محكم

الرؤية الحضاريّة بين عطالة الفعاليّة ومحاولة التأصيل

محمّد عبد النور
باحث جزائري

قسم الدراسات الدينية

جميع الحقوق محفوظة
مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث
All rights reserved
Mominoun Without Borders

ملخص:

تعتمد هذه الدراسة المقاربة الحضارية، التي تبني منظورها التحليلي للتاريخ على أساس اعتبار أنّ الفوات بين الجماعات الثقافية منبعه تربوي حضاري ومداره الإنسان، فهو المنبع الأول للأزمات الاجتماعية، وتالياً ينعكس غيابه على التوجهات العامة للإنسانية، ما يؤدي بها إلى حالة من الشلل والانحباس، ومظاهر ذلك مركبة وكثيرة، بدءاً من حالة الفرد، وصولاً إلى الكيانات التاريخية الكبرى المتمثلة في الحضارات، لذا من الضروري إعادة ابتعاث الإنسان تربوياً والدخول به من جديد إلى حلبة التدافع التاريخي، ليتمكن من استعادة الفعالية الحضارية بوصفها المخرج الوحيد لمشكلاته وتراوحه، لذلك على الفكر الديني الإسلامي أن يشرع في بناء رؤية حضارية تعتمد التغيير الحضاري والتربوي الثقافي مسلكاً أساسياً في تحقيق النهوض والعودة من جديد إلى غمار الفعل التاريخي الإيجابي والمثمر، والتمكن من منح إضافات معقولة وجيدة للتجربة البشرية ككل.

وقد جاءت هذه الورقة لتعبّر عن أزمة المسلمين الحضارية وتفويت الممكنات، وكذلك الأزمة ووجه التربية المغيبة، ومنها إلى منزلة الكلي في الحضارة والبحث عن عناصر الكوني فيها، ومن ثمة التفكير الديني والفعالية الحضارية للإنسان، فمحاولة التأصيل للعمل الحضاري، بناء على الالتزامات النظرية والعملية لتخطي الشلل الثقافي العام.

أولاً- أزمة المسلمين الحضارية ونفي الممكنات:

أورد أستاذ التعليم العالي بجامعة الزيتونة احميدة النيفر في ختام دراسته المنهجية للتفاسير القرآنية القديمة والمعاصرة العبارة الآتية: "...عندما يتركز إيمان الوثوق واطمئنان الترديد الذي لا يفضي مع الصدمات الكبرى إلا إلى أحد أمرين: اللامبالاة أو العنف؛ اللامبالاة ممن أعجزه بارد يقينه عن أي جهد، أمّا العنف فممن اعتقد أنّ صميم التدين في التشبث للدفاع عن ظاهر المقولات ورسوم العلاقات أياً كان شكل تلك الحتمية"، وهذا في سياق حديثه عن وثوق الصلة بين الجانب المعرفي لتفسير القرآن ومسألة التدين في العالم الإسلامي. إلا أنّ المسألة التي أحب علاجها في هذه المقالة ليست شديدة الصلة بعنوان دراسة الأستاذ النيفر، لكني سأسعى للانطلاق مما انتهت به المقولة المقتبسة.

فكيف يمكن للإنسان المسلم أن تقتصر حياته على العيش بين خياري اللامبالاة والعنف، في حين الإسلام دين ما حدد أصلاً طريقاً معينة للوصول إلى الإيمان الحي، بل كل ما جاء به الإسلام هو بيان أن ليس للإنسان طريق جاهزة لمعرفة الحقيقة، حيث الوصول إليها لا يكفله إلا الجهد والاجتهاد طبقاً لمدلول سورة العصر في التواصي بالحق عِلْماً والتواصي بالصبر عَمَلاً؟

وقبل البدء في السير قدماً لمحاولة تفكيك أواصر هذه المسألة الخطيرة وجب أن نبين أنّ الخيارين ليسا سوى وجهين عرضيين لجوهر نفسي واحد، هو كما عبّر عنه الأستاذ النيفر بعبارة "الوثوق واطمئنان الترديد"، فليس لحياة الإنسان المسلم طريقان كما قد يفهم من ظاهر القول، بل هي طريق واحدة، ولا أدل على ذلك من الموقف الموحَّد (بفتح الحاء) لما يعاني منه المسلمون بين مشارق الأرض ومغاربها، موقف التخلف واللاكفاءة، لأنه لو كان أحد الخيارين (اللامبالاة والعنف) خياراً سليماً ومنه مفارق للآخر لما بقيت حياة المسلمين على هذه الحال من الركود.

فالمدخل الوحيد الممكن الدخول منه إلى تفكيك حالتي (اللامبالاة والعنف) نظرياً من أجل تحقيق إمكان بدائلها الإنشائية (المبالاة واللاعنف) عملياً. أعني كيف يمكن أن يكون المسلم مهتماً بشأنه الفردي والمجتمعي والديني والدنيوي في آن معاً اهتماماً لا يجعله يصادر حقوق وحريات الآخرين، كطريقة لعلاج أزمة هيمنة قيمتي الوجوب والامتناع حسب الاصطلاح الفلسفي، وبعبارة أوضح زحزحة وضعية "الأبيض والأسود" التي لا تعني فقط مرض تعميم السلب والإيجاب وفقاً لمقولة الشاعر العربي قديماً:

وعينُ الرّضا عن كلّ عيبٍ كليلةٌ ولكنّ عين السخط تُبدي المساويا

إذ لو حاولنا استكشاف نهايات المعنى المراد بالبيت لتوصلنا إلى ما يفيد أنّ ود الشخص المادي أو المعنوي يركّب قابلية الطاعة العمياء التي تجعل كل ماعدا المودود أو ما يصدر عنه أمراً لا يستحق القبول به في أحسن الأحوال إلى حد الامتثال له حتى عند طلبه ممن يود قتل نفسه من أجله؛ وبالمقابل فإنّ الشخص المادي أو المعنوي غير المرغوب يكون الاعتراض عليه أو على ما يصدر منه مبدئياً إلى حد الاعتراض عليه حتى وهو يطلب من مبغضه الخروج من السجن مثلاً.

ربما قد يكون في المثال المقدّم تبسيطاً يجعل من تأويله حسب الهوى والميل أمراً ممكناً، بل ومرجحاً بما يجعل من علاجنا هذا عديم الأثر كونه سيبقى إنشائياً مادام لم يبلغ من الحبكة ما ييسر بلوغ الأفهام لقصده المباشر؛ لذلك فالمطلوب منا محاولة العلاج بعيداً عن الأسلوب الإعلامي السطحي الذي لا يزيد أوضاعنا الراكدة إلا سوءاً على سوء؛ إلا أنه ومن الجهة المقابلة يفرض علينا السعي إلى تحصيل الأثر على الواقع العملي للموضوع المعالج الابتعاد عن المتلقي أو التعسير عليه من خلال استبدال البنية الإعلامية للمسألة ببنيتها العملية، فكيف نتخلص من هاجس عدم مرور الرسالة إلى مستقبِلها (بكسر الباء) دون إفراط في نقل الوزن والكثافة الواقعية للمسألة المعالجة؟ وأمّا سبب الإشكال فراجع أساساً إلى البنية الرمزية التي اندرج عليها النمط الحضاري ـ اللغوي من المواظبة على نقل الكلام دون المعنى أو على الأقل الاهتمام بالخطاب دون مضمونه، فيصير نقل المعنى شارطاً لتفكيك تلك البنية الرمزية على مسلمة أنّ اللغة واجبة لوجود الرموز، ما يجعلنا نسلم بأنّ جميع الظواهر الأسلوبية الدارجة عندنا اليوم بما فيها الأساليب الفكرية والفلسفية ليست قادرة أو على الأقل لم تثبت إلى الآن إلا شيئاً واحداً هو دعم الموقف الحضاري الإسلامي النائم على مبدأ الوثوقية.

لقد قرّر مالك بن نبي أنه: "لا غرابة إذن أن نرى الفكر العربي لم يعرف معنى الفاعلية، فإنّ استبداد الألفاظ والصيغ به يخلع على أي تفسير للنهضة طابعاً سطحياً"، ثم يستطرد معمماً: "وهنا نصل إلى نقطة هامة في نفسية ما بعد الموحدين، فإنّ أخطر شيء يواجهنا في هذه المشكلة هو اتفاق المحاضر والمستمع على الجمود وانعدام الفاعلية..."

يتضح جلياً أنّ اقتصار مسار حياة الإنسان المسلم على خط وحيد ليس إلا نتيجة لصفتين قررهما ملك بن نبي نفسه هما: التعلق الواهم بـ (الكم) ونزوعه إلى (الشعر)، هذا مع ملاحظتنا أن تعلّق الإنسان بالكم ـ أي المادة ـ لا ينفيه السعي نحو الشعر لمحاولة إيهام النفس بتكاملها الروحي والمادي، علماً أنّ مالك بن نبي لم يقصد إطلاقاً بكلمة الشعر المعنى الدال على ذلك الفن الأدبي الذي يبرز فيه أفراد يترجمون أحاسيسهم الداخلية المرهفة إلى كلمات تتعدد القوالب التي توضع داخله، بل إنّ "شاعرية المسلم"، إن صح هذا التعبير، تنتهي عند حدود الكلمات والأشكال الجوفاء والفارغة من مضمونها الحي، كما أنّ العكس أيضاً يصح حيث أنّ شعرية

المسلم تدفعه لأن يوهم نفسه بالخضوع لمعطيات المادة وحتميتها للمقصد الأول نفسه، أيضاً مع ملاحظة أنّ مالك بن نبي لا يقصد بـ"كمية" المسلم أو ماديته الاستيعاب الكفء لعالم المادة، فما هي إلا معرفة متطفلة ديدنها إدراك السطح دون العمق.

لينكشف إذن زيف خيار هذا الإنسان في محاولته اليائسة للفكاك من أسر سمته الحضارية، فتكون كل تلك المحاولات ضرباً من ضروب التخدير الهروبي عزوفاً عن مواجهة الحقيقة التي تفرض السير البطيء والمستمر، وليس ما يحضرنا الآن للتوضيح إلا الآية الكريمة {خُلِقَ الْإِنسَانُ مِنْ عَجَلٍ سَأُرِيكُمْ آيَاتِي فَلَا تَسْتَعْجِلُونِ} سورة الأنبياء (37)، لأنه بذلك سيعطل التاريخ ويقف حائلاً أمام أي سعي جاد يحاول تحريك مجتمعاتنا الساكنة وتيسير أوضاع أفرادها التي تجعل الحليم حيران والعاقل جباناً.

إنّ مصيبة المصائب في أنّ الإنسان المسلم لم يبق أمامه من خيار إلا التخدير الذي يبقيه طوال ثواني عمره ودقائقه عزوفاً عن مواجهة الحقائق التي تكاد تنطق الحجر والشجر، فكان له أن يختار (وإن كان الاختيار هنا صورياً يستعمل لفظه للدلالة على شكل الفعل دون المضمون) الارتماء إمّا بين أحضان الموت المعنوي أو بين حرارة معنوية ميتة، وكلاهما تلقيان به في ما يماثل الثمل من خمرة لا يسقيها الخدم للسادة بل يسقيها الثملون بعضهم لبعض، فهل يا ترى يمكن للسكران أن يوقظ سكران وينبهه إلى الحماقات التي يرتكبها؟ كذلك علينا لكي لا نصبح كمن انتشى بالخطاب أن نعود إلى الموضوع.

فإذا عدنا للإشكال محل المعالجة فإنّ ما يرد فيه من حكم عن الإسلام كونه خطأً مستقيماً كذاك الذي خطه رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ على التراب على أنه السبيل المستقيم الأوحد قد يقرأ على أنه مصادرة على مطلوب الإشكال وحجر على مسار البحث، تماماً كما هو مقفل في الواقع العملي للإنسان المسلم.

لا مصادرة على المطلوب لأنّ اللامبالاة والعنف سلوكان ممكنا الظهور حتى على المجاهد والمجتهد، لكنّ الموقفين يعبّران عن حالة نفسية وليس عن موقف ظرفي عند من يفهم الإسلام على أنه جهد واجتهاد، إلا أنّ السؤال الأهم هنا هو كيف التمييز بين أن يكون سلوكا اللامبالاة والعنف ظرفيين، أو أن يكونا حالة تخديرية تكتنف النفس الإنسانية؟

بذلك فإنّ سعينا سيتجه بعد أن بيّنا إمكانية الالتباس بين الحق والباطل حيث عدم قدرة الأمور الظاهرة على الإنباء بسريرة المرء، إلى كيف السبيل إلى فك الارتباط بين أحوال الظاهر وحقائق الباطن.

ولعل المدخل الأنسب هو في مساءلة كيفية تعامل الإنسان مع أحوال الواقع، أقصد تعامل "الفهم" و"الفعل"، فما المرجعية التي من خلالها يصدر الناس أحكامهم ويمارسون سلوكهم؟ هل عن طريق أذواقهم

وميولهم النفسية التي تملي على الإنسان أنّ ما هو عليه الحق الذي لا مراء فيه؟ والسؤال هنا لا يقصد نوعية الميول النفسية أهي دينية أو علمية، خيالية أم عقلانية لكنه يتقصّد واحداً من أمرين هما: هل الميول النفسية "متشهّاة" حسب عبارة طه عبد الرحمن أو قل تحكمية، أم أنّ بناءها كان قد خضع قبل استصدارها للتريث والتمحيص بناء على الآية {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ} سورة الحجرات، الندم الدنيوي بالخسارة التي تلحق جراء البناء على الأكاذيب أو الأباطيل التي ينشرها الفاسقون فضلاً عن ندم اليوم الآخر.

