دورة

«ابن زيـــــدون»

نـدوة الحضارة العربية الإســلامية والغــرب
من الخــلاف إلــى الشــراكة

الأبحاث والمناقشات

القسم الأول : الجزء الثاني

الكتّــاب

د. راشـــــد المبـــــارك — د. ســـتـــيـــفـــان ڤلد

د. ديڤيد سولاركوبياس — د. عـبـدالوهاب الأفندي

د. خوان بيدرومونفريرسالا — د. دانيـــال نيـــومـــان

د. عـــلـــي أومـــلـــيـــل — د. نـبـــــــيـل مـطـر

الكويـت

2006

أشرف على طباعة هذا الكتاب وراجعه الباحثان

بمؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري

أ. محمود البجالي

أ. عدنان بلبل جابر

الصف والإخراج والتنفيذ

محمد العلي

أحمد متولي **أحمد جاسم**

بثينة الدوماني

قسم الكمبيوتر في الأمانة العامة للمؤسسة

فهرسة مكتبة الكويت الوطنية أثناء النشر

٨١٠،٩٣١٢ دورة ابن زيدون: الأبحاث والوقائع/ محمد الرميحي... (وآخ). –

ط١. – الكويت: مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، ٢٠٠٦

ج١ (١٩٠٤ص).

«الجزء الأول: ندوة الحضارة العربية الإسلامية والغرب: من الخلاف إلى الشراكة.

١ – الأدب العربي – الأندلس. ٢ – الشعر العربي – الأندلس.

٣ – الحضارة الإسلامية – الأندلس ٤ – الحضارة العربية – الأندلس.

أ – الرميحي، محمد (م.مشارك) ب – مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين

للإبداع الشعري. الكويت (ناشر)

ردمـــــــك: **ISBN : 99906 -72 - 26 - 1**

رقم الإيداع : **Depository Number: 2006 / 00049**

مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري

هاتف: 2430514 **فاكس:** 2455039 (00965)

E-mail : kw@albabtainprize.org

الكويت

2006

الجلسة الرابعة

في بداية الجلسة تحدث الأستاذ **عبدالعزيز السريع** قائلاً: ويأتي صباح جديد ويوم جديد، وتستمر الندوة بأنفاسكم.. ثم دعا نائب عمدة قرطبة والمسؤول عن الثقافة فيها السيد لويس ردريجو غارثيا، حيث تحدث عن قرطبة التي ستكون عاصمة الثقافة الأوروبية للعام ٢٠١٦.. (الكلمة باللغة الإسبانية).

وبعد ذلك دعا رئيس الجلسة لهذه الندوة وهو الدكتور علي عقلة عرسان الأمين العام لاتحاد الأدباء والكتاب العرب إلى المنصة، كما دعا المحاضرين إلى الصعود إلى المنصة أيضًا.

رئيس الجلسة الدكتور علي عقلة عرسان

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته .. أحييكم وأتوجه بالشكر لمؤسسة البابطين على إتاحتها هذه الفرصة لنا لنلتقي هنا في قرطبة التي تعني لنا الكثير إنسانيًا وحضاريًا وثقافيًا. وتعتبر موقعًا ممتازًا للحوار، لتعميق التفاهم ولجعل الثقافة جسور تواصل بين الشعوب، تبقى الحركة عليها في الاتجاهين حتى عندما تختلف السياسات ويختلف السياسيون، ربما كانت آفة التطرف من أشد الآفات إضرارًا، ليس بالثقافة وحدها وإنما بتحكمها بأي موقع وتأثيرها على أي رؤية، فالتطرف يشل البصر والبصيرة، أو يجعلهما في حالة انحراف غير محمودة، وأريد أن أؤكد أهمية أن نضع حدًا لسيطرة التطرف في أي موقع وفي أي فكرٍ وفي أية رؤية، وإذا لم نستطع إلغاءه فعلى الأقل أن نحد من تأثيره لأنه في النتيجة لا يقدم شيئًا إيجابيًا ويفعل فعله في تولد السلبيات.

المثقفون يستطيعون القيام بدور كبير ومؤثر في هذا المجال، وتأثيرهم على السياسة قائم وإن كان المردود المباشر لا يتضح بشكل واضح ولكنه تأثير موجود، فهم إن لم يصنعوا سياسي المستقبل على المدى البعيد، فإنهم يؤثرون في الرأي العام وفي

التوجهات الاجتماعية التي لا يستطيع أي سياسي أن يضعها وراء ظهره بشكل دائم إذا أراد أن يكون وأن يعيش وأن يبني وأن يكون جزءًا من حياة البشر الإيجابية.

والتطرف في الثقافة أو في الفكر، ينقلب إلى أداة على أيدي عناصر قد تهدد حياة الناس والعمران، ومن ثم المناخ الثقافي الصحي السليم، والمناخ الاجتماعي الصحي السليم في أي مجتمع أو بين الأمم، ولذلك عندما تخصص هذه الندوة جلسة خاصة حول موضوع الثقافة والتطرف، أو التطرف والثقافة، فإنها عمليًا تلامس جانبًا هامًا من موضوع يتصل بتعميق التفاهم بين الشعوب، الاختلاف بناء عندما لا يقوم على تعصب مقيت، والتعددية بناءة لأنها تقدم قوس قزح، يبهرنا بجماله عندما يكون الاختلاف والتعدد في مجالات إيجابية تدفع إلى الخلق والإبداع. ولكن عندما تأتي رؤيا التعصب فإن قوس قزح يزول ويبقى تناقض قتَّال قد لا يؤدي إلى سلامة رؤيا وسلامة رأي.

أيها الكرام.. يتحدث في جلستنا اليوم الدكتور راشد عبدالعزيز المبارك والدكتور ديفيد سولار والمتحدث الأول هو الدكتور راشد المبارك فليتفضل.

✱✱✱✱

الثقافة ... والتطرف

أ. د. راشد المبارك

بحث مقدم لندوة الحضارة العربية الإسلامية والغرب: من الخلاف إلى الشراكة، المنعقد في مدينة قرطبة في الفترة ٤ – ٨ أكتوبر ٢٠٠٤ .

كلمة حول المنهج:

عمد الباحث في إعداد بحثه هذا أن يلتزم بمنهج يتمثل في الاعتبارات التالية:

الأول: أن لا يستشهد في ما يكتبه عن التطرف في الغرب – ومنه الولايات المتحدة – إلا بما كتبه الغربيون أنفسهم وأكثرهم من الولايات المتحدة الأمريكية. وذلك حرصاً على الموضوعية والوثوق من صحة الوقائع والأحداث.

الثاني: أن لا يجيء بشيء في البحث عن التسامح لدى المسلمين إلا ما هو من مصدري التشريع الإسلامي (القرآن والسنة) أو من شواهد موثقة من تاريخ المسلمين، وقد جاء أكثرها شهادة للمسلمين من غيرهم مراعاة للاعتبار السابق.

الثالث: مع رغبة الباحث في خلو البحث من غير الحرف العربي إلا أنه اضطر لذلك في الحالات التي يكون فيها اسم العلم أو المنظمة أو الموضوع غير معروف أو متداول لدى قراء العربية وذلك لإمكان الرجوع إليه في مصدره. وجاءت أسماء الأعلام أو المنظمات أو المواضع المعروفة المتداولة مكتوبة بالحروف العربية.

❖ اختار الباحث عنواناً آخر لبحثه هو «التطرف... والثقافة».

الجزء الأول - التطرف

توطئة:

التطرف أكثر الأحداث التي تشغل العالم في وقتنا الحاضر، حديثاً عنه ومقاومة له وتتبعاً لآثاره وبحثاً عن دوافعه، ولعل تاريخ البشر لم يعرف حشداً لجهود وإعدادًا لوسائل ودعوة إلى ملاحقة كما حشد من جهد وأعد من وسائل ودعا إلى ملاحقة لمحاربة التطرف الذي أثمر إرهاباً أو رد فعل لإرهاب، لقد بذلت أموال وأهدرت دماء بسبب الإرهاب – الذي من أقوى أسبابه التطرف – أو في مقاومته ومع أن التطرف ظاهرة شاذة في الشعوب والمجتمعات وبين أتباع المذاهب والأديان، وأن المتطرفين في كل شعب أو مجتمع ومن أتباع كل مذهب ودين قليلو العدد صغيرو النسبة إذا ما قورنوا بالغالبية العظمى من عدد أفراد الشعوب والمجتمعات إلا أن أثرهم وخطرهم لا يجوز أن ينظر إليه من خلال ذلك لأن حجم الأثر والخطر يتجاوز حجم الظاهرة من حيث عدد أفرادها، لذلك فإن ما يبذل من جهد لدراسة هذه الظاهرة ومعرفة جذور نشأتها وعوامل بقائها ونمائها وأسباب انتشارها والمعالجة المؤدية إلى انحسارها من أنبل وأفضل ما يقدم لحماية الحياة والإنسان.

التطرف:

التطرف أكثر الكلمات شيوعاً وتداولاً في وقتنا الحاضر بحيث ترى فئة من الناس في أي تعريف له أو تحديد جهداً يسقط من اعتباره وضوح مدلوله لدى المتلقي فيكون ذلك الجهد مما يدخل في القاعدة القائلة إن: «توضيح الواضح خفاء» على أن الحقيقة هي أنه مع شيوع هذه الكلمة وكثرة تداولها في وسائل النشر فلا تزال هناك حاجة لتعريف ما نعنيه بهذه الكلمة في هذا البحث لسببين:

الأول: أنه لا يوجد تعريف كاف لكلمة التطرف في المعاجم العربية، إذ لم يرد لها ذكر في القاموس المحيط أو الصحاح، وما جاء في لسان العرب لم يزد عن القول «رجل طرف ومتطرف ومستطرف لا يثبت على أمر» وفي المعجم الوسيط «تطرف في كذا تجاوز حد الاعتدال ولم يتوسط » وذكر ALBERT BRETON وآخرون أن القواميس الفرنسية و الألمانية والإيطالية تعرف التطرف بأنه الإفراط على حين تعرفه القواميس الإنكليزية بأنه عنف الوسائل المتبناة [1] .

الثاني: أن التعريف حاجة يوجبها أن يكون هناك مرجع محدد الدلالة لموضوع هذا البحث.

تعريف التطرف:

التطرف هو الشطط في فهم مذهب أو معتقد أو فلسفة أو فكر والغلو في التعصب لذلك الفهم واتخاذه حاكماً للسلوك.

منشأ التطرف:

عدم ورود تعريف للتطرف في المعاجم أو قصور هذا التعريف يماثله أو يقاربه ندرة التأليف في هذا المجال مما يضطر الباحث إلى أن تسقط مفردات هذا الموضوع في مظان كثيرة من تاريخ وثقافة أية أمة يكون التطرف فيها موضوع البحث.

كلمة التطرف في وقتنا الحاضر تحمل كثيراً من الظلال والإيحاءات التي لم يكن لها وجود في تاريخ الكلمة اللغوي – وهو شحيح – وتطلق هذه الكلمة في وقتنا الحاضر للدلالة على عدة حالات من التطرف، منها السياسي والديني والمذهبي والعرقي وغير ذلك من دوافع التطرف وهو في منشئه استعداد ذاتي بمعنى أنه خصلة تنشأ مع الذات وليست شيئاً يسقط عليها من الخارج، فهو بذرة مستجنة في الذات مصاحبة لتكوينها، والعوامل الخارجية مهما كانت ضاجة ومحتشدة لا تخلق بذرة التطرف إذا لم تكن موجودة وإذا لم يكن من طبيعة متلقي هذه العوامل الاستعداد للتطرف، على أن العوامل الخارجية مثل التربية والتعليم والبيئة الدينية والاجتماعية ذات أثر كبير على ذلك الاستعداد من ناحية

تحفيزه وتحويله من وجود بالقوة إلى وجود بالفعل أو إضعافه وتواريه، فهي عوامل تأثير في الدرجة لا في الوجود، ولا يحتاج الباحث إلى كثير من التأمل والبحث لاستجلاء هذه الحقيقة، فالمجموعة من الناس أو الإخوة الذين يولدون لمورث واحد تحيط بهم نفس النشأة والتربية والتعليم والمخالطة والظروف الأخرى لا يكونون – بالضرورة – متحدين في ميولهم وسلوكهم وتوجهاتهم.

صفات المتطرف:

من صفات المتطرف الظاهرة سرعة الانفعال والتوتر وفورة العاطفة، وهو غالباً سريع التصديق لما يسمع والاقتناع والاتباع لما يوجه إليه وعلى الأخص إذا سمع القول أو جاء التوجيه ممن يطمئن إلى صدقه أو يعجب بمسلكه، وبقدر قربه من التصديق والوثوق يكون بعده عن محاكمة الأفكار والمواقف وتفحص المذاهب والمعتقدات، وليس من طبيعة المتطرف التحليل والتعليل والموازنة، وهو في انحيازه إلى فكر أو مذهب أو معتقد يفرط في موالاته لما ينحاز إليه إفراطاً يمنعه من وضعه موضع التحليل أو المسألة إذ إنه يعتقد اعتقاداً جازماً أنه الصواب الذي لا خطأ فيه والحق الذي لا باطل معه، ولا يرى في جانب المخالف له حقاً يجب أن يسعى إليه أو صواباً ينتفع به، وإذا كان التطرف ذا منشأ ديني أو مذهبي أضفى على ذلك المنشأ هالة من القداسة تجعله يرى كل نقد له عملاً من أعمال الشيطان أو من إملاءات الهوى، وإذا حدث أن أُلجِئ إلى محاكمة ذهنية فإنه غالباً ما يروض عقله ليكون شاهد زور لما ينحاز إليه، ولا يجد معاناة في ذلك لأن الإلف الطويل لما هو عليه يجعل عقله مستجيباً لما يدعوه إليه، وعلى ذلك لا تكون لديه كوابح ترده عما ينوي الإقدام عليه، على أن ذلك لا يعني أن المتطرف – بالضرورة – شرير بطبعه، فهو يتوجه في كثير من حالاته بدوافع يعتقد قدسيتها أو نبلها، وظهور التطرف أو انتشاره لا يتوقف على عامل واحد بسبب مفرد – كما مر – فهو قد يظهر أو ينتشر أو ينتقل من حالة إلى أخرى بسبب ديني أو عرقي أو سياسي أو اجتماعي أو غير ذلك من المسببات، إذ إنه مخلوق لا يتغذى بطعام واحد بل يستمد بقاءه ونماءه من كثير من الأطعمة وقد يستمد غذاءه من السنابل الميتة ويستنجد بالغابر من الأفكار أو المعتقدات.

التطرف خبز عالمي:

لا ينفرد بالتطرف شعب دون سواه ولا طائفة من البشر دون غيرها ولا أتباع دين بعينه أو معتنقي مذهب سياسي أو اجتماعي واحد، ولم تعرف دفاتر التاريخ ثقافة واحدة خلت من أفراد زرعوا فيها ما يوقظ الصراع أو يشعله بسبب تطرفهم، وجد التطرف في كل الشعوب وموروس من قبل أفراد وجماعات من أتباع كل الديانات والمذاهب على اختلاف أطيافها.

ظهر في مجموعات وأفراد وموروس على مجموعات وأفراد، ولم تكن الحروب والصراعات التي عرفها البشر لتقع أو تقع بنفس الحدة والاتساع لو لم يكن في مكان القيادة من المتنازعين أفراد تختزن طباعهم موروثاً متوحشاً من الماضي البعيد، فالبوذية التي عرفت منذ ٢٥٠٠ عام أو نحوها بدعوتها إلى التسامح لم تمنع أتباعها من توظيف معتقدها في حشد الجيوش في القديم والحديث لاستبقاء مصالحها ومحاربة جيرانها[٢]، ولم يتورع اليابانيون عن توظيف نفس المعتقد لدفع مجتمعهم إلى الحروب التي خاضوها في أوائل القرن المنصرم، ومن المرجح أن لا تشتعل الحروب الصليبية أو لا تكون كما كانت عليه من العنف والاتساع لولا تطرف (بطرس الناسك) وتطرف بعض سلاطين السلاجقة من المسلمين[٣] وليس من المظنون أن تشتعل الحربان العالميتان الأولى والثانية بما أدت إليه من كوارث كونية لولا التطرف الشديد الذي تنطوي عليه الأفكار النازية والفاشية، وليس الخوارج في تاريخ المسلمين ولا أتباع بعض الجماعات الإسلامية المعاصرة إلا بعض التعبير والترجمة لذلك التطرف المدمر، (والفريسيون) الذين يعرفون في العبرية باسم (فيروشيم) وتعني الذين انعزلوا عن سواهم لأنهم يرون أنفسهم صفوة الله المختارة هم الآباء الروحيون للصهيونية المعاصرة بما اقترفته وتقترفه من مظالم[٤] ولعل ذلك ما دعا الحاخام Geremy Milgrom مؤسس رابطة المتدينين من أجل السلام إلى القول: «من أعظم أحزان حياتي الروحية أن الفرد يمكن أن يجد بسهولة قضية مستمدة من المصادر اليهودية تؤيد العنف...». [٥]

ومع أن التطرف والتعصب والغلو ذات مدلولات واحدة أو متقاربة عند كثير من الناس، فإن الأقرب إلى الحقيقة هو أن التعصب والغلو فرعان لشجرة التطرف، إذ من المتعذر أن يوجد متطرف غير غال أو متعصب لما يعتنق من معتقد ديني أو سياسي أو اجتماعي أو عرقي أي أن يكون ذا اعتدال، كما لا يوجد ذو غلو أو تعصب لا يتطرف في رأيه أو موقفه ويمكن أن يجمع هذه الصفات الثلاث تعبير (عدم الاعتدال) ويشملها جامع واحد هو أن أياً منها ثمرة من ثمار معتقد (Dogma)، فالمعتقد لدى فئة من الناس يدخل صاحبه في سبات قل أن يفيق منه، إنه عامل أول آثاره أن يكف العقل عن عمله فلا يعمل بل إنه يجعل العقل خادماً لما تمليه مشاعر ذلك الفرد وانفعالاته وعاطفته، إنه يجهد في حشد كل الحسنات لذلك الرأي أو المذهب أو المعتقد إن وجدت له حسنات أو قد يختلقها أو يتخيلها، فهو يجعل العقل في كثير من الحالات (شاهد زور).

أقوى صفات بعض المعتقدات المذهبية وأخطرها أنه يجعل صاحبه يقدم على أكثر الأشياء خطراً وترويعاً في بسالة، وقد يقترف أكثر الأفعال ضرراً وهو على بساط وثير من راحة الضمير، ولم يزدحم التاريخ في مساره الطويل بشواهد دالة على ظاهرة معينة كما ازدحم بالشواهد الدالة على مثل هذا السلوك في الماضي والحاضر فلا تزال هذه الظاهرة هي الوقود الذي يشعل وجدان وانفعالات بعض الأفراد والجماعات، فأفكار جماعة إعادة البناء (Reconstruction) كانت النبع الذي استمد منه Mike Bray دافعه لإحراق عيادة الإجهاض في مدينة دلوير[٦] و Baruch Goldsteln الذي وجد في قتل عشرات المسلمين بينما كانوا يؤدون صلاتهم في المسجد الإبراهيمي عام ١٩٩٤ شيئاً من النشوة الروحية، نشأ في بروكلين وكان طبيباً تلقى تعليمه في كلية ألبرت انشتاين[٧] والقس Bonho Effer ترك منصبه وعمله في نيويورك وعاد إلى ألمانيا ليشترك في محاولة لم تنجح لاغتيال هتلر [٨] والذي قام باغتيال انديرا غاندي – أحد القائمين على حمايتها – من أتباع طائفة السيخ، وYagal Amer الذي اغتال إسحق رابين من جماعة تعمل على إعادة بناء الهيكل في القدس ومن أتباع الحاخام Meir Kahn مؤسس الجناح اليميني لحزب Kaho [٩] و Tom Hartley رئيس حزب سياسي كاثوليكي، وغريمه البروتستانتي Ian Paisley وهو من اتخذ العامل المذهبي وقوداً للصراع بين الفريقين المتصارعين في أيرلندا الشمالية عضو في البرلمان

البريطاني وممثل لبلاده في البرلمان الأوربي[١٠]، والذين قاموا بإطلاق الغاز القاتل في قطار الأنفاق بمدينة طوكيو شباب لم تمنعهم ثقافتهم العلمية الجامعية عما أقدموا عليه لأنهم واقعون تحت تأثير العقيدة الهندوسية البوذية[١١]، وخالد الاسلامبولي الذي قام باغتيال الرئيس أنور السادات كان من ضباط الجيش المصري. وإذا اختلفت أديان وثقافات وأعراق من اقترفوا هذه الأحداث فقد تباينت أعراق وديانات وثقافات من وقعت هذه الأحداث عليهم، إن قائمة طويلة من البشر فقدوا حياتهم أو أمنهم بسبب التطرف أو الهوى من كل الأعراق والثقافات، وليس سقراط وابن المقفع، والجعد بن درهم، والحلاج، ولسان الدين بن الخطيب وموسى بن ميمون، وباندت سبينوزا، وموسى مندلسون، وجاليلي، وجان جاك روسو، وجون لوك، وبرونو، وجان دارك، والمهاتما غاندي، إلا أمثلة قليلة لضحايا الأهواء السياسية أو التطرف الأعمى إذا كان في التطرف بصير.

التطرف في الولايات المتحدة

لم نخص الولايات المتحدة بهذا الحديث لأن شعبها أكثر الشعوب تطرفاً أو قبولاً للإغواء والإغراء، إلا أن إفرادها بهذه الوقفة جاء لأمرين:

الأول: أن الولايات المتحدة هي الأولى من بين الدول قوة اقتصادية وعسكرية وسياسية، ومن ثم فهي أقدرها أثراً في من حولها وما حولها، وهذا الأثر لا ينحصر داخل حدودها بل يمتد إلى خارج هذه الحدود، ويزداد هذا الأثر إذا وصل إلى موضع السيطرة والنفوذ فيها من يحمل بذرة التطرف أو يكون ذا ميل إليه.

الثاني: أن الإدارة الأمريكية الحاضرة تقوم بحملة واسعة على ما دعته إرهاباً ولم تسلم – وهي تقاوم إرهاب الأفراد والجماعات – أن تمارس إرهاب الدول والحكومات، وهذا الأمر ليس جديداً يكشف عنه هذا البحث ولكنه ظاهرة سالت بها الأقلام وفاضت بها مصادر الإعلام في داخل الولايات المتحدة نفسها.

مما هو جدير بالتأمل والملاحظة أنه مع ما جاءت به الكشوف العلمية التي تمت على يد كل من كوبر نيقوس، وكبلر، ونيوتن، وجاليلو، وما أثاره فلاسفة ومفكرون نظريون من

أمثال فرانسيس بيكون، وديكارت، وسبينوزا، وفولتير، وما أحدثه ذلك من هزة عنيفة في أفكار الناس وما تصوروه وألفوه عن الكون والحياة، فقد عادت موجة من التطرف الديني وغمرت أوروبا – وبريطانيا بوجه أخص – في القرنين السابع والثامن عشر، ونشأت طوائف متشددة ضيقة الرؤية ترى كل واحدة منها أنها المرجع للتفسير والفهم الصحيح للكتاب المقدس[١٢]، وفي أوائل القرن الماضي بذلت جهود بين الأمريكان والأوربيين لتكوين رابطة حول ما عرف (بالحق الفطري) أو الأساسي (Radical Right) وبدأ نشاطها يقوى ويتسع منذ الستينيات، وقد تعددت المجموعات الأصولية المتشددة وأغلبها من الإنجيليين (Evangelical)، ويشير Stuartsim إلى التشابه القوي بين الأصولية الأمريكية المعاصرة والتطرف الديني الذي ظهر في بريطانيا في القرن السابع عشر، فكلا الفريقين شديد الميل إلى اليهود، حرفي في قراءته للنصوص الدينية، والاعتقاد بالعصمة المطلقة هي مصدر اقتناعهم بما يتبنونه من معتقد، وكتب الرؤية (Visionary Books) هي مصدر الإلهام لدى الطرفين بما فيها من نبوءات مثيرة ومخيفة عن هزيمة ما يدعونها قوى الشر بغضب من الرب، وعقيدة المانوية المؤمنة بإله للخير وآخر للشر تكاد تسيطر عليهم [١٣].

الولايات المتحدة في الوقت الحاضر كما تراه Malise Ruthven سوق موسعة للمقدس، توجد فيها الكنيسة أو تُكيف أو تُخترع لتناسب أي توجه [١٤]، وكما يقول Stuartsim نفسه فإن الأصولية المسيحية هي اللاعب الرئيس في سياسة الجناح اليميني الأمريكي، ونظرته المنحازة لإسرائيل هي المؤثر الأساسي في سياسة أمريكا الخارجية، والأصولية اليهودية هي العقبة العائقة عن السلام في الشرق الأوسط [١٥].

الشواهد على الدعوة إلى سيطرة التوجه الديني وسلطة الكنيسة صارت من الكثرة كما أشارت Ruthven بحيث صار يتعذر إحصاؤها، وقد يكون مما يلقي مزيداً من الضوء على هذا الجانب إيراد بعض ما جاء في ذلك ومنه قول Gary Bauer المستشار للرئيس Regan والرئيس السابق لمركز أبحاث العائلة: «نحن ملتزمون بحرب سياسية واجتماعية وثقافية، هناك حديث كثير عن التعددية في أمريكا ولكن المؤكد أن قيم فئة ما ستسود...» وتعلق Blaker على ذلك بقولها «...الحرب التي يتحدث عنها Bauer ليست حرباً على الأعداء السابقين من

الشيوعيين أو الحرب الحديثة على ابن لادن أو الإرهابيين الإسلاميين، إنه يدعو إلى حرب بين الأمريكيين من أجل الحق في إملاء الأخلاق والسلوك الاجتماعي لأي فرد في الولايات المتحدة»[١٦]، ومثل ذلك ما قاله Coach Mc Cartney رئيس منظمة (حافظو العهد) (Pomise Keepers) وهو: «جيشنا قائد للحرب وسلاحه الله في هذه الحرب، وما على رجال هذه الأمة أن يسمعوه هو كلمة الله... إننا ذاهبون إلى الحرب كما لو كانت هذه الليلة..»[١٧] ومثل ذلك ما قاله Wiliam Martin أستاذ الديانة بجامعة Rice وأحد أعضاء منظمة (إعادة البناء) عن اعتقاد وتصور المنظمة بقوله: «لدى المسيحيين تفويض بإعادة بناء المجتمعات البشرية، وهم مقتنعون أن الكتاب المقدس يقدم المخطط لشكل العالم الصحيح الذي يعاد بناؤه...» [١٨] ويعبر Gary North أحد منظري منظمة الحق المسيحي (Christian Right) عن الاتجاه السابق بقوله: «للمرة الأولى في ثلاثمائة عام يظهر عدد متنام من المسيحيين أنفسهم على أنهم جيش في الحركة (الحق المسيحي) وهو جيش يزداد نموه، ونحن نطلق – عن وعي – الطلقة الأولى..» [١٩] وينقل Randal Terry عن Edwin Kagin مؤسس منظمة (مقاومة الإجهاض) قوله: «أريدك أن تدع موجة من الكراهية وعدم التحمل تغمرك، نعم الكراهية شيء طيب، هدفنا المسيحية وعلينا واجب إنجيلي، إننا مدعوون من الله أن نستولي على البلاد وأن لا تكون هناك تعددية في الرأي...» [٢٠] وقد ارتفع أتباع الكنيسة التي ينتسب إليها Kagin من ٣٢٪ إلى ٣٧٪ خلال الأعوام الأربعة الأخيرة من عشر الثمانينات من القرن المنصرم [٢١]. مما يستدعي الانتباه والقلق معاً تنامي هذا الاتجاه الأصولي في المجتمع الأمريكي، فقد بلغ عدد هذه التنظيمات تسعة وخمسين تنظيماً أو أكثر من ذلك، ممن أسماهم كل من Weinberg و Kaplan (نخبة جماعة الكراهية) ومنهم ذوو أصول يهودية ومن ذوي الأسماء البارزة في الكونغرس أو في مناصب رسمية عالية، وقد أورد المؤلفان مقتطفات مما أذاعته بعض هذه التنظيمات مثل KKK و الأمة الآرية (A.N) والحلفاء القوميون (N.A) وكنيسة الخالق العالمية، تحمل بعض أفكارهم الدالة على مدى التطرف الذي وصلوا إليه [٢٢].

هذه الظاهرة التي تبدو غريبة وغير منتظرة تفسر ما ذكره DE Toquevill من أن المجتمع الأمريكي من أكثر المجتمعات قبولاً لما يسمع أو يوجه إليه عكس ما يظن به من عقلانية...[٢٣] ويوجز Noam Chomsky هذا المعنى بقوله: «تقوم الولايات المتحدة منذ ثلاثين عاماً بنسف السلام (سلام الشرق الأوسط)، وإذا حدثتُ جمهوراً من الأكاديميين أو المتعلمين فلن يعرفوا عما أتحدث لأنهم لا يعرفون أن الولايات المتحدة هي التي تنسف السلام..»[٢٤].

هذه الصورة تلقي ضوءاً كاشفاً لفهم ما يحدث في الولايات المتحدة في الوقت الحاضر، لقد وضع مخططو الحرب ما عرف باسم (القرن الأمريكي الجديد) قبل حادث ١١ سبتمبر بأعوام، وهو يقضي بإسقاط نظام صدام وإقامة حكم في العراق موال لأمريكا وإسرائيل[٢٥]، ومن الممكن أن يكون حادث ١١ سبتمبر قد عجل في الشروع في التنفيذ بإدارة الرئيس جورج بوش، لقد بلغت هذه الرغبة المتأججة في تنفيذ هذا المشروع إلى تقديم قائمة ظهرت بالغة الدقة والتفصيل عن مفردات أسلحة الدمار الشامل[٢٦] التي يملكها العراق يهدد بها أمن الولايات المتحدة والبلاد المجاورة وبقية العالم، وبعد أعوام من البحث والتفتيش في كل الأماكن لم يستثن منها غرف نوم الحاكم بأمره في بغداد وبعد أكثر من عام من الاستيلاء على العراق وتجنيد الآلاف مزودين بكل وسائل الكشف لم يعثر إلا على شيء واحد هو (السراب). وإذا كان إسقاط نظام بالغ الوحشية والتدمير مثل نظام (صدام) أمر مطلوب ومرغوب إلا أن شن حرب على بلد مستقل سوغت بذرائع مكذوبة أو غير موثوق بصحتها بادرة غير مسبوقة في التاريخ الحديث.

الصلة بين التطرف والكراهية

الكراهية ترتبط بالتطرف ارتباطاً وثيقاً يصل أحياناً إلى الملازمة والاقتران، وقلَّ أن يخالط متطرفاً شعور محبة لمن يخالف ما يذهب إليه من مذهب أو اعتقاد. على أن العلاقة بينهما – التطرف والكراهية – ليست علاقة جدلية تسلك هذين الأمرين في دائرة مغلقة

يتعذر منها معرفة أي الأمرين يكون مقدمة أو نتيجة، ذلك أن الكراهية قد تطرأ على الذات أي تكون ضيفاً حالاً عليها من الخارج وليست – في أغلب حالاتها – صفة متأصلة في الذات، وعندما كتب (أرسطو) عن النفس في دوافعها وميولها لم يزد عن الإشارة العابرة إلى الكراهية جاعلاً إياها مفردة من مفردات العاطفة[٢٧]، وفي بداية علم النفس التجريبي الذي بدأه Weber في القرن الثامن عشر محاولاً أن يسلك في بحثه مسلك العلوم الفيزيائية لم يستطع أن يلقي على هذا الشأن ما يجليه من وضوح، وقد أسفرت الاختبارات التي قام بها Iippitt على ثلاث مجموعات من الصغار على تأثير أسلوب التربية والمعاملة على سلوك كل مجموعة أن أكثرهم ميلاً إلى الكراهية والعنف تلك المجموعة التي تعرضت لتربية قسرية[٢٨]، فالكراهية إذًا نبتة يمكن أن تغرس في الذات وهي الوقود الذي يستغله الطامعون والمغامرون للوصول إلى غايتهم وقد نقل (جوبلز) وزير الدعاية في العهد النازي عن هتلر قوله «لقد أعطى الله كفاحنا شامل بركاته وأكثر هداياه روعة... إنها بغض أعدائنا أولئك الذين نكرههم من كل قلوبنا»[٢٩] فالكراهية هنا جاءت نتيجة للمعاداة، والتطرف من أسباب الكراهية والعوامل الجالبة لها، وهذا أمر مفهوم ومتوقع طالما أن المتطرف يخلع على عقيدته أو مذهبه أو موقفه كل صفات الحق والكمال ومن ثم يخلع هذه الصفات عمن يخالفه في موقفه أو معتقده.

الثقافة

كما لم يرد ذكر لكلمة التطرف في أكثر المعاجم فإنه لم يرد تعريف في هذه المعاجم لكلمة الثقافة بالمحتوى والإيحاءات التي تحملها في وقتنا الحاضر. فلم يزد القاموس المحيط عن القول: (ثَقُفَ) ك (كَرُمَ) صار حاذقاً فطناً خفيفاً وثقّفه سوّاه، وثاقفه فثقفه غالبه فغلبه» «وفي الصحاح ثقف الرجل صار حاذقاً خفيفاً» وفي اللسان شيء قريب من ذلك، وعرّف المعجم الوسيط الثقافة بأنها «العلوم والمعارف والفنون التي يطلب الحذق فيها» وعرف قاموس Webster الثقافة بأنها «نمط متكامل للمعرفة الإنسانية والاعتقاد والسلوك القائم على مقدرة الفرد على التعلم ونقل المعرفة إلى الأجيال التالية...» «وفي قاموس Oxford» الثقافة: «مرحلة أو حالة من التطور الفكري والحضاري شاملة العلوم والأدب...».

وفي الغرب لعل هذا المصطلح لم يعرف بمفهومه الحاضر أو ما هو قريب منه إلا بعد الثورة الصناعية، وقد حاول كثير من كتاب الغرب وضع تعريف لهذا المصطلح كما فعل (ريموند وليمز) في مجلة السياسة والأدب Politics & Letters، إلا أنه لم يفلح في وضع تعريف مانع جامع لها.

يمكن القول أن تثقيف النفس هو الرقي بها من طورها الأدنى في مكانة الإنسان إلى مكانها الأعلى من قيادة الإنسان، والحد الأدنى من الثقافة زاد من المعارف ونصيب من التجربة تعين على سداد الفهم وإصابة الحكم، وليس هناك تخوم لحدها الأعلى حيث تكون وقود الفكر وإضاءة له في إشراقه وإيراقه.

وفي واقع الناس تقوم تلك العلاقة الطردية الواضحة بين نصيب أي شعب من الثقافة ومكانه من سلم الرقي الإنساني قيادة وريادة، قبضاً على ناصية القوة واكتشافاً لأسرار الكون واستفادة من سننه.

وحيث إن الفكر سابق للحدوث، بل مقرر له ومفضٍ إليه، فإن إصابة أي حدث وسلامة أي موقف تحكمه علاقة لازمة بين حدوثه ومحدثه وسلامة وإصابة المحدث، وتأديته لغايته، ذو صلة بالحظ من الثقافة خف وزنه أو ثقل، ولا يجد الباحث عناءً في إدراك صحة هذا التحليل في واقع المجتمعات وما تدل عليه إحصاءات المنظمات الدولية ومنها منظمة التربية والعلوم والثقافة، وعلى ذلك يمكن أن نعرف الثقافة بما:

تعريف الثقافة:

الثقافة هي جماع المعارف والتجارب والخبرات وأثر البيئة ونمط الحياة على الفرد من حيث تفكيره وسلوكه وتعامله مع الظروف والأحداث.

✱✱✱✱

الجزء الثاني

الصلة بين الثقافة والتطرف

هل هناك صلة بين الثقافة والتطرف...؟ سؤال يمكن أن يجاب عليه بـ(لا) و(نعم)، يمكن أن يجاب عليه بـ(لا) لأن الثقافة (أي ثقافة) لا تخلق التطرف إذا كان حامل هذه الثقافة لا يحمل بذرته، ذلك أن الثقافة الواحدة بل البيئة الواحدة التي تشمل النشأة والتعليم والمجتمع والموروث والمعاش وغير ذلك في مجتمع، لا تجعل أفراد هذا المجتمع متفقين في ميولهم وسلوكهم وفي ما يحبون ويكرهون، ومن ناحية أخرى يمكن أن يجاب على هذا السؤال بـ(نعم) لأن التطرف يمكن أن يقوى أو يضعف، يخمد أو يشتعل عند من يحمل بذرته، أي يمكن أن يتحول من وجود بالقوة الى وجود بالفعل بسبب الثقافة التي يولد فيها الفرد ويتغذى بها ويعايشها. وقد مرّ في الجزء الأول من هذا البحث من الشواهد في كل الثقافات وبين كل الأمم ما يدل على ذلك ويؤكده، لذلك جاء تاريخ العرب والمسلمين كغيرهم، يجد القارئ له أمثلة من التسامح والتعصب والتطرف والاعتدال بسبب من طبيعة البشر لا بسبب من إملاء ثقافتهم، وما تحويه الصفحات التالية ليس سوى نماذج قليلة مما اشتملت عليه أوراق التاريخ الإسلامي وهي تدل على أن التسامح هو الأغلب الأعم وأن التطرف والغلو نقط قليلة سوداء في صفحة لامعة البياض.

يكتب في هذا الموضوع زميلان آخران، ومن المؤكد أنهما سيتناولان أثر الثقافة غير العربية والإسلامية في صلتها بالتطرف لذلك سيكون هذا البحث محصوراً على بحث العلاقة بين الثقافة العربية – الإسلامية والتطرف.

المكون الأساسي للثقافة عند المسلمين – عرباً وغير عرب – هو القرآن الكريم بما فيه من توجيه طالَبَ الناس بالالتزام به، وأن يكون الحاكم لسلوك الفرد والجماعة، ومكانة القرآن الكريم في عقول المسلمين وتأثيره في وجدناهم مكانة العامل الفاعل في تكوين

شخصية المسلم، بحيث يقل أن يلاحظ مظهر من مظاهر حياة المسلمين مبتوتة الصلة بهذا التأثير، والمكوِّن الثاني لهذه الثقافة هو (السنة)، وهي ما صح من قول النبي أو عرف من عمله، يأتي بعد ذلك العامل الثالث في تكوين هذه الثقافة وهو ما يحيط بالفرد في نشأته وتعليمه ومخالطته في مجتمعه أو خارج مجتمعه، على أن ما ينبغي ملاحظته أن المصدرين الأولين (القرآن والسنة) بما لهما من تأثير في صياغة نظرة المسلم للكون والحياة وفي توجيه السلوك لا يعني بالضرورة أن نظرة وسلوك جميع المسلمين أو الغالبية منهم انعكاس تام لما جاء في هذين المصدرين من توجيه، واقع المسلمين وتاريخهم هو المرآة الدالة على ما بين النظرية والتطبيق أو التوجيه والممارسة من مفارقة أو مطابقة.

لن يكون هذا البحث إحصاءً أو استقصاءً لما جاء في هذين المصدرين (القرآن والسنة) ولكنه إشارات إلى المعالم البارزة في كل منهما تكفي للدلالة على ما إذا كان ما جاء فيهما باعثاً على التطرف أم صادّاً عنه، وما أبانه من ذلك تاريخ المسلمين قرباً أو بعداً مما جاء من توجيه في هذين المصدرين.

أ- ما جاء في القرآن

أول ما يستوقف نظر القارئ للقرآن هي النظرة الكونية للإنسان من حيث إنسانيته فقط وذلك في قول الله مخاطباً الرسول «وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين»[٣٠] فرسالة الإسلام رحمة وليست شقاء، وهذه الرحمة للبشر كافة وليست خاصة بفئة منهم، ومن هذه الرحمة التوجيه الصريح أن لا إكراه في الدين «لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي..»[٣١] ثم يتكرر هذا التوجيه بصيغة الاستفهام الإنكاري «ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين....»[٣٢] وقد جعل الله مما منّ به على المسلمين أن جعلهم أمة وسطاً «وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا...»[٣٣] ومن الجدير بالذكر إشارة الآية إلى أن التوسط - أي الاعتدال - الذي لا تتأتى العدالة في غيابه هو المؤهل لهذه الشهادة، وعلى عكس الاعتدال إنكار الغلو - وهو ثمرة من ثمرات التطرف - في أكثر من موضع في القرآن «قل يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم غير الحق ولا تتبعوا أهواء قوم قد ضلوا...»[٣٤] وقال: «يا

أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله إلا الحق...»[٣٥] ففي هاتين الآيتين جعل الغلو مقترناً بالضلال والبعد عن قول الحق، وهو يرسم صورة واضحة المعالم في مسالك هذا الأفق الرحب للتعامل مع الناس كافة، وفي ذلك يقسِّم المخالفين إلى أربعة مستويات، جعل لكل مستوى منها قانوناً للتعامل معه:

المستوى الأول: وهو مستوى يضم جميع البشر الموافق والمخالف تعددت أعراقهم وأديانهم وألوانهم وأنماط حياتهم وثقافاتهم، وجعل قانون الموقف منهم التعارف لا التخالف وأن مقياس الفضل فيهم هو البعد أو القرب من (التقوى) وهي في التعبير القرآني الخشية من الله تحجب صاحبها عن الشر وتلزمه بالصالح من العمل، وذلك هو المفهوم من قوله تعالى: «يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم...»[٣٦]، وجاء الخطاب في هذه الآية للناس وأل التعريف جاءت هنا لاستغراق الجنس وتأكد هذا الاستغراق بإشارة الآية إلى الشعوب والقبائل وجعلت هذا الاختلاف من دواعي التعارف والتآلف لا من أسباب الفرقة والاختلاف.

المستوى الثاني: هو موضع فئة من الناس مخالفة في الدين ولكنها مسالمة للمسلمين غير ساعية لهم في أذى، وهذه جعل قانون التعامل معها قوله تعالى: «لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم...»[٣٧] فالقانون هنا معهم ليس الإقساط إليهم وهو العدل فقط بل تجاوز ذلك إلى الأفق السامي من خلق الإنسان وهو (البر) بما تحويه هذه الكلمة من إيحاءات وظلال وهو أعلى درجات الإحسان كما يستدل على ذلك من وصف يحيى بقوله «وبرّاً بوالديه ولم يكن جباراً عصياً...»[٣٨].

المستوى الثالث: وهو المكان الذي يضع القرآن فيه المخالف في الدين المجادل عن معتقده أي من يطلب لنفسه حق الإسماع كما يُطلب منه واجب الاستماع، وفي هذا الجانب جاء قانون: (ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن...)[٣٩] ومن الإحسان حسن الخطاب والاستماع وحسن الإسماع، ومما يستوقف الانتباه أن الآية لم تأت بلفظ وجادلوا

أهل الكتاب بالتي هي أحسن لتفهم وجوب المجادلة على أن يكون طابعها الإحسان، بل هي تنهى عن المجادلة إلا بالتي هي أحسن، وهذا المطلب الذي يوجه الله عباده إليه بلغ أفقاً لم يعرف أن قوانين البشر أو دفاترهم بلغت أفقاً في مثل سموه ولا أكرم في إعطاء الحق للآخر، وذلك هو قول الله على لسان نبيه: (وإنا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين)[٤٠] فذلك لا يعني الشك في موضع الحق أين يقع من الطرفين المتخالفين – والرسول مؤيد بالوحي – وإنما يعني تقرير حق الآخر في التفكير والتعبير والمحاورة لأن ذلك هو المدخل إلى إقناعه لا اقتلاعه[٤١].

المستوى الرابع: وهو مكان المخالفين المحاربين، وقد جاء قانون التعامل مع المحاربين في عدة مواضع من القرآن (الآيات ٣٩ – ٤٠ من سورة الحج، والآيات ١٠٩ – ١٩٢ من سورة البقرة، والآيات ٨٨ – ٩٠ من سورة النساء، والآيات ٦٠ – ٦١ من سورة الأنفال...) وفي غير ذلك من المواضع، والقارئ لهذه الآيات يجد سلكاً واحداً ينظمها جميعها وهي أنها تتحدث عن قانون حرب لا قاعدة سلم وتبين التصرف في حالة المواجهة لا المصالحة، وذلك أمر مفهوم في ظروفه ودواعيه، فليس من طبيعة البشر أن يطلب من جندي في ساحة قتال أن يقابل بالمعانقة والمصافحة خصماً يلقاه بفوهة مدفع أو إطلاق صاروخ.

ب – ما جاء في السنة:

جاء في كتب الحديث قول النبي: (من آذى ذميّاً فأنا خصمه يوم القيامة) وكان عمله إكمالاً لما جاء في القرآن وإنزالاً له إلى الواقع فالصحيفة التي أمر النبي بكتابتها ميثاقاً بين أهل المدينة كافة جعلت المسلمين وغيرهم من ذوي الديانات الأخرى يداً واحدة وصفّاً واحداً على من يعتدي عليهم ولم يختل هذا العهد مع اليهود إلا بعد ما ظهر من نكثهم به، وجاءه وفد نصارى نجران فاستقبلهم في المسجد وصاروا يقيمون صلاتهم في جانب منه وكتب لهم كتاباً أعطاهم فيه جوار الله وذمة محمد رسول الله (صلى الله عليه وسلم) على أنفسهم وملتهم وأموالهم وأراضيهم وبيعهم، وجاء (أبو بكر) فأوصى لهم بما أعطاهم الرسول وتبعه (عمر) في ذلك[٤٢] وجاء هذا التوجه واضحاً في ما عمله (عمر) عندما دخل القدس وما أعطاه لأهلها من أمن على أنفسهم وأموالهم وبيعهم وامتناعه عن الصلاة في كنيسة القيامة حتى لا يتخذ من صلاته ذريعة لتحويلها مسجداً.

شهادة التاريخ:

أثر هذا التوجيه الذي جاء في القرآن وسنة النبي هو الغالب في تاريخ المسلمين فقد توسع (معاوية بن أبي سفيان) في إلحاق المسيحيين بعمله واختار عبدالملك بن مروان الراهب Athnsius مؤدباً لأخيه عبدالعزيز وكان يوحنا الدمشقي من البارزين في بلاطه [٤٣].

وذكر Thomas Arnold عن كثير من المؤرخين أن الراهب Timo Thous يعقد مناظرات بين الأديان في مجلس الخليفتين الهادي والرشيد[٤٤].

وفي خلافة المعتضد العباسي كان محمد بن يوسف وهو مسيحي والياً على الأنبار، كما كان نصر بن هارون المسيحي الوزير الأول للسلطان عضد الدولة البويهي[٤٥]، وكان كثير من الأعلام في مجالات الطب والأدب والترجمة – من غير المسلمين – يحتلون مكانة بارزة بينهم، ومن الوثائق ذات الدلالة الواضحة على نوع العلاقة بين المسلمين والمسيحيين الرسالة التي ذكرت (زجرد هونكه) أن البطريرك (تيودسيوس) من رهبان بيت المقدس بعثها إلى الأسقف (أجتانيوس) في بيزنطة في القرن العاشر الميلادي يقول فيها: (إن العرب هنا هم رؤساؤنا الحكام وهم لا يحاربون النصرانية بل على عكس ذلك يحبونها ويوقرون رهباننا ويجلون قسيسينا)[٤٦].

ومما يدخل في ذلك ما كتبه الراهب Odo Of Deuil الذي صحب لويس السابع في الحروب الصليبية عن بعض أحداث هذه الحروب وهو قوله: (بينما كان الصليبيون يحاولون شق طريقهم إلى بيت المقدس منوا بهزيمة فادحة على أيدي الأتراك وبلغوا مدينة (أتاليا) الساحلية وفيها تمكن الذين استطاعوا أن يرضوا المطالب الفادحة التي يفرضها عليهم تجار الإغريق من الإبحار إلى إنطاكية وخلفوا وراءهم المرضى والجرحى تحت رحمة حلفائهم الإغريق على أن يمدوا الحجاج بعدد من الحرس وأن يعتنوا بالمرضى والجرحى، ولكن لم يكن الجيش يغادر المكان حتى أخبر الإغريق الأتراك بحال الحجاج وراقبوا في صمت ما أصابهم من المجاعة والمرض وسهام العدو، وحاولت جماعة منهم تبلغ ثلاثة أو أربعة آلاف الفرار، ولكن كان الأتراك بلغوا المعسكر وهجموا عليهم ليكملوا

انتصارهم، وكان حال من نجا من الموت يبلغ حد اليأس لولا أن منظر شقائهم لم يذب قلوب المسلمين فعالجوا المرضى وأغاثوا الفقير والجائع وبذلوا لهم العطاء في سخاء فكان البون شاسعاً بين المعاملة الرحيمة التي لقيها الحجاج من الكفار (المسلمين) وما عانوه من قسوة إخوانهم المسيحيين الإغريق...)[٤٧].

