

باسم الله الرحمن الرحيم

تكوين: الحوار الديني والثقافي

في الحضارة الإسلامية

جامعة السلطان مولاي سليمان

كلية الآداب والعلوم الإنسانية

أطروحة لنيل شهادة دكتوراه

بعنوان:

استشراف المستقبل الحضاري للأمة الإسلامية بين

تحديات العولمة وإمكانيات النهوض

الأستاذ المشرف:

الدكتور سعيد شبار

الطالب: فؤاد بلمودن

رقم التسجيل: 09/2011

الموسم الجامعي: 2014/2015 م *** 1435/1436 هـ

رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ
عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ
وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ

سورة النمل: 19

إهداء:

إلى والداي

إلى زوجتي وابنتي دعاء

أهدي ثمرة هذا العمل

مقدمة:

يعتبر الحديث عن مستقبل الأمة الإسلامية من القضايا الأكثر راهنية ضمن واقع الثقافة الإسلامية المعاصرة، وفي المجال التداولي للفكر الإسلامي الحديث، لكونها ترتبط بكيونة الأمة سواء في الوعي الجمعي والحضاري للمجتمعات الإسلامية، أو في الواقع العالمي والدولي المعاصر. فالأمة باعتبارها فضاء معنويا ثريا، ظلت على امتداد التاريخ الإسلامي العريض، بإنجازاته الهائلة وإخفاقاته المريعة، تنتظم أجيالا متعاقبة، تشعر بالانتماء إلى بساطها، وتتألف شعوبا مختلفة اللغات، ومتباينة الأعراق، تقدم أصرة الانتماء إلى الأمة على كل دوائر الانتماء الأخرى. لكن الأمة اليوم تواجه واقعا دوليا، وسدودا ثقافية واجتماعية، تفرضها أوضاع العولمة والتجزئة السياسية، تكاد تصبح معها مجرد صورة ذهنية طوباوية، أو معنى تاريخي وإشكالي غير قابل للقياس والملاحظة، وقد يغلو البعض عندما يصفها بأنها وهم يتم استعارته من الماضي غير القابل للاستعادة، رغم كل الشواهد والحقائق على الأرض، ورغم كل المعطيات التي تجعل من الأمة واقعا فعليا راسخا غير قابل للتجاوز أو القفز عليه، لكونه محفور في قلب الهوية الدينية والحضارية للمجتمعات الإسلامية.

وإذا تجاوزنا حالة التشكيك في ماهية الأمة، وإمكانية استعادة تجلياتها ومفاعيلها المؤثرة في هذا العصر، من خلال التأسيس لبناء رؤية استشرافية ومستقبلية، تركز على الأبعاد الحضارية وتنطلق من المنظور الحضاري، فإن هناك عاملين أساسيين يلامسهما المنظور الحضاري الاستشرافي لمستقبل الأمة: أحدهما، يقع ضمن النسيج الذاتي لبنيان الأمة الحضاري، ويتمثل في إمكانات النهوض ببعديها المعنوي والمادي. وثانيهما، يعتبر واحدا من أخطر إفرازات وانعكاسات التأثير الحضاري الغربي الخارجي، ويمكن حصره في تحديات العولمة الجارفة. ومن هنا جاء موضوع هذه الأطروحة: "استشراف المستقبل الحضاري للأمة الإسلامية بين تحديات العولمة وإمكانات النهوض".

وينطلق موضوع هذه الأطروحة من إشكالية مركزية تتفرع عنها أسئلة فرعية، تتعلق بمدى إمكاناتنا استشراف مستقبل الأمة الحضاري بعدما دخلنا طور العولمة؟ وهل مفهوم الأمة بما له من تجليات واقعية وأبعاد معنوية، يمكن أن يكون وحدة قابلة للتحليل والقياس، بحيث يكون موضوعا للدرس الاستشرافي المستقبلي والاستراتيجي؟ وإلى أي حد يمكن أن يتجلى حضور الأمة باعتبارها فاعلا دوليا في المستقبل الحضاري؟ وهل تسعفها الإمكانيات المادية والمعنوية في عملية النهوض؟ وما هي اتجاهات النهوض المستقبلي التي يجب أن تسلكها الأمة الإسلامية في عصر العولمة، الذي يضح بالحديث عن صدام

الحضارات وصراع الأديان والقيم والثقافات؟ وماهي الأولويات والمؤشرات التي يمكن أن تركز عليها الرؤية الاستشرافية لمستقبل الأمة، ارتباطا وتساوقا مع إمكاناتها، واستجابة وتجاوزا للتحديات المختلفة؟ أما دواعي اختيار هذا الموضوع: فتأتي في معرض الإسهام في التأسيس لوعي استشرافي نهضوي للأمة الإسلامية في مرحلة تاريخية فارقة، حيث نجد أنفسنا أمام خيارات محدودة، تكاد تكون محسومة لدى البعض ومرسومة المعالم، فأى خيار حضاري سوف تسلكه الأمة الإسلامية: صراع الحضارات أم حوار الحضارات أم وحدة الحضارات والذوبان في إطار الحضارة الغالبة؟

إن العامل الحاسم في توجيه الرؤية الاستشرافية للأمة نحو النهوض في المستقبل، إنما يتحدد داخل الأطر المرجعية للأمة، وضمن خياراتها العقدية والقيمية والاستراتيجية، ولما كانت الأمة في المنظومة الإسلامية لا تحدد دلاليا وفق التصورات القومية واللغوية والثقافية فحسب، بل تتجاوز ذلك وتتسامى عليه بأبعادها الرسالية، لكونها تأسست بموجب النداء القرآني: ((وَأَنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ))¹، فإن رسالية الأمة تكمن فاعليتها في خصائصها التكوينية، التي تجمع بين التجاوز والاستيعاب، والهيمنة والتصديق. ومن ثم فإن أي رؤية استشرافية يشترط أن تكون نابعة من جوهر مفهوم الأمة وخصائصها، ومتسقة مع فلسفتها ومبادئها الأصلية الثابتة، وأي التفات عن ذلك، من شأنه أن يجعل عملية الاستشراف غير ذات جدوى، لافتقارها لعنصر الأصالة، مما ينعكس على قابليتها للتطبيق والتحول من الحيز النظري إلى الحيز الإجرائي. بل ستكون مجرد رؤية ترسم اتجاهها شاردا، ومشهدا من مشاهد شتى محتملة للمستقبل الحضاري للأمة الإسلامية.

إن ربط الأمة بالبعد الحضاري يشكل مقوما مركزيا في تشكل الرؤية الاستشرافية، التي تعد أساسا لازما لا غنى عنه لبناء أية مشاهد أو نماذج مستقبلية. ويفيد المنظور الحضاري في حالة كهذه، حيث تعيش الأمة أوضاعا تاريخية صعبة وتواجه تحديات جسيمة على كافة الأصعدة، لكون جزء من أفرادها معرضون للاستلاب. كما أن مقوماتها ومقدراتها المادية والمعنوية تتعرض للسطو والاستنزاف. لكن أهم مزايا المنظور الحضاري في بناء الرؤية الاستشرافية المستقبلية، تتمثل في الخروج من بوثة المستقبلات الضيقة التي فرضتها من جهة: الرؤى التجزيئية القاصرة عن تأليف التصورات النهضوية الكلية، التي

¹ - سورة المومنون: الآية 53

تعالج إشكالية النهوض بشكل شمولي، ينتظم كل الإشكالات الفرعية في مشروع نهضوي متماسك ومتسق.

ومن جهة أخرى: التصورات الإلحاقية المنقولة التي تروم النهوض في غياب أو تغييب تام لعنصر الأصالة، بسبب افتقادها للمنظور الحضاري، وحصرها إشكالية التقدم والنهوض في الأبعاد والمنجزات المادية. وفي ذات الإطار يمكن تصنيف خطاب الحتمية الذي يروج لعدم إمكانية تصور أي سيناريوهات أو مشاهد مستقبلية خارج إطار النسق الغربي. فالغرب بمركزيته الحضارية وهيمنته الثقافية والاقتصادية والعسكرية، هو المؤهل الوحيد حسب هذا الخطاب، لرسم خرائط المستقبل العالمي¹ وصياغة مستقبلات الشعوب، بما فيها تلك التي تخص الشعوب غير الغربية. وتتولى المؤسسات الغربية التي يعتبرها البعض دروعا للعملة، مثل: صندوق النقد الدولي، والبنك الدولي، وحلف شمال الأطلسي، ومجلس الأمن... مهمة تنفيذ ذلك على الأرض.

إن استشراف المستقبل الحضاري للأمم يتطلب أساسا التحرر من كل هذه الرؤى، التي لا يمكنها أن تنتهي بنا سوى إلى السكونية التاريخية الجامدة، أو الاستلابية التغريبية البائسة، أو الاستسلامية الانهزامية المدعنة لعناصر القوة والغلبة في العالم، وكلها مسالك تتعارض مع شموخ الأمة واستمرار عطائها وتدفعها الحضاري، كما تتعارض مع الإمكانيات الهائلة والفرص التي يتيحها المستقبل، وحق كل أمة في صناعة نماذجها المستقبلية وفق رؤاها الحضارية، مما يجعل التساؤل عن المستقبلات الحضارية البديلة للأمم الإسلامية أمرا مشروعاً، لا سيما في ضوء ما استقرت عليه أصول المعرفة المستقبلية ومناهج الاستشراف، التي تنطلق من رؤية فلسفية تعتبر أن المستقبل مفتوح، ولا يخضع لأية حتمية، وأن المستقبل مجال للفعل كما يعبر محمد بريش²، ولذلك يتحدث المستقبليون عن مستقبلات بصيغة الجمع ويفتح الباب، للدلالة على أن المستقبل ليس واحداً، ولا يتسم مطلقاً بالحتمية. وكما أن إمكانيات الأمة المادية والمعنوية تشكل عاملاً مساعداً في بلورة رؤية مستقبلية تروم استشراف مستقبلها، فكذلك تحديات العملة تعتبر عاملاً معاكساً أمام تشكيل الرؤية الاستشرافية وبناء المشاهد المستقبلية لنهوض

¹ - جاء تقرير المجلس الوطني للاستخبارات الأمريكية سنة 2004 بعنوان: رسم الخرائط العالمية في المستقبل، مشروع 2020. استناداً إلى المشاورات مع المنظمات غير الحكومية والخبراء في شتى أنحاء العالم. بتاريخ ديسمبر 2004، ويمكن تحميل النص الأصلي بالإنجليزية عبر الرابط: <http://www.foia.cia.gov/2020/2020.pdf>

² - بريش محمد، مقال بعنوان: المستقبل مجال للفعل، موقع الألوكة، تاريخ الإضافة: 23-08-1428هـ،

2007-09-05م، الرابط: <http://www.alukah.net/Web/brich/0/1272>

الأمة وتحقيقها في الواقع. ومن ثم ارتكز تناول المستقبلات البديلة للأمة الإسلامية على استشراف مستقبلها الحضاري بين تحديات العولمة وإمكانات النهوض.

أما المنهج المتبع في مقارنة هذه الأطروحة، فإن الطبيعة التركيبية لموضوع البحث، تقتضي لزاما الاستعانة بتركيبة منهجية متكاملة، أو كوكتيل منهجي Cocktail méthodologique بتعبير الخبير السوسيولوجي محمد جسوس، فتم الاعتماد على:

- المنهج الوصفي التحليلي، والمنهج التحليلي التفكيكي: من حيث عرض الرؤى والتصورات المختلفة والمتعارضة أحيانا، وإعطاء الأولوية للأنساق المعرفية، وتوظيف النصوص والمعطيات العلمية، والمواقف الفكرية والتصورات التاريخية وتحليلها وتفكيكها، وإعادة تركيب وتأليف عناصرها وفق ما تقتضيه أطروحة البحث، وتتطلبه المعالجة العلمية لإشكاليته المركزية وتساؤلاته الفرعية.

-منهج تاريخي: يتم من خلاله استحضار السياقات التاريخية المختلفة والمتغيرة لإنتاج المعرفة وتطورها، سواء في السياق التاريخي للحضارة الإسلامية، أو في السياق التاريخي للحضارة الغربية، فالمعرفة في مجملها أشبه بالبناء التراكمي المتلاحق على فترات زمنية وأطوار تاريخية مختلفة، تعرف خلالها تطورا مطردا ومستمرًا، وإدراك ذلك يسعفنا في تتبع سيرة المعرفة ومسيرتها، وتطور مفرداتها ومفاهيمها، وهو ما يمنحنا قدرة على استيعاب الكثير من إشكالات الحاضر عبر تأصيلها التاريخي، كما يمكننا من تحديد الاتجاهات المستقبلية للظواهر الإنسانية والمعرفية، سواء كانت تسير بشكل خطي أو متذبذب، وعموما فحكمة الماضي هي سند لنا في تجاوز إشكالات الحاضر واستشراف المستقبل.

-منهج كمي إحصائي: تتطلب معالجة بعض القضايا ذات الطبيعة الرياضية الكمية الاستناد للمنهج الإحصائي في حساب النسب المئوية، وقياس الوحدات والمؤشرات المتعلقة بالموارد المادية، لكن حضوره محدود بالنظر لطبيعة الموضوع، التي تتناول بالدرجة الأولى الرؤية الاستشرافية الحضارية للأمة، وليس صياغة مشاهد مستقبلية وفق قاعدة بيانات كمية رياضية، تتطلب لفيها من الباحثين المتخصصين في مختلف فروع المعرفة، ولذلك فحضور المنهج الإحصائي كان جزئيا في بعض الجوانب المعرفية ذات العلاقة بمقتضيات البحث.

-المنهج التحليلي النقدي: حيث يقتضي البناء المنهجي للبحث عرض نصوص وتصورات معرفية متباينة الوجهات ومختلفة المنازع والمآخذ، سواء كانت معرفة نابعة من مرجعية الذات الحضارية، أو من المرجعية الحضارية والفلسفية الغربية، وهي جميعا لا تخرج عن كونها معرفة إنسانية نسبية سواء تمحورت

حول الوحي أو الإنسان أو الكون، مما يتطلب دراستها دراسة تحليلية نقدية، تروم فحصها واختبار صدقها المعرفي وتماسكها المنهجي، وعدم اعتبارها مسلمات بداهية، إلا بعد خضوعها للتقويم والمساءلة النقدية، التي قد تتطلب نقضها كلياً أو جزئياً أو الاستدراك عليها، أو إعادة صياغتها وفق عناصر جديدة يتم إدخالها.

-المنهج التحليلي المقارن: مادام أن مقارنة استشراق مستقبل الأمة تقع بين عنصرين، أحدهما يشكل عنصراً مساعداً من عناصر القوة، وهو الإمكانيات النهضوية للأمة، والآخر عنصر معاكس، يشكل تحدياً أمام الأمة، وهو ما تم توصيفه بتحديات العولمة، مما يتطلب حضور بُعْد المقارنة والموازنة بين هذه العوامل المتعاكسة، ناهيك عما تقتضيه معالجة الاستشكلات المعرفية الناشئة عن الثنائيات المفهومية والرؤيوية، حيث يقتضي المنظور الحضاري بناءً منهجياً أصيلاً للمفاهيم، وتأثيلها وفق القواعد المرجعية، مما يتطلب مقارنتها، من حيث الدلالة والإعمال والتشغيل، بالمفاهيم الغربية الوافدة، التي يتم تكرسها باعتبارها مطلقات معرفية، أو مفاهيم تعبر عن قيم كونية أحياناً. هذا بالإضافة إلى أن بناء الرؤية الاستشرافية لمستقبل الأمة وفق المنظور الحضاري، تتطلب منهجاً تحليلياً نقدياً مقارناً، يوازن بين الرؤى الغربية المتعددة، والرؤى الإسلامية البديلة، عبر تتبع مساراتها ومنطلقاتها المعرفية وخلفياتها الفلسفية، ورصد أوجه التعارض والافتراق وإمكانات التقارب والالتقاء.

وأما الصعوبات التي واجهتها في مختلف أطوار إنجاز هذه الأطروحة: فيمكن إجمالها أساساً في ندرة المراجع العربية التي تندرج ضمن حقل الدراسات المستقبلية، سواء في إطارها التنظيري أو التطبيقي العملي، باستثناء كتابات محدودة، بعضها يتطلب جلبيه من بلدان أجنبية، ويبقى العائق الأكبر هو غياب دراسات مستقبلية برؤية حضارية وإسلامية، تتناول الأمة باعتبارها وحدة للدراسة والتحليل، أو تتناول قضايا الأمة المستقبلية. فأغلب الدراسات المستقبلية والإستراتيجية الصادرة عن مراكز الأبحاث الجامعية والأكاديمية في العالم العربي والإسلامي، تغطي عليها النزعة القطرية، من قبيل: مشروع مصر 25، الذي أشرف على صياغته النهائية إبراهيم العيسوي ومجموعة من الباحثين المصريين. أو مشروع مستقبل الأردن بإشراف وليد عبد الحي. والكثير من الدراسات تغطي عليها الرؤية القومية التي تنحصر في حدود الوطن العربي، مثل: صور المستقبل العربي بإشراف سعد الدين إبراهيم الصادر عن مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت، بالإضافة إلى أنها دراسات متقدمة زمنياً تعود لعقد الثمانينات. أما الدراسات المستقبلية التي تناولت العالم الإسلامي وفق رؤية حضارية فتتسم عموماً بالندرة، وما هو

متوفر منها يغلب عليه الطابع الانطباعي والرؤية المعيارية، البعيدة في كثير من الأحيان عن الموقف العلمي الرصين والمنهج الأكاديمي، وبعضها تغطي عليه الصبغة القطاعية والجزئية، مما يتطلب الاستعانة بالدراسات الإستراتيجية والفكرية الرصينة ذات المنظور المستقبلي أو الرؤية المستقبلية. أما بالنسبة للكتابات الغربية، فأكثرها لا تتعامل في أبحاثها ودراساتها مع العالم الإسلامي ككتلة واحدة، وكثيرا ما ينظر للأقطار الإسلامية نظرة انتقائية ونفعية، فيتم التركيز على بلدان النفط بالنظر لقيمتها الاقتصادية، ودول الطوق بالنظر لأهميتها الإستراتيجية في قضية الصراع العربي الإسرائيلي.

وقد تطلبت معالجة إشكالية البحث المركزية وأسئلته الفرعية تقسيم البحث إلى مدخل وبابين، مع تصديره بمقدمة وإنهائه بخاتمة متضمنة لأهم النتائج المتوصل إليها، وقد جرى تحرير مدخل هذه الأطروحة المتعلق بالتأسيس النظري لموضوع البحث والتحديد المفهومي، تمهيدا للولوج إلى صلب الإشكالية في الباب الأول والثاني، فتم الوقوف مع معالجة جملة من المفاهيم الرئيسة ضمن البناء المعرفي الذي اقتضته معالجة هذه الرسالة، فكان الوقوف مع مفهوم الأمة ومحاولة إعادة صياغته وفق الرؤية المنهاجية الأصيلة التي تقتضي الانطلاق في تحديد المفهوم من القرآن والمحددات اللغوية مع الوقوف على التطور التاريخي للمفهوم وتداوله الثقافي، لاسيما في ظل الفكر الإسلامي والإنساني المعاصر، وتحديد علاقة الأمة بدوائر الانتماء المختلفة التي تتنازع الفرد المسلم في الوقت الراهن.

وتم بعد ذلك الوقوف مع مفهوم الاستشراق باعتباره المفهوم المركزي الذي يدور حوله موضوع الرسالة، فوفقت مع تحديد المفهوم في حقله الدلالي المرتبط بالعلوم الاجتماعية والدراسات المستقبلية، مع إبراز أهم الأسس الاعتقادية والتشريعية التي يقوم عليها ضمن حقل الثقافة الإسلامية، والأسس المعرفية التاريخية والفلسفية التي يرتكز عليها. لكن التركيز كان على مناهج الاستشراق وتقنياته العلمية المتعارف عليها في حقل الدراسات المستقبلية والتي قمت بتصنيفها إلى مناهج وتقنيات معيارية كيفية وأخرى كمية رياضية.

ثم جرى بعد ذلك في الباب الأول تناول المستقبل الحضاري للأمة الإسلامية في المستقبلات والاستراتيجيات الإسلامية البديلة، فتمت دراسة رؤى ثلاثة من رواد المستقبلية الإسلامية، وهم: المهدي المنجرة، وضياء الدين سردار، وسهيل عناية الله. كما تم عرض وتحليل رؤى فكرية استراتيجية لثلاثة مفكرين متميزين ينتمون إلى أقاليم مختلفة من العالم الإسلامي، وهم: روجيه جارودي، ومراد

هوفمان، وأحمد داود أوغلو. بالإضافة إلى دراسة استراتيجيات إيسيسكو ودورها في تحقيق النهوض المستقبلي للأمة في مجالات التنمية الشاملة.

وبعد عرض ودراسة التصورات والرؤى الإسلامية البديلة، تم الانتقال لتناول الرؤى المستقبلية والاستراتيجية الغربية إزاء مستقبل الأمة الإسلامية، والذي شمل عرض موجز للنماذج العالمية ممثلة في: نموذج نادي روما، وميزاروفيتش وبستل، ونموذج باريلوتشي، ونموذج الأمم المتحدة "ليونتييف"، ونموذج ساروم، ثم نموذج المستقبلات الدولية. مع تحليل ونقد لهذه النماذج، لاسيما في علاقتها بالعالم العربي والإسلامي.

كما شمل ذلك دراسة المستقبل الحضاري للأمة الإسلامية في الوثائق الاستراتيجية الغربية، مثل: مشروع الشرق الأوسط الكبير، وتقرير المجلس الوطني للمخابرات الأمريكية (السي أي إيه) المسمى: الحكم العالمي سنة 2025 في مرحلة حرجة. وتم التعرّيج على الرؤى والتصورات المستقبلية الغربية عن الأمة الإسلامية، وتصنيفها إلى ثلاثة أقسام، وهي: الرؤى الأصولية والصدامية، التصورات الإقصائية والمتشائمة، والرؤى المتفائلة والمنصفة.

ولما كانت إشكالية استشراف المستقبل الحضاري للأمة في العصر الحالي مرتبطة بتحديات العولمة، فقد تم التطرق في الباب الثالث لتحديات العولمة، بأبعادها الاقتصادية والسياسية والثقافية، وأثرها على الأمة الإسلامية، وسبل تجاوزها انطلاقاً من الرؤية الإسلامية ومن مبادئ الأمة الناضجة لها.

غير أن نقد العولمة، ومحاولة التأسيس لموقف معرفي، ولرؤية حضارية قادرة على تجاوز عولمة الغرب بعالمية الإسلام، كما طرحها الكثير من الأدبيات الإسلامية، تقتضي لزاماً استشارة الإمكانيات النهضوية والتعبوية الإسلامية، وذلك لتجاوز حالة الارتكان السلبي للعوامل الخارجية التي وقع العقل الإسلامي المعاصر في أسرها. فالحضارات لا تتدهور، أساساً، بفعل العوامل الخارجية، كما لا تنهض استناداً لها، ومن هنا، تم استدعاء الإمكانيات والمقومات المعنوية والمادية للنهوض الحضاري، التي تمتلكها أمتنا العظيمة الشاخصة، وهي إمكانيات لو امتلكت أمة أخرى ربعها، أو قريباً منه، لكان ذلك من دون منازع مصدر فخرها واعتزازها.

غير أن هذه الإمكانيات الهائلة تظل غير ذات جدوى، في ظل غياب رؤية مؤسسة لمشروع نهضوي إسلامي، تلامس مختلف الأبعاد الثقافية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، وهو ما تطلب إعادة صياغة مفهوم النهوض واليقظة من حيث تحديد الدلالات وتحديد الخصائص، وتحديد الأولويات التي

تتراوح بين إعادة بناء الذات وفق الرؤية الإسلامية القرآنية، التي تسمو وترتقي، ابتداءً، بالفرد المسلم تنمية وتزكية وتطويراً، وثمر، انتهاءً، صياغة معاصرة لكيان حضاري جديد، يعيد إحياء صرح الأمة بكل أبعاده المادية والمعنوية، التي تتمثل فيها مبادئ العدل والشورى والوحدة والتقدم والتكافل البيئي والتسامح العالمي.

وإذا كان مشروع النهوض الحضاري للأمة الإسلامية في المستقبل يرتكز أساساً على عواملها النهضوية وأسسها التكوينية الذاتية، فإن ذلك لا يلغي التأثير الحقيقي للعوامل الخارجية ودورها في حالة الإرباك التي شهدتها الكثير من التجارب النهضوية العربية والإسلامية، ولذلك فإن جزء من مؤشرات النهوض الحضاري المستقبلي يؤكد أن عملية الاستشراف قد تبدو ممكنة وسالكة، نسبياً، في العقود القادمة بفعل التراجع المحتمل لتأثير العامل الخارجي مع تراجع القطبية الأحادية، وبالنظر لما تعيشه المنظومة الرأسمالية الغربية من تدهور، وما يعرفه مركزها الأمريكي من هبوط حاد، وما تعيشه الصهيونية من مأزق يهدد دورها الوظيفي الذي تضطلع به إزاء الغرب، والمتمثل في تأزيم أوضاع الأمة، وتعطيل مسيرتها النهضوية، مما من شأنه أن ينعكس على حضور الغرب العالمي، لاسيما في بلدان العالم الإسلامي على المدى القريب والمتوسط.

أما المصادر والمراجع التي اعتمدها وقمت بتوظيفها في تحرير أطروحة هذا البحث، فهي تتسم بالتنوع الموضوعي والمجالي واللغوي أحياناً، بالنظر للطابع التركيبي لموضوع الأطروحة، إضافة إلى المراجع المؤسسة لأصول المعرفة الإسلامية، مثل القرآن برواية الإمام ورش عن نافع، وكتب السنة المطهرة ومظانها الشريفة، تحضر كتب الفكر الإسلامي بتنوع مدارسها واتجاهاتها، وإلى جانبها مراجع الفلسفة وعلم الاجتماع والدراسات المستقبلية، وكتب الحضارة والتاريخ والجغرافيا والعلوم السياسية والاقتصادية، بالإضافة لاعتمادها على بعض المراجع الأجنبية والمترجمة حسب الحاجة، وحسب إمكانية الاستفادة منها، كما اعتمدت في استخلاص بعض المعطيات والبيانات والأرقام على بعض المواقع الإلكترونية ذات الخلفية العلمية، وذلك متى تعذر الحصول على المعطيات خلال المصادر والمراجع الورقية، لكنني التزمت بالإحالة على رابطها الإلكتروني وتاريخ استخلاص المعلومة منه.

أما الجهود والمؤلفات السابقة في الموضوع فقد أعجزني البحث عن العثور على مرجع يتناول من قريب أو بعيد المستقبل الحضاري للأمة الإسلامية، رغم كثرة العناوين والمؤلفات التي تتناول مستقبل الإسلام، أو استشراف المستقبل الحضاري، وقد أشرت إلى جزء من ذلك في معرض حديثي عن الصعوبات التي

اعترضت البحث. وإجمالاً فإن أهم الدراسات السابقة القريبة من موضوع الأطروحة مما أمكنني الوصول إليها والاطلاع عليها، هي:

-المستقبل لهذا الدين لسيد قطب: والكتاب على أهميته تميز بنوع من الإطلاقة في التعامل مع الزمن من غير استحضار لأبعاده المعرفية والفلسفية، لينضم هذا العمل إلى الجهود التبشيرية الباعثة على التفاؤل بمستقبل الإسلام. ورغم الصياغة الأدبية الشائقة والمعاني الروحية والعاطفية المتدفقة بين ثنايا الكتاب، إلا أن سيد قطب لم يكن معنياً بالمناقشة الجدلية أو الإجرائية لإشكالات النهوض المستقبلي للأمة.

-آفاق المستقبل في العالم الإسلامي لمحسن موسوي: يتميز هذا الكتاب بطرحه لركائز البناء الحضاري للعالم الإسلامي بشكل جيد، لكن الرجل حكمته نزعة مقارناتية حادة في ربطه لمستقبل العالم الإسلامي بزوال الغرب وحضارته، مما أفقده القدرة على تصور مشاهد مستقبلية خارج هذا النسق التحليلي.

-مشروع استشراق مستقبل الوطن العربي 1988 لمركز دراسات الوحدة العربية: يعد هذا المشروع من أكثر الأعمال المستقبلية أهمية على مستوى الوطن العربي، وقد صدر عنه تقرير بعنوان: (مستقبل الأمة العربية التحديات والخيارات) بإشراف خير الدين حسيب. وقد عمل المشروع على بناء منهجية عربية للاستشراق قابلة للتوظيف والتطوير مستقبلاً، وتوفير قاعدة بيانات ونتائج للتنبؤ يمكن توظيفها من قبل الباحثين وصناع القرار على السواء، أو البناء عليها في دراسات مماثلة. غير أن المشروع يتجاهل تماماً في طرحه للتشابكات الإقليمية أي شيء إسمه (العالم الإسلامي) أو (الأمة الإسلامية)، كما أن تصوره للمنظور الحضاري تطبعه اختلالات منهجية صادمة تتعلق بالحديث عن الإسلام باعتباره جزء من الماضي الحضاري للأمة العربية، مما يجعل (مشروع استشراق مستقبل الوطن العربي) مشروعاً إيديولوجياً متحيزاً، خاصاً بالقوميين العرب. ويمكن القول إن باقي الدراسات الاستشراقية العربية لم تخرج عن هذا السياق.

أما الندوات والمقالات التي تناولت مستقبل الأمة أو المستقبل الإسلامي: فغالبيتها يتعامل مع المستقبل بإطلاقة، ولا يستفيد من تراكم الخبرة المعرفية والمنهجية المتأصلة في حقل الدراسات المستقبلية، ومن هذه الدراسات:

-الموضوعات التي طرحت في: ندوة العالم الإسلامي والمستقبل، التي أقامها مركز دراسات العالم الإسلامي بالقاهرة سنة 1991، وقد تناولت عدة قضايا من قبيل: إمكانية قيام نظام إقليمي إسلامي فاعل، غير أن هذه الدراسات والأبحاث تطغى عليها الأبعاد الاستراتيجية الاستهدافية.

- مؤتمر القاهرة الخامس عشر حول: مستقبل الأمة الإسلامية، سنة 2004 بالقاهرة، وقد تمحور المؤتمر حول موضوعات كلها تتعلق بمستقبل الأمة: الحضاري والسياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي، قدمها عشرات الباحثين من مختلف بلدان العالم الإسلامي، ورغم القيمة العلمية للبحوث والدراسات المقدمة، فقد كان لافتاً أنه لم تضم أعمال المؤتمر بحثاً واحداً يناقش إشكالية المستقبل، أو يتساءل حول ماهية المستقبل الإسلامي، كما أن التعامل معرفياً مع كلمة مستقبل، ظل في مستواه البسيط بمعنى الزمن الذي يأتي بعد الحاضر، أما من الناحية المنهجية فقد كان الغائب الأكبر هي أدوات التحليل المستقبلي وأساليبه، رغم ما أصبح لها من حضور ملحوظ ووازن في حقل الدراسات الاجتماعية والعلوم الإنسانية. -وتبقى من أكثر الدراسات إفادة ما نشرته مجلة إسلامية المعرفة في عددها 17 سنة 1999، بعنوان: استشراف مستقبل الأمة، لسهيل عناية الله، قدم فيه تصوراً يركز على المدخل النقدي لنماذج المحاكاة، كما تناول أهمية المنظور الحضاري في بناء النماذج المستقبلية، وقدم توصيات هامة في أفق السعي لصياغة الأمة الإسلامية لنموذجها المستقبلي وبناء رؤيتها الاستشرافية.

ومن هنا يتبين إجمالاً صعوبة الحصول على مراجع تلامس موضوع البحث بشكل مباشر، اللهم أن تكون تتعلق بإحدى قضايا الفرعية أو محاوره الجزئية، مثل: الأمة، أو الاستشراف، أو الجانب الحضاري، أو تحديات العولمة، أو ما يتعلق بالنهوض الحضاري ومشاريع النهوض.

ومن هذا المنطلق كان السعي في تشكيل تصور عن البحث، وإعداد الرؤية اللازمة لحوض غماره، يعتمد أساساً على استجماع عناصر هذه الرؤية وتأليفها من المراجع المتفرقة، وكان عوني في ذلك وسندي أستاذي الفاضل الدكتور سعيد شبار الذي كانت توجيهاته وتصويباته وإشاراته نبراساً ينير طريق البحث ويذلل صعابه. وكذلك عدد من الأساتذة الأعزاء من داخل المغرب وخارجه، والذين أوجه لهم شكري الخالص ودعائي لهم بالجزاء الحسن والثواب الجزيل عند الله تعالى. بالإضافة إلى الإفادات النوعية، معرفياً ومنهجياً، المحصلة من الندوات العلمية والدورات التكوينية التي يعقدها تكوين الدكتوراه في الحوار الديني والثقافي في الحضارة الإسلامية، الذي شرفت أيما شرف بالانتساب إليه، رغم أنني قدمت من كلية الشريعة، ثم ماستر الفقه المالكي بجامعة الحسن الثاني المحمدية، حيث ساقنتي الأقدار الإلهية لأعانق رغبة

قديمة كانت تراودني منذ الصبا، مذ وعيت بقيمة الانتماء للأمة، ألا وهي التعمق في معرفة الخصائص التكوينية للأمة، ومكوناتها وتحليلاتها، والاعتزاز بحضارتها المجيدة وتاريخها العريق، مع استغراب مألها في الحاضر رغم إمكاناتها ومقدراتها، ولم أكن يوما أظن أن عرضا أعدته في مادة الفكر الإسلامي أثناء مرحلة الماجستير، بإشراف أستاذي الدكتور مولاي مصطفى الهند، ستنمو بدوره وتستوي أغصانه، ليتحول إلى فكرة تؤطر مشروع أطروحة دكتوراه حول: استشراف المستقبل الحضاري للأمة. فله الحمد والمنة.

وبالنظر لما يكتنف عملية الانتقال من مجال معرفي إلى آخر من صعوبات، فقد تطلب مني موضوع البحث المتعلق بالاستشراف والدراسات المستقبلية القيام بجهود مضيئة ومكثفة سواء من خلال الاطلاع على الكتب المتعلقة بهذا المجال، والاتصال بعدد من أعلامها في الداخل والخارج مثل فضيلة العلامة المهدي المنجرة رحمه الله، وفضيلة الدكتور محمد بريش بالإمارات العربية، وفضيلة الدكتور وليد عبد الحي بالأردن، كما حرصت على الاتصال بعدد من مراكز الدراسات المستقبلية أو التي تضم باحثين في هذا المجال، مثل المركز العربي للدراسات المستقبلية ورئيسه الدكتور جمال نصار، ومركز الدراسات المستقبلية بمكتبة الاسكندرية، كما قمت بالانخراط ضمن جمعية مستقبل العالم التي يوجد مقرها بفرجينيا بالولايات المتحدة، ليتسنى لي الحصول على تقاريرها الدورية وعلى مجلتها الشهرية (The futurist).

هذا مع إقراري بجوانب التقصير التي لا يخلو منها عمل، وإدراكي العميق أن البحث في قضية استشراف مستقبل الأمة، هو من الأهمية والخطورة ما يجعلها أكبر من مجرد أطروحة بحث، ينبري لها باحث بمجهود المقل، بل هي قضية تتعلق بمشروع علمي ضخم، تنبري له فرق من الباحثين من ذوي التخصصات المتنوعة، لا يجمع بينهم سوى الإيمان بالأمة باعتبارها كيان وحيض معنوي جامع، ومستوعب لكل المجتمعات الإسلامية المعاصرة في مختلف بقاع العالم، يُتطلب منهم بذل الجهد والسعي لإعادة تشكيل خرائطها الذهنية وتنزيل معالمها في واقع الحضارة الإنسانية، لكي تضطلع بدورها الرسالي والحضاري في العالم.

وأسأل الله العلي القدير أن يجزي عني أساتذتي الأفاضل في كلية الآداب بني ملال، خير الجزاء على ما يبذلونه من جهود لتوفير البيئة العلمية الحاضنة لأعمال الباحثين، وأخص بالشاء والشكر أستاذي الجليل الدكتور سعيد شبار الذي احتضن هذا البحث فكان نعم المحتضن، فصوب منه ما ينبغي التصويب، ونبه على ما يتطلب التنبيه، فالله جل جلاله يجزيه الجزاء الحسن، ويشيئه الثواب الجزيل.

وختاماً لا يسعني إلا القول: إن ما كان من الصواب فمن الله تعالى، وما من الخطأ فمن نفسي
وتقصيري، والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله
وصحبه ومن اهتدى بهديه إلى يوم الدين.

-مدخل مفاهيمي:

1- مفهوم الأمة الإسلامية:

يعتبر مفهوم الأمة مفهوما مركزيا ضمن البناء النظري للفكر الإسلامي المعاصر، ويحضر بشكل أساسي ومكثف ضمن أطروحة البحث باعتبار الأمة وحدة للدراسة والتحليل، وهو ما كان دافعا لإعطائه الأولوية في تناول عن باقي المفاهيم المركزية للبحث، ولذلك سيتم تحديد مفهوم الأمة انطلاقا من دلالاته اللغوية والقرآنية، ثم تحديد دلالاته ضمن أدبيات الفكر الإسلامي المعاصر.

1-1- مفهوم الأمة في اللغة العربية والقرآن الكريم:

جاء في لسان العرب في مادة (أمم) الأم بالفتح: القصد، أمه يؤمه أما، إذا قصده وأمه وأتمه وتأممه وبممه وتيممه، الأخيرتان على البدل، قال: فلم أنكل ولم أجبن، ولكن يمت بها أبا صخر بن عمرو، وبمته قصده، قال: روبة أزهر لم يولد بنجم الشح ميمم البيت كريم السنح¹.

وذكر الزبيدي أن من معاني الأمة: النعمة، الهيئة، الشأن، غضارة العيش، والسنة والطريقة...² ويقول الأصفهاني: كل جماعة يجمعهم أمر ما، إما دين واحد أو زمان واحد، أو مكان واحد، سواء كان ذلك الأمر الجامع تسخيرا أو اختيارا، وجمعها أمم...³ ويضيف الأخصف أن الأمة هي: "في اللفظ واحد وفي المعنى جمع."⁴

وينحو كلام الأصفهاني عرف الكفوي الأمة بأنها "الاجتماع على أمر جامع يكسب الجماعة وصف الأمة، فالجيل من الناس أمة، وأهل كل دين أمة، واجتماع من شاهدتهم موسى عند ماء مدين في

¹ - ابن منظور محمد بن مكرم الإفريقي المصري، لسان العرب، دار صادر بيروت الطبعة الأولى، دت، الجزء الثاني عشر الصفحة 12 مادة أمم، بتصرف.

² - الزبيدي أبو الفيض محمد بن محمد الحسيني المرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق مجموعة من المحققين، الناشر دار الهداية بيروت لبنان، طبعة 1385هـ، بتصرف، ج 8 ص 89-90

³ - الأصفهاني الراغب، معجم مفردات ألفاظ القرآن، دار الفكر سوريا، الطبعة الأولى سنة 2006، بتصرف، ص 19

⁴ - الرازي محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، القاهرة، الناشر: عيسى الحلبي وشريكاه، دت، ص 28-29

مكان واحد، الأمر الجامع لهم هو سقاية أغنامهم، أكسبهم نعت أمة، وكل دابة في الأرض أمة تسخيرها، والبشر أمم بأمر جامع اختيارا".¹

وقد وردت كلمة أمة في القرآن الكريم 62 مرة على النحو الآتي:

- "أمة" بالإنفراد: 49 مرة.

- "أمم" بالجمع: 11 مرة.

- "أمتكم" مقترنة بضمير المخاطبين: مرتين.²

و قد جاءت معاني كلمة أمة في القرآن متعددة ويمكن إرجاعها إلى ستة أوجه:

-أولا: الجماعة، لقوله تعالى: ((وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ النَّاسِ يَسْفُونَ)).³

-ثانيا: الدين والملة، لقوله عز من قائل: ((وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً)).⁴

-ثالثا: الزمن والحين لقوله تعالى: ((وَأَذَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ)).⁵

-رابعاً: الإمام، لقوله تعالى: ((إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ)).⁶

-خامساً: الصنف، والنوع لقوله تعالى: ((وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَّطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ

إِلَّا أُمَّةٌ أَمْثَالُكُمْ)).⁷

-سادساً: القوم، قال تعالى: ((أَنْ تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَىٰ مِنْ أُمَّةٍ)).⁸

¹ - السيد عمر، حول مفهوم الأمة في قرن نقد تراكمي مقارن، حولية الأمة في قرن، الكتاب الأول، الناشر المركز

الحضاري للدراسات السياسية القاهرة مصر، دت، ص 101

² - عبد الباقي محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الفكر الطبعة الثالثة سنة 1981م، 1401هـ،

ص 80

³ - سورة القصص الآية 23

⁴ - سورة النحل الآية 93

⁵ - سورة يوسف الآية 45

⁶ - سورة النحل الآية 120

⁷ - سورة الانعام الآية 39

⁸ - سورة النحل الآية 92

وهذه الوجوه المختلفة التي يرجع إليها مفهوم الأمة كما أوردها القرآن، إنما تشكل في واقع الأمر عناصر وأسس يقوم عليها المفهوم، وتمثل أساسا في عنصر الدين والعقيدة والرسالة، والذي به يتحقق الترابط بين مكونات الجماعة وهي العنصر الثاني للمفهوم، "والعنصر الرئيس في مفهوم الأمة هو عنصر الرسالة، أي العطاء الذي تقدمه جماعة من الناس إلى بقية المجموعات الإنسانية"¹ ويجلي الكفوي الآصرة بين مفهوم الأمة والدين جاعلا الموقف من الدين أساسا لتصنيف الأمم، حيث يعرف الأمر بالمعروف بالإسلام، والنهي عن المنكر بعبادة الأوثان، ويتحدث عن أمة الإجابة: كل من آمن بنبي، وأمة الدعوة: كل من بلغته دعوة النبي صلى الله عليه وسلم، ويشير إلى اختصاص مكة باسم: أم القرى، فهو علم لمكة، ويعلل ذلك بأنها: "مأثرة إبراهيم ومنشأة إسماعيل ومفخرة العرب، وسرة جزيرتها وقبله جماعتها ومأمن خائفها وملاذ هاربها، وحرم الله في أرضه، وأم قرى عباده وأول بيت وضع للناس."²

وبذلك يكون "العالم بشرقه وغربه وعجمه وعربه أمة محمد صلى الله عليه وسلم، وهذا صحيح بالنظر إلى أمة الدعوة، فالمسلمون متفقون على أن أمة محمد صلى الله عليه وسلم تشمل الناس جميعا، ولكنهم اتفقوا كذلك على تصنيف هذه الأمة أو تقسيمها إلى قسمين: الأول: أمة الإجابة، والمقصود بها كل من استجاب لدعوة محمد صلى الله عليه وسلم وآمن به ودخل في دينه.

والثاني: أمة الدعوة، وتشمل سائر العالم بعد ذلك.

وأمة الإجابة هي المقصودة إذا قيل: الأمة المسلمة، أو الإسلامية، أو أمة الإسلام، أو أمة محمد، أو ما شابه ذلك من العبارات بل المقصود بكلمة الأمة عند الإطلاق."³

أما العنصر الثالث الإمامة والقيادة، بالإضافة لعنصر الزمن الذي يحضر كبعد من أبعاد الأمة فلا يمكن بالمطلق الحديث عن الأمة دون استحضار علاقتها بثلاثية الزمن: الماضي والحاضر والمستقبل .

¹ - الكيلاني ماجد عرسان، إخراج الأمة المسلمة وعوامل صحتها ومرضها، كتاب الأمة، مجلة إسلامية شهرية تصدر

عن إدارة الشؤون الإسلامية بدولة قطر، عدد 30، الطبعة الأولى سنة 1412، ص 21

² - السيد عمر، حول مفهوم الأمة في قرن نقد تراكمي مقارن، حولية الأمة في قرن، مرجع سابق، ص 101

³ - القرضاوي يوسف، الأمة الإسلامية حقيقة لا وهم، مؤسسة الرسالة بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 2001، ص

إن اتساع مفهوم الأمة الإسلامية في المنظور القرآني ليشمل مجمل المعاني والعناصر المذكورة ليس تناقضا أو تشبيها للمفهوم كما توهم البعض، بل إنه ليعتبر مصدر غنى وثراء لهذا المفهوم الذي يتسم بسعته "وقدرته الاستيعابية سواء بالاعتبار الملمى العقائدي والديني، أو بالاعتبار الجماعي الذي تقتضيه ضرورة المعاش والتنظيم، أو بالاعتبار الإنساني، أو موسعا لمفاهيمها ومفعلا لأدواتها الإجرائية باعتباره (صلى الله عليه وسلم) خاتم الرسالات إلى البشرية كلها وباعتبار وظيفة الدعوة والتبليغ، أو الشهادة على الناس".¹

1-2- الأمة في الفكر الإسلامي المعاصر:

حضي مفهوم الأمة باهتمام بالغ في الأدبيات العربية المعاصرة، رغم التباين الحاصل في مقارنة المفهوم بين الفكر العلماني والفكر الإسلامي. وإذا كان التحديد اللغوي والقرآني للمفهوم - كما رأينا سابقا- يجعل عنصر الدين والرسالة هو أساس الأمة، فإن الفكر العلماني رغم عدم اتفاهه على معنى محدد للأمة إلا أنه جعل الناظم في ذلك هو استبعاده الدين والعقيدة كأساس لقيام الأمة، ولذلك دعى رواده إلى الفصل بين الأمة والدين، ومن أبرز رواد هذا الاتجاه: ساطع الحصري الذي يحدد نواة الأمة في اللغة، ويعتبر الدين غير صالح كنواة لمفهوم الأمة، واستند في رؤيته على أربع ركائز:

أ- محورية اللغة: للغة وظيفتان: تحديد الفارق بين الأمم وتمكين الأمة من البقاء ومن استعادة كيانها إذا استولت عليها أمة أخرى، "فاللغة هي روح الأمة وحياتها، إنها بمثابة محور القومية وعمودها الفقري، وهي من أهم مقوماتها ومشخصاتها".²

ب- أسطورة وحدة الأصل والدم باعتباره أساسا ناظما للأمة، فلا وجود لأمة خالصة الدم، والأمم كالأنهار متعددة الروافد والمنابع وهي نتاج انصهار عشرات الأجناس والأعراق عبر التاريخ، و حدود أي أمة حدود معنويين فحسب، والاعتقاد بالقرابة والنسب وليس الرابطة الفعلية هو المعول عليه، ونواة هذه القرابة المعنوية هي اللغة كآلة للتفكير وكواسطة للتفاهم .

¹ - شبار سعيد، الاجتهاد والتحديد في الفكر الإسلامي المعاصر، الناشر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مكتب بيروت لبنان، 2007، ص 309

² - نصار ناصيف، تصورات الأمة المعاصرة، دراسة تحليلية لمفاهيم الأمة في الفكر العربي الحديث والمعاصر، مكتبة الفكر الاجتماعي، ط 2، دار أمواج بيروت، لبنان، 1994، ص 250

ج- قصور الدين كآصرة ناظمة للأمة: رغم اعتراف ساطع الحصري أن الدين أهم العوامل التي تؤثر في تكوين الأمم بعد اللغة والتاريخ، فإنه يراه لا يصلح نواة للأمة، لأن تأثيره يختلف باختلاف الزمان والمكان، والأهم من ذلك في رأي الحصري أن دور الدين كناظم للأمة مرهون بخضوعه لمفهوم القومية من عدمه، فإن كان دينا قوميا غير ساع للانتشار كاليهودية والأديان الوثنية القديمة، فهو مقوم مهم للأمة كاللغة والتاريخ، وأما إن كان دينا عالميا، فإنه يخلق مناخا أمميا، ويعجز عن خلق آصرة أقوى من الآصرة القومية.¹

د- أسطورية وحدة التاريخ باعتبارها ناظما للأمة: رغم أن التاريخ المشترك يعد من مقومات قيام الأمم، لكن الحصري استخلص من الخبرة الأوربية هذه المقولة، محتجا بأن الدولة القومية الأوربية بوصفها الأقدم تاريخيا، تكونت كل منها من مقاطعات مختلفة في تاريخها ودارت بينها حروب، ولم تندمج معا في دولة قومية واحدة، وفي تاريخ واحد، ولا توجد أمة كانت موحدة طوال تاريخها، والتاريخ المشترك نسبي وانتقائي، ونسيان قسم من التاريخ سمة أساسية مميزة لأي أمة.²

ومن الواضح أن هذا الطرح يقوم في محاولته بناء مفهوم الأمة العربية على استبعاد أي دور للدين، ويعلي من شأن اللغة كناظم أساسي وجوهري لبناء المفهوم، ونظرا لما يشكله التاريخ العربي الإسلامي المشترك من إشكالية ناقضة لهذا الطرح، فإنه بادر إلى التهوين من شأن وحدة التاريخ لفك أي ارتباط بين الأمة العربية والأمة الإسلامية.

إن تتبع مفهوم الأمة في الفكر العلماني العربي المعاصر سيقودنا إلى تصورات كثيرة ومتشعبة يمكن إجمالها في تصورات لغوية وإقليمية وسياسية، لكن الجامع بينها هو عدم اعتبار الدين العنصر المحوري في تحديده.

أما في دائرة الفكر الإسلامي حيث يمثل عنصر الدين محور مفهوم الأمة، يرى الدكتور ناصيف نصار أن هناك ثلاث تصورات دينية لمفهوم الأمة :

-تصور ديني توفيقى: من أهم رموزه جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وخير الدين التونسي وحسين المرصفي، وهؤلاء تميزوا برفع شعار الجامعة الإسلامية، والرابطة الشرقية، وزعم أن هؤلاء لا يعتبرون الدولة من مقومات الأمة الإسلامية، رغم دعواتهم لتوحيد الأمة وبعث الخلافة الإسلامية.

¹ المرجع نفسه، بتصرف، ص 258-261

² -المرجع نفسه، ص 262-263

-تصور ديني سياسي: المعبر عن هذا التصور هي جماعة الإخوان المسلمين، وإن كانت بدرته غرست في مطلع القرن العشرين من قبل الشيخين محمد توفيق البكري وعبد العزيز جاويش اللذين عملا على ربط مفهوم الوطن والوطنية بالدين. فالوطن عندهما يشمل مجموع الأمة الإسلامية. ثم جاء حسن البنا فرفع شعار الاسلام دين ودولة، والأمة الإسلامية أمة دين وأمة دولة، والمسلمون أمة واحدة تتحقق وحدتهم عندما تقوم الدولة الإسلامية الواحدة.

-تصور ديني لا سياسي: وقد عبر عنه كل من علي عبد الرازق الذي يرى الرابطة الدينية عاجزة دائما عن إيجاد الوحدة السياسية، ومن ثم دعا إلى فصل الدين عن الدولة وعلمنة الاسلام. وقد سار في الاتجاه نفسه محمود عزمي الذي دعا إلى تجاوز التشريع الديني حتى في الأحوال الشخصية.¹ وهذا التصور الأخير في حقيقة الأمر يندرج ضمن التصورات العلمانية للأمة، ولا يصح إدراجه ضمن الرؤى والتصورات الإسلامية وإن كان صادرا عن أشخاص عرفوا بخلفيتهم الدينية.

ولعل من أهم الدراسات التي حظي بها مفهوم الأمة الإسلامية في الفكر الإسلامي المعاصر هي دراسة الدكتور ماجد عرسان الكيلاني، فهو رغم إشارته للعناصر الأربع التي يتضمنها المفهوم القرآني للأمة وهي: العنصر البشري والفكري والاجتماعي والزمني، ولذلك يعرف الأمة بأنها "مجموعة من الناس تحمل رسالة حضارية نافعة للإنسانية، وتعيش طبقا لمبادئ هذه الرسالة، وتظل تحمل صفة الأمة، مادامت تحمل هذه الصفات، أما حين تفقدها فقد يطلق عليها إسم الأمة، ولكنها لن تكون النموذج الإسلامي الكامل للأمة، كما تطلق كلمة دين على أي دين، ولكن الدين المقبول عند الله هو الإسلام"²

ويركز ماجد عرسان على العنصر الرئيس في مفهوم الأمة وهو عنصر الرسالة، أما العنصر البشري "فلا يشترط فيه الروابط الدموية والجغرافية، ولا الكم العددي، فقد يكون هذا العنصر فردا واحدا، وقد يكون فئة، أو جماعة أو جيلا أو أجيالا، أو الإنسانية كلها ما دامت تحمل الرسالة، ويوحدها فقه شامل لهذه الرسالة، وتطبيقات فاعلة تنتج عنها نظم وتطبيقات حضارية في ميادين الحياة المختلفة، تسهم في بقاء

¹ -تناول ناصيف نصار التصورات الدينية لمفهوم الأمة في الباب الأول من كتابه، وأفرد لكل تصور بابا مستقلا، من ص 17 إلى ص 203

² - الكيلاني ماجد عرسان، إخراج الامة المسلمة وعوامل صحتها ومرضها، مرجع سابق، ص 20

النوع البشري ورفيقه.¹ كما يرى عرسان أن الأمة تتدرج في نشأتها ونموها تماما كتدرج نمو الجسد الإنساني، "فكما يبدأ الجسد نطفة، ثم علقة، ثم يولد طفلا، ثم يصبح صبيا، ثم يقوى شابا، ثم يبلغ رجلا، ثم يعود شيخا، وكما أن الإنسان الكامل هو الذي يبلغ النضج الجسدي والنفسي والعقلي، ويقوم بوظائفه كاملة، فكذلك الأمة تبدأ فردا واحدا ثم تصير مجموعة صغيرة، ثم قوما ثم شعبا، حتى تنتهي بالدائرة الإنسانية كلها. والأمة الراشدة هي التي تبلغ درجة الرشد الحضاري والنوعي، وأبرز شارات هذا النضج هو: حمل رسالة الدعوة للخير بمعناه الواسع وإشاعته، والنهي عن المنكر بمعناه الواسع ومحاربتة."²

والأمة ليست معطى ثابتا بل إنها "كيان صناعي يمكن بناؤه هدمه.. فهي تُخرج إخراجا للقيام بوظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وهذا الإخراج يقتضي منها بذل الجهد والمقدرات لتطوير المؤسسات التربوية والإدارية، للقيام بالدراسة والتخطيط المستمر، لإحكام تطوير الأمة وإخراجها، بما تتطلبه وظيفتها حسب حاجات الزمان والمكان، وإلى إخراج هذه المؤسسات كان التوجيه الإلهي مثل قوله تعالى: ((وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُقْبِلُونَ))."³

وترى منى أبو الفضل "أن موضوع الأمة يمس الذات/ الكيان الذاتي الجماعي العربي.

السؤال: هو كيف لنا أن ننتقل بهذه الذات الجماعية من مستوى اللاشعور واللاوعي إلى مستوى الشعور الواعي والإدراك المتفقه؟ والرد أن ذلك يستوجب تحويل الأمة من ظاهرة حسية وجدانية إلى مفهوم عقلي منطقي."⁴

لقد باتت العلاقة الجدلية بين الأمة والعقيدة هي "الخصوصية التي شكلت المدخل لمراجعة مفهوم الأمة، ول معاودة النظر في بعض المفارقات التي وجدت في تراثنا نحن المسلمين، ففي التراث يوجد الفرد المسلم موضع التكليف والالتزام، ويوجد الفعل مناط الوجوب، والحلال والحرام، كما يكثر البحث في الإمامة

¹ المرجع نفسه، ص 20

² - المرجع نفسه، ص 20

³ - المرجع نفسه ص 21 / سورة آل عمران الآية 104

⁴ - أبو الفضل منى، الأمة القطب نحو تأصيل منهجي لمفهوم الأمة في الإسلام، سلسلة قضايا الفكر الإسلامي 14،

المعهد العالمي للفكر الاسلامي، القاهرة الطبعة الأولى 1417 - 1996، ص 7-8

وشروط انعقادها، وفي الإمام ووجوب الطاعة له، وأمور السياسة الشرعية والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وغيرها من قضايا السياسة، والخراج والقضاء. لكن يبقى السؤال الشاهد الغائب أبداً: أين الأمة؟ وكيف يغيب ذكر الأمة ويكثر اللغط في الفرق والملل والنحل؟¹

وتركز منى أبو الفضل في إعادة بناء مفهوم الأمة على العقيدة باعتبارها أهم عنصر لتحقيق الترابط داخل الجماعة، فالأمة أو الجماعة تصير هي "المستودع للرسالة المحمدية، أي: أن الأمة هي وعاء القرآن الكريم".²

وتستعمل مصطلح "الأمة القطب" أو "الأمة المستقطبة" للدلالة على "تلك الجماعة القيادية المميزة ذات القدرة الاستقطابية العالية، والتي تؤدي إلى آثار مزدوجة من حيث تماسكها الداخلي وانفتاحها أو جاذبيتها بالنسبة للغير على المستوى الخارجي".³ ويرى طه جابر العلواني أن منى أبو الفضل (رحمها الله) كان لها "توجه صوفي سني معتدل، يضيف على كتاباتها مسحة من شفافية الروح وطهارة النفس، ونبيل المقاصد والغاية، ولذلك فقد حرصت أن تستعير لقب (القطب) من المصطلحات الصوفية لتضيفه إلى الأمة، وقد سبقها إليه الشيخ عبد الكريم الجيلي في رسالته: الإنسان الكامل".⁴

والواقع أن أطروحة منى أبو الفضل تندرج ضمن مشروع فكري منهجي ضخم، يسعى للدمج بين حقل الإسلاميات والإنسانيات وإنهاء ذلك الفصام النكد بينهما، ويروم إعادة بناء الوعي الإسلامي والتأصيل له باعتباره جزءاً أساسياً من عملية التدارك والاستدراك لتقديم الأمة نموذجاً لأنفسنا أولاً ثم للعالم. "نحن إذن إزاء مجال غني في دراسة العمرانيات ودراسة الكونيات، وهو مجال يتيح لنا الوعي المنهجي بطبيعة مفهوم الأمة وقابليته وإسقاطاته ودلالاته. وهي دراسة يجب أن تبدأ بمن نحن؟ وما تاريخنا؟ فالأمة كظاهرة ومفهوم تفتح لنا مجالاً لإعادة بناء مدركاتنا ونظمتنا، وبناء جامعاتنا وعلومنا على نهج جديد يؤمن لنا حاضرتنا وحضورنا التاريخي، وتوثيقنا لغد واعد في غمرة عوامة جامحة".⁵

¹ - أبو الفضل منى، الأمة القطب: في السيرة والمفهوم، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2005، ص 7-8

² - أبو الفضل منى، الأمة القطب: نحو تأصيل منهجي لمفهوم الأمة، مرجع سابق، ص 23

³ - المرجع نفسه، ص 22

⁴ - العلواني طه جابر، مقال بعنوان: الأمة القطب في السيرة والمفهوم، موقع المركز العربي للدراسات والأبحاث،

الرابط: <http://www.arabiccenter.net> بتاريخ: الاحد 10 يوليوز 2011 .

⁵ - المرجع نفسه.

وفي تأصيلها لمفهوم الأمة، تتحدث عن الحاجة إلى إخراج هذا المفهوم من دائرة الانفعالات الوجدانية إلى دائرة المدركات الواعية، وتشير إلى أن مفهوم الأمة في الإسلام لم يحظ بالقدر الكافي من الدراسات الجادة، فضلا عن أن الدراسات القليلة التي تناولته جاءت بأقلام غريبة عنه، بالإضافة إلى التقاطع بين الأمة في الإسلام ككيان جماعي وبين كيانات جماعية أخرى.

وترى أن أهم ما يميز الأمة الإسلامية عن غيرها من الأمم هو "تجاوزها للعنصر الزمني، فهي وليدة عقيدة إيمانية باقية ببقائها، كما أنها تتمتع بمفاعل استقطابي يجعل منها بؤرة جاذبية، و مركز ثقل بشري حيوي يشد إلى وحداته الداخلية أفرادا وجماعات، دون أن يذيبها ويفقدها معالمها، كما أنه يجذب إليها مفردات جماعية من خارج إطاره .

إن محور الأمة هو التفاعل بين التأثير والتأثير المتبادلان، بين القيم الجماعية والفردية في الكيان الحركي العام للجماعة، في جميع أبعادها الإدراكية الحسية والانفعالية والسلوكية.¹

وللاستقطاب محاور رأسية وأخرى أفقية واقتصر المؤلف على بيان المحور الرأسي المتمثل في العقائد والعبادات، وترى أنه "إذا كان المفاعل الاستقطابي يعمل من خلال العقيدة في مستوياته كافة، فإنه يولد عنها طاقة استقطابية إشعاعية تتخلل الكيان الجماعي للأمة القطب".² لكنها دعت إلى " مزيد من البحث عن مفاعل الاستقطاب، الذي هو من خصائص التكوين والتفعيل لهذه الأمة، والذي من شأنه أن يحفظ لنا وللعالمية الراهنة عودة نافعا ".³

ورغم إفصاح الدراسة عن أن مرجعيتها الأساسية في تأصيل المفهوم هي القرآن والسنة، والخبرة التأسيسية للجماعة السياسية الإسلامية الأولى في صدر الإسلام، إلا أنها لم تدخل بأي شكل في تفصيلات أي من تلك القنوات الثلاث لبناء مفهوم الأمة، ووقفت عند حد القول بأن الأمة هي وعاء القرآن الكريم، وبالتالي هي (أمة القرآن) وهي باقية ببقائه، والإمامة هي الرمز المجسد لها، إلا أن افتقاد الإمامة لا يعني عدم وجود الأمة، إذ لم يقرن الإسلام (الأمة) بحتمية تنظيمية معينة، فالأمة - في المنظور القرآني - كيان جماعي يرتكز على عقيدة إيمانية شاملة تغطي منظومتها كافة أوجه الحياة الدنيا والآخرة، ولا نظير لهذا المنظور في الفكر الغربي. وتختلف الأمة الإسلامية عن أي أمة أخرى. فالأمم في القرآن

¹ - أبو الفضل منى، الأمة القطب، نحو تأصيل منهاجي لمفهوم الأمة في الإسلام، مرجع سابق، ص 41

² - المرجع نفسه، ص 34

³ - أبو الفضل منى، الأمة القطب: في السيرة والمفهوم، مرجع سابق، ص 13.

هي: الجماعات البشرية التي تجتمع حول التمايز النوعي والتوالي الزمني، أما الأمة الإسلامية فرغم مشاركتها سائر الأمم في كونها حقيقة تاريخية، فإنها تتجاوز الزمن بوصفها وليدة عقيدة إيمانية ربانية خاتمة، جاءت لتشكّل ذلك السياق التاريخي كبؤرة جاذبية جامعة للتمايز والوحدة.¹

ورغم القيمة النوعية التي يضيفها هذا الطرح لإعادة بناء مفهوم الأمة الإسلامية، فإنه لم يسلم من النقد، حيث وصف بأنه من "التصورات الطوباوية و التي تنتمي لعالم المثل العليا، وأن مقدرته التفسيرية تتسم بالعجز عن تفسير الكثير من ظواهر التشرذم والشقاق التي تسود عالم المسلمين فيما بينهم، وفيما بينهم وبين الآخرين.

ولا يخفى ما تنطوي عليه مثل هذه الاعتراضات من طابع سطحي تضمر في حقيقة الأمر جوهر الخلاف الذي يرجع للأسس التي يبني عليها مفهوم الأمة عند كل اتجاه فكري. لكن يبقى المرجع الأساس لفكرة الأمة القطب هي "الأمة الوسط" وتوضح المؤلفة ذلك - في خاتمة الكتاب - باعتبارها "الأمة المستخلفة وصاحبة الرسالة العالمية وهي وسط من حيث أنهما: تجمع بين محوري الجذب والاستقطاب، وأنها مصدر للتوازن بين مختلف الجماعات البشرية، وهي وسط من حيث الاعتدال في المزاج، واجتناب الإفراط والتفريط، وهي وسط من حيث موازين القيم والأنظمة التي تقوم عليها كالموازنة بين القيم الفردية والجماعية، يضاف إلى ذلك كله الوسطية التي تتعلق بجغرافية الموقع."²

ويرى سعيد شبار أنه يمكن اختزال كل تلك الخصائص التي تميزت بها الأمة في مفهوم كبير جامع لها، بل ومكون من مجموعها، يعبر عن معانيها الاستيعابية الشاملة... مقوم الشهادة. ومن خصائصها وشروطها: الوسطية، الاجتباء، الابتلاء.³

"إن الشهادة مسؤولية كبرى، ومسؤولية فردية ومسؤولية اجتماعية، ومسؤولية عبادية لأنها أولا وأخيرا يجب أن تكون لله: ((يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كَوْنُوا قَوَّامِينَ بِالْفِسْطِ شُهَدَاءَ لِلّٰهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ ۗ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ ۚ إِنَّ يَكُنْ عَنِيًّا أَوْ فَفِيرًا ۚ بَاللّٰهِ أَوْلٰىٰ بِهِمَا ۚ فَلَا تَتَّبِعُوا

¹ - السيد عمر، حول مفهوم الأمة في قرن نقد تراكمي لمفهوم الأمة، مرجع سابق، ص 95

² - أبو الفضل مني، الأمة القطب: نحو تأصيل منهاجي لمفهوم الأمة في الإسلام، مرجع سابق، بتصرف، ص 61-62.

³ - شبار سعيد، الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، بتصرف، ص 312

أَلَهْوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلَوْا أَوْ تُعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا»¹. «يَأْتِيهَا
الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَانُ فَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا
تَعْدِلُوا إِبْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ»^{2,3}.

وهي ليست شهادة يمكن حصرها فقط على مستوى الشعائر التعبدية، أو إقامة الحدود الشرعية أو
إنشاء الحياة الأسرية، أو استحقاق الملكية، "بل شهادة تمكين هذا (الإنسان) المستضعف من تحقيق
وجوده ليحمل رسالة الخلافة الإلهية في الأرض، وشهادتنا على الناس ليست شهادة جهل وتخلف،
ولكنها شهادة معرفة خلاقة ورفي متواصل، شهادة نتقدم بها للكون كله، نموذج للتحرر العادل والتقدم
الرحيم."⁴

وبذلك تتظافر هذه المفاهيم لتمنحنا المحددات الرئيسة المنهجية والمعرفية المؤسسة لمفهوم الأمة
الإسلامية، فهي أمة وسط، وبفضل قطبيتها ومفاعيلها الاستقطابية استحققت شرف الشهادة على
سائر الشعوب والأمم في الدنيا والآخرة.

1-3- الأمة الإسلامية وتعدد دوائر الانتماء الحضاري:

تشكل الأمة في علاقتها بجدلية الوحدة والتنوع إحدى الثنائيات التي استأثرت باهتمام الفكر الإسلامي
المعاصر، فالأمة الموصوفة في القرآن هي واحدة موحدة لا تقبل التعدد مصدقا لقوله تعالى: «إِنَّ هَذِهِ
أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ بِعَبُدُونَ»⁵. وقوله عز من قائل: «وَأَنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ
أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ»⁶. لكن الواقع يحيلنا على انتماءات متعددة وولاءات مختلفة
تتنازع الفرد المسلم، حيث يتوزعه انتماءه القطري لبلد ما، وانتماءه القاري الإفريقي أو الآسيوي أو

¹ - سورة النساء الآية 134

² - سورة المائدة الآية 9

³ - أنظر: شبار سعيد، الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص 312 - 315.

⁴ - قبلا عبد الأمير، المستقبل الحضاري للأمة المسلمة، أبحاث ووقائع المؤتمر العام الخامس عشر للمجلس الأعلى
للشؤون الإسلامية المنعقد بالقاهرة سنة 2003 حول موضوع: مستقبل الأمة الإسلامية، المحور الأول: المستقبل

الحضاري، ص 148

⁵ - سورة الانبياء الآية 91

⁶ - سورة المومنون الآية 53

الأوربي، بالإضافة للانتماءات العرقية واللغوية والمذهبية. فإلى أي حد تنعكس هذه العوامل على عملية إعادة بناء الأمة وإخراجها للعالم المعاصر وتؤثر في مسار تشكيلها سلبا أو إيجابا؟

من المعلوم أن الأمة "تكون من شعوب وقبائل في أقطار وأقاليم، ولكنها مع هذا تظل أمة واحدة جمعتها العقيدة، وربطت بينها الشريعة، ووحدت بين أذواقها ومشاربها القيم والآداب الإسلامية، وعاشت تاريخا مشتركا في آلامه وآماله. ولهذا لا يجوز لنا أن نقول (أمم إسلامية) بل (شعوب إسلامية) لأمة واحدة خاطبها الله تعالى بقوله: ((وَأَنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ)).¹ إنها أمة واحدة في الغاية و الوجهة.. واحدة في الأفكار والمفاهيم.. واحدة في المشاعر والأحاسيس .."¹ وقد حرصت الأدبيات العلمانية على إبراز تعدد دوائر الانتماء للفرد المسلم بكونها تناقضات تقيم سدودا حتمية، للحيلولة دون قيام أي تشكل جديد للأمة الواحدة الموحدة، بل اعتبرها البعض ضربا من اليوتوبيات الحاملة والمثالية السياسية التي "لا علاقة لها بالواقع الدولي في جوانبه السياسية والاقتصادية والاجتماعية، كما أنه لا يعنيه لا الواقع الاقليمي ولا الواقع المحلي لكل بلد إسلامي."²

ويعتبر القرضاوي أن الأمة الإسلامية وإن كانت حقيقة ثابتة، وقائمة بمعيار الدين وبمنطق التاريخ، "فقد ولدت هذه الأمة مع الإسلام، ونمت بنموه واتسعت بانتشاره، وحملت موارث رسالات السماء، وقيم حضارات الأرض، وظلت هي الأمة الأولى في العالم قرابة ألف عام، وامتدت إلى الصين شرقا والأندلس غربا، يحكمها خليفة واحد في معظم الأحيان، أو أكثر من واحد في بعض الأحيان ... وهكذا عاش المسلمون لا يعرفون جنسية إلا الانتماء إلى الإسلام، وقانون الجنسية الحديث لم يعرفه المسلمون إلا منذ نحو سبعين عاما .

إن الذي ثار لمصر وكرامتها من جيش نابليون الذي اقتحم بجيشه الأزهر، كان طالبا أزهريا من حلب، هو (سليمان الحلبي)، والذي أيقظ الشرق العربي وأوقد فيه الشرارة ضد الاستعمار، رجل قدم من أفغانستان هو (جمال الدين الأفغاني)، وقبل ذلك الذين قادوا معارك التحرير لطرد الصليبيين وإنقاذ القدس الشريف، لم يكونوا عربا بل منهم التركي مثل(عماد الدين زنكي)، وابنه (نور الدين) أو الكردي مثل (صلاح الدين الأيوبي).

¹ -القرضاوي يوسف، من أجل صحوة راشدة، دار الشروق القاهرة، الطبعة الأولى 2001، ص 138- 139

² -أنظر تعقيب السيد يسين على يوسف القرضاوي في كتاب: الأمة الإسلامية حقيقة لا وهم، مؤسسة الرسالة بيروت لبنان، الطبعة الأولى 2001، ص 57

وهي حقيقة بمنطق الجغرافيا، فالأمة الإسلامية تعيش في أقطار متصلة متشابكة، بعضها موصل ببعض، من جاكارتا شرقا إلى رباط الفتح غربا، أو من المحيط إلى المحيط، أي من المحيط الهادي إلى المحيط الأطلسي.¹

كما أن الأمة تتحدد باعتبارها "جماعة ثابتة من الناس لا عرقية ولا قبلية، تكونت تاريخيا، لها لغة مشتركة وأرض مشتركة، فالأمة لها خمس سمات: جماعة واحدة التكوين، مستقرة، لها لغة واحدة موجودة على رقعة الأرض لا تفصلها العوائق الطبيعية، وتمتلك الظروف المادية التي تكفل لها الحياة الاقتصادية المشتركة، وتمتلك الثقافة المشتركة التي تجسد تكويننا نفسيا مشتركا في الإحساس بهذه السمات."²

والواقع أن الثقافة المشتركة والتكوين النفسي المشترك للشعوب الإسلامية، هو أحد المقومات الأساسية التي رسختها وحدة الرسالة ووحدة العقيدة، "فجاءت الرسالات بدء من إبراهيم بمفهوم الأمة، الذي هو مفهوم فكري ونفسي، يستمد محتواه من روابط العقيدة والفكر، ويتخطى روابط الدم والأرض."³

وبعيدا عن محاولات التشكيك غير المجدية فيما إذا كانت هناك أمة أصلا، ينقلنا ماجد عرسان الكيلاني إلى تأمل الأسس التي تتحكم في نشوء الأمة وتشكلها، حيث يقرر "أن الأمة تتدرج في نشأتها ونموها كتدرج نمو الجسد الإنساني، فكما يبدأ الجسد نطفة، ثم علقة، ثم يولد طفلا، ثم يصبح صبيا، ثم يقوى شابا، ثم يبلغ رجلا، ثم يعود شيخا، وكما أن الإنسان الكامل هو الذي يبلغ النضج الجسدي والنفسي والعقلي، ويقوم بوظائفه كاملة، فكذلك الأمة تبدأ فردا واحدا ثم تصير مجموعة صغيرة، ثم قوما ثم شعبا، حتى تنتهي بالدائرة الإنسانية كلها."⁴

وبذلك نلاحظ كيف يتم الاستيعاب الخلاق للأمة للأفراد، بانتماءاتهم المختلفة القبلية والعرقية واللغوية والإقليمية، دون أن يحصل أي تناف أو تضاد بين الانتماء الأصلي للأمة مع غيره من الأواصر الأخرى.

"إن الأمة الراشدة لا ينال من وحدتها تنوع الشعوب والقبائل فيها، ولا اختلاف الألوان والمهن والأماكن، مادامت هذه التنوعات لا تخرج عن وظيفتها في تسهيل التعارف، ومادامت ولاءاتها تدور في

¹ - المرجع نفسه، ص 13 و 14

² - عمارة محمد، الأمة العربية وقضية الوحدة، دار الوحدة للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، 1405 هـ، ص 62-63

³ - الكيلاني ماجد عرسان، إخراج الأمة المسلمة، مرجع سابق، ص 97

⁴ - المرجع نفسه، ص 21

فلك الرسالة وحدها، ولا تدور في فلك الأشخاص والأشياء، ومادام هذا التنوع كما يعمل التنظيم الإداري القائم على الوحدة في الغاية، والتنوع في الاختصاصات والوسائل.¹

وفي مدى أبعد من ذلك، يرى صاحب (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة) في معرض تبشيره بالعالمية الثانية، أن الكلية الحضارية الإسلامية العربية الجديدة التي يعرفها بعالمية الأميين الأولى قد استوعبت "أهم عصابات العالم القديمة الحضارية والثقافية . أصداء بابل بأشوريتها وسومريتها وكلدانيتها وأكاديتها، وما بين بابل ومصر حضارات الآراميين بكافة اشتقاقاتها، وحضارات مصر، وما أبقته عليه الهيلينية في شواطئ مصر، وما تركته الحضارة الرومانية في شمال إفريقيا... ذاك مسار تداجي طويل، بدأ تأطيره الجغرافي منذ الخلافة الأموية (661-750م)، ثم عمق تفاعلاته البشرية والحضارية طوال المرحلة العباسية (750هـ-1258م)، بحيث تم استيعاب حضارات تلك الشعوب بفلسفتها ومذاهبها إلى حد كبير، فإذا أعدنا النظر في خارطة الانتشار الجغرافي سنجد أن كافة حضارات الشرق الأدنى وفارس والهند والصين واليونان والرومان، قد تداخلت ببعضها حوارا واتصالا فتعددت الملل والنحل، وتنوعت مصادر الاقتباس والاستشهاد، قد كان العالم القديم كله ناشطا بحركيته الثقافية والفكرية في هذا الإطار الجديد (عالمية الأميين).²

ورغم تمتع الأمة بكل هذا الغنى الحضاري والفاعلية والطاقة الاستيعابية فإن ذلك لم يكن مانعا من حدوث الانهيار النهائي لهذا الطور التاريخي من عمر الأمة (العالمية الأولى أو عالمية الأميين) ويعزوا حاج حمد ذلك إلى أن الله قد جعل "لدى النهاية العالمية الأولى أسسا تكوينية ثابتة، يتوقف لديها الانهيار النهائي، وهي تتمثل في الوحدة الجغرافية- السياسية واللسانية العربية، بما يعطيه البعض دلالات المفهوم القومي . فانطلاق العالمية الإسلامية الثانية لا يأتي كما كان في البدء من عمق صحراوي، يشمل المنطقة من الخليج إلى المحيط ... وعمق مجهز بكافة إمكانيات الانطلاق الحضاري العالمي."³

وبذلك تكون الأمة موعودة بانطلاقة حضارية عالمية جديدة تتطلب وعيا متفتحا بالمنهج القرآني وحيوية حضارية في أفق التأسيس لمشروع العالمية الإسلامية الثانية، لكن الأمة بما تملك من عناصر الاستقطاب والجدلية، سيكون في هذه المرحلة "هَمَّها الأول هو البحث عن عوامل التأليف لأمة أكبر وجماعة أشمل

¹ - المرجع نفسه، ص 21

² - حاج حمد محمد أبو القاسم، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، العالمية الثانية، مركز دراسات فلسفة الدين ببغداد، دار المهادي بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 2004، ص 535

³ - المرجع نفسه، ص 525

وحضارة أوسع. ولذلك وقفت هذه الحضارة-ولغتها- بمضمون ومفهوم الأمة عند مضمون الرباط الجامع للجماعة، أيا كان هذا الرباط حتى يظل الباب مفتوحا للتأليف والاستيعاب، وحتى تمتد مساحة تأثير النواة الإسلامية، فتشمل دائرة حضارتها كل الجماعات التي تدخل دائرة حضارة الإسلام، حتى ولو لم تدخل في دين الإسلام. ولقد دعم هذا التوجه عالمية الرسالة الإسلامية وأهمية العقيدة في الدين الإسلامي، وأيضا كونها الرسالة الخاتمة التي جاءت لتستوعب ميراث الماضي - بالإحياء والتجديد- ولتصوغ منه - بمعايير الإسلام- حضارة مستقبلية ذات نزوع عالمي، لا تنكر التمايزات بين الجماعات البشرية ولا تحاربها، بل تهذب شذوذها لتوظف التعددية القومية في بلورة وإثراء وتطوير حضارة ذات نزوع علمي.¹

إن تعدد دوائر الانتماء تمثل مصدر غنى وثراء للأمة الإسلامية، فهي أشبه بطبقات بعضها فوق بعض، في تداخل وتفاعل وانسجام. حيث تمثل أقطار الأرض وأجناسها وثقافتها، فتتكامل، ويسد بعضها نقص بعض، ويعالج بعضها خلل بعض، ذلك أن هذا التداخل إنما يوثق عرى التماسك في المجتمعات والدول ويدعم الشعور بالمساواة، لأن الأفراد إذا تمايزوا بمعيار جزئي فستوحد بينهم معايير كلية، حيث تتقاطع دوائر الانتماء القبلي والقطري والقومي والديني، ولا تتصارع، لأنها أشبه بدوائر كاملة ذات مركز واحد.

والأمة الإسلامية في حالات القوة والانبعاث تتكامل فيها دوائر الانتماء، وفي حالات الضعف والانحطاط تتصارع تلك الدوائر، بل وتتحول عوامل الشراء إلى عوامل تفرقة وتشتيت. وبذلك تكون الأمة في أفق النهوض المستقبلي، أشد حاجة لمنهج جامع قادر على التأليف بين جميع دوائر الانتماء الوطنية والقومية والإسلامية والإنسانية في تكامل وتداخل وانسجام.

2- استشراف المستقبل:

2-1- مفهوم الاستشراف:

يتضمن الاستشراف معاني النظر والتطلع والخيال والتوقع، ففي لسان العرب "تشرف الشيء واستشرفه: وضع يده على حاجبه كالذي يستظل من الشمس حتى يبصره ويستبينه، ومنه قول ابن مطير:

فيا عجباً للناس يستشرفوني كأن لم يروا بعدي محباً ولا قبلي

¹ - عمارة محمد، الأمة العربية وقضية الوحدة، مرجع سابق، ص 19

وفي حديث أبي طلحة: أنه كان حسن الرمي، فكان إذا رمى استشرفه النبي صلى الله عليه وسلم لينظر مواقع نبله، أي يحقق نظره ويطلع عليه، والاستشراف أن تضع يدك على حاجبك وتنظر، وأصله من الشرف العلو.¹ فيكون الهدف من الاستشراف هو تحقيق الرؤية واستجلاءها وتوسيع آفاقها.

ويمكن تعريف الاستشراف بأنه "اجتهاد علمي منظم يرمي إلى صوغ مجموعة من التنبؤات المشروطة، والتي تشمل المعالم الرئيسة لأوضاع مجتمع ما، أو مجموعة من المجتمعات، وعبر فترة مقبلة تمتد قليلاً لأبعد من عشرين عاماً، وتنطلق من بعض الافتراضات الخاصة حول الماضي والحاضر، ولاستكشاف أثر دخول عناصر مستقبلية على المجتمع. بهذا الشكل فإن استشراف المستقبل لا يستبعد أيضاً إمكانية استكشاف نوعية وحجم التغيرات الأساسية الواجب حدوثها في مجتمع ما، حتى يتشكل مستقبله على نحو معين منشود."²

لقد شكل الاستشراف لا سيما في عقد السبعينات منهجية رائدة في دراسة واستكشاف المستقبل، ورغم الاتجاه القوي نحو السيناريو والتخطيط، فإن الاستشراف لازال حاضراً في التفكير المستقبلي، حيث يلجأ إليه لتوسيع آفاق الرؤية، وفتح الطريق أمام المعالجات المستحدثة، وتقليل التعقيد، وعلاوة على ذلك فإنه يزيد من إدراك الإنسان للأمور الجوهرية، ويساعده في تهيئ منظور شفاف، إنها عملية نظمية ومستمرة، وقد دعاها بيتر شوارتز Peter Schwartz (فن النظر بعيد المدى) ويشمل هذا: فن اتخاذ القرارات الجيدة.³

ولتعميق النظر في مفهوم الاستشراف لا بد من مناقشة العناصر الآتية:

- الاستشراف العلمي يقوم على فهم الماضي، أي فهم تأثير العوامل التي شكلت معالم الماضي والحاضر معاً، وجوده هذا الاستشراف رهن بجودة الأدوات المتوفرة، وبالتالي فإن عملية الاستشراف يجب أن تكون عملية مستمرة عبر الزمن، إذ أن تفاصيل وأبعاد المستقبل سوف تتأثر بتراكم معرفتنا العلمية للواقع.

¹ - ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج 9 ص 171

² - إبراهيم سعد الدين، صور المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت لبنان، الطبعة الأولى 1982، ص 23

³ - أندريف نيف و كورنيلا دهيم، استشراف لشركات التجربة الأوربية، كتاب: الاستشراف والابتكار والاستراتيجية، تحرير: سينثيا ج. واغنز، ترجمة صباح صديق الدمولوجي، مجموعة بحوث ألقى في الاجتماع السنوي لجمعية مستقبل العالم سنة 2005، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2009، بتصرف، ص 41

-الاستشراف العلمي لأبعاد المستقبل لا يقدم نبوءات ولا تفاصيل مؤكدة، وإنما يفيد في الإشارة إلى بعض سمات بدائل المستقبل، خصوصا في ارتباطها بالأحداث والتصرفات والرغبات البشرية، أي أنه يفيد في العمل على الاقتراب من البديل الأفضل للمستقبل.

-أدوات الاستشراف تبدأ أولا بالبحث عن نظرية تحليلية نشأتها من فهمنا للماضي والحاضر، وأية أدوات أخرى ماهي إلا صيغة أدق لهذه النظرة - وليست بديل لها - وتساعد على الحديث عن توقعات المستقبل بالأرقام فقط، فالمنظور الأيديولوجي الواضح هو ضمان للنظرة الشاملة، واهتمام بدرجة وعي الإنسان لديناميكيات التقدم إلى الأمام. وقد تساعد الأدوات الكمية المكتملة في مزيد من الفهم للنظرية وعملها في الواقع، ولكن مرة أخرى فإنها لا تكفي في حد ذاتها لكي تنهض عليها نظرية.¹

إن أهمية الاستشراف العلمي للمستقبل تتمثل أساسا في إذكاء الوعي حول المستقبل، مما ينعكس على مقدرتنا على استشرافه. وهو ما يترتب عنه السعي نحو "تأصيل الوعي بمعطيات المستقبل واحتمالاته، وتقديم معلومات حوله لواقعي البرامج والاستراتيجيات ومتخذي القرار الحاليين، أما المستفيد الأكبر من استشراف المستقبل العربي فهو المعني بتعديل المسيرة الحالية لوطنه، والذي يحتاج إلى اختبار مقولاته وبرامجه في ضوء نظرة مستقبلية."²

وتستخدم في هذا الشأن عدة مصطلحات لتوصيف هذا المسعى العلمي الذي يدور حول دراسة المستقبل، فقد كان عالم الاجتماع الأمريكي غفيلين (S.Gilfillan) أول من استخدم تعبير علم المستقبل (Science of the future) في أطروحة تقدم بها إلى جامعة كولومبيا لنيل درجة الدكتوراه عام 1920، كما أطلقه عالم السياسة الألماني أوسيب فلختاين (Ossip Flechthein)، غير أن هذا المصطلح تعرض للانتقاد باعتبار أن المستقبل مجهول فكيف نرسي علما للمجهول.³

¹ -أنظر: بلمودن فؤاد، الدراسات المستقبلية، الأسس الشرعية والمعرفية والمنهجية لاستشراف المستقبل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت لبنان، ط 1، سنة 2013، ص 26-27

² -حسيب خير الدين وآخرون، مستقبل الأمة العربية التحديات والخيارات، التقرير النهائي لمشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط 1 1988، ص 543

³ -أنظر: عبد الحي وليد، مدخل إلى الدراسات المستقبلية في العلوم السياسية، المركز العالمي للدراسات السياسية، جامعة اليرموك، الأردن، 2008، ص 14

كما أن إثبات صفة العلمية لأي معرفة إنسانية تتطلب توافر أساسيات وشروط البنيان العلمي، من قبيل:

"-موضوع للمعرفة واضح وقابل للتحديد.

-منهجية ذاتية أي مسالك للبحث والتحقيق، تنبع من طبيعة الظاهرة موضوع المعرفة.

-اطراد ثبات بعض العلاقات الداخلية بين عناصر الظاهرة، بما يمكن أن يفيد في اكتشاف قوانين عامة تحكمها.¹

ومن الواضح أن هذه الشروط منتفية عن هذا الحقل، فهو لا يمثل علما متكاملًا، كما أن موضوع المعرفة فيه غير محدد، وبالتالي لا يمكن الحديث عن وجود علاقات مطردة الثبات بين وحدات الظاهرة لغياب فكرة الظاهرة أساسًا. غير أن ذلك لا يعد انتقاصًا من القيمة المعرفية التي أضافها الفكر الاستشراقي المستقبلي للمعرفة الإنسانية، حيث لا يمكن قصر المجال المعرفي على العلم، بل يشمل ذلك الفلسفة والمنطق وغيرهما، والمستقبلية إذا لم تكن علما بالمعنى التطبيقي فإنها يمكن أن تكون فلسفة متكاملة أو فنا ارتياديا، أو منهاجا للبحث، يجد امتداداته في جل العلوم الإنسانية كما يستقي أدواته وأساليبه المنهجية من القواعد الرياضية والفيزيائية ومن منجزات التكنولوجيا الحديثة.

وإذا كان تعبير "علم المستقبل" قد استبعد من الباحثين في هذا الحقل، فقد ظلت التسمية موضع اختلاف بينهم،² فعبروا عن ذلك باستخدام عدة مصطلحات من قبيل: أحداث المستقبل، المستقبلية، المستقبلات، الريادة المستقبلية، إلى أن استقر الأمر باستخدام تعبير الدراسات المستقبلية، إثر استطلاع للرأي أجرته جمعية مستقبل العالم بالولايات المتحدة عبر مجلتها *The futurist* سنة 1977.³

وتعرف الدراسات المستقبلية بأنها "اجتهاد علمي منظم، يرمي إلى صوغ مجموعة من التنبؤات المشروطة، تشمل المعالم الرئيسية للمجتمع أو المجتمعات، عبر فترة عقدين أو أكثر، وتنطلق من بعض الافتراضات الخاصة حول الحاضر والماضي، لاستكشاف أثر دخول عناصر مستقبلية على المجتمع أو المجتمعات،

¹ -خلاف هاني عبد المنعم، المستقبلية والمجتمع المصري، دار الهلال، القاهرة، مصر، دت، ص14

² -عقد إدوارد كورنيش في كتابه "المستقبلية" فصلا بعنوان: "حقل يبحث عن تسمية". أنظر: كورنيش إدوارد:

المستقبلية مقدمة في فن وبناء عام الغد، ترجمة محمود فلاح، دمشق سوريا، وزارة الثقافة، سنة 1994، ص481

³ -المرجع نفسه، ص14-15

وقد سماها البعض نمطا علميا في التنبؤ يعتمد الحساب، أو أكد الجميع على أنها تخضع لشروط تنأى بها عن أن تكون عملا خياليا طوباويا".¹

ويعتبر تعبير استشراف المستقبل هو التعبير المفضل لدى أكثر الباحثين العرب، وهو التعبير الذي رجح استخدامه الفريق العلمي الذي أنجز أول مشروع بحثي عن المستقبل العربي، الذي دونت خلاصاته في تقرير طبع بعنوان: صور المستقبل العربي، وقد ورد في مقدمته: "وأمام تضارب المصطلحات والمفاهيم في هذا الحقل، كان علينا أن نبحث عن مسمى نستخدمه للتعبير عن هذه النظرة الأبعد مدى، والتي فضلنا لها كلمة (استشراف المستقبل) وسوف يعفينا هذا كثيرا من مشكلة الترجمة عن مصطلحات أجنبية تثير من مشكلات عدم الاتفاق، أكثر مما تفيد به القارئ في استدلاله، وبهذا الشكل نحصر اهتمامنا في مدى زمني معين ومنهجية معينة".²

2-2- الجهود العربية في مجال استشراف المستقبل:

وقد جاء اهتمام الباحثين في العالم العربي والإسلامي في مجال الدراسات المستقبلية واستشراف المستقبل متأخرا قياسا بنظيرهم الغربي، ولذلك فإن المحاولات الأولى في هذا الشأن تعود لفترة الثمانينات، وأول دراسة شملت العالم العربي حسب المهدي المنجرة قامت بها منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية بباريس، كلفت أكثر من ستة ملايين دولار، وقامت بصياغة نماذج وسيناريوهات خاصة بالقرن الواحد والعشرين، بما فيها العالم العربي، وقد تمت هذه الدراسة دون أية مشاركة عربية.³

يمكن تصنيف الجهود العربية والإسلامية إلى نوعين:

- دراسات توجيهية ومعيارية: وفي هذا الإطار تصنف كتابات قسطنطين زريق، مثل: نحن والمستقبل، ومطالب المستقبل العربي، وعدد كبير من الكتابات التي ظلت تقف عند حدود التبشير بالمستقبل وبأهمية الاهتمام بالدراسات المستقبلية، وقد كانت هذه الجهود التوجيهية والتبشيرية مقدمة للاهتمام

¹ - الدجاني أحمد صدقي، الدراسات المستقبلية وخصائص المنهج القرآني، فصلية المستقبلية، العدد 2 السنة 2001، المركز الإسلامي للدراسات المستقبلية بيروت لبنان، ج 2 ص 22

² - إبراهيم سعد الدين وآخرون، صور المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية وجامعة الامم المتحدة، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 1982، ص 23-24

³ - المنجرة المهدي، الحرب الحضارية الأولى، مستقبل الماضي وماضي المستقبل، الدار البيضاء المغرب، دار عيون 1994 م، ص 33

بالاستشراف العلمي للمستقبل عبر دراسات تعتمد على الأساليب التقنية والمناهج التي استقر عليها الاستشراف العلمي في مجال الدراسات المستقبلية.

- دراسات تقنية ومنهجية: وتتمثل في الدراسات التي حاولت تطبيق التقنيات العلمية الكمية والكيفية للدراسات المستقبلية، وقد كان للباحثين المصريين دور واضح في هذا الاتجاه، ومن أهم الدراسات والمشاريع التي سجلت في هذا الصنف:

- صورة المستقبل العربي (1982)
- مشروع استشراف الوطن العربي (1988) وكلاهما صدرا عن مركز دراسات الوحدة العربية.
- العقد العربي القادم: المستقبلات البديلة (1988) مجموعة من الباحثين بإشراف هشام شرابي.
- العولمة وأثرها على العالم الثالث للمهدي المنجرة تناول سناريوهات مستقبل العالم الإسلامي.
- المكانة المستقبلية للصين في النظام الدولي مركز الإمارات للدراسات الاستراتيجية إنجاز وليد عبد الحفي.
وتعكس هذه المشاريع أقصى ما وصلت إليه الخبرة العربية في دراسة المستقبل.
هذا بالإضافة للانتشار الواسع لمراكز الدراسات المستقبلية، ومن هذه المراكز:
- مركز دراسات المستقبل، جامعة أسيوط.
- مركز البحوث والدراسات المستقبلية، جامعة القاهرة.
- مركز الدراسات الاستراتيجية والمستقبلية، جامعة الكويت.
- مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، أبوظبي.
- مركز الدراسات الاستراتيجية، الجزائر.
- مركز البحوث والدراسات المستقبلية، لبنان.
- المركز الإسلامي للدراسات المستقبلية، لبنان
- مركز الدراسات المستقبلية، صنعاء.

- مركز المستقبل للدراسات والبحوث، القاهرة.
 - المركز الدولي للدراسات المستقبلية والاستراتيجية، القاهرة.
 - معهد الخليج للدراسات الاستراتيجية والمستقبلية، الكويت.
 - مركز الدراسات الاستراتيجية، الأردن.
 - المركز العربي للدراسات المستقبلية، العراق.
 - المركز العراقي للدراسات المستقبلية، العراق
 - جمعية الدراسات المستقبلية المغرب.¹
 - المركز الإسلامي للدراسات المستقبلية، بيروت.
- وإذا استثنينا عددا محدودا من هذه المراكز، فإنه يسجل الخلط الملحوظ في عملها بين الاستراتيجية والدراسات المستقبلية، كما أن أغلب أعمالها تنتمي إلى الدراسات الحدسية التي تغيب عنها التقنيات المتداولة في الدراسات المستقبلية.

2-3-أسس استشراف المستقبل:

إن أية دراسة أو رؤية مستقبلية لا بد أن تحكمها خلفيات عقيدية أو فلسفية أو معرفية، تتمثل في تصوراتنا وتمثلاتنا عن الكون والإنسان والطبيعة وما وراء الطبيعة، ولذلك فإن دراسة الأسس الشرعية والمعرفية لاستشراف المستقبل ستطلب مقارنة علاقة المستقبل بالغيب في العقيدة الإسلامية، وبعيد الزمن في الدراسات التاريخية والفلسفية.

2-3-1-الأسس الشرعية لاستشراف المستقبل:

تعتبر العلاقة بين الدين واستشراف المستقبل علاقة قديمة، فالنمط الاعتقادي يعتبر من أقدم أنماط الاهتمام بالمستقبل والتنبؤ به، فهو "عميق الجذور في الحياة الإنسانية بادي الأمر عند مختلف الشعوب.

¹ - أنظر: عبد الحي وليد، مناهج الدراسات المستقبلية وتطبيقاتها في العالم العربي، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، أبوظبي، الإمارات، ط1، سنة 2007، ص 126 - 127

إنه يعود أيضا إلى أقدم الأزمنة التاريخية. وقد ماشى حضارات في نشوءها وتطورها، ولم يخف أثره، كما كان شأن التنبؤ البدائي، بل ظل قويا وفاعلا، وما زال كذلك في هذه الأيام ... هذا (النمط الاعتقادي) لأنه يقوم على عقائد أو نظرات شاملة إلى الكون والحياة تنسحب على الماضي والحاضر والمستقبل، فمنذ فجر التاريخ، حاول الإنسان حيثما وجد، أن يتخيل أو يتصور أو يتفهم علل الأحداث الطبيعية والبشرية والقوى المسيطرة عليها.¹ وعلى الرغم مما انتهى إليه الإنسان من سيادة النهج الاختباري والتعليل العلمي الريادي، فقد استمر التعليل العقائدي غير الاختباري باسطة سلطته وانتشاره، وتجلي بمظهرين متميزين أحدهما ديني والآخر فلسفي، مع تلاق وتفاعل بينهما، كما يظهر ذلك في معتقدات الهنود والفرس والصينيين.

وتتميز الرؤية الإسلامية للمستقبل "ببعدها الروحي وأساسها الإسلامي العقيدي، فهذا الأساس يحث على الاهتمام بدراسة المستقبل، والالتفات إلى الزمن ... وتتردد في القرآن الكريم كلمات (الدهر والغد والحين والوقت وقبل وبعد) وجميعها تدعو إلى الالتفات للزمن والاهتمام المستقبلي، كما تتردد كلمات (البصر والبصيرة ورأى والرؤيا والحلم) وهي تدعو إلى النظر فيما هو قادم مقبل."² وهناك الكثير من الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة التي توحى بأهمية النظرة المستقبلية والرؤية المستقبلية، "ويكفي أن نستحضر - كمثل عليها - قول الرسول الأعظم صلى الله عليه وسلم لأصحابه بعد أن تعرضوا لأذى الكفار، وسألوه أن يدعو لهم ويستنصر الله، الذي ضمنه عبرة تاريخ الأولين من المؤمنين وختمه بقوله: (والله ليتمن الله هذا الأمر حتى تسير الراعية من صنعاء إلى حضر موت لا تخشى إلا الله والذئب على غنمها، ولكنكم تستعجلون)، وحديثه صلى الله عليه وسلم لأصحابه يوم الخندق وهو يضرب بالفأس الصخرة أثناء الحفر، فيرى من خلال الشرارة ملك فارس وملك الروم وربوع اليمن."³

¹ - زريق قسطنطين، نحن والمستقبل، الأعمال الفكرية العامة للدكتور قسطنطين زريق، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، الطبعة الرابعة سنة 1981.

² - الدجاني أحمد صدقي، الدراسات المستقبلية وخصائص المنهج الإسلامي، المستقبلية، العدد الثاني، مرجع سابق،

ص 28

³ - المرجع نفسه، 29

وإذا كان التطلع للمستقبل قد ارتبط في الأنماط البدائية القديمة بالكهانة والاطلاع على الغيب، كما اشتهر بذلك رواد معبد دلفي الشهير باليونان، فإن الرؤية العقيدية الإسلامية هي أبعد ما يكون عن هذا الاتجاه المناقض أساساً لأصول العقيدة الإسلامية، التي تنفي علم الغيب عن البشر مهما علا شأنهم. وعالم الغيب هو العالم الذي غاب عن حواسنا ولا تقتضيه بدهة العقول، ويتوصل إلى معرفته بالخبر الصادق والآثار التي تدل عليه، فالملائكة والجن والشياطين واليوم الآخر، وما فيه من حقائق ومقومات كالبعث والحشر والصراف والميزان ولجنة والنار.. وما جاء في القرآن الكريم عن خلق السماوات والأرض، وكل ما أخبر عنه القرآن.. كل ذلك من عالم الغيب المغيب عن حواسنا، فهو يقع في مجال غير المرئيات.¹

ويرى المهدي المنجرة أن "هناك فرق شاسع بين الغيب الذي هو من علم علام الغيوب سبحانه وحده، وبين مفهوم المستقبل كما يوظفه الخبراء في مجال الدراسات المستقبلية، فمفهوم المستقبل حسب هؤلاء انعكاس على الزمن لآثار ونتائج أعمالنا أو عدم عملنا اليوم. وواضح من مضمونه ونتائجه أن الأمر لا يتعلق بنبوءة ولا كهانة.

ونشير بداية أن مصطلح (مستقبل) لم يرد في القرآن إلا في صيغة مستقبل بكسر الباء، وذلك في قوله تعالى: «فَلَمَّا رَأَوْهُ عَارِضًا مُسْتَقْبِلَ أَوْدِيَّتِهِمْ قَالَوا هَذَا عَارِضٌ مُّمْطِرُنَا بَلْ هُوَ مَا اسْتَعْجَلْتُمْ بِهِ رِيحٌ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ»².³ كما لا حظ المنجرة أن القرآن مليء بالمصطلحات والعبارات التي تحيل على معنى المستقبل أو الغد، وقد وردت كلمة (الغد) خمس مرات في القرآن الكريم:

- «وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ»⁴.

- «أَرْسِلْهُ مَعَنَا غَدًا يَزْتَعِ وَيَلْعَبُ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ»¹.

¹ - ضميرية عثمان جمعة، عالم الغيب والشهادة في التصور الاسلامي، مكتبة السوادي، جدة، السعودية، الطبعة

الثانية سنة 1430 هـ، ص 15

² - سورة الأحقاف الآية 24

³ - المنجرة المهدي، الحرب الحضارية الأولى، مرجع سابق ص 273

⁴ - سورة الحشر الآية 18

- «وَلَا تَقُولَنَّ لِشَأْنِي إِنَّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ»².

- «وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا»³.

- «سَيَعْلَمُونَ غَدًا مَنِ الْكَذَّابُ الْآشِرُ»⁴.

ونلاحظ أنه بقدر ما تدعوا الآياتان الثالثة والرابعة جمهور المؤمنين إلى رفض الكهانة، التي تريد أن تقدم تاريخاً مفصلاً للغد، بقدر ما نجد دعوة صريحة في الآية الأولى إلى استشراف الغد، حتى يتزود الإنسان بالتقوى اللازمة ويتجنب المفاجئات الداهية.

وإذا تمعنا في مفهوم الآيات التي ذكرناها، أدركنا أن المنهي عنه تكهن صورة واحدة للمستقبل، يدعي متزعمها معرفتها سلفاً. أما تصوّر تجلي ذلك الغد في صور متعددة فهذا نحن مطالبون به، حتى نحشد القوى لدفع الشر الذي نتوقعه، ونكثف الجهد لجلب الخير الذي نستبشره.⁵

وبالإضافة إلى ذلك هناك نصوص شرعية من القرآن والسنة تمنحنا الأمل في المستقبل، وتجنبنا اليأس والقنوط وهي كثيرة نقتصر منها على ما يأتي:
- من القرآن الكريم:

قال تعالى: «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا»⁶.

وقال سبحانه: «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِن بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ»¹.

¹ - سورة يوسف الآية 12

² - سورة الكهف الآية 23

³ - سورة لقمان الآية 34

⁴ - سورة القمر الآية 26

⁵ - المنجزة المهدي، الحرب الحضارية الأولى، مرجع سابق ص 273-274

⁶ - سورة النور الآية 54

وقال عز من قائل: ((وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ)).²

—من الحديث الشريف:

عن المغيرة بن شعبة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين حتى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون."³

وعن أبي أمامة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا تزال طائفة من أمتي على الدين ظاهرين، لعدوهم قاهرين، لا يضرهم من خالفهم إلا ما أصابهم من لأواء حتى يأتيهم أمر الله وهم كذلك." قالوا: يا رسول الله وأين هم؟ قال: "ببيت المقدس وأكناف بيت المقدس."⁴

عن حذيفة بن اليمان رضي الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "تكون النبوة فيكم ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون خلافة على منهاج النبوة فتكون ما شاء الله أن تكون ثم يرفعها إذا شاء الله أن يرفعها، ثم تكون ملكا عاضا فيكون ما شاء الله أن يكون ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون ملكا جبرية فتكون ما شاء الله أن تكون ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون خلافة على منهاج النبوة ثم سكت."⁵

¹ - سورة الأنبياء الآية 104

² - سورة القصص الآية 4

³ - أخرجه البخاري (6/2667 رقم 7881) ومسلم (3/1523 رقم 1922، 1921) بلفظ: "لن يزال قوم من أمتي".

⁴ - أخرجه أحمد (5/269 رقم 22374) قال الهيثمي: رواه عبدالله - أي ابن أحمد بن حنبل - وجادة عن خط أبيه والطبراني ورجاله ثقات (مجمع الزوائد 7/288).

⁵ - أخرجه أحمد (4/273) والبخاري (7/224 رقم 2796) قال الهيثمي: رواه أحمد في ترجمة النعمان، والبخاري أتم منه، والطبراني ببعضه في الأوسط ورجاله ثقات (أنظر: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، دار الكتب العلمية للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2001، ج 5 ص 189).

وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "لا تقوم الساعة حتى يقاتل المسلمون اليهود، فيقتلهم المسلمون، حتى يحتبئ اليهودي من وراء الحجر والشجر، فيقول الحجر أو الشجر: يا مسلم، يا عبد الله، هذا يهودي خلفي، فتعال فاقتله، إلا الغرقد فإنه من شجر اليهود."¹ وتتضمن هذه النصوص الشرعية عموماً "وعدا إلهيا مستقبلياً بانتصار الإسلام والمسلمين على الصعيدي العالمي، لا يمكن للإنسان المسلم إلا أن يتوق إليه ويعد مستلزماتة، ولا يناضل إلا من أجل تحقيقه. هذه وغيرها صور من الغد الموعود والمأمول الذي دعانا الله عز وجل إلى صياغة حياتنا الحاضرة بالشكل الذي يوصلنا إليه، وهذا شعور وتوجيه عام، جوهره أن المسلم في حركة ذاتية ونشاط مستمر وسعي دائم نحو تحقيق الغد والمستقبل الذي وعد به الله أو أراد، أو وضع معالمه الكبرى."²

أما حضور المستقبل في الأبعاد التشريعية للإسلام، فيرى حسن حنفي بصدده تعرضه لمباحث أصول الفقه "أن المصادر الأربعة للتشريع توحى بالزمان وبالمستقبل، انتقالاً من القرآن إلى السنة إلى الإجماع إلى الاجتهاد، فكل مصدر يوحى بالتقدم في الزمان عن المصدر السابق، السنة تعيّن أول للقرآن، والإجماع تعيّن ثان له، والاجتهاد تعيّن ثالث ومستمر له، فإذا تركنا القرآن والسنة للعلوم النقلية، فإن الإجماع يضع مشكلة العصور والأجيال، وإمكانية عدم التزام العصر اللاحق بأحكام العصر السابق، نظراً لتغير الظروف والأحوال واختلاف المصالح والحاجات، ولكن الذي يشير بصراحة ووضوح إلى بُعد المستقبل هو المصدر الرابع للتشريع وهو الاجتهاد."³

ويؤكد حنفي على البعد المستقبلي للاجتهاد بقوله: "فقد أعطى المصدر الأول المبادئ العامة الصالحة لكل زمان ومكان. وأعطت السنة أول تحقق لهذه المبادئ العامة في التاريخ، في زمان ومكان معينين، وفي عصر معين ولأمة بعينها، كما أعطى الإجماع إمكانية الاتفاق على التطبيق العملي باسم مصالح الأمة ووحدها. والآن يعطي الاجتهاد إمكانية احتواء كل الحوادث المستقبلية والتشريع لكل الظروف الآتية، ابتداءً من جهد الإنسان العقلي وقدراته على الاستنباط والاستقراء."⁴

¹ - مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، (4/2239 رقم 2922).

² - عبد الجبار محمد، مدخل إلى اكتشاف المستقبلية في القرآن الكريم، المستقبلية عدد 1، مرجع سابق ص 106-

107

³ - حنفي حسن، استشرف المستقبل، التأصيل النظري، أوراق المؤتمر العلمي بجامعة فيلا ديلفيا عن استشراف

المستقبل، مطبعة الخط العربي، سنة 2004، ص 37-38

⁴ - المرجع نفسه، ص 37-38

وقد قرر الإمام الشاطبي في معرض تقريره لأنواع الاجتهاد "أن الاجتهاد على ضربين: أحدهما لا ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف، وذلك عند قيام الساعة، والثاني يمكن أن ينقطع قبل فناء الدنيا. فأما الأول فهو الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط وهو الذي لا خلاف بين الأمة في قبوله، ومعناه أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي لكن يبقى النظر في تعيين محله." ¹ ويضيف الشاطبي: "فلا بد من هذا الاجتهاد في كل زمان، إذ لا يمكن حصول التكليف إلا به، فلو فرض التكليف مع إمكان ارتفاع هذا الاجتهاد لكان تكليفاً بالمحال، وهو غير ممكن شرعاً، كما أنه غير ممكن عقلاً." ² ثم يفصل الحديث في الضرب الثاني من الاجتهاد والمتمثل في درك الأحكام الشرعية ومن أنواعه: تنقيح المناط وهو تمييز الأوصاف المعتبرة من الملغاة، وتخريج المناط وهو الاجتهاد القياسي.

والنوع الثالث هو تحقيق خاص للمناط بخلاف ما تقدم من التحقيق العام للمناط. والشاطبي بهذا التقسيم الدقيق يتجاوز إشكالية الاستمرار والانقطاع التي أثّرت في عصور الجُمود والتقليد وتضخّم الحديث عن إغلاق باب الاجتهاد، فالاجتهاد ممثلاً في الضرب الأول (تحقيق المناط) مستمر لا ينقطع، لتعلقه بالنظر في محل الحكم، وهذا الاجتهاد التنزيلي ميسر لعامة المتفقهين، وإن لم يستجمعوا شرائط الاجتهاد، ومن هنا تتضح أهمية نظرية الاجتهاد في الإسلام في تنمية الفكر المستقبلي بل والدفع في اتجاهه لدى المكلف.

ويحضر التوجه المستقبلي أيضاً في الفروع الفقهية، في عقود الآجال أو ما يسمى في القانون المدني بالعقود المستقبلية، ومنها بيع السلم: وهو بيع آجل بثمن عاجل، أو هو كما يعرفه فقهاء المالكية "بيع موصوف في الذمة بغير جنسه مؤجلاً". ³ وبيع الأجل: وهو بيع عاجل بثمن آجل، وقد رغب فيه الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله: (ثلاثة فيهن البركة: البيع إلى أجل). ⁴ ومن الصور التي تترتب عنه ما يعرف بالبيع بالتقسيط مع الزيادة في الثمن، وهو من أهم عمليات التمويل التي تجريها البنوك

¹ - الشاطبي أبو إسحاق، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق عبد الله دراز، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، الطبعة السابعة سنة 2005، الجزء الخامس ص 64

² - المرجع نفسه، ج 5 ص 67 - 68 - 69

³ - ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق علي معوض وعدل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، 1428 هـ، 2007م، المجلد الخامس، هامش ص 81

⁴ - أخرجه ابن ماجه في سننه كتاب التجارات باب الشركة، والسيوطي في الجامع الصغير 533/1

الإسلامية المعاصرة بالإضافة لعقد الإيجار المنتهي بالتمليك والمشاركة المتناقصة، والمراجعة للآمر بالشراء،¹ وكلها عقود تستحضر عامل الزمن والمستقبل.

إن هذا الحضور المكثف للزمن وللمستقبل في الشريعة الإسلامية، أثمرت نوعا من الفكر المستقبلي تمثل في السنن الإلهية والتي تستمد معرفتها من ثلاثة مصادر وهي: القرآن والسنة والكون والتاريخ.² ومن هذا المنطلق دعا محمد عبده إلى تأسيس علم كفائي جديد سماه (علم السنن)، فقال: "إن إرشاد الله إيانا إلى أن له في خلقه سننا يوجب علينا أن نجعل هذه السنن علما من العلوم المدونة لنستدسم ما فيها من الهداية والموعظة على أكمل وجه. فيجب على الأمة في مجموعها أن يكون فيها قوم يبينون لها سنن الله في خلقه كما فعلوا في غير هذا العلم من العلوم والفنون التي أرشد إليها القرآن بالإجمال وبينها العلماء بالتفصيل- عملا بإرشاده- كالتوحيد والأصول والفقه. والعلم بسنن الله -تعالى- من أهم العلوم وأنفعها، والقرآن يحيل عليه في مواضع كثيرة."³

وتتميز السنن الإلهية بالثبات والاطراد والاستمرارية، بحيث يسري حكمها على الحوادث والظواهر التي يحكمها هذا القانون.⁴ وهذا الاطراد والثبات في السنن الإلهية، "يحدث لدى المسلم شعورا واعيا، ومتبصرا لا عشوائيا ولا ساذجا بضرورة قراءة هذه السنن، والتبصر بمسالكها التي تسيّر بموجبها الأمم، صعودا وهبوطا، تقدما وتخلفا، وجودا وذهابا، للوقوف على مسار أمتهم ومصيرها فيما مضى، والتفاعل الإيجابي فيما يستقبل من تاريخها، متحركا في مساحات السببية بعيدا عن أوهام العيشية أو المصادفة، أو الفوضوية ومساحات الخرافة والأسطورية، وبعيدا عن حديث (النهايات) الذي لا ينقطع، وحديث (المابعديات) الذي لا يتوقف... إذ في البعد السني تسقط (الاحتميات الجبرية) التي حاول فلاسفتها أن

¹ -أنظر بتفصيل: الشرقاوي عبد الله، أثر الواقع في تطور العقود المالية في الفقه الإسلامي نماذج من العقود المستحدثة، در الرشاد الحديثة الدار البيضاء المغرب، الطبعة الأولى سنة 1431هـ 2009م، ص 229-267

² -شهبان راشد سعيد، السنن الربانية في التصور الإسلامي، الناشر قسم الثقافة الإسلامية، كلية الشريعة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، المملكة السعودية، 1411، ص 482

³ -رضا رشيد، تفسير المنار، مطبعة المنار بالقاهرة، الطبعة الثانية سنة 1947، ج 4 ص 139

⁴ - زيدان عبد الكريم، السنن الإلهية في الامم والأفراد والجماعات مؤسسة الرسالة بيروت 1993، ص 14

يخضعوا البشر لها كما أخضعت المادة. وتبقى حركة الإنسان وفاعليته رهينة بحتمية السنن الإلهية وعملها.¹

إن السنن هي بمثابة كليات مرجعية تحكم الحركة الحضارية والفعل الإنساني عموماً، ومن أهمها: سنن التغيير والتبديل، وسنن العطاء الإلهي، وسنن الابتلاء، سنن التدافع والتداول الحضاري، السنن التحذيرية، وسنن السقوط الحضاري، ومما يدخل في السنن أيضاً إدراك العلاقة السببية أو العلية، والتي يمكننا أيضاً أن نبي على أساسها مشروعية (المستقبلية) في الإسلام.

2-3-2-2- الأسس التاريخية والفلسفية لاستشراف المستقبل:

2-3-2-1- الأسس التاريخية:

تكمن أهمية دراسة الأسس التاريخية لاستشراف المستقبل في استحضار بعد الزمن، وعلاقة الماضي بالمستقبل. وكيف يمكن أن يشكل التاريخ أساساً لدراسة المستقبل؟ إن أهمية التاريخ تتمثل في "تبين العلل الباعثة وإدراك الأسباب الأصلية الفاعلة في تكوين المشكلات الإنسانية الحاضرة، وكشف طبيعة هذه الأسباب والعلل وتعيين مداها ونوع أثرها. فالإنسان فرداً ومجموعاً هو إلى حد بعيد نتاج الماضي. وكل مشكلة من المشكلات التي تعترض الإنسانية في هذه الفترة الحاسمة من حياتها، لها جذورها وأسبابها المغروسة في التراث الذي تسلمته من الأجيال السابقة، والذي يفعل فيها كما تفعل هي أيضاً فيه. ومن هنا نرى أن أي معالجة صحيحة للقضايا الكبرى التي تواجهها الإنسانية اليوم، يجب أن تستند إلى معرفة تاريخية شاملة المدى بعيدة الغور."²

ورغم الاهتمام الكبير بالتاريخ في الحضارة الإسلامية، إلا أن بُعد الزمان أو التاريخ يظل غائباً عن وعينا القومي، ويرى (حسن حنفي) أن الدراسات المستقبلية لا تنشأ في فراغ، حيث ارتبطت في التراث الغربي بفلسفة التاريخ، كما لا يمكن أن تنشأ في وجداننا من فراغ، ولا من تقليد الغرب ونقل اتجاهاته وترجمتها، لأنها حينئذ تكون مجتثة الجذور، تنتهي بانتهاء الموضة، ولا تحدث أي أثر في حياتنا بل وقد تحدث الأثر المضاد وهو الإيهام باكتشاف المستقبل، وهو في الحقيقة غائب وضائع. وكما استطاع

¹- الخطيب محمد عبد الفتاح، قيم الإسلام الحضارية، نحو إنسانية جديدة، كتاب الأمة دورية تصدر كل شهرين، دولة قطر، السنة الثلاثون، العدد 139، 1431، ص 178-179

² - المرجع نفسه، ص 14-15

الغرب اكتشاف المستقبل وصياغة مفهوم التقدم وفلسفات التاريخ، ابتداء من البحث في الماضي واكتشاف أصوله فيه، فأیضا إذا أردنا البحث عن جذور للاتجاه نحو المستقبل في تراثنا القديم، حتى يمكننا تنحيتها وتطويرها إلى دراسات مستقبلية، فإنه يمكن العثور عليها في علومنا القديمة خاصة العلوم العقلية.¹

وقد أكد القرآن الكريم على أن للتاريخ سنن وقوانين حاکمة كما في قوله تعالى: ((سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَلَسَ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا))² ونجد في مواضع شتى يعرض القرآن لهذه القوانين في قالب تتمتع فيه النظرية بالتطبيق، أو يتم فيه التنبيه على أهمية استقراء التاريخ للوصول إلى سننه وقوانينه الحاکمة، يقول عز وجل: ((وَإِنْ كَادُوا لَيَسْتَهْزِئُوا بِكَ مِنَ الْأَرْضِ لَيُخْرِجُونَكَ مِنْهَا وَإِذًا لَا يَلْبَثُونَ خَلْقَكَ إِلَّا فُتَاتًا ۗ سُنَّةَ مِمَّا قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا وَلَا تَجِدَ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا))³.

وقال سبحانه: ((وَلَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ بِصَبْرٍ عَالِيٍّ مِمَّا كُذِّبُوا وَآوَدُوا حَتَّىٰ أَبَاهُم نَصْرًا وَلَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ وَلَقَدْ جَاءَكَ مِنْ نَبِيِّنَا الْمُرْسَلِينَ))⁴.

وقال عز من قائل: ((أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ دَمَّرَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلِلْكَافِرِينَ أَمْثَلُهَا))⁵.

ولقد أسهمت هذه النظرات والتوجيهات القرآنية في بعث مدرسة التاريخ الإسلامي التي حرصت بدورها على فهم التاريخ بطريقة حيوية شاملة، "والتاريخ مهما اختلفت الرؤى بشأنه فهو كائن حي يؤثر ويتأثر، وحياته تشتمل على أجزاءه الثلاثة، وإذا كان الماضي والحاضر هما جزئيه المنظورين المحسوسين من خلال النقل أو المعاشية، فإن المستقبل هو الجزء غير المرئي، ولكنه موجود وحيٌّ بكلِّ المعايير، فالتقدير الإلهي هو الإطار الذي يستوعب بداخله كل حركة المستقبل بأدق تفاصيلها، وإن

¹ - حنفي حسن، استشراف المستقبل، مرجع سابق، ص 34 - 35

² - سورة الفتح، الآية 23

³ - سورة الإسراء، الآية 76 - 77

⁴ - سورة الأنعام، الآية 35

⁵ - سورة محمد الآية 11

كانت مغيبة عن عين الإنسان، ولكنه يستطيع أن يتحسسها ويستشعر آثارها. ومن خلال هذا التحسس والاستشعار يتدخل الإنسان بإدارته للتأثير في حركة المستقبل، بالمقدار المتروك له من الحرية، تتسع لكل قابليات الإنسان وقدرته، وتدور مدار التقدير والوعود والسنن الإلهية ومن هنا فإن المستقبل يصنع أيضا ويحرك، والإنسان محور هذه الحركة كما هو محور كل حركة تاريخ، بيد أن الإنسان ليس الفاعل الأول والوحيد في حركة التاريخ، أي ليس العلة التامة فيها، فهناك عناصر أخرى أرضية تشترك في تحريك التاريخ وصناعته، وبما أن المستقبلية الإسلامية نظرية ومشروعاً معنوية بموضوع صناعة المستقبل وبنائه، فإنها معنوية أيضا بالإجابة على التساؤل التالي: من يصنع التاريخ ويحركه؟ ومن يتحكم بالمستقبل وبيئته؟¹

وللإجابة عن هذا التساؤل تناول (علي المؤمن) بالدراسة النظرية والاتجاهات التي حاوت تفسير ذلك والإجابة عنه، ومنها نظرية البطل الفرد الذي يحرك التاريخ والتي برزت بأوروبا خلال الفترة التي انبهر الناس فيها بقيادة عظام مثل نابليون، لكن التطور المشهود الذي عرفته الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية غيرت المعادلات التي حكمت نوعية الاجتماع السياسي، حتى أخذ دور الزعيم الفرد الأوحده الذي تنقاد له الجماهير دون وعي يتضاءل تدريجياً، والمدرسة الأخرى هي مدرسة النخبة والطبقة، وهي مجموعة من الأفراد الاستثنائيين الذين تفرزهم عوامل معينة، فيتكاملون في حركتهم بهدف قيادة الأمة ورسم تاريخها. والمدرسة الثالثة هي مدرسة المجتمع التي تميل إلى إنكار تأثير الفرد أو الشخصية في صناعة الأحداث، وتعتقد بأن الجماعة الإنسانية هي التي تحرك التاريخ، وأن الفرد هو صنيعه المجتمع ولا يمتلك هوية مستقلة خاصة به.

وقد تعرضت هذه النظريات والمدارس الثلاث للنقد المتبادل، أو النقد من قبل مدارس أخرى ظهرت في وقت متزامن أو في فترات لاحقة، وقد حاول بعض المفكرين وعلماء النفس الاجتماعي إيجاد نظرية بديلة تستثمر إيجابيات النظريات الثلاثة المذكورة، وتتجنب سلبياتها أو الإشكاليات التي وقعت فيها، فظهرت النظرية التفاعلية التي اعتبر أصحابها أن صناعة التاريخ عبارة عن عملية تفاعل بين أربعة عوامل يكمل أحدها الآخر وهي: القائد وشخصيته ونشاطه، والنخبة الاجتماعية المحيطة بالقائد أو الحركة لنشاط المجتمع، وما يمكن تسميته بجهاز الإبداع في كل المجالات، والمجتمع نفسه ونوعية العلاقات بين أفرادها وأهدافه ودينامية حركته، ثم المواقف التي تحددها ظروف الأمة والعوامل المؤثرة في صنعها. ورغم

¹ - المؤمن علي، صناعة المستقبل، مجلة المستقبلية، العدد الثاني، مرجع سابق، ص 6

وجاهة هذه النظرية إلا أنها بدورها لم تسلم من النقد، حيث يعترض بعض المفكرين وعلماء الاجتماع على وجود هذا النوع من الدمج والتفاعل في التاريخ، كما اعترضوا على تغييب سنن التاريخ والقوانين الاجتماعية الهامة، وهو ما أفرطت فيه مدرسة الحتمية التاريخية ومدرسة فلسفة التاريخ .

ويرى علي المؤمن أن المدرسة التكاملية هي فقط وحدها يمكنها الإجابة على كل التساؤلات وتجاوز كل الثغرات، هي المدرسة التي تفرزها معطيات العقيدة الإسلامية، وهي مدرسة استوعبت النصوص الإسلامية في مجال تفسير التاريخ وأزمته، كما استوعبت دروس التاريخ ومعادلاته، فضلا عن المناهج التي بحثت في حركته وفي عناصره الفاعلة، والمناهج النظرية الحديثة التي تعالج موضوع المستقبل وإمكانات التحكم بحركته. فموضوع القيادة التاريخية الحضارية ينظر إليه من زاوية الاستخلاف في الأرض ودور القائد مرتبط في الاسلام بأداء التكليف والوظيفة الشرعية، والأمة هي ميدان تطبيق الأهداف الحضارية لحركة التاريخ وهي الرحم الذي ينبج القادة والصفوة.¹

"فالمدرسة التكاملية ترى أن صناعة المستقبل الحضاري للأمة هو جزء من حركة التاريخ، فحركة التاريخ هي حركة غائية، لا سببية فقط مشدودة إلى سببها وإلى ماضيها، بل مشدودة إلى الغاية لأنها حركة هادفة لها علة غائية متطلعة إلى المستقبل، فالمستقبل هو المحرك لأي نشاط من النشاطات التاريخية، والمستقبل معدوم حاليا، وإنما يحرك من خلال الوجود الذهني الذي يجسد جانبا فكريا يضم تصورات الهدف.

وبالامتزاج بين الفكر والإرادة تتحقق فاعلية المستقبل ومحركيته للنشاط التاريخي على الساحة الاجتماعية."²

2-2-3-2- الأسس الفلسفية:

إذا كان الاهتمام بالمستقبل ظاهرة إنسانية قديمة، فإن استشراف المستقبل والتطلع لاستكشافه لا ينطلق من فراغ، بل تحكمه معرفة بالماضي واستيعاب للتاريخ الإنساني، وهو فوق ذلك ينطلق من تصورات فلسفية تتمثل في رؤيته للكون الطبيعي والحياة الإنسانية وطريقة تحليلها وتفسيرها.

وقد قامت الفلسفة اليوتوبية الغربية بأدوار هائلة في النهوض بالدراسات المستقبلية، من خلال خلق رؤى مستقبلية متخيلة كأطلنطا الجديدة لفرانسيس بيكون، وتخيل توماس مور لمجتمع يقوم على أساس

¹ - المرجع نفسه، بتصرف، ص 13 - 14 - 15

² - المرجع نفسه، ص 15

الملكية الجماعية وتحتفي الملكيات الفردية، ويخضع الكل لإرادة الجماعة، وزعم ماركس أن التطور الإنساني سيقودنا إلى مجتمع الشيوعية الذي تختفي فيه الطبقات والصراعات الإنسانية. ولعل أهم ثمرة يتم إفادتها من الفلسفة المثالية، هي توسيع دائرة الاحتمالات الأخرى التي لا تبدو في الواقع ممكنة، وهو ما يميلنا على نظرية التنبؤ الاحتمالي (probabilisti) حيث يقسم علماء الدراسات المستقبلية التنبؤات إلى ثلاثة أنماط تبعا لاحتمالات حدوثها وهي:

-أولا: التنبؤ المفضل: (preferable).

- ثانيا: التنبؤ الممكن: (possible).

- ثالثا: التنبؤ المحتمل (probable).¹

وبالإضافة إلى أثر الفلسفة اليوتوبية في الدراسات المستقبلية، فقد شكل مفهوم الزمن في الإدراك الفلسفي نقطة انطلاق ضرورية لاستيعاب موضوع الدراسات المستقبلية، وقد انقسم الفلاسفة قسمين تجاه تحديد ماهية الزمن: فأحدهما اعتبر الزمن مفهوما منفصلا عن غيره، مما ترتب عنه الاعتقاد بالثبات والدوام، وهو ما تجلّى في فلسفات بارمنيدي وزينون وصولا إلى كانط، وافترضوا أن الزمن سابق على الظواهر، وبالتالي فهو ليس مفهوما إمبيريقيا، فهو موجود في العقل كحال المثال عند أفلاطون. وفريق ثان، لا يرى الزمن منفصلا عن الحركة والظاهرة، وتدل عبارة هرقليدس بأنك (لا تستطيع دخول النهر مرتين) على ذلك، وعبر أرسطو عن ذلك بأن الزمن يتحدد بالحركة، فالنائم ليس له زمن، ووصفه جون لوك بأنه (التغير الكمي للأحداث).

ولعل الفلسفة الإسلامية في تيارها العام (كما سبقت الإشارة) أقرب للفريق الثاني، فالزمن عند الأشعري هو الفرق بين الحركات، وعند الخوارزمي (مدة تعدها الحركة)، ولدى المعري (كم الحركة)، واستقر المفهوم المعاصر للزمن عند المعنى الثاني لدى إنشتين، ومثاله التقليدي في ذلك هو أنك إذا حركت عقارب الساعة للأمام يعني أن عمرك قد زاد، إذ لا بد من ملء وعاء الزمن بالحركة، لكن فلاسفة آخرين أكدوا إلى جانب بُعد الحركة على بعد الإحساس بالزمن، وبالتالي بإيقاعه، وهي قضية في غاية الأهمية. ويمكن أخذ مثال الفيلسوف فيشر كمؤشر توضيحي لهذه القضية، فقد عرض هذا الفيلسوف صورا مشوقة على مجموعة من الأشخاص، وعرض على نفس المجموعة صورا مملة، ولكنه حرص على أن تكون مدة العرض في الحالتين واحدة، فاعتقدت هذه المجموعة أن مدة العرض للصور

¹ -أنظر بتفصيل: بلمودن فؤاد، الدراسات المستقبلية، مرجع سابق، ص 85-88

المشوقة أقصر من مدة العرض للصور المملة، مما نبه فيشنر إلى بعد أعمق وهو إدراك قيمة الزمن، أي وتيرة الحركة، وبالتالي فإن الزمن مقاسا بكمّ وقائعه ليس واحدا في كل مكان، مما يعني أن السنّة كوعاء للحركة في دولة متخلفة ليست هي السنة في دولة متطورة، لأننا إذا اعتبرناها واحدة سنعود بمفهوم الزمن إلى الانفصال عن الحركة. ذلك يعني أن إدراك الحركة وقياس كمّها وتبيان إيقاعها تمثل نقطة البدء في حركية الظاهرة أيا كانت هذه الظاهرة.¹ ويشكل هذا الترابط بين الزمن والحركة والإحساس بإيقاعه، دافعا أساسيا نحو التقدم إلى المستقبل لاستكشافه وصناعته، "فالمستقبلية كفلسفة، تعتبر نظرة تقدمية وإنسانية، والظواهر والأنظمة دائما في حركة إيجابية إلى الأمام.. ولأنها من ناحية ثانية: تقوم على اعتبار إنساني هام، هو البحث في حياة القادمين حلاّ لمشاكلهم، وحرصا على استمرار النوع الإنساني."²

ومن القضايا ذات الارتباط باستشراف المستقبل التي عنيت بها الفلسفة قديما وحديثا، موضوع السببية، ومفاده "أن للأشياء طبائع بها تتسبب، وقانون السببية قانون حقيقي لا يتخلف - إلا استثناء عند البعض، وهو يعكس الواقع نفسه، أو على الأقل بعضه. وهذا موقف الأرسطية، ويكاد يكون هو المذهب الوحيد في العصر الوسيط الأوربي، واستمر في العصر الحديث بعد كانط، خصوصا مع الاتجاه الواقعي rationalisme.

وهو أيضا - من الجانب الإسلامي - مذهب كثير من المتقدمين، وهو قول ابن حزم وابن تيمية وابن القيم وابن كثير والألوسي... وجمع من المفسرين. واختاره كثير من المتكلمين مثل: المعتزلة وابن رشد والبيضاوي وعامة متفلسفة الإسلام."³

غير أن موضوع السببية تعرض لتقد كبير منذ الغزالي إلى هيوم، وله معارضون كثير، ومع ذلك فإن الخلاف لا يمس إحدى أهم خصائصه وهي طابعه التنبؤي.

¹ - أنظر: كمال صفوت، مفهوم الزمن بين الأساطير والمأثور: مجلة عالم الفكر عدد 2، المجلد الثامن (يوليو - أغسطس) سنة 1977، الكويت، بتصرف، ص 110 - 141

² - صحيفة الفيحارو الفرنسية في حوار مع الكاتب بتاريخ 18 مايو 1974، ص 6. نقلا عن: المستقبلية والمجتمع المصري، مرجع سابق، ص 17

³ - بلكا إلياس، الوجود بين السببية والنظام: دراسة في الأساس الشرعي لاستشراف المستقبل، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة، ط1، 1429هـ، 2009م، ص 238

ومن ثم اقترح بعض الباحثين أساساً آخر للاستشراف والتنبؤ غير مبدأ السببية، وهو أساس يحظى بإجماع تام من طرف العلماء والمفكرين والفلاسفة، وهو مبدأ النظام الكوني .
فهذا المبدأ يتجاوز الخلاف السابق، وهو واسع مرن بحيث يعم مواقف كلا المدرستين، وهو أيضاً مبدأ قرآني عظيم، اهتم بتقريره الكتاب الكريم واعتنى به.¹

2-3- مناهج وتقنيات الدراسات المستقبلية واستشراف المستقبل:

ينبغي التنبيه ابتداءً أن الدراسات المستقبلية واستشراف المستقبل لاتزال مسعى علمياً حديثاً، لم يستكمل بعد أطره النظرية والمنهجية، كما لاتزال تقنياته وأدواته البحثية موضع جدل بين شتى المدارس والتيارات العلمية خصوصاً في إطار العلوم الإجتماعية.

غير أن غياب وندرة هذا النوع من الدراسات لمناهج استشراف المستقبل، لا يعني استحالة رصد أبرز السمات التي تميزت بها المعالجات المنهجية للقضايا المستقبلية سواء تلك التي اتسمت بالطابع الجزئي أو التي اتخذت سمة النماذج الكلية، والواقع أن اختلاف المعالجات المنهجية للبحوث المستقبلية، قد حكمتها مجموعة من المحددات والعوامل، يمكن إيجازها في: مجال الدراسة المستقبلية، التراكم المعرفي في مجال التخصص أو الفرع الذي أخضع للدراسة، البعد الزمني للدراسة، الإطار النظري للدراسة، الانتماء القومي والإيديولوجي للباحث.²

وقبل التطرق لمناهج وتقنيات دراسة المستقبل بنوعها المعيارية والكمية، لابد من الوقوف مع أهم الأسس والمبادئ التي تقوم عليها مناهج استشراف المستقبل، وتتمثل في الآتي:

- دراسة التغير: ويتم فيه تناول مدى التغير، وكبيعته وحركيته، وإيقاعه.

- أساليب التحليل بنوعها الكمي والكيفي.

- تحديد مستويات الاتجاه: ويتناول تحديد الاتجاهات الثلاثة: الاتجاه الفرعي Sub-trend، الاتجاه الأعظم Mega-trend، الاتجاه الخطية Linear trend.

¹ - المرجع نفسه، ص 239

² - أنظر: عبد الرحمن عواطف، الدراسات المستقبلية الإشكاليات والآفاق مجلة عالم الفكر المجلد 18 العدد الرابع مارس 1988 الكويت وزارة الإعلام، ص 969

–البعد الزمني: ونظرا لكون المدى الزمني للمستقبل متفاوت، فالمستقبل ممتد إلى ما لا نهاية، لذا استقرت الدراسات المستقبلية على الأخذ بالتقسيم الذي وضعته جامعة مينوسوتا الأمريكية للمستقبل على النحو التالي:

1-المستقبل المباشر: عامان.

2-المستقبل القريب: من أكثر من عامين إلى خمسة أعوام.

3-المستقبل المتوسط: من أكثر من خمسة أعوام إلى عشرين عاما.

4-المستقبل البعيد: من أكثر من عشرين عاما إلى خمسين عاما.

5-المستقبل غير المنظور: ما فوق ذلك.¹

– الكلائية: وتعود لوضعها جان كريستيان سمتس Jan christiaan smuts ، وتنص على أن الكل أكبر من مجموع أجزائه، ولذلك فإن تفاعل الظواهر وتربطها، يجب أن لا يتم تصور نتائجه المستقبلية على أنها مجرد تراكم مجموع الجزئيات المكونة للكل بل أكبر منها.² أما مناهج وتقنيات الدراسات المستقبلية فيمكن تصنيفها إلى ثلاث أقسام:

2-3-1-مناهج وتقنيات معيارية كيفية:

تتميز المناهج المعيارية أو الإرشادية أو الكيفية، بكونها تمكننا من التعرف على الاتجاهات والسمات السائدة للظواهر المدروسة، وعلى مجالات ونوعية التحولات الفاعلة مجتمعا وفضاءاتها وجماعاتها البؤرية، وشروط وظروف ظهورها واحتمالات امتدادها...³

وتندرج تحت المناهج المعيارية أو الإرشادية Normative or Prescriptive خمس تقنيات وهي:

السيناريو، والاستشارة الفكرية، وتحليل التدرج السببي، والتنبؤ الرجعي، وتمثيل الأدوار.

¹ – عبد الحي وليد، مناهج الدراسات المستقبلية وتطبيقاتها في العالم العربي، مرجع سابق، ص 17

² –المرجع نفسه، ص 18

³ – أنظر: عمران عبد الرحيم، العلوم الاجتماعية بالمغرب ومناهجها بين مرجعية الضبط ومرجعية التغيير الاجتماعي:

قراءة نفسية-اجتماعية في الأسس والأهداف والآليات، سلسلة ندوات ومؤتمرات رقم 100 بعنوان: المناهج الكيفية في

العلوم الاجتماعية، الناشر: كلية الآداب، الرباط، ط1، 2002، ص 68

2-3-1-1- السيناريو:

يعرف السيناريو بأنه: "وصف لوضع مستقبلي ممكن أو محتمل أو مرغوب فيه، مع توضيح لملامح المسار أو المسارات التي يمكن أن تؤدي إلى هذا الوضع المستقبلي، وذلك انطلاقاً من الوضع الراهن أو من وضع ابتدائي مفترض."¹ والذي جرت به العادة أن تنتهي الدراسات والبحوث المستقبلية إلى صياغة سيناريوهات، أي إلى مسارات ومشاهد مستقبلية بديلة.

وتتنوع الطرق والتقنيات التي يتم استخدامها في بناء السيناريوهات ما بين أساليب كمية ومعيارية، مما يضفي على الدراسات المستقبلية نوعاً من الوحدة المنهجية Methodological unity .
وتقدم السيناريوهات وصفا للخيارات المتاحة والإمكانات البديلة للمستقبل، مع بيان التوقعات والنتائج المختلفة، كما قد تقدم توصيات وتحذيرات صريحة أو ضمنية، وذلك يرجع إلى طبيعة توجهات واضعي السيناريو هل هي استهدافية أم استطلاعية.

ومن الشروط التي يتطلبها بناء السيناريو:

-المادة العلمية: توافر قدر كبير من المعلومات الكلية والتفصيلية.

-البيئة المشجعة: توفير أجواء الحرية للباحث في وضع السيناريو، وافترض التدايعيات المحتملة لأي حدث أو اتجاه.

-خبرة الباحث: وذلك بتوفره على قدرة تحليلية سواء تعلق الأمر بالخيال التركيبي Reproductive أو الخيال الإبداعي Productive أو العلمي، ويرتبط بذلك ما يسمى بالمسلمة العلمية Paradigm shift أو ما يعرف بتحول الإطار النظري، وذلك عند حدوث تغير جذري في المتغيرات الحاكمة لظاهرة ما، وهو ما يتطلب قدرة حدسية.

وقد استقرت تقاليد الدراسات المستقبلية على تحديد السيناريوهات في ثلاثة أنماط:

1-السيناريو الاتجاهي أو الممكن Prossile: هو السيناريو الذي يفترض أن مسار الظاهرة محكوم بتدايعيات ومتغيرات متوافرة، وإمكانية تغير ذلك محدودة، مما يجعل النتائج المستقبلية هي ذاتها القائمة حالياً.

¹ -العيسوي إبراهيم، العيسوي إبراهيم، الدراسات المستقبلية ومشروع مصر 2020، منتدى العالم الثالث بالقاهرة، سبتمبر 2000، ص 20

2- السيناريو المحتمل probable: يفترض هذا السيناريو حدوث متغيرات جديدة تؤدي إلى تحول نسبي في بنية الظاهرة، بشكل يجعل مسارها يتجه نحو منحى جديد، سواء نحو الأفضل أو الأسوأ، فهو إقحام لمتغيرات في الظاهرة، لنرى مدى النتائج المحتملة المترتبة عن إدخال هذه المتغيرات.

3- السيناريو المفضل أو السيناريو المعياري Normative or préférable يقوم بناء هذا السيناريو على ما يسمى في علم النفس بالتفكير الرغبي Wishfiul thinking حيث يقوم الباحث بوضع متغيرات يفترض مسبقاً أنها ستؤدي إلى نتائج يريدونها دون غيرها، فهو سيناريو محكوم بتوجهات واضعه، وتكمن أهميته في أنه يساعد على التخطيط الاستراتيجي، ومعرفة كيفية الوصول إلى النتائج المرجوة.¹

ومن فوائد السيناريو أنه: - ينبهنا إلى كافة المشكلات المحتملة. - يساعدنا على تجنب الكارثة أو اقتناص الفرص المتاحة.

يساعد على تعبئة الآخرين وإشراكهم في التخطيط أو التقويم لعمل ما. - فك تعلقنا وارتباطنا بالماضي، وإعادة تشكيل المستقبل سلسلة من الخيارات والبدائل.²

2-3-1-2-1-3-2- الفدح الذهني أو الاستشارة الفكرية Brain storming:

ظهرت هذه التقنية البسيطة بشكلها المنظم في الأربعينات من القرن الماضي من خلال جهود الباحث الأمريكي أليكس أوسبورن Alex osborn .

وتقوم على تشجيع أكبر قدر ممكن من الأفراد على طرح ما لديهم من أفكار مستقبلية حول موضوع معين، بغض النظر عن طبيعة هذه الأفكار.

خطوات العمل بالتقنية:

1- تحديد المشكلة موضع التنبؤ المستقبلي بشكل واضح ومفصل.

2- تمحور الحوار حول المشكلة وعدم الخروج عنها.

3- منع تقييم أو نقد أي فكرة يطرحها أحد المشاركين.

4- تشجيع الجميع على طرح أفكارهم.

¹ - أنظر: عبد الحي وليد، مناهج الدراسات المستقبلية، مرجع سابق، بتصرف، ص 20-21

² - أنظر: عبد الحي وليد، مدخل إلى الدراسات المستقبلية في العلوم السياسية، مرجع سابق، بتصرف، ص 122

5-عدم السماح لاتجاه فكري واحد بالسيطرة على الجلسة، بل السماح للرؤى المختلفة بأن تأخذ نصيبا متساويا في المساحة الزمنية المتاحة، حتى لا تفقد فرصتها في إعطاء مؤشرات قد تكون أكثر أهمية.

6-تشجيع المشاركين على تطوير أفكار غيرهم وذلك بتقديم تصوراتهم من غير تقييم. يقوم القدر الذهني على أربع خطوات إجرائية:

- 1-وجود منسق.
- 2-تخصيص وقت محدد للجلسات لا يتجاوز 40 دقيقة.
- 3-تدوين الأفكار المطروحة ليطلع عليها الجميع بين الجلسات.
- 4-القيام بعملية مسح شامل للبيئة الخارجية للظاهرة، وتتضمن جمع المعلومات من مصادر مختلفة، داخلية وخارجية، وصياغة أسئلة المسح الموجه من خلال لجنة متنوعة التخصصات.¹ وتكمن فائدة الربط بين القدر الذهني والمسح، في كون المسح طريقة لجمع الأفكار التي يختزنها الخبراء في أذهانهم حول ظاهرة معينة، بينما يقوم المسح بجمع المعلومات عن الظاهرة من خلال قواعد المعلومات والكتب والصحف والمجلات وتوجهات الرأي العام... وبالجمع بين الأسلوبين تكون معطيات الواقع أكثر وضوحا لمن يقوم بالدراسات المستقبلية.²

2-3-1-3-تحليل التدرج السببي Causal layered analysis:

تتمثل أهمية هذه التقنية في كونها تساعد على التنبؤ من جهة، وتسعى لبلورة خيارات مستقبلية بديلة، حيث تعمل على عرض المشكلة ثم تقديم البدائل عن مستقبل الظاهرة المدروسة، موظفة في ذلك معطيات ما بعد البنيوية من خلال التركيز على اللغة وتمحيص الخطاب ودوره في تشكل الواقع. ويعتمد تحليل التدرج السببي على:

1-العرض: يقوم على تفكيك المعلومات والربط بين الواقع واللغة التي تعبر عنه، وتأصيل المفاهيم المستخدمة مع رصد تطورها المستقبلي، وتحديد المسافة أو الفترة الزمنية لتطور كل ظاهرة داخل مجتمع معين.

2-بناء التحليل والتنبؤ:

¹ -أنظر: بلمودن فؤاد، الدراسات المستقبلية، مرجع سابق، بتصرف، ص128

² - أنظر: عبد الحي وليد، مناهج الدراسات المستقبلية، مرجع سابق، بتصرف، ص30-33

إن الطريقة التي تعالج بها مشكلة معينة تؤدي إلى تغيير في سياسات الحلول المقترحة والقائمين عليها، ولذلك يجب النظر للظاهرة من خلال أربع طبقات حسب ريتشارد سلوتر:

- الترتيل Litany: ويوصف بأنه أداتي وموجه بالتزام مسبق بمنهج معين، ولذلك يجب التحلل منه.
- الأسباب الاجتماعية: يجب أن يكون المنظور الذي بنيت عليه التصورات موضع شك، وذلك حتى يتسنى التحقق من مدى صلاحيته.

- تحليل الخطاب برؤية عالمية تستحضر البنيات الثقافية الأخرى.

- الأسطورة أو الجاز حيث يتم الربط بين المشكلة والأبعاد العاطفية واللاوعي، وتصبح اللغة أقل دقة ومعنية بخلق صور متخيلة، ويظهر ذلك في أعمال الفنانين.¹
وتكمن أهمية هذه التقنية أنها تعني خيارات السيناريوهات، وتوسع من وجهات النظر المعتمدة لتشمل عدد كبير من الأفراد، بغض النظر عن طبيعة آراءهم، كما تتميز نظرتها بمدى أوسع لكونها تفسح المجال أمام الحدس والخيال، بدلا من الارتئان فقط للتحليل المنطقي.

2-3-1-4-التنبؤ الرجعي Backcasting:

يعد التنبؤ الرجعي أحد أهم أساليب التنبؤ المعياري، وتعمل هذه التقنية على تحديد الهدف المطلوب مستقبلا، ثم بعد ذلك يتم الاشتغال بالاستحقاقات التي يتطلبها تحقيق الهدف.
ويختلف التنبؤ الرجعي عن مثيله التقليدي، أن هذا الأخير ينطلق من الحاضر نحو المستقبل، بحيث يرصد واقعة معينة في الحاضر ثم يتصور لها مسارا مستقبليا، في حين يقوم التنبؤ الرجعي على العودة من المستقبل إلى الحاضر، وذلك عبر وضع صورة مستقبلية منشودة لظاهرة ما، ثم رصد المتغيرات والأسباب التي أدت أو ستؤدي لهذا التطور المستقبلي.

"ويختلف التنبؤ الرجعي عن التنبؤ الاستقرائي، بكون هذا الأخير "يتنبأ بوضعية ظاهرة ما انطلاقا من المسار البياني له في فترة سابقة، وافترض الاستمرار في هذا المسار سواء بالتصاعد أو التراجع.

أي أن هذه الأداة تفترض الاتجاه الخطي للظاهرة Linear Trend Extrapolation بمعنى أن الزيادة أو النقص في كم ظاهرة معينة سيتواصل مستقبلا.²

¹ - المرجع نفسه، بتصرف، ص 34-39

² - عبد الحي وليد، الدراسات المستقبلية في العلاقات الدولية، مرجع سابق، ص 78

- ويتميز التنبؤ الرجعي عموماً بطابعه المعياري الذي يسمح للباحث بحرية التدخل لتوجيه مسار الأحداث المستقبلية نحو الهدف المنشود، "ويتم اللجوء إلى تقنية التنبؤ الرجعي في الحالات الآتية:
- في التنبؤ بالظواهر المعقدة.
- عند وجود حاجة ماسة لتغيير شامل وعميق.
- عندما تكون الاتجاهات الحاكمة في ظاهرة ما هي ذاتها جزء من المشكلة.
- عندما تكون المتغيرات الخارجية هي الحاكمة.
- عندما يكون هناك متسع كبير من الزمن، يتيح المجال لوضع وتنفيذ سياسات مستقبلية."¹

¹ - عبد الحي وليد، مناهج الدراسات المستقبلية، مرجع سابق، ص 42

2-3-1-5- المحاكاة Simulation أو تمثيل الأدوار Simulation Game:

ترجع بدايات استخدام هذه التقنية باعتبارها أداة للتحليل إلى العسكريين الألمان، لكن بصورة مبسطة، قبل أن يتم تطويرها وتعميمها، من قبل بلدان أمريكا الشمالية وأوروبا الغربية والاتحاد السوفياتي بعد الحرب العالمية الثانية.

تعرف هذه التقنية بأنها "افتعال واقع افتراضي تتشابه معطياته بأكبر قدر ممكن مع واقع فعلي".¹ وتختلف هذه التقنية عن العمل المسرحي، لكون هذا الأخير "تحدد حركة شخصه وتفاعلاته من قبل الكاتب، بينما في المحاكاة نزود اللاعبين (أو الممثلين) بمعلومات عمّن يقومون بتمثيلهم، ثم نترك التفاعل يأخذ مجراه من خلال هؤلاء الممثلين لتتعرف ردود أفعالهم ونفترض بأن الأشخاص الحقيقيين سيقومون بنفس ردات الفعل".²

ورغم أن تقنية المحاكاة وتمثيل الأدوار تبدو أكثر التقنيات المعيارية، إلا أن الكثير من الباحثين في الدراسات المستقبلية والعلوم الاجتماعية يصنفها ضمن دائرة الأساليب الكمية بالنظر إلى الأنماط والنماذج التي يمكن أن تستخدم فيها، حيث "يمكن مزاولة وسيلة تقمص الأدوار باستعمال الحاسب الإلكتروني بمفرده أو استعماله بالاشتراك مع العنصر الإنساني، أو الاقتصار على العنصر الإنساني فقط".³

ومن هنا تم تحديد أنماط المحاكاة الثلاثة على هذا النحو:

1_ المحاكاة بالأشخاص أو المباراة السياسية.

2_ المحاكاة الرياضية أو المحاكاة بالحاسب.

3_ المحاكاة المختلطة أو المزدوجة.

¹ - عبد الحي وليد، الدراسات المستقبلية في العلوم السياسية، مرجع سابق، ص 84

² - عبد الحي وليد، مناهج الدراسات المستقبلية، مرجع سابق، ص 79

³ - المرجع نفسه، ص 28

2-3-2-2-مناهج وتقنيات كمية رياضية:

تتميز الأساليب الكمية بطابعها العلمي الرياضي والإحصائي، ولذلك تعتبر من قبل الخبراء في مجال بناء النماذج الرياضية أكثر دقة وحيادا في الوصف والتفسير، لكونها تمكن من التعامل مع المتغيرات الكمية بصورة أكثر وضوحا، لما يمكن أن يترتب عن الإجراءات المختلفة على المدى المتوسط والطويل.

"وتتميز الأساليب الكمية بغلبة الطابع الوصفي، ورغم أنها قد لا تتناسب مع بعض الموضوعات والظواهر التي تتطلب استخداما مكثفا لأدوات التحليل المعياري، إلا أن هناك حاجة متزايدة لاستخدام تقنيات التحليل الكمي، خصوصا الموضوعات ذات الطابع الحسابي الرياضي، كقياس الدخل القومي ونسب تزايد السكان، وحجم استهلاك الطاقة، وغير ذلك..."¹

ومن أهم التقنيات والأساليب التي تصنف ضمن المناهج الكمية أو يغلب عليها الطابع الرياضي، مثل:
-تقنية دلفي:

-دولاب المستقبل:

-مصفوفة الآثار المقطعية أو التأثير المتبادل:

-الإسقاط والتنبؤ الاستقرائي:

-المباراة:

2-3-2-1- تقنية دلفي Dilphi Technique:

تعتبر تقنية دلفي² إحدى أهم مساهمات المدرسة الأمريكية في مجال الدراسات المستقبلية خلال الخمسينيات من القرن الماضي، ويعد الخبيرين الأمريكيين (هارولد لينسون) مع (موراي توروني) من كبار منظري طريقة دلفي، واستخدمت للتنبؤ بداية بالتطورات الفنية والتكنولوجية، ثم توسع استخدامها في

¹ -فؤاد بلمودن، الدراسات المستقبلية، مرجع سابق، ص147

² - تعود تسمية دلفي إلى معبد يوناني شهير في عهد الإغريق، يبعد عن مدينة أثينا بنحو 75 ميلا إلى الشمال الغربي، كان يقصده الكهنة للتنبؤ واستكشاف المستقبل.

مجال "تقييم الأولويات والقيم المرتبطة بمستوى الحياة والمعيشة، واتخاذ القرارات السياسية، وفحص وتقييم بعض أحداث التاريخ".¹

وتهدف دلفي أساسا إلى تحديد الاحتمال الأقوى من بين عدة احتمالات حول الظاهرة المدروسة، ورصد أكبر عدد ممكن من الدلائل التي تسنده.

وتصنف الأنماط المستخدمة في هذه التقنية إلى ثلاثة:

(1) _ دلفي التقليدية (The conventional Delphi) : وتسمى لتحقيق إجماع الخبراء على تنبؤ واحد. وتعنى بالتنبؤ استنادا إلى القياس للمعاملات (parametr) أو المتغيرات الثابتة.

(2) _ خطة دلفي (The Policy Delphi) تختلف عن سابقتها بكونها لا تتغيب تحقيق الإجماع بين الخبراء، بل تستهدف عرض أكبر قدر من الأفكار حول نفس الموضوع ثم العمل على الأخذ بالرأي الأكثر قبولا بين الخبراء.

(3) _ قرار دلفي (The Decisien delphi): تهدف للوصول إلى قرار موحد، يصدر عن خبراء في مجالات مختلفة، عبر استبيان يعده فريق الدراسة، يتضمن أسئلة متكررة، أو عبر سلسلة دورات ومقابلات بين الخبراء لا تقل عن 2 ولا تزيد على 10.

ويشمل البحث في هذه التقنية الموضوعات التي تتسم بعدم الانتظام، وقلة البيانات، وكذلك الموضوعات التي تتأثر بالجوانب الأخلاقية والقيمية، كما أنها تركز من حيث المدى الزمني على الفترات القصيرة.²

مراحل التنبؤ عبر تقنية دلفي:

أولاً_ تحديد المتغيرات الحاكمة في بنية العلاقات داخل الظاهرة المدروسة، وذلك من خلال استبيان يعبئه الخبراء، ويعبرون فيه عن وجهات نظرهم، وهو ما سيعطي متغيرات متباعدة، ولذلك يطلب إلى كل خبير وضع علامة رقمية من 1 إلى 10 لترتيب المتغيرات الحاكمة حسب الأهمية من 1 إلى 10 ويتم الاكتفاء بالرتب الخمس الأولى.

¹ - خلاف هاني، المستقبلية والمجتمع المصري، مرجع سابق، ص 29-30

² - أنظر للتوسع: عبد الحي وليد، مدخل إلى الدراسات المستقبلية في العلوم السياسية، مرجع سابق، ص 74-75

ثانياً_ دراسة التفاعل بين التنبؤات: في هذه المرحلة يضع كل خبير أهم التطورات التي يتوقع حدوثها في المجالات الخمس، ثم يقوم الخبير بتحديد سنة وقوع كل تنبؤ، مع ذكر التعليقات والأسباب المانعة من ظهور التنبؤ في كل متغير من المتغيرات الخمس، قبل السنة التي حددها أو التي بعدها. ثم يتم دراسة التأثير المتبادل بين المتغيرات أو التفاعل، وأثر هذا التفاعل على كل واحد منها. فيقوم كل خبير بتحديد الأثر الذي ستركه كل تنبؤ من تنبؤاته على المتغيرات الأخرى (تأثير المتغير 1 على المتغيرات 2 و3 و4 و5).

ثالثاً: يتم تحديد المتوسط الزمني أو السنة الوسطى لوقوع كل التنبؤ إما اعتماداً على حساب متوسط السنوات التي حددها جميع الخبراء، أو اعتماداً على ما ذكره الخبراء فقط كل في ميدانه. رابعاً: التحقق من التقارب بين التقديرات: بعد تحديد السنة الوسطى لكل تطور، إثر تعديل الخبراء ومراجعتهم لسنوات التوقع بناء على الاطلاع على التوقعات الأخرى لباقي الخبراء. يتم أخيراً تحديد مدى التفاوت بين التقديرات لكل تطور محتمل.¹

وتتحلى "القيمة الجوهرية في طريقة دلفاي، أنها مصممة للحصول على أكثر التوقعات دقة وحياداً، وأبعدها تأثيراً بالنظر الذاتية، أو الضغوط السياسية أو الالتزامات العقائدية، في موضوعات تكون فيها عناصر الذاتية والقيم الشخصية والأفضليات جزء لا يتجزأ من معطيات المشكلة."² ورغم ما تتطلبه هذه التقنية من جهود وأعباء مالية وتنظيمية، إلا أنه يعتبر أفضل بكثير من الاكتفاء برأي خبير واحد أو التوقف عند نتائج وتوصيات المؤتمرات والندوات، التي تكون عرضة للتأثيرات الذاتية المتعلقة بالمركز الإداري أو الاجتماعي أو العلمي للمتدخلين، مما يساهم في إضعاف القيمة العلمية والموضوعية للنتائج. ولعل الاستخدام الواسع لتقنية دلفي في حقل الدراسات المستقبلية والاستراتيجية، وفي العديد من الدراسات الاجتماعية والسياسية والتربوية، ساهم في إدخال تطورات جوهرية عليها من قبل مدار الخبرة الأمريكية والأوروبية واليابانية، حيث أصبحت تقنية دلفي الحديثة Real-Time Delphi تعتمد على الحاسب الإلكتروني، ليقوم بعمل هيئة التجميع المركزية لآراء الخبراء، كما أصبحت تجمع بين استطلاعات الرأي وإجراء المؤتمرات الفنية التخصصية.

¹ -أنظر: مناهج الدراسات المستقبلية، ص 46-52. والدراسات المستقبلية في العلاقات الدولية ص 52-62

والاستشراف والابتكار والاستراتيجية، مراجع سابقة، ص 721-731

² -خلاف هاني، المستقبلية والمجتمع المصري، مرجع سابق، ص 30

2-2-3-2-2- Futures Wheel: -دولاب المستقبل

استلهمت هذه التقنية من الحالة التي يحدثها إلقاء حجر في بركة ماء راكدة، حيث تحدث سلسلة من الدوائر، بشكل متتال ومتتابع يؤكد إلى انتقال التأثير إلى أجزاء مختلفة. ولذلك يقوم دولاب المستقبل على اختيار حدث أو واقعة، وهو ما نسميه الحدث المركزي أو الدائرة المركزية، ثم رصد سلسلة الترابط بين الحدث المركزي وآثاره المباشرة التي تتحدد غالباً في خمس دوائر، ثم تداعياته غير المباشرة التي تتمثل في النتائج التي تولدت عن الدوائر الخمس.

"يقوم التحليل في تقنية الدولاب على فكرة تحريك الدولاب لينتقل من موضع لآخر، وعلينا أن نتوقع المكان الجديد الذي سيصله، وما إن نصل للمكان الأول حتى ندفع الدولاب للحركة من جديد نحو مكان آخر... وهكذا. وذلك يعني أننا بعد عدد من التحركات (لنقل خمس تحركات) سيكون لدينا نتائج مختلفة ولكنها مترابطة، غير أن هذا الترابط لا يمكن الاستدلال عليه دون الحركة من نقطة لأخرى."¹

وتتمثل أهمية هذه التقنية في أن فكرة التداعي توضح للباحث النتائج الإيجابية والسلبية، وتدفعه نحو العمل المسبق على تقليص الآثار السلبية. كما أنها تجعله مهتماً بترابط الأحداث، وما يترتب عنها من آثار وتفاعل أكثر من اعتناؤه بالوحدات الاستاتيكية، فبدلاً من الارتكان لحدث ما، نركز على تداعياته المستقبلية المباشرة وغير المباشرة من خلال دفع العجلة أو دواليب المستقبل. بالإضافة إلى أن هذه التقنية تؤكد أننا أمام إمكانات مستقبلية مفتوحة، وقد نتمكن من نقله بفعل الإدراك المسبق من نقطة لأخرى."²

ويفضل بعض الباحثين أن ينطلق الدولاب من ظاهرة حدثت في الماضي يتم اعتبارها دائرة مركزية، ثم نتابع تداعياتها في الحاضر والمستقبل، فنرصد سلسلة النتائج المترتبة عنها في الحاضر، ونفترض ما سيترتب عنها من تداعيات مستقبلية، وهو ما يفيد في معرفة الاتجاهات الفرعية والاتجاه الأعظم.

¹ - بلمودن فؤاد، الدراسات المستقبلية: الأسس الشرعية والمعرفية والمنهجية لاستشراف المستقبل، مرجع سابق، ص 160

² - عبد الحي وليد، مدخل إلى الدراسات المستقبلية في العلوم السياسية، مرجع سابق، بتصرف، ص 118

2-3-2-3 مصفوفة الآثار المقطعية أو التأثير المتبادل:

ارتبطت هذه التقنية بتحسين مستوى الدقة في تقنية دلفي، استنادا إلى فرضية عدم القدرة على تحديد ورصد الآثار المتبادلة بين الوقائع المستقبلية المترامنة، وخصوصا التأثيرات غير المباشرة. ذلك أن الأحداث لا تجري مستقلة ومعزل عن بعضها البعض بل تتفاعل فيما بينها وتخضع للتأثير المتبادل Cross Impact Matrix . وترجع جهود تطوير هذه التقنية إلى الأمريكيين (ثيودور جوردن وهيوارد) و(أولاف هيلمير).

"يرى الباحثون في تقنية التأثير المتبادل أن العلاقة بين متغيرين تتشكل في ثلاث علاقات:

1_ عدم وجود ترابط أو تأثير متبادل على الأقل (حتى تلك اللحظة التي نبحث فيها وتشير لنا معارفنا المتوفرة عن عدم وجود علاقة).

2_ تعزيز أحدهما للآخر سواء بإبرازه للعيان أو بتعزيز دوره الموجود أصلا.

3_ على عكس الحالة السابقة يتم تقليص دور أحدهما أو إضعاف تأثيره.¹

وتعمل هذه التقنية على دراسة التفاعل والترابط بين المتغيرات لتحديد الصورة المستقبلية لحدث ما، ولكن ذلك مبني على عدد من الافتراضات وضعها (جوردين وهيوارد) في بداية عملهما على الشكل الآتي:

1_ أن الصورة المستقبلية هي نتاج تفاعل عدد كبير من المتغيرات.

2_ أن كل متغير يؤثر على غيره ويتأثر بغيره من المتغيرات.

3_ أن التأثير والتأثر بين المتغيرات ليس متساويا، بمعنى أن تأثير المتغير (أ) على المتغير (ب) لا يساوي

بالضرورة تأثير (ب) على (أ). (فتأثير الدولة الصغرى على الدولة الكبرى أقل من تأثير الدولة الكبرى

على الدولة الصغرى، وتأثير التطور التكنولوجي في حقل معين على النمو الاقتصادي قد لا يتساوى

مع تأثير التطور في النمو الاقتصادي على التطور التكنولوجي... إلخ)².

¹ - المرجع نفسه، ص 112

² - المرجع نفسه، بتصرف، ص 112

طريقة بناء المصفوفة:

يتم بداية وضع تصور لطبيعة العلاقة بين المتغيرات من حيث ترابطها من عدمه، لذا سنحتاج إلى قياس مدى التأثير والتأثر بين المتغيرات من ناحية وتحديد التغيرات المركزية الحاكمة. ويتم ذلك عبر استخدام المنهج الإحصائي وبالتحديد تقنية الانحدار والارتباط *Régression-Corrélation*، ثم تحديد المتغيرات الحاكمة من خلال توزيع المتغيرات داخل المصفوفة.¹ يتم ذلك من خلال الخطوات الآتية:

أولاً- قياس الارتباط والانحدار: يتم قياس الارتباط بين المتغيرات، عبر تحديد "قوة العلاقة بين متغيرين من حيث الضعف أو القوة،"² واتجاه العلاقة هل هي طردية أو عكسية، وهل العلاقة بسيطة أو مركبة بحيث تجمع بين أكثر من متغيرين.

أما الانحدار فهو "طريقة لمعرفة طبيعة العلاقة بين متغيرين، وملاحظة مدى تباعد أو تجمع النقاط حول خط مستقيم، فإذا كانت النقاط تتجمع حول مستقيم فإننا نعتبر العلاقة بين المتغير (س) و (ص) خطية."³

ثانياً- دراسة التأثير المتبادل بين المتغيرات: في هذه المرحلة يعمل فريق البحث على تحديد المتغيرات الأساسية والمؤثرة في مستقبل الظاهرة، ويتم وضعها في مصفوفة على الشكل الآتي:

المتغير	أ	ب	ج	د	هـ
أ	X				
ب		X			
ج			X	X	
د					X
هـ					X

¹ -أنظر: بلمودن فؤاد، الدراسات المستقبلية، مرجع سابق، ص 165

² -طبية أحمد عبد السميع، مبادئ الإحصاء، دار البداية عمان الأردن، الطبعة الأولى 1428 هـ، 2008 م، ص

³ -المرجع نفسه، ص 134

ويتضمن هذا الجدول خمس متغيرات رتبت عموديا وأفقيا، وتهدف إلى تحديد الآثار المترتبة عن حدوث تغير في المتغير (أ) على المتغيرات الأخرى. وكذلك في (ب) و(ج) و(د) و(هـ) في باقي المتغيرات. وبهذا يُدرس المتغير من زاويتي تأثيره وتأثره، فيكون تارة متغيرا مستقلا وتارة أخرى متغيرا تابعا. كما يدرس قياس التأثير بين المتغيرات ونوعه هل هو سلبي أم إيجابي، وفق المقياس التالي:

التأثير السلبي					التأثير لإيجابي				
5-	4_	3_	2_	1_	0	2+	3+	4+	5+
قوي	متوسط		ضعيف		معدوم	ضعيف	متوسط		قوي

وفي هذا الجدول تتراوح قيم التأثير بين كل متغيرين من الدرجة 1 إلى 5 في كلتا حالتي الارتباط الإيجابي والسلبي.

وبعد ذلك يتم تجميع التأثيرات السلبية والإيجابية لكل المتغيرات كما توضح المصفوفة التالية:

المتغير	أ	ب	ج	د	هـ	مجموع التأثير
أ	X	1	2	0	2	5
ب	1	x	1	3_	0	1_
ج	1	4	X	1_	_4	0
د	2	1	1	x	2	6
هـ	3_	0	1	1	x	1_
مجموع التأثير	1	6	5	_3	0	1_

ويتبين من المصفوفة السابقة أن المتغير (د) هو المتغير الأكثر تأثيرا في باقي المتغيرات، حيث يصل مجموع تأثيراته 6، يليه المتغير (أ) ومجموع نقاط تأثيره 5، بينما تدلنا المصفوفة على أن المتغير (هـ) هو المتغير الأقل تأثيرا في المتغيرات، في حين أن المتغير (ب) هو الأكثر تأثيرا بغيره من المتغيرات إذ يصل مجموع

نقاط تأثره 6 نقاط، يليه المتغير (ج) ومجموع نقاطه 5 نقاط. وبذلك يمكننا أن نحدد المتغيرات الحاكمة في مستقبل الظاهرة التي ندرسها.¹

إن فائدة مصفوفة التأثير المتبادل تتمثل في صلاحيتها للتنبؤ بالظواهر التكنولوجية، والقضايا البعيدة الأمد وفق تصنيف جامعة مينيسوتا، هذا بالإضافة إلى أن هذه التقنية تتكامل مع تقنيات أخرى في تغطيتها الجزئية لمرحلة من مراحل التنبؤ، حيث يتم استكمال المراحل الأخرى من خلال وتقنيات أخرى مثل أسلوب الدولاب ودلفي، ولذلك اعتبر تيودور جوردن Theodore Jay Gorden أن الفائدة تكون أكبر عند ربط هذه التقنية بتقنية دلفي.

2-3-2-4- الإسقاط والتنبؤ الاستقرائي:

تهدف هذه التقنية إلى التنبؤ بوضعية ظاهرة معينة انطلاقاً من مسارها البياني في فترة سابقة، كما تفترض اتجاهها خطياً لمسار الظاهرة Linear Trend Extrapolation صعوداً أو هبوطاً، ولذلك يستحسن الباحثون المستقبلون الربط بين التنبؤ الاستقرائي والإسقاط projection، رغم أن الإسقاط يفترض ثبات مسار الظاهرة، كما أنه يصلح فقط للمستقبلات القريبة والمتوسطة المدى، في حين أن الإسقاط والتنبؤ الاستقرائي يرتبطان بالسلسلة الزمنية،² من حيث تركيزهما على فرضية أساسية تتمثل في أن "القوانين الحاكمة لظاهرة معينة في الزمن الماضي والتي استقرت بشكل كاف في درجة تحكُّمها بالمسار العام للظاهرة، ستبقى قائمة في المستقبل، ما يساعدنا على إمكانية تحديد النقطة التي ستنتهي عندها الظاهرة مستقبلاً.

وبناء عليه فإن الخطوة الأولى في التنبؤ الاستقرائي هي تحديد المتغيرات الحاكمة لمسار الظاهرة عبر فترة زمنية كافية في الماضي. أما الخطوة الثانية فتتمثل في تكمية Quantified هذه المتغيرات الحاكمة ووضعها في معادلات رياضية مناسبة.³

¹ - أنظر المرجعين السابقين: مناهج الدراسات المستقبلية، ص 57-62. ومدخل إلى الدراسات المستقبلية، ص

113-115

² - تعرف السلاسل الزمنية بأنها "عدد من المشاهدات الإحصائية تصف ظاهرة معينة مع مرور الزمن أو مجموعة من المشاهدات التي أخذت على فترات زمنية متلاحقة ومتساوية." مبادئ الإحصاء، مرجع سابق، ص 123

³ - مناهج الدراسات المستقبلية، مرجع سابق، ص 76-77

ويعد فوكس W.Fucks من أشهر الباحثين الذين عملوا على تطبيق هذه التقنية وتطويرها. فقد عمل بعد سلسلة من الاستدلالات على وضع مقياس لقوة الدول والتنبؤ بمستقبلها، من خلال استخدام عدة متغيرات استخلصها من معطيات إحصائية، مثل: الزيادة السكانية، إنتاج الصلب، استهلاك الطاقة الكهربائية، فصاغ المعادلة التالية: القوة = (إنتاج الطاقة + إنتاج الصلب) مضروبة في عدد السكان جذر مربع 3.

ورغم أن الدراسة خلصت إلى نتائج غير دقيقة في توقعاتها عن قوة الصين والولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي، لكن الباحثين في حقل الدراسات المستقبلية يعتبرون من إيجابيات عمل فورس أنه نبه إلى أهمية الديمغرافيا باعتبارها متغيرا مركزيا، وهو ما توصل إليه في خلاصته أن عدد السكان كلما زاد بنسبة الضعف ازداد معه الإنتاج بنسبة 2,26.

ونظرا لتنوع المتغيرات الحاصلة ضمن الوعاء الزمني، الخاص بالتغيرات الطويلة المدى، التي تظهر في شكل تذبذبات عشوائية أو دورية أو موسمية.

ولذلك تتنوع الاتجاهات التي يمكن حساب قيمتها مستقبلا استنادا للماضي على النحو التالي:

1_ "الخطي Linear Trend: يتغير بالزيادة أو النقصان عبر الوقت، وبمعدل ثابت طبقا للمعادلة التالية: $y = a + bx$. حيث: $y =$ المتغير الذي نحلله. $a =$ القيمة الأولية للاتجاه (حيث تكون $x =$ صفر). $b =$ قيمة التغير في y خلال كل فترة من المدة الزمنية التي تجري دراستها. $x =$ وحدة الزمن (سنة، شهر... إلخ). وتكون قيمة x في نقطة البدء أو الأساس صفرا ثم تتغير (زيادة أو نقصانا عبر الزمن بشكل مستمر).

2_ الأسّي Exponential Trend: وهذا الاتجاه يتزايد أو يتناقص بمعدل مئوي ثابت طبقا للمعادلة التالية: $\log y = a + b \log x$ ويعد هذا الاتجاه على المقياس اللوغاريتمي اتجاها خطيا¹.

3_ "القطعي المكافئ Parabolic Trend: وتعبّر عنه المعادلة التالية: $Y = a + bx + cx^2$ وهذا الاتجاه يميل للزيادة أو التناقص بشكل بسيط، ويتواصل تغير هذا تباعا مع الزمن. ويعود ذلك للمعلم parameter (c) الذي يضيف نتيجة ضربه في مربع الزمن انحرافا متزايدا أو متناقصا بشكل متواصل للاتجاه.

¹ - المرجع نفسه، ص 77-78

4_ المنحى السوقي Logistic Curves: وهذا النمط يأخذ شكل الحرف S، حيث يبدأ من نقطة معينة ثم يتنامى في مرحلة لاحقة ليبدأ العودة لنقطة توازن مع المرحلة الأولى، وتعبّر عنه المعادلة التالية:

$$Y = A/1 + EA + B X + B$$

5_ المنحى الدائري Cucle Curves: وهو المنحى الذي يعرف تزايداً في المرحلة الأولى ثم يعود

للتراجع في مرحلة لاحقة، وتعبّر عنه المعادلة التالية: $Y = a/1 + bx+ed - cd$.¹

ورغم القيمة العلمية لهذه التقنية إلا أنها تواجه صعوبة الجزم بالمسار الخطي للظاهرة، لاسيما عندما تكون المتغيرات الحاكمة قاصرة عن تفسير الظاهرة، كما أن من عيوب هذا الأسلوب هو حضور ذاتية الباحث في انتقاء المعايير، مما يجعله أحياناً مؤطر برؤية معيارية استهدافية لكن فقط بتوظيف أساليب رياضية كمية.

2-3-2-5- تقنية المباراة:

ظهرت هذه التقنية في الدراسات المستقبلية مع نشر كل من أوسكار مورجنستر وجون نيومان سنة 1994 لكتابهما: (نظرية المباريات والسلوك الاقتصادي)، ثم توسع استخدامهما من الميدان الاقتصادي إلى الميادين الأخرى.

وتقوم الفكرة المركزية لنظرية المباراة على أن توقع ما سيفعله الخصم هو المحدد الأساسي للسلوك الأفضل للاعب. ولذلك تعمل النظرية على تحليل الاستراتيجيات المختلفة التي يمكن لكل لاعب أن يتبعها، مع التعبير عنها بشكل رياضي، لتسهيل عملية المقارنة بين نتائج مختلف الاستراتيجيات وتحديد الأمثل بينهما.

