هيمنة الإيديولوجيا الحداثية..
وتحديات ترسيخ الأخلاق والقيم الإسلامية

د. الحسن علال العزاوي
Dr. Hassan Allal Azzaoui
تخصص ديداكتيكا الفيزياء / المغرب
hassanazzaoui2003@yahoo.fr
د. فاطمة عبد السلام الحجوج
Fatima Abdessalam Hajhouj
تخصص فيزياء ـ مكناس / المغرب

ملخص البحث:

انطلقنا في بحثنا هذا من مفهوم الحداثة الغربية التي قطعت مع كل ماهو تقليدي، فأنشأ أصحابُها الأوروبيون مؤسسات سياسية واقتصادية واجتماعية بناء على القيم الحداثية ومرجعها العقل الحر. ونظرا للتطور العلمي والصناعي وقوة السلاح ظهرت لدى الغربيين رغبة في الهيمنة والتوسع، ما أنتج حربين مدمرتين على المستوى الداخلي بالخصوص، واستعمارا للشعوب غير الغربية ومن ضمنها الأمة الأسلامية، محركه الأساس الإيديولوجيا الحداثية، التي تغيرعناوينها باستمرار، كان آخرها عولمة الحداثة. هذا وقد وقفنا على التحدي، كما يعتبره معاصرونا من قادة الفكر من الغربيين، الذي تمثله الصحوة الثقافية والاجتماعية والسياسية في العالم الإسلامي لما بعد الاستقلالات وما صاحبها من رفض لقيم الغرب، متقاطعة في ذلك مع القيم المؤسسة للحضارة الآسيوية. إلا أنه وبالرغم من هذا فإن تفحصنا لمسألة الأخلاق والقيم، بصفتها رافعة أساسية لنهوض أمتنا الإسلامية، يبين أن سؤال منزلتها، وطبيعتها، وسبل تنزيلها على أرض الواقع، يطرح نفسه بحدة في النظرية المقاصدية على الخصوص. فالتوجه المقاصدي المحافظي يركن إلى أخلاق، المُكلفُ فيها هو الفرد، تنحصر في منزلة التحسينيات، حتى وإن ظهر من داخل التوجه نفسه من يجادل في هذا التصنيف. أما التوجه المقاصدي المطلبي فيرفع تحدي الاجتهاد من أجل تحديد مطالب قيم مقصدية، تساير العصر، من عيار مكارم الأخلاق الجماعية الضرورية للتأسيس لهوية الأمة الإسلامية وحسن هيئتها. لذا وسيرا على النهج المنضبط بالإسلام الجماعي الذي يوجه عمل الفرد ويدمجه في مشروع تحقيق المقاصد الأخلاقية، دمْجٌ يسعى إلى تحقيق الخلاص الجماعي والفردي معا، فإننا استلهمنا من موقف الصحابي الجليل ربعي ابن عامر رضي الله عنه، أثناء مقابلته لرستم قائد جيوش كسرى، مجموعة أخلاق جماعية كانت شائعة عند جماعة المسلمين آنذاك، ونَطَق بها ربعي بصفته مبعوثا عنها، ونقدر أن تلك الأخلاق قمينة بأن تصبح أهدافا يقصد المسلمون تحقيقها في مجتمعاتهم اليوم، خلال حركيتهم النهضوية المباركة إن شاء الله.

الكلمات المفتاحية: الحداثة- العولمة- القيم- الأخلاق- النهضة الإسلامية

المقدمة وإشكالية البحث:

سؤال الأخلاق يؤرخ للمعرفة الإنسانية منذ أن خلق الله تعالى آدم عليه وعلى نبينا السلام.وسواء كانت هذه المعرفة دينية أو بشرية أو امتزاج ديني بشري، فإنها تأتي بمثابة الخلفية أو المرجعية التي تتأسس عليها أخلاق الأقوام أو الشعوب.ومن هنا فإن سؤال الأخلاق يرتبط أساسا بسؤال المرجعية. فمنها تصدر الأخلاق، وبناء عليها يتم إصدار الأحكام الأخلاقية.

الموضوع الذي نحن بصدده يفرض علينا البحث في مرجعيتين اثنتين: المرجعية الحداثية الغربية من جانب، والمرجعية الإسلامية من جانب آخر. وكل ذلك في تفاعل حذر فيما بينهما، يتراوح بين فعل الإخضاع والهيمنة من طرف الأولى حفاظا على تفوق الغرب والدفاع عن مصالحه؛ وبين فعل التحرر والاعتماد على الذات من أجل النهوض واستعادة الدور التاريخي المأمول لأمة الإسلام.

ثم ومن داخل المرجعية الإسلامية نفسها، وخصوصا بعد اصطباغ السؤال الأخلاقي المعاصر بصبغة السؤال المقاصدي، هذا الأخير الذي أصبح بدوره مُلِحّا على طاولة الفكر الإسلامي ككل، في محاولة لنقله من الصيغة الحفاظية إلى الصيغة المطلبية التي بها تتأتى النهضة المرتقبة للأمة بإذن الله، وبناء عليه، فإن المسألة الأخلاقية تفرز ظاهرتين :

- ظاهرة سكونية محافظية تتمحور حول ماهو فردي: إسلام وتعبد وتخلق وخلاص؛

- وظاهرة تحريكية مطلبية تنطلق مما هو جماعي : إسلام وتعبد وتخلق وخلاص.

أسئلة البحث:

- ماهي أمهات القيم الحداثية وانعكاساتها التاريخية على المجتمعات الغربية وغير الغربية؟
- بعد توجه الغرب نحو عولمة الحداثة، ماهي حظوظ نهضة الأمة الإسلامية على أسس مرجعيتها الأخلاقية؟
- بما أن سؤال الأخلاق من صلب مقاصد الشريعة، أليس من شروط نهضة الأمة الإسلامية الاجتهاد في تحديد مطالب قِيمٍ مقصديةٍ من عيار مكارم الأخلاق الجماعية ؟
- أليست الأخلاق الجماعية التي جاءت على لسان ربعي بن عامر هي بذاتِها ما كان يُحدِّد هويةَ جماعة المسلمين الأولى ومعالم مشروعها للإنسانية؟

أهداف البحث: يروم البحث إلى تحقيق ثلاثة أهداف كبرى، وهي كالتالي:

1- توضيح السياق التاريخي والاجتماعي للحداثة الغربية، والوقوف على أهم القيم التي قامت عليها النهضة الأوروبية فكريا وعلميا وسياسيا واجتماعيا واقتصاديا.
2- إبراز بعض أوجه الحداثة التي تعرضت للنقد من داخل الغرب وخارجه، مع الوقوف على عينة من الأفكار المعاصرة التي ظهرت في الغرب تستعْدي أصحاب القرار هناك على القيم والأخلاق الإسلامية.
3- القيام بمحاولة اختبار منزلة القيم والأخلاق في الفكر الإسلامي، واقتراح التغييرات الضرورية، من وجهة نظرنا، لجعلها مُرتكَزَ نهضة الأمة الإسلامية.

منهج البحث: سلكنا في هذا البحث منهجية وصفية تحليلية معتمدين بحسب السياق على أدوات للمنهج النقدي والتاريخي أسعفتنا في تتبع مسار كل من الحداثة الغربية والمكانة الاعتبارية للقيم والأخلاق في الفكر الإسلامي،

كما استعنا بآلية المقارنة في تحديد إمكانية اعتماد القيم والأخلاق الإسلامية منطلقَ نهضةِ الأمة الإسلامية مسترشدين بالتجربة الآسيوية، مثلما كانت القيم الحداثية أساسا للنهضة الغربية.

خطة البحث: افتتحنا البحث بالعنوان متبوع بملخص مركز، تلته مقدمة وإشكالية البحث ذيّلت بأسئلة، ثم رسمنا الأهداف المتوخاة من وراء هذا العمل وقد حددناها في ثلاثة. وبعد توضيح طبيعة المنهج المتبع، عمدنا إلى جعل البحث ينتظم في ثلاثة مباحث تتوزع على عشرة مطالب، ثم خاتمة مع نتائج البحث وتوصياته، وفي الأخير سردنا لائحة المراجع التي اعتمدناها.

يدور المبحث الأول حول ما لِلْحداثة وما عليها وقد فصلناه إلى أربعة مطالب تعرّف بالحداثة لغة واصطلاحا، مع توضيح سياق ظهورها في الغرب والقيم الأساسية التي جاءت بها لتحقيق النهضة الأوروبية، وإبراز أهم الإسهامات الحداثية في بناء الدولة والمجتمع الغربيين، قبل أن يعرض المطلب الرابع بعض الانتقادات الموجهة للحداثة سواء من الداخل أو من الخارج.

المبحث الثاني ينقسم إلى مطلبين اثنين، ويتناول الحداثة في بعدها الإيديولوجي وسعيها إلى عولمة شاملة للقيم الحداثية تتسم بمنطق الصدام الحضاري بالخصوص تجاه القيم والأخلاق الإسلامية والآسيوية.

أما المبحث الثالث ويضم أربعة مطالب، فركزنا فيه على ما ينبغي رفعه من تحديات تتمثل هذه المرة فيما يلزم تصحيحه من تصورات للقيم والأخلاق منتشرة في الوعي والفكر الإسلامي وخاصة علم المقاصد، مدافعين بداية عن ضرورة إقرار الصيغة المطلبية لمكارم الأخلاق بدل الصيغة الحفاظية التي طبعت هذا العلم. ثم مررنا إلى تصورمنزلتها بقصد نقل الأخلاق، باعتبارها آثارا سلوكية للتعبد، من أخلاق فردية ناجمة عن تصور ذي بعد فردي للتعبد وبالتالي للإسلام، إلى أخلاق جماعية يُحدثها فعلُ التعبد ذو البعد الجماعي سيرًا إلى توفير شروط نهضةٍ إسلامية على أسسِ قيمِ وأخلاقِ الأمة. وطرحنا نموذجا للأخلاق الجماعية كانت سائدة عند جماعة المسلمين الأولى كما جلاّها الصحابي الجليل ربعي ابن عامر، قمينة بأن تصبح مقاصد أخلاقية لزماننا.

المبحث الأول: الحداثة.. ما لها وما عليها

المطلب الأول: الحداثة..التاريخ والجغرافيا

أعطى مؤسسو وأنصار الحداثة لهذه المقولة، من القوة والمتانة، ما جعل لها سحرا خاصا وجاذبية أوسع مجالا. ولعل حصرها في المكان ولادة ونشأة جعل منها غربية أوروبية بدون منازع. يقول ميوشي وهاروتونيان([1]): " إنه يتعين النظر إلى صفة حديث على أنها مصطلح إقليمي خاص بالغرب فقط".

وإمعانا في التحيز الزماني هذه المرة يتبنى جيدنز([2]) مبدأ الانقطاع التاريخي، بالرغم من تعارضه مع النظريات التطورية للمجتمعات البشرية، فيدعو إلى النظر إلى العالم الحديث على أنه "يمثل توقفا للعالم التقليدي، الذي يبدو أنه يتآكل ويتحطم بصورة يتعذر إصلاحها. لقد ولد العالم الحديث من رحم الانقطاع عما حدث من قبل وليس من الاستمرار معه". إلا أن المرزوقي، ومن باب التدقيق، يؤكد أن الأوروبيين لم يقطعوا مع الماضي كل الماضي ولكن قطعوا مع ماضي تخلفهم، فهم عادوا- يضيف في استجواب حول سؤال القطيعة- عادوا إلى الثقافة الرومانية في الإنسانيات والسياسيات، وعادوا إلى الثقافة اليونانية في العلوم والفلسفات. إنهم قطعوا مع القرون الوسطى، مع انحطاطهم. ثم أضاف أن الأوروبيين استفادوا في نهضتهم مما هو مضيئ في تراثنا الإسلامي، مما هو بناء.

إنها إذن ثنائية الحداثة والتقليد التي تحمل معنى التقابل لا فقط بين المفهومين معا، ولكن أيضا بين المنشأ الغربي الأوروبي وامتداده في الولايات المتحدة الأمريكية وبين باقي العالم. وهكذا فإن ثنائية الحداثة والتقليد "تصبح القصة الكونية المفردة للتطور الإنساني، والتي وضع الغرب بواسطتها في طليعة التاريخ"([3]). والرسالة ذات الحمولة الإيديلوجية تقتضي "النظر إلى الحداثة على أنها ملكية ثقافية للغرب، وإلى التقليد على أنه ذلك العجز في الرصيد الثقافي المميز لبقية العالم"([4]). فتبقى بهذا المعنى التجربة الثقافية والاجتماعية الغربية ذات أهمية عالمية. ونعتقد أن في هذا التصور تمهيد ضمني لإرادة الهيمنة للغرب الحداثي، وإعداد نفسي مسبق لقبولها لدى العالم "التقليدي"، أو على الأقل هكذا يؤمن الغرب "ذلك الإيمان الميتافيزيقي بأن القيم الغربية المحلية تعد جذيرة بالاعتماد والقبول من قبل كل الثقافات والشعوب"([5]).

