

الفصل الخامس

الإسلام: بديل نظري ورؤية

جديدة للنظام العالمى

أثار فون جرونباوم (١٩٦٢ : ٥١-٥٠) سؤالاً مهماً في مقال كتبه حول سر صمود المقومات الأساسية في الحضارة الإسلامية وقدرتها على الاستمرار، قال: «إن الأمم تتألف وتتفكك، والحضارات تزدهر وتندثر، لكن الإسلام بقى صامداً وقادراً على احتواء أهل الحضرة، وأهل المدر، ومستوعباً بناء الحضارات داخله وأولئك الذين يدمرونها؛ فما هي إذن العوامل التي جمعتهم كأمة واحدة، وما الذي جعلهم يتجهون بوعي أو بدون وعي صوب المحافظة على خصوصيات شخصيتهم المتفردة، في الوقت الذي راحوا يوطدون فيه علاقاتهم مع دين إسلامي عالمي ويعتبرونه أثمن ممتلكاتهم الروحية؟».

إن انهيار الإمبراطورية السوفيتية وظهور الوعي الإسلامي في الأراضي التي خضعت ردهاً من الزمان للسوفييت - الملحدون الشموليون - يؤكد عمق المغزى الذي يشير إليه سؤال جرونباوم عن سر خلود الحضارة الإسلامية وتحديدها لعوادي الزمن . وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى أن ف. ك. فوتيف قد وصف في سنة ١٩٨٥ عملية إحياء الدين الإسلامي في جمهورية الشيشان بإنجوشيا، تلك المنطقة التي كانت عرضة لأقسى سياسات القمع الإلحادية خلال حكم ستالين، فقال: «يحاول رجال الدين الإسلامي أن يتحكموا في تفاصيل الحياة العائلية اليومية، وأن يسيطروا على المقابر، وأن يعقدوا ما يسمى بمحاكم كهيل Khhel، ويحاول زعماء الطوائف الدينية، وأحفاد المشايخ والملاي تشكيل جماعات المريدين (المتصوفة) دون اكتراث بالنظم القانونية القائمة التي تحظر مثل هذا العمل، ويسعون أيضاً لإنشاء مساجد بدون تراخيص قانونية كي تؤوى مجموعات الإخوان المريدين، مثلما حدث في قرى شيشان أوول، وبورزوى، وشيلكي، ومدينة نازران، وفي أماكن أخرى متعددة» (رايكن ١٩٩١ : ١٣٥). وقد شجب فوتيف إقامة الشعائر الإسلامية الحاشدة، وعبر عن تبرمه من

عمليات جمع التبرعات، وذبح الأضاحى، وإلقاء الخطب والأناشيد الدينية. وفي قرية أخرى تسمى (زاكان يورت) تقع فى المنطقة نفسها، تم اكتشاف تنظيم من الأطفال أبناء مريدى الطرق الصوفية فى سنة ١٩٨٣ قبل أن يعلن جورباتشوف عن سياسة البريستوريكا بعبء سنوات.

إن التمسك بالهوية الإسلامية، وتجلى الوعى بها من خلال تلك الممارسات والمظاهر التى أشرنا إليها فى أكثر المناطق عزلة، وأكثرها تعرضاً لسياسات قمعية بالغة القسوة، عانت منها ثلاثة أجيال من الأهالى على الأقل، يجب أن تجرى دراستها كظاهرة متزامنة مع المقاومة الحضارية التى اشتعلت بين الجماهير المسلمة ضد السياسات الرامية لعولمة القيم والمؤسسات الغربية. وفى هذا السياق ثور عدة أسئلة منها: هل هذه الظاهرة تعبير عن المواجهة التاريخية المتجذرة فى الممانعة الثقافية الاجتماعية؟ أم هى مجرد نتيجة منطقية للأسلوب السلوكى المحافظ؟ هل هى نزعة جامحة لتبنى قيم مغرقة فى القدم والنقاء فحسب كما يزعم فوكوياما^(١)، أم هى تعبير عن حيوية موقوتة وسطحية مرهونة بالأموال القادمة من دول النفط مثلما يؤكد دانيال بايس^(٢)؟ وأخيراً هل تستطيع نظريات الحداثة تفسير هذه الظاهرة باستخدام التحليل البنائى الوظيفى؟

إن التحليلات المبنية على افتراض أن محاولات الإحياء الإسلامى ليست سوى نوع من المقاومة والمعارضة قد فشلت فى تقديم تفسير مقنع لوجود علاقة تبادلية متماسكة بين الحداثة من جهة وحركة الإحياء الإسلامى من جهة أخرى، كما أخفقت تلك التحليلات فى تفسير الدوافع النفسية وراء الأنماط السلوكية للشخصية المسلمة. ويضاف إلى ذلك أن فشل المثقفين الموالين للغرب فى البلدان الإسلامية فى تهميش القيم الإسلامية وتنحيها عن الحياة الاجتماعية الفعلية، هذا الفشل يكشف عن السمة الأساسية لتلك المواجهة الحضارية. ولا يتعلق الأمر فقط بمبادئ سلوكية محافظة؛ حيث النخب الفكرية والثقافية الموالية للغرب هى أكثر التجمعات تمسكاً بالقيم المحافظة داخل المجتمعات الإسلامية ذاتها.

إن الجماهير المسلمة تسعى إلى إحداث تغييرات اجتماعية تجديدية أكثر من سعيها لتنقية الأخلاقيات الاجتماعية من عوامل التحلل والفساد، وتنطبق هذه الملاحظة على مختلف النظم السياسية فى البلدان الإسلامية. وهذا ما نلاحظه بوضوح فى سلوكيات

النخب فى المجتمعات الإسلامية التى ظلت - حتى عقود قليلة مضت - من أشد المتعصبين للعلمانية ، وهذا ما عرفته مثلاً كل من تركيا والجزائر وتونس . ويمكن ملاحظة هذه الرغبة فى التغيير داخل الإمارات التقليدية فى منطقة الخليج العربى ، وفى النظم الاستبدادية العربية ، وفى الجمهوريات الاشتراكية السابقة فى آسيا الوسطى . ومن المثير للاهتمام أن الدول الغربية التى تشجع الديمقراطية والانفتاح فى مناطق أخرى من العالم حريصة كل الحرص على الإبقاء على القيم المحافظة فى تلك البلدان الإسلامية . ولكل هذا فإنه يتعين البحث عن السبب الحقيقى الذى يكمن خلف المواجهة الحضارية ، والذى يفسر نجاح مقومات الحضارة الإسلامية فى البقاء وفى التصدى لهجمات الحداثة الغربية ، ويجب أن يتم البحث هنا ضمن إطار نظرى يتعد قدر الإمكان عن بلاغة الخطاب السياسى . إن العداء وعدم التوافق بين حضارة الإسلام وحضارة الغرب لا ينبعان فقط من مجرد أسباب سياسية وتاريخية ، بل هما أمران نابعان من حقيقة أن كل حضارة منهما مؤسسة على رؤية للعالم بديلة للرؤية التى تأسست عليها الحضارة الأخرى . فالاختلافات التاريخية والسياسية والمؤسسية ليست سوى عوامل متممة لهذا التصور المختلف لرؤية العالم لدى كل من الحضارتين^(٣) .

ويقدم التحليل الذى نقترحه مدخلاً بديلاً ، وتصوراً مضاداً للنموذج الحدائى الذى ينظر إليه على أنه القوة الأساسية التى سوف تستمر إلى نهاية التاريخ . ويمكن عرض الخصائص الأساسية لهذا الاقتراح المضاد من خلال تحليل مقارن للمؤشرات الرئيسية للأزمة الحضارية فى النموذج الحدائى كأحد نتائج الحضارة الغربية . إن الرأسمالية والاشتراكية باعتبارهما غطتين مختلفين نبعا من خلفية فلسفية واحدة قد حاولتا إجبار الجماهير المسلمة على تغيير تراثها الثقافى التاريخى من خلال إجراء إصلاحات مؤسسية ، وبرغم ذلك فإن الهوية القوية التى رسختها الأصول الإسلامية أثبتت قدرتها على البقاء وعلى تحدى تلك الصيغ الجديدة المفروضة قسراً ، الأمر الذى يؤكد تفوق الروح والجوهر الداخلى فى النموذج الإسلامى على الأنماط والهياكل الاجتماعية الخارجية التى تحاول طمس هذه الروح وذلك الجوهر .

(أ) الوعي الوجودى الإسلامى كمدخل بديل للحرية والأمن الوجودى العلمانى الغربى

إن التماسك الداخلى فى البنية العقيدية الإسلامية وتطبيقاتها الاجتماعية هو نتيجة طبيعية للعلاقات المتبادلة بين التصورات الوجودية، والمعرفية، والأخلاقية، والمؤسسية الاجتماعية. وإن تحقيق هذه العلاقة المتبادلة - من حيث هى مضمون نظرى ونمط اجتماعى عملى - يمنح الحضارة الإسلامية سمة ديناميكية فريدة، فهناك دافعان نفسيان أساسيان لدى شخصية المسلم فى علاقته مع البيئة: فهذه الشخصية لا تحاول بناء أكثر البيئات الاجتماعية ملاءمة من المنظور المؤسسى، والتي من شأنها أن تخلق نمطاً من الحيوية الثقافية تسهم فى تحقيق هيمنة الحضارة الإسلامية وسيادتها، وإذا كانت هناك سيادة مستندة إلى القوة فى حضارة أخرى، فإن شخصية المسلم تحاول المحافظة على المبادئ النظرية للنظام العقيدى الإسلامى باعتبارها أساساً للديناميكية الاجتماعية التى من شأنها توفير بديل لبناء القوة المسيطرة. وعلى أية حال فإن شخصية المسلم لا تميل أبداً إلى إضفاء الشرعية على النظام القائم على حساب سلامة البناء النظرى.

وترجع أصول هذا النمط السلوكى إلى الوعي الوجودى للفرد المسلم، هذا الوعي الذى يعزز ثقته بنفسه نتيجة لما يتمتع به من إدراك ذاتى قوى جداً، ويضاف إلى ذلك أن الإدراك الذاتى للشخصية المسلمة بوصفها نموذجاً حضارياً أصيلاً يعتبر جزءاً متمماً ذا طابع نفسى/ وجودى لطريقة محددة فى تصور الذات الإلهية والإنسان والطبيعة. إن التصوير القرآنى للإنسان ومنزلته فى الوجود وعلاقته مع الله بصفته خالق الوجود أمران يؤثران على نحو إيجابى فى وعى الفرد، إلى جانب تقنين علاقة الإنسان بالإنسان فى الحياة الاجتماعية. ويحدد القرآن الكريم بشكل واضح منزلة الإنسان الوجودية ضمن نظام تراتبى لمفهوم التوحيد. فالتسلسل الوجودى، وأوجه التمييز بين البشر وبين الهيمنة الإلهية جميعها مفاهيم أكد عليها القرآن بإصرار ووضوح ضمن إطار عال من التركيز على وحدانية الله سبحانه وتعالى. وعلى أية حال فإن هذا التأكيد على سلطة الخالق لا يؤدى أبداً إلى تهيمش الإنسان بوصفه الكائن العاقل الذى عليه التدبر فى جميع الخلائق الأخرى^(٤).

