مهد الرسالة هل تؤدي دورها من جديد؟

الدكتور محمد صالح المسفر

نشر في كتاب

البعد الرسالي لمجلس التعاون الخليجي

"بلاد الجزيرة العربية"

(سلسلة مشروعات ثقافية)

إعداد إدارة البحوث والدراسات

وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة، 2002م

مهد الرسالة

هل تؤدي دورها من جديد؟

الدكتور محمد صالح المسفر (*)

ليس المطلوب اللحاق بالمرحلة التكنولوجية، كما هو مستوى الحضارة الغربية، بأن نستعير فقط ما يمكن، فالاستعارة لا تشكل "حيوية حضارية" وإنما تشكل "تبطلاً" حضارياً وذهنياً، واتكالية تجعل منا تجاه الغرب كحال العبد المملوك "كَلّ على مولاه أينما يوجهه لا يأت بخير".

مقدمة:

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

نص الله سبحانه وتعالى على خصوصية هذا الموقع الذي يتوسط القارات القديمة الثلاث بقوله: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾ (البقرة:143)، وربطت هذه الآية بين "التبدل المكاني"، بين القدس والكعبة: ﴿ وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِى كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ ﴾ (البقرة:143).

فموقع الوسط الجغرافي مرتبط باستقبال الكعبة البيت الحرام، فالأمة الوسط ليس بمعنى "الوسطية" في الدين والفكر والاتجاه أو السلوك، فللإسلام منهجه الذي لا يقبل بما يحمله مفهوم الوسطية الفكرية من تلفيقية وتوفيقية ودعاوى

(*) باحث.. أكاديمي (دولة قطر).

فكرية أو سياسية تتجاوز أحياناً حتى ثوابت الإسلام[1].

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

ثم حين تكون شهادة العرب المسلمين على الناس، من موقع الوسط تأتي شهادة الرسول ﷺ على العرب المسلمين أنفسهم: ﴿ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾ (البقرة:143).

ونص الله سبحانه وتعالى على خصوصية الكعبة الدينية، بوصفها منطقة حراماً، أو أرضاً حراماً، حرّمها مكاناً وحرّم فيها أشهراً حرماً: ﴿ جَعَلَ ٱللَّهُ ٱلْكَعْبَةَ ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ قِيَـٰمًا لِّلنَّاسِ وَٱلشَّهْرَ ٱلْحَرَامَ وَٱلْهَدْىَ وَٱلْقَلَـٰٓئِدَ ۚ ذَٰلِكَ لِتَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَأَنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴾ (المائدة:97).

هكذا "نسخ" القرآن الكريم باستقبال البيت الحرام ما كان من استقبال سابق لبيت المقدس: ﴿ وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِى كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ ﴾.

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

وقد ربط الله سبحانه وتعالى ما بين "البيت الحرام" و"القرآن" و"النبوة الخاتمة": ﴿ إِنَّمَآ أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَـٰذِهِ ٱلْبَلْدَةِ ٱلَّذِى حَرَّمَهَا وَلَهُۥ كُلُّ شَىْءٍ ۖ وَأُمِرْتُ أَنْ

(1) ما ذهب إليه الباحث هنا، من مفهوم الوسطية وغيره من مفاهيم، وما أشار إليه فيما بعد مما انتقاه من نماذج أمور عير مسلمة ومحل نظر، لا يتسع المجال لمناقشتها (الناشر).

أَكُونَ مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴿٩١﴾ وَأَنْ أَتْلُوَا۟ ٱلْقُرْءَانَ ۖ فَمَنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن ضَلَّ فَقُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿٩٢﴾ وَقُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ سَيُرِيكُمْ ءَايَٰتِهِۦ فَتَعْرِفُونَهَا ۚ وَمَا رَبُّكَ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴾ (النمل:91-93).

واتخذ الله سبحانه من الأميين العرب قاعدة بشرية لحمل الرسالة و"الخروج" بها للناس: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ ﴾ (آل عمران:110).

وناط بهم المسؤولية عن الذكر: ﴿ وَإِنَّهُۥ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ ۖ وَسَوْفَ تُسْـَٔلُونَ ﴾ (الزخرف:44). فقرن الله ما بين المسؤولية و"المحاسبة- السؤال"، فلم يجعل المسؤولية عن الذكر اصطفاء عرقياً أو علوّاً في الأرض حين الخروج، ولكنه سبحانه جعلها رحمة للعالمين، وأمراً بالمعروف ونهياً عن المنكر سبحانه، يهيأهم لمقتضيات الخروج بتحقيق الألفة بين قلوبهم: ﴿ وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ ۚ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مَّآ أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ ۚ إِنَّهُۥ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ (الأنفال:63).

وكذلك نصر نبيه ﷺ والمؤمنين: ﴿ إِلَّا تَنصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ ٱللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ثَانِىَ ٱثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِى ٱلْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَٰحِبِهِۦ لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا ۖ فَأَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُۥ بِجُنُودٍ لَّمْ تَرَوْهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱلسُّفْلَىٰ ۚ وَكَلِمَةُ ٱللَّهِ هِىَ ٱلْعُلْيَا ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ (التوبة:40).

تلك هي "خصائص الخروج" رحمة للعالمين قبل أربعة عشر قرناً هجرياً[1].

(1) محمد أبو القاسم حاج حمد، محاضرات غير منشورة، جامعة الجزيرة، السودان (إسلامية المعرفة: المفاهيم والقضايا الكونية) إضافة إلى الملحق (ولماذا القرآن دون الكتب الأخرى؟) 15 رجب 1421هـ-14 تشرين أول/ أكتوبر 2000م.

قد خرج الأميّون العرب من جزيرتهم "دعاة دين" وكذلك "محرري أوطان" فناجزوا أكبر احتلالين في ذلك العصر، هما الإمبراطورية البيزنطية والأخرى الساسانية بداية بقيادة الرسول ﷺ لحملة الغزو ضد الروم في تبوك في العام التاسع للهجرة (631/630م)[1]، ثم تتابعت الفتوح طوال العهد الراشدي (11هـ/632-633م وإلى 40هـ/660-661م) ثم العهد الأموي وإلى (132هـ/749-750م)[2].

ثم ومنذ العهد الأموي (661 / 750م)، ما يقارب التسعين سنة، ثم وطوال العهد العباسي (750 - 1258) ما يقارب خمسة قرون، تفاعل الفاتحون العرب مع مختلف "الأنساق الحضارية" و"المناهج المعرفية والفلسفية" التي كانت سائدة على المستويين الحضاريين في الشرق الآسيوي والغرب الأوربي، مما أفاض في توضيحه وتفصيله المفهرسون العرب كالشهرستاني[3].

فهذه أو تلك (سبعة قرون) تفاعل فيها الفاتحون العرب بالشعوب والقبائل بمختلف مكوناتها، ما بين السند "شرقاً" وإلى الجزيرة "الأيبيرية" في إسبانيا غرباً، ثم مضوا بعد ذلك إلى غرب أفريقيا وإلى ساحلها الشرقي.

ثم أطبق عليهم المغّول والتتار من الشرق، إلى سقوط بغداد في عام 1258م، وأطبق عليهم الصليبيون في الغرب عبر حملات متتابعة (1095 وإلى 1270م)، وإلى إخراجهم من الأندلس وسقوط غرناطة في عام 1492م[4].

(1) عبدالسلام الترمانيني، أزمنة التاريخ العربي، ج1 ، المجلد الأول ، قسم التراث العربي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت، 1402هـ/ 1982م، ص 26.

(2) عبدالسلام الترمانيني، مصدر سابق ، ص 69، 178.

(3) أبي الفتح محمد بن عبدالكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، 479 - 548هـ؛ الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة: بيروت، لبنان، جزءان.

(4) موسى الزعبي، ما الذي تغيّر في الحضارة الغربية؟ الاستراتيجية أم التكتيك؟، الشادي للنشر والتوزيع، دمشق، 1995م.

هكذا انحدر العرب سبعة قرون أخرى وتالية لقرون الازدهار والفتوح السبعة الأولى، حيث شهدوا في ختامها المتزامن مع نهاية القرن الرابع عشر الهجري الاختراق الصهيوني جيو-بوليتكياً للوطن العربي المجزأ ما بين البحر الأبيض المتوسط شمالاً والبحر الأحمر جنوباً، فيما عُرف منذ عام 1948م بدولة إسرائيل، وهي دولة أو كيان نشأ في قلب الوطن العربي بعد اتفاقات (سايكس بيكو) لتجزئة المنطقة عام 1916م ووعد بلفور بإنشاء وطن قومي لليهود في الأرض المقدسة عام 1917م وسقوط الخلافة التركية عام 1924م[1].

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

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

ثم تواصلت الهيمنة الأمريكية "مرتكزاً" والأوربية "مساندةً"، استغلالاً لتفجيرات الحادي عشر من سبتمبر 2001م في مدينتي نيويورك وواشنطن بدعوى التحالف الدولي لمكافحة الإرهاب.

