آفاق الثقافة والتراث

مجلة فصلية ثقافية تراثية

تصدر عن دائرة البحث العلمي والدراسات بمركز جمعة الماجد للثقافة والتراث

السنة السادسة : العدد الرابع والعشرون ـ رمضان ١٤١٩ هـ ـ يناير (كانون الثاني) ١٩٩٩م

■ تهذيب قراءة أبي عمرو ابن العلاء المازني البصري

تأليف: أبي عمرو الداني المتوفى سنة ٤٤٤ هـ ـ بأوله قيد قراءة سنة ٥٢٤ هـ

* TAHTHEEB QIRA'T ABI AMR BIN AL ALA AL MAZINI AL BASRI
AUTHOR : ABI AMR AL DANI, DIED IN 444 A.H.

التيارات الثقافية المعاصرة في عالمنا الإسلامي

الأستاذ الدكتور/ عبد الرزاق قسوم
الجزائـــر

لعل من متطلبات البحث عن خصوصيات الثقافة في واقعنا الإسلامي البدء بمحاولة الكشف عن بيئة (تبيئة) هذه الثقافة كمفهوم، حيث يفضي هذا الكشف إلى ما هو أشبه بالمسلمات، ومن أهمها التسليم بحقيقة مهمة، هي أن الثقافة كمفهوم، إذا أطلقت في بيئتنا العربية الإسلامية، تتخذ شمولية تقوم على دعامتين أساسيتين؛ دعامة الدين كرابطة علوية، سامية، تربط الإنسان المسلم بالسماء، ودعامة الحياة الدنيا، التي تتجسد معالمها في ضوء المبادىء الدينية السمحة، ومن هنا لا مجال لفصل الثقافة في عالمنا الإسلامي عن جانبها الديني، الذي يضفي عليها أبعادًا من القيم التي تجعل الثقافة عندنا تتجاوز مفهومها اللغوي إلى المفهوم الحضاري، لتستحيل - حسب تعريفها - إلى ثقافةٍ عربية إسلامية.

إن هذا الدمج بين الدين والدنيا في الثقافة الخاصة بعالمنا الإسلامي، بغض النظر عن اختلافات الجنس، واللغة، واللون، والجغرافيا – التي تميّز هذا العالم الإسلامي – ولّد الوحدة العقلية أو الفكرية لدى إنسان هذا العالم، وسمح بظهور ما يُسمى بإشكالية الثقافة في الفكر الإسلامي.

وتبدأ إشكالية الثقافة في الفكر الإسلامي بمحاولة الإجابة عن جملة من الأسئلة، لعل أهمها من وجهة نظرنا ما يلي:

هل الثقافة الإسلامية، تراثٌ محلي محدود بحدود البيئة الإقليمية، والقبلية، والتقليدية، مضافًا إليها المعتقد، أم أنها عقدية في أساسها، تنشد المسؤولية، والأممية دون إغفال بعض الخصوصيات المحلية الصالحة؟

وهل تمثل الثقافة الإسلامية إطارًا مرجعيًّا موحدًا يمكن تطبيقه في كل جزء من أجزاء العالم الإسلامي، دون الاهتمام بمحلية ذلك الجزء، أو إقليميته، وإن أدى ذلك إلى الصدام بينهما؟

وإذا كانت الثقافة الإسلامية تتميز بالشمولية الإنسانية، فهل يمكن لهذه الثقافة أن تنشد لنفسها اكتفاءً ذاتيًّا، يجعلها تعيش في استقلالية فكرية بعيدًا عن أي تماس مع باقي التيارات العالمية، التي باتت تصبّ كلها في هذا النظام العالمي الأحادي الجديد، المسمى (بالعولمة)؟

إن هذه الأسئلة وما شابهها التي تصنع اليوم ما نسميه بالإشكالية الثقافية، والتي تمثل عاملاً أساسيًّا في بروز ما هو معروفٌ على صعيد منهج البحث في الفكر الإسلامي بالتيارات الثقافية في العالم الإسلامي...

لقد بات من المسلَّم به أن هذه التيارات الثقافية التي سوف يعمل هذا البحث على تصنيفها وتفصيل مدارسها، واتجاهاتها، تتشكل من عملية الاحتكاك بين الخصوصية والمحلية، التي هي المقوّم الأساسي للثقافة الإسلامية، وبين الشلال الثقافي العالمي الوافد، الذي يفرض وجوده على الآخرين بشتى أنواع الأساليب، وذلك ما سنبينه من خلال المحاور القادمة.

١ - التيارات الثقافية في العالم الإسلامي:

النشأة، الأسباب، الخصوصية، الأهداف.

أ - أزمة الانتماء أو صراع الهوية

يمكن الانطلاق لتحديد نشأة التعددية الثقافية في العالم الإسلامي، كتياراتٍ أيديولوجية، من قاعدة مفاهيم صلبة، جامعة لكل خصوصيات هذه التيارات ومميزاتها، وهذه القاعدة هي قضية الانتماء أو صراع الهوية.

فما يوصف بجذور الانتماء، أو تحديد ملامح الهوية، تيارٌ ثقافي أيديولوجي وليد جملة من التحديات الخارجية، تتجسد في محاولات الغزو الثقافي، والاستئصال الأيديولوجي، والاستبدال اللغوي، وهي محاولات يجمعها ما يسمى بالنظام الثقافي الأحادي الجديد، أو (العولمة).

ففي مواجهة هذه التحديات نشأت الحاجة في العالم الإسلامي إلى البحث عن جامع مشترك أعظم للأمة الإسلامية، يكون بمنزلة القوة الموحدة المحصنة لذاتية أبنائها.

