



سلسلة تصدر عن وحدة الدراسات المستقبلية بمكتبة الإسكندرية

رئيس مجلس الإدارة

إسماعيل سراج الدين

رئيس التحرير

خالد عزب

سكرتارية التحرير

أمينة الجميل

محمد العربي

مدير إدارة النشر

نهي عمر

التدقيق اللغوي

رانيا يونس

فاطمة نبیه

الإخراج الفني

أمينة حسين

---

الأراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن وجهة نظر  
مكتبة الإسكندرية، إنما تعبّر عن وجهة نظر مؤلفيها.

# ماذا نعني بالمستقبلات الإسلامية؟

تأليف: ضياء الدين ساردار

ترجمة: محمد العربي

(٢٠١٤)

## مكتبة الإسكندرية بيانات الفهرسة- أثناء النشر (فان)

ساردار، زيودين، -1951

ماذا نعني بالمستقبلات الإسلامية؟ = What do we mean by Islamic futures? / تأليف  
ضياء الدين ساردار ؛ ترجمة محمد العربي. - الإسكندرية، مصر : مكتبة الإسكندرية، وحدة الدراسات  
المستقبلية، 2014.

ص. سم. (أوراق ؛ 13)

تدمك 4-280-452-977-978

يشتمل على إرجاعات بيبليوجرافية.

1. الإسلام — القرن الحادي والعشرون. 2. الإسلام و السياسة. أ. مكتبة الإسكندرية. وحدة الدراسات  
المستقبلية. ب. العنوان. ج. السلسلة.

2014719621

ديوي - 297.20905

ISBN: 978-977-452-280-4

رقم الإيداع: 2014/9084

© 2014 مكتبة الإسكندرية

الاستغلال غير التجاري

تم إنتاج المعلومات الواردة في هذه الكراسة؛ للاستخدام الشخصي والمنفعة العامة لأغراض غير تجارية، ويمكن  
إعادة إصدارها كلها أو جزء منها أو بأية طريقة أخرى، دون أي مقابل ودون تصاريح أخرى من مكتبة الإسكندرية.  
وإنما نطلب الآتي فقط:

- يجب على المستغلين مراعاة الدقة في إعادة إصدار المصنفات.
- الإشارة إلى مكتبة الإسكندرية بصفتها «مصدر» تلك المصنفات.
- لا يعتبر المصنف الناتج عن إعادة الإصدار نسخة رسمية من المواد الأصلية، ويجب ألا ينسب إلى مكتبة  
الإسكندرية، وألا يُشار إلى أنه تمّ بدعم منها.

الاستغلال التجاري

يحظر إنتاج نسخ متعددة من المواد الواردة في هذه الكراسة، كلها أو جزء منها، بغرض التوزيع أو الاستغلال التجاري،  
إلا بموجب إذن كتابي من مكتبة الإسكندرية، وللحصول على إذن لإعادة إنتاج المواد الواردة في هذه الكراسة، يُرجى  
الاتصال بمكتبة الإسكندرية، ص.ب. ١٣٨ الشاطبي ٢١٥٢٦، الإسكندرية، مصر.

البريد الإلكتروني: [secretariat@bibalex.org](mailto:secretariat@bibalex.org)

## المحتويات

- ٧ ..... ضياء الدين ساردار مطارحة الإسلام والمستقبل
- ٢١ ..... ماذا نعني بالمستقبلات الإسلامية؟
- ٢٦ ..... أين المستقبل؟
- ٣٩ ..... الإسلام والوعي المستقبلي
- ٤٣ ..... مبادئ المستقبلات الإسلامية
- ٥٣ ..... معالم مستقبلية على الطريق
- ٥٩ ..... توقعات للعقود القادمة
- ٦٣ ..... التحرك قُدماً



## ضيء الدين ساردار مطارحة الإسلام والمستقبل

تخبرنا القراءة المتفحصة للفكر الإسلامي الحديث أنه وقع منذ عصر النهضة في نهاية القرن التاسع عشر أسيراً لنزعتين؛ النزعة الأولى هي هيمنة مبحث السياسة والدولة على اهتماماته، والنزعة الثانية هي النزعة الماضوية التراثية، وربما ترتبط النزعتان ببعضهما البعض. لقد دار المجهود الفكري لرواد الإصلاح الأوائل حول سؤال النهضة، على خلفية التحدي الحضاري الذي مثله الغرب. لقد كان هذا السؤال أكثر فهماً لشمولية التحدي، وأكثر اتساعاً في فهمه للإسلام؛ كرؤية كونية ذات تضمينات اجتماعية وحضارية، غير أن ظهور الإسلام السياسي وغلبته على ساحة النقاش والعمل اختزل السؤال والإجابة. وفي حين ارتكز الفكر النهضوي الأول على إعادة تفسير وتأويل التراث الديني بما يتناسب والحدثة من أجل طرح سبل لنهضة شعوب الإسلام، عمل الإسلام السياسي على استدعاء الماضي وتركيزه على لحظات تاريخية وتقديمها كنماذج يجب أن يبنى عليها الواقع والمستقبل. لقد أوقع الإسلام السياسي مستقبل الأمة الإسلامية أسيراً للماضي لا تتوفر شرائط عودته إن لم تكن لتستحيل. ومن ناحية أخرى أدت هيمنة طرح الإسلام السياسي إلى وقوع الفكر الإسلامي أسيراً لثنائيات تضع المستقبل في مواجهة الماضي، والتراث في مواجهة الحداثة، والأصالة في مواجهة التحديث، والشرق في مواجهة الغرب. إن صورة المستقبل في التصورات التي طرحها الإسلام السياسي على اختلاف مدارسه ومشاربه هي تكرار لماضي يوتوبي خلاصي لا يتناسب ومفهوم الإسلام للإنسان والتاريخ؛ حيث «كل يوم هو في شأن».

لقد أقصت النزعتان السياسية والماضوية سؤال المستقبل من اهتمامات الفكر الإسلامي المعاصر، ولا نجد أقل العناوين التي تتناول طرح مستقبل الإسلام وحضارته. حاول محمد إقبال في كتابه «تجديد الفكر الديني في الإسلام» أن يعيد تأويل أصول الإسلام باعتباره رؤية كونية للزمان والتاريخ والإنسان بما يتناسب وروح الفلسفة الحديثة، وكأساس لنهضة لا تركز على التأويل السياسي للدين، غير أن مسلمي الهند لم يأخذوا من فكره، بخلاف شعره الروحاني، إلا دعوته السياسية لتكوين دولة لمسلمي الهند. ولم يلتفت المسلمون في أنحاء العالم إلى كتاب محمد أسد السائر على نفس النهج «الإسلام على مفترق الطرق». غير أن أعمال سيد قطب الطوباوية التبشيرية «معالم في الطريق» و«المستقبل لهذا الدين» وغيرهما لاقت صدًى واسعاً، وساهمت في ترسيخ النزعة الماضوية المسييسة للدين. إن أغلب مجهود المسلمين الفكري في القرن العشرين قد دار حول طرح الإسلام في مواجهة ثنائية مع العلمانية والديمقراطية وصراعات الهوية، دون أن يحاول هذا المجهود بناء نقد يتوجه للمستقبل. ولا يقتصر الأمر على المفكرين «الإسلاميين»؛ إذ إن النقاد الحداثيين للإسلام، لم يتجهوا لتطوير نقدهم الفكري نحو المستقبل، فوقعوا في فخ الجدالات الدائرية الثنائية.

ومن هنا تأتي أهمية تناول أحد أهم مفكري الإسلام في الغرب وهو ضياء الدين ساردار<sup>(١)</sup>، باعتباره نموذجاً فكرياً لإعادة طرح الإسلام على أساس مستقبلي. يتركز فكر

(١) ولد ضياء الدين ساردار Ziauddin Sardar في ٣١ أكتوبر ١٩٥١ في باكستان، وربى ونشأ في هاكني Hackney، بشرق لندن. أظهر منذ صغره اهتماماً بالعلوم الطبيعية، فدرس الفيزياء والمعلومات بجامعة المدينة بلندن، ثم انتقل إلى المملكة العربية السعودية ١٩٧٤؛ حيث عمل لخمس سنوات في جامعة الملك عبد العزيز بجدة في معهد أبحاث الحج، وخلال هذه الفترة انتقل في أرجاء العالم الإسلامي؛ ليجمع مادة كتابه الأول (Science, Technology, and Development in the Muslim World)، عام ١٩٧٧. وبنهاية هذه الفترة أصدر كتابه الذي وضعه في عداد المشهورين بين مسلمي الغرب (The Future of Muslim Civilization)، عام ١٩٧٩. وبعدها أصبح مراسل مجلتي العلوم الشهيرتين New Scientist و Nature في منطقة الشرق الأوسط، وأنشأ مع مجموعة من الباحثين في بداية الثمانينات مجلة Inquiry المعنية بشئون الفكر والسياسة في البلدان الإسلامية، في الوقت الذي عمل فيه مراسلاً في تلفزيون لندن، وأسس مركزاً للسياسات والدراسات المستقبلية في جامعة East-West بشيكاغو الأمريكية. وانتقل ساردار في أواخر الثمانينات إلى كوالالمبور العاصمة الماليزية؛ حيث عمل مستشاراً للسيد أنور إبراهيم؛ نائب رئيس الوزراء الأسبق وزعيم المعارضة الحالي. وفي هذا العقد انتشرت كتاباته وأصبح كاتب عمود صحفي في مجلة New Statesman، وجرديتي The Independent و The Guardian حتى الآن، وحرر مجلة Futures الأشهر في مجال الدراسات المستقبلية عام ١٩٩٩، وهو العام نفسه الذي بدأ العمل فيه كأستاذ زائر لدراسات ما بعد



ساردار غير ذائع الصيت في عالمنا العربي حول «بناء مستقبل الإسلام على أساس تجديد أصوله وإعادة تأويلها؛ كأسس لبناء مستقبل مزدهر لشعوبه في ظل عالم متسارع التغير، ويتسم بالتعقد والتشابك في علاقاته وقضاياه». ويعبر فكر ساردار عن مزيج ثري من المعارف والعلوم. وهو يرى نفسه أنه أقرب إلى أبي الريحان البيروني<sup>(٢)</sup>؛ عالم الإسلام الموسوعي الذي عبر عن تداخل العلوم والمعارف حتى الهويات؛ فيكتب ساردار أنه يحمل هويات متنوعة ومتشابكة؛ فرغم أنه يعيش في الغرب، فإنه ليس من الغرب، ورغم التزامه الديني، فإنه بعيد عن الأصولية الدينية، ورغم خلفيته الأكاديمية، فلم يقع في شرك الأكاديمية الهرمية، ورغم استخدامه لأدوات ما بعد الحداثة، فإنه ليس ما بعد الحداثي على الإطلاق. إنه يصف نفسه دائماً أنه على الهامش، وأنه تعبير عن «الآخر» في مواجهة الأنماط الفكرية السائدة، سواء في عالم الإسلام أو في الغرب، وبالتالي يحاول دائماً أن يخرج من هيمنة المركز السائد، وأن تعكس أعماله أصواتاً نقدية غير سائدة.

وينطلق ساردار في هذا المسعى من الإيمان بالهوية الإنسانية الجامعة المبنية على التنوع والتعددية، وبالتالي يبتعد عن سرديات الهوية المغلقة، سواء كانت غربية أو إسلامية.

الكولونالية في جامعة مدينة لندن. كما يعمل حالياً كأستاذ للقانون والمجتمع في جامعة Middlesex. وبالإضافة إلى العمل الأكاديمي والصحافي، برز ساردار كإعلامي؛ حيث قدم برامج إذاعية وتلفزيونية وأنتج وقدم أفلاماً وثائقية لهيئة الإذاعة البريطانية BBC وبرامج حوارية، مثل: Conversations of Islam: Encounters with Islam. كما قدم برامج حوارية على تلفزيون Sky News، وفي أثناء رحلاته الآسيوية كان قد أعد برامج مشابهة لتلفزيونات ماليزية وباكستانية. وفي عام ٢٠٠٥، اختير ساردار عضواً في لجنة المملكة المتحدة للمساواة وحقوق الإنسان، ويترأس حالياً المعهد الإسلامي بلندن؛ وهو جمعية مختصة بتطوير الفكر الإسلامي النقدي، وأصدر مؤخراً مجلة Critical Muslim بنفس التوجه، كما يترأس جمعية Black Umbrella Trust، التي تصدر مجلة The Third Text المختصة بتقديم أطروحات نقدية في الأدب والثقافة. طرح ساردار سيرته الذاتية في كتابين؛ هما Desperately Seeking Paradise: Journeys of a Sceptical Muslim (2004) و Balti Britain: A Provocative Journey Through Asian Britain (2008). يصف ساردار نفسه باعتباره مثقفاً نقدياً، فيما اعتبرته جريدة الإندبندنت مثقف بريطاني المسلم، واختارته مجلة Prospect كأحد أهم مائة مثقف شعبي في بريطانيا.

انظر الموقع الإلكتروني الخاص بضياء الدين ساردار:

Ziauddin Sardar, <http://ziauddinsardar.com>

(٢) أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني (٩٧٣ - ١٠٤٨) من أكثر علماء الإسلام موسوعية، اشتهر بالإضافة إلى كونه فلكياً ورحالة ورياضياً بموسوعته عن تاريخ الأمم «الآثار الباقية عن القرون الخالية» وموسوعته عن حضارة الهند «تحقيق ما للهند من مقولة».

وهو إن كان قد نقد سرديات الحداثة وما بعد الحداثة الغربية في كثير من أعماله التي تربو على الأربعين مؤلفاً، فقد نقد الفكر الأصولي الإسلامي المبني على رؤى أحادية هوياتية مغلقة في أعمال عديدة؛ حيث سعى إلى إنقاذ نظرية المعرفة الإسلامية من هيمنة الأصوليين والعلمانيين والحداثيين وما بعد الحداثيين والساسة الانتهازيين. لقد وقع الفكر الإسلامي في مأزق خطير مع إغلاق باب الاجتهاد؛ حيث وقع الإسلام كروية كونية أسيراً للأصولية، وبالتالي وُضعت الحضارة الإسلامية في مأزق كبير وتحدي كبير. ولمواجهة هذا التحدي يجب أن ينقد الإسلام من داخله. ويرى ساردار أن ما كشفته أحداث سبتمبر/ أيلول وما بعدها أن المسلمين قد ابتعدوا إلى حد كبير عن روح الإسلام باعتباره قوة تحررية وديناميكية فكرية لترسيخ المساواة والعدالة وقيم الإنسانية، لقد استبطن المسلمون كل تمثيلات الغرب الاستشراقية<sup>(٣)</sup> لهم. إن الإسلام اليوم قد أصيب بمرض عضال تبدو معه هذه التمثيلات التي تم بناؤها عبر قرون صحيحة وصادقة<sup>(٤)</sup>. إن المستقبلات الإسلامية تعمل كمحاولة لعلاج داء الإسلام العضال: الأصولية والانغلاق الفكري.

