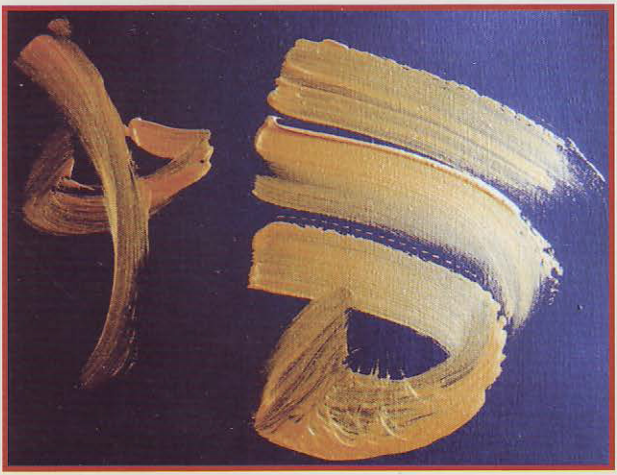
علي بن إبراهيم النملة

إشكالية المصطلح في الفكر العربي

الاضطراب في النقل المعاصر للمفهومات



الألوكة
www.alukah.net

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

إشكالية المصطلح في الفكر العربي

الاضطراب في النقل المعاصر للمفهومات

ⓒ علي بن إبراهيم النملة، ١٤٣٠ هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

النملة، علي بن إبراهيم

إشكالية المصطلح في الفكر العربي: الاضطراب في النقل المعاصر للمفهومات.

علي بن إبراهيم النملة ـ الرياض، ١٤٣٠هـ

٢٤٨ ص؛ ١٤ سم × ٢١ سم

ردمك: ٣ ـ ٣٧٢٢ ـ ٠٠ ـ ٦٠٣ ـ ٩٧٨

١ ـ الفكر العربي ـ نقد أ. العنوان

ديوي ١٩١ ١٤٣٠/٧١٤١

رقم الإيداع: ١٤٣٠/٧١٤١

ردمك: ٣ ـ ٣٧٢٢ ـ ٠٠ ـ ٦٠٣ ـ ٩٧٨

الطبعة الأولى

١٤٣١ هـ/ ٢٠١٠م

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

إشكالية المصطلح في الفكر العربي

الاضطراب في النقل المعاصر للمفهومات

علي بن إبراهيم الحمد النملة

أستاذ المكتبات والمعلومات

بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

الطبعة الأولى

١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م

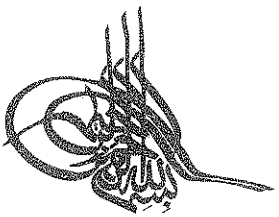
بيروت

• اسم الكتاب: إشكالية المصطلح في الفكر العربي
الاضطراب في النقل المعاصر للمفهومات
• تـــأليـــف: علي بن إبراهيم الحمد النملة
• الطبعة الأولى: تشرين الأول (أكتوبر) 2010م
• جميع الحقوق محفوظة © بيسان للنشر والتوزيع والإعلام

• لا يجوز نشر أي جزء من هذا الكتاب أو اختزان مادته بطريقة الاسترجاع، أو نقله، على أي نحو، أو بأي طريقة سواء أكانت «الكترونية» أم «ميكانيكية»، أم بالتصوير، أم بالتسجيل أم خلاف ذلك. إلا بموافقة كتابية من الناشر ومقدماً.

• الناشر: بيسان للنشر والتوزيع والإعلام
ص. ب: 5261 ـ 13 بـــيروت ـ لبـــنان
تلفاكس: 351291 ـ 1 ـ 961
E-mail: info@bissan-bookshop.com
Website: www.bissan-bookshop.com

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net



www.alukah.net إهداء من شبكة الألوكة

المدخل

الحمد لله ربِّ العالمين والصلاة والسلام على سيِّد الأوَّلين والآخرين نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد؛

فهذه وقفات يجمعها التعامُل مع المصطلح المعرَّب من منطلق فكري، كنت بدأتها بانتقاء سبعة مصطلحات معاصرة رأيت أنها أحدثت اضطرابًا في المفهومات، وحمَّلت الفكر العربي القائم على الثقافة الإسلامية قلقًا في إطلاقها، وتوسَّعت في مناقشة هذه الإشكالية في عدد من المصطلحات المتداولة ثقافيًا، تلك التي لم يظهر أنها واضحة المعالم عند عددٍ ممن يردِّدونها في كتاباتهم وفي مقالاتهم وفي أحاديثهم مع الآخرين، إلى درجة محيِّرة، قامت عليها سلوكيات تخطَّت مجرَّد الترديد إلى أفعال. ثم ثنَّيت بالدعوة إلى الاستثناء الثقافي في ضوء الدعوة إلى الرجوع إلى قدر من الخصوصية الثقافية التي تحفظ للأمم ما يميِّزها ثقافيًا، ثم إشكالية المصطلح فيما يتعلَّق بحقوق الإنسان في ضوء الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (١٣٦٨هـ/

١٩٤٨م)، وسعيت في مناقشة المصطلحات المنتقاة إلى البعد التأصيلي للمصطلح، على اعتبار أنه يجمعها جميعها أنها ذات صلة بالدين من قريب او بعيد، إما مباشرةً بمصطلحات كالأصولية والتسامُح، حتى الإرهاب الذي لا دين ولا موطن له جرى إلصاقه بالدين، أو بمصطلحات سلبية أخرى في علاقتها بالدين بالسعي إلى تجاهله بمصطلحات أخرى كالعلمانية والليبرالية. ولذا فالدين هو المحور الذي يدور حوله نقاش هذه المصطلحات، وهو الحكَم الذي تُعرض عليه.

انتقائي لعدد يسير من المصطلحات لا يعني الحصر، فإن هناك عددًا كبيرًا من المصطلحات المعاصرة المنقولة من ثقافات أخرى ما طفقنا نردِّدها، أو يردِّدها كثيرٌ منا، دون أنْ ندرك بالضرورة حدودها ودلالاتها ومعانيها في أذهان من أطلقوها، لا سيما منها تلك التي نقلت إلى اللغة العربية من لغات غربية بمفهوماتها الغربية التي لا تخلو من الثقافة الدينية الغربية، وألصقت بالمفهوم العربي الذي قد لا يكون بالضرورة مطابقًا للمفهوم الغربي وملابساته.

وسميت هذه الوقفات: إشكالية المصطلح في الفكر العربي: الاضطراب في النقل المعاصر للمفهومات. وكنت قد ألقيت هذه الفصول الثلاثة منفصلة في لقاءات ومؤتمرات مختلفة في باريس وأستراليا والقاهرة والدمام بالمملكة العربية السعودية، ثم أرسلتها إلى بعض الدوريات لنشرها مستقلَّةً على صورة بحوث علمية. فسعيت إلى تطويرها وتطويعها ليجمعها سفر

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

واحد، يتمركز حول المصطلح المترجم وغموضه في الفكر العربي المعاصر. وجعلتها في ثلاثة فصول، وفي كلِّ فصل عددٌ من الوقفات. وحرصت على توثيق المعلومات الواردة فيها وإسناد الأفكار المنقولة إلى أهلها، مما جعل المراجع المرصودة في نهاية الكتاب تصل إلى مئة وستة وستين (١٦٦) مرجعًا.

وقد يظهر للقارئ قدرٌ واضحٌ من التداخُل بين الفصول الثلاثة؛ ذلك لأنها تناقش موضوعًا يحتِّم هذا التداخُل، مع أني حرصت على استقلالية كل فصل بأفكاره، إلا أنني وجدتني مضطرًّا إلى قدر من التداخُل بينها.

كما قد يظهر للقارئ تداخُلٌ بين هذا الكتاب وإسهامات سابقة للباحث. وهذا واضح من استعارة بعض المناقشات الواردة في هذا الكتاب من كتب سابقة للمؤلف، مع قدر من التصرُّف والتطويع لموضوع الكتاب وزيادة ونقصان. ويأتي هذا الاحتراز لإزالة ما قد يرسخ في الذهن من لجوء الباحث إلى التكرار في طرح الأفكار التي سبق طرحها في مناسبات مختلفة. ولعل هذا المنهج يدخل في مفهوم الاستشهاد الذاتي.

كما قد يظهر لبعض المتلقِّين للمناقشات خلال الفصول الثلاثة قدرٌ من التوكيد على الأصالة في استخدام المصطلحات، بحيث قد يُفهم من ذلك الجنوح إلى المبالغة في ذلك، في وقت أضحت فيه بعض المصطلحات المترجَمة مسلَّمات طغت على البديل اللغوي الأصيل، بحيث يتَّهم من

يميل إلى البديل الأصيل باتِّهامات تصل إلى الغلو والتطرُّف اللغوي والتشدُّق. وتلك مشكلة في الذهنية العربية المعاصرة التي قد تسعى إلى التبعية الثقافية دون أنْ تشعر من خلال رفضها للمؤصَّل العربي الذي يبرز اعتزازها بثقافتها التي حرصت على استيعاب قدر من الثقافات الأخرى، بما فيها مصطلحات تراثية نُقلت بدلالة واضحة غير قلقة أو مبهمة، ذلك الإبهام الذي أسهم في وجود ثغرات ثقافية وتوجُّهات فكرية داخل المجتمع الواحد.

جاءت هذه الثغرات بسبب الاضطراب في مفهومات بعض المصطلحات، وشعور بعض المهتمِّين أنها لا تخدم الثقافة العربية الإسلامية بقدر ما تسيء إليها وتحدث شروخًا في الصف الثقافي العربي مما يعيد مفهوم الغزو الثقافي عن طريق المصطلح في مجالنا هذا، بينما قد تكون أكثر وضوحًا في دلالاتها عند بعض من يروِّجون لها.

وعلى أيِّ حال ما أرجوه هو أنْ توفَّق هذه الإسهامة في إثارة الإشكال الحاصل في تعريب المصطلحات والدعوة إلى المزيد من الدقَّة الدلالية لأيِّ مصطلح يُراد نقله للغة العربية، بحيث لا يُنقل معه ما يحيط به من اضطراب في لغته، أو يثير اضطرابًا حادثًا في لغتنا.

وكان الله في عون الجميع.

علي بن إبراهيم الحمد النملة

الرياض ربيع الآخر ١٤٣١هـ/ إبريل ٢٠١٠

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

الفصل الأول

مصطلحات قلقلة في الفكر العربي

www.alukah.net إهداء من شبكة الألوكة

التمهيد

- تقوم الصياغة اللغوية للمصطلحات على البناء الفكري الذي تترجمه اللُّغة إلى مصطلح، وبحسب قوَّة الأمَّة المتحدِّثة للُّغة تكون قوَّة المصطلح في بنائه أو صياغته أو ترجمته ووضوحه وتعبيره عن المعنى الذي صيغ من أجله، بما في ذلك عدم اللجوء بالضرورة إلى نقل المصطلح حرفيًّا من اللُّغة التي صيغ فيها، أو نقله مع قدر من التطويع للُّغة التي نُقل إليها. وبقدر وضوح المفهوم المراد التعبير عنه تكون القدرة على اختيار المصطلح الذي يعبِّر عن المفهوم دون لبس أو تعمية أو طلسمة.

- ومن الواضح أنَّ صياغة المصطلح أضحت علمًا تعارف المعنيون على تسميته بعلم المصطلح، وإنْ لم يكن قائمًا مستقلاً بذاته عن سواه من العلوم.[1] وهو علمٌ يحتاج إلى

(١) انظر: يوسف وغليسي. إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد. ـ بيروت: الدار العربية للعلوم، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م. ـ ص ٢٨ ـ ٤١.

جهود العلماء الضليعين مجتمعين في الصياغة اللغوية، سواء أكان المصطلح المصاغ مصاغًا ابتداءً أم كان منقولاً. فإذا كان المصطلح منقولاً توجَّب الاضطلاع باللُّغة المنقول منها بالإضافة إلى اللُّغة المنقول إليها. ولكلمة «المصطلح» دلالاتٌ كثيرة، بعضها منقول من لغات لاتينية وجرمانية، وبعضها مصاغٌ ابتداءً.(١)

● ومع ضرورة الاجتماع على صياغة المصطلحات لا تخلو الساحة الفكرية العربية من أفراد يصوغون أو ينحتون مصطلحات في مجال تركيزهم العلمي أو الفكري، ربما لأنهم لا يجدون المصطلح الحاضر الذي يناسب ما في أذهانهم من مفهومات، وربَّما لأنهم لم يتتبَّعوا رحلة المصطلح في التراث العربي الإسلامي تتبُّعًا يقنعهم بأصالة المصطلح، وربَّما لأنهم لم يقتنعوا بما هو موجود؛ لأسباب تتعلَّق بعدم اقتناعهم باللُّغة نفسها، أو بعدم إحاطتهم بمقدرة اللُّغة على الصياغة الاصطلاحية التي خاضها السابقون. وربَّما لأن بعضهم يريد أنْ يستأثر بصياغة المصطلح؛ لينسب إليه فيما بعد، ويرون أنه يقصُر دون التعبير عن المفهوم، ولذا لا يُستغرب إذا ما قيل إنَّ هذا المصطلح أو ذاك يعود إلى هذا المفكِّر أو ذاك.

---

(١) انظر: محمود فهمي حجازي. الأسس اللغوية لعلم المصطلح. ـ القاهرة: دار غريب، ١٩٩٣م. ـ ص ٧ ـ ٣٤.

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

● يقول عصام عبدالله: «ثمَّة صعوباتٌ تواجه الباحث في المفاهيم الإنسانية بوجه عام، أبرزها أنَّ هذه المفاهيم لا يمكن أنْ تقاربَ المصطلحات العلمية من حيث الدقَّةُ والضبط، أو أنْ يُجمع فيها الناس على تعريف واحد أو تحديد بعينه. وبعبارة أخرى فإنَّ هناك بونًا شاسعًا بين المعنى المعجمي والمعنى الاصطلاحي والمعنى الإجرائي للألفاظ. والصعوبة الأخرى تتجلَّى في التطبيق بعد التحديد، أي بالبحث عن «الماصدقات» في الواقع والعمل».(١)

● ومن الصعوبة الخوض في بحث هذه المصطلحات والسعي إلى إقناع الآخرين بإعادة النظر في إطلاقاتها المشاعة، والاستعاضة عنها بالبديل المؤصَّل عربيًّا. بل من الصعوبات أيضًا أنْ يبالغ من يطرق هذا الموضوع، فيشطح في الحماس للُّغة العربية، بحيث يجد نفسه قد بالغ في حمايتها إلى درجة الإساءة إليها وهو يحسب أنه يحسن صنعًا. والمطلب الملحُّ هنا هو اتِّباع المنهج الوسط في الذود عن لغة القرآن الكريم.

● وليست اللفظة «المصطلح» وليدةَ العصر الحديث، ففي التراث الإنساني إسهامات عالجت المفهوم، فقد عرَفه القدماء المسلمون أوَّل ما عرَفوه بمصطلح الحديث، وتحدَّث عنه

---

(١) انظر: عصام عبدالله. التسامُح. ـ القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٦م. ـ ص ١٢٠ ـ (سلسلة مكتبة الأسرة، سلسلة الفكر).

الجاحظ (٢٢٥هـ) والكندي (٢٦٠هـ) وأحمد بن حمدان (٣٢٢هـ) والفارابي (٣٥٠هـ) والآمدي (٤٦٧هـ) والشهاب العُمري (٧٤٩) وعلي بن محمد القاحص العذري (٨٠١هـ) والجرجاني (٨١٦هـ) والتهانوي (١١٨٥هـ) وغيرهم.[١]

- ويدخل فيه ما أُلِّف في المعاني، مثل كتابي تهذيب الألفاظ وإصلاح المنطق لابن السكِّيت (١٨٦ ـ ٢٤٤هـ)،[٢] وكتاب الألفاظ الكتابية لعبدالرحمن بن عيسى الهمذاني (٣٢٠هـ) وكتاب التلخيص في معرفة أسماء الأشياء لأبي هلال العسكري (٣٠٨ ـ ٣٩٥هـ) وكتاب فقه اللُّغة لأبي منصور الثعالبي (٤٢٩هـ) وكتاب المخصَّص لابن سيدة الأندلسي، أبو الحسن علي بن إسماعيل (٤٥٨هـ) في سبع عشرة مجلَّدة.[٣]

- واشتهر عند المسلمين لفظ «الاصطلاح» أو المعنى الاصطلاحي، ويُقصد به نقل اللفظ من معناه اللغوي إلى معنىً آخر تتَّفق عليه طائفة مخصوصة من العلماء أو المفكِّرين،[٤]

---

(١) انظر: ممدوح محمد خسارة. علم المصطلح وطرائق وضع المصطلحات في العربية. ـ دمشق: دار الفكر، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م. ـ ص ١١ ـ ٢٠ و٣١.

(٢) المقصود بالمنطق هنا المعنى اللغوي ذا العناية بالنطق لا المعنى الاصطلاحي المعروف بعلم المنطق.

(٣) انظر: ممدوح محمد خسارة. علم المصطلح وطرائق وضع المصطلحات في العربية. ـ المرجع السابق. ـ ص ١١ ـ ٢٠ و٣١.

(٤) انظر: ممدوح محمد خسارة. علم المصطلح وطرائق وضع المصطلحات في العربية. ـ المرجع السابق. ـ ص ١٤.

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

فالصلاة في الفقه الإسلامي مثلاً، هي في اللُّغة الدعاء، وهي في الاصطلاح أقوال وأفعال مفتتحة بالتكبير مختتمة بالتسليم. ومثل ذلك يقال مع المصطلحات العقدية الأخرى،(١) وبقية العلوم العربية الإسلامية الأصيلة والمنقولة. ولذلك دأبنا في تراثنا أنْ ننظر للَّفظ من حيث التعريف إلى معناه اللغوي أولاً ثم معناه الشرعي أو الاصطلاحي. وربَّما عبَّر بعض المتأخِّرين عن هذا الاختيار الاصطلاحي بالتعريف الإجرائي للَّفظ، والتعريف الإجرائي أضيق من التعريف الاصطلاحي.

● وليس هذا مجال هذا البحث، فهذه المهمَّة العلمية هي مما تضطلع به المجامع العلمية واللغوية العربية المنتشرة في مشرق العالم العربي ومغربه، تلك التي ينتظر منها أنْ تكون على قدر من المتابعة، بل ربَّما الملاحقة لما يستجدُّ من مصطلحات. ويستدعي هذا السعي إلى تقوية هذه المجامع وتفعيل أثرها ومؤازرتها في قراراتها في إثراء اللُّغة بالمصطلحات التي تستجدُّ بصورة مستمرَّة تستدعي الملاحقة، بل ومع شيء من التفاؤل الاستباقي. وقد استعرض السعيد بوطاجين عرضًا لهذه المجامع ومراكز الترجمة في مشرق العالم العربي ومغربه، بما فيها مركزي

(١) انظر: محمد بن إبراهيم الحمد. مصطلحات في كتُب العقائد. ـ الرياض: دار ابن خزيمة، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م. ـ ٢٩٥ ص.

التعريب بالمغرب وبالرياض بالمملكة العربية السعودية.[1]

- وتأتي المؤازرة من القيادة السياسية كما تأتي من القيادة العلمية ومن مراكز العلم والبحث، وذلك بالإصرار على تنفيذ قرارات المجامع العلمية واللغوية العربية واعتمادها في شتَّى مناحي التعامُلات المحلِّية والدولية. وتأتي كذلك من الموسرين العرب والمسلمين ورجال الأعمال حين يلتفتون إلى أهمية دعم هذه المجامع العلمية وإعطائها القيمة العلمية والمكانة الاجتماعية والإسهام في الارتقاء بمكانتها في الرقي باللُّغة والعلم والفكر واعتماد قراراتها في التعامُلات التجارية والتعاقُدات الثنائية والاتِّفاقات بين رجال الأعمال العرب وغيرهم من رجال الأعمال الشرقيين والغربيين. وقد قالت العرب من قبلُ: إنَّ الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن.[2]

---

(١) انظر: السعيد بوطاجين. الترجمة والمصطلح: دراسة في إشكالية ترجمة المصطلح النقدي الجديد. ـ الجزائر: منشورات الاختلاف، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م. ـ ص ١٥ ـ ١١١.

(٢) يُعزى هذا القول الحكمة إلى الخليفة الراشد الثالث ذي النورين عثمان بن عفَّان ((ت ٣٥هـ/ ٦٥٥م). ويزع بمعنى يكفُّ.

www.alukah.net إهداء من شبكة الألوكة

الوقفة الأولى

ترجمة المصطلح ونقله

- من المهمِّ هنا التعريج على فكرة أنه ليس بالضرورة أنَّ من يجيد لغتين يجيد فنَّ الترجمة والنقل بينهما، بما في ذلك القدرة على صياغة المصطلح. وإجادة النقل بين لغتين يجيدهما المرء انطباعٌ سائد عند كثير من الناس، مما يوقع في حرج الترجمة المتقنة التي لا يجيدها كلُّ أحد، إلى درجة أنَّ من يتقن اللُّغة المترجَم منها من المستفيدين أو القرَّاء قد يلجأ إلى قراءة الأصل المترجم عنه؛ نظرًا لما يواجهه من تعمية الترجمة لعدم القدرة على إيصال الفكرة التي أرادها المؤلِّف الأصلي.
- هذا على اعتبار أنَّ الترجمة تعني هنا ترجمة الدلالة التي هي نقل معنى كلمة من لغة إلى أخرى عندما تتشابه مفهومات أصول الدلالة اللغوية،[1] فتكون الترجمة بهذا المفهوم هي

(١) انظر: حامد صالح قنبي. المعاجم والمصطلحات. ـ جدَّة: الدار السعودية، ١٤١٠هـ/ ٢٠٠٠م. ـ ص ١٣٦.

«نقل المصطلح الأجنبي إلى اللُّغة العربية بمعناه لا بلفظه، فيتخيَّر المترجم من الألفاظ العربية ما يُقابل معنى المصطلح الأجنبي». (١)

● وعليه تبرز صعوبة الترجمة، تلك الصعوبة المقدور على التغلُّب عليها بالاختصاص واحترام التخصُّص برجوع العلماء في الفنون المختلفة إلى أهل الاختصاص في البحث عن مصطلح يؤدِّي المفهوم المراد ليس موجودًا في المعاجم وقواميس المصطلحات؛ إذ إنَّ وضع المصطلحات ليس بالأمر الهيِّن اليسير؛ لأنه «يتطلَّب تمكُّنًا من المادَّة وفقهًا في اللُّغة وإحاطةً بالتاريخ ووقوفًا على النشاط العلمي المعاصر. وفي حالة الترجمة فإنَّ الأمر يقتضي ـ إلى جانب التخصُّص المعرفي ـ أنْ يكون المترجم مخضرمًا لغويًّا، إذا صحَّ التعبير!». (٢)

● وهذه من القضايا التي ينبغي التوكيد عليها لدى بعض دور النشر العربية التي قد تلجأ إلى مترجم مزعوم جاهز؛ رغبةً في سرعة نشر الكتاب باللُّغة العربية، وربَّما رغبة في قلَّة تكلُفة الترجمة. يقول السعيد بوطاجين: «من سلبيات ترجمة

---

(١) انظر: وجيهة السطل. جسم الإنسان في معاجم المعاني: دراسة تحليلية. ـ الرياض: دار الفيصل الثقافية، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م. ـ ص ٣٣٦.

(٢) انظر: يوسف وغليسي. إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد. ـ مرجع سابق. ـ ص ٦٩.

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

المصطلح، كما يظهر مع المعاجم، وفي مجلاّت متخصِّصة يُفترض أنْ تتوخَّى بعض الاحترافية، إسنادُ فعل الترجمة لباحثين لا يُجيدون اللُّغة العربية، وقد لا يعرفون لغةً ثانيةً تؤهِّلهم للتعامُل الصحيح مع المعاجم، قديمها وحديثها». (١)

- والأمثلة على هذا كثيرة في الفكر العربي المعاصر، ومنها على سبيل المثال، ومما له علاقة بموضوع هذه الورقة كتاب إدوارد سعيد المشهور «الاستشراق» الذي نقله إلى العربية كمال أبو ديب (١٤٠٠هـ/ ١٩٨١م) بعنوان: الاستشراق: المعرفة ـ السلطة ـ الإنشاء. وجاءت ترجمته ترجمة صعبة جدًّا من حيث الصياغة، ربَّما لأنَّ المترجم الضليع بالأدب والنقل قد عمد إلى التعبيرات الحداثية التي تعمد إلى الإبهام. (٢)

- وقد ظهر أنَّ هذه الترجمة على ما أخذت من المترجم من جُهد، وما تبعها من إشادات في الصحُف السيَّارة والمجلاَّت

---

(١) انظر: السعيد بوطاجين. الترجمة والمصطلح: دراسة في إشكالية ترجمة المصطلح النقدي الجديد. ـ مرجع سابق. ـ ص ٢٠٨.

(٢) قد يلحظ المتابع أني تجنَّبت عمدًا الخوض في مفهوم الحداثة؛ لما اكتنفه من غموض حادٍّ لا يزال مستشريًا في بعض الأوساط الثقافية العربية، حتى مع بروز مصطلح ما بعد الحداثة. وقد سعى السعيد بوطاجين إلى مناقشة المفهوم وأعطاه حقَّه من التجلية، مما يستحقُّ العودة إليه. انظر: السعيد بوطاجين. الترجمة والمصطلح: دراسة في إشكالية ترجمة المصطلح النقدي الجديد. ـ المرجع السابق. ـ ص ١١٥ ـ ١٢٣.

الأدبية، قد أسهمت في غموض الفكرة التي أراد إدوارد سعيد إيصالها،[1] بحيث أصبح الرجوع للنص الإنجليزي لمن يجيدون اللُّغة الإنجليزية أهونَ من قراءة الترجمة نفسها. حتى جاء محمد عناني وترجم الكتاب (١٤٢٦هـ/٢٠٠٦م)، بعد أنْ أضاف إليه بعض الملاحق ذات العلاقة، بعنوان: الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، وأعاد الترجمة بصياغة مقروءة مفهومة.[2] ولا تخلو المكتبة العربية اليوم من نماذج لترجمات ركيكة تنبئ عن ضعف السيطرة على اللغتين المنقول منها والمنقول إليها. مما يستدعي دراسةً أو دراساتٍ لغويةً تطبيقيةً مستقلَّة.

● انظر إنْ شئت على سبيل المثال فقط الكتاب الذي ألَّفه كلٌّ من ألان فوشون ودانيال فرنه بعنوان: أمريكا المسيحانية، وترجمه موريس شربل، فلم أقرأ أكثر إلغازًا وتعميةً من هذه الترجمة،[3] مع أني قرأت عددًا معقولاً من الكتب المترجمة، وفحصت بعضًا يسيرًا منها، فوجدتها لا تخلو من

---

(١) انظر: إدوارد سعيد. الاستشراق: المعرفة ـ السلطة ـ الإنشاء/ نقله إلى العربية كمال أبو ديب. ـ بيروت: مؤسَّسة الأبحاث العربية، ١٩٨١م. ـ ٣٦٦ ص..

(٢) انظر: إدوارد سعيد. الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق/ ترجمة محمد عناني. ـ القاهرة: رؤية، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٦م). ـ ٥٦٠ ص.

(٣) انظر: ألان فوشون ودانيال فرنه. أمريكا المسيحانية/ ترجمة موريس شربل. ـ طرابلس: دار جروس برس، ٢٠٠٥م. ـ ٢٥٥ ص.

www.alukah.net إهداء من شبكة الألوكة

ملحوظات في نقل التعبيرات والأمثال والعبارات المعروفة في محيط المؤلِّف الأصلي، أي اللُّغة المترجَم منها، وغير مألوفة في محيط المترجِم، أي اللُّغة المترجَم إليها. وفي هذا خلل مخلٌّ في مسألة السيطرة على اللغتين.

- ومن أمثلة ذلك أيضًا أنَّ الرئيس الأمريكي الأسبق جيمس إيرل كارتر قد كتب أكثر من كتاب بعد تركه للرئاسة، سارعت بعض دور النشر إلى ترجمتها، ومن آخرها كتاباه: قيمنا معرَّضة للخطر وفلسطين: السلام لا التمييز العنصري، اللذان نقلهما إلى العربية المترجم القدير الأستاذ محمد محمود التوبة. وتظهر فيهما تعبيرات أمريكية محلِّية، ذات علاقة بفكرة القاعدة وإطلاقات محلية هي أقرب إلى الأمثال، وهي عبارات معروفة لدى من يجيدون نظام هذه اللعبة طويلة النفَس وكذا من عايشوا المجتمع الأمريكي، وكثيرٌ من العرب من المتلقِّين للترجمة الحرفية لهذين الكتابين لا يُدركون المراد بإيراد هذه التعبيرات المغرقة في المحلِّية الأمريكية، مما يؤثِّر ـ في بعض المواقف ـ في فهم مُراد المؤلِّف من تأليفه للكتاب.[1]

---

(١) انظر: جيمي كارتر. قيمنا معرَّضة للخطر/ نقله إلى العربية محمد محمود التوبة. ـ الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م. ـ ٢٢٤ ص. وانظر له أيضًا: فلسطين: السلام لا التمييز العنصري/ نقله إلى العربية محمد محمود التوبة. ـ الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م. ـ ٢١٤ ص.

www.alukah.net إهداء من شبكة الألوكة

الوقفة الثانية

إمكانات اللُّغة العربية

- على أنه من المهم التوكيد على قدرة اللُّغة العربية على استيعاب المصطلحات، بما في ذلك قبول دخول مصطلحات وكلمات «أجنبية» إلى اللُّغة العربية منذ أقدم العصور، بخلاف من يريد أنْ ينتصر للُّغة العربية بصفتها لغة الإسلام ولغة القرآن الكريم والسنة النبوية والتراث العربي الإسلامي في مجمله، فيسعى إلى نبذ فكرة استعارتها ألفاظًا ومصطلحاتٍ «أجنبيةً». ويمثِّل أهل الاختصاص بعدد من الكلمات التي وردت في القرآن الكريم والسنة النبويَّة المطهَّرة كالقرطاس والسندس والإستبرق والسلسبيل، مما يفسح المجالَ لهذا النوع من نقل المصطلحات.

- يستدعي هذا الدقَّة في صياغة المصطلحات التي إنْ لم تُصغ بعناية أبهمت المعنى وأضاعت المفهوم وربما قلبت المفهوم من السلبية إلى الإيجابية، من مثل التعبير عن مصطلح (Colonization) ذي الإيحاء المعبِّر عن الفعل باللُّغة الأجنبية،

إلى مصطلح الاستعمار، بدلاً من الاستقرار على المصطلح العربي الموحي وهو «الاحتلال» الذي يؤدِّي المعنى تمامًا، ويتَّفق مع المفهوم ـ كما يبدو ـ باللُّغة الأجنبية، فالمحتلُّون لم يسمُّوا هذا الفعل استعمارًا بلغتهم، بل سمَّوه احتلالاً. ومع هذا قد يُنتقد من يصرُّ على استخدام مصطلح الاحتلال عوضًا عن مصطلح الاستعمار. فما بالك بمن يُبالغ ويسمِّيه بالاستدمار. ويصدق هذا في كثير من المجالات، وهو في مجال المصطلحات الشرعية والفكرية أكثر إلحاحًا.

● ذلك أنه قد طرأ عبث مقصود عند بعض المغرضين للمصطلح الشرعي والفكري؛ رغبةً في الإيهام الذي قد يطال المفهوم الشرعي والفكري للمصطلح.[1] ومن ذلك مفهوم الجهاد مثلاً، الذي تحوَّل في الكتابات الأجنبية بصيغته العربية «جهاد «Jihad إلى مفهوم سلبي أو كاد، وتبعها بعض الكتَّاب العرب، كما جرى حصره وقصره على القتال الذي هو أحدُ مفهوماته الثلاثة عشرة التي أوردها ابن القيِّم في كتابه زاد المعاد، فقسَّم الجهاد إلى أربع مراتب، هي: جهاد النفس وجهاد الشيطان وجهاد الكفَّار وجهاد المنافقين، وداخل هذه المراتب الأربع مراتب فرعيةٌ تسع، هي: جهاد النفس على

---

(١) انظر: صلاح سالم. إشكاليات الجهاد الإسلامي مع العقل الغربي في تجلِّياتها القديمة والحديثة. ـ صحيفة الحياة. ـ ع ١٧١٠٩ (٢٢/ ٢/ ١٤٣١هـ ـ ٦/ ٢/ ٢٠١٠م). ـ ص ٢٦.

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

تعلُّم الهدى، وجهادها على العمل به بعد علمه، وجهادها على الدعوة إليه، وجهادها على الصبر على مشاقِّ الدعوة إلى الله، وجهاد الشيطان على دفع ما يُلقي إلى العبد من الشبهات والشكوك القادحة في الإيمان، وجهاده على دفع ما يُلقي إليه من الإرادات الفاسدة والشهوات، وجهاد الكفَّار والمنافقين بالقلب واللسان والمال والنفس. «وجهاد الكفَّار أخصُّ باليد، وجهاد المنافقين أخَصُّ باللسان». (١)

● وليس في هذا محاولة للهروب من المفهوم القتالي للجهاد، كما هي حال فرقة في شبه الجزيرة الهندية التي سعت إلى نقض مفهوم القتال في الجهاد. كما أنه ليس فيها محاولة لحصر الجهاد على القتال، كما ذهبت إليه بعض الأحزاب التي غلَّبت القتال على المفهوم الأعمِّ. ولو علم الآخرون مفهوم الجهاد بمرتبته القتالية على حقيقته الشرعية وآدابه وأخلاقياته لكان مطلبًا بديلاً منها لما يسمُّونه اليوم بالمقاومة، بدلاً من أنْ يكون الجهاد ذا مدلول سلبي. (٢)

---

(١) انظر: ابن قيِّم الجوزية، الإمام المحدِّث شمس الدين أبا عبدالله محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي. زاد المعاد في هدي خير العباد/ حقَّق نصوصه وخرَّج أحاديثه وعلَّق عليه شُعيب الأرناؤوط وعبدالقادر الأرناؤوط. ـ ٥ مج. ـ بيروت: مؤسَّسة الرسالة، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٨م. ـ ٣: ٩ ـ ١١.

(٢) انظر: أحمد أبو الوفا. أخلاقيات الحرب في السيرة النبوية: دراسة مقارنة مع القواعد الحالية للقانون الدولي الإنساني. ـ القاهرة: دار النهضة المصرية، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م. ـ ٤٢٢ ص.

● يؤكّد هذا ضرورة التحديد الدقيق للمصطلحات الشرعية «لإزالة الأوهام التي يتوسَّل بها الخصوم لإثارة كثير من الشبهات. فهم يتعمَّدون التعمية والتجهيل بالمعاني الدقيقة والمفاهيم الأصيلة للمصطلحات القرآنية؛ لكي يوهموا من لا يعلم بأنَّ هناك تناقُضاتٍ بين هذه المصطلحات».[1] ومن ذلك مصطلح الجهاد، يقول آرشي أوغستاين: «إنَّ الغربيين وغيرهم من المنتقصين والمبغضين للإسلام يسعون إلى تقويض التعاليم القرآنية ذاتها بجعلهم قضيَّة الجهاد موضع جدل. وبدلاً من إزالة ووقف الأسباب المؤدِّية للسخط في العالم الإسلامي يسمح الغرب بل ويجاهر بسيناريو للنزاع مع الإسلام، ومن ثمَّ يقوم بترسيخ المسلمين على ردَّة فعلهم ومقاومتهم لهذا التهديد».[2]

● ويدخل في هذا مما له علاقة مباشرة بالجهاد مفهوم الاستشهاد من المنطلق الشرعي. فقد جرى لغط كبير في المحيط الفكري الغربي والعربي حول الإقدام على عمليات يكون المقتول الأوَّل فيها من يقوم بها. وقد تكون موجَّهة إلى

---

(١) انظر: محمد عمارة. شُبُهات حول القرآن الكريم. ـ القاهرة: نهضة مصر، ٢٠٠٣م. ـ ص ٤٦. ـ (سلسلة في التنوير الإسلامي؛ ٦٢).

(٢) انظر: آرشي أوغستاين. دفاعًا عن الجهاد حقيقة الجهاد: وجهة نظر مسيحية/ ترجمة محمد الواكد، مراجعة منذر الحايك. ـ دمشق: صفحات للدراسات والنشر، ٢٠٠٨م. ـ ص ٣٥.

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

المدنيين الذين يمكن أنْ يُقال عنهم إنهم أبرياء، لا صلةَ لهم مباشرةً بالصراع القائم في محيطهم. وأقلّ ما يمكن أنْ يقال عن هذه العمليات أنها ـ في غالبها الأعمّ ـ لا تراعي أخلاق الحروب وآدابها. والعراق وفلسطين وأفغانستان ميادين كبيرةٌ تزخر بهذه العمليات. فهل تعدُّ هذه العمليات استشهادية أم أنها انتحارية؟ أخذًا في الحسبان حكم الاستشهاد ومصير الشهيد في الإسلام في مقابل حكم الانتحار ومصير المنتحر.

- على أنَّ طلب الشهادة بالمفهوم الإسلامي، مثل الجهاد، ليس مقصورًا على ميادين الحرب فقط، بل إنَّ هناك حالاتٍ عديدةً يموت فيها المرء شهيدًا ـ بإذن الله تعالى ـ وهو أو وهي لم يخُض حربًا قطُّ، وقد زادت عن سبع حالات، كما أنه ليس بالضرورة أنَّ كلَّ من يموت في ساحة القتال يُكتب عند الله تعالى شهيدًا، بل قد يكون عكس ذلك، بحسب نيَّته وبحسب الظروف التي تحيط بموته، كأنْ يقتل نفسه جزعًا أو استعجالاً للموت دون صبر على ما لحقه في الحرب من أذىً.

- ويبدو أنَّ بعض الكتَّاب المسلمين قد تبع بعض المفكِّرين الغربيين في الحكم المسبق الذي يخلط بين الاستشهاد والانتحار، ويعُدُّ ذلك كله ضمن العمليات الانتحارية، دون التفريق بين تفجيرات الميادين الحربية، مثل طياري الكاميكازا اليابانيين، وتفجيرات المدارس والأسواق والمسارح وأماكن التجمُّعات المدنية التي شاعت في هذه الأيام ـ مع الأسف

الشديد ـ بحيث ينتهي الأمر إلى كارثة إنسانية مريعة، يختتمها الفاعل أو الفاعلون بقتل أنفسهم، كما حصل في المدرسة الثانوية بكولومبيا.[1]

● وينقل طلال أسد عن أستاذ العلوم السياسية روبرت بَيب، الذي عكف على جمع البيانات عن الأعمال الانتحارية منذ سنة ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م إلى سنة ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م، ليخلص إلى أنَّ البيانات تُظهر «أنْ ليس ثمَّة أيَّ علاقة قوية بين الإرهاب الانتحاري والأصولية الإسلامية، أو أصولية أيِّ دين آخر».[2] ويحمِّل العلمانية مغبَّة هذه الأفعال، أكثر من أنْ تُحمَّلَ «الأصوليات» الدينية.

● لا ترقى هذه الوقفة إلى التصدِّي للأحكام الشرعية في هذا المجال، فلا تملك العلم الشرعي الذي يمكِّنها من أنْ تحلِّل أو تحرِّم أو تطلق الأحكام أيًّا كانت، دون أنْ تُغفل القاعدة الأصولية التي تنصُّ على أنَّ مقاصد الأحكام مصالح الأنام.

● إنما المقصود هنا هو إثارة هذا الاضطراب في المصطلحات، مما أدَّى إلى إهانة مصطلحات شرعية لها قدسيَّتها، ومن ثمَّ ابتذالها والتأثير في مدلولاتها بأقلام غربية وعربية بتحويلها من

---

(١) انظر مثلاً: طلال أسد. عن التفجيرات الانتحارية/ ترجمة فاضل جكتر. ـ بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٨. ـ ص ٩٧ ـ ١٤٧.

(٢) انظر: طلال أسد. عن التفجيرات الانتحارية. ـ المرجع السابق. ـ ص١٢٣.

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

مدلولات حسنة وإيجابية إلى سيئة منبوذة، مهما انبرى من يدافع عنها من منطلقات فكرية لا تستند إلى قاعدة علمية شرعية ثابتة، بما في ذلك من خاض في هذه المفهومات من كُتَّاب غربيِّين.(١)

● ويقود هذا إلى القول إنَّ هناك مفهومًا قد يكون جديدًا حول المصطلح يسمِّيه هشام محيي الدين ناظر بإرهاب المصطلح، عندما تُفرض على الأمَّة مصطلحات غريبة عنها في مفهوماتها؛ لتحلَّ محلَّ مفهومات أصيلة وعملية وتحقِّق مفهوم المصطلح المجلوب وأكثر، مما قد يدخل في مفهوم احتلال (أو استعمار) المصطلح.(٢) ويمكن أنْ يمثَّل لذلك بالديموقراطية في مقابل الشورى. والمراد ـ على أيِّ حال ـ أنْ يتكيَّف المصطلح مع المفهوم، لا أنْ يُكيَّف المفهوم للمصطلح.

---

(١) انظر مثلاً: آرشي أوغستاين. تفجيرات انتحارية أم استشهاد؟: وجهة نظر مسيحية/ ترجمة محمد الواكد، مراجعة منذر الحايك. ـ دمشق: دار صفحات للدراسات والنشر، ٢٠٠٨م. ـ ١١١ ص. وانظر أيضًا: شاؤول كمحي وصموئيل إيفن. استشهاديون أم انتحاريُّو إرهاب؟: وجهة نظر يهودية/ تقديم وترجمة منذر الحايك. ـ دمشق: دار صفحات للدراسات والنشر، ٢٠٠٨م. ـ ١٢٠ ص. ـ (سلسلة دراسات إسرائيلية معاصرة).

(٢) انظر: هشام محيي الدين ناظر. القوَّة من النوع الثالث: محاولة الغرب استعمار القرية العالمية/ ترجمة خالد باطرفي. ـ جدَّة: مؤسَّسة المدينة للطباعة والصحافة والنشر، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.

www.alukah.net إهداء من شبكة الألوكة

الوقفة الثالثة

فكر التهويل

- ومع هذه المقدِّمة فإنَّ هذا البحث لا يسعى إلى الخوض في مناقشة المصطلح في الفكر العربي المعاصر من منطلق التهوين من الذات وجلدها، على ما هو متَّبع الآن في بعض الأطروحات الفكرية العربية المعاصرة التي تميل إلى التهويل، إلى درجة القول إنَّ اللُّغة العربية تلفظ أنفاسها الأخيرة، بحيث أضحى جلد الذات سمةً من سمات الطرح الفكري العربي المعاصر، بما في ذلك العناية باللُّغة العربية، أو قل إنْ شئت قلَّة العناية باللُّغة العربية، مما يساعد على حال التقهقر التي يعيشها هذا الفكر.

- وربَّما يُلتمس العذر لهؤلاء الغيورين على لغة الضاد نظرتهم التهويلية؛ نظرًا لما يُعايشونه من ضعف في اللُّغة واستهانة بها على مختلف الأصعدة من الشارع إلى الجامعة والمجمع، ولم يسلم من ذلك حتى المسجد والجامع والمنبر، والسعي

إلى البدائل اللغوية المتاحة التي لا تصل إلى مستوى اللُّغة العربية، من حيث الأسلوب والجزالة والقدرة على التعبير عن الظواهر المستجدَّة، مما يستدعي وقفة تقويم صارمة وقوية من الأطراف المعنية بهذا الجانب، بما فيها المؤسَّسات السياسية العربية. ويتكرَّر هنا إيراد ما يؤثر عن الخليفة الراشد الثالث ذي النورين عثمان بن عفَّان ﷺ قوله: إنَّ الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن.

- ولمن يجلد ذاته ويجلد الأمَّة نظرتُه التي يتَّكئ عليها من هذا الضعف الشامل في شتَّى مناحي الحياة المعاصرة، بما فيها مناحي الفكر والثقافة، فهو معذور من وجه، لكن يمكن أنْ يختار مسارًا أكثر بنائية وإيجابية في مسيرة تعديل الوضع الذي تعيشه الأمَّة في الزمن الحالي، بدلاً من الإسهام في تعميق الجراح، مما ينتج عنه قدرٌ من الإحباط يعود سلبًا على السعي إلى إعادة اللُّغة العربية إلى مكانتها التي تليق بها. على أنَّ هذه الوقفة لا تناقش المواقف من المفهومات من حيث القبول أو الرفض، وإنما هي تعنى بإشكالية المصطلح في التعبير عن المفهوم وحسب.

- وربما يعود هاجس الهوان إلى العقد السابع من القرن الرابع عشر الهجري الخامس من القرن العشرين الميلادي، حينما ظهرت الدعوة إلى كتابة القرآن الكريم نفسه بالحروف اللاتينية، تلك الدعوة التي تقدَّم بها عبدالعزيز فهمي لمجمع

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

فؤاد الأوَّل للُّغة العربية بالقاهرة في ٦/ ١/ ١٣٦٠هـ الموافق ٢/ ٢/ ١٩٤١م، حيث دعا إلى أنْ تُكتب اللُّغة العربية بالحروف اللاتينية، وكان ذلك المقترح قد نوقش في جلستي ٢٤ و٣١ من شهر محرَّم ١٣٦٣هـ الموافق يناير من سنة ١٩٤٤م. إلاَّ أنَّ أعضاء المجمع آنذاك اعترضوا على هذا الاقتراح، «حتى اندثر هذا الموضوع وطواه النسيان منذ عام ١٩٤٤م».(١)

(١) انظر: عبدالحيّ حسين الفرماوي. كتابة القرآن الكريم بالحروف اللاتينية: اقتراح مرفوض. ـ في: المؤتمر الحادي عشر لمجمع البحوث الإسلامية. ـ ج ٢. ـ القاهرة: المجمع، ١٩٩٥م. ـ ص ٣٩١ ـ ٤١٦.