وحتى نبين حقيقة الفرض الثاني ـ على أساس التسليم بصلاحيته ـ وجب أن نقف على خفايا الفرض الأول الذي هو التشهّي، فكيف يسمح الإنسان لنفسه أن يصدر أحكاماً على أمر ما قبل تمحيصه متخذاً من ذوقه المرجع الوحيد فيه؟ ومن ثم يأتي السؤال: ماذا تعني لي كلمة الدليل الكافي؟ ليبنى عليه السؤال الأخفى: ما طبيعة الضمير الذي يمكنه أن يعرّف الدليل الكافي ويسلك خطوات تحقيقه؟ ثم بعدها السؤال الناتج عن السؤالين السابقين: هل أزمتنا هي إلى هذه الخطورة حتى نسائل بداهياتنا والتي هي بداهيات إنسانية لكل حضارة، بداهياتنا التي هي المفاهيم الأكثر تداولاً مثل معنى ـ الدليل الكافي ـ والمفاهيم الأكثر ارتباطاً بالإنسان مثل معنى ـ الضمير ـ؟ هكذا فالسؤال ما عاد حول تشكيل العقل المسلم بل صار سؤالاً عن تشكيل بنية الإنسان نفسه؛ رمزيته وكل ما يستتبع ذلك من إعادة تشكيل للضمير وحتى اللغة أيضاً. فلم يعد السؤال يقتصر على "الناصية" بوصفها الجزء الصغير من مكونات الإنسان، بل لقد طال سلوكه (يديه ورجليه مجال حركته وبطشه)، ضميره (قلبه أين تضخ الحياة مجراها إلى الشرايين)، لسانه (لغته وصمّام سويته النفسية)، فكره (عقله الذي به يميز وينظم)، وأخيراً تناسليته (أعضاؤه الجنسية التي تحقق إشباعه واستمراره البيولوجيين).

إذن فما أخطأ التنظير الاجتماعي الغربي حين كان يربط بيولوجية الإنسان ورمزيته بواقعه الاجتماعي، أوليس الإنسان هو الخليفة؟ وبالتالي جاز أن تكون بنية الإنسان تعادل بنية الكون معادلة استخلافية وليست معادلة تقابلية سخيفة منبنية على مفهوم "الصراع والنفي"، فمؤكّد توجه التنظير الاجتماعي الغربي إلى محاولة تفسير نمطية هي سمة فكره اليوم.

إنّ سعينا هنا هو إدراك استخلافية الإنسان وليس الوقوف عند بيان أو معرفة العلاقة، حيث تتعذر إجرائية الأفكار ولو لمحض النظر، فما ينتهي به الفكر العربي الإسلامي ليس إلا علاجاً يقابل به أزمته الحضارية بإسقاطات غربية، أعني أنه يحاول حل المشكلة الغربية وكأنها مشكلتنا نحن ـ المسلمين ـ من حيث انشغاله باستكشاف التقابلات التي ليست إلا تفسيراً فلسفياً للتعلق بجدلية العبد والسيد من الناحية الاجتماعية، حيث نلاحظ اليوم أنّ كل النظم السياسية التي تبنّت الخيار الاشتراكي لم تستطع الاستمرار عليه، فاقتصر خيارها إما

على المواجهة الخاسرة للغرب الرأسمالي ـ الذي لن ندرك أسباب هيمنته على العالم إلا إذا تحررنا من فكر التقابلات النمطي الموروث عن الأصول التثليثية للثقافة الغربية ـ أو الاستسلام له؛ على أنّ بذوراً أخرى لفكر أكثر رجعية عاوض سقوط الاشتراكية هذه المرة، وهو ذو منشأ إسلامي، تعيد إنتاج المرض دينياً... ويفسر ذلك ما يراه الأستاذ رضوان السيد بأنّ ما تمّ إحداثه بعد حركة الإصلاح الديني في العالم الإسلامي من حركات الإسلام السياسي كان قتلاً للفكر الإصلاحي الذي كان يحاول إحداث الصلة بين الإسلام وعالم اليوم، حيث بثت روح كراهية العالم والقطيعة معه.

فالقضية تنطوي على خطأين نابعين أساساً من التسليم المغلوط بجدلية (دوامة) العبد والسيد التي تحيل إلى الفكر النمطي بصفته انحطاطاً للمنهج الحضاري الغربي برمته، هذا فضلاً عن أنّ غالبية المفكرين العرب والمسلمين مندرجون بشكل صريح ضمن النمط الحضاري الغربي ذي الأصول المسيحية، ثم الأدهى من كل ذلك هو إسقاط ذلك المنهج واتخاذه الأداة الموثوقة لاستكشاف خصوصياتنا التاريخية، فما بالك بجعله الأداة التي بها نقرأ موروثنا الديني والثقافي، والقرآن أسمى وأرقى ما في ذلك الموروث ورائدنا الرئيس في تحقيق استقلالنا الحضاري، فكيف نحاول علاجه بأدوات أنتجتها ثقافة لم تدّع العقلانية والعلمانية ولم تدعُ إليها إلا بعد أن استوعبت الفكر المسيحي أحسن من المتدينين أنفسهم آن عهد الأنوار؟

هذا بدليل أنّ غالبية مفكري التنوير كانوا سليلي عائلات متدينة، بل ومنهم من كان من أرباب الكنيسة؛ فالممارسة المعرفية الغُفل مريضة أيضاً بعلة "الوثوقية"، من حيث افتقادها إلى الحس النقدي الذي ينبهها إلى هذا الشَّرَك الخفي، كما أنه توحيد لمرضي (اللامبالاة والعنف)، فهو (الفكر العربي الإسلامي) الذي إمّا قد أدرك الخطأ وتجاوزه بعنف رمزي هو إقصاء فكرة أنّ الإسلام آخر الديانات وبه يجب أن يتجاوز في أصله كل نقائص الديانات السابقة سواء منها الطبيعية أو التاريخية، وإمّا لم يدرك ذلك بحسن نية فتجاوزه لامبالياً يعني لاواعياً.

إذا كان الذوق المجرد من أسباب التحقيق والتمحيص هو الحجة في سلامة خياراتنا التجديدية والنهضوية فلا نرى ضيراً منه لو كان السؤال (سؤال اللحظة) لا يشتمل على إعادة تشكيل الضمير (القلب) مصدراً للأحكام والقيم الذوقية، أما والفساد قد استشرى على أوصال كلّ بنية الإنسان، فإنّ أيّ طاقة لن يمكنها أن تكون حكماً إلا المصير كونه الممكن الحقيقي الوحيد... فهلا انتظرنا مصيرنا؟

ثانياً- وجها التربية وأميّة الحضارة الإسلامية

لعلّ أهم ما يميز الفضاء الثقافي العربي الإسلامي اليوم هو التحول الفعلي الذي يشهده في ما يخص "مناهج التعليم"، باعتبارها الوجه المشترك بين كل من التلقين أو ما يصطلح عليه في المجال الديني الوعظ بما هو عملية بث وتلقي مبادئ عمل إيمانية ثابتة، يتم تركيزها وترسيخها في النفوس وبها يهتدي الناس في حياتهم الاجتماعية، والمعرفة كونها عملية بث وتلقي الأسس النظرية التي بها يهتدي الناس في حياتهم النفس-اجتماعية والتي لا تتصل مباشرة بحواس الإنسان أو محيطه.

فإذا كان هذا التحول فرضته معطيات الحضارة المعاصرة كون الأنوار الأوروبية تشكلت بفعل الإسهامات النخبوية للأدباء والفلاسفة والعلماء، بما هي إسهامات معرفية ومنهجية لا علاقة لها بالتلقين، فإنّ ما يتجلى في انصياع الفضاء الثقافي العربي الإسلامي للوجه الثاني ـ أي المعرفة ـ هو عدم التمييز بين وجهي التعليم، إذ استدمج كلا الأمرين عند المثقف العربي بشكل قسري فصار لا يتحرّج في أن يمارس التلقين في إطار الممارسة المعرفية، بما انعكس على المثقف الديني (فقيهاً ومفتياً وإماماً وواعظاً وخطيباً...)، فصار هو الآخر يحاول التوسع الأفقي في المعرفة الإنسانية بهاجس بقائه خارج العصر مقابل المثقف الدنيوي (عالماً أو فيلسوفاً أو باحثاً) الذي صار همه أن يقترب من الناس، ولو أدى ذلك إلى التضحية بما يفترض أن يشكل جوهر "مهمته الاجتماعية".

فالخطأ الذي يمارسه كل من أستاذ الجامعة وشيخ المسجد ليس في بداية ما يسعيان إليه من تحصيل الأثر الواقعي عند الأول وتحصيل سعة الاطلاع والمعاصرة عند الثاني، إذ هو أمر مطلوب بإلحاح، لكن يتجلى انحراف المسعى في الغاية المتسمة أساساً بتسرّع النتائج والقفز على تحصيل شروط الإيمان الصلب والتكوين المتين، لذلك فالعلاج سيتجه مباشرة صوب المعضلة الرئيسة التي تسكن فكرنا برمته لمحاولة تخليصه منها، وهي المتمثلة في التوحيد القسري بين الفكر والعمل، فأي زاوية يكمن وراءها هذا الخلط المريع الذي جعل الديني دنيوياً والدنيوي دينياً؟

نبدأ ممّا انتهينا إليه للتوضيح أنّ القصد بمصطلح المثقف الديني والمثقف الدنيوي هنا تحديداً هو الغاية وليس شيئاً آخر، لأنني أعتقد أنّ تعقد مشكلتنا تجعل هذا الفصل يرد لدى الكثير من الأذهان علمنةً لا يمكن القبول بها أو ما إلى ذلك، لكن ما أود الإشارة إليه إنما يتعين عندما يتبنّى الطرفان مهمة بعضهما بعضاً دون اتقاء الحدود والصلاحيات، فمن حق الدنيوي أن يتكلم عن الدين ويتفلسف فيه، وهي قضية كما أعتقد من أهم ما يجب أن يتجه إليه، كذلك من حق المثقف الديني الاجتهاد في سبيل تقديم الدين وفقاً للأصول التي نبع منها، وكذلك بما يتناسب مع ما استجد من معطيات التاريخ، وتلك مهمة كبرى تستحق أن تصير المساجد من أجله

مراكز للتكوين فيها، هذا فضلاً عن الالتزام العملي المفروض على المثقف عموماً، سواء أكان التزاماً بالشعائر الدينية والأخلاق أم التزاماً نظرياً، إذ لا شك في أنّ الديني رغم عمليته المتأسسة على التكرار يبقى زاده التلقيني الوعظي نظرياً.

والمدخل إلى تحصيل العلاج الشافي جامع لوجهي مناهج التعليم (الوعظ والمعرفة) هو التربية بمدلولها الأوسع الذي يعطي معنى تمرين النفس على ما يقتضي فعله أو على ما تكره، كونها غالباً ما تنزع نحو الكسل والراحة التي لا تفيد في أحسن الأحوال، لكن كره النفس لتمرين ما لا يعني مباشرة أنه أمر مطلوب بقدر ما يجب اختيار إكراه النفس على الأمر المطلوب، واختيار الأمر المطلوب يقتضي تفرّساً في إيجاد المنفذ من إكراهات التربية نفسها بما هي بيئة سائدة لم يستشعر المتفرّس نجاعتها في تحقيق النماذج المطلوبة، وأما عملية التفرّس فليست إلا ما يجمع بين حدّة الذهن أو دقة الفكر، وبين نفاذ البصيرة أي بما ينتج عند اجتماعها رقة ولطافة في الروح وهو معنى الحديث النبوي الشريف "العقل نور في القلب به يفرق بين الحق والباطل"، إذ تغيب حينها أي محددات موضوعية شرطاً لأي بداية ليس أمامها إلا تحسس فطرتها الأولى علّها تتصل بجوهرها الحضاري الثاوي في الذات نفسها، وهذا هو ما يربطنا بالنشوء الأول للحضارة الإسلامية التي لم تحمل شرارة بدايتها أدنى بذرة سعي إلى استعادة مجد قديم، إذ لم يكن الأمر متعلقاً سوى بإرادة الإصلاح استناداً إلى قوله تعالى: {قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِن كُنتُ عَلَىَ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَرَزَقَنِي مِنْهُ رِزْقاً حَسَناً وَمَا أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَى مَا أَنْهَاكُمْ عَنْهُ إِنْ أُرِيدُ إِلاَّ الإِصْلاَحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلاَّ بِاللّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ} هود 88، ويتوسط الإصلاح في الآية معنيان هما: نفي المخالفة بمعنى عدم السعي للاسترداد، وطلب التوفيق من الله يعني الانطلاق من الفطرة، إذ لا شيء يشير إلى صحة الخيار سوى الفطرة السليمة، هذا فضلاً عن أن يكون استلهام تلك النهضة منتمياً إلى هذا الفكر أو ذلك بما فيه الفكر الإسلامي نفسه، أعني أن محاولتنا هذه للقيام يجب ألا تنتمي لأي تعيّن تاريخي ولو كان التاريخ الإسلامي نفسه، وذلك سعياً لتحقيق جوهر الأميّة التي بعث بها نبينا محمد ـ صلى الله عليه وسلّم ـ فهذه هي المفارقة التي بها يمكن أن نصنع خصوصياتنا المتعيّنة فينا، كوننا حملة لدين الإسلام، على أنه لا تحيّز مادامت الحال انطلاقاً من استشعار فطري مرتبط بقدرات الإنسان التي أودعها فيه الخالق.

فالتربيتان "التلقينية" و"المعرفية" تنهلان من نبع واحد هو السعي إلى الإصلاح، الأولى بما هي ابتكار لشبكة علاقات اجتماعية ملتزمة فطرياً بمبادئ العمل وفقاً لتوجيه الشرع الحكيم، والثانية كأرضية للتأسيس العلمي المنطلق من محاولات استكشاف هذه الذات الأميّة الجوهر، فتنفصل الممارسة الاجتماعية عن الممارسة المعرفية فتتفارقان من حيث طبيعتهما، فلا علاقة بين الوجود الاجتماعي بوصفه تجريداً محصّلاً من مجموع الأفراد بوصفه ثقافة متعينة هي المجتمع أو هي تجريدٌ محصّل من التجريد المحصّل بوصفها ثقافة غير متعينة

متمثلة في الأمّة، وبين الممارسة المعرفية بوصفها تحصيلاً مجرّداً من مجموع الوقائع من خلال المعايشة الواقعية أو تحصيلاً من التحصيل المجرّد من خلال المكابدة المعرفية.