يهدف مشروع ساردار إلى عصرنة الإسلام ونقد الحضارة الغربية المهيمنة، وهو يرى أن الهدفين هما وجهان لعملة واحدة. إن نقد الحضارة الغربية يجب أن يتم من خلال وجهة

(٣) ضياء الدين ساردار، الاستشراق: صورة الشرق في الآداب والمعارف الغربية، ترجمة فخري صالح (أبو ظبي: مشروع كلمة، ٢٠١٢). يستكمل ساردار في هذا الكتاب الذي أصدره عام ١٩٩٩ مسيرة من سبقه من نقاد الاستشراق (أنور عبد الملك، وإدوارد سعيد، وسعيد العطاس، وهشام جعيط، وغيرهم)، وهو يتناول هذا النقد ويزيد عليه بتوضيح استمرار التمثيلات الاستشراقية للإسلام وحضارات الشرق في مرحلة ما بعد الحداثة وفي ألوان الثقافة الشعبية خاصة في الأدب وفن السينما. ويتضح من هذا النقد استيعاب ساردار للفنون الغربية المعاصرة، وقدرته على نقدها وتحليلها بروية تتجاوز فكرة الدفاع عن الإسلام. غير أنه يسوق في هذا الكتاب أيضاً هجوماً على ناقد الاستشراق الأشهر إدوارد سعيد متهمًا أعماله بالضجة غير المبررة وعدم الأصالة، وبالتجاهل على الإسلام والمجمل به، «إن ارتباطه الرومانسي بالثقافة الغربية الرفيعة يعميه لا عن رؤية أن الاستشراق مثله مثل الكولونيالية قد حطم الحضارة الغربية نفسها وأفرغها من قيمها الإنسانية، بل عن كون الإنسانية عنصرًا داخليًا من عناصر رؤية الإسلام للعالم.. إن سعيداً لا يرفض الاعتراف بهذا التاريخ، بل إنه لا يسمح للإسلام ورويته للعالم وتاريخه وباحثيه وعلمائه المستعيرين أن يتكلم بلسانه وهو يصير على تقديم محاكاة ساخرة لبشعة للإسلام من صنعه هو.. كما أن معالجة سعيد للإسلام تكشف عن جهل بالتاريخ الإسلامي وروحته والنظرية السياسية الإسلامية، دع عنك البحث والدراسات الإسلامية حول المقاومة وبدائلها»، انظر: ١٣٦، ١٣٧.

Sohail Inayatullah and Gail Boxwell, *Islam, Postmodernism and Other Futures: A Ziauddin Sardar* (٤) *Reader* (London: Pluto Press, 2003): 1-2.

نظر نقدية تمييزية تفرق بين الحق والباطل والصحيح والخطأ بما لا يعني رفض الغرب، بل التعامل معه إنسانياً من خلال مبدأ الإسلام في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. أما عصرنة الإسلام فهي عملية مستقبلية لن تتم في الحاضر الذي يشهد المزيد من ضعف العالم الإسلامي وتفتته. يرى ساردار أن الحضارة الإسلامية يجب أن يتم بناؤها حجراً حجراً من خلال مفاهيم الإسلام الأساسية باعتبارها حضارة المستقبل، غير أن أخطر ما يواجهه هذا المستقبل أنه عرضة للاستعمار من قبل الغرب. وهو ما يراه كأزمة في حقل الدراسات المستقبلية.

يرى ساردار أن الدراسات المستقبلية Futures Studies ليست علماً خالصاً، بمفهوم العلوم الطبيعية، بل هي تعبير عن تداخل العلوم البينية؛ فأى علم - مهما كان - عبارة عن بنى اجتماعية اصطناعية تتسم بالتعقد والتداخل. وبالنسبة إلى الدراسات المستقبلية فإن التعامل معها بدايةً يقتضي «في أن نهمل الفكرة القائلة بأن الدراسات المستقبلية هي علم discipline له حدود جامدة ونظريات ثابتة، ومصطلحات سرية غامضة ورجال عظام قاموا بوضع أسسه وكيانه المهيب»<sup>(٥)</sup>.

ولكن ككل البنى الاجتماعية الاصطناعية، فإن الدراسات المستقبلية بوضعها الحالي قد صاغتها الرؤية الكونية الغربية، وهي الأزمة الأساسية التي تواجه العاملين في هذا الحقل «إنه محتلٌ وتحريره هو التحدي الأكبر الذي يواجه العاملين القادمين من خلفيات ثقافية غير غربية»<sup>(٦)</sup>. إن استعمار المستقبل هو استمرار لاستعمار الحاضر، فالحضارة الغربية ما زالت هي المهيمنة، والمنتجات التكنولوجية والعلمية وتكنولوجيا الاتصالات والأخبار تحمل في خلفياتها تحيزات وأفكاراً غربية. هذه التحيزات والتفضيلات سادت العالم منذ مرحلة

Ziauddin Sardar, "The Namesake: Futures; Futures Studies; Futurology; Futuristic; Foresight. What's In The Name?" **Futures** 42 (2010): 177-184. (٥)

Ziauddin Sardar, "The Problem of Futures Studies", in **Islam, Postmodernism and Other Futures: A Ziauddin Sardar Reader**, by Sohail Inayatullah and Gail Boxwell (London: Pluto Press, 2003): 247. (٦)

الاستعمار، غير أن التغريب يتم تحت اسم العولمة. ومن السذاجة أن نساوي بين التغريب والعولمة غير أن النتائج في الحالتين واحدة؛ إن العولمة - باعتبارها العملية التي يتم من خلالها تحويل العالم إلى قرية صغيرة تُلغى فيها الحدود وتقلص المسافات - تقوم بدورها بتشكيل العالم كله في ثقافة وصورة واحدة هي صورة الغرب<sup>(٧)</sup>، وهي تحافظ على كل أشكال إمبريالية الغرب الاقتصادية والثقافية بل تتجاوزها؛ حيث تدعم شكلاً واحداً للحياة على حساب الرؤى الأخرى. إنها لا تهتمس التقاليد غير الغربية، ولكنها تقتل الخيارات الأخرى؛ بحيث يصبح المستقبل أسيراً لرؤية واحدة؛ هي رؤية الغرب. إن الدراسات المستقبلية مثلها مثل حقل الدراسات الثقافية تطورت كحركة فكرية واجتماعية تؤكد على تعدد البدائل المستقبلية. ومع المرحلة التي بدأت فيها مؤسسة الحقل في أروقة المؤسسات والشركات الأمريكية، فقد ذهب هذا التأكيد أدراج الرياح؛ بحيث أصبحت الدراسات المستقبلية صنواً للمصالح الغربية<sup>(٨)</sup>. ومن ثم يرى ساردار أن هيمنة المصالح الاقتصادية للغرب ممثلاً في شركاته الكبرى قد نجحت في الاستيلاء على العلم واحتلاله. ويضرب مثلاً على هذا بالهيمنة التي حولت الحقل إلى أداة في يد الشركات الأمريكية العملاقة «لقد أدى إلحاق الدراسات المستقبلية بالشركات corporatization، ليس فقط إلى سيادة الاعتقاد أن أمريكا هي موطن الدراسات المستقبلية الطبيعي فقط ولكن أنها هي المستقبل نفسه. إن هذا هو الاعتقاد السائد لدى مؤسسات؛ مثل جمعية المستقبل العالمي WFS. وأصبحت دورية الجمعية The Futurist وإصدارتها تعمل على تحويل الحقل إلى علم يخدم مصالح الثقافة السائدة مثله مثل الأنثروبولوجيا والاستشراق»<sup>(٩)</sup>.

Ibid: 250. (7)

Ibid: 251. (8)

Ibid: 252. (9)

إن أخطر ما يعنيه استعمار المستقبل أنه يسلب إمكانية الحركة والفعل من الثقافات الأخرى. يدعو ساردار إلى تحويل الدراسات المستقبلية إلى حركة خلاقة من شأنها أن تقاوم الواقع الحالي. وكي يتحقق هذا يجب أن يتم تغيير أطرها المفاهيمية؛ بحيث تخرج من الأطر الغربية المهيمنة، وإلا فَسَتَظَلُّ غريبة عن تناول المجتمعات غير الغربية. وإذا كان المستقبل هو حالة من الوعي، فإن هذا الوعي لا يكون سليماً إلا إذا نبع من أعماق الثقافة الأصيلة، ويعني هذا أن تركز الدراسات المستقبلية على التنوع والتعددية؛ بحيث تعكس المفاهيم والأدوات المستخدمة مصالح واهتمامات كل ثقافة. إذ لم يأخذ مفكرو المجتمعات الغربية المستقبل على محمل الجد، فإن مجتمعاتهم ستقع أسيرة لمستقبل الآخر، أي مصالحة<sup>(١٠)</sup>. إن أخطر ما خلفته الكولونيالية هي أنها جعلت المستعمرين يفكرون بنفس المفاهيم الكولونيالية؛ فعلى خطى ابن خلدون يؤمن ساردار بالحركة الدائرية للتاريخ، ومن ثم يرى أن الغرب قد استنفذ دورة صعوده التاريخية ويواجه الانهيار حاليًا فيما ينتقل مركز العالم إلى آسيا؛ حيث الصين والهند الصاعدتان بقوة. وسيكون القرن الحالي آسيويًا بقدر ما كانت القرون الماضية أوروبية، غير أن القوى الآسيوية الصاعدة، على الرغم من ثقتها الكبيرة في نموها، فإنها ما زالت أسيرة لمفاهيم القوة الغربية، ولا تعدو نظرتها إلا نفس تلك السائدة في علم المستقبل الغربي. ولكسر هذه الدائرة يجب أن تكون آسيا هي مصدر مستقبلها البديل. يقتضي هذا جهداً فكرياً خلاقاً يصل الماضي بالحاضر فضلاً عن المستقبل.

من هنا يتناول ساردار الفكر الإسلامي كأساس لمستقبل بديل يساهم في الحضارة العالمية. ينقد ساردار الفكر الإسلامي، بشقيه التراثي والحديث، من منظور يقوم على الإيمان بالتعددية التي يمثلها الإسلام والتعددية باعتبارها الحالة الطبيعية التي أوجد الله البشر

عليها. لقد ساهمت الروافد الفكرية الثرية التي شكلت فكر ساردار في تأطير هذا النقد. تبدأ هذه الرؤية بالنظر إلى الإسلام باعتباره رؤية كونية «كطريقة للنظر للعالم وتشكيله، ونظام للمعرفة والوجود والفعل». إن المعنى الحرفي للإسلام هو الخضوع والسلام، وأن تكون مسلمًا؛ يعني أن تخضع طوعًا لإرادة الله الواحد الرحمن الرحيم القدير، وأن تجد السلام في هذا الخضوع. إن هذا السلام يتحقق من خلال مفاهيم وقيم خالدة عبر عنها القرآن الكريم وسنة النبي. إن المفهوم الأساسي الذي شكل رؤية الإسلام للعالم هو التوحيد الذي يعني وحدة الإله الخالق، ولكن يمكن تفسيره أيضًا على أنه وحدة الجنس البشري والطبيعة. وبهذا الإطار الجامع للتوحيد، يصبح الخلق رجالًا ونساءً متساوين أمام الخالق، دونما اعتبار للون والعرق والعقيدة، مسئولين عنها وهم خلفاء عليها، وسيحاسب كل فرد على أفعاله في الآخرة. وتتحقق مسؤولية البشر عن الأمانة على أساس مفهوميين إسلاميين آخرين؛ هما: العلم والعدل. إن أفعال خليفة الله وأفكاره ليست قائمة على إيمانٍ أعمى، ولكن على معرفة. وهذه الأفعال والأفكار وظيفتها الوحيدة هي إقامة العدل. ويتحقق كلٌّ من العلم والعدالة على قاعدة الإجماع والشورى والمصلحة العامة. في هذا الإطار القيمي، فإن كل أشكال المعرفة والوجود والفعل هي حلال، وخارج هذه الأوضاع الأخلاقية يكمن الحرام. إن التحدي القائم أمام أي مجتمع إسلامي هو أن يؤطر الحلال بما يتناسب مع مرحلته التاريخية. وهؤلاء الأفراد الذين يقبلون طوعًا هذا التحدي ويعملون من أجل هذه الغاية على أساس هذه الشبكة من المفاهيم والقيم هم مترابطون في جماعة واحدة؛ هي الأمة<sup>(١١)</sup>. يتعد ساردار بهذه الرؤية الكلية القيمية للدين عن الرؤى الاختزالية الخرافية غير التاريخية التي تختزل الإسلام إلى عبادات، أو التي تضعه في مقام التشريعات الجامدة؛ فهذه الرؤية تحاول أن تضع القيم

Ziauddin Sardar, "Editor's Introduction: Islam and the Future", *Futures* 23, no. 3 (April 1991): 223-30. (١١)

التي يعبر عنها الإسلام محل الفعل والحركة؛ بحيث يتحول الإسلام إلى «حضارة عالمية تقوم على حكم تشاركي وعدالة اجتماعية؛ وكمجتمع قائم على المعرفة وملتزم بعبادة الله ويقوم بإنتاج المعرفة الفلسفية والتكنولوجية والعلمية التي تحسن من حياة الإنسانية كلها وليس فقط أفراد الأمة». هذه الرؤية لا يمكن وصفها بالإسلامية الخالصة بقدر ما هي إنسانية جامعة، وتسعى إلى إعادة النظر في كل مفردات العالم المعاصر من الحداثة وما بعدها والرأسمالية ونظامها. ويرى ساردار أن إعادة البناء لحضارة الإسلام ستكون عملية مؤلمة وتدرجية؛ إذ إنها تشتمل على إعادة بناء كل جوانب الحياة، وتتطلب شجاعة فكرية، وهي عبء تقوم به أجيال متعاقبة وسيكون لها نجاحاتها وإخفاقاتها»<sup>(١٢)</sup>.

