

القيم في المجال الثقافي الإسلامي

سعيد بنسعيد العلوي
باحث مغربي



قسم العلوم الإنسانية والفلسفة

القيم في المجال الثقافي الإسلامي*

* نص المداخلة التي أقيمت في الندوة التي نظمتها مؤسسة مؤمنون بلا حدود تحت عنوان: "أزمة القيم المعاصرة" بتاريخ السبت 10 يناير 2015 بقاعة صالون جدل الثقافي بحي أكدال مدينة الرباط. المغرب.

تمهيدات:

1 - تعني القيم، من جهة النظر التي نصدر عنها، جملة التصورات التي يمثلها الوعي الجماعي للأفراد في مجال ثقافي معين في حقبة تاريخية معلومة. هذه التصورات تتصل بالأخلاق تارة، وبالحقيقة تارة أخرى، وبالجمال طورا ثالثا. وفي مستوى أقل تجريدا تتصل القيم بالاقتصاد وبالسياسة وبمجالات عديدة أخرى (قيم فنية، قيم شعرية، قيم مسرحية...).

2 - القيم العليا أو بالأحرى موجهاتها، تظل واحدة (الحق، الخير، الجمال) غير أن مضامينها تتحول وتبدل؛ فهي تخضع للتاريخ من جانب وتتأثر بالأمكنة والتنظيمات الاجتماعية من جانب ثان. ومن ثم، فإنه لا مندوحة لمجموعة القيم السائدة في عصر من العصور من الخضوع، من حيث المضامين وليس من جهة الصورية، بشرط أول هو التاريخية ولشروط ثان هو النسبية.

يصح القول، في عبارة أخرى، إن القيم ترتبط بصورة العالم على النحو الذي تحضر فيه تلك الصورة في الوعي الإنساني في زمان معلوم وفي وجود اجتماعي-تاريخي معلوم كذلك؛ ووعي الإنسان لذاته في العالم هو إحضار لمنظومة متكاملة من القيم، وأخذ بجملة من المعايير وإصدار لأحكام.

3 - الحديث عن القيم في المجال الثقافي الإسلامي يعني، ضرورة، حديثنا عن القيم من حيث صلتها بالإسلام اعتقادا وشريعة من جانب أول كما يعني (على نحو ما ذكرنا أعلاه) الحديث عنها من حيث خضوعها للتاريخ ومن ثم للتحويل والتبدل الطبيعيين، وهذا من جانب ثان. ومن ثم، فإنه لا مندوحة لمن يريد النظر في القيم في المجال الثقافي الإسلامي من الأخذ بمنهج واضح في النظر إلى الأطوار والمراحل التي يتأثر بها ذلك المجال الثقافي، وبالتالي سلوك سبيل دقيق في التأريخ وفي التحقيب.

4 - تدعونا الرؤية التي نصدر عنها في القول في المجال الثقافي الإسلامي إلى الأخذ بتصنيف يجعل المراحل والأطوار التي عرفها ذلك المجال خمسة، يصح أن نجعل لكل طور منها نعنا يدل عليه.

- طور أول هو العصر الكلاسيكي (والأحق أن ينعى بلحظة القوة والانبساط)

- طور ثان هو عصر الضعف والخمول (لحظة الانقباض)

- طور ثالث هو عصر النهضة (لحظة الانتفاض)

- طور رابع هو عصر العولمة (لحظة المقاومة والنهضة الثانية الممكنة)

5 - مراعاة لما ذكرناه في التمهيدات السابقة، يتعين علينا أن نستقصي منظومة القيم السائدة أو المهيمنة في كل طور من الأطوار الأربعة الكبرى التي نرى أن المجال الثقافي الإسلامي قد مر بها وجوباً، فنسائل تلك المنظومة وندل على العناصر الكبرى الفاعلة في كل منها - وهذا ما سنحاول الالتزام به في هذه الورقة. وحيث إن الشواهد التي ندل على حضور وهيمنة هذه القيمة أو تلك (في هذا الطور أو ذاك من الأطوار الأربعة) هي من الكثرة والتنوع، حيث إن الباحث يكون أمام اختبار الانتقاء مع ما يقتضيه الأمر من مزلق، وما يثيره من اعتراضات، فقد كان علينا أن نحسم في النماذج التي تبدو لنا الأكثر تمثيلية للقيم التي كانت تحكم (أكثر من غيرها، بجانب قيم أخرى وبالتالي في صراع معها) وذلك ما قمنا به بالفعل مع تحمل التبعات المنطقية التي تنتج عن ذلك.

أولاً - القيم في المجال الثقافي الإسلامي في العصر الكلاسيكي (لحظة القوة والانبساط)

تعني عبارة "العصر الكلاسيكي" عندنا جملة المراحل التي تم فيها تشكل الثقافة العربية الإسلامية والتععيد لما نقول عنه اليوم، إنه التراث العربي الإسلامي وقد بلغ غايته القصوى من القوة والازدهار. ونحن، إذ ننظر في مجمل هذا التراث، نجد أن من المتعذر علينا حصره في مرحلة تاريخية محددة مهما يكن من الغزارة والدينامكية في عطاء تلك المرحلة. إذا كان البعض يذهب إلى أن "عصر التدوين" قد شهد ميلاد ونشأة، بل واكتمال، العديد من المعارف والعلوم الإسلامية التي تتصل بالقرآن والسنة، فإنه من الثابت أيضاً، أن علوماً إسلامية عديدة أخرى لم تبلغ الشأ الذي بلغته، ولم ترق إلى مصاف العلوم التي تتميز بالوضوح التام في الموضوع، والدقة في المنهج إلا في عصور لاحقة وفي مناطق متفرقة من العالم الإسلامي. وبالتالي، فإن حصر التكون في عصر التدوين يحمل على إقصاء علوم إسلامية عديدة نشأت وتطورت في القرنين الهجريين الرابع ثم الخامس، مثلما أن الحواضر التي ستشهد ميلاد وتطور تلك المعارف ستختلف بين القاهرة وقرطبة وفاس وغيرها. يصح القول إذن، إن تشكل الثقافة العربية الإسلامية وتعبيدها، وبالتالي تبلور الوعي بالذات وتمثل العالم في ذلك الوعي، سيتم عبر محطات وسيكتمل في تنقله عبر حواضر إسلامية متنوعة.

يقتضي الفهم الدقيق لما ننعته بالعصر الكلاسيكي للثقافة العربية الإسلامية أن نتبين أمرين اثنين منهجين.

