بحث محكم | قسم الدراسات الدينية | 11 فبراير 2019

جزيرة العرب: مهد الرسالة الإسلامية
هل تؤدي دورها من جديد؟

محمد أبو القاسم حاج حمد
باحث سوداني

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2019
All rights reserved © 2019

مقدمة:

للجزيرة العربية خصوصية دينية لدى ما لا يقل عن مليار مسلم ينتشرون في مختلف بقاع الأرض، إضافة إلى موقعها الجغرافي - السياسي الذي يتوسط ما بين القارتين، الإفريقية عبر البحر الأحمر غربا، والآسيوية عبر الخليج شرقا وباتجاه كل المحيط الهندي، ثم عمقها باتجاه الهلال الخصيب شمالا، حيث يلامس ذلك العمق الشمالي القارة الأوروبية.

نص الله - سبحانه وتعالى - على خصوصية هذا الموقع الذي يتوسط القارات القديمة الثلاث بقوله: «وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا» [البقرة / ج 2 / من ي 143] وربطت هذه الآية «التبدل المكاني»، بين القدس والكعبة: «وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه» [نفس الآية السابقة].

فموقع الوسط الجغرافي مرتبط باستقبال الكعبة البيت الحرام؛ فالأمة الوسط ليس بمعنى «الوسطية» في الدين والفكر والاتجاه أو السلوك، فللإسلام منهجه الذي لا يقبل بما تحمله الوسطية الفكرية من تلفيقية وتوفيقية ودعاوى فكرية تجاوز أحيانا حتى ثوابت الإسلام.

فوسطية الأمة «موقع جغرافي» دلالته «مكانية القبلة» من جهة، وكذلك «الشهادة على الناس من حولهم من جهة أخرى، والشهادة «حضور» لا تستقيم مع «الغياب» ولا علاقة لها بالوسطية المفهومية.

ثم حين تكون شهادة العرب المسلمين على الناس، من وقع الوسط تأتي شهادة الرسول - صلى الله عليه وسلم - على العرب المسلمين أنفسهم: «ويكون الرسول عليكم شهيدا» [نفس الآية السابقة].

ونص الله - سبحانه وتعالى - على خصوصية الكعبة الدينية بوصفها منطقة حرام، أو أرض حرام، حرمها مكانا وحرم فيها أشهرا حرما: «جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس والشهر الحرام والهدى والقلائد ذلك لتعلموا أن الله يعلم ما في السموات وما في الأرض وأن الله بكل شيء عليم) - [المائدة / ج 7 / ي 97].

هكذا «نسخ» القرآن الكريم باستقبال البيت الحرام ما كان من استقبال سابق لبيت المقدس: «وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه».

فخصوصية الجزيرة العربية الدينية ترتبط بمركزية الوسط الجغرافي التي ترتبط بدورها بالبيت الحرام والشهادة على الناس.

وقد ربط الله سبحانه وتعالى ما بين «البيت الحرام» و«القرآن» والنبوة الخاتمة»: (إنما أمرت أن أعبد رب هذه البلدة الذي حرمها وله كل شيء وأمرت أن أكون من المسلمين -91- وأن أتلو القرآن فمن اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضل فقل إنما أنا من المنذرين -92- وقال الحمد لله سيريكم آياته فتعرفونها وما ربك بغافل عما تعملون93-) [النمل/ج20].

واتخذ الله - سبحانه - من الأميين العرب قاعدة بشرية لحمل الرسالة و«الخروج» بها للناس: «كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله) [آل عمران / ج 4 / من ي 110].

وأناط بهم المسؤولية عن الذكر: (وإنه لذكر لك ولقومك وسوف تسألون) [الزخرف/ ج 25/ ي 44]، فقرن الله ما بين المسؤولية و«المحاسبة -السؤال» فلم يجعل المسؤولية عن الذكر اصطفاء عرقيا أو علوا في الأرض حين الخروج، ولكنه - سبحانه - جعلها رحمة للعالمين، وأمرا بالمعروف ونهيا عن المنكر. وتدخل - سبحانه - ليهيئهم لمقتضيات الخروج بتحقيق الألفة بين قلوبهم: (وألف بين قلوبهم لو أنفقت ما في الأرض جميعا ما ألفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم إنه عزيز حكيم) [الأنفال / ج 10/ ي63].

وكذلك تدخل -سبحانه- لنصرة نبيه والمؤمنين: «إلا تنصروه فقد نصره الله إذ أخرجه الذين كفروا ثاني اثنين إذ هما في الغار إذ يقول لصاحبه لا تحزن إن الله معنا فأنزل الله سكينته عليه وأيده بجنود لم تروها وجعل كلمة الذين كفروا السفلى وكلمة الله هي العليا والله عزيز حكيم» - [التوبة /ج10/ ي 40].

تلك هي «خصائص الخروج» رحمة للعالمين قبل أربعة عشر قرنا هجريا.[1]

قد خرج الأميون العرب من جزيرتهم «دعاة دين» وكذلكم «محرري أوطان» فأنجزوا أكبر احتلالين في ذلك العصر؛ هما الإمبراطورية البيزنطية والأخرى الساسانية بداية بقيادة الرسول - صلى الله عليه وسلم - لحملة الغزو ضد الروم في تبوك في العام التاسع للهجرة (631/630م)[2]، ثم تابعت الفتوح طوال العهد الراشدي (11هـ/632-633م وإلى 40هـ/660-661م) ثم العهد الأموي وإلى (132هـ/749-750م)[3].

1- محمد أبو القاسم حاج حمد- هذه المقدمة مستقاة من (برنامج ماجستير في علم الاجتماع) – جامعة الجزيرة – السودان، (إسلامية المعرفة: المفاهيم والقضايا الكونية) إضافة إلى الملحق (ولماذا القرآن دون الكتب الأخرى؟)، 15 رجب 1421هـ الموافق 14 اكتوبر / تشرين أول 2000م.، المنشورات الداخلية لجامعة الجزيرة.

2- د. عبد السلام الترمانيني: "أزمنة التاريخ العربي"، الجزء الأول، المجلد الأول، قسم التراث العربي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1402 هـ/1982م، ص 26

3- د. عبد السلام الترمانيني، مصدر سابق، ص 69 و178

ثم ومنذ العهد الأموي (750/661م)، ما يقارب التسعين سنة، ثم طوال العهد العباسي (750-1258م) ما يقارب خمسة قرون، تفاعل الفاتحون العرب مع مختلف «الأنساق الحضارية» والمناهج المعرفية والفلسفية التي كانت سائدة على المستويين الحضاريين في الشرق الآسيوي والغرب الأوروبي، مما أفاض في توضيحه وتفصيله المفهرس العرب كالشهرستاني[4].

فهذه أو تلك (سبعة قرون) تفاعل فيها الفاتحون العرب الشعوب والقبائل بمختلف مكوناتها ما بين السند «شرقا» وإلى الجزيرة «الأيبيرية» في إسبانيا غربا، ثم مضوا بعد ذلك إلى غرب أفريقيا وإلى ساحلها الشرقي.

ثم أطبق عليهم المغول والتتار من المشرق، إلى سقوط بغداد في عام 1258م، وأطبق عليهم الصليبيون في الغرب عبر حملات متابعة (1095 وإلى 1270م)، وإلى إخراجهم من الأندلس وسقوط غرناطة في عام 1492م.[5]

هكذا انحدر العرب سبعة قرون أخرى وتالية لقرون الازدهار والفتوح السبعة الأولى، حيث شهدوا في ختامها المتزامن مع نهاية القرن الرابع عشر الهجري الاختراق الصهيوني جيو- بوليتكيا للوطن العربي المجزأ ما بين البحر الأبيض المتوسط شمالا والبحر الأحمر جنوبا فيما عرف منذ عام 1948 بدولة إسرائيل، وهي دولة أو كيان نشأ في قلب الوطن العربي بعد اتفاقات (سايكس بيكو) لتجزئة المنطقة عام 1916 ووعد بلفور لإنشاء وطن قومي لليهود في الأرض المقدسة عام 1917 وسقوط الخلافة التركية عام 1924.[6]

وتتابعت الحروب بين دول «المواجهة» العربية وإسرائيل بداية من العام 1948، ثم 1956 ثم 1967 ثم 1973. أما الشعب الفلسطيني، فقد بدأ بثوراته منذ بدايات الاستيطان في عام 1935، ولا زالت ثوراته مستمرة حتى اليوم.

على المستوى الجزيري شهدنا أعنف حربين؛ الأولى بين العراق وإيران وقد استمرت عقدا من الزمان (1989/1980م)، والثانية بين العراق والكويت (1991/1990م)، دمرت مقدرات ثلاثة شعوب مسلمة، وارتهن اقتصاد وأمن كافة دول مجلس التعاون الخليجي وفتحت الأبواب للاختراق الصهيوني للمنطقة.

4- أبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، 548-479هـ، الملل والنحل تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، لبنان، جزآن.

5- موسى الزعبي: "ما الذي تغير في الحضارة الغربية؟ الإستراتيجية أم التكتيك؟" الشادي للنشر والتوزيع، دمشق، 1995

6- العرب والأتراك في عالم متغير، الجزء الأول، وجهة نظر عربية، ميشال نوفل/ خالد زيادة/ محمد الشماك/ محمد نور الدين، مركز الدراسات الإستراتيجية والبحوث والتنسيق، الطبعة الأولى، تشرين الثاني، نوفمبر 1993، بيروت، ص ص 74-75

ثم تواصلت الهيمنة الأمريكية «مرتكزا» والأوروبية «مساندة» استغلالا لتفجيرات الحادي عشر من سبتمبر 2001 في مدينتي نيويورك وواشنطن بدعوى التحالف الدولي لمكافحة الإرهاب.

وامتدت الهيمنة إلى الدول والشعوب الإسلامية في محيط بحر قزوين الغني بالنفط وجنوب آسيا (فتكالبت علينا الأمم كتكالب الأكلة على قصعتها، وليس من قلة بنا ولكنا كثرة كغثاء السيل).

والآن، نقف مجددا في جزيرة العرب، وقد أصبحت مجلس التعاون الخليجي، باستثناء اليمن الذي طالت غربته، فهل ستؤدي الجزيرة العربية دورها الرسالي مجددا؟

قد أمد الله الجزيرة العربية ومنذ الثلاثينيات من القرن الماضي بثروة النفط، حيث يصل الإنتاج اليومي في مجموعه لدول مجلس التعاون الخليجي حوالي (14) مليون برميل يوميا بعائد سنوي يصل إلى (64) بليون (مليار) دولار تبعا لإحصائية عام 1999.

ويتجاوز عدد السكان من غير الوافدين - في مجموعه حوالي (25) مليون نسمة تبعا لإحصاء 1996. وإذا استمرت معدلات النمو السكاني الخاصة بدول مجلس التعاون وفقا لافتراضات الأمم المتحدة، فإن عدد السكان سوف يصبح (80) مليون نسمة بحلول عام 2050، وسيبلغ تعداد سكان السعودية وحدها (60) مليون نسمة.[7]

ثم إنها مركز استقطاب للحجيج والمعتمرين والوافدين بعشرات الملايين، فعوضا عن الخروج للناس - كما كان في السابق - هاهم الناس يخرجون للجزيرة، ومن مختلف الجنسيات، وبمختلف الدوافع.

ثم إن لديها عمقها العربي الإسلامي على مدى الهلال الخصيب، ووادي النيل والمغرب العربي الكبير، وهو عمق يتسع لثلاثمائة مليون نسمة.

وجعل الله من حول الجزيرة العربية أهم مضايق العالم وبواباته البحرية، من مضيق هرمز، إلى باب المندب، وإلى قناة السويس، ثم امتدادا في العمق إلى جبل طارق.

ولازالت جغرافيتها توسط القارات القديمة.

7- د. عبد العزيز محمد الدخيل: "العولمة الاقتصادية ودول مجلس التعاون" منتدى التنمية، اللقاء السنوي الحادي والعشرون، 3/4 فبراير 2000، دبي، الإمارات العربية المتحدة، من كتاب المنتدى، دول الخليج والعولمة، دار قرطاس للنشر، الكويت، 2000، ص 55 إلى 89

ثم ها نحن نعيش مع العالم مرحلة الثورة التكنولوجية التي جعلت العالم قرية واحدة اختصرت ما بينه وسائل الاتصال والمواصلات.