ولن يتأتى إيجاد هذا الجامع المحض للأمة إلا بإقامة قاعدة مفاهيم ثقافية ذات خصوصيةٍ معينة، قوامها الصلابة المتجذرة في أعماق الحضارة العربية الإسلامية، التي لا تقتلعها العواصف، ولا تحني رؤوسها الرياح، وكل ذلك الانفتاح الانتقائي، الإداري، الطوعي، على ما في الثقافة الإنسانية من قيمٍ، ومكاسب، ومنجزات، لا تتنافى مع الأصول والمبادىء.

إن هذه الخصوصية التي تطبع الثقافة العربية الإسلامية هي التي أدت إلى بزوغ فجر مدارس فكرية، غرضها المشترك - مهما تباينت منطلقاتها - تحديد مجموعة من الأهداف، لعلّ في مقدمتها:

أولاً : التعبير العميق نحو الأفضل، الذي يشمل كل جوانب حياة المجتمع الإسلامي، ثقافيًّا، وسياسيًّا، واقتصاديًّا، واجتماعيًّا، إما بالاستناد إلى أوامر الله، وإما بتطبيق مذاهب وقوانين وضعية.

ثانياً : إبراز الحضور الفعّال للنخب الثقافية في عملية التغيير المنشودة بإسلاس القيادة المصيرية للأمة لذوي الكفاءات المتميزين بالإيمان، والنزاهة، والإخلاص، وذلك إحياءً للدور الإسلامي التاريخي، الذي هو في أساسه تاريخ علماء، وليس تاريخ سلاطين، وبعبارةٍ أدق منح الأولية للثقافة على السياسة، عكس ما هو سائد في مجتمعنا اليوم.

ثالثاً : محاولة ملء الهوة السحيقة، الفاصلة بين حدّ الخصوصية المحلية، التي أشرنا إليها قبل قليل، والتي تستوحي قوتها وروحها من طموح

الجماهير وعمقها الإيماني في توقها إلى صنع الغد الأفضل، وبين جاذبية (العولمة)، في بسطها وبثها – بجميع الوسائل – للنظام العالمي الجديد.

ب - تيار النزعة التأصيلية

في ظلّ المخاض الذي عاشته الثقافة الإسلامية في مدّها وجزرها تجذّر في واقعنا الفكري تيارٌ قويّ كان ولا يزال يفرض وجوده على العقل العربي الإسلامي، إنه التيار التأصيلي الذي يربط كل إبداع وكل اكتشاف في مجتمعنا بالعودة به إلى الأصل الإسلامي.

وهذا التيار الاجتهادي، على ما قد يصاحبه من أخطاء، يمكن وصفه بالتيار الأصلي في مجتمعنا. فهو تيارٌ يقوم في مرجعيته على كل ما هو أصلي في ثقافتنا من معتقد وقيم وتقاليد، حتى إنه ليمكن وصف دعاته – مع بعض التجاوز – بأنهم الذين يصفهم المفكر الإيطالي غرامشي مدعمًا في ذلك بوصف الدكتور محمد عابد الجابري بـ «المثقفين العضويين الجدد»(١).

ومهما يكن من خلافٍ بين الفيلسوفين الإيطالي والمغربي في تحديد وضعية «المثقفين» من دعاة الذات الجماعية التأصيلية، فهم يتوزعون على الفئات الثقافية المعروفة في تاريخنا الإسلامي من العلماء؛ المفسرين، والمحدثين، والفقهاء، والأدباء، واللغويين، وغيرهم.

ويدعم أصحاب هذا التيار التأصيلي في الفكر الإسلامي رأيهم بأن هذا الاتجاه هو الذي مكّن الأمة الإسلامية من إسهامها العلمي في صنع الحضارة الإسلامية، وأن هذا الإسهام انحصر وانكمش عندما تخلّت الثقافة الإسلامية عن أصالتها، ونزعت نحو الثقافة الأجنبية، تستمد منها العون والمدد، فتعددت، وتبددت.

ربما كان هذا ما تجلّى في الثقافة الإسلامية بزعامة المدرسة الرشدية، ومن يوصفون بالمثقفين الجدد «الذين هيمنوا على الحياة الثقافية في أوربا خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر»(٢).

إن النزعة التأصيلية في واقعنا الثقافي الإسلامي تقدّم نفسها للناس على أنها رمز الهوية الحضارية للإنسان والمجتمع، وهي بالتالي الحصن الحصين لهما من الذوبان والاندماج.. ولقد قسا بعضهم عليها، فرماها بشتى أنواع النعوت، فقال عنها بعض خصومها: إنها «الحركة التمامية في العالم الإسلامي»(٣)، كما وصفها بعض الساسة كالملك الحسن الثاني بأنها «الوقود الخصب»(٤).

إن هذا التعامل مع النزعة التأصيلية هو الذي أدى إلى مناصبة العداء لهذه المدرسة، فدفعها إلى تصعيد لهجتها، والغلو أو التطرف أحيانًا في دعوتها؛ لتكون ردّ فعلٍ عنيف ضد التيار الفكري الثقافي المناوئ والمتمثل فيما يسمى بالنزعة الاستغرابية.