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

الوقفة الرابعة

تمجيد الآخر

- ويتبع هذا أنَّ هذا البحث لا يسعى كذلك إلى تمجيد الآخر والمبالغة في الثناء عليه فيما وصل إليه من وضوح في المفهومات الحديثة للحياة. هذا الوضوح الذي أعان على نحت مصطلحات حديثة، يبالغ بعضنا عندما يوصلها إلى أربع مئة ألف (٤٠٠,٠٠٠) مصطلح في السنة، وهي مبالغة واضحة قد تعكس مدى التمجيد الذي وصل إليه بعض قومنا للآخر.

- ويستدعي الطرح الموضوعي استخدام الأرقام الواقعية ـ وهي حقًّا قليلة ـ في التهوين من وجودنا الفكري، ومن ثَمَّ تبنِّي المنهج الذهني الذي أوصل إلى هذا الرقم المبالغ فيه، لا سيَّما أنه رقم لا يستند قائلُه على قاعدة توثيقية تؤيِّده. وبحسب المنظَّمة الدولية للثقافة والآداب والعلوم (اليونسكو) فإنَّ ما يدخل الاستخدام اليومي دوليًّا من المصطلحات يصل

إلى خمسين (٥٠) مصطلحًا يوميًّا، أيْ نحو عشرين ألف (٢٠,٠٠٠) مصطلح سنويًّا.[١] ويبقى هذا الرقم كبيرًا إذا ما كان تراكُميًّا.

- على أنَّه لا بدَّ من التوكيد أنَّ إشكالية توحيد المصطلح فكريًّا ليس خاصًّا بالفكر العربي وحده، بل إنَّ «جميع» الثقافات تعيش معاناةً مع المصطلح، إلى درجة اليأس في الوصول إلى اتِّفاق عام على التغلُّب على هذه الإشكالية المعرفية،[٢] ما دامت طبيعتها تتطوَّر، ودلالاتها تتغيَّر، تبعًا للزمان والمكان وللموقف والكاتب، كما يقول فاروق مواسي في مقالة له في مجلَّة دروب الإلكترونية بعنوان: إشكالية المصطلح.[٣]

- وفي مقابل عدم التمجيد للآخر لا يهدُف هذا البحث كذلك إلى التقليل من الجهود الفكرية التي يضطلع بها الآخر، مما انعكس على قدرته أو قدراته على نحت مصطلحات حديثة لمفهومات جديدة أو متجدِّدة في العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية والعلوم التطبيقية والبحتة على حدٍّ سواء. ويرجو

---

(١) انظر: ممدوح محمد خسارة. علم المصطلح وطرائق وضع المصطلحات في العربية. ـ مرجع سابق. ـ ص ١٦.

(٢) انظر: يوسف وغليسي. إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد. ـ مرجع سابق. ـ ص ٥٦.

(٣) انظر: فاروق مواسي. إشكالية المصطلح. ـ دروب. ـ http:// www.doroob.com/? P8335 (٢٢/ ٧/ ١٤٣٠هـ ـ ١٥/ ٧/ ٢٠٠٩م).

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

هذا البحث أنْ يقف في الوسط بين تهويل وتهوين.

- إنما يأتي هذا الاحتراز هروبًا من ركوب موجة الاستهانة بالأمَّة التي غلبت على بعض مفكِّرينا في الآونة الأخيرة؛ نتيجة للإحباطات التي تمرُّ بها الأمَّة في مناحٍ شتَّى من مناحي حياتها الفكرية والثقافية والسياسية التي تُعلَّق عليها عادة جلُّ المشكلات. فكانت الإملاءات حينما توافَر عنصر القابلية للاستملاء. مع الاعتراف بما يعتري الأمَّة من هوان في عديد من مناحي حياتها مما يقبل في الوقت نفسه الزوال.

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

الوقفة الخامسة

المنحى الفكري للمصطلح

- لعل هذا البحث يوفَّق في مناقشة الآلية الفكرية، وليس اللغوية الأدبية ولا النقدية المتروكة للمتخصِّصين الحاذقين في اللُّغة والنقد، ويكفي في النقاش هنا التركيزُ على الجانب الفكري في استخدام المصطلحات التي تتمُّ بها ترجمة بعض المفهومات الغربية ونقلها من لغات غربية إلى اللُّغة العربية واللغات الإسلامية الأخرى، كالتركية والفارسية والأُردية والملاوية وغيرها، مما يدخل تحت مفهوم علم اللُّغة التطبيقي.

- لا يستهين الباحث بنزوع بعض علمائنا ومفكِّرينا إلى المصطلح الأجنبي المألوف لديهم، بحكم تعليمهم وثقافتهم الأجنبية أكثر من ألفة البديل العربي، مما أوجد عندنا إشكالاً تمثَّل في ترسيخ شيوع المصطلح الغربي في ثقافتنا العربية

المعاصرة،[1] والاحتجاج دائمًا بأنه «لا مُشاحة في الاصطلاح»، وأنَّ هذا المصطلح المتداول قد شاع بين الناس، دون أنْ يُعمل العلماء والمفكِّرون الذهن في السعي إلى أصيل المصطلح العربي والارتباط بالتراث العربي الإسلامي في الوصول إليه، بل دون إعمال الذهن في مفهوم اللفظ، مما يستدعي إعادة النظر في هذه العبارة «لا مُشاحة في الاصطلاح» وعدم قبولها على علاَّتها، لا سيَّما عندما تُستخدم في التخلُّص من تفسير مصطلح غامض.[2] ويمكن التمثيل السريع لذلك بكثرة التعبير عن العرقية بالإثنية، على اعتبار أنَّ مدلولَهما واحد، بل وجدتُ من يُرادِف بينهما تلازُمًا فيقول: العرقية والإثنية، وكأنه يقول: العرقية والعرقية، وقس على ذلك عبارات متداولة، مثل السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا والبيبليوجرافيا ... إلخ.

● هذا في الوقت الذي يفصِم فيه بعضُ المفكِّرين الحاضرَ العلميَّ عن الماضي الذي شهد «مجهوداتٍ معتبرةً قام بها فلاسفةٌ مُقتدرون، إلا أنَّ المترجمين المعاصرين قاموا

---

(١) انظر: سمير حجازي. إشكالية المصطلح الغربي في ثقافتنا المعاصرة. ـ القاهرة: مركز الحضارة العربية للإعلام والنشر والدراسات، ٢٠٠٦م.

(٢) انظر: محمد عمارة. معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام. ـ ط ٢. ـ القاهرة: نهضة مصر، ٢٠٠٦م. ـ ٢٢٠ ص.

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

بمحو حلقات نيِّرة كان بمقدورها أنْ تمدَّ المصطلحَ النقديَّ الجيِّد بمصطلحاتٍ مهمَّة».[1] مما يدخل في مفهوم الاستخفاف بإنجازات القدامى، كما يقول السعيد بوطاجين.[2]

- وتنشأ الإشكالية حينما يظهر التباسٌ فكريٌّ حول مفهوم ما يُراد صياغة مصطلح له يعبِّر بوضوح عن مدلول المفهوم، «أو أنَّ مشتبهاتٍ تحيط بالموضوع، وبالتالي تحول دون وجود دليل دامغ أو كافٍ يكشف عن طبيعة هذا الموضوع».[3]

- يمكن القول إنه بهذا الأسلوب الهيِّن والسريع في صياغة المصطلح برزت معضلة الإبهام في المفهوم، وإنْ أراد بعض الكتَّاب والمفكِّرين التشدُّق بإشعار المتلقِّين بما لديهم من سعة اطِّلاع. ويبرز هذا الهاجس في أوساط أنصاف المثقَّفين الذين ترى معظمهم يوحي إليك بسعة اطِّلاعه، عندما يستعير عباراتٍ أو مصطلحاتٍ أجنبيةً قد يكتبها بلغتها؛ إمعانًا في ادِّعاء الثقافة وسعة الاطِّلاع، مما أحدث عندنا إشكالاً

---

(١) انظر: السعيد بوطاجين. الترجمة والمصطلح: دراسة في إشكالية ترجمة المصطلح النقدي الجديد. ـ مرجع سابق. ـ ص ٢٠٨.

(٢) انظر: السعيد بوطاجين. الترجمة والمصطلح: دراسة في إشكالية ترجمة المصطلح النقدي الجديد. ـ المرجع السابق. ـ ص ١٢.

(٣) انظر: ياسر قنصوة. الليبرالية: إشكالية مفهوم. ـ القاهرة: دار قباء، ٢٠٠٣م. ـ ص ٦.

واضحًا في المصطلح،[1] وكان له أثره على تعريب المصطلحات، وربَّما عدم استساغتها عند ترجمتها أو تعريبها.[2]

- فلا نزال إلى يومنا هذا ـ على سبيل المثال ـ نجد صعوبة في استخدام مصطلح الحاسب الآلي أو الحاسوب في مقابل استخدام المصطلح الأجنبي الكمبيوتر، أو استخدام الناسوخ أو الراقم أو الهاتف المصوَّر بدلاً من الفاكس، والشبكة العنكبوتية بدلاً من الإنترنت والبريد الإلكتروني بدلاً من الإيميل والحاسوب المحمول بدلاً من اللاب توب ومثلها البال توك والفيس بوك، وما سيطرأ من تعبيرات الاتِّصالات الإلكترونية التي لا يجاريها المجتمع الثقافي العربي بالمصطلح الأصيل.

- ويقاس على ذلك بعض التسميات مثل المذياع والرائي أو المرناه واللاقط الذي يعدُّ التلفُّظ بها اليوم مدعاة للسخرية والاستهزاء والتندُّر في ضوء شيوع اللفظ الأجنبي: الراديو والتلفزيون والمايكروفون وكونها مصطلحاتٍ شاعت عالميًّا، وإنْ اختلف النطق بها من بيئة ثقافية إلى أخرى. والعجيب أنْ

---

(١) انظر: سهيلة ميلاط. مدخل إلى مشكلة المصطلح. ـ التعريب (دمشق). ـ مج ١٢ ع ٢٤ (٢٠٠٢م). ـ ص ١٦٣ ـ ١٨٢.

(٢) انظر: شحادة الخوري. دراسات في الترجمة والمصطلح والتعريب. ـ دمشق: دار طلاس للدراسات والنشر، ١٩٩٢م. ـ ٢٤٠ ص.

www.alukah.net إهداء من شبكة الألوكة

تكون هذه المحاولات التأصيلية للتعريب والترجمة مثار تنذُّر من بعض من فئات المجتمع العربي؛ بحجَّة أنَّ المصطلح الأجنبيَّ قد أخذ مكانه في حيِّز القبول، بما يفضي إلى القول مرَّةً أخرى بأنه لا مُشاحة في الاصطلاح.

- وربما تعود فكرة التنذُّر إلى بداية ظهور المسرح العربي ثم الأفلام العربية التي صوَّرت متقن اللُّغة العربية المتحدِّث بها، سواءٌ أكان شيخًا أو مأذون أنكحة أو له علاقة بالدين واللُّغة، على أنه رجل متشدِّق متقعِّر، يختار العبارات ويلفظها بطريقة هزلية، مما كان له أثره على تلقِّي اللُّغة العربية والعناية بها من الجمهور ومن الصفوة، ومن ثمَّ سهولة اللجوء إلى اللغات الأخرى في التعبيرات الدارجة، ناهيك عن العناية بنقل المصطلحات وتعريبها.

- يُضاف إلى ذلك أثر البعثات العلمية العربية إلى «الخارج»، وتلقِّي العلوم والآداب والأفكار والمفهومات والمصطلحات باللغات الأجنبية واستساغتها، والتغييب شبه الكامل للتراث العربي الإسلامي في العلوم والفنون، بما في ذلك مصطلحاتها، في ضوء التدريس والتعليم باللغات الأجنبية وإتقانها أكثر من إتقان اللُّغة العربية، حتى المصطلحات التي نقلتها اللغات الأخرى من اللُّغة العربية وحرَّفتها لتناسب لسانها أعادها أبناء العربية على تحريفها؛ ظنًّا منهم أنَّ أصلها غيرُ عربي، مما أفضى إلى تدريس العلوم

التطبيقية والبحتة باللغات ومصطلحاتها التي أجادها المبعوثون؛ بحجَّة مواكبة التقدُّم العلمي والإنتاج الفكري الغربي.

● يقول محمد كامل حسين في هذا الصدد، لكن بتشاؤم أكثر: «أمَّا البحث في بطون الكتب القديمة فقد انتهى عهده، وفيه عيوب كثيرةٌ جدًّا؛ لأنَّ مصطلحات القدماء تقوم على تصوُّرات قُضي عليها من قديم. وإذا أردنا إحياءها من جديد كان الخلط واللبس. والطبيب المعاصر يستحيل عليه أنْ يتقمَّص روح الطبيب القديم فيفهم علمه، ولو فهمه لفسد عليه تفكيره».[1] وليت كثيرًا من أطبَّاء اليوم يتقمَّصون روح الأطبَّاء القدماء دون تقمُّص تصوُّراتهم العلمية الآنية كلِّها بالضرورة.

● ويردُّ ممدوح محمد خسارة على محمد كامل حسين بقوله: «وفي هذا الكلام نظر، فنحن لا نعرف إنْ كانت المصطلحات القديمة قد استخدمت كلُّها. أمَّا قيام المصطلحات القديمة على تصوُّرات قُضي عليها من قديم فما نظنُّ أنَّ كلَّ المصطلحات القديمة هي كذلك، ثم إننا

(١) انظر: محمد كامل حسين. اللغة والعلوم. ـ مجلة مجمع القاهرة. ـ ١٢/ ٢٨. ـ نقلاً عن: ممدوح محمد خسارة. علم المصطلح وطرائق وضع المصطلحات في العربية. ـ مرجع سابق. ـ ص ١٦.

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

عندما نلتزم مصطلح القدماء فلسنا ملزَمين بطريقة فهمهم، ذلك أنَّ المصطلح هو رمز قبل أيِّ شيء آخر، وليس منهج بحث وعلم». (١)

(١) انظر: ممدوح محمد خسارة. علم المصطلح وطرائق وضع المصطلحات في العربية. ـ المرجع السابق. ـ ص ٣٤.

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

الوقفة السادسة

بداية الإشكالية

● قد تكون الإشكالية في المصطلح المنقول قد بدأت بوضوح عند نهاية القرن التاسع عشر الميلادي عندما دخلت اللُّغة العربية ثمانية (٨) مصطلحات تُرجمت ترجمةً غيرَ دقيقة، ومنها المعرفة والثقافة والعلم. ولعلَّ من ذكرها هو الشيخ محمد حسين المرصفي (ت ١٣٠٦هـ/ ١٨٨٩م) في كتابه: الوسيلة الأدبية. وفي نهاية القرن العشرين الميلادي وصلت هذه المصطلحات إلى ١٠٠ مصطلح،[١] ومنها العِلمانية والعولمة والحداثة والأصولية. وقد قيل الكثير عن هذه المصطلحات، على اعتبار أنها من المصطلحات المستوردة

---

(١) حدَّثني بهذا فضيلة الشيخ الدكتور علي جمعة محمد مفتي الديار المصرية في لقاء معه في المنيا بمصر في صفر سنة ١٤٢٨هـ/ مارس ٢٠٠٧م. وانظر: علي جمعة محمد. المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم. ـ القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.

التي يُفهم منها الحطّ المباشر من الإسلام واللُّغة العربية من مفهوم الغزو الفكري أو الثقافي،[1] بل الاحتلال الثقافي الباقي على أنه بديلٌ أصعب من الاحتلال العسكري الزائل.[2] ولا يقف الأمر على مجرَّد تبنِّي مصطلحاتٍ وألفاظٍ.

- يقول سميح عاطف الزين: «وقد حقَّق الغربيون نجاحًا باهرًا في ذلك، وتمكَّنوا من إحداث شرخ عميق في البِنى الفكرية الإسلامية وخلخلتها عند المسلمين حينما زيَّفوا الوقائع التاريخية، مفرغين تلك البِنى من محتواها. وقد تمَّ ذلك بتمويهات مُتأنْسِنة تحت شعار العلم والإنسانية».[3]

- ويضيف سميح الزين القول: «وبهذا الشعار الذي ظاهره التحضُّر وباطنه التمكُّن من مصادر العقول نجحوا في السيطرة على إدارة الفكر ووضعه في القنوات التي تخدم مصالحهم، وتحقِّق أهدافهم، من خلال الجامعات التي أغروا المسلمين بالانتساب إليها، ما نتج منه قولبةٌ ثقافيَّةٌ

---

(١) في المحيط الفكري العربي من ينفي وجود غزو فكري، وإنما هو عندهم تلاقُح الأفكار.

(٢) انظر: زينب عبدالعزيز. هدم الإسلام بالمصطلحات المستوردة: الحداثة والأصولية. ـ دمشق: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٤م. ـ (سلسلة صليبية الغرب وحضارته؛ ٤).

(٣) انظر: سميح عاطف الزين. عالمية الإسلام ومادِّية العولمة. ـ بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م. ـ ص ٦٣.

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

وبِنىً فكريَّةٌ أبعدتهم عن الانتماء إلى الفكر الإسلامي الأصيل، وجعلتهم يتبنَّون تلقائيًّا ما يُطرح من جرعات فلسفية أدَّت إلى جعل الغرب النموذج الأمثل في إقامة المجتمعات. الأمر الذي ساعد على احتلال بلاد المسلمين واستعمارها بعد احتلال عقولهم». (١)

- وهذا ما أوجد مصطلحًا فكريًّا جديدًا نبع من المجتمع الغربي «الأوروبي» أو الغرب الأوسط ـ كما سيأتي نقاشه في الفصل الثاني من هذا الكتاب ـ أوَّلاً باسم «الاستثناء الثقافي»، للوقوف في وجه هذا النوع من الغزو الفكري، للحفاظ على الخصوصيات الثقافية التي تسعى العولمة الثقافية إلى صهرها في ثقافة واحدة متحيِّزة للمفهوم القادم من الغرب الأقصى للثقافة. (٢)

- وعودٌ على سميح الزين في تعبير دقيق عن محاولة ممارسة مفهوم الاستثناء الثقافي والخروج من هذا المأزق الثقافي، حيث يقول: «وبعد أنْ تبيَّن للمسلمين زيف شعارات التحضُّر

---

(١) انظر: سميح عاطف الزين. عالمية الإسلام ومادِّية العولمة. ـ المرجع السابق. ـ ص ٦٣ ـ ٦٤.

(٢) انظر: علي بن إبراهيم النملة. الاستثناء الثقافي في مواجهة الكونية: ثنائية الخصوصية والعولمة. ـ بحث مقدَّم إلى مؤتمر اتِّحاد المؤرِّخين العرب. ـ القاهرة: اتِّحاد المؤرِّخين العرب، ١١ ـ ١٢ ذو القعدة ١٤٢٩هـ الموافق ١٠ ـ ١١ نوفمبر ٢٠٠٨م. ـ ٣٨ ص.

والأنسنة أخذوا يعيدون النظر في مدى صحَّة الأفكار والثقافة الغربية، ولكنهم ظلُّوا متخبِّطين في إيجاد طريق الإنقاذ: فمنهم من أرهقه البحث فاكتفى بالرفض، ومنهم من وجد في الماركسية إمكانية الخروج من المأزق، ومنهم من زاوَج بين الاشتراكية والإسلام الاقتصادي».[1] ولا يتَّسع المجال هنا لضرب الأمثلة الواقعية التي سعت إلى إلصاق أيِّ مذهب جديد كالاشتراكية مثلاً بالإسلام، فجعلت من محمد بن عبدالله ﷺ إمام الاشتراكيين! ومن أبي ذرٍّ الغفاري ﷺ الاشتراكي الزاهد![2]

● ويُضيف سميح الزين أيضًا: «ولكنَّ القاعدة الشعبية العريضة من المسلمين بقيت هي الخزَّان الأعرض بموروثها العقائدي المجذَّر إيمانيًّا، والذي لا يقبل الجدلَ في أهلية الإسلام لقيادة العالم. تلك القاعدة الشعبية هي التي احتضنت نواةَ

---

(١) انظر: سميح عاطف الزين. عالمية الإسلام ومادِّية العولمة. ـ مرجع سابق. ـ ص ٦٤.

(٢) انظر في هذا: عبدالحميد جودة السحَّار. أبو ذر الغفاري: الاشتراكي الزاهد. ـ القاهرة: دار الهلال، ١٣٨٥هـ/١٩٦٦م. ـ ٢٠١ ص. ـ (سلسلة كتاب الهلال: ١٧٨). وانظر أيضًا: عبد الحميد جودة السحَّار. أبو ذر الغفاري صاحب رسول الله: مصدر يبحث «الاشتراكية في الإسلام». ـ ط ١٠. ـ القاهرة: مكتبة مصر، د.ت. ـ ٢٠٨ ص. ويردُّ الدكتور عبدالحليم محمود على هذا التوجُّه عن أبي ذرٍّ الغفاري ـ رضي الله عنه ـ في: أبو ذرٍّ الغفاري والشيوعية. ـ ط ٤. ـ القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٥م. ـ ٨٧ ص.

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

الدعوة إلى صحوة إسلامية نشاهد إشراقاتها هنا وهناك على امتداد العالم الإسلامي». (١)

● وفي نهاية هذا التمهيد الذي طال يحسُن التوكيد أنَّ مناقشة بعض المصطلحات المضطربة لا تعني الإحاطة بما قيل عنها في هذا البحث، ناهيك عن الإحاطة بالمصطلحات التي تولَّد عنها أو منها غموضٌ أدَّى إلى القلق في الفهم، كما لا تعني بالضرورة تخطئة المصطلحات الواردة في هذا البحث على أنها نماذجُ في هذه الوقفة، وتخطئة من كبَّ على استخدامها؛ إذ إنها شاعت شيوعًا يصعب معه قبول النقاش فيها، بحيث يُفهم من يقف في وجهها بأنه متطرِّفٌ فكريًّا ولغويًّا، ناهيك عن السعي إلى تقديم البديل الذي يعبِّر عن المفهوم المراد خيرَ تعبير.

● إنما المراد من هذا النقاش هو أنْ يُرمى حجر في ماء راكد لعلَّه بحركته يخرج بعض اللآلئ الكمينة التي ما حال دون خروجها إلا قدرٌ من الركود الفكري والضعف الانتمائي، والعزوف عن العمق التحليلي لمعاني الألفاظ ومفهوماتها. يقول ممدوح الشيخ في معرض حديثه عن عبدالوهَّاب المسيري وتفاعُله مع المصطلح: «ولا نبالغ إذا قلنا إنَّ

---

(١) انظر: سميح عاطف الزين. عالمية الإسلام ومادِّية العولمة. ـ مرجع سابق. ـ ص ٦٤.

دراسات عبدالوهَّاب المسيري حول التحيُّز والمصطلح من منظور إسلامي كانت أشبه بحجر كبير أُلقيَ في بحيرة راكدة، فقد فتحت كتاباته الباب أمام موجة لم تنقطع من الدراسات حول هذه القضية المنهجية المهمَّة».[1]

(١) انظر: ممدوح الشيخ. عبدالوهَّاب المسيري: من المادِّية إلى الإنسانية الإسلامية. ـ بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠٠٨م. ـ ص ١٤٧.

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

الوقفة السابعة

نماذج من المصطلحات

● وهذه جملة من المصطلحات التي نالت قسطًا وافرًا من الغموض. وهي تمثِّل نماذجَ من عدد كبير من المصطلحات الشائعة فكريًّا وثقافيًّا، مما يحتاج معه إلى إعادة النظر في صياغتها وليس في مدلولاتها، مع إدراك الباحث أنه من شبه المستحيل إعادة النظر في صياغتها ما لم تتوافر عواملُ عدَّة تعين على هذه الخطوة، الأمر الذي قد يحدو ببعض الناس إلى القول بقبولها كما هي بحجَّة أنه لا مُشاحة في الاصطلاح، فيضحي طرحُها بهذه الصورة من باب الترف الفكري الذي يمكن الاستغناء عنه.

● وقد تعمَّدت أنْ أورد بعد المصطلح العربي المضطرب ما يقابله من المصطلح الأجنبي باللُّغة الإنجليزية؛ لمعرفتي بهذه اللُّغة، ولكون مصطلحاتها قد طغت على كثير من اللغات الحيَّة، بحكم أنها أضحت لغة الاتِّصال الأولى بالعالم اليوم.

واكتفيت من حيث التحليل بسبعة مصطلحات شاعت بين المفكِّرين والكتَّاب وكثُر استخدامها في الإعلام على نطاق واسع، رأيت أنها كافيةٌ للتدليل على ما مرَّ نقاشه، والسبعة عند العرب كثير، وإلاّ فالقائمة طويلة، وتتفرَّع بحسب العلوم والفنون والمهن، وتحتاج إلى نقاشٍ مستفيضٍ لعله يكون نقاشًا قريبًا جدًّا من الموضوعية دون تهوين ولا تهويل.

- ويستدعي هذا التوسُّع في هذه القائمة التي يجمعها جميعًا الاضطراب والغموض، مما أورد إشكالاً فكريًّا في المصطلح العربي. وأجَّلت الحديث عن مصطلح مهمٍّ كذلك هو العولمة؛ ليكون مستهلَّ الفصل الثاني الذي يتمركز حول الخصوصية الثقافية في مقابل العولمة. كما أجَّلت الحديث عن الإشكالية في مفهوم الحقوق؛ لأني عقدت لها فصلاً خاصًّا، كانت نواته محاضرة في مقرِّ المنظَّمة الدولية للتربية والعلوم والثقافة (اليونسكو) بباريس.
- ورتَّبت هذه المصطلحات هجائيًّا على النحو الآتي:

١. الإرهاب،

٢. الاستشراق،

٣. الأصولية،

٤. التسامح،

٥. العلمانية،

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

٦. الغرب،

٧. الليبرالية.

وقد يتَّضح للمتابع أنَّ البحث قد توسَّع في بعض هذه المصطلحات دون بعض؛ ذلك لأنَّ الباحث قد يكون ألصق ببعضها دون البعض الآخر. وهذا واضحٌ جدًّا في الوقفة عند مصطلح الاستشراق، الذي لم تكن هذه هي المرَّة الأولى التي ناقش الباحث فيها غموض هذا المصطلح في الفكر العربي، فاستأنس بما سبق طرحه في مجال الاستشراق، ثم يأتي مصطلح التسامُح الذي توسَّع الباحث فيه كذلك؛ نظرًا لأنه يبدو أنَّ المفهوم الإسلامي قد ظُلم عندما أعطي هذا المصطلح المستخدم بثقافة دينية أخرى، له فيها دلالة لا تتَّفق والدلالة الإسلامية الأشمل للمفهوم. وقد بدأت مناقشة الإشكالية والغموض والاضطراب في هذه المصطلحات السبعة على أنها نماذج منتقاة على النحو الآتي:

١. النموذج الأوَّل: الإرهاب (Terrorism)

- في نبذ الإرهاب مثلاً حفظ للحقِّ في الحياة، وفي الإرهاب نفسه نفي لهذا الحقِّ في الحياة الآمنة المستقرَّة. ونحن نؤكِّد دائمًا على حفظ الضرورات الخمس التي هي الدين والنفس والمال والنسل والعقل، يقول الإمام أبو حامد الغزالي في المستصفى: «إنَّ مقصود الشرع من الخلق خمسة؛ وهو أنْ

يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكلُّ ما يتضمَّن هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوِّت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة». (١)

● تلك الضرورات التي فصَّلها الإمام الشاطبي وهو من أئمة المسلمين في القرن الثامن الهجري (٧٩٠هـ) الرابع عشر الميلادي (١٣٨٨م) في كتابه الموافقات أيضًا، يقول: «فقد اتفقت الأمَّة، بل سائر الملل على أنَّ الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس هي: الدين والنفس والنسل والمال والعقل». (٢)

● ومع هذا فإنه لم يتَّفق دوليًّا على صيغة واضحة لتعريف الإرهاب، رغم محاولات البعض الوصول إلى تعريف مشترك يجمع شتات الأفكار التي تتضمَّنها التعريفات الكثيرة، حيث وصلت تعريفات الإرهاب إلى أكثر من مئة وعشرة (١١٠) تعريفات، بحيث قيل: إنَّ وصفَ ظاهرةِ الإرهاب أسهلُ من تعريفها. (٣)

● لا يعني هذا الاضطراب في المفهوم والتعريف الدخولَ في

---

(١) انظر: محمد بن محمد الغزالي، أبا حامد. المستصفى من علم الأصول. ـ ١: ٢٨٧.

(٢) إبراهيم اللخمي الشاطبي. الموافقات في أصول الأحكام. ـ ٢: ٤.

(٣) انظر: أمل يازجي ومحمد عزيز شكري. الإرهاب الدولي والنظام العالمي الراهن. ـ دمشق: دار الفكر، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م. ـ ص ٩٣.

www.alukah.net إهداء من شبكة الألوكة

جدال أو تشكيك حول شجب الممارسات الواضحة إنسانيًا أنها الإرهاب بعينه، ولا مسوِّغ البتة لأي سلوك يكون من أهدافه التعرُّض لحقوق الإنسان وضروراته في الحياة وفي إنسانيته، على اعتبار أنَّ الإرهاب بالمفهوم المتعارف عليه هو من أبرز أنواع النُّكران الفعلي لحقوق الإنسان وأوضحها.

- الإشكالية المصطلحية هنا هي التقصير في تعميم المصطلح على جميع الأعمال التي ينطبق عليها مفهوم الترويع والعنف والقتل والتخريب للمصالح المدنية، دون النظر إلى الجهة المنفِّذة ومن يقف وراءها، فكما أنَّ أحداث يوم الثلاثاء الثاني والعشرين من جمادى الآخرة من سنة ١٤٢٢هـ الموافق الحادي عشر من سبتمبر من سنة ٢٠٠١م، وأحداث إرهابية تلتها في مدريد والرياض ولندن ومومباي، وغيرها تعدُّ أعمالاً إرهابية، فإنَّ أعمالاً أخرى لها النتائج ذاتها في أوكلاهوما، وفي أيرلندا الشمالية وفي فلسطين المحتلَّة ليست أعمالاً إجرامية فحسب،[1] بل هي كذلك أعمال إرهابية، مما يدعو إلى استقرار دولي على المفهوم بمصطلح يعبِّر عنه خير تعبير،

(١) في التعامُل مع تفجير المبنى الفدرالي في مدينة أوكلاهوما بولاية أوكلاهوما يوم الأربعاء ١٩/ ١١/ ١٤١٥هـ الموافق ١٩/ ٤/ ١٩٩٥م الذي نفَّذه تيموثي ماكفي وراح ضحيته ١٦٨ شخصًا وُصف في البدء بأنه عمل إرهابي، وعندما تبيَّنت الطبيعة الفكرية للقائمين عليه وصف بأنه عملٌ إجرامي.

والابتعاد في الوقت نفسه عن الكيل بمكيالين في إطلاق مصطلح الإرهاب.[١]

٢. النموذج الثاني: الاستشراق (Orientalism)

- يجري التفصيل هنا حول الاستشراق هنا لأنه عند الباحث من أكثر المصطلحات غموضًا من حيث المفهوم،[٢] فقد دخل مصطلح «الاستشراق» القاموس الإنجليزي سنة ١٢٠٤هـ الموافق ١٧٧٩م، والقاموس الفرنسي سنة ١٢٤٥هـ الموافق ١٨٣٩م.[٣]

- وانطلق المصطلح رسميًّا سنة ١٢٩٠هـ/ ١٨٧٣م في باريس، حيث بدأ تبنِّي المصطلح في أوَّل مؤتمر عام جمع عددًا من المستشرقين الأوروبيين، وأنشئت للمفهوم جمعية دولية تعنى به وتعين عليه،[٤] ثم أنشئت جمعيات إقليمية ومحلية، بعضها نشط وبعضها دون ذلك.

---

(١) انظر: سميح عاطف الزين. عالمية الإسلام ومادِّية العولمة. ـ مرجع سابق. ـ ص ٨٥ ـ ٩٤.

(٢) معظم النقاش حول مفهوم مصطلح «الاستشراق» هنا مستلٌّ من كتاب المؤلِّف: الالتفاف على الاستشراق: محاولة التنصُّل من المصطلح. ـ الرياض: مكتبة الملك عبدالعزيز العامَّة، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م. ـ ١٧٣ ص.

(٣) انظر: فرَّاج الشيخ الفراري. في معنى الاستشراق وبداياته. ـ ص ١٤ ـ ١٧. ـ في: شُبُهات حول الاستشراق. ـ الدوحة: دار الثقافة، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م. ـ ١٢٦ص.

(٤) انظر: مازن بن صلاح مطبَّقاني. الاستشراق المعاصر في منظور الإسلام. ـ الرياض: دار إشبيلية، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م. ـ ٢١٦ ص.

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

● وفي سنة ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م وفي باريس نفسها تخلَّى المستشرقون عن المصطلح، وسعوا إلى رميه في زبالة التاريخ على رأي المستشرق الإنجليزي الأمريكي برنارد لويس، والاستعاضة عنه بمصطلحات أكثر جاذبية وأكثر هروبًا من المصطلح نفسه الذي صاحبه الشؤم والتلوُّث،(١) وأصبحت شخصية المستشرق شخصيَّةً مشؤومة.(٢) ومن هذه المصطلحات البديلة الاستعراب والاختصاص في العلوم الإسلامية أو الشرق أوسطية أو الأنثربولوجيا، وما إلى ذلك من مصطلحات أخرى تسهم في السعي إلى إلغاء المصطلح «الاستشراق»، دون إلغاء المفهوم بالضرورة في محاولات للتنصُّل منه والالتفاف عليه.(٣)

● أدَّى هذا التحوُّل إلى تخلِّي بعض المستشرقين عن العمق الاستشراقي في الدراسات والبحوث، والميل إلى الشهرة والظهور الإعلامي من خلال التحليلات السريعة لأحداث

---

(١) انظر: بيرنارد لويس. مسألة الاستشراق. ـ ص ١٥٩ ـ ١٨٢. ـ في: هاشم صالح/ معدٌّ ومترجم. الاستشراق بين دعاته ومعارضيه. ـ ط ٢. ـ بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٠م. ـ ٢٦١ ص.

(٢) انظر: ناديا أنجيليسكو. الاستشراق والحوار الثقافي. ـ الشارقة: دار الثقافة والإعلام، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م. ـ ص ٧٢. ـ (سلسلة كتاب الرافد؛ ٤).

(٣) انظر: علي بن إبراهيم النملة. الالتفاف على الاستشراق: محاولة التنصُّل من المصطلح. ـ الرياض: مكتبة الملك عبدالعزيز العامَّة، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م. ـ ١٧٣ ص.

راهنة، ولكنها ورثت أجندتها من الاستشراق، فلم تنفكَّ عنه.[1]

● ممّا يؤخذ على هذا المفهوم الإجرائي أنه يقف عاجزًا عن تصنيف بعض المستشرقين، الذين تخصَّصوا في الجاهلية عند العرب ـ إن وُجدوا ـ فهؤلاء إنْ تخصَّصوا بالجاهلية عند العرب، دون التعرُّض للإسلام، من قريب أو بعيد، فإنه قد يصدق عليهم مفهوم المستعربين. ويُشكُّ في أيِّ مستشرق يتخصَّص في أصول العرب، ولا يتعرَّض للإسلام، وإنْ ركَّز في دراساته على الجاهلية، إذ قد لا يسلم ـ من وراء هذه الدراسات ـ من لمز الإسلام بشيء، بالنظر إلى أنه قدِم بعد الجاهلية العربية، وغير العربية.[2]

● لا يتَّفق بعضُ المفكِّرين المسلمين ممَّن اهتمُّوا بدراسة الاستشراق مع هذا المفهوم، فهذا عمر فرُّوخ ـ رحمه الله تعالى ـ يقول: «و«المستشرق» لا يكون شرقيًّا ولا عربيًّا،

---

(١) انظر: طاهر عبد مسلم. تعارُف الحضارات من أطروحات الاستشراق إلى التمركُز الإعلامي والدعاية المضادَّة. ـ ص ١١٥ ـ ١٤١. ـ في: زكي الميلاد، معدّ. تعارُف الحضارات. ـ دمشق: دار الفكر، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م. ـ ٢٢٦ ص.

(٢) انظر في مناقشة هذا المفهوم، من حيث العموم والخصوص: علي بن إبراهيم الحمد النملة. ظاهرة الاستشراق: مناقشات في المفهوم والارتباطات. ـ الرياض: مكتبة التوبة، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م. ـ ص ٢٥ ـ ٢٧.

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

مسلمًا أو غير مسلم. إنَّ مولانا محمَّد علي الهندي الذي نقل القرآن إلى اللُّغة الإنجليزية ليس مستشرقًا، بينما القسُّ ج. م. رودول الذي نقل القرآن إلى اللُّغة الإنجليزية ثمَّ ريجيس بلاشير الذي نقل القرآن الكريم أيضًا إلى اللُّغة الفرنسية مستشرقان. وكذلك لا نعُدُّ لويس شيخو، الذي سلك في التأليف وفي نشر المخطوطات وفي موقفه من الإسلام موقف المتحاملين لا نعُدُّه مستشرقًا؛ لأنه شرقي الأصل عربي اللُّغة. ومثله فيليب حتِّي الذي اعتنق الجنسية الأمريكية وعاش في الولايات المتَّحدة منذ سنة ١٩٢٤ للميلاد، ووضع كتبه باللُّغة الإنجليزية، لا يُعَدُّ من المستشرقين». (١)

- ويضيف عمر فرُّوخ القولَ: «ونحن لا نعُدُّ طه حسين وقد سلك في كتابه الشعر الجاهلي مسلك المستشرقين. وكان في كتابه: مستقبل الثقافة في مصر أشدَّ على العرب والمسلمين من نفرٍ كثيرين من المستشرقين مستشرقًا. فالمستشرق إذن شخص غربي غير مسلم من أوروبّة أو أمريكا يدرس اللُّغة العربية وبعض وجوه الثقافة الإسلامية». (٢)

---

(١) انظر: عمر فرُّوخ. الاستشراق في نطاق العلم وفي نطاق السياسة. ـ ص ١٢٦ ـ ١٢٧. ـ في: نخبة من العلماء المسلمين. الاسلام والمستشرقون. ـ مرجع سابق. ـ ٥١١ ص.

(٢) انظر: عمر فرُّوخ. الاستشراق في نطاق العلم وفي نطاق السياسة. ـ ص ١٢٦ ـ ١٢٧. ـ في: نخبة من العلماء المسلمين. الاسلام والمستشرقون. ـ المرجع السابق. ـ ٥١١ ص.

● إذا تجاوزنا رأي الأستاذ عمر فرُّوخ ـ رحمه الله تعالى ـ في عدم عدِّ هذه الفئة من المستشرقين باعتبار الجغرافيا «الجهوية» محدِّدًا من محدِّدات المفهوم وعُدنا إلى آراء نجيب العقيقي ومصطفى السباعي وعبدالرحمن بدوي وجدنا في البلاد العربية مجموعة غير يسيرة من المستشرقين العرب ممَّن كتبوا عن الإسلام وعن علوم المسلمين، أمثال «الأب» لويس شيخو وفيليب حتّى وجرجي زيدان ممَّن تُوفُّوا، وغيرهم من الأحياء مَن يكتبون عن الإسلام، دون الانتماء إلى ما يكتبون عنه.[1]

● على أنه لا يدخل في هذا المفهوم كُتَّاب العربية النصارى أو اليهود، والمنظِّرون النصارى أو اليهود، ممَّن يدعون للقومية العربية أو يسعون إلى تغليب الفكر القومي على حساب الانتماء الديني، أمثال: ميشيل عفلق، ولويس عوض، وسعيد عقل، وغيرهم كثير من نصارى العرب.[2] ويشاركهم في هذا التوجُّه بعض المفكِّرين العرب ذوي الخلفية الإسلامية.

---

(١) انظر: طارق سري. جرجي زيدان. ـ ص ١١٠ ـ ١١٥. ـ في: المستشرقون ومنهج التزوير والتلفيق في التراث الإسلامي. ـ القاهرة: مكتبة النافذة، ٢٠٠٦م. ـ ١٨٥ ص.

(٢) انظر: سليمان موسى. عربيٌّ وليس مستشرقًا. ـ العربي. ـ ع ٨٨ (٣/ ١٩٦٦م). ـ ص ٦ ـ ٧.

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

● مع هذا فلا يدخل في مفهوم المستشرق العلماء والمفكِّرون المسلمون الذين استوطنوا الغرب (أوروبَّا وأمريكا)، رغم أنَّ ميشال جحا لا يوافق عمر فرُّوخ في عَدِّ المسلمين غير مستشرقين، ويضرب مثلاً بالدكتور فؤاد سزكين على أنه «أستاذ في جامعة فرانكفورت، ويحمل الجنسية الألمانية، ويعمل في حقل تاريخ الأدب العربي، ويكمل ما قام به بروكلمان. فالأدب العربي بالنسبة إليه أدبٌ غريب، كذلك اللُّغة العربية، ومن هذه الناحية لا يختلف عن بروكلمان سوى أنه مسلم. ومتى كان الدين عاملاً يدخل في الأعمال الأكاديمية والإبداعية؟!». (١)

● ونفي أنْ يكون للدين دخلٌ في الأعمال الأكاديمية والإبداعية يؤكِّد ما تسعى هذه الوقفة إليه من أنَّ عدم الانتماء إلى الثقافة لا يخدمها دائمًا من قِبَل أولئك الذين يكتبون عنها، إنْ لم يكنْ هناك تعمُّد إلى إغفالها وأثرها في الإبداع.

● لا يدخل في مفهوم المستشرق كذلك من كانوا مواطنين

---

(١) انظر: ميشال جحا. موقف الدكتور عمر فرُّوخ من الاستشراق والمستشرقين. ـ ص ٨١ ـ ٩٠. ـ والنصُّ من ٨٩. ـ في: الاستشراق. ـ ع ٤ (شباط ١٩٩٠م). ـ بغداد: دار الشؤون الثقافية العامَّة، ١٩٩٠م. ـ ٢٢١ + ٣٩ ص. وأعيد نشر هذا البحث بعنوان: عمر فرُّوخ والاستشراق. ـ الاجتهاد. ـ ع ٢٥ (خريف العام ١٤١٥هـ/ ١٩٩٣م). ـ ص ١٣١ ـ ١٥١. ـ والنصُّ من ص ١٥٠ ـ ١٥١.

غربيين «أصليين»، إلا أنهم مسلمون يكتبون عن الإسلام والمسلمين، أو كانوا مستشرقين ثم أسلموا، من أمثال المجري عبدالكريم جرمانوس،[1] والفرنسي نصر الدين دينيه والنمساوي محمَّد أسد وعبدالواحد يحيى غينون والألماني محمد هوبهوم والفرنسي رجاء جارودي والألماني مراد هوفمان، كما أوردهم لخضر شايب في كتابه القيِّم: نبوَّة محمَّد (في الفكر الاستشراقي المعاصر،[2] حتَّى لو كتبوا بروح استشراقية، أو كانوا تبَعًا للمستشرقين في نظرتهم لبعض قضايا المسلمين، إنْ كان بعضهم كذلك.

● وليس العالِم البوسنوي إسماعيل باليتش ـ رحمه الله تعالى ـ (١٣٣٨ ـ ١٤٢٤هـ الموافق ١٩٢٠ ـ ٢٠٠٢م) مثلاً مستشرقًا،[3] كما يصفه محمَّد موفَّق الأرناؤوط، وإنْ تأثَّر بالاستشراق الصربي بخاصَّة إبَّان وجود يوغوسلافيا،

---

(١) انظر: محمَّد عبد المنعم خفاجي. المستشرق المسلم عبد الكريم جرمانوس في وصف رحلته إلى الجزيرة العربية. ـ المنهل. ـ مج ٣٠ ع ١٠ (١٠/ ١٣٨٤هـ ـ ٢/ ١٩٦٥م). ـ ص ٧٠٥ ـ ٧١٠.

(٢) انظر: لخضر شايب. نبوَّة محمَّد ﷺ في الفكر الاستشراقي المعاصر. ـ الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م. ـ ص ١٥١ ـ ٢٠٠.

(٣) ربطتني بالأستاذ إسماعيل باليتش ـ رحمه الله ـ علاقة لأكثر من سنة وثلاثة أشهر، عندما التقينا بمعهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية بجامعة فرانكفورت تحت إدارة الأستاذ الدكتور محمد فؤاد سزكين، ولم أكنْ أرى فيه مستشرقًا البتة.

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

وبالاستشراق بعامَّة.[1] وليس العلماء المسلمون الآخرون، أولئك الذين ذكرهم الدكتور الأرناؤوط الباحث في الاستشراق اليوغوسلافي بعامَّة، والشأن العلمي والثقافي البوسنوي بخاصَّة، بمستشرقين.[2]

● ورغم ما للاستشراق اليوغوسلافي من خصوصية تمثَّلت فيه الثنائية: الذات والآخر، إلاَّ أنَّ ذلك ليس مسوِّغًا لجعل علماء ومثقفين ومفكِّرين بوسنويين في عداد المستشرقين، من أمثال مَن ذكرهم الباحث محمد موفَّق الأرناؤوط في دراساته حول الاستشراق اليوغوسلافي والألباني من أمثال: حسن كلشي، وسليمان غروزدانيتش وبسيم كركوت وصالح عليتش ومحمَّد مويتش وحميد حاجي بيغيتش وعمر موشيتش وحازم شعبانوفيتش وآدم خانجيتش وتوفيق مفتيتش وفتحي مهدي وأحمد عليتش، وغيرهم كثير ممن تعرَّض لهم المؤلف المرجع في الاستشراق البلقاني، بما فيه الاستشراق البوسنوي كما يسمِّيه المؤلِّف، مع أنَّ معظم

---

(١) انظر: محمَّد الأرناؤوط. من دار الإسلام إلى الوطن، ومن الوطنية إلى القومية: حالة البوسنة. ـ بيروت: الدار العربية للعلوم، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م. ـ ص ٨٣ ـ ٩٨. والردُّ على البحَّاثة بالشأن البوسنوي الأستاذ محمد موفَّق الأرناؤوط لا يُقلِّل من علميَّته وقدراته البحثية المستقصية.

