقاط التكليف، ودحض مزاعم مدعي التصوف، من خلال شكليات ورسوم وهيئات، مثل إبقاء أثر السجود على الوجه، وخفض الصوت، وذبول الشفتين، ليستدل على الصوم والجوع... إلخ. ووصفها بأنها تصوف سلمي لا مبرر له، ورأى أن التصوف الإيجابي يجب أن يتوافق مع العمل والعبادة والزهد والاعتدال في الرغبات، لأن الإسلام دين حياة وعمل.

والحقيقة أن تجربة الغزالي الصوفية، التي دامت قرابة عشر سنوات، لم تكن تجربة سلبية، اعتزل فيها الناس، بل على العكس من ذلك حاول أن يعيش خلالها في هذا المجتمع، مع مشاكله وهمومه، والدليل على ذلك أنه قدم لنا أروع كتبه (إحياء علوم الدين)، وهو كتاب يشتمل على الإصلاح والأخلاق والتربية، فكان يدعو إلى العمل وتمذيب النفس ومحاسبتها، ويحذر من أمراض القلب والكبر والغرور، ويبين فساد الرعية والأمراء، وتفشي البدع والضلالات، ويصف العلاج

(١) محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ط ٣ (بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥م)

ص ٢٨٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٨٨.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٨٨.

والطريق إلى الهداية والحق، من خلال الكتاب والسنة. فكان الغزالي قائد إصلاح وتجديد في عصره والعصور التالية له.

لذلك يرجع الفضل إلى الغزالي في ترسيخ جذور الاتجاه الصوفي المعتدل، القائم على الكتاب والسنة واحترام العقل الإنساني في المجتمع العربي الإسلامي.

وخلاصة القول إنه سواء أكننا نتفق مع الغزالي في كثير من المواقف، أم نختلف معه في بعضها، فهو بلا شك يمثل شخصية دينية قوية، فقد كان فقيهاً ومتكلماً أشعرياً بالدرجة الأولى، أو وجد حركة فكرية دينية، كان لها الفضل في إيقاظ الفكر الإسلامي والدعوة إلى حقائق الإسلام وأهدافه، للتصدي للحركات الهدامة كالباطنية والدهرية، التي كانت منتشرة في ذلك الوقت، ومن ثم فإن إخلاص الغزالي لدينه لا يمكن الشك فيه.

ب - ابن رشد^(ك) (٥٢٠-٥٩٥هـ/١١٢٦-١١٩٨م):

كان ابن رشد إمام عصره في الفقه وعلوم الدين، وكان ثالث ثلاثة من أئمة الحكمة الإندلسية، وعباقره التفكير الذين ظهوروا خلال القرن السادس للهجرة وهم: ابن باجه وابن طفيل. أضف إلى ذلك أنه كان من الأطباء الذين اشتهروا في العالم الإسلامي في عصوره المختلفة. وكان ابن رشد فيلسوفاً ذا نزعة تنويرية، نادى بالانفتاح على الثقافات الأخرى، والتزود منها بالعلم والمعرفة، ولو كانت مخالفة لنا في الملة، لاقتناعه بأن الحقيقة العقلية واحدة عند جميع البشر، فنبذ التعصب بغير حق، ودعا إلى قبول الآراء الصحيحة والأخذ بها، دون اعتبار للدين أو المذهب. وفي هذا يقول في كتابه (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال): "يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك،

^(ك) هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، المولود في قرطبة، نشأ في بيت علم ودين، فأبوه أبو القاسم أحمد قاضي قرطبة، وحده أبو الوليد من ألمع فقهاء الأندلس. درس ابن رشد الفقه والأدب والطب والرياضيات والحكمة، وكان من بين أساتذته أبو جعفر هارون. دعاه عبد المؤمن الموحي الذي خلف ابن تومرت مؤسس دولة الموحدين إلى مراكش، واستعان به في إنشاء المدارس ومراكز العلم، ثم اتصل ابن رشد بأبناء زهر الأطباء، فكانت ثمرة الاتصال كتاب الكليات، وقد ألفه في مباحث الطب النظري، ثم استدعاه الخليفة أبو يعقوب يوسف الذي خلف عبد المؤمن. وقد كان الخليفة أبو يعقوب محباً للعلم، وكان وزيره ابن طفيل، فعين أبو يعقوب ابن رشد قاضياً على قرطبة، ثم عينه طبيباً خاصاً به. وفي عهد الخليفة أبو يعقوب انكب ابن رشد على تلخيص كتب أرسطو وتفسيرها. وظل ابن رشد محتفظاً بمكانته لدى بيت الخلافة، إلا أن ذلك لم يدم طويلاً، بسبب الحسد والوشاية، الأمر الذي دفع الحاسدين إلى توجيه حملة الزندقة إلى ابن رشد، فتم نفيه إلى قرية يهودية تقع في الجنوب الشرقي من قرطبة، تسمى أليسانة، ثم أحلها سبيله وسمح له الخليفة بدراسة الفلسفة، إلا أن العمر لم يمهله طويلاً فتوفي سنة ١١٩٨م، وله من العمر اثنتان وسبعون سنة.

وسواء أكان ذلك الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك لنا في الملة، فإن الآلة التي تصح بها التزكية ليس يعتبر في حصة التزكية بما كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك، إذا كان فيها شروط الصحة"^(١).

وانطلاقاً من نزعة التنويرية أقبل ابن رشد على قراءة كتب أرسطو والاطلاع عليها، بيد أنه لم يقف عند هذا الحد، بل نصب نفسه لشرح فلسفة أرسطو وتطهيرها من الشوائب، ومن ثم لقب بالشارح الأكبر. كل هذا أسهم في بلورة شخصية ابن رشد وفكره الأصيل، الذي اتسم بالاعتدال والنقد والوسطية. وسوف نستعرض في فكر ابن رشد وفلسفته مسألتين مهمتين هما:

١ - التوفيق بين الحكمة والشريعة:

لقد نحا ابن رشد منحى توفيقياً في قضية التوفيق بين الدين والفلسفة، إلا أنه لم يكن أول من تطرق إلى هذه القضية، فقد سبقه إليها الكثير من فلاسفة المسلمين، أمثال الكندي والفارابي وابن سينا في الشرق العربي، وابن باجه وابن طفيل في المغرب العربي، إلا أن هؤلاء جميعاً أشاروا إجمالاً إلى ضرورة التوفيق بين الدين والفلسفة، دون أن يهتموا بالبرهنة المنهجية على وجهة نظرهم. فعلى سبيل المثال عالج ابن طفيل مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة بأسلوب الإشارة والتلميح، وذلك من خلال قصة رمزية معروفة هي قصة (حي بن يقظان)^(٢).

(١) ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، مصدر سابق، ص ١٢.

(٢) محمد عبد الرحمن مرجبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق،

ونلتمس هؤلاء الفلاسفة العذر في عدم تركيزهم، في صلب موضوعاتهم، على المحاولة التوفيقية، لأن نظرة المجتمع في ذلك العصر للفلسفة كانت نظرة تكفيرية، وخاصة عندما تربط بالدين. إلا أن ابن رشد تميز عن أولئك الفلاسفة بأنه خصص لموضوع التوفيق بين الشريعة والحكمة بعض مؤلفاته، التي كان من أبرزها (فصل المقال) و(الكشف عن مناهج الأدلة)، كما أفصح عنها أيضاً في ثنايا كتابه (تهافت التهافت). ومع أن ابن رشد قد عاش في عصر هؤلاء الفلاسفة، الذي اتسم بشيوع النظرة المريية إلى الفلسفة، إلا أنه تحدى هذه النظرة الضيقة، حتى أنه اتهم بالزندقة والكفر، ونفي إلى جنوب قرطبة. ولكنه انتصر في نهاية المطاف، وأحيا الفلسفة من جديد، بعد محاولات الغزالي المتكررة لاغتيالها.

وفيما يلي نستعرض خطوات التوفيق بين الحكمة والشريعة، والأدلة التي ساقها ابن رشد لتحقيق هدفه:

أ - الحقيقة بين الشرع والفلسفة:

تساءل ابن رشد في مطلع كتابه (فصل المقال): هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق "مباح بالشرع، أم محظور، أم مأمور به، إما على جهة الندب، وإما على جهة الوجوب" (١).

وفي معرض إجابته رأى أن الفلسفة هي "النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، لمعرفة صنعتها" (٢). ونفهم من كلام ابن رشد أن الفلسفة تهدف إلى معرفة الصانع، من خلال النظر في موجوداته. والشرع كذلك يدعو إلى

(١) ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، مصدر سابق، ص ٩.

(٢) المصدر السابق، ص ٩.

اعتبار الموجودات بالعقل. وقد أشار إلى ذلك في آيات عديدة منها قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾^(١)، وقوله تعالى أيضاً: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾^(٢). وفي هذين النصين القرآنيين إشارة صريحة إلى "وجوب استعمال القياس العقلي أو العقلي والشرعي معاً"^(٣). بالإضافة إلى "الحث على النظر في جميع الموجودات"^(٤). ويؤكد ابن رشد على أن صيغة الأمر في (اعتبروا) والتساؤل في (أولم ينظروا) ليس دعوة للاعتبار بالعقل فقط، وإنما هو أمر وحث على ذلك الاعتبار، كما أن الاعتبار الذي يدعو الشرع إليه هو "استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه، وهذا هو القياس، أو بالقياس. فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي"^(٥).

لذلك يرى ابن رشد أن القياس العقلي البرهاني هو أتم أنواع القياس، وهو الذي دعا إليه الشرع. كما أن ابن رشد لم يغفل رأي الفقهاء والمتكلمين القائل بأن كل ما كان قائماً من علوم ومعارف في الصدر الأول هو ما يؤخذ به، وغير ذلك من مستجدات فهو بدعة. يرد ابن رشد على هذا الرأي بقوله: "وليس لقائل أن يقول: إن هذا النوع من النظر في القياس العقلي بدعة؛ إذ لم يكن في الصدر الأول، فإن النظر أيضاً في القياس الفقهي وأنواعه هو شيء استنبط بعد الصدر الأول، وليس يرى أنه بدعة، فكذلك يجب أن نعتقد في النظر في القياس العقلي"^(٦).

(١) سورة الحشر، الآية ٢.

(٢) سورة الأعراف، الآية ١٨٤.

(٣) ابن رشد: فصل المقال، مصدر سابق، ٩.

(٤) المصدر السابق، ص ١٠.

(٥) المصدر السابق، ص ١٠.

(٦) المصدر السابق، ص ١١.

وباعتبار أن الشرع أوجب النظر بالقياس العقلي، فقد صار لزاماً أن يستعين المتأخر بالمتقدم الذي سبقه، فيستفيد من آرائه لتكملة معرفته، ولذلك فإن النظر في كتب القدماء هو أمر واجب بالشرع ولا يتنافى معه، "فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم، وسررنا به، وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم"^(١).

وهكذا استطاع ابن رشد أن يوفق بشكل سلس وغير معقد ما بين الفلسفة والشرع، وأن يبين أن كلاً منهما مكمل للآخر، ومدافع عنه، لأن "الحق لا يضاد الحق، بل يوافق، ويشهد له"^(٢).

ب - قانون التأويل:

يرى ابن رشد أن الشريعة قسمان: ظاهر وباطن، والسبب في ورودهما في الشرع هو "اختلاف فطر الناس، وتباين قرائحهم في التصديق"^(٣). فالظاهر من الشرع هو خاص بعامة الناس، فعليهم حمل النص على ظاهره كما هو، وترك تأويله. أما باطن الشرع فهو من اختصاص العلماء، فعليهم تأويل النص، إذا انطبقت عليه شروط التأويل. ويعرف ابن رشد التأويل بأنه "إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه، أو لاحقه أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عودت في تعريف أصناف الكلام المجازي"^(٤).

(١) المصدر السابق، ص ١٣.

(٢) المصدر السابق، ص ١٥.

(٣) المصدر السابق، ص ١٦.

(٤) المصدر السابق، ص ١٦.

وبناء على تأويل ظاهر النص وباطنه صنف ابن رشد اختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم إلى ثلاثة أصناف، وفقاً للأقيسة المنطقية الثلاثة وهم على التوالي:

١- الخطابيون: وهم الجمهور الغالب الذي يصدق بالأقوال الخطابية، وهؤلاء ليسوا "من أهل التأويل أصلاً"^(١).

٢- الجدليون: وهم من "أهل التأويل الجدلي"^(٢)، ويمتلهم علماء الكلام الذين يرتفعون قليلاً عن عامة الجمهور، ولكنهم دون الخاصة (البرهانيون) بكثير، لأن تأويلهم الجدلي بحكم العادة والطبع.

٣- البرهانيون: وهم "أهل التأويل اليقيني"^(٣)، وأصحاب صناعة الحكمة التي طبعوا أنفسهم بها، وهم فئة الخاصة المصرح لهم بالتأويل. أما من عداهم من أهل الجدل والخطابة فلا ينبغي أن يصرح لهم بالتأويل.

لذلك دعت الشريعة الناس إلى الفهم والتبصر لنصوصها، من خلال هذه الطرق الثلاثة. ويجب ألا يتعدى كل صنف طريقته، لأن هذا قد يؤدي إلى الالتباس وعدم الفهم، وقد يؤدي إلى أكثر من ذلك وهو الكفر. فعلى الخطابين وعلماء الكلام الجدليين الإيمان بظواهر النصوص الشرعية، بما اشتملت عليه من رموز وأمثال. أما العلماء وهم أهل البرهان فعليهم تأويل ظواهر النصوص، وتفسير المعاني الخفية لهذه الرموز والأمثال، وتقريبها إلى الأذهان، لأن ظاهر النص قد يحتوي أو يشتمل على أكثر من معنى، وهذا ما أكده ابن رشد، ورفضه الغزالي، فالغزالي أكد

(١) المصدر السابق، ص ٣٠.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٠.

(٣) المصدر السابق، ص ٣٠.

على الوقوف على ظاهر النص، دون تأويله، لأن ذلك يتناقى مع الشرع، إضافة إلى عجز العقل عن التفسير الباطني للأديان ولنصوص الشريعة.

وبتقنين مسألة التأويل وضع ابن رشد حداً للأزمة القائمة منذ القدم بين الفلسفة والدين، فكان له السبق في هذا الأمر، ولم يسبقه أحد من قبل من فلاسفة المسلمين الذين اجتهدوا في محاولات التوفيق، ولكنهم لم يصلوا إلى نجاح واجتهاد ابن رشد أو من الذين رفضوا مسألة التوفيق رفضاً قاطعاً كالغزالي.

ووصل ابن رشد إلى الإقرار بوحدة الحقيقة الدينية والفلسفية، أي موافقة الحكمة للشريعة، والعكس كذلك، أي أن ما يقره النص الديني هو نفسه ما يتوصل إليه عبر النظر العقلي، فالعقل لا يخالف الشرع، بل يوافق، فالحق لا يضاد الحق، بل يوافق، ويشهد له.

ثانياً - مواجهة الغزالي للدفاع عن الفلسفة:

بعد أن انتهى ابن رشد من معالجة مشكلة التوفيق بين الحكمة والشريعة، اتجه بخطوة جرئية، لم يسبقه إليها أحد، للدفاع عن الفلاسفة، وإعادة الاعتبار لها، من خلال كتابه (تهافت التهافت) كرد قوي على كتاب (تهافت الفلاسفة) للغزالي، الذي أظهر فيه فساد أغلب آرائه وقصورها عن مرتبة اليقين والبرهان، فهاجم خصمه بالعقل والمنطق، فدافع عن الفلسفة دفاعاً منصفاً، لم يسلم منه الفارابي وابن سينا أنفسهم، فصحح أخطاءهما، وسوء فهمهما لنظريات أرسطو، كما أنصف الغزالي في بعض المسائل، وتفهمها في أغلبها.

وليس غرضي هنا أن ألم بجميع هذه المسائل، بل سأتناول واحدة منها سبق أن أشرت إليها في السابق، وهي:

مسألة السببية: وهي من المسائل التي عالجها ابن رشد بجرأة شديدة. وقد سبق أن أشرت إلى أن الغزالي ذهب في تفسيره السببية إلى أن الاقتران بين السبب والمسبب هو اقتران على سبيل العادة، أي التساوق وليس بالضرورة. ويرد ابن رشد على قول الغزالي بأنه مجرد سفسطة؛ إذ يقول: "إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات قول سفسطائي، والمتكلم بذلك إما جاحد بلسانه لما في جنانه، وإما منقاد لشبهة سفسطائية عرضت له في ذلك"^(١). ويؤكد ابن رشد أن للأشياء صفات وذوات اقتضت الأفعال الخاصة بها، التي تميزها عن بعضها البعض، بغض النظر عن مسمياتها، ويقول في هذا الصدد: "فإنه من المعروف بنفسه أن للأشياء ذوات وصفات هي التي اقتضت الأفعال الخاصة بموجود موجود. وهي التي من قبلها اختلفت ذوات الأشياء وأسمائها وحدودها، فلو لم يكن لموجود موجود فعل يخصه، لم يكن له طبيعة تخصه، ولو لم يكن له طبيعة تخصه، لما كان له اسم يخصه، ولا حد، ولكانت الأشياء كلها شيئاً واحداً ولا شيئاً واحداً"^(٢).

ومن هنا فإن الأسباب والمسببات تنشأ من صفات الأشياء وأفعالها، فمثلاً الإحراق صفة من صفات النار، التي تقتضي بناء عليها فعل أو عملية احتراق الأشياء، فتكون لذلك سبباً في الاحتراق الذي هو أحد خصائصها. فإذا ما حصلت بعض المسببات دون معرفة أسبابها، فإن ذلك يكون، في رأي ابن رشد، نتيجة لأسباب أعاققت السبب المباشر، كأن تدنو النار من القطن ولا تحرقه، فهذا لا يعني سلب النار صفة الإحراق، لأن هذه الصفة خاصة وماهية للنار، ولكن كل ما في

(١) ابن رشد: تهافت التهافت، تحقيق: سليمان دنيا، ج ٢، ط ٤ (القاهرة، دار المعارف، ب ت)

ص ٧٨١.

(٢) المصدر السابق، ص ٧٨٢-٧٨٣.

الأمر أن هناك أسباباً أخرى تفاعلت مع بعضها وأدت إلى عدم أداء النار لوظيفتها وهي إحراق القطن.

وبناء على ذلك فإن إبطال الغزالي لمسألة السببية هي إبطال لماهية العقل والمعرفة. ويشير ابن رشد إلى ذلك بقوله: "والعقل ليس هو شيء أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها، وبه يفترق عن سائر القوى المدركة، فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل. وصناعة المنطق تضع وضعا أن هاهنا أسباباً ومسببات، وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها، فرفع هذه الأشياء هو مبطل للعلم، ورافع له"^(١).

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن من جحد الأسباب فقد جحد الصانع الحكيم، وفي هذا يقول ابن رشد: "من جحد وجود ترتيب المسببات على الأسباب في هذا العالم فقد جحد الصانع الحكيم، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً"^(٢). كما أن قول الغزالي بأن الله أجرى العادة بهذه الأسباب، وأنه ليس لها تأثير في هذه المسببات هو "قول بعيد جداً عن مقتضى الحكمة، بل هو مبطل لها"^(٣).

ولعل الشيء الوحيد الذي اتفق فيه ابن رشد مع الغزالي في مسألة السببية هو الجانب المتعلق بمعجزات الشرائع الإلهية، فهذه المعجزات، في نظر ابن رشد، يجب الاعتراف بها على الرغم من جهل أسبابها، إلى جانب عدم الخوض فيها، لأنها شيء

(١) المصدر السابق، ص ٧٨٥.

(٢) ابن رشد: مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم وتحقيق: محمود قاسم، ب ط (القاهرة، مكتبة

الأنجلو المصرية، ب ت) ص ١٩٩.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٠٠.

مسلم به. ويشير ابن رشد إلى ذلك في قوله: "فالذي يجب أن يقال فيها أن مبادئها هي أمور إلهية، تفوق العقول الإنسانية، فلا بد أن يعترف بها مع جهل أسبابها"^(١).

وخلاصة القول إنه يرجع الفضل إلى ابن رشد في تأسيس دعائم العلم والمعرفة من خلال قانون العلية، والاعتراف بضرورة اقتران العلة بالمعلول، بالإضافة إلى إحياء رسالة الفلسفة من جديد، بعد أن احتضرت لمدة مائة عام ويزيد على يد الغزالي. فقد كان ابن رشد فيلسوفاً بمعنى الكلمة، وكان مخلصاً للحقيقة الدينية والفلسفية معاً، فلم يكن كافراً ولا زنديقاً ولا متشككاً ولا معطلاً للفلسفة، وإنما كان فيلسوفاً مؤمناً ذا نزعة تنويرية بعيدة عن الجمود والتعصب، فأثرى الفكر الفلسفي في الشرق والغرب. رحم الله فيلسوفنا ابن رشد.

وختاماً يمكن القول إن الفكر العربي الإسلامي كان، ولا يزال، فكراً حراً منفتحاً على ثقافات وأفكار الشعوب الأخرى، فهو لم يكتفِ بموارده الذاتية، بل ضم إليه تجارب وموارد ومكتسبات الآخرين عن طريق النقل والاقْتباس، فانصهر ونما وتطور على نحو خاص، وطريقة فريدة تميز بها عن ثقافات وأفكار الشعوب الأخرى. فهو بذلك لم يكن فكراً ساكناً ومستلباً، كما يدعي أعداؤه، بل كان فكراً حراً في تعبيره، فتح باب الاجتهاد على مصراعيه في مختلف فروع المعرفة، فأنتج بذلك مجموعة من عظماء الفكر في العالم، والغزالي وابن رشد خير مثلين على ذلك.

أولاً - أهمية العصر الجاهلي في دراسة الشخصية العربية الإسلامية: ٥٤
ثانياً - الجوانب الفكرية والثقافية والاجتماعية والدينية والاقتصادية للشخصية العربية في العصر الجاهلي: ٥٦

(١) ابن رشد: تمهات التهافت، مصدر سابق، ص ٧٩١-٧٩٢.

- ١ - الجانب الديني: ٥٦
- ٢ - الجانب التجاري الاقتصادي: ٥٨
- ٣ - الجانب الاجتماعي: ٥٩
- ٤ - الجانب الثقافي والفكري: ٦٠
- ثالثاً - ثورة الإسلام وأبعادها على الأمة العربية: ٦٢
- رابعاً - المقومات الثقافية للشخصية العربية الإسلامية: ٦٤
- ١ - العقيدة: ٦٧
- ٢ - اللغة: ٧١
- ٣ - التاريخ: ٧٤
- ٤ - التراث: ٧٨
- خامساً - وحدة الفكر العربي الإسلامي: ٨٢
- ١ - مفهوم الفكر في اللغة والاصطلاح: ٨٢
- ٢ - مفهوم الفكر العربي الإسلامي ومراحل تطوره: ٨٤
- ٣ - نماذج من أعلام فلاسفة الفكر العربي الإسلامي: ٩٠
- أ - أبو حامد الغزالي (٤٥٠-٥٥٥هـ/١٠٥٨-١١١١م): ١٠٣
- ب - ابن رشد (٥٢٠-٥٩٥هـ/١١٢٦-١١٩٨م): ١٠٥

الفصل الثالث

الشخصية العربية الإسلامية: السقوط والنهضة

أولاً - الشخصية العربية وتحديات الاستعمار:

١- الاستعمار القديم:

أ - الحملات الصليبية.

ب-الحكم العثماني.

٢- الاستعمار الحديث.

أ- الحملة الفرنسية على مصر.

ب-الاستعمار الأنجلو فرنس إيطالي

ثانياً - الاستشراق والحملات التبشيرية:

١ - مفهوم الاستشراق.

٢ - دوافع الاستشراق.

٣ - الآثار السلبية والإيجابية للاستشراق.

ثالثاً - النهضة العربية الحديثة:

١- النهضة العربية بين الاضطراب والاختيار.

٢- رواد النهضة العربية (نماذج وآثار).

أولاً - الشخصية العربية الإسلامية وتحديات الاستعمار:

تعرضت الشخصية العربية لصدمة فكرية وحضارية وعسكرية وسياسية استعمارية، استهدفت كافة مقدراتها المعنوية والمادية على السواء، بعد قرون طويلة من العطاء والازدهار الفكري والحضاري الذي عم أرجاء المعمورة، منذ ظهور الإسلام، حتى انهيار الحكم العربي في المشرق (الخلافة العباسية) وفي المغرب (الأندلس).

وإذا أردنا وضع تصور لبداية تلك الصدمة التي أسهمت، وبشكل جذري، في الانحطاط الفكري والثقافي والاجتماعي والاقتصادي والحضاري للأمة العربية، فلا بد من الوقوف عند مفهوم الاستعمار الذي يعبر في حقيقته عن أحد مظاهر "التسلط السياسي أو الاقتصادي أو العسكري أو الثقافي أو الحضاري. وغالباً ما يكون هدف هذا التسلط هو الاستغلال الاقتصادي لأمة ما، وتسخير إمكاناتها ومواردها البشرية لرفع مستوى الرفاهية الاقتصادية والاجتماعية للأمة صاحبة النفوذ الاستعماري"^(١).

فالاستعمار إذن هو فرض دولة سيطرتها الكاملة خارج حدودها على مقدرات وخيرات دولة أخرى، بدون موافقتها، ورغماً عنها، من أجل استغلالها وإفقادها "سيادتها الداخلية والخارجية، فيصبح إقليماً مستعمراً وليس دولة، ويعتبر نوعاً جديداً للعبودية"^(٢).

(١) إسماعيل صبري مقلد: العلاقات الدولية (دراسة في الأصول والنظريات) ب ط (القاهرة، المكتبة الأكاديمية، ١٩٩١م) ص ٥٤.

(٢) محمد حسن العيدروس: تاريخ العرب الحديث، ب ط (القاهرة، دار الكتاب الحديث، ٢٠٠١م) ص ٢٧٧.

وهذا بالفعل ما تعرضت له الأمة العربية الإسلامية على مدى تسع قرون متواصلة من الحروب الهمجية الاستعمارية المتوالية، ابتداء من الحروب الصليبية والغزوات التتارية المغولية، مروراً بالحكم العثماني، وانتهاء بالاستعمار الغربي الحديث. وجميعهم استهدفوا نهب خيرات وثروات هذه الأمة، ومسح هويتها، واستلاب إرثها الحضاري العظيم، وتغريب عقلها العربي المفكر، وجرحها بالقسر والقهر إلى دائرة التخلف والتبعية والانحطاط، بكافة صورته وأشكاله، والانتقال بها من دور بناء العالم ونهضته إلى دور المتفرج مسلوب الإرادة على العالم، فكانت هذه الأمة ضحية من ضحايا الامتداد الاستعماري الذي ارتبط بكافة أشكاله، وعلى قرون متباعدة، بوحدة أهدافه التي شملت كافة المجالات الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية والحضارية، التي أدت جميعها إلى سياسات القمع والتجزئة والنهب والاستغلال والتبشير والسيطرة وفرض لغة وثقافة المستعمر، وتبني نموذج الحضاري بالقوة والسيطرة، والعمل على خدمة مصالحه وتسخير موارد البلاد المستعمرة لخدمة اقتصاد الاستعمار المحتل وسياسته.

لذلك من الواجب دراسة هذه الأهداف والأطماع الاستعمارية البربرية التي تعرضت لها الأمة العربية الإسلامية، وما أحدثته هذه السياسة الاستعمارية من صدمة فكرية وحضارية، أدت إلى تخلف وانحطاط العرب قرونًا طويلة.

١ - الاستعمار القديم:

تحصر الدراسة هنا الاستعمار القديم في الحملات الصليبية والغزوات المغولية بالإضافة إلى الاستعمار العثماني.

أ - الحملات الصليبية:

تعد أولى وأقوى الصدمات التي تعرض لها العرب، وكانت سبباً رئيساً في تخلفهم وانحطاطهم فيما بعد، وقد اتخذت شكل عشر حملات متتالية، استمرت

زهاء قرنين من الزمن (١٠٩٥-١٢٩١م) لتأجيج الصراع بين الشرق المسلم والغرب الصليبي، رداً على التوسع الإسلامي وانتشاره في المناطق التي سيطر عليها الغرب منذ مئات السنين، كما جاءت هذه الحملات العسكرية الشرسة في وقت كان العالم العربي يعاني فيه من أوضاع وظروف سياسية واجتماعية سيئة للغاية، حيث كانت الخلافة العباسية في بغداد يسودها الوهن والضعف والصراعات، وخاصة بعد الحركات الانفصالية التي سادتها، وسيطرة بني بويه ثم السلاجقة على الحكم. كما حدث الأمر نفسه للخلافة الفاطمية في مصر، التي انتهت بالضعف والوهن، فاستعانت بالمماليك كعنصر أجنبي لتدعيم قوتها، هذا بالإضافة إلى النزاعات القائمة بين الخلفتين العباسية والفاطمية، واتهام كل منهما الأخرى باغتصاب السلطة والخروج عن الدين، وهي في الأصل خلافات مذهبية بين الخلفتين السنية والشيعة، أدت إلى دخول الدولة الإسلامية منحدر التدهور والضعف والتفكك، ما جعلها فريسة سهلة للأطماع الصليبية^(١).

وفي المقابل لم يكن العالم الأوروبي في ظروفه وأوضاعه بمختلف عن أوضاع العالم العربي، حيث كانت أوروبا في ذلك الحين مرتعاً للفوضى والفساد في كافة النواحي، وهي أوضاع أسهم في انتشارها رجال الدين والدنيا على السواء، بما شاع في أوساطهم من الرشوة وبيع صكوك الغفران وانهمار الرهينة، ما أدى إلى تعرضهم لأزمات اقتصادية عنيفة، كانتشار المجاعات والأوبئة وتفشي الأمراض في ظل نظام إقطاعي قاسٍ. ولذلك اعتبرت الحملات الصليبية بمثابة المنقذ الوحيد للشعوب الأوروبية، للتخلص من "الأوضاع الفكرية والاجتماعية والاقتصادية

(١) محمود سعيد عمران: تاريخ الحروب الصليبية، ١٠٩٠-١٢٩١، ب ط (بيروت، دار النهضة

والدينية التي سادت غرب أوروبا في القرن الحادي عشر، واتخذت من استغاثة
المسيحيين في الشرق ضد المسلمين ستاراً دينياً للتعبير عن نفسها تعبيراً عملياً واسع
النطاق"^(١).

وبذلك كانت هذه الحروب "الوسيلة التي تحايل بها الغرب الأوروبي للخروج
من أنماط العصور الوسطى والانطلاق إلى حياة أوسع وأرحب"^(٢). فضلاً عن كونها
تمثل أهم مراحل التاريخ المشترك في العلاقات الأوروبية العربية، حيث "إنها تشكل
تجربة في تاريخ العروبة والإسلام جميعاً، سواء في الشرق أو الغرب. وهذه التجربة
ليست من التجارب العابرة المحدودة الأثر والنتائج، وإنما هي تجربة كبرى خطيرة
ملينة بالدروس والعظات"^(٣).

ومن وجهة نظري فإن العلاقة في هذه التجربة غير متكافئة الموازين، من حيث
الكم والكيف، فمن حيث الكيف كانت لصالح الأمة العربية لأنها تمتلك حضارة
علمية وفكرية وثقافية واجتماعية عظيمة، استفادت منها أوروبا فيما بعد، وكونت
من خلالها حضارتها الغربية الحديثة. وفي المقابل كان الأوروبيون مجرد بدو أجلاف
متوحشين، يفتقرون إلى أقل مقومات الحضارة الإنسانية. أما من حيث الكم فقد
كانت لصالح أوروبا، التي كونت قوة عسكرية، استعداداً للسيطرة على مقدرات
الأمة العربية. وفي المقابل كانت الأمة العربية، بالرغم من حضارتها وتراثها العلمي
والفكري الزاخر، إلا أنها كانت تعاني من انقسامات وخلافات طائفية وداخلية،

(١) سعيد عبد الفتاح عاشور: تاريخ العلاقات بين الشرق والغرب في العصور الوسطى، ب ط

(بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٧٢م) ص ١٥.

(٢) محمود سعيد عمران: تاريخ الحروب الصليبية، مرجع سابق، ص ١٤.

(٣) محمد صالح منصور: أثر العامل الديني في توجيه الحروب الصليبية، ط ١ (بنغازي، منشورات

جامعة قاريونس، ١٩٩٦م) ص ٢٣.

أضعفت قوتها العسكرية. وبما أن الحروب لا تحكمها قوانين الحضارة والتقدم، وإنما يحكمها قانون القوة، فقد كانت الغلبة للصليبيين الذين انتهزوا هذه الفرصة للانقضاض على مقومات الأمة العربية واستلابها.

وبناء على ما سبق ذكره يمكننا حصر أسباب الحروب الصليبية في الآتي:

أ- سبب ديني:

لم تكن الحروب الصليبية، التي بدأت في أواخر القرن الحادي عشر للميلاد، في حقيقتها إلا مظهراً من مظاهر التعصب الديني ضد العالم العربي، والنزوع إلى محاربتة، بهدف وقف المد الإسلامي، ومنعه من الانتشار. ومن هنا أعلنت الحروب الصليبية باسم الصليب، بتوجيه من البابوية في روما عام ١٠٩٥؛ إذ دعا "البابا أوربان الثاني لتجهيز الحملات العسكرية إلى قلب العالم الإسلامي لاستخلاص بيت المقدس"^(١).

وهكذا كانت القدس الهدف الأول المعلن للبابوات الذي حركوا الحملات الصليبية من أجل تخليصها، على حد زعمهم، من المسلمين، والقضاء على صبغتها الإسلامية، وفرض الصبغة المسيحية عليها. ولكن تخلص القدس لم يكن هدفهم الوحيد، بل كان هدفهم الأوسع هو القضاء على الإسلام في مغارب الأرض ومشارقتها على السواء، حيث أعلن البابا إسكندر الثاني أنه سيمنح الغفران لكل من يقاتل المسلمين من أجل الصليب، فحشدت لذلك حملات ضد المسلمين في أسبانيا، وأخذ الصراع الصليبي في أسبانيا أيضاً صفة الحرب الدينية المتعصبة،

(١) عبد الحميد علي شرف: الصراع الكبير بين الشرق والغرب-مراحل وتطور الصراع عبر ١٣.

قرناً، ط ١ (مصر، مطابع الأهرام، ١٩٩٢م) ص ٤٣.

فالحرب لم تكن بين العرب والأسبان، وإنما كانت "حرباً عالمية بين أوروبا من جهة، والمسلمين في أسبانيا، حيث إن البابا دعا مسيحيي أوروبا لنصرة إخوانهم مسيحيي أسبانيا"^(١).

وتوالى هذه الحملات على الأمة العربية الإسلامية من مشرقها إلى مغربها، حتى بلغ عدد الحملات "خمسة عشرة حملة، منها سبع حملات قوية ضخمة، انتهت بالحملة السابعة على مصر بقيادة الملك لويس التاسع التي أسر فيها"^(٢).

وقد رفعت هذه الحملات كلها شعار الصليب، فلبست مسوح الدين، بهدف السيطرة الأوروبية الصليبية على العالم العربي الإسلامي.

بيد أن السبب الديني لم يكن السبب الوحيد المحرك للبابوية في دعوتها للحملات الصليبية، فقد كان ثمة أسباب أخرى منها:

ب - السبب السياسي والاقتصادي والاجتماعي:

يعتبر العامل الاقتصادي المحرك الأساسي لكثير من الحروب والهجرات المهمة في التاريخ، ولعل سوء الأحوال الاقتصادية في غرب أوروبا، التي لم تقتصر على طبقة الفلاحين الكادحة والفقيرة، بل طالت الأمراء والنبلاء الذين فقدوا الكثير من أراضيهم بسبب قواعد النظام الإقطاعي السيئ، فقد وجد هؤلاء فرصتهم لتنفيذ نداء البابوية بالاشتراك في الحروب الصليبية لتحسين أوضاعهم الاقتصادية والاجتماعية، وتأسيس إمارات لهم في الشرق لتعويضهم عما فقدوه من أراض

(١) أنيس قاسم: تأملات في الاحتلالين الصليبي والصهيوني، ب ط (تونس)، الدار العربية للكتاب،

ب ت ص ٢٦.

(٢) عبد الحميد علي شرف: الصراع الكبير بين الشرق والغرب، مرجع سابق، ص ٤٣.

وإقطاع، وكذلك الحال بالنسبة للفقراء الذي طمعوا في تحسين أوضاعهم الاقتصادية والاجتماعية^(١).

وبذلك كانت الأمة العربية عرضة للنهب والاستغلال والسلب من قبل جيوش الحملات الصليبية.

٢ - آثار الحروب الصليبية على العالم العربي الإسلامي:

لم تعد على العالم العربي الإسلامي من وراء الحروب الصليبية أي فائدة، فكما أشرنا سابقاً لم تكن الكفتان متعادلتين، فقد كان الأوروبيون أقل ثقافة وحضارة، وكان العرب يفوقونهم ثقافة وحضارة وعلماً ورقياً فكرياً، ومن ثم فإن المستفيد الأكبر من هذه الحروب هم الأوروبيون، لأن القاعدة تقول بأن السالب والسارق هو المستفيد على الدوام، والمسروق والمسلوب منه هو الخاسر على الدوام، لأنه جرد من كل إمكانياته وقدراته. وهذا ما حدث بالفعل بين العرب والصليبيين، فالحملات الصليبية لم تترك أثراً في النمط الثقافي الإسلامي، ولم يشعر المسلمون بتفوق الصليبيين، حتى يأخذوا عنهم أو يتأثروا بهم. ويقول سلامة حماد في هذا الصدد: "وعلى الرغم من التقابل الذي حدث بين الغرب المسيحي والمسلمين في الشرق في ميادين الحروب، وعلى الرغم من تدفق موجات التجارة والتجار الأوروبيين في بلاد المشرق الإسلامي، فإن أحداً من الفريقين لم يكن على استعداد لأن يشعر بتفوق الآخر، فكان كل منهما يشعر بالاكتماء الذاتي في ثقافته"^(٢).

(١) سعيد عبد الفتاح عاشور: الحركة الصليبية، ج ١، ط ٣ (القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٥م) ص ٤٠-٤٢.

(٢) يوسف خليل يوسف: القومية العربية ودور التربية في تحقيقها، ب ط (القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٦م) ص ٧٩.

والحقيقة أن المستفيد الأكبر من هذه الحروب هم الصليبيون. وبناء على القاعدة التي تقول: ما من شر يخلو من بعض الخير، سوف نستعرض الآثار السلبية والإيجابية للحملات الصليبية على الشخصية العربية:

١- الآثار السلبية:

أدت الحروب الصليبية إلى سلسلة من الآثار السلبية التي حاولت تدمير هوية الأمة العربية الإسلامية ومنها:

أ- الاستنزاف المادي والمعنوي: حيث استنزفت الحروب الصليبية العالم العربي الإسلامي مادياً ومعنوياً، فانتشرت سلسلة من المجاعات والأمراض الفتاكة، نتيجة لاستنزاف الموارد المادية في خدمة الحرب، ما أدى إلى "عدم اهتمام بالزراعة أو الصناعة، كما أن سلسلة المجاعات والأوبئة الناجمة عن قلة المحصولات الزراعية في غالب الأحوال، أخلت بالبناء الاجتماعي، بحيث لحق كثيرون بالفقر والمعدمين الذين فشلوا في ضمان قوت يومهم"^(١).

هذا إلى جانب الإرهاب والفرز المعنوي، حيث بعثت هذه الحروب "الرعب والفرز والتخريب والتدمير... وكانت دماء الآمنين والأبرياء تراق دون حساب، ولأدنى سبب، وحتى بدون"^(٢).

(١) قاسم عبد قاسم: أثر الحروب الصليبية في العالم العربي، موسوعة الحضارة العربية الإسلامية، مج ٣، ط ١ (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٧م) ص ١٥٩.

(٢) محمد العروسي المطوي: الحروب الصليبية في المشرق والمغرب، ب ط (بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٦م) ص ١٦٩.

ب- التدهور الأخلاقي والاجتماعي: لقد أثرت الحروب الصليبية على مثل وقيم المجتمع العربي الإسلامي وأخلاقياته، فشاعت بذلك "أخلاقيات الحزن والاستسلام، وانتشرت بينهم روح العجز والاعتقاد في الخرافات"^(١)، بالإضافة إلى ظهور حركات تصوف سلبية وانعزالية، لا تمت إلى الإسلام بصلة، حيث ساد نوع من روحانية "التقوى السلبية والتدين الهروبي الذي هو أقرب ما يكون للرهبنة"^(٢). هذا إلى جانب انتشار بعض الظواهر الاجتماعية الدخيلة على المجتمع العربي، كظاهرة الدعارة والشذوذ الجنسي وشيوع الغزل بالمذكر.

والأسوأ من ذلك أن هذه الحروب "زرعت بذور الشك والمرارة في نفوس المسلمين تجاه المسيحيين، الذين عاشوا دهرًا في كنف المجتمع العربي الإسلامي، وساهموا في بناء الحضارة العربية الإسلامية"^(٣). وربما كانت الظاهرة الأكثر بلاء على الإسلام هي ارتداد بعض المسلمين عن دينهم، واعتناق المسيحية، خوفاً على حياتهم، مثلما "حدث في جزاعة التي أعلن قاضيها اعتناقه المسيحية، وتبعه في ذلك أربعمئة من المسلمين، عقب استيلاء الصليبيين على المدينة"^(٤).

وقد أدت هذه الظواهر جميعها إلى التفكك في البناء الاجتماعي والأخلاقي والديني في المجتمع العربي الإسلامي ودخوله مرحلة الضعف والتخلف.

٢ - استلاب الإرث الحضاري:

(١) قاسم عبد قاسم: أثر الحروب الصليبية، مرجع سابق، ص ١٥٠.

(٢) المرجع السابق، ص ١٥٧.

(٣) المرجع السابق، ص ١٦١.

(٤) المرجع السابق، ص ١٦٣.

لم تكثف الحروب الصليبية بتدمير الموارد البشرية والمادية والمعنوية للأمة العربية، بل حاولت مسخ معالم الهوية الحضارية لهذه الأمة، والقضاء على موروثها الفكري والثقافي والحضاري، وذلك من خلال "الاستيلاء على الآلاف من الكتب والمخطوطات العربية، ونقلها جميعاً إلى المكتبات الأوروبية المختلفة، وما زالت في هذه المواطن إلى يومنا هذا. وهذه الكنوز الأدبية والتاريخية لا تزال مصدراً لا ينضب للمستشرقين قديماً وحديثاً"^(١). وقد أدى ذلك إلى تعطيل وعجز "الحركة العلمية في أثناء الحروب الصليبية، في فتراتها الأولى لمدة قرن تقريباً"^(٢).

كل هذا أدى إلى استلاب العقل العربي وتغريبه، وذلك من خلال تبني نظرياته، فالأوروبيون بالرغم من أنهم لم يأخذوا الإسلام كعقيدة، بل قاوموه بعنف وشراسة صليبية، إلا أنهم أخذوا فكره وثقافته ومفاهيمه ومنهجه العلمي، الذي كان بعيد المدى، قوي الأثر، في كافة جوانب النهضة التي بدأها الغرب فيما بعد.

وبذلك كانت الحملات الصليبية معبراً للحضارة والثقافة إلى أوروبا؛ إذ كانت "بعيدة المدى في وضع جسر واسع عريض خلال قرنين كاملين، لنقل الحضارة الإسلامية العربية إلى أوروبا، فقد نشأت على الأثر حركة واسعة في ترجمة العلوم والمعارف العربية إلى اللاتينية"^(٣).

(١) ساسي سالم الحاج: الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية، ج ١، ط ٢ (مركز دراسات العالم الإسلامي، ١٩٩٣م) ص ٥٠.

(٢) عبد الحميد علي شرف: الصراع الكبير بين الشرق والغرب، مرجع سابق، ص ٥٥.

(٣) صابر طعيمة: أخطار الغزو الفكري على العالم الإسلامي، بحوث حول العقائد الوافدة، ط ١ (بيروت، عالم الكتب، ١٩٨٤م) ص ٢٣.

ولللأسف الشديد فإن استلاب الإرث الحضاري العربي كان معبراً لههضة أوروبا الحضارية، في حين كان معبراً للتخلف والركود ومسح معالم الحضارة العربية الإسلامية قرونًا من الزمن.

٢ - الآثار الإيجابية:

وتتمثل في عملية التحدي والاستجابة، فقد أحدثت الحروب الصليبية نوعاً من الصدمة المعاكسة للعالم العربي الإسلامي، أدت إلى نوع من التحدي لهذا الاستعمار الصليبي، والاستجابة عن طريق إيقاظ الوعي الإسلامي وتوحيد الجبهة العربية المفككة، من أجل "الدفاع عن الحمى والدين، ورفع المظلمة، ومحاولة البعض من القادة تكوين وحدة إسلامية قوية تستطيع رد الفعل ومحو وصمة العار"^(١).

ومن أهم وأبرز قادة حركة اليقظة العربية الإسلامية التي ظهرت في تلك الفترة في كل من مصر والشام عماد الدين زنكي وابنه نور الدين والظاهر بيبرس وقلاوون وصلاح الدين الأيوبي وغيرهم من الذي سجلوا صفحات مشرقة في تاريخ الجهاد والمقاومة الإسلامية، التي إن دلت على شيء فإنما تدل على الترابط والتكامل والوحدة بين المشرق العربي ومغربه، لتحدي الحملات الصليبية والقضاء عليها ودحرها إلى الأبد، "فلا يكاد الصليبيون يغزون الشام حتى تخرج الجيوش في العراق لمنازلة الغزاة المعتدين، ولا يكاد الصليبيون يتحركون ضد مصر حتى تخرج جيوش الشام للذود عنها، ولا يكاد الناصر صلاح الدين يثبت قدمه في مصر حتى يسخر جميع مواردها البشرية وطاقاتها المادية لطرده الصليبيين من دمشق"^(٢).

(١) محمد العروسي المطوي: الحروب الصليبية في المشرق والمغرب، مرجع سابق، ص ١٦٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٤.

هذا فيما يتعلق بالتحدي والاستجابة، إلا أن هناك بعض الأمور الأخرى المتعلقة باستفادة العرب من هذه الحروب، فقد استفاد العرب من منتجات الغرب، حيث أن أهل البندقية وجنوة كانوا يجلبون إلى مصر "منتجات الغرب القيمة، وبخاصة الأسلحة وأدوات الحرب، بما يحمل نفعاً وغنماً للمسلمين في الشرق"^(١).

من جهة أخرى سيطر العرب على كثير من المنافذ التجارية، "فقد ازدهرت مستعمرات التجار الأوروبيين في موانئ شرق البحر المتوسط، تحت حكم الصليبيين، واستمرت كذلك بعد رحيلهم ودخول تلك الثغور تحت حكم المسلمين مرة أخرى"^(٢).

كما أخذ العرب عن الصليبيين فكرة القلاع والحصون، واستعمال المنجنيقات، وكانوا "أقدر من الصليبيين على اقتحام الحصون والأسوار وتهديمها"^(٣). كما كان للحروب الصليبية أثر بارز في تفعيل حركة الأدب العربي من شعر ونثر، فقد نشط الشعراء والكتاب لبعث الحمية في النفوس، واستنهاض الهمم للجهاد والقتال، أو لتسجيل المعارك والوقعات انتصاراً أو انهزاماً"^(٤).

وخلاصة القول إننا نعيد التأكيد على أن المستفيد الأكبر والوحيد من هذه الحروب الغاشمة هم الصليبيون، وليس العرب، لأن ما سلب وجرّد من العرب أكثر بكثير مما أعطي لهم، فقد دمرت حضارة بكاملها، ومن ثم فإنني لا أرى في الآثار الإيجابية أي نوع من الاستفادة الحقيقية، اللهم إلا فائدة واحدة هي إيقاظ الوعي الإسلامي العربي. ولذلك كان الأثر السلبي هو الأكثر بروزاً.

(١) يوسف خليل يوسف: القومية العربية ودور التربية في تحقيقها، مرجع سابق، ص ٨٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٧٩.

(٣) محمد العروسي المطوي: الحروب الصليبية في المشرق والمغرب، مرجع سابق، ص ١٧٠.

(٤) المرجع السابق، ص ١٧١.

وفي أثناء الحملات الصليبية وبعدها كان العالم الإسلامي عرضة لأهوال وغارات قوة جديدة ظهرت على مسرح الأحداث معادية للعرب، متحالفة مع الصليبيين، لتدمير ما تبقى من معالم الحضارة العربية الإسلامية، هذه القوة هي القوة المغولية التتارية، التي استجدت كحلقة ثالثة من حلقات الصراع العربي الصليبي، فأصبح العالم الإسلامي عرضة لغارات عشائر التتر والمغول بقيادة جنكيزخان وهولاكو وغارات تيمورلنك وغيرهم من القادة والأمراء الذين لا يفهمون معنى الغلبة "إلا أنها قدرة على الفتك والتدمير، وأن أعظم المنتصرين من يقاس انتصاره بعدد من قتل من المحاربين وغير المحاربين، وعدد ما ضرب من المدن والقرى في الطريق"^(١).

ولذلك فإن غارات التتر والمغول لم تكن أخف وطأة من الحملات الصليبية، بل إنها كانت أشد منها ضراوة وقسوة وهمجية، وبخاصة في مجال مسح معالم الحضارة الإسلامية برمتها، فما أبقاه وتركه الصليبيون دمره المغول على يد قائده الحملات المسعورة جنكيزخان، الذي لم يبق على شيء، حتى "أن بعض المدن هلك سكانها كلهم، وخربت برمتها، وكم من خزائن كتب أحرقت، ومن مدارس علم قوضت، ومن مراصد فلكية دمرت، وكان أهم سبب في فقدان أكثر ما ألفه علماء المسلمين وحكماؤهم من التصانيف ما أتاه جنكيزخان وأولاده وأحفاده"^(٢).

وبعد أن دمر المغول الموارد البشرية والمادية، اتجهوا للقضاء على منارة العلم والعلماء، ومركز إشعاع الحضارة الإسلامية (الخلافة العباسية)، ثم انطلقوا بعدها

(١) عباس محمود العقاد: الإسلام في القرن العشرين حاضره ومستقبله، ط ١ (القاهرة، دار الكتب الحديثة، ١٩٥٤م) ص ٣٧.

(٢) محمد علي كرد: الإسلام والحضارة العربية، ج ١، ط ٣ (القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، ١٩٦٨م) ص ٣٢١.

يعيشون فساداً في الأرض، فقام هولاءكو بطمس كافة معالم الحضارة الإسلامية في بغداد، بأن أحرق مكتبة بغداد العظيمة، ولم يبق على شيء من كتبها. ولم تتوقف الإساءة عند طمس معالم الحضارة الإسلامية بإحراق مكتبة بغداد، بل قاموا بنهب كتب العلماء وكتب المدارس ورميها في مياه دجلة، حيث قيل إن "ماء دجلة تغير لونه لكثرة ما ألقى فيه التار من الكتب والأوراق. وقيل أنه أقام بكتب العلم ثلاثة جسور على نهر دجلة"^(١).

وقد أخذ الصراع العربي المغولي شكل صراع بين عقليتين، إحداهما بربرية همجية بدوية، وهي العقلية المغولية، والثانية عقلية حضارية متمدنة مستنيرة، وهي العقلية العربية، بينما أخذ الصراع العربي الصليبي طابعاً مختلفاً، حيث كان صراعاً بين عقيدتين إحداهما مسلمة والأخرى مسيحية.

وعلى الرغم من اختلاف طبيعة الصراعين الصليبي والمغولي مع الأمة العربية وأسبابهما، إلا أنهما اتفقا على هدف واحد هو تدمير هذه الأمة، حيث انتهز الصليبيون زحف المغول وربطوا معهم الصلات والتحالفات ضد الإسلام والمسلمين، الذين وقعوا بين الخطرين. وقد انعكست خطورة هذا التحالف في تجزئة القوى الإسلامية التي أصبحت تحارب في أكثر من اتجاه. وفي كثير من الأحيان تحالفت هاتان القوتان للانقضاض على القوى الإسلامية وإنهاكها للنيل منها، حيث دخل جيش جورجيا الصليبي بغداد مع الجيش المغولي سنة ١٢٥٨م، وشارك الاثنان في "تقتيل الناس وفي تدمير المدينة، وكذلك فإن ملك أرمينيا وأمير أنطاكية دخلا دمشق مع كتبوجا المغولي عام ١٢٦٠م"^(٢).

(١) المرجع السابق، ص ٣٢٣.

(٢) أنيس قاسم: تأملات في الاحتلالين الصليبي والصهيوبي، مرجع سابق، ص ٥٢-٥٣.

وخلصة القول إن نتائج حملات التتار والمغول لا تقل خطورة وسلبية عن نتائج الحملات الصليبية، حيث تعرضت الحضارة الإسلامية على يد التتار والمغول وحملاتهم الممجية البربرية إلى طمس كافة معالم الحضارة والمدنية العربية الإسلامية، ابتداء بالقضاء على مركز الخلافة العباسية، وانتهاء بمعركة هولاكو العظيمة، بالإضافة إلى الإبادة البشرية، ونهب خيرات وثروات هذه الأمة، وخاصة في بغداد ودمشق، التي تعرضت للجهل والفقر والإبادة الكلية، وكأن هاتين المدينتين العريقتين لم تشهدا حضارة عريقة امتدت على مدى خمسة قرون تقريباً.

هذه هي الشخصية العربية الإسلامية ومعالمها الثقافية والحضارية في ظل الاستعمار الصليبي الأوروبي والمغولي الآسيوي.

ب - الحكم العثماني:

خرج العالم العربي الإسلامي منهك القوى، خائر العزم، من تجربة الحروب الصليبية والمغولية، فاستسلم لنوم عميق، بعد إعياء ومغالبة، لم يستفك منها إلا بضربة جديدة وهي قوة العثمانيين، حيث تمكن السلطان سليم عام ١٥١٦م من فرض سيطرته على أقاليم المشرق العربي وشمال أفريقيا، فيما عدا وسط الجزيرة العربية التي صعب عليه أمراحتلالها، وأصبحت البلاد العربية جزءاً لا يتجزأ من الدولة العثمانية.

وبذلك قام العثمانيون بتقسيم الأقاليم العربية التي ضمت إليهم إلى ولايات قزمية هامشية، لا دور لها، تنقسم بدورها إلى "ألوية وسناجق، وتشتمل كل منها على عدد من المتصرفيات"^(١). بالإضافة إلى أن الدولة العثمانية كانت لها السلطة

(١) جلال يحيى: المدخل إلى تاريخ العالم العربي، ب ط (القاهرة، دار المعارف، مصر، ١٩٦٥م)

المطلقة في تعيين الباشوات والولادة كحكام على هذه الأقاليم، وكان يشترط أن يكون الوالي أو الباشا تركيا، وليس عربياً، وظيفته أن يشرف "على المنطقة المعينة له، ويدافع عنها في الحرب، ويجمع الضرائب"^(١). واقتصر دور العرب بعد إقصائهم عن السلطة على تقديم الولاء والطاعة والخنوع التام للولادة العثمانية.

وقد استخدم التوسع العثماني أساليب متعددة لفرض نفوذه لاحتواء الولايات العربية وإخضاعها لسلطانه، وكان من أهم تلك الأساليب التي استخدمت بذلك بالغ، فوفرت عليهم الجهد والوقت، وجنبتهم القتال في غالب الأحيان، فكرة التضامن الإسلامي، حيث أيقن العثمانيون أن العامل الديني هو الوسيلة المعنوية المهمة لإحكام سيطرتهم على العرب، كما أنها الوسيلة التي تسمح لغير العرب بحكم العرب، لأن الإسلام هو دين الأغلبية، لذلك اعتمد العثمانيون على الإسلام أساساً "لنشأة جيشهم، وأساساً لنشأة دولتهم، ثم إمبراطوريتهم"^(٢).

فباسم الإسلام تم اغتيال شرعية الخلافة العربية، واستبدالها بالخلافة العثمانية الإسلامية. وباسم الإسلام استمرت السيطرة العثمانية على الأقاليم العربية ردياً من الزمن، يقرب من أربعة أو خمسة قرون، دون تعب أو مشاكل، وأصبح العرب جزءاً لا يتجزأ من دار الخلافة الإسلامية، فخلطوا للأسف نتيجة "الضعف حالتهم الفكرية والمعنوية وتفشي الجهل بينهم، بين الإسلام والخلافة، وبين الخلافة والسلطنة العثمانية، ولعل الأتراك استغلوا هذه العاطفة الدينية للاحتفاظ بولاء العرب لهم"^(٣).

(١) المرجع السابق، ص ٥٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٥٣.

(٣) يوسف خليل يوسف: القومية العربية ودور التربية في تحقيقها، مرجع سابق، ص ١٠٢.

ولذلك لم تجذ السلطنة العثمانية أية صعوبة في بسط نفوذها على المنطقة العربية، لاعتقاد العرب أن السلطنة تمثل حامياً للإسلام الذي "يمثل إرثهم الحضاري، وهويتهم المميزة، وعقيدتهم الدينية، مقدمين بذلك رابطة الوحدة الدينية على كل الروابط الأخرى"^(١).

وبذلك تعرضت الشخصية العربية لصدمة جديدة، أدت إلى تعطيلها وركودها واستلابها وتشويهها، ولكن هذه المرة للأسف باسم الإسلام. وسنستعرض أهم آثار الاستعمار العثماني السلبية والإيجابية على الشخصية العربية.

١ - الآثار السلبية وتتضمن الآتي:

أ- التقهقر المادي وزيادة التخلف: فمن المعروف أن الحكم العثماني كان ضئيل التأثير في المجتمعات العربية، لأنه أولاً حكم عسكري تقليدي متخلف، بالإضافة إلى أنه لم يكن يملك الكثير من المقومات الفكرية والعلمية، لكي يعكسها على المجتمعات العربية التي انضوت تحت لوائه، ذلك أن فاقد الشيء لا يعطيه، كما يقولون. وكل ما حدث من تغيرات عثمانية هو أن أصبحت الطبقة الإقطاعية المالكة للأرض تركية، بدلاً من العربية، كما حصر الأتراك مسؤولية الدولة في "جباية الضرائب وحماية الولايات من الغزو الداخلي، وإقرار الأمن، وفض الخصومات بين الناس. أما المسائل العامة كالثقافة والتعليم فلم تكن تدخل بالضبط في مسؤولية الدولة، بل تركت للأفراد والجماعات"^(٢).

(١) علي عباس مراد وعامر حسن فياض: الظاهرة القومية مدخل إلى الفكر القومي، ط ١ (بنغازي، منشورات جامعة قارونس، ١٩٩٨م) ص ١٣١.

(٢) يوسف خليل يوسف: العربية ودور التربية في تحقيقها، مرجع سابق، ص ١٠١.

وهكذا انحصرت مسؤولية الدولة العثمانية في حماية أمنها، بما يضمن لها السيطرة على الآخرين، وتقويض سلطاتهم، وحماية خزينتها المالية من الإفلاس، وذلك بفرض جباية الضرائب من المواطنين البؤساء، فمسؤولية الدولة بالمعنى الصحيح هو حماية أركان الحكم العثماني بولاته وأمراته، وليس مواطنيه.

هذه العقلية الإقطاعية العسكرية الأمنية أسهمت بنصيب كبير في زيادة التخلف والتراجع إلى الخلف، ليس بالمجتمعات العربية فحسب، بل والعثمانية أيضاً. وقد صاحب عزل هذه المجتمعات برمتها ركود اقتصادي وتجاري، فقد أدى اهتمام الولاة بجمع المال وبمظاهر الترف إلى إرهابك الزراعة والصناع بالضرائب، ما انعكس على مستوى الإنتاج، فانتشرت المجاعات والأوبئة، وخاصة مع "قلة التغذية وقلّة العلوم وانعدام الخدمة الطبية، التي كان أكبر خبير فيها هو حلاق القرية"^(١). كما وصلت الصناعة إلى أسوأ مراحلها، وخاصة "بعد ترحيل أمهر الصناع إلى القسطنطينية"^(٢). فعاشت البلاد العربية قروناً مظلمة من العزلة والتخلف والجهل والفقر، في الوقت الذي كان فيه العالم الخارجي يسعى بخطوات جريئة نحو التقدم والتطور. وبذلك حال الحكم العثماني "دون تطور أي حرفة أو صناعة، وخاصة بعد أن غزت المنتجات الصناعية الأوروبية البلاد العربية، في القرن التاسع عشر، عصر الثورة الصناعية"^(٣)، وأصبحت المجتمعات العربية مجتمعات اتكالية سلبية تستهلك ما ينتجه الغير، غير قادرة على النهوض والإنتاج.

(١) جلال يحيى: المدخل إلى تاريخ العالم العربي الحديث، مرجع سابق، ص ٥٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٢.

(٣) علي حافظ: الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة ١٧٩٨-١٩١٤م، ط ٣ (بيروت،

دار الأهلي للنشر، ١٩٨٠م) ص ١٦٠.