ولا تحصل العلاقة المطلوبة سوى باتحاد روحي يحصل بتوافق الممكن بين التلقين (شبكة العلاقات الاجتماعية) والمعرفة (أرضية التأسيس العلمي)، لذلك يجب ألا تكون غاية كل من المثقف الدنيوي والمثقف الديني إلا المضي قدماً في محاولة الشحن التربوي على اختلاف مجاليهما.

ثالثاً. الرؤية الحضارية بين الكوني والكلي

كيف السبيل إلى بلورة رؤية سليمة تعود بنا إلى أن نجعل من الغرب مكوناً مفيداً لجملة الوعي المسلم، بحيث تجعل منه دافعاً موجباً لا سالباً، [وبحيث يمكن التفكير في] انطلاقة حضارية متحررة من عقدة الغرب خصوصاً والآخر عموماً؟

يجب ـ بادئ ذي بدء ـ الوقوف على كنه هذه الظاهرة الغربية وتحديد الوحدة التحليلية التي تنضوي تحتها، حيث تجمع كل مكوناتها لتتبوتق داخله؛ والتعريف بالوحدة هو أساساً بحث في أسباب إزالة التجميد (cristallisation) الذي يتعامل به الإنسان غير الغربي مع الغرب، كما أنه يمكّن من تجاوز مستقبلي محتمل للتقسيمات الحضارية إلى ما يمكن أن يكون اشرئباباً إلى وحدة حضارية عالمية تلوح بوادرها في الأفق.

فالوحدة التي تشكل هذه الظاهرة هي بنيوياً الحضارة؛ والحضارة هنا بمعناها الذي يفيدنا في بحثنا هو ذلك المعطى الذي تتضافر عوامل التاريخ والجغرافيا لإنتاج إنسانها مكتنفة إياه بمعاييرها وقيمها التي تشكل ثقافته التي لا يخرج عنها حتى ذلك اللامنتمي المتجاوز لذاته الفردية والاجتماعية.

أما من جانب الرؤية الوظيفية للحضارة فيبدو من المفيد استعمال نظرية التحدي والاستجابة (لصاحبها المؤرخ والمفكر البريطاني الشهير أرنولد توينبي) وهو تحديد يبدو مميزاً، حيث التاريخ يطرح لإنسانه تحدياً ما (بمعنى ظروف زمانية ومكانية مشروطة تاريخياً) عليه أن يقوم بالاستجابة لها وتقديم فعل حضاري يتناسب والظرف التاريخي؛ ومن هذا المنظور الوظيفي يجب أن يكون منظارنا للغرب الذي حددنا منذ قليل وحدته التحليلية فيه وهي الحضارة، فنحن أمام حضارة غربية كان لها تاريخها الذي طرح تحدياً معيناً (من دون أن نغوص في حيثيات ذلك التحدي، فهو حتماً موجود بالنظر إلى مآل هذا التاريخ الذي يفقأ العين ماضياً وراهناً) قام إنسانه بالاستجابة له؛ فهي نظرية تؤدي أساساً إلى تفكيك الرؤية الجوهرية للحضارة الغربية ويجعل منها نتاجاً تاريخياً وإنسانياً خالصاً يمكن التعامل معه بإيجابية، ومن ثم يمكن الحديث عن مجاوزته.

إلا أن الأكيد هو كون التحدي والاستجابة مقولة مضغوطة تحتاج إلى تفكيك؛ فلا شك في أنّ التاريخ يفرض على الإنسان تحدياً في الزمان والمكان، فسمة التاريخ الأساسية التجدد والاستمرار اللامنتهي، أما الاستجابة الإنسانية للتحدي فمسألة ظرفية لا يشكل الاستمرار سمة أساسية لها؛ إذ ترتبط بوعي الإنسان لذلك التاريخ وتحديه أساساً؛ فلازمة استجابة - تحدٍّ هي أولاً وعي بالتحدي واستشعار له في أي لحظة حضارية، حيث يبقى البذرة الأساسية التي يمكن للإنسان أن يتجاوز حاصل وجوده إلى مأموله بها، وقبل ذلك الحصول الإمكاني للمثال الذهني الذي هو الوعي التاريخي نفسه والذي يتجسد في إطار قيم يتم العمل من أجل تحقيقها عملياً.

فالوعي التاريخي إنما هو حصيلة ذهنية لجدلية العلاقة بين العقل والتجربة الاجتماعية فردياً والتجربة التاريخية اجتماعياً، رابطاً الإنسان بماضيه المتحقق ومستقبله المنظور من خلال نموذج تاريخي متحقق فعلاً يكون متجاوَزاً في المستقبل، والكلام على التجاوز يعد معطى موضوعياً في جانبه التكويني للحضارة فالملاحظ أنه قد توسعت رقعته؛ فمن حضارات ذات رقعة محدودة مثل الحضارات البابلية والفرعونية واليونانية والمايا والكونفوشيوسية،...إلخ ذات الرقعة الجغرافية المحدودة إلى حضارات أوسع تضم داخلها عرقيات عديدة يبدو مفتتحها حضارة الإسلام، فنجدها مكونة من العرب والفرس والترك والبربر والكرد والهنود ثم البلاقنة والزنوج والمالويين، كما في حضارة أوروبا المكونة من الجرمان والإنكليز والغال والسلاف والفايكينغ،...إلخ؛ وما تقسيمات هنتنغتون للحضارات وافتراض دخولها في إطار صراعي (الذي يبدو أنّ مقاله الشهير المنشور في الإكونوميست يهدف للتأسيس الذهني له أكثر من كونه تنظيراً للحاصل) إلّا نكوص جاء في شكل ظاهرة إعلامية مستحدثة تم سحب حداثتها الشكلية على مضمونها.

في الوقت الذي يبدو أنّ الوجهة الحضارية ينحو بها باتجاه الوحدة والتعايش السلميين في إطار التعدد على الرغم من أنّ الأمر قد يبدو خلاف ذلك؛ لكن التأمل في جوهر المضمون الحضاري الذي هو الدين سواء تجلى ذلك أم خفي يرينا كيف يتجه في تجليه الجامع للديانات السماوية الذي هو الإسلام الفطري الإبراهيمي إلى وحدة الديانات السماوية هذا فضلاً عن الديانات الإنسانية وأشهرها الكونفوشيوسية.

فالتحدي الحضاري الراهن هو هذا الوعي نفسه بالتحدي المفروض علينا بما هو معطى تاريخي مشروط بنيوياً والمستمد من الرؤية التاريخية للحضارات في تطورها، والتي تحيلنا إلى النموذج المستقبلي المتحققة بعض شروطه الباطنة، والتي تبتعد عن التزوير الإعلامي الذي يضاد هذا التوجه ويزرعه وهماً في أذهان البشرية قاطبة، بوسائل كان يفترض بها أن تحيلنا على زرع روح الانفتاح والتعارف الحضاري، على أننا لا ننفي الدور الذي تؤديه تلك الوسائل في الواقع البشري وما ستؤديه مستقبلاً.

وكذلك كان الإنسان الغربي يرى في سننية التطور الحضاري حين حاول الصعود واستشعر التحدي فوهب حياته في مجاهدة التحدي (تحدي الغطرسة والسيطرة الكنسية) وفقاً للمسيرة الحضارية وتوقيتها آنذاك، فالحقيقة الأساسية التي غابت عن أذهان دعاة التحديث راهناً هي كون الهبَّة الحضارية ترتكز على معاناة استجلاء ذروة التقدم الجوهري في الحضارات جميعاً، وكذلك ألم تحقيق مثالية الإيمان وسط لفيف من رواسب الهجين التلفيقي للقراءة العضينية للحقيقة الدينية والذي غالباً ما يكون ملوثاً بمقاصد النفوس القاعدة إلى مكونها الأرضي (كما يقرر ذلك علي شريعتي حول ثنوية خلق الإنسان في مؤلفه القيم (الإنسان والإسلام).

وميزة التحدي المعاصر كما أسلفنا تأتي متجاوزة للتحديات التي رفعها بناة الحضارة السابقة، الأمر الذي لا يبرر سعادتنا بكوننا أصحاب عصر جديد أعلى مستوى من سابقه ومن كان يعيش إبَّانه؛ فهذه عقدة كذلك يجب التخلص منها حين النظر إلى المستقبل القريب والبعيد، وقبل ذلك وبعده إلى كوننا لم نستطع إلى حد اللحظة تحقيق أمرين: أولهما هو فشلنا في استلهام الروح الحضارية التي اكتنفت الرعيل الأول من حملة الإسلام، ولا أدل على ذلك من الموقف الانبطاحي والانبهاري للمجتمعات المسلمة أمام الحملات التي تجتاحه على اختلاف أصعدتها بدءاً بالسياسة والاقتصاد مروراً بالإعلام وصولاً إلى العلوم والفنون، وثانيهما هو فشلنا في استجلاء الأبعاد الجوهرية للظاهرة الحضارية الغربية، ولا أدل على ذلك من سوء التعامل مع معطياتها الموضوعية المادية والمعنوية، أقصد عدم حذق التعامل مع المنتج الصناعي الغربي والمقوم السلوكي له للحضارة نفسها، وهذا بالمحاكاة غير الواعية المنطلقة من الرؤية التجوهرية كما نبحثها في محاولتنا هذه، فوجود عقدة من مثل تلك يتسبب في تجميد المسعى الحضاري الجوهري الذي هو أساساً التناغم مع حركة التاريخ المستمرة فحسب.

فالظن بترابط المعاني بالكلمات (تحدٍّ - استجابة مثالاً) دون التسليم بالتوسطات الجدلية للمعنى (والوعي هو المعنى المتوسط للتحدي والاستجابة)، إنما هو السبب الرئيس في كل التخبط الذي حدث ويحدث خلال مسيرتنا بعد سقوط حضارتها إلى غاية الآن؛ كما أنّ التركيز على تلك المعاني دون إلقاء بال للكلمات خاصة ما كان منها رموزاً توجيهية دينية خالدة ـ سواء بتحريفها نفسها أو تحريف مقاصدها ـ أدى إلى النتيجة نفسها، أما قمة التخبط والمراوحة فهي محاولة التوفيق بين الموقفين المبالغ فيهما (موقف المعاني وموقف الكلمات)، فهو قمة التعبير عن الأزمة حين رامت المحاولات التوفيقية النجومية والسلطان الروحي الذي كان سبب الداء الأول، وهو ما أدى إلى بلورة رؤى بلغت حداً متطرفاً في المبالغات والمفارقات.

فالهبّة الحضارية مبدؤها وقدة الوعي الذي يكتنف إنسان الحضارة، وهي الوقدة الدينية التي تقوم بتفعيل المركب الحضاري المكون من الإنسان والتراب والزمن كما يقرر ذلك مالك بن نبي في شروط النهضة؛

فالسؤال الآن هو: كيف السبيل إلى الهبّة الحضارية في ظل ما ذكرنا من تغيرات في بنية الحضارة التكوينية المتجهة نحو الوحدة، التغير الذي فرضه مسار التاريخ؟ أي ما خصوصيات الهبة الحضارية المرتقبة في ظل الاختلاف الظرفي الحضاري؟ إنّ الكلام والغوص في سبل الهبة بحث في الوسائل المتاحة لاستغلالها أمثل استغلال وصولاً إلى الفعالية الحضارية ـ حسب مالك بن نبي دائماً ـ التي إنما هي أساساً تفعيل للوعي التاريخي الذي يبقى جامداً ما لم يتم تحديثه وتحييثه؛ وأما التحديث هنا فنطرحه بمقابله الأجنبي (actualization) [الفعَّالية] عوضاً عن مقابله (modernization) [الحداثة] بما يشير إلى التفعيل الذهني للأفكار التي يقذفها الوعي في ذات الفرد نظراً وتحييها أي تحويلها مباشرة إلى فعل عملاً، إذ تنخرم كل دعاوى التحديث التي يدل عليها اللفظ الثاني بما هو استصدار للعهد الأنواري الأوروبي داخل المجال الحضاري العربي الإسلامي بتفكير تجزيئي (قياسي) مستحيل التحقيق.

فهل يعقل أن نتصور في اللحظة الراهنة الإنسان الأوروبي عندما كان يفكر في نقل أي مفهوم مركزي أو حتى الدين نفسه عندما استعد لرفع التحدي أمام التاريخ إلى محيطه الحضاري؟ كما أنّ طرح سؤال في هذا المنحى مهم جداً، فهو دليل لنا في البحث، في ماذا كان الغرب يفكر أن يفعله عندما بعث نجباءه/ أو جاء نجباؤه إلى الأندلس، آخر معاقل الازدهار الحضاري في حضارة الإسلام وبلاد الإسلام عموماً ليتعلموا الفلك والطب والفيزياء والفلسفة والمنطق، وصولاً إلى ثورتي كوبرنيكوس وغليلي؟

لا شك في أنّ الدافع كان ربما هو اعتقادهم أنّ فعلهم ذلك هو محض عملية استرداد للموروث اليوناني في إطار روح عقيدة دينية كانت تفعيلاً للإصلاح الديني البروتستانتي؛ فيبدو أنّ تلازم الهبة الحضارية والإصلاح الديني يتأكد بمؤلف ماكس فيبر الشهير الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية، فهو محاولة في فهم ارتباط الديني المجدد (بفتح الدال) بالدنيوي الحديث (وهذا بتشديد على كلمتي "المجدد" و"الحديث").