(٢) انظر: محمَّد الأرناؤوط. مراجعة الاستشراق: ثنائية الذات/ الآخر نموذج يوغوسلافيا. ـ بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٢م. ـ ص ٧ ـ ٩.

ـ إن لم يكن جميع ـ العلماء البوسنويين مسلمون.[1]

● من باب أولى ألاَّ يُعدَّ العلماءُ المسلمون من المستشرقين، وإن تبنَّوا نظريَّات المستشرقين في القضايا الإسلامية والعربية في الشريعة والعقيدة والأدب واللُّغة والاجتماع، من أمثال طه حسين ومنصور فهمي وعلي عبدالرازق ولطفي السيِّد،[2] وغيرهم ممّن «استمالتهم أوروبا فانتموا إليها فهم أجانبُ منَّا وإنْ تكلَّموا لغتنا وسكنوا وطننا، بل وإنْ دانوا بديننا»، كما يقول عبدالله النديم.[3]

● إنَّ اعتبار هؤلاء العلماء والمفكِّرين والأدباء والمثقَّفين

---

(١) انظر: محمَّد الأرناؤوط. مراجعة الاستشراق: ثنائية الذات/الآخر نموذج يوغوسلافيا. ـ المرجع السابق. ـ ص ٢٢. وانظر، أيضًا: محمَّد م. الأرناؤوط. حوار/صراع الحضارات: دور الاستشراق في النموذج اليوغوسلافي. ـ الآداب. ـ مج ٤٨ ع ٣ و٤ (آذار/مارس ـ نيسان/إبريل ٢٠٠٠م). ـ ص ٦٧ ـ ٧١

(٢) انظر في الجدال حول إسهامات هؤلاء، فيما له علاقة بالتأثُّر برؤى المستشرقين: أنور الجندي. محاكمة فكر طه حسين. ـ القاهرة: دار الاعتصام، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م. وانظر، أيضًا: إبراهيم نويري. زكي مبارك شارك طه حسين التشكيك في القرآن. ـ المجلَّة العربية. ـ مج ٣١٥ (ربيع الآخر ١٤٢٤هـ/ يونيو ٢٠٠٣م). ـ ص ٣٤ ـ ٣٥. وانظر كذلك: محمود مهدي الإستانبولي. طه حسين في ميزان العلماء والأُدباء. ـ بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م. ـ ٦٧٢ ص.

(٣) انظر: محمد عمارة. الانتماء الثقافي. ـ القاهرة: دار نهضة مصر، ١٩٩٧م. ـ ص ٧٧. ـ (سلسلة في التنوير الإسلامي؛ ٦).

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

ونحوهم مستشرقين، وعَدَّ المسلمين المقيمين في الغرب مستشرقين كذلك لا يستند إلى مؤيِّدات قوية، بل إنه يضيِّق على مفهوم الانتماء إلى هذا الدين، ويصادر هوية هذه الفئة من بني الإسلام، التي لم يتخلَّوا عنها، ولم يتبرؤوا منها، بل ربَّما أنهم بإخلاص منهم، وإنْ جانبهم الصواب، أرادوا الإفادة من الآخرين في سبيل النهوض بالأمَّة، التي كانت تعاني من ركود واضح. ويظلُّون مسلمين حتى وإنْ نُظر إليهم على أنهم يمثِّلون «الجيل الذي نهل من ثقافة الغرب واكتمل نموُّه بمؤثِّرات بيِّنة كانت المدارس الغربية قد تعهَّدتها بالرعاية والحنان». (١) ولذلك فإنه من غير المقبول أنْ يُطلق على أيٍّ من هؤلاء مهما كان تأثُّرهم مصطلح «المستشرق المسلم» فلا جمعَ بين المفهومين. (٢)

---

(١) انظر: مصطفى نصر المسلاتي. الاستشراق السياسي في النصف الأول من القرن العشرين. ـ طرابلس: إقرأ، ١٩٨٦م. ـ ص ٦٠.

(٢) انظر: المستشرق الألماني المسلم فريتز كرنكو، أو محمَّد سالم الكرنكوي. ـ ص ١٤٢ ـ ١٤٥. ـ في: محمَّد عزَّت الطهطاوي. لماذا أسلم هؤلاء؟: قساوسة ورهبان وأحبار مستشرقون وفلاسفة وعلماء. ـ القاهرة: مكتبة النافذة، ٢٠٠٥م. ـ ١٩٤ ص. وانظر، أيضًا: أحمد رضا حوحو. ملاحظات مستشرق مسلم على بعض آراء المستشرقين وكتبهم المتعلِّقة بالعرب والإسلام. ـ المنهل. ـ مج ٢ ع ٥ (٤/ ١٣٥٦هـ ـ ٥/ ١٩٣٧م). ـ ص ٣١. ٣٣. وع ٧ (٦/ ١٣٥٦هـ ـ ٧/ ١٩٣٧م). ـ ص ٢٧ ـ ٣١. وع ٨ (٧/ ١٣٥٦هـ ـ ٩/ ١٩٣٧م). ـ ص ٣٠ ـ ٣٤.

٣ . النموذج الثالث : الأصولية (Fundamentalism)

● لهذا المصطلح معانٍ متفاوتة في الثقافتين العربية الإسلامية والغربية المسيحانية. فهو عند الغربيين، لا سيَّما بين البروتستانت الأمريكيين مؤخَّرًا،[١] الالتزام بحرفية الإنجيل الداعية إلى التخاصُم مع الواقع ورفض التطوُّر والعلم والتقنية، ومعاداة المجتمعات العلمانية خيرها وشرّها، ثم تسرَّب المصطلح إلى الطوائف النصرانية الأخرى في أوروبا، وسُرِّبت إلى الأديان والملل والنحل الأخرى ومنها اليهودية والإسلام،[٢] فيقال الأصولية اليهودية والأصولية الإسلامية، أحيانًا بحسن قصد في هذا الإطلاق؛ لغياب البديل الإسلامي الصحيح. وهذا ينبئ عن جهل غير مستغرب، وأحيانًا عن سوء قصد؛ رغبةً في التنفير من مفهوم الأصولية المنفور منها ابتداءً.[٣]

● ولذا نجد من يعمد إلى تعريف «الأصولية الإسلامية» قريبًا من

---

(١) انظر: زينب عبدالعزيز. هدم الإسلام بالمصطلحات المستوردة: الحداثة والأصولية. ـ مرجع سابق. ـ ص ٦٥ ـ ٨١. ـ (سلسلة صليبية الغرب وحضارته؛ ٤).

(٢) انظر: زينب عبدالعزيز. هدم الإسلام بالمصطلحات المستوردة: الحداثة والأصولية. ـ مرجع سابق. ـ ص ٦٥ ـ ٨١.

(٣) انظر مثلاً: ديفيد لانداو. الأصولية اليهودية: العقيدة والقوَّة/ ترجمة مجدي عبدالكريم. ـ القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م. ـ ٤١٦ ص. ولم أجد في هذا المرجع مناقشةً للمفهوم.

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

تعريف الأصولية النصرانية في أنها الالتزام بحرفية النصِّ القرآني الكريم. يقول آرشي أوغستاين وهو يدافع عن الجهاد في الإسلام: «تقوم الأصولية الإسلامية على الاعتقاد بالتفسير الحرفي لآيات القرآن الكريم كما تنزَّلت تمامًا؛ رغبةً في إعطاء المعنى الظاهر للآيات، وهو ما يتوافق مع القواعد المعاصرة لتفسير نصوص القانون، لذا تعتنق هذه الأصولية ما هو واضحٌ وجليٌّ وصادق، ولا يمكن نقده من محتوى الكتاب الكريم».(١)

● والأصولية عند بعض المفكِّرين الغربيين المناقشين للحركات الإسلامية المعاصرة تعني التوجُّه المتطرِّف للمسلمين.(٢) يتمثَّل ذلك التطرُّف، المعتبر في مقاييس بعض المفكِّرين الغربيين، في رفض المسلمين لكلِّ سمات التغريب ومحاكاة الحياة الثقافية والاجتماعية الغربية المعلمنة،(٣) ودعوتهم إلى

---

(١) انظر: آرشي أوغستاين. وجهة نظر مسيحية: دفاعًا عن الجهاد حقيقة الجهاد. ـ مرجع سابق. ـ ص ٩.

(٢) انظر: بوبي س. سيد. الخوف الأصولي: المركزية الأوروبية وبروز الإسلام/ ترجمة عبدالرحمن إياس. ـ بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٧م. ـ ص ١١ ـ ٣٢.

(٣) انظر: مُحَمَّد عمارة. السماحة الإسلامية: حقيقة الجهاد والقتال والإرهاب. ـ القاهرة: دار الشروق الدولية، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م. ـ ص ٧٧. (سلسلة هذا هو الإسلام؛ ٢). وينقل المؤلِّف عن صحيفة نيوزويك العدد السنوي (ديسمبر ٢٠٠١ ـ فبراير ٢٠٠٢م).

العودة إلى أصول الدين وثوابته والفهم الإسلامي الصحيح للحياة، ذلك الفهم الذي يمزج الروحاني بالمادّي، فيجعل من الفعل المادّي روحانية، دون غلوٍّ في الروحانية ودون غلوٍّ في المادّية، ودون غلبة أحد الوجهين على الآخر في توازُنٍ يعطي للدنيا حقَّها وللآخرة حقَّها، من منطلق الآية الكريمة: ﴿وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْـَٔاخِرَةَ ۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا ۖ وَأَحْسِن كَمَآ أَحْسَنَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ ۖ وَلَا تَبْغِ ٱلْفَسَادَ فِى ٱلْأَرْضِ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾ (القصص: ٧٧). والقول المأثور المرفوع عن عبدالله بن عمرو بن العاص ﷺ: (اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدًا واعمل لآخرتك كأنك تموت غدًا) ولا تعارُضَ بين الاتِّجاهين؛ لأنهما في واقعهما اتِّجاه واحد.

● هذا يعني بدوره غموض مفهوم التطرُّف وأنه إنما يُطرحُ غالبًا طرحًا جزافيًّا لا يستند إلى مفهوم دقيق. وربَّما يُقصد بالتطرُّف عندنا ذلك السلوك الديني الذي نسمِّيه نحن المسلمين بالغلو المنهي عنه شرعًا في مناحي الحياة كلِّها، ويوصف الناهجون هذا النهج بالغُلاة، وهم موجودون في كلِّ زمان ومكان، ولكنهم لا يمثِّلون التيَّار الإسلامي العام الذي يتبنَّى المنهج الوسط والاعتدال والسماحة والتيسير في أمور الدين والدنيا. أما أنْ ينتقل المصطلح إلى مفهوم آخر غير الغلو في الدين فأمر يدعو إلى التوقُّف في قبوله مصطلحًا يكثر ترديدُه على المستوى الإعلامي خاصَّة.

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

● والأصولية في الثقافة الإسلامية مصطلح حادث، ولم يؤثر عن السلف استخدامهم له بهذا الإطلاق، ولم يرد له تعريف في المعاجم العربية والقواميس. والموجود في المعاجم العربية المعتبرة هو لفظ الأصول، و«أصول العلوم: قواعدُها التي تبنى عليها الأحكام»،(١) ويقرُّ ريتشارد ميتشيل المعني بالحركات الإسلامية المعاصرة، لا سيَّما حركة الإخوان المسلمين بأنه «لا يوجد في اللغة العربية مقابل حقيقي لمصطلح الأصولية، ومن ثمَّ لا يجوز تطبيق هذا المصطلح على الإسلام».(٢) ويقرُّ مارتن كريمر، شريك بايس في الموقف السلبي من الإسلام والمسلمين، أنَّ الأصولية الإسلامية ما زالت لغزًا.(٣) وإنما استخدم المتأخِّرون لفظة الأصول لتدلَّ على «القواعد الأصولية الشرعية التي استمدَّها علماء أصول الفقه من النصوص التي قرَّرت مبادئَ تشريعيَّةً عامَّةً وأصولاً تشريعيةً كلِّيةً».(٤)

---

(١) انظر: إبراهيم مصطفى وآخرين. المعجم الوسيط. ـ اسطنبول: دار الدعوة، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م. ـ ص ٢٠. ـ (عن الإدارة العامَّة للمعجمات وإحياء التراث بمجمع اللغة العربية بالقاهرة، جمهورية مصر العربية).

(٢) انظر: عمرو الشوبكي. الأصولية. ـ القاهرة: نهضة مصر، ٢٠٠٧م. ـ ص٧. ـ (سلسلة الموسوعة السياسية للشباب؛ ٥).

(٣) انظر: عمرو الشوبكي. الأصولية. ـ المرجع السابق. ـ ص ٧٢.

(٤) انظر: محمد عمارة. الأصولية بين الإسلام والغرب. ـ القاهرة: دار الشروق، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م. ـ ص ٧ ـ ٩.

● وعلى هذا ليس للمدلول الكنسي الغربي مقابلٌ في الدين الإسلامي، بحيث يقالُ إنه ظهرت طائفةٌ من المسلمين تقف في وجه العلم والتطوُّر والتجديد واستخدام التقنية باسم الدين وتحرِّم ذلك، وتخطِّئ من يستفيد من ذلك، فتدلِّل على منهجها هذا ـ لو وُجد ـ بنصوص من الكتاب والسنَّة وأقوال السلف. وهذا هو من مفهومات الأصولية في الفكر الغربي،(١) أو أنَّ هناك فئة ثورية أيديولوجية متطرِّفة تسعى إلى تغيير سياسي سريع.(٢)

● وربَّما يُقال إنَّ هناك أفرادًا مسلمين يرفضون العلم والتقدُّم والرقي، ويريدون العودة إلى الماضي المادِّي ببدائيَّته، وذلك برفض المدنية والتقنية، وبأنه يمكن تسميتها بالأصولية الجديدة، على طريقة إضافة السابقة اللاتينية (neo) على المصطلح، لتصبح (neofundametalism).

● وفي هذا الإطلاق مغالطة بين الروحاني والمادِّي، إذ العودة إلى الماضي في تمثُّل الدين لا تعني الوقوف في وجه التطوُّر والتقدُّم، فالماضي قام على التطوُّر والتقدُّم وتقدير العلم والعلماء. وفي القرآن الكريم ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ وَٱلدَّوَآبِّ وَٱلْأَنْعَٰمِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ كَذَٰلِكَ ۗ إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ

---

(١) انظر: سميح عاطف الزين. عالمية الإسلام ومادِّية العولمة. ـ مرجع سابق. ـ ص ٧٣ ـ ٨٥.

(٢) انظر: عمرو الشوبكي. الأصولية. ـ مرجع سابق. ـ ص ٧١.

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾ (فاطر: ٢٨) و﴿أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ سَاجِدًا وَقَآئِمًا يَحْذَرُ ٱلْءَاخِرَةَ وَيَرْجُوا۟ رَحْمَةَ رَبِّهِۦ ۗ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۗ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ (الزمر: ٩). والشواهد من الكتاب والسنَّة والواقع المتمثِّل لهما واضحة وجلية في هذا المقام.

● والعجيب أنْ يُقال إنَّ في هذا التوجُّه توافقًا مع العولمة![1] بل أنْ يقال إنَّ العولمة نفسها هي شكل من أشكال الأصولية. يقول الباحث ستوارت سيم: «يمكن اعتبار العولمة شكلاً من أشكال الأصولية».[2] ويعني هذا أنه عندما يطلق مصطلح الأصولية لا ينبغي أنْ يذهب الذهن إلى الأصولية الدينية، ذات الخلفية المسيحية فقط. فالأصولية أشمل من ربطها بالدين، إذ إنَّ هناك الأصولية السياسية والأصولية الوطنية، وأصولية التفكير، حتى لقد عُدَّت العولمة نوعًا من أنواع الأصولية.

٤. النموذج الرابع: التسامُح (Tolerance)

● التسامُح صيغة تفاعُل. والغالب على هذه الصيغة مفهوم

---

(١) انظر: أوليفيه روا. عولمة الإسلام. ـ بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٣م. ـ ص ١٤١ ـ ١٧٤.

(٢) انظر: Stuart Sim. Fundamentalist: The New Dark Age of Dogma-. Cambridge: Icon Books-. 2005, p117.

التبادُل والتقابُل في الأداء بين طرفين فأكثر، بغضّ النظر عن مدى هذا التبادُل وتطابقه بين الأطراف. والذي يظهر أنَّ السماحة أبلغ وأعمُّ دلالةً من التسامُح، فالسماحة لا تنتظر مقابلاً كما هو في صيغة تفاعُل، بل هي موقف ومنهج وأداء مستمرٌّ، وإنْ لقي ذو السماحة منه عنتًا وصدًّا. فالسماحة هنا هي جزء من مفهوم إسلامي أوسع يعبَّر عنه بحسن الخُلُق الذي يقتضي تحمُّل ما يكون من الناس، وعدم الغضب وعدم الحقد، وسهولة العريكة ولين الجانب وطلاقة الوجه وقلَّة النفور وطيب الكلمة، وما ذُكرت السماحة في كتب التراث العربي الإسلامي إلا ذكرت معها مفهومات حسُن الخُلُق.[1]

● وفي الحديث عن أبي سعيد الخدري ﷺ عن النبي ﷺ قال: «أفضل المؤمنين رجلٌ سمحُ البيع سمحُ الشراء سمح القضاء سمحُ الاقتضاء». رواه الهيثمي في المجمع (٤:٧٥) وقال: رواه الطبراني في الأوسط. وعن عبدالله بن عمر ـ رضي الله عنهما ـ قال: قال رسول الله ﷺ: «دخل الجنة رجلٌ بسماحته قاضيًا ومتقاضيًا». رواه أحمد واللفظ له. وهناك أكثر من حديث باللفظ والمعنى. وأقوال السلف تؤيِّد استخدام

(١) انظر: صالح بن عبدالله بن حميد وعبدالرحمن بن محمد بن عبدالرحمن بن ملوح، محرِّران. موسوعة نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم ﷺ. ـ ط ٢. ـ ١٢ مج. ـ الرياض: دار الوسيلة، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م. ـ ٥: ١١٥٦٩ ـ ١٥٨٦.

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

المصطلح «السماحة»، وتؤكِّد حداثة المصطلح «التسامُح». ويمكن الرجوع إليها مجموعة في كتاب: نضرة النعيم في مكارم وأخلاق الرسول الكريم ﷺ.(١)

- وينقل شيخ الإسلام أبو حامد الغزالي (٥٠٥م/ ١١٢هـ) أنَّ من يتَّصف بالسماحة هو من يجمع علامات حسن الخُلُق بالعبارة الآتية: «أنْ يكون كثير الحياء قليل الأذى كثير الصلاح صدوق اللسان قليل الكلام كثير العمل قليل الزلل قليل الفضول برًّا وصولاً وقورًا صبورًا شكورًا رضيًّا حليمًا رفيقًا عفيفًا شفيقًا لا لعَّانًا ولا سبَّابًا ولا نمَّامًا ولا مغتابًا ولا عجولاً ولا حقودًا ولا بخيلاً ولا حسودًا، بشَّاشًا هشَّاشًا، يحبُّ في الله ويبغض في الله ويرضى في الله ويغضب في الله، فهذا هو حسنُ الخُلُق».(٢) وقلَّما تجتمع هذه العلاماتُ كلُّها في البشر، إلا في صفوة الخلق. واجتمعت في رسول الله محمَّد بن عبدالله ﷺ، فقد كان خلقه ﷺ القرآن.

- ويأتي من معاني السماحة التسامُح مع الآخر في المعاملات

---

(١) انظر: صالح بن عبدالله بن حميد وعبدالرحمن بن محمد بن عبدالرحمن بن ملوح، محرِّران. موسوعة نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم ﷺ. ـ المرجع السابق. ـ ٦: ٢٢٨٧ ـ ٢٣٠٠. فقد أورد الكتاب في السماحة ثماني عشرة (١٨) آية وأربعةً وعشرين حديثًا وأربعة عشر أثرًا.

(٢) انظر: أبو حامد الغزالي. إحياء علوم الدين. ـ ٣ مج. ـ بيروت: دار المعرفة، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م. ـ ٣: ٧٠.

المختلفة، «ويكون ذلك بتيسير الأمور والملاينة فيها التي تتجلَّى في التيسير وعدم القهر».[1] ولذا فالتسامُح قد يكون جزءًا من السماحة، ولا تُقصر السماحة على التسامُح فحسب. ويظهر أنَّ رهطًا من كتَّابنا المتأخِّرين قد وقعوا في هذا المزلق الفكري. ولعل ذلك ناتج عن تلك الموجة التي سعت إلى إلصاق ما هو إيجابي في ثقافة الآخر المتأصِّلة أو الحادثة بالإسلام عن حسن قصد، وصاحب عن غير قصد، إذ إنَّ المنطلق كان، فيما يبدو، تسويغيًّا اعتذاريًّا، مع أنَّ المقابل الأجنبي (Tolerance) يوحي بالسماحة والتحمُّل أكثر من إيحائه بالتسامُح.

● وتزخر الإسهامات الفكرية، لا العلمية، بكثرة استخدام المصطلح «التسامُح»، بحيث توحي هذه الكثرة بصعوبة الإنكار على المستخدمين، وربما اتِّهام من ينكر ذلك بالتقعُّر والتشدُّق. وهو اتِّهام لا تريد هذه الوقفات تأييده أو تقويته، ومن ثمَّ يضطرُّ من يريد تقويم الفكر قبل اللسان إلى التسليم بأنَّ الإسلام دين التسامُح تجوُّزًا بمعنى السماحة. ولعل كثرة استخدام المصطلح المفضول «التسامُح» جاء بسبب كثرة ترديده من قِبَل رهط من المستشرقين، وقليل من مفكِّري

(١) انظر: صالح بن عبدالله بن حميد وعبدالرحمن بن محمد بن عبدالرحمن بن ملوح، محرِّران. موسوعة نضرة النعيم. ـ مرجع سابق. ـ ٦: ٢٢٨٨.

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

العربية الذين اطَّلعوا على بعض المذاهب الفلسفية. وقد شاع هذا في الكتابات المعاصر، بحيث يمكن القول إنه كلَّما أُطلق مصطلح «التسامُح» أُريد به مصطلح «السماحة».(١) ولولا ضيق المقام هنا لأوردتُّ عددًا من النصوص التي تؤيِّد استخدام التسامُح بمعنى السماحة.(٢)

- قد يكون من المسوِّغات لهذا الاستخدام المفضول عدم حضور المصطلح الفاضل، في ضوء استخدام المفضول في الأدبيات الأجنبية، ومن ثَمَّ ترجمة المفهوم بالمصطلح المفضول مما أوجد هذا الخلط الذي أثَّر على المعنى، وقصر المفهوم على العلاقة التبادُلية القائمة على التسامُح بين طرفين فأكثر. وربَّما فهم بعض المتلقِّين أنْ يكون معنى السماحة هنا مأخوذاً مما يؤثر عن عيسى بن مريم عليه السلام: «إذا صفعك أحدهم على خدِّك الأيمن فأدر له خدَّك الأيسر». وفي هذا الأثر نظر في نسبته لعيسى بن مريم عليه السلام، إذ إنه لا يتوافق مع

---

(١) انظر: مفرِّح بن سليمان بن عبدالله القوسي. العلاقة الفكرية الثقافية بين العالمين الإسلامي والغربي في العصر الحاضر: الحواجز والجسور. ـ مرجع سابق. ـ ص ١٠٧ ـ ١٣٢.

(٢) انظر على سبيل المثال إسهامات ول ديورانت في قصة الحضارة، وجوستاف لوبون في حضارة العرب، ومراد هوفمان في إسهاماته في الإعلاء من شأن الإسلام. وقد أورد صالح بن عبدالرحمن الحصيِّن شيئًا منها في كتابه. التسامُح والعدوانية بين الإسلام والغرب. ـ الرياض: مؤسَّسة الوقف الإسلامي، ١٤٢٩هـ. ـ ٢٤٠ ص، وبعض ما ورد ذكره في مراجع هذا البحث.

الأحكام الدينية العامَّة التي جاءت بها الأديان، ولا يدلُّ هذا الإطلاق على مفهوم السماحة بحال، فليست السماحة كذلك، كما سيأتي ذكره.

- ويرى رضوان السيِّد أنَّ المصطلح «التسامُح» دخيلٌ على اللُّغة العربية والفكر العربي الإسلامي، من حيث لفظُه ومن حيث مفهومُه، إذ ليس المقصود به سماحةَ الإسلام، لكنَّ بعض المعنيين بالفكر الإسلامي سُرُّوا به، وأرادوا منه التوكيد على أنَّ الإسلام دينٌ متسامح،[1] وطفقوا ينسجون على هذا المفهوم الفرعي المقالات والكتب والأفكار والرؤى، إلى درجة السعي إلى تعريف التسامُح بما تُعرَّف به السماحة.[2]

- ويكاد يجمع علماء المسلمين المعاصرين الذين يثيرون هذا المفهوم على استخدام مصطلح «السماحة»، فيكثر بينهم هذا التعبير، وإنْ عرَّجوا على مصطلح «التسامُح» في الإسهامات المتأخِّرة من باب التجوُّز في اللفظ فالمقصود السماحة،[3]

---

(١) انظر: رضوان السيِّد وآخرون. من التسامُح إلى احترام الآخر. ـ ص ٢٨٥ ـ ٣٠٩. ـ في: حسين نصر وآخرون. التسامُح ليس منَّة أو هبة. ـ بيروت: دار الهادي، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م. ـ ٣٤٤ ص.

(٢) انظر: عادل العوَّا. التسامُح من العنف إلى الحوار. ـ دمشق: دار الفاضل، ٢٠٠٢م. ـ ص ١١٦ ـ ١٢٥.

(٣) انظر: السيد أحمد المخزنجي. العدل والتسامُح في ضوء الإسلام. ـ القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٦م. ـ ص ٢٣ ـ ٢٦. ـ (سلسلة مكتبة الأسرة، سلسلة الفكر).

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

ويوافقه في هذا محمد سعيد البوطي الذي يذكر أنه بحث في التراث الفقهي الإسلامي فلم يجد التعبير بالتسامُح مشهورًا بين الفقهاء،[1] حتى لتكاد تجد هذا «الاضطراب» في استخدام المصطلح في سفر واحد يحوي عدَّة أبحاث لباحثين مختلفين حول المفهوم بتعبيرين أو مصطلحين؛ السماحة والتسامُح. والأصل أنْ يتفِّق المحرِّرون على المصطلح المختار.[2] بل ربما حصل هذا الخلط في كتاب واحد لمؤلِّف واحد يتحدَّث عن التسامُح ويريد به السماحة.[3] ومن هنا يمكن القول إنَّ المراد هو مفهوم السماحة، مع تجاوز هذه الدقَّة المتناهية التي تصل إلى حدِّ التشدُّق في الإصرار على مصطلح دون آخر لمفهوم واحد هو «السماحة».

● كما يرى حسين أحمد أمين أنه مصطلح يوحي بالاضطهاد الديني الذي ساد في الغرب في القرن السابع عشر الميلادي

---

(١) انظر: شمس الدين الكيلاني. الإسلاميون وفكرة التسامُح. ـ صحيفة الحياة. ـ ع ١٧٠٦٧ (٩/ ١/ ١٤٣١هـ ـ ٢٦/ ٢١/ ٢٠٠٩م). ـ ص ٢٨.

(٢) انظر: . جعفر عبدالسلام، محرِّر. التسامُح في الفكر الإسلامي. ـ القاهرة: رابطة الجامعات الإسلامية، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٥م. ـ ٢٤٠ ص. ـ (سلسلة فكر المواجهة؛ ١٣).

(٣) انظر على سبيل المثال: مفرِّح بن سليمان بن عبدالله القوسي. العلاقة الفكرية الثقافية بين العالمين الإسلامي والغربي في العصر الحاضر: الحواجز والجسور.. مرجع سابق. ـ ص ١٠٧ ـ ١٣٢.

«وقت كتابة جون لوك لرسالته في التسامُح لمقاومة ما ساد في زمنه من اضطهاد ديني، فهي لا تعني اليوم غير قلّة الاكتراث بالتفرقة بين الحقيقة الروحية والخطأ الروحي، ولا سندَ لها على الإطلاق من حبِّ الآخرين واحترامهم. هي كلمة توحي في واقع الأمر بنوع من الاحتقار للدين ذاته». (١)

● ويقول آرشي أوغستاين عن مفهوم التسامُح: «ليس من الكافي أنْ نقول إننا نمارس التسامُح الديني، بل يجب أنْ نتفحَّص تعبير التسامُح بمعناه الحقيقي والفعّال، إنه لا يعني الاحترام فقط، إنه في حقيقته سلوك. والتسامُح ليس موقفًا إيجابيًّا، وأنْ تكون متسامحًا دينيًّا فليس ذلك بإنجاز. إنَّ الضروري هو الاحترام الإيجابي للإيمان بالاعتبار المستحقِّ للمحتوى الحقيقي الفعلي لجوهر ذلك الإيمان». (٢)

● ولذا فالتسامُح مفهوم غربي فلسفي مذهبي يُعزى في اضطرابه إلى عدد من الفلسفيين الغربيين، فيُقال: ومذهب سبينوزا في التسامُح ومذهب جون لوك في التسامُح ومذهب فرانك

---

(١) انظر: حسين احمد أمين. الطريق إلى تسامُح ديني حقّ. ـ ص ٢٤ ـ ٣٨. ـ في: وليم سليمان قلادة وآخرون. التسامُح الديني والتفاهم بين المعتقدات. ـ القاهرة: مركز اتِّحاد المحامين العرب للبحوث والدراسات القانونية، ١٩٨٦م. ـ ١٥٨ ص.

(٢) انظر: آرشي أوغستاين. وجهة نظر مسيحية: دفاعًا عن الجهاد حقيقة الجهاد. ـ مرجع سابق. ـ ص ١٠١.

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

أبوزيت في التسامُح ومذهب غابريل مارسيل في التسامُح ومذهب ريمون بولان في التسامُح.[1] وإذا تعدَّدت مذاهب التسامُح لم يبقَ منه شيء على أرض الواقع، وإنْ بقي بقي تنظيرًا لا فائدةَ تطبيقيةً منه.[2]

● أدَّى غموض المصطلح بغموض المفهوم إلى الخوض الفكري حول مفهوم التسامُح بصور أساءت إلى المفهوم وإنْ كثُر ترديد المصطلح. ومن ثمَّ فإنَّ بعض المفكِّرين العرب ركَّزوا على ما كان من هجوم على المفهوم بأعمال عنيفة في الشرق والغرب المتَّهم فيها عدد قليل جدًّا من المسلمين، ومن ثمَّ جرى التعميم على جميع المسلمين. وربَّما تغاضى هؤلاء المفكِّرون عن الهجوم على المفهوم نفسه عندما يكون المستهدف فيه مسلمين وغير مسلمين في المجتمعات النامية في الشرق والغرب، كما هو الحال في فلسطين المحتلَّة وكشمير والبوسنة والهرسك وكوسوفا والشيشان،[3] وكذا الحال في العراق وأفغانستان وجنوب غرب الصين.

---

(١) انظر: عادل العوَّا. التسامُح من العنف إلى الحوار. ـ مرجع سابق. ـ ص١٢٧ ـ ١٦٩.

(٢) انظر مناقشة مفهوم التسامُح من منظور فكري غربي: عصام عبدالله. التسامُح. ـ مرجع سابق. ـ ٩٥ ص.

(٣) انظر: عبدالله جان. حدود التسامُح. ـ ص ٥٧ ـ ٦٦. ـ في: خالد أبو الفضل وآخرين. مكانة التسامُح في الإسلام. ـ القاهرة: الهيئة المصرية العامَّة للكتاب، ٢٠٠٦م. ـ ١٤٤ ص.

● وكأنَّ هؤلاء المفكِّرين العرب يريدون السماحة من طرف واحد هو الجانب المسلم، فعبَّروا عن السماحة بالتسامُح، وذلك بأسلوب المعتذر عن فعل اتُّهم به عددٌ محدود من الشباب المشتبه بهم، ولم يقم به المسلمون ولا يقرِّونه ولا يتحمَّلون مسؤولية من اتُّهم بالقيام به. ولا يريد هؤلاء المفكِّرون العرب بالضرورة ذلك التسامُح من باب التفاعُل أي التبادُل في السماحة، فلا تُعمَّم تبعات الفعل على الجميع. ومن هذا الموقف فإنه ليس من سماحة الإسلام الذُّلُّ والهوان أو الخنوع للظلم أو الاستكانة تجاه الظالمين.[1]

● ولذلك فإنَّ للسماحة حدودًا شرعية تقف عندها لتفرِّق بينها وبين الهوان والصَّغار والطأطأة والتهاون في بعض الواجبات وما تقوم به هذه الواجبات[2] والضعف،[3] مما قد لا يلتفت إليه من أُخذ بالمفهوم المثالي للتسامُح،[4] وما إلى ذلك من الصفات السلبية التي تتعارض مع الإيمان القوي الذي بقوَّته

---

(١) انظر: صالح بن عبدالرحمن الحصيِّن. التسامُح والعدوانية بين الإسلام والغرب. ـ مرجع سابق. ـ ص ٢٦.

(٢) المقصود العبارة الأصولية: «ما لا يقوم الواجب إلا به فهو واجب».

(٣) انظر: عبدالله بن إبراهيم بن علي اللحيدان. سماحة الإسلام في معاملة غير المسلمين ونماذج من التعامُل الاجتماعي في المملكة العربية السعودية. ـ الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م. ـ ص١٤. ـ (سلسلة موقف الإسلام من الإرهاب؛ ٦).

(٤) انظر: عادل العوَّا. التسامُح من العنف إلى الحوار. ـ مرجع سابق. ـ ص١٢٤ ـ ١٢٥.

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

وليس بضعف أهله تبرز السماحة. وانظر إلى النقاش القوي بين كلا طرف من الأطراف المعنيَّة بالتسامُح من شرقيين وغربيين.[1] يقول عادل العوَّا: «يستطيع المسؤولون عن النظام العام استعمال القسر لمنع وقوع ما يسيء إلى هذا النظام إساءة خطيرة. ولا يمكن اعتبار هذا القسر عدوانًا على الكرامة الإنسانية؛ لأن المرء يكون قد فقد احترام هذه الكرامة ذاتها من قبلُ برفضه مراعاة ما ينبثق عنها من حقوق وواجبات».[2]

❁ وربَّما قيل من قبيل التفريق بين المفهومين باللُّغة العربية إنَّ السماحة مطلب ديني ثقافي اجتماعي والتسامُح مطلب سياسي، على اعتبار أنَّ السياسة تعطي اهتمامًا واعتبارًا للمعاملة بالمثل، مما يقتضي أنْ تكون السماحة أخذًا وعطاءً، فلا تخلو من «التفاعُل»، مع أنَّ بعض الدول تتعامل بالأريحية في هذا الجانب فلا تغلِّب التقليد الدبلوماسي القائم على المعاملة بالمثل، بل ربَّما تغلِّب المصالحَ أكثرَ من تعامُلها بذلك التقليد الدبلوماسي. وقد كان أوَّل ظهور للمصطلح الأجنبي بدافع سياسي على يد الفيلسوف الإنجليزي جون

---

(١) انظر: حسين نصر وآخرون. التسامُح ليس منَّة أو هبة. ـ مرجع سابق. ـ ٣٤٤ ص. وانظر أيضًا: خالد أبو الفضل وآخرين. مكانة التسامُح في الإسلام. ـ مرجع سابق. ـ ١٤٤ ص.

(٢) انظر: عادل العوَّا. التسامُح من العنف إلى الحوار. ـ مرجع سابق. ـ ص١٢٤.

لوك (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤م)،[١] في رسالة له عن التسامُح ترجمتها مُنى أبو سنَّة.[٢]

● وتبقى الإشكالية المفهومية هنا وهو أنْ يظنَّ المتلقِّي أنَّ هذا النقاش حول المصطلح يصادر وجودَه بين الناس، وأنهم ملزمون شرعًا بأنْ يكونوا متسامحين، دون ضياع حقوقهم بالضرورة. المقصود هنا هو التوكيد على أنَّ البديل الإسلامي أبلغ وأرقى دلالةً وفعلاً وأكثر تأثيرًا وقبولاً من المفهوم المنقول عن ثقافات أخرى.

٥. النموذج الخامس: العَلمانية (Secularism):

● ذكر جورج طرابيشي العَلمانية بفتح العين من العالَم لا من العِلم، وذلك في معرض حديثه عن تاريخ العَلمانية، وأنه ربما يُظنُّ أنها منحوتة في نهاية القرن الثالث عشر الهجري، النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي لكلمة Laicitie ويربطها بعد البحث والتنقيب عن أصلها باللاهوت المسيحي المكتوب بالعربية.[٣]

---

(١) انظر: علي رضا بهشتي. مفهوم التسامُح. ـ ص ٣١١ ـ ٣٤١. ـ في: حسين نصر وآخرون. التسامُح ليس منَّة أو هبة. ـ مرجع سابق. ـ ٣٤٤ ص.

(٢) انظر: جون لوك. رسالة في التسامُح/ ترجمة منى أبو سنَّة. ـ القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٥م. ـ ٧٠ ص. ـ (سلسلة مكتبة الأسرة/ سلسلة الفكر؛ ٢٠٠٥).

(٣) انظر: جورج طرابيشي. هرطقات عن الديموقراطية والعَلمانية والحداثة والممانعة العربية. ـ بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٦م. ـ ص ٢١٦ ـ ٢١٧.

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

● وقد ورد ذكر العلمانية عند ساويروس الأشمونين الملقَّب بأبي بشر بن المقفَّع المولود سنة ٢٩٨هـ/ ٩١٠م أو ٣٠٢هـ/ ٩١٥م (القرن الرابع الهجري، العاشر الميلادي) وتوفي أواخر القرن الرابع الهجري العاشر الميلادي عن عمر يناهز الخمسة وسبعين عامًا، وهو صاحب كتاب طبِّ الغمِّ وشفاء الحزن،[1] وكتاب آخر في اللاهوت المسيحي عنوانه: مصباح العقل،[2] وكان يشغل منصب كاتب في الدولة الإخشيدية في العهد الفاطمي، ويُذكر أنه أول من كتب باللغة العربية من الكُتَّاب الأقباط. وذكر لفظ العَلمانية في معرض حديثه عن خروج الكاهن عن التبتُّل ونزوعه للزواج والانشغال بأمور الدنيا والعالم على حساب خدمة الكنيسة، مما أضحى يتعارَض عندهم مع تعاليم الكنيسة.

● ويذكر جورج طرابيشي أنَّ المصطلح قد يعود إلى القرن الثاني الهجري أو قبل ذلك؛ وهو القرن الذي بدأ فيه تعريب الكنائس المسيحية، وذلك لاعتماده على أنَّ ابن المقفع لم يشرح الكلمة عندما أوردها في كتابه: مصباح العقل، مما

---

(١) انظر: يوحنا نسيم يوسف. ساويرس الأشمونين: أول من استخدم اللغة العربية من الكتَّاب الأقباط. ـ صحيفة الحياة. ـ ع ١٧١٠٩ (٢٢/ ٢/ ١٤٣١هـ ـ ٦/ ٢/ ٢٠١٠م). ـ ص ٢٧.

(٢) انظر: ساويروس بن المقفع. مصباح العقل/ تقديم وتحقيق الأب سمير خليل. ـ القاهرة: مطبعة العالم العربي، ١٩٧٨م.

يعني أنها كانت مستخدمةً قبله. فهو هنا ليس خروجًا عن الدين، بقدر ما هو تمرُّد على نهج ديني كنسي يتعارَض مع فطرة الإنسان. ويتنافى هذا المفهوم مع بعض الذين يتبنُّون العَلمانية الشاملة التي تفصل الدين عن الحياة، والتي قد يُفهم منها التعارُض مع الدين أو رفض إظهار مشاعر التديُّن.

● كما يؤكِّد جورج طرابيشي أنَّ المصطلح جاء بفتح العين نسبةً إلى الخروج إلى العالَم بالزواج والملكية والتجارة والإنجاب وتربية الأولاد وغيرها مما يتطلَّبه العيش في العالَم أي الدنيا، وليست الكلمة تعود إلى العلم. وهو أصل الاشتقاق اليوناني Laikos واللاتيني Laicus. إلا أنَّ الشيخ يوسف القرضاوي يخطِّئ من ينطقها بالفتح وينسبها إلى العلم، على اعتبار أنَّ العلم مناقض للديانة النصرانية في فهم النصارى للدين وللعلم، وأنهما متضادَّان «فما يكون دينيًّا لا يكون علمًّا، وما يكون علميًّا لا يكون دينيًّا، فالعلم والعقل يقعان في مقابل الدين، والعلمانية والعقلانية في الصفِّ المضادِّ للدين». (١)

● ولو كانت بفتح العين نسبةً إلى العالَم ـ على رأي الشيخ يوسف القرضاوي ـ لكان المصطلح العالمية. وقد ذكر لي

---

(١) انظر: يوسف القرضاوي. الإسلام والعلمانية وجهًا لوجه: ردٌّ علميٌّ على د. فؤاد زكريًّا وجماعة العلمانيين. ـ القاهرة: دار الصحوة، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م. ـ ص ٤٨ ـ ٥٠.

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

أحد المهتمِّين بهذا الشأن أنَّ الشيخ الدكتور يوسف القرضاوي قد رجع عن رأيه السابق القائل بأنها بكسر العين.

- ولو ردَّد بعضنا العَلمانية بفتح العين لقيل عنه إنه متشدِّق متقعِّر وخارجٌ عن التعبير بالمألوف؛ ذلك أنه شاع الإطلاق في الفكر العربي المعاصر بكسر العين، رغبةً في النسبة إلى العِلم لا إلى العالَم، ويبعد أنْ يُعدَّ المفكِّر العربي جورج طرابيشي متشدِّقًا وخارجًا عن التعبير بالمألوف عندما يحقِّق مصطلحًا كهذا.

- والعلمانية مصطلحًا ومفهومًا من المصطلحات التي يكتنفها الغموض. وقد سعى كلٌّ من عبدالوهَّاب المسيري وعزيز العظمة إلى مناقشة المصطلح والمفهوم في كتاب كامل. ولم يظهر من خلال قراءة هذا الكتاب أنهما خرجا برؤية واضحة حول هذه الإشكالية، رغم أنَّ طبيعة تحرير الكتاب تتيح مجالاً للردود والتعليقات بين الطرفين المتناقشين.(١)

- يقول عبدالوهَّاب المسيري عن غموض مصطلح العلمانية: «مصطلح «العلمانية» مصطلح خلافي جدًّا، شأنه شأن مصطلحات أخرى مثل «التحديث» و«التنوير» و«العولمة»، شاع استخدامُها وانقسم الناس بشأنها بين مؤيِّد ومعارض.

---

(١) انظر: عبدالوهَّاب المسيري وعزيز العظمة. العلمانية تحت المجهر. ـ دمشق: دار الفكر، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م. ـ ٣٣٤ ص. ـ (حوارات لقرن جديد).

ولعل مصطلح «العلمانية» بالذات من أكثر المصطلحات إثارة للفرقة؛ إذ يتمُّ الحوار والشجار حوله بحدَّة واضحة، تعطي انطباعًا بأنه مصطلح محدَّد المعاني والأبعاد والتضمينات. ولكننا لو دقَّقنا النظر قليلاً لوجدنا أنَّ الأمر أبعدُ ما يكون عن ذلك»،[1] ويذكر ستَّة أسباب لبُعد مصطلح العلمانية عن الوضوح على النحو الآتي:

١) إشكالية العلمانيتين؛[2] أي شيوع العلمانية باعتبارها فصل الدين عن الدولة، وهو ما سطَّح القضية تمامًا وقلَّص نطاقها، وحصرها في العلمانية الجزئية التي اقتصرت على فصل الدين عن الدولة، أو بتعبير آخر فصل الدين عن السياسة، من منطلق أنه لا دينَ في السياسة ولا سياسةَ في الدين،[3]

٢) التصوُّر أنَّ العلمانية مجموعة أفكار وممارسات واضحة، الأمر الذي أدَّى إلى إهمال عمليات العلمنة الكامنة والبنيوية.

٣) تصوُّر العلماني بأنها فكرة ثابتة لا متتالية آخذة في

---

(١) انظر: عبدالوهَّاب المسيري. العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة. ـ ٢ مج. ـ القاهرة: دار الشروق، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م. ـ ١: ١٥.

(٢) المقصود بالعلمانيتين هنا العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة.

(٣) انظر: ممدوح الشيخ. عبدالوهَّاب المسيري: من المادِّية إلى الإنسانية الإسلامية. ـ مرجع سابق. ـ ص ٢٢٣.

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

التحقُّق، فالعلمانية لها تاريخ، الأمر الذي يعني أنَّ الدارسين ـ كلاً بحسب لحظته الزمنية ـ درسوا ما هو قائم وحسب، دون أنْ يدرسوا حلقاته المتتالية.

٤) إخفاق علم الاجتماع الغربي في تطوير نموذج مركَّب وشامل للعلمانية، الأمر الذي أدَّى إلى تعدُّد المصطلحات التي تصف جوانبَ وتجلِّياتٍ مختلفةً للظاهرة نفسها، والافتقار إلى وضوح الرؤية العامَّة العريضة، والعجز عن تحديد البؤرة المحدَّدة،

٥) الظن بأنَّ مصطلح العلمانية قد استقرَّ في الغرب في الثمانينات الهجرية، الستِّينات الميلادية من القرنين الماضيين، بينما ظهرت في الآونة الأخيرة دراسات للعلمانية من منظور جديد فزادت المصطلح إبهامًا، مما يفضي إلى تقديم مصطلح جديد للعلمانية يحمل اسم «العلمانية المجدَّدة» أو المتجدِّدة (Neosecularism)،[١]

٦) حدوث مراجعة للمصطلح في المحيط العربي، مما أدَّى إلى التصالُح بين القوميين العلمانيين والإيمانيين. ويفصِّل المؤلِّف القول في هذه الأسباب الستة.[٢]

---

(١) انظر: غي هارشير. العلمانية/ ترجمة رشا الصبَّاغ تدقيق حمَّاد شحيِّد. ـ دمشق: دار المدى، ٢٠٠٥م. ـ ص ٩٠ ـ ٩٤.

