

وحدة العقل والروح في الحداثة العربية

أ.د. عفت الشرفاوي^(*)

شغل المثقفون في مصر في العصر الحديث بقضية التحديث الذي فهم في أعمال بعض المعارضين مرادفًا لمفهوم التغريب، فقبول بشيء من الشك والتردد في أذهان كثيرين من العامة والخاصة. والقضية على كل حال قضية قديمة ربما تمتد جذورها إلى بدايات القرن التاسع عشر، حيث تعرضت المنطقة العربية لموجات متتابعة من التغيير الذي اقتضته الملابس التاريخية الخاصة، مثل الرغبة الوطنية في تطوير الكفاءة العسكرية في مصر وغيرها من الدول العربية، وذلك لمواجهة قوى معادية أو لحماية استقلالها القومي، أو تحسين مستوى التنمية الاقتصادية فيها وغير ذلك من شؤون البناء الوطني، فالحداثة بهذا المعنى هي رؤية متجددة لمواجهة مشكلات العصر بالاعتماد على تجربة الآخر إذا لزم الأمر، والتحديث هو تفعيل هذه الرؤية في واقع عملي ملموس.

وقد كان لهذه التغييرات التي تمت بالتدرج وفقًا لنماذج غربية مستحدثة صداها في الفكر الإصلاحي الذي ظل منقسمًا إزاءها على اتجاهين: تقليدي وتحديثي. وكان الاتجاه التقليدي في رأي كثير من الإصلاحيين يعبر عن موقف سلبي تجاه كل أشكال التجديد بالرفض المطلق، فهذا الاتجاه له تصوره الخاص، لأن أصحابه يصرون على استلزام نموذجهم الحضاري من تقاليد تراثية تراكت عبر التاريخ. وفي رأي خصومهم أن مواقفهم الفكرية كانت تستلزم العودة إلى الوراء، فالماضي وليس الحاضر هو الذي يمثل العصر الذهبي عندهم. وهم يعتقدون أن الماضي يمكن استعادته وأن التاريخ يكرر نفسه.

وتتصل هذه النظرية التقليدية لدى بعض المفكرين برؤية تشاؤمية للتاريخ تقوم على نفي فكرة التقدم، وإحساس الإنسان أحيانًا بغلبة الشرور على عصره، وتدهور القيم

(*) أستاذ بكلية الآداب.

الجمالية والأخلاقية بين الناس . وقد ساعد على ذلك سيطرة الدول الكبرى على مقدرات الشعوب وانتشار الحروب المدمرة ، وخيبة الأمل المتكررة في السلام وفي تحقيق الرفاهية ، وموقف بعض الدعاة من النقد الاجتماعي وأخلاق العصر . وهذا كله يكشف في رأيهم عن عجز الإنسانية عن التقدم الحقيقي بالرغم من كل ما نلاحظه من تقدم في النظم الاجتماعية . حقاً لقد صار الإنسان أكثر ذكاء ووعياً وسيطرة على الطبيعة ، ولكنه لم يصّر أنبل خلقاً أو أكثر سعادة ، فآلية العالم الحديث حولت العالم الطبيعي إلى عالم صناعي يخلو من الروح والحياة باسم الحداثة . إن العذاب الذي تعانيه المصير الإنساني في الحضارة الغربية الحديثة في رأي هؤلاء المحافظين عذاب كارثة هائلة سوف تنتهي بها مأساة هذه الحضارة .^(١)

وهذا الموقف المعبر عن نزعة محافظة تبحث عن صناعة المستقبل باستلهاً أمجاد الماضي هو في رأي أنصار الحداثة بمفهومها العام موقف تكاد تنفرد به الثقافة العربية على الخصوص بين ثقافات العالم . فليس ثمة ثقافة عالمية معاصرة ذات نزعة إصلاحية يمكن أن تصف نفسها بأنها تتطلع إلى بناء مستقبلها التاريخي عن طريق الرجوع إلى تقاليد الماضي وحدها ، كما تفعل الثقافة العربية ، إلا لدى أصحاب الاتجاه الرومانسي في تفسير التاريخ من أمثال ألبرت شفيترز الذي يؤكد الجانب الأخلاقي في قيام الحضارات ، ويعني على الحضارات الحديثة ما انحدرت إليه من تدهور في القيم العليا ، حتى فقد الإنسان جوهره الروحي . ولذلك يرد أصحاب النزعة التجديدية مثل هذا التشاؤم الحداثي ، ويرون أنفسهم بناء المستقبل بموقفهم الإيجابي تجاه المتغيرات الوافدة ، وتقبلهم لكل تجديد يناسب ظروف العصر بما في ذلك مستحدثات الحضارة الغربية ، وإنجازاتها التاريخية في عمومها مادام أصحابها أعلم بشؤون دنيانا . وقد حققت البشرية بفضل جهودهم تقدماً تكنولوجيا وماديا في النصف الثاني من القرن الماضي أكثر مما حققته خلال الأربعين قرناً الماضية . وقد ترتب على ذلك أن مستوى المعيشة في هذه البلاد التي أخذت بمناهج التحديث العلمي أصبح أعلى خمس مرات مما كان عليه سنة ١٨٠٠ م . وهو في الستين سنة القادمة سوف يكون أعلى خمس مرات مما هو عليه الآن ، كما يقول المتفائلون من علماء الدراسات المستقبلية .

