الفصل الثامن

ملاحظات ختامية

obeikandl.com

obeikandl.com

إن أكثر الظواهر أهمية خلال العقد الأخير من القرن العشرين هى تلك النزعة المتنامية نحو تحول حضارى حقيقى نتيجة الأزمة الحضارية الشاملة التى خلفها نموذج الحداثة الغربية، على نحو يتهدد الأمن الوجودى والحرية الإنسانية، وهما يمثلان أهم الغايات الأساسية التى ظل الإنسان يبحث عنها على مر التاريخ. فالهزة العنيفة التى أصابت المبادئ الأساسية للنموذج الحداثى ضرورة تعديله وإعادة تشكيله، وهى العملية التى انكبت عليها الحضارة الغربية للتغلب على الاختلالات المفاهيمية والمؤسسية التى انتابت علاقة الإنسان بالإنسان، وعلاقة الإنسان بالطبيعة.

وكما ذكرنا آنفًا فإن نظرية النهاية التى تفترض وصول التطور فى الفكر الإنسانى إلى نهايته فيما يتعلق بطرق تحقق السعادة الإنسانية، تتجاهل تلك الاختلالات التى تعترى النموذج الحداثى الغربى، الأمر الذى أدى إلى خلق حالة من التفاؤل الزائف ليس من الناحية الفلسفية فحسب، بل من الناحية السياسية التطبيقية أيضًا. بيد أن التيار العام السائد يشير إلى ظهور نزعة أخرى تهدف إلى إجراء تحولات حضارية من أجل التغلب على هذه الإشكالية. ومن المتوقع أن مثل هذا التحول الحضارى وما سيعقبه من تداعيات فكرية واقتصادية وسياسية سوف يلقى بظلاله السياسية على الساحة الدولية برمتها.

ويقدم النموذج الإسلامى تصورًا شاملاً ومضادًا لحل تلك الإشكالية الحضارية. فالإسلام يؤكد أولاً على القيم الوجودية لحياة الإنسان عبر استقلاله عن أية آليات أو نظم مستحدثة فى المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. إن الإسلام يقدم هذا الحل لأزمة الاغتراب والعزلة التى خلفتها البيئة الصناعية للنموذج الحداثى. ثانيًا إن التصور الإسلامى لكيفية تحقيق التناغم بين المصادر المعرفية فى مواجهة المركزية المطلقة لمعرفة الإنسان، هذا التصور يهدف لحل المعضلة الحداثية التى سببها العلم وتطبيقاته

التدميرية. ثالثًا: إن المعيارية القيمية الإسلامية التى تستند إلى تلك المفاهيم الوجودية المعرفية التى تتعلق بالله والإنسان والطبيعة، تشكل تصورًا نظريًا يحول دون استبداد الآليات الاصطناعية وسوء استخدام الموارد الطبيعية. وهذه العلاقة المتداخلة بين المفاهيم الوجودية والمعرفة والقيمية هى البعد الفعال(الديناميكى) من منظورها الكلى الذى يشدد على ضرورة تفهم وحدة الحياة، فى مواجهة الطرح العلمانى المنبثق من النموذج الحداثى الغربى.