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

والآن، نقف مجدداً في جزيرة العرب، وقد أصبحت مجلس التعاون الخليجي،

(1) العرب والأتراك في عالم متغيّر، الجزء الأول، وجهة نظر عربية، ميشال نوفل، خالد زيادة، محمد السماك، محمد نور الدين، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتنسيق، بيروت، ط1، 1993م، ص 74-75.

باستثناء اليمن الذي طالت غربته، فهل ستؤدي الجزيرة العربية دورها الرسالي مجدداً؟

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

ويتجاوز عدد السكان – من غير الوافدين – في مجموعه حوالي (25) مليون نسمة تبعاً لإحصاء 1996م. وإذا استمرت معدلات النمو السكاني الخاصة بدول مجلس التعاون وفقاً لافتراضات الأمم المتحدة، فإن عدد السكان سوف يصبح (80) مليون نسمة بحلول عام 2050م، وسيبلغ تعداد سكان السعودية وحدها (60) مليون نسمة[1].

ثم إنها مركز استقطاب للحجيج والمعتمرين والوافدين بعشرات الملايين، فعوضاً عن الخروج للناس – كما كان في السابق — ها هم الناس يخرجون للجزيرة، ومن مختلف الجنسيات، وبمختلف الدوافع.

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

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

وما زالت جغرافيتها تتوسط القارات القديمة.

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

فكل المميزات الاقتصادية والديمغرافية والجغرافية – السياسية وغيرها، سواء

(1) عبدالعزيز محمد الدخيل، العولمة الاقتصادية ودول مجلس التعاون، منتدى التنمية، اللقاء السنوي الحادي والعشرون، 3–4 فبراير 2000م، دبي، الإمارات العربية المتحدة، من كتاب المنتدى، دول الخليج والعولمة، دار قرطاس للنشر، الكويت، 2000م، ص 55، 89.

على مستوى الجيوبوليتيك أو الاستراتيجية أو العولمة بتقنياتها المتقدمة، قد وفرّها الله – سبحانه – لهذه الجزيرة العربية.

وما يزال كتابها (القرآن الكريم) بين يديها.. فهل ستؤدي دورها الرسالي رحمة بالعالمين، متواصلة مع ختم النبوة والرسالة، علماً بأن هناك "حاجة إنسانية" تبتغي دوراً رسالياً تعبر به "أزمتها الحضارية"؟

الغرض من الدراسة:

يرتبط الغرض من الدراسة بعدة موجبات أساسية:

أولاً: إن الجزيرة العربية، شعوباً وأنظمة، وعلى الرغم من المميّزات المتعددة والمتنوعة التي ذكرناها ما زالت مأسورة عالمياً ومرتهنة بدور "التابع" للنظام العالمي الذي يستنزف ثرواتها فيما رأيناه من حربين خليجيتين عامي1980 و1990م، بحيث بلغ العجز التراكمي لهذه الدول كنسبة مئوية من الناتج الإجمالي ما يقارب 10% في السنوات الثمانية الممتدة من عام 1992 وإلى عام 1999م[1] فهذه الدول في حاجة إلى نهج استراتيجي يباعد ما بينها وبين "التبعية"، وليس لديها من نهج بديل سوى التوجه الإسلامي، الذي حرر "المناذرة" في حيرة العراق من قبل من التبعية للدولة الساسانية، وحرر الغساسنة في الشام من التبعية للروم، فبفضل الإسلام والدور الرسالي من قبل أربعة عشر قرناً تحرر العرب المسلمون من التبعية وأصبحوا سادة أوطانهم وقرارهم.

خصوصاً وأن كافة الأنظمة والتيارات التي استندت إلى مفاهيم غربية وافدة، سواء كانت ليبرالية أو ثورية، قومية أو أممية، قد فشلت تماماً طوال النصف قرن الأخير الماضي.

ثانياً: إن احتواء الجزيرة العربية دولياً أو عالمياً لم يعد يقتصر على نفوذ القوى العظمى، وتتقدمها الولايات المتحدة الأمريكية فقط، فالكيان الإسرائيلي منذ عام

(1) عبدالعزيز محمد الدخيل، مصدر سابق، ص 83.

1948م وإلى اليوم يشكل رأس حربة "داخل" المنطقة العربية بأسرها لكافة أشكال النفوذ الأجنبي، وشريكاً فعلياً في المخططات، سواء تمت الشراكة مستترة أو معلنة.

ثالثاً: إن الإرث الصليبي الغربي، وكذلك الإرث اليهودي الإسرائيلي، تجمع بينهما قواسم مشتركة في العداء للعرب والمسلمين، تاريخياً ودينياً وقومياً، مما يدفع بهما لإجهاض أي نمو حقيقي لشعوب وبلدان الجزيرة العربية خاصة وأنها تمتلك المميزات التي ذكرناها، والتي تؤهلها لدور رسالي.

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

منهج الدراسة:

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

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

فمنهج الدراسة متعدد ولكنه متكامل، بتعدد وتكامل الموضوعات، وتحمل تحليلاتنا في ثناياها طبيعة المناهج التي نستخدمها تبعاً لكل حالة ولكن في إطار تكاملي، فللرؤية الدينية مصادرها المعرفية، تماماً كما أن لما نتطرق إليه تاريخياً واجتماعياً وفلسفياً مصادره التي حرصنا على توثيقها.

مفاصل الدراسة:

تبدأ الدراسة بالبحث في الأزمة الحضارية الغربية المعاصرة، من حيث التركيب والبنائية، باستخدام منهج التحليل والنقد، سواء من داخل الذات الغربية أو خارجها، وحاجتها لبديل روحي.

ثم النظر في الأسباب التي حالت دون أن تكون العودة للمسيحية، لو بمنطق التجديد، بديلاً لهذه الحضارة.

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

مدخل لخلفيات الأزمة الحضارية العالمية:

من الواضح أن خلفيات "الأزمة" المعنية تعود إلى سياق حضاري «وضعي- غير ديني وغير رسالي» وإلاّ لما انتهى منطق التداعي باتجاه الحل لأن يكون "رسالياً دينياً". وتنطبق هذه المواصفات "الوضعية" على الحضارة الراهنة المهيمنة عالمياً، وهي حضارة ذات "منشأ" أوربي و"محصلة" أمريكية تُعرّف الآن "بالعولمة".

يقتضي ذلك منا البحث في داخل الصياغة الوضعية لهذه الحضارة الغربية التي تفرض مركزيتها بمنطق العولمة على العالم، ثم اكتشاف أزمتها اكتشافاً "إشكالياً"، بمعنى تطور الأزمة إلى مستوى الإشكالية التي تتطلب بحكم الضرورة حلاً حاسماً يكشف عن مواطن الخلل في "النسق" الحضاري الوضعي، ويفرض منظومة نسق رسالي مغاير لحل هذه الإشكالية دفعة واحدة.. فهل نحن فعلاً أمام إشكالية؟!

يحدد الدكتور مُحَمَّد عابد الجابري[1] معنى ومفهوم الإشكالية بقوله: «على الرغم من أن كلمة إشكالية من الكلمات المولدة في اللغة العربية وهي ترجمة PROBLEMATIQUE فإن جذرها العربي يحمل جانباً أساسياً من معناها

(1) محمد عابد الجابري: نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدارالبيضاء، ط 5، ص 27.

الاصطلاحي. يقال: أشكل عليه واختلط، وهذا مظهر من المعنى الاصطلاحي المعاصر للكلمة: الإشكالية منظومة من العلاقات التي تنسجها، داخل فكر مُعيّن، مشاكل عديدة مترابطة لا تتوافر إمكانية حلها منفردة، ولا تقبل الحل – من الناحية النظرية – إلاّ في إطار حل عام يشملها جميعاً. وبعبارة أخرى، إن الإشكالية هي النظرية التي لم تتوفر إمكانية صياغتها، فهي توتر ونزوع نحو النظرية، أي نحو الاستقرار الفكري».

إذن، فحل الإشكالية هو غير حل الأزمة، فالأزمة يمكن حلها جزئياً وبمنطق يتصل بها مباشرة، لذلك نفضل الأخذ بمفهوم "الإشكالية" التي وصلت إليها الحضارة الغربية.. وبذلك يأتي الحل، كما حدد الجابري، عاماً يشمل المشاكل العديدة والمترابطة.

تركيب وبنائية الحضارة الغربية:

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

إنه من المعلوم، وإلى درجة البداهة في العلوم السياسية والاجتماعية المعاصرة، أن سياق الحضارة الغربية – الأوربية منشأً والأمريكية مُحّصلَة – قد انتهى بعد سياق تطوري بدأ منذ القرن السادس عشر الميلادي إلى تبني مذهب "المنفعة" Utilitarism، والبراجماتية Pragmatism وكلاهما قد نشأ في إطار الخيارات الفلسفية "العلمانية Secularism" وفي إطار "النمو الرأسمالي" Capitalist الذي يقوم على "الفردية والمنافسة Individualism and competition" ويحوّل الإنسان إلى أداة للإنتاج والاستهلاك فيما يظهر من تصورات أداتية، أو الفلسفة الأداتية النفعية Instrumentalism التي أطلقها د. جون ديوي (1859-1952م) كإنجيل عملي جديد للمجتمع الأمريكي، وبالذات في المجالين التربوي والأخلاقي[1].