ومن أكثر الشواهد دلالة على العلاقة بين المسلمين وسواهم ما أوردته (زجرد هونكه) نفسها عن الصلة الوثيقة بين (فريدريك الأول) قيصر ألمانيا وبين (صلاح الدين)، والحروب الصليبية لم تضع أوزارها وهي علاقة بلغت من المكانة قدراً جعل صلاح الدين يبعث وفداً للقيصر (١١٧٣) يطلب منه يد ابنته لأحد أبنائه[٤٨]، ويذكر ابن جبير في رحلته أن قوافل التجارة كانت تتجه من الجنوب إلى الشمال والعكس أي بين بلاد المسلمين وبين البلاد الأوربية حاملة للبضائع وعائدة بها والجيوش تتقاتل، وكما كانت هذه العلاقات قائمة بين الشعوب عامة فقد كانت قائمة كذلك بين الأفراد منذ فجر الإسلام، فقد جاور النبي غير المسلمين في المدينة وقبل شيئاً مما يهدون إليه، وقصة المرأة اليهودية التي بعثت للنبي كتف شاة، ورهن درعه لدى يهودي من الأمور المعروفة في مصادر التاريخ، ولم يقطع (حسان بن ثابت) صلته بالملوك الغسانيين بالشام، بل لم تمنعه عودة (جَبَلَةَ بن الأيهم) إلى النصرانية في عهد عمر من تلك الصلة كما ورد ذلك في ديوانه، وقد بقيت طائفة من قبائل العرب ومنها قبيلة بني كلب على نصرانيتها إلى ما بعد الخلافة الراشدة، ولعل مصعب بن الزبير يشير إلى ذلك عندما قال:

أحب بني العوّام طرّاً لحبهـا
ومن أجلها أحببتُ أخوالَها كلبا
فإنْ تُسلمي نُسلمْ وإن تتنصَّري
يُعلِّقْ رجالٌ بين أعينهم صُلْبا

حوت كتب الأدب شواهد كثيرة عما نشأ من الألفة بين المسلمين وغيرهم من أتباع المعتقدات الأخرى ومنه ما روته عن (خلف بن المثنى) من قوله: «شهدنا عشرة في البصرة يجتمعون في مجلس لا يعرف مثلهم علماً ونباهة وهم: الخليل بن أحمد (سني) والحميري

الشاعر (شيعي) وصالح بن عبدالقدوس (شاك) وسفيان بن مجاشع (خارجي) وبشار بن برد (شعوبي ماجن) وابن رأس الجالوت (يهودي) وابن نظير المتكلم (نصراني) وعمر بن المؤيد (مجوسي) وابن سنان الحراني (صابئي) كانوا يجتمعون فيتناشدون الأشعار ويتناقلون الأخبار في مودة لا تعرف منهم الاختلاف الشديد في دياناتهم[٤٩].

الألفة بين المسلمين وسواهم من أصحاب الديانات الأخرى تملأ كتب الأدب ومن ذلك قول أبي الطمحان الأسدي:

معي كلُّ فضفاضِ الثيابِ كأنهُ
إذا ما جَرتْ فيه المدامُ فتيقُ
بنو الصُّلب والحدّاء كل سميذعٍ
له في العروقِ الصالحاتِ عروق
وإنّي وانْ كانوا نَصارى أحبُّهُمْ
ويرتاحُ قلبي نَحْوَهمْ وَيَتُوق

ومثل ذلك قول مسعود الفزاري:

وَجَدْنا في اليَهودِ رجالُ صدقٍ
على ما كانَ من دينٍ يريبُ
لعَمْرك إنني وبني غريضٍ
لمثل الماء خالطهُ الحليب
خليلانِ اكتسبْتُهما وإني
لخلة ماجد أبدًا كَسُوب [٥٠]

ومما هو بالغ الدلالة في هذا الجانب تلك العلاقة الوثيقة بي أبي إسحاق الصابي وهو أحد الأعلام البارزين في الأدب وبين الشريف أبي أحمد الموسوي وتحول هذه العلاقة إلى مودة حميمة بين ابنة الشريف الرضي صاحب المكانة في الدين والأدب وبين إسحاق الصابي نفسه، وهي مودة جعلت الشريف الرضي يتمنى لو يهب صديقه في شيخوخته جزءًا من عمره وأن يحمل عنه عبء شيخوخته، وذلك حين يقول:

ولو أنَّ لي يوماً على الدهر إمرةً
وكانت ليَ العدوى على الحدثانِ
خلعتُ على عطفيك برد شبيبتي
جوادًا بعمري واقتبال زماني
وحمّلت ثقل الشيب عنك مفارقي
وإنْ فلَّ من غربي وغضّ عناني
على أنه ما انفلَّ من كان دونه
حميمٌ يُرامي عن يدٍ ولسانِ

وعندما توفي الصابي بكاه صديقه بمراثٍ هي نفحات وفاء ولواعج أحزان:

أرأيت من حملوا على الأعواد
أرأيت كيف خبا ضياء الوادي
ما كنت أعلم قبل وضعك في الثرى
أن الثرى يعلو على الأطواد

وقوله:

أقول لركْبٍ رائحين تعرَّجوا
أريكم به فرعًا من المجد ذاويا
رأيتك كي أسلوك فازددتُ لوعةً
كأن المراثي لا تجدّ المرازيا
وأعلَمُ أنْ ليس البكاءُ بنافعٍ
عليك ولكني أسلِّي الأمانيا[٥١]

لقد جاء إيراد هذه النصوص لما تصوره من دلالة لا تنحصر على تصوير العلاقة بين فردين، ولكن لدلالتها على شعور المسلمين تجاه سواهم، فما كان الشريف الرضي وهو من هو في مكانته الدينية والاجتماعية وتربعه على سدة نقابة الطالبيين ليجهر بما في نفسه هذا الجهر لو كان ذلك مما يحاربه مجتمعه أو يأباه.

علاقة المسلمين بسواهم في الأندلس:

الشعوب التي امتد إليها الإسلام في الشرق الإسلامي أقبلت عليه باقتناع ودافعت عنه بحماسة، وكان لها نصيب وافر من المشاركة في الحضارة الإسلامية، إلا أن ذلك لم يمنع من استبقاء بعض الأجناس على شيء من الشعور بأصولها العرقية والثقافية وأحياناً الشعور بالتفوق العرقي على الجنس العربي في ما عرف في الشرق الإسلامي (بالشعوبية)، ولم يكن هذا الشعور شيئاً يضطر أصحابه إلى إخفائه أو التستر عليه بل كان مجالاً للإعلان والمجادلة، وكان لهذا التوجه أعلامه ودعاته وكان لهم من الرادين عليهم من العرب نظراء، ولكن الحال في الأندلس اختلف عن ذلك اختلافاً بيناً، فعندما دخل المسلمون الأندلس انتشر زواجهم من أهل البلاد التي دخلوها ولم يمض على دخولهم أكثر من قرن حتى نشأت أجيال عرفت باسم (المولدين)، امتزجوا بالوافدين بحيث صار من الصعب التفريق بين العرب الخلص وبين أولئك المولدين[٥٢] وإلى جانب أولئك المولدين وجد ما عرف باسم (المستعربين) وهم من اصطبغوا بالثقافة العربية ولم يدخلوا في الإسلام وقد (جهد جولدزيهر) Goldziher أن يجد أثراً للشعوبية التي وجدت في الشرق بين المولدين أو حتى بين المستعربين من الإسبان في الأندلس فلم يجد لذلك أثراً[٥٣]. بل إن مما يستوقف النظر ذلك الإقبال المدهش من أولئك المستعربين – فضلاً عن المولدين – على اللغة العربية والثقافة العربية بحيث صار ذلك أمراً مألوفاً لدى أهل البلاد الأصليين لم يوجد من بينهم من يستغرب ذلك أو ينكره إذا استثنينا الكتابات القليلة التي كتبها بعض رجال الدين فجاءت وثائق دالة على مدى انتشار الإقبال على اللغة والثقافة العربيتين، ومن هذه الوثائق الوثيقة التي نقلها (مونت قومري) عن أحد الرهبان في أواسط القرن التاسع الميلادي وهو قوله: «شبابنا المسيحي بمظهرهم الأنيق معروفون بتلقيهم من سواهم، إنهم منتشون بالبلاغة العربية التي يجيدونها بنهم ورغبة، إنهم يناقشون بحماس كتب (المحمديين) وبلاغتهم جاعلين هذه الكتب معروفة بإطرائهم لها وجاهلين كل شيء عن جمال التراث الكنسي الذي ينحدر من الفردوس، اللاتينيون لا يبدون اهتماماً يذكر تجاه لغتهم إلى حد أنك لا تجد واحداً بين الألف من عامة الناس يكتب في بيان رسالة يستفسر فيها عن صحة صديق له، في حين تجد عدداً لا يحصى ممن يستطيع أن يستبعد بقدرة

العبارات المصطنعة في لغة (المحمديين)، بل إنهم يجيدون نظم الشعر أكثر من أهل اللغة أنفسهم...»[٥٤]، ومثل ذلك ما نقلته ماريا مينوكال (Maria Menocal) عن باول الفاروس (Paul Al Varus) أحد أعلام المسيحيين في قرطبة في القرن التاسع نفسه وهو قوله: «المسيحيون يعشقون قراءة الشعر والغزل العربي، إنهم يدرسون المعتقدات والفلسفة العربية لا ليدحضوها ولكن لكي يتمكنوا من لغة عربية أنيقة، أين تجد اليوم من يقرأ الشروح اللاتينية على الكتاب المقدس أو يقرأ الأناجيل ونبوءات الرسل، كل الشباب المسيحي الموهوب يقرأ بحماس الكتب العربية...»[٥٥].

هذه الظاهرة التي صارت مألوفة والتي أشار إليها النصان السابقان تبدو غريبة لأول وهلة وعصية على التعليل ما لم نأخذ التعليل الذي أشارت إليه مينوكال وهو قولها «إن مجال الثقافة العربية مرتبط بالدين ومنفصل عنه فقد جاء المسلمون إلى إسبانيا بشيء قل أن يشار إليه وهو اللغة التي تعبر بقدرة وأناقة عن كل احتياجات الإنسان خارج المعتقد الديني، فاللغة التي احتضنها الإسبان ليست ما يقال في الصلوات ولكنها اللغة التي مكنت عبدالرحمن الأول (الداخل) من مناجاة نخلة شاكياً لها شعوره العميق بغربتها وغربته...»[٥٦]، وهي بذلك تشير إلى شعر لعبد الرحمن الداخل قاله مناجياً واحدة من شجر النخل الذي نقل من الشام إلى الأندلس وهو قوله:

تبـــدّت لـنا بـين الخـــمـــائلِ نـخـلـةٌ
تـنـاءتْ بـأرضِ الـغـــرب عـن بـلـدِ الـنـخـلِ
فـقلت شـبـيـهي في الـتـغـرب والنوى
وطول ابـتـــعـــادي عـن بـنـيَّ وعن أهـلـي
أقـــمتُ بـأرضٍ أنت فـيـــهـــا غـــريـبـــةٌ
فـمـثلك في الإقـصـاء والمنتـأى مـثـلي

الشيء البالغ الأهمية في هذه الظاهرة هو الدلالة الواضحة على انتفاء وجود أي شعور بالمرارة أو النفور لدى أهل البلاد الأصليين وأولئك الوافدين عليهم ودلالتها على ما ينافي ذلك، ولو وجد الإسبان من الوافدين عليهم ما يحملهم على النفور والمعاداة لانعكس

ذلك نفوراً ومعاداة للغة أولئك الوافدين وثقافتهم، وقد ذكر الأمير (شكيب أرسلان) رحمه الله في كتابة النفيس (الحلل السندسية)، أن الوثائق ولغة التخاطب بين أهل مدينة طليطلة كانت العربية إلى ما بعد أكثر من قرن لاستعادة الإسبان لها ونقل في كتابه عشرات النصوص من تلك الوثائق...

ومن الأمور ذات الدلالة على هذا الجانب تخير كثير من المسلمين ومن ذوي المكانة منهم للأديرة مكاناً لصفوهم ومجالس أنسهم، فوصف هذه الأماكن وأنسهم بها مما تزدحم به كتب الأدب في الشرق والغرب، ولعل من المفيد والممتع معاً إيراد صورة رسمها أحد أعلام الأندلس لوحة تمثل نموذجاً من ذلك وهو الوزير لسان الدين بن الخطيب، ذلك العلم الذي كانت الترجمة له الباعث للمقري رحمه الله إلى وضع درته اليتيمة (نفح الطيب) قالها واصفًا إحدى رحلاتهم لهذه الأديرة وما يجدونه بها، وموضع الحاجة منها قوله:

وحـــانة خـــمّـــارٍ دعـــانا لقـــصْـــدها
شـمـيمُ الحـمـيّـا واصطكاكُ النواقـيسِ
أطلّ علينا حـــبـــرها من جـــدارهِ
يـهـيـمن في جنح الظلام بتـــقـــديس
بدرنا وقلنا إذ نزلنا بســـاحِـــهِ
عن الصافنات الجـرْد والضـمّـر العـيس
أيا عـــابدَ الناســـوت إنّا صـــبـــابةٌ
أتينا لتـــثليثٍ بلى ولـتـــســـديس
فـــأنْزَلَنا فـــورًا على جنبـــاتهـــا
مـحـاريبُ شـتّى لاخـتـلاف النوامـيس
وبادَلَنا فـيـهـــا نضـــاراً بمثلهِ
كـأنا مـلأنا الكأسَ فـيـهـا من الكيس
ودار العـــذارى بالمدامِ كـــأنّهـــا
مـهًـا تَتَـهـادَى في رياشِ الطواويس
وَقُـمْنا نَشَـاوَى بعـد أن مـتَعَ الضّـحَى
كـمـا نـهـضَتْ شُـوسُ الأسـودِ من الخـيس

فـــقـــال لبـــئس المسلمـــون ضـــيـــوفنا
أمـــا وأبيك الحـــبـــر مـــا نحن بالبـــيس
وهل في بـني مـــــثـــــواك إلا مـــــبـــــرِّزٌ
بحلبـــــة شـــــورى أو بحلقـــــة تدريس
إذا سلَّ عـــــسَّـــــال اليـــــراعـــــة فـــــاتكًا
أســـالَ نجـــيعَ الحـــبـــر فـــوق القـــراطيس

لقد جاء إيراد هذا النص على طوله لما فيه من دلالة لا تخفى على مدى ارتياح قاصدي هذه الأديرة إلى أهلها واطمئنانهم إليهم وما تحمله هذه القصيدة من روح التسامح والمرح التي تربط بين قاصدي الدير وأصحابه.

حال المسلمين مع اليهود في الأندلس:

لم يكن اليهود في حال مريحة لهم من حيث التمتع بالحريات الثلاث، الدينية والاجتماعية والاقتصادية تحت حكم الرومان أو أمراء القوط، على أن هذا الحال تغير تغيراً كاملاً بدخول المسلمين إلى الأندلس حيث تمتع اليهود بكل الحريات لأنهم في نظر المسلمين من أهل الكتاب ونالت أسر كثيرة منهم قدراً كبيراً من الثراء وتولوا كثيراً من المناصب ونال أفراد منهم حظاً عالياً من الثقافة العربية والإسلامية إلى جانب محافظتهم على موروثهم الديني والتاريخي.

عندما أعلن (عبدالرحمن الناصر الثالث) خلافته من المسجد الجامع في يوم جمعة من عام ٩٢٩م – بعد ضعف مكانة الخلافة في بغداد – كان شاب من الأسر الغنية في الرابعة عشرة من عمره ذو موهبة وقدرات، قدر له أن يكون ذا مكان مرموق في بلاط الخليفة وبين طائفته، لقد أقبل على التعلم وبرز في اللغة العربية والثقافة العربية كما استطاع أن يكون من الأعلام في ديانة طائفته وتاريخها ذلك الشاب هو (حسديا بن إسحاق بن عزرا)، لم تمنع (حسديا) ديانته من الترقي في بلاط (عبدالرحمن الناصر) فقد كان لديه في مكانة وزير، وقد رأس حسديا وفداً يمثل الخليفة للتفاوض مع امبراطور بيزنطة، وقد نصبه الخليفة رئيساً لطائفته، لم تمنعه مكانته في الدولة المسلمة من أن يكرس

جهوداً كبيرة لرعاية ومساعدة اليهود المنتشرين في أنحاء العالم[٥٧]، وكما كان (حسديا) كان الراهب (ريس مندو) (Race Mundo) أحد رجال البلاط لدى (عبدالرحمن الناصر)، هذه الصورة تتكرر بنفس النسق وتكاد تكون بكل التفاصيل في مكان آخر وزمان مختلف وهي المكانة التي وصل إليها (إسماعيل بن النغرية) (Samuel The Nagid) الذي نزحت أسرته الغنية من قرطبة إلى مالطة ومن ثم إلى غرناطة فكان – لما بلغه من مكانة عالية في الثقافة واللغة العربية – وزيراً لأميرها (ابن حبوس)، وكما كان (ابن النغرية) مبرزاً في الثقافة العربية فقد كان شعره حجر الزاوية – كما تقول (مينوكال) – لأهم جزء من شعر اليهود وهو ما عرف بالعصر الذهبي، ولا يزال ينظر إلى ابن النغرية على أنه من المؤسسين للشعر الحديث. وقد بلغ اليهود من الظهور والمكانة قدراً جعل غرناطة تعرف في بعض عصورها بغرناطة اليهود[٥٨].

التطرف في ماضي المسلمين وحاضرهم:

النصوص التي سبق إيرادها مستمدة من أوراق التاريخ تدل دلالة مقنعة على المساحة الواسعة من الروح الإنسانية والتسامح لدى المسلمين وفي تاريخهم المبين لتعاملهم مع سواهم وفي ما بينهم، على أنه لا يجوز أن يفهم من ذلك أن المقصود نفي وجود تطرف لدى المسلمين في الماضي والحاضر، وهو تطرف استتبع ما يحدثه من تعصب وغلو كانا سبباً في ما أريق من دماء سواء بين المسلمين وسواهم أو في ما بينهم، كما أنه السبب في ما نشأ بين المسلمين من خصومات وجعلت كثيراً منهم فرقاً وأحزاباً تتواجه في ما بينهما بالكراهية والمجافاة إن لم يكن بالاقتتال والمعاداة، وقع ذلك في الماضي وهو يقع في الحاضر أحداثاً معاشة ونزاعات مفرقة.

القرآن من جهة كونه نصًا ورثه الخلف عمّن نزل عليه صلى الله عليه وسلم اختلفت أفهام القارئين له في تفسير بعض آياته كما اختلفوا في وجوب تأويل هذه الآيات أو وجوب الأخذ بظاهر منطوقها، وكان ذلك سبب الاختلاف في فهم الحقيقي من بعض مقاصده، كما وقع الاختلاف في الحديث بين أصحاب المدارس العقدية والفقهية بسبب الاختلاف في ما وصل منه إلى أي واحد من أصحاب هذه المدارس أو بسبب الاختلاف في ثبوته أو

بسبب اتفاقه أو تعارضه مع القرآن أو ما عُرف من عمل النبي، تباينت درجات وحدة هذا الاختلاف سواء في العقائد أو الأحكام الفقهية، وهذا هو منشأ المذاهب والمدارس المختلفة في العقائد مما يتعلق بصفات الخالق أو مسائل العبادات والمعاملات، ولعل ذلك يفسر الظاهرة التي تستوقف النظر في هذا المجال وهي أن التطرف في تاريخ المسلمين – وهو في أغلب حالاته ذو منشأ ديني – وما يُسفر عنه من منازعة تصل أحياناً إلى حد المعاداة، مورس داخل الدائرة أكثر مما مورس خارجها، أي أنه حدث بين فرق المسلمين أكثر مما أحدث منهم تجاه سواهم، ولعل أول مظهر جسد هذا الاختلاف في تاريخ المسلمين ظهور (الخوارج) بين صفوف المؤيدين للإمام (علي) المقاتلين معه، ولأن التطرف – كما سبق ذكره – استعداد طبعي في الذات فإن المتطرف لا يعدم أن يجد من النصوص ما يراه مؤيداً لفهمه أو موقفه أو باعثاً على فهمه وموقفه، فالخوارج فارقوا علياً وحاربوه لأنهم رأوا في قبوله دعوة فريق معاوية إلى التحكيم خروجاً على قول الله: «إنِ الحُكْم إلا لله»[٥٩] ولم يكتفوا بقتل عبدالله بن الخباب بن الأرت بل قاموا بقتل امرأته وجنينها لأنهم وجدوا في قول الله على لسان نوح حكاية عن قومه: «إنك إن تذرهم يضلوا عبادك ولا يلدوا إلا فاجراً كفاراً»[٦٠] ما يدعوهم إلى ما قاموا بفعله، فالفهم العليل للنصوص وتأويلها هو وقود التطرف وهو المؤسس لاقتناع بصحة وصواب ما يعتقد وما يقوم بفعله المتطرفون، فعمران بن حطان كان مترجماً عن هذه الحالة عندما يقول عن عبدالرحمن بن ملجم قاتل الإمام علي:

يا ضربةً من تقيٍّ ما أرادَ بها
إلا لِيَبْلُغَ من ذي العرشِ رضوانا
إني لأذكرُهُ يومًا فأحسبُهُ
أوفى البَريَّة عند اللهِ ميزانا

هذا التطرف في مناصبة الإمام (علي) قابله تطرف آخر يغلو في موالاته (لعلي) ولآل البيت ورفع مكانتهم غلواً تجاوز كثيراً من الحدود عند بعض الشيعة، وهو نفس العامل الذي حمل المعتزلة على موقفهم الشاذ من مخالفيهم واستعداء السلطة عليهم والتنكيل بهم، وهو سلوك بلغ ذروته في محنة الإمام (أحمد) لحمله على القول بخلق القرآن، وإذا

كان التطرف في ماضي المسلمين حدث بسبب إعمال عقل عليل أو فهم كليل، فإن تطرف أفراد من المسلمين في الوقت الحاضر – في أكثر حالاته ومظاهره – يأتي من تعطيل العقل والفهم معاً والإقبال على المواقف المختلفة التي وقفها الماضون، وتبنيها والاحتجاج بها والتنازع حولها، حملة عليها أو انتصاراً لها، إنه الاستنجاد بخطأ الماضي واستعادته لكي يسيطر على الحاضر ويكيفه[٦١].

✱✱✱✱

الجزء الثالث - المعالجة

هل في هذا البحث من جديد؟...

لا يجد الباحث أدنى صعوبة في كف نفسه عن الانزلاق في دعوى أن البحث كشف جديداً لم يكشف أو عرف بمجهول لم يعرف، ولكنه يمكن القول أن البحث – بما انطوى عليه من شواهد استمدت من وثائق مثيرة ووقائع شوهدت في أماكن كثيرة، وهي وثائق قدمها أو قام بها أجناسٌ مختلفة من البشر وبدوافع مختلفة من العقائد والثقافات – جاء تأكيداً لحقائق يجب أن تتجدد معرفتها وتتأكد، هذه الحقائق هي:

الأولى: أن التطرف استعداد ذاتي يتعلق بطبيعة الفرد لا بثقافته.

الثانية: أن وجود التطرف لدى حامله هو وجود بالقوة لا وجود بالفعل.

الثالثة: أن ليس هناك ثقافة مهما كانت طبيعتها تخلق – ابتداءً – تطرفاً في ذات ليس في طبيعتها الاستعداد له.

الرابعة: أن وجود التطرف بالقوة لدى من يحمل بذرته يمكن أن يظهر ويقوى أي أن يتحول من وجود بالقوة إلى وجود بالفعل بتأثير عوامل كثيرة أولها ما يتلقاه الفرد من ثقافة في نشأته وتعليمه ومحيطه ومخالطته، وقد ينعدم هذا الاستعداد أو يضمر أو يتوارى تحت الظروف المغايرة لبقائه ونمائه من العوامل المذكورة.

هل هناك من مخرج؟

التطرف وباءٌ عانى منه البشر في ماضيهم ويعانون منه في حاضرهم وهو بما يلازمه من تعصب وكراهية من أفعل الأسباب في إشعال الحروب وإثارة المنازعات والمعاداة وتوريث ذلك، ومن المؤكد أن العالم سيكون أكثر أمناً وأقل شقاءً لو حل (الاعتدال) محل (التطرف) وحكمة العقل لا الانفعال، وإذا كان الإنسان قد قطع شوطاً

كبيراً في معارج إنسانيته بما وصل إليه من معارف وما كشفه من طبيعة المادة وقوانين الكون أوصلته إلى وسائل انتقال قصرت المسافات بين أطراف هذا الكوكب ووسائل اتصال أزالت الحواجز بين أبعاده فإن ذلك صيّر حركة هذا الوباء أسرع وانتشاره أوسع، كما أن ما أنتجه البشر من وسائل فتك وتدمير لم تكن معروفة في الماضي جعل التطرف – بما يصاحبه من عنف – أكبر خطراً وأشد ضرراً، ومن ناحية أخرى فإن التطرف بما يمثل من أخطار مصادرة لما استرد الإنسان خلال تطوره من وثائق إنسانيته، وهي وثائق تجلت في ما أصَّل من مفاهيم، وما أقام من مؤسسات وظهر فيه من منظمات، كلها شواهد دالة على المسافة التي قطعها في هذا الطريق، كما تجلت في ما أصَّل من مفاهيم وما أقام من مؤسسات وما ظهر فيه من منظمات كلها شواهد واضحة على ترقي الإنسان في تحقيق الألصق بكرامة بشريته.

أي معالجة ناجعة للتطرف تستهدف استئصال جذوره لا تقليم أطرافه، والقضاء على مسبباته لا على مظاهره، لن تفلح في القضاء عليه إذا قصرت تعاملها مع هذا الحدث على بعض ظواهر النفس الإنسانية في مفرداتها، لا على طبيعة النفس في كليتها.

التاريخ النفسي للإنسان يشير إلى أن النفس الإنسانية – في أكثر أفرادها – مزيج من الخير والشر والتقوى والفجور، على أن المحدق في هذا التاريخ يرى أن احتمالات الخير في الإنسان أكثر من احتمالات نقيضه، وأن المسافة بينه وبين الخير أقصر مما بينه وبين الفجور، وقد عرف تاريخ الإنسان نفوساً خلت من نوازع الشر، ولكن قل أن عرف نفوساً خلت خلواً تاماً من كوامن الخير فيها مهما جاء سلوكها مغايراً لذلك بسبب البيئة من النشأة والمخالطة والعوامل الأخرى الضاغطة المشوهة للنفس المؤثرة في سلوكها، وقد دلت المشاهدات والدراسات على أن النفوس التي تتجه إلى ما يُكره مهما جاء ما نقوم به مخيفاً ومدمراً، يمكن أن تتجه إلى عكس ذلك متى وجدت المعالجة الملائمة. وفي كتابه الذي صدر عام ٢٠٠٠ (سجناء الكراهية) تحدث Aoront Beeck حديثاً مستوفياً عن هذا المعنى[٦٢]، والملاحظ أن كل فرد مهما ساء سلوكه وممارساته لا يخلو خلواً مطلقاً من صوت داخلي يهتف به حتى وهو في وهاد ارتكاساته أنْ حرِّك جناحيك ترتفع فوق الوهاد. هذا الصوت هو الذي ينبغي أن يكون المخاطب في كل دعوة إلى الإنسان وكل جهد يبذل للتعامل معه.

الله ألهم النفس فجورها وتقواها، ونهاها عن الشر والفجور وأنذرها بالعقاب عليه إن هي فعلت، وهذا أمر له دلالته وهو أن الكف عن الشر ليس أملاً متعذر التحقيق يلوح للترغيب والتشويق، ولكنه محطة يمكن الوصول إليها ولو بعد مسير، والقول بغير ذلك لا يخلو من أن ينسب إلى الله تعليق خلقه بعبث أو تكليفهم بمستحيل(٦٣).

الأعمال العنيفة التي تقوم بها الجماعات المتطرفة في أنحاء متفرقة من الأرض والتي شهدنا أحداثها ولن يكون آخرها ما حدث في قطارات الأنفاق بإسبانيا في شهر مارس من عام ٢٠٠٤ لا يجوز أن يُبعَد من أسبابها ولا يُعفَى من المسؤولية عنها أولئك الذين اختزلوا كل وسائل المعالجة في مقابلة العنف بعنف مضاد، فلم يزيدوا على أن يسكبوا على النار زيتاً يزيدها اشتعالاً، إنهم لا يزيدون على أن يضعوا في مكان من مجرى النهر حجراً أو يقيموا حائلاً مع أن النهر سيحفر لفيضه مجرى آخر، فالعلاج الناجع ليس تعويق مجرى النهر وإنما تجفيف منبعه، وذلك لا يتأتى إلا بالمعالجة لأسباب التطرف المولد للعنف لا تجلياته ومظهره.

العنف الناتج عن التطرف لا يحدثه إلا عاملان:

الأول: اقتناع عقل

الثاني: انفعال عاطفة

في معالجة العامل الأول:

يجب التذكر أن العقل لا يرجع عن اقتناعه بوساطة إكراهه أو إرهابه، فكما أن القلب لا يدخل في ولاية الفقيه كما يقول أبوحامد الغزالي – رحمه الله – فإن العقل لا يخضع لعصا المؤدب، فالتعامل مع العقل لن يجدي إلا بمحاورته وإقناعه، والطريق إلى ذلك معرفة مصدر الاقتناع الذي يسكن عقل المتطرف يحمله على ما يزاوله وما يقدم عليه من أحداث يقوم فيها على جعل ذاته من بعض رماد حرائقه.

كشف مصدر أو مصادر الاقتناع الحامل على ما مضى وما نشاهده في وقتنا الحاضر من تطرف – وهو النبع الذي يمد التطرف بالبقاء والنماء – وفحص ذلك وتمحيصه وإبراز ما فيه من خطأ لهجره أو صواب للتمسك به والتعامل مع ذلك هو حجر الزاوية في إزالة ذلك الاقتناع أو تصحيحه.

التطرف في العالم الإسلامي – في الغالب من حالاته وأحداثه ومظاهره – ذو منشأ ديني، والمتطرف (في وقتنا الحاضر) يستمد صحة وشرعية موقفه وتصرفه من فهم غير فهمه وعقل غير عقله، معتمداً على نصوص كتبها غيره في زمان غير زمانه وتأثروا بظروف غير ظروفه، وكتبوا لعصر غير العصر الذي نعيش فيه أو كتبها معاصرون له يصدرون ما يصدرون عن قلة علم أو اعتلال فهم أو خطأ اجتهاد، وفي ماضينا وحاضرنا ركام من النصوص ومئات من الكتب وأعداد كثيرة من الرجال يجوز عليهم الخطأ كما يجوز عليهم الصواب، يجعل المتطرف من عملهم دافعاً لعمله ومن أقوالهم سنداً لسلوكه ومن عقولهم حجراً على عقله وكفّاً له عن الوصول إلى أي رأي مخالف لما وصلوا إليه أو فهم مفارق لما انتهوا عنده. تراث المسلمين يزدحم بركام هائل من النصوص والاجتهادات والفتاوى والأحكام لأفراد اشتهروا في الماضي وآخرين عرفوا في الحاضر صارت أقوالهم حجة واجتهادهم ملزماً لاتّباع، مع ما في بعض هذه الأقوال والاجتهادات من قصور فهم أو خطأ اجتهاد أو هوى يفيض بالمعاداة لمخالفه، هذا الإرث المتداول في كل حالاته يحتاج إلى الغربلة والتمحيص، ومع التسليم بسلامة دوافع ونوايا من أصّلوا ذلك في الماضي والحاضر، فإنه ينبغي أن يكون مما يقرر ويعرف أن أولئك الأفراد بشر يجوز عليهم الخطأ كما يجوز عليهم الصواب، وإنهم كتبوا ما كتبوه وقرروا ما قرروه تحت تأثير ونداء زمانهم وظروفهم أو العوامل التي تحيط بهم في حاضرهم، ولا يمكن القطع بأن ليس لنفر منهم هوى مسيطر أو مصلحة ذات، لذلك يجب أن يجلى بوضوح أن الغلو الذي يضفي هالة تشبه القداسة على أولئك النفر تجعل أقوالهم إلجاماً لكل فهم مفارق وآراءهم تجريماً أو تحريماً لكل رأي غير موافق جناية على العقل والدين معاً.

وفي معالجة العامل الثاني:

يجب إعطاء مساحة كافية من الإدراك لحقيقة أن الريح الباعثة على اشتعال شرارة الانفعال لا تهب إلا من ناحيتين، هما ناحيتا (الفقر) و(القهر)، وقد تصير هذه الريح إعصاراً مثيراً لمشاعر التوتر والغضب إذا التقى الأمران على فرد أو مجتمع، والفرد والمجتمع المشحون بهذه المشاعر لن يكون من وسائله التحليل والتعليل ومن ثم الموازنة والاعتدال، ومن تكليف الأشياء ضد طباعها أن يُنتظر ممن يقع تحت مهانة الفقر وسياط القهر تصرفٌ يتسم بالحكمة والاتزان.

وقد قدّر لأغلب الأنظمة المتحكمة في بلاد المسلمين أن تنجح نجاحاً مذهلاً في أن تجمع على شعوبها هذين البلاءين، فأغلب مواطني الشعوب المسلمة – ومنها العربية – يعيش تحت خط الفقر، والأمية تشكل نسبة كبيرة من سكانها، والبطالة فيها من أعلى المعدلات بين شعوب الأرض، والعلاج الذي تكفله الدولة – إن وجد – مع تدني مستواه ووسائله لا يشمل من الناس إلا أقلهم، يحدث ذلك مع غنى الأرض وسماحة السماء وتعدد الموارد التي يمكن أن تكون مصدر ثروة لا يوجد مثلها إلا في قليل من بلاد العالم لو أحسن استثمار هذه الموارد، وإلى جانب كل ذلك فإن هذه الشعوب تبيت وتصبح على كوارث لا تتوقف تحل بإخوة لهم في الدين واللغة وذوي قربى في النسب وشركاء في الثقافة والتاريخ، تسلب أرضهم وتهتك أعراضهم ويقتل رجالهم ونساؤهم وأطفالهم، أوجع ذلك وأشده ما يقع في فلسطين، ولا يجد مواطنو هذه الشعوب حكومة من حكوماتهم أو دولة من دولهم تنهض لاسترداد أرض أو حماية عرض أو حقن دماء تسيل، ولم يخف أحد لنصرة مظلوم أو إغاثة مستغيث مع كثرة العدد وتعدد الدول واختلاف الأجناس في هذه الظروف التي تثير كل كوامن الغضب والانفعال لدى الأفراد والجماعات، فإن كل معارضة لهذا الواقع أو إنكار له أو احتجاج عليه أو دعوة مسالمة لإصلاحه توصف بتفريق الأمة أو إثارة الفتنة والتآمر على النظام، فلا يقدم من صنوف الاستجابة لمعارض أو محتج إلا القمع والمطاردة والتنكيل وسياط بطش يغيب بها نهار أولئك المحتجين أو المعارضين في ظلام السجون وتُطير كراهم مفازع الليل[٦٤].

على أنه لايجوز أن يفهم مما تقدم – بأي حال من الأحوال – تسويغ لما تقوم به جماعاتٌ وأفراد من إرهاب، ولكنه تحليل لذلك وتفسير لدوافعه.

ما يحدث اليوم في مواقع كثيرة من الأرض ومن فئات مختلفة من البشر جاء – في أغلب حالاته وبواعثه – رد فعل على أوضاع مثيرة، فصار في كثير من صوره وممارساته إرهاباً لآمن وترويعاً لمسالم وعدواناً على بريء، ولكن العنف المضاد وحده ليس العلاج الناجع الذي يقطع هذه الأخطار، ولا أدل على ذلك من الإخفاق الذي واجهته وتواجهه حكومات كثيرة قصرت معالجتها ومواجهتها للعنف على مثله، والولايات المتحدة التي تنفرد بين الدول بما لديها من جوانب القوة العسكرية والاقتصادية والسياسية والتقنية والتجسسية لم تستطع أن تقضي على العنف الذي انتدبت نفسها لمحاربته مستخدمة في ذلك وسائل مشروعة وغير مشروعة ومستنجدة بالعالم من حولها ليكون لها ظهيراً ونصيراً، ولم تفلح على مدى أعوام إلا في توسيع دائرة العنف لاتساع دائرة الغضب عليها والكراهية لإجراءاتها، لقد اتسعت دائرة العنف وتعددت مواقعه وأهدافه، وإذا كان مما يمكن قوله إنها (الولايات المتحدة) بما اتخذته من وسائل قد حمت نفسها من ضربات جديدة، فإن ذلك لم يكن مغنياً لها عن إبقاء كل قواها في حالة استنفار وعدم استقرار وإنفاق ورصد آلاف الملايين بحثاً عن الحماية، كما لم يغنها ذلك عن وضع شعبها في خوف دائم وقلق ملازم بسبب ما تعلنه حكومته من إنذارات تتكرر عن احتمال وقوع حادثة أو إقبال كارثة يسببها إرهاب جديد.

الذين يختزلون المعالجة على مقاومة العنف بمثله يركنون إلى الثقة بقدرتهم على القضاء عليه بهذه الوسيلة، وذلك أمر مرجح الحدوث بسبب عدم التكافؤ بين ما تملكه الدول والحكومات من أجهزة ووسائل دفاع ومهاجمة، وما لدى أفراد أو جماعات العنف من هذه الوسائل، ومن الناحية الأخرى فإن الأحداث العنيفة التي يقترفها أولئك الأفراد يذهب ضحيتها أعداد من الأبرياء وتروع جماعات من الآمنين لا يدفع القائمين بها إلا يأسان، يأس من تحقق أمل، ويأس آخر من الأمن على حياة، فلا يجدون أمامهم إلا خيارين الموت استسلاماً ومصابرة أو اقتحاماً ومكابرة.

ولكن إذا كان من المؤكد تغلب أجهزة الحكومات والدول في المواجهة المباشرة فإن ذلك لا ينهي المشكلة لأنه لا يزيد عن قطع فروع الشجرة البارزة فوق الأرض وهي فروع ستعود إلى النمو وربما الإيراق طالما جذور الشجرة باقية، بمعنى أنه قد يأتي بعدهم من يقتنع بمثل اقتناعهم وينفعل مثل انفعالهم.

(الفقر) و(القهر) هما النبعان اللذان يرويان شجرة التطرف وما يؤدي إليه من إرهاب، وإذا كان من المؤكد أن ليس هذان العاملان وحدهما الصانعين للعنف وما يأتي به من إرهاب فإنه مما يأتي في أعلى درجات الوثوق أن هذين العاملين هما أقوى عوامل نماء العنف وبقائه، وما لم تبذل جهودٌ فعالة وصادقة (لإقرار العدل ومحاورة العقل ورفع القهر) والقضاء على الفقر أو تقليل حدته، فإن أمل العالم في فجر جديد سيبقى سراباً لا ينبت مرعى ولا يروي ظامئاً.

✱✱✱✱

المصادر

1 - Political Extremesm & Rationality, Edited By Albert Breton & Others , Cambridge Univ. Press, 2002 , P.x 111

2 - D . S . Christopher , Subverting Hatred orbis Book , New York , 1998 , P. 25

٣ – د. راشد المبارك، فلسفة الكراهية، دار صادر، بيروت، ٢٠٠١ ص٤٩ .

٤ – د. حسن ظاظا، الفكر الديني اليهودي دار القلم، دمشق، ١٩٨٧ ص٢١٠ .

5 - Ref .(2) , P. 115

6 - M. Jurgence Meyer, Terror In The Mind of God, California Press , 2000 , P .27

7 - Ibid , P . 8

8 - I bid, P . 24

9 - I bid, P . 44 - 45

10 - I bid, P . 39

11 - I bid,P . 102 - 103

12 - Stuart Sim , Fundamentalist world , Incom Books Ltd, 2004, P.42 - 46

13 - Ibid , P. 48 - 49

14 - Malise Ruthven ,The Divine Super Market P.307

15 - Ref .(12) , P.59

16 - The Fundamentals Of Extremesm , Edited by : Kimberly Blaker ,New Boston Inc .2003 , p. 114

17 - Ibid .P .114

18 - Wiliam Martin , Wthe God On Ourside , Broadway Book 1996 , P. 353

19 - Gary North , What are Biblical ,Blu Print, Biblical Press , 1987 , P.270

20 - Ref. (16) , P.25

21 - Ibid , P. 25

22 - J . Kaplan & weinberg , The Emergence Of Euro - American Radical Right , Rutgers Univ. Press , London , 1998 , P. 66 - 69

23 - Ref. (1) P.23

24 - Noam Chomsky , Power & Terror ترجمة إبراهيم الشهابي، دار الفكر ـ دمشق، ٢٠٠٣، ص٤٤

25 - M.Akbar , The Shade of Swords , Routledge , London ,2002 , P.262

26 - Ibid , P. 263

27 - Renford Bampraugh , The Philosophy Of Aristotal , PenguinGroup , P. 307

٢٨ – د. سعد جلال، المرجع في علم النفس، مكتبة المعارف الحديثة، الإسكندرية ١٩٨٥ ص١٦٥ .

29 - Kelly Maghan , Hate Crime ,Southern Illinois Univ. Press, 1998, P. 37

٣٠ – الآية ١٠٧ من سورة الأنبياء

٣١ – الآية ٢٥٦ من سورة البقرة

٣٢ – الآية ٩٩ من سورة يونس

٣٣ – الآية ١٤٣ من سورة البقرة

٣٤ – الآية ٧٧ من سورة المائدة

٣٥ – الآية ١٧١ من سورة النساء

٣٦ – الآية ١٣ من سورة الحجرات

٣٧ – الآية ٨ من سورة الممتحنة

٣٨ – الآية ١٤ من سورة مريم

٣٩ – الآية ٤٦ من سورة العنكبوت

٤٠ – الآية ٢٤ من سورة سبأ

٤١ – المصدر (٣) ص١٦٩ ـ ١٧٦

٤٢ – طبقات ابن سعد ، دار صادر ـ بيروت ، ١٩٨٥ ، ص ٣٥٧

٤٣ – Thomas Arnold الدعوة إلى الإسلام، ترجمة حسن إبراهيم ، مطبعة النهضة المصرية، ص ٨١

٤٤ – المصدر(٤٣) ص١٠٣

٤٥ – المصدر (٤٣) ص ٨٢

٤٦ – زجردهونكه، الله ليس كذلك، تعريب غريب غريب، مؤسسة بفاريا للنشر، ١٩٩٨، ص ١١

٤٧ – المصدر (٤٣) ص١٠٨ ـ ١٠٩

٤٨ – المصدر (٤٦) ص٢٠

٤٩ – د. مصطفى السباعي، من روائع حضارتنا، المكتب الإسلامي ـ بيروت ١٩٨٢ ص٨٩

٥٠ – أحمد أمين، ضحى الإسلام، مكتبة النهضة المصرية ص ٣٤٤

٥١ – زكي مبارك، عبقرية الشريف الرضي، المكتبة العصرية، صيدا ـ لبنان.

52 - Montgomery Watt , History Of Islamic Spain , Univ. Press, Edinburg , 1965, P.54

53 - Ibid , P.55

54 - Ibid , P.55- 56

55 - Maria Menocal , The Ornament of The World, Little Brown & Company, 2002, P.66 - 67

56 - Ibid , P . 67 - 68

57 - Ibid , P.69 - 80

58 - Ibid , P. 106 - 107

٥٩ – الآية ٥٧ سورة الأنعام

٦٠ – الآية ٢٧ سورة نوح

61 - Ref . (3) P.19

62 - Aoront Beek , Prisoners of Hate , Harper Cullins Puplisher 2000.

٦٣ – المصدر (٣) ص٢٠ ـ٢١

✷✷✷✷

ملخصات البحث باللغات

(العربية والإنجليزية والإسبانية والفرنسية)

الثقافة والتطرف

أ.د. راشد المبارك

تعمد الباحث أن لا يستشهد في ما يكتبه عن التطرف في الغرب إلا بما كتبه الغربيون أنفسهم وأكثرهم من الولايات المتحدة، وذلك حرصًا منه على الموضوعية والوثوق في صحة الوقائع والأحداث.

كذلك فهو لم يأت بشيء عن التسامح لدى المسلمين إلا ما هو من مصدري التشريع الإسلامي (القرآن والسنة)، أو من شواهد موثقة في تاريخ المسلمين، وقد حرص على أن تكون أكثر هذه الشهادات عن المسلمين صادرة من غير المسلمين، وذلك للوثوق من صحة الوقائع كما ذكر في بحثه.

وقد تناول البحث تعريف التطرف الذي صار أكثر الكلمات شيوعًا وتداولاً في وقتنا الحاضر: التطرف هو الشطط في فهم مذهب أو معتقد أو فلسفة أو فكر والغلو في التعصب لذلك الفهم واتخاذه حاكمًا للسلوك.

وأضاف الباحث: تطلق هذه الكلمة في وقتنا الحاضر للدلالة على عدة حالات من التطرف: منها السياسي والديني والمذهبي والعرقي وغير ذلك، ثم انتقل إلى تعداد صفات المتطرف وذكر منها سرعة الانفعال والتوتر وفورة العاطفة وسرعة التصديق لما يسمع والاقتناع والاتباع لما يوجه إليه.

ثم تناول الباحث التطرف في الولايات المتحدة مبينًا دور الإدارة الأمريكية الحاضرة وهي تقاوم إرهاب الأفراد والجماعات في ممارستها إرهاب الدول والحكومات، وهذا ما فاضت به الأقلام ومصادر الإعلام في داخل الولايات المتحدة نفسها، ثم قال الباحث: الصلة بين التطرف والكراهية وارتباطهما ارتباطًا وثيقًا يصل أحيانًا إلى الملازمة والاقتران.

❖ اختار الباحث عنوانًا آخر لبحثه هو «التطرف... والثقافة».

وفي تعريف الثقافة قال الباحث: «إنها جماع المعارف والتجارب والخبرات، وأثر البيئة ونمط الحياة على الفرد، من حيث تفكيره وسلوكه وتعامله مع الظروف والأحداث».

ثم تناول الباحث الصلة بين الثقافة والتطرف موضحًا كيف يمكن أن تؤثر الثقافة على قضية التطرف، كما تطرق إلى العلاقة التي كانت قائمة بين المسلمين وسواهم في الأندلس، حيث تمتع اليهود مثلاً بكل الحريات لأنهم في نظر المسلمين من أهل الكتاب، وأجرى مقارنة لوضع اليهود أيام كانوا تحت حكم الرومان، أو أمراء القوط حيث لم يكونوا في حال حرية من حيث التمتع بالحريات الدينية والاجتماعية والاقتصادية.

ثم يختتم الباحث هذا البحث بتصور أسلوب المعالجة لقضية التطرف، ويتمثل هذا العلاج في معالجة الفقر والقهر والتحاور البناء .

✷✷✷✷

Culture and Extremism

Dr. Rashid Al-Mubarak

Summary

To be objective, authentic, impartial and trustworthy, the writer intended to mention what the Western writers, most are from USA wrote about extremism in their countries.

In addition, the writer is reluctant to talk about Muslim's tolerance except of what was mentioned and stated in the two main sources of Islamic legislation (Quran and Sunnah), or from documented evidences in Muslim's history, provided that the testimonies are by the non-Muslims to be more influential and trusty.

The researcher deals with the definition of extremism, which has become the most common word in today's history. He says: extremism is the infringement in understanding a doctrine, a belief, a philosophy or thought and exaggeration in fanaticism of this understanding and considering it a guide for one's behavior. Moreover, the word means various kinds of extremism such as: political, religious, racial, sectarian and other. The writer then moves to numerate the extremist's characteristics such as: tension, anxiety, emotional flare-up and believe on what is heard and to be convinced and follow others' ideas and thoughts.

After that, the researcher points out to extremism in the USA showing the role of the current American Administration in resisting individual and group terrorism in practicing governments and countries terrorism. He says that the relationship between extremism and aversion is very strong to the degree of simultaneous association. The researches then defines culture as the collection of knowledge, experience,

practices, environment impact and pattern of life on the individual's thinking, behavior and dealings with events and circumstances. He talks about the link between extremism and culture clarifying the relation between Muslims and others at Al-Andalus as the Jews enjoyed complete liberties and rights because, for Muslims, they are the people of the Book. In this regard, he compares the Jews situation during Muslim's reign and under that of the Romans.