لكن ألم يكن حرياً بهم أن يمموا شطر اليونان؟ فلا شك إذن في أنّ للزمن والرقعة الجغرافية التاريخية (الزمانية المكانية) وإنسانها ووعيه التاريخي (حضارة الإسلام آنذاك) الأثر الأعظم في إحياء التراث والحفاظ عليه، رغم أنه ليس مالك أسسه ومبادئه (أقصد التراث بما هو إنتاج إنساني)... إذن فالعبرة بالنتائج، أما المسألة الغامضة هاهنا فهي في الكيفية المنتهجة للنقل الأمين للتراث الحضاري، وكذلك الحالة النفسية التي تكتنف الإنسان الناقل من شعور وإحساس كوني دقيق بحدوث هوة بين المستوى الذي بلغته الحضارة المنقول عنها ـ أي الحضارة الآيلة للأفول ـ أوجها وذروتها ومآل تلك الحضارة عند أفولها، إحساساً يشير إلى استشعار داخلي (يتجسد في شكل قلق وجودي ومعرفي) بواجب حمل المسؤولية الحضارية لاستمرارها وتقدمها، دون أي نكوص ورجوع عن الذروة الحضارية يتسبب في دفع الإنسان لضريبة التقدم مرتين، بمعنى أن يعمل الإنسان

الناهض على استكناه أقصى ما وصلت إليه الحضارة السابقة دون أدنى تفريط في نقل أقصى نقطة وصلت إليها ربحاً للزمن وضماناً للسير على السكة السليمة، ولنا في الشاعر الألماني غوته أفضل أمثولة عندما كتب النشيد المحمدي مشيداً بدور الشرق في بناء حضارة الغرب وحلمه في آخر حياته بأن يعيش مهدهداً نفسه بين الشرق والغرب؛ وهنا برأيي تأتي أهمية طرح الفيلسوف مالك بن نبي للمسألة الحضارية على أنها مشكلة أفكار.

والتوقف عند مشكلة الأفكار ـ بما هي تناه في الدقة التحليلية للأمور ـ هو مسألة عظيمة القيمة؛ فلو فرضنا أنّ الأفكار التي ظهرت منذ بدايات النهضة في شكليها النظري (أعمال ابن خلدون مثلاً في القرنين الرابع عشر والخامس عشر) والعملي (حركات التحرر الوطنية في القرنين التاسع عشر والعشرين) كانت تتوخى الدقة والبحث عن الحقيقة في كل ما تطرحه من أفكار لا شك في أنّ الحال الحضارية الراهنة ستكون مختلفة.

لكن لو واصلنا تراجعياً إلى الوراء وسألنا عن منشأ حضارة الإسلام وما اكتنف بداياتها التي لا شك في أنها كانت كلاحقتها روح عقيدية دينية بالدعوة المحمدية التي ابتدأت بدعوة الأقربين في إحالة إلى أولوية إصلاح الخصوصية الاجتماعية لأي حضارة، ومن ثم الانتقال بعد ذلك إلى تبليغ الآخر بروحية الفتح تماماً، كما تطورت الدعوة المحمدية فوصلت إلى الفرس والبربر وغيرهم، قبل أن ترتكس على نفسها في واقعة صفّين، وتتحول إلى أشلاء جسد جريح جراح الموت الذي وافاه بسقوط الدولة العثمانية.

أما تواصل الإسلام الفكري مع اليونان وغيرهم من ذوي الفضل في تطوير التراث الإنساني عن طريق ابن رشد والغزالي وابن سينا والفارابي والمواجهات الفكرية التي أغنت الموقف الثقافي الإسلامي فجاء نتيجة لذلك الإصلاح المحمدي الداخلي الذي عمل أساساً على إذكاء وعي التحدي الحضاري في الأذهان، وهي القضية الأساسية التي اكتنفت الجهد المحمدي الذي يقوم فقهاؤنا اليوم بقتله بمراوحتهم لشكل ذلك الجهد المؤسس على الرمز (ومعلوم أنّ الرمز ليس شكلاً يمكن التعرف إليه بأذهان خالية من أي حيرة وجودية ولا معاناة وجدانية) منتهين إلى محاولة رسم حدود الإيمان وتطبيق الدين وهم فرحون بما لديهم، دون اكتراث وأدنى مساءلة لمدى ما يفرضه التحدي الظاهر اليوم عليهم من أجل إحياء الدين عملاً.

يبقى أن نعيد الإشارة إلى خصوصية اللحظة الحضارية الراهنة لنوضح أنه افتراض لنهاية فكرة التداول الحضاري سقوطاً وصعوداً وبداية عهد حضاري موحد ليس فيه قوي ولا ضعيف تتكيف فيه المعطيات الإنسانية برمتها لكن دون توحيد قسري، حسب الإنسان فيه وضع الأسس العقلية والسلوكية في التوجه التاريخي المفترض نفسه، تناغماً مع حركة الوجود.

فالحديث من كل فكر هو خضوعه للتفعيل الواقعي بعد استحضاره في الوعي مهما توغل في التاريخ؛ إذ العبرة بالحقيقة الواقعة التي قد تسترجع أي أمثولة تاريخية ـ بغض النظر عن قيمتها التي تستمد من النموذج ذاته ـ ليتقرر لدينا أنّ الحداثة هي تفعيل النموذج تفعيلاً صرفاً، يبقى بعد ذلك أساس مهم أهمية التحديث نفسها وهو مسألة المعيار القيمي الذي يميز بين قيم الحق والباطل والخير والشر والجمال والقبح، وقبل ذلك وبعده هو مدى تلاؤم النموذج التاريخي للظرف الحاضر الذي يراد إعادة إنتاجه فيه.

يأخذنا بحث ذلك ـ بعدما بحثنا مفهوم التحديث ـ إلى مفهوم المحايثة أو التحييث (immanence) المخترع أساساً بدلالة تمركز الإنسان للكون، بمعنى حلولاً لفكرة العقل محل فكر الإله وبرؤية إطلاقية سكونية تجميداً لأي تعاطٍ إنساني حضاري بديل عن فكرة اللوغوس المؤسسة للفعل الحضاري الغربي، أما تفعيل مفهوم المحايثة (بما هو إعمال لمفهوم التحديث المتحدد لدينا آنفاً) فيرتبط بنقله إلى المجال التداولي الحضاري كمعطى قيمي متفرد (وهذا لا يناقض اعتراضنا على أرخبيليّة التفكير الذي بينا أساسه القائم على مفهوم الاستصدار المبتذل للمفاهيم من قبيل مفهوم الحداثة المركزي) بتفكيك التمركز الإطلاقي الجامد وتحويله إلى التمركز النسبي داخل الظرفية الزمانية والمكانية ذات الطبيعة الحركية المستمرة، وهذا لتحقيق مغزى إدراك الوعي التاريخي بواسطة جدلية العقل والتجربة الاجتماعية؛ ففكرة المجال التداولي لا تستساغ إلا بكون المفاهيم المستمدة من المجال التداولي الغربي إنما هي مفككة أصلاً في الواقع الحضاري المنقولة إليه دون ادعاء خطابي مبالغ فيه، فالقضية تصبح استمداداً معرفياً داعماً للموقف الحضاري الذي يشرئب في عائده المعرفي دائماً إلى الكوني والكلي.

وأما كون المحايثة معياراً بعد أن حددنا معناه داخل المجال التداولي الذي يجعل من الإنسان مركزاً للأحداث الكونية وليس للكون، فهو موقف أخلاقي يقرب من مفهوم الإنسان الخليفة بعدما كان يدل على الإنسان الإله ضمن مجال تداولي مغاير، مما يمنح للإنسان حالة شعورية بدوره في المسيرة التاريخية الحضارية تؤمنه وجودياً بقدر ما تقلقه وجودياً عملاً على مقاربة قيم الإسلام.

وكذلك يفعل القرآن حين يطرح في كليّته المعنوية المرتبطة بالزمن بذكر الماضي (التجارب النبوية وغيرها) والحاضر (المعاني والظواهر الكونية الثابتة) والمستقبل (يوم القيامة ومصير الإنسان) وما يطرحه كذلك في كليّته اللغوية المرتبطة بالزمن اللغوي حين يأتي الماضي والمضارع ضمن الزمني الحقيقي (الماضي الحاضر المستقبل) الواحد فيطرح القرآن بذلك قمة مفهوم التحديث لدى قارئه، فعندما يتلو الفرد الآيات المرتبطة بيوم القيامة مثلاً إنما يتفاعل (في الحالة التدبرية) في وجدانه بحدث مستقبلي يستجلي حقيقته بانفعاله به في الزمن الحاضر، وهذا يفسر لنا حقيقة قرآنية أساسية هي كونه خطاباً يحمل انطباق الحقائق الكونية على

أعمال البشر؛ فيكون المؤمن إذ ذاك قد عايش حدث القيامة قبل حدوثه بما يعود بالنفع عليه دنيا، حيث عدم انطباق الحقائق على الأعمال كما يقرر القرآن نفسه في مسألة الإمهال قاذفاً الوعي بها في ذات الفرد، وآخرة بما هو انطباق كامل للحقيقية على الأعمال بآلية الحساب والجزاء حين يجد البشر ما عملوا محضراً بين أيديهم.

ختاماً؛ لقد جرنا البحث في شروط التحرر الحضاري وكيفيته والسبيل إليه لغاية اللحظة إلى الحديث عن واقع الأمّة، إلى الكلام في شأنها الفكري كونه النهاية والبداية؛ النهاية المخيالية للمجتمعات والبداية المخيالية للمجتمعات نفسها في لبس من ثوب جديد بعد ارتفاعها إلى أذهان النخب الفكرية؛ إذ تبقى المسؤولةَ الأولى في مجموعها وباختلافاتها عن مدى تخلف وتأخر مجتمعاتها إلى جانب باقي النخب، حيث الواقع سيعاد إنتاجه على يدها تماماً كما استلهمته وأعادت إنتاجه وتوجيهيه؛ إذ يصبح السؤال في هذه المرحلة من البحث دائراً حول أداء هذه النخب ومدى تحررها من مخيالها الذي تبقى محتجزة داخله ما لم تسع جاهدة إلى التحرر من ذاتها فتراوح في فلك اجترار مخيالها في أبخس مظاهره؛ فهل على المفكر البحث في كيفية التعامل مع الآخر متكئاً على فكرة الكلي؟ أم عليه أن يفكر في كيفية الانطلاق الحضاري مغمض العينين معتمداً على فكرة الخصوصية؟ أم عليه أن يعتمد في بحثه عن الهبة الحضارية على الماضي برؤية تاريخية؟ أم باعتماده على الحاضر بنظرة ظاهراتية ترى الأمور بكونها محض وقائع صرفة؟ كل هذه الأسئلة وكل جواب عن هذه الأسئلة سيبقينا حبيسي الرؤية النخبوية لذاتها ما دامت هذه المحاولة محاولة نخبوية في ذاتها، كما لا يمكن لها أن تجعل من الشعبي معياراً لها لأنه لا يرتقي إلى حكمة السؤال المعرفي الحضاري إلا بما هو استدلال بمخياله عن نفسه؛ فماذا إذن: هل نتخذ من بعض الأحداث السياسية المهمة رموزاً للتحولات؟ هل نتخذ من حدث 2001/09/11 مادةً للتحليل الفكري والمنظور الحضاري؟ أم أنّ جمع الحضاري في حدث واحد يتخذ إعلامياً صفة العالمي هو انجرار ساذج وراء سراب الدعاية والخطابة تاركين وراءنا ذلك السير المتراوح بين البطيء والسريع لمجتمعات العالم المختلفة في أقاصي العالم وأدانيه ومشارقه ومغاربه في انسيابية سننية هادئة بعيدة عن التهويل؟ كل هذه قد تعتبر استشكالات مختلقة تجعل من الحبة قبة أو تستعجل الأمور بإساءتها للتقدير ليمسك التاريخ بتلابيب عزيمة أصحابها وسجنها وثم إعدامها، ولا شك في أنّ أي محاولة لتقسيم الأعمال بين هذا وذاك للقيام بهذا العمل أو ذاك إنما هو ضرب من الصبيانية الساذجة في التعامل مع القضايا التي لا تقدر عليها إلا بما هو تصريف للأمور عنها وإما لاكتساب السلطان، هنا تصل المعضلة بصاحبها صاحب الوعي المتقد المستعد أتم الاستعداد للإسهام في الهبة الحضارية إلى ذروة جملته العصبية راسية به إلى سواحل الجنون الأعظم؛ وما هو الجنون الأعظم إلا الجنون الذي يصر عليه صاحبه.

لكن لا شك في أنّ بين الجنون الأعظم والإنسان الأعظم شعرة الروح فقط، بقول آخر: رؤية حضارية قال عنها مالك بن نبي إنها مشكلات الواقع أساساً وليست قضية نظرية.

رابعا- الإنسان بين الفعالية الحضارية ومسألة التفكير الديني

"المعادلة الاجتماعية" مفهوم نظري لا يتصل بالواقع إلا بواسطة الدارس أو الباحث الاجتماعي خاصة، وكل من له اشتغال بمعرفة الواقع الإنساني عامة، لذلك فالمشتغلون بفقه الواقع هم المخوّلون بمحاولة "إدراك" المعادلة الاجتماعية من حيث كون سعيهم يستهدف معادلة الوعي الإنساني بالواقع الموجود والناتج عن أسباب وقوانين موضوعية تحكمه.

فالمعادلة من العدل وتحمل دلالة المساواة والموازنة كما يرد ذلك في الذكر الحكيم {الرَّحْمَنُ، عَلَّمَ الْقُرْآنَ، خَلَقَ الْإِنسَانَ، عَلَّمَهُ الْبَيَانَ، الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ، وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ، وَالسَّمَاء رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ، أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ، وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ، وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ}[سورة الرّحمن، الآيات 01-10] حيث ارتباط كل البيان بالحسبان والميزان؛ فتَرِد من الآيات السالفة الكثير من المعاني والإشارات التي لا يمكن أن تشملها إلا دراسة تختص بمدخل سورة الرحمن، حيث سنقتصر هنا على دلالة ارتباط البيان بالميزان في إطار بحثنا مفهوم المعادلة الاجتماعية؛ إذ إنّ التأويل الممكن اعتماده هو الأمر بإحداث توازن بين وعي الباحث والمشتغل بالمعرفة والواقع المجتمعي والإنساني، حيث التماهي بين "متوهّم" الباحث و"حاصل" الحقيقة الواقعة أو تحقيق أكبر تقارب ممكن بينهما؛ حتى يصير "وهمه" يحمل وزن ذلك الواقع وكثافته.