لم يقتصر الغرب، في تعامله مع الحداثة، على إبقائها فكرة معلقة يدعي امتلاكها وحده، وإنما أقام لها مؤسساتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وبما أن هذه المؤسسات والتغيرات التي واكبتها لم تحدث دائما في الزمن نفسه، فإن هناك اختلافا حول ظهور العصر الحديث من الناحية العملية. وبناء عليه، فإنه قد يعود إلى أي نقطة تاريخية من أوائل القرن السادس عشر إلى منتصف القرن التاسع عشر، وذلك بناء على خلفية التموقع التي تعكس تهمم الباحث.

---

[1] توملينسون (جون)، " العولمة والثقافة"، 1999، ترجمة إيهاب عبد الرحيم محمد ، عالم المعرفة، عدد 354، 2008. ص. 92

[2] نفسه. ص. 54

[3] نفسه. ص.90

[4] نفسه. ص.90

[5] عن "غراي" في نفسه. ص. 94

فإذا كتب (فالرشتاين) بأن نظام العالم الحديث قد ظهر نحو العام 1500، "فإن تاريخ فالرشتاين معقول إذا نظرنا إليه أنه مهتم في المقام الأول بردود الفعل الاقتصادية للأزمة في النظام الإقطاعي على اعتبار أنه زمن ظهور الحداثة الرأسمالية"([6]).

كما أن ظهور درجات من الديمقراطية السياسية- الحداثة السياسية- قد يوجهنا نحو أحداث بعينها وقعت في القرن السابع عشر(الحرب الأهلية الإنجليزية) أو القرن الثامن عشر(الثورتان الفرنسية والأمريكية).

ثم يأتي التصنيع ليدفع باستهلال الحداثة من القرن الثامن عشرإلى القرن التاسع عشر، اعتبارا للثورة الصناعية. أو نقول على سبيل القياس الحداثة الصناعية.

ويأتي الاقتصادي سمير أمين ليدمج بين بعض المؤسسات التي ترتكز عليها الحداثة بقوله: "لم تبرز السمتان الأساسيتان للعالم الحديث عمليا (التحضر وتطور وسائل الإنتاج) إلا مع ظهور الرأسمالية في شكلها المكتمل بداية مع قيام الثورة الصناعية وانتشار المصانع الحديثة في القرن التاسع عشر".([7])

المطلب الثاني: ماهية الحداثة

أولا: تعريف الحداثة لغة واصطلاحا

على المستوى اللغوي:

جاء في معجم لسان العرب لابن منظور أن الحداثة اشتُقّت لغة من مادة "حَ دَ ثَ"، والمفهوم اللغوي للحداثة أنها نقيض القُدمة، والحديث نقيض القديم، فكلٌّ حديثٍ جديدٌ.

وورد في معجم النفائس الكبير، حَدُث الشيئ حدوثا وحداثةً: نقيض قدُم، وحداثة الأمر: أولُه وابتداؤه وطراءته. والحداثة تأتي بمعنى الجِدَّة. فالحديث: الجديد.

على المستوى الاصطلاحي:

من خلال نفس المصادر نجد أن مصطلح الحداثة أطلق على عدد من الحركات الفكرية الداعية إلى التجديد، والثّائِرة على القديم في الآداب الغربية، وكان لها صداها في الأدب العربي الحديث خاصة بعد الحرب العالمية العالمية الثانية.

ومع ذلك تبقى فكرة الحداثة محاطة بكثير من الالتباس والتعقيد ما يجعلها مستعصية الفهم في حد ذاتها، فهي غالبا ما تتحدد كنقيض لبناء ثقافي، وككشف لواقع موضوعي، ناهيك عن كونها تُعرض دائما بطريقة إشكالية أكثر منها جوهرية.

---

[6] نفسه. ص. 52

[7] سمير أمين، في التيمومي (الهادي)، "مفهوم الإمبريالية من عصر الاستعمار العسكري إلى العولمة"، الطبعة الأولى 2004، منشورات عيني بناي- المغرب، ودار محمد علي- تونس. ص.16

وتجنبا لكل جدل مفاهيمي، نعتمد ما جاء في موسوعة " يونيفيرساليس: Universalis" التي تنفي عن الحداثة كونها مفهوما سوسيولوجيا، كما أنها ليست مفهوما سياسيا، وليست بالخصوص مفهوما تاريخيا، وإنما هي نمط حضاري متميز، يتناقض مع النمط التقليدي، أي مع كل الثقافات الأخرى القديمة أو التقليدية.

ويَرِد مفهوم الحداثة ملازما لمجموعة من المفاهيم الأخرى فيقال: الدولة الحداثية، والفن الحداثي، والفكر الحداثي، والأخلاق الحداثية...الخ. هذا وتفرض الحداثة نفسها كوحدة متجانسة تشع عالميا انطلاقا من الغرب، وتتضمن معنى تطور تاريخي وتغير في العقلية، يضيف نص الموسوعة في مادة : Modernité.

ثانيا: السياق العام لظهور الحداثة

لقد عاشت أوروبا الويلات خلال قرون عصورها الوسطى، الممتدة من نهاية القرن الخامس الميلادي إلى نهاية القرن الخامس عشر، حيث عرفت هذه العصور طغيان الكنيسة باسم الدين الكنسي، حتى لا نقول المسيحي. فقد أقامت الكنيسة محاكم التفتيش على رؤوس الناس لاكتشاف مخالفي الكنيسة(خصوصا من كان يصطلح عليهم بالهراطقة) ومعاقبتهم بشتى أنواع التعذيب؛ ومارست الكنيسة طغيانا سياسيا تجلى في مساندتها للنظام الإقطاعي بل إقرارها به حتى أصبحت مؤسسة من مؤسساته الثابتة، كما أنها أقرت الاضطهاد الفظيع الذي كان يتعرض له الأرقاء والعبيد، ووقفت تتهدد الثائرين على الظلم واتهامهم بالمروق واللعنة؛ كما مارست طغيانا ماليا حتى صارت الكنيسة أكبر ملاكي الأراضي وأكبر السادة الإقطاعيين في أوروبا. وفي الضفة الأخرى تعيش الأغلبية العظمى حالة الرق والعبودية عيشة الذل والهوان والفقر. هذا وأسيل عن الصراع بين الكنيسة والعلم المداد الكثير بلغ إلى إعدام غاليلي وحرق برونو؛ مما يعني منع التفكير بما يخالف ما تتبناه الكنيسة من تصورات حول الكون. فهذا كتاب الفيزيائي كوبيرنيك، الذي يبسط فيه نظريته القائلة بمركزية الشمس ودوران الأرض حولها أي نقيض التصور الكنسي الموروث عن آرسطو المدعي لمركزية الأرض، أنهاه صاحبه سنة 1530 ولم يستطع نشره إلا في السنة التي توفي فيها أي 1543، خوفا من تغول رقابة الكنيسة، وللتذكير فغاليلي حوكم وأعدم لتصريحه بدوران الأرض حول الشمس.

يتضح جليا، من خلال هذا السياق المقتضب، كم هو العداء المخزَّن في ذاكرة الإنسان الغربي تجاه الممارسات التاريخية لرجال الدين الكنسي في حق الشعوب الأوروبية، ودوسهم لكل القيم والأخلاق المسيحية، فأقروا الظلم والعبودية والاستغلال قرونا وتواطؤوا على ذلك، حتى قيل فيهم ما قيل في من اتخذ إلهه هواه.

ثالثا: القيم الأساسية للحداثة

ارتكز الفكر الغربي الحداثي أساسا على مفهوم الحرية العقلانية ، و" الحرية التي يتحدث عنها الغرب، هي حرية سياسية اجتماعية، ينكب عليها الفكر الليبرالي ويحصر فيها كل تساؤلاته ومناقشاته"([8]). ولابد من التذكير أن الفكر الليبرالي " يحصر الحرية في ميدان الدولة، والدولة تعني بالضرورة القانون".([9]). ويدور مفهوم الحرية، كما تصوره الغرب في القرن التاسع عشر، حول "الفرد الاجتماعي، أي الفرد كمشارك في هيئة إنتاجية"([10]).

[8] العروي (عبد الله)، "مفهوم الحرية"، الطبعة الخامسة 2012، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب.

[9] نفسه. ص. 22

[10] نفسه. ص. 22

فالنموذج الاجتماعي الغربي المستمد من مبادئ الحداثة "ينتظم حول فكرة مجتمع يصنع ذاته. إنه حركة، تحول ذاتي، (...) . إنه يؤمن باستعمال العقل ويحترم الحقيقة القابلة للإثبات والنقل والتطبيق، لذا كان همه (...)أن يحسِّن حظوظ الحياة والعمل، ويلبِّي حاجات أعضاء المجتمع كافة. "([11])

جاء التركيز على العقل الحر للإنسان بحكم أن الفكر الحداثي الغربي يعتبره قادرا على الوصول إلى المعرفة التي تنير له كل شيئ، وتفسر له كل الظواهر وتعمق من "مفهومه للواقع ولذاته دون الحاجة إلى أي معرفة تأتيه من علٍ، كما أنه قادر على توليد منظومات أخلاقية من خلال معرفته بالواقع المادي".([12])

وبهذا، يضيف المسيري، كانت "الظاهرة الغربية الحديثة تؤكد أنها حضارة إنسانية (هيومانية) جعلت من الإنسان مركز الكون، وكانت المجتمعات الغربية لا تزال متماسكة من الناحية الاجتماعية والأسرية".([13])فما كان يسجل من سلبيات في تلك المجتمعات كان مجرد حوادث متفرقة لا ظواهر دالة، ومن ثم كان من السهل تهميشها.

وبصفة إجمالية، فإن الحداثة الغربية تتصور أن "الإنسان هو مركز الكون وسيده، وأنه لا يحتاج إلا إلى عقله سواء في دراسة الواقع أو إدارة المجتمع أو للتمييز بين الصالح والطالح، وفي هذا الإطار يصبح العلم هو أساس الفكر، مصدر المعنى والقيمة، والتكنولوجيا هي الآلية الأساسية في محاولة تسخير الطبيعة وإعادة صياغتها ليحقق الإنسان سعادته ومنفعته، والعقل هو الآلية الوحيدة للوصول إلى المعرفة"([14])

المطلب الثالث: من إسهامات الحداثة في بناء المجتمعات الغربية

اعتمادا على عقيدة الحرية، وبعد طرد كل ماهو تقليدي من الواقع الأوروبي ، سواء أكان دينا كنسيا أو عادات اجتماعية، ثم واحتفاءً بتنصيب العقل الإنساني الحر سيدا وبدون منازع، ركزت الحداثة، مستنيرة بإبداعات هذا العقل في كل مناحي الحياة، على مأسسة المجال الفكري والسياسي والاقتصادي والعلمي والتكنولوجي.

أولا: المجال السياسي

بنت الحداثة المجتمع الليبرالي الذي يحتكم في علاقاته إلى قواعد الديمقراطية حيث المواطنون يسهمون في صياغة القوانين ويخضعون لها. قوانين، سامية وتفصيلية، تدفع إلى أبعد حد في فصل واستقلالية السلطات الثلاث الأساسية: التشريعية والتنفيذية والقضائية، تحقيقا لحماية المواطن من بطش أي من هذه السلطات. كما ضاعفت الاحتراز بتكوين مجتمع مدني متمكن من الدفاع عن نفسه عبر مؤسسات سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية وحقوقية وغيرها.

[11] آلان تورين، "براديكما لفهم عالم اليوم"، ترجمة جورج سليمان، بيروت، المنظمة العربية للترجمة،2012، ص. 135

[12] عبد الوهاب المسيري،" دراسات معرفية في الحداثة الغربية"، القاهرة ، دار الشروق، 2006، ص: 25

[13] نفسه. ص. 36

[14] نفسه. ص. 34

ثانيا: المجال الاقتصادي

تماشيا مع الليبرالية السياسية أنشأت الحداثةُ الليبراليةَ الاقتصادية وهي نظرية اقتصادية- سياسية ترجع إلى رائدها آدم سميث(1723-1790) والتي تقول بأن النظام الاقتصادي الأمثل هو نظام السوق الحر، وأن النمو والرخاء الاقتصادي يتحققان بإتاحة حرية كاملة لكل أفراد المجتمع في تعاملاتهم الاقتصادية.