The writer concludes by giving a picture and a way to deal with the extremism issue, which can be represented in treating the problems of poverty, oppression and carrying constructive dialogue.

✷✷✷✷

El extremismo y la cultura

Por/ Rashid al-Mubarak

Resumen

En primer lugar cabe destacar que el investigador, en busca de la neutralidad y el objetivismo, no se basa en su ponencia más que en mentes occidentales. Por otro lado, para demostrar la tolerancia de la religión islámica se basa únicamente en las fuentes de la legislación islámica: el Corán y la sumía del Profeta o en la historia documentada en fuentes no islámicas ante todo.

Empezó el autor dando una definición al término "extremismo", uno de los más corrientes en nuestra época y dice que el extremismo es el exceso en entender, interpretar o aplicar una doctrina, un creencia, una filosofía o una tendencia, considerándola como el único criterio de la conducta humana.

A menudo se escuchan en la actualidad expresiones como: extremismo político, religioso, doctrinal, étnico, etc. pero de forma general el investigador numera las cualidades del extremista, diciendo que es una persona excitable, tensa, emotiva, excesivamente sensible.

Luego analiza el extremismo en los Estados Unidos, haciendo hincapié en el papel de la administración norteamericana en difundir el extremismo. Los americanos, bajo la pretensión de luchar contra el extremismo practican el terrorismo de estado, una cuestión criticada dentro de los mismos Estados Unidos. No se extraña por ello la campaña de xenofobia hacia Los EE.UU. ya que el extremismo y el odio son dos elementos fuertemente asociados.

En su definición de la cultura el investigador destaca el papel de la misma en determinar el pensamiento, la conducta, el comportamiento de los individuos y su modo de reacción ante los acontecimientos. Luego aclaró la relación entre la cultura y el extremismo.

Al respecto destaca la tolerancia de los musulmanes a lo largo de su historia, planteando como ejemplo el caso de AL- Andalus, donde las comunidades cristiana y judía gozaban de toda la libertad al igual que los musulmanes. Una libertad que abarcaba los campos económicos, sociales políticos y religiosos. Como justificación de lo que expone hizo una comparación entre la posición de los judíos bajo el dominio islámico de Al-Andalus y la misma bajo el dominio romano o de los godos.

Finalmente el investigador expone su punto de vista sobre la resolución del problema del extremismo opina que, para terminar con este fenómeno, debe en primer lugar lucharse contra la pobreza y la opresión y, en segundo lugar, recurrir a las negociaciones para resolver los conflictos nacionales e internacionales.

✷✷✷✷

L'extrêmisme et la culture

Dr.Rached Almubarek

L'auteur a décidé de ne prendre comme références sur l'extrêmisme en Occident, que ce qui a été écrit par les occidentaux eux-même avec une majorité d'américains et ce, pour assurer la plus grande objectivité et garantir la véracité des faits et des événements.

Ensuite, tout ce qu'il a écrit à propos de la tolérance chez les musulmans a été pris dans les deux sources de législation islamiques (le Coran et la Sunna) ou à partir de preuves sûres tirées de l'histoire des musulmsns. Il a tenu à ce que ces témoignages sur les musulmans proviennent de penseurs non musulmans, toujours pour veuiller sur la crédibilité des faits.

Il a défini l'extrêmisme qui est devenu le mot le plus utilisé dans notre temps présent: L'extrêmisme est l'excés dans la compréhension d'une doctrine,d'une croyance, d'une philosophie ou d'une pensée et l'outrance dans l'obstination pour cette conviction au point d'en faire le guide des comportements. Il a ajouté que ce concept touché actuellement plusieurs domaines: la politique, la religion, la doctrine, le racisme et autres…. Puis il a énuméré certains états ou peut se trouver l'extrêmiste : la rapidité de réaction, la névrosité, les crises affectives, la naïveté, la facilité de se convaincre et la disponibilité absolue pour exécuter les orders.

Il a abordé l'extrêmisme aux Etats-Unis, précisant le rôle de l'administration actuelle qui lutte contre le terrorisme individuel et de groupe en pratiquant un terrorisme d'Etat et de gouvernement. C'est ce qui a nourri les plumes et les médias à l'intérieur des Etats-Unis. Ensuite, il a dit : le rapport entre l'extrêmisme et la haine et les solides liens qui les lient, les emmènent à être unis et inséparables .

Il définit la culture comme étant l'effet combiné des connaissances, des expériences, des pratiques, de l'environnement et du mode de vie sur l'individu, d'où son comportement et la façon dont il reflèchit, réagit aux événements et aux circonstances.

Il a abordé la relation entre la culture et l'extrêmisme, montrant comment la culture peut influer sur le phénomène de l'extrêmisme. Il a parlé de la relation qui liait les musulmans avec les autres en

Andalousie où les juifs jouissaient de toutes les libertés parce que les musulmans les considéraient comme faisant partie des monothéistes. Il a fait une comparaison avec la situation des juifs sous les romains où ils n'avaient aucune liberté, ni religieuse ni sociale ni économique.

Pour conclure, l'auteur estime que la solution du problème du terrorisme passe par l'éradication de la pauvreté, de l'oppression, à travers le dialogue constructif.

✱✱✱✱

رئيس الجلسة:

شكرًا جزيلاً للدكتور راشد المبارك على ما قدمه لنا، وعلى التزامه بالوقت، وأحب أن أعيد توضيحًا مجتزأً قدمه الأستاذ عبدالعزيز السريع بين يدي هذا الجمع بأن سبب عدم توزيع الأبحاث في هذه الندوة كان سببه الرئيسي أن الأبحاث وصلت في معظمها متأخرة، وأنه سوف تطبع هذه الأبحاث في كتاب، ومن المتعذر الآن توزيعها.

المتحدث الثاني في هذه الجلسة هو الدكتور ديفيد سولار، إلا أنه لم يتمكن من الحضور لأسباب مرضية، وستلقي المحاضرة نيابة عنه الدكتورة (سها عبود) الأستاذ بجامعة مدريد، ونرحب بما تقدمه وبالباحث الذي اختار أن يكلفها، والشكر لهما.

الدكتورة سها عبود:

شكرًا.. أود في بداية كلمتي وبصفتي الشخصية ونيابة عن السيد ديفيد سولار أن أشكر السيد عبدالعزيز البابطين والعاملين بالمؤسسة على هذه الدعوة الكريمة التي أتاحت لي الفرصة لحضور مثل هذا الحفل الفكري والثقافي الكبير.

وكما تفضل وأشار السيد رئيس الجلسة فإنني سألقي هذه الكلمة نيابة عن الدكتور ديفيد سولار لمرضه المفاجئ وسألقيها باللغة الإسبانية لالتزامي الكامل بالنص الذي كتبه د. سولار.

✱✱✱✱

LOS FUNDAMENTOS DEL EXTREMISMO POLÍTICA, ECONOMÍA, HISTORIA

Por David Solar Cubillas

Durante todo el año hemos asistido a un debate entre especialistas que, por un lado, sostenían que el terrorismo tenía nombres y apellidos concretos y orígenes políticos, sociales o económicos. Este grupo rechazaba que se hablara de terrorismo islámico y denunciaba que los gravísimos atentados del 11 de septiembre en Nueva York o el del 11 de marzo en Madrid habían desencadenado una ola de xenofobia en Estados Unidos y en Europa. En frente, otro grupo sostenía que, al margen de aceleradores coyunturales, el Islam tenía en sus fundamentos religiosos, teológicos, una veta violenta que reacciona con la yihad cuando se siente amenazado o cuando ve en peligro su aspiración hegemónica o universalista. No entraré en este terreno porque prefiero creer que la violencia generada por grupos radicales islamistas tiene numerosísimos orígenes susceptibles de ser analizados, sin llegar a los fundamen-tos de una religión revelada, ya que en ese caso nos hallaríamos ante un muro invulnerable y sobraría toda disquisición. Por eso, mi interven-ción versará sobre los múltiples orígenes de la violencia que se manifiesta en buena parte del mundo islámico. Pero, primero, me gustaría acotar el significado semántico de algunas de las etiquetas que colocamos a esos movimientos y grupos radicales.

Integrismo, fundamentalismo, islamismo

En los medios de comunicación se manejan a diario términos como integrismo, fundamentalismo, islamismo, utilizándolos

prácticamente como sinónimos para referirse a conductas radicales de ciertos grupos musulmanes o a las bases de partida de grupos abiertamente terroristas. No estamos ante una disquisición sencilla, ni existe un universal acuerdo sobre las definiciones y la trascendencia de su significado, pero, al menos, trataremos de establecer unas bases teóricas.

Se suele denominar islamismo al rigorismo islámico, que no se contenta con la práctica espiritual del Islam, sino que pretende la imposición de la sharía, la ley musulmana, como núcleo y fuente de toda la actuación política del gobernante y, para empezar, como legislación y base de la justicia en los países islámicos-.

Respecto al integrismo, el Diccionario de la Real Academia brinda esta definición: "actitud de ciertos sectores religiosos, ideológicos o políticos, partidarios de la inalterabilidad de las doctrinas"; el Robert francés, está en la misma línea: "actitud de aquellos que rechazan toda evolución en una doctrina"; la Hispáni-ca, lo mismo: "Radicalización de una ideología política o religiosa con el intento de salvaguardar a ésta de todo cambio o evolución que pueda alterar sus principios"

De estas definiciones se desprende que para el integrismo la verdad, su verdad, es inalterable y, por tanto, los cambios o evolucio-nes son inadmisibles; que no sólo existe un integrismo religioso islámico -que es el más universal-mente manejado estos días- sino que también afecta a los demás credos religiosos. Y se da, también, un integrismo ideológi-co -se califica, por ejemplo, como "integrista" la última etapa de Ramiro de Maeztu, basada en la defensa a ultranza de los valores tradicionales, católicos, estéticos etc hispánicos-. E, igualmente, un integrismo político -por ejemplo, esa es una de las características que los historiado-res hallan en las esencias carlistas del siglo XIX-.

De esas premisas se desprende que la propuesta integrista es el retorno a los orígenes, donde estarían la pureza, lo distintivo, la esen-

cia, la grandeza, la gloria, la fuerza... Y todo ello siempre en comparación con una actualidad decepcionante o desastro-sa. Es decir, entraña una actitud defensiva. No proliferan los integrismos en las edades áureas de los Imperios o las culturas.

Veamos el fundamentalismo. El término suele emplearse como sinónimo de integrismo e, incluso, la mayoría de las enciclope-dias, como la Hispánica o la Larousse, así lo consideran. Pero hay quien hila más fino: según el catedrático de Historia del Pensamien-to Político, Antonio Elorza, "el fundamentalismo busca en el pasado unas esencias sobre las que desarrollar un proyecto político o religioso" y coincidi-ría plenamente con el integrismo "en asentar la propia actitud en tajante rechazo a la moderni-dad". El fundamentalismo sería, pues, la instrumenta-lización de algunos integris-mos y, poseyendo muchas de las caracterísi-cas de éste, me temo que tardará en llegar una definición clara que pueda aplicarse con propiedad a cada caso. Si tomamos como buena la caracteri-zación de Antonio Elorza podremos concluir que pocos islamismos serían fundamenta-listas, pues carecen, en general, de proyectos de futuro, salvo metas a corto plazo como la implanta-ción de la sharía en todos los países islámicos, el ensanchamien-to del Islam, la derrota de Israel o el ataque contra imperia-lismos o neocolonialismos, reales o supuestos... Por tanto, diremos que la mayoría de estos movimientos rigoristas son integristas y no fundamenta-listas.

Pero más útil que esa sutil distinción es recalcar los aspectos negativos que conllevan. Decía que para el integrismo su verdad es inalterable, eso significa el rechazo de cuantos piensen diferente, lo que llevará a su exclusión, sumisión o eliminación. Suprimido el pluralismo, surge de inmediato la vía autoritaria y el rechazo a toda libertad y a algo que con propiedad pueda denominarse democracia.

El integrismo se convierte, además, en un peligro para la convivencia. En nombre de su verdad suprema y absoluta todo está permiti-

do. Elimina cualquier freno moral por lo que el integris-ta pude cometer los mayores crímenes en nombre de una religión, una ideología o al servicio de una causa.

En el caso del integrismo islámico debe añadirse, además, otro componente: La Yihad. Los islamistas parecen prestar menor atención al perfeccio-namiento personal y espiritual que entraña la Yidad, y la interpretan, preferentemente, en su actuación violenta. Eso justifica, por ejemplo, las atroces matanzas cometidas por los integris-tas argelinos, cuyo objetivo sería derribar al que ellos consideran un Gobierno injusto. Eso, también, impulsa y justifica el suicidio de los seguidores de Hamas, en Palestina, que al enfajarse en explosivos y autoinmolarse con cuantos israelíes pueda hallar en un local público o en una calle, están defendiendo las tierras y derechos del Islam, conculcados por una potencia ocupante: "Creemos en la sagrada autodefensa" declaraba un dirigente de Hezbolá hace unos días. Y eso impulsó muchas conquis-tas del pasado, que llevaron los estandartes de la media luna hasta la India y hasta las columnas de Hércules... aunque estas teorías yihadistas hoy no están universalmente aceptadas.

Tres razones fundamentales para el integrismo

Tras esta mínima introducción teórica aún es preciso pregun-tarse ¿porqué se produce el auge de los integrismos en las décadas postreras del siglo XX? Los estudiosos del tema señalan numerosas causas:

- **El fracaso de las dos grandes utopías que encandilaron a la humanidad durante buena parte del siglo XX: el comunismo y el desarro-llismo capitalis-ta.**
- **El agravio histórico y presente de los colonialismos clásicos y de las modernas formas de imperialismo y demonio.**
- **El fulgor histórico del Islam. Su dominio de tierras, su esplendorosa cultura, ciencia y arte.**

Analicemos estas tres líneas y en el discurso aparecerán otras causas colaterales, no menos influyentes.

El fracaso de las utopías del siglo XX

Muchos millones de seres creyeron en el paraíso comunista: en el igualitarismo, en la justicia social, trabajo, vivienda y educación para todos, igualdad de oportunidades, coberturas sociales a cargo del Estado, progreso sostenido, desaparición de las guerras, etc. El desplome de los sistemas comunistas, con la total puesta al descubierto de sus ruinas económicas, sus desastro-sas e inmorales administraciones, su falta de justicia social, su sistemática vulneración de los derechos humanos, etc, han llevado a muchos de los que creyeron en el comunismo y esperaron muchos de él -incluidos algunos musulmanes, aunque el comunismo tuvo escaso arraigo entre ellos- al escepticismo o al integrismo, a mirar hacia el pasado más positivo y buscar en él los supuestos valores sociales, políticos o religiosos que configuraron antiguas glorias, contrapuestas a las ruinas del presente.

Más decepcionante, incluso, fue la promesa capitalista de una marcha imparable hacia el progreso. Entre los años cincuenta y setenta se hablaba de países desarrollados y de países en vías de desarrollo. Aquellos habían llegado al paraíso del bienestar, de las prestaciones sociales y del consumo. Un mundo abundante y feliz pregonado por la publicidad. Los países que estaban en vías de desarrollo se alineaban en una especie de pista en la que calenta-ban motores hasta llegar al régimen de revoluciones que les permitiera despegar y saltar hasta el bando de los privile-giados. Hace ya bastantes años que también se desvaneció esta utopía: no existía tal pista de despegue. La entrada en el mundo del desarro-llo en los momentos actuales sólo ha sido posible para unos pocos países cuya posición geográfica, situación política, formación de élites culturales y técnicas y proximidad económica mereció la confianza del mundo desarrollado y contó con su imprescindible apoyo para dar el salto.

Hace 40 años se decía que Irán, Iraq, Turquía, Argelia, Pakistán, Egipto o Marruecos eran países en vías de desarrollo. Hoy, salvo en el caso turco, estos países tienen un nivel de vida poco mejor que el de entonces. Y conste que estamos hablando de países que aún luchan por acceder al mundo del desarrollo. ¡Qué pensar, entonces, de países que durante décadas esperaron dar ese salto prodigioso y hoy se sumergen en un subdesarrollo insalva-ble! Por ejemplo Afganistán, Sudán, Nigeria o los países africanos en general y la mayor parte de Asia y casi toda Latinoamérica.

Países como Egipto o Argelia, donde el fenómeno integrista ha sido más llamativo en la última década, sufrieron especialmen-te esas frustraciones. Les decepcionó el socialismo de Gamal Abdel Nasser y de Huari Bumedian, respectivamente, y volvió a decepcio-narles el capitalismo y la pseudode-mocratización de Anuar el-Sadat y de Chadli Benyedid.

Una de las consecuencias en los países islámicos de esa inmensa decepción y del azote de la crisis económica de los años noventa ha consistido, en palabras de Antonio Elorza, en "volver la vista atrás, recuperando los valores supuestamente positivos de la organización sociocultural y religiosa previa a la fallida modernidad. La idealización del pasado confiere a tales construc-ciones mentales un sesgo al mismo tiempo regresivo y totalitario, con una carga de violencia que ensombrece tanto el futuro de esas sociedades como el nuestro".

Como en todos los lugares y ámbitos se producen frustracio-nes debería-mos concluir que, efectivamente, en todos ellos existirá la tentación de volver la vista atrás -con mayor o menor carga de violencia- buscando allí soluciones al presente y proyectos para el futuro. Seguramente, el fenómeno no es tan universal que nos permita un silogismo determinante, pero hallaremos que responde positivamente a la mayoría de las situa-ciones.

La miseria, el subdesarrollo, la pérdida de esperanzas, la opresión, son un buen caldo de cultivo para el integrismo, en general, pero, en el caso islamista, hay más ingredientes porque también en oconomías prósperas como la de Arabia Saudí, la Kuwaití o la de los Emiratos del Golfo existen movimientos integristas. Véase el wahhabismo de Arabia, un rigorismo del siglo XVIII con cuya colaboración ganó la dinastía saudí el dominio de los Santos Lugares del Islam y que hoy constituye uno de los movimientos integristas musulmanes más influyentes, pues su rigorismo dispone de recursos económicos para promocionarlo fuera de sus fronteras: paga mezquitas, misioneros y financia obras de asistencia desde Bosnia a Afganistán. Del wahhabismo surgió Bien Laden, miembro de una familia adinerada, que en el wahhabismo mamó el impulso yihadista que le llevó a combatir en Afganistán y que, en último término, le convirtió en el fundador de Al Qaeda.

Antiguos y nuevos colonialismos

En el caso árabe -y en la de la generalidad de los países islámicos- tampoco es desdeñable el papel jugado por el colonia-lismo en la activación del integrismo. Inglaterra y Francia -a parte de dejarles como herencia las habituales lacras coloniales- les decepcionaron con su incumpli-miento de las promesas que se les hicieron durante la Primera Guerra Mundial. No les dieron la independen-cia cuando se la prometieron y cuando, finalmente, se la otorgaron, fue sobre fronteras tiradas con regla y cartabón por los intereses colonialistas, es decir, provocados por la existencia de petróleo o por intereses estratégicos o comercia-les. Tras sí dejaron problemas complicadísimos cuando no insolubles, como el de los kurdos, el de Palestina, el de Bangla Desh, el de Cachemira, el del Cáucaso -tan dolorosamente palpitante en estos días-. Esos problemas generan un resentimien-to capitalizado por los islamistas: de él se han nutrido en parte movimientos como Hezbolá en Líbano, como Hamas o Yihad islámica, en Palestina, como los talibanes, en Afganistán.

El caso afgano es paradigmático del caldo de cultivo integrista realizado por los viejos y nuevos imperialismos. La invasión soviética de Afganistán, contra-rrestada sigilosamente por Estados Unidos y China, con amplios apoyos directos o indirectos de iraníes y saudíes, convirtie-ron las tierras de Asia central en un pandemo-nium de intereses, de servicios secretos y de agentes de todo tipo. Allí convivían los vendedores de armas que proporcio-naban lo más moderno en equipo militar ligero de la industria norteamericana con los misioneros islámicos que llegaban con lo más duro del arsenal religioso de Arabia Saudita, Pakistán o la India. Sus mensajes religiosos tuvieron fértil campo de cultivo en los miserables campamentos donde se refugiaban más de tres millones de afganos; ahí nacieron los talibanes, maravillosamente equipados para la lucha con el más intransigente yihadismo y los cohetes Stinger norteamericanos. En aquella guerra, de la que la URSS terminó marchándose en 1989, se formó parte del más duro integrismo islámico, que operaría depués en Argelia, en Egipto, en Bosnia, en el Cáucaso...

Allí parece que comenzó su forja Bin Laden, el wahhabí que fue agente de los norteamerica-nos durante años en aquella guerra, en la que comenzó a organizar Al Qaeda, "La base". Este personaje, tan misterioso que a ciencia cierta se desconoce si está vivo o muerto, se ha convertido en la última década en el paradigma del integrismo vengador de los musulmanes. Sus colaboradores -o sus seguidores, si ha muerto- no parecen muchos, son, sin duda, una minoría, pero sus actuaciones encandilan a las masas árabes porque su discurso y actuaciones concuerdan con el victimismo que existe en el mundo islámico entero.

Las masas musulmanas, las árabes sobre todo, no pueden superar ese victimismo histórico, porque todos los días se prolonga en el pre-

sente con nuevos agravios. Lo que sucede en Palestina clama al cielo. Allí Israel burla sistemáti-camente las resoluciones emitidas por la ONU desde 1949 y, en nombre de la democracia, se conculca todos los derechos humanos de los palestinos y se les humilla, expolia, empobrece, aplasta y asesina ante la progresiva inoperancia internacional, contando con el apoyo norteamericano.

Y qué decir de Iraq, un país destruido en dos guerras y en un intermedio no menos devastador. ¿Quién ha contado todos sus muertos originados por la guerra o sus letales consecuencias? ¿Quién podrá predecir el número de los que aún deberán morir antes de que se instaure la paz? ¿Quién vaticinará el futuro político de las tierras de Mesopota-mia, unidas hace ochenta años por los designios colonialistas y hoy en grave peligro de fractura?

La gloria perdida

Pero, ¿porqué un musulmán se siente personalmente más afectado por lo que ocurre en Irak o en Palestina que un cristiano, por ejemplo, ante los conflictos que se suscitan en el mundo mayorita-riamente cristiano? Pongamos ejemplos: ¿Qué angustia suscitaba a los protestantes neozalandeses la dictadura de Argebntina? ¿Que inquietud les provocaba a los cristianos brasileños la matanza de cristianos armenios en Turquía? O, ahora mismo, ¿Qué reacciones origina en las grandes potencias cristianas el exterminio de animistas y cristia-nos en Sudán? Yo creo que esa mayor proximidad, sensibilidad, de los musulmanes respecto a lo que afecta a sus correligionarios se debe, primero, a que el musulmán se siente fuertemente vinculado a su sociedad de fieles y a su estructura político-religiosa. La doctora Gema Martín, escribe: "Al ser el Islam quien creó el Estado, el vínculo de pertenencia al conjunto sociopolítico se conformó en torno a la condición de musulmán de sus miembros, asimismo será el Islam la ciudadanía común de los componentes de la comunidad o Umma, la fuente

de su ley y el elemento que determine la identidad, la fidelidad y el estatuto. La religión venía a determinar la pertenencia al grupo".

Segundo, por la grandeza histórica del Islam, sus formida-bles conquistas, su progreso científico, su brillo cultural... E-sas glorias han pervivido en la memoria colectiva de los musulmanes, que pueden recordar cómo pasaron de golpe de dominadores a dominados. Los integris-tas fomentan la nostalgia de ese fulgor pasado y, según ellos, perdido, precisamente, cuando los gobernan-tes se olvidaron de la política islámica emanada del Corán y adoptaron doctrinas "modernas", contaminadas, para el gobierno de sus pueblos y sistemas de vida copiados de pueblos fronterizos.

El integrismo, unido en la comunidad de fieles -la Umma-; convencido de la indisoluble unidad político-religiosa de su fe; deslumbrado por el antiguo fulgor militar, artístico, científico del Islam; irritado por las ofensas que le infiere el mundo infiel; y espoleado por un creciente nacionalismo, propone un retorno a las esencias originales de la sharía y extiende su mensaje por un mundo decepcionado por las fracasadas promesas del comunismo, el capitalismo y agraviado por las ofensas que las grandes potencias occidentales -los infieles, de hecho- infieren a diario a otros miembros de la Umma en Irak, en Afganistán, en Palestina, en Bosnia, en Chechenia o en Turquía, cuando no es aceptada en la Unión Europea tanto por su taras democráticas y constitucionales, como por el miedo -aunque no se confiese- que suscita el indudable avance del fenómeno islamista, por más moderado que se muestre en el ejercicio del poder.

Fenómenos de este tipo, con sus características diferencia-doras, desde luego, tenemos a lo largo de la Historia. Los almorávides surgieron de las profundidades del Sáhara en el siglo XI para erradicar la impiedad en la que, según Ibn Yasin, su fundador, había caído el Islam. Un siglo después otro visionario, Muhammad ben Tumart, ponía en marcha otro movimiento de corte integrista, los almohades, para erradicar las desviaciones en que habían caído los almorávides...

No vamos a recorrer las docenas de movimientos integristas que han sacudido el Islam en casi catorce siglos, pero recordaré alguno de los últimos, cuyo rastro aún perdura, como el de los wahhabies, que purificaron Arabia en el siglo XVIII; como la mahdiyya, que pretendió limpiar a sangre y fuego el Sudán del siglo XIX (actual-mente, émulos del Mahdi tienen el poder en Jartún); o como los Hermanos Musulmanes, que trataron de restaurar la ortodoxia en el Egipto de 1928, bajo dominio británico, gobernando por el partido Wafd (nacionalista de corte europeo) y en el que la minoría cristiana (copta) había comenzado a jugar un papel sociopolí-tico relevan-te. En el movimiento de los "Hermanos Musulmanes" hay que hallar la simiente de otros integrismos del momento actual como los que sacuden Egipto, Argelia o Turquía.

Pero situémonos en el presente. En general puede decirse que en los países islámicos nacidos a la independencia en el siglo XX "el Islam reina, pero no gobierna". A excepción de Turquía, que después de la I Guerra Mundial se constituyó en Estado laico, el resto de los países musulmanes son confesionales, pero la mayoría en su praxis política también son laicos, lo que suscita una contradicciones cada vez más pronuncia-das. Por ejemplo, ante el conflicto de Afganistán, varios muftis -jurisconsulto con poder jurídico- emitieron fatwas prohibiendo que los musulmanes hicieran armas contra sus hermanos talibanes o que los países islámicos apoyaran a los infieles en su guerra contra musulmanes; al tiempo, la mayoría de los países del mundo islámico apoyó directa o indirectamente la acción norteamericana contra los talibanes ¿En qué situación esquizofrénica se le ha colocado al buen musulmán, que tiene que acatar la fatwa y, al tiempo, obedecer a su Gobierno?

Esa contradicción se manifiesta entre el deseo de moderni-dad, progreso, democracia, que tienen la mayor parte los musulmanes de

todos los países y las trabas existentes para avanzar hacia esas metas impuestas por la tradición o por la legislación o por regímenes políticos cuya regla de oro es la supervivencia en el poder.

Hablamos de monarquías en gran parte controver-tidos o de dictaduras de diverso tipo que, en general, no satisfacen las ilusiones de sus súbditos y tratan de convivir con los islamistas -a los que reprimen, pero a los que, al mismo tiempo, tratan de mantener en calma con prebendas educativas, legislati-vas y ventajas frente a la intelectualidad laica que carece de opciones para difundir sus ideas.

✡✡✡✡

FIN DEL ESQUMA PREVIO SOLICITADO

El resto de la conferencia analizará la irrupción del integrismo contemporáneo a partir del triunfo de la revolución jomeinista en Irán y el desarrollo de varios fenómenos integris-tas: el iraní, el turco, el afgano, el egipcio, el argelino y el palestino.

✷✷✷✷

ملخصات البحث باللغات

(العربية والإنجليزية والإسبانية والفرنسية)

الثقافة .. والتطرف

أ. د. ديشيد سولار كوبياس

يبدأ الباحث ورقته بعرض وجهتي نظر مختلفتين عن أصول التطرف الإسلامي، ويقول إن هناك وجهتي نظر متباينتين في هذا الخصوص: الأولى ترفض الحديث أصلا عما يسمى بالإرهاب الإسلامي، ولا تشعر بالرضى عما نتج عن أحداث الحادي عشر من سبتمبر في نيويورك، أو الحادي عشر من مارس في مدريد من موجات الكراهية والبغض نحو المسلمين في الولايات المتحدة وأميركا وأوربا.. وأما المجموعة الثانية فترى أن بعض أصول الإسلام ومعتقداته تتسم بشيء من العنف الذي يرتبط بالجهاد عندما يوجه له أي تهديد أو عندما تتعرض طموحاته العالمية للعرقلة، ويؤكد الباحث أنه لن يخوض في هذا الأمر لأنه يعتقد أن العنف الذي تمارسه بعض المجموعات الإسلامية المتطرفة له مبررات متعددة لا تتعلق أصلاً بأصول دين منزل، وسيحاول من خلال بحثه النظر في أسباب العنف الذي يظهر لدى هذه المجموعات.

يعرج الباحث أولاً على تعريف بعض المصطلحات المتعلقة بموضوعه وهي: الغلو والأصولية والإسلامية.

وفي إطار التعريفات التي يسوقها الباحث لكلمة الغلو وجد أن معنى الكلمة يكمن في الدفاع عن مبدأ معين وعدم القبول بتغييره أو تبديله مهما كانت الظروف وعلى ذلك فالغلو ليس خاصًا بالإسلام والمسلمين كما تصوره وسائل الإعلام التي تربط بين الأمرين كأنهما متلازمان، وهو بمعناه في اللغة يمكن أن يكون تطرفًا فكريّاً كما يطلقه البعض على الفترة الأخيرة من حكم راميرو دي مائثتو، وهناك غلو سياسي تنطبق بعض خصائصه على عهد كارلوس دي بوربون في القرن التاسع عشر.

❖ اختار الباحث عنوانًا آخر لبحثه هو «أصول التطرف السياسة - الاقتصاد - التاريخ».

أمـا الأصـوليـة فـمـعظم اللـغـويين يوردها على أنـهـا مـرادف للغلو، ولكن بعض المتخصصين في تاريخ الفكر أضاف إليها معنى تحديديًا يكمن في «البحث عن أمجاد الماضي عن مبدأ يبنى عليه تطوير مشروع مستقبلي سياسيًا كان أم دينيًا». وإذا قبلنا هذا التحديد فإن معظم الإسلاميين ليسوا بأصوليين والقليل منهم هو الذي ينطبق عليه هذا التعريف لأنهم لا يتطلعون لمشروعات مستقبلية، بل كل تطلعاتهم على المدى القصير مثل تطبيق الشريعة في كل البلاد الإسلامية ونشر الإسلام وهزيمة إسرائيل ومقاومة الاستعمار الجديد والإمبريالية... إذًا فمعظم الاتجاهات الإسلامية يمكن أن تكون مغالية لكنها ليست أصولية.

والغلو الإسلامي له سبب جوهري وهو «الجهاد» حيث إن كثيرًا من الإسلاميين ينسون المعنى الرئيسي للجهاد وهو محاولة السمو بالنفس والروح ويقصرون معناه على التضحية أو القتال، وقد يعزى لهذا أعمال القتل في الجزائر والهجمات «الانتحارية» من «حماس» التي ترى أن أفضل الجهاد هو أن يضحي الإنسان بنفسه في سبيل قتل عدد من الإسرائيليين كدفاع عن المقدسات والأرض.

ويطرح الباحث سؤالاً هو: لماذا وصل الغلو والتطرف إلى ذروته في أواخر القرن العشرين؟ ويجيب على ذلك بأن الباحثين قد عزوا ذلك إلى الأسباب التالية:

١ - فشل المذهبين الرئيسيين اللذين سادا الإنسانية في القرن العشرين وهما الشيوعية والرأسمالية.

٢ - الأضرار التي نتجت في الماضي عن الاستعمار التقليدي والأضرار الأشد التي تكمن في أشكال الاستعمار الجديد وحب السيطرة.

٣ - الازدهار التاريخي للإسلام وانتشاره وسمو ثقافته وعلومه وفنه.

وبعد استعراض مفصل لهذه العوامل الثلاثة يركز الباحث على عامل يعتبره شديد الأهمية في أن بعض المجموعات الإسلامية تصل إلى حد الغلو والتطرف، وهو أن الإسلام ربَّى أبناءه على رباط اجتماعي أخوي، يتأثر فيه المسلم بهموم المسلم بصرف النظر عن الديار واللغة، أضف إلى ذلك ما أحدثه الاستعمار في بلاد العرب والإسلام من تخريب

وتدمير، ولا يستطيع المسلمون أن يتحملوا ما يحدث في بلادهم لأنهم كما أسلفنا مرتبطون اجتماعيًا ودينيًا، وما يحدث في فلسطين يؤثر في السماء فضلاً عن الأرض حيث تسخر إسرائيل من قرارات الأمم المتحدة منذ ١٩٤٩ وحتى الآن، وتغتصب حقوق الفلسطينيين عيانًا بيانًا تحت اسم الديمقراطية وعلى سمع المجتمع الدولي، ويعانون يوميّاً الذل والقهر والفقر والقتل والنهب.

ويعرج الباحث على العراق ويقول: من يعدّ القتلى الذين فقدهم هذا البلد في حرب لا نعلم حتى الآن نتائجها؟ ومن الذي يستطيع أن يتنبأ بعدد القتلى في المستقبل؟ ومن الذي يستطيع التكهن بمصير هذا البلد الذي عانى الاستعمار منذ ثمانين سنة ويعاني اليوم التصدع والتدمير؟

✱✱✱✱

Culture and Extremism

Dr. David Solar

"Summary"

The researcher starts his study by demonstrating two different points of views about the origin of Islamic extremism. The first of view rejects talking about what is called “Islamic Extremism” and does not feel satisfied with what happened on September 11th, 2001, in New York, and on March 11th in Madrid, in regard to the hatred and aversion towards the Muslims in the USA and Europe. Whereas the second point argues that some of the Islamic fundamentals and beliefs are marked by violence, which is connected to “Jihad”, and when confronted with threat and its world ambitions and expectations are exposed to encumbrance.

The researcher continues to define certain terms related to the subject under discussion: i.e. Exaggeration, Fundamentalism and Islam. In regard to exaggeration, the writer suggests that the meaning of the term lies in defending a certain principle and the impossibility of changing it under any circumstance. Therefore, exaggeration is not a characteristic of Muslims and Islam, as portrayed by the world media, rather it is an international phenomena. Whereas, fundamentalism is explained by linguists as an equivalent to exaggeration. But some specialists in the history of thought added a definite meaning: i.e. looking in the glory of the past for a principle where a future project, whether political or religious, can be built.

If we accept this definition, we find that most Muslims are not fundamentalists because they do not aspire for future projects. On the contrary, all their anticipations are of short range, such as implementing Sharia’a in all Islamic countries, dissemination of Islam, defeating Israel and resisting new imperialism. Thus, most Islamic trends could be excessive but not fundamentalists.

Among many questions and queries about the situation in Palestine and Iraq, the researcher raises the question: “Why did excessiveness and extremism reach climax at the end of the twentieth (20th) Century?”

In answering this critical question, the writer suggests that researchers in this field attributed it to the following reasons:

1. **The failure of the two main doctrines that prevailed humanity in the 20th century; namely, communism and capitalism.**
2. **The damages resulted from the traditional colonization, and the worst is the new forms of colonization and love of dominance.**
3. **Historical prosperity of Islam; dissemination and sublimity of Islamic culture, sciences and arts.**

✷✷✷✷

Los fundamento del extremismo
Política, economía historia

Por/David Solar Cubillas

Resumen

Durante todo el año hemos asistido a un debate entre especialistas que, por un lado, sostenían que el terrorismo tenía nombres y apellidos concretos y orígenes políticos, sociales o económicos. Este grupo rechazaba que se hablara de un terrorismo islámico y denunciaba que los gravísimos atentados del 11 de septiembre en Nueva York o del 11 de marzo en Madrid habían desencadenado una ola de xenofobia en Estados Unidos y en Europa. En frente, otro grupo sostenía que, al margen de aceleradores coyunturales, el Islam tenía en sus fundamentos religiosos, teológicos, una veta violenta que reacciona con la yihad cuando se siente amenazado o cuando ve en peligro su aspiración hegemónica o universalista. No entraré en este terreno porque prefiero creer que la violencia generada por grupos radicales islamistas tiene numerosísimos orígenes susceptibles de ser analizados, sin llegar a los fundamentos de una religión revelada, ya que en ese caso nos hallaríamos ante un muro invulnerable y sobraría toda disquisición. Por eso mi intervención versará sobre los múltiples orígenes de la violencia que se manifiesta en buena parte del mundo islámico.

Integrismo, fundamentalismo, islamismo

En los medios de comunicación se manejan a diario términos como integrismo, fundamentalismo, islamismo, utilizándolos prácticamente como sinónimos por referirse a conductas radicales de ciertos grupos musulmanes o a las bases de partida de grupos abiertamente terroristas.

Se suele denominar islamismo al rigorismo islámico, que no se contenta con la práctica espiritual del Islam, sino que pretende la imposición de la sharía, la ley musulmana, como núcleo u fuente de toda la actuación política del gobernante y, para empezar, como legislación y base de la justicia "en los países islámicos.

Respecto al integrismo, el Diccionario de la Real Academia brinda esta definición: "actitud de ciertos sectores religiosos, ideológicos o políticos partidarios de la inalterabilidad de las doctrinas". El Robert Francés está en la misma línea: ""Actitud de aquellos que rechazan toda evolución en una doctrina.

De estas definiciones se desprende que para el integrismo la verdad, su verdad, es inalterable y, por tanto, los cambios o evoluciones son inadmisibles; que no sólo existe un integrismo religioso islámico -que es el más universalmente manejado estos días- sino que también afecta a los demás credos religiosos. Y se da, también, un integrismo ideológico -se califica, por ejemplo, como ""integrista " la última etapa de Ramiro de Maeztu, basada en la defensa u ultranza de los valores tradicionales, católicos, estéticos, etc. hispánicos-. E, igualmente, un integrismo político, por ejemplo, esa es una de las características que los historiadores hallan en las esencias carlistas del siglo XIX.

Veamos el fúndamentalismo. El término suele emplearse como sinónimo de integrismo e, incluso, la mayoría de las enciclopedias así lo consideran. Pero hay quien hila más fino:

según Antonio Elorza "el fúndamentalismo busca en el pasado unas esencias sobre las que desarrollar un proyecto político o religioso ". Si tomamos como buena la caracterización de Elorza, podremos concluir que pocos islamismos serían fundamentalistas, pues carecen, en general, de proyectos de futuro, salvo metas a corto plazo como la implantación de la sharía en todos los países islámicos, el

ensanchamiento del Islam, la derrota de Israel o el ataque contra imperialismos o neoclasicismos, reales o supuestos... Por tanto, diremos que la mayoría de estos movimientos rigoristas son integristas y no fundamentalistas.

En el caso del integrismo islámico debe añadirse, además, otro componente: el yihad. Los islamistas parecen prestar menor atención al perfeccionamiento personal y espiritual que entraña el yihad, y lo interpretan, preferentemente, en su actuación violenta. Eso justifica, por ejemplo, las atroces matanzas cometidas en Argelia y el suicidio de los seguidores de Hamas, en Palestina.

Tres razones fundamentales para el integrismo: Los estudiantes del tema señalan numerosas causas:

- **El fracaso de las dos grandes utopías que encandilaron a la humanidad durante buena parte del siglo XX: el comunismo y el capitalismo.**

- **El agravio histórico y presente de los colonialismos clásicos y de las modernas formas de imperialismo y demonio.**

- **El fulgor histórico del Islam. Su dominio de tierras, su esplendorosa cultura, ciencia y arte.**

Además de detallar cada uno de estos motivos el investigador destaca una cuestión de capital importancia y se pregunta:
¿Porqué un musulmán se siente más afectado por lo que ocurre en Irak o en Palestina que un cristiano, por ejemplo, ante los conflictos que se suscitan en el mundo mayoritariamente cristiano? Y responde: Yo creo que esa mayor proximidad, sensibilidad, de los musulmanes respecto a lo que afecta a sus correligionarios se debe, primero, a que el musulmán se siente fuertemente vinculado a su sociedad de fieles y a su estructura político-religiosa. Segundo, por la grandeza histórica del Islam, sus formidables conquistas, su progreso científico, su brillo cultural.

Las masas musulmanas, pues, no pueden superar ese victimismo histórico, porque todos los días se prolonga en el presente con nuevos agravios. Lo que sucede en Palestina clama al cielo. Allí Israel burla sistemáticamente las resoluciones emitidas por la ONU desde 1949 y, en nombre de la democracia, se conculca todos los derechos humanos de los palestinos y se les humilla, expolia, empobrece, aplasta y asesina ante la progresiva inoperancia internacional, contando con el apoyo norteamericano.

Y qué decir de Irak, un país destruido en dos guerras y en un intermedio no menos devastador. ¿Quién ha contado todos sus muertos originados por la guerra o sus letales consecuentes? ¿Quién podrá predecir el número de los que aún deberán morir antes de que se instaure la paz? ¿Quién vaticinará el futuro político de las tierras de Mesopotamia, unidas hace ochenta años por los designios colonialistas y hoy en grave peligro de fractura?

✷✷✷✷

Les origines de l'extrêmisme: La politique, l'économie, l'histoire.

Dr.David Solar Cubillas

L'auteur commence par exposer deux points de vue différents sur l'extrêmisme musulman : le premier refuse de parler de ce qu'on appelle le terrorisme musulman et n'est pas satisfait de ce qui a suivi le 11 septembre à Newyork et le 11 mars à Madrid comme vague de haine et d'animosité envers les musulmans aux Etats-Unis et en Europe. Le deuxième trouve qu'une partie des fondements de l'Islam et de ses croyances engendre une certaine violence liée au "Jihad" s'il y a une menace ou si les ambitions universelles sont entravées. Il affirme qu'il ne va pas s'étendre sur ce problème parce qu'il est certain que la violence pratiquée par quelques groupes musulmans est justifiée par plusieurs facteurs qui n'ont rien à voir avec les fondements d'une religion. Il va essayer à travers cette ètude de trouver les causes de cette violence.

L'auteur commence par définir qulques concepts en rapport avec le sujet:

L'Outrance, le Fondamentalisme, l'Islamisme.

Pour l'outrance, l'auteur pense que le sens du mot réside dans la défense d'un principe donné et le refus d'accepter sa modification ou son changement quelles que soient les conditions. Ainsi l'outrance n'est pas spécifique à l'Islam et aux musulmans comme veulent le faire croire les médias. Le sens éthymologique peut être l'extrêmisme spirituel de Ramiro De Maeztu, il ya l'outrance politique dont certaines pratiques étaient d'usage sous Carlos De Bourbon au XIXème siècle.

Quant au fondamentalisme, la plupart des linguistes pensent qu'il est synonyme d'outrance mais, des spécialistes de l'histoire et de la

pensée lui ont donné un sens nouveau qui est " la recherche dans les gloires du passé d'un principe sur lequel on peut construire un projet futur politique ou religieux ". Si on accepte cette définition, la plupart des musulmans ne sont pas fondamentalistes, une petite minorité seulement peut être qualifiée ainsi parce qu'elle n'a aucun projet pour l'avenir et toutes leurs perspectives sont à court terme comme l'application de la Chariâ islamique, la défaite d'Israël et la résistance contre le colonialisme et l'impérialisme. Donc la majorité des mouvements islamiques peut être zelée mais pas fondamentaliste.

L'outrance en Islam a pour origine intrinsèque le "Jihad" parce que beaucoup de musulmans oublient le sens réel de ce mot qui est de s'élever psychologiquement et spirituellement, et le ramènent au combat et au sacrifice. C'est dans ce sens qu'il y a eu les meurtres en Algérie et les attaques suicidaires du Hamas qui trouve que le meilleur "Jihad" consiste à sacrifier sa vie et tuer quelques israëliens pour défendre les lieux saints et la terre.L'auteur pose une question: Pourquoi l'extrêmisme et l'outrance ont attaint leur apogée à la fin du XXème siècle?

Il répond en disant que les chercheurs ont ramené cela aux causes suivantes:

1- **L'echec des deux idéologies qui ont gouverné le monde au XXème siècle et qui sont : le communisme et le capitalisme.**

2- **Les effets néfastes du colonialisme traditionnel et les pires effets du néocolonialisme et de la domination.**

3- **Le rayonnement historique de l'Islam, sa propagation et la grandeur de sa culture, de ses sciences et de son art.**

Après un exposé détaillé de ces trois effets, l'auteur insiste sur un facteur qu'il estime être déterminant dans la formation des groupes musulmans zélés et extrêmistes: l'Islam a éduqué ses adeptes sur la force des liens sociaux et fraternels où chaque musulman subit les

problèmes de son frère musulman quels que soient sa langue et son pays, parallèlement à cela, la colonisation a détruit et saboté tout ce qui existe dans les pays arabes et musulmans, ce qui est insupportable pour des gens aussi unis socialement et religieusement. Ce qui se passe en Palestine affecte le ciel et a plus forte raison la terre: quand Israël fait fi des décisions de l'ONU depuis 1949, viole les droits des palestiniens au vu et au su de tout le monde au nom de la démocratie, les soumettant à l'humiliation, à l'asservissement, à la pauvreté, à la mort et au pillage.

L'auteur fait un détour par l'Irak et dit " qui peut compter les morts de ce pays dans une guerre dont on ne connaît pas les résultats jusqu'á présent? Et qui peut imaginer le nombre de morts dans l'avenir? Et qui peut prévoir le sort de ce pays qui a enduré la colonisation depuis 80 ans et qui, aujourd'hui, sombre dans le démembrement et la destruction".

✷✷✷✷

المناقشات

رئيس الجلسة:

شكرًا جزيلاً للدكتور ديفيد سولار وللدكتورة سها عبود على الورقة، وقد احتوت الكثير من الأفكار والآراء مما قد يستثير حوارًا ويوقفنا عند مفاصل عديدة، وربما كانت هذه هي الفائدة الكبيرة من لقاءات يتحدث فيها أشخاص من مواقع مختلفة لكي تبرز رؤى وآراء عديدة، ومن ثم أتوقف عند حقائق ومعطيات كثيرة.. ولا أسمح لنفسي أن أبدي رأيًا، وإنما أفسح الوقت لمن يريدون إبداء الرأي، وأول مداخلة وصلتني هي للدكتور محيي الدين عميمور من الجزائر فليتفضل مشكورًا.

الدكتور محيي الدين عميمور(*) (الجزائر):

خشيت أن أقول السلام عليكم فأتهم بالتعصب بعد سهرة أمس الرائعة، التي أشاعت في نفوسنا آمالاً كبيرة وأحسسنا فيها بروح ابن زيدون تحلق حولنا. تأتي محاضرة د. سولار لتفرض علينا - وعليّ أنا شخصيًا - جوًا من الإحباط واليأس والتشاؤم يجعلني أتشكك كثيرًا في إمكانية قيام حوار حقيقي بين الشمال والجنوب، فالورقة أو المداخلة عبارة عن محاكمة لا أقول للإسلام، لأنه أكثر عجزًا هو وغيره من أن يحاكم الإسلام.. ولست ممن يقدرون على الدفاع، وهناك من هم أقدر مني على ذلك. قضية إلحاق التطرف والإرهاب بالإسلام.. أعتقد أنه فيها حجم كبير من النفاق لأنه إذا عدنا للتاريخ المعاصر، ندرك أن التطرف الحقيقي بدأ في الأربعينيات من القرن الماضي باغتيال الوزير البريطاني المقيم في الشرق الأوسط اللورد (موين) في مصر عام ١٩٤٤ من قبل جماعات صهيونية.

عند التحدث عن القتل، أعتقد أن القائمة طويلة من إخواننا الفلسطينيين الذين قتلوا خارج الأراضي المحتلة، أليس هذا إرهابًا إجراميًا؟ وهنا قوسان لعل أساتذتي يصححون لي معنى الإرهاب.. أنا لا أؤمن بكلمة الإرهاب.. أؤمن بكلمة الإجرام أما

- كان عضوًا في مجلس الأمة الجزائري إبان فترة حكم الرئيس اليمين زروال ١٩٩٨.
- أغسطس ٢٠٠٠ اختاره الرئيس عبدالعزيز بوتفليقة عضوًا في حكومته الثانية وكلفه بوزارة الاتصال والثقافة.
- عضو في اتحاد الكتّاب الجزائريين وفي المجلس العلمي للمركز الوطني للدراسات التاريخية.