والنتيجة المرتجاة من كل ذلك هي أن يخوّل المفكر لأفكاره الأثر على الموضوع محل الدراسة أو بمصطلح مالك بن نبي نفسه تحقيق "الفعالية"، كونها الإشارة الكافية بأنّ الباحث يتوهم الواقع على صورته الصحيحة، فكيف إذن يحصّل المفكر الأفكار الفاعلة التي تحمل وزن الواقع وكثافته؟

لا شك في أنّ فاعلية أفكار المثقف تعني فعالية المثقف كونه إنساناً، وبالتالي فإنّ الأمر مرتبط بالإرادة الإنسانية داخل النمط الحضاري الذي وضعه مالك بن نبي في إطار معادلة مفادها أنّ الحضارة هي نتاج تفاعل الإنسان مع التراب والزمن، لأنه لو استطعنا اختزال المعادلة لأصبحت الحضارة هي الإنسان على الأقل من حيث كون دوره محوريّاً في المعادلة، ومردّ ذلك أنّ الإنسان هو العنصر الوحيد الذي يملك "الإرادة" مما يحيل العنصرين الباقيين إلى تلك الإرادة نفسها، هذا إلا إذا اعتبرنا الإنسان ضمن المعادلة مجرد وجود كائن بيوتاريخي مفصول عن إرادته، وهنا تحديداً يأتي دور الفكرة الدينية لتضفي المعنى ليس على الوجود الإنساني فحسب بل لتؤدي دور التفعيل بين عناصر التركيب الحضاري؛ فهل طرح إذن مالك بن نبي مفهوم الإنسان ضمن المعادلة معزولاً عن وجوده المعنوي الديني المؤدي إلى الفعالية أم أنه طرحها كونه كائناً طبيعياً يخضع فقط لعوامل التاريخ والمادة؟

لا تهم الإجابة المباشرة هنا بقدر ما يعنينا نتيجتان نستنتجهما من السؤال نفسه هما أنّ المعنى لا يمكن أن يفارق الوجود سلباً أو إيجاباً، وأيضاً التسليم بأنّ الفكرة الدينية هي مصدر الفعالية الحضارية؛ وأنه من غير الممكن أن يتم السعي إلى تحقيق المهمة الحضارية (محاولة النهوض) التي تكفلها الفعالية من غير التوفر على مقوّم الدافعية، فلا يمكن بحال الوصول إلى غاية أمر ما أو حتى البداية فيه دون توفر الدوافع والحوافز الحضارية التي تستمد وجودها من الفكرة الدينية المفعّلة للصورة الحضارية التي أبدعها مالك بن نبي؛ لذلك فإنّ الدافع يتوسط الفكرة الدينية والفعالية؛ وهكذا إذن تبقى الفكرة الدينية المبدأ الذي يحدّد المنتهى والذروة الحضارية التي تفتح الممكنات أمام "الإنسان الحضاري طبيعةً" (أي من حيث كون الحضارة تلازم الإنسان مهما كانت درجة رقيّها أو انحطاطها).

ومن ثم فإنّ تحديد ماهية الفكرة الدينية التي تحمل في جنينيتها الكمون الحضاري كلّه هو السؤال الأهم بعد سؤال الفعالية، حيث هنا يتأتى دور "الفكرة الدينية" بشكل عام ومن ثم مستوى وطبيعة "التفكير الديني" وأهميته التاريخية في صياغة إقلاع حضاري خال من المعوّقات والمعطِّلات التي تقف حائلاً دون الانطلاق نفسه، لأنّ الحضارة ليست "بارومتر" يحدد المستوى الحراري لإنسان الحضارة بشكل يومي ولحظي، بل هي بنية نفسية اجتماعية تكتنف محيطاً جغرافياً وتاريخياً هائلاً، أي مجتمعات وعدة أجيال.

يقدّم محمد إقبال ميزاناً حضارياً ثانياً هو "التفكير الديني"، لقياس حضور العقل داخله عن طريق مدخل "التجديد" بما هو حاجة حضارية. والسؤال هنا هو هل يمكن للفكرة الدينية كما طرحها مالك بن نبي في معادلته الحضارية كمفعّل للتركيب الحضاري أن تضمن التفعيل دون اعتبار طبيعتها ومدى تطوّرها واستجابتها للعقل؟

أفاض إقبال في بحث مفهومَي الزمان والمكان باعتبارهما البعدين الفلسفيين لملكة التجديد الديني، وهما عاملا التراب والزمن في المعادلة البِنَّبَويَّة (نسبة إلى مالك بن نبي) وطبيعة المقاربة هي التي أوجبت الاختلاف الاصطلاحي، فهما بلا شك يقصدان من العنصرين مفهوم "المادة" الذي يمثله كل من (المكان والتراب) و"الروح" الذي يمثله (الزمن) لديهما؛ وبحث ماهية الزمن في هذا السياق أمر غايةً في الأهمية، كون أساسه الظاهراتي يتمثل في إطار "تجليات" كونية تمتد من تعاقب الليل والنهار، ووصولاً إلى الزيادة في الخلق بحسب الآي القرآني الوارد.

فالحضارة إذن هي الوجود الحاصل من التعاقب والزيادة في الخلق، أو هي النمط الثاوي في كل من موقفي الإستاتيكا والديناميكا الاجتماعيين لأنّ الأس النفس اجتماعي يبقى ثابتاً لدى الأفراد الذين يقومون بإنتاج وإعادة إنتاج موقفي طبيعة الاجتماع ضمن المستوى العقلي للفكرة الدينية؛ ولا شك في أنّ الحديث عن فكرة دينية توافق العقل جملة وتفصيلاً هو ضرب من الخروج عن منطقها الذاتي الذي يأخذ بعين الاعتبار منطق

التركيب النفس اجتماعي النابع من أصول البشر الرمزية والمتخيلة التي تعبّر في النهاية عن الرغبات الظرفية لإنسان المرحلة؛ فيبقى أنّ الرغبة الظرفية هي المجال الحيوي لانبثاق الوظيفة الرمزية والمتخيلة، كونها ملكة إنسانية داخلية لها تجلياتها الفعلية في سلوك الإنسان أو قل التفاعل الجوّاني للذات البشرية تماماً، بنمط التعاقب والزيادة نفسه الذي له تجلياته الظاهرية خارج الجوهر الإنساني أو قل التفاعل البرّاني لتلك الذات نفسها، الأول ممتد في الماضي بقدر ما أن الثاني مشدود إلى المستقبل؛ أقصد أنّ الماضي يتجلى في الفعل الإنساني كآخر ظهور للماضي ضمن الحاضر وأنّ المستقبل تظهر أول تباشيره الظاهرية في الطبيعة.

خامساً- محاولة في تأصيل العمل الحضاري الإسلامي

تجدر بنا في البدء ملاحظة تاريخية هامة قبل الدخول في مناقشة مفهوم العقل وحضوره في البناء الفكري والاجتماعي الإسلامي المعاصر؛ وهي أنّ الفكر الإسلامي لم تتح له فرصة السعي الجاد للتأسيس لمنهج حضاري نهضوي إلا بعد نضوب العقل الحداثي الغربي وتآكله عبر انكشاف أوهامه المركزية سواء عبر النقد الحداثي نفسه أو من خلال الدعوة إلى نفي العقل ونسف مركزيته ومسلماته.

فالعقل الأنواري كانت له مسلمات أساسية ولدت في النهاية أيقونة كبرى لم تكن في النهاية إلا أسطورة اكتشفها العقل ما بعد الحديث؛ فأحدث ردّات فعله التي سنأتي على توصيفها بعد أن نقوم بمحاولة ترسيم تقريبي لأسطورة العقلانية رغم المحاولات التجاوزية التي كانت محكومة بنقد ديني انطلق من المبادئ المسيحية نفسها وهي الديانة المحرفة والمتجاوزة بالإسلام، وهو ما انتهى بها إلى نسق معرفي لم يكن أمامه سوى أن يعلن موت الله عبر نهايات نيتشه الفلسفية والترسيمات الوجودية التالية له.

فالتنوير الأوروبي أنتج أعداء للأيقونات سبّلوا أنفسهم لمحاربتها تماماً كما كانت الوضعية ورائدها أغوست كونت حسب تحليلات السوسيولوجي الفرنسي دوران جيلبير الذي يبدو أنه كرّس لإعادة استكشاف تجليات الخيال في بنية العقل الأوروبي وكشف التداخلات بينه وبين "العقول الأخرى" على مسلّمة أنّ توظيف الخيال للصور الرمزية ليس إلا جزءاً من عمليات ذهنية إنسانية ما كان له ليقوم بمحاولة إقصائها اللهمّ إلا عبر الوعي به وتهذيبه من خلال عمليات المراجعة والنقد للوصول إلى تحقيق خيال يتوافق ومعطيات العقل؛ كذلك لم يكن أمام كانط (إبّان تشكيل العقل الحداثي) إلا أن ييأس من البحث الميتافيزيقي ويقتصر على وظائف العقل في تجلياته النظرية والعملية.

إذ إن مراجعات دوران تتسم بطابع حضاري وكوني يدرس فيها التداخلات والتقاطعات الفكرية بين غرب ما بعد القطيعة مع الكنيسة والكنيسة نفسها والديانة اليهودية، وكذلك حضارة الإسلام، دون أن يُغفِل العهد

اليوناني في محاولة منه لتفكيك البنية المركزية للعقل الأوروبي على ذاته النافي للآخر والمستبعد له والناكر لعرفانه، وطبعاً لا يمكن أن تكون جهود جيلبير- وآخرين نذكر منهم الفيلسوف اليوناني المعاصر كورنيليوس كاستورياديس الذي حاول إخراج النسق الأيديولوجي الماركسي من اجتراره المبتذل على الدوام فألّف التأسيس الخيالي للمجتمع من المنطلق الماركسي، فاكتشف وجهي أنطولوجية الإنسان الذي لم يكن ليقتصر على بعد واحد، فقرر أنّ الجانب الذي لا يمكن كشفه عبر الدرس العلمي واسع جداً بالمقارنة مع ما يستطيع كشفه - من أجل زرقة عيون الإسلام أو غيره سوى ما كان في الإطار "النفعي"، لكن هذا يجعلنا نتساءل ما هي الآفاق التي يمكن أن يفتحها نسق مستحدث يراجع أعتى المفاهيم الغربية جموداً غير الاعتراف بالآخر واحترامه؟ فلا شك في أنه لن يكون ذلك الموقف الهروبي في المذهب البراغماتي الذي تأسس خارج المجال الجغرافي الأوروبي على يد شارل بيرس وجون ديوي ووليم جيمس، والذي يعدم الفكر والمعرفة كشق أنطولوجي من دونه العدم، للتعامل مع محض الواقع، أو قل "الروح المخبرية" كتجلٍّ يكشف محاولة العقل الغربي التخلص من بداياته الفكرية ونهاياته على حد سواء، كونه في العمق الشفاف فرار استكباري يكشف عنه الموقف الشيطاني من السجود لآدم، وهو هنا يكشف عن فرار الغربيين من الاعتراف بالآخر واحترامه.

وما قد يبدو نزوعاً نحو ذلك - الاعتراف بالآخر واحترامه - هو ما يتجلى في النزوع ما بعد الحداثي الذي افتتحته أعمال معمارية هندسية حاولت التخلص من التجانس في البناء الغربي بمطالبتها بحق الانصراف نحو الإبداع التلقائي، وقدم لأسسه الفكرية جون فرنسوا ليوتار في الوضع ما بعد الحداثي، بما يمكن عدُّه وجهاً آخر لحداثة "فائقة" على حد عبارة علي حرب أو "صدى" لها - كما ألف الدكتور رضوان زيادة في ذلك كتاباً كرّس للنخب العلمانية علها تراجع نفسها بانسياقها الكامل والدائم وراء مبدعات الغرب الثقافية -، بما يمكن إجمال ماهيته في محاولة التحرر من الوصول إلى مقترح وحيد الأمر الذي يدعو إلى الاقتناع بالاختلافات الثقافية للآخر؛ وهو الوضع الذي ظهر كرد فعل على خيبات الأمل من الحداثة ووعودها، حيث انتهى إلى هلامية قيمية أتت على الأسس العقلانية فتحولت إلى اللاعقلانية وإعدام المعنى من النص عبر فكرة (الاخترجلاف) أو إرجاء تحديد معنى نهائي للنص إيزوتيريا والاختلاف على تحديده إيكزوتيريا؛ لذلك لا يمكن اعتبار هذا "الوضع" خروجاً عن الأسس الحداثية التي أتينا على ذكر أساسها المتمركز على الذات، فما هو إلا حل صادِق تماهى مع جذوره، عكس ما حاول البراغماتيون القيام به، فالاعتراف بالآخر واحترامه يدخل ضمن المسار العميق لهذا التيار المتأسس على اللاعقل والأوهام العبثية.

لقد نحا إذن العقل الأوروبي منحنيات عديدة وعرج تعريجات كبرى بدءاً من الإصلاح الديني مع لوثر وكالفن، بداية من القرن الخامس عشر(حيث تجب الإشارة إلى أنّ الإصلاح الديني في أوروبا تلا الفترة الخلدونية وأعمال ابن خلدون في نهايات القرن الرابع عشر وبدايات القرن التالي التي حاولت دق ناقوس

الخطر منبّهةً إلى الغيبوبة الحضارية التي دخلتها الأمة الإسلامية، وهي الفترة التي اندرجت فيها في سبات عميق تماماً كما حددها مالك بن نبي بفترة ما بعد الموحدين، أي بعد القرن الحادي عشر، إذ لم يكن ابن خلدون فقيهاً كما تظهر أعماله، حيث أوغلت في "واقعية" جديرة بأن نستفيد منها حالياً)؛ وصولاً إلى الثورة الفرنسية في القرن الثامن عشر والتجسيد العملي للعقلانية الديكارتية بشعار الحرية والعدالة والمساواة، وعوداً بعدها إلى انتقاد الحداثة مع آلان توران في نقد الحداثة وأنطوني جيدنز في نتائج الحداثة، ثم خروجاً علنياً عليها في ما بعد الحداثة.