إن التصور الإسلامى البديل فيما يتعلق بالمعضلة الغربية يضرب بجذوره فى الإدراك الذاتى القوى بصفته مصدرًا لا ينضب من المعانى الإنسانية البديلة. ويأتى المفهوم الإسلامى للأمن الوجودى والحرية كنتيجة من نتائج هذا الإدراك الذاتى القوى. فالحرية من المنظور الإسلامى لا تعتمد على القوة ولا تستمد منها، بل هى بالأحرى حالة طبيعية تنبع من الوعى الذاتى. ولذلك لا توصف الحرية الإسلامية بأنها ظاهرة نسبية قد يتمتع بها بنو البشر على قدم المساواة، أو يستعلى بها بعضهم على بعض، ولا توصف الحرية كذلك بأنها حصيلة استغلال المصادر الطبيعية من خلال الآليات والأنظمة المستحدثة. إن الحرية حسب الرؤية الإسلامية تعبير عن نضج روحانى يتحكم ويوجه الأنا الإنسانية. إذن: ليست الحرية رهنًا للقوة، بل هى رهن للوعى الذاتى بالكينونة الإنسانية. ولا يمكن تحقيق الأمن الوجودى إلا إذا أصبحت الحرية الروحانية نمطًا اجتماعيًا من الأخلاق القويمة. وقد حال هذا الإدراك الذاتى الخاص دون التنصل من الثقافة الإسلامية خلال عملية عولمة النموذج الغربى الحداثى، وذلك بفضل قدرة هذا الإدراك على المحافظة على شعور المسلمين بأنهم بصدد مهمة خاصة يتحتم عليهم إنجازها، ولا يمكن تقييدها بأية قيود من خارجها.

ومما لا شك فيه أن التوسع التاريخى الإسلامى خلال القرن الهجرى الأول كان معجزة سياسية تحققت خلال فترة زمنية قياسية. وعلى الرغم من ذلك فإن المعجزة الحقيقية التى أنجزتها العقيدة الإسلامية هى صياغة إدراك ذاتى وشخصية فردية، وفَّرا دافعًا نفسيًا واجتماعيًا لتلك الحيوية الحضارية. وقد أدى الفشل المادى من جراء تبنى النسخة الحداثية من الحضارة الغربية إلى قيام بعض المفكرين المسلمين بتطوير هوية تمزج بين الأصول الإسلامية والأصول الغربية. ومع ذلك فشل هذا التوجه فى إنتاج إدراك

ذاتى جديد قادر على استبدال نظيره الإسلامى التقليدى، أو الحلول محله. ومن ثم دخلت حركة الإحياء الإسلامى فى مرحلة من اليقظة وإعادة اكتشاف هذا الإدراك الذاتى، وخاصة بعد الفشل الذى منيت به الهويات التى فرضت عنوة على العالم الإسلامى. واليوم نجد أن الوعى الوجودى والإدراك الذاتى الإسلامى يقدمان حلاً للأزمة الوجودية التى أعيت الغرب، وتمتلك هذه الرؤية الإسلامية إمكانيات قادرة على ترسيخ أساسات حيوية لحضارة أخرى أكثر مرونة وشفافية.

ويكمن الفارق الأساسى بين التصور الإسلامى ونظيره الغربى فى كيفية الإقرار بصلاحية الآليات الاجتماعية وإضفاء الشرعية عليها. وكما أوضحنا فى الفصل الثانى من هذا الكتاب، فإن الاختلال الأخلاقى المادى المرتبط بالإشكالية الحضارية الراهنة هو نتيجة عجز الإنسان عن أداء دوره فى توجيه النظام القيمى، الأمر الذى اضطره إلى أن يعهد بتلك المسئولية لآليات اجتماعية أنتجت بدورها قيمًا خاصة بها، وبالتالى أصبح لها الحق فى الإقرار بشرعية قيمها الذاتية. وهنا تكمن معضلة الإنسان الغربى تحديدًا، فقد اختزلت نظريات التاريخ الرئيسية بما لها من انعكاسات أيديولوجية دور الفرد ـ الإنسان ومسئوليته، مما أعطى الفرصة لأجهزة الدولة لأن تقوم بفرض أى نظام قيمى يتراءى لها كنتيجة محتومة للعقلانية المفرطة والحتمية التاريخية، مثلما حدث فى النظام الاشتراكى، وما يحدث الآن فى آليات العولمة الاقتصادية للنظام الرأسمالى. وفى كلتا الحالتين يتبين سوء استخدام السلطة من قبل تلك الآليات وبخاصة الاجتماعية منها، إلى جانب ما تقوم به النخب القومية والعالمية من تحديد مهام غيرهم من البشر وتعيين منزلتهم داخل مجتمعاتهم.