(1) أخلاقهم وأخلاقنا، ليون تروتسكي، جون ديوي، جورج نوفاك، ترجمة سمير عبده، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط1، 1985م، ص 79 – 85؛ ولمزيد من البحث يُراجع:(أ) يعقوب فام، البراجماتزم أو مذهب الذرائع، دار الحداثة، بيروت، ط1، 1985م؛ (ب) الموسوعة الفلسفية المختصرة، دار القلم، بيروت، وليم جيمس، ص 177، 181.

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

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

وفي نفس الإطار اعتبر المفكر البراجماتي جون ديوي (1859-1952م) فيما أوضحه عنه "جورج نوفاك": «أن قيمة أي عمل، أو قيمة أي أسلوب للسلوك، أو قيمة أي سياسة، يجب أن يحكم عليها بنتائجها الحقيقية فقط، ومما يؤخذ بعين الاعتبار ليس نوايا ودوافع وأهداف الأفراد وإنما النتائج المحضة الناتجة عن أعمال الناس».. فديوي يرى في الأخلاق: «فعالية ظاهرة، لها نتائج، بدلاً من كونها مجرد صفة شخصية داخلية».. ويعقب "جورج نوفاك" بأن هذا المقياس الموضوعي قد فصل دوي عن جميع أولئك البشر شبه المتدينين والعاطفيين الذين تعتمد القيمة الخلقية لديهم على "طيبة القلب".

هـذا هـو نسـق التركيـب الـداخلي للحضـارة الغربيـة انطلاقـاً مـن محصـلتها الأمريكية الراهنة من "الداخل".

غير أنه يُراد لهذا النسق أن يعمم عالمياً، أي أن يصبح "محوراً للعولمة". لهذا سطع اسمان، أولهما "فرانسيس فوكاياما" مؤذناً بالليبرالية نهاية للتاريخ الإنساني[1] وكذلك "صمويل هنتنغتون" مؤذناً بصدام الحضارات مع المركزية الحضارية الغربية بمواصفات العولمة الأمريكية[2].

قد تعمدت الدوائر الرأسمالية الغربية، وبالذات في الولايات المتحدة الترويج لدراسة فوكوياما، لأنها تجعل مدخل السير إلى نهاية التاريخ من خلال الليبرالية وذلك كنهج مضاد للماركسية التي طرحت نفسها هي الأخرى كنهاية للتاريخ. وبسقوط التجربة السوفياتية، تتوثب الرأسمالية الغربية لتقديم ليبراليتها عبر فوكوياما باعتبارها نهاية للتاريخ، في محاولة لوراثة التجربة السوفياتية، لا على صعيد استراتيجي فقط ولكن على صعيد أيديولوجي أيضاً، وهي ليبرالية لا تمارس على حقيقتها – على الرغم من نقائصها – في الولايات المتحدة نفسها، كما فضح مضمونها "آرثر ميللر"[3].

"ففي الواقع الأمريكي، حيث مجتمع "الكلاب الفخمة الضخمة"– على حد تعبير آرثر ميللر– وحيث الوطن هو "حديقة حيوانات"، فإن التوجه الإنساني والثوري إنما يكون باتجاه الليبرالية، حيث إن "الليبرالية في أمريكا ليست أمراً سهلاً أو مستساغاً"، ولهذا فضح ميللر الفرق بين الواقع المكارثي الذي يلاحق الإنسان والحقيقة الليبرالية الغائبة، رغم الادعاء. وقد مثل ميللر نفسه أمام لجنة تحقيق تابعة للكونغرس حول آرائه في عام 1954م بتهمة أنه يناصر الحركة الشيوعية، ومنع من مغادرة البلاد

(1) فرانسيس فاكوياما، هل هي نهاية التاريخ؟، دار البيادر للنشر والتوزيع، القاهرة، 1990/11/15م، ترجمة عن:
End of history. Francis Fukoyama , national interest summer-1989

(2) صمويل هنتغتون، صدام الحضارات The Clash of civilizations, Debate-Foreign Affais reader, Newyork,1993.

(3) أنطون شلحت، سياحة في أدب وفكر آرثر ميللر، فلسطين الثورة، عدد 271، تاريخ 12 / 3 / 1979م.

لمشاهدة عروض مسرحيته "البوتقة" التي كانت تعرض في بلجيكا وقتها."

قد انتهى "فوكوياما" إلى أن الليبرالية هي "نهاية التاريخ"، وأن "الجدل الذي غذى الحروب والتطور المنفصل لمختلف أجزاء العالم عبر التاريخ، قد بلغ نهايته الأخيرة، حيث يعدم الخصوم والتناحرات". وقد حظيت أفكار "فوكوياما" باهتمام عالمي واسع بوصفها "بياناً نظرياً لتبرير ما سمي بالنظام الدولي الجديد" في مقابل التحولات منذ عام 1989م في الاتحاد السوفياتي وأوربا الشرقية. وقد أرجع فوكاياما أفكاره هذه إلى أصولها الفلسفية لدى المفكر الألماني "فريدريك هيجل (1770-1831م) وشروحات"ألكسندر كوجيف"[1].

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

لقد كشفت ليبرالية الأربعينيات عن وجهها البوليسي حين سيق "آرثر ميللر" للمحاكمة تحت طائلة الحملات المكارثية.

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

---

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

انظر: كامل شياع، فوكوياما وفلسفة هيجل، تلخيص لمقال بيار بورتز عن مجلة إسبري، Espnit، الفرنسية بعنوان: التاريخ واليوتوبيا، حيث يرى بورتز، من خلال مفهومه لحرية الإنسان كإرادة وفعل ومسؤولية، أن معنى التاريخ لا يستقيم من خلال تشخيص قوانين عامة ذات غاية محددة فيه بل من خلال معايشة التجربة الإنسانية ذاتها والتي تستعصي بطبيعتها على أية محاولة لتأخيرها أو تأجيلها لصالح معنى مستقبلي مزعوم، صحيفة الحياة، تاريخ 21 تموز/يوليو1992م، عدد رقم 10755.

أما بالنسبة لصمويل هنتنغتون وتنظيره لصراع حضارته "هو" مع حضارات العالم انطلاقاً من "مركزية" العولمة الأمريكية، فهذا تعبير عن موقف التمركز على الذات وليس المثقافة Acculturation الإيجابية والإنسانية مع الآخرين، فصدامية هنتنغتون الحضارية وليبرالية فوكاياما، كلاهما من أدوات أو أذرع الفلسفة الأداتية النفعية التي تزحف للسيطرة على العالم.

ماذا فعل هذا النسق الغربي بنفسه؟

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

في تحليله لهذا الوضع يقدم الدكتور جميل قاسم[1] الطرح التالي:

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

وعندما زار توكفيل أميركا في منتصف القرن التاسع عشر قال: إن الروح الأميركية هي أبعد ما تكون عن الفلسفة. ولعل الفلسفة الأميركية الوحيدة التي ظهرت – وسادت – في الولايات المتحدة في تاريخها الحديث هي الفلسفة البراغماتية، ومفاد هذه الفلسفة العملية الرئيسي هو التجريبية المحضة، أو الأمبيريقية الراديكالية. ويُشتق مصطلح البراغماتية من عبارة "Pragma" اليونانية وهي المرادفة للبراكسيس Praxis، أو النزعة التطبيقية.

وقد حمل المصطلح في بدايات صياغته في أواخر القرن الماضي في حلقة شارل بيرس (1839-1914م) مرادفات عدة: "الأدواتية"Intrumantalisme، و"العملية" Practicisme قبل أن تستقر التسمية مع وليام جيمس في كتابه الشهير

(1) جميل قاسم، مقدمة في نقد الفكر العربي، من الماهية إلى الوجود، مكتبتا الفقيه ودار الهلال، بيروت، ط1، 1996م، ص222-223.

"البراغماتية 1907م": إن قيمة كل فكرة وكل مفهوم تكمن في الجدوى العملية المقدرة لها، أي في المؤدى والغاية العملية. ذلك هو فحوى البراغماتية التي تظل مفيدة كمعيار نهائي، موضوعي للحقيقة، ولكنها عندما تكون فلسفة حياة راديكالية تصبح مثلها مثل كل الأفكار والمفاهيم الثواني، خاضعة لإدارة قوة، تحدد ما هو عملي وجائز وتطبيقي، فكل حقيقة أو فكرة تخضع إلى وضعية ما، تحددها وتطبعها بطابعها.

فالبراغماتية في نظام إمبريالي هي غيرها في بلد في طريق النمو أو تحت التنمية. والبراغماتية الديمقراطية تختلف عن البراغماتية في نظام توتاليتاري. وهكذا فإن البراغماتية تتحدد بمحددات خارجة عنها. والسؤال هو: هل الأمركة البراغماتية ستحمل في "النظام الجديد" الوعد أم الوعيد؟"

لعلّ شهادة أخرى هي الأبلغ تعبيراً عن الواقع / الإشكالية، لأنها استهدفت مباشرة ظاهرة "الكازينو" أو اقتصاد القمار، وبسقف احتجاجي أعلى مما ذهب إليه "آرثر ميللر" حول "الكلاب الفخمة الضخمة".