الإرهاب فهي كلمة نبيلة معناها إخافة الآخر حتى لا يعتدي عليه.. للأسف أصبح نوعًا من الخطأ الشائع أن نستعمل كلمة الإرهاب، وأنا اليوم أرفضها.

الخلط الشائع، وأنا ألاحظ أن السيدة سها عبود التي تلت المحاضرة نيابة عن د. سولار، تمسكت بقراءتها باللغة الإسبانية، وهذا ذكاء شديد يعني أنها التزمت بالنص (Lintegrisme) شيء آخر يربط بين الدين والكنيسة، والإسلام لا يعرفه. هنا تأتي مغالطة أخرى يقع فيها الجميع للأسف .. بعض المسلمين عندما ينددون بما يسمى بالإسلام السياسي هناك فرق بين الإسلام السياسي والإسلام الحزبي. وإذا كانت السياسة هي تسيير شؤون المجتمع فالإسلام سياسة، والسياسة إسلام أما التحزب فهو شيء آخر. تحدثوا عن الجزائر ولن أدخل في التفاصيل لأن المعلومات التي أعطيت معلومات غير كاملة ولا أقول كاذبة، أقول غير كاملة. وهناك ما يسمى في الفرنسية (Le mensonge par omission) الكذب بالحذف وهذا قد يكون أحيانًا أسوأ من الكذب نفسه.

العمليات الانتحارية.. أنا ممن ينددون بالعمليات الانتحارية، ولكنني أجد حلاً بسيطًا لذلك يكمن في نقطتين هما: إما أن نعطي الفلسطينيين (أباتشي) لكي يواجهوا الآخر مواجهة مباشرة، وبالتالي نتفادى العمليات الانتحارية التي ننتد بها، أو نطالب جميعًا بأن تطبق الشرعية الدولية، نحن نطالب بتطبيق الشرعية الدولية في الشرق الأوسط، بالطبع الشرعية الدولية في المغرب العربي.. الشرعية الدولية في الشرق الأقصى، وبالتالي لا يمكن أن نتجاهل حقائق موجودة وهي أنه ما دامت هناك قضية فلسطينية مطروحة، فلن يتوقف ما يسمى (عمليات انتحارية)، لأن اليائس لا يملك أمامه إلا هذا الباب وليس هناك أنبل من امرأة عمرها (١٨) سنة تفجر نفسها لكي تقول للعالم نحن موجودون، نحن شعب مضطهد وقد تركتمونا لوحدنا.

أنا أقدر تمامًا أن السيدة التي تلت النص لن تستطيع مناقشتي، لأنها تلت النص بأمانة، والأخ صاحب النص (د. ديفيد سولار) مريض لكن لا أملك إلا أن أعلق على ما قيل.

لقد فسروا الجهاد بطريقتهم الخاصة، لا أفهم ما هذه الطريقة الخاصة.. الجهاد واضح جدًا في الإسلام دفاع عن الأرض، دفاع عن النفس، الاستشهاد هنا، من مات دون عرضه فهو شهيد، من مات دون ماله فهو شهيد إلى آخر ذلك.

بقيت نقطة أخيرة هي موضوع الديكتاتورية طيب نحن نقول عندنا ديكتاتورية لكن من دعم الديكتاتورية في العالم من دعم (موبوتو) من دعم (هيلاسلاسي) من دعم (بوكاسا) الذي كان يأكل لحوم الأطفال؟ نحن أم هم؟ الذين يلومونا أو يقولون إنهم يرفضون ديكتاتوريتنا.

الجملة الأخيرة :كان هناك تعبير عن الحكام، لاحظوا جيدًا التعبير، وأنا أخذت الترجمة بالعربية (الحكام الظلمة الذين لا يلتزمون بالإسلام، ويستلهمون نظمًا أخرى).. التزمنا بالإسلام لم ننفع .. لم نلتزم بالإسلام أيضًا لم ننفع.. أختم وأقول ليس هذا طريق الحوار بين الحضارات.. هذا طريق الصدام بين الحضارات، الحوار معناه نظرة شاملة.. نقول ما لنا وما علينا، ثم نطلب من الرفيق الآخر ما له وما عليه، أما الاكتفاء بنصف الكوب الفارغ فهو كما قلت بالفرنسية (Le mensonge par omission) وشكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا دكتور عميمور والكلمة الآن للأستاذ الدكتور بدرو مونتابث فليتفضل مشكورًا.

الدكتور بيدرو مونتابث[*] (إسبانيا):

إنه لمهم جدًا أن نتكلم عن التطرف، أو أن نتكلم عن مفاهيم أخرى مشابهة مماثلة لكن غير متطابقة كالتعصب، العنصرية الإرهاب، ويجب إضافة مصطلح الإمبريالية الجديدة لأن الامبريالية الجديدة موجودة ويجب علينا تحليل الامبريالية الجديدة، لأنها موجودة، أنا لا أريد الدخول في تحليل دقيق كما قيل في المنبر، نحتاج إلى الوقت الكافي بينما من المؤكد أنه لدينا الكثير من الانفعالات، لكن أريد أن أطرح بعض الاعتبارات المهمة، لاحظوا في كل شيء، قطعًا من الضروري وجود المنهجية لأنه بدون المنهجية لا يمكن عمل تحليل مناسب، يجب علينا تطبيق بعض قواعد التحليل وقواعد الدراسة وبعض الطرق لتفسير الأفعال. لاستخدام هذا النوع من التحليل لا يمكن

❖ حاصل على شهادة الدكتوراه من جامعة مدريد المركزية ١٩٦٣.

- عمل رئيسًا لقسم الدراسات العربية والإسلامية في جامعة مدريد المستقلة لسنوات عديدة.

نسيان أشياء أساسية مثل التاريخ وتطورات الأفعال المختلفة، إنه غير محتمل بل إنه مستحيل ويزيد الإبهام والغموض عندما نرى أعمالاً متشابهة ومتطابقة في أماكن مختلفة، إذًا فلنتكلم بكل وضوح.. ما يحصل في الجزائر، ما يحصل في السودان مثلاً، ما يحصل لفلسطين مثلاً، ما يحصل في مصر وما يحصل في أماكن أخرى له أسباب خاصة وليس عامة، فقط كل حدث يجب تحليله بذاته.

كل حدث يجب تحليله في مسيرته التاريخية والاجتماعية، هناك نقاط أساسية وهي الثقافة والعلوم، فالثقافة والعلوم ليستا مبهمتين، فالمؤرخ يجب عليه التوضيح وشرح الأحداث، لا نستطيع التعميم هنا يجب الدراسة التفصيلية. أنا أرجوكم أطلب منكم جميعًا أن تتذكروا أننا نحاول معالجة إخصاب الحوار بين الحضارات، الحوار بين الحضارات فقط يتم إخصابه في الدراسات الموضوعية، في الدراسات الدقيقة.

الثقافة، التعليم والعلوم تكون بمثابة الدعم الأساسي للمعرفة والدعم الرئيسي للعلاقات الإنسانية، هنا تكمن واجباتنا الأساسية.

وأشدد على الضرورة القصوى أن نصنع علمًا وثقافة عميقتين ودراستهما وتحليلهما بعمق، دراسة الأحداث الواقعة كل حدث بذاته.

الملاحظة الثانية: اسمحوا لي فيما سأقول: الاستدارة والوضوح في جلسة تحاول معالجة التطرف والإرهاب والتعصب، فيجب ضم إسرائيل إلى هذه المصطلحات، اسم اسرائيل أكرر مرة ومرة أخرى وأكرر مرات كثيرة، هذه هي ملاحظاتي الرئيسية ليس لها علاقة بما قلنا هنا، لكن نعم في عمق المشكلة، أعود وأقول يجب علينا أن نكون مهذبين وأن نرى أننا نكون في لحظة مهمة وخطيرة من تاريخ الإنسانية، وهذه الخطوة فقط يكون حلها عن طريق التقرب إلى الحضارات، إقامة الجسور بين الحضارات ولإقامة الجسور يجب أن نبحث عن الحقيقة.. أما فيما يخصنا نحن الباحثين فيجب أن نجد الحقيقة. شكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا جزيلاً للدكتور بدرو مونتابث وأدعو الأستاذ الدكتور أحمد عمر هاشم لتقديم تدخله فليتفضل.

الدكتور أحمد عمر هاشم:

بسم الله الرحمن الرحيم أحب أن أشير إلى أن التطرف والإرهاب.. لا وطن ولا دين لهما فكما وجدا في الإسلام وجدا في أتباع الأديان الأخرى، وكما وجدا في بلاد العرب والمسلمين وجدا في غيرها.

الأمر الثاني وهو ملاحظة الفرق بين الجهاد والإرهاب أو المقاومة والإرهاب. لا نريد أن نخلط المفاهيم وأن نصف الذين يقاومون ويدافعون عن أرضهم وعرضهم بأنهم إرهابيون، وأن الذين اختلسوا الأرض وزرعوا المستوطنات وجرفوها هم المجاهدون.

خطأ فادح وفاحش، فالفلسطينيون الذين يواجهون أسلحة الدمار ودبابات النار ولا يجدون سلاحًا يدافعون به عن أرضهم ووطنهم وانتهاك أعراضهم إلا أن يصوغوا من أنفسهم دفاعًا، يضربون به ويدافعون، هؤلاء مجاهدون وشهداء في سبيل الله. ومن يقول غير ذلك فقد جافى الحقيقة.

الأمر الآخر، أنا مع البحث الثاني فيما ذهب إليه من إفلاس الشيوعية وإفلاس الرأسمالية كنظم يمكن أن تحدد النجاح والمسيرة الصحيحة لهذا العالم. ولأن النظام الإسلامي وحي يوحي من عند الله وهو النظام الذي لو سار عليه هذا العالم لأمِن اقتصاديًا واجتماعيًا.

الأمر الآخر وهو ما ذهب إليه البحث أيضًا من أسباب التطرف.. وأن من بين هذه الأسباب الاستعمار وأضيف إلى ذلك الظلم، الظلم البين، الظلم الخارجي من دول كبرى لدول صغرى، الظلم الداخلي أيضًا.. داخل بعض الأقطار والدول وبعض المسؤولين،

ولذلك قرر القرآن الكريم مرتكزية للأمن ومحورية لإقرار الأمن، وتوثيق الصلة بالله، وتصحيح العقيدة والإيمان، ونشر العدل وتطهير الدول من الظلم «الذين آمنوا ولم يَلْبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون».

أنظمة خارجية من ضمن الأسباب، لا نغفلها تريد أن تستقطب مجموعات من وقعوا فريسة العشوائيات، فريسة ظاهرة البطالة، تريد هذه الأنظمة أن تقلب الأنظمة القائمة وأن تكوّن لنفسها أنظمة، وللأسف وجدت في الدول الغربية بعض الدول التي احتضنتها وأعطتها حق اللجوء السياسي.

كذلك من أسباب التطرف لا ننسى الفهم الخاطئ للدين سواء كان الدين الإسلامي أو غير الدين الإسلامي، أولئك الذين فهموا الإسلام خطأ، أولئك الذين انتموا إليه وهو منهم براء، أولئك الذين ظنوا أن الإسلام عنفٌ، كلا وألف كلا، الإسلام هو دين الوسطية والقرآن يقول «وكذلك جعلناكم أمة وسطًا»، ويقول «لكم دينكم ولي دين» و«لا إكراه في الدين» وهو يرفض العدوان، ويرفض الإرهاب ويرفض القتل. «ومن يقتل مؤمنًا مُتعمِّدًا فجزاؤه جهنم خالدًا فيها وغَضِبَ الله عليه ولعنه وأعدَّ له عذابًا عظيمًا» يرفض الإسلام العدوان والإرهاب، ويدعو إلى الوسطية والتسامح، فهؤلاء لو فهموا الإسلام حقًا ما كانوا إرهابيين ولا متطرفين، لأن تعاليم الإسلام تدعو إلى السماحة، ولأنه الدين الذي قال كتابه «يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السِّلم كافة».

الدين الذي يدعونا أن نتعامل مع غير المسلمين «لاينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين».

فهؤلاء ما كانوا متطرفين ولا إرهابيين، إلا أنهم خرجوا عن الفهم الصحيح للإسلام ولا يمثلون الإسلام ولا يمثلون الدين الإسلامي من قريب أو بعيد. وشكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا جزيلاً للدكتور أحمد عمر هاشم.. والكلمة الآن للدكتور عبدالرزاق حسين فليتفضل.

الدكتور عبدالرزاق حسين[*] (الأردن):

بسم الله الرحمن الرحيم، اسمان لله عز وجل: الرحمن والرحيم. والرسول هو الرحمة المهداة (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين» وليس للمسلمين فقط ولا أريد أن أدخل في هذا الميدان فالرجال المتخصصون أولى مني بذلك.

أيها الإخوة الكرام: الخلط الذي أسمعه أحيانًا من بعض المثقفين فيه تصوير وتعريف، وتحديد التطرف والإرهاب يجعلنا حقًا كمثقفين نتساءل عن جدوى مثل هذه الاجتماعات، نحن نسمي (جورج واشنطن) محررًا لأنه وقف ضد الإنجليز وحرر بلاده.

(وسيمون بوليفار) ضد الإسبان محررًا، (إيزابيلا) التي وقفت ضد المسلمين محررة، (وشارل ديغول) الذي وقف ضد الألمان محررًا، أنا من فلسطين من مواليد القدس، أخرجت من وطني ولا أستطيع العودة إلى بيتي الذي فيه ولدت وعليه درجت، ورضعت من لبانه، وأحرم منه، آلاف من الأطفال قتلى، آلاف من الأطفال معوقون، آلاف من الأطفال أسرى، من لهم أيها المثقفون؟ بلد يسجن فيه أهله، بلد يطرد منه أهله، بلد يحرم أهله من نسيمه.. فماذا نفعل؟ وماذا نصنع؟ أيها المثقفون هل تستطيعون ببحوثكم أن تردوا إليَّ وطني. والسلام عليكم.

رئيس الجلسة:

شكرًا للدكتور عبدالرزاق حسين.. الكلمة للشيخ عبدالرحمن بن عثمان الملا فليتفضل.

الشيخ عبدالرحمن بن عثمان الملا[**] (السعودية):

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته إلى كل قلب أصبح حديقة تغني لها وبها جميع طيور الدنيا لكل ذي كبدٍ رطبة، إلى الإنسان الكبير الشاعر الأديب عبدالعزيز سعود

(*) حاصل على الدكتوراه من كلية اللغة العربية بالقاهرة ١٩٨١.
- أستاذ الأدب العربي بجامعة الملك فهد للبترول والمعادن.
(**) حصل على شهادة الليسانس في اللغة العربية من كلية اللغة العربية بالرياض ١٩٦٥.
- شارك في عدد من الندوات والأمسيات الشعرية في السعودية وبعض دول الخليج العربي.

البابطين ولأهل قرطبة الغافية في أرجوحة الحب والجمال، المستيقظة لصناعة الخير والسلام أهدي احترامي وتحياتي.

أراد الله بالأديان خيرًا
يعيش الناس منها في سعادهْ
فَصيَّرَها ذوو الأطْمَاعِ حَرْبًا
ضَرُوسًا للعداوة والإباده
أفيقوا يا بَنِي حَوّا أفيقوا
فَشَرُّ الناسِ من أوْرَى زناده
بهذي الحرب والكَلْمُ التآخي
فَرَبُّ الخلْقِ لا يَظْلمْ عبباده

(والسلام عليكم).

رئيس الجلسة:

شكرًا للشيخ عبدالرحمن الملا، والكلمة الآن للدكتور صلاح جرار فليتفضل..

الدكتور صلاح جرار(*) (الأردن):

بسم الله الرحمن الرحيم، مشكلتنا الحقيقية أن الغرب يريد أن يملي علينا، ويريد أن يقول ويريد أن يخاطبنا ولكنه لا يريد أن يسمع منا، بدليل أن الدكتور (ديفيد سولار) بعث بمحاضرته ولم يحضر، نحن هنا في جامعة.. يفترض على الأقل من طلبة الجامعة المختصين بالعلوم السياسية أو الثقافية أو التاريخ أن يحضروا إلى هنا... لا يوجد أحد نخاطبه لأنهم لا يريدون أن يسمعوا منا.

هذه سياسة عامة، كل ما يحدث هو إذعان. عليكم الإذعان عليكم الانصياع، عليكم التنفيذ، هذا ما يقال لنا، لا يريدون أن يسمعوا منا شيئًا أبدًا، ربما يسمعونه لكن لا يأبهون به ويلقونه وراء ظهورهم، نحن بالفعل نعاني معاناة حقيقية من إسرائيل والدول التي تدعمها ولا أحد يريد أن يسمع صوتنا ولا حتى توجعنا، أخذنا نتحدث مع

(*) - الأمين العام السابق لوزارة الثقافة الأردنية.

الغربيين بمنطقهم كي يسمعوا منا، لكنهم يسمعون هذا الكلام ويطربون له ولا يتقدمون خطوة لرفع هذه المعاناة.

صحيح أننا في بلادنا نعاني من الحكم الشمولي ونعاني من الدكتاتورية ونعاني من قضايا كثيرة لكن هذه مشكلتنا نحن وليست مشكلة الغرب، كل ما نريده من الغرب أن لا يتدخل في مشاكلنا هذه لأنه يزيدها تعقيدًا، نريد من الغرب أن يسحب جيوشه من بلادنا أن يوقف دعمه لأعدائنا أن يوقف دعمه للأنظمة العربية التي تعمل ضد شعوبها.

هل تعتقدون أن أحدًا منا يحب أن يموت مجانًا.. أن يقدم روحه وجسده مجانًا على هذه الصورة التي يفعلها ما يسمون (بالانتحاريين)، بالطبع لا. كلنا نحب الحياة، وكلنا نحب السلام، لكن ما الذي يدفعنا إلى ذلك؟ من الذي يحتل أرض الآخر؟ هل نحن الذين نحتل أرض أمريكا وأرض الغرب أو أي بلد أوروبي.

إنهم هم الذين يحتلون بلادنا.. ماذا يفعل الفلسطيني الذي لا يملك طائرات ولا صواريخ ولا دبابات ولا غير ذلك، حتى يدافع عن نفسه، لا يملك سوى جسده وحجارته.. أقول لكم عن سبب قسوة القلوب التي ترونها من جراء العمليات التي تسمى (انتحارية). وغير ذلك من الممارسات، سببها أن الإنسان العربي اعتاد صباحًا ومساءً أن يرى مشهد الأشلاء، مشهد الأطفال وهي ترفع من بين الركام، مشهد قطع اللحم المتناثرة للأطفال والشيوخ من جراء الغارات والصواريخ الإسرائيلية، هذا يجعل القلوب قاسية، وهذا هو الذي يدفع إلى هذه العمليات التي يشكو منها الباحثون الغربيون والتي اشتكى منها الدكتور (ديفيد سولار) وشكرًا لكم.

رئيس الجلسة:

شكرًا لك.. والكلمة الآن للأخ مدين الموسوي فليتفضل..

الأستاذ مدين الموسوي

بسم الله الرحمن الرحيم والسلام عليكم سادتي وإخوتي وأخواتي جميعًا، التطرف والإرهاب وفي ساحة من ساحاته المباشرة والمعلنة والواضحة والمكشوفة في

العراق اليوم لا بد من الإيضاح أن ما يجري في العراق .. الحدود المفتوحة والمشرعة والمستباحة من قبل قوات الاحتلال والمتطرفين في نفس الوقت، هذا البلد الذي انتقل من إرهاب الدولة في عهد الدكتاتورية السابق إلى إرهاب التطرف الذي نعيشه الآن، وباعتباري أحد ضحايا هذا الإرهاب في الحالتين، في الحالة الأولى باعتبار أني آخر حي باقٍ من أسرتي.. أعدم أخي الكبير في زمن النظام السابق.. ثم أعدم أخي الصغير ثم أعدم عمي ثم أعدم ابن عمي. أكثر من (١٧ فردًا) من أسرتي أعدموا بدون ذنب، سوى أنهم لا يريدون أن يكونوا عبيدًا للطاغية، هذا ذنبهم الوحيد.

انتقلنا من إرهاب الدولة، من هذا الإرهاب الذي مهد إلى إرهاب التطرف، جاء الاحتلال فتح الحدود ووجه دعوة مفتوحة لكل من يريد أن يجرب طريقه في الوصول السريع إلى الجنة، فتدفقت علينا طوابير الانتحاريين. وهذا الانتحار الذي يحصل اليوم يا إخوتي يا أصدقائي، هذا ليس استشهادًا ولا عملاً مقاومًا.. المقاومة مشروع شعب بكامله، لا أحد من العراقيين يريد أن يرى (الجزمة) الأمريكية على ترابه. لا أحد من العراقيين يريد أن يرى أمريكيًا واحدًا على ترابه، التراب العراقي المقدس الذي فديناه وسنفديه بدمائنا وأرواحنا طوال هذه المحنة لا أحد يريد أن يرى احتلالاً على أرضه. ولكن طريقة المقاومة التي قتلت حتى هذه اللحظة من العراقيين أكثر من (٧٢) ألف خلال سنة واحدة، وقتلت من الأمريكيين ما يعادل (١) من (٣٥) أو واحد من أربعين من العراقيين.

هذا العمل هو عمل تطرف وليس عمل مقاومة، والذي يدعم هذا العمل هو الإعلام العربي والموقف العربي الذي لا يريد للعراق أن يمارس عمله السياسي الديمقراطي.

نحن كلنا في العراق على المستوى الرسمي وعلى المستوى الشعبي كلنا مقاومة سلمية في البداية، وإذا لم تنفع هذه المقاومة فسنجعل من أجسادنا ومن أرواحنا جسرًا لعراقٍ حرٍ ومستقل.

هذا العمل الذي نقوم به الآن ومن خلال الممارسة الديموقراطية يواجه بتطرف عنيف وتطرف أعمى، وأعتقد أنكم قد اطّلعتم على الوثائق التي تدعو إلى استدراج

الشيعة لحرب طائفية في عمليات التفجير التي وقعت في النجف وقتلت المئات ووقعت في كربلاء وقتلت المئات ووقعت في الكاظمية وقتلت المئات هذا لا يحسب على عمل حر ولا من المقاومة في شيء، وإنما هو من أعمال التطرف والأعمال المضادة للسلم في العراق.

أضم صوتي إلى صوت الدكتور علي عقلة عرسان عندما قال أنه يعترض على الرئيس الأمريكي جورج بوش في ضربته الاستباقية، وفي شعاره أنه (من ليس معنا فهو ضدنا)، هذا العمل يا دكتور علي كان يمارسه النظام السابق مدة (٣٥) سنة وكان رجاله المجرمون يستقبلون في العواصم العربية كأنهم فاتحون، هذا هو الذي ساعد على إرهاب الدولة والذي مهد لهذا الإرهاب الذي نعيشه الآن.

أنا أتمنى كمثقفين أن نناقش الأمور، وأن نصل إلى حقائق موضوعية وحقائق علمية في موقفنا ضد هذا التطرف، وعلينا كما دعا الدكتور ميلاد حنا يوم أمس أن ندعو المسلمين إلى الإسلام أولاً، وندعو العرب إلى عروبتهم ثانيًا، وبعد ذلك ندعو الغرب لأن يتفاهم معنا ونتفاهم معه.. وشكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا للأستاذ مدين الموسوي والكلمة الآن للدكتور مبروك المناعي فليتفضل..

الدكتور مبروك المناعي:

شكرًا سيدي الرئيس، سأوجز إيجازًا تامًا، الملاحظة الأولى أثرتها في محاضرة الدكتور راشد المبارك حتى نشركه في النقاش أيضًا.. ومثارها أنه خيل إليّ أنني سمعت أنه قال عن التطرف إنه استعداد ذاتي في الفرد، وإن كان ما سمعته صحيحًا فإنني أريد من حضرة الأخ الدكتور مزيدًا من التوضيح .. ما معنى قوله أن التطرف استعداد ذاتي في الفرد؟ وعلى حد علمي أنه يولد الإنسان على الفطرة، وأبواه يعلمانه على الكراهية ويربيانه على الحقد وهذا معروف، التنشئة على الحقد والتنشئة على الإرهاب.. الخ، إذًا المرجو المزيد من التوضيح لأن الكلام خطير فيما أعتقد.

بالنسبة إلى ملاحظة الدكتور (ديفيد سولار) الحقيقة لولا أنني سمعت أنه متغيب لأسباب صحية وأنا مصدق تمامًا أن ذلك كذلك. وأتمنى له الشفاء، لو لم يكن كل هذا في ذهني لأولت غيابه على أنه في حد ذاته ممارسة من ممارسات الإرهاب.. نعم لأنه ليس أشق على الإنسان من أن تسبه ثم تهرب. ومن هذا المنطلق فإنني لا أرى أي موجب لمناقشة الأستاذة الزميلة الكريمة التي تولت قراءة محاضرة د. (ديفيد سولار)، بأي حق ستناقش هي في أشياء، أو ترد هي على أشياء لم تكن هي مؤلفتها.. لا معنى لذلك.

أقول إن الحديث الذي ورد في هذه المداخلة إذا استثنينا بعض الملاحظات، فإنه يبدو ليس حديثًا علميًا عن التطرف وعن الإرهاب، بالرغم أنه قد بدأ بتحديد المفاهيم أو حاول تحديد المفاهيم، وبدأت الانزلاقات من اللحظة الأولى، من البداية ليس هذا الحديث حديثًا علميًا عن التطرف وعن الإرهاب، وليس هو حديث مثقفين هو حديث وجداني وهو حديث لا يختلف كثيرًا عما يسمع من غير العلماء ومن غير الجامعيين ومن غير المثقفين، ولذلك فإننا في الحقيقة لا نجد إمكانية لمناقشته حتى وإن كان حاضرًا لأنه هو جرنا إلى منطقة لا نستطيع ولم نأتِ في الحقيقة لنتناقش فيها، أتينا ليتخلص كل منا من مظاهر الضجيج النفسي المتنوعة التي يعيشها وأردنا أن نستظل بظل هذه المدينة الرمز، واجتمعنا من الأديان الثلاثة اجتماعًا يبهج منظره، وهذه فرصة كي أعبر عن ابتهاجي الحقيقي وفرحي الحقيقي بأن أرى إخواني من ممثلي الديانة النصرانية واليهودية موجودين معنا نحن المسلمين.

الحقيقة، بهجة حقيقية أن نأتي نحن المؤمنين بهذه الأديان وأن يفسد علينا العلماء فرصة للتفاهم، انعكست الآية لذلك ليس لي أي تعليق على هذه المحاضرة أكثر من هذا، والحقيقة مرة أخرى يسيء العلماء والمثقفون إلى الأدوار الفعلية التي تحتم ضمائرهم أن يضطلعوا بها والتي لن يغفر لهم التاريخ أنهم أخلوا بالقيام بها وشكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا للدكتور مناعي، وأنا أعتذر من الجميع لأن الوقت أدركنا، والكلمة الآن للدكتور راشد المبارك وتليه الدكتورة سها عبود، وهناك في النهاية كلمة للأستاذ عبدالعزيز السريع في الإطار التنظيمي كما عهدناه، ونود أن نختتم هذه الجلسة بسرعة لأن هناك جلسة أخرى وحتى لا تحرموا من استراحة تطلبونها وشكرًا.

الدكتور راشد المبارك:

شكرًا سيدي الرئيس، أولاً هناك ملاحظة لاحظتها منذ قدومي اتضحت الآن وإن كان تعرض لها بعض الإخوة، وهي قلة المشاركين من الطرف الآخر، وقد جاءت مجموعة من بلاد بعيدة بقلوب مفتوحة ومشاعر مفعمة طافحة بالأمل في الألفة والتعارف والتقارب.

وما قاله أخي المعلق الأخير الشاعر الإسباني أن الغرب يأتون عندما يشعرون أن العرب في حاجة جادة إليهم، وحبذا لو دلنا على هذه الطريقة التي يمكن أن يعبر بها العرب أكثر مما فعلوا، حبذا لو أعاننا على ذلك.

الملاحظة الثانية وددت لو أن الدكتور (سولار) كان حاضرًا معنا... إحراج أخلاقي أن تحاور أو تعاتب شخصًا غائبًا، إذ إنني لم أجد دعوة إلى الألفة والحوار، وإنما كان مرافعة قانونية قد تكون غير عادلة ضد جانب واحد، وهذه المرافعة أغفلت عن قصد أو غير قصد كل شيء عن الجانب الآخر، وإلا فليقل لنا الدكتور (سولار) عمن قام بتفجير عيادة الإجهاض في (درووير) إنه يعرف ونحن نعرف أنه ليس عربيًا، ولا مسلمًا، ومن قام بتفجير المبنى الاتحادي في (أوكلاهوما) إنه ليس عربيًا ولا مسلمًا. وليقل لنا من قام بتفجير مقر مؤتمر العمال البريطاني في (برايتون) في عهد حكومة السيدة تاتشر، إنه يعرف ونحن نعرف أنه ليس عربيًا ولا مسلمًا وليقل لنا من قام باغتيال المهاتما (غاندي) إنه يعرف ونحن نعرف أنه ليس عربيًا ولا مسلمًا، وليقل لنا من قام بقتل انديرا غاندي، إنه يعرف ونحن نعرف أنه ليس عربيًا ولا مسلمًا.

وليقل لنا من أطلق غاز الأنفاق في اليابان، إنه ليس عربيًا ولا مسلمًا، وأخيرًا ليقل من قتل المصلين في المسجد الأقصى وهم ركع سجود؟ إنه ليس عربيًا ولا مسلمًا، ومن قام باغتيال رئيس وزراء اسرائيل، إنه ليس عربيًا ولا مسلمًا. ومن قام بقتل (الكونت برنادوت) إنه ليس عربيًا ولا مسلمًا.

إذًا كما قلت إن التطرف والعنف خبز عالمي وإنه من الظلم أن نتحدث عنه عند المسلمين وننسى ما يصنعه الآخرون.

تساءل أخي العزيز الدكتور مناعي عما قلته من أن التطرف شيء ذاتي، ورأى في ذلك شيئًا خطيرًا ويا سيدي لا أظن أن في ذلك خطرًا ولا خطورة إنه أمر طبعي، إن التطرف كالغضب والحلم والكرم والشح خصائص ذاتية، إنها لا تزرع في الإنسان في المواعظ، ذلك أن شقيقين ينشآن في بيت واحد وبتربية واحدة ويتعلمان في مدرسة واحدة ويتلقيان نفس العلوم، يخرج أحدهما متجهًا إلى الشمال والآخر متجهًا إلى الجنوب.

إن التطرف كالغضب والحلم، إن الإنسان لا يكون حليمًا أي تنتقل طبيعته من الحلم إلى الغضب أو العكس من الغضب إلى الحلم لأنه سمع موعظة ولهذا جاء الحث على كظم الغيظ ولم يأت الحث عن نزع الغيظ.

فالتطرف خصيصة ذاتية وكما قلت في البحث وكما قلت في حديثي لكم إنه قد يقوى ويؤرق إذا وجد التربة الملائمة، كالبذرة إن لم تجد التربة الملائمة ولا الهواء والماء فإنها تموت أو تبقى خامدةً، إن التطرف هو بذرة، هو وجود بالقوة كما يقول الفلاسفة، يتحول إلى وجود بالفعل إذا وجد التربة والمناخ الملائمين، إذًا فلا خطر ولا خطورة في ذلك وإنما نرجو أن نستعين على التطرف الذي هو خصيصة ذاتية بعدم توفير التربة الملائمة له، وأقوى أسباب التربة الملائمة له هما عاملان مدمران وأقصد بهما الفقر والقهر.. وقد وجد الفقر والقهر في العالم العربي، قهر دول متنفذة قوية لدول أخرى

أضعف منها، وقهر وإفقار من بعض الأنظمة في بلاد المسلمين لشعوبهاولا أظن أن هناك مخرجًا من التطرف والعنف طالما أن هذين الدائين الوبيلين القهر والفقر موجودان في أي مكان في الأرض. وشكرًا لكم.

رئيس الجلسة:

شكرًا للدكتور راشد المبارك.. والكلمة الآن للدكتورة سها عبود فلتتفضل مشكورة.

الدكتورة سها عبود:

أولاً سأتحدث بالعربية فهي لغتي، وثانيًا أريد أن أقول أن السيد (سولار) مريض بالفعل، ولم يتهرب بتاتًا مما كتب، فهو مسؤول عما قيل في هذا النص.. ولقد ألقيت المحاضرة بالفعل باللغة الإسبانية حتى لا أخرج عنه، ولكن أريد هنا أن أقول شيئًا هامًا، وجميعكم، وجميع من صعد إلى هذه المنصة يعرف بالتحديد أن الحديث لمدة ربع ساعة لا يفي بالغرض، ولا يسمح سوى بعرض بسيط وسريع لما يحتويه البحث الكامل. البحث الذي كلف به السيد (سولار) من المؤسسة والذي تردد في قبوله لصعوبته ولصعوبة عرضه في ربع ساعة ولصعوبة عرضه حتى في (٤٠) صفحة وهو ما يأتي في هذا البحث، لقد تردد كثيرًا ولكن بما أنه أحد المتخصصين في هذا المجال في إسبانيا، أراد أن يكون الصوت الآخر الذي يمد يده إلى العرب حتى يتفقوا، لأن السيد (سولار) إن عرفتموه فستعرفون أنه صحفي يؤيد دائمًا القضية الفلسطينية، يؤيد دائمًا العرب، ويستمع إليهم بكل دقة في كل يوم من حياته لأنني أتولى هذا الأمر، وهو يعرف جيدًا ويفقه جيدًا المجتمعات العربية من الداخل، هذا في البداية.

وأريد بعد ذلك أن أقول أن تصور بعض المحاضرين أو بعض المتدخلين أو بعض من قدموا المداخلة التي ألقيت بها، تصوروا بأن الغرب لا يريد أن يستمع إلى العرب، هذا طبعًا تصور خاطئ وقد نبدأ منه التغيير، التغيير قد نكون نريده أو لا نريده، ولكن بالنسبة للغرب يجب أن نبدأ التغيير، وقد يكون الاستماع إلى الطرف الغربي مثل الذي

عبر عنه السيد (سولار)، والذي حاول أن يتبع منهجًا علميًا بتحديده، وفي البداية بتحديد معنى الألفاظ المتبعة ومعنى الألفاظ المستخدمة، عمومًا وبعد ذلك عرض محتوى هذه الألفاظ، ثم تعرض بعد ذلك إلى الأسباب الاجتماعية والسياسية الداخلية والخارجية التي دفعت بالعرب إلى الموقف الذي نعيش نحن فيه الآن.

لقد حاول في نفس الوقت أن يستمر في تفكيره، وعرض بعد ذلك ثلاثة أوضاع بالتحديد، وهي تركيا ومصر والجزائر، ولكن بالطبع لم يكن الوقت في يدي، ولم أستطع أن أعرض أكثر مما عرضته، وقد يكون الخطأ قد اقترفته أنا بنفسي، لأنني لم أستطع أن ألخص بالتحديد ما أراد أن يقوله السيد (سولار). وشكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا للدكتورة سها عبود.. و شكرًا للدكتور راشد المبارك.. وشكرًا لكل المتدخلين.

وأدعو الأستاذ عبدالعزيز السريع لإلقاء ملاحظاته وأود أن أشير إلى نقطتين في أقل من دقيقة.

لقد أخطأ العرب عندما شاركوا أممًا أخرى في إلغاء القرار (٣٣٧٩) ولهذا القرار أطياف أخرى، فالعنصرية تتسع.

النقطة الثانية أخاطبكم وأخاطب من يريدون رؤية سليمة (أن عين الرضا عن كل عيبٍ كليلة) تدفع إلى شيء من التطرف، ثم إنني أذكر (إن الله لا يغير ما بقومٍ حتى يغيروا ما بأنفسهم)، فتذكروا أن عليكم أن تبدأوا بأنفسكم لكي تغيروا كل ما ترونه غير منصفٍ ومنحاز وكليل النظر والازدواجية والتطرف. وشكرًا.. والكلمة للأستاذ عبدالعزيز السريع.

الأستاذ عبدالعزيز السريع

بوصفي أحد المشاركين في تنظيم هذه الندوة طبعًا أشارككم الأسف، فيفترض أن يكون هناك عدد أكبر من أصدقائنا الإسبان، ولا أكتمكم أننا دعونا عددًا كبيرًا من

أساتذة الجامعة ومن المهتمين والإعلاميين، والقضية في تقديري لا تتصل بكم.. لدينا مجموعة من الأساتذة الأفاضل الأجلاء الذين يمثلون إسبانيا والثقافة والأدب والفكر الإسباني تمثيلاً رائعًا وهم موجودون بيننا الآن.. نفر قليل .. لكن «الكرام قليل» كما تعرفون.. معنا بروفيسور كبير هو الأستاذ (بدرو مارتينيث مونتابث) وأعتقد أنه يمثل تمثيلاً صحيحًا مع زملائه الجالسين معنا في هذه القاعة، هذا أمر. والأمر الآخر، أنا أعبر كواحد من المنظمين عن سعادتي بأن نسمع رأيًا يستثير المجموع ويحثهم على المداخلة والحوار. نحن لا ينبغي أن نضيق بالرأي الآخر ينبغي أن نوسع صدورنا ونسمع آراء متعددة وينبغي أن يتسع صدر الآخرين أيضًا للاستماع إلى آرائنا حتى وإن تباعدت قليلاً، ربما قد يؤدي ذلك إلى شيء من التقارب في المستقبل قليلاً قليلاً.

أحب أن أبين أن الجلسة القادمة إن شاء الله بعد ثلث ساعة من الآن تتناولون فيها المرطبات والشاي، وبعدها نستأنف جلستنا وهي جلسة مهمة سوف يترأسها الأستاذ الدكتور عزالدين اسماعيل إن شاء الله وقبل ذلك أحب أن أقرأ عليكم مقترحًا بلجنة الصياغة للبيان، بيان قرطبة الذي سيتمخض عن هذه الندوة.

اقترحنا بالتشاور مع عدد من الإخوان أن تكون لجنة الصياغة من التالية أسماؤهم:

- **الأستاذ الدكتور محيي الدين عميمور**
- **الدكتور محمود السيد علي**
- **الأستاذ فهمي هويدي**
- **الدكتور بدرو مارتينيث مونتابث**
- **الدكتور فرد هاليدي**
- **الدكتور ليسلي ماكلوغلين**
- **الأستاذ عبدالعزيز جمعة (سكرتير لجنة الصياغة)**

نعم أهلاً وسهلاً بالدكتور (ماكلوغلين) الذي ينضم إلى لجنة الصياغة بناء على اقتراح الأخ العزيز الدكتور محمد الرميحي. في الجلسة القادمة سيتحدث كل من الأفاضل: خوان بدرو مونفرير، د. ستيفان ڤلد، ود. علي أومليل.

والموضوع مهم وهو برئاسة الدكتور عزالدين اسماعيل . شكرًا.

****

الجلسة الخامسة

الأستاذ عبدالعزيز السريع الأمين العام للمؤسسة:

يسعدني كثيرًا ويسعد المؤسسة أن يتولى رئاسة هذه الجلسة الأستاذ الدكتور عزالدين اسماعيل فليتفضل..

رئيس الجلسة:

الإخوة الأعزاء الحضور.. يسعدني ويشرفني أن أدير هذه الجلسة التي تعرض لموضوع من أخطر الموضوعات على الساحة العامة، وليس في حدود الساحة العربية أو الإسلامية وحدها.

الموضوع كما عرفتم هو (الثقافة والعولمة) وتستطيعون أن تقولوا (العولمة والثقافة). في الحقيقة أنا دائمًا أوجس بعض الشيء وينتابني نوع من القلق إزاء (واو العطف) في عناوين الموضوعات والأبحاث والكتب، هذه الواو بين الثقافة والعولمة، أو العولمة والثقافة، هذه الواو التي عرفنا وتعلمنا أنها واو للعطف بين شيئين، لا أدري في مثل هذه الحالة ماذا تعني على وجه التحديد، هل تعني التجاور بين الثقافة والعولمة، مجرد التجاور، أو نوعًا من التآلف بين الطرفين. أم تعني التضاد، أي الثقافة ضد العولمة أو العولمة ضد الثقافة.. أو التفاعل بين الطرفين، هذه الواو تُحدِث هذه الأسئلة القلقة دائمًا في نفسي، وأنتظر نتيجة لذلك إلى أن أقرأ الدراسة أو البحث أو الكتاب لأعرف حقيقة هذه العلاقة التي يحدثها هذا الحرف الضعيف جدًا.. الضعيف جدًا حتى نحويًا. وليست في حقيقة الأمر هذه مشكلتنا الوحيدة فيما يتعلق بموضوع هذه الجلسة، لأننا نتعرض أو يتعرض فيها الباحثون على وجه التحديد لمفهومين من أخطر المفاهيم التي تتحرك على الساحة الفكرية العالمية.. الثقافة والعولمة.. ولذلك مسألة توضيح المفاهيم والاستقرار فيها على دلالات مشتركة متفق عليها، ينبغي أن يكون أساسًا لأي حركة فكرية تتقدم خطوة بعد ذلك، لتدرس ما إذا كانت هناك علاقة تضاد أو علاقة توافق أو علاقة تفاعل وما إلى ذلك.

أريد أن أقول: هل نحن فرغنا من تحديد مفهوم الثقافة؟ أليست هناك في بعض الاحصاءات التي نقرأ عنها ما يزيد على مئة تعريف للثقافة.

ثم العولمة هذا المصطلح الذي دخل لغتنا العربية في خلال العقد الأخير من القرن العشرين، بأي مفردةٍ ترجمنا هذا المصطلح. نحن نختار العولمة، لكن لعل كثيرين ممن هم مرتبطون بهذا النوع من الفكر السياسي يعرفون أن كلمة الـ (Globalisation) ترجمت إلى العربية على الأقل بستة أو سبعة ألفاظ مختلفة في البلاد العربية المختلفة، وكأن كل ترجمة تعني شيئًا مغايرًا ولو قليلاً عن المعنى الذي هنالك في اللفظة الأخرى في المنطقة الأخرى، خلاصة هذا أن الاستقرار على مفهوم موحد للثقافة، والاستقرار على مفهوم موحد للعولمة يظل آملاً في أن نهتدي إليه لكي نتقارب أو يقترب تفكيرنا بعضنا من بعض حول هذه القضية المطروحه وهي بحث وفحص هذه العلاقة بين الثقافة والعولمة، أرجو أن يكون في حديث الإخوة المشاركين في هذه الندوة الآن ما يضعنا على الطريق في فهم هذه القضية الملتبسة المعقدة والمرتبكة أحيانًا حتى ليس في الفكر العربي فحسب، كما أريد أن أؤكد وألح ولكن في الفكر الأجنبي الآخر، الفكر الغربي وغيره. هناك ارتباك أيضًا في مفهوم العولمة.

اسمحوا لي في بداية هذه الجلسة أن أختار المتحدثين وفقًا للترتيب الأبجدي فعندئذٍ يأتي الدور مباشرة على الدكتور خوان بدرو مونفرير فليتفضل مشكورًا.

✱✱✱✱

ELEMENTOS GLOBALIZADORES EN LA SOCIEDAD ANDALUSÍ
UNA MIRADA AL PASADO

Juan Pedro Monferrer Sala
Universidad de Córdoba

El término "andalusí" fue la denominación empleada para designar a los pobladores que se establecieron en el territorio que pasó a denominarse al-Andalus a partir de la ocupación árabe-islámica después del año 711. Los contingentes que llevaron a cabo esa ocupación sistemática de buena parte de *Hispania*/*Spania* estaba constituido por árabes y bereberes, quienes recibieron el calificativo de *baladiyyūn* ("autóctonos").

Esta nueva presencia humana en la Península se va a caracterizar desde los primeros años por conformar una entidad que se convierta en continuadora, en preservadora ideológica, del califato omeya sirio que acabará siendo derrocado en el mediodía del s. VIII, es decir cuando árabes y bereberes aún no han cumplido su primer lustro de estancia en al-Andalus.

No obstante, en esta intencionalidad de constituir un superestructura estatal, frente a los logros conseguidos por los reinos cristianos peninsulares, va a evidenciarse la falta de una conformación y el consiguiente desarrollo de una ideología legitimista de carácter posesorio, que dio lugar a que su localismo quedase globalmente restringido a la parcela religiosa, siendo una mera parte más de la comunidad islámica (*Umma*), dando lugar a modelos administrativos y de gobierno (*mulk*) procedentes, en primera instancia, de los omeyas damascenos.

Esta laxitud estructural de carácter ideológico llevó a sus moradores a posicionarse a partir del modelo de pertenencia religiosa y no a partir de conceptos de "posesión nacional". La causa de ello, indefectiblemente, va a venir generada por la propia dinámica del *ŷihād* que en al-Andalus fue el símbolo inequívoco de los califas omeyas y del *ḥāŷib* Almanzor. La ausencia de este carácter posesorio en materia política tampoco fue ajena a los cristianos del norte peninsular, como se

puede advertir en el empleo que éstos hacen del nombre al-Andalus, negando de este modo una entidad geográfica y política con la que justificar la reclamación de una porción terrestre peninsular de la que ellos creían ser los dueños.

El nuevo Estado islámico generó una dinámica articuladora de naturaleza política-social a partir de un doble proceso, el cual arrastrará a una nueva configuración estructural dentro de *dār al-islām*: se trata de los procesos de arabización e islamización que en al-Andalus no tardaráN en ofrecer sus resultados. En este doble proceso, imbricado unas veces y disociado en otras, se vio en no poca medida favorecido por la pervivencia hasta el s. X de la estructura feudalizante, así como por la estructura de agrupación tribal que se mantuvo gracias a la persistencia en la llegada de gentes procedentes del Mágreb.

Lengua y religión, sin duda los dos intrumentos estatales de mayor impacto y rendimiento sobre los nuevos territorios ocupados, constituyeron las herramientas necesarias y fundamentales del Estado para la articulación social, sin que haya que perder de vista, obviamente, al entramado estructural político que se teje desde la administración central (*jidmat al-jilāfa*). Ambas, además, estuvieron representadas por la minoría árabe (siria, sobre todo = *šāmiyyūn*) que se instaló desde los primeros momentos de la ocupación. La aplicación de esta doble labor, como ya he señalado, pronto dejará sentir con fuerza su peso en el territorio ocupado, logrando integrar a los diferentes sectores y comunidades que viven bajo el techo del nuevo Estado islámico instalado en la Península, pero teniendo presente que el conflicto interno de carácter étnico dentro del sector musulmán (árabes *versus* bereberes) se tuvo como más peligroso que el externo, polarizado entre musulmanes y cristianos.

Los procesos de arabización e islamización conocieron un ritmo progresivo, constante y creciente, pero menos uniforme de lo que se sostiene en algunos sectores. El ritmo impuesto desencadenó un adelanto sustancial de la labor cultural desencadenada por los efectos de la arabización sobre el de la islamización, que sin duda debió ser más lento. Este segundo proceso, además, plantea una serie de inconvenientes que precisan un mayor clarificación, además de una labor hermenéutica más detallada por medio de un exhaustivo rastreo de los diversos

materiales fuentísticos y textuales.

El nuevo Estado árabe-islámico, claramente definido a nivel articulatorio y estructural en el s. X, consiguió reducir las acusadas diferencias existentes entre los distintos sectores sociales de la población, logrando cohesionar una entidad andalusí arabeislámica y crear una entidad estatal en el ámbito social aglutinada en torno al concepto de lo "andalusí". Esta integración de carácter dinámico, aunque no consiguiese erradicar la confrontación social existente, una vez establecida y generalizada entre las diversas capas de la población es la que provocará la ruptura con las anteriores estructuras existentes en la Península, estructuras que más tarde habrían de llegar al ya perdido solar andalusí como consecuencia del avance de la conquista cristiana.

La confrontación social existente entre los sectores árabe (*'arab*) y no árabe (*'aŷam* / *a'ŷām*), pese a la ingente tarea integradora desarrollada por el Estado omeya, volverá a cobrar impulso bajo una nueva dimensión. Aparece ahora una nueva divergencia (social y política al mismo tiempo) en la que lo "andalusí" hace frente contra lo magrebí, que con el andar de los años acabará derruyendo de este modo los mismísimos cimientos del califato cordobés.