- الأمر الأول هو أننا نستعير تعبير "العصر الكلاسيكي" من الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو في دراساته الأساسية للفكر الغربي وتشكله مع التنبيه إلى أننا لانحصر العصر الكلاسيكي الإسلامي في قرن بعينه على نحو ما فعل مؤلف "أركيولوجيا المعرفة"، إذ جعل مدار تفكيره القرن السابع عشر الأوروبي. ذلك أن

القرن المذكور قد كان بالفعل قرن نقلة كبرى في المعرفة في مختلف أصنافها والمؤرخون الفرنسيون يتواضعون على نعت القرن المشار إليه بالقرن "العظيم"، فهذا القرن قد عرف ميلاد الفلسفة الحديثة، فهو قرن كبار الفلاسفة حقا، وهو قرن شهد تلخيص وتركيب السيرورة المعرفية التي عاشتها أوروبا الغربية منذ عصر النهضة والثورة الكوبرنيكية، وتم بموجبها التمهيد للنقطة الكبرى التي سيعرفها كل من الفكر والمجتمع في القرن الثامن عشر. نقول إذن، إن لكل من الغرب الأوروبي والفكر العربي الإسلامي عصره الكلاسيكي الخاص به.

- الأمر الثاني، وهو يتصل بالسابق منهجيا، هو أننا إذا كنا نرى في "العصر الكلاسيكي" مفهوما إجرائيا يسعفنا في النظر والتحليل بما لا يسعفنا به نعت "عصر التدوين"، للأسباب التي ذكرنا أعلاه، فإننا نضيف بأننا نرى في تعبير "الكلاسيكي" في قولنا تركيبا ذهنيا ملائما، أو لنقل إنه "نموذج ذهني" - في المعنى الذي يقصده ماكس فيبر.

نتوسل في الاقتراب من هذا النموذج الذهني، ومن ثم في تمثيل أفضل لمعنى العصر الكلاسيكي للفكر العربي الإسلامي، باستحضار شواهد من فكر ثلاثة من كبار مفكري الإسلام في المرحلة موضوع نظرنا، مفكرون شهود على المرحلة من جهة وممثلون للفكر العربي الإسلامي في غناه وتنوعه من جهة أخرى، مع إجماع الدارسين على أن الثلاثة يمثلون الوعي العربي الإسلامي أفضل تمثيل مثلما أنهم يعكسون رؤية للعالم مكتملة العناصر والأركان. والشهود الثلاثة هم: أبو الحسن العامري، أبو حيان التوحيدي، أبو الحسن الماوردي.

يصح اعتبار أبي الحسن العامري (المتوفى سنة 992/381) نموذجا لما ينعته محمد أركون بالإنسية العربية في القرن الهجري الرابع، وذلك على نحو ما نفيده من كتابيه: "السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية" و"الإعلام بمناقب الإسلام"، وهما الكتابان اللذان أمكننا الوقوف عندهما، وهما أيضا المؤلفان اللذان يفرد لكل منهما صاحب كتاب "مسكويه، مؤرخا وفيلسوبا: الإنسية العربية في القرن الهجري الرابع" دراسة مستفيضة تشي بمعالم هذه الإنسية. كان العامري معاصرا للتوحيدي ومسكويه وابن متى المنطقي والسيرافي، ومع أن أحاديث التوحيدي عن العامري يشوبها التكتم والتقليل من شأن صاحب الإعلام بمناقب الإسلام، فإنه بالجملة لا يقلل من حضوره في الأجواء الثقافية التي يعرض لها في "الإمتاع والمؤانسة" وفيما يقتبس منه من أقوال في "المقابسات" الحق أن العامري، وإن لم يكن قد حظي من الدارسين العرب بالعناية التي لا شك أنه يستحقها عن جدارة، فإنه يمثل من جهة نظرنا، صورة لما ننعته بالثقافة الحوارية من جهة وما نعدده من علامات الفكر الإسلامي في العصر الكلاسيكي. قد لا نرى في "السعادة والإسعاد" ما يجعل العامري ذا تميز كبير عن ابن مسكويه في "تهذيب الأخلاق"، مثلا، إذ إن قوله في الأخلاق والفضائل وأصنافها لا يبتعد كثيرا عن كتاب

مسكويه ولا يخرج عن الخط الذي سلكه مفكرو الإسلام فلاسفة وفقهاء من حيث استيعاب الفلسفة اليونانية والنظرية الأخلاقية الأرسطية خاصة، بيد أن الشأن يخالف عن ذلك كلية في مؤلف "الإعلام بمناقب الإسلام"، لا بل إن عند العامري فرادة تجعل منها، كما سنحاول تبين ذلك في الفقرات التالية، صورة للوعي الإسلامي بالذات في صورة إيجابية لتمثل الغير المختلف، بل المخالف-وهذا من جهة أولى مثلما تجعل من العامري صورة بهية في الاحتكام إلى العقل (أو في ادعاء ذلك على الأقل) في مساندة الأطروحة التي تقضي بعلو كعب الإسلام على غيره من الديانات المعروفة في عصر العامري، ما كان منها ديانة سماوية وما كان غير ذلك.

يسعى العامري، كما ألمحنا إلى ذلك إلى الاحتجاج للدين الإسلامي وتفوقه على الأديان كلها احتجاجاً بالعقل وبما يقرره العقل. وفي عبارة أخرى، فإن العامري يجعل من العقل معياراً يوثق به ويجب الاحتكام إليه وقبول حكمه. من أجل ذلك، فإن صاحب "الإعلام بمناقب الإسلام" يرسم معالم الاستراتيجية التي يأخذ بها على النحو التالي: القول أولاً بوجود موازنة بين الحكمة والدين، فالحق واحد والعبارة تختلف، وإذن، يتعين أولاً معرفة ما عند كل منهما. الكليات والمبادئ (أو المسلمات) العامة عند الديانات واحدة من حيث المبدأ بيد أن الذي يصادف الصواب هو واحد لا ثاني له من تلك الديانات، والمنهج الوحيد القبول من جهة العقل هو أن تعرض كليات المبادئ والمسلمات على محكمة العقل فما وافق حكم العقل منها كان مقبولاً وما خالفه كان غير مقبول وهذه ثانياً. أما الركن الثالث من أركان الاستراتيجية التي يأخذ بها العامري، فهي الانتهاء بالقارئ إلى التقرير بأن الإسلام هو الذي يملك، دون غيره من الديانات الأخرى موافقة العقل، وبالتالي الحصول على التوفيق والنجاح عند الاختبار.