في كتاب "الحداثة وما بعد الحداثة" الذي ضمنه معدّه و مقدمه "بيتر بروكر" آراء العديد من المفكرين حول هذا الموضوع، تطرق "ديفيد هارفي" في الأفكار التي نشرت له إلى من حالة ما بعد الحداثة، بحث في جذور التغيير الاجتماعي، ونقتبس هنا هذه الفقرات الموجزة[1].

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

(1) الحداثة وما بعد الحداثة: إعداد وتقديم بيتر بروكر، ترجمة عبدالوهاب علّوب، مراجعة جابر عصفور، ط1، 1995 Modernism – Post Modernism، منشورات المجمع الثقافي، أبوظبي، ص 290–291.

الرمزي والأزياء والموضة والحياة الحضرية».

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

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

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

نتيجة لهذه الحضارة ذات "القيم الزائفة" وإن تطورت تكنولوجيا، حلّ الإعلام بديلاً عن التربية والتعليم، والدعاية بديلاً عن الثقافة، والمنهج الأدائي بديلاً عن الفلسفة، فانحبس الإنسان الأمريكي داخل جدرانها وأصبح "مبوتقاً Encapsulated"[1].

ويا حبذا لو تم الجمع بين كتابات "آرثر ميللر" وكتابات "جون رويس" لطرح

(1) John R. Royce, The Encapsulated man, university of Alberta,1964.

معالجة نقدية متكاملة لما نحن بصدده من سلبيات في تركيبة هذه الحضارة التي تنتج البؤس العقلي والروحي.

ولكننا – ومع هذه الشهادات، وقبل أن ننتقل للبحث في "البدائل"، وهي – أي البدائل – بطبيعتها "نقيضة" للنسق الذي بين أيدينا، نورد شهادتين هامتين وردتا في منشورات "مركز البحوث والدراسات" في الدوحة، بمناسبة انعقاد مؤتمر القمة الإسلامي التاسع في قطر[1].

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

وابتداءً من هذه اللحظة، يغدو بالإمكان أن نرجع بتحديد الحضارة الغربية لعلاقاتها بالطبيعة والآخر والله "أو الغاية النهائية من الوجود" إلى ثلاث مسلّمات هي:

1- مسلمة ديكارت، التي تجعل "الإنسان سيداً ومالكاً للطبيعة".
2- مسلمة هوبز، التي تجعل "الإنسان ذئباً بالنسبة للإنسان".
3- مسلمة مارلو، التي تجعل "الإنسان المنمي لقدراته العقلية إلهاً يسود جميع العناصر ويهيمن عليها".

ولكن خمسة قرون من الهيمنة المطلقة لم تنته بهذه الثقافة إلى ما استهدفته مسلماتها تلك من نتائج، وإنما إلى نقائضها من تلويث للطبيعة، واستنفاد لمواردها، وقدرة تقنية على إتلافها، وانغمار في مستنقعات السوق التي فاقمت العنف، وسعرت الحروب، وألهبت نيران المزاحمة التي لم تفتأ أن جزأت المجتمع الواحد إلى

(1) الدور الحضاري للأمة الإسلامية في عالم الغد، نخبة من الباحثين والكتاب، إعداد مركز البحوث والدراسات، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مؤتمر القمة الإسلامي التاسع، ط1،جمادى الآخرة 1421هـ/ أيلول – سبتمبر 2000م.

فئات متناهشة، وعمقت الهوة بين شمال مستَقْطِبٍ للثروات المتفاحشة، وجنوب يتضور جوعاً ومسغبة.

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

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

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

أكذوبة الديموقراطية، والدفاع عن حقوق الإنسان، وحماية الحريات.

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

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

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

أما الأكذوبة الثانية فهي المتعلقة بالمساواة بين الناس في الحقوق.

وعلى الرغم من نص وثيقة "إعلان الاستقلال الأمريكي" على هذا المبدأ، فقد ظل العبيد أكثر من قرن من الزمان يتجرعون علقم الاسترقاق، ولم يتورع حاملو هذا الشعار إلى اليوم عن ممارسة ألوان من التمييز العنصري الذي ينحدر بالزنوج إلى دركات الأشياء.

أجل، إنها ديموقراطية لا عيب فيها غير أنها مقصورة على البيض، وليس لغيرهم من السود فيها نصيب[1].

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

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

- ألمانيا: 30 ألف ينتحرون سنوياً.
- المجر: أعلى نسبة انتحار في العالم.
- العنف في أمريكا: 135 ألف مسدس تجلب للمدارس الأمريكية كل يوم؛

(1) المصدر السابق، ص 167-169.

2.4 مليون طالب مدرسة، يُسرق منه شيء؛ 282 ألف طالب يتعرض للاعتداء الجسدي كل شهر، 5200 مدرس يتعرض للضرب في الشهر؛ أكثر من 210 آلاف أمريكي قتلوا في حوادث عنف داخلية خلال العقد الأخير ؛ 17 مليون ضحية لجرائم العنف في الفترة ذاتها؛ 70% من كل جرائم القتل تتم بالمسدسات؛ 40% من جرائم القتل تتصل بالمخدرات.

- 120 ألف حادث انتحار في فرنسا.
- 40 مليون أمريكي ضحايا الإجرام خلال عشرين عاماً. الخسائر المادية المترتبة على الجريمة عام 1991م بلغت 19 مليار دولار.
- الحكومة الأمريكية استخدمت الأسكيمو في تجربة الأدوية المشعة "تقرير ذكرته شبكة سي إن إن".
- أرباح الاتجار بالمخدرات حوالي 500 بليون دولار سنوياً، ويعادل هذا المبلغ مجموع الناتج القومي الإجمالي لثلثي الدول الأعضاء في الأمم المتحدة»[1].

وهناك شهادات عديدة من "داخل الذات" الغربية أوردها الدكتور "سالم أحمد محل" أستاذ التاريخ الإسلامي بجامعة صنعاء في ذات الكتاب[2] ولها قيمتها النقدية؛ لأنها صرخات تحذير من الداخل كما قلنا. وقد استشهد دكتور "محل" بأزولد اشبنكلر، وبالأحرى "آزفلد اشبنجلر 1880-1936م" و "آرنولد توينبي 1889-1975م" و"جوزيف. أ. كاميليري" وكذلك "روجيه جارودي" و"الكسيس كاريل" والرئيس الأمريكي الأسبق "ريتشارد نكسون" والرئيس الفرنسي الأسبق "شارل ديجول"، حيث أكد الجميع أن الحضارة الغربية في "مرحلة تفسخ".

إذن: أين البدائل؟!

(1) المصدر السابق، ص 242-243.
(2) المصدر السابق، ص 181-190.

بعد هذا التداعي المنطقي في بحثنا، استدلالاً "عقلياً" واستقراء "علمياً"، يمكن أن نصل بوضوح إلى أن البدائل تكمن في نسق حضاري نقيض لهذا النسق الوضعي/ العلماني بمنشئه الأوربي ومحصلته الأمريكية. والبديل النقيض هو "روحي" أو ما يسميه البعض "ديني" أو أخلاقي، وذلك لإعادة التوازن بين "جوهر" الإنسان إنسانياً، ومنجزاته المادية في الحضارة، فلا يمارس الاستعلاء والاستغلال والفردية على ذاته وعلى الآخرين في كوّن مُسخّر له إلهياً منذ البداية.

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

من بين الذين نقدوا التجربة الأوربية هناك "روجيه جارودي" الذي اختار الإسلام، غير أن هذا الاختيار الإسلامي لا يشكل "القاعدة" لدى المفكرين الغربيين، وإن كنا نجد غيره كأمثال " مُحَمَّد أسد" – أو – "ليوبولد فايش– سابقاً"[1].

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

فلنأخذ مثالاً آخر لمفكّر وجودي حتى النخاع وهو "كولن ولسن"، الذي تكاد المكتبة العربية أن تكون قد ترجمت كل كتبه وأحياناً بعناوين مختلفة.

(1) محمد أسد، الإسلام على مفترق الطرق، ترجمة: عمر فرّوخ.

فما يستشف من كتابات كولن ولسن[1] وبالذات في كتابه "اللامنتمي"[2] أنه ينتهي إلى نوع من "الإشراقية" و"الكشف الصوفي الآسيوي فيما كتبه عن "راما كريشنا" حيث أشار:

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

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

المسيحية: لماذا ليست البديل؟

كل الذين طرحوا آفاقاً للخلاص الروحي في الحضارة الغربية لم يتجهوا للمسيحية التي نشأوا في أحضانها.. وأربط "عدم التوجه" هذا بالمرحلة التأسيسية للفكر الوضعي في أوربا، أي الفكر الذي بدأ باستبعاد الدين على يد فرانسيس بيكون (1561-1626م) وإن كانت جذور هذا الفكر الوضعي تمتد تاريخياً إلى

(1) أورده الدكتور "شافي بن سفر الهاجري"، المصدر السابق، الدور الحضاري للأمة الإسلامية، ص 239.