ب - التأخر العلمي والفكري والثقافي: لقد ظل المستوى العلمي والفكري بين العرب في ظل الحكم العثماني منخفضاً بصورة عامة، ويرجع السبب في ذلك إلى أن التعليم في المدارس الإسلامية والمسيحية على السواء كان مقتصرًا على العلوم الدينية، التي تدرس وفق أساليب قديمة، لم تتغير أو تتطور منذ قرون، فاتصفت جميع المؤسسات التعليمية القائمة في مختلف أنحاء الدولة العثمانية حتى أواخر القرن الثامن عشر بالجمود، أي أنها "لم تسير روح العصر، بل بعكس ذلك تقهقرت إلى الوراء خلال القرون الأخيرة، لأنها تجردت بالتدرج عن جميع العلوم العقلية، وصارت تكاد لا تهتم بشيء غير العلوم التقليدية"^(١).

هذا بالإضافة إلى عنصر مهم أسهم في التأخر العلمي من وجهة نظري هو تنصل الدولة العثمانية من مسؤولية التعليم والثقافة، فلم تكن تدخل بالضبط في مسؤولية الدولة، بل تركت للأفراد والجماعات^(٢). فانتقل قطاع التعليم والثقافة من القطاع العام إلى القطاع الخاص، الذي لم يستطع أن يقوم بهذه المهمة على أكمل وجه. وهذا أمر طبيعي، لأن الجماعات والأفراد لا يستطيعون، كأفراد أن ينهضوا بالتعليم على مستوى السلطنة، فاقصر دورهم على تعليم الكتاتيب، وتحفيظ القرآن الكريم، أي التعليم الديني، إلى جانب ندرة الكتب التي كانت سبباً رئيسياً في تأخر العلم والثقافة داخل البلاد العربية، سيما أن آلات الطباعة كانت في حكم العدم. ومما زاد في خطورة الأمر أن الناس "أهملوا آداب العصور الذهبية في الإسلام، فبقيت في زوايا النسيان، واختفت التعبيرات الأدبية الرصينة، وضعف

(١) يوسف خليل يوسف: القومية العربية ودور التربية في تحقيقها، مرجع سابق، ص ١٠٣.

(٢) مرجع سابق، ص ١٠١.

الأثر الروحي لتلك الثقافة"^(١). وقد أدى إهمال الأدب إلى إهمال اللغة العربية، التي حاول الحكم التركي القضاء عليها، بفرض اللغة التركية كلغة رسمية في البلاد، وفي كافة المدارس. كل ذلك، فضلاً عن عدم تداول النشرات والجرائد العربية، أدى إلى أن عم الجهل والتخلف جميع الميادين العلمية والفكرية وحتى الدينية.

من جهة أخرى اعتمدت السلطنة العثمانية النزعة الدينية ذاتها في تقوية نفوذها على رجال الدين الذين يمثلون البوق الإعلامي لهذه السلطة، فنشروا مجموعة من الأفكار الاستسلامية التي تشجع على الخضوع للسلطة العثمانية، "كالدعوة للتواكل والخضوع للقضاء والقدر، وأدى كل ذلك إلى قلة الإنتاج وإلى سيادة عامل الخوف، وعدم الشعور بالمسؤولية والافتقار إلى الشجاعة الأدبية"^(٢).

هذه السلبية الهروبية المتمثلة في الخضوع للقضاء والقدر، أدت إلى أمراض اجتماعية وخيمة، أملت بالشخصية العربية، حيث "انتشر الجهل، وسادت الخرافات والشعوذة، ولم يبق من نور العلم إلا بصيص من الأزهر، الذي افتقر النشاط العلمي فيه على قراءة المتون القديمة واستظهارها، وأغلق باب الاجتهاد في الدين، واختفت العلوم الطبيعية كالطب والكيمياء تماماً"^(٣).

كل هذا أدى إلى جمود وعقم الثقافة العربية الإسلامية أثناء الحكم العثماني، كنتيجة طبيعية لقفل باب الاجتهاد، وانتشار الخرافات والشعوذة، وتسطيع العقل

(١) مرجع سابق، ص ١٠٣.

(٢) جلال يحيى: المدخل إلى تاريخ العالم العربي الحديث، مرجع سابق، ص ٦٠.

(٣) يوسف خليل يوسف: القومية العربية ودور التربية في تحقيقها، مرجع سابق، ص ١٠٤.

العربي وتميشه ودخوله في مرحلة طويلة من التخلف والجهل، أو ما سمي بالانحباس الفكري الثقافي عن مواكبة التقدم والتطور.

ج - استلاب وطمس معالم الحضارة العربية الإسلامية:

لم يقف الاستعمار العثماني عند حد عزل المجتمعات العربية، وتفكيك وحدتها في ولايات قزمية، والدفع بها في برائن الجهل والتخلف والفقر، بل واستلاب موروثها الحضاري، الذي احتفظت ببقايا منه إثر الغزو الصليبي والتتاري، فحاء العثمانيون وأكملوا مشوار هولاءكو وجنكيزخان، حيث قام السلطان سليم بتدمير مصر مادياً وحضارياً، قرابة "ثمانية أشهر، يجمع من تراث مصر وثرواتها الفنية كل ما استطاع، ويحرب المساجد والآثار الخالدة، ويقضي على علماء مصر ومفكراتها، ويأمر بترحيلهم إلى القسطنطينية"^(١).

أدى هذا الوضع الاستعماري الانتهازي إلى تدمير بقايا معالم الحضارة العربية، والقضاء على ما تبقى من هُضة حضارية في المدن العربية، التي تعرضت جميعها لتشويه معالم شخصيتها الحضارية.

وخلاصة القول إن الشخصية العربية تميزت في ظل الحكم العثماني، ولمدة خمسة قرون تقريباً، بأنها شخصية مستلبة فكرياً وثقافياً وحضارياً، غير قادرة على التحديد والتطوير، تعيش على إرث الماضي، دون تجديده وتطويره، شخصية انعزلت ولمدة أربعمائة سنة عن أي تواصل حضاري مع العالم الخارجي، الذي يسير بخطى سريعة نحو التقدم الصناعي والتكنولوجي، شخصية ضعيفة لم تشعر

(١) محمد عبد المنعم السيد الراقدا: الغزو العثماني لمصر ونتائجه على الوطن العربي، إشراف: أحمد

اسحية، ب ط (الإسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٧٩م) ص ٤٢٤.

بتحدي الآخر، غير قادرة على التأثير والتأثر، وهذا كله بفضل الحكم العثماني المستبد.

٢ - الآثار الإيجابية:

هناك حقيقة جليلة واضحة لا يمكن لأي مسلم أن ينكرها هي أن الحكم العثماني كان له دور مهم في الحفاظ على وحدة العالم الإسلامي واستقراره في البلاد العربية التي ضمها لحكمه، بالإضافة إلى إذكاء روح الجهاد الإسلامي. ويبدو هذا واضحاً في جهادهم الطويل ضد المسيحية وفي دفاعهم عن بلاد المسلمين.

أما النقطة الأهم في الأثر الإيجابي فهي عملية التحدي والاستجابة في مواجهة صدمة الاستعمار، فقد أدت سياسة التتريك، التي حاول الأتراك فرضها على المجتمعات العربية، وخاصة في النصف الأول من القرن التاسع عشر، والتي تجلّت بوضوح في السياسة المعادية للعروبة، ومحاولات التتريك، كمحاولة ترجمة القرآن الكريم، واعتبار اللغة التركية هي اللغة الرسمية، وتشجيع قيام قومية تركية مستقلة عن العرب، حيث دعت جمعية الاتحاد والترقي إلى "توثيق الروابط بين جميع الشعوب الناطقة بالتركية"^(١)، وما ترتب عن هذه الدعوة من تركية النزعة العنصرية التركية إزاء العرب، هذا التحدي العثماني المهادف لمحو الشخصية العربية ومحاولة تتريكها، أدى إلى استجابة عربية قوية، أدت إلى استفادة الشعوب العربية من سبائهما، فأيقنت أن الحكم التركي مبني على الاستعمار، ومن ثم نزعت هذه الشعوب العربية إلى الانفصال عن الدولة العثمانية، وللحاق بركب الحضارة

(١) علي عباس مراد وعامر حسن فيافي: الظاهرة القومية مدخل إلى الفكر القومي العربي، مرجع

الإسلامية، فظهرت حركات إصلاحية ذات منطلق عربي إسلامي، لإنقاذ الشخصية العربية من الذوبان في المستنقع التركي، وتطوير هذه الشخصية عن طريق التمسك باللغة العربية، وتجديد التراث العربي الإسلامي وتطويره، والأخذ بكافة أساليب التطور، وأدى ذلك إلى بروز الوعي القومي العربي الذي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالإسلام، ويتكون من خلال اتحاد العروبة والإسلام.

٢ - الاستعمار الحديث (الأنجلو - فرنسي - إيطالي):

عاش المجتمع العربي تحت حكم العثمانيين حياة تقليدية يسودها الجمود والتأخر والتراجع الحضاري في كافة المجالات، لذلك نزع هذا المجتمع إلى التحرر من هيمنة الحكم العثماني، بعد أن أيقن بأن هذا الحكم مبني على الاستعمار، بالإضافة إلى اقتناعه بأن الدين المشترك لم يعد مبرراً موضوعياً لاستمرار هيمنة هذا الحكم، وخاصة بعد ظهور فكرة الوعي القومي العربي، فقام من سباته العميق وللمرة الثالثة، ليصطدم بأطماع أوروبا الشرهة في جميع أنحاء وطنه الكبير؛ تلك "الأطماع" يحركها التطور الاقتصادي والانقلاب الصناعي والحاجة للموارد الأولية والأسواق وعجز الدولة العثمانية الحاكمة له عن الوقوف في وجه تلك الأطماع"^(١). وهكذا تم التقابل بين قوتين: إحداهما في وضعية الضعيف المنهك القوي (تركيا)، والأخرى في وضعية القوي والمتطور (أوروبا)، وكان كبش الفداء لهذا التقابل بين القوتين المتصارعتين العالم العربي الإسلامي. والواقع أن الاستعمار الحديث لم يكن ليوجد ظروفاً أكثر ملاءمة للانقضاض على تركة الرجل المريض (تركيا) وتقسيمها من

(١) محمد حسن العيدروس، تاريخ العرب الحديث، مرجع سابق، ص ٢٥٢.

تلك الظروف التي أحاطت بالعالم العربي، والتي ساد فيها الجهل والتخلف والتبعية، فكان فريسة سهلة له.

ويعتبر القرن التاسع عشر فترة زمنية حاسمة في تاريخ العلاقات بين العرب وأوروبا؛ هذه العلاقة غير متكافئة المقاييس بين العالم العربي، المتأخر فكرياً واجتماعياً واقتصادياً وسياسياً وعسكرياً، وبين العالم الأوروبي المتقدم صناعياً وعسكرياً، هي على النقيض تماماً من مواجهة القرن الحادي عشر، حيث كان العرب يتفوقون فكرياً وحضارياً واقتصادياً على أوروبا المتخلفة في ذلك الوقت.

وعلى اعتبار أن لكل استعمار مبرراته الخاصة لاستعمار الآخرين، فقد كانت مبررات الاستعمار الصليبي في القرن الحادي عشر دينية، من أجل استرجاع بيت المقدس وتخليصه من المسلمين، أما الاستعمار العثماني فجعل مبرراته الحفاظ على الإسلام والمسلمين من الخطر الأوروبي. كذلك الحال بالنسبة للاستعمار الحديث الذي كانت له مبرراته الخاصة به لتبرير النهب والسلب وتدمير الغير. وقد حكم هذا المنطق التبريري للظاهرة الاستعمارية الحديثة نظريتان هما:

الأولى: النظرية البيولوجية السياسية، وقد عومل الواقع الإنساني تبعاً لقانون التطور البيولوجي الذي جاء به داروين، وهو البقاء للأقوى، بمعنى "حق الدول الكبرى في التهام الدول الصغرى، وأن الشعوب الصغيرة يجب أن تذوب داخل كيانات أكبر"^(١). وقد لقيت هذه النظرية تأييداً واسعاً كمبرر لزحف الاستعمار الأوروبي في مناطق كثيرة من العالم.

(١) عبد الحميد علي شرف: الصراع الكبير بين الشرق والغرب، مرجع سابق، ص ١١١.

الثانية: النظرية الإباحية السياسية، وتبرر حق "إباحة تملك الأقاليم التي تسكنها شعوب متخلفة، غير مسيحية، أو قبائل منعزلة عن ركب الحياة العصرية خارج القارة الأوروبية"^(١).

وتبرز هاتان النظريتان النظرة الاستعمارية الأوروبية الصليبية الحديثة تجاه العالم العربي الإسلامي، باعتباره عالماً متخلفاً وغير مسيحي.

ومهما اختلفت المبررات فالاستعمار هو الاستعمار، هدفه التدمير والنهب والخراب. وسوف أستعرض تأثيرات الاستعمار الحديث على الشخصية العربية من خلال صورتين من صورته: الأولى هي الحملة الفرنسية على مصر، التي تعتبر أول محاولة استعمارية في العصر الحديث. والثانية الاستعمار الأنجلو-فرنسي-إيطالي كمرحلة متقدمة جداً عن الأولى.

أ - الحملة الفرنسية على مصر:

تلقت مصر صدمة الحضارة والاستعمار معاً في نهاية القرن الثامن عشر على يد الحملة الفرنسية (١٧٩٨-١٨٠١م) التي انطلقت من ميناء طولون الفرنسي بقيادة نابليون بوناپرت الذي شن هجوماً عسكرياً، استهدف مدن وقرى مصر، وانتهك فيها جنوده حرمة المقدسات الشريفة، حيث دخلوا إلى الجامع الأزهر وهم يركبون خيولهم، وولجوه من الباب الكبير، وخرجوا من الباب الثاني، وربطوا خيولهم بقبلته، "وداسوا فيه المشاة بالنعالات، وهم يحملون السلاح والبندقيات"^(٢). بل وصل بهم الأمر إلى تدنيس القرآن الكريم، والعبث به، حيث بعثوا "الكتب والمصاحف على الأرض، وداسوها بأرجلهم ونعالاتهم، وشربوا الشراب، وكسروا

(١) المرجع السابق، ص ١١١.

(٢) إسماعيل أحمد ياغي ومحمود شاكر: تاريخ العالم الإسلامي الحديث والمعاصر، ج ٢ (الرياض،

دار المريخ للنشر، ١٩٩٣م) ص ١٩.

أوانيهِ، وألقوه بصحنه ونواحيه"^(١). فعاثوا في الأرض فساداً وتحريباً، وأزهقوا الأرواح، وانتهكوا حقوق الإنسان، وكل من صادفوه "عروه من ثيابه وأخرجوه، ووجدوا في بعض الأروقة إنساناً فذبجوه، ومن الحياة أعدموه"^(٢).

هذه هي لغة المستعمر في كل زمان ومكان، لبسط نفوذه العسكري والسياسي. ولم يقتصر غزو نابليون لمصر على بسط نفوذه العسكري، بل امتد إلى التغلغل في ثقافة المجتمع المصري، عبر عدة طرق مختلفة، منها أنه استغل المسائل الإسلامية أيما استغلال، عندما وصل إلى التراب المصري، وادعى "أنه مسلم حقيقي في إعلانه الذي وزعه على سكان الإسكندرية عام ١٧٩٨م"^(٣).

ومن هنا فإن غزو نابليون لمصر لم يكن غزواً عسكرياً محضاً، بقدر ما كان غزواً ثقافياً فكرياً، هدفه تسريب ثقافة الغرب إلى الشرق، فقد جاء نابليون بما هو أعتى وأضر من المدافع و المشانق، لقد جاء بتسريب "قيم ومبادئ ثقافة أوروبية علمانية متأثرة بالنزعات الإلحادية، التي تفتشت في أوروبا في القرن الثامن عشر. إنه أراد بهذه الثقافة العلمانية أن يمحو من وعي الشعب المصري أصول الثقافة التراثية العربية الإسلامية"^(٤).

والعجيب في الأمر أن نابليون قد أعد مسبقاً لهذه التظاهرة الثقافية، وخطط لها، فقد أحضر معه في حملته لقيفاً من العلماء في جميع مناحي المعرفة، وصل

(١) المرجع السابق، ص ١٩.

(٢) المرجع السابق، ص ١٩.

(٣) ساسي سالم الحاج: الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية، مرجع سابق، ص ٩٦.

(٤) محمد عبد الكريم الوافي: في تاريخ العرب الحديث: يوسف باشا القرماني والحملة الفرنسية على مصر، ط ١ (طرابلس)، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٨٤م) ص ٢٠٥.

عدددهم إلى مئة وخمسة وسبعين عالماً في كافة التخصصات: الرياضيات، الفلك، الهندسة، الاقتصاد، الفنون الجميلة، بالإضافة إلى عمال المطابع المهرة، فأدخل لأول مرة وسيلة حديثة متمثلة في المطبعة (آلة طباعة) أطلق عليها اسم المطبعة الشرقية، وهياً كل الوسائل الكفيلة بجعل مصر قطعة شرقية متميزة مفتوحة على العالم الغربي، لتسريب المدنية والثقافة الغربية الحديثة إلى العالم العربي الإسلامي، عن طريق البوابة المصرية.

ومهما يكن من أمر هذه الحملة وأبعادها، فإن مجيئها إلى مصر يمثل صدمة استعمارية حضارية عنيفة، هزت كيان مصر خاصة، والعالم العربي عامة. أما كونها صدمة استعمارية فلأنها تعتبر أول تجربة استعمارية أوروبية حديثة في المنطقة العربية. وأما كونها صدمة حضارية فلأنها تمثل اصطدام حضارتين غير متعادلتين في المقاييس: حضارة غربية متقدمة، وحضارة عربية متأخرة، فكان تأثير الغرب هو الأقوى في هذا الاصطدام.

وفي هذا الصدد يقول أبو الفتوح رضوان: "إن الغزو الفرنسي قد احدث ثورة في العقل العربي والتفكير العربي، فقد هيأت الحملة لقادة البلاد فرصة مقارنة بين مدينتين غير متكافئتين، والبون شاسع بينهما: مدينة العصور الوسطى ومدنية العصور الحديثة، القائمة على العلم والاختراع. فسرعان ما تبين العرب أن مدينتهم وطريقة تفكيرهم لم تعد صالحة للحياة في العالم الحديث المتطور، وأنه لا حياة للشعوب العربية إلا بالأخذ بأساليب المدنية الحديثة"^(١).

وتوافق الباحثة أبا الفتوح رضوان في أن العقل العربي كان في حاجة ماسة لهذه الصدمة العنيفة، لكي يستفيق من سباته اللاإرادي. وإن كانت الباحثة تنتقد أبا

(١) يوسف خليل يوسف: القومية العربية ودور التربية في تحقيقها، مرجع سابق، ص ٨٧.

الفتوح في أنه تناسى أن الحضارة الأوروبية الحديثة قامت على أسس مدنية العصور الوسطى (عصر الإسلام الذهبي). وهذا إنكار صريح لتراث أمة وحضارة عظيمة. كما أن العرب في القرن التاسع عشر لم يعيشوا على مدنية العصور الوسطى الإسلامية، لأنهم لو عاشوا عليها لكانوا في قمة التقدم والعطاء، حيث إن الاستعمار الصليبي والعثماني حال دون ذلك.

وتوافق الباحثة حسن عطار أحد علماء الأزهر حين قال: "إن بلادنا لا بد أن تتغير أحوالها، وتتجدد بها من المعارف ما ليس فيها، ويتعجب مما وصلت إليه تلك الأمة الفرنسية من المعارف والعلوم"^(١). فالعطار لم ينجل من ماضي أمته، وفي الوقت نفسه، دعا إلى التجديد في المعارف والتطوير والأخذ ببعض أساليب حضارة الآخر. وكما يقولون: رب ضارة نافعة، فقد استفادت مصر إلى حد ما من اصطدامها بالحملة الفرنسية. وبغض النظر عن الدوافع السلبية الكامنة لهذه الحملة فقد كان لها، مع ذلك، بعض الإيجابيات.

أ- الآثار الإيجابية:

١- إحياء العلوم والمعارف: فقد نجحت الحملة الفرنسية في عملية إحياء شاملة لكافة العلوم والمعارف التي أهملت قروناً طويلة، فمعهد مصر، بمكتبته ومعامله وآلاته "فتح أبوابه لجميع المعنيين بمسائل العلوم"^(٢). هذا بالإضافة إلى تأسيس "المجمع العلمي المصري، وكان يضم بالخصوص ثمانية من علماء الرياضيات والاقتصاد والسياسة والآداب والفنون"^(٣). كما تمت دراسة "مشروع قناة

(١) المرجع السابق، ص ٨٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٨٧.

(٣) ساسي سالم الحاج: الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية، مرجع سابق،

السويس، كما عثر على حجر رشيد الذي حلت عن طريقه رموز الكتابة الهيروغليفية، إضافة إلى ذلك كانت أجهزة الطباعة عاملاً هاماً في اليقظة العربية^(١).

وهكذا قامت على هذه الأسس نهضة علمية فكرية شاملة، كما عرفت مصر التنظيم الإداري والسياسي، حيث استحدث مشروع جديد "لإقامة نظام جديد للضرائب، وإنشاء سجل للمواليد والوفيات"^(٢)، وأنشئ الديوان الوطني، الذي كانت مهمته التنظيم الإداري والاقتصادي والعسكري. وهذا بدوره أدى إلى التعجيل بمفهوم الدولة الحديثة في مصر.

أما من الناحية السياسية فقد كان للحملة دور كبير في القضاء على السلطة المملوكية وسقوط دولة المماليك إلا الأبد، ومهدت الطريق لظهور محمد علي الذي عمل على تثبيت البناء الحديث للدولة وقام بعدة إصلاحات لتطوير مصر الحديثة.

٢- إيقاظ الوعي القومي الإسلامي: كان مجيء الفرنسيين إلى مصر صدمة استعمارية عنيفة، أيقظت الوعي القومي الإسلامي، حيث شعر المصريون بشخصيتهم واستنادهم إلى الإسلام، وذلك من خلال المقاومة والكفاح ضد الاستعمار الفرنسي، وأصبحت الجامعة الأزهرية مركزاً لقيادة الجهاد. ورغم تفوق أسلحة الفرنسيين الحديثة، إلا أننا نجد "أن هذا الاعتزاز بالشخصية والشعور بها قائمة بذاتها لأكثر دعامة قومية. ومنذ ذلك الوقت امتازت الحركة القومية في مصر باستنادها إلى الإسلام، وباعترافها به دعامة أساسية لمصريتها وعروبته"^(٣).

(١) محمد حسن العيدروسي: تاريخ العرب الحديث، مرجع سابق، ص ٢٥٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٥٥.

(٣) جلال يحيى: المدخل إلى تاريخ العالم العربي الحديث، مرجع سابق، ص ٩٠.

الآثار السلبية:

وبالرغم من إيجابيات الحملة التي تحدثنا عنها إلا أن لها آثاراً سلبية خطيرة، تمس الهوية العربية الإسلامية، فقد حاولت هذه الحملة استعمار الشخصية العربية المصرية، وتجريدها من مقوماتها العربية الإسلامية، وصبغها بالصبغة الغربية الفرنسية، فحاولت بكل الطرق أن تجعل مصر قطعة فرنسية، وأن تمحو "من وعي الشعب المصري أصول الثقافة التراثية العربية الإسلامية"^(١)، وانتشرت كثير من القيم والأخلاقيات الغربية العلمانية، التي لا تمت بصلة إلى القيم والأخلاق الإسلامية، مثل "انتشار الخمر والمجاهرة بالمعصية، والاعتداء على الحرمات، وكل ذلك غير من طبيعة الشعب، وأفسد أخلاقه"^(٢). وظهرت كثير من التيارات الفكرية المتحررة (المتغربة) بالفكر الغربي، كما كانت هذه الحملة البوابة الرئيسة لإعداد المشاريع والخطط للتدخل الفرنسي في شؤون الشرق، التي تعززت فيما بعد بالاحتلال الفرنسي للجزائر وتونس والمغرب.

ب - الاستعمار الأنجلو - فرنسي - إيطالي:

لم تكن الحملة الفرنسية إلا مقدمة أولية، استتارت وراءها أطماع أوروبا الشرهة تجاه الوطن العربي بأكمله، فقد اعتمد الاستعمار الأوروبي الحديث، خلال الحرب العالمية الثانية، على الاحتلال العسكري المباشر لتحقيق أهدافه، بعد أن أخلف بوعده للعرب بتحقيق استقلالهم عن الدولة العثمانية نهاية الحرب العالمية الأولى، فقد استغرقت هذه السيطرة العسكرية قرناً من الزمن (١٨٢٠ - ١٩٢٠م)،

(١) محمد عبد الكريم الوافي: في تاريخ العرب الحديث، مرجع سابق، ص ٢٠٥.

(٢) إسماعيل أحمد ياغي ومحمود شاكر: تاريخ العالم الإسلامي الحديث والمعاصر، مرجع سابق،

دخل خلالها الوطن العربي من جديد في دوامة الاستعمار الحديث، الذي حاول استلاب الشخصية العربية فكراً وثقافياً وحضارياً ومادياً. ومن أهم الآثار السلبية ما يلي:

أ - القضاء على وحدة الكيان العربي وفرض سياسة الاستيطان:

بنى الاستعمار سياسته على قاعدتي السيطرة والتفتيت والتجزئة، وذلك تطبيقاً لمبدأ (فرق تسد)، فقسم المشرق العربي إلى كيانات سياسية صغيرة، جعل منها دولاً مستقلة، كدولة لبنان ودولة سوريا ودولة شرق الأردن ودولة فلسطين، وغيرها من الدويلات المشتتة. وفعل الأمر نفسه في المغرب العربي، حيث فرضت فرنسا سياسة الإدماج في المغرب، وهي سياسة فحواها أن يكون المغرب العربي جزءاً من فرنسا وامتداداً لها عبر البحر المتوسط، فاعتبرت الجزائر والمغرب وتونس أقاليم تابعة لفرنسا الأم. أما ليبيا فأصبحت جزءاً من إيطاليا. كما أقيمت الحواجز الجمركية بين هذه الدويلات السياسية التي خضعت لنظم مالية وقضائية متباينة، وسمى مواطنيها عراقيين وسوريين ولبنانيين وغيرهم. وقد أدى تعدد الكيانات السياسية بطبيعة الحال إلى "شيء كثير أو قليل من التباعد بين الشعوب التابعة لها، على الرغم من وحدة الأمة التي تنتسب إليها"^(١).

وكان ذلك ضربة قاضية لوحدة الأمة العربية، مقارنة بما كانت عليه دول المشرق والمغرب العربي في ظل النظام العثماني، وبذلك قصد المستعمر من هذا التقسيم إلى "خلق وإنماء الصراعات الإقليمية لتعاكس وتصارع فكرة الوحدة العربية، وتعرقل سيرها، كالنزعة الفرعونية في مصر أو الفينيقية في لبنان"^(٢).

(١) يوسف خليل يوسف: القومية العربية ودور التربية في تحقيقها، مرجع سابق، ص ١٢٣.

(٢) المرجع السابق، ص ١٢٣.

وغيرها من النزعات العنصرية بين العرب والبربر والدينية الطائفية كالسنة والشيعه، والمسلمين والأقباط، بالإضافة إلى فصل المشرق العربي عن مغربه، لكي يتباعدا في "التفكير والمشاعر والوجدان والتراث الثقافي المشترك بين أجزاء هذا العالم، إلى جانب ما فرضه من قيود وصعوبات في الانتقال والحركة بين هذه الأجزاء"^(١).

وقد كان أخطر أسلوب لجأ إليه الاستعمار لتثبيت عملية التفتيت والتجزئة والقضاء على الوحدة العربية هو المؤامرة الكبرى التي تمت على أرض فلسطين، وهي زرع الكيان الصهيوني في فلسطين والوطن العربي الكبير. وقد بدأت فصول هذه المؤامرة في وعد بلفور المشؤوم سنة ١٩١٧، الذي ينص على فتح باب الهجرة اليهودية لفلسطين، أي "استيطان عناصر غربية تماماً ثقافياً واجتماعياً عن جسم الوطن العربي"^(٢).

ومن المؤكد أن تقف هذه العناصر الغربية حائلاً دون تحقيق الوحدة العربية الكاملة، كما شرع الاستعمار في تحقيق سياسة الاستيطان الزراعي، في مصادرة أراضي المواطنين وتمليكها للمستوطنين من أبناء الاستعمار، واحتكار ثرواتها وخيراتها الزراعية والمعدنية والحيوانية لهم. وأدى ذلك إلى تعطيل القدرات البشرية، وتدمير قوى الإنتاج، فتحول العرب من أصحاب الأرض إلى عبيد للمستعمرين.

ب - طمس وتشويه الشخصية العربية للقضاء عليها:

استهدفت السياسة الاستعمارية الشخصية العربية من حيث الوجود والتاريخ، ضم استراتيجية لحو مقوماتها الأساسية، واختراقها، والمساس بكيانها وقيمتها

(١) المرجع السابق، ص ١٢٤.

(٢) المرجع السابق، ص ١٢٥.

التاريخية، وذلك بمحاربة عرويتها الوثيقين وهما: الدين الإسلامي واللغة العربية، حيث عمد الاستعمار إلى محاربة اللغة العربية، وحاول حصرها في إطار ضيق، وفرض لغة المستعمر، مثلما فعل الأتراك من قبل، حيث فرضوا لغتهم التركية كلغة رسمية للبلاد. وهكذا استخدم الاستعمار كافة الوسائل والإجراءات لفرض لغته والقضاء على اللغة العربية والثقافة العربية. من أهم هذه الوسائل نظام التعليم، حيث اتجهت سلطات الاحتلال إلى "إضعاف التعليم وبث ألوان متباينة من أنظمة التعليم المختلفة، فلسفة واتجاهاً، وقصد المستعمر بذلك إلى تكوين طبقات متميزة متباينة في الثقافة والميول والاتجاهات، لا تكاد إحداها تؤمن بالأخرى، أو تقوم بالتفاهم الجدي معها"^(١). وبذلك أصبحت النظم التعليمية التربوية تعكس بدرجة كبيرة سياسة الاستعمار المتمثلة في مقاومة اللغة والثقافة العربية، فنجد أن جميع البلاد العربية التي خضعت للاستعمار الإنجليزي، مثل مصر والسودان واليمن وغيرها، أصبحت اللغة الإنجليزية في مدارسها هي اللغة الإلزامية الأساسية، وهذا بدوره ساعد على فرض وسيادة النموذج الإنجليزي ونشره ثقافته، من خلال لغته. وكذلك الحال في البلاد العربية التي خضعت للنموذج الفرنسي، حيث سعت فرنسا إلى طمس الهوية العربية وتجريدها م مقوماتها الأساسية، وفرنسة البلاد الخاضعة لها، من خلال فرض نظم التعليم الفرنسية، إلى جانب اعتبار اللغة الفرنسية هي اللغة الرسمية، فسارت فرنسا في جميع الأقطار العربية الثلاثة: المغرب والجزائر وتونس، نحو غاية واحدة هي "تجريد البلاد المغربية من جميع مقومات العروبة، وفرنستها إلى أقصى حدود الإمكان"^(٢).

(١) المرجع السابق، ص ١٢٧.

(٢) المرجع السابق، ص ١٣٣.

ولا يكاد الوضع يختلف في ليبيا، حيث سارت السياسة الاستعمارية الإيطالية على نفس خط السياسة الإنجليزية والفرنسية، فجعلت في كل مدرسة نوعين من التعليم: إيطالي وعربي. ونحول المعلم الإيطالي السلطة الفعلية في المدارس الإيطالية، يديرها كيفما يشاء، وبذلك صار أبناء الليبيين "يدرسون كل المناهج المقررة بطريقة إيطالية حتى النشيد الفاشستي"^(١). ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل تمادى الإيطاليون في فرض لغتهم إلى درجة أن كل "أسماء المدن والشوارع كتبت بحروف إيطالية دون العربية، كما أطلقوا على معظم الشوارع أسماء إيطالية، وأعطوا الكثير من الأشياء التي كان يستعملها الليبيون أسماء أجنبية تداولها المواطنون فيما بينهم، وأصبحت ضمن ثقافتهم"^(٢).

هذا إلى جانب أن السياسة الاستعمارية التعليمية لم تحارب اللغة العربية فحسب، بل حاربت الدين الإسلامي، وذلك عن طريق التبشير، فقد أجبرت المدارس الاستعمارية جميع الطلاب على دخول الكنيسة كل يوم، إلى جانب الحضور الإلزامي لدروس التوراة، كما أن المبشرين استطاعوا أن يبعثوا كثيراً من العداوة بين طلاب النصارى والمسلمين، وذلك "باستخدام الطلاب النصارى في مدارسهم وسطاء للتبشير بين الطلاب المسلمين كما حدث في مصر"^(٣).

ويمكن القول إن سيطرة الاستعمار على التعليم أدت إلى نتائج سلبية وخيمة، حيث "صبغ التعليم بالحفاظة والرجعية وقلة الانتشار والبعد عن تنمية ملكة التفكير

(١) مصطفى حامد: المظاهر السياسية والثقافية للحالية الإيطالية بليبيا، ب ط (ليبيا، مركز دراسة جهاد الليبيين ضد الغزو الإيطالي، ١٩٨٤م) ص ١٨٠.

(٢) المرجع السابق، ص ١٨١.

(٣) مصطفى خالدي وعمر فروخ: التبشير والاستعمار في البلاد العربية، ب ط (بيروت، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، ٢٠٠٣م) ص ٨١.

والنقد، حيث ساد النفوذ الإنجليزي، وصبغه بالبعد عن الثقافة العربية الأصيلة، حيث ساد النفوذ الفرنسي"^(١).

ولم يكتف الاستعمار بانحطاط التعليم وفرض سياسة التجهيل الإجباري، وخلق شخصية متخلفة وضعيفة، تابعة للنموذج الغربي، بل استهدفت سياسته تغريب الشخصية العربية عن قيمها وعاداتها وأخلاقها وإحلال قيم ومناهج ثقافية واجتماعية غريبة، فباشرت سياسة التغريب الاستعماري بتسريب نموذجها الغربي بالعنف في ثنايا المجتمع العربي الإسلامي، من خلال "تخطيم مفاصل المجتمع الإسلامي المرتكزة على العقيدة والثقافة، ووضعت في رأس مهماتها تبديل العلاقات الاجتماعية، وإبعاد الشرع عن أنماط التعليم والتربية"^(٢).

وقد أدى إقصاء الشرع والثقافة الإسلامية إلى إدخال المفاهيم الأوروبية المتعلقة ببنية العائلة وعلاقة الرجل والمرأة، والعلاقات الاجتماعية الأخرى، كالتضامن والتعاون في العائلة والحي والقرية داخل النسيج الاجتماعي العربي المسلم، إلى جانب تعميم الزي الغربي وبعض الثقافات الغربية الأخرى التي أدت إلى نوع من الازدواجية والانفصام في تركيبة وواقع الشخصية العربية من الناحية الفكرية والسياسية والإدارية والاقتصادية والثقافية، فألى "جانب الفكر الديني قام الفكر العلماني، وإلى جانب التعليم الديني قام التعليم الغربي، وإلى جانب الحكم الفردي قام النظام النيابي الحديث، وإلى جانب النظم التقليدية في الإدارة قامت الإدارة

(١) يوسف خليل يوسف: القومية العربية ودور التربية في تحقيقها، مرجع سابق، ص ٩١.

(٢) فادي إسماعيل: الخطاب العربي المعاصر (قراءة نقدية في مفاهيم الهضبة والتقدم والحداثة ١٩٧٨-١٩٨٧م) ط ٢ (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٣م)

الحديثة، وإلى جانب نظام الإنتاج الفردي والحرفي والعائلي والمهني، قام نظام الشركات والصناعات الحديثة. وهكذا في الأحياء السكنية والمساكن والملابس والمأكل"^(١).

هذا الفرض القهري الحاد للنموذج الغربي أثر بصورة سلبية على الشخصية العربية، تمثلت في اغترابها داخل وطنها وانسلاخها عن بعض مقوماتها، ما جعلها تحمل "ثقافة هجينة نصفها غربي، ونصفها إسلامي تقليدي"^(٢).

هذا الازدواج الثقافي أدى إلى ظهور تيارين فكريين متعارضين: أحدهما يمثل الأصالة والتراث، والآخر يمثل المعاصرة والتجديد والحداثة. ومع أننا لسنا ضد الحداثة والتحديث، ولكننا نؤيد الأخذ بهما بمحض إرادتنا، وبما يتوافق مع قيمنا ومجتمعنا، وليس عن طريق الفرض والقهر من جانب ثقافة الآخر.

الآثار الإيجابية (التحدي والاستجابة):

بالرغم من كل التحديات التي واجهتها الأمة العربية الإسلامية، من نهب أرضه وثرواتها وسلبها واغتصابها، وتجريده من عروبه وإسلامه، وتغريبه عن ثقافته وقيمه ومثله الإسلامية، وغير ذلك من الأساليب التي اتبعتها الاستعمار الحديث وتحدياته الشرسة العنيفة، إلا أن كل ذلك أدى إلى خلق استجابة عربية إسلامية عنيفة، زعزعت أركان الاستعمار وقواعده الخبيثة، عن طريق الكفاح الطويل للشعوب العربية، من خلال حركات التحرر والمقاومة والجهاد الإسلامي المنتشرة في المغرب العربي ومشرقه، والتي تضامنت جميعها من أجل طرد المستعمر عن الأرض العربية

(١) المرجع السابق، ص ١١٢.

(٢) المرجع السابق، ص ١١٢.

من المحيط إلى الخليج. هذا بالإضافة إلى ظهور حركات فكرية إصلاحية تعزز إيقاظ الوعي العربي ضد الاستعمار، ومقاومته، مثل محاولة الأفغاني ومحمد عبده وخير الدين التونسي ورشيد رضا والكواكبي وعلال الفاسي، وغيرهم من المفكرين الأحرار الذين جاهدوا بالكلمة والفكر لاستنهاض الأمة والسعي بها إلى التقدم والانعقاد من الاستعمار الجاثم على أرضهم، وقد أثمرت جهود حركات المقاومة والجهاد، فحصلت الأمة العربية على استقلالها، ودخلت هذه الأمة مرحلة جديدة هي مرحلة ما بعد الاستعمار. وفي هذه المرحلة سعت الأمة العربية بخطى سريعة نحو النهوض الفكري الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، والخروج من دائرة التخلف والتبعية التي فرضها عليها الاستعمار، وتقوية الروابط الوجدانية بين شعوب هذه الأمة.

ثانياً - الاستشراق والحملة التبشيرية:

لعب الاستشراق والتبشير دوراً مهماً في التوسع الاستعماري الأوروبي، قديماً وحديثاً، في السيطرة على العالم العربي الإسلامي، فكلاهما دعامة لقوى الغرب الاستعمارية التي استهدفت استلاب وتغريب الشخصية العربية، وإنكار مقوماتها الحضارية والثقافية والتاريخية.

لذلك فإن عمل رجال التبشير والاستشراق في معظمه لا يتجاوز عمل عملاء الاستعمار الذين وظفهم للتبشير والاستخفاف بحضارة الأمة العربية، بأسلوب الجدل والنقاش، أو بأسلوب الطباعة والنشر، فأصبح هذا الثلاث أشبه بالحلقات المتداخلة بعضها ببعض، في استحكام وترابط، للدلالة على قوة التماسك ووحدة الهدف. ومن هنا حاولت هذه الدراسة أن تعنى بتحديد مفهوم الاستشراق والوقوف على دوافعه وآثاره التي انعكست سلباً وإيجاباً على الشخصية العربية.

١ - مفهوم الاستشراق:

الاستشراق لغة مشتق من كلمة شرق، وهي جهة شروق الشمس، أي "شرقت الشمس طلعت، وبابه نصر ودخل، وأشرقت أضواءت"^(١). والسين في كلمة الاستشراق تفيد الطلب، أي طلب دراسة ما في الشرق. أما الاستشراق اصطلاحاً فهو "علم يدرس لغات شعوب الشرق وتراثهم وحضارتهم ومجتمعاتهم وماضيهم وحاضرهم"^(٢).

ومن هنا فالعلاقة وثيقة بين التعريفين اللغوي والاصطلاحي، فقد أطلق على الدراسة التي تعنى بتاريخ الشرق وآثاره وفنه وأدبه وفلسفته وأديانه مصطلح الاستشراق، كما يطلق على الغربيين الذين يقومون بتلك الدراسات المستشرقون، وهم "جماعة من المؤرخين والكتاب الأجانب الذين خصصوا جزءاً من حياتهم في دراسة وتتبع المواضيع التراثية والتاريخية والدينية والاجتماعية للشرق"^(٣). ويصنف مالك بن نبي المستشرقين إلى صنفين:

١- من حيث الزمن: وهم طبقة "القدماء مثل جرير دوريباك والقديس توماس الأكويني، وطبقة المحدثين مثل كاره دوقو وجولدتسيهر"^(٤).

(١) محمد أبي بكر الرازي: مختار الصحاح، مصدر سابق، ص ١٤٤؟

(٢) فاروق عمر فوزي: الاستشراق والتاريخ الإسلامي، ط ١ (عمان، الأهلية للنشر والتوزيع،

١٩٩٨م) ص ٣٠.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٠.

(٤) مالك بن نبي: إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، ط ١ (بيروت، دار

الإرشاد، ١٩٦٩م) ص ٥.

٢- من حيث الاتجاه العام لكتابتهم نحو الإسلام والمسلمين، فهناك "طبقة
المادحين للحضارة الإسلامية وطبقة المنتقدين لها المشوهين لسمعتها"^(١).

٢ - دوافع الاستشراق:

ليس من اليسير أن نشير إلى عامل واحد أو عاملين في تفسير الدوافع التي
حفزت المستشرقين لدراسة تاريخ الحضارة الإسلامية، وذلك لأن الاستشراق
ظاهرة تاريخية معقدة، تعددت دوافعها عبر العصور، وتباينت حسب المراحل
التاريخية. وربما غلب عامل واحد على غيره من العوامل في مرحلة معينة، ولكن
الحقيقة تبقى واضحة جلية وهي أن جملة من العوامل اشتركت في تحديد معالم
الاستشراق ومنطلقاته، لعل من أبرزها ما يلي:

١- الدافع الديني التبشيري، ويشمل الآتي:

أ- إيقاف قوة الانتشار الإسلامي:

لقد شكل المد الإسلامي، الذي امتد إلى مناطق واسعة كانت تدين بالمسيحية،
خطراً على أوروبا، حفز المسيحية الغربية للسعي إلى إيقافه ومنعه من الوصول إلى
قلب أوروبا، فكانت الحروب الصليبية التي استمرت قرنين من الزمان، لم تستطع
خلالها أوروبا إيقاف قوة هذا المد، وأيقنت أن سبب غلبة المسلمين هو إيمانهم
الراسخ "وأخلاقهم التي تعلموها من كتاب الله وسنة نبيهم وحرصهم على التمسك
بها والتضحية من أجل الدفاع عنها"^(٢).

(١) المرجع السابق، ص ٥.

(٢) صابر طعيمة: أخطار الغزو الفكري على العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص ٩٩.

إزاء هذا الوضع فكر الأوروبيون في اللجوء إلى طرق أخرى غير الحرب، تمثلت "بتكثيف حملات التحريض والتشويه والافتراء على الإسلام وأهله"^(١)، لذلك أقبلوا على الاستشراق ليتسنى لهم "تجهيز الدعاة وإرسالهم إلى العالم الإسلامي، والتقت مصلحة المبشرين مع أهداف الاستعمار، فمكن لهم واعتمد عليهم في بسط نفوذه في الشرق"^(٢).

ب - الاستشراق ودعاوى التبشير:

يعتبر الاستشراق في بداية أمره أداة من أدوات التبشير، حيث سعى الرهبان والقساوسة إلى تعلم اللغة العربية، والتعمق في الدراسات الإسلامية لاستيعابها وفهمها، من أجل تحقيق أهدافهم التبشيرية المتمثلة في نشر عقيدتهم المسيحية، وهداية المسلمين إلى محاسنها، للتنفيس عن هزائمهم الصليبية، فأصبح هدف التبشير "رد المسلمين عن ديانتهم، وهدم الإسلام في عقائده وعباداته ونظمه، كما أن هدفه يتجلى في تجزئة المسلمين أينما كانوا، حتى يصبحوا أشتاتاً متفرقة، لا تقوم لهم قائمة، ولا تجمعهم رابطة، ولا تؤلف بين قلوبهم مودة"^(٣).

وقد اتخذ التبشير أشكالاً متعددة قديماً وحديثاً، أهمها:

(١) فاروق عمر فوزي: الاستشراق والتاريخ الإسلامي، مرجع سابق، ص ٣٣.

(٢) صابر طعيمة: أخطار الغزو الفكري على العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص ٩٩.

(٣) ساسي سالم الحاج: الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية، مرجع سابق، ص ٥٥.

١- التبشير الصريح: وهو تبشير ذو صبغة عدوانية، أي التبشير بالقوة، ويتخذ مظهر "العنف والمواجهة كما حدث في الحروب الصليبية على الشرق المسلم، وأسلوب القرصنة وغير ذلك"^(١).

٢- التبشير الخفي المستتر: وهو تبشير ذو صبغة سلمية يتخفى وراء "أساليب الرحمة بإنشاء المستشفيات والملاجئ وتقديم المعونات، أو عن طريق مؤسسات التعليم"^(٢).

وقد ألح روجير بيكون (Roger Becon) على هذا الاتجاه من التبشير بقوله: "إن الحرب المقدسة عديمة الجدوى للاستيلاء على الشرق، وإن أفضل وسيلة لنشر المسيحية بين المسلمين هي التبشير السلمي والموعظة الحسنة"^(٣).

وانطلاقاً من هذا المفهوم عقد أول مؤتمر تبشيري في فيينا عام ١٣١١م، دعا إليه ورأسه البابا كليان الخامس، وفيه استقر الرأي المتعصب على "إنشاء مدارس دينية في برلين وبولون وأكسفورد لتدريس اللغة العربية والعبرية والكلدانية، لتخرج قوى وأجيالاً تستطيع تنصير المسلمين، وتشويه دينهم، ومسح أبعاد الحق والخير فيه، حتى لا تكشف أباطيل قوى التناقض الأوروبي"^(٤).

(١) منير حجاب: تجديد الخطاب الديني في ضوء الواقع المعاصر، ط ١ (القاهرة، دار الفجر للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤م) ص ١٠٥.

(٢) المرجع السابق، ص ١٠٥.

(٣) نقلاً عن ساسي سالم الحاج: الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية، مرجع سابق، ص ٥١.

(٤) صابر طعيمة: أخطار الغزو الفكري على العالم العربي، مرجع سابق، ص ١٢٠.

بعد ذلك تقاسمت الإرساليات التبشيرية المنطقة العربية جغرافياً، تسهيلاً لمهامها الضالعة مع الاستعمار، واعتمدت في جميع برامجها وسائل عديدة أهمها: التعليم والتطبيب والشؤون الاجتماعية.

وقد استغل المبشرون التعليم إلى أقصى درجة، لأنه يعد دعامة أساسية في العمل التبشيري، ولذلك قام المبشرون بإنشاء مدارس عديدة في البلاد العربية، على اعتبار أن هذه المدارس هي المسؤولة عن إعداد أجيال المستقبل وتوجيههم نحو قبول معتقدات وإيديولوجيات معينة. وهذا ما أكده المبشر جب حين قال: "إن التعليم في مدارس الإرساليات المسيحية إنما هو واسطة إلى غاية فقط. هذه الغاية هي قيادة الناس إلى المسيح، وتعليمهم حتى يصبحوا أفراداً مسيحيين وشعوباً مسيحية"^(١).

وهكذا لم يكن إنشاء المدارس من قبل المبشرين في البلاد العربية أن ينال أطفال وشباب هذه البلاد نصيباً من العلم والمعرفة، أو قسطاً من الحضارة والمدنية، بدليل أنهم لم يستخروا خدماتهم التعليمية لكل فئات الشعب، فهدفهم الحقيقي كان تلقين مبادئ الديانة المسيحية والتبشير بها.

ولم يقتصر الأمر على تعليم أطفال المسلمين في المدارس التبشيرية المسيحية، بل تعدى ذلك إلى حد أن هذه المدارس كانت "تجبر جميع طلابها على دخول كنيسة المدرسة مرة كل يوم"^(٢).

كذلك كان الحال بالنسبة للتطبيب، باعتباره حيلة من حيل التبشير، فقد حرصت مؤتمرات التبشير في توصياتها وقراراتها على اعتبار الطب مشروعاً مسيحياً،

(١) مصطفى الخالدي وعمر فروخ: التبشير والاستعمار في البلاد العربية، مرجع سابق، ص ٣٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٦.

على حد قول بول هاريسون: "إن المبشر لا يرضى على إنشاء مستشفى، ولو بلغت منافع ذلك المستشفى منطقة عمان بأسرها. لقد وجدنا نحن في بلاد العرب لنجعل رجالها ونساءها نصارى"^(١).

كما أن التطبيب أكثر شمولاً من الوسائل الأخرى، لأنه موجه للصغار والكبار على السواء، إضافة إلى أن الطبيب المبشر يستطيع أن يظهر كل صفاته الخلقية الحميدة، كالرأفة والطيبة والاهتمام بالناس وصحتهم، وهي صفات يعتقدون أنها يمكن أن تؤثر في المريض، ومن ثم تجعله يتعلق بالطبيب المبشر في نهاية الأمر. وقد استخدم المبشرون أساليب عديدة في معالجة مرضاهم، كإقناعهم بأن الذي يشفيه هو المسيح، مثلما حدث في مدينة الناصرة في السودان، حيث كانوا لا يعالجون المريض إلا بعد "أن يحملوه على الاعتراف بأن الذي يشفيه هو المسيح"^(٢). هذا بالإضافة إلى صلاة الأطباء المبشرين في قاعات المرضى، وتقديم الهدايا لمن يبدي اهتماماً بالديانة المسيحية، ودعوة المرضى لحضور القداس المقام في الكنيسة.

وعموماً فقد تعددت الأسباب والوسائل، والغاية واحدة، هي تنصير ما يمكن من أبناء الشعب العربي.

أما الشؤون الاجتماعية فلها شأن آخر، فإلى جانب التعليم والتطبيب توجه المبشرون إلى الأعمال الخيرية، لتنفيذ أغراضهم التبشيرية، فأقيمت الجمعيات الشبابية، والمخيمات والمؤتمرات الطلابية، وملاجئ الأطفال، وجميعها تهدف إلى الاهتمام باليتامى، وتبني الأطفال الفقراء والبائسين، كما اهتموا بالمرأة اهتماماً

(١) المرجع السابق، ص ٥٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٢.

خاصاً لأن الوصول إليها وتنصيرها هو وصول إلى الأسرة بكاملها، فزعموا "أن المرأة المسلمة متأخرة، وأنها لا تتحرر إلا إذا دخلت النصرانية، ثم إنهم زعموا أيضاً أن الدين الإسلامي نفسه مصدر ألم للمرأة المسلمة، إنها تتألم بسببه طبيعياً وروحياً وعقلياً"^(١).

لهذه الغاية أنشئت بيوت ومخيمات للفتيات والمطلقات والأرامل، لتعليمهن صناعات يدوية، لا من أجل تعليم المرأة المسلمة، ولكن من أجل تنصيرها، وإعدادها في المستقبل كمبشرة في مجتمعاتها. ومن أهم هذه الجمعيات التنصيرية (جمعية الشباب المسيحيين) وهدفها "تنشئة الشبان على أسس مسيحية. ولفروع هذه الجمعية مناهج دائمة، ولها اجتماعات تفرض فيها الدعوة بلا استحياء ولا تحوير"^(٢).

وقد سعى التبشير إلى تحقيق أهدافه عن طريق الخدمات التي يقدمها في التعليم والتطبيب والأعمال الخيرية وغيرها من المجالات، وبذلك تضافت دوافع الاستشراق مع دعاوى التبشير لتحقيق أهدافهم في العالم العربي الإسلامي، التي تتمثل في الآتي:

أ- الدعوة إلى الشعبوية والطائفية المزيقة: من أجل تخريب العالم الإسلامي، وتقطيع أوصاله، لفق المبشرون لكل بلد إسلامي نعمة قومية مزيقة، فعلموا على بعث الفرعونية في مصر، والبربرية في المغرب، والمارونية في لبنان، والفينيقية في الشام، وغير ذلك من النعرات المزيقة. ويقول المبشر جب في هذا الصدد: "أن تولد فينيقية جديدة تكون فيها النصرانية أوسع انتشاراً، ولقد أكد على أن المدارس

(١) المرجع السابق، ص ٢٠٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٠٢.

التبشيرية والصحافة شبه التبشيرية والكنيسة ستتضافر كلها على تحقيق هذا الهدف" (١).

ب- الدعوة إلى التسامح المشبوه: فالتسامح الذي ينادي به المبشرون هو "دعوة المسلمين إلى التزام السكوت، وهم يرون المسلمين مستهدفين لمحاولات التنصير، وما يستخدم في سبيله من مختلف وسائل الإعلام والإغراء المشروعة وغير المشروعة" (٢).

ج- تمزيق وحدة المسلمين: إن المبشرين حرب على كل تجمع إسلامي، لأنه يمثل خطراً على المسيحية والتبشير، وهذا ما عبر عنه القس سيمون بقوله إن الوحدة الإسلامية تجمع آمال الشعوب السمر قاطبة، وتساعدهم على التملص من السيطرة الأوروبية، ولذلك "كان التبشير عاملاً مهماً في كسر شوكة هذه الحركة، ذلك لأن التبشير يعمل على إظهار الأوروبيين في نور جديد جذاب، وعلى سلب الحركة الإسلامية من عنصري القوة والتمركز اللذين هما فيها" (٣).

هذا إلى غير ذلك من الأهداف التي ترمي جميعها إلى إضعاف الإسلام في قلوب المسلمين، من أجل التشكيك في عقيدتهم، وقطع صلتهم بالله، لكي يسهل إخضاعهم للتنصر ولسيطرة المستعمر.

٢ - دافع سياسي استعماري: لا شك في أن للاستشراق صلة وثيقة بحركة الاستعمار الأوروبي قديماً وحديثاً، وبأطماعه السياسية والاقتصادية في العالم العربي الإسلامي، والدليل على ذلك "أن الاستشراق قد نشأ في الدول القوية الكبيرة ذات

(١) صابر طعيمة: أخطار الغزو الفكري على العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٨١.

(٢) همام سعيد وصلاح الخالدي وآخرون: الوجيز في الثقافة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢٠٣.

(٣) مصطفى خالدي وعمر فروخ: التبشير والاستعمار في البلاد العربية، مرجع سابق، ص ٣٧.

المطامع في التوسع في الأرض، وفي الدول التي أصبح لها، فيما بعد، مستعمرات: إنكلترا وفرنسة وألمانية وإيطالية وإسبانيا وبلجيكا وهولندا وروسية"^(١).

هذا بالإضافة إلى أن الحكومات الأوروبية الاستعمارية استعانت بخبرات المستشرقين ومعلوماتهم عن البلاد التي يدرسونها من أجل توطيد سيطرتها على تلك البلدان، إلى درجة أن بعض المستشرقين مارسوا وظيفة "مستشارين لوزارات الخارجية في كل البلاد القائمة على الاستعمار، فزاولوا مهمة التشكيك، مستخدمين ومستترين بالمناهج العلمية وادعاء الموضوعية"^(٢).

ولم يتوقف الأمر عند توظيف المستشرقين كمستشارين، بل وظفوا أيضاً كقناصل لبلادهم، وكان من أولى مهامهم الاتصال بالعملاء ورجال الفكر والصحافة لمعرفة "أسرار البلدان والتعرف على اتجاهات الرأي العام فيها، ونشر ما يريدونه من اتجاهات وآراء"^(٣).

لذلك فقد خدم الاستشراق كل الحملات الاستعمارية الأوروبية، وسهل لها كافة الأمور، فمثلاً لم يبادر نابليون بحملته لغزو مصر إلا بعد اطلاعه على العديد من الكتب والتقارير والمعلومات الاستشراقية التي وصفت أحوال مصر الاجتماعية

(١) عمر فروخ: الاستشراق في نطاق السياسة والعلم، مجموعة أبحاث الندوة العلمية (الإسلام والمستشرقون) ب ط (جدة، عالم المعرفة للنشر والتوزيع، ١٩٨٥م) ص ١٢٩.

(٢) مصطفى نصر المسلاقي: الاستشراق السياسي في النصف الأول من القرن العشرين، ط ١ (طرابلس، دار اقرأ، ١٣٤٦هـ/١٩٨٦م) ص ١٤.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٦٥.

والاقتصادية والسياسية، فكان "الاستشراق في حصيلة خبراته ودراساته تحت تصرف الحملة الفرنسية"^(١).

وبذلك أسس الاستشراق شرعية الاستعمار إجمالاً، وهو الذي أدى بالدول الأوروبية الاستعمارية "للسيطرة على ٣٥% من أراضي المعمورة سنة ١٨١٥، وإلى ٨٥% منها بعد ذلك بقرن في عام ١٩١٤"^(٢).

هذا إلى جانب استناد رجال السياسة على آراء المستشرقين فيما يتعلق بالشؤون السياسية والاجتماعية، وهذا ما أكده بلفور صاحب الوعد المشؤوم بإنشاء دولة صهيونية بأن "الاستشراق هو الإعلام عن الشرق وتفسيره"^(٣).

من أجل ذلك كرس أهداف السياسة والاستعمار إنشاء المراكز والمؤسسات في البلاد العربية لخدمة الاستشراق ظاهرياً، ولكن هدفها الحقيقي هو خدمة السياسة الاستعمارية والتبشير الكاثوليكي والبروتستانتي، فمثلاً أنشئ في مصر "المعهد الفرنسي وندوة الكتاب والجامعة الأمريكية بالقاهرة"^(٤)، وغيرها في سوريا ولبنان وباقي البلاد العربية، التي كون الاستشراق من خلالها صورة باهتة ومشوهة عن البلاد العربية. وتقع المسؤولية في ذلك على الاستشراق والتبشير.

٣ - الدافع العلمي: ومن الإنصاف أن نذكر أن هناك بعض المستشرقين الذين هدتهم فطرتهم السليمة للإقبال على الاستشراق بدافع العلم وحب الاطلاع على الحضارات الشرقية، وعلى الأخص الحضارة العربية الإسلامية، وتغلب على

(١) المرجع السابق، ص ٢٣٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٣٨.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٣٨.

(٤) المرجع السابق، ص ١٤.

بحوثهم سمة العلم والموضوعية والمنهجية البعيدة كل البعد عن التعصب العرقي والعنصري والديني.

والواقع أن الحقب المتابعة التي مر بها الاستشراق عبر مسيرته الطويلة لم تكن تخلو من مستشرقين أوروبيين اتسموا بالإنصاف والحياد والموضوعية في دراستهم للحضارة الإسلامية، فمنهم على سبيل المثال هارديان ربلاند الذي صحح في كتابه (الديانة المحمدية) العديد من الأخطاء الأوروبية الاستشراقية حول الإسلام، وفي ذلك يقول: "إن الدين الذي انتشر انتشاراً بعيداً في كل من آسيا وأفريقيا وأوروبا أيضاً ليس ديناً ماجناً سخيلاً، كما يتخيل كثير من المسيحيين"^(١). وقد اتهم ربلاند ومن على شاكلته من المستشرقين المنصفين بأنهم يقومون بعمل دعائي للإسلام، وقد نبذ هؤلاء في مجتمعاتهم، واستغل تراثهم العلمي "أسوأ استغلال، بعد أن شوه وفهم أسوأ الفهم"^(٢).

الآثار المترتبة على ظاهرة الاستشراق:

عندما ارتطمت أمواج الفكر الغربي الثقافية بشواطئ المشرق العربي الإسلامي بكل قوة، حدث أثناء هذا الارتطام ما يشبه الشلل والعجز الثقافي والتغلغل السياسي، فظهرت حركة الاستشراق في العصر الوسيط لتتسلل وتصل إلى أعماق الحضارة العربية الإسلامية، ليستفيد منها الغرب في بناء حضارته الحديثة، ولا شك أن الفكر الإسلامي هو من المصادر الأساسية للثقافة الغربية المعاصرة، وللفكر

(١) محمود حمدي زقزوق: الإسلام والاستشراق (ندوة الإسلام والمستشرقون) مرجع سابق، ص ٧٨.

(٢) مصطفى نصر المسلاقي: الاستشراق السياسي في النصف الأول من القرن العشرين، مرجع سابق، ص ٢٦٤.

الإنساني العالمي الحديث" (١). فالفكر العربي الإسلامي هو الذي حرر الفكر اللاتيني الغربي من قيوده وأغلاله، فزاد قوة. فالحضارة الغربية الحديثة لم تنهض على أساس التأمل ولفكر اليوناني، كما تدعي أوروبا ومفكروها، بل قامت ونهضت على أساس علوم وفكر الحضارة العربية الإسلامية، التي انتقلت إليها عن طريق الأندلس وصقلية. ومع ذلك فقد جحد الفكر الغربي هذه الحقيقة، ولم يكتف بالنكران، بل حمل حملته الظالمة على الإسلام، فجدد أعلامه وكتابه من المستشرقين لإلصاق التهم والادعاءات الباطلة على أن "الفكر الإسلامي مضطرب وناقص، وأن الإسلام نفسه مليء بالقصور" (٢).

