العالمية الإسلامية الثانية

أسامة خليل*

مقدمة

لقد أثار كتاب **"العالمية الإسلامية الثانية" لمحمد أبو القاسم حاج حمد**** العديد من ردود الفعل التي تتراوح بين التقويم الإيجابي والتحليل النقدي والرفض، بل والاستنكار الصريح وذلك منذ صدور طبعته الأولى عام ١٩٨٩م. والحق أن المؤلف لم يتوان في مقدمة طبعته الثانية عام ١٩٩٦- في مجلدين تتجاوز صفحاتهما الألف صفحة - عن ذكر أهم نقاط الخلاف والرد عليها.

إن الهم الساكن في صفحات هذين المجلدين هم مشترك بيننا وبينه. بل لا نبالغ إذا قلنا إن هناك ريحاً تهف على أجوائنا الثقافية، تجمع طموحاً يتجاوز الانحطاط العام في المجتمعات الإسلامية عامّة وفي فؤادها العربي خاصة، إدراكاً للاستقامة الحضارية، وإعادةً لتأسيسها المادي والمعنوي على أصولها الإسلامية من جهة أخرى.

ولقد سبق أن تعرضنا في دراسات أخرى لضرورة أن يتم البناء الحضاري الجديد على أصول عقد تاريخي قديم العهد تأسست عليه حضارتنا الكتابية قبل أن تظهر فكرة العقد الاجتماعي في أوربا بآلاف السنين. وأن هذا العقد يشمل الأصول الرأسية (ونقصد بها الأصول العقائدية)، والأصول الأفقية (وهي الأصول الأخلاقية والاجتماعية)، وأن هذه الأصول كلية مطلقة تتطلب التجسد في التاريخ الفكري

---

* دكتوراه في الفلسفة، ورئيس تحرير مجلة "**أصول الفكر والعمل**"، ومدير معهد اللغة والحضارة العربية بباريس.

** محمد أبو القاسم حاج حمد، **العالمية الإسلامية الثانية**، (بيروت: دار ابن حزم، ١٩٩٦)، الطبعة الثانية.

والاجتماعي للشعوب والأمم، وتشكل ما نسميه "بالعهد الدهري المقدس" الذي هو ميثاق الخلافة الذي أخده الله سبحانه وتعالى من البشرية منذ لحظة الخلق الأولى وعبر تاريخ الإنسانية المتصل في الدورات الحضارية المتعاقبة التي تنافست فيها الأمم لحمل لواء هذه الخلافة، وإتمام أصول هذا الميثاق في التاريخ بواسطة الرسالات مع تعاقب الجماعات والأمم.

بيد أننا إذ نتفق مع المؤلف في اتجاهه العام فإن لنا العديد من التحليلات التفصيلية التي تتزواح بين الاختلاف في بعض التفاصيل والاختلاف في نقاط جوهرية من حيث المنهج والمفاهيم والحصيلة النظرية العامة. فكما يقول الدكتور طه جابر العلواني في تقريظه المفصل والشامل في مقدمة الطبعة الثانية من الكتاب: "إن في الكتاب مفاصل وموضوعات جمة قد يحتاج كل منها إلى شرح وتوضيح".

يحدثنا المفكر عن عالميتين إسلاميتين: العالمية الإسلامية الأولى، وهي عالمية أمية، محدودة على مستوى الوعي والمستوى البشري والجغرافي، تشمل تاريخ الإسلام منذ البعثة مروراً بمرحلة التدوين وتثبيت معاني النص، ومختلف تحلياته التاريخية بين الازدهار والانحطاط، إلى عصرنا الراهن. أما العالمية الإسلامية الثانية، التي يبشر بها و لم تتحقق بعد، فهي عالمية بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة، إذ إنها تتعدى الحدود المكانية (الديموجرافية) لعالمية الأميين لتشمل العالم كله شرقه وغربه وشماله وجنوبه، كما أنها تتجاوز السقوف المعرفية في الشرق والغرب، وذلك بالجمع بين القراءتين الغيبية من جهة والطبيعية من جهة أخرى وهي التي سماها بالقراءة الكونية.

وفي هذا يقول: "فإنه لا العقلية الإسلامية المرتبطة بمرحلة التدوين وتثبيت معاني النص... ولا العقلية الوضعية المعاصرة، تتقبلان بسهولة ... النتائج التطبيقية للجمع بين القراءتين" (ص٣٤ ج١).

ويقول: "هذا الفهم ليس جديداً في ذاته، ولكنه جديد في تناوله، أي أنه كان موجوداً في القرآن، غير أن العرب لم يكن من شأنهم وطبيعتهم أن يتناولوه بشكله المنهجي الكلي، ولا يعود الأمر لنقص فيهم وكمالٍ فينا، وإنما يعود لطبيعة مقومات تجربتهم وخصائص تكوينهم التاريخي والاجتماعي... نتيجة لذلك وعلى نحو طبيعي جاء فهم العربي للقرآن فهماً مجزأً يعطي دلالات الحكمة ولكنه ـ أي العربي ـ لا يحيط

بها منهجياً ضمن القراءة القرآنية الواحدة بمنهجها الواحد. كانت علاقتهم بحكمته أن يمارسوها في مواضعها لا أن يمنهجوها بشكلها الكلي كما أوضحنا على مستوى الجمع بين القراءتين" (ص١٦٩ ج٢).

إن ما يسميه المفكر بالجمع بين القراءتين هو منطلق عنوان الكتاب (العالمية الإسلامية الثانية)، وعنوانه الفرعي (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة) "حيث تتداخل ثلاثية الغيب والإنسان والطبيعة في الدفع بالإنسان العربي، ليس باتجاه نموه الذاتي فقط ولكن باتجاه حضارة عالمية بديلة" (ص٢٨٧ ج١).

فهو يبشرنا بميلاد جديد: "سيلد القرآن من جديد أمة تحمل إلى العالم نهجاً حضارياً كونياً بديلاً" (ص٢٣٢ ج٢). ويستطرد: "قد جعل الله التجديد لا مجرد تجديد كما نعرف معانيه وتجاربه التاريخية ولكن جعله عالمية ثانية تنطلق من حيث انتهت العالمية الأولى إلى العالم أجمع ومن بعد أن تسيطر عليه عالمية وضعية لم يعهدها تاريخنا الكوكبي الأرضي من قبل ... والعالمية في نشوئها وتكوينها تستمد من القرآن ولأول مرة نهجه الكلي، بكافة الشمولية والاتساع كما يستطيعها الإنسان الذي توافرت لديه اليوم من المقومات الجغرافية والتاريخية للانطلاق ما لم يتوافر لمرحلة الخروج من الجزيرة" (ص٣٣٤).

الحق إن البشرى بعالمية إسلامية جديدة أو ثانية تتجاوز ـ كما يقول ـ غيبية ونصية الأمية الإسلامية الأولى ومادية الوضعية الغربية المعاصرة، هي بشرى نحسب أنها تنشينا مرة واحدة بينما كنا نود أن تنشينا مرتين. فهي تنشينا نشوة الإنشاء اللفظي إلا أننا لا نجد فيها مكونات الإنشاء والتأسيس. فليس بالتمني وحده تستقيم الحضارة، ولا يكفي الإنشاء البلاغي لتقديم بديل حضاري إسلامي يتجاوز الوضعية العلمية الغربية على حد تعبير الكاتب.

ولعلّه من المفيد من البداية وقبل أن نعرض لبعض القضايا الجوهرية أن نبدأ ببعض الملاحظات التفصيلية في هذا الصدد.

١ ـ استيعاب مكونات الفكر الغربي

ليس من الواضح لنا، سبب عدم اعتماد المؤلف في نقده للفكر الغربي على المتون الأساسية وفي لغاتها الأصلية فهو ـ باستثناء توثيق يتعلق بكتاب باللغة الفرنسية لمكسيم

رودنسون مستمد من دراسة لباحث عربي منشورة بإحدى المجلات العربية، وتوثيق آخر من خلال مرجع عربي أيضاً ـ لا نجد هناك توثيقاً بالمراجع الأصول فيما يتعلق بأعلام الفكر الغربي الذي يتصدى لتحليله ونقده لإثبات محدوديته، بل وإخفاقه، ليبني على ذلك مقولته الخاصة بالبديل العلمي والحضاري الإسلامي الجديد الذي يستوعب المكونات العلمية الغربية ويضيف إليها ما يسميه بالبعد الغيبي أو النهج الإلهي. وكأن فكرة البديل تعني وجود البديل، أو أن القول بالاستيعاب والتجاوز يعني بالفعل أنه قد تمكن من استيعاب مكونات الفكر الغربي، ناهيك عن تجاوزها، بوصوله إلى صميم الفكر الإسلامي أول مرة في التاريخ.

يقول الأستاذ محمد أبو القاسم حاج حمد: "ينطلق موقفنا الفلسفي من استخدام (محددات معرفية ومنهجية) تم اكتشافها علمياً في سياق التطور الفكري للغرب... ... نعم، نأخذ بهذه (المحددات المعرفية والمنهجية) والتي قلنا إن اكتشافها قد تم علمياً في سياق التطور الفكري للغرب، كما أوضح ذلك العديد من الكتاب الغربيين أمثال (جون هرمان راندال) وغيره، مستفيدين في كل ذلك من النظريات العلمية على مستوى العلوم الطبيعية والإنسانية أيضاً، منها ما يتعلق بنظريات في التاريخ والاجتماع وعلم النفس، ومركبات كل هذه العلوم فيما هو مشترك بينها".

ونحن لا نود أن نحرك السكين في الجرح، ولكننا لا نستطيع أن نغض الطرف عن الأمثلة الكثيرة التي يرجع فيها المؤلف إلى كتابات عربية من الدرجة الثانية أو الثالثة للحديث عن هيجل وكانت وسبينوزا وهوبز وفلاسفة مدرسة فرانكفورت، وجان بول سارتر الذي يزعم أنه يقدم لنا حصيلة فكره الفلسفي، بينما هو لم يحدثنا إلا عن سارتر الوجود والعدم، ويغفل تماماً سارتر في قضية نقد العقل الديالكتيكي.

إن هذا المنهج في التعامل مع الفكر الغربي هو الذي أوقع الكاتب في شَرَك المعلومات الجزئية والسطحية، بل والباطلة المثيرة للدهشة أحياناً مثل قوله (ص١٧٢ ج٢):"وقد شيد عالم الاجتماع الفرنسي الماركسي (إميل دوركاهيم) ـ (١٨٥٨ - ١٩١٧) نظريته في تحديد الواقعات الذهنية على هذا الأساس متجهاً نحو صياغة (علم الأيديولوجيا)... ثم جاء (إيريك فروم) ليعطي دفعة تطبيقية على صعيد التحليل النفسي لما بدأه (ماركس وإنجلز وطوره دوركهايم)...".

٢ ـ الاختلاف مع العالمية الإسلامية الأولى ومع المعرفة (الابستمولوجيا) الوضعية

يقول صاحب العالمية الإسلامية الثانية في معرض تفسيره لاختلاف منهجيته عن المنهجية التقليدية السائدة لدى علماء العالمية الإسلامية الأولى وفقهائها: "إن الخلاف كله ينحصر في إعمالنا لمناهج رؤية مختلفة عن مناهجهم وضمن خصائص تكوينية ليست متطابقة مع خصائصهم... فهم قد أنتجوا بقوة العقل المحض ونحن ننتج بقوة العقل زائداً عليها محددات العلم النظرية والمعرفية".

ـ أما فيما يتعلق باختلافه مع المنهجية المعرفية (الابستمولوجية) الغربية فيقول: "ثم إننا إذا كنا نشارك فلاسفة العلم المعاصرين نهجهم المعرفي (الابستمولوجي)... فإننا نرفض (التمذهب الوضعي) للإبستمولوجيا... فمن بعد أن فكك فكر النهضة الأوربي وتيارات الحداثة تلك (المسلمات الكونية) التي بنى عليها الإنسان تصوراته. ثم جاءت الحداثة بما بعدها لتفكيك (الذات الإنسانية) نفسها، سيصحب ضرورياً أن تتحول الإبستمولوجيا إلى (التركيب) مستصحبة شروطها نفسها. وهذا ما ننتظره لنطرح أمامنا مفاهيمنا التركيبية بالآفاق المعرفية المفتوحة نفسها ومن خلال منهجية قرآنية كونية مستوعبة لهذه المحددات العلمية المعرفية متجاوزة لها ـ إيجابياً ـ بذات الوقت". (ص٢٩٠ ج١).

ويجمل الدكتور طه جابر العلواني هذه النقطة الأخيرة بقوله: "إن المؤلف تناول الخصائص الفكرية العالمية الغربية الراهنة... وأعطى جملة من المؤشرات الهامة حول النتائج التي لم تصب الغرب وحده بل أصابت العالم كله... والإفلاس الذي يواجه الغرب نتيجة البراغماتية والليبرالية فلا يبقى غير الإسلام... بين كيف سقط التأويل الفلسفي للحقائق العلمية كمنهج في قيادة البشرية وأن البديل الفلسفي الوحيد هو أن يقفز الإنسان فوق (لاهوت الأرض الأحادي ويتجاوزه وكذلك فوق لاهوت الغيب الأحادي) وأن يسلك سبيل استيعاب العالم في إطار (جدلية كونية) كبديل آخر" (ص١٤- ١٥ ج١).

أما فيما يتعلق بالخصائص الفكرية للحضارة الغربية، فنحن نستميحه عذراً، وذلك أن استخدامه للمفاهيم الفلسفية يحتاج إلى كثير من التدقيق والتحديد، إذ يحار بنا

الفهم أمام كثير من التركيبات التي قد يفهمها غير المتخصص لكن لا يجوز استعمالها على مستوى النقد والتحليل الفلسفي. فلا يجوز مثلاً الجمع بين "المادي والمجرد" فلسفياً وإن كان المقصود واضحاً لا غموض فيه حين يتحدث عن "التحول بالكون من معناه الإنساني إلى معناه المادي المجرد". هذا هو الحال أيضاً حين يقارن فهمه وعلمه بفهم السلف ويستخدم تعبير "العقل المحض" وهو تعبير كانطي بحت! "فهم قد أنتجوا بقوة العقل المحض ونحن ننتج بقوة العقل زائداً محددات العلم النظرية والمعرفية".

إن هذا الغموض ـ والذي قد يثبط همة القارئ المتخصص ـ ربما يكون من أسبابه ذلك التداخل بين مستويات التحليل العلمي النظري والتحليل الحضاري والسياسي؛ وكذلك سيادة الأسلوب الإنشائي والتنقل السريع والمباشر بين مستويات متنوعة متداخلة في الواقع على مستوى الوجود إلا أنها بالضرورة المنطقية، متمايزة على مستوى المعرفة.

٣ ـ مفهوم العقلية الإحيائية

إن المؤلف، شأنه في ذلك شأننا سواء كنا من المفكرين السلفيين أو التحديثيين المتأثرين في حقيقة الأمر بالفكر الغربي الحديث، يتعرض بالنقد للعقلية "الإحيائية" تمييزاً للفكر الإسلامي وتأكيداً للتوحيد والتنزيه. ويقدم لنا على سبيل ضبط المصطلح عرضاً نقدياً لهذا المفهوم في الفكر الإنساني (الانثروبولوجي) والفلسفي، والاجتماعي والتربوي الغربي (ص١٣٩ ج١)، إلا أننا نفرق في الفكر الإحيائي بين سمتين:

الأولى: سمة إسقاط الذات على الموضوع مما يعطينا رؤية توحيدية للوعي والكون يتحد فيها الفكر بالوجود عبر الكلمة.ونحصل على ثنائية غنوصية: "الحق والباطل"، يكون فيها الوعي المتحد بحقيقة الوجود هو العرفان، بينما يكون فيها الوعي المرتبط بالظاهر هو مجرد رأي محكوم عليه بالبطلان. والتوحيد بين الوعي والوجود كما هو عبر اللغة قد يعطينا نظرية توحيدية للوجود كما هو الشأن لدى بارمنيدس، كما قد يعطينا نظرية تقول بوحدة الوجود وكثرة الموجود كما هو الحال عند فيثاغورس وعند أفلوطين وعند كثير من فلاسفة الإسلام والمتكلمين.

الثانية: فهي سمة تصور الكون باعتباره كائناً حياً، والكائنات في السموات والأرض، بما فيها تلك التي تقدمها اللغة باعتبارها كائنات جامدة، قادرة على الحركة

والإصغاء للإنسان والاستجابة لله وتسبيحه. فضلاً عن أن الرؤية الإحيائية تنسب للكائنات الحية الصائتة غير الناطقة القدرة على النطق والتفكير والمبادرة التي هي قدرة أعلى من قدرة العقل والنطق، إذ إنها تتضمن القدرة على الحكم العملي واستقلال الإرادة التي ميز بها الله سبحانه الإنسان عن الملائكة.

والحق أن السمة الأولى (عدم الفصل بين الذات العارفة وبين موضوع المعرفة وإسقاط الذات على الموضوع) ليست إذا ما دققنا النظر، خاصة بالحضارات البدائية أو بمرحلة ابتدائية من مراحل تطور الفكر الإنساني، كما كان يزعم علم الإناسة (الانثروبولوجيا)، ولكنها سمة مشتركة نجدها أيضاً في علوم الحداثة خاصة وأن ابستمولوجيا المعرفة العلمية تؤكد الآن أن هناك تأثيراً للذات العارفة على سلوك الظاهرة موضوع المعرفة، ويبدو ذلك واضحاً كلما زادت درجة دقة المعطيات المدروسة ولطفها الفيزيائي.

أما الحديث عن سمة الحياة في الكائنات والوجود، فلا فرق بين القديم والحديث في ذلك إلا في التعبيرات والرموز والصور الخيالية التي يتراوح التعبير عنها بين النفوس والأرواح والأمزجة والقوى الحيوانية قديماً، وبين لغة الطاقة والشحنة الحرارية والنفسية (كما هو الحال بين علوم الطبيعة وعلوم النفس والعلوم النفسية الاجتماعية) حديثاً. فالحكم الصارم بإدانة العقلية الحيوية أو الإحيائية ووصمها باسم بدائية، أو وثنية الاعتقاد بأنها تعارض التنزيه، حكم لا مبرر له، ورؤية العالم الحيوية أو الحيوانية أو الإحيائية هي جميعها مصطلحات تعني الشيء نفسه أو بالأحرى المفهوم الفلسفي العام نفسه بشرط أن لا نماهي بين بعض العقلية الحيوية والإطار العام لهذا المفهوم.

وعليه، فنحن لا نخشى القول بأن العقلية الإسلامية حيوية، وأن التصور القرآني تصور رحماني حيوي، ويكفينا في ذلك مراجعة قراءة التفسير الذي يقدمه المفكّر الإسلامي العربي سيد قطب لسورة الفاتحة، وكيف يصور لنا العلاقة بين الخالق والخليقة يمده بالوجود ويمده بالمعرفة في كل لحظة. والله سبحانه وتعالى يقول في حديث قدسي مشهور :"أنا الرحمن وأنت الرحم اشتققت اسمك من اسمي فمن وصلك وصلته ومن قطعك قطعته".

ولقد تناولنا موضوع الإحيائية في الرؤية الإسلامية في تحليلنا لمفهوم الرحمن في ترجمتنا الفرنسية لكتاب في (ظلال القرآن) لسيد قطب (باريس ١٩٨٩). وفي دراسة

عن العلاقة بين الفكر والكون عند الجاحظ تحت عنوان "الحكمة والبيان في كتاب الحيوان" يدور حول الآية الكريمة: ﴿وإن الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون﴾ (العنكبوت: ٦٤). مجلة أصول الدين، عدد يناير ١٩٩٥ص١١٧.

٤ ـ مفهوم الغيب ومسألة تعددية أحادية المعنى

من المفاهيم الجوهرية في كتاب العالمية الإسلامية الثانية، مفهوم الغيب في "جدل الغيب والإنسان والطبيعة".

ونحن نلاحظ أولاً أن عنصر الغيب هنا عنصر شاذ بين عناصر هذا الثالوث الديالكتيكي، على الرغم من أننا نفهم على وجه التقريب أن ما يقصده بالغيب هو العناية الإلهية أو التقدير ودوره الفاعل في التاريخ.

هذا في نفس الوقت الذي يحدثنا فيه المؤلف عن "معالجة النص القرآني عبر ضوابط الاستخدام الإلهي للمفردة" الذي "هو استخدام مميز يرقى بالمفردة إلى مستوى المصطلح ويتعارض مع ما وثقه الغرب في لسانهم البلاغي ويصطدم كذلك بمرجعية الموروث بحيث تتحول المفردات من مجرد كلام إلى (مصطلحات) دقيقة، وبحيث لا تعطي المفردة أكثر من معنى واحد محدد حيثما استخدمت في الكتاب، وكيفما اختلف سياق توظيفها (ص٥٦ ج١).

الحق أن هناك فيضاً أو "زحمة" أفكار في خاطرنا ربما تكون انعكاساً لزخم الأفكار في كتاب تتدافع فيه القضايا وتتوالى الأحكام المبنية وغير المبنية، وتتعايش فيه المناهج والأنساق المعرفية (الإبستمولوجية) المختلفة ربما في صفحة أو فقرة واحدة.

والسؤال الصعب هو: ماذا نفعل عندما نتصدى لتحليل فكرة محددة لدى الكاتب فيفاجئنا بتخريجات وأحكام تحتاج هي الأخرى إلى مناقشة مستفيضة؟

هل من الصحيح أن ضبط معاني مفردات اللغة يعني بالضرورة أن لا تعطي المفردة أكثر من معنى واحد حيثما استخدمت؟ أم أن هذا الضبط المطلوب عقلاً والذي لا تقدمه لنا غير الرموز الرياضية، أكثر تعقيداً من ذلك؟ تدخل فيه اعتبارات عدة منها اعتبار المستوى اللغوي (اللغة الطبيعية ولغة الصنعة ولغة العموم ولغة الخاصة)، واعتبار جهة الخطاب والقصد الخ.

وبدلاً من أن نعود في هذه القضية إلى مواضع محددة من كتب أرسطو وخاصة في كتابه (المقولات) للتنبيه على تعدد المعاني في مفردات اللغة، ربما تكفينا الإحالة إلى المؤلف نفسه في استخدامه المتنوع لمفردة "المنهج" و"المنهجية" التي يعني بها معانيَ كثيرة حسب السياق تتراوح بين معنى الترتيب أو التتابع، أو البرنامج بما يحتويه من مراحل متوالية، أو زاوية النظر، أو خطوات البحث العلمي، أو الأسلوب الخ.

فإذا التفتنا من جديد، بعد هذا الاستطراد إلى ثلاثية الغيب والإنسان والطبيعة، فنحن نلاحظ أن الغيب إذا كان يعني فيما يعني علم الله سبحانه وتعالى وتخطيطه وقَدَرَهُ، فالآيات القرآنية أبعد ما تكون عن تقديم هذا المعنى فحسب حتى يصبح وحده الدال على التصميم والفعل الإلهي في الطبيعة والتاريخ.

فالغيب يعني لغة ما هو غائب عن الشهود الحسي الراهن، وهو في الاستعمال القرآني قد يعني الحدث الماضي: ﴿ذلك من أنباء الغيب نوحيه إليك ما كنت لديهم إذ يُلقون أقلامهم أيهم يكفل مريمَ وما كنت لديهم إذ يختصمون﴾ (آل عمران: ٤٤).

وقد يعني الحدث في الغيبة المكانية بمعنى غياب الرؤية الحسية: ﴿ذلك ليَعلم أني لم أخنهُ بالغيب﴾ (يوسف: ٥٢)

﴿إنما تنذر من اتبع الذكرَ وخشي الرحمن بالغيب﴾ (يس: ١١).

وقد يعني الحدث في المستقبل: ﴿ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير﴾ (الأعراف: ١٨٨).

وبالتالي، فالغيب غيوب مختلفة ترتبط في كثير من معانيها بالحس والمشاهدة في الزمان والمكان الحسيين: ﴿تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك إنك أنت علام الغيوب﴾ (المائدة: ١١٦).

فإذا كان الغيب هو ما ليس بوسع الإنسان (بمعنى الإنسانية) أن يعلمه من تقدير الله، فهو أيضاً ما لم أو ما لم يتيسر للإنسان (بمعنى المرء أو الفرد أو الجماعة) علمه بالحس المباشر وإن جاز له اكتساب معرفته عن طريق القصص والأخبار الخ.

وبالتالي، فإن اختيار مصطلح الغيب للتعبير عن فعل الله في الطبيعة وعن الغائية الإلهية للتاريخ هو على أقل تقدير غير موفق لأنه قد يعني ذلك بالفعل لكن بعض الغيوب من شؤون البشر وإن استعصت على إدراكهم الآني المباشر.

هذا فضلاً عمّا تحمله كلمة (الغيب) لدى العامة وبعض الاتجاهات الفكرية التقليدية من معان يتصدى المؤلف نفسه لمحاربتها.

الحق أننا نشعر أن سطور هذا الكتاب رمال متحركة لم نتمكن بعد من ترتيب نظامها أو استيعاب معانيها. لذلك، فإن مجرد تداعي الأفكار يسوقنا من جديد إلى فكرة العالمية الإسلامية الثانية، بوصفها معادلاً معرفياً وحضارياً للعالمية الإسلامية الأولى.

فالمؤلف يضع المحور الفارق بين العالميتين في مستوى مَثَلٍ أو نموذج لغوي هو نموذج الفرق بين اللمس والمس في القرآن. وكأن العالمية الأولى هي أقرب إلى اللمس، وكأن الثانية التي يبشر بها هي أقرب إلى المس. فهو يرى أن القرآن يحتوي العالميتين، وأنه باكتشافه لمعنى "المس" يكتشف في الحقيقة المضمون المكنون الذي كان موءوداً أو خافياً عن فكر السابقين وعملهم، مما كان له أبلغ الأثر في مجموعة من الاستلابات الأخلاقية والاجتماعية والإنسانية والكونية تلك التي أنيط بالعالمية الإسلامية الثانية مهمة تحرير الإنسان والكون من نتائجها.

فيقول: "إن الفهم البشري لنصوص القرآن على هذا النحو، وهو فهم متشعب اتسع في مجراه عبر عشرة من القرون ـ باعتبار عصر التدوين وما بعده ـ يؤكد على كل الجوانب التي يمكن أن تستلب الإنسان، فهو ليس مجرد فهم مجزأ ولكنه يشكل منظومة عقلية وسلوكية، بداية من استلاب الإنسان بالعبودية ومعنى الطاعة، وتفريغ شحنات وعيه ونزوعه العلمي، ثم تجريده عن ممارسة أي شكل من أشكال تقرير سيادته بمنطق الحاكمية الإلهية، مع دونية الآخر، وتدنيس المرأة، واستلاب الفعل الحضاري، وقوة العمل، وإعطاء معنى تحقيق للحياة، ودمغها بأزلية التفاوت الاجتماعي والانقسام الديني، إضافة إلى الاصطفاء العرقي، والتركيز على العقوبات الحسية، ثم بعد ذلك لا تؤدي هذه التضحيات وأشكال القهر والحرمان إلى جنة غرائزية تعوض عن كبت هذه الغرائز الدنيا، وتسود الصورة من بعد هذه القيم حين يصبح الإنسان نفسه قرباناً في أضحية. إن كل المذاهب الوضعية، مع جزئيتها وقصورها، تبدو أقرب للإنسان المعاصر من منظومة هذه المفاهيم...." (ص٤٤ ج١).

أما العالمية الإسلامية الثانية، فهي وإن كانت فهماً جديداً ومعاصراً للمنهجية الإلهية والأصول القرآنية إلا أنها ليست في قطيعة معها، لأنها تلتف حولها، وتذهب إلى ما

ظل مكنوناً في القرآن لتظهره. وحلقة الوصل هنا هي اللغة القرآنية التي يمثل فهمها المعاصر محور الجدة المعرفية والمنهجية في مشروع العالمية الإسلامية الثانية:

"اقتضى التوصل استمراراً في التعميق المنهجي والمعرفي، ... فأخذت بتطبيق المنهج على (نماذج) من هذه الإشكاليات المثارة، ومن بينها ـ على سبيل المثال ـ ضوابط الاستخدام اللغوي في القرآن وتحديد العائد المعرفي في معنى المفردات بطريقة ألسنية معاصرة تختلف عن الاستخدام الكلامي الشائع في اللسان العربي القديم، وطبقت ذلك على الفرق بين (لمس) حيث تعني قرآنياً التناول باليد أو الاحتكاك العضوي والحسي، و(مس) حيث تعني التفاعل العقلي والوجداني..." وليس الأمر قضية ظاهر وباطن وإنما حرف نحسب أن هذا الجانب من الكتاب يستحق أن نفرد له دراسة مقبلة، لأنه يشمل الجانب الفكري النقدي والتجديدي في هذا العمل الفكري الهام، لذلك نكتفي في هذه العجالة بالإشارة إلى نظريته في التاريخ التي يبني عليها مقولته بحتمية انتصار دين الحق معرفياً وحضارياً بمقدم العالمية الإسلامية الثانية.

٥ ـ مفهوم التاريخ

إذا كان المؤلف يأخذ من الفكر الغربي مفاهيم (الجدلية) و(الصيرورة التاريخية)، إلا أنه يؤكد أن مفهوم الحركة التاريخية في القرآن لا يقدم مراحل التاريخ بوصفها تعاقبات متولدة بعضها من بعضها على أساس الصراع الطبقي كما هو الحال في الحضارة الغربية. ذلك أنه ليس هناك من تراتب وفقاً للتقدير الإلهي. ويتجه جدل الإنسان هنا نحو تكامل التجارب الإنسانية وفقاً للفعل والغيب الإلهيين.

ونلاحظ على ذلك ما يلي:

١ ـ إن مفهوم (الصيرورة التاريخية) بوصفها جدلية قائمة على أساس الصراع الطبقي ليس إلا أحد مفاهيم التاريخ لدى الغرب، وإن هذا الغرب يقدم لنا منذ عصر النهضة حتى اليوم "طيفاً" واسعاً من النظريات التاريخية: المادية والمثالية، الإلهية والوضعية، سواء أكانت صراعية جدلية أم عضوية وظيفية. وعليه، فليس ثمة ما يبرر متابعة أدبيات الصحافة والاندفاع عبر أبوابها المفتوحة من قبل للقطع بالتضاد بين المفهوم القرآني وما يتوهم البعض أنه المفهوم الغربي للتاريخ.

كما أن انتقاد منهجية الصراع والفلسفة المادية الجدلية ليس قاصراً على الفكر الإسلامي السابق، ولكن ربما لا نأتي بجديد إذا قلنا إنه بدأ أولاً في الحضارة الأوروبية نفسها التي كانت وما تزال لها الريادة في هذا الميدان.

أما ادعاء المؤلف أن المادية الجدلية هي أفضل ما قدمه الفكر والتجربة في أوربا وأنها خلاصة هذا الفكر وحصيلة هذه التجربة، هكذا بشكل كامل ونهائي، فهو لا يصدر إلا عن قناعة ماركسية سابقة تم الرجوع عنها، أو عن استراتيجية خطاب يجتزئ ما يتصور أنه نقطة الضعف ومصدر الفشل في الفكر الغربي، ليسهل عليه بعد ذلك وضعها في تناقض يستدعي التجاوز من قبل البديل الإسلامي. بيد أن هذا كله لا يروى عطشاً نظرياً بقدر ما يشفي غليل المغالطة والسجال.

٢ ـ فيما يتعلق بالفعل والتقدير الإلهي، وهو عند المؤلف يشمل التاريخ والطبيعة، فهو أيضاً ليس بالجديد على الفكر الأوروبي، ابتداءً من نظرية التاريخ عند (فيكو)، مروراً بـ(لايبنتز)، ووصولاً إلى (هيجل) ومن بعده بمن فيهم (سورين) و(كيركيجارد) و(جاك ماريتان)، والمعاصرين الذين نذكر منهم (بيير بوتانج) و(كلود) و(تريزموتنان) و(جاك دريدا)، وغيرهم.

ومن جهة أخرى فإن فلسفة وضعية مثل الديكارتية كانت تضع الرحمن بوصفه الضامن لصحة ما يتوصل إليه الإنسان من حقائق علمية، من حيث تمتع القوانين الموضوعية والمكتشفات البعد الإنساني بالاتساق والمصداقية الإلهية التي تضمن للإنسان أن الشيطان لا يتلاعب به ويوهمه بأن الباطل حق.

بينما نجد أنه على الرغم من زعم المؤلف بل ـ والحق يقال ـ عزمه على مقاومة استلاب الإنسان للطبيعة باسم القدرة الإلهية المفهومة خطأ، إلا أن علاقة الرحمن بالكون والإنسان في العديد من النماذج التفصيلية التي يقدمها، تعتمد التهوين من قيمة الشروط الموضوعية. ولا نغالي إذا قلنا بأنه كلما كانت النتيجة مناقضة للشروط الموضوعية كان هذا دليله الدامغ على فعل الله وقدرته في الكون وفي التاريخ. فالعرب اليوم في انحطاط وهوان، لكنهم سيحملون من جديد لواء الحضارة الإسلامية وينشرونه على العالم أجمع بإذن الله. وعلى الرغم من تنكيل العدو الإسرائيلي بهم فإن هذا ليس إلا مقدمة لإنهاء العالمية الإسلامية الأولى وفرض الحقبة الوضعية على الإنسان العربي بكل تفلتها.

"فالعالمية الإسلامية الثانية تتولد تاريخياً من خلال تدافع عربي إسرائيلي يكون مقدمة لظهور الهدى ودين الحق في العالم كله" (ص٤٩ ج٢).

أما فيما يتعلق بفعل الغيب والعالمية الإسلامية الأولى فهو يقول (ص٧٣ ج٢):"إن للتاريخ العربي مقدمات ومسيرات تستعصي على التحليل العلمي والوضعي... تهمنا مقدمة التاريخ العربي بوصفها ظاهرة تاريخية غير طبيعية نتصدى لبحثها أملاً في فهم نتائجها غير الطبيعية بالضرورة فيما أثر ويؤثر في الإنسان العربي في ماضيه ومستقبله".

٣ - ثم إن لنا ملاحظة إضافية تتعلق بفاعلية الوجود الإسرائيلي الذي يصفه بأنه جاء من وراء التاريخ ومع ذلك فهو الذي يفرض المرحلة الوضعية على العالم العربي تمهيداً للخروج الثاني، أو قدوم العالمية الإسلامية الثانية.

إن العالم العربي والإسلامي لم ينتظر إسرائيل ليتعرف قسراً على الحضارة الوضعية، فلقد دخل حقبته الوضعية منذ نهاية القرن الثامن عشر.

ثم هل يصلح وجود إسرائيل المبني على التضافر بين الأساطير والقيم الدينية وبين العلم الوضعي والتكنولوجيا ليكون نموذجاً أو نموذجاً مضاداً على منهجية "الغيب والإنسان والطبيعة"؟

وهل هذه الثنائية الصراعية العربية الإسرائيلية ثنائية صراع حضاري فقط أم أنها تعتمد على تورية دينية؟ حين يقول: "فالعالمية الإسلامية الثانية تتولد تاريخياً من خلال تدافع عربي إسرائيلي يكون مقدمة لظهور الهدى ودين الحق في العالم كله".

الحق أن هذه الثنائية الحضارية الدينية تبدو أمامنا وكأنها ثنائية (كوسموجونية) قائمة على صراع عنصري الخير والشر في الكون.

أما على المستوى الحضاري فنحن نتساءل عما إذا كان مصير اليابان والصين والهند والأمريكتين الخ يتوقف على هذا الصراع مهما بلغت أهميته في رأينا وعرفنا؟

ثم ما هي حيثيات بسط المؤلف لنتيجة هذا الصراع (العالمية الإسلامية الثانية) على الكوكب من أقصاه إلى أقصاه، خاصة وأنها عالمية في علم الغيب، مقبلة غير راهنة. فنحن على حد تعبيره نعيش الآن في مرحلة أقفلت الوضعي التي هي مقدمة لانتهاء العالمية الأولى.

بلغة أخرى نقول: إن الحديث عن عالمية إسلامية بعد صراع حضاري عربي إسرائيلي، لا يخلو من احتمالين لا نحسب أن المؤلف يختار أولهما:

أ ـ إما أننا بصدد الحديث عن الأصول، وهنا لا نرى وجاهة الفصل بين إسلام يهودي وإسلام مسيحي وإسلام محمدي أول أو ثان. فالله سبحانه وتعالى لا يغير أصول الكتاب وإن اختلفت الشرائع والمناهج.

ب ـ أو أننا نتكلم عن ترجمة الأصول وتطبيقها وفقاً لجهود الجماعات والحضارات وخصائصها، ومن خلال مبدأ التدافع والتسابق بين الأمم من أجل تحقيق هذه الأصول في التاريخ. ويترتب على هذا الخيار أن الحديث عن عالمية إسلامية ثانية هو مجرد حديث عن تأسيس حضاري لجماعة جديدة أو متجددة، وبالتالي لا يحتمل الأحكام المطلقة التي هي من شأن الأصول، كما لا تنطبق عليه ثنائية الحق والباطل الكونية.

٤ ـ كما يحضرنا سؤال آخر عن موقع هاتين العالميتين من التاريخ؟

الحق أن النظرية التاريخية لدى المؤلف تحكمها أولاً صيرورة جدلية ثلاثية من جهة مفهوم الدورات التاريخية، وثانياً ثنائية ثابتة مستمرة تتمثل في فكرة التدافع الحضاري المبني على دفع الباطل بالحق. وتختفي الرؤية الصراعية في جدلية الدورات الثلاث حيث يؤكد المؤلف أن الجدلية عنده ليست صراعية ولكنها تكاملية. وبينما يختفي الصراع على مستوى التاريخ الحضاري والاجتماعي، فهو يبقى ثابتاً ومتكرراً على المستوى الأخلاقي الكوني أو (الكسموجوني) من خلال ثنائية تدافع الحق والباطل. (انظر:ص٤٨ ج١).

وإذا كان المؤلف يحدثنا في الجزء الثاني عن دورات تاريخية ثلاث يحكم كل دورة منها صراع ثنائي بين قوة الحق وقوة الباطل، إلا أنه ومع تطور فكرة العالمية الثانية لديه، في مقابل العالمية الأولى، يحدثنا ـ في المقدمة التأسيسية في الجزء الأول التي هي إضافة إلى النص الأصلي للطبعة الأولى من الكتاب ـ عن مراحل أو دورات أربع تبدأ بالدورة العائلية (آدم)، ثم الدورة القبلية (بنو إسرائيل)، ثم الدورة الأمية (العالمية الإسلامية الأولى)، ثم الدورة الرابعة وهي العالمية الشاملة الإسلامية الثانية التي تستوعب كافة الأنساق الحضارية والدينية. وفي كل مرحلة هناك صراع بين النموذج والنموذج المضاد.

"ففي مقابل إبليس كان هناك آدم، وفي مقابل فرعون وقومه كان هناك موسى وقومه، وفي مقابل الأمية الفارسية والأمية الرومانية وإن تدينت بالمسيحية (الكتابية) كانت هناك في المقابل عالمية الأميين الإسلامية الأولى، وفي مقابل الحضارة والوضعية العالمية الراهنة التي تنطلق من المركزية الغربية هناك عالمية الإسلام الشاملة أيضاً والتي ستلبيها بإذن الله منطلقة من الوسط العربي الإسلامي.

يبقى أن فكرة التأسيس الثاني للإسلام على أصول عالمية هي ضامن الانتقال لديه من اليأس إلى التفاؤل، وإنه يتبع ذلك باجتهادات فيما يتعلق بالتدافع العربي الإسرائيلي تجمع بين تثبيت الشخصية العربية، في إطار خصوصيتها، وبين ميلاده الجديد في إطار عالميتها باعتبارها الأمة الوسط حاملة الإسلام للعالمين.

ولقد بدا فهم هذه الفكرة الأخيرة متعسراً على الكثيرين، مما دفعه إلى القول: "لقد فهم البعض وجود تناقض ما بين طرح المنهج الحكومي والخطاب العالمي من جهة وإسناد الدور للإنسان العربي من جهة أخرى... وهذا أحد جوانب الالتباس في هذا الكتاب. إذ لم ينظر بعض القراء إلى الكيفية التي طرح بها دور الإنسان العربي في إطار العالمية الإسلامية الثانية" (ص٤٧ ج١).

فإذا ما بحثنا عن هذه الكيفية نجده يقدم (ص٤٩ وما بعدها ج١) العناصر الآتية:

١ ـ إن جعل العرب بديلاً ليس نوعاً من استلاب الآخرين.

٢ ـ أن الدور العربي يتأسس على نقائض الصهيونية باعتبارها ارتداداً للذاتية، وعلى نقائض الوضعية باعتبارها فلسفة للصراع.

٣ ـ فالمسألة هنا لا ترجع إلى خصائص الذات العربية ولكن إلى سياق دورها التاريخي ومضمونه.

بيد أنه بعد تأكيده على أن القضية ترتبط بالدور العربي وليس بالذات العربية، يعود ليربط الدور والذات من جديد (ص٥٠ ج١) حين يقول: "كذلك يجب ألا نجرد العرب عن دورهم المرتبط بخصائصهم، فهم حملة لهذا الدور...".

فالمسألة لم تجد حلاً في كتاب العالمية الثانية، لا في طبعته الأولى ولا في طبعته الثانية.

وإذا كان لنا أن ندلو بدلائنا في هذا الصدد، فنحن نرى أن دورات تحقق مشروع الخلافة الإنساني في التاريخ - وهي دورات تختلف، من وجهة نظرنا، عن الدورات الثلاث أو الأربع في هذا الكتاب - تتراوح بين ما نسميه بالنزعة "الشمولية الإنسانية" Anthropo-universalism التي تنسحب من العام على الخاص، والنزعة "الشمولية الإثنية" Ethno-universalism التي هي تعميم وفرض لما هو خاص وجزئي على ما هو عام. وبالتالي، فإن تاريخ المشروع الإنساني هو تاريخ التداخل بين هاتين الشموليتين عبر دورات التدافع والتفاضل بين الأمم، التي تتوخى في منهجها التقدم نحو غاية تركيبية كلية، هي إتمام العهد أو الميثاق.

فمن خلال تفهم هذه الطبيعة النقدية لكل دورة حضارية، ومتابعة هذا التآخذ بين هذه التعميمية العريضية الإثنية وتلك الشمولية الجوهرية العالمية، يمكننا الإسهام في الإعداد لاستئناف مساهمتنا في صياغة التاريخ والمشاركة في رسم معالم نظام عالمي جديد.

فكل أمة على مشارف دورة تاريخية جديدة، تريد أن تخرج إلى العالم أو أن تستعيد فضلها السابق، كأمة حاتمية تفيض بخيرها على الكلية البشرية انطلاقاً من بؤرتها الذاتية وهيمنتها المركزية الخاصة.

وكل عملية تأسيس حضاري هي فتوة لا تتيسر ممارستها لأية جماعة تشاء، كما أنها لا تحقق إلا بتضافر شروط الوعي والعنفوان الداخلية ومواتاة الشروط الموضوعية الخارجية للمشروع.

وعليه، فليس هناك تأسيس حضاري في عصور الجمود والبلادة، ولا في فترات الشعور بالانحطاط والمراجعة والنقد الذاتي وإن كان الوعي بذلك كله هو بداية التمهيد لإقامة حضارية إسلامية جديدة، إما بقيادة نخبة بشرية عربية واعية فتية، أو بتهيؤ جماعة بشرية في جغرافيا جديدة تحمل بدورها لواء دعوة إسلامية جديدة.