(2) كولن ولسن، اللامنتمي، ترجمة أنيس زكي حسن، دار الآداب، بيروت، ط1، 1969م، ص80، "حول النماذج"، عن راما كريشنا، وص 300-301.

ما قبل ذلك. غير أن "جديد" بيكون هو محاولة فصله بين الاستدلالية العقلية والاستقرائية العلمية. وهو أمر لم يتبلور لاحقاً إلا على يد أوجست كونت (1798- 1857م) أبو الوضعية المعاصرة، الذي قسم مراحل تطور العقل من "اللاهوت" إلى "الميتافيزيقيا" إلى "الوضعية"[1].

غير أن أبا الوضعية "كونت" هذا، قد انتهى في عام 1845م، أي قبل وفاته بسبعة عشر عاماً إلى أن يضع الشعور القلبي في مقام أرفع من العقل، ثم رأى الخلاص في "دين جديد" ولكنه لم يلجأ إلى المسيحية، إذ تعلق بدين للإنسانية[2].

أما (أرنولد توينبي)، الذي قدّم (نقداً موسوعياً) للحضارة الغربية، وكتب عن كل حضارات العالم وثقافاته تقريباً[3]. فقد انتهى قبل وفاته في عام 1975م متراوحاً بين الدعوة لدين عالمي وعقله "اللا أدري"، وذلك فيما نشرته صحيفة (التايمز اللندنية بتاريخ1975/12/20م؛ وهي تستعرض الرسائل المتبادلة وغير المنشورة بين توينبي والكاتب اليهودي (روزنتال).

للإجابة على سؤالنا: لماذا عدم الاتجاه إلى المسيحية كمدخل للخلاص الروحي، فإننا لن نكتب بأفضل مما كتب المؤرخ الموسوعي (جون هرمان راندال)[4] الذي أصّل لنشوء وتطور وتكوين "العقل الحديث" الصاعد، في تقديره، منذ القرن الثاني عشر في مواجهة "اللاهوت المسيحي"، والذي حاول بدوره تعديل مواقفه عبر تجديدات متتابعة و"حلول وسط" لحركة الإصلاح الديني.

(1) ول ديورانت: قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، ترجمة: فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، ط3، بيكون من ص 126، أوجست كونت من ص 452.

(2) المصدر السابق، ديورانت، ص 455.

(3) أرنولد توينبي، مختصر دراسة للتاريخ، Study of History، 4 مجلدات، اختصاراً لاثني عشر مجلداً، ترجمة: فؤاد محمد شبل، مراجعة: أحمد عزت عبدالكريم، الإدارة الثقافية، جامعة الدول العربية، القاهرة، ط1، 1960م؛ كذلك: تاريخ البشرية، مجلدان، ترجمة الدكتور نقولا زيادة، بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع، 1988م.

(4) جون هرمان راندال، تكوين العقل الحديث، مجلدان، ترجمة: جورج طعمة، مراجعة برهان دجاني، دار الثقافة، بيروت، 1965م، قدم له محمد حسين هيكل، انظر صفحات الإصلاح الديني من 241 إلى 278، المجلد الأول بالعربية.

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

فلما استيقظت أوربا على فكر النهضة أو الأنوار بداية من القرن الثاني عشر، وإرهاصاً قوياً في القرن السادس عشر، بدأت أوربا تستعيد ذلك الموروث العقلي اليوناني، في مجال البحث في الطبيعة كما في مجال الإنسان، وقد كان (ابن رشد) أحد المساهمين في تلك اليقظة الأوربية جامعاً ما بين الدين والفلسفة (فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من اتصال) كما أعاد إحياء (أرسطو) الملقب بالمعلم الأول[1].

قد حدثت ملابسات سلبية عديدة في كتابة الأناجيل الأربعة "متى، يوحنا، بطرس – بولص " ما عدا إنجيل "برنابا"، بما باعد بينها وبين النصوص الحقيقية التي نطق بها السيد المسيح في الأرض المقدسة[2] وكذلك في إنشاء اللاهوت المسيحي طبقاً لهذه الأناجيل، فحدث منذ البداية ما يشبه الطلاق بين العقلانية وهذا اللاهوت، فلما تسلحت العقلانية الأوربية بما ورثته عن الهيلينية في عصر

(1) ابن رشد، فيلسوف الشرق والغرب، الملتقى الدولي حول حداثة ابن رشد، تونس 16-1998/2/21م، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، إدارة برامج الثقافة والاتصال، بيت الحكمة، إصدار المجمع الثقافي، أبوظبي، ط1، 1999م، ومشاركة: منظمة اليونسكو، المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، مجلدان، ولد ابن رشد في قرطبة بالأندلس عام 1126م وتوفي في مراكش عام 1198م.

(2) محمد أبو القاسم حاج حمد، 29 / 3 / 1979م، المراسلات غير المنشورة بين تويتبي وروزنتال، التايمز اللندنية،1975/12/20؛ كذلك: الإشارة إلى دراسات برونو باور، حول نقد تاريخ إنجيل القديس يوحنا، عام 1840؛ ونقد تاريخ الأناجيل الأربعة، 1841؛ ونقد التفسير اللاهوتي للأناجيل، برلين 1852م، ترجمة الحوارات، صحيفة الاتحاد، 29 /1979/3م.

الأنوار من جهة وما دفعتها إليه تطورات الرأسمالية المتنامية التي عززت من فعالية العقل الحر، المؤسس الأول للسوق الحر وقيمه، مما اضطر المناصرين لذلك العقل إلى إحداث الانقسام البروتستانتي الذي اكتشف من خلاله (ماكس فيبر) العلاقة المتناقضة بين ظهور الرأسمالية الحرة والعقلية الكاثوليكية التقليدية، بدأت مرحلة حصار اللاهوت المسيحي[1].

تم تطور الحصار إلى "قطيعة معرفية" بظهور الفكر أو النهج "الوضعي" بداية من فرانسيس بيكون وصعوداً إلى (أوجست كونت) وليس انتهاء بالعولمة المعاصرة التي تتراوح ما بين الوضعية والعلمانية، فليس كل علماني هو وضعي يستبعد الدين، وأمثل هنا بحالة الفيلسوف الفرنسي فولتير (1694-1778م) إذ كثيراً ما كان يردد " أن اللاهوت المسيحي قد بدأ حين التقى أول كاهن محتال من رجال الدين بأول أحمق من البشر"، وقد كان شديد الخصومة لرجال الدين وللاهوت، ووجه نقداً عنيفاً حول صحة الأناجيل.

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

(1) ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة: محمد علي مقلد، مركز الإنماء القومي؛ انظر جميل قاسم، مصدر سابق، ص 94.

ويقول (ديورانت) [1]:

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

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

«قد حاول ماكس فيبر في كتابه "الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية" أن يبيّن أثر التربية وبنية الوعي التي يرسخها المناخ الديني على تطور ونشوء عقلية اقتصادية، وهي، ههنا، دور الأخلاق البروتستانية في تطور المشروع الرأسمالي. وهو يرى، بالمحصلة، أن القواعد الشكلية العقلية لبنية عقلية ما تؤدي إلى انبثاق عقلية تقنية وإدارية في المجال الإنتاجي الاقتصادي، أي أن بنية العقل الصورية تتضمن بُنْية تقنية في مجال القانون والإدارة والتخمين والمبادرة. من هنا، مثلاً، يُلاحظ أن الكاثوليكي، كان، عادة، يتحلى بذهنية جبرية أكثر انفصالاً عن العالم من البروتستانتي القدري الأكثر إقبالاً على العالم، فالأول يميل إلى الاكتفاء والزهد، بينما الثاني يميل إلى المغامرة والريادة. الكاثوليكي يرفض "المادية" باعتبارها نتيجة العلمنة وتزمين شؤون الحياة، بينما البروتستانتي يسعى إلى الكسب المادي باعتباره شكلاً من أشكال الجدارة الطُهرية وتحقيق الذات الاجتماعية. وليس المذهب الأخلاقي في دين أو عقيدة دينية معينة هو الذي ينطوي على قدرات بسيكولوجية معينة، بل السلوك الأخلاقي الذي تتضمنه العقيدة الدينية، كالائتمان، وإعلاء شأن العمل والمبادرة، والبحث المنهجي عن الكسب، والتقدير لعامل الوقت، والمنفعة المترتبة عليه، والدقة، كل هذه هي

(1) ول ديورانت، قصة الفلسفة، مصدر سابق، ص 297 – 299، 312.