لنقل إذن، إن مطلب العامري هو الانتصار للإسلام باسم العقل (والعقل قيمة عليا مشتركة، والعقل معيار أسمى يصح الاحتكام إليه). وهذا المطلب يصدر عن قناعة مزدوجة: شقها الأول يقضي بأن الحكمة والملة (متى كانت صحيحة) لا تتعارضان، وشقها الثاني يقوم في الانتصار للعقل عند المترددين أو المتشككين في العقل من أهل الملة، والانتصار للملة عند الذين يكون منهم تجاه الملة تردد وتشكك وتقليل مقدار.

يشتمل كتاب "الإعلام بمناقب الإسلام" على مقدمة وعشرة فصول ثم خاتمة مدارها نقد الشبهات التي تحوم حول الإسلام، غير أننا نرى في الإمكان تبسيط هذه الهندسية في قسمة رباعية. ومتى رجعنا إلى حديث الاستراتيجية، يصح القول منا في خطوات أربع تستهدف خدمة الاستراتيجية؛ الخطوة الأولى تحديد مجال كل من العلوم الملية والعلوم الحكمية، والثانية الإبانة عن شرف العلوم الملية، والثالثة تحديد مجال الدين وكليات النظر الديني. أما الخطوة الرابعة، والأخيرة، ما كان كل ما سبق توطئة للقول فيه، فهي الإبانة عن أفضلية الإسلام في مجالات عمل الملة ونظرها.

لا يتسع لنا المجال بطبيعة الحال للوقوف عند مضامين الكتاب (مع أهمية ذلك بالنسبة لقولنا في القيم في المجال الثقافي الإسلامي). بيد أننا نختار من فصول والكتاب بعضاً من القسم الذي يفرده للحديث عن مجال الدين وكليات النظر الديني.

يرى العامري أن الديانات ستة، محتجا في ذلك بالآية الكريمة من سورة الحج: "إِنَّ الدِّينَ أَمْنُوا وَالدِّينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا" (الحج: 17). ويرى أن مدار الاعتقاد عند أصحاب الديانات الست المذكورة خمسة أركان: الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر. ومدار العبادات خمسة كذلك: العبادة النفسانية (الصلاة مثلاً)، العبادة البدنية (الصوم)، العبادة المالية (الزكاة)، العبادة الملكية (الجهاد)، والعبادة المشتركة بين الأربعة - كما هو الحج مثلاً - وأما المعاملات فإن مدارها، عند أهل الديانات الست، خمسة كذلك: المعلومات كالبيع والإجارة، والمناكحات كالتزويج والتطليق، والمخاصمات كالدعاوى والأمانات كالودائع، والتركات كالوصايا. والقسمة خماسية كذلك بالنسبة للمزاجر أيضاً.

يصح القول إذن، إن الديانات جميعها؛ أي الديانات المعلومة في ثقافة العامرين تلتقي وجوباً في المكونات الأربعة للدين (مطلق الدين)، وبالتالي فلا مجال للقول بأفضلية دين على آخر إلا أن يكون الاحتكام إلى معيار يكون مقبولاً من الكل وهذا من جهة أولى. ثم أن تعقد المقارنة، بغية المفاضلة، في مستوى كل مكون من المكونات الأربع (الاعتقاد، العبادة، المعاملة، الزجر) من جهة ثانية "الواجب على كل من أحب أن يكون عارفاً بفضل الملة الحنيفية على الملل الأخرى أن يقيس واحداً واحداً بما اشتملت عليه بالذي هو عند نظيره من المرتب تحت الأديان الأخرى، ويحكم عقله في التمييز بين الأشرف والمشروف، ليتوصل به إلى درجة المستصيرين"¹.

هل أفح العامري في مسعاه؟ هل ينتهي الأمر بالقارئ والناظر إلى القناعة عينها التي ينتهي إليها صاحب الإعلام؟

لا نحسب أن الأمر يقف عند حدود الاقتناع أو عدمه، فليس الشأن عندنا بذلك ولسنا نرى في الرجل منافحاً أو مصارعاً نظرياً نبتغي الكثير أو القليل مما عنده. الغرض عندنا كما أبنا عن ذلك، هو التنبيه إلى الكيفية التي يحتج بها العامري، ومن ثم نظرته إلى العالم والكيفية التي كان بها وعي الذات وتمثل العلاقة بين الذات والغير يحصل في مرحلة كان الفكر الإسلامي، هذا الذي ننعته بالفكر الإسلامي في العصر الكلاسيكي،

¹ أبو الحسن العامري، الإعلام بمنابح الإسلام، تحقيق أحمد عبد الحميد غراب، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر (1967) القاهرة، الصفحة 87

في مرحلة قوة وثقة في الذات وفي العبارة الخلدونية في مرحلة انبساط ونشاط. مرحلة تغدو، فيما نقدر أكثر وضوحاً متى قارناها بما كان الفكر الإسلامي يمثل الضد والنقيض في زمن الانقباض والانحطاط.

نجد الهم ذاته، هم اعتبار العقل قيمة علياً ومرجعاً يصح الاحتكام إليه حين الخصام، عند معاصر العامري أبي حيان التوحيدي؛ ففي السابع عشرة من ليالي "الإمتاع والمؤانسة"، حين يحتدم الصراع في المفاضلة بين ما عند العرب وما عند اليونان ويدور الحديث ويتشعب، ليغدو جدلاً حول ما إذا كان من المقبول أن يكون التوسل بالمنطق اليوناني في النظر في أمور النحو والبلاغة العربيين، وكذا في المقابلة بين الفلسفة وبين النبوة، إذ يرى المنافح عن القول العربي "أن الفلسفة مأخوذة من العقل المقصور على الغاية، والديانة مأخوذة من الوحي الوارد من العلم بالقدرة". غير أنه لا يملك إلا أن يبيئ العقل مكانة سنوية فهو يقول: "العقل موهبة من الله عز وجل لكل عبد، ولكن بقدر ما يدرك به ما يعلوه، كما لا يخفى به عليه ما يتلوه"². وقارئ المناظرة التي جمعت بين السيرافي وبين أبي سليمان المنطقي لا يملك إلا أن يقر بأن العقل يظل القيمة العليا التي إليها يكون الاحتكام، سواء في الدفاع عن الفلسفة اليونانية أو في المناقحة عن الملة الإسلامية.