في المقابل الأوروبي... إسلام يتعثّر فكراً وواقعاً: لم يكن الفكر الإسلامي في معزل عن تأثيرٍ أوروبي أكيد فرضته عوامل التاريخ والجغرافيا، فبعد الأنوار الأوروبية وبعوامل داخلية أهمها سقوط الخلافة، بدأت في العالم الإسلامي محاولات إصلاحية انطلقت مع جمال الدين الحسيني الأفغاني بالرد على الدهريين في الهند ومناهضة الاستبداد في مصر منتهياً إلى اقتراح مشروع إسلامي وحدوي بـ"الأستانة"، لكن ورغم كون جهوده لم تلق الاهتمام، بل جوبهت باللامبالاة، إلا أنّ مقولاته ستبقى منجماً يلتقط منه الفكر الإسلامي مبادئ مقولاته الأساسية وتجلياته الإبداعية حسب رؤية عبد الجبار الرفاعي.

فكان أن توقف المسار وانقطع بعوامل اجتمعت ووجّهت المعطى النفسي - الاجتماعي من فقدان لمبررات العمل والنباهة الحضاريين بشكل يمكن أن يفسر على أنه انعكاس فكري أوروبي حدد مسلماته وقناعاته بعدما تلقف الإشعاع الحضاري الإسلامي ليمضي سهمه في غمار الأحداث والتاريخ العالميين كانت له نتائجه على الواقع الإسلامي المستسلم والذي لم يعِ أنه قد سقط رسمياً بانتهاء الخلافة وبدء الاحتلال وعقد وعد بلفور، إذ عليه أن يعيد البناء؛ لكنه ما كان ليقوم بذلك وهو مازال على وقع ماض قريب مملوء بالأمجاد كان له أن يستأنس بها في غمرة حاضر بائس لا ينذر مستقبله إلا عن شؤم كبير، وهي الحقيقة التي لم تصدم إلا أذهان نخبة من الأفراد كان لهم أن يبدؤوا بإنجاز منطلقات ضاوية تكون أنيساً في خريف مسلم أتت رياحه على الأخضر واليابس.

نخبة حاولت استجماع قدراتها الذاتية لرأب الهوة والصدع في النفس المسلمة التي كان يجمعها عمق واحد هو "القابلية للاستعمار"، في وقت كانت فيه الحضارة قد هاجرت إلى فضاء ومجال آخر أتم إنجاز مشروع حضاري تأسس على عزل نفسه وإغلاقها فكرياً بسياج ثقافي شفاف، لم يكن للإنسان للمستعمَر أن يكشف عن حقائق أخيه المستعمِر، إذ كان أمام "وضع ما بعد حضاري" لم يملك فيه قدرة على تحرير نفسه بجدية إلا ما كان ثورات آحاد تشتعل هنا وهناك من حين إلى آخر، فيسهل إطفاؤها كونها تحركت خارج إطار العصر داخلياً، حيث غياب الإجماع والجماعية، وخارجياً حيث الافتقار إلى الوسائل رغم نباهتها الفكرية والروحية

العالية والتي قد نفتقدها اليوم؛ نذكر منها ثورة الأمير عبد القادر الجزائري، إذ ورغم الحكمة الصوفية التي امتاز بها والمرتبطة بفروسية نادرة لم تكن لتفعل شيئاً مع عدو كان فعالاً ومنهجياً في كل ما يقوم به.

هنا يطرح إشكال مركزي نفسه في مسار هذا البحث يحاول معرفة أسباب عدم نجاح المحاولات الفكرية والعملية في التحرير، رغم كونها لم تنقطع عن الظهور منذ بدء السقوط الحضاري الإسلامي، وكذلك تحملت رفع تحدي إكراهات الاستعمار والقابلية للاستعمار على السواء؟

لقد كان بالفعل التحدي الذي ما إن يبصر الاستعمار فيه جدية وإشعاعاً يمكن أن ينعكس على الوعي الاجتماعي المسلم إلا وعمل على إخماده في مهده، كذلك يخبرنا مالك بن نبي في الصراع الفكري في البلاد المستعمرة الذي يجعل من المستعمَرين فرداً وجماعة محلاً للافتتان الداخلي الخفي بينهم؛ فيختلط الحابل بالنابل حتى يفقد الفرد جديته في جهود التغيير والتحرير بالسقوط في مهاوي اليأس والإحباط أمام هول من الهجمات الداخلية والخارجية المدروسة بدقة متناهية، حيث يصوب الاستعمار مدافعه تجاه الفكرة ورائدها، والغريب أنه لا يقوم بمحاولة تصفية الفكرة مجسدة في صاحبها كونه يعلم أنّ نهايته جسدياً هي بداية حياة الفكرة وانتعاشها.

هي تحليلات يقدمها لنا اليوم مالك بن نبي على طبق، حتى نحقق مقاصده التي ربما لم يدرك هو أبعادها الراهنة التي كان يمكن أن نوظفها للتعامل مع قضايانا المعاصرة في المرحلة ما بعد الاستعمارية وفي إطار العولمة وهيمنة القطب الواحد، فقد صار من السهل جداً عليه أن يوجه أنظارنا إلى الجوانب الهامشية باختلاق أحداث وشخصيات تقوم بعمل "المنديل الأحمر" وما الصراع الهامشي حول قضية الإساءة للرسول إلا مثالاً واضحاً استهلك به الغرب الأوقات والجهود التي كان يفترض بها أن تبقى موجهة نحو البناء إن كانت تبني. فقد أصبح تسييس البنية الفكرية والاجتماعية المسلمة سهلاً جداً بأكثر من الانعكاس الشرطي، كون الوعي المسلم نشأ منذ عهوده الأولى مكبّلاً تماماً، عاجزاً عن التحرر من فكر صفّين ـ كما قد أتينا على ذلك في ملاحظاتنا التي قدمناها على مسيرة التاريخ الإسلامي وانعكاساته على العقلية المسلمة ـ والذي غلق كل أفق تخرج به من السياسة، بالإضافة إلى الإعلام كقيمة مضافة تعمل على الاحتياط من أي انفلات من قيود الصراع.

فهذا الحدث وغيره أعراض لمرض قديم هو فقدان مبررات العمل المنطلق من الذات لإنسان مازال حتى اليوم لا يستشعر سقوطه الحضاري، سوى في لحظات يتم استصدارها من الخارج الإسلامي، سقوط لم يستشعره سوى نخبة من الأفراد تمّ الإجهاز على حياة أفكارها كما قدّمنا.

لقد جنى الاستعمار وما يزال يجني ثمار ربح معركته الفكرية التي كان يمكن أن تكون أكبر هاجس يؤرق المفكّر المعاصر، كيف نجح الاستعمار في قتل الأفكار المهددة له؟ وكيف ينجح الآن؟ إنه برأيي ينجح لا

لصراع وجهد يقوم به اليوم إلا على وجه أخفى من ذلك الذي اعترف مالك بن نبي بعدم استكشاف خيوطه الرفيعة رغم اقتناعه بوجودها، وهنا قد يتساءل القارئ لماذا هذا الاستطراد في تحليل بسيط لإشكالية الصراع الفكري؟ كما قد يعترض معترض قائلاً: إنّ الصراع في هذه اللحظة هو صراع شعوب مع الأنظمة، أو صراع فكر شرقي مع آخر غربي، أو ما شابه ذلك.

لكن نقول إنّ ما خسره المسلمون بفعل الصراع الفكري في بلادهم كان فرصة تأسيس تواصل فكري تمتد يده الطولى إلى الواقع المجتمعي محدثاً رجّة في عمقه، وعلى مستوييه: الأفقي على امتداد الجغرافية المسلمة واتساعها خارج أقطارها، والمستوى العمودي بالاستمرارية التاريخية المبنية على التراكم الفكري؛ إنّ تحقق ذلك كان يعني الكثير للأمّة، إذ الفرض الممكن أنه سيربطها بمبدأ وجودها مع كلمة السماء الأولى "اقرأ" (بالاجتهاد العلمي) وصفتها المميزة لها "الأميّة" (بجهاد العالمية)، أمّا واقعاً فقد كان الفرَض كذلك خلق مأسسة فكرية جادة لعقل إسلامي جماعي مستنير بالتجربة الاستعمارية المباشرة إبان عهد الاحتلال، ومرتبطة به نقدياً مع تجربة ما بعد التحرير، لأنها وببساطة ستستوفي إذ ذاك شرط التواصل مع جوهر المرض الذي لم يزل بالتحرير، بل بتواصل أكثر إحكاماً بعده.

هذا بالضبط ما حققه نجاح الاستعمار في الصراع الفكري، إنه فك الارتباط الاجتماعي والتاريخي بين النخبة النابهة التي عايشت الكيد الاستعماري عن قرب، وأخرى نشأت بفعل ذلك منقطعة عن تاريخيتها وذاتها؛ إما بالانزواء إلى الماضي (حيث تشكل العقل السلفي بكل تلويناته) أو الانجرار وراء الآخر وتحديداً الغرب ذاته (حيث تشكل العقل العلماني بمختلف تشكلاته)، فبهذه الطريقة قطع الاستعمار الشريان الأكثر حيوية في البنية الفكرية والاجتماعية المسلمة.

إننا نعرف ونرى فردانية مستفحلة في المجتمع الأوروبي أدّت إلى تفكيك أنوية المجتمع مبدؤها الأسرة وآخرها فقدان المرجعية الأخلاقية، إلا أنه من الواجب أن نعلم بوجه مقابل الجماعية التي تسم تقاليده الفكرية والعلمية إلى غاية يومنا، آخذين نماذج مدرسية هي مدرسة فرانكفورت وحلقة فيينا التي تحولت إلى مدرسة هارفارد التي تعتبر روافد لآلاف الأساتذة المنتشرين في أنحاء المجال الغربي، بل وحتى الفكر ما بعد الحداثي كان له خطاب جماعي يؤسسه، فالغريب أنّ الفكر الإسلامي كان إبان الاحتلال يتم عزله بقوة خارجية، تمثلت في الصراع الفكري المباشر، أمّا اليوم فإنه قد تذرّر عن سبق إصرار أصحابه وصار كل مفكر له ادعاءاته وأيديولوجيته التي يتحزب بها؛ إنّ ما نعنيه بالتحديد من كل ذلك هو الوزن الذي يمكن أن تخلقه جماعية مؤسسية تكون انعكاساً للواقع الاجتماعي تعمل على قاعدة "الفكر الإنساني المشترك"، كما يقترح الدكتور طه جابر العلواني.

نستكشف هنا تقابلاً واضحاً بين البناءين الفكري والاجتماعي الغربي والمسلم المتمثل في جماعية فكرية غربية مقترنة ببناء اجتماعي موغل في فردية ما بعد حداثية وذرية فكرية إسلامية (كان واجب المفكرين فيها تحديد مجالاتهم البحثية فيها، كون أغلب اختلافاتها وجدت في المنطلق والأهداف مع تشاركها في المضمون الفكري الإسلامي)، مقترنة بجماعية تقليدية في مجتمعه (لا جماعية فيها إلا الصفة)، والله يعلم مآلاتها، لكن وجب أن نفصح بأنه ليس مجدياً محاولة قلب المعادلة بالنسبة إلى الطرف المسلم، بل وجب علينا البحث ليس عن شعارات يمكن أن نقوم بنحتها لكن المسألة هي في محاولة إبداع موقف فكري محكم الاقتران بالوضع الاجتماعي.

وليست هذه دعوة إلى تأسيس وعي إسلامي مؤسسي، فالأمر أرقى بكثير من مجرد الدعوة والادّعاء، لكن هذه المحاولة تتوجه بعد تحليل وكشف بنيوية الموقف إلى السعي نحو تأصيل الموقف الثقافي الإسلامي الذي صار يسبح دونما بوصلة تاريخية، لعلنا نقترب من إنجاز وصلة ولو غضّة تكون نواةً لما تم العمل على بتره وقتله في المهد.

تحليل نموذجي لمحاولات مجهضة: فيتركز البحث حول كيفية استرجاع ومراجعة الموروث المقطوع عن جذوره فصار هو الآخر يخضع لقراءات نظرية لا تحاول وصله بجوهر المشكلة الحضارية التي تتأسس ابتداء على المعطى الواقعي المعطل والفاقد للمنهج؛ قد نذكر بعضاً ممن قام بجهود جادة وواعية نذكر جمال الدين الأفغاني (1839/ 1897) ومحمد عبده (1849/ 1905) ومحمد إقبال (1873/ 1938) ومالك بن نبي (1905/ 1972) كنماذج عليها ننجز قراءةً ليست بالضرورة موسوعية، ولكن تسعى إلى أن تتعامل مع المعطى الواقعي والظرفي محاولة التأويل الظاهراتي للوصول إلى المقاصد بالزاد الكافي قدر المستطاع، مع ملاحظة أنّ الرجال الأربعة يشملون في انتماءاتهم العالم الإسلامي، ابتداء من الهند مروراً بأفغانستان ووصولاً إلى مصر ثم الجزائر على التوالي، وجاءت إسهاماتهم في فترات متقاربة.

يلاحظ الفرق أولاً بين الرجال الأربعة في مستوى العمل وكيفيته، فكان الأولان جمال الدين وعبده يعملان على تنوير اجتماعي يجتهدان فيه الامتدادَ الأفقي بالانكباب على محاولة التأثير الأفقي من خلال الإصلاح الديني بواسطة العمل الاجتماعي، فقد عمل الأستاذ في "الحقل السياسي"، حيث ناهض الاستبداد في مصر واقترح مشروعاً وحدوياً في الأستانة، وفضّل التلميذ الجانب "التربوي والعقيدي" فدعا إلى إعمال العقل وحاول التجديد في علم الكلام، بينما اعتمد كل من محمد إقبال ومالك بن نبي محاولة الإيغال في استكشاف الخلل في الجسم الفكري والاجتماعي للأمّة عن طريق البحث العلمي والفلسفي؛ الأول اختار طريق التجديد

"في تجديد التفكير الديني في الإسلام"، ولو أنه كان شاعراً صوفياً في أغلب ما أنتج، أمّا الثاني فوهب حياته في سبيل تمحيص "مشكلات الحضارة" محاولاً صياغة تقاليد علمية وعملية في الفلسفة الاجتماعية.