فكل المميزات الاقتصادية والديمغرافية والجغرافية، السياسية وغيرها، سواء على مستوى الجيوبوليتيك أو الإستراتيجية أو العولمة بتقنياتها المتقدمة قد وفرها الله - سبحانه - لهذه الجزيرة العربية.

ولا زال كتابها (القرآن الكريم) بين يديها، فهل ستؤدي دورها الرسالي رحمة بالعالمين، متواصلة مع ختم النبوة والرسالة؟

علما بأن هناك «حاجة إنسانية» تبتغي دورا رساليا تعتبر به «أزمتها الحضارية».

الغرض من الدراسة:

يرتبط الغرض من الدراسة بعدة موجبات أساسية:

أولا: إن الجزيرة العربية، شعوبا وأنظمة، وبالرغم من المميزات المتعددة والمتنوعة التي ذكرناها لا زالت مأسورة عالميا ومرتهنة بدور «التابع» للنظام العالمي الذي يستنزف ثرواتها فيما رأيناه من حربين خليجيتين عامي 1980 و 1990، حيث بلغ العجز التراكمي لهذه الدول كنسبة مئوية من الناتج الإجمالي ما يقارب 10% في السنوات الثماني الممتدة من عام 1992 وإلى عام 1999.[8] فهذه الدول في حاجة إلى نهج استراتيجي يباعد ما بينها وبين «التبعية» وليس لديها من نهج بديل سوى التوجه الإسلامي الذي حرر «المناذرة» في حيرة العراق من قبل من التبعية للدولة الساسانية، وحرر الغساسنة في الشام من التبعية للروم، فبفضل الإسلام والدور الرسالي من قبل أربعة عشر قرنا تحرر العرب المسلمون من التبعية، وأصبحوا سادة أوطانهم وقراراتهم. خصوصا وأن كافة الأنظمة والتيارات التي استندت إلى مفاهيم غربية وافدة، سواء كانت ليبرالية أو ثورية، قومية أو أممية، قد فشلت تماما طوال النصف قرن الأخير الماضي.

ثانيا: أن احتواء الجزيرة العربية دوليا أو عالميا، لم يعد يقتصر على نفوذ القوى العظمى وتتقدمها الولايات المتحدة الأمريكية فقط؛ فالكيان الإسرائيلي منذ عام 1948 وإلى اليوم يشكل رأس حربة «داخل» المنطقة العربية بأسرها لكافة أشكال النفوذ الأجنبي، وشريكا فعليا في المخططات، سواء تمت الشراكة مستترة أو معلنة.

8- عبد العزيز محمد الدخيل، مصدر سابق، ص 83

ثالثا: إن الإرث الصليبي الغربي، وكذلك الإرث اليهودي الإسرائيلي تجمع بينهما قواسم مشتركة في العداء للعرب والمسلمين تاريخيا ودينيا وقوميا، مما يدفع بهما إلى إجهاض أي نمو حقيقي لشعوب وبلدان الجزيرة العربية، خاصة وأنها تملك المميزات التي ذكرناها، والتي تؤهلها لدور رسالي.

فالغرض من الدراسة يقوم على «فرضية» التلازم المصيري بين التوجه الرسالي للمنطقة والحفاظ على استقلاليتها وشخصيتها، فبقدر ما تباعدت عن هذا الدور الرسالي بقدر ما استذلت لغيرها؛ أي بقدر ما ينحسر دورها العالمي الرسالي بقدر ما تنحسر ذاتها ومقوماتها.

منهج الدراسة:

تعتمد الدراسة على منهج معرفي Epistomology معاصر في تحليل المركبات الحضارية والاجتماعية والتاريخية، سواء تلك الخاصة بالحوار الرسالي مع الحضارة الغربية أو استكشاف طبيعة الدور الرسالي - العربي الذي ينطلق من الجزيرة العربي، ارتباطا بالموجبات والمقومات التي ذكرناها في المقدمة والغرض من الدراسة، ولذلك تتعدد مصادر دراستنا من التاريخي إلى الفلسفي وإلى الديني والحضاري.

كذلك تتخذ الدراسة المنحى «المقارن» ما بين الطبيعة التركيبية للحضارة العربية الإسلامية والطبيعة التركيبية للحضارة الغربية المعاصرة والزاحفة بعولمتها.

فمنهج الدراسة متعدد ولكنه متكامل، بتعدد وتكامل الموضوعات وتحمل تحليلاتها في ثناياها طبيعة المناهج التي نستخدمها تبعا لكل حالة ولكن في إطار تكاملي؛ فللرؤية الدينية مصادرها المعرفية، تماما كما أن لما نتطرق إليه تاريخيا واجتماعيا وفلسفيا مصادره التي حرصنا على توثيقها.

حدود الدراسة:

تبدأ الدراسة بالبحث في الأزمة الحضارية الغربية المعاصرة من حيث التركيب والبنائية باستخدام منهج التحليل والنقد، سواء من داخل الذات الغربية أو خارجها وحاجتها لبديل روحي، ثم النظر في الأسباب التي حالت دون أن تكون العودة للمسيحية ولو بمنطق التجديد بديلا لهذه الحضارة.

بعد ذلك، نطرح موجبات البديل الإسلامي وخصائصه مع النظر في المعوقات التي تحول دون طرح هذا البديل وكيفية التغلب عليها.

مدخل لخلفيات الأزمة الحضارية العالمية:

من الواضح أن خلفيات «الأزمة» المعنية تعود إلى سياق حضاري «وضعي = غير ديني وغير رسالي» وإلا لما انتهى منطق التداعي باتجاه الحل لأن يكون «رساليا دينيا».

وتنطبق هذه المواصفات «الوضعية» على الحضارة الراهنة المهيمنة عالميا، وهي حضارة ذات «منشأ» أوروبي و«محصلة» أمريكية تعرف الآن «بالعولمة».

يقتضي منا ذلك، البحث في داخل الصياغة الوضعية لهذه الحضارة الغربية التي تفرض مركزيتها بمنطق العولمة على العالم، ثم أزمتها اكتشافا «إشكاليا»، بمعنى تطور الأزمة إلى مستوى الإشكالية التي تطلب بحكم الضرورة حلّا حاسما يكشف عن مواطن الخلل في «النسق» الحضاري الوضعي، ويفرض منظومة نسق رسالي مغاير لحل هذه الإشكالية دفعة واحدة، فهل نحن فعلا أمام إشكالية؟ !

يحدد الدكتور محمد عابد الجابري[9] معنى ومفهوم الإشكالية بقوله: «على الرغم من أن كلمة إشكالية من الكلمات المولدة في اللغة العربية «وهي ترجمة problematique» فإن جذرها العربي يحمل جانبا أساسيا من معناها الاصطلاحي، يقال: أشكل عليه واختلط، وهذا مظهر من المعنى الاصطلاحي المعاصر للكلمة: الإشكالية منظومة من العلاقات التي تنسجها، داخل فكر معين، مشاكل عديدة مترابطة لا توافر إمكانية حلها منفردة، ولا تقبل الحل - من الناحية النظرية - إلا في إطار حل عام يشملها جميعا. وبعبارة أخرى، إن الإشكالية هي النظرية التي لم تتوفر إمكانية صياغتها، فهي توتر ونزوع نحو النظرية؛ أي نحو الاستقرار الفكري».

إذن، فحل الإشكالية هو غير حل الأزمة، فالأزمة يمكن حلّها جزئيا وبمنطق يتصل بها مباشرة، لذلك، نفضل الأخذ بمفهوم «الإشكالية» التي وصلت إليها الحضارة الغربية. بذلك يأتي الحل - كما حدد الجابري - عاما يشمل المشاكل العديدة والمترابطة.

تركيب وبنائية الحضارة الغربية

يقودنا ذلك إلى معرفة تركيب وبنائية الحضارة الغربية التي تتسارع خطاها باتجاه العولمة، لننفذ بعد ذلك إلى عناصر الإشكالية فيها:

9- د. محمد عابد الجابري: "نحن والتراث" قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 5، ص 27

إنه من المعلوم، وإلى درجة البداهة في العلوم السياسية والاجتماعية المعاصرة، أن سياق الحضارة الغربية، الأوروبية منشأ والأمريكية محصلة - قد انتهت بعد سياق تطوري بدأ منذ القرن السادس عشر الميلادي إلى تبني مذهب «المنفعة» Utilitarism، و«البراجماتية» Pragmatism وكلاهما قد نشأ في إطار الخيارات الفلسفية «العلمانية Secularism» وفي إطار «النمو الرأسمالي» Capilatist الذي يقوم على «الفردية والمنافسة» Individualism and competition التي أطلقها د. جون ديوي - 1952/1859 كإنجيل عملي جديد للمجتمع الأمريكي، وبالذات في المجالين التربوي والأخلاقي[10].

لا تعدّ البرجماتية مذهبا فلسفيا، فهي تقود لصرف طاقة الفكر عن التوجه إلى الفلسفة تركيبية كانت أو تحليلية، إلى الفعل ونتائجه، فالجوانب الفلسفية التي تظهر لدى مفكري هذه المدرسة هي فقط للتدليل على القيمة العملية للحقيقة في مقابل مختلف التصورات الفلسفية، هكذا هو موقف المفكر الأمريكي «تشارلس ساندرر بيرس 1839-1914»، حيث ينتهي إلى القول: «إن تصورنا لموضوع ما هو تصورنا لما قد ينتج عن هذا الموضوع من آثار عملية لا أكثر».

وكذلك هو موقف المفكر الأمريكي الآخر «وليم جيمس 1910/1842» الذي نزع نحو تجريبية متطرفة، وجعل المدركات العقلية مدركات حسية مهمتها الوصول إلى تحقيق فعل نافع؛ أي أن أفكارنا في تمثلنا لقيمتها، فهي بقدر ما تؤديه من فعل نافع تتجه إليه بالضرورة، وهذا هو أساس «المنهج الأدائي» أو «الأداتي»، وهو اتجاه يتعامل مع الواقع كما يعبر عنه نفسه بصدق مع الأفكار المحمولة عنه، فالبرجماتيزم اتجاه يضع العمل «مبدأ مطلقا» محاولا حسم المناظرات الفلسفية حين يؤولها بحسب ما يترتب عليها من نتائج في العمل ومن فرق في حياة الإنسان، فالمنهج البراجماتي «مؤداه تحويل النظر عن الأولويات الفلسفية إلى الغايات والنتائج».

وفي نفس الإطار، اعتبر المفكر البراجماتي «جون ديوي 1952/1859» فيما أوضحه عنه «جورج نوفاك» - «أن قيمة أي عمل، أو قيمة أي أسلوب للسلوك، أو قيمة أية سياسة، يجب أن يحكم عليها بنتائجها الحقيقية فقط، ومما يؤخذ بعين الاعتبار ليس نوايا ودوافع وأهداف الأفراد، وإنما النتائج المحضة الناتجة عن أعمال الناس «فديوي يرى في الأخلاق: فعالية ظاهرة لها نتائج بدلا من كونها مجرد صفة شخصية داخلية»

10- أخلاقهم وأخلاقنا: "ليون تروتسكي، جون ديوي، جورج نوفاك، ترجمة سمير عبده، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط1، 1985، ص 79 – 85
ولمزيد من البحث يراجع:
أ- يعقوب فام: البراجماتزم أو مذهب الذرائع، دار الحداثة، بيروت، ط1، 1985
ب- الموسوعة الفلسفية المختصرة، دار القلم، بيروت، وليم جيمس، ص 1777/181

ويعقب «جورج نوفاك» بأن هذا المقياس الموضوعي قد فصل دوي عن جميع أولئك البشر شبه المتدينين والعاطفيين الذين تعتمد القيمة الخلقية لديهم على «طيبة القلب».

هذا هو نسق التركيب الداخلي للحضارة الغربية، انطلاقا من محصلتها الأمريكية الراهنة من «الداخل».