يرى ساردار أن أزمة الحضارة الإسلامية قد بدأت مع إغلاق باب الاجتهاد الفكري والفقه، لقد أدى هذا الجمود الفكري إلى ما يسميه «الكوارث الميتافيزيقية الثلاثة» في تاريخ الفكر الإسلامي. وتتمثل في تصعيد الشريعة إلى مرتبة المقدس الإلهي، وإلغاء السلطة عن المؤمنين، ومساواة الإسلام بالدولة. يقول ساردار: «إنه لا يوجد ما هو مقدس في الشريعة، والشيء الوحيد المقدس في الإسلام هو القرآن الكريم، أما الشريعة فهي بناء إنساني ومحاولة لفهم الإرادة الإلهية في سياقات معينة. إن الشريعة في جزئها الأكبر هي فقه، ولا يعدو إلا أن يكون آراءً شرعية للمشرعين القدامى «الفقهاء». ولم يكن الفقه قبل العصر العباسي بدعاً؛ حيث تمت صياغته وتقنينه.. وفي هذه المرحلة، عبر الفقه عن الروح التوسعية لدى المسلمين، وعلى سبيل المثال استمدت أحكام الفقه فيما يتعلق بالردة من هذا المنطق (التوسعي) لا من القرآن. وفي هذا السياق الذي تطور فيه الفقه كان العالم بسيطاً، ويمكن تقسيمه بسهولة إلى ما هو أبيض وأسود. وبالتالي ظهر في الفقه دار الحرب ودار

الإسلام. كما أن الفقهاء لم يكونوا في موضع السلطة في المجتمع، فظلت اجتهاداتهم حييسة مدوناتهم ونظريات لا يمكن تعديلها؛ إذ لم يستطع الفقهاء أن يتعرضوا للتجربة العملية التي تظهر أخطاء نظرياتهم، وتستدعي إعادة التفكير فيها. ومن ناحية أخرى تطور الفقه الإسلامي على قاعدة الانقسامات السياسية»<sup>(١٣)</sup>.

وتؤدي هذه الكارثة إلى كارثة أخرى؛ حيث تنزع السلطة عن المؤمنين طالما أن القانون الفقهي «الشريعة» معطى مقدس فلا مجال للتفكير والنقد، وهنالك يصبح المؤمن مجرد متلقٍ سلبي لا فائدة من بحثه لما تقتضيه مصلحته. يؤكد ساردار أن الشريعة في أحسن الأحوال ليست إلا مبادئ وقيماً تسترشد بها المجتمعات الإسلامية، إنها منهجية لحل المشكلات، وليست قانوناً ينبغي اتباعه. ويتطلب هذا من المؤمنين أن يبذلوا جهداً وأن يعيدوا تأويل القرآن باستمرار.<sup>(١٤)</sup>

أما الكارثة الأخيرة المترتبة على ما سبق من اختزال للإسلام، فهي مساواة الإسلام بالدولة، وفقاً للرؤية التي تعبر عنها جماعات الإسلام السياسي. يقول ساردار: «إن هذا اختزال آخر للإسلام يضعه في مقام الأيديولوجيا، ويضع هذه الأيديولوجيا داخل بنية الدولة القومية، وذلك لتحويلها إلى دولة إسلامية.» إن كل هذه الدول المسماة بالإسلامية قائمة على افتراضات سخيفة. والأخطر من هذا أن الإسلام بكل ما يشتمله من حقائق عندما يتحول إلى أيديولوجيا حركية تحملها جماعة معينة، فإنه يفقد إنسانيته، ويصبح ساحة للصراع السياسي الذي يتم فيه التضحية بالأخلاق والعقل والعدالة.» تقوم هذه الأيديولوجية التوتاليتارية Totalitarianism عند ساردار على جعل الدولة المتحكم في كل شيء باسم الدين، وتبني

Ziauddin Sardar, "Rethinking Islam", in *Islam, Postmodernism and Other Futures: A Ziauddin Sardar Reader*, by Sohail Inayatullah and Gail Boxwell (London: Pluto Press, 2003): 28-29.

Ibid: 29. (١٤)



برامج سياسية بلا معنى، وتجعل من كل فعل سياسي إسلاميًا كما هو الحال في إيران. إن هذه الاختزالية ليست بالحالة الجديدة، ولكنها وصلت حاليًا بالعالم الإسلامي ومجتمعاته إلى حالة من العبثية والتدهور كما أشارت إلى ذلك تجارب تطبيق الشريعة تحت حكم طالبان في أفغانستان وفي السودان، وليست إيران والسعودية بأحسن حال في هذا الصدد. لقد دفعت هذه الحالة مجتمعات الإسلام بعيدًا عن القيم الإنسانية التي يحملها<sup>(١٥)</sup>.

إن مستقبل الإسلام وفقًا لساردار مرتهن على قدرة المسلمين على علاج داء الأصولية والجمود الفكري، وذلك من خلال تجديد الأصول التي يركز عليها الإسلام كروية كونية. هذا التجديد لا يعني رفض التراث والتقليد، فهو يؤكد - على خطى أشيس ناندي؛ المفكر الهندي - أنه تقليدي نقدي لا يقبل التقاليد بشكل أعمى؛ فالتقاليد يجب أن تبتدع وتخترع باستمرار، ولا يعني أن هذه التقاليد التي قد نجحت في الحفاظ على أنماط حياة الشعوب الإسلامية وهويتها لقرون تعتبر مقدسة لمجرد أنها تاريخية. ومن هنا نستطيع فهمه للشريعة كبناء تاريخي إنساني. أما القرآن فهو ما يجسد استمرارية الإسلام وجوهره الوحيد المقدس، غير أن تفسيره وإعادة تأويله يجب أن يتم حسب كل سياق وبفهم جديد حسب كل عصر لمقتضى آياته. إن هذا يعني أن الدين نفسه يجب أن يجدد فهمه طالما تغيرت ظروف البشر وحياتهم. هذا التجديد يقتضي أن تتحطم كل سلطة تدعي احتكار تفسير القرآن والدين، فهو مسؤولية كل مسلم قادر على الفهم والاستيعاب.

يستخدم ساردار في نقده للتراث الإسلامي أدوات ما بعد حداثة، تقوم على تفكيك سردية الشريعة وسلطة الفقهاء والعلماء، دون أن يعني هذا القول بنهاية سردية الشريعة أو محاولة هدمها. إن هذا الفيصل بين النقد والهدم هو جوهر نقد ساردار لما بعد الحداثة.

مثلت رواية سلمان رشدي «آيات شيطانية» والضجة التي أثيرت حولها خاصة بعد فتوى مرشد الثورة الإيرانية آية الله الخميني بقتل رشدي - انعطافة في اهتمامات ساردار. لقد تنبه إلى الخطر الذي تمثله ما بعد الحداثة على الحضارة الإنسانية بشكل عام والإسلام على وجه التحديد. وما بعد الحداثة وفقاً لساردار، هي الحالة التي تتعدم فيها الحدود الفاصلة بين الحياة والموت، الصورة والواقع، الأصالة والزيغ. وفيها يصبح الفرع هو الحالة الطبيعية، وكل شيء يمكن تبريره بمطلقات علمانية ودينية، فكلٌّ من رواية رشدي وفتوى الخميني تجسيد لهذه الحالة؛ حيث تستباح المقدسات في حالة رشدي، وتُستباح الحياة في حالة الخميني باسم المطلق.

إن الخطأ الذي ارتكبه رشدي<sup>(١٦)</sup> برأي ساردار هو أنه تجاوز نقد التراث والمقدس إلى محاولة هدمه في نفوس المؤمنين. علاوة على هذا فإن ساردار، على عكس النظرة السائدة لما بعد الحداثة باعتبارها تمرّداً وهدماً لسرديات الحداثة التي انبنت عليها الحضارة الغربية، يرى أنها استمرار للإمبريالية الحداثية. وهو يضع رشدي كنموذج لاستمرار تقاليد الإمبريالية الثقافية المؤسسة على الاستشراق. يتحدث ساردار عن نايبول<sup>(١٧)</sup> ورشدي باعتبارهما نموذجين «للسيد داكن البشرة المشرقن» والذي يرى ثقافته الأصيلة في مرآة الحضارة الغربية، وأن العالم غير الغربي لم يوجد إلا لتلبية احتياجات الذات الغربية، وأن كل الحضارات تسعى جاهدة وهي تلهث متقطعة الأنفاس يائسة؛ كي تصل إلى مستوى الحداثة أو تتمثل ما بعد الحداثة، ذروة الحضارة الغربية. تهدف آيات شيطانية من خلال غروها أرض

(١٦) خصص ساردار مؤلفه Distorted Imagination: Lessons from the Rushdie Affair (١٩٩٠) بالاشتراك مع ميريل واين ديفز مناقشة قضية رشدي ومضامينها.

(١٧) V. S. Naipaul (١٩٣٢-..). كاتب بريطاني ولد في ترينداد لأسرة هاجرت من الهند إلى جزر الهند الغربية، انتقل إلى إنجلترا ودرس في أكسفورد، اشتهر برواياته عن مجتمع الكاريبي؛ مثل «شارع ميغيل» ١٩٥٩، و«منزل للسيد بسواس» ١٩٦١. حاز نايبول على جائزة نوبل للأدب عام ٢٠٠١، قام برحلات في آسيا وإفريقيا، اشتهر فيها بتصدير النظرة الاستشراقية عن المجتمعات الإسلامية للقارئ الغربي؛ مثل كتاب Beyond Belief: Islamic Excursions among the Converted Peoples (١٩٩٨). كما اشتهر نايبول بهجومه العاصف على العرب والمسلمين عقب أحداث سبتمبر/ أيلول ٢٠٠١.

الإسلام المقدسة وعلمتها لهذه الأرض إلى اختزال الإسلام وجعله ملحقا بالحضارة الغربية، وذلك باستخدام تقنيات تنويرية؛ مثل المحاكاة الساخرة والسخرية. وعندما يجتمع الجهل والغرور ينتج عن ذلك مركب سام قاتل وهو ثمرة برمجة «السيد داكن البشرة المشرقن» التي بدأت في زمن الكولونيالية. ولكونهم بدلاء كولونيين مثاليين، يحقق السادة داكنو البشرة الرغبات الكاملة لساداتهم الكولونيين من خلال بلوغهم حدودا لم يبلغها المستشرقون الغربيون أنفسهم. إنهم يوفرون في التحليل الأخير تأكيدا للتمثيل الذي طوره الاستشراق على الدوام: دونية الإسلام وتخلفه. ولهذا السبب وصف المفكر الهندي آثيس ناندي أعمال نايول ورشدي بأنها «غير إنسانية وتناسب الإبادة العرقية»<sup>(١٨)</sup>.

يشير ساردار بدكاء إلى أن الأصولية الإسلامية تتناسب وسياسات الفزع والعدمية التي تخلقها ما بعد الحداثة الغربية؛ حيث تتقابل صورتا الخميني ورشدي. والعالم الذي نعيشه هو نتاج الصراع بين الحداثة وما بعد الحداثة والتقليدية، ما يُسمى بالتحالف الثلاثي، غير أن تأثيره واحد على الإسلام والأطر الثقافية غير الغربية الأخرى؛ حيث يسود التقليد الأعمى دون أي قدر على خلق واقع ومستقبل خلاق. لذا، فإن الأصولية تقوم بالدور الذي قامت به الكولونيالية الغربية؛ من حيث أثرها السلبي على الرؤية التعددية للإسلام. «إن المستقبل الإيجابي يتطلب قتل الحية ذات الرأسين؛ الأيديولوجيات والتقليد، وإطلاق طاقة التخيل الخلاقة المرتبطة بالدوات الإسلامية والآسيوية».

يرى ساردار أن التحدي الذي يواجه المسلمين اليوم في عالم ما بعد الحداثة هو إدراكهم لأسس الإسلام وكيفية استيعابها كمنهج للحياة في عالم سريع التغير. وهو يتحدث عن هوية يجب الحفاظ عليها، ولكنها هوية منفتحة مدركة لأصل القيم الإنسانية المشتركة؛

(١٨) ساردار، الاستشراق: ١٦١-١٦٢.

فهناك سبل متعددة للإنسان ليحيا وليدرك القيم الإنسانية العظيمة؛ العدالة والحرية والمساواة والأصالة، وليست الطريقة الغربية العلمانية إلا طريقة واحدة. وينبغي أن يفتح المستقبل لبقية الحضارات؛ كي تعبر عن رؤاها الخاصة بها على أساس من الإنسانية المشتركة.

على الرغم من ثراء أفكار ساردار وغازارة إنتاجه وتنوعه، فلم يقدم بشكل كافٍ إلى قراء العربية، فمن بين أعماله الخمس والأربعين لم يُترجم أيٌّ منها سوى كتاب «الاستشراق» الذي صدر بعد ثلاثة عشر عاماً من صدوره بالإنجليزية ٢٠١٢ بترجمة فخري صالح. وبالتالي ارتأينا في سلسلة «أوراق» ضرورة المساهمة في تعريف قراء العربية بهذا المفكر العملاق، ونقل أحد أبحاثه التي دارت حول تعريف المستقبلات الإسلامية<sup>(١٩)</sup>. والدراسة رغم مرور أعوام على صدورها فما زالت حية بكثير من الأفكار التي تعبر عن الرؤية التجديدية التي ينطلق منها ساردار. ويتناول فيها الحالة العامة للعالم الإسلامي والأمة الإسلامية عبر القرن العشرين، وكيف عبرت عن ضعف وعجز شديد في مواجهة العالم الغربي؛ بحيث أضحت الحاجة إلى التجديد ملحة أكثر من أي وقت مضى، خاصة مع هيمنة العولمة ونماذجها التي تتطلب المشاركة الفعالة في العالم. إنه يقرأ أصول الإسلام كإطار لإعادة إنتاج الفكر الإسلامي على مستويات متنوعة ومختلفة، ويؤكد أن التغيرات الطفيفة التي يحدثها التغيير الفكري من شأنها أن تقود إلى تحولات كبرى على المديين المتوسط والطويل. تقود ساردار في هذه الدراسة روح تفاؤلية مؤمنة بالطاقة العظيمة التي يوفرها الإسلام للعمل، وبقدرة الإنسان على تحديد مصيره بالعمل الجماعي الواعي بالحاضر والمتطلع إلى المستقبل.

Ziauddin Sardar, "What Do We Mean by Islamic Futures?" in *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought*, edited by Ibrahim Abu-Rabi' (London: Blackwell, 2006): 562-586.