وعلى النقيض من ذلك، لا تفترض المعيارية الإسلامية مثل تلك الحرية المطلقة للآليات والنظم المستحدثة التى يفترض أن تظل متغيرات تابعة للمنزلة الوجودية ولمسئوليات الإنسان فى الحياة. وبالتالى ليست هناك من طريقة لإسباغ الشرعية على تلك الآليات دون الرجوع إلى النظام القيمى للمجتمع المسلم. وينطبق الأمر نفسه على الآليات الفرعية العملية التى يمكن أن تحظى بالشرعية فقط عندما تستهدف تحقيق الأهداف الاجتماعية للمثل والأخلاقيات الإسلامية.

أما بالنسبة للأسس النظرية للأزمة التى تعانى منها الحضارتان الإسلامية والغربية فى الوقت الراهن، فلكل من الحضارتين اتجاه معاكس للأخرى. فأزمة الإدراك الذاتى فى تفاقم مستمر، ولا يمكن التغلب على هذه الأزمة من خلال إجراء إصلاحات ناجحة هيكليًا ومؤسسيًا فحسب، وبخاصة أن أزمة الحضارة الغربية تولدت أساسًا من معضلة العلاقة بين رؤاها الحضارية وتطبيقاتها المؤسسية. والأمر على العكس من ذلك تمامًا فى حالة الحضارة الإسلامية. فالإدراك الذاتى الحضارى والتصورات التى ينطوى عليها لا يزال قويًا فى العالم الإسلامى، على الرغم من أن أنماطه الهيكلية والمؤسسية الحالية لا تعكس خلفيته النظرية ورؤيته الخاصة. وتتولد أزمة العالم الإسلامى تحديدًا من كيفية تفعيل ذلك الإدراك الذاتى على المستويات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ولم تكن مشكلة العالم الإسلامى قط مشكلة إدراك ذاتى قاصر، بل هى على الأحرى مشكلة كيفية نقله إلى حيز التنفيذ.

لقد نشأت أزمة «الأمة» فى العصر الحديث نتيجة لتطبيق نسخة متخلفة من التحولات الحضارية. وأدت عملية التحول الحضارى المفروض قسرًا خلال مرحلة تغريب العالم الإسلامى إلى تدمير جميع البنى الحضارية التقليدية أو الموروثة، بيد أن هذا التحول عجز عن صياغة تركيبة حضارية حديثة. وكان الغرض وراء فرض ذلك التحول الحضارى فى سياق مرحلة التغريب هو خلق تغيير جذرى من خلال نقل النموذج الحداثى إلى الشعوب الإسلامية لتحقيق وضع أفضل داخل هرمية الدول ضمن النظام العالمى من المنظور الاقتصادى والسياسى، غير أن فشل تلك المحاولة أنتج توترًا نفسيًا وفكريًا وسياسيًا فى العالم الإسلامى؛ بسبب التنافر النظرى والتطبيقى بين النظرية الإسلامية كمشروع مضاد للنموذج الحداثى، وبين الأنماط الفكرية والاقتصادية والسياسية القائمة. وقد شجع الإدراك الذاتى المسلمين على إدراك وتطبيق هذه النظرية بصفتها انعكاسًا قيميًا لمسئولية مقدسة؛ إلا أن السمة الاحتكارية التى تميز الحضارة الغربية الحديثة بصفتها أسلوب تفكير ونمط حياة، والتى تزيد من عالميتها بشكل متسارع ومتواصل، لم تسمح لمثل هذه التطور المؤسسى البديل أن يأخذ مجراه حتى داخل البلدان الإسلامية.