غير أنه يراد لهذا النسق أن يعمم عالميا؛ أي أن يصبح «محورا للعولمة» لهذا سطع اسمان؛ أولهما «فرانسيس فوكاياما» معلناً بالليبرالية نهاية للتاريخ الإنساني[11].

وكذلك «صمويل هنتنغتون» مؤذنا بصدام الحضارات مع المركزية الحضارية الغربية بمواصفات العولمة الأمريكية[12].

لقد تعمدت الدوائر الرأسمالية الغربية، وبالذات في الولايات المتحدة الترويج لدراسة فوكوياما، لأنها تجعل مدخل السير إلى نهاية التاريخ من خلال الليبرالية، وذلك كنهج مضاد للماركسية التي طرحت نفسها هي الأخرى كنهاية للتاريخ، وبسقوط التجربة السوفياتية توثب الرأسمالية الغربية لتقديم ليبراليتها عبر فوكوياما، باعتبارها نهاية للتاريخ، في محاولة لوراثة التجربة السوفياتية لا على صعيد استراتيجي فقط، ولكن على صعيد إيديولوجي أيضا، وهي ليبرالية لا تمارس على حقيقتها - وبالرغم من نقائصها - في الولايات المتحدة نفسها كما فضح مضمونها «أرثر ميللر»[13].

«ففي الواقع الأمريكي، حيث مجتمع «الكلاب الفخمة الضخمة» على حد تعبير آرثر ميللر، وحيث الوطن هو «حديقة حيوانات»، فإن التوجه الإنساني والثوري، إنما يكون باتجاه الليبرالية، حيث إن «الليبرالية في أمريكا ليست أمرا سهلا أو مستساغا». ولهذا فضح ميللر الفرق بين الواقع المكارثي الذي يلاحق الإنسان والحقيقة الليبرالية الغائبة، رغم الادعاء، وقد مثل ميللر نفسه أمام لجنة تحقيق تابعة للكونغرس حول آرائه في عام 1954 بتهمة أنه يناصر الحركة الشيوعية ومنع من مغادرة البلاد لمشاهدة عروض مسرحيته «البوتقة» التي كانت تعرض في بلجيكا وقتها».

قد انتهى «فوكوياما» إلى أن الليبرالية هي «نهاية التاريخ»، وأن «الجدل الذي غذى الحروب والتطور المنفصل لمختلف أجزاء العالم عبر التاريخ، قد بلغ نهايته الأخيرة، حيث يعدم الخصوم والتناحرات».

11- فرانسيس فاكوياما: "هل هي نهاية التاريخ؟" دار البيادر للنشر والتوزيع، القاهرة، 15/11/1990، ترجمة عن: End of history ? français fukoyama – National interest summer – 1999

12- صمويل هنتغتون: "صدام الحضارات" The clash of civilizations, Debate-foreign Affais reader, Neuwyork, 1993

13- أنطون شلحت: "سياحة في أدب وفكر أرثر ميللر فلسطين الثورة" عدد 271، تاريخ 12/03/1979

وقد حظيت أفكار «فوكوياما» باهتمام عالمي واسع بوصفها «بيانا نظريا لتبرير ما سمي بالنظام الدولي الجديد» في مقابل التحولات منذ عام 1989 في الاتحاد السوفياتي وأوروبا الشرقية، وقد أرجع فوكاياما أفكاره هذه إلى أصولها الفلسفية لدى المفكر الألماني «فريدريك هيجل 1831/1770» وشروحات ألكسندر كوجيف.[14]

حيث رأى هيجل عبر منهجه في دراسة التاريخ أن مبادئ الثورة الفرنسية في العدالة والحرية والمساواة بمضمونها الليبرالي تشكل نهاية التاريخ، والتي ظنها عام 1806 حين دحر نابليون الملكية البروسية.

قد كشفت ليبرالية الأربعينيات عن وجهها البوليسي، حين سبق «آرثر ميللر» للمحاكمة تحت طائلة الحملات المكارثية.

أما ليبرالية فوكاياما، فقد كشفت عن وجهها البوليسي المعاصر أيضا، حين سنت التشريعات للقضاء حتى على حقوق الإنسان الأمريكي الدستورية باسم «مكافحة الإرهاب» إثر تلك العمليات التي تمت في نيويورك وواشنطن بتاريخ الحادي عشر من سبتمبر 2001، والتي طبق فيها أيضا منطق «صدام الحضارات» - كما سنشرح لاحقا - ضد كل عربي ومسلم ومشرقي.

أما بالنسبة إلى صمويل هنتنغتون وتنظيره لصراع حضارته «هو» مع حضارات العالم انطلاقا من «مركزية» العولمة الأمريكية، فهذا تعبير عن موقف التمركز على الذات وليس المثقافة acculturation الإيجابية والإنسانية مع الآخرين فصدامية هنتنغتون الحضارية وليبرالية فوكوياما، كلاهما من أدوات أو أذرع الفلسفة الأداتية النفعية التي تزحف للسيطرة على العالم.

ماذا فعل هذا النسق الغربي بنفسه؟

وقبل أن نسأل عن مصير العالم مع هذا النموذج الزاحف علينا، أن نسأل أولا عن مصير إنسان هذا النموذج الذي يعيش داخله.

14- الإدارة هنا إلى كتاب كوجيف (مقدمة لقراءة هيجل) نشر بالفرنسية في عام 1947 ثم ترجم إلى الإنجليزية في عام 1969 ولأن كوجيف قد اعتقد بأن مطلق هيجل قد تحقق بعد الحرب العالمية الثانية، فقد لملم أوراقه الفلسفية وهجر مهنة التدريس إلى أن جاءت نهايته في عام 1968

انظر: كامل شياع: "فوكوياما وفلسفة هيجل" تلخيص لمقال (بيار بورتز) عن مجلة إسبري Esprit الفرنسية بعنوان (التاريخ واليوتوبيا)، حيث يرى بورتز من خلال مفهومه لحرية الإنسان كإدارة وفعل ومسؤولية أن معنى التاريخ لا يستقيم من خلال تشخيص قوانين عامة ذات غاية محددة فيه، بل من خلال معايشة التجربة الإنسانية ذاتها، والتي تستعصي بطبيعتها على أية محاولة لتأخيرها أو تأجيلها لصالح معنى مستقبلي مزعوم، صحيفة الحياة، تاريخ 21 تموز/ يوليوز 1992، عدد رقم 10755

في تحليله لهذا الوضع، يقدم الدكتور جميل قاسم[15] الطرح التالي:

في بداية القرن الحالي، كانت عبارة الأمركة Americanisme مصطلح دال على الفظاظة، يعرفها أحد القواميس الألمانية على النحو التالي «سطحية، إيقاع تهوري، سوء تقدير للثروات المادية، بحث بدون إتقان، ميل نحو الحسيات، ميكنة العمل والحياة، استثمار فظ للطبيعة وللقوة البشرية»، وكانت الأمركة تعني أيضا الروح المستلبة - الذات، وتعني «ملكية أي شيء بواسطة المال».

وعندما زار توكفيل أمريكا في منتصف القرن التاسع عشر، قال إن الروح الأمريكية هي أبعد ما تكون عن الفلسفة، ولعل الأمريكية الوحيدة التي ظهرت - وسادت - في الولايات المتحدة في تاريخها الحديث هي الفلسفة البراغماتية، ومفاد هذه الفلسفة العملية الرئيس هو التجربة المحضة، أو الأمبيريقية الراديكالية، ويشتق مصطلح البراغماتية من عبارة « Pragma » اليونانية، وهي المرادفة للبراكسيس Praxis، أو النزعة التطبيقية، وقد حمل المصطلح في بدايات صياغته في أواخر القرن الماضي في حلقة شارل بيرس «1839-1914» مرادفات عدة «الأدواتية» Intrumantalisme، و«العملية» Practicisme قبل أن تستقر التسمية مع وليام جيمس في كتابه الشهير «البراغماتية 1907: إن قيمة كل فكرة وكل أفهوم تكمن في الجدوى العملية المقدرة لها؛ أي في المؤدى والغاية العملية. ذلك هو فحوى البراغماتية التي تظل مفيدة كمعيار نهائي، موضوعي للحقيقة، ولكنها عندما تكون فلسفة حياة راديكالية، تصبح مثلها مثل كل الأفكار والمفاهيم الثواني، خاضعة لإدارة قوة، تحدد ما هو عملي وجائز وتطبيقي فكل حقيقة أو فكرة تخضع إلى وضعية ما تحددها وتطبعها بطابعها؛ فالبراغماتية في نظام إمبريالي هي غيرها في بلد في طريق النمو أو تحت - التنمية، والبراغماتية الديمقراطية تختلف عن البراغماتية في نظام توتاليتاري، وهكذا فإن البراغماتية تتحدد بمحددات خارجة عنها، والسؤال هل الأمركة البراغماتية ستحمل في «النظام الجديد» الوعد أم الوعيد؟».

لعل شهادة أخرى هي الأبلغ تعبيرا عن الواقع/ الإشكالية، لأنها استهدفت مباشرة ظاهرة «الكازينو» أو اقتصاد القمار، وبسقف احتجاجي أعلى مما ذهب إليه «أرثر ميللر» حول «الكلاب الفخمة الضخمة».

15- دكتور جميل قاسم: "مقدمة في نقد الفكر العربي – من الماهية إلى الوجود" مكتبتا الفقيه ودار الهلال، بيروت، ط1، 1996، ص ص 222 – 223

في كتاب «الحداثة وما بعد الحداثة» الذي ضمنه معده ومقدمه «بيتر بروكر» آراء العديد من المفكرين حول هذا الموضوع تطرق «ديفيد هارفي» في الأفكار التي نشرت له إلى من حالة ما بعد الحداثة «بحث في جذور التغيير الاجتماعي»، ونقتبس هنا هذه الفقرات الموجزة.[16]

«إن ظهور اقتصاد كازينو القمار بكل ما يحتويه من مضاربات مالية وتكوين ثروات وهمية وأموال مصطنعة ليس لها دعم بأي نمو حقيقي في الإنتاج يساعد على توسيع الفجوة بين اللاإراد. فهلت رأسمالية كازينو القمار على البلاد ووجدت كثرة من المدن الضخمة نفسها تسيطر على تجارة جديدة وقوية، وعلى «قفا» هذه الطفرة في الأعمال والخدمات المالية، ظهرت ثقافة جديدة تماما تنتمي إلى طبقة محدثي النعمة بكل لوازم التحول إلى طبقة أرستقراطية واهتمام برأس المال الرمزي والأزياء والموضة والحياة الحضرية.

وعلى الجانب المضاد من البحبوحة في العيش، كان هناك وباء التشرد والتجريد من أسباب القوة والنزول إلى قاع الفقر الذي غمر كثيرا من المدن الكبرى، وظهرت حالة من التعالي والأنانية ومعها شعور بالانتقام والثأر لم تشهد البلاد مثيلا لها طوال فترة ما بعد الحرب، وتم تسجيل الأصوات المنسية والأحلام التي لا ينساها مشردو نيويورك على النحو التالي «ائتلاف المشردين»، 1987:

«أنا في السابعة والثلاثين من عمري، لكن هيئتي توحي بأنني في الثانية والخمسين، يقول البعض إن حياة الشوارع حرة وسهلة، لكنها لا حرة ولا سهلة، فإن كنت لا أدفع مالا، فإني أدفع من صحتي واستقراري العقلي، وطني اسمه الضياع، وأرضي وصمها العار، أظل أبحث عن حجرة وأبحث عن الدفء وشماعات أعلق عليها ردائي وعن درج وعن مجرد طبق من الحساء الساخن، فما فائدة الحرية؟».

وقبل أعياد الميلاد لعام 1987 مباشرة، أجرت حكومة الولايات المتحدة خفضا قدره 35 مليون دولار على ميزانية إعانات الطوارئ للمشردين، وفي الوقت نفسه، واصلت مديونية الفرد ارتفاعها وبدأ مرشحو الرئاسة في التقاتل حول من منهم يعلن وعده بالولاء بصوت أكثر إقناعا. أما أصوات المشردين، فضاعت في الهواء في عالم «تسوده الأوهام والخيالات والادعاءات الزائفة».