وبناء على ما تقدم فإن التصور القرآنى الثورى - من حيث الرؤية التوحيدية - والدور الوجودى للإنسان ومنزلته فى الأرض ، كل هذا يفترض وعياً كونياً ذا طبيعة متوازنة ومنسجمة . بيد أن الصيغ المفرطة فى تصوير هذا الوعى مثل تلك القائلة ب : وحدة الوجود ، أو الحلولية (بمعنى إدماج جميع الموجودات مع الله) ، والذات الكلية (بمعنى إدماج كل الموجودات فى الذات الإلهية) ، والمادية (بمعنى إدماج الموجودات مع الأشكال المادية للطبيعة) ، على النحو الذى يبدو فى التراث الغربى اللاهوتى الفلسفى ، مثل هذه الصياغات لم يقدر لها الوصول إلى ما دل عليه المفهوم القرآنى للتوازن والانسجام وتراتبية المخلوقات . إن الدور الوجودى الواضح للإنسان ومكانته قد تم أخذهما بعين الاعتبار أثناء عملية تأصيل النموذج الإسلامى بوصفه نمطاً ثقافياً فريداً مستنداً إلى قواعد فطرية مشتركة بين البشر^(٥) .

ويمكن القيام بتحليل مقارن بين الإدراك الذاتى الإسلامى من جهة ، ونظيره الغربى من جهة أخرى باستخدام مجموعة المعايير الملفتة للنظر التى قدمها جالتنج (١٩٨٥ : ١١) فيما يتعلق بخصائص النزعة القومية الأوروبية ، يقول إن هذه الخصائص تشمل : «المكان : والمقصود به تحديداً منطقة أوربا الغربية وأمريكا الشمالية التى تشكل مركز العالم ، أما الباقي فيمثل محيطها الخارجى ، مع الأخذ فى الاعتبار أن المركز هو المحرك الأول . والزمان : الذى يفترض أن العمليات الاجتماعية التى ستنشأ داخل هذا المحيط ستكون ذات اتجاه واحد فقط يتطور من الأدنى إلى الأعلى ، هكذا دون توقف ، ولكن مع احتمال ظهور بعض الأزمات التى ينبغى التغلب عليها ، والوصول إلى نتائج إيجابية . والمعرفة : ويقصد بها أنه يمكن فهم العالم من خلال عدد محدود من الأبعاد ، وفى نهاية المطاف فإن العالم يمكن إدراكه من خلال منظور أحادى البعد كالنظرية الذرية ، أو النظرية الاستنتاجية . الإنسان والطبيعة : حيث الإنسان هو سيد الطبيعة . الإنسان والله : حيث يكون التأكيد على أن الإنسان خاضع لله ، أو لبعض الأفكار الأيديولوجية . الإنسان والإنسان : حيث يتغلب إنسان على آخر ، ويكون هناك مجال للمفاضلة بين البشر على المستويات الفردية والطبقية والأمية ، وأن هناك أناساً على درجة من التماثل والمساواة أكثر من غيرهم» . ويفترض جالتنج إنه من غير الممكن تحقيق الإدراك الذاتى فى الرؤية الغربية إلا إذا توافرت تلك الشروط الستة التى تحدث عنها .

إذا نظرنا الآن إلى الأسس البديلة التي يقوم عليها النموذج الإسلامى سنجد أنه يقدم بعض الحلول للأبعاد التي تنطوى عليها أزمة نموذج الحداثة الغربية . فالسمة «الكلية» التي تميز النموذج الإسلامى تساعد أولاً وقبل كل شيء على تحقيق إدراك قوى ووعى عالمى بالذات، وهذا الإدراك هو من السمات الجوهرية للتصور الحضارى . وإذا طبقنا معايير جالتنج السابق ذكرها سوف نلاحظ أن هذه النزعة الإنسانية الإسلامية تتسم بسمات مختلفة مقارنة بالنزعة الغربية الأوربية، فبالنسبة لمفهوم «المكان»، تتأسس الرؤية الإسلامية انطلاقاً من قول الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ١١٥]، ومن ثم فلا يوجد تقسيم للأرض إلى مركز وطرف يكون فيه للمركز امتياز المحرك الأول، بينما يحرم منه الطرف أو الهامش المحيط به، والإيمان فقط هو المركز الروحى للكون، وليس له مركز مادى جغرافى يمكن تحديده . أما مفهوم «الزمان»، فهو مرتبط بدورة النشاط الاجتماعى، وله علاقة وثيقة بخصائص مفهوم الحق ومفهوم الباطل، ولهذا فمن الممكن باستمرار حدوث نتائج سلبية وأخرى إيجابية كنوع من الابتلاء للإنسان فى هذه الدنيا، وكما إنه من المحتمل وجود بداية إيجابية، فمن المحتمل الوصول إلى نهاية إيجابية أيضاً . وأما مفهوم «المعرفة»، فيشير إلى وجوب فهم العالم فقط فى إطار انسجام المصادر المعرفية التي لا تتناقض مع بعضها فى نهاية المطاف . وبالنسبة لعلاقة «الإنسان بالطبيعة»؛ فالرؤية الإسلامية تركز على أن الطبيعة هبة من الله، وقد هيأها ليعيش الإنسان فيها على أفضل ما يكون . أما علاقة «الإنسان بالإنسان» فأساسها المساواة التامة بين جميع بنى آدم، فثمة أصل واحد لوجودهم يجمعهم أمام الله سبحانه وتعالى، وعليه فلا مجال لأى تفرقة أو تمييز بينهم لأن هذا يدمر مركزية الإيمان فى الروحانية الكونية، وبالنسبة لعلاقة «الإنسان بالله»، فثمة تدرج وجودى يربط الإنسان بالله، ويجعل الإنسان خليفة الله فى الأرض .

إن كلامنا عن الإدراك الذاتى القوى للشخصية الإسلامية ككيان فردى، والحيوية الاجتماعية والجماعية فى التاريخ الإسلامى، يستندان إلى هذا الإدراك الذاتى نفسه . فالمسلم لا يحتاج إلى مؤسسة وسيطة، أو آلية محددة ليفهم نفسه ويطور إدراكه الذاتى . وبمجرد أن يكتسب المسلم هذا الإدراك الذاتى تبدأ عملية متصلة من الأفعال

التي تشكل نموذج السلوكي الاجتماعي . ولا تؤدي أزمة الإطار المؤسسي إلى أزمة في الإدراك الذاتي بمعناها المجرد كما يحدث في النموذج الغربي ؛ ذلك لأن هذا الإدراك نابع من كينونته الإنسانية وليس من خلال مؤسسات أو آليات مصطنعة . ولا ينطبق هذا التحليل على النموذج المسيحي الأوربي للإدراك الذاتي ، والسبب في عدم انطباقه هو الأساطير والتعقيدات التي تحفل بها المسيحية مثل فكرة الثالوث المقدس The trinity . ومن هنا كان الإنسان الغربي دومًا في حاجة إما إلى مؤسسة مثل الكنيسة ، أو إلى عملية تنظيمية فلسفية تأخذ شكل الأيديولوجية حتى تساعد على تحديد إدراكه الذاتي . ولهذا فإن أى أزمة في هذه العملية التنظيمية أو المؤسسية تتجلى تلقائيًا وبشكل سلبي على الإدراك الذاتي ، وإذا أحرزت هذه الآليات والمؤسسات الاصطناعية أية نجاحات فإن هذا يتحول مباشرة إلى إدراك ذاتي متعال على نحو ما عبر عنه روديارد كيبلنج تحت شعار « عبء الرجل الأبيض » ، الذي أدى إلى نرجسية الإدراك الذاتي للمؤسسة الاستعمارية .

مثل تلك الصيغ المتطرفة باتجاه الأزمات أو باتجاه الشعور بالنرجسية المتعالية لم يكن ليكتب لها البقاء إذا وجدت ضمن إطار الإدراك الذاتي الإسلامي . فالمسلمون لم يحولوا الإدراك الذاتي القوي إلى نرجسية أو استعلاء خلال فترات حيويتهم الحضارية عبر التاريخ الإسلامي . وقد حدث خلال القرون الأولى من تاريخ الإسلام أن قام المسلمون - في فترة وجيزة - بتأسيس نظام عالمي تحت مظلة (دار الإسلام) ، ولم يكن له صلة بالمنظومة الاجتماعية السياسية القبلية القديمة . وحدث الشيء نفسه أيضًا خلال العصر الذهبي للحكم العثماني في القرن السادس عشر عندما حاصر المسلمون الحضارة الغربية في ركن محدود في أقصى أوروبا الغربية .

إن هذا الإدراك الذاتي المؤمن بفرادة وتميز الشخصية المسلمة هو السبب الرئيسي الذي يجعل المسلمين غير محتاجين لتأسيس منظمات تبشيرية ، عكس الحال بالنسبة للشيوخ ، وبالنسبة أيضًا للطوائف المسيحية المختلفة . لقد دعا المسلمون غيرهم إلى قبول الإسلام عبر تأكيد المفهوم الإسلامي للإدراك الذاتي ، بدلًا من التشديد على المنزلة الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية ، أو حتى على نمط سلوكي معين . ولهذا نجح المسلمون ببسر وسهولة في تشجيع الآخرين على استمداج العناصر النفسية لهذا

الإدراك الذاتى الإسلامى فى نفوسهم . ومن الشواهد على ذلك إنه برغم الضغوط المستمرة التى تعرض لها مسلمو البوسنة كجماعة سلافية من قبل الأمم السلافية الأخرى فإنهم استطاعوا الاحتفاظ بإدراكهم الذاتى الإسلامى ، والسبب فى ذلك هو أن الإدراك الذاتى الإسلامى كان قادراً على البقاء طالما بقى الوجود الجسدى والروحى لكل فرد مسلم من أبناء البوسنة .

والحاصل هو أن أزمة الإدراك الذاتى لدى المسلم كانت مؤقتة ، ولم تتحول إلى ظاهرة دائمة أبداً . صحيح أن الفشل المؤسسى والسياسى يولد شعوراً بالإحباط ، ولكن هذا الشعور لم يتحول لدى المسلم إلى إحساس دائم بمركب النقص ، ولم يتحول كذلك إلى نظرة للذات باعتبارها فى منزلة إنسانية من الدرجة الثانية . ولهذا نقول إن الإحياء الإسلامى كان بحق إحياءاً للإدراك الذاتى بعد صدمة الهيمنة المادية التى سببتها الحضارة الغربية فى العصر الحديث .