يتأكد المعنى ذاته، اعتبار العقل قيمة علياً إليها يكون الاحتكام وبها يكون الاحتجاج، عند الفقيه الذي كان في عصره يعد سلطة علياً في الفقه ومصدراً أساساً في المذهب الأشعري- والقصد بالرجل أبو الحسن الماوردي. ففي المؤلف الشهير (أدب الدنيا والدين) ذاك الذي يعتبر مرجعاً فريداً في النظرية السنوية في الأخلاق نفاجاً، أول ما نفاجاً، بأن زعيم المذهب الشافعي في عصره يستهل الباب الأول من الكتاب للقول "في فضل العقل وذم الهوى". وفي عبارة أخرى، فإن كتاباً يكتبه فقيه وليس فيلسوف ويجعل له عنوانك أدب الدنيا والدين يكون أول قول فيه بعد الحمدلة والتصلية والتعريف بموضوع الكتاب هكذا:

"اعلم أن لكل فضيلة أساً، ولكل أدب ينبوعاً. وأس الفضائل وينبوع الآداب هو العقل الذي جعله الله تعالى للدين أصلاً وللدنيا عماداً. فأوجب التكليف بكماله وجعل الدنيا مدبرة بأحكامه وألف به بين خلقه مع اختلاف همهم ومآربهم وتباين أغراضهم ومقاصدهم وجعل ما تعبدهم به قسمين: قسماً وجب بالعقل فوكده الشرع، وقسماً جاز في العقل فأوجبه الشرع"³.

نحسب أن النص من الوضوح ومن القول المباشر الذي لا يحتمل لبساً ولا يستدعي تأويلاً، حيث إن كل تعليق من قبلنا سيكون إلى الحشو أقرب منه إلى الشرح والتفسير. فهذا نص، كما أسلفنا الإشارة إلى ذلك من

² أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، المكتبة العصرية (صيدا - بيروت)، الجزء الثاني، الصفحتان 9-10

³ أبو الحسن الماوردي، أدب الدنيا والدين، تحقيق مصطفى السقا، دار الكتب العلمية، 1987، بيروت، الصفحة 19

المرجع الأولية المعتمدة في الفكر الإسلامي السني إجمالاً وصاحبه هو من نعلم مكانة في المذاهب الفقهية إجمالاً وليس في المذهب الشافعي وحده، يرفع العقل إلى مرتبة عليا ليغدو موجبا للتكليف من قبل الشارع ويكون، في الوقت ذاته، أساس الفضائل كلها " جعله الله للدين أصلاً وللدنيا عماداً". وبالتالي، ليكون قيمة للقيم كلها.

منظومة القيم في العصر الكلاسيكي، لحظة الانبساط (متى اقتبسنا القول من القاموس الخلدوني)، تتجاوز فيها قيمتا المروءة والحكمة (وهما مستمدتان من القيم العربية السابقتان على الإسلام وهما ما أقره الإسلام)، وقيم التقوى والعدل والحق (وهي قيم أكسبها الوحي النبوي مضامين جديدة على الوعي العربي)، وقيمة جديدة على الفكر العربي؛ فهي حملة لمضامين جديدة: أقر الإسلام بعضها منها، وأسهمت في صياغتها الثقافات التي كان الفكر الإسلامي مقبلاً عليها يأخذ منها في ثقة بالنفس وفي شعور بالقوة والسيادة. تلك القيمة هي العقل.

الحق أن العقل، في الفكر الإسلامي في العصر الكلاسيكي، لم يكن قيمة في منظومة القيم المتداولة في المجال الثقافي الإسلامي في ذلك العصر، بل إن العقل كان (داخل منظومة القيم) هو العنصر الفاعل في البنية: كبير القيم ومفتاح منظمة القيم برمتها.

ثانياً – القيم في المجال الثقافي الإسلامي في عصر الضعف (لحظة الانقباض)

ربما كانت أحد مظاهر الأصالة قوة في الفكر الخلدوني هي ذلك الوعي الذي كان ابن خلدون يمتلكه ببداية الانحسار في الفكر الإسلامي قياساً بما كان عليه في العصور السالفة، في الطور الذي نعتته بالعصر الكلاسيكي. والعبارة الخلدونية الشهيرة تشبه ما حدث في العصر الذي تواضعنا في الفكر العربي على القول عنه، إنه عصر الانحطاط بالمناوي الذي نادى في الكون بلسان الخمول والانقباض. وفي الفصل الذي يعقده في المقدمة للحديث عن العلوم العقلية تستوقفنا، في الفقرة الأخيرة من الفصل، هاتاه العبارات: "ثم إن المغرب والأندلس لما ركبت ريح العمران بهما وتناقصت العلوم بتناقصه اضمحل ذلك منها إلا قليل من رسومه تجدها في تفاريق من الناس وتحت رقبة من علماء السنة (...). كذلك بلغنا لهذا العهد أن هذه العلوم الفلسفية ببلاد الإفرنجية من أرض رومة وما إليها من العدة الشمالية نافقة الأسواق وأن رسومها هناك متجددة ومجالس تعليمها متعددة ودواوينها جامعة متوفرة وطلبتها متكررة. والله أعلم بما هنالك، وهو يخلق ما يشاء ويختار"⁴.

⁴ عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، نشرة وتحقيق علي عبد الواحد وافي، منشورات مكتبة الأسرة، الطبعة الثانية، القاهرة، الجزء الثالث، الصفحة 1011

يعرف قارئ المقدمة المتمرس بالمتن الخلدوني أن المفكر العربي الكبير يربط بين استقرار العمران وبين الإنتاج الثقافي؛ فالعلوم تتناقص بتناقص العمران (كما نقرأ في النص أعلاه)، وذلك هو السبب المباشر عند ابن خلدون في تقلص الإنتاج العلمي وانحساره في المغرب وفي الأندلس، بعدما كان قبل ذلك زاهيا مزدهرا. وليست "العلوم العقلية" (في العبارة الخلدونية) سوى صدى للازدهار العمراني وتجل من تجليات رواج سوق العلم. لذلك، لم يكن من الغريب في شيء أن يسجل صاحب المقدمة، في مرارة ليس يملك إخفاءها، كيف حدث انتقال تلك العلوم إلى الضفة الشمالية - والقصد بها في العبارة الخلدونية الضفة الشمالية من البحر الأبيض المتوسط. للعمران طبائع، وللحضارة طبائع، وللتاريخ قي جريانه "عادة" يجريها الله على التاريخ. وقياسا على ذلك، واستخلاصا لنتيجة يفرضها المنطق الخلدوني، يصح القول إن للخمول والانقباض أسبابا وطبائع أيضا مثلما أن له مظاهر يتجلى فيها. قوة ابن خلدون تكمن عندنا، في هذا الباب في قدرته على التقاط إشارة التاريخ، ومن ثم في قدرته أن يكون شاهدا ذكيا على الدخول في عصور الانحطاط والتردي في ليله الطويل.