أما أهم المعطيات التي يتطلبها إنجاز التقنية فتتمثل في: -وجود لاعبين متنافسين ومتعارضين على مستوى المصالح والقيم. -توفر المعلومات الكافية لوضع تصور عن السلوكيات المفترضة لكل لاعب منهما، ومن ثم إمكانية تحديد استراتيجية كل منهما. -إدراك طبيعة البيئة المحلية والدولية ومدى تأثيرها

¹ - المرجع نفسه، ص 77-78

على الصراع. -استخدام مفهوم الاسترجاع Feed Back عند بناء الاستراتيجيات من خلال تعديل
البيانات السابقة طبقا لسلسلة ردود الأفعال.¹
وتنقسم المباريات إلى نوعين أساسيين هما: المباريات الصفرية وغير الصفرية.

أولا_المباريات الصفرية Zero-sum Game:

تفترض المباراة الصفرية وجود تناقض مطلق بين المتباريين، بحيث يكون نجاح أحدهما خسارة للآخر،
ويتم التعبير عن ذلك تعبيرا كميا، مما يتطلب توافر كمية كافية من البيانات عن اللاعبين، ثم بعد ذلك
ترتيب المعلومات وتصنيفها طبقا لأهميتها ودقتها لبناء المصفوفة،² ويفترض في المباراة الصفرية أن سلوك
اللاعبين يتسم بالعقلانية.

"والنقطة المركزية في اللعبة أو المباراة الصفرية هي ما يسمى بنقطة التقارب أو الاستراتيجية
المقاربة Saddle Point or Minimax، وتعني:

أ_ أن يعمل المهزوم على بناء استراتيجية تجعل من الهزيمة في حدها الأدنى الممكن.

ب_ أن يعمل المنتصر على جعل نتائج انتصاره في حدها الأقصى الممكن.

والنقطة التي تمثل القرب بين أدنى الخسائر (للأول) وأقصى المكاسب (للثاني) هي التي نسميها
استراتيجية المقاربة.³

ثانيا- المباريات غير الصفرية:

يكون التناقض في المباراة غير الصفرية نسبيا، بحيث تكون هناك مساحة معينة للمصالح المشتركة إلى
جانب التناقض الموجود بين الخصمين، وهذا ما يميز المباراة غير الصفرية عن سابقتها.

وعادة ما يتم التعبير عن المباريات الصفرية بنموذجين أكثر تداولهما:

1_مأزق الجبان Chicken Dilemma: يفترض هذا النموذج مباراة بين شخصين يقود كل
منهما سيارة على طريق ضيقة تتسع لسيارة واحدة، وكل منهما موجود على أحد طرفي هذه الطريق.

¹ -أنظر: عبد الحي وليد، الدراسات المستقبلية في العلاقات الدولية، مرجع سابق، ص 72

² -للتوسع في كيفية البناء الكمي للمصفوفة، ينظر: مدخل إلى الدراسات المستقبلية في العلوم السياسية، مرجع
سابق، ص 95. مناهج الدراسات المستقبلية، مرجع سابق، ص 86. الدراسات المستقبلية في العلاقات الدولية،
مرجع سابق، ص 74

والمطلوب منهما الوصول بأقصى سرعة إلى النقطة الأخرى وللطرف الآخر. وبذلك نكون أمام عدة احتمالات توضحها المصفوفة الآتية:

ب

		1		2	
1	5+/5-	3-/3+			
2	3+/3-	2+/2-			

والملاحظ من خلال المصفوفة ما يلي:

إذا اختار كل منهما التقدم (الأولى لكل منهما) ستكون الخسارة أكبر لهما.
إذا تقدم (أ) وتراجع (ب)، أي (1أ، 2ب) سيفوز فوزا مطلقا وتكون خسارة (ب) في حدها الأعلى، والعكس صحيح في احتمال تراجع أو تقدم ب (2أ، 1ب).
أن يتراجع كلاهما وسيخسران الحد الأدنى من الخسارة وهو البديل الأفضل.¹
وقد اعتمد هذا النموذج في تحليل سباق التسلح بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي خلال الحرب الباردة، وتجلى فائدته أنه يقدم صورة مبسطة للاستراتيجيات الممكنة والمفضلة.

ثانياً_مأزق السجين **Prisoner s Dilemma**: يفترض هذا النموذج أن هناك شخصين متهمين بارتكاب جريمة، ويجري التحقيق معهما بشكل منفصل، وسيترتب عن اعتراف كل واحد منهما أو إنكاره عقوبة مختلفة، كما توضح ذلك المصفوفة الآتية:

ب

		1		2	
1	3/3	4/1			
2	1/4	2/2			

الحالة الأولى (3/3): وتعني أنه إذا اعترف الشخصان بارتكاب جريمة فإنهما سيقضيان في السجن فترة ثلاث سنوات لكل منهما.

¹ -أنظر: مناهج الدراسات المستقبلية ص 89، والدراسات المستقبلية في العلاقات الدولية، مرجعين سابقين، ص

الحالة الثانية (4/1): إذا اعترف (أ) بينما أنكر (ب) فإن النتيجة ستكون سنة سجننا ل(أ) بينما سيسجن (ب) أربع سنوات.

جـ_ الحالة الثالثة (1/4): مشابها وبشكل معكوس للحالة الثانية، أي أن ينكر (أ) بينما يعترف (ب) وفي هذه الحالة يسجن الأول أربع سنوات، بينما الثاني يسجن سنة واحدة.

د_ الحالة الأخيرة (2/2): وتتمثل في أن ينكر كلاهما ارتكابه الجريمة، فيقضيان عامين سجننا لكلاهما.¹ ويفترض هذا النموذج عدم وجود اتصال بين (أ) و (ب)، وكذلك فهي تركز على القدرة على التنبؤ بسلوك الجانب الآخر لاختيار الاستراتيجية الأفضل، وهو ما يتطلب معرفة بالسوابق التاريخية المحددة للأنماط السلوكية لكل من المتبارين، ومعرفة نقاط القوة ونقاط الضعف، والرموز المعنوية المؤثرة في كل واحد منهما، بالإضافة إلى استحضار قوة الأمر الواقع لما لها من أهمية في تحديد نمط السلوك المستقبلي. ورغم أهمية تقنية المباراة لاسيما في رسم مستقبل العلاقات الدولية إلا أنها لم تسلم من النقد، من جهة كونها تفترض أن سلوك طرفي النزاع يتميز بالعقلانية، ولذلك اعتبرها بعض الباحثين أكثر ملاءمة للتطبيق في المجالات الاقتصادية، بخلاف الميادين الاجتماعية المتسمة بالتعقيد، كما تناسب المجتمعات المتقدمة ذات السلوك العقلاني، في حين سيكون من العبث تطبيقها على البلدان المتخلفة بالنظر لغلبة الطابع العشوائي واللاعقلاني في تدبير شؤونها.

¹ - عبد الحي وليد، الدراسات المستقبلية في العلاقات الدولية، مرجع سابق، ص 76

3-المستقبل الحضاري:

يتطلب تحديد دلالات المستقبل الحضاري، تحديد دلالات مفهوم "الحضاري" ابتداءً. ثم الوقوف بعدها على دلالات هذا المركب الإضافي.

3-1- مفهوم "الحضاري":

يعتبر مفهوم الحضاري من المفاهيم الحديثة نسبياً ضمن التداول العربي الإسلامي، فهو مفهوم إشكالي، حيث يدور حوله جدل كبير صفة ومعنى، فبين مختزل للمفهوم بحيث يجعله قاصراً على الشأن الديني، وبين موسع ليشمل كل الإنتاج المعرفي والإبداع الإنساني، وقد استخدم وصف (الحضاري) في العقود الأخيرة بشكل مكثف وبقدر هائل من السيولة ضمن مفاهيم أخرى مركبة، من قبيل: النهوض الحضاري، التحديات الحضارية، العمران الحضاري، الشهود الحضاري... ولتحرير هذا المفهوم وتحديدته بامتداداته المختلفة، ومعالجة الدلالات الملتبسة المحيطة به، لا بد من الرجوع به إلى المفهوم الأصلي وهو الحضارة، قبل الانطلاق في بناء مفهوم "الحضاري"، فماهي الحضارة؟

يعرف ابن خلدون الحضارة بأنها "التفنن في الترف واستحداث أحواله، والكلف بالشئاع التي تؤنق من صنائه وسائر فنونه".¹ وفي موضع آخر يعرفها بكونها: "نمط من الحياة المستقرة ينشئ القرى والأمصار، ويضفي على حياة أصحابه فنون منتظمة من العيش والعمل والاجتماع والعلم والصناعة وإدارة شؤون الحياة والحكم وترتيب وسائل الراحة وأسباب الرفاهية".²

ويركز ابن خلدون في تعريفه للحضارة على عنصرين هما: الاستقرار والإنجازات الناشئة عنه، بحيث تساهم في تحسين ظروف العيش ورفاهية المجتمع.

ويرى المؤرخ الأمريكي ديورانت أن "الحضارة نظام اجتماعي يعين الإنسان على الزيادة من إنتاجه الثقافي، وإنما تتألف الحضارة من عناصر أربعة: - الموارد الاجتماعية - النظم السياسية - التقاليد الخلقية - متابعة العلوم والفنون، وهي تبدأ حيث ينتهي الاضطراب والقلق".³

¹ - ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، طبعة دار الكتاب اللبناني بيروت، 1962، ص 162

² - المرجع نفسه، ص 259

³ - ديورانت ول وإيرثيل، قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران، طبع ونشر الإدارة الثقافية لجامعة الدول العربية، لجنة التأليف والترجمة والنشر بيروت تونس، دار الجيل بيروت سنة 1412هـ، 1992م، ج 1 ص 3

ويرى حسين مؤنس أن الحضارة هي "ثمرة كل جهد يقوم به الإنسان لتحسين ظروف حياته، سواء كان الجهد المبذول للوصول إلى تلك الثمرة مقصوداً أم غير مقصود، وسواء كانت الثمرة مادية أم معنوية. وهذا المفهوم للحضارة مرتبط أشد الارتباط بالتاريخ، لأن التاريخ كما سنرى هو الزمن، والثمار الحضارية التي ذكرناها تحتاج إلى زمن لكي تطلع، أي أنها جزء من التاريخ، أو نتاج جانبي للتاريخ، وكما أن ثمر الزروع والثمار لا يطلع إلا بفعل الزمن، إذ لا يمكن أن تزرع وتحصد ثمرة ما في الوقت نفسه، فإن ثمار الحضارة لا تظهر إلا بإضافة الزمن إلى جهد الإنسان.¹

"ولا يخفى أن من الثمار المعنوية للجهد الذي يبذله الإنسان لتحسين ظروف حياته ما يتوصل إليه من نظم وقواعد اجتماعية، تحفظ استقرار الحياة وتؤكدده، فيبقى إذن معنى الاستقرار مضمناً في تعريف الحضارة بالمعنى، حتى وإن حصل التغافل عنه في اللفظ، فيكون معنى الحضارة مشتملاً على الحياة المستقرة للإنسان، وما تثمره من منجزات مادية ومعنوية لتحسين تلك الحياة وتأكيداتها وتنميتها."²

ورغم تعدد تعريفات الحضارة تبعاً للمدارس الفكرية التي تصدر عنها، فإن التوحيدي يرى أن أوفى تعريف لها يتحدد في كونها منظومة العقائد والقيم والمبادئ، والإبداع البشري في مختلف حقول النشاط الإنساني، وشتى حقول الفكر والعلوم والآداب والفنون، وما يتولد عن ذلك من ميول ومشارب وأذواق تصوغ نمطاً للسلوك وأسلوباً للحياة، ومنهجاً للتفكير، ومثالاً يحتذى ويقتدى به.³

ويتفق دارسو الحضارة أمثال سوركين وشبنجلر وتويني وغيرهم "في أن الوحدات الأساسية في الوجود البشري هي الحضارات، ولكن الحضارات عنده (أي سوركين) لا تتمتع بالوحدة أو العضوية التي تجدها عند أولئك. إن كل حضارة من الحضارات تحتوي على كيانات منتظمة في داخلها، وعلى ظواهر متفرقة غير مرتبطة بعضها ببعض ارتباطاً عضوياً. وعلى المؤرخ أن يميز بين الكيانات المنتظمة، أو بالأحرى ما يدعوه سوركين المنتظمات الحضارية، وبين الأخلاط من المظاهر المتصلة بها. وأهم المنتظمات الحضارية

¹ - مؤنس حسين، الحضارة دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها، سلسلة عالم المعرفة عدد 1 سنة 1978 المجلس

الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت، ص 13

² - النجار عبد المجيد، سلسلة الشهود الحضاري للأمة الإسلامية، فقه التحضر الإسلامي 1، در الغرب الاسلامي

بيروت، الطبعة الثانية سنة 2006، ص 21

³ - التوحيدي عبد العزيز بن عثمان، مستقبل الحضارة الإسلامية في ظل العولمة، أبحاث ووقائع المؤتمر العام الخامس

عشر للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية المنعقد بالقاهرة سنة 2003 حول موضوع: مستقبل الأمة الإسلامية، المحور

الأول بعنوان: المستقبل الحضاري، ص 119

هي: اللغة، والعلم، والدين، والفنون، والأخلاق. وفي داخل كل من هذه، منتظمات أصغر، كما أنها جميعاً تأتلف في منتظم شامل أكبر. إن فاعلية أية حضارة من الحضارات تتوقف على حيوية هذه المنتظمات في داخلها وعلى مدى انسجامها معا وخصب التفاعل بينها.¹

وإذا كان سوركين يعتبر الدين العنصر الثالث من بين عناصر الحضارة وأحد منتظماتها وظواهرها الخمس، فإن توينبي يرى خلاف ذلك "فالدين عنده هو مصدر الحضارة، والعامل الإيجابي في بنائها، كما كانت المسيحية فيما بين سقوط الإمبراطورية وقيام الحضارة الغربية."²

وقد عمل توينبي على وضع موسوعته على مدى ثلاثة عقود. وفي خلال هذه المدة التي اعترضتها الحرب العالمية الثانية، طرأت على مفاهيم توينبي ونظريته العامة بعض التغيرات والتحويلات. تمثل ذلك في تبدل العلاقة في نظره بين الدين والحضارة، حيث كان من قبل يعتبر الحضارة الوحدة الأساسية في التاريخ، والدين هو الوسيلة لإنشاء الحضارة، لكن المجلدات التي صاغها بعد الحرب العالمية الثانية انتهى فيها إلى خلاف ذلك، معتبراً "أن الوحدات الأساسية في التاريخ البشري هي (الأديان الرفيعة)، وأن الحضارات ليست سوى وسائل لنشوء هذه الأديان. ويذهب من هذا إلى أن الحوار الأساسي الذي يجب أن يقوم في هذه المرحلة المصيرية من وجود الإنسانية، ليس الحوار بين الدول، ولا حتى بين الحضارات، بل بين الأديان الكبرى والسائدة في عالم اليوم، هذا الحوار الذي سيتوقف عليه مصير الإنسانية وحدة وبقاء وازدهاراً، أو انقساماً وزوالاً وتبدداً."³

ويرفض توينبي مقولة (وحدة الحضارات) التي شاعت في الدراسات الغربية حيث يقول: "وما نظرية وحدة الحضارات هذه، إلا رأي خاطئ تردى فيه المؤرخون الغربيون المحدثون تحت تأثير محيطهم الاجتماعي، وأوحى به مظهر الحضارة الغربية الخداع."⁴

لكن ما الذي يميز مفهوم الحضارة في الفكر الإسلامي عن نظيره الغربي؟

¹ - زريق قسطنطين، مطالب المستقبل العربي هموم وتساؤلات، دار العلم للملايين بيروت الطبعة الأولى 1983، ص 157-156

² - المرجع نفسه، ص 154

³ - المرجع نفسه، ص 155

⁴ - توينبي أرنولد، مختصر دراسة التاريخ، ترجمة الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية، مطبعة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1966، الجزء الأول ص 95

بهذا الصدد يتساءل القرضاوي: هل للحضارة في الإسلام مفهوم خاص يميزها عن غيرها، أم أن جوهر الحضارت واحد؟ ثم يجيب بأن المفهوم العام للحضارة يتمثل في جملة الرقي المادي والعلمي والفني والأدبي والاجتماعي، في مجتمع من المجتمعات أو في مجتمعات متشابهة، وهناك ثلاث مستويات للمفهوم الإسلامي للحضارة، وهي: الفقه الحضاري، والبناء الحضاري، والسلوك الحضاري.¹ ويخلص أحمد شلبي إلى أن الحضارة الإسلامية نوعان: حضارة إسلامية أصيلة، وتسمى: حضارة الخلق والإبداع، ومصدرها الوحيد هو الإسلام، وتعرف إليها العالم لأول مرة عن طريق الإسلام، والنوع الثاني: حضارة قام بها المسلمون في الأمور التجريبية امتدادا وتحسينا، كما عرفها الفكر البشري من قبل، وتسمى حضارة البعث والإحياء.²

لكن عماد الدين خليل عقب على التقسيم التقليدي المتداول أثناء الحديث عن الثقافة والمدنية "ذلك أن الحضارة أية حضارة تتضمن (المدنية) التي تعنى بالجوانب المادية، و(الثقافة) التي تعنى بالجوانب الفكرية والأخلاقية والفنية... وأن مكان العقائد والأديان إنما هو مساحة ما من هذه الدائرة الأخيرة.. إن الدين أو العقيدة في المنظور الإسلامي، إنما هي أوسع بكثير من أن تقتصر على جانب ما من دائرة الثقافة، بل هي أوسع حتى من دائرة الحضارة على امتداداتها. إنها رؤية شاملة للكون والحياة والإنسان.. برنامج عمل ومنهاج حركة يهيمن على كافة المعطيات الحضارية: مدنية وثقافية، ولا ينضوي تحت أية جزئية منها، مهما كانت فاعلية هذه الجزئية وتدفق معطياتها."³

وتتسم هذه الرؤية العقيدية التي يقدمها عماد الدين خليل بالطابع الشمولي، ولذلك فهي تحتوي الحضارة، وتصبغها وتمنحها خصائصها، وترسم سبل صيرورتها ونموها، "إن التقاليد الثقافية الوضعية من جهة، وانكماش المساحة التي تحركت عليها المسيحية والبوذية أو غيرها من الأديان والعقائد والفلسفات وعدم قدرتها على تغطية مطالب الحياة كافة، والاستجابة لنداءات القوانين والسنن التاريخية، من جهة أخرى، هي التي كادت أن تفرض هذا التقسيم الخاطئ الذي يحجم دور العقيدة أو الدين، ويجعله أسير مساحة أو حيز من دائرة أكثر اتساعا هي دائرة الثقافة."⁴

¹ -القرضاوي يوسف، السنة مصدرا للمعرفة والحضارة، دار الشروق، القاهرة 1997، بتصرف، ص 200-201

² - شلبي أحمد، موسوعة الحضارة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية القاهرة 1997، ج 1 ص 50

³ - خليل عماد الدين، مؤشرات حول الحضارة الإسلامية، سلسلة موسوعة المثقف المسلم، دار الصحوة للنشر والتوزيع القاهرة مصر، 1985، ص 3

⁴ - المرجع نفسه، ص 4

فالحضارة بهذا المفهوم الجامع الشامل العميق كما يرى التويجري هي "إرث مشترك بين جميع الشعوب والأمم التي انضوت تحت لوائها، وشاركت في بنائها، واسهمت في عطاؤها، وهي الشعوب والأمم التي كونت وشائج الأمة الإسلامية ونسيجها المحكم."¹

ويرى عماد الدين خليل أنه إن كان في التجربة الغربية ما يسوغ اعتبار الدين مجرد رافد من روافد شتى تغذي بحر الثقافة الكبير، فالتجربة الدينية الغربية اختارت التحرك ضمن مساحة ضيقة من الأرض، وتركت طوعا المساحات الأوسع يعث بها العقل الوضعي على هواه. "لكننا كمسلمين لسنا ملزمين باعتبارات كهذه، بتقسيمات هي وليدة تجربة غير تجربتنا، وتاريخ غير تاريخنا، ودين غير ديننا.. على وجه اليقين.. لقد جاء الإسلام لكي ينظم كافة شؤون الحياة المدنية والثقافية، يصنعها ويهيمن عليها، ويمنحها الطابع والصبغة، جاء الإسلام لكي يشكل الحضارة الخاصة به، حضارته التي تستمد مقوماتها من نسيجها، بل تستمد كينونتها من مكوناته وتوجهاته وخصائصه.

ومادام الإسلام يمد يده لكي يصوغ كافة مناحي الحياة المادية والروحية، المدنية والثقافية، فإنه ليس من قبيل التعسف القول بأن حضارة الإسلام إنما هي وليدة هذا الدين، وأنها إنما تتخلق في رحمته وتكسب مادتها وصورتها، جسدها وروحها، من نبعه الصاعد ودمه المتفجر بالحياة."²

ولذلك لا يتردد عماد الدين خليل في رفض المقولة التي تريد أن "تجعل الإسلام ومعطياته، تحتل جانبا ما، مساحة فحسب من نسيج عام لحضارة يتصورون خطأ أنها تمخضت بالضرورة عن نشاط بشري وضعي صرف.

ومنذ أكثر من عقدين طرح أحد كبار الكتاب الإسلاميين عبارة أن الاسلام هو الحضارة، وهو بصدد مناقشة مسألة الاحتواء الحضاري للإسلام.. وهذا حق..³

وفي هذا السياق نفسه يقدم مالك بن نبي تفسيرا للحضارة الغربية، بكونها حضارة تكونت بالفكرة المسيحية، مستشهدا بأراء عدد من كبار المؤرخين للحضارات، بل إنه يرى أن الشيوعية باعتبارها وجهها

¹ - التويجري عبد العزيز بن عثمان، مستقبل الحضارة الإسلامية في ظل العولمة، مرجع سابق، ص 123

² - خليل عماد الدين، مؤشرات حول الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص 4

³ - المرجع نفسه، ص 4-5

من وجوه الحضارة الغربية هي بما جنحت إليه من نزوع مادي مفرط، ليست سوى مرحلة من مراحل التحضر المسيحي وصفه بمرحلة الأزمة للحضارة الغربية.¹

ويشرح ابن خلدون كيف تكون العقيدة والروح الإيمانية دافعة ومحفزة على الفعل والبناء الحضاري: "حصول كيفية من ذلك الاعتقاد القلبي (بالتوحيد) وما يتبعه من العمل مستولية على القلب، فيستتبع الجوارح، وتندرج في طاعتها جميع التصرفات حتى تنخرط الأفعال كلها في طاعة ذلك التصديق الإيماني."²

لكن هل من تفسير مختلف عن ذلك لظاهرة التحضر الإسلامي الذي بدأ طفرة من قوم بدو ثم شاع في ربوع العالمين؟ "إنها فكرة التوحيد التي جاء بها الإسلام منتهية إلى ملء الحياة بغاية الخلافة في الأرض، تعميرا ماديا فيها، وتحريرا للإنسان لتكون عبوديته خالصة لله، وتنزيلا للطبيعة في النفوس على أنها المسخرة للإنسان، المخلوقة من أجله.

تلك الفكرة التي وقعت في أذهان البدو من ذوي الفطر السليمة الخالية من المذاهب والأهواء، فحلت في نفوسهم محل الدافع الذي استنفروهم في قوة عجيبة لبينوا الحضارة الإسلامية. وهل من تفسير أيضا لتراجع التحضر الإسلامي إلا بانحسار هذا الدافع، حينما تراجعت عقيدة التوحيد عن موقعها العميق في النفس إلى موقع سطحي، وحينما تراجعت البيئة الكونية في حلولها بالنفس من معنى التسخير إلى معنى الشيبئية الجامدة على حد تعبير مالك بن نبي؟"³

إن الارتباط بين العقيدة والحضارة كما يقرر ذلك مفكرو الإسلام حقيقة لا يخطئها النظر، بحيث من المحال توصيف الحضارة الإسلامية أو دراستها بمعزل عن الدين والعقيدة، وبالنظر لكون العقيدة هي أساس الحضارة الإسلامية وابعثها، فإن التقسيمات التي تعتبر الدين مجرد عنصر من عناصرها ومكون من مكوناتها، أو مجرد منتظم من المنتظمات الثقافية المشكلة للحضارة، يبدو رفضها مسوغا وظاهر الحجة والبرهان أمام محاولات التحجيم والتضييق لدائرة التأثير الديني الحضاري.

وإذا كانت العقيدة هي جوهر الحضارة ومصدرها وأساسها فإن مفهوم (الحضاري) الذي تحيط به الكثير من الإشكالات والامتدادات، لا يمكنه إلا أن يخضع للمنطق ذاته، فكلمة (حضاري) تختلف عن كلمة

¹ - بن نبي مالك: شروط النهضة، الطبعة 4 دار الفكر دمشق سنة 1987، بتصرف، ص 60

² - ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، مرجع سابق، ص 426

³ - النجار عبد المجيد، الشهود الحضاري للأمة الإسلامية: فقه التحضر الاسلامي، مرجع سابق، ج 1 ص 35

(حضارة) ببناء النسبة، لكن المفهوم خضع للكثير من التوظيفات المغرضة التي أفقدته في كثير من الأحيان دلالاته الأصلية، فهو يحيل تارة على الصراع الحضاري والحرب الحضارية وتارة على ثقافة وسلوك حضاري وفق رؤية أحادية تختزل (الحضاري) في ثقافة معينة.

وقد حاول سيف عبد الفتاح دراسة مفهوم (الحضاري) وهو بصدد معالجة التحديات الإقليمية وعلى رأسها تحدي العدوان والاستجابة المقاومة ضمن امتداداتها الحضارية على ضوء العدوان على غزة ولبنان، وذلك بناء على عدة مستويات :

-أهمية الأبعاد الثقافية والقيمية والفكرية والمعنوية في تحليل التحديات الحضارية وفق رؤية شاملة غير قابلة للتجزئ أو الفصل بين التحديات المختلفة.

-دراسة طبيعة الأبعاد والروابط والعلاقات الحضارية ضمن سياق البحث في ذاكرتها التاريخية، ورؤيتها الواقعية، واستشراف مستقبلها، في إطار تكتمل فيه حلقات الزمن في التحليل والرؤية، وإمكانات المقارنة بين الأنساق الحضارية المختلفة.

-إمكانات بناء أصول الفقه الحضاري في التعامل الممتد، وبما يحرك نظرة واقعية قيمة للتحديات، وتحديد جوهرها، وتحديد أوزانه أو أنماط استجاباتها.

-إن وصف التحدي ب(الحضاري) يشكل مقدمة لدراسة منظومة متكاملة، تتعلق بالبحث في جوهر التحدي الحضاري وديناميكيته، وعناصر التحدي الحضاري الذي تواجهه الأمة الإسلامية، والتي تكمن في القدرة على شحن الفعالية الروحية للأمة، والقدرة على استيعاب حضارة العصر وتمثلها بما يصب في عافية كيان الأمة، والقدرة على التعامل مع أساليب الحضارة المعاصرة، أو إبداع البدائل أو استثمار القدرات والفرص والإمكانات والقدرة على حماية المنجزات الحضارية للأمة.¹

كما أنه قد ترد على التحدي الحضاري "قيود منها ما هو ذاتي ومنها ما هو خارجي، والذاتية هي الأكثر تأثيرا سواء ارتبطت بالقيود الفكرية أو التنظيمية المؤسسية أو الاجتماعية الثقافية، ولا شك أن مفهوم (التحدي الحضاري) الذي يواجهه العالم الإسلامي، لن يكون شاملا ولا دقيقا في غياب المعرفة التامة بما يحيط بهذا العالم من فرص وقدرات وقيود وحدود ومتغيرات، وما لم تتحقق هذه المعرفة فإن مواجهتنا للتحدي الحضاري ستظل محدودة الفاعلية بل ربما عديمة الجدوى، وأخيرا فإن وصف الحضاري

¹ -عبد الفتاح سيف، مفهوم الحضاري، حولية أممي في العالم العدد التاسع الصادر تحت عنوان: غزة بين الحصار والعدوان، مركز الحضارة للدراسات السياسية، القاهرة مصر، 2010، بتصرف، ص 3-4

بهذا الاعتبار يتيح لنا مواكبة طبيعة التطورات الحضارية والانتقال إلى طور "الحضارية العالمية" بغض النظر عن تقويمنا لها.¹

ورغم أن المستويات المذكورة تتطلب مزيداً من الإيضاح والبيان، إلا أنه يمكن أن نستنتج منها أن (الحضاري) يتحدد كمفهوم، بكونه: ذلك المعنى الشامل أو تلك الأنساق التي تتعلق بالمعرفة وبالتفكير والتدبير والقيم ورؤى العالم. والبحث في الحضاري هو بمثابة البحث في الدلالات الثقافية بشمولها، وبالإضافة إلى ذلك فقد عمل سيف عبد الفتاح على تبني تحديد منهاجي يتضمن أربعة أبعاد أساسية يتشكل منها المفهوم، ويكون توظيفه من خلالها سالكا في مختلف الدراسات، ويمكن تلخيصها كالآتي:

1- البعد المرجعي (الجدور والأصول): وبه يأخذ الفكر أصالته، وذلك بفعل تجدره في إطار مفهومي يستمد منه هذا الفكر محدداته وقواعده ومبادئه التأسيسية الكبرى، والتي تميزه عن كل فكر آخر لا يصدر من الجذر أو المصدر المرجعي نفسه، فالفكر الحضاري (حضاري) فقط بحكم مرجعيته وتجدره وإلا يصبح فكراً عاماً، فكر إنسان آخر. فمثلاً لو أن مسلماً أنتج معرفة أو علماً أو فكراً، فينبغي لهذا المنتج أن يكون (حضارياً)، بمعنى أن يجسد - في مضمونه - أبعاد المرجعية الإسلامية وقيمتها الكونية والحضارية والعقائدية. فكل فكر ينتمي إلى الحضارة الإسلامية ولا يعبر عن هذا البعد أو على الأقل يتعارض معه صراحة، فإنما هو فكر عليل من جانب كونه غير قادر على تضمين المرجعية التوحيدية وتحذيرها في الفكر ومنطلقاته ومقوماته وأنساقه.²

2- البعد المنهجي الموضوعي (أصول منهجية): أي خضوع الفكر لمبادئ وقواعد وضوابط منهجية وموضوعية تجعله متسقاً في بنائه ووظيفته، فالمنهجية بهذا المعنى تشكل عمق الفكر الحضاري، إذ بما ينسجم هذا الفكر مع سنن المعرفة العامة. فالمنهجية في أي فكر حضاري هي الجهاز الإجرائي الذي ينسق الفكر وينظمه بصورة تبين موضوعيته ومنطقيته.

فبالبعد المنهجي يصبح مفهوم (الحضاري) ذا قيمة موضوعية، يمكن تحليلها وإخضاعها للمقاييس العلمية، ويمكن اختبار مقدماته ومسلماته ومضمونه ونتائجه، والتأكد من صحة هذه الأمور أو

¹ - المرجع نفسه، بتصرف، ص 4

² - المرجع نفسه، ص 4

خطتها، وبالمنهجية ينتظم الفكر الحضاري ويتسع ليكون متاحا لأكبر قدر ممكن من العقول والثقافات، لأن المنهجية الموضوعية الخاضعة لقواعد عقلية ومعايير صحيحة يمكن تعميمها.¹

3- البعد الاجتماعي (اعتبار الواقع): بهذا البعد يقتدر الفكر الحضاري على الاستجابة للواقع وملاساته وتحولاته وتغيراته الجزئية والكلية الشكلية والمضمونية. فوصف الفكر بالحضاري يحوله إلى وعي اجتماعي مؤثر بفعل النشاط الإنساني.

ويجعله أكثر تعلقا بالحياة والحركة والسلوك. فما لم يصبح الفكر متصلا بنسق الحركة الاجتماعية متوجها نحو التفاعل مع المجتمع ومشكلاته، فإنه يبقى دوما فكريا سطحيا مهما بدا له بريق أو ضجيج، فالفكر الذي يفتقد أدوات الوعي الواقعي المتصل بنظام المجتمع يبقى فكريا نظريا.

4- البعد العلمي الإنساني (العالمية والأنسنة): ومعناه أن تحلل الأفكار وتدرس المشكلات في عمقها الجغرافي والعالمي الإنساني، الذي يفتح الآفاق للفكر ليمتد إلى ما وراء وجوده الخالص، فيعانق أفكار الآخرين، ويتحاور مع الثقافات الأخرى، فالفكر الموصوف ب(الحضاري) هو فكر إنساني متجاوز لجغرافية الشخص وجغرافية وعيه الشخصي وثقافته الشخصية، ومتوجه نحو الإنسان عموما والعالم شمولاً، فمفهوم الحضاري يجعل من العلم والفكر قيمة عالمية.²

ولقد كان من الخلاصات التي وصل إليها (ملتقى الحضارة) المنظم من قبل مركز الحضارة للدراسات السياسية وبالتعاون مع مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات كلية الاقتصاد جامعة القاهرة سنة 2010:

- أن مفهوم الحضاري رغم عدم شيوعه، وضيق مجالات استعماله وتداوله، وعلى الرغم من غلبة معانيه السطحية، لكنه "بدلالاته على الكلي الجامع بين مجالات الحياة، الواصل بين الثنائيات المتقابلة، أضحي يفرض نفسه على العقل المعاصر. فالحضاري هو الكلي الحاضن لجزئيات الحياة وتفصيلها، وهو الخيط الناظم بين السياسي والاجتماعي والثقافي والاقتصادي والتاريخي والجغرافي والتربوي والمعنوي والسكوبي، وهو الرؤية التي تجمع بين الثابت والمتغير، والمادي والمعنوي، والتاريخي والمستقبلي، والفكر

¹ - المرجع نفسه، بتصرف، ص 5

² - المرجع نفسه، بتصرف، ص 5

والواقع، والعلم والعمل، والداخلي والخارجي، والديني والدنيوي... فتتظافر وتتكامل ولا تتنافى أو تتضارب.¹

لقد أصبح الوعي بمفهوم (الحضاري) من الأهمية بمكان، "فالسيسي المنبثُ الصلة عن الاجتماعي، والثقافي المنقطع عن الاقتصادي، والجري وراء المتغيرات منفصلة عن الثابت، ومعالجة الفروع منزوعة عن أصولها، والنظر إلى الماضي بمعزل عن الحاضر والمستقبل، ومواجهة المشكلات الجزئية اليومية بعيداً عن الوعي بأطرها الكلية... هذه الطرائق من التفكير والتدبير والعمل باتت تمثل أزمة فوق الأزمات، وعاملاً من عوامل إنتاج مشكلاتنا المتراكمة.

لا بد أن نفكر بطريقة كلية، وننظر للأمور في كليتها، ونغلب الوصل بين عناصر الحياة لا الفصل أو المنازعة... لا بد أن ننظر للأمور من خلال منظور حضاري.²

وأخيراً يمكن القول إن الحضاري هو ذلك المعطى المادي و المعنوي، الذي يتأسس على محددات المرجعية العقيدية، ويتسم بطابع الرسالية والشمولية والاستيعابية كمحددات منهجية، وهي محددات تتعاقب مع المحددات الأساسية للأمم ذات القدرة الاستقطابية، والتي بفضل وسطيتهما وقدرتهما على الاستيعاب الحضاري لكل القضايا التي تخص المسلمين وحتى غير المسلمين ممن ينتمون جدلاً إلى إحدى دوائرها المتعددة، وهذا ما يدفعنا للتساؤل عن المستقبل الإسلامي؟ ما وجهته واتجاهاته؟ وما طبيعته في عالم متغير وفي ظل عملة جارفة؟

¹ -ملتقى الحضارة 2010، دوائر الانتماء وتأصيل الهوية.. خلاصات ودلالات، بتاريخ دجنبر 2010 منشورات

المركز الحضاري للدراسات السياسية القاهرة مصر، ص 1

² - المرجع نفسه، ص 1-2

3-2- مفهوم المستقبل الحضاري:

يدور الحديث عن المستقبل الحضاري بين مفهومين مركزيين من مفاهيم هذا البحث، وهما مفهوم: "الأمة الإسلامية" ومفهوم: "الحضاري"، فخلاصات "الأمة" و"خلاصات" المنظور الحضاري هي الخلفية التي ينبغي أن توظف أية رؤية أو مشاهد أو حتى مجرد تطلعات مستقبلية.

"فالحضارة الإسلامية إنما نشأت من التعبئة الجماعية، التي عبأت بها عقيدة التوحيد جموعاً من الناس كانوا شتاتاً في الجزيرة العربية وفي خارجها، فإذا هم ينفرون بالعقيدة الجديدة في أمة موحدة ليصنعوا حضارة مشهودة، ولولا ذلك النفي الجماعي الذي أحدثه فيهم التوحيد، ما نشأت تلك الحضارة، فقد بقي البدو في الجزيرة العربية زمناً طويلاً يعوقهم التشتت عن الإنشاء الحضاري، إذ لم يكن يحشد قوى الفرد فيهم غاية عليا للحياة، ولم يكن يجمع الأفراد هدف مشترك يعبى فيهم الإرادة الجماعية لينطلقوا في نفي جماعي لإنشاء الحضارة، فقد كان واضحاً إذن أن الاندفاع الجماعي كان عاملاً أساسياً في إنشاء الحضارة الإسلامية."¹

ولما كانت الأمة الإسلامية هي أصل الحضارة في الإسلام ومنشأها ونتاجها، فلا تصور للمستقبل خارج منطق الأمة وفلسفتها المرتكزة على روح العقيدة والرسالة. "إن الحضارة الإسلامية هي نتاج الإبداع العقلي والعلمي والأدبي والفني للأمة الإسلامية، وهي بذلك ثمرة الجهود التي تبذلها شعوب العالم الإسلامي في حقول البناء والنماء والرفق والرخاء. وليست الحضارة الإسلامية في حاضرها ومستقبلها إلا صورة للحياة في المجتمعات الإسلامية عموماً، فبقدر ما تتطور هذه الحياة في جميع مجالاتها وتتجدد وتتغير في الاتجاه الصحيح، ويزكو العلم وينمو الاقتصاد، ويرتقي المجتمع على هدي قويم، تزدهر الحضارة الإسلامية، وتمتد إشعاعها بحيث تخدم الإنسانية، وتعلي حصون قيم الحق والعدل والمساواة والإخاء الإنساني."²

غير أن بناء المستقبل الإسلامي في العصر الحديث لابد أن يستند إلى قواعد راسخة ومتينة تتمثل في "قاعدة تجديد أساليب الحياة العامة في المجالات والمرافق كافة. وحياة المسلمين اليوم هي في حاجة إلى التجديد الشامل العميق، الذي لا يغادر شأننا من شؤون الفرد والمجتمع. ولا يترك أمراً من أمور الحياة،

¹ - النجار عبد المجيد، عوامل الشهود الحضاري، سلسلة الشهود الحضاري للأمة المسلمة، دار الغرب الاسلامي،

بيروت، الطبعة الثانية، 2006، الجزء 2 ص 191

² - التوجري عبد العزيز بن عثمان، مستقبل الحضارة الإسلامية في ظل العولمة، مرجع سابق، ص 141

إلا وأتى عليها لإصلاحها، ذلك الإصلاح الجدّي الذي يبدأ من جذور المشاكل وفقا لمنهجية علمية، وفي إطار من الحكمة وحسن التدبير. " ¹

إن الأمة الإسلامية اليوم تواجه تحديات شتى ليس أقلها تحدي العولمة، فهي مطالبة بصياغة رؤية مستقبلية تمكنها من اختراق العولمة انطلاقا من مبدأ الاقتحام القرآني ((فلا اقتحم العقبة وما أدراك ما العقبة))². لتتجه نحو العالمية، ذلك المنحى الإسلامي الأصيل، برسالة حضارية عادلة وروح إيمانية مطمئنة، فالمستقبل الإسلامي لا يمكن إلا أن يتأسس على مفاهيم الأمة ونموذجها المعرفي الإرشادي، بحيث يسلك مسالك الأمة في الاستيعاب والتأليف الخلاق لكل حضارات الأرض، فالأمة التي (أُخرجت للناس) صنعت على هدي الكتاب، والكتاب جاء مهيمنا على كل الرسائل السابقة ومستوعبا لها، وموجهها لها، فلا جرم أن حضارة الأمة المستخلفة ستتحو في المستقبل منحى الكتاب في الاستيعاب والاستقطاب والتأليف الحضاري، لتتحول نحو الأمة الرسالية ذات النزوع الإنساني المهادف لإنقاذ الإنسان والبيئة الكونية من تداعيات العولمة وفخاخها المنصوبة.

ولتحقيق الانطلاقة الحضارية المستقبلية، ستكون الأمة أمام تحديين:

الأول: مقاومة العولمة ومعالجة تداعياتها بما يتطلبه ذلك من حكمة، ومرونة، وفقه، ورؤية مستقبلية ثاقبة.

الثاني: الشروع في الدخول في العالمية الإسلامية، سواء اعتبرناها (عالمية ثانية) يستأنف بناؤها بعد انتهاء أمد العالمية الأولى بتعبير أبي القاسم حاج حمد، أم تجديد مستمر لعالمية الإسلام الممتدة والمستمرة منذ أشرقت شمس الرسالة الخاتمة على العالم، لكن أيا كان الأمر، فعالمية الإسلام لا يتصور انبناؤها إلا على مبادئ الأمة الأصيلية.

لكن صياغة المستقبل الحضاري للأمة الإسلامية في عصرنا ليس بالأمر الهين، وذلك بالنظر إلى طبيعة التحديات التي تفرضها علينا العولمة، فمساحات الرؤية وهامش الفعل تضيق يوما بعد يوم، والعالم الإسلامي يعيش شطر منه تحت الاستعمار المباشر، والشطر الآخر تحت الوصاية والضغط الاستعمارية، فمستقبلنا "مرهون بيد الغرب، مرهون مع مؤسسات التمويل الدولية."³ على مستوى

¹ - المرجع نفسه، ص 139

² - سورة البلد، الآية 11-12

³ - المنجرة المهدي، الحرب الحضارية الأولى، مرجع سابق، ص 33

الموارد المادية، ومع مراكز الدراسات والتخطيط المستقبلي والاستراتيجي على مستوى الخبرة العلمية والنظرية، ولذلك أعلن المهدي المنجرة صرخته المدوية في إحدى محاضراته: "نحن نعاني من استعمار الدراسات المستقبلية".¹

إن العولمة تفرض على كل أمم الأرض مسارات تبدو كما لو كانت قدرا حتميا، ومن بين هذه المسارات الاتجاه نحو صراع الحضارات بتعبير "هنتينغتون" أو الحرب الحضارية بتعبير المنجرة، فهل المواجهة الحضارية كما تفرضها العولمة قدر محتوم؟ أم أن هناك مجال للمناورة؟

تضعنا العولمة أمام خيارين أحلاهما مر إما الاندماج في بوثقة الحضارة الغربية الغازية على صهوة جواد العولمة، أو المواجهة الحضارية الشاملة المدمرة.

لقد أشرت أطروحة هنتينغتون في كتابه: (صراع الحضارات وإعادة صياغة النظام العالمي) سنة 1996، على سلوك الغرب للاتجاه التصادمي كخيار لمواجهة الآخر الحضاري وعلى رأسه الإسلام، ومقولة هنتينغتون ليست بالجديدة، فطالما عاشت المجتمعات الإنسانية فصولا ماحقة من الصراع المرير، كما أن الحديث عن المواجهة والصراع طالما تردد في أدبيات الغرب وحتى في بعض الأدبيات الإسلامية التي جنحت نحو هذا الخيار، لكن الذي اختلف هذه المرة هو الوعي بهذا الصراع، والواقع أن الغرب هذه المرة هو الأكثر إدراكا وإحساسا وترويجا لهذا التصادم، "فهناك توجس في الغرب من انبعاث الحضارات وتضاعفها، قد يدفع بهذه الحضارات، إذا وصلت لمرحلة من التقدم والقوة، يمكنها من الانتقام لما قام به الغرب من تدمير وعدوان ونهب لهذه الحضارات في القرون الماضية وإلى اليوم.

هذا بالتأكيد لا يعني بأي حال من الأحوال التوافق مع هذه المقولة، أو الرضا بها، ولا حتى التسوية لها.² وبسبب المنهجية المحكمة المبنية على المعارف التاريخية والتحليل المتناسك، التي أخرج بها هنتينغتون كتابه، فقد عرف احتفاء كبيرا حتى أصبح في مرتبة جورج كينان الدبلوماسي والأكاديمي الأمريكي الذي وضع نظرية احتواء الشيوعية قبل أكثر من نصف قرن، "وقد استقبل العالم مقولة صراع الحضارات بتشاور كبير .. (لا سيما) وأن الذي كان يُنتظر بعد الحرب الباردة هو أن تسود الأفكار

¹ - المنجرة المهدي، محاضرة بعنوان: الدراسات المستقبلية والوضع الدولي، مكناس، سنة 1993.

² - الميلاذ زكي، المسألة الحضارية، كيف نبتكر مستقبلنا في عالم متغير، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1999، مرجع سابق، بتصرف، ص 62-63

والمفاهيم والمبادئ التي تجنب العالم الصراعات والنزاعات والحروب بأشكالها كافة، وترفع عن المجتمع الإنساني الكراهية والعنصرية، وترسخ قيم السلام والعدل والمساواة والإخاء والإنماء والتقدم.¹ وبعيدا عن مقولة صراع الحضارات، التي يبدو أنها أفلحت في التغطية على الدعوة إلى حوار الحضارات، التي انطلقت منذ النصف الثاني من القرن العشرين، وتحديدًا بُعيد الحرب العالمية الثانية، لكن بسبب غياب توازن القوة المادية بين الغرب وسائر الأغيار، لم تجد مقولة حوار الحضارات صدى مما فسح المجال لمقولة صراع الحضارات.

لكن مبادئ الأمة وخطابها الرسالي يقودنا إزاء طريق ثالث، يرفض كل مقولات الصراع البغيضة، ولا يقبل بأي ذوبان أو استلاب حضاري، فقد برزت مقولة (تعارف الحضارات) كمفهوم أصيل يعبر عن رؤية إسلامية مستوحاة من القرآن الكريم في قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَإُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا»². ويشرح زكي الميلاد مفهوم التعارف بقوله: "هو المعنى الأعم والأشمل لهذا المفهوم الذي يتجاوز الحدود السطحية المتعارف عليها، إلى ما هو أعمق من ذلك، والذي من أبعاده أن تتعرف كل أمة وكل حضارة على إمكانات وقدرات وثروات الأمم والحضارات الأخرى، بالإضافة إلى معرفة الظروف والمشاكل والتحديات، وكل ما يتوقف ويتربط عليه التعارف."³ وسواء تحدثنا عن تعارف الحضارات أو ائتلاف الحضارات، أو التجاوز والتفاعل الحضاري، أو غيرها من الخيارات، فما ينبغي الوعي به هنا هو أن التقدم نحو أية عملية استشراق للمستقبل الإسلامي لا يمكن إلا في إطار الرؤية الحضارية للأمة ومرجعيتها التوحيدية، وبخلاف ما يعبر عنه مفكرو الغرب من مخاوف وتوجس من أي تقارب حضاري، استدعت التوسل بمفاهيم الصراع وقرع طبول الحرب. ولذلك فالحضارة الإسلامية "لا يضرها أي تفاعل أو تناقض مع هذه الحضارات للاستفادة من الإبداع الإنساني في مجالات العلم والتقنية، أما الحوار الذي يمكن أن تجر به الحضارة الإسلامية مع باقي الحضارات فكان هدفه وما يزال، بحكم التجارب العديدة التي مرت بها الحضارة العربية الإسلامية مع الحضارة الغربية، يروم بالأساس إزالة سوء الفهم بينها وبين شعوب هذه الحضارة، وتصحيح مجموعة من المفاهيم تتعلق بطبيعة العلاقات التي تجري بين الدول والشعوب كمفاهيم العدالة

¹ - المرجع نفسه، ص 66-67

² - سورة الحجرات الآية 13

³ - الميلاد زكي، المسألة الحضارية، مرجع سابق، ص 77

وحقوق الإنسان، ونزع نظرة الاستعلاء والتحكم وحب السيطرة التي تمارسها بعض دول هذه الحضارة.¹

ويرى عماد الدين خليل أن الفعل الحضاري الإسلامي يمتد لكي "يغطي اتجاهات ثلاثة، تضافرت في نهاية الأمر لكي تعزز الوجود الحضاري وتغنيه من جهة، ولكي ترفد مجرى الحضارات البشرية بالعتاء المتنوع الواحد من جهة أخرى.

فأما أولى هذه الاتجاهات فتتمثل في احترام الحضارة الإسلامية للتراث الحضاري البشري الذي سبقها وعاصرها .. ولم يكن العقل الإسلامي بالذي يتشجع في دائرة الذات وينقل على حدود الأنا.. بل لقد علمته العقيدة التي أعادت تشكيله، تقاليد الانفتاح المرن على كل حضارة أو إنجاز، مادام أنه قد يتضمن جانبا من الحكمة التي يتحرق هذا العقل بحثا عنها .. ولقد أصبحت هذه التقاليد بالنسبة إليه ممارسات يومية، وعادات سائدة، امتدت لكي تغطي مسيرته الطويلة.²

إن الخصائص والسمات الحضارية الرفيعة التي ميزت الأمة الإسلامية تمنحنا من المؤشرات ما من شأنه أن يساعد على بلورة عدة رؤى مستقبلية نافذة، تقودنا في نهاية المطاف إلى إعادة بناء صرح الحضارة الإسلامية في المستقبل وبعثها من جديد، ولن يكون ذلك إلا ببعث الأمة وإخراجها للعالم للاضطلاع بمهمة الشهود الحضاري، وكيف لا، والأمة الإسلامية هي أمة الحضارة وأمة الرسالة.

4- العولمة: المفهوم والدلالات

تعتبر العولمة الظاهرة الإنسانية الأكثر جدلا في العقود الأخيرة، وقد دارت حولها الكثير من الدراسات والمناقشات والمجادلات دون أن تفضي إلى تحديد مشترك لمفهومها، أو تعريف موحد لمعناها ومدلولها، وقد استخدمت مجموعة من المصطلحات والمفاهيم إلى جانب مصطلح (عولمة) مثل: الكوكبة أو الكونية، لكن مصطلح العولمة هو الأكثر شيوعا.³

ورغم تعدد التفسيرات والشروح، التي حاول بها مفكرو العصر من المشتغلين بالفكر السياسي فهم العولمة وتحديدها، فإن أجمع شرح للعولمة وأعمق تفسير لدلالاتها ومضامينها، لا يخرج عن اعتبار العولمة

¹ - قبلان عبد الأمير، المستقبل الحضاري للأمة الإسلامية، مرجع سابق، ص 151

² - خليل عماد الدين، مؤشرات حول الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص 27

³ - أنظر بتفصيل، مبيض عامر رشيد، موسوعة الثقافة السياسية والاجتماعية، مصطلحات ومفاهيم، دار المعارف،

حمص 2000، ص 960-968-1070

—في دلالتها اللغوية أولاً— هي جعل الشيء عالمياً، بما يعني ذلك من جعل العالم كله وكأنه في منظومة واحدة متكاملة. وهذا هو المعنى الذي حدده المفكرون والباحثون للغات الأوروبية للعولمة Globalization في الإنجليزية والألمانية، وعبروا عن ذلك بالفرنسية بمصطلح Mondialisation، ووضعت كلمة عوالمة في اللغة العربية مقابلاً حديثاً للدلالة على هذا المفهوم الجديد.¹

وجاء في المعجم العالمي الشهير (ويسترز Webst's) أن العوالمة "هي إكساب الشيء طابع العالمية، وبخاصة جعل نطاق الشيء أو تطبيقه عالمياً. ولكن هذا المعنى شديد البراءة بالغ الحيدة، ينسجم في عمقه مع دلالة اللفظ ومفهوم المصطلح، كما يشاع ويتردد في عالم اليوم. ولذلك فإن المفهوم السياسي والثقافي والاقتصادي للعوالمة لا يتحدد بالقدر اللازم إلا إذا نظرنا إليه من خلال رؤية عامة، تدخل في نطاقها جميع المتغيرات السياسية والثقافية والاقتصادية، التي يعيشها العالم منذ مطلع سبعينيات القرن العشرين."²

إن صياغة تعريف دقيق للعوالمة هو "مسألة شاقة نظراً لتعدد تعريفاتها في العالم اليوم.. خصوصاً نحن العرب أو غيرنا من الشعوب التي على شاكلتنا في مناطق عديدة من الأرض، نسعى كباحثين ومثقفين وساسة ومفكرين لاستكشاف جملة من الأنساق المجهولة، والضوابط الخفية التي تتحكم في مسيرة هذه الظاهرة وتشكيلتها المعقدة، وهي تكشف لنا كل يوم عن وجه أو أكثر من وجوهها المتعددة والمتنوعة في هذا العالم المتغير بجملة تحولاته الكبرى."³

ولذلك لا نجانب الحقيقة إذا قلنا إن هناك سيلاً أشبه بالطوفان في الأدبيات التي تتناول العوالمة. ولم يعد الأمر يقتصر على مساهمات الاقتصاديين وعلماء السياسة، أو المهتمين بالشؤون العالمية، بل تعدى الأمر ليشمل مساهمات الاجتماعيين والفلاسفة والإعلاميين والفنانين، وعلماء البيئة والطبيعة. ولا غرو في ذلك، لأن قضية العوالمة لها من الجوانب والزوايا الكثيرة ما يثير اهتمام كل هؤلاء. ولكن وسط هذا

¹ -التويجري عبد العزيز بن عثمان، مستقبل الحضارة الإسلامية في ظل العوالمة، أبحاث ووقائع المؤتمر العام المنعقد بالقاهرة حول مستقبل الأمة الإسلامية بتاريخ 9-12 مايو 2003، المحور الأول: المستقبل الحضاري، مرجع سابق، بتصرف، ص 128

² -المرجع نفسه، ص 128-129

³ -الجميل سيار، العوالمة والمستقبل، استراتيجية تفكير من أجل العرب والمسلمون في القرن الحادي والعشرين، الأهلية للنشر والتوزيع عمان الأردن، الطبعة العربية الأولى سنة 2000، ص 77

الكم الهائل من الكتابات عن العولمة، يكاد المرء أن يحار في كيفية الإلمام بهذا الموضوع أو فهم حقيقته. خاصة أن كل كاتب عادة ما يركز تحليله على جانب معين من العولمة، مثل الجانب الاقتصادي أو الاجتماعي أو الثقافي أو السياسي أو الإعلامي... ولهذا أصبح يوجد الآن ما يشبه التخصص في قضية العولمة، ومن النادر أن نجد مرجعا محتوما يتناولها من جميع جوانبها دون أن يكون ذلك على حساب المستوى العلمي أو العمق في التحليل.¹

إن العولمة في أدبيات العلوم الاجتماعية، لا يبدو أنها مجرد مفهوم بسيط، قابل للتحديد والضبط، بل تظهر كأداة تحليلية لتوصيف عمليات التغيير في ميادين الاقتصاد والسياسة والثقافة والاتصال، ويمكن متابعتها وملاحظتها عبر استخدام مؤشرات كمية وكيفية.

ومن ثم فإن صياغة تعريف دقيق للعولمة تبدو مسألة شاقة، بالنظر لتعدد تعريفاتها التي تتأثر بانحيازات الباحثين الأيديولوجية، واتجاهاتهم المبدئية إزاء العولمة رفضاً أو قبولا.

غير أن "هناك في البداية أوصاف عامة للعولمة، قد لا تعني في التحليل الدقيق لمكوناتها، وإن كانت تعطي فكرة مبدئية عن هذه العملية التاريخية. ومن ذلك مثلا ما يذهب إليه بعض الباحثين من أن العولمة تصف وتعرف مجموعة من العمليات التي تغطي أغلب الكوكب، أو التي تشيع على مستوى العالم، ومن هنا فالعولمة لها بعد مكاني، لأن السياسة والأنشطة الاجتماعية الأخرى أصبحت تبسط رواقها على كل أنحاء المعمورة، والعولمة من ناحية أخرى تتضمن تعميقا في مستويات التفاعل، والاعتماد المتبادل بين الدول والمجتمعات التي تشكل المجتمع العالمي. وهكذا فبالإضافة إلى بعد الامتداد إلى كل أنحاء العالم، يضاف بعد تعمق العمليات الكونية."²

وقد تتبع السيد يسين النشأة التاريخية للعولمة، معتمدا على النموذج الذي صاغه (رولاند روبرتسون) ليكتشف نقطة البداية في ظهور الدولة القومية الموحدة تاريخيا. "فإن اشتقاق الكلمة مصطلحيا بالذات يضعها على طرفي نقيض من القومية. ذلك أنها عملية تاريخية تبلورت عمليا مع نهايات القرن العشرين، مثلما كانت القومية ظاهرة تاريخية قد تبلورت عمليا مع نهايات القرن التاسع عشر.. وبينهما ازدهرت

¹ -أنظر: هانس بيتر مارتين و هارالد شومان، فخ العولمة، ترجمة الدكتور عدنان عباس علي، مراجعة وتقديم الدكتور رمزي زكي، سلسلة عالم المعرفة عدد 232، أكتوبر 1998، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بدولة الكويت. ص8

² -يسين السيد، العولمة والطريق الثالث، سلسلة مختارات ميريت، الناشر: ميريت للنشر والطباعة، المطبعة الذهبية، الطبعة الثانية 2001، القاهرة مصر، ص 16-17

الظاهرة الأيديولوجية، وإن كلا من القومية والأيديولوجية تتعارض مع العولمة كظاهرة جديدة. وعليه فإن العولمة -بمعناها الواسع- تتعارض قبل كل شيء مع الأيديولوجيات السياسية، ومع الاقتصادات القومية مبدأ وواقعاً. ناهيك عن تعارضاتها مع كل ما ألفه الإنسان على امتداد تاريخه الطويل.¹

وفي مجال البحث في مفهوم العولمة، تبدو نظرية (جيمس روزناو) عالم السياسة الأمريكي البارز لافتة ومثيرة للاهتمام، "ويقرر روزناو منذ البداية ضرورة وضع تعريف واضح للعولمة يحدد محتواها بدقة. ويقرر -وإن كان يبدو مبكراً- وضع تعريف كامل وجاهز يلائم التنوع الضخم لهذه الظواهر المتعددة، فعلى سبيل المثال، يقيم مفهوم العولمة علاقة بين مستويات متعددة للتحليل، الاقتصاد، السياسة، الثقافة، الأيديولوجية، وتشمل إعادة تنظيم الإنتاج، تداخل الصناعات عبر الحدود، انتشار أسواق التمويل، تماثل السلع المستهلكة لمختلف الدول، نتائج الصراع بين المجموعات المهاجرة والمجموعات المقيمة. ويعقب قائلاً: (في ظل ذلك كله، فإن مهمة إيجاد صيغة مفردة تصف كل هذه الأنشطة تبدو عملية صعبة، وحتى لو تم تطوير هذا المفهوم، فمن المشكوك فيه، أن يتم قبوله واستعماله بشكل واسع).²

وقد ارتكز منهج روزناو على تحديد المشكلات المرتبطة بهذا المفهوم بداية، من خلال طرح مجموعة من الأسئلة ذات العلاقة بالعولمة وأبعادها المعقدة والمتشابكة، من قبيل التساؤل عن عوامل البروز ومصادر العولمة، هل هي موحدة أم متنوعة؟ ومستويات التأثير والآفاق.

إن ما يطرحه روزناو وغيره من الباحثين هي أسئلة العولمة التي تتغيى فهم الظاهرة واستكشاف قوانينها الخفية التي تتحكم في مساراتها المستقبلية.

وقد عرض سيار الجميل بالتفصيل لأعمال بعض المفكرين الذي ساهموا في إغناء مفاهيم العولمة، ومن أبرزهم: ميشال ميكاكي (M.makeki) وآر. أف. هارولد (R.f.harlod) وي.دي.دومار (E.d.damar) ونيكولاي كالدور (N.kaldor) وروثارد بارنيت (R.j.parnet) وجون كافنيه (J.gavanagh) وأس. بي. دوغلاس (S.p.douglas) وواي ويند (Y.wind) وسهير أمين (S.amin) من الاقتصاديين، وديفيد أبت (D.apter) وب.هوسلتر (B.hoselitz) من الأنثروبولوجيين، وآر.بال (R.pahl) وجيري موسيل (J.musil) وف.س شابان (F.s.chapin)،

¹ - الجميل سيار، العولمة والمستقبل، استراتيجية تفكير من أجل العرب والمسلمون في القرن الحادي والعشرين، مرجع سابق، ص 77

² - يسين السيد: العولمة والطريق الثالث، مرجع سابق ص 17

وي. س سافاس (E.s.saves)، ود.ج. كيللي (D.j kealey) وغيرهم من علماء السياسة، وأنور عبد الملك من السوسولوجيين في كتابه تغيير العالم وغيره، وس. كوردليه (S.kordellier) من القانونيين.. وغيرهم.¹

وهؤلاء جميعا قد تباينت تفسيراتهم نتيجة تباين منطلقاتهم المعرفية والفكرية والإيديولوجية، غير أن هناك إجماع على أن العولمة هي الأداة الحقيقية الأولى والمعاصرة والشاملة - اليوم - لمدى النمو الحقيقي الذي حققته الشركات المتعددة الجنسيات، وخلال 15 سنة بين عامي 1975 و1990² ويرصد سيار الجميل التطور الخارق للشركات المتعددة الجنسية التي قفزت من 1100 شركة متروبولية، تتحكم في مسار 82 ألف شركة فرعية في مختلف أنحاء العالم سنة 1975، إلى 37500 شركة متروبولية لها 207 ألف فرع أجنبي، باعتبارها ظاهرة غريبة من نوعها في الاقتصاد العالمي، انعكست بشكل ملحوظ على اقتصاديات العالم، وعلى الناتج القومي لأكثر بلدان العالم التي لم يزد معدل نموها التجاري أكثر من 1,9 بالمائة سنويا من 1984 إلى 1994، هذا في الوقت الذي حققت فيه التجارة العالمية معدل نمو بلغ 5,3 بالمائة سنويا، وظلت التجارة العالمية تتطور بمعدل لا يقل عن 5 في المائة سنويا، إلى أن أدت أزمة الانكماش العالمية في الاقتصادات القومية إلى جعل معدل النمو يتدنّى إلى 0,5 سنويا، "وإن الدينامية التي هيمنت على حركة الصادرات هي التي أوجدت حاجة ماسة إلى اعتماد توصيف جديد لظاهرة جديدة، أطلق عليها الكوننة أو العولمة Globalisation وكان أول من أطلقه معرفيا عالم السوسولوجيا الكندي مارشال ماك ماهان، الذي صاغ في نهاية الستينات مفهوم القرية الكونية، الذي يخص به وسائل الميديا الإعلامية والثقافية قبل أن يتعدى ذلك إلى العلوم الاقتصادية.

"ولقد كان دور الميديا الإعلامية في تضاعيف عقود القرن العشرين كبيرا جدا، إذ تنبأ مارشال ماك ماهان، أستاذ الإعلاميات السوسولوجيا في جامعة تورنتو، أن الولايات المتحدة الأمريكية ستخسر الحرب الفيتنامية، حتى وإن لم تهزم عسكريا، وذلك لأنها تحولت إلى حرب تلفزيونية، التي سوف لن تسمح للأمريكان بأن يستمروا في قصفهم فيتنام دون أية احتجاجات ودون أي قصاص."³

¹ - الجميل سيار، العولمة والمستقبل، استراتيجية تفكير من أجل العرب والمسلمون في القرن الحادي والعشرين، مرجع سابق، بتصرف ص 79-80

² - المرجع نفسه، بتصرف، ص 80

³ - المرجع نفسه، ص 80-81

ولم ينفرد علماء الاجتماع الغربيون بتعريف العولمة، بل تصدى للإسهام في ذلك عدد من المفكرين العرب، مثل الاقتصادي المصري عمرو محيي الدين، الذي رأى أن العولمة يمكن فهمها وتعريفها في ضوء دراسة التغيير في بنية الاقتصاد العالمي، فهو "يقرر أن النظام الاقتصادي الدولي الجديد لم ينشأ فجأة، ولكنه نما في أحضان النظام القديم وخرج منه. وقد بدأت بذوره الأولى في منتصف الستينات، ثم بدأت تتضح توجهاته في السبعينات، وتسارعت وتأثره في الثمانينات، بحيث اتضحت خطوطه العامة وملامحه الرئيسية مع بداية التسعينات. ويقرر أن هيكل النظام الاقتصادي الدولي الجديد يتسم بعدد من الخصائص والسمات الهامة:

1- انهيار نظام بريتون وودز (1971-1973) بإعلان الولايات المتحدة عام 1971 بوقف تحويل الدولار إلى ذهب.

2- عولمة النشاط الإنتاجي.

3- عولمة النشاط المالي واندماج أسواق المال.

4- تغيير مراكز القوى العالمية.

5- تغيير هيكل الاقتصاد العالمي وسياسات التنمية.¹

ويرى المفكر السوري وأستاذ الفلسفة صادق جلال العظم، أن العولمة هي: "وصول نمط الإنتاج الرأسمالي عند منتصف هذا القرن تقريبا، إلى نقطة الانتقال من عالمية دائرة التبادل والتوزيع والسوق والتجارة والتداول، إلى عالمية دائرة الإنتاج وإعادة الإنتاج ذاتها، أي أن ظاهرة العولمة التي نشهدها هي بداية عولمة الإنتاج والرأسمال الإنتاجي وقوى الإنتاج الرأسمالية، وبالتالي علاقات الإنتاج الرأسمالية أيضا، ونشرها في كل مكان مناسب وملائم، خارج مجتمعات المركز الأصلي ودوله. العولمة بهذا المفهوم هي رسملة العالم على مستوى العمق، بعدما كانت رسملته على مستوى سطح النمط ومظاهره"². وينتهي العظم بصياغة تعريف عام للعولمة بكونها "هي حقبة التحول الرأسمالي العميق للإنسانية جمعاء في ظل هيمنة دول المركز وبقيادتها وتحت سيطرتها، وفي ظل نظام عالمي للتبادل غير متكافئ."³

¹ - أنظر: يسين السيد، العولمة والطريق الثالث، مرجع سابق، ص 20-21

² - المرجع نفسه، ص 20

³ - المرجع نفسه، ص 20

وبعيدا عن هذه الرؤى التي ترى في العولمة ظاهرة اقتصادية وتاريخية، نجد آراء ومواقف أكثر حدة وتوجسا تجاه العولمة، فحسب الجابري "العولمة هي ما بعد الاستعمار باعتبار أن ال - ما بعد- في مثل هذه التعابير لا يعني القطيعة مع ال - ما قبل- بل يعني الاستمرار فيه بصورة جديدة.¹ كما يرى في موضع آخر أنه: "ليست العولمة مجرد آلية من آليات التطور الرأسمالي، بل هي أيضا وبالدرجة الأولى إيديولوجيا تعكس إرادة الهيمنة على العالم."²

وهذا التوجس والارتباب من العولمة عبر عنه عبد الهادي بوطالب بالقول: "العولمة منتج تراكمي أفرزه مسلسل التاريخ الاقتصادي العالمي. إنه نظام ينطلق من عولمة الاقتصاد والمال والأسواق، لينتهي إلى جمع العالم على نمط أحادي بتساكن فصيلة واحدة في القرية الكونية الواحدة. وبهذا النظام وبمواكبته، وعن طريق التقنيات العلمية تتعولم الأسواق كما تتعولم الأنماط السياسية والثقافية."³

ويضيف بوطالب في نقد لاذع للعولمة: "لقد نُظِرَ لنظام العولمة بقيامه على ركائز أربع هي: الديمقراطية، والتعددية والتنافسية، والتحررية، لكن تطبيقات العولمة ميدانيا تتنافى مع هذه المبادئ. إن هذا النظام ليس ديمقراطيا لأنه لم ينبثق من إرادة جماعية، ولم يطرح للنقاش على قواعد المجتمعات العالمية، وإنما نظرت له وطبقته وأدارت دواليبه أوليغارشية لم تستشر بشأنه غيرها، ولم يعط لها تفويض من أحد."⁴

ويذهب المهدي المنجرة أبعد من ذلك عندما يعبر عن رفضه للعولمة باعتبارها هي الأمركة بدون منازع، حيث يقول: "المقصود بالعولمة هو الاستعمار الجديد الشمولي، استعمار بدون لون، وبدون راية، وبدون جواز، تقف وراءه الولايات المتحدة الأمريكية التي تهدف إلى تشتيت مجتمعات العالم الثالث أكثر مما هي مشتتة. والعولمة -على عكس ما تنادي به من انفتاح- هي الانكماش الحقيقي لأنها تسعى إلى

¹ - الجابري محمد عابد، قضايا الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، 1997، ص 135

² - الجابري محمد عابد، العولمة والهوية الثقافية، عشر أطروحات، مجلة المستقبل العربي، بيروت، العدد 228 سنة 1998، ص 2

³ - بوطالب عبد الهادي، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، سلسلة الدورات: أي مستقبل للبلدان المتنامية في ضوء التحولات التي تترتب عن العولمة؟ الدورة الخريفية سنة 2001 الرباط المغرب، 2-4 صفر 1422، 12-14 نونبر 2001، ص 27

⁴ - المرجع نفسه، ص 33

تطويق حركة الآخر بتوجيهات كيان واحد هو الولايات المتحدة الأمريكية. ومن ثم فإن العولمة في واقع الأمر هي الأمركة وما دون هذا المفهوم يعد تزييفا وخداعا، حتى يتسنى للعولمة تحقيق مآربها المرتبطة في الحقيقة بالأخلاق وليس بالاقتصاد كما يدعى.¹

ويذهب المنجرة في نقده للعولمة إلى أبعد من ذلك حين يعتبر أن "الحضارة اليهودية-المسيحية ترمي من وراء العولمة إلى فرض قيمها وأخلاقياتها وأسلوب حياتها، على الحضارات غير اليهودية وغير المسيحية، كحضارة عالمنا الإسلامي. وما الاقتصاد إلا واجهة لإخفاء المآرب الحقيقي للعولمة الكامن في النفوذ إلى حياة المجتمعات لاستمرار بسط الهيمنة والتحكم."²

إن هذه الرؤية التي تعتبر العولمة مجرد مشروع للأمركة تكاد تكون هي الصورة المهيمنة عن العولمة في أدبيات الفكر العربي والإسلامي، فالانتقال من الثنائية القطبية بعد انهيار المعسكر السوفيياتي وسقوط جدار برلين، دفع الولايات المتحدة إلى طرح ما أسمته بالنظام الدولي الجديد ومن ثم العولمة، "هذا النموذج الذي يصل إلى درجة التعصب للنموذج الغربي، وتعميمه، وفرض سيطرته وهيمنته، مع السعي إلى اختراق خصوصيات الغير، وطمس القسّمات التي تتشكل منها شخصيات الأمم والشعوب الأخرى، وخاصة المستضعفة منها، وهو -أي النموذج الغربي المدعوم بالتفوق المادي والثقافي- يسخر من أجل هذا كل إنجازاته العلمية والتقنية، وقدراته الاقتصادية، وإمكاناته الإعلامية، بل وقوته العسكرية إن اقتضى الأمر، ليفرض تصوراتّه الخاصة عن السلام والأمن والحرية وحقوق الإنسان، وغير ذلك من المفاهيم التي عند كل أمة."³

ويقرر أسعد السحمراني أن "العولمة أو الكوكبة، من المنظور الأمريكي هي الغربية أو الأمريكية، وهي تعمل لتحقيق السيادة التامة لمفاهيمها وقيمها المادية، التي تعتمد لغة الكم والمقدار، ولا تقيم وزنا للكيف ولا للإنسان، كما إنها تسوق مقولات تقوم على منطوق الاستهانة بحضارات الآخرين، وفي مقدمة من يقللون من شأنهم، ويناصبونهم العداوة: الإسلام."⁴ وهو ما صرح به صامويل هنتنجتون

¹ - المنجرة المهدي، انتفاضات في زمن الديمقراطية، مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء المغرب، الطبعة الثالثة سنة 2006، ص70

² - المرجع نفسه، ص70

³ - السحمراني أسعد، صراع الأمم بين العولمة والديمقراطية، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، الطبعة الأولى سنة 1420هـ / 2000م، ص23

⁴ - المرجع نفسه، ص24

قائلا: "المشكلة المهمة بالنسبة للغرب ليست الأصولية الإسلامية بل الإسلام، فهو حضارة مختلفة، شعبها مقتنع بتفوق ثقافته، وهاجسه ضالة قوته."¹

ويرى زكي الميلاد أن الغرب هو الطرف الفاعل والمؤثر في حركة العولمة، ولذلك فهو "يدرك ماهيتها وفلسفتها ومفاعيلها وعلائقها ومستقبلاتها، وتأثيرها على خياراته واتجاهاته واستراتيجياته. أما نحن في العالم العربي والإسلامي فننشغل بالعولمة، ولسنا طرفا فاعلا أو مؤثرا في حركتها واتجاهاتها وصيرورتها، بل لازلنا لم نحسم بعد قراءتنا لماهية العولمة وفلسفتها، فنحن منفعلون بها ولسنا فاعلين، متأثرون بها وليس مؤثرين، محكومون بالخوف والحذر منها، لأننا لا نعرف موقعنا فيها، ولا مستقبلنا منها."²

ويوجه الميلاد نقدا لادعا للأدبيات العربية لكونه "لا يجدها تقدم فهما وتعرفا واستكشافا للعولمة بقدرما تقدم تهويلا، وكأنها تصف شبعا قادما من عالم غريب خارج كوكبنا، على طريقة من تصفهم روايات الخيال العلمي. فلا تعرف كيف تصفه، وتحدد هويته، وتشخص قسامته وملامحه، فتقول عنه أي شيء بأوصاف التهويل والتضخيم، أو المجاز والافتراض."³

أما الأدبيات الغربية التي تناولت العولمة فكانت أميل إلى الوصف التحليلي والنقد السياسي من منطلق إيديولوجي، وأبعد ما يكون عن المعالجة العلمية المستنيرة المبرأة من كل هوى سياسي أو إيديولوجي. ولذلك كان من السلبيات التي وقع فيها معظم من عالج قضية العولمة من خلال هذا المنهج، العزوف عن الموضوعية المجردة تحت تأثير الفكر الشمولي، الذي كان يسود في عهود القطبين الأكبرين في زمن الحرب الباردة.⁴

وقد اعتمد سيد يسين نموذج معرفيا لرسم خارطة معرفية للعولمة انتهى به إلى ثلاثة أبعاد، تتمثل في: دراسة تعريفات العولمة، وأطروحاتها الأساسية التي صيغت بناء عليها، وسياسات العولمة التي تظهر فيها الخطابات المتصارعة، والذي يهمننا هنا هو الوقوف مع محددات العولمة كبعد أساسي لتحديد مفهوم جامع للعولمة، دون إنكار أهمية البعدين الآخرين، الذين يقدمان إضاءات أساسية عن تحديات العولمة

¹ - هنتجتون سامويل، صدام الحضارات، ترجمة طلعت الشايب، تقديم الدكتور صلاح قصوة، القاهرة، دار سطور، سنة 1997، ص 352

² - الميلاد زكي، المسألة الحضارية، مرجع سابق، ص 32

³ - المرجع نفسه، ص 32

⁴ - التويجري عبد العزيز عثمان، مستقبل الحضارة الإسلامية في ظل العولمة، أبحاث ووقائع المؤتمر العاشر للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، محور الأول: المستقبل الحضاري، مرجع سابق، ص 131

واتجاهاتها المستقبلية وحلفياتها المذهبية والحضارية، ويمكن اختزالها مما سبق عرضه من تعريفات وتصورات إلى أربع، وهي كالاتي:

-العملة باعتبارها حقبة تاريخية: أي أنها مجرد "حقبة تاريخية، أكثر من كونها ظاهرة اجتماعية أو إطارا نظريا، وهي في -نظر البعض- تبدأ بشكل عام منذ بداية ما عرف بسياسة الوفاق *Détente*، التي سادت في الستينات بين القطبين المتصارعين في النظام الدولي آنذاك... وهذا التعريف يقوم على الزمن باعتباره العنصر الحاسم، وبغض النظر عن موضوع السببية، ونعني الأسباب التي أدت إلى نشأة ظاهرة العملة. وعلى ذلك فالعملة في نظر أصحاب هذا الرأي، هي المرحلة التي تعقب الحرب الباردة من الناحية التاريخية، ومصطلح العملة مثله في ذلك مثل مصطلح الحرب الباردة الذي سبقه، يؤدي دوره كحد زمني لوصف سياق تحدث فيه الأحداث. كأن يقال مثلا: نحن نعيش في عصر العملة لتبرير أو فهم سياسات معينة، اقتصادية أو سياسية، أو ثقافية."¹

ويقتضي اعتبار العملة مجرد حقبة تاريخية القول بأنها ظاهرة عابرة ومؤقتة، مثلها مثل الإمبريالية والفاشية وغيرها من الظواهر التاريخية، ولن تتحول إلى بنية أساسية تنضاف للبنى المشكلة لشبكة العلاقات والنظم المتحكمة بالمنظومة الدولية والاجتماع الإنساني.

-العملة باعتبارها مجموعة ظواهر اقتصادية: إذا كان المنظور السابق ينظر للعملة كحقبة تاريخية، فإن هذا التعريف "يركز على الدولة وظيفيا باعتبارها سلسلة مترابطة من الظواهر الاقتصادية. وتتضمن هذه الظواهر تحرير الأسواق، وخصخصة الأصول، وانسحاب الدولة من أداء بعض وظائفها (وخصوصا في مجال الرعاية الاجتماعية) ونشر التكنولوجيا، والتوزيع العابر للقارات للإنتاج المصنع من خلال الاستثمار الأجنبي المباشر، والتكامل بين الأسواق الرأسمالية."²

ومن أكثر المدافعين عن هذه الأطروحة خبير استراتيجيات الأعمال الياباني كينيشي أوماي *Omae*، الذي يرى أن الدول القومية التقليدية تحولت إلى وحدات عمل غير طبيعية، وحتى مستحيلة، ضمن اقتصاد عالمي، فالعالم عنده مجرد فرصة عمل، ومن ثم فهو لا يمكنه فهم العملة إلا ضمن عالمه الاستطراذي الخاص الذي لا يرى في العملة سوى ازدهار الأسواق في عالم بلا حدود.

¹ -يسين السيد، العملة والطريق الثالث، مرجع سابق، ص 88-89

² -المرجع نفسه، ص 90

وهذا الموقف عرّض أوماي لانتقادات حادة من الكثيرين ومنهم هيرست وتومسون الذين شككوا في فرضية العولمة الاقتصادية في كتابهما المعنون: (التشكيك في العولمة) الذي وصف فيه أوماي بأنه من منظري العولمة المتطرفين، وانصب النقد أساسا على فكرة تجاوز الدولة القومية، ورغم أن هيرست وتومسون يقران بوجود أبعاد أخرى للعولمة إلا أنهما يتجاهلان أيا من تضمينات ذلك.¹

ورغم الضيق والمحدودية التي يمكن أن يوصف بها هذا التحديد الاقتصادي للعولمة، إلى أنه يلفت الانتباه إلى أن الظاهرة الأبرز والأكثر زخما ودلالة على العولمة، هي هذا التدفق الهائل للسلع والمبيعات، وهذا التطور المستمر في وسائل الإنتاج كما وكيفا، وعمليات التصنيع، وارتفاع معدلات التفاعل والتبادل الاقتصادي بين الدول بصورة غير مسبوقة، لكن هذا التقارب الملحوظ بين الدول ذات النظم والاتجاهات المختلفة، هو الذي يفسر هذا التسارع في الأبعاد الاقتصادية للعولمة، إذن من الصعب التسليم بكون العولمة ظاهرة اقتصادية فحسب، مثلما لا يمكن التسليم بكونها مجرد ظاهرة تاريخية، ذلك أن العديد من نشاطات العولمة ليست جديدة تماما بالمعنى التاريخي للكلمة.

-العولمة ثورة تكنولوجية واجتماعية: بخلاف التحديد السابق الذي يرى في العولمة مجموعة متشابكة من الأنشطة الاقتصادية، فإن هذا التعريف يرى أن "العولمة هي شكل جديد من أشكال النشاط، تم فيها الانتقال بشكل حاسم من الرأسمالية الصناعية إلى المفهوم الما بعد الصناعي للعلاقات الصناعية.

وهذا التحول تقوده نخبة تكنولوجية صناعية، تسعى إلى تدعيم السوق الكوني الواحد، بتطبيق سياسات مالية وائتمانية وتكنولوجية واقتصادية شتى.

وعلى العكس، فالتعريف الأول يركز على عنصر الزمن، وينظر للعولمة باعتبارها حقبة تاريخية، فإن هذا التعريف يرى أن الزمن لا معنى له، وأن الفضاء -نتيجة للثورة التكنولوجية والاتصالية- قد تم بالفعل ضغطه، مما أدى إلى ظهور الاقتصاد الذي يقوم على تلاحم الشبكات المختلفة Network Economy.²

غير أن تقلص المسافات بين الدول الذي يحدثه ضغط الفضاء السياسي، قد يؤدي إلى بروز ظاهرة أخرى ليست بالجديدة وهي النزوع نحو المحلية glocalisation، والتي قد تفضي بدورها إلى التركيز

¹ -أنظر: توملينسون جون، العولمة والثقافة تجربتنا الاجتماعية عبر الزمان والمكان، ترجمة إيهاب عبد الرحيم محمد، سلسلة عالم المعرفة، عدد 354 سنة 2008، الناشر: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب دولة الكويت، بتصرف، ص26-27

² -يسين سيد، العولمة والطريق الثالث، مرجع سابق ص92

على محلية النشاط الاقتصادي والسياسي، ونقل السلطة من المستوى القومي إلى المستويات المحلية الأدنى بطريقة تشجع على الاستجابة إلى العولمة.

لكن المبالغة في التركيز على المحلية قد ينتج عنه تيار مضاد للعولمة، نظرا لكون العولمة تتجاوز الجغرافيا والحدود القطرية لفائدة العلاقات الكونية.

وعموما فإن هذا التعريف "لا يركز فقط على العولمة باعتبارها ثورة تكنولوجية، ولكنه أيضا يهتم بالعملية الكبرى والتي تتعلق بإحياء المجتمع المدني في عديد الدول، وفي قيامه بأدوار هامة في مجال التنمية. وهنا بالذات مجال للبحث عن تأثير العولمة على أنشطة المنظمات غير الحكومية، وعلى مؤسسات المجتمع المدني ككل، كالتقانات والاتحادات المهنية والأحزاب السياسية."¹

-العولمة باعتبارها نمط استعماري لهيمنة القيم الأمريكية والغربية:

سبقت الإشارة إلى الموقف الراض للعولمة من قبل المهدي المنجرة، باعتبارها شكل جديد من أشكال الاستعمار والهيمنة الشاملة للولايات المتحدة الأمريكية على مقدرات الشعوب الاقتصادية والثقافية والحضارية، وقريب منه موقف الجابري وجلال العظم، وهذا الموقف هو المعبر عنه في أكثر الأدبيات العربية والإسلامية، حيث ترى في العولمة "تنميط العالم، أو قبوله العالم، وفق مناهج الحياة الغربية، ثقافيا وسياسيا واقتصاديا، فهي في الحقيقة تغريب العالم بحكم تأثير الحضارة الغربية على العالم، أو هي لدى الدقة أمركة العالم، بحكم التأثير الأقوى لنمط الحياة الأمريكية حتى على أوروبا نفسها."² ويزكي مخاوف وتوجس هذا الاتجاه من العولمة، بعض الأطاريح المعبر عنها من قبل مفكري الغرب وأشهرها أطروحة فرنسيس فوكوياما (نهاية التاريخ)، الذي يعتبر أن انهيار المعسكر الشرقي ونهاية الحرب الباردة، انتصارا حاسما لقيم الليبرالية والديمقراطية على الطريقة الأمريكية، ولذلك ووفق هذا المنظور، "العولمة بالمعنى المعياري للكلمة ظاهرة جيدة تمثل تقدما في التاريخ، لأنها ترمز في الواقع إلى انتصار ظواهر التحديث وسيادة الديمقراطية كنظام سياسي. والمنادون بهذا الرأي يشبهون إلى حد كبير أنصار نظرية التحديث

¹ - المرجع نفسه، ص 92-93

² - المنور عقيل حسين، مستقبل الحضارة في ظل العولمة، أبحاث ووقائع المؤتمر العاشر للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، المحور الأول: المستقبل الحضاري، مرجع سابق، ص 90

في الفكر السياسي الأمريكي، والتي وفقا لها فإن التجانس في القيم ينبغي أن يتم من خلال التمسك بمبادئ الرأسمالية والديمقراطية.¹

وفي حقيقة الأمر إن هذه المحددات الأربع التي يراد من خلالها مقارنة مفهوم العولمة، إنما تشكل الأبعاد الأساسية والمكونات الأبرز للعولمة، والتركيز على أحد هذه الأبعاد والمكونات إنما يعطينا صورة جزئية ومحدودة عن الظاهرة، ومن خلال الجمع بينها يمكن أن يصار إلى بناء مفهوم تركيبى جامع، بحيث يتم النظر للعولمة بكونها: حقبة تاريخية عرفت تجلًا لجملة من الظواهر الاقتصادية، صاحبها ثورة تكنولوجية واجتماعية غير مسبوقة، لكنها تركز في الوقت الحاضر -على الأقل- تجسيدا لهيمنة القيم الأمريكية الغربية.

5- النهوض الحضاري: المفهوم والخصائص

يطلق مصطلح نهضة على التحولات الاجتماعية في أحد المجالات المعرفية أو الاقتصادية أو الثقافية، أو غيرها، فيقال نهضة ثقافية ونهضة اقتصادية... وقد يراد به "يقظة بعد ركود، وقيام عقب قعود، لكن من حيث الخصوص نقصد بها فترة زمنية تبدأ في أواخر القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر الميلاديين، حيث غطت سحابة هذا المصطلح سماء هاتيك المرحلة."² وهذا معنى مضيق حيث يتناول عصرا من العصور أو حقبة معينة من حقب التاريخ البشري وهو عصر النهضة الأوروبية، "وعلى الرغم من شيوع مصطلح النهضة في الأدبيات الفكرية، فإننا لا نكاد نعثر على تحديد دقيق يقع الاتفاق عليه بين الباحثين والمفكرين. وهذا ما سجله هشام جعيط المؤرخ والمفكر العربي حين كتب عن النهضة قائلا عن غموض مفهومها: (لقد تصفحت الدراسات الحديثة فلم أجد أي تعريف أو وصف مقنع لمفهوم النهضة)."³

¹ -المرجع نفسه، ص90-91

² -عكام محمود، الفكر الاسلامي والنهضة، من كتاب: المؤتمر الدولي السادس للفلسفة الإسلامية بعنوان: الاسلام ومشروعات النهضة الحديثة، جامعة القاهرة كلية دار العلوم، سنة 1422هـ، 2001م، ص715

³ -النيفر احميدة ووقيدي محمد، لماذا أخفقت النهضة العربية، محور: النهضة العربية ومعضلة الوعي التاريخي: احميدة النيفر، دار الفكر المعاصر، بيروت لبنان، دار الفكر دمشق، سوريا، الطبعة الأولى 1422هـ، 2002م، ص24. أما مقولة هشام جعيط فنقلنا عن: مجلة اليوم السابع، مقال بعنوان: في مفهوم النهضة، عدد254 العام الخامس، سنة 1989م، ص29

وليس المقصود بذلك غياب أي تحديد للمفهوم من رواد النهضة الأوائل أو المعاصرين، ولكن كثافة حضور الطابع الإيديولوجي وغياب الرؤية الموضوعية، هو السمة الغالبة لما كتب عن النهضة، مما أحدث نوعاً من الإرباك المفهومي، "وتتضح هذه السمة لدى الرواد الأوائل بخصوص المصطلح ودلالاته، فقد استعمل البعض في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، عن ضرورة صعود المجتمع من درجة إلى درجة أعلى، عدة عبارات مثل: (الترقي) و(الشخص)، يقابله (المهبط)، و(التمدن).¹ ثم مع الثلث الأول من القرن العشرين ظهرت عبارات (التقدم) و(الارتقاء)، ومعها أصبح هناك حديث عن (بذور نهضة جديدة)، وعن مرادف لها وهو (اليقظة العربية). تتضمن كل هذه العبارات دلالة التحرك بضروبه المختلفة: من أسفل إلى أعلى أو من طور إلى آخر أو من حالة إلى أخرى، مع ما تشير إليه بعض الاستعمالات من كون هذه الحركة ليست الأولى من نوعها."²

ويستعمل طه حسين كلمة (إفاقة) حيث يقول: "كان القرن الماضي عصر الإفاقة من نوم عميق، نستطيع أن ننظر إليه الآن من بعيد فنرى شيئاً عجيباً... نرى مصر تحاول أن تستيقظ شيئاً فشيئاً، والأحداث الثقيلة الضخامة هي التي تحاول إسقاطها، ونرى العالم الخارجي والغربي يقظاً متنبهاً يحاول أن يعرف عن مصر أكثر جداً مما كانت مصر تعرف عن نفسها."³

إن إحدى الإشكالات الأساسية التي ارتبطت بالمصطلح في الفكر العربي والإسلامي المعاصر تتمثل في التماهي مع مصطلح النهضة الوارد في التراث الفكري الأوربي، بما أحيط به من بريق وما يتدفق به من حيوية تحيلنا على مظاهر المدنية الغربية والتقدم الحضاري الأوربي، ولذلك يفسر البعض أسباب التحول إلى استخدام تعابير ومصطلحات أخرى، لتفادي الإيحاءات والارتباطات الحضارية التي قد يتضمنها مصطلح نهضة، حيث يرى وفيق رؤوف أن "اصطلاح النهضة لما بدا أنه انعتاق من شرنقة التكلس والانقطاع إبان فترة القرن التاسع عشر متسرع الإطلاق، بحيث يكاد تداوله الانسيابي يخلق في الذهن

¹ - استعمل مصطلح تمدن خير الدين التونسي في: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، ترجمة وتحقيق: معن زيادة، المؤسسات الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1985، ص 8-9. وتحدث الكواكبي عن الشخص في كتابه: (طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد) ستم الإشارة إليه لاحقاً.

² - المرجع نفسه، ص 30-31

³ - حسين طه، المجموعة الكاملة لمؤلفات الدكتور طه حسين، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، سنة 1973-1981، مجلد 16 ص 436

التباسا فكريا حول براءة المرجعية التي انطلق منها الاصطلاح. هل المقصود به إحالة تقتصر على وضع الشرق الإسلامي تحديدا؟ أم أن الإحالة ممتدة إلى ما هو أبعد من هذه البقعة الجغرافية، واستعارة الاصطلاح من ثقافة أخرى مثل النموذج -المحتذى به- فحملت الترجمة اللفظة مغزاها الاستحضاري من المصدر الأجنبي؟ وفي هذه الحالة من الإحالة، لماذا غلبت هذه اللفظة بالذات على ما يقابلها من النظائر القاموسية لما هو عكس وضد الكبوة ونومة (أهل الكهف)، مثل: اليقظة، الصحوة، الاستفاقة، النهوض، كي ترتدي هذه الحركة لبوس المحلية والتواضع معا؟¹

وتشكل هذه الأسئلة وما تثيره من إشكالات، بعضا من أوجه الجدل حول مرجعية النهضة، حيث "يلاحظ على الخطاب النهضوي بشقيه العربي والإسلامي معا أنه بقي في كثير من نظيراته واجتهاداته أسيرا لسلطات مرجعية إما تراثية أو مستوردة. وإذا كان الحديث عن (اغتراب العقل العربي) قد أصبح معتادا ومألوفا في حِسِّنا المعاصر بحكم انتمائه إلى مرجعيات تقع خارج الذات، فإن إثارة هذا الموضوع وبنفس الحجم من الاهتمام بالنسبة للعقل الإسلامي، الذي يعلن انتماءه إلى مرجعية إسلامية قد يثير كثيرا من الردود بل والاعتراضات، وحتى بعض الاتهامات المتسرعة، ذلك أننا لم نألف أن نمارس نقدا علميا يتحرر من قيود الذات الآسرة لنعيش لحظتنا التاريخية."² ومن ثم يرى كمال عبد اللطيف أنه تحضر "معطيات المشروع الحضاري الغربي عند التفكير في النهضة العربية والمشروع النهضوي العربي، وربما لهذا السبب تم استبعاد مفهوم النهضة العربية واستبداله بالمشروع الحضاري النهضوي العربي، وذلك من أجل إبراز مفهوم الحضارة."³

وبصدد التعرض لمشروع النهوض الحضاري للأمة الإسلامية من حيث ماهيته وخصائصه، فإنه لا بد من التعرّيج بداية على الدلالات اللغوية لمصطلحي النهضة، والنهوض. وتجدر الإشارة هنا إلى أن كلمة نهضة بجميع اشتقاقاتها لم ترد في القرآن الكريم، رغم حضور معانيها بقوة من خلال استخدام آيات

¹ - رؤوف وفيق، إشكاليات النهوض العربي من الترددي إلى التحدي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، سنة 2005، ص 170

² - أمزيان محمد، سؤال المرجعيات في خطابات النهوض، مقال افتتاحي، فضلية المنعطف، وجدة، المغرب، عدد 18-19، 1422هـ، 2001م، ص 7-8

³ - عبد اللطيف كمال، أسئلة النهضة العربية التاريخ-الحداثة-التواصل، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 2003، ص 134

عديدة كلمات: القيام والسعي والإحسان والشهادة والإصلاح و الفلاح، وهي إشارات دالة على مفهوم النهوض بأبعاده الثقافية والأخلاقية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، لكن كلمة نهضة لها حضور ملحوظ ومتميز بخصوبة معانيه في المعاجم اللغوية العربية قديماً وحديثاً.

فقد جاء في لسان العرب: "نَهَضَ: يَنْهَضُ، نَهْضًا، وَنَهْضًا، وَأَنْتَهَضَ، أَي قَامَ... والنهوض: البراح من الموضوع، والقيام عنه... وأنهضه: حركه للنهوض... واستنهضته لأمر كذا، إذا أمرته بالنهوض له... النهضة: الطاقة والقوة."¹

وفي معجم مقاييس اللغة: "النون والهاء والضاد، أصل يدل على حركة في علو، ونهض من مكانه: قام... ونهض النبت استوى."²

وفي المعجم الوسيط: "نَهَضَ، نَهْضًا، وَنَهْضًا: قَامَ يَقْضًا نَشِيطًا... ونهض الطائر: بسط جناحيه ليطير."³

ومن خلال تتبع معنى النهضة والنهوض في أهم معاجم اللغة العربية، يتبين أن الكلمة تعبر عن الحركة الذاتية أي المنبعثة من الذات وليس من خارجها، والتحول والانتقال من وضع لآخر، كما تعبر عن الطاقة والقوة، والحيوية والنشاط، بالإضافة إلى معاني القيام والاستواء والعلو والارتفاع.

وهذه الدلالات اللغوية الأصيلة تحتزن في واقع الأمر الملامح الأساسية لبناء مفهوم النهضة والنهوض الإسلامي، بحيث يعبر عنه بأنه "حركة انبعاثية انتقالية تتوالد في الذات الإسلامية، ولا تأتيتها من الخارج -لكن لا يمنعها ذلك من الاقتباس من الآخرين والتفاعل معهم- ترتقي بها من موقع الجمود أو الركود إلى موقع التمكين الحضاري، كأمة سائرة على سائر الأمم الأخرى.

ولا تتوالد هذه الحركة في الذات الإسلامية من فراغ، بل لا بد من انتظام واع بين الذات ومنظومة الأنا الإسلامي، يتم بعملية علمية، منهجية، متجددة، أصيلة."¹

¹ -ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، مادة (ن هـ ض)، ج 6 ص 4560

² -ابن فارس أبو الحسين أحمد القزويني الرازي، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، الناشر: مكتب الإعلام الإسلامي، طهران، إيران، سنة 1404هـ، مادة (ن هـ ض) ج 5 ص 363

³ - هارون عبد السلام وآخرون، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، مكتبة النوري، دمشق، سوريا، الطبعة الثالثة، مادة (ن هـ ض)، ج 2 ص 997

إن النهضة حركة فكرية، يستلزم تحقيقها وانبعائها طاقة وقوة ذهنية ونشاط عقلي، يحدث على المستوى الذاتي والإرادي للأفراد، ويشكل دافعا قويا يقود المجتمع إلى الانطلاق في مجالات العمل في شتى جوانب الحياة الإنسانية، وهي ليست محصورة بزمن محدد، بل تمتد عبر فضاء الزمان وتخترق حدود المكان، لكونها تنطلق من رؤية وتصور يؤمن بإمكانية الفعل التاريخي، وإمكانية النظر للكون بمنظار جديد ومختلف، دون إحداث أي قطيعة مع الماضي ومع الذات الحضارية، ولذلك فإن تجديد الفكر وتطويره من أجل بناء ثقافة إسلامية تجمع بين الأصالة والمعاصرة، يعد شرطا أساسيا للانبعث والنهوض، ومعلوم أن "تجديد الفكر لا يمكن أن يتم إلا من داخل الثقافة التي ينتمي إليها".²

فالنهوض يتحقق من خلال تفتق روح الخلق والإبداع لدى الأمة، يتم بفعل إرادتها من الداخل، ووفق الأطر المرجعية الحضارية للأمة، بعد الاستيعاب الضروري والفهم العميق لسنن التقدم والشهود الحضاري، مع الإدراك الدقيق لمنطق العصر ومعرفة قواه الفاعلة. يقول الكواكبي: "الترقي هو الحركة الحيوية، أي: حركة الشخص، ويقابله الهبوط، وهو الحركة إلى الموت والانحلال، أو الاستحالة أو الانقلاب... فإذا رأينا في أمة آثار حركة الترقى-النهوض- هي الغالبة على أفرادها، حكمنا لها بالحياة. ومتى رأينا عكس ذلك قضينا لها بالموت".³

وباستحضار معاني النهوض المتضمنة في آيات القرآن الكريم، التي تتضمن القيام لفعل الخير والمسابقة إليه والتنافس فيه والسعي في الأرض للابتغاء من فضل الله، يتبين لنا "من الناحية المعيارية أن النهوض يعني في فضاء الفكر الإسلامي، مشروعاً أخلاقياً يرمي نحو الأحسن والأصلح، لما يحقق الفوز والفلاح للإنسان في الحياة الدنيا، ثقافياً واجتماعياً وسياسياً واقتصادياً، وفي الحياة الآخرة جزائياً. أما من الناحية المفهومية، فيعني النهوض من المنظور الإسلامي لفلسفة حركة التاريخ، مشروعاً كونياً شاملاً يدخل قوة فاعلة ومؤثرة في صميم الخط العام للحركة التكاملية للمسيرة الإنسانية، إذ إن طبيعة الإسلام دعوة ثابتة

¹ -الكفوشي عامر، مقومات النهوض الإسلامي بين الأصالة والتجديد، مرجع سابق، ص 20-21

² -الجابري محمد عابد، التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1991، ص 33

³ -الكواكبي عبد الرحمن، الأعمال الكاملة للكواكبي، كتاب: طبائع الاستبداد ومصارع الاستبعاد، تحقيق محمد جمال الطحان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1995، ص 505

للإنسان والمجتمع معا بمواصلة النهوض الإنساني الدائم والمستمر على امتداد خط الحياة، لأن الحياة كلها سعي وحركة وكفاح.¹

ومن هنا يأتي التأكيد على أصالة مشروع النهوض الحضاري للأمة الإسلامية، مع استبعاد أي عملية استيراد أو استيلاء لمشاريع نهضوية مقتبسة من خارج الذات الحضارية، فالمشاريع الهجينة والمستوردة يكون مآلها الفشل دائما لكونها لا تتبع من إرادة الأمة، وهو ما رأيناه مع عدد من التجارب المعاصرة، وإنما الحاجة تشد إلى صياغة جديدة للمشروع النهضوي للأمة، تقوم على مبدأ التجدد الحضاري، وتقدم نموذجاً حضارياً مزاياً وبديلاً عن النموذج الغربي، بحيث يستوعب المزايا الإنسانية للحضارة الغربية ويتجاوز ذلك إلى استيعاب ما قصرت عنه من فضائل وقيم.

ورغم أن مصطلح "المشروع النهضوي الحضاري" هو من المصطلحات المستحدثة، بحيث لا نجد له استعمالاً في الثقافة الإسلامية والتراث الإسلامي، غير أن الاهتمام بالموضوع برمته يؤشر عن توجه جديد في إدراك الذات الحضارية في تفاعل مع اللحظة التاريخية التي تحتازها الأمة، فالمشروع الحضاري النهضوي هو "نسق التفاعلات بين عناصر البناء الاجتماعي، والبناء الاجتماعي في التصور الإسلامي يقوم على عناصر خمسة: الإنسان-الطبيعة-الزمن-العلم-العمل".² كما أنه هو "ذلك التصور النظري الفلسفي للإنسان ولعلاقاته وتفاعلاته بالاستناد إلى مرجعية واضحة ومحددة".³

ولا يتصور تحقق النهوض الحضاري الشامل إلا في ظل مرجعيات الإسلام العقدي والثقافية والتاريخية، "إذ أن أروع ما يبشر به مشروع النهوض الإسلامي في الحياة، الدعوة إلى حضارة إنسانية تستلهم الوجدان وتحيي الروح وتكرم الإنسان في عالم باتت فيه هذه القيم غريبة ومنبوذة، بعبارة أخرى تعني فكرة النهوض الإسلامي تفعيل وجدان عملي لرؤية متسقة للعالم-الكون والمجتمع والإنسان- تنطلق من منظور ديني إسلامي، تصاغ على أساسها ذات الأمة وهويتها الحضارية، بحيث يتبلور من جماع هذه

¹ - الكفيشي عامر، مقومات النهوض الإسلامي بين الأصالة والتجديد، مرجع سابق، ص 24-25

² - بشاري محمد، المشروع الحضاري الإسلامي من الصياغة إلى التفعيل، المؤتمر العام الحادي عشر للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالقاهرة سنة 1999 تحت عنوان: نحو مشروع حضاري لنهضة العالم الإسلامي، إشراف محمود حمدي زقزوق وزير الأوقاف، سنة النشر: 1421هـ، 2000م، القاهرة، مصر، ص 195

³ - المرجع نفسه، ص 200

الرؤية وجهاد الأمة وتفاعلها مع حقائق المكان والزمان والأحداث، سياسات رشيدة ناجحة تعيد بناء واقعها من جديد في كل المجالات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية، وتفتح سبلا ووسائل لتحقيق أهدافها ومطامحها، تكون على درجة عالية من الأصالة والنجاعة... ويمكن إيجاز مضمون النهوض الإسلامي على أنه طموح وعمل من أجل الوحدة والتقدم، أي من أجل الجامعة الإسلامية والتقدم والشهود الحضاري.¹

وتتبع مقومات مشروع النهوض الحضاري للأمة من جوهر العقيدة، التي تعد المحرك الأساسي للذات الإنسانية في أبعادها الثلاثية (العقل-العبادة-العمل)، "فالعقل في تفكر، والقلب في عبادة، والجسد في كدح. إذا إنما تتحقق عملية النهوض الإسلامي عبر هذه الحركة الثلاثية الأبعاد، التي يتوقد من خلالها شوق الذات ونزوعها نحو الكمال وفي هذا النزوع يكمن سر تقدم حياة الإنسان وتطورها، كما يكمن فيه سر نشوء الحضارات وتكاملها... يعني هذا أن الإسلام رسالة نهضوية تقدمية لا تناقض بينه من جهة وبين النهوض والتقدم في الحياة من جهة أخرى."² بل "إن كل ترق يحصل في العالم، وكل خطوة تخطوها العقول في سبيل الكمال، ليس هو إلا تقربا إلى الإسلام."³

إن صلة مشروع النهوض الحضاري للأمة الإسلامية بالعقيدة والقيم الدينية هو ما يكسبه طابع الاطراد والاستمرارية، ويمنحه خاصية الامتداد عبر فضاء الزمان والمكان، فالنهضة الإسلامية قبل أن تكون استجابة لتحدي حضاري أو تهديد وجودي فرضه الآخر الخارجي مما يدفع إلى السعي لإثبات الذات، هي استجابة لأمر الله تعالى بتحقيق مقصوده من الخلق بالتزكية وال عمران والإصلاح في الأرض، ونشر الخير وإقامة الدين، فالنهضوية عملية متأصلة في الإسلام وصفة ذاتية له، فهي ليست كما يصورها البعض عملية اضطرارية باعثها نكبة سياسية أو هزيمة عسكرية أو أزمة اقتصادية، أو تقدم ملء الفراغ الناشئ عن تدهور المشاريع التغريبية الوافدة وغيرها من العوامل الثانوية التكميلية التي لا تحقق فاعليتها إلا إذا انضاف إليها العامل الذاتي، ذلك أن "النهوض الحضاري الإسلامي في واقعه، هو تعبير عن يقظة إسلامية شاملة في الأمة، عميقة الجذور بالماضي التاريخي المتشكل بالقيم الإسلامية، تتجه بالأمة

¹ - الكفوشي عامر، مقومات النهوض الإسلامي بين الأصالة والتجديد، مرجع سابق، ص 25-26

² - المرجع نفسه، ص 28

³ - وجدي محمد فريد، المدنية والإسلام، المكتبة التجارية الكبرى بمصر، الطبعة الخامسة، 1352هـ، 1933م،

إلى التحرير التام، بدء من الاحتلال العسكري، والتبعية الاقتصادية، وانتهاءً بالتحرير من التبعية الحضارية، وإلحاحاً على استعادة الهوية الحقيقية للأمة، التي يكون الانتماء إلى الإسلام -بالعقيدة أو الثقافة والحضارة- وعاءً أساسياً لها.¹

ومن الخصائص المميزة للمشروع النهضوي الإسلامي، أنه شامل للكون والمجتمع والإنسان والطبيعة، وللروح والجسد باعتبارها جميعاً وحدة واحدة، لا تقاطع بينها أو تضاد. كما يشمل جوانب الفكر والممارسة، ومجالات النظر والتطبيق، كما أن مشروع النهوض هو مشروع كل أفراد الأمة يتقاسمون أعباءه ويشتركون في إنجازه كل حسب مُكنته واختصاصه، وليس خاصاً بالنخبة المثقفة أو الطبقة السياسية.

إن المشروع النهضوي الإسلامي رغم أصالته وقيمته الحضارية، تقف دونه الكثير من التحديات، منها التخلف الاجتماعي، والضغط الاستعماري، والتفكك السياسي والانقسام الثقافي والإيديولوجي، بالإضافة إلى تحديات العولمة التي تزيد المشهد تعقيداً، مما يتطلب قدرة استثنائية على مواجهة هذه التحديات، مواجهة تتم على مستوى الوعي والفكر والحركة والتدبير، مع ما تتطلبه المرحلة من تعبئة شاملة لتحقيق الإقلاع المطلوب بأقصى سرعة، فكل تأخر أو بُطاً يزيد الموقف العربي والإسلامي تعقيداً، ويضاعف من تحدياته، فالتحولات السياسية والدولية التي يواكبها تطور صناعي وتكنولوجي سريع ومذهل يفرض يوماً بعد يوم وقائع جديدة ومعقدة، ومع ذلك فإن العالم الإسلامي يمتلك من مصادر القوة المادية والمعنوية ما يؤهله لإنجاز نهضته الحضارية، ولعل أعظم هذه المقومات هو مقوم العقيدة -عقيدة التوحيد- التي تتألف حولها أمة شامخة، هي أمة الإسلام، "وجماع القول: إن حركة النهوض الإسلامي مشروع حضاري إلهي، متعدد الأبعاد، ذو رؤية فلسفية كونية شاملة، ورسالة إنسانية دعوية تربية أخلاقية للناس كافة، ونهضة تجديدية مفتوحة للمستقبل ذات إنجازات ميدانية تقدمية، وأجواء حركية تحريرية تكاملية تفتح على الأمة بكل جماعاتها ومؤسساتها، وبمشاركة جميع أفرادها وفق

¹ -هويدي فهمي، العرب وتحديات القرن الحادي والعشرين، تقدم السيد يسين، تحرير: غسان إسماعيل عبد الخالق، حوارات في الفكر العربي المعاصر، مؤسسة عبد الحميد شومان، عمان الأردن، سنة 2000، ص 258 وما بعدها، نقلاً عن: الكفيشي عامر، مقومات النهوض الإسلامي بين الأصالة والتجديد، مرجع سابق، ص 25-26

منهج علمي عملي تنموي تقني، من أجل بناء حضارة إنسانية متجددة ومتكيفة مع متطلبات العصر.¹

¹ - الكفيشي عامر، مقومات النهوض الإسلامي بين الأصالة والتجديد، مرجع سابق، ص22

الباب الأول: استشراف المستقبل الحضاري للأمة الإسلامية بين المستقبلات الإسلامية البديلة والمستقبلات الغربية

الفصل الأول: استشراف المستقبل الحضاري للأمة الإسلامية في المستقبلات والاستراتيجيات الإسلامية البديلة

المبحث الأول: المستقبل الحضاري للأمة في الفكر المستقبلي الإسلامي

المطلب الأول: المستقبل الحضاري للأمة عند المهدي المنجزة

يعتبر المهدي المنجزة عميد المستقبلين العرب بغير منازع، ويرجع ذلك إلى تجربته الطويلة وعطاءاته وإنجازاته التي راكمها في هذا المجال، سواء بمشاركته في صياغة تقرير نادي روما حول مستقبل التربية في العالم، أو خلال عمله باليونسكو، ومشاركته في عدد من المشاريع العلمية في أوروبا وأمريكا واليابان. وقد عرف المهدي المنجزة في كل تلك الجولات بالمفكر العالماني الشديد الاعتزاز بهويته العربية الإسلامية والإفريقية، بسبب دفاعه المستميت عن شعوب العالم الثالث ضد الهيمنة الغربية الاقتصادية والثقافية، وهو ما تعكسه كتاباته ومحاضراته ومحاوراته.

واهتمام المهدي المنجزة بالدراسات المستقبلية يتميز بالشمول، بحيث ينطلق من الأساليب المنهجية بنوعها المعيارية والكمية، كاعتماد المصفوفات والنمذجة الرياضية، وطرق التحليل الكمي والإحصائي، بالإضافة إلى اعتماد السيناريوهات والمشاهد، وهذه القدرة على المزج بين التقنيات والأساليب المنهجية المختلفة، هي التي أعطت لدراسات المنجزة عن المستقبل وتنبؤاته مصداقية علمية، تعضدها خبرته الطويلة في هذا الميدان.

وحول فاعلية الدراسات المستقبلية في مجتمعاتنا، يرى المنجزة أن التحدي إنما يكمن في إثبات صلاحية الدراسات المستقبلية بتأكيد أولوية السكان أو العامل البشري، ومشاركة دوائر صنع القرار وإصلاح المؤسسات، وتطوير البنيات العقلية، مع احترام تام لنظام القيم القائمة، ولحرية اختيار الأشخاص المعنيين، ويحذر المنجزة بشدة من ثلاث أنماط سلبية من الدراسات المستقبلية. تتمثل في:

-المستقبلية التفاعلية: تسعى لمقاومة الحاضر بتبرير الماضي، عوضاً عن ابتكار المستقبل.

-المستقبلية التحذيرية: تهرق الواقع بالهروب إلى المستقبل، وهي قريبة من الديماغوجية في بعض الأحيان.

-المستقبلية الانتهازية أو الاحتكارية: وهي التي توظف فيها الدراسات المستقبلية للتأثير على الحركات الفكرية، بخصر الأولوية لفائدة تصورات معينة دون أخذ رأي المعنيين بالأمر، وهنا نكون أمام مستقبلية الانتهاز على المستوى الوطني، ومستقبلية الاحتكار على المستوى الدولي.¹

وفي مقابل ذلك، يدعو المنجرة إلى توقف الهيمنة الغربية على حقل الدراسات المستقبلية فكريا ومنهجيا، والتي تشكل "نوعا جديدا من الاستغلال لا يسهل معه التعاون الدولي. إن البلدان المستعمرة سابقا، تعاني صعوبة في إعادة اكتشاف ماضيها الذي انتابه تشويه فظيع، في الوقت الذي تكافح فيه عدم تكافؤ القوى في العلاقات السياسية والاقتصادية. فمن اللازم إصدار مدونة للأحوال المستقبلية للعالم الثالث، لأن مصير الإنسانية مرهون بهذا الأمر. إن إزاحة بصمات الاستعمار عن المستقبل لأكبر عبء وصعوبة من نزعته عن الماضي والحاضر."²

ويقترح في هذا الصدد ديمقراطية الدراسات المستقبلية، حتى تستجيب لتطلعات الشعوب، ويتمثل ذلك في "استخدام الدراسات المستقبلية كمنهج عملي، يعطي الأسبقية لاختيارات الشعوب فيما يتعلق بنموذج الحياة في المستقبل. فالأمر إذن لا يعني سوى نداء لصالح ديمقراطية الدراسات المستقبلية داخل الدول وفيما بينها."³

ومن هذا المنطلق يمكن تفسير تنديد المنجرة بالحروب والغزوات الثقافية التي يشنها الغرب على العالم الثالث، لفرض نماذجه الثقافية والحضارية. فالحادثة حسب المنجرة "كلمة فارغة لا معنى لها عند رجل الشارع، وليس لها أي معنى عند الغرب، أتحدى أي أحد أن يرد ويكتب مقالا ويسميه الحادثة، ففي فرنسا هذا شيء كان في القرن 19."⁴ ويرى أن مصطلح حادثة "جاء استعماله مرادفا للاستلاب والتغريب، وهو لذلك يتأسف كثيرا لتشدق الكثير -ممن يدعون بالمتقنين المغاربة والعرب- بالتحديث ويدافعون عنه، متناسين أو متغافلين بأن التحديث حسب ما يزعمون هو مسخ على حد تعبير علال الفاسي، وهو تنازل مطلق عن الهوية وعن القيم الثقافية والحضارية، خاصة وأن هذا الفهم المزيف

¹ - المنجرة المهدي، من أجل استعمال ملائم للدراسات المستقبلية، مجلة عالم الفكر، المجلد 18 عدد 4، مرجع

سابق، بتصرف، ص4

² -المرجع نفسه، ص5

³ -المرجع نفسه، ص5

⁴ - المنجرة المهدي، الإهانة ميغا في عهد الإمبريالية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، الطبعة الخامسة

2007، ص119

للحدثة، ينطلق من عصر الأنوار، ومن المرجعية الثقافية الوحيدة للغرب، إن التحديث على هذا المنوال هو خيانة للتاريخ والثقافة وللقيم التي بناها أسلافنا وأجدادنا.¹

إن التشبث بالقيم والاستقلال الثقافي هو أهم مقوم لامتلاك الرؤية المستقبلية عند المنجرة، حيث يعتبر أن القيم هي أساس الثقافة، ومن تم وجه سهام نقده اللادع لمفهوم كونية الثقافة ووحدها، "ويعتبر أن الكونية ما هي في العمق إلا هيمنة الثقافة، وهي الإمبريالية الثقافية، ولذلك فإن التنمية الثقافية لا تبلور إلا من الدينامية الداخلية للمجتمع باعتباره مصدر الاختلاف والتنوع الثقافي، والحفاظ على منظومة القيم التي هي أساس كل ثقافة حقيقية."²

وتركيز المنجرة على المدخل الثقافي والقيمي للمجتمع، هو الذي جعله ينتفض ضد العولمة معتبرا إياها شكل جديد من أشكال فرض الهيمنة الأمريكية الشاملة على الشعوب، تحت ستار الاقتصاد وحقوق الإنسان. ويرى أن المستهدف هو القيم والثقافة أكثر من غيره، "فالحضارات اليهودية-المسيحية ترمي من وراء العولمة، إلى فرض قيمها وأخلاقياتها وأسلوب حياتها على الحضارات غير اليهودية وغير المسيحية كحضارة عالمنا الإسلامي، وما الاقتصاد إلا واجهة لإخفاء المآرب الحقيقي للعولمة الكامن في النفوذ إلى حياة المجتمعات لاستمرار بسط الهيمنة والتحكم."³

وقد كان المنجرة سباقا للتحذير من صدام الحضارات والحروب الثقافية، وهو ما يعترف به صمويل هنتينغتون نفسه في بعض كتاباته، ولما اندلعت حرب الخليج الثانية إثر غزو الغرب بقيادة أمريكا للعراق، اعتبر المنجرة ما يحدث إبادة حضارية، وسارع بإخراج أطروحته عن الحرب الحضارية الأولى.

وهذه المواقف المتجددة في عمق الثقافة والقيم، هي التي طبعت القسم الأكبر من الجهود العلمية للدكتور المنجرة في حقل الدراسات المستقبلية، لاسيما في رؤاه ودراساته عن مستقبل العالم العربي والإسلامي، ولذلك يقول: "إنني أشير دائما إلى أهمية البعد الثقافي والأنظمة القيمية في تطور المنطقة، وغني عن القول إن الإسلام كقوة تجدد، سيلعب دورا متميزا في هذه الصيرورة."⁴

¹ -غريب عبد الكريم، مع المهدي المنجرة، منشورات عالم التربية، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى 1428-2007، ص79

² -المرجع نفسه، ص75

³ -المنجرة المهدي، انتفاضات في زمن الديمقراطية، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة السادسة 2006، ص70

⁴ -المنجرة المهدي، الحرب الحضارية الأولى، مرجع سابق، ص257

ويرى المهدي المنجرة أن أزمنا في العالم الإسلامي هي أزمة رؤية واستبصار. أما على المستوى السياسي فالعالم الإسلامي يشهد حالة خطيرة من البلقنة، حيث إن ما يقارب نصف البلدان الإسلامية تضم أقل من خمسة ملايين نسمة، وأنه طبقا لإحصاءات العقدين الأخيرين معدل توزع السكان بالعالم الإسلامي هو 22 مليون لكل بلد، وهو أقل من معدل البلدان الأعضاء بالأمم المتحدة حيث يفوق 30 مليوناً. أما على الصعيد الاجتماعي فالعالم الإسلامي أفقر أمة وأقلها تعليماً وأكثرها تبعية في ميدان التغذية، كما أنه الأكثر تضرراً من اختلال العلاقات بين الشمال والجنوب، حيث يواجه أكبر حملة تشنها وسائل الإعلام الغربية ضد قيمه الثقافية والروحية.¹

ويرى المنجرة أن أهم مشكلات العالم الإسلامي، يمكن تلخيصها في:

-انعدام المعطيات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية عن العالم الإسلامي، حيث مختلف مراكز التوثيق والمعطيات توجد في البلدان المصنعة.

-خضوع تاريخنا وحاضرنا للاستعمار، وحتى مستقبلنا أصبح مرهونا بدراسة الآخرين، وبسيناريوهاتهم التي تعودنا الثقة في صحتها. والحقيقة الوحيدة التي تفرض نفسها في الوقت الحالي هي أن العالم الإسلامي لا يتحكم في مصيره، وأن استقلاله مازال شكلياً على عدة مستويات. فالتخلص الحقيقي من الاستعمار، ما يزال موضوعاً وارداً ضمن برامج عملنا التي ينبغي أن تحضى بالأولوية، وقد يستغرق إنجازها عشرات السنين.

-انعدام بعد النظر، بسبب غياب وجود رؤية واضحة، وهو ما يؤدي في نهاية المطاف إلى تقليد الجهات الغربية والخضوع لإملاءاتها وتوجيهاتها.

-انتشار الأمية بحيث تصل ببعض البلدان الإسلامية إلى 80% . وغياب البحث العلمي وهو أمر يديهي لدى الشعوب الأمية، للحاجة إلى مناخ علمي مشجع وإلى أجواء الحرية والإبداع.

-استفحال أزمة القيم الاجتماعية والثقافية، وغياب المسؤولية والنزاهة في دوائر صنع القرار الرسمي.

-عدم ملائمة الأنماط التنموية المستوردة من الخارج.

-غياب دولة القانون وضممان الحريات العامة.

¹ -المرجع نفسه بتصرف، ص 280-181

-هشاشة مكانة المرأة وعدم الاعتراف بدورها الأساسي والهام في بناء المجتمع، مما أدى إلى تعطيل نصف المجتمع.¹

غير أن الأمة الإسلامية يواجهها مشكلان يستعجلان الحل، وهما:

-الأقليات الإسلامية التي تتطلب الدعم لاستمرار صمودها وحماتها من الذوبان، لاسيما وأن أكثر المسلمين هم أقليات في بلدان غير إسلامية.

-القضية الفلسطينية، وهي قضية إستراتيجية داخل العالم الإسلامي، فتحرير فلسطين من الصهاينة واجب، وإعداد القوة بمختلف أشكالها للتحرير أمر لا مفر منه.²

"وبالنسبة لمستقبل العالم الإسلامي، فالمنجرة يرى أن هناك ثلاثة مشاهد رئيسية:

1-مشهد الاستقرار

2-مشهد الإصلاح

3-مشهد التغيير

بالنسبة للمشهدين الأولين، فوقعهما أصبح أمرا غير ممكن نظرا لحالة التردّي التي وصل إليها الوضع في العالم الإسلامي.

أما المشهد الثالث فهو الذي يحتمل وقوعه بشكل كبير. والسؤال الذي يطرح حاليا هو كيف ستم عملية التغيير (القطيعة مع الماضي) بأقل قدر من الخسائر والضحايا؟³

وقد عبر المنجرة خلال إحدى محاضراته بعنوان: (العولمة وأثرها على دول العالم الثالث)، عن تفاؤله العميق حول مستقبل العالم الإسلامي. وخصوصا وأن هناك مؤشرات قوية تدل على إمكانية النهوض، كالازدياد السريع لعدد المسلمين في العالم، وتنامي عدد الخريجين والباحثين من الدول الإسلامية في الغرب، وكذلك خضوع مجتمعاتهم لسنة الله في التغيير، كما أوضحها ابن خلدون في نظرية السقوط والنهوض. ويشترط لتحقيق النهوض والتخلص من التبعية للغرب:

-التشبث بالقيم والحفاظ على ذاكرة الشعوب.

-توفر الحرية التي تعتبر شرطا ضروريا للإبداع.

¹ -المرجع نفسه بتصريف، ص282-284

² - المرجع نفسه بتصريف، ص285-286

³ -المنجرة المهدي، انتفاضات في زمن الديمقراطية، مرجع سابق، ص49

- سيادة العدالة الاجتماعية.

- تقليص الفوارق ما بين الحكام والشعوب.

- الاعتماد على الذات والتخلص من المساعدات الأجنبية.

- تأسيس تكتلات إقليمية.¹

وفيما يتعلق بمسألة التكتلات الإقليمية، استأثر مستقبل المغرب الكبير باهتمام المنجرة، فأصدر دراسة سنة 1982 عن سيناريوهات/مشاهد (المغرب الكبير عام 2000).

ويشمل المغرب الكبير الأقطار الخمسة التي تسمى حاليا بدول المغرب العربي، وهي: تونس والجزائر والمغرب وموريتانيا وليبيا. وبعد تشخيص المنجرة للاختلالات التنموية التي تعرفها اقتصاديات هذه البلدان، من خلال سرد سلسلة من الأرقام والإحصاءات الناطقة، ينتقل لعرض السيناريوهات والمشاهد المستقبلية المحتملة، وهي:

أولاً- السيناريو/المشهد الاتجاهي: ويفترض استمرار الاتجاهات السائدة منذ العقد أو العقدين الأخيرين بشكل خطي، وهو ما يعني استمرار حالة الفقر والتفاوت الاجتماعي، والتبعية الاقتصادية في المجالات الغذائية والعلمية والثقافية. ورغم أن السيناريو لا يستبعد تحقيق نسبة نمو هامة من 5 إلى 6 بالمائة في المتوسط، غير أنه لا يتضمن نموا ذاتيا مع توزيع عادل وتحسين لمستوى العيش لاسيما لدى القرويين، وتقليل نسب الأمية وتحقيق تقدم في مجال الصحة والتعليم عموما.

ويرى المنجرة أن هذا السيناريو لا يمكن أن يصمد لأكثر من خمس سنوات، بسبب نتائجه الكارثية، ولكونه لن يحد من إفرازات التبعية الاقتصادية للغرب.²

ثانياً- السيناريو/المشهد الإصلاحية: ويفترض أنه مع هذا السيناريو ستتقلص التبعية للخارج، ويحصل تقدم في التنمية الزراعية، وبالقطاعات السوسيو-ثقافية (الصحة، العمل، الضمان الاجتماعي، الثقافة)، بالإضافة إلى اتساع ممارسة الحريات والمشاركة السياسية، وزيادة فعالية الجهاز الإداري مع انخفاض سريع للرشوة في المصالح العامة.

غير أن من تأثيراته الجانبية تزايد الفوارق في الدخل لمختلف طبقات المجتمع. "وعلى صعيد المغرب الكبير، سيشجع استئناف التعاون الاقتصادي والثقافي، والرجوع لنظام قانوني أكثر منهجية لهذا التعاون

¹ - المرجع نفسه بتصرف، ص 49-50

² - المنجرة المهدي، الحرب الحضارية الأولى، مرجع سابق، بتصرف، ص 246-247

بواسطة أجهزة جهوية وظيفية، وبهذا ستتوطد العلاقات الاقتصادية (جنوب-جنوب). وستتغير العلاقات مع الدول الصناعية عامة، ومع الدول العظمى خاصة، كنتيجة لتشاور أحسن بين بلدان (المغرب الكبير) فيما يتعلق بالسياسة الخارجية، ويتطلب هذا السيناريو ضميرا سياسيا ومسعى نفعيا، وتأطيرا يضم مساهمة واسعة من التقنيين الأكفاء ودرجة أعلى من الثقافة، ومساندة ضمنية للسكان، وانخفاض تدخل بعض الدول المتقدمة.¹

ثالثا- سيناريو/مشهد التحولات: ويتعلق بالانتقال إلى نموذج ذاتي للتنمية، يتخذ مركزه من بلد يراعى بالصناعة الذاتية، ويأخذ بعين الاعتبار الاستغلال العقلاني لموارده البشرية والطبيعة بدل الإحسان الدولي. ويتطلب هذا النموذج تقريب الفوارق بين مستويات المعيشة عن طريق إعادة التوزيع، وتقديم التزام سياسي لإعادة توجيه وتحويل نماذج الفكر والممارسة. كما يحتاج إلى كفاءة ناتجة عن معرفة الهوية الثقافية مع نظام للقيم يكسب ملائمة لهذه المعرفة.

ويقترح المنجرة مجموعة من الأهداف لتحقيق السيناريو تتراوح بين مقتضيات الإصلاح الاقتصادي والتربوي والاجتماعي والثقافي، مع تأكيده على انتهاج سياسة دولية تتميز بعدم الانحياز وتعزيز التعاون العربي والإفريقي. ويقر المنجرة بطوباوية هذا السيناريو قياسا إلى إكراهات الواقع، لكنه يعتبره الطريق الوحيد الذي يسمح لبلدان المغرب الكبير بولوج القرن الواحد والعشرين، يراودها أمل العيش الشريف الحر بعيدا عن الوصاية الأجنبية وعبودية الفقر والبؤس والجهل.²

ومن الواضح أن هذا السيناريو وسابقه لم يجدا طريقهما نحو الواقع، بفعل تعثر العمل المشترك بين دول المغرب الكبير، وبسبب وجود عوائق كثيرة تحول دون تحقيق التنمية الاقتصادية المستقلة والإصلاح الإداري والاقتصادي، مما أدى في نهاية المطاف إلى استمرار السيناريو الاتحادي وفق إسقاطاته الخطية، مع بعض الإجراءات الإصلاحية الشكلية التي لم تلامس كثيرا جوهر الإصلاح، وهذه الحالة لا تخص فقط دول المغرب الكبير، بل كانت هي السمة الغالبة على مختلف البلدان العربية.

وقد كان اهتمام المنجرة بالعالم العربي حاضرا بقوة، حيث أنجز بهذا الصدد عدد من الدراسات منها، مشاهد مستقبل الوطن العربي التي نشرها سنة 1990 بجريدة العلم المغربية عدد2. وقد شكل دخول

¹ المرجع نفسه، ص247-248

² -المرجع نفسه، بتصرف، ص248-249

الألفية الثالثة مصدر إلهام للمنجرة في هذه الدراسة كما في غيرها من دراساته، ويتوقع المنجرة ثلاث مشاهد أو إمكانيات:

-الأول: أنه في حال بقيت الأشياء على ما هي عليه، أي سيناريو الاستمرار أو الاستقرار، ويدعمه التدخل الأمريكي في الخليج الذي يهدف للحفاظ على الاستقرار واستمرار الوضعية الحالية. ويعتبر المنجرة أن الغرب وكل المؤسسات الدولية بما فيها صندوق النقد الدولي، بات مجندا لدعم هذا السيناريو، غير أنه "من غير الممكن تحقيق هذا السيناريو، لأن التغيير أمر طبيعي في الحضارة الإنسانية ولا يمكن تجميد حركة مجتمع بشري أيا كان، ونرى اليوم مجهودات جبارة للغرب بالتعاون مع بعض المسؤولين في العالم الثالث بإفريقيا وآسيا والعالم العربي، تهدف إلى تركيز هذا السيناريو. ولكن برغم كل المحاولات لا يمكن لهذا السيناريو أن يطول أكثر من خمس سنوات على الأكثر، ثم نرى بعد ذلك تغيرات أساسية في العالم الثالث، وكل من سيدافع عن هذا السيناريو، نرى أنه يفشل إما خلال العام المقبل أو خلال العام الذي بعده. وأتوقع أنه لا يمكن أن نصل سنة 95 بسيناريو الاستقرار."¹

الثاني: وهو سيناريو/مشهد الإصلاح، أي أنه سيحافظ على الاستقرار مع بعض الإصلاحات والتغيرات الجذرية، "وأظن أن إمكانية هذا السيناريو قياسا للأول، الذي لا أعطيه أكثر من 5% كنسبة لإمكانية تحقيقه خلال السنوات الخمس المقبلة. فإن سيناريو الإصلاح يمكنه أن ينجح بنسبة تقدر ب30%، شريطة أن تكون الإصلاحات سريعة، وبوعي بالمشاكل الكبرى المتمثلة في الديمقراطية وممارستها بشروطها الكاملة، وبناء مجتمع مدني، بما فيه احترام حقوق الإنسان وحرية الصحافة والتعبير وروح المسامحة والتعددية، ثم الاهتمام بمحاربة الأمية."²

الثالث: سيناريو/مشهد التحولات الكبرى أو التغيير الجذري والعميق، ويرى المنجرة أن العالم العربي سيدفع الثمن باهضا من الناحية الاجتماعية، إذا قرر التماشي مع سيناريو الاستقرار والاستمرار. "وسنرى بعض الدول تتحرر الواحدة تلو الأخرى لتخرج من وضع الاستقرار، ويمكن أن نرى في نفس الوقت بعض الإصلاحات التي تقوم بها بعض الدول، كحل ليس استمراريا مطلقا. ولكن بنوع من التغيير الجذري، وهو ما يتعلق بسيناريو الإصلاح، ولكن لن يمكننا الدخول إلى القرن الواحد والعشرين بدون سيناريو التغيير الجذري، فعلى المدى المتوسط في الدراسات المستقبلية والذي لا يتجاوز عشر

¹ -المرجع نفسه، ص65

² -المرجع نفسه، ص65

سنوات، أقول مقتنعا: أننا في بداية القرن 21، سندخل بسيناريو التغيير الجذري والحقيقي سواء فيما يتعلق بالأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، أو فيما يتعلق بعلاقة الشمال بالجنوب.¹ لقد كان المنجرة أقرب إلى الدقة في تنبؤاته بخصوص عدم إمكانية صمود السيناريو الأول، الذي يروم الحفاظ على الأوضاع السابقة لمدة تفوق خمس سنوات، ولذلك شهدت الكثير من البلدان العربية خلال عقد التسعينات وبداية القرن الواحد والعشرين إصلاحات هامة، على المستويات المختلفة سياسيا واقتصاديا واجتماعيا، لكنها لم تكن كافية لإيقاف النزيف، والحد من المعضلات المتراكمة على العالم العربي والنهوض بأوضاعه، وهو ما أدى إلى الوصول للسيناريو الثالث بعدد من البلدان العربية التي شملتها موجة الثورات العربية، بينما تملمت عدد من البلدان الأخرى التي لم يشكل الربيع العربي خطرا على أنظمتها صوب سيناريو الإصلاح.

ولا يخفي المنجرة تشاؤمه من جدوى السيناريوهين الأول والثاني، ويعتبرهما مضيعة للوقت، وهو ما عبر عنه بالقول: "ويمكن أن أختتم أي متشائم بخصوص السنوات الأربع أو الخمس القادمة، وأتحفظ بخصوص السيناريو الإصلاحي، الذي يمكن أن يمتد إلى نهاية هذا العقد، لأني لا أثق في إمكانياته لحل المشاكل بفعل الأساليب والعقليات الموجودة في العالم الثالث، والتي لا تحترم مفهوم الإنسان كإنسان بعد، ولكني متفائل جدا بخصوص بداية القرن القادم، الذي سيحمل معه عبر سيناريو التغيير، تحولات جذرية، وهو ليس حلما فقط، ولكنه ثقة مبنية على البحث العميق في الواقع وفي التوقعات."² ويعبر المنجرة عن تفاؤله بما ستحمله بداية القرن الواحد والعشرين من تغيرات عاصفة وتحولات كبرى عميقة لها ثلاث أبعاد:³

- التحرر من الهيمنة الثقافية والحضارية الغربية ببعديها اليهودي المسيحي.
 - التحرك نحو تحقيق الحاجات الديمقراطية والعلمية والتكنولوجية والاقتصادية دون هيمنة الغرب.
 - حسم المشكلة الفلسطينية نهائيا التي تعتبر شرط أي تغيير في العالم العربي.
- إذن نحن أمام عملية تخلص كامل من حقبة ما بعد الاستعمار، وهذا ما سيتيح للأمة العربية الإسلامية الانطلاق نحو المستقبل لتحقيق النهوض الحضاري المنشود.

¹ -المرجع نفسه، ص68

² -المرجع نفسه، ص68

³ -المرجع نفسه، بتصرف، ص68

المطلب الثاني: المستقبل الحضاري للأمة عند سهيل عناية الله

سهيل عناية الله هو عالم سياسة بمركز وينزلاند للتقنية في برسبان بأستراليا، وأحد أعضاء هيئة تحرير الدورية الإسلامية (بريودكا إسلاميكا)، وعضو هيئة اتحاد دراسة مستقبلات العالم، ويعد أحد الباحثين المستقبليين الأكثر اهتماما بمستقبل الأمة الإسلامية، وقد قدم في عدد من دراساته نقدا لطرق مقارنة المستقبل في المستقبلات الغربية لاسيما في النمذجة، كما أبدى اهتماما بالبحث عن الأطر المعرفية والمنهجية الأكثر ملائمة لدراسة المستقبل من منظور حضاري إسلامي.

ويعتبر سهيل عناية الله أن تشكل الرؤية المستقبلية هو الخطوة الأولى لبناء مستقبل الأمة، هذه الرؤية لن تتحقق إلا بمحاولة تخيل مستقبلات تختلف عن الحاضر، وربما تشكل قطيعة عنه، ويقترح ألا تكون جهود تخيل مستقبل الأمة محدودة بالتحليل الفكري، "فوسائل المعرفة والكينونة الأخرى، كالشعر والفن والعمارة والشعائر وعمل الجماعة، كلها بالقدر نفسه من الأهمية. وكل ما يمكن أن يقوم به المفكرون أن يتكروا سياقات للأحلام والرؤى، ويمكنهم القيام بذلك بإسباغ الشرعية على هذه الرؤى وجعلها أكثر واقعية بالنسبة إلى أولئك الذين يعيشون في عوالم الإستراتيجية والاقتصاد، إلا أن الرؤية أكثر من مجرد وسائل للمعرفة، فهي عملية يجب أن تباشرها القيادة والجمهور بشكل جدلي تفاعلي، ولا يعني اتصال الرؤية بالأسطورة الخيال الجامح Fantasy، فعلى حين أن الخيال مهم في الانقطاع عن الأطر المرجعية الحالية، فإنه لا يقترب من رؤية العالم التاريخية التي تشكل الإسلام، وبهذا المعنى فإن النموذج المعرفي الإرشادي الإسلامي كما فصله مختلف الكتاب المسلمين حيوي في العمل كمنقطة انطلاق لعملية الرؤية".¹

ويؤكد سهيل عناية الله على أن الرؤية بقدر ما يجب أن تتحرر من تأثير التصورات التاريخية، ينبغي أن تكون حصيلة المفاهيم والمبادئ التي تشكل النموذج المعرفي الإرشادي الإسلامي، "تمت عشرة مفاهيم أربعة مفردة وثلاثة أزواج متعارضة: التوحيد والخلافة والعبادة والعلم والحلال والحرام والعدل والظلم والاستصلاح والضياع.

يضم التوحيد الوحدة الإسلامية الأوسع للفكر والفعل والقيم، عن الإنسانية والأشخاص والطبيعة والإله، وتؤكد الخلافة على أن الله تعالى مالك الأرض، ويعمل البشر خلفاء ومؤتمنين لرعاية الأرض لا

¹ - عناية الله سهيل، استشراف مستقبل الأمة، إسلامية المعرفة: مجلة فكرية فصلية محكمة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا الولايات المتحدة الأمريكية، عدد 17 سنة 1999، ص 45

لإفسادها، ويمثل العدل هدف الرؤية الإسلامية للعالم، ويقوم على حاجات الناس (الاستصلاح)، وتعد العبادة بداية وخطوة ضرورية للوصول إلى هذه الأهداف، وينتج العلم أو معرفة الذات والآخر والطبيعة عن التفكير العميق، سواء بالملاحظة الداخلية أو الخارجية، وبعدها تكون تصرفات الأفراد حالاً أو حراماً، ويتم في هذا الإطار ضياع الأفراد والإمكانات الجماعية والاستبداد أو تسلط القلة، أو فرد واحد على الكثرة، أو سلطة فكرانية (إيديولوجية) ضيقة الأفق، على الوحدة في إطار التعددية التي يعيها النموذج المعرفي الإرشادي الإسلامي.¹

ويوضح أن النموذج المذكور أساساً للرؤية الإسلامية للمستقبل ليس حصيلة الرؤى والتصورات التي تشكلت تاريخياً في سياق الأحداث والصراعات، ذلك أنه يصبح "النموذج الإرشادي الإسلامي سياق الرؤية، وسياق تأطير صورة المستقبل ضمن المثل العامة، ويحدد بهذا محيط الرؤية، ليس ضمن أحداث تاريخية معينة (الثأر من فرد أو أمة أو حضارة)، بل ضمن نسق المعنى الأوسع للحضارة موضع الاهتمام، وهي في حالتنا هذه: الأمة الإسلامية (كجماعة تقوم على معنى ومقصد أكثر من كونها جماعة جغرافية، أي كجماعة تفسيرية).

والرؤية ضمن هذا السياق رؤية فعالة لأنها تلمس جوهر خبرة المسلمين، ولأنها ذات توجيه مستقبلي فإنها تساعد في تجاوز تصنيفات الحاضر، وبشكل خاص إطار الحداثة: الدولة/الأمة، الذي يستكين فيه المسلمون.²

ويقدم سهيل عناية الله تصوراً جديداً للأمة استقاه من محاجة أنور إبراهيم في مقال خاص بمجلة (المستقبلات) عن الإسلام والمستقبل، باعتبارها: مفهوماً حركياً ديناميكياً يهدف إلى إعادة تفسير الماضي ومواجهة التحديات الجديدة، لتتحول الأمة من إطار للمتمنيات إلى إطار للتفعيل والتشغيل في المستقبل.

إن الأمة كمجتمع تفسيري يجب أن تقدم إسهاماتها في حل المشاكل العالمية مثل مشكلة البيئة، والاعتراف بالمسؤولية الأخلاقية والعملية للأرض باعتبارها أمانة، وأعضاؤها أمناء يتقاسمون مسؤولية حماية الأرض، مما يجعل المخاوف البيئية عنصراً حيويًا في تفكيرنا بموجب أمانة الاستخلاف، كما ينبغي

¹ - المرجع نفسه، ص 45-46

² - المرجع نفسه، ص 46

النظر للأمة كأداة حاسمة لخلق مستقبل يقوم على المساواة والعدالة الاجتماعية والدولية، تقتضي سعيًا حثيثًا للقضاء على الفقر، ووضع إطارات عملية فعالة للتنمية، تتجاوز الخطط التقليدية غير المحدية.¹ "وهكذا فإن ما يدعوا إليه (أنور إبراهيم) ليس الحداثة، بل لنزعة تقليدية نقدية ومنفتحة، تستخدم الماضي التاريخي لصنع مستقبل مشرق، ولا يجب أن يصبح مفهوم الأمة مفهوما استعماريًا، بل مفهوما يتطلب أن يدخل المسلمون مع الحضارات الأخرى في حوار لإيجاد توافق على المبادئ (وأن يكونوا مستعدين للدفاع عن المبادئ، وليس كما حدث في البوسنة). إننا نحتاج لاستعادة حقيقية للأمة التي عرفت تاريخيًا نماذج لمجتمعات تعددية الأعراق والثقافات والأديان، والأمة الحقيقية تحترم حقوق غير المسلمين كما فعلت دولة المدينة."²

ويرى عناية الله أن العولمة جعلت الدولة القومية إشكالية، إن لم تكن عرضتها للخطر، وفي الحالة الإسلامية تبدو العلاقة بين الدولة القومية والأمة الإسلامية في ظل العولمة أكثر إشكالية وتعقيدًا. "تعتز الإسلام توترات بالغة بين الدولة والفرد (بالنظر للأفراد الذين يعتقدون نظرة غير دولانية للإسلام على أنهم تهديد)، وبين الدول (مع ادعاء كل دولة ارتداءها عباءة الإسلام كما تحدده السلطة، وإلى حد ما الإخلاص للنموذج الإسلامي)، وكانت النتيجة إسلامًا غير علمي مصطبغًا بالطابع القومي، وذا طابع دفاعي إزاء الغرب، ومتفتت وعدائي تجاه شعوبه، وكانت الكلفة الأعلى خسارة مقولة المجتمع العالمي، أي الأمة نفسها ناهيك عن المستقبل. إن تصور إسلام عالمي غير محدود بأمة أو قائد، ولا يقويه وجود عدو أو خوف الآخرين هو البداية الأولى."³

ويعتبر عناية الله أن "مهمة رؤية أمة المستقبل الإسلامية هي عكس لهذه العملية، وإبداع لرؤية تدفع الحضارة قدمًا، ولا تجر الناس للركون للجبن والخوف. وكما حاجج فرد بولاك Ferd Polak في كتابه (صورة المستقبل) فإن الحضارات التي تملك صورة للمستقبل، متفائلة بشكل أساس بصدد طبيعة

¹ -عناية الله سهيل، الحضارة الإسلامية في مجال العولمة من العقود الإسلامية الآجلة إلى مرحلة ما بعد الحضارة الغربية، بتصرف، مقال منشور بالموقع الإلكتروني:

<http://www.metafuture.org/Articles/islamic-civilization-globalization.htm>

بتاريخ: 2012-11-18

² - عناية الله سهيل، استشراف مستقبل الأمة، مجلة إسلامية المعرفة عدد 17، مرجع سابق، ص 85

³ -المرجع نفسه، ص 49

البشر، وإيجابية إزاء ما يمكن أن يصنعوه، هي حضارات صاعدة، أما تلك التي لا تملك أي صورة للمستقبل، وبالأساس متشائمة إزاء طبيعة البشر، وسلبية إزاء إمكانية التغيير عبر الزمن فهي في هبوط وتدهور. وإذا ما أطفنا نظرية (بولاك) إلى المفهوم الخلدوني للقوة يصبح لدينا تاريخ كلي Macrohistory ومستقبل كلي ثري.¹

وبعد أن يتحدث عن عناية الله عن معايير الرؤية الإسلامية للمستقبل التي يجب أن تلمس الأبعاد المادية والاقتصادية للمجتمع، وأن تكون ذات مغزى للرؤى التقليدية رغم مناقضتها لها، مع ضرورة أن تبتعد عن اليوتوبيا، وأن تلمس مستوى اللاوعي العميق والرمزي للفرد المسلم، حتى يعي دوره في الحياة والتاريخ، يتساءل عن قيمة حقل الدراسات المستقبلية في استكشاف أمة الأجيال المقبلة، ثم يجيب بأنه "تأخذ الدراسات المستقبلية الزمن بصورة جدية، فعادة ما يعد الزمن متغيراً مستقلاً، ولكن الدراسات المستقبلية بدلاً من ذلك تنظر للزمن على أنه متغير تابع للخبرة الإنسانية والحضارية، ويرجع السبب في ضيق المسلمين بالحدثة جزئياً، إلا أن الزمن كان في الغالب أكثر تنوعاً، فكان التقويم الهجري مهماً، بل كان أسلوباً لتسجيل الواقع أهم من التقويم الميلادي، علاوة على ذلك كان التوقيت القمري محورياً بالدرجة نفسها، ومن منظور إسلامي فإن تفكير أجيال المستقبل على درجة الأهمية نفسها، وتحاول بحوث الأجيال المقبلة صياغة مفاهيم إرثية للزمنية، محاجة بأنه بدلاً من التنبؤ لعقود قادمة، أو تركية لغة دراسات القرن الحادي والعشرين، يجب أن نأخذ بشكل جاد في الاعتبار المستقبل الذي سيشكله أبنائنا وسبعة أجيال قادمة، ويمكن أن تصبح هذه الأمور جارية بمجرد أن نأخذ المستقبل والزمانية كإشكالية لا كمعطى".²

ورداً على من يعتبر الإسلام ديناً ليس مستقبلي التوجه بالمعنى الزمني، بفعل انشداد المسلمين للماضي يجب عناية الله بأن الإسلام دين مستقبلي التوجه، وأنه يجب علينا "فهم الإسلام ليس على أنه مجرد دين يوضح العلاقة بين الذات والإله فحسب، بل على أنه حضارة تشير إلى كيفية معاملة كل فرد للآخر وللطبيعة، وعمل الخير، فقضايا الاقتصاد والحكم غير منفكة عن الخطاب الديني، فالإسلام لا

¹ - المرجع نفسه، ص 49-50

² - المرجع نفسه، ص 51-52

يدفع كل فرد ومجتمع لقياس حاضره على المستقبل المثالي، كما تمثل في حياة وتعاليم النبي صلى الله عليه وسلم فقط، بل لديه القدرة على أن يصبح نموذجاً تخطيطياً للمستقبلات.¹

ويؤكد سهيل عناية الله على أهمية أن يكون للإسلام مستقبلاته البديلة التي تسترشد بالنماذج الإسلامية التاريخية لصنع المستقبل، والتي تقع خارج نطاق الهيمنة الغربية، "إن التزام الإسلام بمستقبل بديل لا يسقط التاريخ من الاعتبار، ويمكن لاستعادة نظام المدينة السياسي، وبنجاحات المسلمين الأخرى من خلال نموذج الحداثة الإرشادي البالغ التقوس والانحناء، فيمكن استخدام التاريخ لصنع المستقبل، ويجب النظر إلى التاريخ كجزء من حيز تفسيري وكحيز للمستقبل، وهكذا لا يتوجب علينا الالتزام بأي صورة خطية للمستقبل، وبشكل أكثر تحديداً بمقولة أن المستقبل غير الغربي سيتبع مستقبل الغرب، فهناك طرق بديلة عن متوالي الإقطاع ثم الملكية والنزعة الانغلاقية التقليدية. ويحتاج البعض أن الغرب وهو في تعب الأخير يعاني أزمة رؤية عميقة، ولا يمكن أن تأتي أية بدائل إلا من خارج الإمبراطورية، من أولئك الذين لا يدينون بصور وأساطير القوة المتمركزة وحكم الفنيين."²

وقد قدم عناية الله نقداً إسلامياً دقيقاً للنمذجة الغربية، ومع ذلك يقرر خلاصة هامة استفادها من درس النماذج لاسيما (حدود النمو) لنادي روما، وهي أن "العالم الإسلامي في أشد الحاجة لنموذج عالمي كهذا، ولكنه يقوم على التصور الإسلامي للمجتمع، وبتعميم هذا النموذج عالمياً يمكن أن يقوم بدور عظيم في شرعنة رؤية المستقبل من المنظور الإسلامي، وسيلقى تحديد أفق طويل المدى لو تجاوز المائة عام ترحيباً، وسيدفع الفنيين المسلمين خارج حاضره الدولة القومية، وإلى المستقبلات المعروضة."³

وهكذا، وبعد جهد كبير في وضع الأسس النظرية والمعرفية، في سياق إنضاج التصورات والرؤى المستقبلية البديلة للأمة، يقدم سهيل عناية الله خمسة سيناريوهات/مشاهد لمستقبل الأمة الإسلامية في بحث قيم بعنوان: **Alternatives Futures for the Islamic Ummah**.

- "السيناريو الأول (perfection of the past): محاولة العالم الإسلامي العودة إلى الذاكرة التاريخية عن (العظمة)، من خلال إعادة تكرار ظروف القرن السابع هجريًا. وهذا سيناريو يبدو في نظر معظم المسلمين كنوع من الانحدار وليس النهوض.

¹ - المرجع نفسه، ص 53

² - المرجع نفسه، ص 53-54

³ - المرجع نفسه، ص 59

- السيناريو الثاني (**Divided Islam, Divided world**): تزايد الانقسامات داخل العالم الإسلامي، والحرب مع الغرب، وبين الدول المسلمة نفسها وبين طوائف الإسلام. وهذا سيناريو للانحدار المأساوي يتم ببطء.

- السيناريو الثالث (**The liner ascent**): يتبع العالم الإسلامي من خلال الإسلام الخط الصاعد ويصبح جزءاً من العالم الحديث العلماني.

- السيناريو الرابع (**A pendulum shift**): يتداول فيه المسلمون والغرب المواقع صعوداً وهبوطاً.

- والسيناريو الخامس (**Virtuous spiral**): يتصور حدثاً بديلة للعالم الإسلامي، وكذلك مستقبل علمي بديل، بحيث تصبح التعددية داخل الإسلام، وفي النظام العالمي قيمة أصيلة. ومن ثم، يصبح الإسلام جزءاً من البيئة العالمية المشاركة والحوكمة العالمية، وعلى نحو يقدم حلولاً للأمة العالمية في الأفكار والسيادة والسياسة.¹

وترى نادية مصطفى أن سيناريوهات سهيل عناية الله الخمسة قد "لمست عصباً أساسياً كان مفقوداً بالكامل في الأدبيات التي انشغلت بالنهوض والنهضة، ألا وهو وجهة النهوض وتوجهه: نحو أي سيناريو؟ فمما لا شك فيه، أن تحديد جهة النهوض أو النهضة شرط ضروري، لا بد وأن ينعكس على طبيعة التصور الاستراتيجي عن كيفية النهوض: فهل الغاية إحياء الماضي الذي يتطلب سقوط الحضارة الغربية؟! أم مواجهة حالة (الاستيعاب) الجارية في النظام العولمي؟! أم نخوض في ظل عالم متعدد؟! أم...

بعبارة أخرى، فإن سهيل عناية الله قد ركز الضوء على حاضر غائب في خلفيات كل الجهود الباحثة في مشروع النهوض، وعلى نحو يبين كيف أن السيناريو الخامس هو السيناريو الذي يرشحه عناية الله، وآخرون، وهو على عكس تيارات حركية تراهن على سقوط الحضارة الغربية كشرط لنهوض إسلامي جديد. في حين تراهن تيارات أخرى أن بمقدور الإسلام أن يقدم حلولاً لمشاكل العالم بأسره، فلديه

¹-Sohail Inayatullah, Alternative Futures for the Islamic Ummah,

at:<http://www.metafuture.org/Articles/AltFuturesUmmah.htm>

الكثير ليقدمه للعالم الحديث في أزمته الراهنة، ومن أمثالهم: منى أبو الفضل، أحمد داوود أوغلو، أحمد كمال أبو الجهد.¹

ورغم تفاؤل عناية الله المتمثل في التبشير بمستقبل حضاري للأمة، عبر السيناريو /المشهد الخامس من سيناريوهات، فقد تضمنت هذه المشاهد تحذيرا مبطنا، فمن المثير للاهتمام أن الأمة ليس أمامها خيارات كثيرة منصفة لماهيتها وشخصيتها الحضارية، فإما الاستمرار في حالة التيه التي نعيشها مع نسج الأحلام والأمني التي لا علاقة لها بالواقع، والعيش في عهدة التاريخ استرجاعا لأمجاده التليدة دون أي سعي جدي نحو المستقبل، أو القبول بالخط الصاعد الذي يجعل من العالم الإسلامي في حالة استتباع وإحراق بركب الحضارة الغربية.

غير أن أخطر المستقبلات التي قد تواجه الأمة هو سيناريو/مشهد التفكك والضياع، وقد نبه سهيل عناية الله على رؤية (جالزار هايدر) التي قادته إلى أن الأمة الإسلامية ينتظرها مستقبل بلا إسم، لقد اكتشف جالزار هايدر أثناء محاولته تخيل ذلك، وبعد "استغراقه في النوم يصحو عام 2020 ليرى رجلا كثيرين يتحدثون مع بعضهم بعضا، ولكن كلا منهم يستشهد بتعليمات وإرشادات سادته، وبرغم أنهم يقدمون بعضهم بعضا على أنهم إخوة، فإنهم في إحباط باد.

ويخلص إلى الرؤية التالية: رأيت مشهدا لمستقبلات المسلمين، التي تبدو مدينة مفتتة ومفتوحة ومقيدة من الخيام المنفصلة، البعض أحياء ومتيقظون إلا أنهم منبذون خارج المدينة، ومستمررون في بحثهم عن المدينة، ومن ثم في القراءة والكتابة والحديث بلا خوف إلا من الله تعالى ونبيه، إلا أنه لا إسم لأي منهم.²

واستحضارا لهذه الرؤى المتشائمة عن مستقبل الأمة الإسلامية يحذر عناية الله من أن أحد المستقبلات المحتملة حسب معطيات الاتجاهات الجيوسياسية الحالية وهو تفكك الإسلام داخليا وخارجيا. خارجيا بفعل الضغوط الاستعمارية والغربية، وداخليا نظرا للصراعات المذهبية والانقسامات السنية والشيعية، وغيرها من قضايا الثأر من التاريخ البغيض، بدلا من توجيه الجهود نحو تخيل المستقبلات المرغوبة.

¹ -مصطفى نادية محمود، في متطلبات التغيير الحضاري من الذاكرة الحضارية إلى رؤية عن النهوض الحضاري وخطط

وبرامج استراتيجية للتغيير، الناشر: المركز الحضاري للدراسات السياسية، القاهرة، دت، ص7

² - 3 - Galdar Haider. An Islamic Future Without aName . Future 23. No. 3 (april 1991).p 311-316 نقلا عن: عناية الله سهيل، مجلة إسلامية المعرفة، عدد 17 سنة 1999،

- ويطرح سهيل عناية الله في ختام دراسته عن مستقبل الأمة مجموعة من التوصيات، تتمثل في:
- 1- "يجب أن تتضمن جهود المستقبل أبعاد تخطيط استراتيجي وتوجهات مستقبلية أبعدها، تتسم بطابع الرؤية، ويجب استخدام مناهج كمية (بما يفضي إلى الدقة) وكيفية (بما يفضي إلى الرؤية).
 - 2- يجب أن يستكشف المسلمون المستقبلات البديلة ناظرين للواقع على أنه منشأ اجتماعي، ومع ذلك يجب أن يختار المسلمون مستقبلاً معيناً ثم تطوير خطط لتحقيقه.
 - 3- يجب على المسلمين تطوير نماذج محاكاة بالحاسب الآلي، ناجمة عن النموذج المعرفي الإرشادي الإسلامي، وتعكس الاهتمامات الإسلامية.¹
 - 4- "تحتاج الأمة إلى الانشغال بنطاق واسع من الأنشطة المستقبلية المحتملة، و الأقرب للوقوع، والمرغوبة، و الممكنة، أو بعبارة أخرى التنبؤية والاختبارية والنقدية، وذلك من خلال مؤسسات مثل منظمة المؤتمر الإسلامي والبنك الإسلامي للتنمية.
 - 5- يجب أن يدير المسلمون بحوثاً عن الأبعاد الزمنية في الحضارة الإسلامية (على مستويات متنوعة: على المستوى الفردي والقومي، ومستوى الجماعة والمجتمع العالمي)، والقيام بمسوح لتوقعات المستقبل والرغبات والاحتياجات، ومقارنتها بمشاريع المسوح الأخرى مثل (البشرية عام ألفين).
 - 6- يجب أن تتضمن جهود تخيل المستقبل والتنبؤ به إثارة القضايا البازغة سواء لمعرفة كيف تخلق أنماط التفكير التقليدي أو معرفة نفعها في التنبؤ.²
- إن أهم ما يميز جهود الدكتور سهيل عناية الله حول استشراف مستقبل الأمة، هو تجاوزه لكل التصورات التقليدية التاريخية والرؤى اليوتوبية الحاملة، وهو مع تبنّيه للتصورات والمفاهيم المعاصرة الأكثر نضجاً عن الأمة، وانطلاقه من المبادئ الأصلية الناظمة لها في المرجعية الإسلامية، فإنه يدعو إلى التسليح بالمناهج العلمية الأكثر قدرة على تبني وعكس الرؤى والتوجهات الإسلامية للأمة، ومن ثم دعا إلى صناعة مستقبلات بديلة للأمة خارج نطاق الهيمنة الحضارية الغربية، وخارج التصورات التاريخية المقيدة لحركة الأمة والمعطلة لنهضتها.

¹ -عناية الله سهيل، استشراف مستقبل الأمة، مجلة إسلامية المعرفة عدد 17، مرجع سابق، ص 87

² - المرجع نفسه، ص 87-88

المطلب الثالث: المستقبل الحضاري للأمة في أعمال الدكتور ضياء الدين سردار

ضياء الدين سردار الباحث المستقبلي والناقد والمفكر الرائد في قضايا الإسلام المعاصر، يوصف في الأوساط الإعلامية البريطانية بأنه (الموسوعة البريطانية الخاصة) بالنظر لغزارة إنتاجه الفكري الذي نشر منه 45 كتابا، تتراوح من مستقبل الإسلام إلى نقد ما بعد الحداثة، والعلوم السياسية، وقضايا الإسلام المعاصر والاستعمار، والعلاقات الثقافية والنقد الأدبي، بالإضافة إلى مزاولته الإعلام في عدد من الصحف والمجلات التلفزيونية البريطانية.

ويعد ضياء الدين سردار أول الباحثين المستقبليين الذين عنوا بالبحث عن رؤى مستقبلية بديلة للعالم الإسلامي، ولذلك كان أول كاتب مسلم ألف كتابا عن (مستقبل الإسلام) بالإنجليزية سنة 1970، وقد ظل يشغل لسنوات طويلة رئيس تحرير مجلة المستقبلية الدورية التي تصدر شهريا ببريطانيا وتعني بقضايا التخطيط والمستقبل والدراسات السياسية.

ويمكن القول في بداية تلمس الرؤية المستقبلية لسردار عن الأمة الإسلامية، إنه من أوائل المفكرين الإسلاميين العالميين الذين امتلكوا وعيا عميقا بماهية الأمة وإمكاناتها ومقدراتها المادية والمعنوية، وحقيقة تجليها في العصر الحديث، فكان واحدا من المنظرين الكبار لاستعادة الأمة كحقيقة تاريخية وواقعية، تجدد عمقها في الصياغة العقدية للإسلام التي تطبع روحها وتشكل ملامحها، ويرى سردار أنه "على الرغم من أن أقطار بالغة الكثرة من العالم الإسلامي تحكمها نخبة من المستغربين، إلا أن العالم الإسلامي، إذا أُخذ كمجموعة، هو عبارة عن جماعة عقائدية، ولا نقصد بالعالم الإسلامي أي منطقة جغرافية محددة، تشبه بعض الشيء عالم (فانون) الثالث، بل نعني الأخوة البشرية للإسلام التي تتجلى في مفهوم الأمة. فالأمة الإسلامية جماعة تتجاوز حدود القومية، وهي ذات جماعة وتشريع مشتركين، وقدر معين من الوعي بالذات الذي هو وعي الانتماء الجماعي الواحد."¹

ويستطرد سردار موضحا حقيقة الأمة وما يميزها عن باقي الأمم الأخرى، "والأمة الإسلامية ليست مؤلفة من شعوب من نفس العرق أو تتحدث ذات اللغة، أو تقوم على خلفية تاريخية واحدة، بل إن هذه الأمة جماعة من الناس متبايني الخلفيات واللغات والأصول، لكنهم يرتبطون جميعا بالإيمان

¹ - سردار ضياء الدين، العلم والتكنولوجيا والتنمية في الأقطار الإسلامية، تعريب: عزت جرادات، وصادق إبراهيم عودة، منشورات مكتب المؤتمر الإسلامي العام لبيت المقدس، عمان الأردن، الطبعة الأولى 1406هـ، 1986م،

الأساسي في عبارة (لا إله إلا الله محمد رسول الله)، فهذه هي الشهادة التي أوجدت الشعور بالانتماء لنفس الجماعة، وهذا الوعي موجود عند جميع المسلمين، أفرادا وجماعات، وعلى ذلك فالمسلمون أفرادا وكيانات في الأمة الإسلامية، يختلفون اختلافا بينا عن جميع الشعوب والدول الأخرى. إن لديهم شيئا مشتركا، مقتصرًا عليهم وحدهم، إذ ينتمون كلهم للأمة أينما كانوا، ومهما كانت الحدود السياسية التي يقعون داخلها.¹

ويستحضر سردار المسار التاريخي للأمة، خلال الفترة الممتدة بين القرنين السابع والثاني عشر الميلادي حين كانت الأمة في أوج توهجها، "وكان للعرب والترك والإيرانيين والأفغان والهنود والأندونيسيين والبربر والصينيين والأوروبيين والأفريقيين جنسية أو مواطنة واحدة، فقد اعتبروا كلهم مواطنين مسلمين، بصرف النظر عن أصلهم أو شكل الحكومة المحلية التي عاشوا في ظلها. وكانوا يدينون بولاء واحد مهيمن، وإخلاص موحد دائم للأمة الإسلامية، لأنه بالرغم من تفكك الخلافة إلى دول عديدة، ظل المسلمون يعيشون في ظل الشريعة التي يستخدمها كافة المواطنين حقوقا وواجبات متساوية تطبق عليهم أنى وحدوا."²

ويستحضر واقع الأمة الإسلامية في الظرف الراهن، بحيث يمكن تقسيم الأمة إلى مجموعتين رئيسيتين:

1- "المناطق التي يكون فيها المسلمون أكثرية، وتشمل ستا وأربعين دولة. ويحكم العديد من هذه الدول نخب من الحكام المستغربين، وفي بعض الأقطار التي يشكل المسلمون 65% من مجموع سكانها، يتولى أفراد من مجموعات الأقليات الغربية السلطة بحذافيرها. وهذه المناطق تشمل ما يقارب ثلث مساحة اليابسة في العالم، وتكون حزاما استراتيجيا حيويا بين العالم الحر والكتلة الشيوعية. وسوف نطلق على هذه الدول إسم الأقطار الإسلامية.

2- المناطق التي يكون فيها المسلمون أقلية، ويقطنها حوالي ثلث مجموع المسلمين في العالم. وأن محنة بعض هذه الأقليات كما في الفلبين وأثيوبيا أمر مشهور جدا، ولكن أخبار معاملة المسلمين في الهند والصين والاتحاد السوفياتي ربما كانت أقل ذيوعا. غير أن هذه الأقليات الإسلامية أينما وجدت، وسواء

¹ -المرجع نفسه، ص14

² - المرجع نفسه، ص14-15

أكانت مضطهدة أم تسهم بدور نشيط في بناء المجتمع الذي بين ظهرانيه، فإنها تشعر شعورا قويا بالانتماء إلى الأمة الإسلامية ككل.¹

وقد أدى هذا الوضع الراهن المفتت للأمة الإسلامية إلى رغبة شاملة عند المسلمين في تعزيز التضامن الإسلامي، فتم تأسيس رابطة العالم الإسلامي، ومنظمة المؤتمر الإسلامي، التي كرست جهودها لتعبئة الموارد المادية والمعنوية والروحية للأمة. وقد أظهر سردار دعمه وتأييده لمقترحات المعهد الإسلامي كإطار يمكن من خلاله تعزيز التضامن الإسلامي وممارسته كما يلي:

1- "زيادة وعي المسلمين بانتمائهم للأمة ورفعهم إلى مستوى أعلى بكثير مما هو عليه، بحيث يمكن في النهاية أن تتلاشى مظاهر الولاء الضيقة الأفق المتدنية المستوى.

2- التوصل إلى درجة من الالتزام عند المسلمين أفرادا وجماعات تجاه القيم والأهداف الثقافية والحضارية للإسلام، بحيث تكون أعلى كثيرا مما هي عليه، ويرافقها تخفيض مواز لمستوى التأثيرات الحضارية سيما الغربية منها.

3- تكثيف جهود المنظمات الإسلامية العالمية، بحيث تصبح أدوات إيجابية في تعزيز مطالبها ومصالحها ككل.

4- إنشاء مؤسسات جديدة وإلزامها بالقيام بوظائف متخصصة للأمة كمجموعة، مع تجاوز الحدود القومية والعرقية واللغوية وغيرها مما يقسم الأمة حاليا.

5- القبول الكامل للمطالب القائمة على الالتزام الكلي بالإسلام، بما في ذلك الرغبة في التضحية بالوظيفة والعلاقات الاجتماعية، بل والحياة ابتغاء الصالح العام للأمة ومرضاة الله.²

ويرى سردار أن أقطار الأمة الإسلامية مطالبة بالاعتماد على الذات في تحقيق التنمية الاقتصادية، وتوجيه التجارة داخل أسواق العالم الإسلامي، والحد من الاعتماد على الغرب في مجالات التمويل والاستهلاك، وتجاوز العوائق التي تجعل من التجارة الأفقية بين الأقطار الإسلامية أمرا مستحيلا، وذلك بوضع سياسات استثمارية مشتركة بين الأقطار الإسلامية، إعادة توجيه وترشيد رؤوس الأموال الإسلامية لاسيما في البلدان النفطية، بما يحقق مصالح هذه البلدان وباقي بلدان العالم الإسلامي.

¹ -المرجع نفسه، ص15

² -المرجع نفسه، ص15-16

ويرى سردار أن العلاقات التجارية بين الغرب والعالم الإسلامي تؤسس لها رابطة تاريخية تعود إلى العهد الاستعماري، ولذلك يجب تجاوز عقدة النقص أمام الغربي وبضائعه وسلعه التي تلقى قبولا أكثر من المنتج المحلي، وذلك بتشجيع استهلاك الإنتاج المحلي. كما يجب إبرام اتفاقات تجارية تعطي الأقطار الإسلامية الأخرى معاملة تفضيلية.¹

ويرى سردار أن هناك "مبالغ ضخمة من المال تخص بصورة رئيسة بلدانا إسلامية. يجب ألا تترك لتحقيق الفوائد في المصارف الأوروبية أو تستعمل في المضاربات في السوق المالية، بل يجب استخدامها بصورة مسؤولة لرفع مستوى التجارة مع العالم الإسلامي وتمويل المطالب التنموية للأقطار الإسلامية. ولم يقدم أي شخص حتى الآن أسبابا لرفض الفوائد أو أخذها، ونحن المسلمون ملتزمون بالإيمان بعدم مشروعية الفائدة، ولذلك فإن أي معونة من هذه الأقطار يجب أن تكون إما:

1- على صورة منح نقدية دون حاجة لتسديد.

2- أو قروضا دون فوائد.

3- أو مشاريع تعاونية.²

ويمكن في هذا الإطار أن نسجل أن العمل الإسلامي المشترك، قد خطا خطوات إلى الإمام في إطار منظمة التعاون الإسلامي، وما يبذله البنك الإسلامي للتنمية من جهود في هذا المجال، تتمثل في تقديم المنح والمساعدات المالية للبلدان الإسلامية الفقيرة، وتقديم القروض الحسنة، والمساهمة في تمويل عدد من المشاريع التنموية والاستثمارية بعدد من أقطار العالم الإسلامي، إلا أن هذه الجهود تظل ضئيلة ودون المستوى المطلوب الذي يفرضه التحول نحو العمل الاقتصادي الإسلامي المشترك، وتظل أرقام المعاملات الاقتصادية والمالية بين دول العالم الإسلامي ضعيفة جدا، قياسا إلى حجم التعامل مع البلدان الغربية.

وبعد هذه الجولة مع سردار في توصيف أحوال الأمة الإسلامية، وما يقتضيه التعاون بين أقطارها الإسلامية لتحقيق التنمية والازدهار، نتقل إلى التماس الرؤية الاستشرافية لضياء الدين سردار عن مستقبل الأمة، فالمستقبل حسب سردار هو "أساس آمال الأمة الإسلامية وطموحاتها ومخاوفها

¹ - نفسه بتصرف، ص 66-67

² - المرجع نفسه، ص 67

وهومها في الوقت نفسه، المستقبل الذي لا يعتمد فقط على ماضي المجتمعات الإسلامية بل يعتمد أيضا على السياسات التي تتبعها الآن، وكذلك على النظرة التي تغذيها من أجل المستقبل.¹ ولا يخفي سردار أسفه من موقف البلدان الإسلامية تجاه أية عملية تخطيط بعيد المدى، أو محاولة للتفكير المستقبلي، ويرى بأن هناك "اتجاهات قوية نحو الانسحاب إلى مواقع العزلة والحنين للماضي، والسباحة في بحر أحلام العصور الغابرة، ورفض التفكير في المستقبل والمشاركة في حلول جديدة. إن محاولة التنبؤ بمستقبل الأمة الإسلامية خلال الثلاثين أو الأربعين أو الخمسين سنة القادمة سيكون ضربا من المخاطرة."²

ويعبر سردار عن سخريته من التعامل العبثي مع التخطيط المستقبلي، الذي لا يعرف غير الحديث عن الخطط الخمسية التي تتحدث عن رفع نسبة النمو إلى 4%، مؤكدا أن التنمية عملية متعددة الأبعاد تحتاج أيضا إلى تخطيط متعدد الأبعاد وموجه ثقافيا. والتخطيط التنموي بالنسبة للأقطار الإسلامية يعني ببساطة التخطيط للتنمية الثقافية وليس للنمو الاقتصادي، وعلى هذا فالهدف من التنمية في المجتمعات الإسلامية هو توجيه الدفة من التغرب إلى الإسلام.

ويرى سردار أنه "لسنا في حاجة إلى قدر كبير من الخيال، لكي نتنبأ بالنتائج المستقبلية غير البعيدة لاستراتيجيات وسياسات التنمية المتغربة التي تتبع الآن في الأقطار الإسلامية، بل إنه إذا استمر الاتجاه الحالي، فإنه يمكن أن نتوقع بالتحديد ما يلي:

- 1-ازدياد نسبة الفقر .
- 2-ازدياد البطالة بين المتعلمين وغير المتعلمين .
- 3-تراكم الثروات في أيدي تتناقص باطراد.
- 4-ازدياد النزوح إلى المدن وازدياد سكانها.
- 5-تزايد عدد المشردين الذين لا مأوى لهم.
- 6-الانهيار النهائي لوسائل النقل في المدن.
- 7-تزايد التكنولوجيا وسلطة التكنولوجيا التي تسيطر عليها الدولة.
- 8-تزايد المركزية والطغيان السياسي.

¹ -المرجع نفسه، ص68

² -المرجع نفسه، ص136

9-تزايد الإجرام والانحراف والعنف، مما يؤدي إلى نحو القيم الثقافية للمجتمعات الإسلامية. هذه الاتجاهات التي وجدت في المجتمعات الإسلامية خلال العقود الماضية. ولا يوجد ما يدعو إلى الاعتقاد بأنها لن تستمر ما لم تبذل بالطبع جهود إيجابية لتغيير مسارها.¹ ويأخذنا سردار بعيدا عن هذا السيناريو الاتجاهي المتشائم، إلى مستقبلات مفتوحة للأمة، وأكثر تفاعلاً، معتبرا أن الإسلام يملك اتجاهات عديدة، وله خيارات مفتوحة وديناميات متنوعة، كما عبر في كتابه عن المستقبلات الإسلامية الآجلة، وجوابا على سؤال طرحته صحيفة الجمهورية الإندونيسية حول طبيعة المستقبل الإسلامي هل هو مشرق أو مظلم، أجاب سردار أن المستقبل الإسلامي سواء كان جيدا أو سيئا فإنه يعتمد علينا، يمكننا صياغة المستقبل الذي نريد، وبإمكاننا خلق مستقبل مشرق، وهو ما نناضل من أجله، أعتقد أن المطلوب من العلماء في العالم الإسلامي العمل على تجديد الإسلام في العديد من الجوانب، فالإسلام ليس مجرد طقوس، إن عجزنا عن تجديد فكرنا سيجعلنا لا نبرح مكاننا في العقود المقبلة، بل حتى بعد 500 أو 600 سنة.²

ورغم دعوات سردار المتكررة إلى ضرورة إصلاح المنظومة الإسلامية، وتجديد الفكر الإسلامي، فإنه بالمقابل يحذر من خطورة التغريب حتى في مجال الدراسات المستقبلية، وهو ما حاجج من أجله في كتابه (استعمار المستقبل)، "بأن دراسة المستقبل تَبَعَتْ خطى مسيرة الاستشراف الحثيثة، فقد أصبحت الدراسات المستقبلية تسيطر عليها النزعة الغربية، في ظل قيام مصادر التطور على علاقة الغرب بما عداها، أما المصادر والرؤى غير الغربية فلا تستخدم إلا حين تناسب رؤية الكون الغربية بشكل واف، إما بموافقتها، وإما بمعارضتها من منطق الولاء لها... وجرى تشجيع الأطر الغربية للدراسات المستقبلية -شأن غيره من العقول العلمية- على إقصاء المستقبلين الآخرين والأشكال الأخرى من الدراسات. إن ما نحتاجه هو التخلص من استعمار الدراسات المستقبلية، حيث تنشئ الحضارات المختلفة أطر وأنماط مستقبلاها ودراساتها المستقبلية. وعلى الأمة الإسلامية والسانغا البوذية والساماج التتيرية (حركة الشعب)

¹ -المرجع نفسه، ص138

² -سردار ضياء الدين في حوار مع صحيفة الجمهورية جاكرتا، أندونيسيا ، بتاريخ 9 أكتوبر 2006 ، المصدر: موقع ضياء الدين سردار.

والشعوب المحلية، أن تتخيل مستقبلها الخاص، لمواجهة المناهج والاتجاهات والرؤى الحالية التي تصنع لهم مستقبلاً أحادياً.¹

وبذلك يضيف سردار إلى واجهة الدراسات المستقبلية جدل الاستعمار والتحرر من الاستعمار، ليقترّب بذلك من عميد المستقبلين العرب المهدي المنجرة، الذي نادى بتحرير الدراسات المستقبلية من الهيمنة الغربية.