إن البديل الإسلامى لأزمة الغرب ينبع من هذا الإدراك الذاتى كمصدر لصيغة إنسانية جديدة ؛ وفى إطار هذه الصيغة وعلى أساس هذا الإدراك يتشكل معنى الحرية ومعنى الأمن الوجودى . فالحرية من منظور الرؤية الإسلامية ليست مجرد حالة تابعة للقوة فحسب ، بل هى حالة طبيعية من الوعى الذاتى ، ولهذا فالحرية ليست مجرد ظاهرة نسبية تتحدد بالمساواة مع الآخرين أو بالتفوق عليهم ، كما إنها ليست نتيجة صراع قوى من أجل استغلال الموارد الطبيعية بأدوات صناعية ، وإنما هى فى الأساس تعبير عن نضج روحى يمكّن الإنسان من أن يتحكم فى أنانيته الذاتية . إن الحرية ليست موضوعاً من موضوعات القوة ، بقدر ما هى موضوع للوعى بالذات ومعرفة النفس . ولن يتحقق الأمان الوجودى إلا إذا تحول هذا المفهوم الروحى للحرية إلى نمط أخلاقى فى الممارسة الاجتماعية . وليس الإيمان الإسلامى عقيدة جامدة تنبثق من قوة مؤسسية مثل الكنيسة ؛ لأن الخطاب القرآنى يضع نفسه فى متناول كل فرد على حدة ، ولا يقتصر على أمة بعينها أو فئة خاصة أو مجموعة مختارة من العلماء . وهكذا تندعم شخصية الفرد ويقوى وعيه بذاته فى الرؤية الإسلامية التى ترفض مفهوم الأمة المختارة الذى عرفته اليهودية من جهة ، ولا تقبل وجود الشخصية الكهنوتية الوسيطة التى تحكمت من خلالها مؤسسة ذات قدسية تستند إلى مبادئ المسيح ، والثالوث المقدس ، والكنيسة من جهة أخرى .

ولن نبتعد كثيراً عن الحقيقة إذا قلنا إن بؤرة اهتمام الأمن الوجودى فى الرؤية الإسلامية هى شخصية الفرد ووعيه الذاتى . ومن المهم أن نلاحظ أن الإيمان (بمعنى الاعتقاد)، والأمان (بمعنى السلام والبعد عن الخطر)، والأمانة (بمعنى الثقة)، كلها مفاهيم قرآنية رئيسية تتعلق بهذا الوعى ، وكلها مشتقة من أصل لغوى واحد . وبناء على ذلك فإن «المؤمنين»^(٦) بالمعنى الذى يشير إلى الاعتقاد هم أولئك الذين يدركون الأمان الوجودى ، ويستمدون الحماية من المؤمن المهيمن بمعنى الأمن والسلام^(٧)، والله تعالى يقول : ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولَئِكَ لَهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ﴾ [البقرة: ٢٥٧] . إن هذه الخلفية اللغوية المترابطة تخلق بعداً نفسياً - وجودياً بالمعنى الذى يشير إليه مفهوم الاطمئنان فى القرآن ، يقول الله تعالى : ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ [الرعد: ٢٨] .

وهكذا يتضح أن المفهوم الإسلامى للحرية كطريق للخلاص هو نتيجة لهذا الاطمئنان الذى لا يحتاج إلى تدخل «وسيط» شخصاً كان أو مؤسسة . ومثل هذا التصور يمنح بالضرورة دوراً متقدماً للوعى عند مقارنته بالمجتمع والدولة ، وهما الوسيلتان اللتان يمكن بهما تحقيق الحرية والأمان الوجودى . وقد وصف على عزت بيجوفتش (رحمه الله) هذه الخاصية وهو أحد المؤمنين بأهمية دور الوعى فضلاً عن أنه مثقف بارز وسياسى معاصر - فقال : «الإنسان نتاج بيئته ، هذه المسلمة الرئيسية فى المذهب المادى تصلح كنقطة انطلاق لجميع النظريات اللإنسانية التى تنفرع من المادية : فى القانون ، وفى علم الاجتماع ، وفى ممارسة التلاعب بالبشر التى بلغت ذروتها فى عهد النازية والستالينية ، وجميع النظريات الأخرى المماثلة فى الإغواء ، والتى تضع أولوية المجتمع فوق الأفراد ، وتؤكد على التزام الإنسان بخدمة المجتمع ، إلى آخر هذه النظريات ، وكلها تنطلق من نفس نقطة البداية ، ولا يصح عندنا أن يكون الإنسان خادماً لأى إنسان ، ولا ينبغي أن يُتخذ وسيلة ، بل يجب أن يوضع كل شئ فى خدمة الإنسان ، فالإنسان خادم لله فحسب ، وهذا هو المعنى المطلق للإنسانية» (على عزت بيجوفتش ١٩٩١ : ٣٩-٤٠) .

لقد حال هذا الإدراك الذاتى دون زوال الثقافة الإسلامية أثناء عملية عولمة نموذج الحداثة الغربى ؛ لأن هذا الإدراك أسهم فى ذبوع شعور بين المسلمين بأن لهم رسالة خاصة يجب أداؤها، ولا يجب أن يقيدوا أى عامل آخر . وقد اعترف فوكوياما أيضاً بتلك الحقيقة فى قوله «استطاع الإسلام أن يؤسس أيديولوجية متماسكة ذات نسق متجانس ، شأنه شأن الليبرالية والشيوعية ، وذلك بفضل ما يملكه الإسلام من دستور أخلاقى ، ومبادئ سياسية وعدالة اجتماعية» ، ونتيجة أن «قبول الإسلام احتمال كامن عالمياً ، استطاع أن يصل لكل البشر ، وليس فقط لأعضاء فى جماعة خاصة قومية أو إثنية» (١٩٩٢ : ٤٥) . وتجدر الإشارة إلى أن ما ذهب إليه فوكوياما هنا يتناقض مع وصفه لحركة الإحياء الإسلامى بأنها فقط نوع من الحنين والعودة لتأكيد قيم قديمة .

وفى رأينا إن السبب فى تصوير الإسلام كعدو يرجع إلى التحيز النفسى المسبق الذى يسود العالم الغربى . فالتزام المسلمين نحو إدراكهم الذاتى استطاع أن يلغى التوسع الاستعمارى الذى استند على النزعة القومية الأوربية ، كما أن الفكرة الخاطئة عن الأصولية الإسلامية وتصويرها كعدو مائل ، هذه الفكرة كانت تهدف إلى تهميش المسلمين وتحطيم إرادتهم الرافضة للسيطرة الاستعمارية بتقويض إدراكهم الذاتى ؛ لأنه وطبقاً للنموذج الحداثى للقومية الأوربية فإن جميع عناصر العالم غير الغربى يجب أن تقبل بسيادة الغرب عليها ، وهذا الأمر لا يمكن تبريره من منظور تعددى . إن مثل هذا التحيز قد يحول دون الوصول إلى فهم متبادل بين كلا النمطين من الإدراك . وبعد الهزة العنيفة التى أصابت النموذج الحداثى ، فإن الإدراك الذاتى الإسلامى - الذى يدعم مقاومة الجماهير المسلمة ضد النزعة التوسعية للحداثة الغربية بتقوية هويتهم - يستطيع أن يقدم تصوراً مختلفاً لتجاوز أزمة الحداثة الراهنة .

وليس ثمة شك فى أن التوسع الإسلامى خلال القرن الأول من ظهوره كان معجزة تاريخية وسياسية ، ومع ذلك فإن المعجزة الحقيقية للنظام العقيدى الإسلامى تمثلت فى صياغة ذلك الإدراك الذاتى وبناء شخصية الفرد ، التى أضحت بمثابة الحافز النفسى والاجتماعى لحبوية الحضارة الإسلامية . أما الإخفاق المادى الذى حدث فى مواجهة الصيغة الحديثة من الحضارة الغربية ؛ هذا الإخفاق دفع بعض المفكرين المسلمين إلى تطوير صيغة مختلطة أو تلفيقية خلال عملية التغريب ، وبرغم ذلك فشلت الحضارة

الغربية فى إنتاج وعى ذاتى قادر على الحلول محل الإدراك الذاتى الإسلامى التقليدى . وبعد الإخفاق الذى تمخضت عنه تلك الهويات المفروضة فإن حركة الإحياء الإسلامى تعيش اليوم مرحلة اليقظة عقب إعادة اكتشاف هذا الإدراك الذاتى ^(٨) .

إن الإدراك الذاتى والوعى الوجودى يقدمان مخرجاً من الأزمة الوجودية فى الغرب ، ويمتلك هذا الوعى قدرات تؤهله كى يصبح أساساً لحيوية حضارية جديدة . وكما سنوضح فى الفصل التالى ، فإن أزمة العالم الإسلامى قد تولدت من التساؤل حول تحقيق هذا الإدراك الذاتى فى صورة تطبيقات اجتماعية واقتصادية وسياسية بدلاً من البحث فى الإدراك الذاتى نفسه .

(ب) التوافق المعرفى، التوازن بين المصادر المعرفية المطلقة والنسبية

ينطلق النظام المعرفى الإسلامى Islamic epistemology من افتراض أساسى مؤداه أن جميع مصادر المعرفة مهما تعددت إلا إنها تظل متوافقة فيما بينها ومتسقة مع المبدأ الأسمى وهو مبدأ التوحيد . وثمة علاقة منطقية متصورة بين وعى التوحيد على المستوى الوجودى ، وبين التوافق المعرفى والتوازن الذى تؤكد الحقيقة القائلة بأنه رغم تعدد مصادر المعرفة إلا إن المرجع النهائى للمعرفة الكلية هو الله سبحانه وتعالى . إن من أجمل أسماء الله الحسنى اسم «العليم» الذى ورد فى القرآن فى سورة سبأ وفى سورة الأنعام بمعان تؤكد على أنه من المستحيل منطقياً ونظرياً الفصل بين سياق المعرفة عن سياق الوجود ^(٩) ، عكس الحال بالنسبة لعلمنة المعرفة التى عرفها الغرب فى تاريخه الفكرى .

إن التفرقة النوعية بين مصادر المعرفة فى الرؤية الغربية كان من شأنها أن تفضى بالضرورة إلى ظهور قطبين متطرفين : أولهما يدعى احتكار الحقيقة عن طريق إعطاء دور حاسم لمصدر واحد من مصادر المعرفة ، ومن هذا المنظور فإن إطلاقية المعرفة الحداثية تشارك الجمود المعرفى المطلق الذى تبنته الكنيسة فى العصور الوسطى الأوروبية . وطبقاً لهذا التوجه فإن تهميش دور المصادر المعرفية الأخرى من خلال التأكيد على الجمود المطلق ، أو العقلانية المطلقة ، أو التجريبية المطلقة ، كل ذلك قد أدى

إلى حصر الطريق إلى المعرفة فى مسار واحد، كما أدى إلى تقوية التفرقة النوعية التى عجلت من تفاقم الأزمة المعرفية وزيادة الانتقادات الداخلية. أما نظريات النهاية المتعلقة بأساسيات المبحث المعرفى فقد جاءت كمتنيمات لتلك التفرقة الحادة فى مسار علمنة المعرفة. وهكذا وجدنا نظرية نهاية الدين تتبعها نظرية نهاية العقل، بينما فتحت المثالية المطلقة عند هيجل آفاقاً جديدة مهدت لظهور المادية الماركسية المجردة، وبسقوط الماركسية ظهرت نظرية «نهاية التاريخ».