جـ - تيار النزعة الاستغرابية

إنها مدرسة كافرة في نهجها وأهدافها بكل القيم والمبادئ، خارج نطاق القيم والأهداف الغربية. ودعاة هذه المدرسة لا ينطلقون – حسب قناعاتهم – من أيّ عقدةٍ حضارية، بل هم يؤكدون على أن دافعهم هو التغيير والنهوض بالمجتمع العربي الإسلامي من هوة التخلف والسقوط، وبالتالي فهم يعتقدون بأن الخلاص من كل هذا يكمن في تبني المنهج الغربي وحده شكلاً ومضمونًا، بدءًا من وضع قبعته وارتداء بزته، والتزين بربطة عنقه إلى نزع جلباب التدين بجميع مظاهره عن الإنسان والأنساق، كي يتم التقدم واللحاق بركب المتقدمين.

فالنزعة الاستغرابية إذًا منهجٌ ثقافي فكري، هدفه إعادة صياغة العقل المسلم بإخضاعه لعملية التفريغ ثم الملء، كما يقول الفلاسفة؛ أي إفراغ هذا العقل من كل ما ركّب فيه منذ النشأة من عوامل التدين

والاتصال بالله، بوصفها - حسب زعم دعاتها - كوابح ومثبطات، إن هي تركت تحول دون كل انطلاقة، ليملأ العقل بعد ذلك بالقوالب الفكرية الغربية، التي تدع الدين جانبًا حتى يغدو هذا العقل في انطلاقته، فلا حسيب أو رقيب عليه إلا المصلحة المادية، ويصبح بالإمكان، في سبيل تحقيق ذلك، استخدام كل الوسائل «فالغاية تبرر الوسيلة» كما يقولون.

لقد نشأت عن فعل النزعة الاستغرابية، ورد فعلها، ممثلاً في الاتجاه التأصيلي، نشأت عن ذلك كله هذه المواجهة العنيفة التي تتجسد في أزمة الوجود الحضاري، أو ما أصبح يعرف بصدام الحضارات أو نهاية التاريخ.

إن الصدام الحضاري الدائر على واقع الساحة الثقافية والسياسية في مجتمعنا الإسلامي قد تطوّر ليتجسّد سياسيًّا في مدرستين تتنافسان على إثبات الوجود الحضاري للأمة الإسلامية؛ أولاهما المدرسة التي تصف نفسها «بالأصولية» كرمز للتشبث بالأصول العربية الإسلامية بدءًا بالكتاب والسنة، وانتهاءًا بعلم أصول الفقه، بينما يخلع عليها خصومها، التسمية نفسها ولكن من منطلق تشويهي، لتكون مرادفةً للغلو، والتطرف، والتشدّد، والعنف والإرهاب، منعوته في ذلك كله، بالظلامية التي تحيل إلى «الأصولية القروسطية» في ظلاميتها، وقمعيتها، وانغلاقها، وفي معاداتها لكل ما هو تنويرٌ أو علمٌ أو تقدّم.

أما ثاني المدرستين فهي مدرسة «الحداثيين»، الذين يرفعون شعار الحداثة في مقابل الأصولية - وحجتهم أن الأصولية التي هي «تخلف» بأوسع مدلولات التخلف، لا علاج لأدوائها إلا بالحداثة.. والحداثة تعني في قاموس الحداثيين استعارة الأدوات المعرفية وما ينجم عنها من المجتمع الحديث الذي لا يمكن أن يكون إلا الغرب.

فالغرب إذن هو الصخرة التي يتحطم عليها الوجود العربي الإسلامي، في ثقافته، وأيديولوجيته ومعتقده، ليتجسد هذا التمزق على صعيد الواقع السياسي..

فحتى في واقعنا السياسي الإسلامي نلمس هذا التمزق بين أنصار «مدرسة التسييس الثقافي» وأنصار «مدرسة التثقيف السياسي».

وإذا أخضعنا منهجي المدرستين للتحليل نلاحظ أن أصحاب التثقيف السياسي يستوحون مرجعيتهم من المنهج التأصيلي، أو الأصولي، في حين يحيلنا أصحاب التسييس الثقافي إلى مرجعية الحداثية، التي تخضع الثقافة وما ينجم عنها للسياسة والتسييس.

٢ - الصياغة العقلية للتيارات الثقافية المعاصرة

أفضت عملية الاحتكاك والتماس بين التيارات الثقافية المختلفة السائدة في الواقع الإسلامي إلى الرسوّ على مرفأ البحث عن منهجية لهذه التيارات الثقافية، تمثل في محاولة إعادة الصياغة للتيارات الثقافية بصبغها بصبغة عقلية تتماشى والمنهجية الحديثة للبحث.

لذلك نشأت في مجتمعنا اتجاهات فكرية، تتخذ العقل منطلقًا لها، ولكنها تتخذ لهذا العقل متكأً هو الإنسان، والزمان. وهكذا خرج الباحثون عندنا بمدارس لمفاهيم تغازل معتقدات الناس وتداعب ضمائرهم وقناعاتهم.. من هذه المدارس؛ السلفية الفكرية كتيارٍ ديني، والشخصانية، والغدوية، والمستقبلية كتياراتٍ فلسفية إسلامية إلخ.

فما حقيقة هذه المدارس، وقد صنعت لنفسها تياراتٍ متعددة؟

لنحاول الاقتراب منها بالتحليل والتقويم؛ كي نرسم لها صورةً أقرب إلى الواقع الموضوعي.

أ - السلفية الفكرية

يصطدم الباحث حين يبحث عن تعريف علمي دقيق وعميق للسلفية بمجموعة من العقبات المنهجية، لعلّ في مقدمتها، عدم وجود تعريف للسلفيين أنفسهم يطلقونه على اتجاههم، ثم تعدّد السلفية نفسها، بحيث يمكن القول بوجود مدارس سلفية، تختلف باختلاف الأمكنة، والمذاهب، والعلماء، حتى إنه يصعب إيجاد قاعدة صلبة يقف عليها الجميع دون حرجٍ أو خلل.