(١) انظر : عفت الشرقاوي ، في فلسفة الحضارة الإسلامية ، دار النهضة العربية ، بيروت ١٩٧٨ ،

غير أن خصوم الحداثة يرون أن هذه الآمال العريضة والإنجازات الواضحة في التقدم المادي، لم تمنح هذه الشعوب شعوراً أفضل بالسعادة، وإنما أغرقتها في حياة آلية - قد تتيح مستوى أعلى من المعيشة - ولكنها تحرم الإنسان من الخبرة الجمالية وخصوصية التأمل الثقافي وعمق الشعور بمغزى الحياة. هذا ما يقوله خصوم الحداثة من أصحاب النزعة التقليدية في تفسير التاريخ كما قدمنا، فهم يرون أن في هذا الانطلاق نحو تقليد الآخر في نزعه المادية المسرفة خطراً يهدد الهوية، ويعبر عن عجز فاضح في الحفاظ على الصلة بالماضي، وهي الصلة القادرة وحدها على أن تكون نقطة البداية إلى الانبعاث، والأساس الوحيد لمقاومة التهديد الغربي؛ فالأمة لا تعيش بدون ثوابت تحفظ لها حقيقتها التاريخية، وذلك على الرغم من الحقيقة الثابتة التي تقول بأن مجتمعاً ما لا يمكن أن يضرب حول نفسه أسوار العزلة السياسية والثقافية والاقتصادية مهما فعل، لأننا نعيش في عالم متشابك العلاقات تشابكاً قد يؤثر في تشكيل الهويات تأثيراً متواصلاً.^(١)

كانت النظرة التحديثية على ما نفصل في هذه الدراسة ذات أحلام بعيدة في التجديد، ولكنها ليست من أحلام الحنين إلى الماضي الذهبي كما نجد على الجانب الآخر لأن أصحابها آمنوا بأن العصر الذهبي المأمول إنما يكمن في المستقبل، وليس في الماضي، فالمستقبل يمكن صناعته بالتخطيط الدقيق والإرادة الحاسمة والذكاء العلمي، أما الماضي فيمكن تأمله للاعتبار فحسب، وتحقيق الهوية ليس مسألة ساكنة متحجرة تعيد تكرار ما تم إنجازه في حياة الأمم، وإنما هو حركة غائبة في تطور مستمر، فالتقدم هو الحقيقة الأولى في معنى التاريخ لدى هؤلاء التحديثيين.

وهكذا لم يكن يسيراً أن يستمر تجاهل الإصلاحيين العرب - على الرغم من اختلاف مذاهبهم الفكرية - لدعوة العصر إلى التحديث، والاعتماد على تجربة المدنية الغربية مادام ذلك يتصل بضرورات التنمية والتقدم. ولقد حققت المجتمعات الغربية الحديثة بفضل جهود التطور والتجديد ما يفوق إلى حد بعيد كل ما حققته المجتمعات القديمة والوسيط، وخاصة في مجالات الاقتصاد والسياسة والاتصال والتربية، فالنقل المباشر عنها ليس أمراً ميسوراً، ومع ذلك فمثل هذه المجتمعات الغربية أصبحت أكثر اعترافاً - ومن ثم أكثر

(١) انظر: الإسلام في القرن العشرين، عباس العقاد، دار الهلال، العدد ١٠٨.