ويمكن أن نتتبع أصول السمة الإطلاقية التى تميز المبحث المعرفى الغربى ابتداءً من مفهوم الوحي لدى الكنيسة الكاثوليكية. فإسباغ صفة الألوهية على شخص المسيح ﷺ وعلاقته الروحية بالكنيسة أضفى قدسية خاصة على الكنيسة ذاتها، ومكنها من إنتاج معرفة تدعى إنها مطلقة. وهذا التحديد للمعرفة المطلقة - المحصورة فى فئة خاصة داخل المجتمع - يمكن قبوله كخلفية فلسفية لعلاقة التبعية التى تربط بين القوة والمعرفة، ولاسيما أن وظيفة هذه العلاقة القائمة على التبعية قد تجلت خلال عصور الإقطاع. ولكن عندما تغيرت مراكز القوة فى الحضارة الغربية، ظهرت حاجتان: الأولى هى الحاجة لصيغة فلسفية ومؤسسية قادرة على إنتاج معرفة تتفق مع التوزيع الجديد للقوى، والثانية هى الحاجة لوضع تصور دينى جديد قادر على التخلص من التناقض بين مراكز القوى والمعرفة الجديدة من جهة، وبين الاحتياجات الروحانية من جهة أخرى. وجاء الظهور المتزامن للإصلاح الدينى مع عصر النهضة ليقدّم هذا التحول الحضارى فى البيئة المعرفية، واضطلعت مراكز القوى الجديدة فى الحضارة الغربية بمهمة إنتاج المعرفة المطلقة، وهى المهمة التى كانت تقوم بها الكنيسة فى السابق. ويضاف إلى ذلك أن التطورات التى وقعت متزامنة فى كل من الحداثة العلمانية العلمية والنظام الرأسمالى قد رسمت الأدوار الوظيفية الجديدة فى عملية إنتاج واستهلاك المعرفة المطلقة. ولهذا السبب وجدت علاقة مستمرة بين النزعة الدينية الكاثوليكية وبين التوجهات العلمية الحداثية من حيث الممارسة الاجتماعية المؤسسية لمفاهيم المعرفة المطلقة؛ الأمر الذى يجعل من المعرفة المطلقة متغيراً تابعاً لهيكل القوة القائمة.

ويتمثل القطب المتطرف الآخر لتلك الإطلاقية فى «نسبية ما بعد الحداثة»، وهى التى لا تعترف بشرعية أية صياغة للحقيقة. ويلعب هذا القطب دوراً مهماً كقوة سلبية؛

لأنه يكشف عن المأزق الذى وقعت فيه إطلاقية المعرفة فى العصر الحديث . وبرغم ذلك ، فإن نسبية ما بعد الحداثة تظل عاجزة عن إنتاج تصور معرفى إيجابى للحقيقة يستطيع أن يحمل قيمًا عالمية ضرورية لقيام تحولات حضارية عالمية . وعلى الجانب الآخر فإن تنافراً منطقياً متأسلاً يكمن وراء إصرار هذا القطب على النظرية النسبية ؛ لأن مثل هذا الإصرار يمكن أن يولد بسهولة طريقة أخرى من التفكير المطلق . فالنسبية المطلقة هى أيضاً نوع آخر من الإطلاقية .

ويقدم البحث المعرفى الإسلامى بديلاً لكل من الموقفين المتطرفين السابق ذكرهما . وينبثق هذا البديل من التعريف الواضح للوحي بوصفه المصدر الوحيد للمعرفة المطلقة . وخلافاً للمسيحية ، فإن التمييز فى الإسلام بين «القرآن» بوصفه المعرفة المنزلة ، وبين شخصية «النبي» بصفته فقط الرسول المبلغ لتلك المعرفة حال - بعد وفاة النبي - دون أى زعم بوجود سلطة روحية تدعى أنها قادرة على الوصول إلى المعرفة المطلقة . ويضاف إلى ذلك أن أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم نفسه لم تبلغ منزلة الوحي المعرفية . وبالتالي فلم تستطع أية مؤسسة أو أية شخصية بعد وفاة النبي أن تدعى لنفسها أية سلطة معرفية مكافئة للوحي ، ناهيك عن أن تدعى إنها امتداد له . وقد حددت هذه الأسس المعرفية مجالات المعرفة والأحكام المطلقة والنسبية . كما أن البنية العقلانية للقانون الإسلامى بوصفه تطبيقاً عملياً للمعرفة سهلت من عملية مأسسة ذلك التحديد كمسة فريدة للنموذج المعرفى الإسلامى . وعلاوة على هذا فإن موضوعية الوحي حالت دون نشوء أى نوع من تبعية المعرفة المطلقة لبنية السلطة . وعندما كان يساء استخدام المعرفة الموضوعية المطلقة فقد ظل الأمر نوعاً من سوء الاستخدام ، ولم يكتسب هذا الاستخدام أية شرعية ، على خلاف ما فعلته الكنيسة الكاثوليكية خلال الحقبة الإقطاعية . وعبر التمييز الواضح بين النص والاجتهاد عن الخط الفاصل بين المعرفة المطلقة والآراء الفردية التى تتسم بالنسبية ، ويرد عليها الصواب والخطأ .

ونتيجة للتوافق بين المصادر المعرفية فى الرؤية الإسلامية ، فإن ذلك التمييز لم يأخذ طابعاً علمانياً . فمنذ اللحظة الأولى لبناء النظام المعرفى الإسلامى وحتى العصر الحديث ، نجد أن جميع رواد النموذج الإسلامى من مختلف المدارس الفكرية قد ركزوا على أن مصادر المعرفة متكاملة^(١٠) ، وليست متنازعة ، كما إن كل مصدر منها ليس

بديلاً نافعاً لغيره من المصادر . وأكدوا كذلك على أن القدرة العقلية ضرورة لا بد منها لفهم الوحي ، بينما يظل الوحي هو الضابط والمقوم للآراء النسبية الناتجة عن المشاعر واجتهادات العقل واحتمال سوء استخدامهما . وقد قبلت المدارس الفكرية الإسلامية جميعها بتكامل المصادر المعرفية وتوافقها المطلق كملمح أساسى للنموذج المعرفى الإسلامى^(١١) . وتجدر الإشارة هنا إلى أن تلك التكاملية والتوافقية أثرت أيضاً على تصنيف العلوم كتحليلات بديلة للمعرفة ، شأنها شأن المنهجيات بوصفها وسائل يتوصل بها إلى تفعيل المعرفة عبر التاريخ الفكرى الإسلامى .

وتعكس المحاولات الحالية لتبنى أسلمة المعرفة تحدياً جديداً؛ بصفتها ديناميكية جديدة تتغلغل فى الأجواء الفكرية الإسلامية ، وتقف فى مواجهة تصنيفات النموذج الحدائى العلمانى . ويبدو جلياً أن هناك عديداً من التساؤلات والمعضلات التى تواجه عملية الأسلمة ، وعلى أية حال فهناك بحث بديل أضحى جزءاً لا يتجزأ من هذه الديناميكية الفكرية الجديدة التى تعد أهم المتطلبات الأساسية لتحقيق الازدهار الحضارى .

(ج) دور منظومة القيم فى توجيه الحياة الاجتماعية وضبط آلياتها

سبق أن أوضحنا فى الفصل الثانى من هذا الكتاب أن الاختلال الأخلاقى المادى من حيث هو أحد أبعاد الأزمة الحضارية يعد نتيجة طبيعية لاعتماد النظام القيمى على الهياكل الآلية الاصطناعية . ففى الحضارة الغربية يتولد الاختلال الأخلاقى من اعتمادية المعرفة على مؤسسة السلطة ، والتى بدورها تعمل داخل إطار استبدادى بسبب قدرة مراكز القوى على إنتاج معرفة مناسبة كافية لتوليد نظام قيمى ملائم يعمل لمصالحها الذاتية ، من جهة ، وتأتى رطانة النظريات العلمية مثل الفلسفة الوضعية والفلسفة التجريبية والاعتماد على الحقائق المشاهدة لتساعد من جهة أخرى فى ترسيخ تلك القيم بوصفها حقائق نهائية لا تقبل الجدل أو الشك . وفى حالة ما إذا تعارضت مثل هذه القيم مع المثاليات الشائعة فى مكانها تبرير هذا التعارض بسهولة من خلال التمييز بين المثالى والواقعى ، أو بين المعيارى واليقينى ، باعتبار أن هذه التمييزات إن هى إلا نواتج طبيعة لمثل ذلك النظام التصنيفى العلمانى فيما يختص بالمستوى المعرفى .

ويصل إنكار ما بعد الحداثة لذلك التصور المطلق إلى موقف متطرف آخر، وهو الموقف الذى يرفض التسليم بصلاحيه أى من القيم المطلقة. وبالطبع فإن مثل هذا الموقف لن يكون باستطاعته التغلب على هذه المعضلة القيمية. ويحاول النموذج الإسلامى إيجاد حل لتلك المعضلة بتأسيس علاقة متداخلة بين مبحث الوجود، ومبحث المعرفة ومبحث القيم^(١٢). وبما أن التوافق والتوازن بين مصادر المعرفة هو المعيار الأساسى للمعرفية الإسلامية، فمن غير الممكن وجود تفرقة بين المثالى والواقعى، أو بين المعيارى واليقينى على مستوى المنظومات القيمية. وبالتالي فلن يتسنى إضفاء الشرعية على حكم وضعى دون أن يتضمن بعداً معيارياً، وبالعكس فلن يكون لحكم معيارى أية صلاحية وظيفية إذا لم ينعكس على السلوكيات الاجتماعية والشخصية. وتتمثل المبادئ الأساسية للأخلاقيات التى تستند إلى المبحث القيمى فيما يلى:

أ- ضرورة وضع مجموعة من القيم المطلقة طالما وجدت معرفة موضوعية مطلقة.
ب- لكن، لا المعرفة المطلقة ولا انعكاساتها القيمية يمكن أن تصبح من ملحقات بنية السلطة؛ لأن شرعيتها تتخطى حدود الزمان والمكان.

ج- إن الآليات الاصطناعية والمؤسسات المحدودة بعاملى الزمان والمكان سوف تظل عاجزة عن إنتاج قيم مطلقة. والعكس حقيقة هو الصحيح؛ لأنه لن يكون بوسع هذه المؤسسات والآليات إحراز أية شرعية إلا إذا امتثلت لتلك الأسس القيمية.

د- سوف تظل للقيم النسبية المقيدة بالزمان والمكان شرعية وظيفية تابعة للنظام القيمى المطلق، وسوف تسعى تلك الشرعية إلى تهيئة البيئة الاجتماعية لتحقيق المعيارية الإسلامية.