نتيجة لهذه الحضارة ذات «القيم الزائفة» وإن تطورت تكنولوجيا، حل الإعلام بديلا عن التربية والتعليم، والدعاية بديلا عن الثقافة، والمنهج الأدائي بديلا عن الفلسفة، فانحبس الإنسان الأمريكي داخل جدرانها، وأصبح «مبوثقا Encapsulated»[17].

16- الحداثة وما بعد الحداثة: "إعداد وتقديم (بيتر بوركر)، ترجمة د. عبد الوهاب علوب، مراجعة د. جابر عصفور، الطبعة الأولى، 1995، (Modemism – Post Modemism) منشورات المجمع الثقافي، أبو ظبي، ص ص 290/291

17- John R. Royce: The Encapsulated man university of Alberta – 1964

ويا حبذا لو تم الجمع بين كتابات «آرثر ميللر» وكتابات «جون رويس» لطرح معالجة نقدية متكاملة لما نحن بصدده من سلبيات في تركيبة هذه الحضارة التي تنتج البؤس العقلي والروحي.

ولكننا - ومع الشهادات، وقبل أن ننتقل للبحث في «البدائل»، وهي /أي البدائل/ بطبيعتها «نقيضة» للنسق الذي بين أيدينا نورد شهادتين مهمتين وردتا في منشورات «مركز البحوث والدراسات» في الدوحة أثناء أو بمناسبة انعقاد مؤتمر القمة الإسلامي التاسع في قطر.[18]

في شهادته، يقول المفكر الفرنسي المسلم «روجيه جارودي» حول «الأزمنة الحديثة» و«النهضة الغربية» إن الارتباط بين المعطيين لا يعني سوى «الميلاد المتزامن» للرأسمالية والاستعمار، والذي بتقويضه أركان قرطبة عام 1236م ودكه لغرناطة آخر مملكة إسلامية بأوروبا عام 1492م، واجتياحه لأمريكا، يكون قد قطع أوصال ثقافتين شامختين، هما الثقافة الإسلامية وثقافة الهنود الحمر.

وابتداء من هذه اللحظة، يغدو بالإمكان أن نرجع بتحديد الحضارة الغربية لعلاقاتها بالطبيعة والآخر والله «أو الغاية النهائية من الوجود» إلى ثلاث مسلمات هي:

1- مسلمة ديكارت، التي تجعل «الإنسان سيدا ومالكا للطبيعة».

2- مسلمة هوبز، التي تجعل «الإنسان ذئبا بالنسبة إلى الإنسان».

3- مسلمة مارلو، التي تجعل «الإنسان المنمي لقدراته العقلية إلها يسود جميع العناصر ويهيمن عليها».

ولكن خمسة قرون من الهيمنة المطلقة لم تنته بهذه الثقافة إلى ما استهدفته مسلماتها تلك من نتائج، وإنما إلى نقائضها من تلويث للطبيعة، واستنفاد لمواردها، وقدرة تقنية على إتلافها، وانغمار في مستنقعات السوق التي فاقمت العنف، وسعرت الحروب، وألهبت نيران المزاحمة التي لم تفتأ أن جزأت المجتمع الواحد إلى فئات متناهشة، وعمقت الهوة بين شمال مستقطب للثروات المتفاحشة، وجنوب يتضور جوعا ومسغبة.

أما زعم الاستغناء عن الله سبحانه في تدبير الكون، فقد انحدر بهذه الثقافة إلى كفرانها بالقيم المطلقة، واعتبارها الإنسان والنزعة القومية مركزا للأشياء ومقياسا لها؛ فانقضت ركائز الحياة، وخيمت البلبلة، ومزقت حراب العنف أحشاء المدن، وتوازنات الرعب،- واحتدم سعار الإرادات والرغبات، على صعيد الأفراد والمجتمعات.

18- الدور الحضاري للأمة الإسلامية في عالم الغد – نخبة من الباحثين والكتاب – إعداد مركز البحوث والدراسات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية مؤتمر القمة الإسلامي التاسع – الطبعة الأولى – جمادى الآخرة 1421هـ / أيلول – سبتمبر 2000م.

ومما لا مراء فيه، أن هذه «الحداثة» المزعومة التي انطلقت منذئذ أبواقها للترويج لها، إنما هي دين، غير أنه لا يجرؤ على المجاهرة باسمه، وركنه الأوحد إنما هو «أحادية السوق»، تلك البدعة التي انفرد الغرب باختلافها في مطلع «النهضة»، والذي اهتبل الاتحاد السوفياتي، وتحطيم العراق، واستبداد الولايات المتحدة الأمريكية بشؤون العالم الثالث وأوروبا، فرصة سانحة ليجاهر العالم، باعتبار «ليبيراليته الاقتصادية» نهاية التاريخ، على حد تعبير فوكوياما، أحد منظري إيديولوجية وزارة الدفاع الأمريكية.

ومما لا شك فيه، أنه ما من مسلمة من مسلمات هذه «الحداثة» المزعومة إلا وهي مجرد أكذوبة من الأكاذيب، في مقدمتها:

أكذوبة الديمقراطية، والدفاع عن حقوق الإنسان، وحماية الحريات.

والحق أن هذه الديمقراطية لم تكن في طور من أطوارها سوى وسيلة تعمية وتمويه، تلجأ إليها أقلية من مالكي العبيد إلى مالكي الثروات.

أما ديمقراطية أثينا على عهد بركليس التي يضرب بها المثل، والتي تعتبر «أم الديمقراطيات»، فقد كانت عبارة عن حكومة يديرها عشرون ألف مواطن من الأحرار، يستبدون برقاب مئة ألف من الأرقاء المحرومين من جميع الحقوق.

أجل، إنها ديمقراطية، لا عيب فيها، غير أنها مقصورة على الأسياد، وليس لغيرهم من العبيد فيها نصيب.

أما الأكذوبة الثانية، فهي المتعلقة بالمساواة بين الناس في الحقوق.

وعلى الرغم من نص وثيقة «إعلان الاستقلال الأمريكي» على هذا المبدأ، فقد ظل العبيد أكثر من قرن من الزمان يتجرعون علقم الاسترقاق، ولم يتورع حاملو هذا الشعار إلى اليوم عن ممارسة ألوان من التمييز العنصري الذي ينحدر بالزنوج إلى دركات الأشياء. أجل. إنها ديمقراطية لا عيب فيها غير أنها مقصورة على البيض، وليس لغيرهم من السود فيها نصيب.[19]

أما الشهادة الثانية، فهي موثقة إحصائيا، وهي التي أوردتها دراسة الدكتور «شافي بن سفر الهاجري»، حيث عالج «نتائج» الرؤية الغربية للإنسان على واقع هذا الإنسان وانسجامه في إطارها، وذلك في نفس الكتاب:

19- المصدر السابق، ص 167 – 169

«هذه النظرة أو الفلسفة لموقع الإنسان في الرؤية الغربية، أو إن شئت فقل في الرؤية غير الإسلامية، والتي حاولنا استقراءها من أكثر من موقع جغرافي، أو أكثر من مدرسة، وأكثر من اتجاه، وأكثر من تاريخ - وحاولنا ما أمكن توثيق ذلك لتتسم نظرتنا بالموضوعية وعدم التحيز - انتهت على المستوى العملي أو على مستوى السلوك إلى واقع المعاناة الإنسانية الذي جاء ثمرة مرة لهذه الرؤية. لذلك، قد يكون من المطلوب منهجيا، بعد وضعنا الملامح العامة للنظرية العامة للإنسان في الرؤية الغربية أن نلقي ضوءا على واقع الممارسة والتطبيق، وسوف نكتفي هنا بإيراد إحصاءات عن هذا الواقع وهذه الشقوة والمعاناة، ثم إعدادها من خلال مؤسسات الحضارة نفسها، حيث إن علم الإحصاء اليوم هو من أهم العلوم التي تحدد توجهات المجتمع ووجهته وتبصر بالأمراض التي تقبع داخله:

- ألمانيا: 30 ألف ينتحرون سنويا.
- المجر : أعلى نسبة انتحار في العالم.
- العنف في أمريكا: 135 ألف مسدس تجلب للمدارس الأمريكية كل يوم؛ 2.4 مليون طالب مدرسة، يسرق منه شيء؛ 282 ألف طالب يتعرض للاعتداء الجسدي كل شهر، 5200 مدرس يتعرض للضرب في الشهر، أكثر من 210 آلاف أمريكي قتلوا في حوادث عنف داخلية خلال العقد الأخير؛ 17 مليون ضحية لجرائم العنف في الفترة ذاتها؛ 70% من كل جرائم القتل تتم بالمسدسات؛ 40% من جرائم القتل تتصل بالمخدرات.
- 120 ألف حادث انتحار في فرنسا.
- 40 مليون أمريكي ضحايا الإجرام خلال عشرين عاما، الخسائر المادية المترتبة على الجريمة عام 1991م بلغت 19 مليار دولار.
- الحكومة الأمريكية استخدمت الإسكيمو في تجربة الأدوية المشعة «تقرير ذكرته شبكة سي إن إن».
- أرباح الاتجار بالمخدرات حوالي 500 بليون دولار سنويا، ويعادل هذا المبلغ مجموع الناتج القومي الإجمالي لثلثي الدول الأعضاء في الأمم المتحدة.[20]

20- المصدر السابق، ص 242/243

وهناك شهادات عديدة من «داخل الذات» الغربية أوردها الدكتور «سالم أحمد محل» أستاذ التاريخ الإسلامي بجامعة صنعاء في ذات الكتاب[21] ولها قيمتها النقدية لأنها صرخات تحذير من الداخل كما قلنا، وقد استشهد دكتور «محل» بأزولد اشبنكلر، وبالأحرى «آزفلد اشبنجلر 1936/1880م» و «آرنولد توينبي 1975/1889م» و«جوزيف.أ. كاميليري» وكذلك «روجيه جارودي» و«الكسيدس كاريل» والرئيس الأمريكي الأسبق «ريتشارد نكسون» والرئيس الفرنسي الأسبق «شارل ديجول»، حيث أكد الجميع أن الحضارة الغربية في «مرحلة تفسخ».

إذن أين البدائل؟

بعد هذا التداعي المنطقي في بحثنا، استدلالا «عقليا» واستقراء «علميا»، يمكن أن نصل بوضوح إلى أن البدائل تكمن في نسق حضاري نقيض لهذا النسق الوضعي/العلماني بمنشئه الأوروبي ومحصلته الأمريكية، والبديل النقيض هو «روحي» أو ما يسميه البعض «ديني» أو أخلاقي؛ وذلك لإعادة التوازن بين «جوهر» الإنسان إنسانيا، ومنجزاته المادية في الحضارة، فلا يمارس الاستعلاء والاستغلال والفردية على ذاته وعلى الآخرين في كون مسخر له إلهيا منذ البداية.

كل الذين طرحوا البدائل من داخل الذات الأوروبية ركزوا على الجانب القيمي والأخلاقي والروحي، ولكنهم أبقوا على هذا التركيز في حيز الوعي «المتطلع»، وليس حيز «الوعي» المتشكل، فالكل ينشد قيما روحية وأخلاقية «مضافة» ولكن ما هي بالتحديد؟ وما هو مصدرها؟.

من بين الذين نقدوا التجربة الأوروبية هناك «روجيه جارودي» الذي اختار الإسلام، غير أن هذا الاختيار الإسلامي لا يشكل «القاعدة» لدى المفكرين الغربيين، وإن كنا نجد غيره كأمثال «محمد أسد»- أو - «ليبولد فايش - سابقا»[22].

لا ينفي ذلك أن الإسلام قد استقطب كثيرين من أبناء الحضارة الغربية، حيث اجتباهم المولى عز وجل، ولكني اتجهت للمفكرين منهم بالذات، والذين كشفوا عن ضرورات الطرح القيمي والروحي، ولكن دون تحديد نوعية الوعي الروحي هذا والذي يتطلعون إليه.

فلنأخذ مثالا آخر لمفكر وجودي حتى النخاع، وهو «كولن ولسن»، والذي تكاد المكتبة العربية أن تكون قد ترجمت كل كتبه وأحيانا بعناوين مختلفة.