وكتنزيل لهذه النظرية أو الإيديولوجية نشأ النظام الرأسمالي في العالم الغربي منذ تفكك نظام الإقطاع وقيام الثورة الصناعية التي واكبها انتشار المصانع الحديثة وتجاوز مرحلة الأدوات الحرفية.

يتميز النظام الرأسمالي بامتلاك وسائل الإنتاج من قبل القطاع الخاص، سواء الأفراد أو الشركات، بل "يعتبر التعارض بين القطاع الخاص والقطاع العام مثالا معبرا جدا عما ذهبت إليه الرأسمالية من مقاربة تقوم على اعتبار انتصارها بمثابة انتصار الخاص على العام"([15]). ومن المعلوم أن تحقيق أقصى قدر من الربح هو محور رحى الاقتصاد الرأسمالي، مما يجعل الرأسمالية تبحث بتلهف كبير عن مجالات جديدة للعمل وكذا عن أسواق جديدة لزيادة الإنتاج، وهو ما دفع بها إلى التوسع الدائم متجاوزة جغرافية النشأة.

وفي زمننا هذا، وبحكم أن الرأسمالية مفهوم يتطور ويطور مؤسساته كلما سنحت الفرصة، فإن الشركات أصبحت متعددة الجنسيات وتتحكم في غالبية النشاط الاقتصادي العالمي نظرا لوزنها المالي الهائل وممارستها لأنشطة لا حصر لها أحيانا(صناعة، زراعة،تجارة،خدمات، مضاربات في البورصة،...)، إضافة إلى ارتباطها الوثيق بالجامعات ومؤسسات البحث العلمي، مما يعني أن لها سلطة وصاية توجه من خلالها، بشكل مباشر أو غير مباشر، العلم والعلماء والباحثين والتعليم بصفة عامة ضمانا للبروفايلات المطلوبة. كما برزت مؤسسات عالمية لخدمة الرأسمال ومنها: صندوق النقد الدولي، والبنك الدولي، والمنظمة العالمية للتجارة.

هذا، وإن الرأسمالية لم تفوت فرصة انهيار المعسكر الاشتراكي 1991، المتمثل في الاتحاد السوفياتي سابقا، ليهيمن الغرب بقيادة الولايات المتحدة على العالم، حتى أن أحد مفكريها فوكوياما وسم ما آل إليه العالم بـ "نها ية التاريخ" ،كناية على سيطرة الرأسمالية كنموذج اقتصادي والديمقراطية الغربية كنموذج سياسي.

ثالثا: المجال العلمي والتكنلوجي

لقد أنجز العقل العلمي الحداثي مشاريع صناعية وتكنلوجية طوَتِ الزمان وقربت المكان برا وبحرا وجوا، كما صنع الآلات التي سهلت مهام العامل في المناجم والمعامل والمزارع ما وفر للإنسان الغربي وغير الغربي الغذاء والدواء والملبس والمسكن والطريق والتواصل... الخ. وهذا إنجاز محمود خدم الإنسانية جمعاء ونقلها من حياة بدوية إلى حياة حضرية، ومن ضنك العيش إلى الرفاه، ومن عسر إلى يسر.

[15] سمير أمين، في التيمومي (الهادي)، "مفهوم الإمبريالية من عصر الاستعمار العسكري إلى العولمة"، الطبعة الأولى 2004، منشورات عيني بناي- المغرب، ودار محمد علي- تونس. ص.13.

المطلب الرابع: في نقد الحداثة

ظلت الحداثة المزهوة بانتصارها في الغرب لا تتحدث إلا بفاعلية "العقلانية الأداتية"، واضعة نصب أعينها التحكم في العالم الذي أصبح في المتناول بفضل ما مكنها منه العقل الحداثي من تطور علمي

وتكنلوجي مدنيا وعسكريا.

أولا: استشاطة سلطان العقل الحداثي

لكن هذا العقل نفسه، وتحت ضغط النزعة القومية التي سادت أوروبا خلال القرن التاسع عشر ثم الرغبة في توسع الدول الأوروبية والسيطرة على الحدود والثروات، لجأ إلى التنافس على صناعة الأسلحة ليقتل بها الإنسانَ الغربي نفسَه، الذي تغنى بسيادته العقلُ الفلسفيّ والليبرالي السياسي والاقتصادي؛ وذلك في حرب عالمية أولى أو بالأحرى حرب أوروبية دامت أربع سنوات وخلفت ما يزيد عن عشرة ملايين قتيل وملايين المشوهين جسديا، كما أصيبت المحاصيل الزراعية والمواشي، ودمرت الآلاف من المنازل والمصانع والسكك الحديدية. ومن نتائجها أيضا الكساد الاقتصادي والبطالة والفقر الذي عانت منه الدول الأوروبية سنوات، ما خلق توجها لدى شعوبها لقبول الحكومات الديكتاتورية التي تقوم بسرقة موارد الدول المستعمَرة لصالحهم، وكان النصيب الأوفر من الاستغلال للدول الإسلامية.

ثم عاود العقلُ الحداثي الكرّة في حرب عالمية ثانية شكّلت أكبر نزاع مسلّح في التّاريخ، حيث دامت من 1939 إلى 1945 وشمل الصّراع أكثر من ست قارّات وغطّى جميع مُحيطات العالم. تسبّبت هذه الحرب بدورها في خسائر بشريّة فادحة لدرجة عدم التمكن من إحصائها، وماديّة كذلك،كما كانت الشّرارة لبداية عصر التسلح النّووي إمعانا في المزيد من التدمير.

ونظرا لما عانته الشعوب المستعمرة من استغلال بشع ومذِل، ثارت في وجه الاحتلال الأوروبي عندما توفرت الشروط الموضوعية والذاتية، إلا أنها فوجئت بالعقل الحداثي يمنحها، على أيدي النخب المتغربة من بني جلدتها، استقلالات شكلية على مقاسه تضمن للمستعمر ما يمكن أن نسميه "النهب المستدام" لخيرات البلدان المغزوة، والتبعية الثقافية والتعليمية والسياسية حتى يستكمل غرس الإيديولوجيا الحداثية المبشرة بالقيم والأخلاق القمينة بطرد كل ماهو عتيق – رغم ما أحدثته وتحدثه من دمار في الإنسانية جمعاء، وتفكيك للروابط الأسرية والاجتماعية - ولو كان هذا العتيق مازال متلألئا ويشكل مصدرَ قوةِ الشعوب والتحامِها كما هو شأن القيم والأخلاق الإسلامية عندما تتمكن وتسود عبر تربية إيمانية رحيمة تسمو بالإنسان إلى كمال الفطرة التي فطره الله عليها، وتشع معها وبها المعالمُ الكبرى للمشروع الإسلامي: تحررٌ من كل معبود أرضي، عدلٌ ينسحب من أمامه كل جور، وكرامةٌ آدمية ترفع ولا تضع، تُعز ولا تذِل، تُكسِب القوةَ على الحق من غير عنفٍ، وتبني علما إماما حكيما لكل عمل.

ثانيا: آلان تورين ينتقد القيم الحداثية الغربية

تعتبر الحداثة ثورة عنيفة طوعت كل مجالات الحياة لتصبح جميعها على مقاس الفكر الحداثي، وبهذا المعنى الشمولي لمناحي الحياة جاء وصفها من طرف عالم الاجتماع الفرنسي الشهير ألان تورين في كتابه

'نقد الحداثة" على أنها "انتشار لمنتجات النشاط العقلي، والعلمي، والتكنلوجي، والإداري. فهي تستهدف مختلف مجالات الحياة الاجتماعية: السياسية، والاقتصادية، والحياة الأسرية، والدينية، والفنية خاصة".([16]).

لكن ذلك الانتشار، وذلك العقل، وهذا الاستهداف جاؤوا كالنار في الهشيم. ففي إحدى خلاصات تورين وهو يصف صورة الحداثة عند الغرب يقول: " الغرب إذن قد تصور الحداثة وعاشها على أنها ثورة. فالعقل لا يعترف بأي مكتسب من الماضي، بل على العكس إنه محا الطاولة عن بكرة أبيها من المعتقدات وأشكال التنظيم الاجتماعية والسياسية التي لا ترتكز على دليل من النوع العلمي".([17]).

أضحى العلم إذن، ومِن ورائِه مُنشِئه ومبدعُه العقل، هو ما يؤثَّث به المشهد العام برمته. فعلى المستوى العقدي صار بديلاعن أسمى مقدسات المجتمع الغربي فـ"فكر الحداثة عوّض في قلب المجتمع الإلهَ بالعلم، تاركا في أحسن الأحوال المعتقدات الدينية ضمن الحياة الخاصة بكل فرد".([18]).

ويعزز تورين وصفه لهذا العنف الكاسح على تماسك المجتمع القائم والذي وسَمَه بـ"المُدمِّر" حين قال:" المفهوم الغربي الأشد وقعا والأكثر تأثيرا هو ذلك الذي يؤكد على أن العقلنة تفرض تحطيم العلاقات الاجتماعية والمشاعر والعادات والاعتقادات المسماة تقليدية، وأن الفاعل أو القائم بالتحديث ليس فئة أو طبقة اجتماعية معينة، وإنما هو العقل نفسه والضرورة التاريخية التي تمهد لانتصاراته"([19]).

ومن التغييرات الانقلابية أيضا، تلك التي أعطت المجتمع سلطات "تسمو" به إلى جعله حَكَما أخلاقيا من دون الإله، لينشأ فكر سياسي واجتماعي جديد حيث " يَحُل المجتمع محلَّ الإله كأساس للحكم الأخلاقي ويصبح مبدأً للتفسير وتقييم السلوك أكثر من كونه موضوعا للدراسة"([20]). ولعل هذه الفكرة التي تجعل من المجتمع منبع القيم، إذ الخير هو ما كان نافعا للمجتمع والشر هو ما كان يضر بتلاحمه وفعاليته، لتُعتبر عنصرا أساسيا للإديولوجيا الحداثية. وهنا لابد من التنكير بأن تمييز الخير من الشر ووضع منظومة باقي القيم هو عمل منوط بالعقل المتحرر الحداثي.

وتزيد الصورة وضوحا مع الفكرة المشتركة بين هوبس وروسو حين يبعدان عن المجتمع كل الأشكال التنظيمية السماوية منها أو الطبيعية إذ "لا ينبغي للنظام المجتمعي أن يستند على أي شيئ آخر سوى القرار الحر للذات الإنسانية، الذي يجعل من هذا النظام مبدأ الخير والشر،وليس على الإطلاق تعبيرا عن نظام أقامه الإله أو أقامته الطبيعة".([21]).

و"الحر" هنا ليست مجرد لفظة وإنما لها دلالتها التي تستوحيها من واقعها الفكري والفلسفي حيث تقاس ميزة "أنا ذات حرة" بمدى تحقق الأثر "أنا أفكر" أي "أنا أفعل"و "أنا أشرع لنفسي". إنها الحرية التي تعني

---

[16] تورين (آلان)، "نقد الحداثة"، 1992، ترجمة أنور مغيث، 1997، ص.29.

[17] نفسه. ص. 31

[18] نفسه. ص.29.

[19] نفسه. ص ص. 30-31

[20] نفسه. ص.37.

[21] نفسه. ص.37.

حرية الإنسان في الاستخدام العلني للعقل، العقل النقدي خاصة، وفي كل الأمور، مع عدم استحضار أية سلطة في اتخاذ القرار غير سلطة العقل المشرع.

وعوْدا إلى بدء، فإنه وبالرجوع إلى السياق العام القروني المظلم الذي عاشه الغرب الأوروبي، ندرك ما الذي جعل مجتمعاته خاصة، تنحو بنفسها هذا المنحى المتميز بالغلو الذي عبرت عنه هذه المقتطفات المنتقاة أساسا من فكر عالم اجتماع معاصر، غربي النشأة والثقافة، خبر وعايش مختلف التغيرات التي طرأت على مجتمعه. فعندما نقرأ أن المجتمع هو مصدر الأخلاق والقيم، وأن القرار المتخذ مستقل عن أية سلطة دينية أو أخلاقية أو حاكمة، وأن الحقيقة العلمية فوق الحقيقة الإلهية، وأن هذه الأخيرة قد أزيحت من واقع الإنسان الغربي بشكل عنيف...، يتضح بالملموس ضد من كانت سهام النخبة الحداثية للمجتمعات الأوروبية موجهة. ونفهم أيضا لماذا جاءت تلك القيمة المغيبة قرونا، بفعل تحالف الكنيسة والنظام الإقطاعي بل واندماجها فيه،ألا وهي قيمة الحرية على رأس القيم والمبادئ وكل مشاريع التغيير التي أحدثتها النهضة الأوروبية. فلا عقل يفكر دون حرية، ولا علم يتطور دون حرية ، ولا قرار يتخذ دون حرية، ولا حقوق تُضمن دون حرية، ولا مؤسسات دولة أو مجتمع تُشيَّد دون حرية، وهكذا.