إذن فالاستشراق في مختلف ظواهره هو "صورة من صور اصطدام وعي الغرب بعالم غير عالمه" (٣).

ومن وجهة نظري فقد أدى اصطدام الوعي الغربي بوعي وفكر الحضارة العربية الإسلامية إلى نقطتين مهمتين هما:

١- استلاب وتغريب العقل التاريخي العربي:

إن من طبيعة الحضارات الإنسانية التي بناها فكر الإنسان وعبقريته الفذة أن تختفي وتظهر من وقت إلى آخر. وهذه الانتقالية المفاجئة عبر الزمان والمكان يقابلها على النقيض تماماً طبيعة العقل ووظيفته الاتصالية، التي تصل هذه الحضارات بحلقات متصلة، سواء في الظهور أو في الاختفاء، إذن من طبيعة العقل "اتصالية الفعل والاستمرار في الترقى من الأدنى إلى الأعلى، وللحفاظ على هذه الوظيفة لجأ

(١) مرجع سابق، ص ٢٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٩.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٠.

العقل إلى كتابة معارفه وعلومه، وهذه المعارف المكتوبة هي ما نسميها بالعقل التاريخي"^(١).

إذن العقل التاريخي هو جملة المعارف والعلوم المدونة كتابياً عبر التاريخ والعصور. فمثلاً عندما نقول العقل التاريخي اليوناني فإننا نقصد به حصيلة المعارف والعلوم المكتوبة في زمن الحضارة اليونانية. وكذلك ينطبق الأمر على عقول الحضارات الأخرى، مثل العقل التاريخي لحضارة الشرق القديم، والعقل التاريخي للحضارة الأوروبية الحديثة، والعقل التاريخي للحضارة الرومانية. وما يهمننا في هذه الدراسة بالتحديد العقل التاريخي العربي الذي هو حصيلة المعارف والعلوم المدونة في عصر الحضارة العربية الإسلامية، أو ما يسمى بالعصر الذهبي للإسلام. هذه العلوم والمعارف المدونة، أو ما يسمى بالعقل التاريخي العربي، جاءت بناء على قيام العرب المسلمين بإعادة تأسيس مناهج العلوم القديمة، باعتبارها ماثلة للعقل التاريخي السابق على الحضارة العربية. وليس بغريب على العرب أن يتخذوا مثل هذا الموقف من العقل التاريخي، لأن حضارتهم قامت على أساس الانفتاح والتنوع، وليس على الانغلاق والتعصب. أصف إلى ذلك تسامحهم وتواضعهم وإنصافهم واعترافهم بفضل الغرب اللاتيني، فهم لم ينسبوا لأنفسهم ما ليس لهم. فقد قام فلاسفة الإسلام بدمج وتركيب العلوم والمناهج الجديدة التي ابتدعوها وابتكروها بالقديمة السابقة عليهم، على أساس وحدة العقل الإنساني، باستثناء فلاسفة علم الكلام، الذي أحدثوا قطيعة مع نظريات العقل القديم (اليوناني) وذلك "بفعل التوجه إلى عالم القرآن وخباياه بما له من أوامر مطلقة ونداءات وتقاريرات. وقد وجد

(١) محمد ياسين عربي: الاستشراق وتغريب العقل التاريخي العربي، مرجع سابق، ص ٧.

المتكلمون والمتصوفة بغيتهم في الصفات الإلهية على اعتبار أنها أساس العلم والعمل"^(١).

وقد استغل الاستشراق هذا التقسيم التقليدي ما بين فلاسفة الإسلام والمتكلمين للإيجاء بأن "الفريق الأول لم يتجاوز ما كتبه اليونان ودونوه، وأن الفريق الثاني لم يتجاوز بتوظيف نظرياته خدمة الدين. وعلى هذه القاعدة أنكرت المركزية الغربية أن يكون للعرب دور فعال في تطور الفكر الإنساني الذي اعتبروه فكراً أو غربياً محضاً"^(٢).

وبناء على هذه المؤامرة الاستشراقية الغربية قام المستشرقون باستلاب العقل التاريخي العربي، إما برده إلى تراثهم اليوناني القديم، أو برده إلى اكتشافاتهم الغربية الحديثة. هذه المؤامرة هي، من وجهة نظري، مؤامرة فاشلة تماماً، ولا تنطلي على العقل التاريخي العربي، ولا على العقول التاريخية الأخرى، لأن هذا العقل ومناهجه مدونة في بطون الكتب والدفاتر، التي تزخر بها مكتباتهم الغربية حتى هذه اللحظة. فهل يستطيعون أن ينكروا ذلك؟ بالتأكيد لا.

والآن، بعد أن وقفنا على مفهوم العقل التاريخي العربي، وكيفية تأسيسه وبنائه بصورة مختصرة، سننتقل إلى النقطة التالية وهي: كيف ومتى تم استلاب هذا العقل وتغريبه؟

أشرنا في السابق إلى أن الحروب الصليبية أخفقت في تنصير العرب بالقوة، كما أخفقت في البقاء على الأرض العربية، وطردت إلى غير رجعة، بعد مقاومة دامت

(١) المرجع السابق، ص ١٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٨.

قراءة قرنين من الزمن، إلا أنهما، للأسف، نُحِت في أمر لا يقل أهمية عن العقيدة والأرض، هو استلاب وتغريب العقل التاريخي العربي، وذلك حينما حولت زاوية الحضارة المنعكسة من الشرق إلى دائرة منغلقة في الغرب. وقد تعززت هذه الدائرة المنغلقة بفضل المركزية الغربية التي جعلت من نفسها الممثل الحقيقي للوجود والحضارة الإنسانية. وقد تحددت هذه الدائرة بفضل اثنين هما: البابا سلفستر الثاني والمبشر ريموند الأول، فالأول حدد مركز الدائرة بالكنيسة في روما مع بداية القرن الحادي عشر، والثاني حدد محيط الدائرة في نهاية القرن الثالث عشر.

ويمر استلاب العقل وتغريبه وفق مركز الدائرة ومحيطها من خلال ثلاث مراحل أساسية هي:

أ- مرحلة التبني والاستيعاب:

وتبدأ هذه المرحلة بمغامرة سلفستر في ذهابه إلى قرطبة، وتلقيه العلم والحكمة العربية على أيدي علماء المسلمين. هذه المغامرة كانت نقطة البداية والمنطلق "لدراسة التراث العربي وجمع مخطوطاته في دور المعرفة الغربية، وهي التي دفعت بالعديد من المستعربين لتعلم العربية والترجمة إلى اللاتينية"^(١).

وقد استطاع سلفستر، بفضل مغامرته، أن يحقق هدفين اثنين: الأول "أن يؤسس مركز دائرة الاستشراق في روما، وبالأحرى في الكنيسة المقدسة بروما لتشمل حركتها كل أنحاء العالم"^(٢).

أما الهدف الثاني فهو لفت أنظار أوروبا وتبنيها إلى الشرق العظيم، فقد حرص سلفستر منذ أن كان مدرساً على تعلم اللغة العربية، ونقل العلوم العربية

(١) المرجع السابق، ص ١٨٣.

(٢) المرجع السابق، ص ١٨٤.

وترجمتها إلى اللاتينية، إلى درجة أنه سخر جواسيس وعملاء للإمام بكل ما يستجد من معارف وعلوم عربية، وخاصة بعد مغادرته الأندلس. ومن هنا فإن روح التنبه للشرق هي "التي ولدت التفاعل بين الحروب الصليبية والترجمة على مدى قرنين، بشكل لم يسبق له مثيل، حيث تمكن الغرب، بسبب الاستيلاء على العديد من الكتب العربية ككنوز أقيمت عليها الجامعات الأوروبية في القرن الثالث عشر الميلادي"^(١).

وبناء على ذلك تميز القرن الثالث عشر بظهور خمسة مراكز أساسية للترجمة هي "طليطلة بأسبانيا، وأكسفورد بإنجلترا، ونابولي وصقلية والبلاط البابوي بروما والقسطنطينية بآسيا الصغرى"^(٢).

ب - مرحلة التمثل والاستلاب:

تبدأ هذه المرحلة على يد المبشر والمستشرق ريموند لول في النصف الأخير من القرن الثالث عشر، وبداية القرن الرابع عشر. أما نهاية هذه المرحلة فكانت على يد المستشرق يعقوب جوليوس (١٥٩٦-١٦٦٧م)، وترتكز هذه المرحلة على ما يسمى "القطيعة الأولى مع الشرق وظهور المركزية الغربية"^(٣). أما ديكرت فقد استطاع أن يؤسس القطيعة الثانية وهي التغريب الشامل للعقل العربي، وهذا ما سنعرفه لاحقاً.

ونبدأ مع لول الذي أقام، كسالفه سلفستر الثاني، منهجه على دعائم أساسية هي "الدعوة للتبشير التي لا تتكامل إلا باستعمار الأرض الإسلامية، وتكامل هاتين

(١) المرجع السابق، ص ١٨٤.

(٢) المرجع السابق، ص ١٨٨.

(٣) المرجع السابق، ص ١٩١.

الدعامتين بتسخير كل الطاقات هو العامل الأساس لاستلاب الطرف المغاير في وجوده الحضاري والعقائدي"^(١).

ولن تتم عملية استلاب العقل التاريخي العربي في نظر لول إلا بإتقان اللغة العربية وتعميمها، باعتبارها المحور الأساس لتحقيق أهدافه. وقد سعى لول بقوة ومثابرة لتحقيق هذا الهدف، فذلك أولاً لأنه أتقن تعلم اللغة العربية، بعد تسع سنوات على يد خادمه، وثانياً لأنه نجح في إقناع المجمع الكنسي بإصدار قانون رقم (١١) لسنة ١٣١١م الذي يقضي "بإدخال اللغات الشرقية، وعلى رأسها العربية، بخمس جامعات أوروبية"^(٢). وبفضل قانون اللغة استطاعت أوروبا أن تسيطر، مع نهاية القرن السادس عشر، على "العقل التاريخي المكتوب، من خلال وضع كتب النحو والقواميس والمعاجم وجمع المخطوطات والتحليل والتركيب"^(٣).

وقد دعم قانون اللغة العربية المستشرق يعقوب جوليوس صاحب المعجم العربي اللاتيني الذي استطاع أن يوظف دراساته اللغوية في هذا المعجم، فكان هذا المعجم هو "أساس القواميس والمعاجم العربية للغات اللاتينية والأوروبية الأخرى التي وضعها المستشرقون فيما بعد"^(٤).

وبناء على قانون اللغة رقم (١١) أسست مراكز الترجمة من العربية إلى اللاتينية، وألفت القواميس والمعاجم. وبناء على هذا القانون نقلت الكتب والمؤلفات العربية إلى أوروبا وترجمتها وتبنيها كمرجعية أساسية لعلومهم، وبذلك تم استلاب العقل التاريخي العربي في عصر النهضة، الذي كان سبباً في النقلة

(١) المرجع السابق، ص ١٩٢.

(٢) المرجع السابق، ص ١٣٢.

(٣) المرجع السابق، ص ١٩٣.

(٤) المرجع السابق، ص ١٩٧.

الانقلابية الجذرية للحضارة الأوروبية من العصر الوسيط المظلم إلى العصر الحديث المزدهر، وتم ضياع العقل التاريخي العربي عن موطنه واغترابه في أوروبا رداً من الزمن.

ج- مرحلة التغريب:

المقصود بتغريب العقل التاريخي العربي عدم رد معارف هذا العقل ومعارفه وأساسياته إلى أصولها الأولى أو الاعتراف بمؤسسيها، بل استعارتها بأسماء متحليها، أي سارقيها. وهذا ما فعله لول في القرن الرابع عشر، وأكمله ديكرت ولينتز وغيرهم في العصر الحديث.

لقد كان لول أثناء تعلمه اللغة العربية يدرس كتب الإمام الغزالي، وعلى الأخص كتاب (المعارف العقلية)، ودفعه ذلك إلى تأليف كتاب عنوانه (منطق الغزالي). وفي إطار فكرة تغريب العقل التاريخي العربي أعدم لول هذا الكتاب، ووضع بدلاً منه كتاباً آخر باسم (الفن الكبير)، نسبه إلى نفسه. وهذا الفن "يقوم أساساً على محاولة استلاب فكرة وحدة العلوم في كتاب المعارف العقلية، وردها إلى المنطق. وفي إطار هذا التغريب ذهب بنفسه إلى فرنسا سنة ١٣١٥م لمحاربة الرشدية"^(١).

ومن بعد سار ديكرت ولينتز وديفيد هيوم وغيرهم من الفلاسفة المحدثين على خطى خطط لول في تغريبه للعقل التاريخي العربي، بعدم رد المعارف إلى أصولها، أو الاعتراف بمؤسسيها، فقد أحدث ديكرت القطيعة الثانية والأخيرة مع نظريات القديم (اليوناني) والأخذ بنظريات العقل التاريخي العربي حيث تبني نظرية الفهم السينوية، كوحدة كلية في كتابه (التأملات والمبادئ)، فبدلاً من أن يقوم بتركيب

(١) المرجع السابق، ص ١٥٣.

بين نظريات العقل القديم (اليوناني) ونظرية الفهم عند ابن سينا، نجده يقف عند حدود العقل العربي حيث "وظف نظرية الفهم السينيوي طبقاً لما فعل ابن سينا، كما في التوحيد بين الماهية والوجود، و(أنا أفكر إذن أنا موجود) لإثبات جوهرية النفس وبساطتها وخلودها"^(١).

أما ديفيد هيوم فقد اهتم بوحدة العقل التجريبي، وخاصة فيما يتعلق بنقده للعلية، فهو لم يأت بجديد؛ إذ استوحى هذا النقد من كتاب تمهافت الفلاسفة للغزالي.

وخلاصة القول إن الاستشراق اعتمد قديماً وحديثاً في تغريبه العقل العربي على "الترجمات اللاتينية التي أحاطت بقطب الفهم المتمثل في الفلسفة السينية وقطب العقل المتمثل في كتابات الغزالي، وخاصة في كتابه التهافت وملحقاته كالمشكاة والمعارف والمضنونات الأخرى"^(٢).

إن الاستشراق لم يدرس تاريخ الحضارة العربية الإسلامية وتراثها ليكون ذخيرة للأحلاف من الغرب، وإنما لتكون الجسر المتين والذخيرة الأساسية لازدهار حضارة الغرب ونموها. ولم يكتف بالدراسة لفائدة الغرب، بل كان وسيلة مهمة لتغريب هذه الحضارة عن موطنها الأم.

٢ - إسقاطات الوعي الغربي لتشويه الشخصية العربية الإسلامية:

لم يكتف الاستشراق والتبشير باستلاب العقل العربي التاريخي وتغريبه، بل تجاوزا ذلك إلى تشويه صورة الشخصية العربية، من خلال إسقاطات وأكاذيب باطلة موجهة إلى العقيدة الإسلامية التي هي صلب الشخصية العربية. وهذه

(١) المرجع السابق، ص ١١٩.

(٢) المرجع السابق، ص ١٥٤.

الإسقاطات في حقيقتها تعبر عن السب السوقي المتعصب والحاقد على الإسلام والمسلمين. من ذلك -علي سبيل المثال لا الحصر- ما كتبه المشرق لويس برتران في كتابه (إمام الإسلام) يصف المسلمين فيقول: "...إن المسلمين متأخرون وقذرون، ولا شرف لهم، ومتعصبون تعصباً شديداً، وغير قابلين للتمدن إلا بواسطة الغرب الذي يحمل أمانة تمدن العالم"^(١).

هذا بالإضافة إلى إسقاط آخر يردده المبشرون والمستشرقون والمتعصبون، بل ويردده كل مسيحي، عندما يتحاور مع أي مسلم، وهو أن الإسلام انتشر بالسيف، وأن المسيحية انتشرت بكسب القلوب بالحبّة. ويدعي المبشرون أن سيف الإسلام "أخضع شعوب أفريقية وآسية شعباً بعد شعب"^(٢). كما اتهم الإسلام بأنه دين "يئس روح التعصب في أهله، ويجعلهم ينفرون ممن لا دين معهم به، وأن القرآن يغرس في عقول متبعيه بغض الأغيار وحب الانتقام"^(٣)، وغير ذلك من الإسقاطات المشوهة للإسلام والمسلمين والبعيدة كل البعد عن الحقيقة الموضوعية، والتي تحمل في ثناياها روح الحقد والبغض والعداء للأمة العربية الإسلامية.

هنا نصل إلى نقطة مهمة هي أن الاستشراق والتبشير ليسا سوى حصيلة إسقاطات الوعي الغربي على الشرق، وأكهما كلاهما يخضعان لموقف إيديولوجي يؤلف الأرضية والقاعدة التي تتحرك فوقها أنشطتهم التبشيرية والعلمية والفكرية

(١) نقلاً عن صابر طعيمة: أخطار الغزو الفكري على العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٥٠.

(٢) مصطفى خالدي وعمر فروخ: التبشير والاستعمار في البلاد العربية، مرجع سابق، ص ٤١.

(٣) شوقي أبو خليل: أضواء على مواقف المستشرقين والمبشرين، ب ط (طرابلس)، جمعية الدعوة

والفلسفية، والتي تتضمن عموماً "نظرة انتقاص، وربما ازدياد لخصوصية الشرق وإنجازاته الحضارية"^(١).

ومع هذا كله يمكن القول إن هناك بعض المستشرقين الذين أنصفوا بعدل الدور الريادي للحضارة العربية الإسلامية في حمل شعلة العلم والفكر والتقدم لأوروبا العصور الوسطى والعالم قاطبة، وعلى رأسهم غوستاف لوبون وسيديو وهاملتون جب وغيرهم، من الذين تجردوا من إيديولوجيا الحقد والتعصب، ووقفوا موقف المنصف العادل من الإسلام والمسلمين.

ثالثاً - النهضة العربية الحديثة:

١- النهضة العربية بين الاضطراب والاختيار.

أشرت فيما سبق إلى أن الشخصية العربية تعرضت إلى صدمتي الاستعمار والحضارة معاً على مدى تسعة قرون تقريباً، ما أدى إلى سقوطها فكرياً وحضارياً وثقافياً واجتماعياً واقتصادياً في دائرة التخلف والتبعية والانحطاط والركود الشامل. هذه القرون التسعة كانت كفيلة بإهتاء وإلغاء وجود أي حضارة إنسانية من على وجه الأرض إلى الأبد، إلا أن شخصية الحضارة العربية الإسلامية استطاعت، بفضل عروتيها الوثقيين العروبة والإسلام، أن تصمد حضارياً وفكرياً ووجودياً في وجه هذه الصدمات المتوالية، التي لم تتوقف عند استغلال الاستعمار بكافة أشكاله: الصليبي والعثماني والأوروبي الحديث، إمكانات ومقدرات الأمة العربية اقتصادياً

(١) مصطفى نصر المسلاقي: الاستشراق السياسي في النصف الأول من القرن العشرين، مرجع

وبشراً فحسب، بل تمادت إلى حد تشويه واستلاب الإرث الحضاري لهذه الأمة العريقة، وتغريبه عن موطنه. كل هذه الصدمات أحدثت ردة فعل واستجابات متوالية، دفعت بالوعي العربي إلى النهوض وتلمس طريق الخلاص والخروج من دائرة التخلف والتبعية، وتحقيق ما يسمى بمشروع النهضة الشاملة.

بناء على هذا سوف تقدم الباحثة رؤية تصورية لمسيرة النهضة العربية الحديثة، وهي مجرد اجتهاد قابل للخطأ والصواب.

نبدأ أولاً بتحديد مفهوم النهضة. لقد صيغت كلمة النهضة من الأصل اللغوي مادة (ن هـ ض) فهو ضاً الذي يدل على اليراح أو الحراك من الموضع والقيام عنه، كما هو الحال في شأن الفعل الرباعي أهُض الذي يعني: تحرك أو حرك للنهوض. وهذا يعني "أن اليراح من الموضع في المجال المادي يمكن الاجتياز به إلى المجال الزماني الحضاري، لتكون النهضة من هذه الزاوية الاشتقاقية هي رفض الواقع والخروج عنه إلى سياق مغاير"^(١). وبذلك تعني النهضة رفض واقع التخلف والانحطاط والجهل وغير ذلك من تبعات الاستعمار الحديث، وتحديه والخروج عنه، إلى وضع أكثر تقدماً وتطوراً وهو ضاً.

أما في اللغة الفرنسية فكلمة نهضة هي ترجمة لكلمة (Renaissance) المستمدة من الفعل (renaitre) التي تعني "الانتعاش وائمحاء حالة الخطر بالنسبة إلى

(١) محمد وقيدي واحميده النيفر: لماذا أخفقت النهضة العربية، ط ١ (بيروت، دار الفكر العربي

الإنسان"^(١). كما أن كلمة نهضة في اللغة الإنجليزية هي ترجمة لكلمة (Rehabilitation) والمقصود بها "عودة شيء ما أو شخص ما إلى الظهور"^(٢).

وقد استخدم الأوروبيون كلمة (Renaissance) وتعني الإحياء، للتعبير عن فترة محددة من تاريخهم الذي نسميه بعصر النهضة الأوروبية الحديثة؛ هذا العصر الذي بدأت تتشكل فيه معالم حضارتهم بصورة نهائية، والذي استمر منذ أربعة قرون إلى وقتنا الحاضر.

ولذلك نجد أن كلمة نهضة في اللغة العربية وفي اللغات الأجنبية تتضمن دلالة التحرك والنهوض والانتقال من مكان إلى آخر، من أعلى إلى أسفل أو العكس، ويقابلها على النقيض تماماً السكون والثبات، لكيلا يكون هناك حراك من أسفل إلى أعلى.

إلا أنه يمكن القول إن النهضة من "المصطلحات الجديدة في اللغة العربية. وقد صيغت من مادة (نهض) لتنقل إلى لغة الضاد مضمون الكلمة الفرنسية (Renaissance البعث أو الإحياء) منظوراً إليه كمشروع مستقبل عربي"^(٣). استخدم لفظ النهضة بعبارات عديدة تدور في الفلك نفسه، مثل الرقي، الارتقاء، الصعود، التقدم، اليقظة، البعث، التجديد، الإصلاح وغيرها من الألفاظ المرادفة لكلمة النهضة. وفي هذا الصدد يرادف برهان غليون بين النهضة والصعود،

(١) المرجع السابق، ص ٩٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٩٠.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٣.

حيث يعرفا بأنها "نظرية الصعود من درجة إلى أعلى، أو هي إيصال العرب إلى مستوى الحضارة الكونية"^(١). أما إسماعيل صبري فيرى أن النهضة هي "هبة مجتمعية تسعى إلى إكساب الحضارة القومية قدرتها على إنتاج المعارف والمهارات في تعامل متكافئ مع الحضارات الأخرى"^(٢).

وفق هذا التعريف النهضة هي هبة اجتماعية، بمعنى أنها مسؤولية كل فرد داخل مجتمعه، للمساهمة في رفع مستوى بلاده والنهوض به.

ولو نظرنا إلى سياق استخدام دلالات مفهوم النهضة في العالم العربي الإسلامي لوجدنا أن عملية الوعي بضرورة محاولة النهوض بهذا العالم بدأت منذ القرن التاسع عشر، وما زالت مستمرة حتى وقتنا الحاضر، أي على مدى ما يقرب من قرنين من الزمان، والمقصود بمحاولة النهوض هو أن النهضة العربية لم تصل إلى مرحلة مشروع متكامل ذاتياً، بل هي عبارة عن محاولات جادة تتعرض لنجاح تارة، ولفشل تارة أخرى. وقد برزت هذه المحاولات منذ اصطدام الذات العربية المتشظية بالذات الأوروبية الناهضة القوية. ويمكن تصنيف هذه المحاولات في محاولتين رئيسيتين، هما:

١ - محاولة النهضة الاضطرارية:

-
- (١) برهان غليون: اغتيال العقل (محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، ب ط (القاهرة)، دار الكتاب للنشر والتوزيع، ب ت) ص ١٨٣.
- (٢) إسماعيل صبري: نحو هبة عربية ثانية: الضرورة والمتطلبات، ط ١ (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩م) ص ٢٥٧.

هذه المحاولة تبلورت في زمن الاستعمار الأوروبي للعالم العربي، ابتداء من الحملة الفرنسية على مصر، وانتهاء بالاستعمار الأنجلو-فرنسي-إيطالي على بلدان العالم العربي، فكانت النهضة في هذه المرحلة اضطرارية، ولم تكن اختيارية، وجاءت نتيجة لصدمة الحضارة الغربية القوية النفوذ على الآخر الضعيف المغلوب، وليس أمام المغلوب إلا أن يتقبلها، لأنه ليس له خيار آخر. وهذا ما حدث بالفعل للعالم العربي، فمحاويلته النهضوية لم تكن نابعة من الذات الفاعلة المتطلعة للنهوض، وإنما كانت مفروضة عليه من الآخر المستعمر. وقد شهدت مصر أثناء الحملة الفرنسية الكثير من منجزات النهضة الأوروبية، كتقدم العلوم والمعارف الحديثة، مثل آلة الطباعة واستخدام الآلات الصناعية، فانبهرت بحضارة الغرب، وتولد عن هذا الانبهار الأخذ ببعض أساليب ومظاهر هذه الحضارة. وصاحب هذا الأخذ الاضطراري انتعاش في التعليم والفن والطباعة، وازدهرت حركة التأليف والترجمة. وهذه كلها محاولات نهضوية حضارية انعكست بالإيجاب على مصر والعالم العربي. ولاشك أن هذه الحالة النهضوية قد مثلت تقدماً مهماً عن الحالة التي كانت عليها مصر قبل الحملة. ثم أعقب رحيل هذه الحملة حكم محمد علي الذي أدخل الكثير من الإصلاحات، فنهضت الصناعة، وتطورت الزراعة، ونهضت حركة التأليف والصحافة والترجمة، إلى غير ذلك من محاولات النهضة التي أدت إلى تغيير المجتمع المصري إلى حد كبير، طيلة النصف الثاني من القرن التاسع عشر، حتى قيام الحرب العالمية الأولى، ثم بعد ذلك أجهض مشروع محمد علي للنهضة، وسقط تحت ضربات التدخل الأجنبي.

أما محاولة النهضة في ظل الاستعمار الأنجلو فرنسي إيطالي فقد اتخذت الطابع السياسي المتمثل في حركات التحرر والمقاومة ضد الاستعمار، بالإضافة إلى ظهور محاولات إصلاحية فكرية دعت إلى استنهاض الأمة، من خلال التحرر وطرده المستعمر والأخذ بأساليب التقدم والتطور، فهي نهضة فكرية سياسية، على عكس نهضة محمد علي التي كانت ذات طابع مادي، تمثل في الإنجازات المادية الصناعية، بالإضافة إلى الجانب الفكري.

وقد أدت هذه النهضة السياسية إلى تحرر كافة الشعوب العربية، باستثناء فلسطين، وحصولها على استقلالها. ومحاولة النهضة المقاومة هي أيضاً محاولة اضطرارية، لأنها مسألة بقاء وحياة، فإما أن تنهض لمقاومة الاستعمار، وإما أن تبقى ساكناً وتعرض للموت والإبادة.

٢ - محاولة النهضة الاختيارية:

حاول الوعي العربي، بعد تلمسه طريق الخلاص من التبعية الاستعمارية، وحصول كافة الدول العربية على استقلالها، والاعتراف بها دولياً، أن يحقق محاولة النهضة، من خلال المشاريع التنموية والثقافية والاجتماعية، فكان أمام هذا الوعي، لتحقيق النهضة، ثلاثة خيارات:

أ - خيار محاكاة الغرب:

تبين هذا الخيار نجبة من المثقفين العرب المتأثرين بحضارة الغرب، فأكدوا في كثير من خطاباتهم على أن النهضة في العالم العربي الإسلامي مرهونة بثقافة الغرب والأخذ بوسائلها المتعددة، من تحديث وحدثها وغيرها، فالنهضة، في نظرهم، تأتي

من الخارج، وليست إبداعاً داخلياً ذاتياً. ومن هنا تبني هؤلاء كثيراً من المذاهب الغربية، مثل الاشتراكية والشيوعية والعلمانية واليسارية الليبرالية، وكلها تيارات غربية، وبعيدة عن نسيج ثقافتنا العربية الإسلامية.

٢ - خيار محاكاة الماضي السلفي:

تبني هذا الخيار كثير من دعاة السلفية المتزمة التقليدية، غير المستنيرة، الذين رفضوا أي تطوير أو تجديد أو تحديث في المجتمع، فانغلقتوا على أنفسهم، ورفضوا التعامل والعيش مع زمانهم وعصرهم، لادعائهم بأنه مناف لمبادئ الشريعة الإسلامية، فرفضوا الإبداع والمبدعين، وصادروا إبداعاتهم وكتبهم، بتهمة مخالفتها لنصوص الشريعة، وضربوا حول أنفسهم ستاراً من العزلة والانغلاق، وهمياً لهم أن النهضة لن تتم إلا بالعودة إلى الأصول الأولى، دون تطوير وتجديد، بما يتمشى مع أسلوب العصر وحياته.

٣ - الخيار التوفيقى:

يرى أصحاب هذا الخيار أن تحقيق النهضة يتم من خلال التوفيق ما بين القديم والجديد، أي التراث والحداثة، وذلك بالأخذ بأساليب وتقنيات الغرب، على اعتبار أنهم أصحاب هذه الأدوات، وأيضاً على اعتبار أننا في أمس الحاجة إليها، بحيث لا يتعارض هذا الأخذ مع هويتنا وموروثنا الحضاري والثقافي الذي يجب أن يتم تطويره وتجديده بما يتلاءم وروح العصر، لتحقيق نهضة العالم العربي الإسلامي، ليأخذ موقعه بين دول وقارات العالم.

كل هذه الخيارات أدت إلى محاولات فحشية بعضها نجاح، وبعضها فشل. ومهما يكن من أمر فقد أدت هذه المحاولات إلى حدوث نهضة فكرية وعلمية واقتصادية واجتماعية، أخذت تشهدها الأمة العربية منذ استقلالها إلى وقتنا الحاضر.

هذا أمر لا يمكننا إنكاره، وإن كنا نرى أنه يعاب على هذه النهضة في كثير من الأحيان، أنها لا تزال تستورد من الخارج. ولكي يصل العرب إلى نهضة ذاتية وشاملة، كمشروع متكامل، تتغذى روافده من الداخل وليس من الخارج، علينا الأخذ بالآتي:

أ - تحقيق مشروع الوحدة العربية الذي لا يزال حلمًا يسعى العرب إلى تحقيقه، منذ قرن ونصف، فمشروع النهضة لا يمكن أن يكون على مستوى قطري، بل يجب أن يكون على مستوى الأمة العربية كلها. فهذه الأمة لن تقوم لها قائمة، ولن تعود إلى أوج حضارتها، مثلما كانت قبل أربعة عشر قرناً، إلا من خلال وحدة عربية شاملة من المحيط إلى الخليج.

ب - الابتعاد عن المروية السلبية، سواء في التوقع والتعلق بأوهام الماضي، أو بالتمسك بذيول حضارة الغرب. ويجب أن تنبع هذه النهضة من الذات العربية الحقيقية، البعيدة عن التعصب والانسلاخ (الإفراط والتفريط)، وشطب كلمة (كنا) و(مستحيل) من القاموس العربي، وإحلال كلمة (أصبحنا ونصبح) محلها.

ج - إحلال الديمقراطية في كافة أنظمتنا السياسية، لكي نرفع سيف الرقابة عن المواطن العربي، ليكون عطاؤه أفضل وأجدى مما هو عليه.

د - عقلنة الحدائث، بمعنى الأخذ بأدوات وأساليب الغرب، دون المساس بالقيم الاجتماعية والأخلاقية داخل مجتمعاتنا، بالإضافة إلى قيام ثورة على التراث، لا من أجل إلغائه، بل، على العكس من ذلك، من أجل تطويره وتجديده بما يتمشى مع روح العصر.

هـ - تحقيق مشروع تنمية متكامل اقتصادياً واجتماعياً وعلمياً، لكي تنتقل هذه الأمة من محيط الدائرة إلى مركز الدائرة، وتحقق مشروع نهضة حقيقي متكامل.

٢ - رواد النهضة الحديثة (نماذج وآثار):

لقد جاءت محاولات رواد النهضة العربية لصياغة مشروع نهضة، كتحدٍ لحالة الركود والانحطاط التي صاحبت الاستعمار الغربي الحديث للعالم العربي، وما رافقه من تأخر وتخلف فكري واجتماعي واقتصادي وثقافي عن ركب الحضارة والتقدم، وعجز عن مواجهة الآخر، ومن ثم حاول المتنورون من مفكري وعلماء المسلمين تقديم رؤية فكرية حضارية للنهوض بأمتهم، والخروج بها من دائرة التخلف والانحطاط، وذلك بالعودة إلى أصول عقيدتهم الإسلامية ومنابعها، لاستلهاهم الحلول من خلال التوفيق بين جوهر العقيدة والأخذ بمعطيات ووسائل الحضارة الحديثة، للدعوة للإصلاح والتجديد الشامل.

١ - جمال الدين الأفغاني^(ك) (١٨٣٩-١٨٩٦م) :

لقد ساعدت رحلات جمال الدين إلى الهند وأوروبا وتركيا وإيران، ولقاؤه بالعديد من المفكرين والمتقنين على مختلف مستوياتهم، فضلاً عن تقلده المناصب السياسية والثقافية، إلى جانب غزارة علومه الإسلامية والغربية. كل هذه العوامل مجتمعة ساعدت على تكوين فكر الأفغاني وثقافته التي أسهمت بشكل كبير في عملية التجديد والإصلاح التي نادى بها، من أجل الوقوف على أسباب تخلف المسلمين عن مسيرة العلم والحضارة. وأهم إصلاحاته ما يلي:

أ - الإصلاح الديني:

لقد أدرك الأفغاني أن السبب الرئيس وراء انحطاط الأمة الإسلامية وضياع مجدها هو "إهمال ما كان سبباً في النهوض والمجد، وعزة الملك، وهو ترك حكمة الدين والعمل بها، وهي التي جمعت الأهواء المختلفة، والكلمة المتفرقة، وكانت

^(ك) ولد جمال الدين في قرية أسعد آباد في أفغانستان عام ١٨٣٩م. انتقل مع أبيه إلى مدينة كابل. أجلس للتعليم في الثامنة من عمره، وتلقى علوماً حمة برع فيها مثل الشريعة وأصول الفقه وعلم الكلام واللغة العربية والسياسة والحساب والتاريخ والفلك. استكمل الغاية من دروسه في الثامنة عشرة من عمره، ثم انتقل إلى الهند، فتعلم العلوم الرياضية على الطريقة الأوروبية الحديثة، ثم ذهب إلى مكة لأداء فريضة الحج، ثم انتقل بعدها ما بين أفغانستان والهند ومصر، حتى استقر في عاصمة الخلافة الآستانة، والتقى بالصدر الأعظم (عالي باشا) الذي عينه في مجلس المعارف. قام ببعض الإصلاحات لتعميم المعارف، ولظروف سياسية عاد إلى مصر وأقام فيها، حيث توطدت علاقته بالشيخ محمد عبده، وحملوه على تدريس الكتب، فقرأ كتب فنون الكلام والتصوف والفقه، وكانت مدرسته بيته. بعد ذلك أنشأ الفصول الأدبية والدينية. وبفضله تقدم فن الكتابة في مصر. ولظروف سياسية أمر الخديوي توفيق باشا بنفيه خارج مصر، فغادر إلى باريس فأنشأ جريدة العروة الوثقى، ثم انتقل إلى إيران، ثم عاد إلى الآستانة، وظل في دار الخلافة إلى أن وافاه الأجل عام ١٨٩٦م. راجع في هذا الشأن جمال الدين الأفغاني: العروة الوثقى، تحرير محمد عبده، ب ط (بيروت، مطبعة توفيق، ١٣٢٨هـ) ص ٣-

للملك أقوى من عصبية الجنس وقوته"^(١). وحيث إنه إذا عرف السبب، بطل العجب، فإن الأفغاني قد وضع يده على موضع الداء، والتمس الإصلاح برجع الأمة إلى "قواعد دينها، والأخذ بأحكامه على ما كان في بدايته، وإرشاد العامة بمواعظه الوافية بتطهير القلوب وتهذيب الأخلاق وإيقاد نيران الغيرة، وجمع الكلمة، وبيع الأرواح لشرف الأمة"^(٢). فدعا إلى قيام حركة دينية إصلاحية تقتلع العلائق الخاطئة والخرافات والبدع المتلبسة بالدين، لأن "الأصول الدينية الحقمة المرآة من محدثات البدع تنشئ للأمم قوة الاتحاد وائتلاف الشمل"^(٣).

وبناء على ذلك وضع الأفغاني مجموعة من الأسس التي يجب اتباعها لتخليص الدين من الشوائب والأوهام العالقة به، وهي كالآتي:

١- تحرير الدين من قيود التقليد وفتح باب الاجتهاد: رفض الأفغاني التقليد

وفهم الدين على نهج السلف، قبل ظهور الخلاف، فدعا إلى فتح باب الاجتهاد واستخدام العقل لتأويل النصوص الدينية، وذلك للتوفيق بين الدين والدنيا، لكيلا تعطل مصالح الناس، وكيلا يكون الدين عقبة أمام تطورهم ورفيهم. وهنا تظهر النزعة السلفية المستنيرة للأفغاني، الذي أنكر القول بأن باب الاجتهاد مسدود عند أهل السنة، لتعذر شروطه، فتساءل بقوله: "ما معنى باب الاجتهاد مسدود؟ وبأي نص سد باب الاجتهاد؟ أو أي إمام قال لا ينبغي لأحد من المسلمين بعدي أن يجتهد ليتفقه بالدين؟ أو أن يهتدي بهدي القرآن وصحيح الحديث، أو أن يجد

(١) محمد باشا المخزومي: خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني، ط ٢ (بيروت، دار الحقيقة،

١٩٨٠م) ص ٢٣٩.

(٢) جمال الدين الأفغاني: العروة الوثقى، تحرير: محمد عبده، مرجع سابق، ص ٧٢.

(٣) المصدر السابق، ص ٧٣.

ويجتهد لتوسيع مفهومه منهما؟ والاستنتاج بالقياس على ما ينطبق على العلوم العصرية، وحاجات الزمان وأحكامه؟ ولا ينافي جوهر النص^(١).

ويعزو الأفغاني تقدم المسلمين الأوائل إلى اجتهاد أئمتهم في توضيح القرآن وتسهيله، ويؤكد أنهم لو عاشوا إلى اليوم لظلوا مجتهدين في تأويله، وكانوا يستنبطون لكل قضية حكماً من القرآن والسنة.

وحرص الأفغاني على استنارة العقول وحفزها على الاجتهاد في تأويل النصوص بما يتمشى مع روح العصر بالبرهان العقلي، لأن القرآن جاء بمحكم آياته "يطالب الناظرين بالبرهان على عقائدهم، ويعيب الأخذ بالظنون والتمسك بالأوهام"^(٢). وهذه دعوته صريحة من قبل الأفغاني للإعلاء من شأن العقل وتحكيمه في كافة الأمور والقضايا، لأنه الفيصل الحق بين الخير والشر، والنافع والضار.

٢- التوفيق بين العلم والإيمان: نادى الأفغاني إلى الأخذ بأسباب العلم، لأن المسلمين الأوائل تقدموا وارتقوا لسبب أخذهم بأرقى العلوم. وعندما تقاعسوا عن العلم "عم الجهل، وتفشى الحمود في كثير من المتردين برداء العلماء، حتى تخرصوا على القرآن بأنه يخالف الحقائق العلمية الثابتة، والقرآن بريء مما يقولون"^(٣).

ولذلك يؤكد الأفغاني أن القرآن لا يعارض العلم، بل يوافقه، ويسترشد على ذلك بقوله: "أثبت العلم كروية الأرض ودورانها، وثبات الشمس دائرة على

(١) محمد باشا المخزومي: خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني، مرجع سابق، ص ١٦٦.

(٢) جمال الدين الأفغاني: العروة الوثقى، مصدر سابق، ص ٢١٦.

(٣) محمد باشا المخزومي: خاطرات جمال الدين، مرجع سابق، ص ١٥٠.

محورها، فهذه الحقيقة مع ما يشاهدها من الحقائق العلمية لا بد من أن تتوافق مع القرآن^(١).

وهكذا حرص الأفغاني المسلمين على تحصيل العلوم والاستفادة من المبتكرات والاختراعات الحديثة والانفتاح على العالم، فكان الأفغاني هو الباعث الحقيقي للنهضة العلمية والفكرية في مصر خاصة، والعالم الإسلامي عامة، فشجع أهل العلم وأرباب الأقلام على التحرير وإنشاء الفصول الأدبية والعلمية، في مواضيع مختلفة، لا تخرج جامعتها عن إصلاح الأفكار والأخلاق، فتسابق إلى ذلك الكتاب، وتبارت الأقلام، وأخذت الحرية الفكرية تظهر في الجرائد، وكان هجوم الأفغاني قوياً في الرد على رينان، حيث أبرز دور الإسلام في الحث على طلب العلم، واستشهد على ذلك بالآيات القرآنية والإنجازات العلمية للحضارة العربية الإسلامية.

٣ - محاربة البدع والعقائد الهدامة: دعا الأفغاني إلى تخلص العقيدة الإسلامية

من بعض العقائد الخاطئة كعقيدة الجبرية والقضاء والقدر والتوكل والحركات الصوفية الخاطئة. وفي هذا يقول: "إن الاعتقاد بالقضاء والقدر إذا تجرد من شناعة الجبر، يتبعه صفة الجراءة والإقدام وخلق الشجاعة والبسالة، ويبعث على اقتحام المهالك التي ترجف لها قلوب الأسود، وتنشق منها مراثر النمرور"^(٢)، وذلك لأن عقيدة الجبرية تدعو المسلمين إلى التقاعس والتوكل والخنوع وتسلب الإنسان حرية

(١) المرجع السابق، ص ١٥٠.

(٢) جمال الدين الأفغاني: العروة الوثقى، مصدر سابق، ١٦٧.

الإرادة. كما نبذ الأفغاني فرقة المسلمين وانقسامهم إلى سنة وشيعة، ورأى أنه "لا موجب لهذه التفرقة التي أحدثتها مطامع الملوك، وجهل الأمة"^(١).

٤ - رفض تقليد الغرب دون ضرورة وبلا تمحيص: لأن التقليد الأعمى والكلبي للحضارة الغربية دون العودة إلى الأصول، وتجديدها بما يتلاءم مع روح العصر، سيكون خطراً على الأمة العربية، ويؤكد على ذلك بقوله: "علمتنا التجارب ونطقت مواضي الحوادث، أن المقلدين من كل أمة، المنتحلين أطوار غيرها، يكون فيها منافذ وكوى لتطرق الأعداء إليها، وتكون مداركهم مهابط الوسوس، ومخازن الدسائس"^(٢).

ولذلك رفض الأفغاني رفضاً قاطعاً أن يبدأ من حيث انتهى الغرب، بمعنى أن نسلك الطرق التي اتبعها الغرب للوصول إلى تحقيق أهدافه، لأن لكل أمة حضارتها وثقافتها الخاصة بها، فلا منفذ إذن "للشرقي في بدايته أن يقف موقف الأوروبي في نهايته، بل ليس له أن يطلب ذلك. وفيما مضى أصدق شاهد على أن من طلبه فقد أوقر نفسه وأمه وقرأ عجزها وأعوزها"^(٣).

ولأن الأفغاني كان يعي جيداً تقدم وتطور حضارة الغرب، فقد دعا المسلمين إلى أن يستفيدوا من مدنية الغرب ووسائلهم المتطورة، بما ينفعهم، بشرط ألا يتعارض ذلك مع القيم والمثل الإسلامية، ورأى أن الأخذ بأساليب الغرب يجب أن يكون في دائرة التكافؤ وليس في دائرة الضعيف والقوي، لأن ذلك يؤدي إلى إماتة

(١) محمد باشا المخزومي: خاطرات جمال الدين، مرجع سابق، ص ١٦٨.

(٢) جمال الدين الأفغاني: العروة الوثقى، مصدر سابق، ص ٧٠.

(٣) المصدر السابق، ص ١٠.

روح الإبداع والابتكار. وهنا تكمن انفتاحية فكر الأفغاني المعتدلة مع حضارة الآخر.

ب - الإصلاح السياسي:

من المعروف أن الأفغاني هو رجل سياسة ودين معاً، فكانت جميع إصلاحاته ذات صبغة سياسية ثورية، فالسياسة والدين هما وجهان لعملة واحدة في فكر الأفغاني، ووسيلته الأساسية لاستتصال الاستعمار الخبيث الجاثم على أرضه، وطرده إلى غير رجعة، وهدم أوكار الشركات الأجنبية المستغلة لثروات الوطن، وقطع دابر الحكام المتحالفين مع الاستعمار؛ هو الثورة العارمة التي لا تبقي ولا تذر، وصولاً إلى الحرية والاستقلال، على اعتبار أنهما النتيجة الطبيعية لهذه الثورة. ويرى الأفغاني أن الحرية والاستقلال لا يمكن أن يهبهما المستعمر أو الملك المسيطر، وإنما تحصل عليها الأمم أخذاً بقوة واقتدار، يجعل التراب منها بدماء أبناء الأمة الأمناء أولي النفوس الأبية، والمهم العالية^(١).

ولأن الأفغاني رجل ثوري يؤمن بالفكر التحريضي الثوري، فقد اتخذ من جريدة العروة الوثقى نبراساً للدعوة إلى المقاومة والنضال والثورة ضد الاستعمار، فكان هدف الجريدة الأساسي هو "تحذير الشرقيين عموماً، والمسلمين خصوصاً، من تطاول الأجانب عليهم، والإفساد في بلادهم. وقد نخص المسلمين بالخطاب، لأنهم العنصر الغالب في الأقطار التي غدر بها الأجنيون، وأذلوا أهلها، واستأثروا

(١) محمد باشا المخزومي: خاطرات جمال الدين، مرجع سابق، ص ٧٨.

بجميع خيراتها"^(١). ولذا كانت هذه الجريدة من أبرز المكونات الفكرية والسياسية التي ألهمت القيادات الوطنية العداء للاستعمار والتصدي له.

و لم يتوقف الأفغاني عند استنهاض الهمم للثورة ضد الاستعمار، بل ذهب إلى أبعد من ذلك، فحاول توحيد المسلمين جميعاً تحت راية الإسلام، من خلال مشروعه الوحدوي (الجامعة الإسلامية) الذي تبناه السلطان عبد الحميد، ودعا الأفغاني إلى عاصمة الخلافة الآستانة للتشاور معه. إلا أن هذا المشروع قد أجهض قبل ولادته، وذلك لأسباب عدة منها عدم الاتفاق على من يرأس الجامعة، إلى جانب أن الأفغاني شعر أن نوايا السلطان عبد الحميد لم تكن حسنة، لأن هدفه لم يكن وحدة المسلمين بقدر ما كان تقوية سلطانه، فانسحب على أثر ذلك، وذهب المشروع أدراج الرياح.

إلا أن فكرة المشروع في حد ذاتها كانت باعثاً لظهور حركات التحرر الوطني والثورات الوطنية التي شبت في الوطن العربي وبلاد الإسلام منذ الثورة العراقية عام ١٨٨١م، وحتى خمسينيات القرن العشرين.

وقد واجه الأفغاني في نضاله السياسي الطويل التشريد والنفي وعدم الاستقرار، إلا أنه كان نموذجاً للزعيم السياسي الإسلامي الباعث للنهضة الفكرية في الوطن العربي.

د - إصلاح التربية والأخلاق: لم يكن الأفغاني رجلاً سياسياً وديناً فحسب، بل كان تربوياً وفيلسوفاً أخلاقياً، فدعا الأمة الإسلامية إلى التمسك بالقيم والمبادئ والأخلاق الفاضلة التي نادى بها الإسلام، كالعفة والشجاعة والتواضع والهمة

(١) جمال الدين الأفغاني: العروة الوثقى، مصدر سابق، ص ١٩٠.

والقناعة وغيرها من الصفات الجليلة التي تقوي أركان الأمة، وتدفعها إلى التقدم والاتحاد، وتصونها عن "تدخل العناصر الغربية، وتحفظها من الانحلال المؤدي إلى الزوال"^(١). كما دعا الأفغاني إلى ترك الرذائل السيئة، كالجن والطيش والتهور والحسد والكبرياء والجزع والعجب، وغيرها من الصفات الذميمة، التي إذا "فشت في أمة نقضت بناءها، ونثرت أعضائها"^(٢).

ولذلك حارب الأفغاني طائفة الدهريين والطبيعيين الذين أنكروا وجود الخالق، ودعوا إلى العودة إلى الطبيعة والإلحاد، تلمصاً من قيود الشرائع السماوية التي تقيدهم. والوسيلة المثلى في نظر الأفغاني لنشر القيم الأخلاقية وترسيخها داخل المجتمع هي التربية السليمة التي تبدأ من الصفر، فيقول: "أما الطفل فيجب أن تتعده الأم رضيعاً، فطفلاً، بكمال الاعتناء الصحي، ليكون صحيح الجسم، صحيح العقل، ثم ترضعه حب الوطن، مع تدريجه بالعلوم اللازمة، وعدم إطفاء نوره الفطري، بتعليمه الكذب، وتحبيب العمل إليه، وتمرينه عليه، مع رعاية سنه"^(٣).

كما دعا إلى ترسيخ التربية الوطنية المتمثلة في حب الوطن والغيرة عليه، وذلك من خلال "فتح نواد وطنية للاجتماع، واختلاط أبناء الطوائف مع بعضهم، وإراءة

(١) جمال الدين الأفغاني: العروة الوثقى، مصدر سابق، ١٩٥.

(٢) المصدر السابق، ص ١٩٦.

(٣) محمد باشا المخزومي: خاطرات جمال الدين الأفغاني، مرجع سابق، ص ١٣٣.

طرق العمل للنهوض بالوطن، على طريقة الخطب والمثال الحسن، والتذكير والتحذير^(١).

وهكذا كان الأفغاني نموذجاً يجتذى به في الفضيلة والاستقامة والغيرة على الوطن والأمة الإسلامية، فما أوجنا اليوم إلى فكره الواعي المتيقظ، للأخذ والاستنارة به.

٢ - محمد عبده^(ك) (١٨٤٩-١٩٠٥م):

تميزت شخصية عبده بأنها جمعت العديد من المتناقضات، كالجمع بين حياة الفلاح البسيط وحياة المدينة، وبين العلوم الصوفية الفقهية الأزهرية والعلوم الحديثة، كالفلسفة والسياسة والرياضيات، والجمع بين إحساسه بالتخلف الذي يعيشه المسلمون وإحساسه بالاندهاش للتطور والتقدم الذي تعيشه أوروبا، وتلمذته على شيوخ الأزهر المحافظين، ومقابلته لشخصيات علمانية متفتحة مثل هربرت سبنسر

(١) المرجع السابق، ص ١٣٢.

(ك) ولد محمد عبده بمحلة نصر بمحافظة البحيرة. تعلم القراءة والكتابة في المنزل، ثم التحق بالجامع الأحمدى بطنطا ليتقن تجويد القرآن، ثم انتقل إلى القاهرة ليتابع تعليمه العالي في الأزهر. وبعد دراسة اثني عشر عاماً نال شهادة العالمية من الأزهر الشريف عام ١٨٧٧م، وعين مدرساً للتاريخ في مدرسة العلوم، ثم مدرساً للأدب في مدرسة الألسن، ثم اتجه للنشاط الصحفي الذي حبه فيه أستاذه جمال الدين الأفغاني، وكتب فترة في جريدة الأهرام، ثم تولى بعدها الكتابة في جريدة الوقائع المصرية. حكم عليه بالنفي ثلاث سنوات خارج مصر، لاشتراكه في ثورة عرابي، ثم ذهب إلى باريس بناء على دعوة الأفغاني، وأصدر معاً جريدة العروة الوثقى، ثم عاد إلى مصر، وعين في مجلس شورى القوانين، وتولى الإفتاء في مصر، وعمل عضواً في الجمعية الخيرية الإسلامية. توفي عام ١٩٠٥م، إثر إصابته بمرض السرطان الذي لم يمهله طويلاً. راجع في هذا الشأن: عثمان أمين: رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده، ط ٢ (عابدين، دار الثقافة العربية للطباعة، ١٩٦٥) ص ٢-٤.

وغوستاف لوبون وأرنست رينان؛ كل هذه المتناقضات التي اجتمعت في شخص محمد عبده كان لها الأثر الإيجابي في فكره وثقافته التي تميزت بالاعتدال والوسطية البعيدة كل البعد عن التعصب والإفراط والتفريط، وجعلت نظرتَه للأُمور نظرة الفاحص المدقق، وليست نظرة الرافض المتمرد. ولهذا السبب لم يستمر طويلاً في الانخراط في السلك السياسي الثوري، الذي يؤمن بالثورة المسلحة، مع أستاذه جمال الدين، بل آثر التغير البطيء عن طريق الإصلاح التربوي من أجل إقامة المجتمع الصالح. وأهم آرائه :

١ - الإصلاح الديني: يرى عبده، كأستاذه جمال الدين الأفغاني، أن سبب تأخر المسلمين وتخلفهم هو ابتعادهم عن عقيدتهم الإسلامية والتعلق بالأوهام والخرافات التي لا تمت إلى الإسلام بصلة، فدعا إلى إصلاح العقيدة بالرجوع إلى الأصول، والأخذ بالأسباب الآتية:

أ- رفض التقليد بمختلف صورهِ وأشكالهِ: فارتفع صوته بالدعوة إلى تحرير الفكر من قيد التقليد، "وفهم الدين على طريقة السلف قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفهِ إلى ينابيعها الأولى..."^(١).

وهذه دعوة صريحة للعودة إلى الأصول الدينية المبرأة من التشدد والتزمت، والاسترشاد بالعقل للقيام بدوره في فهم النصوص، والاجتهاد في التأويل من أجل النهوض والإبداع، كما رفض عبده التقليد حتى في العلم الصالح، لأن التقليد

(١) محمد عبده: الأعمال الكاملة، تحقيق: محمد عمارة، ط ٢، ص ٣١٨، نقلاً عن محمد عمارة: العرب والتحدي، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والآداب، الكويت، مايو (آيار) ١٩٨٠م،

يسلب الإنسان الإرادة والتفكير، ويجعله إمعة لا رأي له، فيقول: "إذ المرء لا يكون مؤمناً إلا إذا عقل دينه، وعرفه بنفسه، حتى اقتنع به، فمن ربي على التسليم بغير عقل، والعمل ولو صالحاً، بغير فقه، فهو غير مؤمن"^(١). لأن الإنسان لا يقصد من ورائه فعل الخير، بل هو من باب التقليد ليس إلا.

وفي إطار حملته على التقليد ورفضه، والاسترشاد بالعقل، رفض عبده أيضاً فئتين من المقلدين: الفئة الأولى تدعو إلى الذوبان في حضارة الغرب، وجعل الشرق قطعة من الغرب، والفئة الثانية تدعو إلى العودة إلى الماضي على طريقة السلفية الأولى المترمة التي تقف عند ظاهر النصوص دون تأويلها، ولذلك خالف "رأي الفئتين العظيمتين اللتين يتركب منهما جسم الأمة: طلاب علوم دين ومن على شاكلتهم، وطلاب فنون العصر ومن هو في ناحيتهم"^(٢). ومخالفته لرأي الفئتين لا يعني التعصب والجمود، وإنما يعني الاعتدال بين الإفراط في النمط الغربي، وبين التفريط في الدين من خلال التشدد فيه، فدعا إلى الأخذ بعلوم ومعارف الغرب الحديثة، بما يتمشى مع قيمنا وشريعتنا، وكذلك العودة إلى الأصول النقية التي استفاد منها الغرب، وطورها من خلال حضارته. وهنا تظهر عقلانية عبده المستنيرة البعيدة عن السلفية المتشددة.

ب - محاربة البدع والخرافات النابعة من الجهل بأصول الدين، مثل بدعة الاستغاثة بالقبور والأولياء الصالحين، واعتبرها خزعبلات ورموز الطرق الصوفية

(١) المرجع السابق، ص ٢٢٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٢٨.

المستحدثة، "لأن مقاصد الصوفية الحسنة قد انقلبت، ولم يبق من رسومهم الظاهرة إلا أصوات وحرركات يسمونها ذكراً، يتبرأ منها كل صوفي"^(١).

كما ندد عبده بالخلط المشين لبعض العقائد كعقيدة الجبر والقضاء والقدر التي أدت بالمسلمين إلى "التواكل والكسل، وقعدوا عن العمل، واستسلموا إلى الحوادث تصرفهم حيثما تهب ريحها، ويظنون أنهم بذلك يرضون ربهم، ويوافون رغائب دينهم"^(٢). وبذلك حاول عبده تجديد العقيدة من خلال الاجتهاد والتأويل ورفض التقليد.

ج - إصلاح التربية والتعليم:

لم تكن حركة التجديد والإصلاح الديني التي سعى عبد لتحقيقها إلا وسيلة لتحقيق غاية أسمى وهي إصلاح الأخلاق والتربية، فيقول في ذلك: "إذا كان الدين كافلاً تهذيب الأخلاق وصلاح الأعمال، وحمل النفوس على طلب السعادة من أبوابها، ولأهله الثقة به ما بيناه، وهو حاضر لديهم، والعناء في إرجاعهم إليه أخف من أحداث ما لا إمام لهم به، فلم العدول عنه إلى غيره"^(٣). ولن يتأتى إصلاح المجتمع إلا من خلال الوعي، الذي لن يتحقق إلا بإعادة النظر من جديد في المؤسسات التعليمية، وتطوير أساليب التعليم والتربية، لأن الهدف الأساس من التعليم هو تربية وإعداد نشء صالح قادر على النهوض بالوطن، فالعلم الحقيقي في نظر عبده هو "الذي يعلم الإنسان العلاقة الموجودة بينه وبين غيره من أفراد

(١) المرجع السابق، ص ٢٥٢.

(٢) عثمان أمين: رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده، مرجع سابق، ص ١٠٢.

(٣) المرجع السابق، ص ١٦٨.

جامعته، فهو إذا بعلم الإنسان من هو ومن معه، فيتكون من ذلك شعور واحد ورابطة واحدة هي ما يسمونه بالاتحاد^(١).

ويكون العلم الحقيقي هو مصدر وحدة المجتمع وترابطه. وقد ربط عبده العلم بالتربية برباط وثيق، فالعلم الذي لا يؤدي إلى تربية نشء صالح داخل المجتمع لا فائدة منه، فالعلم والتربية هما وجهان لعملة واحدة.

ويشير عبده إلى أن الفقر الحقيقي في المجتمع ليس الفقر المادي الاقتصادي، وإنما هو فقر العقول والتربية والأخلاق، ودعا إلى ضرورة رسم منهج وأسلوب تربوي تعليمي للوصول إلى غاية العلم الحقيقي، من خلال رؤية تأصيلية تتفق مع القرآن والسنة الصحيحة. هذه الرؤية التربوية هي عبارة عن "اتباع الأصول التي جاء بها الأنبياء والمرسلون من الأحكام والحكم والتعاليم، وهي عبارة عن السعادة الحقيقية، تعلم الإنسان الصدق والأمانة ومحبة نفسه، فإذا تربى أحب نفسه لأجل أن يحب غيره، وأحب غيره لأجل أن يحب نفسه"^(٢).

هذه الرؤية التربوية الأخلاقية التي تدعو إلى الأخلاق الفاضلة بين الناس يرى عبده أن المؤسسات التعليمية، سواء الأزهرية أو الأميرية، تفتقر إليها، لأنها تتبع الأسلوب التقليدي في حشو المعلومات داخل أدمغة الطلبة، ولا تسعى إلى إعمال الفكر والاجتهاد في اختيار وسائل أكثر موضوعية وشمولية.

(١) محمد عبده: الأعمال الكاملة، تحقيق: محمد عمارة، ج ٣، نقلاً عن علي زيفو: الأفغاني وعبده إشكاليات التربية والتعليم والقيم اللاوعي السياسي، ط ١ (بيروت، مؤسسة عز الدين للطباعة

والنشر، ١٩٩٣م) ص ٣١٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٣١٢.

ومن هنا جاهر عبده بالدعوة إلى تحقيق إصلاحات جذرية حقيقية في الأزهر الشريف، تتمثل في "إلغاء دراسة بعض الكتب العقيمة كالشروح والحواشي والتقارير التي اعتاد المشايخ تلقينها الطلبة من غير فهم"^(١).

هذا إلى جانب دعوته إلى استحداث دراسة العلوم الحديثة في الأزهر مثل "التاريخ والتاريخ الطبيعي والرياضيات والجغرافيا والفلسفة والاجتماع وما إلى ذلك من العلوم التي كان قد أهمل تدريسها بالأزهر إلى ذلك الحين"^(٢).

ولم تسلم المدارس الأميرية من انتقاداته، فدعا إلى إصلاحها لتكون مناهجها إطلالة عقلانية على الصفحات المشرقة في التراث، وتعمقاً في علوم العصر، وبلوغها هذا الهدف سيجعلها البديل الأفضل للأزهر. ويبدو أن تجربته في مدرسة دار العلوم أقنعتة بذلك فرأى "أن هذه المدرسة تصلح أن تكون ينبوعاً للتهديب النفسي والفكري والديني والخلقي، يمكن أن ينتهي أمرها إلى أن تحل محل الأزهر، وعند ذلك يتم توحيد التربية في مصر"^(٣).