فهناك السلفية التقليدية، والسلفية العلمية، والسلفية السنية، والسلفية الشيعية، والسلفية الإصلاحية، والسلفية التجديدية، وكل اتجاهٍ من هذه السلفيات يدَّعي لنفسه التشبث بأصول السلف الصالح.

إن السلفية بالمنظور التاريخي الإسلامي استلهام المعاني والقيم من «المربعية والنموذجية» في ظل الإسلام الأول، وبذلك يكون نموذج «السلف الصالح» هو عصرُ المسلمين الأولين، الذين آمنوا بالإسلام وآووا نبيَ الإسلام ونصروه، وبخاصة الصحابة والخلفاء الراشدون منهم.

لكن هذا التعريف للسلفية يتهاوى إذا نظر إليه بمنظور العقل الإسلامي نفسه، فليس من المقبول عقليًّا أن تسجن الأمة الإسلامية نفسها، وترهن مستقبلها في أنموذج الماضي السلوكي المعيّن حتى ولو كان النموذج السلوكي لسلفنا الصالح، ذلك أن سلفنا الصالح كانوا قدوة عصرهم في العفة، والإيثار، والتسامح، والعدل، يوم كان العالم غارقًا في جاهليةٍ سياسية، واجتماعية وعقائدية، فكان السلوك السلفي آنذاك تجسيدًا للإسلام الذي هو في أساسه ثورة على الجهل، والتخلف، والظلم بجميع أشكاله.

فهل لو اقتصرنا على ما كان يسلكه الخلفاء الراشدون في عصرهم ذاك كنموذج نكون قد أجبنا على تساؤلات عصرنا اليوم؟

وهل من العقوق القول بتبني منهج السلف في محاولات فهم العصر بجميع معطياته، واكتشافاته، وتساؤلاته، لينسحب ذلك على تعاملنا مع قضايا عصرنا اليوم؟!

إننا نتفق هنا مع ما يذهب إليه الدكتور محمد عابد الجابري حين يأخذ من السلفية منهجية العلاقة بين المرجعية الإسلامية وقضايا العصر، ليتجاوز ذلك إلى تعاملنا نحن بالمنهج نفسه، وتطبيقه على علوم عصرنا.

فالمسألة المطروحة اليوم هي معرفة «ما إذا كان المسلمون اليوم صالحين لزمانهم؛ أي قادرين على أن يعيشوا عصرهم، وعلى أن يدشنوا سيرةً جديدة تكمّل سيرة «السلف» القديمة، وتجعل منها واقعًا حيًّا صالحًا لأن تستلهمه الأجيال المقبلة في بناء سيرتها الخاصة»(٥).

وبعبارةٍ أوضح إن المعركة الحضارية تدور اليوم بين محاولة التوفيق بين «عصر الخلف» بتعقيد قضاياه الحضارية وبين «عصر السلف» بمحدودية مسائله وبساطة أسئلته.

ب - الشخصانية

إذا كان تيار السلفية، كما أسلفنا، تيارٌ مرادف للماضي والرجعية ومعاداة الحداثة، وقد تخصص في الدعوة إليه، بصفةٍ أخصّ بعض أهل المشرق، الذين جعلوا منه نظامًا فكريًّا مرجعيًّا، يعتمد في بعض الأنظمة السياسية بشقيها السني والشيعي، فإن هناك تيارات ذات نظرةٍ إلى الحاضر أو المستقبل، هي التي نجدها في تيار كل من الشخصانية، والمستقبلية. وتكاد هذه النزعات الفلسفية الإسلامية تكون من إبداع ذوي الثقافة الفرنسية عمومًا، كالمغرب، ولبنان، وإلى حدٍّ ما تونس.

فالشخصانية الإسلامية التي هي تطورٌ للشخصانية الواقعية، التي بشر بها الفيلسوف المغربي الدكتور محمد عزيز الحبابي طيّب الله ثراه، وشاركه في الدعوة إليها كلٌّ من اللبناني روني حبشي، والتونسي محمود المسعدي، والإيراني علي شريعاتي، من خلال دعوة كل منهم إلى تشخيص واقع الإنسان المسلم الكادح من أجل إثبات شخصانيته أو ذاتيته أو وجوده(٦).

إن الشخصانية الإسلامية – كما بلور فلسفتها محمد عزيز الحبابي – فلسفةٌ إنسانية ذات مكوناتٍ محددة للشخص يمكن إجمال مقوماتها فيما يلي:

١ – الانتقال من الكائن الخام إلى الشخص بفضل عملية «التشخيص» كما هي الحال في الشخصانية الواقعية.

٢ – إن الكائن هو الموجود الذي يمثله كل كائنٍ عند الولادة، حيث يكون شخصًا بالقوة قبل أن تحدد ذاته في جوانب من الإمكانات الكائنة فيه.

٣ – «إن عملية (التشخصن) هذه لا تسير سيرها إلا في مجتمعٍ وبيئة ونظام يساعد على ذلك، ويتيح للفرد أن يتجاوز ذاته وفرديته نحو الشخص، وأن يكون له الحق في تقرير مصيره، وأن يكون له الحق في التمتع بأبسط الأشياء التي تضمن له كرامته كإنسان... فالكائن [البشري] لا يصبح الكائن الكل أو الشخص في نظامٍ تكون كل السلطات في يد من لا سلطة لهم عليه»(٧).