لكن، ومع ذلك يبقى السؤال مطروحا بإلحاح: أية حقيقة إلهية أبعدتها المجتمعات الغربية؟ ثم، هل استطاع العقل الحداثي فعليا القطع مع الدين؟

ثالثا: تعليق على دعوى "قتل الإله" في الفكر الحداثي

نفهم أيضا لماذا أقصت الحداثة الغربية الإله فكرا وفلسفة وتشريعا؛ بل لماذا أعلن بعضهم موته (نيتشيه). إن ذاكرة الشعوب لا تنسى، وإن ما أُخِذ بالعنف يُستردّ بعنف يضاهيه أو أشد منه عند الغضب، وفي غياب الوازع الأخلاقي. هذا،وإن كنا نرى، من موقعنا الإيماني، ما لا يراه غيرنا من المفكرين خصوصا في عالمنا الإسلامي العربي. نرى أن الإله المبعد أو المقصي أو حتى المقتول، إنما هو ذلك الإله "الهوى" الذي تلبَّس برجال الدين الكنسي، فخلط الناس، وهم في حالة غضبهم المتجدد بتجدد تصفح التاريخ الغربي الوسيط المرير، خلطوا إله الأرض/القِسّ مع الله الذي يؤمن به النصارى والمسلمون. وكأنهم يعيدون قصة بني إسرائيل مع المسيح، عليه وعلى نبينا محمد السلام، فظنوا بفعلتهم أنهم قتلوه فرد القرآن عليهم زعمهم في قوله تعالى: " وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم".([22]).

نكتب هذا ونحن نستحضر قصة نزول سورة الروم التي جاء مطلعها بشارة لأهل الإيمان من المسلمين بعد ما أصابهم من الحزن لانتصار الفرس الوثنيين وقتها على الروم، وهم إذاك من النصارى، ما جعل أهل قريش الوثنيين كذلك يتهكمون من المسلمين وهو ما زاد من غيضهم؛ فنزلت السورة تطمئنهم بأن الروم،سيَغلبون الفرسَ بعد سنين. وبالفعل حصل للروم النصر على الفرس، في تزامن مع غزوة بدر التي انتصر فيها المسلمون على أهل قريش. يقول الله تعالى شأنه "ألم.غُلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين. لله الأمر من قبل ومن بعد. ويومئذ يفرح المومنون بنصر الله. ينصر من يشاء. وهو العزيز الرحيم".([23]).

[22] النساء. آية 156

[23] الروم. آيات. من 1-4

فاسبشارا بالوحي القرآني الذي نؤمن به، والتحقق التاريخي الذي جاء كفلق الصبح فصدّقه وفرح المؤمنون بنصر الله ، فإن نهضة شعوب النصارى لاسترداد ربهم الحقيقي سيكون لها موعد مع التاريخ،وذلك بعدما حل بهم أثناء سيادة الإله الشبيه في العصور الوسطى،ثم بعد إقصاء ذلك الشبيه من طرف العقل الحداثي وتسَيُّده.

رابعا: النظرية الأخلاقية الكانطية قائمة على قواعد دينية

وللمزيد من التوضيح في أن الغرب طرد فقط إله الأرض المتربع على كرسي الكنيسة وطرد معه دين الكنيسة لا غيره، فألزمهما معا مكانهما لا يبرحانه (مبدأ العلمانية)، نستنطق الفلسفة هذه المرة. من أجل هذا نورد تحليلا للفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن يفكك فيه النظرية الأخلاقية لفيلسوف العقل الغربي إيمانويل كانط التي بسطها معتمدا على العقل الخالص العملي. فيكاد يبرز للعيان، هنا على الأقل، أن كانط ما طلق دينه بقدر ما أخفاه. يقول كانط في حديثه عن الأخلاق أنها تبدو "غير محتاجة إلى فكرة كائن مختلف وأعلى من الإنسان لكي يعرف هذا الإنسان واجبه، ولا إلى سبب غير القانون نفسه لكي يتبعه. (...) إذن بالنسبة للأخلاق، فليست تحتاج مطلقا إلى الدين؛ بل تكتفي بذاتها بفضل العقل الخالص العملي".([24]).

فهل بقي كانط وفيا لتصريحه بعدم الحاجة إلى الدين؟ وكيف تم توظيف العقل الخالص العملي لبناء نظريته الأخلاقية؟

يوضح طه طريقين بصفتهما شكلين من أشكال التأثير الديني الخفي في بناء النظرية الأخلاقية العلمانية: الشكل الأول: طريق المبادلة: المقصود بالمبادلة أن يأخذ واضع النظرية الأخلاقية بدل المقولات المعهودة في الأخلاق الدينية مقولات أخلاقية مقابلة لها وغير معهودة بنفس الاستخدام النظري في هذه الأخلاق. ويورد طه أمثلة توضيحية عَمِلنا على إخراجها في الجدول أسفله.

المفاهيم المعهودة في الأخلاق الدينية	المفاهيم المقابلة في النظرة الأخلاقية
الإيمان	العقل
الإرادة الإلهية	الإرادة الإنسانية
الإحسان المطلق للإله	الحسن المطلق للإرادة
الأمر الإلهي	الأمر القطعي
التنزيه	التجريد
محبة الإله	احترام القانون
التشريع الإلهي للغير	التشريع الإنساني للذات
النعيم	الخير الأسمى
الجنة	مملكة الغايات

الشكل الثاني: طريق المقايسة: المقصود بالمقايسة أن واضع النظرية الأخلاقية يقدّر أحكامه الأخلاقية على مثال الأحكام التي تأخذ بها الأخلاق الدينية. وذكر طه من مظاهر المقايسة التي جاءت في النظرية الكانطية ما نورده في الجدول التالي:

[24] طه (عبد الرحمن)، "سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية"،2000، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب.ص. 37

الأحكام التي تأخذ بها الأخلاق الدينية		الأحكام الأخلاقية المقدّرة في النظرية
كما أن الإله هو الذي يشرع القوانين	فكذلك	الإنسان هو الذي ينبغي أن يتولى تشريع هذه القوانين
كما أن الإله منزه عن العلل والمصالح في وضع شريعته	فكذلك	الإنسان ينبغي أن يتجرد عن كل البواعث والأغراض في وضع شريعته الإنسانية
كما أن قوانين الإله موضوعة للخلق قاطبة	فكذلك	ينبغي أن تكون قوانين الإنسان شاملة للبشرية كلها
كما أن أوامر الإله طاعتها واجبة	فكذلك	أوامر الإنسان العمل بها واجب
كما أن الأفعال تكون خلقية بموجب طاعتها للأمر الإلهي	فكذلك	الأفعال تكون خلقية بموجب عملها بالأمر الإنساني

على ضوء هتين المقارنتين يستصدر الفيلسوف طه عبد الرحمن الحكم التالي بشأن النظرية الأخلاقية للفيلسوف كانط قائلا: "من هنا، يتبين أن المشابهة بين المعاني والأحكام الدينية والمعاني والأحكام الأخلاقية إن لم تكن مقصودة لذاتها ومرغوب فيها فلا أقل أنها جاءت في غاية الانتساق والاطراد، حتى إنه لا مجال للشك في أن كانط أقام نظريته الأخلاقية العلمانية على قواعد دينية مع إدخال الصنعة عليها، حيث استبدل الإنسان مكان الإله مع قياس أحكامه على أحكامه؛ فإذن ليس لهذه النظرية من وصف العلمانية إلا الظاهر، بحيث تصير العلمانية هنا 'دِيانية' خفية مَثّلها مَثل الديانة الجلية في الأخلاق المُنَزّلة، لا تفترق عنها إلا في كون المتسق للتعظيم فيها صار هوالإنسان العيني، وليس الإله الغيبي".([25]).

وخلال معالجة جدلية تدور حول تبعية الأخلاق للدين، وهو ما يرفضه كانط إطلاقا كما رأينا أعلاه، أم تبعية الدين للأخلاق، وهذا يقبله؛ ثم بناء على المشابهة بين المعاني والأحكام الدينية والمعاني والأحكام الأخلاقية وما ترتب عليها فيما يخص مصدر بناء النظرية الأخلاقية الكانطية "فقد بطل ما يدعي كانط من أنها (الأخلاق) تستتبع الدين، لا أنه يستتبعها؛ وعندئذ، يصح القول بأن الدين مهدُ الأخلاق اللادينية التي جاء بها، بحيث تكون حقيقة الأخلاقي اللاديني أنه ديني متنكر، ودليل تنكره إنكاره للحاجة إلى الحقيقة الدينية قولا، والإقرار بها فعلا".([26])

لهذا، وبناء على ما تم توضيحه، نقول وبالله التوفيق: إذا كان الوضوح يعتبر من صلب أخلاق العاقل، فأولى بالعقل الحداثي المتميز أساسا بحمله معول النقد لكل شيئ، أولى به أن يقوم بنقد ذاتي جريئ ويعترف بمحدوديته، ويعيد النظر في الإشكال الذي انطلق منه عندما حمّل الدين سوءَ عمل الكنيسة ورجالها، هذا بعد أن ثبت بالدليل العقلي رجوعه إلى الدين "خفية" ليستوحي نظرية أخلاقية تحكمت في مسار المجتمع الغربي الحديث موهمة إياه أن ما حل به، عبر تاريخه المظلم، سببه الدين فتخلى عن إيمانه. وكذلك فعل المقلدون من بني جلدتنا في عالمنا الإسلامي، العربي خاصة، مع فرق شاسع في التاريخ والسياق والمنطلق والمنطق.

[25] نفسه. ص. 40

[26] نفسه. ص. 40

المبحث الثاني: الإيديولوجيا الحداثية ومساعي فرض القيم الغربية على المجتمعات الإسلامية

المطلب الأول: الإيديولوجيا الحداثية ومنطق القوة

استطاعت الحداثة أن تركب موجة جديدة عملت من خلالها على إحاطة ماضيها الأسود، كما بيناه أعلاه، بنوع من التستر على الأحداث المؤلمة التي ميزت الحربين الموصوفتين مغالطةً بالكونيتين وكذا الاستعمار المسلح. فعمدت إلى وسائل الإعلام – رغم بساطتها آنذاك – التي كانت تحتكرها وتحسن توظيفها تبعا لنظرية التضليل الإعلامي بهدف طمس معالم الجرائم التاريخية سعيا وراء طمس الذاكرة الغربية نفسها من أجل غسل الأدمغة وصناعة رأي عام جديد يعيد الثقة بالإيديولوجيا الحداثية. فالراديو الذي لعب دوراً في الحرب العالمية الأولى، كان بطلَ الحربِ العالمية الثانية التي انتشرت حينها المقولة الشهيرة: "الحقيقة هي أُولى ضحايا الحرب" التي تركها التقدمي الأمريكي هيرام وارن جوهنسن. كما أن التلفزيون كان سلاحا فاعلا أحسنت أمريكا استعماله في الحرب الباردة التي أنتجت تفكيك المعسكر الشرقي، لتنفرد الولايات المتحدة، رائدة العالم الغربي، بزعامة العالم.

أما خارجيا فتم تلميع صورة الحداثة بتعدد وتنوع منتجاتها التكنلوجية والاستهلاكية، وبـ"إعطاء" الاستقلالات لبعض المستعمرات، والترويج للديمقراطية، وتأسيس منظمة الأمم المتحدة التي دخل في عضويتها جل دول العالم، والتي رفعت يافطة الحفاظ على السلام والأمن الدوليين، واحترام حقوق الإنسان، وتقديم المساعدات الإنسانية، وتعزيز التنمية المستدامة. إلا أن الدول الخمس التي حققت انتصارات في الحرب العالمية الثانية احتكرت العضوية الدائمة في مجلس الأمن الدولي التابع للأمم المتحدة والذي له سلطة قانونية على حكومات الدول الأعضاء الذين بقيت لهم هيئة الأمم منصة للخطابة وتصريف التعبير عن الاستياء. وما زاد الطين بلة هوامتلاك الأعضاء الدائمين "حقَّ" النقض، وهذه الصفات تعني فيما تعنيه غياب "الديمقراطية الدولية"؛ ومركزة القرار الدولي لدى الأعضاء الدائمين؛ ثم شرعنة استخدام القوة في أي نقطة من العالم.