وخلال العقود القليلة الماضية تبلورت خبرتان أسهمتا فى زيادة حدة التوتر بين العالم الإسلامى وبين النظام العالمى، الأولى هى التحيز المتواصل وسياسة الكيل بمكيالين اللذان اتبعهما النظام العالمى فيما يتعلق بالقضايا الحيوية فى العالم الإسلامى؛ الأمر الذى أثار حفيظة الجماهير المسلمة ضد مراكز القوى التى تقبع وراء النظام العالمى وتقوم بتنفيذ تلك السياسات المتحيزة، بهدف التحكم بمقدرات الشعوب المسلمة لمصلحة القوى الأوروبية المسيحية واليهودية. ومن ثم انتشر شعور بين الشعوب المسلمة بفقدان الثقة فى النظام العالمى كوسيط محايد لحل النزاعات. أما الخبرة الثانية فتتمثل فى أن أزمة النموذج الحداثى قد أضعفت حجج الداعين لسياسات التغريب فى العالم الإسلامى، وأدت فى الوقت نفسه إلى زيادة قوة التيار المنادى بأن الإسلام من خلال تصوراته الراسخة قادر على تقديم حل آخر بخلاف ما يقدمه النموذج الحداثى من أجل التغلب على الأزمة المعاصرة.

وثمة نزعة متنامية نحو الصدام بين الحضارتين الإسلامية والغربية، ويمكن أن تتحول هذه النزعة إلى حيوية حضارية خصبة؛ بشرط ألا يؤدى هذا التحدى الحضارى إلى تحيزات مسبقة وانتهاج معايير مزدوجة لتحقيق أهداف براجماتية أنانية. وباستطاعة العالم الإسلامى تحقيق ازدهار حضارى إذا تمكنت النخب الفكرية والاقتصادية والسياسية من استرجاع الانسجام النظرى والثراء التاريخى للحضارة الإسلامية بغية إنجاز ممارسة خلاقة على المستويات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. كما يجب دعم البرنامج السياسى الجديد للعالم الإسلامى بصفته مشروعًا بديلاً للنظام العالمى الجديد المغالى فى النفاق، على أن يكون هذا الدعم عن طريق تشجيع الإبداع الفكرى والكفاءة الاقتصادية والحيوية الاجتماعية، فمثل هذا الازدهار الحضارى لن يقدم فقط حلولاً لمشاكل العالم الإسلامى، بل هو قادر على إيجاد بديل ملائم لإخراج الإنسانية جمعاء من محنتها.

***

المـــراجع

Abd ur-Razq Ali. (1966). *Al-Islam wa Usul al-Hukm*, Beirut.

Abu-Lughod,J.L. (1989). *Before European Hegemony: The World System A.D.1250-1350*, N.Y.: Oxford University Press.

Ahmed, I. (1987). *The Concept of Islamic State*, London.

Aron, R. (1968). "The end of Ideological Age" in C.I.Waxman *The End of Ideology*: 27-49, N.Y.: Simon and Schuster.

Bacon, F. (1990). *New Atlantis*, Chicago: Encyclopædia Britannica Inc.

al-Baghdâdî (1981). *Kitâb Usûl al-Dîn*. Beirut: Dâr al-Âfâq al-Jadîdah.

Bennabi, M. (1991). *Islam in History and Society*, Kuala Lumpur: Berita.

Camilleri, J.A. (1976). *Civilization in Crisis*, Cambridge: University Press.

Clark, I. (1989). *The Hierarchy of States*, Cambridge: Cambridge Univ.Press.

Clough, S. (1961). *The Rise and Fall of the Civilization: An Inquiry into the Relationship between Economic Development and Civilization*, N.Y.: Columbia University Press.

Curtis, J.E. and Petras, J.W. (1970). *The Sociology of Knowledge*, New York: Praeger.

Davutoglu, A. (1994). *Alternative Paradigms: The Impact of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory*, N.Y.: University Press of America.

Denisoff, S. (1972). *Sociology in Conflict*, California.

Ellis, B. (1979). *Rational Belief Systems*, Oxford:Basil Blackwell.

al-Fârâbî (1985).*Kitâb Ârâ Ahl al-Madînat al-Fâdilah*. Beirut: Dâr al-Machreq.