(٢) انظر: عبدالوهَّاب المسيري. العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة. ـ مرجع سابق. ـ ١: ١٥ ـ ٥١.

● وهناك من يربط بين العلمانية والديمقراطية والليبرالية، وأنها تشترك جميعها بأنها تقف ضدَّ الدين، سواء من منظور جزئي أم من منظور شامل. ويعود السبب الرئيسي في ذلك إلى استقاء هذه الرؤى والأفكار من الفكر الغربي الذي مارس الفصل بين الكنيسة والحياة، فرفض أو تمرَّد على تعاليم الكنيسة،[1] وقاس بعض الناس تعاليم الأديان الأخرى كالإسلام على تعاليم الكنيسة في موقفها من العلم والسياسة.[2] والذي يظهر أنَّ هذا المنحى هو بؤرة الإشكالية التي يعاني منها المصطلح المنقول، إذ إنه نُقل بمفهومه لا بلفظه.

● ويغلب استخدام العَلمانية في السياسة التي تقتضي فصل الدين عن الدولة، مما يسمِّيها عبدالوهَّاب المسيري بالعلمانية الجزئية. أما فصل الدين عن الحياة فيطلق عليه عبدالوهَّاب المسيري العلمانية الشاملة.[3] ومن هنا فالمقصود من ذلك كله هو تحييد الدين، وألا تكون له «سلطة» أو «سيطرة» على الحياة، وقد يعبَّر عن ذلك بالاستقلال عن الدين في الحياة

---

(١) انظر: غي هارشير. العلمانية/ ترجمة رشا الصبَّاغ تدقيق حمَّاد شحيِّد. ـ دمشق: دار المدى، ٢٠٠٥م. ـ ص ٧٩ ـ ١٠٦.

(٢) هناك رأي يرفض إطلاق كلمة «تعاليم» على الإسلام، ويرى حصرها على تعاليم الكنيسة، وإنما هي في الإسلام أحكام تطبَّق، لا تعاليمَ فحسب.

(٣) انظر: عبدالوهَّاب المسيري. العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة. ـ مرجع سابق. ـ ١: ١٥.

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

العامَّة. وواضح من هذا الطرح الهروب من وضع جُعل فيه الدين «محتلاً» للحياة العامَّة.[1] وقد تكون الدعوة إلى العلمانية الجزئية أو الشاملة مخرجًا عند بعض الأقليَّات عندما لا تُحسن الأكثرية التعامُل معها من مفهوم ديني ضيِّق، لا يتَّسع للتعايُش الحضاري.[2]

● يقول آرشي أوغستاين: «السبب الصحيح الوحيد لوجود العلمانية يمكن أنْ يكمُنَ في: أنَّ الإيمان يجب أن لا يُفرض على أولئك الذين لا يرغبون بأنْ يكون الإيمان مفروضًا عليهم. بالطريقة نفسها العلمانية يجب أيضًا ألاَّ تكونَ مفروضةً على أولئك الذين لا يرغبون بأنْ تكون مفروضةً عليهم. وهذا التعايُش المشترك معترفٌ به كحقيقة في القرآن الكريم، فهو يتصوَّر ويتنبَّأ بأنَّ المؤمنين سوف، ويجب أنْ، يعيشوا جنبًا إلى جنب مع غير المؤمنين!».[3]

---

(١) انظر: هنري بينا رويث. ما هي العلمانية؟/ ترجمة ريم منصور الأطرش ومراجعة جمال شحيِّد. ـ دمشق: الأهالي، ٢٠٠٥م. ـ ص ١٩ ـ ٣٦.

(٢) انظر: جورج طرابيشي. هرطقات ـ ٢ ـ عن العلمانية كإشكالية إسلامية ـ إسلامية. ـ بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٨م. ـ ص ٩ ـ ٩٦. مع ملاحظة اتِّكاء المؤلِّف على عدد من الروايات التاريخية التي تدعم وجهته وتؤيِّدها، ولكن منها ما هو غير موثوق الرواية، وإنْ ورد ذكرها في بعض أمَّهات كتب التاريخ.

(٣) انظر: آرشي أوغستاين. وجهة نظر مسيحية: دفاعًا عن الجهاد حقيقة الجهاد. ـ مرجع سابق. ـ ص ١٠٨.

٦ . النموذج السادس: الغرب: (West)

- ليس الغرب غربًا واحدًا، وليس له حدٌّ مانع جامع على حدِّ قول جورج قرم في كتابه الأخير بالفرنسية: أوروبا وأسطورة الغرب، الذي يعيد فيه موقف أوروبا من العالم الثالث إنما جاء خدمة للكنيسة التي شجَّعت التنصيرَ وموَّلت الاستكشافات وباركت الاحتلال.[١]

- يقول مفرِّح القوسي: «وتستعمل كلمة (الغرب) للدلالة على البيئة الاقتصادية والاجتماعية والأيديولوجية التي تكوَّنت عبر صراعات وتفاعُلات طويلة كانت أوروبَّا مهدَها، ثم انتشرت في قارَّات أمريكا الشمالية والجنوبية وأستراليا».[٢] وينقل عن المنظَّمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة «الإيسيسكو» أنَّ «مفهوم الغرب لا يُحيل بالضرورة على المعنى الجغرافي للكلمة، بل هو مفهوم جيوإستراتيجي تأسَّس نتيجة تراكُمات، وبفعل صيرورة تاريخية ابتدأت منذ حوالي أربعة

---

(١) انظر: جورج قُرم. أوروبا وأسطورة الغرب. ـ بالفرنسية. ـ انظر عرضًا عنه لدى: أحمد زين الدين. أوروبا وأسطورة الغرب صدر بالفرنسية: جورج قرم يواجه ثوابت الفكر الغربي. ـ الحياة. ـ ع ١٦٨٤٢ (٢٠/ ٥/ ١٤٣٠هـ ـ ١٥/ ٥/ ٢٠٠٩م). ـ ص ٢٨.

(٢) انظر: مفرِّح بن سليمان بن عبدالله القوسي. العلاقة الفكرية الثقافية بين العالمين الإسلامي والغربي في العصر الحاضر: الحواجز والجسور. ـ مكَّة المكرَّمة: رابطة العالم الإسلامي، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م. ـ ص ١٣. ـ (سلسلة دعوة الحق؛ ٢٢٦).

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

قرون ووصلت ذروتها في مرحلة العولمة الاقتصادية».[1]

- وهذا مما يؤكِّد دائمًا أنَّ الغربَ ليس غربًا واحدًا، بل هو غرب وثانٍ وثالثٌ. فهناك الغرب الأدنى بالنسبة للشرق «أوروبا الشرقية»، والغرب الأوسط «أوروبا الغربية»، والغرب الأقصى «أمريكا» الشمالية والوسطى والجنوبية. وداخل الغرب الواحد تفريعات.[2] على أنَّ من الغربيين من يفرِّق «عقائديًّا» بين أوروبا والغرب وبين أوروبا الشرقية وأوروبا الوسطى. ويتَّهم من يسمِّيهم بـ«المسلَّحين المسلمين» بأنهم لا يميِّزون كثيرًا بين أوروبا والغرب.[3]

- ويشترك الغرب الأدنى مع الشرق الأدنى في بعض السمات العامَّة، بل إنه من حيث الجهة «الجغرافيا» موقع واحد، اختلطت فيه الثقافات من نصرانية أرثودوكسية وكاثوليكية وإسلامية وشيوعية، ولذلك فموقف الغرب الأدنى من

---

(١) انظر: المنظَّمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة. إستراتيجية العمل الثقافي الإسلامي في الغرب. ـ الرباط: المنظَّمة، ١٤٢٢هـ. ـ ص ٥٧. ـ نقلاً عن: مفرِّح بن سليمان بن عبدالله القوسي. العلاقة الفكرية الثقافية بين العالمين الإسلامي والغربي في العصر الحاضر: الحواجز والجسور.. المرجع السابق. ـ ص ١٤.

(٢) انظر: زكاري لوكمان. تاريخ الاستشراق وسياساته: الصراع على تفسير الشرق الأوسط/ ترجمة شريف يونس. ـ القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٧م. ـ ٤٢٨ ص.

(٣) انظر: بوبي س. سيد. الخوف الأصولي: المركزية الأوروبية وبروز الإسلام. ـ مرجع سابق. ـ ص ٤١.

الإسلام والمسلمين ظاهرةٌ فيه النزعة الدينية في الخلافات التي تحدث بين شعوب هذا الغرب. وهي واضحة في الحروب التي دارت في البوسنة والهرسك وكوسوفا.

- وللغرب الأوسط من حيث موقفه من الشرق سماته السياسية التي تختلف عن الشعبية، فالشعبية لا تزال تعيش ظروف حروب الفرنجة التي سمَّاها الغرب الأوسط بالحروب الصليبية. وهي حقبة لا تزال مسيطرة على أذهان هذه الشعوب. أما السمات السياسة فهي أقرب إلى مهادنة المسلمين؛ لأن القرب الجغرافي والمصالح تقتضي ذلك.

- وللغرب الأقصى سماته الشعبية التي تختلف عن السياسية كذلك، فالسمات الشعبية لا تبالي بالشرق الإسلامي كثيرًا، ولا تحمل له ما تحمله السمات الشعبية في الغرب الأوسط، وهي واقعة تحت التأثير الإعلامي الذي يخدم السياسة، بينما السمات السياسية في الغرب الأقصى تعمل على ما يتعارض مع مصالحها في الشرق عمومًا، وفي الشرق الأوسط خصوصًا، وإنْ قيل إنَّ أصل العلاقات قائم على المصالح، فهي إلى السعي إلى الهيمنة على هذا الشرق تتوق.

- ومن هنا تأتي هذا التفريعات التي ننظر إليها من منطلق مفهوماتنا حول هذه التجزئة، ومن مدى قربها منَّا أو بعدها عنَّا. على أنَّ مفهوماتنا هذه لم تَعُد تنظر إلى الجهة الجغرافية

www.alukah.net إهداء من شبكة الألوكة

أكثر من نظرتها إلى الأبعاد الثقافية التي تتجسَّد فيها تلك السمات السابق ذكرها.

٧. النموذج السابع: الليبرالية (Liberalism)

- الليبراليةُ تعني هنا التحرُّريةَ أو مذهبَ الحرِّية، وأصل إطلاقها كنسي ثمَّ عَلماني. وقد جاءت ردَّ فعل للحروب الدينية داخل النصرانية نفسها ومظالم الكنيسة والإقطاع في أوروبَّا التي أزهدت الناس في الدين الذي سيطر عليه ما تعارف الناس عليه برجال الدين، مما أدَّى إلى ظهور البروتستانتية على يد مارتن لوثر (١٤٨٣ ـ ١٥٤٦م) محتجَّة على سيطرة رجال الدين على الدين نفسه والوصاية عليه، ومن ثمَّ على الحياة من وجهة نظر رجال الدين أنفسهم، لا من وجهة نظر الدين الذي جاء به عيسى بن مريم ـ عليهما السلام ـ.
- وهناك من يعيد أصول الثقافة الليبرالية إلى الفلسفة اليونانية، بمعنى أنها ثقافة غير دينية.(١) وهي تسمية أقرب إلى الغموض.(٢) وغموضها يأتي من غموض الحرِّية نفسها، ومن ثمَّ اضطراب المصطلح. ويؤكِّد على غموضها عدد من

---

(١) انظر: مرسي الأسيوطي. دراسة مقارنة في أصول وثوابت الثقافة الليبرالية بالمقارنة مع الثقافات المسيحية واليونانية واليهودية. ـ القاهرة: مكتبة نهضة مصر، ٢٠٠٥م. ـ ص ٢٥٣ ـ ٢٧٣. و٣١٦.

(٢) انظر: سليمان بن صالح الخراشي. حقيقة الليبرالية وموقف الإسلام منها. ـ د. م.: د. ن.، ١٤٢٩هـ. ـ ص ١٤.

المفكّرين الغربيين من أمثال برتراند رُسل ودونالد سترومبورج، وكذا في الموسوعات المعتبرة مثل الموسوعة الشاملة (The World Book Encyclopedia) والموسوعة البريطانية (Encyclopedia Britanica).[1] ولذا فالليبرالية من أكثر المفهومات إثارةً للإشكالية، إذ إنها هي مفهوم مراوغ.[2]

- وقد أعيدت الحرِّية في مفهومها وانطلاقها من الفلسفة اليونانية إلى كونها هي فلسفة تعدَّدت مفهوماتها، وتخضع في تعريفاتها إلى المبادئ والمثُل والثوابت، أي الثقافة، التي يراد منها أنْ تنعكس على المفهوم. ولعلَّ هذا من أسرار هذا الغموض في مفهوم الحرِّية ومن ثمَّ الغموض في تعريفها،[3] مما يقتضي استحضار المصطلح الفكري لهذه الكلمة، بحيث يُنظر إلى مفهوم الحرِّية بحسب المحيط الثقافي المراد استخدامها فيه، فالحرِّية في الإسلام مثلاً لها مدلولات تختلف عنها في مجتمعات لا تلقي بالاً للدين، ومن تلك المجتمعات التي لا تلقي بالاً للدين المجتمعاتُ الحديثة التي

---

(١) انظر: سليمان بن صالح الخراشي. حقيقة الليبرالية وموقف الإسلام منها. ـ المرجع السابق. ـ ص ١٥ ـ ١٧.

(٢) انظر: ياسر قنصوه. الليبرالية: إشكالية مفهوم. ـ مرجع سابق. ـ ص ٦ ـ ٨.

(٣) انظر: مجموعة من المؤلّفين. فلسفة الحرية: أعمال الندوة الفلسفية السابعة عشرة التي نظَّمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة. ـ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩م. ـ ٤٢٩ ص.

www.alukah.net إهداء من شبكة الألوكة

جاءت من مجتمعات قديمة سلبتها الحرِّية أحيانًا باسم الدين، فكانت الإساءة إلى الدين التي حتَّمت الهروب منه ما دام يُنظر إليه على أنه مقيِّدٌ للحرِّيات المطلقة.

- وكان من نتيجة ذلك أنْ انطلق مفهوم الحرِّية دون اعتبار لما أحدثه هذا الانطلاق من إشكالية في المفهوم التطبيقي لمعنى الحرِّية. ويظلُّ مفهوم الحرِّية مضطربًا إلى اليوم، وإذا اضطرب المفهوم اضطربت التعريفات وتعدَّدت.(١)

- وفي الساحة الفكرية العربية من يرى أنَّ الليبرالية تتعارض مع الدين، كما جاءت في مبعثها للخروج من هيمنة الدين النصراني، لا سيَّما الكاثوليكية، بل ربَّما أنَّ من أهدافها في الفكر العربي التهاوُن في من أحكام الدين القائمة على خمسة أحكام هي الاستحباب والوجوب والإباحة أو الجواز والكراهية والتحريم، مما يؤكِّد على تقييد مفهوم الحرية، حتى في المباحات تقيَّد بما لا يطلقها دون قيد، فالأكل مباح، ما لم يكن فيه ما يقيِّد إباحته، والتعدُّد مباح كا لم يعترضه ما يقيِّد إباحته من أحكام، وهكذا. فنرى في الردود على ذلك المفهوم وفي اجتماع الليبرالية والدين من صنَّف

---

(١) انظر: فرانز روزنتال. مفهوم الحرِّية في الإسلام: دراسات في مشكلات المصطلح وأبعاده في التراث العربي الإسلامي/ ترجمة وتقديم معن زيادة ورضوان السيِّد. ـ ط ٢. ـ بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٧م. ـ ص ١٧ ـ ٥٥.

بعض العلماء المسلمين المعاصرين بأنهم ليبراليون معمَّمون من أمثال رفاعة رافع الطهطاوي وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وعبدالرحمن الكواكبي وعلي عبدالرازق وأحمد أمين وأمين الخولي،[1] والقائمة تمتدُّ وتطول إلى أنْ تصلَ إلى عصرنا الحاضر.

- ويزيد هذا الإطلاق من غموض المصطلح، حينما نسمع من يقول عن نفسه إنه ليبرالي مسلم أو مسلم ليبرالي، ويتبع هذا الحديث عن الليبرالية الإسلامية. وينفي هذا الانتماءُ القولَ بأنَّ الليبرالية العربية تهدُف إلى المروق من أحكام الدين، وإنْ ظهر عليها ما يمكن أنْ يُقال عنه إنه تهاوُنٌ في تطبيق أحكام الدين. والتهاوُن في تطبيق بعض أحكام الدين لا يخرج من الملَّة، كما ينصُّ علماء المسلمون.

- وعلى الطريقة المحدثة في إعادة التفكير في المصطلح تُضاف إليه سابقة باللغات اللاتينية، تعني أنه يُعاد التفكير في مفهومه، فظهرت الليبرالية المجدَّدة (neolibralism)، فهو ليس مفهومًا جديدًا (new)، بل هو مفهوم مجدَّد (neo)، وإنْ ركَّزت الليبرالية المجدَّدة على السياسة والاقتصاد،[2] وسعت

---

(١) انظر: رفعت السعيد. عمائم ليبرالية في ساحة العقل والحرِّية. ـ دمشق: دار المدى، ٢٠٠٢م. ـ ص ١٩ ـ ١٥٥.

(٢) انظر: ديفد هارفي. الليبرالية الجديدة: موجز تاريخي/ نقله إلى العربية مجاب الإمام. ـ الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م. ـ ٤٠٦ ص.

www.alukah.net إهداء من شبكة الألوكة

إلى أنْ تعمل الدولة لمصالح رجال الأعمال لكنَّها تصوِّر هذه المصالح على أنها مصالحُ الأمَّة، كما يعرِّيها «نورشتاين فبلن.[1] بينما يجري النقاش الفكري الآن عن موضوعات ما بعد الحداثة وما بعد الاستشراق وليس الحداثة المتجدِّدة أو الاستشراق المتجدِّد، في رغبة فكرية في التخلُّص من المصطلحين وليس بالضرورة التخلُّص من المفهومين.

مصطلحات أخرى:

- على أنَّ لدينا عددًا من المصطلحات الأخرى مبهمة الدلالة ولا يزال يكتنفها الغموض والاضطراب، لكنها لم تُثِر إشكالاً قويًّا كما أثارته مصطلحات أخرى مما ذُكرتْ له نماذجُ في هذه الوقفة، وأضحت هذه المصطلحات متداولةً واستساغها الناس، رغم ما يكتنفها من غموض واضطراب.
- ومن تلك المصطلحات التي لم تستقرَّ في مفهوماتها:
- الثقافة ويقابلها بالأجنبي Culture وقد زادت تعريفات هذا المصطلح على مئتي تعريف.[2] وكثيرًا ما يخلط بينها وبين

---

(١) انظر: أشرف منصور. الليبرالية الجديدة: جذورها الفكرية وأبعادها الاقتصادية. ـ القاهرة: رؤية، ٢٠٠٨م. ـ ص ٥.

(٢) انظر: فؤاد السعيد وفوزي خليل. الثقافة والحضارة: مقاربة بين الفكرين الغربي والإسلامي/ تحرير منى أبو الفضل ونادية محمود مصطفى. ـ دمشق: دار الفكر، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م. ـ ٢١٦ ص. ـ (سلسلة التأصيل النظري للدراسات الحضارية؛ ٤).

السلوكيات الاجتماعية أو الفكرية، فتسمَّى هذه السلوكيات بثقافات، بينما هي تصرُّفات قد تترى ويكثر ورودها من أطراف مختلفة من المجتمع الواحد، مما يزيد المصطلح اضطرابًا وقلقًا وإشكالاً.

- العلوم ويقابلها بالأجنبي Sciences. وقد تلغي هذه الترجمة العلوم الأخرى التي لا ينطبق عليها المصطلح الأجنبي والتي يجمعها حقلا العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية.
- المعرفة ويقابلها بالأجنبي Knowledge. وغيرها كثير، مما يستدعي مزيدًا من التركيز والبحث في مدى غموض بعض المصطلحات المنقولة إلى اللُّغة العربية، ومدى اضطرابها وتقصيرها في التعبير عن دلالات الألفاظ.

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

الفصل الثاني

الخصوصية والاستثناء الثقافي

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

التمهيد

- نوقش في الفصل الأول من هذا الكتاب مصطلح العلمانية على أنه من النماذج السبعة التي تمَّ انتقاؤها لتكون أمثلةً لاضطراب المصطلح المنقول وقلقه. وربَّما وُجد ارتباطٌ بين العولمة والعلمانية، من منطلق أنَّ لهما صلةً بالعالمية من وجه من الوجوه حسبما جرى تفصيله في الفصل الأول. وإنَّ أقرب نسبة إلى العالَمية هي ما اصطُلح عليه بالعولمة بجعل الأمم معولمة، أي منصهرة في عالم واحد أو قرية صغيرة اقتصاديًّا وسياسيًّا، كما يكثر ترديده، بدلاً من كونها شعوبًا وقبائل لتتعارَف فيما بينها وتتعاون وتتحالف.

- القرية الصغيرة أو العالم الواحد أو الأممية أو عالمية المواطن (الكوسموبوليتية) أو النظام العالمي الجديد أو الكونية أو الكوكبية، كلُّها تعبيرات مختلفة لمؤدًّى واحد هو باختصار شديد الهيمنة في أحد مفهومات العولمة، التي يراها كثيرون

على أنها ثوب جديد للاحتلال.[1] وهناك من يرى أنَّ التعبير بالكوكبية ألصق بالمقابل الأجنبي من العولمة، إلا أنَّ مصطلح «العولمة» قد طغى استخدامه على نطاق واسع، وأقرَّه مجمع اللغة العربية بالقاهرة، فلا مجال للتنصُّل منه.[2]

● ربَّما يُعدُّ الإقبال على هذا المفهوم كذلك نمطًا جديدًا من أنماط التغريب في التعليم والثقافة والحياة الاجتماعية.[3] ويختلف الطرح على أيِّ حال بين القبول والرفض للعولمة، وداخل التوجُّهين نفسيهما اختلاف في الموقف بين اللين والحدَّة.[4] وربما تبيَّن من محصِّلة النقاش الطويل حول مفهوم العولمة أنه لفظ جديد لمفهوم قديم، وليس ظاهرةً جديدة، كما يظن البعض.[5]

---

(١) انظر: علي حسين الجابري. العرب ومنطق الإزاحات: دراسة في حقيقة العولمة ومصيرها. ـ عمَّان: دار مجدلاوي، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م. ـ ص ٢٩ ـ ٤٣.

(٢) انظر: عصام عبدالله. الأسس الفلسفية للعولمة. ـ الرياض: المجلة العربية، ١٤٣٠هـ. ـ ص ٤٠. ـ (سلسلة كتاب العربية، التأليف؛ ١).

(٣) انظر: عصام نور. العولمة وأثرها في المجتمع المسلم. ـ الإسكندرية: مؤسَّسة شباب الجامعة، ٢٠٠٥م. ـ ص ١٨.

(٤) انظر: حسن حنفي وصادق جلال العظم. ما العولمة؟. ـ ط ٢. ـ دمشق: دار الفكر، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م. ـ ص ١١ ـ ١٧. ـ (سلسلة حوارات لقرن جديد).

(٥) انظر: حسن حنفي وصادق جلال العظم. ما العولمة؟. ـ المرجع السابق. ـ ص ١٧ ـ ٢٣ و٨٧.

www.alukah.net إهداء من شبكة الألوكة

● ومن هنا يبرز المصطلح «العولمة» على أنه مصطلح مخادع، لا صلة له بالعالمية (Universalism)، والفرق بينهما «كبير جدًّا، لأنَّ العالمية هي الارتقاء بالخصوصية نحو مضافٍ التعميم العالمي بطريقة العرض لا الفرض. أمَّا العولمة كما يتَّضح من سياستها فهي كبتٌ للخصوصيات الأخرى ومنع لانطلاقها ووأد وإقصاء لكلِّ هُويَّة تريد إظهار نفسها، يترافق ذلك مع تعميم النمط الثقافي الاستهلاكي الأمريكي».(١) والملاحظ هنا أنَّ معظم الأطروحات السلبية من العولمة إنما تعرِّفها بالهيمنة عمومًا، والأمريكية خصوصًا، حتى قيل إنها «أمركة» أكثر من كونها عولمةً ذات اتِّجاهين.(٢)

● ومع أنَّ مصطلح العولمة مخادع فإنَّ فيه كذلك كثيرًا من التضليل والتزييف لوعي الأمم والشعوب،(٣) اختلطت فيه مفهومات قديمة كالتنصير والغزو الفكري أو الغزو الثقافي بلفظ أكثر قبولاً وأكثر حياديَّةً من تلك المصطلحات، التي اكتسبت على مرِّ الزمن مفهومات غير مقبولة في أذهان العرب والمسلمين وغيرهم من الأمم التي أدركت أنَّ هذا النهج لا

---

(١) انظر: أحمد الرمح. تهافُت العولمة: رؤية إسلامية. ـ دير الزور: مكتبة الإيمان، ٢٠٠٤م. ـ ص ١٨.

(٢) انظر: إبراهيم نافع. انفجار سبتمبر بين العولمة والأمركة. ـ القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م. ـ ٢٥٦ ص.

(٣) انظر: حسين عبدالهادي. العولمة النيوليبرالية وخيارات المستقبل. ـ جدَّة: مركز الراية للتنمية الفكرية، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م. ـ ص ١٠٦.

يعدو كونه تلاعُبًا بالألفاظ، وفي الوقت نفسه الإبقاء على مفهومات قديمة موجَّهة إلى المجتمعات النامية.[1]

- ومن هنا يأتي رَفض العولمة عند بعض المفكِّرين بحجَّة أنها، بمفهوماتها لا بلفظها، تتعارض مع الإسلام. مع أنَّ هناك طرحًا استقبل المصطلح من مفهوم أنَّ الإسلام نفسَه دينٌ عولمي، ويستفيد من العولمة، لا سيَّما العولمة الثقافية والاتِّصالية والتقنية، ثمَّ أخيرًا العولمة الاقتصادية التي كانت هي مبعث هذا المفهوم، وذلك بعد الهزَّة الاقتصادية التي أودت بالعالم في شهر رمضان المبارك من سنة ١٤٢٩هـ الموافق سبتمبر ٢٠٠٨م، فالتفت الاقتصاديون إلى التفكير، مجرَّد التفكير، في البدائل للرأسمالية، فوجدوا من البدائل الحاضرة والممارسة المنهج الإسلامي في الاقتصاد، حيث يدور حوار جادّ وتخصُّصي حول إمكانية تبنِّي هذا المنهج إلى أنْ وصل النقاش والحوار في النظر إلى تبنِّي المفهوم الإسلامي للاقتصاد إلى الأجهزة البرلمانية في الدول الغربية (الكونجرس الأمريكي نموذجًا).
- ولا بُدَّ من الاعتراف بأنَّ عناصرَ مستفيدةً من الوضع الاقتصادي المتأزِّم ستسعى إلى الحيلولة دون النظر في هذا البديل الفاعل، وربَّما ساندهم فيه بعضٌ من مفكِّري العربية

---

(١) انظر: سميح عاطف الزين. عالمية الإسلام ومادِّية العولمة. ـ مرجع سابق. ـ ص ٦٢ ـ ٧٣.

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

الذين آمنوا بالنموذج الغربي منهجًا للحياة، وما اقتنعوا بجدوى البديل على اعتبار أنه ذو دلالة دينية غير مقبولة لمن عدُّوا الدين قيدًا من القيود التي تحول دون الإقلاع، وربما أنَّ بعضهم يدخل في دائرة المستفيدين من الوضع الاقتصادي الحالي. بل لقد قيل من أحد المسلمين ممن درسوا الاقتصاد من وجهة نظر غربية وفي مدارس غربية، وذلك في إحدى المناسبات الرسمية: إنه لو طبِّق المفهوم الإسلامي للاقتصاد لانهار الاقتصاد العالمي خلال أربع وعشرين ساعة!

- ومن هنا يأتي الرفض لنقاش البديل الإسلامي في هذه الحال، ناهيك عن الاقتناع به. ولذلك يقول مؤلِّفا كتاب: ما العولمة: «إنَّ من الحصافة بمكان أنْ ندرسَ النظام الاقتصادي العالمي من منظور تاريخي أطول، وأنْ نُقرَّ بأنَّ التغيُّرات الحالية وإنْ كانت مهمَّة ومتميِّزة فإنها ليست بلا سابق، كما أنها لا تنطوي بالضرورة على نقلة باتِّجاه نمط جديد من النظام الاقتصادي».[1] وعلى أيِّ حال فالنقاش هنا لا يرقى إلى الخوض في الجانب الاقتصادي من العولمة، وإنما ينصبُّ النقاش على العولمة الثقافية.

---

(١) انظر: بول هيرست وجراهام طومبسون. ما العولمة؟: الاقتصاد العالمي وإمكانات التحكُّم/ ترجمة فالح عبدالجبَّار. ـ الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م. ـ ص ٧. ـ (سلسلة عالم المعرفة؛ ٢٧٣).

● «عندما يكون المقصود بالعولمة أنَّ الليبرالية الجديدة ينبغي أنْ تُفرَض في كل مكان، وأنه ما من طريق آخر إلا الذي ترضى عنه العولمة الكبرى، وأنَّ فكرًا واحدًا ينبغي أنْ يسود، فإنَّ ذلك ولا شكَّ إساءةٌ لاستخدام اللغة لا تختلف في شيء عن إساءة استعمال السلطة». (١)

● رفض العولمة جملةً وتفصيلاً وقبولها جملة وتفصيلاً يعود فيما يعود إليه إلى غموض المصطلح، وعدم تحريره عندما يطرح كلمةً مفردةً غير مقيَّدة بوصف يعين على تحديد مفهومها. أما إذا قُيِّدت بوصف كان الموقف متوازنًا، كأنْ يُقال العولمة الاقتصادية أو عولمة الاتصال أو العولمة السياسية أو العولمة الثقافية أو حتى العولمة الاجتماعية. وعليه فإنَّ لفظ العولمة لا يحتمل الوقوف كلمةً مفردةً دون داعمٍ من وصف يحدِّد الموقف منه قبولاً أو رفضًا أو بين بين في موقف حيادي إيجابي متوازن. (٢)

● الموقف الحيادي الإيجابي المتوازن من العولمة من منطلقها

---

(١) انظر: فهد بن عبدالعزيز السنيدي. حوار الحضارات: دراسة عقدية في ضوء الكتاب والسنة. ـ الرياض: قسم الثقافة الإسلامية، كلية التربية، جامعة الملك سعود، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م. ـ ص ٣٥. ـ (رسالة علمية).

(٢) انظر: محمد إبراهيم الفيومي. إشكالية التحدّي الحضاري بين الإسلام والغرب: ثقافة ازدراء وحوار مفقود وعولمة استيلاء. ـ القاهرة: دار الفكر العربي، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م. ـ ص ٦٩ ـ ١٠١ و١١٧ ـ ١٣٠.

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

الفكري يأتي ليؤكِّد على الخصوصية الثقافية الدافعة لا الحاصرة، ذات السمات البنائية القابلة للتمثُّل عالميًّا، غير المحصورة على عرق أو إقليم أو قومية، ويدعو إلى «عولمة تؤكِّد السيادة الفكرية العربية، وترسِّخ الهُويَّة الثقافية العربية، وتتعاون مع الدول الأخرى في تبادُل الثقافات والمعلومات؛ توخِّيًا لإشاعة قيم التسامُح الفكري وترسيخ الهُوية الثقافية العربية». (١) والواضح من هذا النص المنقول عن محمد إبراهيم الفيّوُمي أنه يركِّز على العولمة الثقافية.

● ولذلك يستحضر هنا مرَّةً أخرى ما سبق طرحه في الفصل الأول من هذا الكتاب لأهميَّته ومناسبته للمقام ما ظهر بالأفق الغربي قبل أنْ يظهر بالأفق العربي والإسلامي والآفاق الثقافية الأخرى من مصطلح «الاستثناء الثقافي» الذي دعت إليه فرنسا على لسان صنَّاع القرار الثقافي سنة ١٤١٣هـ/١٩٩٣م، في ردِّ فعل للسعي إلى طغيان الثقافة المهيمنة ذات الاتِّجاه الواحد، من خلال منظَّمة الجات General Agreement on Tariffs and Trade (GATT). (٢)

وقد وافقت على هذا المفهوم في الاستثناء الثقافي عددٌ من

---

(١) انظر: محمد إبراهيم الفيومي. إشكالية التحدِّي الحضاري بين الإسلام والغرب. ـ المرجع السابق. ـ ص ١٢٠.

(٢) انظر: http:// en.wikipedia.org/wiki/Cultural-exception (١/١٢/١٤٢٩هـ ـ ٢٩/١١/٢٠٠٨م).

الثقافات الأخرى التي تنادي بقدر من «الخصوصية الثقافية» الدافعة لا الحاصرة.[1]

- وكما ذُكر من قبلُ فقد تأكَّد مطلب «الاستثناء الثقافي» في اللقاء الذي عُقد في اليونسكو في شهر رمضان المبارك من سنة ١٤٢٦هـ الموافق أكتوبر من سنة ٢٠٠٥م، بموافقة ١٨٥ دولة ومعارضة كل من الولايات المتَّحدة والدولة اليهودية في فلسطين المحتلَّة، وامتناع أربع دول عن التصويت. ومنذ ذلك الوقت تقود فرنسا مفهوم «الاستثناء الثقافي» في وجه منظَّمة التجارة العالمية.[2] جاء ذلك كله للحيلولة دون تعميم النموذج الثقافي الأمريكي الذي يتَّسم بالسطحية والحداثة على حساب الموروث الأوروبي الضارب في القدم، ويأتي على حساب الانتماء الثقافي كذلك.

- ومن اضطراب المفهوم تأتي الدعوة إلى «العولمة الإسلامية»، ويَقصِد بها هذا الفريق الداعي إليها حصر المفهوم على المسلمين، بحيث تقوى عرى المسلمين وتحافظ على دينهم

---

(١) انظر: علي بن إبراهيم النملة. السعوديون والخصوصية الدافعة: وقفات مع مظاهر التميُّز في زمن العولمة. ـ الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م. ـ ٣١٢ ص. وعلى هذا المرجع وغيره من إسهامات الباحث حول موضوع الخصوصية الثقافية تتَّكئ هذه الدراسة وتقتبس كثيرًا عنها.

(٢) انظر: Catherine Trautmann. The cultural exception is not negotiable - . Le Monde - . (October 11th 1999)
(١/١٢/١٤٢٩هـ ـ ٢٩/١١/٢٠٠٨م)

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

ومعتقداتهم وتراثهم وترفع من شأنهم دون اعتبارٍ للجهوية أو الحدود، بل المقصود المسلمون في كلِّ مكان. وأحسب أنَّه ينبغي أنْ يكون لهذا المفهوم اصطلاحٌ غير العولمة.[1]

(١) انظر: محمد إبراهيم الضيومي. إشكالية التحدِّي الحضاري بين الإسلام والغرب. ـ المرجع السابق. ـ ص ١٢٠.

www.alukah.net إهداء من شبكة الألوكة

الوقفة الأولى

الخصوصية الدافعة والخصوصية الحاصرة

الخصوص ـ كما في القواميس ـ الانفراد، ويقابله العموم. ومن مفهوماته الانحصار، ويقابله الانطلاق. والواضح أنَّ المراد بهذه الخصوصية الثقافية الجمع بين أحد المعنيين في كلا المفهومين، إذ المقصود الانفراد من المفهوم الأوَّل والانطلاق من المفهوم الثاني. والمؤكَّد هو النزوع عن مفهوم الانحصار، من حيث كونُه مفهومًا من مفهومات الخصوصية. ويقال ـ كما في لسان العرب ـ: خاصَّ بيِّنُ الخُصوصية، بفتح الخاء وضمِّها، والفتح أفصح.(١)

يتردَّد كثيراً الاهتمامُ والتركيزُ على الخصوصية الثقافية للمجتمع العربي والإسلامي. وهذا التركيز فرضه الانتماء الثقافي

---

(١) انظر ابن منظور. لسان العرب/ حقَّقه عبد الله علي الكبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي. ـ ٥ مج. ـ القاهرة: دار المعارف، ٢: ١١٧٣ ـ ١١٧٤.

للمجتمع، الذي جعلها تتبنَّى الإسلام منهجاً للحياة ومنبعًا للثقافة، في وقت تنصرف فيه بعض الدول العربية والإسلامية رسميًا وليس بالضرورة على المستوى الشعبي عن هذا التركيز في جانب الخصوصية الثقافية، ومن ثمَّ تميل بعض الحكومات إلى تبنِّي منهج العَلمانية أسلوباً للحكم فقط فيما يسمَّى بالعَلمانية الجزئية، أو الحكم والحياة معًا فيما يسمَّى بالعلمانية الشاملة،[1] في الوقت الذي كانت فيه هذه الدول ترعى الإسلام وتمتلك ناصية القيادة فيه. ثم تحوَّلت إلى التركيز على إضعاف انتمائها ثقافياً لهذا الدين، وضَّيقت على بعض الأفراد الذين يرغبون في هذا الانتماء ويصرُّون فيه على الخصوصية الثقافية، ويعلنون ذلك في كل مناسبة محلِّية كانت أم إقليمية أم دولية.

ومن باب ردود الأفعال ولَّد تبنِّي العَلمانية تيَّارًا متطرِّفًا مبالغًا في المطالبة في البقاء على منهج الخصوصية، ظهر على صورة تجمُّع فكري أو تجمُّعات أو أحزاب أو جماعات فكرية اتَّخذت وسيلة المجابهة والمصادمة أسلوبًا في الوصول إلى أهدافها، دون توخِّي الحكمة في تسويق الفكر الذي غالبًا ما بدأ معتدلاً، ثم لم يلبث أنْ شطح وغلا، وانبثقت عنه أفكار زادت في الغلو والتطرُّف، فكانت المواقف من بعض الدول المضي في استعارة

(١) انظر: عبدالوهَّاب المسيري. العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة. ـ ٢ مج. ـ القاهرة: دار الشروق، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م. ـ ١: ١٥.

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

المنهج العَلماني بحجَّة أنَّ هذا الفهم للخصوصية لن يفلح في سعي الدول إلى النهوض، فكان هذا الإصرار الرسمي نتيجةً لذلك الغلو في فرض الخصوصية الثقافية الحاصرة، أو هو من نتائجه على وجه الدقَّة.

إذ نفخر بهذا التميُّز والخصوصية ينبغي أنْ نتوخَّى الحذر من هذا الإطلاق، إذ إنَّ هذه الخصوصية الدافعة يلزم أنْ تكون حافزاً إلى المزيد من التميُّز الذي لا يعيقنا البتَّةَ عن السير في «ركب الحضارة»، والإسهام فيها واستخدام الوسائل المعينة على ذلك. ومن ثمَّ فلا تعني الخصوصية الحدَّ من إسهامنا في الحياة العامة، والإحجام عنها تحت قيد التميُّز والخصوصية الحاصرة.(١)

إننا لا نريد أنْ نعيش «شعورًا بالخصوصية المتفوِّقة، تُرتِّب على جهل بحقيقة ما يجري في عالم اليوم، على مستوى الفكر والتخطيط ونضوج التنمية البشرية».(٢) يقول إبراهيم بدران: «إنَّ التمسُّك المبالغ به بمقولات الخصوصية الثقافية، والتشدُّد في عدم التعامُل مع مفردات العولمة، أو الحضارة المعاصرة

---

(١) انظر فقرة: وثنية الخصوصية. ـ ص ١٣ ـ ١٨. ـ في: عبدالرزاق عيد ومحمَّد عبدالجبار. الديمقراطية بين العلمانية والإسلام. ـ دمشق: دار الفكر، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م. ـ ٢٦٤ ص. ـ (سلسلة حوارات لقرن جديد).

(٢) انظر: صلاح الدين أرقه دان. التخلُّف السياسي في الفكر الإسلامي المعاصر. ـ بيروت: دار النفائس، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م. ـ ص ٢١٤.

عمومًا؛ بحُجَّة الحفاظ على الهوية القومية والخصوصية الثقافية أمرٌ غير منتج، وفيه الكثير من الأذى والإعاقة لانطلاق الأمَّة ونهضتها».[1] ويقتضي هذا قدرًا واضحًا من التوازُن بين مفهومي الخصوصية والكونية.

لا تعني الخصوصية الثقافية القطيعة الحضارية مع الثقافات الأخرى، فهذه خصوصية حاصرة لا دافعة، كما لا يعني الانفتاحُ المطلوبُ على الحضارات مجرَّد المحاكاة المتطلِّبة لنكران التراث النافع في مقابل الأخذ بأسباب المعاصرة والحداثة. هذا الموقف يعبِّر عن صراع مصطنع بين الأصالة والمعاصرة، لا ينبغي الاستسلام له من منطلق تناقُض المفهومَين وادِّعاء تعذُّر اجتماعهما في مسيرة حضارية واحدة في ضوء الخصوصية الدافعة وليست الحاصرة.[2] فلا انغلاق على التراث لمجرَّد أنه تراث، ولا انفتاح على الحداثة يفضي إلى الانسلاخ من الأصالة. إنها نظرة توازُنية فيها قوَّة في عامل الثقة، وفيها

---

(١) انظر فقرة: أين تذهب الخصوصية؟. ـ ص ١٨٩ ـ ١٩١. ـ في: إبراهيم بدران. أفول الثقافة. ـ بيروت: المؤسَّسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٢م. ـ ٢٩٤ ص.

(٢) انظر: علي بن إبراهيم النملة. السعوديون والخصوصية الدافعة: وقفات مع مظاهر التميُّز في زمن العولمة. ـ الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م. ـ ٣١٢ ص. وعلى هذا المرجع وغيره من إسهامات الباحث حول موضوع الخصوصية الثقافية تتَّكئ هذه الدراسة وتقتبس كثيرًا منها.

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

اعتراف بالحاجة إلى الإقلاع،[1] دون إغفال المعطيات الثقافية التي جعلت من القرآن الكريم والسنَّة النبوية المطهَّرة منطلقًا لها.

في تحرير هذه الثنائية المصطنعة والتضادِّ المفترض ينقل عبدالله السيد ولد أباه عن طه عبدالرحمن أنَّ واقع التداخُل بين الخصوصية والكونية يأتي من وجهين؛ هما كون «الخصوصية عنصرًا في الكونية»، باعتبار أنَّ الكونية «تأليفٌ صريحٌ بين خصوصيات مختلفة»، كما أنَّ «الخصوصية جسدٌ للكونية»، فالكوني لا يتجرَّد من الخصوصي بأيِّ حال، «وإذا بطَل القولُ بالتضادِّ بين الخصوصية والكونية جاز أنْ تَقبل الخصوصيةُ الإسلاميةُ الاجتماعَ إلى الكونية؛ أي أنْ تكون باصطلاحنا خصوصية جامعة».[2] كما جاز أنْ تقبل الكونيةُ الاجتماع بالخصوصية الإسلامية وأنْ تأخذ منها وعنها.

إنَّ من حقِّ المجتمع العربي والإسلامي «أنْ يدافع عن هُويَّته الثقافية وأنْ يتمسَّك بمقوِّمات ثقافته الأصلية وعناصرها ومكوِّناتها، ولكن من الخطأ أنْ يكون السبيل إلى ذلك هو

---

(١) انظر: من النهضة إلى الردَّة. ـ ص ١١١ ـ ١٥٣. ـ في: جورج طرابيشي. المرض بالغرب: التحليل النفسي لعصاب جماعي عربي. ـ مرجع سابق. ـ ١٨٤ ص.

(٢) انظر: عبدالله السيد ولد أباه. الحداثة والكونية: جدل الخصوصية والعالمية في المقاربة التحديثية. ـ التسامُح. ـ ع ١٣ (شتاء ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م). ـ ص ٥٤ ـ ٧٤.

الانطواء الثقافي على الذات والانغلاق عن التأثيرات الثقافية الأجنبية؛ لأنَّ ذلك الانغلاق سوف يؤدِّي إلى جمود الثقافة العربية ذاتها وإضعافها وعدم تجديد حيويتها وحرمانها من فُرَص التطوُّر والتقدُّم والانطلاق إلى آفاق واسعة جديدة». [1] ويتنافى ـ كذلك ـ مع القول بأنَّ الحكمة ضالَّة المؤمن أنَّى وجدها فهو أحقُّ بها.

من منطلق أنَّ الأصل في الأشياء، لا سيما المعاملات، الإباحة فإنَّ هذا الأصل يجب أنْ يكون هو منطلقنا في النظر إلى التطوُّرات التي نشهدها اليوم في مجالات العلاقات الدولية والثقافية، مما يدخل في نطاق الوسائل التي هي في أغلب الأحيان أوعية لما يوضع فيها وسبل لتحقيق الأهداف.

أقول هذا وأنا ألحظ منطلق بعضنا المعاكس لهذه القاعدة الأصولية، إذ ربَّما يذهب الذهن عند بعض هؤلاء إلى أنَّ الأصل في الأشياء المنع أو حتَّى التحريم عند البعض، لا سيَّما إذا وردتنا من طرق خارجية، كالمتغيِّرات التي لا تؤثِّر في الثوابت من الاختراعات والتطوُّرات العلمية والتقنية والسلوكيات الاجتماعية والاتصالات الدولية والأطروحات الثقافية التي يلزم

---

(١) انظر: سماح أحمد فريد. الحداثة والتقاليد المبتدعة: رؤية لقضايا الثبات والتغيُّر وإعادة التشكُّل. ـ التسامُح. ـ ع ١٣ (شتاء ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م). ـ ص٣٣ ـ ٥٣.

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

الإسهام بها وتصديرها لا التوقُّف عند ورودها ثمَّ استهلاكها.