## ماذا نعني بالمستقبلات الإسلامية؟

### ضياء الدين ساردار

وجد العالم الإسلامي نفسه عند فجر القرن العشرين، في حالة من الريبة والعجز الكامل، فقد أضحى مهمشاً، مهوَّراً، غاضباً ومحبطاً. وفيما شهد المسلمون في القرن الأخير تحولات كبيرة، فإن القليل منها قد لحق بما يتعلق بموازين قواهم. وعند نهاية القرن التاسع عشر عندما كان جمال الدين الأفغاني يدعو إلى إحياء تقاليد الاجتهاد، وإقامة الجامعة الإسلامية، كان معظم العالم الإسلامي رازحاً تحت الحكم الاستعماري، غير أن مؤسسة الخلافة المتداعية كانت مازالت قائمة. وخلقت حالة الشعوب الإسلامية، والأمة المتمثلة في خضوعها للهيمنة الغربية، والفقر والتبعية – مزاجاً عاماً من القنوط لدى المسلمين. وخلال عقدين، سقطت الخلافة، غير أنه بعد مرور عقد، تجدد النضال من أجل نيل الاستقلال، وترددت أصدااء الاجتهاد والجهاد عبر العالم الإسلامي. وبحلول منتصف القرن العشرين حصلت أغلب الدول الإسلامية على استقلالها لتكتشف، بعد عقود من التفرير والتنمية، أنها مازالت خاضعة لهيمنة الغرب السياسية والاقتصادية. وشهد عقدا السبعينيات والثمانينيات فترة من الحماسة المتقدمة التي خلفتها «الصحوة الإسلامية»، هذه الحماسة انتهت في بداية التسعينيات قبل أن يكتشف المسلمون أن عجزهم الكامل في عالم سريع التغير قد دفعهم إلى الدائرة التي بدأت في بداية القرن، وهي حالة يعبر عنها المثل الفرنسي القائل «كلما تغيرت الأشياء بقيت كما هي.»

عبر القرن العشرين، تعثر المسلمون من أزمة إلى أخرى، حتى النجاحات الكبرى صعبة المنال التي حققوها؛ مثل إنشاء دولة باكستان باعتبارها أول دولة إسلامية، وتحرير الجزائر بعد صراع مرير مع المحتل الفرنسي، واستقلال العديد من الدول الإسلامية الشاق، لم تحسن هذه النجاحات من الحالة العامة للأمة الإسلامية. وفي عديد من أجزاء العالم الإسلامي، خاصة في إفريقيا وآسيا في دول مثل بنجلاديش وإيران، أصبحت الحياة اليومية لكثير من الناس أصعب وأشق وأكثر فقرًا مما كانت عليه أثناء الحكم الاستعماري. إن المجاعات الحادة أكثر حضورًا في دول إفريقيا جنوب الصحراء الإسلامية، وسبعة من كل عشرة من اللاجئين الفارين من المجاعات والحروب والقمع في العالم اليوم هم مسلمون. لقد انكشف عجز الدول الإسلامية في ظل الحضور الطاغية للشبكات التليفزيونية عندما وقفت مكتوفة الأيدي أمام التطهير العرقي والإبادة التي تعرض لها مسلمو البوسنة. وحولت «الحرب على الإرهاب» بالإضافة إلى الصراعات الداخلية أفغانستان والعراق إلى أراضٍ خراب.

وكما تُظهر الأحداث، فإن هذه الأوضاع وجدت لتستمر. وفي عالم يتغير فيه معدل التغيير نفسه سريعًا، أصبحت القوى التي تفهر وتقمع الأمة الإسلامية أكثر تجزؤًا. وفي ظل العولمة، لا يتسم التغيير فقط بطبيعته المعولمة، ولكن أيضًا بالتعقد والفوضى والتفاعلات الفورية والسريعة. وما يعنيه هذا هو أن العالم يشهد تحولات تصنعها التطورات العلمية والتكنولوجية، والثقافية، والسياسية السريعة. إن قوة هؤلاء الذين يديرون ويعززون هذه التغيرات؛ أمريكا الشمالية، وأوروبا، والشركات متعددة الجنسيات تزداد بمعدلات متساوية. أما العالم الإسلامي، فسيدفعه التغيير السريع والدائب إلى أزمت جديدة وعميقة، وإلى خلق حالة من الاضطراب والارتباك، وستجعل المجتمعات الإسلامية أكثر اضطرابًا وغير مستقرة، ومن ثم أكثر قابلية للاستغلال، والإخضاع، والهيمنة.

وإذا أخذنا في الاعتبار السرعة التي تغير بها العالم الإسلامي نفسه في العقود الثلاثة الأخيرة. فسنجد أن بداية عقد السبعينيات عمت فيها حماسة وأمل لدى المسلمين. وشاع الاعتقاد أن المجتمعات والبلدان الإسلامية في طريقها نحو إحياء ثقافي. وشاع الحديث حول الصحوة الإسلامية، وفجر عصر مجيد جديد للأمة الإسلامية. لقد قيل - أيضاً - إن الإسلام يتحول إلى قوة في السياسة الدولية؛ حيث بلغت قوة منظمة الدول المصدرة للبترول ذروتها وأخذت في استعراض قوتها؛ من خلال مواردها غير المحدودة من الموارد المالية المخصصة للتنمية والتحديث. كان السودان في طريقه لأن يتحول إلى سلة خبز لبلدان الشرق الأوسط. لاح في الأفق نوع جديد من الوحدة الإسلامية بعقد منظمة المؤتمر الإسلامي لقممها واحدة تلو الأخرى في الوقت الذي عُقد فيه عدد من «المؤتمرات الإسلامية» حول كل ما هو متاح مناقشته من موضوعات وقضايا في الأرجاء الرئيسية للعالم الإسلامي. وبشكل واضح بدأ الفكر الإسلامي في الانتقال من العصور الوسطى إلى الأزمنة المعاصرة وأوقدت الثورة الإسلامية في إيران مزيداً من الحماسة؛ لقد أصبح للإسلام كما قيل قصة نجاح جديدة، ونشأ عن هذه الثورة أول دولة إسلامية في العالم الحديث، وساد الاعتقاد بأن الدول الإسلامية سائرة نحو المصير الذي أصبحت عليه إيران.

فجأة، ساد التوقع بأن الثورات ستندلع في كل أرجاء العالم الإسلامي، وأخذ المسلمون في كل مكان في المطالبة بتطبيق الشريعة، وبدأت الحركات الإسلامية في مصر والسودان وباكستان في العمل نحو تحويل بلدانها إلى دول إسلامية، وبدأت السودان وباكستان في تطبيق شكل من الشريعة، وأعلننا نفسيهما دولتين إسلاميتين. في الثمانينيات، أصبحت «الأسلمة» نموذجاً قابلاً للتطبيق في كل دول العالم الإسلامي. وفي هذا العقد نفسه، نجح المجاهدون الأفغان في هزيمة قوة عظمى؛ فتمويل سعودي يربو على ده بلايين دولار،

وبمساعدة الأسلحة الأمريكية الأكثر تطوراً، بُدئ في دحر الدب الروسي في أفغانستان. وفي النهاية، وبعد عقد من الكفاح المرير الطويل، نجحوا في طرد الجيوش الروسية خارج بلادهم.

لكن الأمور بدأت في التآزم، أو، ربما تدخل العالم للإيقاع بالأمة الإسلامية، لقد خلفت عدم الكفاءة السياسية والإدارية والتنظيمية للحكومات المتعاقبة بما في ذلك حكومة طالبان من أفغانستان دولة مفتتة ومجزأة. فربما يكون المجاهدون الأفغان قد دفعوا الاتحاد السوفيتي نحو التفكك، كما جادل بهذا علي مزروعي،<sup>(٢٠)</sup> ولكن إحلالهم محل حكومة نجيب الله كانت قضية أخرى. لقد ثبت أن هذا يتجاوز قدرتهم على التحول من مجموعة متناثرة من مقاتلي الجبال الشجعان غير النظاميين إلى حزب من السياسيين النظاميين والموحدين القادرين على تشكيل وقيادة الحكومات. أما الثورة في إيران، فعلى الرغم من تأكيدها على إسلاميتها، فقد أثبتت أنها ثورة كأية ثورة أخرى في التاريخ. أما الأموال البترودولارية التي عُلقت عليها آمال كبيرة فقد ابتلعها البنوك الأوروبية والأمريكية، وجيوب تجار السلاح. لم يؤدِّ «المال العربي» الذي تم استخدامه كمساعدات لكثير من الدول الإسلامية إلا إلى تحقيق النذر اليسير من الأهداف فيما يتعلق بالتنمية والتحديث. على النقيض من هذا، ازداد الفقر المدقع وتشعب في العديد من البلدان الإسلامية مثل السودان وباكستان وبنجلاديش والتي انحدرت في هوة من الفقر والانحطاط. لقد تحولت تجربة الأسلمة وتطبيق الشريعة إلى مهزلة لم تخلف إلا تدمير العدالة الاجتماعية وزيادة الشقاق والصراعات الأهلية. كما اتضح أن الحركات الإسلامية التي كانت منذ عقدين فقط واعدة ومأمولة، ليست فقط منبئة الصلة بالواقع، ولكن أيضاً مفلسة فكرياً، وغير مؤهلة إلى حدٍ بعيد.

Ali Mazuri, "The Resurgence of Islam and the Decline of Communism", *Futures* 23, no. 3 (1991): 273-88. (٢٠)



إذاً، ما الخطأ الذي حدث؟ لماذا تبدلت آمال ووعود السبعينيات لتتحول سريعاً إلى كوابيس وعجز مضمّن في التسعينيات؟ ولم أصبح «الإرهاب» فجأة العنوان المهيمن في المجتمعات الإسلامية طيلة العقد الماضي؟

أين أخذت «الصحة الإسلامية» المنحى الخطأ؟ وما الذي حدث لتوكيد المسلمين على الهوية الثقافية؟ إن فشل العقدين الماضيين وقصور القرن الماضي يكمن في عجز المسلمين عن تقدير نقاط قوتهم، واستيعاب حقيقة العالم المعاصر، والتكيف مع التغير السريع. لقد أجبر المسلمون على القيام بردود أفعال إزاء كل تحدٍّ، والتحرك من مأزق لآخر، والقيام بردود الأفعال على الدوام. إن الطريق إلى الأمام - ويبدو لي أنه الطريق الأكثر عقلانية في الأفق، بالنسبة للمسلمين - هو أن يقوموا بأفعال استباقية: أن يشكّلوا المستقبل ببصيرة وبتقييم جدي لمآزقهم الحالية، وبتقدير حقيقي لقصورهم التاريخي، وبفهم عميق للواقع العالمي المعاصر.

إن هدف المستقبلات الإسلامية وضع طريق للخروج من المأزق الحالي، وتطوير رؤى للإدارة وبدء التغيير، ووضع خطط بديلة مستقبلية مرغوبة للأمة الإسلامية. يتطلب مشروع المستقبلات الإسلامية قطيعة فاصلة مع الفكر الإسلامي التقليدي والمعتمد على التقليدية المتصلبة والفهم أحادي البعد للعالمين الحداثي وما بعد الحداثي، ويتطلب أيضاً فهماً جريئاً ومبدعاً للتحديات التي تواجه الأمة الإسلامية. إن هذا المشروع يحتاج فهماً أكثر جدة وعمقاً ومستقبليةً للإسلام، وإرادة جمعية واعية للتغلب على المأزق الحالي، وكذلك يحتاج إلى جرأة فكرية وخيال لتخيل ما كان حتى اليوم مستحيلًا تخيله، ولتطوير الأفكار التي توجد فقط على الهامش وتصور ما قد يظهر الآن كأحلام غير محققة.

لنتحرك إذاً نحو المستقبل.

## أين المستقبل؟

ليس من السهل التفكير في المستقبل، فالفكرة المجردة لمحاولة معرفة كيف ستبدو الأشياء بعد ٢٠، ٥٠، ١٠٠ عام من الآن شاقّة للغاية. وتتضاعف الصعوبة بحقيقة أن المستقبل لا يوجد في الواقع: فهو دائماً الوقت الذي لم نصل إليه بعد. علاوة على هذا، إن المستقبل لا يوجد حتى في المستقبل؛ إذ عندما يأتي هذا المستقبل يصبح هو الحاضر فيتوقف عن أن يكون مستقبلاً. ولأن هذا المستقبل لا يوجد بالفعل، فيجب أن يتم اختراعه، بكلمات أخرى، يجب أن تتولد الأفكار نحو المستقبل وأن يتم دراستها. هذه الأفكار المستقبلية في غاية الأهمية؛ إذ إن أفكارنا وأفعالنا تتأثر ليس فقط بمفهومنا عما حدث في الماضي، ولكن أيضاً بتصوراتنا عما قد يحدث في المستقبل. ومن ثم، في الوقت الذي يكون فيه المستقبل مراوفاً وغير يقيني، فهو أيضاً مجال نستطيع أن نمارس فيه شيئاً من تأثيرنا/ قوتنا. فنحن لا نستطيع تغيير الماضي، فلا نملك إزاء التاريخ إلا التأويل وإعادة التأويل. ولا نستطيع تغيير الحاضر الآتي؛ إذ إن هذا يتطلب تغييراً فورياً، وهو في عداد المستحيل. ولكننا نستطيع موازنة عجزنا عن امتلاك معرفة تامة عن المستقبل بقدرتنا على صياغة أفكار حوله. وهذا إحدى القدرات المتاحة للأفراد والمجتمعات أن يشكلوا مستقبلهم.

## كيف لنا أن نشكل المستقبل؟

لتخيل مسلماً ملتزماً لديه رغبة وحيدة في زيارة مكة لأداء فريضة الحج، إنه يعرف كيف تؤدّى الفريضة، ولكنه لم يكن في مكة من قبل وليس فيها الآن. فلا توجد لديه مساحة لتخيل هذه الصورة في الماضي أو في الحاضر. ولكن لديه مساحة لتخيل الصورة العزيزة لديه وهو يؤدي فريضة الحج في المستقبل. إذاً المستقبل هو المجال الوحيد الذي يستطيع

أن يستقبلها كصورة ممكنة، كصورة زائفة في الحاضر. ويأتي المستقبل الذي توجد فيه هذه الصور العزيزة ليجعل منها حقيقة.

ولكي يحول هذا المسلم الملتزم صورته المستقبلية إلى واقع، عليه أن يبدأ في الادخار وسوف تتراكم مدخراته عبر سنوات لتصبح موارد مالية كافية لقيامه برحلته إلى مكة. لكن خطئه ليست متعلقة فقط بالجوانب المالية؛ إنه أيضًا يخطط لوضع ترتيبات للاعتناء بأسرته وعمله أثناء غيابه الذي ربما يطول لشهرين. إنه يخطط أيضًا لحدوث بعض الطوارئ. فماذا لو، طبقًا للظروف غير المتوقعة، إذا لم يستطع القيام بالحج في العام الذي خطط له؟ ماذا لو مرض وهو في مكة؟ أو توفي في عمره المتقدم؟ من ثم، فإن تحقيق صورة المستقبل البسيطة تتطلب تخطيطًا جادًا يشمل أسئلة عديدة عن «ماذا لو؟».

وما يصدق على الأفراد، يصدق بشكل أوسع على المجتمعات. فلكي يحقق أي مجتمع مستقبله المنظور، عليه أن يملك صورة ورؤية عن هذا المستقبل. وعليه أن يرسم طريقه لتحقيق هذا المستقبل والإجابة عن كيفية الانتقال من هنا إلى هناك، ودمج في هذه الخارطة المكونة من أسئلة ماذا لو، والمتغيرات التي قد تكون خاطئة، والعقبات التي قد تظهر غالبًا من اللا مكان، والطرق المختلفة المتاحة، والبدائل التي ستخلق أمامنا خيارات علينا القيام بها. وما سيقدم لنا لن يكون مستقبلاً واحداً بل حزمة من البدائل المستقبلية.