ويرى سردار أن المسلمين ضلوا طريقهم، وفقدوا القدرة على الاشتغال بالاجتهاد، وأصبحوا إما متأثرين كلية بالتغريب وإما في حالة رد فعل على هذا. ولذلك يدعو إلى ضرورة إعادة تشكيل الإسلام نفسه على أساس رسالة النبي الأصيل. فالإسلام يقدم حسب سردار الاتجاه والتوجيه إلى النموذج المعرفي الإرشادي وطريقة التفكير ومقاربة المستقبل بانفتاح نقدي، فهو دعوة للفكر وللمستقبل وهذا ما يجب غرسه في الأذهان.

ويقدم سردار ثلاث مقولات تؤطر رؤيته المستقبلية:²

المقولة الأولى: تتعلق بمستقبل الحضارة الإسلامية نفسها، والاتجاهات الجارية التي تشكل المستقبلات الإسلامية، وما يمكن أن يقدمه الإسلام من خدمات للحضارات الأخرى. ويركز سردار على تفادي النظرة التبسيطية التي تقوم على التنبؤ بعدد المسلمين الملتزمين وغير الملتزمين، بل التساؤل يكون حول الكيفيات والطرائق التي تؤطر رؤية المسلمين لأنفسهم وللمستقبل من خلال رسالة النبي صلى الله عليه وسلم، وهل سيسعون لتفسيره بشكل عقلائي لكل عصر؟ أم يستخدمون مواقع للمعرفة غريبة عن تاريخهم لتحديد مستقبلهم؟

المقولة الثانية: تهتم بالعلم والمعرفة الإسلامية، ويقرر سردار أن ما نحتاجه هو علم إسلامي كلي. علم إسلامي: معني بالقيم العالمية للإسلام، التي تؤكد على العدل ووحدة الفكر والقيم والأفكار. ومدخل كلي: لدراسة الطبيعة، والملائمة الاجتماعية للمحاولات العلمية والفكرية، وذلك في إطار تجنب التشظي، وافتقاد المعنى ونزعة الاختزال اللامتناهي، وادعاء قوة أشبه بقوة إلهية، واحتكار الحقيقة، وتهميش وقمع الأشكال الأخرى من المعرفة.

¹ - Zia Sardar. The colonizing the futures. The (other) dimension of futures studies futures 25. No.2 (march 1993) . p 179-187
نقلا عن: مجلة

إسلامية المعرفة عدد 17، مرجع سابق، ص62-63

² - المرجع نفسه بتصرف، ص82-83

فالمطلوب إذن هو علم إسلامي، ينشغل بتوفير الإجابات عن أسئلة الفقر والاستضعاف والجهل، وذلك من منطلق نموذج معرفي إرشادي، يتسم بالكلية وتعدد العقول المعرفية، ويلتزم بالنمو والتوزيع والقيم والأخلاقيات الأساسية، ويرى سردار أن الالتزام بالقيم مهم جدا في الوقت الذي يتحرك فيه الغرب صوب النزعة النسبية ما بعد الحداثة.

المقولة الثالثة: وهي مواجهة ما بعد الحداثة بالإسلام، فيرى سردار أن على الباحثين المسلمين كما قاوموا الحداثة أن يقاوموا ما بعد الحداثة، وذلك بأن يدركوا كيف ستؤثر التقنيات الجديدة والقناعات الجديدة على العالم الإسلامي، وليس معنى ذلك أن يظل المسلمون في الماضي، بل بالأحرى أن تتم إعادة تفسير الماضي لصنع مستقبلات تختلف عن مستقبلات ما بعد الحداثة، ويرى سردار أن الاعتقاد بأن المسلمين يستطيعون إعادة تفسير الإسلام بشكل عقلاني للعصور الحالية والمقبلة هو أمل المستقبل. إن إحدى الخلاصات الأساسية التي تنطق بها أعمال عدد من رواد المستقبلات البديلة وعلى رأسهم سردار، أن الإسلام يمكن أن يصبح هو الاختلاف الكبير الذي سيضع القرن الواحد والعشرين، هو الاختلاف في العلم والسياسة والحضارة، فسواء نظر إليه كقوة لتحرر أو كخطوة سلطوية للتقهقر نحو القرون الوسطى، فإن الإسلام لا يمكن تجاهله. فقد كان من السهل في بداية القرن العشرين شطب الإسلامي -المستعمر والمهزوم والراكد- من التاريخ، ومن المستقبل، ولكن مع بزوغ القرن الحادي والعشرين، فإن الإسلام الناهض الوائق (الأصولي) المناضل، مفعم بالحياة.¹

وهكذا يعبر سردار عن تفاؤله بمستقبل الأمة الإسلامية، وبقدرته على استعادة زمام المبادرة الحضارية للنهوض من جديد، وبخلاف الكثير من المفكرين الذين يضحمون من العامل الخارجي في الحديث عن تقهقر العالم الإسلامي، يعتبر سردار أن المسؤولية ملقاة على عاتق أفراد الأمة، فمهمة الناشطين والمفكرين أن يتخيلوا ويصيغوا إسلاما يصنع المستقبل، ولا ينوء بعبء التقدم في تقنيات المورثات والمعلومات والعولمة. فالعالم ينتظر إسلاما ينشغل في ثورة العلم والتقنية العالمية لكن في إطار القيم والمبادئ الإسلامية.

¹ -المرجع نفسه بتصرف، ص 86-87

المبحث الثاني: المستقبل الحضاري للأمة الإسلامية في الفكر الإسلامي الاستراتيجي

المطلب الأول: المستقبل الحضاري للأمة الإسلامية في رؤى روجيه جارودي.

يعد روجيه جارودي المفكر الإسلامي والفيلسوف الفرنسي (1931-2012) أحد كبار مفكري الإسلام المعاصرين، الذين قدموا تصورات ورؤى استراتيجية عن مستقبل الأمة الإسلامية في القرن الواحد والعشرين، وذلك من خلال كتاباته الغزيرة، ومقالاته ومحاضراته، ومواقفه الذائعة الصيت، وهو ما جعله يشكل صوتاً من أصوات الضمير التي بدأت تتعالى بالغرب منادية بمستقبل أكثر إنسانية لإنقاذ العالم، بعد المأزق الخطير الذي أوصلتنا إليه الحضارة المادية، ولذلك لم يستنكف جارودي عن الإعلان أن "طريق الحضارة الغربية مسدود، فهذه الثقافة الغربية تقودنا إلى الطريق المسدود، وإذا تابعنا الخطة نفسها فمعنى ذلك الانتحار لأهل هذا الكوكب لأن من دعائمها:

1- الفصل بين العلم والحكمة، أي الفصل بين الوسائل والغايات.

2- تحويل جميع الحقائق إلى مفاهيم مغلوبة، تبعد الجمال والحب والعقيدة، وتفقد الحياة معناها.

3- جعل الأفراد والجماعات هي المركز الأساسي للاهتمام.

4- إنكار الألوهية، أي السعي للتخلص من متطلباتها بإبعاد الإبداع والحرية والأم.¹

وبعد هذا التوصيف للمأزق الغربي، يتساءل جارودي عن كيفية الخروج من هذه التناقضات والمأزق في ظل نظام لا يصب إلا في الموت، "ماذا يمكن أن تكون الإستراتيجية التي تتيح لنا أن نبي للقرن الواحد والعشرين عالماً ذا وجه إنساني؟ في منظور فلسفة الفعل، التي تحررنا من السيطرة التي ولدتها فلسفات مادية الكائن الغربية، منذ خمس وعشرين قرناً، فإن الخروج من هذه المعضلة الزائفة، ذات حدين: أولاً، تغيير الإنسان لتغيير العالم، أو تغيير البُنى فيبرز بالضرورة إنسان جديد.²

ويرى جارودي أن تغيير الإنسان اليوم، مهمة جسيمة أشبه بزمن الريسهيس Rishis في الهند الفيديوية، أو لاويتسو في الصين، شأنه في زمن إبراهيم ويسوع الناصري، والنبي محمد صلى الله عليه وسلم "هو

¹ - جارودي روجيه، الإسلام هو الحل الوحيد للأزمات المتصاعدة في الغرب، منشورات جمعية الثقافة الإسلامية، تطوان، المغرب، دت، ص11

² - جارودي روجيه، أمريكا طليعة الانحطاط، ترجمة: ميشيل خوري، وصيام الجهيم، دار عطية للنشر، بيروت، لبنان، الطبعة 1، 1998، ص145

وصل الإنسان بالملطق، هو تذكيره بقدرته على اقتلاع نفسه وعلى العلاقة -من وعن- كل ما هو موجود ويصنع من دونه، بدء من النمو والقوة والعنف.¹

وهذا الموقف الذي انتهى إليه جارودي من إفلاس النموذج الحضاري الغربي، وضرورة تقديم مشروع الأمل من جديد، يركز على ضرورة تغيير الإنسان حتى وإن تطلب ذلك تغييرا شاملا في النسق والبنى، ولذلك يقرر بشكل صريح في ختام أحد أهم أعماله الفكرية قائلا: "ما يهمني في ختام هذا الحساب، هذه المحاولة للتركيب، ولتقديم المقترحات المستقبلية، هي وصية حياة حاولت أن تتماهى مع حياة العصر بفلسفة الفعل، التي ساقني للبحث عنها: العمل المسيحي لموريس بلونديل، والجهد البروميشوسي لماركس، ورؤية العالم الدينامية في القرآن، ما يهيمن علي ليس الشعور بأني أقترب من نهاية حياتي الشخصية، بقدرما أنا أستشف بفرح وأرسم الملامح الأولى لحياة العصر الجديدة، التي ستولد والتي لن أراها."²

ومن هنا تبرز بواعث جارودي نحو اكتشاف الإسلام، وما يطرحه من موقف إنساني، يمكن أن يؤدي إلى حلول حقيقية لمشاكل الإنسان في المستقبل. فالإسلام حسب جارودي "هو تنويع للسلالة الإبراهيمية، التي من خلال اليهودية وبعدها المسيحية، وخاتمتها أن الإسلام يدعو الإنسان إلى أن يفتش عن الإنسان، وأن يبحث عن نهايته العظمى، ومآله، كما يمكن للإسلام أن يبعث الأمل في مجتمعاتنا الغربية المتأثرة بالفردية، وبطريقة من النمو تقود العالم إلى الانتحار، ولكن، لن نحقق هذا الأمل بشكل كامل، إلا إذا وعينا دائما ما كتبه فويس، بأننا لن نكون أوفياء للأجداد بالمحافظة على رفاتهم، ولكن بنقل الشعلة التي أوقدوها."³

فالمطلوب حسب جارودي هو إعادة بعث الإسلام وتحقيق النهضة التي تمر عبر الاجتهاد.

"إن الاجتهاد هو الشرط الأساسي للنهضة، وهو تمييز الأولويات والخروج من ظلام التقليد وإتباع التوحيد انطلاقا من القرآن (الوحي الإلهي)، ومحاربة الوثنيات المعاصرة، من علمانية، وتقديس التقنية، التي تتخلص من السؤال (لماذا)، وهو السؤال عن الهدف والمعنى، وهذه المذاهب وضعت في خدمة

¹ - جارودي روجيه، وعود الإسلام، ترجمة: ذوقان قرقوط، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، طبعة سنة 1413هـ، 1993م، ص 77

² -- جارودي روجيه، أمريكا طليعة الانحطاط، مرجع سابق، ص 149

³ - جارودي روجيه، الإسلام هو الحل الوحيد للأزمات المتصاعدة في الغرب، مرجع سابق، ص 24

للإزدياد الأعمى، وإرادة القوة، وقادتنا إلى انتحار كوكبي، وكذلك محاربة وثنيات الدولة والمنفعة والتنظيم، والنظم الإيدولوجية التي تبرز تلك الوثنيات.

وإن شريعة لا تحمل حلولاً إسلامية لتلك المشاكل التي يتوقف عليها خلاص العالم، لا يمكن أن تسمح للإسلام أن يثبت رأيه حسب (الصراط المستقيم)، في خلق مستقبل ذي وجهة إنسانية وإلهية، في مواجهة إفلاس النموذج الغربي للثراء والمتعة والثقافة، سواء في نظرتة الرأسمالية أو الشيوعية".¹ وهنا يمكن استنتاج عدد من العناصر الأساسية -يقترحها جارودي- لنهضة الإسلام تتمثل في: الاجتهاد، وتمييز الأولويات، ونبد التقليد، واتباع التوحيد، ومحاربة الوثنيات المعاصرة ممثلة في العلمانية الغربية وغيرها من الإيدولوجيات وتأليه التقنية، وتطوير المنظومة التشريعية الإسلامية، لكن كيف السبيل لخلق مستقبل إسلامي ذي وجهة إنسانية وإلهية تكون بديلاً عن إفلاس النموذج الغربي؟ لمقاربة عن هذه الإشكالية لا بد من التطرق لرؤية جارودي للمستقبل، ثم عن مدى قدرة الإسلام على تشكيل مستقبل الإنسانية في لعصور القادمة.

أما بخصوص تصور جارودي للمستقبل فيتميز بالانفتاح والحرية والتعدد، حيث يرى أن الواقع التاريخي سواء في الماضي أو الحاضر أو المستقبل، يولد من خضم من الممكنات، وليس ثمة من تناظر بين الحتمية والتاريخ، بين المستقبل والماضي.

"فالماضي هو مجال ما حدث نهائياً ودونما عودة، مجال المشاريع المتحققة، المتجمدة والمتبلورة في وقائع، المجال الذي انتصر فيه ممكن واحد أوحد لا غير، وبالرجوع إلى الوراء يبدو لنا وكأنه مجال للضرورة. في حين أن المستقبل هو مجال ما لا يزال قيد الصنع والحدوث، مجال تعدد من ممكنات تقع مسؤوليتها على كاهلنا، إنه مجال الحرية، وبين ذلك الماضي المغلق وهذا المستقبل المفتوح، يمثل الحاضر زمن القرار، زمن الإنسان".² إذن فليس المستقبل حتمياً، يحسم سلفاً بشكل منفصل عن الإرادة الإنسانية، بحيث لا يكون لنا فيه أي دور، وإنما هو عمل ينبغي علينا أن نخلقه ومجال للفعل والإبداع، وهو بذلك يوافق تماماً الموقف الفلسفي الذي يحكم حقل دراسة المستقبل كما يتبناه رواد الاستشراف والباحثون في الدراسات المستقبلية.

¹ - جارودي روجيه، الإسلام والقرن الواحد والعشرون شروط نهضة المسلمين، ترجمة كمال جاد الله، دار الجليل للكتب والنشر القاهرة، ط1، 1997، ص56-57

² - جارودي روجيه، البديل، ترجمة جورج طرابيشي، منشورات دار الآداب بيروت، الطبعة الثانية 1988، ص134

ويظهر جارودي تفاعلاً كبيراً بقدرة الإسلام على الإسهام في تشكيل مستقبل واعد للحضارة الإنسانية، ولذلك نجد أنه يقرر في حاشية أحد كتبه في أشبه ما يكون بالاستبصار والتفكير، قائلاً: "هذا الكتاب ليس رثاء ولا صلاة لراحة حضارة ماتت، حضارة الغرب الذي معناه الاشتقاقي: البلد الذي تغرب فيه الشمس، بلد الغروب.

وفي الشرق البلد الذي تشرق فيه، بلد الفجر، أخذ النهار يطلع."¹

ويقدم جارودي الإسلام باعتباره أحد المتحاورين الأساسيين في حوار الحضارات وفي صياغة المستقبل، لكنه يكتشف فيه في الآن نفسه ترابطاً وتمازجاً، تنعكس تجلياته في كل مظاهر الحضارة الإسلامية وأبعادها، ومن هذا المنطلق سعى جارودي إلى فتح حوار حقيقي وعميق مع الإسلام، ليكتشف مجموعة من الخصائص التي تميزه عن سواه، أهمها أن الإسلام "هو دين وأمة في نفس الوقت، أمة مؤسسة على الإيمان، وليست مثل كل الأمم القائمة على أساس ديني، ولكنها أمة بمعنى نوعي متميز، فهي أمة ليست فقط دينية: فالإيمان يتناول جميع مناحي الحياة فيها، ليس فقط على المستوى الفردي، ولكن أيضاً على المستوى الاجتماعي والسياسي، وكل عقد يمكن أن يسميه المسيحي (سراً) بما في ذلك عقد الزواج والمعاملة التجارية، والمؤسسات السياسية ومعاهدة السلام.

وكان النموذج الأصلي لهذا النوع من الأمة الذي أسسه النبي محمد صلى الله عليه وسلم عام (622هـ)."²

فالأمة إذن حسب جارودي هي أمة متميزة عن سائر الأمم، ذات رسالة إلهية سامية تتجاوز الأفراد والمجتمعات الإسلامية المختلفة إلى استيعاب الإنسانية جمعاء، إنها "أمة من طراز جديد، فليست هي الأمة القائمة على روابط الدم عند البدو، أو روابط الأرض عند الحضرة، وهي ليست أمة بالمفهوم الغربي للفظ، ذلك المفهوم القائم على وحدة الأرض والسوق واللغة والموروث الثقافي، أي المعطيات مثل معطيات الجنس والجغرافيا والتاريخ، أي الماضي، ولكنها أمة نبوية قائمة على تجربة مشتركة من السمو للوصول إلى الله عز وجل."³

¹ - جارودي روجيه: أمريكا طليعة الانحطاط، مرجع سابق، 189

² - جارودي روجيه، الإسلام والقرن الواحد والعشرون شروط نفضة المسلمين، مرجع سابق، ص 20

³ - المرجع نفسه، ص 20

فمفهوم الأمة حسب جارودي يجب أن يخصب بالفضائل الأساسية لمجتمع المدينة، مثل: السمو والشمول، والمسؤولية، ولا ينبغي أن يقف عاجزا وقاصرا أمام ما يسميه (العلموية الوضعية، والفردية الغربية).

ويظهر إيمان جارودي بالأمة عميقا إلى أبعد الحدود، عندما يرشحها لتحمل المسؤولية عن مستقبل العالم ومداواة أعطاب الحضارة الغربية، فهي "تحمل في نفسها الوعد بالتغلب على المرضين الذين يمكن أن يقودا الحضارة الغربية إلى الدمار، وهي: الوضعية التي تقود إلى اليأس بسبب غياب الهدف، لأنه عن تجريد البعد السماوي للإنسان حولت الوضعية العلم إلى العلموية، والتقنية إلى السلطة التقنية، والسياسة إلى الميكافيلية، والفردية التي تقود إلى صراع الكل ضد الكل، وإلى توازنات الخوف، هذا هو رهان تكامل الإسلام بالنسبة لمستقبل مجتمعاتنا: سمو ضد الوضعية، وشمولية ضد الفردي".¹

ويضيف أيضا في معرض التمييز بين مفهوم الأمة الإسلامية وغيرها من الأمم، "إن الأمة ليست (عقد اجتماعي)، إنها أمة عقيدة، مبنية على يقين كل فرد بوجود غاية تتجاوز مصالح الأفراد وحتى مصالح الجماعة، مهما كانت هذه الجماعة كبيرة (قبيلة، مدينة، طبقة، قوم، كتلة أيديولوجية).

وهذه الأمة تعني كل الإنسانية بمجموع تاريخها ومشروعها. والأمة المسلمة تحمل هذه العالمية لأن كل واحد من أعضائها يكون متحدا مع جميع الآخرين، (من فوق كل الاختلاف في العرق أو الصقع أو الماضي التاريخي) بنفس عقيدة توحيد الله المنزهة.

من وجهة النظر الإسلامية خاصة، فإن الأمة بمعناها الغربي هي مرض غربي، إرث ضار من التجزئة الاستعمارية للأمة الإسلامية...²

غير أن هذه الأمة الإسلامية بصورتها الحالية لا يراها جارودي مؤهلة لأن تكون النموذج المعاصر، لأنها اليوم من بين "أكثر الأمم مرضا، بسبب تشرذمها أولا، وبسبب نسيانها شخصيتها ثانيا، وأيضا بنسيانها عالميتها وسلطتها باعتبارها مكملة لكل الرسائل السابقة، والتي تسمح لها بان تتبوأ مكائها كوشي خاتم... وكذلك فعاليتها المعاكسة لفلسفة الوجود عند الإغريق (حيث التحول المحسوس ليس إلا مظهرا متحركا للسكون الأبدي للفكرة)، هذه الدينامية في مفهومها عن الوجود تفتح الطريق لفلسفة الفعل، بمعنى التدفق الإبداعي اللامتناهي، وهذه الفلسفة تحمل في داخلها مبدأ الحركة والتجدد،

¹ - المرجع نفسه، ص 24

² - جارودي روجيه، وعود الإسلام، مرجع سابق، ص 76

ومن منطلق هذا المبدأ تدعو الرسالة القرآنية كل إنسان أن يعمل جهده في كل عصر لإيجاد الحلول الجديدة التي تستجد يومياً في عالم من التحول الذي لا ينتهي.¹

وأمام فقدان الأمة لهذه الدينامية المحركة لعطاءاتها الحضارية وإشعاعها الإنساني، يرى جارودي أن رهان استعادة الأمة لدورها كعنصر فعال في التاريخ، "يرتكز على ثلاث موضوعات أساسية وهي:
- عالمية الإسلام.

- نظرة الإنسان للحياة والبشر.

- شروط نهضة الإسلام.²

إن مستقبل الإسلام يعتمد على جهود أبناء الأمة، في إعادة نشر الأبعاد التي صنعت عظمته وإشعاعه في زمن معين من الأزمان، وهذه الأبعاد حسب جارودي تتمثل في شموليته واستيعابه للثقافة الإنسانية، وقدرته على استدماجها في بناء الحضارية، وهو ما يفترض تجاوز تقاليد الشرق الأوسط وغيرها من التقاليد المحلية، لتحقيق الانطلاق نحو العالمية التي تعد من خصائص الأمة ومن سماتها الأساسية، والبعد الباطني الذي به يتم يتجاوز الشكلانية والطقوسية، والحرفية الجافة، ثم يأتي البعد الاجتماعي للقطع مع قانون الغاب الذي تتصادم فيه المصالح المتضاربة، ومن بعد ذلك يأتي البعد النقدي، ولعلنا نتذكر المسلم الهندي محمد إقبال في كتابه (إعادة الفكر الديني للإسلام) والذي أكد بأن الروح النقدية وحدها القادرة على الحفاظ على الإسلام من فتنته الكبرى، أي قراءة النصوص المقدسة بعيون الموتى.³

إن الخلاصات الأساسية التي يمكن رصدها من خلال استعراض رؤية جارودي لمستقبل الأمة تتلخص في النقاط الآتية:

- إيمان جارودي العميق بقدرته الإسلام في حال إعادة تجدد، وتشكل مفاهيمه وقيمه على أساس قاعدة الوحي، من الإسهام في إنقاذ العالم من عبثية الحضارة الغربية البائسة.

- أن الإسلام يمتلك رؤية إنسانية سامية ومجردة وشاملة، من شأنها أن تحدث التغيير الجذري العميق في بنية الحضارة المعاصرة وفي جوهره المادي، فتعيد للإنسان معناه الضائع وتربطه بالغايات الكبرى، لتحقيق وصل الإنسان بالمطلق.

¹ - المرجع نفسه، ص 24-25

² - المرجع نفسه، ص 25

³ - جارودي روجيه، هذه وصيتي للقرن الواحد والعشرين، المؤسسة العربية للدراسات، ط 1، 2007، بتصرف،

- أن الأمة الإسلامية أمة رسالية تتسامى على الانتماءات القبلية والعرقية واللغوية، لتستوعب الإنسانية كلها، ومن ثم يأتي إلحاح جارودي على العمل على خلق مستقبل ذي وجهة إنسانية وإلهية، في مواجهة إفلاس النموذج الغربي لإنقاذ الإنسانية، وكأنه يستلهم روح التفسير الإسلامي الشائع للأمة الإسلامية الذي يقسمها إلى قسمين: أمة الاستجابة تخص المسلمين في العالم، وأمة الدعوة وتشمل الإنسانية كلها، التي تعتبر ملزمة بالإيمان بالرسالة المحمدية الخاتمة، إلى جانب إيمانها بالرسائل السماوية الأخرى.

- اعتباره أن بناء الوحدة الإنسانية هو السبيل لمنع انتحار الكوكب، وأن ذلك لا يتحقق إلا بواسطة أربع تحولات عميقة، وهي:

- تحول في الاقتصاد

- تحول في السياسة

- تحول في التعليم

- تحول للإيمان.¹

إن حديث جارودي عن مستقبل الإسلام هو في الحقيقة حديث عن مستقبل العالم والإنسانية، ولذلك يقول في خاتمة كتابه (وعود الإسلام): "إن المقصود من هذه الدراسة هو مستقبلنا ومستقبل الجميع، وإن هذا الكتاب ليس كتاب تاريخ، بل اقتراب جديد من الإسلام، وقد حاولنا استدعاء الإسلام لأنه قوة حية، لا في ماضيه فقط، بل كل ما يمكن أن يقدمه اليوم، لصنع غد أفضل."²

ورغم حسامة التحدي وخطورته يستمر روجيه جارودي في التفاؤل، غير مكترث بدعاة الصدام ممن يقرعون طبول الحرب، وخطاب الحتميات والنهايات المتهافت، معتبرا أنه في مقابل شمس الغرب الآفلة فإن شمس الشرق ستشرق من جديد وأن "... الصحراء التي كانت قبل 10000 عام غابة ومراعي، والتي يمكن أن تُحضر من جديد في عشرة أعوام... لقد بدأ المستقبل."³

¹ - جارودي روجيه، كيف نصنع المستقبل، ترجمة وتقديم: منى طلبة، وأنور مغيث، دار الشروق، مدينة نصر، مصر، الطبعة الثالثة، 1423هـ، 2002م، ص105

² - جارودي روجيه، وعود الإسلام، مرجع سابق، ص233

³ - أنظر: أمريكا طليعة الانحطاط، مرجع سابق، ص190

المطلب الثاني: مستقبل الأمة عند مراد هوفمان

مراد ألفريد هوفمان المفكر الإسلامي الألماني والخبير النووي السابق في حلف شمال الأطلسي، والدبلوماسي المعروف الذي مكنته اجتهاده ومثابرته وإتقانه للعربية من اكتشاف الإسلام وإدراك حقيقته، وما يحمله من حلول تمثل ملاذ الإنسانية وسبيل خلاصها.

لقد اكتشف هوفمان -وذلك في معرض نقده لزيغ الشيوعية، وزيغ المادية العلمية ودعوته لإعادة اكتشاف الروح- أن الإسلام يتوفر على العناصر التي من شأنها أن تجعل منه بديلا للنظريات الأخرى للعالم، وتمثل هذه العناصر في:

-الإيمان بالله وبرسالته الخالدة، وتقديم رؤية مغايرة للمعرفة العلمية، مستنتجا أن "الإسلام هو الدين الوحيد الذي لا يوجد لديه مشاكل مع العلم، ينظر المسلمون على الدوام إلى الطبيعة على أنها كتاب آخر، كتاب ثان من الله، ينبغي قراءته وفك ألغازه، ولذلك ينتشر بينهم القول بالقرآن الذي هو كتاب الله المقروء، والكون الذي هو كتاب الله المنظور، وهم مقتنعون بأنه لا يوجد أي تناقض فعلي بين العلم بالإلهيات والعلم الدنيوي، بمعنى العلم بالإلهيات الذي لا يحل محل العلم الدنيوي، والعلم الدنيوي الذي لا يحل محل العلم بالإلهيات."¹

-أسلمة المعرفة على قاعدة القرآن، ويرى أن تحقيق هذا الهدف لا يكون بتحويل العلم إلى إيديولوجيا، "لأن العلم الحقيقي لا يكون إيديولوجيا، والواقع أن هناك طريقة واحدة لتحميل الإسلام على العلم، وهي تكوين علماء مسلمين حقيقيين. فلا عجب أن يحوّل مشروع الأسلمة من العلوم الإنسانية إلى إصلاح علوم الشريعة، إلى دمج المعرفة المنزلة في العلوم كلها، إلى أن وصلت في النهاية إلى مجرد أسلمة التربية. وباختصار، على العالم الإسلامي أن يعود إلى تعليم الإسلام بوصفه طريقة شاملة للحياة، وحلقة روحية ميتافيزيقية ترتبط بالخالق، بوصفه قادر على حل إشكالات الفرد والإشكالات العالمية. عندئذ يدخل العالم الإسلامي المسرح الدولي، ويسهم في حل القضايا الأخلاقية العالمية الملتهبة في علم الجينات والعلاقات بين الجنسين."²

¹ -هوفمان مراد ويلفريد، خواء الذات والأدمغة المستعمرة، ترجمة: عادل المعلم، ونشأت جعفر، مكتبة الشروق الدولية، مصر الجديدة، مصر، الطبعة الثانية، 1432هـ، 2011م، ص89

² - هوفمان مراد ، والشرفي عبد المجيد، مستقبل الإسلام في الغرب والشرق، ترجمة: إبراهيم يحيى الشهابي، دار الفكر المعاصر، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 1429هـ، 2008، مداخلة هوفمان، ص146-147

-النظر إلى الإنسان ككائن أخلاقي، حيث يعتبر أنه "وسط كل الأديان الإسلام هو الدين الوحيد الذي يمهّد للإنسان طريقاً متكاملًا للعيش، يسمح له وللمجتمع بأن يعيشوا معاً في رخاء، وفي توازن فريد. البقية كلها إما تسحق فردية الإنسان، أو تحد من مسؤولياته الاجتماعية، أو تستبيح الآخر، سواء كان ذلك آخرًا من ناحية اللون أو العرق أو الدين."¹

-اقتصاد ذو وجه إنساني: لما يتضمنه الاقتصاد الإسلامي من قيم وأبعاد أخلاقية تهدف لتحقيق الرفاهية للإنسان ببعديها المادي والروحي، للفرد والمجتمع، ولذلك يرفض الإسلام استغلال الإنسان أو الخداع والاحتكار.²

-التربط الأسري: يشدد هوفمان على قدسية الأسرة وريابط الزوجية في الإسلام، وأثر ذلك في تحقيق العفة، والابتعاد عن الرذائل من شذوذ وزنا.³

إن هذه العناصر المتعددة التي عمل هوفمان على إظهارها هي التي جعلته يتحدث عن قدرة الإسلام على تشكيل البديل المستقبلي للنظريات الغربية المادية.

ويظهر إيمان هوفمان عميقًا بقدرة الإسلام على النهوض من جديد، لإنقاذ الإنسانية مثلما رأينا مع جارودي، وباعتبار الرجلين ينطلقان في نظرتهم للإسلام من البيئة الأوروبية الغربية، فإن إنقاذ الغرب يمثل أهم الهواجس التي كانت وراء اكتشاف الرجلين للإسلام، حيث يفكر هوفمان في خلاص الغرب من جهة وربي الإسلام من جهة أخرى، لإدراكه أن خلاص الغرب لن يكون إلا بالإسلام، فالغرب ليس نقيضًا للإسلام بل هو امتداد الأمة التي نصطلح عليه بأمة الدعوة، لكن أمة الدعوة خلاصها متوقف على ضرورة الإصلاح الشامل لمنظومة أمة الاستجابة، وتحقيقها فعليًا في الواقع العالمي.

إن الحديث عن أمة الاستجابة كروية توظف موقفنا من الغرب، نابع من المسؤولية الاستخلافية للإنسان المسلم ومن خيرية الأمة، وفي هذا الإطار يحاول هوفمان تبديد المخاوف المتزايدة من حجم الوجود الإسلامي بالغرب، فيمكن اعتبار "أن المسلمين في الغرب لم يأتوا إليه ليتفوقوا عليه ويكتسحوه، حتى وإن كان معدل الولادة عندهم أعلى بكثير من معدل الولادة عند البلدان المضيفة. بل يرغبون في مساعدة المجتمع الغربي على إنقاذ نفسه من الدمار الذاتي بسبب الإباحية الأخلاقية التي تبيح كل

¹ - هوفمان مراد ويلفريد، حواء الذات والأدمغة المستعمرة، مرجع سابق، ص 97

² - المرجع نفسه، بتصرف، ص 97-98

³ - المرجع نفسه، بتصرف، ص 98-99

شيء. فهم يعرفون مع رالف داريندورف (Ralf Darendorf) أن اللاأدرية تتعلق بأسوأ ما يمكن أن يحدث لمجتمع ما.¹

ويقتبس هوفمان من خطبة الأمير تشارلز: "إننا نقع في شرك يتسم بالغرور الشديد إذا ما اختلط علينا الأمر، وقد رنا أن الحداثة في بلدان أخرى هي في أن يصيروا مثلنا، جوهر الإسلام هو رؤيته الاندماجية للكون، لقد خسر الغرب هذه الرؤية الاندماجية رويدا رويدا حتى أضعها."² وبخصوص موقف المسلمين من المستقبل، يقارن هوفمان بين احتفال الشرق والغرب بدخول الألفية الثالثة، في أنه "لم يتم احتفال المسلمين بالألفية الجديدة بتناول الخمر، ولكنه اتسم بهدوء أكثر عما حدث في الغرب، فلقد صادف قدوم الألفية الثالثة أن يكون هذا في وسط العام 1420 للتقويم الهجري.

كما أن قليلا من المسلمين يهتمون بأسرار الأرقام، ولا يفترض أصلا أن يكون لقدوم ألفية جديدة تأثير بالغ على المسلمين، حيث إن الساعة يمكن أن تقوم في أي وقت، أي أن ينتهي العالم في أي لحظة. كما أن كتابة التاريخ الإسلامي تهتم بتسمية كل قرن باسم شخصية كان لها تأثيرها البالغ في هذا القرن بوصفه مجددا، فأطلق إسم الفيلسوف أبو حامد الغزالي (في عام 505 هـ 1111م) على القرن الخامس الهجري. وحمل لقب مجدد القرن الثامن إسم الفقيه ابن تيمية (توفي 728 هـ، 1328م)، وسمي القرن الثاني عشر بقرن شاه ولي الله المصلح الهندي (توفي 1176 هـ، 1763م)، وكذلك الاسم محمد بن عبد الوهاب مؤسس الحركة الوهابية في السعودية (توفي 1187 هـ، 1787م). وعرف القرن الرابع عشر بقرن الشيخ محمد عبده المجدد المصري، (توفي 1323 هـ، 1905م).³ لكن هل ستستمر مقارنة المسلمين للمستقبل بهذه النمطية التي تختزل الأمة والزمن في أفراد بعينهم، والتي أدت في نهاية المطاف إلى حالة من السكونية والجمود وإهدار لفرص المستقبل؟ أم أننا سنشهد تصالحا مع المستقبل ليس باعتباره حتميا، كما تفسر ذلك المقاربة الجبرية الاستسلامية التي شاعت في التاريخ الإسلامي، وأدت إلى تبخيس قيمة الفعل الإنساني وقتل روح المبادرة.

¹ - هوفمان مراد ، والشرفي عبد المجيد، مستقبل الإسلام في الغرب والشرق، مرجع سابق، ص167

² - هوفمان مراد ويلفريد، الإسلام في الألفية الثالثة: ديانة في صعود، تعريب: عادل المعلم، ويس إبراهيم، مكتبة العبيكان، الرياض، السعودية، الطبعة الأولى، 1422هـ، 2003م، ص139

³ - المرجع نفسه، ص8-9

في هذا الصدد يرى هوفمان أن المسلمين يمكنهم أن يحققوا اختراقاً حقيقياً للمستقبل، ويصبحوا لاعبين حقيقيين في المسرح السياسي العالمي، إذا تجاوزَ نظرهم محيط مساجدهم، إلى الأمور الآتية:

- التحويل الروحاني من المادية إلى مثالية الحكمة العامة (رأس الحكمة مخافة الله).

- إنقاذ المنظومة الأخلاقية لتحقيق المحبة والتعاون.

- العدل والتضامن الاجتماعي بديلاً للفردية المتطرفة...

- الأسرة المتحاببة والمترابطة...

- تحرير المرأة من شتى أنواع الكبت والاستغلال وعلى رأسه الاستغلال الجنسي.

- اليقظة محل الإدمان البيئي.

- النضج البيئي بدلاً من الاستغلال المنفلت للطبيعة.

- المناداة باقتصاد إنساني بدلاً من الاستغلال الرأسمالي.

- الشورى أساس الحكم: «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ»¹ «وَأْمُرْهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ»².³

إن الإسلام قادر على التجلي في سماء القرن الواحد والعشرين، إذا استطاع المسلمون تحقيق هذه التحولات، لكن سيكون أماننا استحقاق أساسي وهو: التجديد ونبذ التقليد والانبهار بالغرب وثقافته وقيمته، "سوف تتمتع الدول الإسلامية بالحرية الحقيقية، فقط عندما يتمكن قادة الفكر لديها من فك رقابهم من الانبهار - غير القادر للنقد- بكل شيء غربي، على أن يعودوا للاعتراف من المصادر الثرية للثقافة الإسلامية الخاصة بهم. ولقد حان الوقت لفعل ذلك."⁴

ويعزو سبب استحكام ظاهرة التقليد إلى "تضييق مفهوم التجديد وتوسيع مفهوم البدعة، رغم أنه يحتل المعنيين الإيجابي والسلبي، فقصره البعض على معناه الثاني وهو السلبي.

¹ - سورة آل عمران الآية 159

² - سورة الشورى الآية 38

³ - هوفمان مراد ويلفريد، خواء الذات والأدمغة المستعمرة، بتصرف، مرجع سابق، ص 101-102

⁴ - المرجع نفسه، ص 103

ولقد أدى الخوف من التجديد، ووصم كل ما هو جديد بالبدعة إلى ركود فكري، وتقوقع على الذات، والانفصال عن التطور التكنولوجي الغربي. ولقد أدى هذا على سبيل المثال إلى أن يطبع القرآن الكريم لأول مرة في هامبورغ عام 1649، وألا يكون المسلمون هم أصحاب الفضل في هذا الإنجاز.¹ لكن في مقابل دعوة هوفمان إلى التجديد والإبداع وتحذيره من الجمود والانكفاء على الذات، أو الانبهار بالغرب وتقليده، فإنه يدعو إلى الاستفادة من مزايا الغرب وفضائله، "دعونا لا نرفض الحضارة الغربية من الألف إلى الياء، فهناك الكثير الذي يمكن أن نتبناه، ولكن أستحلفكم بالله دعونا نأخذ منها أفضل ما فيها."²

ويقدم هوفمان نقدا متوازنا للحضارة الغربية فهي رغم انطوائها على مزايا وفضائل لا غنى للأمة الإسلامية من الاستفادة منها، لكن ذلك لا يمكن أن يعيَّب الآثار المدمرة التي خلفتها، والمآل الخطير الذي تقودنا إليه، من ينكر "أن القرن الواحد والعشرين المنصرم، كان أكثر القرون دموية في تاريخ البشرية، بكل ما شهدته من حروب عالمية مدمرة وانتشار الأسلحة القادرة على إبادة الملايين من البشر، ومعسكرات الإبادة وعمليات التطهير العرقي وغيرها من مآسي البشرية، وكل هذا يشهده العالم بعد مرور 250 عاما على بداية عصر التنوير ومشروع الحداثة، وتتركز هذه الأعمال الوحشية المهينة للبشرية في أوروبا المتحضرة المزهوة بعقلانياتها وإنسانياتها."³

ويشير في هامش الصفحة نفسها إلى أنه خلال القرن العشرين سقط أكثر من ثلاثين مليون قتيل من الشباب. ثم يتساءل "هل تعاني المجتمعات الغربية من مرض ما؟ أم يتهددها خطر السقوط الأخلاقي كما حدث للبولشفية من قبل؟

لقد ثبت أن نظريات صمويل هنتنجتون بشأن صدام الحضارات الذي لا مفر منه خاصة بين الغرب والإسلام بكافة أبعاده الدموية، ما هي إلا صيحة إنذار ذات طبيعة دفاعية في المقام الأول.

¹ - هوفمان مراد ويلفريد، الإسلام في الألفية الثالثة: ديانة في صعود، تعريب عادل المعلم، ويس إبراهيم، مكتبة العبيكان، الرياض، السعودية، الطبعة الأولى، 1422هـ، 2003م، ص 8-9

² - هوفمان مراد ويلفريد، حواء الذات والأدمغة المستعمرة، بتصرف، مرجع سابق، ص 14

³ - هوفمان مراد ويلفريد، الإسلام في الألفية الثالثة: ديانة في صعود، مرجع سابق، ص 12

ومنذ ذلك الوقت، فإنك تستمع دائما إلى نغمة تشاؤم لا سبيل إلى تجاهلها عندما يتم استدعاء ذكرى حضارات العالم التي امتنعت عما يسمى بال Social Re-engineering، أي بإعادة الهيكلة الاجتماعية والاقتصادية.¹

ويعرب هوفمان عن رفضه لحالة التقاطب التي يستدعيها الغرب، بحيث يفترض دائما وجود قطبين متصارعين في العالم، وإسقاط ذلك على الإسلام، بحيث يكون هنا واد السيليكون... وهنا مكة، كما لو أن العالم لم يتطور منذ أعلن أرنست رينان Ernest Renn يوم 23 فبراير عام 1862 في الكوليج دي فرانس Collège de France (أن الإسلام هو النفي التام النقيض لأوربا).

صحيح أنه لا يمكن أن ينكر الدارس المعاصر للثقافات والسياسات—أيا كان موقعه الجغرافي— أن تطور العالم في القرن الحادي والعشرين سيتأثر—إن لم نقل سيكون محكوما— بما سيشهده الإسلام، وبما سيؤثر فيه. "وتأتي صحوة الإسلام، وعودة الحياة والروح إليه التي شهدتها في العقود القليلة الماضية، لتضيف أسبابا جديدة لفرع الغرب من الإسلام، خصوصا وأن هذه الصحوة تتعارض تماما مع تكهنات المحللين المتخصصين في دراسة الشرق."²

لكن ما هي الصورة المستقبلية التي سيكون عليها العالم الإسلامي، وإلى أية وجهة ستتجه الأمة الإسلامية في المستقبل المنظور؟ "هل سيقوم العالم الإسلامي بتحديث نفسه؟ أم سيمثل هذا العالم لأسلوب الحياة الأمريكي؟ أم أن هذا العالم سيستمر في رفضه للأسلوب الأمريكي في الوقت نفسه؟ هل سيستمر انتشار الإسلام في الغرب كما حدث في الثلث الأخير من القرن العشرين؟ هل سيتم هذا بالوسائل السلمية؟

ما النتائج المترتبة بالنسبة للغرب والمؤثرة فيه، في حالة فشل العالم الإسلامي في القيام بعملية تجديد أخلاقي وإحياء لبنائه؟

وما النتائج المرتقبة في حالة نجاح العالم الإسلامي في أن ينهض من جديد، وبالتالي يكتسب قوة جاذبة في الغرب؟ هل يمكن أن يصبح هذا الدين—وهو نظري عقائدي— بالفعل دينا يسود العالم؟

¹ -المرجع نفسه، ص12

² -هوفمان مراد ويلفريد، الطريق إلى مكة، دار الشروق، مدينة نصر، القاهرة، الطبعة الثانية، 1426، 2006، ص27

هل يصبح الإسلام في هذه الحالة العلاج والشفاء الذي سينقذ الغرب من نفسه؟ وهل سيصبح الغرب قادرا على الاعتراف بالإسلام كدواء يصلح لشفائه، دواء يساعد الغرب على تخطي أزمته وإنقاذ حضارته؟¹

جملة من الأسئلة العميقة والحرجة يطرحها هوفمان، تشكل مسارات مستقبلية مختلفة لحد التباين. لكن ما هو المسار الذي يقترحه هوفمان نفسه لمستقبل الأمة الإسلامية؟

يرى هوفمان أن "العالم الإسلامي جزء من العالم النامي (الدول النامية)، الذي لا يتوافر فيه إلا أربعة أشياء فقط: الشمس والصحراء والأطفال والوقت. ولن تجد لهذا الوضع -الذي يحجبه فقط استيراد التكنولوجيا في الخارج- عذرا أو تسويغا تاريخيا أو جغرافيا."²

وينتقد هوفمان الاعتقاد السائد لدى غالبية المسلمين، أن تخلفهم المادي اليوم ما هو إلا نتيجة للاستعمار الأوربي، الذي تعرضت له بلادهم إبان فترة الإمبريالية الغربية، ويعزو ذلك لحالة الانحطاط التي كان قد وصل إليها من جراء اتجاه التقليد الذي استشرى في العلوم والفكر.

"يقرر علم النفس أن تحميل الآخرين مسؤولية فشل المرء يعد من الآليات التي من شأنها إراحة النفس. لكن هذه الآلية قد تحولت في العالم الإسلامي إلى حالة جنون مبالغ فيها، فكل الكوارث يتم إرجاعها إلى نوع من تأمر الغرب على العالم الإسلامي.

وتعد الحالة النفسية -التي سبقت الإشارة إليها- ذات ضرر بالغ للمسلمين، حيث تمنعهم من التفكير في نقط ضعفهم وتشخيص أسباب فشلهم الحقيقية وتحديد لها، وبالتالي تشل قدرتهم على المبادرة وإيجاد حلول للخروج من أزمته."³

هناك تفسير آخر يقدمه هوفمان لا يقل خطورة عن سابقه، ويتمثل في الاتجاه إلى التقليد والخوف من كل جديد وعدم السماح به.

"ويظهر هذا أوضح ما يظهر في مناهج وأساليب التعليم في العالم الإسلامي، حيث يسود في المدارس -خاصة في المرحلة الأساسية- أسلوب التلقين والحفظ والتسميع، بدلا من التساؤل عن أصول الأشياء وإعمال العقل، حتى صرنا نتحدث عن أمية المتعلمين."¹

¹ - هوفمان مراد ويلفريد، الإسلام في الألفية الثالثة: ديانة في صعود، مرجع سابق، ص14

² -المرجع نفسه، ص64

³ -المرجع نفسه، ص70-71

وينتقد هوفمان حالة التشرذم السياسي التي تعيشها الأمة معتبرا أن التعددية "التي يتسم بها الإسلام على المستويات كافة، فهي الأخرى قابلة لأكثر من تفسير، فهذه التعددية ثراء، وعلى الجانب الآخر ضعف، فالدول الإسلامية تعاني من فرقة شديدة حتى إنها عرفت بها، فغدت إحدى العلامات المميزة لها. هذا بالرغم من نشأة الجامعة العربية سنة 1945، وقيام منظمة المؤتمر الإسلامي عام 1969 بما تضمنه من 56 دولة.

وهذا الاختلاف والتشرذم أصبح علامة مسجلة للمسلمين، حتى في أوروبا والولايات المتحدة، فأصبحت مهمة أعداء الإسلام يسيرة جدا. أما ما يدعو للقلق فهو غياب التعددية في الآراء والمذاهب، والتسامح مع الرأي المخالف، هذه التعددية الفكرية التي عرفت عن الفلاسفة المسلمين في الأزمنة السابقة.² إن المطلوب حسب هوفمان هو تعددية مثمرة في الرأي والفكر، وديمقراطية حقيقية، مستمدة من روح الشورى الإسلامية، وليس تعددية صورية تزيد الأمة تفتتا، في شكل كيانات سياسية مصطنعة هي إحدى تركبات الاستعمار.

"إذ لم يتمكن الإسلام من تأكيد العنصر الديمقراطي الأصيل الكامن في تكوينه، وإذا لم يوضح أن هدفه النهائي -المهدر حتى الآن- هو الديمقراطية، فإن الغرب لن يقبله كنموذج يحتذى به، وسيترتب على ذلك أن المسلمين لن يتمكنوا من تحقيق وتطوير إمكاناتهم في شتى المجالات: الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية، وسيعقب ذلك تخلفه وعجزه السياسي."³

ويطمئن هوفمان المسلمين الذين يخشون من انزلاق الديمقراطية إلى زوايا مناقضة لهوية الأمة، بأنه لا مجال للخوف من الديمقراطية "هذا الخوف لا مجال له، لأنه لا يحق لمثلي الشعب في حكومة ديمقراطية إسلامية أن تصدر أحكاما مخالفة لما أقره القرآن والسنة في المسائل الشرعية والدينية، سواء يحظى بغالبية الآراء أو بغيره."⁴

إن تحسن صورة الإسلام من خلال تأكيد عناصره الإيجابية والفاعلة، عبر إقامة دولة ديمقراطية "يحميها القانون ويرأسها مسلم، ذات دستور لا يخالف الشريعة، تعمل على أساس الشورى."⁵ ومن خلال

¹ -المرجع نفسه، ص71

² -المرجع نفسه، ص75-76

³ -المرجع نفسه، ص137

⁴ -المرجع نفسه، ص154

⁵ -هوفمان مراد ويلفريد، الإسلام كبديل، مرجع سابق، ص87

تفعيل أبعاده الإنسانية المتعلقة باحترام حقوق الإنسان، والنهوض بأوضاع المرأة، والمساهمة في الجهود الدولية لإنقاذ البيئة، من شأنه أن يسهل ولوج الإسلام إلى القرن الواحد والعشرين.

ويرى هوفمان أن أكبر مستفيد من تراجع الدين في الغرب هو الإسلام، ولذلك يعتبر أن المستقبل العالمي للإسلام مرتبط في أنحاء العالم بظهور دور للمسلمين الغربيين، ويرى أن الأمل معلق على مدى تأثير مبادرات الجالية المسلمة الغربية على البلدان الإسلامية، وإفادتها للإسلام على الصعيد العالمي.

ويميز هوفمان بين المسلمين المهاجرين إلى الغرب الذين غالباً ما يتمسكون بثراهم الثقافي بغض النظر عما إذا كان دينياً أو تراثاً شعبياً، ينطوي على خرافات وانحرافات جمّة. وبين المسلمين الغربيين، "إن الذين اعتنقوا الإسلام من الغربيين، مثلوا الإسلام ديناً نزله الله على أساس القرآن والأحاديث الصحيحة دون أية صفة ثقافية معه، على نقيض المسلمين المهاجرين إلى أوروبية، إنهم مسلمون مجردون من أي خلفيات، وأصوليون بالمعنى الحقيقي لهذا المصطلح الذي أسيء استخدامه...".

إن هؤلاء المسلمين الجدد كالمسلمين الذين كانوا حول النبي صلى الله عليه وسلم، إذ اعتنقوا الإسلام وليس لديهم فكرة عن المذهب الذي يتبعونه، إذا كان هناك مذهب أساساً. في أثناء الصلاة كانوا يسرون مع القرآن آية بآية كالصحابة عندما علموا بآخر آية نزلت. من الواضح أن على هؤلاء أن يتعلموا الكثير، خصوصاً في التعرف إلى سنة النبي صلى الله عليه وسلم، لأن الإسلام هو القرآن والسنة، لا غنى عن أي منهما.¹

إن ما يقصده هوفمان بهذا الصدد، هو تحرر المسلمين الغربيين حديثي العهد بالإسلام، من التصورات التاريخية والثقافية التي تشكلت عن الإسلام، وتميز رؤيتهم بكونها تتعامل مباشرة مع نصوص الوحي، وهو ما يعتبره علامة تميز وتفرد، قد تفيد الأمة الإسلامية في المستقبل، "ولكن هل يستطيع المسلمون الشرفيون أن يتعلموا من هؤلاء القادمين الجدد، وخصوصاً من نظرتهم الطازجة التي لم تفسر، ولم يعترضها عائق بعد إلى النصوص. هذه النظرة الجديدة الأصولية تصبح ذات أهمية كبرى عندما يطبق الإسلام على القضايا الحديثة الفريدة، التي لم تطرح من قبل على أساتذة التشريع الإسلامي القدماء."² ويشير إلى مجموعة من النوازل والقضايا الحديثة ذات العلاقة بالتكنولوجيا المتفجرة، التي يجب على المسلمين الغربيين الإجابة عنها قبل أن يعترف بها الشرق، من قبيل: الموت الدماغية، والأمومة البديلة،

¹ -- هوفمان مراد ويلفريد ، والشرفي عبد المجيد: مستقبل الإسلام في الغرب والشرق، مرجع سابق، ص 183

² -المرجع نفسه، ص 184

والاستنساخ، والجراحة التجميلية، والتشخيص قبل الولادة، واختيار الجنس، والاحتفاظ بالمني المحمد، وغير ذلك من القضايا التي من شأنها أن تحدث تغييرا جذريا في الطبيعة الإنسانية، وفي مفاهيمنا وقيمنا التقليدية.

ولعل هذا هو السبب الذي أدى إلى ظهور مجالس ومراكز علمية في الغرب، مثل (المجلس الأوروبي للإفتاء)، و(المعهد العالمي للفكر الإسلامي)، وصدور مجالات ودوريات علمية يعز نظيرها في العالم الإسلامي، من حيث التخصص والإنتاج العلمي، مثل: مجلة كتاب العالم الإسلامي النقدية في لسيسترشاير، والمجلة الأمريكية للدراسات الاجتماعية والإسلامية، ومجلة أكسفورد للدراسات الإسلامية، ومجلة مواجهات، ومجلة الدراسات الإسلامية، ومجلة إميل بلندن وغيرها.

إن قوة الإسلام المتنامية في الغرب كما يرى ذلك هوفمان، تجعله قادرا على المساهمة الفاعلة في إعادة إحياء الأمة الإسلامية، فالإسلام لم يعد رهينا ببعده الشرقي بل اكتسب أبعاد أخرى - من أهمها البعد الغربي الذي تمكن من اختراقه من دون غزو ولا حروب، وهو ما من شأنه أن يعزز قوته في المستقبل، ولعل هذا هو جوهر أطروحة هوفمان عن مستقبل الإسلام في الشرق والغرب، وهي من الرؤى المستقبلية الجديدة بالدراسة والتحليل، لاسيما وأن قوة الإسلام في الغرب تتمثل في أصالته وتخففه من قيود الثقافة الشرقية، بالإضافة إلى انفتاحه على المعرفة العلمية، وهو ما يفتقده صنوه الشرقي، ولا يعني ذلك أن هوفمان يقبل بمقوله الإسلام الأوربي التي طفت على السطح في الآونة الأخيرة، فرغم دعوته إلى "خطاب حديث في التفسيرات الإسلامية الشرعية".¹ تجسده مدرسة الشريعة الإسلامية الغربية،² إلا أنه عبر عن سخريته من مقولة الإسلام الأوربي التي ينادي بها أمثال بسام طيبي وغيره ممن يقترحون "نسخة من الإسلام مجردا من كل ما يريد الأوروبيون تجريده فيه، الأمر الذي يسفر في النهاية عن التمثيل. وعلى أية حال يغدو الإسلام مدجنا كما دجنت المسيحية".³

وفي مقابل دعوة هوفمان لمسلمي الشرق إلى العمل على استثمار قوتها السكانية عبر تفعيل أنظمتها التربوية، والنهوض بأوضاع المرأة المسلمة، وإزالة الآراء السلبية عن الإسلام،⁴ فإنه يعتبر أن مسلمي

¹ - المرجع نفسه، ص 187

² - أنظر: هوفمان مراد، في تطور الشريعة الإسلامية، المجلة الأمريكية للعلوم الاجتماعية الإسلامية، مجلد 16 رقم 1، سنة 1999، ص 73

³ - هوفمان مراد، والشرفي عبد الحميد، مستقبل الإسلام في الغرب والشرق، مرجع سابق، ص 165

⁴ - أنظر: المرجع نفسه، ص 147-154

الغرب يمكن أن يكونوا عاملا حاسما في النهوض المستقبلي للإسلام، إذا أمكن الاستفادة من مدرسة الشريعة الإسلامية التي تشكلت ملامحها في الغرب، والانتقال من حالة التشرذم التي تعيشها الجاليات الإسلامية المختلفة لغويا وعرقيا في الغرب، إلى "ظهور أمة عالمية حقا، وغير منقسمة بين الانتماءات القبلية، ولا بين الحنين إلى الأوطان الأصلية. فإن حصل ذلك فإن الإسلام سوف يتضاعف تعاونيا، ويمكن أن يرى الغرب عندئذ في الإسلام بديلا في عالم تختفي فيه المسيحية تدريجيا."¹

إن انبعاث الإسلام في الغرب، حسب هوفمان، هو المعادلة الصعبة في تحقيق نهضة الأمة، حيث سيؤدي التبادل المثمر بين ضفتي الإسلام في الشرق والغرب، إلى الكثير من التطورات والإنجازات الإيجابية في المستقبل، وسيكون من النتائج المباشرة لذلك هو تجسيد نموذج واقعي لعالمية الرسالة، التي تحملها الأمة الوسط، أو الأمة القطب بتعبير مني أبو الفضل، كما أن ذلك سيظهر قدرة الإسلام على تجاوز جدلية الوحدة والتنوع، وتحقيق الأخوة العالمية، فالمسلمون هم أمة واحدة، حتى من دون خلافة ومركز سياسي واحد كما يقول هوفمان.² "وهذه هي، إذن، بعض أهم العوامل التي ربما تشكل مستقبل الإسلام في الشرق والغرب فيما هو آت من السنين. ودعاؤنا الدائم ((ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة))."³

¹ -المرجع نفسه، ص186-187

² -المرجع نفسه، ص189

³ -المرجع نفسه، ص189

المطلب الثالث: المستقبل الحضاري للأمة الإسلامية في الرؤية الاستراتيجية لأحمد داود أوغلو
يوصف أحمد داود أوغلو وزير خارجية تركيا ورئيس قسم العلاقات الدولية بجامعة بايكنت، بمهندس السياسة الخارجية التركية¹. وقد لقيت أطروحته (العمق الاستراتيجي) التي صدرت قبيل أحداث 11 سبتمبر رواجاً كبيراً، صدر منها أكثر من خمسين طبعة بلغات مختلفة، ويقدم كتاب (العمق الاستراتيجي) إطاراً نظرياً يستند لكيفية تحليل البيئة الدولية، ومحاولة فهم المشهد الاستراتيجي العام وإعادة تفسير الأحداث الظاهرة منها والكامنة، لاسيما بعد الحرب الباردة التي أفسدت العلاقات الدولية، وجعلت دولة مثل تركيا موزعة بين عالمين متنافسين وهما الغرب، والشرق، حيث تركيا العضو في حلف الناتو، وتركيا التي تربطها بالشرق العلاقات الخاصة: العسكرية والسياسية والإيديولوجية والتاريخية، فكانت الحدود بين دولتين جارتين هما تركيا وسوريا في حقيقة الأمر، حدوداً بين حلفين ومعسكرين، هما حلف شمال الأطلسي وحلف وارسو، وليست حدوداً بين دولتين، وكذلك الأمر فيما يتعلق بالحدود بين تركيا وبلغاريا، وعلى نفس النمط تدخلت الحرب الباردة وقبلها الاستعمار في جغرافية الكثير من بلدان العالم الإسلامي مثل اليمن والمغرب والسودان.

ومن ثم عمل أوغلو على الإسهام في تطبيع التاريخ في علاقته بالجغرافيا بوصفه مثقف تركي مسلم، شرق-أوسطي، بلقاني، قوقازي... "فلا بد من إعادة تفسير التاريخ والجغرافيا لصالح العلاقات المتناسقة والمتناغمة بين الدول، على أساس أن التاريخ والجغرافيا معطيان لا يمكن تبديلهما. ولا بد من إعادة فهم العلاقات بين الشعوب والدول بعد أن أفسدتها الحرب الباردة. وليس مثال العلاقات بين تركيا وسوريا إلا واحداً من أمثلة كثيرة يمكن تطبيقها على علاقات تركيا بروسيا، وباليونان، بل وعلى علاقات دول عديدة جمعها التاريخ، ووحدها الجغرافيا، وفرق بينها الاستعمار أو الحرب الباردة."²

وقد بين أوغلو خلال المحاضرة التي أقامها مركز الجزيرة للأبحاث، أن هناك حاجة مستجدة لوجود مقاربة على أساس العمق الاستراتيجي، وتقوم هذه المقاربة على أساس تجاوز مفهوم الحدود القطرية لإحداث نوع من التكامل والتناغم. فتركيا بحاجة إلى أن تتكامل مع محيطها وذلك على أساس ستة مبادئ يمكن إيجازها في:

¹ -تولى في شهر شنتبر 2014 منصب رئيس وزراء تركيا بعد فوز رجب طيب أردوغان برئاسة تركيا.

² -موقع مركز الجزيرة للدراسات: تقرير عن محاضرة حول كتاب: "العمق الاستراتيجي" بحضور مؤلفه داود أوغلو، بتاريخ 19 أكتوبر 2010، الرابط: www.aljazeera.net

-تحقيق التوازن بين الديمقراطية والأمن.

-تصنيف المشاكل، بحيث يتم القفز على المشاكل نحو أقصى درجات التعاون الإقليمي.

-السياسة الخارجية المتعددة الأبعاد، التي تقوم على التكاملية لا التنافسية مع القوى الإقليمية والمحلية.

-مبدأ الدبلوماسية المتناغمة، والذي بموجبه أصبحت تركيا حاضرة بقوة في مختلف المؤسسات الدولية

والإقليمية، كالجامعة العربية، والاتحاد الإفريقي، ومجلس الأمن، ومنظمة المؤتمر الإسلامي، ومجموعة

العشرين، وهي التي تتأسس (عملية التعاون في جنوب شرق أوروبا)، وهي بذلك تعتمد على القوة

الناعمة لغة كونية، وتطبيق سياسات خارجية متماسكة في مناطق مختلفة من العالم.

- الرؤية الإقليمية: وهو مبدأ يقوم على الاتصال والتواصل مع كل المناطق المتاخمة لتركيا، مع الشرق

الأوسط، ومع القوقاز، والبلقان، وآسيا، وغيرها، وهو ما يعني إقامة نظام إقليمي أساسه الاتصالات

السياسية المستمرة وإشاعة الأمن للجميع، والتعاون الاقتصادي والتعايش الثقافي. فالمطلوب دائما أن

يتذكر الجميع أنهم يشتركون في الجغرافيا وبالتالي فمصيرهم واحد. وهو ما يعني ضرورة تشجيع

الاعتمادية الاقتصادية المتبادلة، والاستراتيجية المشتركة على المسارين السياسي والاقتصادي، تجعل

منطقة الشرق الأوسط مزدهرة، فلديها موارد بشرية ومصادر طاقة، وغيرها من الموارد لبناء شراكة

استراتيجية إقليمية قوية، وإعادة التكامل بين اقتصاديات المنطقة. وليس غريبا في هذا السياق أن تسعى

تركيا لإقامة منطقة تجارة حرة بينها وبين لبنان وسوريا والأردن، فضلا عن مشروع سكة حديدية تربط

بين إسطنبول والعقبة، وأخرى بين لندن ومضيق البوسفور، وأن تقيم حوارا استراتيجيا مع دول مجلس

التعاون الخليجي في ثمانية قطاعات، من بينها التعليم، والطاقة، والزراعة، لوجود إيمان بأن الرخاء يحقق

الأمن ويخلق حالة نفسية جديدة، لأن العمق الاستراتيجي يعني بالأساس العمق الاقتصادي.¹

ويحتل العالم الإسلامي مكانة متميزة ضمن الرؤية الاستراتيجية لأوغلو، إن لم يكن هو محورها ومحركها

الأساس، وهو ما يتمثل في محاولات التطبيع والمصالحة بين التاريخ في علاقته بالجغرافيا، وتأتي أهمية

دراسة العمق الاستراتيجي لتركيا باستحضار الأبعاد التاريخية، في كون تركيا ظلت من خلال تاريخها

العثماني تتحمل مسؤولية العالم الإسلامي لقرون ليست باليسيرة، وهو ما طبع شخصية تركيا الحضارية

والثقافية، وجعلها منشدة إليه حتى بعد تحولها نحو الدولة القومية الأتاتورية العلمانية.

¹ -المرجع نفسه، مركز الجزيرة للدراسات، بتصرف.

ويعتبر أوغلو أن "العالم الإسلامي الذي يستخدم كتعريف جيوثقافي ثابت، يعبر في حقيقته عن مفهوم متغير يتمتع بدينامية عالية. فقد خضعت مناطق العالم الإسلامي لسيطرة الدول الاستعمارية، بعد أن جزأت هذه القوى أراضي الدولة العثمانية في بداية القرن العشرين، وفق خطة تقاسم استراتيجية أعدت مسبقاً. ومع انسحاب الدولة العثمانية من الأراضي الأوربية باستثناء شرق (تراقبا)، فقد العالم الإسلامي بعده الأوربي، وأصبح ظاهرة تتعلق بالأفروآسيوية."¹

وبالإضافة إلى ذلك فقد أسهمت عمليات تجريد الهوية، التي قادتها الدولة البلشفية في مناطق شمال البحر الأسود والقوقاز وآسيا، وانسحاب الدولة العثمانية من المناطق الأوربية، في الانهيار الكامل لجهة الحضارة الإسلامية في القارة الأوراسية، باعتبارها الجبهة الأمامية لخط المواجهة والتماس مع القوى الاستعمارية الغربية، وهو ما انعكس على جبهة العالم الإسلامي الواقعة في القارة الأفروآسيوية حيث خضعت المجتمعات الإسلامية للسيطرة الاستعمارية باستثناء تركيا وإيران.

ويرى أوغلو أن مفهوم العالم الإسلامي ظل غير مستقر، ويتعرض للتغير والتحول المستمر بفعل الاستعمار أولاً ثم بفعل الثورات التي قامت ضد الاستعمار بعد الحرب العالمية الثانية. "وشكل انفصال المجتمعات الإسلامية عن الهند وتأسيس دولة باكستان تحولاً مهماً، ليس في هذه المرحلة فقط بل في التاريخ الإسلامي ككل. كما قد شكل إنشاء دولة تقوم على الهوية الإسلامية، حادثة أبعد من كونها حادثة مهمة في الإسلام السياسي الحديث، بل عبرت مرة أخرى عن فكرة أن الهوية الإسلامية تختص بكونها هوية مقاومة للاستعمار. وبفعل تأسيس الدول المستقلة على أساس قومي بعد مرحلة الاستعمار، تحول مفهوم العالم الإسلامي الذي كان يرتبط بفكرة الأراضي المستعمرة في آسيا وإفريقيا، شيئاً فشيئاً، إلى مفهوم يستخدم لوصف المجتمعات الإسلامية التي توجد داخل الدول القومية بالمعنى الجغرافي والسياسي."²

غير أن العالم الإسلامي لم يتحرر من مرحلة ما بعد الاستعمار، حيث بدأ ينظر إليه على أنه مجموعة من الدول الاستبدادية، وبعضها مناهض للمجتمع الدولي، وللسلم العالمي. غير أن انبعاث الصحوة

¹ - أوغلو أحمد داود، العمق الاستراتيجي: موقع تركيا ودورها في الساحة الدولية، ترجمة: محمد جابر ثلجي وطارق عبد الجليل، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت لبنان، مركز الجزيرة للدراسات قطر، الطبعة الثانية، 1432هـ،

2011م، ص 278-279

² - المرجع نفسه، ص 279-280

الإسلامية، وبرز ظاهرة الجهاد المعولم سيرسخ المنظور الذي يرى في العالم الإسلامي مصدر تهديد استراتيجي وحضاري للغرب وربما للسلم العالمي كما يروج البعض.

ويرد أوغلو على المتوجسين من "أن تنامي قوة الهوية الإسلامية وثقافتها في العمق الأوراسي سيمثل تهديدا لتركيا، فإن هذا المتغير سيفتح المجال لإمكانات استراتيجية إضافية لها".¹ ويرصد أوغلو التغيرات التي عرفها العالم الإسلامي بعد الحرب الباردة، وما نتج عنها من مؤشرات مستقبلية، لما سيكون عليه الوضع خلال القرن الواحد والعشرين:

- "تعلق أول متغير بالشمول الذي يتناوله مفهوم العالم الإسلامي، إذ لم يعد العالم الإسلامي محصورا بقارتي إفريقيا وآسيا وحسب، بل ويبرز كظاهرة واقعية أوروآسيوية كذلك. ولقد شهدت المناطق الجغرافية التي تمتد من ألبانيا إلى قازان، ومن البوسنة إلى الشيشان، ومن القرم إلى طاجاكستان، عملية نهوض وتحول جيوثقافي، بهوية أوراسية إسلامية، وبينما كانت تركيا في الثمانينات الدولة الإسلامية الوحيدة في منظمة التعاون الأوروبي، ارتفع عدد الدول الإسلامية اليوم إلى تسع".²

ويرى أوغلو أن الهوية الإسلامية قامت بدور كبير في مقاومة التأثير السلافي والروسي في هذه المنطقة، ولذلك ينبغي تقوية الوعي الديني بهذه المنطقة، من خلال تعزيز فعالية العناصر المسلمة من أصل تركي في العالم الإسلامي، والرفع من مستوى تأثيرها المؤسسي والسياسي في المنطقة.³

- الانتشار الديمغرافي الواسع للمجتمعات الإسلامية، بعد النصف الثاني من القرن العشرين، ليصبح واقعا ملموسا خلال القرن الواحد والعشرين "وجود المجتمعات الإسلامية داخل أوروبا والولايات المتحدة، عن طريق هجرة إرادية وبأعداد كبيرة نسبيا، هاجرت الجماعات المسلمة من شمال إفريقيا، وبشكل خاص من الجزائر إلى فرنسا، ومن الهند والباكستان، وبلد الملايو إلى إنكلترا، كما هاجر الأتراك بشكل خاص إلى ألمانيا، وإلى جميع الدول الأوروبية عموما، وهاجر المسلمون إلى أمريكا من جميع الأعراق والدول. وسرعان ما تطورت هذه الجماعات من مرحلة المجتمعات المؤقتة والأقليات الثقافية الصغيرة نسبيا، إلى عناصر دائمة وصاحبة تأثير ثقافي وديمغرافي كبير بعد الجيل الثاني والثالث".⁴ وبعد ما أصبح

¹ - المرجع نفسه، ص 282

² - المرجع نفسه، ص 281

³ - المرجع نفسه، بتصرف، ص 282

⁴ - المرجع نفسه، ص 283

الإسلام الدين الثاني بمختلف البلدان الغربية، تعزز دور الحضارة الإسلامية العالمي ثقافيا وسياسيا، ولم يعد العالم الإسلامي محصورا بحدود الدول القومية ذات الأغلبية المسلمة.

- النهضة الثقافية والصحة الدينية التي شهدتها مناطق الحضارة الإسلامية، وأخذت بعدا عالميا، حيث دخلت الحضارة الإسلامية مرحلة "التجديد وإحياء المرجعية الثقافية، وإعادة الاكتشاف، والربط بين المرجعيات الاجتماعية والأخلاقية، وبين هذه المرجعيات والواقع.

لقد عملت اتجاهات الإحياء الثقافي التي ظهرت بشكل خاص في الصين والهند ومناطق الحضارة الإسلامية، على زعزعة الإدراك الثقافي والتاريخي الذي يدور حول المركز الغربي، وأخذت هذه الحضارات في البحث عن قيم بديلة. شكلت هذه المرحلة منعطفا تاريخيا، وفتحت المجال أمام تنوع الموارث الحضارية الإنسانية، وذلك بفعل القوة الديمغرافية التي تمتلكها الحضارتان الصينية والهندية، والأهمية الجيوسياسية لمنطقة الحضارة الإسلامية.¹

- أما المتغير الرابع، فيرى أوغلو أنه يتمثل في الانطباعات التي رافقت الإحياء والنهوض الحضاري الإسلامي بعد الحرب الباردة، حيث تولدت مواقف تنظر للإسلام على أنه تهديد عالمي، وفي هذا السياق جاءت أطروحتا فوكوياما وهنتينجتون، واستغل المحافظون الجدد أحداث 11 سبتمبر 2001 لشن حرب على العالم الإسلامي، استهدفت أفغانستان، وأقحمت فيها باكستان، كما استهدفت العراق، وكان العنوان الكبير لهذه الحملات العسكرية هو القضاء على الإرهاب، الذي أصبحت له هوية واحدة هي الإسلام.

ورغم أن من تبنا فكرة التهديد الإسلامي يدركون اختلاف البنى السياسية للعالم الإسلامي وتناقضها بحيث لا يشكل في وضعه الراهن تكتلا قطبيا قادرا على المواجهة لا العسكرية ولا السياسية ولا الاقتصادية، مما يفسر أن سبب النزاعات التي يفتعلها الغرب، أو يحرص على تأجيجها "ليس كون العالم الإسلامي قطب مواجهة، بل الخصائص الجيوسياسية والحيوثقافية والحيواقتصادية التي يمتلكها العالم الإسلامي، إذ يسيطر العالم الإسلامي على الشريط الاستراتيجي الذي يربط الكتلة الأفروآسيوية، سيما بعد إعادة تفعيل البعد الأوراسي للعالم الإسلامي في نهاية الحرب الباردة."²

¹ - المرجع نفسه، ص 284

² - المرجع نفسه، ص 286

إن الإمكانيات المادية والطبيعية الهائلة والمتنوعة التي يتوفر عليها العالم الإسلامي، هي أحد الأسباب الرئيسة في استمرار تزايد الأطماع والضعف الاستعمارية. وقد تعرض العالم الإسلامي لمحاولات تصفية ممنهجة منذ الفترة الإمبريالية والاستعمارية، كانت تستهدف شطبه من الساحة العالمية، وخاضت الشعوب الإسلامية بعد تصفية الدولة العثمانية نضالا مشروعا ومضنيا ضد الأطماع الأجنبية، وكانت قضية الاحتلال الصهيوني لفلسطين، وحرق المسجد الأقصى، الشرارة التي أطلقت ولادة أول تكتل إسلامي سنة 1969. "وبولادة منظمة المؤتمر الإسلامي، أتيحت الفرصة لأول مرة منذ العهد العثماني، لأن تجتمع مجموعة من الدول القومية الإسلامية التي تقع في ساحات جغرافية مختلفة، تحت مظلة تنظيمية واحدة، ومن أجل عمل سياسي مشترك. وبسبب أن معظم الدول الأعضاء في تلك المرحلة ارتبطت بعلاقات متوترة مع القوى الغربية، تبنت المنظمة مواقف رمزية إلى حد كبير وتطورت في سياق ردود الأفعال. وكان للصلة بين تأسيس المنظمة والقضية الفلسطينية أهمية كبيرة لدى العالم العربي، كما نظر إلى هذه المنظمة كمصدر دعم استراتيجي للكفاح الباكستاني مع الهند، ولتركيا في القضية القبرصية، ولأندونيسا في قضية تيمور، وماليزيا في قضية مندانو."¹

ورغم أن منظمة المؤتمر الإسلامي، عجزت عن أن تكون أداة ناجحة وفعالة في حل الأزمات والصراعات، والحروب الداخلية التي عانى منه العالم الإسلامي، إلا أنها ظلت خطوة تعلق عليها الكثير من الآمال والأمان، لما يمكن أن تحققه من آفاق واعدة في مجال العمل الإسلامي المشترك واستعادة روح الأمة الواحدة.

لقد ظلت المنظمة تُنتقد بكونها غارقة في ردود الأفعال، وبعدم الفعالية، وضعف التنسيق بين الدول الأعضاء، فهي كما يرى البعض، ليست أكثر من مجرد إطار شكلي للمعاملة وإصدار بيانات التضامن.

ويمكن إرجاع ذلك إلى الفترة التي تأسست فيها المنظمة، حيث فقد العالم الإسلامي تأثيره الحضاري، وارتفعت سياسات أكثر بلدانه بالقبطية التي عرفتها مرحلة الحرب الباردة، لاسيما البلدان التي لم تنخرط فعليا² ضمن منظومة دول عدم الانحياز، وهنا يمكن أن نسجل أن أكثر البلدان الإسلامية لم تنجح

¹ - المرجع نفسه، ص 280

² - لأن هناك بلدان إسلامية كان انخراطها بمنظومة دول عدم الانحياز شكليا لا فعليا، بسبب ارتباطها بأحد القطبين خلال الحرب الباردة، وهو ما انعكس أيضا على أداء هذه المنظمة الثالثة.

في التوفيق بين سياساتها المرتحنة إلى أحد المعسكرين الذي تنتمي إليه، وبين ارتباطاتها بمنظمة المؤتمر الإسلامي.

وهي في ذلك شأنها شأن باقي منظمات العالم الثالث والعالم الإسلامي، حيث تفتقد إلى منهجية عمل دائمة وفعالة وموضوعية. فالمنظمة ظلت مجالاً للحسابات، والمفاوضات الداخلية بين الدول، مما انعكس على أداءها في حل الأزمات التي تحدث بين الدول الأعضاء، وظهر عجز المنظمة جلياً في الحرب الإيرانية العراقية، وحرب الخليج الثانية، وغزو أفغانستان، والقضية الفلسطينية.

"ومن الأمثلة اللافتة للنظر التي تظهر مدى الضعف في بنية هذه المنظمة، ما يتعلق بالمعايير المطبقة في انتخاب الأمانة العامة، إذ يتم تقييم الدول الأعضاء في منظمة المؤتمر الإسلامي على أساس تصنيفها إلى دول آسيوية وإفريقية وعربية، ويتم انتخاب الأمين العام للمنظمة بشكل دوري طبقاً لهذا التصنيف. وحتى إن سلمنا بصحة هذا التصنيف، على اعتبار الأوضاع والظروف التي نشأت فيها المنظمة، فإن هذا التصنيف لا يتناسب مع حقيقة العالم الإسلامي."¹

غير أن نهاية الحرب الباردة عرفت تمللاً ملحوظاً من قبل المنظمة، لاسيما مع بروز الدور التركي إلى الواجهة، وعودة عدد من بلدان آسيا الوسطى، التي تحررت من قبضة الدولة البلشفية إلى حضيرة العالم الإسلامي، حيث "دخلت مرحلة أكثر تأثيراً وتنظيماً، خصوصاً بعد تأسيس عدة منظمات متخصصة في إطارها أو مرتبطة بها. وقد عملت منظمة المؤتمر الإسلامي ومنظماتها المتخصصة على زيادة التواصل بين دول العالم الإسلامي ومجتمعاته، ومن الأمثلة على هذه المنظمات: اللجنة الدائمة للتعاون التجاري والاقتصادي، ولجنة الشؤون الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، ومركز دراسات التاريخ والثقافة والفنون الإسلامية في إسطنبول، ومركز البحوث والتدريب الاقتصادي والاجتماعي والإحصائي في أنقرة، ومركز التطوير التجاري في الدار البيضاء بالمغرب، وبنك التنمية الإسلامي، والمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة - إيسيسكو -، واتحاد الغرف التجارية والصناعية الإسلامي في كراتشي، ومنظمة المدن والعواصم الإسلامية في مكة المكرمة."²

ويرى أوغلو أن إصلاح المنظمة يتطلب إعادة هيكلتها، بما يتناسب مع حجم المتغيرات التي يعرفها العالم الإسلامي، ويمكن تلخيص رؤية أوغلو لإصلاح منظمة المؤتمر الإسلامي في النقاط الآتية:

¹ المرجع نفسه، ص 299

² -المرجع نفسه، ص 280-281

- 1- أن تخضع لعملية تغيير في الذهنية التي تقودها، بما يحقق تكيفها مع الأوضاع الجديدة، وتأثيرها في الأوضاع العالمية، بحيث تكون منظمة مبادرة وليست أداة لردود الأفعال.
 - 2- تجاوز التصنيف القاري التقليدي المعتمد في هياكل المنظمة، واعتماد إطار عام وشامل يضمن تمثيلا عادلا ومتناسبا لكل أعضاء المنظمة، وذلك حسب المجالات الجيوسياسية والديمقراطية المتشابهة، ويقترح أوغلو إعادة تصنيف العالم الإسلامي إلى خمس دوائر وهي:
 - القوميات التي تتحدث لغة الملايو بشرق آسيا وتتمركز أساسا في أندونيسيا وماليزيا.
 - القوميات الأوردية والبنغالية وتضم باكستان وبنغلادش والمنطقة الجنوبية من الهند ومجموعات جنوب آسيا.
 - القوميات التي تتحدث التركية بشكل عام وتضم الدول التي ظهرت بعد انهيار الاتحاد السوفياتي، وتقع شرق أوربا ووسط وغرب آسيا بالإضافة لإيران.
 - العالم العربي ويضم شمال إفريقيا والشرق الأوسط.
 - القوميات التي تتكلم لغة الهوسا والسواحلية في الصحراء الإفريقية.
 - الأقليات المسلمة في مختلف بلدان العالم التي تشكل قوة ديمغرافية متزايدة، وتستطيع القيام بأدوار فعالة لاسيما في الغرب وإفريقيا وآسيا.
 - ويفيد شمول وعدالة التمثيل داخل المنظمة في زيادة فاعليتها في مواجهة الأزمات وتطور قدرتها على حلها.
 - 3- ضرورة الاستفادة من الأدوات والتشكيلات التنظيمية التي تعتمدها الأمم المتحدة والاتحاد الأوربي، من أجل تطبيقها في منظمة المؤتمر الإسلامي كأدوات ضرورية لاتخاذ القرار المشترك.
 - 4- بناء وتطوير الأرضية المشتركة التي تقدم حولا للأزمات البينية، أي داخل أقطار العالم الإسلامي، والحفاظ على مصالح الأعضاء المتعلقة بالعالم الخارجي، وزيادة التأثير الثقافي والاقتصادي والسياسي للعالم الإسلامي.¹
- إن الرؤية التي يقدمها أوغلو بخصوص مستقبل منظمة المؤتمر الإسلامي وطرق إصلاحها، تؤكد أننا بصدد بناء نواة حقيقية، تمثل الأمة الإسلامية بمختلف أبعادها الجغرافية والثقافية والسياسية، وهذا

¹ - المرجع نفسه، بتصرف، ص 297-301

واضح من خلال نقده اللاذع للتصنيف السياسي والقاري المعتمد، والذي بموجبه يتم تهميش ما يقرب من ثلثي العالم الإسلامي من مجتمعات آسيا الوسطى وشرق أوروبا، والأقليات الإسلامية الأخرى. كما أن الواقعية السياسية التي تميز أوغلو، -والتي تعد إحدى سمات الفكر الاستراتيجي التركي عموماً- تجعله يدفع في اتجاه إيجاد آليات متطورة وفعالة، يمكن استفادتها من باقي المنظمات العالمية كالاتحاد الأوربي والأمم المتحدة، لتحقيق العمل الإسلامي المشترك، الذي بموجبه يتم ضمان مصالح الدول داخل المنظمة ومواكبة التغيرات التي يعرفها العالم والتأثير الإيجابي في مسارها. ورغم ما يمكن تسجيله من تقدم نسبي وطفيف في عمل المنظمة، لاسيما في المجالات الثقافية والاقتصادية، خلال العقد الأول من القرن 21، وهي الفترة التي تحملت فيها تركيا الأمانة العامة للمنظمة، وعرفت ميثاقاً جديداً بقمة دكار في 14 مارس سنة 2008، تم بموجبه إطلاق إسم (منظمة التعاون الإسلامي) بديلاً لمنظمة المؤتمر الإسلامي، إلا أن المنظمة ظلت دون التحديات التي يجتازها العالم الإسلامي، لاسيما وأن هذه الفترة بالذات، تحولت فيها العديد من البلدان الإسلامية إلى مسرح للحروب والتدخلات العسكرية الأجنبية، والصراعات البينية في أفغانستان والعراق والصومال وكوسوفو والسودان وبورما وسوريا ومالي... ولم تسجل أية مبادرات فعالة في هذا الاتجاه. كما أبانت الأحداث أن المنظمة تفتقر إلى آليات حقيقية لحل مشكلات العالم الإسلامي، ومع ذلك فإن الرهان على المنظمة لا يزال مستمراً، غير أن إصلاحها لا يمكن أن يمر إلا من زاوية إصلاح النظم السياسية المنتظمة في عضويتها، مع تزايد الشكوك حول إمكانية إصلاح المنظمة في ظل الأوضاع الحالية للنظام الرسمي الإسلامي.

المبحث الثالث: استراتيجيات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة - إيسيسكو - للنهوض المستقبلي في مجال التنمية المعرفية للأمة الإسلامية

تعتبر المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة - إيسيسكو - إحدى المؤسسات والأجهزة التابعة لمنظمة التعاون الإسلامي المتخصصة في مجال التربية والثقافة والعلوم، وقد تم تأسيسها بموجب القرار الصادر عن القمة الإسلامية الثالثة بمكة المكرمة سنة 1981، وذلك بهدف الدفع بالعمل الإسلامي المشترك، و"تقوية التعاون وتشجيعه وتعميقه بين الدول الأعضاء في مجالات التربية والعلوم والثقافة والاتصال، والنهوض بهذه المجالات وتطويرها، في إطار المرجعية الحضارية للعالم الإسلامي، وفي ضوء القيم والمثل الإنسانية الإسلامية."¹

وقد عملت المنظمة منذ إنشائها على إنجاز عدد من المشروعات الحضارية الكبرى، مثل: مشروعات محور الأمية، وكتابة لغات الشعوب الإسلامية بالحرف القرآني، والذي شمل 22 دولة إفريقية وعدد من دول آسيا الوسطى، والقيام بمبادرات لتنمية الموارد البشرية والنهوض بالحالة الثقافية والعلمية بالعالم الإسلامي، كما عملت المنظمة "على مستوى التخطيط المستقبلي الاستراتيجي للنهضة التربوية والعلمية والثقافية للعالم الإسلامي، وضعت المنظمة (12) استراتيجية مع آليات تنفيذها، إضافة إلى خمسة إعلانات، هي: (إعلان الرباط حول قضايا الطفل في العالم الإسلامي)، و(إعلان الخرطوم: من أجل مستقبل أكثر إشراقاً لأطفالنا)، والإعلان الإسلامي حول التنوع الثقافي)، و(الإعلان الإسلامي حول التنمية المستدامة)، و(إعلان طرابلس بشأن النهوض بالطفولة المبكرة)، وتعهدين هما: (تعهدات جدة حول التنمية المستدامة)، و(تعهدات طرابلس حول تجديد السياسات الثقافية في العالم الإسلامي)، و(خطة عمل حول تجديد السياسات الثقافية في العالم الإسلامي)، وبرنامجين هما: (برنامج حول تطوير الطاقة المتجددة ببلدان العالم الإسلامي)، و(برنامج العمل الخاص للرد على التشويه الإعلامي للإسلام وللحضارة الغربية)، وتشكل هذه الاستراتيجيات في مجموعها مع آليات تنفيذها والإعلانات المتخصصة، الإطار المتكامل لاستراتيجية المعرفة من المنظور الإسلامي."²

¹ - أنظر: ميثاق المنظمة الإسلامية للتربية والثقافة والعلوم، الباب الأول، المادة 4 الأهداف، الفقرة أ، منشورات

إيسيسكو، دت، ص5

² - المرجع نفسه، ص6-7

وقد عملت منظمة إيسيسكو وفق ما يقتضيه تنظيم قواعد العمل الإسلامي المشترك، في المجالات المتصلة بالتنمية التربوية والثقافية والعلمية، التي تستهدف النهوض بالعالم الإسلامي والأمة الإسلامية حضارياً، ولذلك اتجهت عناية المنظمة إلى وضع استراتيجيات شاملة للتربية والثقافة والعلوم، مع الاهتمام بالعمل الثقافي الإسلامي خارج العالم الإسلامي، وذلك لإيجاد إطار عام ملائم ومناسب ومستوعب لكافة المجالات والجوانب التي تختص بها. وقد أدى التعاون والتنسيق بين الدول الأعضاء (الخمسون)، والأمانة العامة لمنظمة المؤتمر الإسلامي، -منظمة التعاون الإسلامي حالياً- مع المراكز الثقافية والجمعيات الإسلامية داخل العالم الإسلامي وخارجه، إلى إنجاز هذه الاستراتيجيات التي يمكن تصنيفها من حيث موضوعاتها وأهدافها التنموية إلى خمسة مجالات تنموية كبرى، هي:

-تنمية الموارد البشرية

-النهوض بالجامعة وتنمية البحث العلمي

-تنمية الموارد المائية

-التنمية الصناعية والتكنولوجية

-التنمية الثقافية

-المطلب الأول: تنمية الموارد البشرية والتأهيل التكنولوجي لليد العاملة:

يقصد بالتنمية البشرية هي "مجموعة الآليات التي تجعل من الفرد مواطناً منتجاً، قادراً على تحقيق أكبر قدر ممكن من الرفاهية والاكتفاء الذاتي، على صعيد الغذاء والمسكن والعمل والصحة."¹

وتحضر تنمية الموارد البشرية بشكل ملحوظ ضمن استراتيجيات إيسيسكو لاسيما (استراتيجية العلوم والتكنولوجيا والابتكار في العالم الإسلامي)، حيث تناولت في الفصل الثاني موضوع: بناء الرأسمال البشري وتنميته في البلدان الإسلامية، وكان المنطلق في ذلك تحليل لتقرير التنمية البشرية لسنة 2007-2008 الصادر عن برنامج الأمم المتحدة الإنمائي. ووفق هذا التقرير صنفت 10 بلدان إسلامية ضمن إلى فئة البلدان ذات التنمية البشرية العالية، التي يعادل مؤشرها (0.008) أو يفوقه. وتشمل: بروناي والكويت والبحرين وقطر والسعودية وليبيا والإمارات وعمان وماليزيا والبوسنة والهرسك.

بينما تصنف 24 دولة أخرى ضمن مؤشر التنمية البشرية المتوسط، ومن بين هذه البلدان: أندونيسا وباكستان وإيران والمغرب والجزائر وتونس ولبنان والأردن. بينما تصنف باقي البلدان ضمن مؤشر التنمية البشرية الضعيف (0.005) وأكثرها من البلدان الإسلامية الإفريقية.

ولعل هذه المؤشرات السلبية التي يدل عليها هذا التصنيف، تؤكد ضعف الاهتمام بالرأسمال البشري داخل العالم الإسلامي بشكل عام، بل حتى البلدان التي تصنف ضمن مؤشر التنمية العالي لا يعود ذلك إلى سياسات نمووية فعالة، وبنية اقتصادية وعلمية متقدمة، بقدر ما يعكس استثماراً في البنية الاجتماعية بفضّل الفائض المالي الذي تعرفه هذه البلدان من عوائد النفط. "ورغم أن عدداً من الحالات تثبت ازدياد الوعي بضرورة تنمية الرأسمال البشري، مقارنة مع ما كان عليه في السابق، إلا أن غياب الطرق والسياسات المناسبة في مجال تنمية الرأسمال البشري، يقف عائقاً أمام أي تقدم في هذا الاتجاه. فهناك بالتأكيد حاجة ملحة لتحديد الاستراتيجيات الملائمة لتنمية الرأسمال البشري، في ظل سوق عالمية تعتبر حدة المنافسة سمتها الأساسية.

فمهما كانت الجزئيات والتفاصيل، فثمت شبه إجماع على أن التقدم الحقيقي يستدعي إرتكاز هذه السياسات على ثلاثية (الإيمان والقيم والأهداف)."¹

¹ -الحسيني عبد الحسن، التنمية البشرية وبناء مجتمع المعرفة، قراءة في تجارب الدول العربية وإسرائيل والصين وماليزيا، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 1429هـ، 2008م، ص17

ولعل من الإشكالات الأساسية التي تواجه دول العالم الإسلامي، هو افتقادها لبنية علمية وتكنولوجية مناسبة، مما ينعكس على توفير الموارد البشرية المؤهلة علميا وتكنولوجيا، ويرجع ذلك إلى ضعف الاهتمام بالبحث العلمي، وعدم ملاءمة نظام دعم البحث لخدمة التنمية، بالإضافة إلى الاختلالات التي تعرفها المنظومة التعليمية.

ويعد التفاوت والاختلاف في مستويات التنمية سمة أساسية تميز بلدان العالم الإسلامي، "والدول الإسلامية مطالبة بصياغة برامج للتعاون من تعزيز مؤسسات لخدمة البحث الموجه للتنمية، وتحسين القدرة على التعليم وتبادل الخبراء والأكاديميين، ويتعين عليها أن تجعل في مقدمة أولوياتها الوطنية والإقليمية إطلاق البرامج المشتركة لإعداد الموارد البشرية ذات الكفاءة العالية، ومشاريع البحث لخدمة التنمية، دون إغفال الجانب الأهم في التنمية المستدامة."²

ويستلزم التخطيط السليم لتنمية الموارد البشرية، الانطلاق من مجموعة من الاعتبارات، مثل:
- بناء القاعدة التعليمية من خلال تطوير نظام "التربية الأهلية، من أجل إيجاد الحد الأدنى من القدرة التكنولوجية، وذلك من خلال تنظيم دورات تدريبية تقنية لصالح الموارد البشرية في المقاولات والمرافق العامة."³

- تطوير مناهج التعليم ومراجعتها لمواكبة المعارف الحديثة والمستجدة، ووضع مناهج دراسية متكاملة مع التركيز على التعليم العلمي والتربية الإسلامية، وإنشاء معاهد التدريب المهني لإعداد الكفاءات التكنولوجية المؤهلة، والعناية بالتدريب المستمر للمدرسين والمكونين.
- مضاعفة الجهود الحالية نحو الأمية أربعة أضعاف على الأقل، للوصول إلى المستوى الحالي للبلدان المتقدمة في مدة معقولة لا تتجاوز 20 سنة.

- وضع معايير دقيقة للتقييم في التعليم الجامعي لتعزيز ثقافة الاستحقاق، وذلك باعتماد اختبار داخلي للاستحقاق، ومعياري دولي عالي المستوى مع الباحثين، لاسيما في طور الدكتوراه، كما يجب إعداد الأطر الكفأة كميًا وذلك بتوفير رقم 3000 دكتور لكل مليون مواطن، وهو الرقم المعتمد بالبلدان المتقدمة، وتحتاج البلدان الإسلامية 3,5 مليون دكتور، وهو رقم يمكن إنجازها في مدة لا تتجاوز 20

¹ - إيسيكو، استراتيجية العلوم والتكنولوجيا والابتكار في العالم الإسلامي، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة إيسيسكو، نسخة معدلة، سنة 1429هـ، 2008م، ص 25

² - المرجع نفسه، ص 47

³ - المرجع نفسه، ص 71

سنة، ويقضي تأهيل هذا العدد المطلوب من الأطر والموارد البشرية الكفأة، إنشاء المزيد من الجامعات حتى نصل إلى نسبة جامعة لكل مليون نسمة.¹

-الرفع من نصيب المرأة من التعليم لاسيما التعليم العلمي والتكنولوجي، وليس ذلك للرفع من المردودية الاقتصادية فحسب، بل لدورهن في تربية النشء على اقتحام هذه المجالات الحيوية، ولذلك يجب تمكين النساء لاسيما الموهوبات من اقتحام ميادين البحث العلمي وتشجيعهن بالمنح والحوافز العلمية.

-الحد من ظاهرة هجرة الأدمغة، حيث تشير الإحصائيات خلال العقدين الأخيرين إلى هجرة مليون إطار من ذوي الكفايات العالية، من العالم الإسلامي إلى بلدان أستراليا وأوروبا الغربية وأمريكا الشمالية، كما أن ثلث اليد العاملة غادرت بلدان شمال إفريقيا منذ سنة 1975، ويسود اعتقاد خاطئ أن الرواتب المرتفعة هي السبب وراء هجرة الأدمغة إلى الغرب، غير أن السبب الحقيقي يعود إلى غياب البيئة المحتضنة للكفاءات العلمية والمشجعة للبحث العلمي، والاعتراف بالمنجزات.²

¹ -المرجع نفسه، ص38

² -المرجع نفسه، ص39

المطلب الثاني: النهوض بالجامعة وتنمية البحث العلمي:

عملت إيسيسكو على وضع استراتيجية تربوية تعليمية، لتطوير التعليم الجامعي في العالم الإسلامي والنهوض بأوضاعه، مسترشدة في ذلك بأهداف وقرارات وتوصيات اتحاد الجامعات الإسلامية، الداعية إلى رفع مستوى التعليم العالي، وتطويره لملائمة متطلبات الدول الإسلامية واحتياجاتها من الموارد البشرية، وتهدف هذه الاستراتيجية إلى مهمتين، هما:

- "تطوير وتحديث منظومة التعليم الجامعي انطلاقاً من ثوابت الأمة، وخصوصية مجتمعاتها للوفاء باحتياجاتها لإنتاج معرفة أصيلة ومعاصرة.

- توفير الإيرادات والإمكانات والآليات، وتجنيد مختلف المؤسسات والفئات لترجمة توجهات هذه الاستراتيجية في أرض الواقع وملاءمتها للذاتيات والخصوصيات المحلية".¹

وتتلخص الاعتبارات الداعية لوضع استراتيجية لتطوير التعليم العالي والنهوض به، إلى الرهانات التي باتت منوطة بالجامعة، باعتبارها أحد محاور التنمية بأبعادها المختلفة من جهة، ومن جهة أخرى تعقد عليها الرهانات للقيام بعملية التحديث، بالتوازي مع إحياء التراث الأصيل وتنميته، كقطب معرفي لتكريس الثقافة العالمية والثقافة النقدية.

كما يطلب إلى الجامعة العمل الدؤوب على الاستجابة للحاجيات المجتمعية المتصاعدة والمتجددة، كما أنه مع التطور الذي يعرفه العالم الإسلامي، والانفجار المعرفي سوف يكون الحصول على أعلى الدرجات العلمية مطلباً عاماً للمجتمع، وهو ما يتطلب من الجامعة تكيف نفسها مع الواقع الجديد والاستجابة لمطالب سوق الشغل.

ومن هنا يجب أن تكون الجامعة فضاء مفتوحاً لرصد مختلف التطورات العلمية والتكنولوجية، وموقعا للباحثين المقتدرين، ومختبراً للكشوفات والإبداعات، وهذا ما يفرض طرح سؤال الجودة والمردودية، التي أصبحت تشكل هاجساً يشغل كل المهتمين بتطوير الجامعة والنهوض بالبحث العلمي.²

¹ - إيسيسكو واتحاد جامعات العالم الإسلامي، استراتيجية تطوير التعليم الجامعي في العالم الإسلامي، منشورات

المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة - إيسيسكو-2006، ص3

² - المرجع نفسه، بتصرف، ص69

ومن القضايا الأساسية التي تناولتها الاستراتيجية علاقة الجامعة بسوق الشغل، وما تعرفه هذه العلاقة من اختلالات في العالم الإسلامي، واقتاحت مجموعة من العناصر التي تستلزمها عملية التطوير من قبيل:

- "تحديد استراتيجية عامة على المستوى الوطني موجهة للشريحة العمرية 18-24، ترسم بدقه أساليب التكوين الممكنة وأساليب الإدماج في سوق الشغل.

- إحداث مصالح وخلايا للإرشاد والتوجيه لفائدة الطلبة، لتقييم دوافع الراغبين منهم في الالتحاق بالتعليم العالي، ومساعدتهم على رسم مسارات تكوينية تتناسب مع مؤهلاتهم...
- مباشرة استراتيجية واضحة تخص الطلبة الملتحقين بالتعليم العالي، بانتقاء العناصر ذات الكفاءات منهم لتلافي الإفراط في تخرج أعداد كبيرة من حاملي الشهادات، التي تؤدي إلى تدني قيمة الشهادات العلمية.

- الحرص على إحداث التخصصات ذات الاتجاه المهني، بالتوازي مع التخصصات الأكاديمية التقليدية، اعتبارا لتخطيط محكم للحاجيات من العمالة ذات الكفاءة المتوسطة والعليا، والتقليص من التخصصات ذات التوجه الأدبي والنظري، والتي تكون نسبة كبيرة من الشباب العاطل حاملي الشهادات العليا.¹

ويمكن تلخيص باقي العناصر في النقاط الآتية:

- تجاوز الجامعة للمنظور القديم الذي أنشأت من أجله، بتوفير الأطر لسد احتياجات مؤسسات الدولة، إلى مستوى إعداد الكفاءات الواعدة التي تستجيب لشروط المنافسة دوليا، وتساهم بفعالية في عملية التنمية والتطوير.

- لتحقيق الملائمة بين التكوين والشغل، يجب تنظيم شراكات مع المعنيين، وإشراك الفاعلين الاقتصاديين وأرباب العمل في تدبير الحياة الجامعية.

- البحث عن موارد مالية خارجية عن الميزانية العمومية، وذلك بتنظيم أساليب جديدة للتمويل الذاتي للمؤسسات، وتنظيم علاقة تعاقدية مع المقاولات والهيئات الإدارية للدولة.²

¹ - المرجع نفسه، ص55

² - المرجع نفسه، بتصرف، ص55-56

أما فيما يتعلق بالبحث العلمي الذي يعتبر من الدعائم الأساسية لتطوير منظومة التعليم العالي، فإنه "من الضروري أن يكون الحرص على البحث العلمي من المهام المخولة لكل منشأة من مؤسسات التعليم العالي، حيث ينتظر من هذا النشاط أن ينمي الفضول الثقافي لدى الطالب، وأن يعمل على تفتق شخصيته العلمية، كما ينتظر منه أن يواكب مختلف مستويات التكوين، وبالخصوص العليا منها، مثل الماجستير والدكتوراه.

وإن التدريب على البحث وعلى تطبيق مناهجه من نتائجها تكوين الكفاءة والقدرة على التقصي والتمحيص والنقد والبناء، وتأهيل الطالب للابتكار والاختيار، وتكييف المستجندات والكشوفات العلمية والتكنولوجية مع الوسط الذي يعمل به.¹

كما تقترح الاستراتيجية لتطوير البحث العلمي، ضرورة تحقيق التوازن بين البحوث الأساسية والبحاث المطبقة وبحوث التنمية، إلى جانب تعزيز البحوث في مختلف فروع المعرفة الأخرى كالعلوم الإنسانية والعلوم الدقيقة، كما يجب إخراج الباحثين من عزلتهم، والرفع من إشعاعهم العلمي وتطوير البحوث الجماعية بدل الفردية. والعمل على تنسيق أنشطة البحث العلمي بين جامعات العالم الإسلامي، وتفعيل آليات التبادل والتكافل العلمي، والاستفادة من تقنيات التواصل الرقمي.

وفي هذا الإطار "لابد من إعطاء الأولوية للبحوث الهادفة، للحفاظ على التراث الإسلامي ومقوماته الروحية والثقافية والحضارية، وبالأخص ربط الفكر الإسلامي بالمستجندات العلمية وتأصيل العلوم وأسلمة المعرفة. هذا إلى جانب تطوير المهارات الفكرية القادرة على الابتكار، وعدم التمسك بالإشكاليات الضيقة أو البقاء على المنظور ذي الآفاق المحدودة.

إن البحث العلمي في العالم الإسلامي بحاجة إلى كفايات فكرية وعلمية، قادرة على المقارنة على المستوى الدولي، وفي حاجة إلى إقامة تعاون علمي مكثف مع التيارات العلمية الدولية، وذلك لتقييم مساهمة البحث الوطني في تطور الفكر الإنساني الشمولي، شأنها في ذلك شأن العلوم الإسلامية إبان أوج تاريخ الحضارة الإسلامية.²

¹ - المرجع نفسه، ص 56-57

² - المرجع نفسه، ص 58

المطلب الثالث: تنمية الموارد المائية

تعتبر الموارد المائية إحدى الإشكالات الأساسية التي تواجه أكثر بلدان العالم الإسلامي، وقد عملت إيسيكو على وضع استراتيجية خاصة لتدبير الموارد المائية ببلدان العالم الإسلامي، وتتلخص الخطوط العريضة لهذه الاستراتيجية في ست نقاط:

-الإدارة المائية

-القدرة المؤسسية

-قدرة البحث العلمي

-أهمية التشريعات في الإدارة المائية

-التعاون الإسلامي عماد الاستراتيجية

-أهمية التوعية وإشراك المستفيدين في إدارة الموارد المائية

ويعتمد مشروع استراتيجية تدبير الموارد المائية، على تدعيم الجهود المبذولة من طرف الدول الأعضاء في منظمة المؤتمر الإسلامي، في مجال التخطيط والتوعية وإدارة الموارد المائية، كما يسعى لتحقيق الأهداف الآتية:

-تقييم احتياطي الموارد المائية السطحية والجوفية من حيث الكم والنوعية، والاهتمام بالموارد المائية غير التقليدية، مثل: (مياه الصرف، المياه المستعملة، مياه البحار)، لاسيما بالنسبة لدول الندرة المائية.

-تحديد الخيارات المتاحة في ما يتعلق بإمكانيات توفير الموارد المائية.

-المزاوجة بين المقاربة التقنية والاجتماعية والثقافية، في التدبير المندمج للموارد المائية.

-تحديد مختلف الأدوات (القانونية والاقتصادية والتقنية) الضرورية للإدارة النوعية للموارد المائية، مثل: أهداف الجودة، معاييرها، نطاقات الحماية، تطبيق مبدأ الأداء عن التلوث...

-اعتماد تكنولوجيا المعلومات، وإشاعة استعمالها في إدارة الموارد المائية، بإنشاء بنك المعلومات وتوفير المعلوماتية الضرورية لاشتغاله.

-اقتراح التدابير اللازمة لتفعيل هذه الخطة في مختلف جوانبها التنظيمية والتشريعية والاقتصادية والمالية.¹

¹ - إيسيكو، استراتيجية تدبير الموارد المائية في العالم الإسلامي، منشورت المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة إيسيسكو، بتصرف، ص22

وتركز التوصيات العامة للاستراتيجية على تحقيق الإدارة المتكاملة للموارد المائية، نظرا لارتباطها بباقي الموارد الطبيعية الأخرى، وتطوير سياسات طويلة الأمد للاستراتيجية المائية، مع وضع سياسات بديلة يتم تفعيلها في حالات الطوارئ، تحقيقا للأمن المائي المنشود، كما يجب إشراك المستهلك في وضع السياسات المائية، في إطار الإدارة المتكاملة للموارد المائية، من خلال جهود التثقيف والتركيز على ارتباط الموارد المائية بالجوانب الثقافية والاقتصادية.

أما على المستوى الفني، فتركز التوصيات على ضرورة استحداث وتطوير آلية لتمويل المشاريع البحثية في هذا المجال، وإقامة مراكز علمية لتوثيق المعلومات والبيانات، والعمل على الزيادة من كمية المياه عبر استرداد المياه وإعادة تدويرها، والتحكم في كمية المياه المهذرة، مع ضرورة التركيز على استعمال التقنيات المطورة لإدارة الطلب على المياه من خلال اللجوء إلى أساليب الري الفاعلة، وتحديث الأنظمة الزراعية، وإدارة النباتات الطبيعية.¹

¹ -المرجع نفسه، بتصرف، ص 69-70

المطلب الرابع: التنمية التكنولوجية الحيوية

وفي هذا المجال وضعت إيسيسكو استراتيجية تطوير التكنولوجيا الحيوية في العالم الإسلامي، وتهدف إلى تمكين العالم الإسلامي من تحقيق الاكتفاء الذاتي، في مجال تطوير استعمال التكنولوجيا الحيوية واستعمالها في جميع الميادين، والمساهمة في تنمية العالم الإسلامي.

وتعتبر التكنولوجيا الحيوية إلى جانب علوم الإعلام والاتصال، تكنولوجيا القرن الواحد والعشرين بامتياز، ويرجع ذلك للتقدم الذي عرفته علوم الحياة خلال هذا القرن، بالتزامن مع التطور الذي شهدته عدد من التقنيات الحديثة في مجال علوم الإحياء والكيمياء. ويمكن تعريف التكنولوجيا الحيوية على أنها "عمليات معالجة صناعية مبنية على نظم حيوية، تشمل كائنات دقيقة طبيعية المنشأ، وكائنات دقيقة، تم تعديلها عن طريق الهندسة الوراثية، أو خلايا نباتية، أو حيوانية معزولة.

والتعديل الوراثي للخلايا بهدف إنتاج سلالات جديدة من النباتات أو الحيوانات. ولهذا يمكن اعتبار أن التكنولوجيا الحيوية، تشمل أيضا استخدام عمليات المعالجة الحيوية المتنوعة في صناعة المنتجات وتقديم الخدمات".¹

وتتلخص المبادئ التي تركز عليها الاستراتيجية في:

- الاستجابة للاحتياجات الوطنية الملحة، بما فيها خلق مناصب شغل، والتنمية القروية، وتنمية الموارد البشرية.

- التركيز على المجالات الواعدة للتكنولوجيا الحيوية كالزراعة.

- تطوير برامج جديدة قادرة على استغلال الكفاءات العلمية التكنولوجية.

- الانكباب على دراسة قضايا السلامة الحيوية والكائنات والنباتات المعدلة وراثيا.

-مراجعة الاستراتيجية باستمرار على ضوء الأولويات الوطنية والتوجهات العالمية، وكذا التطورات الحديثة في التكنولوجيا الحيوية.²

وقد عملت الاستراتيجية على تحديد التكنولوجيات المراد تطويرها على المدى القصير (5سنوات)، وال المدى المتوسط (5-10)، وال المدى البعيد (15 سنة).

¹ - إيسيسكو، استراتيجية تطوير التكنولوجيا الحيوية في العالم الإسلامي، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم

والثقافة، دت، ص4-5

² - المرجع نفسه، بتصرف، ص9

"يجب أن يتمحور تصور الأمة الإسلامية عن سياسة التكنولوجيا الحيوية حول تسخير الإمكانيات الكبيرة للتكنولوجيا الحيوية، كمساهم رئيس في تنمية دول العالم الإسلامي. وسوف تقوم استراتيجيات التكنولوجيا الحيوية التي تم اقتراحها تحت مجالات تنمية متعددة، إذا ما طبقت، بفتح عهد جديد في تنمية دول العالم الإسلامي."¹

ومن المجالات المقترحة لتطبيق استراتيجية تطوير التكنولوجيا الحيوية:

-المجال الزراعي: وذلك من خلال وضع مجموعة من الإجراءات للرفع من الإنتاج الزراعي، وتحسين المردودية الإنتاجية والجودة الغذائية، وتطوير اللقاحات الصالحة للأكل لمواجهة عدد من الأمراض.
-المجال النباتي: ويتمثل في زراعة الأنسجة النباتية، من خلال: تطوير حزمة كاملة لتحسين المزروعات ذات الأولوية الغذائية، كالخضروات والفواكه.

كما يجب تعزيز استخدام تكنولوجيا زراعة الأنسجة النباتية، على مستوى التربة السطحية لإغناء التنوع الجيني، بالإضافة إلى مواصلة إنتاج أجناس النباتات الغابوية على نطاق واسع، والتطويع الجيني في زراعة الخلايا على صعيد الغابات، بهدف مقاومة النباتات للأمراض وتخفيض زمن التجدد الطبيعي.

-المجال الحيواني: في هذا المجال ترصد الاستراتيجية ضرورة تطوير التشخيصات التركيبية واللقاحات لمعظم أمراض الدواجن والمواشي والأسماك، وإنشاء أصناف الخلايا الضرورية وتخزينها.
وتطوير التعديل الوراثي بهدف تحسين الإنتاجية ومقاومة الأمراض، وإضافة إلى ذلك تقترح الاستراتيجية في هذا الصدد:

-تطوير تقنيات الاستنساخ الجيني والجسدي، من خلال تكثير أجناس مختارة من الحيوانات.

-تطوير وإنتاج أغذية حيوانية وسمكية مرتجلة.

-تطوير أدوات الانتقاء الوراثي لبرامج تربية الحيوانات.²

-المجال الصحي: ويشمل هذا المجال التكنولوجيا الحيوية الطبية، الهادفة إلى تطوير لقاحات جديدة خاصة ببعض الأمراض الفتاكة، وتطوير استراتيجيات للوقاية منها. كما تشمل علوم الأعصاب والأمراض التي تتعلق بالجهاز العصبي. بالإضافة إلى تطوير برمجيات حاسوبية، تحاكي المعلومات المتوفرة

¹ -المرجع نفسه، ص12

² -المرجع نفسه، بتصرف، ص9-10

لدينا عن الأعصاب لفهم وظائف الدماغ، مع التركيز على المعلومات العصبية التي تعتبر مجالا يافعا في علوم الأعصاب، لم يتم بعد اكتشافه في العالم الإسلامي.

كما تطرح الاستراتيجية عدة آفاق، تتعلق بتطوير عمليات التشخيص المبنية أساسا على التفاعل التسلسلي للبوليمر وتسويقها تجاريا، و يمكن من خلالها الشروع في عملية العلاج الجيني للسرطان.¹

كما تقترح الاستراتيجية مجالات أخرى للتطبيق مثل: البيئة والتنوع الحيوي، الوقود الحيوي والطاقة الحيوية، التكنولوجيا الصناعية.

¹ -المرجع نفسه، ص13-14

المطلب الخامس: التنمية الثقافية

إن كان من مجال حظي بالاهتمام الكبير من قبل منظمة إيسيسكو فهو المجال الثقافي، ويدل على ذلك عدد الاستراتيجيات المنجزة، وتمثل في:

- استراتيجية العمل الثقافي خارج العالم الإسلامي 2000

- استراتيجية تطوير الثقافة الإحيائية في العالم الإسلامي 2003

- الإعلان الإسلامي حول التنوع الثقافي 2004

- الاستراتيجية الثقافية للعالم الإسلامي 2007

- استراتيجية التكافل الثقافي لخدمة قضايا المسلمين التنموية والحضارية 2007

- استراتيجية تنمية السياحة الثقافية في العالم الإسلامي 2009

وقد حدد الإعلان الإسلامي حول التنوع الثقافي الرؤية الثقافية التي تتبناها البلدان الإسلامية، وتمثل في "التمسك بذاتيتنا الثقافية وهويتنا الحضارية، والدفاع عنها، في إطار التفاعل مع الثقافات والحضارات الأخرى، وعلينا كذلك مراجعة أسس النظرة إلى الآخر، والابتعاد عن الصور النمطية للشعوب وثقافتها وحضاراتها، فالحوار ندا لند بين الأمم والشعوب يتطلب منا الجرأة لمراجعة النفس، دون التنكر لهويتنا الدينية والثقافية، لأننا من دون الثبات على قيمنا لن يتأتى لنا فهم قيم الآخر وثقافته بشكل صحيح. ولا مستقبل لحوار الثقافات إن لم يرتو من نبع التسامح والاحترام المتبادل، وتعدد الاقتناعات والرؤى الثقافية."¹

لقد دخلت بلدان العالم الإسلامي مرحلة جديدة من العمل الإسلامي المشترك، بعد المصادقة في قمة المؤتمر الإسلامي السادسة بداركار سنة 1991 على الاستراتيجية الثقافية للعالم الإسلامي، التي تعد بكل المقاييس نقلة نوعية للعمل الثقافي الإسلامي المشترك، نحو تحقيق الوحدة الثقافية للعالم الإسلامي القائمة على وحدة العقيدة، ووحدة التصور، ووحدة الهدف ووحدة المصير.

لقد رسمت الاستراتيجية لأول مرة معالم الطريق أمام الأقطار الإسلامية، في اتجاه إحداث تحول نوعي في أساليب العمل الثقافي وفي غاياته وأهدافه ومراميها، "لقد وضعت هذه الاستراتيجية الأسس العامة لرسالة الثقافة في البلدان الإسلامية، وفصلت القول في وظائفها ومهامها، وشرحت المفاهيم

¹ - إيسيسكو، الإعلان الإسلامي حول التنوع الثقافي، معتمد من المؤتمر الإسلامي الرابع لوزراء الثقافة المنعقد في الجزائر في ديسمبر 2004، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة إيسيسكو، 2004، ص 3

والخصائص، وحددت المصادر والأهداف، وأبرزت القضايا والموضوعات، ورسمت مجالات العمل ووسائل التنفيذ، وسلطت الضوء على دور الثقافة في التنمية، مؤكدة أهميته وضرورته وحيويته، وأرست قواعد العمل الثقافي من هذه المنطلقات، فاكتمل بذلك كله، الإطار العام لدور الثقافة في تنمية العالم الإسلامي شكلا ومضمونا، نظرية وتطبيقا، على النحو الذي يستجيب لتطلعات الأمة الإسلامية، ويلبي طموحاتها، وهي تهيأ لنهضة جديدة تواكب بها مطالع القرن الحادي والعشرين أوفر ما تكون حفا من التماسك والترابط والتضامن.¹

إن التحولات التي يعرفها العالم، والتغيرات العاصفة التي يشهدها العالم الإسلامي بدوره، مع ما تحمله من تحديات ثقافية وحضارية، يفرض ضرورة تبني رؤية استراتيجية في مجال الثقافة، ولذلك فإن من أهداف الإستراتيجية، تحقيق التغيير الشامل على صعيد الفرد المسلم والمجتمعات المحلية الإسلامية، وعلى صعيد الأمة الإسلامية، والبشرية جمعاء. تعمل كذلك على نفي كل عناصر التبعية العمياء، وتحرير النفوس والعقول والموارد المادية من كل هيمنة أجنبية.

كما تهدف أصالة إلى "توضيح علاقة الثقافة الإسلامية مع الثقافات البشرية الأخرى، بدء بالتوجه نحو الثقافة الإسلامية نفسها، لتوضيح الرؤية الإسلامية في مصادر هذه الثقافة ومنطلقاتها وخصائصها، بما هو ثابت وما هو قابل للتغيير، وللتذكير بما ساهم به المسلمون في تكوين رصيد الثقافة البشرية، وما هم مطالبون به اليوم لبعثه من جديد، على أسس تتناسب ومقتضيات العصر، وتستطيع التفاعل البناء مع ثقافات العصر، فيما لا يتنافى مع ثوابتها ومقوماتها الإسلامية. ومما لا شك فيه أن مجتمع المعلومات يتيح فرصة تاريخية للبلدان الإسلامية لدعم التعاون الثقافي فيما بينها، ومد جسور هذا التقارب بينها وبين ثقافات العالم، وإتاحة المزيد من إمكانات الاستثمار في مجالات الثقافة."²

وتركز الاستراتيجية في توزيع مجالات عملها على أهمية الرفع من قيمة الإنتاج الفكري كما وكيفا، والعمل على ازدهار اللغة العربية ولغات الشعوب الإسلامية، وتطوير الفكر الإسلامي ليستجيب للحاجات الإسلامية والإنسانية، وترشيد الإعلام، والنهوض بمنظومة التربية والتكوين، واستعادة دور المساجد والجوامع في نشر الثقافة الإسلامية...

¹ - إيسيسكو، الإستراتيجية الثقافية للعالم الإسلامي في طبعها المعدلة من المؤتمر الإسلامي لوزراء الثقافة بالجزائر 15-16 ديسمبر 2004، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة إيسيسكو، سنة 1428هـ، 2007م،

الطبعة الرابعة سنة 2007، ص6

² - المرجع نفسه، ص70

أما وسائل تنفيذ الاستراتيجية فهي تنقسم إلى قسمين:

- وسائل التنفيذ على مستوى كل دولة، وتمثل في: مؤسسات الدولة الدينية والسياسية، والتنفيذية والتشريعية والقضائية، والمؤسسات والمرافق الثقافية الموجودة، أو المطلوب إحداثها لتنفيذ الاستراتيجية، ومؤسسات التربية والتعليم ومراكز البحث العلمي، بالإضافة إلى دور مؤسسة الأسرة وجمعيات المجتمع المدني، غير أن أهم استحقاق في هذا المجال، هو تطوير الصناعة الثقافية من خلال تدعيم البعد الإسلامي فيها وترسيخه في نفوس الجماهير، ووضع التقانات اللازمة لتحقيق ذلك.

- وسائل التنفيذ على مستوى العالم الإسلامي، وتتجلى في: التنسيق والتعاون بين المؤسسات الإسلامية العالمية المشتركة، الموجودة فعلياً أو التي يجب إحداثها قصد تحقيق التكامل، وتطوير النظم وتسهيل إجراءات التواصل الفكري بين الدول الأعضاء، وبين المؤسسات الثقافية فيما بينها، وجماعات المسلمين في البلدان غير الإسلامية.¹ وذلك لتبادل الخبرات وتوفير مصادر الدعم لتحقيق التكافل الثقافي² بين مختلف مكونات الأمة الإسلامية في داخل العالم الإسلامي وخارجه.

كما يجب في هذا الصدد تركيز التوجيه الثقافي، على التضامن الإسلامي وبعث روح الحضارة الإسلامية، والقيام بمبادرات مشتركة، مثل: عقد ندوات دولية، وإعداد موسوعات ثقافية مشتركة، وينتظر أن يضطلع المجلس الاستشاري الذي أنشئ لمتابعة تنفيذ هذه الاستراتيجية بدور فعال في هذا المجال.³

¹ - وضع إيسيسكو استراتيجية خاصة بالعمل الثقافي خارج العالم الإسلامي، اعتمدها مؤتمر القمة الإسلامي التاسع بالدوحة، قطر، سنة 2000، ونشرت سنة 2009.

² - أنظر: استراتيجية التكافل الثقافي للعالم الإسلامي، اعتمدت من المؤتمر الإسلامي الخامس لوزراء الثقافة بطرابلس، ليبيا، نونبر 2007، ونشرت في 2009.

³ - إيسيسكو، الإستراتيجية الثقافية للعالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 111-116

المطلب السادس: تعقيب على استراتيجيات إيسيسكو:

من المؤكد أنه من خلال استراتيجيات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة -إيسيسكو- انتقلت عملية التنظير للعمل الثقافي والتنموي عموماً إلى مرحلة هامة ومتقدمة من التخطيط العلمي القائم على استشراف الآفاق المستقبلية، استناداً إلى دراسة الواقع الإسلامي، والعمل على استغلال القدرات والإمكانات، وتوظيف الطاقات والموارد، وتحليل المعوقات والصعوبات، ودراسة التطورات والمستجدات، ومواجهة الاحتمالات والمفاجآت، والتصدي للتحديات أياً كان مصدرها، بالإضافة إلى الانفتاح على العصر للاستفادة من مستجداته والتكيف مع واقعه، والاندماج في العمل الدولي في مجال الثقافة والتنمية مع الاحتفاظ بالخصوصيات والمقومات والتحصن بها.

ورغم أن استراتيجيات -إيسيسكو- لا تمثل دراسات مستقبلية متكاملة تستند إلى آليات ومناهج علم المستقبل، إلا أنها تضمنت رؤى وخططاً مستقبلية استهدافية، تروم تحقيق أهداف محددة، بيد أن هذه الاستراتيجيات المتنوعة ترقى في حال انتظامها في إطار نسق بنائي متكامل، وتجاوز جوانب النقص فيها إلى مستوى مشروع حضاري للأمة الإسلامية، متكامل الأوجه والزوايا، تتحقق بموجبه نهضة العالم الإسلامي.

إن أهمية هذه الاستراتيجيات تأتي من حيث كونها تركز على جوانب أساسية، طالما تم إهمالها في رؤى العالم الإسلامي، وهي: التنمية الثقافية والتربوية والعلمية، من منظور إسلامي تكاملي تشاركي بين أقطار العالم الإسلامي، حيث تمثل هذه الاستراتيجيات وثائق تتضمن رؤى مشتركة تمت المصادقة عليها في القمم والمؤتمرات الإسلامية، ولذلك فإن تبنيها من قبل السلطة السياسية في العالم الإسلامي يزيد من أهميتها وإمكان دخولها حيز التطبيق.

غير أن هذه الاستراتيجيات لا زالت تفتقد لبعض الزوايا الأساسية، التي من شأنها -حال استدراكها- أن تنقلها من مجرد خطط جزئية، تعالج قضايا قطاعية متفرقة لا رابط بينها -مع العلم أن أزمة العالم الإسلامي أزمة بنيوية وشاملة- إلى أفق استراتيجية موحدة وشاملة ومتكاملة، وحتى تكون هذه الاستراتيجية قادرة على تعبئة طاقات الأمة ينبغي لزاماً أن تمزج بين رؤية الشعوب ورؤية المؤسسة الرسمية. وفي هذا الإطار لا يمكن إغفال صياغة استراتيجية دقيقة وهادئة لتحقيق الإصلاح السياسي والديمقراطي، والنهوض بمنظومة حقوق الإنسان وأوضاع المرأة بأقطار العالم الإسلامي، حيث تصنف هذه الدول على أنها الأكثر تأخرًا في ركب الإصلاح السياسي من بين بلدان العالم.

كما ينبغي أن يصاحب ذلك استراتيجية تستهدف إصلاح الأعطاب التي تعاني منها المنظومة الفكرية والمنهجية، بعيدا عن صراع الثنائيات والنقائض الإيديولوجية التي غرقت مختلف الأقطار الإسلامية في أتونها، وساهمت في تأجيل عملية النهضة والإصلاح.

الفصل الثاني: الأمة الإسلامية في المستقبلات والرؤى الاستراتيجية الغربية

المبحث الأول: ملامح المستقبل الحضاري للأمة في مرآة النماذج العالمية الغربية

المطلب الأول: عرض وتلخيص للنماذج العالمية

عند حديثنا عن النمذجة فإنه يمكن التمييز بين جيلين من النماذج العالمية للتنمية، الجيل الأول: يتميز بمعالجة العالم كوحدة واحدة، ويمثل هذا الجيل عمل فورستر وميدوز، ثم نموذج العالم (World 3) الذي كان الأساس في إعداد تقرير نادي روما (حدود النمو). أما الجيل الثاني: فقد اهتم بتقسيم العالم إلى عدة مناطق، وأهم نموذج يمثل هذا الجيل هو نموذج ميزاروفيتش وبستل متعدد المستويات، وهو أساس إعداد كتاب (البشرية في مفترق الطرق)، ونموذج أمريكا اللاتينية للعالم الذي أنجز في مؤسسة باريلوتشي بالأرجنتين، ونموذج الأمم المتحدة للعالم الذي أنجز تحت إشراف ليونتييف، والذي كان أساس كتاب (مستقبل الاقتصاد العالمي)، ثم نموذج ساروم الذي لم يحظ باهتمام كاف، بالإضافة لنموذج المستقبلات الدولية لمنظمة التعاون والتنمية الاقتصادية.

أولاً- نموذج "حدود النمو" لنادي روما Club of Rome:

قبل ثلاثة عقود اجتمع ثلاثون شخصية علمية في مدينة روما الإيطالية لمناقشة المعضلات الحالية والمستقبلية التي تواجه البشرية.

واستهدفت هذه الخطوة العلمية الهامة دراسة المشاكل المعقدة التي تواجه البشر في العالم، مثل: الفقر، تدمير البيئة، فقدان الثقة بالمؤسسات المحلية والدولية، التمدد العشوائي للحواضر، اغتراب الشباب، رفض القيم التقليدية، التضخم والاضطرابات النقدية والاقتصادية. واصطلح علي تسميتها مجموعة (مشكلة العالم) Wold Problematique، وهي التي ستقوم بصياغة نموذج (حدود النمو)، بعد تطوير سلسلة نماذج فوستر وميدوز، "وقد اعتُبر العالم في هذه النماذج كتلة واحدة متجانسة محدودة بحدود طبيعية ثابتة، كما عرفت بضعة متغيرات أو أنساق فرعية تتفاعل فيما بينها لتكوين النسق العالمي.

وقد انتهى فوستر وميدوز إلى أن النمو الأسي في بعض الأنساق الفرعية موضع الاعتبار، يصطدم بحدود طبيعية ثابتة، مما ينتج عنه اختيار النسق العالمي في أقل من مائة عام.

ويبدأ الاختيار بانخفاض تدريجي في قيمة متغير يعبر عن نوعية الحياة، ويظهر فيما بعد في شكل انخفاض حجم السكان نتيجة ارتفاع معدلات الوفاة. ومن أجل تفادي هذا المصير الذي يحده بنيان النسق العالمي في هذه النماذج للبشرية، يقترح فوستر وميدوز وضع حدود اختيارية للنمو، عن طريق ضبط نمو السكان في دول العالم الثالث، والحد من التكوين الرأسمالي، بهدف التوصل لحالة من التوازن المستقبلي.¹

وقد وصل عدد الأنساق في النموذج المذكور إلى خمسة وهي: السكان، التكوين الرأسمالي، الموارد الطبيعية، نسبة رأس المال المخصص للزراعة، التلوث. بينما وصل عدد هذه الأنساق إلى خمسة عشر في إحدى صيغ نموذج (العالم 3).

ولعل أهم الملاحظات العامة التي يمكن تسجيلها على هذا النموذج كالتالي:

- النظر إلى العالم ككتلة واحدة، وفي إطار نموذج شامل للموارد والبشر يمتد لفترة طويلة (مائة سنة).
- "تتسم بتفصيل قطاعات الصناعة والخدمات.

¹ - سعد الدين إبراهيم وآخرون، صور المستقبل العربي، مرجع سابق، ص 34-35

-اهتمت كثيرا بديناميات العلاقات بين الظواهر على المستوى العالمي.

-بدأت بقاعدة معلومات ضعيفة، وكان العديد من القيم المستخدمة في التنبؤ مجرد تخمينات.¹

-ضعف التفاعل بين الأنساق الفرعية وهو من العيوب التي اشترك فيها مع باقي النماذج الأخرى.

ومع ذلك "لقد استطاعت دراسة حدود النمو أن تصوغ نموذجاً تفاعلياً من نماذج المحاكاة، أمكن على أساسه وضع عدة سيناريوهات مختلفة، ذات أهمية بالغة في ما يتعلق بالأمور التي يجب الحيلولة دون وقوعها. والواقع أن عملية التنبؤ طويل المدى تصبح لا غنى عنها بالنسبة إلى بعض المجالات، مثل: مجال التقنية والصناعة. وبالفعل فإن هناك جهوداً تبذل في هذا الاتجاه، بواسطة بعض المؤسسات الأكثر تطلعاً إلى المستقبل، التي تحاول ابتداء أساليب منهجية جديدة، تمكن من القيام بعملية التخطيط في ظل ظروف محددة."²

إن البحث عن استراتيجيات جديدة للتنمية هو أحد انشغالات هذا النموذج، حتى يتم تفادي الاختلالات التنموية التي يشهدها العالم، لاسيما في مجال تحقيق الأمن الغذائي وسد احتياجات السكان المتزايدة بفعل عدم التناسب بين الزيادة السكانية وبين الإنتاج الغذائي، وهي المشكلة التي تعاني منها الكثير من دول الجنوب، لاسيما في إفريقيا جنوب الصحراء وبعض بلدان آسيا، والتي تضم نسبة كبيرة من البلدان والشعوب المسلمة، ولذلك فقد "احتل تحسين الزراعة مكانة منخفضة للغاية في سلم الأولويات، الأمر الذي يعود في جزء منه للآمال المبالغ فيها، المعقودة على ما يمكن أن يحققه التصنيع، ويعود في الجزء الآخر إلى حقيقة أن الصناعات تنشأ أساساً في المدن أو بالقرب منها. علاوة على ذلك، فإن الخطر الذي يتهدد النظم السياسية غير المستقرة يتولد أساساً في البيئة الحضرية، حيث من السهل التحريض على القلاقل وعلى العصيان المسلح بين جماهير العاطلين من فقراء الحضر، أما المعارضة الريفية فمن الصعب تنظيمها نظر لأن أفرادها مشتتون وموزعون على مناطق متباعدة على امتداد الريف. وهذا الوضع هو الذي يغري الحكومات على الاستثمار في المشروعات التنموية التي تتيح فرصاً للعمالة، وبالتالي فرصة تحقيق الاستقرار في مناطق الحضر، ولقد كانت العواقب التي تخضت عن

¹ -المرجع نفسه، ص36

² -الكسنكر كينغ وبرتراند شنيدر، الثورة العالمية الأولى، من أجل مجتمع عالمي تقرير إلى نادي روما، تعريب: وفاء عبد الإله، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1992، ص33

عدم توجيه استثمارات كافية إلى القطاع الزراعي، إحدى العقبات الرئيسية التي حالت دون ملاحقة إنتاج الغذاء للنمو السكاني.¹

ولعل أهم ما يميز نموذج نادي روما هو تحذيره الشديد من الكارثة، التي إن حلت فستصيب الجميع في العالم دون استثناء، فالنمط المتبع للنشاط الإنتاجي وطريقة التعامل مع البيئة سيقودان نحو الانهيار، وهو ما جعل البعض يعتبره نموذجا متشائما، رغم ما يوصف به من تفاؤل شديد في تقديره للموارد العالمية.

"لكن ما يجب الإشادة به بلا تحفظ هو مساهمتهم في الصيغ الفنية لبناء نماذج الأنساق الكلية، والتي تعد بحق إضافة علمية جوهرية في هذا المجال... في حين أن مالتوس قد أهمل عامل التقدم التكنولوجي في دراسته الاستشرافية القديمة، عندما قارن بين نمو السكان ونمو الموارد، نجد أن حدود النمو قد أوضح حدود الدور الإيجابي الذي يمكن أن يقوم به هذا التغيير الإيجابي في حل معضلة العالم. لذا فعندما قدر القائمون على هذا العمل، أن الإنجازات التكنولوجية ستكون دون مستوى الحاجات المطلوبة، انتقلوا إلى المناذاة بالحد من النمو، وليس مستغربا أن يكون هذا هو التابع المنطقي الوحيد في نتائج نموذج لا يهدف إلى التعبير عن مشاكل التوزيع، سواء بين مناطق العالم، أو بين الأغنياء والفقراء، كما أنه لم يعن كثيرا بالنواحي غير الاقتصادية الأخرى."²

وتكمن أبرز المآخذ على هذا النموذج في ادعاءه الحياد، وإنكاره وجود أية خلفية إيديولوجية تحركه، ومحاولة ادعاءه البعد عن المعالجات الجزئية، مما أدى إلى وقوعه في أخطاء جوهرية أثارت حوله موجة من الانتقادات الحادة. وخصوصا أنه تعامل مع العالم كوحدة متجانسة متجاهلا الفروق الاقتصادية والاجتماعية، والسياق التاريخي للمناطق والأقاليم المختلفة. فضلا عن تركيزه على عدد محدود من المتغيرات مما جعله عاجزا عن تقديم صورة واضحة عن مستقبل المناطق الجغرافية المختلفة في العالم. كما أن البيانات والمعلومات التي غدّى بها الكمبيوتر كانت تفتقر إلى الدقة والشمول."³

¹ -المرجع نفسه، ص262

² -سعد الدين إبراهيم وآخرون، صور المستقبل العربي، مرجع سابق، ص35-36

³ -عبد الرحمن عواطف، الدراسات المستقبلية الإشكاليات والآفاق، مجلة عالم الفكر المجلد 18 عدد 4، مرجع سابق، ص27

ثانيا- نموذج ميزاروفيتش وبستل:

انبثق هذا النموذج من قلب الانتقادات التي وجهت إلى نموذج حدود النمو، فبتشجيع من نادي روما عمل العالمين الأمريكي (ميزاروفيتش) والألماني (بستل) على بناء هذا النموذج الذي عرف باسميهما، ونشرت نتائجه سنة 1974 في تقرير حمل عنوان: "البشرية عند منعطف" أو "البشرية في مفترق الطرق"، حسب تعدد الترجمات، بدأ عمل مجموعة ميزاروفيتش وبستل لتحقيق أهداف فروستر وميدوز نفسها، لكن بأسلوب منهجي أفضل ومتطور، "وقد حاول هذا النموذج تلافي السلبيات المنهجية والثغرات الخاصة بمحدودية النطاق الجغرافي وضآلة المتغيرات التي شابت النموذج الأول. ولذلك اهتم ميزاروفيتش وبستل بتقديم صيغة تفاعلية جديدة بين الإنسان والحاسب الإلكتروني من خلال بناء نسق يعتمد على التقسيم الأفقي للعالم (قسم العالم إلى 10 مناطق)، بالإضافة إلى التقسيم الرأسى الذي يتفاعل بين مستويات متعددة، فردية وجماعية واقتصادية وجغرافية."¹

وقد تبلورت النماذج أساسا في صورتين: واحدة لتحليل الوضع العالمي للطاقة، خصوصا النفط، والثانية لدراسة الأوضاع الغذائية العالمية. وفي كلا الصورتين تم تطوير نماذج الأنساق الفرعية لكل منطقة، وربط كل منطقة بمجموعة أنساق المناطق الأخرى عبر شبكة من علاقات التجارة العالمية. وتضمنت الصورة الأولى أنساقا فرعية للسكان والاقتصاد والطاقة، بينما شملت الثانية أنساقا فرعية للسكان والاقتصاد والغذاء. كما تم تطوير نسق فرعي خامس للمواد الخام من خلال دراسة أوضاع معدني النحاس والألمنيوم.

"وقد تضمن هذا النموذج تفاصيل أكثر عمقا وتنوعا غير أن نتائجه لم تختلف اختلافا جوهريا عن نتائج فروستر وميدوز في النموذج الأول، فقد التزم هذا النموذج بنفس الأفق الزمني الذي يتعدى القرن العشرين كما اقتصر على الهدف الاستطلاعي الذي يطرح سيناريوهات مختلفة للنمو. ولكنه استعان بأساليب منهجية أفضل من النموذج السابق تمثلت في استخدام أساليب الاقتصاد القياسي وتحليل المدخلات والمخرجات علاوة على تحليل الأنساق من خلال تفاعل التقسيم الأفقي والرأسى للعالم ومكوناته الجغرافية والبشرية والاقتصادية."²

¹-المرجع نفسه، ص 27

²-المرجع نفسه، ص 27

ورغم أن نتائج هذا النموذج جاءت أكثر تفصيلا وعمقا إلا أنها لم تختلف اختلافا جوهريا عن نتائج حدود النمو، فهي أيضا ترجّح سيناريو الكارثة، لكن بصورة أخف، بحيث يقتصر على بعض مناطق العالم لأسباب مختلفة، لكن ستكون له ارتدادات عالمية، وهو أيضا يتفق مع النموذج السابق في أن الحل يكمن في ضبط نمو السكان، لاسيما في العالم الثالث، كما يلح على ضرورة التعاون من خلال قيام نظام اقتصادي عالمي جديد وتشكيل نسق عالمي لتخصيص الموارد.

وإذا كان نموذج ميزاروفيتش وبستل قد جاء لتجاوز الانتقادات الموجهة لحدود النمو، ورغم أن القائمين عليه استهدفوا الوصول إلى نموذج أكثر تعقيدا وأكثر تعبيرا عن تنمية العالم، وفق أساليب وسياسات جديدة في مواجهة معضلات العالم، لكن نتائجه لم تختلف عن نتائج سلفه.

ومع ذلك "فقد أضافت هذه المحاولة الكثير إلى المعرفة الإنسانية الفنية، في مجال تحليل الأنساق والتفاعل بين أنساق إقليمية، وتوصلت إلى بعض النتائج حسنة النية... منها: أن معضلات العالم يمكن أن تحل بالمفاوضة لا بالمجاهمة، وأهم ما يعترض طريق المفاوضة حاليا هو الجري وراء الربح السريع، وأن على البلدان الصناعية المتطورة أن تساعد البلدان النامية، ليس من خلال بيع المنتجات، ولكن من خلال عمليات الاستثمار، لمساعدة الأخيرة على أن تنتج بنفسها ولنفسها في إطار نظام عالمي جديد لتقسيم العمل."¹

¹ - سعد الدين إبراهيم وآخرون، مستقبل الوطن العربي، مرجع سابق، ص 78

ثالثاً- نموذج باريلوتشي:

شكل عمل فريق حدود النمو في نادي روما حافظاً أساسياً لإنجاز نموذج متعلق بالعالم الثالث، وقد نشأت الفكرة في اجتماع دعى إليه نادي روما في ريو دي جانيرو في صيف 1971 لمناقشة ما توصل إليه فريق ميدوز حتى ذلك الحين، وفي هذا الاجتماع قرر المشاركون من أمريكا اللاتينية تكليف مؤسسة باريلوتشي للأبحاث¹ ببناء نموذج للعالم يقوم على وجهات النظر التي عبروا عنها في النقاش، وقد قام فريق بحثي مكون من قرابة عشرين باحثاً متعددو الاختصاصات برئاسة (أميلكار هيريرا)، واضطلع فيه بدور بارز (أوجو سكولنيك) ونشرت خلاصة تقريرها في كتاب لمركز أبحاث التنمية الدولية الكندي IDRC الذي يعتبر أحد الممولين الأساسيين للمشروع.²

"لا يقوم نموذج باريلوتشي على حياد إيديولوجي مزعوم، كما هو الحال في كثير من الدراسات المستقبلية، خاصة تلك التي تتضمن بناء نماذج رياضية، فهو على العكس من ذلك، حيث يعترف واضعوه بداية بأنه معياري (Normative)، بمعنى أنه يحاول رسم طريق يوصل إلى غاية محددة سلفاً. وهذه الغاية هي عالم متحرر من التخلف والبؤس. وفي هذا الصدد، يتبنى النموذج تصوراً للعالم يشترك فيه أعضاء فريق العمل ويلتزمون به بعمق."³

ويقسم النموذج العالم إلى أربعة مناطق: واحدة للبلاد المتقدمة وثلاثة لبدان العالم الثالث (إفريقية، آسيا، أمريكا اللاتينية). وهو يتكون من ثلاثة أنساق فرعية أساسية: السكان، والغذاء، ونسق ضخم للاقتصاد وتخصيص الموارد. وهو إذ يعرض "أهمية التنمية في إطار إقليمي للاعتماد الجماعي على النفس لمناطق العالم الثالث، فإنه يؤكد إمكانية ذلك لدولة أو مجموعة دول من العالم الثالث، مستخدمة كمنهج لذلك تكامل مواردها المحلية."⁴

¹ - مؤسسة باريلوتشي هيئة بحثية خاصة تستمد إسمها من المنتج الجبلي الصغير الذي يستضيف مقرها البحثي سان كارلوس دي باريلوتشي، والذي يقع في جنوب غرب الأرجنتين على حدود دولة شيلي.

² - أنظر: أميلكار هيريرا، أوجو سكولنيك وآخرون، كارثة أم عالم جديد؟ نموذج للعالم من أمريكا اللاتينية، ترجمة نادر فرجاني، تقدم الدكتور إبراهيم حلمي عبد الرحمن، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة، 1983.

³ - فرجاني نادر، مستقبل البشرية بين رؤى العالم الثالث وفضفاضة العالم "نموذج باريلوتشي، مجلة عالم الفكر مجلد 18 عدد 4، مرجع سابق، ص 42

⁴ - أميلكار هيريرا، أوجو سكولنيك وآخرون، كارثة أم عالم جديد؟ نموذج للعالم من أمريكا اللاتينية، مرجع سابق، ص 9

ومن الملاحظ أن كلمة نموذج تستعمل في التقرير النهائي لباريلوتشي للتعبير عن مجتمع مثالي، بمعنى التعبير عن النموذج الرياضي.

ويقوم المجتمع المثالي الموصوف في باريلوتشي، على أن الإنسان لن يتحرر من القهر والتخلف في نهاية المطاف، إلا عن طريق تغييرات جذرية في التنظيم الاجتماعي السياسي للعالم، واقترح مجتمعا اشتراكيا يقوم أساسا على المساواة والمشاركة في القرار، وتنظيم الاستهلاك والنمو الاقتصادي بطريقة تتوافق مع البيئة. كما انتقد واضعو النموذج بشدة نموذجي التنظيم الرأسمالي والاشتراكي دون إنكار السمات الإيجابية لكلا النظامين، غير أنه يرى ضرورة بناء تصور لمجتمع جديد. "ولا تقدم رؤية باريلوتشي وصفا تفصيليا للمجتمع المنشود، ويعود ذلك إلى أن أية عملية تاريخية تكون في جوهرها غير مسبقة، وعلى وجه الخصوص، فإن كل مجموعة حضارية غالبا ما تسلك طريقا متميزا لتحقيق ذات الغايات النهائية. ومن ثم، لا يتضمن النموذج إلا وصفا إجماليا للمجتمع الجديد، ينتظم حوله العناصر الآتية:

1- الغاية النهائية هي مجتمع مساواتي *egalitarian* على الصعيدين القطري والدولي، والمبدأ الأساسي لهذا المجتمع، هو الاعتراف بأن لكل إنسان مجرد وجوده حقا - لا جدال فيه - في إشباع حاجاته الأساسية: الغذاء، السكن، الصحة، التعليم، والتي هي ضرورية لاندماجه الكامل والنشط في مجتمعه.

2- المجتمع المقترح ليس مجتمعا استهلاكيا، ويتحدد فيه الإنتاج بالحاجات الاجتماعية وليس بدافع الربح...

3- ينتفي في المجتمع استخدام الملكية كوسيلة للحصول على القوة أو الميزات الشخصية...

4- يوفر تطبيق هذا النموذج المثالي في عدد متزايد من بلاد العالم الظروف الأساسية لخلق نظام عالمي متوافق، قادر على نشر العدالة والرفاهية والديمقراطية، وعلى اقتلاع جذور الحرب. ويمكن أن يؤدي ذلك إلى شكل من أشكال التنظيم الدولي، يحترم حرية وذاتية كل الدول، ويروج للاندماج التدريجي في جماعة دولية متحررة من النزاعات الإقليمية.¹

ولبيان عدم وجود حدود طبيعية مطلقة على الموارد في المستقبل المنظور، قام أصحاب النموذج بتحليل معمق لأوضاع الموارد الطبيعية والتلوث، وذلك لدحض المزاعم التي تسود في البلدان الغربية، وفي دراسة

¹ - فرجاني نادر، مستقبل البشرية بين رؤى العالم الثالث وفضفاضة العالم "نموذج باريلوتشي"، مجلة عالم الفكر مجلد 18 عدد 4، مرجع سابق، ص 43-44

حدود النمو، باستحالة قيام مجتمع عالمي يتمتع فيه كل البشر بمستوى معيشي ملائم دون حاجة لضبط نمو السكان، بالنظر لوجود حدود طبيعية للموارد لا يمكن تخطيها ونظرا للآثار المدمرة للتلوث، وقد أفضى تحليل الموارد، إلى أن تقدير حجم الموارد العالمية دائما رهن للأوضاع الاقتصادية والتقانية، وهو ما يخضع باستمرار للتعديل، وينتهي النموذج إلى أن الاحتياطات المعدنية يحتمل أن تكفي البشرية لمئات السنين، أما الموارد الطاقية، فقد أثبتت دراسة باريلوتشي أن الهيدروكربونات في صورة سوائل وغازات، تكفي لمائة عام تقريبا، بينما تكفي احتياطات الفحم لأربعمائة سنة، أما الوقود النووي الذي يعتبر مصدر الطاقة المستقبلي فاحتياطات اليورانيوم والثوريوم تكفي لسد الاحتياجات إلى ما لا نهاية تقريبا، وبالتالي فلم ير أصحاب النموذج داعيا للقلق من هذا الجانب.

كما أنشأوا نموذجا رياضيا لمعالجة مدى قدرة مناطق العالم وبلدانه المختلفة على الانتقال من أوضاعها الحالية إلى الأهداف المقترحة في أفق زمني معقول. ويتميز النموذج الرياضي بكونه "نموذج إنتاجي يتكون من خمسة قطاعات: الغذاء، والسكن، والتعليم، والسلع والرأسمالية، وأخيرا السلع الاستهلاكية والخدمات الأخرى، ويشمل هذا القطاع الأخير كل ما لا يدخل في الأربعة الأوّل، وتسمح دالة الإنتاج المستخدمة بالإحلال بين العمل ورأس المال، وتعكس التحسن في الإنتاجية استجابة للتقدم التقني، وبعد إشباع الحد الأدنى من الحاجات الأساسية، تخصيص الموارد لترقية مستوى المعيشة باطراد."¹

وتبين النتائج في إحدى سيناريوهات النموذج المتعلقة ب(المفهوم البديل للتضامن الدولي)، أنه يمكن إشباع الحاجات الأساسية لسكان العالم خلال ستين عاما، بدء من عام 1980 إذا خصص العالم المتقدم ما لا يزيد عن 2 بالمائة من ناتجه المحلي الإجمالي، للمساعدة غير المشروطة لإفريقية وآسيا. وبهذا تظهر عدم الحاجة لضبط نمو السكان في العالم الثالث بالشكل التعسفي الذي تطلبه النماذج السابقة... ولكن القضية المركزية هي العدالة في توزيع الدخل، وتحقيق البلدان النامية لهياكل اقتصادية مستقلة، وموجهة لإشباع حاجات تجمعات إقليمية منها. وهكذا تستطيع أمريكا اللاتينية إشباع حاجات كل سكانها في عام 2000 وتستطيع إفريقيا ذلك أيضا في عام 2008، أما بالنسبة لآسيا فإن الكثير يجب عمله في مجال التنمية الزراعية حتى يمكن تفادي الانهيار. وبالتسلسل نفسه أيضا تبين

¹ - المرجع نفسه، ص 46

الحسابات أن التوزيع الحالي للموارد بين مناطق العالم، إنما يؤخر تحقيق الأهداف المنشودة لمدة جيلين على الأقل.¹

وختاماً يمكن أن نلخص الملامح الأساسية لهذا النموذج كالاتي:

- استبعد النموذج عن عمد قضية تلوث البيئة، حيث اعتبر الحل البسيط لتدهور البيئة هو التنظيم الاجتماعي والفكك من النمط الغربي في الاستهلاك والتطوير التكنولوجي المستقل.

- ترجم لدراسة معايير إشباع الحاجات كافة في مؤشر واحد تركيبي، هو توقع العمر عند الولادة.

- تستبعد الدراسة التعبير عن المسارات الزمنية والسياسات التفصيلية، للوصول إلى المجتمع المثالي المنشود، واكتفت بوضع الشروط اللازمة لتحقيق ذلك.

- أهملت الدراسة التبادل التجاري بين مناطق العالم، باستثناء الانتقال المادي للأصول الرأسمالية.

- لم يتضمن النموذج تفصيلاً لقطاع الصناعة.²

ولم يتعد نموذج باريلوتشي عن التحذير من الكارثة التي تنبأ بها نموذج نادي روما، غير أنه يناقضها في الأسباب التي ستؤدي إليها، حيث يرى أنها تكمن أساساً في أشكال التنظيم الاجتماعي والسياسي في العالم المعاصر.

وختاماً يمكن القول إن نموذج باريلوتشي رغم أنه لم يقدم تنبؤات عن مستقبل البشرية والعالم، وإنما اكتفى بصياغة فرضيات من شأنها أن تنقل العالم الثالث نحو المجتمع المنشود، لكنه أعطى الأمل أنه بإمكان العالم الثالث وشعوبه المختلفة، أن تبتكر لها مستقبلات بديلة بعيداً عن الهيمنة الرأسمالية الغربية، هذا رغم أن النموذج نفسه لم يتحرر من أسر التصورات الاشتراكية التي لا تخرج بدورها عن دائرة التأثير الغربي.

¹ - سعد الدين إبراهيم وآخرون، مستقبل الوطن العربي، مرجع سابق، ص41

² - المرجع نفسه، ص42

رابعا- نموذج الأمم المتحدة "ليونتييف":

قام هذا النموذج التحليلي للنسق الاقتصادي العالمي بإشراف كارتر وليونتييف وبترى، منطلقا من استراتيجية التنمية العالمية التي تبنتها الأمم المتحدة لعام 1970 لعقد التنمية الثاني، "ويتم تقسيم العالم في هذا النموذج إلى 15 منطقة، لكل منها جدول (مدخلات ومخرجات) يضم 48 قطاعا، ويتم الربط بين مناطق العالم من خلال قنوات التجارة الدولية، في حوالي أربعين فئة من السلع والخدمات ورؤوس الأموال. وقد تركزت محاور النموذج حول مجموعة من المتغيرات، شملت تفاوت مستوى المعيشة بين القطاعات المتقدمة والأقل تقدما من البشرية، في ضوء مشكلات الغذاء والتلوث والطاقة والزراعة والتجارة الدولية. وقد طرح النموذج تصورات مستقبلية للاقتصاد العالمي تتمثل في إيجاد مسارات بديلة للتنمية الاقتصادية على المستوى العالمي، تبدأ من عام 1970 حتى عام 2000.¹

ومن الناحية المنهجية والفنية يتميز هذا النموذج عن غيره في منهجية الحساب لاعتباره الاستثمار متغيرا خارجيا ينطلق منه لإجراء حساب مستويات الإنتاج.

كما يتضمن تفصيلا واسعا في قطاعي الطاقة والصناعة، مستخدما نموذج المدخلات والمخرجات بديلا عن صيغ التحليل المتداولة في النماذج الأخرى.

لكن يؤخذ عليه إهماله للعلاقات الدينامية الداخلية والخارجية، كعلاقة توزيع الدخل وسياسة الحد من الإنفاق والسياسات الخاصة بالواردات، كما أن النموذج عمل على معالجة تدفقات التجارة الدولية في إطار آليات وتداعيات السوق العالمية، في تجاهل واضح للأسواق الإقليمية والعلاقات الثنائية بين الدول.

"وقد كانت مجالات الاهتمام الأساسية للدراسة، هي تفاوت مستوى الرفاهية بين القطاعات المتقدمة والأقل تقدما من البشرية، مقاسا بالدخل النقدي للفرد، الغذاء، التلوث ومكافحته، الطاقة، والمواد الخام. وقد تم تمثيل كل من الموضوعات الثلاثة الأخيرة، بأكثر من قطاع في جدول (المدخلات والمخرجات) لكل منطقة، استعملت إسقاطات الأمم المتحدة للسكان للحصول على تقديرات لأحجام السكان في المستقبل. كما انعكست التحسينات التي قد تطرأ على المستوى الفني الإنتاجي،

¹ -أنظر مقدمة: Wassily Lentif et al ; The future of the world economy preliminary report (new york . united nations departement of economic and sosial affairs. 1976) نقلا عن المرجع السابق: مجلة عالم الفكر مجلد 18 عدد 4 ص 30

عن طريق استيراد المعاملات الفنية الحالية للبلاد المتقدمة في الهيكل المستقبلي للبلاد الأقل تقدماً. وقد كانت هذه المماثلة المتضمنة مع البلدان الصناعية المتطورة مكوناً أساسياً في بناء النموذج، حتى إن النموذج افترض نفس أحجام تلوث البيئة.¹

والملاحظ أن النموذج يتفق مع حدود النمو في الجانب المتعلق بمعالجة التلوث، إلا أنه أكثر توسعاً في عرض أنشطة مكافحته، كما أنه يستعمل القيم المختلفة للمعاملات الفنية عبر مراحل زمنية متتالية، تنتمي جميعها إلى الهيكل الاقتصادي والتقني والقطاعي لبعض الدول المتقدمة، وخصوصاً الولايات المتحدة الأمريكية.

"وقد نوقش مستقبل الاقتصاد العالمي في صورة ثمانية إسقاطات للفن الإنتاجي، ومستويات الإنتاج والاستهلاك، وبنیان التجارة العالمية، بحيث تمثل مسارات تنمية بديلة للاقتصاد العالمي، ابتداءً من سنة الأساس (1970) وحتى عام (2000)، وتم إجراء تحليل واسع للظروف الملازمة لهذه البدائل وحاجات التنمية، بدلالة: توافر المواد الغذائية، إمكانية وتكلفة مكافحة التلوث، الاستثمارات اللازمة، عملية التصنيع، التغيرات في هيكل التجارة الدولية، أنماط المعونة الدولية، وضرورة إيجاد نظام اقتصادي علمي جديد."²

ومن الملاحظات الأساسية التي يمكن تسجيلها بخصوص هذا النموذج:

- أنه من النماذج التي وقعت في سحر الرقم (2000) ولذلك جعلت أفق دراستها هو عام ألفين.
- أنه قابل للتقويم والتطوير والتعديل لسنوات عديدة بسبب مرونته أكثر من غيره من النماذج.
- رفض وجود حدود طبيعية أو موانع تقنية أمام تنمية العالم الثالث، فعوائق التنمية في العالم الثالث والنظام العالمي سياسية واجتماعية ومؤسسية.
- اعتباره أن "حل المشكلات الملحة أمام العالم الثالث يبدأ باستزراع المناطق غير المستغلة، ومضاعفة إنتاجية الأرض، وكلاهما ممكن فنياً، ولكنه يحتاج إلى تغييرات جذرية، وهناك أهمية خاصة لتوافر الصناعات الثقيلة بمناطق العالم المختلفة.
- الإمداد بالموارد المعدنية حتى نهاية القرن، لا يشكل مشكلة ندرة، ولكن ترجع مشكلته إلى سوء الاستغلال، وقلة البحث عن احتياطات إضافية، وسوء التوزيع بين مناطق العالم.

¹ - سعد الدين إبراهيم وآخرون، صور المستقبل العربي، مرجع سابق، ص 42

² - المرجع نفسه، ص 43

-تلوث البيئة لن يمثل مشكلة خطيرة حتى نهاية القرن، ويمكن توفر الحلول التكنولوجية الملائمة لهذه المشكلة.

-الطريق إلى حل مشكلات العجز في ميزان المدفوعات، هو الوصول إلى نظام دولي جديد، بالنسبة للدول النامية (ذات العجز)، ومن خلال الإقلال من وارداتها من السلع المصنعة.¹

ويرى نموذج ليونتييف أنه بالإمكان جسر الفجوة بين الأغنياء والفقراء من 1: 12 إلى 1: 7 بحلول عام 2000 في حال إذا تحققت ثلاثة شروط:

-تحقيق معدل نمو في دخل الفرد السنوي يصل إلى 4,9% .

-تخفيض نمو السكان وفق ما تقتضيه الإسقاطات المنخفضة والمتوسطة للأمم المتحدة.

-تراجع معدل نمو الدخل الفردي في البلدان المتقدمة عن مستوى 4% عند زيادة الناتج الإجمالي للفرد عن 400 دولار في السنة.

ويبقى أهم ما يحمله نموذج ليونتييف لبلدان العالم النامي ومن ضمنها العالم العربي والإسلامي، هو رفضه الفكرة القائلة بوجود حواجز طبيعية، تحول دون تحقيق تنمية شاملة ومستقلة في العالم الثالث -وهو ما خلص إليه نموذج باريلوتشي- ليؤكد على أن الحواجز الموجودة هي في الأساس سياسية واجتماعية ومؤسسية.

¹ -المرجع نفسه، ص44

خامسا- نموذج ساروم:

صُمم هذا النموذج بإشراف هيئة البيئة البريطانية، وذلك لتدارك بعض الثغرات التي وقعت فيها النماذج السابقة، من قبيل: ضعف البيانات وعدم دقتها، وعدم وضوح مناهجها والأساس النظري الذي تركز عليه.

"ويقسم هذا النموذج العالم إلى ثلاث مناطق عالمية تختلف من حيث معدلات دُخول الأفراد، وهي على التوالي: الولايات المتحدة، ثم الدول الصناعية المتقدمة، وأخيرا الدول النامية والصين، ولا يختلف هذا النموذج عن النموذجين السابقين، سواء من حيث الأفق الزمني أو الأساليب المنهجية. ويتميز عنهما في أنه لا يشترط ضبط النسل بنفس الصورة التعسفية التي ركز عليها كل من ميدوز وميزاروفيتش، كما أهمل بعض القضايا العالمية التي ركز عليها الآخرون مثل تلوث البيئة. وقد ركز على دراسة إمكانية التوسع الرأسي والأفقي للزراعة، ولذلك طرح نتائج تتميز بالتفاؤل بالنسبة لمستقبل الغذاء في العالم الثالث."¹

والهدف الذي وضعه أصحاب النموذج، هو بناء نموذج محاكاة يقوم على أساس نظري متماسك وعلاقات متسقة، بحيث تُمكن من دراسة مستقبل الموارد العالمية، مع اهتمام كبير بمسألة نضوب الموارد الطبيعية.

"يسمح النموذج بدرجة كبيرة من التقسيم القطاعي، مما يعطي الفرصة لتفصيل وتحليل العرض والطلب على الغذاء، بالإضافة إلى ضبط التناسق القطاعي للصناعة. فالنهج النيوكلاسيكي الذي روعي في بناء النماذج، جعل العالم فيه يعمل كنظام موحد للسوق الحرة، فلا فرق هناك بين فرد يعمل بالإدارة ويسعى لتعظيم الربح، أو دولة تسعى لتعظيم الفائض الاقتصادي. كما أن العمالة تنتقل بين القطاعات والأقاليم بحرية كاملة. وفي هذا النموذج لا يتحدد حجم السكان على المدى الطويل من خلال النموذج، كما تمهل بعض القضايا العالمية مثل قضية التلوث، ولكن من ناحية أخرى، فللنموذج بعض المزايا، وعلى رأسها المناطق المختلفة، بالإضافة إلى تطوير قاعدة البيانات."²

ومن الناحية الفنية يمكن أن نجمل أهم ما يميز هذا النموذج:

¹ - J-M-Rechards on ; Glocal modelling (1) the modeles futures val-12 no

5 october 1978 P342-393 نقلا عن : مجلة علم الفكر مجلد 18 عدد 4 ، مرجع سابق، ص28

² - سعد الدين إبراهيم وآخرون، صور المستقبل العربي، مرجع سابق، ص45

- تعتبر هذه المحاولة من أكثر المحاولات اهتماما وتكاملا في معالجة قطاع الزراعة.
- تحوي الدراسة تفصيلا واسعا لقطاع الصناعة.
- تعطي الدراسة اهتماما واضحا، وإن كان غير كاف، للعلاقة بين الاستهلاك وتوزيع الدخل.
- يعتد النموذج بالعلاقات الثنائية في التجارة الخارجية بين الشرائح المختلفة في تقسيمه الثلاثي للعالم.
- بالإضافة إلى معدلات التبادل والآثار التبادلية للتجارة الخارجية مع بقية أجزاء النموذج.¹

¹ - المرجع نفسه، ص 46

سادسا- نموذج المستقبلات الدولية:

أجري هذا النموذج الذي يعرف أيضا باسم ثنايا المستقبل أو (Interfuture) تحت إشراف منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية سنة 1975، ويعتبر من أهم الدراسات المستقبلية ذات الطابع العالمي.¹ وتهدف الدراسة إلى فحص "التطور المستقبلي للمجتمعات الصناعية المتطورة على نحو يتوافق مع تطور مجتمعات الدول النامية، وتنفي هذه الدراسة عن نفسها أن تكون دراسة تنبؤية، ولذا تقدم نفسها كاستشراف تحليلي لبدايات المستقبل، وهي تستفيد في ذلك بأكبر عدد من المتخصصين والخبراء... وتعتمد بدرجة أقل على النماذج الكمية. وتركز الدراسة على العوامل الاقتصادية والتكنولوجية في بدايات المستقبل، ولكنها في الوقت نفسه لا تهمل النواحي الاجتماعية والسياسية، وهي تهتم أكثر من غيرها -مقارنة بنشاط النماذج الدولية الأخرى- بالوصول إلى توصيات محددة، تفيد حكومات الدول الأعضاء في المنظمة عند اتخاذ القرارات في بعض القضايا ذات الطابع طويل المدى، وعلى الأخص سياسات الطاقة، والتعاون في مجال النقل الأفقي للتكنولوجيا، وأخيرا مجال الاستثمارات الخارجية."²

وتولي الدراسة أهمية خاصة لارتفاع المساهمة النسبية للأجور في الإنتاج بدول المنظمة، والتلوث المترتب على عملية التصنيع، ويتضح هذا الاهتمام أكثر في جانب الدراسة الذي يتناول العلاقة بالعالم الثالث، وللتدليل على تشابك العالم، تؤكد الدراسة على أهمية نفط الخليج لاسيما المملكة العربية السعودية بالنسبة لاقتصاديات العالم.³

"وقد قسمت هذه الدراسة العالم إلى 13 منطقة واهتمت بقضايا الطاقة والتصنيع واستيراد التكنولوجيا الرأسمالية، ومجالات الاستثمار الخارجية والزراعة، وخصوصا الإنتاج الغذائي. وقد تضمنت كل منطقة من مناطق العالم 11 قطاعا. وخلافا للنماذج السابقة حاولت هذه الدراسة التقليل من الاعتماد على الأساليب الكمية كما ركزت على العوامل الاقتصادية والتكنولوجية مع عدم إغفال الجوانب

¹ -الفرجاني نادر، حول استشراف المستقبل العربي: رؤية نقدية للجهود المحلية والخارجية، مجلة المستقبل العربي، بيروت لبنان، 1980، ص68

² -سعد الدين إبراهيم وآخرون: صور المستقبل العربي، مرجع سابق، ص46-47

³ أنظر: OECD Interfutures. Research project on the future development of advanced industrial societies in harmony with that of developing countries . draft final report. Janoury 1979 . part 3. p 329

الاجتماعية، وانتهت بمجموعة من التوصيات في إطار سيناريوهات بديلة للمستقبل تبدأ من عام 1975 وحتى نهاية القرن، ومن أبرز التوصيات التي توصلت إليها هذه الدراسة:

ضرورة قيام الدول الصناعية المتقدمة بتقديم العون اللازم للدول النامية، كي تصل إلى مرحلة الاكتفاء التكنولوجي من خلال خلق التكنولوجيات الملائمة لاحتياجات وظروف مجتمعاتها.¹

كما توصي الدراسة بإمداد الدول النامية بالأسواق والتمويلات اللازمة، لأن من شأن ذلك أن ينعكس على نموها الاقتصادي، وعلى الأفراد متوسطي الدخل.²

وترسم الدراسة صورة قائمة عن مستقبل الدول الأكثر فقراً، ولا ترى أمامها فرصة للتنمية، ومن المرشح أن تزداد تبعيتها الغذائية للبلدان الصناعية.³

كما أن الهوة ستتسع بين العالم الثالث عموماً والدول المتقدمة، حيث سيزداد تركيز الصناعة والتطوير التكنولوجي والبحث العلمي والمعلومات لدى بلدان الشمال. ومع ذلك فإن حصة الدول النامية من التجارة الدولية سوف تزيد من: 12% إلى ما بين 18-22% خلال نهاية القرن العشرين. وسيرا على منوال نموذج ساروم وباريلوتشي، يقترح هذا النموذج على الدول المتقدمة، تخفيض معدلات نموها مقابل الزيادة المتوقعة في معدلات نمو البلدان المتخلفة.⁴

¹ -أنظر: المرجع نفسه، ص329-330-403

² - OECD Interfutures. Reserch project. P 408

³ -المرجع نفسه، ص408

⁴ -المرجع نفسه، ص470

المطلب الثاني: تحليل ونقد للنمذجة العالمية في علاقتها بالعالم العربي والإسلامي

يجدر بنا بداية التنبيه على أن النماذج العالمية باعتبارها هي أكبر إنجازات الدراسات المستقبلية، خلال العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين، قد حاولت الإسهام في حل المشكلات العالمية والدولية، ويأتي تصنيفها باعتبارها دراسات مستقبلية غربية لكونها أنجزت داخل الغرب وتمحور أهدافها أساسا لخدمة العالم الصناعي الغربي، ومن ثم كان اهتمامها بالعالم الثالث عرضيا- باستثناء نموذج باريلوتشي- وضمنه العالم العربي والإسلامي، ولذلك فإن الجهد سينصب أساسا على البحث عن ملامح المستقبلات التي ترسمها النماذج العالمية للعالمين العربي والإسلامي وموقعهما ضمنها.

وإضافة إلى ذلك فإن النماذج العالمية باعتبارها أحد أنماط الدراسات المستقبلية "تقوم على تحليل النظم، وقد ظهرت خلال وقت معين: خلال صعود الحركة البيئية، وبداية العولمة، والخوف من النمو الاقتصادي الذي لا ينتهي، والاهتمام بالآثار السلبية للتقنية، كما يجب النظر إلى هذه النماذج كجزء من نزعة حكم الفنينين، وغالبا ما تكون الحلول التي يضعها القائمون بهذه النماذج، من قبيل الحلول التي تركز على الدولة والحكومة، ونادرا ما ينظر للمجتمع المدني كمتغير مستقل، غير جدير بصنع المستقبلات، فهو متغير ساكن."¹ ولذلك كان من المستبعد أن تتنبه النماذج إلى إمكانية حصول تحولات اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية عميقة بالعالم العربي والإسلامي يكون مصدرها الفاعلون خارج دوائر الدول والحكومات.

كما أن "دراسة نموذج حدود النمو تفترض عدم حدوث أي تغير رئيسي، في العلاقة المادية والاقتصادية والاجتماعية التي حكمت تاريخيا النظام العالمي، ومعنى ذلك إقرار مواقف التفاوت التاريخية، واستبعاد عوامل صعود الإسلام وحركات المرأة والتقنيات الجديدة، وبناء على هذا النموذج كانت النتيجة الختامية، أن الغذاء والمخرجات الصناعية والسكان ستنمو بشكل متضاعف، إلى أن تُجبر قاعدة الموارد، التي تتقلص بسرعة النمو الصناعي، على الإبطاء."²

ورغم أن اعتماد النموذج القياسي العادي المستوى، وتضمين الفترات الزمنية، قد أضفى طابعا من الدقة والموضوعية على نموذج حدود النمو، بحيث لا يمكن تخطئته بالكامل، فإن "المشاهد المستقبلية البديلة

¹ -عناية الله سهيل، استشراف مستقبل الأمة، إسلامية المعرفة: مجلة فكرية فصلية محكمة، المعهد العالمي للفكر

الإسلامي، فرجينيا الولايات المتحدة الأمريكية، عدد 17 سنة 1999، ص65

² -المرجع نفسه، ص66

التزمت بالقدر نفسه بالمتغيرات ذاتها، فعلى سبيل المثال، وفي اتجاه آخر تتضاعف موارد العالم، إلا أن هذا يؤدي إلى مخرجات صناعية أكثر، ومن ثم تلوث أكبر، يؤدي لتدهور في إنتاج الغذاء وتدهور محتمل في الموارد، ومن ثم وفاة الملايين. حتى لو تم التحكم في عدد السكان، فإن هذا يحتاج لنفاد الطعام لمدة عقد أو عقدين فقط، وستكون النتيجة هي نفسها، ومع عمل النموذج عادة ما تكون النتائج واحدة، وهكذا يعاد تمثيل السياسات نفسها في كل الأحيان، بدلا من اختيار مشاهد مستقبلية بديلة على أساس نمذجة افتراضات مختلفة، والنتيجة هي أن النزعة الصناعية المفورة القوة ستؤدي إلى انهيار عالمي.¹

ومن الواضح أن نماذج نادي روما التي تركت بصمات واضحة على تطور دراسات مستقبل البشرية، تميزت بمسحة غربية تظهر جليا في نزوعها نحو انتقاء عوامل رئيسية ومركزية محددة، بالإضافة إلى استهدافها نتيجة قد تكون محددة سلفا تتمثل في "ضرورة وضع قيود قصدية على النمو في العالم للوصول إلى حالة من التوازن. وتعني حالة التوازن هذه أن يكون عدد السكان وحجم رأس المال مستقرين، نتيجة لضبط قوى الإضافة والإنقاص، بحيث تكون متساوية وعند مستوى متدن، أما إذا لم يحدث هذا، فإن البديل سيكون توقف النمو على الكوكب نتيجة لتخطي الحاجز النهائي، أي قدرة البيئة الطبيعية على تحمل النمو في البشر وتراكم رأس المال. ولكن هذا البديل يعني أيضا كوارث تحيق بالبشرية، تتمثل في نفاد الموارد الطبيعية، وانهيار البيئة، والمجاعة."² ومن ثم كانت أبرز المآخذ على نموذج حدود النمو هو "ادعائه الحياد، ومحاولة إخفاء هويته الإيديولوجية، ومحاولة ادعاء البعد عن المعالجات الجزئية، مما أدى إلى وقوعه في أخطاء جوهرية، أثارت حوله موجة من الانتقادات الحادة، وخصوصا أنه تعامل مع العالم كوحدة متجانسة، متجاهلا الفروق الاقتصادية والاجتماعية والسياق التاريخي للأقاليم والمناطق المختلفة. فضلا عن تركيزه على عدد محدود من المتغيرات، مما جعله عاجزا عن تقديم صورة واضحة عن مستقبل المناطق الجغرافية المختلفة في العالم."³

وحتى نموذج ميزاروفيتس وبستل، رغم ما انتهى إليه من نتائج وتوصيات طيبة، مثل تبنيه مواجهة مشاكل العالم في إطار المنظور الطويل الأمد، واعتماد التعاون بدل المواجهة، إلا أنه لم يخرج بصورة

¹ - المرجع نفسه، ص 66

² - فرجاني نادر، مستقبل البشرية بين رؤى العالم الثالث وفضاضة العالم، نموذج باريلوتشي، مجلة عالم الفكر، مجلد

18 عدد 4، مرجع سابق، ص 40

³ - المرجع نفسه، عبد الرحمن عواطف، الدراسات المستقبلية الإشكاليات والآفاق، ص 27

جوهريّة عن سابقه، ومرجع ذلك إلى عاملين: أحدهما يتصل بالخلفية الإيديولوجية التي حكمت أعمال نادي روما، وتمثل في السعي إلى هدف واحد هو إنقاذ مستقبل الغرب الرأسمالي، وليس مهماً أن يكون على حساب شعوب العالم الثالث. والعامل الثاني منهجي: يرجع إلى قصور المناهج الرياضية الكمية عن تناول القضايا الاجتماعية والتعبير عنها.

وبالعودة إلى العامل الأول، فقد تناول الخبير الروماني (يويينز) ورفيقه (سلاك)، تأثير الانتماء الإيديولوجي لصناع النماذج على مجمل معالجاتهم المنهجية، سواء فيما يتعلق بالفروض، أو أساليب ومستويات التحليل، ونوع المتغيرات التي يركزون عليها، وبالتالي على النتائج والتوصيات التي يطرحونها. وقد قام فريق سوفيتي بقيادة العالم (جلوفاني) بإعادة دراسة نموذج نادي روما فتوصلوا إلى نتائج مخالفة تماماً لما جاء في تقرير حدود النمو.¹

كما أن التحليل التفصيلي لدراسة ميزاروفيتش وبستل يظهر ما "ينطوي عليه من تحيزات غريبة واضحة، فعلى سبيل المثال، تمت مناقشة وضع النفط العربي في نطاق مناقشة الأوضاع العالمية للطاقة، وتضمنت التوصيات المقدمة للمنطقة العربية في (مفترق الطرق)، أن أفضل سعر للنفط يكون أعلى من سعر 1974م بحوالي 50%، وضرورة أن تتعاون المنطقة على إمداد الدول المصنعة باحتياجاتها من النفط. فهذه الاستراتيجية فضلى لأنها تؤدي إلى تحقيق أعظم تراكم لثروة العرب في الدول المصنعة، على حين تؤدي أي تصرفات بديلة مثل تقليل إنتاج النفط إلى تراكم أقل لثروة العرب في البلدان المصنعة. ولنلاحظ أن المعيار المستخدم في تحديد ما يعد ميزة للمنطقة، هو تراكم ثروتها في الغرب المصنوع، وليس تنمية القدرات الذاتية للمنطقة، أو التراكم الرأسمالي المحقق للتنمية داخله."²

وتنضاف إلى ذلك التوصيات العامة المريبة، التي تنادي بخفض نمو سكان العالم الثالث عن طريق برامج الحد من النسل، وعموماً فإن مجموعة نماذج نادي روما في تحليله لأوضاع العالم واتجاهاتها المستقبلية تفترض ضمناً، استمرار النظام الاقتصادي والسياسي القائم في العالم، وهذا بالرغم من دعوة نموذج ميزاروفيتش إلى قيام نظام عالمي جديد.