فالشخصانية الإسلامية اتحاد العلاقة الحتمية بين الإسلام، الذي يضفي على الكائن لونًا خاصًا من الشخصية، التي بفضلها يغدو الانتماء الحضاري ذا أبعادٍ دقيقة وعميقة، وبين الكائن المجتمعي. يلح فيلسوف الشخصانية الإسلامية في ضوء هذه المحددات على عناصر مهمة يوظفها كمكوناتٍ حقيقية للشخصانية الإسلامية، وأهمها:

١ – شمولية الخطاب الإسلامي في مخاطبته للذوات الإنسانية على اختلاف ألوانها وألسنتها ﴿**وما أرسلناك إلا كافةً للناس**﴾(٨).

٢ – عملية الإثبات والنفي التي تضطلع بها فكرة الشهادة في الإسلام. فهي نفيٌ لواقعٍ جاهلي مقيت يقوم على العصبية، والصنمية، وسذاجة المعتقد.

٣ – المجتمع المفتوح الذي تلح عليه الشخصانية الإسلامية التي تقوم على التسامح، وعلى الدعوة إلى الله بالحكمة والموعظة الحسنة ﴿**وقولوا للناس حسنًا**﴾(٩)، ﴿**وقل لعبادي يقولوا التي هي أحسن**﴾(١٠).

جـ - الغدية أو الغدوية Le monde de demain

تقوم الغدية، وهي المذهب المستقبلي الذي بشر به محمد عزيز الحبابي أيضًا، والتي كانت تطويرًا للشخصانية الواقعية، التي طبعت مرحلة إثبات الذات، والشخصانية الإسلامية التي تميزت بمرحلة العودة إلى الذات الأصيلة والأصولية، تقوم هذه الغدية أو الغدوية على مبدأ التخطيط لعالم الغد، كدعوة إلى التوعية بالواقع المعاش، المتسم بالانحطاط، والخضوع، والتبعية، إزاء عالم يصف نفسه بالعالم المتقدم صناعيًّا، وتكنولوجيًّا.

وكمحاولة لتجاوز هذا الواقع، تسهم الغدية، فلسفة الحبابي، في صنع غدٍ أفضل بتحديد الاهتمام، وإعادة صياغة منهج للتحليل، ثم رسم آفاق مستقبلية باقتراح حلولٍ لتغيير الواقع مستقبلاً.

من هنا كانت المعادلة التي أقام عليها الفيلسوف المغربي محمد عزيز الحبابي، مذهب الغدية أو المستقبلية، منهجًا يقوم على عنصرين مهمين هما:

١ – العالم الثالث الذي يسميه الحبابي بالثالثي وأهله بالثالثيين.

٢ – الغرب كقوة متقدمة صناعيًّا، وتكنولوجيًّا واقتصاديًّا وسياسيًّا؛ أي فكريًّا.

وتتميز القوتان المتواجهتان الأولى بالكم والثانية بالكيف.

كيف تتجاوز «الغدوية» هذه المعادلة الصعبة التي يصعب التوفيق بين طرفيها؟

كيف يتم اللقاء بين كمّ من الناس مشيئيّ خاضع لتجارب آلات المصانع، يعيش الإحباط، والقلق، والهزيمة النفسية بفقدان الثقة في الذات، وبالمقابل عالمٌ متقدم صنع تقدمه على أنقاض العالم الثالث بمواده الخام، وفي غفلةٍ من وعيه؟؟

يقول فيلسوف الغدية: إن التجاوز والتخطي يتم بالحوار بين الثالثية، والغرب على أساس النديّة، ونبذ كل أنواع التسلط والهيمنة، انطلاقًا من مبدأ عام وشموليّ، وهو أن عملية التنمية والتقدم تمثل قضية عادلة، هي ملكٌ للجميع، ولا مجال فيها لوجود قيادة وتبعية لصنع حضارة الغد وبناء المستقبل المشترك.

فلسفة الغدية أو المستقبلية إذًا نظرية تتخذ من الإنسان دعامتها؛ لأن الإنسان أمل الغد، وهو باني المستقبل.

والسؤال هو أي إنسانٍ تعنيه الغدية؟

إنه الإنسان (المؤنسن)، اللامشيء، المتمرد على لغة الأرقام التي تحاول أن تجعل منه موضوعاتٍ ومواد صالحة لأن تسبكها الآلة التكنولوجية، فتحيلها إلى منتوجٍ تكنولوجي، يمكن أن نجد فيه كل شيءٍ إلا إنسانية الإنسان(١١).

٣ - المد الحضاري في الثقافة الإسلامية

أ - إنسانية الثقافة الإسلامية بعقلنتها

في محاولة رسم أبعاد المدّ الحضاري المستقبلي للثقافة الإسلامية ينبري مفكرون للقيام بهذه المحاولة مقتنعين بأن تحقيق المستقبل الزاهر لهذه الثقافة لن يكون خارج «الأنسنة» و«العقلنة» للفكر الإسلامي.

ولعل في مقدمة رواد هذا الاتجاه نجد المفكرين من أمثال الدكتور عاطف العراقي والدكتور محمد أركون، وغيرهما.