وقد حدث في السابق القريب رفضٌ من بعض الناس لهذه الإنجازات الداخلة في مفهوم المتغيِّر، ليس من منطلق اجتماعي ضيِّق، ولكن من نظرة تُعزى إلى الدين، بحجَّة أنها تؤثِّر سلبًا على الثوابت.[1] دون إغفال أنَّ هذا الموقف ناتجٌ في منطلقه عن هاجس حماية الدين من أيِّ دخيل، فمنبعه الإخلاص، لكنه قد يكون جانبَه الصواب، وقد قيل: إنَّ الإنسان عدوُّ ما جهل. وقد عولجت هذه المواقف في حينها من قِبل بعض القيادات السياسية والعلمية بحكمة ورويَّة وسرت هذه التغييرات بهدوء وأفاد منها الكثيرون.

يقول حسن حنفي: «جدل الثوابت والمتغيِّرات موجود في كلِّ فكر وثقافة وحضارة ودين، وليس في الفكر الإسلامي وحده؛ لأنه يعبِّر عن العلاقة بين القديم والجديد، بين الماضي والحاضر، بين الأصالة والمعاصرة، بين النقل والإبداع، بين التأخُّر والتقدُّم، بين الثبات والحركة في تاريخ الأمم والشعوب. لا غنى لأحدهما عن الآخر. ويقوم الجدل على التكامُل وليس على الإقصاء، وعلى التبادُل وليس على الاستبعاد. هما لفظان متضايفان لغويًّا، لا يُفهم أحدهما إلا بالآخر ... وكلاهما

---

(١) انظر: بشير عبدالفتَّاح. الخصوصية الثقافية. ـ القاهرة: نهضة مصر، ٢٠٠٧م. ـ ص ٣٧. (سلسلة الموسوعة السياسية للشباب؛ ٢٠).

صحيح. ليس أحدهما صوابًا والثاني خطأ. الثابت ضروري للمتغيِّر، والمتغيِّر ضروري للثابت. كلٌّ منهما يتضمَّن الآخر فيه». (١)

إنَّ خصوصية المجتمع العربي والإسلامي تنبعُ من تمثُّله دافعية الشرع ولا تنبع من تقهقره، بحيث لا نسمح بالقول بأنَّ تأخُّره إنما جاء بسبب تمسُّكِه بالإسلام، كما يردِّد بعض المتحمِّسين للعَلمانية، ومن بينهم بعض المستشرقين وبعضُ المنصِّرين الذين درسوا الإسلام. (٢)

يقول محمَّد أسد في كتابه: الطريق إلى مكَّة: «الآراء الشائعة في الغرب عن الإسلام فيما يأتي: «انحطاط حال المسلمين ناتجٌ عن الدين الإسلامي ذاته، ولا يمكن أنْ نعدَّه عقيدةً دينيةً مثل المسيحية واليهودية، وأنه أقرب إلى خليط غير مقدَّس من خيالات الصحراء والحسِّية الشهوانية والخرافات والاتِّكاليات والإيمان بالقدر، وهي قيمٌ تحول بين المسلمين وإحراز أيِّ تقدُّم اجتماعي راقٍ وفاضل؛ وبدلاً من تحرير البشر من عراقيل الغموض والظلام كبَّلهم الإسلام أكثر؛ وبمجرَّد

---

(١) انظر: حسن حنفي. جدل الثوابت والمتغيِّرات في الفكر الإسلامي. ـ التسامُح. ـ ع ١٣ (شتاء ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م). ـ ص ١٠ ـ ٢٢.

(٢) انظر: رضوان السيِّد. مسألة الحضارة والعلاقة بين الحضارات لدى المثقفين في الأزمنة الحديثة. ـ أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، ٢٠٠٣م. ـ ص ٩. ـ (سلسلة دراسات إستراتيجية؛ ٨٩).

www.alukah.net إهداء من شبكة الألوكة

تحرُّرهم من العقيدة الإسلامية وتبنِّي مفاهيم الغرب في أسلوب حياتهم وفكرهم فإنَّ ذلك سيكون أفضلَ لهم وللعالم كلِّه». (١)

على أيِّ حال فإنَّ هذه المقولة قد وُظِّفت من منطلقات مختلفة، وكلها تصبُّ في النهاية في الدعوة إلى التخلِّي عن هذه الخصوصية القائمة على الإسلام دينًا وثقافةً. وقد تأثَّر بها بعضٌ من بني قومنا فأصبحوا لا يحبِّذون هذا المنطلق، بل ربَّما يدعون إلى نبذ هذه الخصوصية؛ خوفاً من أنْ تُخرجنا من هذا الركب. وإذا ما حصل هذا فعلاً فإنه لم يعد في الأمر خصوصية. (٢)

ليس من السهل أنْ نتوقَّف عند كل تطوُّر ونرفضه بحجّة أنه يتعارض مع خصوصيتنا. ولا يعني هذا كذلك عدم إعمال التقويم لكل جديد والنظر في توافُقه أو تعارُضه مع مشروعنا الثقافي والحضاري، ولكنَّ الأمر هنا يتعلَّق بالمنطلق الراقي جدًّا القائم على أنَّ الأصل في الأشياء القبول.

ستظلُّ لنا خصوصيتنا المتفاعلة مع الواقع المتطلِّعة إلى المستقبل الراغبة في الإسهام في الحركة الحضارية القائمة. وفي

---

(١) انظر: محمَّد أسد. الطريق إلى مكَّة/ ترجمة رفعت السيد علي، تقديم صالح بن عبدالرحمن الحصيِّن. ـ الرياض: مكتبة الملك عبدالعزيز العامَّة، ١٤٢٥هـ. ـ ص ٢٦٩.

(٢) انظر: فرانسوا بوجارت. الخصوصيات لا تعني أنَّ هناك تناقضًا جوهريًّا بين القيم. ـ قضايا إسلامية معاصرة. ـ ع ٢٨ ـ ٢٩ (صيف وخريف ٢٠٠٤ ـ ١٤٢٥هـ). ـ ص ٧١ ـ ٨٠.

هذا يقول عبدالرحمن بن صالح العشماوي في كتابه: بلادنا والتميُّز: «وهذا التميُّز لبلادنا يجعل مسؤوليتها كبيرةً جدًّا في الحفاظ عليه قولاً وعملاً، فهو ركن ركين، يحفظ كيانها، ويرفع مكانتها في العالمين. إنَّ بلدًا هذه مكانته الروحية وهذا تميُّزه لجديرٌ أنْ يُخضِعَ كلَّ وسيلة من وسائل الحياة المادِّية لخدمة هذه المكانة والحفاظ على هذا التميُّز».[1]

الشرعية الكاملة لدينا تقوم «على الاقتران الوثيق بين العقيدة والشريعة وبين الدين والدولة. وهكذا فإنه في وعي المعتدلين (منَّا) أو أتْباع التيَّار الرئيس: هناك منهج إسلامي كامل في شتَّى مناحي الحياة العقلية والشعورية والمادِّية. ومن جوانب هذا المنهج ضرورة أنْ يكون النظام السياسي أداةً بيد الدين من أجل اكتمال تطبيق المنهج».[2] وليس العكس فلا يكون الدين أداةً بيد النظام السياسي.

وكما يقال ذلك عن الشأن السياسي يقال أيضًا عن الشأن الاقتصادي، لا سيَّما أنَّ هذا الدين القويم قد أتى بالحلول الاقتصادية التي تُخرج الناس من جور الرأسمالية وضنك الاشتراكية إلى سعة التعامُل مع المال، بحيث لا تكون

---

(١) انظر: عبدالرحمن صالح العشماوي. بلادُنا والتميُّز: مقالات نثرية. ـ ط ٢. ـ الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م. ـ ص ٧ ـ ١٤.

(٢) انظر: رضوان السيِّد. الهوية الثقافية بين الثوابت والمتغيِّرات. ـ التسامُح. ـ ع ١٣ (شتاء ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م). ـ ص ٢٣ ـ ٣٢.

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

الربحية هي المعيار الوحيد أو الأمثل للكفاءة الاقتصادية.[1]

يقول رضوان السيد: «ليس من حقِّ أحدٍ أنْ يطلب منَّا التخلِّي عن ثوابتنا، أو حتى القول بنسبية الحقيقة، بل المطلوب منَّا تطبيق منهج «التعارُف» القرآني الأقرب من التسامُح إلى طبيعة الإسلام. والتعارُف هو المعرفة المتبادلة، وهو الاعتراف المتبادَل بالحقِّ في الاختلاف: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۝ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [هود: ١١٨ ـ ١١٩]. وهذا الحقُّ لا يمكن أنْ ينبني إلاَّ على المعرفة والتعارُف، وأنْ نعيش عصرنا وعالمنا. ولا خشية على الهُوية والانتماء من الانفتاح؛ لأنَّ الهُوية المنفتحة والمتجدِّدة هي الباقية. ولا واصلَ بين الثوابت والمتغيِّرات غير منهج التعارُف».[2]

إنَّ مفهوم الخصوصية قد بدأ يأخذ منحنىً أخرَ غير المراد منه، فأضحى بعضنا يختبئ وراءه، كلَّما واجهتنا حالٌ من حالات تستدعي التعامُل معها بقدر عالٍ من الإيجابية. إنَّنا نحتاج إلى التشبُّث بهذه الخصوصية بمفهومها الدافع المنطلق

---

(١) انظر: أحمد جمال الدين موسى. الخصخصة. ـ القاهرة: نهضة مصر، ٢٠٠٧. ـ ص ٣٢. (سلسلة الموسوعة السياسية للشباب؛ ١).

(٢) انظر: رضوان السيِّد. التعدُّد والتسامح والاعتراف: نظرة في الثوابت والفهم والتجربة التاريخية. ـ التسامُح. ـ ع ١٢ (خريف ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م). ـ ص ١١ ـ ٢٠. وقد استُكملت الآيتان برسم المصحف.

نحو الأفضل، وإلى آفاق الحياة المعاصرة، دون التخلِّي عن الثوابت والمثُل والمبادئ، لا بذلك المفهوم الحاصر الذي بدأ يبرز الآن واتَّخذ من الحفر بالثوابت منطلقًا له للهروب من التفرُّد والتميُّز، حيث يمثِّل الإسلام قلب هذه الخصوصية.[1]

ومع نهاية هذه الوقفة لا بدَّ من التوكيد على المفهوم الإجرائي للخصوصية ذي العلاقة المباشرة بالأمَّة في مقابل خصوصيات أكثر تحديدًا ذات علاقة بالأفراد أو الأسر أو المجتمعات. وخصوصية الأمَّة هي المرادة هنا ويعبَّر عنها بالخصوصية الثقافية.[2]

---

(١) انظر: بشير عبدالفتَّاح. الخصوصية الثقافية. ـ مرجع سابق. ـ ص ٢٥.

(٢) انظر: فريد هـ. كيت. الخصوصية في عصر المعلومات/ ترجمة محمد محمود شهاب.. ـ القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٩م.. ـ ص٣٣ ـ ٤٧.

www.alukah.net إهداء من شبكة الألوكة

الوقفة الثانية

الجذور الثقافية

العلاقات بين الحضارات ليست أسيرة حادث آني، كما هي الحال في عصرنا الحاضر عندما استولت على الأذهان حادثة الثاني والعشرين من شهر جمادى الآخرة من سنة ١٤٢٢هـ الموافق الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر من سنة ٢٠٠١م، وإنْ كانت هذه الحادثة غير العادية قد أثَّرت ربما سلبًا على التواصُل الحضاري بين الشرق والغرب عمومًا، وبين المسلمين والغرب خصوصًا.

مع هذا تظلُّ العلاقات الحضارية لا تخضع لحدث آني مهما كان حجمه في أوانه؛ إذ إنَّ جذور هذه الثقافات راسخة متبادلة بين تأثُّر وتأثير، سواء بين الثقافات القائمة على وحي منزَّل كاليهودية والنصرانية والإسلام،[1] دون مصادرة لخصوصية كل

(١) انظر: هافانا لازاروس ـ يافه. الفكر الإسلامي والفكر اليهودي: بعض جوانب التأثير الثقافي المتبادل. ـ الاجتهاد. ـ ع ٢٨ (صيف العام ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م. ـ ص ١٧٩ ـ ٢٠٩.

دين، أم بينها وبين الثقافات التي اتّكأت على هذه الديانات الثلاث، مع الأخذ في الحسبان أنّه من نتائج هذا الحدث ظهرت مناهج متباينة، منها ما أكّد على الارتماء في أحضان الغرب والنهل من معطياته الحضارية دون قيد أو شرط. وهذا نهج في التبعية قديم تجدّد مع اختلاف في المنهجية والتعبير.(١)

ويقابله نهجٌ آخرُ مضادٌّ دعا إلى القطيعة الحضارية ونبذ كل ما هو غربي، ومن ثمَّ الانسلاخ من الهيمنة والتبعية، وكأنَّ التأثُّر بالإنجازات الحضارية الغربية يفضي إلى تلك الهيمنة الغربية والتبعية الشرقية.

معلوم أنَّ هذا الموقف السلبي من الحضارات الأخرى والغربية منها خاصَّةً ينبع من إفراط في الحرص على نبذ الدخيل على الثقافة الإسلامية؛ خوفًا عليها من منطلق أنها ثقافة قائمة بذاتها لها خصوصيتها التي لا ينبغي أنْ تُخترق.(٢)

---

(١) في تحرير الإشكال في المصطلح «الحضارة» انظر المناقشة المستفيضة: الحضارة بين إشكاليات الترجمة وتعدُّد المفاهيم. ـ ص ٩ ـ ٢٨. ـ في: محمد جلاء إدريس. العلاقات الحضارية. ـ دمشق: دار القلم، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م. ـ ١٧٦ ص.

(٢) انظر: من النهضة إلى الردَّة. ـ ص ١١١ ـ ١٥٣. ـ في: جورج طرابيشي. المرض بالغرب: التحليل النفسي لعصاب جماعي عربي. ـ دمشق: دار بترا، ٢٠٠٥م. ـ ١٨٤ ص. وينقل جورج طرابيشي هذه الجدلية عن منير شفيق في كتابه: الإسلام في معركة الحضارة. ـ ط ٢. ـ بيروت: دار الكلمة، ١٩٨٣م.

www.alukah.net إهداء من شبكة الألوكة

الحفاظ على الخصوصيات الثقافية داخل المجتمع العربي المسلم لا يعني العزلة والتمترُس، ولا يتنافى مع التعايُش بين الثقافات وتبادُل المنافع بينها وإظهار مكنوناتها الإنسانية التي قامت على تكريم بني آدم، مهما بشَّر بعض المثقَّفين المتعجِّلين بسيطرة النظرة العولمية على هذا الكوكب، ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (الإسراء: ٧٠).

وادِّعاء سيطرة العولمة قد يثبت المستقبل القريب عدم فاعليته، لاسيَّما مع التواتُر بين المفكِّرين على أنَّ الدعوة إلى العولمة في كلِّ شيء لم تثبت جدواها؛ لأنها تسير في اتِّجاه واحد، في ضوء شيوع نظرية المركز أو المحور والأطراف، وأنَّ الأطراف ينبغي أنْ تخدم المركز، وأنَّه لم يظهر في الأطراف علماءُ مؤثِّرون، بل متأثِّرون، بحيث أصبح الإنسان في الأطراف غير مؤثِّر، حتى إذا ما «رحل» إلى المركز «لا يلبث أنْ يصبح عالمًا مرموقًا أو باحثًا لامعًا بعد الهجرة إلى إحدى الدول الرأسمالية المركزية والانخراط في بنائها المركزي المتكامل».[1]

بل وصل الأمر إلى تسنُّم المناصب القيادية في السياسة

---

(١) انظر: أيوب أبو دية. لماذا انحسرت التأثيرات العلمية المتبادلة بين العرب والغرب. ـ ص ٢٧١ ـ ٢٨٢. ـ في: عبدالواحد لؤلؤة، وآخرين/ محرِّرين. العرب والغرب: أوراق المؤتمر العلمي السنوي السابع لكلية الآداب والفنون، جامعة فيلادلفيا. ـ عمَّان: الجامعة، ٢٠٠٣م. ـ ٥٩٩ ص.

والاقتصاد والاجتماع، يتمُّ ذلك بعد تبنِّي ثقافة المحور وتجاهُل ثقافة الأطراف، وربَّما التنكُّر لها ولو ظاهريًّا، إذ يصعب واقعيًّا التنكُّر للجذور على الدوام.

ولذا فلا بُدَّ من التركيز على هذه الخصوصية الثقافية الدافعة لا الحاصرة، وأخذها في الحسبان عند سنِّ النظم والقوانين الغربية التي تحكم العلاقات الإنسانية والاجتماعية،[1] وتتبنَّاها المنظَّمات الدولية الحقوقية وغيرها، وتطالب الدول الأعضاء بتبنِّيها والعمل بموجبها.

يأتي التركيز على هذا البُعد من منطلق أنَّ «كرامة الإنسان وحقوقه أمرٌ لازمٌ وثابتٌ له قد ينطلق من معتقد ديني أو نصٍّ قانوني أو موقف إنساني، لكن حقوق الإنسان تبقى في النهاية أمرًا لا بُدَّ من سعي الأفراد والدول والمنظَّمات الدولية والجمعيات والمؤسَّسات المدنية للدفاع عن هذه الحقوق والمحافظة عليها».[2] والمراد بهذه الكرامة والحقوق ما يتماشى مع فطرة الإنسان التي أقرَّتها التشريعات السماوية، وجاءت بها الكتب المنزَّلة، وبلَّغها الأنبياء المرسلون.

---

(١) انظر: فوزية العشماوي. الحوار بين الحضارات وقضايا العصر: العولمة وآثارها على الخصوصيات الثقافية. ـ الاجتهاد. ـ ع ٥٢ و٥٣ (خريف وشتاء العام ٢٠٠١ ـ ٢٠٠٢م/ ١٤٢٢هـ). ـ ص ٩٧ ـ ١١٢.

(٢) انظر: سعيد حارب المهيري. حقوق الإنسان في العلاقات الدولية الإسلامية. ـ الاجتهاد. ـ ع ٥٢ و٥٣ (خريف وشتاء العام ٢٠٠١ ـ ٢٠٠٢م/ ١٤٢٢هـ). ـ ص ١٣٣ ـ ١٨٥.

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

الوقفة الثالثة

مفهوم العولمة

إنَّ «أدبيَّات» هذا الموضوع (العولمة) مليئةٌ بصورة مذهلة من الطرح الإيجابي لهذا التوجُّه. كما أنَّ هذه الأدبيَّات نفسها مليئة كذلك وبالصورة المذهلة نفسها من الطرح السلبي لحركة العولمة.[1] ومن يسعى إلى تعضيد أيٍّ من الرأيين لن يعدم وجود الجدليات المقنعة.[2]

---

(١) انظر: نعوم تشومسكي وآخرين. العولمة والإرهاب: حرب أمريكا على العالم؛ السياسة الخارجية الأمريكية وإسرائيل/ ترجمة حمزة بن قبلان المزيني.. القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٣م.. ٢٧٦ ص.

(٢) انظر في نقاش البعد الثقافي للعولمة كلاً من سعيد بن سعد المرطان. البعد الثقافي لمنظمة التجارة العالمية. ـ وعبدالله السيد ولد أباه. مستقبل الثقافة العربية بين تحدِّيات العولمة وانفصام الهوية.. وإحسان علي بو حليقة. تطوُّرات اقتصادية مؤثِّرة على مستقبل الوطن العربي: الحالة السعودية. ـ وعبدالله بن يحيى المعلِّمي. الاقتصاد والثقافة في الوطن العربي: نظرة مستقبلية. ـ وحسن بن فهد الهويمل. الثقافة وتحدِّيات العولمة. ـ ص ٤١٥ ـ ٥٦٠. ـ وقد وردت في: ندوة مستقبل الثقافة في العالم العربي.. الرياض: مكتبة الملك عبدالعزيز العامة، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.. ـ ١١٩٠ ص.

لست أريد أنْ أكون من أولئك الذي ينهجون أحد النهجين، إذ إنَّ هناك موقفًا ثالثًا، نسمِّيه في ثقافتنا موقف «التوقُّف» حتى يتبيَّن الأمر، وتكون هناك قدرة على الموازنة بين إيجابيات التوجُّه وسلبياته، مما يعني أنه توجُّه لا يخلو من الإيجابيات، كما أنَّه لا يخلو كذلك من السلبيات،[1] لكن دون المبالغة المفرطة في هذا التوقُّف، إذ إنَّ الأحداث المتتالية بسرعة هذا الزمان لا تسمح لمزيد من التردُّد؛ بحجَّة التوقُّف.

قد يتَّهم بعض المتابعين هذا الموقف المتمثِّل في «التوقُّف» أنَّه مدعاة إلى مضي القطار دون اللحاق به. ومع هذا فمن قال إنَّ العبرة في ركوب هذا القطار؟ ذلك أنه قطار يمرُّ بعدد من الأنفاق، وقد يؤدِّي إلى نفق مظلم يصعب الخروج منه. وقد يكون عدم ركوب هذا القطار آمن من ركوبه؛ لا سيَّما مع احتمال توقُّفه معطوبًا في أيِّ لحظة.

يصعب تتبُّع الوقفات السلبية إزاء العولمة الحديثة، كما يصعب في هذا المجال الضيِّق تحليل بواعث الوقفات السلبية، إلا أنَّ المتتبِّع لأدبيات العولمة التي ركَّزت هذه النظرة السلبية يرى أنها لا تقوم بالضرورة على منطلق التحفُّظ لدوافع ثقافية فحسب، بل إنَّ من دوافعها عدم الرضا عن المدِّ الغربي وهو

---

(١) انظر موضوع الجدل المستمرُّ حول سلبية العولمة أو إيجابيتها. في: نجاح كاظم. العرب وعصر العولمة: المعلومات؛ البعد الخامس. ـ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢م. ـ ص ١٦١ ـ ١٧٠.

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

المسمَّى بالهيمنة التي جاءت بديلاً للاحتلال الآفل، تلك الهيمنة التي يُراد لها أنْ تكون بديلاً لما تنادي به بعض التيَّارات المحلية أو الإقليمية، إلى درجة الدعوة إلى «العولمة المضادَّة» من منطلق فكري، يوحي بالرغبة في تسجيل مواقف ضدَّ توجُّه فكري آخر قادم من الآخر.(١)

لقد أسهم خمسةَ عشرَ كاتبًا في ندوة العولمة والتحوُّلات المجتمعية في الوطن العربي التي عقدها مركز البحوث العربية والجمعية العربية لعلم الاجتماع في القاهرة ١٤١٩هـ/١٩٩٨م بمعالجة متفاوتة للعولمة، وجاءت إسهاماتهم لتصبَّ في هذه النظرة السلبية تجاه العولمة، بالإضافة ما ظهرت به بعض الأطروحات من أسلوب «جلد الذات».(٢)

إنَّ هذا المفهوم المضطرب للعولمة وإنْ جاء جديدًا في إطلاق المصطلح «العولمة» إلا أنَّ المعنيين بالمفهوم يؤكِّدون أنَّ العولمة مفهومٌ قديمٌ قِدَم الحضارات، التي سعت إلى أنْ تكون هي المهيمنة متى ما وضح بروزها وتبنيِّها. وفي هذا يذكر الأستاذ كامل الشريف الأمين العام السابق للمجلس الإسلامي العالمي للدعوة والإغاثة ـ رحمه الله ـ أنه «إذا كانت العولمة المعاصرة قد اعتمدت الغزو الثقافي مآخذ الأسلحة لحماية الغزو

---

(١) انظر: عبدالسلام المسدِّي. العولمة والعولمة المضادَّة. ـ (القاهرة): مجلَّة سطور، (١٩٩٩م). ـ ص ٣٣٨ ـ ٣٥٦.

(٢) انظر: عبدالباسط عبدالمعطي/ محرِّر. العولمة والتحوُّلات المجتمعية في الوطن العربي. ـ القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٩م. ـ ٣٩٢ ص.

السياسي والاقتصادي، وشلِّ القدرات الوطنية عن المقاومة، فهو سلاح قديم أيضًا استخدمه الاستعمار القديم على نطاق واسع، وخصوصًا في العالم الإسلامي، فالدولة الشيوعية حرَّمت دراسة القرآن الكريم، وأغلقت المدارس الدينية ومنعت بناء المساجد إلا في الإطار الذي يخدم السياسة الشيوعية ويفتح لدعايتها مساربَ في العالم الإسلامي».[1]

إذا أقحمنا الاحتلال على أنَّه أداةٌ من أدوات بسط العولمة القديمة، فلا بدَّ من التعريج على مؤثِّرين آخرين، لا يُستهان بأثرهما في هذا المنحى؛ أحدهما التنصير،[2] ويعبَّر عنه أحيانًا بالتبشير، والآخر الاستشراق،[3] بصفتهما أداتين أُخريين من أدوات تسويق العولمة، بالمفهوم الواسع لهذا المصطلح،[4]

---

(١) انظر: كامل الشريف. الشباب المسلم والعولمة. ـ في: المؤتمر العالمي الثامن للندوة العالمية للشباب الإسلامي الشباب المسلم والتحدِّيات المعاصرة. ـ عمَّان ٢٩ جمادى الآخرة ـ ٣ رجب ١٤١٩هـ/ ٢٠ ـ ٢٣ تشرين الثاني/ أكتوبر ١٩٩٩م. ـ ص ٤.

(٢) انظر: علي بن إبراهيم الحمد النملة. التنصير: مفهومه وأهدافه ووسائله وسبل مواجهته. ـ ط ٤. ـ الرياض: المؤلِّف، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م. ـ ٢٤٣ ص.

(٣) انظر: علي بن إبراهيم الحمد النملة. ظاهرة الاستشراق: مناقشات في المفهوم والنشأة والدوافع والأهداف. ـ ط ٢. ـ الرياض: مكتبة التوبة، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م. ـ ٢١٠ ص.

(٤) انظر فقرة: الاستشراق والتغريب وآثارها غير الإيجابية. ـ ص ٢٦٩ ـ ٢٧٠. ـ في: سيَّار الجميل. العولمة والمستقبل: إستراتيجية تفكير من أجل العرب والمسلمين في القرن الحادي والعشرين. ـ عمَّان: الأهلية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٠م. ـ ٤٣٩ ص.

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

وإنْ لم يكونا واضحين في التأثير، إذ إنَّ الأوَّل نحى المنحى التبشيري والثاني نحى منْحى البحث العلمي، إلا أنَّهما سخَّرا مهمَّتهما التنصيرية/التبشيرية والبحثية العلمية في سبيل هيمنة ثقافة الرجل الأبيض متلبِّسةً بالدين على غيرها من الثقافات الأُخرى، ومن ثمَّ فإنَّ هناك من ينظر إلى العولمة في ثوبها الجديد على أنَّها «نوع جديد من أنواع الاستعمار، فيه كل ما في الاستعمار القديم من صفات، وله ما لسلفه من الأهداف والغايات».(١)

(١) انظر: كامل الشريف. الشباب المسلم والعولمة..ـ مرجع سابق..ـ ص١٥.

www.alukah.net إهداء من شبكة الألوكة

الوقفة الرابعة

العولمة الثقافية

هناك من يُدافع عن العولمة ويرى أنَّها منهج جديد سلخ ما وراءه من خلفيات احتلالية، وجاء ليبشِّر بالشمولية من خلال سعادة البشرية وتعميق أواصر الرابطة الإنسانية، وأنَّ الذين يعيدون العولمة إلى تلك العوامل المذكورة أعلاه إنَّما يوظِّفون مخزوناتهم الفكرية القائمة على هاجس الاحتلال والغزو الثقافي أو الغزو الفكري.

هذا الدفاع عن العولمة هو أحد المسارات التي تتجاهَل نظرية المؤامرة، أو بالأحرى تنفي وجود مؤامرة من نوع مَا.(١) في الوقت الذي يؤكِّد فيه فريق آخر أنَّ العولمة شكل جديد من أشكال الغزو الثقافي، وأنَّ العولمة «تحمل دائمًا في طيَّاتها نوعًا

(١) انظر: علي بن إبراهيم النملة. هاجس المؤامرة في الفكر العربي بين التهوين والتهويل. ـ بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م. ـ ٢٣٠ ص.

أو آخر من «الغزو الثقافي»، أي من قهر الثقافة الأقوى لثقافة أخرى أضعفَ منها».[1] إنَّ المسألة لا تتعدَّى هنا الانتقال بالكون من قرية كبيرة في الماضي إلى قرية صغيرة في الحاضر، وتتصاغر هذه القرية تباعًا مع الأيَّام.

لا يحسن تجاهُل البعد الثقافي في هذه القرية التي تصغر مع الأيام، ناهيك عن الأشهر والسنين. والمراد هنا ليس الغزو الثقافي من ثقافة مهيمنة على ثقافة مهيمَن عليها، وإنْ كان هذا من الأبعاد التي لا تُتجاهل. العولمة مهدِّدٌ لمسخ جميع الثقافات، وصهرها في ثقافة المجتمع التقني (التكنولوجي) الحديث، كما يحلو للدكتور جلال أمين أنْ يستأثر بهذا الإطلاق، حيث تنتفي الثقافة في هذا المجتمع.[2]

لعلَّ التصويت على عدم إقامة مآذن للمسلمين في دولة أوروبِّية قد أخذ من العولمة والعَلمانية حجَّةً للنفوذ إلى كسر المدِّ الإسلامي المتنامي في الغرب، في ضوء القلق الفكري والعقدي المهيمن على ذوي الثقافة الغربية، فهو قرار لا يخلو من نظرة يمينية متطرِّفة لا تغفل الدين في منطلقاتها، وإنْ كانت

---

(١) انظر: جلال أمين. العولمة. ـ القاهرة: دار المعارف، ٢٠٠٢م. ـ ص ٥٠. ـ (سلسلة اقرأ؛ ٦٣٦).

(٢) انظر: جلال أمين. العولمة والهوية الثقافية والمجتمع التكنولوجي الحديث. ـ ص ٢١١ ـ ٢٢٩. ـ في: مركز دراسات الوحدة العربية. العولمة وتداعياتها على الوطن العربي. ـ بيروت: المركز، ٢٠٠٣م. ـ ٢٥٨ ص.

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

حجَّتها أنَّ رفع المآذن يتنافى مع روح العَلمانية الشاملة، التي تقتضي بالمقابل منع بناء الكنائس والبيع ودور العبادة الأخرى، كما يتنافى مع روح العلمانية الجزئية التي تفصل الدين عن الدولة، لكنها لا تتعرَّض للحرِّيات الدينية والخصوصيات الثقافية للمجتمعات. وليس ذلك كلُّه سعيًا إلى ثقافة عولمية متعلمنة.

وليست حادثة منع المآذن في سويسرا هي الأولى، ولن تكون الأخيرة، إذ إنَّ هناك مشروعات أوروبِّية سابقة كمسألة الحجاب في فرنسا، وأخرى لاحقة كمسألة أنْ يربط المسلم على ذراعه «سريحة» خضراء ليعرف أنه مسلم، أو تجميع المسلمين في أحياء خاصَّة بهم يمارسون بها خصوصيتهم الثقافية.

تأتي هذه المشروعات غير المنطقية التي تتنافى مع ادِّعاء الديموقراطية غير المنحازة على علم من الاتِّحاد الأوروبِّي لتؤكِّد للمواطن الأوروبي أيًّا كانت هُويَّته الثقافية أنَّ المراد من ذلك الحدُّ من انتشار الإسلام في الغرب، مما سيكون له آثارٌ إيجابية على المجتمع الغربي في تفهُّمه للإسلام ثم الإقبال عليه. وقد قيل إنَّ مواطنًا أوروبِّيًّا قد بنى منارة على بيته تعبيرًا عن احتجاجه على فكرة التصويت على التضييق على المسلمين في الغرب بدعوى الانصهار في عولمة ثقافية معلمنة.

إلا أنَّ أنتوني كنج يستبعد العولمة الثقافية، ذلك أنَّ المشهد الثقافي الحاضر هو من التعقيد والتعدُّد بحيث يتعذَّر صهره في بوتقة واحدة، بغضِّ النظر عن وجهتها. «فالناس تنتمي لعدَّة ثقافات مختلفة، والاختلافات الثقافية قد تكون داخل الدولة (أي بين الأقاليم والطبقات والجماعات العرقية الحضرية والريفية) أو بين الدول. ويتنقَّل المعماريون وخبراء التخطيط بين نيويورك ولندن وبومباي بصورة أيسر من تنقُّلهم بين بومباي وقُرى ماهارشترا». (١)

لو تجاهلنا البعد الثقافي ونظرنا إلى العولمة من منطلق اقتصادي بحت فإننا نجد من يؤكِّد قِدَمَ العولمة. يقول أحمد هاشم اليوشع: «العولمة ظاهرة قديمة جدًّا. وهي تعبِّر عن سعي الإنسان للبحث عن أسواق جديدة لتوزيع منتج أم للحصول على عوامل الإنتاج (العمل ورأس المال). فهي تعبير عن سعي حثيث يصعب ربطه بتفكير أو فترة زمنية محدَّدة. وما نعرف عنها أنْ الدافع الرئيسي لانتعاشها يكاد يقتصر بشكل أساسي على تعظيم الربحية وزيادة الثروة . . . إنَّ العولمة من منظور تاريخي ظاهرة قديمة تمتدُّ لتشمل أيَّ تجربة إنسانية ارتبطت بالبحث عن

---

(١) انظر: أنتوني كينج. العمارة ورأس المال وعولمة الثقافة. ـ ص ٣٨٧ ـ ٤٠١. ـ والنصُّ من ص ٣٩٨. ـ في: ثقافة العولمة: القومية والعولمة والحداثة/ إعداد مايك فيذرستون، ترجمة عبدالوهَّاب علوب. ـ القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٠م. ـ ٤١١ ص.

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

أسواق جديدة كرحلة كرستوفر كولومبس أو رحلة الشتاء والصيف عند عرب الجزيرة العربية قديمًا».[1]

يمكن أنْ يقاس على هذه الرحلات القديمة رحلات أهل الخليج في القرنين الماضيين وقبل مرحلة اكتشاف النفط إلى الشرق، الهند تحديدًا، ورحلات تجَّار وسط جزيرة العرب «العقيلات» إلى الشام ومصر،[2] بحيث سرت عبارة في المنطقة تنصُّ على أن: «الشام شامك إذا الدهر ضامك، والهند هندك إذا قَلَّ ما عندك».

ولم تقتصر الهجرات على مصر والشام فقط التي ركَّز عليها النجديون،[3] بل شملت الشرق كالهند وجزر الجنوب الشرقي لآسيا بالنسبة للحضارم والخليجيين، والغرب في الدول

---

(١) انظر: أحمد هاشم اليوشع. عولمة الاقتصاد الخليجي: قراءة للتجربة البحرينية. ـ بيروت: المؤسَّسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٣م. ـ ص٢٢.

(٢) انظر: نوَّاف بن صالح الحليسي. عصر العقيلات: الجذور العربية في مصر والشام والعراق، قطوف على هامش قصصهم في مهاجرهم. ـ الرياض: المؤلِّف، ١٤١٧هـ. ـ ٣٣٨ ص. ـ (سلسلة من تراث نجد مع قوافل تجارة العقيلات؛ ١). ـ وانظر أيضًا: إبراهيم المسلَّم. العقيلات. ـ الرياض: دار الأصالة، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م. ـ ٣١٤ ص. وانظر كذلك: عبدالرحمن بن زيد السويداء. عقيلات الجبل. ـ حائل: النادي الأدبي، ١٤١٦هـ. ـ ٤١٢ ص.

(٣) انظر: عبدالعزيز عبدالغني إبراهيم. نجديون وراء الحدود: العقيلات ودورهم في علاقة نجد العسكرية والاقتصادية بالعراق والشام ومصر. ـ بيروت: دار الساقي، ١٩٩١م. ـ ٣١٢ ص.

الإفريقية المتاخمة لجزيرة العرب بالنسبة للحجازيين وأهل الباحة وعسير واليمن وعدن، وإنْ تكن هذه الجهات الأخيرة مختلفة الظروف، وباعثها طلب العيش والتغلُّب على البطالة والفقر، ومع هذا فلم تتخلَّ هذه الهجرات عن خصوصيَّتها الثقافية، بل إنها هي من وسائل التوكيد على أنَّ هذه الخصوصية الثقافية خصوصية دافعة، فقد أسهمت هذه الهجرات في نشر الإسلام في المواقع التي هاجرت إليها.

على أنَّ من الباحثين في تحرير مصطلح «العولمة» مَن لا يذهب هذا العمق في التاريخ وإن اتَّفق مع غيره على فكرة قِدَم المفهوم، وليس بالضرورة المصطلح. ويعيد ذلك إلى نشوء الرأسمالية «الأوروبية في حركة تناميها على مستوى الأسواق الأوربية الوطنية، ثم في خروجها من حدودها الوطنية إلى الأسواق العالمية في المستعمرات أو في دول العالم الثالث للسيطرة عليها من خلال الشركات ذات الصفة العالمية».[1]

إذا كانت العولمة ستسعى إلى توحيد العالم حضاريًا، بفعل التقنيات الجديدة، «فلا يعني ذلك أنَّها «ستوحِّد» العالم ثقافيًا، أو أنَّها ستقضي على الخصوصيات الثقافية».[2] ولا يمكن فصل

---

(١) انظر: عزّ الدين إسماعيل. العولمة وأزمة المصطلح. ـ العربي. ـ ع ٤٩٨ (٥/ ٢٠٠٠م). ـ ص ١٦٥ ـ ١٦٧.

(٢) انظر: علي حرب. حديث النهايات: فتوحات العولمة ومآزق الهوية. ـ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠م. ـ ص ٣٧.

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

الثقافة عن الحضارة. وفي هذا الصدد يقول الأمير سعود الفيصل: «ممَّا هو مدعاة للأسف أنَّ الفكر العربي لم يواكب ما حملته المتغيِّرات الدولية المتسارعة من فرص وتحدِّيات. فبدلاً من التفاعُل الإيجابي مع العولمة انشغل بعض المفكِّرين بالتحذير من شرورها، وتهرَّب البعض الآخر من ممارسة النقد الذاتي والتحليل الموضوعي في زمن نحن أحوج ما نكون فيه إليهما... ولعلَّ من أخطر التطوُّرات الفكرية السلبية أنْ يشيع لدى بعض العرب اليأس والقنوط، أو أنْ يستبطنوا الهزيمة الداخلية، فيروِّجوا لخطابات اعتذارية غير مقنعة، أو خطابات تثبيطية تبالغ في جلد الذات واقتناص العيوب وتضخيم السلبيات». (١)

(١) انظر: سعود الفيصل بن عبدالعزيز (الأمير). أزمة الفكر في العلاقات العربية ـ الغربية المعاصرة. ـ في: المؤتمر الأوَّل لمؤسَّسة الفكر العربي. ـ القاهرة: المؤسَّسة، ٢٠٠٢م. ـ ص ١١ و١٤.

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

الوقفة الخامسة

محاذير العولمة

مع الترحيب بالعولمة «المرشَّدة» ومع انتقاد من وقف منها موقف الحذر فقد كانت الخصوصية، بمفهومها الأهمِّ، هي أولى محاذير العولمة بحكم أنَّ العولمة قد تسعى إلى القضاء على الخصوصية.، تلك المحاذير التي يتحدَّث عنها محسن أحمد الخضيري، والتي يمكن إجمالها في الآتي:

١ ـ محاذير انعدام الخصوصية وشيوع العمومية.

٢ ـ محاذير «التغريب» والاغتراب عن الذات.

٣ ـ محاذير غياب الوعي والاستلاب من الداخل.

٤ ـ محاذير التراجُع والارتداد والنكوص والجمود والتحجُّر.

٥ ـ محاذير التماثُل في مجالات إدارة الأعمال والمال والتجارة والمعلومات.

٦ ـ محاذير حرِّية الحركة وإعطاء المعنى والتفاوُض عليه.

٧ ـ محاذير اتّساع الفجوة الاجتماعية الاتّصالية.

٨ ـ محاذير تسارُع الحراك الاجتماعي.

٩ ـ محاذير التخلّي عن الواجبات والمسؤوليات، سواء من جانب الدولة أم من جانب الأعمال.

١٠ـ محاذير الاضطراد المتنامي والانخراط المتناظم في إطار مفروض بقوة فوقية.(١)

في هذا الصدد يقول الخبير الاقتصادي عبدالعزيز بن إسماعيل داغُستاني عن العولمة: «إنَّ مواجهة الإفرازات العقائدية للعولمة الغربية لا تكون بالرفض السلبي، أو بالشكوى والتحذير السطحي، بل بالتعامُل الموضوعي والجدِّي معها، والعودة إلى مكنون الفكر والتراث الإسلامي وإعادته إلى موقع الريادة والمقدِّمة، وطرحه ليس كبديل معاصر بل كأصل تغافَل الناس عنه، وانغمسوا في بدائل واهنة، لا ترقى إلى مضمونه، فإنَّ مواجهة التداعيات المادِّية للعولمة لا تكون هي الأخرى ذات جدوى إذا لم تقترن بعمل منهجي لإصلاح هيكل الاقتصاد العربي، ليكون شريكًا فاعلاً في رسم معالم العولمة وصانعًا لاستحقاقاتها، وهي معالم مازالت غضَّة، تستوعب القادرين على تعديل معالمها وتوجُّهاتها. والقدرة مرحلة متقدِّمة من

(١) انظر: محسن أحمد الخضيري. العولمة الاجتماعية. ـ القاهرة: مجموعة النيل العربية، ٢٠٠١م. ـ ص ٢٢١ ـ ٢٣٢.

www.alukah.net إهداء من شبكة الألوكة

صراع الإنسان مع قدراته الذاتية والمكتسبة، وهو صراع حضاري لا يمكن التغلُّب عليه بالانكفاء والتخاذُل والرفض». (١)

وهذا ما يؤكِّده كذلك عبدالحي زلوم في كتابه: نذر العولمة. (٢)

(١) انظر: عبدالعزيز إسماعيل داغستاني. العولمة: المبدأ والبعد الاقتصادي. ـ ص ١٨٣ ـ ١٨٧. ـ في: خواطر اقتصادية. ـ الرياض: دار الداغستاني، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م. ـ ٢٠٠ ص.

(٢) انظر: عبدالحي زلوم. نذر العولمة: هل يستطيع العالم أنْ يقول: لا للرأسمالية المعلوماتية؟. ـ ط ٢. ـ بيروت: المؤسَّسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٠م. وانظر بالخصوص: الفصل الثاني والعشرين: المطلوب: بالله، لا بالأموال، ثقتنا. ـ ص ٣٧٧ ـ ٣٨٧.

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

الوقفة السادسة

بين الخصوصية والعولمة

لا يتنافى الموقف المنفتح على العولمة مع ما ينادي به بعض كتَّابنا ومفكِّرينا من ضرورة الحفاظ على «الخصوصية الثقافية»،[1] بمفهومها المعياري، وليس بالضرورة في جانبها الوصفي، إذ إنَّ هذه الخصوصية هي التي تدعو إلى الموقف المتوازن. يركّز آرنولد سيميل في مقالة له عن: الخصوصية نُشرت في المجلَّد الثامن من الموسوعة الدولية للعلوم الاجتماعية (١٩٦٨م) على الجانب المعياري للخصوصية أكثر من الجانب الوصفي، إذ يقول: «إنَّ الخصوصية مفهومٌ يتعلَّق بالعزلة والسرِّية والاستقلال الذاتي، ولكنها ليست مرادفةً لهذه المصطلحات، ففوق الجوانب الوصفية البحتة للخصوصية مثل العزلة عن صحبة وفضول وتأثير الآخرين تنطوي الخصوصية

(١) انظر: السيد ولد أباه. اتِّجاهات العولمة.. ـ مرجع سابق. ـ ص ١٧١ ـ ١٧٧.

على عنصر معياري هو: الحقُّ في التحكُّم المطلق في الوصول إلى العوالم الخاصَّة».[1]

السعي إلى اختراق الخصوصية الثقافية أو خطفها بسبب العولمة نتج عنه مقاومة العديد من الدول ـ خاصَّة الدول النامية ـ للعولمة. «أو على الأقلِّ عدم الاستسلام لشروطها القاسية؛ انطلاقًا من الشعور لدى الكثيرين من أبناء الدول بأنَّ العولمة تستهدف القضاء على خصوصياتهم الثقافية وتميُّزهم الحضاري، ولما ترى لها من أثر في تقليص السيادة الوطنية في مجال صنع السياسات الاقتصادية وغيرها، وخشية التعرُّض للصدمات الخطرة كما حصل لبعض هذه الدول».[2]

يقول إبراهيم بن محمود حمدان: «تقتضي الحكمة أنْ لا نحصر أنفسنا بين رفض العولمة أو قبولها؛ فهي ليست مشكلةً عابرةً يُجاب عنها بنعم أو لا؛ بل دعنا نتعامل معها بشفافية كبيرة ووعي وكياسة، ولغة لا تخلو من واقعية، تضمن هامشًا لخصوصيَّتنا الثقافية ومنظومتنا القيمية».[3]

---

(١) نقلاً عن فريد هـ. كيت. الخصوصية في عصر المعلومات. ـ مرجع سابق. ـ ص ٣٤.

(٢) انظر: إبراهيم الناصر. العولمة: مقاومة واستثمار. ـ الرياض: مجلَّة البيان، ١٤٢٦هـ. ـ ص ٤١. ـ (سلسلة كتاب البيان).

(٣) انظر: إبراهيم بن محمود حمدان. عولمة اللغة ولغة العولمة. ـ ص ١٤٠١ ـ ١٤٣٧. في: جامعة الملك سعود. ندوة العولمة وأولويات التربية. ـ ٣ مج. ـ الرياض: الجامعة، ١٤٢٧هـ. ـ ١٧١٤ ص.