21- المصدر السابق، ص 181/190

22- محمد أسد: "الإسلام على مفترق الطرق" ترجمة د. عمر فروخ.

فما يستشف من كتابات كولن ولسن[23] وبالذات في كتابه «اللامنتمي»[24] أنه ينتهي إلى نوع من «الإشراقية» و«الكشف الصوفي الآسيوي فيما كتبه عن «راما كريشنا»»، حيث أشار:

«وعلينا أن نفهم أن راما كريشنا استطاع الاحتفاظ بحساسية الطفولة طيلة حياته. أما نحن، وسط حضارتنا المعقدة، فإننا مضطرون إلى التبلور في مزاج معين، ولهذا فإنه ليس تزييفا أن نقول إن حضارتنا هي المسؤولة عن انتشار النماذج الإنسانية والمادية في الفكر، أما راما كريشنا، الذي يعتبر في الطرف المعاكس، فقد كان باستطاعته أن ينفذ إلى أعمق ما يستطيعه الإنسان من ذهول تخيلي نشوان، الأمر الذي لم يستطع أن يفعله إلا عدد ضئيل جدا من الغربيين ما عدا أولئك القديسين الذين ظهروا في القرون الوسطى، والذين كانوا قادرين على أن يهبوا عقولهم أيضا للتأمل والهدوء».

أما النماذج الإنسانية والمادية في الفكر الغربي، فقد جسدها كولن ولسن في «الخبز والطاقة والجنس»، حيث يسيطر «الخبز» على عقل «كارل ماركس» ويسيطر «الجنس» على عقل «فرويد»، كما تسيطر «الطاقة» على عقل «ألبرت آينشتاين»، وقد رمز لماركس بشخصية «لورنس»، ولفرويد بشخصية الرسام «فان جوخ» ولآينشتاين بشخصية راقص الباليه «بينيجنسكي».

المسيحية: لماذا ليست البديل؟

كل الذين طرحوا آفاقا للخلاص الروحي في الحضارة الغربية، لم يتجهوا للمسيحية التي نشأوا في أحضانها، وأربط «عدم التوجه» هذا بالمرحلة التأسيسية للفكر الوضعي في أوروبا؛ أي الفكر الذي بدأ باستبعاد الدين على يد «فرانسيس بيكون 1561-1626»، وإن كانت جذور هذا الفكر الوضعي تمتد تاريخيا إلى ما قبل ذلك، غير أن «جديد» بيكون هو محاولة فصله بين الاستدلالية العقلية والاستقرائية العلمية، وهو أمر لم يتبلور لاحقا إلا على يد «أوجست كونت 1798/1875» أبو الوضعية المعاصرة، والذي قسم مراحل تطور العقل من «اللاهوت» إلى «الميتافيزيقيا» إلى «الوضعية»[25] غير أن أبا الوضعية «كونت» هذا، قد انتهى في عام 1845؛ أي قبل وفاته بسبعة عشر عاما، لأن يضع الشعور القلبي في مقام أرفع من العقل، ثم رأى الخلاص في «دين جديد»، ولكنه لم يلجأ إلى المسيحية، إذ تعلق بدين للإنسانية.[26]

23- أورده الدكتور "مشافي بن سفر الهاجري"، المصدر السابق، الدور الحضاري للأمة الإسلامية، ص 239

24- كولن ولسن – اللامنتمي، دار الآداب، ترجمة أنيس زكي حسن، ط 1، 1969، بيروت، ص 80 "حول النماذج" وص ص (300/301) عن (راما كريشنا).

25- ول ديورانت: قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، ترجمة دكتور فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، ط 3، (بيكون من صفحة 126)، (أوجست كونت من صفحة 452).

26- المصدر السابق، ديورانت، ص 455

أما (أرنولد توينبي)، والذي قدم (نقدا موسوعيا) للحضارة الغربية، وكتب عن كل حضارات العالم وثقافاته تقريبا[27]، فقد انتهى قبل وفاته في عام 1975 متراوحا بين الدعوة إلى دين عالمي وعقله «اللاأدري» وذلك فيما نشرته صحيفة (التايمز اللندنية - بتاريخ 1975/12/20 ، وهي تستعرض الرسائل المتبادلة وغير المنشورة بين توينبي والكاتب اليهودي (روزنتال).

للإجابة عن سؤالنا: لماذا عدم الاتجاه إلى المسيحية كمدخل للخلاص الروحي؟ فإننا نكتب بأفضل مما كتب المؤرخ الموسوعي (جون هرمان راندال)[28] الذي أصل لنشوء وتطور وتكوين «العقل الحديث» الصاعد - في تقديره - منذ القرن الثاني عشر في مواجهة «اللاهوت المسيحي»، والذي حاول بدوره تعديل مواقفه عبر تجديدات متابعة «وحلول وسط» لحركة الإصلاح الديني.

تكمن مشكلة اللاهوت المسيحي في أن موضوعاته أو مقولاته الخاصة بالإنسان والنظرة إلى وجوده وحياته وعلاقته بالطبيعة قد أنتجت ضمن مرحلة عقلية هي الأكثر تخلفا قياسا إلى ما سبقها من حضارة هيلينية وإسكندرانية حفلت بالمحاورات الفلسفية العقلية، فجاء اللاهوت المسيحي، والذي لم ينشأ في الأرض المقدسة، وإنما في أرجاء الإمبراطورية الرومانية وكأنه الرد الأكثر تخلفا على العقلانية اليونانية.

فلما استيقظت أوروبا على فكر النهضة أو الأنوار بداية من القرن الثاني عشر، وإرهاصا قويا في القرن السادس عشر، بدأت أوروبا تستعيد ذلك الموروث العقلي اليوناني، في مجال البحث في الطبيعة كما في مجال الإنسان، وقد كان (ابن رشد) أحد المساهمين في تلك اليقظة الأوروبية جامعا ما بين الدين والفلسفة (فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من اتصال) كما أعاد إحياء (أرسطو) الملقب بالمعلم الأول.[29]

قد حدثت ملابسات سلبية عديدة في كتابة الأناجيل الأربعة «متى - يوحنا - بطرس - بولص» ما عدا إنجيل «برنابا».

27- أرنولد توينبي: "مختصر دراسة للتاريخ" – history of Study- 4 مجلدات، اختصارا لاثني عشر مجلدا، ترجمة (فؤاد محمد شبل) مراجعة (أحمد عزت عبد الكريم)، الإدارة الثقافية، جامعة الدول العربية، القاهرة، ط1، 1960

كذلك:

تاريخ البشرية، مجلدان، ترجمة الدكتور (نقولا زيادة)، بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع، 1988

28- جون هرمان راندال: "تكوين العقل الحديث"، مجلدان، ترجمة الدكتور جورج طعمة، مراجعة برهان دجاني، دار الثقافة، بيروت، 1965، قدم له الدكتور محمد حسين هيكل (أنظر صفحات الإصلاح الديني من 241 وإلى 278 المجل الأول بالعربية).

29- ابن رشد: فيلسوف الشرق والغرب، الملتقى الدولي حول "حداثة ابن رشد"، تونس 16- 21/2/1998، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، إدارة برامج الثقافة والاتصال، بيت الحكمة، إصدار المجتمع الثقافي، أبو ظبي، ط، 1999 ومشاركة: منظمة اليونسكو، المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، مجلدان، ولد ابن رشد في قرطبة بالأندلس عام 1126 وتوفي في مراكش عام 1198م.

بما باعد بينها وبين النصوص الحقيقية التي نطق بها السيد المسيح في الأرض المقدسة،[30] وكذلك في إنشاء اللاهوت المسيحي طبقا لهذه الأناجيل، فحدث منذ البداية ما يشبه الطلاق بين العقلانية وهذا اللاهوت، فلما تسلّحت العقلانية الأوروبية بما ورثته عن الهيلينية في عصر الأنوار من جهة، وما دفعتها إليه تطورات الرأسمالية المتنامية التي عززت من فعالية العقل الحرّ، المؤسس الأول للسوق الحرّ وقيمه، مما اضطر المناصرين لذلك العقل إلى إحداث الانقسام البروتستانتي الذي اكتشف من خلاله (ماكس فيبر) العلاقة المتناقضة بين ظهور الرأسمالية الحرة والعقلية الكاثوليكية التقليدية، بدأت مرحلة حصار اللاهوت المسيحي.[31]

ثم تطور الحصار إلى «قطيعة معرفية» بظهور الفكر أو النهج «الوضعي» بداية من فرانسيس بيكون، وصعودا إلى (أوجست كونت) وليس انتهاء بالعولمة المعاصرة التي تراوح ما بين الوضعية والعلمانية، فليس كل علماني هو وضعي يستبعد الدين وأمثل هنا بحالة الفيلسوف الفرنسي (فولتير 1778/1694)، إذ كثيرا ما كان يردد «أن اللاهوت المسيحي قد بدأ حين التقى أول كاهن محتال من رجال الدين بأول أحمق من البشر»، وقد كان شديد الخصومة لرجال الدين وللاهوت، ووجه نقدا عنيفا حول صحة الأناجيل.

«وحيث اشتد به المرض إلى درجة استدعاء القسيس ليسمع اعترافه، وسأله فولتير عمن أرسله، فأجابه إن الله قد أرسله، فسأله فولتير أن يقدم له أوراق اعتماده، وانصرف القسيس من غير أن يغنم بغنيمته، وأرسل فولتير بعد ذلك في طلب قسيس آخر، ولكن هذا القسيس رفض تقديم الغفران إلى فولتير ما لم يوقع على اعترافه وإيمانه بالمذهب الكاثوليكي إيمانا راسخا، ولكن فولتير ثارت ثورته لهذا الطلب، وكتب بدلا من ذلك بيانا قدمه إلى سكرتيره (واجنر) ذكر فيه: «أموت على عبادة الله، ومحبة أصدقائي، وكراهية أعدائي، ومقتي للخرافات والأساطير الدخيلة على الدين». ووقع هذا البيان، في الثامن والعشرين من فبراير عام 1778

ويقول: (ديورانت)[32]

«ولكن يجب ألا نفترض من هذا أن فولتير كان رجلا بلا دين، فقد رفض الإلحاد رفضا باتا، حتى أن بعض الملحدين الذين اشتركوا في «كتابة الموسوعة» اتجهوا ضده، وهو يقول في كتابه الفيلسوف الجاهل، أنه قرأ سبينوزا وآراءه حول وحدة الكون وتأليهه، ولكنه ابتعد عنها على أساس كونها آراء ملحدة».

30- محمد أبو القاسم حاج حمد: 1979/03/29 المراسلات غير المنشورة بين توينبي وروزنتال، التايمز اللندنية، 1975/12/20، كذلك الإشارة إلى دراسات "برونو باور" حول "نقد تاريخ إنجيل القديس يوحنا – عام 1840" و"نقد تاريخ الأناجيل الأربعة، 1841" و"نقد التفسير اللاهوتي للأناجيل، برلين 1852"، ترجمة الحوارات، صحيفة الاتحاد 1979/03/29.

31- ماكس فيبر: "الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية"، ترجمة محمد علي مقلد، مركز الإنماء القومي، انظر الدكتور جميل قاسم، مصدر سابق، ص 94

32- ول ديورانت: "قصة الفلسفة" مصدر سابق، الصفحات 297/298 – 312 299

ذلك هو ما كان من فارق بين العقلانية الأوروبية والأناجيل الأربعة واللاهوت التي بني عليها، وبالذات في إطار المنظومة الكاثوليكية وقد شكلت الإرهاصات الرأسمالية الأولى كما ذكرنا بداية انطلاق العقل الحر بوجه الكاثوليكية التقليدية.