أما الأمر الثاني الذي رفع صوته بالدعوة إليه فهو إصلاح اللغة العربية فيقول: "إن اللغة العربية في حاجة إلى إصلاح آخر، يفوق إصلاح التعليم لفنونها وآدابها، وإتقان الكتابة والخطابة بها"^(٤). وكان عبده من أشد المدافعين عن العربية الفصحى ضد اللهجات المحلية، وانتشار لغة المستعمر الإنجليزية والفرنسية، وتولى الدعوة إلى

(١) عثمان أمين: رائد الفكر المصري محمد عبده، مرجع سابق، ص ٢١٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٢١٣.

(٣) نقلاً عن محمد عمارة: العرب والتحدي، مرجع سابق، ص ٢٤٠.

(٤) نقلاً عن علي زيغور: الأفغاني وعبده إشكاليات التربية والقيم واللاوعي السياسي، مرجع

سابق، ص ٣٣٠.

تطوير اللغة العربية وتجديدها لإيمانه بأهميتها في حفظ ملامح الشخصية العربية وحماتها من التشويه والطمس ودورها في تنمية الوعي القومي العربي.

وقد واجهت محاولات عبده الإصلاحية في مجال التعليم والتربية معارضة شديدة من شيوخ الأزهر، إلا أن هذه المحاولات لم تذهب أدراج الرياح، فقد وضعت موضع التنفيذ، ولكن بعد وفاته بفترة. ولولا محاولته لكان الأزهر يسير على الطريقة السلفية المتشددة المتمثلة في دراسة المتون القديمة التي لا تغني ولا تسمن من جوع.

د - آراؤه السياسية:

لم يكن عبده يميل إلى تعاطي السياسة على طريقة أستاذه الأفغاني، فبالرغم من اتفاق الرجلين في كثير من الأهداف والآراء السياسية، إلا أنهما يختلفان في الوسيلة لتحقيقها، فالأفغاني يميل إلى الثورة المسلحة للإصلاح السياسي، أما عبده فإنه يسعى إلى الإصلاح السياسي من خلال منهجه التربوي التعليمي، وذلك بتنشئة جيل صالح قادر على تحسين أوضاع أمته في الداخل والخارج، وتحريرها من الاستعمار بالعلم والكلمة والفكر المستنير.

والسبب في انتهاج عبده هذا الطريق هو الإخفاقات المتكررة التي عايشها من خلال مشاركته في الثورة العراقية التي منيت بالفشل، فضلاً عن إخفاقات سياسة جمال الدين في تحرير الشعوب الإسلامية وتوحيدها وفشل مشروع الجامعة الإسلامية؛ كل هذه الإخفاقات جعلت عبده ينتهج طريق التربية والإصلاح التدريجي، بعيداً عن الخطاب الحماسية الرنانة، فدعا إلى إصلاح برنامج التربية القومية التي تقضي على أسباب الفرقة والتنافر بين أبناء الوطن الواحد، مؤكداً على "أن كل أمة تفرق المطامع بين أفرادها، ويصرف كل منهم شأنه عن مجموعها،

ويلهيهم العاجل عن الآجل، ويذهب بما الحاضر عن المستقبل، فلا سبيل للاعتماد عليها في دفع غائل، ولا مقاومة صائل، وعلى ولي أمرها أن يتدبّر فيها قبل كل محل بتهذيبها وإصلاح طباعها، حتى تنشأ فيها الثقة، وتعلو منزلتها في نظرها، ويغلب لديها أمر عامتها على أمر خاصتها، عند ذلك تكون ينبوع سعادته في السلم، وسيواجه المنيع لصد عدوه في الحرب"^(١).

بيد أن ابتعاد عبده عن معترك السياسة والأحزاب والخطب الحماسية لا يشككنا لحظة في وطنيته وعروبته، فقد كان وطنياً يجب بلاده، وسعى إلى إصلاحها بكل الطرق الممكنة، وقومياً يجب أمته العربية معادياً للسيطرة الأجنبية على أرضها.

رحم الله محمد عبده. لقد كان بحق فيلسوفاً شمولياً بمعنى الكلمة، فكان برامجاتياً يؤمن بالعمل والإصلاح والتغيير، رافضاً لكافة الشعارات الرنانة، وكان وجودياً، فنضاله وكفاحه الطويل ما هو إلا انعكاس لتجربته الذاتية التي عاشها وانعكست على جميع أفكاره وآرائه، وكان أيضاً فيلسوفاً أخلاقياً يساوي أرسطو وكانظ والرواقيين، وسعى إلى بناء مجتمع أخلاقي تربوي فاضل، وكان حكيماً وقوراً زاهداً في المناصب، غيوراً على دينه ووطنه، وكان فكره مصدر إلهام لرجال السياسة والدين والفلسفة في مصر والعالم الإسلامي، فنشأت العديد من المدارس الفكرية والاجتماعية والسياسية التي تسير على خطى فكر محمد عبده ونهضته.

(١) عثمان أمين: رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده، مرجع سابق، ص ٢٢٥.

تنحصر أهم آراء الكواكبي ومحاولاته الإصلاحية التجديدية في كتابيه (أم القرى) و(طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد) حيث يقف على سبب تأخر المسلمين وانهطاتهم، وذلك من خلال العلة الأساسية المتمثلة في الاستبداد وآثاره السلبية على الأمة الإسلامية.

أ - الاستبداد السياسي وآثاره المتعلقة بالخطاط المسلمين:

لقد تصدى الكواكبي لمحاربة ظاهرة الاستبداد على اعتبار أنها أصل البلاء الذي حل بالمسلمين، ونفى ما يزعمه البعض بأن السبب الرئيس لانحطاط المسلمين هو عدم تمسكهم بأصول الدين، بل أرجع السبب في ذلك إلى فقد الحرية السياسية الناتجة عن الاستبداد. ويحدد لنا الكواكبي مفهوم الاستبداد في اللغة والإصلاح

^(ك) ولد عبد الرحمن الكواكبي في مدينة حلب عام ١٨٥٤م، ينتسب لأسرة ذات علم ومجد، فقد كان أبوه الشيخ أحمد بماء الكواكبي عالماً تقياً شغل عضوية مجلس إدارة الولاية والفتوى بحلب، وأمه ابنة مفتي أنطاكية. تلقى العلم في السادسة من عمره، ودرس في كل من أنطاكية وحلب، حيث أتم باللغتين التركية والفارسية إلى جانب العربية. وعندما بلغ الثانية والعشرين من عمره استكمل علومه وبدأ يطل على الحياة العملية من خلال الكتابة في الصحافة، حيث أصدر جريدة الشهباء، التي كانت تصدر في البداية باللغة العربية، متقدماً الأوضاع الفاسدة للنظام التركي، فأمرت السلطات التركية بإيقاف الجريدة، فنوقف بعدها الكواكبي عن الكتابة، وتقلد مناصب فخرية عديدة في لجنة المعارف والمال والغرفة التجارية. ونظراً لارتباط المناصب الوظيفية بالدولة، فقد كان الكواكبي يشاهد عن كثب الظلم والتحايل والنصب، ما اضطره للعودة إلى التصدي لفساد النظام التركي ومحاربتة، إلا أن السلطات التركية لم تتركه وشأنه، وضيقت عليه الخناق، فاضطر إلى الفرار إلى مصر، حيث التقى بالمتنورين من المفكرين العرب، كما وجد في مصر المناخ الحر للكتابة، فأصدر أهم مؤلفاته (طبائع الاستبداد) و (أم القرى) إلا أن عملاء السلطان عبد الحميد قرروا التخلص منه فدسوا له السم، فانتقل إلى رحمة الله تعالى عام ١٩٠٢م. راجع في هذا الشأن محمد عمارة: الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي، مع دراسة حياته وآثاره، ب ط (الهيئة المصرية للتأليف والنشر، المطبعة الثقافية، ١٩٧٠م) ص ٢-

السياسي.. فالاستبداد لغة هو "اقتصار المرء على رأي نفسه، فيما تنبغي الاستشارة فيه"^(١). أما في الاصطلاح السياسي فيراد به "استبداد الحكومات خاصة، لأنها هي أقوى العوامل التي جعلت الإنسان أشقى ذوي الحياة، وأما تحكم رؤساء بعض الأديان، وبعض العائلات، وبعض الأصناف، فيوصف بالاستبداد مجازاً أو مع إضافة"^(٢). أما المستبد في نظر الكواكبي هو عدو للحق والحرية، لأنه "يتحكم في شؤون الناس بإرادته لا بإرادتهم، ويحاكمهم بهواه، لا بشريعتهم، ويعلم أنه الغاصب المتعدي، فيضع كعب رجله على أفواه الملايين من الناس، يسدها عن النطق بالحق والتداعي لمطالبته"^(٣). كذلك يرى الكواكبي أن الحكومة من أي نوع كانت لا تخرج عن وصف الاستبداد ما لم تكن تحت "المراقبة الشديدة والمحاسبة التي لا تسامح فيها، لما جرى في صدر الإسلام"^(٤). وأعظم وسيلتين بتعمق بهما الاستبداد هما "جهالة الأمة والجنود المنظمة"^(٥). وبناء على ما سبق يؤكد الكواكبي أن "الاستبداد أصل لكل الفساد"^(٦)، بمعنى أن الاستبداد يحارب الدين والعلم والأخلاق والتربية وغيرها من الأمور، من أجل إفسادها وإخضاعها لرغبة المستبد وحكومته الاستبدادية، لذلك سوف نستعرض تأثير الاستبداد على هذه الأمور التي أشرنا إليها وكيفية التغلب عليه.

(١) محمد عمارة: الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي، مع دراسة حياته وأثاره، ب ط (الهيئة

المصرية للتأليف والنشر، المطبعة الثقافية، ١٩٧٠م) ص ٣٣٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٣٧.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٤٠.

(٤) المرجع السابق، ص ٣٣٩.

(٥) المرجع السابق، ص ٣٣٩.

(٦) المرجع السابق، ص ٣٦١.

١ - الاستبداد والدين: يرفض الكواكبي رأي أغلب المفكرين الإفرنج الذين

يذهبون إلى وجود علاقة طردية بين الاستبداد والدين الإسلامي، فيقولون "إن الاستبداد السياسي متولد من الاستبداد الديني"^(١)، وقليل منهم يرى أنه إن لم يكن هناك تولد، فلا شك أنهما أخوان أو صنوان متلازمان. ويفند الكواكبي أقوال هؤلاء بقوله إن الدين الإسلامي لم يكن يوماً مؤيداً للاستبداد أو متولداً عنه، بل إن القرآن الكريم جاء "مشحوناً بتعاليم إمامة الاستبداد وإحياء العدل والتساوي حتى في القصص منه"^(٢). وبهذا جاء الإسلام داعماً لقواعد الحرية السياسية الديمقراطية، فأظهر للوجود حكومة إسلامية رأسها الخلفاء الراشدون الذين فهموا معنى القرآن وعملوا به، واتخذوه إماماً، فأنشئوا "حكومة قضت بالتساوي حتى بينهم وبين فقراء الأمة، في نعيم الحياة وشظفها، وأحدثوا في المسلمين عواطف أخوة وروابط هيئة اجتماعية، وحالات معيشة اشتراكية لا تكاد توجد بين أشقاء يعيشون بإعالة أب واحد، وفي حضانة أم واحدة"^(٣).

لذلك يعزو الكواكبي الاستبداد الموجود في الأنظمة الإسلامية إلى سوء فهم هذه الأنظمة للدين واستغلالها إياه، بالإضافة إلى إهمالها تطبيق المساءلة والمراقبة للشريعة الإسلامية وتقليد الأنظمة النصرانية في سياساتها، ما أدى إلى قفل باب الاجتهاد في نصوص الكتاب والسنة والاستشهاد بها، فانتشرت بذلك عقائد البدع

(١) المرجع السابق، ص ٣٤٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٤٧.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٤٧.

والجبر والزهد التي شوشت بدورها "الإيمان، وشوهت الأديان، تكاد كلها تتسلسل بعضها مع بعض، وترمي جميعها إلى غرض واحد هو المراد، ألا وهو الاستبداد"^(١).

وهكذا فالعلة ليست في الدين ، وإنما في استغلال الحكومات لتحويل بعض نصوص الكتاب والسنة لخدمة مصالحها الاستبدادية. لذلك يدعو الكواكي إلى ضرورة تطهير العقيدة الإسلامية من النزوع السلفي المتشدد، والعودة الواعية إلى منابع النقية لهذا الدين، واطراح ما "علق به من بدع وتعقيدات وشبهات وخرافات وأساطير، ذلك لأنه ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ أي ما يتعلق بالدين"^(٢)، كما يدعو إلى تخطي ونبذ الفرق المتشعبة والأحزاب السياسية التي لبست مسوح الدين، لتضمن لها القدسية والخلود، وترك التمذهب بكافة صورته، والاعتماد على "صريح الكتاب، وصحيح السنة، وثابت الإجماع، وذلك لكيلا تتفرق في الآراء، وليكون ما نقرره مقبولاً عند جميع أهل القبلة"^(٣). هذا إلى جانب إعادة تشكيل الحكومات على نمط حكومة الخلفاء الراشدين الإسلامية، بطريقة تتمشى مع روح العصر، وذلك من أجل قفل الباب أمام المستبدين من الحكام للمتاجرة بالدين والتلاعب بأفكار الناس لصالح أهدافهم الخاصة الداعمة للاستبداد والسيطرة.

٢ - الاستبداد والعلم: يرى الكواكي أن الاستبداد والعلم أمران متعارضان، وأن بينهما "حرباً وطراداً مستمراً، يسعى العلماء في نشر العلم، ويسعى المستبد في

(١) المرجع السابق، ص ٣٥٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٨٠.

(٣) المرجع السابق، ص ٨٢.

إطفاء نوره، والطرفان يتجاذبان العوام"^(١). ويقصد بالعوام عامة الناس، وهم قوات المستبد وقوته، وبهم يصول ويجول في استبداده، ما داموا جهلاء وغير متنورين. ومن هنا تسعى الحكومات المستبدة إلى إطفاء نور العلم وحصر الرعية في حالك الجهل"^(٢)، من أجل السيطرة عليهم، والتحكم فيهم، بل حتى العلماء الذين يسعون بكل جهدهم تنوير أفكار الناس وتوعيتهم تقوم الحكومة بمطاردتهم والتنكيل بهم. وخوف المستبد من العلم هو خوفهم على سلطتهم وحياتهم، لأن العوام إذا نالت قسطاً من العلم والتنوير أدركت قيمة الحرية والشرف، فتطالب بما حكوماتهم، ما يؤدي إلى فقدان هذه الحكومات عروشها. لذلك دعا الكواكي إلى ضرورة تنوير الناس بالعلم والمعرفة من أجل قيامهم بثورة تقوض أركان هذه الحكومات المستبدة.

٣ - الاستبداد والمال: يرى الكواكي أن هناك علاقة قوية بين الاستبداد

والمال، لأن الاستبداد في المال يؤدي إلى تركيز الثروة في يد المستبد، في مقابل انتشار الفقر والبطالة بين الفقراء والعوام، ما ينتج عنه ظهور نوعين من الاستبداد: "الاستبداد الداخلي، فتجعل الناس صنفين: عبيد وأسياد، وتقوي الاستبداد الخارجي، فتسهل التعدي على حرية واستقلال الأمم الضعيفة مالاّ وعدة"^(٣).

وقد دعا الكواكي المسلمين إلى العودة للمنهج الاقتصادي الاشتراكي الذي نصت عليه الشريعة الإسلامية، ويقوم على العدالة في توزيع المال بين الأغنياء

(١) المرجع السابق، ص ٣٥٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٦٠.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٨٠.

والفقراء، وتطبيق ما قامت بعكسه الحكومات الاستبدادية فصارت "تجني الأموال من الفقراء والمساكين، وتبذلها للأغنياء، وتحابي بها المترفين والسفهاء"^(١). ومن هنا حرص الكواكي على قيام نظام اشتراكي عادل يقوض أركان الحكومة المستبدة، لكي يعود المال العام إلى أصحابه (الشعب) أو ما يسمى بالانتظام العام في الثروة العامة، وهي "الثروة المملوكة للمجموع والمخصصة للكافة، لا التي تملكها الحكومة، ويستمتع بها جهاز الدولة"^(٢)؛ هذا النظام الذي يحارب الاحتكار والربا والتمول، لكي يتساوى فيه جميع الناس، وتذوب فيه الفوارق الطبقية بين الأغنياء والفقراء، ويقضي على الاستبدادين الداخلي والخارجي.

٤ - الاستبداد والتربية: يرى الكواكي أن الله خلق في الإنسان استعداداً

للسلاح والفساد معاً، فأبواه بالتربية إما يصلحانه أو يفسدانه، لأن التربية ملكة تحصل "بالتعلم والتمرين والقدوة والاقْتباس، فأهم أصولها وجود المربين، وأهم فروعها وجود الدين"^(٣). أما الاستبداد فهو مفسد للتربية، فعندما يسطو على النفوس، يفسد أخلاقها. وبذلك نجد أن "التربية والاستبداد عاملان متعاكسان في النتائج، فكل ما تبنيه التربية، مع ضعفها، يهدمه الاستبداد بقوته"^(٤).

ومن هنا يقدم لنا الكواكي مشروعاً تربوياً إصلاحياً مستمداً من المنهج القرآني، يتدرج على جميع مراحل عمر الإنسان، نختصره في الآتي: "التربية تربية الجسم وحده إلى سنتين، وهي وظيفة الأم وحدها، ثم تضاف إليها تربية النفس إلى

(١) المرجع السابق، ص ١٧٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٧٣.

(٣) عباس محمود العقاد، عبد الرحمن الكواكي الرحالة، ب ط (بيروت، دار الكتاب العربي،

١٩٦٩م) ص ٢٢٥.

(٤) محمد عمارة: الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكي، مرجع سابق، ص ٣٩٨.

السابعة، وهي وظيفة الأبوين والعائلة معاً، ثم تضاف إليها تربية العقل إلى البلوغ، وهي وظيفة المعلمين والمدارس، ثم تربية القدوة بالأقربين والخلطاء إلى الزواج، وهي وظيفة الصدفة، ثم تأتي تربية المقارنة، وهي وظيفة الزوجين إلى الموت أو الفراق^(١). هذا إلى جانب الظروف الأخرى المساهمة في التربية، كترية الهيئة الاجتماعية والقانون والسياسة وتربية الإنسان نفسه.

هذا فيما يتعلق بتربية الفرد، وقد دعا الكواكي كذلك إلى تربية المربين أو الزعماء الذين يقودون الأمة، من أجل إحداث النهضة داخل المجتمع، وذلك بأن "يروضوا أنفسهم، ويعدوا عقولهم وضمائرهم للصبر على متاعبهم وتذليل عقباتهم ونسيان ذواتهم، في سبيل رسالتهم، وهي رياضة صارمة قوية، تجمع بين الشدة العسكرية والزهادة الصوفية"^(٢)، بالإضافة إلى إلمام المربين بالعلوم النافعة، كالحقوق والسياسة والفلسفة والتاريخ والجغرافيا، واجتناب مفاصد الأخلاق والمحافظة على الآداب والعادات، لكي يكونوا قدوة صالحة لمجتمعهم.

ولم ينس الكواكي دور المرأة في نظامه التربوي، فعالج قضية تمهيش دور المرأة في المجتمع، ودعا إلى أخذ حقوقها كاملة مثلها مثل الرجل، ورأى أن السبب الرئيس في انحلال الأخلاق داخل المجتمع يرجع إلى ترك النساء "جاهلات، على خلاف ما كان عليه أسلافنا"^(٣). فحرض على تعليم المرأة لأن ذلك سيكون له انعكاس إيجابي على نهضة المجتمع، بخلاف المجتمع الذي تسود فيه الأمهات الجاهلات. وهذا يعكس فكر الكواكي التنويري البعيد عن التعصب والجمود.

(١) المرجع السابق، ص ٤٠٠.

(٢) عباس العقاد: عبد الرحمن الكواكي، مرجع سابق، ص ٢٢٧.

(٣) محمد عمارة: الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكي، مرجع سابق، ص ٨٩.

٥ - الكواكبي والدعوة إلى القومية العربية: لقد سعى الكواكبي، بعد تيقنه من فشل سياسة الترك في إيجاد الوحدة بين الدول الإسلامية، وافتقار هذه السياسة لنظام الشورى الحقيقي، واستلاب حقوق العرب باسم الخلافة الإسلامية، إلى إقامة خلافة عربية، بدلاً من الخلافة العثمانية، لإيمانه الشديد بالعروبة وحتمية سيادة العرب. ورأى الكواكبي في كتابه (أم القرى) أن أهل الجزيرة العربية هم أقدر على حمل راية الخلافة العربية والسيادة الدينية، لذلك فإن "حفظ الحياة الدينية متعينة عليهم، لا يقوم فيها مقامهم غيرهم مطلقاً، وأن انتظار ذلك من غيرهم عبث محض"^(١).

والقومية العربية في نظر الكواكبي لا تنفصل عن الإسلام، بل إن قيمة العروبة والانتماء للعرب تنبع من الإسلام. ويتحول بذلك مركز الخلافة من تركيا إلى الحجاز، بقيادة خليفة عربي قرشي. وقد كان لرأي الكواكبي في الخلافة العربية دور بارز في تنمية الوعي القومي لدى أبناء الأمة العربية، للثورة ضد سياسة التتريك التعسفية، من أجل بناء نهضة قومية عربية مستقلة.

هذه هي أهم آراء الكواكبي الإصلاحية المعادية للاستبداد الداخلي المتمثل في استبداد الحكومات، والاستبداد الخارجي المتمثل في استبداد الخلافة العثمانية والداعية إلى استنهاض الهمم، وتحريض المسلمين على النهوض للقضاء على الاستبداديين الداخلي والخارجي، وذلك من خلال العلم والتربية والأخلاق والاشتراكية وآخرها القيادة العربية (القومية العربية).

(١) المرجع السابق، ص ٣٠٠.

الفصل الثاني

الشخصية العربية الإسلامية وتأکید الذات

أولاً - أهمية العصر الجاهلي في دراسة الشخصية العربية
ثانياً - الجوانب الفكرية والاجتماعية والدينية للشخصية العربية في العصر
الجاهلي.

١- الجانب الديني.

٢- الجانب الاقتصادي التجاري.

٣- الجانب الاجتماعي.

٤- الجانب الفكري.

ثالثاً - ثورة الإسلام وأبعادها على الشخصية العربية.

رابعاً - المقومات الثقافية للشخصية العربية الإسلامية.

١- العقيدة.

٢- اللغة.

٣- التاريخ.

٤- التراث.

خامساً - وحدة الفكر العربي الإسلامي

١- مفهوم الفكر في اللغة والاصطلاح.

٢- مفهوم الفكر العربي الإسلامي ومراحل تطوره.

٣- نماذج من أعلام الفكر العربي الإسلامي.

أ- أبو حامد الغزالي.

ب- ابن رشد.

أولاً - أهمية العصر الجاهلي في دراسة الشخصية العربية الإسلامية:

إن الشخصية العربية ذات عمق حضاري وفكري قديم، أي أنها سبقت ظهور الإسلام بزمن، فأسهمت، إلى حد ما، في الحضارة الإنسانية، وذلك باتصالها بمواطن الحضارات الأخرى، تجارياً وفكرياً وجغرافياً، وتكامل دورها الحضاري بظهور الإسلام.

وقد تحددت دراسة ملامح الشخصية العربية من خلال ثلاث بدايات أساسية هي: "أولاً البداية الممتدة من نقطة ما داخل العصر الجاهلي، وهناك ثانياً الانطلاقة التي يؤرخ لها ببداية ظهور الإسلام، وهناك ثالثاً وأخيراً البداية التي ترتبط باليقظة العربية الحديثة في أوائل القرن التاسع عشر الميلادي"^(١).

فالعصر الجاهلي يمثل نقطة البداية كإطار مرجعي لدراسة الشخصية العربية، وهو ما ينطبق أيضاً على دراستنا للشخصية العربية الحديثة، حيث نرجع إلى أطرها المرجعية في العصرين الجاهلي والإسلامي. لذلك تمثل هذه البدايات الثلاث الركيزة الأساسية في بلورة وتكوين الموروث الثقافي والحضاري التاريخي للشخصية العربية، ولا يمكن فصل بعضها عن بعض، وإنما هي حلقات متصلة زمانياً ومكانياً، لأنه "عندما ينتقل أحدنا بفكره من العصر الجاهلي إلى العصر الإسلامي، أو من العصر الإسلامي إلى عصر النهضة، فهو لا يشعر أنه ينتقل من زمن إلى زمن آخر مغاير،

(١) عبد الحميد بوقربة: التراث وإشكالية النهضة في الخطاب العربي المعاصر، ط ١ (بيروت، مركز

بل يشعر فقط أنه يتحول بين عدد من الأمكنة، بين شعاب مكة وأسواق بغداد ومساجد قرطبة"^(١).

وبناء على ما سبق سنستعرض أهم الملامح الفكرية والدينية والثقافية للعصر الجاهلي، ودور الإسلام البارز في تطوير وتحديد هذا العصر.

أ - وقفة في معنى الجاهلية:

اعتاد العرب أن يسموا تاريخ العرب قبل الإسلام بتاريخ الجاهلية، والفكرة الشائعة عن عصر الجاهلية أن العرب كانوا يعيشون في جهلة وغفلة، أميون وثنيون، ليس لهم تاريخ مشرف، منقطعون عن العالم الخارجي. وأعتقد، من وجهة نظري، أن هذا الوصف فيه الكثير من التعسف والازدراء للأوضاع السائدة آنذاك، وبالرغم من وجود الكثير من السلبيات، إلا أن هذا لا يمنع من وجود بعض الإيجابيات. فالجاهلية كلمة "مشتقة من الجهل بالدين الحق، ومن الجهل الذي هو ضد الحلم والعقل أحياناً، وليس من الجهل الذي هو ضد العلم"^(٢). والجاهلية، في الحقيقة، هي "اصطلاح مستحدث، ظهر بظهور الإسلام، وقد أطلق على حال قبل الإسلام تمييزاً أو تفريقاً لها عن الحالة التي صار عليها العرب بظهور الإسلام"^(٣). كما يعرفها محمد قطب بأنها "حالة نفسية ترفض الاهتداء بهدي الله، ووضع تنظيمي يرفض الحكم بما أنزل الله"^(٤).

(١) المرجع السابق، ص ٢١٠.

(٢) ناجي معروف: أصالة الحضارة العربية، ط ٣ (بيروت، دار الثقافة، ١٩٧٥م) ص ١١٣.

(٣) جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج ١، ط ٢ (جامعة بغداد، ١٩٩٣م) ص ٣٧.

(٤) محمد قطب: جاهلية القرن العشرين، ب ط (بيروت، دار الشروق، ب ت) ص ١١.

فالجاهلية إذن تعني عدم الخضوع لله، ومن ثم فهي تعني العناد والسفه والحمق، ولا تعني الجهل بمعنى عدم معرفة القراءة والكتابة. وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا المعنى في قوله تعالى: ﴿إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ الْحَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةَ﴾^(١). وغير ذلك من الآيات التي تشير إلى المعنى نفسه، فالقرآن لم يشير إلى أن العرب كانوا في جاهلية من العلم والمعرفة، من جهة أنهم لا يعرفون الفلك والطب والنظم السياسية والاجتماعية.

والجاهلية بهذا المعنى ليست مقصورة على العرب وحدهم، بل إن كل أمة انحرفت عن الهدى الرباني، ولم تؤمن به، فهي على الجاهلية، قديماً وحديثاً، سواء قبل الإسلام أم بعده.

ثانياً - الجوانب الفكرية والثقافية والاجتماعية والدينية والاقتصادية للشخصية العربية في العصر الجاهلي:

إن للعرب شخصية متميزة ابتكرها العقل العربي، نبتت جذورها في العصر الجاهلي، وترعرعت وازدهرت عند ظهور الإسلام. وقد نمت هذه العقلية بامتزاجها مع نتاجات الشعوب الأخرى، ولكنها لم تفقد شخصيتها، بل حافظت على طابعها العربي الأصيل. ومن هنا كان لزاماً الوقوف عند الصفحات المضيئة لهذه الشخصية في كافة جوانبها الفكرية والثقافية والدينية.

(١) سورة الفتح: الآية ٢٦.

١- الجانب الديني:

حفلت الجزيرة العربية بالعديد من الأديان السماوية والوضعية، مثل "الوثنية، والشرك، والمجوسية... وتختلف مبادئها وطقوسها باختلاف الدول والأقوام والقبائل التي اعتنقتها كقوم عاد وثمود"^(١).

وقد كان العرب يعبدون الأوثان، إما لذاتها أو يجعلونها وسطاء تقربهم إلى الله زلفى، بالإضافة إلى عبادتهم الكواكب، كالشمس والقمر والنجوم. وتعتبر الكعبة أعظم معبد تعظمه العرب، وقد "عظموها أكثر من أي معبود آخر، لأنها أثر أبيهم إبراهيم الخليل"^(٢). وكانوا يتقربون إليها بالشاء والإبل. وقد كان لبعض أشهر السنة قدسية معينة كالأشهر الحرم "ذو القعدة، ذو الحجة، المحرم" تتخذ للأمور الدينية، كالطواف حول بعض الأماكن المقدسة التي غدت فيما بعد أماكن تعقد فيها الأسواق"^(٣).

أما آلهة العرب التي عبدوها في العصر الجاهلي فكثيرة، ذكر القرآن جزءاً منها في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَا تَدْرُنَّ آلِهَتَكُمْ، وَلَا تَدْرُنَّ وِدًّا وَلَا سُوعًا وَلَا يَعْتَوِّثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا﴾^(٤). بالإضافة إلى آلهة أخرى كالكالات والعزى ومناة وأساف ونائلة، وغيرها من الآلهة التي قدسها العرب، وقدموا لها القرابين والهدايا.

أما بالنسبة للأديان السماوية التي كانت معروفة قبل مجيء الإسلام فهي اليهودية والمسيحية. فقد كان العرب ينظرون إلى الدين والآلهة نظرة خاصة، لأنهما

(١) ناجي معروف: أصالة الحضارة العربية، مرجع سابق، ص ١٢٣.

(٢) المرجع السابق، ص ١٢٨.

(٣) المرجع السابق، ص ١٢٩.

(٤) سورة نوح، الآية ٢٣.

يعتبران رمزاً لقوميتهم، وعنواناً على شخصيتهم وثقافتهم. هذا إلى جانب استعدادهم العقائدي للتوحيد، على اعتبار أن الأمة العربية موحدة، منذ عصر أبي الأنبياء إبراهيم عليه السلام؛ هذا الاستعداد عجل بظهور حركة التحنف^(ك)، وهي إحياء دين إبراهيم عليه السلام، فكانت رمزاً للوعي العربي الذي كان يلتمس في ذلك الوقت ديناً آخر غير الوثنية والشرك، توجهاً إلى عقيدة التوحيد التي كان لها الأثر الواضح في إعداد العرب روحياً وفكرياً لتقبل الدين الإسلامي^(١). ومن أشهر المتحنفين قس بن ساعدة الإيادي وورقة بن نوفل وزهير بن أبي سلمى وغيرهم من النساك الذين كانوا ينكرون على قریش عبادتهم للأصنام. وكان انتشار الحنيفية إلى جانب الأديان السماوية الأخرى، كاليهودية والنصرانية، دليلاً على أن العرب لم يكونوا ملحدين، بل كان لهم توجه ديني، سواء أكان وثنياً أم سماوياً.

٢ - الجانب التجاري الاقتصادي:

لعب موقع الجزيرة العربية دوراً بارزاً في جعلها مركزاً تجارياً مهماً، كحلقة وصل بين الشرق والغرب، ومثل ذلك مورداً اقتصادياً مهماً قامت من خلاله المدن التجارية، كمكة، وازدهرت حركة القوافل التجارية البرية والبحرية، فلعبت التجارة دوراً مهماً في عملية الاتصال الحضاري بين عرب شبه الجزيرة العربية

(ك) يقال تحنف الرجل أي عمل عمل الحنيفية، والحنيفية قبل الإسلام: من اختنن وحجج، أو من كان على ملة إبراهيم. والحركة الحنيفية هي حركة إصلاحية، أصحابها جماعة من عقلاء العرب، سمت نفوسهم عن عبادة الأوثان، ولم ينجحوا إلى اليهودية أو النصرانية، وإنما قالوا بوحداية الله، وسموا بالأحناف وهو جمع حنيف، صفة إبراهيم عليه السلام. للمزيد انظر: ناجي معروف: أصالة الحضارة العربية، مرجع سابق، ص ١٣٥.

(١) أحمد إبراهيم الشريف: مكة والمدينة في الجاهلية وعهد الرسول ﷺ، ط ١ (بيروت، دار الفكر

ومواطن الحضارات الأخرى كالفارسية والهندية، وعن طريقها انتشرت الأسواق التي استخدمت أنواعاً من المبايعة كالربا والمقايضة والرهان، واستخدمت عمليتي الذهب والفضة، وتاجروا بالحيوان والرقيق والسلع المحلية والأجنبية. ومن أشهر هذه الأسواق سوق عكاظ. ومن أشهر الرحلات التجارية رحلتنا الشتاء والصيف^(١).

كما أصبحت هذه الأسواق، إلى جانب دورها الاقتصادي، مراكز أدبية وثقافية مهمة، للتجمع والتشاور في مشكلات الحياة ومعضلاتها، ومنتديات ثقافية للبلاغة والخطابة والشعر، فكانت تلقى فيها القصائد، التي اشتهرت منها المعلقة السبع، كما كانت تلقى فيها خطب الرهبان والحكماء، إلى جانب كونها وسيلة للتلاقي والتعارف بين العرب وغيرهم من الأعاجم الوافدين للتسوق^(٢).

٣ - الجانب الاجتماعي:

كان المجتمع العربي في الجاهلية مجتمعاً طبقياً ينقسم إلى ثلاث طبقات اجتماعية هي "طبقة القبيل أو جمهور أبناء القبيلة الصرحاء، وطبقة الموالي الذين اندمجوا في القبيلة عن طريق الحلف أو الجوار، ثم طبقة العبيد والرقيق"^(٣). وقد كانت الهوة كبيرة بين الأغنياء والفقراء، إلا أن العرب، بالرغم من التفاوت الطبقي، كانوا يتميزون ببعض العادات الحسنة المتعارف عليها إلى وقتنا الحاضر، حيث شهدت

(١) منذر معاليقي: صفحات مطوية من تاريخ عرب الجاهلية، ط ١ (بيروت، دار ومكتبة الهلال،

١٣٨-١٣٩م) ١٩٩٠.

(٢) المرجع السابق، ص ١٤٤.

(٣) السيد عبد العزيز سالم: تاريخ العرب قبل الإسلام، ب ط (الإسكندرية، مؤسسة شباب

الجامعة، ب ت) ص ٣٨٣.

الجزيرة العربية في العصر الجاهلي أخلاقاً رفيعة، ومثلاً علياً، جسدتها كلمة المروءة، "كالشجاعة في الحرب، والصبر في المكاره، والمثابرة على الثأر وحماية الضعيف، والحد من تسلط الظالم، وغيرها من الأفعال الحسنة، والمواقف السامية"^(١).

وعرف العرب عادات حميدة أخرى مثل عصبية الجوار، وهي أن يستجير فرد أو جماعة أو قبيلة ضعيفة بفرد أو قبيلة قوية، تؤمن حماية المستجير أمام الملاء^(٢).

كما ألف العرب عادة الضيافة منذ القدم، وعرفوا بها. ولم تعرف أمة قط أحرص من العرب عليها، فقد تعارف العرب على ضيافة الضيف ثلاث ليال وثلاثة أيام، يمكن للضيف أن يزيدا على ذلك، حيث افتخروا بالجود حتى في أيام الشدة والقحط^(٣)، حتى أننا لا نزال في وقتنا الحاضر عندما نريد أن نضرب مثلاً في الجود والكرم يتوارد إلى أذهاننا حاتم الطائي، وهو رجل عاش في زمن الجاهلية، وذاع صيته إلى الآن في الكرم والضيافة، واعتقد أنها ميزة وعادة متوارثة لدى العرب حتى في عصرنا الحاضر.

وفي المقابل توجد الكثير من العادات السيئة المتعارف عليها في الجاهلية، مثل وأد البنات، التي أشار إليها القرآن الكريم في قوله تعالى: «وَإِذَا الْمَوْؤُودَةُ سُئِلَتْ، بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ»^(٤)، بيد أن هذه العادة ليست عامة، وإنما هي حالات محدودة، انتشرت قبل ظهور الإسلام بقليل، إلى جانب عادات النكاح الخاطئة مثل الجمع

(١) منذر معاليقي: صفحات مطوية من تاريخ عرب الجاهلية، مرجع سابق، ص ٦٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٩.

(٣) حسن الحاج حسين: الحضارة في العصر الجاهلي، ب ط (بيروت، المؤسسة العربية، ١٩٨٤م) ص ٩١.

(٤) سورة التكوير، الآيتان ٨-٩.

بين الأختين، وعادة الميسر والقمار وشرب الخمر، وغيرها من العادات التي جاء الإسلام فيما بعد وحرمها.

٤ - الجانب الثقافي والفكري:

كان العرب في الجاهلية على قدر كبيرة من المعرفة والثقافة والعلوم، فقد عرفوا الكتابة والقراءة، وقد أشار القرآن الكريم إلى بعض أدوات الكتابة كالقلم والصحف، وغيرها. وهذا دليل على أن العصر الجاهلي ليس المقصود به، كما أشرنا، الجهل بالعلم والأمية، وإنما الجهل بالحق والهدى الإلهي. كما عرف العرب المواد التي تستخدم في الكتابة كالجلود، واستعملوها لتدوين معارفهم وحساباتهم ومعلقاتهم الشعرية وأشياء أخرى.

هذا إلى جانب إلمامهم ببعض العلوم كالجغرافيا، فاهتموا بعلم الفلك والنجوم، للاهتداء بها في أسفارهم ورحلاتهم، فعرفوا الاستدلال بآثار الأقدام، وهو ما يسمى (القيافة)، كما عرفوا استنباط الماء من الأرض ببعض الدلائل الخاصة، والاهتداء في البر والبحر بالكواكب الثابتة، ومنازل القمر، وتسمى القيافة، فالعرب "أعلم الأمم بالكواكب ومطالعها ومساقطها"^(١). كما عرف العرب الطب والعقاقير واستعمالها بالتجربة والمشاهدة، فعرفوا في هذا المجال "الحجامة والفضد"^(ك) والكسي، وكانوا يعالجون بالقطع أو البتر بالاستعانة بالنار"^(٢). وعرفوا التاريخ عن طريق تناقل

(١) ناجي معروف: أصالة الحضارة العربية، مرجع سابق، ص ١١٨.

(ك) شق العرق أو قطعه ليستخرج دمه. وقد عالج به العرب ضغط الدم. للمزيد انظر المرجع

السابق، ص ١١٩.

(٢) المرجع السابق، ص ١١٩.

أخبارهم وأنسابهم، واستذكار معاركهم ووقائعهم التي دارت بينهم وبين القبائل الأخرى، وهي التي عرفت بأيام العرب وقصصهم وأساطيرهم.

وقد امتاز العرب بالفصاحة والخطابة والشعر. وكانوا مجبولين على قول الشعر، الذي احتل مكانة خاصة في حياتهم، لأنه المعبر عن أحاسيسهم وعواطفهم وعن أعراقهم وأوطانهم وأخبارهم. ويرجع إبداعهم في الخطابة والشعر إلى غنى لغتهم العربية بالترادفات، كما يرجع إلى بيئتهم التي تجعل الفرد يحلم بالبطولة، فإذا نبغ شاعر في القبيلة، احتفل أفرادها به، وتناقلوا أخباره، وتباهوا به على الملأ، فالشعر يعكس الأوضاع السائدة في المجتمع في كافة النواحي الاقتصادية والسياسية والاجتماعية^(١).

كما برع العرب في الهندسة وبناء المدن والمعابد والسدود وتشيد القصور، إضافة إلى مهارتهم في الصناعة، كصناعة الأسلحة وحياسة الأنسجة و"التصوير على الأقمشة والجدران، ونحت الآلهة والتماثيل المختلفة من الحجر والمعدن والخشب"^(٢).

هذه هي مجمل الجوانب الفكرية والدينية والتجارية لحياة العرب في العصر الجاهلي، التي تمثل سجلاً حافلاً بالمبادئ والقيم الإنسانية، يعكس صورة حية عن أمة اختصت بمزايا خلقية، من آداب ناضجة، ولغة راقية، ومبادئ إنسانية عالية. ولعل هذا مما يرر اصطفاء الله تعالى إياها، فجعل من محيطها وأبناء أرضها الأنبياء والرسول. فالجاهلية إذن صفة تورده للتمييز بين عصرين: ما قبل الإسلام وما بعده، وليس المقصود بما الجهل في العلم والمعرفة، وإنما الجهل في رفض الحق الإلهي.

(١) عبد المنعم ماجد: التاريخ السياسي للدولة العربية: عصور الجاهلية والنبوة والخلفاء الراشدين،

ط ٧ (القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٢م) ص ٦٢.

(٢) ناجي معروف: أصالة الحضارة العربية، مرجع سابق، ص ١١٧.

ثالثاً - ثورة الإسلام وأبعادها على الأمة العربية:

لقد جاء الإسلام بدعوته التوحيدية والوحدوية وثورته العظيمة التي قضت على أوكار التخلف والعادات البالية والسيئة التي كانت سائدة في العصر الجاهلي، كالوثنية والشرك وعبادة الأصنام، ودعت إلى التوحيد وعبادة الله الواحد. كما قضى الإسلام على التخلف الاجتماعي المتمثل في تلك العادات والتقاليد الخاطئة، كالربا وشرب الخمر ووأد البنات وقطع الطرق والتناحر بين القبائل المتنازعة. وفي المقابل أبقى على بعض العادات والتقاليد الحسنة، كالكرم والضيافة وحسن الجوار والبر والإحسان.

ومن جهة أخرى جمع الإسلام العرب لأول مرة في تاريخهم في إطار اجتماعي وسياسي وديني واحد؛ إذ لم يسبق لهم أن توحدوا في إطار نظام شامل يجمع ما بين العقيدة والفكر والحكم. وقد ساعد على ذلك طبيعة الدين الإسلامي ذاته، فهو يختلف عن المسيحية، من جهة أنه لا يقتصر على الجانب الروحي فقط، بل هو دين ودولة، يجمع إلى جانب المبادئ الروحية والأخلاقية مبادئ شاملة لجميع أوجه النشاط الإنساني، في أي مجتمع، وفي أي زمن.

لقد أصبح الإسلام بالنسبة للعرب "منبع حضارتهم، وأساس تفكيرهم، ومصدر ثقافتهم الأساسية، وموجه خططهم ونشاطاتهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية"^(١). كما مكن الإسلام العرب من تكوين أمة قوية ذات مركز وسلطان، بعد أن كانوا قبائل متناحرة ومتفرقة، فرضت وجودها منذ أواخر القرن السادس الميلادي، بفعل انتشار الدين واللغة العربية و"هجرة عدد كبير من القبائل العربية

(١) سليمان صالح الغويل: الدولة القومية في ضوء النظرية العالمية الثالثة، ط٦ (طرابلس، المركز

العالمي لأبحاث ودراسات الكتاب الأخضر، ١٩٩٧م) ص١٠٨.

واستيطائها في الرقعة التي تمتد من الخليج إلى المحيط، واندماجهم وتزاوجهم مع أهل البلاد التي دخلت الإسلام"^(١).

وهكذا جعل الإسلام للعرب دولة مرهوبة الجانب، توحد شملهم، وتجمع قوتهم، فتمكنوا بعد ضعف وتمزق من فتح الأمصار، وتأسيس دولة عريضة قوية الجانب، ما لبثت أن تحولت إلى إمبراطورية مترامية الأطراف، فخلدت بطولاتهم وفتوحاتهم تاريخاً قومياً يفخرون به، وأجماً يذكرهم العالم بها. ويرجع الفضل في ذلك إلى الإسلام الذي بث في العرب روح الوحدة والتضامن، ونفى الشعور القومي في نفوسهم، فجعل منهم أمة قوية عظيمة. فالإسلام هو بحق ضمير مفصح عن يقظة العرب ونهضتهم، فقد جاء بلغتهم، ولى حاجات بيئتهم، ووحد شخصيتهم، فاصطبغوا بعقريته، وامتزجوا بتاريخه، فدمج فيهم "اللفظ بالشعور والفكر، والتأمل بالعمل، فهو خلاصة ما في الشخصية العربية من قيم ومثل"^(٢).

وقد حمل العرب راية الإسلام التي حررتهم من التبعية الخارجية، والطغيان الداخلي، وصهرتهم في وحدة فكرية وروحية واجتماعية وسياسية، خلقت منهم جماعة قوية واحدة لها حضارتها وثقافتها وأجملها المتميزة.

(١) توفيق مرعي: وحدة المجتمع العربي عبر التاريخ (دراسات في المجتمع العربي) ط١ (الأردن، عمان، ١٩٨٥م) ص٨٦.

(٢) محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ط٣ (بيروت، منشورات عويدات، ١٩٨٣م) ص٢٥٩.

رابعاً - المقومات الثقافية للشخصية العربية الإسلامية:

إن لكل أمة مقومات ثقافية خاصة بها، تميزها عن غيرها من الأمم الأخرى، فالثقافة هي مجموع الأساليب والأنماط والاتجاهات التي تعبر به الأمة عن شخصيتها، فتعطيها بعداً ثقافياً وفكرياً خاصاً بها. لذلك لا يمكن فهم الشخصية العربية إلا من خلال ثقافتها، بما تتضمنها من أنماط وسمات خاصة بها.

وقبل أن نتناول طبيعة المقومات الثقافية للشخصية العربية الإسلامية، نقف قليلاً لتوضيح مفهوم الثقافة لغة واصطلاحاً.

١- الثقافة لغة:

الثقافة كلمة عربية أصيلة، ولفظ قرآني، ورد في قوله تعالى: ﴿فِيمَا تَثَقَّفْنَهُمْ فِي الْحَرْبِ﴾^(١)، وفي آية أخرى: ﴿وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقَفْتُمُوهُمْ﴾^(٢)، أي أدركتموهم ووجدتموهم. وبهذا فهي تتضمن في معناها اللغوي الفهم والحذق والإدراك، فهي مشتقة من الفعل (ثقف) بمعنى "ثقف الرجل من باب ظرف، صار حاذقاً خفيفاً، فهو (ثقف) والثقاف ما تسوى به الرماح، وتثقيفها تسويتها"^(٣). وهكذا لا يبعد المفهوم اللغوي للفظ (ثقافة) عن المتداول المتعارف عليه في مجتمعنا العربي، حيث يشير الناس إلى معنى ثقافة على أنها الفهم والحذق والخبرة بشيء ما.

(١) سورة الأنفال، الآية ٥٧.

(٢) سورة البقرة، الآية ١٨٩.

(٣) محمد أبو بكر الرازي: مختار الصحاح، مصدر سابق، ص ١٩٠.

وإذا انتقلنا من العربية إلى اللغات الغربية وجدنا كلمة ثقافة هي ترجمة للكلمة اللاتينية (Culture) المأخوذة من الفعل اللاتيني (Colere). بمعنى حرث أو نمى^(١). وكانت دلالة الكلمة في الأصل اللاتيني في العصور الوسطى مقتصرة على تنمية الأرض ومحاصيلها. وفي أوائل القرون الحديثة بدأت كلمة (Culture) في الإنجليزية والفرنسية تستعمل بمدلولها المادي والعقلي، الذي يدل على "تنمية العقل والذوق، أي المكاسب العقلية والأدبية والذوقية التي نعبر عنها باللغة العربية بلفظة ثقافة"^(٢).

ولابد من التمييز بين ثقافة وحضارة، فالحضارة (Civilization) مشتقة من الفعل اللاتيني " (civis) أي المدني أو المواطن في المدينة"^(٣). ثم أصبحت تطلق على جميع العلوم والمعارف والاختراعات والصناعات ووسائل الإنتاج المادي بصفة عامة. أما الثقافة فتشمل الإنتاج الروحي والمعنوي المتمثل في الآداب والفنون واللغة والقوانين والنظم. وهذا ما عبر عنه ابن خلدون في العلم الجديد الذي أنشأه وهو علم (العمران) أو الاجتماع البشري، حيث عرف الحضارة بأنها "تفنن في الترف وأحكام الصنائع المستعملة في وجوهه ومذاهبه من المطابخ والملابس والمباني والفرش والأبنية وسائر عوائد المنزل وأحواله"^(٤). لذلك ميز ابن خلدون بين الحيوان الذي لا ثقافة له، ولذلك كان عدوانياً بطبيعته، وبين الإنسان صانع الثقافة، الذي وهبه الله الفكر واليد التي وظيفتها الصنائع المختلفة، التي لا تحدث إلا من خلال الفكر الذي ينتظم به العمران، وتعمر الأرض، وتنتشر الصنائع. وفي هذا يقول: "لما كان العدوان طبيعياً في الحيوان، جعل لكل واحد منها عضواً يختص بمدافعتة ما يصل إليه

(١) قسطنطين زريق: في معركة الحضارة، ب ط (بيروت، دار العلم للملايين، ب ت) ص ٣٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٣.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٤.

(٤) عبد الرحمن بن محمد بن خلدون: مقدمة ابن خلدون، تحقيق: نواف الجراح، ط ١ (بيروت،

من عادية غيره، وجعل للإنسان عوضاً من ذلك كله الفكر واليد، فاليد مهياة للصنائع بخدمة الفكر، والصنائع تحصل له الآلات عن الجوارح المعدة في سائر الحيوان للدفاع...^(١). وبهذا تعد الحضارة المستوى المتطور في مجال الثقافة، وليست مرادفة للثقافة.

أما التعريف الاصطلاحي للثقافة فقد بدأ بالذويوع والانتشار بتعريف تايلور (E.B.Taylor) لهذا المفهوم تعريفاً اجتماعياً في نهاية القرن التاسع عشر، حيث يقول: "هي ذلك الكل المركب الذي يشتمل على المعرفة والعقيدة والفن والآداب والأخلاق والقانون والعرف وغيرها من القدرات والعادات التي يكتسبها الإنسان بوصفه عضواً في مجتمع"^(٢).

وقد تلا هذا التعريف عدد من التعريفات الأخرى، من بينها مثلاً تعريف مالك بن نبي الذي يعرف الثقافة بقوله: "إنها مجموعة من الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية التي يتلقاها الفرد منذ ولادته، وهي المحيط الذي يتشكل فيه الفرد، طباعه وشخصيته، يعكس حضارة وثقافة معينة، ويتحرك في نطاق الإنسان المتحضر"^(٣).

وانطلاقاً من المفاهيم السابقة فإن للثقافة مضمونها التاريخي، بمعنى أنها تتضمن الرصيد التراثي الذي يرثه الخلف عن السلف من أنماط وسلوك وعادات، فهي المعبر

(١) المصدر السابق، ص ٣٩.

(٢) عبد الهادي الجوهري: معجم علم الاجتماع، ب ط (الإسكندرية، الأزاريطة، ١٩٩٨م) ص ٧٢.

(٣) محمد خريسات: تاريخ الحضارة الإنسانية، ط ١ (الأردن، دار الكندي للنشر والتوزيع، ١٩٩٩م) ص ٢١٠.

الأصيل من الخصوصية الثقافية والتاريخية لأمة من الأمم، وهذا الأمر ينطبق على ثقافتنا العربية والإسلامية، لذلك فإننا حين نتحدث عن الشخصية العربية فإنما نتحدث عن مقوماتها الثقافية التي تميزها عن بقية الشخصيات الأخرى، ومن أهم هذه المقومات:

١- العقيدة:

لكل ثقافة جذورها الفكرية ومتطلباتها الإيديولوجية التي ترسم الطريق والهدف لدى المؤمنين بها. والعقيدة الإسلامية تمثل أهم مقومات الثقافة العربية وأقواها. وليس الإسلام مجرد عقيدة تقوم مقام اللاهوت في الثقافات الأجنبية غير الإسلامية، وإنما هو دين ودنيا، منهج عقيدة ومعيشة، دين إيمان وعمل، نظام شامل في الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. يقول مارسيل توازار في هذا الصدد: "إن في وسع الإسلام، بوصفه ديناً ومنهجاً اجتماعياً معاً، أن يفصح بشأن العالمية عن خصائص شتى، تبعاً لأربع وجهات نظر محتملة: الوجهة الماورائية، الوجهة الدينية، الوجهة الاجتماعية، الوجهة السياسية"^(١).

وقد استمد الإسلام منهجيته كنظام شامل للحياة يجمع بين الدنيا والآخرة من النواحي الروحية والمادية، من مصدرين أساسيين هما: القرآن الكريم، كتاب الله الذي أنزله على رسوله الكريم، مصدر جميع القيم الأساسية للإسلام، لأنه "النص الموثق، والكتاب المعجز بمبادئه وأسلوبه، فليس في التاريخ كتاب بقي كيوم نزل، معنى ونصاً، ثم كان له الأثر في جميع ميادين الحياة كالقرآن، فقد دعا القرآن إلى

(١) مارسيل توازار: إنسانية الإسلام، ترجمة: عفيف دمشقية، ط ١ (بيروت، دار الآداب،

المعرفة عن طريق العقل والفكر والاستنباط"^(١). أما المصدر الثاني فهي السنة المحمدية، وهي "تفصيل ما جاء مجملاً في القرآن، وهي التطبيق العملي للإسلام ممثلاً في تصرف الرسول وقوله"^(٢).

من خلال هذين المصدرين قدم الإسلام مجموعة من القواعد والعبادات والمعاملات التي نظمت صلة الإنسان بربه وبغيره من البشر، وذلك من خلال أنظمة متعددة، مثل "نظام الأسرة والزواج، وحقوق الجماعة، ورفع مكانة المرأة، وإبطال الرق، فكل رقيق أصبح بالإسلام حراً، كما يصبح حراً بالعتق، ونظم الإسلام كذلك الجانب الاقتصادي بالزكاة، وجعل السياسة شورى، وحث على العلم، وكرم العقل والفكر"^(٣). فالدين هو الذي يكسب الحياة الاجتماعية معناها كنظام شمولي متكامل، وكمقوم للثقافة، وبهذا ينظر للشخصية العربية من حيث كون المسلم "عاملاً لروحه، أو عاملاً لجسده، وناظراً إلى دنياه أو ناظراً إلى آخرته. إن شمول العقيدة في ظواهرها الفردية وظواهرها الاجتماعية هو الميزة في العقيدة الإسلامية، وهو الميزة التي توحى إلى الإنسان أنه كل شامل، فيستريح من فصام العقائد السريرية شطرين، ثم تعيا بالجمع بين الشطرين على وفاق"^(٤).

وبهذا فإن مفهوم الإسلام في الثقافة العربية يعتمد على أساس أنه ليس عقيدة جامدة متحرجة كالفلسفة اللاهوتية أو النزعة الوثنية، التي تفصل الدين عن

(١) أنور الجندي: أصول الثقافة العربية، ب ط (القاهرة، دار المعرفة، ١٩٧١م) ص ٣٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٠.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٠.

(٤) زكي محمد إسماعيل: الثقافة والشخصية العربية، مرجع سابق، ص ٣٦٣.

الحياة، بل هو نهج للحياة، وفق قوانين الطبيعة أو الفطرة التي سنّها الله لخلقها، وفطر الناس عليها. هذا وقد منح الإسلام الثقافة العربية "عامل الإيجابية والتحرر والطلاقة، حيث لم يكن الدين معوقاً ولا مصدراً من مصادر الجمود أو التخلف أو الحرمان أو فرض الوساطة بين الله والعبد"^(١). فالدين الإسلامي لم يتوجه للرهبنة، كما في الثقافات الغربية التي يتعارض فيها الدين مع التقدم والعقلانية، نتيجة للنظم الكهنوتية، بل هو دين في جوهر مفهومه وطبيعته شريعته السمحة دافع للإنسان إلى العمل والحركة والتقدم والحيوية، وهو دين تقدمي يتلاقى مع العصور المتوالية والبيئات المختلفة، وهو الذي هيأ للثقافة العربية الانفتاح على الثقافات الأخرى، تعايشها وتعطيها وتأخذ منها. وقد أظهرت الثقافة العربية الإسلامية قدرة فائقة على الهضم والتمثيل وإعادة البناء، وذلك بنقل المفردات والعناصر المستمدة من دوائر الفكر الأجنبي، أي ثقافة عربية إسلامية، فيقول كولدزيهير في هذا الصدد: "إن الإسلام قد أكد استعداده وقدرته على امتصاص الآراء وتمثلها، كما أكد قدرته على صهر تلك العناصر الأجنبية كلها في بوتقة واحدة، فأصبحت لا تبدو على حقيقتها إلا إذا حللت تحليلاً دقيقاً، وبجثت بحثاً نقدياً دقيقاً"^(٢).

وأخيراً يمكن القول بأن الدين في شخصيتنا العربية كان صانع الثقافة والمحافظ عليها، والمجدد لحيويتها، فقد ربط عناصر الثقافة العربية كلها برباطه، وكون منها الشكل والمضمون، وشد عناصرها إلى عقيدة التوحيد والجزاء والمصير، فقيم

(١) أنور الجندي: أصول الثقافة العربية، مرجع سابق، ص ٣٤.

(٢) كولدزيهير: العقيدة والشريعة في الإسلام، نقلاً عن عرفان عبد الحميد: العقيدة الإسلامية وأثرها في وحدة الثقافة العربية الإسلامية، ط ٢ (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية،

الشخصية العربية هي قيم إسلامية، كالحق والصدق والإيمان، وأخلاق الشخصية العربية هي أخلاق إسلامية كالتعاون والبر والإيثار، وعادات الشخصية العربية وتقاليدها استمدت من الإسلام، ولذلك كان الإسلام بالنسبة لشخصية العرب هو "فلسفة الحياة، ومن خلاله ينظرون إلى الكون والوجود وإلى الإله والإنسان، وفيه تتمثل مفاهيمهم للأخلاق وقواعد السلوك والحكم والروابط الاجتماعية، وهو بالجملة فلسفة شاملة، تبنوها ودانوا بها، ونظام عمل خضعوا لحكمه، ونظموا حياتهم على أساسه"^(١).

إن الإسلام يمثل عرق الحياة للشخصية العربية، فبينما نجد كثيراً من الثقافات والحضارات قد ماتت واستبدلت بغيرها، لأنها فصلت الدين عن الحياة والدنيا، كما فعلت المسيحية الغربية في العصور الوسطى، حيث كانت المسيحية ديناً روحياً خالصاً، لا يرتبط بالمجتمع والأفراد، وإنما كان حركاً على الكنييسة والكهان، فعاشت أوروبا عصوراً مظلمة من الجهل والتخلف، لأنهم عزلوا الدين عن الدنيا، ورفضوا العلم، وحاربوا العلماء، لأنهم أعداء للدين، كما اهتمت الماركسية المعاصرة لأن دينها المادة، واستبعدت الجاني الديني، وسوف تنهار الرأسمالية الحالية لأنها أيضاً رأسمالية مادية لا أخلاق لها، بعكس الحضارة العربية الإسلامية التي يمثل الدين ركيزتها الأساسية، ونبض الحياة فيها، فهي لم تفصل الدين عن الدنيا، بل كان الدين فيها منهاجاً للحياة، فسار الدين في خط متوازٍ مع العلم والتقدم والتطور، ولذلك عاشت هذه الحضارة على مدى خمسة عشر قرناً، وستبقى هكذا

(١) همام سعيد وآخرون: الوجيز في الثقافة الإسلامية، ط ٢ (عمان، دار الفكر، ٢٠٠٥) ص ٦٧.

حضارة خالدة إلى يوم الدين، وذلك بفضل الدين الذي هو من أعظم مقوماتها على الإطلاق.

٢ - اللغة:

تعد اللغة العربية من أهم المقومات الثقافية للشخصية العربية، فليست العربية لغة أداة فحسب، كبقية اللغات الأخرى، وإنما هي لغة أداة وفكر وتراث، فعن طريقها يتخاطب الناس، وبواسطتها يتم التعبير عن الأفكار وإيصالها من شخص إلى آخر، فتعكس بذلك رؤية وتفكير الناطقين بها، ومن ثم فإن أي "منظومة لغوية (الشيء الذي يعني ليس فقط مفرداتها، بل نحوها وتراكيبها) تؤثر في طريقة رؤية أهلها للعالم، وكيفية مفصلتهم له، وبالتالي في طريقة تفكيرهم"^(١).

وبناء على ذلك فإن "اللغة العربية بقوالبها النحوية المنطقية، وأساليبها البيانية الاستدلالية، تحدد إلى درجة ما طريقة التفكير، طريقة الإقناع والاقناع في الفضاء اللغوي الفكري"^(٢). فالعلاقة بين الفكر واللغة علاقة وثيقة، فكل منهما معبر عن الآخر، ولذلك أسهمت اللغة العربية في "تشكيل الفكر العربي وتوجيه آلياته"^(٣).