للفكر الإسلامي في هذه المرحلة الموسومة بعصر الانحطاط جملة مظاهر، نرجع إلى أكثرها بروزا بعد قليل، غير أننا نؤثر الوقوف عند نموذج نحسب أنه يؤشر إلى العصر ويقدر على إظهار التباين بين زمن الانبساط وزمان آخر مناقض له، بين لحظة كان الوعي بالذات يعكس لحظة القوة والتألق وزمان يبدو الوعي فيه منهكا، زمان تسعى الذات فيه إلى الانطواء على ذاتها والهرب من الغير المخالف بكل وسيلة وسبيل.

يعدنا كتاب "المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب" لمؤلفه أحمد بن يحيى الونشريسي (المتوفى سنة 914 هجرية)⁵ بمادة علمية غزيرة وثمينة. لا نقصد بذلك الإشارة إلى القيمة الفقهية لكتاب ظل علماء المغرب يرون فيه مادة فقهية ثرية في الفتاوى والكتاب ولاشك كذلك. ما نقصده هو الفتاوى من حيث قيمتها التاريخية وقدرتها على الإفادة في التأريخ للأفكار والذهنيات ومن جهة النظر التي ننظر منها، فإن الفتوى (سؤالا وجوابا معا: من جهتي السائل والمجيب معا) تفيدنا في التعرف على كيف النظر إلى العالم في فترة تاريخية معلومة، ضمن شروط تاريخية محددة، مثلما أنها تفيدنا في التعرف على الكيفية التي تعي بها الذات ذاتها في العالم، في الوجود والموجودات من حولها.

⁵ أحمد الونشريسي، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، تحقيق جماعة من الفقهاء تحت إشراف محمد حجي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب، المجلد الثاني، الصفحات 119-135

تستوقفنا، في المجلد الثاني من المعيار، فتوى يوردها الونشريسي ويعنونها كما يلي: "أسنى المتاجر في بيان أحكام من غلب علو وطنه النصرى ولم يهاجر". فتوى نوجز الحديث عنها، سؤالاً وجواباً، قبل أن نعمل على استخلاص الدلالة التي تعيننا منها.

يسأل طالب الفتوى عن حكم الشرع في أناس هاجروا من أرض الكفر إلى أرض الإسلام، ثم كان منهم بعد ذلك ندم على ما أقدموا عليه "ندموا على الهجرة بعد حصولهم بدار الإسلام التي هي دار المغرب هذه (...)" وصرحوا في هذا المعنى بأنواع من قبيل الكلام الدال على ضعف دينهم". يطرح السائل أسئلة كثيرة حول الهجرة ووجوبها، ومتى يكون تركها مباحاً، وما الحكم الشرعي في الحالة المحددة لهؤلاء الذين هاجروا من الأندلس إلى المغرب بعد سقوط بلادهم في يد العدو الكافر.

إذا ما تجاوزنا التفريعات الفقهية التي يخوض فيها الونشريسي، على عادة أصحاب الفتاوى في العصر الوسيط الإسلامي، وسعينا إلى التماس الجواب، فنحن نحصل على العناصر الأساسية التالية:

- "الهجرة من أرض الكفر إلى أرض الإسلام فريضة إلى يوم القيامة، وكذلك الهجرة من أرض الحرام والباطل بظلم أو فتننة".

- "لا يسقط هذه الهجرة الواجبة على هؤلاء الذين استولى الطاغية لعنه الله على معاقلم وبلادهم إلا تصور العجز عنها بكل وجه وحال، لا الوطن ولا المال، كل ذلك ملغى في نظر الشرع".

- "لا رخصة لأحد ممن ذكرت في الرجوع ولا في عدم الهجرة بوجه ولا حال وأنه لا يعذر مهما توصل إلى ذلك بمشقة فادحة أو حيلة دقيقة".

- "الواجب على من مكنه الله في الأرض (...) أن يقبض على هؤلاء وأن يرهقهم العقوبة الشديدة والتنكيل المبرح ضرباً وسجناً حتى لا يتعدوا حدود الله" () تتعلق الفتوى ، كما هو الشأن في الفتاوى جميعها، بالنظر الفقهي في نازلة محددة لا يعرف فيها جواب واضح دقيق من الكتاب والسنة ولا يعرف حولها إجماع، إذ إنها "نازلة" فهي تقتضي الاجتهاد وإعمال العقل الفقهي. والاجتهاد، وكيفه خاصة، ينبئ كثيراً عن الفكر زمن السؤال موضوع الفتوى، فهو ينير السبيل أمام السؤال الذي يشغل بال مؤرخ الفكر: ما الشأن في النظرة إلى العالم وما القول في وعي الذات في مرحلة تاريخية معلومة؟ ومن هذه الناحية يصدق القول إن فتوى الونشريسي هذه "تقول" الكثير عن وعي الذات وتمثل الآخر وعن الصورة التي يحضر بها العالم في الوعي المعرفي وفي الإدراك العاطفي في القرن الخامس عشر، في الفترة التي أعقبت سقوط غرناطة وطرد المسلمين

من الأندلس في الظروف المأساوية الشهيرة. تحملنا قراءة الفتوى أعلاه على إبداء جملة من الملاحظات نصوغ أكثرها أهمية ودلالة على موضوعنا على النحو التالي:

1- تسكت الفتوى (سائلا ومجيبا) عن الظروف المأساوية التي رافقت خروج المسلمين من الأندلس، لا بل إن الأمر وكما هو معلوم تاريخيا لم يكن متعلقا البتة بهجرة بل بتهجير في ظروف من البؤس والتشريد.

2- لا مجال في الفتوى للحديث عن الأهل والوطن، بل إن جواب الونشريسي لا يجعل للوطن وألفة الوجود مكانا، وإن يكن هامشيا أو ثانويا. هو لا يذكر، ولا يعرج على الأحاديث النبوية الصحيحة التي تتحدث عن حب الأوطان، لا بل إنه يقطع، في عبارة واحدة بأن "كل ذلك ملغي في نظر الشرع".

3- لا يهتم المفتي بالتمييز، في الحديث عن دار الكفر، بين الكفار وبين أهل الكتاب فهم سواء، ولا ينشغل بالظروف التي أحاطت بإقامة لأهل "الهجرة" فكأنهم كانوا في خيرة من أمرهم.

4- يبادر المفتي إلى تأليب الحكام وأهل الملة على محاربة هؤلاء المهاجرين الذين يبدو منهم ندم على الهجرة، لا بل إنه يرى واجبا على من مكنه الله في الأرض أن يرهقهم بالعذاب الشديد.