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

هذه الدعوة إلى الخصوصية الثقافية ليست وليدة المجتمع العربي المسلم، بل إنَّ اليابان والصين وفرنسا بل وكندا ـ قبل ذلك ـ الولايات المتَّحدة الأمريكية تشبَّثت بما أسمته الاستثناء الثقافي، في ضوء هذا الزحف القادم من وراء البحار. من هنا فإنَّ الموقف العربي الإسلامي من العولمة لا يزال يخوض في جدلية القبول والرفض، ولكلٍّ فريق مسوِّغاته ومخاوفه من القبول أو الرفض.(١) وليس الرفض هنا على إطلاقه، بل هو رفض لسيطرة العولمة الثقافية على الشعوب في ضوء تجاهُل خصوصياتها الثقافية، مما يستدعي قدرًا من التوازُن في الموقف من العولمة والخصوصية.(٢)

(١) انظر: صالح بن مبارك الدباسي. العولمة والتربية.. (الرياض): المؤلف، ١٤٢٣هـ.. ص ٢٩ ـ ٣٥.

(٢) نقلاً عن فريد هـ. كيت. الخصوصية في عصر المعلومات.. مرجع سابق.. ص ٤٦ ـ ٤٧.

www.alukah.net إهداء من شبكة الألوكة

الخاتمة

النتيجة

في سبيل الوصول إلى ما يرى الباحث أنه كلمة سواء فإنَّه لا ينبغي أنْ نكون عولميين أكثر من العولميين أنفسهم، فننساق وراء مفهومات لم تتَّضح معالمها بعد، ونبدي من الحماس للعولمة على أنَّها المخرج إلى التنمية البشرية، على حساب ظروفنا الخاصَّة التي تقتضي منا التريُّث دون التوقُّف، والتؤدة دون التعطُّل، والتأمُّل دون الإبطاء.[1] مع الأخذ في الحسبان أنَّ الانخراط في تيار العولمة في بُعدها الاقتصادي الذي تمثِّله الآنَ منظمة التجارة العالمية قد ترك هامشًا جيِّدًا «لاتِّخاذ التدابير اللازمة لحماية القيم الدينية والأخلاقية والتراث الثقافي والصحة

(١) انظر: سيار الجميل. العولمة الجديدة والمجال الحيوي للشرق الأوسط: مفاهيم عصر قادم. ـ بيروت: مركز الدراسات الإستراتيجية والبحوث والتوثيق، ١٩٩٧م. ـ ٢٦٨ ص.

البشرية والحيوانية».[1] وكذا الحفاظ على اللغة، لاسيما اللغة العربية، التي ارتبطت بالدين والقرآن والحديث والتراث العربي الإسلامي، والتي «تعدُّ من أهمِّ الملامح التي تُكوِّن هويَّة الأمَّة، وتُميِّزها عن غيرها من الأمم، فاللغة والدين هما العنصران المركزيان لأيِّ ثقافة أو حضارة، كما يؤكِّد ذلك صموئيل هنتنجتون في كتابه: صدام الحضارات. ومن هنا فإنَّ أيَّ تحدٍّ لثقافة ما ينطوي على تحدٍّ للغتها».[2]

إنه التوكيد على قدرتنا في مجتمعنا الإسلامي على الجمع بين الانطلاق في الحياة، مع الحفاظ على الخصوصية، لاسيَّما أنها خصوصية يراد لها التعميم. فنحن لا نختبئ وراء هذه الخصوصية، ونرفض بالتالي أنْ يشاطرنا إياها غيرنا، فهي ليست وقفًا علينا، بل إننا مطالبون بتقديمها إلى الآخر.

واقع الحال أنه قبل بزوغ هذا المصطلح كانت بيننا فئة ولا

---

(١) انظر: أسامة جعفر فقيه. منظمة التجارة العالمية واستحقاقات العضوية. ـ الرياض: المجلَّة العربية، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م. ـ ٣٢ ص. ـ (سلسلة كتيب المجلة العربية؛ ٣١). وهذا ما نصَّت عليه المادة العشرون من نظام المنظَّمة. انظر كذلك: طلال بن عبدالعزيز (الأمير). آثار اتِّفاقيات منظَّمة التجارة العالمية على الدول العربية ودول مجلس التعاون الخليجي. محاضرة في ندوة نظَّمها مركز التميُّز في الإدارة بكلية العلوم الإدارية، جامعة الكويت، (٦/ ١١/ ٢٠٠١م). ـ ص ١٢.

(٢) انظر: أحمد بن محمد الضبيب. اللغة العربية في عصر العولمة. ـ الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م. ـ ص ١٣.

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

تزال تغار على هذه الثقافة، والغيرة مطلوبة من كل منتمٍ إليها، وهي موجودة لدى الجميع، مع تفاوت يسير في المقدار، فلدينا الغيور المتسامح، كما أنَّ لدينا الغيور غير القابل للتنازُل.

لعلَّ من المناسب تبنِّي الدعوة التي أطلقها عبدالله بن يحيى المعلِّمي، في ورقة له عن الاقتصاد والثقافة في الوطن العربي: نظرة مستقبلية، إذ يعرض لثلاثة مواقف من العولمة؛ الانغلاق الكامل، أو الاندفاع نحو الانفتاح، أو تقبُّل الانفتاح ومواجهة التحدِّيات بالعمل «على بناء المؤسَّسات الوطنية والفكر الذاتي القادر على التعامُل مع معطيات العصر، والاستفادة من رياح العولمة والتأثير فيها».[1]

الخصوصية التي نتحدَّث عنها ونسوِّق لها لا بدَّ أنْ يتوافر فيها الإخلاص والصواب/المتابعة. وأزعم أنَّ توافُر هذين العنصرين يجعل من الخصوصية دافعًا لا مانعًا، دافعًا إلى المزيد من التطوير في الحياة والفهم والسماحة والتيسير على النفس وعلى الآخر. وهي خصوصية دافعة إلى السبق في مجالات الحياة الاجتماعية والعلمية، فما علمنا أنَّ هذه الثقافة تقف في وجه أيِّ تطوير اجتماعي وعلمي وفكري وحضاري، ما دام هذا التطوير قائمًا على قواعدَ راسخةٍ في الثقافة.

---

(١) انظر: عبدالله بن يحيى المعلِّمي. الاقتصاد والثقافة في الوطن العربي: نظرة مستقبلية. ـ ص ٤٩٧ ـ ٥٢٣. ـ في: ندوة مستقبل الثقافة في الوطن العربي. ـ مرجع سابق. ـ ١١٩٠ ص.

الخصوصية دافع لنا لا مانع، من ناحية إيجاد البيئات المناسبة للانطلاق إلى هذا التطوُّر الاجتماعي، دون اللجوء بالضرورة إلى أنماطٍ ونماذجَ ثقافيةٍ موجودة في بيئاتٍ أخرى، ظنَّ بعضنا أنها تصلح للبيئة العربية الإسلامية في مجتمع عربي مسلم. ومن هنا فإني أتَّفق مع هذا الطرح في مفهوم الخصوصية الدافعة لا المانعة، وعلينا أنْ نكون على قدر عالٍ من الوضوح والشفافية في مفهوم الخصوصية، فلا إفراط ولا تفريط في توظيف هذا المفهوم.

www.alukah.net إهداء من شبكة الألوكة

الفصل الثالث

الحقوق

www.alukah.net إهداء من شبكة الألوكة

التمهيد

لطالما تغنَّى الشعراءُ والفنَّانون والكتَّاب والفلاسفة والمصلحون بالمطالبة بتحقيق الحدِّ الأدنى من حقوق الإنسان والحيوان والبيئة، في مجتمعات قامت على هدر هذه الحقوق أو معظمها. ولطالما حلُم الفلاسفة والمفكِّرون ببيئات تخلو من الظلم والاستبداد والطغيان والتعدِّي على حقوق الآخرين، منذ فكرة المدينة الفاضلة التي أطلقها الفيلسوف اليوناني العريق أفلاطون إلى يومنا هذا.

ولطالما قامت المنظَّمات والجمعيات ومؤسَّسات المجتمع المدني المحلِّي والإقليمي والدولي التي كان من مقدِّمة اهتماماتها ترسيخ مفهوم الحقوق، ثم السعي إلى توعية المجتمعات بأهمية أنْ يكون هناك حدٌّ أدنى للحقوق الإنسانية المشتركة، تلك التي لا تختلف باختلاف البيئات الثقافية والاجتماعية، وتلك التي لا يجادل فيها أحد من هؤلاء

المصلحين (منظَّمة العمل الدولية، مثلاً). إلا أنَّ هذه التنظيمات تكتفي بالدفاع عن هذه المفهومات وتسويقها، ولا تملك صلاحيات فرضها على المجتمعات، وإنْ استعانت بالقوى العسكرية والسياسية والاقتصادية التي تتلبَّس بلباس الدولية، بينما هي مسخَّرة للقطب القوي من مفهوم الدولية. وتجدها فرصة مواتية لفرض هيمنتها على الدول الأضعف، بحجَّة تفعيل حقوق الإنسان والحيوان والبيئة.

ولطالما سعى بعض المفكِّرين إلى ترسيخ مفهوم حقوق الإنسان من خلال الإسهامات العلمية والفكرية التي تقعِّد لحقوق الإنسان وتؤصِّل لها من خلال مكنوزات ثقافية تستقى من الأديان والأنبياء والرُّسُل، ومن الحكماء والمصلحين السالفين. وإذا تعذَّر حصر هذه الإسهامات اليوم فإنه يمكن رصد عددٍ هائل من هذه الإسهامات بلغاتٍ مختلفة، بحيث لا يعدم الباحث من توافر كمٍّ هائل من هذه الإسهامات في شتَّى مجالات الحقوق.

ولطالما رُفعت شعارات الحقوق تدغدغ العواطف، وتضخُّ في المجتمعات قدْرًا من الحماس الذي لا يلبث أنْ يفتر، عندما يتبيَّن أنها مجرَّد شعارات لا تتعدَّى ذلك، وعندما يتبيَّن أنَّ من يدعو إلى تفعيل الحقوق بشتَّى مناحيها ربَّما يكونون هم على رأس من يخالفها على الواقع.

ويمكن التمثيل بمفهوم الحرِّية عمومًا التي تأتي على أنها

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

المادَّة الأولى من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان،[1] وحرِّية المرأة خصوصًا؛ ليتبيَّن مدى الضخِّ العاطفي المتطرِّف الذي يلاقي اليوم قدْرًا من التنقيح؛ للخروج بصيغة واقعية، تجمع بين مختلف المتطلَّبات التي تتطلَّبها الحرِّية، دون الإخلال بالمهمَّات الاجتماعية والذاتية السامية التي نُظر إليها من قبلُ على أنها نوعٌ من أنواع التكبيل، بينما يتبيَّن اليوم أنها صيغة عملية من صياغات الحرِّية، ومنها تحقيق استخلاف الإنسان في هذا الكوكب، وكونه مسخَّرًا لغيره، ومسخِّرًا له غيره. ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَوةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾ [الزخرف: ٣٢] ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٣٠] وقال الخليفة الراشد الثاني عمر بن الخطَّاب ﷺ: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمَّهاتهم أحرارًا؟!».

ويمكن الآن رصدُ عدد كثير من المصطلحات الاجتماعية والسياسية ذات العلاقة المباشرة بالحقوق، تنبئ عن حال من القلق على الإنسانية وعلى الحياة والبيئة، من حيث حصولُ الفرد

---

(١) تنصُّ المادَّة الأولى من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على الآتي: «يولد جميع الناس أحرارًا متساوين في الكرامة والحقوق، وقد وُهبوا عقلاً وضميرًا وعليهم أنْ يُعامِل بعضهم بعضًا بروح الإخاء».

على الحدِّ الأدنى من كرامته، ناهيك عن تحقيقه الرفاه الاجتماعي الذي يقصد به تحقيق الوئام والتوافُق بين أعضاء المجتمع الواحد، ثم بين أفراد الإنسانية عمومًا.

ويمكن من خلال هذا الرصد للمصطلحات تبيُّن المحلِّق منها في المثالية والقريب منها إلى الواقعية، كالحرِّية مثلاً التي سبق نقاش طرف منها في الفصل الأول باسم الليبرالية، كلُّها إطلاقات تسعى إلى تصحيح الواقع غير الصحِّي الذي تعيشه بعض المجتمعات، بغضِّ النظر عن كونها مجتمعاتٍ متقدِّمةً أم مجتمعاتٍ ناميةً، فهي إذًا ومن حيث الأصل ذات دوافع مخلصة، لا يملك أحدٌ ابتداءً أنْ يشكِّك في إخلاصها. والخلاف بينها في الغالب يتركَّز في حدود الحرِّية ومدى استخدام المصطلح.

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

الوقفة الأولى

الاتفاقيات

لا يسعى هذا الفصل إلى استقصاء ما كُتب ونُشر عن الحقوق بلغة واحدة، ناهيكم عن اللغات المختلفة، فليس هذا مجال الاستقراء وتكرار الأفكار التي وردت بها تلخيصًا وتحليلاً من منطلق الموافقة أو الدفاع أو الهجوم، هجومًا أو دفاعًا، رغم أنَّ هذه المهمَّة سهلة المنال من الناحية الفنية في ضوء القدرة والسيطرة على تقنيات المعرفة، كما تعمل مكتبة حقوق الإنسان في جامعة منيسوتا بالولايات الأمريكية ومكتبة حقوق الإنسان في مركز عمَّان لدراسات حقوق الإنسان، وغيرهما من المكتبات المتخصِّصة بالحقوق عمومًا. إلا أنَّ هذا الأسلوب، رغم أهميته وسيلةً لنقل المعلومة وإيصالها لمحتاجيها، يتَّسم بقدر من المهارات الفنية لدى ذوي الاختصاص، ولا ينظر هذا الأداء إلى العمق الفكري الذي يتَّسم به المشاركون والمشاركات في نقاشات مستفيضة حول

حقوق الإنسان، لا تكاد تتعدَّى الطاولات المستديرة وقاعات الاجتماعات.

المهم هنا هو الاتِّفاق في حدِّه الأدنى على مفهومات هذه المصطلحات المتداوَلة، الأمر الذي تعاني منه الأوساط القانونية والفكرية التي يتردَّد بينها عددٌ من المصطلحات، لكنها تجد صعوبةً في تحديد مفهوماتها بصيغة ثقافية وفكرية مشتركة تراعي التنوُّعات الثقافية قابلة للتطبيق على الواقع.

من هنا تتأخَّر بعض الاتِّفاقيات المعنية بحقوق الإنسان، أو تتعثَّر من حيث التوقيع والموافقة ومن ثمَّ التطبيق؛ وذلك للغموض والاضطراب في بعض المصطلحات الواردة في هذه الاتِّفاقيات وافتقارها إلى التحديد الدقيق، مع وجود هاجس أنها صيغت بذهنية لا تتَّسم بالموضوعية المطلقة، فهي إمَّا مسيَّسة أو متحيِّزة وذات اتِّجاه واحد وتمثِّل ذهنية واحدة ذات أبعاد محليَّة غير ذات قابلية للتعميم.

وفي نبذ الإرهاب الذي هو اليوم الشغل الشاغل للدول والشعوب مثلاً حفظ للحقِّ في الحياة، ومع هذا فإنه لم يتَّفق دوليًّا على صيغة واضحة لتعريف الإرهاب ـ كما مرَّ ذكره في الفصل الأول من هذا الكتاب ـ، رغم محاولات البعض الوصول إلى تعريف مشترك يجمع شتات الأفكار التي تتضمَّنها التعريفات الكثيرة، حيث وصلت تعريفات الإرهاب إلى أكثر من مئة وعشرة (١١٠) تعريفات، بحيث قيل: إنَّ وصفَ ظاهرةِ

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

الإرهاب أسهلُ من تعريفها.[1] ومع هذا فلا جدال على شجب الممارسات الواضحة إنسانيًا أنها التخريب والترويع والإفساد بعينه، ولا مسوِّغ البتة لأي سلوك يكون من أهدافه التعرُّض لحقوق الإنسان، والإرهاب هو من أبرز أنواع النكران الفعلي لحقوق الإنسان.

يظهر هنا التحيُّز في التعريف، بحيث يُخلط بين الإرهاب البيِّن ونضال الشعوب من أجل تقرير المصير، كما هي الحال مع القضيّة الفلسطينية في الوقت الراهن التي يتجسَّد بها الكيل بمكيالين والانتقائية وتطبيق المعايير المزدوجة، فيما يعَدُّ انتهاكًا واضحاً لحقوق الإنسان العالمية.[2]

على أنَّ عدم الاتِّفاق على مفهوم محدَّد للإرهاب، على اعتبار أنه من وسائل سلب الحق في الحياة والأمن، لا يعني أنَّ المعترضين على المفهوم القاصر المقترح لا يتَّفقون على نبذ الإرهاب بشتَّى أنواعه وصوره. وإنما الحديث هنا عن المفهوم المفروض لظاهرة مرفوضة.[3]

---

(١) انظر: أمل يازجي ومحمد عزيز شكري. الإرهاب الدولي والنظام العالمي الراهن. مرجع سابق. ـ ص ٩٣.

(٢) انظر: أمل يازجي ومحمد عزيز شكري. الإرهاب الدولي والنظام العالمي الراهن. ـ المرجع السابق. ـ ص ٥٩.

(٣) انظر: علي بن فايز الجحني. الإرهاب: الفهم الفروض للإرهاب المرفوض. ـ الرياض: أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م. ـ ٤٣٠ ص.

ولطالما تدخَّل العقل البشري بإخلاص في رسم خريطة حقوق الإنسان من خلال الانطلاق من بيئات ثقافية لا يتوقَّع منها إلا أنْ تكون ضيِّقة، ما دام هناك نزوع إلى فرض ثقافة طاغية على ثقافات أخرى مغلوبٍ على أمرها آنيًّا، وليس بالضرورة دائمًا.

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

الوقفة الثانية

تسييس الحقوق

فرضت هذه الأفكار، أو بالأحرى هذا التوجُّه السياسي الفكري الذي لا يرقى إلى أنْ يكون ثقافةً أكثر من كونه فكرًا ضيِّقًا طوَّع السياسة الآنية واتَّكأ عليها، فرضت نموذجها على أنه الأسلوب الأمثل في تحقيق كرامة الإنسان، والحفاظ على حيوانية الحيوان وعلى البيئة التي تخدم الإنسان والحيوان. يأتي هذا الفرض بالقوَّة المكتسبة من خلال التدخُّل المباشر في صياغة القوانين والاتِّفاقيات الدولية المعنية بالحقوق من وجهة نظر قانونية صرفة.

ثم يأتي الكيل بمكيالين، بحيث تطبَّق هذه القوانين على المجتمعات المغلوبة على أمرها، وتجري متابعتها ومحاسبتها على التقصير، وتُفرض عليها العقوبات الاقتصادية والسياسية من المقاطعة إلى الحصار الاقتصادي، بينما المجتمعات القوية التي فرضت هذه الصياغات المتحيِّزة من حقوق الإنسان قد تتَّسم

بالتقصير في التطبيق، وتتجاوز سلطاتُها السياسية والقضائية والتربوية عن هذا التقصير الذي تحاسب عليه المجتمعات الأخرى.

وأقربُ تمثيل على ذلك هو قضية المتاجرة بالبشر ذكورًا وإناثًا وأطفالاً التي لا تزال تزداد تعقيدًا على مرّ السنين، على اختلاف في صور المتاجرة، التي تصل في بعض الدول المتقدِّمة التي تفرض نظرتها لحقوق الإنسان على الآخرين إلى الاعتداء على الأعراض والمتاجرة بها، بحيث أصبحت هذه المخالفة الصريحة لحقوق الإناث والصغار «الأطفال» من الذكور والإناث تجارةً متنامية في ضوء انتشار تقنية المعلومات ومساعدة من حالات الفقر والعوز والحروب، مما يتعارض مع متطلَّب ملحَّ من متطلَبات عيش الإنسان عيشة كريمة.

مع هذا تبقى هذه الصياغات القانونية فاعلة وتؤتي شيئًا من المراد منها، ولا تستقيم الحال دون وجودها وتفعيلها. إلا أنها مع ذلك كله تظلُّ من اجتهادات البشر التي تعارفنا على أنها ليست بالضرورة شمولية وصالحة لكل بيئة، ناهيك عن صلاحيتها للأزمنة المتعاقبة، مما يعني ضرورة مراجعتها بالإضافة والحذف والتعديل بصورة دورية، وأنْ تكون قوانينَ استرشاديةً استئناسيةً، قابلةً للتحفُّظ على بعض بنودها بتحفُّظات مسوَّغة معقولة ومقبولة تنطلق من معطيات وثوابت ثقافية واضحة ذات صلة مباشرة بثوابت الثقافة التي يتعذَّر التنازُل عنها،

www.alukah.net إهداء من شبكة الألوكة

مما اتَّفقت عليه الأمَّة بعلمائها وفقهائها ومشرِّعيها. ولا يُنتظر أنْ تكون هذه القوانين اتِّفاقيات دولية مفروضة التطبيق بحرفيتها، ما دام المقصد منها تحقيق رفاه هذا الإنسان المكرَّم من خالقه ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٠]، مما يستدعي الإيمان بأنَّ هذا الإنسان مخلوق، ولم يخلق نفسه، ومن ثمَّ فإنَّ من قدر على خلقه قادر على أنْ يدلَّه على حقوقه، ويعينه على الوصول إليها والحصول عليها بوسائل مدنية سلمية قائمة على الاقتناع بضرورتها.

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

الوقفة الثالثة

الادِّعاءات

لعله من نافلة النقاش القول إنَّ جميع الثقافات والأفكار، مهما شطَّ بعض منها وتطرَّف وتعمَّق في المحلية والضيق في الانتشار، تتبنَّى الادعاء بأنها تحمي حقوق الإنسان والحيوان والبيئة. والادِّعاء سهل، وإنما المحكُّ في التطبيق على أرض الواقع بشمولية تخدم الجميع دون تمييز من لون أو عرق أو جنس أو دين، مما يعني أنْ يكون الادِّعاء قابلاً للتمثُّل على البيئة التي تخدمها هذه الثقافة، ومن ثمَّ يكون قابلاً للتمثُّل الأعمِّ إقليميًّا ودوليًا، من خلال تصدير هذه الأفهام وإقناع الآخرين بها والعمل على تمثُّلها.

يقود هذا الطرح إلى الدعوة إلى تقويم المرحلة المنتهية بمرور أكثر ستين سنة على الإعلان الدولي لحقوق الإنسان (٨/ ٢/ ١٣٦٨هـ - ١٠/ ١٢/ ١٩٤٨م) بموادِّه الثلاثين (انظر الملحق)، ومعرفة مدى ما تحقَّق من بنود هذا الإعلان، وتقويم

أداء المنظَّمات والجمعيات المحلية والإقليمية والدولية التي أفادت منه في صياغاتها، وتقويم جوانب التقصير التي صاحبت مراحل التنفيذ، والبحث في أسباب التقصير التي تكون في الإعلان العالمي نفسه، كما تكون في البيئات التي يُراد تطبيق الإعلان العالمي عليها، دون التركيز على الأبعاد السياسية التي قد ينظر إليها على أنها هي التي تحول دون التطبيق المثالي للإعلان إذا ما استثنيت إجراءات التطبيق وأساليبه، إذ إنَّ هناك أسبابًا في الإعلان نفسه تقتضي المراجعة الدورية، أخذًا في الحسبان الخصوصيات الثقافية والاجتماعية المتأصِّلة في المجتمعات، لاسيَّما تلك التي تلقى تمثُّلاً واقعيًّا من تلك المجتمعات، لا تلك التي يدعو المصلحون والمفكِّرون والعلماء إلى نبذها على أنها عاداتٌ وتقاليدُ بالية.[1]

ربَّما يكون من أسباب ضعف التطبيق الطموح الزائد القريب من المثالية في الأفكار المفضية إلى الاتّفاقيات والإشعار بالإلزام القسري لا الاختياري، بما في ذلك صياغة عنواناتها التي تبدأ مثلاً بكلمة القضاء على أنواع التمييز. ويبدو أنَّ فكرة القضاء بهذا الإطلاق غير متحقِّقة على الواقع المعاش حتى في أرقى

(١) انظر: علي بن إبراهيم النملة. الاستثناء الثقافي في مواجهة الكونية: ثنائية الخصوصية والعولمة. ـ بحث مقدَّم إلى مؤتمر اتِّحاد المؤرِّخين العرب القاهرة ١٤ ـ ١٥ ذو القعدة ١٤٢٩هـ الموافق ١٢ ـ ١٣ نوفمبر ٢٠٠٨م. ـ ٣٨ ص. (الفصل الثاني من هذا الكتاب).

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

الدول تقدُّمًا ونبذًا للعنصرية في قوانينها المكتوبة، لا في تطبيقها في الحياة اليومية. والأولى السعي إلى الحدِّ من التمييز بأنواعه، وليس بالضرورة القضاء عليه. وفرق بين الحدِّ من الظاهرة المتأصِّلة في بعض المجتمعات والقضاء عليها قضاءً نهائيًّا يستحيل تحقيقه داخل النفوس البشرية، إذ سيظل التمييز بأنواعه قائمًا في حياتنا وإنْ لم تقرُّه الأديان والثقافات والمواثيق الدولية، وإنما المقدور عليه هو محاصرته والتضييق عليه، وسنُّ القوانين والنظُم العقابية القابلة للتطبيق التي تحدُّ من انتشاره. وهذا مثال واحد مما يمكن أنْ يكون خللاً في المواثيق الدولية عندما تقوَّم مسيرتها.

www.alukah.net إهداء من شبكة الألوكة

الوقفة الرابعة

المراعاة الثقافية

وسبب ثالث يمكن النظر إليه من خلال قابلية هذه المواثيق للتطبيق دون التصادُم المباشر مع الثقافات الأخرى التي لا تقف بالضرورة ضدَّ الفكرة من حيث المبدأ، ولكنها تتحفَّظ على بعض التفاصيل في مواد هذه المواثيق، وتجد أنها تتعارض مع مسلَّمات ثقافية يتعذَّر التنازُل عنها.(١) ولا يعني هذا رفض هذه المواثيق جملة وتفصيلاً، كما هي حال بعض ردود الأفعال

(١) وقد تحفَّظت المملكة العربية السعودية على الفقرة الأولى من المادة السادسة عشرة والمادَّة الثامنة عشرة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، ونصُّهما كالآتي: الفقرة (١) من المادَّة ١٦ «للرجل والمرأة متى بلغا سن الزواج حقُّ التزوُّج وتأسيس أسرة دون أيِّ قيد بسبب الجنس أو الدين، ولهما حقوق متساوية عند الزواج وأثناء قيامه وعند انحلاله». والمادَّة ١٨ «لكل شخص الحقُّ في حرِّية التفكير والضمير والدين، ويشمل هذا الحقُّ حرِّية تغيير ديانته أو عقيدته، وحرية الإعراب عنهما بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر ومراعاتها سواء أكان ذلك سرًّا أم مع الجماعة».

المتسرِّعة، ولكنه يعني بالضرورة إشراك جميع الثقافات بالاستقراء في صياغة مواثيق متَّفق عليها من حيث المبدأ.

لدينا في ثقافتنا الإسلامية أنَّ الحكمة ضالَّةُ المؤمن أنَّى وجدها فهو أحقُّ بها، ومن ذلك البحث عن نماذج حقوقية تفصيلية ذات شمولية في التطبيق، والتماشي مع الاتِّفاقيات الدولية حول حقوق الإنسان ما لم تفضِ إلى تناقُض أو تعارُض مع البديل الإسلامي الذي نعتقد أنه الأولى والأكمل، ومن ثمَّ فإنه في عمومه هو النموذج الحي الذي ينبغي تبنِّيه عند صياغة أيِّ إعلان عالمي يكفُل واقعية التطبيق، لا سيَّما أنه يترك التفصيلات والفروع للبيئة المراد تطبيق العموميات الحقوقية فيها، دون الخروج عن السمت العام للحقوق الفطرية للحقوق.

يقوم هذا البديل على القاعدة الأصولية في الفقه الإسلامي التي تنصُّ على أنَّ مقاصد الأحكام مصالح الأنام. ومن هنا نجد أنَّ مفهوم الحقوق في الثقافة الإسلامية يشمل مصلحة الشخص على الشخص، أو الشخص على الجماعة، أو الجماعة على الجماعة أو الجماعة على الشخص. وعليه فإنَّ الحقوق في الإسلام هي حقوق خالصة لله تعالى وحقوق للعبد وحقوق لهما معًا، مع تفصيل في مسألة تقديم حقِّ أحدهما على الآخر،[1]

(١) انظر: مفرِّح بن سليمان بن عبدالله القوسي. حقوق الإنسان في مجال الأسرة من منظور إسلامي. ـ الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م. ـ ص ١٣.

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

بما يكفُل تحقيق مصالح الأنام. وأداء الحقوق يخضع للممارسة العملية التي ينبني عليها ثواب، كما ينبني على التقصير في أدائها عقاب، بحسب تفصيل علماء الشريعة في ذلك وتقوم الدولة على تطبيق ذلك دون تمييز.[1] بمعنى أنها ليست تطلعاتٍ وأماني يتفاخر بها في المحافل الدولية وتكون مجالاً للمساومات أو الضغوط السياسية، وتطبيقها لا يخضع للكيل بمكيالين، كما هي الحال اليوم في مثل تقرير جولدستون بشأن ما حصل في غزَّة سنة ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م.

وتقتضي مصالح الأنام تحقيق حقوق الأفراد والجماعة بقدر من التوازُن لا يسمح بطغيان أحدهما على الآخر. فلا حقوقَ للفرد على حساب الجماعة، ولا حقوقَ للجماعة على حساب الفرد، ولا حقوق للفرد على حساب فرد آخر، ولا حقوق لجماعة على حساب جماعة أو جماعات أخرى.[2]

التمييز والعنصرية والعرقية «الإثنية» والتفضيل بين أفراد المجتمع الواحد من هذه المنطلقات يتنافى مع حقيقة حقوق

---

(١) انظر: عدنان بن محمد بن عبدالعزيز الوزَّان. موسوعة حقوق الإنسان في الإسلام وسماتها في المملكة العربية السعودية. ٨ مج. ـ بيروت: مؤسَّسة الرسالة، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٥م. ـ ١: ٤٤ ـ ٤٩.

(٢) انظر: محمد فائق. حقوق الإنسان بين الخصوصية والعالمية. ـ ص ١٩٥ ـ ٢٠٨ ـ في: مركز دراسات الوحدة العربية. حقوق الإنسان العربي/ إعداد نخبة من المفكرين العرب. ـ بيروت: المركز، ١٩٩٩م. ـ ٣٠٠ ص.

الإنسان. بل إنَّ إيذاء الحيوان دون مسوِّغ يتنافى كذلك مع حقوق الحيوان. ولذا تمنع بعض الثقافات كالثقافة الإسلامية الصيد لغير حاجة الإنسان، وتبيحه بحدود، إذا ما قامت الحاجة لذلك من أكل أو لبس أو فرش. قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «مَنْ قَتَلَ عُصْفُوْرًا عَبَثًا عَجَّ إِلَى الله عَزَّ وَجَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْهُ يَقُوْلُ: يَا رَبِّ إِنَّ فُلاَنًا قَتَلَنِي عَبَثًا وَلَمْ يَقْتُلْنِي لِمَنْفَعَة». (١)

ويدخل في هذا المفهوم النهي عن إيذاء البيئة دون مسوِّغ الحاجة الفعلية، حتى في أصعب المناسبات كالحروب، ففي الحروب ما يزيد عن عشرة أنواع ينهى الإسلام عن المساس بها، ومنها عدم التعرُّض لغير المحاربين والنساء والأطفال والكبار والنسَّاك والأنعام وقطع الأشجار والعبث بالبيئة. وهذا مما يدخل في مفهوم آداب الحروب وأخلاقياتها ـ على ما مرَّ ذكره ـ.

وعلى أيِّ حال ليس المقام هنا الحديث عن حقوق الإنسان في الإسلام، فهذا موضوع قد أُشبع بحثًا من المتخصِّصين في المجالات ذات العلاقة بالحقوق. ويكفي القول هنا إنَّ لفظة «الإنسان» وما يدور في فلكها (إنسان، الناس، الإنس، أناسيّ) قد وردت في دستور الأمَّة القرآن الكريم أكثر من ٣٢٦ مرة. (٢) وإنَّ أمين الأمَّة محمدَ بنَ عبدالله ﷺ قد شارك في حلف في

---

(١) أخرجه النسائي وابن حبَّان والإمام أحمد والبغوي.

(٢) انظر: مفرِّح بن سليمان بن عبدالله القوسي. حقوق الإنسان في مجال الأسرة من منظور إسلامي. ـ مرجع سابق. ـ ص ١٤ ـ ١٥.

www.alukah.net إهداء من شبكة الألوكة

الجاهلية سمِّي حلف الفضول، حيث تحالفت العرب على أنْ تردَّ الفضول إلى أهلها، وألاَّ يعزَّ ـ أي يغلبَ ـ ظالمٌ مظلومًا. وقال عن رسول الله ﷺ: «لقد شهدتُّ في دار عبدالله بن جُدعان حلفًا لو دُعيت به في الإسلام لأجبتُ، تحالفوا أنْ يردُّوا الفضول إلى أهلها، وألا يعزَّ ظالمٌ مظلومًا».(١) مما يعني أنَّ الحقوق متأصلة في الناس، فيأتي الإسلام ليؤكِّد عليها ويوجِّهها الوجهة القابلة للتحقيق، حيث تتماشى مع فطرة الإنسان التي فطر الناس عليها، بخلاف بعض المنظَّمات الحقوقية المتأخِّرة التي تفضي بدعوتها إلى قدر من الانحلال الخُلُقي، بما في ذلك إشاعة الشذوذ، مما أدَّى إلى التفات المسلمين بمنظَّمات حقوقية تصل إلى مئة وثلاث (١٠٣) منظَّمات حقوقية إسلامية، خاصة منها ما له علاقة بالمرأة والطفل، وهما المجال الأرحب للتعدِّي على الحقوق، لتحذِّر هذه المنظَّمات المسلمة، ومنها اللجنة الإسلامية العالمية للمرأة والطفل، المنبثقة عن المجلس الإسلامي العالمي للدعوة والإغاثة بالقاهرة، من بعض الوثائق التي تخرج عن مؤتمرات دولية تعقدها الأمم المتَّحدة، وتعبِّر عن وجهة نظر غربية في مفهوم الحقوق العامة، وحقوق المرأة والطفل خاصَّة.

---

(١) انظر: ابن كثير، أبا الفدا إسماعيل (ت ٧٧٤هـ). السيرة النبوية/ تحقيق مصطفى عبدالواحد. ـ ٤ مج. ـ بيروت: دار المعرفة، ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م. ـ ١: ٢٥٧ ـ ٢٦٢.

كما أوضحت رئيسة اللجنة الإسلامية العالمية للمرأة والطفل المهندسة كاميليا حلمي أنَّ المنظَّمات الإسلامية، لا سيما النسوية منها تتعرَّض للضغوط والإغراءات المالية من أجل ترويج للأفكار المشبوهة في حقِّ المرأة والطفل، التي تفضي إلى تصديع مفهوم الأسرة وتقويض عراها.[1]

(١) نشر موقع الإسلام اليوم تقريرًا حول هذا التوجُّه بعنوان: منظَّمات إسلامية تكشف دور الأمم المتَّحدة في هدم الأسر ونشر الشذوذ. انظر: ihfo@islamdaily.org (١٦/ ٩/ ١٤٣٠هـ ـ ٦/ ٩/ ٢٠٠٩م).

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

الوقفة الخامسة

الكرامة والضرورات

ينبني على الوقفة السابقة أنَّ مفهوم حقوق الإنسان في الثقافة الإسلامية ينطلق من أنه إنسان مكرَّم، وكرامته مصانة من خلال الحفاظ على الضرورات الخمس التي تقوم عليها حياته الكريمة، والتي لا تستقيم حياته وحياة مجتمعه دونها، تلك الضرورات التي فصَّلها الإمام الشاطبي، من أئمة المسلمين في القرن الثامن الهجري (٧٩٠هـ) الرابع عشر الميلادي (١٣٨٨م)، في كتابه الموافقات (١ : ٣١)، يقول: «فقد اتفقت الأمَّة، بل سائر الملل على أنَّ الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس هي: الدين والنفس والنسل والمال والعقل».[١]

ويمكن التفصيل في كل ضرورة من هذه الضرورات الخمس وتطويعها للواقع المعاصر، وبيان مدى توفُّرها في

---

(١) انظر: إبراهيم اللخمي الشاطبي. الموافقات. ـ ١ : ٣١.

المجتمعات، وبيان مدى توافرها في الإعلان الدولي لحقوق الإنسان (١٣٦٨هـ/ ١٩٤٨م)، ونسبة هذا التوافر ومداه، ووجود التشريعات والخطوات التنفيذية التي تفرضه. وليس هذا مجال التفصيل والإطالة في ذلك.

ثم يلي ذلك العناية بالحاجات التي تقوم عليها هذه الضرورات. تلك الحاجات التي فصَّلها الإمام أبو حامد الغزالي، من أئمة المسلمين في القرنين الخامس والسادس الهجريين (٤٥٠ ـ ٥٠٥هـ)، الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين (١٠٥٨ ـ ١١١٢). ثم جاء أبراهام ماسلو وبنى منها الهرم الاحتياجي الذي يبدأ بالحاجات العضوية (الفيزيولوجية) والرغبة في الأمن والأمان والانتماء والحبّ وتقدير الذات وتحقيق الذات، ثم يصل إلى الحاجة إلى الفهم والمعرفة. ومن المهم أنْ تعتمد هذه الحاجات وما يتفرَّع عنها وما تقوم عليه على أنها من الحقوق الأساسية التي تقاس المجتمعات في حضاريتها بمدى توفيرها لأفراد المجتمع.[1]

من المهمِّ أيضًا التوكيد أنَّ هذه الحقوق، القائمة على كتاب منزَّل وحديث صحيح ونهج سلفي قويم، إنما وضعت لتطبَّق،

---

(١) انظر: أحمد بن علي القرني. الإبداع العلمي: دراسة تأصيلية تكشف أسس التفوق في مجال العلم ومقوِّماته ووسائل تحصيله. ـ د. م.: دار الجبهة، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م. ـ ص ١٠٩.

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

وأيُّ خلل في التطبيق يُحسب على المطبِّقين، ولا يحسب على هذه الحقوق وعلى من سنَّها لبني آدم، بمعنى أنَّ تجاوزها بأيِّ درجة من درجات التجاوُز لا يعني عدم صلاحيتها أو عدم قابليتها للتطبيق، بل يعني خللاً في الفهم، وقد يعني خللاً في التطبيق نفسه، يصل إلى حدِّ التقاعُس في التطبيق، وإنْ لم يكن الخلل في الفهم نفسه، مما يعني أنَّ هذه الحقوق تعدُّ في الثقافة الإسلامية ضروراتٍ تفعيليةً واجبة التنفيذ من أعلى سلطة في البلاد، أكثرَ من كونها حقوقًا تنظيريةً تعتمد على المناشدة فحسب.(١)

والضرورات تقتضي في تحقيقها أنْ تكون تكاليفَ لازمة التطبيق على أنها من واجبات المجتمع بسلطاته التي تكفُل التحقيق الأمثل لهذه التكليفات، فليست منحةً من السلطات.(٢)

قد يفضي النقاش حول هذا الموضوع إلى الاعتقاد بالخصوصيات الثقافية التي تقتضي الاستثناء الثقافي ـ كما مرَّ ذكره في أكثر من موضع من هذا الكتاب ـ الذي نادت به فرنسا

---

(١) انظر: محمد عمارة. الإسلام وحقوق الإنسان: ضرورات لا حقوق. ـ جدة: مركز الراية للتنمية الفكرية، ٢٠٠٥م. ـ ٣٠٤ ص.

(٢) انظر: رضوان السيد. حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر بين الخصوصية والعالمية. ـ التوحيد. ـ مج ١٥ ع ٨٤ (تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٦م). ـ ص ٣٨.

سنة ١٤١٣هـ/١٩٩٣م، عند السعي إلى طغيان الثقافة المهيمنة ذات الاتِّجاه الواحد، من خلال منظَّمة التجات General Agreement on Tariffs and Trade (GATT).[١] وقد وافقت على هذا المفهوم في الاستثناء الثقافي عددٌ من الثقافات الأخرى التي تنادي بقدر من الخصوصية الثقافية الدافعة لا الحاصرة.[٢] وتأكَّد هذا المطلب في اللقاء الذي عُقد في اليونسكو في أكتوبر من سنة ٢٠٠٥م، بموافقة ١٨٥ دولة ومعارضة كل من الولايات المتَّحدة والدولة اليهودية في فلسطين المحتلَّة، وامتناع أربع دول عن التصويت. ومنذ ذلك الوقت تقود فرنسا مفهوم الاستثناء الثقافي في وجه منظَّمة التجارة العالمية.[٣]

من المؤكَّد أنْ يلقى هذا المفهوم تهوينًا من بعض الدول والمفكِّرين والكتَّاب الذين رضوا بالهيمنة الغربية، الأمريكية تحديدًا، في شتَّى المجالات، بما في ذلك المشهد الثقافي، ورغبوا في كونية ثقافية تمحو ـ إنْ استطاعت ـ الثقافات المحلية والإقليمية وتلك المترسِّخة عبر القرون. ومن هؤلاء المفكرين

---

(١) انظر: http:// en.wikipedia.org/wiki/Cultural - exception (١/١٢/١٤٢٩هـ ـ ٢٩/١١/٢٠٠٨م).

(٢) انظر: علي بن إبراهيم النملة. السعوديون والخصوصية الدافعة. ـ مرجع سابق. ـ ٣١٢ ص.

(٣) انظر: Catherine Trautmann. The cultural exception is not negotiable-. Le Monde-. (October 11th 1999). (١/١٢/١٤٢٩هـ ـ ٢٩/١١/٢٠٠٨م).

www.alukah.net إهداء من شبكة الألوكة

عربٌ ومسلمون وشرقيون آخرون.[1] ولم يقتصر الأمر هنا على الثقافة والفكر، بل إنَّ العلوم صيغت وبُنيت مقدِّماتها بعقلية غربية وبما يلائم فلسفة الغرب وفكره، «وبسبب هذه العلوم وتطبيقاتها نتجت هيمنة الحضارة ومناهجه».[2]

(١) انظر: الاستثنائية الشرق أوسطية. ـ ص ٤٤ ـ ٥٢. ـ في: فريد هاليداي. الأمة والدين في الشرق الأوسط/ ترجمة عبد الإله النعيمي. ـ بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٠م. ـ ٢٥٤ ص.

(٢) انظر: صالح بن عبدالله المالك. أسلمة العلوم الاجتماعية/ تقديم خالد بن حمد المالك. ـ الرياض: المؤلِّف، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م. ـ ص ٣٦.

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

الوقفة السادسة

دافعية الخصوصية

الخصوصية الثقافية الدافعة في مجال سنِّ القوانين وتطبيقها تملي على متمثِّليها مهمَّة تسويقها، وليس بالضرورة فرضها بأي شكل من أشكال القوَّة السياسية أو الفكرية، فهي خصوصية دافعة تقتضي التأثُّر بها وقابلية الأخذ منها.(١) أما الخصوصية الحاصرة فهي شكلٌ من أشكال التمترُس وراء موروثات شعبية غير قابلة للتسويق، بل ربَّما إنَّ متمثِّليها يقصُرون دون دفعها؛ لأنهم يرون أنها لهم وحدهم، لا يشاركهم فيها غيرهم. أو أنها ربَّما تُستغلُّ للإفلات من بعض الالتزامات الدولية.(٢) حينما

---

(١) انظر: رضوان زيادة. الإسلاميون وحقوق الإنسان: إشكالية الخصوصية والعالمية. ـ ص ١٣٣ ـ ١٥٦. ـ في: مركز دراسات الوحدة العربية. حقوق الإنسان العربي. ـ مرجع سابق. ـ ٣٠٠ ص.

(٢) انظر: محمد فائق. حقوق الإنسان بين الخصوصية والعالمية. ـ ص ١٩٥ ـ ٢٠٨ ـ في: مركز دراسات الوحدة العربية. حقوق الإنسان العربي. ـ مرجع سابق. ـ ٣٠٠ ص.

تُستخدم في وجه الموافقة على مواثيق حقوقية دولية بحجَّة أنَّ موادَّ هذه المواثيق تتعارض في مجملها مع الثقافة، ومن ثمَّ قد تخدش الخصوصية! وهذا تقوقع لا يقبله التوجُّه اليوم نحو القرية الكونية التي تصغُر تباعًا، لكنَّها على صغرها لا تُصادر الخصوصيات الدافعة.

لذا فلا بُدَّ من العودة إلى التركيز على الخصوصية الثقافية الدافعة لا الحاصرة، وأخذها في الحسبان عند سنِّ النظم والقوانين الدولية التي تحكم العلاقات الإنسانية والاجتماعية،[1] وتتبنَّاها المنظَّمات الدولية الحقوقية وغيرها، وتستفيد منها في مراجعاتها لبنود حقوق الإنسان، على اعتبار أنها بديل لا يسعى إلى خدمة مصالحه الخاصَّة، كما هي بعض الأطروحات التي تنطلق من توجُّهات محدودة الانتشار،[2] ومن ثمَّ تطالب الدول الأعضاء بتبنِّيها والعمل بموجبها.

يأتي التركيز على هذا البعد في الخصوصية الدافعة من منطلق أنَّ «كرامة الإنسان وحقوقه أمرٌ لازمٌ وثابتٌ له قد ينطلق

---

(١) انظر: فوزية العشماوي. الحوار بين الحضارات وقضايا العصر: العولمة وآثارها على الخصوصيات الثقافية. ـ الاجتهاد. ـ ع ٥٢ و٥٣ (خريف وشتاء العام ٢٠٠١ ـ ٢٠٠٢م/ ١٤٢٢هـ). ـ ص ٩٧ ـ ١١٢.