والتاريخ الحديث يبين أن الذي استغل هذه "الشرعية المغتصَبة" هي الولايات المتحدة بعد تفردها بالعالم عسكريا واقتصاديا وإيديولوجيا، والخاسر الأكبر هو العالم الإسلامي عامة والعربي منه خاصة، إذ أن تمثيلية ملياري مسلم غابت تماما عن موقع القرار الدولي. وهذا الحيف هو ما دفع زعماء بعض الدول الإسلامية غير الناطقة بالعربية إلى المطالبة برفعه، ولعل أكثر العبارات ترددا في هذا الشأن هي " العالم أكبر من خمسة" للرئيس التركي رجب طيب أردوغان.

فهل يمكن الاعتماد على ما تروج له الحداثة خارج حدود النشأة، أم أن الأمر لا يعدو كونه تصديرا للهياكل والشعارات الإيديولوجية ضمانا لمصالح الغرب ؟

هل من إمكانية للتفوق العلمي والتقني والتنظيمي مع الحفاظ على الهوية الإسلامية؟

المطلب الثاني: عولمة الحداثة.. أية انتظارات للشعوب غير الغربية؟

دخلت "الأمبريالية"[1] منذ أواخر القرن العشرين في مرحلة جديدة شاعت تسميتها بالعولمة. وسواء اعتبرنا العولمة كنتيجة للحداثة، كما يراها أنتوني جيدنز، أو اعتبرنا الحداثة والتعولم مندمجين كما هو رأي

[1] تلك السياسات التوسعية التي اقترنت بهستيريا التنافس الضاري حول المستعمرات التي استبدت بالدول الرأسمالية الأقوى في القرن التاسع عشر وأفضى إلى اقتسام العالم بينها، وتجدر الإشارة إلى أن مفهوم الإمبريالية اختفى منذ أواخر القرن العشرين من خطاب اليسار بصفة تكاد تكون تامة

روبرتسون([1])،فإن " الغرب يحاول وسوف يواصل محاولاته للحفاظ على وضعه المتفوق، والدفاع عن مصالحه بتعريفها على أنها مصالح 'المجتمع العالمي'، وقد أصبحت هذه العبارة هي التسمية المهذبة لما كان يطلق عليه 'العالم الحر' وذلك لإضفاء شرعية كونية على الأعمال التي تعبر عن مصالح الولايات المتحدة والقوى الغربية الأخرى".([2]).

وبكل ثقة يوضح عالم المستقبليات الأمريكي، بعد إضفاء الصفة 'التبشيرية' على ما يقوم به الغربيون في العالم، الشروط اللازمة التي يراها الغرب كفيلة بالمحافظة على تفوقه وتحقيق مصالحه خارج شعوبه، فيقول: "الغرب- وبخاصة الولايات المتحدة- الذي كان دائما أمة تبشيرية، يعتقد أن الشعوب غير الغربية لابد أن تلتزم بالقيم الغربية فيما يتعلق بالديمقراطية والأسواق الحرة والحكومة المحدودة وحقوق الإنسان والفردانية وحكم القانون وأنها لابد أن تجسد تلك القيم في مؤسساتها...". ويتدارك الخبير الأمر حين يلامس أرض الواقع الدولي الذي لا يساير الإرادة الغربية فيعلنهابمرارة: "ولكن التوجهات السائدة نحوها (القيم) تتراوح بين الشك فيها على نطاق واسع والمعارضة الشديدة لها. وما يعتبره الغرب عالمية يعتبره الباقي استعمارا."([3])

ونبقى دائما مع منظر الحرب الحضارية حينما ينقل ردود فعل أولائك الذين ليسو مِن بني جلدته، أثناء مقارنتهم أقوال وشعارات الغرب مع أفعاله، فيقول: " لا يتردد غير الغربيين في الإشارة إلى الفجوات بين المبادئ والتصرفات الغربية: النفاق، وازدواجية المعايير، و"لكن ليس"...، كل ذلك هو ثمن تلك العالمية المزعومة. فالغرب مع الديمقراطية "ولكن ليس" عندما تأتي بالأصوليين الإسلاميين إلى السلطة."([4])

هكذا يفهمنا هنتنغتون[(5)] أن الديمقراطية وما يصاحبها من حقوق للإنسان، ومن بينها الحق في التقدم للانتخابات والفوز بها وصولا إلى السلطة، ليست من حق الإسلاميين من وجهة نظر الغرب، وإن سُمّوا مواطنين في بلدانهم الأصلية. إن الغرب بهذا المفهوم يريد ديمقراطية هو من يتحكم في مخرجاتها وخاصة في البلدان الإسلامية.ولعل الإمام عبد السلام ياسين تنبه إلى ضيق صدر الغربيين من أمثال هنتنغتون، فأجملَ القولَ سنة 1996 في أن "لا جدوى من مناقشة احتمال تسلّمِ الإسلاميين قريبا للسلطة.فالنضج المتزن لن يتحقق إلا بعد سنوات أو في غد قد يمتد عقدين أو ثلاثة عقود من الزمن. وحده الله عز وجل يعلم ويحكم"([6]).فما الذي يخشاه الغرب في الإسلام؟

نظرا للهيمنة الكاسحة التي حققتها الولايات المتحدة على العالم، ما مكن منظريها من إفراغ هذا المفهوم من مضمونه القدحي بتبرير السيطرة على العالم بشعارات من مثل: احترام الشرعية الدولية – حق التدخل الإنساني – تصدير الديمقراطية السياسية...)التيمومي (الهادي)، "مفهوم الإمبريالية من عصر الاستعمار العسكري إلى العولمة"مصدر سابق.ص ص.110-111.

[1]توملينسون (جون)، "العولمة والثقافة"، 1999، ترجمة إيهاب عبد الرحيم محمد، عالم المعرفة، عدد 354، 2008،ص.ص.68-69

[2]هنتنغتون (ساموبل)،"صدام الحضارات: إعادة صنع النظام العالمي"، 1996، ترجمة طلعت الشايب، طبعة 2، 1999.ص.294.

[3]نفسه. ص. 294

[4]نفسه. 294

[5] هو صامويل فيليبس هنتنغتون(1927-2008)، عالم وسياسي أمريكي، أستاذ في جامعة هارفرد لمدة 58 سنة، وأحد أكثر علماء السياسة تأثيرا في النصف الثاني من القرن العشرين. وأكبر ما يعرف به هي أطروحته بعنوان: صدام الحضارات.169

[6]ياسين (عبد السلام)، "الإسلام والحداثة"، الطبعة الأولى، 2000، مطبوعات الهلال. وجدة، ص. 57.

من المعلوم أن الباحثين الغربيين يتابعون، عبر مراكز البحث المنتشرة في معظم بلدان العالم، كل الظواهر الاجتماعية التي تسترعي انتباه العلم والسياسة، في أفق الحصول على قاعدة معطيات شاملة ودقيقة ما أمكن. ولعل من أهم الخلاصات، تلك التي اعتبرها هنتنغتون "تحديات" للغرب تمهيدا للإقناع بمنطقه الصدامي حين يقر بأن العودة إلى الأصول وإحياء الدين ظاهرة عالمية في عصرنا، لكن مايهمه في أطروحته كونها " قد تبدت في أوضح صورها في التوكيد الثقافي وتحديات الغرب التي جاءت من آسيا ومن الإسلام، وهي الحضارات الديناميكية في الربع الأخير من القرن العشرين".([1]) ويعقب مفسرا بل سالبا الحق، ومن جديد، من أصحابه في الوعي واستقلالية القرار فيقول: " ويتجلى التحدي الإسلامي في الصحوة الثقافية والاجتماعية والسياسية العامة للإسلام في العالم الإسلامي، وما يصاحبه من رفض لقيم الغرب ومؤسساته الاجتماعية".([2])

كما "يتجلى التحدي الآسيوي في كل الحضارات الشرق آسيوية– الصينية، اليابانية، البوذية، الإسلامية- ويؤكد على الاختلافات الثقافية بينها وبين الغرب".([3])

ولعل من أغرب الأنانيات أن يحز في نفس الكاتب مجرد استلهام شعوب بعينها لدروس من عمقها التاريخي، فـ" الحضارتان الآسيوية والإسلامية تقف كل منهما منفردة في ثقتها المتزايدة وتأكيد نفسها بالنسبة للغرب، وأحيانا تقفان معا"([4]).وفي الأخير، صاغ خلاصته على شكل توقع إنذاري، فبالنسبة له "كلّ مِن هذه التحديات له ــ وسيبقى له- آثار على عدم استقرار السياسة العالمية في القرن الواحد والعشرين".([5])

يتضح من خلال نظرة الغرب التي أوردناها، نقلا عن عالِم المستقبليات الأمريكي الذي يزخر كتابه بمزيد من التفاصيل، أن الإسلام، وعلى عكس ما يروج له الإعلام التشهيري، يُقام له ولا يقعد في الدوائر العليا للقرار. وأن مجرد تميزه بمنظومة أخلاقية وقيمية يجعله مستعصيا على التجاوز مادامت شعوبه تُخزِّن هذه المنظومة وترعاها. ولعل هذ ما جعل الغرب يَسِمُه بـ"التحدي".

[1] هنتنغتون (ساموبل)،"صدام الحضارات: إعادة صنع النظام العالمي"، 1996، ترجمة طلعت الشايب، طبعة 2، 1999. ص. 169.

[2] نفسه. ص. 169.

[3] نفسه. ص. 169.

[4] نفسه. ص. 169.

[5] نفسه. ص. 169.

المبحث الثالث: نحو نهضة للأمة على أساس الأخلاق والقيم الإسلامية

المطلب الأول: منزلة الأخلاق والقيم لدى أمة الإسلام

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " إِنّما بُعِثْتُ لِأُتَمِّمَ مَكارِمَ الْأَخْلاقِ" [1]. يعلق الإمام عبد السلام ياسين بقوله: مكارمُ موصولة بالدين، متغذية من الفطرة، راجعة إلى طِيبِ المعدن، راجعة إلى طيب الفطرة."([2])

هذا الحديث الشريف كان أيضا القوة الدافعة لفيلسوف الأخلاق الدكتور طه عبد الرحمان حفظه الله، عندما قام بنقد مجموعة من الاعتقادات الشائعة بصدد الدين والأخلاق. وخلال عمله الفكري الذي سنعرض لنتائجه، اعترض طه على المتكلمين والفلاسفة لمّا "تذبذبوا بين القول بتبعية الدين للأخلاق والقول باستقلال الأخلاق عن الدين". ويركز في لومه لهم على انسياقهم إلى "التفكير في هذه العلاقة على مقتضى المنقول اليوناني"؛ وهو ما اعتبره "دليل ضعف وتقليد لا دليل قوة وتجديد"([3]) يبدو التساؤل واضحا فيما إذا كانت تندس هنا أيضا، أي في تصور نخبة الأقدمين من الفلاسفة المسلمين، رواسب الفكر الذي اتخذته الحداثة الغربية امتدادا تاريخيا لها، أليست جرأة طه، وهو من أهل الاجتهاد، مطلوبة كما هو مطلوب عمق نظره، في التعامل مع دقائق ما يصطلح عليه بالفكر الإسلامي قديمه وحديثه؟

أما مع الفقهاء والأصوليين فكانت له جولة مطولة، حيث أقرهم على أخذهم بتبعية الأخلاق للدين بموجب تسليمهم بأن الدين جاء لينظم حياة الإنسان في مجموعها. لكنه لامَهُم لكونهم "جعلوا رتبة الأخلاق لا تتعدى رتبة المصالح الكمالية"، وكأنهم، يوضح طه، حملوا عبارة "مكارم الأخلاق" التي ورد بها الحديث الشريف، على معنى "مكامل الأخلاق"؛ أي تكملات الأخلاق. وبهذا يكونون قد جانبوا "فهم حقيقة الدين". ويجزم فيلسوفنا أن " الأخلاق أولى برتبة المصالح الضرورية من غيرها".

وفي تعليقه على من يقول بأن الفقهاء والأصوليين قد ذكروا "حفظ الدين" من بين المصالح الضرورية، ففيه إذن حفظ للأخلاق بحكم تبعيتها للدين، يرى طه أن هذا الأمر يجعل أصحابه بين موقفين اثنين:

-إما أن يفهموا أن "هذه التبعية بمعنى كون الأخلاق جزءا من الدين كما تكون العبادة جزءا منه، وحينئذ، يلزمهم أن يكفوا عن عادتهم في وضع الأخلاق في المرتبة الثالثة من مراتب المصالح الإنسانية". وفي هذا دعوة إلى مراجعة نظرية المقاصد، في أصولها خاصة.