ويجب التنبيه إلى أنّ الفرق والتمييز بين النماذج الأربعة، وبالتحديد بين النموذجين كما صنفناهما، لا يعني وجود فارق في الوعي بقدر ما كان فارقاً منهجياً تجلى في منحى السعي نحو النهضة نفسه، يفصل بينها حدود الاستيعاب العميق لمدى التطور الفكري والاجتماعي الحاصل على الضفة الشمالية من حدود العالم الإسلامي، أين هاجرت الحضارة منذ زمن يسير آنذاك، حيث تم التعامل مع الغرب من طرف محمد إقبال ومالك بن نبي تعاملاً لم يحمل أثقال الثقافة التقليدية الراسية على أسس مخيال لم يصنع إلا صورة ضبابية قاتمة عن الآخر عموماً والغرب على وجه أخص، فقد دخلاها وهما متحرران من أي معطى اجتماعي مسبق؛ الأول تعلم الفلسفة في إنكلترا وألمانيا، والثاني تعمق في فلسفة التنوير في فرنسا، على أنهما لم يحرما من النشوء كغيرهما من أبناء العالم الإسلامي على تشرب مبادئ الدين منذ نعومة أظافرهما، فمقولة والد إقبال معروفة لابنه محمد: "اقرأ القرآن وكأنه يتنزل عليك"، أمّا مالك فكان مواظباً على تعلم مبادئ الدين في الكتّاب.

ومع أنّ كلاً من جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده كانت لهما فرصة الدخول إلى بوابة التنوير في باريس، حيث كانا يصدران منها "العروة الوثقى"، إلا أنّ جهودهما في الإصلاح حرمتهما من إتقان اللغة الفرنسية، وبالتالي حُرما من التواصل الفاعل مع الثقافة التي فرضت عليهما تحدي النهضة، مع أنّ جمال الدين كان قارئاً ومترجماً للفرنسية، لكنّ مآل التلميذ الذي لم يتقن الفرنسية يدل على عدم مركزية الشأن التفاعلي لدى المدرسة الإصلاحية، وإن كان ذلك يجب ألا يدلنا خطأً على انغلاق فكراني، بل لو جاز لنا أن نسميه انغلاقاً فهو من إنتاج الظروف النفسية والتاريخية، وكانا متفاعلين تماماً ومتواصلين مع المجتمع الأوروبي، وفي الوقت نفسه كانا سليلين للمؤسسة الدينية، خاصة التلميذ الذي كان أزهرياً بمعنى الكلمة، حيث لم ينبهرا به مثلما انبهر الطهطاوي كما يظهر ذلك في تخليص الإبريز في تلخيص باريس.

فالمسألة الفارقة إذن تتحدد في إطار الهم الوجودي وسعة الإطار العميق لمعنى التفاعل مع الآخر، فكانت أفضلية النهج البحثي في مقابل النهج الإصلاحي كونه تحرر من العوائق الشكلية في مثال إتقان اللغة، بما يشير في العمق إلى تحرر أنطولوجي ظاهر لدى الباحثين محمد إقبال ومالك بن نبي، على أنه لم يكن تحرراً من أجل اللغة فحسب، بل كان من أجل تحقيق التماس المباشر من دون عقد مع ما كرّسه المخيال المسلم من قطيعة نفسية مع الآخر، بما يقتضي شجاعة نفسية/ فكرية خاصة في ظرف حضاري غير مسبوق توكل فيه مهمة التأسيس لثورة فكرية بحاجة إلى تراكمات معرفية، لو تمّت آنذاك لكنا اليوم في مرتبة كونية أليَق بحاملي دين هو الإسلام.

هكذا تشكل العقل المسلم من جديد وبشكل ما وجب الرجوع عنه مع محمد إقبال ومالك بن نبي بإحداث قطيعة إيجابية مع المنهج الإصلاحي، منهج يسلم بتغير العلاقات الدولية ومعطياتها السياسية في كنف تفاعل غير واعٍ لحضارتين إحداهما استعلت عقلانياً والأخرى دونية عصبياً، فالأولى قامت بالاحتلال على أسس نفعية، وأخرى احتُلّت ضمن إطارها التقليدي المنبني على العصبية التي استحكمت بالمسلمين بعد وفاة الرسول مباشرة؛ فصار المنهج يسلّم بانقضاء عهد الإصلاح الأفقي بنشر الأفكار ومحاولة التأثير وإذكاء الوعي في النفوس عبر الجرائد والمجالس الفكرية والدينية، والتحول إلى التأسيس لمرحلة التنوير الفكري من خلال توجيه الجهود نحو سبر أغوار الأزمة وارتباطاتها بمنهجية تحكم ربط العلاقة بين العقل كمعطى فطري للإنسان والعلم كصياغة محدثة في تناول الأزمة الحضارية التي دخلها العالم برمته، بقيادة حضارة رأينا ونرى اليوم النتائج التي أدت إليها المقدمات التي تأسست عليها في داخلها وخارجها؛ مؤكدين في نهاية هذه النمذجة التحليلية أنّ المسألةَ تاريخية بحتة، فالتنوير اليوم لا يلغي مسألة التربية وضروراتها وهي الوجه الأساسي للفكر الإصلاحي، بل يتأسس عليه كون حتى التربية اليوم يجب ألا تقوم إلا على معطيات علمية ومعرفية من دونها يفتَقدُ الوعي الذي امتلكه رجال الإصلاح أنفسهم، وتحلت به الحركة التنويرية آنئذٍ، كون النهج الإصلاحي افتقد أي مبرر لوجوده اليوم إلا ما بقي في كمونه من طاقة إشعاعية.

ماذا بعد المحاولات الأولى؟ لو قفزنا إلى المرحلة الراهنة، وحاولنا تشخيصها في بنائها الفكري والاجتماعي محتفظين بملاحظة نجاح الصراع الفكري الاستعماري في البلاد الإسلامية بعدما فصلنا فيه القول، وكذا مآل الفكر والمجتمع في الغرب بعدما مررنا عليها ولاحظنا مآلاتها خاصة، ثم لنستحضر هاهنا الملاحظة المبدئية التي أتينا عليها في رأس هذه المحاولة؛ ليكون بمقدورنا الآن تقديم وصفة تحليلية وتأويلية ترمي نهاية إلى التأصيل باستدراك ما فات.

نجد أنفسنا أمام جملة من المعطيات الفكرية والاجتماعية تشترك بنيوياً في صفة واحدة هي "التشتت" أو "اللاوحدة" اللتان تظهران في المجال السياسي المعبّر عن المضمون الاجتماعي والفكري للأمّة، فالفرقة ترسم اليوم معالم الوجود الإسلامي وتسمه في كل تجليات حضورها بـ"الضعف" النابع من الترهل النفسي والروحي، بانعدام التأهيل الفكري والعلمي لدى النخب التي تعيد إنتاج الماضي في أطر حديثة، كونها ـ أي النخب ـ اندرجت ضمن بنية مجتمعاتها دونما فكاك عنه، فصارت خاضعة لأنماطها التقليدية المنبنية على العصبية كما صاغها ابن خلدون منذ ستة قرون.

هذا رغم كونها تنهل من مصادر معرفية هي الأكثر جدّة زمنياً فهي تقتبس من نمط معرفي قد قدّمنا لمبدئه ومآله، ثم هي تتعامل معه على أساس كونه آليات معرفية منفصلة عن جوهرها الوجودي ـ كذوات

إنسانية ـ، ومن جهة أخرى لا ترى في الفضاء الثقافي الإسلامي وتاريخه الخاص إلا من زاوية كرونولوجية خالية من الرؤية النقدية الجذرية على قاعدة كونهما معطيات تتم دراستها دونما استشعار لحضورها ضمن وعيها كنخبة كذلك.

أمّا المهمة المفترضة بها كنخبة فهي أن تقوم بعملية غربلة لا تمرّ عبر "عقل محض"، بل يجدر بها أن تجعل من عمقها الوجودي الرافد لرؤيتها الدينية/ الميتافيزيقية الخاضعة للتجربة التاريخية وإكراهاتها مجالاً خصباً تحاول بواسطة تمرينه بالرياضة الدينية حسب عبارة محمد إقبال؛ الرياضة التي تنضج الجانب النفسي والروحي بما هو علاقة أصيلة بين تسبيح الروح وتعينات الجسد، وتملؤه بأنوار العقل عبر تجلياتها الإيمانية والمعرفية.

فتفيد التجربة الروحية التخلص من ازدواجيتها التي رسمها المخيال الاجتماعي والذي يتأسس على السلوك الفردي المندرج ضمن المضمرات النسقية تنتج في الأخير الفعل الاجتماعي حسب تعريف ماكس فيبر، فنكون أمام اقتراح المخياليين المعاصرين لمراجعة منطلقات الحضارة الغربية عبر استكشاف التداخلات الحضارية بينها وبين باقي الحضارات والأديان، وهو الجهد نفسه الذي يجب على الثقافة الإسلامية المعاصرة القيام به، لكن عبر الرياضة الروحية/ الدينية للتخلص من ترسبات مخيالها المغلق، هنا ومن أجل ذلك قد نوافق المقولة المرفوضة لدينا تبعاً للمخيال نفسه والقائلة بعقلانية الغرب وإشراقية الشرق، لكن وجب القبول بها على أنها ذات نهايات، حضارياً تتماهى جوهرياً.

وتلك هي الوحدة التي كان ممكناً تأسيسها لولا الإجهاض الاستعماري لها، وحدة جوهر وجودي قائم على "شراكة الجهد الروحي/ الديني"، وهو ما كان يحاربه الاستعمار في صراعه الفكري الذي كان في حقيقته حرباً روحية في إطار معركة من أجل الحفاظ على اللاتكافؤ الحضاري المعنوي والمادي بين حضارتين لهما جوهران مختلفان، والذي يصدر عن اللاكفاءة داخل المجال الحضاري الإسلامي، لذلك فمحاولة التسوية بين الجوهرين الحضاريين هي من قبيل ضرب اليم بالعصا لفلقه عن طريق إيديولوجيا العولمة الاستعلائية أو عن طريق الإيديولوجيا العالمية الدونية، لكن هيهات العودة إلى الزمن الموسوي ذي العقل الخوارقي إلا بما بقي منه راهناً، مجملةٌ وظيفته في دحض المقولة الكنتية الميتافيزيقية.

بالمقابل وجب التنبيه إلى أنّ مبدأ "الاختلاف" كمعطى سنني يتحدد ضمنه مقتضى التعارف والاعتراف خارج الدعوة والدعاوى المتبادلة سواء ما بعد الحداثية منها أو أفكار التسامح والحوار الشكلانية التي لا تتأسس إلا عبر اللاتكافؤ الحضاري دولياً والاجتماعي داخلياً؛ لذلك فالحوار والاختلاف الذي يدعو إليهما القرآن في أمثولة هابيل وقابيل والتي غاب عنها الحوار من الطرفين؛

أولهما استعلائي بيّن (القاتل) والآخر دوني لم يقم بجهد الدفاع عن الحقيقة الذي كان يقتضي من حيث الشكل الدفاع عن وجوده الفيزيقي (المقتول)، بل وتمنى أن يحمل وزره في الآخرة. كما في النص القرآني: { وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَاناً فَتُقُبِّلَ مِن أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ ؛ لَئِن بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَاْ بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لَأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ ؛ إِنِّي أُرِيدُ أَن تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ وَذَلِكَ جَزَاء الظَّالِمِينَ ؛ فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ ؛ فَبَعَثَ اللّهُ غُرَاباً يَبْحَثُ فِي الأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُوَارِي سَوْءةَ أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتَا أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِيَ سَوْءةَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ.}(31/27) المائدة؛ فالقصة القرآنية جاءت في سياق تحديد علاقة الديانات الثلاث ببعضها بعضاً في سورة المائدة (اليهودية والمسيحية والإسلام) فتم اختيار عرض هذا النموذج كعود إلى الأصل التاريخي لها جميعاً لتأصيل العلاقة وتحديدها موضوعياً؛ وهو يدخل في الإطار الجوهري للوجود الإنساني الذي لا ناقة له ولا جمل، بما هو اختلاف بنيوي أنتجته عوامل التاريخ والجغرافيا.

بهذا الفهم تتحقق العودة إلى الذات ومحاولة استكناه جوهرها المختلف عن الجوهر العقلاني للحضارة الغربية، فحضارتنا خاصيتها "الأميّة" التي تتضمن العقلانية وتتجاوزها، يجب أن نفهم هذا، إنه لا يمكن أن نلحق بالغرب ولا أن نتجاوزه ولو بقينا ننتظر آلاف العقود بالمنظور نفسه المعتمد على التماثل الشكلاني.

فالشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا في الشكل المؤسس على الجوهر الروحي اللامتعين، بل اللقاء ممكن فقط ضمن التعارف والاعتراف، فلا أحد ولا حضارة مطالبة بالتخلي عن جوهر وجودها وإلا انتفت من الوجود، فالحضارة الإسلامية لم ولن تنطلق بدعوى مخالفة لأميّتها الدينية الكامنة في عمقها الوجودي، وأيضاً هي ذات علاقة بتاريخ الحضارة الإسلامية، وبالضبط في مرحلة النبوّة وما أحاط بها تاريخياً وجغرافياً.

والعود بنا إلى الملاحظة الأولى، بعد الإيغال في تحليل العلاقة وكيف هي وكيف يجب أن تكون، يكشف عن أنّ لحظة التفاعل الراهنة ـ باستثناء المحاولات المجهضة التي أتينا على تحليل حالها وكشف مآلها ـ كانت لحظة انفعال شكلاني غير واع محكوم بهيمنة تاريخية استغرقت الجهود الروحية في حدود سطحية مفعول بها؛ بعد أن قيدها الاستعمار روحياً فهي لا طاقة لها بعد قتل المحاولات الأساسية في مهدها. لكن ما دامت الأفكار ليست جسداً ينتهي كل شيء بموته ـ ضمن حدود التصور المادي ـ فإنّ الاستئناف ممكن جداً بعد تحقيق الوصال معها.