فلو أخذنا على سبيل المثال الفيلسوف العقلاني عاطف العراقي، لوجدنا مشروع نهضة مستقبلية يرسمها من خلال كتابه «الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل» (رؤية عقلية نقدية)(١٢). يتصدى المؤلف بالجرأة نفسها التي عودنا عليها، بحمل معول الهدم العقلي؛ ليحدد لنا منهجية الفلسفة العربية للانطلاق نحو المستقبل، فيصرخ في الجميع قائلاً: «غير مجدٍ في ملتي واعتقادي قيامنا – نحن العرب – بالتغني بأمجاد الماضي والبكاء على الأطلال، بحيث نقول باستمرار في المجال الفكري، أمجاد ياعرب أمجاد»(١٣).

فإذا سألنا المفكر العربي وما الحل، وكيف نؤمّن لثقافتنا الإسلامية مستقبلاً أفضل؟

يأتي الجواب منه، وبالجرأة نفسها، «ليس من المناسب أن نقف عند التراث لأنه تراث، بل لا بدّ من أن نجاوز مرحلة التراث حيث نتفتح بكل قوتنا على التيارات العلمية والفكرية والأدبية والفلسفية، التي تزدهر الآن في البلدان الأوروبية بصفةٍ خاصة(١٤)، ربما كانت نقطة الخلاف الجوهرية بين هذا المشروع الذي يرسمه بجرأة الفيلسوف المصري الدكتور عاطف العراقي، وغيره ممن لا يشاطرونه الرأي، وهم كثيرٌ في فكرنا الإسلامي، الاتفاق على إعطاء تحديد لمفهوم «التراث» وهي الشعرة التي قصمت ظهر البعير كما يقولون.

التيار الإنساني المستقبلي المنشود للثقافة

الإسلامية لا يمكن تصوره في نظر الدكتور عاطف العراقي خارج العقل والنقد «إن العقل هو الذي يميز بين الإنسان والحيوان، وما أحوج المواطن العربي إلى التمسك بالعقل، وبالتفكير العقلي. ويقيني أن العرب لو كانوا قد التزموا بالطريق العقلي منذ مئات السنين لكان الحال قد أصبح غير الحال.. إذ إن العقل أعدل الأشياء قسمةً بين البشر(١٥).

فإذا انتقلنا إلى محمد أركون، فإننا نجده يخطو الخطى نفسها في محاولة إنسانية الثقافة الإسلامية في إطار العقل، فهو يعمد إلى التفرقة بين ما هو عقلٌ عربي [قومي]، كما يقدمه الدكتور عاطف العراقي، وبين ما هو عقلٌ إسلامي، كما يقدمه دعاة الحركة الإسلامية من النزعة السلفية إلى تيار الصحوة أو النهضة، أو التمامية كما يصفها محمد أركون.

يقول محمد أركون: «بماذا يختلف مفهوم العقل الإسلامي عن مفهوم العقل العربي؟»

ويجيب عن تساؤله قائلاً: «إن الأول يتقيد بالوحي أو المعطى المنزل، ويقرّ أن المعطى هو الأولى؛ لأنه إلهي، وأن دور العقل ينحصر في خدمة الوحي؛ أي فهم ما ورد فيه من أحكامٍ وتعاليق وإرشاد وتفهيمها، ثم الاستنتاج والاستنباط منه»(١٦).

إن محمد أركون يقوم بعملية التحليل هذه ليصل إلى حكمٍ إنساني في مسألة الفكر الإسلامي، وينفي بذلك نوعًا من الخصوصية على العقل الإسلامي؛ إذ يقول: «لا ينفرد العقل الإسلامي بهذا الوضع المعرفي والأنطولوجي؛ إذ يشاركه فيه العقل المسيحي والعقل اليهودي... فالعقل قوةٌ إدراكية واحدة يتمتع بها كل إنسانٍ أيًّا كان جنسه أو مجتمعه»(١٧).

تلك إذن هي النزعة الإنسانية التي ينشدها محمد أركون للفكر الإسلامي، نازعًا عنه كل خصوصيةٍ، وكل إبداعٍ خاص.

ب - قومية الثقافة

إذا كان للنزعة الإنسانية العقلانية أنصارها ومؤيدوها، الذين يدافعون عنها بكلّ قوةٍ وعزم، ويرون أنه لا خلاص للفكر الإسلامي إلاّ بتبني منهجها، فإن لقومية الثقافة دعاة، يستعينون بكل ما أمكن من وسائل في دفاعهم عن قومية الثقافة.

فهم يعتقدون بأن وضع الثقافة في إطارها القومي العربي صمام الأمان بالنسبة إليها في حمايتها من تيارات الإدماج، والإذابة، والتشويه والتقبيح.

ذلك ما يوصف به الدكتور عابد الجابري المفكر المغربي حين يفضل – على العكس من محمد أركون – استخدام مصطلح العقل العربي على العقل الإسلامي.

وهو أيضًا ما حدا بمحمد أركون إلى أن يدافع عن اختياره في استخدام العقل الإسلامي فيقول: «ولذلك فضلت استعمال مفهوم العقل الإسلامي على العقل العربي. ويصعب علي قبول ما أورده عابد الجابري لتسويغ اختياره لمفهوم العقل العربي. ومن المعروف أنه لم يتحرر في شروحه وتأويلاته من تلبسات الذهنية والقومية والعنصرية، وقد أوضحت ذلك عندما أجبرني مدير سلسلة Que Sais-je? أن أستعمل عنوان الفكر العربي»(١٨).

دعاة القومية الثقافية إذًا لهم منطقهم، ولهم أطروحتهم، التي يخالفهم فيها ذوو النزعة الإسلامية الاستغرابية كمحمد أركون، وذوو النزعة الإسلامية العقلانية كعاطف العراقي.