5- تعمل الفتوى، من حيث المبدأ على تقديم الجواب الشرعي عن نازلة معلومة، كما أسلفنا الإشارة إلى ذلك، وهذا يعني أنها تنشغل بظروف وملابسات زمان الفتوى ومكانها. من ذلك، مثلا، أنها تميز بين أحكام المكنة وأحكام العجز. وفي عبارة أخرى، فإن الهم الأول والأساسي للفتوى يكون هو الواقع العيني أو لنقل إن الأمر كان كذلك في الفقه الإسلامي في العصر الكلاسيكي. أما زمان الونشريسي، في الفترة التي أعقبت سقوط الأندلس وعاصرت تقلص "العمران" على النحو الذي رأينا ابن خلدون يتحدث عنه في تسجيل الحصيلة السلبيه للعلوم في زمانه (الشرعية والعقلية معا)، فإن الأمر صار إلى تفرعات فقهية ونظر تجريدي يزداد عن الواقع بعدا كلما أغرق في استنتاج نصوص فقهية صيغت لزمان غير الزمان الذي يعيش فيه.

فتوى الونشريسي، تعكس الحال العامة التي أصبح عليها الاجتهاد الفقهي في القرن العاشر الهجري/السادس عشر الميلادي. الاجتهاد إعمال للعقل الفقهي في "نازلة"؛ أي في حالة جديدة تعرض أمام محكمة التشريع الفقهي، وإذ يتقلص العقل ويتراجع، فإن العقل الفقهي يصيبه من التقلص والتراجع نصيب. وكما ألمحنا إلى ذلك، فإن العقل، وما يتصل به يتراجع إلى منطقة الظل والهامش. وحين يغدو نصيب العقل كما رأينا، فإن دوره يأخذ في الضمور والتلاشي، وإذ يكون الشأن كذلك، فإن الحقل الدلالي لمنظومة القيم يصيبه الارتباك ثم إن قيما جديدة سرعان ما تطفو على السطح، فتكتسح الميدان وتقضي قيما أخرى. وهكذا يحل التقليد

محل الاجتهاد، والطاعة محل الاعتراض، والجبر مكان السعي والعمل. النمط الجديد من الوجود الاجتماعي يستوجب منظومة جديدة من القيم: ذلك حكم التاريخ وسنة الله في خلقه.

ثالثاً – القيم في المجال الثقافي الإسلامي في عصر النهضة (لحظة الانتفاض)

توسعنا في القول في الفكر العربي الإسلامي في عصر النهضة في دراسات سابقة، وتتوعدت الدراسات التي تتصل بهذه المرحلة المهمة من المراحل التي شهدتها المجال الثقافي الإسلامي، فلا نرى ضرورة للتوسع فيها. بيد أننا نجد أن ضرورة العرض تقتضي أن نوجه العناية إلى نقط وعلامات في ذلك العصر.

أول ما نود التنبيه إليه هو أن هذا العصر قد مر بدوره بمراحل، تعتبر الأولى منها تلك التي شهدت توجه الرحالين العرب صوب أوروبا منذ ثلاثينيات القرن التاسع عشر. وغني عن البيان أن الرحالة، إذ يزور بلدا من البلدان، فهو يكون حاملا معه لمخزونه الوجودي والمعرفي، وأنه يقرأ العالم موضوع المشاهدة من خلال ذلك المخزون المعرفي-الوجودي⁶. يعني هذا القول، أن الرحالة - في مدوناته - يخبرنا في الواقع عن أحواله النفسية أكثر مما ينبئنا عن البلد موضوع مشاهداته. والرحلة "الأوروبية" تعبير عن الصدمة الحضارية التي أصابت الوعي العربي الإسلامي: إدراك اليون الشاسع بين ما كان عليه الغرب الأوروبي من - قدم وقوة وبين الواقع البئيس للمسلمين عموما، عربا وغير عرب في زمن المشاهدة. ربما وجب الحديث، بالأحرى، عن شعور من قبل الرحالين العرب بالتأخر المزدوج: تأخر عن ركب الإنسانية المتقدمة (وأوروبا في القرن التاسع عشر صورتها، وقد ذهبت بعيدا في درب التقدم المادي والمعنوي معا). وتأخر للمسلمين عن الحال التي كانوا عليها في "العصور الذهبية". من ثم، تساؤل أولئك الرحالين عن الأسباب الفعلية التي جعلت الغربيين على ما هم عليه من القوة والتقدم، من ثم بداية السؤال المحوري في فكر النهضة على اختلاف مشاربه وتوجهاته: لماذا تقدموا (الضمير يعود على الغرب بطبيعة الحال)، ولماذا تأخرنا؟ اختلفت الأجوبة وتعددت باختلاف الرؤى التي كان المفكرون العرب يصدرن عنها. اختلفت الأجوبة والحلول المقترحة للخروج من حال "الانحطاط" باختلاف القراءة التي كان كل من المنتسبين إلى هذا التيار الفكري أو ذاك يقومون بها. لا نخوض في تفاصيل هي، كما ألمحنا الإشارة إلى ذلك، قد أصبحت في حكم المعروف المتداول عند الدارسين العرب المعاصرين غير أننا، من الزاوية التي تعيننا في حديثنا اليوم وهي قضية القيم المتداولة في هذا الطور الموسوم بعصر

⁶ سعيد بنسعيد العلوي، أوروبا في مرآة الرحلة، صورة الآخر في أدب الرحلة المغربية المعاصرة، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، طبعة جديدة في منشورات رؤية (القاهرة)، 2013

النهضة، نقوم بجملة تنبيهات نوردتها على سبيل الإيجاز والإشارة الموحية أكثر مما نسلك منهج التعريف والتحليل.

1 - عرف هذا العصر ظهور مفهوم جديد على الوعي العربي، وهو مفهوم الحرية وقد جاوز المعنى الذي كان لفظ الحرية يمثل به في الوعي الثقافي العربي الإسلامي. كانت الحرية في ذلك الوعي تعني، في معناها الضيق والمباشر انتفاء العبودية والتكليف الشرعي يجب أو لا يجب في بعض الأحكام بحسب الاختلاف بين الرق وبين البحرية. غير أن مفهوم الحرية كان يعني، متى امتد وتوسع، الاستهتار والاستخفاف بالدين. كذلك، نجد فقيها مغربيا ومؤرخا (هو صاحب الاستقصاء) يصف الحرية في المعنى الذي تتداول فيه عند الغربيين كما نجد ذلك في نص يورده عبد الله العروي⁷.