(٢) انظر: محمد فائق. حقوق الإنسان بين الخصوصية والعالمية. ـ ص ١٩٥ ـ ٢٠٨ ـ في: مركز دراسات الوحدة العربية. حقوق الإنسان العربي. ـ مرجع سابق. ـ ٣٠٠ ص.

www.alukah.net إهداء من شبكة الألوكة

من معتقد ديني أو نصٍّ قانوني أو موقف إنساني، لكن حقوق الإنسان تبقى في النهاية أمرًا لا بُدَّ من سعي الأفراد والدول والمنظَّمات الدولية والجمعيات والمؤسَّسات المدنية للدفاع عن هذه الحقوق والمحافظة عليها». (١)

والمراد بهذه الكرامة والحقوق ما يتماشى مع فطرة الإنسان التي أقرَّتها التشريعات السماوية، وجاءت بها الكتب المنزَّلة، وبلَّغها الأنبياء المرسلون، وتبنَّاها المصلحون والمفكِّرون الإيجابيون مع مجتمعاتهم ومع المجتمعات الأخرى، المؤمنون بمفهومات التعارُف والتعاوُن والتحالُف الحضاري بين الأمم.

(١) انظر: سعيد حارب المهيري. حقوق الإنسان في العلاقات الدولية الإسلامية. ـ الاجتهاد. ـ ع ٥٢ و٥٣ (خريف وشتاء العام ٢٠٠١ ـ ٢٠٠٢م/ ١٤٢٢هـ). ـ ص ١٣٣ ـ ١٨٥.

www.alukah.net إهداء من شبكة الألوكة

ملحق الفصل الثالث

الإعلان العالمي لحقوق الإنسان
(١٣٦٨هـ/١٩٤٨م)

بدأت هيئة الأمم صياغة مشروع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في ١٧/ ١١/ ١٣٦٤هـ ـ ٢٤/ ١٠/ ١٩٤٥م، وبعد خمسة وثمانين (٨٥) اجتماعًا للجنة الثالثة للمنظَّمة نال مشروع الإعلان الموافقة في ٥/ ٢/ ١٣٦٨هـ ـ ٧/ ١٢/ ١٩٤٨م. وفي ٨ صفر ١٣٦٨هـ ـ ١٠ كانون الأول/ديسمبر ١٩٤٨ اعتمدت الجمعية العامة للأمم المتحدة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وأصدرته، ووقَّعت عليه ثمانٌ وأربعون (٤٨) دولة وامتنعت ثماني (٨) دول عن التوقيع، وتغيَّبت اثنتان من مجموع الثماني وخمسين (٥٨) دولة الأعضاء في الهيئة الوليدة، ووصل عدد الدول الأعضاء في المنظَّمة اليوم مئة وثلاثًا وتسعين (١٩٣) دولة.[١] وقد طالبت

(١) انظر: أحمد يوسف القرعي. ماذا تبقَّى من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان؟. ـ الأهرام. ـ ع ٤٤٥٥١ (الخميس ٢٩/ ١١/ ١٤٢٩هـ ـ ٢٨/ ١١/ ٢٠٠٨م). ـ ص ٩.

الجمعية العامة من الدول الأعضاء نشر هذا الإعلان ودراسته ونقاشه في المدارس والجامعات، تمهيدًا لتسهيل تطبيقه دون تمييز.

وقد استُهلَّ الإعلان بالديباجة الآتية:[1]

لمَّا كان الاعتراف بالكرامة المتأصِّلة في جميع أعضاء الأسرة البشرية وبحقوقهم المتساوية الثابتة هو أساس الحرِّية والعدل والسلام في العالم.

ولمَّا كان تناسي حقوق الإنسان وازدراؤها قد أفضيا إلى أعمال همجية آذت الضمير الإنساني، وكان غاية ما يرنو إليه عامة البشر انبثاق عالم يتمتَّع فيه الفرد بحرِّية القول والعقيدة ويتحرَّر من الفزع والفاقة.

ولمَّا كان من الضروري أنْ يتولَّى القانون حماية حقوق الإنسان لكيلا يضطرَّ المرء آخر الأمر إلى التمرُّد على الاستبداد والظلم.

ولمَّا كانت شعوب الأمم المتَّحدة قد أكَّدت في الميثاق من جديد إيمانها بحقوق الإنسان الأساسية وبكرامة الفرد وقدره، وبما للرجال والنساء من حقوق متساوية وحزمت أمرها على أنْ تدفع بالرقي الاجتماعي قدمًا، وأنْ ترفع مستوى الحياة في جوٍّ من الحرِّية أفسح.

---

(١) انظر: http://www1.umn.edu/humanrts/arab/b001.html (٢٩/١١/١٤٢٩هـ - ٢٧/١١/٢٠٠٨م).

www.alukah.net إهداء من شبكة الألوكة

ولمَّا كانت الدول الأعضاء قد تعهَّدت بالتعاون مع الأمم المتَّحدة على ضمان اطِّراد مراعاة حقوق الإنسان والحرِّيات الأساسية واحترامِها.

ولمَّا كان للإدراك العام لهذه الحقوق والحرِّيات الأهمية الكبرى للوفاء التامِّ بهذا التعهُّد.

فإنَّ الجمعية العامة تنادي بهذا الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على أنه المستوى المشترك الذي ينبغي أنْ تستهدفه كافَّة الشعوب والأمم، حتَّى يسعى كل فرد وهيئة في المجتمع، واضعين على الدوام هذا الإعلان نصب أعينهم، إلى توطيد احترام هذه الحقوق والحرِّيات عن طريق التعليم والتربية واتِّخاذ إجراءات مطَّردة، قومية وعالمية، لضمان الاعتراف بها ومراعاتها بصورة عالمية فعَّالة بين الدول الأعضاء ذاتها وشعوب البقاع الخاضعة لسلطانها.

المادَّة ١

يولد جميع الناس أحرارًا متساوين في الكرامة والحقوق، وقد وُهبوا عقلاً وضميرًا وعليهم أنْ يُعامِل بعضهم بعضًا بروح الإخاء.

المادَّة ٢

لكل إنسان حقُّ التمتُّع بكافَّة الحقوق والحريات الواردة في هذا الإعلان، دون أيِّ تمييز، كالتمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي أو أيِّ رأي آخر، أو

الأصل الوطني أو الاجتماعي أو الثروة أو الميلاد أو أيِّ وضع آخر، دون أيَّة تفرقة بين الرجال والنساء. وفضلاً عما تقدَّم فلن يكون هناك أيُّ تمييز أساسه الوضع السياسي أو القانوني أو الدولي لبلد أو البقعة التي ينتمي إليها الفرد سواء كان هذا البلد أو تلك البقعة مستقلاً أو تحت الوصاية أو غير متمتِّع بالحكم الذاتي أو كانت سيادته خاضعة لأيِّ قيد من القيود.

المادَّة ٣

لكل فرد الحقُّ في الحياة والحرية وسلامة شخصه.

المادَّة ٤

لا يجوز استرقاق أو استعباد أيِّ شخص، ويحظر الاسترقاق وتجارة الرقيق بكافة أوضاعهما.

المادَّة ٥

لا يُعرض أيُّ إنسان للتعذيب ولا للعقوبات أو المعاملات القاسية أو الوحشية أو الحاطَّة بالكرامة.

المادَّة ٦

لكل إنسان أينما وجد الحق فُي أن يُعترف بشخصيته القانونية.

المادَّة ٧

كل الناس سواسية أمام القانون، ولهم الحقُّ في التمتُّع بحماية متكافئة عنه دون أيَّة تفرقة، كما أنَّ لهم جميعاً الحقَّ في

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

حماية متساوية ضدَّ أيِّ تميز يخلُّ بهذا الإعلان، وضدَّ أيِّ تحريض على تمييز كهذا.

المادَّة ٨

لكل شخص الحقُّ في أنْ يلجأ إلى المحاكم الوطنية لإنصافه عن أعمال فيها اعتداء على الحقوق الأساسية التي يمنحها له القانون.

المادَّة ٩

لا يجوز القبض على أيِّ إنسان أو حجزه أو نفيه تعسُّفًا.

المادَّة ١٠

لكل إنسان الحقُّ، على قدم المساواة التامَّة مع الآخرين، في أنْ تنظر قضيته أمام محكمة مستقلَّة نزيهة نظرًا عادلاً علنيًا للفصل في حقوقه والتزاماته وأيَّة تهمة جنائية توجَّه إليه.

المادَّة ١١

(١) كل شخص متَّهم بجريمة يعتبر بريئًا إلى أنْ تثبت إدانته قانونًا بمحاكمة علنية تؤمَّن له فيها الضمانات الضرورية للدفاع عنه.

(٢) لا يُدان أيُّ شخص من جرَّاء أداة عمل أو الامتناع عن أداة عمل إلا إذا كان ذلك يُعتبر جرمًا وفقًا للقانون الوطني أو الدولي وقت الارتكاب، كذلك لا توقع عليه عقوبة أشدُّ من تلك التي كان يجوز توقيعها وقت ارتكاب الجريمة.

المادَّة ١٢

لا يعرض أحد لتدخُّل تعسُّفي في حياته الخاصة أو أسرته أو مسكنه أو مراسلاته أو لحملات على شرفه وسمعته، ولكل شخص الحقُّ في حماية القانون من مثل هذا التدخُّل أو تلك الحملات.

المادَّة ١٣

(١) لكل فرد حرِّية التنقل واختيار محل إقامته داخل حدود كل دولة.

(٢) يحقُّ لكل فرد أنْ يغادر أيَّة بلاد بما في ذلك بلده كما يحقُّ له العودة إليه.

المادَّة ١٤

(١) لكل فرد الحقُّ في أنْ يلجأ إلى بلاد أخرى أو يحاول الالتجاء إليها هربًا من الاضطهاد.

(٢) لا ينتفع بهذا الحقِّ من قُدِّم للمحاكمة في جرائم غير سياسية أو لأعمال تناقض أغراض الأمم المتحدة ومبادئها.

المادَّة ١٥

(١) لكل فرد حقُّ التمتُّع بجنسية ما.

(٢) لا يجوز حرمان شخص من جنسيته تعسُّفًا أو إنكار حقِّه في تغييرها.

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

المادَّة ١٦

(١)للرجل والمرأة متى بلغا سن الزواج حقُّ التزوُّج وتأسيس أسرة دون أيِّ قيد بسبب الجنس أو الدين، ولهما حقوق متساوية عند الزواج وأثناء قيامه وعند انحلاله.

(٢)لا يبرم عقد الزواج إلا برضا الطرفين الراغبين في الزواج رضًا كاملاً لا إكراه فيه.

(٣)الأسرة هي الوحدة الطبيعية الأساسية للمجتمع ولها حقُّ التمتُّع بحماية المجتمع والدولة.

المادَّة ١٧

(١)لكل شخص حق التملك بمفرده أو بالاشتراك مع غيره.

(٢)لا يجوز تجريد أحد من ملكه تعسُّفًا.

المادَّة ١٨

لكل شخص الحقُّ في حرِّية التفكير والضمير والدين، ويشمل هذا الحقُّ حرِّية تغيير ديانته أو عقيدته، وحرية الإعراب عنهما بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر ومراعاتها سواء أكان ذلك سرًّا أم مع الجماعة.

المادَّة ١٩

لكل شخص الحقُّ في حرِّية الرأي والتعبير، ويشمل هذا الحقُّ حرِّية اعتناق الآراء دون أيِّ تدخُّل، واستقاء الأنباء

والأفكار وتلقيها وإذاعتها بأيّة وسيلة كانت دون تقيُّد بالحدود الجغرافية.

المادَّة ٢٠

(١)لكل شخص الحقُّ في حرِّية الاشتراك في الجمعيات والجماعات السلمية.

(٢)لا يجوز إرغام أحد على الانضمام إلى جمعية ما.

المادَّة ٢١

(١)لكل فرد الحق في الاشتراك في إدارة الشؤون العامة لبلاده إما مباشرة وإما بواسطة ممثلين يختارون اختيارًا حرًا.

(٢)لكل شخص نفس الحق الذي لغيره في تقلد الوظائف العامة في البلاد.

(٣)إنَّ إرادة الشعب هي مصدر سلطة الحكومة، ويعبر عن هذه الإرادة بانتخابات نزيهة دورية تجري على أساس الاقتراع السري وعلى قدم المساواة بين الجميع أو حسب أي إجراء مماثل يضمن حرية التصويت.

المادَّة ٢٢

لكل شخص بصفته عضوًا في المجتمع الحق في الضمانة الاجتماعية وفي أنْ تحقَّق بوساطة المجهود القومي والتعاون الدولي، وبما يتَّفق ونظم كل دولة ومواردها الحقوق الاقتصادية

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

والاجتماعية والتربوية التي لا غنى عنها لكرامته وللنمو الحرّ لشخصيته.

المادَّة ٢٣

(١)لكل شخص الحق في العمل، وله حرية اختياره بشروط عادلة مرضية كما أنَّ له حقَّ الحماية من البطالة.

(٢)لكل فرد دون أيِّ تمييز الحق في أجر متساوٍ للعمل.

(٣)لكل فرد يقوم بعمل الحق في أجر عادل مرضٍ يكفل له ولأسرته عيشة لائقة بكرامة الإنسان تضاف إليه، عند اللزوم، وسائل أخرى للحماية الاجتماعية.

(٤)لكل شخص الحق في أنْ ينشئ وينضم إلى نقابات حماية لمصلحته.

المادَّة ٢٤

لكل شخص الحق في الراحة، وفي أوقات الفراغ، ولاسيما في تحديد معقول لساعات العمل وفي عطلات دورية بأجر.

المادَّة ٢٥

(١)لكلِّ شخص الحق في مستوى من المعيشة كاف للمحافظة على الصحة والرفاهية له ولأسرته، ويتضمَّن ذلك التغذية والملبس والمسكن والعناية الطبية وكذلك الخدمات الاجتماعية اللازمة، وله الحق في تأمين معيشته في حالات البطالة والمرض والعجز والترمل والشيخوخة وغير ذلك من

فقدان وسائل العيش نتيجة لظروف خارجة عن إرادته.

(٢)للأمومة والطفولة الحق في مساعدة ورعاية خاصتين، وينعم كل الأطفال بنفس الحماية الاجتماعية سواء أكانت ولادتهم ناتجة عن رباط شرعي أو بطريقة غير شرعية.

المادَّة ٢٦

(١)لكل شخص الحق في التعلُّم، ويجب أنْ يكون التعليم في مراحله الأولى والأساسية على الأقل بالمجان، وأنْ يكون التعليم الأولي إلزاميًا، وينبغي أنْ يعمم التعليم الفني والمهني، وأنْ ييسِّر القبول للتعليم العالي على قدم المساواة التامَّة للجميع وعلى أساس الكفاءة.

(٢)يجب أنْ تهدُف التربية إلى إنماء شخصية الإنسان إنماء كاملاً، وإلى تعزيز احترام الإنسان والحرِّيات الأساسية وتنمية التفاهُم والتسامُح والصداقة بين جميع الشعوب والجماعات العنصرية أو الدينية، وإلى زيادة مجهود الأمم المتَّحدة لحفظ السلام.

(٣)للآباء الحق الأول في اختيار نوع تربية أولادهم.

المادَّة ٢٧

(١)لكل فرد الحق في أن يشترك اشتراكًا حرًّا في حياة المجتمع الثقافي وفي الاستمتاع بالفنون والمساهمة في التقدم العلمي والاستفادة من نتائجه.

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

(٢)لكل فرد الحق في حماية المصالح الأدبية والماديِّة المترتِّبة على إنتاجه العلمي أو الأدبي أو الفني.

المادَّة ٢٨

لكل فرد الحق في التمتع بنظام اجتماعي دولي تتحقَّق بمقتضاه الحقوق والحرِّيات المنصوص عليها في هذا الإعلان تحقُّقًا تامًا.

المادَّة ٢٩

(١)على كل فرد واجبات نحو المجتمع الذي يتاح فيه وحده لشخصيته أن تنمو نموًا حرًّا كاملاً.

(٢)يخضع الفرد في ممارسة حقوقه وحرِّياته لتلك القيود التي يقررها القانون فقط، لضمان الاعتراف بحقوق الغير وحرياته واحترامها ولتحقيق المقتضيات العادلة للنظام العام والمصلحة العامة والأخلاق في مجتمع ديمقراطي.

(٣)لا يصح بحال من الأحوال أنْ تمارس هذه الحقوق ممارسة تتناقض مع أغراض الأمم المتحدة ومبادئها.

المادَّة ٣٠

ليس في هذا الإعلان نصٌّ يجوز تأويله على أنه يخوِّل لدولة أو جماعة أو فرد أيَّ حق في القيام بنشاط أو تأدية عمل يهدُف إلى هدم الحقوق والحريات الواردة فيه.

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

مراجع البحث

١ ـ إبراهيم، عبدالعزيز عبدالغني. نجديون وراء الحدود: العقيلات ودورهم في علاقة نجد العسكرية والاقتصادية بالعراق والشام ومصر. ـ بيروت: دار الساقي، ١٩٩١م. ـ ٣١٢ ص.

٢ ـ أبو حليقة، إحسان علي. تطوُّرات اقتصادية مؤثِّرة على مستقبل الوطن العربي: الحالة السعودية. ص ٤٤٧ ـ ٤٦٤. ـ في: ندوة مستقبل الثقافة في العالم العربي. ـ الرياض: مكتبة الملك عبدالعزيز العامة، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م. ـ ١١٩٠ ص.

٣ ـ أبو دية، أيوب. لماذا انحسرت التأثيرات العلمية المتبادلة بين العرب والغرب. ـ ص ٢٧١ ـ ٢٨٢. ـ في: عبدالواحد لؤلؤة وآخرين، محرِّرين. العرب والغرب: أوراق المؤتمر العلمي السنوي السابع لكلية الآداب والفنون، جامعة فيلادلفيا. ـ عمَّان: الجامعة، ٢٠٠٣م. ـ ٥٩٩ ص.

٤ ـ إدريس، محمد جلاء. العلاقات الحضارية. ـ دمشق: دار القلم، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م. ـ ١٧٦ ص.

٥ ـ أرقه دان، صلاح الدين. التخلُّف السياسي في الفكر الإسلامي المعاصر. ـ بيروت: دار النفائس، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م. ـ ٢٥٦ص.

٦ ـ الأرناؤوط، محمَّد. من دار الإسلام إلى الوطن، ومن الوطنية إلى القومية: حالة البوسنة. ـ بيروت: الدار العربية للعلوم، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م. ـ ص ٨٣ ـ ٩٨.

٧ ـ الأرناؤوط، محمَّد. مراجعة الاستشراق: ثنائية الذات/الآخر نموذج يوغوسلافيا. ـ بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٢م. ـ ١٥٠ ص.

٨ ـ الأرناؤوط، محمَّد م. حوار/صراع الحضارات: دور الاستشراق في النموذج اليوغوسلافي. ـ الآداب. ـ مج ٤٨ ع ٣ و٤ (آذار/ مارس ـ نيسان/ إبريل ٢٠٠٠م). ـ ص ٦٧ ـ ٧١.

٩ ـ الإستانبولي، محمود مهدي. طه حسين في ميزان العلماء والأُدباء. ـ بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م. ـ ٦٧٢ ص.

١٠ ـ أسد، طلال. عن التفجيرات الانتحارية/ ترجمة فاضل جكتر. ـ بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٨م. ـ ٢٢٣ ص.

١١ ـ أسد، محمَّد. الطريق إلى مكَّة/ ترجمة رفعت السيد علي، تقديم صالح ابن عبدالرحمن الحصيِّن. ـ الرياض: مكتبة الملك عبدالعزيز العامَّة، ١٤٢٥هـ. ـ ٥٠١ ص.

١٢ ـ إسماعيل، عزّ الدين. العولمة وأزمة المصطلح. ـ العربي. ـ ع ٤٩٨ (٥/ ٢٠٠٠م). ـ ص ١٦٥ ـ ١٦٧.

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

١٣ ـ الأسيوطي، مرسي. دراسة مقارنة في أصول وثوابت الثقافة الليبرالية بالمقارنة مع الثقافات المسيحية واليونانية واليهودية. ـ القاهرة: مكتبة نهضة مصر، ٢٠٠٥. ـ ٤٦٤ ص.

١٤ ـ أمين، جلال. العولمة.ـ القاهرة: دار المعارف، ٢٠٠٢م.ـ ١٨٠ ص..ـ (سلسلة اقرأ؛ ٦٣٦).

١٥ ـ أمين، جلال. العولمة والهوية الثقافية والمجتمع التكنولوجي الحديث.ـ ص ٢١١ ـ ٢٢٩.ـ في: مركز دراسات الوحدة العربية. العولمة وتداعياتها على الوطن العربي.ـ مركز دراسات الوحدة العربية. العولمة وتداعياتها على الوطن العربي.ـ بيروت: المركز، ٢٠٠٣م. ـ ٢٥٨ ص.

١٦ ـ أمين، حسين احمد. الطريق إلى تسامُح ديني حقٌّ. ـ ص٢٤ ـ ٣٨.ـ في: وليم سليمان قلادة وآخرين. التسامُح الديني والتفاهم بين المعتقدات. ـ القاهرة: مركز اتِّحاد المحامين العرب للبحوث والدراسات القانونية، ١٩٨٦م. ـ ١٥٨ ص.

١٧ ـ أنجيليسكو، ناديا. الاستشراق والحوار الثقافي. ـ الشارقة: دار الثقافة والإعلام، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م. ـ ٩٢ ص. ـ (سلسلة كتاب الرافد؛ ٤).

١٨ ـ أوغستاين، آرشي. تفجيرات انتحارية أم استشهاد؟/ ترجمة محمد الواكد مراجعة منذر الحايك. ـ دمشق: صفحات للدراسات والنشر، ٢٠٠٨م. ـ ١١١ ص.

١٩ ـ أوغستاين، آرشي. دفاعًا عن الجهاد حقيقة الجهاد: وجهة نظر

مسيحية/ ترجمة محمد الواكد مراجعة منذر الحايك. ـ دمشق: صفحات للدراسات والنشر، ٢٠٠٨م. ـ ١١٢ ص.

٢٠ـ بدران، إبراهيم. أفول الثقافة. ـ بيروت: المؤسَّسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٢م. ـ ٢٩٤ ص.

٢١ـ بوجارت، فرانسوا. الخصوصيات لا تعني أن هناك تناقضًا جوهريًا بين القيم. ـ قضايا إسلامية معاصرة. ـ ع ٢٨ ـ ٢٩ (صيف وخريف ٢٠٠٤ ـ ١٤٢٥هـ). ـ ص ٧١ ـ ٨٠.

٢٢ـ بوطاجين، السعيد. الترجمة والمصطلح: دراسة في إشكالية ترجمة المصطلح النقدي الجديد. ـ الجزائر: منشورات الاختلاف، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م. ـ ٢٢٤ ص.

٢٣ـ تشومسكي، نعوم وآخرون. العولمة والإرهاب: حرب أمريكا على العالم؛ السياسة الخارجية الأمريكية وإسرائيل/ ترجمة حمزة ابن قبلان المزيني. ـ القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٣م. ـ ٢٧٦ ص.

٢٤ـ الجابري، علي حسين. العرب ومنطق الإزاحات: دراسة في حقيقة العولمة ومصيرها. ـ عمَّان: دار مجدلاوي، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م. ـ ٣٥٩ ص.

٢٥ـ جحا، ميشال. موقف الدكتور عمر فرُّوخ من الاستشراق والمستشرقين. ـ ص ٨١ ـ ٩٠. ـ في: الاستشراق. ـ ع ٤ (شباط ١٩٩٠م). ـ بغداد: دار الشؤون الثقافية العامَّة، ١٩٩٠م. ـ ٢٢١ + ٣٩ ص.

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

٢٦ـ جحا، ميشال. عمر فرُّوخ والاستشراق. ـ الاجتهاد. ـ ع ٢٥ (خريف العام ١٤١٥هـ/ ١٩٩٣م). ـ ص ١٣١ ـ ١٥١.

٢٧ـ الجحني، علي بن فايز. الإرهاب: الفهم الفروض للإرهاب المرفوض. ـ الرياض: أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م. ـ ٤٣٠ ص.

٢٨ـ الجميل، سيَّار. العولمة الجديدة والمجال الحيوي للشرق الأوسط: مفاهيم عصر قادم..ـ بيروت: مركز الدراسات الإستراتيجية والبحوث والتوثيق، ١٩٩٧م. ـ ٢٦٨ ص.

٢٩ـ الجميل، سيَّار. العولمة والمستقبل: إستراتيجية تفكير من أجل العرب والمسلمين في القرن الحادي والعشرين..ـ عمَّان: الأهلية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٠م..ـ ٤٣٩ ص.

٣٠ـ الجندي، أنور. محاكمة فكر طه حسين. ـ القاهرة: دار الاعتصام، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

٣١ـ حارب، سعيد «المهيري». حقوق الإنسان في العلاقات الدولية الإسلامية. ـ الاجتهاد. ـ ع ٥٢ و٥٣ (خريف وشتاء العام ٢٠٠١ ـ ٢٠٠٢م/ ١٤٢٢هـ).ـ ص ١٣٣ ـ ١٨٥.

٣٢ـ حجازي، سمير. إشكالية المصطلح الغربي في ثقافتنا المعاصرة. ـ القاهرة: مركز الحضارة العربية للإعلام والنشر والدراسات، ٢٠٠٦م.

٣٣ـ حجازي، محمود فهمي. الأسس اللغوية لعلم المصطلح. ـ القاهرة: دار غريب، ١٩٩٣م. ـ ٢٦٠ ص.

٣٤ـ حرب، علي. حديث النهايات: فتوحات العولمة ومآزق الهوية. ـ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠م. ـ ٢٠٣ ص.

٣٥ـ الحصيِّن، صالح بن عبدالرحمن. التسامُح والعدوانية بين الإسلام والغرب. ـ الرياض: مؤسَّسة الوقف الإسلامي، ١٤٢٩هـ. ـ ٢٤٠ ص.

٣٦ـ الحليسي، نوَّاف بن صالح. عصر العقيلات: الجذور العربية في مصر والشام والعراق، قطوف على هامش قصصهم في مهاجرهم. ـ الرياض: المؤلِّف، ١٤١٧هـ. ـ ٣٣٨ ص. ـ (سلسلة من تراث نجد مع قوافل تجارة العقيلات؛ ١).

٣٧ـ الحمد، محمد بن إبراهيم. مصطلحات في كتُب العقائد. ـ الرياض: دار ابن خزيمة، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م. ـ ٢٩٥ ص.

٣٨ـ حمدان، إبراهيم بن محمود. عولمة اللغة ولغة العولمة. ـ ص ١٤٠١ ـ ١٤٣٧. في: جامعة الملك سعود. ندوة العولمة وأولويات التربية. ـ ٣ مج.. الرياض: الجامعة، ١٤٢٧هـ. ـ ١٧١٤ص.

٣٩ـ ابن حميد، صالح بن عبدالله وعبدالرحمن بن محمد بن عبدالرحمن بن ملوح، محرِّران. موسوعة نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم ﷺ. ـ ط ٢. ـ ١٢ مج. ـ الرياض: دار الوسيلة، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م. ـ ٥٥٥٥ ص.

٤٠ـ حنفي، حسن. جدل الثوابت والمتغيِّرات في الفكر الإسلامي.

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

ـ التسامُح. ـ ع ١٣ (شتاء ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م). ـ ص ١٠ ـ ٢٢.

٤١ـ حنفي، حسن وصادق جلال العظم. ما العولمة؟. ـ ط ٢. ـ دمشق: دار الفكر، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م. ـ ٣٢٠ ص. ـ (سلسلة حوارات لقرن جديد).

٤٢ـ حوحو، أحمد رضا. ملاحظات مستشرق مسلم على بعض آراء المستشرقين وكتبهم المتعلِّقة بالعرب والإسلام. ـ المنهل. ـ مج ٢ ع ٥ (٤/ ١٣٥٦هـ ـ ٥/ ١٩٣٧م). ـ ص ٣١. ٣٣. وع ٧ (٦/ ١٣٥٦هـ ـ ٧/ ١٩٣٧م). ـ ص ٢٧ ـ ٣١. وع ٨ (٧/ ١٣٥٦هـ ـ ٩/ ١٩٣٧م). ـ ص ٣٠ ـ ٣٤.

٤٣ـ الخراشي، سليمان بن صالح. حقيقة الليبرالية وموقف الإسلام منها. ـ د. م. : د. ن.، ١٤٢٩هـ. ـ ١٩٩ ص.

٤٤ـ خسارة، ممدوح محمد. علم المصطلح وطرائق وضع المصطلحات في العربية. ـ دمشق: دار الفكر، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م. ـ ٣٦٠ ص.

٤٥ـ الخضيري، محسن أحمد. العولمة الاجتماعية. ـ القاهرة: مجموعة النيل العربية، ٢٠٠١م. ـ ٣٧٠ ص.

٤٦ـ خفاجي، محمَّد عبد المنعم. المستشرق المسلم عبد الكريم جرمانوس في وصف رحلته إلى الجزيرة العربية. ـ المنهل. ـ مج ٣٠ ع ١٠ (١٠/ ١٣٨٤هـ ـ ٢/ ١٩٦٥م). ـ ص ٧٠٥ ـ ٧١٠.

٤٧ـ الخوري، شحادة. دراسات في الترجمة والمصطلح والتعريب. ـ دمشق: دار طلاس للدراسات والنشر، ١٩٩٢م. ـ ٢٤٠ ص.

٤٨ـ داغستاني، عبدالعزيز إسماعيل. العولمة: المبدأ والبعد الاقتصادي. ـ ص ١٨٣ ـ ١٨٧. ـ في: خواطر اقتصادية. ـ الرياض: دار الداغستاني، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م. ـ ٢٠٠ ص.

٤٩ـ الدباسي، صالح بن مبارك. العولمة والتربية. ـ (الرياض): المؤلف، ١٤٢٣هـ. ـ ٤٧٥ ص.

٥٠ـ الرمح، أحمد. تهافُت العولمة: رؤية إسلامية. ـ دير الزور: مكتبة الإيمان، ٢٠٠٤م. ـ ١٨٥ ص.

٥١ـ روا، أوليفيه. عولمة الإسلام. ـ بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٣م. ـ ٢٢٢ ص.

٥٢ـ روزنتال، فرانز. مفهوم الحرِّية في الإسلام: دراسات في مشكلات المصطلح وأبعاده في التراث العربي الإسلامي/ ترجمة وتقديم معن زيادة ورضوان السيِّد. ـ ط ٢. ـ بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٧م. ـ ١٨٤ ص.

٥٣ـ رويث، هنري بينا. ما هي العلمانية؟/ ترجمة ريم منصور الأطرش ومراجعة جمال شحيِّد. ـ دمشق: دار الأهالي، ٢٠٠٥م. ـ ٢٦٢ ص.

٥٤ـ رضوان زيادة. الإسلاميون وحقوق الإنسان: إشكالية الخصوصية والعالمية. ـ ص ١٣٣ ـ ١٥٦. ـ في: مركز

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

دراسات الوحدة العربية. حقوق الإنسان العربي. ـ مرجع سابق. ـ ٣٠٠ص.

٥٥ـ زلوم، عبدالحي. نذر العولمة: هل يستطيع العالم أن يقول: لا للرأسمالية المعلوماتية؟. ـ ط ٢. ـ بيروت: المؤسَّسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٠م. ـ ٤٠٠ ص.

٥٦ـ الزين، سميح عاطف. عالمية الإسلام ومادِّية العولمة. ـ بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م. ـ ٣٠٠ص.

٥٧ـ زين الدين، أحمد. أوروبا وأسطورة الغرب صدر بالفرنسية: جورج قرم يواجه ثوابت الفكر الغربي. ـ الحياة. ـ ع ١٦٨٤٢ (٢٠/ ٥/ ١٤٣٠هـ ـ ١٥/ ٥/ ٢٠٠٩م). ـ ص ٢٨.

٥٨ـ سالم، صلاح. إشكاليات الجهاد الإسلامي مع العقل الغربي في تجلِّياتها القديمة والحديثة. ـ صحيفة الحياة. ـ ع ١٧١٠٩ (٢٢/ ٢/ ١٤٣١هـ ـ ٦/ ٢/ ٢٠١٠م). ـ ص ٢٦.

٥٩ـ السباعي، مصطفى. الفقر، الجوع، الحرمان: مشكلات وحلول. ـ بيروت: دار الوراق، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م. ـ ٢٣٧ ص.

٦٠ـ سري، طارق. جرجي زيدان. ـ ص ١١٠ ـ ١١٥. ـ في: المستشرقون ومنهج التزوير والتلفيق في التراث الإسلامي. ـ القاهرة: مكتبة النافذة، ٢٠٠٦م. ـ ١٨٥ ص.

٦١ـ السطل، وجيهة. جسم الإنسان في معاجم المعاني: دراسة

تحليلية. . الرياض: دار الفيصل الثقافية، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م. ـ ص ٣٣٦.

٦٢ـ سعيد، إدوارد. الاستشراق: المعرفة ـ السلطة ـ الإنشاء/ نقله إلى العربية كمال أبو ديب. ـ بيروت: مؤسَّسة الأبحاث العربية، ١٩٨١م. ـ ٣٦٦ ص.

٦٣ـ سعيد، إدوارد. الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق/ ترجمة محمد عناني. ـ القاهرة: رؤية، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٦م). ـ ٥٦٠ ص.

٦٤ـ السعيد، رفعت. عمائم ليبرالية في ساحة العقل والحرِّية. ـ دمشق: دار المدى، ٢٠٠٢م. ـ ١٦٧ ص.

٦٥ـ السعيد، فؤاد وفوزي خليل. الثقافة والحضارة: مقاربة بين الفكرين الغربي والإسلامي/ تحرير منى أبو الفضل ونادية محمود مصطفى. ـ دمشق: دار الفكر، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م. ـ ٢١٦ ص. ـ (سلسلة التأصيل النظري للدراسات الحضارية؛ ٤).

٦٦ـ السنيدي، فهد بن عبدالعزيز. حوار الحضارات: دراسة عقدية في ضوء الكتاب والسنة. ـ الرياض: قسم الثقافة الإسلامية، كلية التربية، جامعة الملك سعود، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م. ـ ٦٢٩ ص. ـ (رسالة علمية).

٦٧ـ السويداء، عبدالرحمن بن زيد. عقيلات الجبل. ـ حائل: النادي الأدبي، ١٤١٦هـ. ـ ٤١٢ ص.

أهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

٦٨ـ السيِّد، رضوان. التعدُّد والتسامُح والاعتراف: نظرة في الثوابت والفهم والتجربة التاريخية. ـ التسامُح. ـ ع ١٢ (خريف ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م). ـ ص ١١ ـ ٢٠.

٦٩ـ السيد، رضوان. حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر بين الخصوصية والعالمية. ـ التوحيد. ـ مج ١٥ ع ٨٤ (تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٦م). ـ ص ٣٨.

٧٠ـ السيِّد، رضوان. مسألة الحضارة والعلاقة بين الحضارات لدى المثقفين في الأزمنة الحديثة. ـ أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، ٢٠٠٣م. ـ ٦٦ ص. ـ (سلسلة دراسات إستراتيجية؛ ٨٩).

٧١ـ السيِّد، رضوان. الهوية الثقافية بين الثوابت والمتغيِّرات. ـ التسامُح. ـ ع ١٣ (شتاء ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م). ـ ص ٢٣ ـ ٣٢.

٧٢ـ السيِّد، رضوان وآخرون. من التسامُح إلى احترام الآخر. ـ ص ٢٨٥ ـ ٣٠٩. ـ في: حسين نصر وآخرين. التسامُح ليس منَّة أو هبة. ـ بيروت: دار الهادي، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م. ـ ٣٤٤ ص.

٧٣ـ شايب، لخضر. نبوَّة محمَّد (في الفكر الاستشراقي المعاصر. ـ الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م. ـ ٦٢١ ص.

٧٤ـ الشريف، كامل. الشباب المسلم والعولمة. ـ في: المؤتمر العالمي الثامن للندوة العالمية للشباب الإسلامي الشباب المسلم والتحدِّيات المعاصرة. ـ عمَّان ٢٩ جمادى الآخرة ـ ٣

رجب ١٤١٩هـ/ ٢٠ ـ ٢٣ تشرين الثاني/ أكتوبر ١٩٩٩م.ـ ١٦ص.

٧٥ـ شفيق، منير. الإسلام في معركة الحضارة. ـ ط ٢. ـ بيروت: دار الكلمة، ١٩٨٣م.

٧٦ـ الشوبكي، عمرو. الأصولية. ـ القاهرة: نهضة مصر، ٢٠٠٧م. ـ ١٢٧ ص. ـ (سلسلة الموسوعة السياسية للشباب؛ ٥).

٧٧ـ الشيخ، ممدوح. عبدالوهَّاب المسيري: من المادِّية إلى الإنسانية الإسلامية. ـ بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠٠٨م. ـ ٢٨٦ ص.

٧٨ـ الضبيب، أحمد بن محمد. اللغة العربية في عصر العولمة..ـ الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م..ـ ٢٢٤ ص.

٧٩ـ طرابيشي، جورج. المرض بالغرب: التحليل النفسي لعصاب جماعي عربي. ـ دمشق: دار بترا، ٢٠٠٥م. ـ ١٨٤ ص.

٨٠ـ طرابيشي، جورج. هرطقات عن الديموقراطية والعَلمانية والحداثة والممانعة العربية. ـ بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٦م. ـ ٢٢٩ ص.

٨١ـ طرابيشي، جورج. هرطقات ـ ٢ ـ عن العلمانية كإشكالية إسلامية ـ إسلامية. ـ بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٨م..ـ ٢٤٨ص.

٨٢ـ الطهطاوي، محمَّد عزَّت. لماذا أسلم هؤلاء؟: قساوسة

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

ورهبان وأحبار مستشرقون وفلاسفة وعلماء. ـ القاهرة: مكتبة النافذة، ٢٠٠٥م. ـ ١٩٤ ص.

٨٣ـ عبد السلام، جعفر، محرِّر. التسامُح في الفكر الإسلامي. ـ القاهرة: رابطة الجامعات الإسلامية، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٥/. ـ ٢٤٠ ص. ـ (سلسلة فكر المواجهة؛ ١٣).

٨٤ـ عبد العزيز، زينب. هدم الإسلام بالمصطلحات المستوردة: الحداثة والأصولية. ـ دمشق: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٤م. ـ ٢٠٠ ص. ـ (سلسلة صليبية الغرب وحضارته؛ ٤).

٨٥ـ ابن عبد العزيز، سعود الفيصل (الأمير). أزمة الفكر في العلاقات العربية ـ الغربية المعاصرة. ـ في: المؤتمر الأوَّل لمؤسَّسة الفكر العربي. ـ القاهرة: المؤسَّسة، ٢٠٠٢م. ـ ١٦ص.

٨٦ـ ابن عبدالعزيز، طلال (الأمير). آثار اتِّفاقيات منظَّمة التجارة العالمية على الدول العربية ودول مجلس التعاون الخليجي. محاضرة في ندوة نظَّمها مركز التميُّز في الإدارة بكلية العلوم الإدارية، جامعة الكويت، (٦/ ١١/ ٢٠٠١م). ـ ١٨ ص.

٨٧ـ عبدالفتَّاح، بشير. الخصوصية الثقافية. ـ القاهرة: نهضة مصر، ٢٠٠٧م. ـ ١٢٠ ص. ـ (سلسلة الموسوعة السياسية للشباب؛ ٢٠).

٨٨ـ عبدالله، عصام. الأسس الفلسفية للعولمة. ـ الرياض: المجلة العربية، ١٤٣٠هـ. ـ ١٥٦ ص. ـ (سلسلة كتاب العربية، التأليف؛ ١).

٨٩ـ عبدالله، عصام. التسامُح. ـ القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٦م. ـ ٩٥ ص. ـ (سلسلة مكتبة الأسرة، سلسلة الفكر).

٩٠ـ عبدالمعطي، عبدالباسط (محرِّر). العولمة والتحوُّلات المجتمعية في الوطن العربي. ـ القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٩م ـ ٣٩٢ ص.

٩١ـ عبدالهادي، حسين. العولمة النيوليبرالية وخيارات المستقبل. ـ جدَّة: مركز الراية للتنمية الفكرية، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م. ـ ٥٦٢ص.

٩٢ـ عمارة، محمد. الأصولية بين الإسلام والغرب. ـ القاهرة: دار الشروق، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م. ـ ٩٥ ص.

٩٣ـ العشماوي، عبدالرحمن صالح. بلادُنا والتميُّز: مقالات نثرية. ـ ط ٢. ـ الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٣م. ـ ٣٦١ص.

٩٤ـ العشماوي، فوزية. الحوار بين الحضارات وقضايا العصر: العولمة وآثارها على الخصوصيات الثقافية. ـ الاجتهاد. ـ ع ٥٢ و٥٣ (خريف وشتاء العام ٢٠٠١ ـ ٢٠٠٢م/ ١٤٢٢هـ). ـ ص ٩٧ ـ ١١٢.

٩٥ـ عمارة، محمد. الانتماء الثقافي. ـ القاهرة: دار نهضة مصر، ١٩٩٧م. ـ ٨٠ ص. ـ (سلسلة في التنوير الإسلامي؛ ٦).

٩٦ـ عمارة، محمد. الإسلام وحقوق الإنسان: ضرورات لا

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

حقوق. ـ جدة: مركز الراية للتنمية الفكرية، ٢٠٠٥م. ـ ٣٠٤ص.

٩٧ـ عمارة، مُحَمَّد. السماحة الإسلامية: حقيقة الجهاد والقتال والإرهاب. ـ القاهرة: دار الشروق الدولية، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م. ـ ٩٦ ص.

٩٨ـ عمارة، محمد. شُبُهات حول القرآن الكريم. ـ القاهرة: نهضة مصر، ٢٠٠٣م. ـ ص ٤٦. ـ (سلسلة في التنوير الإسلامي؛ ٦٢).

٩٩ـ عمارة، محمد. معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام. ـ ط ٢. ـ القاهرة: نهضة مصر، ٢٠٠٦م. ـ ٢٢٠ ص.

١٠٠ـ العوَّا، عادل. التسامُح من العنف إلى الحوار. ـ دمشق: دار الفاضل، ٢٠٠٢م. ـ ١٨٩ ص.

١٠١ـ عيد، عبدالرزاق ومحمَّد عبدالجبار. الديمقراطية بين العلمانية والإسلام. ـ بيروت: دار الفكر، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م. ـ ٢٦٤ ص. ـ (سلسلة حوارات لقرن جديد).

١٠٢ـ الغزالي، أبو حامد، محمد بن محمد (٥٠٥هـ). إحياء علوم الدين. ـ ٣ مج. ـ بيروت: دار المعرفة، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

١٠٣ـ فائق، محمد. حقوق الإنسان بين الخصوصية والعالمية. ـ ص ١٩٥ ـ ٢٠٨ ـ في: مركز دراسات الوحدة العربية. حقوق الإنسان العربي/ إعداد نخبة من المفكرين العرب. ـ بيروت: المركز، ١٩٩٩م. ـ ٣٠٠ ص.

١٠٤ـ فرُّوخ، عمر. الاستشراق في نطاق العلم وفي نطاق السياسة. ـ ص١٢٦ ـ ١٢٧. ـ في: نخبة من العلماء المسلمين. الإسلام والمستشرقون. ـ جدة: عالم المعرفة، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م. ـ ٥١١ص.

١٠٥ـ فريد، سماح أحمد. الحداثة والتقاليد المبتدعة: رؤية لقضايا الثبات والتغيُّر وإعادة التشكُّل. ـ التسامُح. ـ ع ١٣ (شتاء ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م). ـ ص ٣٣ ـ ٥٣.

١٠٦ـ الفزاري، فرَّاج الشيخ. في معنى الاستشراق وبداياته. ـ ص ١٤ ـ ١٧. ـ في: شُبُهات حول الاستشراق. ـ الدوحة: دار الثقافة، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م. ـ ١٢٦ ص.

١٠٧ـ فقيه، أسامة جعفر. منظمة التجارة العالمية واستحقاقات العضوية. ـ الرياض: المجلَّة العربية، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م. ـ ٣٢ ص. ـ (سلسلة كتيب المجلة العربية؛ ٣١).

١٠٨ـ فوشون، ألان ودانيال فرنه. أمريكا المسيحانية/ ترجمة موريس شربل. ـ طرابلس: دار جروس برس، ٢٠٠٥م. ـ ٢٥٥ص.

١٠٩ـ الفيومي، محمد إبراهيم. إشكالية التحدِّي الحضاري بين الإسلام والغرب: ثقافة ازدراء وحوار مفقود وعولمة استياء. ـ القاهرة: دار الفكر العربي، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م. ـ ١٥٦ ص.

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

١١٠ـ القرضاوي، يوسف. الإسلام والعلمانية وجهًا لوجم: ردٌّ علميٌّ على د. فؤاد زكريًّا وجماعة العلمانيين. ـ القاهرة: دار الصحوة، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م. ـ ٢٤٤ ص.

١١١ـ القرني، أحمد بن علي. الإبداع العلمي: دراسة تأصيلية تكشف أسس التفوق في مجال العلم ومقوِّماته ووسائل تحصيله. ـ د. م.: دار الجبهة، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م. ـ ص١٠٩.

١١٢ـ قلادة، وليم سليمان وآخرين. التسامُح الديني والتفاهم بين المعتقدات. ـ القاهرة: مركز اتِّحاد المحامين العرب للبحوث والدراسات القانونية، ١٩٨٦م. ـ ١٥٨ ص.

١١٣ـ قنبي، حامد صالح. المعاجم والمصطلحات. ـ جدَّة: الدار السعودية، ١٤١٠هـ/ ٢٠٠٠م. ـ ص ١٣٦.

١١٤ـ قنصوة، ياسر. الليبرالية: إشكالية مفهوم. ـ القاهرة: دار قباء، ٢٠٠٣م. ـ ١٦٧ ص.

١١٥ـ القوسي، مفرِّح بن سليمان بن عبدالله. حقوق الإنسان في مجال الأسرة من منظور إسلامي. ـ الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م. ـ ١٣٦ ص.

١١٦ـ القوسي، . مفرِّح بن سليمان بن عبدالله. العلاقة الفكرية الثقافية بين العالمين الإسلامي والغربي في العصر الحاضر: الحواجز والجسور. ـ مكَّة المكرَّمة: رابطة العالم الإسلامي، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨/ . ـ ١٥٦ ص. ـ (سلسلة دعوة الحق؛ ٢٢٦).