الـتي تحـدد روح العقيـدة أو المـذهب ومـا تـؤدي إليـه مـن مفاعيـل في الحيـاة الاجتماعيـة- الاقتصـادية. وإذا أثّـر الفكـر علـى الاقتصـاد، والاقتصـاد علـى الفكـر، فـإن هـذا يؤكـد جدليـة التـأثر البنيـوي في علاقـة الفكـر بالواقـع، والمـادة بالوعي. وقد تركت الفكرة التطورية في القرن التاسع عشر أثراً بارزاً على العلم والفكر والأديان، وأسهمت في إخضاع الظواهر الفكرية إلى النسبية التطورية، حـتى تلـك الظـواهر الـتي تتميـز ببـنى تطوريـة - تزامنيـة، كالـدين، والجماعـات الأنثروبولوجية كالطائفة والقبيلة ..إلخ. وإذ أدت التطورية إلى بروز أنماط تطورية من الوعي الديني، مثلما أسهمت بنية الوعي البروتستانتي في التطور الرأسمالي، في الغرب، فإنها أسهمت في الشرق العربي ببروز وعي ديني تطوري قامت على أُسسه إشكالية الإصلاح» [1] .

غير أن وتيرة التطور الأوربي تجاوزت حتى قدرات الإصلاح البروتستانتي، بحكم ضوابط مرجعيته اللاهوتية والكهنوتية، حتى دخلنا مرحلة الفكر الوضعي ومؤثراته، "وعادة ما يطلق على الفلسفة الوضعية المعاصرة أسماء متعددة، تعتبر في كثير من الكتب الـتي تتنـاول الفلسـفة المعاصـرة، كمـا لـو كانـت كلهـا مترادفـة. فهـي تسـمى أحيـاناً: "بالوضـعية الجديـدة" New–Positivism أو بأسمـاء أخـرى مثـل: "الوضـعية المنطقية" Logical Positivism، أو "التجريبية المنطقية"Logical Empiricism، أو "التجريبية المتسقة Consistent Empiricism، أو "التجريبية العلمية" Scientific Empiricism، أو "الوضعية الجديدة المنطقية" Logical new Positivism.

وكمـا تختلـف وتتعـدد الأسمـاء الـتي تسـمي هـذا الاتجـاه الفلسـفي، أو هـذه الحركـة الفلسـفية المعاصـرة، نجـد أن هنـاك اختلافـاً أيضـاً بـين مـؤرخي الفلسـفة المعاصرة حول المساحة التي تشغلها تلك الحركة الفلسفية الجديدة بالنسبة للفكر الفلسـفي المعاصـر. فهنـاك مـن يقصـرها علـى الفلسـفة الوضـعية المنطقـية، أو التجريبية المنطقية وحدها، وهناك من يجعل مداها يتسع فيستوعب الصورة التي

(1) جميل قاسم، مصدر سابق، ص 94-95.

تطورت عليها، وعرفت بالتجريبية العلمية أو الوضعية المنطقية الجديدة[1].

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

«إن الاتجاهات الفلسفية المعاصرة لا تمثل في حقيقتها مدارس فلسفية بالمعنى التقليدي القديم بقدر ما تمثل فلسفات تتجمع في إطارات عامة. ففلسفة البراجماتيزم مثلاً، كما تتمثل في الفلسفة البراجماتية Pragmatism عند وليم جيمس، تتمثل في الفلسفة البراجماسية أو "البراجماطيقية" Pragmaticism عند بيرس، وتتمثل في النزعة الوسيلة "أو الاداتية" instrumentalism عند جون ديوي، وكذا في النزعة الإنسانية Humanism عند شيلر، وإن كانت كلها يجمعها إطار واحد هو النزعة البراجماتية[2]».

البديل هو الإسلام .. ولكن:

قد قيمنا حتى الآن الحاجة الإنسانية الحضارية المتأزمة للدور الرسالي، وعجز اللاهوت المسيحي - رغماً من محاولات الإصلاح والتجديد - الإحاطة بالعقلانية الغربية نتيجة بنائيته السلبية التي أوضحناها. فلم يتبق أمام الإنسانية جمعاء سوى كتاب واحد يتعالى على "اللاهوت" وعلى "التزييف" معاً وهو "القرآن الكريم" الذي جعله الله سبحانه وتعالى خاتم رسالاته وكلماته للأرض، باعثاً به آخر الرسل والأنبياء وختامهم مُحَمَّد عليه أفضل الصلاة والسلام.

والقرآن الكريم قد جمع في الذكر بين أرقى المستويات العبادية والعقلية وعلى مستوى كوني متجاوز ومستوعب أيضاً كافة "المناهج المعرفية" البشرية، أياً كانت مشمولاتها ومضامينها، ومنفتحاً ومتفاعلاً مع كافة "الأنساق الحضارية" بمنطق "التعارف" الذي يشكل ركناً أساسياً في علاقة المسلمين بالآخرين، وحتى

(1) عزمي إسلام، اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1980م، ص 107.
(2) المصدر سابق، ص 16.

بأنفسهم، شعوباً وقبائل.

فالقرآن وعي كوني، محيط وشامل، بل هو وعي مطلق؛ لأنه وحي إلهي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فليس في الإسلام لاهوتاً كذاك الذي ابتدعه المسيحيون، وليس فيه مرجعية كهنوتية، ولم يقف يوماً أمام العقل أو الحرية، بل إن الله سبحانه وتعالى قد نبه لفارق العبودية له من عبده، والعبودية بين الناس، فنهى عن ضرب الأمثال: ﴿ فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ ۚ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٧٤﴾ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَّا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَمَن رَّزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا ۖ هَلْ يَسْتَوُونَ ۚ الْحَمْدُ لِلَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٧٥﴾ وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَّجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُّ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَن يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ ۙ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ (النحل:74-76).

فالمملوك للبشر مملوك هو وما بيده: ﴿ عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَّا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ ﴾، وكذلك هو ﴿ أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ ﴾، أي مسلوب الإرادة ومسلوب التعبير إلى حد البكمة. ثم هو ﴿ كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلَاهُ ﴾ رهن إشارته، ومولاه البشري ذاك بصفته مالك عبيد فإنه بحكم تكوينه لا يوجهه لخير ﴿ أَيْنَمَا يُوَجِّههُّ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ ﴾.

أحاط الله سبحانه وتعالى في هذه المقاطع من سورة (النحل) بمواصفات مجتمعات "القنانة" و"العبودية البشرية" لا ليجعلها "قدراً" كما فعل اللاهوت المسيحي في دعمه للإقطاع والحق الإلهي المقدس للملوك ولكن ليجعلها سبة في جبين البشرية، ثم يؤكد على المعنى النوعي المفارق حين تتعلق العبودية به سبحانه

وتعالى، فهو لا يكتفي بتمليك عبده الحر للرزق بل ينتجه له كالعسل واللبن من بين "فرث ودم" ثم يمنحه حرية التصرف فيه: ﴿ وَمَن رَّزَقْنَـٰهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا ۖ ﴾. ثم إن الله سبحانه لا يأمر عبده إلاّ بالعدل ويوجهه للصراط المستقيم، ويزيد إلى ذلك تمليكه قوة الوعي والإدراك الثلاثي: ﴿ وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَـٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ (النحل:78)، فلا بكمة ولا استلاب وعي ولا استلاب رأي أو تعبير، ثم يجعل الله من الطير في جوّ السماء مثالاً على هذه الحرية: ﴿ أَلَمْ يَرَوْا۟ إِلَى ٱلطَّيْرِ مُسَخَّرَٰتٍ فِى جَوِّ ٱلسَّمَآءِ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا ٱللَّهُ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَـَٔايَـٰتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾ (النحل:79).

ذلك هو الإنسان في القرآن، وذاك هو "عبدالله"، فلم يكن القرآن يوماً خصيماً للعقل والعقلانية وحرية التعبير والإرادة.

والإنسان في القرآن "كائن كوني" ممتد في الزمان والمكان، ما قبل ميلاده وإلى ما بعد بعثه: ﴿ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَـٰكُمْ ۖ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾ (البقرة:28).

وكذلك: ﴿ قَالُوا۟ رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا ٱثْنَتَيْنِ فَٱعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَىٰ خُرُوجٍ مِّن سَبِيلٍ ﴾ (غافر:11).

فهذا الإنسان لا يحيط به أي منهج وضعي، فهو أكبر من الزمان الوضعي والمكان الوضعي وكذلك الفلسفة الوضعية. والكون الذي يولد فيه الكائن الإنساني هو أكبر من أن تحيط به الفلسفات الوضعية مهما أنتجت من النظريات "النسبية" أو الجدل والصيرورة أو الثورات الفيزيائية، أو الحداثة وما بعدها: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ

يُجَٰدِلُونَ فِيٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ بِغَيۡرِ سُلۡطَٰنٍ أَتَىٰهُمۡ إِن فِي صُدُورِهِمۡ إِلَّا كِبۡرٞ مَّا هُم بِبَٰلِغِيهِۚ فَٱسۡتَعِذۡ بِٱللَّهِۖ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ ﴿٥٦﴾ لَخَلۡقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ أَكۡبَرُ مِنۡ خَلۡقِ ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ ﴾ (غافر:56-57).