في مجال الدراسات المستقبلية، دائماً ما نفكر في المستقبل بصيغته الجمعية: المستقبلات. وليس الهدف هو التنبؤ بالمستقبل (وهو عمل في غاية الخطورة)، ولكن توقع المستقبلات الممكنة والعمل على تشكيل المرغوب فيها أكثر. إن التفكير الواعي والعقلاني والعمل نحو المستقبلات المرغوب فيها يتضمن تطوير الشعور بالاتجاه: التصرف مقدماً. إن المجتمع الذي يملك شعوراً بالاتجاه يتحرك نحو المستقبل المخطط له بالأهداف المرجوة

والرؤى القابلة للتحقيق، ويتوقع كل البدائل الممكنة بما في ذلك المستقبلات غير المرغوبة التي قد يواجهها في مساره. على النقيض من هذا، المجتمع الذي لا يملك أهدافاً يندفع من مستقبل غير مرغوب إلى آخر، وهو مجتمع يقوم بردة الفعل دائماً فقط على كل تغير يواجهه، وسوف يتحرك من أزمة إلى أخرى حتى يصل إلى أزمة لن يجد من دونها مخرجاً.

إن المجتمع الذي بلا غاية يعتبر المستقبل نهراً جارفاً. إن قوى التاريخ تندفق بلا محالة، حاملة الجميع معها. ولن تعدو محاولات تغيير مسار التاريخ إلا كرمي حصاة في النهر: قد تحدث هذه الحصاة موجات صغيرة لكنها بلا تأثير في مسار النهر. إن هذا المسار لا يتغير إلا بتأثير الكوارث الطبيعية؛ مثل الزلازل والانهيئات الأرضية: أي بإرادة الله. إن هذه لجزرية في موضع الفعل. على الجانب الآخر، إن المجتمع الذي يمتلك شعوراً بالاتجاه يرى المستقبل كمحيط كبير، تتعدد فيها الوجهات الممكنة وتتعدد فيه الطرق البديلة لهذه الوجهات. والملاح الجيد يستفيد من المسار الرئيسي للتغيير ويكيف مساره تبعاً له، ويقوم بمراقبة حذرة لكل التغيرات والأعاصير وظروف الطقس، ويتحرك بحرص عبر الضباب وعبر المياه المجهولة، ومن ثم يصل آمناً إلى مقاصده المبتغاة.

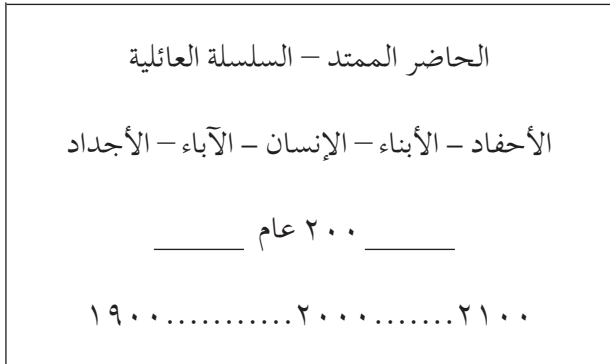
عند التفكير في المستقبلات البديلة، فإننا نقوم بالتفكير طبقاً لخمسة آفاقٍ زمنية

رئيسية:

- المستقبل الحالي: وهو أفق عام واحد وكإطار مخطط فإنه يقدم خيارات محدودة للغاية؛ إذ إنه محكوم بالماضي إلى حد بعيد. ولقرارات وأفعال الحاضر تأثير محدود أو معدوم على هذا الإطار، وحدها الأحداث الكبرى قد تحدث اضطرابات في هذا الإطار.

- المستقبل القريب: وهو يتراوح بين سنة إلى خمس سنوات. وهو الإطار الزمني المختار لخطط التنمية المعهودة لدى معظم بلدان العالم الثالث. إن القرارات والأفعال التي تقوم بها الآن قد تحدث تحولات في مسار هذا الإطار. ومع ذلك، ليس من الممكن إحداث تغيير ثوري خلال هذا الأفق الزمني، فالمستقبل القريب يعمل جيداً في إطار الأهداف التطورية؛ فخطط التنمية تنجح في حال تراكم النجاح من خطة إلى أخرى. غير أن تاريخ خطط التنمية يخبرنا أنه في معظم بلدان العالم الثالث، كانت كل خطة خمسية تمثل انفصلاً عما قبلها وعما كان بعدها من خطط. وكانت النتيجة النهائية لهذه الخطط أقرب إلى خطى عشوائية لسكير. وبعد عدد من الخطط المتعاقبة، انتهت العديد من هذه الدول إلى ما بدأت منه.
- مستقبل الجيل الواحد: هو في أفق ٢٠ عاماً من الآن. ويتطلب هذا الوقت جيلاً واحداً ينمو وينضج. إن القرارات التي ستتخذها اليوم لن تغير العالم الذي سنحياه خلال ٥ سنوات، ولكنها قد تغير العالم الذي سنحياه خلال ٢٠ عاماً من الآن. سوف ينضج الجيل القادم بهذه الخبرات، ونستطيع فعل كل شيء تقريباً في هذا الإطار، قد يبدو هذا مدهشاً، ولكن علينا أن نعتبر أن النبي محمداً قد استغرق ٢٣ عاماً لتغيير مجتمع الجزيرة العربية القبلي؛ ليضع أسس حضارة عظيمة من اللاشيء تقريباً. وفي الأزمنة الحديثة، فور أن اتخذت قرارات تم بناء القبلة الذرية خلال أربع سنوات، ووضع أول إنسان على القمر خلال ثماني سنوات. إن الأمر يستغرق جيلاً واحداً لتحقيق أية رؤية واقعية للمستقبل.

- المستقبل متعدد الأجيال أو بعيد المدى: وهو يتراوح بين جيلٍ واحدٍ وعدة أجيال، ويمتد إلى ٥٠ أو ٦٠ عامًا، وعلى الرغم من أنه مستقبل مفتوح وغير متحكم فيه - أعني من اليوم - ، فمن الممكن أن نرى الفرص أو الأزمات قُدمًا.
- المستقبل الأقصى: وهو يمتد من ٥٠ عامًا لما بعدها. وهو موضوع الخيال العلمي، ولا نملك حياله سوى التأمل أو التخمين. غير أن هذا الإطار الزمني ليس بهذا البعد الذي نتخيله، ففكر في نفسك، آبائك، أجدادك. إنهم على بعد ١٠٠ عام على الأقل من تاريخك الشخصي. ثم فكر في نفسك، أبنائك، أحفادك. إنهم على بعد ١٠٠ عام أخرى من تاريخك الشخصي. إن المرء منا يسير وهو محاط بـ ٢٠٠ عام من الحاضر الممتد: السلسلة الأسرية (انظر النموذج التالي)<sup>(٢١)</sup>



(٢١) أنا ممتن إلى ريتشارد سلوتر عن هذه الفكرة النيرة. وفي الحقيقة، فإن هذا الرسم البياني جزء من توقيعه الإلكتروني.

ولكن، أي أفق زمني هو الأكثر ملاءمة للدراسات المستقبلية؟

حسنٌ، كلما كانت السيارة أسرع، ذهبت أبعد، إذا ما تجنبنا المخاطر والسقوط. وكلما ازدادت وتيرة التغير، وجب علينا أن ننظر أبعد إلى المستقبل. ومع الأخذ في الاعتبار المعدل السريع للغاية في التغير، وطبيعته المتداخلة، فعلينا أن نعمل على الأقل في حدود الإطار الزمني لجيل واحد، إن لم يكن لأجيال عديدة. ومن ثم، تنفذ معظم المخططات المستقبلية والأعمال الحاملة في حدود أفق ما بين ٢٠ - ٥٠ سنة.

وبطبيعة الحال، فإن المستقبل هو نتاج كل من الماضي والحاضر. ويجب أخذ كل من تاريخنا وظروفنا الحالية في الاعتبار عند القيام بالتخطيط المستقبلي، وهو ما نعنيه بالقول «إن التفكير المستقبلي يحتاج إلى «تطلع مستقبلي (Prospective)» وتضمن المعرفة الماضية والحالية». إن التاريخ هو مجال الهوية، والمستقبل الذي بلا هوية ليس بمستقبل على الإطلاق، ولكن لا يلعب كل التاريخ دوراً في المستقبل، وإذا ما حدث هذا فسنعيش دوماً في التاريخ. ولكل المجتمعات تاريخ حي حتى لو أطلقت عليه «تقاليد»، وهي ما يشكل هويتها. هذه التقاليد، في شكلها الحي والداعم للحياة، وليس ذلك المتصلب والخانق الذي ينتمي حقاً إلى الماضي الباهت البعيد، هي ما يجب أن نأخذه في الاعتبار عند التفكير في تشكيل المستقبلات المنظورة. وعند النظر إلى الواقع المعاصر علينا أن نؤكد أننا لا نبدأ من الموقف المستحيل أو غير القابل للإبقاء عليه. ويجب حساب العالم المعاصر بكل متناقضاته وتعقيداته.

هناك ملامح رئيسية للواقع المعاصر يجب أخذها في الحسبان عند القيام بأي عمل متوجه نحو المستقبل؛ ففي العالم المعولم، كل شيء مرتبط بكل شيء آخر، فالطبائع السائدة

لهذا العالم هي التواصل والاعتمادية. ويعني هذا أن المشكلات لا تتواجد في عزلة، ولا يمكن أيضاً حلها في عزلة؛ فعلى سبيل المثال، فالمشكلة الصحية البسيطة ليست بمتعلقة بالجوانب الطبية فقط، ولكن لها مكونات علمية، وتعليمية، وحياتية وبيئية واجتماعية واقتصادية. كما أن الحل الممكن لهذه المشكلة سوف يكون له مدخلات من كل هذه المكونات. ومن ثم، فإن المشكلات البسيطة ظاهرياً أصبحت معقدة: إن التعقد هو جوهر القضايا المعاصرة،<sup>(٢٢)</sup> فمعظمها مترابط ببعضه البعض. وتكوّن معاً شبكة من المشكلات Problematique. إن الوضع يزداد سوءاً بتسارع وتيرة التغير. ولنقيّم وتيرة التغير، فلنعرف أن تطور السفن الحديدية قد استغرق ١٠٠٠ عام، لكن الطائرة تطورت عبر ٦٠ عاماً، وقد اتبع تطور الكمبيوتر الشخصي خطى الكتاب المطبوع، ولكن في ٤٠ عاماً بدلاً من ٦٠٠ عام؛ إن التقنيات العليا أضحت الآن مهملة وتم استبدالها في أقل من خمس سنوات. إن قوة الرقاقات تتضاعف كل سنتين. وبالتالي، فإن تعقد المشكلات الحديثة يتعزز باستمرار بالتغيرات التي تُحدثها التطورات العلمية والتكنولوجية. إن تعقد هذه المشكلات غالباً ما يعوق عمليات صناعة القرار المتسمة بالتأجيل المستمر وتجنب اتخاذ القرارات، أو ما يعرف بمتلازمة القرار المتلاشي<sup>(٢٣)</sup> Disappearing Decision Syndrome. إن زمن القرارات اليسيرة قد ولى.

(٢٢) لمناقشة فكرة التعقد بشكل أوسع، انظر:

Roger Lewin, **Complexity: Life at the Edge of Chaos** (New York: Macmillan, 1992); Mitchell Waldrop, **Complexity: The Emerging Science at the Edge of Order and Chaos** (New York: Simon and Schuster, 1992). For an analysis of complexity from the futures perspective, see: Ziauddin Sardar and Jerome R Ravetz, eds., "Complexity: Fad or Future", **Futures** 26, special issue no. 6 (1994).

(٢٣) لمناقشة فكرة الأفكار المتلاشية، انظر:

G.D. Kay and K.E. Solem, "Decision Making for Global Problems", **Futures** 24, no. 1 (1992): 54-64.



إن ترابط واعتمادية العالم تعني أيضاً أن العزلة مستحيلة. وتشير التطورات في تكنولوجيا المعلومات والاتصالات، وشبكات التلفزة العالمية، وتطور الإنترنت، وشبكة الشبكات الحاسوبية حول العالم إلى أن العالم يتقلص سريعاً. إن كل الثقافات سواء كانت كبرى أو صغرى مجبرة للتفاعل مع بعضها، وأن تخلق حالة مركبة synthesis . إن الإيمان بالنقاء الثقافي والمؤسسات الأحادية من كل الأنواع لم يعد له وجود. إن ما يصدق في حالة الزراعة، كحالة الثمرة الواحدة، إذا ما تمت زراعتها بشكل متكرر في نفس التربة، سرعان ما تُرثق التربة وتنتج محاصيل أقل. فلن تستطيع البنى الفكرية الكبرى التي تسيطر عليها نماذج أحادية أو الأفكار التي تسيطر عليها أيديولوجيات شمولية أن تحافظ على وجودها. ويعود السبب الرئيسي لانهايار السريع للاتحاد السوفيتي إلى الطبيعة الجوفاء للشيوعية السوفيتية باعتبارها الجوهر الأحادي للدولة السوفيتية. إن التعددية أو التنوع ليسا فقط جوهر الاستمرار في الطبيعة، لكنهما أيضاً حجرا الأساس للمجتمعات المستقرة والثقافات الحيوية. فالثقافات الأحادية ليس لها مكان في المستقبل.

وبالأخذ في الاعتبار الواقع المعاصر، فليس من الممكن للدراسات المستقبلية أن تكون موضع علم واحد وموحد. وبطبيعة ما يتم تناوله، فإن الدراسات المستقبلية هي نشاط متعدد الأبعاد ومتداخل العلوم. إنه يعالج التعقيدات والتناقضات التي يحفل بها العالم. ويحيط هذا النشاط بكل من الجوانب العالمية والمحلية للتخطيط، ويؤكد على الاعتمادية والترابط، ويدمج التعددية بالمشاركة عبر مختلف مستويات الثقافة والمجتمعات. وبقدر ما تحوي الدراسات المستقبلية من استكشاف منظم ومنضبط وإمبريقي وعقلاني للاحتمالات المستقبلية، فإنها تعتبر علمًا. ولكن لا توجد احتمالية للتجربة في الدراسات المستقبلية، وبالتالي لا يمكن اعتبارها علمًا بهذا المعنى. وبقدر ما تشتمل الدراسات المستقبلية على

تنبؤ وتحليل مستقبلي وخلق للرؤى والتصورات، فيمكن اعتبارها فناً. إنها فن التوقع المعتمد على علم الاستكشاف.