A la llegada de los mercenarios bereberes del Mágreb (grupos clánicos pertenecientes a los *Zanāta*, *Masmūda* y *Ṣinhāŷa*) éstos se constituyeron en un partido activo poco después de la muerte de al-Muzaffar, provocando un choque con los "andalusíes" y con los esclavones, desencadenando súbitamente sus más inmediatas consecuencias. De este modo, como consecuencia de la falta de cohesión en las diversas capas de la estructura social, se acelerará de forma irremediable la caída del Califato: las agitaciones continuas que sitúan a nuevos pretendientes del poder, así como la búsqueda de apoyo en las facciones bereberes o en los contrarios de éstos, arrasaron por completo con todo lo conseguido por los omeyas cordobeses. Sabemos que la estructura de los *ŷunds* desapareció de la escena con Almanzor y, con la llegada de esta nueva masa de bereberes, se establecieron alianzas de doble tipo: unas que obedecerán a razones de carácter político y otras que serán el resultado de asociaciones de naturaleza étnica.

La estructura social de al-Andalus, opuesta a la occidental, era claramente "oriental". El Estado, sobre una base articulatoria de naturaleza tributaria carente de mediadores, así como de interferencias de carácter feudalizante, gravaba y percibía las diversas cargas fiscales que imponía a sus súbditos. El mapa humano que acabaría conformando la sociedad andalusí durante el período omeya fue rico, diverso, variado y conflictivo, a la vez. Con una unificación lingüística y cultural en las capas altas y eclesiásticas urbanas del sector cristiano, así como en las comunidades judías, los tributarios (*ahl al-dimma*) siguieron manteniendo sus propias filiaciones étnicas y religiosas, consiguiendo a la par la promoción de sus actividades al amparo del Estado árabe-islámico que demarcaba y supervisaba todos y cada uno de los movimientos de estos dos sectores sociales sometidos.

A éstos, con un mayoritario número de población cristiana en los primeros momentos, sumábanse los árabes (sirios, egipcios, ḥiŷāzíes, yemeníes e ʿirāquíes, cuyo densidad es difícilmente precisable, pero que algunas crónicas sitúan en 18.000) y los norteafricanos (magrebíes, ifrīquíes y libios). De estos dos últimos grupos, las continuas oleadas de inmigración permiten sostener que el elemento beréber, asentado sobre todo en la zona central de al-Andalus y en las estribaciones montañosas de Andalucía occidental, fue el mayoritario; el elemento árabe, por el contrario, pobló los núcleos urbanos más importantes.

El aumento, la imbricación y la cohesión del sector beréber será tal que, a finales del s. X, el número de éstos llegará a ser ya considerablemente superior al resto. Por debajo de éste, en número, se situaba el sector de los siervos (*ʿabīd*) y el de los eunucos palaciegos o esclavones (*ṣaqālība*). El montante masculino de estos siervos, junto con los manumitidos negros (*sūd*), tomaron parte activa en las expediciones bélicas, acabando por constituir la guardia personal negra de los califas omeyas; el sector femenino de este grupo, las siervas negras, era superior al de los hombres, y se aplicaban a las faenas domésticas, además de constituir el harén (*ḥaram*) de sus dueños.

El sector de los eunucos palaciegos o esclavones estaba formado por los cautivos que habían sido hechos cautivos en zonas centroeuropeas, en la Galia, en la

cuenca mediterránea, en el mar Negro o en las marcas (*ṯuġūr*) hispánicas. Éstos eran empleados en las distintas labores tanto palaciegas como militares, después de haber sido adquiridos por el califa de turno, o bien por los notables (*ǧāṣṣa*). Este grupo conoció un creciente ritmo a lo largo del s. X, siendo integrados socialmente desde los primeros momentos gracias a que éstos se acabaron mezclando con el resto de la población andalusí. Ello posibilitó que hicieran suyas las lenguas árabe y romance y se convirtieran al islam, pasando a formar parte (al lado de sectores pertenecientes a la elite aristocrática marwānī y a sectores bereberes que habían logrado progresar en el escalafón social) del cuerpo de funcionarios de la administración central (*ṭabaqāt al-ǧidma*). Las mujeres de los esclavones, por su lado y junto con el sector femenino de otros grupos, también entraron a formar parte del harén del califa, algunas de las cuales llegaron a desempeñar un papel influyente y de primer orden en la corte palatina. Otro grupo social fue el que integraban los clientes o maulas (*mawālī*), que incluía al personal liberto y clientelarmente manumitido a un patrono del que, con frecuencia, solían tomar el distintivo tribal.

Ya hemos señalado que la mayoría de la población estaba formada, en los primeros momentos, por los descendientes y continuadores de la población visigoda (*ġūṭ*), cuya mayoría numérica habitaba en el medio rural. El término *muwalladūn*, por su parte, era empleado para designar a aquellos que habían nacido de padres árabes o beréberes que se habían casado con cristianas. El término *muwālima*, a su vez, servía para designar a los cristianos o judíos que habían acabado por abrazar el islam, ya hubiera sido por convicción religiosa o por mera necesidad de carácter económico. Los muladíes, en concreto el sector urbano, conseguirían escalar de categoría dentro del escalafón social, logrando acceder a puestos de cierto interés entre las capas medias de la población andalusí, consiguiendo adquirir el *status* de notables (*aʿyān*) llegando incluso a pugnar con los árabes en la posesión de tierras.

Debajo de los grupos que constituían la clase alta se situaba el sector más numeroso e indefinido de la población urbana. El vulgo (*ʿāmma*) urbano, concepto no todo lo definido que desearamos, en tiempos del califato estaba integrado por diferentes grupos sociales entre los que figuran los gremios de artesanos, la mayor

capa de la población muladí y por los trabajadores bereberes. De los gremios, en conjunción con sectores de los mercaderes (*tuŷŷār*) y con los alfaquíes (*fuqahā'*), saldrá una "clase media" que dejará sentir el peso de su influencia en las estructuras del poder.

En el medio rural el elemento que más abundaba ere el de los jornaleros (*'ummār*), donde el sector de los cristianos, junto con el musulmán, vivía en un estado de precariedad que tendía a generar bolsas de pobres (*masākīn*). El grupo de la población rural musulmana, a su vez, evidenciaba la existencia de una segmentación social en la que los vínculos de parentesco agnaticio mantuvieron e hicieron perdurar las agrupaciones de carácter clánico. Tanto en el caso musulmán como en el cristiano, dejando a un lado a los colonos (*šurakā'*), las bolsas de población rural estaban adscritas y repartidas entre latifundios de desigual extensión.

La división latente entre la clase alta y la baja, de este modo, dio lugar a importantes consecuencias de tipo político-social de diverso calibre, división que se perpetuó en el tiempo en las distintas gradaciones sociales existentes. Las clases altas, que integraban el poder político, se encontraban por encima de todos éstos grupos, en la cúspide de la escala social y, justamente por debajo de éstos, se hallaban los integrantes del estamento burocrático, que eran los que dominaban el aparato administrativo.

El perfil ideológico del Estado andalusí, en sus varias modalidades y afirmaciones cronológico-políticas y religiosas, se caracterizó de principio a fin (711-1492) por el doble filo de la religión islámica y la cultura árabe: es decir, por la combinación teórico-práctica de la conjugación de los procesos de islamización y arabización llevados a efecto a lo largo de la historia de al-Andalus. En este sentido, la islamización de la población cristiana, y en menor medida de la judía, plantea no pocas oscuridades interpretativas en torno a la progresión y naturaleza de ambos procesos. El número de conversiones que se produjeran lo harían siguiendo una pauta y una mecánica menos homogénea y menos rápida de lo que, a menudo con no poca fe, se sigue sosteniendo en algunos círculos, de ahí que junto con la religión oficial del Estado islámico con dominio jurídico *mālikī* coexistirían la cristiana y la

judía, cuyo número disminuiría de forma drástica más tarde de lo que se piensa.

Muy probablemente, al hilo de lo que vengo exponiendo, lo más característico en la evolución de la estructura social andalusí sea ese fenómeno de aculturación socio-religiosa que supuso en el s. XI la unión de los diferentes grupos étnicos (árabes, bereberes, muladíes, eslavos y conversos, tanto de procedencia cristiana como judía) frente a los bereberes africanos llegados en las últimas oleadas. Pero junto al elemento aculturador, de tan alto rendimiento entre los diferentes grupos de la sociedad andalusí, hay que dejar su lugar, también en el s. XI, al proceso de la *ṣu'ūbiyya* experimentado en el seno de los esclavos. Este proceso, de menor impacto que el propiciado por la aculturación ejercida sobre los sectores no árabes, tuvo también importantes repercusiones a nivel social y cultural. En este sentido, el papel desarrollado por los esclavos, dentro de este movimiento de reivindicación cultural frente a los árabes, conoció un doble vector en el que lo social y lo cultural vinieron a ser casi una misma cosa en no pocas ocasiones. Ante todo, lo que este movimiento de la *ṣu'ūbiyya* persiguió fue una integración de los elementos no árabes dentro de la comunidad islámica en plena igualdad de derechos con los árabes, como lo deja bien patente la célebre *Risāla* de Ibn García que, a su vez, generó una serie de refutaciones cuyo valor tanto sociológico como literario no es en modo alguno inferior al de aquélla.

No perdamos de vista al hilo de lo expuesto que, pese a la relativa escasez numérica de los árabes, el linaje de éstos fue llave de paso en el ascenso de categoría social, de ahí que muchos se atribuyeran un origen árabe sin poseerlo. Desde luego, se podía acceder a puestos de importancia dentro de la estructura del Estado sin ser árabe (a comienzos del s. XI, por ejemplo, un muladí es nombrado juez supremo de Córdoba, pero nótese que es la primera vez que se da este caso en detrimento del elemento arabe), pero el hecho de poseer este rasgo étnico es el indicativo de la buena fortuna que acompañó desde el principio a los individuos que ostentaron dicho linaje árabe, con la consiguiente fricción y los enconados enfrentamientos entre árabes, muladíes y bereberes.

El número de los cristianos debió ser considerable hasta finales del s. XI,

momento en el que el Estado árabe-islámico puso en funcionamiento toda su maquinaria en busca de una homogeneización religiosa y cultural que no reparó en medios. Cuál fuera el ritmo de la islamización ejercido sobre la población autóctona, la naturaleza de estas conversiones y el consiguiente número de las mismas producidas entre la población cristiana es cuestión poco clara debido al juego ideológico-político que el islam establece entre la facilidad jurídica hacia los tributarios (*ahl al-dimma*) y la supuesta permisibilidad religiosa hacia "las gentes del Libro" (*ahl al-Kitāb*) ante su real política de homogeneización social donde el islam debe dominarlo todo.

Buen número de investigadores siguen sosteniendo que el montante de las conversiones que se produjeron de cristianos al islam siguió un ritmo constante y uniformemente acelerado, llegando incluso a ser considerable en fecha temprana. Un análisis crítico, y en buena medida aséptico e higienizador, de los planteamientos teóricos de Bulliet (sin negar la validez teorética de su planteamiento como hipótesis de trabajo válida) evidencia la falta de consideración de un elemento de suma importancia a tener en cuenta en el proceso de islamización, en concreto el representado por la población rural cristiana, además de no discriminar entre probables situaciones de solapamiento en los procesos de islamización y arabización.

Asimismo, también habrá que replantear el grado de arabización alcanzado entre los sectores de la población no musulmana, donde la célebre queja expresada por Álbaro de Córdoba en su célebre *Indiculus luminosus* ha dado alas a la imaginación de más de un investigador. Es evidente que la "cultura árabe-islámica" se asentaba sobre unos pilares sedimentados por el Estado islámico que, como en otros casos de ocupación, buscaba inevitablemente imponerse sobre la "cultura autóctona" ocupada.

En lo tocante a la población visigoda y las bolsas de población de las comunidades judías ocupadas que residían en la *Hispania* preislámica, la arabización en al-Andalus supuso un proceso diacrónico de ritmo desigual con el que el Estado pudo estructurar a buen número de autóctonos a través del uso de la lengua árabe, aunque haya que precisar que la cultura escrita tuvo como único interlocutor a la

elites urbanas integradas en el aparato estatal. Pero no hay que perder de vista que la mayoría de la población cristiana pertenecía al ámbito rural, que mantendría la lengua romance y, con mucho, un romandalusí producto de la fusión de elementos procedentes del romance y el dialectal árabe hispánico que les permitiera el contacto comunicativo. Los mismos árabes seguirían empleando hasta el s. XIII tanto el árabe como el romance, y una mezcla de ambos, como se intuye, por ejemplo, a partir del célebre "Cancionero" (*Dīwān*) del cordobés Ibn Quzmān.

Por todo ello, habrá que suponer que un grado de aculturación profundo se producirá sólo en aquellos estamentos sociales urbanos de las clases acomodadas y eclesiásticas que estuvieron en contacto directo con las estructuras del poder árabe-islámico, lo que les permitiría conservar y aumentar los privilegios sociales y económicos que estas capas poseían. Durante el período de las taifas, siguiendo dentro de esta línea de integración sociocultural y política, una serie de "cristianos arabizados" asumen un rango de notable protagonismo en el campo de las relaciones que se establecen entre la comunidad cristiana y la islámica, protagonismo que tomará derroteros invertidos nada más aparezcan en escena los almorávides. Hay que reseñar, asimismo, el recelo y el temor por la apostasía que experimentó el islam andalusí a lo largo del s. XI como consecuencia, junto con la actividad misionera desarrollada por Cluny en esa misma centuria, de la asimilación de prácticas cristianas como, entre otras, la celebración de fiestas cristianas o el consumo del vino, que vendría fomentado por la relación que los musulmanes tuvieron con cristianas.

Es cierto, dicho sea de paso, que el grado de aculturación de los cristianos andalusíes se advierte en la onomástica árabe que empleaban pero, junto a este elemento de arraigo cultural, podemos imaginar además que el interés que éstos demostraron por la lengua árabe pudo deberse, muy probablemente y ya desde los mismísimos comienzos, a cuestiones obvias de defensa de la fe.

En este sentido, las obvias necesidades de defender la fe y el credo cristiano constituiría una necesidad imperiosa ya en los primeros momentos al tener que defenderse ante los musulmanes: ante todo, los cristianos debían conocer la doctrina de sus oponentes para así poder polemizar en la lengua de éstos, tal como se puede

deducir gracias a una obra perdida que tal vez fuese compuesta allá en pleno siglo IX por el cristiano arabizado cordobés Ḥafṣ b. Albar al-Qūṭī.

Las comunidades judías, por su parte, aparecen con fuerza en la escena andalusí a comienzos del período califal. La genizah cairota, entre otros materiales documentales aprovechables, nos ha conservado importantísimos documentos que ayudan sobremanera a la reconstrucción de la vida económica y social del mundo mediterráneo del momento, algunos de los cuales aparecen directa o indirectamente referidos a al-Andalus. En lo que respecta a Córdoba, la comunidad judía se encontraba agrupada en barrios separados de la población musulmana y de la cristiana, cuya estructura urbana era idéntica a la ocupada por estos otros dos grupos. Este agrupamiento humano de los judíos parece que se situaba entre la "calle mayor del puente [viejo]", el alcázar califal y el muro occidental de la medina.

Durante el período califal, el *ʿāmirī* y el de las taifas, la labor desempeñada por las comunidades judías en diversos ámbitos de la administración conoció sus mejores momentos, sin duda permitidos porque nunca evidenciaron ningún deseo tangible de establecer un poder político al margen del establecido que hiciese frente al islam. Esta línea creciente del privilegio social, aunque no de igualdad como en el resto de *dār al-islām*, que experimentaron y disfrutaron los judíos se verá interrumpida con las invasiones almorávides, que consiguieron eclipsar la "edad de oro" que el judaísmo hispano había logrado hacer arraigar en al-Andalus, dando al traste con ella de modo irreversible cuando se produzca la llegada de los almohades a la Península, generando con ello un éxodo migratorio de judíos que acabarán instalándose en distintos puntos de la geografía centroeuropea y, fundamentalmente, mediterránea: la Provenza francesa, en diversas zonas del Mágreb (en el actual Marruecos, sobre todo), en Asia menor y en el Egipto *fāṭimī*, como fue el caso del grandísimo polígrafo cordobés Maimónides.

Es pertinente resaltar, una vez más, que el papel desarrollado por las comunidades judías se ha visto ensombrecido, a menudo, por el marchamo de colaboracionismo con que se los tildó desde un principio. Hay que partir de la idea de éstos como grupo étnico ya consolidado en diversas comunidades que se habían

asentado en la Península, al menos, desde época romana y que habían contado con una activa y perseguida presencia bajo la *Hispania* visigoda. La cohesión interna alcanzada desde los primeros momentos de la ocupación árabe-islámica conseguirá prolongarse a lo largo de toda primera parte del período islámico (± 711-1031) con importantes logros sociales y económicos. Durante estos años que llevan del s. VIII al XI las comunidades judías andalusíes desarrollaron y aumentaron las relaciones y los viajes con las comunidades judías norteafricanas (Cairuán y Constantina, sobre todo), con las iraquíes (Sura y Pumbedita, fundamentalmente por razones de índole religiosa), lo que redundó en una creciente llegada de libros, de intelectuales y de maestros, hechos que explican la difusión y arraigo, por ejemplo, del Talmud babilónico entre los judíos españoles. No que olvidar, por otro lado, que desde el s. VIII el judeoárabe era la *lingua franca* que empleaban los judíos desde el 'Irāq hasta al-Andalus a lo largo de la cuenca mediterránea.

El Estado árabe-islámico, hasta el final del califato, posibilitó una libertad de movimientos religiosos: las sinagogas, por ejemplo, podían disponer de su peculio (*waqf*) para de esta forma asegurar el mantenimiento de los centros y de algunos elementos de su comunidad. Al igual que los cristianos, los judíos mantuvieron su lengua, su fe y sus tradiciones. Ello no planteó, en ningún momento, obstáculo alguno por parte del Estado islámico, aunque no hay que olvidar que en el instante en el que un judío accedía a un cargo de importancia (como sucedió con dos miembros de la familia Nagrīla durante el s. XI) ello fue causa de oposición beligerante por parte de los musulmanes que se hallaban bajo el poder que se les había conferido a éstos.

Las aljamas judías conocieron dos períodos radicalmente distintos en la historia de al-Andalus. Hasta finales de los períodos de taifas conocieron un esplendor sin igual tanto en materia económica como en situación social y en producción cultural. La misma ciudad de Lucena, bajo los omeyas y durante las taifas, se erigió en centro indiscutible del judaismo hispano, no en vano por allí pasarón los 'Ezra' y hasta el mismísimo polígrafo cordobés Maimónides, entre otros. Sin embargo, al apagarse las taifas y aparecer los almorávides el panorama cambió

por completo.

Los primeros envites de Yūsuf b. Tāšufīn para convertir en masa a los judíos, por ejemplo, fueron repelidos por éstos mediante el pago de cuantiosas sumas de dinero, pero la tranquilidad buscada por las comunidades judías no duraría demasiado tiempo ya que la ciudad cayó en manos almohades en el año 1148, generándose a partir de este momento una persecución sin precedentes que, con el andar del tiempo, volvería a repetirse con los cristianos por medio de los desastrosos *pogrom-s* desencadenados contra las juderías hispanas.

Por último, como se puede deducir a tenor de lo expuesto, uno de los aspectos más delicados es el relativo al ámbito de la iteracción social que se establece entre los diferentes grupos sociales y, fundamentalmente, el referido a la relación entre la comunidad islámica y las comunidades protegidas, es decir, judíos y cristianos. Es conveniente precisar, en este sentido, que la visión religiosa y social, nunca racial, que el islam mantuvo hacia cristianos y judíos fue habitual moneda de cambio en la actitud hostil manifestada hacia los *dimmíes*, provocando de este modo toda una serie de enconamientos y fricciones cuyo vehículo textual más visible fue el de la literatura polemista, aun cuando muchas de las esperables sesiones de debate (*maǧālis*) que debieran haberse producido -a tenor de lo que se intuye en textos musulmanes, cristianos y judíos- nunca tuvieran una realidad efectiva.

ملخصات البحث باللغات

(العربية والإنجليزية والإسبانية والفرنسية)

الثقافة والعولمة

أ.د. خوان بيدرو مونفيريرر سالا

يبدأ الباحث ورقته معرفًا معنى كلمة «أندلس» التي تصف أولئك السكان الذين أقاموا في ما سمي «الأندلس» بعد دخول العرب إلى إسبانيا عام ٧١١م، ويضيف إن العرب بعد دخولهم مباشرة سعوا إلى تكوين هوية متوافقة وإيديولوجية محافظة تضمن استمراريتها بعد ذلك تحت مظلة الخلافة الأموية الدمشقية.

ويضيف أن الدولة الإسلامية الجديدة في الأندلس سلكت لتحقيق ذلك طريقًا ذا طابع سياسي واجتماعي يصب في اتجاهين متكاملين: التعريب والأسلمة، ولم يلبث هذا المنحى أن أتى بثماره، لأن اللغة والدين هما الأداتان اللتان لهما التأثير الأكبر في تكوين أي مجتمع من المجتمعات، دون أن نغفل بطبيعة الحال النسيج السياسي الذي تحوكه السلطة السياسية، وكلا الأمرين – اللغة والدين – كان يمثلهما الأقلية العربية (شامية في معظمها) التي جاءت مع الأفواج الأولى التي دخلت الأندلس، وما لبث أن فرضت العربية نفسها والإسلام كذلك على أجزاء كبيرة من أرض الأندلس دخلت تحت مظلة الدولة الجديدة، ومع ذلك فلم يسلم الأمر من وقوع مشكلة ليست بصغيرة، ألا وهي الصراعات الداخلية في المجتمع الإسلامي ذات الصبغة العرقية والتي كانت أشد خطرًا من المواجهات الخارجية الطبيعية مع المسيحيين.

وقد استطاعت الدولة الجديدة في القرن العاشر التخفيف من حدة هذه المشكلة بعد أن جمعت العرب والبربر – طارحة الأصول العرقية – تحت صبغة جديدة هي الصبغة الأندلسية، ومع أن هذه السياسة قد آتت نتائج طيبة في التوفيق بين الأعراق المختلفة، إلا أنها وسعت الفجوة بين المسلمين والمسيحيين الذين سيتنامون تدريجيّاً حتى ينتهي الأمر بالنهاية المعلومة.

❖ اختار الباحث عنوانًا آخر لبحثه هو « عناصر العولمة في المجتمع الأندلسي نظرة إلى الماضي».

ثم يتحدث الباحث بعد ذلك عن الوفود الجديدة التي جاءت إلى الأندلس من المغرب العربي وليبيا وأفريقيا، ليشكلوا جزءًا من المجتمع الأندلسي، ويوضح التركيبة الاجتماعية لهذا المجتمع الذي كان يضم طبقة الحكام والوجهاء والعامة والعبيد، ثم عرج بعد ذلك على طبقة جديدة نشأت فيما بعد ألا وهم المولدون، وهم الذين ولدوا من أب عربي أو بربري وأم إسبانية، وقد وصل بعضهم بعذ ذلك إلى مناصب هامة في المجتمع الأندلسي.. وعلى هامش هذا الأمر لا يفوتنا أن نذكر أن الجنس العربي على قلته في الأندلس، كان بمثابة تأشيرة المرور لاعتلاء المناصب العليا في الدولة، وقد جعل هذا الأمر بعض المولدين يدعون الأصول العربية حتى وإن كان من أصل غير عربي، ويذكر لنا التاريخ أنه في القرن الحادي عشر كان يشغل منصب القاضي الأعلى في قرطبة أحد المولدين، ولعل هذا كان أحد الأسباب الهامة في المواجهات الداخلية التي أشرنا إليها من قبل بين العرب والبربر والمولدين.

ثم يتناول الكاتب بعد ذلك العنصر المسيحي في الأندلس مؤكدًا على أن دولة الأندلس تميزت باندماج أصحاب الأديان – أهل الكتاب – مع المسلمين في نسيج متكامل ساعد عليه التسامح الإسلامي، ويركز على أن عددًا غير قليل من المسيحيين قد اعتنقوا الإسلام، والذين لم يعتنقوه أقبلوا على تعلم اللغة العربية حتى أتقنوها، وقد كان لهؤلاء دور هام كحلقة وصل بين المسلمين والعالم المسيحي الغربي وخاصة في عهد المرابطين، وفي هذا الصدد يشير الباحث إلى أن بعض المسيحيين كان يهدف من تعلم العربية إلى الدفاع عن العقيدة المسيحية عن طريق محاربة المسلمين باللغة العربية، ومثال لذلك الكتاب الذي كتبه المستعرب القرطبي حفص بن البار القوطي.

ويعرج الباحث بعد ذلك على مجتمع اليهود في الأندلس وكانوا يتجمعون في أحياء خاصة بهم كما تشير إلى ذلك النصوص التاريخية، وقد كان دور اليهود ذا أهمية في المجتمع الأندلسي ووصل إلى ذروته في عهد دولة بني عامر وعهد ملوك الطوائف وقد ساعد على هذا الدور اتصالهم بأمثالهم من اليهود في شمال أفريقيا وخاصة القيروان وقسنطينة وفي العراق وغيرها، وعن طريق هذه العلاقات وصلت بعض الكتب اليهودية إلى الأندلس مثل التلمود البابلي الذي كان يتداوله يهود الأندلس، وأثناء تلك الفترة كان لهم

دور هام وخاصة من الناحيتين الاقتصادية والثقافية، وقد كانت مدينة (لوسينة) تعد من أهم المراكز الثقافية لليهود الإسبانيين، ولا أدل على ذلك من ظهور علماء كانت لهم مكانتهم في الأندلس مثل ابن ميمون القرطبي.

وظل دور اليهود نشيطًا من أول الفتح الإسلامي إلى عهد الطوائف كما أسلفنا إلى أن خبا هذا الدور بوصول المرابطين، واضطر هؤلاء في عهد الموحدين للنزوح إلى وسط أوروبا أو إلى بلاد المغرب العربي وخاصة دولة المغرب الحالية أو إلى آسيا الصغرى أو مصر الفاطمية.

✱✱✱✱

Globalization Elements in Al-Andalus Society
A historical Vision

Dr. Juan Pedro Monferrer Sala

Summary

The researcher starts by giving an idea about the new Islamic state in Al-Andalus, followed an identity of political and social nature leads to two Complementary directions: Arabization and Islamization, due to the fact that language and religion have the most effective impact in the structure of any society taking into consideration, of course, the political texture which is woven by the political power. In addition, language and religion were represented by the Arab minorities (mostly Syrians) who came with the first groups entered Al-Andalus, which made it easy to submit the people and the land to the new Islamic state.

The new Islamic State had the ability to reduce the tense of the internal conflicts by joining the Arabs and the Berbers- rejecting race origins-under the umbrella of the new state which had the Andalusian nature. Although this policy was fruitful and successful among the different races, but it widened the gap between the Muslims and Christians.

The researcher then talks about the new groups who came from Al-Maghrib Al-Arabi, Libya and Africa to form a part of the Andalusian society. He clarifies the social structure of these groups and the society, which included various classes and categories such as: rulers, notables, public and slaves. Then, the researcher moves on to talk about a new class appeared later on; namely, “Al-Muwaladuoun”.

The researcher tackles the christian factor in Al-Andalus emphasizing the fact that Al-Andalus was characterized by the integration of the divine religions- people of the Book- with the

Muslims to be an integrated texture where Islamic tolerance was prevailed. He then turns toward the Jewish society in Al-Andalus who used to meet in special places. They had an important role in the Andalusian society, which reached its climax in the age of Bani Amer and the age of Al-Tawaef kings (Sects Kings). This role played by the Jews was substantiated by their connection with the Jews in North Africa specially Al-Qyrawan, Constantine, Iraq and others. In addition, the Jews had an important role in the cultural and economic life.

✷✷✷✷

Elementos globalizadores en la sociedad andalusí
Una mirada al pasado

Por/ Juan Pedro Monferrer Sala

Resumen

El investigador empieza su trabajo aclarando que el término "andalusí" fue la denominación empleada para designar a los pobladores que se establecieron en el territorio que pasó a denominarse al-Andalus a partir de la conquista árabe-islámica después del 711.

Esta nueva presencia humana en la Península se va a caracterizar desde los primeros años por conformar una entidad que se convierta en continuadora, en preservadora ideológica, del califato omeya sirio que acabará siendo derrocado en el mediodía del siglo VIII.

El nuevo Estado islámico generó una dinámica articuladora de naturaleza político-social a partir de un doble proceso, el cual arrastrará a una nueva configuración estructural: se trata de los procesos de arabización e islamización que en al-Andalus no tardarán en ofrecer sus resultados. Lengua y religión, sin duda los dos instrumentos estatales de mayor impacto y rendimiento sobre los nuevos territorios ocupados, constituyeron las herramientas necesarias y fundamentales del Estado para la articulación social, sin que haya que perder de vista, obviamente, al entramado estructural político que se teje desde la administración central.

El nuevo Estado árabe-islámico, claramente definido a nivel articulatorio y estructural en el siglo X, consiguió reducir las acusadas diferencias existentes entre los distintos sectores sociales de la población, logrando cohesionar una entidad andalusí árabe-islámica y crea una entidad estatal en el ámbito social aglutinada en tomo al concepto de lo "andalusí". Esta integración de carácter dinámico,

aunque no consiguiese erradicar la confrontación social existente, una vez establecida y generalizada entre las diversas capas de la población es la que provocará la ruptura con las anteriores estructuras existentes en la Península, estructuras que más tarde habrían de llegar al ya perdido solar andalusí como consecuencia del avance de la conquista cristiana.

La confrontación social existente entre los sectores árabes y no árabe, pese a la ingente tarea integradora desarrollada por el Estado omeya, volverá a cobrar impulso bajo una nueva dimensión. Aparece ahora una nueva divergencia (social y política al mismo tiempo) en la que lo "andalusí" hace frente contra lo magrebí, que con el andar de los años acabará destruyendo de este modo los mismos cimientos del califato cordobés.

El investigador detalla los componentes sociales de la sociedad andalusí compuesta por los árabes, sirios sobre todo, cuyo número es algo limitado, los beréberes, los emigrantes del norte de África (El Magreb y Libia) y la nueva clase que se produjo de los casamientos de árabes o beréberes con mujeres cristianas. A este respecto destaca el autor que no perdamos de vista al hilo de lo expuesto que, pese a la relativa escasez numérica de los árabes, el linaje de éstos fue llave de paso en el ascenso de categoría social, de ahí que muchos se atribuyeron un origen árabe sin poseerlo.

Destaca luego el papel de los cristianos y judíos que bajo la tolerancia del Islam desempeñaron un papel importante dentro del tejido social y político de al-Andalus: Los cristianos, mozárabes, aprendieron el árabe y eran el puente de enlace entre la civilización islámica de al-Andalus y el Occidente, y los judíos, hasta el reino de taifas, jugaron un papel destacado en el campo económico y cultural.

✷✷✷✷

Eléments de la globalisation dans la société andalouse: Coup d'œil sur le passé.

Dr. Juan Pedro Monferrer Sala

L'auteur commence par définir le mot "andalous" qui qualifie ceux qui ont construit ce qu'on appelle " l'Andalousie " après la pénétration arabe en Espagne en 711 et ajoute que les arabes, juste après leur arrivée, ont cherché à former une identité harmonieuse et une idéologie conservatrice garantissant sa continuité sous le parapluie du Califat omeyyade damascène. Il ajoute que le nouvel Etat musulman en Andalousie a emprunté une voie politique et sociale à deux sens complémentaires : l'arabisation et l'islamisation qui a rapidement donné ses fruits, parce que la langue et la religion sont les deux éléments les plus importants dans la formation de n'importe quelle société, sans négliger naturellement le tissu politique confectionné par l'autorité politique. Chacune des deux (langue et religion) était représenté par une minorité arabe (de Cham pour sa grande majorité) qui était venue avec les premières vagues qui sont arrivées en Andalousie. Peu après, l'Arabe et l'Islam se sont imposés sur une grande partie du territoire andalous dépendant du nouvel Etat. Malgré cela rien n'a pu empêcher le grand problème des luttes racistes internes dans la société islamique qui sont plus dangereuses que les affrontements extérieurs, naturels avec les chrétiens.

Le nouvel Etat a su au Xème siècle, diminuer l'intensité de ces luttes en groupant les arabes et les berbères sous la nouvelle appartenance "andalouse", loin des origines raciales. Bien que cette politique ait donné de bons résultats dans le rapprochement des différentes races, elle a élargi le fossé entre les musulmans et les chrétiens qui s'est dévéloppé progressivement jusqu'à la fin connue.

L'auteur parle ensuite des groupes nouveaux qui sont venus du Maghreb arabe, de Libye et d'Afrique pour former une partie de la société

andalouse. Il explique la composition sociale de cette société qui comptait des classes : de gouvernants, de notables, du peuple commun et d'esclaves. Il a parlé d'une nouvelle classe qui s'est formée avec ceux qui sont nés de mère espagnole et de père arabe ou berbère et dont certains ont atteint des places importantes dans la société andalouse. En marge de cela , nous sommes obligés de souligner que l'appartenance à la race arabe qui était minoritaire en Andalousie représentait un visa pour occuper les hautes fonctions de l'Etat, ce qui a fait que parmi les indigènes, certains prétendent être arabes même s'ils sont d'une autre origine.L'histoire nous apprend qu'au XIème siècle, le plus haut magistrat de Cordoue était indigène et c'est peut-être l'une des raisons importantes des affrontements internes que nous mentionnions plus haut.

L'auteur aborde l'élément chrétien en Andalousie tout en confirmant que l'Etat andalous a réussi à insérer les "gens du livre" avec les musulmans dans un tissu complet favorisé par la tolérance islamique. Il insiste sur le fait que beaucoup de chrétiens se sont convertis à l'Islam et que les autres se sont précipités sur la langue arabe et ils l'ont maîtrisée. Ils eurent un rôle important comme trait d'union entre les musulmans et le monde chrétien occidental surtout sous le règne des Mourabitounes (Almoravides). L'auteur précise dans ce sens que des chrétiens apprenaient l'arabe pour mieux défendre le dogme chrétien en affrontant les musulmans par cette langue. L'exemple est le livre écrit par l'orientaliste de Cordoue, Hafs ben Albar Alghouti.

L'auteur parle de la société juive en Andalousie, ces juifs étaient réunis dans des quartiers réservés comme le soulignent les texts historiques. Le rôle des juifs dans la société andalouse était très important et a atteint son apogée sous l'Etat des Beni Amer et du temps des rois des communautés, ce rôle a été favorisé par le contact qu'ils avaient avec les juifs de l'Afrique du Nord, surtout Kairouan et Constantine, d' Irak et d'ailleurs. Par ces relations, des livres sont arrivés en Andalousie comme le Telmoud babylonien que les juifs de l'Andalousie faisaient circuler entre eux. Durant cette époque, ils

avaient un rôle culturel et économique important. La ville de Lucena était le plus important centre culturel pour les juifs espagnols, la prevue en est l'apparution de grands savans reconnus en Andalousie comme Ibn Meymoune de Cordoue.

Le rôle des juifs était resté actif du début de la conquête jusqu'au règne des petits états. Il s'éteignit avec l'arrivée des Mourabitounes (Almoravides). Du temps des Almohades (Almowahidounes), les juifs ont été obligés de se déplacer vers le centre de l'Europe, vers le Maghreb arabe, surtout le Maroc actuel, vers l'Asie mineure et vers l'Egypte fatimide.

✱✱✱✱

رئيس الجلسة:

شكرًا جزيلاً للدكتور خوان بدرو مونفرير والواقع أنه فاتني أن أعرِّفكم أن محاضرنا (الدكتور ستيڤان ڤلد) غائب وأن هناك من سيقوم بقراءة ملخص دراسته، وعلى كل حال ليست هذه هي المرة الأولى اليوم، التي نستمع فيها إلى ملخص أحد الإخوة المشاركين في الندوة عن طريق مندوب أو نائب عنه.

وفيما أتصور أن الموضوع كما طرح في إطاره المحدود في الأندلس في تاريخها القديم كصورة من صور الثقافة العولمية أو عولمة ثقافية في ذلك الوقت، هل نستطيع أن نلقي بهذا الظل أو هذا المصطلح على تلك الحقبة التاريخية القديمة، أم أن هناك مصطلحًا آخر كنا نستخدمه دائمًا في مثل هذه الحالات وهو (العالمية).

ولا أدري هل فرقنا جيدًا بين العالمية والعولمة أو العولمية، حتى لا تختلط مفاهيمنا؟ نعيد ما كنا نصنعه بفكرنا، ونضبطه ضبطًا جيدًا في أزمنة سابقة، فندخل به مدخلاً جديدًا يطرأ عليه لكي يغيره؟

والآن مع الدكتور علي أومليل ليقدم لنا ورقته فليتفضل:

✱✱✱✱

ELEMENTOS GLOBALIZADORES EN LA SOCIEDAD ANDALUSÍ
UNA MIRADA AL PASADO

Juan Pedro Monferrer Sala
Universidad de Córdoba

El término "andalusí" fue la denominación empleada para designar a los pobladores que se establecieron en el territorio que pasó a denominarse al-Andalus a partir de la ocupación árabe-islámica después del año 711. Los contingentes que llevaron a cabo esa ocupación sistemática de buena parte de *Hispania*/*Spania* estaba constituido por árabes y bereberes, quienes recibieron el calificativo de *baladiyyūn* ("autóctonos").

Esta nueva presencia humana en la Península se va a caracterizar desde los primeros años por conformar una entidad que se convierta en continuadora, en preservadora ideológica, del califato omeya sirio que acabará siendo derrocado en el mediodía del s. VIII, es decir cuando árabes y bereberes aún no han cumplido su primer lustro de estancia en al-Andalus.

No obstante, en esta intencionalidad de constituir un superestructura estatal, frente a los logros conseguidos por los reinos cristianos peninsulares, va a evidenciarse la falta de una conformación y el consiguiente desarrollo de una ideología legitimista de carácter posesorio, que dio lugar a que su localismo quedase globalmente restringido a la parcela religiosa, siendo una mera parte más de la comunidad islámica (*Umma*), dando lugar a modelos administrativos y de gobierno (*mulk*) procedentes, en primera instancia, de los omeyas damascenos.

Esta laxitud estructural de carácter ideológico llevó a sus moradores a posicionarse a partir del modelo de pertenencia religiosa y no a partir de conceptos de "posesión nacional". La causa de ello, indefectiblemente, va a venir generada por la propia dinámica del *ŷihād* que en al-Andalus fue el símbolo inequívoco de los califas omeyas y del *ḥāŷib* Almanzor. La ausencia de este carácter posesorio en materia política tampoco fue ajena a los cristianos del norte peninsular, como se

puede advertir en el empleo que éstos hacen del nombre al-Andalus, negando de este modo una entidad geográfica y política con la que justificar la reclamación de una porción terrestre peninsular de la que ellos creían ser los dueños.

El nuevo Estado islámico generó una dinámica articuladora de naturaleza política-social a partir de un doble proceso, el cual arrastrará a una nueva configuración estructural dentro de *dār al-islām*: se trata de los procesos de arabización e islamización que en al-Andalus no tardaráN en ofrecer sus resultados. En este doble proceso, imbricado unas veces y disociado en otras, se vio en no poca medida favorecido por la pervivencia hasta el s. X de la estructura feudalizante, así como por la estructura de agrupación tribal que se mantuvo gracias a la persistencia en la llegada de gentes procedentes del Mágreb.

Lengua y religión, sin duda los dos intrumentos estatales de mayor impacto y rendimiento sobre los nuevos territorios ocupados, constituyeron las herramientas necesarias y fundamentales del Estado para la articulación social, sin que haya que perder de vista, obviamente, al entramado estructural político que se teje desde la administración central (*jidmat al-jilāfa*). Ambas, además, estuvieron representadas por la minoría árabe (siria, sobre todo = *šāmiyyūn*) que se instaló desde los primeros momentos de la ocupación. La aplicación de esta doble labor, como ya he señalado, pronto dejará sentir con fuerza su peso en el territorio ocupado, logrando integrar a los diferentes sectores y comunidades que viven bajo el techo del nuevo Estado islámico instalado en la Península, pero teniendo presente que el conflicto interno de carácter étnico dentro del sector musulmán (árabes *versus* bereberes) se tuvo como más peligroso que el externo, polarizado entre musulmanes y cristianos.

Los procesos de arabización e islamización conocieron un ritmo progresivo, constante y creciente, pero menos uniforme de lo que se sostiene en algunos sectores. El ritmo impuesto desencadenó un adelanto sustancial de la labor cultural desencadenada por los efectos de la arabización sobre el de la islamización, que sin duda debió ser más lento. Este segundo proceso, además, plantea una serie de inconvenientes que precisan un mayor clarificación, además de una labor hermenéutica más detallada por medio de un exhaustivo rastreo de los diversos

materiales fuentísticos y textuales.

El nuevo Estado árabe-islámico, claramente definido a nivel articulatorio y estructural en el s. X, consiguió reducir las acusadas diferencias existentes entre los distintos sectores sociales de la población, logrando cohesionar una entidad andalusí arabeislámica y crear una entidad estatal en el ámbito social aglutinada en torno al concepto de lo "andalusí". Esta integración de carácter dinámico, aunque no consiguiese erradicar la confrontación social existente, una vez establecida y generalizada entre las diversas capas de la población es la que provocará la ruptura con las anteriores estructuras existentes en la Península, estructuras que más tarde habrían de llegar al ya perdido solar andalusí como consecuencia del avance de la conquista cristiana.

La confrontación social existente entre los sectores árabe (*'arab*) y no árabe (*'aŷam* / *a'ŷām*), pese a la ingente tarea integradora desarrollada por el Estado omeya, volverá a cobrar impulso bajo una nueva dimensión. Aparece ahora una nueva divergencia (social y política al mismo tiempo) en la que lo "andalusí" hace frente contra lo magrebí, que con el andar de los años acabará derruyendo de este modo los mismísimos cimientos del califato cordobés.

A la llegada de los mercenarios bereberes del Mágreb (grupos clánicos pertenecientes a los *Zanāta*, *Masmūda* y *Ṣinhāŷa*) éstos se constituyeron en un partido activo poco después de la muerte de al-Muzaffar, provocando un choque con los "andalusíes" y con los esclavones, desencadenando súbitamente sus más inmediatas consecuencias. De este modo, como consecuencia de la falta de cohesión en las diversas capas de la estructura social, se acelerará de forma irremediable la caída del Califato: las agitaciones continuas que sitúan a nuevos pretendientes del poder, así como la búsqueda de apoyo en las facciones bereberes o en los contrarios de éstos, arrasaron por completo con todo lo conseguido por los omeyas cordobeses. Sabemos que la estructura de los *ŷunds* desapareció de la escena con Almanzor y, con la llegada de esta nueva masa de bereberes, se establecieron alianzas de doble tipo: unas que obedecerán a razones de carácter político y otras que serán el resultado de asociaciones de naturaleza étnica.

La estructura social de al-Andalus, opuesta a la occidental, era claramente "oriental". El Estado, sobre una base articulatoria de naturaleza tributaria carente de mediadores, así como de interferencias de carácter feudalizante, gravaba y percibía las diversas cargas fiscales que imponía a sus súbditos. El mapa humano que acabaría conformando la sociedad andalusí durante el período omeya fue rico, diverso, variado y conflictivo, a la vez. Con una unificación lingüística y cultural en las capas altas y eclesiásticas urbanas del sector cristiano, así como en las comunidades judías, los tributarios (*ahl al-dimma*) siguieron manteniendo sus propias filiaciones étnicas y religiosas, consiguiendo a la par la promoción de sus actividades al amparo del Estado árabe-islámico que demarcaba y supervisaba todos y cada uno de los movimientos de estos dos sectores sociales sometidos.

A éstos, con un mayoritario número de población cristiana en los primeros momentos, sumábanse los árabes (sirios, egipcios, ḥiŷāzíes, yemeníes e ʿirāquíes, cuyo densidad es difícilmente precisable, pero que algunas crónicas sitúan en 18.000) y los norteafricanos (magrebíes, ifrīquíes y libios). De estos dos últimos grupos, las continuas oleadas de inmigración permiten sostener que el elemento beréber, asentado sobre todo en la zona central de al-Andalus y en las estribaciones montañosas de Andalucía occidental, fue el mayoritario; el elemento árabe, por el contrario, pobló los núcleos urbanos más importantes.

El aumento, la imbricación y la cohesión del sector beréber será tal que, a finales del s. X, el número de éstos llegará a ser ya considerablemente superior al resto. Por debajo de éste, en número, se situaba el sector de los siervos (*ʿabīd*) y el de los eunucos palaciegos o esclavones (*ṣaqālība*). El montante masculino de estos siervos, junto con los manumitidos negros (*sūd*), tomaron parte activa en las expediciones bélicas, acabando por constituir la guardia personal negra de los califas omeyas; el sector femenino de este grupo, las siervas negras, era superior al de los hombres, y se aplicaban a las faenas domésticas, además de constituir el harén (*ḥaram*) de sus dueños.

El sector de los eunucos palaciegos o esclavones estaba formado por los cautivos que habían sido hechos cautivos en zonas centroeuropeas, en la Galia, en la

cuenca mediterránea, en el mar Negro o en las marcas (*ṯuġūr*) hispánicas. Éstos eran empleados en las distintas labores tanto palaciegas como militares, después de haber sido adquiridos por el califa de turno, o bien por los notables (*ǧāṣṣa*). Este grupo conoció un creciente ritmo a lo largo del s. X, siendo integrados socialmente desde los primeros momentos gracias a que éstos se acabaron mezclando con el resto de la población andalusí. Ello posibilitó que hicieran suyas las lenguas árabe y romance y se convirtieran al islam, pasando a formar parte (al lado de sectores pertenecientes a la elite aristocrática marwānī y a sectores bereberes que habían logrado progresar en el escalafón social) del cuerpo de funcionarios de la administración central (*ṭabaqāt al-ǧidma*). Las mujeres de los esclavones, por su lado y junto con el sector femenino de otros grupos, también entraron a formar parte del harén del califa, algunas de las cuales llegaron a desempeñar un papel influyente y de primer orden en la corte palatina. Otro grupo social fue el que integraban los clientes o maulas (*mawālī*), que incluía al personal liberto y clientelarmente manumitido a un patrono del que, con frecuencia, solían tomar el distintivo tribal.

Ya hemos señalado que la mayoría de la población estaba formada, en los primeros momentos, por los descendientes y continuadores de la población visigoda (*ġūṭ*), cuya mayoría numérica habitaba en el medio rural. El término *muwalladūn*, por su parte, era empleado para designar a aquellos que habían nacido de padres árabes o beréberes que se habían casado con cristianas. El término *muwālima*, a su vez, servía para designar a los cristianos o judíos que habían acabado por abrazar el islam, ya hubiera sido por convicción religiosa o por mera necesidad de carácter económico. Los muladíes, en concreto el sector urbano, conseguirían escalar de categoría dentro del escalafón social, logrando acceder a puestos de cierto interés entre las capas medias de la población andalusí, consiguiendo adquirir el *status* de notables (*aʿyān*) llegando incluso a pugnar con los árabes en la posesión de tierras.

Debajo de los grupos que constituían la clase alta se situaba el sector más numeroso e indefinido de la población urbana. El vulgo (*ʿāmma*) urbano, concepto no todo lo definido que desearamos, en tiempos del califato estaba integrado por diferentes grupos sociales entre los que figuran los gremios de artesanos, la mayor

capa de la población muladí y por los trabajadores bereberes. De los gremios, en conjunción con sectores de los mercaderes (*tuŷŷār*) y con los alfaquíes (*fuqahā'*), saldrá una "clase media" que dejará sentir el peso de su influencia en las estructuras del poder.

En el medio rural el elemento que más abundaba ere el de los jornaleros (*'ummār*), donde el sector de los cristianos, junto con el musulmán, vivía en un estado de precariedad que tendía a generar bolsas de pobres (*masākīn*). El grupo de la población rural musulmana, a su vez, evidenciaba la existencia de una segmentación social en la que los vínculos de parentesco agnaticio mantuvieron e hicieron perdurar las agrupaciones de carácter clánico. Tanto en el caso musulmán como en el cristiano, dejando a un lado a los colonos (*šurakā'*), las bolsas de población rural estaban adscritas y repartidas entre latifundios de desigual extensión.

La división latente entre la clase alta y la baja, de este modo, dio lugar a importantes consecuencias de tipo político-social de diverso calibre, división que se perpetuó en el tiempo en las distintas gradaciones sociales existentes. Las clases altas, que integraban el poder político, se encontraban por encima de todos éstos grupos, en la cúspide de la escala social y, justamente por debajo de éstos, se hallaban los integrantes del estamento burocrático, que eran los que dominaban el aparato administrativo.