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

بهذا المنطق التكويني لا يبوتق الإنسان – كما تبوتقه الحضارة الغربية – ليكون مادة بايولوجية للإنتاج والاستهلاك، هنا يصبح الإنسان"قيمة وجودية" متعالية على الطبيعة البحتة وبهيميتها، حيث يدعوه الله سبحانه ليتسامى إليه عبر الدين، ولتتحقق من خلال هذا الإنسان منهجية الحق التي خلق الله بها الخلق، وليس منهجية العبث الوضعي، مادياً كان هذا العبث أو مثالياً: ﴿ وَمَا خَلَقۡنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَا لَٰعِبِينَ ﴿١٦﴾ لَوۡ أَرَدۡنَآ أَن نَّتَّخِذَ لَهۡوٗا لَّٱتَّخَذۡنَٰهُ مِن لَّدُنَّآ إِن كُنَّا فَٰعِلِينَ ﴿١٧﴾ بَلۡ نَقۡذِفُ بِٱلۡحَقِّ عَلَى ٱلۡبَٰطِلِ فَيَدۡمَغُهُۥ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٞۚ وَلَكُمُ ٱلۡوَيۡلُ مِمَّا تَصِفُونَ ﴾ (الأنبياء:16-18).

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

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

بالعالمين).

ولكن .. كيف نؤدي هذه الرسالة؟

ليست مشكلتنا أن بنا لا هوتاً أو كهنوتاً، ولكن مشكلتنا أن بنا "تخلفاً"، والفكري والثقافي من هذا التخلف أقذع من الاقتصادي والاجتماعي، وإن كانت هذه المنظومة مترابطة ببعضها، اقتصاداً واجتماعاً وفكراً، كما أوضحنا في تحليل (ماكس فيبر) للترابط بين البروتستانية وروح الرأسمالية بوجه الكاثوليكية التقليدية.

إن مجتمعاتنا ما تزال تعيش بوعيها المتجذر مرحلة ما قبل الصناعة، وليس المطلوب اللحاق بالمرحلة التكنولوجية والمتقدمة كما هو مستوى الحضارة الغربية الراهنة، أي أن نبدأ "ذاتياً" من جديد أو أن نستعير فقط ما يمكن من الغير، فالاستعارة لا تشكل "حيوية حضارية" وإنما تشكل "تبطلاً" حضارياً وذهنياً، واتكالية تجعل منا تجاه الغرب كحال العبد المملوك مع مالكه ﴿كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلَىٰهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُّ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ﴾.

قد انطلقت أوربا في نهضتها – أياً كانت النتائج السلبية – بعد أن جيشت منذ القرن السادس عشر الحرفيين والتجار الذين يموّلون الحرفيين ويسوقون منتجاتهم، فتحول الحرفيون إلى صناعيين والتجار إلى رأسماليين بعد أن سندتهم اختراعات العلماء وكشوف الرحالة، وأزاح رجال العقل والفلسفة سلطة الكهنوت واللاهوت والحق الإلهي المقدس للملوك.

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

ولا نقول: إن لدينا "المقابل" الذي "نقايض" به، أي روحانية الدين، فهم مايزالون يسحبون على ديننا ما سحبوه على اللاهوت المسيحي إلا أن "نبرهن" على أن ديننا "الإسلام" وكتابه "القرآن" ونبيه ورسوله "الخاتم" يملكون القدرة للتعامل مع الموروث

العقلاني للحضارة الغربية حتى ضمن أعلى سقف له في الوضعية المنطقية المعاصرة، كما شخصها دكتور (عزمي سلام)، دون ذلك حرث في بحر.

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

لعلي طرحت بذلك "شروط" الخطاب الإسلامي المعاصر، لأنفسنا أولاً حتى يكون للغير ثانياً؛ أي البدء بأنفسنا، غير أننا "كمسلمين" مانزال في وضع ثقافي وبالطبع أيديولوجي لا يؤهلنا لهذا الدور، ولعلّي ألجأ هنا للتقييم ذي النقاط الست التي ساقها دكتور (حسن حنفي) لهذا الخطاب[1] كوجهة نظر لا تخلو من تحفظات:

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

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

(1) حسن حنفي، المشروع الحضاري العربي .. إلى أين؟ محاضرات الموسم الثقافي الخامس عشر، 1999م، مؤسسة الثقافة والفنون، المجمع الثقافي، أبوظبي، ص 86-87.

3- تقليد القدماء إحساساً بالعجز أمام العصر الذهبي الأول في عدم ترك السلف إلى الخلف شيئاً: ﴿فَخَلَفَ مِنۢ بَعۡدِهِمۡ خَلۡفٌ أَضَاعُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَٱتَّبَعُواْ ٱلشَّهَوَٰتِۖ﴾ . نشأت الحركات السلفية والعودة إلى الاصول هرباً من الحاضر وتعويضاً عن أزماته في عظمة الماضي والاقتداء بنموذجه وسنن أبطاله مع أن الحاضر مملوء بنماذج الجهاد في جنوب لبنان وفي فلسطين وفي أفغانستان.

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

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

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

6- ردة البعض منهم إلى النقيض، فالنقيض يولد النقيض، والطرف ينقلب إلى الطرف المضاد، فيحوّل إلى قومي أو اشتراكي أو ماركسي أو ليبرالي جذري أو ينشغل بالتجارة وشؤون الدنيا بعد أن تَشبَّعَ بشؤون الدين، ويصبح الدين وسيلة للغطاء والتستُّر على مباهج الحياة واستغلال

للبسطاء".

ربما يقول بعضهم أن الدكتور حسن حنفي قد "غالى" بعض الشيء حين سحب مقولات الحركات المتطرفة على مجمل الفكر الإسلامي السائد غافلاً عن طرح "الوسطيين" أو المعتدلين من العلماء والفقهاء الأكثر اختصاصاً بهذه القضايا.

القضية هنا ليست في "العينة" التي اتخذها دكتور حنفي ناطقة باسم التيار الديني، فالاختيار بالنسبة للدكتور حنفي ليس "انتقائياً" فهي عينة تجسد مثلاً الخطاب الإسلامي الراهن، ومن يدعي الاعتدال والوسطية هو على هامش هذا التيار، وذلك لسبب رئيسي وبسيط وهو أن التيار الذي يدعي الاعتدال والوسطية لم يبلور مواقفه في إطار "العقلانية الإسلامية" بحيث إنه لا يبدي أي نوع من التواصل أو حتى ذكر الاتصال الثقافي بجذور ورموز العقلانية الإسلامية طوال المرحلة ما بين القرنين الهجريين الثالث وإلى السابع "القرن التاسع حتى القرن الثالث عشر الميلادي"، فإذا تواصل "المعتدلون" مع تلك المرحلة فإنهم يأخذون باتجاهات وفتاوى وأحكام مدرسة "النقل" وليس "الرأي".

كما أننا لا نرى تواصلاً فعلياً في توجهات هؤلاء بفكر الإصلاح الديني والنهضة طوال الفترة ما بين 1798 وإلى 1914 تقريباً[1]

فاتهاماتنا لما يطلق عيه تيار الوسطية والاعتدال لا تقل عن اتهاماتنا لتيارات الغلوّ والتطرف، فلو ركز التيار الوسطي على ابتعاث(ابن رشد) و(الكندي) و(الفارابي) و(ابن سينا) و(ابن خلدون) ومعظم الفلاسفة العقلانيين في مرحلة ما بين القرنين التاسع والثالث عشر الميلاديين، ولو تم التركيز أيضاً على ابتعاث (جمال الدين الأفغاني) و(مُحَمَّد عبده) و (رشيد رضا) وحتى (علي عبدالرزاق) في

(1) حددت معظم الدراسات التي تناولت بدايات التجديد والإصلاح الديني المعاصر فترة ما بين 1798 وإلى عام 1914م وما بعدها بقليل كعنوان لتلك الفترة: البرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة(1798–1939م)، ترجمة كريم عزقول، دار النهار للنشر، بيروت، 1977م؛ علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، 1798–1914م، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1975م.

مرحلة فكر النهضة، لما كانت "العينة الغالبة" هي تلك التي لجأ لتصنيف أفكارها الدكتور حسن حنفي.

ولنا أن نسجل هنا برؤية البروفيسور (مُحَمَّد أركون) حول تلك "الانفتاحية" في المجتمع الإسلامي، التي ارتبطت "بالعقلانية" الإسلامية[1]

مجتمع منفتح:

هل من الممكن، كخلاصة لهذا الفصل، أن نقدم بإيجاز نمط المجتمع الذي ساد طيلة الحقبة الكلاسيكية الإسلامية؟ إننا نرى فيه لأول وهلة "مجتمعاً منفتحاً".

كانت بغداد والعواصم الأخرى لمختلف إمارات الشرق، وقرطبة الأموية، والمراكز الكبرى المرابطية والموحِّدة، وتونس والأغالبة والحفصية، كانت مراكز إشعاع علمي كوني، من القرن التاسع حتى القرن الثالث عشر الميلادي، صدرت مؤلفات كبرى في مجالات العلوم والفلسفة والأدب والفنون ومختلف علوم الدين. يكفي أن نذكر هنا أن العالم الرياضي والجغرافي والفلكي أبوالريحان البيروني، والفلاسفة والأطباء والعلماء أمثال الكندي والفارابي، وابن سينا في الشرق، وابن باجه وابن طفيل وابن رشد، في الغرب، والكتّاب الصوفيين، وجلال الدين الرومي الإيراني، والموسيقيين، و"المصلح" الغزالي والفقيه فخرالدين الرازي.. ويمكن إيراد الكثير الكثير من الأسماء.