إذن، كيف لنا أن نشكل المستقبل المرغوب القادم، لنقل بعد ٢٠ إلى ٤٠ عاماً؟

في البداية علينا امتلاك أدوات أساسية. فنحتاج صوراً عما قد يبدو عليه المستقبل. ومن المهم أن يكون لدينا مجموعتان من التصورات، الأولى تخبرنا عما قد سيكون عليه المستقبل إذا استمرت الأمور على ما هي عليه. فنستطيع أن نكوّن تصورًا عن الكيفية التي ينبغي بها المستقبل مع أخذ الاتجاهات الحالية، من خلال الإسقاطات Projections واستكشاف التوجهات Exploration Trends. والإسقاط هو عبارة عن تحليل خطي للاتجاهات القائمة، والتي تبدأ من الماضي إلى الحاضر وفي المستقبل. إن التطورات الديمغرافية غالبًا ما يتم التنبؤ بها على أساس نوع ما من الإسقاط. أما استكشاف التوجهات فقد يكون بسيطًا وشاملاً ومتنوعًا، أو قد يكون معقدًا للغاية ومتقدمًا ليشمل جانبًا كبيرًا من المتغيرات إلى جانب احتمالات الاعتماد والحدوث. وفي الحالة الأخيرة غالبًا ما يشار إليه باعتبارها تحليلًا مورفولوجيًا Morphological analysis. ونستطيع أيضًا أن نحصل على صورة من المستقبل من خلال سؤال عدد من الخبراء. وإذا ما تم هذا بأن تم استفتاء مجموعة من الخبراء عددًا من المرات، ومقارنة آراء كل منهم للآخر، وأعاد كل منهم التفكير في أفكاره، فإن إجماعًا سيتولد بما يمنحنا فكرة عامة عما يحمله لنا المستقبل في جعبته. وتعرف هذه بمنهجية دلفي Delphi Method. وإذا ما استخدمت منهجية دلفي لتحديد الاتجاهات المستقبلية وما ارتبطت بأحداث المستقبل المحتملة، وإذا ما تم تحليل تأثير هذه الاتجاهات على اتجاهات وأحداث أخرى بطريق أكثر تنظيمًا، فسوف تتولد صورة أكثر تركيزًا للمستقبل، وهو ما

يعرف بمنهجية المصفوفة متقاطعة التأثير Cross-Impact Matrix Method. وهي منهجية أكثر تركيبيًا لتطوير نماذج محاكاة للنظام، وربما لعالم ما، أو اقتصادٍ ما ثم بعد ذلك دراسة ما يمكن حدوثه في حال تغير المتغيرات المختلفة.<sup>(٢٤)</sup>

تم بناء أول دراسة كبرى للمستقبل في الأزمنة الحالية؛ وهي «حدود النمو» برعاية نادي روما على أساس نماذج محاكاة الحاسوب. إن هذه النماذج وغيرها من منهجيات لدراسة المستقبل تنتج «تنبؤات ومخططات». والتنبؤ Prediction هو مقولة واثقة إلى حدٍ معقول عن مستقبل حالة الأشياء. أما المخطط Forecast، فهو مقولة أكثر حذرًا عن مخرجات المستقبل المحتملة اعتمادًا على تحليل «ماذا لو؟». إذا ما استمر اتجاه ما في المستقبل، أو تم إنجاز ظروف معينة، فإننا نستطيع توقع «نتائج معينة» بقدر معين من الثقة. إن صور المستقبل التي تنتج عن هذه المنهجيات يمكن تحويلها إلى سيناريوهات. ويتم تعريف السيناريو على أنه «وصف الأوضاع المستقبلية معًا مع تطور الأحداث التي تتحرك من الحالة القائمة إلى الحالة المستقبلية».

إن صور المستقبلات الناتجة عن هذه الطريقة تحذرنا مسبقًا من المخاطر والمهددات المحتملة؛ إنها تمدنا بإشارات تحذيرية مبكرة قد تدفعنا لتغيير المسار، أو تطوير خطط طوارئ، أو إعداد أنفسنا لمواجهة التحديات. لكن هذه التنويعات من الصور المستقبلية بها قصور شديد؛ فهي تحتوي فقط على ثلاثة أنواع من المعلومات الأساسية:

Michel Godet, *Scenarios and Strategic Management* (London: Butterworth, 1987): 21; Elenora Masini, (٢٤) *Why Future Studies?* (London: Grey Seal, 1994): 91.

كتب إيناورا ماسيني مقدمات ممتازة عن المنهجيات المتنوعة للدراسات المستقبلية، انظر أيضًا: Richard Slaughter, ed., "Futures of Futures Studies", *Futures* 34, special issue no. 3 (2002); Sohail Inayatullah, ed., "Layered methodologies", *Futures* 34, special issue no. 5 (2002).

أ- أنها ستستمر في العمل والنمو كما هو معتاد.

ب- أن الأمور سوف تتأخر وربما تشهد تراجعاً.

ج- سيكون هناك انهيار شامل أو كارثة.

إن حتمية التغيير تجعل من المستحيل أن نبقى كما نحن، فهناك فقط ثلاثة اختيارات؛ أن الأمور سوف تتحسن، أو ستسوء، أو ستنهار كلياً. إن هذا النوع من التحليل المستقبلي يعتمد على قوى دفع التاريخ وعلى التعقيدات الحالية. ومثل هذه الصور المستقبلية ليس لديها أية قدرات تغييرية.

إن هذه المجموعة من النماذج الأصلية تهتم بما قد يبدو عليه المستقبل. إنها صورنا الفردية والجمعية عن المستقبل. وهنا بإمكاننا أن نكون خلاقين بشكل أكبر، وأكثر جرأة: فبدلاً من التنبؤ بالمستقبل فقط، فإننا نحاول اختراعه، نحاول تصوره. إن صورنا عن المستقبل، على المستويين الفردي والمجتمعي، تلعب دوراً هاماً في تحديد المستقبل. إن الصورة السردية للمستقبل، بمعظم ما فيها من خطوط عامة وتفاصيل، هي رؤية، وللرؤى قوة تغييرية؛ فمن خلال الرؤى واضحة المعالم، تتمكن المجتمعات من الخروج من شرقتها، وأن تحطم أوجه قصورها، وأن تتحول كفراشة، إلى مستويات أخرى من الوجود.

## كيف تستطيع الرؤى أن تساعدنا على تشكيل المستقبل؟

ولتحويل الرؤى إلى مستقبلات محققة علينا أن نبدأ بروؤية وأن نخطط للخلف وصولاً إلى الحاضر. فلنفكر مثلاً في رؤية لمدينة مثل كراتشي بعد ٤٠ عاماً من الآن<sup>(٢٥)</sup>؛ أي على امتداد حوالي جيلين، فكيف ستكون الرؤية عام ٢٠٤٥؟

إنني أتصور كراتشي مدينة خالية من الانقسامات الطائفية والإثنية، ومن التلوث، والاختناقات المرورية. ومعظم سكانها لهم وظائف مربحة، ويمتلكون إسكناً جيداً بمياه نظيفة وكهرباء وشبكة مواصلات عامة جيدة. سيزدهر العمل بفضل الميناء الذي سيصبح محط أنظار الملاحه في جنوب آسيا، وهناك ضبط وربط وحكومة محلية مسئولة ومحاسبة. الآن، فإن الصورة الواقعية لكراتشي الحالية أبعد ما تكون عن هذه الرؤية الواقعية الجميلة لكراتشي. لتحويل هذه إلى مقترحات يمكن العمل عليها، يجب أن نسأل مجموعة من الأسئلة بشكل ارتجاعي أي تنازلي من العام ٢٠٤٥؛ مثل ما الذي يجب إنجازه بمقدم العام ٢٠٤٣ حتى يتم تحقيق هذه الرؤية السابقة عام ٢٠٤٥؟ فمثلاً لكي يحصل معظم السكان على وظائف مربحة يجب أن تجري سياسة التشغيل على قدم وساق. أما البنية التحتية للمدينة بما فيها من مواصلات عامة فيجب أن تكون قائمة in position، ويجب أن يتم توفير الإسكان الجيد منخفض التكاليف والمخصص لفقراء الحضر. وبالتالي إذا كان هذا ما سيتم إنجازه بحلول ٢٠٤٣، فما الذي سينجز بحلول ٢٠٤١، و٢٠٣٩، و٢٠٣٧، و٢٠٣٥، وصولاً إلى الوقت الحالي. يجب علينا أيضاً أن نستكشف الاحتمالات السلبية: فما الذي قد يحدث ويقوض تنفيذ الأهداف المؤكدة؟ وما الخطأ الذي من المحتمل حدوثه؟. عند استكمال هذا التمرين، سيكون لدينا نتيجتا رؤية لكراتشي في العام ٢٠٤٥، و خطة مفصلية

(٢٥) كتبت الدراسة عام ٢٠٠٥، ونشرت عام ٢٠٠٦. المترجم.

وتطورات للوراء مستنبطة محددة بأهداف وغايات سنوية لتحديد كيفية تحقيق هذه الخطة. ويعرف هذا النوع من التخطيط بالتنبؤ العكسي backcasting وهو النقيض للتنبؤ المستقبلي forecasting، وهو أداة بالغة الفاعلية. وكلما كان هذا النوع من التنبؤ أكثر شمالية ودقة، كان المستقبل أكثر قابلية للتحقق. بالطبع ليست رؤيتي الشخصية، وما قمت به من تمرين على التنبؤ الخلفي غير كفاء، بنفسه أو قادر على تشكيل المستقبل المنظور لكراتشي. ولكي يكون هذا التصور والتنبؤ الخلفي أمرًا ذا معنى فيجب أن يكون نشاطًا جماعيًا واجتماعيًا؛ فتشكيل المستقبل جهد تشاركي.

إن الرؤى تمتد المجتمع بالشعور بالاتجاه، أما المسافات المستقبلية، فإن التنبؤ العكسي يمهد سبلها بالطرق والوسائل للوصول إلى هناك من هنا والآن. إن هذا الضرب من الدراسات المستقبلية في غاية الفاعلية، كما أنها عملية تحتوي على كثير من الفعل. إنها تدعو نحو المشاركة في كلٍّ من صياغة السبل وتطويرها، كذلك نحو المستقبلات المرغوب فيها. ومن خلال جعل ما يبدو مستحيلًا إلى فعل منظم، فإنها تعزز الاعتقاد بأن التحول الصحيح لأي مجتمع هو أمر ممكن. إن الدراسات المستقبلية تتسم بدرجة كبيرة من التفاؤل.

إن الغرض من خلق صور عن المستقبل، من خلال كلٍّ من الطرائق المعهودة للدراسات المستقبلية، وتحليل الرؤى والتنبؤ الخلفي، هو تحسين عملية صناعة القرار. فالدراسات المستقبلية على قدر كبير من الممارسة العملية والبرجماتية، عندما يتم تشريح الرؤى والأفكار والصور والممارسة الإمبريقية، فإننا نحصل على خيارات واختيارات يجب القيام بها الآن.

”الحقيقة إن مشكلات اليوم لا تظهر فجأة من الهواء، لقد تم تشكيلها غالبًا عبر العديد من السنوات، وكان من الممكن التعامل معها بسهولة شديدة إذا ما تم علاجها مبكرًا.

والحقيقة أن الأزمة التي نواجهها اليوم هي بشكل عام المشكلة التي تغافلنا عنها بالأمس. والهدف الرئيسي لدراسة الاحتمالات المستقبلية هي تحسين جودة القرارات التي يتم صنعها الآن. إن قرارات اليوم هي ما تشكل عالم الغد. ومع ذلك، فغالبًا ما نتخذ قرارات غير آبهين بتأثيرها على المستقبل بعيد المدى<sup>(٢٦)</sup>.

---

D. Meadows et al., **The Limits to Growth** (New York: Potomac Associates, 1972); The Club of Rome was (٢٦) also responsible for other reports on the future of the world, based on different methodologies such as: M. Mesarovic and E. Pestel, **Mankind at the Turning Point** (London: Hutchinson, 1974); J. Tinbergen, **RIO: Reshaping the International Order** (London: Hutchinson, 1976).

## الإسلام والوعي المستقبلي

إن الإسلام بطبيعته رؤية كونية متوجهة نحو المستقبل؛ فالقرآن يأمر المؤمنين بأن يكونوا واعين بتاريخهم كما بمستقبلهم ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّقُوا مَا بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَمَا خَلْفَكُمْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [يس / ٤٥]. إن فكرتي المستقبل والمحاسبة مرتبطتان في الإسلام بمفهومين رئيسيين؛ هما: الآخرة، والخلافة أي الأمانة التي حملها الإنسان. ويرتبط مفهوم الآخرة بفكرة الإسلام عن الزمن. ففي الفلسفات المادية العقلانية يعتبر الزمن تطوراً خطياً؛ حيث ينتهي مع نهاية حياة الإنسان. ولا توجد حياة أو زمن بعدها، على الأقل بالقدر الذي نهمّ معه هويته أو هويتها الشخصية. على النقيض من هذا يرى الإسلام الزمن باعتباره نسيجاً يتلاحم فيه الزمن الأرضي النسبي مع السماوي المطلق في نسيج واحد. فالآخرة هي حياة الخلود؛ حيث نتجاوز فيها حدود المكان والزمان والسببية. ولا تنتهي حياة الإنسان بمجرد وفاته، وعمله يستمر في التأثير عليه في حياة الآخرة. إن الزمن المستقبلي، والذي يقع في هذا العالم وفي الآخرة، هو وقت الحساب. إن المؤمن/ المؤمنة سيقى ما صنعه يدها/ يداها في هذه الحياة أو في الحياة الآخرة. أما مفهوم الخلافة فهو يضيف بعداً آخر على تركيبة المحاسبة والمستقبل. وكأمناء على خلق الله، فعلى المؤمنين أن يقوموا بأعباء الأمانة بطريقة مسئولة أخلاقياً واجتماعياً؛ فلا بد من نقلها إلى الأجيال المستقبلية في ظروف جيدة، إن لم تكن أفضل. إن مؤسسات إسلامية بعينها تعكس التوجه المستقبلي الذي يحتويه مفهوم الأمانة والآخرة. على سبيل المثال، على مدار التاريخ، اهتم المسلمون بتأسيس الأوقاف وهي مؤسسات تقوية لصالح الأغراض الفردية والاجتماعية. فعندما ترعى مؤسسات الأوقاف



احتياجات الأجيال المستقبلية، فإنها تجلب البركات الأبدية على الأشخاص الذين أسسوها، وتعني حياتهم الآخرة. ويتجسد المنطق المتوجه نحو المستقبل أيضاً في تأسيس الحرم وهي الأمان الطاهرة التي تُحرم الشريعة البناء فيها، والحمى وهي مرهونة بالحفاظ على الحياة البرية والغابات. إن الاهتمام بالمستقبل أمر أصيل في الإسلام.