¹ - أنظر: عبد العظيم أنيس، مستقبل البشرية والنماذج العالمية، مجلة الهلال عدد يناير 1985، القاهرة، مصر،

ص32-35

² - المرجع نفسه، ص41

أما بالنظر للعامل الثاني المنهجي حيث يمكن معرفة السبب من وراء عدم اختلاف النتائج بين نموذجي حدود النمو والبشرية عند مفترق، رغم أن هذا الأخير جاء ليتجاوز الانتقادات الموجهة لسلفه، وحرص على استخدام نموذج أكثر تطوراً وتعقيداً، ويرجع البعض السبب إلى "طبيعة النموذج الرياضي حيث يقصّر عن التعبير عن نواح اجتماعية هي في غاية الأدوار بين مناطق العالم، وبين فقرائه وأغنيائه... هو من نوع النتائج التي لا تناسب من خلال نموذج رياضي".¹ ولعل الاختصار على الأساليب الرياضية الكمية هو السبب الرئيسي في ضعف التفاعل بين الأنساق المختلفة للنموذج، كما هو واضح في نماذج فوستر وميدوز في نسختها الأولى، دون أن تتمكن دراسة ميزاروفيتش من تجاوزه بشكل كلي، ولذلك اعتبر أن غياب بعض العلاقات الهامة بين الأنساق الفرعية، هو أحد العيوب الأكثر شيوعاً في النماذج العالمية.

ويرى البعض أن بناء النموذج الفعال الذي يستجيب للحاجات الحقيقية للسواد الأعظم من ساكنة العالم، من غير فرض قيود على النمو في بلدان العالم الثالث، يتطلب موقفاً إيديولوجياً واضحاً منذ البداية، بحيث يؤخذ بعين الاعتبار التغيرات الهيكلية المطلوب إدخالها على النظام العالمي، ومن هنا جاءت دراسة باريلوتشي² لتعد نموذجاً ملائماً للعالم الثالث أو على الأقل أقرب إلى طموحاته المستقبلية، في حين بقيت دراسة (ليونتييف) ونموذج (المستقبلات الدولية) مترددة في ذلك.

ومن الواضح أن النماذج لم تتعامل مع العالم العربي والإسلامي ككتلة واحدة، تجمع بينها روابط الدين والتاريخ والاتصال الجغرافي والحضارة المشتركة، ورغم الزخم النسبي الذي حققه العالم العربي في مجال العمل العربي المشترك وفي إطار جامعة الدول العربية، وكذلك منظمة التعاون الإسلامي، فإن النماذج كانت نظرتها متفاوتة، فإذا استثنينا نماذج فورستر وميدوز التي نظرت إلى العالم ككتلة واحدة دون اعتبار للفوارق بين الدول، فإن نموذج ميزاروفيتش وبستل، الذي قسم العالم إلى 10 مناطق و17 منطقة حسب تصنيفين اعتمدهم، قد وضع شمال إفريقيا والشرق الأوسط في المنطقة السابعة، وبقية شمال إفريقيا النفطية بالمنطقة الثامنة، أما بلدان إفريقيا الجافة ذات الأغلبية المسلمة، فقد وضعت في المنطقة العاشرة والثانية عشر، بينما وضعت بلدان آسيا المسلمة في مناطق أخرى مختلفة.

¹ - سعد الدين إبراهيم وآخرون، صور المستقبل العربي، مرجع سابق، ص38

² - تصنيف نموذج باريلوتشي ضمن المستقبلات الغربية رغم أنه الأكثر إنصافاً للعالم الثالث، إنما يرجع للموقف الإيديولوجي الذي يؤطره باعتباره نموذج اشتراكي، لا يخرج عن سياق الإيديولوجيا الغربية.

أما نموذج باريلوتشي فقسم العالم إلى أربع مناطق، وبسبب طابعه الاستهدافي فإنه حرص على تصنيف العالم الثالث في مناطق محددة، فوق تصنيف البلدان العربية والإسلامية في المنطقة الثالثة مع البلدان الإفريقية، والرابعة مع البلدان الآسيوية، باستثناء لبنان الذي صنف ضمن المنطقة الأولى، وعدد قليل من بلدان شرق آسيا المسلمة.

ويمكن هنا أن نسجل أن نموذج ساروم هو الوحيد الذي قسم العالم إلى ثلاث شرائح ووضع العالم العربي ضمن شريحة واحدة وهي المنطقة الثالثة.

إن كل المؤشرات الموضوعية تقتضي معالجة العالم العربي والإسلامي في منطقة واحدة، متميزة من بين مناطق العالم في إطار أي نموذج عالمي، وإذا كانت الدوائر الغربية لا تعتبر بالتكتلات ذات الطابع الديني والثقافي، فإنها باستحضار العوامل الاقتصادية والاستراتيجية لا يمكنها إنكار وجود أمة تمتد عبر ما يسمى شرقاً وأوسطاً، يضم إلى جانب الدول العربية كل من إيران وتركيا وباكستان وأفغانستان وهو ما يشكل الثقل الأكبر للعالم الإسلامي ونواته الصلبة.

بيد أن الصورة التي ظهر بها العالم العربي والإسلامي في النماذج "تثير عدم الإقناع، بل وبعض الشكوك والتحفظات، ويأتي عدم الاقتناع من أمرين متداخلين: التمثيل غير المناسب لمناطق العالم الثالث عامة. والثاني: إهمال بعض خصائص المنطقة العربية.

وما دام النجاح في بناء النماذج، يتطلب التعرف إلى العوامل الأكثر تشكيلاً وحسماً لمستقبل التنمية، كما يتطلب الأمر أن يكون النموذج تعبيراً صادقاً عن خصائص المجتمع محل التحليل والتنبؤ، فقد كان من الضروري الاهتمام بالتعبير عن التغيرات الهيكلية المطلوبة في الدول النامية. أكثر من مجرد استخدام نموذج نمطي ينطبق على مناطق العالم، المتطور والنامي منها على حد سواء.¹

ولذلك فالتقسيمات التي وضعت للعالم العربي في النماذج -عدا باريلوتشي طبعاً- لم تخلوا من نظرة إلحاقية استتباعية، فالقاسم المشترك بينها، هو النظر للمنطقة العربية كمخزون استراتيجي للنفط والوقود، ومزود أساسي للطاقة على المدى الطويل للدول الصناعية، ولذلك جاء تقسيم العالم إلى مناطق في نموذجي ميزاروفيتش وليونتييف تقسيماً بترولياً خالصاً.

وتظهر أهمية العالم العربي كمورد نفطي بشكل أكبر في نموذج المستقبلات الدولية، الذي يؤكد على الأهمية الخاصة لنفط العالم العربي، لاسيما السعودية، بالنسبة لاقتصاديات الدول الصناعية. ويرى بأن

¹ -المرجع نفسه، ص 49

النظام العالمي سيظل في حالة من القلق إلى أن يقل نصيب نفط الأوبك في الإمداد العالمي بالطاقة بشكل حاسم.¹

ومع ذلك فإن هناك جوانب إيجابية في نموذج المستقبلات الدولية، تجعلها مختلفة عن غيرها من النماذج، تتمثل أساسا في دعوتها إلى الحوار بين الشمال والجنوب، واعترافها بوجود وطن عربي متميز، فالوثيقة تشير صراحة إلى الوطن العربي، وحجم الثروة التي يجتريها، ومدى التنوع الجغرافي والبشري الذي يعرفه، كما تؤكد "أن للوطن العربي تجانس ثقافي مميز، مدعوم بوعي سياسي يدور حول أمة عربية، الشيء الذي لا يضاهاه بأي منطقة أخرى في العالم الثالث، لذلك فإذا تجسدت آفاق للتعاون الإقليمي يغدو العالم العربي عنصرا أساسيا في تشكيل مستقبل العالم، ولكن هناك عقبات سياسية واجتماعية خطيرة."²

ومع ذلك فلم يأخذ الوطن العربي بكل إمكانياته وأهميته الاقتصادية والاستراتيجية المكانية اللاتئة في الدراسة التي تمخض عنها هذا النموذج.

ويمكن الادعاء بأن هذا التقسيم شبه القسري للعالم العربي، إلى بلدان نفطية غنية وغير نفطية فقيرة، أصبحت تمليه عوامل التشابه والتجانس في الظروف الاجتماعية والاقتصادية، لكن هذا التقسيم يؤخذ عليه استبعاده الكامل لأي إمكانية للتكامل الاقتصادي، أو العمل كوحدة واحدة في إطار سوق عربية مشتركة ترعاها جامعة الدول العربية، أو سوق إسلامية مشتركة تكون أوسع نطاقا برعاية منظمة التعاون الإسلامي.

ويبقى الأمل هو استنهاض جهود المستقبلين في العالم العربي والإسلامي، لإنجاز نموذج تنموي يستفيد منهجيا وعمليا من نشاط النمذجة، لكنه ينطلق في عملية بناء النموذج من الرؤية الحضارية المشتركة بين الأقطار الإسلامية عموما، أو في إطار التكتلات الإقليمية الكبرى للعالم الإسلامي، مع مراعاة كل جوانب النقص ومكامن الخلل في نشاط النمذجة، وسواء أنجز هذا المشروع الواعد في إطار جامعة الدول العربية أو منظمة التعاون الإسلامي، فإنه سيكون له -لا شك- أثر بالغ على دوائر صنع القرار

OECD. Interfutures. Facing the Future. P.410

¹ -أنظر بتصرف:

² -المرجع نفسه، بتصرف، من ص 216 إلى 222

في العالم العربي والإسلامي، لاسيما في ظل التحولات السريعة التي يشهدها محيطنا العربي والإسلامي،
وفي ظل عالم يسير نحو تبدل موازين القوى في العالم .

المبحث الثاني: المستقبل الحضاري للأمة في الاستراتيجيات والرؤى المستقبلية الغربية

المطلب الأول: المستقبل الحضاري للأمة الإسلامية في الاستراتيجيات الغربية

أولاً-مشروع الشرق الأوسط الكبير

إن الحديث عن الشرق الأوسط في الدراسات المستقبلية والخطط الاستراتيجية الغربية ليس جديداً، بل يعود إلى بداية الهجمة الاستعمارية الغربية على العالم الإسلامي خلال القرن التاسع عشر، وكانت الإرهاصات الأولى للمشروع قد تجسدت في كتاب (الشرق الأوسط الجديد) للزعيم الإسرائيلي شمعون بيريز، ويأتي مشروع الشرق الأوسط الكبير، الذي اقترحتة الإدارة الأمريكية كنسخة معدلة ومنقحة لمشروع بيريز، في إطار تصاعد الاهتمام الدولي بهذه المنطقة الحيوية من العالم، لاسيما بعد غزو العراق سنة 2003، وتزايد القلق الأمني على المصالح الغربية بالمنطقة من خطر ما يسمى (الإرهاب)، وتضم صيغته الأمريكية الموسعة كل من: العالم العربي، وباكستان وأفغانستان وإيران وتركيا وإسرائيل. والشرق الأوسط الكبير حسب المشروع، يمثل "تحدي وفرصة فريدة للمجتمع الدولي، وقد أسهمت النواقص الثلاثة التي حددها الكتاب العرب لتقرير الأمام المتحدة، حول التنمية البشرية العربية للعامين 2002 و 2003 المتجلية في: الحرية، المعرفة، حقوق النساء، في إنتاج الظروف والعوامل التي تهدد المصالح الوطنية لكل أعضاء مجموعة الثمانية الصناعية. وطالما تزايد عدد الأفراد المحرومين من حقوقهم السياسية والاقتصادية في المنطقة، سنشهد زيادة في التطرف والإرهاب والجريمة الدولية والهجرة غير المشروعة".¹

ويقدم المشروع إحصائيات مروعة عن الشرق الأوسط، ويمكن إجمالها في النقاط الآتية:

- "مجموع الدخل المحلي ببلدان الجامعة العربية 22 لا يصل إلى إسبانيا.

- 40% من العرب البالغين أميين أي 65 مليون نسمة وثلاثا هذا العدد من النساء.

¹ - أنظر: جريدة الحياة اللندنية، نص مشروع الشرق الأوسط الكبير، بتاريخ 14 فبراير 2004 الرابط الإلكتروني: <http://alhayat.com> ، وموقع CNN بالعربية بتاريخ 1 مارس 2004، ورابطه: <http://arabi.cnn.com>

- سيدخل أكثر من 50 مليون من الشباب سوق العمل بحلول 2010، و100 مليون بحلول 2020، وتقتضي الحاجة خلق ستة ملايين وظيفة جديدة كل سنة لاستيعاب هذا العدد.

- استمرار المعدلات الحالية للبطالة يؤدي إلى وصول عدد العاطلين عن العمل سنة 2010 إلى 25 مليون.

- ثلث سكان المنطقة يعيشون على أقل من دولارين في اليوم، ولتحسين مستوى المعيشة يجب أن يرتفع النمو الاقتصادي إلى 6% على الأقل.

- لا يتجاوز عدد مستغلي الأنترنت بالمنطقة سوى 6,1%، ولا تشغل النساء سوى 3,5 من المقاعد البرلمانية وهي نسب متدنية جدا مقارنة بباقي دول العالم.

- عبّر 51,1% من الشبان البالغين عن رغبتهم في الهجرة إلى البلدان الأوربية حسب تقرير التنمية العربية سنة 2002.¹

ويعتبر أصحاب المشروع أنه يهدف لتحقيق الإصلاح ببلدان الشرق الأوسط، انطلاقا من النداءات والحقائق التي تضمنتها تقارير التنمية العربية في توصيف الوضع الاقتصادي والاجتماعي بالمنطقة.

ويحدد المشروع أولويات الإصلاح في ثلاثة محاور أساسية، تتمثل في النواقص الثلاث التي حددها تقرير الأمم المتحدة حول التنمية البشرية، وتتمثل في:

- تشجيع الديمقراطية والحكم الصالح.

- بناء مجتمع معرفي.

- توسيع الفرص الاقتصادية.

وارتباطا بال محور الأول تمت الإشارة إلى تقرير (فريدوم هوس) لسنة 2003، الذي يصنف إسرائيل على أنها الديمقراطية الوحيدة بالمنطقة، وتوجد فقط أربعة بلدان عربية توصف بأنها ديمقراطية جزئية.

كما استشهد بتقرير التنمية البشرية العربية، الذي يصنف البلدان العربية من بين سبعة أقاليم في العالم، ضمن أدنى مراتب الحرية.

واقترح المشروع تقديم مساعدات فنية وتقنية للبلدان التي تعتمد تنظيم انتخابات حرة، وتنظيم دورات تدريبية لأعضاء البرلمان وتبادل الزيارات، وإنشاء معاهد لتدريب النساء على القيادة، وتدعيم وسائل

الإعلام المستقلة وتطوير عملها.

¹ - أنظر: المرجع نفسه، بتصرف.

كما تعمل البلدان الصناعية على تدعيم مبادئ الشفافية ومكافحة الفساد داخل بلدان المنطقة، ويرى المشروع أن الإصلاح يكون من داخل المجتمع، لذلك يجب على البلدان الصناعية أن تلتزم بتقديم الدعم المادي والمعنوي لمؤسسات المجتمع المدني، لاسيما العاملة في مجال حقوق الإنسان، ولتفادي حساسية التمويل المباشر لهذه المنظمات من قبل الجهات الرسمية الغربية، يقترح أن يتم ذلك عن طريق زيادة الدعم التقني والمالي للمنظمات الغربية غير الحكومية.

وفيما يتعلق بال محور الثاني حول بناء مجتمع معرفي، يعتبر المشروع أن منطقة الشرق الأوسط التي كانت في الماضي مهدا للاكتشافات العلمية والمعرفة، قد أخفقت في مواكبة التقدم المعرفي في العالم، ولذلك يقترح مبادرات لتدعيم برامج محو الأمية، لاسيما بالنسبة للنساء، وزيادة مستعملي الانترنت، وإقامة معاهد وشراكات لتدريس إدارة الأعمال، للارتقاء بمستوى إدارة الأعمال في عموم المنطقة.

أما المحور الثالث، المتعلق بتوسيع النمو وزيادة الفرص الاقتصادية، فيقترح مشروع الشرق الأوسط الكبير تشجيع القطاع الخاص، لاسيما المشاريع الصغيرة والمتوسطة، لأنه الأداة الرئيسية لتحريك النمو وخلق فرص العمل. كما يحث الدول الصناعية على تمويل المشاريع التنموية، ويقترح إحداث مؤسسات تمويلية من قبيل:

-مؤسسة المال للشرق الأوسط الكبير، على شاكلة (مؤسسة المال الدولية) للمساعدة على تنمية مشاريع الأعمال على المدى المتوسط والبعيد، لتحقيق تكامل اقتصادي في مجال الأعمال في المنطقة.
-بنك تنمية الشرق الأوسط: يتم إنشائه من قبل الدول الصناعية، بمساهمة مقرضين من الشرق الأوسط نفسه، ويكون على غرار (البنك الأوربي للإعمار والتنمية).

كما يضع المشروع مقترحات لتدعيم التجارة البينية داخل المنطقة، كإنشاء (منبر الفرص الاقتصادية لبلدان الشرق الأوسط) ويمكن أن يقوم على شكل مرن يستند على نموذج رابطة آسيا- المحيط الهادئ للتعاون الاقتصادي (أبك).¹

في بداية تحليل (مشروع الشرق الأوسط الكبير)، لا بد من التنبيه على تعدد المبادرات الغربية الداعية للإصلاح بمنطقة الشرق الأوسط، بدء "بالشرق الأوسط للشراكة التي أعلنها كولن باول سنة 2002، ثم الشرق الأوسط الكبير التي أعلنها لفترة وجيزة الرئيس الأمريكي بوش سنة 2004، وتم تعديله سريعا في شكل مبادرة أمريكية أوروبية، وهي: مبادرة الشرق الأوسط الأكبر وشمال إفريقيا، والتي أطلقت خلال

¹ -المرجع نفسه، بتصرف.

اجتماع الثمانية الكبار TE G8 في يونيو 2004، وأعيد تسميتها بالشراكة من أجل التطور والمستقبل المشترك مع منطقة الشرق الأوسط الأكبر وشمال إفريقيا، ثم طالعنا أخيرا وزيرة الخارجية الأمريكية كوندوليزا رايس في 2006 بما أسمته مشروع الشرق الأوسط الجديد.¹ ولا يبدو أي اختلاف كبير بين المشاريع المطروحة، حيث جاءت كلها في شكل توصيات ومقترحات لتحقيق الإصلاح السياسي والاقتصادي والاجتماعي، مع التركيز على قضايا الديمقراطية والمرأة والتعليم والنمو الاقتصادي، رغم الشمولية التي تم إضافتها على هذه المشاريع لتبدو كحزمة من السياسات الإصلاحية المترابطة في مختلف المجالات.

و لدراسة المشروع لا ينبغي الوقوف عند حدود مضامينه ومحاوره المعلنة فقط، بل إن الأمر يتطلب الوقوف عند مستوى الأسباب الداعية لتبنيّه، والأهداف والنتائج المتحققة في حال تطبيقه، وهو ما من شأنه أن يعطينا صورة واضحة عن حقيقة هذا المشروع.

ولذلك فلا يمكن مناقشة المشروع بعيدا عن استحضار المصالح الإستراتيجية الأمريكية في المنطقة، والتي تتمثل في "تأمين مصادر النفط، وحماية أمن إسرائيل، وفتح أسواق مستقرة.. إلا أن جميع هذه المصالح المتعارف عليها ارتبطت بمظلة جديدة، ظهرت عقب أحداث 11 سبتمبر تسمى بالحرب ضد الإرهاب."² ومن ثم أصبح مطلب تحقيق الأمن والاستقرار بالمنطقة حيوي بالنسبة للولايات المتحدة والغرب، لضمان استمرار تدفق النفط، وحماية الكيان الإسرائيلي، وفتح الأسواق العربية أمام آلة الإنتاج الأمريكي، وهنا لا بد من التنبيه على أن ما يقترحه المشروع يختلف تماما عن عملية تحرير التجارة سواء في إطار منظمة التجارة العالمية، أو جامعة الدول العربية، "إن عملية تحرير التجارة في إطار عضوية معظم أقطار المنطقة في عضوية منظمة التجارة العالمية، هي عملية لها سماتها الخاصة وتأتي بموجب رغبة حرة من الدول الأعضاء بالمنظمة، ولها إجراءات وشروط دولية متعارف عليها ومقننة في اتفاقيات منظمة التجارة العالمية.

أما عملية تحرير التجارة بين الأقطار العربية، فهي تأتي في إطار هدف إقامة كتلة اقتصادي عربي منبثق من داخل المنطقة وبرعاية جامعة الدول العربية.

¹ - النقيب عبد الرحمن، مشروع الشرق الأوسط الكبير وتداعياته السياسية والاقتصادية والتربوية، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة مصر، الطبعة الأولى، 1431هـ، 2010م، ص134

² - المرجع نفسه، محور: الأبعاد السياسية للمشروع، تحرير: الشرفاوي باكينام، ص138-139

أما تحرير التجارة في إطار السوق الشرق أوسطية، فقد ماتت الفكرة قبل أن ترى النور، بسبب ربط هذه المبادرة بعملية السلام في الشرق الأوسط من جانب الأقطار العربية، حيث أدى تعثر عملية السلام إلى موت هذا المشروع.¹

ويرجع البعض أسباب فشل المشروع إلى عامل آخر، يتعلق بالإرادة الأمريكية، التي تخلت عن المشروع خوفاً من نتائج عكسية غير مرغوبة، قد يفضي إليها، من قبيل "ارتفاع صوت بعض الحركات السياسية الإسلامية، وصعود هذه المعارضة القوية إلى دوائر صنع القرار، فتكون لها الفرصة لتطبيق مشروعها، الذي يجعل القضية الفلسطينية من أولويات عمله، ويكون البدء بمقاومة التطبيع، والانتهاج بإخراج المحتل الصهيوني عن أرض فلسطين والتعجيل بالقضاء على دولة إسرائيل المزعومة.

والتقارب بين الشعوب والقوى الصاعدة، مما يسهل إيجاد فرصة لوحدة إقليمية وعربية إسلامية، وتعاون داخلي وتعاون داخلي اقتصادي أمني وسياسي، يعزز القدرة على الالتفاف الجيد حول القضايا المشتركة."²

غير أن أهم ما يمكن استنتاجه من المشاريع الشرق أوسطية المختلفة، هو نظرة الغرب إلى العالم الإسلامي باعتباره كيان حضاري واحد، ينتمي إلى أمة واحدة هي الأمة الإسلامية، ولعل إدراك الغرب لطبيعة الروابط الدينية والثقافية التي تربط بين أقطار العالم الإسلامي، والجغرافيا المتصلة لهذه الأقطار، هو ما يجعله يقوم بمثل هذه المبادرات الاستباقية سعياً لاحتواء العالم الإسلامي، أمام أي مشروع إسلامي وحدوي بديل عن الرؤى المستقبلية والاستراتيجية التي رسمت له في دوائر صناعة الرأي والقرار الغربية.

¹ - المرجع نفسه، ص 192

² - عبد الحميد بن سالم، مشروع الشرق الأوسط الكبير وتداعياته على المنطقة، مستقبل الحركة الإسلامية ونهاية إسرائيل، دار الخلدونية، الجزائر، طبعة 2005، ص 88-89

ثانيا- تقرير المجلس الوطني للمخابرات الأمريكية (السي أي إيه) حول العالم عام 2025 المسمى (الحكم العالمي 2025: في مرحلة حرجة):

تعيش مؤسسات الفكر والرأي بالولايات المتحدة حالة من الألق والازدهار، حيث أصبحت تقدم خدماتها باعتبارها جيلا جديدا من المؤسسات البحثية التعاقدية التي تشتغل بشكل مستقل عن الدوائر الحكومية، وتحصر على تقديم نفسها أنها منظمات ومراكز غير حكومية وغير ربحية، وهذه المؤسسات والمراكز ينظر إليها اليوم باعتبارها النسيج الذي يشكل العقل الأمريكي، لاسيما في القضايا الإستراتيجية والمستقبلية.¹ ولا تقتصر مهمة البحث العلمي بالولايات المتحدة على المؤسسات غير الحكومية، بل نجد مؤسسات الدولة المدنية والأمنية والعسكرية تضطلع بدور أساسي في هذا المجال، ومنها أحد مكاتب الدراسات والأبحاث التابع لوكالة الاستخبارات المركزية الأمريكي، والذي يعد مصدرا للخبرة الفنية في قضايا الأمن والمخابرات، والعلاقات الدولية والتفكير الاستراتيجي، وتحليل الظواهر المستقبلية، ويعمل مجلس الاستخبارات الوطنية على إصدار تقارير ودراسات سنوية ومنظمة عن مستقبل العالم أهمها:

-رسم الخرائط العالمية في المستقبل: مشروع 2020.

-الحكم العالمي عام 2025: في مرحلة حرجة.

ويعتبر " مشروع 2020" التقرير الثالث الذي أعده المجلس الوطني للاستخبارات سنة 2004، والذي يتبنى وجهة نظر عن مستقبل العالم على المدى الطويل.

ويرى أن "جزء من الضغوط على الحكومة الأمريكية يعود إلى تبني سياسات جديدة تركز على الهوية والمعتقدات الدينية في عالم يتجه بسرعة نحو العولمة والتضخم السكاني. وستوفر التيارات الدينية لأتباعها مجتمعات جاهزة للتفعيل، والتي هي بمثابة شبكة أمان اجتماعي في وقت الحاجة وخصوصا للمهاجرين".²

¹ -حسن علي حسن عبد ربه، عقل أمريكا، American Thank Tanks، مؤسسات صناعة الرؤية والفكر بالولايات المتحدة، نضمة مصر للطباعة والنشر، الجيزة مصر، الطبعة الأولى يناير 2009، ص 59 وما بعدها.

² - mapping the global future. Report of the National Intelligence Council's. 2020 Project. Based on consultations with nongovernmental experts around the world. December 2004. To obtain a copy of this

ويرى أصحاب الدراسة أن "الإسلام السياسي سوف يكون له تأثير قيادي عالمي كبير لعام 2020، جامعا مختلف الطوائف العرقية والوطنية، وربما خلق حتى السلطة التي تتجاوز الحدود الوطنية.

مزيج من العوامل تتمثل في تضخم نسبة الشباب في الكثير من البلدان العربية، فرص اقتصادية محدودة، وتأثير التعليم الديني، وأسلمة المؤسسات مثل النقابات العمالية، والمنظمات غير الحكومية، والأحزاب السياسية كلها تؤكد أن الإسلام السياسي لا يزال قوة رئيسية.¹

ويضع واضعو الدراسة سيناريو مستقبلي تخيلي حول قيام خلافة إسلامية جديدة، ويعطي السيناريو مثالا عن كيف أن حركة عالمية تمدها هوية دينية راديكالية يمكن أن تنشأ. في هذا السيناريو هناك خلافة جديدة أعلنت، وتعمل على دعم نظرية فكرية قوية مضادة استأنفت على نطاق واسع من العالم. ويتم تقديم السيناريو المذكور عبر رسالة طويلة مفترضة، يكتبها الخبراء -واضعو السيناريو- على لسان حفيد أسامة بن لادن إلى أحد أقاربه، يصف له واقع تلك الخلافة، سأسرد بعض من فقراتها:

"باسم الله الرحمن الرحيم... كان جدي يؤمن بالعودة إلى عهد الخلفاء الراشدين عندما حكم قادة الإسلام إمبراطورية كحماة حقيقيين للدين... كان يتصور أن الخلافة ستقوم مرة أخرى لتحكم العالم الإسلامي، وتستعيد الأقطار الإسلامية السليبية مثل فلسطين والبلدان الآسيوية، كما ستتأصل نفوذ العولمة الغربية والكفار الصليبيين، وسيكون العالم روحيا وديونيا في طاعة واحدة لإرادة الله، رافضا فصل الدين عن الدولة كما يراه الغرب، وعندما أعيد التفكير في الأمر مرة أخرى أشعر بالتقصير في تصور ظهور الخليفة، لكن الجميع اليوم يقف متفاجئا بأنه أصبح للخليفة حضور قوي وأتباع على مستوى العالم، دون أن يكون من القاعدة أو من أي حركة سياسية مثل جدي... لم يتلطح بقتل الأبرياء المؤسف، الذي سواء اعترف به جدي أم لم يعترف، فقد كان مانعا للبعوض من دعم القاعدة. ولقد تدفقت صور الولاء والدعم المالي من العالم الإسلامي في نصف الكرة الأرضية من الفلبين وأندونيسيا

=publication, please contact: Government Printing Office (GPO), Superintendent of Documents, PO Box 391954, Pittsburgh, p49

وترجمته: رسم الخرائط العالمية في المستقبل، تقرير مجلس الاستخبارات الوطني مشروع 2020. استنادا إلى المشاورات مع المنظمات غير الحكومية والخبراء في شتى أنحاء العالم . بتاريخ ديسمبر 2004، ويمكن تحميل النص الأصلي بالإنجليزية عبر الرابط: <http://www.foia.cia.gov/2020/2020.pdf>

¹ -المرجع نفسه، ص80

وماليزيا وأوزبكستان وأفغانستان وباكستان، وقد تابعه بعض الحكام من النخبة أملين تقوية قبضتهم المرتخفة على السلطة. أما في أوروبا وأمريكا فالمسلمون الذين لم يكونوا يمارسون دينهم استيقظوا ليكتشفوا هويتهم الدينية ودينهم الحق، وفي بعض الأمثلة تركوا خلفهم آباءهم المتغربين المذهولين وعادوا إلى أوطانهم الأصلية. حتى بعض الكفار تأثروا بروحانيته، فالبابا مثلا قرر بدء حوار الأديان معه، والمعارضون للعملة والغرب أعجبوا به، وخلال فترة وجيزة بدا واضحا أنه لا بديل عن تحقيق الحلم الذي يتوق إليه أكثر المسلمين هو إعلان قيام خلافة جديدة.

لقد كانوا معتدين بأنفسهم كثيرا، عندما ظنوا أن علينا أن نسلك طرقهم من أجل العلمانية، لتحويلنا مباشرة إلى نظام القيم اليهودي النصراني. هل تستطيع أن تتخيل النظرة التي على وجوه الرياضيين المسلمين في الألعاب الأولمبية، وقد تخلوا عن ولاءاتهم الوطنية وأعلنوا ولاءهم للخلافة؟ قد جرى تحطيم كل شيء: الأطروحات والمؤسسات التي سوّقتها الغرب ليسجننا فيها -العلمانية الديمقراطية والدولة القطرية ونظام عالمي يتحكمون فيه- كل ذلك يبدو أنه قد انهار.

وكان البترول أيضا في ذاكرتهم، ولقد سيطرنا عليهم كما لم يحدث من قبل... وانتشرت الشائعات عن احتلال الولايات المتحدة أو الناتو لحقوق النفط من أجل حمايتها من سيطرة الخلافة عليها. وسمعنا فيما بعد أن الولايات المتحدة لم تستطع أن تقنع حلفاءها للقيام بتدخل عسكري، وأن واشنطن كانت نفسها قلقة من حدوث ردة فعل إسلامية على مستوى العالم.

ويسود الارتباك... يوجد جيوب مؤيدة للخلافة ولكنها لم تستطع بعد إسقاط الأنظمة القائمة، نحن قريبون جدا من ذلك في آسيا الوسطى وأجزاء من باكستان وأفغانستان حيث تستخدم حرب أهلية. تنهك روسيا في محاربة المقاومة ودعم الأنظمة الاستبدادية في آسيا الوسطى. ومن المفارقات أن الولايات المتحدة أصبحت حليفة لروسيا في هذا الوقت...¹

ولعل أهم ما يحاول السيناريو أن يلفت إليه صانع القرار الأمريكي، هو أنه ليس بالضرورة أن يرتبط التحدي الإسلامي للنظام الدولي والهيمنة الغربية بالنجاح الكامل للخلافة، كما أن حماس المسلمين للخلافة سيكون متباينا، مما يتطلب انتهاج سياسات مختلفة مع كل بلد إسلامي على حدة أثناء المواجهة، كما يشير إلى احتمال تزايد العنف والإرهاب ضد الغرب من قبل المنبهرين بنظام الخلافة،

¹ -المرجع نفسه، بتصرف، ص 81-82

و ضد المصالح الغربية بالمنطقة لاسيما منابع النفط بالخليج، وهو تنبيه صريح للولايات المتحدة بأن تعد خططاً مستقبلية لحماية مصالحها ضد أي عدوان محتمل.

وقد كان هذا السيناريو موضع انتقاد من قبل الكثير من الدوائر العلمية والسياسية على السواء بالولايات المتحدة وأوروبا، حتى اعتبره البعض دعاية مجانية للإسلاميين و(للمتطرفين الأصوليين) الحالمين بعودة الخلافة الإسلامية، ولذلك جاء التقرير الصادر سنة 2010 عن مجلس الاستخبارات الوطني الأمريكي (الحكم العالمي عام 2025: في مرحلة حرجة) أكثر بعداً عن الإثارة، مع استحضار وضع العالم الإسلامي بأقاليمه المختلفة لاسيما الشرق الأوسط.

ويرى واضعو الدراسة أن العالم سنة 2025 سيكون ضبابياً وغير محدد المعالم، سيتكون المجتمع الدولي من العديد من الفاعلين بالإضافة إلى الدول، وسيفتقر لرؤية شاملة للإدارة العالمية. وسيكون النظام متعدد الأقطاب مع الكثير من المجموعات من الفاعلين كدول ومن دون دول. كما أن هناك مخاطر تتعلق بنمو سباق التسلح النووي بالشرق الأوسط، وباختصار يمكن القول إن هذا السيناريو يفترض أن يكون العالم سنة 2025 من دون غرب مهيم، حيث يفترض أن يزداد نفوذ منظمة شنغهاي على حساب حلف الناتو مع تصاعد قوة الصين، بالإضافة إلى ظهور الهند والبرازيل وروسيا، وبسبب الحاجة إلى الطاقة يمكن أن ينشأ النزاع بين العملاقين الصين والهند، لكن تدخل باقي القوى الأخرى سيؤدي إلى تهدئة الأوضاع بينهما.¹

وإذ كان تقرير 2020 يتصور استمرار الهيمنة الأمريكية، فإن تقرير 2025 يتصور عالماً تضطلع فيه الولايات المتحدة بدور بارز في الأحداث العالمية، ليست منفردة، بل بجانب العديد من الفاعلين

¹ Global Governance 2025 at a Critical Juncture. Mathew Burrows - Counselor to the National Intelligence Council, and to the EU Institute of Security Studies. September 2010. P 4-5

=الحكم العالمي 2025: في مرحلة حرجة، ماثيو بوروز المستشار لمجلس الاستخبارات الوطني، ومعهد الدراسات الأمنية للاتحاد الأوروبي، ويمكن تحميله بالإنجليزية من موقع:

http://www.foia.cia.gov/2025/2025_Global_Governance.pdf

ترجمة: مركز الإعلام العربي وربطه الإلكتروني: <http://www.arabinfocenter.net> بتاريخ 11-11-

2012

العالمين الجدد، الذين يشكلون الاقتصاديات الثمانية الأكبر في عام 2025 وفق التسلسل التالي: الولايات المتحدة، الصين، الهند، اليابان، ألمانيا، المملكة المتحدة، وفرنسا وروسيا.¹ ويرى واضعو الدراسة أن الصين بشكل خاص، يمكن أن تعرض موديلًا بديلاً للتطور السياسي وتبني طريقًا اقتصاديًا مختلفًا، أما البرازيل والهند بالنظر لافتقارهما لإيديولوجيا محددة، ولبعض العناصر، فإنهما من المستبعد أن يشكلا نموذجًا أو نظامًا بديلاً.

"في الشرق الأوسط، العلمانية التي أيضاً تم اعتبارها جزءاً مكماً للموديل الغربي، على نحو متزايد ينظر إليها بأنها في مكان غير ملائم، بينما نالت الأحزاب الإسلامية شهرة وبروزاً، ومن الممكن أن تبدأ في إدارة الحكومات. كما في تركيا اليوم، يمكن أن نرى كل من الأسلمة المتزايدة والتأكيد الأكبر على النمو الاقتصادي والتحديث."²

وأورد التقرير فقرة بعنوان: (نساء كوسائل -وكلاء- للتغيير الجيوسياسي)، يرى واضعو التقرير أنه ليس في أي مكان دور النساء أكثر أهمية للتغيير الجيوسياسي مثل أهميته في العالم الإسلامي. ثم يتحدث التقرير عن دور النساء المسلمات في عملية التحديث سواء من خلال ولوجهن سوق العمل وتراجع خصوصيتهن، بالإضافة إلى دور المهاجرين في بلدان جنوب المتوسط، الذين يعودون إلى أوطانهم بصفة مؤقتة أو دائمة، في تزويد مجتمعاتهم بأفكار غربية وتوقعات جديدة. وأيضاً تتلقى هذه البلدان الإسلامية تأثيرات خارجية من الإعلام الأوربي من خلال دشوات الأقمار والانترنت.³ وسينال العالم الإسلامي النصيب الأكبر من الزيادة السكانية، فالسكان في أكثر من 50 بلداً سيزدادون بأكثر من الثلث (البعض أكثر من الثلثين) بحلول 2025، حيث سيضعون ضغوطاً إضافية على المصادر الطبيعية الحيوية، والخدمات والبنية التحتية.

إن ثلثي هذه البلدان موجودة في إفريقيا جنوب الصحراء، ومعظم البلدان سريعة النمو توجد في الشرق الأوسط وجنوبي آسيا. كما ستستمر أوروبا في جذب المهاجرين وكذلك بعض المراكز الصناعية الناشئة بالصين والهند، ومن الممكن أيضاً إيران وتركيا. في عام 2025 سيضيف العالم ثمانية مدن ضخمة أخرى إلى القائمة الحالية التي تتألف من 19 مدينة، الجميع باستثناء واحدة من هذه المدن الثمانية

¹ -المرجع نفسه، بتصرف، ص9

² المرجع نفسه، ص16

³ المرجع نفسه، ص21

ستكون في آسيا وأفريقيا جنوب الصحراء الكبرى. أما بالنسبة للنمو السكاني بفلسطين فعدد سكان إسرائيل سيكون في حدود 9 مليون يشكل العرب حوالي ربعهم، في حين يتجاوز سكان الضفة وقطاع غزة 6 ملايين مما سيشكل تحديات جديدة، ويخلق واقعا جديدا على المستويين الاقتصادي والسياسي. وعلى فرض استمرار الاتجاهات الديمغرافية الحالية للمسلمين بأوروبا، فإن عدد المسلمين سيكون في 2025 حوالي 30 مليون، وهو ما من شأنه أن يكون له تأثير نسبي على صناعة القرار بالبلدان الأوروبية.¹

ويرى التقرير أن قضية انضمام تركيا للاتحاد الأوروبي، ستكون بمثابة اختبار للتركيز الخارجي الخاص بأوروبا، وتحت عنوان فرعي: القوى القادمة، وبعد الإشارة للصين والهند، يفترض التقرير أن دولاً أخرى قد تلعب دوراً ديناميكياً في محيطها الخاص. مثل: إندونيسيا وتركيا وإيران - هذه الدول هي إسلامية في الغالب، ولكنها تقع خارج الدول العربية - يبدو أنهم سيأخذون أدواراً دولية متزايدة، ومن المرشح أن تكون تركيا نموذجاً للدول التي تواكب الحداثة بسرعة في الشرق الأوسط.²

ولعل أهم افتراضات التقرير، تلك المتعلقة بحدوث طفرة تكنولوجية، تؤدي إلى اختراق في وجود بدائل عن النفط والغاز الطبيعي في مجال الطاقة، ومع ضعف هذا الاحتمال -على الأقل حتى سنة 2025- فإن المدلولات الجيوسياسية المترتبة على التحول عن النفط والغاز الطبيعي ستكون هائلة، لاسيما بدول الخليج وعلى رأسها السعودية وإيران والعراق. أما على المستوى الاستراتيجي والسياسي، فيفترض التقرير أن العالم الإسلامي سيكون ثنائي الاتجاه، فالعلمانية رغم عدم تمكنها بأكثر البلدان الإسلامية، إلا أن التركيز على الاقتصاد، وبصورة أكثر أهمية على مشاركة المرأة في العمل، قد ينتج أشكالاً جديدة من الإسلام التقدمي، وأنه في حال الاعتماد على العلمانية في جنوب أوروبا -أي ببلدان شمال إفريقيا- عندها قد يبدأ الشكل المحدث للإسلام بالظهور بحلول العام 2025. ويعتبر التقرير أن الاستقرار السياسي من القضايا التي ستكون على المحك بهذه البلدان، وقد يؤدي التوصل لحل للصراع السوري الفلسطيني مع إسرائيل بشكل خاص إلى الحد من طغيان النواحي الإيديولوجية والسياسية ضمن الدوائر العلمانية والإسلامية، ويقوض من الحجة التقليدية في امتلاك جيوش كثيرة العدد، وقمع الحريات، ويساعد على إنهاء حالات التوتر الطائفي والعرقي في المنطقة.

¹ المرجع نفسه، بتصرف، ص 23-31

² -المرجع نفسه، ص 41-42

وبالنسبة لإيران، يفترض التقرير استمرارها كقوة إقليمية، تسعى لقيادة المنطقة عبر استقطاب بلدان وأنظمة معينة، وقد يقدم الإجماع السياسي داخل إيران من أجل تطوير إمكانياتها الاقتصادية بصورة أكبر، مترافقاً مع الغضب الشعبي المستمر على الفساد، وسوء الإدارة الاقتصادية، وتراجع عائدات الطاقة، دفعة إضافية لتغيير سياسات إيران المشاكسة باتجاه اليسار، ويكون بمثابة الحافز لإيران من أجل تكييف سياساتها مع التطوع قداماً من أجل تخفيف العقوبات الأمريكية والدولية عليها.¹

وتحتل قضية ما يسمى ب(الإرهاب الإسلامي) موضعاً رئيساً ضمن التقرير، حيث يعتبر أن "موجة الإرهاب هي دورة من النشاطات التي قد تستمر حتى 40 سنة، وهي تتميز بمراحل التوسع والانكماش: الارتفاع والانخفاض في مستوى العنف والانحسار. لقد طُوّر مفهوم موجة الإرهاب من قبل البروفسور ديفيد رابوبورت، وهو يقدم الأساس لتحليل الحركات الإرهابية المقارن. في كل موجة هنالك نشاطات إرهابية مشاهجة تحدث في العديد من الدول، تقودها رؤية مشتركة، مثل: الماركسية، أو نظرية الفوضى، أو القومية، أو التطرف الإسلامي. وعادة ما تتفرق المجموعات الإرهابية التي تشكل أوج كل موجة قبل ابتعاد الموجة، ليساهم ذلك في انحسار الموجة. وقد يسبب ضعف تنظيم القاعدة وأهدافه الغير قابلة للتحقيق من الناحية الإستراتيجية، وعدم قدرته على الحصول على دعم واسع النطاق، وإجراءاته الذاتية التدمير، الاضمحلال السريع، أكثر مما يعتقد الكثيرون.² ويبدو الاتجاه العام للتقرير أميل إلى التفاؤل بخصوص انحسار ظاهرة القاعدة، مستندا إلى ضعف شعبية هذا التنظيم المعولم، وعدم اكتسابه شعبية أكبر تمكنه من الاستمرار، وذلك بفعل استهدافه للمدنيين وضعف قدراته في استهداف العدو البعيد، حيث تشير الإحصائيات إلى أن 40% ممن استهدفهم التنظيم مدنيين، كما أن استطلاعات الرأي تشير إلى محدودية التأييد الشعبي للتنظيم بالبلدان التي أجريت بها الدراسة، وهي: الجزائر ومصر والأردن والكويت ولبنان والمغرب وقطر والمملكة العربية السعودية والإمارات العربية المتحدة واليمن.

كما توصل التقرير إلى أن الغالبية في الدول العربية تعارض العنف الجهادي، من قبل أي مجموعة على ترابها الوطني، غير أن واضعي التقرير لا يخفون قلقهم من أن انتشار التقنية والمعرفة العلمية، سيسهل الحصول على الأسلحة البيولوجية والكيميائية والإشعاعية، والصواريخ المطورة والمضادة للدبابات وأنظمة

¹ -المرجع نفسه، بتصرف، ص62-63

² -المرجع نفسه، ص67

السلاح المحمول الأخرى، والمتفجرات المتطورة وانتشار أجهزة الرادار التي قد تُستخدم لصنع المزيد من أدوات التفجير.¹

وإذا كان النظر إلى التنظيمات الجهادية ضمن التقرير، يقرر بأن الظاهرة مستقبلاً تسير نحو الانحسار بناءً على مجموعة من المتغيرات الإقليمية والعالمية، فإنه يكاد يجزم بأنه "سوف يستمر الأسلوب الإسلامي، وبصورة متزايدة، بالوصول إلى القيادات الدينية، من خلال جلسات تعليم الدين والفقه، والتأكيد على تفسيرات القرآن والحديث. وسوف يشجع هذا الأسلوب وبمساعدة التقنيات الإعلامية المنتشرة على انتشار السلفية، بما في ذلك معظم أشكالها الراديكالية التي تهدد بتقويض التحالفات الغربية في العالم الإسلامي، وخاصةً في الشرق الأوسط. على الرغم من ذلك، قد يؤدي انتشار السلطة الإسلامية، ووصولها إلى المفكرين، إلى ظهور مرحلة من الأفكار الجديدة حول علاقة الإسلام بالعالم الحديث ومواجهة الأسلوب الراديكالي."²

ويفترض التقرير حتمية الصراع الإيديولوجي داخل العالم الإسلامي بين المتشددين والمعتدلين، وهو ما لا يمكن التسليم به، على اعتبار أن التشدد والميل نحو العنف في الكثير من التجارب والظواهر العالمية إنما تقف وراءه عوامل خارجية وموضوعية أكثر منها داخلية وذاتية، من قبيل الاستعمار والظلم والقهر والاستبداد ومصادرة الحريات، ولذلك فإن التباين الإيديولوجي قد لا يؤدي بالضرورة إلى الصراع، بل قد تحدث مراجعات ذاتية، كما حدث في الكثير من التجارب العربية والإسلامية، وقد تسود أجواء الحوار والثقة إذا زالت العوامل المذكورة سابقاً، ولعل تجارب الربيع العربي -بعد سنتين من انطلاقه- خير شاهد على ذلك حيث تبدو مشاهد الصراع الإيديولوجي مفتعلة وموجهة خارجياً، أكثر مما هي نابعة من طبيعة المجتمع ومن شخصيته الثقافية والحضارية، والتأكيد على فرضية الصراع الإيديولوجي داخل دوائر العالم الإسلامي في تقرير 2025، يحيلنا على بعض الأطروحات الاستراتيجية التي تدور داخل الدوائر الرسمية الأمريكية عن الفوضى الخلاقة، وهو ما سينسجم مع مشروع:

Global Governance 2025 at a Critical Juncture

هذا المشروع الذي يمكن وصفه إجمالاً، بأنه يرسم للعالم الإسلامي مستقبلات لا تخرج عن إطار الهيمنة الأمريكية.

¹ - المرجع نفسه، ص 68

² - المرجع نفسه، ص 69

المطلب الثاني: الأمة الإسلامية في الرؤى والتصورات المستقبلية الغربية

يمكننا تصنيف الرؤى والتصورات التي تتحكم في صناعة الرأي والتوجهات المستقبلية الغربية في هذا الصدد تصنيفاً موضوعياً إلى ثلاثة أقسام:

أولاً- الأصولية والصدامية:

أ- الرؤى والتصورات الأصولية/معركة هرمجدون أنموذجاً:

لم يعد خافياً استناد عدد من رموز الفكر الغربي في رؤاهم المستقبلية والاستراتيجية للعالم الإسلامي، وما يسمى بالشرق الأوسط من خلال موقف ديني وأصولي، يستند إلى النبوءات التي وردت في الكتب المقدسة المتعلقة بمعركة هرمجدون، وقد شكل دخول الألفية الثالثة مصدر إلهام لعدد من مفكري الغرب عن الحرب العالمية الثالثة والحرب القادمة، فصدرت عدد من المؤلفات التي لاقى بعضها صدى وإقبالا منقطع النظير مثل: (دراما نهاية الزمن) لمؤلفه (أونزال لوبرتس)، الذي بيعت منه ملايين النسخ، وكتاب (الكرة الأرضية ذلك الراحل العظيم) للكاتب (هول لندسي)، الذي بيع منه نحو 18 مليون نسخة، وكتاب (أسرار نهاية العالم) الذي ألفه عدد من الكتاب الغربيين وهم: عالم السيمولوجيا (ريجان بيير) و(عالم اللغويات اليوناني (ديمنري) وأستاذة اللاهوت الإسرائيلية (ميريام). وقد استنبط هؤلاء مادة كتابهم من سفر يوحنا في الإنجيل، ولذلك فحديثهم عن نهاية العالم بالمفهوم الإنجيلي والتوراتي. وفي الاتجاه نفسه، نجد عدد من الإنتاجات السينمائية الغربية، وفي هوليوود تحديداً، حيث يتم الترويج على نطاق واسع ل(هرمجدون النووية) وكأنها قدر محتوم.

و هرمجدون في أصلها كلمة عبرية تعني جبل مجدو الذي يبعد عن مدينة حيفا شرقاً بنحو 20 ميلاً، ويعرف الآن بتل المجيدية، ورغم أن هرمجدون لم تذكر سوى مرة واحدة في الكتب المقدسة، في سفر الرؤيا من إنجيل يوحنا: (فجمعهم إلى الموضع الذي يدعى بالعبرانية هرمجدون)¹، وهي تشير كما هو واضح من السياق إلى مكان وليس معركة، إلا أنه قد بني عليها الكثير من النبوءات والأساطير التي استندت إلى عدد من التفاسير المسيحية المتضاربة، بين مبشر بالألفية السعيدة التي يحكم فيها المسيح، وبين الحديث عن التدمير الشامل لليهود والعالم، ففي إنجيل لوقا "فإذا رأيتم أورشليم قد حاصرها الجيوش، فاعلموا أن خرابها قد اقترب. فمن كان يومئذ في اليهودية فليهرب إلى الجبال، ومن كان وسط

¹ - فريق من الآباء اليسوعيين، الكتاب المقدس: العهد الجديد، دار المشرق، بيروت، ط12، 1986، إنجيل يوحنا، سفر الرؤيا 16.

المدينة فليخرج منها، ومن كان في الحقول فلا يدخل إليها، لأن هذه الأيام أيام نقمة، يتم فيها جميع ما كتب. الويل للحوامل والمرضعات في تلك الأيام تنزل، فستنزل الشدة على هذا البلد، وينزل الغضب على هذا الشعب، فيسقطون قتلى بحد السيف، ويؤخذون أسرى إلى جميع الأمم.¹

ويؤكد إنجيل متى نبوءة الحرب الكونية المدمرة: "فستحدث عندئذ شدة عظيمة، لم يحدث مثلها، منذ بداية الخليقة إلى اليوم، ولن يحدث. ولو لم تقصّر تلك الأيام، لما نجا من البشر، ولكن من أجل المختارين، ستقصر تلك الأيام."²

وتتضارب النبوءات التي أشارت إليها الكتب المقدسة، والتي تتداخل فيها أخبار الدجال ويأجوج ومأجوج، وهي نبوءات يؤمن بها المسلمون أيضا، لكن في سياقات مغايرة، ولا يتوقف الأمر على الكتب المقدسة كمصدر لهذه النبوءات بل نجد بعض المنتسبين المتأخرين لهم الدور البارز في تشكيل العقل الغربي بالكثير من التفسيرات والتفاصيل، مثل المنتبئ (نوستراد داموس) الذي يرى أنه "من الشرق سيأتي العمل الغادر، الذي سيصيب إيطاليا وورثة رومولوس بصحبة الأسطول الليبي. ارتجفوا يا سكان مالطا والجزر القريبة المقفرة... التكرار المتشابه للتاريخ متواصل، وعلى شبكته المتجددة باستمرار، يمكن أن تطرز سلفا المعركة الأخيرة والمخيفة، التي سيظفر بها الشرق البربري على الغرب المسيحي."³

ورغم تهافت هذه النبوءات التي يبدو أنها تخاطب زمنها وليس الأزمنة المستقبلية، فإنه من الغريب أن تجد كتابا غربيين مرموقين يركبون هذه الموجة، مثل الكاتب البريطاني (سيمون بيرسون) صاحب كتاب (Total War 2006 الحرب الشاملة 2006) الذي شغل منصب مساعد رئيس أركان الحرب البريطاني للشؤون السياسية، الذي دخل على خط توقع الأحداث السياسية بتفصيل، كقيام مملكة فلسطين الإسلامية التي تضم الأردن بقيادة عاهل الأردن، وثورة جدة تأتي بحكومة عسكرية يسيطر عليها صلاح الدين من مقره في مدينة قم الإيرانية، وانتفاضات متعاطفة مع الحلف الإسلامي يشنه متطرفون في مدن فرنسا وإيطاليا وبريطانيا. يصور الكاتب حرب 2006، لاسيما عندما تقرر رئيسة الولايات المتحدة اللجوء للسلح النووي الشامل، "تجد أن صلاح الدين أستبق تفكيرها باستعمال السلاح الكهرومغناطيسي الذي طوره ألمع علماء المسلمين، ليضئ السماء ليلا على امتداد المسافة من

¹ -المرجع نفسه، إنجيل لوقا، 21: 20-24

² -المرجع نفسه، إنجيل متى، 21: 24

³ -عبد الحكيم منصور، ومعددي الحسيني، قراءة في نبوءات الكتب المقدسة، هرمجدون ونهاية أمريكا وإسرائيل، دار الكتاب العربي، دمشق، الطبعة الأولى، 2007، ص 19-20

قبرص والإسكندرية، حتى حدود الأردن والحدود السورية العراقية، حيث يطلق هذا السلاح الإسلامي نبضا إلكترونيا جبارا ينفذ من خلال كل شيء معدني في البنايات والأجهزة، والعربات والدبابات والأسلحة، وتكمن قوته في قدرته على تدمير الدارات الكهربائية المستخدمة في كل شيء، من الترانزيستور والكمبيوتر والتلفزيون، إلى أجهزة الهاتف والاتصالات، وأنظمة المصانع والمختبرات، وحتى الطائرات والأقمار الاصطناعية والصواريخ الموجهة، خلال لحظة تحولت دولة التكنولوجيا الرفيعة (إسرائيل) إلى مجتمع العصر الحجري، ومن دون معدات حرارة وإنارة وضخ مياه ونقل، محاطة بجبل من الأدوات المعدنية والإلكترونية، لعصر أصبح فجأة غابرا.¹

وهكذا تتضارب النبوءات بين متفائل بانتصار اليهودية المسيحية، ومتشائم من هزيمتها واندثارها من العالم، وبين هذا وذلك يبدو حضور العالم الإسلامي محوريا في هذه النبوءات، ويصور على أنه الخطر القادم، ومن الواضح أنه رغم المشتركات الملموسة في الرؤى المسيحية واليهودية في هذا الموضوع، غير أن التفسير المسيحي لهيرمجدون يختلف تماما عن التفسير اليهودي لها، فالمسيحيون يعتقدون أن الله سيحكم بدمار الأرض بالأسلحة النووية وما شابهها وسيهلك المسلمون وثلاثا اليهود، إلا أن ذلك سيكون من أجل تدمير أعداء اليهود وإنقاذهم بالمسيح المخلص الذي سيؤمن به بقية اليهود، بينما يرى اليهود في ذلك- لاسيما المتدينون الحريديم- إفساحا للطريق لعودة المسيح المخلص لليهود، وأن الطريق إلى ذلك تبدأ بهدم المسجد الأقصى، وبناء الهيكل المقدس على أنقاضه، وهو ما سيؤدي إلى ردة فعل إسلامية عالمية في اعتقادهم، تنتهي بقصف إسرائيل بالسلاح النووي، مما يؤدي إلى هلاك قسم كبير من اليهود لكن تدخل المسيح المخلص سينقذ اليهود ويدمر المسلمين ويأجوج ومأجوج.²

لقد أصبح الاعتقاد بحدوث معركة هرجمدون حاضرا بقوة، في مراكز الرأي والقرار الأمريكي بشقيها السياسي والديني، فعلى مستوى القرار السياسي بلغ إيمان الرئيس الأمريكي (ريغان) بهذه النبوءة أن جعلها إحدى لافتاته الانتخابية سنة 1980، وبعد وصوله للحكم سخر كل إمكانيات أمريكا لتحقيق نبوءات التوراة والإنجيل. وهذا الاتجاه عبر عنه الرئيس جورج دبليو بوش بوضوح عندما سئل عن سبب غزوه للعراق، فأجاب بأنها إرادة الرب، والرب هو من أمرني بذلك.

¹ - المرجع نفسه، ص 31-32

² - السعيد حسن، نهاية العالم وحديث النبوءات، فصلية المستقبلية، عدد 2، مرجع سابق، بتصرف، ص 190-191

وقد تجاوز الأمر الأروقة السياسية والفضاءات الكنسية إلى اكتساح الشارع الأمريكي بشكل مكثف، وأظهرت استطلاعات الرأي التي أجرتها مؤسسة (بانكيلوفيتش) سنة 1984 أن: 39% من الأمريكيين، يعتقدون بأن نبوءة الكتاب المقدس عن دمار الأرض، سوف تتحقق عبر حرب نووية مدمرة، تدور رحاها بالشرق الأوسط، وارتفعت النسبة في استطلاع التايم الأمريكية سنة 1998 لتصل إلى 51%، وتفسر ذلك (جريس هالسل) مؤلفة كتاب: (النبوءة والسياسة) "أن هناك جيشاً من المبشرين ورجال الدين يروجون لنظرية الدمار النووي في هيرمجدون، ويجنّدون المئات من محطات الإذاعة المسموعة والمرئية، ويعدون البرامج لتسويق تجارة الدمار، ودق طبول الحرب النووية، والدعوة إلى دعم الكيان الصهيوني في سياسته، من أجل عودة المسيح. والخطر أن هذه البرامج تصل إلى عشرات الملايين من البيوت الأمريكية، كما أن نظرية (هيرمجدون) تدرس في معظم المدارس الكنسية في الولايات المتحدة، ويؤكد أقطاب هذه النظرية الهامة أنه لن يكون هناك سلام حتى يعود المسيح، وأن أي تبشير بالسلام قبل هذه العودة هرطقة. إنه ضد كلمة الله، إنه ضد المسيح."¹

ويرى فريق من العلماء والباحثين المسلمين أن معركة هرمجدون المزعومة لن تقع أبداً، لأنها ببساطة شديدة قد وقعت بالفعل.. ويرون أنها هي بعينها معركة "اليرموك" المشهورة في تاريخنا الإسلامي، والتي وقعت عام 13 هـ - 638 ميلادية، في عهد الفاروق عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)، وكان قائد جيش المسلمين هو خالد بن الوليد (رضي الله عنه)، وانتصر فيها المسلمون على الروم انتصاراً ساحقاً. وكان من نتائج هذه المعركة الظافرة: خروج الروم من الشام إلى الأبد، وفتح بيت المقدس ودمشق وغيرها من مدن الشام. ويؤكد أصحاب هذا الرأي أن الصهيونية العالمية هي التي تشيع في العالم أن معركة هرمجدون لم تحدث، وأنها سوف تقع قريباً بين المسيح وأنصاره، ضد المسلمين والوثنيين في سهل مجيدو بفلسطين، ولذلك كان من الضروري قيام دولة إسرائيل ودعمها بكل السبل ضد العرب والمسلمين، والاستمرار في ذلك تحقيقاً لإرادة الرب.²

ويرى البعض أن معركة هرمجدون هي نفسها الملحمة الكبرى التي تحدثت عنها الأحاديث النبوية، "وهناك تشابه بين الهرمجدون والملحمة الكبرى التي تقع في آخر الزمان، إلا أن أرض المعركة في كلا المعركتين مختلفة. فالتشابه يأتي من اجتماع أهل الغرب لقتال أهل الإسلام، لكن الهرمجدون تكون على

¹ - المرجع نفسه، ص 184-185

² - أنظر: السقا أحمد حجازي، هرمجدون حقيقة أم خيال، مكتبة جزيرة الورد، المنصورة مصر. دت، ص 45

أرض فلسطين، والمعركة الأخرى تكون بالغرب من دمشق بدابق، ويكون التجمع لها على أرض لبنان في (مرج ذي تلول).¹

وتوضح الكاتبة الأمريكية (جريس هالسل) مدى الابتزاز السياسي الذي يمارسه بعض الساسة في استغلالهم للنبوءات الدينية في هذا العقود الأخيرة، فالمتحمسون لهذه النبوءة من النصارى الإنجليين، لا يجمع بينهم واليهود الصهاينة أية مبادئ، أو عقائد مشتركة، سوى إجماعهم على دعم الكيان الصهيوني باعتباره الوسيلة الوحيدة لتحقيق النبوءة المذكورة، وتكشف (هالسل) "أن هناك اقتصاديات ضخمة تقوم على هذه النبوءة، التي تدر مليارات الدولارات سنويا على نجوم التنصير التوراتي، الذين يمتلكون عشرات المحطات التلفزيونية الإذاعية في أمريكا وأحاء العالم."²

إن حجم تأثير نبوءة هرجمدون على الدوائر الرسمية والشعبية، وصناع الرأي ووسائل الإعلام بالولايات المتحدة أوسع مدى، وهو في تزايد مستمر بفعل الدعاية الإعلامية المكثفة والتبشير الكنسي، إلى حد أن صارت جزء من الأساطير المؤسسة للسياسة الغربية والأمريكية تحديدا، ولعل أهم ما تؤكد عليه هذه النبوءة -بغض النظر عن تفاصيلها المغرقة في الخيال الجامح - هو أن الصراع مع العالم الإسلامي حتمي ولا محيد عنه، وهذا التكريس الديني والعقدي لأطروحة الصراع، سيرخي بظلاله حتى على الرؤى المستقبلية والحضارية، المستندة على نظريات علمية وفلسفية بعيدا عن أساطير الكتب المقدسة، وهذا ما يفسر ظهور نظريات ورؤى تستند لأطروحة الصراع. وفي هذا الإطار يأتي الحديث عن نظرية صدام الحضارات لصاحبها لصموئيل هنتينغتون.

¹ -عبد الحكيم منصور، ومعددي الحسيني، قراءة في نبوءات الكتب المقدسة، هرجمدون ونهاية أمريكا وإسرائيل، مرجع

سابق، ص 37

² -المرجع نفسه، ص 37

ب- الرؤى والتصورات الصدامية/ نظرية صدام الحضارات لصموئيل هنتينغتون أنموذجا:

لم تكد تمضي سنوات قليلة على انهيار المعسكر السوفييتي ونهاية الحرب الباردة، وهو حدث كان من المفترض أن يدفع نحو تقييم إيجابي للسياسات الدولية وتقديم رؤى استشرافية متفائلة، لكن أطروحة هنتينغتون عن صدام الحضارات جاءت صادمة في هذا الاتجاه، ويلخص الكاتب أطروحته في مقدمة الكتاب، إذ يقول: "توشك الصراعات بين جماعات تنتمي إلى حضارات مختلفة، أن تكون العنصر الغالب على السياسة العامة للعالم."¹ ولذلك فالعالم لا يزال أبعد ما يكون عن منظورات روبرت ماكنزي المتفائلة، عن تماثل التقدم والنمو الاقتصادي والهناء والاعتدال، وعن الكمال المثالي لنورمان إنجل في كتابه (خيمة الأمل الكبرى)، حيث تكون التجارة عنوانا للتقدم والازدهار. كما لازلنا بعيدين عن روح الثورة الفرنسية التي يصبح الناس فيها "أحرارا متساوين في الحقوق"، وعن مبدأ التعارف والتعايش الحضاري الذي خاطب به الإسلام مختلف الشعوب والأجناس والأعراق.

وتقوم نظرية صدام الحضارات على جملة من المبادئ العامة البسيطة، وهي:

أ- "ما من حضارة إلا ويحكمها التاريخ، أي الصيرورة: ميلاد فنمو فتمكن فتوسع، ثم موت.

ب- مع انتهاء الحرب الباردة وسقوط الإمبراطورية السوفييتية، لم يعد الغرب يمثل القوة الوحيدة في العالم. وأخذت تتوطد أقطاب أخرى من القوى الإقليمية، وصارت السياسة الدولية متعددة الأقطاب متعددة الحضارات.

ج- تلاشي مفهوم الدولة بفعل التدفقات النقدية وحركات الهجرة والثقافات، وبروز نظام دولي متنوع ومعقد ومتعدد التركيبات يشبه أكثر فأكثر ما كان سائدا في العصور الوسطى.

د- يتجه العالم نحو الفوضى الخالصة أو المنظمة. والأسباب هي انخراط السلطة الحكومية، وضعف الدول، واحتدام النزاعات القبلية والعرقية والدينية...

¹ - هنتينغتون صمويل، صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، ترجمة: مالك عبيد أبو شهوة ومحمود محمد خلف، الدار العربية للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، ليبيا، الطبعة الأولى، 1999، ص 63

هـ- غدت المجتمعات غير الغربية فاعلا كبيرا في الساحة الدولية، فامتلاكها لثقافتها الخاصة وتاريخها يهيئها لأن تكون حاضرة، ولأن تتفاعل بطريقة معبرة على الساحة الدولية.¹

وأما مقارنة التحليل التي نادى بها هنتنغتون فهي مقارنة تفسيرية وتحليلية من وجهة نظر الحضارة، ولذلك عمل على دحض النماذج التفسيرية الأربعة التي قدمها أسلافه، من المفكرين ورجال السياسة، مثل:

- عالم واحد، يسود فيه نمط واحد، يشكل مقدمة لنهاية التاريخ التي سيعمها الهناء والوثام.

- عالمان متنافسان موجودان في حالة حرب معلنة، مثل اختزال العالم في: شمال جنوب، غرب وشرق، دار الإسلام ودار الكفر...

- النموذج الحكومي الذي يقضي بفاعلية الدول في العلاقات الدولية، كما أن القيم والثقافة تعتبر محدد أساسي لمصالح الدول.

- إن أنموذج الفوضى العالمية القائمة على النزاعات العرقية أو الدينية أو القومية أو الحدودية. وتكاثر أسلحة الدمار الشمال، وتصاعد الأصوليات الدينية، والعصابات الإجرامية، وهجرة السكان لا يمكن اعتباره تفسيراً صالحاً.²

وقد تناول هنتنغتون في كتابه مفهوم الحضارت، ومسألة الحضارة الكونية، والعلاقة بين القوة والثقافة، وتغير ميزان القوة بين الحضارت، والعودة إلى الخصوصية المحلية والتأصيل في المجتمعات غير الغربية، والبنية السياسية للحضارات، والنتائج عن عالمية الغرب، والتوازن بين الحضارة الغربية والحضارات الأخرى كالصينية، ومستقبل حضارات العالم المتعددة الأقطاب، مثل: الصينية، اليابانية، الهندية، الإسلامية، الغربية، الأفريقية، والأمريكية اللاتينية.

ويرى هنتنغتون أن ما يحكم العلاقة بين هذه الحضارات في المستقبل، هو الصراع والصدام، وأساسه هو الثقافة أو الهوية، ولذلك يقول: "ويقوم افتراضي على أن المصدر الأساسي للصراع في هذا العالم الجديد لن يكون إيديولوجيا أو اقتصاديا في الأساس، فالتباينات بين الجنس البشري والمصدر المحوري للصراع ستكون ثقافية.. وستظل الدول القومية أكثر الوحدات الفاعلة القوة في الشؤون الدولية، غير أن

¹ - شادلي مصطفى وآخرون، نظرية صراع الحضارت بين المتخيل والتمثلات ونسق القيم، كتاب: مراجعات في نظرية صراع الحضارات، ترجمة: محمد معتصم، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 129، ط1، 1426هـ، 2005، ص26-27

² - المرجع نفسه، بتصرف، ص27-29

الصراعات الأساسية في السياسة الدولية، ستقع بين دول وجماعات صاحبة حضارات مختلفة. وسيهيمن صراع الحضارات على السياسة الدولية، وستكون الفوارق الفاصلة بين الحضارات بمثابة خطوط القتال في المستقبل. وسيشكل الصراع بين الحضارات آخر مراحل تطور الصراع في العالم المعاصر.¹

إذن فالنموذج التفسيري الذي قدمه هنتنغتون للصدام القادم بين الحضارت، يركز على اعتبار أن الثقافة هي التي ستشكل الهوية الحضارية لكل مجتمع، وبناء عليها تتشكل عوامل وأنماط التماسك والتحلل والصراع في عالم ما بعد الحرب الباردة.

وليس الحديث الصدام والصراع بالشيء الجديد، فحالة الصراع بين الحضارت موجودة منذ قرون، بل إن الأمر وصل لمستوى الإبادة الحضارية بتعبير المهدي المنجرة، فالغرب فعلا مارس هذه الإبادة على شعوب كثيرة وحضارات عدة، وهذا ما دفع المنجرة إلى المطالبة بمحكمة دولية لمواجهة الجرائم الثقافية.²

ويرى زكي الميلاد أن الذي اختلف هذه المرة مع تزايد الحديث عن صراع الحضارات، أن "الغرب هو الأكثر إحساسا بهذا التصادم، والأكثر تعبيراً وترويجاً له، الإحساس الذي يستبطن بعض المخاوف، وهو يرى تقدم وصعود بعض الحضارت في القارة الآسيوية بالذات، التقدم الذي ظهر في ارتفاع مؤشرات النمو المتزايد في ميادين التعليم والتقنية والصناعة والاقتصاد، وفي علوم الفيزياء والرياضيات التي يقاس عليهما المستوى العلمي، كما هو محدد في المعايير العالمية، وهذا التقدم يلحظ بصورة واضحة في دول جنوب شرق آسيا، وفي مقدمتهم مجموعة النمر ذات النمو السريع، وهي: كوريا، تايوان، سنغافورة، ماليزيا، أندونيسيا، بالإضافة إلى هونغ كونغ... هناك توجس في الغرب من أن انبعاث الحضارات وتصاعدها، قد يدفع بهذه الحضارات إذا وصلت إلى مرحلة من التقدم والقوة يمكنها من الانتقام، لما قام به الغرب من تدمير وعدوان ونهب لهذه الحضارات في القرون الماضية وإلى اليوم."³

وليس ما أبدع فيه هنتنغتون هو أطروحة (صدام الحضارات) في حد ذاتها، فقد سبق أن تحدث عن صدام الحضارات والحروب الثقافية كثيرون، منهم المنجرة الذي حذر من الحروب الثقافية في عقد الثمانينات، ولما اندلعت حرب الخليج الثانية سنة 1991 اعتبر أن الحروب الحضارية قد بدأت،

¹ - هنتنغتون صمويل، الإسلام والغرب آفاق الصدام، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ط1، 1415هـ، 1995م، ص5-6

² - أنظر: المنجرة المهدي، الإهانة في عهد الميغا إمبريالية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، الطبعة الخامسة، 2007، ص137

³ - الميلاد زكي، المسألة الحضارية، مرجع سابق، ص62-63

فأصدر كتابه (الحرب الحضارية الأولى). لكن الجانب الذي أبدع فيه صمويل هنتنغتون حسب زكي الميلاد هو "في المنهجية التي أخرج بها هذه المقولة، ووضع لها بنية من المعارف التاريخية على قدر من التماسك. فالجديد ليس في المقولة، وإنما في الافتراضات التي يخرج بها، ومن التحليل التاريخي والربط المتناسك لأجزاء متناثرة من الأحداث والوقائع التاريخية والمعاصرة.

بالإضافة إلى ذلك، الطريقة التي تعاملت بها وسائل الإعلام ومؤسسات النشر الأمريكية والأوروبية مع هذه المقولة، والتي باستطاعتها أن تجعل من الحبة قبة. وأن تجعل الحمل يلج في سم الخياط. كما لا بد أن نشير إلى عامل الزمن، فهذه المقولة جاءت في وقت يعيش فيه العالم زمن التحول والانتقال.¹ إن الاحتفاء الغربي الكبير بمقولة هنتنغتون ليس ناشئا من قيمتها وإضافتها العلمية، بل بالنظر لما تثيره من مخاوف وقلق على قدرة الغرب في استمرار هيمنته على العالم، فالغرب اختار منذ زمن ليس بالقريب الصدام والصراع، كوسيلة لتحقيق التفوق والهيمنة على الحضارات الأخرى، تسنده في ذلك شواهد غنية من الثقافة المسيحية والإنجيلية، ومن نبوءات الكتب المقدسة، لاشك أن مثل هذه المقولات ستحدث في أرحائه صدى قويا في مرحلة تاريخية تشهد فراغا أو نوعا من البياض بعد النهاية المفاجئة وغير السعيدة للمعسكر الاشتراكي الشرقي، ولعل هذا ما يفسر الاحتفاء غير المسبوق بنظرية هنتنغتون لدرجة أن دار النشر (سايمون أندشوستر) التي أصدرت كتابه، قدمته باعتباره أصبح في أهمية (جورج كينان)، الدبلوماسي والأستاذ الجامعي الأمريكي الذي وضع نظرية احتواء الشيوعية بعد نهاية الحرب العالمية الثانية، معتبرا أن القضاء على النازية ليس نهاية المشاكل العالمية، بل لا بد من تطوير الاتحاد السوفييتي بالأحلاف العسكرية، ووضع خطط لمنع انتشار الشيوعية. وها هو هنتنغتون يبشر الغرب من جديد بأن سقوط الاتحاد السوفييتي ليس نهاية المشاكل العالمية، وأن هناك حضارات قادمة من العالم الثالث ستشكل الخطر المستقبلي على الحضارة الغربية، ويكفي هنا أن يستشهد الإعلام الغربي بالخطر الإسلامي وتهديداته الأمنية، والخطر الصيني وما يشكله من تهديد اقتصادي.

إن الغرب يبدو أكثر انشغالا بمواجهة التحديات الخارجية المفترضة، غير أن هناك أطاريح أخرى مختلفة تحاول أن تلفت نظر الغرب -من دون جدوى- إلى أن الصدام الحقيقي سيكون في داخل المنظومة الحضارية الغربية نفسها، سيكون بين الغرب ونفسه، وبين الغرب وما بعد الغرب، وقد بدأ هذا الصدام يحدث داخل عقل الحضارة الغربية، في أوساط رجال الفكر والثقافة ليمتد إلى دوائر صنع القرار

¹ -المرجع نفسه، ص 63

السياسي، ليتبلور في شكل تيارات لبرالية ومحافظة أقل إيماناً بالحضارة الغربية، وبعضها رافض للعملة وللهيمنة الغربية بجميع صورها، وأشهر من عبر عن هذا التوجه نعوم تشومسكي وجيمس كورت في معرض نقد مقولة هنتنغتون.

ثانياً-الرؤى والتصورات الإقصائية والمتشائمة

أ- الرؤى والتصورات الإقصائية/ نظرية "نهاية التاريخ" لفرانسيس فوكوياما أمودجا:
تعد نظرية نهاية التاريخ إحدى أهم الأطارح الغربية التي حاولت تفسير ما يحدث في السياسة الدولية، والتنبؤ بالاتجاهات المستقبلية للتاريخ الإنساني، وقد جاءت صياغة النظرية في أجواء الانتشاء بالانتصار الكبير الذي حققته الليبرالية الغربية على اشتراكية الاتحاد السوفيتي التولتارية، ونهاية الحرب الباردة. وهذا ما يؤكد به قوله: "ظفر الغرب والأفكار الغربية، في المقام الأول، من جراء الهزيمة المطلقة للخيار الآخر المزمح لليبرالية الغربية. إذ حدثت خلال العقد الأخير تغييرات غير مشكوك فيها في الجو الثقافي في دولتين شيوعيتين كبيرتين، وبدأت عمليات إصلاح جديدة في كليهما. لكن هذا الظاهرة تخرج عن حدود السياسة العليا، ويمكن ملاحظتها في تغلغل ثقافة الاستهلاك الغربية لهذين البلدين، الذي لا رجعة فيه، بأشكال مختلفة كأسواق الريف الفلاحية والتلفزيونات الملونة، التي عمت الصين، والمطاعم التعاونية، ومخازن الملابس آخر موضحة التي افتتحت العام الماضي في موسكو، وبيتهوفن الذي يصدح في المحلات التجارية اليابانية، وموسيقى الروك التي يتمتعون بها بنفس السوية في براغ وراغون.¹ ومن الواضح أن فوكوياما قد كتب مقالته هذه قبل التطورات الكبرى التي عصفت بالمعسكر الاشتراكي وسقوط جدار برلين، ومع ذلك فتقافة الرجل ومخيلته الواسعة جعلته يستشرف هذا الانتصار الساحق في وثوقية عجيبة، بل يذهب به إلى تخومه القصوى عندما يقرر: "إننا على الأغلب لا نشهد نهاية الحرب الباردة، أو أية مرحلة من مراحل تاريخ ما بعد الحرب، بل نهاية التاريخ، كما كان النقطة الأخيرة من نقاط التطور الإيديولوجي للبشرية، وتعميم الليبرالية الديمقراطية الغربية، كشكل أخير من أشكال إدارة المجتمعات البشرية. وهذا لا يعني أنه من الآن فصاعدا لن تقع أحداث جديدة بشغل صفحات الدوريات الصحفية، لأن انتصار الليبرالية حدث بشكل رئيسي في مجال الأفكار أو الوعي، وإلى الآن لم يتحقق في العالم المادي الواقعي. لكن تتوفر لدينا أسس جوهرية للافتراض أن المثل الأعلى سوف يصبح

¹ -فوكوياما فرانسيس، نهاية التاريخ، ترجمة: يوسف إبراهيم الجهماني، دار الحضارة الجديدة، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 1993، ص12-13

سريعا هو الموجه الأول لتطور العالم المادي. ولفهم أسباب ذلك، يجب أن نعود إلى بعض المسائل النظرية التي تنظر في طبيعة المتغيرات التاريخية.¹

ولإضفاء صبغة علمية منطقية على النظرية، يوضح فوكوياما ردا على منتقديه: "إن فكرة نهاية التاريخ ليست بالفكرة الشاذة، وأفضل دعاها كان كارل ماركس، الذي افترض أن العملية التاريخية هدفية التطور، ويحدد هذا التطور طبيعة القوى المدنية المتبادلة التأثير، ويقف هذا التطور فقط حين الوصول إلى اليوتوبيا الماركسية، التي ستحل جميع التناقضات الموجودة سابقا. لكن مفهوم التاريخ كعملية دياكتيكية لها بداية ووسط ونهاية، استعارها ماركس من سابقه الألماني العظيم جورج فيلهيلم فريدريك هيغل.²" ويرى فوكوياما أن هيغل أول فيلسوف تحدث بلغة علم الاجتماع الحديث، حيث اعتبر الإنسان محصلة ظروف اجتماعية وتاريخية معينة وليس تجميعا لعدد من المزايا الدائمة، كما يفترض دعاة نظرية الحق الطبيعي الذين أتوا قبله، كما اعتبر هيغل أن التاريخ يصل الذروة في لحظة مطلقة، ينتصر فيها الشكل العقلائي النهائي للدولة والمجتمع. لكن حظ هيغل كان سيئا لأن الناس عرفوه كسلف ماركس، واطلعوا عليه من خلال عدسة الماركسية المهشمة، ومن هنا بدأت محاولات إنقاذ هيغل من التفسيرات الماركسية، فكانت محاولات عدد من الفرنسيين أشهرهم (ألكسندر كوجيف)، المهاجر الروسي صاحب كتاب (مقدمة في مطالعات هيغل) الذي يصفه فوكوياما بالموهوب، ورغم أن كوجيف غير معروف في أمريكا فقد كان له تأثير كبير على الحياة الثقافية في أوروبا، ومن أبرز تلامذته (جون بول ساتر) و(رايمون أرون)، ويختلف كوجيف عن مفسري هيغل الألمان كهيربرت وماركوز وغيره، فقد "سعى كوجيف إلى تعميم علم ظواهر الروح لهيغل، الذي صرخ قائلا: إن التاريخ انتهى منذ 1806، لأن هيغل رأى حينها في الهزيمة التي ألحقها نابليون بالملكية البروسية في المعركة التي دارت حول إيون، عبارة عن انتصار لمثل الثورة الفرنسية العليا، وأنه ستتشكل في كل العالم دون أدنى مجال للشك، دول مؤسّسة على مبادئ الحرية والمساواة. كان كوجيف بعيدا عن دحض هيغل في ضوء الأحداث العاصفة التي جرت خلال قرن ونصف من الزمان، وأكد على أن هيغل كان في الجوهر محقا. عنت المعركة التي دارت رحاها حول إيون نهاية التاريخ، لأن هذه اللحظة هي لحظة تقدمية للبشرية، وهي التي حققت مبادئ الثورة الفرنسية. على الرغم أنه بعد عام 1806 بقي كثير من المسائل معلقا: القضاء على الرق

¹ - المرجع نفسه، ص 13

² - المرجع نفسه، ص 13

والتجارة به، وتأمين حقوق الانتخاب للعمال والنساء والزواج وغيرهم من الأقليات العرقية... إلخ.¹ وبعد أن يحقق فوكوياما الوصل التاريخي والفلسفي لنظريته، يستطرد معتبرا أن الدولة التي ستظهر في نهاية التاريخ هي دولة لبرالية لأنها تعترف، بالحرية والديمقراطية، وستحمي قانونيا حقوق الإنسان العامة، وأنها لا يمكن أن توجد إلا بموافقة أولئك الذين تحكمهم. لكنه يستبق الانتقادات التي سوف تتعرض لها نظريته بنوع من تسلية النفس أو الدعم النفسي، بأن سلفه كوجيف رأى معاصروه في إطلاقته عن نهاية التاريخ، نوعا من أنواع الشذوذ والعمى المثقفاتي الفرنسي.²

ورغم المسحة العلمية الذي يحرص فوكوياما على إسباغها على نظريته، من خلال استحضار هيجل وكوجيف، إلا أن ذلك ليس كافيا لتقرير الطابع العلمي والمنطقي للأطروحة، برغم التفوق المنهجي والصياغة الأدبية المتناسكة، ورغم التتابع الفلسفي الركيك كما يرى بيير أسنر المدير السابق للمعهد الوطني للعلوم السياسية في باريس، الذي جزم بأن فوكوياما لا يؤمن لا بالتاريخ ولا بنهايته.³ وفي حقيقة الأمر إن ما يورده فوكوياما يؤكد على أن نهاية التاريخ أمنية قديمة للتاريخانية الغربية، وهو نداء مكرور مع كل شعور بانتصار ساحق يحققه الغرب، فمذ القرنين والحديث يرتفع عن نهاية التاريخ سواء مع هيجل أو كوجيف، لكن الذي يحدث هو العكس تماما، حيث يعمل التاريخ على تحديد نفسه.

وفي هذا السياق يتساءل (كريمونك فكتور ألكسندروفيش)، نائب رئيس معهد التاريخ في أكاديمية العلوم السوفييتية سابقا عن حقيقة الانتصار الذي حققته البرالية، وسر تضخيم فوكوياما له حتى بنى عليه نظريته نهاية التاريخ، "ما هو هذا الانتصار إذا كان الاستقرار الذي تعيشه الدول الرأسمالية مترافقا بأوضاع بائسة في العالم الثالث؟ ساعدت الدول الرأسمالية المتطورة مجموعة من مجموعات دول العالم الثالث في الصعود إلى مستوى الدول الصناعية المتطورة ككوريا الجنوبية وتايوان وسنغفورة وهونكونغ. ونجاحات المكسيك والبرازيل والهند واضحة للعيان. لكن، أولا، هذه ليست سوى مجموعة صغيرة وهي عبارة عن نقطة من بحر دول العالم الثالث، ثانيا، البعض منها حقق قفزة على حساب الديون الضخمة، وماذا عن البقية؟ إنها تحت عبء تريليون دولار من الديون، وفي أزمة غذائية مستمرة، وتعيش

¹ - المرجع نفسه، ص 15

² - المرجع نفسه، ص 17

³ - أنظر: المرجع نفسه، ملحق الردود على فوكوياما، مقال لبيير أسنر بعنوان: لا يؤمن فوكوياما بالتاريخ ولا بنهايته،

حروباً دائمة إحداهما ضد الأخرى، ناهيك عن الحروب الأهلية، وعلى الغالب إنها لا تدخل في حساب توازن (الانتصارات والنكسات) التي يشير إليها فرنسيس فوكوياما.¹ ويحاول كريمنوك تذكير فوكوياما بأن لا فاعلية للبرالية بالعالم الثالث، الذي يشكل أكثر من ثلاثة أرباع المعمورة، حيث تنتشر الأوضاع المأساوية، كل هذا بالإضافة إلى جوانب أخرى من داخل منظومة الغرب نفسه كقضايا الزواج بالولايات المتحدة والمخدرات والجريمة وإيرلندا الشمالية والكثير من الظواهر السلبية، بهذا الشكل "يكون التاريخ بدأ لا البارحة ولن ينتهي غدا (إذا أظهرت الإنسانية ما يكفي من العقلانية)، ومن المبكر أن نعلن عن نهايته حتى ولو أرفقنا ذلك بإشارة استفهام."² وقد حاول فوكوياما الالتفاف على كل هذه الوقائع المقلقة، لاسيما ما يتعلق منها بالنزاعات العالمية السياسية والثقافية والدينية، معتبرا أن البرالية تستوعب النزعات الدينية والقومية، لكن فوكوياما لا يستطيع أن يخفي إمكانية أن يصبح الدين هو المزاحم الإيديولوجي للبرالية الديمقراطية، ويشاركه في ذلك النزعات القومية والعنصرية والإثنية. وهذا حسب هيرترود هيميلغارب محاولة لتجاهل هذه العوامل باعتبارها جميعا ليست ذات (أهمية عامة شاملة)، لكن حقائق التاريخ تثبت أن هناك الكثير من القضايا لم تكن ذات (أهمية عامة وشاملة) مثل هتلر، لكن فضاءه مجازره لم تكن قليلة الأهمية وتأثيرها في المستقبل لم يتوقف، لاسيما عندما يحتذي آخرون أثره،³ أو حينما يستغل آخرون ذلك لتحويل وجهة العالم والتاريخ لتصب في مصالحهم القومية.

ويرى إدوارد أراب أوغلي أستاذ المستقبلات الاجتماعية، أن هذه الأطروحة التي لقيت صدى واسعا في الإعلام الأمريكي، في نهاية المطاف، تعرض لمناصري الحضارة الغربية (المحافظين الجدد) شرحا عميقا، وفي نفس الوقت سلوانيا ومؤسسا على أفكار نوابغ تاريخ البشرية، لما يجري في عالم اليوم. أما ما يعتبره مصدر نجاحاته وانتصاراته، كالمؤسسات الديمقراطية والاجتماعية، فهي عبارة عن قيم إنسانية عامة، ولهذا فهي تعتبر نجاحا لكامل التاريخ البشري، وما تفوق فيه الغرب يشير فقط إلى أن دول أوروبا الغربية وشمال أمريكا، كانت تعيش ظروفًا تاريخية أكثر يسرا في المائة سنة الماضية، ساعدتها على تحقيق تطور ونماء أكثر، وقد أثبت المؤرخون أن هذه المؤسسات الاجتماعية، التي تعد مصدر فخر الغرب لم تكن قطعا حصرا على الغرب الحديث، ففي مختلف الأزمنة لم تكن القوانين والعلاقات النقدية والمؤسسات

¹ -المرجع نفسه، مقال ملحق لكريمنوك فكتور ألكسندروفيش بعنوان: نهاية التاريخ أم بدايته، ص54

² -المرجع نفسه، ص55

³ -المرجع نفسه، مقال ملحق لهيميل غارب هيرترود بعنوان: ليس للتاريخ نهاية، بتصرف، ص70

الديمقراطية حكرا على الغرب، بل إنها قيم إنسانية عامة تشترك فيها جميع الحضارات الأخرى، ويجزم أوغلي أن تاريخ الحضارة الغربية، يتحدث أن مصدر ديناميكيتها الاجتماعية، يفسر بقابليتها على تطبيق النجاحات الاجتماعية والتكنولوجية لباقي البشرية.¹

إن محاولات فوكوياما النظر إلى الأحداث العالمية من زاوية أحادية، وعبر مرآة الغرب، يجعله يتجاهل كل المخاضات التي يعرفها العالم، لاسيما العالم الثالث، هذا العالم العميق الذي يسكنه 80% من شعوب الأرض، في أفريقيا وآسيا وأمريكا الجنوبية، ممن يشعرون بالاختلاف عن الغرب، رغم أنهم عانوا عقودا طويلة من الاستعمار والغزو الثقافي والقصف الإعلامي من قبل الغرب المهيمن، ولعل أطروحة هنتينغتون عن صدام الحضارات وتزايد الاهتمام بها في الغرب، أكبر دليل على تنامي صعود الحضارات، بما تحمله من قيم ومبادئ تعكس خصوصياتها، دون أن تنتكر للمشتركات الإنسانية.

كيف يريد أن يقنعنا فوكوياما بنهاية التاريخ، وبحتمية الليبرالية الديمقراطية في إطار المرحلة أو الطورية الهيكلية، في الوقت الذي تستمر شعوب الأرض في اليقظة، ويتفتق معه وعيها الحضاري؟ فالإسلام يستمر في يقظته، والكثير من شعوبه في تركيا وشرق آسيا والعالم العربي ينفضون عنهم غبار التخلف والتبعية، والعملاقان الصيني والهندي مستمران في الزحف لتحقيق معدلات نمو أعلى، متبوعان بالبرازيل وروسيا وغيرهما، ومع استحضر كل التطورات اللاحقة على تديج فوكوياما لأطروحته النابعة من تصورات إقصائية للآخر الحضاري، أزداد يقينا بأن التاريخ إذا كان قد انتهى فعلا، ففي وعي مثقفي الغرب ومفكره وصناع قراره، ولعل هذا ناتج عن شيخوخة الغرب الشاملة، التي تجاوزت الحدود الاجتماعية إلى تضاريس العقل الغربي نفسه.

¹ - المرجع نفسه، مقال ملحق لإدوارد أراب أوغلي بعنوان: لا يزال التاريخ الحقيقي في بداياته، بتصرف، ص 60-61

ب- الرؤى والتصورات المتشائمة/ تنبؤات برنارد لويس عن مستقبل العالم الإسلامي أنموذجا:
عُرف برنارد لويس المؤرخ الإنجليزي الأصل، واليهودي الديانة والأمريكي الجنسية، بأنه من ألمع المؤرخين الذين حطّوا الرحال بجامعة برينستون -إحدى أهم الجامعات الأمريكية السبع- كأستاذ لدراسات تاريخ الشرق الأدنى والشرق الأوسط، وقد اشتهر بأنه من أوائل من تحدّثوا عن صراع الحضارات باعتراف صمويل هنتينغتون نفسه، كما عمل على توفير الكثير من الذخيرة الإيديولوجية للإدارة الأمريكية، في قضايا الشرق الأوسط والحرب على الإرهاب، عندما عمل مستشارا لوزير الدفاع الأمريكي في عهد حكومة بوش الابن، حتى اعتُبر منظرًا لسياسة التدخل والهيمنة الأمريكية في المنطقة.

وله أكثر من 20 كتابًا عن الشرق الأوسط، من بينها "العرب في التاريخ" و "الصدام بين الإسلام والحداثة في الشرق الأوسط الحديث"، و "أزمة الإسلام" و "حرب مدنسة وإرهاب غير مقدس" و "تنبؤات برنارد لويس: مستقبل الشرق الأوسط" الذي سيكون موضوع هذه الدراسة.

يعتمد لويس في تنبؤاته، عن الشرق الأوسط والعالم الإسلامي، على خبراته الأكاديمية الواسعة، ومعرفته التاريخية بالشرق الأوسط، ولذلك كثيرا ما يعتمد الرجل على التنبؤ الإسقاطي مدعما برؤية حدسية استهدافية تنطلق من العودة إلى التاريخ، فهو إذ يقرر أهمية الشرق الأوسط باعتباره "كان مهد الحضارة الإنسانية والديانات التوحيدية. وفي العصور الوسطى كان موطن أول مجتمع عالمي ذي ثقافة بينية، بكل ما للكلمة من معنى، وكان مصدر ابتكارات وإنجازات عملاقة في كل حقل تقريبا من حقول العلوم والتكنولوجيا، والثقافة والفنون، كان قاعدة لإمبراطوريات متتالية، عظيمة، وشاسعة. وكانت آخر هذه الإمبراطوريات وأعظمها من نواح متعددة: الإمبراطورية العثمانية.¹

لكنه يعتبر أنه "للمرة الأولى منذ مائتي سنة، يواجه حكام وشعوب الشرق الأوسط فكرة قبول كامل مسؤوليات بلادهم، وأن يتخذوا قراراتهم لوحدهم، وأن يرتكبوا أخطاءهم وأن يتحملوا مسؤولياتها. ومن الصعب على هؤلاء (الذين اعتادوا لفترات طويلة تخطيط سياساتهم، والاعتماد على أمكنة أخرى في اتخاذ القرارات الحاسمة في تاريخهم، والتي استمرت لأجيال) السيطرة على مفاتيح السلطة بكاملها،

¹ - لويس برنارد، تنبؤات برنارد لويس مستقبل الشرق الأوسط، شركة رياض الريس للكتب والنشر، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، يناير 2000، ص131

وإظهار قدرات رجال الدولة في دبلوماسية التقليل من الأخطار المحيطة بهم، وانهاز الفرص المتاحة لهم، كذلك من الصعب التخلي عن عادات استمرت عصرا تاريخيا كاملا أو حقبة كاملة من الزمن.¹

وبرنارد لويس، هنا، عندما يقر بوجود فرصة تاريخية للعالم الإسلامي بالتححرر من النفوذ الأجنبي والتبعية الأجنبية، التي تحققت له بعد قرنين من الهيمنة الاستعمارية، لا يفوت الفرصة في التشكيك في قدرة البلدان الإسلامية على التححرر والاستقلال الذاتي، بفضل استمرائها للتبعية، وفي ذلك محاولة واضحة لتبرئة ساحة الأمم الغربية من أي مسؤولية تاريخية عن تدمير الشرق الأوسط، وإخضاعه للهيمنة الاقتصادية والسياسية، بعد المحاولات المتكررة لشل قدرته على النهوض والسعي لتحفيف منابعه الثقافية والحضارية، ولذلك فهو نفسه يقر بهذه الحقيقة عندما يقول: "لكن المشكلة التي لا حل لها وتبدو صعبة جدا في هذه الحالة، هي استمرار طغيان ثقافة غربية، وازدياد سيطرة اجتماعية واقتصادية متفوقة، لدول احتلت مكانة رفيعة، ولزمن طويل في المنطقة، على الرغم من انتهاء سيطرتها السياسية والعسكرية. صحيح أن التدخل -أو التورط- الغربي العسكري والسياسي إلى حد كبير، قد انتهى، لكن التأثير العلمي-التكنولوجي والثقافي والمؤسساتي الكبير مازال مستمرا، بل متناميا. وكما في سائر أنحاء العالم غير الغربي (العالم الثالث)، كان هذا التأثير هائلا، وسيستمر كذلك."²

ولعل برنارد لويس هنا يعبر عن رغبة عالمية، سادت بين المثقفين بعد نهاية الحرب الباردة، وانهاء حرب الخليج الثانية بتحرير الكويت من الغزو العراقي، لكن ما ستحملة أحداث العشرية الأولى من القرن الواحد والعشرين أثبتت خلاف ذلك، فالغرب أدرك أن ممارسة الهيمنة عبر عوامة ثقافته وأنماطه القيمية، ومنتجاته الاقتصادية وبضائعه الاستهلاكية، لا تجدي في ضمان استمرار هيمنته واستمرار تبعية الشرق الأوسط له، ولذلك شهدنا بعيد أحداث 11 سبتمبر 2001 غزو أفغانستان وتدمير العراق، واستمرار الاحتلال الإسرائيلي بل وإحكام قبضته عبر جدار الفصل العنصري، وشنه لحروب مدمرة على غزة ولبنان. إذن فحديث برنارد لويس عن نهاية التدخل الغربي العسكري غير دقيق، لأن سياسة الحرب الشاملة التي تتحد فيها الدبابة والقلم، والمعونات الاقتصادية، لازالت جزء من الإستراتيجية الغربية والأمريكية تجاه العالم الإسلامي.

¹ -المرجع نفسه، ص20

² -المرجع نفسه، ص20-21

ولذلك يبدو موقفه متهافتا حين يقول: "إن الذين يتهمون الغرب، وعلى الأخص الولايات المتحدة بأنها تخفي مآرب استعمارية في الشرق الأوسط، ما هم إلا محاربون لأشباح الماضي، إلا أن التهمة الأهم هنا، هي تهممة التغلغل الثقافي." ¹

ولإقناعنا بأن المشكلة تعود إلى العامل الذاتي، مع استبعاد أية عوامل خارجية، يعتبر لويس أنه "من الطبيعي أن الشرق الأوسط سيستمر في الافتراض أن المسؤولية الحقيقية، والقرارات الهامة سيتولها أشخاص في أماكن أخرى بعيدة. إن من الطبيعي أن هذا الاعتقاد سيقود النظريات التأميرية ضد هؤلاء الذين يعتقد أنهم أعداؤهم - كإسرائيل أو اليهود أو الولايات المتحدة - والغرب عموماً." ²

ويرى برنارد لويس أن التغلغل الثقافي الأمريكي في المنطقة ليس منشأه إرادة سياسية استعمارية، بقدر ما يعود لقوة هذه الثقافة المستمدة من استقلاليتها عن القرار السياسي، ولذلك فهي تحقق انتشاراً في أماكن أوسع من مناطق النفوذ السياسي والعسكري الأمريكي، فهي ثقافة ذات شعبية واسعة، في الوقت الذي تنحصر فيه الثقافات الأخرى في نطاق النخبة الفكرية والسياسية، "فالثقافة الأمريكية تغري كل شرائح المجتمع وخصوصاً الشباب، كما تحصل في طياتها رسائل خاصة للناس المحرومين أو الخارجين عن التراتبية الاجتماعية وخصوصاً النساء. لذلك ليس من المستغرب أن تشكل تهديداً للمدافعين عن القيم التقليدية والعقائد الإيديولوجية، من أصوليين وغيرهم. ولعل أفدح مثال لكيف يرى الآخرون هذا التهديد الآتي من الثقافة الأمريكية هو موقف آية الله خميني في وصفه للولايات المتحدة بأنها (الشیطان الأكبر). ولا يحتاج هذا الموقف إلى مخابرات أجنبية لتفسيره، بل إلى نسخة من القرآن الكريم، فالآيات الأخيرة وهي الآيات الأولى الأشهر بين آيات الكتاب، تتحدث عن الشيطان وتصفه بأنه ((الوسواس الخناس الذي يوسوس في صدور الناس))، فالشيطان ليس فاتحاً أو مستغلاً. إنه مغر، يكون أخطر ما يكون عندما يبتسم." ³

إذن فالشرق الأوسط حسب لويس رغم تخلصه من الهيمنة العسكرية الغربية، لا فكاك له من الهيمنة الثقافية، أو على الأقل تأثيرات الثقافة الأمريكية في المستقبل، ومع تقرير هذه الفرضية، والسعي للتدليل عليها بوقائع سياسية وتاريخية، لا يبقى بعد ذلك حرج في أن يتحدث برنارد لويس عن فرص الشرق

¹ - المرجع نفسه، ص 20

² - المرجع نفسه، ص 21

³ - المرجع نفسه، ص 25

الأوسط المتاحة بعد نهاية الحرب الباردة وسقوط الاتحاد السوفيتي. فالشرق الأوسط كان من أكبر المستفيدين من انهيار السوفيات، حيث تعزز وضعه الجيوبولتيكي بعد استقلال ثمانية دول من آسيا الوسطى والقوقاز، ومنها ستة دول إسلامية هي: أذربيجان، وقرغيزستان، وتركمنستان، وأوزبكستان، وطاجاكستان، بالإضافة إلى كازاخستان البلد الأكبر مساحة ضمن بلدان منظمة التعاون الإسلامي. "كل هذه الدول هي جزء من منطقة الشرق الأوسط التاريخية، ذات ألف ارتباط ثقافي ولغوي وتاريخي بها. طاجاكستان تتكلم لغة قريبة من الفارسية (أو الفارسية المحرفة). الدول الإسلامية الأخرى تتكلم لغات مستمدة أو قريبة من التركية. فالأتراك والإيرانيون والأفغان يبدون اهتماما متزايدا بهذه الدول التي تمت إليهم بصلة قرابة، وقد تحررت من الطوق الروسي على حدودها. وهم أيضا يتابعون باهتمام كبير الشعوب الإسلامية الأخرى داخل روسيا الفدرالية الحالية، كالتتار والبشكير والشيشان والشركس وغيرهم. وسيتمد مستقبلا هذا الاهتمام ليشمل مسلمي الصين في آسيا الوسطى."¹

وانطلاقا من هذا الواقع الجديد الذي أفرزته المتغيرات الدولية الناتجة عن تفكك الاتحاد السوفيتي يتوقع الكاتب "أن بروز عالم من الدول ذات الأصول التركية، شبيهة بدول العالم العربي التي انبثقت من سقوط الإمبراطوريتين البريطانية والفرنسية، ستزداد أهمية في السنوات القادمة، سيكون له تأثير هام في الشرق الأوسط. إن هذه الدول بدأت تشعر بالانتماء إليه والعودة إلى جغرافيته."²

ورغم تنبؤ برنارد لويس بفشل الأنظمة ذات النزعة الأصولية - حسب تعبيره - مثل إيران نسبيا والسودان بشكل واضح، إلا أنه يعتبر أن (الأصوليين) مع توالي الأزمات والانتكاسات بالمنطقة، سيضلون أكثر فصائل المعارضة تفوقا، بسبب استغلال الوضع الاقتصادي والاجتماعي الهش للفئات الدنيا في المجتمع، بالإضافة إلى جاذبية وإغراء الخطاب الديني وتوظيف المسجد.³ ومن الواضح أن لويس يحتزل الحالة الإسلامية في ما يسميه: (القوى الأصولية) و(الجماعات المسلحة)، ويسلط عليها الكثير من الضوء في تجاهل تام لحالة التنوع الكبير التي تعرفها الظاهرة الإسلامية، والتي تمتد من اليسار إلى اليمين، وهو ما ليس مقبولا أن يتجاهله باحث، فضلا عن مؤرخ بات يعتبر عقل أمريكا في رسم استراتيجياتها ورؤاها المستقبلية في الشرق الأوسط منذ عقد الثمانينات.

¹ - المرجع نفسه، ص 17

² - المرجع نفسه، ص 18

³ - أنظر: المرجع نفسه، ص 38

فهل يتجاهل برنارد لويس اتجاهات الإسلام الوسطي السلمي المعتدل قصداً؟ أم أنه سهو غير مقصود وغفلة باحث؟ لا يوجد في الكتاب موضوع الدراسة ما يشير إلى إدراك أو مجرد استحضار للطابع المتنوع للظاهرة الإسلامية بالشرق الأوسط، مع العلم أن هذه الظاهرة أصبحت تستهوي باحثي الغرب والشرق على السواء، لكن إشارة وردت من الكاتب تحمل أكثر من دلالة حيث يقول: "يتحدث البعض عن تسوية ممكنة بين طريقي النقيض، أي نوع من ديمقراطية تمثيلية ليست علمانية بشكل رسمي، وتسمح للإسلام المعتدل وغير الأصولي أن يلعب دور الكنائس المكرسة في بريطانيا واسكتلندا أو الأحزاب الديمقراطية المسيحية، في الدول الواقعة على البر الأوربي.

لا يبدو في الوقت الحاضر أن إمكانيات نشوء تسوية كهذه متوافرة. لكن فكرة دمج الحرية والإيمان بشكل لا يستثني معه أحدهما الآخر حققت بعض النتائج بين المسيحيين، وقد توفر حلاً، قابلاً للتطبيق، لمشاكل الإسلام السياسي.¹

ولعل موقف لويس واضح من إمكان نجاح أي نموذج ديمقراطي إسلامي، لكونه يعتبر الديمقراطية والإسلام حتى في صورته المعتدلة، متناقضان، ولذلك فلا يتصور مستقبلاً للشرق الأوسط خارج نطاق الديمقراطية الليبرالية الغربية، وهنا يمكن أن ندرك سر تأكيده على استمرار الهيمنة الثقافية الأمريكية بجاذبيتها وسحرها، ومع ذلك فهو يرى أن تحقيق هذه التسوية المذكورة كان من الممكن تحقيقه في إطار النموذج التركي، لكن برنارد لويس يبدي خيبة أمله من القيادة الإسلامية لأردوغان، التي أصبحت تتحول شيئاً فشيئاً، نحو مواقف أصولية معادية للسامية وللمسيحيين والغرب، بل ومعادية لليبرالية والحداثة.

لكن رغم انطباعه السليبي عن اتجاهات القيادة التركية الحالية، يرى بأنه "في مطلق الأحوال سيكون لما سيحدث في تركيا تأثيرات هائلة، وربما حاسمة في المنطقة بشكل عام. قد ينهي انتصار الأصولية الإسلامية أي أمل في نشوء الديمقراطية الإسلامية لمدة طويلة، وقد تحافظ تركيا الأصولية لوقت قصير على علاقات طيبة مع إيران، لكن عاجلاً وليس آجلاً، سيعاود النمط التاريخي في المنطقة ظهوره إلى العلن، فتتركيا إسلامية وإيران إسلامية ستتنافسان على الزعامة، وستكون المنافسة، كما كانت عليه منذ عدة قرون، بين المذهبين السني والشيوعي.²

¹ - المرجع نفسه، ص 36-37

² - المرجع نفسه، ص 40

وهكذا فبرنارد لويس من منطلق خبرته التاريخية، التي يستدعي شواهدا وإسقاطات متى كانت تصب في رؤيته الاستهدافية، دون أي استحضار للمتغيرات العالمية والإقليمية، فهو لا يتصور حدوث تعاون إقليمي بين القوتين الإقليميتين الفاعلتين في الشرق الأوسط تركيا وإيران، مع وجود مؤشرات قوية تصب في هذا الاتجاه، كما يستبعد أي مصالحة أو صيغة تسوية بين الحركات الإسلامية والديمقراطية، لاسيما مع تنامي التيارات الإسلامية ذات التوجه الوسطي المعتدل، التي تؤمن بالديمقراطية والتداول السلمي على السلطة، وقد اقترب بعضها من الوصول للسلطة فعلا في بلدان ما يسمى بالربيع العربي، ويقوم بعضهم الآخر بأدوار فاعلة في الحياة السياسية، هذا في الوقت الذي ينحصر فيه نفوذ التيارات الإسلامية المسلحة وعلى رأسها تنظيم القاعدة.

غير أن الكاتب في محاولته التنبؤ بمستقبل الأمة الإسلامية، التي يحاول اختزالها في مقولة الشرق الأوسط، يذهب أبعد من ذلك عندما يقحم الكيان الإسرائيلي كطرف فاعل في رسم مستقبل الشرق الأوسط، فهو يعتبر أن ازدهار الديمقراطية الإسرائيلية سيكون لها تأثير كبير على المنطقة، ولا يخفي الكاتب تشاؤمه من تعثر مسار السلام بين العرب وإسرائيل، معتبرا أن مستقبل السلام في الشرق الأوسط، ومستقبل العلاقات العربية الإسرائيلية، إنما يتحدد بناء على ضوء نتيجة الصراع بين الديمقراطية والأصولية.

ولذلك يقيم الكاتب جملة من التنبؤات المتشائمة التي تتعلق بالنزاعات العاصفة التي ستعرفها المنطقة، فقد توقع حدوث حماقات من نظامي البعث في العراق وسوريا، وتلمل فئات الشعب الإيراني لإسقاط ما يسميه بنظام الملالي.

أما الدول العربية فالصراعات البينية على الحدود قابلة للاشتعال في أي وقت، بين سوريا ولبنان والأردن، وبين العراق والكويت، وبين إيران والبحرين وباقي الخليج، وبين مصر والسودان، كما أن هناك دول بعينها يخيم عليها شبح التفكك مثل لبنان والسعودية والعراق وسوريا والسودان وليبيا. وفي وسط آسيا يمكن أن يحدث النزاع نتيجة تداخل القوميات الفارسية والتركية بينها.¹

¹ - المرجع نفسه، بتصرف، 60-68

ولا يفوت الكاتب التنبيه على أن الأقليات ستشكل مدخلا خطيرا من مداخل التفكك داخل بلدان الشرق الأوسط، فالأقلية الكردية تشكل تهديدا لأربع دول شرق أوسطية، في حين ستكون إيران في أي وقت عرضة للنزاعات الحدودية بفعل تداخل الأقليات على حدودها مع البلدان المجاورة.¹

أما البلدان النفطية فيرى أنها ستواجه أزمات خانقة نتيجة نفاذ النفط واستنزافه، ويرى أن إيران ستكون في وضع لا تحسد عليه بسبب حجمها السكاني، وحاجياتها الاقتصادية المتزايدة، وقوتها العسكرية، وهو ما يمكن أن يدفعها للطمع في مصادر جيرانها التي لا تزال هائلة، أما باقي دول الخليج "ففي العقود المبكرة من القرن الواحد والعشرين، ستجد هذه الدول نفسها محرومة مما بات اليوم أبرز مصادرها. لن يكون للأمر سوى أهمية بسيطة نسبيا في دول الخليج، سواء على الصعيد العالمي أو الشرق أوسطي. فالعمال الوافدون سيعودون أدراجهم أو يذهبون إلى أمكنة أخرى والدول وشعوبها الصغيرة ستعود إلى الغموض الذي تجاوزه لفترة قصيرة."² ويفترض الكاتب أن تحقيق التكامل والتعاون بين بلدان المنطقة سيكون أفضل، لكنه يستبعد ذلك "نظرا لتاريخ المنطقة على هذا الصعيد، وشخصية معظم حكوماتها الحاليين وعاداتهم، تبدو إمكانية النزاع المرير أكبر بكثير. في حال كهذه، ستكون الدول التي تعلمت كيف تبقى وتتقدم من دون مصادر نفطية، كتركيا والأردن وإسرائيل وتونس والمغرب، في وضع مريح جدا."³

ومن تم يستنتج لويس أن البلدان غير النفطية سيكون وضعها مريحا في مرحلة ما بعد النفط، لكن مشكلة أخرى تهدد الشرق الأوسط، وهي مشكلة الماء والغذاء، ويقترح لذلك التمكن من التكنولوجيا لتعذيب مياه البحر، ومع كل هذه الإشكالات المستقبلية التي ستواجهها المنطقة، كمسكلة المياه واستنزاف مصادر النفط، يعتبر أنه "ستبقى المنطقة مهمة نوعا ما، فهي ملتقى ثلاث قارات، ومركز ثلاث ديانات، وموقع استراتيجي يجب الحفاظ عليه، أو خطر يجب التوجس منه، فبعد زمن قد يطول، أو يقصر، ستبقى المنطقة موضع اهتمام القوى الخارجية، سواء منها القديم الذي يعود إلى الحياة، أو الجديد الذي يولد. وفي حال حافظت المنطقة على مسارها الحالي، علما أنها لا تملك مصادر الهند

¹ - المرجع نفسه، بتصرف، ص 81-84

² - المرجع نفسه، ص 91

³ - المرجع نفسه، ص 92

والصين، ولا تكنولوجياية أوروبا وأمريكا وصناعاتهما، فهي ستعود إلى دائرة الخطر بدلا من أن تصبح شريكا في لعبة السياسة الدولية.¹

لكن هذه الأهمية الاستراتيجية التي اكتسبتها المنطقة، ليست دائما عاملا إيجابيا بالنسبة لشعوبها وبلدانها، فطالما بقيت المنطقة غير قادرة على التحول لتحقيق نهضتها وتوحيد جهودها، فإنها ستظل خاضعة لسياسات القوى الكبرى في المنطقة.

ويرى برنارد لويس أن "هناك ثلاث عوامل يمكن أن تساعد في تحويل الشرق الأوسط، هي تركيا وإسرائيل والنساء. وفي السابق، نأت تركيا بنفسها عن المنطقة، ووقعت إسرائيل في عزلة، وقُمت النساء.² فهو يعتبر أن النساء لو سمح لهن بالقيام بأوار رئيسية، فإنهن سيدخلن الشرق الأوسط إلى عصر جديد من التطور والتقدم بسبب قابليتهن للأفكار اللبرالية المتحررة، ولأنهن يملكن أكبر مصلحة في التحرر السياسي والاجتماعي.

أما تركيا فإنه في حال أدار زعمائها ظهرهم للغرب وعادوا أدراجهم للشرق، فسيكون ذلك اختيارا طوعيا للتبعية والتخلف، بخلاف لو اختاروا طريق الغرب، وأداروا ظهرهم للشرق، باستثناء دوله التي تشارك تركيا ميولها الغربية وطموحاتها الديمقراطية، وفي جميع الأحوال، فإن تركيا ستقوم بدور محوري في المنطقة سلبا أو إيجابا.³

أما العامل الثالث، فيرى لويس أن السلام مع إسرائيل سيساعد على التقدم ويسرع وثيرته بالشرق الأوسط، "إذا حل السلام، قد تحقق شعوب الشرق الأوسط متعاونة اختراقها الخاص بها، كما حصل في مناطق أخرى، وتستعيد الدور الخلاق الذي لعبته في تاريخ الحضارة... بفضل السلام والتعاون بين أمم المنطقة، قد يمكن حل مشاكل عديدة، وإطلاق عملية توسع اقتصادي عظيمة. وسيمكن لإسرائيل بفضل تكنولوجيايتها وعلومها المتقدمة والمعقدة أن تقدم مساهمة أساسية. سيتطلب تعاون مثل هذا تجاوز الكثير من العوائق النفسية، كإزالة عدم الثقة ونسيان المظالم والتخلي عن الكبرياء. كل هذه الأمور صعبة وربما مستحيلة، لكن من دونها لا تملك المنطقة كبير أمل بالتقدم المعنوي أو المادي."⁴

¹ -المرجع نفسه، 119-120

² -المرجع نفسه، ص111

³ -المرجع نفسه، بتصرف، ص111-114

⁴ -المرجع نفسه، ص116-117

إن أهم الملاحظات التي يمكن تسجيلها على برنارد لويس، أنه لا يتصور مستقبلا للعالم الإسلامي خارج نطاق النموذج الغربي الأمريكي، فهو إذ يشكك في عدم إمكانية تحقيق أي تصالح بين القيم والثقافة الإسلامية والديمقراطية، يتجاوز ذلك نحو رسم وتحديد الإطار الإيديولوجي لتقدم الشرق الأوسط وازدهاره، متمثلا في اعتناق القيم الليبرالية الديمقراطية وفق صيغتها الغربية، ولكونه يدرك أن شعوب الشرق الأوسط أكثر ميلا للنماذج السياسية الشرقية القريبة منها إقليميا وثقافيا، فهو يقترح أن تكون تركيا هي النموذج، شرط الابتعاد عن توجهها الإسلامي (الأصولي) الذي تبناه قادتها الجدد، ولترسيخ القيم الثقافية الغربية يعتبر أن المرأة هي المدخل الأنجع لتحقيق ذلك، غير أن إلحاح الكاتب على كون تحقيق السلام مع إسرائيل هو الطريق الوحيد لتحقيق التقدم والازدهار بالشرق الأوسط، يثير الكثير من علامات الاستفهام، حول ما إذا كان العالم الإسلامي لا يستطيع أن يرسم مستقبلاته، ويشق طريقه نحو التقدم بعيدا عن الهيمنة الأمريكية والإسرائيلية، فإذا كان الكاتب يقر بأن "لكل بلد في الشرق الأوسط، وللمنطقة ككل، هناك نطاق من الإمكانيات المستقبلية التي يمكن الاختيار من بينها."¹ فإن ذلك ليس بالضرورة أن يقع داخل حدود الرؤية الاحتوائية الأمريكية، وفي واقع الأمر فإن خلاصة ما يطرحه برنارد لويس من تنبؤات تستهدف غاية محددة سلفا، تتمثل في التمكين للمشروع الصهيونيمركي بصورة جلية، ولذلك فعندما يتحدث عن عدم وجود خيار آخر غير الديمقراطية الليبرالية وفق النموذج الأمريكي، فنحن أمام نمط من أنماط التسويق لنظرية فوكوياما عن نهاية التاريخ، وعندما يحدد خيارات أمة الإسلام العريضة في خيارات شرق أوسطية توجد إسرائيل في قلبها، فنكون تجاه امتداد مغلف لنظريات الشرق الأوسط الجديد أو الكبير وفق التعبير الأمريكي خلال العقود الأخيرة.

¹ -المرجع نفسه، ص134

ثالثاً- الرؤى المتفائلة و المنصفة:

أ- استطلاع مؤسسة جالوب (The Galoup Organization):

تعتبر منظمة جالوب نسبة إلى مؤسسها (جورج جالوب)، أحد أهم مؤسسات قياس الرأي العام على المستوى العالمي، وتعمل المؤسسة -التي تمتلك أكثر من أربعين مكتبا عبر العالم، بالإضافة إلى مكتبها الرئيسي بالعاصمة الأمريكية واشنطن- على تقديم الاستشارات الإدارية والموارد البشرية والبحوث الإحصائية، وتمتلك المؤسسة أربعة أقسام وهي: جالوب الاستشارية، وجامعة جالوب، وجالوب الصحفية، وأشهر هذه الأقسام وأنشطتها: جالوب لاستطلاعات الرأي.

وقد راكمت جالوب لاستطلاعات الرأي، خبرة أكثر من سبعين عاما في مجال قياس الرأي العام واستطلاعات الرأي، مما جعلها أحد المزودين الأساسيين لأصحاب القرار السياسي في الولايات المتحدة وأوروبا، وتعتمد المؤسسة في قياس الرأي العام على الاستطلاع الهاتفي، وهي التقنية المسماة (Flash Eurobarometers)، والتي تم اعتمادها في إعداد أحد المشاريع الكبرى لقياس الرأي العام لصالح المفوضية الأوروبية، ومن نتائج هذه التقنية أنها تمكن من الحصول على النتائج بعد تجميعها ودراستها وتحليلها بأسرع وقت ممكن نسبيا، كما تمكن من الوصول إلى الفئات المستهدفة بدقة عبر مقابلات هاتفية، ولعل من فعالية هذه التقنية ودقتها، أنها نالت نجاحا كبيرا في التنبؤ بالفائزين برؤساء الجمهورية قبل إجراء الانتخابات الأمريكية، مما جعلها محط أنظار الرأي العام الأمريكي، ولم تخطئ في نتائجها سوى سنة 1984، حيث تنبأ معهد جالوب بنجاح توماس ديوي ولكن الرئيس ترومان فاز بالرئاسة.

ويعد التقرير الموسوم ب"من يتحدث باسم الإسلام-كيف يفكر حقا مليار مسلم؟" من المشاريع الضخمة التي اتبعت فيها هذه التقنية، وقد تضمن التقرير نتائج أكبر استطلاع رأي عالمي حتى الآن، وتم ذلك تحت إشراف الخبيرين (جون اسبوزيتو) و(داليا مجاهد).

وقد تناول تقرير (من يتحدث باسم الإسلام) حقيقة التفكير عند مليار مسلم، يدور حول هذه الأغلبية الصامتة بالإكراه كما يصفها. وهو "حصيلة دراسة ضخمة على سنوات عديدة، قام بها جالوب. فقد أجرى بين عامي 2001 و2007 عشرات الآلاف من المقابلات وجها لوجه مع المهتمين في أكثر من 35 دولة أغلبها من المسلمين، أو يعيش فيها قدر كبير من السكان المسلمين. تمثل العينة صغارا وكبارا، متعلمين وأميين، ذكورا وإناثا، من المناطق الحضرية والريفية. وبناء على طريقة

العينة العشوائية التي استخدمها جالوب، فإن النتائج سليمة من الناحية الإحصائية في حدود هامش للخطأ يتراوح بين زيادة أو نقص 3 نقاط. وقد أبحرنا مسحا كليا لعينة تمثل أكثر من 90% من 1,3 مليار مسلم في العالم، مما يجعل هذا العمل أكبر وأشمل دراسة للمسلمين المعاصرين أجريت حتى الآن.¹

لقد عمل فريق جالوب على التنقيب -عبر جمع كميات هائلة من البيانات- عن الإجابات على الأسئلة التي تثير قلق الغرب والعالم تجاه العالم الإسلامي، فتم استطلاع آراء المسلمين بشكل مباشر -دون أن يقتصر ذلك على فئة الخبراء أو عينة تمثل اتجاهها واحدا- عن قضايا مثل: التطرف والتسامح، وأسباب العداء لأمريكا، وعن الديمقراطية وحقوق المرأة.

لقد أنتجت دراسة جالوب عددا من الاستبصارات، لكن أهمها كان هو أن "الصراع بين المجتمعات الإسلامية والغربية بعيد عن الحتمية، وهو عن السياسة أكثر منه عن المبادئ. وما لم يستمع صناع القرار إلى الناس مباشرة، ويكسبوا فهما دقيقا لهذا الصراع فسوف يظل المتطرفون من جميع الجوانب يزيد نفوذهم."²

كما كشفت الدراسة نتائج مثيرة للدهشة وعلى عكس المتصور، فمثلا لا يعتبر المسلمون الغرب وحدة واحدة، وهم ينتقدون البلدان الغربية أو يرفعون من قدرها بناء على سياستها، وليس بناء على ثقافتها ودينها. ولما سئل المسلمون عن وصف أحلامهم المستقبلية، فإنهم لم يتحدثوا عن الجهاد والعنف كما يصورهم الغرب، بل تحدثوا عن الحصول على وظيفة أفضل. كما توصلت الدراسة إلى أن غالبية المسلمين ترفض الهجمات التي تستهدف المدنيين، وأن مؤيدي الأعمال (الإرهابية) أقلية وليس احتمال تدينهم أكثر من بقية السكان.

وفيما يتعلق بالإعجاب بالغرب تم التوصل إلى أن أشد ما يدعوا لإعجاب المسلمين بالغرب هو التكنية والديمقراطية، وهما أعلى الاستجابات عند تقديم السؤال نفسه للغرب، وأن أشد ما ينتقده المسلمون على الغرب هو الانحلال الأخلاقي وانحيار القيم التقليدية، وهي الاستجابات نفسها التي يقدمها الأمريكيون عند تقديم السؤال نفسه لهم.

¹ - اسبوزيتو جورج ومجاهد داليا، من يتحدث باسم الإسلام، كيف يفكر -حقا- مليار مسلم؟ ترجمة عزت شعلان، تقديم، دار الشروق، القاهرة مصر، الطبعة الأولى 2009، ص 47

² - المرجع نفسه، ص 47

كما أن النساء المسلمات ترغبن في المساواة في الحقوق والدين، في إطار قيمهن الاجتماعية والثقافية. وتعتبر غالبية المسلمين حول العالم، أن الشيء الوحيد الذي يمكن أن يفعله الغرب لتحسين العلاقات مع مجتمعاتهن، هو تعديل آراء الغربيين حول المسلمين واحترام الإسلام. كما أظهرت الدراسة أن غالبية المسلمين المشاركين في هذا المسح، لا يريدون أن يكون للزعماء الدينيين دور مباشر في وضع الدستور، ولكنهم مع ذلك يؤيدون الشريعة الإسلامية باعتبارها المصدر الرئيسي للتشريع.¹

وردا على سؤال أساسي يتعلق بدور الدين في حياة المسلمين، جاء رد الأغلبية الساحقة في بلدان إسلامية عدة بنسبة 90% "إن الدين جزء مهم من حياتهم اليومية. وتعتبر نسبة كبيرة أن (امتلاك حياة دينية أو روحية ثرية) جانب أساسي من الحياة، لا يستطيع الإنسان أن يحيى من دونه. وعند السؤال عن أشد ما يدعو إلى الإعجاب بالعالم الإسلامي، كانت الاستجابة الأولى عند نسبة مئوية مهمة من السكان، في بلاد شديدة التنوع مثل تركيا والعربية السعودية وإندونيسيا، هي: (الالتزام الصادق بالإسلام عند الناس).

يعتبر الكثيرون الدين مؤشرا على الهوية، ومصدرا للمعنى والإرشاد والعزاء والمجتمع، وعاملا أساسيا في تقدمهم. وترغب الأغلبية من الرجال والنساء جميعا، في كثير من البلاد التي تغلب عليها نسبة المسلمين أن ترى المبادئ الإسلامية وهي -الشريعة- مصدرا للتشريع.²

ولا يكفي خبراء جالوب بتحديد اتجاهات الغالبية العظمى من المسلمين نحو الدين، باعتباره أهم مقوم لحياتهم، ومصدر إلهام لنهضتهم ونجاحاتهم المرجوة، بل ينفذون إلى البحث عن حقيقة الإسلام بأبعاده الروحية والعقدية والتشريعية، وكان من خلاصاتهم الأساسية أن الإسلام ليس عند أتباعه الملتزمين به -كما يصوره الغربيين- "صدفة مقيدة من القواعد والعقوبات، إذ هو عند كثير من المسلمين خارطة عقلية روحية، تقدم إحساسا بالمعنى والإرشاد والهدف والأمل.

وتقول الأغلبية الكبرى من المقيمين في البلاد التي يكون أغلبها من المسلمين: إن حياتها ذات هدف مهم (90% من المصريين، و91% من السعوديين).³ ويسوق التقرير نموذج الصلاة باعتبارها الشعيرة المركزية لدى المسلمين في العالم، حيث يؤدونها خمس مرات في اليوم. إن دعوة المؤذن تذكر

¹ -المرجع نفسه، بتصرف، ص48

² -المرجع نفسه، ص55

³ -نفسه، ص56

المسلمين بأن الله أكبر من أي نشاط دنيوي يؤديه، وعليهم أن ينحوه جانبا، في سبيل فترة وجيزة من التذكر... وقد يصدم بعض الغربيين مما يبدو من إفراط صلاة المسلمين المتكررة.. ومع ذلك فإن سلمى وهي -مسلمة تمارس الشعائر- وهي مستشارة أمريكية في الإدارة، تشرح الصلاة بطريقة علمية مقنعة: فالإسلام لا يعتبر الإنسان مجرد كائن مادي، ولكنه كائن روحي كذلك، وحيث إن الجانب المادي يستدعي التغذية المنتظمة أثناء اليوم، فكذلك يحتاج جانبنا الروحي. ولذلك فحاجيات الإنسان من الطعام يحددها الخبراء في ثلاث وجبات مع تصبيرتين، وبالموازاة مع ذلك فحياتنا الروحية تتطلب خمس وجبات صغيرة للروح، وسلمى مثل الكثيرين من المسلمين الذي تم استطلاع آراءهم، لا تستطيع أن تتصور النهوض بأعباء العمل والأسرة بدون هذا الاتصال الدائم مع الله.¹ وليست الصلاة إلا أحد الشواهد على متانة العلاقة الروحية بين المسلمين وبين الخالق، ويسوق خبراء جالوب، شواهد أخرى من حرص المسلمين على شعائر أخرى، مثل الصوم والزكاة والحج، تؤكد جميعها أن الدين هو المحرك الأساسي للمجتمعات الإسلامية في الحاضر، ومن دون شك سيستمر ذلك إلى المستقبل.

ولا يفوت خبراء جالوب أن يتناولوا مدى حنين المسلمين إلى الماضي المجيد للأمة الإسلامية، حينما تمكن المسلمون من تأسيس إمبراطورية شاسعة تفوق إمبراطورية روما، وحضارة عظيمة، تدفقت بعد مائة عام من موت النبي صلى الله عليه وسلم، قامت على تشجيع التكامل والتبادل الثقافي، وعملت على استثمار الخبرة الإنسانية، من خلال جمع كتب الأقدمين وترجمتها، وتطويرها في علوم الرياضيات والهندسة والطب والفلك والفيزياء والفلسفة والمنطق والاجتماع، وهو ما أفاد منه الأوروبيون الخارجون من بوتقة العصور المظلمة، وهو ما أوصلنا إلى مستوى التقدم الذي يعرفه العالم اليوم.

إن الدين مرتبط لدى الغالبية العظمى من المسلمين بالقيم المثلى والازدهار والتقدم والرخاء، بخلاف نظرة الغربيين للعصور التي سادت فيها الكنيسة، بل إن غالبية المسلمين يرون أن سبب تخلفهم وانحطاطهم، هو بسبب بعدهم عن الدين. ولعل هذا الانطباع هو الذي يحدد العلاقة بين الدين والسياسة داخل المجتمعات الإسلامية. "يرى كثير من المسلمين أن دينهم أكبر بكثير من الإيمان الشخصي. وعلى نقبض الإيمان بالفصل بين الكنيسة والدولة، فإن الدين والمجتمع، والإيمان والسلطة ترتبط وتتشابك بصورة وثيقة في الإسلام. وأن يكون المرء مسلما في أغلب مراحل التاريخ لم يكن مجرد

¹ -أنظر: المرجع نفسه بتصرف، ص 61-62

الانتماء ببساطة إلى مجتمع الإيمان، أو المسجد، وإنما أن يعيش في مجتمع ودولة يخضعان للشريعة الإسلامية." ¹

ومن القضايا الرئيسة التي أثارها استطلاع جالوب، هي علاقة الديمقراطية بالإسلام، وتبعاً للنتيجة السابقة المتعلقة بهيمنة الدين الإسلامي على الحياة السياسية والاجتماعية للمسلمين، والانتصارات الكاسحة التي تحقّقها الأحزاب ذات الخلفية الإسلامية على نظراءها العلمانيين، كلما أُتيح لها المشاركة في انتخابات تتسم بالنزاهة، يتساءل خبراء جالوب: كيف ينظر مليار وثلاثمئة مليون مسلم إلى الديمقراطية؟ هل سيختار المسلمون النظام الديمقراطي أم النظام الأوتوقراطي؟

"إن الإجابة على أسئلتنا تكشف واقعا معقدا مدهشا، إذ هي تعكس قطاعا متنوعا من البلاد الإسلامية والطبقات الاجتماعية والفوارق بين الجنسين. والأغلبية الكبرى تقريبا في جميع الأمم التي جرى فيها مسح الاستفتاء (95% في بوركينا فاسو، 94% في مصر، 93% في إيران، 90% في اندونيسيا)، تقول: إنها لو كانت تصدر دستوراً لدولة جديدة فإنها تضمن حرية التعبير، وتعريفها السماح لجميع المواطنين بالتعبير عن آراءهم في الشؤون السياسية والاجتماعية والاقتصادية الراهنة.

على الرغم من أن أولئك المشاركين في الاستفتاء يعترفون ويُعجبون بجوانب عديدة في الديمقراطية الغربية، إلا أنهم لا يجذون تبني نماذج الديمقراطية الغربية بالجملة. يبدو أن كثيرين يريدون نموذجهم الديمقراطي الخاص، الذي يشمل الشريعة، لا واحدا يعتمد على القيم الغربية ببساطة. والواقع أن قليلين من المشاركين يرغبون بين تبني القيم الغربية وبين التقدم السياسي والاقتصادي للمسلمين." ² وواضح أن خبراء جالوب لا يخفون دهشتهم من شبه الإجماع على تبني المسلمين لنموذج جديد من الحكم يقوم على نظام ديمقراطي يحتضن القيم الدينية ويستند على الشريعة مصدرا للتشريع، وذلك رغم حملة التشويه، وسوء الفهم التي تغذيها الممارسات السيئة التي تحدث من قبل المتطرفين باسم الشريعة. والذي يزيد من دهشتهم أن نسبة النساء التي تدعم الشريعة لا تقل عن نسبة الرجال، وقد تفوقها ببعض البلدان، مثل الأردن وإيران. إذن هل الأمر يتعلق بتوجه ثيوقراطي للرأي العام الإسلامي؟ يجب تقرير جالوب أنه "على الرغم من أن الشريعة في أماكن عديدة أصبحت توحى إلى الخاطر بالحكم الديني، فإن الاستجابات لاستفتاء جالوب تدل على أن الرغبة في الشريعة لا ترجم تلقائيا إلى الرغبة في

¹ - المرجع نفسه، ص 74

² - المرجع نفسه، ص 93

التيوقراطية. إن أغلبية كبيرة في بلاد عديدة، تقول: إن الزعماء الدينيين لا ينبغي أن يلعبوا دورا مباشرا في صياغة دستور البلاد، أو صياغة تشريع قومي، أو كتابة قوانين جديدة، أو تحديد السياسة الخارجية أو العلاقات الدولية، أو تحديد زي النساء في الأماكن العامة، أو ما يذاع على قنوات التلفزيون أو ينشر في الصحف. بينما يختار آخرون دورا مباشرا يميل إلى خدمة الزعماء الدينيين في نطاق المشورة لموظفي الحكومة.¹

ولعل أكثر ما أثار خبراء جالوب هو هذه الرؤية المتبلورة لدى غالبية المسلمين الذين شملهم الاستطلاع، فهم إلى جانب دعمهم للشريعة والديمقراطية، يدعمون بقوة حقوق النساء، فأكثر من 60% في أندونيسيا وإيران وبنجلاديش وتركيا ومصر ولبنان وباكستان والعربية السعودية والأردن، يرون أن النساء يجب أن تكون لهم الحقوق القانونية نفسها مثل الرجال.

ويرى أكثر من 78% في أندونيسيا وإيران وباكستان وبنجلاديش وتركيا والعربية السعودية والأردن، أن النساء يجب أن يكون لهن حق التصويت دون تدخل أو تأثير من الأقارب.

ويرى أكثر من 76,5% من هذه الدول أن للنساء حق العمل خارج البيت وتولي الوظائف والمساهمة في الرعاية المادية للأسرة. وفي حين تؤيد الغالبية العظمى من المستفتين حق المرأة في تولى الوظائف القيادية على مستوى الوزارة والمجالس القومية، فإن بلاد الاستثناء هي العربية السعودية بنسبة 40% ومصر بنسبة 50%.²

وفي مجال العلاقة بين الإسلام والغرب يصف تقرير جالوب عبارة هنتينغتون الشهيرة (نحن نشهد صدام الحضارات) بأنه خرافة، ويؤكد على أن جوهر الخلاف بين الإسلام والغرب أو ما يمكن تسميته بالحرب الثقافية، ليس هو الديمقراطية وحرية التعبير أو الحقوق الإنسانية، ولكنه يتعلق بالسلوك الغربي العدواني تجاه المسلمين، ويضرب لذلك أمثلة تتعلق بالغزو العسكري للبلدان الإسلامية كالعراق وأفغانستان وفلسطين، أو أمثلة تتعلق بالعدوان الغربي على الرموز العقديّة للمسلمين، مثل أزمة الرسوم المسيئة للرسول صلى الله عليه وسلم بالدنمارك سنة 2005، ومن خلال ما رشح عن تحليل نتائج الاستبصارات، هو أن الغالبية العظمى من المسلمين لا ترى أن الصراع حتمي، وأنه ناتج عن السياسة لا عن المبادئ.

¹ - نفسه، ص95

² - المرجع نفسه، بتصرف، ص96

ويقدم جالوب تفسيرات عدة لهذه النتيجة، تعود إلى طبيعة الدين الإسلامي الذي يظهر تسامحا أكبر مع الديانات السماوية وأهل الكتاب، ولذلك فعالية المسلمين ممن يظهرون موقفا سلبيا من الغرب يرجعون ذلك إلى سياساته لا إلى عقائده وأديانه.

إن الفائدة الحقيقية لتقرير جالوب، تتجلى في حرصه على تجاوز كل التصورات المسبقة عن الإسلام في الغرب، رغم كثافتها وشيوعها حتى باتت في عداد المسلمات، بل عمل على النفاذ بشكل مباشر إلى قلب العالم الإسلامي، بجماهيره وشعوبه المتنوعة والمختلفة التي تتوزع في أنحاء المعمور، ولعل هذا ما جعل نتائج استطلاع جالوب، تحظى بكل هذه المصدقية لدى الباحثين في الغرب والشرق، باعتبارها تتضمن رؤية منصفة، وتحدد بدقة غير مسبقة اتجاهات الرأي العام الإسلامي في قضايا أساسية وحساسة يتوقف عليها مستقبل العالم الإسلامي، ومستقبل السلام العالمي بين الشرق والغرب.

ورغم امتعاض الكثيرين في الغرب من نتائج هذا الاستفتاء الضخم، ومحاولة تجاهله من قبل الكثير من دوائر البحث العلمي الأمريكي، في مقابل تبنيها لرؤى الإدارة الأمريكية، من قبيل تقارير المجلس الوطني للمخابرات الأمريكية عن الشرق وتنبؤات عرابي المحافظين الجدد عن الشرق الأوسط، مثل برنارد لويس وبرجينسكي، إلا أن عمل منظمة جالوب سيظل أحد الأعمال المتميزة وذات المصدقية العالية، بل إن منهجها وأسلوبها المباشر والمجرد في قياس اتجاهات الرأي العام المحلي والدولي، من المنتظر أن يصبح شائعا لدى الكثير من منظمات استطلاع الرأي حول العالم.

إن الخلاصات الأساسية التي تحملها دراسة جالوب، تتمثل في أن هناك جهل كبير من قبل الغرب بالعالم الإسلامي، كما تعطينا نحن المسلمين تصورا عن اتجاهات السواد الأعظم من أبناء أمتنا، ولعل أهم هذه الخلاصات على الإطلاق، هو أن الأمة الإسلامية لا زال أفرادها ومجتمعاتها في كل الأقطار التي شملها الاستفتاء -والتي تشكل أكثر من 90% من العالم الإسلامي- تعتر بشكل لا يقبل الارتياح بهويتها الدينية والثقافية، وتحلم بالعيش في ظل سلطان الشريعة، وأن اتجاهات المسلمين نحو الشريعة لم تتأثر بمحاولات المسخ الثقافي والغزو الفكري والتبشيري، مثلما لم تتأثر بالأعمال العنيفة والتفجيرات التي تتم باسم الإسلام، وتسيء إلى الإسلام نفسه. ولذلك جاءت توجهات الغالبية العظمى من المسلمين نحو إسلام وسطي معتدل يؤمن بالديمقراطية، ويرفض الدولة الشيوعية، دولة رجال الدين، التي هي في الأساس دولة الكنيسة الكاثوليكية الكهنوتية وليس لها أساس في الإسلام، بل

هي غريبة عنه في الشكل والمضمون. كما يقر بالحقوق الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للنساء ولجميع أطياف المجتمع بما فيهم غير المسلمين.

إن هذه الرؤية في الأساس هي الرؤية السائدة ضمن غالبية تيارات الصحوة الإسلامية في العالم الإسلامي، في حين كشفت الدراسة أن المتطرفين وأصحاب الأفكار والتوجهات العنيفة، مجرد أقلية معزولة ليس لها صدى شعبي، وإنما تغذي مواقفها وتقوي روافدها من السلوكات المتطرفة والسياسات العدوانية التي تحدث من الضفة الأخرى، كالغزو الأمريكي للعراق وأفغانستان، والرسوم المسيئة للرسول صلى الله عليه وسلم.

وخلاصة القول، إن الشعوب الإسلامية في استطلاع جالوب قد حسمت -إلى حد بعيد- اتجاهاتها المستقبلية، التي ستجد طريقها نحو التبلور في شكل سياسات مرسومة على أرض الواقع، متى أمكن التحرر من التبعية الأجنبية وحصول التحول الكبير، نحو الديمقراطية واحترام الحريات العامة والحقوق الإنسانية.

ب-سيناريوهات السلام في الشرق الأوسط لجيروم ك غلن وتيودور ج غوردون:

تستأثر عملية السلام في الشرق الأوسط، وإيجاد تسوية تنهي الصراع العربي الإسرائيلي باهتمام الكثير من الباحثين المستقبليين والاستراتيجيين وصناع القرار بالغرب، والولايات المتحدة تحديداً. ومن ذلك، الدراسات والرؤى المتعددة التي قدمها خبراء جمعية مستقبل العالم (World Future Society) في مؤتمر الجمعية الذي عقد بشيكاغو سنة 2005. حيث ينطلق كل من (جيروم ك غلن) و(تيودور ج غوردون) -ويشغل الأول عضواً بمجلس الإدارة التنفيذي للمجلس الأمريكي للأمم المتحدة، والثاني مؤسس مجموعة المستقبل وخبير متقدم في المشروع الألفي للمجلس الأمريكي للأمم المتحدة، وقد شاركوا في تأليف كتاب (2004 State of the Future) - في تشخيصهما ما يحصل في الشرق الأوسط من لعبة (عض الأصابع) التي يلعبها الصبيان بالمنطقة، حيث يضع كل واحد منهما أصبعه في فم الآخر، ويعض كلاهما بقوة حتى يستسلم أحدهما: أعطني العدالة وإلا سأعض بقوة أكبر، أعطني السلام وإلا سأعض بقوة أكبر.

ويقدم الباحثان ثلاث (سيناريوهات/مشاهد) معيارية، هي في الأساس حصيلة عمل فريق ضخم من الباحثين الذين شاركوا بوجهات نظرهم المختلفة في الموضوع، يتضمن كل سيناريو/مشهد قصة جديدة، تهدف لتحفيز السلام في الشرق الأوسط وخلق نقاش جديد حول الموضوع. ويستغريان في الآن نفسه غياب رؤى متفائلة تقدم في شكل سيناريوهات/مشاهد، وقصص، وأعمال سينمائية ودرامية.

وقد تم وضع هذه السيناريوهات/المشاهد المعيارية من خلال حبكة مجموعة من الأفكار في قصة تسهم في إشاعة ثقافة السلام، وقد تم اللجوء إلى تقنية تبادل الأدوار، وتوزيع الأدوار المتراجع، أي تصور أن السلام أبخر، كما تم تحديد وزن كل فعل ومدى إمكانية أن يؤدي الفعل إلى نتائج عكسية وجانبية غير مرغوبة، "وتم كذلك تجميع أفعال إضافية، ومن ثم صنف في استبيان في جولة ثانية. واستخدمت النتائج لكتابة مسودات بديلة لسيناريوهات السلام، وطرح في جولة ثالثة إلى الهيئة لمراجعة نقدية. تم بعد ذلك تحرير المسودات اعتماداً على النتائج."¹

وتتمثل هذه السيناريوهات/المشاهد الثلاث في:

1- سيناريو/مشهد مشاريع المياه

¹ -غلن ك جيروم، وغوردون ج تيودور، سيناريوهات السلام بالشرق الأوسط، كتاب الاستشراف والابتكار والاستراتيجية، تحرير: سينثيا ج واغتر، ترجمة صباح صديق الدمولوجي، مرجع سابق، 283

2- سيناريو/مشهد المدينة المفتوحة

3- سيناريو/مشهد الحمامة

وسأركز على السيناريو الأول المتعلق بمشاريع المياه نظرا لأهميته ولما يحمله من رؤى جديدة وأيضاً للقيمة المنهجية التي يتميز بها.

ينطلق هذا السيناريو/المشهد (مشاريع المياه) من أن السلام قد أنجز في نهاية المطاف، ورغم أن الجميع يحاول أن يدعي أنه له الفضل في تحقيق ذلك النجاح، إلا أن التاريخ سيكتب أن سيدة مصر الأولى كان لها دور حاسم في إنجاح مباحثات المياه في الشرق الأوسط، بمشاركة الأمم المتحدة والرباعية والقوى الكبرى والإقليمية، إضافة إلى الأطراف المعنية، وقد شكل رحيل عرفات واستقالة شارون دفعة قوية نحو السلام، فتأسست (SERESER) وهي الأحرف الأولى بالإنجليزية للشروط السبعة المسبقة السلام، وهي:

-حدود آمنة لإسرائيل (Secure Borders for Israel)

-تأسيس دولة فلسطينية مستقلة وقابلة للحياة (Establishment of aViale and Independent palestinian State)

-حل قضية القدس: (Resolution of the Jerusalem Question)

-إنهاء العنف من قبل الجانبين وبناء الثقة (Ending Violence by ide and Building Confiance)

-التطوير الاجتماعي والاقتصادي (Social and Economic Developoment)

-التربية (Education)

-حل قضية اللاجئين الفلسطينيين (Resolution of Palestinian Refugee Status)

وقد عملت (SERESER) على التنسيق بين مجموعة من الاتفاقيات والمشاريع ولجان الدراسة والمؤسسات المشتركة، إضافة إلى الإشراف على صندوق المشاريع المشتركة والبحوث التشاركية التي تطورت عبر السنين، وقد نتج عن هذه المباحثات المائدة اتفافية جنيف التي استرشدت بالشروط السبعة المسبقة للسلام.

ورغم رفض المتشددین في كلا الجانبين للاتفاقية، وتحفظهم عليها، فقد تم رعاية مباحثات سرية غير مباشرة قامت فيها المنظمة الدولية للإخوان المسلمون بدور فعال بالتعاون مع الإدارة الأمريكية، وكان

دافعهم هو المساعدة في تحقيق السلام على أرض فلسطين التاريخية، مقابل منع هيمنة الشيعة على العراق.¹

وقد عملت المؤسسات الدولية والإقليمية المختلفة على إنجاز مجموعة من البرامج والخطط المتوافق عليها، "وكان أول نجاح كبير في زيادة مصادر المياه، هو الاتفاقية التي يسرت التسريع المثير في بناء مصانع التحلية بالتنافذ العكسي للتصدي لشح الماء المستقبلي.

وكان التعهد بتمويل قناة البحر الميت، ومعمل للتحلية في البحر الميت، لإنتاج المياه وتوزيعها بصورة متساوية بين الأردن وإسرائيل وفلسطين، المشاركة الأولى بين التكنولوجيا الإسرائيلية وأموال النفط العربية. وتلا ذلك اتفاقية أخرى لبناء قناة ونظام ري وشبكة من قنوات توزيع المياه من تركيا إلى سوريا والأردن وفلسطين وإسرائيل.

وقد أتاحت هذه المشاريع وما تلاها، الماء لكل اليوم، عبر بنى تحتية مشتركة في المنطقة. وتمت إقامة معاهد تدريس عربية-إسرائيلية مشتركة، لتركز على الهيدرولوجيا والهندسة، والنظم الهيدرولوجية لنقل وتوزيع المياه المحلاة. وبنى ذلك الثقة للبدء ببناء خط أنابيب النفط الجديد، من الخليج إلى البحر المتوسط، بمنفذ له في فلسطين وآخر في إسرائيل، وهو ما سيقبل الاعتماد على نقاط الاختناق في الخليج والبحر الأحمر ويساعد في التطور الاقتصادي للفلسطينيين.²

وقد استتبع ذلك مجموعة من المشاريع المشتركة في مجال الثقافة والتعليم التي مولت من قبل دول صديقة، كما توجت هذه الجهود بمسيرة السلام العظمى التي نظمتها مجموعات شبابية من كلا الجانبية، وتمت تغطيتها من كبار المحطات الإعلامية في العالم مثل الجزيرة و(CNN) و(BBC)، وأسفرت المفاوضات في مجلس الأمن على إرسال قوات حفظ السلام للأمم المتحدة إلى المنطقة، يقودها جنرال أمريكي، مزودة بطلقات مسكنة ورغوة لزجة وأسلحة أخرى غير قاتلة، وأن تستخدم هذه القوة في مناطق النزاعات.

وتم تحديد مهمة قوات حفظ السلام في:

- "فرض تنفيذ قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة الذي يعرّف الحدود بوضوح.

- الإشراف على انسحاب إسرائيلي من كل المناطق المحتلة منذ حرب 1967.

¹ -المرجع نفسه، بتصرف، ص283-286

² -المرجع نفسه، ص287

-تقديم الحماية للقائمين بالاستفتاء من قبل الرباعية لتقييم آراء الإسرائيليين والفلسطينيين حول الحدود المقترحة، لتأكيد أن الاتفاقيات ستبقى ولو تغيرت الأنظمة في إسرائيل وفلسطين.

-فرض اتفاقية ضمن الحقوق الدينية لجميع المعتقدات، تتيح حرية الوصول إلى الأماكن المقدسة في القدس بالقوة.¹

وتم تأسيس هيئة للحقيقة والمصالحة بإشراف القس توتو، والتي ضمت المتشدد من كلا الجانبين لتصبح محلا للنقاش الساخن بدلا من الشوارع، وهو ما أسهم في التهدئة والتقليل من العنف، مع التركيز على قضايا العدالة.

ولعل الخلاصة الأساسية التي يقدمها هذا السيناريو/المشهد، هي أن حل مشكلة المياه يفترض أن تقوم باختراق غير مسبوق، تنتج عنه خلخلة للوضع في مختلف الاتجاهات، فبالموازاة مع مفاوضات المياه الرسمية التي ترعاها قوى دولية وإقليمية، تنطلق فعاليات شعبية شبابية من كلا الجانبين تهتم بإشاعة ثقافة السلام مدعومة بخطط إعلامية وثقافية واقتصادية، يفترض أن تقوم بدور ضاغط على كلا الجانبين لتحقيق السلام النهائي، وهو ما قاد في النهاية نحو حلول نهائية وحاسمة، ثم بموجبها عودة إسرائيل إلى حدود عام 1967 بما فيها القدس، وتنازل الفلسطينيون عن حق العودة إلى إسرائيل ليسمح بعودتهم وتوطينهم بأراضي 67، وتم الاتفاق على تحديد وضع خاص للقدس بأن تصبح منطقة دولية تحت إدارة الأمم المتحدة، مع وضع خطة للتشارك السلمي في المواقع المقدسة بما يضمن حرية الوصول إليها، ويعترف بالحقوق الدينية لجميع الطوائف.

ومن العوامل التي ساعدت على ذلك المسلسل العربي التلفزيوني (سلام-شالوم) عن فتاتين إحداهما فلسطينية والأخرى إسرائيلية، التقنا في مخيم للسلام، وتعاهدتا على التصدي للكراهية في مجتمعهما، وبفضل عملهما الدؤوب، عبر استثمار وسائل الاتصال الحديثة والشبكة العنكبوتية، لعبتا دورا فاعلا في إشاعة ثقافة السلام.²

لكن المفاجئة التي يطرحها هذا السيناريو/المشهد في نهايته، تتمثل في أنه "ومع تطور العمليات الديمقراطية في المنطقة واستمرار الضمانات الأمنية من الولايات المتحدة، أدهشت إسرائيل كثيرين في الشرق الأوسط، بتصديقها على معاهدة منع الانتشار النووي كدلالة لحسن النية بعيد المدى، وسمحت

¹ - المرجع نفسه، ص 289

² - المرجع نفسه، بتصرف، ص 292-294

لمفتشي الوكالة الدولية للطاقة الذرية للتأكد من قيامها بتفكيك أسلحتها النووية. وأدى ذلك حتى بالمشككين إلى الانحناء برؤوسهم والقول إن السلام هذه المرة قد يدوم فعلاً.¹

وفي معرض التعليق على هذا السيناريو/المشهد المعياري، يمكن القول إنه بني على المستوى المنهجي على رؤية استهدافية بحيث يكون محكوما بتوجهات واضعيه، وهذا ما يسمى في الدراسات النفسية بالتفكير الرغبي، فواضعو السيناريو/المشهد يفترضون مسبقاً، بأنها ستؤدي إلى نتائج معينة مرغوبة دون غيرها، كما تم اعتماد عدة تقنيات أخرى في البناء المنهجي، تمثلت في اعتماد المصفوفات، وتقنية الاسترجاع، حيث حُدِّدت النتيجة المرغوبة مسبقاً، ثم بدأ البحث عن المتغيرات والأحداث التي أدت إليها.

وبغض النظر عن مدى توافر الشروط الموضوعية للباحثين، المتمثلة في: قاعدة البيانات التفصيلية، والحرية التامة، والخبرة التحليلية، والقدرة على الفكك من أسار اللحظة الراهنة، فإنه يمكن القول إن السيناريو/المشهد المعروض بين أيدينا يمثل رؤية متفائلة عن مستقبل الشرق الأوسط مخالفة تماماً للرؤى الصدامية، والأطروحات الإقصائية والأصولية السائدة في الغرب، والتي لا ترى مستقبلاً للاستقرار بالمنطقة، بل ترى أن المنطقة ينتظرها الأسوأ، وكأن الحروب والدمار قدر هذه المنطقة.

ومما يحسب له أنه انطلق من قضية حيوية تعد مصدر قلق مستقبلي للجميع، وهي مشكلة المياه ليقترح مخططاً طموحاً لتجاوز هذه المعضلة، بما يحقق مصالح مختلف الأطراف المعنية.

وإذا كان هذا السيناريو قد حمل الكثير من التطورات والنتائج المنصفة نسبياً، قياساً للمواقف السائدة حالياً من الحق الفلسطيني. فإنه لا يمكن غض النظر عن عدد المسلمات التي ينطلق منها: كاعتباره أن الحق الفلسطيني في الأرض إنما يتحدد في المنطقة المحتلة عام 1967، وهو أمر يتجاهل الأسباب التي أدت إلى حرب 1967 نفسها، كما أن حرمان اللاجئين من العودة لمواطنهم الأصلية والاكتفاء بالسماح بعدوتهم لمناطق 67 يجعل مسألة العدالة على المحك، والإشارة إلى تأثير عدد من البرامج الإعلامية والمسلسلات العربية في إشاعة ثقافة السلم، يوحي بأن العرب هم من يحتاجون لهذه الثقافة دون الطرف الآخر، كما أن الحديث عن التبادلات التي تتم بين أطفال السلام ومجموعات الشباب الطامحين للسلام من كلا الجانبين، ينطوي على كثير من التوجسات، عن مخاطر التطبيع والاحتواء الإسرائيلي، لاسيما في ظل الهيمنة الإسرائيلية المدعومة من الغرب، وفي ظل وضع اقتصادي مترد بالأراضي الفلسطينية، فكيف تستقيم الصداقة والشراكة بين محتل مستعمر ومضطهد مستعمر.

¹ - المرجع نفسه، ص 295

وقد تبدو هذه الملاحظات من وجهة نظر البعض محدودة الأثر، قياسا إلى النتائج الهامة التي يحققها السيناريو/ المشهد، غير أن أهم ما يمكن أن يعتبر من نقاط ضعفه، هو انطلاقه من فرضية استمرار الوضع الدولي في الشرق الأوسط على الصورة التي كان عليها سنة 2005 في أوج الغزو الأمريكي للعراق، ولذلك فهو يفترض دورا أمريكيا قويا وضاعطا على الجانبين، ويفترض أن الصراع بين الشيعة والسنة في العراق سيساعد في بلورة هذه الرؤية، وهو ما لم يحدث على الأقل حتى حدود سنة 2014، كما أن الدور الأمريكي طرأت عليه كثير من المتغيرات بسبب الانشغال بالأزمة الاقتصادية، رغم التأكيد الدائم للإدارة الأمريكية على التزامها بأمن إسرائيل، بالإضافة إلى أن السيناريو كان يتوقع استمرار القيادة المصرية السابقة التي شكلت كنزا استراتيجيا لإسرائيل والغرب، وذلك من خلال افتراض قيام سيدة مصر الأولى بدور فعال في وصول مباحثات المياه لوضع متقدم، كل هذه التحولات التي حدثت بشكل سريع في المنطقة، قد تكون غير مرغوبة من قبل أصحاب السيناريو/المشهد، مما يتطلب من واضعيه إعادة تعديله وتطويره ليتماشى مع المتغيرات الجديدة التي عرفتها المنطقة، لاسيما بعد دخول المنطقة حقبة ما يسمى بالربيع العربي.

الباب الثاني: الأمة الإسلامية بين تحديات العولمة وإمكانات النهوض

الفصل الأول: تحديات العولمة وأثرها على الأمة الإسلامية

المبحث الأول: تحديات العولمة

المطلب الأول: التحديات الاقتصادية والسياسية للعولمة

يشكل البعد الاقتصادي للعولمة المكون الأبرز من بين مكوناتها المتعددة، بحيث يكاد يغطي على باقي جوانبها وتجلياتها، مع ما يستتبعه معه من اختيارات سياسية تتمثل في النظام اللبرالي الديمقراطي. ويرى البعض أن العولمة هي حالة أكثر من كونها مفهوماً، وحالة العولمة ناتجة عن تطورات المواصلات وتكنولوجيا الاتصال والمعلومات، وهي "ليست بالظاهرة الجديدة، بل هي ظاهرة قديمة تشير إلى الترابط المتزايد بين الحياة الاقتصادية والثقافية في أجزاء متباعدة من العالم، والمحرك الرئيسي لهذه العملية اليوم هو الانتشار السريع لتكنولوجيا المعلومات والاتصال التي تلغي المسافات".¹

إن هذا الترابط الذي باتت تفرضه ظاهرة العولمة بين جوانب الحياة الاقتصادية والسياسية والثقافية، إنما هو مسعى نحو تحقيق الشمولية، التي هي "امتداد مسلسل يقيم عبر العالم اقتصاداً متحرراً، هو اقتصاد السوق، الذي يصبح الاقتصاد الموحد والموحد للعالم".²

ويرجع فيليب ماكمايل نشأة مشروع العولمة إلى مشروع التنمية، "لأن التنمية تضمنت علاقات دولية معينة، تؤكد الولايات المتحدة بشكل خاص على مبدأ حرية المشروع الاقتصادي، وعلى استخدام الإجراءات الثنائية، (يعني الأرصدة الدولارية وضمانات الاستثمار والسوق)، ولكي تضمن ذلك، شجعت الدمج الاقتصادي المتخطي للحدود القومية. وحالما امتد هذا البعد المتخطي للحدود القومية إلى الشركات في أوروبا واليابان وبعض دول العالم الثالث، بدأت سلسلة من المبادلات العولمية تغطي

¹ - كبسة محمد دسوقي، المستقبل الاقتصادي للعالم الإسلامي في ظل العولمة، أبحاث ووقائع المؤتمر العاشر للمجلس

الأعلى للشؤون الإسلامية، المحور الأول: المستقبل الحضاري، مرجع سابق، ص 361

² - بوطالب عبد الهادي، في نقد العولمة وآثارها السلبية على الدول المتنامية أعولمة أم شوملة أم أمركة؟ مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، سلسلة الدورات: أي مستقبل للبلدان المتنامية في ضوء التحولات التي تترتب عن العولمة؟

مرجع سابق، ص 30

الإقتصادات الوطنية، في أواخر الستينات والسبعينات، شاركت دول العالم الثالث الصناعية الجديدة بفعالية في هذه المبادلات العولمية، من خلال استراتيجية تصنيع موجه للتصدير.

تحت هذه الظروف أعاد البنك الدولي في تقرير التنمية العالمية لعام 1980 تحديد تعريف التنمية ب(المشاركة في السوق العالمية)، وهذا ما كان رمزاً لزوال نظام التنمية كإقتصاد عالمي مع ظهور الإقتصاد العولمي.¹

ويرى البعض أن "الهدف الأساسي للعولمة هدف اقتصادي يستغل الأهداف السياسية والثقافية لخدمته، وهو تحويل العالم إلى جمعية، إلى سوق واحدة محتكرة للإقتصاديات الصناعية الهائلة، لا تتكافأ فيها الفرص ولا تتساوى المقدرات، وإنما هي تأخذ تحريفاً، بالمبدأ الدارويني (البقاء للأصلح)، فتجعله (البقاء للأقوى).. وهو قانون الغابة (القوي يأكل الضعيف)، وقانون البحر (الكبير يتلع الصغير). كل ذلك في ظل الهوة السحيقة الفارغة بين الشمال الصناعي ودول الجنوب النامي، من حيث التقدم الإقتصادي والتكنولوجي.. فالرأسمالية العالمية بهذه العولمة، إنما تكمل حلقاتها التاريخية في (رسمة) العالم بأسره، وذلك بانتقالها الهيكلية من فرض علاقات التبادل غير المتكافئ مع العالم النامي إلى فرض العلاقات الإنتاجية الرأسمالية الكاملة عليه، وذلك فيما يشبه علاقة المركز بالأطراف.. فالعولمة الإقتصادية هي أحدث وأعلى أشكال الإمبريالية.. وللعولمة الثقافية دور مزدوج وهو توفير الغطاء الإيديولوجي للعولمة الإقتصادية، وتحويل الإنتاج الثقافي (المعولم) إلى سلعة عالمية مهيمنة."²

إن نزعة السيطرة والهيمنة المطلقة التي تحكم أقطاب العولمة وعلى رأسهم الولايات المتحدة الأمريكية، هي التي تدفع بآليات العولمة الإقتصادية والسياسية والحضارية بالبروز والتقدم السريع، حيث تعمد مؤسسات تدويل العولمة إلى تكثيف الجهود لأجراء مقولات العولمة، وتنزيل مفرداتها على الواقع الكوني.

إن أولى تجليات العولمة الإقتصادية تؤكد على "هيمنة دول الشمال على السوق العالمي، لأنها تتمتع بفائض في المنتجات الزراعية (مقابل الشح الغذائي في دول الجنوب أو الأطراف)، ولأنها تمتلك المبادرة

¹ - روبرتس ج تيمونز أيمي هايت، من الحداثة إلى العولمة رؤى ووجهات نظر في قضية التطور والتغيير الاجتماعي، الجزء الثاني، ترجمة سمير الشيشكلي، مراجعة محمود ماجد عمر، سلسلة عالم المعرفة، عدد 310، دجنبر 2004، مطابع السياسة الكويت، ص150

² - المنور حسين عقيل، مستقبل الحضارة الإسلامية في ظل العولمة، المستقبل الإقتصادي للعالم الإسلامي في ظل العولمة، أبحاث ووقائع المؤتمر العاشر للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، المحور الأول: المستقبل الحضاري، مرجع سابق، ص91

في الإنتاج الصناعي المتجدد. فصادرات اليابان وأمريكا والسوق الأوروبية الصناعية للعالم الثالث أكثر من 200 مليار دولار، وهي تشكل أقل من 20% من التبادلات العالمية لهذه الصناعات. وصادرات أمريكا إلى العالم الثالث شكلت أكثر من 35% من مجموع صادراتها الصناعية، وصادرات اليابان شكلت أكثر من 36% من مجموع 170 مليار دولار.

ستبقى في هذا الإطار غالبية دول العالم مكشوفة ومفتوحة بشكل واسع، لتنافس هذه الأقطاب على أسواقها (التجارية والمالية) وعلى ثرواتها وإمكاناتها الاقتصادية والطبيعية.¹ وتفيد لغة الأرقام في تحديد طبيعة الهيمنة والقوى التي تحركها، حيث لاحظ إسماعيل صبري عبد الله "أن الشركات الكبرى المتعدية الجنسية موزعة جغرافيا على النحو التالي (الولايات المتحدة 153 شركة، والاتحاد الأوروبي 155 شركة، واليابان 141 شركة) وبلغت أصول الشركات المتعدية الجنسية الـ 500 الأولى 32,3 ترليون دولار، وبلغ إجمالي إيراداتها 11,4 ترليون دولار، أما إجمالي الأرباح فهو 323,4 مليار دولار، وهي تستخدم 35,3 مليون عامل. وهذا يعني أنه في مقابل كل عامل حوالي 913 مليون دولار."²

ويتم التنافس بشكل غير متساو وعادل بين القوى الكبرى نفسها، إذا تحتفظ الولايات المتحدة بمركز الصدارة والزعامة، وتسعى جاهدة لإبعاد الأقطاب الأخرى عن دائرة التنافس، بما فيها الاقتصادات الصاعدة كالصين والهند والبرازيل ودول الشرق الآسيوي، لتكسر بذلك هيمنتها الاقتصادية على العالم. "ولعل من أخطر تأثيرات العولمة في الحقل الاقتصادي على العالم العربي والإسلامي، هو أنها تطرح آليات ومداخل للاندماج في الاقتصاد العالمي محورها الأساسي هو السوق.

فالاندماج يتم فقط عن طريق السوق، وهذا يعني على المستوى العملي أن يكون واقعنا العربي سوقا استهلاكية لمنتجات الطرف الآخر في الاقتصاد العالمي. وهذه العملية بطبيعة الحال، لا تبني هيكلية اقتصادية متينة، وإنما تساهم في تآكل الهياكل المتوفرة، كما أنها تطور التناقضات الموجودة في الساحة الاقتصادية على المستوى الإقليمي والدولي."³

¹ - محفوظ محمد، العولمة وتحولات العالم إشكالية التنمية في زمن العولمة وصراع الثقافات، الناشر: المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب، بيروت لبنان، الطبعة الأولى سنة 2003، ص 28

² - صبري إسماعيل عبد الله، ندوة العرب والعولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، الطبعة الثالثة، 2000، ص 361

³ - المرجع نفسه، ص 28-29

إن تأكل البنى الاقتصادية القطرية لصالح النسق الاقتصادي المعولم، لا يخدم استراتيجيا ومرحليا إلا أقطاب العولمة والدول الصناعية القادرة على دمج بنياتها الاقتصادية في الدورة الاقتصادية العالمية. وليس هناك ما يدل على رغبة "الدول الصناعية في سياساتها الاقتصادية تجاه العالم العربي والإسلامي، إلى دفع نوعي لعملية الاندماج (وعدم قبول أوروبا الصارم دخول تركيا في سوقها مثال بارز على ما نذهب إليه)، وإنما ما ترغب فيه هو أن يكون هذا العالم سوقا مضمونة للسلع والمنتجات المصنعة في دولها. اندماج اقتصادي دون توفر شروطه الاقتصادية والسياسية والحضارية، وأن تتحول إلى السوق الاستهلاكية العالمية دون أن تمارس الدول الصناعية أي دور إيجابي في امتصاص العواقب والحالات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية المترتبة على ذلك."¹

لقد خلقت العولمة شروطا جديدة للممارسة الاقتصادية الدولية، وعلى رأسها "الطابع الحاد للتنافسية، والذي تولدت عنه رهانات تفوق قدرات الكيانات القطرية المتفرقة. ولكي تصبح هذه الكيانات فاعلة في العلاقات الدولية، وحفاظا على مصالحها المستقبلية، بحثت عن الانخراط في تجمعات جهوية كبرى، دعمها وجود عوامل اندماج ميسرة ذات طابع جغرافي وعلى أساس حمولات تاريخية وثقافية."²

إن التحديات الاقتصادية والسياسية العاصفة التي يحملها مشروع العولمة، هو ما دفع بعدد من منظري ومروجي العولمة، إلى الحديث عن وجود منطق اقتصادي للعولمة، أو حتمية اقتصادية، ليشاركوا ماركس الاعتقاد بأن التغييرات في العلاقات السياسية أو الاجتماعية هي دالة لتغيرات في النمط الاقتصادي للإنتاج. وتأتي المفارقة أن القبول الأكثر حماسا لمنطق ماركس قد جاء من هؤلاء المنتمين إلى موقع اليمين في ساحة الفكر السياسي الأمريكي، ويعد فوكوياما الأكثر وضوحا في الإقرار بالدين الفكري لماركس، وذلك عندما يذكر أن تفسيره إنما هو: "نوع من التفسير الماركسي للتاريخ يؤدي إلى استنتاج لا ماركسي بالمرّة."³

¹ - المرجع نفسه، ص 29

² - ولعلو فتح الله، العولمة والتقدم الشامل، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، سلسلة الدورات: أي مستقبل للبلدان المتنامية في ضوء التحولات التي تترتب عن العولمة؟ مرجع سابق، ص 191

³ - أنظر: درينزر دانييل، يا عولمي العالم اتحدوا، مجلة الثقافة العالمية، العدد 85، نونبر 1997، دولة الكويت، ص 41

ويرى (كينيسي أوماي) في كتابه (نهاية الدولة القومية: صعود الاقتصادات الإقليمية) أن انتشار السوق والإيقاع السريع للتغيير التكنولوجي يضعفان العقد الاجتماعي بين الأفراد والأمم. وأن السلطة المخولة للدولة القومية تنتقل الآن إلى المنظمات الإقليمية.¹

ويرى بنيامين بابر في كتابه (الجهاد ضد السوق الكونية) أن القوى الاقتصادية العالمية تخلق الآن ثقافة عالمية متجانسة، مما سيجعل الدولة شيئاً زائداً لا ضرورة له. وينحو روبرت كابلان في كتابه (نهاية الأرض: رحلة إلى بدايات القرن الحادي والعشرين) منحى هو الأكثر كارثية بقوله: "إن التغييرات الديمغرافية-السكانية والبيئية سوف تؤدي إلى نهاية الدولة القومية وبداية الفوضى الشاملة."² إن هؤلاء المؤلفين هم دعاة حتمية اقتصادية، شأنهم شأن ماركس، وهم يتفقون جميعاً على أن هيمنة الرأسمالية على العالم وعمولة اقتصاد السوق الحرة، سيؤدي إلى تآكل وضمور قوة واستقلالية الدولة القومية، إما عبر التدجين والاستيعاب في ثقافة عالمية متجانسة التكوين، أو من خلال الرفض العنيف لها، لكن تعديلاً واحداً أساسياً سيطراً هو استبدال الصراع بين الثقافات أو الحضارات محل الصراع بين الطبقات.

إنها واحدة من أخطر ما تبشر به العمولة هو تقويض الوظائف الأساسية التي ظلت تضطلع بها الدولة القومية، فمن الواضح أن العمولة تخل بمجموعة الوظائف المسندة للدولة دون أن تصل لحد تدميرها. فهل يمكن اعتبار ذلك إعادة صياغة وتشكيل لأدوار الدولة في ظل العمولة؟

يرى البعض أنه من الناحية السياسية تعني العمولة "أن الدولة لا تكون هي الفاعل الوحيد على المسرح السياسي العالمي، إذ توجد إلى جانبها هيئات متعددة الجنسيات، ومنظمات عالمية، وجماعات دولية، وغيرها من مختلف التنظيمات الفاعلة المؤثرة التي تسعى إلى تحقيق المزيد من الترابط والاندماج الدولي. وهذا يعني أن السيادة ليس لها الأهمية ذاتها من الناحية الفعلية، فالدول قد تكون ذات سيادة من الجانب القانوني، ولكنها قد تضطر من الناحية العملية إلى التفاوض مع جميع الفعاليات الدولية، مما ينتج عنه أن حريتها في التصرف مقيدة."³

¹ -المرجع نفسه، بتصرف، ص42

² -المرجع نفسه، ص43-44

³ -عبيد نايف علي، العمولة مشاهد وتساؤلات، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، أبو ظبي 2001، ص23

لقد بدأ مفهوم السيادة يتراجع أمام التأثير السياسي والاقتصادي للعولمة، " فلم تعد مهمة تحقيق الأمن والدفاع مثلا، كما طرحها الفيلسوف الألماني (ماكس فيبر Max weber 1864-1920) الذي اعتبر أن الدولة بمفهومها الحديث تحتكر الإكراه المادي المشروع، فهي وحدها تمتلك حق حفظ الأمن في الداخل وإعلان الحرب في الخارج.

هذا المفهوم، وإن يكن من أهم مقومات الدولة القومية، ومن أهم خصائصها، قد بدأ يتزعزع بفعل العولمة، فلم يعد ذلك المبدأ الثابت كما صوره أيضا (جون بودان) أو (توماس هوبز).¹ إن أكثر دول العالم الثالث التي تنتمي إليها أقطار العالم الإسلامي تشكو من الضعف الشديد الذي يعتري بنيتها الاقتصادية وهيكلها المؤسساتية، بالإضافة إلى قابليتها للتفاعل مع الضغوط السياسية بفعل التبعية الاستعمارية، وقابلية الاستعمار بتعبير مالك بن نبي، مما يجعل اختراق سيادتها ليس بالأمر الجديد، فأكثر هذه البلدان لا تتمتع بنظم حكم ديمقراطية ومستقرة، ولا تقييم وزنا لحقوق الإنسان، وهو ما يشكل أحد المداخل الأساسية للتدخل الغربي في سياساتها وتوجيه الضغوط وتمير المشاريع والإملاءات.

ومع بروز ما يسمى بظاهرة الإرهاب المعلوم، شكل الغطاء الأمني واجهة قوية للتدخل الأمريكي والغربي في توجيه السياسات الأمنية لهذه الدول، بل تعدى ذلك إلى السياسات التربوية والثقافية، حتى إن العديد من قضايا الشأن الداخلي لم تعد اختصاصا حصريا للدولة، " وهذا جعل الكثير من الباحثين يعتقدون أن الدولة القومية أصبحت تقوم مقام السلطات المحلية للنظام الدولي، فهي لم تعد تستطيع على نحو مستقل أداء مهامها، فغدا دور الدولة القومية يشبه دور المجالس البلدية المحلية ضمن نطاق الدولة."²

إذن يبدو دور الدولة في البلدان النامية ثانوي، وسيتقلص أكثر في ظل العولمة، ويسود الاعتقاد بأن قوى العولمة لا تهدف-على الأقل في الأفق المنظور- لنقض بنیان الدولة القومية النامية من أساسه، بسبب الطابع الوظيفي الحيوي الذي يمكن أن تقوم به، لا سيما في مجال الأمن، بعدما تؤكد صناع العولمة في الغرب أن العالم الثالث قادر على إحداث ردات فعل مقلقة، وأن بؤر غير متحكم فيها في

¹ - بن غربي ميلود، مستقبل منظمة الأمم المتحدة في ظل العولمة، منشورات الحلبي الحقوقية بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 2008، ص45

² - عبيد نايف علي، العولمة مشاهد وتساؤلات، مرجع سابق، ص24

العالم الإسلامي تحديداً قد تشكل تهديداً أمنياً حقيقياً للغرب، والمثال الفزاعة الذي يوظف دائماً في هذا الاتجاه هو ما يسمى بـ "ظاهرة الإرهاب"، التي تعتبر إحدى إفرازات الصراع الحضاري الذي أنتجته العولمة، فالإبقاء على الدولة القومية محكوم بمدى قدرتها على تحقيق متطلبات العولمة، المتمثلة في ضمان الأمن والاستقرار، وحماية تدفق السلع والبضائع، ورعاية المصالح الاقتصادية لقوى العولمة، ولذلك فنحن أمام إعادة صياغة لوظائف الدولة القومية وأدوارها، في أفق تحقيق الحكومة العالمية وفق القواعد التي تضعها القوى الكبرى.