تنبها - للمخاطر الاجتماعية التي تتعرض لها هذه المدينة الجديدة . وربما كان في درس التاريخ ما يفيد علماء الاجتماع المعاصرين في محاولتهم لتسديد الخطى وتجنب الانحرافات التي تتعارض والنض الأخلاقي للضمير الإنساني . وهذا ما يتنبه له المفكر المسلم في محاولاته التحديثية إذ يحرص دائماً على الحفاظ على ما يرى فيه حقيقة الذات التاريخية لحضارته ، ودورها في حركة التاريخ . غير أن الحقائق السياسية والثقافية للقرون الأخيرة جعلت من المحتم أن يكون للغرب ، ولتصوراته المدنية صدى في كل محاولة عربية لتجديد النظر في الخطاب الثقافي على الرغم مما يشعر به القائلون بهذه المحاولة من خصوصية وانعزال ، فالأسئلة التي تثار ، والقيم التي يهتدي بها تمتد جذورها دائماً إلى النقد الغربي واقعياً أو مفترضاً .^(١)

من أجل ذلك فإن الاستمداد الحداثي من الحضارة الغربية سوف يظل مستمراً مهما يواجه من اعتراض من جانب أصحاب النزعة المحافظة ، وفي أبعد ما يتصوره الإنسان أحياناً مجالاً لهذا الاستمداد ، مع العلم بأن سريان هذه العناصر التحديثية ظل مقصوراً في أحيان كثيرة على ما يمكن أن يهاجر من قوم إلى آخرين كالفنون الصناعية والتطبيقية ، فالجهود التحديثية على كثرتها لم تطبع العالم العربي بالطابع الغربي ، ولم تزد على الارتفاع بمناهج البحث والتفكير إلى مستوى أعلى وتنسيق الاقتصاد ، والفنون الصناعية ونظام الدولة ، ولكنها لم تشمل المبادئ الأساسية المتضمنة في الدين والفلسفة والفن . ولذلك لم يفقد المجتمع الإسلامي نفسه في المدنية الغربية كما يظن ، لأن قبول عنصر ما من ثقافة أجنبية لم يستلزم أن يجر وراءه سائرهما ، كما كان يعتقد توينبي .^(٢)

ومع ذلك فإن من المؤكد أن هناك تنبهاً عاماً إلى عدم تلاؤم التقليدي الموروث مع الحديث المقتبس ، وذلك مع وجود درجات عديدة في مستوى إدراك هذه الحقيقة ، وكما يقول الباحث الباكستاني فضل الرحمن ، فإن هناك تحديثيين يرغبون في إزاحة " الديني " لصالح العلماني ، كما فعل أتاتورك مثلاً ، على الرغم مما آل إليه الأمر أخيراً عندهم في نهاية القرن الماضي . وهناك آخرون يفضلون أن يبقوا على الديني والعلماني منفصلين عن

(١) انظر : جولدزهر ، مذاهب التفسير الإسلامي ، الخانجي - القاهرة ، ص ٣٤٧ .

(٢) انظر : الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة - ترجمة محمد خلف الله أحمد - النهضة المصرية ١٩٥٥ .

بعضهما البعض . وهذا تصور آخر لموضوع الحداثة ، وكأننا بازاء أمتين في وطن واحد ، أو عقليين في بدن واحد . ولكننا بجانب هذا نلاحظ أن الاستراتيجية المشتركة الغالبة التي يسعى إليها المخططون عادة تقوم على " المزج " بين الاثنين في خليط غالباً يرضي فريقاً على حساب الفريق الآخر . وتلك على كل حال تجربة لا يزال يمر بها العالم العربي ، وهي من الجدة بحيث لا يزال من العسير أن نتحدث عن نتائجها واثقين .^(١)