2 - لا نجد فقط استساغة وقبولاً للحرية في معنى جديد على الوعي الإسلامي، وإنما نحن نصادف قبولاً وترحيباً كامليين بلفظ الحرية، وقد تحول إلى مفهوم ينضح بمضامين جديدة كلية. فهذا عبد الرحمن الكواكبي يقرر في كتابه الأشهر (طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد) أن الأدواء التي يشتكي منها العالم العربي الإسلامي ترجع إلى الاستبداد. غير أنه لا يكتفي بالقول إن الاستبداد السياسي يتنافى مع جوهر الإسلام - كما هو الشأن عند مفكري الإسلام كلما عرضوا لمسألة الشورى - بل إنه يذهب إلى "أن الإسلامية مؤسسة على أصول الحرية يرفعها كل سيطرة وتحكم بأمرها بالعدل والمساواة والقسط والإخاء"⁸. وهذا مفكر إسلامي من الرعيل الثاني يذهب أبعد من ذلك، فيقول إن جوهر الإسلام حرية وإن من مستلزمات الحرية في الإسلام أن يتمتع الناس بحرية الاعتقاد "ما كان للعقائد أن تكون بالإرغام والقهر ولا للإسلام الذي هو دين البحث والنظر أن يقول بقتل من لا يدينون بدينه" إذ "الإسلام دين الفطرة والحرية"⁹. وهذا علال الفاسي، وهو من علماء الإسلام المناهجين عنه قبل أن يكون مناضلاً سياسياً من أجل استقلال بلده يذهب أبعد من ذلك فيكتب: "المفهوم الإسلامي للحرية عند التطبيق واجب التحقيق، أي أن الحرية ليست في الإسلام حقاً من حقوق الإنسان ولكن واجبة عليه"¹⁰.

⁷ عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء (1981)، الصفحة 11

"واعلم أن هذه الحرية التي أحدثها الفرنج في هذه السنين هي من وضع الزنادقة قطعاً، لأنها تستلزم إسقاط حقوق الله وحقوق الوالدين وحقوق الإنسانية رأساً (...). واعلم أن الحرية الشرعية هي التي ذكرها الله في كتابه وبينها رسول الله لأمته وحررها الفقهاء في باب الحجر من كتبهم" خالد الناصري، الاستقصاء... الجزء التاسع.

⁸ عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، منشورات مكتبة الاسكندرية/ دار الكتاب المصري (2011)، الصفحة 34

⁹ عبد العزيز جاويش، الإسلام دين الفطرة والحرية، منشورات مكتبة الاسكندرية/ دار الكتاب المصري، الصفحة 207 وما بعدها.

¹⁰ علال الفاسي، الحرية، منشورات مؤسسة علال الفاسي.

3 - عرف عصر النهضة كذلك ظهور مفومين جديدين آخرين: المدنية، والتقدم. يرد المفهومان في كتابة المفكرين العرب في عصر النهضة مع تباين وجهات نظرهم أحيانا. نجد ذلك عند خير الدين التونسي في "أقوم المسالك"، وهو لا شك من النصوص الأولى التي سلكت سبيل الدعوة إلى طرح كل القيود التي ظلت تغل الفكر العربي الإسلامي طيلة قرون متصلة. ونحن نلاحظ على سبيل المثال أن أحد الدارسين النابيين الذين انشغلوا بالفكر العربي في عصر النهضة، وهو فهمي جدعان قد جعل مدار المجلد الضخم الذي كتبه في هذا الموضوع هو مفهوم التقدم وتداوله عند مفكري الإسلام في طور النهضة¹¹. هكذا نجد أن هذه المفاهيم الثلاثة (التقدم، المدنية، الحرية) تلتئم في حقل دلالي واحد منسجم تتبادل فيه التأثير والتأثر، وتجتمع في منظومة من القيم جديدة في معناها، جديدة في الأهداف التي ترسمها.

ولو أننا تساءلنا عن المفهوم - القيمة الذي يقوم في المنظومة بدور الفاعل المحرك الذي يخلق بين القيم داخل المنظومة لما ترددنا في القول إنها قيمة الحرية. ولو أننا التمسنا لدعوانا هذه سندنا لقلنا، إجمالا واختصارا، إن الدليل ينهض على صحة دعوانا من كل نصوص المفكرين العرب في المرحلة موضوع نظرنا، فلسنا نرى داعيا لتطويل النفس في الإبانة عن ذلك.

رابعا - القيم في المجال الثقافي الإسلامي في عصر العولمة (لحظة المقاومة)

ربما كان التعريف الذي يقدمه للعولمة عالم الاجتماع العربي حليم بركات أكثر المحاولات توفيقا في الاقتراب من الإحاطة بهذه الظاهرة الجديدة في التاريخ البشري: "نسق جديد من العلاقات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية والمعلوماتية بين مختلف بلدان الأرض تجاوز الحدود الجغرافية واختصر المسافات". والقوة والطرافة في التعريف الذي يقدمه للعولمة أستاذ علم الاجتماع في جامعة جورج تاون تكمنان في الجمع البسيط والموفق بين عاملين اثنين فعليين وحاسمين؛ أولهما أن العولمة نسق جديد من العلاقات (على نحو ما ذكر)، وبالتالي نظام جديد أو ترتيب جديد للعالم، وثانيهما أن في هذا النسق الجديد مجاوزة للجغرافية من جهة أولى (والتعريف يؤكد ذلك) واختصارا للمسافات، إن لم نقل إلغاء لها، وهذا من جهة ثانية. تلك هي الدلالة الفعلية للثورة التكنولوجية والمعلوماتية والإعلامية، وإذ يجتمع العاملان المذكوران على النحو الذي أشرنا إليه في القول السابق؛ فنحن نكون فعلا أمام جديد في التاريخ البشري لا نعرف له مثيلا في العصور السابقة من عمر الإنسان. لنملك الجرأة على القول بأن العولمة تعني حدوث قطيعة سابقة مع كل ما تقدم من

¹¹ فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، عدة نشرات. رجعنا في ورقتنا هذه إلى الطبعة الرابعة، نشرة الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2011، بيروت.

المعارف ومن كفيات تصور العالم، لا بل نحن نشهد رجة عظمى أصابت طرائقنا في النظر، بفعل الثورة المعلوماتية، وكفياتنا في الفهم والتحليل، فقد أصبحنا نتوفر على وسائل مخالفة لكل ما ألفناه في السابق، بفعل الشبكة وميلاد العالم الافتراضي.