المطلب الثاني: التحديات الثقافية للعولمة

تعرف الثقافة بكونها "مجموعة العلوم والفنون والمعارف النظرية التي تؤلف الفكر الشامل للإنسان، فتكسبه أسباب الرقي والتقدم والوعي، فتطبع سلوك الفرد وتوجهه بطريقة لاشعورية، هذا بالإضافة إلى أن الثقافة هي عبارة عن نتاج لعلاقة الفرد بالمجال الروحي والاجتماعي، الذي ينمي فيه وجودها العقلي والنفسي".¹

والعلاقة بين الثقافة والعولمة تبادلية، فالعولمة تعتبر من المواضيع الأساسية التي تقع في القلب من الثقافة الحديثة، بينما تقع الممارسات الثقافية في القلب من العولمة وفي صلب مخططاتها ومشاريعها. "ويعتبر المجال الثقافي أحد أهم المساح العالمية التي تأثرت بعصر العولمة، سواء بالسلب أو الإيجاب، لكون منظومة العولمة متكاملة، يرتبط فيها الجانب السياسي بالجانب الاقتصادي. والجانبان معا يتكاملان مع الجانب الاجتماعي والثقافي، ولا يكاد يستقل جانب بذاته، وعلى هذا الأساس فإن العولمة الثقافية هي ظاهرة تجدد لها الدعم في القوة الاقتصادية والنفوذ السياسي والتطور التكنولوجي".²

¹ - المنور عقيل حسين، مستقبل الحضارة الإسلامية في ظل العولمة، المستقبل الاقتصادي للعالم الإسلامي في ظل العولمة، أبحاث ووقائع المؤتمر العاشر للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، المحور الأول: المستقبل الحضاري، مرجع سابق، ص 95

² - التويجري عبد العزيز بن عثمان، العولمة والحياة الثقافية في العالم الإسلامي، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، الرباط 2002، ص 18

لكن التفكير في الثقافة ككيان ومفهوم في علاقته بالعمولة، سيقودنا إلى مجموعة من الأجوبة الشاملة التي تنظر للعمولة كظاهرة متعددة الأبعاد، والثقافة أحد أبعادها الأساسية، وهو "وصف ذي تضمينات قاسية بالنسبة إلى التحليل الثقافي على الأقل".¹

إن جل ظواهر العمولة متداخلة ومتراطة فيما بينها، ومصطبغة بممارسات ثقافية، بحيث يصعب التمييز بينها، ومع ذلك فإنه من المفيد النظر إلى الثقافة كبعد من أبعاد العمولة المتعددة.

"إن الثقافة مهمة للعمولة، لكن سيكون من الخطأ الانسياق وراء المناقشات التي تشدد على وجود درجة معينة من الأولوية السببية للثقافة، قصد منح امتياز لهذا البعد بالطريقة نفسها التي رأينا هيرست وتومسون يمنحانها للاقتصاد.

وهناك مثال على ذلك في تقرير مالكوم ووترز Waters الذي بعد أن أعد فيه التفريق القياسي بين الاقتصاد/ الحكومة/ الثقافة، من حيث أطقم العلاقات المتبادلة-المادية، السياسية، والرمزية، على الترتيب، "يستطرد في حديثه ليدعي بصورة مستغزة بعض الشيء، بأن: (التبادلات المادية تجعل الأمر محليا، والتبادلات السياسية تدوله، والتبادلات الرمزية تعوله. ويترب على ذلك أن عمولة المجتمع الإنساني الاقتصادية والسياسية، ويمكننا أن نتوقع أن يكون الاقتصاد والحكومة معوملين إلى حد كونهما متماقيين، أي إلى المدى الذي تستكمل فيه التبادلات التي تحدث ضمنها رمزيا. ويمكننا أن نتوقع أيضا أن تصير درجة العمولة في الساحة الثقافية أكبر من مثيلاتها في الساحتين الأخرين).

ولذلك فإن تبرير (ووترز) لتمييز البعد الثقافي، يتمثل باختصار في أن طبيعة التبادلات الرمزية تعني أنه في جوهرها أقل تقييدا بقيود المكان، من أي من التبادلات المادية (الاقتصادية) أو السياسية. وهو يجادل على سبيل المثال، بأن التبادلات المادية (متجذرة في الأسواق، والمصنع والمكاتب، والمتاجر المحلية)، ويرجع ذلك ببساطة إلى الضرورة العملية أو أفضلية التكلفة Cost advantage للتقارب المادي في إنتاج وتبادل السلع والخدمات. وبالمقارنة مع هذه القيود التي (تنزع إلى ربط التبادلات الاقتصادية بالنواحي المحلية)، فإن الرموز الثقافية (يمكن أن تنتج في أي مكان وفي أي وقت كان، وهناك قدر قليل نسبيا من القيود المصدرية على إنتاجها ونسخها)، وبالتالي فإن الثقافة في حد ذاتها

¹ -توملينسون جون، العمولة والثقافة تجربتنا الاجتماعية عبر الزمان والمكان، عالم المعرفة عدد 354 ، مرجع سابق،

معوّلة أكثر، بسبب سهولة توسيع العلاقات المعقدة، وسهولة الحركة المتأصلة في النماذج والمنتجات الثقافية.¹

وإذا كانت الثقافة في حد ذاتها تجنح نحو العوّلة فإن قوى العوّلة اقتصاديا وسياسيا هي التي لديها الفرصة لتسويق وإيصال نموذجها الحضاري والثقافي إلى الأطراف الأخرى، خصوصا إذا امتلكت التكنولوجيا الحديثة. لكن ماذا بشأن باقي الثقافات والنماذج الحضارية الأخرى ومنها الثقافة العربية الإسلامية؟ وأي مصير ينتظرها؟

وهنا تطرح أربع تصورات مختلفة، تثير جدلا واسعا حول تأثير التقانة الحديثة، أو ما يدعى بظاهرة العوّلة في ثقافات المجتمعات الإنسانية ومستقبلها. ويمكن تحديدها على الشكل التالي:

"إما ذوبان الهويات الثقافية للمجتمعات، وبروز ثقافة كونية واحدة، وإما سيطرة ثقافة الغالب، وهي أحادية الاتجاه، تشكل خطرا على خصوصيات المجتمعات الضعيفة، وإما استمرار الخصوصيات الثقافية للمجتمعات وتنوعها وعدم قدرة العوّلة على صهرها، وإما ظهور ثقافة عالمية أخرى نتيجة التطور المتسارع للتقانة الحديثة، كتلك المتعلقة بعلم الجينات التي تحدث تغييرا للمفاهيم الخاصة حتى بالوجود والمعتقدات."²

إن إشكالية التمايز الحضاري والاختلاف الثقافي قضية مطروحة على المحك، لاسيما مع اتجاه العوّلة نحو تعدد الأقطاب، أو نحو عالم بلا قطب، وهو أفق يبشر به الكثير من الخبراء المستقبليون، وباعتبار أن الحضارات كيانات ثقافية، تتحدد بعناصر موضوعية مشتركة مثل الدين واللغة والتاريخ والعادات والتقاليد، لكن تمايز الحضارات على هذا المستوى لا يؤدي إلى الصراع والصدام، بل منشأ ذلك هو المصالح السياسية والاقتصادية والاستراتيجية، التي توظف هذه التباينات في اتجاه تسوية الصراع وضمان الحشد الجماهيري، والتعبئة النشطة والفعالة، من خلال عناوين وشعارات تستنفر المخزون الثقافي والحضاري للشعوب الغربية، وكل ذلك بهدف التغطية على الأطماع التوسعية والاستعمارية.

"أما أهل هذه الثقافة أو تلك، فلا يصادمون بعضهم بعضا بسبب اختلاف ثقافتهم وحضارتهم وتصورهم للحياة والكون. ليس صحيحا أن ثقافة أو حضارة ما تحمل في داخلها عنفا أو عدوانية كثقافة أو حضارة لجماعة من البشر، اللهم إلا إذ تلبست هذه الحضارة أو هذه الثقافة دولا

¹ - المرجع نفسه، ص 36-37

² - بن غربي ميلود، مستقبل منظمة الأمم المتحدة في ظل العوّلة، مرجع سابق، ص 60-61

وإمبراطوريات وسياسات توسعية، أو أنها شكلت في المقابل إطار حماية وممانعة في وجه سيطرة استتباع أو اقتلاع، أو إفقار وتجويع، أو اضطراب اجتماعي.¹

وفي هذا الإطار يمكن تفسير اختراق القوى الكبرى الممتطية لسهوة العولمة للمنظومات الثقافية للبلدان النامية، وذلك عبر عملية غزو منظمة وممنهجة.

"إن العولمة تبشر هنا بعالم واحد تسوده ثقافة واحدة، تحمل مفاهيم وقيما واحدة من شأنها القضاء على مشكلة التمايزات الثقافية والحضارية بين الأمم المختلفة... فالقول بسيادة ثقافة واحدة من خلال ثورة الاتصالات، لن يعني شيئا سوى سيادة وهيمنة الثقافة والقيم الأمريكية على العالم كله... والخطر هنا شديد الوضوح، فالدعاوي السابقة ستقضي على أبرز ما يميز كل أمة عن غيرها، وهو التمايزات أو الخصوصيات الثقافية لها... كما إن القول بعولمة ثقافية يهدد بصورة أكثر دول العالم الإسلامي الذي تسوده ثقافة وقيم تختلف تماما عن تلك التي تسود في الولايات المتحدة، التي تعكس في أغلبها قيم الانحلال الديني والأسري، وتروج لقيم المصلحة الذاتية قبل كل شيء."²

ويرى المنجرة أن النظام العولمي "مهياً للعدوان الثقافي من جانب بعض الدول، وللانحلال الثقافي عند الدول الأخرى، لا يمكن اعتباره أساساً للتفاهم المتبادل أو للحوار، أو للتعاون والتآزر، أو للقيام بجهود مشتركة، أو للتماسك والتعاقد"³. ويرجع المنجرة جذور هذه الحالة إلى الاستعمار مستشهدا بمسودة المرسوم الثقافي الإفريقي التي تبناها وزراء الثقافة الأفريقيون في أديس أبابا بتاريخ 24-27 مايو 1976، التي تنص على أن "كل الدول الإفريقية واجهت تحت السيطرة الاستعمارية ظروفًا سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية أدت إلى انحلال شخصية بعض المجتمعات الإفريقية، كما أدت إلى تزييف تاريخها، وإهدار قيمها، وإلى استبعاد لغتها واحلال لغة المستعمر في الأوساط الحيوية والدوائر الرسمية. ولكننا الآن أمام الاستقلال كحقيقة قانونية، وإذا كان الاستقلال الاقتصادي في متناول اليد، فأين نحن من الاستقلال الثقافي ومن الهوية الثقافية؟"⁴

¹ - محفوظ محمد، العولمة وتحولات العالم، مرجع سابق ص 18

² - إبراهيم وليد، المسلمون في مواجهة العولمة، ندوة جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ليبيا، بعنوان: في العولمة، 1998، ص 109-110

³ - المنجرة المهدي، الحرب الحضارية الأولى، مرجع سابق، ص 268

⁴ - المرجع نفسه، ص 268-269

وبلغت المنجرة - وهو بصدد رصد حجم الإهانة الحضارية، التي يتعرض لها العالم الإسلامي من الولايات المتحدة وحلفائها- إلى نوع خطير من الجرائم أصبح ملازماً للحروب الأمريكية، وهو الجرائم الثقافية، تمثل ذلك في سرقة أكثر من 200 ألف قطعة أثرية بالمتاحف العراقية، خلال الغزو الأمريكي للعراق سنة 2003، وإحراق مكتبة المنصور التاريخية ببغداد بما تتضمنه من كنوز ثقافية، وهذا ما حدا به إلى المطالبة بمحكمة دولية للجرائم الثقافية.¹

وفي واقع الأمر فإن الاختراق الثقافي لمنظومتنا الحضارية والثقافية قد بدأ مع الاستعمار، وتطلب مقاومة شرسة من قبل جيل الحركة الوطنية في الكثير من الأقطار العربية والإسلامية، لكن تحدي العولمة جاء ليكرس من جديد هذا الاختراق الثقافي الواسع النطاق، المصحوب بألة الدعاية الإعلامية على مستوى الصورة والميديا، وعلى مستوى السينما والتلفزيون والقنوات الفضائية، حيث يصل بثها وأثيرها البيوت على مدار اليوم والليلة، مما يؤثر بشكل محقق على أفكار وقيم الجيل القادم.

الأمر هنا لا يتعلق بغزو ثقافي، لأن الغزو يمكن مواجهته، ولكن القضية أصبحت كما يرى البعض تتعلق بالاختراق الثقافي المعولم، فلا نستطيع السيطرة عليه ليس بسبب أن مخاطر العولمة تتميز بقوتها العاتية، بل لأنها قد لا تأتي بطريق مباشر، فقد تأتي ضمن آليات مخفية مجهولة، نحن لا نستطيع التقاطها بسرعة، وبسبب ضعف رقابة الدولة وتراجع أدوارها في حماية المجتمع، لكونها باتت غير محصنة أمام غزو العولمة، مما انعكس على حصانة المجتمع.²

ولعل أكثر الحجج وجاهة من بين الدفوع التي يقدمها المتوجسون من العولمة الثقافية، هو أن من سيحدد معالم القيم ومواصفاتها، ويرسم مساراتها التنظيمية في الاقتصاد والسياسة والقضايا الاجتماعية والفكرية وما شابه ذلك هي القوى الكبرى، "فالقوى الكبرى هي التي ستحدد معايير القيم، وستعمل على اختراق ثقافات الأمم الضعيفة، وستقوم بغزو اقتصادي وثقافي تحت غطاء قانوني من المعاهدات والاتفاقات، أو عبر انفتاح إعلامي إنترنتي أو فضائي لا خطام له ولا زمام. وستخضع العالم لقوانين مشتركة، تضع حدا لكل أنواع السيادة فيه، عدا سيادة النمط الغربي، التي ستبرز في الثقافة والاقتصاد والحكم والسياسة، وستشمل المجتمعات الأخرى، وفي مقدمتها المجتمعات الإسلامية. فالعولمة على هذا

¹ -المنجرة المهدي، الإهانة في عهد الميغا إمبريالية، مرجع سابق، ص 140

² -أنظر: الجميل سيار، العولمة والمستقبل، مرجع سابق، بتصرف، ص 97-98

ذات سلبيات متعددة، أخطرها: القضاء على الثقافة والهوية الدينية، لأن هذا الانفتاح ينتظر منا أن نتخلى عن عقيدتنا وثقافتنا القائمة على الإسلام، وأن ننصهر في الثقافة العالمية.¹ إن مواجهة العولمة الثقافية يتطلب قبل كل شيء الكف عن التعامل معها بصورة مبالغ فيها كما لو كانت حتمية، لأن في ذلك اعتراف بالعجز ونفاذ الطاقة اللازمة للمقاومة، "إن حقائق الأشياء تؤكد أن العولمة لا تمثل خطراً كاسحاً ومدمراً، إلا على الشعوب والأمم التي تفتقر إلى ثوابت ثقافية، أما تلك التي تمتلك رصيماً ثقافياً وحضارياً غنياً، فإنها قادرة على الاحتفاظ بخصوصياتها، والنجاة من مخاطر العولمة وتجاوز سلبياتها."²

والحقيقة أن الأمة الإسلامية ليست في حالة انهيار ثقافي وحضاري شامل، كما يحلو للبعض من أصحاب الرؤى الطوباوية والمواقف التهويلية تصوير ذلك، فالثقافة الإسلامية رغم ما تفتقر إليه من غطاء سياسي دبلوماسي تفاوضي في المحافل الدولية، ومن قاعدة اقتصادية وتكنولوجية تستند إليها، إلا أنها في حالة ملحوظة من النشاط والحيوية حتى داخل دوائر الغرب نفسها، وهو ما يدفع بالقوى الغربية إلى إصدار ردات فعل تنم عن قلقها وضيقها من اختراق الثقافة الإسلامية لمنظوماتها الثقافية والحضارية، ولذلك رأينا إصدار قوانين تمنع الحجاب والنقاب بفرنسا، وقانون منع بناء المآذن بسويسرا، وقوانين معاداة السامية بأوروبا وأمريكا، وردود أفعال عنصرية من قبل دوائر نافذة في المجتمع الغربي، من قبيل حرق المصحف ونشر الرسوم المسيئة للنبي الكريم محمد صلى الله عليه وسلم، وتدني المصاحف والمساجد، كل هذه مؤشرات تدل على أن العولمة ليست سيفاً طيعاً بيد القوى الكبرى، لكن ذلك لا يعني التقليل من مخاطر العولمة في بعدها الثقافي، بل ينبغي الوعي الكامل بتحدياتها، فالثقافة كما سبق القول، هي معولمة بطبيعتها، والمنتجات الثقافية لا تخضع لأي جمارك كابحة كما مثلتها الاقتصادية، ولذلك فنحن أمام سوق ثقافية مفتوحة، واحتمالات التأثير والتأثر كلها واردة، ولا حصانة لأي مجتمع تجاهها، ولذلك فإن "العولمة التي تطرحها دوائر الغرب المختلفة، باعتبارها نظاماً كونياً، ينبغي لكل الأمم والحضارات الانخراط فيها، لا يمكن أن يحالفها النجاح مهما كانت عوامل القسر والفرض، إذا كان المنهج المتبع في عملية الكوننة والعولمة، هو فرض منهجيات الغرب وسياساته واقتصادياته، دون

¹ -صوفي عبد القادر بن محمد عطا، آثار العولمة على عقيدة الشباب، سلسلة دعوة الحق، العدد 215 السنة 1427 هـ، رابطة العالم الإسلامي مكة المكرمة، السعودية، ص22-23

² -التويجري عبد العزيز بن عثمان، مستقبل الحضارة الإسلامية في ظل العولمة، أبحاث ووقائع المؤتمر العاشر للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، المحور الأول: المستقبل الحضاري، مرجع سابق، ص131

إدراك موضوعي وذاتي إلى المرحلة التاريخية بكل ظروفها وخصائصها لدى الأمم والحضارات الأخرى، وأن النجاح في مسار العولمة على المستوى السياسي والاقتصادي والحضاري، يقتضي في المرحلة الأولى الاعتراف العميق بتعدد الحضارات، وأن الحقائق الحضارية القائمة اليوم هي وليدة تراكم تاريخي، اشتركت جميع الحضارات فيه عبر المسيرة الإنسانية الطويلة. إن إقصاء أي حضارة أو كيان ثقافي عن هذه العملية، لا يفتح المجال على المستوى الفعلي للحضارة أو الثقافة الغالبة، إلى تعميم أنماطها وإعطائها طابعا كونيا، وإنما يعرقل كل مشاريع التعاون والسلام بين الحضارات والثقافات.¹

المبحث الثاني: تجاوز العولمة

المطلب الأول: كيف نتعامل مع العولمة؟

إن المواقف الدولية من العولمة ليست متجانسة ومتطابقة، ففي الوقت الذي يرى فيها البعض ظاهرة إنسانية عالمية، أدخلت التقنيات الحديثة في حياة الناس، ونقلتهم إلى واقع معيشي أكثر تقدما وازدهارا، وهو ما يشاطره الكثيرون الرأي، لكن الطرف الآخر لا يرى في ذلك مسوغا لقبول العولمة بخلفياتها الفلسفية والمعرفية والاقتصادية والاستراتيجية، لأن ذلك وليد بيئة ثقافية معينة تستخدم كل إمكانياتها ومنجزاتها لفرض هيمنة نماذجها الحضارية. ومن هنا يأتي التوجس والرفض للعولمة، فالرفض الإسلامي للعولمة "ينطلق أساسا من موقع الدفاع عن الخصوصية الثقافية المهددة من قبل موجات العولمة المتدفقة، والرفض الماركسي يأتي من منطلق الدفاع عن التنمية المستقلة، في مواجهة التبعية المفروضة من قبل مراكز العولمة الاقتصادية، والممثلة في الشركات متعددة الجنسية، والمؤسسات المالية كالبانك الدولي."²

لكن هل يمكن الفكك من أسر العولمة؟ وهل هناك خيارات أخرى متاحة في هذا الصدد؟

يبدو للوهلة الأولى أن خيار الانعزال عن العالم، ورفض كل الوقائع الجديدة التي فرضها نظام العولمة في مجال العلاقات الدولية أمرا وخيما، وعواقبه مكلفة، وقد انتهجته بلدان عدة مثل إيران وكوبا وكوريا الشمالية، ولم يبدو أنها أحسن حالا من باقي البلدان النامية التي توصف بأنها من ضحايا العولمة، كما أن قسما من الراضين للعولمة باسم الخصوصية الثقافية، لا يجسد رفضهم قلقا حقيقيا على مصالح

¹ - محفوظ محمد، العولمة وتحولات العالم، مرجع سابق ص 18-19

² - يسين السيد، العولمة والطريق الثالث، مرجع سابق، ص 34

المجتمع وقيمه العليا، وإنما هو تذرع في وجه أية أفكار تغييرية وافدة مهددة لمصالحهم من قبيل الديمقراطية والتناوب على السلطة والحرية والمساواة.

وهنا تطرح ضرورة الفهم الشامل والموضوعي لظاهرة العولمة وتشخيص سلبياتها وإيجابياتها، وعدم الانسياق وراء المواقف التي لا يرى أصحابها في الآخر (الغرب) إلا بؤرة للششر والمؤامرات، ومن ثم هم مهينون قبليا لرفض كل ما يصدر عن هذا الآخر حتى من غير رؤية نقدية ثاقبة.

وبهذا الصدد يلفت نظرنا بعض المفكرين مثل صادق جلال العظم إلى أن العولمة شكلت "نقطة الانتقال من عالمية: دائرة التبادل والتوزيع والسوق والتجارة والتداول، إلى عالمية: دائرة الإنتاج، وإعادة الإنتاج ذاتها، أي ظاهرة العولمة التي شهدتها في بداية عولمة الإنتاج والرأسمال الإنتاجي، وقوى الإنتاج الرأسمالية، وعلاقات الرأسمالية أيضا، ونشرها في كل مكان مناسب وملائم خارج مجتمعات المركز الأصلي ودوله. ويرى الاقتصادي عمرو محيي الدين أن النظام الإقتصادي الدولي الجديد لم ينشأ فجأة، ولكنه نما في أحضان النظام القديم وخرج منه، وقد بدأت بذوره الأولى في منتصف الستينيات، وبدأت توجهاته تتضح في السبعينات، وسارعت وثأثره في الثمانينات، بحيث اتضحت خطوطه العامة وملامحه الرئيسية في بداية التسعينات. إن هيكل النظام الإقتصادي العالمي الجديد يتسم بعدد من الخصائص والسمات كأنهيار النظام، وعولمة النشاط الإنتاجي، وعولمة النشاط المالي، وتغير مراكز القوى العالمية، وتغير هيكل الإقتصاد العالمي وسياسات التنمية.

ومهما يكن من فرق في هذا القسم من اختلاف بينه وبين مثيلته في العولمة الأولى، فإن الفرق بين العولمتين كبير، وإنا لنجد تفسير ذلك في قول محمد عابد الجابري: "ليست العولمة بحركة آلية من آليات التطور الرأسمالي، بل هي أيضا بالدرجة الأولى إيديولوجيا تعكس إرادة المهيمنين على العالم."¹

ومن ثم يمكن القول إن العولمة عولمتين: الأولى "عبارة عن واقع حكمي، يتمثل في ضغط الزمان والمكان بفضل التقدم العلمي والتكنولوجي، ووسائل الاتصال السريعة والمتطورة، وماله من خيارات هائلة ولا متناهية، تمثل امتحانا دائما ومتجددا للجدارة الإنسانية. كما أنه لا يمكن إنكارها والرجوع عنها أو

¹ -ابن الخوجة محمد الحبيب، العولمة والإرهاب، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، سلسلة الدورات بعنوان: العلاقات الدولية في العشرية الأولى من القرن الحادي والعشرين: أي أفق؟ الدورة الربيعية لسنة 2002، مطبعة المعارف الجديدة الرباط سنة 2002، ص189

إيقاف تقدمها، فهي تعتبر بهذه الصورة عولمة محمودة ومطلوبة، وتكمن مصلحة الإنسانية في الإقبال عليها والإسهام في تطويرها، وإنما لمن أهم عوامل التعقل أو الحاضر المشدود إلى المستقبل.

أما العولمة الثانية فهي مشروع نظام عالمي سياسي - عسكري واقتصادي وثقافي، من الممكن والواجب إيقافها وإسقاطها، إذ إنها من الماضي المتخلف الذي أصبح خطراً، فهي تتسلح بثورة الوسائل لتقتحم الحاضر والمستقبل وتجارهما بسلاحها.¹ بهذه الرؤية يؤكد يوسف الأشقر أن العولمة التي يرى أنها دخلت منعطفاً جديداً بُعيد أحداث 11 أيلول / سبتمبر في الولايات المتحدة الأمريكية، ينبغي التمييز بين نوعيها المذكورين، وهذا التمييز بين العولمتين ليس تبسيطاً مفرطاً بقدر ما هو شرط ضروري لاكتشاف نقاط التقاطع، وأن الأجدر بمن يعترض على هذا التمييز أن يكون اعتراضه على الخلط بينهما، حتى لا تقع مقارنة الموضوع في مزالق الخيارات والرؤى الأحادية التي غالباً ما تكون مضللة.²

و يرى البعض أن المشكلة الحقيقية ليست في العولمة، وإنما جذر المشكلة في تباين مستويات التطور الحضاري العام، الذي يجعل من الغرب الطرف المستفيد من هذه العولمة، باعتباره أنجز مشروعه في التقدم، ويستطيع أن يكيف المتغيرات العالمية وفق منظومته، والتحدي الذي يواجه الأمم الأخرى، هو في إنجازها هي الأخرى مشروعاتها في الإنماء والتقدم والعمران، لأن العولمة هي من منجزات التقدم وبحاجة إلى تقدم يتكافأ معها. والمشكلة مع الغرب أنه حول مشروعه في التقدم إلى تكريس التبعية وضبط آليات السيطرة على العالم.

فالمواجهة الحقيقية للعولمة هي عن طريق الإنماء والبناء وإنجاز مشروعات التقدم والعمران.³

وفي هذا الإطار تتراءى معالم الطريق الثالث الذي ينبغي للبلدان النامية سلوكه، ومن ضمنها أقطار الأمة الإسلامية، وهو خيار المساهمة في ترشيد العولمة بالتحالف مع القوى الراضية للعولمة بشروطها الحالية في الشرق والغرب، والتأكيد على أن "طريق العولمة يأتي عن طريق توفير شروطها الثقافية والمجتمعية، مثل مبدأ سيادة التعاون والتنافس البناء والتسامح، وكل القيم المجتمعية التي تشكل شرطاً ضرورياً لأي كيان إنساني يتطلع إلى المشاركة الدولية، والدخول في عالم الكبار. وبدون توفير هذه

¹ -الأشقر يوسف، عولمة الغرب، منشورات المؤلف، الطبعة الأولى، بيروت لبنان، 2001، ص 19

² -المرجع نفسه بتصرف، ص 19-20

³ -الميلاد زكي، المسألة الحضارية كيف نبتكر مستقبلنا في عالم متغير، مرجع سابق، ص 38

الشروط الثقافية والاجتماعية سيقى مشروع العولمة في جوهره محاولة غريبة حثيثة لغربنة العالم، وإدخال كل الشعوب والأمم في النموذج الغربي.

ومن هنا فإن الجهود العلمية والبحثية والاستراتيجية، ينبغي أن لا تتوجه في هذه الفترة إلى تسويق عملية العولمة وفق الشروط والمتطلبات الغربية، وإنما من الأهمية أن تتوجه هذه الجهود، إلى تأصيل وتأسيس الشروط الثقافية والاجتماعية في النسيج الاجتماعي حتى يتحول هذا الكيان الاجتماعي إلى قوة فاعلة، وإمكانات إنسانية متعددة تثري مشروع العولمة، وتضيف إليه آفاق وأبعاد إنسانية وحضارية أخرى.¹ لكن رفض العولمة أيضا له مزالق تتمثل أساسا في أن تتحول الظاهرة إلى ذريعة لرفض الإصلاح عبر استدعاء نظرية المؤامرة من جديد، أو مشجب لتسويق العجز والفشل، أو تكريس سياسات التبعية الاقتصادية والثقافية للغرب، "فقضية العولمة لم تدخل ساحتنا الفكرية باعتبارها إشكالية اقتصادية أو سياسية أو ثقافية، أفرزها تأثير الواقع العربي بالتحويلات التي بدأت المعطيات العولمية تفرضها على مجتمعاتنا، ولكنها دخلت إليها باعتبارها مشجبا فكريا نظريا، سمح بإيجاد القضية الخلافية التي مكنت غير قليل من الأعلام العربية من أن تعاود نشاطها الجدلي معاودة نظرية، لا تبدي أي اهتمام فعلي بما يجري حقيقة على أرض الواقع من تحولات سلبية ضارة أو إيجابية نافعة، بدأت العولمة تحدثها في بنيات المجتمعات العربية."²

إن رفض قيم العولمة الغربية ليس مجرد عبارات تلاك وخطب تدبج وكفى، "بل ينبغي أن يتحول إلى واقع يبدو في مخططاتنا الثقافية والاقتصادية والسياسية... إلخ. إن قوة أي أمة إنما تنبع من داخلها ومن إعادة البناء الذاتي لثقافتها واقتصادها، وليس بالاعتماد على الآخر خاصة إذا كان هذا الآخر هو الغرب الرأسمالي."³

إن إعادة البناء الذاتي لمقومات أمتنا الإسلامية يقتضي تبني استراتيجية فاعلة في ظل مناخ العولمة، تركز على الالتزام بإقامة نظام اجتماعي أخلاقي عادل، ويسعى لتحقيق التنمية البشرية والاقتصادية، إن قوة

¹ - محفوظ محمد، العولمة وتحولات العالم، مرجع سابق، ص 19

² - العتبية مانع سعيد، العروبة والعولمة قراءة المستقبل ومستقبل القراءة، الدورة الخريفية لسنة 2001، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، الرباط، المغرب، بعنوان: أي مستقبل للبدان المتنامية في ضوء التحويلات التي تترتب عن العولمة؟ ص 56

³ - النشار مصطفى، ضد العولمة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1999، ص 54-55

ومتانة البناء الذاتي للأمة هو ما يمكن أن يحقق لها القدرة على اختراق العولمة، ومنافسة قواها المختلفة، ومن تم المساهمة في فرض نظام عالمي إنساني عادل.

إن العولمة التي يحتاج إليها العالم، هي "العولمة التي يشترك الجميع في صنعها وبلورتها وصياغتها، لا أن ينفرد بها طرف واحد ويسخرها لصالح امتيازاته، ووفق منظومته الفكرية والاقتصادية والاجتماعية. وإذا كانت العولمة قد قوبلت في العالم باعتراضات شديدة وانتقادات قاسية، فلأنها تخدم طرفا واحدا وتعبر عن رؤية هذا الطرف وهو الغرب.

والعالم في تكوينه وتنوعه واتساعه لا يحتل الاتجاه الواحد، ولا يحتاج إليه. وإذا استطاع الغرب أن يفرض سيطرته على العالم، فإن الأمم لن تبقى خاضعة لهذه السيطرة على طول الزمن. وهذه حكمة التاريخ.¹ وهي أيضا سنة الله في الخلق ومشيئته في عباده.

"وإن العولمة التي تطرحها دوائر الغرب المختلفة، باعتبارها نظاما كونيا، ينبغي لكل الأمم والحضارات الانخراط فيها، لا يمكن أن يحالفها النجاح مهما كانت عوامل القسر والفرص، إذا كان النهج المتبع في عملية الكوينة والعولمة، هو فرض منهجيات الغرب وسياساته واقتصادياته، دون إدراك موضوعي وذاتي إلى المرحلة التاريخية بكل ظروفها وخصائصها لدى الأمم والحضارات الأخرى، وإن النجاح في مسار العولمة على المستوى السياسي والاقتصادي والحضاري، يقتضي في المرحلة الأولى الاعتراف العميق بتعدد الحضارات، وأن الحقائق الحضارية القائمة اليوم، هي وليدة تراكم تاريخي، اشتركت جميع الحضارات فيه عبر المسيرة الإنسانية الطويلة.

إن إقصاء أي حضارة أو كيان ثقافي عن هذه العملية، لا يفتح المجال على المستوى الفعلي إلى الحضارة أو الثقافة الغالبة إلى تعميم أنماطها أو إعطائها طابعا كونيا، وإنما يعرقل كل مشاريع التعاون والسلام بين الحضارات والثقافات.²

ومن دون شك فإن قانون التحدي والاستجابة، سيسري على الكثير من الشعوب والأمم التي ستنتفض لمواجهة تحديات العولمة، وذلك بالسعي لتعديل نظامها ومعالجة سلبياتها تحقيقا لنظام عولمي عادل، وهنا يشير البعض إلى أن مشروع العالمية الإسلامية يمكن أن يسهم بشكل كبير في هذا الاتجاه. "إن العولمة تضع أمام الفكر الإسلامي سؤال المستقبل، في ظل عالم شديد التغير والتحول، وماذا يمكن أن ينتظر

¹ -الميلاد زكي، المسألة الحضارية، مرجع سابق، ص38

² -محمود محمد، العولمة وتحولات العالم، مرجع سابق، ص19

العالم من هذا الفكر من عطاء حضاري، ومن الإسلام الذي يتردد صداه بين كل الناس، فكيف يستطيع الفكر الإسلامي أن يتمثل تجربته التاريخية والحضارية ويعكسها إلى العالم، وأن ينهض بمشروع حضاري إسلامي معاصر، تجدد فيه الأمم والحضارات خيارا واتجاها مقنعا وفعالاً ومختلفاً، عن الخيار والاتجاه الذي يفرضه الغرب على العالم.

والمستقبل ليس مفتوحاً على الغرب فحسب، بل مفتوح على الثقافات والأمم والحضارات، وفي حاجة إلى اكتشاف جديد في زمن زحف العولمة.¹

إن العولمة تتطلب من الأمة الإسلامية أن تجدد نظرتها للعالم وتقوّم دورها الحضاري فيه، لكي تطلق دورتها الحضارية نحو التقدم والانبعث الحضاري في ظل العالمية الإسلامية التي نادى بها القرآن منذ أربعة عشر قرناً، فمن المؤكد أن العولمة ليست هي آخر مطافات الغرب، فالغرب لن يكون استثناء من دورة الحضارة وسنن التاريخ، التي تقضي بأن تكون الأيام دولة بين الناس ((وتلك الايام نداولها بين الناس))، دون أن يعني ذلك أن الغرب انتهى دوره الحضاري، بل إن الأمر سيكون أشبه بعملية انبعث حضاري تتكافأ فيه الحظوظ بين الكيانات السياسية والحضارية المختلفة.

إن للعولمة أسئلتها الصامتة والناطقة والمتجددة، واحتمالاتها المستقبلية مفتوحة الأبواب، لكنها بالتأكيد لا يمكن أن تكون خارج نطاق الوعي والفعل الإنساني.

المطلب الثاني: من العولمة إلى عالمية الإسلام

إذا كانت العولمة منتوجاً غربياً من شأنها أن تعكس توجهات الغرب السياسية والاقتصادية، بالإضافة إلى ما تحيل عليه من أبعاد ثقافية وحضارية، مما يفرض نوعاً من التعامل الواعي والحذر معها لتجاوز ما تفرضه من إكراهات وتحديات، فإن المطلوب هو التقدم نحو البدائل التي تعتبر من صميم خيارات الذات الإستراتيجية في مجال العلاقات الدولية والتدافع الحضاري، ومن ثم يأتي الحديث عن العالمية الإسلامية أو عالمية القرآن، فما المقصود بعالمية الإسلام؟ وما الأطر المرجعية التي تحكمها؟ وأي أفق تبشر به في ظل تحكم عولمة الغرب؟

بداية لا بد من التنبيه إلى خطورة الخلط بين العولمة والعالمية أو المطابقة بينهما عن قصد أو غير قصد، فالمفهومين لهما مقاصد مختلفة وغايات متباينة، وكليهما نبتا في بيئة مغايرة للأخرى وصدرا عن

¹ - الميلاد زكي، المسألة الحضارية، مرجع سابق، ص 39

مرجعيات مختلفة، ف"مفهوم العولمة الذي يقوم على حمل العالم على الأخذ بالمناهج الغربية إنما هو مخالف لمفهوم (العالمية) الإنساني، الذي يعترف بالخصوصيات الثقافية، وبتعددتها ويتيح حرية الاختيار الثقافي فيما بينها، على أساس تعايش الحضارات وتلاحم الثقافات، ثم هو يحمل شروط التكافؤ في العلاقات الدولية، حيث التوزيع العادل للموارد العالمية، والمعادلة المتساوية في حقوق السيادة الدولية، والانتفاع المتوازن بمعطيات التقدم التكنولوجي."¹

وقد حاول الجابري التمييز بين أهمية عالمية الإسلام ومخاطر العولمة فقال: "إن العولمة Globalisation إرادة للهيمنة، وبالتالي قمع وإقصاء للخصوصية.

أما العالمية (Universalite.Universalisme)، فهي طموح إلى الارتفاع بالخصوصية إلى مستوى عالمي: العولمة احتواء للعالم، والعالمية تفتح على ما هو عالمي وكوني.

نشدان العالمية في المجال الثقافي، كما في غيره من المجالات طموح مشروع، ورغبة في الأخذ والعطاء، في التعارف والحوار والتلاقح. إنه طريق الأنا للتعامل مع الآخر بوصفه أنا ثانية، طريقها إلى جعل الإيثار محل الأثرة، أما العولمة فهي طموح، بل إرادة اختراق الآخر وسلبه خصوصيته، وبالتالي نفيه من العالم. العالمية إغناء للهوية الثقافية، أما العولمة فهي اختراق لها وتمييع. والاختراق الثقافي الذي تمارسه العولمة يريد إلغاء الصراع الإيديولوجي والحلول محله... الصراع الإيديولوجي صراع حول تأويل الحاضر وتفسير الماضي والتشريع للمستقبل، أما الاختراق الثقافي فيستهدف الأداة التي يتم بها ذلك التأويل والتفسير والتشريع: يستهدف العقل والنفس، ووسيلتهما في التعامل مع العالم: الإدراك."²

إن عالمية الإسلام تعني "قابليته للوفاء بحاجة الإنسان وصلاحيته لقيادة البشر، من غير تمييز بسبب الجنس واللون والبيئة والزمن وغير ذلك من الفروق."³

أما مقومات عالمية الإسلام "فتنحصر في أنه دعوة إلى الثوابت الكبرى للحياة الإنسانية، وهي أنه يدعو إلى كلمة التوحيد (توحيد الله تعالى) والعبادة الخالصة لله، وتحقيق عبودية المخلوق للخالق، والاستقامة على منهج الحق، فالإسلام دين الحق، والعدل، والحرية، والشورى، والمساواة بين الناس، وإقرار المعروف

¹ - المنور عقيل حسين، مستقبل الحضارة الإسلامية في ظل العولمة، مؤتمر القاهرة الخامس عشر حول: مستقبل الأمة الإسلامية، مرجع سابق، ص 85

² - الجابري محمد عابد، العرب والعولمة: العولمة والهوية الثقافية، تقييم نقدي لممارسات العولمة في المجال الثقافي، في العرب والعولمة، مجموعة مؤلفين، بيروت لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 1998، ص 310

³ - الزحيلي وهبة، عالمية القرآن الكريم، دار المكتبي دمشق سوريا، الطبعة الأولى، 1421هـ/2001، ص 10

والأمر به، ونبذ المنكر والرذيلة والنهي عنه، والتزام مكارم الأخلاق دون تفریق أو تمييز بين الناس في المعاملة بسبب السلطة والرعية، والغنى والفقر، والسيادة والتبعية، والقوة والضعف، والصدقة والعداوة، والانتماء للإسلام أو غيره، لأن طريق التقدم وبقاء الحضارة: هو القرآن أو الإسلام، والوسيلة: هي العلم الدقيق المتقن، وتحريك العقل وإعمال الفكر في مختلف أنحاء الكون.¹

إن عالمية الإسلام مرجعيتها قرآنية خالصة، ولذلك يأتي التركيز أثناء الحديث عنها على القيم الإسلامية والمبادئ الإنسانية التي نادى بها القرآن، وبشر بها رسول الهداية محمد صلى الله عليه وسلم.

ومن هنا يرى محمد مهدي شمس الدين أن عالمية الإسلام، "هي تعبير عن مجال قد يكون بعيدا عن السياسة والاقتصاد، بل هي تعبير عن التنوع الثقافي. فالعالمية تعني الاعتراف بالتبادل، الاعتراف بالأدوار، بحيث يكون العلم منفتحاً على بعضه مع الاحتفاظ بتنوعاته، ولقد كانت هذه هي السمة البارزة في الحضارة والثقافة والإيمان الإسلامي بشكل خاص: الاعتراف بالآخرين، احترام خصوصيات الآخرين، وهو الأمر الذي أنتج حالة الحوار بين الثقافات والحضارات، والدول والشعوب والمصالح والأديان وما إلى ذلك. إذن العالمية لا تعني الهيمنة الاقتصادية، كما لا تعني في الوقت نفسه أيضاً، الهيمنة الثقافية، إنما تعني التنوع وانفتاح الثقافة الخاصة على الثقافات الأخرى."²

إن العالمية الإسلامية هي في الجوهر نزعة إنسانية، وتوجه حثيث وواعد نحو التعارف والتفاعل الحضاري، والتفاعل الثقافي والمقارنة بين الأنساق الفكرية المتباينة، إنها دعوة صريحة إلى التكامل والتعاون والتعارف بين الشعوب والأمم، لأنها تمتح من هدي قوله تعالى: «يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَابْنِي وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا»³ إنه أشبه بمنتهى حضاري عالمي يراعي القواسم المشتركة بين الأمم، ولا يمس بالهويات الثقافية لها ولا المصالح الوطنية والقومية والاقتصادية والأمنية التي تخصها، نظراً لأن العالمية الإسلامية، بحرصها على التعاون العالمي والتعارف الأممي للحضارات، تراعي توازن المصالح وليس توازن القوى.

¹ - المرجع نفسه، ص 10-11

² - شمس الدين محمد مهدي، موقف الإسلام من العولمة في المجال الثقافي والسياسي، بحث في أعمال المؤتمر العاشر للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالقاهرة ما بين 2-5 تموز/يوليوز 1998، ص 4

³ - سورة الحجرات: 13

إن المرتكز القرآني الذي يؤسس لحق الاختلاف والتنوع في قوله تعالى: ((وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَفَهُمُ¹))، هو أحد أهم الدعائم التي تقوم عليها عالمية الإسلام، فالعالمية الإسلامية هي نزوع عالمي نحو التعدد والتنوع والقبول بالاختلاف.

أما من حيث التكوين الفكري والنفسي التربوي والحضاري لعالمية الإسلام في عصر العولمة، فإن سيلا جارفا من الأسئلة الوجيهة يطرح نفسه، فهل سيحتفظ مشروع العالمية الإسلامية بالأسس التكوينية نفسها التي أشرت على انطلاقه في فجر الإسلام، ممثلة في الوحدة القومية التي شملت اللسان والجغرافيا العربيين، يجيب صاحب جدلية الغيب والإنسان والطبيعة بأن "انطلاق العالمية الإسلامية الثانية، لا يأتي كما كان في البدء من عمق صحراوي، وإنما ينطلق من عمق حضاري، يشمل المنطقة من الخليج إلى المحيط... وهو عمق مجهز بكافة إمكانيات الانطلاق الحضاري العالمي.

وكما هيأ الله قاعدة الفعل البشري، وجهزها بكافة وسائله-ومنها ما لم تأني به إلا يد الأقدار- فقد أحكم الله بداية العالمية الثانية بمقومات تاريخية عالمية، أوضح ما فيها سيطرة البديل الوضعي على كوكبنا بأسره، مما يجعل المنهج القرآني بديلا عالميا، وليس مجرد بديل لآراء حفنة من المثقفين العرب الذين طرحوا ما لديهم بالوكالة عن هذه الوضعية العالمية وليس بالأصالة. سيجد المنهج القرآني نفسه في هذه المرة وجها لوجه أمام الحضارة العالمية الوضعية كلها، وضمن أفق تاريخي يحوض فيه الإنسان العربي معركة ضارية، تستقطب عبر جدليتها كل مقومات العالمية الإسلامية الأولى.²

وينطلق حاج حمد من محددات منهجية وقرآنية في تحليل موضوع العالمية الإسلامية، لينخلص إلى تصور يتميز بقدر من الإحكام والدقة، فهو يعتبر أن العالمية الإسلامية الأولى زمنيا ما بين إجلاء اليهود من المدينة وطردهم من الجزيرة العربية أيام كان المسلمون-جيل الفتح- يتصفون بالبأس الشديد كما في الوصف القرآني، وتنتهي بقيام دويلة إسرائيل الباغية، حيث أمدهم الله بكل قوى الدعم الرأسمالي العالمي وجعلهم أكثر نفيرا .

¹ -سورة هود: 118

² -حاج حمد محمد أبو القاسم، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة: العالمية الثانية، مرجع سابق، ص 225

أما ميلاد العالمية الثانية التي يعتبرها (تجربة الختام النهائي)، فهي علمية تولد في إطار الصراع ضد الوجود الإسرائيلي، مصداقا لقوله تعالى: ((بِإِذَا جَاءَ وَعَدُ الْآخِرَةَ لِيَسْتَوُوا وُجُوهَكُمْ وَلِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَلِيُتَبِّرُوا مَا عَلَوْا تَتْبِيرًا)).¹

إذن "العالمية الثانية هي بدء تاريخي حديد بمقومات مختلفة محليا وعالميا وفي إطار موقف جديد من الحضارة الوضعية العالمية".²

والعالمية الجديدة المرتقبة إنما تنبع من الأصل القرآني المحمدي تماما كما العالمية الأولى، وتتفاعل معه تفاعلا كاملا يغطي جميع خصائصها وسماتها الذاتية، فيكون مفهوم التجديد هنا مفهوما تاريخيا مشروطا بتحويلات عميقة على مستوى الإنسان العربي في علاقته بنفسه وبالعالم.

ويفصل حاج حمد القول في كيفية حصول هذا التحول، لكنه يربط ذلك كله بقضية مركزية، تتمثل في الارتقاء نحو البديل المنهجي في التعامل مع القرآن واستمداد نهجه الكلي والشمولي المتسع من خلال الجمع بين القراءتين القرآنية (الغيب)، والكونية الواقعية (الطبيعة)، فبالقرآن تحول الإنسان العربي من عالم المطلق الذاتي القبلي، إلى الدائرة الأوسع في حدوده الاجتماعية وآفاقه الفكرية.

لكن التأثير القرآني حينها كان محكوما بظروف الزمان والمكان والوعي الإنساني الكوني والحضاري، "أما اليوم فإن الوقائع والأحداث، وليست اللغة فقط يلعبان دور الأداة في توجيه العرب إلى المنهج القرآني وفهم وجودهم ومسيرتهم الحالية والمستقبلية".³

لكن التحول من العولمة أو العالمية الوضعية بتعبير حاج حمد، إلى العالمية الإسلامية الجديدة يبدو سالكا، ف"الله يقود الإنسان العربي نحو العالمية الثانية ويهيئ كل أسبابها بتقدير دقيق وحكمة اقتضاء كونية شاملة. يهيئ التاريخ والجغرافيا والاقتصاد والعددية البشرية وكل أمر كبير ودقيق... وهنا سيلد القرآن من جديد أمة تحمل إلى العالم نهجا حضاريا كونيا بديلا، ولكن المعاناة على طريق المنهج ستكون أكبر وأقسى مما يتصور البعض. ليس هناك عودة إلى الخلف أو (رجوع) إلى الإسلام.. لا عودة إلى الماضي ولا بدء من جديد، ولكنه استمرار وتواصل. فالحياة لا تعرف التكرار في ظواهرها وحقائقها.

¹ -سورة الإسراء الآية: 7

² - حاج حمد محمد أبو القاسم، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة العالمية الثانية، مرجع سابق، ص 528

³ -المرجع نفسه، ص 529

إن العودة إلى الماضي هي تكرار لا يتناسب وسنة الحياة، كما أن البداية من جديد هي نوع من الادعاء.¹

إن معركة الجواز نحو العالمية الإسلامية، تتم في شوطها الأكبر داخل زوايا الوعي لدى الإنسان العربي المسلم، ومن هنا يأتي طرح أسئلة المنهج والتجديد وإشكالية التعامل مع التراث داخل الفكر الإسلامي، وتتناسل في مقابلها الثنائيات الوافدة عبر بوابة الغزو الثقافي العولمي، "وهذا الزحف الاصطلاحي المفاهيمي القادم من الغرب، (الذي) لا يجد مع الأسف جمارك معرفية تخضعه للسؤال وتحدد درجة النفع والضرر فيه، وكيفيات استيعابه ودجمه وتكيفه وجعله مساهما في البناء لا في الإلحاق."²

لكن شوطها الآخر يجد مفاعيله الأساسية في مباشرة الإصلاح السياسي والاقتصادي والنهوض بالمنظومة التربوية باعتبارها قاطرة للتنمية الشاملة والمستقلة، فالتحديات والمخاوف التي تطلقها العولمة "لا يمكن مواجهتها بالصراخ والعويل، وإنما ببناء قوتنا الذاتية، وإصلاح أوضاعنا، والانعتاق من المعضلات الكبرى على الصعيدين السياسي والاجتماعي التي تعيق انطلاقتنا، وتزيد من ضعفنا، وتحولنا إلى كائن لا حول له ولا قوة. كما أن العولمة توفر جملة من الفرص والآفاق لا يمكن تحقيقها إلا إذا امتلكتنا أسباب القوة، وتجاوزنا مشاكلنا المعيقة، وتحررنا من كل رواسب التخلف والانحطاط. وهكذا نستطيع القول: إن المطلوب هو بناء قوتنا على الصعد كافة، وتجاوز كل المشكلات التي تحول دون نهضتنا."³

إن العالمية الإسلامية المنشودة ليست طرحا صداميا مع العولمة الغربية، حتى تفسر ضمن أطر نظريات صراع الحضارات، لأن ذلك سيفقدها أصالتها وعمقها الإنساني وجوهرها الرسالي، فالعالمية الإسلامية ليس مطلوبها أن تنزل هي على الواقع كحالة خضوع، واستجابة لمتطلباته الظرفية والوقوتية، بل أن يتم تأهيل الواقع البشري ورفعته وتصعيده إلى مستوى عالمية القرآن، وليس هذا بالمحك السهل، ومن ثم فالتقاطع مع العولمة في الكثير من جوانبها والاستفادة من فرصها سيكون أمرا مطلوباً، بل حتمياً، ومن هنا يكون العقل العربي الإسلامي أما تحديدين مصيريين، هما: الاستيعاب الكلي والمنهجي لعالمية الإسلام

¹ - المرجع نفسه، ص 520-521

² - شبار سعيد، النخبة والإيديولوجيا والحداثة في الخطاب العربي المعاصر، سلسلة دراسات وأبحاث فكرية 1، مركز دراسات المعرفة والحضارة، كلية الآداب بني ملال، الطبعة الثانية، 2012، ص 4

³ - محفوظ محمد، العولمة وتحولات العالم، مرجع سابق، ص 83

وفق المحددات القرآنية، والاستيعاب العميق لواقع العولمة بمختلف جوانبها، وذلك في أفق التجاوز نحو النهوض الحضاري المنشود وتحقيق مطالبه الأساسية المتمثلة في: المشروع الحضاري والإنسان الحضاري. فلا يكفي أن يكون هناك مشروع حضاري، وإنما من الأهمية بمكان أن يكون هناك الإنسان الحضاري "الذي يجسد في حياته قيم الحضارة ومبادئ التمدن، لأنه الرأسمال الحقيقي الذي يجعلنا نحقق مفهوم الاستجابة الحضارية. كما لا يمكن أن يتحقق التقدم على أي صعيد، بدون الإنسان الحضاري الذي تنسجم أقواله مع أفعاله، ويكون سعيه بمقدار تطلعه وطموحه. وذلك لأنه هو الجسر والقوة التي تنقل تطلعات التقدم إلى حقائق قائمة ووقائع مشهودة."¹

¹ -المرجع نفسه، ص78

الفصل الثاني : إمكانات الأمة الإسلامية للنهوض الحضاري في المستقبل

المبحث الأول : الإمكانيات والمقومات المعنوية للنهوض الحضاري

المطلب الأول: الإيمان ودوره في النهوض الحضاري

الإيمان لغة: أمن، الحمزة، والميم، والنون، أصلان متقاربان: أحدهما الأمانة التي هي ضد الخيانة، ومعناها سكون القلب، والآخر التصديق، والمعنيان متدانيان، والإيمان التصديق، قال الله تعالى¹: «قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَأَمَنَّا فُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا». ² وقال تعالى: «وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَا وَكُنَّا صَادِقِينَ». ³ أي مصدق.

أما في الاصطلاح: فهو تصديق بالجنان، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان. ⁴

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (الإيمان بضع وسبعون شعبة، أو بضع وستون شعبة، فأفضلها قول لا إله إلا الله، وأدناها إمطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان)، ⁵ فقد أدخل الرسول صلى الله عليه وسلم العمل في مسمى الإيمان، وعلى هذا لا نقصد بالإيمان مجرد المعرفة النظرية فقط، التي تتعامل مع الأذهان، وتحسب في رصيد الثقافة، وإنما نقصد بالإيمان العمل المصاحب للمعرفة، فيجب أن تتحول هذه المعرفة إلى قوة دافعة لتحقيق مدلولها في عالم الواقع، لتحقيق غاية وجود الإنسان

¹ - سورة الحجرت الآية 14

² - ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، ط3، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1402هـ/1981م، مادة (أمن)، ج1، ص133-135. وابن منظور، مرجع سابق، مادة (أمن)، ج1، ص114. والرازي محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، مراجعة لجنة مركز تحقيق التراث بدار الكتب المصرية، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1976م، مادة (أمن).

³ - سورة يوسف، الآية 17

⁴ - علي بن أبي العز الدمشقي، شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق عبد الله التركي وشعيب الأرنؤوط، ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1408 هـ/1988م، ج2، ص459.

⁵ - مسلم بن حجاج، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الإفتاء، القاهرة، مصر، 1400هـ، كتاب الإيمان، باب بيان عدد شعب الإيمان، ج(35)، ص1، ص63.

في هذا الكون كما يرسمه الإيمان،¹ فالإيمان لا يكاد يمَسُّ القلب الإنساني مساً صحيحاً إلا ويحدث فيه انقلاباً في التصورات، والمشاعر، والسلوك.

ولما كان الإيمان والعمل يشكّلان وحدة مترابطة لافكّك بينهما، فإن ذلك شكل مصدر قوة وانبعث للمنظومة الإسلامية وللأمة المتطلعة نحو إنجاز النهوض الحضاري، فالإيمان وفق المنظور الإسلامي لا يعيش حالة فصام بين المعتقدات القلبية والقناعات العقلية والسلوكيات الجارحية، بل إنه يقوم على تحقيق التكامل والانسجام بين كل مراكز التفاعل داخل الإنسان، من خلال ربعية التصديق القلبي والإقناع العقلي والإقرار القولي والامتثال الجارحي.

ومن ثم بنيت العقيدة الإسلامية على "حشد من القيم التصورية كالربانية والشمولية والتوازن والثبات والتوحيد والحركية والإيجابية والواقعية.. تلتئم وتتداخل وتتكامل لكي تشكل نسقا عقيديا ما بلغت عشر معشاره أية عقيدة أخرى في العالم، وضعية كانت أم دينية، ولم تبلغه أبدا.. وكما أن هذا النسق المحكم يمثل تطابقا باهرا مع معطيات الفطرة البشرية في أصولها النقية الحرة، فإنه يمثل في الوقت نفسه، ذات التطابق مع معطيات العقل المحتضر وتطلعاته وآفاقه."²

ولذلك فإن "العقيدة الجديدة جاءت لكي تنقل الإنسان إلى السعة والعدل والتوحيد، هنالك حيث يجد العقل نفسه، وقد أعيد تشكيله بهذه القيم، قادرا على الحركة والفعل عبر هذا المدى الواسع الذي منحه إياه الإسلام، غير محكوم عليه بظلم من سلطة فكرية قاهرة ترغمه على قبول ما لا يمكن قبوله باسم الدين، متحققا بالتقابل الباهر بين الإنسان والله، حيث يملك وحده حق التوجه، والتعبد، والمصير.." ³

إن دور الإيمان والعقيدة في حياة الإنسان - كما يتصور ذلك الإسلام- هو أكبر من مجرد انعقاد القلب على تصديق الحقائق الغيبية، كما تتوقف عند ذلك الكثير من التفسيرات الدينية، بل إنه أداة لبناء شخصية الإنسان وتوجيهه وتصويب نظره إلى الكون والوجود وإلى الحياة الدنيا والآخرة، فالإيمان يزود الإنسان بالطاقة الروحية اللازمة للانطلاق في معركة الحضارة وال عمران، والطاقة الروحية للإيمان تشكل حافزا و رقيبا، "فهي تراقب العامل في معمله، والزارع في مزرعته، والمعلم في مدرسته، والموظف في مقر

¹ -تأول هذه المسألة ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم في كتاب: الإيمان، ط3، بيروت، المكتب الإسلامي، 1401هـ، ص -230، 249-250.

² -خليل عماد الدين، مؤشرات حول الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص8-9

³ -المرجع نفسه، ص8

عمله، والجندي في ساحة المعركة، وكل ذي مهنة وحرفة حين ممارستها، والأم في بيتها، والسلطة عند ممارسة مسؤولياتها.

إن البشرية اليوم لفي أشد الحاجة إلى هذه الطاقة الروحية، وهي قلقة حائرة، شاردة في متاهات المادية ووحيم الحروب وجفاف الأرواح والقلوب.¹

ويوضح الدكتور الزلي مصادر الطاقة الروحية في الإسلام ممثلة في العبادات، كالصلاة والصوم والزكاة والحج، فالصلاة هي أكبر مصنع للطاقة الإيمانية والروحية، "فهي أقوى وسائل تقوية الصلة بين العبد وربّه، وأهم عوامل تكوين أو تقوية الطاقة الروحية، حيث يجدد فيها الإنسان عهده يوميا خمس مرات، بأن يبقى خاضعا لدستوره منفذا لأوامره التي جاءت لخير البشرية جمعاء، بعيدا عن المنهيات والمعاصي مما يضر بالفرد والمجتمع."²

بالإضافة إلى ذلك فإن الصلاة تعتبر وسيلة للوقاية والتقليل من السلوك الجرمي المشين، متى أدت بروحها وجوهرها وخشوعها وخضوعها، قال عز من قائل: ((إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ)).³

أما الصوم فبالإضافة إلى دوره في تزكية النفوس وسموها الروحي، فإسهامه في النهوض الحضاري والبناء أمر لا يخطئه النظر، "فالصوم دورة سنوية مدتها شهر، على كل بالغ عاقل متمكن أن يلتحق بهذه الدورة في كل سنة لشحن طاقته الروحية، والتدريب على كيفية وكمية ما يجب عليه من أداء أمانته لنفسه وأسرته ومجتمعه وأمته والبشرية جمعاء.

الصيام ليس الإمساك والامتناع عن الأكل والشرب والمعاشرة الزوجية فحسب، كما هو السائد المزعوم لدى أكثر الصائمين، بل لكل عضو صيام، ولكل غريزة باطنية صوم.⁴

¹ - الزلي مصطفى إبراهيم، الطاقة الروحية والحضارة، الموسم الثقافي للمجمع العلمي ببغداد، مطبعة المجمع العلمي، بغداد العراق، 1417هـ، 1997م، ص113

² - المرجع نفسه، ص120

³ - سورة العنكبوت، الآية: 45

⁴ - الزلي مصطفى إبراهيم، الطاقة الروحية والحضارة، مرجع سابق، ص120

ولذلك فصيام اللسان الامتناع عن كل ما فيه أذى للغير، وصيام اليد عدم الاعتداء على حقوق الغير، وصيام العين بالكف عن الاطلاع على عورات الناس وانتهاك خصوصياتهم، وصيام الغرائز الباطنية، كقُفها عن رذيلة الحسد والحقد والبغضاء، وأما صيام الفرج بالكف عن الفاحشة والزنا.

أما الزكاة فهي نسبة مئوية من الأموال تجب فيما فرض على الأغنياء، لسد حاجة المساكين والفقراء سنويا، وذلك "أن كل غني في حاجة إلى أن يتزكى ويتطهر: يتزكى بالبذل والإنفاق، ويتطهر من رذيلة الشح والأنانية، ولهذا قال تعالى: «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا»¹.

أما الحج فهو "مؤتمر عالمي سنوي يشارك فيه ممثلو الشعوب الإسلامية في جميع أنحاء العالم لعرض مشاكلهم المحلية والمشاركة، في المجال الدفاعي والاقتصادي والسياسي والاداري والثقافي والصحي وغير ذلك من متطلبات الحياة، ومناقشة هذه المشاكل بقلب يتحرك بالطاقة الروحية، ثم طرح الحلول المناسبة لها، واتخاذ القرارات الجماعية بشأن مساهمة الكل في حلها، كل حسب مكانته وطاقته وسعته، والجدير بالذكر أن الإسلام أقر في سبيل التكامل والتضامن ثلاث اجتماعات:

اجتماع يومي لسكان أهل المحلة والقرية في صلاة الجماعة، لأجل الاطلاع كل يوم على مشاكل الآخرين حتى يساهم الكل في حلها، واجتماع أسبوعي لسكان المدينة في جامع واحد إن أمكن، لصلاة الجمعة، حتى يطلع الكل على مشاكل المدينة وسكانها، ويلقي الخطيب خطبة يتناول فيها قضايا الساعة، ويعرض على الحاضرين ما يتعلق بشؤونهم وشؤون البلد كله، حتى يساهم كل في حقل اختصاصه وخبرته ومكانته المادية والمعنوية، في سد حاجة أو حل مشكلة أو إصلاح ذات البين.³

إن العبادات في الإسلام بما تفيض على الفرد من طاقة إيمانية وروحية، تعد ركيزة أساسية للبناء الحضاري الإسلامي، فهي الموجه الأول والمحرك لبوصلة الحضارة الإسلامية، والباعث لنهضتها، فمن الصلاة يتعلم المسلم احترام الأوقات ويدرك قيمة الزمن، ومن خلال الحرص على صلاة الجماعة يتدرب على الانضباط الجماعي، والتوحد، والاصطفاف وراء إمام واحد، ومن الصوم يتربى على الصبر والإرادة ويتعلم ضرورة التقليل والبعد عن النمط الاستهلاكي الرأسمالي، أما الزكاة والصدقة، فيتعود المسلم من

¹ -سورة التوبة الآية104

² -القرضاوي يوسف، شروط نجاح تطبيق الزكاة، ندوة: الزكاة وانعكاساتها في المجالين الاقتصادي والاجتماعي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس الرباط، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1414هـ، 1994م، ص15

³ - الزلمي مصطفى إبراهيم: الطاقة الروحية والحضارة، مرجع سابق، ص123

خلالها على التكافل والتآزر الاجتماعي، ويتعلم المسلم سلوك الامتثال التعبدي من خلال امتثاله لشعائر الحج، كما يشعر بقيمة انتماءه للموكب الإيماني وحضارة التوحيد ورسالتها الشاخنة من خلال تقلبه بين المشاعر المقدسة والآثار الشريفة التي تحيله على عصر النبوات والرسالات، كالصفا والمروة، وغار حراء، ومقام إبراهيم، والكعبة المشرفة، والمسجد النبوي والروضة الشريفة.

وليس معنى ذلك أن الإيمان والطاقة الروحية المستمدة من العبادات في الإسلام، ينظر إليها منفصلة عن الطاقة المادية، بل هما "ركيزتان تبني عليهما، فهم صنوان كل واحدة تكمل الأخرى، ولا يمكن تحقيق الحضارة بمفهومها الصحيح بدون هاتين الركيزتين الأساسيتين.

فكل حضارة تبني على إحداها بمعزل عن الأخرى مصيرها الفشل والدمار والخراب، وقد أكد لنا القرآن الكريم هذه الحقيقة، وبين الصلة الوثيقة بين الطاقة الروحية والمادية، فقال سبحانه في سورة الأنبياء: «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ»¹. أي

قررنا وقدرنا أن الأرض يرثها ويستثمرها ويعمرها ويطورها، ويستخدم مكنوناتها في سبيل النفع العام عبادي الصالحون الذين هم أهل للصالح والإصلاح، والاستثمار من ذوي الطاقات الروحية.²

إن السعي لإبراز الدور المركزي للإيمان والطاقة الروحية التي تصنعها العقيدة في النهوض الحضاري، ليس القصد منه الوقوف عنده كمقوم وحيد، يمكن الاستغناء به عن غيره من المقومات الأخرى في فهم وتفسير عملية النهوض وحركية التاريخ، بل إن ذلك يقوم على التعليل الاجتماعي المستمد من عوامل عدة، ولأن "العوامل التي تؤثر في سير التاريخ كثيرة، فلا يجوز الاكتفاء بعامل واحد منها عند التعليل."³

ويمكن إجمال مقومات النهوض الحضاري للأمة الإسلامية من خلال عمليات التحليل والتركيب للمؤثرات الفاعلة في حركات التحولات الاجتماعية والحضارية في أربع مقومات، تنضاف إلى المقوم الرئيسي وهو المقوم الإيماني العقيدي، وهي:

"أولاً: المقوم السياسي.

ثانياً: المقوم الأخلاقي التربوي.

ثالثاً: المقوم العلمي التقني.

¹ - سورة الأنبياء، الآية: 104

² - المرجع نفسه، ص 125-126

³ - فروخ عمر، كلمة في تعليل التاريخ، دار العلم للملايين، بيروت، طبعة 1404-1984، ص 33

رابعاً: المقوم الاقتصادي.

إن عمل هذه المقومات -كعوامل مساعدة في عملية النهوض- يتكفل بتنسيق الحياة الاجتماعية، وإقامة توازنات في العلاقة بين الفرد والمجتمع والطبيعة، بما يهيئ مناخاً ملائماً يحفز العقل المسلم على تفجير قدراته الإبداعية وتمثيل إرادته الحيوية في كل النشاطات الاجتماعية، وبذلك تشكل هذه المقومات ضمن الواقع الاجتماعي من ناحية مجموعة أنماط مطردة متوازنة، ترسم للجماعة مثاليها الحضارية، وللأفراد فضاءهم المناسب للنهوض مادياً ومعنوياً، ومن ناحية أخرى ترسم حدود الواجبات والحقوق بين أفراد المجتمع من جهة، وبين الفرد والشخصية المعنوية للمجتمع الذي ينتمي إليه من جهة أخرى.¹

وكل مقوم من هذه المقومات "يتكامل مع غيره بحيث لا يمكن أن يؤدي دوره منفصلاً عن سائر المقومات الأخرى، وإنما يفعل تأثيره في إطار (المجموع) المتكامل المتناسق مع بعضه، لأن هذه المقومات وإن كانت معاملات نهضوية محصنة، لكل منها حصته الذاتية في عملية النهوض، إلا أنها لا تنفصل في تأثيره عن بقية المعاملات الأخرى، ولا يمكن تناولها بالبحث والتقييم بشكل مستقل عن (المجموع)، فالتأثيرات فيما بينها متواشجة، وإن انفصام بعضها عن الآخر يؤدي بالضرورة إلى تعويق أو حبس حركة النهوض."²

إن حقيقة الإيمان وجوهره كما قررها القرآن واستوعبها جيل البناء الأول، هي التي تمزج بين رباعية القلب والعقل واللسان والجوارح، بحيث يلامس الإيمان كل هذه العناصر التي يتشكل منها كيان الإنسان، ويتفاعل معها في تكامل وانسجام، وهذا هو السبب الحقيقي وراء الانبعاث الحضاري القوي الذي شهدته الأمة الإسلامية مع جيل البناء الأول من الصحابة رضي الله عنهم وتابعيهم خلال القرون الفاضلة، وقد تحدث ابن خلدون عن الدرجة الإيمانية التي تكون دافعة إلى الفعل الحضاري بأنها "حصول كيفية من ذلك الاعتقاد القلبي وما يتبعه من العمل مستولية على القلب، فيستتبع الجوارح، وتندرج في طاعتها جميع التصرفات حتى تنخرط الأفعال كلها في طاعة ذلك التصديق الإيماني."³ لكن

¹ - الشريف أحمد إبراهيم، دراسات في الحضارة الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الثانية سنة 1981، ص 55-56

² - الكفيسي عامر، مقومات النهوض بين الأصالة والتجديد، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى سنة 1427هـ، 2006م، ص 257

³ - ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، مرجع سابق، ص 426

الانزياح الخطير الذي وقع من خلال تصور الإيمان منبتا عن العمل والسعي، سواء من حيث حصره في حالة ذهنية على مستوى العقل، أو حالة شعورية وروحية على مستوى القلب فحسب، وظهور أفكار وتصورات غريبة عن الإسلام، أسهمت في تعطيل الإرادة الإنسانية وتكبيها تحت مسمى القدر تارة والإرجاء تارة أخرى، كل ذلك كان جزء من أسباب شتى أسهمت وماتزال في تقهقر مسيرة الأمة الحضارية وتعطيل نهضتها.

ناهيك عن الالتباس الذي يخلقه سوء الفهم لبعض النصوص التي تأمر باهتمام المسلم بخويصة نفسه، والتي يقع توجيهها في الأصل ضمن حرص الإسلام على إقامة التوازن بين التكليف الفردي والجماعي، ومعلوم أن أكثر النصوص في القرآن الكريم التي تتضمن تكليفا إما على سبيل الأمر أو النهي وما يدخل في حكمهما جاءت بصيغة الجمع، فالقرآن يخاطب المؤمنين جميعا بصيغة ((يا أيها الذين آمنوا))، وفي ذلك ندب إلى الاهتمام بالتكليف الجماعي الواقع على عاتق الأمة، والذي ينتظم كل تقاسيم التكليف الفردي ويدمجها ضمن بيان الأمة المتين، أما النصوص التي تضمنت أمرا بالاهتمام بالنفس من قبيل قوله تعالى: ((يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فِئْتَبِئِكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ)).¹ وغيرها من النصوص التي لا تتجاوز أصابع اليد الواحدة فيمكن توجيهها بعد الاسترشاد بسياقاتها وأسباب نزولها وفهمها في ضوء مقاصد الإسلام الكلية، في إطار ندب الإسلام إلى عدم الاستلاب الذاتي والتأثر السلبي بالجماعة، لاسيما في أزمنة الفتنة والانحطاط، وإلى ضرورة الاهتمام بالتكليف الفردي الذي يعتبر هو قاعدة التكليف الجماعي ومنطلقه، فمن أضع الواجب العيني فهو للواجب الكفائي أضيع. وهكذا يمكن تصور عملية النهوض الحضاري باعتبارها واجبا عينيا وكفائيا في الآن نفسه، حيث تتراوح استحقاقاتها بين جهود التكليف الفردي العيني، والتكليف الجماعي الكفائي، بصورة تحقق التكامل والانسجام في البناء الذاتي للأمة والمجتمع، بما يقطع مع ثنائية التكليف الفردي المنبت عن التكليف الجماعي.

وهذا ما أصبح يفرض علينا لزاما تجاوز وصف الكفائي بكونه (غير الملزم) للأفراد بعينهم، إلى تصور أكثر دقة وتفصيلا - لما يترتب عن ذلك من الاتكالية وتضييع حقوق الأمة والمجتمع، وما يكرسه من

¹ - سورة المائدة الآية 107

أنانية ونشدان للخلاص الفردي على حساب الخلاص الجماعي - بحيث يتحدد ضمن هذا التكليف الجماعي ما يؤول إلى العينية على أفراد الأمة جميعا، وما هو كفايي بحيث يتعين على أفراد بعينهم من ذوي الاختصاص والدراية دون سواهم، وهكذا إذا تجاوزنا هذه الثنائية التي تشكل عائقا أمام فاعلية العقيدة الإسلامية في إعادة بناء الذات الحضارية للأمة، فإن المستقبل سيكون واعدًا، وسيكون بإمكان الأمة استعادة عافيتها بأسرع مما يُتوقع، والمتأمل في أزمة المجتمعات المسلمة يمكن أن يلحظ أن الكثير من هذه المجتمعات تعيش أزمة حقيقية في مجال الوعي الجماعي والسعي الجماعي، رغم توفرها على أفراد صالحين، بما لا يقارن بالكثير من المجتمعات التي توجد في قلب الحضارة المعاصرة، وفي قمة هرم التطور التكنولوجي والتقدم المادي. وهنا لا بد من استحضار نظرية علمية وهي الكلائية، كما يفسرها جان كريستيان سمتس Jan christiaan smuts والتي تقوم على أساس أن الكل أكبر من مجموع أجزائه، فالماء يتكون من الهيدروجين والأكسجين، لكن في الماء خواص ليست متوافرة في أي من مكوناته منفردة، كما أن نواة الذرة تتشكل من بروتونات ونيوترونات، لكنهما يمثلان كأجزاء من كل، شيئًا مختلفًا عما لو أخذنا منفصلين.¹ ومن هذه الحقيقة العلمية التي تمنحنا إيها الفيزياء المعاصرة ندرك قيمة التفاعل والتكامل بين عناصر الفاعلية الفردية والجماعية.

إن فاعلية الإيمان لا يمكن أن تعطي ثمارها الحضارية إلا بإقامة التوازن بين الفردي والجماعي، وبين الروحي والمادي، وبين الدنيوي والأخروي، وإلا بقيت الطاقة الروحية التي يوفرها الإيمان والعقيدة الإسلامية حبيسة الأفراد والجماعات المغلقة.

ويعدد الزلي ثمار الحضارة التي توفرها الطاقة الروحية ونتائجها الإيجابية في مجموعة من النقاط:
- "التحلي بما يجب أن يكون عليه الإنسان من الفضيلة والتخلي عما يجب استبعاده من الرذيلة، وبذلك يتكون مجتمع فاضل شيمته التعاون والتضامن والتوادر والتحاسب والتماسك.
- الخضوع للقانون والالتزام بمقتضاه، احترامًا للنظام لا خوفًا من العقاب، وبذلك تختفي مظاهر التجاوزات التي تعد من أبرز مظاهر التخلف الحضاري.
- توثيق الصلة بين القول والعمل، فكل قول يصدر عن أصحاب الطاقات الروحية يصدقها العمل.

¹ - عبد الحي وليد، مناهج الدراسات المستقبلية وتطبيقاتها في العالم العربي، مرجع سابق، بتصرف، ص 18

-توحيد شخصية الإنسان وربط ظاهره بالباطن ونقاء سريرته والتخلص من رذيلة الازدواجية التي تسمى النفاق، فازدواجية الفرد في المجتمع أخطر من عدو هذا المجتمع، ومرد فشل معركة أحد في عهد الرسالة، كان وجود بعض المنافقين من بين أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم.¹

ويضيف الزلمي إلى ثمار الحضارة التي توفرها الطاقة الروحية:

- "الثبات والاستقرار والاستقامة على المبادئ التي تخدم المجتمع الحضاري وتسهم في بناء الحضارة، ومن أهم صفات الرجولة: الاستقامة، فالشخص المتخلف حضاريا يكون كالريشة في مهب الرياح، يتحرك وراء مصالحه الشخصية بدون أن يحسب حسابا للقيم ومصالح مجتمعه.

- سيادة القانون ورعاية العدالة والمساواة في المجتمع الحضاري مع تكافؤ الفرص للعمل كل في حقل اختصاصه، فبالطاقة الروحية يسود القانون وترعى العدالة التي هي إعطاء كل ذي حق حقه، وتحقيق المساواة التي عبارة عن توازن بين الحقوق والالتزامات بالنسبة للأفراد.

-وحدة الهدف و بروز روح التضامن والتكافل والتماسك بين أفراد المجتمع الحضاري، واستبعاد بذور التفرقة وشبح التمزق، والتخلص من عوارض التفرقة، وانصهار التعصب العرقي والجنسي واللوني والمذهبي والطائفي في بوتقة الطاقة الروحية.

-التعاون بين الطاقة الروحية والطاقة المادية لبناء الحضارة التي تخدم الإنسانية، وتؤمن السعادة للفرد وتحقيق التماسك للمجتمع.

-الطاقة الروحية تحول حاملها إلى شمعة يحترق لينير طريق الحضارة أمام الآخرين.²

إن "الدين هو مصدر الحضارة والعامل الإيجابي في بنائها."³ وإذا كان للحضارة -أي حضارة- جسم وروح، بحيث يتحدد الجسم في العوامل والمنجزات المادية، فإن الإيمان هو روح الحضارة وباعث نهضتها، ولا يتصور قيام حضارة بغير إيمان وطاقة روحية وعميقة راسخة، وإلا صارت الحضارة جسما بلا روح، وانقلبت وبالا على أصحابها، وما أكثر الأمم التي حرصت على الازدهار المادي، وترف العيش دون الالتفات للفقر الروحي والنقص الفادح في الطاقة الروحية لأفرادها، مما جعل حياتهم تتحول إلى خليط خطير من الحضارة والبربرية المتوحشة، والانحطاط الأخلاقي المشين، وهذا ما أشار إليه الفيلسوف

¹ - الزلمي مصطفى إبراهيم، الطاقة الروحية والحضارة، مرجع سابق، ص 124

² - المرجع نفسه، ص 125

³ - زريق قسطنطين، مطلب المستقبل العربي هموم وتساؤلات، مرجع سابق، ص 154-155

الألماني (ألبر اشفيتسر) بقوله: "الحضارة في جوهرها أخلاقية، إذا أعوز الأساس الأخلاقي تداعت الحضارة حتى لو كانت العوامل العقلية والخلافة تعمل عملها في اتجاهات أخرى...
العنصر الهام بل الجوهرى من عناصر الحضارة هو العنصر الروحي أو المعنوي أي الأخلاقي، وهو في مجال يتضمن خطوطه العامة في العقيدة والأخلاق والتشريع، وهذا المجال هو الذي يكوّن ذاتية الأمة."¹
وإذا كانت الحضارة الغربية المعاصرة قد انتهت إلى قمة التطور المادي، دون أن يواكب ذلك إشباع روحي وعمق إيماني، مما يجعل هذه الحضارة أشبه بالجسد المترنح، بلا روح تحفظ توازنه وتوجهه الوجهة الصحيحة، فالحضارة لا تبنى على العنصر المادي وحده، وإلا كان مصيرها الفشل والاضطراب، ولعل هذا ما يفسر الاضطرابات الهائلة والاختلالات التي يعرفها العالم في ظل هيمنة الغرب، والتي لم تشهد لها الإنسانية مثيلاً، توجت بالحروب الكونية المدمرة بين أصحاب الحضارة الواحدة خلال القرن العشرين، والتطاحن من أجل النفوذ الاستعماري، واستعمال كافة وسائل القهر والإبادة في حق الشعوب المستعمرة طيلة القرون الثلاثة الأخيرة، مما طبع عصور الهيمنة الغربية بطابع وحشي بربري لا يمكن أن تحجبه أية إنجازات مادية، والسبب في ذلك يرجع إلى افتقاد الغرب أو تغييره لمقوم الإيمان والأخلاق الذي تركز عليه الحضارة الإنسانية، ومتى اختل ذلك تفقد الحضارة توازنها، وتصبح إنجازاتها المادية كابوساً مخيفاً حتى لأصحابها، وهذا ما يحدث مع التطور الصناعي والتكنولوجي والنووي الذي أصبح يشكل تهديداً حقيقياً للإنسان، وللبيئة الكونية على حد سواء.
وهذا ما سيقودنا للحديث عن الأبعاد الإنسانية والقيمية للحضارة الإسلامية.

المطلب الثاني: القيم الإسلامية في بعدها الإنساني ودورها في النهوض الحضاري:

لقد تشكلت الحضارة الإسلامية في أوج عطاءاتها على قاعدة العقيدة الإسلامية، التي أعاد الإسلام من خلالها صياغة الروح والقلب والضمير، فكان الإيمان بما يتيحه من طاقة روحية هو البدرة التي تنتج شجرة الحضارة الباسقة، التي أخرجت ثمارها وعطاءاتها الحضارية للعالم.
لقد تدفقت الحضارة الإسلامية كالمياه، عبر ثلاث دوائر أساسية، تتمثل في دائرة النشاط الثقافي والاقتصادي، والتقني العمراني، بالإضافة إلى دائرة النشاط الإداري التنظيمي، وعبر هذه القنوات الثلاث "راحت تنمو وتشكل وتزداد غنى بمرور الوقت، وكانت العقيدة الإسلامية التي صنعت هذه الحضارة

¹ - أشفيتسر ألبر، فلسفة الحضارة، ترجمة عبد الرحمن البدوي، مطبعة مصر، القاهرة، الطبعة الأولى، دت، ص 35

وأدامتها بعناصر الحركة والديمومة، تصبغ معطيات هذه القنوات وتشكلها وتصوغها. وقد يحدث أن تند هذه الجزئية أو تلك عن هذا المنطلق، لسبب أو لآخر، ولكن المجرى العام كان إسلاميا رغم أن التمثل الإسلامي قد يكون ناقصا أو خاطئا، أو غير منسجم - على الأقل - مع أطروحات الإسلام نفسه.¹ لقد شكلت عطاءات الحضارة الإسلامية في الدوائر المذكورة، بعضا من أهم الإنجازات الحضارية عبر التاريخ، وذلك ما تحقق من خلال تفاعل الحضارة الإسلامية مع مثيلاتها في العالم، سواء تلك التي بلغت طور التداعي أو التي ما تزال تؤدي دورها في العالم.

ويحدد عماد الدين خليل مجموعة مؤشرات تعكس الخصائص الأساسية للحضارة الإسلامية، منها:
- أنها حضارة إيمانية تنبثق عن أصول عقيدية مستمدة من منهاج عمل رباني. فقد "انبثقت من العقيدة الإسلامية، واستوعبت مضامينها، وتشربت مبادئها، واصطبغت بصبغتها، فهي حضارة توحيدية، انطلقت من الإيمان بالله الواحد الأحد... هي حضارة من صنع البشر، ولكنها ذات منطلقات إيمانية ومرجعية دينية، كان الدين الحنيف من أقوى الدوافع إلى قيامها وإبداعها وازدهارها."²

- أنها حضارة ملتزمة صاغها مجتمع ملتزم .

- أنها حضارة منفتحة وأصيلة في الآن نفسه.

- أنها حضارة الوسط والتوازن الفريد بين كافة الاتجاهات، وعلى كل الجبهات.

هذا بالإضافة لشموليتها وامتدادها إلى كافة المناحي، وتوغلها لتغطي نسيج الحياة والوجود.³

"ثم هي بسبب هذه الخصائص جميعا، حضارة إنسانية، بمعنى أنها جاءت لكي تتعامل مع الإنسان وتكون بحجمه، وتستجيب لمطامحه ومنازعه ودوافعه واهتماماته وأشواقه، ومعنى أنها لم تضع بينها وبين الإسلام أسلاكاً شائكة باسم العرقية حيناً، أو الطبقيّة حيناً ثانياً، أو الجغرافيا حيناً ثالثاً، بل إنها لم تضع هذه الأسلاك حتى باسم الدين، رغم أنها حضارة منبثقة عن الدين نفسه، بمعنى أنها وهبت نفسها للإنسان أيا كان في الزمن والمكان، دون أن تمارس خطيئة الانغلاق على الذات.

ولقد رأينا كيف أنه ما من حضارة في تاريخ العالم قدرت على تجاوز هذه الحساسيات جميعا، ومخاطبة الإنسان، هذا الكائن المتفرد، من حيث هو إنسان، كهذه الحضارة المنبثقة عن هذا الدين."¹

¹ - خليل عماد الدين، مؤشرات حول الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص 19

² - التويجري عبد العزيز بن عثمان، مستقبل الحضارة الإسلامية، المؤتمر الخامس عشر للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالقاهرة، مرجع سابق، ص 124

³ - خليل عماد الدين، مؤشرات حول الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، بتصرف، ص 61-65

ومما يعكس إنسانية الحضارة الإسلامية هو أفقها وامتدادها العالمي، بحيث "لا ترتبط بإقليم جغرافي، ولا بجنس بشري، ولا بمرحلة تاريخية، ولكنها تحتوي على جميع الشعوب والأمم، وتصل آثارها إلى مختلف البقاع والأصقاع، فهي حضارة يستظل بظلالها البشر جميعاً، ويجني ثمارها كل من يصل إليه عطاؤها. فالحضارة الإسلامية قامت على أساس الاعتقاد بأن الإنسان أهم مخلوقات الله، وأن جميع الأنشطة البشرية لا بد أن تؤدي إلى سعادته ورفاهيته، وأن كل عمل يقصد به تحقيق هذه الغاية، هو في سبيل الله، أي عمل إنساني في المقام الأول."²

إن الحضارة الإسلامية بقبولها مبدأ الانفتاح والتجاوز والتفاعل مع باقي الحضارات -في مراحل تألقها- تكون قد استوعبت سنن العطاء الإلهي، باعتباره "مبدول لكل البشر، للإنسان من حيث هو إنسان، وهذا قانون الله العادل في الخلق، لا يجابي أحداً، فبمقدار فعله الإنساني ووعيه وتفاعله وتفعيله لسنن الله الكونية، واستثمار مكوناتها في العمران، وبمقدار ما يكشف منها ويلتزم بها، بمقدار ما تعطيه هذه السنن من نتائج تتناسب وفعله الحضاري، من غير نظر إلى لونه، أو عرقه، أو حتى كفره بالذي سخر له الكون، وهذا من سنن العمران التي لا تتخلف ولا تتبدل، قال تعالى: ³ «كَلَّا نُمَدِّ هَهُؤُلَاءِ وَهَهُؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ»⁴.

ويلفت قسطنطين زريق انتباهنا إلى أن كل حضارة "تعبّر عن قيم، فالتوحش هو الافتقار إلى القيم أو تبديدها بعد حصولها، والتحضر هو تحصيل هذه القيم وحفظها وتمييزها، وهذه القيم التي تمثلها الحضارة هي قيم إنسانية، وذلك بمعنيين: أولهما أنها تتصل بالحياة الإنسانية ذاتها، لا بالمنتجات المادية التي تحيط بها... فالمرأة الصادقة لأية حضارة هو نوع الإنسان الذي تنتجه وتمثل به، لنأخذ أية حضارة شئنا: الهندية أو الصينية أو اليونانية أو العربية أو الروسية. إن عنوانها البارز هو الإنسان الذي ولدته وتجلت فيه، الإنسان الهندي، أو الصيني، أو اليوناني، أو العربي أو الروسي. فالإنسان هو الغاية،

¹ - المرجع نفسه، ص 65-66

² - التويجري عبد العزيز بن عثمان، مستقبل الحضارة الإسلامية، المؤتمر الخامس عشر للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالقاهرة، مرجع سابق، ص 124

³ - سورة الإسراء، الآية: 20

⁴ - الخطيب محمد عبد الفتاح، قيم الإسلام الحضارية نحو إنسانية جديدة، كتاب الأمة، دورية تصدر عن إدارة البحوث والدراسات الإسلامية، قطر، العدد 139، رمضان 1431هـ، ص 186

وكل ما عداه سبيل إليه ووسيلة، والقيم الحضارية قيم إنسانية ذاتية، وكل ما عدا هذه تابع وخادم لأغراضها.

أما المعنى الثاني لإنسانية القيم الحضارية، فهو أنها لا تنحصر في الأقسام الذين نشأت فيهم، بل تتعداهم إلى سواهم، لأنها تعبر عن حاجات ونزعات بشرية أصيلة وتخطب الإنسان من حيث هو إنسان. لننظر في الأدب أو الفن أو الثقافة أو أي مظهر من مظاهر الحضارة: إن أي من هذه هو نتاج قوم من الأقسام، يحمل ميزاتهم ويمثل إنجازاتهم ومواهبهم ونفائسهم، ولقد كان من خير الإنسانية ومن أسباب غناها الحضاري، أن هذه الإنتاجات والإنجازات جاءت متعددة مختلفة، فحمل كل منها لونه الخاص وسمته المميزة.¹

وإذا كانت الحضارة بصفة عامة حسب زريق، هي تعبير عن قيم إنسانية، فإن النجار يعتبر التحضر ظاهرة إنسانية إرادية، ويرجع عوامل التحضر إلى ثلاث عوامل تتمثل في الفكرة الذهنية، والبيئة الطبيعية، والدافع الحضاري، وهذه العوامل عند التأمل "تدخل في أغلبها ضمن نطاق الإرادة الإنسانية على سبيل التحصيل والكسب، كما أن عوامل تداعياتها أيضا تدخل في نطاق الكسب الإرادي للإنسان في أغلبها، وبهذا المعنى تدخل ظاهرة التحضر الإنساني ضمن دائرة محكومة بقانون الأسباب، ولكنها أسباب إرادية وليست حتمية، فإن شاء الإنسان أن يتحضر فإنه يتحضر، وإذا شاء أن ينحدر في حضارته فإنه ينحدر، تلك مسؤوليته التكليفية في نطاق القدر الإلهي العام الذي يدور فيه الوجود كله."²

ويؤكد مالك بن نبي على دور الفكرة وأثرها في إنشاء الحضارة بقوله: "إن الحضارة ما هي إلا نتاج فكرة جوهرية، تطبع على مجتمع في مرحلة ما قبل التحضر الدفعة التي تدخل به التاريخ، ويبني هذا المجتمع نظامه الفكري طبقا للنموذج الأصلي لحضارته، إنه يتجدر في محيط ثقافي أصلي يحدد سائر خصائصه التي تميزه عن الثقافات والحضارات الأخرى."³

¹ - زريق قسطنطين، في معركة الحضارة: دراسة في ماهية الحضارة وأحوالها وفي الواقع الحضاري، الأعمال الفكرية العامة للدكتور قسطنطين زريق، مرجع سابق، ص 243

² - النجار عبد الحميد، فقه التحضر الإسلامي، سلسلة الشهود الحضاري 1، مرجع سابق، ص 42

³ - بن نبي مالك، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة بسام بركة وأحمد شعو، إشراف وتقديم: عمر مسقاوي، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، دار الفكر، دمشق، سوريا، طبعة 1423هـ، 2002م، ص 41

وهذا ما يتنافى مع نظرية توينبي عن قيام الحضارة على قاعدة التحدي والاستجابة، أي نتيجة رد الفعل، مما يوحي باستبعاد دور الفكرة الذهنية المسبقة كعامل أساسي لقيام الحضارة، "ونعني بالفكرة التي هي عامل أساسي للحضارة في هذا المقام، تلك الرؤية الشاملة في تفسير الوجود وفي تقويم حياة الإنسان، انتهاءً بذلك إلى تحديد غاية لهذه الحياة يسعى المجتمع لتحقيقها... وقد تكون الفكرة الدافعة إلى التحضر فكرة دينية متأتية من بيان متعال عن الإنسان، نازل من مصدر غيبي حقيقي أو موهوم، وقد تكون أيضا فكرة إنسانية متأتية من الخيال الأسطوري، أو من التأمل الفلسفي. إلا أن الفكرة الدينية هي الفكرة الأقوى دفعا إلى إنشاء الحضارة، كما أنها الأدم في الحفاظ عليها وتنميتها، ولذلك فإن أغلب الحضارات في تاريخ الإنسان، وخاصة منها الحضارات الكبرى هي حضارات ناشئة ومنتطورة بأفكار دينية، وهو ما أثبتته مؤرخ الحضارة (أرنولد توينبي).¹ وهو أيضا ما يقرره مالك بن نبي بقوله: "الحضارة لا تنبعث كما هو ملاحظ إلا بالعقيدة الدينية، وينبغي أن نبحث في حضارة من الحضارات عن أصلها الديني الذي بعثها."²

وأما البيئة الطبيعية فينظر إليها كعامل من عوامل انبعاث الحضارات، لكن ليس العامل الوحيد في ذلك، بل ينضاف إليه عامل آخر هو الدافع الحضاري، فهذا الأخير هو "عامل تفعيل للفكرة من جهة وللبيئة الطبيعية من جهة أخرى، بحيث تصير به الفكرة التي تنتهي في خلاصاتها إلى صورة للغاية من الحياة، فكرة فاعلة في النفس دافعة للعمل من أجل تحقيق تلك الغاية، كما يصير به للطبيعة موقع في النفس، يدفع إلى اقتحامها لمباشرة استثمارها والتعمير فيها، فتكون إذن النفس الجماعية منفعة بالفكرة من جهة، وبالبيئة الطبيعية من جهة أخرى، فتتفرغ لتحقيق الفكرة متخذة من البيئة مسرحا لذلك التحقيق، تستخدم مرافقه ومقدراته، وإذا لم يتوفر هذا الدافع النفسي الجماعي بقيت الفكرة في الأذهان شاخصة شخوص الأشباح، مثل كثير من الأفكار الفلسفية المجردة، وبقيت البيئة الطبيعية مسرحا للوجود، وليست مسرحا للفعل والاستثمار، فينتفي التحضر إذن لانتفاء الدافع إليه."³

إن الحضارة تنشأ منشأ إراديا مكتسبا، وليس فطريا أو بناء على قوة خارقة، ولذلك فالإنسان هو الفاعل الحضاري دون إنكار لعوامل القدر التي قد تكون مساعدة أو غير مساعدة لقيام الحضارة

¹ - النجار عبد المجيد، فقه التحضر الإسلامي، مرجع سابق، ص 27-28

² - بن نبي مالك، شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين وعمر كامل مستقوي، إصدار ندوة مالك بن نبي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، 1406هـ، 1986م، ص 75

³ - النجار عبد المجيد، فقه التحضر الإسلامي، مرجع سابق، ص 32

واستمرارها، أو تداعيتها وانفراط عقدها وانقضاء عراها، لكن تبقى العوامل الأساسية رهينة بالإرادة الإنسانية .

والحضارة الإسلامية تتميز في العمق بهذا النزوع الإرادي والإنساني، لكنها تختلف عن غيرها بكونها تنظر إلى علاقة النهوض الحضاري بالعقيدة على أنها من الثوابت، أي عنصر بنيوي لا يمكن استبعاده أو تجاهله، وهذه المركزية العقيدية ضمن البنيان الحضاري الإسلامي، هو الذي يمنح الأمة ذلك التفوق الأخلاقي والقيمي، "ومن الواضح أن جذور الأخلاقية الإسلامية قد ترسخت في هذه الأمة عبر تربية دينية تاريخية طويلة عاشتها على يد الإسلام، انشدت من خلالها إلى عالم الغيب قبل أن تنشد إلى عالم الشهادة، وقد أسست هذه النظرة الغيبية في مزاج المسلم شعورا داخليا إيجابيا يدفعه من ناحية إلى الإحساس برقابة غير منظورة، تتعد به عن التصرف بحريته الشخصية وحرته الأخلاقية بالطريقة التي يحس بها الإنسان الأوربي المتفلت، ومن ناحية أخرى إلى توجيه داخلي يقوم على أساس أخلاقي لصالح الجماعة التي يعيش ضمنها، بحيث يرتبط بها وينسجم معها بدلا من فكرة الصراع التي سيطرت على عقل الإنسان الأوربي المعاصر.

لذا فإن وجود هذه الأخلاقية التي يعيشها إنسان العالم الإسلامي، بوصفها حقيقة ماثلة في كيان الأمة يمكن توظيفها والاستفادة منها في منهجية النهوض داخل العالم الإسلامي.¹

وبالفعل فإن لمحة سريعة عن منجزات الحضارة الإسلامية في عصورها الذهبية، ونظرة خاطفة لتسليط الضوء على عطاءاتها، تؤكد هذا الاصطبغ بطابع القيم والأخلاق ونكران الذات، الذي طبع مسار الحضارة الإسلامية سواء في الأهداف والغايات التي تتغياها الأمة، أو في الوسائل، "فعندما يؤكد الإسلام على تحقيق الأهداف والغايات كقيم أخلاقية عملية ضرورية لا يغفل عن الطريقة الموصلة إليها، أي في الوقت الذي يهتم فيه ببناء الوجه الخارجي للأمة فإنه ينفذ إلى أعماقها النفسية والروحية، ليوفق بين المحتوى الداخلي للإنسان المسلم وغاياته، من خلال الطريقة التي يرسمها له من جهة، والمخططات النهضوية المتبعة في تحقيق الإنجاز الحضاري من جهة أخرى.²

ومن هنا نقف على أهم الفروق بين الواجهة الحضارية الإسلامية وغيرها، حيث ترفض الفردانية والانتهازية الميكافيلية، فهي حضارة الأمة، تبنى على مبدأ الجماعة المتسامحة، والقبول بالتنوع والتعدد،

¹ -الكفيشي عامر، مقومات النهوض الإسلامي، مرجع سابق، ص266

² -المرجع نفسه، ص267

وتستمد خصائصها من خصائص الأمة، فهي وسطية تأبى الانزلاق نحو متاهات التطرف والانغلاق، وتسعى للتوفيق بين مطالب الفرد ومصالح المجتمع. كما أن هدف التحضر في الإسلام هو تحقيق مبدأ الاستخلاف الذي يقتضي السعي والعمل من أجل إعمار الكون "وتذليل صعابه، والاستجابة لتحدياته من أجل تسوية أرضيته، كي تكون أكثر ملاءمة لحياة مطمئنة تعلو على الضرورات، بعد أن تتحرر منها، وتكون أكثر قدرة على التوجه إلى السماء، إلى خالقها جل وعلا، دون أن يجني ظهورها ثقل الجاذبية وضرورات المادة الصلبة."¹ ولذلك لا توجد أطروحة الصراع البتة ضمن مرتكزات التحضر الإسلامي، ولا ضمن أهدافه الخفية أو المعلنة، وهذا ما أكسب الحضارة الإسلامية جاذبية مكنتها من التمدد، والاتساع التلقائي في مساحات جغرافية شاسعة دون حاجة للغزو أو تحريك الجيوش، فكانت رسالة السلام التي ينشدها الإسلام تسبق الفاتحين، وكثيرا ما فوجئ الفاتحون المسلمون الأوّل بالشعوب تستقبلهم مشرعة لهم الأبواب، كما حدث ذلك في الشام والقدس ومصر، والكثير من الأمصار والبلدان، ومع نشوة الانتصار والشعور بالتفوق ظلت الحضارة الإسلامية تحافظ على بوصلتها القيمية والأخلاقية في تواضع ونكران للذات، فلم يتم ازدياد الشعوب الأخرى بسبب العرق أو اللون أو اللسان أو الدين، بل تم استيعاب ذلك ودججه ضمن البنين الحضاري للأمة، ولذلك في الوقت الذي كانت محاكم التفتيش بالأندلس تنهج سياسة التطهير الديني للمسلمين واليهود، كان نصارى الشرق بمصر والشام والعراق ينعمون في أمن وسلام، رغم كونهم أقليات صغيرة تعيش في كنف الأمة الإسلامية، وحقوقهم محفوظة بموجب التشريع الإسلامي، أما اليهود فلم يجدوا من ملجأ من الاضطهاد الديني لهم بأوروبا غير الأقطار الإسلامية.

أما العطاء الثقافي والمعرفي، فقد أسهمت الحضارة الإسلامية في الدفع بعجلة التاريخ مسافات بعيدة، مسترشدة برسالة القرآن التي جاءت لتتير طريق الهداية والمعرفة للعالمين، ولعل من الآثار التي تركها الإسلام على المعرفة الكونية، ما أفضت إليه أنظار المسلمين من "منهج تجريبي في اكتشاف قوانين المادة، لأن الطبيعة التي يتحدث عنها القرآن هي الطبيعة الحية الواقعية لا الطبيعة المجردة المتخيلة، فالقرآن لا يذكر الجوهر والعرض والصورة والهيولي والجزء الذي لا يتجزأ، وإنما يذكر الهباء والذرة والدخان

¹ - خليل عماد الدين، مدخل إلى الحضارة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1426هـ، 2005م، ص38

والماء والنار والشجر والجبل والطير والنحل والظلام والسحاب، وغيرها من الموجودات الواقعية بأنواعها وأصنافها، والعرض القرآني للكون حسي وواقعي، لا عرض تجريدي خيالي.¹

ورغم التقدم الهائل الذي حققه المسلمون في مختلف مجالات المعرفة الدينية والإنسانية والكونية إلا أنهم لم يفرضوا قيوداً أو طوقاً لاحتكار العلم والمعرفة كما يفعل الغرب اليوم، بل إن الإنجازات العلمية للحضارة الإسلامية كلها انتقلت عبر جسور ممتدة بين الغرب والشرق تمثلت في صقلية والأندلس والشام، فانتقلت آداب العرب والمسلمين وفنونهم، وعلومهم في الرياضيات والجبر والهندسة والطب والفلك والاجتماع والتاريخ والجغرافيا إلى جامعات أوروبا، حيث اعتمدت قاعدة لنهضة الغرب الحضارية بعدما تداعت الحضارة الإسلامية وخفت بريقها، وأخذ المسلمون إلى بساط التخلف والتقهقر الحضاري، دون أن تنطفئ جدوة الحضارة الإسلامية.

إن العقل الإسلامي في أوج تفتحه وتفتح الحضاري لم يكن يرفض معطيات الغير، "ولكنه في الوقت نفسه لم يكن يتقبلها بالكلية، لقد كان يملك في تركيبه الخاص، ومن خلال منظوره العقيدى، المقاييس الدقيقة والموازن العادلة التي يميز من خلالها تلك المعطيات، فيعرف جيداً ما يأخذ، ويعرف جيداً ما يدع. إنه يمارس عملية بناء الذات الحضارية، مستفيداً إلى أقصى حد من خبرات الآخرين، ولكن لم يحدث أبداً أن أقحم في مجرى التحقق الكبير هذا، عناصر وأجساماً غريبة لا تملك القدرة على الانسجام مع نسيج الحضارة الجديد، والتناغم مع حركة نولها، وهو يروح ويحيى بإيقاع متناسق واحد، كل الحضارات البشرية سواء انبثقت عن رؤية دينية، أم موقف وضعي... صاغها المؤمنون أم صنعها الكفار، كانت تجد في حضارة الإسلام صدراً رحباً، ولكن أياً من عناصرها ما كان يسمح له بالدخول، ما لم يكن يحمل جواز السفر الذي يتيح له أن يصل إلى هناك بالأسلوب المشروع."²

وهذا الموقف الحضاري المتبصر، المرن، والمتزن، يجعل الحضارة الإسلامية قدوة لغيرها في مجال التفاعل والتجاوز الحضاري، "وهو من خلال هذا كله إنما كان يؤدي وظيفة، لم تلعبها من قبل حضارة أخرى بهذه السعة والعمق: حماية التراث الحضاري البشري، وتمكينه من البقاء بمواجهة تحديات السقوط والنسيان والفناء.

¹ - محسن عبد الحميد، مذهب الحضارة الإسلامية، الموسم الثقافي للمجمع العلمي حول: الحضارة، مرجع سابق،

² - تحليل عماد الدين، مؤشرات حول الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص 47-48

يقول لويس يونغ: (وهكذا أصبح المسلمون في المناطق الجديدة لأمبراطوريتهم على صلة تامة بحضارة واسعة، تضم بين ظهرانيها أدب واسعاً مكتوباً باليونانية والسريانية والبهلوية، إلى جانب استيعاب للعلوم لم يكن لعرب الجاهلية أن يعرفوه. لقد صبت جداول كثيرة في نهر الحضارة الإسلامية، ولعل أشدها تأثيراً رافد الحضارة الهيلينية، ثم الحضارة الفارسية التي أثرت في الفكر السياسي والعادات الاجتماعية، والحضارة الهندية التي أسهمت في علوم الطب والفلك وبخاصة في الرياضيات، حيث أخذ العرب الأرقام الهندية...).¹

لكن الحضارة الإسلامية لم تقف عند هذا الحد، بل كانت هناك وظيفة أخرى تنتظرها، تتمثل في "الإضافة والتجديد والإغناء وإعادة التركيب لمعطيات حضارية كانت بأمس الحاجة للتغيير والتبديل وتوسيع نطاق البناء بعد، إذ لم تعد صالحة لحاجات العصر الجديد، ومطالب الإنسان المؤمن الجديد... ليس هذا فحسب، بل إن العقل الإسلامي المتحضر قادر على أن يكتشف ويبتكر عناصر وقيم حضارية جديدة بالكلية، وأن يقدمها للعالم ثماراً يانعة لجهده الخاص، فليس كل ما صنعه المسلمون هو حماية التراث الحضاري القديم، وإعادة شرحه وتفسيره، وإضافة بعض الشروح والهوامش عليه... لقد أبدع العقل الإسلامي ابتداءً قيماً جديدة، وابتكر واكتشف الكثير من المعطيات والنظم الحضارية، التي كانت بمثابة الأسس التي بنيت عليها فيما بعد حضارات أخرى في مشارق الأرض ومغاربها."²

والشواهد على دور الحضارة الإسلامية في إغناء الحضارات الأخرى، بالقيم النافعة والمعرفة التجريبية الجديدة كثيرة، يطول مجال استعراضها، ولذلك يقول نكلسون: "إن أعمال العرب العلمية اتصفت بالدقة وسعة الأفق، وقد استمد منها العلم الحديث - بكل ما تحمله هذه العبارة من معانٍ - مقوماته بصورة أكثر فاعلية مما نفترض."³ ويقول مونتجمري وات في مقدمة كتابه (فضل الإسلام على الحضارة الغربية): "لن أنظر إلى المسلمين باعتبارهم دخلاء من بين العديد من الدخلاء على القارة الأوروبية، وإنما باعتبارهم ممثلين لحضارة ذات إنجازات عظيمة، تدين لها بالفضل رقعة كبيرة من سطح الأرض، ثم فاضت ثمار هذه الإنجازات على رقعة أرض مجاورة."⁴

¹ - المرجع نفسه، ص 48-49

² - المرجع نفسه، ص 54

³ - مظهر جلال، أثر العرب في الحضارة الأوربية نهاية عصور الظلام وتأسيس الحضارة الحديثة، دار الرائد القاهرة، مصر، 1967، ص 192

⁴ - السرجاني راغب، وشهد شاهد من أهلها، دار نضمة مصر للنشر، الجيزة، مصر، الطبعة الثالثة، 2011، ص 104

ويقول جوستف لوبون في كتابه (حضارة العرب): "وكلما أمعنا في درس حضارة العرب وكتبهم العلمية، واختراعاتهم، وفنونهم ظهرت لنا حقائق جديدة وآفاق واسعة، وسرعان ما رأينا أن العرب أصحاب الفضل في معرفة القرون الوسطى لعلوم الأقدمين، وأن جامعات الغرب لم تعرف لها -مدة خمسة قرون- موردا علميا سوى مؤلفاتهم، وأنهم هم الذين مدّنوا أوربا مادة وعقلا وأخلاقا، وأن التاريخ لم يعرف أمة أنتجت ما أنتجوه في وقت قصير، وأنه لم يُقّمهم قوم في الابتداع الفني."¹

إن الروح الإيمانية التي تشع بها أنوار الحضارة الإسلامية، هي التي تقف وراء هذا العطاء الحضاري غير المحدود واللامحدود، "وربما يكون في هذا الإسراف في أخلاقية العطاء ما يثير نقدا أو اعتراضا، إذ كيف تسلم خصمك السلاح الذي سيقنتك به، وفي الحضارات جوانب مما قد يتحول إلى سلاح يقتل فعلا؟ إن الغربيين في قرننا هذا صنعوا القنبلة الذرية، وعقبوها بالهيدروجينية فالنيوترونية.. إلى آخره.. ولم يسمحوا لأنفسهم قط أن يعطوا معادلاتها الرياضية والفيزيائية لأيدي وعقول الأمم الأخرى، اللهم من يحسبونه امتداد لهم.

أفما كان أولى بالمسلمين أن يتوقفوا بعض الشيء، ويراجعوا حساباتهم، قبل أن يمضوا بالعطاء حتى آخر الشوط؟

هذه مسألة أخرى.. ويكفي الحضارة الإسلامية شرفا أنها كانت حضارة إنسانية تعمل من أجل الإنسان، أيا كان موقعه في الزمن والمكان، كما علمته عقيدته أن يعمل...² إن إعادة بناء الذات الحضارية للأمة الإسلامية لا يمكن إلا بالتحقق الكامل بفقهِ الحضارة وعيا وسعيا، وإدراك قيمه وغاياته ووسائله، وذلك للمساهمة في إنقاذ الحضارة الإنسانية من المادة الموقلة، وهذا الدور لا تستطيعه أي حضارة غير حضارة الإسلام، لما تمتلك من طاقة روحية وشحنة إيمانية ونظرة متوازنة للإنسان والكون والوجود.

"إن ظروفنا في الوقت الحاضر، لا تعيننا لرفد العالم بأسباب التقدم العلمي والتقني، فالبون بيننا وبين العالم المتقدم ماديا، كبير جدا.

وهذا التفاعل إسلاميا وإنسانيا ضروري، لأن الغرب يفقد الغايات -كما يقول جارودي- ونحن نفقد الوسائل. فتبادل ما عند الآخر لا بد أن يوصل البشرية إلى حالة تكاملية متوازنة..."¹

¹ -المرجع نفسه، ص 141

² -تحليل عماد الدين، مؤشرات حول الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص 67

والواقع أن الحضارة الإسلامية في حال نهضتها وانبعاثها من جديد، قادرة على الاضطلاع بهذا الدور التاريخي المفصلي في الوساطة " وجمع فضائل الحضارات كلها في حضارة واحدة، إنسانية روحية عقلانية علمية متكاملة. وليس هناك طريق لإسعاد الإنسانية غير هذا الطريق، في رأي كثير من العقلاء حتى في الغرب، الذي يمكن أن يقدم لنا نموذجاً فذا من الحياة الحضارية الصحيحة، تنصهر فيها الروح مع المادة، والوحي مع العقل، والمحسوس مع الغيب، والغايات مع الوسائل، والذهني مع العلمي، والنظرية مع الممارسة.²

المبحث الثاني: الإمكانيات والمقومات المادية للنهوض الحضاري للأمة الإسلامية في المستقبل

المطلب الأول: الموارد البشرية

تعتبر الموارد البشرية أو السكان محور أي عمل تنموي، وأساس أي نهوض حضاري، فالغاية من أي نشاط اقتصادي هو تلبية حاجيات السكان بتوفير الحياة الكريمة والعيش الرغيد، تحقيقاً لمقصود الباري عز وجل من خلق الإنسان واستخلافه في الأرض وتسخير الكون لخدمته.

وتمثل الموارد البشرية العنصر الرئيس في مجال الإنتاج والخدمات، فالإنتاجية والمردودية تعتمد أساساً على هذا العامل.

"ولذلك فإن السكان و الموارد البشرية تعتبر الوسيلة في قيام النشاطات الاقتصادية، وغاية النشاطات في آن واحد، وبعبارة أخرى فإن الأداة في قيام النشاطات وهدفها هو الإنسان.

وأن الموارد البشرية تسهم في توسيع الإنتاج من خلال مساهمتها المباشرة في العملية الإنتاجية. أي من خلال دورها كعنصر إنتاج هام وأساسي فيها، وتلعب الموارد البشرية دورها هذا من خلال عنصر العمل في العملية الإنتاجية، ومن خلال دورها غير المباشر في هذه العملية التي يتم التأثير على ضمان استخدام عناصر الإنتاج الأخرى ومستخدماته، وتلعب الموارد البشرية هذا الدور من خلال عنصر التنظيم.³

¹ - عبد الحميد محسن، مذهبية الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص108

² - المرجع نفسه، ص108

³ - فليح حسن خلف، اقتصاديات العالم الإسلامي، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد، الأردن، الطبعة الأولى 2012، ص9

وزيادة على الدور الذي يسهم به السكان اقتصاديا في توسيع الإنتاج من خلال الزيادة على طلب السلع والخدمات، فإن عنصر "السكان من حيث سماته الكمية، والتركيبية، وخواصه النوعية. له التأثير البالغ والهام على العملية الإنتاجية، من خلال الأدوار المختلفة التي يؤديها في النشاطات الاقتصادية وما تنتجه من سلع وخدمات، ولهذا تبرز أهمية دراسة الجوانب المتعلقة بالسكان والقوى العاملة، سواء اتصل الأمر بالجوانب الكمية والتركيبية، إضافة إلى الجوانب النوعية، والتي لا تقل أهمية عن الجوانب الكمية، لارتباطها الوثيق بعمل اقتصاديات دول العالم الإسلامي، وتطورها.¹

ويشكل العالم الإسلامي الامتداد والتجلي الجغرافي والسياسي والحضاري للأمة الإسلامية، "وهو الوحيد من بين العوالم الحضارية الأخرى الذي يمتلك مزية أن يكون قوة استراتيجية مستقبلية."² وذلك بسبب عاملين أساسيين هما: الجغرافيا والسكان.

"فجغرافيا يمتد العالم الإسلامي على ثلاث قارات بالإضافة إلى دولتي سورينام وغويانا في أمريكا اللاتينية. ويبلغ عدد أقطار العالم الإسلامي (57) قطرا إسلاميا، وكلها أعضاء في منظمة المؤتمر الإسلامي. وتبلغ المساحة الكلية للعالم الإسلامي 3307 مليون كيلومتر مربع، بنسبة 24,7% من مساحة العالم، بينما المساحة الأرضية 3055,8 مليون كيلو متر مربع، بنسبة 23,43% من المساحة الأرضية، فهو كيان قاري يتجاوز في أهميته (الجيوسياسية) الكيانات الدولية الأخرى للقوى العظمى: الولايات المتحدة الأمريكية، روسيا، الصين، بريطانيا، وفرنسا، هذه القوى التي تمتد على مدى قاري أحادي البعد.

أما على الصعيد السكاني: فإن عدد المسلمين في العالم يبلغ حاليا ³ حوالي مليار وثلاثمائة نسمة، يمثلون 22% من سكان العالم، بحيث يتجاوز وجودهم السكاني الرقعة الجغرافية للأقطار الإسلامية، ويمتد إلى قارات أخرى كأقليات دينية مهمة يبلغ تعدادها عشرات الملايين، قادرة على تكوين كيان ثقافي وسياسي داخل أوروبا وأمريكا اللاتينية، وداخل الحضارات الآسيوية المعاصرة.⁴

¹ - المرجع نفسه، ص 10

² - كسبة مصطفى دسوقي، المستقبل الاقتصادي للعالم الإسلامي في ظل العولمة، مؤتمر القاهرة الخامس عشر حول: مستقبل الأمة الإسلامية مرجع سابق، ص 386

³ - هذا حسب إحصائيات عام 1996، لكن أحدث الإحصائيات تشير إلى رقم: 1,6 مليار مسلم كما سيتم تناول ذلك في ما بعد.

⁴ - المرجع نفسه، ص 386-387

ويبلغ "عدد القوى العاملة 517 مليون عامل بنسبة 18 % من القوى العاملة العالمية. وعدد القوى الزراعية 252 مليون عامل بنسبة 19,2 % من القوى العاملة الزراعية على مستوى العالم. وعدد القوى العاملة في قطاعي الصناعة والخدمات على مستوى العالم. وتبلغ نسبة البطالة في أقطار العالم الإسلامي حوالي 10 %، وخاصة وسط الشباب، وذلك يرجع لانخفاض نسبة النمو الإقتصادي مع زيادة السكان بمعدل 2,5 % سنويا.¹ ويوضح الجدول التالي:

عدد السكان في الدول الإسلامية ومساحتها ونسبة المسلمين فيها.²

الرقم	الدولة	العاصمة	المساحة	عدد السكان	نسبة المسلمين
1	جمهورية أذربيجان	باكو	600,86	7.870.000	93%
2	المملكة الأردنية الهاشمية	عمان	89.286	5.300.000	96%
3	جمهورية ألبانيا	تيرانا	28.748	3.500.000	70%
4	الإمارات العربية المتحدة	أبو ظبي	82.880	2.500.000	100%
5	جمهورية إندونيسيا	جاكرتا	1.919.440	238.400.000	88%
6	جمهورية أوغندا	كمبالا	236.040	26.400.000	65%
7	الجمهورية الإيرانية	طهران	1.648.000	69.000.000	96%
8	جمهورية باكستان	اسلام اباد	803.940	159.000.000	95%
9	مملكة البحرين	المنامة	665	677.886	100%
10	جمهورية بنغلاديش	دكا	144.000	141.300.00	95%
11	جمهورية بنين	بورتونوفو	112.620	7.300.000	20%
12	بوركينافاسو	واجادوجو	274.200	13.600.000	50%
13	الجمهورية التركية	أنقرة	780.580	68.900.000	95%
14	تركمانستان	عشق اباد	448.100	4.800.000	90%
15	جمهورية تشاد	نجامينا	1.284.000	9.500.000	51%

¹ - المرجع نفسه، ص 375

² -- فليح حسن خلف، اقتصاديات العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 271-272 نقلا عن: المركز الجغرافي الملكي، نافذة على العالم: إحصاءات السكان لسنة 2004، عمان، الأردن.

%96	9.900.000	163.610	تونس	الجمهورية التونسية	16
%99	32.100.000	2.381.714	الجزائر	الجمهورية الجزائرية	17
%94	466.900	23.200	جيبوتي	جمهورية جيبوتي	18
%100	25.800.000	2.400.900	الرياض	المملكة العربية السعودية	19
%94	10.800.000	196.190	داكار	جمهورية السنغال	20
%79	39.100.000	2.505.810	الخرطوم	جمهورية السودان	21
%74	18.100.000	185.180	دمشق	الجمهورية السورية	22
%60	5.900.000	71.740	فريتاون	جمهورية سيراليون	23
%97	25.400.000	437.072	بغداد	جمهورية العراق	24
%60	17.300.000	322.460	ياموسوكرو	جمهورية كورت ديفوار	25
%100	2.900.000	212.460	مسقط	سلطنة عمان	26
%45	1.400.000	267.667	ليبرفيل	جمهورية الغابون	27
%85	9.200.000	245.860	كوناكري	جمهورية غينيا	28
%45	1.400.000	36.120	بيساو	جمهورية غينيا بيساو	29
	6.100.000	27.000	القدس المحتلة	دولة فلسطين المحتلة	30
%92	5.000.000	198.500	بيشكك	جمهورية قرقيزستان	31
%100	840.920	11.437	الدوحة	دولة قطر	32
%68	15.100.000	2.717.300	استانه	جمهورية كازاخستان	33
%60	16.000.000	475.440	ياوندي	جمهورية الكاميرون	34
%100	2.300.000	17.818	الكويت	دولة الكويت	35
%70	3.800.000	10.400	بيروت	الجمهورية اللبنانية	36
%97	5.600.000	1.759.540	طرابلس	الجمهورية العربية الليبية	37
%90	12.000.000	1.248.597	باماكو	جمهورية مالي	38
%57	23.500.000	329.747	كوالالمبور	ماليزيا	39
%94	76.100.000	1.001.450	القاهرة	جمهورية مصر العربية	40
%99	32.200.000	446.550	الرباط	المملكة المغربية	41
%100	3.000.000	1.030.700	نواكشوط	الجمهورية الموريتانية	42
%25	18.800.000	801.590	مابوتو	جمهورية موزمبيق	43

44	جمهورية النيجر	نيامي	1.267.000	11.300.000	%94
45	الجمهورية اليمنية	صنعاء	527.970	20.000.000	%100
46	الصومال	مقديشيو	637.657	8.300.000	%100
47	جمهورية جزر القمر	موروني	2.170	651.901	%86
48	دولة أفغانستان الإسلامية	كابل	647.500	28.500.000	%99
49	جمهورية غامبيا	بانجل	11.295	1.500.00	%90
50	جمهورية المالديف	مالي	300	339.330	%100
51	جمهورية طاجكستان	دوشنبه	143.00	7.000.000	%98
52	بروناي دار السلام	سري بجاوان	5.770	365.251	%76
53	جمهورية توجو	لومي	56.785	5.600.000	%68
54	جمهورية اوزباكستان	طشقند	447.400	26.400.000	%88
55	البوسنة والهرسك	سرايفو	51.129	4.000.000	%40
56	جمهورية نيجيريا الاتحادية	أبوجا	923.768	137.200.00	%65

ومن المعلوم أن هناك تضارب في الإحصائيات المتعلقة حول أرقام المسلمين في العالم ونسب تزايدهم، وذلك بالنظر إلى غياب إحصاءات دقيقة ومحينة، لا سيما فيما يتعلق بالمسلمين الذين يعيشون أقلية خارج أقطار العالم الإسلامي، ومنها البلدان التي تنتمي إلى منظمة المؤتمر الإسلامي بصفة مراقب، ولا تنطبق عليها معايير الانضمام إليها مثل الهند وروسيا والصين وغيرها.

وطبقا للملخص التنفيذي لتوقعات السكان المسلمين في العالم خلال الفترة الممتدة ما بين 2010 و2030، الصادر عن مركز بيو للأبحاث حول الدين والحياة العامة،¹ فإنه يتوقع أن يزيد عدد سكان العالم الإسلامي بنسبة 35% في السنوات العشرين القادمة، حيث سترتفع من 1,6 مليون نسمة سنة 2010 إلى 2,200,000,000 بحلول عام 2030.

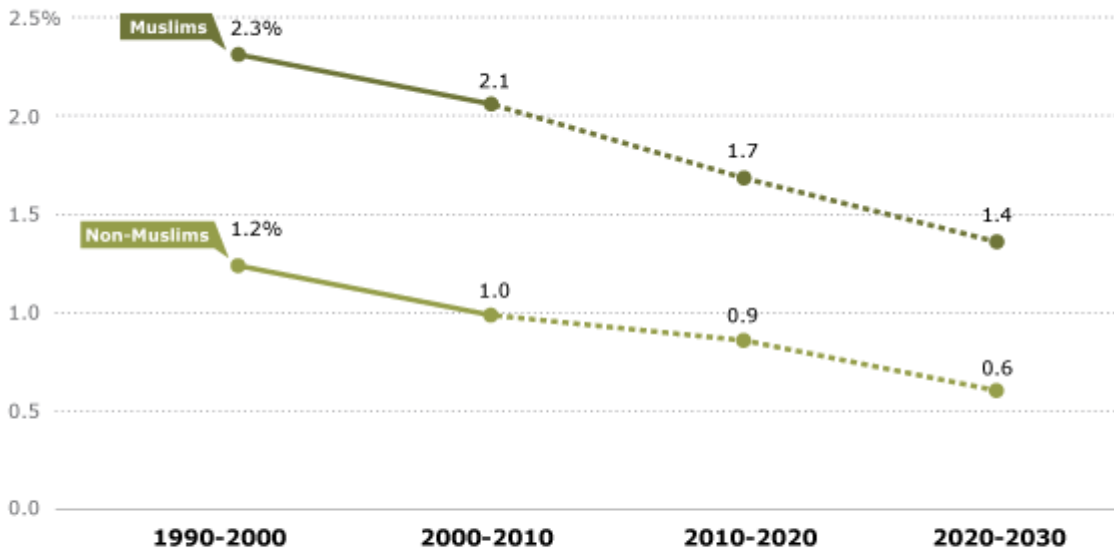
ويتوقع أن ينمو عدد سكان العالم الإسلامي بمعدل أسرع من غير المسلمين بمرتين تقريبا على مدى العقدين القادمين، ومتوسط معدل النمو السنوي هو 1,5%، في مقابل 0,5 بالنسبة لغير المسلمين،

¹ - موقع مركز بيو للأبحاث حول الدين والحياة العامة، وهو مركز أمريكي غير ربحي مختص في البحوث الديمغرافية وتحليل المضمون واستطلاعات الرأي ورابطه هو <http://pewresearch.org> والتقارير منشور بتاريخ 27 يناير 2011.

وباستمرار الاتجاهات الراهنة فإن المسلمين سيشكلون 26,4 % من إجمالي عدد السكان في العالم المقدر بحوالي 8,3 مليار نسمة عام 2030، وهو ارتفاع من 23,3 % من عدد سكان العالم المقدر سنة 2010 بحوالي 6,9 مليار نسمة.

وإذا كانت السمة المميزة للعقدين القادمين هي تراجع وتيرة النمو السكاني في العالم ، فإن سكان العالم الإسلامي سيستمررون بالنمو، لكن بمعدل أبطأ مما كان عليه في العقدين السابقين، أي ما بين 1990 و2010، حيث كانت الزيادة تتم بمعدل سنوي متوسط قدره 2,2 %، مقارنة بالمعدل المتوقع وهو 1,5 % للفترة من 2010 إلى 2030، وهذا ما يوضحه الرسم الآتي:¹

Annual Population Growth Rates for Muslims and Non-Muslims



These figures are average compound annual growth rates over the 10-year periods shown. Compounding takes into account that the population base for each year includes growth from the previous year. Percentages are calculated from unrounded numbers. Data points are plotted based on unrounded numbers. Dotted lines denote projected figures.

Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life • *The Future of the Global Muslim Population*, January 2011

ومن المؤشرات الأساسية التي يمكن استفادتها من تقرير مركز بيو للأبحاث أن:

- استمرار الاتجاهات الحالية يعني أن عدد البلدان التي يتجاوز بها المسلمون عتبة المليون سيرتفع من 72 دولة خلال 2010 إلى 79 دولة سنة 2030، وإن غالبية المسلمين حوالي 60 % ستستمر في العيش بمنطقة آسيا والمحيط الهادي، في حين يعيش حوالي 20 % بمنطقة الشرق الأوسط وشمال إفريقيا

¹ - موقع مركز بيو للأبحاث، مرجع سابق.

كما هو الحال اليوم، وستستمر أندونيسيا أكبر بلد مسلم من حيث السكان تليها باكستان، وسيرتفع عدد المسلمين الذين يعيشون بإفريقيا جنوب الصحراء الكبرى في غضون العشرين عاما القادمة، كما أن عدد المسلمين بنيجيريا سيفوق عدد سكان مصر.

-سيظل المسلمون أقلية صغيرة نسبيا بأوروبا والأميركتين، لكن من المتوقع أن تتزايد نسبتهم من إجمالي السكان، ففي الولايات المتحدة تبين الإسقاطات السكانية أن عدد المسلمين مرشح للتضاعف خلال العقدين المقبلين، حيث سيرتفع من 2,6 مليون في عام 2010 إلى 6,2 مليون في عام 2030، ويرجع السبب في جزء كبير منه إلى الهجرة، وخصوبة أعلى من المتوسط بين المسلمين، ولذلك فإنه من المتوقع أن تضم الولايات المتحدة أكبر نسبة من المسلمين بحلول 2030 مقارنة بدول أوربا مثل روسيا وفرنسا.

أما أوربا فمن المتوقع أن نسبة نمو السكان المسلمين خلال العشرين سنة القادمة ستصل إلى الثلث تقريبا، حيث سترتفع من 6% من سكان أوربا سنة 2010 إلى 8% سنة 2030، حيث سيتزايد عدد المسلمين بأوربا من 44,1 مليون عام 2010 إلى 58,200,000 عام 2030، ويعزى ذلك أساسا إلى استمرار الهجرة لأوربا الغربية والشمالية، حيث سيرتفع نسب المسلمين بالمملكة المتحدة من 4,6% سنة 2010 إلى 8,2% من عدد السكان في عام 2030، وفي النمسا من 5,7% إلى 9,3%، وفي السويد من 4,9% إلى 9,9%، وفي بلجيكا من 6% إلى 10,2%، وفي فرنسا من 7,5% إلى 10,3%.

-انخفاض نسبة المواليد ومعدل الخصوبة نسبيا بين السكان المسلمين خلال العقدين القادمين، ستترب عليه تحولات على مستوى الهيكل العمري للسكان المسلمين في العالم، فخلال سنة 1990 كان عدد المسلمين تحت سن الثلاثين يشكلون نسبة 60%، وخلال سنة 2030 ستتراجع هذه النسبة إلى 50%، وستتضاعف نسبة الشيخوخة أيضا، لكن رغم أن السمة التي ستميز العالم خلال العقدين القادمين هي ارتفاع نسبة الشيوخ بفعل تراجع المواليد وارتفاع أمد الحياة، فإن نسبة كبار السن من المسلمين ستزيد خلال الفترة المذكورة من 7% إلى 12%، ونتيجة لذلك فإن البنية السكانية للعالم الإسلامي لا تزال فتية لعدة عقود قادمة، ومعدل العمر في البلدان ذات الغالبية المسلمة ارتفع من 19 سنة في عام 1990 إلى 24 سنة في 2010، ومن المتوقع أن يرتفع إلى 30 سنة بحلول عام 2030،

لكن سيكون متوسط العمر قد ارتفع بأوروبا وأمريكا الشمالية من 34 حتى 40 سنة خلال 1990 و2010، ليصل كما هو متوقع إلى سن 44 في عام 2030.¹

لكن في مقابل هذا التزايد السكاني الكبير، وما تنتج عنه من بنية سكانية فتية، أو ما يسميه بعض الجغرافيين ب(انتفاخ الشباب)، ما حجم استفادة العالم الإسلامي من قواه البشرية؟ وإلى أي حد يتم تأهيل هذه القوى البشرية من خلال الاستفادة من البرامج التنموية؟

"إن التنمية البشرية هي مجموعة الآليات التي تجعل من الفرد مواطناً منتجاً، قادراً على تحقيق أكبر قدر ممكن من الرفاهية والاكتفاء الذاتي على صعيد الغذاء والسكن والعمل والصحة." ²

وحسب معطيات التقرير السنوي 2010 للبنك الإسلامي للتنمية، فإن نتائج مؤشرات التنمية الخاصة بالدول الإسلامية 56 الأعضاء في البنك تشير إلى أن: 25 دولة تضم غالبية سكان العالم الإسلامي تصنف ضمن مؤشر تنموي منخفض، بينما تصنف 15 دولة ضمن مؤشر متوسط و12 ضمن مؤشر مرتفع و4 دول فقط تعتبر ذات مؤشر تنموي عال جداً.

ولعل ما يفسر هذه المؤشرات التنموية الضعيفة هو حجم الإنفاق على الصحة الذي لم يتجاوز متوسط 4,6% من الناتج المحلي الإجمالي لسنة 2009، وحجم الإنفاق على التعليم الذي يقف عند متوسط 3,6 حسب إحصائيات سنة 2009.

أما بالنظر للدليل القدرات الأساسية لسنة 2011 الذي يعتبر طريقة بديلة لرصد حالة الفقر في العالم الإسلامي، والذي يؤخذ من متوسط ثلاث مؤشرات، وهي: نسبة وفيات الأطفال دون الخامسة، والصحة الإنجابية للأم والطفل، ومستوى التعليم، فإن نتائجه جاءت كالتالي:

-منخفض: 05 دول.

-منخفض جداً: 06 دول.

-متوسط: 25 دولة.

-مرتفع: 00.

-مرتفع جداً: 00.

¹ - موقع مركز بيو للأبحاث، مرجع سابق.

² - الحسيني عبد الحسن، التنمية البشرية وبناء مجتمع المعرفة، قراءة في تجارب الدول العربية وإسرائيل والصين وماليزيا. الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 1429هـ، 2008م، ص17

-حرج: 18 دولة.

وهناك دولتان غير خاضعتان للتصنيف ربما بسبب غياب المعطيات لكونهما يريضان تحت الاحتلال وهما أفغانستان وفلسطين .

والخلاصة الموضوعية لهذه الأرقام تؤكد أن تمكن ساكنة العالم الإسلامي من القدرات الأساسية تقع ضمن مؤشر منخفض جدا.¹

ومن خلال تحليل الجوانب النوعية للسكان والقوى العاملة يتبين مدى الانخفاض الواضح في العديد من هذه الجوانب في الدول الإسلامية، والتي يترتب عليها الانخفاض النوعي للسكان والقوى العاملة.

فعلى مستوى التعليم: ترتفع نسب الأمية في معظم هذه الدول بشكل كبير، مما يؤثر على الإسهام في النشاطات الاقتصادية نوعيا وكميا، حيث تصل نسبة الأمية لدى البالغين 46% في إحصائيات سنة 2000، ورغم ارتفاع معدل الملتحقين بالمرحلة الابتدائية، الذي يعزى لسياسة إجبارية التعليم حيث بلغ سنة 2001 إلى 75% إلا أن الانقطاع عن الدراسة في المراحل اللاحقة هو السمة الغالبة، هذا مع تسجيل قد كبير من التفاوت بين الدول الإسلامية، حيث تسجل معدلات التنمية المرتفعة في الدول النفطية مقارنة بغيرها، لكن تبقى نسب المقيدون في التعليم العالي هي الأضعف إذا ما قورنت بمشيلاتها في البلدان المتقدمة، حيث تفوق هذه النسبة في الولايات المتحدة بـ40 ضعفا النسب الدنيا التي تحقها بلدان العالم الإسلامي، وهذا رغم التطور الحاصل في السنوات الأخيرة.²

"أما على مستوى الصحة فيمكن تسجيل ما يأتي:

-الانخفاض الواضح في مؤشر عدد السكان لكل طبيب.

-وجود تباين بين الدول الإسلامية في المؤشر الصحي حيث يرتفع في بعض الدول وينخفض في أخرى، مما يعكس الفوارق الشاسعة في الخدمات الطبية. لا من حيث كمّها ولا نوع الخدمات من حيث أداء الطاقم الطبي والأجهزة المتوفرة لديه.

أما على مستوى الغذاء فيمكن تسجيل الملاحظات التالية:

¹ -أنظر: التقرير السنوي للبنك الإسلامي للتنمية 1432هـ، 2011م، الملحق 13 بعنوان: مؤشرات التنمية الاجتماعية للدول الأعضاء بالبنك، ص106

² -فليح حسن خلف، اقتصاديات العالم الإسلامي، مرجع سابق، بتصرف، ص28-29 .

-التباين الواضح في نصيب الفرد من الأسعار الحرارية، حيث يرتفع هذا المؤشر في عدد قليل من الدول الإسلامية وأغلبها دول نفطية، وينخفض بدرجة واضحة في معظمها، وهو اختلاف واسع يؤثر على مدى التفاوت في مستويات المعيشة بين الدول الإسلامية من خلال الاختلاف البين فيما بينها من خلال هذا المؤشر.

-حصول تطور واضح في هذا المؤشر وهذا ما يدل على تحسن مستوى المعيشة رغم التفاوت الواضح بين الدول .

-أن هذا المؤشر لوحده لا يكفي للدلالة على هذا التحسن دون معرفة مكونات هذه الأسعار الحرارية، حيث تشكل المنتجات النباتية أساس هذه المكونات في معظم الدول الإسلامية، في حين تشكل المنتجات الحيوانية أساس هذه المكونات في الدول المتقدمة، وهو ما يعطي لتحسن مستوى المعيشة دلالة أكبر على تطورها.¹

أما بالنظر للتنظيم الفئوي للقوى البشرية والتي يمكن تصنيفها كالاتي:

1-الباحثون والدارسون العلميون، ولا تشكل سوى 0,1% من القوى العاملة، وتشغل على الأبحاث العلمية ذات النوعية العالية، وتبلغ هذه الفئة بالولايات المتحدة 100 إلى 150 ألف، وذلك من بين قوى عاملة تتجاوز 100 مليون فرد، وهؤلاء يمثلون نتاجا مباشرا لجمعيات ومراكز البحث العلمي.

2-القوى البشرية ذات المستوى التكنولوجي العالي، وهؤلاء هم المجددون والمخترعون، وعددهم غير كبير، ومن المحتمل ألا تزيد نسبتهم على 1% من القوى العاملة في المجتمعات الصناعية المحددة مثل الولايات المتحدة الأمريكية واليابان، وتشمل: المخترعين في ميادين التصميمات العلمية والمؤسسات الاجتماعية والسياسية وخدمات الإدارة. وهذه الفئة الصغيرة، هي نتاج كل بيئة صناعية ونظام تعليمي مناسب. ويتطلب إيجاد هاتين الفئتين الأكثر خطورة وموهبة من بين باقي فئات القوى البشرية، توفير المناخ الثقافي الحر والإبداعي المشجع .

3-القوى البشرية المهنية والماهرة، وتتكون من أساتذة الجامعات والمهندسين المعماريين والإداريين والسكرتاريين ورجال البنوك والفنيين المهرة، ممن لا يدخلون في الفئتين السابقتين، وتوافرهم في المجتمعات النامية ما بين 10 إلى 30%، أما في البلدان الصناعية المتقدمة فهي تتراوح ما بين 90 و95% من القوى العاملة.

¹ -المرجع نفسه، ص30-31

4- القوى البشرية نصف الماهرة وغير الماهرة، وهي أصغر الفئات في الأقطار الصناعية، من 1 إلى 10% من القوى العاملة، لكنها تعتبر الفئة الأكبر في الأقطار النامية.¹

وبإسقاط معايير التنظيم الفتوي على القوى العاملة بالعالم الإسلامي-رغم عدم توافر أرقام دقيقة- يتضح أنها لا تخرج عن السمات التي تتميز بها دول العالم الثالث من حيث اتساع نسبة الفئة الرابعة من القوى العاملة غير المؤهلة و نصف المؤهلة، وذلك بسبب ضعف مستويات التعليم والتكوين وهشاشته بالنسبة للفئات المتعلمة، وارتفاع معدلات الأمية والتسرب الدراسي في المستويات التعليمية المتدنية، هذا بالإضافة إلى إشكالية أخرى، وهي ما أصبح يعرف بحجرة الأدمغة والعقول، التي هي في الأصل نتاج لمجتمعاتها، لكن خبراتها يتم الاستفادة منها من قبل الدول الغربية التي تستقطب هذه العقول بسبب الإجراءات المادية، وتوفير البيئة المناسبة للنجاح وتحقيق الثراء المادي، هذا إذا استحضرننا غياب البيئة العلمية والثقافية والصناعية المشجعة والمحتضنة لإبداعات هؤلاء وابتكاراتهم بالبلدان الإسلامية، ورغم أن بعض البلدان النامية مثل الهند، استطاعت استعادة قدر كبير من عقولها المهاجرة إلا أن البلدان الإسلامية هي أكبر ضحايا هذه المعضلة.

إن وفرة موارد الأمة الإسلامية من القوى البشرية يعتبر سلاحاً ذا حدين، فبدون برامج إصلاح تنموي تستهدف الرفع من المستوى التعليمي، وتجويد الخدمات الصحية بما يجعل هذه الثروة البشرية عامل قوة وازدهار لأوطانها، ستكون مصدر قلق وأزمات. ففي المجتمعات ذات الحكامة الجيدة والمشاركة الفاعلة للقوى البشرية، تعتبر الزيادة السكانية ثروة قومية تنعكس مباشرة على زيادة الناتج المحلي الإجمالي والناتج القومي لهذه البلدان، وهنا يمكن تفسير القفزة التنموية التي تحققتها بلدان مثل الصين والهند والبرازيل، أما استمرار غياب البرامج التنموية الفاعلة، والحكامة الجيدة، فإن الثروة البشرية ستتحول إلى عبء على دولها ومجتمعاتها، بحيث ترتفع معها نسب البطالة والفقر والإعالة والمديونية، وحينها ستكون الحلول الجاهزة التي يتم استحضارها سواء عبر إملاءات صندوق النقد الدولي وغيره من الدوائر الغربية، هي اتباع سياسة تحديد النسل، وانتهاج سياسات تقشفية وهيكلية غير محمودة العواقب سواء على

¹ - زحلان أنطوان، احتياجات الوطن العربي المستقبلية من القوى البشرية، مشروع مستقبل التعليم في الوطن العربي، منسق المشروع: سعد الدين إبراهيم، منتدى الفكر العربي، عمان الأردن، الطبعة الأولى، 1990، بتصرف،

المستوى الاقتصادي أو الاجتماعي والثقافي، من شأنها أن تركز التبعية للدائنين والمأخزين، ولا تحقق أية تنمية مستقلة لبلدان العالم الإسلامي والعالم النامي عموماً.

"إن البشر هم الأصل. فإن صلحت أحوالهم أغنوا الأرض وأغنتهم، وإن فسدت أمورهم ضاقت بهم الأرض، وإن فسحت وأثرت، ومن أقوال ماوتسي تونغ المأثورات¹ أنه ليس هناك مناطق غير منتجة، بل عقلية غير منتجة، وليس هناك أراض سيئة، بل أنظمة سيئة لاستغلال الأرض... ويكفي أن يبذل الناس كل ما في وسعهم من طاقة ذاتية لتغيير الأحوال الطبيعية..."²

المطلب الثاني: الموارد الطاقية والمعدنية

تشكل الموارد الطبيعية مقوماً من المقومات الأساسية لكل أمة أو شعب بعد المقوم البشري والجغرافي، وإذا كانت الأمة الإسلامية تتمتع بقوة العامل البشري أكثر من غيرها من الأمم الأخرى، فإن حجم ما تتوفر عليه من الموارد الطبيعية وتحديد الطاقية والمعدنية تؤهلها لأن تكون أكثر قوة وتأثيراً، "ورغم أن معايير الثروة الطبيعية ليست ثابتة حيث إنها تعتمد على معايير عديدة، فيلاحظ أن المواد الأولية تعتمد على الاكتشافات العلمية والوسائل التكنولوجية، كما هو الحال بالنسبة للفحم مثلاً الذي كان في الماضي أكثر أهمية من البترول كمصدر للطاقة وغداً ستكون الأهمية لليورانوم."³ ومع ذلك فإن البلدان التي تعمل على تحقيق الاكتفاء الذاتي في المواد الطبيعية والمواد الأولية، تكون أكثر من غيرها قدرة على مقاومة الضغوط الدولية والتقلبات الاقتصادية.

ورغم أن أكثرية البلدان الإسلامية لا تتوفر على خرائط جيولوجية دقيقة، وأكثر الدراسات في هذا المجال ترجع للأجانب من الدول الغربية، بل حتى التنقيب عن الطاقة والمعادن تشرف عليه شركات أجنبية، فإن المتاح من المعطيات والبيانات عن العالم الإسلامي في هذا المجال - وإن كان لا يعد حصرياً - يكشف عن الإمكانيات الهائلة لأقطار العالم الإسلامي في مجال الطاقة والموارد المعدنية.

¹ - نقلاً عن: حسن صعب، ثورة الطلاب في العالم، دار العلم للملايين، بيروت لبنان، 1968، ص 54-55

² - فرجاني نادر، هدر الإمكانيات، بحث في مدى تقدم الشعب العربي نحو غاياته، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 1980، ص 25

³ - شفيق علي، العلاقات الدولية في العصر الحديث، مكتبة المعرفة للنشر والتوزيع، الرباط، المغرب، الطبعة الأولى، 1985، ص 131

وسأتناول في فيما يأتي الموارد الطاقية، ثم الموارد المعدنية في دول العالم الإسلامي، وإلى أي حد يمكن اعتبارها مقوما ماديا أساسيا للنهوض المستقبلي للأمم؟

-أولا: الموارد الطاقية:

تعتبر الطاقة التي هي محرك الصناعة والاقتصاد، ومن أهم مصادرها الأساسية (الفحم، الغاز، النفط أو البترول)، وهي المصادر التي اعتمد عليها الغرب بدء بالثورة الصناعية إلى عصرنا الحالي، وقد "ظن كثير أن التقدم الأوروبي لا يمكن أن يلحق به المسلمون، لما عرف في أوروبا من فحم هو عماد الصناعة، ثم وجد عندنا النفط الذي طغى على كل طاقة، وأصبحت دول أوروبا تتجه كلها نحو بلادنا، وهذا أول الغيث فيما لو استقمنا على الطريق."¹

و العالم الإسلامي لا ينتج إلا القليل من الفحم، حيث لا يتعدى إنتاجه 65 مليون طن، وهذا لا يعادل 3% من الانتاج العالمي من هذه المادة، كما يوضح ذلك الجدول الآتي:²

الدولة	حجم الإنتاج من الفحم بالمليون طن
كازاخستان	38 مليون طن
تركيا	7,5
أوزبكستان	6
قرغيزيا	5
بشكيريا	3

أما في مجال الطاقة النفطية التي أصبحت هي المحرك الأساسي للاقتصاد العالمي، فإن دول العالم الإسلامي تحتكر 73% من احتياطياته العالمية، وهو ما يقدر ب 896.75 مليار برميل، مقابل 178.84 لباقي دول العالم، وتنتج حسب آخر الإحصائيات حوالي 30,668 مليار برميل أي ما نسبته 43,3% مقابل 70,608 لإجمالي العالم، وهو ما يوضح أن القسم الأكبر من الاحتياطي الضخم للنفط الإسلامي لم يتم استغلاله بعد.

¹ -شاكر محمود، العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص125

² -المرجع نفسه، ص125

أما الغاز الطبيعي فيتوفر العالم الإسلامي على احتياطي يقدر بـ 100,223 مليار متر مكعب بنسبة 53,5%، مقابل 187,188 من إجمالي الاحتياطي العالمي. وهذا ما يوضحه الجدولين الآتيين:
احتياطيات النفط والغاز في دول العالم الإسلامي:¹

الدول	احتياطيات النفط (مليار برميل)	احتياطيات الغاز (مليار متر مكعب)
إجمالي الدول الإسلامية	680,94	54,103
الإمارات	97,90	6,091
الجزائر	12,20	4,505
السعودية	264,06	7,447
العراق	115,00	3,170
الكويت	101,50	1,557
قطر	25,41	25,466
ليبيا	44,27	2,128
الدول الإسلامية الأخرى	215,81	46,120
إندونيسيا	3,99	3,002
إيران	137,62	26,610
نيجيريا	37,20	5,747
كازاخستان	3000	2,407
أذربيجان	7,00	850
اوزبكستان	108,41	1,841
تركمنستان	—	7,507
مجموع الدول الإسلامية	896,75	100,223
العالم	178,84	187,188
نسبة الدول الإسلامية إلى العالم	73,8	53,5

¹ - جامعة الدول العربية، التقرير الاقتصادي العربي الموحد لسنة 2010، ص 356-357

إنتاج النفط والغاز في دول العالم الإسلامي: ¹

الدول	انتاج النفط (مليار برميل)	احتياطيات الغاز (مليار متر مكعب)
إجمالي الدول الإسلامية	21,648	429,702
الإمارات	2,271	50,240
الجزائر	1,240	86,505
السعودية	8,190	80,404
العراق	2,240	1,880
الكويت	2,260	12,700
قطر	843	76,981
ليبيا	1,545	15,900
مصر	—	58,900
عمان	—	24,156
الدول الإسلامية الأخرى	9,020	392,325
إندونيسيا	850	70,000
إيران	3,725	116,300
نيجيريا	1,810	32,825
كازاخستان	1,330	30,200
أذربيجان	1,000	14,700
أوزبكستان	85	62,200
تركمنستان	220	66,100
مجموع الدول الإسلامية	30,668	822,027

¹ - المرجع نفسه، ص 358-359

إجمالي العالم	70,608	3,065,600
نسبة الدول الإسلامية إلى العالم	43,3	26,8

ومن خلال تحليل واقع الإنتاج النفطي كما بينه الجدول السابق يمكن ملاحظة ما يأتي:
 - أن الحصة الأكبر من إنتاج النفط الإسلامي يتركز بدول الخليج العربي الخمسة، وهي: السعودية والعراق والإمارات والكويت وإيران، وإذا ما أضيفت إليهم ليبيا تصبح هذه الدول تنتج 80% من النفط الإسلامي، مما يؤكد تركيز النفط الإسلامي في عدد محدود من الدول.

- نسبة الإنتاج من النفط الإسلامي تشكل 43,3% من الإنتاج العالمي، وهي نسبة منخفضة قياساً إلى الاحتياطي الإسلامي من النفط، الذي يصل لـ 70% وتفسير ذلك يرجع إلى تحكم الدول المتقدمة المستهلكة للنفط في الطلب على النفط الإسلامي، وبالتالي الإنتاج النفطي الإسلامي، هذا مع العلم أن هذه الدول تعتمد إلى تنويع وارداتها من النفط من غير الدول الإسلامية مثل روسيا للتحكم في أسعاره إلى أقصى حد ممكن ودفعها للانخفاض.

أما بالنسبة لإنتاج الغاز فيمكن ملاحظة ما يأتي:

- ارتفاع إنتاج الدول الإسلامية من الغاز حيث بلغ انتاجه 822,027 بليون متر مكعب سنة 2009 وبنسبة 26,8% من إجمالي إنتاج الغاز في العالم، مما يوضح الأهمية النسبية المرتفعة لهذا الإنتاج.
 - أن دول إسلامية قليلة العدد تحتكر معظم إنتاج الغاز الإسلامي، ويعود جزء من الارتفاع إلى قربها من الأسواق الأوروبية، أو احتياطيتها المهم منه.

- أن نسبة إنتاج الغاز في دول العالم الإسلامي قياساً إلى الإنتاج العالمي، تقل عن نسبة مساهمة العالم الإسلامي في احتياطي الغاز العالمي، لكن الطلب على الغاز الإسلامي أكبر من الطلب على النفط، وهو ما يفسر الفارق اليسير بين الإنتاج والاحتياطي في هذه الحالة التي تصل لأقل من الضعف، مقارنة بالفارق بين الإنتاج والاحتياطي في النفط الذي يصل إلى ثلاثة أضعاف تقريباً. وفي مقابل ذلك نجد الولايات المتحدة وكندا وروسيا، توفر نسب إنتاج جد مرتفعة قياساً لاحتياطها، وهو أمر ينطبق على الغاز والنفط معاً، لكن ذلك يظهر جلياً في حالة النفط.¹

أما بالنظر للعمر الافتراضي للاحتياطي النفطي باعتباره أحد المؤشرات الهامة اقتصادياً وسياسياً، فقد سجل العمر الافتراضي للاحتياطي النفطي الإسلامي ارتفاعاً مهماً في السنوات الماضية، "حيث انتقل

¹ -فليح حسن خليف، اقتصاديات العالم الإسلامي، مرجع سابق، بتصرف، ص 80-82

من سنة 38 عام 1978 إلى سنة 87 عام 1992 ، ليرتفع إلى 100 سنة عام 2000، وانخفض إلى 83 سنة عام 2006، بينما بلغ العمر الافتراضي للاحتياطي العالمي حوالي 44 سنة عام 2006، بعدما كان 43 سنة عام 1992.

وفي حال بقاء احتياطي النفط العالمي وكذا الانتاج ثابتين على ما هما عليه حالياً، ستبقى دول أوبك من الدول التي سيتأخر فيها نفاذ النفط.¹

والجدول التالي² يبين لنا تغير العمر الافتراضي للاحتياطي النفطي في عدد من الدول لعامي 1990 و2006.

الدولة	1990	2006
الإمارات العربية المتحدة	119	103
السعودية	111	79
العراق	129	164
قطر	30	51
الكويت	223	105
إيران	80	97
متوسط دول أوبك الخليجية	115	100
الولايات المتحدة الأمريكية	8	12
المكسيك	48	10
روسيا ³ ()	-	17
الصين	24	12
إجمالي العالم	43	44

¹ - صدقي أحمد، النفط أهميته وأبعاده الجيوسياسية، منشورات المختبرات، مختبر الدراسات الجغرافية والتنمية المحلية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بن امسيك، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى 2011، ص 105

² - سليمان هيثم عبد الله وصادق أحمد، إمكانات أوبك الخليجية في سوق النفط العالمية، مجلة المستقبل العربي، العدد 358، دجنبر 2008، ص 39

³ - ومعها كازاخستان، وأذربيجان، وتركمنستان، وأوزبكستان .

ومن الواضح أن العمر الافتراضي يتغير من سنة لأخرى، والسبب في ذلك راجع لعاملين اثنين هما: حجم الإنتاج وكثافة الاستغلال، والاكتشافات الجديدة لحقول النفط حيث تنشط الشركات المختصة في التنقيب على النفط في محاولات مستمرة لاكتشاف آبار أو حقول نفطية جديدة في البر والبحر. وبالنظر إلى تزايد الطلب العالمي على النفط باعتباره عصب الحياة الاقتصادية المعاصرة، فقد تحول إلى مادة استراتيجية، وأصبحت منطقة الخليج الإسلامي التي تضم ثماني دول إسلامية ذات أهمية استراتيجية، وهذا ما يفسر تزايد الضغط الدولي والاستعماري على المنطقة والتدخل عسكرياً في العراق، فمن خلال الجدول أعلاه يتبين أن العمر الافتراضي للاحتياطي النفطي لهذه البلدان يمتد لـ 100 سنة، و"العراق هو أطول عمر افتراضي للاحتياطي النفطي في العالم، نتيجة لنضوب حقول النفط العديدة، وتراجع الاحتياطات في العديد من الدول وعلى رأسها دول الخليج العربي بسبب غياب سياسة الترشيد. ونظراً لتقدير العمر الافتراضي للاحتياطي النفطي للقطر العراقي بحوالي 164 سنة عام 2006، نستنتج بأن هذا البلد يعد أحد الأقطار القليلة التي سيبقى لديها احتياطي نفطي كبير لأطول فترة ممكنة. فاجتياح هذا البلد من طرف الولايات المتحدة الأمريكية لم يكن من أجل تحرير الشعب العراقي من نظام صدام حسين، ونشر الديمقراطية أو إزالة أسلحة الدمار الشامل العراقية، وإنما من أجل السيطرة على النفط العراقي بهدف تأمين احتياجات الولايات المتحدة الأمريكية النفطية، وتوسيع مناطق نفوذها بهدف محاصرة كل من أوروبا وروسيا واليابان والصين. إن السيطرة على هذه المادة الاستراتيجية من طرفها، ستيح لشركاتها النفطية المستثمرة في هذا القطاع أرباحاً كبيرة، وبالتالي ضمان 164 سنة من الاحتياطي النفطي، وذلك باستعمال أحدث التقنيات وإجراء مسوحات جيولوجية لكل مناطق العراق التي يحتمل وجود النفط فيها."¹ ولعل جزء كبيراً من الإشكالات التي ستواجهها الأمة الإسلامية في المستقبل هو النزاعات والألغام التي تزرعها القوى الاستعمارية داخل البلدان الإسلامية النفطية، والتي تهدد وحدتها السياسية واستقلالها. إن ما يسميه البعض بلعنة النفط قد لحقت فعلاً بالسودان وأدت لانفصال الجنوب، ومازالت مشاكل السودان في دارفور والنيل الأزرق وغيرها من الولايات المطالبة باقتسام الثروة مرشحة للاحتقان، أما العراق فلم تنتهي فصول مأساته بالانسحاب الأمريكي، فانفصال الأكراد بات وشيكاً، وينتظر فقط

¹ - صدقي أحمد، النفط أهميته وأبعاده الجيوسياسية، مرجع سابق، ص 106-107

أجواء دولية مواتية، وهو ما سيؤدي حتما لتقسيم العراق لثلاث دويلات، لينهي الوحدة التاريخية للأمة العراقية التي استمرت آلاف السنين.

والحقيقة أن تاريخ اكتشاف النفط، هو تاريخ للضغوط والصراعات الاستعمارية للسيطرة على نفط الخليج، "ومنع أي محاولات من الأقطار الإسلامية للسيطرة على إنتاج حقول نفطها. ومثال ذلك، إسقاط حكومة مصدق في إيران عام 1953م التي قامت بتأميم النفط عام 1951، ومنع الملك سعود آل عبد العزيز من إنشاء شركة ناقلات عربية سعودية تحتكر نقل البترول السعودي. كما لعبت المصالح النفطية في نيجيريا دورا بارزا في إشاعة عدم الاستقرار في إقليم بيافرا، وساعد على ذلك اختلاف القبائل.

لقد كانت شركات النفط العالمية الكبرى بمساعدة من الحكومات الغربية، ونتيجة لاحتكارها لسوق النفط العالمية وأسعاره وكمياته المنتجة، تستخدم قوتها الاحتكارية من أجل الضغط على حكومات الأقطار المنتجة وتقييد حركتها.¹

ولكسر هذا الاحتكار أنشأت منظمة أوبك، وكلها إسلامية عدا فنزويلا في عام 1961م لرفع أسعار البترول، وبالفعل استطاعت هذه الدول أن تتحكم بقدر كبير في أسعار النفط، حيث ارتفع سعر البرميل من 1,8 دولار سنة 1970 إلى مستويات قياسية بحلول الألفية الثالثة، حيث يتجاوز سعره أحيانا عتبة 130 دولار، لا سيما مع هبوب الأزمات والاضطرابات الدولية.

"ولقد أجمعت العديد من الدراسات المتعلقة بالطاقة وتطورها في المستقبل، على استمرار نمو الطلب العالمي على الطاقة وخاصة الوقود الأحفوري (نفط، غاز، فحم)، والذي سيبقى لعقود قادمة، مصدرا رئيسا للطاقة.

وفي محاضرة له، قدم الأمين العام لمنظمة أوبك توقعات المنظمة حتى سنة 2030، ومما جاء فيها:

- استمرار الطلب العالمي على الطاقة في النمو بنسبة 1,7% سنويا.

- استمرار الوقود الأحفوري في توفير 85% من احتياجات العالم من الطاقة التجارية حتى سنة 2030.

يوفر النفط والغاز 60% من مجمل مصادر الطاقة العالمية.

¹ - كسبة مصطفى دسوقي، المستقبل الاقتصادي للعالم الإسلامي، مؤتمر القاهرة الخامس عشر حول: مستقبل الأمة الإسلامية مرجع سابق، ص 378

-تتوفر البلدان الأعضاء في منظمة أوبك على أكثر من ثلاثة أرباع الاحتياطي العالمي المؤكد من النفط وهذه الدول ملتزمة بتأمين حاجات الدول المستهلكة للنفط بشكل منتظم ومستدام.

-توجد في العالم كميات من النفط غير التقليدي، مثل: النفط الثقيل، الزيت الصخري، الرمال النفطية، الفحم القابل للتحويل إلى سائل، الوقود الحيوي.¹ غير أن هذه المصادر رغم أهميتها في العقود المقبلة تواجهها عقبات وصعوبات تتعلق بالاكتشاف، وتطوير التقنيات، والتكاليف الضخمة للإنتاج.

ف"على الرغم من أن الأقطار الإسلامية بعامة، وأقطار منطقة الخليج قد نجحت إلى حد كبير في تسلم ملكية حقول النفط من الشركات الأجنبية وإدارتها، إلا أن التقنية والخبرة والمعدات الأساسية لعمليات الاستكشاف، ما تزال بيد الدول الصناعية الرئيسية وشركائها ومعاهدها العلمية، الأمر الذي جعل الأقطار النفطية، التي تعتمد على شراء ما تحتاجه من آلات وخبرات جاهزة بأسعار عالية التكاليف. وهذا يستلزم التغلب على صعوبات التعاون والتنسيق فيما بينها في إطار المؤسسات التي أقامت لها لهذا الغرض مثل منظمة أوبك والأوبك، وغيرها من المنظمات المشتركة، من أجل التحكم في أسعار البترول وكمياته، وكذلك السيطرة على باقي المراحل من الاستكشاف والنقل والتكرير والتوزيع."²

وتشير التوقعات المستقبلية لمنظمة الدول المصدرة للنفط أوبك، وعدد من المؤسسات المختصة، مثل: وكالة الطاقة الدولية، هيئة معلومات الطاقة الأمريكية، لثلاثة سناريوهات:

الأول: مبني على افتراض حدوث أفضل التوقعات بالنسبة إلى الطلب، وإلى الإمدادات المتوقعة من الطاقة.

الثاني: منخفض يفترض حدوث أسوأ التوقعات.

الثالث: متوسط وهو الذي تركز عليه معظم الدراسات المتعلقة بالتوقعات المستقبلية.

وفي التقرير السنوي لمنظمة أوبك لسنة 2007 وفقا للسنايرو الاسترشادي الذي يمتد لسنة 2030، "يتوقع نمو الاقتصاد العالمي بزيادة قدرها 3,5% سنويا، فإن الطلب العالمي على النفط سينتقل من 83 مليون برميل في اليوم سنة 2005، إلى 118 مليون برميل في اليوم سنة 2030، علما بأن النفط

¹ -صديقي أحمد، النفط أهميته وأبعاده الجيوسياسية، مرجع سابق، ص76

² -كسبة مصطفى دسوقي، المستقبل الاقتصادي للعالم الإسلامي، مؤتمر القاهرة الخامس عشر حول: مستقبل الأمة الإسلامية مرجع سابق، ص379

قد مثل في سنة 2007، 39% من الطلب العالمي على الطاقة، وأن هذه النسبة لن تقل عن 36,6% سنة 2030.

إن الدول الصناعية في أمريكا الشمالية واليابان وأوروبا وأستراليا التي وصلت نسبة الطلب فيها على الطاقة سنة 2007 إلى 60% من الطلب العالمي، سيرتفع الطلب فيها بحوالي 4 ملايين برميل في اليوم، ومن المتوقع أن يرتفع الطلب في الدول النامية، حيث سينتقل استهلاكها من 29 مليون برميل في اليوم سنة 2007 إلى 58 برميل في اليوم سنة 2030. وستصل حصة بلدان آسيا (وعلى رأسها الصين والهند) إلى ما يقارب 20 مليون برميل من هذه الزيادة، أي أكثر من ثلثي النمو على الطلب في كل الدول النامية.¹

وإجمالاً فإنه على الرغم من كل التحديات والعوائق يمكن اعتبار النفط العربي والإسلامي أحد أخطر المقومات التي يتطلب من الأمة الإسلامية أن تحسن استثمارها وتوظيفها، سياسياً واقتصادياً وجيوسياسياً في عملية النهوض الحضاري والتنمية الشاملة، سواء بتوظيف فوائضه المالية الضخمة في الخطط التنموية المحكمة والبعيدة المدى، أو توظيفه في عملية التكامل الاقتصادي المنشود بين أقطار العالم الإسلامي، والدول النامية، أمام جشع العولمة والقوى الاستعمارية.

هذا مع العلم أن الأقطار الإسلامية تعتبر مصدراً غنيا بالطاقة البديلة غير الأحفورية، مثل الطاقة الشمسية والرياح لوقوع الكثير من هذه الأقطار بالحزام الشمسي، بالإضافة للطاقة الكهربائية المولدة من المياه لدى عدد من الدول الإسلامية، مما يجعل مستقبل أمتنا أكثر اطمئناناً إلى وفرة الثروة الطاقية.

ثانياً: الموارد المعدنية

أما بالنسبة للموارد المعدنية الأخرى غير الطاقية، فلا يمكن الزعم بهذا الشأن بأن كل الأرض في الدول الإسلامية قد مُسحت مسحاً معدنياً شاملاً، حيث يرتبط ذلك بالإمكانات الحديثة والاتفاقيات التي تُعقد ليجري المسح للتعرف على المعادن المخبوءة في باطن الأرض؛ حيث يعتمد العالم الإسلامي على الدول المتقدمة تكنولوجياً في عمليات الكشف، التي قد تكون ضد صالح الدول الإسلامية، وعلى سبيل المثال بالنسبة للنفط في دول شرق آسيا، فإن شركة الكونسورتيوم التي تضم عدة شركات غربية تملك حصة كاملة في 12 منطقة تنقيب في كازاخستان، تشكل 10%، دعت حكومة كازاخستان

¹ - صدقي أحمد، النفط أهميته وأبعاده الجيوسياسية، مرجع سابق، ص 77-78

هذا التجمع لمسحها،¹ وبناءً على ذلك فإن 90% لم يتم مسحها بعد، وهناك تنافس بين شركات أخرى للتنقيب فيها، ومما هو جدير بالإشارة أن إنتاج هذه الدولة يقدر بـ25 مليون طن من البترول.²

وهذا الاستنتاج قد ينسحب على أكثر البلدان الإسلامية لا سيما الفقيرة منها، مما يوضح وجود كمية أكبر من الموارد المعدنية لو جرى المسح بصورة كاملة. وفي معرض إنتاج المعادن في العالم الإسلامي ينبغي ملاحظة النقاط التالية:

- يُنتج العالم الإسلامي خامات كثيرة، أهمها: الفوسفات، النحاس، والقصدير، والمنغنيز، والرصاص، والحديد، والكروم.

- تتميز كل دولة بمنتج معيّن: فمثلاً دول إندونيسيا وماليزيا تنتجان البوكسيت، وتركيا لها أهميتها في إنتاج الفحم، تليها باكستان، وإيران والمغرب لهما أهميتهما في إنتاج الفوسفات تليهما تونس ثم الأردن.³

وسأعرض لإنتاج العالم الإسلامي من الموارد المعدنية والخامات الأولية، مرتبة حسب نسبتها من الإنتاج العالمي:

1- القصدير: "وهو أكثر ما يستهلك في صناعة المعلبات، وكان يخلط مع النحاس لصناعة البرونز، وهو أشد قساوة من الرصاص وأخف منه، وسهل الطرق، ويقاوم التآكسد، ويقدر الإنتاج العالمي بحوالي 180,000 طن، يقدم العالم الإسلامي منها أكثر من 100,000 طن، أي ما يعادل نسبة 56% من الإنتاج العالمي، وبذلك يحتل المرتبة الأولى. وأهم الأمصار المنتجة له هي: ماليزيا: وتنتج 73,325 طن، وهو يمثل 41% من الإنتاج العالمي.

¹ -مجلة السياسة الدولية، مركز الأهرام للطبع والنشر، القاهرة مصر، العدد 58، الصادر بتاريخ 1/31/1998م، ص53

² -أنظر: جامعة الدول العربية وآخرون، التقرير الاقتصادي العربي الموحد 1998م، تحرير صندوق النقد العربي، أبو ظبي، ص 80. والعوضي رفعت، عالم إسلامي بلا فقر، كتاب الأمة، عدد (79)، قطر، 2001م، ص 141.

³ -المرجع نفسه، ص155

أندونيسيا: وتنتج 16,542 طن وهو ما يمثل 9% من الانتاج العالمي.

نيجيريا: وتنتج 8,741 طن وهو ما يمثل 5% من الانتاج العالمي.

كما تنتج النيجر والكاميرون وتانزانيا كميات قليلة منه، ويلاحظ أن دولتين من جنوب شرقي آسيا وهما أندونيسيا وماليزيا تقدمان 90% من إنتاج العالم الإسلامي، وأن ماليزيا وحدها تقدم 74% من إنتاج العالم الإسلامي، أما إفريقية فلا تقدم سوى 10%، ويأتي معظم هذه الكمية من نيجيريا ثم الدول القريبة منها.¹

2-الكروم: "معدن من زمرة الحديد، يدخل معه في صناعة الصلب حتى يكسبه مقاومة شديدة للحرارة وقوة كبيرة، كما يحول دون الصدأ، وتستنفد هذه الصناعة 45% من انتاج هذا المعدن، كما تطلب به المعادن، فيحول دون صدئها، ويكسبها اللون البراق.

يقدر الانتاج العالمي ب 2,5 مليون طن يقدم العالم الاسلامي منها 40% أي ما يعادل مليون طن، وبذا يحتل المرتبة الأولى بين دول العالم المنتجة، والأمصار الاسلامية التي تقدم هذا المعدن، هي:

تركيا: وتنتج 411,000 طن، أي ما يقرب من 1/5 من الإنتاج العالمي.

ألبانيا: وتنتج 230,000 طن.

كازاخستان: وتنتج 200,000 طن.

تتاريا: وتنتج 200,000 طن.

وتنتج إيران: 40 ألف طن وكل من السودان وباكستان ما يقرب من 12,500 طن.

ولا يعطي الجناح الإفريقي إلا كميات قليلة تأتي من السودان، أما معظم إنتاج الجناح الآسيوي فيأتي من البلدان التي تخضع للسيطرة الروسية، ثم من تركيا.²

3-النحاس: "أكثر المعادن استعمالا بعد الحديد، ويقدر الإنتاج العالمي بأربعة ملايين طن، يعطي العالم الإسلامي منها أكثر من مليون أي ما يعادل 1/4 من الانتاج العالمي، وتتقدم عليه الولايات المتحدة التي تقدم 1/3 من إنتاج العالم، وأهم المصادر الإسلامية التي يوجد فيها النحاس، هي:

كازاخستان: وتنتج 500,000 طن، ثم في ألبانيا وقفقاسيا وأوزبكستان.

¹ - شاکر محمود، العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 131

² - المرجع نفسه، ص 130-131

ويتفوق الجناح الآسيوي بإنتاج النحاس الذي يأتي معظمه من المناطق الخاضعة لسيطرة الإمبراطورية الروسية... كما أن ألبانيا في القسم الأوربي تشارك في إنتاج هذه المادة.¹ وتنتج الدول العربية وفق أحدث البيانات المتوفرة من خام النحاس ما مجموعه: 61,5 ألف طن، وتأتي دولة عمان في المقدمة بـ 39,8 ألف طن سنويا، يليه المغرب بـ 20 ألف طن.² 4- الفوسفات: ينتج العالم 85 مليون طن، يقدم العالم الإسلامي منها 21 مليون طن، أي 25% منها، ويحتل بذلك المرتبة الثانية بعد الولايات المتحدة التي تنتج 35 مليون طن، وأهم البلدان الإسلامية المنتجة هي:

المغرب: وتنتج 11,000,000 أي 12,7% من الإنتاج العالمي.

تونس: وتنتج 2,600,000 طن.

التوغو: وتنتج 1,500,000 طن.

السنغال: وتنتج 1,000,000 طن.

مصر: وتنتج 660,000 طن.

الجزائر: تنتج 420,000 طن.

وبذا يتفوق الجناح الإفريقي بـ 90% من إنتاج العالم الإسلامي، ويأتي معظم الإنتاج من شمال غربي إفريقيا في بلاد المغرب العربي والسنغال، ثم هناك التوغو ومصر، أما الجناح الآسيوي فيأتي أكثر إنتاجه من الأردن.³

ووفق أحدث الإحصائيات فإن الدول العربية تنتج 48,796,9 ألف طن من طاقة إنتاج صخر الفوسفات، ويعتبر المغرب أكبر هذه الدول إنتاجا بـ 27,638,0 ألف طن.⁴

وتعتبر صناعة الأسمدة هي إحدى الصناعات المرتبطة بالفوسفات، وقد عرف انتاجه تطورا وارتفاعا ملحوظا سنة 2010، حيث بلغ الإنتاج الفعلي 43,051، وهو ما يشكل 10% من الإنتاج

¹ - المرجع نفسه، ص 129-130

² - جامعة الدول العربية وآخرون، التقرير الاقتصادي العربي الموحد لسنة 2010، ملاحق إحصائية، ملحق 4/4 عن إنتاج الصناعات الاستخراجية، ص 324

³ - شاكر محمود، العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 133

⁴ - جامعة الدول العربية وآخرون، التقرير الاقتصادي العربي الموحد لسنة 2011، مرجع سابق، ص 324

العالمي، علما أن الطاقات الإنتاجية للعالم العربي من الأسمدة هي أكبر من ذلك بحيث تصل ل52,152 ألف طن، ومن أكثر الأسمدة التي ينتجها العالم العربي:

الأمونيا (نيتروجينية) ب 14,626 ألف طن.

اليوريا (نيتروجينية) ب 17,096 ألف طن.

ويصدر العالم العربي من إنتاجه للأسمدة 25,485 ألف طن، بينما يستهلك 11,928 ألف طن.¹

أما الإنتاج العربي من الإسمت فقد بلغ سنة 2008: 167,7 مليون طن، وتعتبر مصر أكبر منتج عربي للإسمت بما يقدر ب 39,8 مليون طن.

أما الكلنكر فينتج منه العالم العربي 150,8 مليون طن، وأكبر إنتاج يعود للسعودية ب 38,7 مليون طن.²

5- "المنغنيز: ويدخل في صناعة الحديد، وتستهلك هذه الصناعة 90% من إنتاج المنغنيز، ولا يتجاوز الإنتاج العالمي 8 ملايين طن، يقدم العالم الإسلامي منها 1,9 مليون طن أي ما يعادل 24% من الإنتاج العالمي، وبذا يحتل المرتبة الأولى في العالم، وأشهر البلدان الإسلامية المنتجة للمنغنيز، هي:

المغرب: وتنتج 593,600 طن، وهو ما يعادل 12% من إنتاج العالم.

مصر: وتنتج 220,000 طن.

قفقاسيا: وتنتج 1,000,000 طن.

وتنتج كل من أندونيسيا وتركيا كميات قليلة، ويتفوق الجناح الآسيوي على الجناح الإفريقي بكميات قليلة.

6- الألومنيوم: أكثر المعادن انتشارا في الطبيعة، إذ تبلغ نسبته في صخور الأرض 8%، ومع هذا الانتشار فلم يدخل في الصناعة إلا حديثا وذلك لصعوبة فصله عن الأوكسجين، ولأنه ينافس النحاس في الصناعات الكهربائية.

يقدر الإنتاج العالمي لفلزات الألمنيوم (البوكسيت) بثلاثين مليون طن، يقدم العالم الإسلامي 23% منها أي ما يعادل 7 مليون طن، وبذا يحتل المرتبة الأولى بين دول العالم المنتجة، وأهم هذه البلدان:

أذربيجان: وتنتج 4,000,000 طن وتحتل المرتبة الثانية بعد الصين.

¹ -المرجع نفسه، ص328

² -المرجع نفسه، ص326

غينيا: وتنتج 1,778,000 طن.

أندونيسيا: وتنتج 500,000 طن.¹

7- "الحديد: يعد الحديد من أكثر العناصر المنتشرة في القشرة الأرضية إذ تبلغ نسبته في صخورها 5%، ولا يوجد نقيا وإنما على شكل خامات يستخرج منها الحديد.

ولا ينتج العالم الإسلامي إلا نسب قليلة من الانتاج العالمي لا تزيد على 15%، وتعادل 38 مليون طن، وتتقدم عليه روسيا، والولايات المتحدة بإنتاج يقرب من 60 مليون طن لكل منها، ويقدر إنتاج العالم بـ 260 مليون طن، وأهم المصادر الإسلامية المنتجة للحديد، هي:

كازاخستان: وتنتج 13,400,00 طن.

موريتانيا: وتنتج 9,300,00 طن.

ماليزيا: 5,800,000 طن.

الجزائر: وتنتج 3,500,000 طن.

مصر: 3,500,000.

المغرب: وينتج 1,500,000.²

وتشير أحدث البيانات أن الطاقات الإنتاجية لاستخراج الخام الحديد بالعالم العربي تقدر بـ 23,270,3 ألف طن، وتقف موريتانيا في الصدارة بـ 13,767,0 ألف طن.³

8- الرصاص: "ينتج العالم مليوني طن، يقدم العالم الإسلامي 10% منها أي 20,000 طن، ويأتي في المرتبة الخامسة بعد أستراليا وروسيا وكندا والولايات المتحدة.

وأهم البلدان الإسلامية المنتجة هي بلاد المغرب العربي.

المغرب: وتنتج 100,000 طن.

الجزائر: وتنتج 31,000 طن.

تونس: وتنتج 35,000 طن.

وبذا يكون معظم الانتاج من إفريقية، ومن منطقة واحدة هي - كما ذكرنا - بلاد المغرب العربي.

¹ - شاكر محمود، العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 130-132

² - شاكر محمود، العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 127-128

³ - جامعة الدول العربية وآخرون، التقرير الاقتصادي العربي الموحد لسنة 2011، مرجع سابق، ص 324

وتوجد فلزات الرصاص في المملكة العربية السعودية وإيران وأفغانستان وطاجكستان ولكن لم تستثمر بعد.¹

وينتج العالم العربي من خام الرصاص 114,0 ألف طن، وأكبر إنتاج عربي يعود لسلطنة عمان ب 20,0 ألف طن متبوعاً بالسعودية ب 18,0 ألف طن.²

وبالإضافة إلى ذلك فإن العالم العربي الإسلامي قد سجل ارتفاعاً في إنتاج الصلب الخام من 13,743 ألف طن سنة 2005 إلى 15,656 ألف طن سنة 2010، وتعد مصر أكبر إنتاج عربي ب 6,676 ألف طن.³

من خلال الأرقام والبيانات السابقة التي تم استعراضها يتبين أن العالم الإسلامي، والعالم العربي باعتباره جزء منه، يتمتع بموارد طبيعية كثيرة، وأن تلك الموارد تتصف من حيث الأصل بالوفرة وليس بالندرة، وإذا فرض أن إنتاج أحد الموارد يتصف بالندرة كما هو الحال بالنسبة للحديد مثلاً، فإن هناك إمكانية لاستيراد ذلك من الدول المنتجة له، من دون أن يشكل ذلك عبئاً على الميزان التجاري الإجمالي للدول الإسلامية.