لقد عرفت الحضارة العربية حركة حداثة مبكرة في العصر العباسي بانفتاحها الأول على الثقافة الأوروبية في صورتها اليونانية ، ومع ذلك فإن هناك فرقاً بين حركة التحديث قديماً وبينها حديثاً ، فالحالة السياسية المعكوسة في انفتاحها الثاني هي التي تميز تمييزاً دقيقاً بين الاستمدادات الثقافية التي قام بها المسلمون في القرنين الثامن والتاسع الميلاديين وتلك التي يقوم بها المسلمون في الوقت الحاضر ، فالعالم الإسلامي إذ ذاك لم يكن في موقف دفاعي ، ولكنه تبنى تلك الإمكانيات الأجنبية لمصلحته هو وفعل ذلك في ريث وأناة ، وإذا كان قد وقع تحت تأثير ضغط ، فلم يكن ذلك من الخارج ، ولكن من مرحلة التطور التي يمر بها . وفي اختصار فإن الملابس السياسية التي توجه النقل الحداثي في عصرنا الحاضر هي التي تجعله صعباً من الوجهتين النفسية والاجتماعية ، ومفككاً للجماعات التي تستقبل هذا النقل ، فالاختيار ، وتحديد الوقت ، والتأثر الإيجابي ، ورد الفعل المعادي ، كل أولئك لم يعد خاضعاً لحالة النمو ، ولا للحاجات الذهنية والوجدانية للمستعير ، ولكنه يخضع للطموح الحداثي ، ولسلسلة الأحوال الاضطرارية التي ليس للمستعير عليها إلا تسلط محدود . ومن هذا كان العباسيون يسيرون في طريق حمى عصرهم من الأخطار المصاحبة للاستمداد الحداثي في عصرنا الحاضر الذي يتحكم فيه النزوع الحداثي نحو الغرب .^(٢)

ولقد نشأ عن هذا النزوع نحو الاقتباس الحداثي ازدواجية حادة في شخصيتنا الحضارية وتعلق حرج بين تاريخنا الماضي المتصل بأعماقنا الباطنية ، وحضارة الغرب التي نستطيع أن تأخذ عنها إلا جانبها الظاهري ، أعنى الجانب المادي ، وكان العالم الإسلامي قد فقد كفايته الذاتية لأول مرة في تاريخه . فقد كانت الثقافة الإسلامية قديماً مركباً متوازياً من الجانبين

(١) الإسلام وضرورة التحديث : نحو إحداث تغيير في التقاليد الثقافية ، الساقي ، بيروت ، ترجمة إبراهيم العريس ، ص ١٣٦ .

(٢) د . عفت الشرقاوي ، الفكر الديني في مواجهة العصر - دار العودة ، بيروت ، ١٩٧٨ ، ص ١١٥ .

العملي والصوفي في الحياة، ثم ارتبطت بواكير النهضة الحديثة في القرن التاسع عشر باعتمادها على غيرها في شئون الحياة من وسائل الحرب والتجارة والصناعة ونظم الحكم التي لم ير التحديثيون حرجاً من النقل المباشر عنها.

ولقد كان عسيراً على العالم الإسلامي أن يفقد باطنه كما فقد ظاهره، فضلاً عن أنه نقل عن الغرب ظاهره دون باطنه، حتى أصبح المركب الثقافي في العالم الإسلامي إسلامي الباطن غربي الظاهر، وبهذا تحطمت حقيقة الوحدة الثقافية فيه، وقد يكون هذا هو الجوهر الحقيقي للأزمة الفكرية المعاصرة في العالم الإسلامي.

وفي هذه الدراسة محاولة لإعادة البحث عن مركب ثقافي يعبر عن الهوية الحقيقية لهذه الأمة، ويفتح لها آفاقاً من المستقبل والتقدم الحقيقي بعد هذا العرض الذي قدمناه لآراء التقليديين والتحديثيين على وجه الإيجاز.

لقد اقتضى عرض معالم هذا الجدل المستمر بين الفريقين مناقشة جديدة لمفهوم الحداثة، على نحو ما سوف نوضح في هذه الدراسة، حيث يتساءل الباحث عن إمكان تحقيق حداثة ما، دون المجازفة بحقيقة الهوية للأمة كما يخشى كثيرون؟ ثم ما الحداثة في حقيقتها؟ وما نتائجها الإيجابية أو السلبية في حياة المجتمع؟ أهى حداثة ذات صبغة واحدة، أم أن هناك ضرورياً مختلفة من الحداثات؟ وهل نستطيع أن نتصور منهجاً في الحداثة في إطار تأويل أعمق يستثير حماسة المشاركة لدى جميع المواطنين على اختلاف مستوياتهم الاجتماعية والثقافية؟

الحق أن مصطلح الحداثة يستخدم في بعض الدراسات الغربية المعاصرة للدلالة على انتصار العقل، حتى إذا اقتضى ذلك تجاوز كل ما يرتبط بالتراث أو الانتماء. وذلك يعني عندهم عدم التسليم بتنوع الثقافات أو تعدد الخبرات الخاصة، اعتماداً على الإفادة العقلية المطلقة من كل التجارب الوضعية لتحقيق المنفعة، وفقاً للأسس العلمية المتجددة بكل ما يترتب على ذلك من سيطرة العولمة، وعدم التسامح مع التجارب الذاتية للآخرين، والنزوع إلى المطابقة والترشيد الإيديولوجي العقلاني المحض الذي يحقق للإنسانية أكبر قدر من المتعة والبعد عن الألم.