- وإما أن يبقوا على عادتهم في حفظ الرتبة الثالثة للأخلاق وحفظ الرتبة الأولى للدين؛ وعندئذ، "يلزمهم أن يقروا بأن تبعية الأخلاق للدين، إما أنها ليست تبعية ضرورية،(...) وإما أن المراد بهذه التبعية في الأصل هو عكسها"

---

[1] "مختصر المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة" للإمام محمد بن عبد الباقي الزرقاني، تحقيق الدكتور محمد بن لطفي الصباغ، الصفحة: 82، الحديث رقم: 184. وهو حديث صحيح.

[2] ياسين (عبد السلام)، "العدل: الإسلاميون والحكم"، 2000، مطبوعات الصفاء للإنتاج،الموسوعة الإلكترونية سراج لمؤلفات الإمام عبد السلام ياسين.(siraj/net) .ص.607.

[3] طه (عبد الرحمن)، "سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية"،2000، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب. ص. 51.

نقف مع ماجاد به قلم الدكتور طه، على الأقل فيما أدرجناه في هذه الفقرة، لنتساءل معه حول مجموعة من المعاني الواردة أعلاه من مثل: "الحفظ" ،و"المقاصد"، وكذا السقف الذي التزم به الفقهاء والأصوليون في معالجتهم للمقاصد،كانوا ولا يزالون.

في البداية نفترض أن الأصوليين في زماننا قبلوا باعتبار الأخلاق جزءا من الدين كما هو الأمر بالنسبة للعبادات، فإن الجاري به العمل عند الأصوليين أن الدين ينظر إليه من زاوية الحفظ، أي "حفظ الدين" وبالتالي فإن الأخلاق تبقى أيضا في نفس الدائرة، فيقال: "حفظ الأخلاق". ففيم يتجلى سلطان الدين في "أمة الإسلام" المنقسمة دويلات حتى يحفظ؟ ألا يسري الحكم نفسه على الأخلاق بصفتها جزءا من الدين؟

هل الدكتور طه أقر الفقهاء والأصوليين على انحناء السقف، رغم جلال قدرهم وعظيم عطائهم، الذي أسسوا تحت ظله نظريتهم المقاصدية؟

ثم، هل المقاصد "التاريخية" المعلنة في القرن الثامن الهجري هي المقاصد ذاتها ،كمّا ونوعا وطبيعة، التي تليق بأهل زماننا؟

نترك التفصيل في هذه الأسئلة وأمثالها، فيما سيأتي، لمن ألهمنا إياها فكرُه التجديدي، وأكسبنا الثقة والقدرة على طرحها بين طيات فكرهذه القامة الفلسفية العالية، ونستأنف تحليل علاقة الأخلاق بالدين الإسلامي.

المطلب الثاني: من "الأخلاق الفردية" إلى "الأخلاق الجماعية"

دعا الدكتور طه عبد الرحمن إلى التخلص من الاعتقادات الشائعة باعتبارها تقف حائلا دون فهم حقيقة الأخلاق، وهي، على الأقل، الثلاثة التالية:

الاعتقاد الأول: الأصل في الدين حفظ الشعائر الظاهرة

وخلاصة القول فيما أورده أستاذنا هو أن "الغرض من الشعيرة هو ما يتركه أداؤها من آثار مخصوصة في القائم بها تنقله من الحال التي هو عليها إلى حال أخرى تفضُلها، وهذه الآثار التي منها الجلي ومنها الخفي (...) هي التي ينبغي من جهتها أن نطلب معقولية هذه الشعائر، بحيث تكون الشعائر معقولة، لا بظواهرها، وإنما بآثارها". وفي هذا المعنى تدخل سلوكات القائمين بالشعائر لكونها قابلة للرصد والكشف عليها بملاحظتها أو قياسها وبالتالي استنتاج موافقتها لروح الشعيرة من دونها. وهذه "الآثار السلوكية هي بالذات المسمى الذي وُضِع لفظ "الأخلاق" للدلالة عليه". وبهذا تكون قيمة أداء الشعيرة معلقة بمدى تحقق هذا الخلق في سلوك من يؤديها.

الاعتقاد الثاني: الأصل في الأخلاق هو حفظ الأفعال الكمالية

يجد طه في هذه الصيغة إضرارا بمفهوم الأخلاق. كما أنه لا يستبعد أن يكون المنقول اليوناني قد عمل على ترسيخ معنى "الفضائل" التي تحيل على معنى "التكملة" في هذا الأصل، أو ما يقابلها باليونانية "أَريتي" بمعنى " الصفة التي يَكمُل المرء بواسطتها". والحال، يخلص طه، أن" الأخلاق ليست كمالات، بمعنى زيادات لا ضرر على الهوية الإنسانية في تركها، وإنما هي ضرورات لا تقوم هذه الهوية بدونها"([1]). وهكذا تبقى الأخلاق في صلب تعريف هوية الإنسان، ضرورات وليست فقط كمالات.

[1] نفسه. ص.54.

الاعتقاد الثالث: المعتبر في الأخلاق أفعال معدودة

إذا كان التصنيف الأفلاطوني يجعل الفضائل الأساسية أربعا، وهي : العفة والشجاعة والروية والعدل، فإن غيره اشتغل على فضائل أخرى تم حصرها وتصنيفها. لكن الأخلاق كما يرى طه"لا تنحصر في أفعال معدودة لا تَوسّعَ معها"، فالأخلاق هي "بعدد أفعال الإنسان".

نستفيد مما جاء في تحليل أستاذنا طه للاعتقادات الثلاثة الواردة أعلاه،والتي تميل عن مقاربةِ حقيقةِ الأخلاق كما يراها، أنه فيما يتعلق بالشعيرة الدينية، أي ما نَدَب الشرع إليه وأمر بالقيام به، فإن معقوليتها تدرك بالأخلاق، أي تلك الآثار السلوكية التي يحدثها أداء الشعيرة في الإنسان القائم بها لتنقله من الحال التي هوعليها إلى حال تفضُلها. والأخلاق ضرورات لا تقوم الهوية الإنسانية بدونها، وهي لا تنحصر في أفعال معدودة لا تَوسُّع فيها، بل هي بتعدد أفعال الإنسان.

وبناء عليه يبدو أن كلا من الأفعال الواردة أعلاه، سواء منها فعل"أداء الشعيرة" أو فعل " التأثر السلوكي" أو فعل "التحول إلى حال أفضل"، كلها تخص الإنسان الفرد الذي هو "الإنسان القائم بها"، وكأننا بصدد معالجة حلقة من حلقات مايطلق عليه "الإسلام الفردي" الذي يدور حول "التعبد الفردي" المؤدي إلى"الخلاص الفردي"؛ وبالتالي فحتى الأخلاق ـ بصفتها الآثارا السلوكيةـ المنتظر حدوثهاعند القيام بالشعائر لن تخرج عن القاعدة؛ فـ"الأخلاق لاتتناول علاقات الفرد بخالقه أو بما سواه من الأفراد في المجتمع فحسب، (بل إن)المتخلق على سبيل المثال، مطالب...بأن ينظر بعين التعظيم للحجر الذي يميطه عن طريق غيره، كما هو مطالب بأن لا يلعن الزمن الذي هو فيه..."([1]).

فإذا كانت الجماعة، في تعريفها المجرد،تعتبر وصفا خاصا بالوجود الاجتماعي الإنساني، بغض النظر عن وظائفها، فـ"قوام الجماعة تَماثل أفرادها في تبادل علاقات متفاعلة ومشتركة. والجماعة جملة من الأفراد المتماثلين والمشتركين في أفعال تعود بالنفع آخر الأمر على الجملة وعلى الأفراد معا"([2]). وانطلاقا من روح التكتل، نجد الفرد من حيث إسهامه في الوظائف المشتركة يستعيض عن العزلة بالتعاون والتعاضد. فما بالنا إذا كان الأمر يتعلق بأمة الإسلام وقد غابت عن وعي أبنائها في نشاطهم اليومي، بما فيه التعبدي الانزوائي ولوا اجتمعوا بالمئات أو الآلاف.لا خيار إذن لأبناء الإسلام إلا العمل على استعادة الرابطة التي تضمهم، والقصد أو المقاصد التي تجمع جهودهم، وتوحد سلوكهم نحو الخلاص الجماعي دنيا وآخرة.هذا وقد شاع عند العاملين للإسلام دعوةَ المسلمين للخروج من تقوقعهم في إسلامهم الفردي إلى إسلام جماعي.

نقترح، رادّين الفضل لصاحبه الدكتور طه حفظه الله، أن ننقل ميدان الأخلاق من التعبد الفردي، يقينا منا أنه لن يجمع للمسلمين كلمة ولن يؤهلهم لمسابقة الأمم من حولهم، ننقله إلى التعبد الجماعي متبعين المنهج التحليلي نفسه. قاصدين توسيع دائرة الآثار السلوكية، باعتبارها "أخلاقا فردية"، يحدثها أداء التعبد الفردي الذي لا تُدرَك معقوليتُه إلا بها،إلى آثار سلوكية وهي هنا "أخلاق جماعية"، يحدثها أداء التعبد الجماعي الذي لا تُدرَك معقوليته هو الآخر إلا بها. منتقلين بالأخلاق من ضيق وجدان فردي تسكنه، ومن تحريك إرادة فردية عاجزة مهما قويت، إلى

[1] نفسه. ص ص 82-83

[2] العوّا (عادل)، "العمدة في فلسفة القيم"، 1916،دار طالاس. ص.446.

وجدان جماعي أرْحَب، وتحريك إرادة جماعية أكثر نجاعة، قمينة بإبراز الهوية الحقيقية لأمة الإسلام المنتظرة إن شاء الله.

لنصغ إلى إنذار ربنا خوفا من التفريط وطمعا في الإنجاز حين يقول { والّذين كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ، إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُنْ فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ}(الأنفال، آية 73). نموذج القياس من غير المسلمين؛ والصفة المقاس عليها هي الولاء المتبادل؛ أما الأمر التنفيذي فهو تكليف بفعل جماعي جاء في قالب تحذيري. فعل ينهض إليه أصحاب الهمم من المسلمين في كل زمان ومكان لإقامة أركانه على أرض الواقع وتوسيع قاعدته، لا قول تكرره ألسنة القاعدين. فعلُ أمر تعبديّ جماعيّ لا يستقيم بالبعض نيابة عن الكل، وهو الكفيل ـ من منطلق التكليف ـ باستجماع الجهد وضمان القوة بالمعنى العام. والنتيجة اتقاءُ من سِيقَ لهم التمكين الجماعي شرَّ فتنة وفساد كبير يهددان الأرض ومن عليها، وما أكثر تلاوينهما في زماننا حيث الأرض قرية على المستوى الإعلامي والعسكري من حيث إمكانيات تدميرها. وتجنيب تلك الفتنة وذلك الفساد الكبير الذي يهدد الأرض، هذا التجنيب هو الأثر الجماعي /(الخلق الجماعي) لذلكم الفعل التعبدي الجماعي المطلوب شرعا، والذي يتجسد في أن يكون المسلمون بعضهم أولياء بعض.

المطلب الثالث: من مفهوم المحافظة إلى مفهوم المطالبة

أولا: المقاصد من الصيغة الحفاظية الى الصيغة المطلبية

يوجز محمد بن علي الكتاني العالم المغربي في وصفه للثقافة الإسلامية عامة، الظروف التي بني فيها الفكر المقاصدي للعالم الجليل أبو إسحاق الشاطبي رحمه الله تعالى خلال القرن الثامن الهجري.فيشير إلى الأسباب التي كانت من ورائها حين يؤكد أننا نستطيع القول بأن الثقافة الإسلامية في القرن الثامن الهجري كانت قد بلغت نهاية المد الذي يؤذن بالتراجع والانكماش، وعدد منها ما هو سياسي، يعود إلى تردي الأوضاع وانحلال الدول الكبرى ونزاع الزعماء المحليين والإقليميين على السلطة المركزية؛ وماهو اجتماعي يعود بالأساس إلى الانحلال الذي يعقب فترات الازدهار الاقتصادي؛
ومنها ما هو فكري وعقائدي لأن الصراع الذي كان دائرا بين المذاهب الكلامية ولاسيما تلك التي كانت تعارض العقل والعقلانية لفائدة الإيمان المطلق بالنص،وتلك التي كانت تعطي للعقلانية الاعتبار الأول في فهم النص نفسه، كان هذا الصراع قد آل إلى تجميد دور العقل، فطغت النزعة التقريرية، واستطالت الشروح والحواشي على حساب الإبداع والابتكار، ووقفت الثقافة الإسلامية في طريق مسدود.([1])

ومن هنا فإن الصيغة التي اصطبغ بها علم الأصول في تلك الأزمنة تحمل في تعابيرها آثار الظروف التاريخية التي برزت فيها.