في خندق قومية الثقافة الذي يقف فيه محمد عابد الجابري نجد أنور عبد المالك هو الآخر يعضده في الطرح، وإن اختلفا في المنطلق والمصب.

يقول أنور عبد الملك دفاعًا عن الطرح القومي للثقافة «إن النضال أساسًا، وتاريخيًّا نضالُ تحرّرٍ

وطني، هو أداة استعادة هذه الهوية التي نقول إنها مركز كل شيءٍ في هذا الميدان»، ويضيف أنور عبد الملك في تدليله على صحة الطرح «ولهذا بدا لنا ضروريًّا أن نسجل الاختلاف، على مستوى صياغة المفاهيم، بتحديدنا للتطور الحالي في العالم العربي – كما هو الأمر في آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية – على أساس أنه تصوّر قومي «لا وطني» تتحدد تبعًا له المرحلة التاريخية الراهنة»(١٩).

إن التيار القومي في الثقافة الإسلامية تيارٌ قوي جمع على صعيده التوجهات العربية المختلفة من يساريين، وبعثيين، ووطنيين، يحدوهم في ذلك دافع اللغة، والتاريخ، والجغرافيا، والمصير، انطلاقًا من شعار «أمةٌ عربية واحدة» من المحيط إلى الخليج..

ولعل هذا الشعار قد فقد محتواه تحت تأثير عوامل كثيرة، لعل أبرزها الهزائم التي قادت إليها زعامات القومية العربية، وتنامي المدّ الإسلامي، كبديلٍ للهزيمة والدكتاتورية والانسلابية.

جـ - إسلامية المعرفة

هناك تيارٌ ثقافيٌ آخر في الثقافة الإسلامية، هو تيار إسلامية المعرفة، يسوغ هذا التيار كاتجاهٍ يرفض الجمود والغلو الذي ينادي به أصحاب المدرسة السلفية النصية الجامدة، وأصحاب النزعة الإنسانية العقلانية، ذات المنحى الاستغرابي، التي تولي وجهها دومًا نحو الغرب بوصفه المنقذ الوحيد من التخلف والجهل والسقوط الحضاري، والبديل الذي يقدمه أبطال مدرسة إسلامية المعرفة في الثقافة الإسلامية شمولية المعرفة الإسلامية، التي تقدم الحلول لكل مشكلات المجتمع الإسلامي، مع تبني منهج رائد هدفه تخليص الثقافة الإسلامية من الفوضى الفكرية..

وتتمثل نقطة القوة في مدرسة إسلامية المعرفة في تنظيم العقل وأسلمته؛ ليساهم في حلّ قضايا الإنسان والمجتمع، اقتصاديًّا، واجتماعيًّا، وسياسيًّا، وثقافيًّا.

كما أن من نقاط القوة في مدرسة إسلامية المعرفة أنها تستمد قوتها من الطاقة الإيمانية «للجماهير الشعبية الإسلامية التي تجد نفسها حليفة لأصحاب هذه المدرسة؛ لأنهم يقدمون لها الإسلام في طبقٍ نظيف يرضي قناعاتهم، ويطمئن نفسياتهم، ويحلّ قضاياهم، بتقديم الحلول تحت غطاءٍ إسلاميّ معرفيّ»(٢٠).

ويمكن القول إن مدرسة إسلامية المعرفة مدرسة إسلامية اجتهادية، نشأت على ضفاف علوم وتكنولوجيا الغرب، مع المحافظة على الخصوصية والتميّز.. مما مكنها من إحداث إشعاعٍ معرفيّ إسلامي، داخل الغرب نفسه، ولعلّ معهد الفكر الإسلامي المعاصر خير مثال على هذا الاتجاه الثقافي الإسلامي المعاصر.

هل يمكن القول بالاقتصار على هذا اللون من التوجه الثقافي كبديلٍ لحلّ مشكلات المجتمع الإسلامي؟

إننا على ما نلمسه من عوامل قوة في هذا الاتجاه الثقافي لا نسلم بأنه يمكن الاقتصار عليه وحده في الاضطلاع بقضايا الأمة الإسلامية.

إن قضايا المجتمع الإسلامي بحاجة إلى كلّ إبداعٍ عقليّ يستمد معالمه وخصائصه من معتقدٍ، وقيم، وروح المجتمع الإسلامي، وسواءٌ أكان هذا الاتجاه إنسانيًّا، أم قوميًّا، أم إسلاميًّا سيجد مكانه في الواقع الثقافي الإسلامي المتسم بالتسامح، والانفتاح، والالتزام بقضايا أمته..

وبكلمةٍ واحدة فإن التنوّع المعرفي داخل الوحدة الثقافية الإسلامية أبرز ما تتوق إليه، وتحتاج إليه أمتنا في معركة إثبات وجودها داخل عالمٍ لا مكان فيه إلا للأقوياء.

الخاتمة

ماذا يمكن الانتهاء إليه من تحليلنا لواقع التيارات الثقافية داخل المجتمع العربي الإسلامي؟

لئن سلّمنا بوجود مدٍّ معرفيّ اجتهاديّ على اختلاف مشاربه يهدف كله إلى إحداث عملية التغيير الشمولية العميقة، للانطلاق بالمجتمع نحو الغد الأفضل، ولئن أثبتنا مدى الجهود التي يبذلها المثقفون المسلمون اليوم متحدّين كل المثبطات، ومتخطين كل الحواجز والعقبات، فإن هناك جزرًا في عملية النهوض الثقافي، يوشك أن يعيق هذا المدّ الحضاري لأمتنا، ومنشؤه محاولات شيطانية خارجة عن رحم المجتمع، تبث لزرع الشكوك والبلبلة والوهن في جسم أمتنا.