وكثيرة كانت، في الغرب وفي الشرق، في القصر كما في المدينة، "المجالس" المفتوحة على يد وزير أو أمير، وكان يلتقي في هذه المجالس المثقفون والعلماء فيتبارون في مناظرات فكرية وأحاديث وحوارات في كل فن. وإبّان الحقبة العباسية العظيمة، ظلّت هذه المجالس مفتوحة للذميين من اليهود والمسيحيين والصابئة، وكان

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

للفيلسوف المسيحي يحيى بن عدي مجلس يتردد إليه المسلمون. وأصبحت المجالس مؤسسة اجتماعية امتازت بها الحاضرات الإسلامية، فيها نشأ "أدب السلوك".. والحقيقة تُقال، إن الأخلاقيات فيها، سواء كانت قرآنية، أم موروثة عن الإغريق، كانت غير محترمة كثيراً. وفي المدوّنات الاجتماعية، عن تلك الحقبة، نجد الكثير من الاحتجاجات ضد "الإباحية ورخص الأخلاق" السائدة في الكثير من مجالس الأدب. وقد سادت فيها على الأقل روح التسامح وتقبل الآخرين على عِلّاتهم.

هذه اللقاءات بين العلماء والباحثين جعلت من المجتمع الإسلامي، في عصره الكلاسيكي مجتمعاً منفتحاً. وقد امتدت هذه اللقاءات إلى الأسواق، حيث أصبحت تُعقَد فيها حلقات عفوية يجتمع فيها المتعلمون، ورجال الدين، والطلاب مع أصحاب الحوانيت والباعة وأهل الحرف. وكان لهذه اللقاءات أثرها، أكثر من مرة، في سياسة الدولة.

مجتمع منفتح يُقبَل فيه العابرون من كل نوع وصوب. وكان حب السفر طاغياً في المجتمع الإسلامي الكلاسيكي. فالتجارة البرية والبحرية، بواسطة القوافل أو السفن، كانت مزدهرة. كما أن الحكمة القائلة: «اطلبْ العلم ولو في الصين» لم يكن حرفاً ميتاً، فالبحارة، والتجار والحجاج، والجغرافيون المكلَّفون من قبل الدول، والعلماء والفلاسفة والمتصوفون المتلهفون على معرفة معلم مشهور وبعيد كانوا يتجولون ويجتازون دروب العالم الإسلامي، بل ويغامرون أحياناً إلى ما وراء حدوده.

وبفضل الكتّاب وصلتنا تقارير عن هذه الرحلات. وهي تدل على حرصهم على الموضوعية العلمية الخالصة، وقد تدل أحياناً على ولعهم بالغريب والعجيب، وبنقل الأساطير عن البلدان المجهولة، والأقاصيص والحكايا الشعبية اغتنت من هذه الأساطير.. وإلى الحقبة الكلاسيكية تعود حكايا الجن والكائنات الأسطورية التي تعمر قصة السندباد البحري وقصص ألف ليلة وليلة. وإلى هذه الحقبة أيضاً تنتمي

دقائق الجغرافي المقدسي، وكتاب البيروني عن الهند وعُلومها وحضارتها".

خاتمة: السبيل إلى الخروج:

إن استعادة العقلانية الإسلامية لتلعب دورها مجدداً ضمن واقع المتغيرات "النوعية" المعاصرة، وليس بمنطق "التكرار" هي المدخل لإحداث "النهضة" التي يؤسس عليها استعادة "الدور الرسالي رحمة بالعالمين".

فهذه العقلانية تشكل معبراً باتجاهين متكاملين:

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

ثانياً: إعادة تحليل الحضارة الغربية وموقفنا منها، بكل سلبياتها وإيجابياتها.

ونسترفد هنا قولاً سديداً للمفكر العربي المسلم الليبي د. مصطفى التير: إن "العقلانية بمعنى توظيف القدرات لاكتساب المعرفة وتوصيلها ونشرها، ليست بالأمر الغريب عند العرب، وهي ليست غريبة كمفهوم، كما أنها ليست غريبة كوظيفة. "إن العقل ليس اكتشافاً جديداً في الثقافة العربية، ولا هو ثمرة الحضارة الحديثة الصاعدة، بل هو أكثر المفاهيم رواجاً في هذه الثقافة". ولكن الكيفية التي تستخدم بها القدرات العقلية تخضع لتأثير خصائص الثقافة في زمن ومكان معينين، وخصوصاً تلك الثوابت الثقافية التي تحدد خطوط سير الفكر وتحدّ من حرية انطلاقه، وهي ثوابت تستمد قوتها، وكذلك شرعيتها، من الدين ومن التراث ومن التاريخ، لذلك توجد عقلانيات مختلفة، ولبعضها قيود أشد صرامة من بعضها الآخر.

ونوع العقلانية هو الذي يحدد المسارات العامة التي يمكن أن يتحرك ضمنها نمط التفكير، أي الأسلوب الذي يترجم من خلال نوع العقلانية السائد عند التعامل مع الواقع وحل المشكلات التي يواجهها. فبواسطة الأنشطة المتعلقة بنمط

التفكير تبنى المعارف وتُرتّب الحقائق، وتكون جميع هذه نسبية ومستقلة عن الفرد وتخضع لمحكّات عملية في حالة سيادة العقلانية التجريبية، ولكن عقلانيات أخرى لا تكون مستقلة عن الفرد، كما أن مصداقيتها تكون في التطابق مع نسق معرفي محدد مسبقاً إلى دين أو إلى أيديولوجيا.

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

إن تجربة التحديث الأوربية بشقيها الغربي والشرقي، تسيطر اليوم على العالم من أقصاه إلى أقصاه، وهي تجربة ترتبط بتطور المعرفة العلمية وتقدمها وتوظيفاتها الصناعية. لكن هذا لا يعني بالضرورة أنها التجربة الناجحة الوحيدة، ولا أنها تجربة خالية من العيوب ومن الآثار السلبية. وتقدم الوقائع العلمية أدلة ملموسة تشير بأصابع الاتهام إلى هذه التجربة وتحمّلها مسؤولية معاناة ملايين البشر ومسؤولية دفع العالم نحو أوضاع قد تؤدي إلى نهايته[1]

إن ذلك يتطلب إصلاحاً كبيراً في المناهج التربوية والتعليمية والإعلام مع تفعيل دور مراكز البحوث المنهجية والفكرية جنباً إلى جنب مع الجامعات، حتى نؤدي رسالتنا لأنفسنا وللعالمين.

وبما أن منظومة دول مجلس التعاون الخليجي تمضي باتجاه التحديث الحامل للعقلانية جنباً إلى جنب مع ترسيخ "الأصالة"، وتقوم علاقاتها الاجتماعية

(1) مصطفى عمر التير، الدين والعقلانية ونمط تحديث التفكير العربي، ملاحظات مبدئية، ضمن (ندوة: الدين في المجتمع العربي)، مركز دراسات الوحدة العربية (و) الجمعية العربية لعلم الاجتماع، مطبوعة، بيروت، حزيران يونيو1990م، ص 604 - 605.

والسياسية على منطق القبيلة الممتدة" وليس النظام السلوكي "المغلق"، فإن للمثقف المسلم الملتزم دوراً أساسياً يجمعه إلى رجل الدولة وكذلك العلماء والفقهاء لوضع أسس جديدة ومعاصرة لهذا الدور الرسالي انطلاقاً من "مسؤولية الذكر": ﴿ وَإِنَّهُۥ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ ۖ وَسَوْفَ تُسْـَٔلُونَ ﴾ (الزخرف:44).

وهي مسؤولية إن لم تنجز بعد أن وفرّ الله سبحانه لنا كل مقوماتها يمكن أن تؤخذ منا إلى غيرنا: ﴿ إِلَّا تَنفِرُوا۟ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَيَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَلَا تَضُرُّوهُ شَيْـًٔا ۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾ (التوبة:39)، وكذلك: ﴿ هَٰٓأَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ تُدْعَوْنَ لِتُنفِقُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَمِنكُم مَّن يَبْخَلُ ۖ وَمَن يَبْخَلْ فَإِنَّمَا يَبْخَلُ عَن نَّفْسِهِۦ ۚ وَٱللَّهُ ٱلْغَنِىُّ وَأَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ ۚ وَإِن تَتَوَلَّوْا۟ يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوٓا۟ أَمْثَٰلَكُم ﴾ (محمد:38)، وكذلك: ﴿ أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ ٱلْحَآجِّ وَعِمَارَةَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ كَمَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَجَٰهَدَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ لَا يَسْتَوُۥنَ عِندَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٩﴾ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَهَاجَرُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ أَعْظَمُ دَرَجَةً عِندَ ٱللَّهِ ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَآئِزُونَ ﴾ (التوبة:19-20).

وبالله التوفيق.