ويستنتج مما تقدم - بالنسبة للعالم الإسلامي - أن الأصل في موارده الطبيعية هو الوفرة، وأن ضعف الاقتصاديات العربية والإسلامية ليس بسبب الندرة في الموارد الطبيعية، كما قد يتوهم البعض، وإنما يرجع لأسباب أخرى تتعلق بضعف التنمية البشرية والحكامة الاقتصادية.

وتبرز أهمية التكامل بين الدول الإسلامية من خلال هذا التباين في إنتاج المعادن، وتشارك الدول الإسلامية بالنصيب الأكبر في إنتاج البترول، وبنصيب كبير في إنتاج المعادن الأخرى. غير أنه بالنظر للطلب العالمي للبترول والمعادن بما يوضح مدى فاعلية هذا المنتج في التصنيع، حيث نجد الدول الإسلامية لا تستهلك من بترولها ومعادنها إلا قليلاً، فمعدّل الاستهلاك (زيادة ونقصاً) يرتبط بمدى التقدم الصناعي والاقتصادي. وهنا تظهر الحاجة للتنمية الصناعية، وتوطين التكنولوجيا.

¹ - شاكر محمود، العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 132-133

² - جامعة الدول العربية وآخرون، التقرير الاقتصادي العربي الموحد لسنة 2011 مرجع سابق، ص 324

³ - المرجع نفسه، ص 327

المطلب الثالث: الموارد المائية والزراعية

أولاً: الموارد المائية

الماء هو قوام الحياة وأساس كل تقدم حضاري، وقد ذكر الماء في أكثر من خمسين موضعاً في القرآن، حيث يحض القرآن الكريم على تقدير نعمة الماء وإدراك قيمتها الحيوية، كما يدعو إلى تقنين استعماله والحفاظ عليه باستغلاله استغلالاً رشيداً، وكيف لا وهو مادة الحياة وإكسيراها، وهو أثن شيء خلقه الله بعد الإنسان، قال تعالى: «وَاللَّهُ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ»¹. وقال عز من قائل: «وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا»².

وبسبب الظواهر المناخية، والاختلالات التي يحدثها سلوك الإنسان، في تدبير الموارد الطبيعية عموماً والموارد المائية خصوصاً، فإنه "يتوقع أن تغدو ندرة الموارد المائية ثاني أهم تحدٍ سيواجهه سكان العالم، وبصفة خاصة بلدان العالم الإسلامي، خلال القرن الحادي والعشرون نتيجة التغييرات المناخية، وانبعث الغازات الدفيئة، والإسقاطات المناخية التي تؤدي إلى اختلال التساقطات الفصلية وانعكاساتها على الموارد المائية، واختلال نظام الأودية وتدهور جودة المياه، بالإضافة إلى النمو الديمغرافي والتلوث والجفاف والتبذير، وهي عوامل مهددة لهذه الموارد الطبيعية.

وفي هذا الإطار، تتحدث تقارير مختلفة عن وضعية خطيرة في أنحاء مختلفة من العالم، فما يفوق 1,4 مليار فرد في الدول النامية لا يحصلون على مياه صحية وصالحة للشرب، كما يعاني 450 مليون شخص نقصاً في المياه، وتعاني بعض المناطق نقصاً حاداً في الماء يؤدي إلى الجفاف، وبالتالي إلى انتشار الأمراض والمجاعة، ويضطر أغلب سكان العالم الثالث إلى السير مدة ثلاث ساعات على الأقل في اليوم، بحثاً عن الماء، كما أن عدد الأشخاص اللاجئين نتيجة مشاكل المياه، والأزمات البيئية ما فتئ يرتفع مقارنة مع عدد اللاجئين بسبب الحروب»³.

وحسب تقرير اللجنة العالمية للمياه، "فإن عدد سكان العالم تضاعف ثلاث مرات خلال القرن العشرين، بينما ارتفع استعمال الماء بمعدل ستة أضعاف. وقد اختفت نسبة خمسين في المائة من

¹ - سورة النحل، الآية: 65

² - سورة الأنبياء، الآية: 30

³ - إيسيسكو - المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، استراتيجية تدبير الموارد المائية في لعالم الإسلامي، الرباط،

المغرب، دت، ص 4

المسطح المائي للكرة الأرضية، خلال القرن الماضي . كما أن عشرين في المائة من الأسماك التي تعيش في المياه العذبة مهددة بالانقراض . إضافة إلى ذلك، فإن أغلب المياه الجوفية توجد على أعماق كبيرة تحت سطح الأرض، ويزداد هذا العمق بمعدل متر واحد في السنة، كما أن بعض مصادر المياه الجوفية تتضرر بصفة دائمة بفعل الملوحة.¹

ويعرض الجدول الآتي لأهم البيانات المتوفرة عن حجم الموارد المائية بالعالم الإسلامي، خلال سنة 2001 مقدرة بمليار متر مكعب، ومصنفة إلى موارد داخلية وخارجية، مع ذكر إجمالي المياه المتوفرة لدى كل دولة:²

الدولة	موارد كلية داخلية	النسبة المئوية	موارد خارجية	النسبة المئوية	الإجمالي (مليار متر مكعب)
أفغانستان	55	84.6	10	15.4	65
ألبانيا	62.9	64.5	14.8	35.5	41.7
الجزائر	13.9	97.2	0.4	2.8	14.3
أذربيجان	8.1	26.7	22.2	73.3	30.3
البحرين	0.01	8.3	0.11	91.7	0.12
بنغلاديش	105	8.7	1105.6	91.3	1210.6
بنين	10.3	41.5	14.5	58.5	24.8
بروناي	8.5	100	—	—	8.5
بوركتينا فاسو	12.5	100	—	—	12.5
الكاميرون	272	95.6	12.5	4.4	285.5
تشاد	15	34.9	28	65.1	43
جزر القمر	1.2	100	—	—	1.2
جيبوتي	0.3	100	—	—	0.3
مصر	1.8	3.1	56.5	96.9	58.3

¹ - المرجع نفسه، ص5

² - source; counted from internet . www.fao.org

164	–	–	100	164	الكابون
105.2	23.8	25	76.3	80.2	زامبيا
4.1	–	–	100	4.1	اليمن
226	–	–	100	226	غينيا
31	48.4	15	51.6	16	غينيا بيساو
2838	–	–	100	2838	إندونيسيا
137.5	6.5	9	93.5	128.5	إيران
75.4	53.3	40.2	46.7	35.2	العراق
0.9	22.2	0.2	77.8	0.7	الأردن
109.6	31.2	34.2	68.8	75.4	كازاخستان
0.06	100	0.02	–	–	الكويت
0.6	–	–	100	0.6	ليبيا
850	–	–	100	580	ماليزيا
0.03	–	–	100	0.03	مالديف
100	40	40	60	60	مالي
11.4	96.5	11	3.5	0.04	موريتانيا
29	–	–	100	29	المغرب
216.1	54.2	117.1	45.8	99	موزمبيق
33.7	89.6	30.2	10.4	3.5	النيجر
286.2	22.8	65.2	77.2	221	نيجيريا
1.0	–	–	100	1.0	عمان
222.7	76.5	170.3	23.5	52.04	باكستان
0.06	16.7	0.01	83.2	0.05	قطر
2.4	–	–	100	2.4	السعودية

39.4	33	13	67	26.4	السنغال
160	—	—	100	160	سيراليون
64.5	53.5	34.5	46.5	30	السودان
26.4	73.3	19.3	26.6	7	سوريا
14.7	21.8	3.2	78.2	11.5	التوغو
4.6	8.7	0.4	91.3	4.2	تونس
24.8	94.4	23.4	5.6	1.4	تركمانستان
66	40.9	27	59.1	39	أوغندا
0.2	—	—	100	0.2	الإمارات
50.4	67.7	34.1	33.3	16.3	أوزبكستان

ومن الواضح من خلال الجدول اعلاه، أن الوضع المائي بالكثير من البلدان الإسلامية أصبح مثيرا للقلق، فهناك ثمانية بلدان-أكثرها عربية- تصنف ضمن البلدان الأكثر فقرا من حيث الموارد المائية حيث لا تصل مواردها المائية لمليار متر مكعب وهي: البحرين، جيبوتي، الأردن، الكويت، ليبيا، مالديف، قطر، الإمارات. وهناك 14 بلدا إسلاميا لا تصل موارده المائية لعشر مليارات متر مكعب. هذا مع العلم أن أقل من نصف الموارد المائية فقط هي موارد داخلية (موارد الأنهار والمياه الجوفية والبحيرات) بنسبة 48,46%، أما بقية موارده المائية فهي خارجية بنسبة 51,53%، وإجمالي المورد المائية الداخلية الكلية والخارجية التي تتوفر عليها بلدان العالم الإسلامي (48) التي يتناولها الجدول هو: 7729 مليار متر مكعب.

أما بلدان الوفرة المائية فتوجد على رأسها ثلاث دول وهي: أندونيسيا ب 2838 مليار متر مكعب، وبنغلاديش 1210,6 مليار متر مكعب، ماليزيا 850 مليار متر مكعب.

و"يوجد بالعالم الإسلامي أكثر من 250 نهر، وحوالي 10000 نهر، كما يوجد به أهم أنهار العالم مثل: النيل، والفرات ودجلة، وسيحون وجيحون، ونهر النيجر، وتاريم، والخابور، والأردن، ونهر

السنغال، والفولغا، ونهر الأورال، والعاصي، والليطاني، والسند، ونهر الكنج، وبراها بترا، وأكاما، وأرتش، وغيرها...¹

ويرى مدجو استراتيجية تدبير الموارد المائية بالعالم الإسلامي أنه بحلول سنة 2025، ستعاني دول العالم الإسلامي تفاقم أزمة المياه، بل إن الوضع المائي حالياً في أغلبها أصبح حرجاً. لذا، فإن هذه الدول مطالبة بتكثيف الجهود وتعميق البحث والتشاور فيما بينها، لاستنباط الآليات التي تمكن من تحقيق أمنها المائي، من خلال إعداد استراتيجية تأخذ بعين الاعتبار جميع الجوانب القانونية والاقتصادية والاجتماعية والبيئية والثقافية.

"ويمكن إجمال أهم التحديات التي تواجه دول العالم الإسلامي في مجال المياه، فيما يلي:

*التوزيع غير المتكافئ للمياه، حيث تعرف بعض الدول وضعاً مائياً حرجاً، بينما تعرف دول أخرى وضعاً مائياً مناسباً، غير أن توفر هذه الدول على موارد مائية، لا يكفي لتكون في مأمن، من حيث إمكانية استغلال هذه الموارد وتسخيرها لتحسين مستوى معيشة السكان وتحقيق التنمية المستدامة.

*عدم تمكن دول العالم الإسلامي التي تعيش وضعاً مائياً حرجاً، من الحصول على الموارد التمويلية الكافية والتكنولوجية الملائمة لمعالجة هذا النقص، بينما الدول التي تتوفر لديها إمكانيات مادية، يمكنها الحصول على المياه، بطرق حديثة، رغم التكاليف الباهضة لهذه العمليات.

*تحتل بعض دول العالم الإسلامي بوفرة الموارد المائية، حيث تتوفر لديها شبكات مناسبة للصرف الصحي، في حين تعاني دول أخرى من تجمع المياه السطحية وركودها، مما يؤدي في النهاية إلى انتشار الأوبئة.²

*تعتبر التجهيزات والمعطيات والخبرات الموجودة في دول العالم الإسلامي غير ملائمة. ويتزايد سوء استغلال الموارد المائية وسوء تدبيرها في غياب برامج مناسبة لتوفير الموارد البشرية المؤهلة وضعف تجهيزات البحث والتكوين.³

ورغم وجود عدد من البلدان الإسلامية على خط الندرة المائية، إلا أن ذلك لا يعني التغاضي عن الكثير من الإيجابيات ونقاط القوة التي يمكن تحقيقها من خلال استراتيجية تكاملية في تدبير الموارد

¹ -الموقع الإلكتروني للموسوعة الحرة ويكيبيديا، وابطها هو: <http://ar.wikipedia.org/wiki/> ، صفحة عالم إسلامي.

² - المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة إيسيسكو، استراتيجية تدبير الموارد المائية في عالم الإسلامي، ص6

³ -المرجع نفسه، ص6

المائية الإسلامية، فمصادر المياه تتميز بالتنوع بين أنهار ومياه جوفية وأمطار والأنهار العابرة للبلدان، مثل نهر النيل الذي يجمع مصر بالسودان، وحوض نهر دجلة والفرات الذي يجمع تركيا بالعراق وسوريا، ونهر السنغال الذي يعبر دولتي السنغال وموريتانيا.

وتتهم المنطقة الإسلامية بقصور الموارد المائية فيها، والإحصائيات تخالف هذا الزعم، حيث إن الموارد المائية المتحددة (الطبيعية) في المنطقة العربية الإسلامية، تبلغ 245 مليار م³ في السنة.¹ هذه الإحصائية تبرز أهميتها على صعيد استعمال المياه، حيث "يبلغ إجمالي الكميات المستخدمة منها لكافة الأغراض سنوياً حوالي 66% فقط، تستهلك الزراعة حوالي 91% من تلك الكميات، يليها الاستخدامات المنزلية 5%، ثم الصناعة بنسبة 4%".² وبناء على ذلك فإن هذه الموارد المائية الطبيعية في المنطقة العربية الإسلامية كافية لجميع الأغراض، وذلك فضلاً عن الموارد المائية الصناعية التي تميزت بها دول الخليج، من تحلية مياه البحر عن طريق التقطير لمواجهة النقص الناجم عن نقص الموارد المائية الطبيعية، هذه المياه التي بلغت 8 مليار م³ في السنة.³

ثانياً: الموارد الزراعية للبلدان الإسلامية:

يؤدي تنوع المناطق المناخية بالعالم الإسلامي إلى تنوع المنتجات الزراعية، ويغلب الطابع الزراعي على النشاط الإقتصادي بالعالم الإسلامي، حيث تحتل الزراعة أكبر نسبة من الأرض، ومن اليد العاملة النشيطة، فمتوسط عدد السكان الزراعيين بالدول الإسلامية وصل إلى 40,89 من إجمالي عدد سكان البلدان الإسلامية،⁴ ويبلغ كحد أدنى نسبة 1% بيروناي و92% بيوركينا فاسو.

و"تبلغ المساحة الكلية للعالم الإسلامي 3307 مليون كم² بنسبة 24,7% من مساحة العالم. كما تبلغ المساحة الأرضية 3055,8 كم² بنسبة 23,43%، والمساحة الزراعية 1510 مليون هكتار

¹ - جامعة الدول العربية وآخرون، التقرير الاقتصادي العربي الموحد، أبو ظبي، 1996م، ص 154.

² - المرجع نفسه، ص 29.

³ - المرجع نفسه، ص 29.

⁴ - أنظر: source ;counted from and agriculture organization of the united

nations .database statistics، نقلاً عن: هدهد حامد عبد الشافي ونصار سعد زكي، الإمكانيات الزراعية والمائية في العالم الإسلامي الواقع والمستقبل، مؤتمر القاهرة الخامس عشر حول: مستقبل الأمة الإسلامية مرجع سابق،

بنسبة 19,9% من المساحة الزراعية على مستوى العالم، والغابات 497,8 مليون هكتار بنسبة 13% من مساحة الغابات على مستوى العالم.¹

وقد حصل في العالم الإسلامي "تطور واضح في إنتاج الحبوب، وخاصة بعد 1985، رغم أن هناك تقارباً في مستويات الإنتاج منها، ويمكن تفسير زيادة إنتاج هذه المحاصيل في السنوات الأخيرة بالاهتمام بتطوير الإنتاج الزراعي، وتوجيه الاستثمارات اللازمة لهذا المجال الحيوي، وذلك بحكم ارتباطه الوثيق بتلبية احتياجات أفراد المجتمع الاستهلاكية، وبالذات ما هو ضروري منها وهو الغذاء، إضافة إلى احتياجات المشروعات الصناعية المرتبطة بذلك."²

وبالنسبة لإنتاج الحبوب بأنواعه المختلفة والذي يشكل الغذاء الأساسي لشعوب العالم الإسلامي، فإنه يتسم بالتنوع تبعاً للتنوع المناخي، حيث يتغذى أهل المنطقة الموسمية بالأرز، والقمح بالمنطقة المتوسطة، والذرة في إفريقية، وقد "بلغت المساحة المزروعة حبوب عام 1996م، 154,5 مليون هكتار حبوب بنسبة 22,3% من المساحة المزروعة على مستوى العالم، وبلغ إنتاج الحبوب 270 مليون طن بنسبة 13,14% من إنتاج العالم. وبلغ متوسط إنتاجية الهكتار 1747 كجم بنسبة 85% من الإنتاجية العالمية.

إنتاج القمح عام 1996م: بلغت المساحة المزروعة قمح 224,4 مليون هكتار بنسبة 18,73% من المساحة على مستوى العالم، وبلغ إنتاج القمح 68,7 مليون طن بنسبة 11,66% وبلغ متوسط إنتاجية الهكتار 1033 كجم بنسبة 39,38%.³

كما يقدم العالم الإسلامي 8% من الإنتاج العالمي للشعير بـ 13 مليون طن، وهو ثان إنتاج بعد روسيا، وينتج 39 مليون طن من الأرز بنسبة تقدر بـ 14,4% ليحتل الرتبة الثالثة بعد الصين والهند. وتعتبر إندونيسيا أكبر منتج للأرز تليها بنغلاديش وباكستان ثم مصر وماليزيا.

أما الذرة فينتج العالم الإسلامي منها 7,5 مليون طن بنسبة 3% من الإنتاج العالمي.⁴

¹ - هدهد حامد عبد الشافي ونصار سعد زكي، الإمكانيات الزراعية والمائية في العالم الإسلامي الواقع والمستقبل، مؤتمر القاهرة الخامس عشر حول: مستقبل الأمة الإسلامية مرجع سابق، ص 376

² خلف فليح حسن، اقتصاديات العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 98

³ - هدهد حامد عبد الشافي ونصار سعد زكي، الإمكانيات الزراعية والمائية في العالم الإسلامي الواقع والمستقبل، مؤتمر القاهرة الخامس عشر حول: مستقبل الأمة الإسلامية مرجع سابق، ص 376

⁴ - شاکر محمد، العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 108-109

ويوضح الجدول الآتي¹ حجم الإنتاج الزراعي بمجموع بلدان العالم الإسلامي:

نوع المنتج الزراعي	حجم الإنتاج العالمي (مليون طن)	حجم إنتاج العالم الإسلامي (مليون طن)	نسبة الانتاج الإسلامي إلى الانتاج العالمي %
القمح	360,000,000	48,000,000	13%
الشعير	165,000,000	13,000,000	8%
الأرز	265,000,000	39,000,000	14,4%
الذرة	250,000,000	7,500,000	3%
قصب السكر	440,000,000	46,000,000	10%
الشمندر السكري	220,000,000	12,000,000	5%
التمور بالطن الواحد	0,872,000	87 مليون شجرة	99%
الكاكاو	1,660,000	0.075.000	48%
النخيل الزيتي	1,350,000	1,150,000	80%
جوز الهند (الناجيل)	3,000,000	1,100,000	53%
الشاي	1,600,000	0,100000	7%
البن	000,4,000	0,450000	11%
الزيتون	1,000,000	0,300,000	30%
الفول السوداني	14,000,000	3,750,000	27%
القطن	16,000,000	7,000,100	43%
بذرة القطن	23,400,000	9,700,000	40%
الجوت	2,133,000	1,563,000	75%
المطاط	2,688,000	2,100,000	80%

¹-محمود شاكر، العالم الإسلامي، مرجع سابق، بتصرف، حيث تم تفرغ البيانات والإحصائيات في الجدول أعلاه،

ومن خلال الجدول أعلاه، يتبين أن العالم الإسلامي يحتل الرتبة الأولى في عدد من المنتجات الزراعية، مثل: المطاط والقطن والعنب والزيتون، والحوامض والتمور والتوابل، والبقول السوداني والنخيل الزيتي والكاكو والحبوب، ويحتل الرتبة الثانية في إنتاج القمح والبن، والثالثة في إنتاج الأرز وقصب السكر والشاي، والخامسة في إنتاج الذرة، والسادسة في إنتاج الشمندر السكري.

أما الثروة الحيوانية فهي أيضا تتميز بالتنوع تبعا للتنوع المناخي، من أغنام وماعز وأبقار، حيث تكثر تربية الأبقار في مناطق السافانا، وتنتشر تربية الأغنام بمناطق السهوب وعلى أطراف البوادي، أما الماعز فثري في سفوح الجبال، وتعيش الجواميس في المناطق الاستوائية والبقاع المستنقعية، وتعتبر الصحراء موطن الإبل والجمال.

"ويحتل العالم الإسلامي الرتبة الأولى في عدد قطع الأغنام بـ 200 مليون رأس، وهو يمثل 20% مما في العالم، تليه أستراليا بـ 162 مليون رأس، وتأتي في طليعة البلدان الإسلامية المنتجة للأغنام تركيا بـ 33,000,000 رأس.

أما الأبقار فيقدر عدد قطع العالم الإسلامي بـ 82 مليون رأس، ويمثل هذا الرقم 8,2% من قطع العالم الذي يبلغ مليار رأس، ويحتل العالم الإسلامي الرتبة الرابعة عالميا بعد الهند بـ 243 مليون رأس، والولايات المتحدة بـ 111 مليون رأس، ثم البرازيل بـ 93 مليون رأس.

أما الماعز فلا يتجاوز إنتاج العالم الإسلامي منه سوى 93 مليون رأس، وتوجد تركيا على رأس البلدان الإسلامية بـ 21 مليون رأس، ثم إيران والسودان بـ 10 ملايين لكل منهما، وينتج المغرب من الماعز 9 ملايين رأس.¹

ورغم هذه الثروة الهائلة التي يتوفر عليها العالم الإسلامي في إنتاج المواشي إل أنها لا تتلاءم مع حاجيات السكان بفعل التزايد السكاني، وتطور الأنماط الغذائية، كما أنها لا تعكس نسبة المراعي الواسعة والمتنوعة، التي يتوفر عليها العالم الإسلامي، وهو ما ينعكس على إنتاج اللحوم لهذه البلدان، حيث "بلغ إنتاج اللحوم عام 1996: 9,2 مليون طن بنسبة 13,4% من الإنتاج العالمي، في الوقت الذي تمثل فيه مساحة المراعي في العالم الإسلامي 25,6%".²

¹ - شاكور محمود، العالم الإسلامي، مرجع سابق، بتصرف، ص 102-103

² - كسبة مصطفى دسوقي، المستقبل الاقتصادي للعالم الإسلامي في ظل العولمة، مؤتمر القاهرة الخامس عشر حول: مستقبل الأمة الإسلامية، مرجع سابق، ص 376

ورغم ذلك فإنه يمكن الجزم بحصول "تطور في إنتاج اللحوم الحمراء (لحوم الماشية)، وقد تحقق هذا التطور في معظم السنوات، حيث تحققت زيادات في الإنتاج، ولم يتعرض هذا الانتاج للانخفاض سوى في سنة 87 وبفارق بسيط عما هو متحقق سنة 86، وهذا الاتجاه في التطور استمر بعد ذلك، ويؤكد وجود إمكانية لتحقيق مثل هذا التطور.

إن التطور في إنتاج اللحوم البيضاء (لحوم الدواجن)، كان أكثر وضوحا من غيره من المنتجات الحيوانية، حيث زاد بأكثر من الضعف في سنة 88 قياسا بسنة 80، واستمر هذا التطور بعد ذلك وهو يبين الامكانية المتاحة لتطوير الإنتاج من اللحوم البيضاء، وهو ما يستدعي العمل على استمرار مثل هذا التطوير.¹ وتبعاً لذلك يمكن الحديث عن تطور إنتاج البيض واتجاهه نحو الزيادة، وكذلك المنتجات الحيوانية الأخرى مثل اللبن والزبدة واللبن، وهو أمر مرتبط تماما بالزيادة في حجم الإنتاج الحيواني.

أما الموارد البحرية للعالم الإسلامي فعلى الرغم من اتساع الحدود البحرية للعالم الإسلامي، حيث تطل بلدانه على ثلاث محيطات هي المحيط الهادي والأطلسي والهندي، إضافة إلى البحر الأبيض المتوسط والبحر الأحمر والأسود، كما تخترق هذه البلدان عدد من الأنهار الزاخرة بالثروة السمكية، إلا أن صيد الأسماك يظل ضعيفا قياسا إلى حجم الإمكانيات وتزايد الحاجيات، "ويقدر ما يصيده العالم الإسلامي بـ 1,8 مليون طن، وهي نسبة قليلة إذ لا تزيد على 6% من انتاج العالم المقدر بـ 30 مليون طن، وتتقدم دول العالم البيرو واليابان والولايات المتحدة."²

"وأهم الأمصار التي تقوم بالصيد هي:

أندونيسيا وتصطاد 760,000 ألف طن سنويا.

باكستان وتصطاد 210,000 طن سنويا.

المغرب وتصطاد 182,000 طن سنويا.

ماليزيا وتصطاد 150,000 طن سنويا.

مصر وتصطاد 120,000 طن سنويا.

تركيا وتصطاد 115,000 طن سنويا.

¹ - خلف فليح حسن، اقتصاديات العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 100

² - شاكر محمود، العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 104

مالي وتصطاد 100,000 طن سنويا"¹

وبالنظر إلى الدول العربية فإنها "تزرع بثروة سمكية متنوعة، حيث يبلغ طول السواحل البحرية للدول العربية حوالي 23 ألف كيلو متر، بالإضافة إلى المسطحات المائية الداخلية التي تقدر قيمتها بحوالي 7 مليون هكتار. وقد حقق الانتاج السمكي بالدول العربية سنة 2010 زيادة بنسبة 2,8 في المائة بالمقارنة مع العام السابق، حيث بلغت الكمية المنتجة حوالي 4 مليون طن أي حوالي نصف المخزون وحوالي 80% من الطاقة الانتاجية الممكنة فعليا. ويبلغ متوسط استهلاك الفرد من الأسماك 11,3 كيلوغرام للفرد سنويا."²

ويعرض الجدول الآتي³ تطور الإنتاج السمكي بالدول العربية حسب الأقاليم خلال السنوات 2000 و2009 و 2010 بالألف طن:

نسبة التغير		2010	2009	2000	الإقليم
-2010	-2000				
2009	2010				
1,4-	2,3	1825,3	1850,8	1459,2	المحيط الأطلسي
7,6	4,3	1507,4	1400,4	989,7	البحر الأبيض المتوسط
8,4	2,6-	109,4	100,9	142,7	البحر الأحمر والمحيط الهندي
2,9	2,8	617,4	600,0	470,4	الخليج العربي وبحر العرب
2,7	2,9	4059,5	3952,1	3062,0	الإجمالي

¹ - المرجع نفسه، ص 104

² - جامعة الدول العربية وآخرون، التقرير الإقتصادي العربي لسنة 2010، مرجعين سابقين، ص 57

³ - المرجع نفسه، ص 58

ورغم التطور الملحوظ الذي عرفه إنتاج الأسماك بالدول العربية والإسلامية "إلا أن ذلك يبقى محدودا قياسا إلى الإمكانيات المتاحة لزيادة الإنتاج العربي الإسلامي، وخاصة من خلال وقوع عدد من الدول الإسلامية، وبالذات دول المغرب الإسلامي، على سواحل بحرية تتيح لها إمكانيات واسعة لزيادة إنتاجها من الأسماك، ويمكن أن يكون هذا حافزا على تصنيع هذا الإنتاج، وتصديره إلى الدول الأخرى، وبلدان الإسلامية منها، لا تتوفر لديها مثل هذه الإمكانيات، مقابل حصول الدول المصدرة على ما تحتاجه من الدول المستوردة، بدلا من الاعتماد على العالم الخارجي في توفير ذلك".¹

ويمكن للعالم العربي والإسلامي زيادة إنتاجه من الثروة السمكية، من خلال الاعتماد على أطر تقنية حديثة، وتأهيل اليد العاملة في هذا المجال، بالإضافة إلى استخدام التقانات الحديثة المرتبطة بنظم تربية وصيد الأسماك، كما ينبغي الرفع من مستويات التنسيق والتكامل بين الدول العربية والإسلامية في مجال الاستثمار المشترك، أو في مجال تنظيم استغلال المصايد المشتركة، أو تبادل الخبرات والكفاءات، وإنجاز البحوث التطبيقية، وتأهيل وتدريب الكوادر الفنية، وتطوير الخدمات التسويقية.

وعموما فإنه رغم الضعف الذي تتسم به الإنتاجية الإسلامية في مجال الموارد الزراعية والحيوانية، والذي ينعكس بدوره على الفجوة الغذائية، حيث لا يحقق العالم الإسلامي اكتفائه الذاتي من الحبوب والزيوت النباتية، ويعتمد على الخارج في نصف احتياجاته منها، كما يستورد 48% من الحليب، و35% من اللحوم. ومع ذلك فإن الإمكانيات والطاقات الإنتاجية في هذا المجال هي أكبر بكثير مما هو متحقق فعليا، وفي حال تحسين شروط الإنتاج، والانتقال من أنماط الإنتاج التقليدية إلى الدخول في عصر التقنية والمكننة، فإن العالم الإسلامي يمكن أن يضاعف إنتاجه في هذا المجال، لا سيما وأن هناك بلدان إسلامية مثل: السودان إفريقيا، وكازخستان أسويبا، يمكنها لوحدتها أن تكون سلة غذاء العالم الإسلامي.

المطلب الرابع: التنوع الجغرافي والثقافي

تمتد جغرافيا العالم الإسلامي من المحيط الهندي شرقا إلى المحيط الأطلسي غربا، ومن البحر المتوسط شمالا إلى جنوب إفريقيا الاستوائية جنوبا، ويمتد بين خطي الطول 120 درجة شرقا إلى 30 درجة غربا، وتوجد مدينة دجاجا بورا باندونيسيا في أقصى امتداده الشرقي، بينما يشكل رأس الخضر

¹ - خلف فليح حسن، اقتصاديات العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 100

بالسنغال أقصى امتداده الغربي، كما يمتد العالم الإسلامي بين خطي العرض 56 درجة شمالا وخط الاستواء جنوبا إلى القبل منه، وأقصى امتداد له شمالا هو ماري آل في وسط روسيا على جبال الأورال، أما أقصى امتداده الجنوبي فهي جزيرة مايورت إحدى الجزر الثلاث الرئيسية المكونة لدولة جزر القمر. ويتشكل العالم الإسلامي سياسيا من 59 دولة، غالبية سكانها مسلمون، بحيث يزيدون عن خمسين بالمائة، "ومنها 28 دولة بآسيا وهي: الأردن، سوريا، لبنان، فلسطين، العراق، السعودية، اليمن، عمان، الإمارات، قطر، البحرين، الكويت، تركيا، إيران، أفغانستان، باكستان، كشمير، بنغلاديش، المالديف، ماليزيا، بروني دار السلام، أندونيسيا، أذربيجان، أوزباكستان، طاجكستان، تركمستان، كازاخستان، قرغيزيا. وفي أفريقيا وعددها 26 دولة وهي: مصر، السودان، ليبيا، تونس، الجزائر، المغرب، موريتانيا، الصومال، جيبوتي، السنغال، غامبيا، غينيا، غينيا بيساو، مالي، بوركينا فاسو، ساحل العاج، سيراليون، توجو، بنين (داهومي)، نيجيريا، الكاميرون، النيجر تشاد، أرتيريا، تانزانيا، جزر القمر. وفي أوربا: وعددها 2¹ وهي: ألبانيا، والبوسنة والهرسك."²

كما تنضاف إلى ذلك دويلتي غويانا وسورينام بأمريكا اللاتينية، وهما دولتان تضمان بضع مئات الآلاف من السكان يشكل المسلمون الكتلة الدينية الأكبر بهما. وهناك بلدان يشكل فيها المسلمون أقلية: في أوربا قبرص. وفي آسيا: أرمينيا، جورجيا، الهند، سيرلانكا، سنغافورة، بورما، تايلند، الفلبين، الصين، كوريا، اليابان.

في إفريقيا: ليبريا، غانا، غينيا الاستوائية، كينيا، بوروندي، رواندا، زايير، الكونغو، زامبيا، زيمبابوي."³ وتتوزع بلدان العالم الإسلامي إقليميا، إلى "خمس مناطق إقليمية كبرى وهي: جنوب شرق آسيا، آسيا

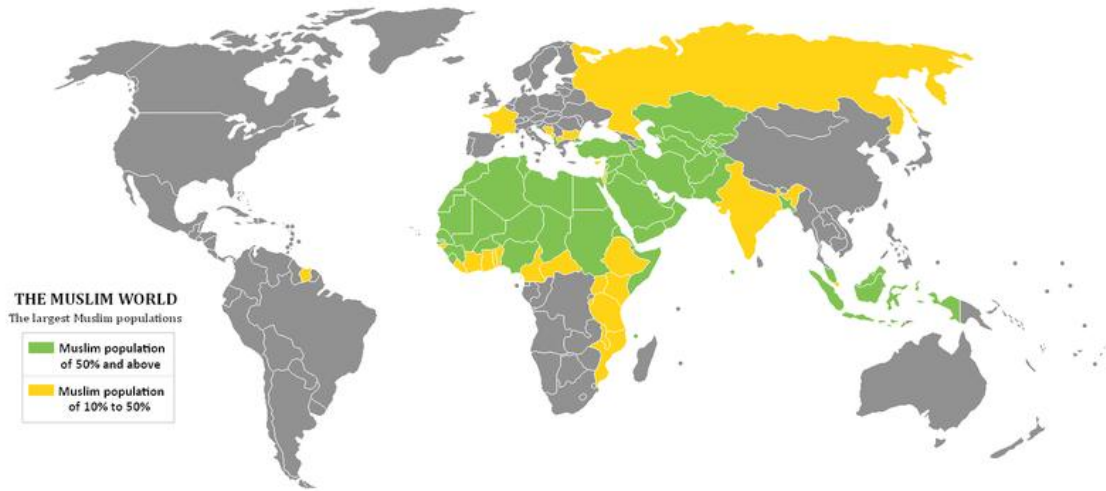
¹ -تضاف إليهم دولة كوسوفو التي أعلنت استقلالها عن حكومة بلغراد بتاريخ 17 فبراير 2008 ، وهو ما رفضته صربيا وعارضته روسيا بشدة، وأيدته الولايات المتحدة وأكثر دول الاتحاد الأوروبي، ولم تنل الاعتراف من بلدان العالم الإسلامي سوى من السعودية والبحرين واليمن وقطر، ولم تحصل على الاعتراف من الأمم المتحدة لكونها لا تتوفر على النصاب القانوني وهو اعتراف 97 دولة، حيث لم تنل سوى اعتراف 91 دولة فقط، وعدد سكانها 2,2 مليون نسمة، ونسبة المسلمين تصل إلى 95% ، واللغة الأكثر انتشارا هي الألبانية .

² -خلف فليح حسن، اقتصاديات العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص11

³ -المرجع نفسه، ص12

الوسطى وقوقازيا، الشرق الوسط (المركزية)، الشمال الإفريقي، إفريقيا جنوب الصحراء، الشرق الأدنى وأوروبا الشرقية.¹

وتوضح الخارطة الآتية حجم الانتشار الجغرافي للعالم الإسلامي عبر قارات العالم:²



ويشير اللون الأخضر للبلدان ذات الغالبية المسلمة، أي يشكلون نصف السكان فأكثر، وهي البلدان التي تنتمي فعلياً لجغرافيا العالم الإسلامي، بينما يشير اللون الأصفر للبلدان التي يشكل فيها المسلمون أقلية أي أقل من نصف السكان إلى 10% من السكان.

إن هذا الامتداد الشاسع للجغرافيا الإسلامية على رقعة جغرافية "تعاقد نحو ربع اليابسة، أي حوالي 40 مليون كلم²"³ ويغطي هذا الامتداد ثلثي مساحة آسيا وثلثي مساحة إفريقيا، مما جعل العالم الإسلامي يعرف تنوعاً جغرافياً كبيراً من حيث تضاريسه، التي تتشكل من سهول وجبال وهضاب وصحاري، كما هو مبين في الخارطة الآتية:⁴

¹ - الجميل سيار، العولمة والمستقبل، استراتيجية تفكير، مرجع سابق، ص 129

² - الموقع الإلكتروني للموسوعة الحرة ويكيبيديا، ورابطها هو: <http://ar.wikipedia.org/wiki/>، صفحة عالم إسلامي.

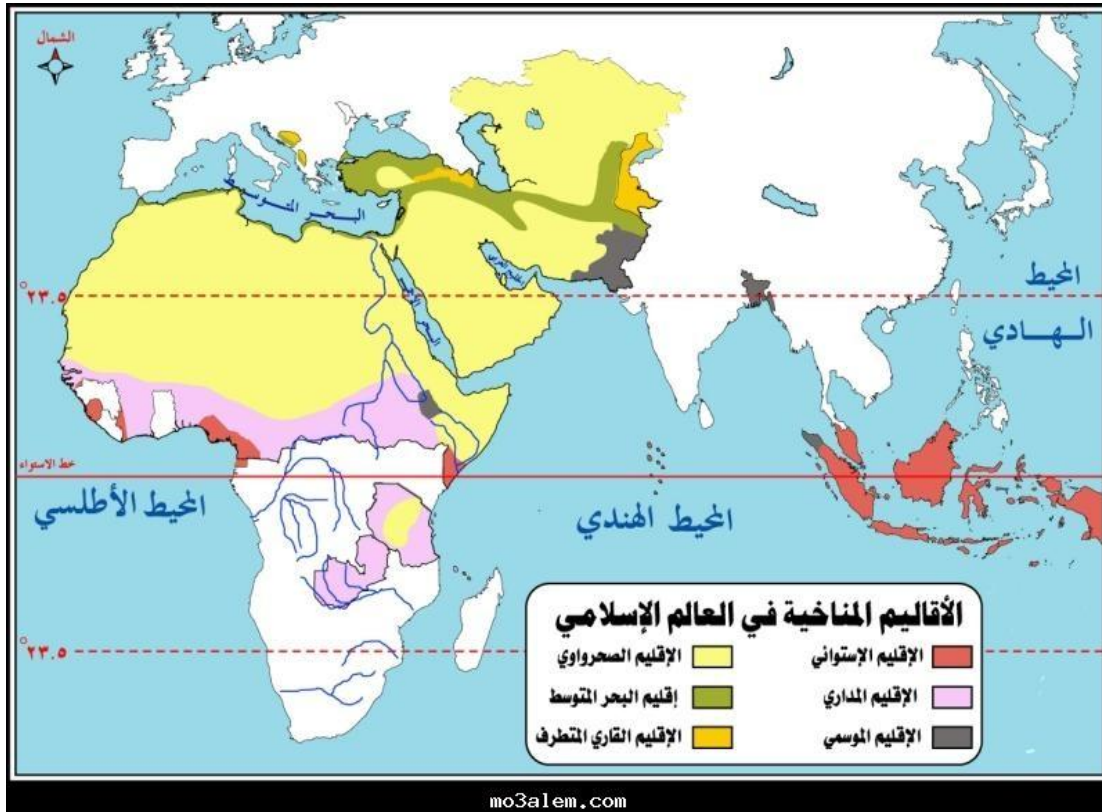
³ - مسعود جمال عبد الهادي، المجتمع الإسلامي المعاصر، المدخل 1، دار الوفاء، المنصورة، مصر، الطبعة الأولى، 1415 هـ، 1995 م، ص 34

⁴ - موقع المعلم التربوي والتعليمي بفلسطين، ورابطه هو: <http://www.mo3alem.com>، تاريخ الاطلاع عليه: 4 نونبر 2012.



وينقسم العالم الإسلامي إلى ستة أقاليم مناخية، يأتي على رأسها المناخ الصحراوي الذي يغطي أكثر من 70 % من مناطق العالم الإسلامي بشمال إفريقيا والصحراء الإفريقية الكبرى والجزيرة العربية وآسيا الوسطى، يليه المناخ المداري الذي يمتد جنوب الصحراء الإفريقية بوسط القارة الإفريقية ممتدا من شرقها إلى غربها الساحلي، ثم المناخ الاستوائي الذي يسود الأرخيبيل الإندونيسي والماليزي وبعض البلدان الإسلامية الإفريقية، أما المناخ المتوسطي المعتدل فينحصر في أقصى الشمال الإفريقي والشرق الأوسط، وهو السائد في المناطق المطلة على البحر الأبيض المتوسط، وبعض البلدان الآسيوية، هذا بالإضافة إلى المناخ القاري ببعض مناطق أوروبا وآسيا الوسطى، والمناخ الموسمي بشبه القارة الهندية، وبعض الجزر الماليزية، وهذا ما يوضحه الشكل الآتي:¹

¹ - المرجع نفسه.



أما سواحل العالم الإسلامي فتتميز هي أيضا بالشساعة والامتداد، حيث تطل على ثلاثة محيطات كبرى، وهي: المحيط الهندي ب 13680 كيلومتر، والمحيط الأطلسي ب 7148، ثم المحيط الهادي ب6980. كما يطل العالم الإسلامي على 18 بحرا، وهو ما يوضحه الجدول الآتي:¹

البحر	طول الجزء الذي تطل عليه السواحل الإسلامية بالكيلومتر	الترتيب	البحر	طول الجزء الذي تطل عليه السواحل الإسلامية	الترتيب
بحر الصين الجنوبي	1820	9	البحر الأبيض المتوسط	8110	1
البحر الأسود	1780	10	بحر باندا وفلورس	6250	2

¹ -الموقع الإلكتروني للموسوعة الحرة ويكيبيديا، وربطها هو: <http://ar.wikipedia.org/wiki/> ، صفحة عالم إسلامي.

3	6250	البحر الأحمر	11	1750	بحر الأورال
4	5260	بحر قزوين	12	1280	بحر مرمرة
5	5200	جاوة	13	1090	بحر تيمور
6	2920	خليج عدن	14	1060	بحر إيجه
7	3779	الخليج العربي	15	320	البحر الأيوني
8	2960	أورافورا	16	226	البحر الميت
17	147	البحر الأدرياتيكي			

كما يشترك مع دول أخرى في أربع بحيرات وهي: بحيرة فكتوريا 600 كلم، وتانجانيقا 480 كلم، ومالاوي 320 كلم، وتوركنا 50 كلم، ويضم 250 نهرًا و10000 نهر كما سبقت الإشارة إلى ذلك أثناء الحديث عن الموارد والمسطحات المائية.

وبسبب موقعه الجغرافي الذي يتوسط العالم، يمتلك العالم الإسلامي أهم الممرات والمضايق البحرية التي تعد هي عصب الملاحة والتجارة العالمية، وعبرها تمر البضائع العالمية، وهي: مضيق موزمبيق، مضيق الدردنيل، مضيق سنغفورا، مضيق ملقا، مضيق مكسر، باب المندب، مضيق هرمز، قناة السويس، مضيق تيران، مضيق أوترانتو، مضيق جوبال، مضيق تورس، ومضيق جبل طارق.¹

وهذا التنوع الجغرافي من شأنه أن يثري الإنتاج الاقتصادي سواء في مجال الزراعة والصيد البحري أو في مجال إنتاج الطاقة ومنها الطاقة المتجددة.

ويوازي هذا التنوع الجغرافي للعالم الإسلامي، من حيث تضاريسه ومناخه وسواحله البحرية ومسطحاته المائية، تنوع لا يقل أهمية، بل هو المقياس الحقيقي لمستوى الرقي والتحضر الإنساني، وهو التنوع الثقافي،

¹ - المرجع نفسه.

فشعوب العالم الإسلامي رغم أن العقيدة هي أقوى الروابط التي وحدتهم على مدى التاريخ مع تباعد البلدان واختلاف الأجناس والألوان، إلا أن ذلك لم يمنع من نشوء ثقافات متميزة ومختلفة تطبع كل فئة من فئات المجتمع الإسلامي، وتميز كل شعب من هذه الشعوب عن غيرها، ويبرز التعدد اللغوي والإثني كحالة قائمة، "حيث يضم العالم الإسلامي اليوم مجموعة من الأجناس البشرية، فالقوقازيون ينتشرون في جنوب غربي آسيا (في بلاد العرب وأفغانستان وباكستان وبنغلاديش) ... والمغول يعيشون في أواسط آسيا وجنوبها الشرقي، أي في تركيا وتركستان وأندونيسيا وماليزيا، ويعيش المغول جميعهم في آسيا، والزنج يقطنون في إفريقيا المدارية والاستوائية. ويشمل عدة عناصر بشرية أو عروق فيعيش الآريون في باكستان وأفغان وبلاد الفرس والقوقاز، أي أن جميع الآريين يقطنون آسيا، على حين أن الساميين يعيشون في آسيا وإفريقيا، وهم سكان البلدان العربية، وهم في إفريقيا ضعف عددهم في آسيا. وينتقل الساميون في جنوب غربي آسيا وشمالي إفريقيا، ويقطن الحاميون في شرقي إفريقيا وبعض الجهات من شمالها."¹

إن الوحدة الحضارية والثقافية في العالم الإسلامي لم تمنع التعددية والتنوع العرقي والإثني والثقافي، ولم تضيق ضرعا به، بل صهرته في بوتقة البناء الحضاري الإسلامي ليصبح أحد معالم الذات الحضارية الإسلامية.

إن هذا المزيج من الأعراق والأجناس البشرية الذي انصهر في بوتقة الإسلام، أنتج على مدار التاريخ الإسلامي حضارة عريقة وثقافات ثرية، تنهل من معين العقيدة الإسلامية، بل نجد في فترات تاريخية معينة تنافسا قويا بين الحواضر الإسلامية في حمل مشعل الحضارة والدفاع عن الثقافة الإسلامية، ولا زالت آثار ذلك ممتدة حتى إلى عصرنا الحالي رغم ما تعرفه الأمة الإسلامية من انتكاسات، وهنا لا يمكن تجاهل دور الأمازيغ في نشر الإسلام بشمال إفريقيا وغربها، وبالأندلس وصقلية، وجهودهم في إرساء حضارة إسلامية كان لها الأثر الكبير في نهضة أوروبا، وكذلك دور الفرس في إثراء الفكر السياسي الإسلامي، ودور الهنود في مجال الطب، والجهود التي بذلها السلاجقة الروم ثم الأتراك في سبيل استعادة وحدة الأمة الإسلامية، وغيرها من الشعوب الإسلامية الأخرى، وليس الغرض هنا استحضار الأدوار التاريخية لشعوب العالم الإسلامي وتعدادها، فهذا مما لا يتسع له المقام، وإنما الغرض هو التنبيه على

¹ - شاعر محمود، العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 50

أهمية الشراء والتنوع الثقافي الذي يميز العالم الإسلامي، مما يجعله عاملاً من عوامل ريف الحضارة، في مقابل أمم تعيش فقراً ثقافياً. ولعل هذا التنوع هو أحد الخصائص التي تميز الأمة الإسلامية ذات الطبيعة الاستيعابية المرنة، ويتجلى التنوع الثقافي للعالم الإسلامي في تعدد لغاته وفنونه، "ويتكلم سكان العالم الإسلامي لغات مختلفة، إذ لكل شعب لغته الخاصة به، إضافة إلى اللهجات المحلية الموجودة في كل بقعة، أو اللغات الصغيرة لمجموعة قليلة منعزلة في منأى خاص بها، أو منزوية في مكان ناء. وعندما انتشر الإسلام عمت اللغة العربية كل مكان دخله الإسلام، وأصبحت هي اللغة الرسمية، وما ذلك لأنها لغة الفاتح، لا أبداً، وإنما لأنها لغة العبادة التي يجب أن تؤدى بها العبادات، وعلى كل هذا فإن الناس الذين لم يعتنقوا الإسلام لم يضطروا إلى تعلم اللغة العربية وبقوا يتحدثون بلغاتهم التي كانوا يتكلمون بها قبل الفتح."¹

وقد صنف محمود شاكر اللغات الأكثر تداولاً في العالم الإسلامي، كالآتي:

"اللغة العربية ويتكلمها 250 مليون.

اللغة الإندونيسية ويتكلمها 135 مليون.

اللغة البنغالية ويتكلمها 75 مليون.

اللغة الباكستانية (الأوردو) ويتكلمها 55 مليون.

اللغة الفارسية ويتكلمها 35 مليون.

اللغة الأفغانية (البشتو) ويتكلمها 17 مليون.

اللغة التركية وأصولها ويتكلمها 100 مليون.

اللغة السواحلية ويتكلمها 20 مليون.

اللغة البربرية ويتكلمها 10 ملايين.

لغات أخرى صغيرة ويتكلمها مليون 103.

المجموع 830 مليون"²

¹ - شاكر محمود، العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 53

² - المرجع نفسه ص 54

ورغم ما يمكن تسجيله على هذه البيانات المتعلقة باللغات الأكثر انتشارا بالعالم الإسلامي، من حيث الدقة والجدوة، حيث يتم إغفال لغات أساسية كالكردية والسندية والألبانية والبوسنية والبهاسية والصومالية والمالاوية لغة بروناي وماليزيا، كما أن ساكنة العالم الإسلامي عرفت تزايدا كبيرا بعد هذه الدراسة التي تعود لعقد الثمانينات، إلا أنها تمنحنا مؤشرات هامة عن حجم الانتشار اللغوي بأقطار الأمة الإسلامية، لا سيما في غياب أرقام وإحصاءات دقيقة ومحينة، وبناء على هذه المؤشرات يمكن استنتاج أن اللغة العربية هي اللغة الأولى في العالم الإسلامي حيث تشير بعض الدراسات إلى أن ما يقرب من 30 في المائة من المسلمين يتكلمون العربية، لا سيما في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا، في حين تأتي بعدها اللغة الإندونيسية، ثم التركية التي تتكلمها عدد من بلدان آسيا الوسطى مثل قرغيزيا وأذربيجان بالإضافة لتركيا، ثم البنغالية، والأوردو لغة الباكستانيين، تليها الفارسية، ثم باقي اللغات الأخرى، لكن تبقى هذه هي اللغات الأكثر تداولاً بدول العالم الإسلامي، حيث يتكلمها أكثر من ثلثي المسلمين بالعالم. وتصدر الإشارة إلى أن أكثر المسلمين يحرصون على تعلم اللغة العربية باعتبارها لغة القرآن والعبادة، ولذلك تنتشر الكتابات والمدارس القرآنية بهذه البلدان، التي تحرص على تعليم اللغة العربية إلى جانب تعلم القرآن الكريم. والكثير من شعوب العالم الإسلامي غير العربية تستعمل الحرف العربي في أجدديتها وكتابتها، ولذلك نجد الكثير من علوم هذه البلدان دونت بالحرف العربي، مثل الترك والأورد والبشتون والأمازيغ، غير أن الدعاية الاستعمارية المعادية للإسلام والعروبة أحدثت حالة من العداة القومي والعنصري لدى كثير من الشعوب لوقف الاتجاه نحو العربية والعدول عن استعمال الأبجدية العربية، فقام مصطفى كمال أتاتورك بحذف الحرف العربي لتكتب لغة الأتراك بالحرف اللاتيني، وجنح بعض الأمازيغ إلى اعتماد الحرف اللاتيني أو حرف تفناغ واستبعاد الحرف العربي، كما أن الاستعمار أحدث حالة من الاستتباع الكلي للدول الإسلامية للغة وثقافته، من خلال حرصه على تكوين نخبة متنفذة لا تتقن غير لغة المعمر، وتراعي مصالحه، يتمثل ذلك في أن أكثر هذه الدول تحرص على الروابط اللغوية والثقافية بالمستعمر، فدول شمال إفريقيا وغيرها تعتبر جزء من المنظومة الفرنكوفونية في تعبير صارخ وفاضح عن التبعية في أمقت صورها، في حين تلتحق أكثر بلدان الشرق الإسلامي لغويا بالمنظومة الانجلوسكسونية الأمريكية، ومع ذلك فإن اللغة العربية تصارع من أجل البقاء، بل إنها تثبت قدرتها على فرض نفسها يوما بعد يوم، حتى في غياب أي دعم حقيقي ووازن من قبل الدول العربية والإسلامية.

وجذير بالذكر أن التعدد اللغوي هو أحد أشكال التنوع الثقافي داخل منظومة العالم الإسلامي، حيث تضطلع العوامل الجغرافية والإقليمية والتاريخ القومي بدورها في تشكل الذات الثقافية لكل شعب، وهنا يتساءل البعض عن كيفية الملاءمة بين التنوع الثقافي بما يحمله من سمات مذهبية أو إثنية خاصة، وبين الاشتراك في هوية ثقافية واحدة. وهو سؤال تفرضه التباينات اللغوية والقومية والجغرافية بين أقطار العالم الإسلامي، ف" إذا ما أخذنا الثقافة في معناها الشمولي (ولنقل إنه المعنى الذي ترسمه لها الأثنوبولوجيا الثقافية الانجلوسكسونية، إذ تجعل الدين أحد المكونات الأساس في كل منظومة ثقافية كبرى)، وإذا نظرنا في الأنماط الثقافية المتنوعة في مجتمعات وبلدان العالم الإسلامي فإنه يكون لنا، منطقياً، أن نبدي التحفظ فيما يتعلق بالانتساب إلى وحدة ثقافية كبرى، وبالانتماء إلى هوية واحدة مشتركة، هي التي نقول إنها اللحمة التي تشد عناصر العالم الإسلامي إلى بعضها البعض. وبعبارة أخرى نقول: التنوع الثقافي الكبير سمة من سمات العالم الإسلامي، فهي من ملامح الخصوصية فيه، فهل يبلغ الأمر بذلك التنوع وهذه الكثرة أن تمس وحدة الناظم العميق في مكونات العالم الإسلامي؟"¹ إن واحدة من القضايا التي يلفت بنسعيد العلوي انتباهنا إليها هي الاجتهاد في رفع الالتباس عن هذه الثنائية أو التناقض الظاهر، بين العالم الإسلامي الواحد والأنماط الثقافية المتعددة. ومن ثم محاولة معالجة الإشكال الممكن حصوله بين "خصوصية" تميز العالم الإسلامي، وبين "عالمية" يتطلع إليها أو يدعيها على الأقل. ومن هنا يأتي الحديث عن التنوع الثقافي كسمة بارزة طبعت العالم الإسلامي في حاضره وماضيه، وخلال فترات القوة والضعف، ومراحل التآلق والانحطاط، ومع ذلك يمكن أن نسجل أنه "لا ينال واقع التنوع الثقافي (مع اتخاذه أحياناً عديدة صيغة الاختلاف المذهبي) في العالم الإسلامي من الهوية الإسلامية الواحدة في شيء، بل إنه يسهم في تعميق الشعور بتلك الهوية وتأكيدھا، مثلما يكون عامل إثراء وإحصاب وديناميكية في النظام الذاتي لتلك الهوية."² كما أن "الهوية الثقافية الإسلامية لا تقوم عائقاً في وجه دعوة «العالمية» بل إنها، على العكس من ذلك، تعمل على دعم تلك العالمية، وتمكينها من أسباب الفعل، وهي كذلك، لأن الانفتاح على الكونية كان هو السمة الأساس التي ميزت الحضارة الإسلامية،

¹ - العلوي سعيد بنسعيد، التنوع الثقافي في العالم الإسلامي بين الخصوصية والعالمية، مجلة تاريخ العرب، جمعية

المؤرخين المغاربة، عدد 15، 2007، الرباط، المغرب. ص 10

² - المرجع نفسه، ص 11

فأكسبتها الطابع الذي كان مميزاً لها في الوجود البشري.¹ والحق أن التنوع الثقافي ودوره في إغناء الهوية الإسلامية المشتركة هي حقيقة ملموسة، يدركها كل من له بعض اطلاع على التاريخ الإسلامي، وليس مجرد فرضية، والفضل في ذلك يرجع إلى الأسس التكوينية والأصول العقيدية للأمة الإسلامية، التي أكسبتها طابعا استيعابيا ومفاعلا استقطابيا، يجعلها قادرة على تجاوز كل الإشكاليات والعقبات، بما فيها معضلة التوفيق بين الخصوصية الثقافية والهوية المشتركة، وبين المحلية والعالمية الإسلامية، فالأمة الإسلامية هي الموصوفة قرآنا ب((خير أمة أخرجت للناس))، لكن ذلك مرهون بالنفير الحضاري لأفراد الأمة، هذا النفير يخضع للتجدد في طبيعته وآلياته وأطره وأهدافه، وفق ما يقتضيه مشروع النهوض الحضاري للأمة الإسلامية في كل عصر، ومن ثم يسوغ الحديث عن ماهية مشروع النهوض الحضاري للأمة الإسلامية، في ظل العولمة والهيمنة الغربية على العالم.

الفصل الثالث: مشروع النهوض الحضاري المستقبلي للأمة الإسلامية / الأولويات والمؤشرات

المبحث الأول: أولويات مشروع النهوض الحضاري المستقبلي للأمة الإسلامية

إن إحدى أهم الخصائص التي تميز المشروع النهضوي الإسلامي هي خصيصة الشمولية، وهي في الأصل مستمدة من الخصائص المرجعية للإسلام، فالرؤية الإسلامية والقرآنية للإنسان وللنهوض تغطي مختلف جوانب حركة الإنسان في الكون، ولذلك فإن أولويات مشروع النهوض الحضاري للأمة الإسلامية لابد أن تغطي الجوانب السياسية والثقافية والمنهجية والاقتصادية والاجتماعية، وأي تفريط أو إهمال لأحد جوانب الفعل الإنساني سيكون مكلفا، بل يمكن أن يكون عامل إفشال لحركية النهوض، وهذا ما يقتضي الحرص على الطابع التفاعلي التركيبي بين مختلف جوانب المشروع، ولذلك سوف يتم التطرق لأولويات مشروع النهوض السياسية أولا ثم تستتبعها باقي الجوانب الأساسية الأخرى.

المطلب الأول: أولويات مشروع النهوض السياسية

من المعلوم أن الإصلاح السياسي، يعتبر حجر الزاوية في أي مشروع أو برنامج نهضوي، لكونه يتعلق بالتدابير التي تحقق مصالح العباد الضرورية والحاجية والتكميلية وما سواها من المصالح المعتبرة التي عليها

¹ - المرجع نفسه، ص 11

مدار صلاح الأمة والأفراد، ويستلزم مشروع النهوض الحضاري للأمة في بعده السياسي تحقيق ثلاث تحولات أساسية تتمثل في:

- الشورى والديمقراطية

- الوحدة السياسية

- التعايش والتعارف الحضاري

أولاً- الشورى والديمقراطية:

الشورى هو المصطلح الرائج في الأدبيات الإسلامية في توصيف طبيعة نظام الحكم الإسلامي المنشود، وله دلالة واضحة وتلقائية تفيد التشاور وتبادل الآراء للوصول إلى ترجيح الرأي الذي يعمل به، وهو في الدلالة المعجمية مصدر من شار العسل: استخرجه من الخلية، واشتار الفحل الناقة: كرفها فنظر إليها لاقح هي أم لا، كرف الفحل الناقة وشافها واستشارها بمعنى واحد¹. وتفيد أيضاً، والشورة والشارة: الحُسن والهيئة، يقال شار الرجل: إذا حسن وجهه.² وبذلك تتضمن الشورى معاني الإظهار والاستخراج، يقول قال الراغب الأصفهاني: "هي استخراج الرأي، بمراجعة البعض إلى البعض."³ ولم يتجاوز مفهوم الشورى في الأدبيات الفقهية عبر التاريخ الإسلامي حدود التفسير اللغوي في تحديد المفهوم، ولذلك نظر إلى الشورى على أنها "الاجتماع على الأمر، ليستشير كل واحد منهم صاحبه، ويستخرج ما عنده."⁴ وقال الطاهر بن عاشور: "هي أن قاصد عمل يطلب ممن يظن فيه صواب الرأي والتدبير، أن يشير عليه بما يراه في حصول الفائدة المرجوة من عمله."⁵

لكن النظر إلى الشورى باعتبارها مفهوماً قرانياً يحمل من الدلالات والمعاني ما هو أعمق من ذلك لم يتحقق إلا في العصر الحديث، حيث بدأ ينظر إليها بكونها "استطلاع رأي الأمة، أو من ينوب عنها في الأمور العامة المتعلقة بها."⁶ كما أصبح الحديث عن الشورى باعتبارها قاعدة نظام الحكم في

¹ - ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج 2 ص 434-435

² - المرجع نفسه، ج 6 ص 310،

³ - الأصفهاني الراغب، المفردات في غريب القرآن، طبعة دار التحرير، القاهرة، 1991، مادة شَوْر، ص 273

⁴ - ابن العربي أبوبكر، أحكام القرآن، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط 3، 1442هـ،

2003م، ج 1 ص 297

⁵ - ابن عاشور الطاهر، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984، ج 25، ص 112

⁶ - الأنصاري عبد الحميد إسماعيل، الشورى وأثرها في الديمقراطية، دراسة مقارنة، دار الفكر العربي، 1998، ص 4

الإسلام أكثر وضوحاً، فهي تعني "قيام الحاكم بطلب الرأي من الأمة في إدارة شؤون الحكم والعمل العام، تحقيقاً للصالح العام في مجالات الحياة المختلفة، بالقيام بمهام وأمر متنوعة تتناول مسائل سياسية واقتصادية واجتماعية، تحتاج إلى التفكير والتدبير وتقليب المسألة بأبعادها المختلفة، وصولاً إلى الرأي الصائب والتدبير الحكيم."¹ والشورى بهذا المفهوم تتحدد بكونها نتاج فكر واجتهاد بشري، تفترض التوافق من طرفي المشورة أو أطرافها، وتتضمن نأياً عن الشيوعية، لأن الحاكم فيها مُبد لرأي وليس مالك للحقيقة متحدث عن الله، كما يتقرر اعتماد الشورى على التعددية في الرأي والقبول بالاختلاف، ويمكن القول إن الفكر الإسلامي المعاصر تجاوز الكثير من المفاهيم القديمة المتداولة عن الشورى، التي على أهميتها ظلت تتسم بالمحدودية وعدم الفاعلية، بل إن اعتبار الشورى معلمة وغير ملزمة من قبل الكثير من الفقهاء، أعاق التطور السياسي والتاريخي للمفهوم وأفقده قيمته ودلالاته العميقة، مما جعل الشورى غير قابلة للتفعيل الواقعي ولم تتحول إلى نظام حكم قائم بالفعل في الواقع بما يضاهي نظام الديمقراطية مثلاً. إن الثراء النظري لمفهوم الشورى وما شهدته من تطبيقات عملية وإعمال محدود زمنياً في واقع الممارسة خلال العهد النبوي والعهد الراشدي الزاهر، يؤهلها للتأسيس لمنظومة سياسية متكاملة الأبعاد وواضحة المعالم وقابلة للتنفيذ، تنطلق من مبدأ سيادة الشريعة والقانون، وفق قاعدة "إن الحكم إلا لله"، مروراً بالفصل العضوي والوظيفي بين السلطات ضماناً لعدم التداخل، والحفاظ على كرامة الإنسان بتمتع به بكافة ضروريات عيشه وحاجياته، وفق ما تقتضيه منظومة الحقوق الإنسانية في شقها الاجتماعي والسياسي والثقافي، مع ضمان حقه في العبادة ومعرفة الخالق، وفي حرية الاعتقاد، وفق قاعدة "لا إكراه في الدين". إذن فالمشكلة ليست في ثراء المفهوم وسعته، بل تكمن في مدى القدرة على التخلص من الإرث التاريخي الذي راكمته التصورات المختلفة عن الشورى باعتبارها عمل اختياري وغير ملزم، وبمحصرها في المشورة التي يتطلبها تدبير الحياة اليومية للأفراد، كما أن المشكلة الأساسية هو مدى القدرة على التنزيل العملي وتشغيل المصطلح من دون تجارب تسنده، هذا رغم محاولات عدد من رواد الفكر الإسلامي المعاصر النهوض بالمفهوم على المستوى النظري، فتقرر لزوم الشورى وشمولها لكل الميادين لأن "موجب النصوص الدالة على الشورى، وحرص الرسول صلى الله عليه وسلم الذي يوحى إليه على مشورة أصحابه في غير واقعة، والعمل بنتيجتها وما أدت إليه، والأهمية

¹ - الشحات الجندي محمد، الدولة المدنية بين الإسلام والغرب، وزارة الثقافة، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة مصر،

التي يوليها الشرع للعقل الجمعي للأمة، يقود إلى القول بوجود التزام الحاكم بالشورى والانصياع لما أسفرت عنه، من رأي أو حكم تعين فيه المصلحة العامة للأمة.

والقول بعدم إلزامية الشورى أو أنها معلمة، أو يلجأ إليها الحاكم على سبيل الاستئناس أو الاسترشاد، هو قول يخالف دلالة الأمر الوارد في النص القرآني، ويهدر قاعدة: (الأمر يدل على الوجوب)، بالإضافة إلى أن العدول عنها يهدر جدواها ويحرم الأمة من مزاياها.¹

ولإبراز الجوانب المختلفة لنظام الشورى في الإسلام وشمولها لمختلف المجالات، فرق الغنوشي بين الأبعاد المختلفة للشورى فهناك البعد التشريعي والبعد السياسي فالاقتصادي، أما البعد التشريعي للشورى "من حيث كونها التعبير الموضوعي عن سلطة الأمة التشريعية المستقلة تمام الاستقلال عن هيمنة وتأثير الدولة.. والإسلام قد ارتقى إلى مصاف إشراكها في السيادة والحاكمية ضمن سلطان الشريعة، وإن الإجماع في صورة من صور الثلاث المتقدمة هو الصورة التطبيقية للشورى."² أما الشورى بعدها السياسي، فيرى الغنوشي أن أهم النظريات التي سادت في الفكر السياسي الحديث حول نشأة الدولة، تدور حول مبدأ القوة المتجسدة في الحاكم، الذي يغلب من حوله ويفرض عليهم الخضوع لإرادته، فتنشأ الدولة على أساس الغزو والقوة، ويتحول زعيم القبيلة إلى أمير دولة.

والنظرية الثانية هي نظرية التعاقد الاجتماعي التي تفترض أن الناس تحولوا من حياة الطبيعة قبل الدولة إلى الحياة المدنية المنظمة لينشئوا تعاقدًا واتفاقًا، لإقامة الدولة لخدمتهم وضمن أمنهم وحقوقهم وحررياتهم، فالحاكم ليس إلا خادماً للشعب ومعبر عن إرادته. ورغم ما تعرضت له من النقد الشديد إلا أن نظرية العقد الاجتماعي ما تزال أشهر النظريات في نشأة الدولة، وتكمن شهرتها في محاولة تأصيل فكرة الشورى والديمقراطية، من حيث أن الشعب هو الذي أوجد الدولة فهو صاحب السيادة، ومن هنا سعى عدد من المفكرين الإسلاميين إلى مد جسور الاتصال بين العقد الاجتماعي وبين النظرية الإسلامية، فنظروا للإمامة على أنه عقد، وكان عبد الرزاق السنهوري أول من اكتشف ذلك ودافع عنه في أطروحته للدكتوراه التي قدمها في العشرينات (سنة 1926 بباريس)، معتبرا أن عقد الإمامة "عقد حقيقي مستوف شرائطه من وجهة النظر القانونية، وإن الغاية أن يكون هو المصدر الذي يستمد منه

¹ - الشحات الجندي محمد، الدولة المدنية بين الإسلام والغرب، مرجع سابق، ص123

² - الغنوشي راشد، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1993،

الإمام سلطته، إنه تعاقد بينه وبين الأمة مبني على الرضاء، وهو عقد حقيقي غايته تولية الخليفة السلطة العليا، إنه عقد بين الخليفة والأمة، وذلك يعني أن سلطة الخليفة مستمدة من الأمة وأن المسلمين قد سبقوا بقرون عديدة إلى نظرية التعاقد وإلى نظرية سيادة الأمة.¹ وهنا يسجل تفوق نظرية التعاقد الإسلامي على نظرية جون جاك روسو، فهذا الأخير قدم نظريته كافتراض بناه على حالة تخيلية في عصور ماضية سحيقة، لا تسندها حجة ولا يوجد عليها برهان تاريخي، بينما نظرية التعاقد الإسلامي تستند لتجربة تاريخية ثابتة هي تجربة الأمة من خلال العصر الذهبي للإسلام.²

ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل "تضمن الأساس النظري الذي أقام الإسلام عليه الشورى نظرات في الكون والحياة والإنسان، صاغتها العقيدة. ومن هذه النظرات أن في الاجتماع الانساني اختلاف وتمائز وافتراق، وتعارف بغية اعتمار هذا العالم، وأن أمر الجمعة بينها تستخرج به الصواب، وقد كان الانطلاق من هذا الأساس النظري، لتطبيق ما يسميه المؤرخون نظام الشورى في دولة المدينة، التي أسسها الرسول صلى الله عليه وسلم، وقد حفظت لنا السيرة النبوية في العهد المدني صورة واضحة عن هذا النظام على صعيدي الفكر والممارسة."³

وقد شكلت وثيقة المدينة التي كتبها النبي صلى الله عليه وسلم، أعظم تجسيد لنظام الشورى الذي أمر الله تعالى به في قوله تعالى: ((وشاورهم في الأمر)).⁴ فكان "بمثابة دستور، يعترف بوجود التنوع في مجتمع الدولة على صعيد الانتماء العقيدي حين اعترف باليهود والنصارى، أهل الكتاب، وكفل حقوقهم، وحدد واجباتهم، وعلى صعيد الانتماء للأقوام، حين تعامل مع القبائل والعشائر كأمم أي جماعات ضمن الأمة الواحدة، وعلى صعيد دائرة الانتماء النمطي بدوا وحضرا ينتظمون في درجات بحكم وظائفهم في المجتمع وعلمهم. كما أوجد نظام الشورى الصيغة الملائمة للتعبير عن هذه التعددية، وذلك من خلال اللقاءات المنظمة، التي كان يعقدها الرسول صلى الله عليه وسلم، رئيس دولة المدينة مع أفراد مجتمعه، وتأخذ مكانا غالبا في المسجد الذي كان مقر إدارتها، فضلا عن كونه مكان إقامة

¹ - المرجع نفسه، ص 140

² - الرئيس ضياء الدين، النظريات الإسلامية السياسية، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الرابعة، 1966، ص 214

³ - الدجاني أحمد صدقي، الشورى كأساس لنظام الحكم في العالم الإسلامي، المحور: المستقبل الاقتصادي للعالم

الإسلامي في ظل العولمة، مؤتمر القاهرة الخامس عشر حول: مستقبل الأمة الإسلامية، مرجع سابق، ص 369

⁴ - سورة آل عمران، الآية: 159

الصلوات.¹ والواقع أن السيرة النبوية وسيرة الراشدين تعطينا صورة مشرقة لتطبيق نظام الشورى بكل مفرداته وجوانبه كالمواطنة والمساواة والحريات وعلى رأسها حرية الاعتقاد، واحترام الكرامة الإنسانية. ورغم تراجع التطبيق الشوري في العصور اللاحقة مروراً بالعصر الحديث، حيث لم يعد الحاكم ملزماً بالشورى، وصارت ممارستها صورية وفارغة من أي محتوى، إلا أن الفكر الإسلامي الحديث تمكن بالفعل من العودة بالمفهوم إلى دائرة الضوء من جديد، يسنده في ذلك أمرين اثنين: الأول: التعامل مع الشورى باعتبارها من "فرائض الإسلام السياسية مثل: العدل والحرية والوفاء بالعهد، وسيادة الأحكام الشرعية، واستقلال القضاء. ولكن هذه المبادئ ظلت منذ الصدر الأول منصوفاً عليها نظرياً، مغيبة عن واقع المسلمين، فالمسلمون منذ العهد الأموي، ثم العباسي، ثم الدول الكبرى التي حكمتهم، العثمانية، والصفوية، والمغولية، امتثلوا للملك عضو غير ملتزم عملياً بفرائض الإسلام السياسية.²"

أما السند الثاني الذي أسهم بقوة في إعادة بلورة مفهوم الشورى وإعادة صياغته بما يحقق مصالح الأمة ويمكنها من إصلاح منظومتها السياسية فهو نظام الديمقراطية الغربية، الذي تحول من مفهوم إغريقي قديم إلى نظام سياسي فعال تقوم عليه البلدان الغربية، ومن ثم حدث هذا التلازم في أدبيات الفكر الإسلامي الحديث بين الشورى والديمقراطية، حتى زعم بعضهم أن "المفهوم الحديث للشورى التي زكاه الإسلام هي الديمقراطية البرلمانية.. أن ينتخب الشعب نواب عنه يملون إرادته ومشئته، ويكون هؤلاء النواب حراساً على حقوق الأمة لدى الدولة وهؤلاء هم أهل الحل والعقد، لا سيما إذا طعم المجلس ببعض الكفاءات المتخصصة ولو بالتعيين المحدود.³" إن النجاح الذي حققته الديمقراطية الغربية في أقطارها في مجال تنظيم مؤسسات الدولة، وضمان التداول السلمي على الحكم بالاحتكام إلى الشعب، وتحقيق الاستقرار السياسي، والتحول من سلطة الغلبة والقوة إلى سلطة الشعب، الذي ينتخب بشكل دوري من ينوب عنه في ذلك. كان له انعكاس المناخ الاقتصادي والثقافي لهذه المجتمعات التي تمكنت من تحقيق مستوى عالٍ من الرفاه المعيشي، مما سيكون دافعاً قوياً للمسلمين للاهتمام بالموضوع، لا سيما وهم ينشدون تحقيق نهضتهم واللحاق بركب الحضارة الإنسانية.

¹ - المرجع نفسه، ص 669-670

² - المهدي الصادق، الشورى كأساس لنظام الحكم في العالم الإسلامي، المحور: المستقبل الاقتصادي للعالم الإسلامي

في ظل العولمة، مؤتمر القاهرة الخامس عشر حول: مستقبل الأمة الإسلامية مرجع سابق، ص 617

³ - خالد محمد خالد، الدولة في الإسلام، دار ثابت، القاهرة، مصر، 1981، ص 58-59

والواقع أن الانشغال بموضوع الشورى والديمقراطية بدأ منذ الحقبة الاستعمارية أثناء احتكاك المسلمين بالغرب، "وقد أثمر هذا الانشغال تأكيداً لمبدأ الشورى وتوفيقاً بين الشورى والديمقراطية، مع العناية بالمنهج الديمقراطي وآلياته ومعاييره التي تتضمن انضباط عملية اتخاذ القرارات، ونطاق المشاركة، ومدى فاعليتها في التأثير في القرارات الجماعية الملزمة، كما أثمر استحضاراً لممارسة الشورى في تاريخنا، ودعوة حارة لإجراء دراسات ميدانية لمجتمعنا في البادية والريف والحضر، وتعرفاً على معوقات تحقيق الشورى والديمقراطية في دولنا."¹

ولعل أحد أهم الأسباب الذي جعل الكثير من رواد الفكر الإسلامي لا يقتصرون على استعمال مفهوم الشورى منفرداً، بل يجعلون الديمقراطية مصطلحاً ملازماً ورديفاً له، هو ما "يعاني مفهوم الشورى من غموض وظلال، بفعل ممارسات تتم باسمه في بعض الدول، لا تعبر عن جوهره وتضعه في تناقض مع الديمقراطية."² لكن التشويه أيضاً يطول الديمقراطية من جراء بعض الممارسات المشينة للدول الديمقراطية تجاه الأقليات والشعوب والبلدان الفقيرة، بالإضافة للاستخدام السلبي للحريات الشخصية الذي تسبب في الانهيار الفعلي لمنظومة القيم الدينية والأخلاقية في الغرب.

ومع ذلك فإن عدم التبلور العملي والواقعي لنظام الشورى، وبسبب هشاشة الثقافة الشورية في العالم الإسلامي، وتفادياً للغموض والتعويض الذي تتسم به الكثير من المفاهيم ضمن دائرة الخطاب الإسلامي والتي تجعل من المفهوم يفيد الشيء ونقيضه بسبب الابتعاد عن المرجعية القرآنية في تقرير وبناء المفاهيم، فإن الاستعمال المزدوج للشورى والديمقراطية قد تكون له فائدة ملحوظة في الظرف الراهن الذي تسعى فيها الأمة لإنجاز مشروعها النهضوي الحضاري، بل إن ذلك قد يكون مساهمة فعالة في رفاء الديمقراطية الغربية نفسها لمعالجة أدوائها، فالشورى توفر البعد الروحي الذي تفتقده الديمقراطية، كما تضمن لنا تواصلًا مهمًا مع تاريخ أمتنا وحضارتنا التي حفلت بممارسات شورية، وقد يحقق ذلك طريقًا وسطًا بين التراثيين الراضين للمفاهيم الوافدة مهما كانت قيمتها، والتغريبيين المنصرفين عن كل المبادئ والقيم الأصيلة مهما كانت جدواها، إعجابًا وانبهارًا بالغرب، وذلك حتى يحصل نوع من التفاعل والاستجابة

¹ - الدجاني أحمد صدقي، الشورى كأساس لنظام الحكم في العالم الإسلامي، المحور: المستقبل الاقتصادي للعالم

الإسلامي في ظل العولمة، مؤتمر القاهرة الخامس عشر حول: مستقبل الأمة الإسلامية مرجع سابق، ص 674

² - المرجع نفسه، ص 678

مع قضية الديمقراطية والشورى ليتم التوصل إلى طريق جامع مشترك يوحد الجميع في إطار مشروع نهضوي جامع.

وليس معنى ذلك الغفلة عن الفروق بين الشورى والديمقراطية، والتي يمكن إجمالها في أن الشورى مرجعيتها ربانية حيث السيادة فيها مقيدة بالحاكمة الإلهية، بينما الديمقراطية تستند للفكر الطبيعي وليس لها سقف أو قيد، لأن السيادة فيها للشعب، غير أن الجمع بين المفهومين من شأنه أن يعطي رؤية متكاملة تجعلنا نستفيد من إيجابيات الديمقراطية ونقلل من سلبياتها، لكن أعظم فائدة يمكن أن تتحقق هي الاستفادة من الديمقراطية في بناء منظومة الشورى، وتحقيق القدر المطلوب من التراكم النظري والفعلي على أرض الواقع، وحينما تحقق الأمة نهضتها يمكن حينئذ أن نتحدث عن ضرورة سيادة المفاهيم القرآنية وتبوّؤها للمكانة التي تليق بها. إن الديمقراطية تعد هي إحدى صور التطبيق العصري للشورى، وذلك أن "تجديد الفكر والنظام السياسي الإسلامي يحتاج بحق إلى إحياء الشورى، وبعثها إلى الوجود في مسيرة الدولة الإسلامية، وعدم إثارة الخصومة بينها وبين الديمقراطية، بل يمكن اعتبار الديمقراطية صورة عصرية للشورى، اقتضتها التطورات الحديثة، مع مراعاة الجوانب التي أشرنا إليها، مما دل عليه نص قطعي في القرآن والسنة، ولا مانع شرعي من تبني الديمقراطية في نظام الشورى."¹

ولتحقيق التحول نحو الشورى والديمقراطية باعتبارها أولوية لتحقيق النهوض السياسي، لا بد من مواجهة وتفنيدي أربع مقولات عددها الصادق المهدي معتبرا إياها عقبات تقف في طريق التحول من الحالة الاستبدادية إلى المجتمع الديمقراطي والشورى، وهي:²

المقولة الهجومية: التي ترفض الديمقراطية بكونها دخيلة وجزء من الغزو الفكري، ويجاب عن ذلك بأنه مناف لمبادئ الإسلام التي تحث على التماس الحكمة أتي وجدت، كما أن التجربة الإسلامية التاريخية تؤكد أن المسلمين استصحبوا الكثير من النظم والممارسات الوافدة من غيرهم، كسك العملة واستخدام النقود وإنشاء الدواوين، وجباية الخراج.

¹ - الشحات الجندي محمد، الدولة المدنية بين الإسلام والغرب، مرجع سابق، ص 130

² المهدي الصادق، الشورى كأساس لنظام الحكم في العالم الإسلامي، المحور: المستقبل الاقتصادي للعالم الإسلامي في ظل العولمة، مؤتمر القاهرة الخامس عشر حول: مستقبل الأمة الإسلامية مرجع سابق، بتصرف، ص 644

المقولة التبريرية: تعتبر أن الديمقراطية لا تناسبنا، وأن الشورى هي أفضل منها وأكثر ملاءمة لأحوالنا. لكن يجاب عنه بأن عدم تبلور رؤية واضحة ومنظومة متكاملة متفق عليها، بحيث يصبح المفهوم محل إدراك ومعرفة من الجميع بمجرد ذكره، وهذا ما يقطع مع بعض الممارسات في الكثير من البلاد العربية والإسلامية التي تجعل من الشورى مجرد عنوان لشرعنة الاستبداد وإهدار الشورى نفسها، حيث كثيرا ما لا يلتزم بضوابط الشورى السياسية التي تضاهي في الحقيقة نظام الديمقراطية وربما كانت أوسع منه أفقا. غير أن الالتزام بالديمقراطية والشورى معا قد يرفع هذا الغموض والالتباس، ويخرجنا من دائرة العموميات، ورغم أن ذلك سيدخلنا في ثنائية مفهومين مركبين، إلا أن ذلك أهون أثرا وأخف ضرا من القصور على أحدهما.

المقولة الاعتذارية: ترى أن الديمقراطية غير مجدية في مجتمعات جاهلة ومتخلفة، وتتحكم فيها الولاءات القبلية والطائفية، ويرى هؤلاء أن الديمقراطية في الغرب سبقها تكوين الدولة الوطنية، والتمكين الاقتصادي من خلال الثورة الصناعية، بالإضافة إلى تحقيقها مجتمع المعرفة والقضاء على الأمية. ويجاب عنه بأن الديمقراطية ثقافة تبنى داخل المجتمع وليس كل البلدان الديمقراطية انطلقت من قاعدة سياسية واقتصادية وثقافية صلبة على شاكلة البلدان الغربية، بل هناك بلدان حققت قدرا كبيرا من التحول الديمقراطي، مثل الهند والبرازيل وتركيا وماليزيا وجنوب إفريقيا وغيرها، وانعكست ممارستها السياسية وتجربتها الديمقراطية على باقي الجوانب التنموية، ولذلك فهي تحقق معدلات عالية في التنمية.

المقولة الهيكلية: وتعتبر نيابة الديمقراطية عن الشعب زائفة، والتعددية الحزبية والمنافسة الانتخابية تمزق الشعوب، والبديل هو أن يحكم الشعب نفسه بنفسه مباشرة، والواقع أن هذه الفكرة تكون سائغة لو تعلق الأمر ببلدة صغيرة و قرية قليلة السكان، أما في بلد مترامي الأطراف، يضم ملايين السكان، فهذا أمر غير ممكن لا يتصور تحقيقه على الوجه المطلوب، وهذه حجة تتذرع بها النظم الشمولية لاحتكار السلطة، أما التعددية الحزبية "فهي الوسيلة الوحيدة لتنظيم التنافس بين الجماعات المختلفة، إن الجماعات البشرية ستظهر فيها حتما ثلاثة أنواع من الاختلافات: -اختلافات موروثية دينية وقبلية وهي أكثر شيوعا في المجتمعات التقليدية. -اختلافات فكرية وحتى داخل المنظومة الفكرية الواحدة اختلافات بين محافظين ومعتدلين وتقدميين. -اختلافات طبقية. لا سبيل لإلغاء هذه الاختلافات إلا بإلغاء الحرية. الديمقراطية وآلياتها هي الوسيلة لإدارة هذه الاختلافات بوسائل سلمية، إن التعددية الحزبية نتيجة حتمية للحرية ولا يمكن إلغاؤها إلا بالقوة. صحيح ينبغي تنظيم الحرية لكيلا تؤدي للفوضى،

وهذا يعني ضرورة ترشيد التعددية، كما يمكن تقصير ظل النيابة بوسائل مختلفة بين النائب وناخبه. إن للديمقراطية بحق عيوباً كثيرة لكن عيوب البدائل المتاحة لها كلها أفدح، الديمقراطية أسوأ نظام حكم إذا استثنينا النظم الأخرى البديلة.¹

إن التحول الشوري والديمقراطي بأقطار العالم الإسلامي يعد شرطاً لازماً واستحقاقاً ضرورياً لتحقيق النهوض الحضاري وانبعث الأمة من جديد، ذلك أنه يحرر الأفراد، ويكسر الجمود الذي يفرضه طوق الاستبداد، ويبعث في الأمة روح الخلق والإبداع، فتنتقل طاقات الأمة المبدعة، كما أن المشاركة في صنع القرار تجعل الأفراد أكثر إحساساً بالمسؤولية الفردية، وأكثر تحفزاً للبدل والعطاء، كما تقوي فيهم روح الانتماء للأمة والعقيدة والوطن، وهو ما من شأنه أن ينعكس إيجاباً على باقي أولويات النهوض الحضاري للأمة سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وثقافياً.

ثانياً: إعادة بناء النظام الإقليمي الإسلامي لتحقيق الوحدة والتكتل السياسي

يعد مشهد التفكك والتجزئة السياسية أحد المشاهد التي طبعت الحاضر السياسي للعالم الإسلامي، وهو من صميم تداعيات الذات الحضارية، وتفاعلاتها مع الأوضاع الفكرية والاجتماعية، وما مرت به من ظروف الغزو الاستعماري والصراع الإيديولوجي والسياسي.

ويشكل التحول نحو الوحدة والتكتل السياسي والاقتصادي أحد المطالب الملحة للمشروع النهضوي الإسلامي، لما في ذلك من استجماع لطاقات الأمة وتعبئة لمواردها وإمكاناتها المادية والمعنوية، وتحقيق لفلسفة الأمة ومقاصدها التوحيدية، القاضية بخضوع المسلمين لمنهاج واحد في العقيدة والشريعة، وهو المنهاج القرآني، بما يتضمنه من دعوة حاسمة لتوحيد الخالق، وتوحيد الصفوف في العبادة، حيث يستقبل المسلمون كل يوم قبلة واحدة، ويؤدون الصلاة خلف إمام واحد، كما تحكمهم شريعة واحدة، وهذه الوحدة الروحية والشعورية على مستوى الولاء الديني من شأنها أن تنعكس على مستوى الوجهة الحضارية والمذهبية للمسلمين، مما يجعلهم يشعرون بالوحدة النفسية، ويحسون بالمشتركات الثقافية والحضارية والتاريخية التي تقرب الشقة بينهم، رغم تباعد الأوطان واختلاف الألسن واللغات.

ويقودنا الحديث عن موضوع الوحدة والتكتل السياسي للعالم الإسلامي إلى استذكار الطبيعة السياسية للنظام السياسي تاريخياً، والعوامل التي أدت إلى تشكل الدولة القطرية الحديثة، ثم نرجع بالحديث عن

¹ المهدي الصادق، الشورى كأساس لنظام الحكم في العالم الإسلامي، المحور: المستقبل الاقتصادي للعالم الإسلامي في ظل العولمة، مؤتمر القاهرة الخامس عشر حول: مستقبل الأمة الإسلامية مرجع سابق، ص 648-649

المدرجات الأساسية التي تحرك الدولة القطرية في العالم الإسلامي، وكيف يمكن التوفيق بين دوائر الانتماء المتعددة التي تتراوح بين ما هو قومي محلي وما هو من قبيل المشترك العقيدي والحضاري أو الهوية الجامعة التي تعكس حضور البعد الوحدوي في منتظمتها.

يعتبر العالم الإسلامي جزء من كيان الأمة، بل هو التجسيد الجغرافي والتجلي السياسي لها في العصر الحديث، فهو حصيلة الأقطار الإسلامية المنتشرة على عرض قارات العالم، ورغم حداثة استعماله إلا أنه يعطي لمفهوم الأمة بعدا فعليا في الواقع، وحضورا قويا في المنظومة الحضارية العالمية، وإن كان قاصرا عن استيعاب كل معاني الأمة وامتدادها كما يعكس ذلك التحديد القرآني للمفهوم. لقد شكلت الوحدة السياسية الطابع الغالب على الأمة والعالم الإسلامي، وذلك "قرابة ألف عام، امتدت فيها إلى الصين شرقا، والأندلس غربا، يحكمها خليفة واحد في معظم الأحيان، أو أكثر من واحد في بعض الأحيان، و ينشق عنها بعض أصحاب النزوعات الانفصالية، اتباعا لهوى، أو تحقيقا لكسب خاص، أو استجابة لكيد عدو ماكر."¹ ولا يعني ذلك نفي التعدد، فقد شهدت دار الإسلام دولا عدة في الزمن الواحد، وفي الأزمنة المتعددة، وهو ما أملت الجغرافيا المترامية للعالم الإسلامي، وسنة التداول التي هي من سنن التاريخ، ولذلك يمكن أن نسجل أن ضرب قدسية الوحدة السياسية للأمة بدأ تحديدا مع سقوط الخلافة الراشدة، حيث ظهرت التعددية في الكيانات السياسية، "فنشأت الدولة الأموية في الأندلس مع قيام الدولة العباسية في المشرق، وفي القرن التاسع الميلادي نشأت أيضا الأدارسة والأغالبة في المغرب الأقصى والأوسط، وفي القرن العاشر الميلادي ظهر الإخشيديون في مصر والشام، ثم الفاطميون إلى جوار الدولة العباسية، وظهر في المشرق البويهيون وغيرهم، وفي القرنين الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين ظهر الغزنويون والبويهيون الذين يتخللون المجال العباسي، فضلا عن الفاطميين في أفريقيا والشام، ثم ظهر السلاجقة وبنو هلال والمرابطون، وفي القرن الثاني عشر الميلادي ظهر الموحدون في المغرب، والأيوبيون في مصر والشام، ثم ممالك وإمارات عديدة في المشرق، ثم في القرن السادس عشر الميلادي ظهر العثمانيون والصفويون فضلا عن المماليك، عددا من السنين، قبل سيطرة

¹ -القرضاوي يوسف، الأمة الإسلامية حقيقة لا وهم، مرجع سابق، ص13

العثمانيين.¹ وانطلاقاً من هذا الاستعراض التاريخي، يمكن القول إن التعدد هنا واقع تاريخي ممتد لا مجال لإنكاره أو تجاهله، وقد تعايش معه الفقه الإسلامي قروناً طويلة "في عهود سيطرة الفقه الإسلامي وتكامله في أحوال المسلمين، نظماً ومعاملات وقيم سلوك وأخلاقيات، بحسبان أن الفكر الإسلامي كان هو المرجعية الوحيدة لشعوب هذه البلدان، ومن ثم يمكن القول إن الفكر الإسلامي يقبل تعدد الحكومات في الأوضاع المتعددة للمسلمين. وهذا الأمر وإن كان يذهب إليه الفقه بحسبانه مما تفرضه الضرورة، فإن الضرورة هنا تعين فهمها بحسبانها مما يفرضه الواقع من ضوابط، تحدد حركية التشكل التاريخي للجماعات البشرية، ولا بأس من ذلك في الفكر الإسلامي، ما دامت الجماعة السياسية المعيّنة تسود لديها المرجعية الإسلامية الآتية من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة."²

ولا يعني ذلك أن تعدد الكيانات الإسلامية شكل الحالة السياسية المثلى في التاريخ الإسلامي، بل في الغالب كانت تفرضها ظروف استثنائية، ثم ما تلبث أن تعود الحالة الوحدوية لأصلها، وحتى في فترات الانشقاقات وتعدد الكيانات والدول، ظل المسلمون يعيشون كما لو كانوا أبناء وطن واحد، دون أن تسيجهم حدود جغرافية ولا جنسيات قطرية، أو عصبية قومية، بل كانوا يعبرون البلدان طلباً للعلم أو جلباً للرزق أو سعياً للحج، فكان التبادل الثقافي والتجاري سمة مميزة للأمة الإسلامية، حتى إن أكثر علماء الأمة وعظماءها إنما نبغوا في غير أوطانهم ومساقط رؤوسهم.

لكن التفتت غير المسبوق للأمة والعالم الإسلامي، الذي استحال من وطن واحد موحد - كما كان في أغلب مراحل التاريخ - إلى أقطار متفرقة تربوا على 47 بلداً، ناهيك عن عدد من الأقاليم الإسلامية المقتطعة من العالم الإسلامي التي تزرع تحت الاحتلال الصيني (تركستان الشرقية)، أو الروسي (الشيشان وعدد من مناطق القوقاز وآسيا الوسطى)، أو الهندي (كشمير)، أو البوذي (كإقليم أركان المسلم الواقع تحت الاحتلال البرومي)، أو الإسباني مثل (سبتة ومليلية بشمال المغرب)، وغيرها، دون أن ننسى قضية المسلمين الأولى في العصر الحديث القدس وفلسطين. هذا التفتت الذي نشأ بفعل عاملين أساسيين، هما: الإرادة الاستعمارية في تفتت الأمة الإسلامية سياسياً إلى كيانات صغيرة وهزيلة، لا تقدر على امتلاك وسائل القوة، مع زرع بذور الأزمات والتنازع فيما بينها من خلال عدم

¹ -البشري طارق، صعود المشروع الإسلامي وتأثيره في مشروع الوحدة العربية، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي ينظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بعنوان: من أجل الوحدة العربية رؤية للمستقبل، الناشر: مركز دراسات الوحدة

العربية، بيروت لبنان، ط1، 2010، ص119-120

² -المرجع نفسه، ص120

ترسيم الحدود الجغرافية، وترك الإشكالات الحدودية قابلة للانفجار في أي لحظة، كما في الحالة المغربية الجزائرية، واليمنية السعودية، والكويتية العراقية، والحالة السودانية المصرية، والإيرانية الإماراتية، وغيرها، وهذا ما تم في اتفاقية سايكس وبيكو سazanوف، التي صاغ من خلالها الفرنسيون والإنجليز بالإضافة إلى الروس سنة 1916 الخارطة النهائية للتشكل السياسي لأقطار العالم الإسلامي، وتفكيك وحدته السياسية التي مثلها العثمانيون الأتراك منذ عدة قرون.

ومنذ ذلك الحين، أصبحنا أمام واقع سياسي جديد تمثله الدولة الوطنية القطرية، التي تشكلت لها هوية جديدة، حتى أصبح الكثيرون يتحدثون بأن "أولوية الهوية القطرية أمر واقع حاضر وحاصل، سواء ناقشنا الأمر على المستوى الثقافي أو الاجتماعي أو الاقتصادي و السياسي".¹

والواقع أن مسؤولية القوى الاستعمارية عن تجزئة البلاد الإسلامية وانتهاك وحدتها هي مسؤولية ثابتة، غير أن ذلك الواقع الجديد، ما كان له أن يتسخ بالصورة المذكورة، لولا عامل ذاتي آخر يتمثل في قابلية التفتيت، بفعل تنامي الاعتزاز بالانتماءات القومية والعرقية والقبلية، فكأن الأول عامل إنشاء خارجي والثاني عامل ترسيخ داخلي، دون إغفال عوامل أخرى مساعدة تتعلق بالوضع العالمي السياسي والدولي، ولولا تظافر هذه العوامل ما كان للخطة الاستعمارية التي تستهدف وحدة الأمة أن تكمل بالنجاح. "فلقد نجحت القوى الاستعمارية في تكريس التجزئة، ونجحت معها القوى المحافظة -الموجودة على رأس السلطة في الدولة القطرية- في تنمية هذه الدولة وتقويتها وترسيخها في مرحلة أولى، ثم أدى أدائها وتبعيتها ومصالحها إلى إضعافها وتعرضها للتفتيت في مرحلة ثانية. و أتى ذلك كله مترافقا مع تدخل خارجي معاد لمشروع التوحيد القومي، ومع تكريس للمشروع الصهيوني في قلب الوطن العربي".² وإذا كانت عدد من تجارب التوحيد القطري قد كللت بالنجاح مثل الحالة السعودية والليبية والإمارات العربية، "فقد تعرضت بلدان عربية أخرى لخطر التمزيق، وبرزت فيها حركات انفصالية أو مشاريع فدرالية هددت وحدتها (لبنان، المغرب، السودان، العراق، الصومال، اليمن)".³

¹ -هاشم موفق مازن، عناصر الائتلاف العربي الإسلامي، ندوة الحضارة العربية والإسلامية في معرض فرانكفورت للكتاب عام 2004، بعنوان: مستقبل الإسلام، الناشر: دار الفكر، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 1425هـ، 2004م، ص448

² -مجموعة من الباحثين، المشروع النهضوي العربي، الناشر: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2010، ص55-56

³ -المرجع نفسه، ص57

ورغم تكريس التجزئة القطرية في دول العالم الإسلامي فإن روح الوحدة لم تنل خفاقة في النفوس، والحلم بالوحدة لم يتوقف، فكانت أولى ردود الفعل على إسقاط الدولة العثمانية، هي الدعوة إلى الجامعة الإسلامية مع رواد عصر النهضة، مثل: الأفغاني وعبده، ومن جاء بعدهم من الوطنيين المصريين أمثال مصطفى كامل وغيرهم،

"فالجامعة الإسلامية تعني في الأساس، ذلك التيار الفكري والسياسي الذي أبصر قاداته وأنصاره أن هناك عددا من التحديات التي تواجه الفكر الإسلامي والشعوب والأمم الإسلامية، سواء أكانت تلك التحديات آتية من داخل الأوطان الإسلامية، كالتخلف الفكري والروحي والانحدار الحضاري والسياسي والصراعات الإقليمية والقبلية، أو آتية من الخارج في شكل المد الاستعماري والامبريالي الذي زحف من أوروبا على الشرق، وخاصة في القرن التاسع عشر.. تيار الجامعة الإسلامية هو الذي أبصر هذه التحديات، ثم آمنوا بأن تشخيصها في مختلف هذه البلاد، له كذلك طريق واحد يؤدي إلى تلك الغاية الواحدة المنشودة، وهي التغلب على هذه التحديات، والعودة بهذه الأمم والشعوب الإسلامية إلى دائرة التأثير الإنساني والعطاء الحضاري، كما كانت قبل أن تقهرها التحديات.." ¹ إذن فشعار الجامعة الإسلامية شكل في الأساس "دائرة سياسية تضامنية تجمع الشعوب الإسلامية المستعمرة، أو المهتدة بالاستعمار، كان هذا الشعار وتلك الدائرة هي التعبير بالنسبة للحركة الوطنية المصرية." ²

والواقع أن شعار الجامعة الإسلامية الذي كان يعبر عن وعي تاريخي وحضاري عميق، ضم في ثناياه تيارات عدة اصطبغت كلها بالطابع الإسلامي، ثم ما لبث أن تحول الشعار مع تبلور فكرة القومية العربية إلى شعار الجامعة العربية، وكان الكواكبي في معرض مناهضته للعثمانيين هو أول من سعى لطرح الفكرة القومية، وإن كان لم يقل بالجامعة العربية، لكن رؤيته القومية كانت تفسر مقولة الجامعة الإسلامية أو الجامعة الشرقية - حسب تعبير موقظ الشرق الإمام الأفغاني - باعتبارها تروم تجديد حياة العالم الإسلامي، ولكن تحت قيادة العنصر العربي. ³

وقد أدى صعود الفكر القومي في العالم العربي إلى زيادة الانشغال بموضوع الوحدة، ولكن على أساس القومية العربية، فظهرت النواة الأولى للجامعة العربية سنة 1945، وكانت تتكون من مصر وسوريا

¹ -عمارة محمد، الجامعة الإسلامية، دار قتيبة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1989، ص 36-37

² -المرجع نفسه، ص 8

³ -المرجع نفسه بتصرف، ص 42

والعراق ولبنان والسعودية واليمن وشرق الأردن، ثم لحقت باقي الدول العربية في السنوات والعقود القادمة بعد الحصول على استقلالها، ليصل عدد أعضائها حالياً إلى اثنتين وعشرين دولة، وقد كانت المبادرة الأولى من رئيس من وزراء مصر مصطفى النحاس حيث "بذلت مصر جهداً كبيراً في إنشاء الجامعة، سواء بتبني الدعوة إلى اجتماعات إقامتها، أو إعداد بروتوكول الاسكندرية، و في الدعوة إلى انعقاد المؤتمر العربي العام الذي أقر حكم الميثاق.

وبجدر التذكير بأن العراق والأردن كانتا تؤيدان فكرة الاتحاد الفدرالي أو الكونفدرالي على الأقل، بينما تبنت السعودية ولبنان واليمن فكرة قيام الجامعة على التعاون دون مساس بالسيادة. كما يجب أن نشير إلى أن الظروف الدولية كانت تتجه إلى بداية النفوذ الأمريكي في المنطقة، بحصول شركات أمريكية على امتيازات النفط... مما أعاق بريطانيا لتحقيق حلمها في تجميع الدول العربية على نظام تسيطر عليه.¹ وهكذا ولدت الجامعة العربية منظمة ضعيفة، تدير على منطقتي التنظيم الدولي الموازي، الذي لا يوجد سلطة عليا فوق الدولة فيه، بل تحتفظ كل دولة عضو بكامل سيادتها.²

ولم تتوقف الجهود الوحدوية عند حدود تأسيس الجامعة العربية، بل استمر التوجه العربي الوحدوي مع العهد الناصري، فخرجت (الجمهورية العربية المتحدة) إلى الوجود، والتي ضمت مصر وسوريا في يناير سنة 1958م، غير أن التجربة لم تعمر طويلاً شأنها شأن الاتحاد الهاشمي الذي قام كرد فعل على الوحدة المصرية السورية، وقد ضم هذا الاتحاد مملكتي الأردن والعراق الهاشميتين في فبراير سنة 1958، وتعزى الأسباب إلى الضغوط الاستعمارية والتدخل الأمريكي المباشر، ناهيك عن التناكف والمؤامرات بين الملوك والأمراء العرب.³

لكن جهود التنسيق الإقليمية استمرت رغم تفاوت فاعليتها، وتبقى منظمة التعاون الخليجي من أكثر المنظمات الإقليمية العربية فاعلية رغم عدم تجاوزها حدود التنسيق في المواقف والسياسات الاقتصادية

¹ - وفي هذا الإطار يفسر البعض خطابات أنطوني إيدن وزير خارجية بريطانيا المؤيدة للوحدة العربية خلال بداية عقد الأربعينات من القرن الماضي.

² - عبد السلام جعفر، التنظيم الإقليمي الإسلامي كطريق للوحدة، محور: المستقبل السياسي للأمة الإسلامية، مؤتمر القاهرة الخامس عشر حول: مستقبل الأمة الإسلامية مرجع سابق، ص 692

³ - أنظر: هلال علي الدين، مواقف الدول الكبرى من الدول العربية أمريكا والوحدة العربية 1945-1986، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 1989، ص 157-161

في إطار ما يسمى بالعمل المشترك، أما اتحاد المغرب العربي فلا زال يراوح مكانه بسبب النزاع الجزائري المغربي حول قضية الصحراء.

أما على مستوى التنظيم الدولي الإسلامي حيث "الدول الإسلامية تمثل دائرة أوسع من الدائرة العربية، لكن القوة الفعالة في هذا التنظيم هي القوة العربية، رغم أنها أقل عددا وشعوبا من الدول الإسلامية، وقد أقيم النظام الدولي المتمثل في المؤتمر الإسلامي في بداية السبعينات، ومع ذلك لم يستفد من التطورات التي جرت في المنظمات الدولية الأخرى، وبالذات من تجربة الاتحاد لأوربي، فقد أقيم على الأساس نفسه الذي قامت عليها الجامعة العربية وهي فكرة التنسيق والتعاون، وأضاف إليها فكرة التضامن الإسلامي، دون أن يقرن ذلك بإقامة سلطات عليا فوق الدول، تكفل إصدار القرارات وتنفيذها، كما أقام العديد من المنظمات والأجهزة الفرعية التي تكلف الدول الأعضاء تكاليف مالية باهضة، دون أن تهتم بتنفيذها، وأصدرت العديد من القرارات التي تحقق قوة المسلمين مثل سوق إسلامية مشتركة، وإنشاء دينار إسلامي كعملة موحدة يتم تداولها بين الدول الأعضاء، ولم نر أثرا عمليا لأي من هذه القرارات."¹

والملاحظ أن المنظمة حتى بعد أن تحولت إلى منظمة التعاون الإسلامي تعاني من نفس المشكلات والعوائق التي تعاني منها جامعة الدول العربية، ويظهر ذلك جليا من خلال عجزها عن حل عدد القضايا الإسلامية، مثل: قضية البوسنة وكوسوفو وكشمير وبورما وفلسطين، هذا رغم بعض التملل الإيجابي الذي بات يسجل على أداءها مع تنامي الدور التركي في السنوات الأخيرة، ويتجلى ذلك في أعمال الإغاثة والدعم المالي والمصرفي الذي تقدمه من خلال البنك الإسلامي للتنمية، والدراسات الثقافية والاقتصادية التي يتم إنجازها عن العالم الإسلامي من خلال منظمة إيسيسكو، وهو ما يمكن أن يكون مؤشرا جيدا في سبيل تطوير العمل الإسلامي المشترك.

¹ - عبد السلام جعفر، التنظيم الإقليمي الإسلامي كطريق للوحدة، محور: المستقبل السياسي للأمة الإسلامية، مؤتمر القاهرة الخامس عشر حول: مستقبل الأمة الإسلامية مرجع سابق، ص 697-698

أما "رابطة العالم الإسلامي التي أسست في عام 1962 فقد أنجزت نشاطا نظاميا وسياسيا وعقائديا واسعاً، وإن كانت قد ركزت -وهي واقعة تحت تأثير السعودية- على المشاكل الداخلية للعالم الإسلامي".¹

ومع كل هذه التعثرات التي طبعت مسيرة جهود العمل الوحدوي العربي والإسلامي، فإن حلم الوحدة العربية الإسلامية أقوى في النفوس من أن يتم اغتياله أو إطفاء جذوته، ويتزايد كلما وقعت الأمة في كبوة، أو أصابتها ملامة، ويمكن أن نتحدث عن ثلاثة دوافع أساسية للأمة نحو الوحدة والتكتل السياسي:

أولها-دافع العقيدة: فالمسلمون يدركون أنهم أمة واحدة يجمعهم الولاء لعقيدة التوحيد، كما يدركون أن مصدر قوتهم في وحدتهم وتضامنهم، كما كانوا على مدار التاريخ الإسلامي، ولذلك ستظل العقيدة المحرك الأساسي والموجه القوي للشعوب المسلمة نحو تحقيق وحدتها المنشودة.

ثانياً-تزايد الاضطهاد والتدخل الأجنبي في شؤون المسلمين من شأنه أن يزيد من تطلع المسلمين نحو الوحدة والتضامن، وهذا كان واضحاً من خلال الردود الغاضبة من الشعوب الإسلامية خلال حرب الخليج الأولى والثانية، وغزو أفغانستان الأول من السوفييات، والثاني من قبل الأمريكان، بل إن من أهم أسباب إنشاء منظمة المؤتمر الإسلامي هو الحريق الذي تعرض له المسجد الأقصى في غشت من سنة 1969م، حيث "اهتز ضمير العالم الإسلامي، فانعقد أول مؤتمر قمة للبلاد الإسلامية، (في رجب سبتمبر من نفس العام)، وتأسست في العام التالي منظمة المؤتمر الإسلامي، وهي التي تمثل في حالة ما إذا دبت فيها الروح والحيوية عصبية الشعوب الإسلامية".²

ثالثاً-تفرض المصلحة المشتركة للشعوب ذات القواسم المشتركة أن تحرص على الوحدة والتضامن أو على العمل المشترك في أدنى الحدود. ولذلك فالوحدة ضرورة وجودية للأمة الإسلامية، ليس فقط بسبب عوامل الاشتراك الديني والثقافي والتاريخي والحضاري واللغوي كما في الحالة العربية، "بل تفرضها عليهم المصلحة المشتركة: تحديات الحاضر والمستقبل، في ميادين التنمية الاقتصادية والعلمية والتقانية

¹ - كولر فولكمان، العالم الإسلامي في السياسة الدولية الدول الإسلامية وأوربا، ندوة: التراث الحضاري والتنظيم السياسي المستقبلي في العالم الإسلامي، تنسيق فايشر برند مانويل، إنجاز برنامج الحوار العربي الأوربي، منشورات مؤسسة كونراد أديناور الألمانية، مطبعة فضالة، المحمدية، المغرب، الطبعة الأولى، 1995، ص173

²-عمارة محمد، الإسلام في مواجهة التحديات، إشراف: داليا محمد إبراهيم، دار نضرة مصر للنشر، الجزيرة مصر، الطبعة الثالثة، سبتمبر 2010، ص45

والأمن القومي وضرورات البقاء.¹ والحقيقة أن الوضع الدولي في ظل العولمة بات يفرض بإلحاح هذا التوجه نحو الوحدة السياسية والتضامن الإسلامي، الذي يتجاوز منطق التعاون والتنسيق المحدود من خلال المنظمات الموازية، "فعالنا المعاصر هو عالم الكتل الكبيرة وعالم ثورة الاتصال التي هي جزء من ثورة العلم والمعرفة، وعالم المشكلات العالمية التي لا بد أن تتظافر الجهود للتصدي لها ومعالجتها، فطبيعة الحياة في عصرنا تفرض على المسلمين أن يتعاونوا ويتكافلوا في إطار تضامن إسلامي يجمعهم."²

إن هذه العوامل الخارجية في تفاعلها مع عامل داخلي أساسه عقيدة الإسلام التي "تجمع بين هذه البلاد في وحدة روحية، فهذه العقيدة تدعو إلى التعارف بين الشعوب والقبائل بعامه وصولاً إلى التعاون على البر والتقوى، وتؤكد على وحدة الأمة، ولا جدال في أن العالم الإسلامي - كما يقول مالك بن نبي في طرحه لفكرة كومونولث إسلامي - (قد احتفظ بالرغم من تقلبات تاريخية، بوحدة روحية تكون عاملاً أساسياً من الوجهة النفسية في تماسك المشروع، ومن الوجهة الفنية في التوفيق بين عناصره)، ويبرز في هذا العامل الداخلي تاريخ طويل حافل على مدى ثلاثة عشر قرناً، مقترن بهذه العقيدة الإسلامية، يولد حينها قويا للعودة إلى الأصل المتمثل في (دار إسلام واحدة) قامت على وحدة الدار ووحدة الأمة ووحدة السلطة، وعلى الهجرة والجهاد في مواجهة العدوان الخارجي، وقد رأينا كيف تجسد هذا العامل الداخلي في فكرة الجامعة الإسلامية، حين اشتد العدوان الخارجي على دار الإسلام أواخر القرن التاسع عشر الميلادي، وبدا من خلاله شعور المسلمين في العالم بانتمائهم إلى أمة واحدة تواجه استعماراً غربياً يتهدهدها."³

والحديث عن الوحدة الإسلامية ليس يجب أن يقترن بتصورات جاهزة لشكل الوحدة، فذلك مما يتصدى له الفنيون المختصون ورجال القانون، كما أنه ينبغي التنبيه إلى عدم صلاحية أكثر التجارب التاريخية، التي تجسدت فيها الوحدة الإسلامية، لعصرنا، وذلك بسبب اختلاف العصر، وما تقتضيه الحكمة اليوم من الاستفادة من النظم الدستورية المتطورة سواء في شكل الدولة، هل هي بسيطة أم مركبة، وهل هي اتحادية فدرالية أم كونفدرالية، ومن حيث طبيعة نظامها الديمقراطي والشوري هل هو

¹ - مجموعة من الباحثين، المشروع النهضوي العربي، مرجع سابق، ص 59

² - الدجاني أحمد صدقي، التضامن الإسلامي وإمكانية قيام نظام إقليمي في العالم الإسلامي، سلسلة الدورات السياسية والاستراتيجية 5، ندوة: العالم الإسلامي والمستقبل بالقاهرة بتاريخ أكتوبر 1991، منشورات مركز دراسات

العالم الإسلامي، الطبعة الأولى، 1992، ص 157

³ - المرجع نفسه، ص 156-157

برلماني أم رئاسي أم مختلط أم نظام الملكية البرلمانية. "إجمالاً ليس هناك نمط تنظيمي محدد للبلدان الإسلامية يلعب دوراً ذا أهمية في السياسة الدولية، أو له فعالية سياسية تجاه المنظومات التي أسستها دول أخرى."¹

إن إنجاز استحقاق الوحدة السياسية لأقطار العالم الإسلامي، يعتبر أحد الأولويات الأساسية لتحقيق النهوض الحضاري، فالكيانات الكبيرة هي وحدها القادرة على مواجهة إعصار العولمة، ولذلك ليس صدفة أن تكون الدول الأقوى اقتصاداً في العالم هي عبارة عن كتلتين كبيرتين، مثل الولايات المتحدة والاتحاد الأوروبي والاتحاد الروسي، والدول النامية الأكثر لحوقاً بها مثل الصين والهند هي الأسرع نمواً اقتصادياً في العالم.

وتتطلب الوحدة في الحالة العربية والإسلامية ضرورة الإمساك بأهم عناصر الائتلاف، فالاجتماع البشري لا يمكن تصوّره من غير روح خفية تسري في أوصاله وأعماقه، تمنحه معاني الحياة والارتباط، فقيام الاجتماع البشري لا يقوم على شروط مادية صرفة، "بل يركز أساساً على شروط تصورية عقلية نفسية ذات أبعاد ثقافية واعتبارية... وهنا يطرح إشكال الهوية الجامعة المثلى التي يمكن أن تتبناها البلاد العربية في حياتنا المعاصرة. وفي مناخ الاعتراك الذهني والتمجيد بالهوية العربية وروابطها، أو الشك في هذه الهوية وصلاحتها، أو التأكيد على الهوية الإسلامية وأصالتها، أو تهميش هذا الجذر واستبعاده، أو الاعلاء من الهوية الوطنية وضرورتها، أو المناداة بهوية علمانية تتجاوز كل خصلة تاريخية.. إن إلقاء الأضواء على هذه الأطروحات واستخراج أقوى نقاطها أمر نافع."² وهنا لا يمكن إنكار أهمية كل طبقة من الطبقات الثلاث للهوية العربية الإسلامية، وهي: الهوية القطرية، والهوية العربية، والهوية الإسلامية، فلكل منها "تركيزها الخاص ومنظورها المتميز للحالة المثلى لتشكيل هوية البلدان العربية، وربما شرح وجهات نظرها... وأحسب أن الجدلية في التفكير تأتي أولاً بالاعتراف بهذه الأبعاد الثلاثة وبوجودها الفعلي، وبعد هذا الإدراك والاعتراف يمكننا أن نجول بالذهن، ونختلف في الآراء حول الصيغة المثلى التي تمزج بينهم، والنسب المطلوبة من كل عنصر، إن تخيل انفراد واحد من هذه العناصر الثلاثة بنفسه

¹ - كولر فولكمان، العالم الإسلامي في السياسة الدولية الدول الإسلامية وأوروبا، ندوة: التراث الحضاري والتنظيم السياسي المستقبلي في العالم الإسلامي، تنسيق فايشر برند مانويل، مرجع سابق، ص 173

² - هاشم موفق مازن، عناصر الائتلاف العربي الإسلامي، ندوة الحضارة العربية والإسلامية في معرض فرانكفورت للكتاب عام 2004، مرجع سابق، ص 447-448

واعتماده الأساس المطلق للهوية أمر يصعب تصوره نظريا وعمليا على حد سواء.¹ ومن المؤكد حسب تجارب الشعوب والأمم أن النضج والواقعية "يقتضيان إدراك الأبعاد الثلاثة للهوية العربية والاعتراف بها، وذلك لأن القرار الاجتماعي والسياسي لا يتم، ما لم تخرج صيغة تفاهم وتكامل بين العناصر الرئيسية المخصوصة لأي تجمع بشري، وإن خطط النهوض والتنمية لا بد لها، إلى جانب صوابها الموضوعي أن تستند إلى معطيات ثقافية منسجمة . إن الواقع العربي الأليم الذي نعيشه ليس تعبيراً عن الخطب الناتج عن العجز عن مكاملة أبعاد الوجود العربي، وإني لأقترح تخيل هوية عربية مركبة من ثلاث دوائر:

-إطار حضاري إسلامي.

-إطار ثقافي عربي.

-إطار معيشي محلي.²

وهنا تجدر الإشارة إلى أنه في إطار رؤية المشروع النهضوي الإسلامي للوحدة السياسية، فإنه لا يمكن تصور مناقضة العنصر الحضاري الإسلامي لباقي عناصر التأثير الأخرى، فالرؤية الإسلامية في واقع الأمر هي أكثر شمولاً واستيعاباً لبقية العناصر، وأكثر قدرة على التأثير بحيث "تغطي كل المساحات التي يقوم عليها التوجهان القطري، أو العربي (القومي) كما ترى، فالإسلام-قصر- هو الذي صنع تاريخ المنطقة، وهو الذي يرسخ الدوافع الإيمانية في صياغة المستقبل. ومن المؤسف أنك ترى في كل من الراهة القطرية والعربية رغبة جامحة في تقليد النماذج الغربية، تقليداً يتعارض مع ثقافة الأمة، ويشكل مصدر الفشل والتخبط."³

وبالإضافة إلى ذلك، فإنه لا بد من انتهاج مقاربة تكاملية في اعتماد مداخل التوحيد العربي الإسلامي بحيث تتسم بقدر من الشمولية والاتساع، و تحقق الإحاطة بالمداخل الرئيسية الممكنة المتمثلة في: المداخل السياسية والاقتصادية-التنموية والأمنية - التي يمكن التعويل عليها أكثر من غيرها في تحقيق الوحدة العربية في الوقت الحاضر. دون إغفال المداخل المساعدة، كالمدخل التعليمي والثقافي والإعلامي، والمدخل الاجتماعي، ومدخل التعاون الأمني العسكري، وهذا بخلاف المداخل العقيمة واللاشرعية مثل

¹ -المرجع نفسه، ص 459

² -المرجع نفسه، ص 463

³ -المرجع نفسه، ص 458

مداخل القوة القهرية أو تدبير الانقلابات والاضغاط السياسية، أو الاستعانة بالتدخل الأجنبي، وكلها وسائل مجربة في السعي للتوحيد والإخضاع للسيطرة لكنها غير مجدية.¹

أما آليات التحقيق فهي أيضا متعددة بتعدد المداخل، فهي تتراوح بين الآلية الفكرية العقيدية، وهي المعول عليها بشكل رئيسي في تحقيق التعبئة الشاملة والإقناع لأفراد الأمة، وهي الآلية التي يرجع إليها الفضل في تحقيق الوحدة الإسلامية في الماضي، وهي قادرة على إعادة حشد الرأي العام الإسلامي حول مشروع الوحدة، لكن فاعليتها تتحقق فيما لو اقترنت بالآلية النضالية، "إن هذه الآلية تحتاج إلى تجديد النضال من أجل تحقيق الوحدة في الأقطار العربية، ومساندة القضية القومية، وتوفير مستلزمات هذا النضال، وتبني مشاريعه، وتهيئة الظروف التي تمكن الوحدويين من فرض إرادتهم، والبحث عن المحفزات التي تثير غيرة المواطنين والحكومات على أمتهم وبلادهم."²

ويمكن اعتبار أن الآلية الديمقراطية هي من أنجع الآليات "لإنضاج أفضل الصيغ الممكنة لتحقيق الوحدة العربية بشفافية، بعيدا عن التحكم وفرض الآراء، والتفرد والنزوع العاطفي، وقريبا من العقلانية واحترام الرأي والرأي الآخر... وقد أصبح جليا أن الأنظمة السياسية المؤمنة بالتعددية والديمقراطية أكثر تعبيرا عن التوجه الوحدوي، أو عكسه، بينما تعبر الأنظمة الشمولية عن رأي السلطة القائمة وليس رأي الشعب في كثير من الأحيان، وفي جميع الحالات، فإن الحوار والمشاركة السياسية والديمقراطية، ووجود الأحزاب والجماعات يرسخ رأي الأغلبية في التوحيد القومي، ويفتح الطريق لبدء الخطوات الأولى للوحدة."³

ويركز الكثير من الوحدويين العرب على الديمقراطية كآلية ومدخل في الآن نفسه لترسيخ الفكر الوحدوي، فالتحول الديمقراطي سيعزز مشروع الوحدة بشكل كبير، "انطلاق من أن الأغلبية العظمى لشعوب الأمة العربية ترغب في الوحدة، فإن كل تحول ديمقراطي سيقرب هذه الشعوب إلى تحقيق هذه الرغبة. وقد رأينا كيف أن ضغوط الرأي العام الوطني في الدول القطرية.. تؤدي أولا إلى توسيع المشاركة

¹ - أنظر: الحمداي قحطان أحمد سليمان، مداخل التوحيد القومي وممكناته، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي ينظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بعنوان: من أجل الوحدة العربية رؤية للمستقبل، مرجع سابق، ص 667 - 680

² - المرجع نفسه، 682

³ - حسيب خير الدين وآخرون، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي (التقرير النهائي)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1988، ص 683

السياسية، ثم تؤدي هذه الأخيرة بدورها إلى الاتجاه نحو التنسيق والتعاون، والاتحادات الإقليمية بين مجموعات من الدول القطرية. إن كل نجاح جزئي لضغوط الرأي العام الوطني في تحقيق مطلب، يؤدي إلى مزيد من تبلور هذا الرأي العام وتماسكه، وإلى مزيد من ثقته بنفسه.¹

إن التحول الديمقراطي الكامل في العالم الإسلامي كأولوية من أولويات المشروع النهضوي، قد يكون أحد المسارات الرئيسية الحاسمة التي ستؤدي - حال تحققه - إلى توحيد الوطن العربي والإسلامي، والفكرة الوحيدة رغم خفوتها ضمن الدوائر الرسمية إلا أن الشعوب بنخبها ومثقفها لا زالت تحضنها وتطمح إلى تحقيقها في أرض الواقع.

ومع ذلك، فإن التعبئة للمشروع الوحدوي تتطلب إلى جانب المدخل الفكري والعقدي والنضال الشعبي، ضرورة الاستعانة بقوى الدفع الفاعلة في زمن العولمة من قبيل جماعات المصالح إضافة إلى القوى الاقتصادية، من رجال الأعمال والشركات المتعددة الجنسية، وإبراز المنافع والفرص التي تتيحها الحالة الوحيدة، بالإضافة إلى حشد الهيئات السياسية والنقابية ومؤسسات المجتمع المدني لذات الغرض، وكذلك الهيئات الثقافية والفنية والرياضية، حتى يصبح مشروع الوحدة في قلب اهتمام المجتمعات العربية والإسلامية.

ومن ثم يمكن أن نخرج بعدة خلاصات مفادها، أن توحيد الكيانات الإسلامية لا يمكن أن يتحقق إلا عبر تحول حقيقي من ضيق المشروع القطري والقومي، إلى سعة المشروع الإسلامي الأمي نسبة إلى الأمة، وهو ممتنع من دون تحول حقيقي نحو الشورى والديمقراطية، بحيث تكون الشعوب هي الحارس الحقيقي والحاضن له، بعدما فشلت الوحدة التي تقوم على رغبة عابرة أو مصالح آنية للزعامات، دون أن تستند لرغبة الشعوب، ومعرفة رأيها من خلال الاستفتاء الشعبي، كما أن المشروع الوحدوي لا يمكنه أن يقوم على إلغاء الكيانات القطرية والقومية، بل إن المطلوب هو اتخاذها حلقات مساعدة لتحقيق التوحيد الإسلامي، فالوحدة القطرية طريق نحو التوحيد القومي، وبالنظر لعدم تعارض الإسلام مع القوميات، بل إنه يسعى لاستيعابها والمحافظة عليها، حيث تشكل أحد مظاهر الشخصية الإسلامية المتنوعة والتي ستغني مجاله الثقافي والحضاري، وتسهم في عملية التوحيد باعتبار أن كل التشكيلات القومية في العالم الإسلامي: العربية والتركية والفارسية والكردية والامازيغية، وغيرها، أصبحت متشعبة

¹ - إبراهيم سعد الدين وآخرون، المجتمع والدولة في الوطن العربي، مركز دراسات لوحدة العربية، بيروت لبنان، الطبعة الثالثة 2005، ص 402

بالروح الحضارية الإسلامية، ولا خوف من أي تصادم عرقي أو قومي، ما دام أن الاشتغال يتم ضمن إطار المشروع النهضوي الإسلامي الجامع، الذي يحترم كل القوميات والثقافات الموجودة ضمن دائرة العالم الإسلامي، ويعتبرها جزء من بناءه الذاتي والحضاري.

ثالثاً- التعايش الإنساني والتآلف الحضاري:

إن البحث في العناصر الأساسية لمشروع النهوض الحضاري الإسلامي في بعده السياسي لا بد ان يقودنا إلى تناول مسألة التعايش والتآلف الحضاري، ومقارنة هذا الموضوع تمر عبر استحضار عاملين أساسيين ينتظمان علاقة الأمة الإسلامية بالآخر، الآخر الذي يشكل جزء من الذات، ويتعلق الأمر هنا بالأقليات المختلفة ممن يظفون طابع التنوع على الذات الحضارية للأمة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى نتحدث عن الآخر الحضاري ويتعلق الأمر بالغرب تحديداً، باعتباره أهم التحديات الخارجية التي تواجه الأمة.

إذا كان العالم الإسلامي يعتبر امتداداً وتجلياً فعلياً للأمة الإسلامية ضمن نطاق الجغرافيا السياسية العالمية، حيث يتكون من عشرات الأقطار والبلدان، وتشكل العقيدة الرابطة الأساسية لأفراده وشعوبه، إلا أن هذه البلدان الإسلامية ليست نسيجاً اجتماعياً وثقافياً واحداً، فأغلب هذه البلدان تضم أقليات دينية مسيحية أو يهودية أو بوذية أو غيرها، بالإضافة إلى التنوع المذهبي بين شيعة وسنة وإباضية، والتعدد الإثني واللغوي.

وقد تشكل هذه الاختلافات أساساً للتناقض، وطريقاً للنزاع داخل الذات الواحدة في حال تغييب فقه التعايش الذي أقامه الإسلام، بدءاً بدولة المدينة ومروراً بسائر التجارب التاريخية اللاحقة.

ومن أسس التعايش التي يمكن تحديدها في هذا الإطار:

- "كرامة الإنسان واحترامه كإنسان بغض النظر عن دينه ولونه وجنسه.

- العدل: إن الإسلام يقيم الحياة بين الناس على أساس العدل، ليأخذ كل مستحق حقه ومستحقه من الرزق، بعيداً عن لونه أو جنسه أو أرضه ...

- الأمن: فلا بد أن يأمن كل مسلم على نفسه وأسرته وعرضه وماله، ومن الأمن على الفكر مادامت حريته لا تتعدى إلى حريات الآخرين.

-الوفاء بالعهود والمواثيق: إن الوفاء بالعهود من أسباب الأمن حتى في حال الحرب، ولذا قال تعالى: ((وَأَمَّا تَخَافُ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً قَبَانِيَّةً فَإِنِّي إِذِيهِمْ عَلَىٰ سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِبِينَ)).¹ ومنه حرم الاعتداء على الرسل.

-توفير العيش الكريم لكل إنسان، ولذلك أوجب الله حقوقاً في المال كالزكاة، وحرم الربا والميسر والاحتكار، وحث على الانفاق دون تحديد.

-التعاون التجاري والمعرفي بين الناس، قال صلى الله عليه وسلم: (ثلاث لا يمنعن: الماء والكأ والنار).²
-حماية المستضعفين والموقف الموحد من الظلم ونشر الفساد في الأرض (التسلح، الحروب، المجاعات، الأمراض.. الاستبداد، احتلال أراضي الآخرين، نهب الثروات، التدخل في الشؤون الخاصة من سياسة وتربية وغيرها).³

كما يجب "حماية غير المسلمين في المجتمع المسلم من أي عدوان خارجي، ومثال ذلك:

-الحماية الداخلية لهم، وبلغت العناية بها أن سميت شرعاً ذمة الله، وسمي أصحابها أهل ذمة، وهي كلمة مدح.

-إعطاؤهم الحريات العامة في تدينهم ومطاعمهم ومشاربهم، ولنتذكر قول أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه: (ما أنصفناك، إن كنا أخذنا منك الجزية في شببتك ثم ضيعناك في كبرك، ثم أجرى عليه من بيت المال ما يصلحه).⁴

إن نهوض الأمة الإسلامية رهين بتماسكها الذاتي وقوة مجتمعاتها، ويتضمن الإسلام من مبادئ التعايش الذاتي ما يمكن، حال تفعيله والاحتكام إليه، من تجاوز كل التناقضات المثارة من قبل الأقليات والإثنيات، ولذلك يجب التوفيق بين مبدأ المواطنة الذي يعبر عن انتماء محلي لكيان قطري، ومبدأ الانتماء للأمة، والأمة وفق التحديد القرآني تستوعب كل هذه التعبيرات والاتجاهات المختلفة داخل الذات الإسلامية.

¹ -سورة الأنفال، الآية: 59

² -ابن ماجه، السنن، ج2 ص826 رقم 2473 . الطبراني، المعجم الكبير، ج10 ص437

³ -المصلح عبد الله بن عبد العزيز، أسس التعايش السلمي في الإسلام ومرتكزاته، بحوث المؤتمر الدولي للتعايش السلمي في الإسلام، المنظم بسريلانكا من قبل ربطة العالم الإسلامي والمركز الاسلامي بكولومبو سنة 1427هـ، 2006م، بتصرف، ص45-47

⁴ -المرجع نفسه، ص51

كما يجب الحرص على صيانات الحقوق الدينية والثقافية للأقليات لكونه تعبير عن القبول بالاختلاف الذي يعتبره الإسلام حقاً ثابتاً لأصحابه.

وإذا كان هذا هو منهج التعامل الإسلامي مع الأفراد والمجموعات المختلفة دينياً أو إثنيا داخل الوطن الإسلامي، فإن هذا التوجه لا يختلف في التعامل مع الدول والشعوب، "فالعلاقة بين الأمم كالعلاقة بين الآحاد من حيث انبناؤها على مبادئ معينة، والإسلام يعتبره منهاجاً للحياة، يوجه وينظم جميع العلاقات.. بصرف النظر عن الاختلاف في الدين أو المذهب. وجميع هذه الدعائم تأتي أن تكون علاقة المسلمين بغيرهم ليست على أساس المسالمة، بل تدفعها إلى الأمام لتكون المسالمة إيجابية بحيث تعود على الطرفين بالمنافع العظيمة في هذه الحياة."¹

وتعتبر العلاقة بالآخر الخارجي في عصر العولمة أحد التحديات الأساسية أمام نهضة الأمة الإسلامية، باعتبار ما يمثله في العالم من قوة فاعلة ومهيمنة على مصادر القوة العسكرية والاقتصادية والثقافية، بالإضافة إلى سيطرته على كل المؤسسات الدولية كالأمم المتحدة ومجلس الأمن. بالإضافة إلى العلاقة التاريخية المتوترة بالعالم الإسلامي، والتي بلغت خلال القرنين الماضيين ذروتها مع الاستعمار الغربي واجتياح دار الإسلام. ولعل أهم الأولويات المطروحة حيال المشروع النهضوي الحضاري لأمتنا اليوم هو تحديد الموقف المعرفي والحضاري من الغرب. "والذي يتطلب منهجية معرفية في قراءة الغرب ودراسته حضارياً. وأعتقد أننا إلى هذا الوقت لم ندرس الغرب بكيفية معمقة ومن خلال مناهج نقدية متعددة.. في حين أن أي مشروع حضاري معاصر مطالب بتحديد موقفه من الغرب، لما يمثله من حضارة متقدمة."²

فما الغرب؟ وما حدوده السياسية التاريخية والجغرافية والحضارية؟ وهل هو متفرد أو خاص أو كوني؟ وهل يتطابق مع ظواهر مثل: الحداثة والعولمة أم يجب تمييزه عنها؟ إنها أسئلة تختلف حولها الإجابات تبعاً لاختلاف الاتجاهات الفكرية والثقافية، وفي حين يعتبر البعض "أن الغرب ليس قابلاً للذوبان في ثقافات أخرى وأن هذا حدث فريد في التاريخ. والسبب في ذلك هو أنه حضارة فراغ، تحملها كلها تقائمه وتصرفه في العالم، وينبني هذا التصرف -العلم التقني اليوم- بطريقة غريبة على خطاطة فريدة

¹ -هدايات سور الرحمن، التعايش السلمي بين المسلمين وغيرهم داخل دولة واحدة، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة مصر، الطبعة الأولى 1421هـ، 2001م، ص81

² -الميلاد زكي، المسئلة الحضارية كيف نبتكر مستقبلنا في عالم متغير؟ مرجع سابق، ص98-99

هي: تماثل الإجراءات المعرفية.¹ ولذلك فإن الغرب لا يستطيع التعايش مع الحضارات الأخرى، ويحتم عليه انتشاره أن يدمر العوالم التي سبقته إلى الوجود، لأن العالم الغربي إقصائي، فهو بحاجة إلى أن يحتل كل الفضاء، بل كل الفضاءات (المادية والذهنية والخيالية). ولا يستطيع الغرب أن يقيم علاقة استمرار ولا علاقة توليف مع الحضارات الأخرى، بل يحتاج إلى انفصال وحشي عنها. وإذا احتفظ بشيء من الحضارات الأخرى، فهو يحتفظ به في شكل قطع غيار، ولكن بعد أن يكون قد فككها ودمر تماسكها ووحدها. وينصب الغرب نفسه وسيطا لكل الحضارات الأخرى. فلا بد من أن يمر ما تبقى منها من أثر أو ذكرى من خلال متاحفه وأرشيفاته وتراثه. وهو الذي يصوغ نحوها ويمنحها معنى...²

ولا يتوقف الأمر عند هذا الحد بل إن الغرب "يقوض الأسس الإنسانية والثقافية لمن يتلعمهم من سكان. وبذلك يدمرهم، ويمكن أن يصل هذا التجريد من الصفة الإنسانية *déshumanisation* إلى حد الإفناء أو الإبادة الجماعية. لكن هذا التجريد من الإنسانية يمكن أن يتخذ أيضا شكل الاستيعاب أو التكيف البيئي، كما هو شأن الشعوب المستعمرة. وعندما يعترف بثقافة، فمعنى ذلك أنه قد دمرها وأفناها. ولا يعترف منها في الحقيقة إلا بصورتها التي اصطنعها في عالمه. وبهذا المعنى فقط يطرح المسلمون اليوم مشكلة للغرب، لأنهم يقاومون إفناءهم، ما دامت علاقاتهم بهويتهم حديثة العهد ولا تزال متينة نسبيا، لكنهم ينتمون منذ الآن إلى الغرب، لأن كونهم وعالمهم قد أسر نوائيا.³ إن هذه الرؤية التفسيرية لحقيقة الغرب والتي تعد الأكثر شيوعا في الأدبيات الإسلامية وفي أوساط العالم الثالث، تزكيتها وتؤكدتها الكثير من المواقف الفكرية الصادرة عن الدائرة الحضارية الغربية نفسها، فهذا فوكوياما يقرر في ختام أطروحته التي صاغها عن نهاية التاريخ، أنه "ستصبح نهاية التاريخ من الأزمنة الحزينة جدا، وستحل محل النضال من أجل الاعتراف والجاهزية للمخاطرة بالحياة، من أجل هدف تجريدي للصراع الإيديولوجي العالمي، الذي يحتاج إلى شجاعة ورجولة وخيال ومثالية، بدل من ذلك ستحل الحسابات الاقتصادية والمتاعب اللاهائية العدد الناتجة عن المشاكل التكنولوجية والعناية بالطبيعة وتلبية الحاجات

¹ -خازندار إسماعيل وتلاحيث فتيحة، ما الغرب؟ فرضية متشائمة، ترجمة: محمد معتصم، إشراف: المصطفى الشاذلي وليزا غارون، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 129، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، مرجع سابق، ص 291-

² -المرجع نفسه، ص 294

³ -المرجع نفسه، ص 294

الاستهلاكية المتزايدة. وفي المرحلة التاريخية الجديدة لن توجد فنون ولا فلسفة بل مصفقون باستمرار لدعم تطبيق النظام في متحف التاريخ البشري، أشعر في نفسي وألاحظ في المحيطين حيننا لذلك الزمن الذي كان فيه التاريخ حيا.¹

وسياق مقالة فوكوياما يتمثل في نهاية الحرب الباردة وتخلص البشرية من الإيديولوجيا ووجوب الاختيار بين نظامين عالميين عظيمين، "يصورهما كنصر للبرالية الغرب الديمقراطية على الشرق التوتاليتاري، ويعزو ذلك إلى الانتشار الواسع لقيم الغرب الاجتماعية، وبهذا وحسب قناعاته يصل العالم إلى نهايته المحققة، إن لم يكن في حالة مثالية للمجتمع، فإنه على أية حال في غياب الخيارات الواقعية الأخرى، التي تستبدل نموذج الحياة الغربي."²

وقد شكل تحول العالم نحو القطبية الأحادية بعد انهيار المعسكر الشرقي، مجالا خصبا لنمو أطروحات الصدام، وهذا ما رأيناه مع صمويل هنتينغتون الذي تقوم دراسته على افتراض أن "المصدر الأساسي للصراع في هذا العالم الجديد لن يكون إيديولوجيا أو اقتصاديا في الأساس، فالتباينات بين الجنس البشري والمصدر المحوري للصراع ستكون ثقافية... وستظل الدول القومية أكثر الوحدات الفاعلة في الشؤون الدولية، غير أن الصراعات الأساسية في السياسة الدولية ستقع بين دول وجماعات صاحبة حضارات مختلفة. وسيهيمن صراع الحضارات على السياسة الدولية. وستكون الفوارق الفاصلة بين الحضارات بمثابة خطوط القتال في المستقبل."³ وينطوي كلام هنتينغتون على طابعين: "طابع تحليلي وطابع معياري، فهو ذو طابع تحليلي، يؤكد أن مصدر الصراعات كان إيديولوجيا أو اقتصاديا في السابق، وأنه يميل الآن إلى أن يصبح ثقافيا، وهو ذو طابع معياري، يبحث على النظر بمنظار الصراع بين الحضارات إلى ما كان قد صيغ فيما سبق بمنطق إيديولوجي أو اقتصادي."⁴

غير أن أطروحة الصدام هذه التي تزامنت مع طول الحرب التي تم قرعها عدة مرات خلال العقدين الأخيرين، حيث خاضت الولايات المتحدة وحلفاءها عدة حروب، أربعة منها في العالم الإسلامي

¹ - فوكوياما فرنسيس، نهاية التاريخ، ترجمة: يوسف إبراهيم الجهماني، دار الحضارة الجديدة، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 1993، ص 47

² - المرجع نفسه، تعقيب إدوارد أراب أوغلي بعنوان: لا يزال التاريخ الحقيقي في بداياته، ص 60

³ - هنتينغتون بي صمويل، الإسلام والغرب آفاق الصدام، مرجع سابق، ص 5

⁴ - خازندار إسماعيل وتلاحيت فتيحة، ما الغرب؟ فرضية متشائمة، ترجمة: محمد معتصم، إشراف: المصطفى الشاذلي و ليزا غارون، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 129، مرجع سابق، ص 292

تمثلت في حربي الخليج التي استُهدف من خلالها العراق، وحرب القرن الإفريقي (الصومال)، وغزو أفغانستان بعد هجمات 11 سبتمبر، يجعلنا نتساءل هل فعلا يوجد في العالم صراع وصدام بين طرفين متكافئين ومتقاربين على الأقل في القوة والسطوة، فالبعض يرى أنه "لا وجود لصراع حضاري لأن حضارة واحدة تهيمن اليوم على العالم، بينما اضمحلت الحضارات الأخرى أو انصهرت وذابت في الحضارة الغربية إلى حد كبير. لقد صارت هذه الحضارت بلا وجود مستقل، ولم تعد فعالة، لأن الغرب استوعبها على نحو ما. ومتى ظهرت فإنها لا تظهر إلا من داخل الحضارة الغربية وعبر قنواتها التعبيرية وطرق تمثيلها. وحتى إذا لم تندثر آثار حضارات أخرى كل الاندثار، لا يمكننا اليوم أن نكشف خط صدع أو خطوط صدع الحضارة الغربية، وهو يطرح قضية مصيرها وبقائها في حيز الوجود."¹

والواقع أن ما يتناوله هنتينغتون يلفت انتباهنا أساسا لبعد الهوية، الذي يعتبر النواة الصلبة للحضارات، وهو الذي يضيفي على الحضارة روح المقاومة والقدرة على التميز والحفاظ على الخصوصية الحضارية من الانصهار والذوبان. والحقيقة أن صراع الهويات ليس مرشحا للاشتعال بين الاسلام والغرب، أي بين الحضارت المختلفة والمتغايرة، بل حتى بين الحضارة الواحدة توجد هويات متعددة مرشحة لأن تكون مصدر اضطراب وصراع، ولذلك يوجد تناقض الهوية داخل الشمال نفسه كما يخترق ذلك الجنوب أيضا.

ومع ذلك فإنه لا ينبغي النظر إلى الغرب على أنه وحدة واحدة، أو نسق ثابت لا يتغير، بل إن الغرب كمنظومة حضارية وثقافية تتشابك فيها المصالح الاقتصادية والثقافية، وتخترقه من التناقضات ما يستعصي على الرصد، ويعسر أحيانا الخلوص إلى رابط ناظم بينها، ففي الغرب توجد جماعات حقوق الإنسان التي تتبنى الدفاع عن الحريات وعن الكرامة الانسانية في العالم، كما توجد مؤسسات الإغاثة وأعمال الخير ودعاة السلام، ومنظمات حماية البيئة والحركات المناهضة للعملة الاقتصادية، وهي تتعايش جنب جنب مع الحركات العنصرية والأحزاب اليمينية المتطرفة، ومع المفاعلات النووية ومختبرات الأسلحة البيولوجية والكيمياوية، كل هذا يجعلنا نتساءل، هل الغرب واحد أم متعدد الوجوه؟ وبناء على الإجابات التي يصار إلى صياغتها، يمكننا أن نحدد الموقف والموقع الذي تتطلبه المرحلة الحضارية بما يتلاءم مع الرؤية الإسلامية القرآنية والموقف الحضاري المستمد من أدبياتها.

¹ -المرجع نفسه، ص293

وبالعودة إلى المواقف الإسلامية التي برزت في مواجهة أطروحات صراع الحضارات والثقافات بين الغرب والإسلام، والتي ارتبطت في مجملها بواقع الهزيمة والاستضعاف، وتتراوح بين التماهي مع أطاريح الصدام والمواجهة، وبين المرونة والانخراط الإيجابي في حوار الحضارات الذي تتبناه جهات غربية.

إن الخوف والتوجس من الانبعاث الجديد للحضارات يمكن اعتباره أحد المحاجس الأساسية التي تؤطر خطابات عدد غير قليل من مفكري الغرب، ومنهم فوكوياما وهنتينجتون، ومنشأ ذلك يتلخص في نظر البعض في الرؤية الأحادية للحضارة الغربية التي لا تعترف بتعدد الحضارات، وحالة التفرد والعظمة التي يشعر بها الإنسان الغربي باعتباره محور العالم ومحركه، وفي مقابل ذلك يتأسس الموقف الإسلامي لدى الكثير من قادة الفكر الإسلامي على رفض الغرب ومناهضته باعتباره العدو الوجودي للإسلام، ولذلك فإن المعركة الحضارية معه مستمرة ولن تتوقف إلا بانتهاء زوبعة الغرب، و"على الحضارة الغربية أن تحزم حقائبها وترحل من على هذا الكوكب... أصبح واضحاً للجميع متى سيصدر الزمن حكمه بالإعدام على حضارة سادت فسيطرت، تحكمت وظلمت، استغلت واحتكرت، فعليها أن تنتظر يومها الأخير."¹

إن الكثير من المواقف الإسلامية المناهضة لهيمنة الغرب، تأتي في شكل ردود أفعال على مواقف أو أطاريح معينة تصدر عن الغرب، على شاكلة أطروحة صدام الحضارات التي تهدف لتكوين رؤية مستقبلية عن السياسات الدولية، وتعكس أحد اتجاهات التفكير الاستراتيجي والمستقبلي لدى الغرب، لكن إلى جانب رؤى أخرى قد يتم تهميشها وعدم تسليط الضوء عليها عن قصد، وهذا أيضا يدفعنا للتساؤل عن الاتجاهات الفكرية الاستراتيجية بالغرب، وهل الاتجاه الرسمي بالغرب يمثل الموقف الحضاري فعليا هناك؟ وهل من الحكمة أن نتساق مع هذه الأطروحات ذات البعد الصدامي والإقصائي؟ "السؤال الذي يطرح على مفكري العالم العربي والإسلامي، أين هي أفكارنا وأطروحاتنا الجادة في تقويم التحولات العلمية واستشراف المستقبل، والاتجاهات السياسية والحضارية لما بعد الحرب الباردة، وعن موقع الإسلام والعالم الإسلامي من النظام العالمي ومشكلاته الكبرى، حتى نتجاوز ما يسميه وجيه كوثراني استتباعا فكريا ومنهجيا، تفرضه مركزية التفكير الاستراتيجي في العالم، في التفكير المحلي في أطراف العالم. هذا التفكير الذي لا يخرج في أغلب الأحيان عن إطار ردود الفعل ليس أكثر."²

¹ -الموسوي محسن، آفاق المستقبل في العالم الإسلامي، دار المنهل، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 1987، ص3

² -الميلاد زكي، المسألة الحضارية، مرجع سابق، ص54

وفي مقابل أطروحة الصراع التي بات أنصارها أكثر نفيرا، تبعا لمقولة (عندما تقرع طبول الحرب لا صوت يعلو على صوت المعركة أو البندقية)، يقف أنصار حوار الحضارات في محاولة لرأب الصدع ونزع الفتيل، "فكأنما أدرك العالم أن البشرية لا تستطيع أن تتحمل حروبا عالمية جديدة، بعد أن شهدت ما جلبته الحرب العالمية الأولى، والحرب العالمية الثانية من ويلات، ولم ترافقها حلول للمشكلات الكبرى التي ظل يعاني منها المنتصر فضلا عن المغلوب. كما بقيت الإنسانية تعاني مشكلات الجوع والفقر والجهل والمرض من جهة، وتردي البيئة، وجنون التقدم التكنولوجي والمادية المفرطة من جهة أخرى.¹

ويجسد روجي غارودي في كتاباته المختلفة أحد الجسور المهمة في حوار الحضارات، ويقدم كتابه (من أجل حوار بين الحضارات) موقفا قويا وناضجا ينبع من الأصول الحضارية الإسلامية، ويتسم بالجدية والانفتاح على الحضارات، وسعة الرؤية والاستيعاب التاريخي، حيث يؤكد أنه "من الواجب أن نتعلم من الحضارات الأخرى، بصورة أساسية المعنى الحقيقي لعلاقة المشاركة الإنسانية التي تجد كل فعالية في ذاتها، وهي تنهض بعبء من أعباء المجتمع المسؤول.. إن الحضارات اللاغربية تعلمنا، بادئ ذي بدء، أن الفرد ليس مركز كل شيء، وأن فضلها الأعظم يرجع إلى أنها تجعلنا نكتشف الآخر وكل الآخر دون فكرة مبيتة تضمر التنافس والسيطرة."²

ثم يوجه نقدا لاذعا للغرب داعيا إياه للانفتاح ورؤية المستقبل بصورة مختلفة، تقوم على الشراكة مع الأمم الأخرى لتحقيق مشروع الأمل، "إن من شأن ابتكار مستقبل حقيقي، أنه يقتضي العثور مجددا على جميع أبعاد الإنسان التي نمت في الحضارات والثقافات اللاغربية. وبهذا الحوار بين الحضارات وحده يمكن أن يولد مشروع كوني يتسق مع اختراع المستقبل، وذلك ابتغاء أن يخلق الجميع مستقبل الجميع."³ وإذا كان من الصعب على الغرب، وعلى الأقل القوى المتنفذة في دوائر القرار الاستراتيجي والدولي، أن تقتنع برؤية غارودي، فإنه كان يجدر بالنخب الفكرية والثقافية أن تنشغل بأطروحة غارودي في حوار الحضارات، وليس بأطروحة هنتينغتون التي أعادت مقولات الصراع إلى الواجهة،

¹ -نشابه هشام، في حوار الحضارات، ورقة مقدمة لمؤتمر المسلمون وحوار الحضارات في العالم المعاصر، الدورة العاشرة للمجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، مؤسسة آل البيت، عمان الأردن، 7-9 صفر 1416هـ، 5-6 يوليو 1995م، ص35

² -غارودي روجيه، حوار الحضارات، ترجمة: عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، باريس، طبعة 1978، ص190-191

³ -المرجع نفسه، ص9

بعدهما ظن العالم أنه تخلص من كابوسها، بعد نهاية الحرب العالمية الثانية، حيث بدأ الترويج بقوة لثقافة السلم والتعايش. غير أن تعامل الخطاب العربي والإسلامي المتماهي مع مقولة حوار الحضارات لم يكن في مجمله بالقوة والعمق والأصالة التي اتسمت بها أطروحة غارودي، ولذلك لم يسلم من النقد المنهجي والمعري، وفي هذا الصدد يرى طه جابر العلواني أن "ما أثير في الفترة الأخيرة من اهتمام بحوار الحضارات يمثل حالة بالغة التعبير عن عمق الأزمة التي يعيشها الفكر العربي والإسلامي. وتتجلى هذه الأزمة في حالة التبعية الظاهرة، المتمثلة في نقل الأطر النظرية والفكرية، وتبنيها بصورة إيديولوجية، أو في التبعية الكامنة التي تتمثل في فكر المقاربات والمقارنات. وجوهر الأزمة أن من يحدد الإشكالات، ويثير القضايا ويحدد أجندة البحث والاهتمام، وأولويات التفكير، يقع خارج البيئة الفكرية والاجتماعية العربية والإسلامية، ويتحرك في إطار نموذج معري، ومعطيات اجتماعية وتاريخية، ومصالح اقتصادية وسياسية، وقيم وأهداف مختلفة إن لم تكن متعارضة متناقضة مع تلك التي يتحرك في إطارها الباحث والمفكر العربي المسلم."¹

ويوجه العلواني سهام النقد للعقل الإسلامي لانشغاله بحوار الحضارات في سياق الرد على أطروحة هنتينغتون، رغم أن ذلك لا يدخل ضمن أولوياتنا الحضارية أو أن يكون "نابعا من ضرورة اجتماعية أو إشكالية فكرية، أو مصلحة سياسية للمجتمعات العربية والإسلامية، ودون أن ينبع الطرح من داخل هذه المجتمعات، بل جاء من خارجها، وقد حاول هذا العقل أن يقدم إجابات عن سؤال لم ينبع منه ولم يمثل إشكالية ملحة، على الأقل في المرحلة الراهنة لهذه المجتمعات العربية والإسلامية، إذا ما قيس بما يواجه هذه المجتمعات من قضايا وتحديات أخرى."² ورغم القيمة التي تتضمنها مقولة حوار الحضارات كأداة اعتراض جاهزة على مقولة الصدام، فإنها لم تتحول إلى استراتيجية حقيقية وجدية تشكل رؤية الغرب، رغم الأصوات التي ترتفع بين الفينة والأخرى. ولعل أهم ما يعوق أطروحة الحوار الحضاري هو هذا التفاوت الشاسع في القوة والتأثير بين الغرب وباقي القوى، التي تشكل الاختلاف أو التناقض الحضاري بالنسبة له وعلى رأسها العالم الإسلامي، "فهل البيئة العالمية وصلت إلى مرحلة من النضج تقبل فيه حوار الحضارات بالاستعداد الحيوي والتفهم المشترك؟ وهل الغرب يسمح لنفسه بأن يدخل

¹ - العلواني طه جابر، الأبعاد المعرفية لحوار الحضارات، ورقة مقدمة لمؤتمر المسلمون وحوار الحضارات في العالم المعاصر، الدورة العاشرة للمجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، مؤسسة آل البيت، عمان الأردن، 7-9 صفر 1416هـ،

5-6 يوليو 1995م. ص 53

² - المرجع نفسه، ص 53

حوار مع حضارات لا يجد فيها التكافؤ معه، وهو المحكوم بعقلية التوازنات المادية؟ وهل الحضارات الأخرى كالحضارة الإسلامية والهندية والسلافية والإفريقية وحضارات العالم الثالث، أخذت توازنها الطبيعي في البناء الحضاري، واستعادت مقوماتها وقدراتها بما يؤهلها إلى حوار مع الحضارات الأخرى والمتقدمة في العالم بصورة متكافئة؟¹

وإذا كانت مقولة حوار الحضارات لا زالت تقف دونها مسافات طويلة، من سوء الفهم وسوء النية ونوازع السيطرة والاستغلال التي تسكن العقل الغربي، وتمنع من التحول نحو بلوغ التعايش والتآلف الحضاري، فإن ذلك لا يمنع تقديم تصور المشروع النهضوي الحضاري للأمة الإسلامية حول مسألة التآلف والتعايش الحضاري.

إن كان من ميزة تتميز بها الحضارة الإسلامية عن غيرها فهي خاصية الإيجابية والواقعية، وتتمثل في "إيجابية الإنسان في الكون، وإيجابية المؤمن بهذه العقيدة الإسلامية في واقع الحياة على وجه خاص، إن هذا التصور ما إن يستقر في الضمير حتى يتحرك ليحقق مدلوله في صورة عملية، وليترجم ذاته في صورة واقعية، والمؤمن بهذا الدين ما يكاد يستقر في ضميره حتى يحس أنه قوة فاعلة مؤثرة في ذات نفسه، وفي الكون من حوله. ففي طبيعة التصور الإسلامي ما يحفز الإنسان على محاولة الحركة الإيجابية لتحقيق هذا المنهج في صورة واقعية، فالمسلم يعرف من إدراكه لهذا التصور أن الإنسان قوة إيجابية فاعلة في هذه الأرض، وأنه ليس عاملاً سلبياً في نظامها، فهو مخلوق مستخلف فيها ليحقق منهج الله في صورته الواقعية العملية، لينشئ وليعمر وليغير ويطور ويلمح وينمي كل ما فيه نفع للحياة على هذه الأرض وهو معان على هذه الخلافة من الله عز وجل."² إن الروح الإيجابية التي اتسمت بها الحضارة الإسلامية، هي التي أهلتها لتكون في أوج قوتها وعنفوانها حضارة معطاءة متدفقة، تحترم التراث الحضاري الإنساني وتسعى لمد الجسور مع الحضارات الأخرى لرفدها بقيم ودماء جديدة، والافتباس من منافعها المادية التي لا تتعارض مع ثوابتها العقيدية ومقوماتها الروحية.

وتحقيق التآلف والتعايش الحضاري، لا يعني البتة انصهار الذات الحضارية الإسلامية في غيرها أو ابتلاع الحضارات الأخرى والهيمنة عليها على الطريقة الغربية، فالإسلام يبحث على التمايز والزوال الحضاري من

¹ -الميلاد زكي، المسألة الحضارية، مرجع سابق، ص 69

² -المخزنجي السيد أحمد، الحضارة الإسلامية وسطيتها وموقفها من الآخر، الكتاب الشهري الحكم لسلسلة دعوة الحق، الناشر: الإدارة العامة للثقافة والنشر لرابطة العالم الإسلامي، مكة، السعودية، 1428هـ، 2007م، ص 66

دون انغلاق، وهذا "التمايز الحضاري إنما ينطلق من حقيقة موضوعية، تؤكد وجود سمات وخصائص وقسمات تمايز ما بين الحضارات الغنية والعريقة، تعبيرا عن تمايز الشخصيات القومية والمكونات التاريخية للأمم الحضارات، ولقد ثبت سير التاريخ الإنساني ولا زال يثبت ويؤكد أن هذا التمايز لم يمنع من التقاء هذه الحضارات، وتفاعلها، وأن هذا التفاعل عندما كان صحيا ومن موقع الاستقلال لا التبعية، وبنهج راشد ورشيد، كانت ثمراته طيبة وخيرة، بل وضرورية لمختلف الأطراف، وكانت نتائجه دعما للتمايز وليس إلغاء له، ونفيا للانغلاق الذي يحمل مخاطر الجمود والضمور والانقراض للحضارة التي تسلك سبيل الانغلاق."¹

ويعد التفاعل الحضاري أهم ثمار تألف الحضارات لأنه مسعى حثيث لتحقيق التكامل والتعاون بين الكيانات الحضارية بدل أن يسعى كل منها لإلغاء الآخر ونفيه، كما أن فيه بحث عن عوامل القوة التي من شأنها تدعيم استقلال الهوية الذاتية لكل حضارة، ولذلك ليس هناك خلاف على ضرورة التفاعل الحضاري، بل "لقد كاد الإجماع أن ينعقد في حضارتنا على ضرورة التمييز بين هوية الأمة التي تميزها حضاريا، وبين العلوم القائمة على الحقائق والقوانين وتطبيقاتها، وهي التي لا وطن لها ولا جنس، ولا تشكل بأشكال البيئات الحضارية المتميزة.

فالهوية لا بد وأن نبحت عنها في الموروث، والعلوم الطبيعية وتطبيقاتها، وما هو صالح ومفيد وضروري من التجارب الإنسانية، وكل ما يمثل مصادر قوة للهوية الحضارية المتميزة، لا بد وأن نسعى إليه، نستلهمه، ونتمثله، ونوظفه لخدمة المشروع الحضاري المتميز، ولخدمة الهوية الحضارية المتميزة."²

وفي سياق آخر سعى زكي الميلاد إلى التأسيس والنحت لمفهوم تعارف الحضارات الذي اختاره على باقي المفاهيم الرائجة في هذا المضمار مستوحيا إياه من قوله تعالى: «يَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ»³. واستخلص من الآية أهم المرتكزات الأساسية لتعارف الحضارات، وتمثل في:

¹ - عمارة محمد، الاستقلال الحضاري، دار الوحدة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، الطبعة الأولى سنة 1986، ص 211-212

² - المرجع نفسه، ص 217

³ - سورة الحجرات، الآية: 13

- أن الخطاب القرآني يتوجه للناس كافة، من غير أن يتحيز لأمة دون أخرى، أو لأهل زمن دون سائر الأزمان.

- وحدة الأصل الإنساني ((إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى)) فالإنسانية بكل تنوعاتها العرقية والقومية والدينية وبكل مستوياتها في المعايير الاجتماعية والعلمية والاقتصادية، إنما ترجع إلى أصل واحد، ويجب أن تعي الإنسانية هذه الحقيقة وتحكمها كمبدأ في نظرة كل إنسان لإنسان.

- إن القرآن يريد أن ينظر الناس لأنفسهم على أنهم أسرة واحدة، مهما اختلفوا في اللون واللسان، ومهما تباعدوا في الأوطان. والتعامل بناء على هذه الخلفية من شأنه أن يزيل كل الأحقاد والعصبيات، والعنصريات والكرهية بين الناس، والظواهر التي تقف وراء كل ما يصيب العالم من نزاعات وصراعات وحروب مدمرة. كما أن هذه الخلفية تمثل أعمق المكونات الروحية والأخلاقية في الروابط بين الأمم والشعوب والحضارات.

- التأكيد على التنوع والتعدد الإنساني كحقيقة موضوعية، ((وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ)) فالناس ينتشرون في ربوع الأرض، كل منهم ارتضى مكانا للعيش فيه، وقد تعددت وتنوعت الثروات بين الشعوب حسب إمكانات الأرض، وقدراتهم على الاستفادة منها.

- ربط القرآن الكريم بين وحدة الأصل وبين التنوع الإنساني في هذه الآية، وهو ما يفهم منه أن وحدة الأصل الإنساني لا تلغي التنوع بين الناس في أن يعيشوا شعوباً وقبائل، كما أن الانقسام في العيش شعوباً وقبائل لا يعني إلغاء وحدة الأصل الإنساني، ومن بلاغة القرآن أنه قدم وحدة الأصل على قاعدة التنوع، لكي يكون التنوع متفرعا عن الأصل.

- أن القرآن الكريم يؤسس مبدأ التعارف بين الأمم والشعوب والحضارات ((لِتَعَارَفُوا)) فالتنوع ليس المقصود منه التنازع من أجل الثروة والقوة والسيادة بل التعارف والتآلف.

- إن المقصود من التعارف هو المعنى الأعم والأشمل لهذا المفهوم الذي يتجاوز الحدود السطحية المتعارف عليها، إلى ما هو أعمق من ذلك، والذي من أبعاده أن تتعرف كل أمة وكل حضارة على إمكانات وقدرات وثروات الأمم والحضارات الأخرى، بالإضافة إلى معرفة الظروف والمشاكل والتحديات، وكل ما يتوقف ويترتب عليه التعارف.¹

¹ -الميلاد زكي، المسألة الحضارية، مرجع سابق، بتصرف، ص74-77

ويرى زكي الميلاد "أن كل حضارة تشتكي من أنها لا تعرف بالشكل الذي ينبغي، أو لا تعرف إلا من خلال بعض الظواهر العابرة والسطحية والمحدودة، الأمر الذي يؤكد أن هناك جهلا متبادلا بين الحضارات، وهذا الجهل من أشد العوائق تأثيرا في عرقلة حوار الحضارات، ويكون سببا في أي تصادم يحصل بين الحضارات، ورفع هذا الجهل هو حد أبعاد مقولة تعارف الحضارات، والذي ينبغي أن يشترك الجميع في رفعه."¹

والواقع أن الطريق نحو حوار الحضارات إنما يمر عبر التعارف وإزالة اللبس عن القسّمات والجوانب الأساسية المشكّلة لكل حضارة، فنقص المعرفة والإطلاع، غالبا ما يكون سببا في بحس الآخرين، فمثلا هنتينغتون بسبب جهله للحضارة الإفريقية تردد في ضمها إلى الحضارات الكبرى السبع، مثل الإسلامية والغربية والكنفوشيوسية واليابانية والهندية والسلافية الأرثوذكسية والأمريكية اللاتينية. بينما ذهب مارتن برنال في كتابه (أثينا السوداء)، إلى إعادة الذاكرة الإنسانية إلى الدور الذي لعبته إفريقيا في إثراء الحضارات الإنسانية القديمة، وهو دور تستحق عليه الاحتفاء والتكريم، بدل الإغريق. ومن هنا تتضح الخطوط الأساسية لخارطة الطريق في تشكل الرؤية الإسلامية التي تضبط العلاقة بالآخر الحضاري، انطلاقا من مصادر الاستمداد ممثلة في القرآن الكريم، وأساسها هو السعي نحو التعايش والتعارف والتآلف والسلام.

المطلب الثاني: أولويات مشروع النهوض الاقتصادية

يشكل الإقتصاد أحد المداخل الأساسية لنهضة الشعوب والأمم، فحجم الإنتاج والموارد الاقتصادية وطرق تديرها وتوزيعها، وتحسين المردودية، تعتبر هي القضايا الأهم في ظل تزايد الحديث عن ندرة الموارد وسوء التوزيع للثروة الاقتصادية، ولذلك سأتناول مطلبين أساسيين هما من أولويات مشروع النهوض الإقتصادي للأمة الإسلامية:

أولا: التنمية الشاملة والمستقلة. ثانيا: التكامل الإقتصادي.

أولا: التنمية الشاملة والمستقلة

يعد مفهوم التنمية من أهم المفاهيم العالمية في القرن العشرين، حيث أُطلق على عملية تأسيس نظم اقتصادية وسياسية متماسكة تتميز بمؤهلات تنموية، وقد كان البروز القوي لمصطلح تنمية خلال

¹ -المرجع نفسه، ص78-79

الستينات من القرن الماضي، إثر حصول الكثير من البلدان على استقلالها، ودخولها في جهود البناء والتنمية، ويتميز مصطلح تنمية بالعموم والالتباس، مما انعكس على تعدد أبعاده ومستوياته، وتشابكه مع العديد من المفاهيم الأخرى، من قبيل: الإنتاج والتقدم والتخطيط والتطور والتحديث.

ويعطينا (لوسيان باي) تعريفاً مقاربا حيث يصف "التنمية أو التطور بأنه عملية تغير اجتماعي متعددة الأبعاد. فالتغير ليس مسألة إقامة محطة تحلية للماء في منطقة جرداء، ولكنه أيضا مسألة بشرية تشغل تلك المحطة. أما القول بأن الهدف الأساسي للتنمية هو مجرد تحديث الأقطار النامية، ورفعها إلى مستوى الأمم الصناعية المتقدمة، فإنه يحدد التنمية بكونها عملية تحديث، أي حركة طولية نحو النمو الاقتصادي والتصنيع والسيطرة على الطبيعة والبيئة. والاستنتاج الواضح من هذا القول هو اعتبار الأقطار الصناعية المتقدمة أقطار حديثة، وهو شيء مرغوب فيه، على حين أن الأقطار النامية ليست حديثة، وأن ذلك غير مرغوب فيه مطلقا. إننا نعد هذا التعبير غير موفق، لما يحويه من قيم مثقلة بالداروينية الاجتماعية التي تعود إلى القرن التاسع عشر.¹ وهنا تثار مسألة حدود التنمية وعلاقتها بالجوانب غير الاقتصادية، وإشكالية علاقة التنمية بالذات والآخر.

وقد كان مصطلح تنمية يعبر به عن عملية اقتصادية مادية، تتم على مستوى البنى الاقتصادية والتكنولوجية وتطوير الوسائل المعيشية، وتوفير ما يسد حاجات الإنسان المادية الأساسية، ونظرا للارتباط الوثيق بين التنمية والاقتصاد، حتى بات ينظر إليها على أنها قاصرة عليه دون باقي الجوانب الأخرى، فقد أضيف إلى التنمية مفهوم الشمول، فأصبح هناك ما يعرف بالتنمية الشاملة، والتي يقصد بها تلك العملية التي تشمل جميع أبعاد حياة الإنسان والمجتمع وتغطي مختلف المجالات والتخصصات، وتتقاطع مع مجمل العلوم الاجتماعية.

ولذلك يقرر سردار أن التنمية "تعني نقلة ثقافية محددة، تنتج عن استراتيجية متطورة، وفي أحيان كثيرة تكون غير مقصودة لخطبة جذابة في الظاهر، بدأت برفق أو تسرع من وجهة النظر الثقافية."²

ومن هنا تطور مفهوم التنمية ليرتبط بالعديد من الحقول المعرفية. فأصبح هناك التنمية الثقافية التي تسعى لرفع مستوى الثقافة في المجتمع وترقية الإنسان، وكذلك التنمية الاجتماعية التي تهدف إلى تطوير

¹ - سردار ضياء الدين، العلم والتكنولوجيا والتنمية في الأقطار الإسلامية، تعريب: عزت جرادات وصادق إبراهيم

عودة، مكتب المؤتمر الإسلامي العام لبيت المقدس، عمان الأردن، الطبعة الأولى، 1406هـ، 1986م، ص 27

² - المرجع نفسه، ص 28

التفاعلات المجتمعية بين أطراف المجتمع: الفرد، الجماعة، المؤسسات الاجتماعية المختلفة، المنظمات الأهلية.

وإذا كان مفهوم التنمية الشاملة قد استطاع تجاوز العمومية والقصور الموضوعي لمفهوم التنمية، في صياغته الأولى، بكونه قاصرا على الشأن الاقتصادي، فإنه لم يستطع تجاوز القصور الجغرافي والاستراتيجي للمفهوم، حيث ظل يحمل دلالات تبعية لنموذج التنمية في الدول الغربية الصناعية، ويحمل أيضا أحكاما قيمية تقضي بدنو وتواضع باقي الثقافات والحضارات، أمام الحضارة المهيمنة في رؤاها للاقتصاد والإدارة، بل علاوة على ذلك، ظل هذا المفهوم يوظف أو يؤدي إلى توظيف طاقات وقدرات مجتمعات معينة لتقتني خطى مجتمعات أخرى، حيث يتم استنزاف مواردها وعقولها لخدمة دول ومجتمعات مركزية في ظل علاقة تبعية، لذا ظل مفهوم التنمية -حتى وإن زاد عليه وصف "الشاملة"- يتسم بالعموم، ويرسخ تقسيم العالم إلى مركز وهامش، إلى متقدم ومتخلف، إلى تابع ومتبوع، إلى منتج للتكنولوجيا والأفكار والنظم ومستهلك لها، ومن هنا ظهرت الحاجة إلى معالجة هذا القصور وإعادة الاعتبار إلى عملية التنمية في شمولها، وفي نفس الوقت تتحرك بصورة تتسق مع إطارها الجغرافي، ومحيطها الاجتماعي، والثقافي، والحضاري، وهادفة استراتيجيا إلى خدمة المجتمع والإنسان الذي يعمل لها ويسعى لتحقيقها، ومدركة لمحمل أبعاد المعادلة الدولية القائمة. ومن تم بدأ الحديث عن مفهوم التنمية "المستقلة"، ليحاول فك الارتباط مع الخارج ويدفع عملية التنمية للتركيز على الداخل بكل صوره وأبعاده، وليعيد التذكير بتصادم المصالح أو تعارضها، أو اختلافها بين المركز والهامش أو بين المتقدم والمتخلف، وليؤكد على الأبعاد الذاتية للتنمية، و يعيد صياغة العلاقة ب"الآخر" بكل أشكاله ومثليه المدرجين في أطره المصلحية.

وليس المقصود بالتنمية المستقلة "العزلة أو القطيعة الكاملة مع العالم الخارجي، أو الانكفاء على الذات أو الاكتفاء الذاتي المطلق، فليس هذا من الأمور الممكنة في العالم المعاصر، فضلا على أنه يجافي المنطق الاقتصادي السليم. وإنما جوهر استقلالية التنمية هو توفير أكبر قدر من حرية الفعل للإرادة الوطنية المستندة إلى تأييد شعبي حقيقي، في مواجهة عوامل الضغط التي تفرزها آليات الرأسمالية، وفي مواجهة

القيود التي تفرضها المؤسسات الراعية والحارسة للنظام الرأسمالي العالمي، ومن ثم توافر القدرة على التعامل مع الأوضاع الخارجية بما يضمن المصالح الوطنية.¹

ويستند مفهوم التنمية الشاملة والمستقلة في المشروع النهضوي الإسلامي إلى "خمسة مبادئ ناظمة تؤسسه وتميزه:

*المبدأ الأول، هو تحرير القرار التنموي القطري والقومي من السيطرة الأجنبية، دون أن يعني ذلك الانقطاع عن أفضل منجزات البشرية في العالم المعاصر. ويتطلب ذلك تعبئة الموارد الذاتية للأمة وتنميتها وتوظيفها بأقصى كفاءة ممكنة.

*والمبدأ الثاني، هو اعتماد مفهوم واسع للرفاه الإنساني - كغاية تنموية - يتجاوز التعريفات الضيقة المقننة على الوفاء بالحاجيات المادية للبشر إلى التمتع بالمكونات المعنوية للتنعم الإنساني مثل: الحرية والمعرفة والجمال.²

*والمبدأ الثالث: "هو أن المعرفة مصدر أساسي للقيمة في العالم المعاصر، وذلك بالطبع إلى جانب تراكم الأصول الإنتاجية. ولذا فإن إقامة مجتمع المعرفة صارت عنصراً من العناصر الجوهرية للتنمية الحقيقية.

*والمبدأ الرابع، هو إنشاء نسق مؤسسي فعال موجه نحو التكامل القومي... ومن المهم هنا التمييز بين مرحلتين: الأولى مرحلة التنمية التكاملية التي يتولاها كل قطر، لتحقيق تكامل داخله، وفيما بين الأقطار، والثانية مرحلة تكامل إنمائي، يتولى فيه الكيان التكاملية تسيير دفة التنمية. وتتوافق المرحلة الأولى مع مرحلة بناء المشروع النهضوي، بينما تتوافق المرحلة الثانية مع مرحلة تسييره.

*والمبدأ الخامس هو الانفتاح الإيجابي على العالم المعاصر، بغرض الاستفادة من أفضل منجزات البشرية.³

وتقوم هذه المبادئ على عدة ركائز أساسية، أهمها:

¹ - مجموعة من الباحثين، المشروع النهضوي العربي، مرجع سابق، ص 83

² - المرجع نفسه، ص 85

³ - المرجع نفسه، ص 86

الاستناد إلى الأساس الإيماني العقيدي، باعتباره قوة دفع ذاتي هائل، قادر على تعبئة الجهود والطاقات، وبعث روح العمل والجدية والإخلاص في النفوس، فالجانب الديني يمكن أن يمد التنمية بمديات واسعة في هذا الاتجاه، "ويذهب كثير من الباحثين المهتمين بدراسة الاقتصاد الإسلامي إلى الدور الذي يمكن أن يقوم به الأساس العقائدي، وكذا دور القيم في تحقيق أهداف التنمية، إذ أنها تحدد موقف الإنسان من استعمال الثروة والعناصر الأخرى، كما أنها ترسم معالم سلوكه، وتؤثر في رغباته".¹ ومن هنا فإن المشروع النهضوي الإسلامي يقضي بأن تكون مبادئ الاقتصاد الإسلامي، محور عملية التنمية الشاملة والمستقلة، وتحقق التنمية الشاملة بكون الاقتصاد الإسلامي يشتمل على مجموعة متكاملة من المبادئ العامة، والفصول الكلية التي تضبط حركية الحياة الاقتصادية، وهي مستمدة من المقاصد الكبرى للإسلام وعلى ضوءها يتحدد دور الدولة ووظيفة الملكية والنظرة إلى المال، وطبيعة الحرية الاقتصادية وأشكال توزيع الثروة، ومكانة القطاعات الاقتصادية العامة والخاصة والنظام التكافلي.. وذلك كله بهدف تحقيق التنمية المثلى التي للنظرية الاقتصادية الإسلامية نظرتها الخاصة بها والمتميزة.²

ومن هنا كان للتنمية الاقتصادية في الإسلام مفهوما شاملا "ينسحب على كل ما يؤدي إلى الحياة الطيبة للإنسان المستخلف، الذي جعله الله خليفته في الأرض، وأمره بإصلاحها ونهاه عن السعي فيها بالفساد أو الخراب أو إهلاك الحرث والنسل".³

إن الاستناد إلى الرؤية الإسلامية ومبادئ الاقتصاد الإسلامي في إنجاز الخطط التنموية، يعتبر إجراء أساسيا في طريق تحقيق الاستقلالية عن النماذج الاقتصادية والتنموية الغربية، فالاستقلالية ينبغي أن تتحقق أولا على مستوى الرؤية المذهبية قبل الشروع في التنفيذ لأي مخطط تنموي. ثم تأتي بعد ذلك "ضرورة امتلاك العالم الإسلامي لثرواته الاقتصادية، وبالذات الطبيعية منها، وهذا لا يمكن أن يتم في ظل سيطرة الشركات الأجنبية على الحلقات الحاكمة لعمل هذه النشاطات، وهو ما يقتضي سيطرة

¹ - الشافعي عبد الرحيم، المدخل لدراسة الاقتصاد الإسلامي، الناشر: عالم الكتب الحديث، إربد، الطبعة الأولى،

1430هـ، 2009م، ص121

² - المرجع نفسه، ص172

³ - المرجع نفسه، ص174

المجتمع على أهم هذه الثروات، وعدم فسح المجال لأن تكون بيد الشركات الأجنبية التي لا تعمل قطعاً وفق المعايير التي تضمن تحقيق المصلحة العليا للدول الإسلامية.¹

وكما أن التنمية المستقلة تستدعي انتقال الاقتصاد الإسلامي من الحالة الربعية السائدة حالياً إلى الحالة الإنتاجية، وذلك من خلال تخفيض الاعتماد المفرط على الاستيراد السلعي والخدمي، ولاسيما في مجال الحبوب والمواد الغذائية والسلع الوسيطة والرأسمالية، والمعارف الإنتاجية والخدمات العلمية والتكنولوجية. والاتجاه نحو تحقيق قدر أكبر من الأمن الغذائي والمائي، وتوسيع الاستثمار في المجال الزراعي. كما يجب تنويع سلة الصادرات السلعية والخدمية وتحسين نوعية المنتجات، لأن ذلك من شأنه التقليل من الاعتماد المفرط على عائدات النفط والغاز، بالإضافة إلى ضرورة التوجه نحو حصر الدين العام الخارجي وأعباء خدمته.