كما تعد اللغة العربية عاملاً موحداً في الثقافة العربية؛ وتظهر العلاقة التكاملية بينهما في أن الثقافة تساعد على تطوير اللغة وإثرائها بما تحققه من إنجازات فكرية وأدبية وفلسفية. أما اللغة فإنها تمثل الوعاء الحافظ والناقل لهذه الثقافة عبر العصور

(١) محمد عابد الجابري: التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، ط ١ (بيروت، مركز دراسات

الوحدة العربية، ١٩٩١م) ص ١٤٢.

(٢) المرجع السابق، ص ١٥٨.

(٣) المرجع السابق، ص ١٤٢.

والأجيال، فكلاهما مؤثر ومتأثر بالآخر، فإذا نضبت الثقافة، نضبت اللغة والعكس صحيح. ولهذا ظلت العلوم اللغوية كالنحو والصرف والبلاغة، إلى جانب العلوم الدينية كالتفسير والحديث وعلم الكلام، "الميدان الرئيس لإنتاج وإعادة المعرفة في الثقافة العربية الإسلامية"^(١). فاللغة تمثل، إذن، الإطار المرجعي لكل من الثقافة والفكر العربي.

وتكمن أهمية اللغة العربية في ارتباطها الوثيق بالعبقيرة الإسلامية، فهي لغة القرآن الكريم، وهو ارتباط أبدي سوف يظل قائماً ما بقيت العبقة الإسلامية. وقد وردت في القرآن الكريم آيات عديدة تشير إلى نزول القرآن بلسان عربي، منها قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾^(٢). وورد ذلك أيضاً في قوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾^(٣). وغيرها من الآيات التي تؤكد ارتباط اللغة العربية والعبقة، إلى جانب ما احتوته كتب الأحاديث النبوية وغيرها من الكتب المتصلة بعبقة الإسلام وشريعته من مادة مكتوبة بهذه اللغة، كما يفسر هذا الارتباط ظاهرة تاريخية ما زالت آثارها حتى يومنا هذا، فقد ترتب على انتشار الإسلام واعتناقه من قبل الشعوب غير العربية في شمال أفريقيا وفارس وسوريا والعراق زمن الفتوحات الإسلامية "تحولهم عن لغاتهم الأصلية إلى اللغة العربية، يكتبون بها شعراً ونثراً، ويؤلفون بها في مختلف مجالات المعرفة، حتى في قواعد اللغة العربية وضوابطها، ويتحدثون بها في جميع أمور معاشهم"^(٤).

(١) المرجع السابق، ص ١٥٧.

(٢) سورة يوسف، الآية ٢.

(٣) سورة الزخرف، الآية رقم ٢.

(٤) محمد إبراهيم: دور اللغة العربية في المجتمع العربي، ط ١ (عمان-الأردن، ١٩٨٥م) ص ٢٦٦.

وقد لعب الإسلام دوراً بارزاً في انتشار العربية وإمدادها بعنصر الحياة والاستمرارية، فلولا الإسلام لانحصرت اللغة العربية في شبه الجزيرة العربية، على الرغم من أسبقية وجود العربية ي زمن طويل على ظهور الإسلام. وفي هذا الصدد يقول كيس فرستينغ: "إن تأثير اللغة في عموم العالم الإسلامي تأثير كبير، بفضل تركيز الإسلام على اللغة، ذلك لأن القرآن يستحيل تقليده، ولذلك تعذر ترجمته، فكان على كل من يدخل الإسلام أن يتعلم لغته، وحتى في الحالات التي لم يتعلم المسلمون فيها أن يتكلموا باللغة العربية بشكل سليم، كان نص القرآن العربي أكثر شيء تقديساً"^(١).

كما تميزت العربية بخصائص ذاتية أكسبتها مرونة وقابلية للتطور، لمواجهة التغيرات الاجتماعية والحضارية دون التبدل والتحور، كالاشتقاق مثلاً، "أن تشتق من المادة اللغوية الواحدة صيغ تحمل معاني جديدة يقتضيها التطور الحضاري، دون أن تفقد الصلة بالمعنى الأصلي"^(٢). هذا بالإضافة إلى استعمال المجاز في العربية، ما يجعل "للكلمة الواحدة معنى أصلياً، وعدداً كبيراً جداً من المعاني المجازية المنبثقة أصلاً عن المعنى الحقيقي"^(٣). هذا بالإضافة إلى خصائص أخرى استطاعت أن تعبر عن المفاهيم الإسلامية بعد تنزيل القرآن.

وقد عمدت اللغة العربية إلى طرائق متعددة للتطور، تلبية لاحتياجات الزمن وللإستفادة من اللغات الأخرى التي احتكت بها، ومن أهمها الترجمة التي ازدهرت

(١) كيس فرستينغ: اللغة العربية تاريخها ومستوياتها وتأثيرها، ترجمة: محمد الشرقاوي، ط ١ (المجلس الأعلى للثقافة، العدد ٤٤٣، المشروع القومي للترجمة، الهيئة العامة للمطابع الأميرية، ٢٠٠٣م) ص ٢٦٤.

(٢) محمد إبراهيم: دور اللغة العربية في المجتمع العربي، مرجع سابق، ص ٢٨٧.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٨٧.

إبان ازدهار الدولة الإسلامية، وخاصة في العصرين الأموي والعباسي، وبفضل عدد من الخلفاء العباسيين، وخاصة أبو جعفر المنصور وهارون الرشيد وعبد الله المأمون الذين كان لهم دور الريادة في توسع حركة ترجمة التراث الأجنبي إلى العربية، التي أدت إلى إغناء العربية بالعديد من المصطلحات الأجنبية بعد تعريبها وترجمتها، حيث أثبتت اللغة العربية قدرتها على استيعاب تراث ولغات الحضارات الأخرى.

وبناء على ما سبق فقد امتازت اللغة العربية بميزة انفردت بها عن أية لغة أخرى، هي أنها لغة مقاومة وتحدٍ، فقد تحدت هذه اللغة كل وسائل الاستعمار الذي حاول سبلها وإضعافها، ابتداء من سياسة التتريك التي قادها كمال أتاتورك للهجوم على اللغة العربية، حيث "ألغى الحروف العربية، وأبدلها بالحروف اللاتينية، ومنع الأذان بالعربية، وجعله بالتركية"^(١). هذا إلى جانب محاولات الاستعمار الحديث الذي حاول بكل جيروت وجد طمس معالم الثقافة والشخصية العربية، من خلال القضاء على اللغة العربية، وخاصة محاولات الاستعمار الفرنسي في المغرب العربي، وبالذات في الجزائر، التي حاول الاستعمار فرنستها. وقد باءت كل هذه المحاولات بالفشل والهزيمة؛ إذ استطاعت الشخصية العربية، سواء في الجزائر أو غيرها من البلاد العربية، أن تقاوم ثقافة المستعمر الدخيلة.

ولا تزال هذه اللغة تتعرض في وقتنا الحاضر إلى محاولات الطعن والتشكيك عن طريق الإعلام الغربي، من أجل إحلال اللغات الأجنبية محلها، على اعتبار أنها لغة عقيمة، وأن الإنجليزية هي اللغة العالمية، أي لغة العصر. وبالرغم من حالات الوهن والضعف التي تتعرض لها لغتنا العربية، سواء من الخارج أو من الداخل، كانتشار اللهجات العامية المتعددة، واستخدام العديد من الكلمات الأجنبية في حياتنا العامة،

(١) أبو الحسن علي الحسن الندوي: الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار

أو من خلال وسائل الإعلام، إلا أن لغة القرآن لا يمكن أن تندثر أو تموت، كبعض اللغات الأخرى.

٣ - التاريخ:

إن التاريخ بما يحمله من أحداث ووقائع وقعت خلال الماضي السحيق أو القريب، ولا سيما تلك الأحداث ذات الأثر البالغ في حياة الأمم، التي تعبر عن آمالها وأحلامها وأحزائها وأمجادها وبطولاتها، كل ذلك يكون في كل أمة شعوراً بالتضامن بالانتماء إلى ذلك الماضي، من أجل دفعهم إلى التعاون والتضامن لبناء مستقبل زاهر. ولهذا فإن "كل أمة من الأمم إنما تشعر بذاتها، وتكون شخصيتها بواسطة تاريخها الخاص"^(١).

لذلك فإن التاريخ العربي الإسلامي مقوم أساسي من مقومات الشخصية العربية، لأنه "تاريخ دين وشريعة وهداية، يقف على رأسه النبي ﷺ ومعه الصحابة الكرام والتابعون لهم بإحسان والسيرة النبوية أعظم فصل من فصول التاريخ الإسلامي، ويكفي شرفاً أن يؤرخ للوحي الإلهي"^(٢).

فالعلاقة بين التاريخ والعقيدة الإسلامية علاقة وثيقة، فقد ارتبط تاريخ العرب بالإسلام "ارتباطاً عضوياً. وإن صفحات تاريخهم مندمجة في الإسلام اندماجاً كاملاً، بحيث يصبح من العسير الفصل بينهما"^(٣).

ومفهوم الثقافة العربية للتاريخ مفهوم إيجابي وبناء، قوامه الطابع الإنساني والنظرة الشمولية القائمة على وحدة الكون وانسجام قوى الطبيعة، وهو أمر

(١) سليمان صالح الغويل: الدولة القومية في ضوء النظرية العالمية الثالثة، مرجع سابق، ص ١٢١.

(٢) همام سعيد وصلاح الخالدي وآخرون: الوجيز في الثقافة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٦٩.

(٣) أنور الجندي: أصول الثقافة العربية، مرجع سابق، ص ٤٤.

مستمد من الإسلام الذي "يجمع بين الروح والجسد في نظام الإنسان، والعبادة والعمل في نظام الحياة، والدنيا والآخرة في نظام الدين، والسماء والأرض في نظام الكون"^(١). ولذلك فإن تاريخنا بعيد الأثر في ثقافتنا ومجتمعنا العربي الإسلامي، حيث يربط بين الجانبين الروحي والمادي، على اعتبار أنهما يؤلفان وحدة الحياة الإنسانية. ويواجه التاريخ العربي الإسلامي رأيين مختلفين في النظرة إليه: يذهب أصحاب الرأي الأول إلى أن تاريخنا العربي "لا يقدر ولا تسبخ عليه صفة الجلال، ولا يتصل بالدين، وليس أبطال التاريخ العربي الإسلامي إلا أناساً ينطبق عليهم ما ينطبق على الناس"^(٢). ولذلك يؤكد أصحاب هذا الرأي على ضرورة إلغاء الاتجاه القومي في دراسة التاريخ، لأنه دعوة إقليمية لتمجيد الماضي، وخضوع له. هذا ينقص من روح البحث العلمي. ودعوا إلى أن يتخذ التاريخ "وجهة إنسانية، دون الاهتمام بالأمة العربية أو العالم الإسلامي"^(٣).

أما أصحاب الرأي الثاني فلم يدعوا إلى تقديس التاريخ وتعظيم أبطاله، بل إلى اعتبار التاريخ "قوة ذات فاعلية في بناء الفكر الإسلامي الجديد، وخلق نهضة ثقافية وروحية تعين على وحدة الفكر في الأمة العربية والعالم الإسلامي"^(٤).

واعتقد أن الرأي الثاني على صواب، لأن الرأي الأول يمثل دعوة صريحة لمسح الهوية العربية بصفة خاصة، وهويات الشعوب بصفة عامة، وإذابتها ضمن إطار التاريخ الإنساني العام. ويعتبر هذا سلباً قسرياً لمقومات أي أمة، فالأمة التي لا

(١) المرجع السابق، ص ٤٣.

(٢) أنور الجندي: معالم الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص ١٩٧.

(٣) المرجع السابق، ص ١٩٧.

(٤) المرجع السابق، ص ١٩٨.

تاريخ لها، لا قيمة لها. هذا إلى جانب أن التاريخ يحركه العامل الاجتماعي، أي العامل القومي، "فالرابطة الاجتماعية التي تربط الجماعات البشرية كلا على حدة... من الأسرة إلى القبيلة إلى الأمة هي أساس حركة التاريخ"^(١). فالحركات التاريخية هي حركات جماعية استقلالية تسعى فيها الجماعة المغلوبة لتحقيق ذاتها واستقلالها، فالحقيقة التاريخية في عالم الإنسان هي الحقيقة الاجتماعية، أي أن "الصراع القومي... الصراع الاجتماعي هو أساس حركة التاريخ، لأنه أقوى من كل العوامل الأخرى، وذلك لأنه هو الأصل، هو الأساس..."^(٢).

وقد ثبت صدق هذه النظرية من خلال التغيرات التي طرأت على خريطة أوروبا الشرقية، بعد انهيار الاتحاد السوفييتي، حيث عادت الدول في تشكيلها إلى العامل الاجتماعي، أي العامل القومي.

ومن هنا فإن تاريخنا يمثل لنا قوة دافعة للاتجاه إلى الأمام، فلن يمكن التنصل منه أو إنكاره، لأنه ليس تاريخ ملوك وأشخاص، ولكنه تاريخ مجتمع بأسره، فهو "تاريخ العقول والأفكار، وجماع السياسة والدين والاقتصاد، وحصيلة الحركة العقلية والأدبية، والمعنى الوطني فيه مترابط بالمعنى القومي، وكلاهما مرتبط بالدائرة الفكرية الأوسع المستمدة من الإسلام والقرآن"^(٣).

(١) معمر القذافي: الكتاب الأخضر، الفصل الثالث، ط ٢٦ (طرابلس، منشورات المركز العالمي

لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، ١٩٩٩) ص ١١٥.

(٢) المرجع السابق، ص ١١٨.

(٣) أنور الجندي: أصول الثقافة العربية، مرجع سابق، ص ٤٥.

فتاريخنا ليس حلقات منفصلة مستقل بعضها عن بعض، بل هو نسيج متكامل يدور في حلقات متصلة مرتبطة بالماضي والحاضر والمستقبل. وهنا تكمن عظمة تاريخنا العربي الإسلامي.

ولا شك أن المؤرخ المنصف سيجد في صفحات التاريخ العربي الإسلامي مواقف مشرفة خالدة في نشر كلمة الله والدعوة إلى الجهاد وبسط لواء العدل والكرامة والدفاع عن العقيدة والمبدأ، بالإضافة إلى النماذج الإنسانية العليا التي حفل بها تاريخنا، والتي يقف في قمته مثلنا الأعلى الذي نفتدي به رسولنا الكريم محمد ﷺ، ومعه الصحابة الكرام، وغيرهم من أبطال التاريخ الذين أسهموا في ازدهار الدولة الإسلامية في عصور الإسلام الأولى، وصنعوا حركة فكرية وعلمية وحضارية وثقافية شملت جانباً واسعاً من العالم الإنساني، امتد من الصين إلى الأندلس، كما تحتوي صفحات تاريخنا في المقابل مواقف مظلمة وتعسة، مرت بها أمتنا العربية، بدءاً بحملات التتار والمغول وحروب الصليبيين، مروراً بالحكم العثماني، وانتهاءً بالاستعمار الحديث. كل هذه المراحل أسهمت في ضعف ووهن الأمة العربية، يضاف إليها المحاولات المستمرة في وقتنا الحاضر للنيل من حضارة أمتنا العربية وقوتها. بيد أن أمتنا العربية، تظل بالرغم من ذلك، أمة تاريخية فاعلة ومؤثرة في التاريخ، قديماً وحديثاً، أيام قوتها وأيام ضعفها ووهنها. إن تمسكنا بتاريخنا المجيد لا يعني التباكي على الأطلال، ورفض التقدم، بل استمداد القوة منه، من أجل الانطلاق للمستقبل.

٤ - التراث:

يعتبر التراث العربي الإسلامي مقوماً أساسياً من مقومات الشخصية العربية، ويشير لفظ (تراث) إلى ما هو مشترك بين أبناء الأمة العربية، أي إلى "التركة

الفكرية والروحية التي تجمع بينهم لتجعل منهم خلفاً لسلف"^(١). وتتضمن هذه التركة الموروث الفكري والثقافي والأدبي والديني من فلسفة ودين ولغة وأدب وفكر وفن وتصوف، الذي توارثته الشخصية والثقافة العربية من السلف إلى الخلف.

ومفهوم التراث في الثقافة العربية مفهوم متكامل واعٍ، فلا تنظر الثقافة العربية إلى التراث نظرة دونية، على أنه بقايا ماضٍ يجب أن ينسى ويهمل، بل تنظر إليه على أنه كمال وتمام الثقافة العربية ووحدها، فهو يشكل "المضمون الحي في النفوس، الحاضر في الوعي، الذي يعطى للثقافة العربية الإسلامية، عندما ينظر إليها بوصفها مقوماً م مقومات الذات العربية، وعنصراً أساسياً ورئيسياً من عناصر وحدتها"^(٢). فالثقافة العربية لا تؤمن ببعث التراث من أجل العيش في قوالبه، وإعادة الماضي وتقليده، بل تؤمن به كقاعدة أساسية تنطلق من خلالها لإحياء التراث وتجديده وصياغته في قوالب عصرية، تتمشى وروح العصر، لأن التراث يمثل "الضوء الكاشف أمام حركة ثقافتنا، فهو يمثل الأصالة إزاء طوابع التقدمية والعصرية، التي تتسم بالحركة السريعة، بما يؤمنها العثار، ويحفظ لها قاعدة أصيلة من النظرة العميقة"^(٣).

ومن المستحيل أن تتشكل شخصيتنا العربية الأصيلة دون هذا الترابط الوثيق بين الأصالة والمعاصرة، أي التقليد الأصيل والتجديد الواعي المستنير، لتحقيق النهضة والتقدم، وذلك من خلال "ممارسة العقلانية النقدية في تراثنا وبالمعطيات

(١) محمد عابد الجابري: التراث والحداثة دراسات ومناقشات، مرجع سابق، ص ٢٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٤.

(٣) أنور الجندي: أصول الثقافة العربية، مرجع سابق، ص ٤٨.

المنهجية لعصرنا، وبهذه الممارسة وحدها يمكن أن نزرع في ثقافتنا الراهنة روحاً نقدية جديدة عقلانية مطابقة الشرطين الضروريين لكل نهضة"^(١).

وقد واجه تراثنا العربي الإسلامي حملات عنيفة استهدفت القضاء عليه، من قبل أغلب المستشرقين أعوان الاستعمار الغربي الحاقد على العروبة والإسلام، حيث ركز هؤلاء على الجوانب المضطربة من التراث، التي ارتبطت بمراحل الضعف التي مرت بها أمتنا العربية، وأشاروا في كتاباتهم إلى "أن التراث العربي يتصف بالجمود والركود، وينأى عن الموضوعية، ويعارض التجديد والتطور، وتطغى عليه الروح التقليدية التي تسد أمام الفكر الإنساني منافذ الاجتهاد"^(٢).

وقد تلقف هذه الدعوة عدد لا بأس به من مثقفينا العرب من دعاة محاكاة الغرب، حيث تنكروا للتراث العربي، باعتباره عائقاً يحول دون التطور والتقدم والإبداع. ومن بين هؤلاء سلامة موسى، الذي كان من أشد الناس كرهاً للتراث العربي، وكان يرى أن ماضيها وتراثها كله سخافات، لا يصح الافتخار والاعتزاز بها. بل إن سلامة موسى لم يتوقف عند حد تسفيه الماضي وتحقيره، بل ذهب إلى أبعد من ذلك، حيث حمل لواء الدعوة إلى التغريب، ودعا إلى الأخذ بحضارة الغرب المتمدن والمتحضر، وتباهى بحبه للغرب وانتمائه إليه، وكراهيته للشرق والتبرؤ منه، وفي ذلك يقول: "... كلما زادت معرفتي بالشرق، زادت كراهيتي له، وشعوري بأنه غريب عني، وكلما زادت معرفتي بأوروبا، زاد حبي لها، وتعلقني بها، وزاد شعوري بأنها مني وأنا منها"^(٣). كما دعا سلامة موسى مراراً وتكراراً إلى

(١) محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، مرجع سابق، ص ٣٣.

(٢) عرفان عبد الحميد مفتاح: دراسات في الفكر العربي الإسلامي، ط ١ (بيروت، دار الجبل،

١٩٩١م) ص ١٠١.

(٣) سلامة موسى: اليوم والغد، ب ط (القاهرة، المطبعة العصرية، ١٩٢٨م) ص ٧.

ضرورة الالتحاق بالغرب، فقال: "وعلينا نحن الأدباء- أن نواجه أولئك الذين لا يزالون شقيقين، أولئك المردهين بأن في الشرق روحية، وفي الغرب مادية، علينا أن نوجههم جميعاً نحو الغرب، أي نحو الحضارة العصرية، بأن ننقل إليهم المثل والقيم البشرية، وهي في أوروبا"^(١). وبناء على ذلك هاجم الأدب العربي ووصفه بالأدب المريض فقال: "لا يزال يعاني الأدب العربي الحديث مرضاً أصيلاً هو أنه اتباعي"^(٢). ورأى أن الأدب العربي لا فائدة منه، لأنه أدب عادات وعقائد وخطابة، بعكس الأدب الغربي الحقيقي، الذي هو أدب يعبر عن الحياة، متمثلاً في أدب روسو وفولتير وغيرهم. كما شن هجوماً لا ذعاً على اللغة العربية، ووصفها بأنها عقيمة، وأنها تقف عائقاً دول تطور المجتمع فقال: "فالمجتمع يتطور بعيداً عن اللغة العربية التي أصبحت خرساء، لا تنطق بنحو مائة علم وفن، يستمتع وينتفع بها جميع الأمم المتمدنة دوننا"^(٣).

بيد أن سلامة موسى قد تناسى أن اللغة العربية هي لغة القرآن، وأنها من أطول اللغات عمراً، فقد ظلت محافظة على تماسكها قروناً طويلة، بعكس اللغات الأخرى التي اندثر بعضها تماماً.

وقد وجد آخرون ذهبوا إلى مثل ما ذهب إليه سلامة موسى، فقد هاجم علي أحمد سعيد (أدونيس) التراث العربي، مؤكداً على "أن معوقات الثورة تكمن في

(١) سلامة موسى: مقالات ممنوعة، ط ٢ (القاهرة، مطبعة التقدم، ١٩٦٣م) ص ١٧٦.

(٢) سلامة موسى: الأدب للشعب، ب ط (القاهرة، سلامة موسى للنشر والتوزيع، ب ت) ص ١٣٣.

(٣) سلامة موسى: التثقيف الذاتي أو كيف نربي أنفسنا، ط ٢ (القاهرة، لجنة التأليف والترجمة،

تراثنا"^(١)، وأن التراث "ليس مركزاً لنا، وليس نبعاً، وليس دائرة تحيط بنا. حضورنا الإنساني هو المركز والمنبع، وما سواه - والتراث من ضمنه - يدور حوله"^(٢).

وغير هؤلاء كثيرون ممن يتشدقون بحضارة الغرب، ويتمسكون بذيولها، متناسين ومتجاهلين أن الحضارة الغربية قامت على أكتاف وحدة وأصول التراث العربي الإسلامي وأعلامه البارزين، من أمثال ابن سينا والرازي والخوارزمي وابن الهيثم وابن خلدون والكندي وابن رشد والغزالي وغيرهم من الذين قادوا شعلة الحركة العلمية والفكرية العربية في العصر الذهبي، في الوقت الذي كانت فيه أوروبا تعيش في عصور الظلام والجهل والتخلف، أو ما يسمى العصور المظلمة.

كما تناسى هؤلاء أن الأمة التي لا ماضي لها، لا حاضر ولا مستقبل لها، لأنها أمة نكرة عقيمة، لم تلد شيئاً للإنسانية، لأن حياة أي أمة من الأمم "رهينة بحياة تراثها، فإن الأمة التي لا تراث لها، لا تاريخ لها، وإن الأمة التي لا تاريخ لها ليست إلا كتلاً بشرية لا وزن لها في ميزان الأمم"^(٣).

وهذا الحال لا ينطبق على الأمة العربية الإسلامية، لأنها أمة تمتلك تراثاً زاخراً: فكرياً وعلمياً وحضارياً، من العيب جحوده والتنكر له والتنصل منه، ومن الواجب العمل على إحيائه وتجديده، انطلاقاً من فكر عقلائي مستنير، محباً له، لا معادياً، لكي يكون نبراساً وقاعدة نبني عليها نهضتنا، مثلما فعل المسلمون الأوائل في صدر الإسلام.

(١) علي أحمد سعيد (أدونيس): زمن الشعر، ب ط (بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٥م) ص ١٣٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٧٠.

(٣) أنور الجندي: أصول الثقافة العربية، مرجع سابق، ص ٥٠.

خامساً - وحدة الفكر العربي الإسلامي: ١ - مفهوم الفكر في اللغة والاصطلاح:

أ - الفكر لغة:

تتضمن كلمة فكر في معناها اللغوي التأمل والتفكير، فهي مشتقة من "ف ك ر (التفكر) التأمل...و(أفكر) في الشيء و(فكر) فيه بالتشديد و(تفكر) فيه بمعنى، ورجل فكّير بوزن سَكَيْت كثير التفكير"^(١). كما تعني كلمة فكر في المعجم الفلسفي "إعمال العقل في الأشياء، للوصول إلى معرفتها. ويطلق بالمعنى العام على كل ظاهرة من ظواهر الحياة العقلية، وهو مرادف للنظر العقلي والتأمل، ومقابل الحدس"^(٢). فالفكر في اللغة يعني جملة النشاط العقلي، وما ينتج من عمليات تفكير وتأمل.

ب - الفكر اصطلاحاً:

الفكر هو مجموعة الآراء والأفكار التي تعبر عن أحلام الأفراد والجماعات والأمم والآلامهم وطموحاتهم ومعاناتهم ومعتقداتهم وقيمهم. ويحدد الجابري مفهوم الفكر بأنه "جملة الآراء والأفكار التي يعبر بها، ومن خلالها، ذلك الشعب عن اهتماماته ومشاغله، وأيضاً عن مثله الأخلاقية ومعتقداته المذهبية، وطموحاته السياسية والاجتماعية"^(٣).

(١) محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي: مختار الصحاح، مرجع سابق، ص ٢١٥.

(٢) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، مصدر سابق، ص ١٥٦.

(٣) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ط ٧ (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية،

ويرى زكي نجيب محمود أن الأصل في الفكر، إذا جرى في مجراه الطبيعي المستقيم، هو "أن يكون حوراً بين (لا) و(نعم)، وما يتوسطهما من ظلال وأطياف، فلا الرفض المطلق الأعمى يعد فكراً، ولا القبول المطلق الأعمى يعد فكراً"^(١).

ويعني الفكر حرية الإرادة للتعبير عن الأفكار والآراء، لأن الإنسان مسلوب الإرادة هو أيضاً مسلوب التفكير، فالرفض المطلق يمثل عناد الأطفال والحمقى والقبول المطلق يمثل طاعة العبيد.

فالفكر إذن ظاهرة اجتماعية أكثر من كونه ظاهرة فردية شخصية، لأنها تقوم على الأخذ والعطاء معاً، فصلة الإنسان بمجتمعه والمشاكل والآمال والمنجزات التي تنشأ فيه هي الأساس الواسع لنمو الفكر وتطوره. ومن هنا فإن المحيط الاجتماعي والثقافي يلعب دوراً مهماً في تشكيل الفكر، وإضفاء صفة الخصوصية عليه، وبذلك تفرض البيئة الاجتماعية والثقافية، بكل ما اشتملت عليه من مقومات متعددة، كاللغة والدين والثقافة والتاريخ والتراث، ألواناً معينة من التفكير، فالفكر اليوناني هو نتاج البيئة اليونانية، والفكر الصيني هو نتاج البيئة الصينية، وهذا هو سبب التنوع والاختلاف بين الثقافات والأمم.

وهكذا نتبين أهمية "خصوصية المحيط الاجتماعي الثقافي في تكوين خصوصية الفكر"^(٢)، بالإضافة إلى ما يوجد من علاقة وثيقة بين الفكر والوجود، لأن فكر الإنسان هو دليل قاطع على وجوده وهويته، ويقصد بذلك الوجود المعنوي

(١) زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي، ط ٨ (القاهرة، دار الشروق، ١٩٨٧م) ص ٣٠.

(٢) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مرجع سابق، ص ١٢.

المتضمن للأفكار والآراء والقيم والمثل التي يحملها الإنسان، وليس الوجود الحسي المادي، وإن كنا لا نستطيع تجاهله. فالحضارات الإنسانية التي اندثرت منذ مئات السنين، لا تزال باقية بأفكارها وآثارها، وفي هذا السياق تحضرنا مقولة ديكارت: "أنا أفكر إذن أنا موجود"، فالتفكير هو البصمة الدالة على وجود الإنسان، لأن الحياة الإنسانية هي تفاعل مستمر لامتناهٍ بين عقل الإنسان ووجوده، من خلال عملية التفكير التي تنتج أفكاراً وآراء، ومن ثم خلف كل حركة وعمل وجود، وخلف كل وجود فكر.

ج - مفهوم الفكر العربي الإسلامي ومراحل تطوره:

الفكر العربي الإسلامي هو اصطلاح يجمع في مضمونه المقومات الأساسية لروح أمتنا العربية الإسلامية وضميرها، من لغة وعقيدة وتاريخ وتراث وثقافة، فهو إذن "عصارة مفاهيمنا وقيمنا ومقومات وجودنا الروحي والمعنوي، هو فكر عربي اللغة إسلامي المضمون"^(١).

ويرتبط الفكر العربي بالعقيدة الإسلامية ارتباطاً وثيقاً، لأن الإسلام أعطى "الانطلاقة الحقيقية للفكر العربي، فدفع به في مجال الفكر كعملية ذاتية، وكعملية ممارسة لما وراء الطبيعة وللطبيعة والإنسان وللعلوم الإنسانية والتجريبية"^(٢). فقد أغنى الإسلام بمصدره: القرآن الكريم والسنة الشريفة) الفكر العربي فكان (القرآن) هو المحور الرئيس الذي تدور عليه أي حركة فكرية في الجماعة الإسلامية، فانبعثت منه "علوم ومذاهب وفلسفات ومواقف وآراء وأفكار أغنت الفكر العربي

(١) أنور الجندي: أصول الثقافة العربية، مرجع سابق، ص ٣٤٩.

(٢) أنور الجندي: معالم الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص ١٥٥.

الإسلامي كثيراً، واغتنت به، وأخذت منه، وأعطته، واستوحت منه وأوحت إليه^(١). وإلى جانب القرآن الكريم كانت هناك السنة النبوية الشريفة، وقد اهتم المسلمون بأقوال نبيهم وأفعاله وكل ما قام به أو علمه أو فكر فيه، ومن كل ذلك كانت لهم "تقاليد راسخة في علم الحديث ونقد النصوص، كانت مفخرة من مفاخر العرب، ومجداً من أجماد الإسلام"^(٢).

وإضافة إلى هذين المصدرين الأساسيين كانت اللغة العربية ميداناً فسيحاً للعبقرية الفكرية العربية، جالت فيه وصالت، فقد اهتم المفكرون المسلمون بها، وجعلوها لهم صناعة مخصصة، واصطلحوا على تسميتها بعلم النحو، ثم تتابعت علوم اللسان العربي، فنشأ "علم اللغة وعلم البيان وعلم الأدب..."^(٣)، وغيرها من علوم اللغة التي أبدع العرب فيها إبداعاً رائعاً.

كل ذلك أدى إلى عدة تطورات وظواهر فكرية مهدت للازدهار الفلسفي، لعل أبرزها ظاهرة علم الكلام، الذي نشأ أول ما نشأ للدفاع عن العقيدة الإسلامية بالأدلة العقلية، للرد على المنحرفين عن مذاهب السلف، إلى جانب محاولة إقناع الداخلين في الإسلام من غير العرب للرد على أسئلتهم الخاصة بالعقيدة، وخاصة الجانب الغيبي منها.

(١) محمد عبد الرحمن مرحبا: أصالة الفكر العربي، ط ١ (بيروت، منشورات عويدات، ١٩٨٢م)

ص ٢٦٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٦٨.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٦٩.

وقد سلك الفكر الإسلامي في بدايته، وخاصة منذ العصر الأموي مسلكين أساسيين هما: "مسلك أولئك الذين يتقبلون الأمور تقبلاً يستند إلى الروايات والأقوال التي قال بها الفقهاء، أو نسبت إلى رجال الفقه والتقوى. ثم مسلك أولئك الذين يريدون أن يستندوا في الاعتقاد إلى ما يقبله العقل. وكان الأولون يسمون أهل الحديث وأصحاب النقل، أما الآخرون فكانوا يسمون أهل الرأي"^(١).

وفي إطار هذين المسلكين نشأت الفرق الإسلامية التي هي مدارس فكرية، من أبرزها المعتزلة، والخوارج، والأشاعرة، وأهل السنة، والقدرية، وما إلى ذلك، وجميعها تتفق في هدف واحد هو الدفاع عن العقيدة الإسلامية، وإن اختلفت طرقهم ووسائلهم للوصول إلى هذا الهدف.

وبالإضافة إلى عامل الدين واللغة ثمة عوامل أخرى أسهمت في إثراء الفكر العربي الإسلامي، لعل أهمها الفتوحات الإسلامية، وحركة الترجمة والنقل. فقد أسهمت الفتوحات الإسلامية في اتساع رقعة العالم الإسلامي، بالإضافة إلى التقاء المسلمين وانفتاحهم وتفاعلهم مع ثقافات وأفكار وحضارات الشعوب الأخرى، ما "جعل المناخ الفكري أكثر ملاءمة لتقبل علوم وفلسفات الشعوب الأخرى، التي احتك المسلمون بها، وأصبح الطريق ممهداً أمام نقل أوسع للعلم والفلسفة اليونانية وعلوم وفلسفات الشعوب الأخرى إلى اللغة العربية"^(٢).

كما لعبت حركة النقل والترجمة إلى العربية دوراً بارزاً في إثراء الفكر العربي وإنمائه، فهي المنبع الذي لا ينضب، استقى منه الفكر العربي الإسلامي كثيراً من

(١) عمر التومي الشيباني: مقدمة في الفلسفة الإسلامية، ب ط (ليبيا، الدار العربية للكتاب،

١٩٩٠م) ص ٦٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٤.

مقوماته وعناصر وجوده. وقد بدأت حركة الترجمة في العهد الأموي، إلا أنها ازدهرت في العصر العباسي. وكان من أبرز الخلفاء العباسيين الذين قادوا حركة الترجمة أبو جعفر المنصور وهارون الرشيد وعبد الله المأمون، وقد سبقت الإشارة إليهم. وقد أنشأ المأمون دار الحكمة، وجعلها شبه كلية أو معهد للترجمة، ترجمت فيها العلوم العملية، مثل "الحساب، والهندسة، والجبر والفلك والكيمياء وعلم النبات وعلم الحيوان والطب والصيدلة والموسيقى"^(١). هذا بالإضافة إلى العلوم النظرية مثل "المنطق والفلسفة الإلهية أو الإلهيات، والفلسفة الأخلاقية والفلسفة السياسية"^(٢).

ولم يقف العلماء والمفكرون العرب عند حدود الترجمة والنقل، بل قاموا بالإضافة إلى ترجمة تلك الكتب إلى لغتهم بشرحها والتعليق عليها، والإضافة إليها، وتحقيق النصوص المترجمة والتوسع فيها وتنقيحها، وبلغوا في ذلك غاية المدى. وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أنه ليس فكراً إمعة أو تابعاً، يسير وراء الفكر الأجنبي، ويقلده تقليداً أعمى، بل هو فكر مستقل قوي قادر على الالتقاء والاحتواء والمرونة، مع احتفاظه بقاعدته الأساسية التي هي مصدر قوته وحيويته.

وعلى كل حال ليس الفكر الإسلامي قبل الترجمة هو نفسه بعدها، بمعنى أن الترجمة أسهمت في إثراء هذا الفكر وتوسيع نطاقه، بما دخل عليه من ثقافات الأمم الأخرى، فانطلق من إطار الإقليمية والمحلية، حيث كان محصوراً في البيئة العربية، إلى نطاق العالمية، فضم إليه نخبة من المفكرين والأعلام المسلمين غير العرب،

(١) المرجع السابق، ص ٦٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٦.

بالإضافة إلى أنه قبل الترجمة كان محصوراً في التفكير الديني، الذي تمثله الفرق الإسلامية التي أشرنا إليها، فأصبح يشمل التفكير الفلسفي والعلمي، وشهد بذلك ازدهار حركة فلسفية علمية.

وقد ازدهرت الحركة الفلسفية في المشرق العربي تحت ظل الحكم العباسي. ومن أشهر فلاسفتها الكندي والفارابي وابن سينا وابن مسكويه والغزالي، ثم انتقلت هذه الحركة الفلسفية إلى المغرب الإسلامي في شمال أفريقيا والأندلس، ومن أشهر فلاسفتها ومفكرها القرطبي وأبن حزم الأندلسي وابن طفيل وابن باجه وابن رشد وابن خلدون.

لكن حركة الفكر الفلسفي، بعد ذلك الازدهار الكبير الذي عاشته، أخذت في الركود والانهيار التام، وظهر ذلك جلياً واضحاً بعد موت ابن رشد مباشرة؛ إذ بموته انقطعت سلسلة فلاسفة المسلمين، وذلك "لأن ابن رشد لم يخلف أتباعاً. إن الحركة التي كانت قد بدأت قبل ثلاثة قرون ونصف في بغداد النائية، قد لفظت أنفاسها على الأرض الأندلسية"^(١).

ويرجع ركود هذه الحركة الفلسفية إلى عوامل سياسية ودينية أهمها الاستعمار الصليبي والغزو التركي، ولم تعد إليها الحياة من جديد إلا في فترة متأخرة من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، حيث حاول العرب المسلمون والمسيحيون الاستيقاظ من سباتهم وبدأوا يتحسسون طريقهم، ويشعرون بمحاجتهم إلى إحياء تراث أجدادهم الذي تعرض للنهب الصليبي، وقامت عليه الحضارة الأوروبية الحديثة.

(١) المرجع السابق، ص ٧٦.

بناء على ما سبق لابد لنا من توضيح نقطة مهمة هي أنه لا يوجد فرق بين فكر إسلامي قديم وفكر إسلامي حديث من حيث المضمون، فكلاهما يشتركان في كثير من القضايا والثوابت الفلسفية المتداولة قديماً وحديثاً، مثل الجبر والاختيار، الوجود والعدم، الخير والشر، القضاء والقدر، السعادة والفضيلة... إلخ، والفارق بينهما هو المسافة الزمنية الفاصلة بينهما. وإجمالاً يمكن القول إن الفكر الإسلامي قديمه وحديثه هو "مجموعة من المذاهب والنظريات والأصول العامة الدينية والفلسفية التي نشأت في ظل الإسلام وحضارته، وكانت حصيلة استجابته الواعية للظروف والبيئات الثقافية المختلفة التي وجد فيها، أو انتهى إليها"^(١).

وقد ارتبط الفكر العربي الإسلامي بمناهج متعددة في دراسته هي كالتالي:

٥- منهج أهل السنة (الفقه وأصول الفقه)، وهو يقوم على التفهم الدقيق لأحكام الشريعة، وذلك بالاجتهاد في الرأي والنظر والتأمل، وفق قواعد كلية ضابطة من أجل "وضع معادلة تشريعية موزونة تواخي بين النظرية والتطبيق، وتتسم بالشمولية والواقعية، وتهدف إلى تنظيم علاقة الإنسان مع الخالق والمجتمع الإنساني من حوله"^(٢).

٦- منهج البرهان والنظر (علم الكلام والمتكلمين) ويقوم على الدفاع العقلي عن العقائد الدينية وذلك "بإيراد الحجج على صحتها، ودفع شبه المعارضين عنها وحراستها عن تلبيسات المبتدعة والزنادقة، بالمحافظة على حقائقها في بساطتها ووضوحها"^(٣).

(١) عرفان عبد الحميد فتاح: دراسات في الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص ٣١.

(٢) المرجع السابق، ص ٣١.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٢.

٧- المنهج العرفاني (الصوفية والتصوفون) ويقوم على فهم العقائد فهماً ذوقياً باطنياً، وذلك من خلال "مجاهدات روحية ورياضات قلبية، تدفعه (العارف) في سلم تطهري صاعد إلى حيث مقام المكاشفة والمعاينة والشهود، مقام المعرفة اللدنية المباشرة عن الله تعالى، بلا واسطة من عقل أو تجريب، معرفة يقينية مطلقة"^(١)، يصل بها العارف إلى الله تعالى، فتتكشف له حقائق الغيب وأسرار الوجود.

٨- المنهج التوفيقي، ويقوم على التوفيق بين معطيات الفكر الإسلامي الفلسفي وبين معطيات الفلسفة اليونانية، بمعنى الفلسفات التوفيقية ذات النزعة التركيبية الممثلة في تراث فلاسفة الإسلام، أي أنه منهج يوفق أيضاً بين النظر البرهاني والنقل، وهو منهج استخدمه ابن رشد للتوفيق بين العقل والنقل، أو بين الدين والفلسفة اليونانية في كثير من الآراء، مثل مشكلة حشر الأجساد والبعث ومشكلة السببية وغيرها^(٢).

٣ - نماذج من أعلام فلاسفة الفكر العربي الإسلامي:

يزخر تراثنا الفكري الإسلامي في المشرق والمغرب العربي بالعديد من الفلاسفة والمفكرين الذين انفتحوا على ثقافات الأمم الأخرى، واطلعوا عليها، واقتبسوا من صوابها، وأعرضوا عن خطئها. وكل فكر بشري معرض للصواب والخطأ. ومن هؤلاء الفلاسفة نكتفي بعرض نموذجين اثنين أحدهما من المشرق العربي (أبو حامد الغزالي) والآخر من المغرب العربي (ابن رشد)، وهما فيلسوفان لهما مقامهما

(١) المرجع السابق، ص ٣٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٣.

ووزنهما عند علماء وفلاسفة أمتنا العربية قديماً وحديثاً، وإن اختلف في شأنهما الناس، كما هو شأن العظماء في كل زمان ومكان.

١ - أبو حامد الغزالي^(ك) (٤٥٠-٥٠٥هـ/١٠٥٨-١١١١م):

كان الغزالي واسع المعرفة، غزير العلم، مطلعاً على علوم عصره وثقافته، ثائراً عليها، مصححاً أخطاءها، متأنياً في اختيار أصلحها، فدرس علم الكلام، وألف فيه، إلا أنه مع تبنيه مذهب الأشاعرة لم يلتزم بجميع ما قال به المعتزلة، بل ثار عليهم، وعارض بعض آرائهم وتعاليمهم، كما درس الفلسفة وألف فيها، ولكنه خرج عليها، وأحدث انقلاباً فيها. ودرس الصوفية أيضاً، وأمن بها فكراً وعملاً، ولكن ذلك لم يمنعه من أن يهاجم تطرفات وشطحات الصوفيين، وأن ينتقدهم انتقاداً مرأً. هذا إلى جانب ازدرائه للتقليد والمقلدين؛ إذ آمن بالاجتهاد وإعمال العقل في كافة الأمور.

^(ك) هو أبو حامد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي، ولد بمدينة طوس من أعمال خراسان، فارسي الأصل، ينتمي إلى أسرة فقيرة، يشتغل والده بغزل الصوف. شب منذ نعومة أظفاره محباً للعلم، متعطشاً للمعرفة. درس أبو حامد بطوس، ثم بمرجان، ثم اتصل بالجويني إمام الحرمين، فلزمه وأخذ عنه، ودرس الفقه والجدل والمنطق والفلسفة. وبعد وفاة الجويني تولى التدريس بالمدرسة النظامية، ثم عكف على التأليف فرد على الباطنية والإسماعيلية والفلاسفة، ومر بعد ذلك بأزمة شكية لازمته شهرين تقريباً، ثم كرس نفسه لمدة ثلاث سنوات لدراسة الفلسفة وعلم الكلام، وضع خلالها (مقاصد الفلاسفة) و(فضائح الباطنية) و(فضائل المستظهرية)، ثم أقبل على التصوف ودراسة الصوفية. اعتزل بعدها التدريس، واستقر بالشام زهاء سنتين، اعتزل الناس، عاكفاً على الرياضة الصوفية والخلوة. وفي هذه الفترة ألف كتاب (إحياء علوم الدين)، ثم عاد إلى طوس، واشتغل من جديد بالتدريس، وأنشأ مدرسة للفقهاء، وخالقاه للصوفية، حتى وافته المنية، وله من العمر أربع وخمسون سنة. للمزيد انظر: محمد عبد الرحمن مرجحاً: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٦٠٦-٦١٢.

لقد كان الغزالي ثورة تحول في الأفق العقلي والروحي في الفكر الإسلامي، وقد تمتلث هذه الثورة العقلية الفكرية في الآتي:

أ - ثورته العقلية على التقليد والمقلدين (الشك واليقين):

لقد كان الغزالي منذ صباه وشبابه طالباً للمعرفة، باحثاً عن الحقيقة، من أجل الوصول إلى المعرفة اليقينية في كل أمر، فكان لا يستقيم له رأي إلا بعد طول مجاهدة وتفكير، وهذا ما أكدده في كتابه (المنقذ من الضلال)، حيث قال: "وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدي، ومن أول أمري، وريعان عمري، غريزة وفطرة من الله، وضعتا في جبلي، لا باختياري وحيلتي، حتى انحلت عني رابطة التقليد، وانكسرت علي العقائد الموروثة على قرب عهد سن الصبا؛ إذ رأيت صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء إلا على التنصر، وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلا على اليهود، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلا على الإسلام"^(١).

وهكذا انحلت عنه، على حد قوله، رابطة التقليد، ورفض كل العقائد الموروثة التي تورثها وتلقاها منذ صباه، وبدأ من الصغر حيث الفطرة الإنسانية الأولى التي يشترك فيها كل الناس للوصول إلى العلم اليقيني "الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يقاربه إمكان الغلط والوهم، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك، بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارناً لليقين مقارنة، لو تحدى بإظهار بطلانه مثلاً من يقلب الحجر ذهباً، والعصا ثعباناً، لم يورث ذلك شكاً وإنكاراً"^(٢).

(١) أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، حققه: جميل صليبا

وكامل عياد، ط ١٠٠ (دار الأندلس، ١٩٨١م) ص ٨١.

(٢) المصدر السابق، ص ٨٢.

فكل علم لا يصل إلى مستوى العلم اليقيني هو في نظر الغزالي لا ثقة به. ومقياس الثقة هو الأمان وعدم الشك. وهكذا اتخذ من الشك قاعدة ومنهجاً للوصول إلى الحقيقة، فالشك شيء متجذر في شخصية الغزالي منذ صباه، وليس المقصود بالشك المعنى المتداول بيننا، بمعنى الشك في الآخرين والظن بهم، وإنما الشك المنهجي المعرفي للوصول إلى الحقيقة واليقين. وقد أسهمت عدة عوامل في قضية شك الغزالي، من بينها طبيعة العصر الذي عاش فيه، حيث كانت تسوده الاضطرابات والاختلافات بين الفرق، وتعنت كل فرقة وتعصبها لرأيها، إلى جانب اختلاف الأديان والملل، فالشكوك في مطلع حياة الغزالي كانت طريقه إلى الحق.

لذلك عرض الغزالي كافة علومه على محك قاعدة الشك، عساه أن يقع على علم يكون هادياً إلى اليقين، فلم يجد علماً موصوفاً بهذه الصفة إلا في الحسيات أو الضروريات (العقليات)، فبدأ بالحسيات، وتساءل: هل يمكن الشك فيها؟ وبعد طول مجاهدة وتشكك وصل إلى أنه لا يمكن الأمان في المحسوسات، فيقول: "من أين الثقة بالمحسوسات وأقواها حاسة البصر، وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك، وتحكم بنفي الحركة، ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متحرك..."^(١). إذن بطلت الثقة في المحسوسات، لأن حاكم العقل كذبا. ثم عرض الضروريات (العقليات) وحاول أن يقيسها بمقياس العلم اليقيني لعله يصل إلى الأمان والثقة فيها فوجد أنها توحى بالثقة بعكس المحسوسات "كقولنا العشرة أكثر من الثلاثة، والنفي والإثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد، والشيء الواحد لا يكون حادثاً قديماً، موجوداً معدوماً، واجباً محالاً"^(٢).

(١) المصدر السابق، ص ٨٤.

(٢) المصدر السابق، ص ٨٤.

وكاد الغزالي يركن إلى حاكم العقل، إلا أنه تخيل في مسيرة شكه حواراً بينه وبين المحسوسات، تخاطبه قائلة: "كنت واثقاً بي فجاء حاكم العقل فكذبني، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر في تصديقي، فلعل وراء إدراك حاكم العقل، حاكماً آخر، إذا تجلّى العقل في حكمه، كما تجلّى العقل، فكذب الحس في حكمه" (١) (٨).

وأمام انحلال رابطة التقليد، وانعدام الثقة بالمحسوسات والعقليات، دخل الغزالي طور السفسطة وعدم الاطمئنان لأي علم، وعدم الثقة في أي معرفة. ودام هذا الأمر قرابة شهرين، إلى أن قذف الله في صدره نوراً علوياً ألقى الطمأنينة في نفسه. هذا النور العلوي يمثل العلم اليقيني أي المعرفة الحدسية. وبالرغم من بلوغ الغزالي العلم اليقيني الحدسي، إلا أنه لم يستمر في شكه في العقل، ورأى أن شكه لا مبرر له، ولا يطلب عليه دليل، بعكس المحسوسات، ويقول: "فأعضل هذا الداء، ودام قريباً من شهرين، أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال، لا بحكم النطق والمقال، حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة بما على أمن ويقين. ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف" (٢).

(١) المصدر السابق، ص ٨٥.

(٨) الجدير بالذكر أن ديكرت قلد الغزالي في قضية منهج الشك، ومع ذلك اعتبره مؤرخو الغرب باطلاً مبدعه. راجع في هذا الشأن: محمد ياسين عربي: الاستشراق وتغريب الفعل التاريخي، ط ١ (الرباط، المجلس القومي للثقافة العربية، ١٩٩١م).

(٢) أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص ٨٦.

وهكذا آمن الغزالي بالعقل، إلا أنه ارتقى إلى المعرفة الحدسية التي في اعتقادنا هي أرقى درجة من درجات المعرفة العقلية، فهي النور الفطري الذي يقذف به الله للإنسان المتجلي عقلياً في البحث عن سبب أول لحل قضية أمام ذهن منته. وهذا ما يجعل الحدس يمثل أسمى درجات العقل. وقد رأى البعض، ومنهم الغزالي، أن الحدس أسبق من العقل، بسبب كونه مفتاح سر وقف أمامه العقل عاجزاً، فجاء ذلك السر كعطية إلهية لحل الأزمة. ولما كان هو بهذه الخاصية فهو نور إلهي أسبق من العقل، لكننا لا ننسى أن العقل هو الآخر أول عطية منحها الله للإنسان، وأنه عن تجليه في الكشف عن سر ما برزت النتيجة على شكل إلهام، أطلق عليه الحدس، فلولا استغراق العقل في تلك القضية والانشغال بها لما جاء الحدس.

ب - الغزالي وثورته على أهم مشكلات علم الكلام:

لقد حاول الغزالي، باعتباره متكلماً أشعرياً ينتمي إلى فرقة الأشاعرة، إجماع العوام عن علم الكلام حيث يقول: " ثم إني بدأت بعلم الكلام فحصلته، وطالعت كتب المحققين منهم، وصنفت فيه ما أردت أن أصنف فصادفته علماً وافياً بمقصوده، غير وافٍ بمقصودي"^(١).

بناء على ذلك وقف الغزالي موقف معارض من أهم المشكلات التي أثارها المعتزلة وهي:

١ - مشكلة العقل والنقل:

تعتبر مشكلة التوفيق بين العقل والنقل من أهم المشكلات في تاريخ الفكر الإسلامي، فقد اهتم بها المتكلمون والفلاسفة على السواء. وما يهمننا في هذا الصدد فرق علم الكلام، التي انقسمت إلى ثلاثة اتجاهات: الأول فرق الحشوية

(١) المصدر السابق، ص ٩١.

والظاهرية ومن نحا نحوهم، وهم "فئة من المتزمتين يرون تقرير سلطة الشرع وحدها، ولا يجعلون للعقل مدخلاً فيما أتى به الشرع"^(١). والاتجاه الثاني، وهو المهم، هو اتجاه المعتزلة، فمن المعروف أنهم رواد النزعة العقلية في الإسلام، فهم يمتازون بتعظيم العقل إلى أعلى درجة، تعظيماً لا حدود له، فذهبوا إلى أن العقل يتقدم الشرع وفق قاعدتهم المشهورة "إيجاب المعارف بالعقل، قبل ورود السمع"^(٢). أما الاتجاه الثالث فهم الأشاعرة الذين يعتبر الغزالي واحداً منهم، وقد انتهجوا مذهباً وسطاً، فمن ناحية يقولون: "إن الشرع متقدم على العقل، ومن ناحية أخرى يجعلون للعقل مدخلاً في فهم الشرع"^(٣).

وموقف الغزالي من مسألة التوفيق بين العقل والنقل هو موقف وسطي تعادلي، يرجح فيه كفتي الشرع والعقل معاً، كما ذهب أصحاب الاتجاه الثالث، فرفض رأي المعتزلة في ترجيح كفة العقل على الشرع، كما رأى أن العقل لا يمكن أن يناقض الشرع أو العكس، بل كلاهما مكمل للآخر، وداعماً له. ويعرف الغزالي العلوم العقلية والدينية فيقول: "العلوم العقلية: فنعي بما ما تقضي بها غريزة العقل، ولا توجد بالتقليد والسماع"^(٤). أما "العلوم الدينية فهي المأخوذة بطريق التقليد من

(١) محمد عبد الرحمن مرجحاً: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٦٣١.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٣١.

(٣) المرجع السابق، ص ٦٣١.

(٤) أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، ج ٣، ط ١ (بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢م)

الأنبياء صلوات الله عليه وسلامه، وذلك يحصل بالتعلم لكتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم" (١).

ويدعو الغزالي إلى الجمع بينهما فيقول: "فالداعي إلى محض التقليد، مع عزل العقل بالكلية جاهل، والمكتفي بمجرد العقل عن أنوار القرآن والسنة مغرور، فإياك أن تكون من أحد الفريقين، وكن جامعاً بين الأصلين" (٢).

ويضيف أيضاً فيقول: "وظن من يظن أن العلوم العقلية مناقضة للعلوم الشرعية، وأن الجمع بينهما غير ممكن هو ظن صادر عن عمى في عين البصيرة، نعوذ بالله منه... (٣)". فالغزالي لا يرى تناقضاً بين العقل والشرع، بل يحرص على ضرورة استخدام العقل في مجال الشرع، مع عدم تقديمه عليه كالمعتزلة، فيقول: "أشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع، واصطحب فيه الرأي والشرع، وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل، فإنه يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل، فلا هو تعرف بمحض العقول، بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول، ولا هو مبني على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد" (٤).

ولا يعني عدم تقديم العقل على الشرع في نظر الغزالي استنقاص من قيمة العقل على الإطلاق، ولكن كل ما في الأمر أن الغزالي حدد قدرة العقل وسلطته فيما

(١) المصدر السابق، ص ٢٢.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٤.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٤.

(٤) أبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول، ترتيب وضبط: محمد عبد السلام عبد الشافي،

ط ١ (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٣م) ص ٤١.

يتعلق بالمسائل الرياضية والمنطقيات والطبيعات. أما فيما يتعلق بالإلهيات والماورائيات فقد رأى الغزالي أن العقل يجب ألا يخوض فيها، لأن قدرته وسلطته عاجزة عن الخوض فيما وراء الطبيعة. وهذا ما يؤكد في كتابه (تهافت الفلاسفة) حيث يطعن في حكم الفلاسفة فيقول: "إنهم يحكمون بظن وتحمين، من غير تحقيق ويقين، ويستدلون على صدق علومهم الإلهية بظهور العلوم الحسائية والمنطقية، ويستدرجون بها ضعفاء العقول. ولو كانت علومهم الإلهية متقنة البراهين، نقيه عن التخمين، كعلومهم الحسائية، لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسائية"^(١).

من الحق أن الغزالي آمن بالعقل، ولكن هذا الإيمان كان في حدود قدرات معينة يجب ألا يتخطاها العقل، وخاصة فيما يتعلق بالغيبيات. وقد نجد للغزالي عذراً في أن شكوكه النسبية في قدرة العقل إزاء فهم الشرع فهماً مفصلاً جازماً، فقد تخوف من فلسفة الشك المطلقة إزاء الحقيقة من ناحية، وإزاء إيمان المؤمن من ناحية أخرى، وخاصة العامة من الناس. فالشرع عند الغزالي قد تساوى في بعض قضاياها بقضايا الميتافيزيقا. والميتافيزيقا تخوض في اللاهائي، أي العقل الكلي، من خلال العقل الجزئي بلا حدود. وهذا ما لا يحق من الناحية المنطقية، فالغزالي في اعتقادنا لا يعارض الاجتهاد والتأويل في القضايا الجزئية المطروحة، لكنه ينهى عن خوض الجزئي مجال الكلي، بدون مراعاة قدرات هذا وذاك.

ثالثاً - ثورته إزاء الفلاسفة ومناهجهم:

كانت الفلسفة المحطة التي وقف عندها الغزالي وعارضها بشدة، فقد وجد الغزالي نفسه قد اكتملت له أداة الفلسفة، لكي يواجهها، وقد حكى الغزالي نفسه ذلك

(١) الغزالي: مقاصد الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، ب ط (القاهرة، دار المعارف بمصر، ١٩٦١م)

بقوله: "ثم إني ابتدأت، بعد الفراغ من علم الكلام، بعلم الفلسفة، وعلمت يقيناً أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم من لا يقف على منتهى العلم، حتى يساوي أعلمهم في أصل العلم، ثم يزيد عليه، ويجاوز درجته، فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غور وغائلة"^(١).

فقد هاجم الغزالي الفلسفة من خلال كتابه (تهافت الفلاسفة) الذي يتضمن الرد على الفلاسفة وإبطال مزاعمهم، بإظهار "تهافت عقيدتهم، وتناقض كلماتهم، فيما يتعلق بالإلهيات"^(٢).

والفلاسفة الذين قصدهم الغزالي في كتابه هما بالتحديد (الفارابي وابن سينا)، وفي هذا الصدد يقول إن الفلاسفة "هم المترجمون لكلام أرسطاليس، لمن ينفك كلامهم عن تحريف وتبديل، محوج إلى تفسير وتأويل، حتى أثار ذلك نزاعاً بينهم، وأقومهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة في الإسلام الفارابي أبو نصر وابن سينا"^(٣).

والحقيقة أن الغزالي لم يرفض الفلسفة بصورة كلية، كما يدعي الكثيرون، بل هاجم الفلسفة فيما يتعلق بقسم الإلهيات، وكفر الفلاسفة الذي يخوضون في هذا الجانب باعتباره جانباً غيبياً، لا يستطيع الإنسان الخوض فيه، من وجهة نظره، والدليل على ذلك أنه قسم علوم الفلسفة إلى أربعة أقسام أولها الرياضيات، فهي "نظر في الحساب والهندسة... وليس في مقتضيات الهندسة والحساب ما يخالف

(١) المصدر السابق، ص ٧٤.

(٢) الغزالي: تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دينا، ط ٣ (القاهرة، دار المعارف، ١٩٦١م) ص ٧٣.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٢.

العقل، ولا هي مما يمكن أن يقابل بإنكار ووجد^(١). وثانيها المنطقيات، "فأكثرها على منهج الصواب، والخطأ فيها نادر... إذ غرضها تهذيب طرق الاستدلالات، وذلك مما يشترك فيه النظار"^(٢). وثالثها الطبيعيات، "فالحق فيها مشوب بالباطل، والصواب فيها مشتبه بالخطأ، فلا يمكن الحكم عليها بغالب ومغلوب"^(٣). ورابعها الإلهيات، "فأكثر عقائدهم فيها على خلاف الحق، والصواب فيها نادر"^(٤).

وهنا بيت القصيد، فقد هاجم الغزالي، فيما يتعلق بالإلهيات، الفلاسفة في عشرين مسألة، انتهى بتكفيرهم في ثلاث مسائل، وتبديعهم في سبع عشرة مسألة. ومن الصعب إيراد هذه المسائل جميعها، ومن ثم نكتفي بعرض مسألة واحدة كنموذج لعرض أسلوب الغزالي الفلسفي في الهجوم على الفلاسفة، وهي مسألة سببية المحسوسات.

هذه المسألة تمثل المسألة السابعة عشرة من مسائل التهافت، وهي من المسائل الكبرى التي ألبت المتكلمين على الفلاسفة بوجه عام، لأنها في نظرهم تتنافى مع وحدانية الله وسلطته المطلقة، باعتباره السبب الأول والفاعل الأوحد.

تعتبر مسألة السببية من البديهيات المسلم بها في الفلسفة، حيث إن لكل سبب مسبب، فإذا انتفى وجود السبب، انتفى معه المسبب. ولذلك يؤكد الفلاسفة على أن الاقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب والمسببات، بين العلل والمعلولات، هو اقتران تلازم بالضرورة، فليس في الإمكان إيجاد سبب دون مسبب، أو علة دون

(١) الغزالي: مقاصد الفلاسفة، مصدر سابق، ص ١٢.

(٢) المصدر السابق، ص ١٢.