١١٧ـ ابن قيِّم الجوزية، الإمام المحدِّث شمس الدين أبو عبدالله محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي. زاد المعاد في هدي خير العباد/ حقَّق نصوصه وخرَّج أحاديثه وعلَّق عليه شُعيب الأرناؤوط وعبدالقادر الأرناؤوط. ـ ٥ مج. ـ بيروت» مؤسَّسة الرسالة، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٨م.

١١٨ـ كاظم، نجاح. العرب وعصر العولمة: المعلومات؛ البعد الخامس. ـ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢م. ـ ٣٠٤ ص.

١١٩ـ ابن كثير، أبو الفدا إسماعيل (ت ٧٧٤هـ). السيرة النبوية/ تحقيق مصطفى عبدالواحد. ـ ٤ مج. ـ بيروت: دار المعرفة، ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م.

١٢٠ـ كمحي، شاؤول وصموئيل إيفن. استشهاديون أم انتحاريُّو إرهاب؟: وجهة نظر يهودية/ تقديم وترجمة منذر الحايك. ـ دمشق: دار صفحات للدراسات والنشر، ٢٠٠٨م. ـ ١٢٠ ص. ـ (سلسلة دراسات إسرائيلية معاصرة).

١٢١ـ كيت، فريد هـ. الخصوصية في عصر المعلومات/ ترجمة محمد محمود شهاب. ـ القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٩م. ـ ٢٦٨ ص.

١٢٢ـ الكيلاني، شمس الدين. الإسلاميون وفكرة التسامُح. ـ صحيفة الحياة. ـ ع ١٧٠٦٧ (٩/١/١٤٣١هـ ـ ٢٦/٢١/ ٢٠٠٩م). ـ ص ٢٨.

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

١٢٣ـ كينج، أنتوني. العمارة ورأس المال وعولمة الثقافة. ـ ص ٣٨٧ . ٤٠١ . . في: ثقافة العولمة: القومية والعولمة والحداثة/ إعداد مايك فيذرستون. ـ ترجمة عبدالوهَّاب علون. ـ القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٠م. ـ ٤١١ ص.

١٢٤ـ لازاروس ـ يافه، هافانا. الفكر الإسلامي والفكر اليهودي: بعض جوانب التأثير الثقافي المتبادل. ـ الاجتهاد. ـ ع ٢٨ (صيف العام ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م. ـ ص ١٧٩ ـ ٢٠٩.

١٢٥ـ لانداو، ديفيد. الأصولية اليهودية: العقيدة والقوَّة/ ترجمة مجدي عبدالكريم. ـ القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م. ـ ٤١٦ ص.

١٢٦ـ اللحيدان، عبدالله بن إبراهيم بن علي. سماحة الإسلام في معاملة غير المسلمين ونماذج من التعامُل الاجتماعي في المملكة العربية السعودية. ـ الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م. ـ ١٤٤ ص. ـ (سلسلة موقف الإسلام من الإرهاب؛ ٦).

١٢٧ـ لوك، جون. رسالة في التسامُح/ ترجمة منى أبو سنَّة. ـ القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٥م. ـ ٧٠ ص. ـ (سلسلة مكتبة الأسرة/ سلسلة الفكر؛ ٢٠٠٥).

١٢٨ـ لوكمان، زكاري. تاريخ الاستشراق وسياساته: الصراع على تفسير الشرق الأوسط / ترجمة شريف يونس. ـ القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٧م. ـ ٤٢٨ ص.

١٢٩ـ لويس، بيرنارد. مسألة الاستشراق. ـ ص ١٥٩ ـ ١٨٢. ـ في: هاشم صالح/ معدٌّ ومترجم. الاستشراق بين دعاته ومعارضيه. ـ ط ٢. ـ بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٠م. ـ ٢٦١ص.

١٣٠ـ المالك، صالح بن عبدالله. أسلمة العلوم الاجتماعية/ تقديم خالد بن حمد المالك. ـ الرياض: المؤلِّف، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م. ـ ص ٣٦.

١٣١ـ مجموعة من المؤلِّفين. فلسفة الحرِّية: أعمال الندوة الفلسفية السابعة عشرة التي نظَّمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة. ـ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩م. ـ ٤٢٩ ص.

١٣٢ـ محمد، علي جمعة. المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم. ـ القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.

١٣٣ـ المخزنجي، السيد أحمد. العدل والتسامُح في ضوء الإسلام. ـ القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٦م. ـ ١٢٠ ص. ـ (سلسلة مكتبة الأسرة، سلسلة الفكر).

١٣٤ـ المرطان، سعيد بن سعد. البعد الثقافي لمنظمة التجارة العالمية. ـ ص ٤٤٦٥ ـ ٤٩٥. ـ في: ندوة مستقبل الثقافة في العالم العربي. ـ الرياض: مكتبة الملك عبدالعزيز العامة، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م. ـ ١١٩٠ ص.

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

١٣٥ـ المسدِّي، عبدالسلام. العولمة والعولمة المضادَّة.. (القاهرة): مجلَّة سطور، (١٩٩٩م).. ص ٣٣٨ ـ ٣٥٦.

١٣٦ـ المسلاَّتي، مصطفى نصر. الاستشراق السياسي في النصف الأول من القرن العشرين. ـ طرابلس: اقرأ، ١٩٨٦م. ـ ٢٨٨ ص.

١٣٧ـ المسلَّم، إبراهيم. العقيلات. ـ ط ٢. ـ الرياض: مكتبة العقيلات، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م. ـ ٢٣٦ ص.

١٣٨ـ مسلم، طاهر عبد. تعارُف الحضارات من أطروحات الاستشراق إلى التمركُز الإعلامي والدعاية المضادَّة. ـ ص ١١٥ ـ ١٤١. ـ في: زكي الميلاد، معدّ. تعارُف الحضارات. ـ دمشق: دار الفكر، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م. ـ ٢٢٦ ص.

١٣٩ـ المسيري، عبدالوهَّاب. العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة. ـ ٢ مج. ـ القاهرة: دار الشروق، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.

١٤٠ـ المسيري، عبدالوهَّاب وعزيز العظمة. العلمانية تحت المجهر. ـ دمشق: دار الفكر، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م. ـ ٣٣٤ ص. ـ (حوارات لقرن جديد).

١٤١ـ مصطفى، إبراهيم، وآخرون. المعجم الوسيط. ـ ٢ ج. ـ إستانبول: دار الدعوة، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م. ـ ١٠٦٨ ص. ـ (مصوَّرة عن طبعة الإدارة العامَّة للمعجمات وإحياء التراث بمجمع اللغة العربية بالقاهرة، جمهورية مصر العربية، ١٩٨٠م).

١٤٢ـ مطبّقاني، مازن بن صلاح. الاستشراق المعاصر في منظور الإسلام. ـ الرياض: دار إشبيلية، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م. ـ ٢١٦ص.

١٤٣ـ المعلّمي، عبدالله بن يحيى. الاقتصاد والثقافة في الوطن العربي: نظرة مستقبلية. ـ ص ٤٩٧ ـ ٥٢٣. ـ في: ندوة مستقبل الثقافة في العالم العربي. ـ الرياض: مكتبة الملك عبدالعزيز العامة، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م. ـ ١١٩٠ ص.

١٤٤ـ ابن المقفع، ساويروس. مصباح العقل/ تقديم وتحقيق الأب سمير خليل. ـ القاهرة: مطبعة العالم العربي، ١٩٧٨م.

١٤٥ـ منصور، أشرف. الليبرالية الجديدة: جذورها الفكرية وأبعادها الاقتصادية. ـ القاهرة: رؤية، ٢٠٠٨م. ـ ٣٥٩ ص.

١٤٦ـ موسى، سليمان. عربيٌّ وليس مستشرقًا. ـ العربي. ـ ع ٨٨ (٣/ ١٩٦٦م). ـ ص ٦ ـ ٧.

١٤٧ـ ميلاط، سهيلة. مدخل إلى مشكلة المصطلح. ـ التعريب (دمشق). ـ مج ١٢ ع ٢٤ (٢٠٠٢م). ـ ص ١٦٣ ـ ١٨٢.

١٤٨ـ الناصر، إبراهيم. العولمة: مقاومة واستثمار. ـ الرياض: مجلّة البيان، ١٤٢٦هـ. ـ ٦٠ ص. ـ (سلسلة كتاب البيان).

١٤٩ـ ناظر، هشام محيي الدين. القوّة من النوع الثالث: محاولة الغرب استعمار القرية العالمية/ ترجمة خالد باطرفي. ـ جدّة: مؤسّسة المدينة للطباعة والصحافة والنشر، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

١٥٠ـ نافع، إبراهيم. انفجار سبتمبر بين العولمة والأمركة. ـ القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م. ـ ٢٥٦ ص.

١٥١ـ نصر، حسين وآخرين. التسامُح ليس منّة أو هبة. ـ بيروت: دار الهادي، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م. ـ ٣٤٤ ص.

١٥٢ـ النملة، علي بن إبراهيم. الاستثناء الثقافي في مواجهة الكونية: ثنائية الخصوصية والعولمة. ـ بحث مقدَّم إلى مؤتمر اتِّحاد المؤرِّخين العرب القاهرة ١٤ ـ ١٥ ذو القعدة ١٤٢٩هـ الموافق ١٢ ـ ١٣ نوفمبر ٢٠٠٨م. ـ ٣٨ ص.

١٥٣ـ النملة، علي بن إبراهيم. الالتفاف على الاستشراق: محاولة التنصُّل من المصطلح. ـ الرياض: مكتبة الملك عبدالعزيز العامَّة، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م. ـ ١٧٣ ص.

١٥٤ـ النملة، علي بن إبراهيم الحمد. التنصير: مفهومه وأهدافه ووسائله وسبل مواجهته.. ط ٤.ـ الرياض: المؤلِّف، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.ـ ٢٤٣ ص.

١٥٥ـ النملة، علي بن إبراهيم. السعوديون والخصوصية الدافعة: وقفات مع مظاهر التميُّز في زمن العولمة. ـ الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م. ـ ٣١٢ ص.

١٥٦ـ النملة، علي بن إبراهيم الحمد. ظاهرة الاستشراق: مناقشات في المفهوم والنشأة والدوافع والأهداف..ـ ط ٢. ـ الرياض: مكتبة التوبة، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م..ـ ٢١٠ ص.

١٥٧ـ النملة، علي بن إبراهيم. هاجس المؤامرة في الفكر العربي بين التهوين والتهويل. ـ الرياض: المؤلِّف، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م. ـ ٢٣٠ ص.

١٥٨ـ نور، عصام. العولمة وأثرها في المجتمع المسلم. ـ الإسكندرية: مؤسَّسة شباب الجامعة، ٢٠٠٥م. ـ ١١٩ ص.

١٥٩ـ نويري، إبراهيم. زكي مبارك شارك طه حسين التشكيك في القرآن. ـ المجلَّة العربية. ـ مج ٣١٥ (٤/ ١٤٢٤هـ ـ ٦/ ٢٠٠٣م). ـ ص ٣٤ ـ ٣٥.

١٦٠ـ هارشير، غي. العلمانية/ ترجمة رشا الصبَّاغ تدقيق حمَّاد شحيِّد. ـ دمشق: دار المدى، ٢٠٠٥م. ـ ١٣٦ ص.

١٦١ـ هارفي، ديفد. الليبرالية الجديدة: موجز تاريخي/ نقله إلى العربية مجاب الإمام. ـ الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م. ـ ٤٠٦ ص.

١٦٢ـ هاليداي، فريد. الأمة والدين في الشرق الأوسط/ ترجمة عبد الإله النعيمي. ـ بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٠م. ـ ٢٥٤ ص. ـ (الاستثنائية الشرق أوسطية. ـ ص ٤٤ ـ ٥٢).

١٦٣ـ هيرست، بول وجراهام طومبسون. ما العولمة؟: الاقتصاد العالمي وإمكانات التحكُّم/ ترجمة فالح عبدالجبَّار. ـ الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م. ـ ٤٢٨ ص. ـ (سلسلة عالم المعرفة؛ ٢٧٣).

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

١٦٤ـ الهويمل، حسن بن فهد. الثقافة وتحدِّيات العولمة. ـ ص ٥٢٥ ـ ٥٦٠. ـ في: ندوة مستقبل الثقافة في العالم العربي. ـ الرياض: مكتبة الملك عبدالعزيز العامة، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م. ـ ١١٩٠ ص.

١٦٥ـ وغليسي، يوسف. إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد. ـ بيروت: الدار العربية للعلوم، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م. ـ ٥٤٣ ص.

١٦٦ـ ولد أباه، عبدالله السيد. اتِّجاهات العولمة: إشكالات الألفية الجديدة. ـ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١م. ـ ١٩٢ ص.

١٦٧ـ ولد أباه، عبدالله السيد. الحداثة والكونية: جدل الخصوصية والعالمية في المقاربة التحديثية. ـ التسامُح. ـ ع ١٣ (شتاء ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م). ـ ص ٥٤ ـ ٧٤.

١٦٨ـ ولد أباه، عبدالله السيد. مستقبل الثقافة العربية بين تحدِّيات العولمة وانفصام الهوية. ـ ص ٤١٥ . ٤٣٩. ـ في: ندوة مستقبل الثقافة في العالم العربي. ـ الرياض: مكتبة الملك عبدالعزيز العامة، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م. ـ ١١٩٠ ص.

١٦٩ـ الوزَّان، عدنان بن محمد بن عبدالعزيز. موسوعة حقوق الإنسان في الإسلام وسماتها في المملكة العربية السعودية. ـ ٨ مج. ـ بيروت: مؤسَّسة الرسالة، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٥م.

١٧٠ـ يازجي، أمل ومحمد عزيز شكري. الإرهاب الدولي والنظام

العالمي الراهن. ـ دمشق: دار الفكر، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م. ـ ٢٢٣ ص. ـ (سلسلة حوارات لقرن جديد).

١٧١ـ يوسف، يوحنا نسيم. ساويرس الأشمونين: أول من استخدم اللغة العربية من الكتّاب الأقباط. ـ صحيفة الحياة. ـ ع ١٧١٠٩ (٢٢/ ٢/ ١٤٣١هـ ـ ٦/ ٢/ ٢٠١٠م). ـ ص ٢٧.

١٧٢ـ اليوشع، أحمد هاشم. عولمة الاقتصاد الخليجي: قراءة للتجربة البحرينية. ـ بيروت: المؤسّسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٣م. ـ ١٧٥ ص.

173 - Sim, Stuart. Fundamentalist: The New Dark Age of Dogma. - Cambridge: Icon Books, 2005. - 252p.

174 - Trautmann, Catherine. The cultural exception is not negotiable-. Le Monde-. (October 11th 1999).
(١/ ١٢/ ١٤٢٩هـ ـ ٢٩/ ١١/ ٢٠٠٨م)

175 - http://en.wikipedia.org/wiki/Cultural_exception
(١/ ١٢/ ١٤٢٩هـ ـ ٢٩/ ١١/ ٢٠٠٨م)

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

السيرة الذاتية للمؤلفِّ

- الاسم: علي بن إبراهيم الحمد النملة.
- مكان الميلاد: البكيرية بمنطقة القصيم بالمملكة العربية السعودية.
- تاريخ الميلاد: ١/ ٢/ ١٣٧٢هـ ـ الموافق ١٩/ ١٠/ ١٩٥٢م.
- التعليم العام: الرياض ١٣٧٧ ـ ١٣٩٠هـ.
- الدراسة الجامعية: جامعة الإمام محمَّد بن سعود الإسلامية في المملكة العربية السعودية. ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م. التخصُّص: اللغة العربية.
- الماجستير: جامعة فلوريدا الحكومية بتالاهاسي في الولايات المتَّحدة الأمريكية. ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م. التخصُّص: المكتبات والمعلومات.
- الدكتوراه: جامعة كيس وسترن رزرف بكليفلاند، أوهايو في الولايات المتَّحدة الأمريكية. ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م. التخصُّص: المعلومات والمكتبات.

- أستاذ: ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.
- باحث في معهد العلوم العربية والإسلامية بفرانكفورت بألمانيا ١٤٠٥ ـ ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٥ ـ ١٩٨٦م.
- مدير الشؤون الدراسية بالملحقية الثقافية السعودية في واشنطن، بالولايات المتَّحدة الأمريكية ١٤٠٩ ـ ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م.
- مدير عام الهيئة العامَّة لجمع التبرُّعات للمجاهدين الأفغان ١٤١٠ ـ ١٤١٢هـ/ ١٩٩٠ ـ ١٩٩٢م.
- عضو مجلس الشورى بالمملكة العربية السعودية، ١٤١٤هـ ـ ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٤ ـ ١٩٩٩م.
- وزير العمل والشؤون الاجتماعية في المملكة العربية السعودية، ١٤٢٠ ـ ١٤٢٥هـ/ ١٩٩٩ ـ ٢٠٠٤م.
- وزير الشؤون الاجتماعية بالمملكة العربية السعودية، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٥م.
- أستاذ المكتبات والمعلومات بكلية علوم الحاسب الآلي بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالمملكة العربية السعودية، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م ـ.
- عضو عدد من جمعيات القطاع الثالث.
- باحث في الشأن الاستشراقي والتنصيري والعلاقات الفكرية والحضارية بين الشرق والغرب.

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

الأعمال العلمية:

أولاً: الكتب:

١ ـ الاستشراق في الأدبيَّات العربية: عرض للنظرات ورصدٌ وراقي للمكتوب. ـ الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م. ـ ٣٧٠ ص.

٢ ـ الاستشراق والدراسات الإسلامية: مصادر المستشرقين ومصدريَّتهم. ـ الرياض: مكتبة التوبة، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م. ـ ٢٦٢ ص. ـ (موسوعة الدراسات الاستشراقية؛ ٣).

٣ ـ إسهامات المستشرقين في نشر التراث العربي الإسلامي: دراسة تحليلية، ونماذج من التحقيق والنشر والترجمة. ـ الرياض: المؤلف، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م. ـ ١٩٨ ص. ـ (موسوعة الدراسات الاستشراقية؛ ٤).

٤ ـ إِشْكَالِيَة المُصطلَحِ في الفِكرِ العَرَبِي: الاضطراب في النقل المعاصر للمفهومات. ـ الرياض: المؤلِّف، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م. ـ ٢٥٠ ص.

٥ ـ الالتفاف على الاستشراق: محاولات التنصُّل من المصطلح. ـ الرياض: مكتبة الملك عبدالعزيز العامَّة، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م. ـ ١٨٢ ص. ـ (موسوعة الدراسات الاستشراقية؛ ٥).

٦ ـ تأمُّلات في طريق الدعوة: جولات في الزمان والمكان والتحدِّيات. ـ الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م. ـ ٢٥٠ ص.

٧ ـ التنصير في الأدبيّات العربية. ـ الرياض: جامعة الإمام محمد ابن سعود الإسلامية، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م. ـ ٢٧٢ ص.

التنصير في المراجع العربية: دراسة ورصد وراقي للمطبوع. ـ ط ٢. ـ الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م. ـ ٤١٩ ص.

٨ ـ التنصير: مفهومه وأهدافه ووسائله وسبل مواجهته. ـ القاهرة: دار الصحوة، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م. ـ ١٢٠ ص.

- التنصير: مفهومه وأهدافه ووسائله وسبل مواجهته. ـ ط ٢. ـ الرياض: مكتبة التوبة، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.. ـ ١٥٢ ص.
- التنصير: مفهومه وأهدافه ووسائله وسبل مواجهته. ـ ط ٣. ـ الرياض: المؤلِّف، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م. ـ ١٦٧ ص.
- التنصير: مفهومه وأهدافه ووسائله وسبل مواجهته. ـ ط ٤. ـ الرياض: المؤلِّف: ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م. ـ ٢٤٨ ص.
- التنصير: مفهومه وأهدافه ووسائله وسبل مواجهته. ـ ط ٥. ـ الرياض: المؤلِّف: ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م. ـ ٣٠٥ ص.

٩ ـ ثقافة العبث: سلوكيات عبثية في زمن الفاقة. ـ الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م. ـ ٢٤٥ ص.

١٠ ـ الجهاد والمجاهدون في أفغانستان: وقفات تقويم. ـ الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م. ـ ١٢٥ ص.

١١ ـ السعوديُّون: الثبات والنماء.. ـ الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.. ـ ٣١٤ ص.

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

١٢ ـ السعوديُّون والخصوصية الدافعة: وقفات مع مظاهر التميُّز في زمن العولمة.. ـ الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.. ـ ٢٤٥ ص.

١٣ ـ الشرق والغرب: محدِّدات العلاقات ومؤثِّراتها. ـ الرياض: المؤلف، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.. ـ ٢٤٨ ص.

- الشرق والغرب: منطلقات العلاقات ومحدِّداتها. ـ ط ٢. ـ بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥م.. ـ ١٧٣ ص.
- الشرق والغرب: منطلقات العلاقات ومحدِّداتها. ـ ط ٣. ـ بيروت: بيسان، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م. ـ ٣٢٠ ص.

١٤ ـ الصراع العربي في الكويت: فرض الأفكار قسرًا. ـ الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م. ـ ١٥٢ ص.

١٥ ـ صناعة الكراهية بين الثقافات وأثر الاستشراق في افتعالها. ـ دمشق: دار الفكر، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٩م. ـ ١٧١ ص. ـ (سلسلة نقد العقل المعاصر).

١٦ ـ ظاهرة الاستشراق: مناقشات في المفهوم والارتباطات.. ـ الرياض: مكتبة التوبة، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م. ـ ٢١٠ ص. ـ (موسوعة الدراسات الاستشراقية؛ ١).

١٧ ـ العمل الاجتماعي والخيري في منطقة الخليج العربية: التنظيم ـ التحدِّيات ـ المواجهة، الرياض: المؤلِّف، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م. ص٢٥٠.

١٨ ـ الفكر بين العلم والسلطة: من التصادُم إلى التعايُش. ـ

الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م. ـ ٢٧٧ ص.

● الفكر بين العلم والسلطة: من التصادُم إلى التعايُش. ـ ط ٢. ـ الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م. ـ ٢٩٠ ص.

١٩ـ فكر الانتماء في زمن العولمة: وقفات مع المفهومات والتطبيقات. ـ الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م. ـ ٣٢٤ ص.

٢٠ـ فكر التصدّي للإرهاب: وقفات مع المفهوم والأسباب والأوزار. ـ الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م. ـ ١١٣ ص.

٢١ـ مجالات التأثُّر والتأثير بين الثقافات: المثاقفة بين شرق وغرب. ـ الرياض: المؤلِّف، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م. ـ ١٧٧ ص.

٢٢ـ مراكز الترجمة القديمة عند المسلمين. ـ الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م. ـ ١٣٢ ص.

● مراكز النقل والترجمة في الحضارة الإسلامية. ـ ط ٢. ـ الرياض: المؤلف، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م. ـ ٢٠٠ ص.

● النقل والترجمة في الحضارة الإسلامية. ـ ط ٣. ـ الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م. ـ ٢٠٤ ص.

● التجسير الحضاري بين الأمم في ضوء تناقُل العلوم والآداب والفنون. ـ الرياض: المؤلف، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م. ـ ١١١ص.

٢٣ـ المستشرقون والإسلام: رصد وراقي «بيبليوجرافي». ـ

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

الرياض: المؤلِّف، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م. ـ ٢٣٠ ص. ـ (سلسلة موسوعة الدراسات الاستشراقية؛ ٩).

٢٤ـ المستشرقون والسنة والسيرة: رصد وراقي «ببليوجرافي». ـ الرياض: المؤلِّف، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م. ـ ١٣٠ ص. ـ (سلسلة موسوعة الدراسات الاستشراقية؛ ١١).

٢٥ـ المستشرقون والقرآن الكريم: رصد وراقي «ببليوجرافي». ـ الرياض: المؤلِّف، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م. ـ ٢٣٠ ص. ـ (سلسلة موسوعة الدراسات الاستشراقية؛ ١٠).

٢٦ـ المستشرقون وعلوم المسلمين: رصد وراقي «ببليوجرافي». ـ الرياض: المؤلِّف، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م. ـ ٢٣٠ ص. ـ (سلسلة موسوعة الدراسات الاستشراقية؛ ١٢).

٢٧ـ المستشرقون ونشر التراث: دراسة تحليلية ونماذج من التحقيق والنشر. ـ ط ٢. ـ الرياض: مكتبة التوبة، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م. ـ ١٩١ ص. ـ (موسوعة الدراسات الاستشراقية؛ ٢).

٢٨ـ نقد الاستشراق: رصد وراقي «ببليوجرافي». ـ الرياض: المؤلِّف، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م. ـ ٢٣٠ ص. ـ (سلسلة موسوعة الدراسات الاستشراقية؛ ٨).

٢٩ـ مصادر المعلومات عن الاستشراق والمستشرقين: استقراء للمواقف. ـ الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م. ـ ٥٦ ص. ـ (ضُمِّن في كتاب: الاستشراق والدراسات الإسلامية).

٣٠ـ المكتبات والمعلومات السعودية: وقفات صحفية. ـ الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م. ـ ٢٨٤ ص.

٣١ـ مصادر المعلومات عن الأدب الجاهلي: رصد وراقي. ـ الرياض: مكتبة التوبة، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.. ـ ٢٦٠ ص. (بالاشتراك مع: أ. د. عفيف محمد عبدالرحمن).

٣٢ـ المستشرقون والتنصير: دراسة للعلاقة بين ظاهرتين، مع نماذج من المستشرقين المنصِّرين. ـ الرياض: مكتبة التوبة، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م. ـ ١٧٨ ص. ـ (موسوعة الدراسات الاستشراقية؛ ٤).

٣٣ـ مواجهة الفقر: المشكلة وجوانب المعالجة. ـ الرياض: المجلَّة العربية، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م. ـ ٣٩ ص. ـ (سلسلة كُتيِّب المجلَّة العربية؛ ٩٠). (بالاشتراك مع: أ. د. صالح بن محمَّد الصغيِّر).

٣٤ـ نقد الفكر الاستشراقي: الإسلام، القرآن الكريم، الرسالة. ـ الرياض: المؤلف، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م. ـ ٢٧٩ ص.

٣٥ـ هاجس المؤامرة في الفكر العربي بين التهوين والتهويل. ـ الرياض: المؤلف، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م. ـ ٢٣٠ ص.

٣٦ـ وبشِّر الصابرين: كلماتٌ في رجال تركوا أثرًا. ـ الرياض: المؤلف، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م. ـ ٢٤٠ ص.

● وبشِّر الصابرين: كلماتٌ في رجال تركوا أثرًا. ـ ط ٢. ـ الرياض: المؤلف، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م. ـ ٢٩٨ ص.

www.alukah.net إهداء من شبكة الألوكة

٣٧ـ الوراقة وأشهر أعلام الورَّاقين: دراسة في النشر القديم ونقل المعلومات. ـ الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م. ـ ١٩٠ ص.

● الوراقة والورَّاقون: دراسة في النشر القديم للكتاب. ـ بيروت: بيسان، ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م. ـ ٤٢٠ ص. ـ (في الإعداد).

٣٨ـ وقفات حول العولمة وتهيئة الموارد البشرية. ـ الرياض: المجلَّة العربية، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م. ـ ٦٦ ص. ـ (سلسلة كُتيِّب المجلَّة العربية؛ ٧٣).

● وقفات حول العولمة وتنمية الموارد البشرية. ـ القاهرة: مجلَّة العمل، ٢٠٠٣م. ـ ٤٦ ص. (سلسلة كتاب العمل؛ ٥٢٥).

● العولمة وتهيئة الموارد البشرية في منطقة الخليج العربية. ـ ط ٢. ـ الرياض: المؤلف، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م. ـ ١٧٦ ص.

39 - Infrastructure of Information Needs and Resources in the Country of Saudi Arabia: an Assessment - . Ph. D. Dissertation -. Cleveland, Ohio (USA): Matthew A. Baxter School of Information and Library Science, Case Western Reserve University, May 1984 - 280p.

ثانيًا: مقالات وبحوث علمية: (مرتَّبةٌ هجائيًا)

١ ـ الاتِّجار بالبشر: العلاج بالوقاية. ـ ورقة عمل مقدَّمة للحلقة العلمية حول مكافحة الاتِّجار بالأطفال بجامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض محرَّم ١٤٢٧هـ/ فبراير ٢٠٠٦م. ـ ١٧ص.

٢ ـ أثر الاستشراق في الحملة على رسول الله ﷺ. ـ مجلة الجامعة الإسلامية. ـ ع ١٤٧ مج ٤٢ (١/ ١٤٣٠هـ ـ ديسمبر ٢٠٠٨م). ـ ص ١٦٥ ـ ٢٠٣.

٣ ـ الإرهاب: المفهوم والهوية. ـ الكويت: وزارة التعليم العالي، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

٤ ـ الاستثناء الثقافي في مواجهة الكونية: ثنائية الخصوصية والعولمة. ـ القاهرة: مؤتمر اتِّحاد المؤرِّخين العرب، ٨/ ١١/ ١٤٢٩هـ ـ ٦/ ١١/ ٢٠٠٨م. ـ ٣٨ ص.

٥ ـ الاستشراق مصدرًا من مصادر المعلومات عن العالم الإسلامي: قضايا المسلمين المعاصرة، الصحوة «الأصولية». ـ في: ندوة مصادر المعلومات عن العالم الإسلامي. ـ الرياض: مكتبة الملك عبدالعزيز العامَّة، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م. ـ ٣٤ ص.

٦ ـ الاستشراق والإسلام: مقدِّمة لنقد وراقي «ببليوجرافي». ـ مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. ـ

٧ ـ الاستشراق والإعجاز في القرآن الكريم: دراسة في النقد الذاتي للاستشراق. ـ ص ٢٥١١ ـ ٢٥٣٤. ـ في: المؤتمر الدولي الثالث: العلوم الإسلامية والعربية وقضايا الإعجاز في القرآن والسنة بين التراث والمعاصرة ١٤ ـ ١٦ صفر ١٤٢٨هـ ـ الموافق ٤ ـ ٦ مارس ٢٠٠٧م. ـ المنيا: كلية دار العلوم، جامعة المنيا، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.

٨ ـ الاستشراق والتنصير: دراسة للعلاقة بين ظاهرتين تؤثِّران على

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

فكر الشباب تلقِّيًا وتفاعُلاً. ـ في: المؤتمر السادس للندوة العالمية للشباب الإسلامي. ـ عمَّان: الندوة العالمية للشباب الإسلامي. ـ ٢٦ ص.

٩ ـ الاستشراق والقرآن الكريم: مقدِّمة لنقد وراقي «ببليوجرافي». ـ مجلة البحوث والدراسات القرآنية (مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنوَّرة). ـ ع ٣ (١/ ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م). ـ ص ١٩٥ ـ ٢٢٩.

١٠ ـ الاستشراق مصدر من مصادر المعلومات عن التراث. ـ في: دراسات إسلامية. ـ بريدة: نادي القصيم الأدبي، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م. ـ ص: ٦٩ ـ ٩٩.

١١ ـ إِشْكَالِيَّةُ المُصطلَحِ المَنقُولِ للعَرَبِيَّةِ: نَظرَةٌ عامَّةٌ وَنَمَاذِج. ـ (محاضرة) الدمام: منتدى الزامل، ٢٢/ ٥/ ١٤٣٠هـ ـ ١٧/ ٥/ ٢٠٠٩م.

١٢ ـ الإصلاح في دور الرعاية (محاضرة). جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية والغرفة التجارية الصناعية بجدة. ـ ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م. ـ ١٠ ص.

١٣ ـ اضطراب المصطلح المنقول من الآخر: نماذج من مصطلحات قلقة. ـ المنيا: كلية دار العلوم، جامعة المنيا، ١٤٣١هـ/ ٢٠٠٩م. ـ ٣٧ ص.

١٤ ـ الإعلام وآثاره الإيجابية والسلبية في حياة الأقليَّات المسلمة. ـ في: ملتقى خادم الحرمين الشريفين الإسلامي الثقافي: فقه

الأقليَّات ٨ ـ ١٠/٤/١٤١٩هـ الموافق ٣١/٧ ـ ٢/٨/ ١٩٩٨م. ١٨ص.

١٥ ـ الإفادة من الوسائل الحديثة في الدعوة. ـ أدنبرة: جامع خادم الحرمين الشريفين بأدنبرة.

١٦ ـ الالتفاف على الاستشراق: محاولة التنصُّل من المصطلح. ـ ص ٧٣٧ ـ ٧٧٥. ـ في: المؤتمر الدولي الثاني: المستشرقون والدراسات العربية الإسلامية ٤ ـ ٦ صفر ١٤٢٧ه ـ الموافق ٤ ـ ٦ مارس ٢٠٠٦م. ـ المنيا: كلية دار العلوم، جامعة المنيا، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م. ـ ١٥٦١ ص.

١٧ ـ أوقاف الكتب والمكتبات: مدى استمرارها، ومعوِّقات الإفادة منها. ـ العقيق. ـ ع ٢٧ ـ ٢٨ (رمضان ـ ذو الحجَّة ١٤٢٠هـ/ ديسمبر ١٩٩٩ ـ مارس ٢٠٠٠م). ـ ص ٢٥١ ـ ٢٧٢. ونشرت في: بحوث ندوة المكتبات الوقفية في المملكة العربية السعودية المنعقدة في المدينة المنوَّرة في المدَّة من ٢٥ ـ ٢٧ محرَّم ١٤٢٠هـ. ـ الرياض: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م. ـ ص ٥٤٥ ـ ٥٧٠.

١٨ ـ البطالة والفقر في البلاد العربية وأثرهما على الخطَّة الأمنية العربية. ـ ورقة مقدَّمة في: ملتقى الإستراتيجيات الأمنية العربية: الواقع والتطلُّعات الذي عقدته جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية بالخرطوم من ٣ ـ ٦/١/١٤٣١هـ ـ ٢١ ـ ٢٣/ ١٢/٢٠٠٩م. ـ ٤٣ ص.

١٩ ـ البنية الأساسية لنظامٍ وطنيٍّ للمعلومات. ـ مكتبة الإدارة. ـ مج

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

١٣ ع ١ (محرَّم ١٤٠٦هـ/أكتوبر ١٩٨٥م). ـ ص ٢٦٣ ـ ٢٨١.

٢٠ـ التجهيزات الأساسية للمعلومات. ـ مكتبة الإدارة. مج ١٢، ع ٢ (جمادي الأولى ١٤٠٥هـ/ يناير ـ فبراير ١٩٨٥م). ص ٢٣ ـ ٣٨.

٢١ـ التجَّار والمسؤولية الاجتماعية. ـ القصيم. ـ ع ١١٤ (٣/ ١٤٢٨هـ ـ ٣/ ٢٠٠٧م). ـ ص ١٠ ـ ١١.

٢٢ـ التَّنصيرُ القَسْريُّ وَأَثَرُهُ فِي التَّعَدِّي عَلَى الحُرِّيَّاتِ الدِّينِيَّة. ـ الرياض: هيئة حقوق الإنسان، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م. ـ ٥٠ ص.

٢٣ـ تنمية العمل الخيري. ـ الدوحة: مؤسَّسة عيد بن محمد آل ثاني الخيرية، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.

٢٤ـ تنمية العمل الاجتماعي: تحقيق المسؤولية الاجتماعية (محاضرة). ـ الدمام: مجلس الحصيني، ١٠/ ٥/ ١٤٣٠هـ ـ ٥/ ٥/ ٢٠٠٩م. ـ ٢٤ ص.

٢٥ـ تنمية العمل الاجتماعي في دول الخليج العربية بين الواقع وتطلُّعات المستقبل. ـ لندن: مركز الإمارات للدراسات والإعلام، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م. ـ ٤٣ ص.

٢٦ـ الثوابت والإستراتيجيات في الإعلام السعودي. ـ في: وزارة الإعلام. مسيرة الإعلام السعودي. ـ الرياض: الوزارة، ١٤١٩هـ (١٩٩٩م). ـ ص ١٠١ ـ ١١٧.

٢٧ـ خدمات المكتبات والمعلومات في المملكة العربية السعودية:

عرض لما كُتب باللغة الإنجليزية. ـ حولية المكتبات والمعلومات (قسم المكتبات والمعلومات بكلية العلوم الاجتماعية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض). ـ ع ١ (١٤٠٦هـ/١٩٨٦م). ـ ص ١٠٣ ـ ١٢٩.

٢٨ـ الخدمات المكتبية للمعاقين في المناطق الصناعية. ـ مجلة المكتبات والمعلومات العربية. ـ مج ٦ ع ٢ (٨/ ١٤٠٦هـ ـ ٤/ ١٩٨٦م). ـ ص ٥٥ ـ ٦٤.

٢٩ـ خواطر حول إدارة العمل العمل الاجتماعي. ـ الرياض: كلية اليمامة، (يوم الاثنين ٢٢/ ١٠/ ١٤٢٧هـ ـ الموافق ١٣/ ١١/ ٢٠٠٦م). ـ ١٤ ص.

٣٠ـ دار الوراقة الخليجية. ـ عالم الكتب. .

٣١ـ رحلات المستشرقين مصدرًا من مصادر المعلومات عن العرب والمسلمين. ـ مجلَّة مكتبة الملك فهد الوطنية. ـ مج ١ ع ١ (محرَّم ـ جمادى الآخرة ١٤١٦هـ/ يوليو ـ ديسمبر ١٩٩٥م). ـ ص٣٩ ـ ٨١.

٣٢ـ العجز في القوى العاملة وتأثيره على خدمة الكتاب. ـ عالم الكتب. ـ مج ٥ ع ٣ (١/ ١٤٠٥هـ ـ ١٠/ ١٩٨٤). ـ ص ٤٨٣ ـ ٤٩٢.

٣٣ـ علي كُراع النمل. ـ مجلَّة الحرس الوطني. ـ مج ؟؟ ع ؟ (؟؟/ ؟؟/ ؟؟١٤هـ ـ ؟١٩٨٩م). ـ ص ؟؟؟ ـ ؟؟؟.

٣٤ـ العمل الاجتماعي والتحدِّيات المعاصرة. ـ المدينة المنوَّرة:

www.alukah.net إهداء من شبكة الألوكة

الجامعة الإسلامية، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م. ـ (محاضرة).

٣٥ـ العمل التطوعي. الغرفة التجارية الصناعية بالمنطقة الشرقية. ـ ١/ ٢/ ١٤٣٠هـ ـ ٢٧/ ١/ ٢٠٠٩م. ـ (محاضرة).

٣٦ـ عوامل يلزم اعتبارها عند التخطيط لبرامج المكتبات والمعلومات في المناطق النامية. ـ عالم الكتب. ـ مج ٣ ع ١ (٧/ ١٤٠٢هـ ـ ٤/ ١٩٨٢م). ـ ص ٦ ـ ١٠.

٣٧ـ العولمة الفكرية. ـ دارين الثقافية. ـ ع ١١ (١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م). ـ ص ١٦ ـ ٢٢.

٣٨ـ العولمة وتهيئة الموارد البشرية. ـ الدوحة: وزارة الطاقة والصناعة في ٢٣ ـ ٢٥/ ٢/ ١٤٢٣هـ ـ الموافق ٦ ـ ٨// ٢٠٠٢م. ٣٠ ص. (محاضرة).

٣٩ـ كتاب الفوائد النفيسة الباهرة في بيان حكم شوارع القاهرة في مذاهب الأئمة الأربعة لأبي حامد المقدسي (٨١٩ ـ ٨٨٨؟) (تحقيق ونشر). ـ العصور. ـ مج ٣ ع ٢ (١١/ ١٤٠٨هـ ـ ٧/ ١٩٨٨م). ـ ص ٣١٣ ـ ٣٥٨.

٤٠ـ كُنه الاستشراق: مناقشات في التعريف والنشأة والدوافع والأهداف. ـ في: دراسات استشراقية وحضارية: كتاب دوري محكَّم، ع ١. ـ المدينة المنوَّرة: كلية الدعوة والإعلام، جامعة الإمام محمَّد ابن سعود الإسلامية، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م. ـ ص ٢٢ ـ ٦٠.

٤١ـ مراصد «بنوك» المعلومات والجامعات العربية. ـ مجلة

المكتبات والمعلومات العربية. ـ مج ٨ ع ٣ (١١/ ١٤٠٩هـ ـ ـ ١٩٨٨/٧م. ـ ص ٥ ـ ٢٨.

٤٢ ـ مستقبل الكتاب المطبوع. ـ عالم الكتب. ـ مج ٣ ع ٢ (١٠/ ١٤٠٢هـ ـ ٧/ ١٩٨٢م). ـ ص ١٦٢ ـ ١٧٠.

٤٣ ـ المكتبة الافتراضية والتراث العربي. ـ الدار البيضاء: الاتِّحاد العربي للمكتبات والمعلومات، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م. ـ ٨ ص.

٤٤ ـ مناهج التأثُّر والتأثير بين الثقافات: المثاقفة بين شرق وغرب. ـ أبها: النادي الأدبي بعسير، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م. ـ ٣٨ ص. (محاضرة).

● ونشرت في مجلة بيادر الصادرة عن النادي الأدبي بعسير.

٤٥ ـ منهج التأثُّر والتأثير في العلاقات الثقافية بين الشرق والغرب: حال العرب والألمان. ـ ص ٣١١ ـ ٣٣٦. ـ في: المؤتمر الدولي الرابع: الثقافة العربية الإسلامية: الوحدة والتنوُّع. ـ ١ ـ ٣ ربيع الأول ١٤٢٩هـ الموافق ٩ ـ ١١ مارس ٢٠٠٨م. ـ المنيا: كلية دار العلوم، جامعة المنيا، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م.

٤٦ ـ منطلقات ثقافية لحقوق الإنسان وإشكالية المصطلح. ـ باريس: اليونسكو، ٥/ ١٢/ ١٤٢٩هـ ـ ٣/ ١٢/ ٢٠٠٨م. ـ ٢٧ ص.

٤٧ ـ الموسوعة الفِكرِيَّةُ عَبدُالوهَّاب المسِيري. ـ (محاضرة) النادي الأدبي بالرياض (السبت ٢٠/ ٦/ ١٤٣٠هـ ـ الموافق ١٣/ ٦/ ٢٠٠٩م). ـ ٨٠ ص.

٤٨ ـ نظرة المستشرقين للملك عبدالعزيز وجهوده في توحيد المملكة

www.alukah.net إهداء من شبكة الألوكة

العربية السعودية. ـ في: بحوث مؤتمر المملكة العربية السعودية في مئة عام ٧ ـ ١١/ ١٤١٩هـ ـ الموافق ٢٤ ـ ٢٨/ ١٩٩٩م. ـ الرياض: الأمانة العامَّة للمؤتمر، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م. ـ ٤٦ ص.

٤٩ ـ نقد الاستشراق: مقدِّمة لرصد وراقي «ببليوجرافي». ـ مجلة جامعة الإمام محمد الإسلامية. ـ ع (١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م). ـ ص.

٥٠ ـ وقفات حول العولمة وتهيئة الموارد البشرية. ـ مجلة التعاون الصناعي في الخليج العربي (الدوحة). ـ ع ٨٩ (يوليو ٢٠٠٢م). ـ ص ٥٨ ـ ٧٥.

51 - Cultural Issues in Human Rights and the Vagueness of Terminology - . Perth, Australia: Center for Studies of Muslim States and Societies, University of Western Australia, 2009 -. 20p.

52 - Index of Information Utilizaion Potencial (IUP) as an Information Measure-. Arab Journal for Librarianship & Information Science -. v. 7, no.3 (7/1987) - . p. 4 - 14.

53 - Manpower Deficiency in Saudi Arabia: Its Effect on the Library and Information Profession -. International Library Review 14:3 - 20 (1982).

54 - Principles for Planning Library Education Programs in the Muslim World -. Journal of Muslim Social Scientists, 1982. 19p.

55 - Principles for Planning Library Education Programs in the Muslim World-. Presented in the First Conference of Muslim Librarians and Information Scientists. Sponsored by the Muslim Students' Association. West Lafayette, Indiana: Purdue University, 1982. 18 p.

إهداء من شبكة الألوكة www.alukah.net

المحتويات

المدخل ٧

الفصل الأول: مصطلحات قلقلة في الفكر العربي ١١

التمهيد ١٣

الوقفة الأولى: ترجمة المصطلح ونقله ١٩

الوقفة الثانية: إمكانات اللُّغة العربية ٢٥

الوقفة الثالثة: فكر التهويل ٣٣

الوقفة الرابعة: تمجيد الآخر ٣٧

الوقفة الخامسة: المنحى الفكري للمصطلح ٤١

الوقفة السادسة: بداية الإشكالية ٤٩

الوقفة السابعة: نماذج من المصطلحات ٥٥

الفصل الثاني: الخصوصية والاستثناء الثقافي ١٠٣

التمهيد ١٠٥

الوقفة الأولى: الخصوصية الدافعة والخصوصية الحاصرة ١١٥
الوقفة الثانية: الجذور الثقافية ١٢٧
الوقفة الثالثة: مفهوم العولمة ١٣١
الوقفة الرابعة: العولمة الثقافية ١٣٧
الوقفة الخامسة: محاذير العولمة ١٤٥
الوقفة السادسة: بين الخصوصية والعولمة ١٤٩
الخاتمة: النتيجة ١٥٣
الفصل الثالث: الحقوق ١٥٧
التمهيد ١٥٩
الوقفة الأولى: الاتّفاقيات ١٦٣
الوقفة الثانية: تسييس الحقوق ١٧٦
الوقفة الثالثة: الادّعاءات ١٧١
الوقفة الرابعة: المراعاة الثقافية ١٧٥
الوقفة الخامسة: الكرامة والضرورات ١٨١
الوقفة السادسة: دافعية الخصوصية ١٨٧
ملحق الفصل الثالث:
الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (١٣٦٨هـ/١٩٤٨م) ١٩١
مراجع البحث ٢٠٣
السيرة الذاتية للمؤلّف ٢٢٩