إن معيارية النظام القيمى الإسلامى أسبق من تقادم القوانين والآليات الخاصة بالبيئة الاجتماعية. ويوضح الفاروقى هذه الفكرة قائلاً: «إن السمة الإلهية للقرآن الكريم جعلته ينبوعاً للقيم وليس للحقائق الواقعية، وينبوعاً لعقيدة أخلاقية وليس لوصف عوالم أخرى، ومصدراً لمبادئ هرمية القيم الأخلاقية الدينية بدلاً من سرد قائمة تفصيلية بتلك القيم» (١٩٦٣: ١٥٩).

ويمكن تأصيل تلك السمة الأساسية التي تميز النموذج المعرفى الإسلامى باعتبارها نتيجة التأثير القرآنى الذى يضع تعريفاً واضحاً للأنماط السلوكية الإيجابية والسلبية، حيث إن هذا التعريف يُعد تقيناً للمثل الأخلاقية. فالمفاهيم القرآنية مثل «الخير»، و«العدل»، و«الحق»، و«العمل الصالح»، و«البر»، و«القسط»، و«التقوى» و«الحلم»، و«المعرفة»، هى بمثابة معالم إرشادية على طريق الوصول إلى المعيارية القيمية والأخلاقيات الاجتماعية. والقرآن الكريم لا يقدم نصوصاً تفصيلية تتحدث عن الآليات الاجتماعية واجبة التطبيق. ومع ذلك فإن تلك البنية المعيارية المفاهيمية، والتي تتعلق مباشرة بالتكليف الإلهى الذى يخاطب الفرد المسلم، هذه البنية تخلق تصوراً اجتماعياً وبالتالى سلوكاً اجتماعياً؛ ومنهما تشكل قاعدة شرعية لتلك الآليات الاجتماعية. كما أن النظام الأخلاقى القرآنى يفترض أن ترسيخ نظام قيمى شامل وأسلوب سلوكى - يكون متسقاً مع ذلك النظام - من شأنه أن ينتج بشكل تلقائى أنسب الآليات لإدراك تلك المسئولية المقدسة. ويشير القرآن الكريم إلى هذه القيم والأساليب السلوكية والأوامر فى أكثر من موضع، ومن ذلك قوله تعالى ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤]. ومعنى ذلك أن تحقيق تلك القيم الأخلاقية يقع ضمن طاقة البشر، كما أن تأسيس أفضل مؤسسات وآليات اجتماعية يعد جزءاً لا يتجزأ من مهمات الطاقة البشرية. وبطبيعة الحال، فإن من البديهى التسليم بأن الإنسان قد وهب القدرة على الوفاء بتلك المسئوليات الملقاة على عاتقه، وكنيجة طبيعية لهذا المفهوم - وهو يختلف تماماً عن الخبرة الغربية - أنه سيكون ضرباً من المستحيل مجرد تخيل وجود قوة اجتماعية أو آلية اصطناعية تفوق طاقة الإنسان يمكنها تحقيق هذا التكليف الإلهى. فالعناصر الإنسانية للمعيارية الإسلامية تعتمد اعتماداً راسخاً على تلك الخلفية المعرفية، ولذلك فإن النظريات الاجتماعية الإسلامية تركز على تساولين أساسيين هما:

أ- تعريف وتوصيف النظام الاجتماعى المثالى، كما هو الحال مثلاً فى «المدينة الفاضلة» للفارابى (١٩٨٥).

ب- تأسيس نماذج اجتماعية وقانونية تتوافق مع النظام المعيارى، كما هو الحال مثلاً فى كتاب «الأحكام السلطانية» للماوردي (١٩٧٣).

ولا يعنى هذا المدخل المنهجى بالضرورة رفضاً غير مشروط لوجود القواعد السلوكية والاجتماعية ؛ لأن التحقق من تلك القواعد وملاحظتها يعد شرطاً مسبقاً لإجراء المقارنة النظرية والعملية بين المجالات المثالية والواقعية ، وبين المعيارية واليقينية . وقد جاءت محاولة ابن خلدون فى هذا السياق ضمن كتابه «المقدمة» (١٩٧٨) فأكد على أن مثل هذا الإطار يجب تطويره انطلاقاً من المنظور الإسلامى للمعرفة . إن تحليل ابن خلدون لم يتعرض على الإطلاق لوصف أية معضلة تاريخية يكون العنصر البشرى فيها مجرد متغير تابع للآليات الطبيعية الاجتماعية عبر المسار التاريخى الذى لا يمكن وقفه . لكنه - وعلى النقيض من ذلك - حاول أن يظهر العنصر البشرى بمنهجية تصف دوره خلال العملية الاجتماعية ، مقيماً إياه بموجب المعايير النبوية المثالية (أو ما أطلق عليه السياسة الدينية) . وعلاوة على ذلك فإن تفسيره الدائرى لحركة التاريخ استهدف إظهار أثر البعد القيمى على التغيرات الاجتماعية فى حالتى الازدهار والاضمحلال .

إن أهم الاختلافات بين التصور الإسلامى ونظيره الغربى تكمن فى كيفية تبرير تلك الآليات الاجتماعية وإضفاء الشرعية عليها . وقد سبق أن بينا فى الفصل الثانى من هذا الكتاب أن الاختلافات الأخلاقية المادية التى تفاقمت من جراء الإشكالية الحضارية الحالية ترجع إلى حقيقة أن الإنسان الذى فقد القدرة على توجيه النظام القيمى ، قد عهد بتلك المسئولية إلى الآليات الاجتماعية الاصطناعية ، وهذه الآليات هى التى أوجدت لنفسها مجموعة من القيم الأخلاقية لتبرر بها وجودها ، ولتجعل من هذا الوجود أمراً شرعياً . وهنا بالضبط يكمن المأزق الذى تعاني منه الإنسانية الغربية ؛ ذلك لأن النظريات التاريخية الرئيسية بما لها من انعكاسات أيديولوجية قد حجمت من دور العنصر البشرى وقللت من مسئولياته ، الأمر الذى أعطى أجهزة الدولة - سواء فى الأنظمة الاشتراكية ، أو ضمن آليات العولمة الاقتصادية فى النظام الرأسمالى - سلطة فرض أى نظام قيمى يروق لها ، وتصويره على أنه نتيجة للعقلانية والحنمية التاريخية ، وكلا النموذجين (الرأسمالى والاشتراكى) يؤديان إلى سوء استخدام القوة التى أنيطت بالنخب المحلية والدولية عبر الآليات الاجتماعية ، ومن خلال تحكمها فى تقرير منزلة غيرهم من بنى البشر ، بل ورسم حدود دورهم فى الحياة .

وعلى النقيض من ذلك فإن المعيارية الإسلامية لا تترك للآليات الاجتماعية مثل تلك المساحة دون قيد أو شرط ، خاصة وأن هذه الآليات يفترض أن تظل متغيرات تابعة وخادمة للوجود البشرى ، ومعينة له على إنجاز مسؤولياته ، لا أن تكون هى المتحكمة فى مصيره . ومن ثم فلا مجال لتبرير تلك الآليات أو الاعتراف بصلاحياتها دون الرجوع إلى النظام القيمى للمجتمع المسلم . حتى الآليات العملية الثانوية أو الفرعية تصبح شرعية فقط فى اللحظة تسهم فى تحقيق الأبعاد الاجتماعية للأخلاقيات الإسلامية . وهذه السمة هى التى تميز التصور الاجتماعى السياسى فى التكوين الثقافى النظرى للعقل المسلم ، مما يجعل الفهم الإسلامى للنظام العالمى نتيجة طبيعية تنبثق من هذا التصور .

(د) التوازن البيئى

ثمة صلة وثيقة تربط بين الوعى الوجودى ، والنظام القيمى ، وإدراك الطبيعة والبيئة . والواقع أن البيئة هى بمثابة الوعاء اللازم لوجود الجنس البشرى . ولهذا فإن تلك الصلة المفاهيمية واضحة أشد الوضوح ، فالنفسية الاستحواذية لدى الإنسان الغربى ومتمماتها الآلية الاجتماعية ، هى السبب الأساسى وراء الأزمة البيئية المعاصرة . وتتسق هذه النفسية الاستحواذية مع الإدراك الذاتى الحضارى للإنسان الغربى . وقد وصف سياتل - أحد زعماء الهنود الحمر - تلك النزعة الاستحواذية بشكل مدهش عندما قال : «نحن على يقين من الإنسان الأبيض سيكتشف يوماً ما أن ربنا وربنا هذا إنما هو إله واحد ، وقد يظن الإنسان الأبيض أنه مَلَك ربه كما ملك أرضه ، ولكن هذا الظن لا يغنى من الحق شيئاً ؛ فالله هو رب الناس ، ورحمته تفيض بالتساوى على الرجل الأحمر والرجل الأبيض» .

لقد قادت تلك النفسية الاستحواذية الإنسان الغربى إلى أن يتصور الطبيعة كما لو كانت مجرد عامل من عوامل الإنتاج ، ومادة للتملك يمكن أن تقيم بقيمة سوقية محددة ، وأن استخدامها يصبح مسألة متعلقة فقط برغبة مالكيها ، وموضوعاً للآليات الاقتصادية القائمة . والآن : بعد أن علم الجميع أن الآليات الاصطناعية قد تسببت فى

حدوث كارثة بيئية، ظهرت محاولات لإيجاد حلول قادرة على الاستمرار معتمدة على المبادئ النفسية والمنهجية ذاتها. ولا شك أن وضع تلك الآليات الجديدة هو ضرورة للسيطرة على الاختلال البيئي، ولكن بما أن المسألة تظل بيد «المالك» المسيطر على هذه البيئة، فسوف تستمر الدول المتقدمة في السماح للآليات المدمرة بالعمل رافضة مجرد مناقشة الخلفيات الفلسفية للكارثة البيئية، ومثل هذه المناقشات ستقود حتماً إلى فتح باب الجدل حول أصول الحضارة الغربية.

وعلى النقيض من ذلك، فإن التصور الإسلامي يؤكد على رفض أى نزعة استحواذية نفسية كانت، أو عملية نحو الطبيعة. ذلك لأن الإسلام يعتبر الكون بأسره هبة من الله سبحانه وتعالى للجنس البشرى من أجل بقائهم على قيد الحياة، كما أن هذا الكون هو بمثابة إعلان عن آيات الله البيئات. فعندما ينظر الفرد المسلم من خلال هذا الوعي الوجودى فى الكون، فإنه يرى أن ما فى الكون ليس مجرد مواد خام وُجدت كي تُستغل وتصنع. وقد يفهم مفكر حدائى هذا التصور بأنه تصور دينى يرجع إلى عصر ما قبل الثورة الصناعية، بيد أننا يجب ألا نغفل أن محاولات إصلاح النموذج الحدائى من داخله لن يكتب لها النجاح طالما بقيت مقيدة بأغلال صنعها هذا النموذج نفسه، الذى يظل هو المسئول الأول عن هذه الكارثة.