ويمكن على سبيل المثال تقديم نماذج من هذه المحاولات، وأبرزها عملية الفرقة والتمزيق التي تضعف كيان الأمة الإسلامية وتشوّه هويتها.

من ذلك هذه التيارات الإقليمية الوافدة تحت عناوين مختلفة كالطائفية الإقليمية، ممثلةً في الثقافة الزنجية، التي يروّج لها في بعض البلدان الإسلامية الإفريقية، ومثل الأمازيغية التي تتسلل إلى الثقافة الإسلامية تحت غطاء التبشيرية النصرانية، أو الطائفية الجهوية..

وهناك الطائفية اللغوية الثقافية ممثلةً في الفرانكفونية التي تعمل على تقويض معالم الثقافة الوطنية، وبسط هيمنتها ونفوذها على التيار الثقافي الوطني الأصيل..

ويوم يدرك الساهرون على القضية الفكرية والثقافية عندنا خطورة مثل هذه المحاولات، ويوم يقومون بتشخيص الداء بحثًا عن الدواء، يومها ندرك أن الثقافة الإسلامية، وإن تعدّدت تياراتها، قد حصنت ذاتها، ذلك أن تشخيص الداء يمثل نصف الدواء، وذلك هو الهدف المطلوب.

•••

الحواشي

١ – المثقفون في الحضارة العربية: ٢٠.

٢ – المصدر السابق: ٢٩.

٣ – أين هو الفكر الإسلامي المعاصر: ١٤٧.

٤ – المصدر السابق: ٢٦١.

٥ – نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر: ٤٦.

٦ – انظر في هذا: ثلاثة رجال آراء العبث، والشخصانية الإسلامية، والعودة إلى الذات، والسد.

٧ – ندوة الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، الهاجس الثالث.

٨ – سبأ: ٢٨.

٩ – البقرة: ٨٣.

١٠ – الإسراء: ٥٣.

١١ – الإنسان والأعمال، ج٢.

١٢ – الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل (رؤية عقلية نقدية).

١٣ – المصدر السابق: ٩.

١٤ – المصدر السابق نفسه.

١٥ – المصدر السابق: ٣٢.

١٦ – أين هو الفكر الإسلامي المعاصر: ٢١٤.

١٧ – المصدر السابق.

١٨ – المصدر السابق: ٢١٤.

١٩ – الفكر العربي في معركة النهضة: ٣٤.

٢٠ – مدارس الفكر العربي المعاصر تأملاتٌ في المنطلق.. والمصب: ٨٩.

المصادر والمراجع

أركون : محمد.

- من فيصل التفرقة إلى فصل المقال... أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ترجمة وتعليق هاشم صالح، ط١، بيروت، دار الساقي، ١٩٩٣.

الجابري : محمد عابد.

- قضايا الفكر المعاصر: العولمة - صراع الحضارات - العودة إلى الأخلاق - التسامح - الديمقراطية ونظام القيم - الفلسفة والمدنية، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٧.

ركيبي : عبد الله.

- الفرنكفونية مشرقًا ومغربًا، دار الأمة للطباعة والترجمة والنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٩٣.

الشريف : مصطفى.

- الإسلام والحداثة هل يكون غدًا عالم عربي!؟ ط١، دار الشروق، القاهرة، ١٤١٩هـ = ١٩٩٩م.

العالم : أمين محمود.

- معارك فكرية، ط٢، دار الهلال، ١٩٧٠.

عبد الملك : أنور.

- الفكر العربي في معركة النهضة، ط٣، دار الآداب، ١٩٨١.

العراقي : عاطف.

- الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل، رؤية عقلية نقدية، ط١، دار الرشاد، القاهرة، ١٤١٩هـ = ١٩٩٨م.

غلاب : عبد الكريم.

- الإسلام في مواجهة التحديات عيون الأحاديث، مطبعة الرسالة، الرباط، ١٩٩٦.

غليون : برهان.

- المحنة العربية الدولة ضد الأمة، ط٢، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٤.
- تكامل المعرفة، مجلة جمعية الفلسفة بالمغرب، العدد ١٠، ١٩٩١.
- الدين في المجتمع، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٠.

قسوم : عبد الرزاق.

- مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر تأملات في المنطلق.. والمصب، ط١، الرياض، دار عالم الكتب للنشر والتوزيع، ١٤١٨هـ = ١٩٩٧م.
- العرب والعولمة بحوثٌ ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٨.
- عالم الفكر، مجلة تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، دولة الكويت، المجلد السابع والعشرون، العدد الثالث، ١٩٩٩.
- فكر المسلم المعاصر ما الذي يشغله؟ ط١، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، ١٤١٣هـ = ١٩٩٢م.
- فكر المسلم ما الذي يشغله؟ الكتاب الثاني، ط١، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة.
- الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية، ط٢، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٧.

الملائكة : نازك.

- التجزيئية في المجتمع العربي، ط١، دار العلم للملايين، بيروت، ١٣٩٤هـ = ١٩٧٤م.

نصر : مارلين.

- صورة العرب والإسلام في الكتب المدرسية الفرنسية، ط١، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥.
- المثقفون في الحضارة العربية محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، ط١، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥.
- وجهة نظر نحو إعادة قضايا الفكر العربي المعاصر، ط٢، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤.
- مسألة الهوية العروبة والإسلام... والغرب، ط٢، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧.