

العالم الإسلامي والمستقبل

سعيد بن سعيد العلوي *

عرف العالم الإسلامي منذ السنوات الأخيرة من حكم الأمويين (أي مع بلوغ الدولة الإسلامية مدى كبيراً جداً من الاتساع مع الخضوع لسلطة مركزية قوية) أزمت شتى، أسلمته إلى حروب عديدة داخلية كان منه نشوء دول وممالك داخل الدولة الإسلامية الأولى. كما عرف ذلك العالم حروباً كثيرة، لا تكاد تحصى، في مناطق مختلفة من رقعته الواسعة - حروباً خارجية كان فيها (كلاً أو جزءاً) في موقف المدافع الذي يصد غزواً أو يدفع هجوماً يتهدد ذلك العالم لا في وحدة هذه المملكة أو تلك، هذه الدولة أو الأخرى، بل في وجوده كعالم ينتمي إلى الإسلام ديناً وحضارة. ومعلوم أمر الضراوة والشراسة التي بلغت الحروب الخارجية، تلك التي كانت تحدث في العصور الوسطى الطويلة، باسم المسيحية والدفاع عن الصليب. ومن المعلوم أيضاً أن العالم الإسلامي قد عرف خلال عقود اتصلت من القرن الثامن عشر إلى القرن التاسع عشر وإلى مطلع القرن الماضي أشكالاً من الغزو والاحتلال، تتوعدت بين الاستعمار والحماية والاحتلال المؤقت... وأن هذه الأصناف المختلفة من الغزو (وما واكبها من مقاومة ومن حدوث شروخ في الوعي الثقافي) كانت لها آثار قوية، عميقة لامست البنيات السياسية والاجتماعية فأحدثت فيها خلخلة قوية، مثلما استطاعت أن تحدث في الفكر الديني هزات متفاوتة التأثير كان الحديث عنها باسم "الإصلاح" تارة، و"التجديد" أخرى، و"الانبعاث" طوراً ثالثاً... وهي بالجملة ما نقول عنه: إنه "عصر النهضة". ومن الطبيعي أن "مستقبل الإسلام" (حضارة وثقافة - فضلاً عن مستقبله كوجود سياسي) كان ولا يزال هماً حاضراً في فكر "النهضة" ووعي رجاله. يمكن القول في كل أحوال الأزمة التي عرضت للعالم الإسلامي، وكان لها في الوعي الثقافي للمفكرين صدى يختلف قوة وضعفاً، إنها كانت كصفات مختلفة في الإجابة عن السؤال المتعلق بمستقبل الإسلام، أو هو يرجع إلى الحال الذي يتوقع أن يصبح الإسلام عليه عقب انقشاع كل من تلك الحروب وارتفاع كل أزمة من تلك الأزمت. يمكن القول في تعبير مختلف بعض الشيء، إن السؤال المتصل بمستقبل الإسلام لم يكن في عمقه سؤالاً جديداً، ما دامت الأحداث والوقائع الكبرى التي كانت تعرض لهذه المنطقة أو تلك من العالم الإسلامي تحمل على طرحه - ولكن انتشار الاستعمار في القرن التاسع عشر (أو ابتداء منه على كل حال)، وخضوع السواد الأعظم من بلدان وشعوب الإسلام لذلك الاستعمار وما كان عنه من شعور بالضعف الشديد أمام القوة العسكرية والتكنولوجية للغرب الأوروبي المستعمر، وما صاحبه أيضاً من اكتشاف مناحي أخرى للضعف في مستويات الوجود السياسي (الاستبداد، والظلم، وانعدام الحريات في بلاد الإسلام - في

مقابل توافرها في فرنسا، وبريطانيا، وإيطاليا، وإسبانيا - وبالتالي في بلاد الاستعمار، والوجود الاجتماعي (الارتفاع المهول في الأمية، وتدني أحوال المرأة وتفشي العادات الاجتماعية السلبية، ظهور صور من الضعف والسلب في نظام المدينة الإسلامية...) كل هذه الأمور أحدثت في الوعي العربي الإسلامي القضايا التي نعلم تداولها في الإصلاحية الإسلامية المعاصرة، وكل ذلك جعلت السؤال الأكبر الذي يتصل بمستقبل الإسلام سؤالاً لا يكتسي في فكر تلك الإصلاحية صفة الهيمنة.

ننظر في أحوال العالم المعاصر فنجد أن هذا العالم قد شهد منذ منتصف القرن الماضي ولا يزال يُعرف حتى اليوم أحداثاً عظيمة، بل وأصنافاً من التطور ومن التبدل جعلت وتيرة التاريخ تبدو أكثر سرعة وأشد ارتفاعاً. ونتأمل فنجد أن الإسلام ومستقبله كان يتجه في شريط تلك الأحداث لاحتلال موقع، يبدو أنه قد غدا اليوم يحتل من الأحداث العالمية مكان الصدارة - بل لا - مغالاة في القول إنه يستقطب بؤرة الاهتمام ويحمل على توجيه العناية له على نحو غير مسبوق في التاريخ - ليس من الدول والحكومات فحسب، بل ومن الشعوب ومراكز توجيه الإعلام وتكييف الوعي الثقافي.

نود الإشارة، مجرد الإشارة العابرة التي لا - تحتل الوقوف عند التفاصيل وتقديم الشروح إلى ما حملته الحركات الاستقلالية في أغلب البلاد الإسلامية من صور جديدة للإسلام (ثقافة ووجوداً سياسياً). ونريد أن نشير على النحو نفسه إلى حركية البلاد الإسلامية واضطرابها في خضم الصراع الإيديولوجي الأعظم أو "الحرب الباردة" بين العظميين من حيث انحيازها إلى هذه الكتلة أو تلك إذ لم تكن "الحرب الباردة" تقضي (خلافاً لما هو الشأن عليه اليوم) أن ينظر إلى بلدان العالم الإسلامي من حيث انتمائها الديني إلى الإسلام، بقدر ما كان يؤخذ بعين الاعتبار ما يكون عليه الحال من الإعلان عن الانتماء القومي، أو الجغرافي، أو الاختيار المذهبي الاقتصادي. ولكننا نود التذكير - في قول قليل - بما كان لانهايار نظام القطبية الثنائية من نتائج على العالم الإسلامي، وكذا بما كان التمهيد له (في أحداث متلاحقة، سريعة وحاسمة)، أو قل: إنه جاء مواكباً لانهايار نظام القطبية الثنائية في السنوات الخمس أو الست القليلة التي سبقت الحدث الرمزي الذي دل على ذلك الانهايار، ونقصد به بطبيعة الأمر سقوط جدار برلين. لعل من مكر التاريخ أن يأتي انهيار نظام القطبية الثنائية، واستفراد الولايات المتحدة الأمريكية بالسيطرة على الساحة الدولية، مواكباً لبدائية ظهور جديد للإسلام، وعاملاً يحمل الإسلام وأهله بؤرة الاهتمام في الوعي الغربي، تحت قيادة أمريكا في هذا الطور الجديد.

يمكن الحديث عن محطات أربع، قطعها قطار "الوعي الغربي" في سرعة قصوى، في فترة لا - تتجاوز من الزمان عقوداً ثلاثة: المحطة الأولى حرب أكتوبر 1973م - إذا كان من نتائجها الارتفاع الحاصل في أسعار البترول، ومن ثم اكتشاف الإسلام "خصماً" يتهدد الرفه الأمريكي خاصة. والمحطة الثانية، الغربية والمفاجئة لركاب القطار بمشاهدها ورموزها هي (والفضل في التنبيه إلى قوة دلالتها الرمزية إلى إدوارد سعيد في الواقع)، هي "محطة الرهائن" - الرهائن الأمريكيين الذين استمر احتجازهم في السفارة الأمريكية

في طهران شهوراً عديدة متصلة، وصادمة للوعي الثقافي الأمريكي. أما المحطة ما قبل الأخيرة - في الرحلة الجنونية التي قطعها الوعي الغربي وقد سلم القيادة لوسائل الإعلام واستسلم لتوجيهها وحكمها خصوصاً في العقد الأخير من القرن الماضي. وأما المحطة الرابعة - محطة الوصول واكتمال رسم الصورة "الجديدة" في الوعي الثقافي الأمريكي خاصة - ولا- جدال في ذلك - الحادث الإجرامي الشنيع الذي كانت الولايات المتحدة الأمريكية عرضة له في يوم الحزن والأسى، يوم 11 سبتمبر 2001م.

هذه الأحداث الرهيبة نقلت الإسلام إلى بؤرة الوعي في الوجود الثقافي الغربي المعاصر، إذ كان الاقتران فيها في العديد من الأذهان (وبالنظر للأسباب التي ألمحنا إلى الإشارة إلى البعض منها مما اعتبرناه الأكثر فعلاً والأعمق تأثيراً من جهة دلالاته الرمزية) بين الإسلام وبين الإساءة إلى الإنسان والإنسانية.. وأحداث أخرى لا- تقل شناعة، العديد من الدول الإسلامية ضحية لها (المغرب، السعودية، مصر، تونس، الجزائر، اليمن، باكستان، أفغانستان، فرنسا، إسبانيا، ومناطق أخرى غير ذلك..). تسهم في رسم صورة جديدة للإسلام. هي كلها أحداث وأسباب تحمل السؤال المتعلق بمستقبل الإسلام على الظهور في صيغ جديدة، تدعو بدورها إلى طرح أسئلة جديدة تتفرع عنها.

ليس في نيتنا في غرضنا هذا أن نقف من الإسلام موقف الدفاع عنه ثقافة وديناً، فنظهر زيف قضية كاذبة زائفة، تلك التي تقضي إلى أحداث اقترنت في الأذهان بين الإسلام والعنف المجاني أو الإرهاب.. ولكننا نود في الحديث عن مستقبل العالم الإسلامي أن نعالج المسألة بإثارة قضايا تتصل بالعماد الثقافي، أو الأسس الثقافية التي تجعل الحديث عن العالم الإسلامي حديثاً مقبولاً من جهة المنطق، معقولاً من جهة الثقافة ومكوناتها - مثلما نود التنبيه إلى ما يبدو لنا أخطاراً عظيمة تتهدد ذلك العالم الإسلامي في أفق مستقبله القريب، ونريد في معالجة هذه النقطة الأخيرة أن نتجاوز حديث السلب والتشكك - تجاوزاً يجد سنده عندنا في طبيعة العالم الإسلامي على النحو الذي نراه لذلك العالم - فننتحدث بالأحرى عن العالمية وحظوظ العالم الإسلامي منها.

نطرح في هذا العرض أسئلة ثلاثة، في الإجابة عنها يجد حديثنا عن مستقبل العالم الإسلامي مادته وشرعيته معاً. السؤال الأول يتعلق بالمقتضيات المنطقية والأسس الثقافية العميقة التي تجيز القول بالوحدة في الحديث عن العالم الإسلامي. والسؤال الثاني يسعى إلى الإجابة عن مبررات الوحدة في عالم إسلامي سمته التنوع الثقافي. والسؤال الثالث يتصل بمبررات عن العالمية- ومن ثم حظوظ الوجود والنجاح في المستقبل للإسلام وأهله.

1 - وحدة العالم الإسلامي

في إجابتنا عن السؤال الأول من الأسئلة الثلاثة المتقدمة (مبررات الوحدة في الحديث عن العالم الإسلامي) نصوغها بفرضية على النحو التالي: يشكل العالم الإسلامي وحدة فعلية، لا افتراضية ولا متوهمة. العالم الإسلامي يمتلك مقومات الوحدة الذاتية وهذا من

جانب أول، كما أن تلك الوحدة تتعين من جهة نظر "الغير" أو الآخر غير المسلم من جانب ثانٍ. وبموجب هذه الفرضية يتعين علينا أن نجيب عن السؤالين التاليين: ما المقومات الذاتية لهذه الوحدة الفعلية لا الافتراضية أو المتوهمة؟ ما العناصر التي تجعل تلك الوحدة واقعاً فعلياً في نظر "الغير" أو "الآخر"؟

نود في التمهيد للإجابة عن السؤال الأول، أن نوجه الانتباه مرة ثانية إلى أمر أقررناه في الفقرات السابقة في التمهيد وهي أن أساس الوحدة في العالم الإسلامي هو الثقافة، وقد أخذت في معناها الشمولي من جهة أولى، ثم هو الثقافة وقد انتهينا فيها إلى ما يمكن أن نقول عنه إنه «البنية العميقة»، متى أردنا أن نستعير مصطلحاً بنيوياً أو نقول عنه إنه «الإبستمي» القار والمشارك، أو بلغة أكثر بساطة إنه العماد الثقافي المشترك، ذاك الذي يقول عنه رجال الأنثروبولوجيا الثقافية: إنه يشكل الأساس الذي تنهض عليه «الشخصية القاعدية»، وبالنسبة لموضوعنا ذاك الأساس الذي يكون إنسان ما بموجبه حاملاً لصفة أو نعت المسلم. ومن بين التعريفات العديدة التي تقدم للثقافة في المعتاد نفضل أن نختار ذلك التعريف الذي يقدمه غوستاف فون غرينباوم G.E. Von Grunbaum إذ يقول:

«في إمكاننا القول في تعريف الثقافة إنها نسق مقفل من الأسئلة والأجوبة يرجع إلى العالم ويتصل بالسلوك الإنساني، وذلك في كل مرة يستشعر فيها المجتمع الحاجة إلى معيار إلزامي. وهكذا فإن سلم القيم يُحدّد المكانة والأهمية النسبية لكل من هذه (الأسئلة والأجوبة). وبعبارة أخرى يقول: إنها حكم معياري يضمن الاتساق وينظم التفاعل بين مختلف "الأجوبة" التي تقبلها ثقافة معلومة فهي القيم التي تضبط وتنظم وجود الفرد ووجود الجماعة (1)».

هنالك سلم للقيم، ذلك الذي يتم بموجبه اختيار القيم وتصنيفها ثم ترتيبها في مجموعات من الأوليات والدوائر يكون بها اشتغال البعض على البعض الآخر واحتوائه، وهذا من جانب أول. ثم هنالك من جانب ثانٍ، الوجود الإنساني: وجود الفرد، وقد وعى ذاته في استقلال عن الآخر القريب منه فكانت أدواقه ورغباته وإرادته وأحلامه ومخاوفه - ووجود الجماعة، تلك التي تكون حركة الفرد ضمنها وفي داخلها وتلك التي تحدد الوعي بالذات وتفرض أنماطاً معينة من السلوك. ولكن للجماعات «تصوراتها الكلية السابقة على وجود الفرد»، كما يقول إميل دوركايم - تلك التصورات التي ترسم للجماعة محيط الفعل والسلوك وتحدد له القيم والموجهات الكلية. وهنالك ثالثاً وأخيراً الأسئلة التي تطرحها الحياة ويترجمها الوجود الإنساني في حركيته وتطوره. داخل هذا «النسق المقفل من الأسئلة والأجوبة» يحتل الدين، في الوعي الإسلامي مكانة محورية - ذلك أنه العامل الفاعل في تنظيم السلوك. وتعيين شروط الوجود والتبادل بين الفرد والجماعة، ثم بين الجماعة والآخرى، مثلما أنه العنصر الأكثر فعلاً في وضع "سلم القيم" بل وفي اختيار القيم ذاتها.

لننظر الآن (وقبل الرجوع إلى التعريف الذي يقدمه غرونباوم) في المكونات الأساس

في الإسلام، باعتباره عقيدة وحضارة معاً، أو في الإسلام باعتباره "ثقافة" (=النسق العام المقفل من الأسئلة والأجوبة التي تتصل بالعالم وبالسلوك الإنساني في ذلك العالم) فماذا نجد؟

أولاً: القرآن باعتباره نسقاً متكاملًا من المعتقدات ومن التشريعات، عقائد تفسر الكون على أساس وجود للربوبية، ربوبية تقوم في الوجدانية، والتنزيه المطلق: التنزيه عن الصفات البشرية واستحالة المشابهة مع أي كان من الموجودات، وأصناف الوجود: «ليس كمثل شيء». والتنزيه عن الحاجة والمصلحة، وعقائد تقضي بوجود الأنبياء والرسول والوحي ووجود العالم الدنيوي والعالم الآخروي، ووجود عالم مرئي (=عالم الشهادة) وعالم غير مرئي (=عالم الغيب). وعالم الغيب يقدر فيه ما كان وما سيكون بالنسبة للموجودات كلها وللوجود برمته. عقائد ترتب الموجودات في نظام وسلم يتسنى للإنسان فيه مكاناً علياً «ولقد كرّمنا بني آدم» ويكون وجوده من أجل عبادة الخالق من جهة أولى، كما يكون من أجل التعارف بين أبناء البشر من جهة أخرى ويكون فيه التفاضل بين المخلوقات البشرية استناداً على مقياس العبودية التامة لله بطاعته، وتلك هي التقوى: (إنّا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا. إن أكرمكم عند الله أتقاكم). تشريعات تقرر كليات الوجود والسلوك وتسطر المبادئ التي تحكم القوانين التي تحكم العلائق بين الأفراد بعضهم ببعض، وبين هؤلاء وبين "الجماعة" (=أهل الإسلام) - وبين المنتسبين إلى هذه الأخيرة وبين الجماعات الأخرى (=بني الإنسان من غير أهل الإسلام) تقرر هذه الكليات أحياناً كثيرة، غالبية، وتقرر قواعد وتفصل في جزئيات أحياناً قليلة (الزواج، الأسرة، الإرث، بعض أحكام الصوم والصلاة والحج).

ثانياً: السنة النبوية (أقوال النبي، أو أمره، ما نهى عنه، ما سكت عنه، ما شاهده صحابته من سلوكه وأفعاله فكان قدوة للمسلمين). والسنة هي الشق الثاني الضروري المكمل للمعتقدات والتشريعات القرآنية بالشرح والتفسير آنأ، وبالتوضيح التشريعي آنأ آخر والكل (القرآن والسنة) وحي من الله كما يقول الجويني والفرق أن «البعض يُتلى والبعض الآخر لا يتلى». ومن البديهي (الذي يذهل عنه الكثير من أهل الإسلام أنفسهم) أن الإسلام ليس يمكن، فلا يكون ولا- يستقيم الدين بالقرآن وحده - فالسنة بالتالي كما ذكرنا الشق الثاني الضروري، لإدراك ذلك النسق المتكامل من المعتقدات والتشريعات الذي يشكل ماهية الإسلام عقيدة وشريعة.

ثالثاً: مجموع العلوم الشرعية التي نشأت حول الكتاب وحول السنة من الفقه (فروعاً وأصولاً-)، وعلوم الحديث، والتفسير، والبلاغة، والنحو، والمعارف المساعدة أو الضرورية لفهم هذه العلوم الشرعية.

رابعاً: الكيفيات المختلفة لتحقيق المطابقة بين «النسق المقفل من الأسئلة والأجوبة التي ترجع إلى العالم وتتصل بالسلوك الإنساني في كل مرة يستشعر فيها المجتمع الحاجة إلى المعيار الإلزامي أو المُلزم» كما يقول غرونباوم. هذه الكيفيات المختلفة هي أنماط

"الاجتهاد" المختلفة أو التشريعات الفرعية أو اللاحقة على "المنظومة المرجعية" الأصلية مما يقتضيه التطور الاجتماعي للبشر ويستدعيها تغيير وتبدل أشكال الوجود الاقتصادي والسياسي. كما أن هذه الكيفيات المختلفة تتس، متى أمعنا النظر فيها ودققنا الفكر، لتشمل كل صور الحضارة الإنسانية ومظاهرها - وبعبارة أخرى فهي تشمل كل صور فعل الإنسان في الطبيعة وفي المحيط الذي يتصل به المسلم، وفي الفضاء الذي يتحرك فيه فيدخل في علاقات مع المسلمين وغير المسلمين.

إذا ما رجعنا الآن إلى التعريف الذي يقدمه للثقافة العالم الأنثروبولوجي الأمريكي الجنسية والنمساوي الأصل، فنحن نجد الدين الإسلامي يكتسي دينامية وحركية تجعله في حركة دائبة، في حال من اليقظة والحيوية يحمل عليهما ذلك «المعيار الإلزامي» الذي يستشعر المجتمع الإسلامي أو "الجماعة" الإسلامية في معناها الشمولي الذي يتسع فيشمل كل من كان ينطق بالشهادتين ويعي ذاته داخل "نسق كلي"، كما يعيها في الانتماء إلى جماعة المسلمين.

2 - التنوع الثقافي والهوية المشتركة

التنوع الثقافي، بل التعدد في الأشكال التعبيرية الثقافية هو السمة الواضحة المميزة للعالم الإسلامي في الماضي والحاضر. التنوع الثقافي هو الطابع العام الذي ميز الحضارة الإسلامية منذ فجر ظهورها الأول إلى مراحل تألقها وارتفاع نجمها، وهو الذي لازمها كذلك في مراحل الضعف والتقاعس التي شهدتها تلك الحضارة، بكيفيات شتى وفي مناطق متباعدة من العالم الإسلامي في المراحل الموسومة بعصر الانحطاط. كما أن هذا التعدد الثقافي هو ما نجده نعتاً صادقاً لدول وأقاليم العالم الإسلامي منذ الأزمنة الحديثة التي يطلق عليها الدارسون نعوت "النهضة" و"اليقظة" و"البعث"، وما شابه ذلك. في إمكان الباحث أن يجد لذلك التنوع الثقافي مظاهر دالة في المراحل الكبرى التي عرفتها الحضارة الإسلامية: في فجر التأسيس الأول، في العصر الكلاسيكي، في مرحلة العطاء الأندلسي، ثم في الفترة الموسومة بالانكماش والتراجع، وأخيراً في الأزمنة المعاصرة.

منذ القرن الهجري أخذت الفروق الثقافية في الظهور بين المجتمعات الإسلامية الأولى، في دمشق والعراق، وفي مصر وإفريقية والمغرب. تتجلى تلك الفروق في كيفيات تنظيم المدينة الإسلامية وإدارة شؤونها. ذلك أن المكونات الثقافية المحلية السابقة على الإسلام، في المجتمعات المذكورة أخذت في الانتقال إلى هذه المنظومة الثقافية الجديدة التي حملها الإسلام، بل سرعان ما أخذت تغزو من مكوناتها. وبعبارة أخرى يلمس المؤر، منذ هذه الفترة المبكرة، فروقاً بيّنة في طرائق تنظيم شؤون المدينة والعلاقات التي تقوم بين الأفراد والجماعات فيها. في تلك الاختلافات لعبت التشكيلات البشرية دوراً حاسماً. وعلى سبيل المثال نقول: إنه إذا كانت أسلمة إفريقية والمغرب قد تمت بصفة شاملة تلقائية إلى حد كبير، في غضون عقود قليلة فإنه من غير الصحيح أن نتحدث عن "تعريب" المجتمع في دينك البلدين بنفس الكيفية: فقد ظلت "الأمازيغية" فاعلة في الوجود الاجتماعي للمكونات

البشرية الأصلية، مثلما أصبحت قناة جديدة لاستقبال الإسلام وإذاعته. لم يكن هذا في العقود الأولى من قدوم الإسلام إلى المغرب بل استمر ذلك قرناً آخرى بعد ذلك. وقد يلزم أن نذكر أن أمراء الدعوة في كل من الدولتين الكبيرتين اللتان حكمتا الغرب الإسلامي، وهما دولة المرابطين ودولة الموحيدين، كانوا يجتهدون في نشر الدعوة الإسلامية المذهبية باللسان الأمازيغي. ولعل من المفيد أن ننبه إلى أن تراجمة المهدي بن تومرت، الزعيم المؤسس للدولة الموحدية، يصفونه بأنه «كان فصيحاً في اللسانين العربي والأمازيغي». ثم لعل من المفيد أن ننبه كذلك أن اللغة العربية ذاتها تدين بحفظها وانتشارها للعنصر الأمازيغي ولقرون عديدة ظل الطلبة في القرويين، وفي المدارس والجموع التي تمهد للدراسة فيها، يحفظون «الأجرومية» وهي المنظومة النحوية التي كتبها الفقيه الأمازيغي أجروم. والملاحظة نفسها تصدق على عدد كبير من المصنفات الفقهية، وعلى بعض المؤلفات في العقيدة وأخرى في التصوف كُتب بعض منها في القرن السابع عشر، بل وبعده أيضاً (2). ومن الجدير بالملاحظة أيضاً أن مجموعة هائلة من النصوص المغربية في الفقه والعقيدة والتصوف حفظت قرناً عديدة في خزانات توجد في مناطق سواد ساكنتها (بل مجموع الساكنة أحياناً) يتحدثون إحدى اللهجات الأمازيغية (تامكروت، أحنصال، تامصلوحت، العياشي...)(3).

إذا كنا نقف عند مثال المغرب دون غيره من الأمثلة، فإن ذلك لا يعني في شيء أن الأمر كان مغايراً في بلاد الشام أو الرافدين أو وادي النيل، ولا- أنه كان غير ذلك في السنغال وتومبكتو وغيرها من البلاد الإفريقية، ولا- أن الواقع كان مغايراً لذلك كله في الأندلس أو في بخارى وسمرقند وشيراز وقم، وكان شيئاً مخالفاً في بلاد البنغال وأفغانستان وفيما يدعى اليوم أندونيسيا والباكستان وماليزيا. بل إن الحقيقة واحدة وهي أن الآثار الباطنة للمعطيات المحلية فعلت فعلها في تكون الحضارة الإسلامية وأكسبتها تنوعاً شديداً جعل التعابير الثقافية تكون مختلفة ومتعددة في المجتمعات والبلاد الإسلامية التي تكون هذه المجموعة الهائلة، مجموعة العالم الإسلامي.

متى أخذنا هذه المعطيات الثقافية المحلية بعين الاعتبار فنحن نستطيع أن نتبين جملة من الأمور التي تبدو غامضة، غير قابلة للفهم، أو قل إن التفسير فيها يرجع في كثير من الأحيان إلى عوامل وعناصر غير مبررة من الناحية المنطقية. وهذه بعض الأمثلة نسوقها على وجه الإيجاز ونكتفي فيها بالإشارة والتلميح لاشتهارها من جهة أولى، ولأن من شأن البسط فيها أن يبعثنا عن الموضوع المحدد الذي نعالجه وهذا من جهة ثانية.

- لا- يملك مؤرخ المذاهب الفقهية، المهتم بخارطة انتشارها في الرقعة الإسلامية، أن يقدم أجوبة مقبولة من الناحية التاريخية، معقولة من جهة المنطق، عن سبب تبني هذه المنطقة (أو البلد) من العالم الإسلامي المذهب المالكي أو الحنفي أو الشافعي أو الحنبلي دون أن يقيم وزناً لتلك المعطيات المحلية. إن أسئلة من قبيل: لماذا عرف المذهب المالكي انتشاراً واسعاً في دول إفريقيا الشمالية والسودان وفي الدول الإفريقية غير العربية وكان أقل من ذلك حضوراً في الجزيرة العربية وفي تركيا ودول الشرق الآسيوي ودول أوروبا

الوسطى المسلمة؟ لماذا كان الأندلسيون في العقود الأولى من الحضور الإسلامي في الأندلس، يأخذون بمذهب الأوزاعي في الفقه ثم انتقلوا بعد ذلك ليستقروا على الالتزام كلية بمذهب الإمام مالك فلا يعرف في الجزيرة (كما كان المؤرخون يسمون الأندلس أحياناً) مذهب آخر غيره؟ ولماذا ظلت الشافعية والمالكية متنافستين في أرض الكنانة وكانت الجزيرة العربية على مذهب الإمام أحمد بن حنبل وأتباعه؟

- ليس في وسع مؤرخ الفكر أن يفهم حركية الفكر الإسلامي في الأندلس طيلة القرون الثمانية التي استغرقها الوجود الإسلامي في قرطبة وغرناطة وإشبيلية وشقوبية والشاطبة، وباجة وغيرها من المدن والحوضر الأندلسية دون أن يأخذ بعين الاعتبار التركيب الإثني لبلاد الأندلس، ولا- أن يقيم وزناً لطبيعة الوجود الاجتماعي الذي جعل التعايش ممكناً بين أهل المسلمين وأهل الكتاب - بل وجعل من علماء غير مسلمين شراحاً للفكر الإسلامي الفلسفي ولنظريات العلماء المسلمين في الطب والفلك والزراعة. والحق أن الحضارة الإسلامية في الأندلس، من أي الجوانب نظرنا إليها، تقدم لنا مثلاً قوياً على التنوع الثقافي الذي يعرفه العالم الإسلامي - فقد كان المجتمع الإسلامي في الأندلس مجتمع تعدد وتسامح وتعايش بين النقايس أحياناً كثيرة. والحق أيضاً أن فكر رجال أمثال ابن حزم وابن باجة وابن رشد والشاطبي، من حيث قدرته على الأخذ بنظريات يكون من العسير التأليف بينها يقدم مادة ثرية للتأمل في تلك الكيفية التي أمكن بها للتنوع الثقافي أن يكون عامل إخصاب وإثراء للهوية الإسلامية، وليس عاملاً يتهدد تلك الهوية أو يחדش في وحدتها.

- تجابه من يروم التأريخ للحضارة الإسلامية (من حيث سيرورتها) أسئلة محيرة بالفعل: من ذلك السؤال المتعلق بالتفاوت (بل وربما بالتناقض) بين نعوت "الانحطاط"، و"الانكماش" و"ذيوغ التقليد" وبين وجود ازدهار في مجالات العمران والبناء على سبيل المثال. يتبين ذلك في "العصر المملوكي" في مصر والشام، كما يظهر جلياً في عهود السيطرة العثمانية من جانب أول، وفي صعود الدولة الصفوية من جانب ثانٍ، وفي الازدهار (المحدود) الذي عرفته بعض الممالك الصغرى في مناطق الوجود الإسلامي في الشرق الأقصى. نعم، استطاعت المنهجية المعاصرة والتقدم الذي عرفته العلوم الإنسانية أن تظهر فساد الدعوى التي تقول بوجود العلاقة الضرورية والكافية بين الرخاء الاقتصادي والقوة السياسية من جانب أول، والتفوق الثقافي والفكري من جانب ثانٍ (عصر الإبداع الفكري العظيم الذي شهد ظهور فكر فلسفي كبير في اليونان، كان عصر ضعف سياسي وتناحر بين إسبرطة وأثينا وكريت وغيرها. وألمانيا، كانت على حال شديد من الضعف السياسي - فهي لم تكن بعد دولة موحدة - والتأخر الاقتصادي في الأزمنة التي عرفت ظهور كبار الفلاسفة الذين استطاعوا أن يحدثوا في الفكر الإنساني العالمي ثورات فعلية). غير أن التطور الحاصل في العلوم الإنسانية لا يستطيع أن يقدم المبررات المكانية التي جعلت التنوع الثقافي الشديد في البلاد والمجتمعات العديدة، المختلفة، التي تكون العالم الإسلامي لا يبلغ درجة إحداث "القطيعات" الحاسمة في مستويات الثقافة مع

بلوغ الاختيارات المذهبية درجة عالية من الشدة في بعض الحالات (السنة/ الشيعة) - لا يستطيع أن يجد تفسيراً معقولاً لهذا الواقع ما لم يأخذ بعين الاعتبار حقيقة "البنية العميقة" التي تتوى خلف الاختيارات والتعبير الثقافية المتنوعة والمختلفة.

إن تلك "البنية العميقة" أو "العماد الثقافي المشترك" أو "الهوية"، أو ما شئنا من كفاءات النظر تقوم في المعنى الجامع الذي يضمه الدين الإسلامي في مستوى العقيدة، وفي أصول الشريعة وكلياتها، فيما أسماه غرونباوم «النسق المقفل من الأسئلة والأجوبة». يمكننا أن نصوغ هذه النتيجة التي ننهي إليها، في هذا القسم الثاني من البحث، على النحو التالي: لا ينال واقع التنوع الثقافي (مع اتخاذه أحياناً عديدة صيغة الاختلاف المذهبي) في العالم الإسلامي الهوية الإسلامية الواحدة في شيء، بل إنه يسهم في تعميق الشعور بتلك الهوية وتأكيداته مثلما يكون عامل إثراء وإخصاب وديناميكية في النظام الذاتي لتلك الهوية. وهذه الصياغة الأخيرة هي التعبير المعلن عن فرضية ضمنية ثانية نأخذ بها في هذه الدراسة.

يبقى علينا الآن أن نتناول بالفحص فرضية ثالثة صدر عنها تقضي بأن الهوية الثقافية الإسلامية لا تقوم عائقاً في وجه دعوة "العالمية" بل إنها على العكس من ذلك، تعمل على دعم تلك العالمية وتمكينها من أسباب الفعل وهي كذلك لأن الانفتاح على "الكونية" كان هو السمة الأساس التي ميزت الحضارة الإسلامية فأكسبها الطابع الذي كان مميزاً لها في الوجود البشري.

محاولة الدفاع عن هذه الفرضية يكون في محاولة بلوغ الهدف الثالث الذي تروم هذه الدراسة الاقتراب منه، ذاك الذي يفضي بأن المستقبل الثقافي للعالم الإسلامي يرتسم في قدرة أو عجز العالم الإسلامي على رفع التحديات الخارجية والذاتية التي تقف أمامه. حظوظ العالمية في الوجود الإسلامي المعاصر، رهين إذن بالقدرة أو عدمها على مواجهة تلك التحديات.

3 - العالم الإسلامي وحظوظ العالمية

تُجابه الإسلام اليوم جملة من التحديات، جديدة ومختلفة عن كل الأشكال الأخرى التي عرضت له في تاريخه فهي تجعل العالم الإسلامي أمام اختبار عسير. ويبدو مستقبل العالم الإسلامي رهيناً بالقدرة عن الارتفاع عن الواقع الذي يتخبط فيه أو عدم ذلك. بيد أن حديثنا يظل ملتزماً بالمستوى الثقافي كما ذكرنا ذلك، لذلك فإننا نصنف تلك التحديات، بالنظر إلى هذا المستوى، في مجموعتين كبيرتين. مجموعة أولى نقول عنها إنها تلك التي تجابه الإسلام من خارجه (بمعنى أن الذين يطرحون تلك التحديات يوجدون خارج دائرة الإسلام - في الأغلب الأعم). ومن ثم فإن موقفهم موقف الاتهام، والمجاهرة بالعداء والقول بأن الإسلام يجب الاحتراز منه، في زمن تكون فيه الأهمية للثقافة، ويكون الفاعل المحرك في هذه الأخيرة هو الدين كما يذهب إلى ذلك صامويل هانتغتون. ومجموعة ثانية من التحديات هي أشد ضراوة وقدرة على العراك، وهي تلك التي تعترض الإسلام من داخله.