والحق أن التصور القرآنى ينطوى على احترام غيبى للطبيعة، جنباً إلى جنب دعوته إلى استخدام ديمقراطى عالمى لهذه الهبة الإلهية. فالتصورات الغيبية والطبيعية تتداخل لتشكيل مفهوم «الآيات»، وهذه الآيات تتضمن العلاقات الكونية بين الله والإنسان والطبيعة، يقول الله تعالى: ﴿سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [فصلت: ٥٣]. فالتوافق والتوازن متوافران فى الكون؛ لأنه من صنع الله (١٣) الذى أتقن كل شىء صنعاً. لذا كان لزماً على البشر الحفاظ على هذا التوافق كسمة جوهرية لبقاء الكون. ومثل هذا المعنى الغيبى والمدخل المتميز لفهم الكون قاد عدداً من العلماء إلى قبوله كشكل آخر من أشكال الوحي الإلهى، ودليلاً، أو «آية» على وجود الخالق (١٤). ومن ثم فليس من الوارد أن تكون العلاقة بين الإنسان والطبيعة علاقة مالك ومملوك. صحيح أن الغرض من خلق الطبيعة هو إيجاد مكان لحياة الإنسان، قال تعالى: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ

مَهْدًا وَسَلَكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِّنْ نَّبَاتٍ شَتَّى
(٥٣) كُلُوا وَارْعَوْا أَنْعَامَكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّأُولِي النُّهَى ﴿طه: ٥٣ : ٥٤﴾ .

وبما أن الطبيعة هبة من الله للبشرية، فإن الاستغلال الأمثل والتواصل للموارد الطبيعية يظل حقاً وامتيازاً للبشر جميعاً، دون أى احتكار فى زمن معين أو مكان ما . وهذا التصور من شأنه أن يسهم أيضاً فى تطوير القيم والسياسات العالمية من أجل حماية البيئة من وحشية الآليات الصناعية الحديثة، التى تطورت فى ظل نظام الدولة القومية . ومن المؤكد أن «حق الاستغلال» يختلف تماماً عن «حق الاستحواذ» الذى تدعيه الآليات الرأسمالية ؛ فالاستحواذ يعنى ضمناً إطلاق حرية المالك أو المستحوذ فى تحقيق الاستغلال المادى الأقصى من موارد الطبيعة حتى لو أدى ذلك إلى تدمير البيئة، والله تعالى يقول : ﴿وَمَن يَدِلْ نِعْمَةَ اللَّهِ مِن بَعْدِ مَا جَاءَتْهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [البقرة: ٢١١] .

وإضافة إلى ما سبق، فإن التصور القرآنى قائم على أساس ربط التوازن الكونى والتوافق البيئى مع رؤية للكون تهدف - ضمن ما تهدف - إلى منع إساءة استغلال الطبيعة . ويأتى استنتاج سيد حسين نصر (١٩٨٦ : ١٣٦) ليعبر بدقة عن هذا المنظور، فهو يقول : «وفى النهاية، فإن كل ما نستطيع قوله بيقين إنه لا إمكانية لتحقيق السلام بين البشر دون تحقيق السلام والتوافق مع البيئة قبلاً، ولكى يتحقق السلام والتوافق مع الطبيعة يجب على المرء أن يصل إلى درجة من التوافق والتوازن مع الله، فهو مصدر جميع الموجودات . فمن كان فى سلام مع ربه الذى هو فى الأساس خالقه، فحتماً سيكون فى سلام مع أخيه الإنسان ومع الطبيعة» .

وقد دعمت الأوامر الأخلاقية الإسلامية هذا الأساس الغيبي، فالإسلام لا يجيز أى إضرار متعمد بالطبيعة حتى فى حالة الحرب . يروى الطبرى عن الخليفة أبى بكر الصديق - رضى الله عنه - أنه نصح المجاهدين المسلمين قبيل رحيلهم للقتال - وهى نصيحة ذات مغزى عميق تدل على مدى شعور المسلم بمسئوليته تجاه البيئة بكل ما تحويه، بما فى ذلك الإنسان والشجر والحيوان - قال : «أيها الناس قفوا أوصيكم بعشر فاحفظوها عني : لا تخونوا، ولا تغلوا، ولا تغدروا، ولا تمثلوا، ولا تقتلوا صغيراً ولا

شيخاً كبيراً، ولا امرأة، ولا تعقروا نخلًا، ولا تحرقوه، ولا تقطعوا شجرة مثمرة، ولا تذبحوا شاة ولا بقرة، ولا بغيراً، إلا للمأكلة، وسوف تمرون بأقوام قد فرغوا أنفسهم في الصوامع فدعوهم وما فرغوا أنفسهم له، وستمرون على قوم بأنواع مختلفة من الطعام، فإذا أكلتم منها فاذكروا اسم الله عليه» (وليام: ١٩٧١: ٢٦٢).

(هـ) الأصالة والتعددية الثقافية

للأصالة والتعددية الثقافية جانبان مهمان ضمن النموذج الحضارى الإسلامى : الجانب الأول يتمثل فى تصور المسلمين للمجتمع والتاريخ الذى يمدهم بالدوافع النفسية والاجتماعية للمحافظة على السمات الأصيلة لحضارتهم، وذلك برغم قسوة الوسائل القمعية التى أنتجتها النسخة الحداثية من الحضارة الغربية، والتى تهدف إلى التخلص من جميع الثقافات العريقة تمهيداً لترسيخ العولمة بشكل نهائى وفقاً لما تقتضيه، وترتضيه، الآليات الاقتصادية. أما الجانب الثانى فيتمثل فى الممارسات التاريخية للحضارة الإسلامية عندما كانت ذات يوم مهيمنة على عديد من الثقافات العريقة الأخرى. إن الجانب الأول يتناول التساؤل الذى يقول كيف- وبأى تصور- استطاع المسلمون الحفاظ على أملمهم بإعادة تأسيس معايير الحضارة الإسلامية برغم عملية غسيل المخ القاسية التى تعرضوا لها كى يقبلوا بأن مقومات الحضارة الغربية ذات صلاحية مطلقة. إن الإجابة على هذا التساؤل تكشف عن مدى ديناميكية المقاومة الحضارية المنتشرة بين جموع المسلمين، فكثير من علماء الاجتماع ورجال السياسة تملكتهنم نزعة تسعى إلى إظهار الإسلام بصورة النموذج المتشدد الخارج عن الإجماع العام للمجتمع العالمى. ويأتى استنتاج فوكوياما كمثال دال على تلك النزعة حيث يقول: «لكن الآن، وبعيداً عن العالم الإسلامى، فإن من الملاحظ ظهور إجماع عام مؤيد للديمقراطية الليبرالية التى تقدم النموذج الأمثل من نماذج الحكم العقلانية، هذا بعد أن وصل العالم الإسلامى إلى حالة من الإنكار التام لأى رغبة للاعتراف بالعقلانية» (فوكوياما، ١٩٩٢: ٢١١-٢١٢).

إنها حقاً معضلة مثيرة للانتباه، وخاصة عندما يصبح مثل هذا التحليل الذى يقدمه فوكوياما واحداً من أهم التصورات النظرية المستخدمة فى تفسير التحولات التى

حدث خلال العقد الأخير من القرن العشرين المنصرم . ويُطرح هذا التفسير فى وقت أصبحت فيه التعددية تُقدم كواحدة من القيم الإنسانية الأساسية ضمن الثقافة العالمية ، وفى وقت يساند فيه زعماء الديمقراطيات الليبرالية النظم السياسية الشمولية داخل العالم الإسلامى لقمع المطالب الديمقراطية التى تسعى إليها الشعوب المسلمة ، كما حدث فى الجزائر مثلاً . فإذا كانت التعددية حقاً واحدة من القيم الأساسية المتماشية مع الإجماع العالمى ، فإن النتيجة الطبيعية لمثل هذا الإجماع من المفترض أن تكون هى احترام استمرارية المعايير الحضارية للدين الإسلامى ؛ إذ من العسير تصور بقاء المعايير الأصيلة للحضارة الإسلامية فى ظل الافتقار الحالى لبيئة ثقافية تعددية . ولذلك ، فإن التقاليد الغربية لا تقر إلا بتعددية محصورة داخل نموذجها الحضارى ، مما يجعلها تسمح فقط بوجود أيديولوجيات مختلفة داخل الإطار الغربى . ومن ثم يمكن القول إن الصفة الاحتكارية التى تميز التصور الغربى -والتي أسهنا فى تحليلها فى الفصل الثانى- هى السبب الرئيسى الذى يجعل الغرب غير قادر على فهم السبب وراء تفضيل المسلمين للإبقاء على العناصر الأصيلة لخلفيتهم الحضارية على حساب الرفاهية المادية للحدثاء .

وثمة غرض سياسى مستتر يبرر لمثل تلك النوعية من التحليلات الكيل بمكيالين على حساب النظرة الموضوعية ، ويجعلها تتجاهل العمق النظرى العميق لذلك التساؤل ، ومن ثم فإن هدفها الرئيسى هو تقديم الأعذار التى تبرر السياسات التى تنتهجها القوى الكبرى المتحكمة فى النظام العالمى . وعليه يمكن القول : بما أن الأصولية الإسلامية - مثلاً - توصف دوماً بالتشدد ، وبأنها ضد عولمة معايير الحضارة الغربية المسيطرة ، فإنه يجب قمع هذه الأصولية حيثما وجدت ، حتى لو أدى ذلك إلى انتهاك الحقوق الأساسية للإنسان ، وحتى لو حالت الأساليب القمعية المستخدمة ضد الأصولية دون تحقيق الديمقراطية ؛ هذه الديمقراطية التى يفترض أن تكون أعلى مراحل العقلانية الإنسانية . إن سياسة الكيل بمكيالين التى تنتهجها القوى الغربية ، والتى ظهرت مثلاً فى رومانيا والجزائر بزعم الاستجابة لمطالب الجماهير لتغيير الأنظمة الشمولية الفاسدة التى تحكمها ، وفى الكويت والبوسنة بزعم حماية حقوق الإنسان واحترام الأخلاقيات العلاقات الدولية ، أقول : إن تلك السياسة وجدت لها غطاءً من التبريرات المتحيزة ،

والتي أخذت شكل «تحليلات علمية»، خلاصتها عبارة عن تبرير برجماتي للأغراض السياسية؛ وبالتالي فإن التعددية يمكن تحقيقها إذا خدمت المصالح الاحتكارية للحضارة المسيطرة، حتى لو كانت هذه الحضارة تهدف إلى تدمير وتهميش جميع الثقافات والحضارات العريقة. ويتفق استنتاج فوكوياما مع تحليل جالنتج الخاص بالنزعة القومية الغربية (١٩٨٥ : ١١). وقد ذكرنا آنفاً أن فوكوياما يفترض أن «الغرب - وتحديدًا أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية - يمثل مركز العالم، أما بقية العالم فليس سوى هامش، أو محيط حول هذا المركز، مع ملاحظة أن المركز هو المحرك الأول للعالم».