El perfil ideológico del Estado andalusí, en sus varias modalidades y afirmaciones cronológico-políticas y religiosas, se caracterizó de principio a fin (711-1492) por el doble filo de la religión islámica y la cultura árabe: es decir, por la combinación teórico-práctica de la conjugación de los procesos de islamización y arabización llevados a efecto a lo largo de la historia de al-Andalus. En este sentido, la islamización de la población cristiana, y en menor medida de la judía, plantea no pocas oscuridades interpretativas en torno a la progresión y naturaleza de ambos procesos. El número de conversiones que se produjeran lo harían siguiendo una pauta y una mecánica menos homogénea y menos rápida de lo que, a menudo con no poca fe, se sigue sosteniendo en algunos círculos, de ahí que junto con la religión oficial del Estado islámico con dominio jurídico *mālikī* coexistirían la cristiana y la

judía, cuyo número disminuiría de forma drástica más tarde de lo que se piensa.

Muy probablemente, al hilo de lo que vengo exponiendo, lo más característico en la evolución de la estructura social andalusí sea ese fenómeno de aculturación socio-religiosa que supuso en el s. XI la unión de los diferentes grupos étnicos (árabes, bereberes, muladíes, eslavos y conversos, tanto de procedencia cristiana como judía) frente a los bereberes africanos llegados en las últimas oleadas. Pero junto al elemento aculturador, de tan alto rendimiento entre los diferentes grupos de la sociedad andalusí, hay que dejar su lugar, también en el s. XI, al proceso de la *ṣu'ūbiyya* experimentado en el seno de los esclavos. Este proceso, de menor impacto que el propiciado por la aculturación ejercida sobre los sectores no árabes, tuvo también importantes repercusiones a nivel social y cultural. En este sentido, el papel desarrollado por los esclavos, dentro de este movimiento de reivindicación cultural frente a los árabes, conoció un doble vector en el que lo social y lo cultural vinieron a ser casi una misma cosa en no pocas ocasiones. Ante todo, lo que este movimiento de la *ṣu'ūbiyya* persiguió fue una integración de los elementos no árabes dentro de la comunidad islámica en plena igualdad de derechos con los árabes, como lo deja bien patente la célebre *Risāla* de Ibn García que, a su vez, generó una serie de refutaciones cuyo valor tanto sociológico como literario no es en modo alguno inferior al de aquélla.

No perdamos de vista al hilo de lo expuesto que, pese a la relativa escasez numérica de los árabes, el linaje de éstos fue llave de paso en el ascenso de categoría social, de ahí que muchos se atribuyeran un origen árabe sin poseerlo. Desde luego, se podía acceder a puestos de importancia dentro de la estructura del Estado sin ser árabe (a comienzos del s. XI, por ejemplo, un muladí es nombrado juez supremo de Córdoba, pero nótese que es la primera vez que se da este caso en detrimento del elemento arabe), pero el hecho de poseer este rasgo étnico es el indicativo de la buena fortuna que acompañó desde el principio a los individuos que ostentaron dicho linaje árabe, con la consiguiente fricción y los enconados enfrentamientos entre árabes, muladíes y bereberes.

El número de los cristianos debió ser considerable hasta finales del s. XI,

momento en el que el Estado árabe-islámico puso en funcionamiento toda su maquinaria en busca de una homogeneización religiosa y cultural que no reparó en medios. Cuál fuera el ritmo de la islamización ejercido sobre la población autóctona, la naturaleza de estas conversiones y el consiguiente número de las mismas producidas entre la población cristiana es cuestión poco clara debido al juego ideológico-político que el islam establece entre la facilidad jurídica hacia los tributarios (*ahl al-dimma*) y la supuesta permisibilidad religiosa hacia "las gentes del Libro" (*ahl al-Kitāb*) ante su real política de homogeneización social donde el islam debe dominarlo todo.

Buen número de investigadores siguen sosteniendo que el montante de las conversiones que se produjeron de cristianos al islam siguió un ritmo constante y uniformemente acelerado, llegando incluso a ser considerable en fecha temprana. Un análisis crítico, y en buena medida aséptico e higienizador, de los planteamientos teóricos de Bulliet (sin negar la validez teorética de su planteamiento como hipótesis de trabajo válida) evidencia la falta de consideración de un elemento de suma importancia a tener en cuenta en el proceso de islamización, en concreto el representado por la población rural cristiana, además de no discriminar entre probables situaciones de solapamiento en los procesos de islamización y arabización.

Asimismo, también habrá que replantear el grado de arabización alcanzado entre los sectores de la población no musulmana, donde la célebre queja expresada por Álbaro de Córdoba en su célebre *Indiculus luminosus* ha dado alas a la imaginación de más de un investigador. Es evidente que la "cultura árabe-islámica" se asentaba sobre unos pilares sedimentados por el Estado islámico que, como en otros casos de ocupación, buscaba inevitablemente imponerse sobre la "cultura autóctona" ocupada.

En lo tocante a la población visigoda y las bolsas de población de las comunidades judías ocupadas que residían en la *Hispania* preislámica, la arabización en al-Andalus supuso un proceso diacrónico de ritmo desigual con el que el Estado pudo estructurar a buen número de autóctonos a través del uso de la lengua árabe, aunque haya que precisar que la cultura escrita tuvo como único interlocutor a la

elites urbanas integradas en el aparato estatal. Pero no hay que perder de vista que la mayoría de la población cristiana pertenecía al ámbito rural, que mantendría la lengua romance y, con mucho, un romandalusí producto de la fusión de elementos procedentes del romance y el dialectal árabe hispánico que les permitiera el contacto comunicativo. Los mismos árabes seguirían empleando hasta el s. XIII tanto el árabe como el romance, y una mezcla de ambos, como se intuye, por ejemplo, a partir del célebre "Cancionero" (*Dīwān*) del cordobés Ibn Quzmān.

Por todo ello, habrá que suponer que un grado de aculturación profundo se producirá sólo en aquellos estamentos sociales urbanos de las clases acomodadas y eclesiásticas que estuvieron en contacto directo con las estructuras del poder árabe-islámico, lo que les permitiría conservar y aumentar los privilegios sociales y económicos que estas capas poseían. Durante el período de las taifas, siguiendo dentro de esta línea de integración sociocultural y política, una serie de "cristianos arabizados" asumen un rango de notable protagonismo en el campo de las relaciones que se establecen entre la comunidad cristiana y la islámica, protagonismo que tomará derroteros invertidos nada más aparezcan en escena los almorávides. Hay que reseñar, asimismo, el recelo y el temor por la apostasía que experimentó el islam andalusí a lo largo del s. XI como consecuencia, junto con la actividad misionera desarrollada por Cluny en esa misma centuria, de la asimilación de prácticas cristianas como, entre otras, la celebración de fiestas cristianas o el consumo del vino, que vendría fomentado por la relación que los musulmanes tuvieron con cristianas.

Es cierto, dicho sea de paso, que el grado de aculturación de los cristianos andalusíes se advierte en la onomástica árabe que empleaban pero, junto a este elemento de arraigo cultural, podemos imaginar además que el interés que éstos demostraron por la lengua árabe pudo deberse, muy probablemente y ya desde los mismísimos comienzos, a cuestiones obvias de defensa de la fe.

En este sentido, las obvias necesidades de defender la fe y el credo cristiano constituiría una necesidad imperiosa ya en los primeros momentos al tener que defenderse ante los musulmanes: ante todo, los cristianos debían conocer la doctrina de sus oponentes para así poder polemizar en la lengua de éstos, tal como se puede

deducir gracias a una obra perdida que tal vez fuese compuesta allá en pleno siglo IX por el cristiano arabizado cordobés Ḥafṣ b. Albar al-Qūṭī.

Las comunidades judías, por su parte, aparecen con fuerza en la escena andalusí a comienzos del período califal. La genizah cairota, entre otros materiales documentales aprovechables, nos ha conservado importantísimos documentos que ayudan sobremanera a la reconstrucción de la vida económica y social del mundo mediterráneo del momento, algunos de los cuales aparecen directa o indirectamente referidos a al-Andalus. En lo que respecta a Córdoba, la comunidad judía se encontraba agrupada en barrios separados de la población musulmana y de la cristiana, cuya estructura urbana era idéntica a la ocupada por estos otros dos grupos. Este agrupamiento humano de los judíos parece que se situaba entre la "calle mayor del puente [viejo]", el alcázar califal y el muro occidental de la medina.

Durante el período califal, el *ʿāmirī* y el de las taifas, la labor desempeñada por las comunidades judías en diversos ámbitos de la administración conoció sus mejores momentos, sin duda permitidos porque nunca evidenciaron ningún deseo tangible de establecer un poder político al margen del establecido que hiciese frente al islam. Esta línea creciente del privilegio social, aunque no de igualdad como en el resto de *dār al-islām*, que experimentaron y disfrutaron los judíos se verá interrumpida con las invasiones almorávides, que consiguieron eclipsar la "edad de oro" que el judaísmo hispano había logrado hacer arraigar en al-Andalus, dando al traste con ella de modo irreversible cuando se produzca la llegada de los almohades a la Península, generando con ello un éxodo migratorio de judíos que acabarán instalándose en distintos puntos de la geografía centroeuropea y, fundamentalmente, mediterránea: la Provenza francesa, en diversas zonas del Mágreb (en el actual Marruecos, sobre todo), en Asia menor y en el Egipto *fāṭimī*, como fue el caso del grandísimo polígrafo cordobés Maimónides.

Es pertinente resaltar, una vez más, que el papel desarrollado por las comunidades judías se ha visto ensombrecido, a menudo, por el marchamo de colaboracionismo con que se los tildó desde un principio. Hay que partir de la idea de éstos como grupo étnico ya consolidado en diversas comunidades que se habían

asentado en la Península, al menos, desde época romana y que habían contado con una activa y perseguida presencia bajo la *Hispania* visigoda. La cohesión interna alcanzada desde los primeros momentos de la ocupación árabe-islámica conseguirá prolongarse a lo largo de toda primera parte del período islámico (± 711-1031) con importantes logros sociales y económicos. Durante estos años que llevan del s. VIII al XI las comunidades judías andalusíes desarrollaron y aumentaron las relaciones y los viajes con las comunidades judías norteafricanas (Cairuán y Constantina, sobre todo), con las iraquíes (Sura y Pumbedita, fundamentalmente por razones de índole religiosa), lo que redundó en una creciente llegada de libros, de intelectuales y de maestros, hechos que explican la difusión y arraigo, por ejemplo, del Talmud babilónico entre los judíos españoles. No que olvidar, por otro lado, que desde el s. VIII el judeoárabe era la *lingua franca* que empleaban los judíos desde el 'Irāq hasta al-Andalus a lo largo de la cuenca mediterránea.

El Estado árabe-islámico, hasta el final del califato, posibilitó una libertad de movimientos religiosos: las sinagogas, por ejemplo, podían disponer de su peculio (*waqf*) para de esta forma asegurar el mantenimiento de los centros y de algunos elementos de su comunidad. Al igual que los cristianos, los judíos mantuvieron su lengua, su fe y sus tradiciones. Ello no planteó, en ningún momento, obstáculo alguno por parte del Estado islámico, aunque no hay que olvidar que en el instante en el que un judío accedía a un cargo de importancia (como sucedió con dos miembros de la familia Nagrīla durante el s. XI) ello fue causa de oposición beligerante por parte de los musulmanes que se hallaban bajo el poder que se les había conferido a éstos.

Las aljamas judías conocieron dos períodos radicalmente distintos en la historia de al-Andalus. Hasta finales de los períodos de taifas conocieron un esplendor sin igual tanto en materia económica como en situación social y en producción cultural. La misma ciudad de Lucena, bajo los omeyas y durante las taifas, se erigió en centro indiscutible del judaismo hispano, no en vano por allí pasarón los 'Ezra' y hasta el mismísimo polígrafo cordobés Maimónides, entre otros. Sin embargo, al apagarse las taifas y aparecer los almorávides el panorama cambió

por completo.

Los primeros envites de Yūsuf b. Tāšufīn para convertir en masa a los judíos, por ejemplo, fueron repelidos por éstos mediante el pago de cuantiosas sumas de dinero, pero la tranquilidad buscada por las comunidades judías no duraría demasiado tiempo ya que la ciudad cayó en manos almohades en el año 1148, generándose a partir de este momento una persecución sin precedentes que, con el andar del tiempo, volvería a repetirse con los cristianos por medio de los desastrosos *pogrom-s* desencadenados contra las juderías hispanas.

Por último, como se puede deducir a tenor de lo expuesto, uno de los aspectos más delicados es el relativo al ámbito de la iteracción social que se establece entre los diferentes grupos sociales y, fundamentalmente, el referido a la relación entre la comunidad islámica y las comunidades protegidas, es decir, judíos y cristianos. Es conveniente precisar, en este sentido, que la visión religiosa y social, nunca racial, que el islam mantuvo hacia cristianos y judíos fue habitual moneda de cambio en la actitud hostil manifestada hacia los *dimmíes*, provocando de este modo toda una serie de enconamientos y fricciones cuyo vehículo textual más visible fue el de la literatura polemista, aun cuando muchas de las esperables sesiones de debate (*maǧālis*) que debieran haberse producido -a tenor de lo que se intuye en textos musulmanes, cristianos y judíos- nunca tuvieran una realidad efectiva.

ملخصات البحث باللغات

(العربية والإنجليزية والإسبانية والفرنسية)

الثقافة والعولمة

أ.د. خوان بيدرو مونفيريرر سالا

يبدأ الباحث ورقته معرفًا معنى كلمة «أندلس» التي تصف أولئك السكان الذين أقاموا في ما سمي «الأندلس» بعد دخول العرب إلى إسبانيا عام ٧١١م، ويضيف إن العرب بعد دخولهم مباشرة سعوا إلى تكوين هوية متوافقة وإيديولوجية محافظة تضمن استمراريتها بعد ذلك تحت مظلة الخلافة الأموية الدمشقية.

ويضيف أن الدولة الإسلامية الجديدة في الأندلس سلكت لتحقيق ذلك طريقًا ذا طابع سياسي واجتماعي يصب في اتجاهين متكاملين: التعريب والأسلمة، ولم يلبث هذا المنحى أن أتى بثماره، لأن اللغة والدين هما الأداتان اللتان لهما التأثير الأكبر في تكوين أي مجتمع من المجتمعات، دون أن نغفل بطبيعة الحال النسيج السياسي الذي تحوكه السلطة السياسية، وكلا الأمرين – اللغة والدين – كان يمثلهما الأقلية العربية (شامية في معظمها) التي جاءت مع الأفواج الأولى التي دخلت الأندلس، وما لبث أن فرضت العربية نفسها والإسلام كذلك على أجزاء كبيرة من أرض الأندلس دخلت تحت مظلة الدولة الجديدة، ومع ذلك فلم يسلم الأمر من وقوع مشكلة ليست بصغيرة، ألا وهي الصراعات الداخلية في المجتمع الإسلامي ذات الصبغة العرقية والتي كانت أشد خطرًا من المواجهات الخارجية الطبيعية مع المسيحيين.

وقد استطاعت الدولة الجديدة في القرن العاشر التخفيف من حدة هذه المشكلة بعد أن جمعت العرب والبربر – طارحة الأصول العرقية – تحت صبغة جديدة هي الصبغة الأندلسية، ومع أن هذه السياسة قد آتت نتائج طيبة في التوفيق بين الأعراق المختلفة، إلا أنها وسعت الفجوة بين المسلمين والمسيحيين الذين سيتنامون تدريجيّاً حتى ينتهي الأمر بالنهاية المعلومة.

❖ اختار الباحث عنوانًا آخر لبحثه هو « عناصر العولمة في المجتمع الأندلسي نظرة إلى الماضي».

ثم يتحدث الباحث بعد ذلك عن الوفود الجديدة التي جاءت إلى الأندلس من المغرب العربي وليبيا وأفريقيا، ليشكلوا جزءًا من المجتمع الأندلسي، ويوضح التركيبة الاجتماعية لهذا المجتمع الذي كان يضم طبقة الحكام والوجهاء والعامة والعبيد، ثم عرج بعد ذلك على طبقة جديدة نشأت فيما بعد ألا وهم المولدون، وهم الذين ولدوا من أب عربي أو بربري وأم إسبانية، وقد وصل بعضهم بعذ ذلك إلى مناصب هامة في المجتمع الأندلسي.. وعلى هامش هذا الأمر لا يفوتنا أن نذكر أن الجنس العربي على قلته في الأندلس، كان بمثابة تأشيرة المرور لاعتلاء المناصب العليا في الدولة، وقد جعل هذا الأمر بعض المولدين يدعون الأصول العربية حتى وإن كان من أصل غير عربي، ويذكر لنا التاريخ أنه في القرن الحادي عشر كان يشغل منصب القاضي الأعلى في قرطبة أحد المولدين، ولعل هذا كان أحد الأسباب الهامة في المواجهات الداخلية التي أشرنا إليها من قبل بين العرب والبربر والمولدين.

ثم يتناول الكاتب بعد ذلك العنصر المسيحي في الأندلس مؤكدًا على أن دولة الأندلس تميزت باندماج أصحاب الأديان – أهل الكتاب – مع المسلمين في نسيج متكامل ساعد عليه التسامح الإسلامي، ويركز على أن عددًا غير قليل من المسيحيين قد اعتنقوا الإسلام، والذين لم يعتنقوه أقبلوا على تعلم اللغة العربية حتى أتقنوها، وقد كان لهؤلاء دور هام كحلقة وصل بين المسلمين والعالم المسيحي الغربي وخاصة في عهد المرابطين، وفي هذا الصدد يشير الباحث إلى أن بعض المسيحيين كان يهدف من تعلم العربية إلى الدفاع عن العقيدة المسيحية عن طريق محاربة المسلمين باللغة العربية، ومثال لذلك الكتاب الذي كتبه المستعرب القرطبي حفص بن البار القوطي.

ويعرج الباحث بعد ذلك على مجتمع اليهود في الأندلس وكانوا يتجمعون في أحياء خاصة بهم كما تشير إلى ذلك النصوص التاريخية، وقد كان دور اليهود ذا أهمية في المجتمع الأندلسي ووصل إلى ذروته في عهد دولة بني عامر وعهد ملوك الطوائف وقد ساعد على هذا الدور اتصالهم بأمثالهم من اليهود في شمال أفريقيا وخاصة القيروان وقسنطينة وفي العراق وغيرها، وعن طريق هذه العلاقات وصلت بعض الكتب اليهودية إلى الأندلس مثل التلمود البابلي الذي كان يتداوله يهود الأندلس، وأثناء تلك الفترة كان لهم

دور هام وخاصة من الناحيتين الاقتصادية والثقافية، وقد كانت مدينة (لوسينة) تعد من أهم المراكز الثقافية لليهود الإسبانيين، ولا أدل على ذلك من ظهور علماء كانت لهم مكانتهم في الأندلس مثل ابن ميمون القرطبي.

وظل دور اليهود نشيطًا من أول الفتح الإسلامي إلى عهد الطوائف كما أسلفنا إلى أن خبا هذا الدور بوصول المرابطين، واضطر هؤلاء في عهد الموحدين للنزوح إلى وسط أوروبا أو إلى بلاد المغرب العربي وخاصة دولة المغرب الحالية أو إلى آسيا الصغرى أو مصر الفاطمية.

✱✱✱✱

Globalization Elements in Al-Andalus Society
A historical Vision

Dr. Juan Pedro Monferrer Sala

Summary

The researcher starts by giving an idea about the new Islamic state in Al-Andalus, followed an identity of political and social nature leads to two Complementary directions: Arabization and Islamization, due to the fact that language and religion have the most effective impact in the structure of any society taking into consideration, of course, the political texture which is woven by the political power. In addition, language and religion were represented by the Arab minorities (mostly Syrians) who came with the first groups entered Al-Andalus, which made it easy to submit the people and the land to the new Islamic state.

The new Islamic State had the ability to reduce the tense of the internal conflicts by joining the Arabs and the Berbers- rejecting race origins-under the umbrella of the new state which had the Andalusian nature. Although this policy was fruitful and successful among the different races, but it widened the gap between the Muslims and Christians.

The researcher then talks about the new groups who came from Al-Maghrib Al-Arabi, Libya and Africa to form a part of the Andalusian society. He clarifies the social structure of these groups and the society, which included various classes and categories such as: rulers, notables, public and slaves. Then, the researcher moves on to talk about a new class appeared later on; namely, “Al-Muwaladuoun”.

The researcher tackles the christian factor in Al-Andalus emphasizing the fact that Al-Andalus was characterized by the integration of the divine religions- people of the Book- with the

Muslims to be an integrated texture where Islamic tolerance was prevailed. He then turns toward the Jewish society in Al-Andalus who used to meet in special places. They had an important role in the Andalusian society, which reached its climax in the age of Bani Amer and the age of Al-Tawaef kings (Sects Kings). This role played by the Jews was substantiated by their connection with the Jews in North Africa specially Al-Qyrawan, Constantine, Iraq and others. In addition, the Jews had an important role in the cultural and economic life.

✷✷✷✷

Elementos globalizadores en la sociedad andalusí
Una mirada al pasado

Por/ Juan Pedro Monferrer Sala

Resumen

El investigador empieza su trabajo aclarando que el término "andalusí" fue la denominación empleada para designar a los pobladores que se establecieron en el territorio que pasó a denominarse al-Andalus a partir de la conquista árabe-islámica después del 711.

Esta nueva presencia humana en la Península se va a caracterizar desde los primeros años por conformar una entidad que se convierta en continuadora, en preservadora ideológica, del califato omeya sirio que acabará siendo derrocado en el mediodía del siglo VIII.

El nuevo Estado islámico generó una dinámica articuladora de naturaleza político-social a partir de un doble proceso, el cual arrastrará a una nueva configuración estructural: se trata de los procesos de arabización e islamización que en al-Andalus no tardarán en ofrecer sus resultados. Lengua y religión, sin duda los dos instrumentos estatales de mayor impacto y rendimiento sobre los nuevos territorios ocupados, constituyeron las herramientas necesarias y fundamentales del Estado para la articulación social, sin que haya que perder de vista, obviamente, al entramado estructural político que se teje desde la administración central.

El nuevo Estado árabe-islámico, claramente definido a nivel articulatorio y estructural en el siglo X, consiguió reducir las acusadas diferencias existentes entre los distintos sectores sociales de la población, logrando cohesionar una entidad andalusí árabe-islámica y crea una entidad estatal en el ámbito social aglutinada en tomo al concepto de lo "andalusí". Esta integración de carácter dinámico,

aunque no consiguiese erradicar la confrontación social existente, una vez establecida y generalizada entre las diversas capas de la población es la que provocará la ruptura con las anteriores estructuras existentes en la Península, estructuras que más tarde habrían de llegar al ya perdido solar andalusí como consecuencia del avance de la conquista cristiana.

La confrontación social existente entre los sectores árabes y no árabe, pese a la ingente tarea integradora desarrollada por el Estado omeya, volverá a cobrar impulso bajo una nueva dimensión. Aparece ahora una nueva divergencia (social y política al mismo tiempo) en la que lo "andalusí" hace frente contra lo magrebí, que con el andar de los años acabará destruyendo de este modo los mismos cimientos del califato cordobés.

El investigador detalla los componentes sociales de la sociedad andalusí compuesta por los árabes, sirios sobre todo, cuyo número es algo limitado, los beréberes, los emigrantes del norte de África (El Magreb y Libia) y la nueva clase que se produjo de los casamientos de árabes o beréberes con mujeres cristianas. A este respecto destaca el autor que no perdamos de vista al hilo de lo expuesto que, pese a la relativa escasez numérica de los árabes, el linaje de éstos fue llave de paso en el ascenso de categoría social, de ahí que muchos se atribuyeron un origen árabe sin poseerlo.

Destaca luego el papel de los cristianos y judíos que bajo la tolerancia del Islam desempeñaron un papel importante dentro del tejido social y político de al-Andalus: Los cristianos, mozárabes, aprendieron el árabe y eran el puente de enlace entre la civilización islámica de al-Andalus y el Occidente, y los judíos, hasta el reino de taifas, jugaron un papel destacado en el campo económico y cultural.

✷✷✷✷

Eléments de la globalisation dans la société andalouse: Coup d'œil sur le passé.

Dr. Juan Pedro Monferrer Sala

L'auteur commence par définir le mot "andalous" qui qualifie ceux qui ont construit ce qu'on appelle " l'Andalousie " après la pénétration arabe en Espagne en 711 et ajoute que les arabes, juste après leur arrivée, ont cherché à former une identité harmonieuse et une idéologie conservatrice garantissant sa continuité sous le parapluie du Califat omeyyade damascène. Il ajoute que le nouvel Etat musulman en Andalousie a emprunté une voie politique et sociale à deux sens complémentaires : l'arabisation et l'islamisation qui a rapidement donné ses fruits, parce que la langue et la religion sont les deux éléments les plus importants dans la formation de n'importe quelle société, sans négliger naturellement le tissu politique confectionné par l'autorité politique. Chacune des deux (langue et religion) était représenté par une minorité arabe (de Cham pour sa grande majorité) qui était venue avec les premières vagues qui sont arrivées en Andalousie. Peu après, l'Arabe et l'Islam se sont imposés sur une grande partie du territoire andalous dépendant du nouvel Etat. Malgré cela rien n'a pu empêcher le grand problème des luttes racistes internes dans la société islamique qui sont plus dangereuses que les affrontements extérieurs, naturels avec les chrétiens.

Le nouvel Etat a su au Xème siècle, diminuer l'intensité de ces luttes en groupant les arabes et les berbères sous la nouvelle appartenance "andalouse", loin des origines raciales. Bien que cette politique ait donné de bons résultats dans le rapprochement des différentes races, elle a élargi le fossé entre les musulmans et les chrétiens qui s'est dévéloppé progressivement jusqu'à la fin connue.

L'auteur parle ensuite des groupes nouveaux qui sont venus du Maghreb arabe, de Libye et d'Afrique pour former une partie de la société

andalouse. Il explique la composition sociale de cette société qui comptait des classes : de gouvernants, de notables, du peuple commun et d'esclaves. Il a parlé d'une nouvelle classe qui s'est formée avec ceux qui sont nés de mère espagnole et de père arabe ou berbère et dont certains ont atteint des places importantes dans la société andalouse. En marge de cela , nous sommes obligés de souligner que l'appartenance à la race arabe qui était minoritaire en Andalousie représentait un visa pour occuper les hautes fonctions de l'Etat, ce qui a fait que parmi les indigènes, certains prétendent être arabes même s'ils sont d'une autre origine.L'histoire nous apprend qu'au XIème siècle, le plus haut magistrat de Cordoue était indigène et c'est peut-être l'une des raisons importantes des affrontements internes que nous mentionnions plus haut.

L'auteur aborde l'élément chrétien en Andalousie tout en confirmant que l'Etat andalous a réussi à insérer les "gens du livre" avec les musulmans dans un tissu complet favorisé par la tolérance islamique. Il insiste sur le fait que beaucoup de chrétiens se sont convertis à l'Islam et que les autres se sont précipités sur la langue arabe et ils l'ont maîtrisée. Ils eurent un rôle important comme trait d'union entre les musulmans et le monde chrétien occidental surtout sous le règne des Mourabitounes (Almoravides). L'auteur précise dans ce sens que des chrétiens apprenaient l'arabe pour mieux défendre le dogme chrétien en affrontant les musulmans par cette langue. L'exemple est le livre écrit par l'orientaliste de Cordoue, Hafs ben Albar Alghouti.

L'auteur parle de la société juive en Andalousie, ces juifs étaient réunis dans des quartiers réservés comme le soulignent les texts historiques. Le rôle des juifs dans la société andalouse était très important et a atteint son apogée sous l'Etat des Beni Amer et du temps des rois des communautés, ce rôle a été favorisé par le contact qu'ils avaient avec les juifs de l'Afrique du Nord, surtout Kairouan et Constantine, d' Irak et d'ailleurs. Par ces relations, des livres sont arrivés en Andalousie comme le Telmoud babylonien que les juifs de l'Andalousie faisaient circuler entre eux. Durant cette époque, ils

avaient un rôle culturel et économique important. La ville de Lucena était le plus important centre culturel pour les juifs espagnols, la prevue en est l'apparution de grands savans reconnus en Andalousie comme Ibn Meymoune de Cordoue.

Le rôle des juifs était resté actif du début de la conquête jusqu'au règne des petits états. Il s'éteignit avec l'arrivée des Mourabitounes (Almoravides). Du temps des Almohades (Almowahidounes), les juifs ont été obligés de se déplacer vers le centre de l'Europe, vers le Maghreb arabe, surtout le Maroc actuel, vers l'Asie mineure et vers l'Egypte fatimide.

✱✱✱✱

رئيس الجلسة:

شكرًا جزيلاً للدكتور خوان بدرو مونفرير والواقع أنه فاتني أن أعرِّفكم أن محاضرنا (الدكتور ستيڤان ڤلد) غائب وأن هناك من سيقوم بقراءة ملخص دراسته، وعلى كل حال ليست هذه هي المرة الأولى اليوم، التي نستمع فيها إلى ملخص أحد الإخوة المشاركين في الندوة عن طريق مندوب أو نائب عنه.

وفيما أتصور أن الموضوع كما طرح في إطاره المحدود في الأندلس في تاريخها القديم كصورة من صور الثقافة العولمية أو عولمة ثقافية في ذلك الوقت، هل نستطيع أن نلقي بهذا الظل أو هذا المصطلح على تلك الحقبة التاريخية القديمة، أم أن هناك مصطلحًا آخر كنا نستخدمه دائمًا في مثل هذه الحالات وهو (العالمية).

ولا أدري هل فرقنا جيدًا بين العالمية والعولمة أو العولمية، حتى لا تختلط مفاهيمنا؟ نعيد ما كنا نصنعه بفكرنا، ونضبطه ضبطًا جيدًا في أزمنة سابقة، فندخل به مدخلاً جديدًا يطرأ عليه لكي يغيره؟

والآن مع الدكتور علي أومليل ليقدم لنا ورقته فليتفضل:

✱✱✱✱

الثقافة والعولمة

د. علي أومليل

للمسألة الثقافية في المجتمعات العربية اليوم أهمية وخطورة لم تكونا لها من قبل. وقبل أن نبين لماذا سوف نحدد ما نقصده بالثقافة، لن نعود إلى عشرات التعريفات القاموسية لهذه الكلمة، وإنما سنعتبر أن الثقافة هي محصلة المعارف والقيم الحافزة على السلوك. هذه المعارف تتوارث في مجتمع وتتلقى في الأسر والمدارس، وتكيف السلوك الفردي والجماعي.

إن الثقافة ليست – وكما كان يتصور – ذلك المضاف الذي ننمي به الفكر ونمتع به الوجدان، حين نقرأ كتابًا أو نزور متحفًا أو نشاهد شريطًا سينمائيًا، في أوقات نقتطعها من مشاغل الحياة اليومية، كنشاط كمالي زائد على النشاط الاقتصادي والعمل الإداري أو المهن الحرة أو الممارسة السياسية، بل إن الثقافة اليوم هي أكثر من هذا كله، فهي مبادئ للسياسات، سواء تعلق الأمر بالسياسة الاقتصادية أو التعليمية التربوية، أو أسس العمل السياسي، أو القيم الحافزة لأي عمل أونشاط في أي من هذه المجالات. ولنورد بعضًا من هذه المجالات.

١ - مجال التربية والتعليم:

إذا كان من أهداف المدرسة الوطنية (مدرسة التعليم العمومي) هو التربية على المواطنة، فما هي القيم المشتركة التي تربي على المواطنة؟ هل هي تربية على الحرية الشخصية، وحرية التفكير والرأي، والتعايش مع الاختلاف، أم هي تربية تعطي الأسبقية للجماعة، وأن الانتماء الأول هو للأمة، وإعادة إنتاج القيم الموروثة؟ هل هي تربية على المعتقدات أم تربية على الحرية؟ أي إنسان مواطن تكونه مناهج التربية والتعليم ومحتوى المعارف المتلقاة؟ هل هي معارف من أجل المستقبل والاندماج في عالم اليوم، أم هي تربية ومعارف تستنسخ الماضي وتخرج إلى عالم اليوم غرباء عنه باسم خطاب الهوية والأصالة؟

❖ اختار الباحث عنوانًا آخر لبحثه هو « العولمة والبضاعة الثقافية».

٢ - علاقة الاقتصاد بالثقافة :

لن نخوض هنا في مسألة طالما نوقشت وهي علاقة الثقافة بنمط الإنتاج الاقتصادي وعلاقاته، بل الذي يهمنا هنا هو مذهب الليبراليين الجدد، فهؤلاء اعتبروا أن قيم الثقافة الغربية هي وحدها خالقة الثروة واقتصاد السوق: حرية المبادرة، والمنافسة المشروعة، وأخلاقية الثقة، وضبط الوقت، والاحتكام إلى القاعدة القانونية والمساواة أمامها.

هؤلاء الليبراليون الاقتصاديون الجدد يرفضون مبدأ التضامن والعدالة الاجتماعية، فهو في نظرهم من مخلفات عصر الإيديولوجيات، إذ هو يجعل الدولة تتدخل في الاقتصاد بدعوى توجيهه للصالح العام، ويُثقل كاهل المستثمرين بالضرائب بحجة أنها مورد أساسي لتأمين الخدمات الاجتماعية العمومية بتعميم التعليم ومجانيته، والخدمات الصحية العمومية، وتجهيز البنية الأساسية. العدالة الاجتماعية في اعتقاد الليبراليين الجدد لا تنصف أصحاب القدرة على المبادرة والدراية والجهد الدؤوب، وهي تريد تقليص الحقوق الاجتماعية للعمال (الحق في الشغل، وأمن العمل، والحق في الإضراب) بدعوى أنها تزيد من تكلفة الإنتاج وتعرقله في عالم تشتد فيه المنافسة العالمية على الأسواق.

والعدالة عند الليبراليين الجدد تختزل في العدالة القضائية، أي قضاء سريع، ونزيه، ومتخصص لضرورته لخدمة المقاولات والاستثمارات. وهنا تنحصر دعوتهم في إصلاح القضاء. أما القضاء بمفهومه الحقوقي واستقلاله عن أوامر السلطة التنفيذية فهو لا يهمهم بالدرجة الأولى، في حين أن سيادة القانون والمساواة أمامه واستقلال القضاء هي دعامة ضرورية لدولة الحق والقانون، والقضاء بهذا المعنى هو ملجأ المواطن لضمان حقوقه وحمايته من شطط السلطة واستغلال النفوذ.

نقول هذا الكلام لأن هذه الليبرالية الجديدة تجد لها صدًى واسعًا عندنا من قبل رجال الأعمال وأساتذة الاقتصاد الذين تحول الكثير منهم إلى استشاريين في خدمة هؤلاء. وليبراليونا التابعون يختزلون الحريات كلها في حرية المبادرة الاقتصادية، أو تحرير الاقتصاد من أي تدخل للدولة، وكأنهم في نهاية المطاف يريدون من الدولة دورًا واحدًا

أساسًيا: وهو حفظ الأمن، بدعوى ضرورته للاستقرار الذي هو ضروري لسير الأعمال والاستثمار. أما الحريات الشخصية والعامة: كحرية الرأي والتعبير، وحرية التجمع وتنظيم الأحزاب والنقابات والجمعيات، فهي لا تعني بالدرجة الأولى ليبراليينا الاقتصاديين، والدليل على ذلك ضحالة مساهمتهم في النضال من أجل دولة الحق والقانون.

٣ - علاقة الثقافي بالسياسي :

لن نخوض هنا في جدل أصبح معروفًا حول علاقة المثقف بالسياسي. فالمثقف العربي عادة ما يشتكي من أن الأنظمة السياسية تضيق عليه خناق حرية التعبير، ويشكو من تهميشه وأن أصحاب القرار لا يلتفتون إلى فكره وخبرته. بل هم يحذرونهم لكون المثقفين غالبًا معارضين.

سنطرح المسألة من جانب آخر، ونسأل هذا السؤال: ما هي الثقافة السياسية التي في ذهن المشتغل بالسياسة، سواء كان في الحكم أو ناشطًا في حركة سياسية؟ إن الطرفين معًا هما - في الغالب - نتاج المدارس والجامعات في بلداننا، وهذه الأخيرة ما تزال بعيدة عن إنتاج المعرفة الحديثة، سواء في محتوى مواد التعليم أومناهجه، فهي أبعد من أن تمكن من الاندماج في عالم اليوم. ولهذا نتائجه العملية السلبية. فصاحب القرار السياسي عليه أن يتخذ قراره في قضايا معقدة يتداخل فيها ما هو محلي بما هو عالمي. قد يعتمد على خبراء، وهؤلاء في الغالب متخرجون هم أيضًا من نفس الجامعات والمعاهد التي ما أكثر ما تعيد إنتاج معرفة لا تساير ما هي عليه المعرفة المتقدمة في مجالات اختصاصهم. ثم إن المثقفين الذين يكتبون في القضايا العامة غالبا ما يكتفون بالتذكير بالمبادئ والقيم والأخلاقيات. وهم مع ذلك يشتكون من كونهم على هامش أصحاب القرار وأن هؤلاء لا يهتمون بما يكتبه المثقفون.

إن القضية ليست هي «تجسير الفجوة» - كما يقال - بين المثقفين وأصحاب القرار، بل السؤال هو: ما الذي يجعل هؤلاء «مضطرين» إلى الاهتمام بما يكتبه المثقفون؟ لكي يحصل ذلك لا بد من شرطين : الأول، أن يجد السياسي في ما يكتبه المثقف جدوى

وضرورة، ولن يأتي ذلك إلا إذا كانت كتابته خبيرة وموثقة، لا أن يكتب شعارات وعموميات وتذكيرًا بالمبادئ وبمصلحة الشعب. والشرط الثاني هو قوة رأي عام متشبع بقيم الحداثة. فالمثقف إذا ظل وجهًا لوجه أمام الحاكم فهو مغلوب لا محالة، لا بد له من رأي عام تستند إليه سلطته الفكرية إذ لا سلطة له بغيره، فعليه أن يناضل من أجل تكوين رأي عام ديمقراطي. لكن الكاتب الداعية الأصولي قد يجد هو أيضًا رأيًا عامًا متشبعًا بالفكر الديني يعتمد عليه للتأثير في الحكام أو للوصول هو وجماعته إلى الحكم، وهو أمر واقع في مجتمعاتنا اليوم. من هنا فإن المثقف حامل الحداثة، وهو يسعى إلى تأكيد سلطته الثقافية، عليه أن يعمل من أجل تكوين رأي عام متشبع بقيم الحداثة، لأن هذا شرط لتأكيد سلطته الثقافية، آنذاك لن يستجدي أي حاكم لكي يهتم بما يكتب، لأن سنده الرأي العام، وهذا الرأي العام الفعال لا يتحقق عمليًا سوى في المجتمع الديمقراطي، لأن في هذا المجتمع تكون صناديق الاقتراع حاسمة في تداول السلطة، أي في تغيير الحكام، فيأخذون مآخذ الجد ما يكتبه المثقفون الديمقراطيون لأنهم يحسبون الحساب للرأي العام وتأثيره على صناديق الاقتراع.

في أنظمة الحزب الواحد، أو تلك التي تسمح بتعددية شكلية لا تمكن من تداول السلطة إذ يظل الحزب الحاكم – وزعيمه – حاكمًا مهما تعددت الانتخابات، في مثل هذه الأنظمة لا يمكن الحديث عن سلطة حقيقية سواء للمثقفين أو للرأي العام.

من أجل هذا كله فإن المثقف حامل الحداثة الديمقراطية لا بد وأن يناضل من أجل نظام ديمقراطي، لأن في هذا النظام وحده يجد سنده في رأي عام متشبع بالقيم الديمقراطية، ولأن في مثل هذا النظام وحده يستطيع أن يمارس حرية الكتابة. فدفاع المثقف عن الديمقراطية ليس من أجل قيمها وحسب، وإنما أيضًا لكي يستطيع ممارسة مهنته كما ينبغي أن تكون: أي حرية الكتابة والنقد والإبداع.

لكن، ومع ذلك، فإن شكوى مثقفينا من ضآلة تأثيرهم ليست صحيحة تمامًا. لقد كان لهم تأثير – للأسف – سلبي؛ فقد ساهموا في صنع حكامه، وأنظمة استبدادية أحلت

بالعرب الكوارث. أليس كل من ميشيل عفلق وسيد قطب من المثقفين؟ فالأول وأمثاله من القوميين صنعوا ثقافة سياسية أنتجت طغاة أمثال صدام حسين، فهذا الأخير وهو يغزو الكويت، وقبلها إيران رافعًا شعار الدفاع عن بوابة العرب الشرقية، قد تسبب في كوارث ما يزال العرب يحصدون نتائجها الوخيمة. وسيد قطب خرّج من تحت جبته الأصولية جماعات الإرهاب والتطرف.

إن الديمقراطية لا يكفي تعريفها بالتعريف التقليدي: «حكم الشعب بالشعب»، لأن السؤال هو: أي شعب؟ ذلك أن الشعب قد يكون تحت تأثير ثقافة لا ديمقراطية، لا تحترم حرية الفرد، والتعددية، وقبول الاختلاف والتعايش معه، وإسناد الديمقراطية إلى مرجعية حقوق الإنسان. ذلك أنه قد يحدث أن تعم قطاعًا واسعًا من الشعب أو أغلبيته ثقافة مناقضة للقيم والمبادئ الديمقراطية المذكورة، فتحمل إلى سدة الحكم نظامًا شموليًا أو دينيًا متعصبًا. والديمقراطية ليست أيضًا حكم الأغلبية. خاصة في مجتمعات الأقليات التي لا تجد سبيلاً إلى أن تصبح يومًا ما أغلبية بالتداول، أي تبقى أقلية أبدية مقصاة باستبداد الأغلبية.

ما الذي يخلق الوعي بضرورة الإصلاح؟ إنه خلل بين واقع معيش وبين وعي بتأخر هذا الواقع ويتطلع إلى تغييره، إنه وعي ذات جماعية (شعب، أمة) بتأخرها تجاه آخر تسلم بتقدمه عليها. إلا أن الإصلاحيين الإسلاميين كان موقفهم أعقد من هذا، فهم – ولو أنهم هم أيضًا فكروا ضمن ثنائية التأخر/ التقدم – إلا أنهم اعتبروا أن التأخر هو تأخر المسلمين وليس تأخر الإسلام الذي هو في جوهره صالح لكن زمان ومكان. وتأخر المسلمين عندهم مزدوج فهو تأخر بالنسبة للإسلام كما ينبغي أن يكون (إسلام الأصول وإسلام جيل المسلمين الأول أو السلف الصالح)، وتأخر بالنسبة لأوربا، إلا أن التقدم الأوربي هو عندهم تقدم مادي وفي التنظيمات السياسية، ويظل مع ذلك مفتقرًا إلى البعد الروحي.

لكن، والدعوة إلى الإصلاح قد عادت محتدمة الآن، ما الذي يميز بين الدعوة الإصلاحية التي بدأت في القرن التاسع عشر والدعوة الإصلاحية الآن؟ هناك اختلافات لا

يعنينا التطرق إليها الآن بل نكتفي بملاحظة أن الدعوتين إلى الإصلاح، السابقة والحالية، تشتركان معًا في أن الدافع لإطلاقهما واحد، وهو الوعي بالخلل بيننا وبين الآخر. وقد كانت البداية هي الوعي بالخلل العسكري بين الإمبراطورية العثمانية وبين أوربا، وذلك إثر هزائم عسكرية للعثمانيين اضطرتهم للتخلي عن بلدان من إمبراطوريتهم، وهنا حصل الوعي بأن وراء القوة العسكرية الأوربية تنظيمًا متقدمًا للاقتصاد والإدارة وديمقراطية الحكم ونظام التربية والتعليم. إن الدعوة إلى الإصلاح في القرن التاسع عشر كالدعوة إلى الإصلاح الآن، كلاهما كان الدافع إليهما حاجة داخلية للإصلاح، ولكن أيضًا بسبب ضغط خارجي للقيام به. كانت حاجة البلدان الإسلامية إلى الإصلاح الدافع إليها مواجهة التهديد الاستعماري: إصلاح الجيش، والإدارة، والمالية، والتعليم، وتجهيزات البنية الأساسية، لكن دولاً أوربية كانت هي أيضًا تضغط من أجل إصلاح في مصلحتها: إصلاح مالي لاستخلاص ديونها، إصلاح صحي في المدن، لأن جاليات أجنبية أصبحت تقطنها، إصلاح النظام القضائي لضمان مطالب الأجانب في منازعاتهم مع الأهالي.

والآن إن الدول الغربية – الولايات المتحدة ويجاريها الاتحاد الأوربي– تركز في ضغطها لفرض الإصلاح على الدول العربية على مسألتين مرتبطتين: الإصلاح الديمقراطي وإصلاح برامج التعليم، خاصة التعليم الديني. لماذا؟ بسبب المد الأصولي والعمليات الإرهابية. لقد هوجمت أمريكا ولأول مرة في تاريخها في عقر دارها. وبما أن أغلب الإرهابيين جاؤوا من دول عربية فقد اعتبرت أمريكا أنهم نتاج أنظمة غير ديمقراطية، وأن التعليم الديني هو مشتل إنبات الإرهابيين. لذلك، تعتبر أمريكا أن في نشر الديمقراطية في الدول العربية ضمانًا لأمنها الداخلي.

إنّ الضغط الخارجي يعقّد دعوة الإصلاح النابعة من قوى وطنية، ولذلك فهو يسهل على معارضي الإصلاح، من حكام وجامدين، أن يرفضوا أي إصلاح حقيقي بدعوى أنه إملاء من قوى أجنبية وتدخل في السيادة الوطنية، ويردون بأن الإصلاح ينبغي أن ينبع من الداخل.

أن استعمال قوى أجنبية لشعار الإصلاح من أجل الحفاظ على هيمنتها وتمرير

مصالحها أمر قائم. لكن هذا لا يمنع من أن الحاجة إلى الإصلاح قائمة. فالإصلاح مطلوب ليس لأن هناك قوى أجنبية تضغط للقيام به، بل لأنه وقبل كل شيء حاجة داخلية، وذلك بسبب الفجوة التي تفصل العالم العربي عن العالم المتقدم، في ضعف التنمية الاقتصادية والاجتماعية في البلدان العربية حتى بالقياس إلى أغلب دول العالم النامي، وفي تخلف البلدان العربية عن المسيرة الديمقراطية التي تشق طريقها في مختلف مناطق هذا الأخير.

هناك من يفسرون هذا "الاستثناء" العربي الذي يجعله خارج حركة الديمقراطية في العالم بطبيعة ثقافته الإسلامية، وأنها ثقافة تغرق السياسة في الدين، وتصنع الإرهاب باسم الجهاد، وتضع المرأة في درجة دنيا وتضرب عليها الحجاب. هذه صورة عن الإسلام أشاعها المتحجرون حكومات أو جماعات متشددة. وهي الصورة النمطية لدى غالبية الغربيين وفي وسائل إعلامهم.

لم يكن الغرب يهتم بثقافتنا ما عدا اختصاصييهم وهواتهم من مستشرقين وانثروبولوجيين، إما للمتعة الذهنية أو الفنية، أو بحثًا عن الغرابة، أوخدمة للإدارة الاستعمارية التي سخرت هذه المعرفة لإحكام السيطرة علينا. وبخلاف المستشرقين الكلاسيكيين الذين اهتموا بثقافتنا التراثية، فقد نشأ مستشرقون جدد يهتمون بشؤون العرب اليوم، لا سيما مع صعود ما أطلق عليه الصحوة الإسلامية وظهور الجماعات الإرهابية. هؤلاء المستشرقون الجدد مطلوبون جدًا من وسائل الإعلام، ويقدمون "خبرتهم" إلى وزارات الخارجية والدفاع وإلى الجهات الأمنية والمخابراتية في الغرب.

صحيح أن الغربيين أصبحوا أكثر اهتمامًا بالإسلام وعالمه نتيجة العودة الواسعة إلى الإسلام، وخصوصًا بسبب عمليات الإرهابيين. لكن معرفة الغربيين بالثقافة العربية والإسلامية تظل سطحية، وسلبية على العموم. هناك لديهم خوف شائع من الإسلام لاقتناعهم بأنه ينتج الإرهابيين، واستهجان ثقافته لقناعتهم بأنها تربي على الخمول والقدرية، وتمتهن المرأة، وتلقن كراهية الأجنبي، والغربي على وجه الخصوص. تختزل إذن

الحضارة العربية الإسلامية بغناها وتعدد روافدها إلى دين متطرف يربي على الكراهية وينتج الإرهاب. وليس هناك أية إرادة جدية في بلدان الغرب من أجل معرفة منظمة بحضارة العرب والمسلمين، فلم تدخل في مناهجهم التعليمية مواد تتعلق بهذه الحضارة، هذا على الرغم من أن عدد المسلمين سيبلغ ربع سكان المعمورة قبل منتصف هذا القرن، وعلى الرغم من تزايد أعداد الأوربيين والأمريكيين من أصول عربية وإسلامية. وكأن الغرب يعول على إدماجهم الكامل إدماجًا ينسيهم أصولهم ويفصلهم عن ثقافة بلدانهم الأصلية.