مهما يكن من شأن التحديات الخارجية جميعها.. فإن هذه الأخيرة لا تقارن في شيء بالتحديات الأخرى التي تعرض للإسلام من أهله، تلك التي ننعته بالتحديات الداخلية. تتخذ هذه التحديات صوراً ومظاهر شتى وترتبط بأسباب موضوعية (ارتفاع نسب الأمية في العالم الإسلامي، وارتفاع نسب البطالة، والفقر المدقع، ضعف المجتمع المدني، هيمنة دولة الاستبداد...) - ولكنها تقبل الإجمال، في حديث جامع، في عناوين بارزة ثلاثة تفعل، في مستوى الثقافة، فعلها الحاسم فتسهم في خدمة الصورة النمطية التي ترتسم للإسلام في الوعي الثقافي الغربي:

1- الجهل: القول في الدين عن جهل. نعم، لا رهبانية في الإسلام ولكن الصحيح أيضاً، بل القاعدة الذهبية في المعرفة الإسلامية تقضي بأن الله لا يعبد بجهل. فالدين علم ومعرفة، وقواعد في الحياة ونبي الإسلام صلوات الله عليه- يصف نفسه بالمعلم ويخبر أهل الإسلام بأن مداد العلماء يوزن يوم القيامة بدماء الشهداء فتعلو كفة الأول وتطفو. والثمرة الأولى للجهل هذا هي الغلو، والغلو طريق الفساد بأشكاله المختلفة. الغلو يقوم بتهريب الهوية الثقافية الإسلامية فيقيدها ويسجنها خلف أسوار وقضبان من الأوهام والمخاوف ويقيم بينها وبين العالمية برزخاً لا يمكن تجاوزه.

2- الجمود على القديم والعجز عن الاجتهاد الحق، والاجتهاد الحق أو الاجتهاد في صورته العليا يعني القدرة على التجديد في الدين. والتجديد في الدين ليس مطلباً جوهرياً وحيوياً من أجل الاستمرار في الانتساب إلى التاريخ الحي وإلى العصر ومن أجل التوافق على ما رأينا غرونباوم أعلاه يدعو بالمعيار الإلزامي الذي يستشعر المجتمع الحاجة إليه، في كل مرحلة من مراحل انتظار الأجوبة على الأسئلة التي تتصل بالعالم وتتصل بالسلوك الإنساني، ومن ثم تتصل بالإسلام. التجديد الديني والقدرة عليه هو السبيل الحق لتحقيق التوازن في معادلة طرفها الأول الهوية أو الخصوصية الثقافية، وطرفها الثاني العالمية.

3- الاضطراب والتردد في الإقبال على الحداثة الحق في معانيها التي لا- تحدث معارضة مع الإسلام، باعتباره وعياً ثقافياً عالياً، العقيدة والشريعة، قطب الرحى فيه وبؤرة ذلك الوعي ومداره. والمعاني الحق للحداثة هي بناء الدولة الحديثة صدقاً، دولة الحق والقانون، تلك التي تكون قوية بقوة نظمها وقوة القوانين فيها - مثلما تكون قوية بقوة المجتمع المدني، وقد حظي من الدولة برعاية له، رعاية الحامل عليها الوعي بأن حارس الدولة، دولة القانون هو المجتمع المدني أولاً وأساساً مثلما أن الحارس هو الحق والقانون وهو في دولة الإسلام الحرص على مراعاة الهوية الثقافية الإسلامية وحفظها من الانغلاق من جانب، والحفاظ عليها من العبث والتبديد من جانب آخر.

رفع هذه التحديات جميعها (والتحديات الداخلية أولاً وأساساً) هو السبيل إلى الانتصار للقضية التي سعى هذا البحث (في حدود ما احتمله حجمه، وما تطبيقه إمكانات صاحبه) القضية التي تقضي بالمواءمة السعيدة بين التنوع الثقافي في العالم الإسلامي مع الوعي بوحدة الانتساب إلى الهوية الثقافية المشتركة وبين الانفتاح على الكونية والعالمية.

الحق، أخيراً أن الجمع بين الخصوصية الثقافية تلك وبين العالمية، هي دعوة الإسلام ذاته وجماع ذلك قوله تعالى: (ولقد كرّمنا بني آدم). في الوقوع على المعنى الحق للتكريم يكمن الجواب على السؤال الضمني الذي يحمله عنوان البحث: إمكان الجمع بين الخصوصية (= التنوع الثقافي مع وحدة الانتماء إلى الهوية الإسلامية) وبين العالمية: الانتساب إلى العالم في شموله واتساع مداه، والانتماء إلى بني الإنسان وقد طوّقه الله بالمسؤولية وشرفه بالتكريم وأمه بنعمة العقل وسلطان المعرفة.

الهوامش

(* باحث وأستاذ أكاديمي من المغرب.

Gustav Von Grunebaum, L'identité culturelle de l'islam (traduit - 1 de l'anglais par Roger Stuvéras), éditions Gallimard, Paris, 1973, p. 1.

2- نشير على سبيل المثال أن طالبة في كلية الآداب بالرباط قامت بإعداد دراسة عن الفقيه المتكلم الأمازيغي محمد بن علي أوزال - وهو رجل من القرن الثامن عشر ألف باللغة العربية مثلما ألف باللغة الأمازيغية كتباً في الفقه والعقيدة والتصوف. انظر: خديجة كمال يسين، **العقيدة والتصوف في فكر محمد بن علي أوزال**، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا في الدراسات الإسلامية تحت إشراف الدكتور محمد أمين السماعيلي (السنة الجامعية 1998).

3- انظر: كتابات محمد المنوني في الموضوع.