«قد حاول ماكس فيبر في كتابه «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية» أن يبين أثر التربية وبنية الوعي التي يرسخها المناخ الديني على تطور ونشوء عقلية اقتصادية، وهي، ههنا، دور الأخلاق البروتستانتية في تطور المشروع الرأسمالي، وهو يرى، بالمحصلة أن القواعد الشكلية العقلية لبنية عقلية ما تؤدي إلى انبثاق عقلية تقنية وإدارية في المجال الإنتاجي الاقتصادي؛ أي أن بنية العقل الصورية تتضمن بنية تقنية في مجال القانون والإدارة والتخمين والمبادرة، من هنا، مثلا، يلاحظ أن الكاثوليكي، كان، عادة، يتحلّى بذهنية جبرية أكثر انفصالا عن العالم من البروتستانتي القدري الأكثر إقبالا على العالم؛ فالأول يميل إلى الاكتفاء والزهد، بينما الثاني يميل إلى المغامرة والريادة، الكاثوليكي يرفض «المادية» باعتبارها نتيجة العلمنة وتزمين شؤون الحياة، بينما البروتستانتي يسعى إلى الكسب المادي، باعتباره شكلا من أشكال الجدارة الطهرية، وتحقيق الذات الاجتماعية، وليس المذهب الأخلاقي في دين أو عقيدة دينية معينة هو الذي ينطوي على قدرات بسيكولوجية معينة، بل السلوك الأخلاقي الذي تتضمنه العقيدة لعامل الوقت، والمنفعة المترتبة عليه، والدقة كل هذه هي التي تحدد روح العقيدة أو المذهب وما تؤدي إليه من مفاعيل في الحياة الاجتماعية ـ الاقتصادية، وإذ أثر الفكر على الاقتصاد، والاقتصاد على الفكر، فإن هذا يؤكد جدلية التأثر البنيوي في علاقة الفكر بالواقع، والمادي بالوعي، وقد تركت الفكرة التطورية في القرن التاسع عشر أثرا بارزا على العلم والفكر، فإن هذا يؤكد جدلية التأثر البنيوي في علاقة الفكر بالواقع، والمادة بالوعي، وقد تركت الفكرة التطورية في القرن التاسع عشر أثرا بارزا على العلم والفكر والأديان وأسهمت في إخضاع الظواهر الفكرية إلى النسبية التطورية، حتى تلك الظواهر التي تتميز ببنى تطورية ـ تزامنية، كالدين، والجماعات الأنثربولوجية كالطائفة والقبيلة... إلخ، وإذا أدت التطورية إلى بروز أنماط تطورية من الوعي الديني، مثلما أسهمت بنية الوعي البروتستانتي في التطور الرأسمالي، في الغرب، فإنها أسهمت في الشرق العربي ببروز وعي ديني تطوري قامت على أسسه إشكالية الإصلاح.[33]

غير أن وثيرة التطور الأوروبي تجاوز حتى قدرات الإصلاح البروتستانتي بحكم ضوابط مرجعيته اللاهوتية والكهنوتية، حتى دخلنا مرحلة الفكر الوضعي ومؤثراته، «وعادة ما يطلق على الفلسفة الوضعية المعاصرة أسماء متعددة، تعتبر في كثير من الكتب التي تتناول الفلسفة المعاصرة، كما لو كانت كلها مترادفة، فهي تسمى أحيانا: «بالوضعية الجديدة» New-Positivism أو بأسماء أخرى، مثل: «الوضعية

33- دكتور جميل قاسم، مصدر سابق، ص ص 94/95

المنطقية» Logical Positivism، أو «التجريبية المنطقية» Logical Empiricism، أو «التجريبية المتسقة Consistent Empiricism، أو «التجريبية العلمية» scientific Empiricism، أو الوضعية الجديدة المنطقية» Logical new positivism، وكما تختلف وتتعدد الأسماء التي تسمي هذا الاتجاه الفلسفي، أو هذه الحركة الفلسفية المعاصرة، نجد أن هناك اختلافا أيضا بين مؤرخي الفلسفة المعاصرة حول المساحة التي تشغلها تلك الحركة الفلسفية الجديدة بالنسبة إلى الفكر الفلسفي المعاصر، فهناك من يقصرها على الفلسفة الوضعية المنطقية، أو التجريبية المنطقية وحدها، وهناك من يجعل مداها يتسع فيستوعب الصورة التي تطورت عليها، وعرفت بالتجريبية العلمية أو الوضعية المنطقية الجديدة.[34]

وقد أدى هذا السياق التطوري إلى توليد الفلسفة الأدائية والبراجماتزم، حيث فقدت الحدود بين الأقسام الفلسفية في الإنتاج الراهن:

«إن الاتجاهات الفلسفية المعاصرة لا تمثل في حقيقتها مدارس فلسفية بالمعنى التقليدي القديم بقدر ما تمثل فلسفات تجمع في إطارات عامة، فلسفة البراجماتيزم مثلا، كما تمثل في الفلسفة البراجماتية Pragmatism عند وليم جيمس، تمثل في الفلسفة البراجماسية أو «البراجماطيقية» Pragmaticism عند بيرس، وتتمثل في النزعة الوسيلة «أو الأداتية» instrumentatlism عند جون ديوي، وكذا في النزعة الإنسانية Humanism عند شيلر وإن كانت كلها يجمعها إطار واحد هو النزعة البراجماتية[35].

البديل هو الإسلام... ولكن:

لقد قيمنا حتى الآن الحاجة الإنسانية الحضارية المتأزمة للدور الرسالي، وعجز اللاهوت المسيحي - رغما من محاولات الإصلاح والتجديد - الإحاطة بالعقلانية الغربية نتيجة بنائيته السلبية التي أوضحناها، فلم يبق أمام الإنسانية جمعاء سوى كتاب واحد يتعالى على «اللاهوت» وعلى «التزييف» معا، وهو «القرآن الكريم» الذي جعله الله سبحانه وتعالى خاتم رسالاته وكلماته للأرض، باعثا به آخر الرسل والأنبياء وخاتمهم محمد عليه أفضل الصلاة والسلام.

والقرآن الكريم قد جمع في الذكر بين أرقى المستويات العبادية والعقلية، وعلى مستوى كوني متجاوز ومستوعب أيضا كافة «المناهج المعرفية» البشرية أيا كانت مشمولاتها ومضامينها، ومنفتحا ومتفاعلا مع

34- دكتور عزمي إسلام: "اتجاهات في الفلسفة المعاصرة"، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1980، ص 107

35- دكتور عزمي إسلام، مصدر سابق، ص 16

كافة «الأنساق الحضارية» بمنطق «التعارف» الذي يشكل ركنا أساسيا في علاقة المسلمين بالآخرين، وحتى بأنفسهم شعوبا وقبائل.

فالقرآن وعي كوني محيط وشامل، بل هو وعي مطلق، لأنه وحي إلهي ولا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فليس في الإسلام لاهوتا كذلك الذي ابتدعه المسيحيون، وليس فيه مرجعية كهنوتية، ولم يقف يوما أمام العقل أو الحرية، بل إن الله - سبحانه وتعالى - قد نبّه لفارق العبودية له من بعده، والعبودية بين الناس، فنهى عن ضرب الأمثال، «فلا تضربوا لله الأمثال إن الله يعلم وأنتم لا تعلمون (74) ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء ومن رزقناه منا رزقا حسنا فهو ينفق منه سرا وجهرا هل يستوون الحمد لله بل أكثرهم لا يعلمون (75) وضرب الله مثلا رجلين أحدهم أبكم لا يقدر على شيء وهو كل على مولاي أينما يوجهه لا يأت بخير هل يستوي هو ومن يأمر بالعدل وهو على صراط مستقيم (46) [النحل / ج 14].

فالمملوك للبشر مملوك هو وما بيده «عبدا مملوكا لا يقدر على شيء»، وكذلك هو (أبكم لا يقدر على شيء)؛ أي مسلوب الإرادة ومسلوب التعبير إلى حد البكمة، ثم هل (كل على مولاه) رهن إشارته، ومولاه البشري ذاك بصفته مالك عبيد، فإنه بحكم تكوينه لا يوجهه لخير (أينما يوجهه لا يأت بخير)

أحاط الله - سبحانه وتعالى - في هذه المقاطع من سورة (النحل) بمواصفات مجتمعات «القنانة» و«العبودية البشرية» لا ليجعلها «درا» كما فعل اللاهوت المسيحي في دعمه للإقطاع والحق الإلهي المقدس للملوك، ولكن ليجعلها سبة في جبين البشرية، ثم يؤكد على المعنى النوعي المفارق حين تتعلق العبودية به - سبحانه وتعالى - فهو لا يكتفي بتمليك عبده الحر للرزق، بل ينتجه له كالعسل واللبن من بين «فرث ودم» ثم يمنحه حرية التصرف فيه، «ومن رزقناه منا رزقا حسنا فهو ينفق منه سرا وجهورا»، ثم إن الله - سبحانه - لا يأمر عبده إلا بالعدل ويوجهه للصراط المستقيم، ويزيد إلى ذلك تمليكه قوة الوعي والإدراك الثلاثي: «والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون» [النحل 78] فلا بكمة ولا استلاب وعي ولا استلاب رأي أو تعبير، ثم يجعل الله من الطير في جو السماء مثالا على هذه الحرية: «أو لم يروا إلى الطير مسخرات في جو السماء ما يمسكهن إلا الله في ذلك لآيات لقوم يؤمنون» [النحل/79].

ذلك هو الإنسان في القرآن، وذاك هو «عبد الله» فلم يكن القرآن يوما خصيما للعقل والعقلانية وحرية التعبير والإرادة.

والإنسان في القرآن «كائن كوني» ممتد في الزمان والمكان، ما قبل ميلاده وإلى ما بعد بعثه: «كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون» [البقرة/ج1/آية 28].

وكذلك: «قالوا ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل إلى خروج من سبيل» [غافر/ ج24/آية 11].

فهذا الإنسان لا يحيط به أي منهج وضعي، فهو أكبر من الزمان الوضعي والمكان الوضعي وكذلك الفلسفة الوضعية، والكون الذي يولد فيه الكائن الإنساني هو أكبر من أن تحيط به الفلسفات الوضعية مهما أنتجت من النظريات «النسبية» أو الجدل والصيرورة أو الثورات الفزيائية، أو الحداثة وما بعدها: «إن الذين يجادلون في آيات الله بغير سلطان آتاهم إن في صدورهم إلا كبر ما هم ببالغيه، فاستعذ بالله إنه هو السميع البصير (56) لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس، ولكن أكثر الناس لا يعلمون (57) [غافر/ج24].

وهكذا يقف العلم أمام كون لا متناه في الصغر ولا متناه في الكبر، كون خلق فيه الإنسان، وهو أكبر من خلق الإنسان.

بهذا المنطق التكويني لا يبوئق الإنسان - كما تبوئقه الحضارة الغربية - ليكون مادة بيولوجية للإنتاج والاستهلاك، هنا يصبح الإنسان «قيمة وجودية» متعالية على الطبيعة البحتة وبهيمنتها، حيث يدعوه الله - سبحانه - ليتسامى إليه عبر الدين، ولتتحقق من خلال هذا الإنسان منهجية الحق التي خلق الله بها الخلق، وليس منهجية العبث الوضعي، ماديا كان هذا العبث أو مثاليا: «وما خلقنا السماء والأرض وبينهما لاعبين (16) لو أردنا أن نتخذ لهوا لاتخذناه من لدنا إن كنا فاعلين (17) بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه، فإذا هو زاهق ولم الويل مما تصفون (18)» [الأنبياء/ ج 17].

فالخلق الإلهي للإنسان والكون ليس ملهاة عبثية كتلك التي تجسدها أساطير «الألومب» حيث مسكن آلهة قدماء اليونان الذين خلقوا الخلق للتسلية والمنافسة فيما بينهم، فهنا «خلق» ينتهي إلى «غائية حق» وهذا هو أساس الدين، حيث يتسامى الكائن الكوني وهو الإنسان متجاوزا «وضعية» الأرض.

هنا فقط تحل «الإشكالية» التي أفرزتها الأزمة الحضارية العالمية، وهذه هي «رسالتنا» وهذا هو «دورنا»، وكما تذكر مقدمة المحور الثالث (لإلحاق الرحمة بالعالمين).