(٣) المصدر السابق، ص ١٢.

(٤) المصدر السابق، ص ١٢.

معلول، فالاقتران شرطي تلازمي.

لكن الغزالي له رأي آخر في مسألة السببية، فهو، على العكس من ذلك تماماً، يرى أن "الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً، وما يعتقد مسبباً، ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمناً إثبات الآخر، ولا نفيه متضمناً لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر، مثل الري والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار..."^(١).

وإن ما نشاهده من اقتران العلة بالمعلول لا يرجع في نظر الغزالي لكونه ضرورياً، بل إلى حكم العادة، أي على سبيل التساوق، حيث يقول: "فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه، يخلقها على التساوق، لكونه ضرورياً في نفسه، غير قابل للفوت، بل في المقذور خلق الشبع دون الأكل، وخلق الموت دون جز الرقبة، وإدامة الحياة مع جز الرقبة، وهلم جراً إلى جميع المقترنات"^(٢).

يتضح من هذين الرأيين أن الغزالي قد وصل في قضية التلازم بين العلة والمعلول إلى سبق عظيم، لما وصل إليه العلم الحديث^(ك)، حيث وصل إلى أن الاقتران بين ما

(١) الغزالي: تمهات الفلاسفة، مصدر سابق، ص ٢٣٧.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٣٧.

(ك) لقد سبق الغزالي الفلاسفة الحديثين في العصر الحديث في نقد قانون العلية. وديفيد هيوم (١٧٧٦م) لم يقل شيئاً في قانون العلية أكثر مما قاله الغزالي، ومن ثم فقد كرر كلام الغزالي في هذا الشأن. إلا أن مؤرخي الغرب اعتبروا ديفيد هيوم مبدع هذا النقد. وهو أمر باطل لا أساس له من الصحة. راجع في هذا الشأن: محمد ياسين عريبي: الاستشراق وتغريب العقل التاريخي العربي، مرجع سابق ١٨-١٩.

يعتبر في العادة سبباً، وبين ما يعتبر مسبباً، ليس ضرورياً، وأن جميع الأشياء في هذا الكون مستقل بعضها عن بعض، بحيث أن إثبات أحدها أو نفيه لا يتضمن إثبات الآخر أو نفيه. فلا يتحتم إذا وجد أحدها أن يوجد الآخر، مثل الاحتراق ولقاء النار، وأن هذا الاقتران راجع إلى ما سبق من تقدير الله أن يخلق هذه الأشياء على التساوق، وفي مقدوره أن يخلق شعباً من غير أكل، إلى غير ذلك من الأشياء. ويرى الغزالي أن المشاهدة العينية قد تدل على حصول الاقتران بين الأشياء، ولكنه ينكر أن تدل على أنه لا علة للاحتراق غير النار.

وفي نقده لقانون العلية يخضع الغزالي كل الحوادث الموجودة في الطبيعة للمشيئة الإلهية، هذه المشيئة قادرة على أن تسلب بعض الأشياء خصائصها، مثلما سلبت خاصية السخونة والاحتراق في النار عندما ألقى إبراهيم عليه السلام فيها، ولم تحرقه النار. فإبطال فعل العلة جائز في الطبيعة بقدرته الله. وفي مقدمات الله غرائب وعجائب لم نشاهدها، فينبغي أن لا ننكر إمكانها.

رابعاً - ثورته كصوفي على الصوفية:

لم يجد الغزالي ضالته في علم الكلام لأنه لا يفني بمقصوده على حد قوله، وكذلك الحال في الفلسفة التي تداعت أركانها أمام كشفه عثراتها ومواطن زللها، فحط رحاله في نهاية المطاف في محراب التصوف، لعله يكون العلم اليقيني الذي يفني بمقصوده، ومن المعروف أن التصوف تجربة روحية ذاتية يعيشها الفرد، بعد طول مجاهدة وعناء.

يعرف ابن خلدون في مقدمته الصوفية بأنها من العلوم الشرعية الحادثة في الملة، وأصلها "العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة"^(١). وقد أقبل الغزالي على تحصيل علوم الصوفية ومطالعة كتبهم، مثل قوت القلوب لأبي طالب المكي، وكتب أبي يزيد البسطامي وغيرهم من مشايخ الصوفية، فظهر له أن أخص خواصهم ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم، بل بالذوق والحال وتبدل الصفات، فيقول: "فعلت يقيناً أنهم أرباب أحوال، لا أصحاب الأقوال، وأن ما يمكن تحصيله بطريق العلم فقد حصلته، ولم يبق إلا ما لا سبيل إليه بالسماع والتعلم، بل بالذوق والسلوك"^(٢).

ويفرق الغزالي بين أن تعلم حقيقة التصوف وشروطه، وبين أن تعيش هذه الحالة كتجربة ذاتية، فيقول: "وكان قد ظهر عندي أنه لا مطمع في سعادة الآخرة إلا بالتقوى، وكف النفس عن الهوى، وأن رأس ذلك كله قطع القلب عن الدنيا

(١) عبد الرحمن بن خلدون: مقدمة ابن خلدون، مصدر سابق، ص ٣٥٦.

(٢) أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص ١٣٣.

بالتحافي عن دار الغرور، والإنابة إلى دار الخلود، والإقبال بكنه المهمة على الله تعالى، وأن ذلك لا يتم إلا بالإعراض عن الجاه والمال، والهرب من الشواغل والعلائق"^(١).

ويكشف لنا الغزالي بعد المجاهدة والخلوات التي عاشها مقدار عشر سنين أموراً لا يمكن إحصاؤها، إلا أنه يمكن ذكرها، لكي ينتفع بها الآخرون، فيقول: "إني علمت يقيناً أن الصوفية هم السالكون لطريق الله خاصة، وأن سيرتهم أحسن السير، وطريقهم أصوب الطرق، وأخلاقهم أزكى الأخلاق، بل لو جمع عقل العقلاء وحكمة الحكماء وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء ليغيروا شيئاً من سيرهم وأخلاقهم، ويبدلوه بما هو خير منه، لم يجدوا إليه سبيلاً، فإن جميع حركاتهم وسكناتهم، في ظاهرهم وباطنهم، مقتبسة من نور مشكاة النبوة، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به"^(٢).

ويتضح لنا من هذا النص أن الغزالي يريد أن يصل بنا إلى معرفة جديدة إلى جانب المعرفة العقلية والشرعية، وهي المعرفة الحدسية التي عرفها بأنها قبس من نور مشكاة النبوة، لا يستطيع عقل العقلاء وحكمة الحكماء أن يقف في طريقها، أو يصل إلى مرتبتها. وأغلب ظني أن الغزالي وصل إلى ضالته المنشودة وهو العلم اليقيني، الذي لا يأتي بالاكْتساب وتحصيل العلوم، إنما يأتي عن طريق الإلهام.

وبالرغم من تبحر الغزالي لطريق الصوفية ومعايشته لها كصوفي، إلا أن هذا لم يمنعه من أن يثور عليها، للكشف عن شطحات وضلالات بعض الطرق الصوفية، كالاتحاد والحلول وإباحة بعض الأمور التي لا صلة لها بالدين، ورفع التكليف،

(١) المصدر السابق، ص ١٣٤.

(٢) المصدر السابق، ص ١٣٩.

فالشطح هو "دعوى يفصح عنها المتصوف بعبارة مستغربة مضطربة في الغالب"^(١). ومن شطحات الحلاج المعروفة (ما في الجبة غير الله) وشطحات البسطامي الشهيرة قوله: "سبحاني ما أعظم شاني"^(٢). وقوله يخاطب الله: "كنت لي مرآة فصرت أنا المرآة"^(٣).

وقد رفض الغزالي بشدة نظريات الاتحاد والحلول في الله، لأن ذلك منافي للدين، إلى جانب أنه يقلل من شأن العقل، كما ثار على الزاعمين بإسقاط التكليف، ودحض مزاعم مدعي التصوف، من خلال شكليات ورسوم وهيئات، مثل إبقاء أثر السجود على الوجه، وخفض الصوت، وذبول الشفتين، ليستدل على الصوم والجوع... إلخ. ووصفها بأنها تصوف سلمي لا مبرر له، ورأى أن التصوف الإيجابي يجب أن يتوافق مع العمل والعبادة والزهد والاعتدال في الرغبات، لأن الإسلام دين حياة وعمل.

والحقيقة أن تجربة الغزالي الصوفية، التي دامت قرابة عشر سنوات، لم تكن تجربة سلبية، اعتزل فيها الناس، بل على العكس من ذلك حاول أن يعيش خلالها في هذا المجتمع، مع مشاكله وهمومه، والدليل على ذلك أنه قدم لنا أروع كتبه (إحياء علوم الدين)، وهو كتاب يشتمل على الإصلاح والأخلاق والتربية، فكان يدعو إلى العمل وتهذيب النفس ومحاسبتها، ويحذر من أمراض القلب والكبر والغرور، ويبين فساد الرعية والأمراء، وتفشي البدع والضلالات، ويصف العلاج

(١) محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ط ٣ (بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥م)

ص ٢٨٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٨٨.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٨٨.

والطريق إلى الهداية والحق، من خلال الكتاب والسنة. فكان الغزالي قائد إصلاح وتجديد في عصره والعصور التالية له.

لذلك يرجع الفضل إلى الغزالي في ترسيخ جذور الاتجاه الصوفي المعتدل، القائم على الكتاب والسنة واحترام العقل الإنساني في المجتمع العربي الإسلامي.

وخلاصة القول إنه سواء أكننا نتفق مع الغزالي في كثير من المواقف، أم نختلف معه في بعضها، فهو بلا شك يمثل شخصية دينية قوية، فقد كان فقيهاً ومتكلماً أشعرياً بالدرجة الأولى، أوجد حركة فكرية دينية، كان لها الفضل في إيقاظ الفكر الإسلامي والدعوة إلى حقائق الإسلام وأهدافه، للتصدي للحركات الهدامة كالباطنية والدهرية، التي كانت منتشرة في ذلك الوقت، ومن ثم فإن إخلاص الغزالي لدينه لا يمكن الشك فيه.

ب - ابن رشد^(ك) (٥٢٠-٥٩٥هـ/١١٢٦-١١٩٨م):

كان ابن رشد إمام عصره في الفقه وعلوم الدين، وكان ثالث ثلاثة من أئمة الحكمة الإندلسية، وعباقره التفكير الذين ظهوروا خلال القرن السادس للهجرة وهم: ابن باجه وابن طفيل. أضف إلى ذلك أنه كان من الأطباء الذين اشتهروا في العالم الإسلامي في عصوره المختلفة. وكان ابن رشد فيلسوفاً ذا نزعة تنويرية، نادى بالانفتاح على الثقافات الأخرى، والتزود منها بالعلم والمعرفة، ولو كانت مخالفة لنا في الملة، لاقتناعه بأن الحقيقة العقلية واحدة عند جميع البشر، فبذ التعصب بغير حق، ودعا إلى قبول الآراء الصحيحة والأخذ بها، دون اعتبار للدين أو المذهب. وفي هذا يقول في كتابه (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال): "يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك، وسواء أكان ذلك الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك لنا في الملة، فإن الآلة التي تصح

^(ك) هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، المولود في قرطبة، نشأ في بيت علم ودين، فأبوه أبو القاسم أحمد قاضي قرطبة، وجده أبو الوليد من ألمع فقهاء الأندلس. درس ابن رشد الفقه والأدب والطب والرياضيات والحكمة، وكان من بين أساتذته أبو جعفر هارون. دعاه عبد المؤمن الموحي الذي خلف ابن تومرت مؤسس دولة الموحيين إلى مراكش، واستعان به في إنشاء المدارس ومراكز العلم، ثم اتصل ابن رشد بأبناء زهر الأطباء، فكانت ثمرة الاتصال كتاب الكليات، وقد ألفه في مباحث الطب النظري، ثم استدعاه الخليفة أبو يعقوب يوسف الذي خلف عبد المؤمن. وقد كان الخليفة أبو يعقوب محباً للعلم، وكان وزيره ابن طفيل، فعين أبو يعقوب ابن رشد قاضياً على قرطبة، ثم عينه طبيباً خاصاً به. وفي عهد الخليفة أبو يعقوب انكب ابن رشد على تلخيص كتب أرسطو وتفسيرها. وظل ابن رشد محتفظاً بمكانته لدى بيت الخلافة، إلا أن ذلك لم يدم طويلاً، بسبب الحسد والشائبة، الأمر الذي دفع الحاسدين إلى توجيه تهمة الزندقة إلى ابن رشد، فتم نفيه إلى قرية يهودية تقع في الجنوب الشرقي من قرطبة، تسمى اليسانة، ثم أخلي سبيله وسمح له الخليفة بدراسة الفلسفة، إلا أن العمر لم يمهله طويلاً فتوفي سنة ١١٩٨م، وله من العمر اثنتان وسبعون سنة. للمزيد انظر محمد عبد الرحمن مرجحاً: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٧٢٠-٧٣٠.

بها التزكية ليس يعتبر في حصة التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك، إذا كان فيها شروط الصحة"^(١).

وانطلاقاً من نزعتة التنويرية أقبل ابن رشد على قراءة كتب أرسطو والاطلاع عليها، بيد أنه لم يقف عند هذا الحد، بل نصب نفسه لشرح فلسفة أرسطو وتطهيرها من الشوائب، ومن ثم لقب بالشارح الأكبر. كل هذا أسهم في بلورة شخصية ابن رشد وفكره الأصيل، الذي اتسم بالاعتدال والنقد والوسطية. وسوف نستعرض في فكر ابن رشد وفلسفته مسألتين مهمتين هما:

١ - التوفيق بين الحكمة والشريعة:

لقد نحا ابن رشد منحى توفيقياً في قضية التوفيق بين الدين والفلسفة، إلا أنه لم يكن أول من تطرق إلى هذه القضية، فقد سبقه إليها الكثير من فلاسفة المسلمين، أمثال الكندي والفارابي وابن سينا في الشرق العربي، وابن باجه وابن طفيل في المغرب العربي، إلا أن هؤلاء جميعاً أشاروا إجمالاً إلى ضرورة التوفيق بين الدين والفلسفة، دون أن يهتموا بالبرهنة المنهجية على وجهة نظرهم. فعلى سبيل المثال عالج ابن طفيل مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة بأسلوب الإشارة والتلميح، وذلك من خلال قصة رمزية معروفة هي قصة (حي بن يقظان)^(٢).

(١) ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، مصدر سابق، ص ١٢.

(٢) محمد عبد الرحمن مرجحاً: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق،

ونلتمس لهؤلاء الفلاسفة العذر في عدم تركيزهم، في صلب موضوعاتهم، على المحاولة التوفيقية، لأن نظرة المجتمع في ذلك العصر للفلسفة كانت نظرة تكفيرية، وخاصة عندما تربط بالدين. إلا أن ابن رشد تميز عن أولئك الفلاسفة بأنه خصص لموضوع التوفيق بين الشريعة والحكمة بعض مؤلفاته، التي كان من أبرزها (فصل المقال) و(الكشف عن مناهج الأدلة)، كما أفصح عنها أيضاً في ثنايا كتابه (تهافت التهافت). ومع أن ابن رشد قد عاش في عصر هؤلاء الفلاسفة، الذي اتسم بشيوع النظرة المريية إلى الفلسفة، إلا أنه تحدى هذه النظرة الضيقة، حتى أنه أتهم بالزندقة والكفر، ونفي إلى جنوب قرطبة. ولكنه انتصر في نهاية المطاف، وأحيا الفلسفة من جديد، بعد محاولات الغزالي المتكررة لاغتيالها.

وفيما يلي نستعرض خطوات التوفيق بين الحكمة والشريعة، والأدلة التي ساقها ابن رشد لتحقيق هدفه:

أ - الحقيقة بين الشرع والفلسفة:

تساءل ابن رشد في مطلع كتابه (فصل المقال): هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق "مباح بالشرع، أم محظور، أم مأمور به، إما على جهة الندب، وإما على جهة الوجوب"^(١).

وفي معرض إجابته رأى أن الفلسفة هي "النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، لمعرفة صنعتها"^(٢). ونفهم من كلام ابن رشد أن الفلسفة تهدف إلى معرفة الصانع، من خلال النظر في موجوداته. والشرع كذلك يدعو إلى

(١) ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، مصدر سابق، ص ٩.

(٢) المصدر السابق، ص ٩.

اعتبار الموجودات بالعقل. وقد أشار إلى ذلك في آيات عديدة منها قوله تعالى: **﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾**^(١)، وقوله تعالى أيضاً: **﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾**^(٢). وفي هذين النصين القرآنيين إشارة صريحة إلى "وجوب استعمال القياس العقلي أو العقلي والشرعي معاً"^(٣). بالإضافة إلى "الحث على النظر في جميع الموجودات"^(٤). ويؤكد ابن رشد على أن صيغة الأمر في (اعتبروا) والتساؤل في (أو لم ينظروا) ليس دعوة للاعتبار بالعقل فقط، وإنما هو أمر وحث على ذلك الاعتبار، كما أن الاعتبار الذي يدعو الشرع إليه هو "استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه، وهذا هو القياس، أو بالقياس. فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي"^(٥).

لذلك يرى ابن رشد أن القياس العقلي البرهاني هو أتم أنواع القياس، وهو الذي دعا إليه الشرع. كما أن ابن رشد لم يغفل رأي الفقهاء والمتكلمين القائلين بأن كل ما كان قائماً من علوم ومعارف في الصدر الأول هو ما يؤخذ به، وغير ذلك من مستحجات فهو بدعة. يرد ابن رشد على هذا الرأي بقوله: "وليس لقائل أن يقول: إن هذا النوع من النظر في القياس العقلي بدعة؛ إذ لم يكن في الصدر الأول، فإن النظر أيضاً في القياس الفقهي وأنواعه هو شيء استنبط بعد الصدر الأول، وليس يرى أنه بدعة، فكذلك يجب أن نعتقد في النظر في القياس العقلي"^(٦).

(١) سورة الحشر، الآية ٢.

(٢) سورة الأعراف، الآية ١٨٤.

(٣) ابن رشد: فصل المقال، مصدر سابق، ٩.

(٤) المصدر السابق، ص ١٠.

(٥) المصدر السابق، ص ١٠.

(٦) المصدر السابق، ص ١١.

وباعتبار أن الشرع أوجب النظر بالقياس العقلي، فقد صار لازماً أن يستعين المتأخر بالمتقدم الذي سبقه، فيستفيد من آرائه لتكملة معرفته، ولذلك فإن النظر في كتب القدماء هو أمر واجب بالشرع ولا يتناقى معه، "فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم، وسررنا به، وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم"^(١).

وهكذا استطاع ابن رشد أن يوفق بشكل سلس وغير معقد ما بين الفلسفة والشرع، وأن يبين أن كلاهما مكمل للآخر، ومدافع عنه، لأن "الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه، ويشهد له"^(٢).

ب - قانون التأويل:

يرى ابن رشد أن الشريعة قسمان: ظاهر وباطن، والسبب في ورودهما في الشرع هو "اختلاف فطر الناس، وتباين قرائحهم في التصديق"^(٣). فالظاهر من الشرع هو خاص بعامة الناس، فعليهم حمل النص على ظاهره كما هو، وترك تأويله. أما باطن الشرع فهو من اختصاص العلماء، فعليهم تأويل النص، إذا انطبقت عليه شروط التأويل. ويعرف ابن رشد التأويل بأنه "إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه، أو لاحقه أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عودت في تعريف أصناف الكلام المجازي"^(٤).

(١) المصدر السابق، ص ١٣.

(٢) المصدر السابق، ص ١٥.

(٣) المصدر السابق، ص ١٦.

(٤) المصدر السابق، ص ١٦.

وبناء على تأويل ظاهر النص وباطنه صنف ابن رشد اختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم إلى ثلاثة أصناف، وفقاً للأقيسة المنطقية الثلاثة وهم على التوالي:

٤- الخطايون: وهم الجمهور الغالب الذي يصدق بالأقوال الخطابية، وهؤلاء ليسوا "من أهل التأويل أصلاً"^(١).

٥- الجدليون: وهم من "أهل التأويل الجدلي"^(٢)، ويمثلهم علماء الكلام الذين يرتفعون قليلاً عن عامة الجمهور، ولكنهم دون الخاصة (البرهانيون) بكثير، لأن تأويلهم الجدلي بحكم العادة والطبع.

٦- البرهانيون: وهم "أهل التأويل اليقيني"^(٣)، وأصحاب صناعة الحكمة التي طبعوا أنفسهم بها، وهم فئة الخاصة المصرح لهم بالتأويل. أما من عداهم من أهل الجدل والخطابة فلا ينبغي أن يصرح لهم بالتأويل.

لذلك دعت الشريعة الناس إلى الفهم والتبصر لنصوصها، من خلال هذه الطرق الثلاثة. ويجب ألا يتعدى كل صنف طريقته، لأن هذا قد يؤدي إلى الالتباس وعدم الفهم، وقد يؤدي إلى أكثر من ذلك وهو الكفر. فعلى الخطايين وعلماء الكلام الجدليين الإيمان بظواهر النصوص الشرعية، بما اشتملت عليه من رموز وأمثال. أما العلماء وهم أهل البرهان فعليهم تأويل ظواهر النصوص، وتفسير المعاني الخفية لهذه الرموز والأمثال، وتقريبها إلى الأذهان، لأن ظاهر النص قد يحتوي أو يشتمل على أكثر من معنى، وهذا ما أكده ابن رشد، ورفضه الغزالي، فالغزالي أكد

(١) المصدر السابق، ص ٣٠.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٠.

(٣) المصدر السابق، ص ٣٠.

على الوقوف على ظاهر النص، دون تأويله، لأن ذلك يتنافى مع الشرع، إضافة إلى عجز العقل عن التفسير الباطني للأديان ولنصوص الشريعة.

وبتقنين مسألة التأويل وضع ابن رشد حداً للأزمة القائمة منذ القدم بين الفلسفة والدين، فكان له السبق في هذا الأمر، ولم يسبقه أحد من قبل من فلاسفة المسلمين الذين اجتهدوا في محاولات التوفيق، ولكنهم لم يصلوا إلى نجاح واجتهاد ابن رشد أو من الذين رفضوا مسألة التوفيق رفضاً قاطعاً كالغزالي.

ووصل ابن رشد إلى الإقرار بوحدة الحقيقة الدينية والفلسفية، أي موافقة الحكمة للشريعة، والعكس كذلك، أي أن ما يقره النص الديني هو نفسه ما يتوصل إليه عبر النظر العقلي، فالعقل لا يخالف الشرع، بل يوافقه، فالحق لا يضاد الحق، بل يوافقه، ويشهد له.

ثانياً - مواجهة الغزالي للدفاع عن الفلسفة:

بعد أن انتهى ابن رشد من معالجة مشكلة التوفيق بين الحكمة والشريعة، اتجه بخطوة جريئة، لم يسبقه إليها أحد، للدفاع عن الفلسفة، وإعادة الاعتبار لها، من خلال كتابه (تهافت التهافت) كرد قوي على كتاب (تهافت الفلاسفة) للغزالي، الذي أظهر فيه فساد أغلب آرائه وقصورها عن مرتبة اليقين والبرهان، فهاجم خصمه بالعقل والمنطق، فدافع عن الفلسفة دفاعاً منصفاً، لم يسلم منه الفارابي وابن سينا أنفسهم، فصحح أخطاءهما، وسوء فهمهما لنظريات أرسطو، كما أنصف الغزالي في بعض المسائل، وتفهمها في أغلبها.

وليس غرضي هنا أن ألم بجميع هذه المسائل، بل سأتناول واحدة منها سبق أن أشرت إليها في السابق، وهي:

مسألة السببية: وهي من المسائل التي عاجلها ابن رشد بجرأة شديدة. وقد سبق أن أشرت إلى أن الغزالي ذهب في تفسيره السببية إلى أن الاقتران بين السبب والمسبب هو اقتران على سبيل العادة، أي التساوق وليس بالضرورة. ويرد ابن رشد على قول الغزالي بأنه مجرد سفسطة؛ إذ يقول: "إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي تشهد في المحسوسات قول سفسطائي، والمتكلم بذلك إما جاحد بلسانه لما في جنانه، وإما منقاد لشبهة سفسطائية عرضت له في ذلك"^(١). ويؤكد ابن رشد أن للأشياء صفات وذوات اقتضت الأفعال الخاصة بها، التي تميزها عن بعضها البعض، بغض النظر عن مسمياتها، ويقول في هذا الصدد: "فإنه من المعروف بنفسه أن للأشياء ذوات وصفات هي التي اقتضت الأفعال الخاصة بوجود موجود. وهي التي من قبلها اختلفت ذوات الأشياء وأسمائها وحدودها، فلو لم يكن لموجود موجود فعل يخصه، لم يكن له طبيعة تخصه، ولو لم يكن له طبيعة تخصه، لما كان له اسم يخصه، ولا حد، ولكانت الأشياء كلها شيئاً واحداً ولا شيئاً واحداً"^(٢).

ومن هنا فإن الأسباب والمسببات تنشأ من صفات الأشياء وأفعالها، فمثلاً الإحراق صفة من صفات النار، التي تقتضي بناء عليها فعل أو عملية احتراق الأشياء، فتكون لذلك سبباً في الاحتراق الذي هو أحد خصائصها. فإذا ما حصلت بعض المسببات دون معرفة أسبابها، فإن ذلك يكون، في رأي ابن رشد، نتيجة لأسباب أعاققت السبب المباشر، كأن تدنو النار من القطن ولا تحرقه، فهذا لا يعني سلب النار صفة الإحراق، لأن هذه الصفة خاصة وماهية للنار، ولكن كل ما في

(١) ابن رشد: تمهات التهافت، تحقيق: سليمان دنيا، ج ٢، ط ٤ (القاهرة، دار المعارف، ب ت)

ص ٧٨١.

(٢) المصدر السابق، ص ٧٨٢-٧٨٣.

الأمر أن هناك أسباباً أخرى تفاعلت مع بعضها وأدت إلى عدم أداء النار لوظيفتها وهي إحراق القطن.

وبناء على ذلك فإن إبطال الغزالي لمسألة السببية هي إبطال لماهية العقل والمعرفة. ويشير ابن رشد إلى ذلك بقوله: "والعقل ليس هو شيء أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها، وبه يفترق عن سائر القوى المدركة، فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل. وصناعة المنطق تضع وضعا أن هاهنا أسباباً ومسببات، وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها، فرفع هذه الأشياء هو مبطل للعلم، ورافع له"^(١).

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن من جحد الأسباب فقد جحد الصانع الحكيم، وفي هذا يقول ابن رشد: "من جحد وجود ترتيب المسببات على الأسباب في هذا العالم فقد جحد الصانع الحكيم، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً"^(٢). كما أن قول الغزالي بأن الله أجرى العادة بهذه الأسباب، وأنه ليس لها تأثير في هذه المسببات هو "قول بعيد جداً عن مقتضى الحكمة، بل هو مبطل لها"^(٣).

ولعل الشيء الوحيد الذي اتفق فيه ابن رشد مع الغزالي في مسألة السببية هو الجانب المتعلق بمعجزات الشرائع الإلهية، فهذه المعجزات، في نظر ابن رشد، يجب الاعتراف بها على الرغم من جهل أسبابها، إلى جانب عدم الخوض فيها، لأنها شيء

(١) المصدر السابق، ص ٧٨٥.

(٢) ابن رشد: مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم وتحقيق: محمود قاسم، ب ط (القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ب ت) ص ١٩٩.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٠٠.

مسلم به. ويشير ابن رشد إلى ذلك في قوله: "فالذي يجب أن يقال فيها أن مبادئها هي أمور إلهية، تفوق العقول الإنسانية، فلا بد أن يعترف بها مع جهل أسبابها"^(١).

وخلاصة القول إنه يرجع الفضل إلى ابن رشد في تأسيس دعائم العلم والمعرفة من خلال قانون العلية، والاعتراف بضرورة اقتران العلة بالمعلول، بالإضافة إلى إحياء رسالة الفلسفة من جديد، بعد أن احتضرت لمدة مائة عام ويزيد على يد الغزالي. فقد كان ابن رشد فيلسوفاً بمعنى الكلمة، وكان مخلصاً للحقيقة الدينية والفلسفية معاً، فلم يكن كافراً ولا زنديقاً ولا متشككاً ولا معطلاً للفلسفة، وإنما كان فيلسوفاً مؤمناً ذا نزعة تنويرية بعيدة عن الجمود والتعصب، فأثرى الفكر الفلسفي في الشرق والغرب. رحم الله فيلسوفنا ابن رشد.

وختاماً يمكن القول إن الفكر العربي الإسلامي كان، ولا يزال، فكراً حراً منفتحاً على ثقافات وأفكار الشعوب الأخرى، فهو لم يكتفِ بموارده الذاتية، بل ضم إليه تجارب وموارد ومكتسبات الآخرين عن طريق النقل والاقتراس، فانصهر ونما وتطور على نحو خاص، وطريقة فريدة تميز بها عن ثقافات وأفكار الشعوب الأخرى. فهو بذلك لم يكن فكراً ساكناً ومستلباً، كما يدعي أعداؤه، بل كان فكراً حراً في تعبيره، فتح باب الاجتهاد على مصراعيه في مختلف فروع المعرفة، فأنتج بذلك مجموعة من عظماء الفكر في العالم، والغزالي وابن رشد خير مثلين على ذلك.

أولاً - أهمية العصر الجاهلي في دراسة الشخصية العربية الإسلامية: ٥٤

ثانياً - الجوانب الفكرية والثقافية والاجتماعية والدينية والاقتصادية للشخصية العربية في

العصر الجاهلي: ٥٦

(١) ابن رشد: ثقافة التهافت، مصدر سابق، ص ٧٩١-٧٩٢.

- ٥٦ ١ - الجانب الديني:
- ٥٨ ٢ - الجانب التجاري الاقتصادي:
- ٥٩ ٣ - الجانب الاجتماعي:
- ٦٠ ٤ - الجانب الثقافي والفكري:
- ٦٢ ثالثاً - ثورة الإسلام وأبعادها على الأمة العربية:
- ٦٤ رابعاً - المقومات الثقافية للشخصية العربية الإسلامية:
- ٦٧ ١ - العقيدة:
- ٧١ ٢ - اللغة:
- ٧٤ ٣ - التاريخ:
- ٧٨ ٤ - التراث:
- ٨٢ خامساً - وحدة الفكر العربي الإسلامي:
- ٨٢ ١ - مفهوم الفكر في اللغة والاصطلاح:
- ٨٤ ٢ - مفهوم الفكر العربي الإسلامي ومراحل تطوره:
- ٩٠ ٣ - نماذج من أعلام فلاسفة الفكر العربي الإسلامي:
- ١٠٣ أ - أبو حامد الغزالي (٤٥٠-٥٠٥هـ/١٠٥٨-١١١١م):
- ١٠٥ ب - ابن رشد (٥٢٠-٥٩٥هـ/١١٢٦-١١٩٨م):

الفصل الرابع

انعكاسات العولمة الثقافية ومخاطرها على الشخصية العربية الإسلامية المعاصرة واستراتيجية التعامل معها

أولاً - الملامح العامة للعولمة الثقافية:

١- المقصود بالعولمة الثقافية

٢- سمات ثقافة العولمة

٣- مؤسسات وأدوات العولمة

ثانياً - العولمة وأزمة النظام الثقافي العربي:

١- ماهية الثقافة العربية الإسلامية.

٢- خصائص الثقافة العربية الإسلامية.

٣- أزمة الثقافة العربية الإسلامية.

٤- العولمة اختراق وتشويه الثقافة العربية الإسلامية

ثالثاً - العولمة والهوية الثقافية العربية:

١- مفهوم الهوية في اللغة والاصطلاح.

٢- العلاقة بين الهوية والثقافة.

٣- مرجعية الهوية الثقافية ومستوياتها.

٤- علاقة العولمة بالهوية.

٥- العولمة وتكريس الانشطار والشائبة في الهوية العربية.

رابعاً - استراتيجية الانفتاح والانغلاق العربي على العولمة الثقافية.

خامساً - الواقع العربي ورهانات المستقبل.

أولاً - الملامح العامة للعولمة الثقافية:

هناك ملامح متعددة للعولمة: اقتصادية وسياسية وثقافية واتصالية، وجميعها تدور في فلك واحد، من حيث التأثير والتأثير، إلا أن دراستنا تتركز على الجانب الثقافي للعولمة، الذي يهدف إلى صياغة ثقافة كونية شاملة تغطي مختلف جوانب النشاط الإنساني. وفيما يلي لمحة موجزة عن ملامح العوالم الثقافية من حيث المفهوم والخصائص.

١ - المقصود بالعولمة الثقافية:

عند الحديث عن المقصود بالعولمة الثقافية علينا أن نتوقف قليلاً لتحديد مفهوم شامل للثقافة، يتفق مع رؤية علماء الأجناس والفلاسفة وواقع المجتمعات المعاصرة. وسوف نكتفي بتعريف تايلور (E.B. Taylor) الذي سبق أن أشرنا إليه في فصل سابق من هذه الدراسة، ويقول إن الثقافة هي: "ذلك الكل المركب الذي يشتمل على المعرفة والعقيدة والأخلاق والقانون والعرف وغيرها من القدرات والعادات التي يكتسبها الإنسان بوصفه عضواً في المجتمع"^(١).

من هذا التعريف يمكن أن نستشف عدة نقاط مهمة، تحدد فهمنا للثقافة، هي:

أ - أن الثقافة ظاهرة إنسانية اجتماعية: إنسانية بمعنى أنها تمثل فاصلاً نوعياً بين الإنسان وسائر المخلوقات الأخرى، واجتماعية بمعنى أنها وسيلة لاجتماع الناس والتقاء البشر بعضهم ببعض، فهي قوام الحياة الاجتماعية، وليس ثمة عمل اجتماعي أو فني أو فكري يمكن أن يتم إلا من خلال تفاعل الإنسان مع بيئته، فهي تعكس كل مظاهر السلوك الاجتماعي للأفراد والجماعات.

(١) عبد الهادي الجوهري: معجم علم الاجتماع، مرجع سابق، ص ٧٢.

ب - أن لكل مجتمع من المجتمعات ثقافته الخاصة به، بغض النظر عن موقعه الجغرافي والاقتصادي والتاريخي، سواء أكانت تلك المجتمعات متقدمة أم متخلفة حضارياً وتقنياً.

ج - تحدد الثقافة هوية وخصوصية كل مجتمع من المجتمعات، ومن ثم فهي تخلق نوعاً من التمايز والتنوع بين ثقافات الشعوب المختلفة، نتيجة لاختلاف عاداتها وتقاليدها وعقيدتها. وهذا التنوع الثقافي أفرزته الثقافات المختلفة لشعوب العالم، وهو سنة الله في خلقه، فمن الطبيعي إذن أن تتعايش هذه الثقافات في ظل هذا التنوع الضخم، عبر تفاهم قائم على التأثير والتأثر، دون المساس بقدسية وخصوصية كل ثقافة من الثقافات.

وهذا يجرنا بالضرورة إلى طرح السؤال التالي: هل مفهوم العولمة الثقافية يتضمن هذا التنوع ويسعى إلى اختوائه وتعزيزه، أم لا؟

وللأسف فإن الجواب عن هذا السؤال هو بالنفي، فما يحدث في الواقع المعاصر الذي نعيشه ونتعايش معه، يشير إلى أن ثمة محاولة للسعي لإيجاد ثقافة كونية أحادية، هدفها "قولبة العالم في ثقافة واحدة، هي الثقافة الغربية الليبرالية، ونشر قيمها ومعاييرها، وذلك بهدف ضبط سلوك الدول والشعوب"^(١). وهذا يعني اتجاه الدول الغربية المتقدمة صناعياً وتقنياً، وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية، نحو تنميط جميع ثقافات العالم بالنمط الثقافي الغربي، وذلك من خلال اختراقها وإدخالها في إطارها الغربي الخاص، وقيمها ومثلها الذاتية. فالعولمة الثقافية إذن تحمل

(١) نجاح قدور: مستقبل الثقافة العربية في ظل العولمة، ط ١ (ليبيا، المركز العالمي لدراسات وأبحاث

في طياتها نوعاً من الهيمنة والقهر القائمين على الاختراق المتعمد، أي اختراق وقهر الثقافة الأقوى للثقافة الأضعف.

هذا الرأي يقول به عدد كبير من المفكرين العرب، فيرفض عبد الإله بلقزيز ما يدعيه مسوقو فكرة العولمة الثقافية من أن هذه العولمة هي حقبة انتقال ثقافة شعوب العالم الوطنية إلى ثقافة عليا جديدة، هي الثقافة الكونية، ويؤكد أن العولمة الثقافية هي عبارة عن "فعل اغتصاب ثقافي وعدوان رمزي على سائر الثقافات. إنها رديف الاختراق الذي يجري بالعنف، المسلح بالتقانة، فيهدر سيادة الثقافة في سائر المجتمعات التي تبلغها عملية العولمة"^(١).

وهناك من رأى أن العولمة الثقافية هي عملية اجتياح الثقافة الغربية لثقافات الدول الصغيرة والضعيفة وهميشها، من أجل إفقاد "الدول الصغيرة ثقافتها، تحت ضغط الاجتياح الثقافي العالمي، فتبدأ في التخلي بالتدريج عن خصائصها الثقافية لصالح الثقافة العالمية"^(٢).

وينعت أغلب المفكرين العرب العولمة الثقافية بمترادفات تؤدي المعنى نفسه، كالغزو والاعتصاب والاختراق والصراع والنفي والاحتياح، وكلها تعكس ذلك التخوف العربي من العولمة، على اعتبار أنها تمثل خطراً يدهم ويهمش ثقافتهم، ويهدد هويتهم، باعتبارهم الأضعف تكنولوجياً واقتصادياً. وخوف هؤلاء له ما يبرره، وبخاصة أن كثيراً من الأوروبيين يشاركونهم إياه، بالرغم من إمكاناتهم

(١) عبد الإله بلقزيز: عولمة الثقافة أم ثقافة العولمة، مرجع سابق، ص ٣١٨.

(٢) محسن أحمد الخضير: العولمة مقدمة في فكر واقتصاد وإدارة عصر اللادولة، مرجع سابق،

المتطورة، حيث نجد فرنسا تحاول جاهدة وقف خطر الهيمنة الثقافية الأمريكية على ثقافتها وعلى سائر الثقافات الأخرى.

إلا أن هذا التخوف من العولمة لا يعني أنه ليس ثمة من يرى فيها المثال الأفضل للخروج من "ثقافة ضيقة ومتعصبة، إلى ثقافة عالمية واحدة، يتساوى فيها الناس جميعاً، والاتجاه نحو الانفتاح على مختلف الأفكار من دون تعصب، والتحرر من كل مصدر للاعقلانية الناتجة عن التحيز المسبق لأمة أو دين أو أيديولوجية بعينها"^(١).

واعتقد أن هذا الرأي تروج له الأغلبية الساحقة من المنظرين الغربيين الذين يرون في ثقافتهم الغربية المثال الأعلى لسائر الثقافات، والنموذج المتكامل في العلم والفكر والحضارة، متناسين بعمد حقيقة التنوع الثقافي للأمم العالم.

أما الموقف الذي أتبناه كباحثة فلا يخرج عن رأي أغلب المفكرين العرب الذين يرون أن العولمة الثقافية هي محاولة جادة تسعى نحو صياغة ثقافة أحادية غريبة، تتولى زعامتها الولايات المتحدة الأمريكية، باعتبارها الدولة العظمى التي لها نصيب الأسد في احتكار تكنولوجيا العلوم والمعرفة.

٢ - سمات ثقافة العولمة:

من الواضح أن ثقافة العولمة تختلف اختلافاً كبيراً عن سائر الثقافات الوطنية والقومية، التي تتصف بالروحانية والعقلانية الفكرية، والتي لها خصوصية عميقة في الكلمة المعبرة. فإذا كانت القراءة والكتابة هي المعبر الأساس لسائر الثقافات، فإن الكتابة ليست سمة من سمات ثقافة العولمة. وهذا ما عبر عنه عبد الإله بلقزيز بقوله:

(١) جمعة محمد الأحول: الثقافة العربية الأفريقية في ظل العولمة، في: www.dirasat.com.ly p.5

"ثقافة العولمة هي ثقافة ما بعد المكتوب، الثقافة التي يؤرخ ميلادها لاحتضار الثقافة المكتوبة، وليست ثقافة ما بعد المكتوب تلك سوى ثقافة الصورة"^(١).

ومن سمات ثقافة العولمة أيضاً أنها ثقافة استهلاكية ذات نزعة مادية، يريقها مؤقت خاطف للأبصار، لا يتغلغل في الشعور والوجدان، فهي إذن "ثقافة تبريرية وتخديرية، تنمي روح الاستهلاك والابتذال والسلبية"^(٢). والهدف من تنمية روح الاستهلاك هو فتح أسواق جديدة لترويج قيمهم الاستهلاكية المتداولة في حياتهم اليومية، مثل الكابوي وأسطوانات الروك والكوكا كولا..إلخ. كما أنها ليست كباقي الثقافات ذات مضمون إنساني عقلاي عميق، يخاطب الفكر والوعي والإدراك، وإنما هي ثقافة سطحية خالية من العمق الإنساني والإبداعي، تنمي قيماً "فردية مبتذلة، تفتقد الحسي العميق بالهوية الذاتية والوطنية، وتهدف إلى تزييف الوعي والتقليل من أهمية التراث والقيم عامة"^(٣).

هذه الثقافة تتسم أيضاً بأنها ثقافة سطحية، تتمحور حول إثارة الغرائز والملذات الحسية والكسب السريع، إلى جانب أنها "ثقافة لحظية آنية جامدة أحادية الاتجاه، تفتقد الحس التاريخي الشامل والخبرة المتراكمة"^(٤)، وتفتقد كذلك "الأسس الموضوعية والرؤية الكلية الشاملة والحس الإقناعي والوطني"^(٥).

كل هذه السمات تكرر "منظومة جديدة من المعايير ترفع من قيمة النفعية والفردانية الأنانية، والمنزع المادي الغرائزي المجرد من أي محتوى إنساني"^(٦)،

(١) عبد الإله بلقزيز: عولمة الثقافة أم ثقافة العولمة، مرجع سابق، ص ٣١٤.

(٢) نجاح قدور: مستقبل الثقافة العربية في ظل العولمة، مرجع سابق، ص ١٩.

(٣) المرجع السابق، ص ١٩.

(٤) المرجع السابق، ص ١٩.

(٥) المرجع السابق، ص ١٩.

(٦) عبد الإله بلقزيز: عولمة الثقافة أم ثقافة العولمة، مرجع سابق، ص ٣١٧.

وتهدف إلى استلاب ثقافات الشعوب من موروثها الحضاري برمته وإبداله بثقافة وموروث استهلاكي سطحي مادي خال من المضمون.

٣ - مؤسسات العولمة وأدواتها:

للعولمة، بمختلف أبعادها أدوات ومؤسسات تعتمد عليها في عملية الممارسة والطرح تتمثل في:

أ - الشركات متعددة الجنسية:

تعد هذه الشركات من أهم قوى العولمة وأدواتها الفاعلة، حيث تعتبر اللاعب الرئيس في صنع القرارات المتعلقة بنوعية الإنتاج وطرق توزيعه وحجمه وقنواته، وذلك لما تتمتع به من "ضخامة الحجم وتنوع الأنشطة، والانتشار الجغرافي في العالم كله، والقدرة على تعبئة المدخرات العالمية والاقتراض، والمقدرة على استقطاب الكفاءات البشرية عالية المستوى"^(١).

وتستند هذه الشركات في طبيعة وجودها وامتداد علاقاتها على قوى العولمة الاقتصادية المتعددة، مثل منظمة التجارة العالمية والبنك الدولي وصندوق النقد، التي تسعى جميعها إلى محاولة إضعاف دور الدولة في النشاط الاقتصادي، لكي تحل هذه الشركات محل الدولة، وتصبح محور اقتصاد العولمة. فكل ما يجري إذن هو محاولة "تحويل العالم كله إلى سوق عالمية واحدة خاضعة لنشاطها وسيطرتها"^(٢).

ولا تكتفي هذه الشركات ببسط نفوذها على المؤسسات والمنظمات الاقتصادية فحسب، بل تسعى إلى بسط نفوذها على الجانب الإعلامي الاتصالي،

(١) مؤيد عبد الجبار الحديثي: العولمة الإعلامية، مرجع سابق، ص ٧٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٧٢.

وذلك من خلال احتكارها وهيمنتها على إمبراطوريات وسائل الإعلام العالمية، لكي تقوم بدمج الجانب الإعلامي والثقافي بالإنتاجية الاقتصادية.

ب - المؤسسات والمنظمات الدولية:

يرتكز محور اقتصاد العولمة على ثلاثة أعمدة رئيسة هي: "صندوق النقد الدولي، البنك الدولي، منظمة التجارة. أولها مالي، والثاني تنموي، والثالث تجاري، وهي المؤسسات الرئيسية والفعالة جداً في عولمة الاقتصادات الوطنية"^(١).

وتعد هذه المؤسسات من أهم وأقوى أدوات العولمة وأبعدها أثراً، وتسعى إلى تحقيق متطلبات العولمة المتمثلة في "التحرير المالي والتحرير التجاري على المستوى العالمي، بهدف إقامة نظام نقدي ونظام تجاري دوليين متماثلين في أجزائهما وخصائصهما، بحيث تتحرك فيهما السلع والخدمات ورأس المال على المدى الطويل بحرية تامة"^(٢). كما تسعى هذه المؤسسات، إلى جانب تحرير التجارة وحركة السلع والاستثمارات، إلى تحقيق الأهداف التنموية لمساعدة البلدان النامية في الرفع من مستوى معيشتها ودخلها القومي وتنمية اقتصادها.

إلا أنه على الرغم من الزعم بأن هذه المؤسسات تهدف وتسعى إلى تقديم المساعدات التنموية وتحرير التجارة الدولية، إلا أن الواضح أنها أضحت، للأسف الشديد، تخضع لنفوذ وهيمنة الدول الصناعية المتقدمة، ولا سيما أمريكا، التي تهيمن عليها بثقلها الاقتصادي والمالي.

(١) عبد المنعم السيد علي: العولمة من منظور اقتصادي وفرضية الاحتواء، مرجع سابق، ص ٢٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٦.

من هنا تظهر خطورة هذه المؤسسات في ترسيخ وبلورة العولمة وفق المنظور الرأسمالي؛ إذ أصبحت تترجم مفهوماً إيديولوجياً رأسمالياً ليبرالياً من خلال الأسس التي اعتمدها للنظام النقدي الدولي وللسياسات المالية والاقتصادية والتجارية^(١).

ج - أدوات الاتصال التكنولوجية والمعلوماتية:

لا تقتصر مؤسسات العولمة على منظمة الجات والشركات متعددة الجنسية، بل تمتد إلى جانب مهم يمثل عصبها الفعال، هو الجانب المعلوماتي الاتصالي، الذي يصبح العالم، من خلاله، قرية كونية واحدة، تتوحد عبر الأقمار الصناعية والوسائل الإعلامية الفائقة السرعة والشبكات الاتصالية كالإنترنت.

كل هذه الوسائل الاتصالية المتقدمة ساهمت في توحيد العالم وتقاربه، وفي تحقيق نظم الفورية والجاهزية والحضور الاتصالي واسع النطاق. إلا أن احتكار الدول الغنية والمتقدمة صناعياً، وعلى رأسها أمريكا، لإمبراطوريات الإعلام الكونية وشبكات الاتصال الكونية، عبر الشركات متعددة الجنسية، أدى إلى خطورة ما يسمى إحلال عصر التخطيط المعلوماتي للحدود القومية حاملاً معه "ظاهرة الثقافة عابرة القوميات، وهي عملية أساسية يحل فيها بدرجات متفاوتة وفي سياقات مختلفة تنظيم الشعوب بعضها ببعض، بأساليب إلكترونية، وليس بالجوار الجغرافي، أو بالثقافة الوطنية أو القومية"^(٢).

وقد نتج عن هيمنة الشركات متعددة الجنسية على الحقل الإعلامي تقسيم العالم إلى جزئين غير متكافئين هما: "المركز المسيطر وتمثله الدول الصناعية المتقدمة، وهي قليلة العدد، والهامش الأقل تطوراً والمتخلف، الذي يمثل دور التابع في

(١) مؤيد عبد الجبار الحديشي: العولمة والإعلامية، مرجع سابق، ص ٧٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٧٥.

النموذج، ويتفاعل مع التبادل الإعلامي الدولي رأسياً من فوق الدول المتطورة
صناعياً إلى أسفل الدول الأقل تطوراً، الدول النامية"^(١).

وأخيراً لابد لنا من التوقف عند نقطة مهمة جداً هي أن العولمة المعاصرة التي
نعيشها لحظة بلحظة، هي تعبير صريح عن هيمنة دول المركز، وعلى رأسها
الولايات المتحدة الأمريكية، اقتصادياً وسياسياً وإعلامياً وثقافياً على دول الهامش،
أي الدول النامية، ومن بينها مجتمعاتنا العربية، وذلك من خلال سيطرتها على
مقاليد التحكم في الإعلام والأموال والتسويق، التي يتم تفعيلها من خلال أدوات
ومؤسسات العولمة: الشركات متعددة الجنسية، ومنظمة التجارة العالمية وصندوق
النقد.

ثانياً - العولمة وأزمة النظام الثقافي العربي:

هل أزمة الثقافة العربية الراهنة هي وليدة عوامل ثقافية داخلية أم أنها وليدة
عوامل خارجية، ساهمت في إحداثها؟ أم أنها وليدة الاثنين معاً؟ قبل الإجابة عن
هذا التساؤل نرى لزاماً علينا أن نستجلي أولاً ماهية الثقافة العربية والكشف عن
مميزاتها، وذلك على النحو التالي:

١ - ماهية الثقافة العربية:

تعكس الثقافة العربية، بكل ما تحمله من دلالات ومقومات، روح الأمة،
وتشكل عنوان هويتها، فثقافتنا متميزة بكونها عربية في لغتها، إسلامية في جذورها،
إنسانية في أهدافها، فهي، شأنها شأن كل ثقافة، تتكون من مقومات أساسية أهمها:

(١) المرجع السابق، ص ٧٦.

العقيدة، اللغة العربية، التاريخ والتراث والآداب والفنون. وقد جعلت منها كل هذه المقومات ثقافة عالمية، اقتصت بقيم فكرية وأخلاقية عالية، كالحق والمساواة وتقديس المعرفة والعلم، فهي "مناطق الشخصية العربية، ومستودع قيمها، ووعاء حكمتها، وحقيقة هويتها الحضارية"^(١). وبذلك فهي تعكس طريقة الأمة العربية في التعبير عن ذاتيتها وكيانها، في مختلف جوانب الحياة المادية والروحية الخاصة، من إبداعات ومعارف وقيم ومبادئ ومثل وأفكار، بالإضافة إلى تطلعاتها وتصوراتها المستقبلية، فتقافتنا العربية اليوم، بقدر ما هي امتداد حي لتراثنا العريق، فإنها أيضاً إضاءة مشرقة لحاضرنا، وإطلالة مميزة لمستقبلنا، وقد أثبتت، من خلال تاريخها الطويل، أنها "ثقافة حوار وتعاون، وكانت بحكم الموقع الجغرافي للبلدان العربية، منطقة لقاء الثقافات وامتزاجها. كما كانت، بحكم طبيعة العرب المنفتحة، أخذاً وعطاء بين بحري الحضارات القديمة الأساسيين: البحر المتوسط والمحيط الهندي، ثقافة تعاون وتفاهم بين الشعوب"^(٢).

٢ - خصائص الثقافة العربية الإسلامية:

تمتاز الثقافة العربية بجملة من الخصائص هي:

أ- أنها ثقافة إنسانية: بمعنى أنها تحمل رسالة سماوية للإنسانية كافة، وتهدف إلى تعزيز كرامة الإنسان، وتحقيق سعادته وعزته، فهي لا تفرق بين عربي وأعجمي إلا بالتقوى والعمل الصالح، وتؤكد "وحدة الإنسانية، وتأخذ بيدها إلى طريق الإيمان

(١) نجاح قدور: مستقبل الثقافة العربية في ظل العولمة، مرجع سابق، ص ٤١.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٢-٤٣.

والخير والسلام"^(١). وإذا كانت الثقافة العربية إنسانية في اتجاهاتها الروحية، فهي أيضاً إنسانية فيما قدمته للإنسانية من مبتكرات ومخترعات وعلوم، أسهمت في تقدم الفكر الإنساني وعطائه، حيث أكدت على أهمية "التأمل والبحث والتفكير لكشف الحقائق المجهولة والاستفادة منها في خدمة الإنسان وسعادته"^(٢).

ب-أما ثقافة متوازنة: لا تفرط في القيم الروحية على حساب المادة، ولا تفرط في المادة لحساب القيم الروحية، فقد وازنت بين جوانب العقل وجوانب النقل والوجدان، من أجل "خلق مجتمع فاضل لا أثر فيه للحشع والطمع ولا للتقدير أو التبذير، ولا للتهور والجن"^(٣)، وذلك بخلاف الثقافة الغربية الرأسمالية المادية التي لا تقيم وزناً للقيم الروحية والأخلاقية، فهي ثقافة بلا أخلاق ولا مبادئ، وفيها أن من يمتلك المادة يمتلك القوة، دون اعتبار لقيم الحق والخير والعدل.

ج-أما ثقافة فاعلة ومنفتحة على جميع الثقافات بدون تعصب واستثناء، فهي ترفض الانغلاق والتقوقع على الذات، ولهذا السبب لعبت الدور البناء المؤسس لباقي الثقافات المتنوعة، التي انضوت تحت لواء الأمة العربية الإسلامية، فاستوعبتها وتعايشت معها، وتأثرت بها، وأثرت فيها، ما "وفر لها الغنى والشمولية والعمق والتميز، الذي ما زالت حتى اليوم المنهل الذي يساعد على التطور الثقافي العالمي. هذه القابلية والعطاء والتطور الانتقائي من الثقافات الأخرى جعل من روافد ثقافتنا العربية أساساً لثقافات الشعوب الأخرى"^(٤).

(١) نجاح قدور: ثقافة الألفية الثالثة: صراع أم حوار، مجلة فضاءات، المركز العالمي لدراسات

وأبحاث الكتاب الأخضر، العدد الثالث، ناصر(يوليو) ٢٠٠٢م، ص ٧٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٧٣.

(٣) نجاح قدور: مستقبل الثقافة العربية في ظل العولمة، مرجع سابق، ص ٤٤.

(٤) المرجع السابق، ص ٤٣.

د - أما ثقافة تقدمية: لا يستطيع أحد أن ينكر الأثر الإيجابي العظيم الذي تركته الثقافة العربية في الثقافات الأخرى، "فهي التي زودت العالم بالأبجدية التي شكلت الأساس للتطور الحضاري وتسريعه، وسهلت التعامل بين الشعوب، وهي التي زودت ثقافات العالم بمبادئ الديمقراطية وخصائص الدولة المدنية، التي حلت محل العشائرية والعائلية"^(١). كما لا ننسى أن هذه الحضارة قد أحدثت طفرة نوعية في مجال الرياضيات باستحداثها (الصفر) والأرقام الحسائية المتداولة حالياً في معظم أنحاء العلوم، هذا بجانب المنهج العلمي التجريبي الذي ابتدعه العلماء العرب.

والثقافة العربية الإسلامية هي، من جهة أخرى، ثقافة مرنة ومتسامحة قادرة على امتصاص الأزمات والمتغيرات دون حدوث خلل واضطراب فيها، كما أنها ثقافة حية متجددة، فهي لا تبحث في أصول الأشياء وحقائقها بحثاً مجرداً من الإحساس والعاطفة، وإنما تتصل بجانب أساسي في الإنسان ميزه الله به عن الحيوان، ألا وهو الضمير، فهي ثقافة تحتوي على القيم والمبادئ والأخلاق الفاضلة.

والسؤال الذي يفرض نفسه بإلحاح في هذا المقام هو: إذا كانت الثقافة العربية بهذه الخصائص المميزة، فما الخوف إذن من العولمة الثقافية وأطروحاتها؟

لا شك أن تخوفنا من سيطرة العولمة الثقافية واختراقها للثقافة العربية له ما يبرره، وذلك لسببين هما:

الأول: أن النظام الثقافي العربي الراهن يعيش مرحلة الأزمة الطاحنة والازدواجية والتخبط، ما جعل مناعته ضعيفة لصد اختراق ثقافات أخرى له.

(١) المرجع السابق، ص ٤٥.

الثاني: أن العولمة الثقافية تحمل في ثناياها ثقافة استهلاكية عالية المستوى تكنولوجياً وإعلامياً، ما جعلها أكثر قدرة وكفاءة لاختراق الثقافات الأضعف تكنولوجياً واتصالياً، ومن بينها الثقافة العربية. ويتضح ذلك على النحو التالي:

٣ - أزمة الثقافة العربية:

ترتبط أزمة الثقافة العربية ارتباطاً وثيقاً بالأزمة التي يعيشها النظام العربي سياسياً واقتصادياً واجتماعياً. وهناك فرضيتان سائدتان في المناخ الفكري العربي المعاصر تتعرضان بالتشخيص والتحليل للأزمة الثقافية الراهنة:

الأولى: تذهب إلى أن ثقافتنا العربية الراهنة "تمر بأزمة شاملة وعميقة بحكم عجزها عن التكيف الإيجابي الخلاق مع المتغيرات العالمية والإقليمية والمحلية"^(١). وهذه فرضية ذات بعد سياسي محض، حيث تربط أزمة الثقافة العربية بأزمة الأنظمة السياسية العربية وتداعياتها في المنطقة العربية، التي تكشف "عن جمود المجتمعات العربية المعاصرة وعجز قياداتها عن الإبداع السياسي في مجال التطور الضروري لبنية النظم السياسية، والانتقال من إطار السلطوية، بكافة أشكالها، إلى آفاق التعددية بكل وعودها، فيما يتعلق بزيادة رقعة المشاركة السياسية، وإتاحة الفرصة للتنوع الفكري والإبداعات الثقافية"^(٢). وترى هذه الفرضية أن الأزمة الثقافية متعددة الجوانب، فهي أزمة شرعية وأزمة هوية وأزمة عقلانية في الوقت نفسه.

(١) السيد يسين: الزمن العربي والمستقبل العربي، مرجع سابق، ص ١٤٧.

(٢) المرجع السابق، ص ١٤٧.

الثانية: تذهب بعيداً في تشخيص الوضع الراهن للثقافة العربية، وهي لا تقنع بوصف الأزمة، وإنما ترى "أن النظام الثقافي العربي ولد بعد الصدام الدامي بين الحملة الفرنسية بقيادة نابليون والمجتمع المصري، وما ولده من بعد من نهضة فكرية وسياسية. هذا النظام قد انهار، ودخل مرحلة النزاع النهائي مع هزيمة يونيو ١٩٦٧م، ولكنه سقط نهائياً بوقوع حرب الخليج عام ١٩٩٠م"^(١).

وتكمن أهمية هذه النظرية المتعلقة باختيار النظام الثقافي العربي في أنها تتنبأ بولادة عسرة لنظام ثقافي جديد، له آلياته ومثقفوه الجدد المعبرون عنه، والمختلفون كل الاختلاف عن المثقفين القدامى، الذين انتهى دورهم بسقوط وانحيار نظامهم. كما يرى أصحاب هذه الفرضية أن ولادة النظام الثقافي العربي الجديد تمثل "الحلقة السادسة في تاريخ الثقافة العربية، فقد قام النظام الثقافي العربي الأول وامتد بين الجاهلية ونهاية عهد الخلفاء الراشدين. واستغرقت الحلقة الثانية الدولة الأموية وصدر الدولة العباسية، لتبدأ الحلقة الثالثة، وهي الأكثر خصوبة في التراث العربي، من أيام المأمون إلى نهاية القرن السادس الهجري، ثم جاءت بعد الحلقة الرابعة التي توصف بالانحطاط، والتي امتدت من القرن السابع، ولم يفق العرب منها إلا على مدافع نابليون في الإسكندرية وعكا. تلتها الحلقة الخامسة التي كان يجب أن تنتهي ويتوقف تأثيرها عند هزيمة حزيران، لكن آخر رموزها استمروا في احتلال المشهد الثقافي حتى حرب الخليج التي وضعتنا في مواجهة الذات والآخر دفعة واحدة"^(٢).

وبغض النظر عن الاتفاق والاختلاف مع هاتين الفرضيتين اللتين تعكسان رؤية تشاؤمية حول واقعنا الثقافي، فإن بإمكاننا التأكيد على وجود الأزمة، ولكن ليس

(١) المرجع السابق، ص ١٤٧-١٤٨.

(٢) المرجع السابق، ص ١٦٥.

إلى حد القول بوصول النظام الثقافي العربي إلى درجة الانهيار التام. وفي هذا السياق يرى أحد الباحثين أن أزمة النظام الثقافي العربي تكمن في التشتيت والتسطيح الفكري المتمثل في "سيادة الثوابت النصية الأصولية والتمثيلية غير التاريخية والثنائيات التوفيقية والرؤى اللاعقلانية والجزئية والوصفية والتعميمات المطلقة والإسقاطات الذاتية والإيديولوجية إلى غير ذلك" (١).