فنجد علماءنا الأفذاذ رضي الله عنهم، وفي مقدمتهم العالم الجليل الشاطبي، قد قدّروا في زمانهم "وهم ينظرون إلى مصلحة الإسلام والمسلمين، أن يرعوا ما تبقى من العرى. لذلك نقرأ عندهم في معرض الحديث عن المقاصد

[1] الكتاني (محمد بن علي)، ثقافة القرن الثامن الهجري بين منهجي ابن خلدون وابن الخطيب"، مجلة دعوة الحق، عدد:259، 1986، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية-المغرب.

الشرعية صيغة محافظة. نقرأ أن مقاصد الشريعة حفظ الدين، وحفظ النفس، وحفظ العقل، وحِفظ النسل، وحفظ المال، وقد زاد بعضهم حفظ العرض".([1])

فإذا صارت الظروف غير الظروف، وأن مانقض من عرى الإسلام لم يكن قد نقض مع مَن كانوا قبلنا، وأن معنى الإسلام وحرمته ووزنه في صفوف الأمة الغائبة لم يعودوا كما كانوا في زمنرسم المقاصد، وأن جرأة المناوئين على مناهضة الدين في توجهاته الكلية أصبحت جهارا نهارا سواء من خارج الدويلات الإسلامية أومن داخلها، بل ويمول أصحابها من المال العام لشعوبنا، فإن دراسة جدوى صيغة المحافظة التي طبعت بها مقاصد الشريعة تدفعنا لنبحث، في أفق النهوض ككيان جماعي يستشعر ثقل التكليف بإخراج المسلمين من حال الخضوع والهيمنة ،نبحث عن مقاصد كلية من شرعنا تتلاءم مع العصر وتضمن للمسلمين التمكين في الأرض.

يتفاعل الأستاذ الدريني مع مفهوم المحافظة قائلا: "مما ينبغي الانتباه له أن المحافظة لا تعني الصيانة فقط، وإنما تتناول الإقامة أو الإنشاء؛ لما تلح الحاجة أو الضرورة إلى إقامته من المصالح العامة، والمرافق في الدولة، كما تتناول التنمية؛ فليس المقصود إذن بالمحافظة خصوص الصيانة، بل ما يتناول الإنشاء والتنمية لسائر مرافق الحياة والمصالح العامة والفردية على السواء، وفي هذا من السعة مافيه مما يمنع التخلف والجمود الحضاري." ([2])

فتعال نتساءل : ماذا تبقى والمؤسسات الحداثية هي التي تشكل المشهد العام للدولة القُطرية، كما رسم حدودها الاستعمار الغربي، من أعلى الهرم إلى القاعدة الشعبية؟ ماذا تبقى والقيم الحداثية تتغلغل في التربية والتعليم والإعلام، وفي الفكر والسياسة والاقتصاد والمال، وفي الملبس والمأكل والمشرب...؟ ماذاتبقى بعد تأميم الإسلام، وتهميش كل صوت إسلامي...؟ ماذا بقي للإسلام من حياة بعد أن "حُفِظ" هذه المرة في رفوف المتاحف مع التراث الشعبي والثقافي؟ ثم ماذا وماذا؟

لا يمكننا في حقيقة الأمر إلا أن نصطف مع الإمام عبد السلام ياسين لنقول معه وبصوت عال:"أما نحن، ففي زماننا نقدر أن ما ضاع منا كثير وأن ما بقي آيل إلى ضياع إن لم ننهض للطلب"([3]).

وبالتالي فإنه جدير بنا أن نعبر عن "مقاصد الشريعة في صيغ مطلبية لا حفاظية، فنقول: مطالب الشريعة هي كذا وكذا"([4]).و"لينفتح لنا باب الفهم لمطالب أخرى لم تخطر لهم على بال لأنها في نظرهم كانت حاصلة"([5]).

---

[1] ياسين (عبد السلام)، "نظرات في الفقه والتاريخ"، 1989، دار الخطابي – المغرب،الموسوعة الإلكترونية سراج لمؤلفات الإمام عبد السلام ياسين.(siraj/net). ص. 55.

[2] الدّريني (فتحي)، "بحوث مقارنة في الفقه وأصوله"، الطبعة الجديدة، 2008، الجزء الثاني، مؤسسة الرسالة، ص.97.

[3] نفسه. ص. 67.

[4] نفسه. ص. 55.

[5] نفسه. ص.ص. 67-68.

ثانيا: الأخلاق من الصيغة الحفاظية الى الصيغة المطلبية

إن الدارس وحتى المتأمل في المشكلة الأخلاقية في أفق استصدار جواب عن السؤال الأخلاقي، يكاد يجزم أن واقعنا لا يكاد يبين. فإما أن الكتب والمنابر وحتى الأفراد، تكرر خطابا عن ماضي من سبقونا بإيمان وأخلاق، فتمجد هذا الصحابي الجليل وتذكر مناقبه، وهذا الولي الصالح وخصاله، والعالم، والعارف،و...، ويكفي أن يُحدّث المحدّث عن واحد من أهل الفضائل والأخلاق من سلف الأمة ليكون قد أدى الواجب، وكأن اللوحة الملهمة الوحيدة هي تلك التي تحمل شعار: السلف أفضل من الخلف. فينزل الستار ليختفي الأفق وتنحبس الرؤية المستقبلية.

وإما إعجاب شديد بقيم الغرب الحداثي ينم عن شعور بالدونية تجاه هذا النموذج "الأمثل"، مؤداه إنتاج خطاب يركز على بناء مستقبل مشروط باتباع النموذج"شبرا بشبر" في كل المراحل التي طواها الغرب طيّ فاعل واع بزمانِ فِعْله متفاعل مع تاريخه. فلا يزداد السؤال الأخلاقي إلا إلحاحا.

والحال أن الفكر الأخلاقي الإسلامي حتى وإن اتّهم،في مواقع عدة، بنَهْله من الفلسفة الأخلاقية اليونانية، فإن اتخاذ السؤال الأخلاقي وجهة مقاصد الشريعة، بوصفها سيرورة علمية لعلم أصول الفقه، من أجل تأطيرِ ثم تجديدِ الفكر الأخلاقي الإسلامي ترتيبا ومنهجا وغاية، لَيُعَدُّ بحدّ ذاته استشرافا للاستقلال عن النظريات اليونانية عبر التصدي لتنقيته من شوائبها، وعن منظومة القيم الحداثية التي يعمل أهلها على عولمتها.

وبالتالي، وكما فصلنا في ضرورة اصطباغ المسألة المقاصدية في زماننا بالصيغة المطلبية، فإن المسألة الأخلاقية، وبحكم المصير المشترك، لابد من أن تكتسب أيضا هذه الصيغة المطلبية، حتى توافق مطلب ديناميكية النهضة المنبثقة من قيم وأخلاق تثمر أفعالا أخلاقية قَـيّمة تنبني عليها مؤسسات الأمة والمجتمع الإسلاميين.

المطلب الرابع: الأخلاق الجماعية لجماعة المسلمين الأولى نموذجا

تأطيرُ وتجديدُ الفكر الأخلاقي يتم إذن من داخل مقاصد الشريعة، إذ كما جاء في كتاب الموافقات للإمام الشاطبي رحمه الله: "والشريعة إنما هي تخلّق بمكارم الأخلاق"[1]، ويضيف رضي الله عنه: "ولهذا قال النبي الكريم عليه السلام: [بعثت لأتمم مكارم الأخلاق]". وبكلام الله العزيز الحكيم في حق رسوله الكريم، يحصل اليقين بكون الأخلاق من صلب الدين، قال تعالى: { وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ}[2].هكذا اجتمع الشرع والأخلاق في شخصه صلى الله عليه وسلم، فعظمة الخُلق لعظمة الرسالة، ليبثهما معا في جماعة المؤمنينَ بدعوته. وهكذا كانت النتيجة عملية فانتقلوا من حال شتات إلى حال انجماع على القصد الغائي وهو معرفة الله تعالى، عاملين بإصرار وحرص شديد على صفاء الاقتفاء لأثر رسول الله صلى الله عليه وسلم الجامع لكمال الدين.

فهذا "الناطق باسم جماعة المسلمين" ربعي بن عامر وهو يُعرّف بهم بنون الجماعة حين قال لرستم قائد جيوش كسرى: "نحن قوم ابتعثنا الله لنخرج العباد من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام، ومن ضيق الدنيا إلى سعة الدنيا والآخرة". وخلال الحوار الذي دار بينهما سأل رستم ربعي: أقائدهم أنت؟ فقال ربعي: "لا، ولكن المسلمين كالجسد الواحد، بعضهم من بعض يجير أدناهم على أعلاهم" [3].

---

[1] الشاطبي، " الموافقات"، 790هـ،المجلد الثاني، دار عفان. ص. 124.

[2] القلم، آية. 4

الموقف في حد ذاته (مقصد خلقي مطلب=العزة والشجاعة، مطلب لأمة الإسلام في زمن الغثائية)،نحن (مقصد خلقي جماعي مطلب = خيرية الـ"نحن" المحددة للهوية الجماعية بدل الـ"أنا" الفردانية)؛ قوم(مقصد خلقي جماعي مطلب =الشعور بالولاء لجماعة متحركة ومتماثلة وتشاركية)؛ ابتعثنا الله(مقصد خلقي جماعي مطلب= تجديد الثقة في موعود الله عز وجل بابتعاث أمة الإسلام والتمكين لها)؛ لنخرج العباد من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد (مقصد خلقي جماعي مطلب= فعل جماعي للتحريرمن العبودية لغير الله في زمن الاستبداد وعولمة قيم الحداثة)؛ ومن جور الأديان(مقصد خلقي جماعي مطلب= ذم الجور على الإطلاق)؛ عدل الإسلام (مقصد خلقي جماعي مطلب= العدل الذي لا يستقيم الإسلام إلا به، ولا يقوم بتحقيقه إلا كيان جماعي)؛ سعة الدنيا (مقصد خلقي جماعي مطلب=من أجل تحقيق الكرامة الآدمية بالتوسيع في الرزق المادي والمعنوي لأبناء الأمة المحرومين من خيرات أوطانهم)؛ وسعة الآخرة(مقصد خلقي جماعي مطلب= العمل ابتغاءمرضاة الله تعالى وإخلاص العمل له سبحانه ثم الفوز بالجنة وعرضها كعرض السماوات والأرض، إنما في ارتباط تام مع الكرامة الآدمية)؛ المسلمون كالجسد الواحد (مقصد خلقي جماعي مطلب= تحقيق التضامن، والتكامل، والتكافل، والتشارك..). وكل هذه المقاصد الخلقية وأمثالها ضاعت من مجموع الصفات الهوياتية التي كانت تصطبغ بها أمة الإسلام، حتى وإن وُجد بعضُها ضمن صفات هوية بعض الأفراد قلَّ عددهم أوكثر، لذا فأولى بهذه المقاصد الخلقية أن تصبح مطالب جماعية مادامت تستدعيها ظروف زماننا، في أفق اصطباغ هوية الأمة الإسلامية بها، تحقيقا لشروط إقلاعها وحسن هيئتها. أما الحديث عن المحافظة فلا يصح مع ما يوجد عمليا في حساب العدم.

المقاصد الخلقية والمقاصد الشرعية في اندماج عجيب وتعاضد وتكامل تشد بعضها بعضا كأعضاء الجسد الواحد الذي شبه به ربعي الكيان الجماعي الحامل لها علما وعملا، ذلك الذي نطق باسمه: جماعة المسلمين التي حددت هويتها بذلكم التكامل المقاصدي الجامع، الضامن لإقامة المصالح الدنيوية والأخروية الجماعية منها ثم الفردية على الوجه الأمثل والأقوم، إقامة يُتَقرب بها إلى الله عز وجل.ومن هنا فإن مآل سؤال المقاصد الخُلُقية مرتبط أيّما ارتباطٍ بمآل سؤال المقاصد الشرعية فيما يتعلق بصيغة المطالبة.