Faruqî, I. R. (1963). "On The Raison D'etre of the Ummah", *Islamic Studies*, vol.2/ 159-203.

_____ (1982). *Tawhîd: Its Implications for Thought and LIfe*. Herndon, Virginia: International Institute of Islamic Thought.

Fazlur Rahman (1967). "The Qur'anic Concept of God, The Universe and Man", *Islamic Studies*, vol. 6/1: 1-19.

Feyerabend, P.K. (1981) *Problems of Empiricism: Philosophical Papers*, 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press

Fromm, E. (1990). *The Anatomy of Human Destructiveness*, London:Penguin.

Fukuyama,F. (1990). "Are We at the End of the History", *Fortune International*: 1990/2: 33-36.

_____, (1992). *The End of History and The Last Man*, N.Y.:The Free Press.

Galtung, J. (1985). "On the Dialectic between Crisis and Crisis Perception", S.Musto & C.F. Pinkele, *Europe at the Crossroads* : 3-29, N.Y.:Praeger.

Gibson,J. (1931). *Locke's Theory of Knowledge and its Historical Relations*, Cambridge: Uni. Press

Green, C. (1989). "Freedom and Determination: An Examination of Yves R. Simon's Ontology of Freedom" in Michael D.Tore (ed). *Freedom in the Modern World: Jacques Maritain, Yves R. Simon, Mortimer J. Adler*, Indiana: American Maritain Association.

Griffin,D.R. (1989). *God and Religion in the Postmodern World*, N.Y: State University of New York Press.

Grünebaum, G.E. von (1962). "Pluralism in the Islamic World", *Islamic Studies*, vol.5/ 2: 37-59

Haber, R. A. (1968). "The End of Ideology as Ideology" in C.I.Waxman *The End of Ideology*:: 182-206, N.Y.: Simon and Schuster.

Hayes, C.J.H. (1960). *Nationalism: A Religion*, New York: Macmillan

Hegel, G.W.F. (1929). *Science of Logic*, trans. W.H.Johnston and L.G. Struthers, London.

_____, (1990a). Philosophy of History, Chicago: Encyclopædia Britannica Inc.

_____, (1990b). Philosophy of Right, Chicago: Encyclopædia Britannica Inc.

Hume, D. (1907). *Essays Moral, Political and Literary*; T.H. Green and T. H. Grose (ed) , 2 vols., 5. ed.; London: Longmans, Green and Co.

Husserl,E (1965). Philosophy and the Crisis of European Man in Phenomenology and the Crisis of Philosophy Trans. Q.Lauer, New York: Harper and Row.

Ibn Khaldûn (1978). *The Muqaddimah: An Introduction to History*. Trans. F.Rosenthal. London: Routledge and Kegan Paul in association with Secker and Warburg.

Ibn Tufayl (1905). *The Improvement of Human Reason Exhibited in the Life of Hayy Ibn Yakzan*. Trans. S. Ockley. Cairo: Al-Ma'âref Printing Office.

Iivonen,J. (1990). "Soviet Foreign Policy Doctrine in Transition",V.Harle & J.Iivonen, *Gorbachev and Europe*, London: Pinter.

Iqbal, M. (1988). *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore: Sh. Muhammad Ashraf.

Izzetbegovic, A.A. (1991) *Islam Between East and West*, Indianapolis, American Trust Publications.

Kennedy,P. (1988).*The Rise and Fall of the Great Powers*, London: Fontana.

Kohn,H. (1942). *World Order in Historical Perspective*, Harvard.

Krasnov, V. (1991). *Russia Beyond Communism: A Chronicle of National Rebirth*, Oxford: Westview.

Kubalkova,V & Cruickshank,A. (1980). *Marxism-Leninism and Theory of International Relations*, London: Routledge &Kegan Paul.