ويمكن أن تعد رحلة التقدم في الحضارة الغربية منذ عصر النهضة إلى اليوم هي رحلة الحداثة فيها . وقد انتهت هذه الرحلة إلى ما أشرنا إليه من حيث تأكيد دور العقل في التجربة الإنسانية . غير أن كثيراً من الفلاسفة المعاصرين قد بدءوا في مراجعة النظر في هذا المفهوم ، والتشكيك في قيمته الاجتماعية والفلسفية ، بل أخذوا يقاومون هذه النزعة العقلانية المسيطرة التي تجنح إلى الاعتماد المطلق على تأكيد الصلة بين الإنتاج والتنظيم الاجتماعي وذلك بفضل السيطرة على وسائل العلم والتكنولوجيا والإدارة التي أصبحت ميسورة لدى الإنسان المعاصر . وقد تم هذا انتصاراً للعقل على حساب الحرية الذاتية والسعادة الشخصية والتجربة الروحية وإشباع الحاجات الجمالية للذات ، وهي كلها ليست بالضرورة أموراً عقلية جديرة بالاهتمام في منظور الحداثة الغربية ، وكأن الحداثة في جوهرها عندهم لا تتحقق إلا في إطار علاقة متوترة بين العقل وبين كل ما يمت إلى الذات بصلة من الصلات ، حيث يتولى العقل وحده حل كل المشكلات ، ويصبح العلم بديلاً موازياً للاعتقاد والفن والجمال على أساس نفعي محض .

تلك هي بعض معالم الحداثة بمفهومها الغربي بعد الذي قدمنا من أمر الجدل حول التحديث العربي المعاصر ، فهل نستطيع مواجهة هذا التناقض الجوهرى في مفهوم الحداثة وبناء مجتمعنا الجديد على أساس حوار خلاق يوحد بين العقلانية والذاتية أي بين النافع والجميل ، بحيث يكون هذا الحوار هو الوجه المشرق للحداثة العربية الجديدة؟ هذا أمر بدأ يتطلع إليه بعض فلاسفة الغرب فيما يسمى عندهم بما بعد الحداثة . حينئذ لا يصير النجاح التقني مغرياً بنسيان الجانب الذاتي في ثقافة الإنسان الخاصة الذي لا يستطيع أن يعيش إلا بقدر من الإبداع الفني والشاعرية الذاتية والتأمل الروحي ، مهما أوتي من نجاح في عالم التكنولوجيا والإدارة وسيطرة العلم اعتماداً على عقلانية مطلقة . إن العقل وحده لا يمكن أن يقدم وسائل السعادة للإنسان إذا تم اعتباره في إطار منفصل عن تجربة الذات الإنسانية الخاصة .

إن مأساة الحداثة بمفهومها الغربي أنها عمقت هذه الثنائية الفاصلة بين العقل والروح أو بين العلم والدين ، وجعلت كلاً منهما في علاقة حرب مع الآخر ، وذلك بمحاولة الفصل بينهما ، وتصورها أن العقل وحده كفيل بنجاح الإنسانية ، وأن هذا وحده هو معنى التقدم المطلوب .