بناء على ذلك فإن أزمة النظام الثقافي العربي الراهن لا يمكن تحليلها إلا من خلال الوقوف على بعض إشكاليات الأزمة التي من أهمها:

أ- إشكالية ثنائية الثقافة العربية الإسلامية:

يواجه واقعنا الثقافي العربي إشكالية تظهر واضحة وجلية في وقتنا الحاضر، وهي إشكالية وجود ثقافتين مختلفتين متفاوتين على ساحة المجتمع العربي الواحد، هما ثقافة النخبة وثقافة الجماهير، ولكل منهما رؤيتها وفكرها وخصائصها الخاصة بها، فثقافة الجماهير تمثل الأغلبية الساحقة من سكان الدول العربية. ويمكن أن نطلق عليها ثقافة الكثرة، حيث تستوعب القاعدة العريضة من الجماهير العربية التي تتمسك بشدة "بالتراث العربي الإسلامي الذي ورثته مجتمعاتهم منذ أجيال بعيدة في العادات والتقاليد والقيم الاجتماعية، وأيضاً الفنون والآداب الشعبية، بما فيها أساطير وأشعار وأغان وموسيقى" (٢).

(١) محمود أمين العالم: الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، ط ٢ (القاهرة، دار المستقبل العربي، ١٩٩٨م) ص ٢٣.

(٢) محمد الشيبيني: صراع الثقافة العربية الإسلامية مع العولمة، ط ١ (بيروت، دار العلم للملايين، ٢٠٠٢م) ص ١٢٤.

هذه الفئة الجماهيرية ترى في التراث والفكر الشعبي والتمسك بالتقاليد أصالتها وهويتها العربية الإسلامية، فهم يميلون للسلفية، ويتمسكون بثقافتهم التقليدية المتوازنة. أما فئة النخبة فهي تمثل قلة من بين المتعلمين والمثقفين الذين نالوا قسطاً عالياً من التعليم العالي، سواء داخل مجتمعاتهم أو في الدول العربية، وتأثروا بعلومهم وتقاليدهم، ودعوا إلى العلمانية.

وتعمل النخبة في كثير من المواقف "على التقليل من شأن الفنون والآداب والتراث الشعبي والمعتقدات الفكرية لثقافة الجماهير، متهمه إياها بالسلفية والتقليدية والتخلف والبعث عن الإبداع والابتكار، حسب المعايير الغربية"^(١)، وتحاول جاهدة، من خلال السعي لاحتكار القرار الثقافي في مختلف مجالات التعليم والإعلام وتحيزها لثقافتها، إلى فرض القيم الثقافية الغربية وتفضيلها على القيم الثقافية الإسلامية، بحجة النهوض بثقافة الجماهير والرفع من مستواها.

وهكذا يتضح لنا أن ثقافتنا العربية تواجه انفصاماً خطيراً، وثنائية غير صحية، بين مرجعيتين: إحداهما عربية إسلامية، تمثل قاعدة عريضة من الجماهير العربية، وتنتمي إلى ماض عريق، ولها استقلالها الثقافي الذي ينعكس في صورة "جمود على التقليد ضمن قوالب ومفاهيم وآليات دفاعية تستعصي على الاختراق وتقاوم التجديد"^(٢). أما الثانية فتتشد إلى المرجعية الأوروبية، وتمثل قلة من النخبة المثقفة، ويجسم استقلالها الثقافي صورة "الاختراق الثقافي، وقد اكتسح الساحة اكتساحاً ليتحول إلى ثقافة للاختراق، أعني الثقافة المبشرة به، والمكرسة له"^(٣).

(١) المرجع السابق، ص ١٢٥.

(٢) محمد عابد الجابري: العولمة والهوية الثقافية، مرجع سابق، ص ٣٠٥.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٠٥.

ومما يزيد من حدة هذه الثنائية وخطورتها في تفعيل أزمة واقعا الثقافي أن لكل من هاتين الثقافتين: ثقافة النخبة وثقافة الجماهير، مؤسساتها التعليمية والاجتماعية والدينية، التي تدعمها وتعيد إنتاجها، سواء على المستوى الجماهيري أو النخبوي.

وأود في هذا الصدد أن أشير إلى ملاحظة مهمة هي أنه ليس كل المتعلمين والمتقنين في العالم العربي ذوو ميول غربية، أو ينشدون إلى الثقافة الغربية. وفي الوقت نفسه ليست الجماهير العربية كلها تنتمي إلى الثقافة الجماهيرية، وليس لديها ذلك التعصب الضيق، والتمسك بتقاليد الماضي، والتشبث بها، فلكل قاعدة استثناء، وما عرضنا لهاتين الثقافتين إلا باعتبارهما صورة عامة وقاعدة واسعة في واقعا الثقافي لا نستطيع إنكارها أو تجاهلها.

ب - إشكالية علاقة الثقافة والمثقف العربي بالسلطة السياسية:

ارتبط الوضع الثقافي العربي إلى حد كبير بالتسلط السياسي وغياب الحرية الثقافية، فالثقافة العربية كانت، ولا تزال، ضحية الهيمنة السياسية السلطوية للدولة، التي أهملتها وهشتتها، فمارست عليها رقابة شديدة في سبيل سيادة قوالب إيديولوجية جاهزة. وترجع طبيعة الصراع والتناقض بين السلطة السياسية والثقافة لكون الأولى "تتبنى في أغلب الأحيان إيديولوجيا مغلقة شمولية، لا تسمح بأي عنصر آخر بالدخول في منظومتها أو اختراقها، وبذلك يمارس متبنو هذه الإيديولوجية الحماية لها من الخارج عن طريق نفوذهم السياسي مستعملين أدوات الرفض والمنع والقمع"^(١).

وبناء على ذلك مارست أغلب النظم العربية سلطتها السياسية في تضيق الخناق على حرية الفكر والثقافة، وفرضت رقابتها على مؤلفات وكتابات الفنانين

(١) صبري حافظ: المثقف العربي وعلاقته بالسلطة، في: www.arab-nation.com ص ٥

والأدباء والمفكرين والمثقفين، وصادرت حرياتهم الفكرية وأحياناً الجسدية، وذلك باعتقالهم وانتهاك أبسط حقوقهم في التعبير عن آرائهم وأفكارهم، لأنها لا تتماشى مع التوجهات السياسية لتلك الأنظمة، ما انعكس سلباً على حرية الفكر والإبداع والتجديد، وذلك نتيجة لتفوق المثقفين على أنفسهم، وتوقفهم عن الإنتاج والتجديد الفكري.

إلا أن السلطة السياسية قد فقدت، من وجهة نظري، سلطتها وصلاحتها مع انفتاح الفضائيات الإعلامية وانتشارها، إذ بات أي مفكر عربي مضطهد يستطيع أن يعبر عن آرائه من خلال وسائل الإعلام الأخرى، خارج نطاق فضائه الوطني، سواء عن طريق الصحافة أو الفضائيات. بيد أن هذا ليس حلاً على الإطلاق، فالحل الحقيقي يكون من خلال الديمقراطية الثقافية التي تقوم على أساس من العدل الفكري الرفض لأي هيمنة دكتاتورية، والقائم على تحرير الثقافة من قيود السياسة. وهذا لا يعني ترك الأمور تجري على هواها، أي ترك المجال الثقافي يتحرك بدون استراتيجية، وإنما يعني رفع القيود السلطوية السياسية عن حرية الرأي والتعبير واستقلاله، الذي يبدأ باستقلال الفكر وإبداعاته، وذلك "بإقصاء الإيديولوجيا من عالم المعرفة، وإشاعة الروح النقدية مكانها من جهة، وتعزيز الوحدة الثقافية من جهة أخرى، وذلك برفع القيود عن السيولة الثقافية بين الأقطار العربية، سواء في شكلها الإعلامي الصحفي والسمعي-البصري، أو في صورتها الأكاديمية التي تتم عبر الكتاب والمجلة وتبادل الأساتذة والطلاب، وإقامة معاهد مشتركة للبحث

العلمي، مع تدعيم النشرات العلمية والأعمال التنويرية داخل الثقافة العربية الإسلامية^(١).

وفي هذه الحالة تعطى الأولوية للثقافي على السياسي. وهذا لا يعني على الإطلاق إحلال المثقفين محل الساسة، ولا التأمّلات والإبداعات الثقافية والمشاكل الفكرية محل الممارسة والشواغل السياسية، بل تعني "قيام نوع من الإجماع الفكري بين جميع التيارات السياسية والطبقات والفئات، بما في ذلك الطبقة المسيرة نفسها، أو قسم منها على الأقل، حول قضايا وأهداف وطنية وقومية تفرضها الظروف الراهنة على الأمة ككل، كالحاجة إلى تنمية مستقلة، في إطار تكامل اقتصادي عربي وجهوي وقومي، والحاجة إلى إقرار ديمقراطية حقيقية، تكون هي وحدها مصدر الشرعية لممارسة سلطة الحكم على الصعيد القطري، ولبناء العلاقات والارتباطات الوجودية على الصعيد العربي العام"^(٢).

وهكذا يتحقق الاستقلال الثقافي الذي تفتقده إلى حد كبير ثقافتنا العربية المعاصرة.

ج - إشكالية الثابت والمتغير في الثقافة العربية:

لا يزال الفكر العربي يتخبط بين ثوابت الثقافة العربية ومتغيراتها، فالكثير من المثقفين العرب يخلطون بين ما هو ثابت وبين ما هو متغير فيها، فيصدرون في كثير من الأحيان أحكاماً خاطئة، وخاصة في تعاملهم مع متغيرات وثوابت الثقافة العربية، فالثابت يحسبونه متغيراً، والمتغير ثابتاً.

(١) محمد عابد الجابري: الثقافة العربية اليوم ومسألة الاستقلال الثقافي، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها المجمع العلمي العراقي، ط ٢ (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧م) ص ٢٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٦.

إن عملية التصدي للنماذج الثقافية الخارجية المتعارضة مع عقيدتنا وتقاليدنا وقيمنا الثقافية إنما تتم من خلال وضع استراتيجية واضحة، تتحدد من خلالها الثوابت والمتغيرات الثقافية العربية، لكي يمكننا تقويم المواقف التي تواجهنا لتقويم الجيد، سواء بالرفض أو القبول، فالثوابت الأكيدة في ثقافتنا العربية التي نتقيد بها، ولا نتنازل عنها، ولا يمكننا المفاوضة حولها هي "تراثنا الذي يمثل حضارتنا الإسلامية، وعقائدنا التي نؤمن بها، ونتمسك بفقها وأصولها، وتقاليدنا وعاداتنا التي ورثناها منذ تاريخ طويل، وقيمنا الاجتماعية والسلوكية الخاصة بنا"^(١).

أما المتغيرات فهي كل ما يتصل "بتطور مختلف العلوم والتكنولوجيا والفنون والآداب، وكل ما يتصل بها من إنجازات بشرية في تحديث الفكر والثقافة، وما يصاحبهما من إبداع وابتكار وحدثات، تؤدي إلى رقي المجتمعات الإنسانية وتزويدها تقدماً وازدهاراً"^(٢).

وقد اختلف المثقفون حول المعايير التي يضعونها لتصنيف الثابت (الأصالة) والمتغير (المعاصرة) في الثقافة العربية، فانقسموا إلى ثلاث فئات رئيسة، كل فئة لها رؤيتها الفكرية الخاصة بها، والمختلفة عن الآخرين، وهي كالآتي:

الفئة الأولى: نظرتها سلفية مترممة، ترى في التراث وحده مصدر الفهم والمعرفة والثقافة، وأنه ينبغي المحافظة عليه من محاولات التشويه والتغريب التي يتعرض لها. وترى أنه لا يجوز الخلط بين الثابت والمتغير، أي بين الأصالة والمعاصرة، بل تؤكد

(١) محمد الشيبني: صراع الثقافة العربية الإسلامية مع العولمة، مرجع سابق، ص ٣٠٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٠٨.

على أن "كل ما هو معاصر ينبغي أن يخضع لمعايير التراث وقيمه، حسب ما ورد في التفسيرات الفقهية ومؤلفات السلف الصالح"^(١).

الفئة الثانية: نظرهما عصرية ليبرالية، لا تعطي أهمية قصوى للتراث، فتري أن العصر الذي نعيشه هو عصر التكنولوجيا والاتصالات الفضائية والإبداعات والحدائث، فيجب ألا يتقيد بتراث وقيم يمكن أن تعطل مسيرة التقدم والتطور. وتؤكد هذه الفئة على "أن عالمنا هو عالم المتغيرات من دون ثوابت تراثية تعرقل من حركته وتعطل من تقدمه وازدهاره"^(٢).

الفئة الثالثة: لها نظرة متميزة ومختلفة كلياً عن الفئتين السابقتين؛ نظرة توفيق بين ثوابت الأصالة العربية الإسلامية، وبين متغيرات تكنولوجيا العصر الذي نعيش فيه، فتدعو إلى "التمسك بثوابت الفكر العربي وجذوره التراثية، وفي الوقت نفسه تؤكد أيضاً على ضرورة التفاعل الحضاري مع متغيرات العصر الذي نعيش فيه، ونتجاوب معه"^(٣).

والباحثة تتبنى وجهة نظر هذه الفئة الثالثة، لأنها بعيدة كل البعد عن الإفراط والتفريط. وبناء على ذلك فإن حل إشكالية العلاقة بين الثابت والمتغير في الثقافة العربية الراهنة يتطلب جلوس مثقفينا ومفكرينا العرب على طاولة حوار موضوعي بعيد عن التعصب والمزايدة، لإبراز عناصر التلاقي والتباعد بين ما هو ثابت، فنتمسك به، وبين ما هو متغير، ومن ثم فهو قابل للرفض والقبول.

(١) المرجع السابق، ص ٣١١.

(٢) المرجع السابق، ص ٣١١.

(٣) المرجع السابق، ص ٣١١.

د - إشكالية تزايد الفجوة بين الثقافة العربية والتقدم العلمي التكنولوجي:

يعتبر كثير من المفكرين والأدباء أن هناك خلطاً واضحاً ومفهوماً مختلفاً بين ما نطلق عليه علماً، وبين ما نطلق علي ثقافة. وهذا اللبس يضع حداً فاصلاً بين ما هو علمي وما هو ثقافي. فالعلم في نظر هؤلاء هو الفيزياء والرياضيات والصناعة والطب وغيرها من العلوم، التي تعتمد على مناهج البحث العلمي التجريبي. أما الثقافة فهي في نظرهم تتضمن قيماً ومبادئ ومثلاً وطقوساً روحية، تتجاوز حدود الآلية العلمية الوضعية، محلقة في فضاء الوجدان والأحاسيس والأدب والشعر والفنون^(١).

بيد أننا نرى أن رأي هؤلاء الأدباء والمفكرين يجانبه الصواب فيما يتعلق بعملية الفصل بين العلم والثقافة، لأنهم بقولهم هذا يتناسون الروابط التاريخية بين العلم والثقافة قديماً وحديثاً، ففي العصور الذهبية للحضارة العربية الإسلامية لم يفصل المفكرون العرب بين العلم والثقافة، بل تعاملوا معهما على أنهما كل متكامل، لا انفصال بينهما، فلم تكن علومهم نظرية بحتة، لا تخرج عن كونها اجتهادات في العقيدة أو اللغة أو الشعر والنثر، بل كانت أيضاً علوماً تطبيقية في الطب والفيزياء والكيمياء. وخير مثال على ذلك أن فلاسفتنا، من أمثال الكندي وابن سينا وابن الهيثم وإخوان الصفاء وابن رشد وابن طفيل وغيرهم، قد جمعوا بين العلوم النظرية، كالفقه وعلم الكلام والنثر والأدب، وبين العلوم التطبيقية، كالكيمياء والفيزياء والأحياء، فكان الواحد منهم فقيهاً وأديباً وطبيباً وعالمًا وكيميائياً، وبذلك جسدوا وحدة الثقافة الإسلامية المتكاملة^(٢).

(١) المرجع السابق، ص ٢٠٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٠٥-٢٠٦.

وكذلك الحال في الحضارة الغربية الحديثة، فلم يكن هناك فصل بين العلم والثقافة، بل كان هناك تلاحم بينهما. وهذا ما تفتقده ثقافتنا العربية الراهنة، التي لم تعد مجالاً لإنتاج العلوم النظرية والمعارف العملية، كما كان الحال ماضياً في عصور الازدهار التي شهدتها الحضارة العربية الإسلامية، وكما هو الحال في المجتمعات الغربية التي تحولت إلى مصدر للإنتاج الفكري في مختلف علوم المعرفة والثقافة، لأنها عكفت على العلم والتحليل العلمي والنقد والفحص العقلاني. وبذلك أصبحت ثقافتنا العربية اليوم ثقافة مستهلكة، لا تنتج علماً حديثاً، ولا تنتج تكنولوجيا متطورة، بل تعتمد على ما تنتجه التكنولوجيا الغربية. وهذا يزيد من خطر التبعية العربية للتكنولوجيا الغربية، ويزيد أيضاً من اتساع الهوة التي تفصل التكنولوجيا التي يملكها العرب، وتلك التي يملكها الغرب، وكل ذلك يؤدي إلى "طريق مسدود، تتخلف فيه البحوث العلمية، وتتعثر التكنولوجيا العربية، وتتجمد فيها الحداثة والإبداع اللازمان للحاق بقطار التكنولوجيا المتطورة السريع"^(١).

ومن هنا يجدر بنا العمل على تضيق الهوة التي تزداد اتساعاً بين ثقافتنا والتكنولوجيا الغربية المتطورة، التي تسير بسرعة البرق، وهذا لن يتم إلا من خلال تحديث العقل العربي، وإعادة بنائه من جديد، من خلال تقوية المناهج العلمية، وعقد الندوات الفكرية والثقافية، إلى جانب الإمساك بناصية التكنولوجيا المتطورة، وتوطينها داخل مجتمعاتنا العربية، بدل الاكتفاء باستيرادها من الخارج، وذلك لكي نستطيع تقوية ذاتنا وثقافتنا وفكرنا العربي الإسلامي، وإعادة مجده السابق بين الأمم، فأوروبا وأمريكا استطاعت تصدير ثقافتها وقيمها الغربية، وذلك لامتلاكها ناصية التكنولوجيا المتطورة.

(١) المرجع السابق، ص ٢١١.

وهكذا يتبين من هذه الإشكاليات التي ذكرناها أن النظام العربي الراهن يمر بأزمة واضحة وعميقة، تعكس بجلاء ووضوح عوامل ضعف عديدة، أهمها: انتشار الأمية الأبجدية والتكنولوجية، ضعف الصناعات الثقافية، تخلف برامج التعليم عن مواكبة التطور التكنولوجي، نقص الحريات، سيادة الإعلام السطحي.. إلخ. أما الثقافة، بمفهومها وخصائصها التي سبق أن أشرنا إليها، فهي ما زالت قادرة على أن تحقق ريادتها العالمية، فالعيب ليس في جوهر وثوابت ومتغيرات ثقافتنا، ولكنه في من ينتمون إليها، لأن أي ثقافة، مهما كانت قيمة، لا تستطيع أن تعمل بقوة ذاتها فقط، بقدر ما تعمل بقوة دوافعها وظروفها المحيطة بها، فقد ازدهرت ثقافتنا العربية في عصورها الذهبية لأن الظروف في ذلك الوقت ساعدت على ذلك. وقد ضعفت في وقتنا الحاضر لأن الواقع والظروف أيضاً ساهمت في ذلك.

٤ - العولمة اختراق وتشويه الثقافة العربية الإسلامية:

إن أي ثقافة في العالم لا تزدهر وتتطور إلا من خلال تفاعلها واحتكاكها مع الآخر وثقافته. والثقافة العربية الإسلامية وصلت في عصورها الذهبية الأولى إلى قمة ازدهارها وعطائها الفكري والعلمي والأدبي، لأنها ثقافة قبلت الآخر، واعترفت به، وتفاعلت معه فكرياً وأدبياً وعلمياً، فأنتجت فكراً عظيماً، ترك أثراً إيجابياً عميقاً لعصور تالية، وعلى أمم وحضارات مختلفة قبلتها وتفاعلت معها.

أما إذا نظرنا إلى ثقافة العولمة التي نحن بصدها فهي ثقافة ذات بعد أحادي مهيمن، يرفض الآخر، ولا يعترف به، بل يسعى إلى اختراقه وتهميشه، بواسطة امتلاكها لمكتسبات العلوم والثقافة^(١).

(١) نجاح قدور: مستقبل الثقافة العربية في ظل العولمة، مرجع سابق، ص ٤٩.

إن فعل الاختراق الذي تحاول العولمة تكريسه، من أجل سلخ الشعوب عن موروثها الحضاري برمته، وطمس معالم الثقافات الوطنية، وإظهارها بمظهر العاجز، لا يعبر إلا عن نظرة دونية غربية لسائر الثقافات الأخرى، وعلى رأسها الثقافة العربية الإسلامية.

والسؤال الذي نطرحه الآن هو: ما هي الأدوات والوسائل التي تتوسل بها ثقافة العولمة لاختراق الثقافة العربية الإسلامية وتشويهها؟

في حقيقة الأمر يمكننا القول إن فعل التغلب الحضاري الذي تعرضت له أمتنا العربية الإسلامية، منذ الحروب الصليبية، مروراً بالحكم العثماني والاستعمار الحديث، الذي أشرنا إليه في السابق، كان يقوم على استعمال القوة المادية والعسكرية، باعتبارها الأداة الأمثل لتحقيق عملية الإخضاع والغلبة. وذلك من خلال إجبار المغلوب على التسليم للغالب، ودفعه لتحلل من نظامه المرجعي والاندماج في نظام الغالب. أما العولمة، بصياغتها الجديدة الفكرية والثقافية، فإنها تندفع كسيل جارف للقضاء على الثقافة العربية ومفاهيمها، تحت تأثير فلسفة الثقافة الغربية المسلحة بأدوات وتقنيات لم تتوفر للاستعمار القديم، أو لنظام العنف التقليدي الاستعماري المتمثل في التبشير والاستشراق والمدرسة الحديثة.

إن نظام السيطرة الثقافية للعولمة هو "النظام السمعي-البصري، وهو نظام مختلف عن سابقه تماماً، في درجة الفعالية التي يبدئها، ويحصد ثمارها، على صعيد

تكيف وعي الناس وإعادة صوغه"^(١)، فقد ساهم التطور الغربي المذهل في مجال العلم والتقنية والاتصالات في تطوير أدوات تدمير البنى الثقافية لثقافات الشعوب الأخرى.، فأصبح النظام السمعي البصري المتمثل في الفضائيات والأقمار الصناعية وشبكات الإنترنت المنتشرة حول العالم هو الترسانة الثقافية الهجومية الغربية لاختراق ثقافات العالم، وعلى رأسها الثقافة العربية.

وأمام سطوة وقوة هذه الترسانة الجديدة تراجعت الترسانة التقليدية المتمثلة في دور النشر والصحف والجامعات ومعاهد البحوث والمدرسة والمحطات الإذاعية المحلية الوطنية، فلم تعد الكتابة والكلمة هي المعبر الأساسي الكلي للثقافات الوطنية، بل أصبح خطاب الصورة اليوم أوسع انتشاراً وشمولية من خطاب الكلمة، لأنه يحمل معنى إيحائياً ورمزياً عاماً للجميع، بعكس خطاب الكلمة الذي قد يحتاج إلى متلق ذكي ومثقف.

فالصورة إذن "أصبحت تقوم، من الخطاب الإعلامي المعاصر، مقام الكلمة في الخطاب التقليدي، مع فارق يكمن في قدرتها على تعميم مضمونها، مما لم تستطعه الكلمة حتى في عز استعمالها الإذاعي قبل عقود قليلة"^(٢).

فالصورة هي المفتاح السحري والمادة الثقافية لنظام ثقافة العولمة التي يتم من خلالها اختراق ثقافتنا العربية لإسلامية عبر الضخ اليومي لملايين الصور المعروضة على شاشات الفضائيات والأقمار الصناعية. ونحن عندما نتحدث عن الصورة فإنما

(١) عبد الإله بلقزيز: النظام السمعي-البصري الغربي والاختراق الثقافي، بحوث ومناقشات في ندوة إشكالية العلاقة الثقافية مع الغرب، ط ١ (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧م)

نتحدث عن نظام إعلامي جديد تمتلكه عشرات الإمبراطوريات الإعلامية الموصولة بالأقمار الصناعية التي يمتد مجال تأثيرها إلى أطراف نائية في العالم، وتحتكرها الدول الغربية الرأسمالية، وعلى رأسها الولايات المتحدة التي تنفرد بنصيب الأسد، حيث تمتلك الشبكة الكونية للشبكات (Global Network of Networks)؛ التي هي مصدر كل المعلومات في العالم.

إن الخطورة فيما يخصنا -نحن العرب- لا تكمن في هذا الكم الهائل من الفضائيات والمعلومات، وإنما في تأثيرها السلبي على الصعيدين الاجتماعي والثقافي العربي؛ إذ صار في وسع هذه الإمبراطوريات الإعلامية الغربية "أن تدمر آخر جبهات المقاومة لدى مجتمعاتنا: الجبهة الثقافية الاجتماعية. وهو هدف بات ممكناً لسببين رئيسيين: يسر تحطيم ذلك الأمن الثقافي باستغلال الثقافة، ثم عجز النظام الاجتماعي العربي التقليدي عن إعادة إنتاج سيولة القيم الضرورية لحماية النسيج الوطني من التمزيق والاستباحة"^(١).

وقد استطاع هذا النظام الإعلامي الغربي الجديد أن يبث وينقل ويخترق عبر أقماره الصناعية وشبكات الإنترنت والاتصالات، قيم ورموز ثقافته الغربية الاستهلاكية إلى العالم، أو كما يطلق عليه البعض ثقافة الكابوي والهمرجر واسطوانات الروك والبوب والكوكا كولا وإعلام C.N.N. وألعاب الفيديو الرقمية وغيرها من القيم الغربية المزيفة التي يسعى الشباب العربي إلى تقليدها واكتسابها واللاحق بها، بدعوى أنها قمة الحضارة والمدنية^(٢).

(١) المرجع السابق، ص ٢٣٠.

(٢) مؤيد عبد الجبار الحديثي: العولمة الإعلامية، مرجع سابق، ص ١٨٠.

نحن إذن أمام سيادة ثقافة استهلاكية، تروج لها وسائل الإعلام والاتصال الغربية، سواء عن طريق وسائل الاتصال المختلفة، كالإنترنت والكمبيوتر، أو وسائل الترفيه الأخرى. إلا أن وسائل الإعلام الغربية تعول كثيراً على التلفزيون، باعتباره المؤسسة الثقافية الأكثر تأثيراً، والأسرع انتشاراً، وخاصة بعد انفتاح قنوات الأقمار الصناعية بعضها على بعض، واختلاط الحابل بالنابل - كما يقولون- فأصبحت هذه الأقمار تقصفنا "برسائلها عبر لواقط صغيرة ببرامج لا أول لها ولا آخر، بعضها قريب من التراث، وأغلبها بعيد عنه"^(١).

إن وصول القيم الغربية إلى المتلقي العربي عبر لواقط الأقمار الصناعية دون حواجز تذكر، يجعل الحديث عن الاختراق الثقافي يحل محل الحديث عن الغزو الثقافي، لأن وسائل مقاومة الغزو كانت متيسرة؛ إذ كان بمقدور المؤسسات الحكومية والأهلية أن تقاوم، أو على الأقل تخفف من آثاره السلبية. أما الآن فقد اختلف الوضع تماماً، ولم يعد بمقدور هذه المؤسسات أن تقاوم هذا الاختراق، لأن الأمر خرج من يدها، وتعدى حدود الحكومات والدولة الوطنية.

ويرتبط الاختراق الثقافي للعولمة ارتباطاً وثيقاً بالخيارات السياسية والاقتصادية الغربية، وذلك من خلال ما تروج له وسائل الإعلام الغربية من "قيم ثقافية وسلوكيات وأنماط عيش غربية وأذواق في الملبس والمأكل، وصولاً إلى تفاصيل الحياة اليومية، وكل ما يتعلق بها من شؤون تخص الفرد أو الأسرة أو المجتمع"^(٢).

(١) عصام سليمان الموسى: تطوير الثقافة الجماهيرية العربية، ط١ (دولة الإمارات العربية المتحدة،

مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ٢٠٠٢م) ص ٦٥.

(٢) حبيب آل جميع: العولمة في المجال الثقافي وجهة نظر نقدية في :

والهدف من نشر هذه السلوكيات والأنماط هو ترويج قيم المنافسة والقوة
والفردانية ونشر ثقافة الاستهلاك والدعوة إلى تحرير الرغبات الإنسانية من كل
القيود، دون اعتبار لقيم الحق والعدل التي بشرت بها جميع الأديان، فقد أثبتت
بعض الدراسات العربية أن أكثر القيم بروزاً وسلبية في المسلسلات الأجنبية
المعرضة على الفضائيات هي "الفردية والقسوة والعنف والتعصب والعدوانية
والخيانة والسرقة والخداع"^(١).

هذا إلى جانب أن جل الأفلام والشرائط منقولة عن أفلام غربية، ولا سيما
الأمريكية، والمعرض منها على شاشات التلفزة العربية مليء بالمشاهد والصور
المتعارضة مع قيمنا العربية الإسلامية، والتي تروج للانحلال والخلاعة، كإقامة
علاقات جنسية غير مشروعة والجريمة، وغير ذلك مما يعكس ضعف الروابط
الأسرية والاجتماعية والأخلاقية على حد سواء.

ولذلك فقد أدى اختراق النمط المعيشي الغربي، بثقافته وقيمه، عبر وسائل
الإعلام والاتصال المختلفة، إلى الفتك بنظام المناعة الاجتماعي والثقافي العربي،
الذي أصبح أمراً واقعاً لا بد من الاعتراف به، وعدم الخجل منه؛ إذ أضحت آثاره
الواضحة تظهر وتنتشر داخل بيئتنا الاجتماعية، "فظواهر التفسخ الأخلاقي
والتفكك الأسري، وظهور جرائم لم يكن المجتمع العربي الإسلامي يعرفها، وغيرها
من الظواهر الغربية، دليل على أن هذا الاختراق بدأ يؤتي أكله"^(٢).

(١) محمد علي حوات: العرب والعملة شجون الحاضر وغموض المستقبل، مرجع سابق، ص ١٧٦.

(٢) حبيب آل جميع، مرجع سابق، ص ٣.

إن ما نخافه نحن من سطوة هذا النظام الإعلامي بآلياته المتعددة هو المسخ المنظم والتشويه التدريجي لقيم ومبادئ ومثل الإنسان العربي، حتى يصبح عاشقاً ومقلداً لنموذج الحياة الغربية، وخاصة أن المجتمع العربي هو مجتمع استهلاكي، يعتمد في معيشتة على ما يصدره إليه الغرب من منتجات وتقنيات، تجعله فريسة سهلة لعملية التقليد والمحاكاة لنمط الحياة الغربية.

ويحذر الباحثون العرب من أخطار الاختراق الثقافي الذي يتعرض له المتلقي العربي عبر وسائل الإعلام والاتصال المختلفة، التي تؤدي إلى إغراقه في قيم اجتماعية وثقافية غير ملائمة لطبيعته وقيمه ومبادئه، فتخلق عنده وعياً مصطنعاً يقود إلى "الإحساس بالاعتراب والسلبية والهروب من التصدي لواقع الحياة"^(١).

ومن هنا نشأت في وعي الناس ثقافة، أو بالأحرى، قيم ثقافية جديدة لا تقوم صلة بينها وبين النظام الثقافي والاجتماعي الذي ينتمون أصلاً إليه. فلا يبقى ثمة ما يدعو إلى استصغار الأمر؛ "إذ من رحم هذا الانفكاك والتجافي بين الثقافي والاجتماعي، ستتناسل أنواع أخرى من التجافي والخلل في البنى الاجتماعية، بما سوف يعرضها إلى تشويه مضاعف، يضاف إلى تشوه الحلقة الأصلي الذي نشأ عن حادثة رثة، شهدت هذه البنى دون تقديم مقدمات وتمهيد أصول"^(٢). كما نتج عن هيمنة النظام السمعي والبصري لثقافة العولمة تراجع قدرة الثقافة العربية الإسلامية على الإبداع والتجديد، وانحسار وسائلها الاتصالية الجماهيرية المتمثلة في الصحف والمجلات والكتب الأدبية والشعبية، الأمر الذي أدى إلى إهمال الفنون والآداب الشعبية الجماهيرية والشعر والخطابة والكتابة، وهو ما انعكس سلباً على تراثنا

(١) عصام سليمان الموسى: تطوير الثقافة الجماهيرية العربية، مرجع سابق، ص ٥١.

(٢) عبد الإله بلقزيز: ثقافة العولمة أم عولمة الثقافة، مرجع سابق، ص ٣١٦.

ولغتنا العربية التي تعرضت للتهميش عالمياً، نتيجة لسيادة اللغة الإنجليزية وفرضها كلغة وحيدة في نظام العولمة الجديد، وحتى في وسائل إعلامنا العربية التي أصبحت تشدق بالمفردات الإنجليزية أو بالمفردات المحلية المختلفة.

إن ثقافتنا العربية اليوم لم تعد تمثل العلماء والأدباء والباحثين والكتاب والشعراء ورموز المجتمع، دعاة المثل والقيم، وإن كانت لا تخلو من قليل من ذلك، بل أصبحت ثقافة نجوم السينما وأبطال الأشرطة المثيرة والفيديو كليب وعارضات الأزياء وملكات الجمال. ويزداد الأمر خطورة لدى إدراكنا أن وسائل الاتصال الجماهيري (الإعلام) العربية، وبخاصة التلفاز والسينما، "تبث نسبة عالية من التناج المستورد من المصادر الأجنبية. ومن الواضح أن هذا التناج يتضمن قيماً غريبة عن المجتمع العربي، يحمل تقديمها في طياته أخطاراً جمة، وبخاصة على صغار الناشء، بالإضافة إلى الشريحة الأمية، وجميع الذين لم يتعمق وعيهم القومي بعد"^(١).

وبسبب ذلك يدق المثقفون العرب ناقوس الخطر في مواجهة هذا الهجوم الإعلامي الثقافي الغربي الذي يتهدد جوانب كثيرة من قيمنا العربية الإسلامية.

ولم يتوقف الأمر عند محاولات الاختراق، بل تعداها إلى محاولات تشويه صورة العربي وقيمه وثقافته العربية الإسلامية، حيث تنظر وسائل الإعلام الغربية، وعلى الأخص الأمريكية، إلى الإنسان العربي على أنه "القيح والقذر والمتعطش للدماء والمحتكر للبترو، لإذلال الغرب والأمريكيين بصورة خاصة"^(٢). وهكذا نرى الكثير من القنوات العالمية المعروفة، مثل قناة (C.N.N.) الأمريكية، وقناة (T.V.5) الفرنسية، تقدم العربي دائماً على أنه الإرهابي، وتعتمد إلى قلب الحقيقة فيما يخص انتفاضة الأقصى، بحيث تكون الصورة المطروحة هي "صورة الإرهاب الفلسطيني،

(١) عصام سليمان الموسى: تطوير الثقافة، مرجع سابق، ص ٤٢-٤٣.

(٢) نجاح قدور: مستقبل الثقافة العربية في ظل العولمة، مرجع سابق، ص ٥١.

الذي يعتمد العنف في حياته وعلاقاته مع الآخر، بينما يجري طمس حقيقة الإرهاب الإسرائيلي وحقيقة أن إسرائيل هي دولة الاحتلال" (١).

من جهة أخرى تعتمد كثير من الدراسات الأمريكية إلى إرجاع حالات التخلف الاقتصادي والاجتماعي في المجتمعات العربية إلى "انتشار القيم وأنماط السلوك والممارسات المرتبطة بالدين الإسلامي، وخاصة بسبب تبديد الموارد في بناء المساجد والحج والإحسان وتعدد الزوجات ورفض الفوائد الربوية" (٢).

هذا إلى جانب الكثير من البرامج الإعلامية الغربية التي يعرضها نظام ثقافة العولمة الذي يستهدف تشويه صورة الإنسان العربي وثقافته وقيمه؛ هذه الصورة تعكس نظرة الاستعلاء العنصرية الغربية تجاه الإسلام والمسلمين.

ثالثاً - العولمة والهوية الثقافية العربية الإسلامية:

١ - مفهوم الهوية في اللغة والاصطلاح:

تتفق أغلب المعاجم والقواميس على أن الهوية تعني الامتياز عن الأغيار. فالهوية كما عرفها المعجم الفلسفي هي: "اسم مشتق من حرف الرباط الذي يدل على ارتباط المحمول بالموضوع في جوهره. وهو حرف هو في قولهم زيد هو حيوان أو إنسان (ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة). وهوية الشيء وعينته ووحدته وتشخصه وخصوصيته ووجوده المتفرد كل واحد (الفارابي، تعليقات). وقيل إن الأمر المتعقل

(١) صفاء شاهين: الثقافة العربية والعولمة في :

(٢) نجاح قدور: مستقبل الثقافة العربية في ظل العولمة، مرجع سابق، ص ٥١.

من حيث إنه مقول في جواب ما هو، يسمى ماهية. ومن حيث ثبوته في الخارج يسمى حقيقة، ومن حيث امتيازه عن الأغيار يسمى هوية...^(١).

ولا يختلف المعنى اللغوي للهوية عن المعنى الاصطلاحي، فكلاهما يعني التميز والاختلاف عن الأغيار، فالهوية اصطلاحاً تعني "تلك الملامح والقسمات التي تميز جماعة ما أو شعباً ما عن الجماعات الأخرى. وهذه الملامح في الغالب تكون نتاج تأثيرات لا يمكن حصرها بدقة، بعضها معروف أصله، وبعضها غير معروف مصدره"^(٢).

والهوية التي نعنيها في دراستنا هذه هي الهوية الثقافية التي تعني التميز والتفرد الثقافي، بكل ما يتضمنه معنى الثقافة من عادات وأنماط سلوك ومعايير ونظرة إلى الكون والحياة. ويعرف الجابري الهوية الثقافية بأنها "كيان يصير ويتطور، وليست معطى جاهزاً ونهائياً. وهي تصير وتتطور إما في اتجاه الانكماش، وإما في اتجاه الانتشار. وهي تغتنى بتجارب أهلها ومعاناقهم، انتصاراتهم وتطلعاتهم، وأيضاً باحتكاكها سلباً وإيجاباً مع الهويات الثقافية الأخرى، التي تدخل معها في تغاير من نوع ما"^(٣).

ويندرج تحت الهوية الثقافية "النظام القيمي والأخلاقي والإبداع الفكري والأدبي لكل أمة أو شعب، بما يسمح بالتحقق من مدى صدقية الحديث عن

(١) عبد المنعم حنفي: المعجم الفلسفي، ط ١ (القاهرة، الدار الشرقية، ١٩٩٠م) ص ٣٦٩.

(٢) هويدا عدلي: العولة والهوية الثقافية في أفريقيا، دراسات (مجلة فصلية تصدر عن المركز العالمي للدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، العدد ١١، السنة ٣، شتاء ١٣٧٠ و.ر./ ٢٠٠٢م) ص ٦٥.

(٣) محمد عابد الجابري: العولة والهوية الثقافية، مرجع سابق، ص ٢٩٨.

خصوصية وتمايز هذه الهوية من جهة، ومدى قدرتها على التفاعل مع غيرها من الهويات الثقافية الأخرى بشكل إيجابي، سواء على الصعيد المحلي والإقليمي، أو على الساحة الإنسانية من جهة أخرى"^(١).

ولابد من التنبيه على أن مفهوم الهوية الثقافية الذي نشير إليه في دراستنا هذه هو مفهوم الهوية المشتركة لجميع أبناء وطننا العربي الكبير من المحيط إلى الخليج. وهذا يعني عدم تجاهل أو إلغاء الهويات القطرية والجموعية والطائفية، لأنها هويات متعايشة تحت غطاء عربي واحد هو الوطن العربي. فهذه التعددية واقع معاش لا يجوز القفز عليه وتجاهله، بل يجب توظيفه بوعي لإغناء ثقافتنا العربية الإسلامية، وخاصة أننا نعيش في زمن العولمة الغربية التي تحاول اقتلاع هويتنا من جذورها، لكي نكون نسخاً مستنسخة من ثقافة الآخر المهيمن.

٢ - العلاقة بين الهوية والثقافة:

توجد علاقة قوية بين الهوية والثقافة، بحيث يتعذر الفصل بينهما، فالعلاقة بينهما علاقة تكاملية، أي أن كلاً منهما مكمل للآخر، فالثقافة تشكل المكون الرئيس للهوية، وهي التي تعطي الاسم والصورة والمعنى لجماعة ما، وتجعلها متميزة عن بقية الجماعات الأخرى. ولا معنى لمفهوم الهوية خارج إطار الثقافة؛ إذ إنه "ما من هوية إلا وتختزل ثقافة، فلا هوية بدون منظور ثقافي، ولا تستند إلى خلفية

(١) إبراهيم الحيدري: إعادة إنتاج الهوية العراقية: محاولة أولية لمعرفة الذات ونقدها في:

ثقافية. والثقافة في عمقها وجوهرها هوية قائمة الذات^(١). والعلاقة بين الهوية والثقافة علاقة "الذات بالإنتاج الثقافي، ولا شك أن أي إنتاج ثقافي لا يتم في غياب ذات مفكرة"^(٢)، فالذات المفكرة تلعب دوراً كبيراً في إنتاج الثقافة، وتحديد أهدافها، في كل مجتمع إنساني، وفي كل عصر من العصور. كما أن العلاقة بينهما علاقة تنوع، فقد تعدد الثقافات في الهوية الواحدة. والعكس صحيح، فقد تنوع الهويات في الثقافة الواحدة. كما هو الحال في الهوية العربية الإسلامية، التي تشكلت من ثقافات الشعوب والأمم التي دخلها الإسلام، سواء اعتنقته أم بقيت على عقائدها التي كانت تؤمن بها، فجميعها ساهمت في صياغة ثقافة إسلامية ذات هوية حضارية متفردة.

والعلاقة بين الهوية والثقافة هي من جهة أخرى علاقة تلاحم ومصير، فما يسري على الثقافة يسري على الهوية، فالثقافة باعتبارها كما هائلاً من المعتقدات والآداب والفنون، تشكلت من خلاله الهوية الثقافية لمجتمع ما. فكل خلخلة أو اختراق لهذه الثقافة سوف ينعكس سلباً على الهوية، ما يؤدي إلى إضعافها إن لم نقل تفتيتها.

٣ - مرجعية ومستويات الهوية الثقافية:

تتحرك الهوية الثقافية في ثلاث دوائر متداخلة ذات مركز واحد:

(١) عبد العزيز بن عثمان التويجري: العالم الإسلامي في عصر العولمة، ب ط (القاهرة، دار الشروق، ٢٠٠٤م) ص ٥٧.

(٢) مبروك الشريف: محاطر الهيمنة على الهوية الثقافية وسبل التعامل معها، دراسات، المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، السنة ٤، العدد ١٤، خريف ١٣٧٢و.ر./٢٠٠٤م، ص ٣٣.

أ-الفرد داخل الجماعة الواحدة: سواء أكانت هذه الجماعة قبيلة أم طائفة أم حزباً، فالهوية هنا "هوية متميزة مستقلة، عبارة عن (أنا) لها (آخر) داخل الجماعة نفسها"^(١).

ب-الجماعة داخل الأمة: هي نفسها كالفرد داخل الجماعة الواحدة، "لكل منها ما يميزها داخل الهوية الثقافية المشتركة، ولكل منها (أنا) خاصة بها، و(آخر) من خلاله وعبره تتعرف على نفسها بوصفها ليست إياه"^(٢).

ج-الأمة الواحدة إزاء الأمم الأخرى: هي نفسها كعلاقة الجماعات داخل الأمة الواحدة غير "أثما أكثر تجريداً، وأوسع نطاقاً، وأكثر قابلية للتعدد والتنوع والاختلاف"^(٣).

والعلاقة بين مستويات الهوية الثلاثة: الفردية والجموعية والوطنية، علاقة مد وجزر، فهي ليست ثابتة، وتتغير نحو الاتساع والضييق حسب الظروف والمعطيات المحيطة بها. ولا تكتمل الهوية الثقافية ولا تبرز خصوصيتها الحضارية إلا إذا تجسدت مرجعيتها في كيان تتطابق فيه ثلاثة عناصر أساسية هي: الوطن بوصفه الأرض والجغرافيا والتاريخ، وقد "أصبحت كياناً روحياً واحداً، يعمر قلب كل مواطن"^(٤). والأمة بوصفها "النسب الروحي الذي تنسجه الثقافة المشتركة، وقوامها ذاكرة تاريخية وطموحات تعبر عنها الإرادة الجماعية التي يصنعها حب الوطن"^(٥). والدولة

(١) محمد عابد الجابري: العولمة والهوية الثقافية، مرجع سابق، ص ٢٩٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٩٨.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٩٨.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٩٩.

(٥) المرجع السابق، ص ٢٩٩.

بوصفها "التجسيد القانوني لوحدة الوطن والأمة، والجهاز الساهر على سلامتهما ووحدهما وحماية مصالحهما وتمثيلهما إزاء الدول الأخرى، في زمن السلم كما في زمن الحرب"^(١).

إذن فكل مس بالوطن والأمة والدولة هو مس بالهوية الثقافية والعكس.

٤ - علاقة العولمة بالهوية:

إن العلاقة بين العولمة والهوية هي علاقة جدلية متميزة وفريدة من نوعها في طبيعة العلاقة بين المفاهيم والأشياء، إنهما يشكلان مفهومين متحاذيين ومتقاطبين في آن واحد. وفي دائرة هذا التحاذب والتقاطب يأخذ مفهوم الهوية على الأرجح دور الطريدة، بينما يأخذ مفهوم العولمة دور الصياد، فالعلاقة بينهما على طرفي نقيض. إن العولمة تعني ذوبان الخصوصية والانتقال من الخاص إلى العام، أما الهوية فهي على العكس تماماً، فهي انتقال من العام إلى الخاص، ومن الشامل إلى المحدود. فالهوية تبحث عن التباين والتمايز والتفرد والعولمة تبحث عن اللاحدود واللامتجانس^(٢).

قضية العلاقة بين الهوية والعولمة طرحت على أكثر من صعيد، ولا تزال تطرح، لأهميتها وخطورتها في كل ساحات النقاش والمنتديات الفكرية والأدبية، لا في الدول الضعيفة والنامية المتخوفة من اختراق العولمة لهوياتهم الوطنية فقط، بل أيضاً في الدول المتقدمة والقوية، فالاتحاد الأوروبي الذي أصبح قطباً سياسياً واقتصادياً كبيراً في العالم، لا يزال يتوجس خيفة من محاولات الاختراق الثقافي

(١) المرجع السابق، ص ٢٩٩.

(٢) المرجع السابق، ص ١.

الأمريكي للهوية الثقافية الأوروبية، ويتخذ كافة التدابير لمواجهة الاختراق الذي تمارسه الثقافة الأمريكية، والذي أصبح أمراً واقعاً يهدد كيانات الهويات الثقافية الوطنية والقومية المختلفة. فهذا هو صموئيل هنتنجتون من داخل المجتمع الأمريكي نفسه، وهو واحد من رموز ثقافة العولمة الأمريكية والمروجين لها، يتخوف هو نفسه من المخاطر التي تحيق بالهويات الثقافية، فيقر بذلك في كتابه (صدام الحضارات) فيقول: "التسعينيات شهدت هيجان أزمة الهوية. فتقريباً في كل مكان يرى الناس، صاروا يتساءلون: من نحن؟ وإلى أي ننتمي؟ ومن لسنا نحن؟ هذه التساؤلات ليست أساسية فقط، بالنسبة للشعوب التي تسعى إلى بناء دولة قومية جديدة، مثل يوغسلافيا السابقة، ولكن أيضاً بوجه أكثر عمومية بكثير..."^(١). ثم يضيف قائلاً: "وفي التعامل مع أزمة، فالمهم عند الشعوب هو الدم والعقيدة، الإيمان والعائلة، والبشر يتقاربون مع أولئك الذين من نسب ودين ولغة وقيم ومؤسسات متشابهة، وينأون بأنفسهم عن أولئك المختلفين عنهم في الأمور السابقة..."^(٢).

وبناء على ما سبق تصل الباحثة إلى نتيجتين فيما يتعلق بعلاقة العولمة بالهوية ومقولة صدام الحضارات هما:

الأولى: أن العالم في زمن العولمة الغربية، وعلى الأخص الأمريكية، سيشهد حرباً ثقافية، أدواتها ليست الصواريخ عابرات القارات، وإنما الثقافات والهويات الوطنية والقومية والإثنية والعرقية والطائفية، وستقود هذه الحرب أمريكا بنظامها

(١) صموئيل هنتنجتون: صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، نقله إلى العربية: مالك عبيد أبو شهيوه ومحمود محمد خلف، ط ١ (مصر: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٩٩م) ص ٢٣٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٣٨.

الإعلامي الثقافي المهيمن، فالثقافات المتعددة سوف تشكل نماذج صراع وتفكك في العالم.

الثانية: أن الهوية تسعى دائماً إلى التفرد والتمييز والخصوصية والانتماء، فشعوب العالم تسعى الآن إلى الانتماء إلى هويات توجد فيها قواسم مشتركة، كالدين واللغة ورابطة الدم. وهذا ما ترفضه العولمة التي تسعى إلى تنميط العالم بثقافة أحادية، ومن ثم فإن هجوم العولمة على الهويات الثقافية لشعوب العالم، وصهرها في نمط ثقافي أحادي سوف يأتي بنتيجة سلبية على العولمة، وإيجابية على الهويات المختلفة حيث تسعى هذه الهويات للتصدي لهجوم العولمة بالتشبث بكيانها وبعوامل الإنماء لذواتها.

٥ - العولمة الثقافية ومحاولة تكريس الثنائية والانشطار في الهوية الثقافية العربية:

إن التحديات التي تطرحها العولمة الثقافية لا تقل خطورة عن التحديات التي عرفتها الهوية الثقافية العربية في مراحل سابقة، أي منذ احتكاكها عسكرياً وثقافياً مع الحضارة الغربية، أي منذ ما يقرب من قرنين من الزمان. إلا أن الذي يميز تحدي العولمة للهوية الثقافية العربية هو أن العولمة الثقافية الغربية امتلكت الآن الوسائل والأدوات التقنية الهائلة والمتطورة للوصول إلى عقل الإنسان العربي والمسلم، بشكل دائم ومستمر، والتلاعب به وتشكيكه في هويته وانتمائه وتكريس التبعية الحضارية لها.

وفي هذا الصدد تسعى ثقافة الاختراق، بنظامها السمعي البصري، إلى تكريس جملة أوهام تضرب في صميم الهوية الثقافية العربية، بمستوياتها الثلاثة: الفردية والجمعية والوطنية القومية. هذه الأوهام هي نفسها مكونات الثقافة الإعلامية

الجماهيرية في الولايات المتحدة الأمريكية، وقد حصرها باحث أمريكي في خمسة أوهام هي:

أ- وهم الفردية: ويقوم هذا الوهم على اعتقاد أن حقيقة الإنسان وجوده محصور في فرديته فقط، وكل ما عداه غريب عنه. ويعمل هذا الوهم على "تخريب وتمزيق الرابطة الجماعية التي تجعل الفرد يعي أن وجوده إنما يكمن في كونه عضواً في جماعة وفي طبقة وأمة"^(١). وهذا يعني إلغاء أي إطار جماعي ينتمي إليه الفرد.

ب- وهم الخيار الشخصي: وهو مرتبط بالوهم الأول ومكمل له، فباسم الحرية والتحرر يكرس هذا الوهم "النزعة الأنانية، ويعمل على طمس الروح الجماعية، سواء أكانت صورة الوعي الطبقي أو الوعي القومي أو الشعور الإنساني"^(٢).

ج- وهم الحياد: ويدفع هذا الوهم بالأمور خطوة متقدمة لتكريس الفردانية، ويعمل على "تكريس التحلل من كل التزام أو ارتباط بأية قضية"^(٣).

د- وهم الاعتقاد في الطبيعة البشرية التي لا تتغير: ويرمي هذا الوهم إلى شل روح المقاومة والتحدي لدى الفرد وصرف نظره عن "رؤية الفوارق بين الأغنياء والفقراء، وبين البيض والسود"^(٤).

هـ- وهم الاعتقاد في غياب الصراع الاجتماعي: وهو تتويج صريح للأوهام السابقة، ويعني "التطبيع مع الهيمنة والاستسلام لعملية الاستتباع الحضاري، الذي يشكل الهدف الأول والأخير للعوالم"^(١).

(١) محمد عباد الجابري: العولمة والهوية الثقافية، مرجع سابق، ص ٣٠٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٠٢-٣٠٣.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٠٣.

(٤) المرجع السابق، ص ٣٠٣.

هذه الأوهام تعمل على تشتيت إدراك المواطن العربي من خلال نظام ثقافة العولمة السمعي البصري، وإخضاعه لمفاهيم غريبة معاصرة، ليس لها علاقة بتكوينه الحضاري والثقافي وعاداته وقيمه الإسلامية القائمة على التضامن والتكافل الاجتماعي، والوحدة والعروبة والإسلام، ما يترتب عليه فقدان الشعور بالانتماء لأمتة العربية الإسلامية، وإفراغ هويته الفردية والجمعية والوطنية من كل مضمون ومحتوى.

إن نظام ثقافة الاختراق يسعى إلى نقل الفرد العربي إلى عالم اللاوطن واللا دولة واللامة، عالم اللانتماء، إنه "عالم المؤسسات والشبكات العالمية، عالم الفاعلين، وهم المسيرين، والمفعول فيهم، وهم المستهلكون للسلع والصور والمعلومات والحركات والسكنات التي تفرض عليهم. أما وطنهم فهو الفضاء (المعلوماتي) الذي تصنعه شبكات الاتصال؛ الفضاء الذي يحتوي -يسيطر ويوجه- الاقتصاد والسياسة والثقافة"^(١).

العولمة إذن هي نظام يقفز فوق الدولة والأمة والوطن، ويتحدى سلطة الدولة الوطنية، ويضعف دورها، من أجل تكريس تبعيتها لشبكات ومؤسسات الهيمنة العالمية، وإضعاف سيادة الدولة الوطنية، وسوف يؤدي حتماً إلى "إيقاظ أطر للانتماء سابقة على الأمة والدولة، أعني القبيلة والتناحر والإفناء المتبادل، إلى تمزيق الهوية الثقافية الوطنية القومية"^(٢).

(١) المرجع السابق، ص ٣٠٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٠٣.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٠٤.

ويترتب على إيقاظ أطر الانتماء الذي تحاول العولمة تكريسه صراع حول الهوية يدور في جانبه الثقافي بين نخبة سياسية وثقافية عربية، بين من يدعون أنفسهم القوميين، وي طرحون السؤال المتكرر دائماً: هل نحن عرب أولاً، ومسلمون ثانياً؟ وبين الإسلاميين الذين يقدمون الهوية الإسلامية على الهوية القومية، إلى غير ذلك من السجلات السياسية الثقافية حول موضوع الهوية. وهو ما أفرز في السنوات الأخيرة صراعاً بين "أنصار الرؤية العلمانية للدولة والمجتمع والثقافة، وأنصار الرؤية الإسلامية الذين يريدون إقامة الدولة الإسلامية في السياسة والمجتمع والثقافة، مرحبين بالتعايش السلمي مع من يتمتعون بالهوية العربية وغيرهم بشروط معينة"^(١).

إن الاختراق الذي يمارسه نظام ثقافة العولمة لا يقف عند حدود تكريس الاستتباع الحضاري لثقافة الغرب، إلى جانب إخماد الصراعات داخل الهوية الثقافية العربية، بل هو سلاح خطر يكرس الثنائية والانشطار في الهوية العربية، بمستوياتها الثلاثة: الفردي والجمعي والوطني القومي. أحد طرفي هذه الثنائية يعكس "الهوية الثقافية على صورة (جمود على التقليد) ضمن قوالب ومفاهيم وآليات دفاعية تستعصي على الاختراق وتقاوم التجديد. والآخر يجسم الاختراق الثقافي، وقد اكتسح الساحة اكتساحاً، ليتحول إلى ثقافة الاختراق، أعني الثقافة المباشرة به والمكرسة له"^(٢).

وعلى الرغم من أن ثنائية التقليدي والعصري تطبع الثقافة العربية منذ زمن طويل، إلا أن ثقافة الاختراق زادت الفجوة اتساعاً بين هذين الثنائيين، حيث

(١) نجاح قدور: مستقبل الثقافة العربية في ظل العولمة، مرجع سابق، ص ٥٧.

(٢) محمد عابد الجابري: العولمة والهوية الثقافية، مرجع سابق، ص ٣٠٤-٣٠٥.

استفادت النخبة العصرية من الوسائل السمعية البصرية التي تحمل هذا الاختراق وتكرسه، "فهي التي تستطيع امتلاكها والتعامل مع لغاتها الأجنبية، بحكم التعليم العصري الذي تتلقاه"^(١). أما عموم الشعب الذين يمثلون النخبة التقليدية "فهم في شبه عزلة تجتر بصورة أو بأخرى ثقافة الجمود على التقليد"^(٢).

إلا أن هذه ليست، من وجهة نظري، قاعدة نقف عندها، فكثير من النخب العصرية التي تلقت تعليمها في الغرب، ليس لها أي ولاء لثقافة الغرب وحضارته، وإنما ولاؤها لهويتها العربية الإسلامية.

وتستخدم ثقافة الاختراق وسائلها السمعية البصرية بإتقان لتكريس ثنائية الهوية الثقافية، وذلك من خلال دعاياتها المغرضة والمشوهة لركني الهوية الثقافية العربية: اللغة العربية والعقيدة الإسلامية، فالغرب يعي جيداً أهمية اللغة العربية والعقيدة الإسلامية في ترسيخ هذه الهوية الثقافية العربية الإسلامية. وثمة قلق حقيقي يساور منظري العولمة الثقافية بسبب تزايد الوزن الحضاري العالمي للإسلام واللغة العربية. ولذلك فهم يسعون، عبر وسائل إعلامهم واتصالمهم المتطورة وقنواتهم الفضائية العالمية، لإصاق التهم بالإسلام وتشويه صورته، على اعتبار أنه دين متخلف غير تقدمي، وأنه سبب في عدم تقدم العرب في مجالات التنمية والثقافة، ويجاهرون بعدائهم له وخاصة بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، ويعتبرونه العدو الثاني بعد سقوط الاتحاد السوفييتي. ولعل مقولة (صدام الحضارات) أكبر دليل على معاداة الغرب للإسلام والمسلمين، حيث تذهب هذه المقولة إلى أن الحضارة الإسلامية والكنفوشوسية هما العدو الأوحده للغرب. وقد اتخذت الإدارة الأمريكية

(١) المرجع السابق، ص ٣٠٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٠٥.

من هذه المقولة ذريعة لمعاداة العرب والمسلمين. ولعل احتلالها للعراق وزرع الفتن في الشرق الأوسط أكبر دليل على ذلك. هذا بالإضافة إلى محاربة اللغة العربية ومحاولة تقزيمها وإقصائها عن جملة اللغات الرسمية المعتمدة دولياً، بذريعة افتقارها إلى المترجمين الفوريين، بعكس اللغات الأخرى المعتمدة دولياً. وفي مقابل ذلك يتم التأكيد على اعتبار اللغة الإنجليزية اللغة العالمية المتصدرة لكافة اللغات الأخرى، باعتبارها لغة العلم والتقنية والحداثة.

ومن المؤامرات التي تحاك بين الفينة والأخرى ضد لغتنا العربية مؤامرة الاستغناء عن كل أقسام البحوث "المتعلقة باللغة العربية في المركز القومي للبحث العلمي في فرنسا، تحت ذريعة إعادة الهيكلة، وكيف انحجب منير الأدب العربي من معهد فرنسا المعروف بالكوليج دي فرانس"^(١).

هذا إلى جانب المؤامرات التي نسهم فيها نحن -العرب والمسلمين- ضد لغتنا العربية عبر وسائل إعلامنا وفضائياتنا العربية التي تتشوق أغلبها بكلمات إنجليزية، أو تتحدث بلهجات محلية ركيكة بعيدة عن أصالة اللغة العربية الفصحى.

وهنا نصل إلى نقطة مهمة هي أننا نحن -العرب والمسلمين- أمام معركة وجود وتأکید هوية، فإما أن نكون أو لا نكون. فنحن نتعرض لحرب فكرية ثقافية تحاول مسخ هويتنا وتقويض أركانها (اللغة العربية والدين)، بفعل سلاح الاختراق الذي تكرسه عبر ثقافة الصورة. فعلينا التصدي لها وحماية هويتنا. ولا يعني هذا الدخول في صراعات لا طائل من ورائها. بل نعني بذلك وضع استراتيجية إعلامية عربية موحدة، تتوحد فيها آراء المفكرين والمثقفين العرب لتوعية المواطن العربي بحجم هجمة التغريب الحاقدة التي تستهدف القضاء علينا.

(١) نجاح قدور: مستقبل الثقافة العربية في ظل العولمة، مرجع سابق، ص ٦٢.