ويؤدي هذا الفخ المنهجي الذي ينتج تلك التحليلات - إلى خلق عائق تصوري ومفاهيمي ونظري يقف في مواجهة تطوير أي إطار موضوعي متماسك قادر على تفهم الأسس النفسية والنظرية والتاريخية لبقاء ثوابت الحضارة الإسلامية. ولن يتسنى تحليل هذه الظاهرة إلا بمعرفة الفروق الجوهرية بين التصورين الإسلامى والغربى للتاريخ والزمن. ومن ثم فإن الفرق بين التصور الغربى وبين التصور الإسلامى للزمن يجب أن يكون نقطة البداية لإجراء تحليل مقارنة دقيق.

إن التصور الغربى للزمن مؤسس على أحادية اتجاه المسار التاريخى. ويفترض هذا التصور وجود تطور من الأدنى إلى الأرقى ينتهى بتراكمية نهائية إيجابية. ولذلك فهو يدعى أن العقلانية المطلقة للارتقاء الإنسانى سوف تتحقق - بالضرورة - من خلال البنى الحضارية الحالية؛ لأنها تشكل أسمى صيغ الارتقاء الإنسانى قاطبة بافتراض أن العصر الراهن يمثل المرحلة الأخيرة من مراحل أحادية الاتجاه التاريخى. وبناء على هذا التصور فستكون النتيجة المنطقية هى اختفاء جميع الأشكال التقليدية العريقة للحضارات الأخرى؛ لأنها تمثل أدنى مستويات العقلانية فى المراحل التاريخية السابقة. ولذا، وانطلاقاً من هذا المنظور، فلن يكون للثقافات العريقة حيز وجود، لا فى الكون ولا فى التاريخ. وبناء على ذلك لا يتوقع من مثل هذه التصورات أن تقبل بتعايش سلمى جنباً إلى جنب مع ثقافات مختلفة عنها، وأنماط اجتماعية مغايرة لها، برغم أن ذلك يُعد مطلباً أساسياً للوصول إلى تعددية حقيقية وراسخة.

وعلى النقيض من ذلك التصور الغربى، نجد أن التصور الإسلامى للتاريخ والزمن يؤكد على طبيعتهما الدائرية، ويشدد على ثبات القيم الإيجابية والأنماط السلوكية

القويمة من أجل تحقيق تطور حقيقى، أساسه المحافظة على التوازن بين الروح والمادة . ولا شك أن هذا التوجه يتطلب بداية تراكمية إيجابية ، والعمل على إيجاد البنية اللازمة لتحقيق نهاية تراكمية إيجابية أيضاً . وإذا لم تتفق أية ظاهرة تاريخية مع هذه القيم الثابتة ، فلن يكون من حقها أن تدعى لنفسها السيادة لمجرد أنها ظهرت فى آخر مرحلة تاريخية ، صحيح أنها قد تحوز سيادة مادية ، لكنها لن تحصل على الشرعية والمصادقية الضروريتين لسيادة حقيقية دائمة .

وفى رأينا أن هذا التصور الإسلامى هو بمثابة الخلفية النفسية والنظرية وراء عدم شرعية السيادة الغربية ، وهو السبب الدافع أيضاً وراء ضرورة الحفاظ على هوية وأصالة المعايير والثوابت القيمة للحضارات الأخرى . وإضافة إلى ذلك فإن هذا التصور الإسلامى يثير نقطتين مهمتين : الأولى هى أن الحضارة الغربية التى تفتقر إلى الشرعية القيمة ، والتى تعتمد على تفوقها المادى المجرى ، لا يمكن أن تشكل أرقى صور الحضارة الإنسانية . ولهذا السبب يتعين على الجماهير المسلمة أن تتحرى الدقة والحذر ، وأن تكون انتقائية أثناء تفاعلها مع مكونات الحضارة الغربية . والثانية أن العالم الإسلامى الذى فقد منزلته كقوة حضارية فاعلة لا يزال بمقدوره استعادة تلك المنزلة استناداً لمفهوم دائرية الزمن ، وهذا يتطلب إعادة تجديد الثوابت القيمة للحضارة الإسلامية بدلاً من التكرار لهذه القيم والثواب ، وبدلاً من الانحياز لقيم الحضارة الغربية .

والحق أن تلك الرؤية النظرية للتاريخ - التى تؤكد على دائرية حركة التطور - مستمدة من الوصف القرآنى للأحداث التاريخية . فالقرآن الكريم يشير إلى نهوض وسقوط المجتمعات والحضارات دون أن يحدد أية مرحلة زمنية بعينها . وهذا يتضمن استنتاجاً مؤداه أن نهوض الحضارات وسقوطها ، وكذلك شرعيتها ، غير مرهونة بوجود هذه الحضارة أو تلك فى إطار زمنى محدد ، بل هى مرهونة فى المقام الأول بتطبيق قيمها الخاصة فى أنماطها وهياكلها وسلوكياتها الاجتماعية . وتوضح قصص الأمم الغابرة كعاد وثمرود أن سقوط مجتمعاتهم كان بسبب تردى الأخلاقيات الاجتماعية وليس نتيجة الوصول إلى غاية العقلانية أو بلوغ قمة التفوق المادى .

ويعتبر مالك بن نبي - المفكر الجزائري المعروف - أحد أبرز المفكرين الذين عبروا عن الرؤية الإسلامية للتاريخ بالمعنى الذى أسلفناه ، فقد استهل فصلاً فى كتابه عن الظاهرة

الدائرية بآية قرآنية ليوضح الأصول القرآنية للتصور الإسلامي المتعلق بالتاريخ، وهذه الآية هي قول الله تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نَدَاوُلَهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾ [آل عمران: ١٤٠]. ومن هذا التصور القرآني للتاريخ يتجلى استنتاجان مهمان يدعمان الخصائص النفسية للشخصية المسلمة، ويشجعان على الحفاظ على الثوابت الحضارية للإسلام: الأول هو أن السيادة الحقيقية تتوقف على البنية القيمية والروحية^(١٥)، وهذا هو ما يفسر أنه بالرغم من الحالة المادية المتردية، فإن المسلمين يملكون من القيم الكامنة ما يؤهلهم لأن يكونوا سادة الشعوب الغربية. الثاني أنه لا نهضة أبدية ولا انهيار أبدى في التاريخ، وعليه فباستطاعة المسلمين أن يستعيدوا منزلتهم كحضارة فاعلة؛ شريطة أن يفعلوا منظوماتهم القيمية بشكل ملائم في المجالات الاقتصادية والاجتماعية.

ويوضح التصور الإسلامي للتاريخ أيضاً الجانب الثاني من جوانب بقاء الأصالة والتعددية الثقافية، أعنى تحديداً الممارسة التاريخية للحضارة الإسلامية عندما كانت حضارة مهيمنة على عديد من الثقافات العريقة الأخرى. هنا نجد أن الممارسة التاريخية الإسلامية التي تتناقض مع السمة الاحتكارية التي تتسم بها الحضارة الغربية، هذه الممارسة توفر بنية تحتية خصبة على المستويين النظري والعملى لوضع تصور بديل. كما يعج التاريخ الحضارى الإسلامى بكثير من النماذج الرائعة لتعددية دينية ثقافية توفر «حيز وجود» وبيئة اجتماعية لازمة لحياة الثقافات والحضارات العريقة جميعها. وقد كان هذا ممكناً دوماً بفضل خضوع الممارسات الاقتصادية لتوجيهات المنظومات المعيارية للمجتمع.

وعلى أية حال، فإن المقارنة التاريخية كفيلة بالكشف عن الاختلافات الجوهرية بين التعاليم الإسلامية ونظيرتها الغربية. فقد سلم المسلمون أسبانيا للجيوش المسيحية وغادروها فى نفس الحقبة - تقريباً - التى فتحوا فيها منطقة شرق أوروبا وطردها القوات المسيحية منها، وكان ذلك خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر؛ والذى حدث هو أنه فى ظل الحكم الإسلامى الذى استمر خمسة قرون فى شرق أوروبا استمر وجود الثقافات القبلية والدينية والقومية كقوى تاريخية حقيقية لأهالى البلاد الأصليين فى تلك المنطقة، وفى المقابل تم تدمير التراث الإسلامى فى أسبانيا تدميراً مادياً ووحشياً على أيدي المسيحيين فى خلال أقل من خمسين عاماً من حكمهم للبلاد. وكذلك تم

تدمير التراث الحضارى الإسلامى الذى كان بالغ الثراء فى منطقة البلقان من قبل الجيوش المسيحية والغربية خلال فترة قصيرة جدًا ، وأخيرًا وليس آخرًا كانت عمليات التطهير العرقى الشرسة التى تعرض لها المسلمون فى البوسنة والهرسك خلال العقد الأخير من القرن الماضى .

وقد تبنى الماركسيون والمسيحيون السياسة التدميرية نفسها بعد ذلك نتيجة لتبنيهم نفس التصور التاريخى المستند إلى النزعة السيادية لأنماط الحضارة الغربية . وبالمثل فعل الغزاة الغربيون عندما قاموا بإقصاء وتدمير الحضارات والثقافات الهندية لمصلحة نظمهم السياسية والاقتصادية ، وفى المقابل ، وفى الوقت نفسه تقريبًا ، نجد أن الإسلام قد انتشر فى منطقة جنوب شرق آسيا عبر الاندماج مع الثقافات الأصلية فى تلك المناطق . وبينما احتلت الجيوش الغربية المسيحية أفريقيا بوجه استعمارى بغىض ، انتشر الإسلام فى أرجاء القارة الأفريقية بوسائل سلمية ، واستطاع أن يتعايش مع التقاليد الدينية للسكان الأفارقة بسهولة ويسر .

تلك النماذج التى ذكرناها ليست مجرد حقائق تاريخية عرضية ، بل إنها تصور مفهوميين متناقضين لفكرة التعددية ، فمن منظور الحضارة الغربية نجد أن التعددية معتمدة فى داخلها على الآليات الاجتماعية والاقتصادية ، ومن الجانب الآخر تأتى الحضارة الإسلامية بتعدديتها التبادلية التى تجعل السيادة للقيم والنظم التشريعية على الآليات الاقتصادية والسياسية . هذا إلى جانب أن الاحترام الذى منحه المسلمون للمجتمعات الدينية الأخرى التى دخلت فى اتفاقات صلح معهم ؛ أضحى واجبًا دينيًا اقتداء بفعل النبى محمد صلى الله عليه وسلم ، وتحول ميثاقه الذى واثق به أهل نجران فى اليمن إلى غمط سلوكى راسخ يهتدى به المسلمون عبر التاريخ .

وجاء فى ذلك الميثاق «بسم الله الرحمن الرحيم ، إله إبراهيم وإسحاق ويعقوب : أما بعد فإننى أدعوكم إلى عبادة الله من عبادة العباد ، وأدعوكم إلى ولاية الله من ولاية العباد ، فإن أبيتم فالجزية ، ولنجران وحاشيتها جوار الله ، وذمة محمد النبى رسول الله ، على أموالهم وأنفسهم وأرضهم وملتهم ، وعائدهم وشاهدتهم ، وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير ، ولا يغير أسقف عن أسقفية ، ولا راهب عن رهبانته ، ولا

كاهن عن كهانته وليس عليهم ذنية، ولا دم جاهلية، ولا يحشرون، ولا يعشرون، ولا
يطأ أرضهم جيش». (الشييانى : ١٩٦٦ : ٢٧٩).