ولكن... كيف نؤدي هذه الرسالة؟

ليست مشكلتنا أن بنا لاهوتا أو كهنوتا، ولكن مشكلتنا أن بنا «تخلفا»، والفكري والثقافي من هذا التخلف أقذع من الاقتصادي والاجتماعي، وإن كانت هذه المنظومة مترابطة ببعضها، اقتصادا واجتماعا وفكرا كما أوضحنا في تحليل (ماكس فيبر) للترابط بيت البروتستانتية وروح الرأسمالية بوجه الكاثوليكية التقليدية.

إن مجتمعاتنا لازالت تعيش بوعيها المتجذر مرحلة ما قبل الصناعة، وليس المطلوب اللحاق بالمرحلة التكنولوجية والمتقدمة كما هو مستوى الحضارة الغربية الراهنة؛ أي أن نبدأ «ذاتيا» من جديد أو أن نستعير فقط ما يمكن من الغير؛ فالاستعارة لا تشكل «حيوية حضارية» وإنما تشكل «تبطلا» حضاريا وذاتيا، واتكالية تجعل منا تجاه الغرب كحال العبد المملوك مع مالكه «كل على مولاه أينما يوجهه لا يأت بخير».

لقد انطلقت أوروبا في نهضتها - أيا كانت النتائج السلبية - بعد أن جيشت منذ القرن السادس عشر الحفريين والتجار الذين يمولون الحرفيين ويسوقون منتجاتهم، فتحول الحرفيون إلى صناعيين والتجار إلى رأسماليين بعد أن سندتهم اختراعات العلماء وكشوف الرحالة، وأزاح رجال العقل والفلسفة سلطة الكهنوت واللاهوت والحق الإلهي المقدس للملوك.

قوى مترابطة عضويا، تدفع بالتطور، وعلى مدى قرون، ولكنها افتقرت للبديل الديني في نسقها الحضاري.

ولا نقول إن لدينا «المقابل» الذي «نقايض» به؛ أي روحانية الدين، فهم لازالوا يسحبون على ديننا ما سحبوه على اللاهوت المسيحي، إلا أن «نبرهن» على أن ديننا «الإسلام» وكتابة «القرآن» ونبيه ورسوله «الخاتم» يملكون القدرة للتعامل مع الموروث العقلاني للحضارة الغربية، حتى ضمن أعلى سقف له في الوضعية المنطقية المعاصرة كما شخصها دكتور (عزمي سلام) دون ذلك حرث في بحر.

فالسؤال الآن: هل نملك نحن الذين نتنادى للحلول الإسلامية نفس مستوى «الوعي الحداثي» في فهمنا لديننا، حيث نستطيع مخاطبة الحداثة الغربية، ونعوضها عن «لاهوتها المسيحي» من جهة وعن «وضعيتها وعلمانيتها» من جهة أخرى؟.

لعلي طرحت بذلك «شروط» الخطاب الإسلامي المعاصر، لأنفسنا أولا حتى يكون للغير ثانيا؛ أي البدء بأنفسنا غير أننا «كمسلمين» لازلنا في وضع ثقافي وبالطبع أيديولوجي لا يؤهلنا لهذا الدور، ولعلي ألجأ هنا للتقييم ذي النقاط الست التي ساقها دكتور (حسن حنفي) لهذا الخطاب.[36]

36- دكتور حسن حنفي: "المشروع الحضاري العربي إلى أين؟".

1- البداية بالإيمانيات والإلهيات وليس بالعقليات والإنسانيات دفاعا عن حقوق الله وحقوق الإنسان أولى بالدفاع؛ فالمشروع الحضاري الجديد من مقتضيات الإيمان تنفيذا للأمر الإلهي وليس من متطلبات العصر، حاجاته إلى إعمال العقل والدفاع عن كرامة المواطن وحقوق الإنسان يعتمد على النص، قال الله وقال الرسول، أكثر مما يعتمد على العقل وتحليل العلل المادية المكونة للواقع والدفاع عن السلوك كما هو الحال في نظرية اعلم في علم الأصول.

2- استعمال تطبيق الشريعة الإسلامية كوسيلة للضغط الاجتماعي وليس للثورة الاجتماعية، كفرض إلهي وليس تعبيرا عن مصالح الناس، مطالبة للناس بواجباتهم قبل إعطائهم حقوقهم، وتقديم الحدود والعقوبات على تطبيق النظام الاقتصادي والاجتماعي والتربوي والبداية بالشكليات والمظاهر الخارجية وبالتستر والحجاب قبل النزول إلى رحاب الفضاء والسعي في ربوع الأرض.

3- تقليد القدماء إحساسا بالعجز أمام العصر الذهبي الأول في عدم ترك السلف إلى الخلف شيئا، «وقد خلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلوات واتبعوا الشهوات». نشأت الحركات السلفية والعودة إلى الأصول هربا من الحاضر وتعويضا عن أزماته في عظمة الماضي والاقتداء بنموذجه وسنن أبطاله مع أن الحاضر مملوء بنماذج الجهاد في جنوب لبنان وفي فلسطين وفي أفغانستان.

4- رفض الواقع والعجز عن التعاون معه، الخروج عليه وتكفيره، والوقوع في جدل أما.. أو، الكل، أو، لا شيء، أما الإسلام أو الجاهلية، الإيمان أو الكفر، الله أو الطاغوت، ولا مصالحة بينهما، بقاء أحدهما مرهون بالقضاء على الآخر، ولا حل لهذا الصراع إلا باستيلاء على السلطة، بتنظيم سري أو علني.

وبالتالي، وجب قلب نظام الحكم وتأسيس الحكومة الإسلامية، فإن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن، ولما كانت السلطة في كل مكان بين هذه النظم والجماعات الإسلامية يأتي حد العنف المتبادل، وإراقة دماء المسلمين بالقتل من طرف والاغتيال من طرف آخر.

5- رفض الحوار مع التيارات الفكرية الأخرى واتهامها بالعلمانية وتكفيرها، لأنها تفصل بين الدين والدولة، ولا تطبق الشريعة الإسلامية؛ فالجماعات الإسلامية وحدها تمتلك الحقيقة وغيرها في الضلالة والبهتان، منطق الفرقة الناجية مقابل الفرق الهالكة، وحتى دون اعتبارهم من المؤلفة قلوبهم ممن لهم حق في بيت المال، وهم جميعا أبناء وطن واحد.

6- ردة البعض منهم إلى النقيض، فالنقيض يولد النقيض، والطرف ينقلب إلى الطرف المضاد، فيحول إلى قومي أو اشتراكي أو ماركسي أو ليبيرالي جذري أو ينشغل بالتجارة وشؤون الدنيا بعد أن تشبع بشؤون الدين، ويصبح الدين وسيلة للغطاء والتستر على مباهج الحياة واستغلال للبسطاء».

ربما يقول البعض إن الدكتور حسن حنفي قد «غالى» بعض الشيء حين سحب مقولات الحركات المتطرفة على مجمل الفكر الإسلامي السائد غافلا عن طرح «الوسطيين» أو المعتدلين من العلماء والفقهاء الأكثر اختصاصا بهذه القضايا.

القضية هنا ليست في «العينة» التي اتخذها دكتور حنفي ناطقة باسم التيار الديني، فالاختيار بالنسبة إلى رجل في قامة الدكتور حنفي ليس «انتقائيا»؛ فهي عينة تجسد مثلا الخطاب الإسلامي الراهن، ومن يدعي الاعتدال والوسطية هو على هامش هذا التيار؛ وذلك لسبب رئيس وبسيط، وهو أن التيار الذي يدعي الاعتدال والوسطية، لم يبلور مواقفه في إطار «العقلانية الإسلامية»، حيث إنه لا يبدي أيّ نوع من التواصل أو حتى ذكر الاتصال الثقافي بجذور ورموز العقلانية الإسلامية طوال المرحلة ما بين القرن الثالث الهجري والقرن السابع الهجري؛ أي «القرن التاسع وحتى القرن الثالث عشر الميلاديين»، فإذا تواصل «المعتدلون» مع تلك المرحلة، فإنهم يأخذون باتجاهات وفتاوى وأحكام مدرسة «النقل» وليس «الرأي».

كما أننا لا ندري تواصلا فعليًا في توجهات هؤلاء بفكر الإصلاح الديني والنهضة طوال الفترة ما بين 1798 وإلى 1914 تقريبا.[37]

فاتهاماتنا لما يطلق عليه تيار الوسطية والاعتدال لا تقل عن اتهاماتنا لتيارات الغلو والتطرف، فلو ركز التيار الوسطي على ابتعاث (ابن رشد) و(الكندي) و(الفارابي) و(ابن سينا) و(ابن خلدون) ومعظم الفلاسفة العقلانيين في مرحلة ما بين القرنين التاسع والثالث عشر الميلاديين، ولو تم التركيز أيضا على ابتعاث (جمال الدين الأفغاني) و(محمد عبده) و(رشيد رضا) وحتى (علي عبد الرزاق) في مرحلة فكر النهضة، لما كانت «العينة الغالبة» هي تلك التي لجأ لتصنيف أفكارها الدكتور حسن حنفي.

37- حددت معظم الدراسات التي تناولت بدايات التحديد والإصلاح الديني المعاصر فترة ما بين 1798 وإلى عام 1914 وما بعدها بقليل كعنوان لتلك الفترة:

أ- ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة (1798-1939) دار النهار للنشر – بيروت 1977 – ترجمة كريم عزقولي.

ب- دكتور علي المحافظة: "الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة"، 1798/1914، بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع 1975.

ولنا أن نأخذ هنا برؤية البروفيسور (محمد أركون) حول تلك «الانفتاحية» في المجتمع الإسلامي التي ارتبطت «بالعقلانية» الإسلامية.[38]

مجتمع منفتح

هل من الممكن، كخلاصة لهذا الفصل، أن نقدم بإيجاز نمط المجتمع الذي ساد طيلة الحقبة الكلاسيكية الإسلامية؟ إننا نرى فيه لأول وهلة «مجتمعا منفتحا».

كانت بغداد والعواصم الأخرى لمختلف إمارات الشرق، وقرطبة الأموية، والمراكز الكبرى المرابطية والموحدة، وتونس والأغالبة والحفصية كانت مراكز إشعاع علمي كوني، من القرن التاسع حتى القرن الثالث عشر الميلادي، صدرت مؤلفات كبرى في مجالات العلوم والفلسفة والأدب والفنون ومختلف علوم الدين، يكفي أن نذكر هنا أن العالم الرياضي والجغرافي والفلكي أبا الريحان البيروني، والفلاسفة والأطباء والعلماء أمثال الكندي والفارابي، وابن سينا في الشرق، وابن باجه وابن طفيل وابن رشد، في الغرب، والكتاب الصوفيين كابن الفارض المصري، وابن عربي الأندلسي، وجلال الدين الرومي الإيراني، والموسيقيين، الموصلي وزرياب، و«المصلح» الغزالي والفقيه فخر الدين الرازي.. ويمكن إيراد الكثير الكثير من الأسماء.

وكثيرة كانت، في الغرب وفي الشرق، في القصر كما في المدينة، «المجالس» المفتوحة على يد وزير أو أمير، وكان يلتقي في هذه المجالس المثقفون والعلماء، فيتبارون في مناظرات فكرية وأحاديث وحوارات في كل فن، وإبان الحقبة العباسية العظيمة، ظلت هذه المجالس مفتوحة للذميين من اليهود والمسيحيين والصابئة، وكان للفيلسوف المسيحي يحيى بن عدي مجلس يتردد إليه المسلمون، وأصبحت المجالس مؤسسة اجتماعية امتازت بها الحاضرات الإسلامية، فيها نشأ «أدب السلوك» والحقيقة تقال، إن الأخلاقيات فيها، سواء كانت قرآنية، أم موروثة عن الإغريق، كانت غير محترمة كثيرا، وفي المدونات الاجتماعية، عن تلك الحقبة، نجد الكثير من الاحتجاجات ضد «الإباحية ورخص الأخلاق» السائدة في الكثير من مجالس الأدب، وقد سادت فيها على الأقل روح التسامح وتقبل الآخرين على علّاتهم.