وترتكز التنمية المستقلة كذلك على عامل الاعتماد على الذات مادياً وبشرياً، ولا يتحقق ذلك إلا بتقوية رصيد رأس المال البشري، من خلال تطوير نظم التعليم والتدريب، ويقوم التعليم بدور مركزي في "عملية التنمية وإثراء المعارف الأساسية للبشر، وتطوير علومهم وبناء قدراتهم الذاتية على التحليل والنقد، ومواجهة المشاكل التي تعترضهم، وشكل الركيزة الأساسية التي بنيت عليها آليات التنمية بجميع أشكالها."²

ويتطلب عامل الاعتماد على الذات إحداث زيادة ضخمة في المدخرات المحلية، باعتبارها "شرط لا غنى عنه لاستقلالية الموارد وإطرادها، مهما ترتب عن ذلك من تضحيات ومشاق، ذلك أن التنمية التي قدر لها الاستمرار والتواصل في الزمن الحديث هي التنمية التي قامت على المدخرات الوطنية وتراكم رأس المال، ولا مجال هنا لتكرار نمط الاستهلاك الغربي المسرف المبذر للموارد.

كما أنه من الخطأ تصور أن التنمية يمكن أن تحدث على نطاق يعتد به، اعتماداً على أن المعونات الأجنبية والاستثمار الأجنبي يمكن أن يحل محل الادخار المحلي في إنجاز التنمية، وفي الحقيقة أن

¹ -خلف فليح حسن، اقتصاديات العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص251-252

² -الحسيني عبد الحسن، التنمية البشرية وبناء مجتمع المعرفة، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت لبنان، الطبعة الأولى،

الاستثمار الأجنبي المباشر على المستوى العالمي، لم يتدفق بغزارة، بشكل عام، إلا على البلدان التي نجحت في الارتفاع بمعدلات ادخارها المحلية ارتفاعا كبيرا.¹

كما تتطلب التنمية المستقلة أن تضطلع الدولة بدور محوري في التخطيط الشامل، والإشراف المباشر على عملية الإنتاج والاستثمار، والسيطرة على الفائض الإقتصادي ومركزته، وضمان التوزيع العادل للثروة والدخل ولثمار النمو، لأن تحقيق العدالة الإجتماعية يعتبر ركيزة أساسية لتحقيق تنمية شاملة ومستقلة، ويعد قوة مناعة للأمة في مواجهة كل الأزمات التي قد تُلْمُ بها.

ولكي تحقق التنمية الاستدامة والتوازن المطلوب لا بد أن تقوم على مبدأ ترشيد الاستهلاك ومحاربة الفساد، ذلك أن أنماط الاستهلاك السائدة ببعض البلدان الغربية باتت تشكل تهديدا حقيقيا للبيئة وللإقتصاد العالمي.

وأخيرا تجدر الإشارة إلى أن تحقيق التنمية الشاملة والمستقلة داخل الأقطار الإسلامية في الظروف الراهنة، تعد أمرا صعبا بدون سعي حثيث لتحقيق تكامل اقتصادي، وتعاون بين البلدان الإسلامية، ذلك أن التحديات الاقتصادية للعولمة تستدعي أن تتكفل البلدان الفقيرة لمواجهتها، كما أنه من شبه المستحيل أن تحقق الكيانات الصغيرة الاستقلالية التنموية بسبب ضيق فضاءها الاقتصادي، وهو ما لا يسمح بتحقيق وفورات النطاق اللازمة لتحقيق مستوى ملموس من التنمية. وهذا يقودنا للحديث عن أولوية التكامل الاقتصادي ضمن مشروع النهوض الحضاري الإسلامي.

ثانيا: التكامل الاقتصادي والتحول نحو السوق الإسلامية المشتركة

ظهر مصطلح التكامل الاقتصادي (Economic Integration) خلال النصف الثاني من القرن العشرين، وبعد الحرب العالمية الثانية، نتيجة تزايد الاعتماد المتبادل بين الدول ورغبتها في إقامة التجمعات والتكتلات الاقتصادية الإقليمية، وذلك لتجاوز آثار الحرب وإعمار ما دمرته من جهة استمرار عملية التطوير من جهة أخرى، وقد شهدت أوروبا ميلاد أول تجمع اقتصادي إقليمي في العالم، وهو السوق الأوروبية المشتركة التي تحولت لاحقا إلى الاتحاد الأوروبي، ثم تلا ذلك ظهور عدد من التجمعات الإقليمية في آسيا وأمريكا وأفريقيا.

ويمكن تحديد الأساس النظري الذي تقوم عليه فكرة التكامل الاقتصادي في النقاط الآتية:

¹ -مركز دراسات الوحدة العربية، المشروع النهضوي العربي، مرجع سابق، ص 90-91

- "أن العالم مقسم إلى دول مستقلة، وأنه لا توجد دولة واحدة يمكن أن تكتفي اقتصاديا بإمكانياتها، سواء من حيث الموارد أو من حيث نطاق السوق فيها، ومن هنا وجدت التجارة الخارجية بين الدول بعضها البعض.

- أن التجارة الخارجية تشهد منافسة قاتلة بين الدول، سواء فيما تحتاجه من موارد للإنتاج أو سلع من الدول الأخرى، أو في إيجاد سوق لتصريف الفائض لديها من موارد الإنتاج أو السلع أو الخدمات .

- أن الدول تستخدم في هذه المنافسة عدة سياسات، منها ما تفرضه من قيود كمية وتعريفية لتحد من تدفق السلع الأجنبية إليها لحماية للصناعات الوطنية أو لجذب الموارد التي تحتاجها للإسهام في التنمية بها من رؤوس أموال وكفاءات فنية وتقنية.

- أن الدول ذات الإمكانيات الكبيرة والاقتصاديات القوية، تستأثر بالجزء الأكبر من التجارة الخارجية وتبقى الاقتصاديات الصغيرة تابعة لها.¹

ومن هنا جاءت فكرة التكامل الاقتصادي بين مجموعة من الدول ذات الظروف والأوضاع المتشابهة، وتقوم هذه الفكرة على أمرين أساسيين هما:

- "إزالة الحواجز أمام تدفق السلع والخدمات بين مجموعة الدول المتكاملة.

- إيجاد أحسن السبل لقيام علاقات اقتصادية بين الدول، مبنية على التعاون الذي يفيد الجميع.²

ويستخدم مصطلح التكامل إلى جانب مصطلحات أخرى مثل: التعاون والاندماج، ويختلف تحديد المفهوم بين الاقتصاديين تبعاً لاختلاف وجهات النظر، فهناك من يعرف التكامل بوصفه: "عملية وحالة، وكونه عملية فإنه يتضمن التداير التي يراد منها إلغاء التمييز بين الوحدات الاقتصادية المنتمة إلى دول قومية مختلفة، وهنا يتم التأكيد على وسائل التكامل وهدفه في تحديد مفهومه باعتباره عملية، وإذا تم النظر إلى التكامل بوصفه حالة، فإنه في الإمكان القول بأنه يتمثل في انتفاء مختلف صور التفرقة في الاقتصادات القومية، وهذا يعني التركيز على النتيجة التي يتم تحقيقها ويراد الوصول إليها من خلال التكامل، وبهذا المعنى يتم تعريف التكامل بأنه ضم أو دمج الأجزاء لتكوين كلٍّ موحد.³

¹ - عمر محمد عبد الحليم، التكامل الاقتصادي بين دول العالم الإسلامي، محور: المستقبل الاقتصادي للأمة

الإسلامية، مؤتمر القاهرة الخامس عشر حول: مستقبل الأمة الإسلامية مرجع سابق، ص 455

² - المرجع نفسه، ص 456

³ - خلف فليح حسن، اقتصاديات العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 177-178

والتكامل هنا يتم وفق صورة تمثل أعلى مستوياته، بحيث يشمل مجمل النشاط الاقتصادي، وتتحول الدول المتكاملة إلى وحدة اقتصادية كبيرة متكاملة، كما لو كانت دولة واحدة موحدة على المستوى السياسي.

ويمكن تعريف التكامل الإقتصادي أيضا بأنه "عملية اقتصادية واجتماعية يتم بموجبها إزالة جميع الحواجز بين الوحدات المختلفة، وتؤدي إلى تحقيق تكافؤ الفرص أمام جميع عناصر الإنتاج في دول التكامل.

ويعرف أيضا بأنه: إيجاد أحسن إطار ممكن للعلاقات الاقتصادية الدولية والسعي الجاد لإزالة العوائق أمام التعاون الاقتصادي بين مجموعة الدول.¹

وانطلاقا من هذه التعريفات يتضح أن التكامل الاقتصادي عملية ليست بسيطة، بل هي عملية على درجة عالية من التعقيد والشمول، وبعد المدى في العلاقات الاقتصادية والسياسية. كما أنها ترتبط بتحقيق تغيرات وآثار شكلية في الاقتصاد الوطني لأطراف عملية التكامل.

وتتوفر لدى الدول الإسلامية الكثير من مقومات التكامل، وإمكانية التعاون الاقتصادي، بالنظر لتشابهها في الموقع الاقتصادي ضمن دول العالم الثالث أو الدول النامية، وما تزخر به من وفرة الموارد الطبيعية والاقتصادية المتنوعة، والموقع الجغرافي الهام، والسيولة النقدية، وغيرها من العوامل، "وترجع حتمية التكامل لاقتصادي بين الدول الإسلامية أساسا، إلى عوامل تتصل بالواقع الاقتصادي والسياسي الذي تعيشه تلك الدول، واشتراكها في خصائص ومظاهر متشابهة للتخلف الاقتصادي، ومن أبرز سمات التخلف في الدول الإسلامية ضعف المقدرة الإنتاجية لديها، لاعتمادها على إنتاج وتصدير المواد الأولية الخام، وضعف الاهتمام بالقطاع الصناعي، وضآلة أهميته النسبية في النشاط الاقتصادي لتلك الدول، حيث اقتصر الإنتاج الصناعي على السلع الاستهلاكية الخفيفة مثل صناعة المنسوجات والغزل، والمنتجات الغذائية والورقية والجلود، إضافة إلى تأخر المستوى الفني إلى ما دون المستوى المطلوب."²

¹ - عمر محمد عبد الحليم، التكامل الاقتصادي بين دول العالم الإسلامي، محور: المستقبل الاقتصادي للأمة الإسلامية، مؤتمر القاهرة الخامس عشر حول: مستقبل الأمة الإسلامية مرجع سابق، ص 456

² - وجدي محمود حسين، العلاقات الاقتصادية الدولية، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، مصر، دت، ص 241

كما أن حالة التبعية التي تخضع لها الاقتصاديات الإسلامية، لصالح الدول الصناعية المتقدمة، تحول دون تقدمها الصناعي، مما يكرس هيمنة النفوذ الأجنبي على النشاط الاستثماري، وتوجيهه للإنتاج الأولي، واختلال التجارة الخارجية، وانخفاض متوسط دخل الفرد.¹

وبناء على ذلك فإن شروط التبادل الدولي للدول الإسلامية، سيستمر في حالة التدهور على المدنيين المتوسط والطويل، كما سيستمر معدل النمو بالتراجع نتيجة الأزمات والمشكلات الاقتصادية العالمية، باستثناء الدول المنتجة للنفط بسبب تزايد الطلب العالمي على النفط.

ولهذه الأسباب تبدو أهمية ضرورة التكامل الاقتصادي بين الدول الإسلامية، من أجل التغلب على كل العقبات والصعوبات التي تقف حاجزا دون تحقيق التنمية الشاملة والمستقلة، وأهم هذه العقبات: "عقبة ضيق السوق وعدم كفاية بعض العناصر الإنتاجية، فضلا عن إتاحة تنسيق العمل الإنمائي على وجه يكفل تحقيق الاستفادة المثلى من الموارد الاقتصادية لتلك الدول مجتمعة."²

وبالإضافة إلى العوامل الموضوعية السالفة الذكر التي تحتم ضرورة التكامل الاقتصادي، فإن عامل الوحدة العقيدية والروحية والنفسية التي يقيمها الدين الإسلامي بين أفراد الأمة باختلاف أقطارهم وأمصارهم يعد قاعدة أساسية لإنجاز التكامل المنشود، بحيث لن يكون فقط تكاملا ماديا أملتته المصالح الاقتصادية والسياسية لهذه البلدان، بل أيضا تكاملا روحيا وتجانسا ثقافيا، مما يجعل رؤية المسلمين لأمر الحياة متقاربة، وهو ما يسهل التفاهم بين شعوب العالم الإسلامي ويوثقه.

"إن التكامل الاقتصادي هو فرع عن أصل وهو وحدة الأمة الإسلامية، المقررة شرعا، والإسلام ليس عقيدة فقط، وإنما هو نظام متكامل، يمثل الاقتصاد أهم عناصر هذا النظام الذي اهتم به الإسلام، حيث عنيت الشريعة به بصفة مباشرة وبتركيز كبير، ممثلا في أحكام المعاملات التي تمثل حوالي 75% من موضوعات الفقه الإسلامي."³

¹ - المرجع نفسه، ص 242

² - العقلا محمد علي، السوق الإسلامية المشتركة، الناشر: مكتبة زهراء الشرق، القاهرة مصر، الطبعة الأولى، 2007، ص 84

³ - عمر محمد عبد الحليم، التكامل الاقتصادي بين دول العالم الإسلامي، محور: المستقبل الاقتصادي للأمة الإسلامية، مؤتمر القاهرة الخامس عشر حول: مستقبل الأمة الإسلامية مرجع سابق، ص 465

ويمكن أن يوفر التكامل الاقتصادي على الأقطار الإسلامية، جهدا كبيرا في تبديد الطاقات الهائلة والكلفة المادية الكبيرة، التي تنجم عن محاولة كل دولة إسلامية إنشاء نطاقات واسعة من الصناعات الخفيفة والصغيرة الحجم، التي تتكرر بباقي بلدان التكامل.

"كذلك فإن من فوائد التكامل الاقتصادي بين الدول الإسلامية، السير في طريق تحقيق الوحدة السياسية بين هذه الدول، وإنشاء الاتحاد العسكري لمواجهة التحديات والأخطار التي تواجه هذه الدول، خاصة وأن الله سبحانه وتعالى قد أمر بالاستعداد والتجهيز، قال تعالى: ((وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِّنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ)).¹ ومقتضى هذا الأمر وجوب إعداد العدة دائما واستكمال القوة بأقصى الحدود الممكنة، فالمسلمون مكلفون أن يكونوا أقوياء وأن يحشدوا ما يستطيعون من أسباب القوة، ليكونوا مرهوبين في الأرض، ولتكون كلمة الله هي العليا، وليكون الدين كله لله.²

ويقترح عبد الرحمن يسري ثلاث مراحل لتحقيق التكامل الاقتصادي الإسلامي، تبدأ بمرحلة وضع الأساس وتحقيق الاستقلال الاقتصادي، معتبرا هذه المرحلة هي أخطر المراحل وأدقها لما يترتب عنها من التمهد للمراحل الأخرى اللاحقة، وفي هذه المرحلة يجب على الجميع الاتفاق على المبادئ الأساسية المشتركة، وعلى رأسها الالتزام بتطبيق الشريعة الإسلامية، بما تتضمنه من مبادئ الشورى والديمقراطية والعدالة الاجتماعية والحريات العامة، كما ينبغي وضع الخطوات الإجرائية لتجاوز التبعية الاقتصادية، وتحقيق الاستقلال الاقتصادي من خلال إحلال مبادئ الاقتصاد الإسلامي، بدل التماهي مع الاقتصاد الرأسمالي، والاستمرار في القيام بالأدوار الهامشية في النشاط الاقتصادي التي تحددها الدوائر الغربية للبلدان الإسلامية، كإنتاج وتصدير عدد محدود من المواد الخام، أو السلع الزراعية والأولية أو السلع الصناعية البسيطة لأسواق البلدان الغربية المتقدمة صناعيا واقتصاديا. أما المرحلة الثانية فتهدف لتوثيق التعاون بين البلدان الإسلامية، ويعتمد ذلك على هدفين رئيسيين هما: تحرير القوة البشرية على مستوى العالم الإسلامي، من جميع القيود المفروضة على حركتها داخل الدول الإسلامية، ومنحها معاملة تفضيلية خاصة، وتشجيع وتنسيق حركة رؤوس الأموال بين هذه البلدان، والسماح للمصارف الإسلامية بتوسيع نشاطاتها بمختلف بلدان التكامل الإسلامي، مع تشجيع الشركات الاستثمارية

¹ - سورة الأنفال الآية 61

² - قطب سيد، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج 10 ص 1544

المشتركة على المستوى الإقليمي والدولي. وهذا يقتضي تكييفاً كاملاً للمنظومة القانونية الاستثمارية لهذه البلدان، وإنشاء هيئة عليا للاستثمارات، لإعداد دراسة الجدوى عن كافة المشروعات الضرورية للتنمية والتكامل الإقتصادي.

أما المرحلة الثالثة، فتتعلق بإنجاز التكامل وتحقيق الانطلاق، وفي هذه المرحلة تتم الدعوة من قبل الدول المتجاورة أو المتقاربة للدخول في اتفاقيات للتكامل الإقتصادي، وتنسيق النشاط وتنمية النشاط الإنتاجي داخل الوطن الإسلامي على أساس الميزات النسبية لكل بلد.¹

ويتخذ التكامل الإقتصادي أشكالاً متعددة أهمها:

أ- "إنشاء منطقة التجارة الحرة: وتكون بتحديد منطقة جغرافية داخل كل دولة، أو في الحدود المشتركة بينها، أو في شكل غير جغرافي بتحديد أنواع معينة من السلع، أو حجم معين من التجارة الخارجية تكون فيها حركة السلع حرة وبدون أي قيود جمركية أو كمية، في حين تحتفظ كل دولة عضو في هذه الاتفاقية بتعريفاتها الجمركية المستقلة تجاه دول العالم الآخر.

ب- إنشاء الاتحاد الجمركي: ويكون بالاتفاق على حرية تبادل السلع بين دول الاتحاد الجمركي، وبدون قيود جمركية أو كمية، بجانب تطبيق الدول الأعضاء تعريف جمركية موحدة في معاملاتها مع دول العالم الأخرى.²

ج- "إنشاء السوق المشتركة: ويكون بالاتفاق، زيادة على ما يقتضيه الاتحاد الجمركي من حرية انتقال السلع، وإلغاء الحواجز الجمركية، بالإضافة إلى تحقيق حرية انتقال الموارد أو عناصر الإنتاج وهي العمل ورأس المال بين دول السوق المشتركة.

د- إنشاء الاتحاد أو الوحدة الاقتصادية: وتكون بالإضافة إلى ما تحقق في السوق المشتركة، العمل على تنسيق السياسات الاقتصادية والمالية والنقدية وما يرتبط بها من إجراءات ونظم بين الدول الأعضاء.

¹ - أحمد يسري عبد الرحمن، مراحل التكامل الإقتصادي الإسلامي في إطار الظروف المعاصرة، كتاب: نحو مشروع حضاري لنهضة العالم الإسلامي، أبحاث ووقائع المؤتمر الحادي عشر للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالقاهرة، مصر، سنة 1421هـ، 2000م، بتصرف، ص 661-669

² - عمر محمد عبد الحليم، التكامل الإقتصادي بين دول العالم الإسلامي، محور: المستقبل الإقتصادي للأمم الإسلامية، مؤتمر القاهرة الخامس عشر حول: مستقبل الأمة الإسلامية مرجع سابق، ص 456

هـ- تحقيق التكامل الاقتصادي التام: وتكون بالإضافة إلى ما تحقق في الوحدة الاقتصادية، العمل على إيجاد مؤسسات تكاملية (مثل البنك المركزي الموحد لدول التكامل)، ووجود سلطة عليا وجهاز إداري لتنفيذ السياسات الاقتصادية التكاملية وتوحيد العملة.¹

وقد تعددت تجارب التكامل في العالمين العربي والإسلامي، وظلت فكرة التعاون الاقتصادي تراوح مكانها كإحدى الأهداف الأساسية للجامعة العربية منذ تأسيسها سنة 1945، فأبرمت اتفاقية الوحدة الاقتصادية العربية بقرار من اللجنة السياسية للجامعة في 19/5/1956، باعتبارها مقدمة لوحدة اقتصادية عربية في إطار الجامعة العربية، وتم التوقيع على الاتفاقية سنة 6/6/1962، وكان من أهداف الاتفاقية تحرير حركة الأفراد والرساميل والسلع بين الدول الأعضاء، كما تم إنشاء مجلس للوحدة الاقتصادية، وهو هيئة دائمة تتكون من ممثل عن كل دولة عضو، ويتخذ قراراته بأكثر من الثلثين، وقد صدر عن هذا المجلس، العديد من الاتفاقيات التي تصب في تحقيق التكامل الاقتصادي العربي، كان أهمها اتفاقية إنشاء السوق العربية المشتركة سنة 1964م التي انضمت إليها سبع دول عربية، وقد تضمنت المبادئ والأهداف نفسها التي قامت عليها اتفاقية الوحدة العربية، وهي مبادئ طموحة ومتقدمة حتى على السوق الأوروبية المشتركة حينئذ، "حيث أنها قررت الشروط الأساسية لإنشاء سوق موحدة، من خلال إزالة القيود على حرية الأشخاص ورؤوس الأموال وحركة السلع، وعلى الإقامة والعمل، واستخدام وممارسة كافة أوجه النشاط الاقتصادي... وتم تحديد العديد من المبادئ والأسس العامة والخاصة بتبادل المنتجات وبعمليات الاستيراد والتصدير، وكذلك الخاصة بتبادل المنتجات الزراعية والصناعية وكيفية تسوية المعاملات، وأن يتم التنفيذ على مراحل حددت كل مرحلة منها بعدد السنوات، وتم اختصار المراحل سنة 1967 واعتبر عام 1970 نهاية هذه المراحل."²

ورغم بعض التقدم النسبي الذي حققت السوق العربية المشتركة من حيث الالتزام بتنفيذ ما نصت عليه، إلا أن ذلك لم ينعكس على توسع المبادلات بين الأعضاء، مما جعل اتفاقية السوق لم تحقق الكثير من أهدافها، "وكانت النتائج المحققة في الواقع أقل بكثير من الطموح الذي تضمنته الاتفاقية، وذلك بسبب المعوقات التي تعترض العمل العربي المشترك عموماً، ولأسباب خاصة تتصل بالسوق ومن بينها، عدم وجود أجهزة متخصصة لإدارة السوق وتنفيذ الاتفاقية، وكثرة الاستثناءات التي تضمنها

¹ -المرجع نفسه، ص457

² -خلف فليح حسن، اقتصاديات العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص218

التنفيذ، والتي تمثل تحلياً عن الالتزام بنود الاتفاقية، إضافة لعدم شمولها لكل الدول العربية بل اقتصر على البعض منها، ولم تتضمن توحيد الرسوم الجمركية التي تفرضها الدول الأعضاء على العالم الخارجي، إضافة إلى ضعف تنسيق السياسات عموماً بين الدول الأعضاء، والتركيز على العمل الإجرائي دون العمل الفعلي، واشتراط الانضمام لاتفاقية الوحدة الاقتصادية العربية.¹

أما على صعيد العالم الإسلامي فإن إنشاء منظمة المؤتمر الإسلامي، قد خلق أجواء مشجعة للتعاون الاقتصادي بين الدول الإسلامية، وذلك من خلال عدد من المؤسسات المختصة، مثل: البنك الإسلامي للتنمية، ومركز الأبحاث الإحصائية والاقتصادية والاجتماعية والتدريب بين الدول، والذي يوجد مقره بأنقرة، والمركز الإسلامي للتدريب الفني والمهني والبحوث، ومقره بدكا ببنغلاديش، والغرفة الإسلامية للتجارة والصناعة وتبادل السلع، ومقرها بكراتشي بباكستان، والمركز الإسلامي لتنمية التجارة ومقره بالدار البيضاء بالمغرب.

ورغم الأهمية القصوى للأدوار التي تضطلع بها هذه المؤسسات فإن هذه المؤسسات لا تكفي وحدها لقيام تكافل اقتصادي شامل بين الدول الإسلامية، لأنها -أي المؤسسات- تخدم جزئية من جزئيات التكامل الاقتصادي وهو القطاع التجاري، كما أنها ليست بالقدر الكافي لتخدم وتنمي هذا القطاع الهام، ويضاف إلى ذلك الصعوبات التي تواجه تلك المؤسسات وفي مقدمتها عدم كفاية المساهمات المقدمة من قبل الدول الأعضاء، إضافة إلى عدم انتظام تلك المساهمات بسبب تأخر وامتناع بعض الدول الأعضاء فيها عن دفع نسبة مساهمتها في تلك المؤسسات.²

ويعتبر البنك الإسلامي للتنمية أهم مؤسسات التكامل الاقتصادي لمنظمة التعاون الإسلامي، حيث يقوم بنشاط كبير بالمساهمة في تمويل المشروعات الصناعية والزراعية في الدول الأعضاء وتمويل عمليات التجارة الخارجية، وتقديم القروض لتمويل البنية الأساسية وإعداد المساعدة الفنية والخبرات الاستشارية، وقد بلغت عدد عملياته منذ إنشائه سنة 1972 حتى سنة 2011: 8,199 بما قيمته 87,131,2 مليون دولار أمريكي.³

¹ -المرجع نفسه، ص 291

² -العقلا محمد بن علي، السوق الإسلامية المشتركة، مرجع سابق، ص 900

³ -البنك الإسلامي، التقرير السنوي لسنة 1432هـ، 2011م، مرجع سابق، الجدول 1، ص 1

و"على الرغم من محدودية الموارد المالية للبنك الإسلامي للتنمية، إلا أنه عمل في حدود إمكانياته من أجل تعزيز العلاقات التجارية بين الدول الأعضاء، وذلك من خلال النشاطات المتعددة التي قام بها البنك في ذلك، وأسهم في الجهود المبذولة لاستثمار الإمكانيات التجارية، والقدرات الاقتصادية للعالم الإسلامي بأقصى طاقة ممكنة، لصالح الدول الأعضاء فيه، كما عمل على سد بعض احتياجات الدول الأعضاء من السلع والمنتجات الاستهلاكية والرأسمالية، وعلى الرغم من الصعوبات التي واجهها البنك والمثلة في ركود المناخ الاقتصادي بصفة عامة، وعدم توفر المشروعات المناسبة والمدروسة للمساهمة في رؤوس أموالها، نتيجة للظروف المالية التي تمر بها غالبية الدول الأعضاء، ما دفعها إلى اتباع سياسة البطء في المساهمة في المشروعات بالعالم الإسلامي."¹

والواقع أن تجربة البنك الإسلامي للتنمية رغم محدوديتها تعتبر -شأنها شأن تجربة السوق العربية المشتركة- تجربة طموحة وواعدة، تصلح لبنة للبناء عليها متى توافرت الإرادة اللازمة لذلك. وهي تنضاف إلى العديد من الاتفاقيات والمعاهدات والمبادرات الرامية لتحقيق التكامل الاقتصادي، ورغم تعثر جل المحاولات وانحصر بعضها، إلا أن ذلك يعتبر دلالة قوية على حضور فكرة التكامل لدى بلدان العالم العربي والإسلامي، غير أن التردد والتوجس من قبل بعض الدول، والمثالية وعدم استحضار سنة التدرج أحيانا من قبل البعض، إضافة إلى التفاوت التنموي بين الدول الإسلامية، وقوة الضغوط الاقتصادية الغربية عليها، كلها عوامل تتضافر لإفشال أي محاولة للتكامل السياسي أو الاقتصادي لبلدان العالم الإسلامي.

وتعتبر أطروحة السوق الإسلامية المشتركة إحدى أهم أشكال التكامل المطروحة في هذا الصدد، والأكثر قبولا في أوساط الشعوب والدوائر الاقتصادية بالعالم الإسلامي، وذلك استلهاما لتجربة أوروبا الغربية في تحقيق التكامل الاقتصادي، المتمثلة في السوق الأوروبية المشتركة، التي انطلقت مع إنشاء دول أوروبا الست (فرنسا، ألمانيا، بلجيكا، إيطاليا، هولندا، اللوكسمبورغ) للهيئة العليا للصلب والفحم، وقد تم توقيع معاهدة في هذا الشأن في باريس في أبريل سنة 1951. "ويفهم من هذه المعاهدة أن إنتاج وتوزيع الصلب والفحم في أوروبا الغربية قد انتقل إلى هيئة عليا، فبدون هذه المواد الخام لا تستطيع أي دولة أوروبية القيام بالحرب بمفردها، ولكن حصول هذه الدول على الصلب والفحم بسهولة وبثمن معتدل -بقدر الإمكان- يمنح هذه الفرصة بقدر الإمكان. وقد بدأ العمل بهذه المعاهدة في تموز -

¹ -العقلا محمد بن علي، السوق الإسلامية المشتركة، مرجع سابق، ص 95-96

أيلول (يوليو-سبتمبر 1952)، وقد صرح روبر شومان، وزير خارجية فرنسا حينئذ، بأن هذا العمل بمثابة خطوة جريئة في طريق الوحدة الأوروبية.

هذه البداية المشجعة حملت الدول الست على متابعة اللقاءات لتعميق تعاون واسع فيما بينها، وقد تم لها ما أرادت، ففي 25 آذار (مارس 1957) اجتمع ممثلون عن هذه الدول، ووقعوا معاهدة عرفت باسم معاهدة روما، وبهذا أصبح للسوق المشتركة كيانها القانوني.¹

وقد جددت السوق الأوروبية المشتركة برنامجا موحدًا تمثل فيما يلي:

1- "سياسة موحدة لتشجيع النمو الاقتصادي.

2- إنشاء اتحاد جمركي عن طريق إلغاء جميع الرسوم، وخصص الواردات وكل الحواجز التي تعترض التجارة بين الدول الست ككتلة واحدة.

3- تعريف خارجية موحدة بين الدول الست الأعضاء بالنسبة للعالم الخارجي.

4- سن القوانين التي تحرم تحديد الأسعار والكارتلات والاحتكارات، وغير ذلك من الأمور التي تعرقل التجارة.

5- مساواة الرجل بالمرأة في الأجور.

6- العمل الموحد على أساس 40 ساعة أسبوعيا.

7- حق الحصول على إجازة ثلاثة أسابيع على الأقل في السنة بأجر كامل.

8- إعادة توطين أو تدريب العمال الزائدين على الحاجة مؤقتًا أو الذين تركوا أعمالهم نتيجة حرية التجارة.

9- وضع سياسة موحدة بالنسبة للأجور والتأمين الاجتماعي والبطالة.

10- حرية حركة رأس المال والأيدي العاملة.

11- حرية حركة الخدمات مثل البنوك والتأمينات.

12- العمل على إيجاد نظام متكامل للنقل، بالبحر والجو والسكك الحديدية وطرق برية ونهرية داخلية.¹

¹ - عيسى نجيب، وموت عبد الهادي وآخرون، مدخل إلى دراسة التكتلات الاقتصادية في بلدان العالم الثالث، سلسلة الدراسات الاقتصادية 4، معهد الإنماء العربي، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 1978، ص 20-21

ويهدف هذا البرنامج إلى زيادة الكفاية الصناعية للدول الأوروبية المعنية بما يؤهلها لتكون أكثر تنافسية، مع ما يستتبع ذلك من زيادة في أجور العمال وانخفاض لأسعار السلع الاستهلاكية.

ولم تمض سوى سنوات قليلة حتى نجحت السوق في الإلغاء النسبي للرسوم والحواجز، رغم المنافسة الشرسة التي تفرضها بعض المنتجات كالنسيج والخمور، كما أن الشركات المتعددة الجنسية استمرت في غزو السوق المشتركة ببضائعها عن طريق فروعها المحلية، ولم تغلح الحملة الفرنسية منذ عام 1963 ضد هيمنة الاستثمارات الأمريكية، حيث وجدت فرنسا نفسها مهددة بالتخلف التكنولوجي وتراجع النمو الاقتصادي عن باقي جيرانها إذا لم تسمح للاستثمارات الأمريكية والشركات المتعددة الجنسية.

غير أن الدول الست عموماً حققت نجاحات كبرى مكنتها من استعادة بعض أدوارها ومكانتها التاريخية، "فمع التطور الكبير لإنتاج ألمانيا الاتحادية مثلاً، وجدت هذه الدولة نفسها مضطرة للعودة إلى الأسواق العالمية لتصريف إنتاجها الذي ضاقت أرجاء السوق المشتركة الأوروبية عن استيعاب طاقاته الهائلة. أما في فرنسا، فقد وجدت في الحماية المتبعة من خلال هذه الدول مرحلة هامة لانطلاقة جديدة نحو السوق العالمي."²

وقد ظلت جهود دول أوروبا الغربية مستمرة في سبيل تحقيق الوحدة والتكامل الاقتصادي، لتتوج بتوقيع اتفاقية الاتحاد الأوروبي، أو ما يعرف بمعاهدة ماسترخت ببولندا في دجنبر 1991، والتي دخلت حيز التنفيذ ابتداء من نونبر سنة 1993 بعد موافقة كل من ألمانيا والدنمارك، وقد شكلت هذه الاتفاقية نواة للدستور الأوروبي الذي تم الاتفاق عليه سنة 2004، ومن ثم التحول نحو الجنسية الأوروبية التي لا تلغي الجنسية الوطنية وإقامة الوحدة النقدية من خلال العملة الموحدة الأورو.

ومن ثم شكلت التجربة الأوروبية منذ انطلاقتها مصدر إلهام لكل التصورات والتجارب التكاملية والوحدوية، ولذلك لم تتوقف في العالم العربي والإسلامي دعاوى إقامة السوق الإسلامية المشتركة، وأبجرت في سبيل ذلك الدراسات والبحوث وعقدت المؤتمرات والندوات.

غير أن قيام السوق الإسلامية المشتركة، يستلزم وجود فترة انتقالية طويلة تتوزع على مراحل متدرجة، وذلك حتى تؤتي هذه السوق ثمارها، يتم في هذه المرحلة العمل على إنشاء المشروعات الاقتصادية

¹ - ستيوارت دي لاماوتبير، السوق الأوروبية المشتركة، ترجمة كمال عاشور، المؤسسة المصرية للأنباء والنشر والتوزيع والطباعة، القاهرة مصر، دت، نقلاً عن المرجع السابق: مدخل إلى دراسة التكتلات الاقتصادية في بلدان العالم

الثالث، ص35-36

² - المرجع نفسه، ص37-38

المشتركة، وعقد الاتفاقيات الثنائية، وتعتبر المشروعات المشتركة أحسن الأساليب الملائمة، وأنسب الصيغ لتحقيق التكامل الاقتصادي العربي الإسلامي في الوقت الراهن، وهو أسلوب تمهيدي فعال لقيام السوق المشتركة، فهو يحقق مجموعة من الفوائد الاقتصادية يمكن إجمالها في كونها:

- تعد أحد لأساليب أو الصيغ الخاصة بالتكامل الاقتصادي الجزئي، حيث أنها لا تمس إلا جزء من الاقتصاد القومي.

- كما أنه من الأفضل للدول العربية، أن تبدأ مشروعاتها المشتركة، بالمشروعات التي تتميز بشمول نفعها للأطراف المشتركة جميعاً، والتي تحتاج إلى أموال تعجز الدولة الواحدة عن توفيرها.

- وتتميز هذه المشروعات بأهمية خاصة بالنسبة للدول التي في سبيلها إلى النمو، بأنها لا تتطلب من الدول الأعضاء أن تتخلى عن سيادتها أو أنظمتها الخاصة كما أنها لا تتعارض مع خاصية اختلاف مستويات النمو والتقدم بين الدول.¹

كما تتطلب المرحلة التمهيدية زيادة فرص التخصص الدقيق لكل دولة إسلامية وتعميقها "في المجال الإنتاجي الذي تتمتع فيه بالمزايا النسبية، المتمثلة في توفر كل من عناصر الإنتاج، والتي تشمل المواد الأولية الأساسية ورأس المال، والعمالة الماهرة، والعوامل المكتسبة مثل توفر المعرفة الفنية ومستلزمات الإنتاج، وينجم عن تفاعل هذه العوامل إنتاج السلع والخدمات بنفقات أقل من مثيلاتها في الدول الأخرى، مما يعود بالنفع على هذه الدول، ويتمثل ذلك في تحقيق وفر مالي، وانخفاض أسعار السلع والخدمات، حيث يؤدي اتساع مجال السوق إلى تزايد حجم الإنتاج، وبالتالي تناقص المنفعة الحدية للسلع المنتجة، فيخفض السعر نتيجة للوفورات الداخلية والخارجية، وينعكس أثر ذلك على سكان الدول الإسلامية من حيث انخفاض تكاليف المعيشة تبعاً لذلك."²

وفي هذه المرحلة التمهيدية أيضاً ينبغي الحرص على تشكل نواة السوق المشتركة من مجموعة من الدول المتقاربة، من حيث مؤهلاتها ومستواها التنموي، على شاكلة الدول الست التي شكلت المجموعة الأوربية كنواة أولى لقيام سوق أوربية مشتركة ثم اتحاد أوربي، ويمكن أن تضطلع بهذا الدور التأسيسي مجموعة الثمانية التي تأسست بتركيا سنة 1997، وتتكون من تركيا ومصر وإيران وأندونيسيا وماليزيا

¹ - شلبي عبد الرحيم، المشروعات المشتركة أنسب الأساليب الحالية للتكامل الاقتصادي بين دول العالم العربي والإسلامي، أبحاث ووقائع المؤتمر 11 للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالقاهرة، مصر، بعنوان، نحو مشروع حضاري لنهضة العالم الإسلامي، سنة 1421هـ، 2000م، ص 682

² - العقلا محمد بن علي، السوق الإسلامية المشتركة، مرجع سابق، ص 349-350

وباكستان وبنغلادش ونيجيريا، وذلك بالنظر لكونها الدول الأكثر نمواً في العالم الإسلامي، والأكثر سكاناً، حيث يبلغ عدد سكانها نحو مليار نسمة أي ما يعادل 14% من سكان العالم، وتهدف المنظمة إلى تدعيم العلاقات الاقتصادية والاجتماعية لهذه الدول، ويمكن أن تقوم هذه المنظمة بدور القاطرة للعمل الاقتصادي المشترك في العالم الإسلامي، لا سيما في حال توسيعها لتشمل دول تقاربها في النمو الاقتصادي مثل السعودية والمغرب والجزائر.

ثم بعد ذلك تأتي الإجراءات الأولية لقيام السوق الإسلامية المشتركة التي تضم باقي البلدان الإسلامية، ومن هذه الإجراءات: إزالة الرسوم الجمركية والقيود الكمية بين الأعضاء وذلك بصفة تدريجية، "ويؤدي هذا الإلغاء المتدرج إلى إزالة التمييز بين السلع المحلية والسلع المنتجة في الدول الأعضاء، وإلى زيادة حجم الكميات المنتجة وبالتالي ارتفاع مستوى التبادل التجاري فيما بينها. ويعضد مطلب إلغاء الرسوم الجمركية على البضائع الإسلامية، الموقف الفقهي الذي يرى أن "فرض العشور على المسلمين يعد ظلماً".¹ واحتج ابن قدامة الحنبلي² على حرمة فرضها على المسلمين بقوله صلى الله عليه وسلم: (إنما العشور على اليهود والنصارى وليس على المسلمين عشور).³

وبأتي بعد ذلك وضع سياسة جمركية موحدة، "وهذه الخطوة مرادفة للخطوة السابقة، حيث يقتضي إزالة الرسوم الجمركية بين الدول الإسلامية الأعضاء، الاتفاق كذلك على وضع سياسة جمركية موحدة تجاه العالم الخارجي، تلافياً لحدوث التفاوت في الرسوم الجمركية بين الدول الإسلامية، على السلع والمنتجات المستوردة من خارج دول السوق الإسلامية المشتركة، وبموجب هذه السياسة تمتنع الدول الأعضاء عن عقد أي اتفاق تجاري أو اتفاق خاص بالدفع مع دولة غير عضو، أو تجديد الاتفاقيات المعقودة معها من قبل، دون موافقة الدول الأعضاء معها في السوق، وهذه السياسة الموحدة تعتبر عاملاً أساسياً في

¹ -الدردير أحمد بن محمد بن أحمد، الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، دار المعارف القاهرة، مصر، طبعة 1986، ص322

² -ابن قدامة عبد الله بن محمد، المغني، تحقيق طه الزيني، مكتبة القاهرة، القاهرة، مصر، طبعة 1389هـ، 1969م، ج8 ص518

³ -أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، إعداد وتعليق: عزت عبيد الدعاش، وعادل السيد، دار الحديث للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 1388، ج3 ص434

إيجاد المساواة في ظروف المنافسة وفي تكاليف إنتاج السلع. وتؤدي هذه السياسة كذلك إلى المساواة في أسعار المواد الأولية والوسيطه والنهائية المستوردة.¹

كما يجب العمل على الزيادة في المعاملات الرأسمالية بين الدول الإسلامية، وذلك حتى تنال البلدان التي لا تتوفر على الكفاية من الموارد المالية والسيولة اللازمة لرفع مستوى الأداء الاقتصادي وتطويره ليشمل المجالات الصناعية والتجارية الأخرى، غير قطاع الصناعات الاستخراجية والمواد الأولية. لكن إلغاء الرسوم الجمركية من شأنه أن يساهم في حرية انتقال رأس المال بين هذه الدول، مما يستلزم إجراءات مصاحبة تعمل على إزالة كل القيود المفروضة على التحويلات الرأسمالية، وتوفير الضمانات اللازمة لحماية الاستثمار وحماية حقوق المستثمرين.

ثم تأتي بعد ذلك خطوة أخرى تتعلق بإلغاء القيود المفروضة على انتقال عنصر العمل، ويعتبر هذا العنصر هاجسا قويا لبعض الدول الإسلامية الغنية التي تخشى من موجات هجرة عشوائية قد تؤثر على توازن تركيبها الاجتماعية، غير أن هناك عناصر إيجابية أخرى لهذا العنصر، ينبغي لفت الأنظار إليها، وهي سد الخصاص والنقص الذي تعرفه بعض البلدان في الكفاءات الفنية المتخصصة، ومعلوم أن التنظيم القوي للقوى البشرية يصنفها إلى أربع فئات، وهي:

-الباحثون والدراسون العلميون.

-القوى البشرية ذات المستوى التكنولوجي العالي.

-القوى البشرية المهنية والماهرة.

-القوى البشرية نصف الماهرة وغير الماهرة.²

ويمكن القول إنه لا مشكلة مطلقا في تنقل اليد العاملة من الأصناف الثلاثة الأولى، لكن المشكلة تتمثل في عنصر العمل غير المؤهل أو نصف مؤهل (الصنف الرابع) الذي يشكل القسم الأكبر من القوى العاملة بالعالم العربي والإسلامي.

¹ --العقلا محمد بن علي، السوق الإسلامية المشتركة، مرجع سابق، ص356

² --أنطوان زحلة، احتياجات الوطن العربي من القوى البشرية، منتدى الفكر العربي، عمان الأردن، مرجع سابق،

وهنا ستكون مسؤولية البلدان الإسلامية كبيرة في تأهيل قواها البشرية، وهذا يتطلب النهوض بمنظومتها التربوية والتعليمية وتطويرها وتجويدها تعليماً وتكويناً، لتكون في مستوى التحديات المعاصرة، وتستجيب لمطالب النهوض الحضاري بأبعاده الاقتصادية والتربوية.

المطلب الثالث: أولويات مشروع النهوض الثقافية والاجتماعية

أولاً: أولويات على المستوى المنهجي والقيمي

إن إعادة صياغة العقل المسلم بما يجعله متحققاً بالرؤية المنهجية القادرة على استدعاء القيم الحضارية الإسلامية ومعايرة الواقع بها، وتقديم قراءة متجددة لهذه القيم وتحديد سبل إعمالها وتفعيلها، وبيان دورها في التغيير والتجديد، وفي تجاوز معضلة التخلف والمأزق الحضاري للأمة، والتبعية للغرب، ليعتبر أهم تحديات المشروع النهضوي الإسلامي في أبعاده التربوية والثقافية.

يقف التحدي المنهجي اليوم عائقاً أمام الأمة وهي تحاول استرداد فاعليتها، فرغم الإدراك العميق بأن الشهود الحضاري والتجديد الثقافي منوط بالقدرة على النهل والتوليد من خلال القيم الحضارية المستمدة من عقيدة الأمة، والبناء على أصولها الحضارية، إلا أن غياب الرؤية المنهجية المتوازنة والمتكاملة، يفضي إلى افتقاد الموقف المعرفي السليم لإعمال القيم الحضارية وتفعيلها - بما يشكل سبيلاً للخروج من الواقع الكئيب - يمكن أن يفتح نافذة ويلقي ضوءاً كاشفاً على عملية التوليد الذاتي، ويحقق الإبداع والمناعة الثقافية، ويقدم نموذجاً نهضوياً يؤهلنا للشهود الحضاري.

"إن ما وصل إليه الفكر الإسلامي من إنشاء حضارة مشهودة طيلة قرون من الحياة الإسلامية، لم يكن إلا بفعل تلك المنهجية الجديدة، القائمة على إحسان الجدل بين تعاليم العقيدة المجردة من جهة، وبين مجالات الواقع من جهة أخرى، وهي منهجية متأتية من خصائص البنية العقلية التي صنعتها العقيدة الإسلامية فيما غيرت من مفاهيم عن علاقة الإنسان بالكون، ومكانته فيه، ودوره في عمارته، مروراً في كل ذلك بما أعطي للواقع المحسوس من قيمة جلّ في تحقيق الحياة معرفة وسلوكاً."¹

إن أهمية البناء المنهجي تكمن في أن "صلاح المنهج النهضوي ينتج عنه صلاح الفكر، ومن ثم تحقيق نتائج أفضل على أرض الواقع، وإن تعثر أية أمة في منهجية تفكيرها يقودها حتماً إلى التعثر في فكرها،

¹ - النجار عبد المجيد، مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان، الطبعة الأولى،

وفي وضوح تصورهما عن الكون والمجتمع والإنسان وفي سلوكهما الناقد للأشياء والأحداث، لأنها تبقى عاجزة عن النظر الناقد للأشياء، والرؤية الناقدة للحوادث، وتظل تراوح في حلولها ومحاولاتها المتكررة الفاشلة على مر القرون والأجيال والدول، بل لعل هذه المحاولات الخاطئة لن تزيد الأمة إلا استنزافاً وتدهوراً وانتهاكاً.¹ وبناء على ذلك ليس النهوض مجرد بعث إيماني وأخلاقي فحسب، فتكون حينها الوسيلة الوعظية والخطابة هي الكفيل بذلك، "وإنما هو إيمان، معه حركة إيمانية تتحرك وفق منهج بخطوات راسخة، تتقدم بثبات نحو الأهداف المرسومة لها، بحيث يحدث هذا المنهج اهتزازات قوية في صميم الكتلة الإيمانية يفجرها نحو الإبداع والإنجاز الحضاريين."²

وفهم البعض المنهجية فهما لفظياً إنشائياً بكونها مجرد أسلوب أو طريقة أو تصور، و"تعني المنهجية مجموعة المبادئ أو القوانين العامة الناظمة لحركة النهوض الإسلامي، في رؤيتها لخط سيرها العام الذي تتميز به الرؤية الإسلامية للنهوض عن سائر الرؤى والنهوض الأخرى، مع احتساب القدرة على هندسة مجالات النهوض المختلفة، وفق قواعد علمية تتواصل مع سنن المجتمع والتاريخ بما ينسجم ومنطلقات حركة الارتقاء الإنساني التكاملية في الحياة."³

ومن السمات الأساسية للمنهجية أنها أشبه بالقانون في الظواهر الطبيعية، لا تقبل التناقض وترفض تماماً أية نزعة توفيقية أو انتقائية، ولذلك فهي "لا تقبل التوفيق ولا التوسط، فهي قانون محدد لإنتاج الأفكار، وحين نقول بالأسلمة المنهجية للمعرفة فإننا لا نغفل هذا القانون الصارم، ونسد أمامنا منذ البداية وأمام الباحثين أيضاً ذلك النمط من الراحة العقلية التي تأخذ من الأمور أوسطها وتوفق بين ما يبدو متعارضاً بانتقائية واضحة.

إن المنهجية لا تعني الأحادية في التفكير، بمعنى أن قانون الأفكار لا يستوعب ما يبدو متناقضاً متعارضاً، كمثال الجبر والاختيار، أو المادية والوضعية الانتقائية، ولكن ثمة فارق كبير بين معالجة ما يبدو

¹ - أبو سليمان عبد الحميد أحمد، أزمة العقل المسلم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واشنطن، الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الأولى، 1991، ص 50-51

² - الكفيسي عامر، مقومات النهوض الإسلامي، مرجع سابق، ص 511

³ - المرجع نفسه، ص 513

متناقضا ومتعارضا في إطار الضابط المنهجي نفسه لقانون الأفكار ودون توفيقية، وبين معالجة ما يبدو متناقضا ومتعارضا دون منهج ومن خلال التأمل العقلي فقط.¹

ومعلوم أن المنهاجية هي الناظم المقنن لإنتاج الأفكار ذات النسق الواحد، وكل فكر تتضارب مقولاته وتتناقض مفاهيمه، فهو فكر غير منهاجي وإن صدر ذهنيا عن إطار مرجعي موحد. كما أن "نمط التفكير الثنائي التقابلي، الذي وإن اكتشف العلاقة بين الظاهرات في شكل قوانين جزئية أولية، إلا أن تلك الثنائية تحول بينه وبين توليد قوانين عامة تتطور إلى نظريات تحقق في تكاملها النسق المنهجي."²

وإذا تأملنا المشاريع النهضوية خلال القرنين الماضيين، نجد أن بعضها -المشروع السلفي تحديدا- لم يستطع تجاوز حالة القصور المنهجي، في حين لم يبرح المشروع التغريبي حالة الاستلاب التي حكم على نفسه بها لما ارتضى القطع مع التراث، واستلهم المشروع الغربي الذي شكل المناخ الفكري والمادي الذي استنبت فيه الاختيارات الحديثة وصناعة مفارقاتها الكبرى، وهو ما زاد من حالة الإرباك الفكري، أما الإتجاه التوفيقي فبقي أسير تناقضاته المنهجية، يتأرجح بين الثنائيات المسقطّة في النظرة التبسيطية والتجزئية التي تقوده إلى الإطلاقة والتعميم وليس النسبية والتقييد.

"فنزعة التبسيط والاختزال الموجودة طبيعيا في كل نفس، وفي كل منظومة، هي المنبع الأول والأساس للفكر التجزيبي، لذلك تنحو الثنائية إلى التصنيف واختزال كل المسائل في أمرين أو حالتين، ليسهل حصر الموضوع أو عقلنته، وبالتالي حسن التعامل معه، حتى وإن كان ذلك على حساب تصفية أو إزاحة -متوهمة أو حقيقية- لكل المركبات، أو التعقيدات الأخرى والحقائق والوجودات الثنائية."³ ويلخص الجابري أطروحة الموقف التوفيقي الثنائي، في المشروع النهضوي العربي الحديث في العبارة التبسيطية التي تقول: "نأخذ من الفكر الأوربي المعاصر ما هو ضروري لنهضتنا وتقدمنا ولا يتناقض مع قيمنا وأصالتنا، ونأخذ من تراثنا تلك الوجوه المشرقة التي جعلت من حضارتنا أزهى الحضارات في

¹ -حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية، دار الهادي، بيروت لبنان، الطبعة الثانية، 1429هـ، 2008م، ص34-35

² -المرجع نفسه، ص36

³ -عبد المهدي عادل، مستقبل الحضارات بين المنهج الثنائي والمنج التوحيدي، فصلية المستقبلية، مرجع سابق، عدد2 ص128

عصرها، والتي لا تتعارض مع متطلبات التقدم في عصرنا.¹ وهذا الموقف التوفيقي لا حدود له فهو حاضر في صفوف الحداثيين والتراثيين على سواء.

إن الموقف التوفيقي في حقيقته هو ذلك الذي "يرى في النهضة والتقدم في الجمع بين التراث والحداثة، ويحدد بالتالي للمشروع النهضوي العربي هدفه ومساره في: استخلاص ما يصلح من الحضارات كلها لنمزجها بحضارتنا الأصلية، ولنخلق من المزيج حضارة تنسجم مع التقدم في العالم كله. وإذا كان معظم من ينتمون إلى هذا الموقف يقتصرون على ترداد عبارات من هذا القبيل، مع تنوع لا يتجاوز حدود اللغة والبيان، فإن هناك مفكرا واحدا على الأقل وعى إشكالية التوفيق وعانى منها ذهنيا، وحاول تجاوز مجرد الدعوة إلى الجمع والمزج، فذهب يبحث عما يمكن أخذه من تراثنا من عناصر تؤسس أصالتنا ولا تتعارض مع العصر وفكره وحضارته. إنه المرحوم زكي نجيب محمود الذي تقدم لنا محاولته أحسن نموذج لما يستطيع الفكر التوفيقي فعله وتحقيقه."² وقد حاول زكي نجيب محمود استدراك ما فاتته من فرصة الاطلاع على التراث العربي الإسلامي، حتى ترسخ في ذهنه أن الفكر الأوربي هو الفكر الإنساني لا سواه، وقد أثمر انقطاعه إلى المكتبة العربية، والنهل من منابع الثقافة الإسلامية إلى الانخراط في الموقف التوفيقي في الشروع النهضوي العربي، بعدما كان يتعصب للموقف الحداثي في نفيه للتراث، ليصبح ما يشغله هو كيفية المواءمة بين التراث وعناصر العصر في تركيبة عضوية تحقق ذلك التمازج المطلوب. لكن مقارنة بسيطة بين مفاهيم فكرنا القديم ومفاهيم الفكر الغربي ستكشف له البون الشاسع والهوة السحيقة بين الثقافتين، ليخلص إلى استحالة الجمع والتوفيق بين الفكرين، فعاد إلى التراث "ليقلب النظر في صفحاته، وليكتشف أن فيه ما يضع بين أيدينا وقفة مثلى، فيها التسامح وفيها العدل والاعتدال وفيها المساواة، وفيها تدرج القيم من الأدنى إلى الأعلى. ثم يضيف قائلاً: لو نسجنا من هذه الخيوط نسجا ثقافيا، يتناول قضايا عصرنا كان لنا بذلك ما يصح أن نوصف بسببه أننا أمة الاعتدال في الفكر والعمل، أمة تجمع بين العقل والدين، بين الدنيا والآخرة، بين الفرد والجماعة، أمة لو صار حاضرها على نهج ماضيها، جمعت بين ثقافة الروح وحضارة العيش في هذا العصر الذي كادت الثقافة والحضارة أن تفترقا إلى غير تلاق، فإما جماعة تتقلب في السيارة والثلاجة والناطحات، ولكن بغير

¹ - الجابري محمد عابد، المشروع النهضوي العربي مراجعة نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، الطبعة

الثالثة 2009، ص 133

² - المرجع نفسه، ص 134

أعماق، وإما جماعة ركنت إلى طمأنينة الأعماق، ثم كستها بأكواخ الطين وهلاهل الثياب وشظف
الرجيف.¹

وليس الغرض من استعراض الموقف التوفيقى الثنائى فى الفكر النهضوى هو إثارة قضية المرجعية، فمن
دون شك هذه من القضايا المفتعلة نتيجة الاستلاب الشديى الذى تعاني منه النخب التغريبية، فلا
يمكن بالمثلق لأي فكر نهضوى إلا أن ينطلق من مرجعيته الحضارية وأصوله الثقافية، وإلا انتفت عنه
صفة الأصالة والعمق الحضارى، ومعلوم أن موروثنا الحضارى - الذى صدر عن مرجعيتنا الإسلامية -
ليس مجرد أجزاء مبعثرة، أو مجرد وحدات مستقلة عن بعضها البعض، بل نسق فكرى وإبداعى تحكمه
منظومة قيمية وعقدية.

ولذلك تنبه الجابرى إلى أن "مأزق الخطاب النهضوى يكمن فى غياب مرجعية موحدة، ومن تم دعا إلى
تدشين عصر تدوين جديد يكون إطارا لمرجعية جديدة، قوامها أصول أعيد تأصيلها، وأخرى مستحدثة
بكاملها.. يجب البدء أولا بإحصاء ما تبقى حيا من مفاهيم وتصورات عصور التدوين السابقة
وإخضاعها لعملية تحليل ونقد تستهدف الكشف عن أصولها وفصولها ومواطن الضعف والغموض
فيها، ومن تم الاتجاه بالتفكير نحو البديل أو البدائل التى تستجيب لمتطلبات الدخول فى مرحلة
جديدة."²

ورغم أهمية هذه الفكرة ووجاهتها فى تجاوز الموقف التوفيقى الذى يكرس الثنائيات، فإن التصور الذى
يطرحه الجابرى، لا يحل الأزمة بقدرما يفتح الباب واسعا أمام أزمات جديدة ومأزق أخرى، وممكن
الضعف فى هذا التصور هو غياب معيار قار وثابت، يضمن حيادية الفرز والاختيار: سواء من حيث
المعيار المعتمد فى الإحصاء، أو فى التحليل والنقد، أو معيار اختيار البدائل.³

ومثلما خلص الجابرى إلى فشل الموقف التوفيقى يرى الحاج حمد فشل فكر المقاربات والمقارنات،
"ففشل فكر المقاربات الذى أراد أن يردم الهوة بين المسلمين والحضارة الغربية، وكذلك فشل فكر
المقارنات الذى أراد توسيع الهوة، ومع تزايد تأثير الغرب فى الواقع الإسلامى، كل ذلك أوجد حالة من

¹ - المرجع نفسه، ص 136

² -- الجابرى محمد عابد، وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربى المعاصر، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء
المغرب، 1992، ص 16. نقلا عن: فصلية المنعطف، عدد 18-19، وجدة المغرب، افتتاحية لكتابها: محمد
أمزيان، بعنوان: سؤال المرجعيات فى خطاب النهوض، ص 4

³ - المرجع نفسه بتصرف، ص 5

القلق الفكري لدى بعض القيادات الإسلامية، مما دفعها للقفز فوق منطق المقاربات والمقارنات لتتبني أسلمة هذا الزاحف الغربي، فتحتويه بدل أن يحتويها وقد عجزت أمامه. ولا يكون الاحتواء في مثل هذه الحالة إلا شكلياً، لأنه يتم ضمن حالة دفاعية قائمة على منطق العجز الحضاري من ناحية، وحالة سلبية مصدرها خوف الاحتواء من ناحية ثانية.¹ ومن الواضح أن عوامل فشل فكر المقارنات والمقاربات لا تختلف كثيراً العوامل المؤدية لفشل الفكر التوفيقى، من حيث غلبة الرؤية التبسيطية والانتقائية وغياب الناظم المنهجي، ولذلك تجده ينصرف بنقده للحضارة الغربية للجوانب المادية والإباحية والعنصرية، ويستدعي الجوانب المضيفة فقط في تراثنا وتاريخنا، مع إصرار على تغييب النظرة الكلية الموضوعية الشاملة.

وتختلف الرؤية المنهجية المتعلقة بإسلامية المعرفة عن ذلك كلياً، ذلك أنها تعبر عن "مواجهة جذرية تنقل الفكر الإسلامي إلى عمق المأزق الحضاري العالمي، لأنها تعني طرح الوجه الفلسفي المقابل للناظم المعرفي المنهجي، الذي تستمد منه الحضارة العالمية المعاصرة تركيبها الاقتصادية والاجتماعية والفكرية، والتي تتجسد بأشكال مختلفة في توجهاتها الوضعية بمناحي مادية أو مثالية أو انتقائية."²

وتكمن قوة البناء المنهجي لإسلامية المعرفة أنها "تتشكل من علاقة المعرفة بأصول الإسلام، فتكون معرفة دائمة الصلة بالوحي الإلهي، أي: معرفة الكون وما فيه من معرفة علمية من خلال مفاهيم الإسلام وأفكاره وقيمه، وهو ما يعبر عنه في فضاء الفكر الإسلامي ب(اتحاد القراءتين) قراءة في الكتاب التكويني المفتوح - كتاب الوجود - مع قراءة الكتاب التدويني المسطور - القرآن الكريم - وبيانه النبوي الشريف، وهو ما يميز نسق المنهجية المعرفية في الإسلام، القائمة على ساقين اثنتين: (الوحي وعلومه) و(الكون وعلومه)، عن المنهجية الغربية القائمة على ساق واحدة هي الوجود."³

ولما كانت إسلامية المعرفة هي أهم المعارك المنهجية والمعرفية التي تقع من القلب، بالنسبة للمشروع النهضوي الإسلامي، فإن أولى الخطوات في هذا السبيل تتحدد في إعادة بناء الذات معرفياً، وتجدر الإشارة إلى أن "أول ما تحتاجه الذات الإسلامية لمعاودة إنتاج المعرفة وإبداعها، أن تستعيد حريتها كاملة بعيداً عن كل الضغوط المسببة للانحباس المعرفي والجمود الفكري، وفي مقدمة ما يطلق حرية

¹ - حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية، مرجع سابق، ص 32

² - المرجع نفسه، ص 33

³ - الكفيشي عامر، مقومات النهوض الإسلامي، مرجع سابق، ص 516

الذات من أسرها: الخلاص من عقدة تفوق الغرب ومركزيته في التأثير والهيمنة عليها، فالشعور بالحرية بعيدا عن كل الضغوطات الخارجية والداخلية، يدخل الذات مرحلة السمو الروحي، ومن ثم إلى مرحلة التوسع العقلي، إن العالم الإسلامي يزخر بالطاقات الكامنة والقدرات المبدعة التي إذا ما تفجرت فيها الروح الإيمانية، وتحركت فيها مشاعر المسؤولية ستحقق إنجازات حضارية هائلة في مجالات العلوم والمعرفة والثقافة، وهذا ما يصبو إليه مشروع النهوض الإسلامي.¹

وليس المقصود بإسلامية المعرفة هو إضفاء الصبغة الإسلامية على نواتج العلوم، أو طلاؤها ببعض النصوص الشرعية من القرآن والسنة التي تتناسب مع موضوعها، وإنما العمل على نقل العلوم وتحويلها من وجهة إلى وجهة أخرى، تنسجم مع روح الإسلام وغاياته المثلى، فهي نقل الدنيوي إلى دائرة التوجيه الديني وترشيده، وهي عملية ليست يسيرة بل تحتاج إلى جهود معرفية واعية ومضنية.

"إن إسلامية المعرفة تعني منهجية إسلامية قويمية شاملة تلتزم بتوجيه الوحي ولا تعطل دور العقل، بل تتمثل مقاصد الوحي وقيمه وغاياته، وتدرس وتدرك وتتمثل موضوع اهتمام الوحي وإرشاده، وهو الفرد والمجتمع الإنساني، والبناء والإعمار الحضاري."²

وإذا كان الحديث عن أسلمة المعرفة قد جاء في سياق المداخل المنهجية التي أنتجها البحث في المنظور الحضاري لمشروع النهوض، فإن الوسطية تأتي ضمن وضع المحددات المنهجية الأساسية التي تعين الموقف الإنساني الفردي والجماعي، والوجهة الحضارية الذي يتطلبها المشروع النهضوي، ومعلوم أن وسطية الإسلام ليست توليفة أو توفيق بين مذاهب متعددة أو انتقاء منها، ولا هي تموقع مكاني بين طرفين أو نقيضين، وإنما هي فكر أصيل وطبيعة عميقة في هذا الدين، اصطبغت بها كل معالم الإسلام العقيدية والتشريعية والسلوكية والحضارية، فأمة الإسلام وصفت بأنها وسط، وكذلك حضارة الإسلام، وهو موقف ينسحب على أفراد الأمة جميعا بحيث يكون موجها لسلوكهم الذهني على مستوى الفكر ولجوارحهم وأعمالهم.

إن المشروع النهضوي الحضاري للأمة الإسلامية هو في جوهره مشروع وسطي بخياراته ومنطلقاته الأصيلة، حيث ينطلق من ذاتية الأمة وشخصيتها الحضارية، ويستمد مبادئه من مرجعيتها السمحاء. إنها "أمة وسطية في الدين والاعتقاد، أمة متدينة معتدلة، واقعية تتميز بالتسامح الديني، وتعدد الأديان

¹ - المرجع نفسه، ص 520

² - المرجع نفسه، ص 221

وتعايشها، أمة لا عنصرية في الجنس أو اللون أو اللغة، ولا طبقية من حيث الغنى والفقير، أمة لها اتران حضاري وثقافي تتفاعل مع الحضارات والثقافات الأخرى ولا تتصارع معها، فقد تفاعلت مع الثقافات والحضارات اليونانية والبيزنطية والفارسية والهندية والصينية، وأخذت منها ما هو نافع ومفيد، وتركت ما لا يتفق مع معتقداتها ومفاهيمها الإسلامية.¹

وتتلخص المعاني اللغوية لكلمة (وسط) في لغة العرب في ثلاث معاني رئيسة:

- "الخيار والأفضل العدل.

- ما كان بين الجيد والردىء.

- قد ترد لما كان بين شيئين متناقضين، فتكون (الوسط) بمعنى المتميز عنها، أو البعيد عن الميل أو التطرف لأي منهما، ومن هنا استقر عند العرب أنهم إذا أطلقوا كلمة وسط، أرادوا معاني الخير، والعدل والجودة، والرفعة، والمكانة العلية.²

ومن خلال التحديد اللغوي تبدو الوسطية كمعيار لتوحيد الرؤية والموقف نحو الأفضل والخروج من دائرة النقائص التي هي من سمات الفكر الثنائي، وهو الفكر الذي لا يرى الأشياء إلا في صورة حدية تقوم على الشيء ونقيضه، دون أن يكون هناك ثالثٌ لهما.

ولذلك فالوسطية الإسلامية تتجاوز الثنائيات التحزبية، وترى الأشياء في صورة متكاملة تمتزج فيها المتعارضات وتذوب تماماً، تلك الوسطية التي حددت إطار الفكر والممارسة الإسلامية على مدى عصور ممتدة عرفت فيها التنوع داخل الوحدة والتعدد في إطار التوحيد الحضاري والثقافي والاجتماعي، ولم تنزلق إلى ما انحدرت إليه القوى الثقافية والسياسية والاجتماعية العربية في القرن العشرين، من ثنائية حدية جامدة، واستقطاب مؤدج، يغذي عوامل التشتت والتفرق ويضعف قواعد الوحدة والتجمع، ويدفع إلى احتداد الصراع الداخلي، الذي يكاد يصل إلى تحقيق الوجود من خلال نفي الآخر، حيث لا ترى "الذات" لنفسها وجوداً ما لم يتم نفي "الآخر" بصورة وجودية كاملة، أو على الأقل على مستوى الفعلية والحضور.³

¹ - المخزنجي السيد أحمد، الحضارة الإسلامية وسطيتها وموقفها من الآخر، مرجع سابق، ص 74-75

² - المرجع نفسه، ص 35-36

³ - عارف محمد نصر، مصادر التراث السياسي الإسلامي: دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقرار والتأصيل، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واشنطن، 1994، ص 87.

وقد انعكست وسطية الإسلام على الثقافة الإسلامية بشكل واضح وجلي، "فقد أكسبها الإسلام المرونة في حوارها مع الثقافات الأخرى، نظرا إلى الثقة الكبيرة في مصادرها الإسلامية الصالحة لمسيرة التطور والارتقاء في كل زمان ومكان."¹

ولعل من أهم ثمار المنهج الوسطي ونتائجه المباشرة، هو ذلك الموقف الشمولي الذي يحققه سواء في توجيهه للفكر والاعتقاد، أو في إرشاده للجوارح والسلوك، فيتم الربط بين الروح والجسد، وبين العقيدة والسلوك وبين العبادة والعمل، وبين التزكية وال عمران، بلا إفراط أو تفريط، مما يجعله قاعدة للفعل الحضاري المثمر والبناء، ومن هنا جاءت الدعوة إلى "تأمل الوسطية الإسلامية كمعيار للتوازن، وباعث على الموازنة، التي غدت ملمحا من ملامح شخصيتنا الحضارية.. ومن ثم فإنها ملمح من ملامح مشروعنا الحضاري الذي ندعوا إليه."²

ثانيا: أولويات على المستوى الاجتماعي: تحقيق مشروع التكافل الإسلامي عبر مؤسسة الزكاة العالمية

يقدم الإسلام رؤية شاملة للكون والإنسان والحياة، ويؤلف من هذه العناصر نظاما متكاملًا، يهدف لتكريم الإنسان والحفاظ على إنسانيته الكاملة في بعدها الروحي والمادي، ولذلك جاء النظام الاجتماعي الإسلامي مشبعا بكل الفضائل الإسلامية والإنسانية، التي تحقق سعادة الإنسان في كلا الدارين، وعلى رأسها فضيلة التكافل والتعاون، ويهدف المشروع النهضوي الإسلامي في أولوياته الاجتماعية والإنسانية إلى الدفع بعملية التكافل من بعدها المحلي القطري إلى بعدها الإسلامي الدولي. ويروم التكافل في الإسلام تحقيق التضامن والتوازن الاجتماعي المطلوب، الذي يكون قاعدة أساسية نحو الأمن الاجتماعي.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن التشريع الإسلامي قد سبق النظم الاجتماعية في الدولة الحديثة، حيث ظهرت فكرة التأمين أو الضمان الاجتماعي عبر نظام الزكاة، وطريقة صرف أموالها التي حددتها آية المصارف، مبتدئة بمصرف الفقراء والمساكين.³

¹ - المخزنجي السيد أحمد، الحضارة الإسلامية وسطيتها وموقفها من الآخر، مرجع سابق، ص75

² - عمارة محمد، الاستقلال الحضاري، مرجع سابق، ص224

³ - الشعيب خالد عبد الله، مصرف الفقراء والمساكين في الزكاة، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، مجلس النشر

العلمي، جامعة الكويت، العدد 50 سنة 1423هـ، 2001م، ص297

إن المكانة التي تحتلها الزكاة ضمن المنظومة الإسلامية، تؤهلها لأن تنتظم ضمن أولويات المشروع النهضوي الحضاري، بالنظر لوظيفتها الاجتماعية التي تتكامل فيها الجهود الرسمية مع الجهود التطوعية، فالزكاة تتصل بالعقيدة الإسلامية، بحيث لا يستقيم الإيمان بدونها، وتعد من العبادات الرئيسية، لكونها جاءت في البناء التشريعي الإسلامي مقرونة بالصلاة عماد الدين وركنه الأساس، وهو ما ورد في الكثير من آيات القرآن الكريم، منها: ((وَأَفِيْمُوا الصَّلَاةَ وَعَاتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ))¹ هذا بالإضافة إلى أن الزكاة تعد الحاضن لمجموعة من القيم، التي لا غنى للإنسان عنها إذا كان يتوق لتحقيق مجتمع التعاون والتكافل.

ورغم أن الزكاة هي عبادة مالية لكونها أحد أركان الإسلام الخمسة، إلا أنها تضطلع بأدوار اقتصادية واجتماعية فاعلة ومؤثرة، فهي ترتبط بالتنمية في أصل معناها اللغوي، وفي محددات تعريفها، ف"الزكاة مأخوذة من الزكاء وهو النماء. ومن ذلك زكا الزرع، إذا نما وطاب، وقيل: إنما سميت بذلك، لأنها لا تؤخذ إلا من الأموال التي يبتغى بها النماء. لا من العروض المقتناة."²

"ولعل أنفس فكرة اقتصادية ورثها المتأخرون عن المتقدمين في باب الزكاة هي التي تتمثل في تعليل الواجب بالنماء والاستنتاج."³ ومن تم ذكر القرضاوي أن من شرط المال الذي تؤخذ منه الزكاة أن يكون "ناميا بالفعل، أو قابلا للنماء، ومعنى النماء بلغة العصر: أن يكون من شأنه أن يدر على صاحبه ربحا وفائدة، أي دخلا أو غلة أو إيرادا -حسب تعبير علماء الضريبة- أو يكون هو نفسه نماء، أي فضلا وزيادة، وإيرادا جديدا، وهذا ما قرره فقهاء الاسلام، وبينوا حكمته بوضوح ودقة."⁴

¹ -سورة البقرة الآية 43

² -ابن رشد القرطبي أبو الوليد محمد بن أحمد، المقدمات الممهدة لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الاحكام الشرعية والتحصيلات المحكمات لأمتهات مسائلها المشكلات، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان، 1988م، ج2 ص209

³ -لسان الحق أحمد، الأموال التي تجب فيها الزكاة، ندوة: الزكاة وانعكاساتها في المجالين الاقتصادي والاجتماعي، منشورات كلية الآداب جامعة محمد الخامس بالرباط، المغرب، مطبعة النجاح لجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1414هـ، 1994م، ص68

⁴ -القرضاوي يوسف، فقه الزكاة، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 1428هـ، 2007م، ص106

وهكذا فالزكاة في فرضيتها تحقق "أسمى معاني التنمية الاجتماعية، وهي تنمية الأفراد اجتماعيا، فتحفزهم إلى مسارعة الطاعة لله، وتشعرهم بمسئوليتهم الإيمانية والتضامنية مع إخوانهم الفقراء، وتغرس فيهم المحبة، والإخاء، والتعاون، وفي هذه التربية تربية خلقية لهم، وتنمية اجتماعية روحية تغمرهم، وتنقيهم من دنس البخل، والشح الحرام."¹

وتتطلع الزكاة بأدوار اقتصادية عدة، حيث تشكل حافزا لرأس المال، وباعتنا له على الدخول في الدورة الإنتاجية، وذلك من خلال تنشيط حركية رأس المال، عبر إنعاش العرض وإنعاش الطلب، "فالزكاة تمارس ضغطا مزدوجا على رأس المال لإجباره واضطراره إلى مغادرة جحور الاكتناز التي يقبع فيها، لأن رأس المال جبان بطبعه كما يقول الاقتصاديون، ودخول الدورة الإنتاجية، إما بتهديده بالذوبان والتلاشي نتيجة لاقتطاعات الزكاة السنوية، إذا ما بقي مختفيا فيها أو بإغرائه بدخول الدورة الإنتاجية من خلال الطلب الجديد الذي تخلقه في السوق، والذي يغري رأس المال بالخروج من انطوائيته، ودخول دورة الإنتاج تلهفا للأرباح الجديدة المتوقعة، التي يمكن أن يدرها عليه هذه الطلب الجديد. فالزكاة تسوق إذن رأس المال نحو الاستثمار بسوط الترغيب والترهيب."²

كما أنها لو طبقت على حقيقتها فإن من شأنها أن تقوم بدور اقتصادي هام، وتحديدًا "إذا أخذت بالاعتبار في السياسة الاقتصادية والمالية للدولة، وواكبتها إجراءات تساير المنهج الإسلامي في التداول النقدي المالي، فقد يكون للزكاة دور فعال في تحسين توزيع المال، وتوفير حد الكفاية لجميع المواطنين، بما فيهم أبناء السبيل المهاجرين واللاجئين. فإذا كان تحريم الربا يمنع قاعدة أهرام الثروات من التضخم المرضي غير العادي، وإذا كان الميراث يجزئ هرم ثروات المتوفى إلى أهرام أصغر حجما، فإن الزكاة تقوم سنويا بالاقتطاع المتواصل من حجم هذه الأهرام لفائدة من لا هرم له، على أن هذا الاقتطاع القليل في نسبته، لكن قد يصبح هاما مع السنين في حال ركود المال وكنزه. ومن شأن هذه السياسة الإسلامية في تحرير المال من الكنز والاحتكار، وفي تحسين توزيعه، أن يمنع التدخل المالي، ويسهل سيولته، وقد

¹ -عناية غازي، كتاب الاستخدام الوظيفي للزكاة في الفكر الاقتصادي الإسلامي، دار الجيل بيروت، الطبعة الأولى، 1409هـ، 1989م، ص 37-38

² -لسان الحق أحمد، الأموال التي تجب فيها الزكاة، ندوة: الزكاة وانعكاساتها في المجالين الاقتصادي والاجتماعي، مرجع سابق، ص 91

تقوم الزكاة بدور هام في الانتاج والاستثمار، لأنها ستسهم في الرفع من قيمة رأس المال البشري بمساعدة القادرين من الناس على العمل، وتأهيلهم ليصبحوا منتجين بدل أن يلبثوا عاطلين وعالة على المجتمع.¹ إن الزكاة تعد أداة رئيسية في النظام الاجتماعي والاقتصادي الإسلامي لتحقيق التكافل، "ومعلوم أنه لا يوجد مثل لها في الشرائع الأخرى، ولا في الانظمة الوضعية. وإنما أداة للتحرير من العوز والرق ومن بعض الأزمات الطارئة، التي تنزل بالأفراد والجماعات كالغرامة، أو الدين الذي لا يستطيع الإنسان أداءه، أو الاضطراب إلى الفرار بالدين أو النفس من خطر الحرب أو الكوارث. والزكاة قبل هذا وذاك، تعادلية اقتصادية واجتماعية، تهدف إلى ضمان الأمن والاستقرار، فهي أخذ ممن لهم فضل عن الحاجة، وعطاء لمن يعوزهم الحاجة الضرورية، قال النبي صلى الله عليه وسلم لما بعث معاذ بن جبل إلى اليمن: (فإن أطاعوك فأعلمهم أن الله قد فرض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم وترد على فقرائهم)."² وبالعودة إلى التاريخ الإسلامي نستحضر الأدوار الفاعلة والنتائج الباهرة التي حققها نظام الزكاة داخل الدولة الإسلامية، تمثلت في تحقيق الغنى والاكتماء وعدالة التوزيع، مما أوصل المجتمع الإسلامي إلى الأمن الاجتماعي، فكان والي المسلمين يجمع الزكاة فلا يجد مستحقين فقراء ولا محتاجين. "ففي عهد الخليفة عمر بن عبد العزيز، بعث عمر يحيى بن سعيد على صدقات إفريقية، فاقتضاها وطلب فقراء يعطيها لهم، فلم يجد فقيراً، ولم يجد من يأخذها، قال: (لقد أغنى عمر بن عبد العزيز الناس، فاشترت بها رقاباً فأعتقتهم).

وكتب عمر بن عبد العزيز إلى واليه بالعراق عبد الحميد بن عبد الرحمن، أن أخرج للناس أعطياتهم، فكتب إليه عبد الحميد: (إني قد أخرجت للناس أعطياتهم وقد بقي في بيت المال مال). فكتب: (أن اقض الدين عن المدين)، فكتب إليه: (إني قد قضيت عنه، وبقي في بيت المال مال)، فكتب: (أن انظر كل بكر ليس له مال، فشاء أن تزوجه، فزوجه وصدق عنه)، فكتب إليه: (إني قد زوجت كل من وجدت، وقد بقي في بيت مال المسلمين مال)، فكتب إليه (أن انظر من كان عليه جزية (أي خراج) فضعف عن أرضه، فأسلفه ما يقوى به على عمل أرضه، فإننا لا نريد لهم لعام ولا عامين)."³

¹ - المرجع نفسه، ص 57

² - المرجع نفسه، ص 57

³ - كمال يوسف، الزكاة وترشيد التأمين المعاصر، الهيئة العامة لمكتبة الاسكندرية، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع،

المنصورة، مصر، 1406هـ، 1986م، ص 100-101

وهكذا أنتج نظام الزكاة عدلا شاملا وتكافلا اجتماعيا وأسريا وإنتاجيا، غير أنه لا ينبغي أن نغفل أن النجاح الذي حققه تفعيل نظام الزكاة في هذه الأطوار التاريخية لم يكن بمعزل عن تفعيل كل العناصر الأخرى التي تتألف منها المنظومة الإسلامية، ولذلك فإن تناول موضوع الزكاة خارج إطاره المرجعي الناظم لن يكون ذا جدوى، وسيفقد كل عناصر الجذب والتأثير العقيدي والروحي التي يقوم عليها، والتي تعتبر هي مصدر الفاعلية فيه، ولعل هذا هو قصد الشارع الحكيم من إدراج الزكاة ضمن أحكام التعبد، دون أحكام المعاملات، رغم أنها وظيفيا وموضوعيا تبدو أقرب إلى الانتساب لفقهاء المعاملات، غير أن إضفاء طابع التعبد على الزكاة يعلي من قدرها في نفوس الأفراد، ويجعلهم أكثر حرصا على أدائها.

لكن السؤال المطروح هنا هو ماذا يمكن أن تستفيد الأمة من خلال تفعيل نظام الزكاة؟ وإلى أي حد سيضطلع نظام الزكاة برهان تحقيق التكافل الاجتماعي كأحد العناصر الأساسية لنهضة الأمة؟ تقتضي الإجابة عن ذلك أن نستحضر مسألتين تتعلقان بمدى القدرة على تطوير نظام الزكاة بكل ما يقتضيه ذلك من أبعاد إدارية ومؤسسية، ثم مدى إمكانية تحويل نظام الزكاة من الدائرة المحلية القطرية إلى الدائرة العالمية دائرة الأمة.

إن نظام الزكاة تتسع دائرته لتغطي مساحات شاسعة، ويبرز ذلك من خلال ما تحدثه من أثر مباشر في تخصيص الموارد، فمصارف الزكاة الثمانية تتوزع بين مجالات الضمان الاجتماعي (الفقراء - المساكين - ابن السبيل)، والنشاط العسكري (في سبيل الله)، وتأمين النشاط الإنتاجي والتعامل الائتماني (الغارمين) والنشاط الدعوي (المؤلفة قلوبهم) ونحوه.

وهنا تجدر الإشارة إلى أن نظام الزكاة رغم ما يتمتع به من استقلالية تشريعية ووظيفية مستمدة من القرآن الكريم، إلا "أن الفقهاء أجمعوا على أن الزكاة في أصل شرعتها عمل من أعمال الدولة، تجمعها وتوزعها، ولا شك أن زكاة الأموال في جمعها، وتوزيعها، وإدارتها، وإنفاقها وتخصيصها، عمل من أعمال السيادة والسياسة للدولة، تمارسها على الأفراد، بسطا لنفوذها عليهم، وتتجلى المظاهر السياسية للزكاة في نفقات العاملين عليها، وهذا المصرف أورده القرآن الكريم في آية، سدا لاحتياجاتهم المالية، وتعويضا عن أرزاقهم التي يفقدونها بسبب انشغالهم في إدارة الزكاة. ولا شك أن نفقات العاملين عليها تشكل

إحدى مصارف الزكاة الإدارية، باعتبارها نفقات سيادية ترتبط بوظائف الدولة السياسية في إدارة شؤون البلاد، وتتناول نفقات الجباية والتحصيل والإدارة والتقدير والإحصاء والدفع والإنفاق وغيرها.¹ ومن ثم تبدو إمكانيات وخيارات متعددة للتوظيف الإنساني للزكاة في إطار مشروع نهضة الأمة، فإذا كان "الواقع الحالي للعالم الإسلامي يقتضي إعادة النظر في كيفية إعادة تركيبته الحضارية، وإعداد أرضية انطلاق صلبة يركز عليها نهوض الأمة الإسلامية وتبنى عليها مقوماته، فالدول الإسلامية بوضعها الحالي مثقلة الكاهل بالديون الربوية الأجنبية، التي تتفاقم سنة بعد سنة، وأعباء العلاقات الخارجية، ومقومات النهضة الداخلية لا تتحملها ميزانية أية دولة من دول العالم الإسلامي وحدها، وأرقام العجز المالي للميزانيات المحلية كذلك غنية عن التعريف والنظر. فبقى الزكاة التي تشكل رصيذا هاما من شأنه أن يحقق تكافلا اجتماعيا ونهضويا حضاريا قويا، هي المنفذ الوحيد للتخفيف على كاهل الحكومات والدول الإسلامية، حتى تقوم بمهامها تجاه شعوبها وأفرادها أحسن قيام."²

إن الجزء الأكبر من فقراء العالم وجائعيه يوجد ضمن دائرة العالم الإسلامي وتحديدًا ببلدان القرن الإفريقي، وغرب إفريقيا، وجنوب الصحراء، واليمن وبنغلادش، ويعد القرن الإفريقي -الذي يصنف ضمن أكثر المناطق اضطرابا في العالم- هو الأكثر عرضة للمجاعات، هذا في الوقت الذي لا يفصله سوى عشرات الكيلومترات من دول الخليج الغنية، وما بين مخصصة القرن الإفريقي ونخمة الخليج تكمن أزمة الأمة، وأزمة مشروع التكافل الإسلامي الذي بات مطلوبا منه أن يؤلف بين الاحتياجات المحلية واحتياجات الأمة في ربوع العالم.

إن إمكانية تحول نظام الزكاة إلى مشروع إسلامي عالمي، يحقق التكافل والتضامن في حدوده القصوى، متجاوزا الحواجز القطرية والمحلية، أصبح أمرا قابلا للتحقق، وهو في جزء منه مرتبط بالتحويلات الاقتصادية العالمية، حيث أصبحت الشركات العابرة للجنسيات، والمؤسسات المصرفية العالمية، التي لها فروع متعددة بمختلف مناطق العالم، بالإضافة إلى تنامي جهود التعاون الدولي في إغاثة الشعوب الفقيرة والمنكوبة، جراء المجاعات والجفاف، أو بسبب الكوارث الطبيعية. فالتكافل وفق هذه الصورة أصبحت هناك تجارب وثقافة عالمية تؤسس له. لكن بالعودة إلى الأطر المرجعية الإسلامية فإنه تثار

¹ -عناية غازي، كتاب الاستخدام الوظيفي للزكاة في الفكر الاقتصادي الإسلامي، مرجع سابق، ص 93

² -سدره محمد، مصارف الزكاة وعلاقتها بالمشاريع الاجتماعية، ندوة الزكاة وانعكاساتها في المجالين الاقتصادي والاجتماعي، مرجع سابق، ص 158-159

مسألة نقل الزكاة من بلد إلى بلد، وقد حولها البعض إلى إشكالية فقهية زاد من حدتها ترسيخ الدولة القطرية في العالم الإسلامي، ويرى القرضاوي - بعدما استعرض المواقف والآراء الفقهية المختلفة- أن "الأصل في الزكاة أن تفرق حيث جمعت، رعاية لحرمة الجوار، وتنظيماً لمحاربة الفقر ومطاردته، وتدريباً لكل إقليم على الاكتفاء الذاتي، وعلاج مشاكله، في داخله، ولأن فقراء البلد تعلقت أنظارهم وقلوبهم بهذا المال، فكان حقهم فيه مقدماً على حق غيرهم. ومع ذلك لا أرى مانعاً من الخروج على هذا الأصل، إذا رأى الإمام العادل بمشورة أهل الشورى في ذلك مصلحة للمسلمين وخيراً للإسلام."¹ هذا في حال عدم الاستغناء، أما في حال استغناء أهل البلد فيجوز نقل الزكاة إلى خارج البلد إجماعاً.² وكذلك يرى القرضاوي أنه على غرار الإمام العادل "جواز نقل الأفراد زكاتهم لحاجة ومصلحة."³

ونظراً للأهمية القصوى لإنجاز مشروع تكافلي إسلامي، يستجيب لحاجيات الأمة ويسعى لتضميد جراحاتها، فقد صدرت الدعوة عن المؤتمر العالمي الثالث للزكاة المنعقد بدولة قطر خلال أيام 30/29/28 من شهر مارس 2003 إلى إنشاء مؤسسة عالمية للتنسيق بين مؤسسات الزكاة المختلفة، خاصة مع تأثر مؤسسات الزكاة بالمستجدات الدولية، وفي ظل الدور التنموي الهام للزكاة في تحقيق الأمن الاجتماعي، كما دعا المؤتمر إلى توثيق الروابط بين مؤسسات الزكاة على المستوى العالمي، لتجاوز الضغوطات الدولية التي تستهدف عمليات التمويل الإسلامية، لاسيما بعد أحداث 11 سبتمبر 2001، ولمواجهة التحديات التي تواجهها بعض البلدان الإسلامية الفقيرة مثل الصومال والنيجر.

والواقع أن إنشاء مؤسسة الزكاة العالمية يمكن أن تتألف من مؤسسات الزكاة القطرية الموجودة بعدد من البلدان الإسلامية التي تحرص على تفعيل نظام الزكاة، فنجد مثلاً:

- 1- "مؤسسات الزكاة القائمة على جمع الزكاة بقوة القانون (السعودية وليبيا).
- 2- المؤسسات الطوعية القائمة على جمع الزكاة (الأردن، البحرين، الكويت، ماليزيا...).
- 3- صناديق الزكاة في المصارف الإسلامية:

-بنك فيصل الإسلامي المصري.

¹ -القرضاوي يوسف، فقه الزكاة، مرجع سابق، ص 548

² -المرجع نفسه، ص 546

³ -المرجع نفسه، ص 551

-بنك التمويل الكويتي.

-بنك فيصل الإسلامي السوداني .

-بنك البحرين الإسلامي.

4-صناديق الزكاة الأهلية والشعبية (مصر، نيجيريا، جنوب إفريقيا، الولايات المتحدة الأمريكية، وكندا، ولبنان) ¹.

إن المطلوب من الفاعلين الاقتصاديين والاجتماعيين والمؤسسات الاجتماعية في العالم الإسلامي، هو بذل الوسع واستفراغ الجهد، لإخراج مشروع النهوض الحضاري للأمة الإسلامية في بعده الاجتماعي والتكافلي إلى حيز الوجود، وذلك بالنظر لحجم التحديات التي تواجه أمتنا الإسلامية، فهناك أكثر من عشر بؤر إسلامية تستدعي جهود الدعم والإغاثة سنويا، إما بسبب الحروب والنزاعات أو بسبب الجفاف وانتشار الأمراض والأوبئة، بالإضافة إلى ضرورة استثمار أموال الزكاة في التأليف، لا سيما بالنسبة للشعوب الإفريقية التي تهدف الإرساليات التبشيرية لتنصيرهم أو على الأقل صدهم عن الإسلام.

ثالثا: أولويات على مستوى البحث والتطوير

يعد النهوض بالبحث العلمي والتأهيل النوعي للكفاءات البشرية أحد الأولويات الأساسية لمشروع النهوض الحضاري للأمة الإسلامية، ويفترض الخوض في هذه القضية وجود انطلاقة قوية لعملية الإصلاح لمنظومة التربية والتكوين في العالم الإسلامي، قصد تعميم التعليم وتجاوز الأرقام المهولة للأمية في بلدان العالم الإسلامي، وزيادة عدد الملتحقين بالجامعة والدراسات العليا، وتشهد بلدان العالم الإسلامي توسعا ملحوظا في عدد الجامعات والمعاهد، لا سيما بالبلدان العربية بما يلي الطلب نسبيا، "على سبيل المثال، ارتفع عدد الجامعات في لبنان في العام 1996 إلى أكثر من 40 جامعة ومعهدا خاصا جديدا، كما تضاعف عدد الجامعات في الأردن ليلعب حوالي 30 جامعة ومعهدا جامعيًا، وهذا ما حصل أيضا في مصر حيث أدت كثافة السكان إلى زيادة كبيرة في عدد الجامعات الخاصة، وكذلك في السعودية والإمارات وفي باقي دول الخليج... هذه الظاهرة وإن كانت في أحد جوانبها إيجابية لتلبية الحاجة إلى الطلب المتزايد على الانتساب إلى الجامعات، فلها جانب سلبي يكمن في أن عددا من

¹ -بوسلهام العربي، دور بيت الزكاة في توفير الأمن الاجتماعي، بيت الزكاة الكويتي نموذجا، ندوة الزكاة وانعكاساتها في المجالين الاقتصادي والاجتماعي، مرجع سابق، ص 209-210

الجامعات الخاصة تم تأسيسه برأسمال خاص ذي طابع استثماري، وهي تعمل دون رقابة على جودة مستوى خريجها... وتعتمد سياسة جذب الطلاب وعدم التنسيق فيما بينها، بما يخص البرامج التعليمية والاختصاصات الجديدة المطلوبة في سوق العمل ومن المجتمع.¹ وأمام هذا التوسع المطرد لعدد الجامعات والمعاهد التي تضطلع بمهمة النهوض بالبحث العلمي والارتقاء به، تطرح مسألتي الجودة والمواءمة، ولقد أصبح موضوع الجودة أساسيا لكونه يهدف إلى تحسين مؤهلات المتعلمين وتزويدهم بالمعارف والخبرات المتقدمة، والتقنيات والمهارات اللازمة لولوج سوق الشغل، وتعلق جودة التعليم "بجميع النظم والآليات، التي تؤدي إلى ضمان المحافظة على مستوى جودة مخرجات التعليم العالي وتحسينها. ونظام الجودة هو عبارة عن آلية عمل ونشاطات تستحدثها المؤسسة التعليمية، لتؤكد لنفسها وللآخرين، أن الظروف قد هيئت كي يبلغ الطلاب المستويات القياسية التي حددتها المؤسسة لنفسها، والتي تسمح للخريجين بالمنافسة في سوق العمل.

ولا يمكن فصل الجودة عن الملاءمة، فدمقرطة التعليم وجعله متاحا للجميع، يفترض التفاعل مع سوق العمل، وضخ كوادرات مؤهلة قادرة على المنافسة والصمود في وجه المتغيرات التي يعانها سوق العمل، ومتطلبات أربابه في ضوء الأزمات الاقتصادية التي قد تعانها بعض الدول.²

إن هناك موقفا بات مسلما به يتمثل في "أن الناتج القومي لأمة ما، إنما يعتمد على عدد السنوات التعليمية التي تلقتها قواها البشرية، فعلى سبيل المثال، القوى البشرية الأعلى تعليما ضرورية من أجل استكشاف الموارد الطبيعية، والإنتاج الصناعي، والتجديد والاختراع، وإتاحة الخدمات الاجتماعية (الطبية والثقافية والتعليمية)، ومن ثم التعليم شرط ضروري لمجتمع الصحة والرخاء والاستقرار.

رغم ذلك فالعلاقة بين التعليم والاقتصاد ليست سهلة أو مباشرة، ذلك أن عددا من العوامل ينبغي على المجتمع أن يراعيها حتى يستطيع أن يجني ثمار ما يستثمره في التعليم.³ ولذلك كلما زادت جودة التعليم والتدريب، انعكس ذلك على إنتاجية السلع والبضائع، بفضل تحسن مهارات الكادر البشري، وهو ما من شأنه أن يساهم بشكل مباشر في تحقيق التنمية ببعديها الاقتصادي والبشري، فيتحقق إشباع الحاجات الأساسية للأمن المجتمعي كالصحة والغذاء والدفاع.

¹ - الحسيني عبد الحسن، التنمية البشرية وبناء مجتمع المعرفة، مرجع سابق، ص 107

² - المرجع نفسه، ص 113-114

³ - زحلان أنطوان، احتياجات الوطن العربي المستقبلية من القوى البشرية، مرجع سابق، ص 22

وتظهر أهمية النهوض بالمنظومة التربوية والتعليمية في العالم الإسلامي، من خلال استحضار أن حجم التزايد الديمغرافي لم تواكبه مخططات تربوية فاعلة، مما جعل بلدان العالم العربي والإسلامي الأعلى من حيث ارتفاع معدل الأمية والتسرب الدراسي، كما أن ارتفاع القوى العاملة لم تصحبه مشاريع للتأهيل والتدريب، وتطوير المهارات والتقنيات، مما يجعل النسبة العظمى من هذه القوى العاملة تقع من حيث التصنيف ضمن دائرة الفئات غير المؤهلة أو نصف مؤهلة، وهو ما يضعف مردوديتها الإنتاجية.

وحسب دليل اليونسكو الإحصائي لسنة 1985، فإن الدول النامية سنة 1980 تملك "في ميدان البحث العملي والتنمية 125 باحثا لكل مليون نسمة، بينما كانت تملك الدول المصنعة 3000 باحث لنفس عدد السكان، يتعلق الأمر هنا بمؤشر يبرز الفارق الكبير ليس بين الجنوب والشمال فحسب، بل كذلك بين إفريقيا وباقي دول العالم الثالث. وعلى الصعيد العالمي كان يمثل وزن البلدان النامية سنة 1980 أكثر بقليل من 10% من الباحثين في مجال البحث والتنمية، و6% من نفقات هذا القطاع، أي مليار دولار من مجموع 208 مليار دولار.

ويصرف الشمال ما بين 2,5 و3% من إنتاجه الوطني الخام على البحث والتنمية، أما هذه النسبة في الجنوب، فتتراوح بين 0,4 و3% في إفريقيا، وما يجدر ذكره، لتقييم هذه الأرقام تقييما محكما، هو أن مصاريف العالم الثالث من الناحية العسكرية، قد بلغت 150 مليار دولار سنة 1983، أو ما يعادل 5,5% من إنتاجه الوطني الخام، أي 14 مرة قدرة مصاريف البحث والتنمية.¹

وبارتفاع نفقاتها العسكرية تكون البلدان النامية تساهم بشكل أساسي في تمويل البحث والتنمية في دول الشمال، كما تضعف من حظوظها نحو التقدم والتنمية، وهو ما يتطلب توجها شجاعا نحو دعم البحث العلمي والزيادة في موازنته، بما يمكنه من تحقيق أهدافه التنموية. وهذا ما يتطلب خفضا تدريجيا لنفقات التسليح، التي باتت عبئا على البلدان الإسلامية والنامية في طريق تحقيق التنمية الشاملة والمستقلة، حتى إن بعض الباحثين الاستراتيجيين والمستقبليين، يعتبر أن خفض نفقات التسليح وتجنب النزاعات المسلحة، هو مؤشر أساسي على الاتجاهات التنموية الواعدة في المستقبل لاسيما بعد النجاح الذي حققه النموذجين الألماني والياباني.

"ويهدف التعليم والتدريب إلى زيادة فهم المواطن لثقافته وبيئته، واستمتاعه بالحياة، ومهاراته، ونوعية الحياة (الصحة ودورة الحياة والإسكان)، والقدرة على الإسهام الإبداعي في حضارة العالم. ولكن

¹ --المنجرة المهدي، الحرب الحضارية الأولى، مرجع سابق، ص191-192

تباين، بوضوح، اتجاهات مختلف أفراد المجتمع الواحد نحو التعليم، فبالنسبة لكثير من الناس، يتيح التعليم وسائل اكتساب مهارات مفيدة يتطلبها السوق من أجل كسب الرزق. وبالنسبة لآخرين، التعليم أداة لإثراء التماسك والاتساق الاجتماعي. ولقلة محدودة، التعليم إعداد لحياة البحث والدراسة المتميزة. ولا تتناقض هذه المطالب المتعددة من التعليم أو تتعارض، ذلك أن المجتمع يتطلب كل الإسهامات التي تعكسها هذه المطالب. ومن ثم فإن أي نظام تعليمي كفاء وفعال مطالب بأن يستجيب لمدى متنوع من الحاجات والمطالب. وعادة ما يستخدم مصطلح تنمية الموارد البشرية ليؤكد العلاقة فيما بين النظام التعليمي والأهداف الاقتصادية وغير الاقتصادية. ومن المعترف به- منذ فترة طويلة- أنه لا يمكن أن تنعزل تنمية الموارد البشرية عن السياسة الإنمائية. ولكي تستطيع السياسة الإنمائية تعبئة الجماهير، عليها أن تعكس رسالة ثقافية (مشروعاً حضارياً). ولا يمكن أن تحقق أهدافاً اقتصادية بحثه ما لم ترتبط المعاني الثقافية والحضارية بالنشاط الاقتصادي.¹

إن أية أمة تسعى للنهوض تحتاج إلى بناء القدرة الاستراتيجية الذاتية، "فهي في حاجة إلى تنمية علمية يتغذى منها المجال المعرفي، وتتغذى منها التنمية الاقتصادية، وهي في حاجة إلى إعادة توطين الثقافة وصولاً إلى انتهاجها. ثم إنه في حاجة إلى تطوير منظومته الدفاعية بتطوير البحث العلمي في المجال الدفاعي."²

ويدعو المنجرة إلى ضرورة تحقيق انصهار بين العلم والثقافة، باعتباره مفتاح القرن الواحد والعشرين، فهما المحددين الأساسيين للنظام الدولي، فلا يمكن البتة فهم العلم والتكنولوجية دون الرجوع للسياق الثقافي، وي طرح المنجرة النموذج الياباني الذي حقق التقدم بعيداً عن الصيغة التغريبية، بل وفق صيرورة داخلية ذات ارتباط مباشر مع قيم ثقافية مضبوطة، وبذلك يكون النموذج الياباني أكثر النماذج التي تستطيع أن تمدنا بمزيد من الإبانة عن العلاقة المتينة بين العلم والثقافة، فالمصادر اليابانية تعتبر سندا ثقافياً للباحث عن المساهمة في خلق إطار داخلي، يتم فيه فحص العلاقة بين العلم والثقافة في فجر القرن الواحد والعشرين.³

¹ - زحلان أنطوان، احتياجات الوطن العربي المستقبلية من القوى البشرية، مرجع سابق، ص 21

² - مجموعة من الباحثين، المشروع النهضوي العربي، مرجع سابق، ص 112

³ - المنجرة المهدي، الحرب الحضارية الأولى، مرجع سابق، بتصرف، ص 331-332

وتأتي اللغة في القلب من الثقافة الاجتماعية، فبالإضافة لأدوارها التقليدية ممثلة في التواصل، فإنها تضطلع بدور حاسم وفعال في التطور الاجتماعي والنهوض الحضاري، "فهي نشاط الفكر وصداه الذي يتردد في آفاق المجتمع وفي رحاب النفس. وهي الأداة التي تحمل طابع الاستمرار والبقاء من الأجداد إلى الأحفاد. فهي الحبل المتين الذي يشد الفرد إلى مجتمعه، ويوقفه على طبائعه وعاداته وإحساسات مواطنيه، إنها القدر المشترك من الحياة الفكرية والسيكولوجية بين أبناء الأمة الواحدة، في إطارها يتم تفاعل الأفكار، وفي رموزها يتم التعبير عن التنظيم الكامل لحياة الحضارات."¹ ولذلك اعتبر فليب فينكس أنه من خلال اللغة يسهم الفرد في المعاني الحيوية للثقافة، ويوضح أن الهدف الأساسي لتعليم اللغة اللاتينية مثلاً، كونها "تقدم للفرد معنى الحضارة الرومانية، ذلك الكل المعقد الغريب من التقاليد والقانون والمفاهيم، التي أتاحت لقرون عديدة بعض الأسس للأمن والوحدة لشعوب عديدة يائسة. ودراسة اللغة اليونانية القديمة، تربط الفرد ربطاً وثيقاً بحضارة تقوم على تأمل فلسفي عميق، وتتميز بالمسرحية والتاريخ، وديمقراطية سياسية ذاتية، وبخلق في جبار."²

وتحتل اللغة العربية موقع الصدارة من الثقافة الإسلامية، فهي لغة القرآن وواسطة الوحي ولسان النبوة. "كما أنها هي وعاء الفكر الإسلامي الذي يقدم لنا معنى الحضارة الإسلامية، ويربطنا ربطاً وثيقاً بهذه الحضارة، وذلك أن الإسلام لا يرى في بهائه ورونقه وعطائه إلا في الثوب الذي ألبسه إياه، في لغته الجزلة الفريدة ذات الإيقاع الموسيقي الفريد."³ وقد استطاع المسلمون في عصورهم الزاهرة، أن ينقلوا اللغة العربية من لغة شعر وجاهلية إلى لغة منظمة ومقننة، قادرة على استيعاب أنماط ثقافية وحضارية متعددة، وهذا التحول أسهمت فيه الخصائص الذاتية للغة العربية بشكل كبير، والبيئة الخصبة التي نشأت فيها، والتربية التي نشأ عليها الإنسان العربي، وهذا التفوق الجمالي والبلاغي الذي تميزت به اللغة العربية هو ما جعل البعض يصفها باللغة العبقرية، ولذلك قال: مصطفى صادق الرفاعي: "ليس على الأرض أمة كانت تربيتها لغوية إلا أهل الجزيرة."⁴ ويقول أحمد أمين في مكانة العربية: "إن اللغة العربية

¹ - السلوادي حسن عبد الرحمن، اللغة العربية والتطور الحضاري، أبحاث ووقائع المؤتمر الخامس عشر للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالقاهرة حول مستقبل الأمة الإسلامية، مرجع سابق، ص 282

² - زرزور عدنان، إنسانية الثقافة الإسلامية، المكتب الإسلامي، دمشق سوريا، طبعة 1980، ص 88

³ - الضناوي محمد علي، مقدمات في فهم الحضارة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، دمشق سوريا، طبعة 1980، ص 37

⁴ - الرفاعي مصطفى صادق، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، مطبعة الجهاد القاهرة، مصر، 1958، ص 293

هي أرقى اللغات السامية كما يقرر دارسو تلك اللغة. فلا تعادلها اللغة الآرامية ولا غيرها من هذا الفرع السامي. وهي كذلك من أرقى لغات العالم، فهي تمتاز حتى عن اللغات الآرية بكثرة مرونتها وسعة اشتقاقها.¹ ويطول المجال لو أردنا استعراض المميزات والخصائص الفريدة للغة الضاد. لكن بيت القصيد عندنا هو الندب إلى أهمية اللغة العربية في تطوير وتفعيل استراتيجية البحث العلمي، بما يخدم تحقيق الانسجام بين العلم الكوني والثقافة المحلية، وهو ما يسميه المنجرة، انصهار العلم والثقافة، ومن ثم دورها في مشروع النهوض، وسبل تفعيل هذا الدور وكيفية تحقيقه.

غير أن واقع اللغة العربية اليوم ليس مطمئنا، حيث تعاني من حالة التخلف والجمود الذي ضرب أقطار العالم الإسلامي، بالإضافة إلى الغزو الاستعماري الثقافي الذي يكرس اللسان الغربي الأعجمي الإنجليزي والفرنسي وغيرهما باعتباره لغة العلم والمعرفة، وهو ما كان سببا في تهميش اللغة العربية، وتكريس الازدواجية اللغوية داخل جل المنظومات التربوية والثقافية والعلمية للعالم الإسلامي. إن مجابهة هذه التحديات يتطلب العمل على تطوير اللغة العربية وتأهيلها من جديد، لاستعادة دورها الحضاري الريادي، وذلك عبر الخطوات الآتية:

-تضييق الهوة بين اللغة الفصحى والعامية.

-تعريب التعليم.

-تشجيع التأليف والترجمة والنشر.

-تطوير مراكز البحث العلمي ومجمعات اللغة العربية.

وينبغي الحرص كذلك على تجسير الهوة بين اللغة العربية والتكنولوجيا، وأن تكون هناك مواكبة حثيثة للمفاهيم العلمية والتقنية وترجمة وتوصيفا، بحيث تسع كل هذه المفاهيم والمصطلحات، التي تندفق يوما بعد يوم بفعل التطور المستمر في حقول العلم والتكنولوجيا، فينبغي "على المشتغلين بعلوم اللغة العربية والحاسوب، أن يعملوا أفرادا ومؤسسات على مستوى الجامعات ومجمعات اللغة وحركات التأليف، لوضع خطة علمية لتحرك فعال من أجل توحيد المصطلحات العربية التقنية، وتوحيد استعمال النظم الحاسوبية، ثم طرح اللغة العربية أساسا لاستعمالها في الحاسوب. وأظن أن خير من ينهض بهذه المهمة، علماء يجمعون بين الخبرة والكفاية في علم الحاسوب وعلوم اللغة على حد سواء، لأنهم أقدر من غيرهم

¹ - أمين أحمد، فجر الإسلام، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة مصر، الطبعة السابعة، 1959،

لإيجاد الوسائل الكفيلة بتطويع آلة الحاسوب لمقتضيات اللغة، ومتطلباتها حتى يكون الحاسوب وغيره من وسائل التقنية الحديثة ذلولاً للغة العربية، ليتعامل معها ويفرضها في عصر العلم والحضارة. إن أي تأخير في تحقيق هذا الهدف، سيضعف الهوة التي تفصل اللغة العربية عن تكنولوجيا المعلومات المعاصرة، وتراكم المشكلات العالقة بها، لأن علم الحاسوب يتطور بسرعة مذهلة.¹ وهنا لا يمكن الحديث عن استراتيجية لتطوير اللغة العربية بمعزل عن النهوض بالإعلام. فالإعلام أحد الوسائل الضرورية لإبراز الوجه المشرق لثقافة الأمة وإنجازاتها الحضارية، وتشكل اللغة الأداة التي تضمن نجاح الإعلام وتساعد على وصول رسالته وتحقيق أهدافه.

وقد أدت الثورة الإعلامية أو تكنولوجيا الإعلام التي يشهدها العالم إلى خلق وقائع جديدة، فأصبح الإعلام ركيزة الشعوب والمجتمعات، للانطلاق نحو النهوض في بناء الذات وتشييد الحضارة، بل إن الإعلام بات يوصف بكونه سلطة قائمة بذاتها، وهي ركيزة أساسية في بناء الدولة، وقد أصبح يعد من مقومات ورموز السيادة الوطنية، ولذلك صار من المؤلف أن السيطرة على الإعلام تعني السيطرة على السلطة، مادام الإعلام هو أداة صناعة الرأي العام وتوجيهه، إذن فالإعلام يشكل أداة فاعلة ومنظمة متكاملة، يتطلب تفعيل أدواره وترقيته ليكون عاملاً قوياً لبناء الذات الحضارية للأمة، والدفاع عن ثوابتها، والتبشير بمشروعها النهضوي.

ويعاني الإعلام الإسلامي الكثير من المصاعب، نتيجة الأعطاب الثقافية والمعرفية التي تعاني منها منظومتنا الثقافية والسياسية، مما يجعله غير قادر على مواجهة تحدي الاختراق الثقافي والإعلامي الغربي. ويقترح عصام زيدان استراتيجية للتطوير، تتمثل في أن الإعلام الإسلامي "لا بد أن يحقق عدة أهداف، منها: القيام بعملية التغيير الحقيقي، وتغيير الأفكار والسلوكيات والأخلاق على المستوى العام والخاص. كما أن عليه المساهمة في صناعة الرأي العام، والانتقال بالجمهور إلى وعي أكبر وحضور مؤثر، ونقل صورتهم لكل طبقات المجتمع، حسب تفاوت ثقافتهم واللغة الواجبة بحقهم."²

وترتكز استراتيجية التطوير هذه على ثلاث محاور، أولها المرسل، ويلزم أن تتوفر فيه الكفاءة والمسؤولية، والقدرة على التطوير المستمر للذات. وثانيها، يتعلق بمضمون الخطاب الذي يجب أن يكون وسطياً

¹ - السلوادي حسن عبد الرحمن، اللغة العربية والتطور الحضاري، أبحاث ووقائع المؤتمر الخامس عشر للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالقاهرة حول مستقبل الأمة الإسلامية، مرجع سابق، ص 304-305

² - زيدان عصام، الإعلام الإسلامي.. تحديات الوجود واستراتيجيات التطوير، مجلة البيان، الرياض السعودية، عدد 279، 2012، ص 17

تساحياً، يتسم بالعمق والوضوح، والقدرة على إزالة اللبس والشبهات بعيداً عن الصدام، مع تبني قيمة الشمول، واعتناق هموم الأمة. ثم أخيراً المرسل إليه، وهو عموم الناس بالنسبة لوسائل الإعلام السمعية البصرية، وقد تكون فئة نخبوية معينة، بالنسبة لباقي الوسائل كالمجلات الفكرية والثقافية المتخصصة، ولذلك ينبغي أن يراعى مستقبل الرسالة، وأن يكون الخطاب الإعلامي قادر على النفاذ إلى أكبر قدر من الفئات المجتمعية، ويتوجه الخطاب الإعلامي الإسلامي كذلك للعالم الخارجي، وهنا لا بد لهذا الخطاب أن يتبنى رؤية إسلامية عالمية مطمئنة موجّهة إلى ذلك العالم الحذر والقلق والمتربّس.

ويحدد عصام زيدان آليات تطبيق الإستراتيجية في العناصر الآتية:

1- الدراسات الميدانية والبحوث المتخصصة لأهم احتياجات المجتمع المعني بالبحث الإعلامي، وهذا ما يمكن من إعداد الخطط العلمية التي تتوافق مع ظروف الجماهير المتلقية، وتتناسب مع واقعهم الثقافي والاقتصادي والاجتماعي، وتلبي احتياجاتهم، وتتناول مشكلاتهم.

2- إنشاء ودعم معاهد ومراكز البحوث الإعلامية، التي تهتمّ بالإعلام الإسلامي، ولعلّ من الأهمية بمكان أن تسيّر هذه الجهود العلمية التأصيلية وفق خطة مدروسة وتصوّر سليم للأولويات، وأن تعتمد على أسلوب فرّق العمل الجماعية، بدلاً من الأعمال والاجتهادات الفردية المحدودة.

3- التفكير بصورة إبداعية علمية، بنوعية المواد الإعلامية والبرامج الصالحة للعرض، وانتقاء الأفضل منها حسب رسالة الوسيلة الإعلامية، وبما يحقق رؤيتها العامة وأهدافها المستقبلية.

إيجاد استشارية متخصصة لتقديم المشورة للإعلاميين في التعامل مع الشؤون السياسية، وتكوين روابط اجتماعية وجمعيات أهلية، يكون هدفها وضع ضوابط لمراقبة الأداء الإعلامي العام لكي لا ينحرف لخدمة أشخاص أو مؤسسات بعينها.

5- السعي نحو اجتهاد عصري يقوم به علماء يمتلكون زاداً متيناً من العلم الشرعي، ويمتلكون أيضاً زاداً متيناً من العلم الإعلامي في جانيه (النظري والتطبيقي).

6- الاستعانة بالخبرات الغربية في نواحي التقنية، وهو أمر لا يعيب التجربة الإسلامية بل يُكثفها ويصقل عناصرها، ويُضج أداؤها، طالما أن هذه الخبرات لا تؤثر على مضمون الرسالة الذي يجب أن يكون صناعة إسلامية صرفة.¹

¹- المرجع نفسه، ص18

إن دور الإعلام في تعبئة طاقات الأمة وأفرادها حول المشروع النهضوي الحضاري يعد محوريا وحاسما، ولعل جزء من شرف مهمة الإعلام يرتبط بتقاطعها مع الوظيفة الدعوية ومهمة التبليغ، ورغم ما يثيره ذلك من تساؤلات وإشكالات حول علاقة الدعوة بالإعلام، "أي أن الدعوة تشمل بداخلها الإعلام وهي الأصل والإعلام هو الفرع، وهل الإعلام هو الدعوة؟ أي أن الإعلام يحتوي بداخله الدعوة وهو الأصل والدعوة هي الفرع؟ وهل الدعوة ترتبط بالمضمون فقط دون الأسلوب؟ من هذه الزاوية يرى البعض بأن الإعلام هو الوسيلة لنقل الرسالة الدعوية، ويتساءل آخرون عما إذا كان هذان المفهومان مترادفين أو متغايرين.¹"

وهذا التقاطع بين رسالة الإعلامي ورسالة الداعية، حتى كأنما ينصهران في بوتقة واحدة -رغم الفوارق الشكلية والموضوعية طبعاً- إنما منشأه هو البعد الرسالي المستمد من العقيدة الإسلامية، ووحدة المشروع الحضاري، الذي يسعى الجميع لاستيضاحه وبيانه والتبشير به، كل من منطلقه وحسب اختصاصه المهني والمعرفي.

المبحث الثاني: مؤشرات النهوض الحضاري المستقبلي للأمة الإسلامية

تنقسم هذه المؤشرات إلى قسمين: مؤشرات ذاتية تتعلق بتفاعلات الذات الإسلامية مع حركية النهوض الحضاري للأمة، وتتجلى في: اليقظة العربية الأولى، والصحو الإسلامية، والربيع العربي. ومؤشرات خارجية، تتعلق برصد العوامل الخارجية المؤثرة سلبا في حركية النهوض الحضاري للأمة، وتتمثل في: رصد الهيمنة الرأسمالية الغربية والأمريكية وما تعرفه من هبوط وتراجع، وتناول الصهيونية وما تعيشه من مأزق وأزمات.

المطلب الأول: اليقظة العربية الأولى في العصر الحديث ومشاريعها النهضوية

تمتد محاولات النهوض الإسلامي إلى ما يقارب الثلاثة قرون، حيث ظهرت جهود متعددة ومتنوعة، وقد شهد العالم الإسلامي خلال هذه الفترة حركة نهضوية متصاعدة، تتفاوت منحنياتها التاريخية نزولا وصعودا، "تجسدت في مشروعات إصلاحية وتغييرية في عدة نواحي: دينية، سياسية، ثقافية، فكرية،

¹ -بوعلي نصير، استراتيجية الإعلام في الجامعات الإسلامية، مجلة الرابطة، رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة، السعودية، العدد 545، صفر 1433هـ، يناير 2012، ص 51

اجتماعية... كانت ردا على واقع التشرذم والتبعية والتغريب في مجتمعاتنا الإسلامية، نتيجة وقوعها تحت هيمنة القوى الاستكبارية العالمية.

ومما لا شك فيه أن تلك الجهود قد أنتجت يقظة في الروح وتفعيلا للوعي وإحياء للفكر الإسلامي، مازالت تحثُ المجتمعات الإسلامية نحو ميادين التقدم والاستقلال وإعادة بناء الهوية من جديد.¹ وتراوحت هذه المشاريع بين الجهود الفردية والتيارات الفكرية الموسعة، والحركات الجماعية المنظمة، وهي مع هذا الاختلاف في الشكل تختلف أيضا في المحتوى الذي يطرح أساسا للنهضة، كما تختلف في الأسلوب الذي يتبع في تنفيذ المحتوى. وبالنظر إلى هذا التعدد الممتد على ثلاثة قرون، فإنه يكون من الضروري في عرضها وتقييمها أن يعمد إلى التصنيف، إذ هي مع تعددها واختلافها تلتقي على أصعدة كثيرة نظرا لوحدة هدفها من جهة، ولتشابه نشأة بعضها من جهة ثانية.²

وقد تعددت التصنيفات، فمنها ما يستند لعامل الزمن، أو عامل المكان، وهما عاملين قاصرين لافتقادهما للدقة والإحكام، والإحاطة الموضوعية، إلا بانضمام عامل موضوعي آخر، ولذلك فمن الأفضل أن يكون أساس التصنيف هو الاتجاه المشترك ضمن وعاء زمني محدد، مع عدم إغفال الفروق والتميزات داخل الاتجاه الواحد.

وإذا توقفنا زمنيا مع مجريات القرن التاسع عشر، فقد شهد العالم الإسلامي وفي القلب منه العالم العربي بروز مشروعين مختلفين، وهما:

المشروع الإسلامي السلفي الإحيائي، والمشروع التحديثي التحرري.

ويتضح من خلال تتبع أهم الأفكار والمواقف التي صدرت عن تيارات النهوض، أن الغرب شكل قطبا جاذبا لمختلف أطاريح الفكر النهضوي، وهو ما يمكن استنتاجه من المعجم التداولي، والمقولات والمفاهيم التي تشكلت منها خطابات النهضة، ومن ثم كان حضور الغرب بمركزيته الحضارية، إحدى العلامات الفارقة التي يقوم عليها التمايز الفكري والإيديولوجي، بين الاتجاهات والتيارات النهضوية المختلفة، والتي من خلالها سيتم بلورة الموقف المعرفي الذي يؤطر العلاقة بالذات والهوية وبالتراث الحضاري الإسلامي، وهذا ما حدا بالبعض إلى اتهام خطابات النهضة بأنها "مستلبة وجوديا، من حيث كونها -عموما تترد في قراءتها لمسألة النهوض إلى مبدإ قياسي مفارق، يتمثل في النزلة الغربية باعتبار

¹ -الكفيشي عامر، مقومات النهوض الإسلامي، مرجع سابق، ص524

² -النحار عمر عبد المجيد، مشاريع الإسهاد الحضاري، مرجع سابق، ص6

حالتها أصلاً قياسيةاً. لقد تحكّم هذا المبدأ القياسي في سائر المقترحات النهضوية بما في ذلك كثير من المقترحات التراثية التي جعلت من الإسلام والتراث سندا ومنطلقا لها.¹

ورغم أنه لا يمكن تعميم هذا الحكم على جميع الجهود النهضوية، بحيث يظل التمييز قائماً ومطلوباً في الرؤى والمواقف حتى داخل الاتجاه الواحد، والمشروع الواحد، إذ تبرز مواقف واتجاهات فرعية متميزة ومتباينة في علاقتها بالغرب من جهة، وبالذات والهوية الحضارية من جهة أخرى.

ويعتبر المشروع الإسلامي السلفي الإحيائي هو أول المشاريع النهضوية تبلورا وأكثرها نفيراً، ويعد الأفغاني ومحمد عبده رائدا السلفية في الفكر الإسلامي النهضوي الحديث، ويتحدد النهوض عندهما بمعنى القيام والحركة، فهو "نهوض بعد سقطة"²، والنهوض حسب هذه المدرسة هو فرض عين على كل فرد، وشعور ينبغي أن يمتلك مختلف أفراد المجتمع على اختلاف طبقاتهم، وإحساس كل فرد بأحوال أمته، ولا تقف فيه الأنفوس عند جلب المصالح ودرء المفاسد لأوقاتها الحاضرة فقط، بل تعمل على الإعداد لمستقبلها مسترشدة بجهود علمائها وعقلائها، مع ضرورة الأخذ بالأسباب، والإيمان بأن الله جعل لكل شيء سبباً، وعين بحكمته لكل حادث سبباً.³

ويوضح أحمد أمين سياق بروز رواد النهضة السلفية بقوله: "وكان طابع القرن التاسع عشر مادياً، بحثاً، فهو لا يؤمن إلا بالمادة، والعلم عنده هو العلم بالمادة، وما ليس مادياً ولا يخضع لأساليب البحث العلمي ليس إلا وهماً، ونتيجة هذا أن القيم الأخلاقية والدينية والفنية في نظرهم ليست إلا أموراً اعتبارية لا حقيقة لها. وقدس علم الطبيعة والكيمياء، وحول علم النفس إلى المادية، فكل مظهر من مظاهر النفس - من أفكار وبواعث - ليس إلا نتيجة لمادة الجسم. وفسر الكون كله وأحداثه تفسيراً مادياً، فلما أتت هذه الأفكار إلى الشرق - وهو المعتز بدينه الفخور بروحانيته - غضب منها وغضب ممن اعتنقها،

¹ - نكاز ميمون، ملاحظات حول فكر ومشاريع النهوض أنظار حول الرؤية والمنهج، فصلية المنعطف، عدد 18 -

19 سنة 2001/ 1422، وجدة المغرب، ص 118

² - الأفغاني جمال الدين و عبده محمد، مجلة العروة الوثقى، تحقيق وجمع صلاح الدين البستاني، دار العرب للبستاني،

القاهرة مصر، الطبعة الثالثة سنة 1993، ص 96

³ - المرجع نفسه، بتصرف، من ص 75 إلى ص 95

وجاء بعض المصلحين كالسيد جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده يبين مزايا الدين، ويرد على الملحدين، فكانت من ذلك حركة عنيفة بين المؤمنين والجاحدين.¹

كما يؤكد الأفغاني وعبده على ضرورة تحقيق وحدة الأمة واستعادة سيادتها كمدخل أساسي لتحقيق نهضة الأمة أو نهضة الشرق بتعبير الأفغاني، وهو ما حدا به لطرح فكرة الجامعة الإسلامية، وفي ذلك يقولان: "إذا تصفحنا تاريخ كل جنس، واستقرينا أحوال الشعوب في وجودها وفناها، وجدنا سنة الله في الجمعيات البشرية، حظها من الوجود على قدر حظها من الوحدة، مبلغها من العظمة على حسب تطاولها في الغلب."² ولا يتحقق في نظرهما ذلك إلا بتحصيل كل أسباب القوة، لا سيما القوة العسكرية لدفع الاعتداء، ويؤكد الأفغاني وعبده على أهمية رابطة الدين في وحدة الأمة وفي بعث روح النهضة لدى الأفراد، ف"الدين هو الشوكة العظمى على الأفكار، مع ملاحظة أن لكل خيال أثرا في الإرادة، يتبعه حركة في البدن على حسبه."³ كما "أن للعقائد الراسخة آثارا تظهر في العزائم والأعمال، وتأثيرا في الأفكار والإرادات، لا يمكن للمعتقدين أن يزيحوها عن أنفسهم ما داموا معتقدين."⁴

ويركز المشروع الإسلامي السلفي بمختلف اتجاهاته ومدارسه، ومنها الوهابية والسنوسية والمهدية على المضمون العقدي تركيزا شديدا لكونهم يعتبرون أن "رأس الانحراف الذي أصاب المسلمين وأدى إلى ضعفهم إنما هو الانحراف العقدي، ولذلك فقد كان إصلاح العقيدة هو المهم الكبير في هذا المشروع كما هو عند الحركات الثلاث، وقد كانت البيانات والشروح في ذلك وافية مفصلة، وهي تعود في معرض كثرتها إلى عنصرين أساسيين هما: التأصيل والتوحيد."⁵ وبذلك فقد اشتركت الاتجاهات السلفية -على تباين ملحوظ في مواقفها واختلاف آراءها- في الدعوة إلى العودة للأصول الشرعية، وهي الكتاب والسنة النبوية الصحيحة، ونبذ التقليد واجتتاب البدع، مع الالتزام بالتوحيد الخالص والابتعاد عن كل مظاهر الشرك والانحراف العقدي. "وفي نطاق هذين العنصرين الأساسيين في المضمون العقدي

¹ -أمين أحمد، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، موسوعة أحمد أمين الإسلامية، الناشر: دار الكتاب العربي بيروت لبنان، دت، ص 347-348

² - الأفغاني جمال الدين، وعبده محمد، مجلة العروة الوثقى، مرجع سابق، ص 74

³ -المرجع نفسه، ص 25

⁴ -نفسه، ص 112

⁵ -النحار عبد المجيد عمر، مشاريع الإشهاد الحضاري، مرجع سابق، ص 35

الذي قام عليه المشروع السلفي: التأصيل والتوحيد، تندرج جملة كبيرة من الجزئيات العقدية ترجع على نحو أو آخر إليهما، وهي على العموم تنحو المنحى السلفي في الفهم. وإن كانت تصطبغ بالصبغة الصوفية عند المهدي، ولا تخلو من شائبة مخففة من ذلك عند السنوسي، بينما هي عند الوهابية نصية ظاهرية إلى حد كبير.¹

وهذا الارتكاز على المضمون العقدي لا يعني استبعاد الاهتمام بباقي الجوانب السياسية والاجتماعية، فالسلفية وإن "كانت في الأصل حركة إصلاح ديني ولكنها اتجهت إلى الإصلاح بطبيعتها، بحسب مقتضيات ذلك الإصلاح، لتقيم الدولة التي تنفذ الإصلاح، وترعى به المسلمين على اختلاف بينها في الكيفية التي سعت بها لتقيم الدولة على أساس الدين، فبينما سلكت الوهابية مسلك التناصر بين أهل الدعوة وأهل الشوكة السياسية والعسكرية لإقامة الدولة بطريق الثورة المسلحة، سلكت المهديّة مسلك الجمع بين الأمرين في ذات الأشخاص لإقامة الدولة بطريق الثورة أيضا. وأما السنوسية فإنها كانت تسعى إلى الدولة بطريق الإعداد التربوي والتنظيمي في تودة واصطبار جمع بين الدعوة والشوكة في ذات الأشخاص أيضا، فالغاية إذن كانت واحدة وهي إقامة الدولة على أساس من الدين، وإن اختلفت المسالك."² وقد شكل الوصول إلى إقامة الخلافة الإسلامية الجامعة لشتات المسلمين، كبديل عن الخلافة العثمانية التي فقدت قوتها وشرعيتها، واستشرى فسادها، الغاية السياسية لمختلف اتجاهات المشروع السلفي. ومع ذلك فإنه لا يمكن استخلاص رؤى وتصورات ذات بال، عن القيم السياسية والاجتماعية التي تعتبر هي أساس النهوض، وذلك لسببين اثنين، هما: ضعف الاهتمام بالجوانب النظرية لدى المدارس السلفية الثلاث: الوهابية والسنوسية والمهديّة، وندرة الوثائق والبيانات التي تتعلق بأدبيات هذه الاتجاهات.

وليس الغرض هنا هو تتبع المسارات الإجرائية لتنفيذ الأفكار النهضوية للاتجاهات السلفية المختلفة، وإنما الهدف هو إبراز المؤشرات النهضوية، والأفكار الأساسية التي حملها هذا الاتجاه، في ارتباطها بظروفها المجتمعية وإطارها التاريخي، والتي ستشكل عامل دفع أساسي للأجيال القادمة نحو النهوض الحضاري، ولذلك فإن التركيز في دراسة المشروع الإسلامي السلفي ينصب غالبا على المفكرين الكبار،

¹ - المرجع نفسه، ص 40

² - المرجع نفسه، ص 42

والمنظرين الأساسيين لهذا التيار ممن أثروا المكتبة الإسلامية بإنتاجاتهم وآثارهم الفكرية، ومن هؤلاء الإمامان جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وتلاميذهما.

ومن جملة القيم والأفكار التي نادى بها الإمامان هو التأكيد على الوحدة العضوية بين الدين والمدنية، "فالدين يقوم الأخلاق، وينبه إلى طلب المدنية من كل سبيل، لا يعين لها وجهها ولا يخصص لها طريقاً".¹ ولا تعارض بين الإسلام والمدنية بحيث يستدعى الفصل بينهما على الطريقة الأوروبية، لأن "الأصول الدينية الحقبة المبرأة من محدثات البدع تنشئ للأمم قوة الاتحاد... وتبعثها على انتقاء الفضائل وتوسيع دائرة المعارف، وتنتهي بها إلى أقصى غاية في المدنية".²

ويتناول محمد عبده العلاقة بين الدين والعلم والمدنية، كما هو في منهاج الأنبياء والرسول، بقوله: "إن بعثتهم حاجة من حاجات العقول البشرية، قضت رحمة المبدع الحكيم سدادها... ولكنها حاجة روحية، وكل ما لامس الحس منها، فالقصد فيه إلى الروح وتطهيرها... أما تفصيل طرق المعيشة والحدق في وجوه الكسب، وتناول شهوات العقل إلى درك ما أعد للوصول إليه من أسرار العلم، ذلك مما لا دخل للرسالات فيه، إلا من وجه العظة العامة والإرشاد إلى الاعتدال فيه".³ ثم يضيف موضحاً أنه "ليس من وظائف الرسل ما هو من عمل المدرسين ومعلمي الصناعات، فليس مما جاؤوا له تعليم التاريخ، ولا تفصيل ما يحويه عالم الكواكب، ولا بيان ما اختلفت من حركاتها، ولا ما استكن من طبقات الأرض، ولا مقادير الطول فيها والعرض... فإن ذلك كله من وسائل الكسب، هدى الله البشر إليه بما أودع فيهم من الإدراك".⁴

والإمام محمد عبده بذلك البيان الناصع الجلي، يجيب عن إحدى أهم الإشكالات التي واجهت رواد النهضة الأوائل نتيجة الاتصال بالحضارة الغربية، وهي طبيعة العلاقة بين الدين والحياة المدنية من جهة، وبين الدين والعلم من جهة أخرى، وقد شكلت هذه المواقف مداخل فكرية ومفاتيح لجيل النهضة، فأصحاب المشروع التحديثي "الذين ركزوا على دعوة الدين إلى العلم والمدنية، تفرعوا عن السلفية،

¹ - إسماعيل فاطمة، دور الفكر الإسلامي في النهضة الحديثة، المؤتمر الدولي السادس للفلسفة الإسلامية: الإسلام ومشروعات النهضة الحديثة، جامعة القاهرة، مصر، 2001، ص 447

² - الأفغاني جمال الدين، وعنده محمد، مجلة العروة الوثقى، مرجع سابق، ص 21

³ - عبده محمد، رسالة التوحيد، تحقيق وتقديم: الشيخ يوسف الغزال، دار إحياء العلوم، بيروت لبنان، الطبعة الثالثة، 1399هـ، 1979م، ص 109

⁴ - المرجع نفسه، ص 111

وأخذوا يمارسون دعوتهم إلى التحديثية بأمر الدين، وبمعزل عن الدين في الوقت نفسه، بأمر من الدين حين يكون الأمر أمر تنبيه فحسب، وبمعزل عن الدين حين يكون تفصيل طرق البرهان ومتطلبات المدنية في هذا العالم، وهو مما لا يندرج تحته وظيفة الرسل، أو وظيفة الدين، لذلك من الطبيعي أن يتخرج من هذه المدرسة دعاة التحديثية قاسم أمين ولطفي السيد، وعلي عبد الرازق، وطه حسين وغيرهم، من المفكرين المحدثين والمعاصرين ممن يطلق عليهم الاتجاه التغريبي العلماني.¹

ورغم القيمة الفكرية لطروحات محمد عبده باعتباره الرجل الذي انتهت إليه ريادة المشروع السلفي بعد أستاذه الأفغاني، إلا أن سهام النقد لم تخطئه، فقد اتهم بأنه لا يتجه إلى المستقبل بل يسعى للعودة إلى الماضي، من خلال البحث عن وسائل مرجعية تتمثل في السلف الأقدمون. بينما اعتبره البعض بمثابة الجسر الذي مرت عبره المشاريع التغريبية، حيث شكلت أفكاره - عن غير قصد - غطاء دينيا لمشاريع التغريب، التي برزت جلية مع عدد من تلاميذه مثل قاسم أمين ولطفي السيد. في حين يرى آخرون أن المركب التوفيقي الذي أقامه محمد عبده بين الإسلام والحضارة الغربية، وبين الإيمان القديم والعلم الجديد، ظل التوتر فيه خفيا إلى أن برز في العلن في صورة تيارين متعارضين، انشقت عنهما توفيقيته على أيدي تلامذته، فسار الشيخ رشيد رضا في اتجاه حنبلي النزعة، وسار لطفي السيد وقاسم أمين وطه حسين في اتجاه تغريبي علماني.²

غير أن هذا المسلك النقدي رغم وجاهته فيه نوع من المبالغة، فالإتهام بالعودة إلى الوراء ربما يصدق على بعض الاتجاهات السلفية التي تميزت بضعف التنظير الفكري، وهو ما لا يمكن إقراره فيما يتعلق بباقي رواد هذا المشروع، وعلى رأسهم محمد عبده، كما أن عدم اكتمال الأنساق الفكرية وعدم اتساقها، بحيث يتم الجنوح نحو النزعة التوفيقية كما يبدو عند محمد عبده قد يكون سببا في تعثر المشروع، رغم امتداداته التي لم تتوقف، أما المسؤولية عن الشروخ الثقافية والفكرية التي ظهرت في وقت لاحق، والتي توجت ب بروز مشروع تحديتي تحرري، أخذ في بعض اتجاهاته وجهة علمانية تغريبية، فهذا ما يعود أساسا لسطوة الثقافة الأوربية أمام الضعف الكبير الذي اعترى الفكر الإسلامي حينها، فحتى رواد الفكر التغريبي ممن وصفوا بكونهم من تلامذة الإمام، لم يشكل محمد عبده المرجع الأساسي

¹ - الأنصاري محمد جابر، النهج التوفيقي إشكالية اللاحسم في الفكر والواقع، عالم الفكر المجلد السادس والعشرون، العددان الثالث والرابع، 1998، ص 251، نقلا عن: فاطمة إسماعيل، دور الفكر الإسلامي في النهضة الحديثة،

المؤتمر الدولي السادس للفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص 449

² - المرجع نفسه، ص 488

لتيارهم الفكري، بل كانت لهم مصادرهم المختلفة التي ينهلون منها، ولم يشكل الإمام إلا مصدرا ثانويا، أو مدخلا من مداخل إضفاء الشرعية على مشروعهم، فمرجعية محمد عبده توظف في إطار التنبيه، وليس في إطار التفصيل، كما أشارت إلى ذلك الدكتورة فاطمة إسماعيل. وهذا ما سيقودنا للحديث عن المشروع التحديثي التحرري ومنطلقاته الفكرية وأعلامه، وما يحمله من مؤشرات نهضوية. رغم أن مطلب التحديث والتحرر يعد قاسما مشتركا بين مختلف اتجاهات رواد اليقظة الأولى خلال القرن التاسع عشر، إلا أن فئة منها، شكل هذا المطلب أهم ملامح مشروعها في تحقيق النهضة، وقد تميزت هذه الفئة بأن موقفها من حضارة الغرب "موقف الانبهار مما أدى إلى اندفاع إليها أشد، فاحتوى مشروعها على ما يشبه النسخ لأوضاع هذه الحضارة فيما يتعلق بمظاهر الحرية خاصة، ولكن مع ادعاء المحافظة على الأصول الإسلامية، ومحاولة بيان التلاؤم بين هذا وذاك، ولذلك جاء مشروعها أكثر اصطبغا بالصفة النسخية لطرائق الغرب وأنماط حياته، ومن أبرز من يمثل هذه الفئة السيد أحمد خان في الهند، والظهطايوي في مصر، وخير الدين التونسي في تونس".¹

ويتبلور التصور الإيديولوجي لهذا المشروع من خلال دائرتين، هما: "الدائرة الوصفية للواقع، والدائرة المعيارية لما ينبغي أن يكون عليه الواقع... ويتفق هذا المنطق مع السلفية في الدائرة الأولى، حيث وصف كل منهما الواقع بأنه واقع متردي ومتخلف إلى أقصى حد، في جميع المجالات، غير أن النموذج المطلوب الاقتداء به هنا، هو النموذج الغربي، من هنا أطلق على هذا التيار الاتجاه التغريبي، والفكرة الموجهة عنده هي تقليد أوروبا، واصطناع وسائل قوتها ونظمها، والأخذ بأسباب تقدمها، والهدف مواجهة أوروبا نفسها بعين سلاحها، وبنفس منطقتها ولغتها".²

وقد أحدث أصحاب هذا المشروع ارتباكا فكريا هائلا للنخب المثقفة نتيجة توجسهم من التراث، فكانت النتيجة "تبرم ساخط بالتراث، وقول بجدائة تجب ما قبلها، مع استعادة للتماشي القياسي العاجز عن التجاوز فضلا عن الإبداع".³ وإذا كان هذا المسلك المفارق، قد وقع الاضطرار إليه كمعالجة استثنائية دفاعية لمواجهة التحدي الغربي، وليس ميلا إلى تقليده والانتصار لثقافته ومنظومته الحضارية، لكن ذلك سيتحول مع مرور الزمن "ليصبح اختيارا ينظر له كما سبق أن رأينا، ثم سيفضي— وهذا هو

¹ - النجار عبد المجيد عمر، مشاريع الإشهاد الحضاري، مرجع سابق، ص 79

² - إسماعيل فاطمة، دور الفكر التغريبي في النهضة الحديثة، المؤتمر الدولي السادس للفلسفة الإسلامية الحديثة، مرجع سابق، ص 453

³ - وقيدي محمد واهميدة النيفر، لماذا أخفقت النهضة العربية؟ مرجع سابق، ص 21

الأهم - إلى ترسيخ المفارقة النهضوية وتعميق الفصام الثقافي. ذلك أن العمل على إحراز قدر من التقدم المادي، كان مرتبطا بالحرص على الاستمرارية التاريخية والحدّ من التجانس الثقافي الخاص، وهي اعتبارات لا تتفق بحال مع اختيار الحداثة وحرصها على القطع مع الماضي.¹

ومع كل هذه الاختلالات التي يسجلها منتقدو هذا الاتجاه، فقد حمل رواده مجموعة من المشاريع ما أثرى الفكر النهضوي العربي والإسلامي في جوانب مختلفة، فنجد رفاة الطهطاوي قد دشن مشروع الانفتاح الثقافي، من خلال نشاطه الدؤوب في مجال الترجمة للمؤلفات الفرنسية "في الأدب والتاريخ والجغرافيا والعلوم على اختلافها، داعيا إلى تحرير العقل من الخرافات والأوهام وقيود التقليد، والاستفادة من التحضر الغربي في وجوهه المختلفة.

وقد وافى الطهطاوي نزوع محمد علي إلى الانفتاح على الغرب، للأخذ من علومه وصناعاته وخاصة منها العسكرية، فوجد في ذلك ما يعينه على مشروعه فتعاون معه وتقلد مناصب في الترجمة، ثم أنشأ كلية للترجمة توسعت فأصبحت شبيهة بجامعة أهلية، ظل يمارس من خلالها تحقيق مراده في الانفتاح على حضارة الغرب.²

ويبين الطهطاوي الإطار العام الذي تحرك فيه مشروعه بقوله: "إن البلاد الإسلامية قد برعت في العلوم الشرعية والعمل بها، وفي العلوم العقلية، وأهملت العلوم الحكيمة بجملتها، فلذلك احتاجت إلى البلاد الغربية في كسب ما لا تعرفه، وجلب ما تجهل صنعه ... فثمره هذا السفر تحصل إن شاء الله تعالى بنشر هذه العلوم والفنون الآتية في الباب الثاني، وبكثرة تداولها وترجمة كتبها وطبعها في مطابع ولي نعم، فينبغي لأهل العلم حتّى جميع الناس على الاشتغال بالعلوم والفنون والصناعات النافعة."³

وإذا كان رفاة الطهطاوي قد سلك طريق الانفتاح الثقافي والعلمي، فإن خير الدين التونسي قد مكّنه الاطلاع على الأوضاع الحضارية والسياسية بأوربا عن قرب، من الشروع في الإصلاح الإداري والمؤسسي والتشريعي، ويلخص خير الدين مشروعه النهضوي بقوله: "والغرض من ذكر الوسائل التي أوصلت الممالك الأوربية إلى ما هي عليه من المنعة والسلطة الدنيوية، أن نتخير منها ما يكون بحالنا

¹ - غليون برهان، اغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين التبعية والسلفية، دار المعرفة للنشر، تونس، الطبعة الأولى،

1989، ص185، نقلا عن محمد وقيدى، لما أخفقت النهضة العربية، مرجع سابق، ص22

² - النجار عبد المجيد عمر، مشاريع الإسهاد الحضاري، مرجع سابق، ص81

³ - الطهطاوي رفاة، تخلص الإبريز في تلخيص باريز، تحقيق: محمد فهمي حجازي، طبعة الهيئة المصرية العامة

للكتاب، القاهرة، 1974، ص147-149

لائقاً، ولنصوص شريعتنا مساعداً وموافقاً... وبناءً على ذلك يقال هنا هل يمكننا اليوم الحصول على الاستعداد المشار إليه، دون تقدم في المعارف وأسباب العمران المشاهدة عند غيرنا، وهل يتيسر ذلك التقدم دون إجراء تنظيمات سياسية، تناسب التنظيمات التي نشاهدها عند غيرنا في التأسيس على دعامة العدل والحرية، اللذين هما أصلان في شريعتنا، ولا يخفى أنهما ملاك القوة والاستقامة في جميع الممالك.¹

وقد حرص خير الدين على القيام بمجموعة من الإصلاحات، ساعده في ذلك تقلده لمنصب وزير الحرية ورئيس مجلس الشورى، ثم رئيساً لمجلس الوزراء بتونس، "فقام بإصلاحات ذات شأن في جميع نواحي الحياة الاقتصادية والتربوية والإدارية، وقاوم الرشوة والفساد واضطهاد الرعية، فاكسب بذلك حب الناس، وسار بالبلاد نحو الانتعاش في كل مجال، ولكن عوامل المعارضة كانت تتجمع ضده من جهات شتى، التفت فيها مراكز القوى المستفيدة من الفساد مع الباي محمد الصادق نفسه، الذي نقص ريعه بحزم خير الدين وضبطه، مع الجهات الخارجية الفرنسية والإيطالية خصوصاً لتضييق الاستدانة منهم، وانتهى الأمر أخيراً بتقديم استقالته إلى الباي، قضى بعدهن في تونس أعواماً سوداً من المضايقة والهجران. ثم استدعي إلى الأستانة، وقد أمّل فيه السلطان عبد الحميد أن يستعين به في إصلاح دولته البالغة السوء. فولاه رئاسة الوزراء، وبعد ثمانية أشهر تبين أن الرجلين لا يلتقيان، فوقع عزله. وبقي بعد ذلك عشر سنوات لا يشغل فيها شيئاً ذا بال حتى توفي سنة 1890.²

أما المصلح الهندي الكبير السيد أحمد خان (1817-1898م) فقد ارتكز مشروعه على التربية، وقد مكّنه سفره إلى بريطانيا من اغتنام الفرصة، "فاتصل بالكثير من المفكرين والعلماء، وأخذ يدرس أوضاع الحضرة وسببه مع عناية خاصة بالنظام التربوي محتوى ومنهجاً، وبذلك الدرس استقر في ذهنه ما كان يراه من قبل في الإصلاح، وارتسم عنده المشروع الإصلاحي للهند وللمسلمين فيها خاصة. ولما رجع إلى بلده شرع في تنفيذ ما كان سطره في عقله على أرض الواقع، واتخذ لذلك تأسيس كلية عليكرة المشهورة التي جعل يخرج فيها الرجال الذين يحملون فكره لينشروه في أرجاء الهند. وقد كان منهجه في

¹ -التونسي خير الدين، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحقيق معن زيادة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، الطبعة الثانية، 1985، ص 147-148

² -النحار عبد المجيد عمر، مشاريع الإشهاد الحضاري، مرجع سابق، ص 84

ذلك التركيز على التربية والابتعاد عن السياسة وأحداثها وقضاياها.¹ وتعتبر آراء السيد أحمد خان أكثر انبهارا بمدنية الغرب وعلومه، وميلا إلى الأخذ بأسباب التقدم عن الغرب من سابقه -الطهطاوي وخير الدين- أما المحافظة على الإطار الإسلامي فهي مجرد دعوى شكلية، ويدل على ذلك قوله: "إن النور اليوم يأتي من الغرب بعد أن كان يشرق من الشرق، فيجب أن نأخذ من أوربا علومهم ومدنيتهم، ونسير مع الزمان في مضمار الحياة العصرية، وذلك لا يفقد المسلمين شخصيتهم ودينهم، وإنما يفقدهم ذلك الجهل لا العلم."²

أما مشروع عبد الرحمن الكواكبي (1854-1902م) فقد تمحور حول قيمة الحرية وتخليص الأمة من الاستبداد، وكان لصراعات الكواكبي مع رجال السلطة الأتراك بسوريا، وعلى رأسهم والي حلب عارف باشا، الأثر الكبير في منزعه السياسي هذا، بالإضافة إلى اطلاعه على آراء الكاتب الإيطالي ألفييري (1749-1803)، الذي درس كتب روسو وفولتير ومنتيسكيو فعشق الحرية وكره الاستبداد.

كما أن ترحاله إلى مختلف البلدان الإسلامية بإفريقية وآسيا حتى بلغ جزيرة جاوة، مكنه من دراسة أحوال الناس عامة وأحوال المسلمين منهم خاصة، ومعرفة أسباب التخلف، مما أسهم في بلورة مشروعه الإصلاحية في كتابين هما: طبائع الاستبداد، وأم القرى.

"لقد كانت خلاصة مشروع الإصلاح عند الكواكبي، أن الأمة الإسلامية إنما انحطت بأمراض محورها العام هو الاستبداد، وأن معالجة ذاتها ودفعها إلى النهوض لا يكون إلا برفع الاستبداد في شتى مظاهره عنها لتكون حرة، وأن ذلك كله لا يتم إلا بالتربية على نفس متطاول، تأتي نتائجه بعد حين، في غير هيجان وثورة، فإن ذلك لا يثمر شيئا. إنه منهج نظري جميل، ولكن العمر لم يمهل صاحبه طويلا ليوضح مشروعه بمزيد من الشرح وشيء من العمل."³

ومع ذلك فإن مشروع الكواكبي يعتبر عملا متفردا وغير مسبوق، لكونه يسلط الضوء على أشد أسباب تخلف الشرق، وهو الاستبداد السياسي، ليظهر بذلك بعدا سياسيا لأطاريح النهضة، ظل مفتقدا أو خافتا لدى مختلف رواد اليقظة الأولى.

¹ -المرجع نفسه، ص 85

² -أمين أحمد، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، مرجع سابق، ص 142

³ -النجار عبد المجيد عمر، مشاريع الإشهاد الحضاري، مرجع سابق، ص 91-92

إن هذه المشروعات النهضوية على اختلاف أصحابها وتباين تياراتها، ورغم كل العقبات والصعاب التي واجهت أصحابها، والإخفاقات والاختلالات التي يسجلها النقاد، إلا أنها شكلت مؤشرا قويا للنهوض الحضاري خلال القرن التاسع عشر الميلادي، وحققت قدرا من التراكم النهضوي الذي ستستفيد منه الأجيال اللاحقة، لاسيما مع تحول عمليات النهوض وانتقالها "من مشروعات فردية محدودة، ترتبط مباشرة بأفرادها، إلى مشروعات جمعية أو مؤسساتية، تمثل في إنشاء أحزاب وحركات ومنظمات وجمعيات إسلامية، شقت طريقها نحو تحمل أعباء تغيير الواقع الإسلامي، وإصلاحه والنهوض به نحو عالمية جديدة، تأخذ بالأمة إلى مدارج الحضارة، بحسب متطلبات الظروف الجديدة التي يمر بها العالم الإسلامي، بعد أن تلكأت الجهود الفردية التي بذلها رجال الإصلاح والتغيير والنهوض السابقون في العالم الإسلامي ولم تحقق أهدافها المرجوة."¹

ورغم التطور الفكري الذي حصل ضمن امتدادات التيار التحديثي، متساوقا مع المواضع الإيديولوجية التي عرفها القرن العشرين، وكثافة الغزو الاستعماري الشامل للبلدان الإسلامية، مما أحدث انزياحا كبيرا نحو العلمانية والتغريب من قبل النخب والتنظيمات التي تمثل هذا الاتجاه، وهو ما يعتبر ارتدادا وتنكرا لمبادئ رواد اليقظة الأولى، من أمثال الطهطاوي والكواكبي وخير الدين وغيرهم، الذين رفضوا الخروج عن إطار المرجعية الإسلامية، وظلوا يؤكدون أن الأخذ عن الغرب مقيد بمجالات محددة وضوابط معينة، تتفاوت حسب كل اتجاه. غير أن القرن العشرين لم يكد تنصرم آخر عقوده، حتى توج بانبعث قوي للصحة الإسلامية التي دشنت رجوعا قويا إلى قيم الدين ومبادئه، ووقعت حسب البعض على استمرارية الروح النهضوية والإصلاحية داخل جسم الأمة، وفي ارتباط بثوابتها وحضارتها. وهو ما يشكل بدوره مؤشرا قويا لنهضة حضارية للأمة الإسلامية.

المطلب الثاني: مؤشرات الصعود الإسلامي

أولا: الصحة الإسلامية ومشروع الإحياء الديني الشامل

شكلت الصحة الإسلامية خلال العقود الأخيرة من القرن العشرين، أحد أبرز وجوه الاستجابة للتحديات الحضارية والثقافية والعسكرية التي واجهتها الأمة خلال القرن العشرين، وإذا كان سقوط الخلافة العثمانية دافعا أساسيا لبداية تبلور النواة الأولى لتيارات الصحة الإسلامية، إلا أن الانبعث

¹ -الكفوشي عامر، مقومات النهوض الإسلامي بين الأصالة والتجديد، مرجع سابق، ص 525

الحقيقي جاء عقب هزيمة 67، ثم تأجج مع اندلاع الثورة الإيرانية وانتصارات الجهاد الأفغاني على السوفيات، ومن هنا يحدد البعض الإطار الزمني لانبعث الصحوة في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين.

وتعرف الصحوة بأنها "الظاهرة الاجتماعية التي تعني عودة الوعي للأمة، وإحساسها بذاتها، واعتزازها بدينها وكرامتها واستقلالها السياسي والاقتصادي والفكري، وسعيها للنهوض بدورها الطبيعي في بناء حضارة الإنسان، باعتبارها خير أمة أخرجت للناس."¹

ويرى عبد الله النفيسي أن "الصحوة الإسلامية حركة إسلامية تقوم على أساس الإيمان الديني، الذي يوحد حركة الإنسان في الحياة، ويرد الأمر كله إلى الله، وهي حركة أصولية تجديدية. أصولية: تعنصم بالقرآن والسنة، فلا تعطل من نصوص الشريعة، ولا تأخذها بتأويل فاسد اتباعاً للهوى، ولا اقتفاء لآثار الحضارات الوضعية، التي تحيط اليوم بالمسلمين. وهي حركة تجديدية تقدر الفجوة الهائلة التي وقعت نتيجة الخمول المتطاوّل، الذي اعتزى حياة المسلمين وفكرهم، فتخلفوا عن التطور الهائل في ظروف الواقع المادي والبشري. ومن ثم فإن الصحوة الإسلامية تدعوا إلى اجتهاد كثيف من أجل استبانة مقتضى الدين في واقع الحياة، وإلى جهاد صادق في مقاومة التصورات والأوضاع الموروثة التي هي نتيجة تراكم الانحرافات التاريخية وتلاحق الأخطار والآفات."²

وقد تميزت الصحوة الإسلامية بخاصيتين أساسيتين، تتمثلان في الشمول والواقعية، ولذلك ف"هي حركة شمول وواقعية تؤم كل أهداف الدين في مجال العلم والاعتقاد والسلوك. وفي مجال الاجتماع والسياسة والاقتصاد، فهي تهتم بحياة الإنسان كافة، إثراء لآفاق الإنسان الثقافية، وتطهيرا لعقيدته من الشرك والإلحاد، وتركية لوجدانه الروحي، وتعبداً له بالشعائر والتذكير، وتقويماً للأخلاق والمعاملات في المجتمع، وترقية لأحوال المعاش، وقياماً بالمجاهدات السياسية في سبيل الرشد والعدل، وهي في كل ذلك تندرج في المراحل، وتركز على الأهداف الأقرب والوسائل الأوفق، وتستجيب لألوان الابتلاء المعينة، التي يقدرها الله لها. وهي حركة تركية للفرد وتعبئة للجماعة، حركة بناء ديني من حيث هي دعوة لأفراد

¹ - القطان عدنان بن عبد الله، الصحوة الإسلامية وحاجاتها الفكرية، المؤتمر السابع للوحدة الإسلامية بطهران، الناشر: الجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية طهران، إيران، الطبعة الأولى، 1426هـ، 2005م، ص 329

² - النفيسي عبد الله، مستقبل الصحوة الإسلامية، معرض الكتاب الإسلامي العاشر، الرياض، 1404هـ، ص 5

الناس أن يؤمنوا بالله ثم يستقيموا على أمره. وهي مع ذلك تعبئة للجماعة والمجتمعات تتوالى بالإحياء والالتزام، وحركة تغيير اجتماعي عام لا تستغني بجهد الفرد، ولا تقنع بإصلاح أمره الخاص.¹

أما على مستوى المنهج والوسائل والأساليب، فإن تيارات الصحوة الإسلامية واتجاهاتها المختلفة، "تأخذ بأسباب التعبئة المنهجية والحركة المخططة، في سبيل ترشيد حياة المجتمع، واستصلاح نظمه العامة، والنفوذ إلى المؤسسات التي تضبط سياسته استكمالاً للإصلاح العام، الذي يزكي وجدان الأفراد وينظم علاقات الحياة، ويمكن حكم الإسلام وسلطانه. وهي حركة دعوة وإصلاح، وفي الوقت نفسه حركة جهاد. فهي حركة مترفقة في دعوتها وتسعى لأهدافها بالإقناع والحسنى والتعبئة الطوعية في حرية وسماحة، تؤمن بالإصلاح المطرد المتدرج في الأطر والمؤسسات الاجتماعية، حتى يتم التحول إلى الإسلام دونما فتنة و ضرر، قد يترتب عن تغيير خطير لم تنهياً له النفوس أو تيسر له الأسباب."²

وبالإضافة إلى ذلك فهي أيضاً "حركة تؤمن بالإصلاح المتكامل الذي يتجاوز التسوية والترقيع كما تؤمن بالجهاد الصابر الثائر في وجه الاستبداد والبطش، الذي يريد أن يطفئ نور الله ويمنع الإصلاح والخير، ويفرض الظلم والعلو والفساد في الأرض. وهي حركة محلية وعالمية في الوقت نفسه: محلية تكيف خطابها الإسلامي ليناسب هموم الإقليم والقطر، من أجل قيام مجتمع يتمكن فيه التدين بوجه فعال، وهي من وراء ذلك، جزء من حركة الإسلام في العالم، فهي ذات هم إسلامي عالمي تدرك واجب الموازنة والتناصر بين المسلمين كافة."³

أما تفسير أسباب الصحوة فقد تعددت في ذلك الدراسات، ومن ثم تنوعت في تحديد الأسباب، فيرى البعض أنها جاءت لتجاوز ثلاثية التخلف والتمزق والعلمانية.⁴ وهو ما يؤيده رتشارد ميتشل الأستاذ بجامعة متشجان الأمريكية معتبراً "أن السلبيات التي أصابت العالم الإسلامي والمجتمعات الإسلامية، والإخفاقات التي أصابت مؤسساته، وتمزق الوحدة الإسلامية، والآثار السلبية التي تركها الاستعمار الغربي، وانتشار حركة الاستشراق والتبشير، والانهيار الأخلاقي الذي أصاب الأمة، هذه الأسباب

¹ - المرجع نفسه، ص 5-6

² - المرجع نفسه، ص 6

³ - المرجع نفسه، ص 7

⁴ - أنظر: التسخيري محمد علي، حول الصحوة الإسلامية، الناشر: الجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية،

طهران إيران، الطبعة الأولى، سنة 1425هـ، 2005م، ص 167

مجتمعة جعلت المصلحين يتيقنون أن الحل الأمثل لمشاكل الأمة، والذي يجعلها تعود إلى سابق عهدها من قوة ووحدة وتقدم علمي وحضاري، هو العودة إلى الإسلام.¹

ومن النظريات التفسيرية في هذا الشأن أيضا نظرية الأزمات، التي تعتبر الصحة برزت نتيجة للأزمات والمشاكل الاجتماعية، وفي مقدمتهم المستشرق الأمريكي ريتشارد هرير دكمجيان، أستاذ العلوم السياسية بجامعة مانهاتن الأمريكية، الذي ينظر للأصولية الإسلامية على أنها ظاهرة دورية تقع نتيجة استجابة لمشكلة اجتماعية منتشرة وحادة.

ويرى بعض مفكري الغرب أن مشكلة الفقر والأزمات الاجتماعية تؤدي إلى التمسك بالتعاليم الدينية، فيرى ماركي وفيبر ودور كايم وبرجر: أن الحرمان الاقتصادي والاجتماعي يؤدي إلى زيادة الالتزام الديني. غير أن دكمجيان يجعل ارتباط الصحة الإسلامية بالأزمات الاجتماعية أمر واجباً لا يتخلف، كارتباط العلة مع معلولها، فيقول: من المعالم البارزة للحركات الدينية الأصولية توجهها الدوري، الذي يتكون من فترات متتابعة من الإغفاء والانبعث الديني، مع فترات الأزمات الحادة الروحية والاجتماعية.² غير أن الاختصار على هذا العامل يبدو غير كاف لتفسير أسباب الصحة الإسلامية، وفيه الكثير من التبخيس والاختزالية لهذه الظاهرة الحضارية المتعددة الأبعاد والأوجه، وإذا كان لا يمكن أن ينفى دور العوامل الاجتماعية والأزمات في يقظة الشعوب، فإنه لا يعدو أن يكون عاملاً مساعداً، ومحركاً يضاف لعوامل أخرى، يمتد عمقها إلى مساحات العقيدة والثقافة والهوية والتاريخ والحضارة، وهي محركات أساسية لأي صحة شاملة تستهدف الفكر والممارسة، وتتطلع نحو مستقبل أفضل، ولعل أكبر برهان على عدم تماسك أطروحة دكمجيان في تفسير بواعث الصحة الإسلامية، هو كما أنها انبعثت بقوة في أوساط فقيرة مثل مصر وباكستان، فإنها برزت بشكل متميز وأكثر نجاعة بمجتمعات الخليج الأكثر ثراء في العالم، وبدول تركيا وماليزيا التي تصنف ضمن البلدان الإسلامية الأكثر تنمية وتقدماً.

غير أن المفكر الفرنسي وخبير الشؤون الإسلامية جيل كيبل يرى أن التقدم التكنولوجي المجرد من الإيمان والقيم والمبادئ، والحدائث العلمانية ساعدت على انهيار الإيمان، وتبدد الأخلاق وتمزيق المجتمع، ويرى أن هذه الأسباب هي التي فجرت الصحة الدينية في العالم، وليس فقط الصحة الإسلامية، فالصحة إذن

¹ -فتح الباب مجدي محمد، موقف المستشرقين من الصحة الإسلامية في النصف الثاني من القرن العشرين، دار الروضة، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 2001، ص 83

² -المرجع نفسه، ص 92-93

باعثها هو العودة إلى تأكيد الهوية. وفي ذلك يقول: "ظهر لي بعد عشر سنوات أمضيتها في مراقبة الإسلام اليوم على الأرض، محاولاً رصد وتحديد الممثلين والنزعات والمناحي المدوية، في إعادة تأكيده لذاته، أن هذه الظاهرة لا تعود إلى أسباب خاصة بالعالم الإسلامي وحده، حتى ولو كانت هي ما يعطيها تلاوينها الخاصة بها، وحين لاحظت أن بعض الحركات المسيحية أو اليهودية تبدي أوجه شبه تصعق النظر مع الحركات الإسلامية، التي كنت أعرفها منهجية مطردة مع الأشكال والصيغ المتنوعة للتجدد الديني المسيحي، الذي كنت بدأت أتابع مظاهره وتحليلاته، وإن أدرج ذلك في سياق واحد هو سياق فقدان الحداثة الخاصة بالسبعينيات لمصادقيتها."¹ ويؤكد كيبيل على أن افتقاد الهوية واستبدالها بغيرها من الإيديولوجيات والابتعاد عن رسالة الإسلام، هي من مؤاخذات الصحوة الإسلامية على مجتمعاتها، "وتأخذ هذه الحركات كافة على المجتمع تفتته وفوضاه وبعده عن الحداثة، وافتقاده لمشروع متكامل يؤمن به وينتسب إليه، وهي لا تقاوم خلفية علمانية تعتبرها غير موجودة، ولكنها تعتبر أن حداثتها ينتجها عقل بدون الله، هي حداثتها لم تستطع في النهاية أن تولد قيماً."²

إذن فالصحوة الإسلامية لم تكن مجرد رد فعل على أزمات اجتماعية، أو عبارة عن تحدي لمواجهة نفوذ الغرب، وإن شكل ذلك جزءاً من خطابها السياسي، بل إنه من الواضح أن الأسباب والعوامل تضافرت لتؤذن بانبعث الصحوة بنفس ديني، حيث يشكل الدين مركز التأثير الروحي والديني للمسلمين، "لقد مزجت روح هذه الأمة -وعبر قرون طويلة بجوهر هذا الدين، ولن تستطيع قوة في الأرض أن تفك الاشتباك النفسي والروحي والتاريخي بين الأمة والإسلام."³ ولذلك لم تكن الصحوة مفاجئة بالنسبة للكثيرين، بل كانت تعبيراً عن حالة من اليقظة والتأمل نحو التغيير، "وقد تنبأ لهذه الصحوة أساتذة الاجتماع والسياسة والمصلحون والمفكرون، فهذا المفكر الشهيد سيد قطب يبشر بالصحوة في كتابه المستقبل لهذا الدين، وكذلك أستاذ السياسة حامد ربيع، بل إن جميع القيادات الفكرية والسياسية العالمية توقعات هذه الصحوة منذ ستين عاماً، فالأستاذ سميت في جامعة مونتريال له كتاب (الإسلام اليوم) صدر في الخمسينات، لفت نظر المسؤولين في بلاده إلى هذه الصحوة، وكذلك المستشرق العالم

¹ - كيبيل جيل، يوم الله الحركات الأصولية في الأديان الثلاثة، مرجع سابق، ص 11

² - المرجع نفسه، ص 12

³ - النفيسي عبد الله، مستقبل الصحوة الإسلامية، مرجع سابق، ص 16

الإنكليزي مونتكوملي وات، أصدر كتابا سنة 1964، بحث فيه الإسلام والعصور الوسطى، وتوقع الصحوة، ووصفها بأنها سوف تقود إلى إيدولوجي رابعة تحكم العالم المعاصر في نهاية القرن العشرين. على أن اخطر وثيقة بهذا الخصوص تعود إلى عالم روسي هو روجانوسكي، حيث كتب في أعقاب الثورة الشيوعية، محاولا تقييم تلك الثورة ومتسائلا، متى وأين تأتي الثورة العالمية الثالثة، مشيرا إلى الثورتين الفرنسية والشيوعية، وإلى أن كلا منهما قد فشلت من ناحية معينة، وإن العالم بحاجة إلى ثورة قادمة تستطيع أن تصحح من مسارات الحركة الإنسانية، ثم تنبأ بأن تلك الثورة لن تأتي إلا من العالم الإسلامي، وكان هذا التنبؤ عام 1919.¹

ورغم تعدد تيارات الصحوة، وتباين خطاباتها وتباعد أوطانها، إلا أنها اشتركت في فكرة الإحياء الإيماني الشامل، التي شكلت العنصر الأساسي الذي طبع مشروع الصحوة الهادف إلى استنهاض الأمة وبعثها من جديد، عبر التعبئة الدعوية والبناء التنظيمي الهيكلي المحكم، والبرامج التثقيفية والتربوية، وقد جاء مشروع الصحوة بعد فترة من المشروعات السلفي والتحديثي، فوفرت هذه المشاريع تراكمات في الفقه والفكر الإصلاحية، مما من شأنه أن يفيد تيارات الصحوة في خطط الإصلاح والتغيير.

ويرى عبد الإله بلقزيز في معرض نقده خطاب الصحوة، أن تيار الصحوة لم يستثمر نتائج الفكر الإصلاحية، التي تمثلت في تحقيق المصالحة مع العصر و"المصالحة مع العلم، والاعتراف بسلطة وبمرجعية المعرفة العلمية، والحقائق العلمية، دونما شعور بأن ذلك ينال من دور العقيدة، ومن سلطة الإيمان والحقيقة الدينية. ثم المصالحة مع النظام السياسي الحديث، والاعتراف بشرعية المصادر المدنية التي تقوم عليها الدولة الحديثة... والمصالحة مع فكرة نسبية الأفكار."²

ويُرجع بلقزيز أسباب القطيعة بين الصحويين وأسلافهم الإصلاحيين، وعدم تحصيلهم لنتائجهم وخلصاتهم إلى حالة الانغلاق أمام المنظومات المعرفية الحديثة، وشدة الاعتداد بالماضي وتحصين حقائقه المطلقة من الشك والنقد، ومن ثم جاء رفض الدولة الحديثة باعتبارها دولة علمانية، وانعقد السعي نحو إقامة دولة الشريعة تمهيدا لاستعادة الخلافة الإسلامية،³ وهذا ما يفسر مراهنة تيارات

¹ - حاتم محمد كامل، مساهمة في ترشيد الصحوة الإسلامية، المؤتمر الدولي السابع عشر للوحدة الإسلامية بطهران، مرجع سابق، ص 331-332

² - بلقزيز عبد الإله، الإصلاحية الإسلامية والصحوة الإسلامية آليات القطيعة والاستمرار، مجلة الملتقى عدد 4 السنة الثالثة، 1999، مراكش المغرب، ص 6

³ - المرجع نفسه، بتصرف، ص 6-7

الصحوة على العمل السياسي، والسعي لاستلام السلطة عبر "التجيش والتجنيد والتشديد، للأتباع والمناصرين، لتحقيق مشروعها السياسي، لم تلق بالا إلى مهمة خلق رأي عام إصلاحي إسلامي، مقدار انشغالها بتكوين قاعدة جماهيرية لبرنامج الدولة الإسلامية الموعودة."¹

ومن ثم يخلص إلى أن مسؤولية الصحوة، تتجاوز إطارها الخاص كدعوة لتطول حركة الإصلاحية الإسلامية ذاتها، ذلك أن "الصحوة مسئولة -بمعنى ما- عن تكريس إخفاق الإصلاحية، بسبب كونها لم تتقن استغلال ميراثها، ولم تستأنف مشروع ذلك الميراث، بل حكمت عليه حكم تصفية شاملة، حين صاغت مقالتها الفكرية ومشروعها السياسي بعيدا عنه."²

غير أنه لا يمكن التسليم بحدوث هذه القطيعة بين جيل الإصلاح وجيل النهضة، ذلك أن التأثير والاتصال الفكري لم يتوقف وإن كان بشكل متفاوت بين الاتجاهات الصحوية، فأكثر موضوعات النهضة ظلت حاضرة في خطاب الصحوة، وربما بشكل أوضح من قبيل الوحدة والجامعة الإسلامية، والشورى ورفض الاستبداد، والسعي نحو تثقيف الأمة، وتعبئتها سياسيا وثقافيا وتربويا، كما أنه يجب استحضار حالة التنوع لحد التناقض بين تيارات واتجاهات الصحوة، وهي بلا شك متفاوت في مستوى النضج الفكري، ومن ثم ينبغي النظر للحالة الصحوية في شموليتها، وفي اتجاهاتها الرئيسية، ممثلة في الاتجاه الوسطي الذي ينتهج التدافع السلمي وإن تباينت خياراته ومواقفه السياسية يمينا ويسار، ولذلك فإن تغييب هذه الرؤية الشمولية في تقويم حركة الصحوة، من شأنه أن يقود إلى خلاصات خاطئة وتبخيسية من قبيل أن خطاب الصحوة "لا يكاد يجيد عن أخلاق عدوانية: الإقصاء والتكفير... وقيام الصحوة الإسلامية على أساس التطرف والغلو... بينما تغلق الصحوية مجال الكلام على نفسها، على خلفية أن خطابها هو الواحد الأوحده الذي لا يضارعه أو يدانيه خطاب فتقود بذلك إلى حجز حركة نمو المعارف والأفكار عند حدود مقولتها."³ أو أنهم بتأييدهم فكرة الإسلام دين ودولة، "يخلطون بين ما هو ذو شأن تاريخي، وما هو ذو شأن منطقي وتصوري، فتتقلب في أذهانهم العلاقة التاريخية بين الإسلام والسياسة، إلى علاقة منطقية أو تصورية."⁴

¹ -المرجع نفسه، ص9

² -المرجع نفسه، ص8

³ -المرجع نفسه، ص10

⁴ -ضاهر عادل، نقد الصحوة الإسلامية، مجلة موقف، دار بدايات، جبلة، سوريا، 2006، ص5

ويرى عبد المجيد النجار أن مشروع الصحوة الإسلامية "واقى من حياة الأمة ظرفا لعله كان أكثر تعقيدا من الظروف التي وافته مشاريع الإصلاح السابقة، فبالإضافة إلى عوامل التخلف الموروثة من عهود الانحطاط، والتي تعاند بقوة محاولات الإصلاح، فإنه داخل العالم الإسلامي تيار تغريبي علماني، أصبح يعاند هو أيضا بشدة محاولات الإصلاح على أسس إسلامية، فأصبحت بذلك قوة المدافعة لمشروع التحضر الإسلامي قوة مضاعفة، وذلك ما مثل ظرف صعبا لمشروع الإحياء الشمولي، يكون له أثر بالغ في نتائجه التي انتهى إليها، بل في بنائه الذاتي وما حدث في من تطورات وتغيرات مضمونا ومنهجيا".¹

وينضاف إلى هذه التحديات والعوائق العامل الخارجي المتمثل في الغرب، الذي سعى على مدار العقود الأخيرة من القرن العشرين على محاربة الصحوة الإسلامية وشيطنتها عبر إعلامه النافذ، أو التحريض عليها، وتفويض قمعها ومحاصرتها للأنظمة المتسلطة، ومن هنا كان حجم الخن التي تعرضت لها التيارات الصحوية كبيرا، ولعل تعويم إطلاق تهمة الإرهاب من قبل الدوائر الإعلامية والرسمية الغربية لتشمل كل تيارات الصحوة، يفسر حالة الاستهداف المباشر للصحوة الإسلامية.

إن الظاهرة الإسلامية الصحوية رغم اشتراكها في هدف تحقيق النهوض والإحياء الإيماني الشامل، إلا أنها لا تشكل نسيجاً منسجماً، ومن ثم يصعب تقويم وتقييم التجربة، فنحن أمام تجارب متعددة تتفاوت في الزمان وتختلف في المكان، وفي مستوى استيعاب العصر وتقدير الواقع، ورغم جوانب الخلل والنقص التي لا تكاد تخلو منها تجربة إنسانية، إلا أنه لا يمكن إنكار ما أحدثته الصحوة الإسلامية من متغيرات ملحوظة في الواقع الإسلامي، وما حققته من إنجازات لا يمكن التقليل منها أو التهوين من شأنها، ومن ذلك نجاحها في تحقيق تعبئة قوية للجمهور الإسلامي للعودة إلى الهوية الدينية، وهو ما تعكسه حالة الإقبال على الرموز الدينية، وعلى أداء الشعائر التعبديّة في المساجد، ومواجهة زحف المد العلماني التغريبي، كما تمكنت الصحوة من إطلاق نماذجها الثقافية والمعرفية التي تعتصم بالرؤية الإسلامية، ولعل أبرز وجوه التألق للصحوة الإسلامية، يتمثل في إبراز الأبعاد المختلفة للمشروع الإسلامي، كانطلاق المصرفية الإسلامية التي تعبر عن التوجه الاقتصادي الإسلامي البديل، ومشاريع العمل الخيري والإغاثي في المجال الاجتماعي، وتأسيس الأحزاب والمنظمات الإسلامية التي تنطلق من فكر الصحوة الإسلامية، وتعتنق مشروعها والتي تمكن البعض منها من الوصول للسلطة بعد الربيع

¹ - النجار عبد المجيد عمر، مشاريع الإسهاد الحضاري، مرجع سابق، ص 242-243

العربي، وهو أمر بات متوقعا بالنظر لكون مشروع الإحياء الإيماني الشامل الذي تبشر به الصحوة الإسلامية، هو المشروع الوحيد الذي يملأ الساحة العربية والإسلامية، اليوم وعليه تتعقد الآمال والرهانات، في ظل غياب مشاريع بديلة.