نستطيع أن نرى بجلاء الوعي المستقبلي في سيرة النبي محمد ﷺ؛ لقد استبق النبي احتمالات المستقبل قبل أن يقوم بأي عمل. لقد تمت الهجرة من مكة إلى المدينة على أساس توقع مستقبل أكثر قابلية للبقاء لجماعة المسلمين الصغيرة حينذاك، لقد تم تخطيطها حتى أدق التفاصيل، وتم استكشاف طريق الهجرة بانتظام عبر أشهر عديدة. لقد توقع النبي هجوم قريش عليه، فأعد للأمر مسبقاً، وقابل الجيش القرشي في ظاهر المدينة عند بئر بدر الذي منح الجيش الإسلامي الصغير ميزة إستراتيجية. أدرك النبي أن مستقبل الجماعة الإسلامية يعتمد على سلام تفاوضي شامل، وعلى دستور للجماعة المتعددة التي تعيش في المدينة؛ حيث تجاور المسلمون والمسيحيون واليهود معاً. وعلى الرغم من احتجاجات الصحابة على ما يحتويه من تنازلات كبيرة، أبرم النبي صلح الحديبية واستخدمه كأساس لبناء أول دستور في العالم. وقبل أشهر من المعركة، استبق النبي الهجوم القادم، وقام بحفر خندق حول المدينة ومن ثم منع صراعاً كبيراً من الحدوث. فلما توجد سيرة مماثلة مليئة بالتوقع والتخطيط والتشكيل الأكثر عمقاً للمستقبل؛ حيث لم يكن هناك شيء تقريباً، ولكن خلال جيل واحد تم إرساء دعائم حضارة عالمية.

وبعد النبي ﷺ، استكمل الخلفاء الراشدون تقليده في التفكير والأفعال المتوجهة نحو المستقبل. لقد تنبأ أبو بكر الخليفة الأول بتوسع أراضي المسلمين، وأدرك أن احتياجات المستقبل لن يقوم بها النظام الإداري القائم، ومن ثم اتسم تطور نظام جديد للحكم والإدارة

بالمرونة الكبيرة؛ حيث استطاع أن يتكيف مع احتياجات المستقبل. أما عمر الخليفة الثاني فقد أدرك أن بقاء الأمة المسلمة مستقبلاً إنما يعتمد على الموارد المتوفرة، ولا يمكن لجيل واحد أن يستهلك كل الموارد. وعلى الرغم من الرغبة الواضحة للصحابة ومع وجود احتمال للتصارع، فقد رفض عمر أن يوزع الأراضي المفتوحة في الشام، وسورية والعراق وفارس ومصر بين الفاتحين. وأعلن أن هذه الأراضي ملك للأجيال المتعاقبة. وقد تركت جانباً باعتبارها موارد مستقبلية من أجل الجماعة الإسلامية المتسعة بسرعة.

لا يؤكد الإسلام على وعي المؤمنين بالمستقبل فحسب، ولكنه يؤكد أيضاً على ضرورة أن يقوم المؤمنون بتشكيل مستقبلهم بفاعلية. وبسبب طبيعة معتقدتهم، فإن المسلمين مطالبون بالانخراط في العالم وتغييره؛ إن القرآن يحث المسلمين باستمرار على النضال من أجل تغيير أنفسهم، وبالنضال من أجل تغيير العالم حتى يصبح مكاناً أكثر عدالة وسلاماً ومساواة للإنسانية. ﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ (٣٩) ﴿وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَىٰ﴾ (٤٠) ﴿ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الْأَوْفَىٰ﴾ [النجم/ ٣٩-٤١]. ولهذا، نجد أن جوهر الشريعة هو الاجتهاد الذي يتعلق أساساً بتشكيل وإعادة تشكيل المستقبل.

غير أن المجتمعات الإسلامية لم تهجر فقط تقاليد الاجتهاد، الذي أغلقت أبوابه لقرون، ولكنها تجاهلت أيضاً الرسالة المستقبلية لعقيدتهم. وهي مصدر حيوية الحضارة الإسلامية الكلاسيكية. ونتيجة لهذا، تجمد فهم المسلمين للرؤية الكونية الإسلامية في التاريخ. وعبر فترات اضمحلالها الطويلة التي انتهت بالاستعمار، فقدت الحضارة الإسلامية قدرتها على تطوير أفكار جديدة، واستيعاب وتفسير المصادر الأصولية للإسلام: وهي القرآن وسنة النبي محمد ﷺ. لقد تسبب الاستعمار في مزيد من التحجر الفكري؛ حيث سادت النظرة القائلة بأن التقليدية المتخلفة هي الحامي الوحيد للإسلام في مواجهة زحف الغرب. وأخيراً، لقد

أدت سياسات التنمية التي صاحبها التغريب إلى التجريد المنظم للأمة الإسلامية من طبقاتها الأخلاقية الكلية تاركَةً إياها بغلالة رقيقة مما أسماه الراحل «فضل الرحمن» إسلام الحد الأدنى، وهو مجموعة الطقوس، والشفقة، وقائمة من المباحات والمحرمات. وفي عالمنا المعاصر، يبدو الإسلام كمجموعة من الطرائق الاختزالية المتفرقة. وتفضل المجتمعات الإسلامية المعاصرة أن تنظر إلى الخلف، وأن تتخبط في حنين ماضوي لماضيها الذهبي، بدلاً من أن تعمل وتخطط من أجل مستقبل نابض بالحياة.

## مبادئ المستقبلية الإسلامية

يجب أن تبدأ عملية تشكيل المستقبلية المرغوبة للعالم الإسلامي بفهم واستيعاب الواقع المعاصر، وعالم السياسة الواقعية Realpolitik. فمن منظور الدراسات المستقبلية، نعرف أنه لا توجد إجابات بسيطة أحادية البعد للمشكلات المعاصرة، ولندع جانبًا الشبكة متصاعدة التعقيد من المشكلات التي ستواجهنا في المستقبل. وبالتالي، تصبح منهجية حل المشكلات البسيطة والذرية المعتمدة على الفقه، والتي تبحث عن أدلة وبراهين ومواقف مدعومة نفسها باستشهادات آيات مفردة من القرآن الكريم وأحاديث النبي أو آراء أحد الفقهاء القدامى، وينتج عنها إجابة واحدة، تصبح غير صالحة ألبتة لعلاج المشكلات المعاصرة. إن قواعد التشريع المبسطة غير قادرة على الاشتباك مع العالم متصاعد التعقيد ومتسارع التغيير؛ حيث تترابط المشكلات وتداخل. ولتغيير العالم بفاعلية، يجب أن تتداخل قوى العالم الدافعة، العلوم، التكنولوجيا، الحداثة، وما بعد الحداثة، على مستويات رئيسية عديدة، المسلمات، القيم، الهموم الأخلاقية. وبالتالي يجب أن ينظر إلى الإسلام ليس فقط كعقيدة أو دين، بل كرؤية كونية كلية متكاملة. وبهذه الرؤية الكونية يتفاعل الإسلام مع الواقع المعاصر من خلال شبكة متكاملة من المفاهيم والقيم؛ مثل التوحيد (وحدانية الله، وحدة الإنسانية، وحدة الإنسان والطبيعة)، الخلافة (الأمانة التي حملها الإنسان)، الآخرة (الحساب في الحياة الأخرى)، العلم (المعرفة المنتشرة)، العدل (العدالة المنتشرة بين الناس)، العبادة، الاستصلاح (المصلحة العامة) وغيرها من مفاهيم نجدها في القرآن الكريم والشريعة. إن المشكلات المعاصرة يتم تحليلها من منظور هذه المصنوفة؛ حيث يتم تحليل كل مشكلة

من خلال المفاهيم الأساسية المرتبطة بها فردياً وجماعياً على حدٍ سواء؛ وذلك لخلق قابلية للاختيارات الإسلامية الممكنة، ومنها يختار كل مجتمع إسلامي ما هو أكثر ملاءمة له. عندما يتم تحليل وفحص المشكلات المعاصرة خلال مفاهيم قيمة وأخلاقية، فإن الشريعة تتبدل، لتتحول من كتلة تاريخية من القواعد والوصايا التي يجب فرضها على المجتمعات المسلمة إلى منهجية حل متعددة الأبعاد. من ثم، فإن أول مبادئ المستقبلية الإسلامية هو «أن الإسلام يشترك مع العالم المعاصر باعتباره نظرة عالمية تعمل شبكتها المفاهيمية كمنهجية لعلاج المشكلات، وإنتاج إمكانيات وخيارات مستقبلية من أجل المجتمعات المسلمة».

إن تفتت العالم الإسلامي يعني أن المسلمين ليسوا إلا مجموعة من الدول – القوميات ذات الموارد المحدودة وعدد كبير من المشكلات المزمنة. في الواقع تتعرض الدولة القومية إلى مجموعة من الضغوط من قوتين متعارضتين؛ حيث تفقد قوتها لصالح المجموعات العرقية والإثنية التي تقع غالباً تحت التهميش والقمع، كما أنها مجبرة على الاندماج في تحالفات إقليمية سياسية واقتصادية. إن السياسية العالمية اليوم أصبحت أعقد من أن يتم تحليلها من خلال التصنيف الثلاثي (العوامل الأول، والثاني، والثالث) وبمنطق ما قبل الحرب الباردة. إن تقسيم العالم اليوم يتم على أساس ما أسماه صمويل هانتينجتون «النموذج الحضاري civilizational paradigm»<sup>(٢٧)</sup>، من ثم سوف تتحول السياسة الدولية بشكل كبير إلى سياسة حضارية. وعلى هذا، فمن الضروري بالنسبة للمسلمين ألا يروا أنفسهم من خلال الدول القومية، والمصالح الوطنية، ولكن كحضارة ومن خلال المصالح الحضارية. وباعتبارهم حضارة عالمية، فإن المسلمين يمتلكون موارد واسعة، وإمكانيات غير محدودة، قد تمكنهم من حل معظم مشكلاتهم.

Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and Remaking of the World Order* (New York: Simon (٢٧) and Schuster, 1997).

وهذا هو المبدأ الثاني للمستقبلات الإسلامية: فقط من خلال امتزاجهم في حضارة واحدة تجمع مواردهم وتشاركهم في إمكانيات دولهم، لحل مشكلاتهم وتحقيق أهدافهم المشتركة، سيصبح المسلمون قادرين على تجاوز الاهتمامات الضيقة للدول القومية المفتتة، والتهميش البالغ نحو تكوين مستقبل حيوي وحي لأنفسهم.

تكمّن إحدى أهم نقاط قوة الإسلام في التنوع، ويظهر هذا التنوع في الطرق التاريخية المتعددة للتعبير عن الإسلام: وهي تعددية تغلفها الوحدة، وتظهر هذه الوحدة في شبكة المفاهيم والقيم التي يقبل بها كل المسلمين دون قيد أو شرط. إن هؤلاء الذين ينظرون إلى الإسلام باعتباره إيماناً شخصياً، وهؤلاء الملتزمون بالتقاليد المتنوعة داخل الدين - الاتجاه التاريخي للتفسير الحرفي للقرآن الكريم والسنة، وهؤلاء الذين يعتمدون في الاتجاه القديم والمؤسس على التفسيرات الخرافية، الصوفيون، وهؤلاء الذين يؤكّدون على التقاليد الفقهية، وهؤلاء الملتزمون بالاختلافات السياسية النابعة من التفسيرات المتنوعة، والشيعية، كل هؤلاء يساهمون في ثراء وغنى الإسلام، وكل مجموعة منهم لديها مساهمة هامة في تشكيل الحضارة المستقبلية للإسلام في إطار تعددي وتشاركي. عندما تقترن هذه التعددية الدينية بالتعددية الإثنية؛ حيث العدد المذهل للعرقيات في العالم الإسلامي، ستبرز طبيعة الإسلام ذات الثقافات المتعددة إلى الواجهة. هنا يظهر المبدأ الثالث للمستقبلات الإسلامية: إن تعددية وتنوع الإسلام هما حجرا الزاوية لتشكيل حضارة إسلامية حيوية ومزدهرة في المستقبل.

لهذا المبدأ نتائج عميقة على الرؤى الانعزالية والإقصائية داخل الإسلام، والتي غالباً ما تعرف بالأصولية. يرى أنور إبراهيم أن الأوامر القرآنية لتغيير الأشياء، والعمل نحو تشكيل المستقبل «تؤكد على الجماعية والتعاون، والتنمية الذاتية والتنظيم الذاتي. ومن منظور الإسلام، فإن الله لا الإنسان هو من يخلق القيم، وهي معطى مسبق، وهذه القيم مطلقة فلا

تغيير ولا توجد قيم جديدة في حاجة لمن يكتشفها. هناك إجماع كامل من الأمة حول هذه المسألة. وفي الحقيقة، فإن المسلم يعرف بأنه الإنسان الذي يقبل بالقيم والسلوكيات الموجودة في القرآن وسنة النبي محمد ﷺ وتحاول الأمة، وهي جماعة المسلمين العالمية، أن تغير الأمور بإجماع على القيم، ويصبح الإجماع البديل عن الصراع والتنافس هو المعيار الحاكم. علاوة على هذا، فلأن الأمور تتغير بجهود تعاونية، فلا مكان للهيمنة والسيطرة في هذا الإطار»<sup>(٢٨)</sup>.

إن تشكيل المستقبلات الإسلامية هو عمل تشاركي يقوم على استكشاف البدائل والإمكانات وصناعة الاختيارات. ولا يمكن أن يشارك المنظور الطهراني المهيم للإسلام في هذا العمل، فهذا المنظور لا يحتوي على أية بدائل، ولا توجد اختيارات لصناعتها، فقط هناك مستقبل واحد، وهو امتداد حتمي للصراع المرير والدائم في الحاضر.

إن الإسلام هو مذهب للحقيقة بامتياز، لكن الإيمان بالإسلام لا يعني امتلاك الحقيقة. إن هؤلاء الذين يدعون أن نسختهم من الإسلام هي الحقيقة المطلقة، لا ينكرون تعددية وتنوع الإسلام، ولكنهم أيضاً يحتكرون السلطة الإلهية لأنفسهم. إن ما يميز الأصولية عن الإسلام التقليدي كما يجادل برويز منظور، أن النظرية المعرفية للدولة هي أصل بالنسبة لنظرتها إلى الإسلام، وتشكل حقيقة هامة لفهمه. ومن ثم، فإن رؤية الإسلام الكلية المرتكزة حول الإله، وأسلوب الحياة والفكر والمعرفة والعمل المرتكز حول الإله، يتحولان إلى نظام عالمي شمولي يُخضع كل مؤسسة إنسانية إلى حكم الدولة»<sup>(٢٩)</sup>. وعندما تتحول الدولة والمجتمع إلى كيان واحد، فإن السياسة تختفي وتتم الهيمنة على كل فضاءات الثقافة والمجتمع،

Anwar Ibrahim, "From 'Things Change' to 'Changing Things'", in **An Early Crescent: The Future of Knowledge and Environment in Islam**, edited by Ziauddin Sardar (London: Mansell, 1989): 19.