لكننا لا ينبغي أن نكتفي بالشكوى من غرب لا يعير ثقافتنا أي اهتمام جدي، بل ينبغي أن ننظر إلى ثقافتنا نفسها، والسؤال : كيف تفرض اعتراف الآخر بها؟ ذلك أن اعتداد ثقافة بذاتها وبقيمتها، ليس وحده كافيًا للاعتراف لها بذلك، فهل لثقافتنا قيمة تبادلية في "سوق" الثقافات؟ إن وضعها الحالي ليس كذلك. ولكي تكون كذلك لا بد من شرطين: الأول أن تسندها قوة اقتصادية وسياسية، وهو شرط غير متوفر الآن. والثاني أن تكون ثقافة حداثية. والحداثة لا تعني بالضرورة التغريب، بل أن تكون ثقافة معاصرة، تصاغ بمنطق العصر، وأن تتخذ موقع الندية قياسًا إلى الثقافات المعاصرة المتقدمة، حتى يكون الحوار والتفاعل معها ممكنين.

إنّ الحوار ليس غاية في ذاته، ولكنه سعي نحو إمكانية التوافق حول قيم مشتركة. فلا جدوى من الحوار إذا ما تمسك كل طرف بخصوصيته المطلقة، وإنما يكون الحوار منتجًا حين تتوافق أطرافه على قيم مشتركة. والحوار الحقيقي، أي التفاعل أخذًا وعطاءً بين الثقافات، لا يكون ممكنًا إذا كان كل طرف ثقافي ينغلق على ذاته باسم خصوصية مكتفية بذاتها، وهذا حال "الأصوليين" الذين يختزلون كل حضارتنا إلى دين – كما يتصورونه – يجدون فيه الغنى عن العالمين، وهم في هذا يختلفون عن الإصلاحيين من مفكري الإسلام منذ القرن التاسع عشر، فهؤلاء حاوروا الغرب، ودعوا إلى اقتباس ما رأوه صالحًا من تنظيماته، وكان التحديث – هم أيضًا – قضيتهم بالعودة إلى إسلام منفتح على العالم المتقدم ومقتبس من تجاربه وأنظمته. أما أصوليو هذه الأيام فهم معادون

للغرب كما هم معادون لمجتمعاتهم لأن كل هذا في اعتقادهم جاهلية. ومع ذاك فإن الغرب حاضر بقوة في تفكيرهم، لكنهم يريدون إلغاءه بالخيال (فهم يتخيلون أنهم أفضل الناس لأنهم هم المسلمون الخلصاء)، وبالعنف كلما استطاعوا أن يعلنوا عليه الجهاد. هم غرباء عن مجتمعهم وعن العصر، ليس لأنهم على الهامش وحسب، بل لانهم يريدون هذه الغربة ويرونها امتيازًا، وهكذا يقرأون – حسب فهمهم – الحديث الشريف "بدأ الإسلام غريبًا وسينتهي غريبًا، فطوبى للغرباء". الغربة عندهم ليست انسلالاً من العالم وتركه لأهله وحسب، بل عودة إليه بالجهاد لتغييره بالعنف.

والواقع، إن هناك "أصولية" أخرى، غربية هذه المرة، تنفي هي أيضًا إمكانية أي حوار. إنها أصولية الليبراليين الغربيين الجدد. فهم يعتبرون أن الحداثة أمران لا ثالث لهما : اقتصاد سوق، وديمقراطية ليبرالية، وأنهما قد بنيتا على قيم ومبادئ ثقافية لا توجد في غير ثقافة الغرب، قيم الفردانية، والحرية، وسيادة القانون والمساواة أمامه، والنظام التمثيلي القائم على الاقتراع الفردي الحر، وفصل السلطات، والحريات الشخصية والعامة... هذا الموقف ينفي مسبقًا إمكانية قيام أي حوار لأنه يفرض على الغير اتباع طريق الحداثة الغربية وإلا فلا مستقبل، ولا حوار مجديًا معه لأنه ليس لديه ما يعطيه.

إنّ هذه الليبرالية الجديدة تقف ضد مبدأ التضامن على مستوى البلد الواحد كما على مستوى العالم. فهو عندها من مخلفات عصر الإيديولوجيا والمثاليات. وهو غير منصف للذين يبذلون جهدًا أكبر، والأقدر على المبادرة ومخاطرها، والأكثر ذكاء ودراية، وهو ذريعة الكسالى والعاجزين الذين يريدون اقتطاف ثمار جهد الآخرين. هذا في الوقت الذي أصبح فيه التضامن ضرورة ليس للبر والإحسان وحسب، وإنما أيضًا ضرورة سياسية في عالم اليوم التي اتسعت فيه الهوة بين الفقراء والأغنياء كما لم تتسع من قبل، على مستوى البلد الواحد كما على مستوى التفاوت بين الدول. ثم إن هؤلاء الليبراليين الجدد ينسون أو يتناسون – وهم يتحدثون عن إنصاف الأذكياء والمبادرين والقادرين – أن فرص الانطلاق ليست متكافئة، فهل فرص الطفل في سويسرا أو السويد هي فرص الطفل

في الكونغو أو بنغلادش؟ أن هذه الليبرالية الجديدة التي تصنف الدول وأيضًا الأفراد إلى رابحين يستحقون الفوز لأهليتهم ولسرعة التكيف مع المتغيرات، والقدرة على المبادرة والابتكار والمنافسة، وخاسرين مسؤولين عن خسرانهم لجمودهم وعجزهم عن التكيف وعدم قدرتهم على المنافسة. ثم إن هذه الإيديولوجيا الليبرالية الجديدة تبشر القادرين دولاً وشركات وأفرادًا بمستقبل زاهر بفضل الإمكانات الهائلة التي تتيحها التكنولوجيا الجديدة للاتصال والمعلومات، باكتسابهم المعرفة التي أصبحت قوة وخلاقة للثروة، ولانفتاح سوق عالمية أمامهم في عالم انهارت بين دوله الحدود والقيود. لكن هذه الإيديولوجيا الليبرالية الجديدة تغفل أو تتغافل عن عدم التكافؤ في فرص الانطلاق. وهي حين تقول أن العالم أصبح قرية واحدة صغيرة فهي ليست كذلك بالنسبة للجميع، هي كذلك بالنسبة للذين استولوا ومنذ البداية على مواقع أفضل، وهي ليست كذلك بالنسبة للذين لا يملكون مسبقًا نفس الفرص.

فمنذ أن تحدث مارشال ماك لوهان عن القرية المعولمة أو القرية الكوكبية **Global village** شاع تداول العبارة وكأن هذه القرية أصبحت واقعًا يندمج فيه جميع سكان هذا الكوكب.إن الذين يبشرون بهذه القرية الواحدة هم عادة مستقبليون متفائلون، يؤمنون بحتمية تكنولجية سعيدة ستحطم الحدود وتفتح السماوات مثلما تفتح الفرص والأسواق أمام الجميع وتنشر ديمقراطية المعرفة، لأن المعرفة الكثيفة والسريعة والمتنوعة ستكون في متناول أي فرد جالس أمام حاسوبه يستقبل ويرسل المعلومات دون رقابة، فهو يفلت من حتمية المكان، ويتبادل المعلومات في زمان حقيقي، ويجول بحرية في جغرافية إلكترونية افتراضية، ضدًا على جغرافية المكان. وهكذا فإن جغرافية الإنترنيت هي جغرافية افتراضية، من غير حدود طبيعية أو سياسية لأن وسائل الاتصال الإلكترونية الحديثة قد خلقت ديمقراطية المعرفة لأن استعمال هذه الوسائل لا يتطلب معرفة متبحرة (أليس الكومبيوتر يصحح حتى النحو واللغة ؟) . كما أن تكنولوجيا الاتصال الحديثة قد حررت من سيطرة المركز، مكانًا طبيعيًا كان أو دولة، فخلقت مرونة العمل والطلب عليه على

مستوى العالم، فيستطيع صاحب الخبرة أن يبيع خبرته إلى ما وراء الحدود لأية جهة في العالم، دون أن يغادر مكتبه أو بيته أو مكانه.

لكن الواقع ليس بهذه الصورة الطوبوية المتفائلة. فالعالم ما يزال منقسمًا بين الذين يعلمون والذين لا يعلمون، ومازالت نسبة الأمية عالية في الكثير من بلدان العالم النامي، ناهيك عن الأمية الالكترونية. وهم يتحدثون عن أن مجتمع اليوم هو مجتمع المعرفة وهو حديث لا يخص سوى البلدان المتقدمة التي دخلت الإنترنيت في صميم نشاطاتها: في التعليم، والتجارة، والبريد الإلكتروني، وتداول المعلومات وثقافة الترفيه. أما المجتمعات النامية فهناك أقلية هي التي تستعمل وسائل الاتصال الإلكترونية الحديثة وهي مرتبطة بالخارج أكثر مما هي مرتبطة بمجتمعاتها، أما الأغلبية فهي على الهامش، بل إن نصف سكان الأرض لا يملكون حتى الهاتف.

في الستينيات من القرن الماضي تحدث (دانييل بيل) عن المجتمع ما بعد الصناعي، وأن هذا المجتمع يتجه نحو اقتصاد الخدمات الذي سيشمل أغلب نشاطاته الاقتصادية، وسيقل دور الاقتصاد المعتمد على المصانع الثقيلة، كما أن العمالة نفسها سوف تتغير طبيعتها، لتصير عمالة مرنة، تتطلب اكتساب القدرات والمهارات الجديدة التي أصبحت تتطلبها التكنولوجيات الحديثة للاتصال والمعلوماتية.

بعده سيتحدث (ألفين توفلر) عن «الموجة الثالثة». فقد ظهرت الموجة الأولى في تاريخ المجتمع الإنساني باختراع الزراعة والمجتمع الزراعي الناتج عنها ببنيته وثقافته، ثم جاءت الموجة الثانية مع الثورة الصناعية. ثم الموجة الثالثة الحاصلة اليوم والتي أصبحت فيها المعرفة عماد القوة والثروة، وقد نشأ عنها في البلاد المتقدمة ما أصبح يسمى بمجتمع المعرفة أو المعلومات، والمعتمد على الرقمية (رقمية الإشارات والشبكات) وعلى الوسائط الإعلامية المتعددة، وانتشار الإنترنيت، وعلى الحركية السريعة في انتقال المعرفة والمعلومات والمال ورؤوس المال في زمن حقيقي. فهذه الأخيرة أصبحت تنتقل عبر الحدود وحسب إرادة أصحابها مما أصبح يهدد الاستقرار المالي والاقتصادي لعدد من الدول

الوطنية، ومثال على ذلك الأزمة الكبرى التي حصلت لدول جنوب شرق آسيا سنة ١٩٩٦ . كما أحدثت الثورة التكنولوجية الحديثة في الإعلام والتواصل تغيرًا جذريًا في طبيعة العمالة، فأصبح اكتساب المهارات الجديدة التي تتطلبها تكنولوجيا الاتصال والإعلام الحديثة شرطًا لضمان الشغل في عالم الاقتصاد الجديد، والتطور فيه، أما الذين لا يمتلكون هذه المهارات أو لا يستطيعون التكيف معها فقد صاروا عرضة للبطالة، وأصبح كثير من ذوي الخبرة وبفضل وسائط الاتصال والمعرفة الحديثة غير مضطرين للذهاب إلى مؤسسة العمل أو للهجرة طلبًا للشغل، بل أصبحوا يشتغلون عن بعد وهم في مكتبهم الخاص أو في منازلهم . وهكذا أصبحت هذه العمالة عن بعد تنافس العمالة المحلية وما تتطلبه هذه الأخيرة من عقد جماعي للعمل، وضمان اجتماعي، وحقوق اجتماعية أخرى، وأجور أعلى من الأجور التي يطلبها ذوو الخبرة في البلدان النامية والذين يشتغلون عن بعد، ومثال على ذلك أن مؤسسات أمريكية أصبحت تشغل عن بعد مهندسين وخبراء وتقنيين من الهند، بأجور أدنى ومن غير اضطرار هذه المؤسسات أن تمنحهم ما تضطر إليه من حقوق كما هو الحال بالنسبة للعمالة المواطنة أو القارة، وهم يشتغلون بتكلفة أقل. إن العمالة الجديدة التي خلقتها التكنولوجيا الحديثة للاتصال والمعلوماتية هي عمالة لا مادية، عمالة فكرية بالأساس.

إن هذا النظام العلمي- التكنولوجي المنتج لما أصبح يسمى بالاقتصاد الجديد يكون الآن حوالي ٨٠ ٪ من الناتج العالمي الخام. وهكذا أصبح البحث العلمي - التكنولوجي قاطرة الابتكار والمنافسة وخلق الثروة. إلا أن نصيب البحث العلمي في بلداننا قياسًا إلى الناتج الوطني ما يزال ضعيفًا، لا يتجاوز ١و٠٪ وهو في الدول المتقدمة حوالي ٣ ٪.

لقد أصبح البحث العلمي والتكنولوجي في البلدان المتقدمة منظومة مندمجة في نظام الإنتاج، فهي لم تعد مشتتة، ومستقلة، بل متكاملة في منظومة من أجل حفز الإنتاج وتنظيمه ما عدا في البلدان النامية.

إلا أن المشكلات التي أصبحت تطرحها العولمة ليست واحدة بالنسبة للجميع فما تطرحه من مشكلات على البلدان النامية يختلف فلنعرض لبعضها.

مشكلة الدولة

يقال إن العولمة تهدد سيادة الدولة الوطنية، لكن هناك دول ودول . فالدول الراسخة أقدر على مواجهة تحديات العولمة، خاصة حين تدخل في تكتلات اقتصادية ضخمة كدول الاتحاد الأوروبي أو (النافتا) أو (الآسيان)، والتي تضم دولاً صناعية متقدمة ودولاً صاعدة، وهناك دول العالم النامي والتي ليست داخلة في تكتلات قوية وحسب، وإنما أيضًا بعضها أصبح مهددًا بالتفكيك. ذلك أن الوجه الآخر للعولمة هو إحياء الهويات الصغيرة، الطائفية والثقافية والإثنية. فأمام فشل الدولة الوطنية في تحقيق اندماج بالتنمية وتعزيز رباط المواطنة والمشاركة، وأمام عجزها عن الاستجابة لتحديات المتغيرات الكبرى التي عرفتها العقود الأخيرة في مجال الاقتصاد وتكنولوجيا المعلومات وانتهاء عالم القطبين المتنافسين اللذين كان كل منهما يحمي ويعزز دولاً قطرية حليفة بدعم اقتصادي وعسكري وأمني، أمام هذا كله أصبحت كثير من الدول القطرية في العالم النامي ضعيفة تجاه الخارج والداخل معًا فهي عاجزة أمام التحولات الدولية، وهي عاجزة عن كبت مطالب الكيانات الخاصة التي أصبحت تقدم هويتها الخاصة على ولائها للدولة .

التحدي المطروح إذن هو تعزيز الدولة الوطنية بناء على توافق التعدديات المكونة لها، وتكييف دور ووظيفة الدولة للإستجابة على نحو أفضل للمتغيرات الحاصلة في عالم اليوم.

إن دور الدولة الوطنية مازال مطلوبًا في الدول النامية، فانحلالها يعني تصارع كياناتها الخاصة (وهل الحل هو تكوين دويلة على رأس كل خصوصية طائفية أو عرقية أو ثقافية؟). ودورها مطلوب في مجتمعات هشة هي في حاجة إلى دعم الخدمات العامة من صحة وتعليم وأمن وتجهيزات أساسية. ثم إن الانطلاق الاقتصادي في البلدان النامية يحتاج إلى دور الدولة في تشييد البنية الأساسية اللازمة للاستثمارات (طرق، موانئ، مطارات، شبكات الاتصالات، إضافة إلى إصلاح النظام الإداري والقضائي والجبائي والاستثمار في رأس المال البشري). ثم إن للدولة دورًا أخلاقيًا بالحرص على المصلحة العامة، وسيادة القانون، وتأمين الحريات الشخصية والعامة، وبهذا تخلق رباطًا صلبًا ومقنعًا للإنتماء والمواطنة.

إن الدولة الوطنية كيان حديث نسبيًا في التاريخ، نشأ في الغرب ثم عم العالم. وكثير من هذه الدول الوطنية افتعلت افتعالاً بتقطيعات قسرية ، شتت الإثنيات والطوائف الدينية والجماعات الثقافية ، ثم إن كثيرًا من هذه الدول «الوطنية» فشلت في التنمية الإدماجية، وتحولت إلى دول سلطوية، وكل هذا جعلها فاقدة الشرعية.

إن الموقف الصحيح والجدي ليس هو التراجع عن مستوى الدولة الوطنية إلى كيانات مشتتة باسم الخصوصية والهوية، وليس القفز فوقها بالتطلع إلى دولة الخلافة أو الدولة القومية العربية الكبرى، بل تعزيز الدولة الوطنية ككيان تعاقدي جامع بين الأطراف المكونة لها، وهذا هو المنطق الصحيح لتكوين تكتل عربي في عصر التكتلات ويمكن أن يصبح اتحادًا لكن يتفاوض عليه ديمقراطيًا وبالتدريج على غرار ما حصل في الاتحاد الأوروبي الذي تفاوضت دوله حول كل قطاع، وأهلت الدول الأضعف من أجل اندماج أفضل في الاتحاد. أما الوحدة التي يقود تحقيقها زعيم تاريخي على طريقة (غاريبالدي) أو (بسمارك) فقد عفا عليها الزمان، فالمثال الذي تعلق به قوميونا هو هذا المثال، وليس الاتحادات الفدرالية التي تأسست ديمقراطيًا وبالتدريج. ويتصور قوميونا الوحدويون أن الوحدة في حد ذاتها حل لجميع مشكلات العرب، من التنمية وإلى مواجهة الإمبريالية والصهيونية، في حين أن هذه الوحدة تطرح مشكلات لا بد من حلها أولاً بالتدريج والتفاوض والآلية الديمقراطية.

المسألة الثقافية

إن العولمة تمثل تحديًا للثقافات المحلية والوطنية والقومية. إن عولمة الثقافة هي من أقوى مظاهر العولمة جماهيرية المنتج الثقافي المتجاوز القيود والحدود، وتنميط هذا المنتج، وإنتاجه وتسويقه عبر شبكات تتحكم فيها شركات عابرة للحدود.

فهناك ملاك كبار للجرائد الكبرى في العالم وقنوات التلفزة الإخبارية الكبرى، والبرمجيات، وشركات الإنتاج السينمائي العالمية، أسماؤهم هي (بيل جيتز)، و(روبرت

مـردوخ)، و(تيـد تورنـر)، و(كـونراد بلاك)، و(جـان لوك لاجـارديـيـر)، هؤلاء حـولوا المنتج الثقافي والإعلامي والترفيهي إلى سلعة معولمة منمطة ، يتحكمون في شبكات إنتاجها وتوزيعها في اتجاه واحد من شمال منتج وموزع إلى جنوب مستهلك.

لقد حولت العولمة الثقافة إلى بضاعة منمطة تستهدف أعدادًا هائلة من مستهلكين على مستوى العالم، وهي منمطة لضرورة الإنتاج الجماهيري الواسع، وهي تقدم على أنها ثقافة عالمية لا وطن خاصًا بها على الرغم من طابعها الغربي أو المتغرب. إلا أنها تخلف رد فعل مـزدوج، أو متناقض؛ فـهي من جـهة تستـهلك على مستـوى العالم بمختلف أقوامه، ولكنها من جـهة ثانيـة تدفع إلى الارتداد إلـى الثـقافـات المحليـة التي هي الوجه العكسي للعولمة، ورغم أن رد الفعل هذا مشروع لأنه يدافع عن الخصوصيات الثقافية، إلا أنه لن يغير من واقع الأمر شيئًا، لأن أمام أي ثقافة غير غربية مصيرين: إما أن تتحول إلى ثقافة محليـة، تخص قومـها، والذين حـتى لو اعتدّوا بها فـإن هذا الاعتداد لا يجنبـها الانعزال والمحلية، وإما أن تكسب رهان التحديث، فتسلك طريقها الخاص إلى الحداثة، والتي تعني أن تكتسب قيمة تبادلية في سوق الثقافات المتقدمة في عالم اليوم.

وهذا معناه أن حوار الثقافات لا يكون ممكنًا. إن الحوار ليس مجرد مناظرة بين ثقافات في الأفكار والقيم والعقائد، بل هو تفاعل بينها، وهذا لا يتأتى إلا إذا كانت ثقافتنا قادرة على حوار الآخر كثقافة تفرض حضورها وجدواها بالنسبة إليه، ولا يكون ذلك ممكنًا لمجرد اقتناعنا بعراقة ثقافتنا، بل لا بد وأن تسندها قوة اقتصادية وسياسية هي التي تعطي للثقافة قوتها وقيمتها التبادلية في سوق الثقافات المتقدمة كما أسلفنا، ثم إن تحديث ثقافتنا يقتضي وجود قاعدة اجتماعية واسعة داخلة في الحداثة. أما إذا ظلت هذه القاعدة خارج الحداثة فإن الذي يحصل هو الارتداد الواسع إلى ثقافة محافظة، وإحياء مظاهرها الدينية المتشددة، تصوغ منه هوية منغلقة إقصائية، ولا ترى في الحداثة سوى اعتداء على هويتها، فلا تسعى إلى مد الجسور بين ثقافتنا وعالم اليوم كما سعى إلى ذلك الإصلاحيون المسلمون مع بداية ما سمي عندنا بعصر النهضة.

قلنا إن مفهوم الثقافة وطبيعتها قد تغيرا، وأن ما تربى عليه من سلوك وقيم يتوقف عليه مدى نجاح أوفشل الاندماج في عالم اليوم والمنافسة فيه. والثقافة لم تعد ذلك الشيء الكمالي الذي نفرغ إليه بعد أن ننتهي من أعمالنا ومهامنا اليومية، بل الثقافة اليوم هي المحدد للسياسات مبادئ السياسة الاقتصادية، أهداف التربية والتعليم، أسس التوافق على قواعد العمل السياسي والمبادئ التي تقوم عليها المؤسسات السياسية، دور الدولة في عالم اقتصاد السوق والمنافسة والمد الديمقراطي.

ثم ما هو جوابنا على التحدي الذي أصبح يطرحه الليبراليون الجدد وهم يربطون الحداثة الاقتصادية والحداثة الديمقراطية اللبيرالية ربطًا حصريًا بالقيم الثقافية الغربية؟

لقد عاد هؤلاء إلى المذهب النفعي ليفسروا به الدافع العميق للسلوك الإنساني وهو أن السلوك الأساسي للإنسان هو طلب منفعة بمعناها المادي المباشر، ولذلك يقيِّمون الإنسان بنجاحه في الأعمال والنشاطات الجالبة للثروة وما تبعثه في النفس من رضى بالنجاح وما تتيحه من تمتع. فهل كل غاية الإنسان من وجوده هي هذه؟ وهل النجاح في الأعمال والمهن هو وحده الذي يعطي المعنى للحياة؟ إن هذه الأسئلة الفلسفية ليست هي التي تعنينا هنا، بل الذي يعنينا هو سؤال الثقافات كمحدد لمبادئ السياسات على النحو الذي أسلفناه.

✱✱✱✱

ملخصات البحث باللغات

(العربية والإنجليزية والإسبانية والفرنسية)

الثقافة والعولمة

أ. د. علي أومليل

يبدأ الباحث بتعريف الثقافة وأهمية بل خطورة المسألة الثقافية في المجتمعات العربية اليوم فيقول: الثقافة هي محصلة المعارف والقيم الحاضرة على السلوك. هذه المعارف تتوارث في المجتمع وتلتقي في الأسر والمدارس، وتكيف السلوك الفردي والجماعي. يضيف قائلاً: الثقافة مبادئ للسياسات، سواء تعلق الأمر بالسياسة الاقتصادية أو التعليمية التربوية، أو أسس العمل السياسي أو القيم الحاضرة لأي عمل أو نشاط في أي من هذه المجالات.

تعزيزًا لذلك، يطرح الباحث عدة أسئلة منها: ما هي القيمة المشتركة التي تربي على المواطنة؟ هل هي تربية على الحرية الشخصية وحرية التفكير والرأي والتعايش مع الآخر؟ أم هي تربية تعطي الأسبقية للجماعة، والانتماء الأول للأمة وإعادة إنتاج القيم الموروثة! هل هي تربية على المعتقدات، أم تربية على الحرية؟ هل هي معارف من أجل المستقبل والاندماج في عالم اليوم، أم هي معارف تستنسخ الماضي وتخرّج إلى العالم غرباء عنه باسم خطاب الهوية والأصالة؟

ثم ينتقل الباحث للحديث عن علاقة الاقتصاد ونمط الإنتاج الاقتصادي بالثقافة، مركّزًا على مذهب الليبراليين الجدد الذين يعتبرون قيم الثقافة الغربية هي وحدها خالقة الثروة واقتصاد السوق: حرية المبادرة، والمنافسة المشروعة، وأخلاقية الثقة، وضبط الوقت، والاحتكام إلى القاعدة القانونية والمساواة أمامها.

من جانب آخر يطرح الباحث مسألة علاقة الثقافة بالسياسي وماهية الثقافة السياسية، في ذهن المشتغل بالسياسة سواء كان في الحكم أو ناشطًا في حركة سياسية، وكيفية «تجسير الفجوة» بين المثقفين وأصحاب القرار الذين يجدون أنفسهم مضطرين للاهتمام بما يكتبه المثقفون على اختلاف عقائدهم ومذاهبهم وتياراتهم الفكرية والحزبية، ومدى مساهمة المثقفين (سلبًا أو إيجابًا) في صنع الحكام.

❖ اختار الباحث عنوانًا آخر لبحثه هو « العولمة والبضاعة الثقافية».

أما عن الضغوط التي يمارسها الغرب، خاصة الولايات المتحدة الأميركية والاتحاد الأوروبي، لفرض الإصلاح على الدول العربية متمثلاً في الإصلاح الديمقراطي، وإصلاح برامج التعليم خاصة التعليم الديني، فيقول الباحث إن الإصلاح مطلوب ليس لأن هناك قوى أجنبية تضغط للقيام به بل لأنه وقبل كل شيء، حاجة داخلية، وذلك بسبب الفجوة التي تفصل الوطن العربي (النامي) عن العالم المتقدم، متمثلة في ضعف التنمية الاقتصادية والاجتماعية في البلدان العربية وتخلفها عن ركب الديمقراطية التي تشق طريقها في أغلب دول العالم النامي.

وفي ما يتعلق بالعولمة والادعاء بدورها في سيادة الدولة الوطنية، يعلق الباحث قائلاً: إن الدول الراسخة أقدر على مواجهة تحديات العولمة، وعلى الدول الوطنية مواجهة التحديات الدولية بتعزيز دورها بناء على توافق التعدديات المكونة لها، وتكييف دور ووظيفة الدولة للاستجابة على نحو أفضل للمتغيرات التي يشهدها عالم اليوم. أما بالنسبة للعولمة والثقافة، فيقول الكاتب: إن العولمة تمثل تحديًا للثقافات المحلية والوطنية والقومية. إن عولمة الثقافة هي من أقوى مظاهر العولمة المتمثلة في:

جماهيرية المنتج الثقافي المتجاوز للقيود والحدود، وتنميط هذا المنتج، وإنتاجه وتسويقه عبر شبكات تتحكم فيها شركات عابرة للحدود. لقد حوّلت العولمة الثقافة إلى بضاعة منمطة تستهدف أعدادًا هائلة من المستهلكين على مستوى العالم، وتقدم على أنها ثقافة عالمية لا وطن خاصًا بها على الرغم من طابعها الغربي أو المتغرب.

يختتم الباحث ورقته بالقول: إن أي ثقافة غير غربية لا بد أن تواجه واحدًا من مصيرين: إما أن تتحول إلى ثقافة محلية تخص قومها وتُتّهم بالانعزالية والمحلية، وإما أن تكسب رهان التحديث وتحظى بقيمة تبادلية في سوق الثقافات المتقدمة وتصبح قادرة على حوار الآخر وتفرض حضورها وجدواها بالنسبة إليه. ولن يكون ذلك ممكنًا لمجرد قناعتنا بعراقة ثقافتنا، بل لا بد وأن تسندها قوة اقتصادية وسياسية، ووجود قاعدة اجتماعية واسعة داخلة في الحداثة تعطي للثقافة قوتها وقيمتها التبادلية في سوق الثقافات العالمية المتقدمة.

✱✱✱✱

Arab-Islamic Civilization and the West: From Disagreement to Partnership Culture and Globalization

Dr. Ali Omlail

"Summary"

The paper starts by giving a detailed definition of culture, and the importance and seriousness of the culture issue in the Arab societies today. The writer argues that culture is the outcome of education and values, which are inherited in the society; meet within families and modify and drive individual and group behavior. Moreover, culture is the foundation of all policies, whether they are related to education, economics, politics, or the values of any present act or activity. To enhance his point of view, the writer raises many questions and queries such as: What is the joint value in which the citizen brought up? Is it the education of personal freedom, free thinking and opinion, and co-existence with the "other"? Is it the education that gives priority and belonging to the community and the nation and reproduction of inherited values? Is it education of faith and beliefs or education of freedom in all aspects? Is it education for future and integration in today's world, or education that reproduces the past and graduates citizens who feel estrangement from today's world disguising behind the mask of identity and prejudice.

The writer moves on to discuss the relation between economics and culture with some concentration on the new liberals, who claim that Western culture is the only source for creating the future and market economy; freedom of initiative and legal competition.

On the other hand, the writer demonstrates the issue of the existing relation between the cultured and the politician, and how to bridge the big and everlasting gap between them. In regard to the pressures

practiced by the West – United States and the European Union – to impose reforms on the Arab world, the writer says that the reforms imposed concerning democracy and education programs (especially religious education) is an internal need rather than an external one, because of the big gap that separates the Arab world (developing) from the developed world.

The paper comes to the conclusion that globalization plays a vital role in the sovereignty of the "National" country. It claims that any non-Western culture is exposed to one of two ends; either it is transferred to a local culture (closed) and be accused to introversion and isolation, or acquires modernity stake and enjoys exchange value in the advanced and developed culture markets and the capability of building bridges of constructive dialogue with the "other".

✷✷✷✷

La globalización y la cultura

Por/ Prof. Dr. Ali Omíail

Resumen

El investigador empieza su trabajo con una definición de la cultura y el papel importante -y a veces peligroso- que desempeña en las sociedades árabes, donde se hereda y se aprende en el ambiente familiar y escolar, formando la conducta individual y social.

Como apoyo de su teoría, el investigador plantea algunas preguntas como: ¿Cuáles son los valores comunes con los cuales se consigue el patriotismo? ¿Sería la libertad personal de pensamiento, de opinión y de convivencia con el otro, o sería el sentido colectivo y dar la prioridad a los intereses de la nación? ¿Sería el aferramiento a las creencias o al principio de la libertad absoluta? ¿Sería la educación que garantiza el futuro y la integración en el mundo moderno o la persistencia en el pasado, quedándose inmovilizados bajo el lema de la identidad y la originalidad?

Luego, el investigador habla de la relación de la economía de la economía con la cultura, destacando la teoría de los nuevos liberalistas que los valores culturales occidentales son el único camino hacia el desarrollo económico.

Sobre la relación de la cultura con la política destaca el investigador la importancia de acortar las distancias entre los intelectuales y las autoridades y la influencia, positiva o negativa, de aquellos en la formación de los gobernadores. Respecto a las presiones que ejerce el Occidente, especialmente los EE.UU. y la Unión Europea para imponer la reforma en el Mundo Árabe (reforma de la democracia y de los programas de enseñanza, sobre todo la religiosa), dice el autor

que la reforma es necesaria, pero no como sumisión a las presiones extranjeras, sino como una "necesidad interior" para acortar distancias entre el subdesarrollado Mundo Árabe y el mundo avanzado.

El autor finaliza diciendo que cualquier cultura no occidental tendría uno de dos destinos: convertirse en una cultura local acusada de aislacionismo, o adaptarse con las culturas modernas, adquiriendo la aptitud de dialogar e intercambiarse con el otro, pero esto no sería posible sin el apoyo de una fuerza económica y política.

✷✷✷✷

La Globalisation et la marchandise culturelle

Dr. Ali Oumlil

L'auteur a commencé par définir la culture et l'importance ou plutôt le danger de la question culturelle dans les sociétés arabes d'aujourd'hui, disant que la culture est le résultat de l'impact des connaissances, des valeurs et de la civilisation sur le comportement. Ces connaissances qui se transmettent dans la société, qui se rencontrent dans les familles et dans les écoles, orientent le comportement individuel et collectif.

La culture représente l'origine des politiques sur tous les plans : politique, économique, éducatif ou de l'enseignement. Elle est à la base de tout travail ou activité dans chacun de ces domaines.

Pour appuyer cela, le chercheur pose quelques questions: Quelle est la valeur commune qui éduque sur le patriotisme? Est-ce que c'est l'éducation sur la liberté personnelle, la liberté de pensée, d'opinion et la coéxistence avec l'autre? Ou bien une éducation qui donne la priorité au groupe, au dévéloppement prioritaire de la nation et á la reproduction des valeurs héritées? Est-ce que c'est une éducation sur les croyances ou sur la liberté? Est-ce que ce sont des connaissances pour l'avenir et l'insertion dans le monde d'aujourd'hui ou des connaissances qui reproduisent le passé pour présenter des étrangers à notre monde au nom du discours de l'identité et de l'authenticité.

L'auteur aborde la relation de l'économie et des moyens de production avec la culture, insistant sur la doctrine des néo-libéraux qui considèrent que les valeurs culturelles occidentales sont le seul créateur de la fortune et de l'économie de marché: liberté d'iniciative, concurrence légale, esprit de confiance, maîtrise du temps, recours aux règles juridiques et égalité devant elles.

D'autre part, l'auteur pose le problème de la relation de la culture avec le politique et, qu'est-ce que c'est que la culture politique dans l'esprit de l'homme politique qu'il soit au pouvoir ou affilié á un mouvement politique et comment combler le fossé entre les intellectuels et les décideurs qui se trouvent obligés de s'intéresser á ce qu'écrivent les premiers dans la diversité de leurs croyances, leurs doctrines, leurs courants de pensée et de parti et le degré de leur participation (positive ou négative) dans la création du pouvoir.

Quant aux pressions occidentales pour imposer les réformes aux Etats arabes (democratie, programmes scolaires surtout en ce qui concerne l'enseignement religieux).

L'auteur dit que les réformes sont une nécessité, pas seulement parce qu'il y a une force étrangère qui les revendique mais parce qu'avant tout, elles relèvent d'un besoin interne à cause du fossé qui sépare le monde arabe en dévéloppement du monde avancé : la faiblesse du dévéloppement économique et social dans les pays arabes et son retard par rapport à la démocratie qui fait son chemin dans la plupart des pays en dévéloppement.

En ce qui concerne la Globalisation et son prétendu rôle dans l'autonomie des états nationaux, le chercheur dit : les états nantis sont plus aptes a relever les défis de la globalisation. Les états nationaux doivent affronter les défis internationaux en renforçant leur rôle, en se basant sur l'accord entre leus différentes composantes et en adaptant le rôle et la fonction de l'état à une meilleure réponse aux changements que connaît le monde d'aujourd'hui. Pour ce qui est de la globalisation et de la culture, l'auteur dit que la globalisation représente un défi pour les cultures nationales locales. La globalisation culturelle est le côté le plus fort de la Globalisation et se manifeste par la popularité du produit culturel qui dépasse les entraves et les frontières, sa standardisation, sa production et sa commercialisation à travers des canaux maîtrisés par des sociétés qui ne respectent aucune barrière. La globalisation a transformé la culture en produit standardisé pour un très grand nombre

de consommateurs dans le monde comme culture universelle, apatride malgré son caractère occidental ou occidentalisé.

L'auteur résume son papier en affirmant que n'importe quelle culture qui n'est pas occidentale,aura l'un des deux destins:

-Ou bien elle se transforme en une culture locale spécifique à sa population, accusée d'être isolationniste et indigène.

-Ou bien elle gagne le pari de la modernité et acquiert la valeur boursière dans le marché des cultures avancées et devient apte à dialoguer avec "l'autre" et à imposer sa présence et sa rentabilité par rapport à lui. Ceci devient possible seulement si nous renforçons la conviction que nous avons de l'authenticité de notre culture par une force économique et politique et par la présence d'une large base sociale moderne qui puisse donner à la culture sa force et sa valeur.

✷✷✷✷

رئيس الجلسة:

شكرًا للأستاذ الدكتور علي أومليل على هذه الكلمة الضافية التي عرض فيها موقف الغرب من الشرق عمومًا، ومن الإسلام على وجه التحديد، وما سجَّله في هذه الكلمة على مسلك الغرب الإيديولوجي والعملي مما يتنافى تمامًا مع عدالة الرؤية وحقوق الإنسان.

ولاشك أن هذا الجانب له خطره في فهم العولمة كما أشاعوها في الغرب وكما انتقلت إلينا، وإن كنت في حقيقة الأمر لم أعرف على وجه التحديد موقفنا نحن من هذه العولمة.

الجانب الآخر من القضية، الركن المواجه، تكلَّم الأستاذ الدكتور أومليل كلامًا ممتازًا لكنه لم يتكلم فيما أعتقد عن الـ (نحن) أنفسنا، بمعنى ما موقفنا نحن من هذه القضية، قضية الثقافة والعولمة؟ وما مسلكنا إزاء هذا في الماضي وفي الواقع الراهن؟ وما ينبغي علينا أن نصنعه إزاء كل ما طرح علينا من الجانب الآخر؟ لكن على كل حال هذا موضوع للنقاش.. وأتركه لحضرات السادة الراغبين في المداخلات.

وكما قلت يبدو أن المحاضر الثالث الدكتور ستيڤان ڤلد متغيب عن الجلسة، ولكننا سنضيف بحثه إلى جانب بحوثها.

****

Draft - Not to be quoted without author's permission!

Islamic Arab Civilization and the West: from Difference to Partnership

(Cordova, October 4-8, 2004)

Stefan Wild (University of Bonn):

"Culture and Globalization"
Trans-religious space in a world of globalized religions

There is no denying the fact, that today, more than at any other time in history, societies, cultures, civilizations and religions have to negotiate with each other the space allotted to each of them in the present world. This world is characterized by two contradictory tendencies. The first tendency leads to a world without borders – electronic communications, streams of international capital, migrants looking for work transgress all national and cultural boundaries. This is the tendency toward one single world-space. The second tendency goes into the opposite direction. It conserves a world in which men and women live under widely diverging social and economic circumstances and adhere to manifold and conflicting creeds, ideologies, and patterns of conduct. This road leads to a multitude of cultural spaces and insists on resisting the first tendency. Both tendencies can be observed in the first decade of the 21st century.

If we single out religion as a factor influencing and shaping human behavior, we see immediately that religion is never and has never been the only factor in shaping human behavior. On the other hand, human individual and collective behavior cannot be understood

as a simple cause-effect-relation between certain socio-economic data and human reaction to it. It is impossible to dissociate human culture from ethics, morality and the quest for the sense of life, i.e. from religion.

The thesis of this paper is that different religions in our world can only negotiate with each other in a space of modernity. This space cannot be under the complete control of one specific religion. I call this space "trans-religious", in the sense that it is open to all religions, which admit the possibility of dialogue with other religions and "Weltanschauungen". In an Arab-Islamic context the term "secularized" for this space should be avoided, because notions such as "secularization", "secular", and so on carry a historical burden, which makes them difficult to be accepted outside the realm of European social and mental history.

The paper will discuss, why the terms "secular", "secularism" etc. have been discredited for many Arab-Muslim intellectuals, whereas the notion of a trans-religious space for dialogue may open up the possibility to inhabit a living space, in which civil discourse and peaceful co-existence replace bloodshed, oppression, terror and massive human suffering.

Introductory remarks
I. Globalization - survival of the fittest? An overview of the history of globalization
II. What does globalization mean for world-religions?
III. Moral re-armament: Islamic re-education
IV. Why the term "secularism" should be avoided in an Arab context
V. Islamophobia and conditions of dialogue

Introductory remarks

When speaking on the relation between "Islamic Arab civilization and the West" the temptation to generalize is great. In tackling a topic of this magnitude, I may not be able to avoid

generalization completely. But I think it is useful to try to define which part of reality I will try to discuss and with which part of history I will try to deal. Firstly, I take "Islamic Arab civilization" as a reference to something living, not exclusively to a phenomenon of the past. This is important, because a common fallacy of the Arab-Western Dialogue has – at least to my mind and in my experience – frequently been a praise of the past. It was not uncommon that speakers of all backgrounds agreed on praising the great cultural achievements of Islamic Arab civilization in bygone eras. And one of the foremost of these past achievements that come and came to mind while speaking in Cordova is, of course, the Andalusian experience. This experience culminated in what is now seen as the Andalusian peaceful co-existence of Jews, Christians and Muslims under Muslim-Arab rule, a co-existence, which ended in 1492 and with the fall of Granada to the Catholic reconquista. While historians and specialists of Andalusian history discuss the details, this prominence given to the past has exacted its price. There is a fine line between the legitimate recalling of the past as part of a cultural identity and an obsessive fixation on past glory, which obstructs dealing with problems of today. Praising days gone by should never replace dealing with contemporary problems.

I am interested in memories of past glory, and "experiences" like the Andalusian one, not as a historian of the Middle Ages, but as somebody interested in the present. Therefore, I interpret this part of what a collective memory preserves in its importance for the present. Memory is by definition eclectic, whatever is preserved is preserved not because it is something of the past, but because it is meant to shape the present and the future. Anidjar Gil has done this for the whole "Andalusian experience" (Our Place in al-Andalus, Kabbalah, Philosophy, Literature in Arab Jewish Letters, Stanford 2002). To take one example: I am not interested in one of the great intellectual figures of Andalusia in the 12th century, Ibn Rushd ("Averroes") as such, i.e.

because of the role he played in his time. Ibn Rushd, to whom the Latin West owes much of the Aristotelian tradition, certainly deserves the numerous historical studies which have been devoted to his life and his works, especially after his 800th birthday in 1998. But I am interested in how Ibn Rushd is seen as a meaningful figure today. Do we consider Ibn Rushd primarily as a Muslim philosopher, who combined an Islamic identity with an unparalleled knowledge of Greek philosophy? Is Ibn Rushd's thought the model of an Arab rationalist philosophy, a man, who can be taken as a founding father of an Arab enlightenment? Or is Ibn Rushd a tragic figure, a man whose books were forbidden and burned, who was persecuted by the political powers of his time and was nearly forgotten in Arab-Islamic culture for centuries? These are questions discussed by modern Arab-Muslim intellectuals and I am interested in these questions much more than in purely historical problems. Cf. Anke von Kügelgen, Averroes und die arabische Moderne. Ansätzen zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam, Leiden 1994 and S. Wild, „Between Ernest Renan and Ernst Bloch: Averroes Remembered, Discovered and Invented. The European Reception Since the 19th century" in: M. Wahba & M. Abousenna (eds.), Averroes and the Enlightenment, New York 1996. So, this lecture deals with the present and with the past, but with the past only insofar as it is used to shape the present.

While narrowing down the subject on the one hand, I have to open it up in a different way. The "Islamic-Arab Civilization" is at present within world-Islam in a minority position. Arabic as the language of the Muslim Holy Book still guarantees a certain cultural dominance and a certain prestige of Arab intellectuals in the Muslim world. Certain Arab countries and states played and play a dominant economic role, symbolized by petrol. But the Arab-Muslim experience is not anymore the unquestioned unity, which it may have been for the

Umayyads. Other Islamic civilizations have evolved: the Indonesian one, the Indian one, the Turkish one, but also a South-African one and possibly even a European one.

I. Globalization – survival of the fittest?

Samir Amin, „Der kapitalistische Genozid“ (“The capitalist genocide“) in: Blätter für deutsche und internationale Politik 7 /2004, 817-24

Sadik J. Al-Azm, “Islam, Terrrorism and the West Today” in: Die Welt des Islams 44 (2004) 114-128

Sadiq Galal al-Azm – Hasan Hanafi, Ma` al-`awlama (“With Globalization”), Beirut 1999

Benjamin Barber, Jihad vs. McWorld, New York 1995

Harald Barrios et al. (eds.), Resistance to Globalization. Political Struggle and Cultural Resilience in the Middle East, Russia, and Latin America, Münster 2003

Martin Beck, „Resistance to Globalization and Limited Liberalization in the Middle East” in: H. Barrios et al. (eds.), Resistance to Globalisation … 14-33

Ulrich Beck, Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus – Antworten auf Globalisierung, Frankfurt/M: 1997

Andreas Boeckh & Harald Barrios, „Resistance to Globalization. A Comparison of Three World Regions” in: H. Barrios et al. (eds.), Resistance to Globalization … 1-13

Ralf Elm, Ethik, Politik und Kulturen im Globalisierungsprozess. Eine interdisziplinäre Zusammenführung, Bochum 2003

Henner Fürtig (ed.), Islamische Welt und Globalisierung: Aneignung, Abgrenzung und Gegenentwürfe, Würzburg 2001

Henner Fürtig, “Globalization as a One-Way-Street? The Case of the Islamic Republic of Iran” in: H.Barrios et al. (eds.), Resistance to Globalization … 34-51

Anthony Giddens (ed.), The Global Third Way Debate, Cambridge 2001

Hasan Hanafi /Interview: Die Globalisierung ist eine neue Form westlicher Hegemonie, Interview with Larissa Bender and Mona Naggar website

Sonja Hegasy, “Double Standards in Reverse. The Debate on Cultural Globalization from an Arab Perspective” in: H. Barrios et al. (eds.), Resistance to Globalization… 52-67 David Held / Anthony McGrew (ed.), The Global Transformations Reader. An Introduction into the Globalization Debate, Cambridge 2000

Sherif Hetata, Political Islam, Culture and Globalisation, New York (?) 2000

Sherif Hetata, "Dollarization, Fragmentation and God" in F. Jameson & M. Miyoshi (eds.), The Cultures of Globalisation 1998

Otfried Höffe, Demokratie im Zeitalter der Globalisierung, München 1999

Fredric Jameson & Masao Miyoshi (eds.), The Cultures of Globalisation, Duke University Press 1998

Serge Latouche, La déraison de la raison économique, Paris 2004

Ivesa Lübben, „Globalization and the Rediscovery of Morality – Some Remarks on the Reconstruction of Popular State Discourse in Third World States. The Case of Egypt" in: H. Barrios et al. (eds.), Resistance to Globalization … 68-86

Franz Nuschler, "Globalisierung: Chancen und Risiken, Gewinner und Verlierer, in: Elm, Ethik, Politik ... 134-149

Michael Walzer (ed.), Toward a Global Civil Society, Providence/Oxford 1995

Carl Christian von Weizsäcker, Logik der Globalisierung, Göttingen 2000

Wolfgang Zapf, Modernization Theory – and the Non-Western World, June 2004 (Papers presented to the conference "Comparing Processes of Modernization", Potsdam, December 15-21, 2003

History of globalization

Many attempts to give a chronology to globalization seem to agree on the following time scheme – a pre-globalization era (a and b) and globalization proper (c and d).

a. In the period between the 14th and the 16th century C.E. we find two expansionist movements in Asia – one in the Far East with the Chinese empire, and one in the Near East with the Ottoman Empire. For Europe, it was the age of "discoveries".

b. In the time between 1600 and 1800 Europe vied with the Ottoman Empire, and the expansions were more and more religiously tinted (Islam, European Christianity). Meanwhile, the Chinese expansion colonized large areas in Central Asia. In Europe, pre-national and national states emerged, counterbalanced by supra- and infra-national networks. The growing preoccupation with natural sciences and

commercial interests diminished the importance of national and sub-national borders. At the same time, in the British Empire the penetration and exploitation of territories overseas coincided with the advent of the Industrial Revolution.

c. The beginning of globalization proper could be dated around 1850. It is characterized by the rapid expansion of nation-states and accompanied by an uneven but irresistible trend toward industrialization. At the same time, large areas of the globe fell under colonial domination. In Europe, the nationalist trend co-existed with a universalizing, if competitive tendency in industry and the sciences. In the period of the two world wars (1914-1918; 1939-1945), peaceful competition ceased to exist. World War I was the first "European war", World War II the first "global war".

d. In the post-war era after 1945, which was at the same time the era of decolonization, the number of newly founded independent national states grew rapidly. Industrialization, mass- communication, mass-consumption of industrial products and the rise of neo-colonialism mark the beginning of the latest stage of globalization, which on the one hand gave the impression to shrink the world down to a "global village", and on the other hand gave rise to furious counter-movements.