ومن هنا شكلت الصحوة الإسلامية أبرز مؤشرات النهوض الحضاري للأمة الإسلامية، منذ أكثر من نصف قرن، وذلك رغم كل ما قد يعتري هذا المشروع في مضمونه ومنهجه من الأخلال، إلا أنه يحمل في ذاته من بدور وعوامل القوة، ما يمكنه من تجاوز كل العثرات، للانطلاق نحو مستقبل واعد للأمة الإسلامية لكي تستعيد كبرياءها وعزتها.

ثانيا: الربيع العربي وموقعه ضمن الدورة الحضارية للأمة

يشكل العالم العربي الدائرة المركزية من بين الدوائر الحضارية المتنوعة للأمة الإسلامية، فهو مركز القداسات ومنبع الحضارات وإليه تنشد الذاكرة التاريخية لكل مسلم، فالعرب منذ إسهامهم الأول في إخراج الأمة الإسلامية واندماجهم الكلي في منظومتها - بما تقتضيه من تعايش وقبول بالتنوع والاختلاف ضمن بنائها الحضاري - ظلوا هم حملة رسالتها والمؤمنون عليها، فكانوا هم قلبها النابض يحملون آلامها وآمالها، وكانت تبادلهم الشيء ذاته فهم يسكنونها وهي تسكنهم، وعبر مراحل التاريخ كانوا ينهضون لنهضتها ويكون لكبوتها. لكن المتغيرات العاصفة، ورياح الربيع العربي العاتية التي هبت بقوة على المنطقة مع انطلاق العقد الثاني من الألفية الثالثة تدفعنا لطرح الأسئلة المرتبطة بسيرورة النهوض الحضاري للأمة العربية والإسلامية، وموقع الربيع العربي ضمن سياقات الدورة الحضارية للأمة ومسارات استثمار هذه المتغيرات وآفاقها، وما تحمله من مؤشرات نهضوية.

لقد شكل الربيع العربي رغم آلامه وجراحه التي لم تندمل، ورغم فصوله التي لم تكتمل، حدثا تاريخيا ومفصليا جعل فئات الأمة لأول مرة - شعوبا ونخبًا وحكاما - تقف أمام مسؤولياتها الحضارية وتسعى لبلورة الإجابات عن الأسئلة الملحة، حول التخلف والتقدم، وعن الهوية والحداثة، والديمقراطية والاستبداد، عن الوحدة والتجزئة، وعن الحرية والعدالة والمساواة، وعن الاستقلال والتبعية، وعن العولمة والتنمية، وعن الدين والسياسة، إنها أسئلة عصر النهضة المعلقة منذ أكثر من قرن ونصف، لكن برهانات جديدة ومحيّنة.

وإذا كانت الأمة الإسلامية قد اجتازت خلال تاريخها الأدوار الحضارية الرئيسية الأربع، والتي تنطبق على جميع الحضارات - كما قرر ذلك توينبي في معرض دراسته للحضارة الهيلينية التي عنها تمخضت حضارات الغرب المسيحي في موسوعته عن الحضارات - وتمثل هذه الأدوار في:

__ الدور الأول التكويني: والذي بدأ بظهور الإسلام واستمر لقرنين تقريبا أي حتى القرن التاسع الميلادي.

__ الدور الثاني: وهو مرحلة النضج والإبداع، واستمر لأربعة قرون تقريبا حتى القرن السابع الهجري.

__ الدور الثالث: وهو ما يمكن تسميته بعصر الجمود والانحطاط والذي امتد إلى بدايات القرن الرابع عشر الهجري والقرن التاسع عشر الميلادي أو منتصفه.

__ الدور الرابع: وهو الدور الحاضر، وهو ما يعرف بعصر النهضة، حيث برزت فيه عدد من الحركات الإصلاحية الدينية والقومية والفكرية والعسكرية.¹

وليس هذا التقسيم الذي تبناه قسطنطين زريق قاطعا، فالأوصاف التي يتسم بها كل دور من الأدوار المذكورة يظل نسبيا، لاسيما أن هذه الأدوار لا تخلو من تداخلات واستثناءات من القاعدة والوصف العام، وليس هذا مجال التعقيب، والتفصيل في التحقيب التاريخي للأدوار الحضارية التي جازتها الأمة الإسلامية، وإنما يكفي التنبيه على أن أي تقسيم أو تصنيف تاريخي لا ينبغي أخذه بحرفيته بل بدلالاته العامة وتيسيرا للمقارنة والمقابلة.

والواقع أن العالم العربي الذي يعد مركز الأمة الإسلامية، دخل دورته الحضارية المتسمة بالتبشير بالنهضة، والسعي لتجاوز الصدمة الاستعمارية وموجاتها المتتالية، بدء بحملة نابليون على مصر والشام واحتلال الجزائر، وما استتبع ذلك من اجتياح كامل وغير مسبوق لدار الإسلام شرقا وغربا، لكن عصر النهضة رغم جهود أعلامه الكبار، من أمثال الأفغاني وعبدو وغيرهم في مختلف الأقطار، ظلت دونه السدود والعوائق، بعضها يرجع للإرث الثقيل لعصر الجمود والانحطاط، وبعضها الآخر يعود لعدة أسباب موضوعية، ستؤدي متظافرة إلى تعطيل وإخفاق المشاريع النهضوية في نسختها الأولى، والتي يجملها مدجو المشروع النهضوي العربي في صيغته النهائية في العوامل الخمسة الآتية:

__ العدوان الخارجي __ غياب الديمقراطية __ الاستبداد وكاريزما الزعيم __ قوى الثورة المضادة المدعومة خارجيا __ تهميش قوى الإصلاح السياسي من قبل نظم الحكم.¹

¹ - زريق قسطنطين، مطالب المستقبل العربي، بتصرف، مرجع سابق، ص 230

غير أنه لا يمكن تفسير إخفاق تجربة اليقظة الأولى بالاختصار على الأسباب المذكورة، بل لا بد من استحضار عامل ذاتي وحاسم في نجاح أي حركة إصلاح، يتمثل في التحول من مخاطبة النخبة المحدودة إلى التأثير المباشر في جمهور الأمة، وهو ما لم يكن متيسرا لرواد النهضة الأوائل، فقد كانوا يفتقدون لكل عوامل التأثير السياسي والتربوي والثقافي، عبر افتقارهم في الجمل للسلطة السياسية والإعلامية والتربوية التعليمية، وفي المقابل كانت الغزوة الاستعمارية تتوفر على كل عوامل التأثير والفاعلية، وبتعبير أوضح، إن تحول مشاريع النهضة والإصلاح من دوائر النخب المغلقة، إلى عموم الجماهير، هو العامل الحاسم لنجاحه، فهل نشهد تماهيا للربيع العربي مع مبادئ النهضة الأولى وروحها بعدما أوجد الربيع العربي تلك الحلقة المفقودة المتمثلة في التحول من حركة النخبة إلى حركة الجمهور؟ وهل بالفعل يمكن لشعارات الربيع العربي أن تكون خير معبر عن مطالب عصر النهضة بحيث تنقلب الجماهير العريضة إلى حاملة لمشاريع النهوض الحضاري التي طالما بقيت تشكو غفلة الأهل وسطوة الأعداء؟ أم أن هناك عوائق وسدودا لا زالت تراوح مكانها، وجسورا مفقودة تكون صلة الوصل بين آباء النهضة العظام وأبناء الربيع اليقظون؟

إذا كان أهم عوامل إخفاق مشاريع النهوض الأولى يعزى لمخلفات الصدمة الاستعمارية، والافتقار للأصالة، حيث يعتبر البعض أن النهضة العربية "نهضة منقولة وتفتقر إلى الأصالة، وقد كانت كتابات الطهطاوي إلى حد كبير كتابات منقولة ومشتقة، ومن الواضح أن هذه النهضة لم تنشأ أو تتأصل في العقل العربي، ولكنها أثرت على هذا العقل نتيجة اتصاله بالغرب، ومن هنا كانت سطحية النهضة العربية".²

ورغم نسبية هذا العامل إذ لا يمكن التسليم به على إطلاقه حتى في النموذج المذكور، المتعلق بأول رواد عصر النهضة رفاة الطهطاوي، الذي عمل على ترجمة الكثير من كتب الغرب النافعة لتثقيف المسلمين فيما يسميه: العلوم الحكمية التي أهملها المسلمون نتيجة اشتغالهم بالعلوم الشرعية والعقلية فقط، وتتمثل هذه العلوم الحكمية في زعمه في الفنون والصنائع النافعة،³ كما أن التساؤل عن أسباب تقدم الغرب وتخلف الشرق واعتماده مدخلا لفهم وتفسير عوامل الصعود والهبوط الحضاري، لا يمكن قراءته

¹ - مجموعة من الباحثين، المشروع النهضوي العربي، مرجع سابق، ص42

² - أنظر: إسماعيل علي أحمد محمد، المثقف العربي بين التغريب والأصالة، مجلة الوحدة، العدد الرابع السنة الرابعة 1408هـ، 1988م، ص10-11

³ - الطهطاوي رفاة، تخلص الإبريز في تلخيص باريز، مرجع سابق، ص147-149

فقط من زاوية الصدمة الاستعمارية، بل يمكن النظر إليه من خلال قانون التحدي والاستجابة، "فالحضارات تولد وتنهض وتنمو نتيجة الاستجابة للتحديات التي تواجهها، ومن طبيعة التحدي أن كل استجابة تتحول إلى تحد جديد، وما دامت هذه السنة جارية وفاعلة، فإن الحضارة تنتقل من دور إلى آخر، وتنتقل معها التحديات تدريجياً من البيئة الخارجية إلى داخل الكيان الحضاري."¹ وعموماً فقد حرص رواد عصر النهضة على إخراج مشاريع فكرية، تقوم على التوازن بين الأصالة والمعاصرة والتوفيق بين القيم الإسلامية والعلوم الغربية النافعة، وهذا التوجه الأصيل والمتقدم كان جلياً في مشاريع باقي الرواد الذين لا يمكن منازعتهم بما ذكر آنفاً كجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده والكواكبي وابن باديس.²

ويرى حسن حنفي أن انتشار هذه الأفكار رغم أنه "سبب قيام حركة تنويرية حديثة، ومع ذلك ظلت هذه الحركة نسبية في حياتنا، دون أن تحدث أثراً فعالاً مستمراً، ظلت في نطاق المثقفين ولم تتحول إلى حركة جماهيرية عامة، وظلت قاصرة على إيديولوجية الصفوة، ظلت في إطار الدولة القائمة التي استفادت منها، ولكن سرعان ما انقلبت عليها دفاعاً عن الحاكم الذي استبد."³

فكانت أهم العوائق إنما تتمثل في مدى القدرة على الاتصال بالسواد الأعظم من الجماهير، وتحويل هذه المشاريع من الصالونات الثقافية والمجاميع العلمية للنخبة الفكرية إلى عموم أفراد المجتمع، وهو ما لم يكن متاحاً لأسباب كثيرة يطول مجال شرحها، منها: الضغوط الاستعمارية، والاستبداد السياسي وتصلب السلطة، والجهل والأمية المطبقان على غالبية أفراد المجتمع، مما أسهم في فقدان حلقة الاتصال بين النخبة والجماهير، مما يدفع للقول إن الرواد الأوائل لعصر النهضة كانت مهمتهم الأساسية — مع كل التقدير لكافة الجهود الاستثنائية المبذولة — هي التبشير بنهضة الأمة الإسلامية، ووضع المحددات المنهجية والمبادئ الأساسية لعملية النهوض، ويسمي عبد المجيد النجار جهود هؤلاء الأعلام بالمشروع التحرري، ويفسر ذلك بأن السعي لتحقيق الحرية كان من أولى أولوياتهم، حيث يقول: "لقد نظر المفكرون الإصلاحيون في الوضعين: الإسلامي من جهة والغربي من جهة أخرى، فتبين لهم أن هذه الحضارة الغربية يمكن الاستفادة منها في إنحاض الوضع الإسلامي، ثم نظروا في أهم أسباب هذه

¹ - زريق قسطنطين، مطالب المستقبل العربي، مرجع سابق، ص 152-153

² - نظر النجار عبد المجيد عمر، مشاريع الإسهاد الحضاري، مرجع سابق، ص 80 وما بعدها.

³ - حنفي حسن، استشراف المستقبل، التأصيل النظري، مرجع سابق، ص 57

الحضارة، مقارنة بأهم أسباب التخلف عند المسلمين، فتبين أن المحور الذي تدور عليه الأسباب في هذا وذاك هو الحرية، فالغرب نعم بالتححرر في الفكر والإرادة والسياسة والمجتمع، فكان العامل الأكبر المحرك للعوامل الأخرى في نشوء التحضر ونموه، والأمة الإسلامية تعاني من الاستبداد في الفكر والإرادة والسياسة والاجتماع، ثم هي تعاني من الاستبداد الخارجي الواقع، وهي لذلك عاطلة عن الانطلاق الحضاري، ولذلك فإن الحرية هي الكفيلة بتحقيقها في الأمة أن تنطلق بها إلى النهضة، وهذا كان المحور الذي تدور عليه مشاريع الإصلاح هو محور الحرية، وهو ما جعلنا نسمي المشروع الذي يقدمه هؤلاء المصلحون بالمشروع التحرري، اعتباراً للفكرة الأساسية التي يقوم عليها.¹

إذن كان مطلب الحرية والتحرر هو الناظم لكل مطالب النهضويين الإصلاحيين، فرغم انطلاقهم جميعاً من خلفية حضارية إسلامية، إلا أن التباين المنهجي كان أمراً ملحوظاً في توجهاتهم، "فهم وإن كانوا يشتركون في هذا الخط العام إلا أنهم يفترون إلى فئتين: الأولى تميزت بالانبهار بحضارة الغرب، فانعكس على جهودها التي تميزت بما يشبه الاستنساخ والنقل لأوضاع هذه الحضارة، فيما يتعلق بمظاهر الحرية خاصة، مع ادعاء المحافظة على الأصول الإسلامية، وممن يمثلون هذا الاتجاه: السيد أحمد خان في الهند، والطهطاوي في مصر، وخير الدين في تونس، وأما الفئة الثانية فكانت ترى الاحتراز من الأبعاد الثقافية للغرب، والاقتصار على الاقتباس من الغرب فيما يتعلق بالعلوم والصناعات خاصة، مع السعي للتحرر من البدع والقيود الموروثة ومن الاستبداد الداخلي والاستعمار الخارجي، ومن أعلام هذه الفئة: الأفغاني، ومحمد عبده، والكواكبي، ورشيد رضا، وابن باديس. وهاتين الفئتين تندرجان ضمن مشروع إصلاح واحد، قد تختلف فيه التفاصيل ولكن تلتقي في الخطوط الرئيسية العامة التي ينتظمها خط واحد جامع هو خط التحرر."²

ومن الواضح أن هذا الاختلاف المنهجي في دائرة رواد النهضة، سيطبع المعتكف الفكري والسياسي في الوطن العربي والإسلامي طيلة المراحل اللاحقة، حيث سيفرز كل تيار تشكيلاته المعبرة عنه من جمعيات وأحزاب ومنابر إعلامية، تتباين بينها الرؤى والمواقف أحياناً لدرجة التناقض، فالتياران اللبرالي والاشتراكي إنما هو من إفرازات الاتجاه النهضوي الأول، وإن تباعدت الصلات الفكرية بينهما، بينما يبقى التيار الإسلامي الحركي أكثر ارتباطاً بالاتجاه السلفي النهضوي، رغم أنه تلقى مصادره الفكرية

¹ - النجار عبد المجيد عمر، مشاريع الإسهاد الحضاري، مرجع سابق، ص 78

² - المرجع نفسه، ص 79

عنهم بطريق غير مباشرة، وعبر وسائط كانت أكثر نجابة في إعادة صياغة عدد من رؤى وانشغالات الاتجاه السلفي النهضوي، بما يحقق التعبئة الدعوية والتنظيمية للدفاع عن المشروع الاحيائي الإيماني الشامل، الذي تم التعبير عنه من قبل جيل جديد من الرواد، يوجد على رأسهم حسن البنا في مصر وأبو الأعلى المودودي في باكستان، وكذلك بما يحقق التمايز مع الاتجاه الآخر، الذي كان بدوره سباقا للتبلور: "إيديولوجيا" من خلال اقتباس أطروحاته واستنساخها كلياً أو جزئياً من موارد غربية، حيث ورث عن الرواد هذا الانبهار اللامحدود بثقافة الغرب، و"سياسياً" من خلال المسارعة إلى تأسيس أحزاب لبرالية واشتراكية وقومية لم يخف كثير منها روابطه الثقافية والأمية بالدوائر الغربية الرسمية وغير الرسمية.

لقد انتهت مرحلة التبشير بالنهضة واليقظة من قبل جيل الرواد، والتي استمرت طيلة القرن التاسع عشر، ثم وقع التحول نحو تعبئة الجماهير بعدما اتضح محدودية الجهود الفردية، وضرورة تجاوز خطاب النخبة إلى خطاب جمهور الأمة، لكن الهوة ازدادت اتساعاً بين ورثة فكر النهضة بفعل المناكفات الحزبية والوشايات السياسية أحياناً، وبفعل التدخل الأجنبي والوصاية الخارجية حيناً آخر، حتى كدنا نعيد في الكثير من الأحيان، ونشهد انزياحاً مريعاً، حتى عن أطروحات النهضة المتمثلة في الحرية والعدالة والوحدة أو الجامعة الإسلامية، ويمكن القول إن التحول نحو تكريس خيار الدولة القطرية والاستبداد السياسي كان أحد عوامل ضمور خطاب النهضة وشعاراتها المتقدمة على زمانها.

لكن اليوم، ومع انطلاق الربيع العربي بشعاراته المتوهجة التي هزت العالم وأحدثت زلزالاً مدوياً أتى على بنيان عدد من النظم القطرية العربية من القواعد، وأربك بعضها الآخر، ووصلت موجاته الارتدادية أقطار شتى من العالم، مما يؤكد أن هذه الأمة لازالت تمتلك كل مقومات النهوض الحضاري، أليست هي الأمة القطب أمة الرسالة " تلك الجماعة القيادية، المميّزة ذات القدرة الاستقطابية العالية التي تؤدي إلى آثار مزدوجة من حيث تماسكها الداخلي وانفتاحها أو جاذبيتها بالنسبة إلى للغير على المستوى الخارجي؟"¹

ليس الغرض هنا تحميل الربيع العربي مسؤوليات وآمال تتجاوز اللحظة التاريخية، وتقفز على مراحل أساسية لتشكيل الوعي الحضاري للأمة، وليس المطلوب من الربيع العربي أن يبلور إجابات فورية وجاهزة

¹ - أبو الفضل منى عبد المنعم، الأمة القطب نحو تأصيل منهاجي لمفهوم الأمة في الإسلام، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة مصر، الطبعة الأولى 1996م، ص 34-35

عن كل أسئلة عصر النهضة المعلقة، بل يكفي أن يوجد الحلقة التي ظلت مفقودة منذ قرنين من انطلاق مشاريع الإصلاح الأولى ألا وهي التحول من مشاريع النخبة إلى مطالب المجتمع في تحقيق الحرية والعدالة والاجتماعية والديمقراطية والتقدم، وفي انتظار التحول من مطالب الإصلاح القطرية نحو مطالب الأمة في الوحدة وتحقيق "الجامعة الإسلامية"، أمام النخبة ومثقفي الأمة وعلمائها ومفكريها مسؤولية جسيمة في بعث النفس النهضوي، وبث الروح الحضارية للأمة في نفوس جيل "الربيع"، وربط ماضي النهضة بحاضرها، وإعادة صياغة مبادئ وشعارات عصر النهضة وفق مطالب العصر وتحدياته المختلفة، وبلغة قابلة للاستيعاب من قبل أبناء الجيل، لأنه لا يمكننا مغادرة دائرة الاستضعاف الحضاري إلى طور التمكين بذاكرة تاريخية مبددة، كما أنه ليس من الحكمة تجاهل كل عوامل القوة التي حملتها المشاريع النهضوية لتيارات النهضة، ونسيان كل الجهود والنضالات والتضحيات السابقة المبذولة في ذات الشأن، ليبقى السؤال هو متى نتحول من ربيع الشعوب العربية إلى ربيع الأمة الإسلامية؟ لكن يبدو أن كل المؤشرات تصب في اتجاه هذا التحول الكبير، لاسيما إذا استحضرننا أن الربيع العربي قد فتح الباب على مصراعيه أمام إعادة الاعتبار للمشروع الإسلامي الذي حمله رجال الصحوة الإسلامية وظلوا يبشرون به لعقود طويلة، باعتباره سبيلا لتحقيق النهوض الحضاري للأمة الإسلامية بعد انكفاء باقي المشاريع التغريبية القطرية والقومية، ومع تزعزع الثقة في النموذج الحضاري الغربي الرأسمالي الذي أدخل العالم في دوامة من الأزمات الخطيرة على المستوى الاقتصادي والاجتماعي والثقافي والبيئي، وهو ما يشكل تهديدا وجوديا للمجتمع الإنساني، مما جعل الكثيرين يتحدثون عن انهيار وشيك للمنظومة الحضارية الرأسمالية للغرب وضرورة البحث عن بدائل جديدة.

المطلب الثاني: الهبوط الأمريكي والغربي وتدهور الرأسمالية

لم يعد الحديث عن الهبوط الأمريكي وتدهور الرأسمالية الغربية مجرد موقف انطباعي، يدخل ضمن توقعات وتنبؤات استهدافية مرتبطة بظروف وأجواء الأزمة الاقتصادية العالمية، بل أصبح ذلك نظرية متداولة بقوة داخل الأوساط الأكاديمية والسياسية الغربية، وأصبح الحديث يتجاوز حدود التدهور إلى وضع تنبؤات ورسم سيناريوهات عن الانهيار الوشيك، "فهذا (Eric j.Hobsawn إيرك جيه هوبسبون) يحاضر في جامعة هارفارد بتاريخ 19-10-2005 متنبئا بالسقوط المريع للإمبراطورية الأمريكية، وكما ورد في صحيفة جامعة هارفارد 20-10-2005 (Harvard Crimson)، حيث تنبأ بأن الإمبراطورية الأمريكية ستسبب الفوضى (Disorder) والوحشية (Bararism)،

بدلاً من السلام والاستقرار، ومما قاله هوبسبون: (يكاد يكون من المؤكد سقوط الإمبراطورية الأمريكية، فهل تتعلم من دروس التاريخ، أم أنها ستحتفظ بمركزها العالمي الذي يزداد تآكلاً، معتمدة على قوتها السياسية الفاشلة، وقوتها العسكرية التي لا تكفي لتنفيذ أغراض الحكومة الأمريكية الحالية)؟¹

ويرى عبد الحي زلوم أن انهيار الإمبراطورية الأمريكية سيكون سريعاً ومفاجئاً، على غرار انهيار شركاتها العملاقة، بسبب ما خلقتة العولمة من تزايد الاعتماد المتبادل بين الدول، والاعتماد على الآخر، فأصبح الاقتصاد الأمريكي رهينة تحويلات خارجية من الصين واليابان والعالم العربي، يمكن أن يؤدي توقفها لسبب أو لآخر إلى انهيار النظام الأمريكي والنظام الرأسمالي الغربي. كما أنه لو كان بمقدور بلدان النفط تحرير العملة الرسمية لشراء النفط والاستغناء عن الدولار، لأدى ذلك إلى انهيار مريع للاقتصاد الأمريكي، ذلك أن إجبار العالم على شراء الدولار لشراء البترول يعطي مطابع الدولار الأمريكي إمكانية شراء 85 مليون برميل يوميا بسعر 70 دولار للبرميل أي ما يساوي 5,950,000,000 دولار كل يوم وبدون غطاء أي بكلفة 5 سنتات لكل مائة دولار يتم طباعتها.²

ويرى أولريش شيفر أن الأزمة في فصلها الأول بدأت في منتصف التسعينات بعيداً عن الدول الصناعية الغربية، لتنتشر ظلماً على الاقتصاديات الناشئة، "التي كانت قد أسرفت بعض الشيء في تنفيذ عملية الانفتاح الاقتصادي. وفي العام 1994 انهار الوضع في المكسيك، وبعد ثلاثة أعوام من هذا التاريخ أخذت تترنح في جنوب شرقي آسيا، بلدان النمر أيضاً، وكان المستثمرون قد تجاهلوا كل التحذيرات فضحوا أموالاً طائلة في الدول المتسارعة النمو، وحين انفجرت في جنوب شرقي آسيا الفقاعة في أسواق الأسهم والعقارات، دعر هؤلاء المستثمرون ففروا بملياراتهم، وكان فرارهم هذا قد تسبب بدوره في التصعيد من عملية الانهيار."³

أما الفصل الثاني من الأزمة فقد انتقل إلى قلب الولايات المتحدة المالي والاقتصادي، ليؤذن بنهاية عصر اقتصاد تكنولوجيا المعلومات، "فقد كان الانهيار لا مناص منه. فالمستثمرون كانوا في حقبة الاقتصاد الجديد قد تجاهلوا كل المقاييس والمعايير، فهم اشتروا شركات ما كان لها مستقبل قط. واحتفوا بأبطال

¹ -زلوم عبد الحي، أزمة نظام الرأسمالية والعولمة في مازق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت لبنان، دار الفارس للنشر والتوزيع، عمان لبنان، الطبعة الأولى، 2009، ص 197-198

² -المرجع نفسه، بتصرف، ص 198

³ -أولريش شيفر، انهيار الرأسمالية: أسباب إخفاق السوق الحرة من القيود، ترجمة الدكتور عدنان عباس علي، سلسلة عالم المعرفة عدد 371، المحرم 1431هـ يناير 2010، الكويت، بتصرف، ص 140

ما كانوا أبطالا قط، ووثقوا بإرشادات خبراء بل نصابين لا ضمير لهم. وفي نهاية المطاف استسلم هؤلاء المستثمرون للجشع والجشع فقط. وكان هذا الجشع هو الذي مكن بعض الشركات الصغيرة من أن تسجل في البورصات قيمة تفوق بكثير قيمة شركات مملوكة من قبل الدول، وتشغل مئات الآلاف من العاملين، إن هذا الجشع هو العامل الذي تسبب في جعل قيمة أسهم الشركات تنمو بمعدلات تفوق بكثير معدلات نمو إجمالي الناتج القومي.¹ وهناك مؤشر آخر ينطلق منه الخبراء في التنبؤ بقرب تعرض أسعار البورصة للاختيار وهو أنه "حين يضارب عدد متزايد من بني البشر بأموال مقترضة. أي حين يقترض المضاربون مزيدا من الأموال بغية شراء مزيد من الأسهم، وحين يرهنون جزء من محافظتهم المالية رغبة في الحصول على القروض. فقياسا بقيمة الناتج القومي، اقترض الأهالي من المستثمرين الأمريكيين ما يقرب من قيمة الأموال التي كانوا قد اقترضوها قبل اندلاع أزمة الكساد الكبير في العام 1929، وفي ألمانيا أيضا، استخدم عدد متزايد من زبائن المصارف محافظتهم المالية وكأنها بطاقة من البطاقات المستخدمة في أجهزة السحب الآلي."² ولذلك صدرت سنة 2000 الكثير من التحذيرات من هذا السلوك الخطير، الذي كانت أولى فقاغاته المنفجرة هو الخسارة التي مني بها مؤشر نازداك (Nasdaq) أي مؤشر البورصة التي يجري فيها تداول معظم أسهم الشركات الناشطة في مجال التكنولوجيا الحديثة، وتقدر هذه الخسارة بـ 15% من قيمته في غضون سبعة أيام، وفي الفترة نفسها خسر مؤشر ما كان يعرف بالسوق الجديدة، أي مؤشر البورصة التي يجري فيها تداول أسهم الشركات الناشطة في مجال المعلومات والاتصالات، نحو 20% من قيمته، "وكان قد بان للجميع أن الانهيار الذي ما كان في الحسبان قط، قد أضحى حقيقة واقعة وهكذا ما عاد المرء يعقد أي أمل على تلك الشركات التي كانت قيمتها محط أنظار الجميع بالأمس القريب، فالاقتصاد الجديد، اقتصاد التكنولوجيا الحديثة، انهار من قبل أن يرى بزوغ شمس الازدهار المنشود."³ ورغم ذلك تجاهل الجميع هذه الحقيقة في بادئ الأمر، واستمرت الشركات في عرض أسهمها للتداول في البورصة والترويج لها، "لكن شيئا آخر طفا على السطح حينما انهار الاقتصاد الجديد: لقد تبين أن قصص النجاح الباهرة لم تكن إلا زور وبهتان، وأن

¹ -المرجع نفسه، ص172

² -المرجع نفسه، ص173

³ -المرجع نفسه، ص174

العديد من رجال الأعمال الذين وثق بهم المواطنون واطمأنوا إلى نواياهم، لم يكونوا في واقع الحال سوى محتالين نصابين.¹

ومما يعضد سيناريو الانهيار الكبير أن كل تلك التزليونات التي تم ضخها لم تفلح في إيقاف إفلاس عشرات المصارف والشركات الكبرى، وهذا جيفري غارتن أستاذ علوم التجارة والتمويل الدولي في جامعة ييل Yal ومساعد وزير التجارة الأمريكي الأسبق في إدارة كلينتون يرى أنه "أصبح الآن واضحا بشكل يثير الذعر أن خطط الإنقاذ العالمية الدراماتيكية غير المسبوقة في حجمها، أو ما حوته من ابتكارات خلاقية، ما زالت غير كافية وأنها غير مناسبة على الإطلاق... إننا نقف على شفا مصيبة سوف لن تقف فقط عند انهيار النظام البنكي، وتعميق التباطؤ الاقتصادي العالمي، والتي سيتمخض عنها قلاقل وحالة من عدم الاستقرار السياسي كبيرة."² إن حجم حزمات الإنفاق الأمريكي والتي شملت 200 مليار دولار لإنقاذ شركتي الرهن العقاري Freddie mae و Fannie Mae بالإضافة إلى ما قدمته من ضمانات بين البنوك تقدر بـ 1,4 تريليون دولار، ويضيف: "هذه هي المشكلة، وبناء على كيفية احتساب المبالغ، فهي تصل إلى 8 تريليونات دولار، أي أكثر من مجموع مشاريع الحكومات الاتحادية كافة طوال القرن العشرين بأكمله، بما في ذلك غزو العراق، ومشاريع الصفقة الجديدة أيام الكساد الكبير، وخطة مارشال لأوروبا، بل وأكثر من مصاريف الحرب العالمية الثانية، والتي كلفت بدولارات اليوم 3,6 تريليون دولار... أما أوروبا فلتكن أقل اندفاعا... حيث إن مجموع ما ضخته أوروبا لبنوكها 3,36 تريليون دولار مقابل 3,35 تريليون دولار، ضخته الولايات المتحدة."³

ويذهب البعض إلى أن الحديث عن انهيار وشيك للرأسمالية الغربية والأمريكية أمر سابق لأوانه، فليست هذه المرة الأولى التي تتعرض فيها الرأسمالية للكساد، كما أن الرأسمالية مع كل أزمة تتعرض لها تؤكد أنها قادرة على تحديد نفسها، ف"الرأسمالية تجتاز حاليا مرحلة جديدة من مراحل تطورها. وإذا كان صحيحا أن هذه الرأسمالية مرت على التوالي بمراحل الرأسمالية التجارية، فالرأسمالية الصناعية، فالرأسمالية المالية، فإنها الآن تمر بمرحلة ما بعد الصناعة. ولا يعني ذلك أن الرأسمالية تخلت عن التجارة أو الصناعة

¹ - نفسه، ص 175

² - زلوم عبد الحي، أزمة نظام الرأسمالية والعمولة في مأزق، مرجع سابق، ص 5

³ - المرجع نفسه، ص 6

والمال، وإنما يعني ذلك أن الرأسمالية المعاصرة قد تجاوزت ذلك كله، إلى مرحلة أرقى، من تطوير قوى الإنتاج، استناداً إلى العلم والتكنولوجيا، فيما صار يعرف باسم الثورة العلمية والتكنولوجية التي وضعتها بالتالي في خدمة مشروعاتها في التجارة والصناعة والمال.¹

فالأمر إذن يتعلق باحتياز مرحلة جديدة تتمكن من خلالها الرأسمالية من تجاوز أزماتها الراهنة، ويعتقد أصحاب هذه الأطروحة أن الرأسمالية أحسنت استخدام وتطوير منجزات العلم الحديث، "واستطاعت بذلك أن تجدد قواها الإنتاجية أضعافاً مضاعفة، ومازالت الثورة في بدايتها بعد، ومازالت نتائجها لم تعرف على وجه التحديد، ومازال المستقبل يعدنا بالمزيد. فالتقدم السريع في كافة ميادين العلم والتكنولوجيا، يبشر بتغيير العديد من الافتراضات القائمة منذ زمن بعيد، كما يبشر بجل كثير من المشكلات المستعصية حتى الآن، وهو ينذر في الوقت ذاته بمخاطر وأخطار جديدة تواجه البشرية."² لكن هذه الرؤية رغم أنها تبدو مفرطة في التفاؤل، بخصوص قدرة الرأسمالية على التجدد، لكنه تفاؤل لا يخفي أصحابه أن هناك مشكلات مستعصية، وحزمات الإنقاذ المالي التي ضختها الحكومة الأمريكية وباقي الحكومات الرأسمالية دون جدوى، تؤكد أننا لسنا إزاء أزمة كباقي الأزمات الدورية التقليدية التي كانت سابقاً تضرب الاقتصاديات الرأسمالية، وكانت الحكومات تظهر قدرة كبيرة على إدارتها، فالأزمة الحالية توصف بأنها أزمة مركبة، فيها مزيج من أزمة دورية وأزمات هيكلية عديدة وحادة، والتجدد لم يعد كافياً لتجاوز التدهور والانحيار، فالتحول نحو الرأسمالية المالية جعل الاقتصاد أكثر رمزية، وتزايد نفوذ الشركات الكبرى والقطاع الخاص حدًا من تدخل الدولة، وقُلص من هيمنتها على الاقتصاد والأسواق.

إن رأسمالية ما بعد الصناعة "لا تستطيع في النهاية -وعلى الرغم من كل قدراتها التي اكتسبتها- أن تلغي قوانينها الداخلية، إنها تغير فحسب من أشكال وأساليب عملها، وتظل الرأسمالية هي الرأسمالية، ويظل القانون الأساسي الذي يحكمها هو قانون التطور غير المتكافئ في الداخل والخارج على السواء."³

¹ -مرسي فؤاد، الرأسمالية تجدد نفسها، سلسلة عالم المعرفة، عدد 147، الكويت، 1990، ص15

² -المرجع نفسه، ص16

³ -المرجع نفسه، ص10

إن دعاة الرأسمالية يحاولون الإقناع بأن عجلة التقدم العلمي والتكنولوجي هو أحد فضائل الرأسمالية ونتاج تطورها، والحقيقة أن الرأسمالية ركبت موجة الاكتشافات لتقطف ثمارها واستغلت نضوج العقل العلمي للإنسان منذ خمسة قرون، فالاكتشافات العلمية من قبيل: الآلة البخارية والكهرباء والمطبعة هو نتيجة طبيعية لاكتمال البناء العقلي للإنسان بعد سلسلة طويلة من تاريخ الخبرات والتجارب المتراكمة والحضارات المتتالية، وليس نتيجة السعي لتكديس المال والثروة الذي يعتبر الدافع الوحيد الذي تقوم عليه الرأسمالية، فالرأسمالية وظفت التقدم العلمي في دورة الإنتاج وانخرطت بشكل قوي جعل العلم والتكنولوجيا عنصر إنتاج رئيسي، ومع ذلك فلا يمكن التسليم بتلازم التقدم العلمي مع النظام الرأسمالي، بل إن الرأسمالية قد تتحول رويدا رويدا مع تنامي أزمتها إلى عائق أمام ترشيد التقدم العلمي في ظل التركيز الكبير على الإنفاق العسكري وتخصيص النصيب الأكبر من ميزانية البحث العلمي لتطوير الأسلحة المدمرة، على حساب قضايا أكثر أهمية مثل الغذاء والصحة والتعليم والبيئة.

وإذا كان هيجل يرى أن الرأسمالية تحمل معها أسباب موتها، فإن توينبي يرى أن الرأسمالية أصبحت في نهايتها، وأن تحولها إلى العولمة هو أخطر مؤشرات انهيارها السريع. ومؤشر آخر يورده توينبي عن سقوط هذه الحضارة هو استشراف الفساد الأخلاقي والروحي والعادات السيئة، وأنه دائما من سمات السقوط.

أما ماركس فقدم نظرية أكثر صراحة في سقوط الرأسمالية، فقال: أن النظام الرأسمالي مغلق ومتناقض ومحكوم عليه بالانهيار. في حين قدم شينغلر نظرية موسوعية في سقوط الحضارة الغربية وخلاصتها: أن الحضارة الغربية تحولت إلى المدنية منذ القرن التاسع عشر، وليس بعد ذلك إلا السقوط، حسب قوانين الحركة التاريخية.

أما نظرية ساركار الهندي عن الحضارة الحالية، فهي من أهم النظريات المتكاملة في التاريخ. وهي تقسم المجتمع إلى أربع فئات رئيسية: فئة المفكرين ورجال الدين، والعسكر، والعمال المهرة، وفئة المتكسبين والتجار والمرابين، وفئة العمال غير المهرة. وتتداول الحركة التاريخية بين سيطرة وحكم هذه الفئات بالتداول الدوري، ويرى أننا الآن في عصر المتكسبين والتجار، وكل ما يحدث اليوم هو من سمات هذا العصر، وأنه في فتراته الأخيرة، وسوف ينتهي بثورة اجتماعية شاملة، نتيجة استمرار الفوارق الكبيرة بين الأغنياء والفقراء، وسيقود هذه الثورة المفكرين والمحاربين والعمال. ويورد ساركار الكثير من الشواهد

التاريخية على تأثير العامل الاقتصادي في سقوط الدول والحضارات، وأن الأزمات الاقتصادية الحادة تؤدي إلى تغييرات عميقة، وهو ما سيجعلنا نفهم نتائج سقوط الرأسمالية وآثاره.¹

أما عالم الاقتصاد الأمريكي رافي باترا فيشرح نظريته حول الكساد القادم، وحول تشخيص طبيعة الاقتصاد الرأسمالي، "وخلاصتها أن النظام الرأسمالي يصاب بركود كل ثلاثين عام ما لم يصب بكساد كبير بعد ستين عاما، ونتيجة لهذا الحساب الذي لم يخطئ منذ 1780، فإنه قد يحدث كساد كبير في عام 1990م، والسبب الرئيس لهذا الكساد هو تفاوت الثروة المتسع. لكن السؤال الذي نسأله لماذا لم يحدث الكساد الكبير المتوقع في عام 1990. وخاصة أنه كان يجب أن يأتي لأنه بعد ستين عاما من آخر كساد. ما الذي حدث؟ نستطيع أن نجيب على ذلك أن الذي أنقذ النظام الرأسمالي من أزمة 1990 أسباب خارجية وليست أسباب داخلية. أهمها حرب الخليج الثانية التي أفقرت العرب وأنعشت آلة الانفتاح الغربي، ثم سقوط الاتحاد السوفيتي وانفتاح المعسكر الشرقي بكامله كسوق جديدة للآلة الصناعية الغربية، ثم ما لا يقل أهمية عن ذلك هو دخول الصين الضخمة إلى دائرة الاقتصاد الرأسمالي العالمي وانفتاحها على الغرب، مما رقد النظام الرأسمالي دما جديدا."²

ومن الواضح أن كل هذه العوامل لم تستطع أن تجنب النظام الرأسمالي الكساد، رغم أن ذلك كان له دور في تأخيره عن مواعده، مما يجعل توقع الانهيار الكبير مؤجلا حتى عام 2020 موعد الدورة القادمة حسب مؤشرات رافي باترا، غير أن الأزمة بدأت فعلا تدب في أوصال النظام الرأسمالي، وتنخر في هيكله وتطيح بعروش العاتية، في وول ستريت وباقي المؤسسات المالية الرأسمالية في الغرب منذ خريف 2008، ورغم ضخامة سياسات الإنقاذ، لا يبدو أن الاقتصاد الرأسمالي يتعافى إن يكن يزداد سوء، غير أن الضحايا دائما هم الصغار، ولذلك فأعراض الأزمة كما استفحلت في فصولها الأولى خلال تسعينيات القرن الماضي، ببلدان جنوب شرق آسيا والمكسيك، ها هي تلتهم بلدان اليونان وإسبانيا والبرتغال، والبقية تأتي.

إن دخول الرأسمالية المأزومة في عصر العولمة، زاد من مخاطر تأثيرها على المجتمعات والشعوب، وسرعة انتقال ذلك، فكما أن الرأسمالية قد فتحت أمام البعض -وهم قلة على كل حال- نوافذ للمرور نحو

¹ -الصافي محمد حسين، انهيار الرأسمالية: الفوضى القادمة، مكتبة مدبولي، القاهرة مصر، الطبعة الأولى، 2004،

بتصرف، ص82

² -المرجع نفسه، ص83-84

الأعلى، فإنها لازالت تضم نوافذ يسقط منها الكثيرون نحو الهاوية، فبين ليلة وضحاها قد يفقد الإنسان كل ما بناه خلال عقود طويلة ومضنية. "وذلك لأن الرأسمالية العولمية تقضي على فرص العمل بلا هوادة. وهكذا وبنحو مفاجئ، أمست الجوانب البشعة في اقتصاد السوق، لا تلاحق فقط أصحاب الدخل المنخفضة والعاملين غير المؤهلين تأهيلا جيدا، بل تنشر ظلالها على الجمهور العريض أيضا، وإذا كان أبناء الطبقة الوسطى قد حققوا لأنفسهم الكثير، فإنهم يخشون في الوقت الراهن أن يخسروا مكاسبهم ثانية: دار السكن وفرصة العمل والثروة ومكانتهم الاجتماعية. وبينما ينحدر البعض صوب الهاوية ببطء، وبنحو يكاد يكون غير ملحوظ، يسقط الآخرون في الهاوية بنحو مفاجئ وسريع."¹

إن عمق الأزمة الرأسمالية الحالية يتجاوز حدود التفسير الدوري، لتتحول إلى أزمة بنيوية وهيكلية، لها تداعيات طويلة المدى وبعيدة الأثر ستعمل على إحداث تغييرات كبرى في حياتنا. ومع ذلك ستواصل الرأسمالية مسيرتها مؤقتا متأرجحة بين المد والجزر وبين الرخاء والكساد. وهو ما سيغري الكثيرين بالاستمرارية وعدم البحث عن البدائل، لكن ذلك لن يمنع من حدوث الانهيار الشامل في نهاية المطاف، أمام عدم قدرة الرأسمالية على تغيير قوانينها ونظمها، ولذلك وضع أورليش شيفر ثلاثة سيناريوهات تحاكي الانهيار:

-السيناريو الأول: الانهيار الفجائي للنظام المالي سيؤدي إلى انهيار الإنتاج الصناعي بالسرعة نفسها، فتقلص المصارف المتعثرة لحجم القروض التي يحتاج إليها الاقتصاد، سيؤدي إلى نقص السيولة مما سينتج عنه إفلاس عشرات الآلاف من الشركات والمشاريع، وهو ما سيؤدي إلى تسريح العمال.

-السيناريو الثاني: هروب المستثمرين من الدولار الأمريكي، بسبب فقدان الثقة في متانة الاقتصاد الأمريكي، وانخفاض ضخ الأموال الأجنبية في المصارف الأمريكية، ومعلوم أن زعزعة الثقة في الدولار الأمريكي ستؤدي حتما إلى اضطراب أسواق النقد الأجنبي، وارتفاع قيمة اليورو، وهو ما سينتج عنه تراجع حاد في مستوى الأداء الاقتصادي في أوروبا.

-السيناريو الثالث: إفلاس الولايات المتحدة الأمريكية، من خلال فشلها في برنامج الإنقاذ، في حال مواصلة المصارف تعثرها رغم المساعدة التي حصلت عليها من الدولة. ورغم أن هذا الاحتمال يعتبر

¹ -أورليش تشيفر، انهيار الرأسمالية، أسباب إخفاق السوق المحررة من القيود، مرجع سابق، ص 16

ضعيفا حسب أولريش إلا أنه وارد في حال استفحلت الأزمة، فقد أفلست بروسيا سنة 1806، وألمانيا سنة 1932 وإيسلندا سنة 1976 والمكسيك وبلدان النمرور الأسيوية في منتصف التسعينات.¹ إن الرأسمالية تستطيع تفادي الانهيار الشامل في حالة واحدة إذا تحرك ساستها ومهندسوها وعملوا على جعل اقتصاد السوق أكثر عدالة وإنصافا، حتى لا يتمرد الخاسرون على النظام ويثوروا من أجل تدميره بنحو لا يبقى ولا يذر، وقد ظهرت نذر ذلك من خلال احتجاجات الشباب في لندن صيف 2011 وانطلاق فعاليات حركة احتلوا وول ستريت بنيويورك وغيرها.

"إن مستقبل الرأسمالية يتوقف على مدى التغيير الذي سيطرأ على الأخلاقية السائدة في المجتمع، وعلى إدراك الجميع أن مبدأ المسؤولية الاجتماعية لا يقل أهمية عن مبدأ السوق الحرة. أما إذا تجاهل المجتمع هذه الحقيقة فإن اقتصاد السوق معرض للمصير نفسه الذي تعرضت له الاشتراكية: الانهيار والاختفاء عن الوجود."²

وأخيرا ينبغي التأكيد على أن الحديث عن الهبوط الأمريكي وتدهور الرأسمالية الغربية، ليس السبب الرئيس الذي يتوقف عليه النهوض الحضاري للأمة الإسلامية، ذلك أن عوامل النهوض أساسا تنبع من داخل الذات الحضارية، وليس من خارجها، والغرب الرأسمالي بسلوكه الاستعماري تجاه العالم الإسلامي، ليس سوى عامل وحيد من بين عوامل شتى تشكل معوقات أمام نهضة الأمة. ولذلك اعتبرناه مؤشرا خارجيا يأتي عقب مؤشرات ذاتية، مثل الصحوة الإسلامية والربيع العربي. دون أن يعني ذلك ربط مستقبل الأمة والعالم الإسلامي بزوال الغرب وحضارته، لأن "هذا الربط ليس دقيقا ولا موضوعيا، لا من جهة النفي ولا من جهة الإثبات، فلا المستقبل الإسلامي يتوقف على زوال الغرب وحضارته، ولا عدم زوال الغرب وحضارته يمنع من قيام المستقبل الإسلامي، فليست القضية محكومة بعلاقة الضدية و التناقض."³

المطلب الرابع: مأزق الصهيونية

شكل قيام دولة إسرائيل بفلسطين منذ سنة 1948 تحديا أساسيا للأمة الإسلامية والعالم العربي، أدى لإرباك جهودها النهضوية وتعطيل مسيرتها التنموية، وفرض عليها مواجهة غير متكافئة، ولم يتوقف

¹ -المرجع نفسه، بتصرف، ص 436-437

² -المرجع نفسه، ص 439

³ -الميلاد زكي، المسألة الحضارية، مرجع سابق، ص 115

التهديد الصهيوني عند حدود التحدي العسكري الاستعماري، بل إن الكيان الجديد الذي تم زرعته في قلب الأمة الإسلامية اضطلع بأدوار رئيسة في تأزيم الحياة السياسية والاقتصادية والثقافية للعالم العربي والإسلامي، ولعل تأثير ذلك بارز في الحالة العامة التي تعيشها دول الطوق الفلسطيني، حيث انعكس ذلك على البنى السوسيوسياسية والاقتصادية والثقافية والفكرية لهذه البلدان تحديداً، فتم تأجيل وتعطيل الكثير من الاستحقاقات النهضوية والتنموية الأساسية منذ منتصف القرن الماضي، بدعوى التعبئة العامة لمواجهة الصهيونية، مما أدى لموجة الانقلابات العسكرية، وعسكرة الحياة العامة، واعتبرت الديمقراطية والحريات العامة قضية ثانوية، كما انخرط الفكر العربي القومي والعلماني في عملية التسويغ للواقع السياسي. والذي يؤكد فعلاً أن الصهيونية أوسع من أن تكون تحدياً عسكرياً بحتاً، هو ما أحدثته في المنظومة الثقافية والسياسية العربية بعد ما يسمى بالربيع العربي من اختراقات صادمة سياسياً وثقافياً وإعلامياً. وكل هذه المؤشرات تدل على أن المشروع الصهيوني شكل بالفعل عائقاً حقيقياً أمام الجهود النهضوية العربية والإسلامية، ومن شأن تراجعه وتفهمه أن يشكل مؤشراً إيجابياً وعاملاً مساعداً على نهوضنا الحضاري في المستقبل.

وبالعودة لسيرورة الصراع العربي الإسرائيلي، فقد تم إحلال اليهود بأرض فلسطين عبر موجات مكثفة ومتتالية من المهجرات الاستيطانية بمساعدة القوى الغربية الاستعمارية وعلى رأسها بريطانيا، وما صاحب ذلك من ترحيل قسري للشعب الفلسطيني، وطرده من أرضه إلى بلدان الطوق، ليتحول نصف الفلسطينيين إلى لاجئين ينشدون العودة إلى الوطن.

ولم تزد المحاولات العسكرية العربية الهادفة لتحرير فلسطين الكيان الصهيوني إلا توسعاً، بل أنتجت واقعاً جديداً وهو ما يصطلح عليه في الأدبيات العربية بالنكبة أو النكسة، نكبة 1948 التي هُجّر بموجبها الفلسطينيون، وتم إعلان قيام دولة إسرائيل، وانتكاسة 1967، التي ترتب عنها احتلال الصهاينة للجلولان السوري والقدس والضفة الغربية وقطاع غزة وشبه جزيرة سيناء المصرية.

وقد نتج عن ذلك ترسيخ لقوة الجيش الصهيوني، وأسطورة الجيش الذي لا يقهر، التي لم يخفف منها سوى العبور المصري إلى سيناء، وتوجيه ضربة عسكرية مباغتة للصهاينة سنة 1973، رغم ما تلا ذلك من تطورات سياسية غير منتظرة، لم تستثمر إيجاباً هذا الإنجاز العسكري، تمثلت في توقيع اتفاقية السلام بين مصر والكيان الإسرائيلي، ليتم بموجب ذلك، تحييد مصر من دائرة الصراع، ثم تلا ذلك اتفاقية وادي عربة مع الأردن، ثم اتفاقية أوسلو مع السلطة الفلسطينية. وإذا كان النظام الرسمي العربي

قد استقال مؤقتا من تبعات الصراع مع إسرائيل، فإن جهود المقاومة الشعبية لم تتوقف وتوجت بالانتفاضة الفلسطينية التي أدخلت المنطقة في واقع جديد، وخلقت ثقافة جديدة لتشكيل مصدر إلهام لكل الشعوب المضطهدة في العالم، ولتشكيل تهديدا وجوديا للكيان الصهيوني.

لقد أدت الانتفاضة إلى زيادة الوعي الإسلامي، وإدراك حقيقة الصراع الفلسطيني الصهيوني، وازداد شعور المسلمين في مختلف بلدان العالم وقاراته بالانتساب لكيان الأمة الجامع. وإذا كان حرق المسجد الأقصى سنة 1969 سببا في تأسيس منظمة المؤتمر الإسلامي، فإن الانتفاضة كانت سببا في يقظة شعبية شاملة في العالم العربي والإسلامي، وهو ما أدى إلى "تأثر فلسطيني 48 بالانتفاضة والمقاومة الباسلة والتضحيات التي يقدمها الفلسطينيون كل يوم، مما زاد من تخوف الإسرائيليين من احتمال تكون جيوب للمقاومة وخلايا دعم داخل الخط الأخضر، تستعين بهم المقاومة للضرب داخل العمق الإسرائيلي، تمهيدا للانتقال التدريجي لأعمال المقاومة في الأحياء الإسرائيلية، مما يشكل تحديا أمنيا خطيرا لا يتحمله شعبهم الجبان، الذي يرهن بقاءه على هذه الأرض بالاستقرار الأمني والرفاه الاجتماعي".¹

إن التطورات الحاصلة في العقود الأخيرة وعلى رأسها الانتفاضة الفلسطينية وتوحد الشعور الفلسطيني بين فلسطيني ما يسمى بالخط الأخضر، الذي احتله الصهاينة سنة 1948 وفلسطيني الضفة وقطاع غزة، وفلسطيني الشتات، بضرورة النضال من أجل الاستقلال، مدعوما بشعور قوي لدى الشعوب الإسلامية بضرورة دعم أكناف بيت المقدس، لتحقيق استقلالهم، عزز من الحديث عن سقوط إسرائيل ونهاية الصهيونية، وقد خرج ذلك من حيز الأمان والخطابات المعيارية إلى الدراسات العلمية، التي تتناول بالرصد والتحليل حالة المجتمع الصهيوني ونقاط ضعفه وقوته، ومكان الخلل فيه، وسبل هزيمته ونقض بنيانه.

إن دراسة الواقع الإسرائيلي وتسليط الضوء عليه، يثبت -بخلاف المتوقع- أن الأمر لا يتعلق بشعب واحد بل شعوب مختلفة ومتنافرة، بل ومتصارعة فيما بينها، ولا تجتمع إلا بقدر ما توحدتها المصلحة ضد العدو الخارجي المشترك بينها، وهم العرب، وإذا كان "الصراع بين العلمانيين اليساريين والأرثوذكس المتدينين في إسرائيل اليوم، هو بمثابة الصراع والانشقاق الرئيسي الذي تتفرع منه جميع الانشقاقات

¹ - عبد الحميد بن سالم، الشرق الأوسط الكبير وتداعياته على المنطقة، مستقبل الحركة الإسلامية ونهاية إسرائيل، ص94

الأخرى، كما يرى شلومو بن عامي الأستاذ بجامعة تل أبيب، وأحد أعضاء الكنيست في دورته الرابعة عشر.

أما دوائر الصراع الأخرى، فيلخصها الباحث الإسرائيلي سمحى لاندوا في عدة إطارات أو عناوين كالتالي:

-صراع اليمين ضد اليسار (عوامل سياسية).

-صراع اليهود من أصل شرقي -سفارديم- ضد اليهود من أصل غربي -أشكيناز- (عوامل طائفية).

-صراع الأغنياء في مواجهة الجوعى أو الفقراء (صراع طبقي).¹

هذا بالإضافة إلى تفاصيل أخرى تزيد المشهد تعقيدا مثل تزايد أعداد اليهود الروس الذين يهاجرون المليون، حيث ينظر إليهم بريبة وشك باعتبارهم متطفلين على اليهودية، ويعتقد أن الكثير منهم زورا هوياتهم اليهودية للهروب من الفقر في بلدهم الأصلي، وكذلك يهود الفلاشا. وهو ما يركي القول بأن ما يوجد في إسرائيل ليس شعبا واحدا، بل شعوب غير متجانسة لكل منها هويته ومعتقداته الخاصة.

"إن ست ثقافات مختلفة تتصارع في إسرائيل الآن ما بين يهود شرقيين وغربيين، ويهود أرثوذكس وعلمانيين، ويهود روس وعرب، يحملون الهوية الإسرائيلية، والأخطر من ذلك أن القوى الدينية بدأت تنشئ طلائع عسكرية ذات طابع ديني، بل وأقامت كتلة عسكرية دينية، يتخرج فيها قيادات يتدفقون على الوحدات الخاصة بالجيش الإسرائيلي... وفي النهاية فإن كل الطرق تؤدي إلى الانفجار، فتقوب النسيج المجتمعي تتسع بفعل تنامي مساحات التطرف وازدياد معدلات الجريمة، ويلاحظ المراقبون أن التحركات الاجتماعية والسلوكية اليومية للمجتمع الإسرائيلي، تتحشد كقنبلة موقوتة قابلة للانفجار في أي لحظة."²

إن الانقسام الإثني الحاصل بين يهود إسرائيل، إلى يهود شرقيين كانوا يعيشون في آسيا وإفريقيا منذ ما قبل الميلاد ويعرفون بيهود السفارديم أو السفارد، نسبة إلى إسبانيا، لأن أكثرهم ممن فروا من إسبانيا بعد سقوط الحكم الإسلامي واستوطنوا بعدها المغرب والأراضي العثمانية، وقد شكلوا الدعامة الأساسية لقيام إسرائيل. ويهود غربيين يرجع أصلهم إلى أيام الإمبراطورية الرومانية وتوسعها في أوربا والمناطق

¹ -عبد الغني عاطف، صدام الأصوليات، نهاية إسرائيل أو نهاية العالم، مطبوعات دار الخيال، الطبعة الأولى،

2000، ص128

² -المرجع نفسه، ص129

السلافية، وقد تبنى هؤلاء في القرون الوسطى لغة (البيديش) وهي خليط من الألمانية والعبرية، وأصبحوا يعرفون بالأشكيناز أي الألمان وهم يمثلون غالبية سكان إسرائيل، ومنهم يتشكل السواد الأعظم من يهود أمريكا الشمالية والجنوبية. وتندرج تحته تقسيمات ما تزال راسخة مثل يهود المغرب ويهود العراق ويهود اليمن ويهود بولندا وبولونيا وألمانيا وروسيا. ويرسخ هذا الانقسام الإثني الذي بدوره انقساما آخر هو الانقسام الديني، ف"إذا كانت الأرثوذكسية اليهودية تشكل قاسما بين اليهود المتدينين الشرقيين، واليهود المتدينين الأشكيناز الأرثوذكسيين، فإن الاختلاف أو الانقسام من ناحية دينية واقع لا يمكن نفيه، أو إنهاؤه في عصرنا الراهن. فلكل من الطائفتين المتدينتين حاخامها الأكبر، ومؤسساتها الدينية الخاصة بها. هكذا كانوا خارج فلسطين قبل نشوء الحركة الصهيونية وظلوا على هذه الحال بعد نشوئها أيضا. وقد ترسخ هذا الانقسام الديني وليس الإثني فحسب في إسرائيل نفسها، حين طلب اليهود الأشكيناز المتدينون من السلطات الانتدابية البريطانية عام 1921 الموافقة على اختيارهم لحاخامهم الأكبر، وعدم اختيار الحاخام الأكبر الشرقي (سفارادي) حاخاما تسري سلطاته الدينية عليهم، كما كان الأمر سائدا في فلسطين أثناء الحكم العثماني فيها، وبدعم من الحركة الصهيونية التي يسيطر عليها الأشكيناز اليهود، وافقت سلطات الانتداب البريطاني أن يكون لكل طائفة حاخامها الأكبر، ومؤسساتها الدينية الخاصة."¹

غير أن السيطرة السياسية للأشكيناز على دولة إسرائيل، تمكنت من فرض حاخامها الأكبر الأشكينازي حاخاما لكل إسرائيل، مع السماح للحاخام الأكبر الشرقي برعاية الخدمات الدينية لطائفته وفق ما تقتضيه شرائعهم وأعرافهم. "وفي ذلك الوقت، أحس اليهود الشرقيون المتدينون وغير المتدينون بالخوف من سيطرة المؤسسة الدينية الأشكينازية، ولذلك أخذوا يرتبطون أكثر فأكثر بحاخامهم الأكبر وجمعياتهم الدينية الخاصة.

والاختلاف الجوهرية الديني القائم بين الطائفتين يكمن في نهج العبادة الشرقي المختلف عن الغربي، وكذلك في لغة العبادة نفسها، ناهيك عن تقديس بعض الحاخامين الشرقيين ممن لا يعترف بهم الحاخامون الأشكيناز، ولا يقرون بمعجزاتهم أو حسناتهم على اليهود."²

¹ - الحلبي تحسين، مآزق الصهيونية وأزمة الواقع الإسرائيلي، مرجع سابق، ص 48-49

² - المرجع نفسه، ص 50

وإذا كانت الأرثوذكسية هي القاسم المشترك بين الطوائف الدينية اليهودية بإسرائيل، فإنها تواجه تحديا آخر هو اليهودية الإصلاحية واليهودية المحافظة التي تشكل غالبية يهود الخارج، لاسيما بالولايات المتحدة الأمريكية، ويعتبر اليهود الإصلاحيون والمحافظون أن التوراة ليست مرسله من الإله، بل هي مجرد أقوال حكيمة وأساطير شعبية، ويقرون بترسيم النساء حاخامات، ويبيحون الشذوذ الجنسي، بل رسموا بعض الشاذين والسحاقيات حاخامات في الولايات المتحدة وبريطانيا، كما يخضعون كل الآراء والمعتقدات الدينية لميزان العقل، ولذلك يصنفون من المذاهب الليبرالية المتحررة من القيود التشريعية والأخلاقية لليهودية الأرثوذكسية. وقد بلغ الصراع ذروته بين المذهب الأرثوذكسي والمذهبين الإصلاحي والمحافظ منذ سنة 1997 "حين تقدمت الأحزاب الدينية اليهودية الأورثوذكسية في إسرائيل ب 23 مقعد في البرلمان، مستغلة نفوذها المتزايد بمشروع قانون للبرلمان (الكنيست الإسرائيلي)، يدعو إلى اعتبار شرائع المذهب اليهودي الأورثوذكسي في التهويد والزواج والطلاق، والشؤون المدنية اليهودية، بمثابة الأساس التشريعي الديني الوحيد لليهود أينما كانوا في إسرائيل أو خارجها، واعتمادها حكما فصلا في تحديد من هو اليهودي... وقد أقر البرلمان (الكنيست) مشروع القرار هذا بالقراءة الأولى بأغلبية الأصوات، حيث دعم الصهيونيون في الليكود والأحزاب الدينية المشاركة معهم بالسلطة هذا القرار تجنبا لانفراط الائتلاف الحكومي."¹

غير أن البرلمان عاد ليجمد الاستمرار بالتصويت على مشروع القرار، الذي من شأنه أن يحدث انقساماً خطيرا بين اليهود، ويجعل أكثر من خمسة ملايين أمريكي غير معترف بيهوديتهم من قبل إسرائيل، كما سيهدد الدعم الأمريكي لإسرائيل، "وقد اعترف زعيم (أغودات إسرائيل) اليهودي الأرثوذكسي الحرادي الحاخام موشيه شارار، بأن قادة اليهود الإصلاحيين في الولايات المتحدة أخذوا يضغطون بشدة على أعضاء في مجلس الشيوخ الأمريكي، وفي مجلس النواب لتقليص المساعدات المقدمة لإسرائيل، إذا صادق البرلمان الإسرائيلي على مشروع قرار اليهود المتدينين الأرثوذكس بشكل حاسم، ويعتبر اليهود الإصلاحيون والمحافظون من المتسامحين كثيرا مع اليهود العلمانيين الصهيونيين الليبراليين غير المتدينين، فهم أقرب إليهم من أي يهودي آخر، ولذلك لا يوجد بين هذه الفئات خلافات جوهرية باستثناء أن

¹ -المرجع نفسه، ص 56-57

الإصلاحيين والمحافظين لا يؤمنون كثيرا بالهجرة إلى إسرائيل، أو العيش الدائم فيها، ولذلك تغلب المصلحة الاقتصادية النفعية في علاقاتهم معهم، ومع إسرائيل على أية مصلحة بشكل عام.¹ غير أن انقسام آخر يهدد الكيان الإسرائيلي ويتمثل في الانقسام بين المتدينين الصهيونيين المتحمسين لإقامة دولة إسرائيل والهجرة إليها، والمتدينين الحراديم الذين يرفضون الصهيونية، لكونها لا تشكل خلاصا لإسرائيل، بل الخلاص الحقيقي كما تقره التوراة والتلمود، هو الخلاص المسيحي أي انتظار المسيح، لأن تأسيس مملكة الرب الموعودة لا يمكن أن تتم بوسائل بشرية، مهما استخدم فيها من مال وسلاح، و"تبقى نقطة الخلاف الجوهرية بين المتدينين الحراديم والفكر الصهيوني، هي أن الدعوة الصهيونية، واليهودية كتوراة وتلمود، لا يمكن أن يتفقا أو ينسجما، لأن الصهيونية تعتبر تمردا على رب إسرائيل، وخيانة لشعبه المختار، وأن اليهودي الصالح لا يمكن أن يكون صهيونيا، والصهيوني لا يمكن أن يكون يهوديا صالحا."² ورغم التراجعات التي عرفها الحراديم بعد قيام دولة إسرائيل وانتصار سنة 67 أمام نفوذ الحركة الصهيونية، إلا أنهم لازالوا يشكلون تناقضا رئيسيا من بين تناقضات إسرائيل التي لا تحصى.

ولعل جزء من تأثير اليهود المعادين للأرثوذكس في الخارج وراء محدودية الهجرة اليهودية قياسا لما هو متوقع، حيث يرفض غالبية يهود أمريكا الشمالية وأوروبا الغربية الهجرة إلى الكيان الإسرائيلي، ويفضلون العيش في أوطانهم الأصلية، بينما استمر تدفق المهاجرين من روسيا وبلدان الشرق الأوسط، إلى أن نضبت مصادر الهجرة النشطة من هذه البلدان، ومن الملاحظات التي يمكن تسجيلها في مجال الحديث عن الهجرة الاستيطانية:

- أن الولايات المتحدة شكلت وجهة مغرية للهجرة اليهودية من كل أنحاء العالم، تفوق مستوى الهجرة اليهودية لفلسطين، "ومن المعروف أن الآلاف القليلة التي اتجهت إلى فلسطين للاستيطان فعلت ذلك، لأن أبواب الولايات المتحدة كانت موصدة دونها، ولكن بعد أن فتحت الأبواب منذ الستينات، تتجه الهجرة اليهودية قدما نحو المنفى البابلي الجديد اللذيذ.

¹ - المرجع نفسه، ص 59-60

² - المرجع نفسه، ص 65

- يلاحظ التناقص المستمر في أعداد أعضاء الأقليات اليهودية في العالم خارج إسرائيل، فيما يسمى بظاهرة (موت الشعب اليهودي)، بسبب الاندماج والزواج المختلط والعزوف عن الزواج والإنجاب وانخفاض نسبة الخصوبة.

- لم يهاجر أعضاء الجماعات اليهودية إلى الدولة الصهيونية بأعداد غفيرة، كما كان متوقعا منهم، فهم صهاينة توطينيون، يتحدثون عن الصهيونية بحماس ولكنهم لا يهاجرون.¹ ومن ثم نكون أمام صهيونيتين لا صهيونية واحدة: "الأولى: هي الصهيونية الاستيطانية، وهي أن يترك اليهودي بلده ويذهب إلى فلسطين ليصبح مستوطنا صهيونيا فيها، أما الثانية: فهي الصهيونية التوطنية، وهي أنه يكتفي اليهودي الذي يسمي نفسه صهيونيا بأن يعطي الدعم المالي والسياسي للمنظمة الصهيونية لتوطين يهود آخرين، وصهيونية العالم الغربي صهيونية توطنية، فشرق أوروبا كان دائما مصدر المادة البشرية الاستيطانية، ومع جفاف ينابيعها، فإن أزمة الاستيطان ستفاقم في الدولة الصهيونية."²

ومع تراجع الهجرة اليهودية للكيان الإسرائيلي تزداد الأزمة السكانية حدة مع اتساع ظاهرة النزوح، "إذ يلاحظ أن أعداد النازحين آخذة في التزايد في الآونة الأخيرة. وقد بلغ عددهم ما يزيد على 700 ألف (أو أكثر حسب الإحصائيات غير الرسمية)، وقد أصبح قرار النزوح مقبولا اجتماعيا، ويظهر على التلفزيون الإسرائيلي بعض النازحين ليتحدثوا عن قصص نجاحهم في الولايات المتحدة، كما تظهر في الصحف الإسرائيلية إعلانات عن إسرائيليين يودون بيع شققهم استعدادا للهجرة، وهذه أمور كانت في الماضي تتم سرا... والأزمة السكانية تثير قضية الهوية اليهودية، ولكنها تثير أيضا قضية الاستيطان وبشكل مباشر. فالصهاينة يصرحون كل يوم بعزمهم على إنشاء المستوطنات، ولكن المستوطنات في الضفة الغربية قائمة وتزداد عددا وحجما، ولكن عدد المستوطنين فيها لم يزد بعد مرور ما يزيد عن ثلاثين عاما عن 120 - 140 ألف، وهو عدد أقل من الزيادة الطبيعية السنوية للفلسطينيين العرب في تلك المنطقة."³

¹ - المسيري عبد الوهاب، مقدمة لدراسة الصراع العربي الإسرائيلي، جذوره ومساره ومستقبله، دار الفكر، دمشق سورية، دار الفكر المعاصر، بيروت لبنان، 2002، ص 167

² - المسيري عبد الوهاب، انهيار إسرائيل من الداخل، دار المعارف، القاهرة، سلسلة إقرأ، ط1، 1998، ص 29

³ - المسيري عبد الوهاب، مقدمة لدراسة الصراع العربي الإسرائيلي، جذوره ومساره ومستقبله، مرجع سابق، ص 167-168

وبالإضافة إلى الهجرة المضادة إلى خارج الكيان الإسرائيلي تنضاف مشكلة الفرار من الخدمة العسكرية التي استفحلت في الآونة الأخيرة. "فأشار إسحاق مردخاي (أحد وزراء الدفاع السابقين) إلى أنه قد طرأ انخفاض حاد على مستوى الاندفاع والرغبة القتالية في صفوف الشباب الإسرائيلي. وفي إحصاء عام 2000 تساءل أحد كبار الضباط عن شرعية قيام الجيش بتجنيد إلزامي، بينما 20% من الشباب لا يتم تجنيدهم، وحوالي 20-25% يهربون أثناء الخدمة، (ملحق هآرتس 26 مايو 2000)، وفي إحدى استطلاعات الرأي صرح ثلث الشباب الإسرائيلي، أنه إن أتيحت لهم الفرصة أن يتحاشوا الخدمة العسكرية الإجبارية (التي تستغرق ثلاث سنوات) فعلوا ذلك... وأثناء الصدام الذي وقع بين الجيش الإسرائيلي وسكان نابلس في سبتمبر 1996، استدعت إحدى فرق الاحتياط الجنود التابعين لها، والبالغ عددهم 340، فلم يحضر سوى 60، ولم يبق منهم سوى ثلاثين، وقد رفض أحدهم الذهاب للضفة الغربية (عدد المجندين الذين يرغبون في الخدمة في الأحداث القتالية يتراجع ليصل إلى 5% من عدد المجندين)."¹

والمفارقة التي تستوجب الوقوف عندها، هو أن الجيل الجديد المولود ب(أرض إسرائيل) الذي يرفض غالبية الخدمة العسكرية، هم جيل أكثر إيمانا بالقوة العسكرية طريقة لإخضاع الفلسطينيين وطردهم من بيوتهم بالقوة، وإحلال المستوطنين مكانهم.

ويرجع البعض تزايد الرغبة في النزوح والفرار من التجنيد إلى التآكل الذي تعيشه الإيديولوجية الصهيونية ذاتها، لا سيما بعد خيبة أملهم في استمالة غالبية يهود العالم بالهجرة إلى إسرائيل، وفشلهم في إخضاع الشعب الفلسطيني وإنهاء وجوده، لا سيما مع الصعود القوي للحركة الإسلامية، ومع انبعاث الانتفاضة الفلسطينية الأولى أواخر الثمانينات، والثانية سنة 2000، وهو ما أثبت عدم قدرة الكيان الصهيوني على تحقيق الأمن لسكانه من جهة، وعدم قدرته على شرعنة وجوده بالتحويل إلى كائن طبيعي في المنطقة، يعتمد على نفسه، وليس كيانا تبعا يعتمد على المعونات الغربية والدعم الأمريكي.

إن "الفشل الإيديولوجي وتآكل الإيديولوجية يولد ما يسمى (أزمة المعنى)، وعادة ما تؤدي أزمة المعنى إلى إحساس بالعدمية، يحاول الإنسان التغلب عليه من خلال الاستغراق في عنصر مادي بشكل كامل (شرب المخدرات-الإباحية-الاستهلاك)، يبحث الإنسان من خلاله عن قدر من الثبات والتوازن، إن

¹ - المسيري عبد الوهاب، انخيار إسرائيل من الداخل، مرجع سابق، ص 158-159

لم يكن من اليقين، لكن ما يحدث هو العكس إذ أن تصاعد الاستهلاك وإغراق الحواس فيه، يزيد أزمة المعنى بدلا من تهدئتها، ويزداد بذلك تآكل الإيديولوجية وتقويضها.¹

لقد تغيرت الأنماط الإدراكية والمعيشية داخل المجتمع الإسرائيلي، ليتراجع نموذج الكيبوتسنيك المتكشف المحارب، الذي يحمل الحراث بيد والبندقية باليد الأخرى، وأصبح التوجه نحو اللذة والاستهلاك هو الاتجاه العام للمستوطنين اليهود، وهي على العموم ظاهرة مرتبطة بالعملة وتعميم نمط العيش الأمريكي. ولعل من المتغيرات الخطيرة التي تقض مضاجع قادة الكيان الإسرائيلي، هو التنكر للفكر الصهيوني وإنجازات الحركة الصهيونية، "يقول البروفسور (أمنون روبنشتاين) أحد المفكرين الصهيونيين (وزير سابق للعلوم والتعليم وأحد زعماء ميرتيس حاليا): غريبة دروب التاريخ، فبمناسبة مائة عام على إنشاء الحركة الصهيونية الهرتزلية، وبعد إنجازاتها الكبيرة، خصوصا تحقيق هجرة يهود الاتحاد السوفيتي سابقا إلى إسرائيل، ها نحن نشهد من يهاجمها بشدة لا سابقة لها من قلب بيتها. فالهجوم على الصهيونية يُشن من ثلاث اتجاهات:

- 1- من معسكر اليهود المتدينين القوميين، الذين يرتدون ثياب الصهيونية، لكنهم كافرون بأساسها البشري.
 - 2- من معسكر المتدينين اليهود (الحراديم) المعادين للصهيونية، الذين تضاعف تأثيرهم الانتخابي كثيرا.
 - 3- من معسكر مفكري (ما بعد الصهيونية Post Zionism)...
- ويعتبر أتباع مفهوم ما بعد الصهيونية، كما يقول روبنشتاين، أن الصهيونية قد أنجزت الآن مشروعها، ولم يعد ثمة حاجة إليها، وهم لا يدينونها على ولادتها غير التقليدية، كما لا يرفضون عدالة تطلعاتها، وكفاحها منذ نشوئها...²
- ولا يخفي أصحاب هذا الاتجاه تناقضهم الرئيسي مع الإيديولوجية الصهيونية، التي تجعل من إسرائيل دولة يهودية، لما في ذلك من إضرار بالحقوق المتساوية لعرب إسرائيل، أو بحق العودة للفلسطينيين عند من يدعم هذا الحق منهم. غير أن مفكري ما بعد الصهيونية، بخلاف معسكر المتدينين الحراديم، لا يحظون بمجتمع انتخابي، وليس لهم تأثير على جمهور الناخبين اليهود.

¹ -المرجع نفسه، ص170

² --المسيري عبد الوهاب، انخيار إسرائيل من الداخل، مرجع سابق، ص94-95

إن كل هذه التناقضات الداخلية تؤكد أن إسرائيل تعيش مأزقا حقيقيا، ولم تستطع لحد الآن أن تحقق أهداف الحركة الصهيونية، ويرى يعقوب ريجتر، الحائز على جائزة إسرائيل في هندسة المدن، وأحد المخططين الأساسيين في حركة عمران المدن الإسرائيلية، أنه "تصور هرتزل والحركة الصهيونية منذ تأسيسها رؤية دولة إسرائيل كدولة أوربية عصرية، يسكنها مواطنون أوريون يهود بروح توراتية رومانطيقية، لكن الواقع الإسرائيلي يختلف كثيرا عما تصوره، فالشعب في إسرائيل غير متجانس، والروح الأوربية ذات الرومانس التوراتي غير موجودة، والموجود في إسرائيل هو سكان من أنواع وألوان متعددة، وفلسطينيين مسلمين ومسيحيين، وعلى أية حال، رغم أن هذا الهدف الصهيوني مازال تحقيقه ناقصا ومشوها، إلا أنه أصبح واقعا.

من كل هذا يتبين أن المشروع الصهيوني لم يحقق أهدافه الكاملة حتى الآن، رغم مرور مائة سنة على الإعلان عنه، وتأسيس فكره وحركته المعاصرتين، ورغم مرور خمسين سنة على تأسيس دولته الصهيونية في فلسطين.¹

ويعد المسيحي من أكثر الباحثين والدارسين الذين خبروا الظاهرة اليهودية والصهيونية وتطورها التاريخي، وقد قدم نموذجا تفسيريا جديدا، يركز على اعتبار الجماعات اليهودية الصهيونية تضطلع بدور وظيفي أشبه بالماليك، حيث يتم تجنيد رأس المال اليهودي، وتجنيد الرأسمال البشري في الأعمال القتالية، "ونحن نذهب إلى أن كل ما أنجزه المشروع الصهيوني، هو تجنيد الممالك المالية، ثم نقلهم بمعونة الدول الغربية إلى الشرق العربي، حيث تحولوا إلى ممالك قتالية داخل إطار الدولة الوظيفية، وأصبحت الوظيفة المالية إما ثانوية أو غير مباشرة، فهي دولة وظيفية قتالية يمكن أن نسميها دولة مملوكية. ويمكن أن نجد جوانب مملوكية عديدة للدولة الصهيونية، فعسكرة المجتمع الصهيوني ليست إلا تعبيرا عن هذه الظاهرة، كما أن الأموال الطائلة التي تصب فيه، هي تعبیر آخر عن الظاهرة نفسها، والإسرائيليون يعرفون جيدا أن هذه الأموال تدفع لهم، لا حبا في التراث اليهودي أو لاهتمام العالم الغربي بهم، (وهو العالم الذي نبذهم على أية حال) وإنما نظرا لاضطلاعهم بوظيفة محددة."²

¹ - الحلبي تحسين، مأزق الصهيونية وأزمة الواقع الإسرائيلي، دار الحياة للنشر، السعودية، 2014، ص 182-183

² - المسيحي عبد الوهاب، الجماعات الوظيفية اليهودية: نموذج تفسيري جديد، دار الشروق، مدينة نصر، جمهورية مصر، الطبعة الأولى، 1422هـ، 2002م، ص 538

وتتحد سمات الدولة الوظيفية في العزلة والعجز، والحاجة الدائمة إلى دعم الدولة الراعية، مما يجعلها فاقدة للسيادة، رغم ما قد يبدو من استقلال نسبي للدولة المملوكية الوظيفية عن الدولة الراعية، ف"الاستعمار الاستيطاني الصهيوني لا يشكل جزءاً عضوياً لا يتجزأ من الاستعمار الغربي، وإنما هو مجرد آلة في يد الغرب."¹

ومن هنا يتضح أن المستوطنين الصهاينة الذين غادروا بلدانهم الأصلية، وجاءوا إلى فلسطين بحثاً عن هويتهم المستقلة كما وعدت بها الحركة الصهيونية، وسعيًا لأن يصبح اليهود متحكمين في مصيرهم لأول مرة منذ سقوط الهيكل الثاني، أصبحوا أمام حقيقة لا تخطئها العين، وهي أنهم حببوا دور وظيفي مملوكي استيطاني لا محيد عنه، مقابل هبات ومساعدات سخية، "وقد أصبح حجم هذه المساعدات من الضخامة بحيث تتضاءل بجواره المساعدات التي يرسلها يهود العالم، وبالتالي يتناقص استقلالهم اليهودي المزعوم، ويتآكل تحكّمهم في مصيرهم، ويزداد تورطهم ويتعمق تمزقهم، إلى أن وصل بهم الأمر إلى حد أنهم لم يبق لهم من السيادة القومية سوى رموزها اليهودية الصارخة، دون أي مضمون حقيقي... إن المجتمع الإسرائيلي لم يصبح فقط مجتمعاً تابعاً لا يشارك في صنع القرار، وإنما أصبح متسولاً، وقد استخدم سبب صورة الشحاذة المجازية عدة مرات في مقاله، ليصف المجتمع الإسرائيلي على أنه (مجتمع يمد يده لاستجداء الكرماء)، مجتمع (يأكل وجبات مجانية)، وتعتمد قائمة طعامه على الزيت الذي يقطر من الخارج... مجتمع ينفذ بكل خضوع رغبة من يقدم له الخبز، لقد أصبحت الممالك الاستيطانية إذن شنورير (متسولين) يعيشون على الحالوقة (الصدقة)."²

إن تحول الكيان الإسرائيلي من دولة تسعى لتحقيق هوية مستقلة، إلى دولة تمارس الارتزاق على شاكلة الجماعات الوظيفية والمملوكية، بتعبير المسيري، يعتبر مأزقاً حقيقياً وتناقضاً خطيراً، يضاف لتناقضات الكيان الإسرائيلي المتعددة، التي تمت الإشارة إليها، من قبيل الانقسامات الدينية والإثنية والثقافية، والتفكك الاجتماعي الذي تعكسه حالات الطلاق المرتفعة، ونسب الأطفال العالية ممن يتعاطون المخدرات والشذوذ الجنسي، وغيرها من الإشكالات التي تخترق الذات اليهودية الإسرائيلية. لكن بعد استعراض كل هذه المثالب والتناقضات هل يعني ذلك أن إسرائيل ستنتهار من الداخل؟

يجيب الدكتور المسيري بالنفي القاطع للأسباب التالية:

¹ - المرجع نفسه، ص 527

² - المرجع نفسه، ص 525-526

1- مقومات حياة التجمع الصهيوني لا تنبع من داخله وإنما من خارجه، فهو مدعوم ماليا وعسكريا وسياسيا من الولايات المتحدة والعالم الغربي والجماعات اليهودية فيه، ولذا فهو لا يمكن أن ينهار من الداخل.

2- يتسم المجتمع الإسرائيلي بالشفافية، وبالتالي حينما تتضح ظواهر سلبية فإنه يقوم بدراستها والتصدي لها أو التكيف معها.

3- توجد مؤسسات ديمقراطية وعلمية، يمكن لكل قطاعات السكان في التجمع الصهيوني أن يقدموا الحلول من خلالها.

4- ثبت أن كثيرا من المجتمعات يمكنها أن تعيش في حالة أزمة، عشرات بل مئات السنين، طالما أنه لا يتحداها أحد من الخارج، واعتقد أن الحاسوب (الكمبيوتر) يساهم في هذه العملية، إذ يمكن للإنسان المتفسخ بشريا أن يستمر في العمل من خلاله، وأن يطلق الصواريخ التي تصيب أهدافها بدقة بالغة حتى لو كان شاذا جنسيا، أو تعاطى الخمر والمخدرات في الليلة السابقة.¹

غير أن هذا لا يعني التقليل من خطورة العلل التي تعتمل في الذات الصهيونية، بل إن تضافر العوامل الخارجية مع العلل الداخلية سيكون كفيلا باختيار وشيك للبيان الصهيوني، وهذا ما يؤكد عليه المسيري، حيث "إن القضاء على الجيب الاستيطاني لا يمكن أن يتم إلا من خلال الجهاد اليومي المستمر ضده، وما نذكره من عوامل التآكل في التجمع الصهيوني، هي عوامل يمكن توظيفها لصالحنا، كم أنها تبين لنا حدود عدونا، وأنه ليس قوة ضخمة لا تقهر، لكنها في حد ذاتها لا يمكنها أن تودي به، أو أن تؤدي إلى انهياره."²

لكن الجهاد المطلوب لتحرير فلسطين، وتخليص القدس والمقدسات من أيدي الكيان الصهيوني، لا يمكن اختزاله في الكفاح المسلح الذي تبناه الكثير من التيارات الفلسطينية، بل هو كفاح شامل في معركة شاملة تضم الجهود الإعلامية والعلمية والاقتصادية والثقافية والدينية، تعمل جيدا على استثمار نقاط ضعف العدو ومكامن الخلل فيه، وتعمل على إضعاف نقاط قوته، كما تستثمر قوة التأثير الديني والحضاري الإسلامي في مواجهة الكيان الصهيوني، ذلك أنه إذا كانت علاقة الصهاينة بالدين تحكمها

¹ - المسيري عبد الوهاب، انخيار إسرائيل من الداخل، مرجع سابق، ص 182

² - المرجع نفسه، ص 182-183

النفعية والانتهازية، فإن قوة التمسك والالتزام الصادق بالعبقيدة الإسلامية، يمنح المسلم طاقة روحية خلاقية، تجعله قادرا على مواجهة التحديات واقتحام العقبات.

وإذا كان إيماننا بجمية الانتصار في معركة تحرير فلسطين والأقصى راسخ لا يتزحزح، فينبغي أيضا أن يكون إيماننا بضرورة العمل والتخطيط واتخاذ الأسباب اللازمة التي يتطلبها هذا الاستحقاق الحضاري أيضا يمثل قوة رسوخ إيماننا بالله واعتمادنا عليه، ذلك أن معركة الأقصى هي معركة العقيدة والحضارة، والسعي نحو حسمها يعتبر مؤشرا قويا لصعود الأمة الإسلامية ونهضتها في العصر الحديث.

خاتمة:

لقد شكلت هذه الرسالة -بالنسبة إلي- سفراً قاصداً، بكل ما ينطوي عليه السفر من مشاق الرُّحلة، ومتمعة الاستكشاف، إنه ارتحال وتنقل بين ثنايا المعرفة بمصادرها المتنوعة ومضامها المختلفة، الحاوية لأصناف الحكمة وخلاصة الخبرة الإنسانية وعيون الأقاويل، وذلك قصد استكشاف عوالم الأمة واستكناه آفاقها واستشراق مستقبلها. والأمة كالألم، فهي الحُضن الدافئ والرباط الجامع الذي يحقق الانتماء المعنوي لكل أبنائها، والنبع المتدفق الذي ارتوت من معينه كل أجيالها، فمن أجلها تهون كل المشاق والصعاب. وقد تطلب الإبحار عبر سفينة الأمة الانطلاق من رؤية معرفية وفلسفية تستحضر رسالية الأمة وأصولها القرآنية، لكونها معطى رباني قبل أن تتحول لواقع إنساني حسي لها كينونتها التاريخية ووجودها الحضاري، حيث استندت في وجودها ونشوتها للوحي، واستنارت بنوره واهتدت بمهديته ردحا طويلاً من الزمن، فهي تتوهج على قدر استمداد أبنائها واسراجهم من مشكاته، ويخفت ضوءها على قدر ابتعادهم عن وجهته وتعاليمه النيرة.

ومن هذا المنطلق كان السعي من أجل الإسهام في التأسيس لوعي إسلامي استشرافي، قصد العمل على بناء رؤية مستقبلية، تسهم في إخراج الأمة من سكونيتها التاريخية، وتحقيق تصالحا مشهودا مع المستقبل، وتمكن من مغادرة مربع الحتميات الناشئ عن عجز الذات أمام العصر، وانكفائه أمام مخططات الأغيار الهادفة إلى مصادرة المستقبل واستعمارها.

إن العمل على تشكيل رؤية معرفية استشرافية تجلي الآفاق المستقبلية للأمة يتطلب انفتاحاً وإطلاعا على حقول معرفية مختلفة حسب ما تقتضيه إشكالية البحث، بدءاً بأصول المعرفة الإسلامية ومصدرها المعبرين: القرآن الكريم والسنة المطهرة، والإنتاجات المتأثلة في حقل الفكر الإسلامي، والعلوم الإنسانية والاجتماعية.

وقد اقتضت الطبيعة التركيبية لإشكالية البحث التركيز على أربع قضايا أساسية، تتمثل في: الأمة، والاستشراق والبدائل المستقبلية، وتحديات العولمة، وإمكانات النهوض. ومن هنا أيها القارئ الكريم، أقدم بين يديك، ما انتهت إليه هذه الأطروحة من إضاءات واقتراحات وخلاصات ونتائج.

1

إن طبيعة مفهوم الأمة الذي نشأ وترعرع في كنف الثقافة الإسلامية، اقتضت رد المفهوم إلى أصوله القرآنية ومبانيه اللغوية، وتحريره من كثافة التوظيف المعاصر الذي ينحى به صوب الاتجاهات المادية،

ويلبسه كل اللبوس الثقافية واللغوية والعرقية والجغرافية، اللهم الروابط الدينية فإن الإيديولوجيات القومية المعاصرة اتفقت كلمتها على تهميش العامل الديني أو تحييده كلياً، وهو ما لا يتفق مع الخصائص التكوينية للأمة الإسلامية التي قامت على أساس الدين والعقيدة، وعملت على تكريسه الممارسة التاريخية التي جعلت منها حقيقة واقعية وفعلية، وليست مجرد وهم طوباوي.

وقد أسفر العمل على إعادة بناء مفهوم الأمة وتشكيله وفق المحددات القرآنية، عن إدراك كثافة المفهوم وحجم اتساعه ليشمل أبعاداً شتى تتعلق بالمكان والزمان والفعل، فالأمة يتجاوز حيزها الوجودي المكان الجغرافي ليشكل حاضنة معنوية لكل مؤمني العالم، كما يستغرق وجودها الفعلي ثلاثية الزمن: الماضي والحاضر والمستقبل، أما على مستوى الفعل فإن أول عنصر يوحى به مفهوم الأمة هو القيادة والإمامة والريادة.

إن اتساع مفهوم الأمة الإسلامية في المنظور القرآني يشمل مجمل المعاني والعناصر المذكورة ويتنظمها بشكل متسق لا تناقض فيه، بل إنه ليعتبر مصدر غنى وثراء لهذا المفهوم، مما يمنحه طاقة استيعابية استقطابية سواء بالاعتبار الملمى العقائدي، أو بالاعتبار الجماعي المعيشي، أو بالاعتبار الإنساني القيمي.

ومقتضى هذا الاتساع وثمرته تبرز في قدرة الأمة على انتظام أفرادها ضمن رباطها العقيدي الجامع، مهما تعددت دوائر انتمائهم، وتباينت منازعهم، واختلفت مآخذهم. فموضوع الأمة يمس الذات، ويلامس الكيان الذاتي الجماعي للعالم الإسلامي، فالأمة ليست فقط معطى معنوي، بل إنها تبرز في الواقع كمعطى حسي وواقعي من خلال العالم العربي والعالم الإسلامي بأقاليمه المترامية التي وحدتها العقيدة ومزقتها تداعيات السياسة في حقبة الاستعمار وما بعد الاستعمار، إذن فالأمة تبرز للعالم باعتبارها ذات جماعية واعية، فهي ظاهرة حسية ووجدانية لكنها تتميز في الآن نفسه بالشعور الواعي والإدراك المتفقه، وهو ما يتطلب عملاً حثيثاً لتحويل الأمة من ظاهرة حسية ووجدانية إلى مفهوم عقلي منطقي وبنية حضارية، لتستأنف عطاءها وتدققها.

2

إن الاستشراف هو تلك المنهجية الرائدة في دراسة المستقبل واستكشاف معالمه، ورغم الاتجاه القوي نحو السيناريو والتخطيط وباقي أساليب الدراسات المستقبلية الكمية والكيفية والمختلطة، فإن الاستشراف لا زال حاضراً في صلب التفكير المستقبلي حيث يلجأ إليه لتوسيع آفاق الرؤية، ولفتح

الطريق أمام المعالجات المستحدثة، ولتقليل التعقيد، وعلاوة على ذلك، فإنه يزيد من إدراك الإنسان للأمر الجوهري، ويساعده في تهيئ منظور شفاف، إنها عملية نظامية مستمرة، لكونها تقوم على فهم الماضي وإدراك عوامله المؤثرة ومتغيراته الفاعلة التي شكلت معالم الماضي والحاضر معا، كما أن الاستشراف العلمي لأبعاد المستقبل لا يقدم نبوءات ولا تفاصيل مؤكدة، وإنما يفيد في تقديم الرؤى التي من خلالها تتشكل سمات بدائل المستقبل، خصوصا في ارتباطها بالأحداث والتصرفات والرغبات البشرية، أي أنه يفيد في العمل على الاقتراب من البديل الأفضل للمستقبل .

إن أدوات الاستشراف العلمي التي يتم إعمالها ضمن حقل الدراسات المستقبلية، تبدأ أولا بالبحث عن نظرية تحليلية نشقتها من فهمنا للماضي والحاضر، وأية أدوات أخرى ماهي إلا صيغة أدق لهذه النظرة -وليس بديل لها - وتساعد على الحديث عن توقعات المستقبل بصورة رقمية تقريبية فقط، فالمنظور المعياري الواضح هو ضمان للرؤية الشاملة، واهتمام بدرجة وعي الإنسان لديناميكيات التقدم إلى الأمام. وقد تساعد الأدوات الكمية المكتملة في مزيد من الفهم للنظرية وعملها في الواقع، لكنها لا تكفي في حد ذاتها لكي تنهض عليها النظرية.

وقد عرف حقل الدراسات المستقبلية في العقود الأخيرة تطورا مستمرا، حيث تم تجاوز النظرة الجزئية والقطاعية نحو المنظور الثقافي والحضاري، حيث أفاد درس المستقبليات النقدية في التحول أكثر فأكثر من المستقبليات التقليدية إلى مستقبليات أكثر تكاملية، سواء في استحضار المنظورات الحضارية والقيمية، أو في الاهتمام بالدواخل الفردية والدواخل الاجتماعية، وهو ما سيكون مفيدا في حالة الأمة الإسلامية باعتبارها وحدة للدراسة والقياس والتحليل، حيث يجري التعامل مع واقع حي ومركب يتداخل فيه المعنوي بالمادي والحسي بالوجداني والمعقول باللامعقول المطلق.

إن مقتضى بناء الرؤية الإسلامية لمفهوم الاستشراف، توجد معالمه في عمق الثقافة الإسلامية وأصولها المؤسسة، حيث تعبد الأسس والمنطلقات العقديّة والتشريعية في الإسلام الطريق لامتلاك موقف معرفي متوازن تجاه المستقبل، فاستشراف المستقبل ليس رجما بالغيب ولا هو تكهن به، لأن علم الغيب هو اختصاص إلهي أصيل يقع خارج نطاق القدرة الإنسانية، كما أن الثقافة الإسلامية بانفتاحها الفلسفي مهدت الطريق أمام الاقتراب من المستقبل عبر نظريتي السببية والنظام، فالسببية تركز على أن للأشياء طبائع متسببة بها، مما يشكل أداة تفسيرية وتنبؤية. ورغم النقد الكثيف الذي وجه لهذه النظرية الرائجة في ساحة المتقدمين من متفلسفة الإسلام ومتكلميها، إلا أن الخلاف لم يمس إحدى أهم خصائصه

وهي طابعه التنبؤي الاستشراقي. ومن ثم برز الاتجاه نحو أساس آخر للاستشراق يحظى بإجماع وثقة العلماء والمفكرين والفلاسفة وهو مبدأ النظام الكوني، فبالإضافة إلى أنه مبدأ قرآني عظيم، اهتم بتقريره الوحي، فإنه مبدأ يتجاوز الخلاف المتعلق بنظرية السببية بالنظر لسعته ومرونته.

3

إذا كان تحديد مفهوم الحضاري قد استقر على اعتبار أنه ذلك المعطى المادي و المعنوي، الذي يتأسس على محددات المرجعية العقيدية، ويتسم بطابع الرسالية والشمولية والاستيعابية كمحددات منهجية ومعرفية. ولذلك فإن المستقبل الحضاري للأمة يدور بين مفهومين مركزيين من مفاهيم هذا البحث، وهما مفهوم: "الأمة الإسلامية" ومفهوم: "الحضاري"، فخلاصات "الأمة" و خلاصات "المنظور الحضاري" هي الخلفية التي ينبغي أن توظف أية رؤى أو مشاهد أو حتى مجرد تطلعات مستقبلية. وإذا كانت مقولة صراع الحضارات قد أفلحت في التغطية على الدعوة إلى حوار الحضارات التي انطلقت منذ النصف الثاني من القرن العشرين، وتحديدًا بُعيد الحرب العالمية الثانية، بسبب غياب توازن القوة المادية بين الغرب وسائر الأقطار، فإن مبادئ الأمة وخطها الرسالي يقودنا إزاء طريق ثالث، يرفض كل مقولات الصراع البغيضة، ولا يقبل بأي ذوبان أو استلاب حضاري. ولذلك برزت من جديد مقولة (تعارف الحضارات) كمفهوم أصيل يعبر عن رؤية إسلامية مأسولة، تشكل معنى أعم وأشمل، يتجاوز الحدود السطحية المتعارف عليها، بحيث ينفذ إلى ما هو أعمق من ذلك، لكونه يقتضي أن تتعرف كل أمة وكل حضارة على إمكانات وقدرات وثروات الأمم والحضارات الأخرى، بالإضافة إلى معرفة الظروف والمشاكل والتحديات، وكل ما يتحقق به التعارف. وسواء تحدثنا عن تعارف الحضارات أو إئتلاف الحضارات، أو التجاوز والتفاعل الحضاري، أو غيرها من الخيارات، فما ينبغي الوعي به هنا هو أن التقدم نحو أية عملية استشراق للمستقبل الإسلامي لا يمكن إلا في إطار الرؤية الحضارية للأمة ومرجعيتها التوحيدية، ولا يضر الحضارة الإسلامية أي تفاعل أو تناقض مع هذه الحضارات، للاستفادة من الإبداع الإنساني في مجالات العلم والتقنية، وإزالة اللبس وسوء الفهم بينها وبين شعوب هذه الحضارة، إن الخصائص والسمات الحضارية الرفيعة التي ميزت الأمة الإسلامية تمنحنا من المؤشرات ما من شأنه أن يساعد على بلورة عدة رؤى مستقبلية نافذة، تقودنا في نهاية المطاف إلى إعادة بناء صرح الحضارة الإسلامية في المستقبل وبعثها من جديد، ولن يكون ذلك إلا ببعث الأمة وإخراجها للعالم، للاضطلاع بمهمة الشهود الحضاري والريادة المستقبلية.

إن البحث في الرؤى والتصورات الاستشرافية عن المستقبل الحضاري للأمة الإسلامية، انكشف عن ضعف شديد وقلة ملحوظة في الجهود والأعمال الاستشرافية المتخصصة، التي طرقت موضوع الأمة الإسلامية باعتبارها وحدة للدراسة والتحليل، ورغم أهمية الموضوع وراهنيته، وتزايد الاهتمام بالدراسات الاستشرافية والمستقبلية من قبل مراكز الأبحاث العالمية. ومع ذلك فإن بعض الأعمال المستقبلية قدمت لنا رؤى استشرافية ومعرفية تشكل قاعدة أساسية للبناء عليها في الأفق. فالدرس المستقبلي الذي يقدمه لنا العلامة المهدي المنجرة يتعلق أساساً بدمقرطة الدراسات المستقبلية سواء من حيث الممارسة الفعلية التي تقتضي إنهاء سيطرة الغرب عليها، أو من خلال إنهاء حالة الاستلاب الثقافي التي تعيشها مجتمعاتنا، ومن ثم دعا إلى مدونة للأحوال المستقبلية خاصة بالعالم الثالث، كما نبه إلى خطورة الجرائم الثقافية التي ترتكب بحق بلدان الجنوب، ومن ضمنها العالم الإسلامي. إن رؤية المنجرة المستقبلية أكثر وفاء بمقتضيات المنظور الحضاري، كما يؤكد على ذلك اعتباره أن التمسك بالقيم والاستقلال الثقافي هي أساس امتلاك الرؤية المستقبلية، وهو ما دفعه بعد التأمل في أحوال العالم الإسلامي، وتشخيص أوضاعه الصعبة، إلى اعتبار هذا الأخير يعيش أزمة رؤية واستبصار. ورغم أن المنجرة أسهم بعدة دراسات تم تقديمها منهجياً في شكل مشاهد مستقبلية وسيناريوهات، إلا أن الرجل كان متشائماً بخصوص إمكانية نجاح السيناريوهات الاتجاهية والإصلاحية بالكثير من أقطار العالم العربي والإسلامي، لكنه كان صريحاً في ضرورة إحداث تحول جذري وشامل لتحقيق التخلص الكامل من حقبة ما بعد الاستعمار التي فرضت على الأمة وعلى بلدان الجنوب.

غير أن ذلك كله يظل رهيناً بتجاوز أزمة الرؤية والاستبصار، وهو ما يقتضي حسب سهيل عناية الله التحرر من تأثير التصورات التاريخية، والانطلاق من حصيلة المفاهيم والمبادئ التي تشكل النموذج المعرفي الإرشادي الإسلامي، كما نبه إليها ضياء سردار، والمتمثلة في عشرة مفاهيم أربعة مفردة وثلاثة أزواج متعارضة: التوحيد والخلافة والعبادة والعلم والحلال والحرام والعدل والظلم والاستصلاح والضياع. وفائدة هذا النموذج أنه يقع ضمن نسق المعنى الأوسع للحضارة موضع الاهتمام، وهي في حالتنا هذه: الأمة الإسلامية، باعتبارها جماعة تفسيرية تقوم على معنى ومقصد، أكثر من كونها جماعة جغرافية أو كتلة ديمغرافية. كما أن الرؤية ضمن هذا السياق رؤية فعالة لكونها تلمس جوهر خبرة المسلمين، ولأنها ذات توجيه مستقبلي تساعد على تجاوز تصنيفات الحاضر، وبشكل خاص إطار الحداثة: الدولة/الأمة،

الذي يستكين فيه المسلمون، وهو ما يقتضي لزما تجاوز السياجات والحدود الفلسفية المرسومة من قبل الغرب، نحو إعادة اكتشاف النظم والعلاقات والتشابكات الإقليمية التي تشكل العمق الاستراتيجي لأقاليم العالم الإسلامي، وهو ما تناولته دراسة أوغلو التي نبهتنا إلى الفتح المبين الذي يمكن أن تشكله الرؤية الاستراتيجية التركية للمنطقة الأوراسية في جسر ضفتي العالم الإسلامي في آسيا وأوروبا والنهوض بأدوار مستقبلية مشهودة، وهو الأمر ذاته الذي يمكن تصوره مع الكثير من أقاليم العالم الإسلامي التي تشكل جزءا من منظمة التعاون الإسلامي. بل إن رؤية أوغلو المتعلقة بالتعاون الاستراتيجي بين الكتلة الأوراسية تجد تناغما مع رؤية جارودي وهوفمان للأمة، ذلك أن استعادة الأمة لديناميتها التاريخية المحركة لعطاءاتها الحضارية وإشعاعها الإنساني، سيمكنها في المستقبل المنظور من القيام بدورها كعنصر فعال في التاريخ، يرتكز على ثلاث موضوعات أساسية تتمثل في: -تحقيق عالمية الإسلام. -بناء النظرة الإنسانية للحياة والبشر. -تفعيل شروط نهضة الإسلام.

إن إلحاح مفكري الإسلام وفلاسفته الكبار في أوروبا على اضطلاع الإسلام بدور إنساني حاسم في المستقبل نابع من إدراكهم الكلي والشمولي لماهية الأمة وخصائصها التكوينية وشمولها لكل البشر سواء تعلق الأمر بأهل الاستجابة أم بأهل الدعوة، كما أنه ينم عن إدراك عميق لمأزق الحضارة المادية، ومن ثم فمرتكزات الرؤية المستقبلية للإسلام كما يراها هوفمان تلتخص في وظيفتين أساسيتين، هما: إعادة وصل الإنسان بالمطلق، وإنقاذ الحضارة الإنسانية المعاصرة.

5

يعتبر انشغال الفكر الاستشراقي الإسلامي بتشكيل رؤيته المعرفية، في مقابل الانتقال صوب إنجاز دراسات مستقبلية وفق قواعد علمية ومنهجية، أحد الدوافع نحو التقدم لبناء استراتيجيات ثقافية وعلمية وتنموية، وهو ما تعكسه استراتيجيات إيسيسكو، التي حققت نقلة هامة من عملية التنظير إلى مراحل متقدمة من التخطيط العملي القائم على استشراف المستقبل بصورة جزئية وقطاعية، استنادا إلى دراسة الواقع الإسلامي، والعمل على استغلال القدرات والإمكانات.

ورغم أن استراتيجيات -إيسيسكو- لا تمثل دراسات مستقبلية متكاملة تستند إلى آليات ومناهج علم المستقبل، إلا أنها تضمنت رؤى وخططا مستقبلية استهدافية، تروم تحقيق أهداف محددة، بيد أن هذه الاستراتيجيات المتنوعة ترقى في حال انتظامها في إطار نسق بنائي متكامل، وتجاوز جوانب النقص فيها

إلى مستوى مشروع حضاري للأمة الإسلامية، متكامل الأوجه والزوايا، يسهم في تحقيق نهضة العالم الإسلامي.

6

إن الفراغ الذي تركته الدراسات الاستشرافية والمستقبلية الإسلامية، مثل نقطة جذب للمؤسسات الدولية ومراكز الأبحاث الغربية، التي تنطلق في رؤيتها للمستقبل من منظور حضاري غالبا ما يستند في رؤيته للآخرين للمركزية الغربية، ومن هنا جاء موقع العالم الإسلامي ضمن النماذج العالمية هامشيا، حيث لم تتعامل النماذج مع العالم العربي والإسلامي ككتلة واحدة، تجمع بينها روابط الدين والتاريخ والاتصال الجغرافي والحضارة المشتركة، كما تجاهلت الزخم النسبي الذي حققه العالم العربي والإسلامي في مجال العمل المشترك. ناهيك عن غض الطرف عن المؤشرات الموضوعية التي تقتضي معالجة العالم العربي والإسلامي في منطقة واحدة، متميزة من بين مناطق العالم في إطار أي نموذج علمي، وإذا كانت الدوائر الغربية لا تعتبر بالتكتلات ذات الطابع الديني والثقافي، فإنها باستحضار العوامل الاقتصادية والاستراتيجية لا يمكنها إنكار وجود أمة تمتد عبر ما يسمى شرقا أوسطا كبيرا أو جديدا حسب التوصيفات الغربية الهادفة إلى الاستعاضة به عن مفهوم الأمة والعالم الإسلامي.

وإذا كانت النماذج العالمية بجيلها الأول والثاني قد تحاشت النظر للعالم الإسلامي ككتلة واحدة، فإن الرؤى الاستراتيجية الغربية كانت الأقرب إلى التعامل الواقعي مع هذا المعطى وإن بصورة سلبية، فمشروع الشرق الأوسط الكبير، وتقرير الحكم العالمي في 2025 في مرحلة حرجة، الصادر عن السي أي إيه، وغيرها من الدراسات الصادرة عن مراكز الأبحاث والرأي الرسمية وشبه الرسمية، تطرح في سيناريوهاها ورؤاها فرضية التجانس الثقافي والقيمي واللغوي إلى حد كبير بين مناطق العالم الإسلامي، مما يتطلب في نظرها استراتيجية موحدة في التعامل معها، دون أن يتعارض ذلك مع الأولوية القصوى التي تمنح للبلدان التي يتدفق منها شرايين النفط، وبلدان الطوق بالنظر لأهميتها الاستراتيجية.

7

تقودنا دراسة وتحليل الرؤى والتصورات التي تتحكم في صناعة الرأي والتوجهات المستقبلية الغربية إلى نتيجة أساسية تتمثل في عدم التعامل مع الغرب ككتلة واحدة متجانسة، بل إن التصنيف الموضوعي أسفر عن تجريد التصورات والرؤى الصدامية والاقتضائية والأصولية، كما جسدت أطروحات صمويل هنتينغتون، وفرانسيس فوكوياما، ونبوءة هرمجدون التي شكلت ولا تزال مصدر إلهام للقادة الغربيين من

رواد الغزوات والحروب الدينية المقدسة، وعلى رأسهم الرئيس الأمريكي السابق جورج بوش الابن. وفي مقابل ذلك تنتصب رؤى مستقبلية غربية منصفة -على احتشام- تركز على منظور علمي وإنساني في استشراف مستقبل أكبر أمة عرفها التاريخ، ورغم أنه من الصعب التأكيد على وجود دراسة مستقبلية متكاملة تتميز بطابع الإنصاف والموضوعية تجاه الأمة الإسلامية، إلا أن تقرير منظمة جالوب الذي صيغت من خلاله نتائج أكبر استطلاع رأي عن اتجاهات العالم الإسلامي، يشكل نقطة فارقة في هذا المجال. لقد عمل فريق جالوب على التنقيب -عبر جمع كميات هائلة من البيانات- عن الإجابات على الأسئلة التي تثير قلق الغرب والعالم تجاه العالم الإسلامي، فتم استطلاع آراء المسلمين بشكل مباشر دون أن يقتصر ذلك على فئة الخبراء أو عينة تمثل اتجاهها واحدا، عن قضايا مثل: الشريعة، العلمانية، التطرف والتسامح، وأسباب العداء لأمريكا، وعن الديمقراطية وحقوق المرأة. لقد كان الموقف صادما للكثيرين إذ أن الغالبية العظمى من شعوب العالم الإسلامي تتبنى موقفا إسلاميا وسطيا، من خلال الجمع بين التمسك بالشريعة وتعاليم الإسلام ونبذ التطرف واحترام حقوق الإنسان والمرأة.

وإذا كان تقرير جالوب قد عكس رؤية العالم الإسلامي واتجاهات الرأي فيه، بشكل موضوعي وحيادي، حول جملة من القضايا الحساسة. فقد حرصت الكثير من الدراسات الغربية على تقديم سيناريوهات متفائلة عن مستقبل السلام بالشرق الأوسط، وتعايش الشعبين العربي والإسرائيلي، دون الالتفات للحقوق الأساسية للشعب الفلسطيني ولا لمظالمه التاريخية، بل إن الكثير من هذه الدراسات مثل تنبؤات برنارد لويس لم تستحي من التصريح بأن إسرائيل هي مفتاح المستقبل العربي بدون منازع.

8

إن ما يصعب عملية الاستشراف الذاتي للمستقبل الإسلامي يرجع أساسا لتحديات خارجية وعوامل ذاتية، أما التحديات فتتلخص في العولمة، وقد استقر النظر من خلال دراسة وتفكيك مفهوم العولمة على بناء مفهوم مركبي متوازن للظاهرة يقوم على اعتبار العولمة حقبة تاريخية عرفت تجليا لجملة من الظواهر الاقتصادية صاحبته ثورة تكنولوجية واجتماعية غير مسبوقه، لكنها تركز في الوقت الحاضر -على الأقل- تجسيدا لهيمنة القيم الأمريكية الغربية. ومن هذا المنطلق تشكل العولمة بتحدياتها السياسية والاقتصادية والثقافية عاملا مفارقا، فهي من جهة تعد عاملا معاكسا لطموحات الأمة، ومشوشا على رؤيتها المستقبلية. لكن التعامل الواقعي المرن مع ظاهرة العولمة يقتضي عدم سلوك خيار الانعزال عن العالم، ورفض كل الوقائع الجديدة التي فرضها نظام العولمة في مجال العلاقات الدولية، لأن

هذا الخيار ستكون عواقبه وخيمة ومكلفة، وقد انتهجته بلدان عدة مثل إيران وكوبا وكوريا الشمالية، ولم يبد أنها أحسن حالا من باقي البلدان النامية التي توصف بأنها من ضحايا العولمة. كما يقتضي الموقف المعرفي السليم استثمار الفرص الواعدة التي يقدمها نظام العولمة، فالتجارب العالمية تنبئ باستفادة أمم شتى من نظام العولمة، في حين كانت العولمة وبالا على الكثيرين. ومنشأ ذلك أن للعولمة وجهين: فهي عبارة عن واقع حكمي، يتمثل في ضغط الزمان والمكان بفضل التقدم العلمي والتكنولوجي، ووسائل الاتصال السريعة والمتطورة، وماله من خيارات هائلة ولا متناهية، تمثل امتحانا دائما ومتجددا للجدارة الإنسانية. أما الوجه الآخر فيتمثل في مشروع نظام عالمي سياسي وعسكري واقتصادي وثقافي، يهدف إلى تكريس واقع عالمي بمنظور حضاري أحادي، ويرجع عدم استفادة العالم الإسلامي كثيرا من فرص العولمة أنه كان من ضحايا الوجه الثاني للعولمة، لكون القوى الكبرى غير مستعدة تماما لتسامح القوى المغايرة لها ثقافيا وحضاريا، ناهيك أن العالم الإسلامي يوجد في قلب المصالح الحيوية المادية والاستراتيجية للغرب عموما، والمشروع الأمريكي على وجه الخصوص.

9

إن النقاش العميق حول مسألة النهوض التي عرفها العالم العربي والإسلامي خلال القرنين الماضيين، راكم تجربة فكرية مهمة، لكنها ظلت تراوح مكانها بفعل تشويش المرجعيات الثقافية الواقعة خارج نطاق مرجعية الذات الحضارية كليا أو جزئيا، غير أن هذا الجهد الفكري والمعرفي ارتفع في العقود الأخيرة لمستوى مشهود من النضج النظري والإجرائي، لاتباعه نحو صياغة مشروع نهضوي حضاري، وهو ما يؤشر عن توجه جديد نحو إدراك الذات الحضارية في تفاعل مع اللحظة التاريخية التي تجتازها الأمة، فالمشروع الحضاري النهضوي هو في الحقيقة نسق من التفاعلات بين عناصر البناء الاجتماعي مثلا في: الإنسان-الطبيعة-الزمن-العلم-العمل. كما أنه هو ذلك التصور النظري الفلسفي للإنسان ولعلاقاته وتفاعلاته بالاستناد إلى مرجعية واضحة ومحددة.

وتتمثل علاقة الإنسان بالطبيعة ضمن البناء النهضوي الحضاري الإسلامي، في استثمار الإمكانات النهضوية الهائلة التي تزخر بها الأمة الإسلامية، وإذا كان من عادة الدارسين في حقل العلوم الاجتماعية تصويب النظر تجاه قضية الموارد المادية باعتبارها في نظرهم أهم مقومات الريادة والحضارة، فإن التقويم الشامل المتعلق برصد الإمكانات المعنوية والمادية للعالم الإسلامي يقودنا إلى تبين حالة من التكامل والتوازن بين المقدرات المادية والمعنوية للأمة الإسلامية، فعلى المستوى المعنوي تزخر المجتمعات الإسلامية

بطاقة روحية فعالة وحس إنساني متدفق، فشعوب العالم الإسلامي هي أكثر الشعوب إيماناً بتوحيد الخالق وضرورة الالتزام بتعاليمه وشرائعه، التي تجل بالقيم الأخلاقية والإنسانية الداعية إلى التعارف والمحبة والتسامح بين البشر والحياة وفق مقتضى أمانة الاستخلاف، وهذا المعطى المعنوي هو الذي يشكل الأساس العقائدي والخلفية المعرفية في تدبير الموارد المادية، وتكمن خطورة هذا المعطى الرسالي في كونه الموجه الأساسي لحركية النهوض الحضاري للأمة.

إن العالم الإسلامي يتميز بوفرة الموارد المادية والبشرية وغناها، حيث يتموقع جغرافياً ضمن منطقة مترامية الأطراف، وفيرة الثروات، متنوعة التضاريس، متباينة المناخ، تطل على مختلف البحار والمحيطات، وتحترقها الكثير من المسطحات المائية، وتضم أكبر الكتل البشرية في العالم، ناهيك عن وفرة منتوجها الثقافي والسياحي، لكن عدم استثمار هذه الإمكانيات راجع أساساً إلى افتقاد الروح النهضوية وانتكاسها، وغياب المشروع النهضوي المستقبلي الجامع الذي تتسق فيه عوامل النهوض الحضاري المعنوية والمادية.

10

إذا كان الخطاب النهضوي العربي والإسلامي قد انتقل من الحديث عن النهضة والنهوض إلى مستوى الصياغة النظرية الإجرائية للمشروع النهضوي، فإن أهم العناصر التي يتطلبها تحديد المعالم الأساسية للمشروع النهضوي تتمثل في تحديد الأولويات ورصد المؤشرات.

وتغطي الأولويات الضرورية للمشروع النهضوي للأمة مختلف الحاجات الأساسية التي افتقدها البنيان الحضاري في العصر الحديث، فسياسياً يتم تجاوز حالة الاستبداد السياسي بالتحول نحو الشورى والديمقراطية، والتجزئة السياسية بالتحول نحو الوحدة التدريجية وإعادة بناء النظام الإقليمي الإسلامي، والصراع الديني والطائفي والمذهبي بتشجيع قيم التسامح والعيش المشترك.

أما على المستوى الاقتصادي، فإن الأولويات النهضوية تتلخص في العمل على التنمية الشاملة والمستقلة بشكل متوازي مع السعي نحو تحقيق التكامل الاقتصادي، والتحول نحو بناء السوق الإسلامية المشتركة.

في حين تنطلق الأولويات التربوية والعلمية والثقافية للمشروع النهضوي الإسلامي، من خلال العمل على تكريس قيم الإسلام الحضاري ومنهج الوسطية والاعتدال، ودعم وتطوير البحث العلمي والارتقاء باللغة العربية، والنهوض بمنظومة الإعلام والاتصال لتكون أداة فعالة في تحقيق النهوض والازدهار. أما

على المستوى الاجتماعي التكافلي فيتطلب تحقيق مشروع التكافل الإسلامي وتفعيل مؤسسة الزكاة العالمية أن تنتقل الممارسة التكافلية من حيزها القطري، إلى الحيز العالمي حسب الاحتياجات والطلب، وهو شكل من أشكال التعبير عن عالمية الأمة وإنسانيتها.

11

تشكل مؤشرات النهوض مجمل التفاعلات والمستجدات والمتغيرات المحلية والدولية، المتعلقة بالقواعد والعوامل المساعدة على حركية النهوض وتبلور مشروعها وخروجه من الحيز النظري إلى الواقع الفعلي، وإذا كان الوعي النهضوي الإسلامي المتصاعد، ودفعه في اتجاه إدراك الحاجيات والأولويات النهضوية المختلفة، يشكل في حد ذاته مؤشرا ذاتيا قويا في هذا الصدد، يضاف لمؤشرات ذاتية انبعثت بقوة في العقود الأخيرة من القرن العشرين، ممثلة في الصحوة الإسلامية التي شكلت حالة من العود نحو الدين وتجديد الصلة بينابيعه الروحية والمعرفية والحضارية. ورغم ما يمكن أن يصاحب ذلك من ظواهر سلبية، فإن الصحوة الدينية في العالم الإسلامي وتحولها لمشروع فكرية وسياسية وثقافية، شكلت أكبر اختراق للحتمية الغربية الهادفة لتكريس ثقافة عولمية حدثية أحادية. كما مثل ما يسمى بالربيع العربي رغم نتائجه التي لم تحسم، وجراحه التي لم تندمل، شكلا من أشكال التملل السياسي نحو تبني مبادئ الديمقراطية والحكم الرشيد، وتجاوز الهيمنة الأجنبية، وهو ما يؤكد أن العالم الإسلامي لا زال يعيش حالة من المخاض النهضوي، ولم يبرح بعد دورته الحضارية التي انطلقت منذ قرنين تقريبا مع بروز مشاريع رواد اليقظة الأولى. هذا في حين تراوح المؤشرات الخارجية مكانها، حيث تعرف الصهيونية، رغم استمرار هيمنتها على فلسطين وتمددتها للتحكم في مجالها الإقليمي، مأزقا حقيقيا يتمثل من جهة في حالة التراجع الديمغرافي، وضعف الروح المعنوية، وتراجعها العسكري، كما أثبتته حروبها الأخيرة، وهو تراجع نسبي يحدث بتواز مع انكفاء الحليف الأمريكي على نفسه وانشغال القوى الغربية بأزماتها الاقتصادية الناتجة عن إخفاقات منظومتها الرأسمالية. ورغم أن الامبراطورية الأمريكية وحلفاءها الغربيين لم يتخلوا كليا عن مصالحهم الحيوية في العالم الإسلامي إلا أن شكل التعاطي المختلف يؤشر بالفعل على هذا التراجع، في عالم تحول من نظام القطبية الواحدة إلى ما أصبح يعرف في العلاقات الدولية بتوزع القوة.

لكن المؤشرات الخارجية عموما في ميزان الفعل النهضوي توصف بأنها مؤشرات ثانوية مساعدة، فالعامل الحاسم في نهضة الأمة وصعودها المستقبلي هو إمكاناتها وقدراتها الذاتية، فالنهوض إنما يصنع

داخل الذات ولا يمكن مطلقا استيراده واستعارته من الآخرين، فالعوامل الخارجية يمكنها أن تؤثر سلبا بتأخير انطلاق عملية النهوض، أو رفع كلفتها المادية، لكنها قطعاً لا يمكنها أن تشكل مانعا أبدياً من تحقيقها، والعالم يعج بالماذج التي حققت معجزات نهضوية في ظل ضغوط استعمارية صعبة وغير مساعدة.

والأمة الإسلامية ليست بدعا من ذلك، بل إنها تمتلك من الروح المعنوية ومن المقومات المادية ما يؤهلها لذلك، يسندها تاريخ مضيء وحضارة مشهودة موصولة بالسماء، حيث تشكل القيم الإيمانية والمشاركات العقيدية كنزا استراتيجيا للأمة في المستقبل، ذلك المستقبل الذي لن تكون فيه الكلمة سوى للتكتلات الكبرى اقتصاديا وسياسيا وحضاريا. لكن الأمة، وفق المعطى الرسالي المحدد لماهيتها، لا يمكنها أن تتبدى في صورة نظام إمبراطوري أو قوة استعمارية تتصارع على النفوذ مع الكبار، بل إنها ستكون منشغلة بتحقيق رسالتها في وصل الإنسان بإنسانيته وخالفه، وتحقيق المصالحة بينه وبين محيطه البيئي وفق ما يقتضيه منطق التسخير والائتمان، ليتحقق الإنقاذ المزدوج للإنسان والطبيعة الكونية.

وفي ختام هذا السفر العلمي لا يفوتني التذكير والتنويه بأن فصول هذا البحث حاولت قدر المستطاع مقارنة إشكالية البحث والمجاوبة عن أسئلته بجهد المقل، دون ادعاء الإحاطة بموضوعه، أو ملامسة كل جوانبه، بل إنه يشكل محاولة علمية للإسهام في التأسيس لوعي استشرافي نهضوي ورؤية مستقبلية للأمة الإسلامية، تنضاف إلى جهود الباحثين والدارسين في هذا المجال، وحسبي أن يعرض هذا العمل على مهاد التقييم والتقييم، والنقد والمراجعة والتصحيح والتسديد من قبل أساتذة أجلاء وباحثين أكفاء، مما يعود علي نفعه في تجويد هذا العمل وتحسينه وإخراجه إخراجا علميا سديدا، فجزاهم الله خيرا وكافأهم بالحسنى وزيادة على ما سيبدلونه من جهود.

وصلى الله وسلم على البشير النذير سيد الخلق أجمعين، محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن اهتدى بهديهم إلى يوم الدين.

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

فهرس المصادر والمراجع:

-القرآن الكرىم برواية ورش عن نافع.

- أ -

-أبو سليمان عبد الحميد أحمد، أزمة العقل المسلم، المعهد العالمى للفكر الإسلامى، واشنطن، الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الأولى، 1991.

-أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، إعداد وتعليق: عزت عبيد الدعاش، وعادل السيد، دار الحديث للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 1388.

- أبو الفضل منى، الأمة القطب نحو تأصيل منهجى لمفهوم الأمة فى الإسلام، سلسلة قضايا الفكر الإسلامى 14، المعهد العالمى للفكر الإسلامى، القاهرة الطبعة الأولى، 1417 - 1996.

-أبو الفضل منى، الأمة القطب فى السيرة والمفهوم، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، طبعة 2005.

-أمين أحمد، فجر الإسلام، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة مصر، الطبعة السابعة، 1959.

-إبراهيم سعد الدين، صور المستقبل العربى، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 1982.

-إبراهيم سعد الدين وآخرون، صور المستقبل العربى، مركز دراسات الوحدة العربية وجامعة الأمم المتحدة، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 1982.

-أميلكار هريرا، أوجو سكولينيك وآخرون، كارثة أم عالم جديد؟ نموذج للعالم من أمريكا اللاتينية، ترجمة نادر فرجاني، تقديم الدكتور إبراهيم حلمى عبد الرحمن، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة، 1983.

-الأصفهاني الراغب، المفردات فى غريب القرآن، طبعة دار التحرير، القاهرة، 1991.

- الأنصاري عبد الحميد إسماعيل، الشورى وأثرها في الديمقراطية: دراسة مقارنة، دار الفكر العربي، 1998.

- إبراهيم وليد، المسلمون في مواجهة العولمة، ندوة جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ليبيا، بعنوان: في العولمة، 1998.

- الأشقر يوسف، عولمة الرعب، منشورات المؤلف، الطبعة الأولى، بيروت لبنان، 2001.

- إيسيسكو، الإعلان الإسلامي حول التنوع الثقافي، معتمد من المؤتمر الإسلامي الرابع لوزراء الثقافة المنعقد في الجزائر في ديسمبر 2004، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة إيسيسكو، 2004.

- إبراهيم سعد الدين وآخرون، المجتمع والدولة في الوطن العربي، مركز دراسات لوحدة العربية، بيروت لبنان، الطبعة الثالثة 2005.

- إيسيسكو واتحاد جامعات العالم الإسلامي، استراتيجية تطوير التعليم الجامعي في العالم الإسلامي، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة - إيسيسكو، 2006.

- الأصفهاني الراغب، معجم مفردات ألفاظ القرآن، دار الفكر سوريا، الطبعة الأولى، 2006.

- إيسيسكو، الإستراتيجية الثقافية للعالم الإسلامي في طبعتها المعدلة من المؤتمر الإسلامي لوزراء الثقافة بالجزائر 15-16 ديسمبر 2004، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة إيسيسكو، 1428هـ، 2007م، الطبعة الرابعة، 2007.

- إيسيسكو، استراتيجية التكافل الثقافي للعالم الإسلامي، المؤتمر الإسلامي الخامس لوزراء الثقافة بطرابلس، ليبيا، نونبر 2007.

- إيسيسكو، استراتيجية العلوم والتكنولوجيا والابتكار في العالم الإسلامي، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة إيسيسكو، نسخة معدلة، 1429هـ، 2008م.

-أولريش تشيفر، انخيار الرأسمالية، أسباب إخفاق السوق المحررة من القيود، ترجمة الدكتور عدنان عباس علي، سلسلة عالم المعرفة عدد 371، 1431هـ، 2010، الكويت.

-أوغلو أحمد داود، العمق الاستراتيجي: موقع تركيا ودورها في الساحة الدولية، ترجمة: محمد جابر ثلجي وطارق عبد الجليل، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت لبنان، مركز الجزيرة للدراسات قطر، الطبعة الثانية، 1432هـ، 2011م.

-إيسيسكو، استراتيجية تطوير التكنولوجيا الحيوية في العالم الإسلامي، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، دت.

-إيسيسكو، ميثاق المنظمة الإسلامية للتربية والثقافة والعلوم، منشورات إيسيسكو، الرباط، المغرب، دت.

- إيسيسكو، استراتيجية تدبير الموارد المائية في العالم الإسلامي، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، الرباط، المغرب، دت.

-أشفييتسر ألبير، فلسفة الحضارة، ترجمة عبد الرحمن البدوي، مطبعة مصر، القاهرة، الطبعة الأولى، دت.

-أمين أحمد، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، موسوعة أحمد أمين الإسلامية، الناشر: دار الكتاب العربي بيروت لبنان، دت.

-ب-

- ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، طبعة دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1962.

-ابن قدامة أبو محمد عبد الله بن أحمد المقدسي، المغني، تحقيق طه الزيني، مكتبة القاهرة، القاهرة، مصر، طبعة 1389هـ، 1969م.

-ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الإيمان، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 1401هـ.

- ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، ط3، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1402هـ/1981م.

- ابن عاشور الطاهر، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984.

- بن نبي مالك، شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين وعمر كامل مسقاوي، إصدار ندوة مالك بن نبي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، سنة 1406هـ، 1986م.

- ابن رشد القرطبي أبو الوليد محمد بن أحمد، المقدمات الممهدة لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعية والتحصيلات المحكمات لأمهات مسائلها المشكلات، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1988م.

- ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد الشيباني، مسند الإمام أحمد، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط1، 1416هـ، 1996م.

- بن نبي مالك، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة بسام بركة وأحمد شعو، إشراف وتقديم عمر مسقاوي، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، دار الفكر، دمشق، سوريا، طبعة 1423هـ، 2002م.

- ابن العربي أبوبكر، أحكام القرآن، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط3، 1424هـ، 2003م.

- ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق علي معوض وعدل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الرابعة، 1428هـ، 2007م.

- بن غربي ميلود، مستقبل منظمة الأمم المتحدة في ظل العولمة، منشورات الحلبي الحقوقية بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 2008.

- بلكا إلياس، الوجود بين السببية والنظام: دراسة في الأساس الشرعي لاستشراف المستقبل، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة، ط1، 1429هـ، 2009م.

- ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق الأرنؤوط وآخرون، ط1، دار الرسالة، 1430.

- بلمودن فؤاد، الدراسات المستقبلية، الأسس الشرعية والمعرفية والمنهجية لاستشراف المستقبل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت لبنان، ط1، 2013.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تقديم: أحمد محمد شاكر، دار الجليل، بيروت، دت.
- ابن منظور محمد بن مكرم الإفريقي المصري، لسان العرب، دار صادر بيروت الطبعة الأولى، دت.

- ت -

- تويني أنولدا، مختصر دراسة التاريخ، ترجمة الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية، مطبعة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1966.
- حسن صعب، ثورة الطلاب في العالم، دار العلم للملايين، بيروت لبنان، 1968.
- التونسي خير الدين، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحقيق معن زيادة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، الطبعة الثانية، 1985.
- التويجري عبد العزيز بن عثمان، العولمة والحياة الثقافية في العالم الإسلامي، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، الرباط، 2002.
- حاج حمد محمد أبو القاسم، جدلية الغيب والانسان والطبيعة، العالمية الثانية، مركز دراسات فلسفة الدين ببغداد، دار الهادي بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 2004.
- التسخيري محمد علي، حول الصحوة الإسلامية، الناشر: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، طهران إيران، الطبعة الأولى، 1425هـ، 2005م.
- توملينسون جون، العولمة والثقافة: تجربتنا الاجتماعية عبر الزمان والمكان، ترجمة إيهاب عبد الرحيم محمد، سلسلة عالم المعرفة، عدد 354 سنة 2008، الناشر: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب دولة الكويت.

- حسين طه، المجموعة الكاملة لمؤلفات الدكتور طه حسين، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1981-1973.

- حسيب خير الدين وآخرون، مستقبل الأمة العربية التحديات والخيارات، التقرير النهائي لمشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط1، 1988.

- حسيب خير الدين وآخرون، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي (التقرير النهائي)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1988.

- جارودي روجيه، أمريكا طليعة الانحطاط، ترجمة: ميشيل خوري، وصيام الجهيم، دار عطية للنشر، بيروت، لبنان، الطبعة 1، 1998.

- جارودي روجيه، وعود الإسلام، ترجمة: ذوقان قرقوط، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، طبعة 1413هـ، 1993م.

- حنفي حسن، استشراف المستقبل: التأصيل النظري، أوراق المؤتمر العلمي بجامعة فيلا ديلفيا عن استشراف المستقبل، مطبعة الخط العربي، سنة 2004.

- الحسيني عبد الحسن، التنمية البشرية وبناء مجتمع المعرفة، قراءة في تجارب الدول العربية وإسرائيل والصين وماليزيا. الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 1429هـ، 2008م.

- حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية، دار الهادي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1429هـ، 2008م.

- حسن علي حسن عبد ربه: عقل أمريكا، American Tank Tanks ، مؤسسات صناعة الرؤية والفكر بالولايات المتحدة، نهضة مصر للطباعة والنشر، الجيزة مصر، الطبعة الأولى، يناير 2009.

- الحلبي تحسين، مأزق الصهيونية وأزمة الواقع الإسرائيلي، دار الحياة للنشر، السعودية، 2014.

- جارودي روجيه، الإسلام هو الحل الوحيد للأزمات المتصاعدة في الغرب، منشورات جمعية الثقافة الإسلامية، تطوان، المغرب، دت.

- ج -

- جارودي روجيه، حوار الحضارات، ترجمة: عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، باريس، 1978.
- جارودي روجيه، البديل، ترجمة جورج طرابيشي، منشورات دار الآداب بيروت، الطبعة الثانية، 1988.
- الجابري محمد عابد، التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991.
- الجابري محمد عابد، وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1992.
- جارودي روجيه، الإسلام والقرن الواحد والعشرون: شروط نخضة المسلمين، ترجمة كمال جاد الله، دار الجليل للكتب والنشر، القاهرة، ط1، 1997.
- الجابري محمد عابد، قضايا الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، 1997.
- الجميل سيار، العولمة والمستقبل، استراتيجية تفكير من أجل العرب والمسلمون في القرن الحادي والعشرين، الأهلية للنشر والتوزيع عمان الأردن، الطبعة العربية الأولى، 2000.
- جارودي روجيه، كيف نصنع المستقبل، ترجمة وتقديم: منى طلبة، وأنور مغيث، دار الشروق، مدينة نصر، مصر، الطبعة الثالثة، 1423هـ، 2002م.
- جارودي روجيه، هذه وصيتي للقرن الواحد والعشرين، المؤسسة العربية للدراسات، ط1، 2007.
- الجابري محمد عابد، المشروع النهضوي العربي مراجعة نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، الطبعة الثالثة، 2009.
- جامعة الدول العربية وآخرون، التقرير الاقتصادي العربي الموحد لسنة: 1996 ، 1998 ، 2010، 2011، تحرير صندوق النقد العربي، أبو ظبي، الإمارات.

- خ -

- خليل عماد الدين، مؤشرات حول الحضارة الإسلامية، سلسلة موسوعة المثقف المسلم، دار الصحوة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1985.
- خليل عماد الدين، مدخل إلى الحضارة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1426هـ، 2005م.
- الخطيب محمد عبد الفتاح، قيم الإسلام الحضارية، نحو إنسانية جديدة، كتاب الأمة دورية تصدر كل شهرين، دولة قطر، السنة الثلاثون، العدد 139، 1431.
- الخطيب محمد عبد الفتاح، قيم الإسلام الحضارية نحو إنسانية جديدة، كتاب الأمة، دورية تصدر عن إدارة البحوث والدراسات الإسلامية، قطر، العدد 139، رمضان 1431هـ.
- خالد محمد خالد، الدولة في الإسلام، دار ثابت، القاهرة، مصر، 1981.
- خلاف هاني عبد المنعم، المستقبلية والمجتمع المصري، دار الهلال، القاهرة، مصر، دت.

- د -

- الدردير أحمد بن محمد بن أحمد، الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، دار المعارف القاهرة، مصر، طبعة 1986.
- الدمشقي علي بن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق عبدالله التركي وشعيب الأرنؤوط، ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1408 هـ/1988م.
- ديورانت ول وايرثيل، قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران، طبع ونشر الإدارة الثقافية لجامعة الدول العربية، لجنة التأليف والترجمة والنشر بيروت تونس، دار الجليل، بيروت، 1412هـ، 1992م.

- ر -

- رضا رشيد، تفسير المنار، مطبعة المنار بالقاهرة، الطبعة الثانية، 1947.

-الرفاعي مصطفى صادق، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، مطبعة الجهاد، القاهرة، مصر، 1958.
-الريس ضياء الدين، النظريات الإسلامية السياسية، دار المعارف، القاهرة، مصر، الطبعة الرابعة، 1966.

-الرازي محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، مراجعة لجنة مركز تحقيق التراث بدار الكتب المصرية، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1976م.

- ز -

-زرزور عدنان، إنسانية الثقافة الإسلامية، المكتب الإسلامي، دمشق سوريا، 1980.
- زريق قسطنطين، الأعمال الفكرية العامة للدكتور قسطنطين زريق، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، الطبعة الرابعة، 1981.

-زريق قسطنطين، مطالب المستقبل العربي هموم وتساؤلات، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى، 1983.

-الزبيدي أبو الفيض محمد بن محمد الحسيني المرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق مجموعة من المحققين، الناشر دار الهداية بيروت لبنان، 1385هـ.

-زحلان أنطوان، احتياجات الوطن العربي المستقبلية من القوى البشرية، مشروع مستقبل التعليم في الوطن العربي، منسق المشروع: سعد الدين إبراهيم، منتدى الفكر العربي، عمان الأردن، الطبعة الأولى، 1990.

- زيدان عبد الكريم، السنن الالهية في الامم والأفراد والجماعات مؤسسة الرسالة بيروت 1993.

-الزحيلي وهبة، عالمية القرآن الكريم، دار المكتبي، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 1421هـ، 2001م.

-زلوم عبد الحي، أزمة نظام الرأسمالية والعمولة في مازق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت لبنان، دار الفارس للنشر والتوزيع، عمان لبنان، الطبعة الأولى، 2009.

- ر -

- رفعت العوضي، عالم إسلامي بلا فخر، كتاب الأمة، عدد (79)، قطر، 2001م.

- روبرتس ج تيمونز أيحي هابت، من الحداثة إلى العولمة رؤى ووجهات نظر في قضية التطور والتغيير الاجتماعي، الجزء الثاني، ترجمة سمير الشيشكلي، مراجعة محمود ماجد عمر، سلسلة عالم المعرفة، عدد 310، دجنبر 2004، مطابع السياسة الكويت.

- رؤوف وافيقي، إشكاليات النهوض العربي من الترددي إلى التحدي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 2005.

- س -

- سردار ضياء الدين، العلم والتكنولوجيا والتنمية في الأقطار الإسلامية، تعريب: عزت جرادات، وصادق إبراهيم عودة، منشورات مكتب المؤتمر الإسلامي العام لبيت المقدس، عمان الأردن، الطبعة الأولى، 1406هـ، 1986م.

- السحمراني أسعد، صراع الأمم بين العولمة والديمقراطية، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 1420هـ / 2000م.

- سلسلة ندوات ومناظرات رقم 129، حول: مراجعات في نظرية صراع الحضارات، ترجمة: محمد معتصم، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ط1، 1426هـ، 2005.

- السيوطي جلال الدين عبد الرحمن، الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير، دار الكتب العلمية، بيروت، 2006.

- اسبوزيتو جورج ومجاهد داليا، من يتحدث باسم الإسلام، كيف يفكر -حقا- مليار مسلم؟ ترجمة عزت شعلان، تقديم، دار الشروق، القاهرة مصر، الطبعة الأولى، 2009.

- السرجاني راغب، وشهد شاهد من أهلها، دار نهضة مصر للنشر، الجيزة، مصر، الطبعة الثالثة، 2011.

- السيد عمر، حول مفهوم الأمة في قرن: نقد تراكمي مقارن، حولية الأمة في قرن، الكتاب الأول، الناشر المركز الحضاري للدراسات السياسية القاهرة مصر، دت.

-السقا أحمد حجازي، هرمجدون حقيقة أم خيال، مكتبة جزيرة الورد، المنصورة، مصر، دت.

- ش -

-الشريف أحمد إبراهيم، دراسات في الحضارة الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الثانية، 1981.

-شفيق علي، العلاقات الدولية في العصر الحديث، مكتبة المعرفة للنشر والتوزيع، الرباط، المغرب، الطبعة الأولى، 1985.

-شهبان راشد سعيد، السنن الربانية في التصور الإسلامي، الناشر قسم الثقافة الإسلامية، كلية الشريعة، جامعة محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، المملكة السعودية، 1411.

- شلي أحمد، موسوعة الحضارة الإسلامية ، مكتبة النهضة المصرية القاهرة، 1997.

-النشار مصطفى، ضد العولمة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1999.

- الشاطبي أبو إسحاق، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق عبد الله دراز، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة السابعة، 2005.

-شبار سعيد، الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، الناشر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مكتب بيروت، لبنان، 2007.

-الشرقاوي عبد الله، أثر الواقع في تطور العقود المالية في الفقه الإسلامي نماذج من العقود المستحدثة، در الرشاد الحديثة الدار البيضاء المغرب، الطبعة الأولى، 1431هـ 2009م.

-الشافعي عبد الرحيم، المدخل لدراسة الاقتصاد الإسلامي، الناشر: عالم الكتب الحديث، إريد، الطبعة الأولى، 1430هـ، 2009م.

-الشحات الجندي محمد، الدولة المدنية بين الإسلام والغرب، وزارة الثقافة، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة مصر، 2011.

-شبار سعيد، النخبة والإيديولوجيا والحداثة في الخطاب العربي المعاصر، سلسلة دراسات وأبحاث فكرية 1، مركز دراسات المعرفة والحضارة، كلية الآداب بني ملال، الطبعة الثانية، 2012.

-ستيوارت دي لاماهوتبير، السوق الأوروبية المشتركة، ترجمة : كمال عاشور، المؤسسة المصرية للأنباء والنشر والتوزيع والطباعة، القاهرة مصر، دت.

-ص-

-صوفي عبد القادر بن محمد عطا، آثار العولمة على عقيدة الشباب، سلسلة دعوة الحق، العدد 215 السنة 1427 هـ، رابطة العالم الإسلامي مكة المكرمة، السعودية.

-الصافي محمد حسين، انخيار الرأسمالية الفوضى القادمة، مكتبة مدبولي، القاهرة مصر، الطبعة الأولى، 2004.

-صدقي أحمد، النفط أهميته وأبعاده الجيوسياسية، منشورات المختبرات، مختبر الدراسات الجغرافية والتنمية المحلية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بن امسيك، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 2011.

- ض -

-الطهطاوي رفاعة، تخلص الإبريز في تليخيص باريز، تحقيق: محمد فهمي حجازي، طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1974.

-الضناوي محمد علي، مقدمات في فهم الحضارة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، دمشق سوريا، 1980.

-ضاهر عادل، نقد الصحوة الإسلامية، مجلة موقف، دار بدايات، جبلة، سوريا، 2006.

-ضميرية عثمان جمعة، عالم الغيب والشهادة في التصور الاسلامي، مكتبة السوادي، جدة المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، 1430 هـ.

- ط -

-طبية أحمد عبد السميع، مبادئ الإحصاء، دار البداية عمان الأردن، الطبعة الأولى 1428 هـ،
2008 م.

-ع-

-عيسى نجيب، ويموت عبد المهادي وآخرون، مدخل إلى دراسة التكتلات الاقتصادية في بلدان العالم
الثالث، سلسلة الدراسات الاقتصادية 4، معهد الإنماء العربي، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 1978.

-عبد محمد، رسالة التوحيد، تحقيق وتقديم: الشيخ يوسف الغزال، دار إحياء العلوم، بيروت، لبنان،
الطبعة الثالثة، 1399هـ، 1979م.

-عبد الباقي محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الفكر الطبعة الثالثة، 1981م.

-عمارة محمد، الأمة العربية وقضية الوحدة، دار الوحدة للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، 1405 هـ.

-عمارة محمد، الاستقلال الحضاري، دار الوحدة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، الطبعة الأولى،
1986.

-عمارة محمد، الجامعة الإسلامية، دار قتيبة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1989.

-عارف محمد نصر، مصادر التراث السياسي الإسلامي: دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقراء
والتأصيل، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واشنطن، 1994.

-عبد الغني عاطف، صدام الأصوليات، نهاية إسرائيل أو نهاية العالم، مطبوعات دار الخيال، بيروت،
لبنان، الطبعة الأولى، 2000.

-العيسوي إبراهيم، العيسوي إبراهيم: الدراسات المستقبلية ومشروع مصر 2020، منتدى العالم
الثالث بالقاهرة، سبتمبر 2000.

-عبيد نايف علي، العولمة مشاهد وتساؤلات، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، أبو
ظبي، 2001.

- عكام محمود، الفكر الاسلامي والنهضة، من كتاب: المؤتمر الدولي السادس للفلسفة الإسلامية بعنوان: الاسلام ومشروعات النهضة الحديثة، جامعة القاهرة كلية دار العلوم، 1422هـ، 2001م.
- عبد اللطيف كمال، أسئلة النهضة العربية التاريخ-الحداثة-التواصل، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 2003.
- عبد الحميد بن سالم، مشروع الشرق الأوسط الكبير وتداعياته على المنطقة، مستقبل الحركة الإسلامية ونهاية إسرائيل، دار الخلدونية، الجزائر، طبعة 2005.
- عبد الحكيم منصور، ومعدني الحسيني، قراءة في نبوءات الكتب المقدسة، هرمجدون ونهاية أمريكا وإسرائيل، دار الكتاب العربي، دمشق، الطبعة الأولى، 2007.
- عبد الحي وليد، مناهج الدراسات المستقبلية وتطبيقاتها في العالم العربي، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، أبوظبي، الإمارات، ط1، 2007.
- العقلا محمد علي، السوق الإسلامية المشتركة، الناشر: مكتبة زهراء الشرق، القاهرة مصر، الطبعة الأولى، 2007.
- عبد الحي وليد، مدخل إلى الدراسات المستقبلية في العلوم السياسية، المركز العالمي للدراسات السياسية، جامعة اليرموك، الأردن، 2008.
- عمارة محمد، الإسلام في مواجهة التحديات، إشراف: داليا محمد إبراهيم، دار نهضة مصر للنشر، الجيزة مصر، الطبعة الثالثة، سبتمبر 2010.
- عناية غازي، كتاب الاستخدام الوظيفي للزكاة في الفكر الاقتصادي الإسلامي، دار الجليل بيروت، الطبعة الأولى.

- غ -

- غليون برهان، اغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين التبعية والسلفية، دار المعرفة للنشر، تونس، الطبعة الأولى، 1989.

-الغنوشي راشد، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1993.

-غريب عبد الكريم، مع المهدي المنجرة، منشورات عالم التربية، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى 1428-2007.

- ف -

-الفرجاني نادر، حول استشراف المستقبل العربي-رؤية نقدية للجهود المحلية والخارجية، مجلة المستقبل العربي، بيروت، لبنان، 1980.

-الفرجاني نادر، هدر الإمكانية: بحث في مدى تقدم الشعب العربي نحو غاياته، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 1980.

-فروخ عمر، كلمة في تحليل التاريخ، دار العلم للملايين، بيروت، طبعة 1404-1984.

-فريق من الآباء اليسوعيين، الكتاب المقدس: العهد الجديد، دار المشرق، بيروت، ط12، 1986.

-فوكوياما فرنسيس، نهاية التاريخ، ترجمة: يوسف إبراهيم الجهماني، دار الحضارة الجديدة، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 1993.

-فتح الباب مجدي محمد، موقف المستشرقين من الصحوة الإسلامية في النصف الثاني من القرن العشرين، دار الروضة، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 2001.

-فليح حسن خلف، اقتصاديات العالم الإسلامي، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد، الأردن، الطبعة الأولى، 2012.

- ق -

-القرضاوي يوسف، السنة مصدرا للمعرفة والحضارة، دار الشروق، القاهرة، 1997.

-قطب سيد إبراهيم الشاربي الشهيد، دار الشروق، بيروت، القاهرة، ط17، 1412هـ.

-القرضاوي يوسف، الأمة الإسلامية حقيقة لا وهم، مؤسسة الرسالة بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 2001.

-القرضاوي يوسف، من أجل صحوة راشدة، دار الشروق القاهرة، الطبعة الأولى، 2001.

-القرضاوي يوسف، فقه الزكاة، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 1428هـ، 2007م.

- ك -

-كمال صفوت، مفهوم الزمن بين الأساطير والمأثور: مجلة عالم الفكر عدد 2 ، المجلد الثامن (يوليو-أغسطس) 1977، الكويت.

-كمال يوسف، الزكاة وترشيد التأمين المعاصر، الهيئة العامة لمكتبة الاسكندرية، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، مصر، 1406هـ، 1986م.

-كبييل جيل، يوم الله الحركات الأصولية في الأديان الثلاثة، ترجمة وتحقيق مروة نصير، الناشر: دار قرطبة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، الطبعة الأولى، 1991.

-كينغ ألكسنكر وشنيذر برتراند، الثورة العالمية الأولى، من أجل مجتمع عالمي تقرير إلى نادي روما، تعريب: وفاء عبد الإله، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1992.

-الكيلاي ماجد عرسان، إخراج الامة المسلمة وعوامل صحتها ومرضها، كتاب الأمة، مجلة إسلامية شهرية تصدر عن إدارة الشؤون الإسلامية بدولة قطر، عدد 30، الطبعة الأولى، 1412.

- كورنيش إدوارد، المستقبلية مقدمة في فن وبناء عام الغد، ترجمة محمود فلاح، دمشق، سوريا، وزارة الثقافة، 1994.

-الكواكبي عبد الرحمن، الأعمال الكاملة للكواكبي، كتاب: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، تحقيق محمد جمال الطحان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1995.

-الكفيشي عامر، مقومات النهوض بين الأصالة والتجديد، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1427هـ، 2006م.

- ل -

-لويس برنارد، تنبؤات برنارد لويس مستقبل الشرق الأوسط، شركة رياض الريس للكتب والنشر، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، يناير، 2000.

- م -

-مظهر جلال، أثر العرب في الحضارة الأوربية نهاية عصور الظلام وتأسيس الحضارة الحديثة، دار الرائد القاهرة، مصر، 1967.

- مؤنس حسين، الحضارة دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها، سلسلة عالم المعرفة عدد 1 سنة 1978 المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.

-مسلم بن حجاج القشيري، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الإفتاء، القاهرة، مصر، 1400هـ.

-الموسوي محسن، آفاق المستقبل في العالم الإسلامي، دار المنهل، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 1987.

-مرسي فؤاد، الرأسمالية تجدد نفسها، سلسلة عالم المعرفة، عدد 147، الكويت، 1990.

-المنجرة المهدي، الحرب الحضارية الأولى، مستقبل الماضي وماضي المستقبل، دار عيون، الدار البيضاء المغرب، 1994 م.

-مسعود جمال عبد الهادي، المجتمع الإسلامي المعاصر، المدخل 1، دار الوفاء، المنصورة، مصر، الطبعة الأولى، 1415 هـ، 1995م.

-المسيري عبد الوهاب، انخيار إسرائيل من الداخل، سلسلة إقرأ، ط1، دار المعارف، القاهرة، 1998.

- مجموعة مؤلفين، تقييم نقدي لممارسات العمولة في المجال الثقافي، في العرب والعمولة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1998.
- الميلاد زكي، المسألة الحضارية، كيف نبتكر مستقبلنا في عالم متغير، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1999.
- مبيض عامر رشيد، موسوعة الثقافة السياسية والاجتماعية، مصطلحات ومفاهيم، دار المعارف، حمص، سوريا، 2000.
- مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، الرباط، المغرب، الدورة الخريفية لسنة 2001، بعنوان: أي مستقبل للبدان المتنامية في ضوء التحولات التي تترتب عن العمولة؟
- مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، سلسلة الدورات، الدورة الربيعية لسنة 2002، بعنوان: العلاقات الدولية في العشرية الأولى من القرن الحادي والعشرين: أي أفق؟ ، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، المغرب.
- المسيري عبد الوهاب، الجماعات الوظيفية ليهودية نموذج تفسيري جديد، دار الشروق، مدينة نصر، جمهورية مصر، الطبعة الأولى، 1422هـ، 2002م.
- المسيري عبد الوهاب، مقدمة لدراسة الصراع العربي الإسرائيلي، جذوره ومساره ومستقبله، دار الفكر دمشق سورية، دار الفكر المعاصر بيروت لبنان، 2002.
- محفوظ محمد، العمولة وتحولات العالم إشكالية التنمية في زمن العمولة وصراع الثقافات، الناشر: المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 2003.
- المركز الجغرافي الملكي، نافذة على العالم: إحصاءات السكان لسنة 2004، عمان، الأردن.
- المنجرة المهدي، انتفاضات في زمن الديمقراطية، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة السادسة، 2006.
- المنجرة المهدي، الإهانة ميغا في عهد الإمبريالية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، الطبعة الخامسة، 2007.

-المنجرة المهدي، الإهانة في عهد الميغا إمبريالية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، الطبعة الخامسة، 2007.

-المخزنجي السيد أحمد، الحضارة الإسلامية وسطيتها وموقفها من الآخر، الكتاب الشهري المحكم لسلسلة دعوة الحق، الناشر: الإدارة العامة للثقافة والنشر لرابطة العالم الإسلامي، مكة، السعودية، 1428هـ، 2007م.

-مجموعة من الباحثين، المشروع النهضوي العربي، الناشر: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2010.

-مجموعة من المؤلفين، مشروع الشرق الأوسط الكبير وتداعياته السياسية والاقتصادية والتربوية، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة مصر، الطبعة الأولى، 1431هـ، 2010م.

-منظمة التعاون الإسلامي، لتقرير السنوي للبنك الإسلامي للتنمية لسنة 1432هـ، 2011م.

-مصطفى نادية محمود، في متطلبات التغيير الحضاري من الذاكرة الحضارية إلى رؤية عن النهوض الحضاري وخطط وبرامج استراتيجية للتغيير، الناشر: المركز الحضاري للدراسات السياسية، القاهرة، دت.

- ن -

-النفيسي عبد الله، مستقبل الصحوة الإسلامية، معرض الكتاب الإسلامي العاشر، الرياض، 1404هـ.

-النجار عبد المجيد، مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1992.

-نصار ناصيف، تصورات الأمة المعاصرة: دراسة تحليلية لمفاهيم الأمة في الفكر العربي الحديث والمعاصر، مكتبة الفكر الاجتماعي، ط 2، دار أمواج، بيروت، لبنان، 1994.

-النيفر احميدة ووقيدي محمد، لماذا أخفقت النهضة العربية، محور: النهضة العربية ومعضلة الوعي التاريخي، دار الفكر المعاصر، بيروت لبنان، دار الفكر دمشق، سوريا، الطبعة الأولى 1422هـ، 2002م.

-النجار عبد المجيد، سلسلة الشهود الحضاري للأمة الاسلامية، فقه التحضر الإسلامي 1، در الغرب الاسلامي بيروت، الطبعة الثانية، 2006.

- ه -

-هلال علي الدين، مواقف الدول الكبرى من الدول العربية أمريكا والوحدة العربية 1945-1986، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 1989.

-هنتنغتون صمويل، الإسلام والغرب آفاق الصدام، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ط1، 1415هـ، 1995م.

-هنتنغتون صامويل، صدام الحضارات، ترجمة طلعت الشايب، تقديم الدكتور صلاح قنصوة، القاهرة، دار سطور، 1997.

-هانس بيتر مارتين و هارالد شومان، فخ العولمة، ترجمة الدكتور عدنان عباس علي، مراجعة وتقديم الدكتور رمزي زكي، سلسلة عالم المعرفة عدد 232، أكتوبر 1998، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بدولة الكويت.

-هنتنغتون صمويل، صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، ترجمة: مالك عبيد أبو شهوة ومحمود محمد خلف، الدار العربية للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، ليبيا، الطبعة الأولى، 1999.

-هويدي فهمي، العرب وتحديات القرن الحادي والعشرين، تقديم السيد يسين، تحرير: غسان إسماعيل عبد الخالق، حوارات في الفكر العربي المعاصر، مؤسسة عبد الحميد شومان، عمان الأردن، 2000.

-وقائع المؤتمر العام الحادي عشر للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالقاهرة سنة 1999 تحت عنوان: نحو مشروع حضاري لنهضة العالم الاسلامي، إشراف محمود حمدي زقزوق وزير الأوقاف، سنة النشر: 1421هـ، 2000م، القاهرة، مصر.

- الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، دار الكتب العلمية للنشر والتوزيع بيروت، لبنان، 2001.
- هدايات سور الرحمن، التعايش السلمي بين المسلمين وغيرهم داخل دولة واحدة، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة مصر، الطبعة الأولى 1421هـ، 2001م.
- هوفمان مراد ويلفريد، الإسلام في الألفية الثالثة: ديانة في صعود، تعريب عادل المعلم، ويس إبراهيم، مكتبة العبيكان، الرياض، السعودية، الطبعة الأولى، 1422هـ، 2003م.
- هوفمان مراد ويلفريد، الطريق إلى مكة، دار الشروق، مدينة نصر، القاهرة، الطبعة الثانية، سنة 1426، 2006.
- هوفمان مراد ويلفريد، والشرفي عبد المجيد، مستقبل الإسلام في الغرب والشرق، ترجمة: إبراهيم يحيى الشهابي، دار الفكر المعاصر، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، سنة 1429هـ، 2008.
- هوفمان مراد ويلفريد، خواء الذات والأدمغة المستعمرة، ترجمة: عادل المعلم، ونشأت جعفر، مكتبة الشروق الدولية، مصر الجديدة، مصر، الطبعة الثانية، سنة 1432هـ، 2011م.
- هارون عبد السلام وآخرون، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، مكتبة النوري، دمشق، سوريا، الطبعة الثالثة، دت.

- و -

- وجدي محمد فريد، المدنية والإسلام، المكتبة التجارية الكبرى بمصر، الطبعة الخامسة ، 1352هـ.
- وجدي محمود حسين، العلاقات الاقتصادية الدولية، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، مصر، دت.

-ي-

- يسين السيد، العوامة والطريق الثالث، سلسلة مختارات ميريت، الناشر: ميريت للنشر والطباعة، المطبعة الذهبية، الطبعة الثانية 2001، القاهرة مصر.

المجلات والدوريات:

- المجلة الأمريكية للعلوم الاجتماعية الإسلامية، مجلد16 رقم 1، 1999.
- مجلة البيان، الرياض السعودية، عدد 279، 2012.
- مجلة العروة الوثقى، تحقيق وجمع صلاح الدين البستاني، دار العرب للبستاني، القاهرة مصر، الطبعة الثالثة، 1993.
- مجلة الرابطة، رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة، السعودية، العدد 545، صفر 1433هـ، يناير 2012
- المستقبل العربي، العدد 228، 1998، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان.
- مجلة السياسة الدولية، مركز الأهرام للطبع والنشر، القاهرة مصر، العدد الصادر بتاريخ 1/31/1998م.
- إسلامية المعرفة: مجلة فكرية فصلية محكمة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا الولايات المتحدة الأمريكية، عدد 17، 1999.
- مجلة الهلال، عدد يناير 1985، القاهرة، مصر.
- المنعطف، فصلية فكرية، تصدر من وحدة، المغرب.
- مجلة الوحدة، العدد الرابع السنة الرابعة 1408هـ، 1988م
- مجلة المنتقى عدد4 السنة الثالثة، 1999، مراكش، المغرب.
- مجلة تاريخ العرب، جمعية المؤرخين المغاربة، عدد15، 2007، الرباط، المغرب.
- فصلية المستقبلية، العدد 1 و 2 و 3، السنة 2000 و 2001 و 2002، المركز الإسلامي للدراسات المستقبلية بيروت، لبنان.
- مجلة عالم الفكر، المجلد 18 العدد الرابع، مارس 1988، وزارة الإعلام، الكويت.

-مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، العدد 50، 1423هـ، 2001م.

-أعمال الندوات والمؤتمرات والملتقيات العلمية:

- أبحاث ووقائع المؤتمر العاشر للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالقاهرة، ما بين 2-5 تموز/يوليوز 1998.

-أبحاث ووقائع المؤتمر الحادي عشر للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالقاهرة، مصر، بعنوان: نحو مشروع حضاري نهضة العالم لإسلامي، 1421هـ، 2000م

-بحوث ومناقشات، الندوة الفكرية التي ينظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بعنوان: من أجل الوحدة العربية رؤية للمستقبل، الناشر: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط1، 2010.

-بحوث المؤتمر الدولي للتعايش السلمي في الإسلام، رابطة العالم الإسلامي والمركز الإسلامي بكولومبو، سريلانكا، 1427هـ، 2006م.

-سلسلة ندوات ومؤتمرات رقم 100 بعنوان: المناهج الكيفية في العلوم الاجتماعية، الناشر: كلية الآداب، الرباط، ط1، 2002.

- سينثيا ج. واغنز، الاستشراف والابتكار والاستراتيجيا، نحو مستقبل أكثر حكمة، تحرير: ترجمة صباح صديق الدمولوجي، مجموعة بحوث أقيمت في الاجتماع السنوي لجمعية مستقبل العالم سنة 2005، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2009.

-عبد الفتاح سيف، مفهوم الحضاري، حولية أممي في العالم العدد التاسع الصادر تحت عنوان: غزة بين الحصار والعدوان، مركز الحضارة للدراسات السياسية، القاهرة مصر، 2010.

- المؤتمر الدولي السادس للفلسفة الإسلامية، حول: الإسلام ومشروعات النهضة الحديثة، جامعة القاهرة، مصر، 2001.

- مؤتمّر المسلمون وحوار الحضارات في العالم المعاصر، الدورة العاشرة للمجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، مؤسسة آل البيت، عمان الأردن، 7-9 صفر 1416هـ، 5-6 يوليوز 1995م.
- ملتقى الحضارة 2010، حول: دوائر الانتماء وتأصيل الهوية.. خلاصات ودلالات، بتاريخ دجنبر 2010، منشورات المركز الحضاري للدراسات السياسية، القاهرة، مصر.
- المؤتمر السابع للوحدة الإسلامية بطهران، الناشر: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية طهران، إيران، الطبعة الأولى سنة 1426هـ، 2005م.
- الموسم الثقافي للمجمع العلمي حول: الحضارة، مطبعة لمجمع العلمي، بغداد العراق، 1417هـ، 1997م.
- المنجرة المهدي، محاضرة بعنوان: الدراسات المستقبلية والوضع الدولي، أقيمت بمدينة مكناس، المغرب، 1993.
- ندوة التراث الحضاري والتنظيم السياسي المستقبلي في العالم الإسلامي، تنسيق فايشر برند مانويل، إنجاز برنامج الحوار العربي الأوربي، منشورات مؤسسة كونراد أديناور الألمانية، مطبعة فضالة، المحمدية، المغرب، الطبعة الأولى، 1995.
- ندوة العالم الإسلامي والمستقبل، بالقاهرة بتاريخ أكتوبر 1991، سلسلة الدورات السياسية والاستراتيجية 5، منشورات مركز دراسات العالم الإسلامي بمالطة، الطبعة الأولى، 1992.
- ندوة العرب والعملة، إعداد: صبري إسماعيل عبد الله، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، الطبعة الثالثة، 2000.
- ندوة الحضارة العربية والإسلامية في معرض فرانكفورت للكتاب عام 2004، بعنوان: مستقبل الإسلام، الناشر: دار الفكر، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 1425هـ، 2004م.
- ندوة الرّكاة وانعكاساتها في المجالين الاقتصادي والاجتماعي، منشورات كلية الآداب، جامعة محمد الخامس بالرباط، المغرب، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1414هـ، 1994م.

-وقائع المؤتمر العام الحادي عشر للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالقاهرة، سنة 1999، تحت عنوان: نحو مشروع حضاري لنهضة العالم الإسلامي، إشراف محمود حمدي زقزوق وزير الأوقاف، سنة النشر: 1421هـ، 2000م، القاهرة، مصر.

-وزارة الأوقاف المصرية، مستقبل الأمة الإسلامية: أبحاث ووقائع المؤتمر العام الخامس عشر للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية المنعقد بالقاهرة، 2003 .

مواقع إلكترونية:

-جريدة الحياة اللندنية، نص مشروع الشرق الأوسط الكبير، بتاريخ 14 فبراير 2004 الرابط الإلكتروني: <http://alhayat.com> .

-موقع المعلم التربوي والتعليمي الفلسطيني، ورابطه هو: <http://www.mo3alem.com>

-موقع CNN بالعربية، ورابطه: <http://arabi/c.cnn.com>

-موقع مركز بيو للأبحاث حول الدين والحياة العامة، وهو مركز أمريكي غير ربحي مختص في البحوث الديمغرافية وتحليل المضمون واستطلاعات الرأي ورابطه هو <http://pewresearch.org> .

-موقع منظمة الفاو: www.fao.org . source ; counted from internet .

- موقع ضياء الدين سردار. <http://ziauddinsardar.com>

-موقع المجلس الوطني للاستخبارات الامريكية، الرابط:

<http://www.foia.cia.gov>

- موقع الألوكة، الرابط: <http://www.alukah.net/Web/brich/0/1272>

- موقع المركز العربي للدراسات والأبحاث: <http://www.arabiccenter.net> .

-الموقع الإلكتروني للموسوعة الحرة ويكيبيديا، ورابطها هو:

<http://ar.wikipedia.org/wiki/> صفحة عالم إسلامي.

-موقع سهيل عناية الله:

<http://www.metafuture.org/Articles/islamic-civilization->

[globalization.htm](http://www.metafuture.org/Articles/islamic-civilization-globalization.htm)

-موقع مركز الجزيرة للدراسات، الرابط: www.aljazeera.net

-OECD Interfuteres. Research project on the future development of advanced industrial societies in harmony with that of developing countries. draft final report. Janoury 1979 .
[/http://discovery.ucl.ac.uk](http://discovery.ucl.ac.uk)

فهرس المصادر والمراجع:

5 مقدمة
17-مدخل مفاهيمي
171- مفهوم الأمة الإسلامية
171-1- مفهوم الأمة في اللغة العربية والقرآن الكريم
201-2- الأمة في الفكر الإسلامي المعاصر
271-3- الأمة الإسلامية وتعدد دوائر الانتماء الحضاري
322- استشراف المستقبل
321-2- مفهوم الاستشراف
352-2- الجهود العربية في مجال استشراف المستقبل
382-3- أسس استشراف المستقبل
382-3-1- الأسس الشرعية لاستشراف المستقبل
452-3-2- الأسس التاريخية والفلسفية لاستشراف المستقبل
452-3-2-1- الأسس التاريخية
492-3-2-2- الأسس الفلسفية
512-4- مناهج وتقنيات الدراسات المستقبلية واستشراف المستقبل
532-4-1- مناهج وتقنيات معيارية كيفية
532-4-1-1- السيناريو
552-4-1-2- القدح الذهني أو الاستشارة الفكرية Brain storming
562-4-1-3- تحليل التدرج السببي Causal layered analysis
572-4-1-4- التنبؤ الرجعي Backcasting
Simulation Game2-4-1-5- المحاكاة Simulation أو تمثيل الأدوار
58
592-4-2- مناهج وتقنيات كمية رياضية
592-4-2-1- تقنية دلفي Dilphi Technique
622-4-2-2- دولاب المستقبل: Futures Wheel

- 63 3-2-4-2 مصفوفة الآثار المقطعية أو التأثير المتبادل
- 66 4-2-4-2 الإسقاط والتنبؤ الاستقرائي
- 68 5-2-4-2 تقنية المباراة
- 69 **Zero-sum Game** أوال_المباريات الصفرية
- 69 ثانيا- المباريات غير الصفرية
- 73 3-المستقبل الحضاري
- 73 3-1- مفهوم "الحضاري"
- 83 3-2- مفهوم المستقبل الحضاري
- 87 4- العولمة: المفهوم والدلالات
- 99 5- النهوض الحضاري: المفهوم والخصائص
- الباب الأول: استشراف المستقبل الحضاري للأمة الإسلامية بين المستقبلات الإسلامية البديلة
والمستقبلات الغربية 108
- الفصل الأول: استشراف المستقبل الحضاري للأمة الإسلامية في المستقبلات والاستراتيجيات
الإسلامية البديلة 108
- المبحث الأول: المستقبل الحضاري للأمة في الفكر المستقبلي الإسلامي 108
- المطلب الأول: المستقبل الحضاري للأمة عند المهدي المنجزة 108
- المطلب الثاني: المستقبل الحضاري للأمة عند سهيل عناية الله 117
- المطلب الثالث: المستقبل الحضاري للأمة في أعمال الدكتور ضياء الدين سردار .. 126
- المبحث الثاني: المستقبل الحضاري للأمة الإسلامية في الفكر الإسلامي الاستراتيجي 134
- المطلب الأول: المستقبل الحضاري للأمة الإسلامية في رؤى روجيه جارودي. 134
- المطلب الثاني: مستقبل الأمة عند مراد هوفمان 141
- المطلب الثالث: المستقبل الحضاري للأمة الإسلامية في الرؤية الاستراتيجية لأحمد داود
أوغلو 152
- المبحث الثالث: استراتيجيات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة -إيسيسكو-
للهوض المستقبلي في مجال التنمية المعرفية للأمة الإسلامية 161
- المطلب الأول: تنمية الموارد البشرية والتأهيل التكنولوجي لليد العاملة 163
- المطلب الثاني: النهوض بالجامعة وتنمية البحث العلمي 166
- المطلب الثالث: تنمية الموارد المائية 169

171	المطلب الرابع: التنمية التكنولوجية الحيوية
174	المطلب الخامس: التنمية الثقافية
177	المطلب السادس: تعقيب على استراتيجيات إيسيسكو
179	الفصل الثاني: الأمة الإسلامية في المستقبلات والرؤى الاستراتيجية الغربية
179	المبحث الأول: ملامح المستقبل الحضاري للأمة في مرآة النماذج العالمية الغربية
179	المطلب الأول: عرض وتلخيص للنماذج العالمية
180	أولا- نموذج "حدود النمو" لنادي روما
183	ثانيا- نموذج ميزاروفيتش وبستل
185	ثالثا- نموذج باريلوتشي
189	رابعا- نموذج الأمم المتحدة "ليونتييف"
192	خامسا- نموذج ساروم
194	سادسا- نموذج المستقبلات الدولية
196	المطلب الثاني: تحليل ونقد للنمذجة العالمية في علاقتها بالعالم العربي والإسلامي
203	المبحث الثاني: المستقبل الحضاري للأمة في الاستراتيجيات والرؤى المستقبلية الغربية
203	المطلب الأول: المستقبل الحضاري للأمة الإسلامية في الاستراتيجيات الغربية
203	أولا- مشروع الشرق الأوسط الكبير
2025	ثانيا- تقرير المجلس الوطني للمخابرات الأمريكية (السي أي إيه) حول العالم عام
208	المسمى (الحكم العالمي 2025: في مرحلة حرجة):
216	المطلب الثاني: الأمة الإسلامية في الرؤى والتصورات المستقبلية الغربية
216	أولا- الأصولية والصدامية:
216	أ- الرؤى والتصورات الأصولية/معركة هرمجدون أنموذجا
	ب- الرؤى والتصورات الصدامية/ نظرية صدام الحضارات لصموئيل هنتينغتون أنموذجا
221	
226	ثانيا- الرؤى والتصورات الإقصائية والمتشائمة
226	أ- الرؤى والتصورات الإقصائية/ نظرية "نهاية التاريخ" لفرانسيس فوكوياما أنموذجا
	ب- الرؤى والتصورات المتشائمة/ تنبؤات برنارد لويس عن مستقبل العالم الإسلامي
231	أنموذجا
240	ثالثا- الرؤى المتفائلة و المنصفة:

240	أ- استطلاع مؤسسة جالوب (The Galloup Organiztion)
248	ب-سيناريوهات السلام في الشرق الأوسط لجيروم ك غلن وتيودور ج غوردون: ...
254	الباب الثاني: الأمة الإسلامية بين تحديات العولمة وإمكانات النهوض
254	الفصل الأول: تحديات العولمة وأثرها على الأمة الإسلامية
254	المبحث الأول: تحديات العولمة
254	المطلب الأول: التحديات الاقتصادية والسياسية للعولمة
260	المطلب الثاني: التحديات الثقافية للعولمة
266	المبحث الثاني: تجاوز العولمة
266	المطلب الأول: كيف نتعامل مع العولمة؟
271	المطلب الثاني: من العولمة إلى عالمية الإسلام
278	الفصل الثاني : إمكانات الأمة الإسلامية للنهوض الحضاري في المستقبل
278	المبحث الأول : الإمكانيات والمقومات المعنوية للنهوض الحضاري
278	المطلب الأول: الإيمان ودوره في النهوض الحضاري
287	المطلب الثاني: القيم الإسلامية في بعدها الإنساني ودورها في النهوض الحضاري ..
	المبحث الثاني: الإمكانيات والمقومات المادية للنهوض الحضاري للأمة الإسلامية في
297	المستقبل
297	المطلب الأول: الموارد البشرية
309	المطلب الثاني: الموارد الطاقية والمعدنية
309	-أولا: الموارد الطاقية:
318	ثانيا: الموارد المعدنية.....
324	المطلب الثالث: الموارد المائية والزراعية
324	أولا: الموارد المائية
330	ثانيا: الموارد الزراعية للبلدان الإسلامية.....
336	المطلب الرابع: التنوع الجغرافي والثقافي
	الفصل الثالث: مشروع النهوض الحضاري المستقبلي للأمة الإسلامية / الأولويات والمؤشرات
346
346	المبحث الأول: أولويات مشروع النهوض الحضاري المستقبلي للأمة الإسلامية
346	المطلب الأول: أولويات مشروع النهوض السياسية.....

347	أولاً- الشورى والديمقراطية:
355	ثانيا: إعادة بناء النظام الإقليمي الإسلامي لتحقيق الوحدة والتكتل السياسي
368	ثالثاً- التعايش الإنساني والتآلف الحضاري:
380	المطلب الثاني: أولويات مشروع النهوض الاقتصادية
381	أولاً: التنمية الشاملة والمستقلة
386	ثانيا: التكامل الاقتصادي والتحول نحو السوق الإسلامية المشتركة
400	المطلب الثالث: أولويات مشروع النهوض الثقافية والاجتماعية
400	أولاً: أولويات على المستوى المنهجي والقيمي
408	ثانيا: أولويات على المستوى الاجتماعي: تحقيق مشروع التكافل الإسلامي
415	ثالثاً: أولويات على مستوى البحث والتطوير
423	المبحث الثاني: مؤشرات النهوض الحضاري المستقبلي للأمة الإسلامية
423	المطلب الأول: اليقظة العربية الأولى في العصر الحديث ومشاريعها النهضوية
434	المطلب الثاني: مؤشرات الصعود الإسلامي
434	أولاً: الصحوة الإسلامية ومشروع الإحياء الديني الشامل
442	ثانيا: الربيع العربي وموقعه ضمن الدورة الحضارية للأمة
448	المطلب الثاني: الهبوط الأمريكي والغربي وتدهور الرأسمالية
456	المطلب الرابع: مأزق الصهيونية
470	خاتمة
482	فهرس المصادر والمراجع