هذه اللقاءات بين العلماء والباحثين جعلت من المجتمع الإسلامي، في عصره الكلاسيكي مجتمعا منفتحا، وقد امتدت هذه اللقاءات إلى الأسواق، حيث أصبحت تعقد فيها حلقات عقوبة يجتمع فيها المتعلمون، ورجال

38- محمد أركون – لوي غارديه: "الإسلام: الأمس والغد" ترجمة علي المقلد، دار التنوير للطباعة والنشر، ط، ع 1، 1983، ص ص 74-73 بيروت.

الدين، والطلاب مع أصحاب الحوانيت والباعة وأهل الحرف. وكان لهذه اللقاءات أثرها، أكثر من مرة، في سياسة الدولة.

مجتمع منفتح يقبل فيه العابرون من كل نوع وصوب، وكان حب السفر طاغيا في المجتمع الإسلامي الكلاسيكي؛ فالتجارة البرية والبحرية، بواسطة القوافل أو السفن، كانت مزدهرة، كما أن الحديث النوبي «أطلب العلم ولو في الصين» لم يكن حرفا ميتا، فالبحارة، والتجار والحجاج، والجغرافيون المكلفون من قبل الدول، والعلماء والفلاسفة والمتصوفون المتلهفون على معرفة معلم مشهور وبعيد كانوا يتجولون ويجتازون دروب العالم الإسلامي، بل ويغامرون أحيانا إلى ما وراء حدوده.

وبفضل الكتاب وصلتنا تقارير عن هذه الرحلات، وهي تدلّ على حرصهم على الموضوعية العلمية الخالصة، وقد تدل أحيانا على ولعهم بالغريب والعجيب، وبنقل الأساطير عن البلدان المجهولة، والأقاصيص والحكايا الشعبية اغتنت من هذه الأساطير وإلى الحقبة الكلاسيكية تعود حكايا الجن والكائنات الأسطورية التي تعمر قصة السندباد البحري وقصص ألف ليلة وليلة، وإلى هذه الحقبة أيضا تنتمي دقائق الجغرافي المقدسي، وكتاب البيروني عن الهند وعلومها وحضارتها.

خاتمة: السبيل إلى الخروج

إن استعادة العقلانية الإسلامية لتلعب دورها مجددا ضمن واقع المتغيرات «النوعية» المعاصرة، وليس بمنطق «التكرار» هي المدخل لأحداث «النهضة» التي يؤسس عليها استعادة «الدور الرسالي رحمة بالعالمين».

أولا: إعادة النظر في فهم الموروث بكل إيجابياته وسلبياته ضمن رؤى تحليلية معرفية ومنهجية.

ثانيا: إعادة تحليل الحضارة الغربية وموقفنا منها، بكل سلبياتها وإيجابياتها

ونسترفد هنا قولا سديدا للمفكر العربي المسلم الليبي د. مصطفى التير: إن «العقلانية بمعنى توظيف القدرات لاكتساب المعرفة وتوصيلها ونشرها، ليست بالأمر الغريب عند العرب، وهي ليست غريبة كمفهوم، كما أنها ليست غريبة كوظيفة. «إن العقل ليس اكتشافا جديدا في الثقافة العربية، ولا هو ثمرة الحضارة الحديثة الصاعدة، بل هو أكثر المفاهيم رواجا في هذه الثقافة»، ولكن الكيفية التي تستخدم بها القدرات العقلية تخضع لتأثير خصائص الثقافة في زمن ومكان معينين، وخصوصا تلك الثوابت الثقافية التي تحدد خطوط

سير الفكر وتحد من حرية انطلاقه، وهي ثوابت تستمد قوتها، وكذلك شرعيتها، من الدين ومن التراث ومن التاريخ، لذلك توجد عقلانيات مختلفة، ولبعضها قيود أشد صرامة من البعض الآخر.

ونوع العقلانية هو الذي يحدد المسارات العامة التي يمكن أن يتحرك ضمنها نمط التفكير؛ أي الأسلوب الذي يترجم من خلال نوع العقلانية السائد عند التعامل مع الواقع وحل المشكلات التي يواجهها، فبواسطة الأنشطة المتعلقة بنمط التفكير تبني المعارف وترتب الحقائق، وتكون جميع هذه نسبية ومستقلة عن الفرد وتخضع لمحاكاة عملية في حالة سيادة العقلانية التجريبية، ولكن عقلانيات أخرى لا تكون مستقلة عن الفرد، كما أن مصداقيتها تكون في التطابق مع نسق معرفي محدد مسبقا إلى دين أو إلى أيديولوجيا.

وعلى الرغم من إمكانية وجود أكثر من نوع من العقلانية في المجتمع نفسه وفي الوقت نفسه، إلا أن واحدًا منها تكون له مكانة أرفع، وعند سيطرة العقلانية في داخل ثقافة معينة، وإذا فرضت هذه الثقافة سلطتها على ثقافات أخرى، فإن سيطرة نوع العقلانية هذه سيتجاوز حدود مجتمع الثقافة التي ظهر فيها هذا النوع أول مرة.

إن تجربة التحديث الأوروبية بشقيها الغربي والشرقي، تسيطر اليوم على العالم من أقصاه إلى أقصاه، وهي تجربة ترتبط بتطور المعرفة العلمية وتقدمها وتوظيفاتها الصناعية، لكن هذا لا يعني بالضرورة أنها التجربة الناجحة الوحيدة، ولا أنها تجربة خالية من العيوب ومن الآثار السلبية، وتقدم الوقائع العلمية أدلة ملموسة تشير بأصابع الاتهام إلى هذه التجربة وتحملها مسؤولية معاناة ملايين البشر ومسؤولية دفع العالم نحو أوضاع قد تؤدي إلى نهايته.[39]

إن ذلك يتطلب إصلاحا كبيرا في المناهج التربوية والتعليمية والإعلام مع تفعيل دور لمراكز البحوث المنهجية والفكرية جنبا إلى جنب مع الجامعات، حتى نؤدي رسالتنا لأنفسنا وللعالمين.

وبما أن منظومة دول مجلس التعاون الخليجي تمضي باتجاه التحديث الحامل للعقلانية جنبا إلى جنب مع ترسيخ «الأصالة»، وتقوم علاقاتها الاجتماعية والسياسية على منطق القبيلة الممتدة» وليس النظام السلوكي «المغلق» للمثقف المسلم الملتزم دورا أساسيا يجمعه إلى رجل الدولة وكذلك العلماء والفقهاء لوضع أساس جديدة ومعاصرة لهذا الدور الرسالي، انطلاقا من «مسؤولية الذكر»: «وإنه لذكر لك ولقومك وسوف تسألون» [الزخرف/ ج25/ ي 44].

39- د. مصطفى عمر التير: "الدين والعقلانية ونمط تحديث التفكير العربي" ملاحظات مبدئية، ضمن (ندوة الدين في المجتمع العربي)، مركز دراسات الوحدة العربية (و) الجمعية العربية لعلم الاجتماع، مطبوعة، بيروت، حزيران، يونيو 1990، ص ص 603 -604

وهي مسؤولية إن لم تنجز بعد أن وفر الله - سبحانه - لنا كل مقوماتها يمكنها أن تؤخذ منا إلى غيرنا: «إلا تنفروا يعذبكم عذابا أليما ويستبدل قوما غيركم ولا تضروه شيئا والله على كل شيء قدير» [التوبة / ج10/ي39].

وكذلك: «ها أنتم هؤلاء تدعون لتنفقوا في سبيل الله فمنكم من يبخل ومن يبخل، فإنما يبخل عن نفسه والله الغني وأنتم الفقراء وإن تولوا يستبدل قوما غيركم ثم لا يكونوا أمثالكم» [محمد/ج26/ي38].

وكذلك: «أجعلتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام كمن آمن بالله واليوم الآخر وجاهد في سبيل الله لا يستوون عند الله والله لا يهدي القوم الظالمين (19) الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم أعظم درجة عن الله وأولئك هم الفائزون» [التوبة/10/ي20]

وبالله التوفيق

لائحة المراجع:

- عبد السلام الترمانيني، «أزمنة التاريخ العربي»، الجزء الأول، المجلد الأول، قسم التراث العربي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1402 هـ/1982م

- أبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، 479-548هـ، الملل والنحل تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، لبنان، جزآن

- موسى الزعبي: «ما الذي تغير في الحضارة الغربية؟ الإستراتيجية أم التكتيك؟» الشادي للنشر والتوزيع، دمشق، 1995

- العرب والأتراك في عالم متغير، الجزء الأول، وجهة نظر عربية، ميشال نوفل/ خالد زيادة/ محمد الشماك/ محمد نور الدين، مركز الدراسات الإستراتيجية والبحوث والتنسيق، الطبعة الأولى، تشرين الثاني، نوفمبر 1993، بيروت

- عبد العزيز محمد الدخيل : «العولمة الاقتصادية ودول مجلس التعاون» منتدى التنمية، اللقاء السنوي الحادي والعشرون، 4/3 فبراير 2000، دبي، الإمارات العربية المتحدة، من كتاب المنتدى، دول الخليج والعولمة، دار قرطاس للنشر، الكويت، 2000

- أنطون شلحت: «سياحة في أدب وفكر أرثر ميللر فلسطين الثورة» عدد 271، تاريخ 12/03/1979

- جميل قاسم: «مقدمة في نقد الفكر العربي - من الماهية إلى الوجود» مكتبتا الفقيه ودار الهلال، بيروت، ط1، 1996

- الدور الحضاري للأمة الإسلامية في عالم الغد - نخبة من الباحثين والكتاب - إعداد مركز البحوث والدراسات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية مؤتمر القمة الإسلامي التاسع - الطبعة الأولى - جمادى الآخرة 1421هـ / أيلول - سبتمبر 2000م

- محمد أسد: «الإسلام على مفترق الطرق» ترجمة د. عمر فروخ.

- كولن ولسن - اللامنتمي، دار الآداب، ترجمة أنيس زكي حسن، ط 1، 1969، بيروت

- وول ديورانت، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، ترجمة دكتور فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، ط 3

- أرنولد توينبي: «مختصر دراسة للتاريخ» - Study of history- 4 مجلدات، اختصارا لاثني عشر مجلدا، ترجمة (فؤاد محمد شبل) مراجعة (أحمد عزت عبد الكريم)، الإدارة الثقافية، جامعة الدول العربية، القاهرة، ط1، 1960

- تاريخ البشرية، مجلدان، ترجمة الدكتور (نقولا زيادة)، بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع، 1988

- جون هرمان راندال: «تكوين العقل الحديث»، مجلدان، ترجمة الدكتور جورج طعمة، مراجعة برهان دجاني، دار الثقافة، بيروت، 1965

- ابن رشد: فيلسوف الشرق والغرب، الملتقى الدولي حول «حداثة ابن رشد»، تونس -16 1998/2/21، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، إدارة برامج الثقافة والاتصال، بيت الحكمة، إصدار المجتمع الثقافي، أبو ظبي، ط، 1999

- محمد أبو القاسم حاج حمد، 1979/03/29 المراسلات غير المنشورة بين توينبي وروزنتال، التايمز اللندنية، 1975/12/20، كذلك الإشارة إلى دراسات «برونو باور» حول «نقد تاريخ إنجيل القديس يوحنا - عام 1840» و«نقد تاريخ الأناجيل الأربعة، 1841» و«نقد التفسير اللاهوتي للأناجيل، برلين 1852»، ترجمة الحوارات، صحيفة الاتحاد 1979/03/29

- عزمي إسلام، «اتجاهات في الفلسفة المعاصرة»، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1980

- ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة (1798-1939) دار النهار للنشر - بيروت 1977 - ترجمة كريم عزقولي

- علي المحافظة، «الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة»، 1914/1798، بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع، 1975

- محمد أركون - لوي غارديه: «الإسلام: الأمس والغد» ترجمة علي المقلد، دار التنوير للطباعة والنشر، ط، ع 1، 1983

- مصطفى عمر التير: «الدين والعقلانية ونمط تحديث التفكير العربي» ملاحظات مبدئية، ضمن (ندوة الدين في المجتمع العربي)، مركز دراسات الوحدة العربية (و) الجمعية العربية لعلم الاجتماع، مطبوعة، بيروت، حزيران، يونيو 1990

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2019

All rights reserved © 2019