I take as my working hypothesis that globalization in its present mature stage is indeed a "mega-trend" in contemporary history. It has come to us, firstly, as a consequence of economic neo-liberalism, imposed by the most powerful global players. Capital markets are liberalized, state run enterprises are privatized or re-privatized, internal markets are opened for free international competition, multi- and transnational conglomerates control many markets. Those who advocate globalization call for a liberalization of the markets. The reason is, they argue, that liberalization of the markets will bring new jobs and new jobs will bring new prosperity. Prosperity where and for whom? On this point, there is sharp disagreement.

Globalization has secondly produced a world-wide network of scientific and technological communication. Distances of space and time can be bridged with a click of the mouse, floods of information flow in seconds around the globe. This has introduced already a new era of mass-communication. TV- programs via satellite potentially escape the control of local governments. The internet is potentially present and accessible in every house or at least in each internet café.

Globalization has thirdly far-reaching consequences for cultures and civilizations – and therefore also for religious beliefs and religious institutions.

The consequences of this threefold globalization are economic, political and cultural. Borders of states in the long run cannot stop globalization. Nation-states become increasingly trans-national. By losing meaningful borders, these states run the risk of losing at the same time part of their sovereignty. National independence becomes weaker, transnational interdependence becomes stronger.

One can distinguish three main scholarly positions of political scientists toward globalization in general. There is

a. A "strong" globalization theory, which finds radical effects of globalization around the globe. Globalization will limit and may well destroy the ability of the national state to control its economy and social standards. This position is taken by neo-liberals as well as by skeptical observers from the left.

b. A second "weak" hypothesis of globalization maintains that often "shrinking margins for state activities are mainly the result of domestic conditions or indigenous factors".

c. A third school of thought adheres to a highly differentiated picture of globalization. According to this hypothesis, numerous patterns of change and adjustment can be observed: "adjustments to the

requirements of a globalized world and adjustment to the globalization impulses to regional, national, and even sub-national patterns of economics and politics" (Boekh/Barrios 2f.).

Generally speaking, it seems that for many, if not most, Arab intellectuals globalization means commercialization of all aspects of human life combined with extreme and probably irreversible ecological harm and a rapidly growing disparity between North and South (cf. Serge Latouche, La déraison de la raison économique, Paris 2004). The well known Egyptian economist Samir Amin, and he is not alone in this, attacks the measures advocated or imposed by the World Bank and says: "What the World Bank calls structural adjustment is a potential economic genocide" ("Dollarization, Fragmentation and God" in F. Jameson, Cultures of Globalisation 1998) and speaks in a similar context of globalization as of a " capitalist genocide". (Samir Amin, „Der kapitalistische Genozid" ("The capitalist genocide") in: Blätter für deutsche und internationale Politik 7 /2004, 817-24). Many Arab intellectuals, religious and secular writers alike share this pessimistic outlook (Gamil Mattar, Burhan Ghalyun or Ahmad Abdallah). This view may in the last instance well be indebted to the Marxist dogma that modern capitalism is an omnipotent irresistible player that will devour everything else until it is replaced by socialism.

Arab Reactions

Without a doubt, the economic crises created by neo-liberalism are putting the poorest among the world population at great risk. These risks do not necessarily follow national borders. India, for example, produces a great number of internationally needed IT-software-specialists and is at the same time an area of mass-poverty. Economic liberalism on a global level tends to disintegrate into social Darwinism, whose slogan is "Adjust or die!"

The fittest will survive, the ill-equipped will perish. The governments of those who survive may be forced to sacrifice part of their national political sovereignty. This structural change of societies comes at a cost which is primarily political and economic, but consequently also social and cultural.

It may come as a surprise to many that the countries of the Middle East according to some political scientists rank very low on all globalization indices. “Compared to other world regions, the process of globalization has yet to encompass the Middle East” (Beck, Resistance 14). The indices of globalization used in Beck’s study are three important ways of boundary-crossing: the spread of internet hosts, the growth of exports and the development of direct foreign investment. The data collected by Beck show that the Middle East is highly resistant to globalization in the fields of communication, trade and economics. The resistance to globalization as attempted put up by not yet entirely democratic regimes is then partly the result of decisions of these regimes, which aim at preserving authoritarian rule.

As far as culture is concerned, the picture for a distinguished Arab scientist and writer such as the Egyptian Sherif Hetata is no less bleak. There is a universal pressure,

“(T)o expand the global market, increase the number of consumers, make sure that they buy what is sold, develop needs that conform to what is produced, and develop the fever of consumerism, culture must play a role in developing certain values, patterns of behavior, visions of what is happiness and success in the world, attitudes toward sex and love. Culture must model a global consumer” (quoted by Hegasy, Fear 3).

This essentially defensive attitude of a critique of globalization usually equates globalization with Americanization. This attitude is,

however, criticized by others as a self-defeating mood of cultural pessimism. One of the most vociferous critics is the Syrian philosopher Sadiq al-Azm. He diagnoses a form of schizophrenia, a

"tragedy … of unending hesitations, procrastinations, oscillations and waverings between the old and the new, between asala and mu`asara (authenticity and contemporaneity), between turath and tajdid (heritage and renewal), between huwiyya and hadatha (identity and modernity), between religion and secularity."

The trauma causing this loss of equilibrium is according to Al-Azm:

"As Arabs and Muslims … we continue deep down to image ourselves as conquerors, history makers, pace setters, pioneers and leaders of world-historic proportions. In the marrow of our bones, we still sense ourselves as subjects of history, not as its objects, as its agent and not as its patient" (Al-Azm, "Islam, Terrorism and the West Today" 122f.).

In a furor of a culture of victimhood and a narcissistic disdain for the processes of globalization – so the accusation goes – the dominant cultural Arabic discourse makes globalization a scapegoat for every evil besetting the Arab world (S. Hegasy, "Fear and Loathing" passim). A discourse of the kind that Sherif Hetata presents implies - as Hegasy points out - that people, in this case Arabs, have no choice while acting like they do. But, she argues, very often they do have a choice. They can decide whether they want to play Elvis Presley or Cheb Khaled at their weddings. By preferring the one over the other, they may well in many areas subscribe to a culture which is not their traditional indigenous culture. But it is not simply the "Western" culture either. It is rather a new hybrid popular culture, which gives and takes freely and unforeseeably. In the field of popular music this hybridity can be seen clearly. What would "Western" popular music be without Rai and Carribean sounds? Therefore, globalization in the

realm of culture does not necessarily mean impoverishment and unification. In the cultural field, at least, there can be serious losses caused by globalization, but there can also be significant gains.

A UNDP report (1999) seemed to show a "globalization with a human face". But the most recent UNDP reports on the Arab part of the Islamic world seem to show that, at least that as far as culture is concerned, globalization so far has had no beneficial influence on the Arab-Islamic world. This argument is often countered by saying that the Arab world does not suffer from too much globalization but from too little globalization.

II. What does globalization mean for world-religions?

First of all let me remind you that some of the world's greatest religions have always had an aspect of globalization by virtue of their universalism. Many religions share this feature of universality with modern revolutions – like the French revolution, the Bolshevik revolution or the Islamic Revolution in Iran. Christianity and Islam, for example, were from an early stage on at least in principle world-religions, i.e. in principle universal and "global" avant la lettre. The expansion of these two religions, of Christianity after the 4th century C.E., of Islam after the Hijra in the 7th century C.E, was a multi-faceted and complicated process. In some cases, it took place without coercion; normally it was a mixture of ideal and ideology on the one hand and financial and social advantages in conjunction with the fear of discrimination and military pressure on the other, and not infrequently it was brutal force alone. There were important differences between Islam and Christianity. Christianity aimed at Christianizing the whole world, "to baptize all peoples". Islam did not aim at converting the whole world to the religion of Islam, although the Prophet was asked "Invite to the way of your Lord with wisdom and beautiful preaching" (sura 16:125). However, even when fighting

was ordered, the aim was not conversion of all individuals to Islam, but to subject the world to Islamic rule. As we know, Christianity was for a long time hostile to Judaism and Islam, albeit in different ways. Islam was exceptional by allowing for a protected status of Jews and Christians under its rule by the institution of dhimma. Pagans were not tolerated, neither by Christianity nor by Islam. Apostasy from one's own religion could be punished by death in the mediaeval world of Christianity and Islam. This is not the place to describe in detail the long and complex history of the expansion of these two global religions. Since the 17th and 18th century, Christian missionaries were often followed or accompanied by merchants and soldiers and Christian mission was often indistinguishable from Western colonialism. From the 16th century onward, Muslim mission differed radically. It was done mainly by traveling merchants, Sufi networks and popular preachers. (William M. Brinner "Conversion" in: OEMIW I 318-321; Nehemia Levtzion (ed.), Conversion to Islam, Papers 1072-1972, New York 1979; Richard W. Bulliett, Conversion to Islam in the Mediaeval Period: An Essay in Quantitative History, Cambridge/Mass. 1979).

The Islamic Revolution in Iran has been considered as a counter-model of developing an Islamic model of globalization. Imam Khomeyni's slogan "Rely on the culture of Islam, resist Western imitation, and stand on your own feet" (Fürtig 35) was not only a defiant expression of autarchy but also an expression of an Islamic universalism. The Iranian leader stated: "An Islamic movement cannot limit itself to any particular country, not even to the Islamic countries; it is the continuation of the revolution by the prophets" (Fürtig 5), a statement that underlines the link between the revolutionary mood and the global claim. The much quoted "export of the Iranian revolution" (sodur-e enqelab) and the call to establish a global Islamic government

was later played down and had in any case never been much more than a rhetorical gesture without a chance of realization. Nevertheless, it was an attempt to formulate the vision of an Islamic counter-globalization.

The Iranian perception that cultural and religious values, especially Islamic values were imperiled on a world-wide scale was a feeling shared by many intellectuals in the Arab world. One reaction was to protect religion by giving it a new cultural role. An example may be the reaction of Muslim intellectuals toward the problem of education.

III. Moral re-armament: Islamic re-education

Akbar S. Ahmed, Toward Islamic Anthropology: Definition, Dogma and Directions. Foreword by Isma`il R. al-Faruqi, Lahore 1987.

Isma´il R. al-Faruqi, Islamization of Knowledge : General Principles and Workplan, Washington D.C. 1982

Peter Pawelka, „Entwicklung und Globalisierung – der Imperialismus des 21. Jahrhunderts“ in: Der Bürger im Staat 53 (2003) 84-95

Reinhard Schulze, “Politische Widerstandsideologien zwischen Utopie und Pragatismus“ in: Der Bürger im Staat 53 (2003) 104-109

(`The Islamization of KnowledgeA OEMIW I 406-411 “Religious Education” (Nimat Hafez Barazangi); OEMIW I 412-416 “Educational Institutions” I 425-428 (Donald Malcolm Reid); OEMIW I 416-420 “Educational Methods” (Joseph S. Szyliowicz); OEIMW I 420-425 “Educational Reform” (Nimat Hafez Baranzangi); OEIMW I 425-428 “The Islamization of Knowledge” (Akbar S. Ahmed).

Abdessalam Yassine, Islamiser la modernité, Rabat 1998

There are three books, which, while recommending totally different forms of action, seem to me to encapsulate a new consciousness of a problem and to indicate the direction of a possible solution. One is Abdessalam Yassine’s work, Islamizing modernity, Isma´il R. al-Faruqi’s, Islamization of Knowledge : General Principles

and Workplan and Akbar S. Ahmed, Toward Islamic Anthropology: Definition, Dogma and Directions. The common link between these titles and approaches is that the tables have been turned. In the book of Akbar Ahmed, anthropology is not employed in order to do research on Muslim societies but the tenets and rules of Islam are made to bear on anthropology. In Abdessalam Yassine's work, the question is no longer how to reconcile two concepts like "Islam" and "modernity", but the question is how to islamicize modernity. In Isma`il Faruqi's case, the question is not how knowledge about Islam and Muslims can be gathered. Instead, Faruqi proposes a new type of Islamic anthropology. All these new concepts have close links to the concept of Islamic education. Theoreticians of Islamic education agreed on two points of criticism toward an old praxis of Muslim education, the false model of Western education and the need to re-define what the essence of Islamic education was.

Moreover, there was an outspoken element of self-criticism in these three and many other accounts. "Internal political and social movements of the 18th, 19th and 20th centuries within the Muslim world neglected Islamic education and allowed external secular and missionary ideas to turn it into religious education. Variations in worldviews and interpretations of Qur´anic principles of education resulted in an emphasis of form over essence in the education of Muslims" (Nimet Hafiz Baranzangi OEMIW I 406). The problem according to this view lies in the fact that a holistic concept of Islamic education, which did not accept the separation of fields Islamic and non-Islamic, was replaced by a separate branch of education, called "Muslim education". It was not necessary to go back to an investigation of what the kuttab, the halqa, the madrasa did or did not teach. Muslim education failed when it could not prevent "the West of cheating humanity of its basic values with the glittering mirage of its technology" (Mohammed Iqbal / 1877-1938, OEMIW 407).

Mohammed Iqbal captivated an essential trait of what became a widely accepted idea of Muslim intellectuals since the 19th century. Iqbal asserted that the Qur´an was a book that emphasized “deed” rather than “idea” and he highlighted a the same time that the birth of Islam was the birth of inductive intellect, within which full self-consciousness could be achieved. “Man must finally be thrown back on his own resources” - this was one of the characteristic bold statements of Iqbal, which in some way made him the father of a modern Muslim humanism.

Muslim scholars of the 20th century developed a theory of a full-fledged theory of education which taught a rigorous dichotomy between an Islamic pedagogical world-view and an educational world-view, which they called “Western”. It seems that this is still the state of affairs. Globalization is seen mainly as a Western onslaught. The educational answer to this attack has been formulated by Syed Muhamad al-Naquib al-Attas in his book Aims and Objectives of Islamic Education, Jeddah 1979. This book was widely seen as supported by the Organization of the Islamic Conference and up to a point by the Islamic World League in Mecca. It was widely held that one should distinguish between “revealed knowledge” (i.e. divinely inspired knowledge) and “acquired knowledge” (i.e. acquired by man). To teach “acquired knowledge from the Islamic point of view” was called “Islamization of knowledge”. According to Al-Attas, however, “re-interpretation of all branches of knowledge, particularly social sciences, within the Islamic perspective is the only way to develop an Islamic curriculum that will alleviate the crisis in Muslim education caused by the dual traditional and secular system” (OEMIW I 410). Many Muslim intellectuals held that what they saw as Westernization could be overcome by a counter-Islamization. This went far beyond the notion of education in the narrow sense. If there was Arabic poetry, which had gone astray by imitating “Western”

form and content, there should be a parallel Islamic poetry. If literature in general had turned to non-religious or even anti-religious topics, there should be an Islamic literature. If there were Western films with a pernicious influence on Muslim youth, there should be Islamic films and so on.

Both Christianity and Islam were and still are missionary religions. Christian and Muslim missionaries strive to convert people, who do not belong to their community, to their religions. While forceful conversion has become rare, political, social and financial factors often still play an important, if not dominant role. At present, the place with the most fierce competition between these two religions is Africa.

There seem to be two important factors affecting the present situation. The first is that Christian mission in the 19th century was in most, if not in all areas linked to colonialism. This pre-dates globalization. The second effect of globalization, however, is that we encounter for the first time in history massive immigration of Muslims from their homelands to Europe and the Americas. The existence of important groups of Muslim immigrants in most states of central Europe and beyond has important consequences. Immigrants do not want to return to their home countries but have decided to stay. This leads to the formation of a new infrastructure: mosques are built, schools are established, Muslims claim their part of the public space. This process is not always harmonious. The recent debates about the head scarf in France, Germany and other countries is just one example to prove it. Germans and Turkish Muslims have to negotiate their means of access to the public sphere.

Christians and Muslims will have to modify their views and positions on three issues:

1. Christians will have to admit that they will not be able to convert all

humanity to Christianity, Muslims will have to admit that they will not be able to subject the whole world to the rule of Islam. The important point here may be less to acknowledge the utopian character of these ideas, something which is clear for most of the followers of these two religions anyway, but to integrate his understanding into their religious consciousness.

2. **Muslims and Christians in Asia, Europe and the Americas will have to share the public space with each other.**

3. **Adherents of all religions will have to develop normal relations with people who are not formally associated to any religion.**

What does it mean when the state "recedes"?

One of the effects of globalization is that the nation-state loses some of its power as well as some of its sovereignty. All states inhabited by Muslims today are nation-states, including those in which the majority of the population is Muslim or where Islam is the religion of the state or both. The nation-state loses some of its capabilities to supra- or transnational agents. Many of the poorer countries fear that they lose part of their sovereignty to other nations, because economic power is translated into political power. The nation most to be feared in this view is the most powerful nation, i.e., the US. Therefore, for not a few observers, globalization like modernization ultimately means worldwide US hegemony (Serge Latouche, quoting Henry Kissinger). The power-vacuum which is created by the increasing irrelevance of the nation-state, is filled in many states, among them Muslim states, by networks with transnational structures. These networks can be associations like Sufi-communities and their networks and orders, which preceded the national state. Such networks can - and this is a modern development - also be groups of Muslim militants, which operate independently. These networks can link Pakistan and Indonesia with Irak and Saudi-Arabia and from there

via Spain, Germany, France or Italy co-operate with partners in the USA and Canada. They move and work globally, i.e. they are not attached to any single country, nor do they show any particular loyalty to any particular state. They inter-connect by means of the most modern communication-technology. Some of them show a sometimes terrifyingly high level of militancy. Their chief enemy is the US and their catchword is Jihad. Reinhard Schulze has shown that the emerging micro-structure is characterized by a highly idiosyncratic language, which is used inside the network and in its communication with the outside-world. (Politische Widerstandsideologien 104f.)

IV. Why the term „secularism“ should be avoided in an Arab-Muslim context

Abdou Filaly-Ansary, L’Islam est-il hostile à la laicité? Casablanca 1998

Hamid Algar, "Zur Frage des Säkularismus in der islamischen Welt" in: Abdoljavad Falaturi & Walter Strolz (Hrsg.), Glauben an den einen Gott, Freiburg 1975, 130-156

Talal Asad, Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity, Stanford/Calif., 2003

Syed Muhammad Naquib al-Attas, Islam, Secularism and the Philosophy of the Future, London1985

Peter L. Berger, „Secularism in Retreat“ in: Tamimi/Esposito (edd.), Islam and Secularism 38-51

Niyaz Berkes, The Development of Secularism in Turkey, Montreal 1964

Ernst Wolfgang Böckenförde, “Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisierung“ in: H.H. Schrey, Säkularisierung ... 87f.

Abdelwahab Elmessiri, „Secularism, Immanence and Deconstruction“ in: Tamimi/Esposito (eds.), Islam and Secularism 52-80

Ingeborg Gabriel, “Moral in Zeiten der Gloabilisierung: zwischen Säkularität und Religion“ in: R. Elm, Ethik, Politik und Kulturen im Globalisierungsprozess... 47-64

Peter E. Glasner, The Sociology of Secularization: A Critique of a Concept,

London 1977

Thomas Hartmann & Margret Krannich (hrsg.), Muslime im säkularen Rechtsstaat, Berlin 2001

P. Xavier Jacob, „Courants et essais novateurs dans l'Islam turc » in Die Welt des Islams 44 (2004) 27-84

Murad Wilfried Hofmann, "Religion als Privatsache? Zur Rolle der Religion im öffentlichen Raum" in: Islamische Zeitung (Dezember 2003 III) 8

John Keane, „The Limits of Secularism" in: Tamimi/Esposito (eds.), Islam and Secularism 29-37

Paul Khoury, L'Islam critique de l'Occident dans la pensée arabe actuelle. Islam et Sécularité 1, Würzburg 1994, 2 1995, 3 1996

Gudrun Krämer, "Die Korrektur der Irrtümer: Innerislamische Debatte um Theorie und Praxis der islamischen Bewegungen" in: Cornelia Wunsch (Hrg.), XXV. Deutscher Orientalistentag, Vorträge, München 8.-13.4.1991, Stuttgart 1994 (ZDMG Suppl. 10) . S. 183-191

S. Parvez Mansoor, „Desacralizing Secularism" in Tamim /Esposito (edd.), Islam and Secularism 81-96

Mahmood Monshipouri, Islamism, Secularism and Human Rights in the Middle East. Boulder/Colorado 1998

Z.I. Munawwarow & W. Schneider-Deters, Islam und säkularer Staat – Al-Islam wa-d-dawla al-´almaniyya, 2 vols., Tashkent 2003

Tilman Nagel, "Gab es in der islamischen Geschichte Ansätze zur Säkularisierung?" in: H.R. Roemer & A. Noth (Hrsg.), Festschrift B. Spuler, Leiden 1981, 275-288

Alexander Schölch, "Säkularistische Traditionen im Vorderen Orient" in: Jahrbuch 1985/86 des Wissenschaftskollegs zu Berlin, Berlin 1987, 191-201

Heinz-Horst Schrey (Hrsg.), Säkularisierung (=Wege der Forschung Bd. 174), Darmstadt 1981

Charles D. Smith, "Secularism" in: OEMIW 4 (1995) 20-30

Azzam Tamimi & John L. Esposito (edd.), Islam and Secularism in the Middle

East, London 2000

Azzam Tamimi, „The Origins of Arabic Secularism“ in: Azzam Tamimi & John L. Esposito (edd.), Islam and Secularism 13-28

The topic of the secular state is highly controversial in the Arab world. “Secularism” and “secularization” are sensitive and much discussed topics, comparable to authenticity, modernity, enlightenment, progress, identity, and, of course, globalization.

Notions of the secular and of secularization have their origin in European history. Originally, these terms meant the separation of religion and church hand from the state. The historical origin of secularization lies in Central Europe after the Reformation in the 16th century. The question at the time was whether the three newly formed denominations of Catholics, Lutherans and Reformed Protestants could live together within one political order. According to the idea of what the state should do at the time, a principal task of the state was to suppress religious errors and to punish any heretic. The short version of this vision was that error does not have the right of existence. As error itself could not be punished, the state punished the one who erred. Soon it became evident that this idea was fertile ground for never-ending war. This led to the catastrophic long and bloody wars in Europe in the 16th and 17th centuries. After the end of the so-called Thirty Years’ War (1618 - 1648), the states and their rulers had to recognize that religious wars could not be the means to grant the victory of truth over error or the triumph of orthodoxy over heresy. On the contrary, these wars in Europe led to inter-religious hatred, wide-spread economic misery and the death of hundreds of thousands of innocent people. Moreover, these wars did not even put an end to religious fragmentation and schism in any way. As a result, the idea that political power - in those days embodied in the person of the ruler - should not interfere with religious issues, was quasi-revolutionary. The question which of the Christian denominations was the “true” one

could manifestly not be solved by arms or even by state legislation. In a long and painful historical process the solution of separating political rule from religion gained ground. This secularization did not intend to put an end to religion or religions, but aimed only at enabling these religions to co-exist. “Religions” meant in this context mainly the Christian denominations. After the French Revolution the Jews were granted similar rights in many parts of Europe. However, this process, which came to be known as “secularization”, was long and uneven. Spain differed in this respect from France as much as England from Russia.

The secular idea in Europe was meant to protect the citizen from violence perpetrated on religious grounds. At the same time it protected religion from state-intervention. After the French Revolution, the secular idea evolved into something more general. Most historiographers of European secularism interpret this concept now as a universal social doctrine. In the 18th and 19th century, it developed into a fairly systematic Weltanschauung, which postulated an increasing autonomy and independence of most areas of life from the context of Christian belief or religion in general. This development, in turn, led to a liberation of many, if not most areas of culture from the Christian context. State, law, education, economy, science distanced themselves from clerical supervision and ecclesiastic control. This development also affected everyday life and social customs. Max Weber’s notion of the “disenchantment of the world” became a key word for the decreasing role of religious belief in a modern world. In the pre-secularist European world, lightning and thunder had been seen as a sign of divine wrath. In the secularizing world, it became a natural phenomenon of electricity that obeyed physical laws and could be observed and explained by physicists. In the modern industrialized and post-industrial societies of Europe, religion did and does not disappear but becomes a separate cultural

area in the public sphere – along with law, economy, arts, sciences, etc. Religion becomes more and more a cluster of specialized functions. Christian religion becomes an agent of charity and consolation. When secularized society has nothing to offer any more, church and religion step in. When people mark a rite de passage (birth, marriage, death) many of them like to turn to religion. When secularized society is confronted with death, incurable disease, catastrophes and war - many dissatisfied with what secularism offers turn to religion.

The Christian churches have fought this process in a long and dramatic battle. Pope Pius IX. condemned in his “Syllabus Errorum” (“List of Errors” 1864) eighty heresies and errors which he called “errors of modern times”. Among these errors the pope named secularism a “modern heresy” along with liberalism, atheism and socialism. As late as 1947, two years after the end of World War II, the Catholic bishops of the US in an official letter to catholic communities of the US condemned secularism sharply:

“Secularism or the practical exclusion of God from human thought and life is the root of the difficulties of the modern world. Secularism was the fertile ground in which social abominations such as Fascism, Nazism and Communism could take root and grow.” (Schrey 128).

Decades later Arab intellectuals such as Abdelwahhab El-Messiri would come to very similar conclusions.

Christian churches have reacted in very different way to secularization. In Central Europe, many protestant groups were ready to co-exist with a more or less secularized state. For the Roman Catholic church, co-existence with secularism and a secular state was much more difficult. And many Orthodox churches in Eastern Europe and in the Near East resist the idea of radical secularization. In some

parts of the former Socialist block, the militant official atheism of the Socialist regimes was followed by an anti-secular revival of Christian and Muslim religious institutions. In other parts of the ex-Socialist part of the world, there was no religious revival and religions stagnate. In many parts of Europe, the idea of an official state-religion is on the decline. Many representatives of the churches in Europe see the greatest danger for religion in the fact that religious institutions face a dramatic loss of credibility and public importance. The principle religious institutions are, of course, the churches themselves. There are many people Europe who do not identify as members of a particular church, but adhere to religious persuasions. There is, of course, also a growing number of people who reject any religious creed. And it is certainly noteworthy that the future European constitution will not allude to God, neither in its preamble nor elsewhere.

In an interesting way, however, many fundamental notions of Christianity survived politically. Philosophers such as Carl Schmitt (d. 1985) or Karl Löwith (d. 1973) considered numerous elements of modern European political vocabulary as secularized versions of originally Christian notions. The idea of human progress in the thought of Hegel or Marx corresponded to a secularized Christian utopia in the hereafter, the classless society of Marxism was seen as a secularized version of eternal salvation, the origin of capitalism originated according to Max Weber in a protestant Puritan ideology. Carl Schmitt went so far as to claim that all essential attributes of the modern state were part of a secularized theological discourse.

And finally, there were always voices that doubted that a completely secularized state was thinkable:

“The existence of a secularized state which is committed to the idea of freedom depends on conditions that this state itself cannot guarantee. On the one hand, this state can only survive as a free state if it regulates the freedom accorded to its citizens on the strength of

the moral substance of the individual and of the homogeneity of society. On the other hand, it cannot seek to guarantee these regulating forces with the means of the force of law or of authoritative decree alone without renouncing its commitment to freedom. We have, therefore, to ask with Hegel, if not the secularized state can exist only on the strength of the very same inner motivations and commitments which religious belief gives to the citizens of a non-secular state" (E.W. Böckenförde 1981, 87f.).

Today all European states are partly secularized, but there is not a single completely secularized European state.

The social, historical and cultural European conditions for the phenomenon of secularity did not exist in the Arab-Islamic world. However, also here state and religion were not simply a unity. Political power in the early era of Islam, particularly in the Umayyad period did not rest on religious legitimacy alone. However, political power regularly used religious symbols for even the most unjust government. This is true for all cultures and all religions.

Already the translation of the terms "secular", "secularization" into Arabic show the problems connected with these terms. The Arabic words `almana, `almaniyya were derived from the Christian Arabic word `almani, which meant the lay-person as opposed to the priest or monk. For a long time, many Arab authors thought that `almaniyya was a synonym for la-diniyya "a-religiosity". The reason for this misinterpretation was that in the early period of Kemal Atatürk's establishment of the Turkish Republic, the French word laique "secular" which meant the separation between church and state, was translated by the Turkish-Arabic word la-dini "a-religious".

"More important than the out-and out-positivists were those who preached the separation of religion and the state – the forerunners of the laicism of the Republic. The most notable was the ideologist of Turkism, Ziya Gökalp. It was perhaps unfortunate that, to render the

unfamiliar French term laique, he should have used the word la-dini, which could mean ‘irreligious’. In the opinion of a well-qualified Turkish observer, the resulting confusion between laicism and irreligion did much to lead the Muslim clergy, with the Shaykh al-Islam at their head, into a hostile attitude.” (Bernard Lewis, The Emergence of Modern Turkey, London 1961, 396f. and Niyazi Berkes, The Development of Secularism in Turkey, Montreal 1964, passim.) As late as 1954, M. Ali Fuat Basgil (d. 1967), former Dean of the Faculty of Law of the University of Istanbul, published a book “Religion and Laicism” (Din ve laiklik) and raised again the problem of the relationship between the Muslims in Turkey and the secular state of the Turkish Republic. The author denied that Islam needed a reform but admitted that a modern interpretation of Islam was necessary, which should be based on “individual reasoning” (ijtihad). He went on to propose that a Religious Council should be formed which would be comprised of the most important Muslim scholars in the world, who would initiate this new interpretation. His book was vigorously criticized by Kemalists. Basgil did not hide his skepticism toward Turkish secularism, as is born out by his remark that the Turkish Faculties of Theology were not in a position to carry out such a project – “because the Faculties of a secular University (in Turkey, S.W.) do not form theologians but critics of theology.” There was even an international intervention. In 1956, a Paris-based “Confédération Générale des Oeuvres Laiques” thought it prudent to take Basgil to task (Jacob, Courants 36f.).

The way the discussion of “laicism” (Turkish: laiklik) went on in Turkey in the 1920s and the heavy-handed way in which the Turkish links to its Ottoman-Islamic roots were severed seem to have shaped the decisively the Arabic perception of the term secularism as being a synonym of “a-religiosity” or “atheism” until today. For Hasan Hanafi, to name only one well-known contemporary Muslim Arab

intellectual, secularism is for Arabs and Muslims superfluous. The separation from church and state, he says, does not make sense, where there is no church. Besides, be asserts, Islam was always on the side of reason. (Al-din wa l-thawra fi Misr VIII 32; Al-turath wal-tajdid 177ff.)

In the Arab world, the main proponents of secularist ideas were mainly Arab Christians and the Arab Left.

a.) Arab Christians. The main motif of this group was probably their wish to attain equal rights for all religious groups and sects in the Ottoman Empire. Jurji Zaydan (d. 1914), Farah Antun (d. 1922) and Ya`qub Sarruf (d. 1917) were among the best known personalities who saw secularism and progress as two sides of the same coin. They wondered whether the status of dhimmis as developed in Islamic Law did indeed guarantee equal rights for all Ottoman subjects. Naturally, the Christians who favored this idea were influenced by European models. Their aim was not to abolish religion but to ensure that adherents of different sects and denominations could co-exist in the Ottoman Empire as political equals.

b.) The Arab Left. Liberals, Socialists, Marxists and Communists in the late 19th and fist half of the 20th century wanted the state to privatize religion. Early proponents were Taha Hussayn, Muhammad Hussayn Haykal, Ahmad Lutfi Sayyid and Salama Musa – to quote only Egyptian intellectuals. With regard to Taha Hussayn one can suppose, that a moderate secularism seemed to him the best guarantee for the freedom of research. The "abolishment of religion" or "atheism" was hardly ever even mentioned. Those Arab thinkers who were inclined to harbor leftist and/or secular ideas were often members of religious minorities. Modern Arab proponents of secularism are, for example, Sadiq Jalal Al-Azm (Syria), Fuad Zakariyya (Egypt), Mahmoud Darwish (Palestine), Abdou Filali-Ansary (Marocco). These names are

without doubt important for contemporary Arab thought. But they are hardly representative for the majority of Arab intellectuals. Many of these leftists lost their intellectual motherland when the USSR and with it the greater part of socialism collapsed. Other Arab-Muslim representatives of secularist ideas were discouraged by Farag Foda's tragic death (1992) from defending their position in public.

The Egyptian author Abdalwahhab El-Messiri published a critique of secularism in his work "The Deconstruction of Secularist Discourse" (Tafkik al-khitab al-'almani, Cairo 2001). His conclusion was:

"When the term 'secularist" is used, what is meant is usually a partial secularism. This partial, moderate secularism can co-exist with absolute moral norms, even religious norms, as long as they do not touch the political process in the narrow sense. Many religious thinkers, Christian and Muslims, are ready to co-operate with this kind of secularism. Some would even welcome this partial secularism, because it would liberate religion from the inevitable pragmatism of the ups and downs of the world of everyday politics and economy" (Messiri, Secularism 67f.).

In most Arab countries, Islam is the official religion of state. In non-Arab Muslim countries different solutions have been found. Indonesia is with a population of ca. 170 million, among them ca. 85 % Muslims, the state with the highest Muslim population in the world. It sees itself as an "Islamic nation but a secular state". In Indonesia, Islam is therefore not the state-religion. A different question is the status of Muslim minorities in states with a Non-Muslim majority. Perhaps in the long run Muslims in a diaspora- situation would rather live in a secular state than in a state whose official religion is a religion other than Islam.

I have the impression that the concept of secularization even in the sense of a partial secularization would be politically unacceptable for the greater part of the Arab world. Secularization is identified with

colonialism and is often seen as a shameful surrender to non-Muslim values and a danger to Arab-Muslim identity.

Modern Western critique of secularism as a model for non-Western societies is essentially twofold. Possibly, so runs one argument, secularism was for European states a historically necessary model. But that does not mean that this model is also applicable to all or even most non-Western societies. A second view is that radical and militant secularism has problems in justifying itself even in the West.

Many Western social anthropologists in the 50s and 60s of the 20th century predicted the gradual disappearance of religion on a world-wide scale. As we know, this prediction was wrong. On the contrary, religion as a private and as a public phenomenon is gaining new importance globally – with the possible exception of Central Europe. Globally we do not live in a secularized world. And many critics of secularism in Western societies observe that strategies of the Christian churches in Central Europe to adapt to secularist trends have largely failed, failed in the sense that the churches as organizations often lost much of their social base without gaining anything in return. Another point is that radical secularism, which denies the future of religion and aims to put in its place the future of science, faces grave difficulties in developing an independent secular ethic. Jürgen Habermas, well known for his contributions to clarifying the ethical dimensions of modern society, has recently admitted that "the borderline between secular morality and religious morality is fluid" (FAZ 15.10.2001). This means that Habermas does not exclude a religious foundation of society anymore. This notion could open the door to a better mutual understanding of religious and secular traditions.

To many observers in the Arab-Islamic world, the risk of losing the ethical fabric of society by opening the door of secularism is

grave. And while in Europe secularization was often accompanied by material and social progress, in non-Western countries there was and is rarely any material or social recompense for the painful loss of traditional values. In such a situation clinging to religious values can easily become a strategy to assert cultural and political identity.

V. Islamophobia and Conditions of Dialogue

Jacques Derrida, “Le siècle et le pardon » in : Le Monde des Débats, Dec. 1999, 1

Prince El Hassan Bin Talal, `The Future of Muslim-Christian Relations: a personal viewA in: ICMR 11 (2000) 163-166

Ali Merad, `Dialogue Islamo-Chrétien: Pour la recherche d>un langage communA in: Islamochristiana 1 (1975) 1-10

Seyyed Hosein Nasr, “Islamic-Christian Dialogue: problems and obstacles to be pondered and overcome” in: ICMR 11 (2000) 213-228

Reinhard Schulze, Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert. Untersuchungen zur Geschichte der Islamischen Weltliga, Leiden 1990

Suha Taji-Farouki, “Muslim-Christian Cooperation in the Twenty-First Century: some global challenges and strategic responses” in: ICMR 11 (2000) 167-196

W. Montgomery Watt, Christian-Muslim Encounters, London-New York 1991

In some respects, the perspective of a Christian-Islamic dialogue seems encouraging. There are specialized institutions and publications which document and undertake this dialogue in an international framework. There are scholarly journals which deal with nothing but this dialogue. I give only two examples from Europe : Islamochristiana (Rome, since 1974) is edited by the Vatican’s Pontificio Istituto di Studi Arabe e d’Islamistica. It describes its topic as “the theoretical and practical aspects of Christian-Muslim dialogue in past and present”. Its articles are written in English, French and

Arabic. A second important journal is Islam and Christian-Muslim Relations (Birmingham, since 1989). The editors are the Center for the Study of Islam and Christian Muslim relations in Selly Oaks, Birmingham and the Center for Muslim-Christian Understanding in Georgetown (Washington DC). These two institutions are at the same time the two best known Anglophone institutions working in this area. Even scholarly journals, which in earlier times were devoted to militant missionary activities, have mended their ways. An example is the journal "The Muslim World. A Journal devoted to the Study of Islam and Christian-Muslim relationship in Past and Present" which is published in Hartford/Great Britain. This journal was started in 1911 under the name "The Moslem World. A Quarterly Review of Current Events, Literature, and Thought among Mohammedans, and the Progress of Christian Mission in Moslem Lands". Its editor was Samuel M. Zwemer, who notoriously studied Islam exclusively in order to fight it, who insisted on calling Muslims "Mohammedans", and who wanted to solve the "problem of the Moslems" by converting them to Christianity.

It is, therefore, historically understandable that even the way to "dialogue" between Christians and Muslims is fraught with historical problems. "A great part of Muslim public opinion sees the hand of the West, which is identified as "Christian", behind the most serious global threat for the survival of mankind. Many Muslims feel not only excluded from the material progress in the life of developed nations but think that they have to carry the brunt of negative consequences resulting of this development as well (S. Taji-Farouqi, "Muslim Christian Cooperation" … 180). This background may also explain, why the interest in dialogue was for a long time distinctly less visible on the Muslim side than on the Christian side. If we take as an

example the Roman Catholic church, we find that at least after the Second Vaticanum (1962-65) there were numerous initiatives to institutionalize a Christian-Muslim dialogue. These initiatives started at the top, when an official papal document named the Muslims "who profess Abraham's faith and pray to the same God with us, the merciful God who will judge mankind on the day of Judgment". This was – for example in Germany - reflected in countless seminars, lectures and initiatives in church-communities, academies, etc. Parallel activities were initiated on a wide scale in Protestant churches and affiliated institutions. A Christian-Muslim dialogue in Europe should, however, always include the Christians of the Near East who have a much longer history of coexistence with Muslims.

Whereas local Muslim communities - and I take again Germany as an example, because I know it best – often show a similar interest, the echo on the level of international Muslim institutions is often less enthusiastic. It is true that the Azhar-University in Cairo regularly welcomes inter-faith dialogue. Its also true that the Amman based Institute if Inter-Faith Studies has done excellent work, But an important and globally influential organization like the Islamic World League (Rabitat Al-`Alam al-Islami, founded 1962) in Mecca usually reacts in a restrained, indifferent or even hostile way, when it is confronted with the idea of an inter-faith dialogue. After two delegates of the Islamic World League had participated here in Cordova in 1974 in a "Christian-Islamic Conference", they were sharply criticized by the official organ of the League and accused of having walked into a trap (Schulze, Islamischer Internationalismus 412-17).

In many European countries we encounter the growing phenomenon of Islamophobia. In Germany, in the discussion about the admission of Turkey into the European community often

Islamophobic arguments are used. The debate about permission for Muslim women to wear their headscarves as school teachers gave also rise to an expression of Islamophobic arguments. Especially the latter discussion and the parallel debate in France show, how important and urgent the negotiations of public space in Europe have become for different religions. The model of a closed society, i.e., a culturally and religiously homogeneous milieu, recedes and makes way for cultural hybridity. This is reality. But this reality is negated and fought by many who want to turn the wheel back. However, any attempt to re-establish the past religious, ideological or cultural homogeneity - assuming that such a condition ever existed - would be only possible by introducing draconian measures of censorship and restriction. So for Germany and Europe as well as for the rest of the world, there is no alternative to this dialogue.

In order for the dialogue to be productive, there are, I think, some conditions that need to be met. Let me evoke some of the issues that should be kept in mind before such dialogues are started. Firstly, not every dialogue is a religious dialogue that can therefore be defined as an inter-faith dialogue. An Arab-German dialogue may be very useful, but it has nothing to do with religion. Obviously, not all Arabs are Muslims. Furthermore, many, possibly already a majority of Germans today would hesitate to call themselves “Christians”, especially in post-Communist Eastern part of Germany.

When the nature of the dialogue is clearly an inter-faith dialogue, the space in which this dialogue is held has to be neutral. Any kind of missionary approach would poison the atmosphere. The aim of one partner in such a dialogue can never be to convince the other of the truth of one’s own religious doctrine. In this respect, the inter-religious debates at the Abbasid court in the Middle Ages were a

wonderful and unique symbol of tolerance at the time but cannot serve as a model anymore. Their aim was to refute and to convince. And this is precisely what a modern inter-faith dialogue must not do.

A further pre-condition is that the partners in this dialogue are willing to avoid generalizations, to view their own community and its history critically and to listen to what the other has to say.

Religion is a particularly important part of culture, and the steps mentioned can pave the way to create a trans-religious space, a space which is not dominated by one religion. In such a space, all religions can re-define their access to this space. It seems that for a useful dialogue a larger grid of references and values is needed, which transcends the references and values of a particular religion. A wider system of reference in this sense could be “monotheism”. A dialogue with non-monotheistic religions would have as a reference-point “the religious”. And a dialogue which in the end has to include agnostics and atheists would have to fall back on a common system of values which may be called “humanistic”.

These are all formal conditions which say nothing about the possible content of dialogues. It is certainly a legitimate objective for an inter-faith dialogue to fight prejudices and stereotypes and to clarify and to re-state religious positions. But it is even more fruitful to ask in which way the two partners involved in dialogue can co-operate and come to common actions. The ethical appeal to alleviate human suffering is common to most religions. It also shared by most secularist humanists and agnostics. Jacques Derrida thought that the “Abrahamite traditions (of forgiveness) that in itself were particular are on their way to universalization” (Le siècle …). Is in this sense the religious message of the age of globalization a “sacrality of the humane”?

✷✷✷✷

ملخصات البحث باللغات

(العربية والإنجليزية والإسبانية والفرنسية)

الثقافة والعولمة

أ. د. ستيفان فلد

يبدو أن اليوم أصبح أكثر إلحاحًا من أي وقت مضى في تاريخ الشعوب والحضارات والأديان والثقافات المختلفة، أن يجلس المتخاصمون والمتنافسون والمتنازعون الى طاولة المفاوضات، لفضّ تلك النزاعات التي أصبحت تهيمن على مظاهر الحياة الإنسانية المختلفة، إنّ العالم اليوم ينقسم بين نزعتين متعارضتين، الأولى تسعى إلى خلق عالم بدون حدود مكانية مجازًا، بمعنى عالم واحد، أما النزعة الثانية فهي محافظة بعض الشيء، وعلى خلاف مع النزعة الأولى، حيث تدعو إلى خلق عالم يعيش فيه الناس رجالاً ونساءً تحت ظروف اقتصادية واجتماعية متباعدة، ملتزمين بعقيدتهم وأفكارهم وسلوكياتهم.

من جهة أخرى، تسعى الورقة إلى تأكيد حقيقة أن الفرصة ما زالت سانحة أمام الأديان والشعوب المختلفة، للتشاور والتحاور بعقل منفتح وموضوعية بعيدة عن التعصب الأعمى لدين أو عقيدة أو حضارة. في هذا المجال، يحاول الباحث إثبات حقيقة أن الدين وحده لم ولن يكون العامل الوحيد في تشكيل السلوك الإنساني، كما أنه لا يمكن أن يعزى السلوك الإنساني مجتمعًا أو منفردًا الى مبدأ السبب والنتيجة من منظور بعض العلاقات الاقتصادية – الاجتماعية وتفاعل الإنسان معها.

يضيف الباحث: إنه من الصعوبة بمكان عزل الحضارة الإنسانية عن مبادئ الأخلاق والفضيلة التي نادت بها الأديان السماوية مجتمعة.

ينتقل الباحث إلى الحديث عن بعض المصطلحات التي رافقت مسيرة العولمة مثل كلمة «علماني» و«علمانية».... الخ، والتي رفضها جملة وتفصيلاً العلماء والمفكرون العرب

والمسلمون مطالبين بدورهم بالتسامح الديني وتغليب لغة الحوار على لغة سفك الدماء والظلم والاستبداد والاضطهاد والإرهاب الدولي الذي تعاني منه الإنسانية جمعاء.

إضافة إلى ذلك تطرح الورقة بعض المواضيع والملاحظات ذات الصلة مثل:

- نظرة فاحصة على تاريخ العولمة ومبدأ «البقاء للأفضل»، وليس «البقاء للأقوى» الذي يتمثل في شريعة الغاب.

- العولمة مقابل التعاون التجاري الدولي.

- العلاقة بين العولمة والأديان المختلفة.

- إعادة النظر في عملية إعادة التسلح وتغليب مبدأ الأخلاق والفضيلة.

- إعادة النظر في التعليم الديني الإسلامي.

- العلمانية والنصوص العربية / الإسلامية.

- الخوف من الإسلام وفرض لغة الحوار.

****

Arab-Islamic Civilization and the West: From Disagreement to Partnership Culture and Globalization

Dr. Stefan Wild

"Summary"

There seem to be, that today, more than any other time in history, societies, cultures, civilizations and religions have to negotiate with each other in the spaces allowed to each of them in the present world. This world is characterized by two contradictory tendencies. The first leads to a world without borders, a one single world-space. The second tendency conserves a world in which men and women live under widely diverging social and economic circumstances and adhere to manifold and conflicting creeds, ideologies and patterns of conduct. The thesis of this paper is that different religions in our world can only negotiate with each other in a space of modernity and openness. In this regard, the writer argues that religion is never and has never been the only factor in shaping human behavior. Moreover, human individual and collective behavior cannot be understood as a simple cause-effect relation between certain socio-economic data and human reaction to it.

It is impossible to dissociate human culture from ethics, morality and quest for the sense of life, i.e. from religion.

The paper discusses why the terms “secular”, “secularism”, …etc. have been discredited for many Arab-Muslim intellectuals, whereas the

notion of a trans-religious space for dialogue may open up the possibility to inhibit a living space, in which civil discourse and peaceful co-existence replace bloodshed, oppression, terror and massive human suffering.

The paper demonstrates relevant topics and remarks, such as:

- **An overview of the history of globalization and the principle of "the survival for the fittest".**
- **Globalization versus commercialization.**
- **What does globalization mean for world religions?**
- **Moral re-armament: Islamic re-education.**
- **Why the term "secularism" should be avoided in an Arab-Muslim context?**
- **Islamophobia and conditions of dialogue.**

✷✷✷✷

La cultura y la globalización
Hacia un mundo multírreligioso

Por / Stefan Wiid

Resumen

En la historia de los diferentes pueblos, las civilizaciones, las religiones, las culturas nunca se sintió la necesidad insistente de existir una comprensión más que en la actualidad. Urge en estos días que los adversarios y rivales se sienten en la mesa de negociaciones a fin de acabar con las discrepancias y enfrentamientos que dominan los distintos aspectos de la vida.

En el mundo de hoy existen dos tendencias contrarias: la primera pretende crear un mundo sin fronteras, un solo mundo; la segunda opina que el mundo debe agrupar a toda la gente bajo diferentes condiciones económicas y sociales, garantizando para cada grupo la libertad de creencia, de pensamiento y de conducta.

El trabajo asegura que todavía sigue ofreciéndose la oportunidad ante los adversarios para dialogarse libremente con razón y objetivismo, dejando aparte el fanatismo cultural y religioso, y opina que la religión nunca ha sido, ni será el único criterio de la ética humana y que la conducta humana no debe someterse al principio de causa-efecto en las relaciones económico-sociales. Asimismo destaca el principio básico de que la civilización humana no puede separarse de las morales a los que llaman todas las religiones divinas.

Luego, el investigador detalla la cuestión de la aparición de algunos términos en el campo de la Globalización, tal como "laico", "laicismo", etc. rechazados, en suma y en detalle, por los intelectuales árabes e islámicos, quienes reclaman la tolerancia y la comprensión