وفي اعتقادي أن المؤتمر الذي اختارت كلية الآداب عقده هذا العام في سلسلة ندواتها السنوية يحسن به أن يحاول أن يقيم حواراً خلافاً بين جانبيين يبدوان متعارضين في الثقافة الغربية منذ عصر النهضة الأوروبية وذلك من أجل تفعيل حادثة عربية مأمولة. في هذا الحوار لا تتم المطابقة التامة بين الحداثة والعقلانية إلى درجة يتم معها الانصراف عن دور الذات ونشاطها الروحي، ومحاولة تصورها في إطار العقل وحده. إن مثل هذا التصور الذي شاع للحداثة بمفهومها الغربي هو الذي يمكن أن نسميه بالمدينة في نشاط المجتمع الإنساني، وهو جانب عقلاني مهم، ولكنه في تقديرنا يجب ألا ينفصل في الوقت نفسه عن الجانب الحضاري الذي يتصل بذات الإنسان، وبذلك تكون الحضارة هي ما نحن والمدينة هي ما نستعمل في مفهومنا الخاص المركب للحداثة من أجل التقدم بهذه الذات الحضارية. وبذلك لا يصبح الوعي الخاص بالتجربة الثقافية للذات سبباً لنفي التقدم الذي تقدمه الوسائل العلمية للمدينة الحديثة بل هو أصل له ومعين عليه. وفي الوقت نفسه لا تكون هذه الحداثة التي نسعى إليها طريقاً إلى غربة الذات، كما هو الأمر في المفهوم الغربي. حيث لا يكون ثمة قلق بين الذات والعقل، أو بين أمجاد الماضي وأمال المستقبل. إن تعاقب العقل والروح هو الأمل الحقيقي الذي تسعى إليه الإنسانية في حداثتها الجديدة التي أرجو أن يحاول هذا المؤتمر أن يفتح آفاق الحوار حولها بين عدد من الباحثين من مختلف التخصصات، وبذلك تصبح الحداثة هي من جهة التعبير الذاتي المتجدد عن الروح العميقة للمجتمع، وهي في الوقت نفسه إطلاق العقل في صناعة التقدم الآلي والتكنولوجي باعتباره وسيلة من وسائل المدينة الجديدة في خدمة هذا المجتمع، وليس وسيلة جاحمة لتدمير الطبيعة من حوله، أو اطراحاً طائشاً لتقاليد الثقافة. وتعبر علاقة الحوار والتفاعل بين الجانبين عن وحدة متواصلة في كل حال، وهذا هو حوار الحداثة، كما تتصوره الثقافة العربية: إنه حركة الذات العميقة لروح المجتمع في تجليها العقلاني لصناعة التقدم، حيث تتم الوحدة المطلقة بين الظاهر والباطن في نشاطنا التاريخي.

مثل هذه الحداثة تقضي على الفصام الشقي بين العقل والروح كما تقضي على الازدواجية التي ظلت مسيطرة على العلاقة بين العلم والدين منذ عصر النهضة الأوروبية. وربما كان هذا الفهم الجامع للحقيقة الدينية قادراً على أن يقدم مركباً متفاعلاً بين العبادة والأداة في حياة الإنسانية، أو بين الحضارة والمدينة باعتبار أن الحضارة هي تأثير العقيدة في

الإنسان وأن المدنية هي تأثير الذكاء في الطبيعة . وحينئذ يكون استمرار التقدم التقني متوحداً مع التقدم الروحي أو مواكباً له باعتبار العلاقة بين الجهد الجواني للتعرف على الذات وبين فاعلية هذه الذات في العالم الخارجي . ومثل هذا الترابط المتمثل في وحدة العقل والروح هو الذي يحقق السمو الإنساني بفضل حداثة جديدة هي في حقيقتها أصلية في الضمير العربي لأنها لا تفصل بين الظاهر والباطن في التجربة الإنسانية ، ولا تقوم على قياس التقدم البشري وفقاً لقدرة المواطن الإنتاجية والاستهلاكية ، كما هو الحال في الحداثة الغربية المعاصرة المؤسسة على فكرة الانفصال بين العقل والروح .^(١)

إن هذا العرض المقترح لمفهوم الحداثة يؤدي بنا إلى مراجعة ما قصدنا إليه في عنوان هذا البحث ، فالذي ذهبنا إليه من وحدة العقل والروح ، هو وحدة الوعي الروحي والتنظيم الاجتماعي على وجه مركب ، وذلك مطابقة لما يتمثل في وحدة الروح والجسد للكائن الحي في ثقافة هذه المنطقة . إن الوحدة كامنة في صميم الثقافة العربية في كل تجلياتها التاريخية منذ عصر الفراعنة وغيرهم من سكان هذه المنطقة عبر التاريخ ، إذ لم يفصل في صناعة الأهرامات مثلاً الوعي الروحي بحقيقة الخلود عن خبرة العلم المدني والمعماري لدى مهندسي مصر القديمة . كذلك تم بناء السد العالي في مصر الحديثة بفضل عبقرية معمارية كانت التجلي المدني المعماري لفكرة الوعي الوطني بروح المقاومة المصرية . ومثل هذا ما يمكن أن يقال في تحقيق نصر أكتوبر ١٩٧٣م الذي جمع بين روح الفداء وعقلانية التطبيق العملي ، فلم يفصل في هذا النصر ظاهر الأمر عن باطنه ، وإنما كان تعبيراً حداثياً عن تجلي الروح الحضارية في حركة التاريخ الواقعي لأرض الوطن .