إن هؤلاء الذين يعتقدون أن الإنسانية قد وصلت بالفعل إلى ذروة العقلانية فى ثوب
الحدائثة، عليهم أن يتحققوا من صحة أفكارهم بعد أن يقارنوا بين تلك المبادئ التى
أعلنت فى القرن الأول الهجرى (السابع الميلادى) وبين التفرقة العنصرية، وحركات
القومية الجديدة، والتطهير العرقى، وغيرها مما يندى له الجبين من قمع وإرهاب
اجترحته أيديهم خلال القرن العشرين.

١ - لم يأت إحياء الأصولية الإسلامية الذى طفا إلى السطح بقيام الثورة الإيرانية عام ١٩٧٨ - ١٩٧٩ ، ليعبر عن إحياء «قيم تقليدية» فى عصر الحداثة . فقد انزوت تلك القيم ، الفاسد منها والمتسامح ، خلال القرون السابقة . إلا أن حركة الإحياء الإسلامى ظهرت كتوكيد متطلع إلى ما مضى من قيم قديمة أكثر نقاء وشفافية سادت فى الماضى البعيد لا تتصل من قريب أو بعيد « بالقيم التقليدية » الزائفة التى ظهرت فى الماضى القريب ، ولا تمت بصلة للقيم الغربية الهزيلة التى زرعت عنوة فى منطقة الشرق الأوسط . ومن هذا المنطلق تنأى الأصولية الإسلامية بنفسها عن مزاعم تطابقها السطحي بالفاشية الأوروبية» (فوكوياما ، ١٩٩٢ : ٢٣٦) .

٢ - «إلى درجة أن حركة الإحياء الإسلامى تعتمد اعتماداً كلياً على الانتعاش الاقتصادى الموازى لاكتشاف النفط ، فهى ليست إلا مجرد سراب حفزته الدوافع القانونية وحرركات الاستقلال فى المنطقة إبان عقد السبعينيات بسبب استحواذ بعض الأنظمة الإسلامية النشطة على مبالغ طائلة من عائدات النفط ، بينما انبرت أنظمة أخرى فى استغلال البلبلة التى خلفتها العائدات النفطية بهدف السيطرة على السلطة . لكن لا هذه الأنظمة ولا تلك بقادرة على البقاء لفترة طويلة» . (١٩٨٣ : ٣٣٥) .

٣ - يمكن الرجوع إلى تحليل مقارن شامل يتعلق بتأثيرات «النظرات البديلة للعالم» على التصورات السياسية فى كتابى بعنوان «نماذج بديلة» : تأثيرات نظرة الإسلام والغرب على العالم وعلاقتها بالنظرية السياسية ، ١٩٩٤ م .

٤ - يوضح فضل الرحمن (١٩٦٧ : ١) الوضع المحورى للإنسان فى الإطار القرآنى كما يلى «إن تعاليم القرآن مهيمنة تماماً لتدخل إلى حيز التنفيذ . فهى توفر نبزاً مضيئاً للإنسان . ولذلك لا يعبر القرآن أدنى اهتمام للاهوتية التخمينية المجردة . ومما لا شك فيه أن القرآن يحوى بعضاً من المفاهيم اللاهوتية والكونية والنفسية وغيرها . إلا إنها تظل جميعها مفاهيم قابلة للتطبيق ، ووضعت كى تيسر للإنسان سعيه نحو الطريق القويم ، مضبوطة على درجة أخلاقية ملائمة ومعدة خصيصاً لتتواءم مع غرض بعينه . ولذا فإن المفهوم القرآنى للذات الإلهية يظل مفهوماً عملياً محضاً . وسيكون من قبيل الادعاء المجحف القول بمخالفة القرآن لما جاء به من قيم الحق والفضيلة . فى الوقت الذى يقر فيه القرآن أن قيم الحق - حتى تلك المتعلقة بالذات الإلهية - تظل قيماً بحاجة إلى

أن يفهمها العقل ويدرسها من ناحية مدى نجاحها في إنتاج نظام يدير شئون العالم . ولذلك لا ينبغي أن يصدّم أحد، إذا قلنا إنه برغم ذكر لفظ الجلالة في القرآن في أكثر من ستة آلاف موضع (إلى جانب ذكر أسماء أخرى لله مثل الرحمن والرب) إلا أن جميع تصريحات القرآن تدور في فلك الإنسان الذي يمثل الغاية المركزية للقرآن الكريم .

٥ - يحدد إقبال (١٩٨٨ : ٩٥) ثلاثة جوانب لتفرد واستثنائية الإنسان عبر الإشارة إلى الآيات القرآنية ومنها مثلاً الآية التي تقول بأن الإنسان هو المخلوق المختار في قوله - تعالى - : ﴿ ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى ﴾ [طه : ١٢٢] . وأن الإنسان هو خليفة الله في أرضه رغم أهوائه ونزواته ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأَنكِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة : ٣٠] . وقوله تعالى - : ﴿ وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ [الأنعام : ١٦٥] . وأن الإنسان يملك إرادة حرة ومستول عن أفعاله وتصرفاته ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ [الأحزاب : ٧٢] .

٦ - كما في سورة البقرة قوله تعالى ﴿ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴾ (٣) ﴿ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ﴾ (٤) أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون ﴾ [البقرة : ٣ - ٥] ، وفي سورة آل عمران ﴿ قَامِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُؤْمِنُوا وَتَتَّقُوا فَلَكُمْ أَجْرٌ عَظِيمٌ ﴾ [آل عمران : ١٧٩] ، وفي سورة التوبة ﴿ وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ [التوبة : ٧١] .

٧ - كأسماء الله الحسنى مثل المؤمن والسلام كما في قوله تعالى ﴿ هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ [الحشر : ٢٣] .

٨ - لقد استخدمت مفاهيم الهوية والإدراك الذاتي كحالات مختلفة من الوعي ، لذلك أضع الفوارق بينها بإدراجها في نفس الجملة . قد ترى الهوية على أنها أسلوب من الاعتراف الاجتماعي بالذات مما يستلزم وجود طرفين . بينما يظل الإدراك الذاتي وعياً محضاً بالتفرد . وقد تعطى هوية ما من قبل سلطة أو حكومة قسراً أو طوعية لذا تظل دوماً عاملاً عشوائياً وتابعاً اصطناعياً يتبع العوامل الاجتماعية والسياسية الأخرى . وعلى سبيل المثال عندما منحت الدولة اليوغوسلافية هوية لمواطنيها كانت رهناً بالنظام السياسي القائم آنذاك . لكن عندما تحلل ذلك النظام، طفت هوياتهم الحقيقية مجدداً إلى السطح كانعكاس لإدراكاتهم الذاتية المتأصلة . وهكذا ينطوى الإدراك الذاتي بالضرورة على هوية تتفق معه ؛ بينما العكس ليس صحيحاً دائماً . وقد تتحول الهوية لتصبح إدراكاً ذاتياً في ما إذا انسقت مع العناصر الباطنية المكونة للشخصية .

٩ - تظهر كلية الطبقات تلك في نظريات المعرفة الكلاسيكية التي تطورت أثناء صياغة النموذج

الإسلامى . فالبغدادى . (١٩٨١ : ٣٤) يعرف العالم بوصفه «كل موجود ذى معرفة وإدراك حسى»، ويعرفه الزمخشري بقوله «المجتمع الكلى للأجسام (المواد) والحوادث التى وضع لها الخالق معرفة خاصة بها». فتلك أمثلة للعلاقة ذات الجذر اللغوى المشترك بين العلم والعالم . بينما يضع الجوينى رابطة دلالية بين العالم والعلام بتعريف العالم بأنه «علامة دالة على مالك العالم وهو الله سبحانه وتعالى» (ف . روزنتال ، ١٩٧٠ : ١٩) .

١٠ - يحدد التفتازانى (١٩٥٠ : ١٥) مصادر المعرفة تلك بأنها «حواس عميقة وسرد صادق وعقل ، مما شكل الفرضية الأساسية لهذه القضية» .

١١ - يحاول ابن طفيل أن يظهر تلك التوافقية والتكاملية فى تحفته الشهيرة «حى ابن يقظان» بقوله «وعندما أدرك الوضع الذى آلت إليه البشرية ، وأن وحشية البشر فاقت الضواري والأوابد على شراستها . علم أن الحكمة والفوز لن يكونا إلا بما نطق به رسل الله بعد أن تمت الرسالة ، فلا دين يتبع إلى جانبها ، ولا فكر يضاف إلى ما جاءت به» (١٩٠٥ : ٦٨) .

١٢ - إن حقيقة أن المفهوم الأساسى فى النظام القيمى القرآنى هو (العمل الصالح) ، تشكل وحدة متماسكة لا تقبل التجزؤ مع مفهومين آخرين هما الإيمان والعلم . الأمر الذى من شأنه أن يثبت هذه القضية .

١٣ - قوله تعالى ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ﴾ [الرعد : ٨] .

١٤ - يفسر س . ه نصر تلك الظاهرة بقوله «إن الإسلام يشتمل على رابطة لا تنفصم بين الإنسان والطبيعة ، كذلك بين العلوم الطبيعية والدين ، يمكن تتبعها فى القرآن الكريم ذاته . ذلك الكتاب الكريم الذى يحوى كلام الله المنزل إلى عباده . وهو مصدر الوحي الذى يعد الركن الرئيس للدين وأيضاً مصدر الوحي الكونى وما يحويه من آيات . فكل من «القرآن التدوينى» و«القرآن التكوينى» يحمل أفكاراً ونماذج أصلية تصف كل الموجودات . لذا يستخدم مصطلح «الآية» للدلالة عن آيات القرآن ، كما تعنى أيضاً كلمة آية ما يحدث لأرواح البشر وظواهر الكون من أحداث» (١٩٨٦ : ٩٥) .

١٥ - يصف مالك بن نبي العلاقة بين النظام القيمى والتغير الحضارى كما يلي : «كان بإمكان المرء تفهم القيم التى ألحقها عالم الاجتماع العظيم محمد ﷺ بالفضائل الأخلاقية بوصفها القوة المحركة للحضارات . لكن بمجىء عصور الاضمحلال انعكس المعيار القيمى ، فصورت التوافه كما لو كانت أحداثاً جساماً ، مما كان مؤداه أن لم يحتمل الصرح الاجتماعى ما ينوء به من أثقال ، كما لم تحمّل دعائمه التقنية والعلمية والعقلانية فأفضى فى النهاية إلى انهياره ؛ لأن الروح وحدها بمقدورها أن تسمو بالإنسان وترتقى به ؛ حتى إذا ما فقدت الروح شفافيتها بدأ الاضمحلال ثم الانهيار» (ابن نبي ، ١٩٩١ : ١٠) .