سادساً- الالتزام في الفكر والعمل، ومكمن الشلل الحضاري

يمكن اعتبار إشكالية العلاقة بين الفكر والواقع أهمّ وأعقد القضايا المطروحة على النخب العربية - الإسلامية في سبيل تجاوز الأزمة الحضارية الراهنة الناتجة أساساً عن انعدام الصلة بين الخطاب الذي هو - على الدوام - ذو مضمون خيري أو محمّدي أو قرآني، والممارسة وهي ما يخالف ذلك أو يناقضه، ومن هنا فإنّ المدخل الممكن في نظرنا لردم الهوة الحادثة بين شقي الوجود الإنساني الذي يفصم الذات المسلمة ويجعلها تتشظى دونما بوصلة هو "الالتزام" كمبدأ شمولي وجب أن يكتنف الكلّية الأخلاقية للإنسان حتى يستحيل خطابه تعبيراً صادقاً عن واقعه، وواقعه تنفيذاً صابراً لخطابه، فما الالتزام؟

لاستكناه دلالة الالتزام وجب أن نبحث الإشكالية من زاويتين، هما:

1- مفهوم الالتزام، أو كيف يمكن تعريفه نظرياً، لكي يتسنى لنا تمحيص الأسباب التي أدت لانفصال الفكر عن الواقع في المجال الحضاري العربي الإسلامي.

2- إمكانية تحقيق (ما صدق) المفهوم، وذلك بمحاولة قراءة نموذجية لحادثتين من الحقبة النبوية المحمديّة، كونها مرحلة التطبيق المطلق للنص المطلق.

بدايةً نضع الفرضين التاليين في بيان حقيقة الالتزام: أولاً، الالتزام في الفكر يعني محاولة معرفة الحقيقة التي تفرض عملياً أداء أعمال وسلوكات معينة، بغض النظر عن رغبة الإنسان في أدائها من عدمه، أو مطابقته للشرع؛ ثانياً، الالتزام في العمل يعني اتباع المبدأ والصبر والثبات عليه، ويفرض فكرياً التعرف إلى رؤى وتصورات بغض النظر عن كونها تتفق مع رغبة الإنسان في تبنيها من عدمه، أو مطابقتها للشّرع.

فالمسلّمة التي انطلقنا منها كما يتبدى هي أنّ مدلول الالتزام لا يكمن في الربط بين الفكر والعمل، بل قد قمنا بالعكس تماماً بعزل الالتزام ليكون مفهومه متغيراً في الشقين الفكري والعملي، وسنحاول بيان العلّة من ذلك في خضم محاولة الإجابة عن إشكالنا ضمن إطار تحليلي واحد هو نموذج تعامل الرسول - صلى الله عليه وسلم - مع كلٍ من عمر بن الخطاب عندما جاءه بنسخة من التوراة، والغامدية المرأة التي حبلت من الزنى وجاءت تطلب منه - صلى الله عليه وسلم - أن يطهّرها.

فقد جاء في النموذجين أنّ الرسول - صلى الله عليه وسلم - قدّم مبدأ "التعطيل" عندما عطل الحرّية في سلوك عمر، وعطل تنفيذ الحكم الشرعي مع الغامدية، فيما نقرأ من فعل الصحابيين تقديمهما لتطبيق مقتضى حريّة الفكر في فعل عمر، وتطبيق مقتضى تحقيق الشريعة مع الغامدية، وأمّا تصرفا الرسول - صلى الله عليه

وسلم ـ المناقضان لرغبة الصحابيين فكانا في الظاهر تصرفين متناقضين إذن؛ الأول كان احمرار وجهه وردّ عمر عن الحرية الفكرية بغضبه منه لما جاءه بالتوراة (كوثيقة تاريخية)، والثاني كان تأجيله لرجم الغامدية التي زنت وجاءت تطلب منه أن يطهّرها (كحكم شرعي)، وبعبارة أفصح فإننا نقرأ أنّ الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ سرّح عندما وجبت إقامة الحد، وأقام الحد عندما وجب التسريح، فكيف يمكن أن نفهم هذا "التعارض الظاهر" المستحيل تحققه الفعلي في ذاته الكريمة المعصومة؟

إنه يجب، لكي يتسنى فك الإبهام، أن نضع أنفسنا موضع الصحابيين رضي الله عنهما وليس في موقع الرسول، وإلا فإننا ضمناً ندّعي النبوة والعصمة، علينا أن نتعامل اعتباراً من كوننا أتباعاً للنبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ حتى لو كنا حكّاماً ومسؤولين، لأنّ القيمة الإضافية لشخص محمد هي العصمة بما يجعل ولايته من مقتضيات التديّن، فلا يمكن للصحابيين ـ كما يفترض أن نكون نحن كذلك في موقعهما ـ أن يعملا قصداً على مخالفة النبي، لكنهما انطلقا من "ضميرهما" المحض والسليم قياساً إلى حداثة الإسلام نفسه عليهما، الضمير الذي كان النطاق الوحيد لوجوب امتناع الاختلاف مع النبي كحاكم أو الخروج عن طاعته كنبي، بينما كان "التعارض" بعد ذلك وظيفياً وليس بنيوياً كما سنستطرد في إنارة الغموض.

النبوة تبقى بعد وفاة محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ "منهجاً" نستلهمه من التطبيق المطلق للوحي كما حاولنا استشفافه من تصرفه مع النموذجين، وهذا ما بيّن أنّ العلاقة بين النبي وصحابته كانت علاقة ضمير حي (بشقيه ضمير الفكر وضمير العمل) حققت معنى "الّطهورية الحقّة" (Puritanisme) أو "المُخلَصية" بالاصطلاح القرآني الوارد بمفردة "المُخْلَصِين" سبع مرات في الذكر الحكيم، وقد ارتبطت كلها بالاستثناء، باستثناء واحدة عبّر سياقها عن عكس مدلول المفردة هي {لَكُنَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ}الصافات169، أمّا ست أسباع الآيات الباقية كلها فكانت استثناءات، وهي: {إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ}الصافات40، {إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ}الصافات128، {إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ}الصافات160، {إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ}الصافات74{إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ}ص83، {إِلاَّ عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ}الحجر40؛ لذلك فالمخلصية استثناء في الوجود البشري تماماً كما كانت لحظة العهد النبوي استثناء لا يخرجها عن أن تكون محكومة بالضرورة التاريخية، فلا تُلقى عليها هالة تقديسية، هي ذاتها مصدر الفهم الخوارقي للحظة نزول الرسالة، حتى أننا أصبحنا نتدارسها وكأنها مجموعة من أحداث وشخصيات حدثت خارج التاريخ الأرضي.

للحادثتين مدلول رمزي يشي بطبيعة شبكة العلاقات الاجتماعية السائدة آن العهد النبوي، لقد كانت مبنية على ضمير حي غير متجوهر (دينامي متفاعل) (dynamique interactive) مقاسه الأساسي حرية التفكير، متأسسة في الجانب العملي على "الاقتضاء" الظرفي، فيستحيل الالتزام من تنفيذ أحكام الشريعة والطبيعة إلى

أن يكون شقاً للطريق خلال أوضاع متعارضة، كما يرى ذلك نعوم تشومسكي، فالأخلاقية ـ بما هي ربط للفكر بالعمل ـ ليست هندسة، وتحقيق ذلك ليس سهلاً في بعض الأحيان لكن على الإنسان أن يقوم به متسلحاً بضرب من الحدس الأخلاقي يستطرد تشومسكي؛ فنجد لهذا الكلام سنداً قرآنياً صريحاً (وهذا ليس توافقاً للفكر الغربي مع القرآن، كما قد تتسرع أفهام بعضهم، لكنه دليل على مجد القرآن واستيعابه لجميع الأنساق الفكرية مهما كانت متطورة) هو ما جاء في الآية 110 من سورة الإسراء {قُلِ ادْعُواْ اللّهَ أَوِ ادْعُواْ الرَّحْمَـنَ أَيّاً مَّا تَدْعُواْ فَلَهُ الأَسْمَاء الْحُسْنَى وَلاَ تَجْهَرْ بِصَلاَتِكَ وَلاَ تُخَافِتْ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلاً}، الآية تحث على التخلي عن الشكل في المقطع الأول {قُلِ ادْعُواْ اللّهَ أَوِ ادْعُواْ الرَّحْمَـنَ أَيّاً مَّا تَدْعُواْ فَلَهُ الأَسْمَاء الْحُسْنَى}، والمقطع الثاني يحث على طلب التوسّط {وَلاَ تَجْهَرْ بِصَلاَتِكَ وَلاَ تُخَافِتْ بِهَا}، ومن ثم الحصول على النتيجة في المقطع الأخير عند التخلي عن الأشكال وطلب التوسط {وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلاً} إيذاناً من القرآن بالبدء في شق الطريق واستبيان المنهج؛ والآية ارتبطت في سياقها بالآيات الست الأخيرة من سورة الإسراء بالتنزيه التام لله والعبودية الحقة له، كما تدل على ذلك السجدة التي تتوسط الآيات الست.

وتحقيق هذا الضرب من الالتزام يوجب اقترانه بمفهوم "المخلصية" كما تجلت في مرحلة "المحجّة البيضاء" كما سماها الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ كنايةً، لقد كان تعطيل النبي للأحكام بدافع ظرفي: الأول حرصه على أمر الدين وهو مازال في بداياته، والثاني حرصه على الوليد في حياته ورضاعته، يجمع بين الأمرين حرصه على مصلحة المجتمع.

وبين حرية التفكير وصحوة الضمير يحدث الفارق الجوهري لنموذج الالتزام في إطار المجتمع المسلم، كنموذج منفتح على آفاق نظرية رحبة نابعة من توجيه روحي لا تتولاه أي سلطة روحية أو زمنية، مصدَرُه نقاوة الذات البشرية وصفاؤها في أقصى حدود استسلامها لـ "سلطة الضمير" المؤهل آن المرحلة النبوية لأن يكون الحكم والواسطة الوحيدة بين الإنسان وربه، سلطة ليس من مهمتها سوى الحرص على الوقوف الموقف المناسب للظرف دون مساس باللياقة الروحية العالية لأفراده باعتبار مبدأ الفاعلية بغض النظر عن أي مقتضى آخر حتى لو كان حكم الله فضلاً عن أن يكون حكم التاريخ المعبر من وجهة أخرى عن حكم الله نفسه.

وهكذا فالالتزام ليس سعياً لتحقيق التطابق التام لـ"المقولات" على أرض الواقع، وإلا فإنّ أي سعي من هذا القبيل إنما هو عين ومبدأ، أي تطرف رغم كونه يضمن تحقيقاً وهمياً لوصل الفكر بالعمل، إلا أنّ الإشكال الرئيس هو في النتائج التي سيحصدها مثل هذا التصور للالتزام، سيحصد نفياً لكل الإمكانيات التي يوفرها الفكر وسماته الاكتشافية الإبداعية، كما يؤدي إلى فقدان كلي لسبل تغيير الواقع؛ فمحاولة تطبيق الفكر على

العمل بالنمط الدارج ليس إلا دليلاً على الفقر الثقافي، وهو سبب رئيس في تركيد الواقع مهما كانت الأفكار التي يتم الاحتجاج بصلاحيتها، حتى الأفكار الصحيحة ليست بالضرورة فاعلة كما علمنا مالك بن نبي.

والنتيجة التي نخلص إليها هي أنّ للالتزام شرطين لا يتجانسان إلا في الذات البشرية ومرحلة المجتمع التاريخية، هما إضافة إلى التحديد العام المتقدم في الفرضين المتقدّمين وبعد تمحيصهما:

1- الشرط الأول: التحقيق النظري لحضور النبوّة من خلال المنهج المستخلص من النموذجين (وهما نقطة من بحر حياة المسلمين إبّان العهد النبوي)، بمعنى قراءة العهد النبوي بعيون حاجتنا المعاصرة إلى نبي يحكمنا بعصمته.

2- الشرط الثاني: التحقيق الفعلي لشبكة العلاقات الاجتماعية كما تبدت لنا بحريتها الفكرية وضميرها الحي المتمثلة في المخلصية، بمعنى المثابرة من أجل الوصول إلى غاية الاستثناء كما وردت في الصيغة القرآنية وتحققت في مرحلة النبوّة.

ختاماً، إذا كان النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ قد حافظ على بُنية النسق الاجتماعي ـ المتسم آنذاك كما تقدّم بحرية الفكر والضمير الحي الذي اكتنف أفراده حتى أضحت السمتان "حقيقة اجتماعية" تخرج عن الإرادة الفردية ـ بتعطيله سلباً، فإنه قد حافظ عليه بالإيجاب عندما عمل على إبقاء المرحلة في مُخْلَصِيَّتِهَا (صفاؤها ونقاؤها الروحي) بالتحرّز من زعزعته بإلحاق "التلويث الفكري" به من خلال إدخال أفكار غريبة عنه، بما يسمح لنا راهناً التواصل مع مجتمع النبوة الخاتمة بـ"اطمئنان"، خاصة ونحن نعيش في كنف حالة مجتمعية انقلابية تجتمع فيها كل الأنساق الدينية والثقافية، حتى لقد صارت المجتمعات الأكثر معاصرة وحداثة هي الأكثر تعدداً والتي تحتوي أنساقها على أكثر المكونات تناقضاً، وكذلك بحفظ مبدأ "السلام" وعدم تلويث المرحلة بإراقة الدم ـ فالغامدية قد جاءته حبلى بولد بريء ـ وفي هذا تقديم لمقصد حفظ النفس على تنفيذ الأحكام؛ وهكذا فليس مجتمع النبوّة الخاتمة سوى تاريخ عيني حدث في إحدى مراحل التاريخ الإنساني، كانت بدايته الحرية والصدق وغايته تحقيق الطمأنينة والسلام، تتوسطه طريق شاقّة وشائكة من جهد النبوّة واجتهادها.

MominounWithoutBorders

@ Mominoun_sm

Mominoun

الرباط – المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com