والحق أن مثل هذه الوحدة هي من طبائع الموجودات أصلاً ، على الرغم من ميل بعض مذاهب الفكر والفلسفة إلى تصور قيام الوجود على ضرب من الازدواجية أو التعددية أصلاً لطبيعة الحياة . غير أن مذاهب الفلسفة الكبرى لا تقر هذه الازدواجية أو التعدد الظاهري وتعود بها جميعاً إلى أصل أول ، فمبدأ الواحدية وراء كل أنماط الوجود ، حتى إنها لتصل عند ابن عربي واسبينوزا وبعض المذاهب البوذية إلى ضروب من القول بوحدة الوجود بين الخالق والمخلوق على تأويلات مختلفة ، فيما بين هذه المنازع الفلسفية المتباينة .

(١) علي عزت بيجوفيتش ، الإسلام بين الشرق والغرب ، مؤسسة بافاريا ، مؤسسة العلم الحديث ، بيروت ، ١٩٩٤ ، ص ٩٧ .

إن الحداثة التي نقدم لها هنا هي حداثة تؤسس لمذهب الوحدة في تجليتها المختلفة، وهو أعمق مراتب التصور الوجودي لدى شعوب هذه المنطقة العربية.

ذلك أن تاريخ الشعب العربي الذي نزلت في بلاده الأديان السماوية الثلاثة يشهد أن فهمه لنصوص هذه الأديان لا يقر مبدأ التعدد كمبدأ نهائي للوجود. بل ينتهي إلى حقيقة الوحدة حتى فيما يبدو في ظاهره القريب متعددًا، بما في ذلك وحدة الروح والعقل، ولذلك رفضت الحضارة الإسلامية بكل حسم فكرة البعث بالأرواح دون الأجساد، كما قال ابن سينا وبعض الفلاسفة، وقررت أن النعيم العقلي وحده لا يمكن أن يكفل وسائل السعادة المطلقة للإنسان إذا تم اعتباره في إطار منفصل عن تجربة الذات الإنسانية المتكاملة، ولذلك نجد نعيم الآخرة يشمل الروحي والمادي على عكس ما ذهب إليه بعض فلاسفة المسلمين بثقافتهم اليونانية الخاصة.

إن قضية الحداثة في الثقافة العربية يجب أن تستلهم فكرة الواحد المركب الجامع الذي يؤلف بين المبادئ المتعارضة في تصور كلي عام؛ فهذا أكثر التصورات تعبيراً عن جوهر هذه الثقافة، ولذلك فإن هذه الواحدة يجب أن تكون أساساً لكل حداثة مقبلة، إذا أردنا لها نجاحاً وازدهاراً معبراً عن ذاتنا الحضارية.

ومن المقرر أنه لا انفصل في الإسلام مثلاً السعي في صناعة العمران المدني عن حقيقة الإيمان والوعي الروحي بمغزى الوجود، فالآلة أو الأداة هي أيضاً من وسائل العبادة عند النظر النهائي، كما أنها وسيلة عن وسائل الصناعة، فكل نظر يتصل بتحقيق سعادة الإنسان حتى في جانبه العمراني والاجتماعي، فإنه يفقد معناه إذا لم يقيم على ضرب من الوعي الروحي بمغزى الوجود على وجه من الوجوه، وهذا باب واسع يدخل في فلسفة المقاصد الشرعية من حيث الحاجي والتحسيني بعد كل أصل ضروري، كما هو معروف^(١) ولقد خسرت الحضارة العربية كثيراً حين افتقدت روح الحداثة المركبة على الوجه الذي قدمنا، وفصل أصحابها في عصور التخلف بين الروحي والعقلي، أي بين العبادة كوسيلة للسمو الروحي والأداة كوسيلة من وسائل الإنتاج الطبيعي والنمو العمراني. إن ثقافة الأديان السماوية في هذه المنطقة تؤكد بوضوح حقيقة الوحدة بين هذين الجانبين في النشاط الإنساني.

(١) الشاطبي، الموافقات في أصول الأحكام، ج ٢، ص ٩.

إن محاولات التحديث في المجتمعات الإسلامية تستلهم في كثير من الأحيان النموذج الغربي المعاصر ، الذي كان التقدم يعني بالنسبة إليه بشكل أساسي الازدهار الاقتصادي والتكنولوجي ، في الوقت الذي ضرب فيه صفحاً وبكل حدة عن القيم الأخلاقية - أي القيم الروحية والإنسانية .