([3])"تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك"، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، الجزء الثالث، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الثانية، ص: 520، دار المعارف بمصر، 1962

خاتمة

ليس عبثا ولا وَهْما أن تمعن الأمة الإسلامية النظر في إعادة بناء هويتها، بدءا بمراجعة مقاصدها الشرعية والأخلاقية الجماعية، استعدادا لغد الإسلام إيمانا وثقافة وحضارة مكتملة الأركان.هذا وإن كان العكس هو ما يبدو للمتتبع الواقع تحت ضغط الآلة الإعلامية المروجة للحداثة المزهوة بطردها للدين الكنسي في عقر دارها، وبالعمل الدؤوب على وسم الدين الإسلامي بأنه غيبي وأمر بال يجلب التخلف لأهله مما يوجب إبعاده في ديارهم أيضا، ثم تُمنّيه بأن تحل محله القيم والقوانين والمؤسسات الحداثية الضامنة وحدها للتقدم.

والواقع أن مطالعة التاريخ المضطرب للمرحلة التي خضعت فيها الشعوب المسلمة ولا تزال لجور الأنظمة الاستبدادية قد تغري بتبني هذا التشكيك. وبالفعل أخذ هذا الخطاب نفرا من أبناء الأمة يُعَدّون على المثقفين والسياسيين وغيرهم ممن صاروا يُسَوِّقون للإيديولوجيا الحداثية بلغة قومهم، ما جعل فئات من مجتمعاتهم، إن لم تُعادِ الدين، فقد نقص تشبثها بالمقاصد الإسلامية.

ولا جدال في كون هذا الفتور راجع بالأساس إلى تغييب هذه المقاصد في السياسات العمومية التي حوَّلت بدورها الوجهة نحو "المقاصد الحداثية"، ثم للضبط التحكمي في المشهد الديني الذي اختزَل الدين في عبادات فردية وفقه جامد ترده منابر المساجد لا أثر له على واقع الناس، ناهيك عما تتعرض له الناشئة في مدارسها يوميا من وابل من المفاهيم الحداثية من خلال البرامج والمناهج التعليمية.

لكن أهل الفكر من الغربيين المعاصرين، المؤثرين في السياسات العامة لبلدانهم، لا ينظرون إلى القيم الدينية وثقافات الشعوب غير الغربية بنفس نظرة إعلامييهم، الذين تحركهم الإيديولوجيا باعتبارها تمثل خط تحرير رسالتهم الإعلامية، بل يرون أنها مصدر قوة تلك الشعوب الروحية والمادية.

فبالنسبة لمن لا يزال يتساءل عن "حظوظ" تفلت الأمة الإسلامية، جزءا أو كلا، من هيمنة الوصفات الجاهزة للإيديولوجيا الحداثية، والتمكن من نهوض يحافظ على مميزات هويتها الثقافية، مُوَلّية وجهها شطر المقاصد الشرعية والأخلاقية الخاصة بها، فإننا بيَّنا أن الجواب متضمن في تجارب الدول الآسيوية، ومن ضمنها دول إسلامية، التي أصبحت أكثر نجاحا من الناحية الاقتصادية، والتي استطاعت أن تجعل من ثقافتها ومنظومة قيمها دعامة رئيسية لاقتصادياتها وتماسكها الاجتماعي والسياسي. ولم تتردد في تأكيد تميز ثقافتها والإعلان بأعلى صوت عن تفوق قيمها وأساليب حياتها على تلك التي لدى الغرب الأمريكي والأوروبي.

نتائج البحث:

1-- تبين من خلال دراسة السياق العام لظهور الحداثة أن أوروبا كانت تعاني استبدادا شاملا تمثل في ممارسات تحالف السلطة الحاكمة ورجال الكنيسة كمؤسستين رسميتين، ما جعل الحداثة تُشيِّد نهضتها باعتماد قيم تقطع مع ما بناه التحالف المذكور على كل المستويات، وهكذا :

- جاءت قيمة الحرية على رأس القيم الحداثية، حرية منظور إليها من داخل الدولة، انكب عليها الفكر الحداثي وحصر فيها كل أسئلته ومشاريع نهضته السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية والفنية وغيرها؛
- تَم التركيز على العقل الحر باعتباره قادرا على الوصول إلى كل الإجابات عن الأسئلة السابقة وغيرها، وأنه وحده قادر على إحداث منظومة أخلاقية تستجيب لمتطلبات الواقع؛

- تشجيع العلم في شموليته بصفته إنتاجا للعقل الحر الذي يفكر مستقلا عن كل رقابة "تقليدية"، والذي به يرقى الإنسان ليدرك مقام "السيادة" كما تمثلتها الحداثة الغربية؛

2-- لكن مع هذا الرقي المادي والتنظيمي، سجلنا مع المؤرخين والنقاد تخلفا سلوكيا ونقضا للقيم والأخلاق سواء مع الذات الغربية أو مع الآخر نذكر على سبيل المثال:

- تسلحٌ وحربان عالميتان دمّرتا العمران وقتلتا الإنسان الغربي الذي فُصّلت القيمُ والأخلاقُ الحداثية على مقاسه؛
- استعمار من طرف جيوش الغرب الحداثي للشعوب غير الغربية، وقبول الإنسان الغربي بأن " يَنْعم" بثروات الشعوب المستعمَرة تجلبُها حكوماتُه بالقوة؛
- أوضحنا مع عالم الاجتماع الفرنسي الشهير آلان تورين الكثير من الانعكاسات السلبية للحداثة، من مثل التنزيل العنيف للمشروع الحداثي، وما ذهبت إليه العقلنة حينما فرضت تحطيم العلاقات الاجتماعية والمشاعر والعادات والمعتقدات، وأيضا إحلال المجتمع كأساس للحكم الأخلاقي ليصبح المجتمع منبعا للقيم بشكل مطلق،...الخ.
- وقفنا على محدودية العقل الحداثي في استقلاليته عن "التقليد" خلال بناء منظومته الأخلاقية ، إذ بيَّنّا مع الدكتور طه عبد الرحمن أن النظرية الأخلاقية الكانطية قائمة على قواعد دينية عن طريق المبادلة وكذلك المقايسة.

3-- أوضحت الدراسة أن فترة مابعد الحرب الباردة تميزت بالترويج لشعارات الإيديولوجيا الحداثية خارج حدود النشأة، مع مواصلة العمل من أجل الحفاظ على الوضع المتفوق للغرب ومنظومة قيَّمه، مع جعل مصالحِه مصالحَ العالم، وهكذا تم:

- توظيف الإعلام لتصبح الحقيقة من أكبر الضحايا في العالم؛
- اعتبارُ القيمَ الإسلامية تشكل تحدّيّا للحضارة الغربية، وسببا في عدم استقرار العالم؛
- مأسسة استخدام القوة وشرعنة الهيمنة على العالم انطلاقا من منظمات دولية سياسية وعسكرية ومالية، وعلى رأسها مجلس الأمن الدولي المحتكَرُ من طرف الغرب بزعامة الولايات المتحدة الأمريكية؛
- تصنيف النهضة التحديثية الشاملة للدول الآسيوية بأنها تمثل تحدّيّا بسبب تأكيدها علانية على سمو قيمِ وتقاليد شعوبها، مقارنة مع القيم الغربية؛

4-- كشفت الدراسة أن شروط نهضة الأمة متوقفة على تغيير تصوراتها لمنظومة القيم والأخلاق الإسلامية نظريا وعمليا، وهكذا:

- ظهرت الحاجة إلى اليقظة لتجنب معالجة السؤال الأخلاقي في الفكر الإسلامي باعتماد آليات الفكر الحداثي الهاجم، أو المنقول اليوناني المتسرب سلفا، والذي اتخذته الحداثة امتدادا تاريخيا لها؛
- اتضح أن معقولية أداء الشعائر التعبدية تكون بقدر ما يرسخه هذا الأداء من أخلاق جَلِيَّة وخفيَّة، وأن الأخلاق لا تنحصر في أفعال معدودة وإنما هي بعَدد أفعال الإنسان فردا كان أو جماعة؛
- تبين أن لا خيار لأبناء الإسلام إلا بالعمل على استعادة أخلاق جماعية تَضُمّهم، وجعلها مقاصدَ تجمع جهودهم، وتحرك إرادتهم الجماعية لاسترجاع الهوية المُغيَّبَة للأمة؛

- ـ تجلّت الأسس الأخلاقية الجماعية التي جسدت هوية جماعة المسلمين الأولى، من خلال موقف وتصريح الصحابي الجليل ربعي بن عامر لرستم قائد جيوش كسرى، واتضحت أهميتها لتكون نموذجا يُحْتذى لمقاصد خلقية عملية يُطلب سريانها في جسد أمة الإسلام في زماننا.

توصيات ومقترحات البحث:

1- التعامل الموضوعي مع الفكر الحداثي بصفته فكرا بشريا، ومع ما صدر من نقد للحداثة الغربية، مع نية الاستفادة منهما من باب "الحكمة ضالة المؤمن "؛

2- التوسع في دراسة النهضة الآسيوية التي استطاعت أن تحقق تحديثا شاملا، تُضاهي به الدول الصناعية، معتمدة على قيم وأخلاق شعوبها دونَما حاجة إلى قيم الحداثة الغربية؛

3- إصدار أبحاث توضح ضرورة ربط تدين المسلمين بما يحققه من آثار سلوكية تَغْرِف من مكارم الأخلاق النبوية؛

4- دعوة المقاصديين إلى الاجتهاد في صياغة مقاصد قيم وأخلاق جماعية يرفعها المسلمون في عصرنا كمطالب لتحقيق نهضتهم، إمّا أنها كانت حاصلةً في زمن مَن سبقونا أو أنها لم تخطر ببالهم رحمهم الله.

والله ولي التوفيق

مراجع البحث:

التيمومي (الهادي)، "مفهوم الإمبريالية من عصر الاستعمار العسكري إلى العولمة"، الطبعة الأولى 2004، منشورات عيني بناي- المغرب، ودار محمد علي- تونس.

الدّريني (فتحي)، "بحوث مقارنة في الفقه وأصوله"، الطبعة الجديدة، 2008، الجزء الثاني، مؤسسة الرسالة.

الشاطبي، " الموافقات"، 790هـ،المجلد الثاني، دار عفان.

الطبري(أبو جعفر محمد بن جرير)، " تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك"، الجزء الثالث، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الثانية، دار المعارف بمصر، 1962.

العروي (عبد الله)، "مفهوم الحرية"، الطبعة الخامسة 2012، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب.

العوّا (عادل)، "العمدة في فلسفة القيم"، 1916، دار طالاس.

الكتاني (محمد بن علي)، ثقافة القرن الثامن الهجري بين منهجي ابن خلدون وابن الخطيب"، مجلة دعوة الحق، عدد:259، 1986، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية-المغرب.

المسيري (عبد الوهاب)،" دراسات معرفية في الحداثة الغربية"، القاهرة ، دار الشروق، 2006.

تورين (آلان)، "براديكما جديدة لفهم عالم اليوم"، 2005، ترجمة جورج سليمان، 2011، بيروت- لبنان.

تورين (آلان)، "نقد الحداثة"،1992، ترجمة أنور مغيث، 1997.

توملينسون جون، " العولمة والثقافة"، 1999، ترجمة إيهاب عبد الرحيم محمد ، عالم المعرفة، عدد 354، 2008.

سمير (أمين)، في تقديم كتاب التيمومي، "مفهوم الإمبريالية من عصر الاستعمار العسكري إلى العولمة"، الطبعة الأولى 2004، منشورات عيني بناي- المغرب، ودار محمد علي- تونس.

طه (عبد الرحمن)، "سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية"،2000، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب.

الزرقاني (الإمام محمد بن عبد الباقي)،"مختصر المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة"، تحقيق الدكتور محمد بن لطفي الصباغ، الطبعة الرابعة، بيروت، 1989.

هنتنغتون (ساموبل)،"صدام الحضارات: إعادة صنع النظام العالمي"، 1996، ترجمة طلعت الشايب، طبعة 2، 1999.

ياسين (الإمام عبد السلام)، "العدل: الإسلاميون والحكم"، 2000، مطبوعات الصفاء للإنتاج،الموسوعة الإلكترونية سراج لمؤلفات الإمام عبد السلام ياسين.(siraj/net)

ياسين (الإمام عبد السلام)، "نظرات في الفقه والتاريخ"، 1989، دار الخطابي - المغرب،الموسوعة الإلكترونية سراج

لمؤلفات الإمام عبد السلام ياسين.(siraj/net)