رابعاً - استراتيجية الانفتاح والانغلاق العربي على العولمة الثقافية:

إن السؤال الذي يطرح نفسه على الساحة العربية منذ سنوات ولا يزال يبحث عن إجابة شافية هو: هل نفتح -نحن العرب- على العولمة الثقافية أم نغلق دونهما؟ تعددت الإجابة عن هذا السؤال بتعدد وجهات نظر المفكرين والعرب حول العولمة الثقافية، فانقسموا إلى ثلاث فئات بارزة، كل فئة لها رأي خاص بها، يعبر عن مدى انفتاح فكرها على العولمة الثقافية أو انغلاقه دونهما. تلك الفئات الثلاث هي:

الأولى: فئة المفكرين التنويريين العرب المنبهرين بالتقدم العلمي التكنولوجي الذي حققه الغرب في كافة المجالات، والمرحبين بالانفتاح الكامل على العولمة الثقافية، والداعين المجتمع العربي إلى التعامل معها، وتوطيد علاقة الثقافة العربية بها، بدعوى "أن العصر الذي نعيش فيه وتفاعل معه هو عصر المعلوماتية والمعرفة والرؤية المستقبلية، مدعماً بالعلوم الحديثة، والتكنولوجيا المتطورة في علوم الاتصالات الفضائية والأرضية والأقمار الصناعية وشبكات الإنترنت"^(١).

وترى هذه الفئة أنه لا مناص من الانفتاح على العولمة الثقافية والتجاوب معها، دون خوف وتردد، لأن الانعزال عنها ورفضها يعني بشكل من الأشكال "انتحار من نوع خاص حضارياً واقتصادياً وتكنولوجياً"^(٢)، ذلك أن العولمة في نظرهم "قدر محتوم يجب إعداد العدة الكافية له، وبناء الاستعداد المتكامل والفهم الواعي والقراءة

(١) محمد الشيبني: صراع الثقافة العربية الإسلامية مع العولمة، مرجع سابق، ص ٣٠٣.

(٢) مؤيد عبد الجبار الحديثي: العولمة الإعلامية، مرجع سابق، ص ١٨٨.

المستنيرة والاستراتيجيات المستقبلية لحجز مكان في قطار العولمة السريع، الذي سنكسب من جراء تخلفنا عن الركوب فيه أو اللحاق به خسارات تاريخية فادحة، نحتاج إلى مئات السنوات لتعويضها واختصارها"^(١). ويؤكد هؤلاء على ضرورة إحياء الفكر العربي وتجديده والإبداع فيه، وهم يرون أن عالم اليوم لم يعد يسمح لأي ثقافة بالتشرنق على نفسها والتقوقع داخل حدودها، فعالم اليوم هو عالم الانفتاح والأخذ والعطاء مع الآخر، إنه عالم التوازن الثقافي العالمي.

الفئة الثانية: هي فئة المفكرين السلفيين العرب الذين يرفضون العولمة رفضاً قاطعاً، ويجهرون بكرهاتهم لها، ويدعون إلى وقف التعامل معها ومقاومتها، بحجة أنها ثقافة تروج لها الإمبريالية الغربية لفرضها على ثقافتنا العربية الإسلامية، من خلال السعي إلى "فرض العلمانية الثقافية التي تدعو إلى فصل الدين عن الدولة، وإقحام الحداثة والإبداع الفكري، من أجل اختراق التراث والتقاليد والقيم الإسلامية والتشويش عليها"^(٢). وكل ذلك بهدف ترسيخ الهوية الحضارية الغربية وتحقيق هيمنتها على المجتمعات العربية الإسلامية، ومن ثم وجب علينا -نحن العرب- "الالتفات والرجوع والتمسك بكل إرثنا الحضاري وخصوصيتنا الثقافية، ويجب عدم الاستسلام والتسليم لهذا الغازي الجديد، وخلق البديل في الثقة بالذات، وإعداد الخطط ورسم الاستراتيجيات واستغلال عوامل القوة الكامنة في الأمة العربية وتطويرها"^(٣).

(١) المرجع السابق، ص ١٨٨.

(٢) محمد الشيبني: صراع الثقافة العربية الإسلامية مع العولمة، المرجع السابق، ص ٣٠٤.

(٣) مؤيد عبد الجبار الحديثي: العولمة الإعلامية، مرجع سابق، ص ١٨٩.

الفئة الثالثة: هي فئة المفكرين العرب الذين يسعون إلى التوفيقية المتوازنة التي تجمع بين المشاركة الفعالة في العولمة الثقافية، وفي الوقت نفسه المحافظة على ثقافة الأمة العربية وصيانة تراثها وهويتها، ولذلك فإنهم يعارضون الانعزال والانغلاق المطلق على العولمة الثقافية، لأن ذلك سوف يؤدي إلى "تميش الثقافة العربية وإبعادها عن الساحة العالمية الثقافية. وفي الوقت نفسه يرون أن الفكر الإسلامي الحالي قاصر عن الاستجابة لمتطلبات العصر الحضارية، وتوطين المعرفة والعلوم والتكنولوجيا الحديثة في المجتمعات العربية"^(١)، ولذا فإنهم يدعون إلى "الاعتراف بالواقع الجديد ودخوله بخطة مدروسة ورؤية واعية والاستفادة من إيجابياته، والعودة إلى الذات ومحاولة ترتيب أوضاع البيت العربي، وإصلاح واقعنا العربي بكل محتوياته وتفصيله، رافعين شعاراً يوجب علينا أن نفكر عالمياً ونطبق محلياً، ويوجب الانفتاح على الآخر الجديد مع تحصين الذات"^(٢).

والباحثة تتبنى رأي الفئة الثالثة لأنه رأي ذو نظرة عقلانية نقدية يدعو إلى الابتكار والإبداع والاستفادة من التطور العلمي والتكنولوجي الهائل الذي يعيشه الغرب دون المساس بثوابتنا وقيمنا العربية الإسلامية، بعكس رأي الفئتين الأولى والثانية، اللتين تعكسان نظرة استسلامية بحتة، فالرأي الأول يعكس استسلاماً للآخر المتقدم تكنولوجياً وعلمياً دون شروط ومقدمات، وهذا يعني أننا أصبحنا نكرة لا قيمة لنا، نؤيد عملية التبعية الحضارية للغرب بشروطه المفروضة علينا، وليس بشروطنا المفروضة عليه. أما الرأي الثاني فيعكس من جهته نظرة استسلامية للماضي، تتشبث به دون تطوير وتجديد. ومن هنا فإن كلا الرأيين على خطأ.

(١) محمد الشيبني: صراع الثقافة العربية الإسلامية، مرجع سابق، ص ٣٠٤.

(٢) مؤيد عبد الجبار الحديثي: العولمة الإعلامية، مرجع سابق، ص ١٨٩.

لذلك فإننا نرى أن العولمة الثقافية أصبحت واقعاً لا مفر منه، وأنها تحمل في ثناياها بعض الإيجابيات وبعض السلبيات أيضاً، فهي ليست خيراً مطلقاً، ولا شراً مطلقاً، فحاجتنا للدفاع عن هويتنا لا تقل عن حاجتنا إلى "اكتساب الأسس والأدوات التي لا بد منها لدخول عصر العلم والتقانة، وفي مقدمتها العقلانية والديمقراطية"^(١).

خامساً - الواقع العربي ورهانات المستقبل:

يمر واقعنا العربي الراهن بأزمات متتالية، ويعاني من تبعات وظروف تاريخية وحضارية، مر بها منذ زمن طويل، خلفت فيه، وأرهقت تفكيره، وجعلته عاجزاً عن المساهمة في صنع الحضارة الحديثة وبنائها، واكتفى بدور المتفرج على صنع الحضارة الحديثة، والمستهلك لأدواتها، بعد أن كان رائداً متصديراً لكل الحضارات.

وعلى الرغم من امتلاكنا مقومات مادية متفوقة، إلا أن حالة العجز لا تزال تجرنا إلى الخلف، لأننا شعوب مستهلكة، وليست منتجة. يقول الله - سبحانه وتعالى - ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بَقِيَ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾^(٢). فنحن إذن في حاجة ماسة لعملية تغيير وإصلاح شاملة على كافة الصعد الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية، فالفرصة لا تزال أمامنا لاستنهاض المهمة وحفز الإرادات، واستشراف المستقبل برؤى عقلانية نقدية، لمواجهة الذات وإصلاحها، من أجل المساهمة في بناء الحضارة، ومن أجل الحفاظ على هويتنا الثقافية من تحديات ومخاطر العولمة وما بعد العولمة.

(١) محمد عابد الجابري: العولمة والهوية الثقافية، مرجع سابق، ص ٣٠٧.

(٢) سورة الرعد، الآية رقم ١١.

ولا شك أن من أولى الخطوات اللازمة لحماية بيتنا العربي الارتكاز على بنية سياسية واقتصادية وثقافية وتقنية. هذه البنية هي في الأساس موجودة، ولكنها بحاجة ماسة إلى إعادة تأهيل وإصلاح.

١- البناء السياسي:

يعاني البناء السياسي العربي من حالة تبعية لم يتجاوزها بعد. ويرجع ذلك لعدة أسباب من أهمها التجزئة السياسية التي فرضها الاستعمار الحديث على الوطن العربي، فقسمه إلى دويلات ضعيفة، تفصلها حدود مصطنعة. بالإضافة إلى اعتماد بعض الأنظمة السياسية العربية على مرجعية الأنظمة السياسية الغربية، التي تختلف كل الاختلاف عن مرجعيتنا العربية الأصيلة (الكتاب والسنة)، فنجد أن أغلب القوانين المدنية المشرعة في مجتمعاتنا العربية هي إما قوانين فرنسية أو إنجليزية.

هذا إلى جانب سيادة البلبلة الفكرية السياسية وشيوع تيارات سياسية ليس لها علاقة أصلاً بواقعنا العربي الإسلامي، كالتيار الشيوعي والرأسمالي والعلماني، وكذلك سيادة سلطة الفرد أو الطائفة أو العائلة، والنتيجة غياب الديمقراطية، وإجهاض حقوق الإنسان في معظم هذه الأنظمة. وعلى الرغم من أن جميع الدساتير العربي تنادي بحرية الإنسان وكرامته، إلا أن ما يحدث في الواقع شيء آخر غير ما تنص عليه الدساتير، فلغة السياسة منفصلة عن لغة الجماهير. ومن ثم فإن شرعية الحديث عن إصلاح البناء السياسي العربي تنبع من "تكوين ديمقراطيات حقيقية في العالم العربي، تسمح بحرية الرأي والتعبير، لأنه لا إبداع بدونها، وهي التي تسمح بمراقبة السلطة وبلورة مشاريع المستقبل"^(١).

(١) مبروك الشريف: مخاطر الهيمنة على الهوية الثقافية وسبل التعامل معها، مرجع سابق، ص ٥٩.

من هنا فإنه لا بد من الحوار كوسيلة للاتصال بين كافة التيارات السياسية الموجودة في مجتمعاتنا العربية، والانفتاح داخلياً وخارجياً على الثقافات الأخرى، وفتح المجال أمام المثقفين والسياسيين والمفكرين لكي يبدعوا ويطوروا من أنفسهم وثقافتهم، ويصلوا إلى مرحلة الابتكار، من أجل المحافظة على هويتهم العربية وعلى استقلالهم الفكري الإبداعي الذي يقع خارج حدود السلطة السياسية، لكي يقوموا بدورهم التوعوي والتنويري على أكمل وجه، وبذلك تكون الأنظمة السياسية سنداً للديمقراطية وحرية الرأي.

٢- البناء الاقتصادي:

على الرغم من امتلاك الدول العربية لإمكانات اقتصادية هائلة، إلا أن هذه الإمكانيات لم تسهم، للأسف، في عملية التصنيع والإنتاج، سواء على المستوى المحلي أو العالمي، فدخلها مسيرة التقدم والتطور، واقتناؤها أحدث التقنيات التكنولوجية هو من باب الاستهلاك أو إعادة إنتاج ما هو مستورد. هذا بالإضافة إلى سوء إدارة الأنظمة الاقتصادية وتبعيتها للسوق الغربية، فأغلب الأموال العربية والعائدات النفطية تستثمر في الدول الخارجية الأجنبية، نتيجة لاحتكار الشركات العملاقة لوسائل الكشف عن النفط وغيرها من الخامات العربية، والمهيمنة على إنتاجها وتسويقها. والنتيجة هي اعتماد الاقتصاد العربي على صادرات تلك الشركات الغربية، لكي تحقق خطط التنمية لديها. وكل ذلك يساهم في تزايد خطر التبعية الاقتصادية العربية والاعتماد شبه الكلي على ما تسوقه من سلع ومواد استهلاكية.

من هنا فإن طوق النجاة لانتشال اقتصادات الدول العربية المستهلكة لمنتجات الغرب، سواء في حقل النفط أو الصناعة أو التجارة، هي "إحياء السوق العربية المشتركة الذي يمثل طوق النجاة لانتشال اقتصادات الدول العربية من التشرذم والتنافس، إلى التنسيق والتكامل، ومن الضعف إلى القوة، ومن التبعية إلى تحقيق القوة الذاتية المستقلة، لبناء اقتصاد عربي موحد وقادر على تلبية احتياجات الأمة العربية وطموحاتها وحقها في حياة كريمة"^(١).

والسوق العربية المشتركة مشروع ليس بمجديد، فقد طرح منذ عام ١٩٦٤، إلا أنه لم ير النور، وظل متعثراً لعدة أسباب، من أهمها وأخطرها تراخي الإرادة السياسية العربية، الأمر الذي أدى إلى هيمنة الأسواق المشتركة الأوروبية والأمريكية والآسيوية اقتصادياً وتجارياً ومالياً على الأسواق العربية، ما أضر باقتصاديات الدول العربية وعمل على تهميشها.

ولن يكتب لهذا المشروع النجاح إلا بعد أن تقوم كافة الأنظمة الاقتصادية بتطوير ذاتها داخلياً، من خلال العمل على "غرس تنمية اقتصادية وطنية تلي حاجة الجماهير الضرورية، يساوقها تجديد على المستوى الاجتماعي والسياسي والثقافي، ينبثق من الداخل، بحيث يبعث الحياة في المجتمع. وهذا يتطلب الانفتاح على مكتسبات الحضارة المعاصرة العلمية والإنسانية، وهي خطوة لا مناص منها، على أن تبنى هذه التنمية على أساس توازن المصالح، لا الاستسلام للتبعية في جميع مظاهرها"^(٢).

(١) محمد الشبيبي: صراع الثقافة العربية الإسلامية مع العولمة، مرجع سابق، ص ٥٥.

(٢) مبروك الشريف: مخاطر الهيمنة على الهوية الثقافية وسبل التعامل معها، مرجع سابق، ص ٦٠.

٣ - البناء العلمي التكنولوجي:

نتج عن حالة الضعف العلمي والتكنولوجي الذي تعيشه أغلب الدول العربية تزايد التبعية للتكنولوجيا الغربية، وخاصة تكنولوجيا الولايات المتحدة الأمريكية. وهذا يعني أن الفجوة العلمية والتكنولوجية القائمة بين العرب والدول الصناعية المتقدمة سوف تزداد اتساعاً، طالما "أن الدول العربية تستورد التكنولوجيا الحديثة، وتشترى المصانع الجاهزة التشغيل لمشروعات التنمية بنظام (تسليم المفتاح) الذي يعني أن تصدر الشركات العملاقة للتكنولوجيا المصانع الحديثة جاهزة للتركيب والاستعمال"^(١)، فالاعتماد المطلق على تكنولوجيا الغرب سينعكس سلباً على مستقبل الدول العربية واستقلالها السياسي والعسكري والاقتصادي والثقافي، فلا بديل للعرب من يقظة علمية فكرية لتوطين التكنولوجيا في أرضها، وإخضاعها لمتطلبات التنمية فيها، وذلك لن يتم إلا من خلال إعداد الكوادر البشرية العربية، من إداريين وخبراء وعلماء وفنيين، للتعامل مع التكنولوجيا مباشرة، إلى جانب وقف هجرة العقول العربية ذات الكفاءة العلمية العالية إلى أوروبا وأمريكا، واستيعابها وتشجيعها على العطاء لمجتمعها العربية، بدلاً من عطائها للدول الأجنبية، وإثراء الذاتية الثقافية العلمية، وإيقاظ الفكر العربي من رقدته، وتحريره من قوالبه التقليدية الجامدة، حتى "يصبح للفكر العربي رؤية علمية إبداعية قادرة على مواجهة التكنولوجيا الحديثة التي تبشر بها العولمة الغربية في وقتنا الحاضر، وحتى لا تزداد الفجوة التكنولوجية اتساعاً، وتنحصر سيطرة الفكر الغربي على مقدرات الفكر العربي الإسلامي"^(٢).

(١) محمد الشيبني: صراع الثقافة العربية الإسلامية مع العولمة، مرجع سابق، ص ٢٠٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٢١٠.

٤ - البناء الاجتماعي:

يعاني البناء الاجتماعي العربي من تصدع واضطرابات اجتماعية، وذلك لعدة أسباب من بينها اصطدام واقعنا الاجتماعي منذ زمن قدم بمؤثرات الثقافة الغربية، الأمر الذي أدى إلى انتشار بعض الأنماط السلوكية والقيم الغربية داخل النسيج الاجتماعي العربي، ما أسفر عن انحلال قيمي وتفكك اجتماعي وأسري وحالة انفصام عن القيم الإسلامية الأصيلة. بالإضافة إلى انتشار بعض الظواهر الاجتماعية السلبية، كالأمية والفقر والبطالة وسيطرة الفكر الخرافي كالسحر والدجل والشعوذة عند بعض فئات المجتمع. وليس ذلك كله بسبب الاصطدام بقيم وحضارة الآخر، وإنما يرجع أيضاً إلى عوامل داخلية في مجتمعاتنا العربية، من بينها قصور معظم المؤسسات الاجتماعية عن أداء دورها الاجتماعي التربوي على أكمل وجه. وهذه المؤسسات هي الأسرة والمدرسة اللتان تعتبران من أهم مؤسسات الاجتماع والثقافة داخل المجتمع، وقد هُضمتا بدورهما في إنتاج القيم والمبادئ التي تغذيها على الدوام، بفضل التربية والتلقين، وعلى عاتقهما يقع عبء إنتاج وترسيخ الثقافة العربية الإسلامية.

ويبدو اليوم كما لو أن العياء والوهن قد دب في أداء هاتين المؤسستين، ونال من دورهما التربوي المتميز. وهناك مؤشران يرمزان لذلك هما: إخفاق النظام التعليمي العربي، وتفكك البناء الأسري، فعلى مستوى المدرسة هناك مؤشر كمي للإخفاق التعليمي، يتصل "بالعجز عن تحويل التعليم في المجتمعات العربية المعاصرة إلى حق عام، وقصوره عن شمولية كافة الفئات الاجتماعية الشابة والناشئة، وانحصاره في مجال اجتماعي محدود"^(١).

(١) عبد الإله بلقزيز: عولمة الثقافة أم ثقافة العولمة، مرجع سابق، ص ٣١٣.

أما المؤشر النوعي فيتعلق "بفقر محتوى برنامج التكوين التعليمي وقصوره عن الإجابة عن الحاجات المعرفية والعلمية، والناجم عن ذلك تخريج أفواج ودفعات متلاحقة من أنصاف المتعلمين، ممن لا تستفيد من طاقاتهم مؤسسات الإنتاج المادي والرمزي"^(١).

أما على مستوى الأسرة فإن الإخفاق المتكرر في دورها يرجع إلى فقدان قدرتها المتزايد على الاستمرار كمرجعية قيمة تربوية للناشئة، بسبب "نشوء مصادر جديدة لإنتاج القيم وتوزيعها وفي مقدمتها الإعلام المرئي"^(٢)، والنتيجة تفهقر دور الأسرة والسلطة الأبوية عن أداء وظائفهما، الأمر الذي أدى إلى نوع من "الاستباحة والتسيب القيمي، تجعل الفرد أعزل من أية دفاعات، بل مصاباً بمرض فقدان المناعة القيمية المكتسبة"^(٣).

بناء على ذلك يجب التأكيد على ضرورة إعادة النظر في الدور الحضاري التربوي لهاتين المؤسستين: الأسرة والمدرسة، باعتبارهما الحصن المنيع لمواجهة تحديات العولمة، وإيلائهما الرعاية الكاملة والدعم المادي، لتحقيق أهدافهما التربوية والاجتماعية والثقافية المنشودة، بالإضافة إلى تبني استراتيجية عربية موحدة لتطوير البنية التعليمية وتطوير المناهج الدراسية، بحيث تكون قادرة على مواجهة كافة أساليب التشويه المعرفي والتاريخي والثقافي لشخصيتنا العربية.

كذلك ينبغي العمل على توحيد مرجعية المؤسسة التعليمية والإعلامية، بما يضمن عدم التناقض في الرسالة التي تقدمها كلتا المؤسستين، وتفعيل دور المرأة والرجل على السواء للنهوض بمستوى مجتمعهم وتفعيل مؤسسات المجتمع المدني في

(١) المرجع السابق، ص ٣١٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٣١٣.

(٣) المرجع السابق، ص ٣١٣.

تحصين الشباب من هجمات التغريب التي يتعرض لها المجتمع العربي، بسبب وسائل الاتصال والإعلام الغربية.

٥- البناء الثقافي:

يعاني واقعا الثقافي الراهن حالة انفصام ثقافي عميق، وذلك نتيجة التبعية والتقليد لقيم ورموز الثقافة الغربية، ما شكل خطراً على حاضر الثقافة العربية ومستقبلها، وكرس الثنائية والانشطار فيها، فنقافتنا العربية - كما أشرنا سابقاً- تواجه جملة من الثنائيات، كثنائية النخبة والتقليدي، والأصالة والمعاصرة، وثنائية المفارقة بين تاريخ العرب وواقعهم الراهن الذي يعيشون فيه. هذه كلها ثنائيات تعرقل مسيرة واقعا الثقافي، وتشل قدرة الفكر العربي على الإبداع ومواكبة العصر الذي نعيش فيه. وقد نتج عن ذلك وضع ثقافي متأزم يفصل المثقف عن واقعه وقضاياه المصيرية. والسبب في ذلك يرجع إلى أن عملية تجديد الثقافة العربية لم تتم من داخلها، وإنما تتم من خارجها بأفكار وقيم غربية بعيدة كل البعد عنها.

ومن هنا فنعتقد أن الوقت قد حان لإعادة بناء الثقافة العربية من جديد لكي تساهم بفاعلية في الساحة الثقافية العالمية. ويتطلب هذا الأمر توفر عدة عوامل من أهمها:

١- تحرير الثقافة العربية من القوالب الفكرية السلفية المتشددة التي تحاول عرقلة التجديد والإبداع بدعوى المحافظة على التراث من هجمات التغريب، وتحريرها من قبضة السلطة السياسية الحكومية، وترسيخ ديمقراطية الثقافة العربية، ودعم حقوق المثقف في التعبير عن رأيه بدون خوف أو وجل.

٢- القيام بمراجعة نقدية شاملة لتراثنا العربي الإسلامي، وإبراز مظاهر القوة فيه، من أجل تطويره، وجعله قوة حتمية وعلمية وفكرية تواكب الإنجازات الهائلة التي نشاهدها في مختلف العلوم والفنون والآداب العالمية.

٣- ربط الماضي بالحاضر، والقديم بالحديث، والأصالة بالمعاصرة، في اتجاه المستقبل، وتأسيس العلوم وتنمية الثقافة العلمية ببذل الجهد ودخول عصر العلم والتقانة.

٤- إشاعة الروح النقدية العقلانية في تقويم الفكر العربي وتجديده، لكي يكون ذا أبعاد تنويرية علمية عقلانية، بعيدة عن التعصب والتقليد الأعمى للآخر.

والباحثة عندما تقف عند بعض القصور في واقعنا العربي الراهن، سواء من الناحية السياسية أو الثقافية أو الاجتماعية والعلمية، فإنها لا تفعل ذلك من باب الإفراط في التشاؤم، وإنما من باب الحرص والتعاطف مع هذا الواقع أولاً، ثم من باب النظرة النقدية إليه ثانياً، فهي تعلم جيداً أن هناك جوانب إيجابية في واقعنا، على كافة الصعد، تجنبت إيضاحها، لأنها لا تحتاج إلى علاج ونقد، وهي تعي جيداً أن البقاء تحت الشمس يتطلب الكفاح والمثابرة والتضامن، لكي نكون -نحن العرب- مساهمين في صنع حضارة القرن الواحد والعشرين وما بعده، لا مجرد متفرجين على صناع الحياة.

الخاتمة

يتبين لنا في ضوء الحقائق التاريخية والفكرية والثقافية التي تعرضنا لها في هذه الدراسة أن العولمة قد أضحت هي الظاهرة الاقتصادية والسياسية والثقافية التي تفرض نفسها على تنظيم المجتمع الإنساني، ولا سيما في هذا العصر الذي يشهد تطورات متسارعة في تقنية المعلومات والاتصالات.

بسبب كل ذلك واجهت شخصيتنا العربية الإسلامية هجمة ثقافية خارجية جديدة أكبر وأشد شراسة من تلك التي شهدتها في السابق متمثلة في ظاهرة العولمة الثقافية، وما تحمله من خطر الاختراق الثقافي الذي يتمحور حول تغريب المجتمع العربي وطمس هويته العربية الإسلامية.

ومن هنا كان على الجانب العربي الإسلامي أن يرصد بدقة، وأن يتابع بحذر، حقيقة الصياغات المتعددة وأبعادها، وحركة التطور التي تخضع لها العولمة الثقافية، لكي يستطيع أن يجد الأسلوب الأمثل لمواجهة مثل هذه الظاهرة، التي تقصد فيما تقصده إحداث خلل في بنية النظام الثقافي القيمي العربي.

وإجمالاً يمكن القول إن هذه الدراسة أكدت على جملة نتائج لعل من أبرزها:

١- رغم تعدد التعريفات وتحديد المفاهيم المختلفة لظاهرة العولمة، فإن الباحثة تجد أن العولمة ظاهرة شمولية يتدخل فيها الاقتصاد والإعلام والسياسة والثقافة. فلا يمكن فهم العولمة الثقافية دون الإطالة على العولمة الاقتصادية؛ إذ إن هناك تداخلاً كبيراً بين اقتصاد السوق والثقافة الاستهلاكية، كما أنه لا يمكن، من جهة أخرى، تشجيع ثقافة العولمة ونشرها، إلا إذا كان الإعلام

مؤثراً في ذلك، فهذا التداخل بين الاقتصاد والثقافة والإعلام طبيعي جداً،
ومن الصعب فصله.

٢- على الرغم من أن شعار العولمة هو شعار جديد، شاع استخدامه في السنوات
العشر الأخيرة، إلا أنها ليست حديثة بالدرجة التي توحى بها حداثة المصطلح.
فالعولمة ظاهرة قديمة ارتبطت بكافة النماذج الحضارية التي عرفها تاريخ
البشرية وبالوظيفة الحضارية التي اضطلعت بها تلك النماذج.

٣- تؤكد كل المؤشرات والدلائل على أن العولمة المعاصرة تمثل مرحلة في تطور
العالم، جوهرها سيادة النموذج الحضاري الغربي، وبالأخص النموذج
الأمريكي القائم على التفوق العلمي والتقني والاقتصادي.

٤- أظهرت الشخصية العربية الإسلامية في عصورها الذهبية الأولى إنجازات
وإبداعات فكرية وفلسفية وعلمية وأدبية، أبدع عباقرة الفكر العربي
الإسلامي في نشرها بين الأمم، وكونوا ما يمكن تسميته في ذلك الوقت
بعولمة عربية إسلامية، قبلها العالم وتعامل معها، بكل تسامح وعقلانية، لأنها
كانت تحالية من أشكال الهيمنة والسيطرة. إلا أن هذا الجانب الإبداعي
الشمولي للشخصية العربية والإسلامية قد انحسر وتضاءل بسبب اصطدامها
بمؤثرات خارجية، تمثلت في كافة أشكال الاستعمار الذي تعرضت له، على
مدى قرون متتالية، وأصابها بالوهن الفكري والعلمي والأدبي، وأبعدها عن
المساهمة الفعالة في بناء الحضارة الحديثة، بعد أن كانت تصدر كل
الحضارات. ولعل من أخطر المؤثرات الخارجية المعاصرة التي تتعرض لها
شخصيتنا العربية ما تمارسه العولمة المعاصرة من محاولات تشويه واستلاب
واختراق ثقافي لهويتنا العربية الإسلامية، عبر نظامها السمعي البصري الذي

يلح بإصرار على ترويج نمط ثقافي أحادي غربي. ويجب الاعتراف بدون خوف أو خجل بأننا مخترقون ثقافياً عبر ثقافة ما بعد المكتوب.

٥- ستظل تحديات العولمة تشكل تهديداً واضحاً لشخصيتنا العربية الإسلامية، إذا لم يتم التعامل معها بحس نقدي وعقلانية متوهجة، تقوم على الفهم والتحليل والاستيعاب، فلا الرفض المطلق يجدي نفعاً، ولا القبول المطلق يجدي نفعاً. والتعامل الأمثل يكون بالاستفادة من إيجابياتها، وتجنب سلبياتها، والتواصل معها ثقافياً وإعلامياً واقتصادياً، على قاعدة ثابتة وهي أننا -نحن العرب- نولد صيغتنا الخاصة من العولمة، على قاعدة الثوابت العربية الإسلامية.

٦- على الرغم من المحاولات الناجحة للعولمة الثقافية في اختراق وتشويه الثقافة العربية الإسلامية وثقافات وهويات الشعوب الأخرى، إلا أن العولمة الثقافية لا تستطيع أن تنتج ثقافة عالمية أحادية تفرضها على الجميع، فتصديرها لقيمها الثقافية عبر إمبراطورياتها الإعلامية الكونية شيء، وإنتاجها لثقافة أحادية تفرضها على الجميع شيء آخر. إنه المستحيل بعينه، لأن ثقافات الشعوب لصيقة بال محلية، وهي تعبير وتجسيد لتاريخهم العريق وتراثهم ولغتهم ومعتقداتهم، فمن الصعب مسحها واستبدالها بثقافة أحادية مفروضة. والدليل على ذلك أن أمريكا، أكبر دولة تدعو إلى العولمة، لم تستطع أن تغير من ثقافات الجاليات العربية وغير العربية التي تعيش على أرضها منذ عقود، فلا تزال تلك الجاليات تتمسك بعاداتها وتقاليدها وهويتها، وتحاول إبرازها في كل مناسبة، ولم تستطع العولمة مسح هويتها.

وأخيراً يمكننا القول إننا نحتاج إلى عولمة بديلة عادلة، يشترك الجميع في صنعها وصياغتها، لا أن ينفرد طرف واحد بها، ويسخرها لصالح امتيازاته ووفق فلسفته الفكرية والاقتصادية والثقافية.

ولئن كنت بهذه السطور أنهى بحثي هذا في جانب من جوانب الشخصية العربية الإسلامية وعلاقتها بالعولمة، فإنني أدرك أن هذه النهاية منفتحة على بدايات متعددة، تضيف بجهد المتواصل وبجهود باحثين آخرين أبعاداً أخرى إلى الإشكالية التي فرغت الآن من معالجتها، دون ادعاء بأنني قدمت فيها الكلمة الأخيرة.

والله أسأل أن يتقبل مني هذا العمل المتواضع، وأن يجعله في خدمة الإسلام والمسلمين، والله من وراء القصد، وهو يهدي إلى سواء السبيل.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

أولاً - المعاجم والموسوعات:

- ١- إبراهيم مذكور: المعجم الفلسفي، ب ط (القاهرة، الهيئة العامة للمطابع الأميرية، ١٩٧٩م).
- ٢- أبو الفضل جمال الدين بن مكرم بن منظور: لسان العرب، مج ١٢، ط ٦ (بيروت، دار البیادر، ١٩٩٧م).
- ٣- أنطوان إلياس: القاموس العصري، ط ٩ (القاهرة، المطبعة العصرية، ١٩٥٤م).
- ٤- أنطوان الدحداح: معجم تصريف الأفعال، ب ط (بيروت، مكتبة لبنان، ١٩٩١م).
- ٥- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ب ط (بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢م).
- ٦- خليل أحمد خليل: معجم المصطلحات الفلسفية، ط ١ (بيروت، دار الفكر اللبناني، ١٩٩٥م).
- ٧- رجب أبو دبوس: القاموس السياسي، ط ١ (ليبيا، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، ١٤٢٥ ميلادية).
- ٨- عبد المنعم حنفي: المعجم الفلسفي، ط ١ (القاهرة، الدار الشرقية، ١٩٩٠م).
- ٩- عبد الهادي الجوهري: معجم علم الاجتماع، ب ط (الإسكندرية، ١٩٩٨م).
- ١٠- عبد الوهاب الكيالي: موسوعة السياسة، ج ٢، ب ط (الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ٢٠٠٢م).

- ١١ - علي بن هادي وبلحسن البليشي وآخرون: القاموس الجديد للطلاب، تقديم: محمد المسعدي، ب ط (تونس، الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٨٨).
- ١٢ - فؤاد أفرام البستاني: منحدر الطلاب، ط ١٢ (بيروت، دار الشروق، ١٩٨٦م).
- ١٣ - محمد أبو بكر الرازي: مختار الصحاح، ط ١ (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٠م).

ثانياً - المصادر العربية:

- ١ - ابن رشد: تهافت التهافت، تحقيق: سليمان دنيا، ج ٢، ط ٤ (القاهرة، دار المعارف، ب ت).
- ٢ - ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تصحيح وضبط: مصطفى عبد الجواد، ط ٣ (مصر، المكتبة المحمودية التجارية، ١٩٦٨م).
- ٣ - ابن رشد: مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم وتحقيق: محمود قاسم، ب ط (القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ب ت).
- ٤ - أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، ج ٣، ط ١ (بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢م).
- ٥ - أبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول، ضبط: محمد عبد السلام الشافعي، ط ١ (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٣م).
- ٦ - أبو حامد الغزالي: المنفذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، حققه: جميل صليبا وكامل عياد، ط ١٠ (دار الأندلس، ١٩٨١م).

- ٧- أبو حامد الغزالي: تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، ط ٣ (القاهرة، دار المعارف بمصر، ١٩٨١م).
- ٨- أبو حامد الغزالي: مقاصد الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، ب ط (القاهرة، دار المعارف بمصر، ١٩٦١م).
- ٩- جمال الدين الأفغاني: العروة الوثقى، تحرير: محمد عبده، ب ط (بيروت، مطبعة توفيق، ١٣٢٨هـ).
- ١٠- عبد الرحمن بن محمد بن خلدون: مقدمة ابن خلدون، تحقيق: نواف الجراح (بيروت، دار صادر، ٢٠٠٠م).

ثانياً - المراجع العربية والمترجمة:

- ١- إبراهيم يحيى الشهابي: الشخصية العربية، ط ١ (دمشق، مطبعة خالد بن الوليد، ١٩٨١م).
- ٢- أبو الحسن الندوي: الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة العربية في الأقطار الإسلامية، ط ٢ (لبنان، دار الندوة للنشر والتوزيع، ١٩٦٨م).
- ٣- أحمد إبراهيم الشريف: مكة والمدينة في الجاهلية وعهد الرسول ﷺ، ط ١ (بيروت، دار الفكر، ١٩٦٥م).
- ٤- أحمد محمد عبد الخالق: قياس الشخصية، ب ط (الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ٢٠٠٢م).
- ٥- إسماعيل أحمد ياغي ومحمود شاکر: تاريخ العالم الإسلامي الحديث والمعاصر، ج ٢، ب ط (الرياض، دار المريخ للنشر، ١٩٩٣م).
- ٦- إسماعيل صبري: العلاقات الدولية: دراسة في الأصول والنظريات، ب ط (القاهرة، المكتبة الأكاديمية، ١٩٩١م).

- ٧- إلياس فرح، في الثقافة والحضارة، ط ٢ (بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٧م).
- ٨- أنور الجندي: أصول الثقافة العربية، ب ط (القاهرة، دار المعرفة، ١٩٧١م).
- ٩- أنور الجندي: معالم الفكر العربي المعاصر، ب ط (القاهرة، مطبعة الرسالة، ١٩٦٩م).
- ١٠- أنيس قاسم: تأملات في الاحتلالين الصليبي والصهيويني، ب ط (تونس، الدار العربية للكتاب، ب ت).
- ١١- برهان غليون وسمير أمين: ثقافة العولمة وعولمة الثقافة، ط ٢ (بيروت، دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٢م).
- ١٢- برهان غليون: اغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين السلطة والتبعية، ب ط (القاهرة، دار الكتاب للنشر، ب ت).
- ١٣- بيرت تايلور وكولن فيليت: الجغرافيا السياسية لعالمنا المعاصر، تعريب: عبد السلام رضوان (عالم المعرفة، سلسلة كتب شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون، الجزء الأول، العدد ٢٨٢، الكويت، يونيو ٢٠٠٢م).
- ١٤- توفيق مرعي: وحدة المجتمع العربي عبر التاريخ، ط ١ (عمان-الأردن، ١٩٨٥م).
- ١٥- جلال يحيى: المدخل إلى تاريخ العالم العربي، ب ط (القاهرة، دار المعارف، مصر، ١٩٦٥م).
- ١٦- جورج حجار: العولمة والثورة، شعبي سيحكم، ط ١ (بيروت، بيسان للنشر والتوزيع، ٢٠٠٠م).

- ١٧- حسن الحاج حسين: الحضارة في العصر الجاهلي، ب ط (بيروت، المؤسسة العربية، ١٩٨٤م).
- ١٨- حسن حنفي وصادق جلال العظم: ما العولمة؟، ط ٢ (بيروت، دار الفكر العربي، ٢٠٠٢م).
- ١٩- زكي محمد إسماعيل: الثقافة والشخصية العربية، ط ١ (عمان-الأردن، ١٩٨٥م).
- ٢٠- زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي، ط ٨ (القاهرة، دار الشروق، ١٩٨٧م).
- ٢١- ساسي سالم الحاج: الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية، ج ١، ط ٢ (مركز دراسات العالم الإسلامي، ١٩٩٣م).
- ٢٢- سعد خلف عبد الهادي البنداري: العولمة في ميزان الإسلام، ط ١ (طنطا، دار الإسراء للطبع والنشر، ٢٠٠٤م).
- ٢٣- سعيد عبد الفتاح عاشور: الحركة الصليبية، ج ١، ط ٣ (القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٥م).
- ٢٤- سعيد عبد الفتاح عاشور: تاريخ العلاقات بين الشرق والغرب في العصور الوسطى، ب ط (بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٧٢م).
- ٢٥- سلامة موسى: الأدب للشعب، ب ط (القاهرة، سلامة موسى للنشر والتوزيع، ب ت).
- ٢٦- سلامة موسى: التثقيف الذاتي، ط ٢ (القاهرة، لجنة التأليف والترجمة، ١٩٥٠م).
- ٢٧- سلامة موسى: اليوم والغد، ب ط (القاهرة، المطبعة العصرية، ١٩٣٨م).

- ٢٨- سلامة موسى: مقالات ممنوعة، ط ٢ (القاهرة، مطبعة التقدم، ١٩٦٣م).
- ٢٩- سليمان الغويل: الدولة القومية في ضوء النظرية العالمية الثالثة، ط ٦ (طرابلس، المركز العالمي لأبحاث ودراسات الكتاب الأخضر، ١٩٩٧م).
- ٣٠- سيار الجميل: العولمة الجديدة والمجال الحيوي للشرق الأوسط (مفاهيم عصر قادم) ط ٢ (الأردن، مركز دراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، ١٩٩٦م).
- ٣١- سيار الجميل: العولمة والمستقبل العربي: استراتيجية تفكير، ط ١ (القاهرة، دار المستقبل العربي، ١٩٩٨م).
- ٣٢- السيد عبد العزيز سالم: تاريخ العرب قبل الإسلام، ب ط (الإسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة، ب ت).
- ٣٣- السيد يسين: الزمن العربي والمستقبل العالمي، ط ١ (القاهرة، دار المستقبل العربي، ١٩٩٨م).
- ٣٤- السيد يسين: الشخصية العربية بين صورة الذات ومفهوم الآخر، ط ٤ (القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٩٣م).
- ٣٥- شوقي أبو خليل: أضواء على مواقف المستشرقين والمبشرين، ب ط (طرابلس، دار الفكر العربي المعاصر، ٢٠٠٢م).
- ٣٦- صابر طعيمة: أخطار الغزو الفكري على العالم الإسلامي، ط ١ (بيروت، عالم الكتب، ١٩٨٤م).
- ٣٧- صموئيل هنتنغتون: صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي الجديد، نقله إلى العربية: مالك أبو شهيوه ومحمود محمد خلف، ط ١ (مصراتة، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٩٩م).

- ٣٨- عاطف الطيب: الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، ب ط (القاهرة، دار الرشاد، ب ت).
- ٣٩- عباس محمود العقاد: الإسلام في القرن العشرين حاضره ومستقبله، ط ١ (القاهرة، دار الكتب الحديثة، ١٩٥٤م).
- ٤٠- عباس محمود العقاد: عبد الرحمن الكواكبي، ب ط (بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٦٩م).
- ٤١- عبد الحميد أبو قرية: التراث وإشكالية النهضة في الخطاب العربي المعاصر (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩م).
- ٤٢- عبد الحميد علي شرف: الصراع الكبير بين الشرق والغرب، ط ١ (مصر، مطابع الأهرام، ١٩٩٢م).
- ٤٣- عبد الرزاق محمد الدليمي: الإعلام والعولمة، ط ١ (عمان، دار الرائد العلمية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤م).
- ٤٤- عبد العزيز بن عثمان التويجري: العالم الإسلامي في عصر العولمة، ب ط (القاهرة، دار الشروق، ٢٠٠٤م).
- ٤٥- عبد المنعم ماجد: التاريخ السياسي للدولة العربية، ط ٧ (القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٢م).
- ٤٦- عبد الهادي أبو طالب: العالم ليس سلعة، ب ط (الرباط-المغرب، ٢٠٠١م).
- ٤٧- عثمان أمين: الفلسفة الرواقية، ب ط (القاهرة، مطبعة التأليف والترجمة، ١٩٥٥م).
- ٤٨- عثمان أمين: رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده، ط ٢ (عابدين، دار الثقافة العربية للطباعة، ١٩٦٥م).

- ٤٩- عرفان عبد الحميد فتاح: دراسات في الفكر العربي الإسلامي، ط ١ (بيروت، دار الجليل، ١٩٩١م).
- ٥٠- عصام سليمان الموسى: تطوير الثقافة الجماهيرية العربية، ط ١ (دولة الإمارات المتحدة، مركز الإمارات للدراسات الاستراتيجية، ٢٠٠٢م).
- ٥١- علي أحمد سعيد (أدونيس): زمن الشعر، ب ط (بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٥م).
- ٥٢- علي حافظ: الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، ١٧٩٨-١٩١٤م، ط ٣ (بيروت، دار الأهل للنشر، ١٩٨٠م).
- ٥٣- علي زيعو: الأفغاني وعنده إشكاليات التربية والقيم واللاوعي السياسي، ط ١ (بيروت، مؤسسة عز الدين للطباعة، ١٩٩٣م).
- ٥٤- علي عباس مراد وعامر حسن فياض: الظاهرة القومية مدخل إلى الفكر القومي، ط ١ (بنغازي، منشورات جامعة قارون، ١٩٩٨م).
- ٥٥- عمار جيدل وعبد المجيد الصلاحين وآخرون: العولة من منظور شرعي، ط ١ (عمان، دار الحامد للنشر، ٢٠٠٢م).
- ٥٦- عمر التومي الشيباني: مقدمة في الفلسفة الإسلامية، ب ط (ليبيا، الدار العربية للكتاب، ١٩٩٠م).
- ٥٧- جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ط ٢ (جامعة بغداد، ١٩٩٣م).
- ٥٨- فادي إسماعيل: الخطاب العربي المعاصر، ط ٢ (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩٣م).
- ٥٩- فاروق عمر فوزي: الاستشراق وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، ط ١ (عمان، الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٩٨م).

- ٦٠- قاسم عبد قاسم: أثر الحروب الصليبية في العالم العربي، موسوعة الحضارة العربية الإسلامية، مج ٣ (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات، ١٩٨٧م).
- ٦١- قسطنطين زريق: في معركة الحضارة، ب ط (بيروت، دار العلم للملايين، ب ت).
- ٦٢- كيس فرستيغ: اللغة العربية تاريخها ومستويات تأثيرها، ترجمة: محمد الشرقاوي (المجلس الأعلى للثقافة، العدد ٤٤٣، المشروع القومي للترجمة، الهيئة العامة للمطابع الأميرية، ٢٠٠٣م).
- ٦٣- مؤيد عبد الجبار الحديثي: العولمة الإعلامية، ط ١ (عمان، الأهلية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٢م).
- ٦٤- مارسيل كوازار: إنسانية الإسلام، ترجمة: عفيف دمشقية، ط ١ (بيروت، دار الأدب، ١٩٨٣م).
- ٦٥- مالك بن بني: إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، ط ١ (بيروت، دار الرشاد، ١٩٦٩م).
- ٦٦- محسن أحمد الخضيري: مقدمة في فكر واقتصاد وإدارة اللادولة، ط ١ (القاهرة، مجموعة النيل العربية، ٢٠٠٠م).
- ٦٧- محمد إبراهيم: دور اللغة العربية في المجتمع العربي، ط ١ (عمان-الأردن، ١٩٨٥م).
- ٦٨- محمد الشبيني: صراع الثقافة العربية الإسلامية مع العولمة، ط ١ (بيروت، دار العلم للملايين، ٢٠٠٣م).
- ٦٩- محمد العروسي المطوي: الحروب الصليبية في المشرق والمغرب، ب ط (بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٦م).

- ٧٠- محمد باشا المخزومي: خاطرات جمال الدين الأفغاني، ط ٢ (بيروت، دار الحقيقة، ١٩٨٠م).
- ٧١- محمد حسن العيدروس: تاريخ العرب الحديث، ب ط (القاهرة، دار الكتاب الحديث، ٢٠٠١م).
- ٧٢- محمد خريسات: تاريخ الحضارة الإنسانية، ط ١ (الأردن، دار الكندي للنشر والتوزيع، ١٩٩٩م).
- ٧٣- محمد صالح منصور: أثر العامل الديني في توجيه الحروب الصليبية، ط ١ (بنغازي، منشورات جامعة قاريونس، ١٩٩٦م).
- ٧٤- محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، ط ١ (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١م).
- ٧٥- محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ط ٣ (بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣م).
- ٧٦- محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ط ٧ (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨م).
- ٧٧- محمد عبد الرحمن مرجبا: أصالة الفكر العربي، ط ١ (بيروت، منشورات عويدات، ١٩٨٢م).
- ٧٨- محمد عبد الرحمن مرجبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ط ٣ (بيروت، منشورات عويدات، ١٩٨٣م).
- ٧٩- محمد عبد الكريم الوافي: تاريخ العرب الحديث، يوسف باشا القرماني والحملة الفرنسية على مصر، ط ١ (طرابلس، المنشأة العامة للنشر والتوزيع، ١٩٨٤م).

- ٨٠- محمد عبد المنعم السيد الراقد: الغزو الثقافي لمصر وتناحجه على الوطن العربي، ب ط (الإسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٧٨م).
- ٨١- محمد علي حوات: العرب والعولمة: شجون الحاضر وغموض المستقبل، ط ٢ (القاهرة، مكتبة مدبولي، ٢٠٠٤م).
- ٨٢- محمد عمارة: الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي مع دراسة حياته وآثاره، ب ط (الهيئة المصرية للتأليف والنشر، المطبعة الثقافية، ١٩٧٠م).
- ٨٣- محمد عمارة: العرب والتحدي (عالم المعرفة، سلسلة كتب شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، مايو/آيار ١٩٨٠م).
- ٨٤- محمد قطب: جاهلية القرن العشرين، ب ط (بيروت، دار الشروق، ب ت).
- ٨٥- محمد وقيدي واحميذة النيفر: لماذا أخفقت النهضة العربية، ط ١ (بيروت، دار الفكر العربي المعاصر، ١٩٩١م).
- ٨٦- محمد ياسين عربي: الاستشراق وتغريب العقل التاريخي العربي، ط ١ (الرباط، المجلس القومي للثقافة العربية، ١٩٩١م).
- ٨٧- محمود أمين العالم: الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، ط ٢ (القاهرة، دار المستقبل العربي، ١٩٩٨م).
- ٨٨- محمود سعيد عمران: تاريخ الحروب الصليبية ١٠٩٠-١٢٩١م، ب ط (بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٩٠م).
- ٨٩- محمود علي كرد: الإسلام والحضارة العربية، ج ١، ط ٣ (القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والمراجعة، ١٩٦٨م).
- ٩٠- مراد محفوظ: العولمة وضرورة التكامل الاقتصادي العربي، ب ط (المنظمة العالمية للثقافة والعلوم، دار الكتب، ١٩٩٩م).

- ٩١- مصطفى حامد: المظاهر السياسية والثقافية للجالية الإيطالية بليبيا، ب ط (ليبيا، مركز جهاد الليبيين ضد الغزو الإيطالي، ١٩٨٤م).
- ٩٢- مصطفى خالد وعمر فروخ: التبشير والاستعمار في البلاد العربية، ب ط (بيروت، المكتبة العصرية للطباعة، ٢٠٠٣م).
- ٩٣- مصطفى نصر المسلاقي: الاستشراق في النصف الأول من القرن العشرين، ط ١ (طرابلس، دار اقرأ، ١٣٤٦هـ).
- ٩٤- معمر القذافي: الكتاب الأخضر، الفصل الثالث، ط ٢٦ (طرابلس، منشورات المركز العالمي لأبحاث ودراسات الكتاب الأخضر، ١٩٩٩م).
- ٩٥- منذر معاليقي: صفحات مطوية من تاريخ عرب الجاهلية، ط ١ (دار مكتبة الهلال، ١٩٩٠م).
- ٩٦- منير حجاب: تجديد الخطاب الديني في ضوء الواقع المعاصر، ط ١ (القاهرة، دار الفجر للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤م).
- ٩٧- ناجي معروف: أصالة الحضارة العربية، ط ٣ (بيروت، دار الثقافة، ١٩٧٥م).
- ٩٨- نجاح قدور: مستقبل الثقافة العربية في ظل العولمة، ط ١ (ليبيا، المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، ٢٠٠٥م).
- ٩٩- هشام جعيط: الشخصية العربية والمصير العربي، ط ٢ (بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٩٠م).
- ١٠٠- يحيى طريف الخولي: فلسفة العلم في القرن العشرين (عالم المعرفة، سلسلة كتب شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون، العدد ٢٦٤، ديسمبر/كانون الأول، ٢٠٠٠م).
- ١٠١- يوسف خليل يوسف: القومية العربية ودور التربية في تحقيقها، ب ط (القاهرة، الدار القومية للطباعة، ١٩٦٦م).

رابعاً - الدوريات:

- ١- إسماعيل صبري عبد الله: الكوكبة الرأسمالية العالمية في مرحلة ما بعد الإمبريالية (مجلة الطريق، بيروت، العدد ٤٠، آب/أغسطس ١٩٩٧م).
- ٢- بول سويزي: العولمة سيرورة متواصلة (مجلة الثقافة الجديدة، دمشق، العدد ٢٨١، آذار/مارس ١٩٩٨م).
- ٣- جراهام طومبسون: تحديد موقع العولمة، ترجمة: بهجت عبد الفتاح (المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية، اليونسكو، العدد ١٦٠، يونيو ١٩٩٩م).
- ٤- عبد المنعم السيد: العولمة من منظور اقتصادي وفرضية الاحتواء (مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، العدد ١٦٠، يونيو ١٩٩٩م).
- ٥- عز الدين اللواج: الإعلام العربي وتفاعلات العولمة (مجلة المؤتمر، العدد ٣٨، المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، السنة الرابعة، الطير/أبريل ١٣٧٣م.ر./٢٠٠٥م).
- ٦- مبروكة الشريف: مخاطر الهيمنة على الهوية الثقافية وسبل التعامل معها (دراسات، المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، العدد الرابع عشر، السنة الرابعة، ١٣٧٢و.ر./٢٠٠٤م).
- ٧- نجاح قدور: ثقافة الألفية الثالثة، صراع أم حوار (فضاءات، المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، العدد الثالث، ناصر/يوليو ٢٠٠٢م).
- ٨- هويدا عدلي: العولمة والهوية الثقافية في أفريقيا (دراسات، المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، السنة الثالثة، شتاء ١٣٧٠و.ر./٢٠٠٢م).

خامساً - الندوات:

- ١- جلال أمين: العولمة والدولة، ندوة العرب والعولمة، ط ١ (بيروت، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨م).
- ٢- جميل مطر: مداخلة ندوة العرب والعولمة، ط ١ (بيروت، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨م).
- ٣- السيد يسين: في مفهوم العولمة، ندوة العرب والعولمة، ط ١ (بيروت، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨م).
- ٤- عبد الإله بلقزيز: النظام السمعي-البصري والاختراق الثقافي، بحوث ومناقشات ندوة إشكالية العلاقة الثقافية مع الغرب، ط ١ (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧م).
- ٥- عبد الإله بلقزيز: عولمة الثقافة وثقافة العولمة، ندوة العرب والعولمة، ط ١ (بيروت، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨م).
- ٦- عرفان عبد الحميد فتاح: العقيدة الإسلامية وأثرها في وحدة الثقافة العربية الإسلامية، ندوة وحدة الثقافة العربية وصمودها بوجه التحديات، ط ٢ (بيروت، مركز الوحدة العربية، ١٩٩٧م).
- ٧- عمر فروخ: الاستشراق في نطاق السياسة والعلم، مجموعة أبحاث الندوة العلمية (الإسلام والمستشرقون) ط ١ (جدة، عالم المعرفة للنشر والتوزيع، ١٩٨٥م).
- ٨- عمر محي الدين: مداخلة ندوة العرب والعولمة، ط ١ (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨م).
- ٩- محمد الأطرش: العرب والعولمة ما العمل؟، ندوة العرب والعولمة، ط ١ (بيروت، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨م).

- ١٠- محمد عابد الجابري: الثقافة العربية ومسألة الاستقلال الثقافي، بحوث ومناقشات ندوة وحدة الثقافة العربية وصمودها بوجه التحديات، ط ٢ (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧م).
- ١١- محمد عابد الجابري: العولمة والهوية الثقافية، ندوة العرب والعولمة، ط ١ (بيروت، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨م).
- ١٢- محمود حمدي زقزوق: الإسلام والاستشراق، ندوة الإسلام والمستشرقون، ط ١ (جدة، عالم المعرفة للنشر والتوزيع، ١٩٨٥م).

سادساً - مواقع على شبكة الإنترنت:

- ١- إبراهيم الحيدري: إعادة إنتاج الهوية العراقية، محاولة أولية لمعرفة الذات ونقدها
www.althakafaaljadedda.com
- ٢- أحمد برقاوي: الثقافة العربية المعاصرة www.almarefah.com
- ٣- أميرة كشغري: الهوية الثقافية بين الخصوصية والتبعية www.wajhat.com
- ٤- جمعة محمد الأحوّل: الثقافة العربية الأفريقية في ظل العولمة www.dirasat.com
- ٥- حبيب آل جميع: العولمة في المجال الثقافي وجهة نظر نقدية www.unnabaa.com
- ٦- خلف بشير: الهوية والعولمة www.bachirkhalef.com @maktoob.com
- ٧- صبري حافظ: المثقف العربي وعلاقته بالسلطة www.arab.nation.com
- ٨- صفاء شاهين: الثقافة العربية والعولمة www.an-nour.com

سادساً - المصادر الأجنبية:

- 1- Hamid Mowlane, Globalization of Mass Media Opportunities Challenges for The South, Cooperation South, undp, No2, 1998.
- 2- Oxford World Power, Oxford University Press, New York.
- 3- Peter Marcuse and Ronald Van Kempfen (ed) Globalizing Cities, A New Spetial Order, Black, UK, 2000.
- 4- The Dictionary of Philosophy, edited by Dagobert, D. Runes, Philosophical Librery, New York.

5- The Oxford Paperback Dictionary, Elaine Pollard (ed) Oxford University Press, London, 1994.

المحتويات

إهداء	
شكر وتقدير	
المقدمة	١

الفصل الأول مفاهيم عامة

أولاً - مفهوم العولمة في اللغة والاصطلاح	٧
١ - العولمة من المنظور اللغوي	٧
٢ - العولمة من منظور اصطلاحي	١٠
٣ - إشكالية علاقة مفهوم العولمة بغيره من المفاهيم	٢٠
٤ - أبعاد مفهوم العولمة	٢٨
٥ - النشأة التاريخية للعولمة في الفكر الإنساني (القدم والوسط والحديث والمعاصر) ..	٣٠
ثانياً - مفهوم الشخصية العربية الإسلامية	٤٦
١ - الشخصية من المنظور اللغوي	٤٧
٢ - الشخصية من المنظور الاصطلاحي	٤٨
٣ - مفهوم الشخصية العربية الإسلامية	٥١

الفصل الثاني

الشخصية العربية الإسلامية وتأکید الذات

أولاً - أهمية العصر الجاهلي في دراسة الشخصية العربية الإسلامية	٥٤
ثانياً - الجوانب الفكرية والثقافية والاجتماعية والدينية والاقتصادية للشخصية العربية في العصر الجاهلي	٥٦
١ - الجانب الديني	٥٦
٢ - الجانب التجاري الاقتصادي	٥٨

- ٥٩ ٣ - الجانب الاجتماعي
- ٦٠ ٤ - الجانب الثقافي والفكري
- ٦٢ ثالثاً - ثورة الإسلام وأبعادها على الأمة العربية
- ٦٤ رابعاً - المقومات الثقافية للشخصية العربية الإسلامية
- ٦٧ ١ - العقيدة
- ٧١ ٢ - اللغة
- ٧٤ ٣ - التاريخ
- ٧٨ ٤ - التراث
- ٨٢ خامساً - وحدة الفكر العربي الإسلامي
- ٨٢ ١ - مفهوم الفكر في اللغة والاصطلاح
- ٨٤ ٢ - مفهوم الفكر العربي الإسلامي ومراحل تطوره
- ٩٠ ٣ - نماذج من أعلام فلاسفة الفكر العربي الإسلامي
- ١٠٣ أ - أبو حامد الغزالي (٤٥٠-٥٥٠هـ/١٠٥٨-١١١١م)
- ١٠٥ ب - ابن رشد (٥٢٠-٥٩٥هـ/١١٢٦-١١٩٨م)

الفصل الثالث

الشخصية العربية الإسلامية: السقوط والنهضة

- ١١٦ أولاً - الشخصية العربية الإسلامية وتحديات الاستعمار:
- ١١٧ ١ - الاستعمار القديم:
- ١١٧ أ - الحملات الصليبية:
- ١٢٩ ب - الحكم العثماني:
- ١٣٧ ٢ - الاستعمار الحديث (الأنجلو - فرنسي - إيطالي):
- ١٣٩ أ - الحملة الفرنسية على مصر:
- ١٤٤ ب - الاستعمار الأنجلو - فرنسي - إيطالي:
- ١٥٠ ثانياً - الاستشراق والحملات التبشيرية:
- ١٥١ ١ - مفهوم الاستشراق:

- ٢ - دوافع الاستشراق: ١٥٢
- ٣ - الآثار المترتبة على ظاهرة الاستشراق: ١٦١
- ثالثاً - النهضة العربية الحديثة: ١٧٠
- ١- النهضة العربية بين الاضطرار والاختيار. ١٧٠
- ٢ - رواد النهضة الحديثة (نماذج وآثار): ١٧٧

الفصل الرابع

انعكاسات العولمة الثقافية ومخاطرها على الثقافة العربية الإسلامية واستراتيجية التعامل معها

- أولاً - الملامح العامة للعولمة الثقافية ٢٠٢
- ١ - المقصود بالعولمة الثقافية ٢٠٢
- ٢ - سمات ثقافة العولمة ٢٠٥
- ٣ - مؤسسات العولمة وأدواتها ٢٠٦
- ثانياً - العولمة وأزمة النظام الثقافي العربي ٢١٠
- ١ - ماهية الثقافة العربية ٢١٠
- ٢ - خصائص الثقافة العربية الإسلامية ٢١١
- ٣ - أزمة الثقافة العربية ٢١٣
- ٤ - العولمة اختراق وتشويه الثقافة العربية الإسلامية ٢٢٤
- ثالثاً - العولمة والهوية الثقافية العربية الإسلامية ٢٣٢
- ١ - مفهوم الهوية في اللغة والاصطلاح ٢٣٢
- ٢ - العلاقة بين الهوية والثقافة ٢٣٣
- ٣ - مرجعية ومستويات الهوية الثقافية ٢٣٥
- ٤ - علاقة العولمة بالهوية ٢٣٦
- ٥ - العولمة الثقافية ومحاولة تكريس الثنائية والانشطار في الهوية الثقافية العربية ٢٣٨

٢٤٣	رابعاً - استراتيجية الانفتاح والانغلاق العربي على العولمة الثقافية
٢٤٧	خامساً - الواقع العربي ورهانات المستقبل
١٤٩	الخاتمة
١٥١	ثبت المصادر والمراجع