والحق أن مركب الوحدة بين الروحي والعملي هو المعبر الحقيقي عن الوعي الثقافي لهذه المنطقة العربية ، التي نشير إليها هنا باسم العربية لا بالمعنى العنصري ، ولكن بالمعنى الثقافي الذي حدده اشبنجلر في كتابه " تدهور الحضارة الغربية " ، فهو يعد كل حضارة كائناً عضوياً طبيعياً ، باعتبارها انبعاثاً روحياً لجماعة من الناس يربطهم مفهوم متقدم للوجود ، وهي تعبر عن ألوان نشاطها المختلفة في الفن والدين والفلسفة والسياسة والاقتصاد والحرب بصور معينة تكشف عن خصوصيتها . وفي ذلك يكون تصور هذه الجماعة المتميز للمكان الذي يعيشون ويمارسون نشاطهم فيه هو مجال التعبير عن هذا الانبعاث الروحي ، فلكل حضارة رمزها المكاني في فلسفة اشبنجلر ومثل هذا التصور المتميز للمكان هو الرمز الأولى للحضارة ، والمفتاح الحقيقي لفهم ثقافتها وتاريخها .

وفيما يتعلق بالحضارة العربية التي تشمل عنده سكان المنطقة جميعاً بصرف النظر عن اختلاط العناصر والأعراق المشتركة في صنعها ، فإنها عنده تسمى حضارة الكهف أو السرداب ، وقد سماها بالعربية لدور العرب فيها . والسرداب رمز للمكان المظلم الذي يلتمس أهله بصيص النور الآتي إليه من عالم المطلق خارج هذا السرداب - يعني الوحي ودوره في تشكيل الوعي الإنساني .

ولذلك فالوجود بالنسبة للعربي صراع بين النور والظلام ، أو بين الخير والشر ، وذلك حتى يفيض النور المطلق بعد الخروج النهائي من السرداب عند البعث ، وبذلك تتحقق بشرى الخلاص بالدخول في رحمة العدل الإلهي .

لذلك فليس هناك مذاهب دينية أو تيارات ثقافية عميقة في هذه المنطقة لا تقوم على حقيقة العناية الإلهية ودورها في تاريخ العالم ، " فالكلمة " مستمرة في الناس ما بقيت الحياة وهم في انتظار الخلاص الروحي والاجتماعي . وهذا الخلاص آت لا ريب فيه عن طريق المخلص المنتظر " إذ لا بد أن يظهر من بظهوره تكمل السعادات فيملاً الأرض نوراً

وعدلاً" ، "إنه كالشمس يبعث في العالم روح الحياة"^(١) ، ويكون هذا من بشائر يوم القيامة حيث يخرج الناس من عالم السرداب إلى حقيقة النور المطلق في عالم الأبدية .

وإذا كانت خصائص الواحدة من جهة وعقيدة انتظار المصلح المخلص من جهة أخرى ، ثم فكرة العناية الإلهية هي من معالم هذه الثقافة فإن من ضرورة تفعيل وعينا الحداثي فيها أن نعتني بمثل هذه المعاني ، فلا ينفصل عندنا ظاهر الأمر عن باطنه ، بل يكون لكل فعل حدثي بعده الروحي الخاص الذي يعمق وعيناً بحركة الحياة ، فيقرأ الإنسان أسرار الطبيعة بذكاء العقل ، ولكن بروح الإيمان أي باسم ربه الذي خلق وعلم بالقلم ، ففي هذا إعلان عن النية التي توجه حركة الحياة . وهذا أصل غيبي مطلق آخر يتوارد بصيغ مختلفة في ثقافات المنطقة ومذاهبها الدينية في عبارات متفرقة لا تغيب عن وعي المتأمل لأسرارها المتشابهة .

إن كل إنجاز تاريخي فيها إنما تم بفضل هذا المركب الثقافي الجامع بين ظاهر الأمر وباطنه في كل حال ، ولكن هذا موضوع آخر يحتاج إلى متابعة في علم الأديان المقارن ، أعني ثقافة النية المقدسة ودورها في التاريخ الحضاري للمنطقة ، وما تمثله من غائية متعالية في كل فعل إنساني تتحقق فيه وحدة الروح والعقل .

(١) انظر : الحلي ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ، المصطفوي ، قم ، ص ٢٨٨ .