وما دامت القيم، كما ألمحنا إلى ذلك في الأقسام السابقة، تخضع للتحويلات الثقافية العظمى (فهي جزء منها)، فإن من الطبيعي أن يحمل العصر الجديد الفاعل هذا قيما جديدة تعبر عن العصر الجديد وتتواءم معه، قيم جديدة لم تكن بدورها مألوفة من قبل، هي قيم تتصل بعالم الاستهلاك وسلطان التجارة التي لا تقيم وزنا للحدود والفواصل الجغرافية والسياسية بين الدول ولا تعير سيادة الدول على بلدانها كبير اعتبار. لنقل، في عبارة أخرى، إن هذا العصر الموسوم بعصر العولمة يستوجب حضور منظومة من القيم تجد دلالاتها في زمن العولمة. وحيث إن موضوعنا هو القيم في المجال الثقافي الإسلامي، فإن السؤال الذي يجابهنا الآن يغدو هو التالي: ما الشأن بالنسبة للمجال الثقافي الإسلامي من حيث منظومة القيم؟ والسؤال، في صيغة أخرى، هو: كيف يعي المسلمون أنفسهم في زمن العولمة؟

نرجع إلى عالم الاجتماع العربي، فنقرأ بعد التعريف المتقدم للعولمة: "وقد تمكنت الولايات المتحدة الأمريكية من خلاله (= من خلال النسق الجديد المشار إليه) أن تهيمن على العالم، خاصة بعد انهيار الاتحاد السوفيتي". وأول تجليات الهيمنة وربما أقواها هي الهيمنة الثقافية، تلك التي تتحدد بموجبها أنماط السلوك وتحضر في الوعي قيم توجه تلك الأنماط من السلوك. وبالفعل، فإن العالم يشهد اليوم، بفعل هذه الهيمنة التي يتحدث عنها حليم بركات، هيمنة ثقافية للنموذج الأمريكي في العيش وفي أنظمة السلوك. هنالك توجه لإحلال نموذج ثقافي واحد (بل ربما وحيد) هو النموذج "العولمي" (وبالتالي الأمريكي) محل النظم الثقافية التي تميز شعبا عن الآخر وثقافة عن الأخرى. وفي ضوء هذا التدقيق الأخير، فإن التساؤل عن كيفية وعي الذات في العالم من قبل المسلمين يصبح سؤالا مشروعا من النواحي السياسية والاجتماعية والثقافية. ومع إقرارنا بوجود الارتباط العلي بين الأثر الاقتصادي القوي والمباشر للعولمة على مختلف أنماط الوعي وتباين الاستجابة بتباين البنيات الذهنية في كل ثقافة من الثقافات، وفي كل مجموعة من المجموعات البشرية وبين المجالات السياسية والاجتماعية والثقافية، فنحن نقرر مع ذلك بوجود استقلال نسبي للبنية الثقافية (عناصر ذاتية ومنطقا داخليا للبنية).

لا يتسع لنا المجال لبسط القول في هذه القضية المهمة، بيد أننا نقل على سبيل الإيجاز، إن المجال الثقافي الإسلامي في زمن العولمة يشهد توترا حادا مصدره التوتر والصراع القائم بين ثلاثة أنماط من منظومة القيم. منظومة أولى، هي تلك التي تحملها العولمة في جوفها. ومنظومة ثانية هي تلك التي تتصل بالحدث والتحديث،

ومنظومة ثالثة هي التي تتعلق بالمجال الثقافي الإسلامي في مكوناتها الإسلامية الذاتية. ومطلب التوضيح وضرورة الفهم تستوجب وقفات قصيرة ثلاث.

فأما عن المنظومة الأولى من القيم، منظومة "العولمة"، فنحن نقول إن المجال الثقافي الإسلامي يتساوى مع غيره من المجالات الثقافية الأخرى. ونحن لا نعدم نصوصا كثيرة من الغرب الأوروبي يبدي فيها أصحابها قلقا وخوفا كبيرين من إرادة الهيمنة من قبل النموذج "العولمي" ومن الخطر الذي يحكمون بتهديد المباشر للهوية الثقافية الوطنية.

وأما عن المنظومة الثانية، تلك التي يصح القول عنها إن العالم العربي الإسلامي لا يزال يعيش تأثيرها منذ أول عصر النهضة، ويضطرب في التوتر الذي تحدثه في المجال الثقافي الإسلامي المعاصر. لا يزال ذلك التوتر يتخذ أشكالا متعددة من التعبير منذ "اكتشاف الغرب" تختلف بين الرفض التام للقيم التي حملها الفكر الاجتماعي والسياسي الحديثين وبين الإقبال عليها. بين الرفض التام لكل مشروع تحديتي بدعوى الحفاظ على الأصالة، وبين الاجتهاد في الأخذ بين أطراف من هذا الجانب وأطراف من الآخر. لنقل إن حرب الحداثة والتحديث لا تزال مفتوحة، وأن الصراع بين أنصار هذه الجهة أو تلك لا يزال محتدما.

غير أن الشأن في المنظومة الثالثة من القيم كما، نعتقد، الأشد ضراوة والأكثر مدعاة للقلق بالنسبة للناظر في المجال الثقافي الإسلامي اليوم، في زمن العولمة هذا. في هذا الزمن عرف المجال الثقافي الإسلامي انشغالات جديدة. من بين أكثر النصوص الغربية تداولاً أقتطف هذه الفقرة:

"وإنما جمعت هذه الرسالة المتواضعة وهذه الآثار المرصعة للغرباء في هذا الزمان، الأحاد في الدول والبلدان، الذين يحملون هذا الدين ويدعون الناس إليه ويحبون أن يموتوا عليه خاصة بعدما رأيت منهم بعض التقصير في الزي الشرعي وما يتعلق به ولباس السلف والافتخار به. فمنهم من آثر البنطال على الثياب وحسر عن رأسه بلا ارتياب، وبعضهم ستر رأسه بغير القلنسوة أو العمامة أو الخمار، ودار مع لباس الغرب حيث دار".

النص مستل من "رسالة مختصرة في بيان سنية تقصير الثياب إلى نصف الساق" لصاحبها الشيخ تركي بن مبارك بن عبد الله والمرجع موقع على الشبكة تلجأ إليه أعداد من المبحرين في العالم الافتراضي تعد بعشرات الآلاف! أحسب أن النص، مأخوذاً في ذاته، يغني عن التعليق وينوب عن القارئ في التحليل.



MominounWithoutBorders



@ Mominoun_sm



Mominoun

الرباط - المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com