Laszlo, E. (1977). *Goals for Mankind: A Report to the Club of Rome on the New Horizons of Global Community*, N.Y.: E.P.Dutton.

League of Nations (1945). *Industrialization and World Trade*, New York.

Marcuse, H. (1972). *One Dimensional Man*, London: Abacus.

Martina, G. (1988). "The Historical Context in Which the Idea of a New Ecumenical Council Was Born", in Latourelle, R., *Vatican II: Assessment and Perspectives*, New York:Paulist Press.

Marx,K. (1967). *Capital*, New York: International Publishers.

al-Mawârdî (1973). *Al-Aḥkâm al-Sulṭânîyyah*. Cairo: Maktabah M. al-Ḥalabî.

Mills, C.W. (1959). The Sociological Imagination, N.Y,: Oxford Uni. Press.
Mumford,L. (1940). *Faith For Living*, N.Y.: Harcourt, Brace and Company.
_____. (1966). *The Myth of the Machine*, N.Y.:Harcourt, Brace and Company.
Naisbitt,J & Aburdene,P. (1990). *Megatrends 2000*, N.Y: Avon Books.
Nasr, S. H. (1986). *Man and nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*, K.L.: Foundation for Traditional Studies.
Pipes, D. (1983). *In the Path of God: Islam and Political Power*. New York: Basic Books.
Polanyi, M. (1983).*Personal Knowledge:Towards a Post-Critical Philosophy*, London:Routledge and Kegan Paul
Popper, K.R. (1959). *The Logic of Scientific Discovery*, tr. by the author from *Logik der Forschung* (Vienna 1934), London: Hutchinson.
al-Qur'ân al-Karîm (1983). Trans. and commentary by Yûsuf 'Ali. Brentwood: Amana Corp.
_____, (n.d.). Trans. M. M. Pickthall. London: Islamic Book Centre.
Riḍâ, Rashîd (1988). *Al-Khilâfah*. Cairo: Al-Zahrâ' al-I'lâm al-'Arabî.
Rosenthal, F. (1970). *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*. Leiden: E. J. Brill.
Roszak,T. (1971). *The Making of Counter-Culture*, London: Faber &Faber.
Runciman, W.G. (1969). *Social Science and Political Theory*, Cambridge.
Russell, B. (1962). *History of Western Philosophy*, 8. ed.; London: George Allen and Unwin Ltd.
Rywkin,M. (1991). "The Communist Party and the Sufî Tarikat in the Checheno-Ingush Republic", *Central Asian Survey*. vol.10;No.1/2, pp.133-145.
Scheler, M. (1963). *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, Bern: Franke Verlag.
Shaybânî (1966). *Siyar*. Trans. M. Khaddûrî as *The Islamic Law of Nations*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
Shils, E. (1968) "The End of Ideology" in C.I.Waxman *The End of Ideology*: 49-64, N.Y.: Simon and Schuster.
Stites, R. (1989). *Revolutionary Dreams: Utopian Vision and Experimental Life in the Russian Revolution*, N.Y.: Oxford University Press.
Susser, B.(1988). *The Grammar of Modern Ideology*, London: Routledge.
Taftazânî, S. (1950). *Sharḥ al-'Aqâid al-Nasafî*. Trans. E. E. Elder as *A Commentary on the Creed of Islam*. New York: Columbia University Press.
Toynbee,A,J. (1939). *A Study of History*, N. Y.:University Press.
Wallerstein, I. (1974). *The Modern World-System I.*, N.Y.: Academic Press.
_____, (1980). "The Ottoman Empire and Capitalist World-Economy: Some Questions for Research", in O.Okyar and H.Inalcik (eds.) *Social and Economic History of Turkey*, p.117-122.
_____, (1990). "Marx, Marxism-Leninism, and Socialist Experiences in the Modern World-System", *Thesis Eleven*, 27:40-53.
Williams, J. A. (1971). *Themes of Islamic Civilization*. Los Angeles: University of California Press.