S. Parvez Manzoor, "The Future of Muslim Politics: Critique of the 'Fundamentalist' Theory of the Islamic State", **Futures** 23, no. 3 (1991): 289-301.

وينعكس المنتج النهائي لهذا في شكل فاشية. عندما يتحول الإسلام إلى أيديولوجية إقصائية، فإن المقدس يتسييس، وتصبح السياسة مقدساً، ويتم الزج بكل شيء في واحدة صماء. إن التفسير الأصولي للإسلام، لا يمارس فقط عنفاً على تقاليده، وتاريخه ومستقبله التعددي، ولكنه لا يحمل أي تقدير، سواء تعقد وترابط الواقع المعاصر، أو القوانين البيئية للطبيعة. والأصولية هي قضية بلا برنامج، وبالتالي غير مجدية وغير مرتبطة بالأزمة المعاصرة. ولكنها تمثل رؤية؛ قوامها الهيمنة وذهنية واحدة الثقافية للدولة والمجتمع، فإن الأصولية ظاهرة غير طبيعية، ولا يمكن أن تبقى، ومن ثم هي بلا مستقبل، وليس لها مكان في مجال المستقبلات الإسلامية.

تقود التعددية والتنوع بالضرورة إلى المشاركة، ومن ثم إلى المبدأ الرابع للمستقبلات الإسلامية: إن تشكيل المستقبلات الممكنة والمرغوبة للحضارة الإسلامية يجب أن يتضمن المشاركة الفاعلة للمجتمعات والجهد الواعي للتشاور «الشورى» على كل مستويات المجتمع بهدف تحقيق إجماع واسع. إن كلاً من الشورى والإجماع يمثلان قيمًا أساسية وضرورية للحكم في أي مجتمع مسلم. ولا تعزز عملية التشاور، والسياسات الإجماعية المؤسسات المدنية للمجتمعات الإسلامية فقط؛ ولكن أيضاً تشرع للهويات التعددية والمصالح بداخل المجتمع المسلم. وفي الوقت، الذي تسمح فيه السياسة الليبرالية بالأصوات الأعلى والأقوى لتهيمن على كل العملية السياسية، فإن الأطر التشاركية للحكم القائمة على الشورى والإجماع تؤكد على المساواة والعدالة؛ يجعلها التشاور إلزامياً لكل فئات المجتمع، وبالتالي تمنح مساحة التعبير والسلطة لكل الأقليات. ويمكن التعبير المباشر عن المصالح والاحتياجات والتفضيلات الخاصة بكل مجموعة مختلفة في المجتمع من صياغة سياسات أكثر ملاءمة وعدالة. إن المستفيدين الجدد من التغيير الاجتماعي والثقافي قد



أنتجوا مجتمعًا يتحرك في اتجاهات أكثر صحية وإيجابية. سيقبل الصراع إلى حده الأدنى إن لم يكن سينتهي، ليولد مجتمع متماسك. على النقيض من هذا، فإن الأجندة الأصولية كما يشير أنور إبراهيم تضع أجندة زائفة لقضايا هامشية باعتبارها القضايا الوحيدة التي تستأهل الاهتمام الدائم والجاد، وبالتالي «تنتهك المعنى الأخلاقي الضروري لمفهوم الأمة»؛ لأنها «تسبب الانقسام وتخلق صراعًا غير ضروري». كما أنه يضع بعض التعبيرات في موقع الإمبريالية الإسلامية بمعنى أو بآخر. لقد أكد الخطاب الإسلامي التقليدي من جهة أخرى، على مثاليات الإجماع، الشريعة، وعلى معنى المجتمع التعددي المترابط بقوة الإيمان، أي الأمة. يرى إبراهيم الأمة ليس باعتبارها كيانًا ثقافيًا يتجسد عبر سلوك أي من المجموعات المهيمنة، ولكنها توجد داخليًا، ويعبر عنها من خلال مجموعات ثقافية متنوعة. ويجادل إبراهيم أن الهوية الإسلامية لا تتجذر فقط في التاريخ والتقاليد الإسلامية، ولكنها مرتبطة بشكل أساسي بمفهوم الأمة. وفكرة الأمة لا تعني ببساطة المسلمين كجماعة، ولكن «كيف يجب أن يكون المسلمون كجماعة في علاقتهم ببعضهم، وفي علاقتهم بالجماعات الأخرى والعالم الطبيعي؟ وتتضح الأمة في الفكر والفعل والانفتاح كرؤية أخلاقية متميزة تمثل سبب وجود الأمة، إنها التزام دائم بمجموعة من المفاهيم والقواعد الأخلاقية التي تخلق حدودًا وتحديدًا مطلقًا لهذه الأمة»<sup>(٣٠)</sup>.

إن المشاركة التعددية والسياسات الإجماعية الشورية على مستوى المجتمع، والأمة، والحضارة، تمدنا بالمحيط الذي يصبح المسلمون عبره جماعة في علاقتهم ببعضهم البعض. إن الطبيعة المترابطة والمتداخلة للعالم الحديث تجعل من العزلة شيئًا من الماضي، وحتى عندما تكون هذه العزلة مرغوبة، فليس من الممكن بالنسبة لمجتمع أو دولة أن توجد

(٣٠) Anwar Ibrahim, "The Ummah and Tomorrow", *Futures* 23, no. 3 (1991): 302-10.

في عزلة ثقافية واقتصادية وسياسية. علاوةً على هذا، إن التعقد والطبيعة المتناقضة للأزمة المعاصرة تجعل من غير الممكن أن نعتبر أو أن نصنف، مؤسسة ما أو فكرة أو مجموعة من الناس بمفاهيم السيئ أو الجيد، الأسود أو الأبيض؛ فالعالم لا يتكون من ثنائيات أو من اختيارات مستقطبة، ولكن من تعقيدات اختزلت كل شيء إلى ظلال رمادية. لهذا السبب فإن المفاهيم الأخلاقية للإسلام تحتل قدرًا هائلًا من الأهمية في الاستكشافات المنهجية والتحليلية. لتشكيل البدائل المستقبلية المرغوبة، فعلى المسلمين أن ينخرطوا بطريقة بناءة مع العالم المعاصر بكل أبعاده. تعتبر هذه هي القاعدة الخامسة والأخيرة للمستقبلات الإسلامية، وعلى سبيل المثال ليس هناك مفر من الغرب، فلا توجد حضارة باستطاعتها أن تختبئ في مكان ما بعيداً عن الحضارة الغربية. ومع ذلك، فإن الانخراط البناء مع الغرب قد لا يؤدي فقط إلى حصص للمجتمعات الإسلامية من العالم، لكنه قد يؤدي إلى تحويل الغرب إلى خير العالم أجمع. إن هذا المبدأ يتناقض بحدّة أيضاً مع الاقتربات العشائرية للإسلام التي تتضح في أسماء مجموعات بعينها؛ مثل «جماعة الإخوان المسلمين»، و«الجماعة الإسلامية»، و«حزب الله»، و«حزب التحرير»، وكلها مسميات تضم أقليات وتستبعد الأغلبية. إن طبيعة هذه الحركات ضيقة الأفق تقوم على استعادة صورة أصيلة متخيلة للبدايات، وبالتالي تتعامل مع العالم من منطلق الثنائيات: دار الإسلام في مواجهة دار الحرب، الأصولية في مواجهة الحداثّة، المعيارية في مواجهة الثقافية، الإحياء في مواجهة إعادة التموّج، الإسلام في مواجهة الغرب. وبالتالي يجب أن يرفض كل شيء، والرفض يبدأ بقطع الصلات مع الغرب وكل أمراضه وأهدافه بدون أيّ تسامح مع التفسيرات التي تناقض ما تذهب إليه هذه الجماعة. إن هذه الأفكار ومثيلاتها تؤدي إلى رفض الديمقراطية، مع أن الديمقراطية كغيرها من مفاهيم غربية وغير غربية لا تتناقض مع الإسلام إلا إذا قدمت نفسها كمذهب للحقيقة أو انتهكت أياً من المفاهيم الرئيسية له. فقط عندما ترتبط الديمقراطية بالهيومانية الإلحادية أو

تدعي أنها دو جما للحقيقة، أو عندما تفسر العلمانية نفسها كإبسيستمولوجيا، فإنها تتصادم مع الإيمان بالإسلام. والديمقراطية كآلية للحكومة التمثيلية خالية من كل زخارفها وادعاءاتها، فإنها قلما تتصادم مع الإسلام. وبالمثل، فإن رفض الحداثة هو جنون، ففي عالم يهيمن عليه التطور التكنولوجي ليس بوسع المرء خلق مجتمع غير تكنولوجي. إن المطلوب هو تحليل مفصل للحداثة ورفض قيمها الجوهرية؛ مثل الرشادة الأداتية، والاعتراب الناتج عن أنماط الإنتاج، والدول القومية المصطنعة والقائمة على الصراع.. الخ. ولكن في النهاية سيكون على المسلمين التعامل مع الحداثة بإنتاج طرقهم الخاصة؛ لأن يكونوا محدثين (تقليديًا). إن الأيديولوجيات الممانعة تنتج أجوبة أحادية البعد هي أبعد ما تكون عن الواقع. بمجرد أن يتم عزل الإسلام عن العالم الواقعي وتأطيره في أيديولوجيا كارتونية، فإنه يتوقف عن القيام بتشكيل حياة الأفراد والمجتمعات، ويصبح نقطة مرجعية بسيطة. وبالتالي يصبح مجرد أداة لمحاولة خلق دول توتاليتارية قائمة على التعصب والاستشهادية. إن هذا النوع من الاختزالية والاستقطاب الثنائي هو نتاج اتباع الهوى الفكري والمبالغات، والتردد والفقر والصلف والتعصب، وهي خصائص لم تكن سائدة في التاريخ الإسلامي قبل العصور الحديثة.

يعني الارتباط البناء بالعالم حتمية تقليل الصراع داخل المجتمعات الإسلامية وبين الإسلام والغرب. ويمكن التعامل مع الصراعات الداخلية من خلال إدارة المصالح والولاءات المتنافسة على قاعدة الشورى والسياسات الإجماعية. أما تعليم الغرب التواضع فهو يحتاج جهدًا أكبر. إن فهم المسلمين للحضارة الغربية، بسبب قرون الصراع وخبرة الاستعمار، مشوه للغاية. وبشكل عام، لقد طور المسلمون صورًا عن الغرب تصمه بالخبث واللا أخلاقية ووصفوه بالشیطان الأكبر، في الوقت الذي اعتمد فيه الغرب على الصور الاستشراقية في إدراكه للإسلام والمسلمين. إن هذا الفهم الأعمى للغرب يمنع المسلمين

من إدراك التناقضات الداخلية للمجتمعات الأوروبية، أو يجعلهم غير قادرين على تحديد حلفائهم الطبيعيين داخل الغرب، وهم في الغالب المغتربون جراء الخطابات المتطرفة أحادية البعد. وهناك بالضرورة نقطتان للصراع بين الغرب والإسلام؛ تتمثل الأولى في كونه اقتصادياً وتكنولوجياً، إن العالم ما زال على الوضع الذي كانت فيه البلدان النامية مستعمرات للدول الصناعية الغربية. إن حوالي ٩٠٪ من علماء العالم يعيشون في الدول المتقدمة، والتكنولوجيا تمثل الجزء الأكبر من صادراتهم. وترتبط البنوك وشركات التأمين وخطوط الطيران والشركات العابرة للجنسيات الغربية العالم ببعضه. ويؤكد عمل صندوق النقد الدولي والبنك الدولي، ومنظمة التجارة العالمية على الحفاظ على هذه الوضعية القهرية وغير العادلة قائمة. على المسلمين أن يغيروا النظام العالمي من خلال إدارة الصراع من خلال إقامة تحالفات مع الحضارات الأخرى في الصين، والهند وأمريكا اللاتينية، والإفادة من التناقضات والانشقاقات داخل الحضارة الغربية. وإلى حد ما بدأت هذه العملية فعلياً، مع تصنيع جنوب شرق آسيا وعودة صعود الصين كقوة اقتصادية عالمية في المستقبل. أما النقطة الثانية فتتمثل في إصرار الغرب على الهيمنة على الإسلام والمسلمين وتأجيج نيران الصراعات. إن أحد أهم تأكيدات هنتينجتون في أطروحته «صراع الحضارات» هي أن الحضارة الإسلامية العطشى للدماء تستعد للهجوم على الغرب، وهو افتراض أساسي أيضاً في مفاهيم محور الشر والحرب على الإرهاب. إن شيطنة الإسلام لها تاريخ يمتد إلى ما قبل الحرب الصليبية.<sup>(٣١)</sup> وفي الحقيقة، إن هذا جزء أصيل في النفسية والضمير الغربيين. ولا يجب أن نندesh بهذه الحقيقة في هذه المرحلة التاريخية الحالية، وبعيداً عن الأذى الذي يصيبهم جراء هذا النوع من التمييز، فيجب على المسلمين أن يتفاعلوا مع الغرب، وأن

(٣١) لمعرفة تاريخ العداء الغربي نحو الإسلام، انظر:

Ziauddin Sardar and Merryl Wyn Davies, **Distorted Imagination: Lessons from the Rushdie Affair** (London: Grey Seal, 1990); Ziauddin Sardar, **Orientalism** (Buckingham: Open University Press, 1999).

يوضحوا الطبيعة الخاطئة لهذه الصور التاريخية. وبدلاً من البقاء في حالة من القلق من مبارزة الغرب، فعلى المسلمين أن يديروا هذه الصراعات الملحوظة بتوتر فعال؛ حيث يتحقق الحل من خلال التحول الكيفي للخصم.

من الواضح أن مبادئ المستقبلية الإسلامية ليست عن المستقبل بقدر ما هي نقد للفكر الإسلامي الحالي. عندما تحمل اهتمامات المستقبل على المواقف المعاصرة، فغالباً ما يتولد نقد، هذا النقد في حد ذاته يصبح برنامجاً للحركة. إن مهمة مبادئ المستقبلية الإسلامية هي تمكين المجتمعات الإسلامية من الإدارة الخلافة لخصائص عصرنا العالمية؛ وهي: التغيير، والتعقد، والتناقض، والتصارع. إن عملية إدارة هذه الخصائص (4Cs)، والتي تحسن الحاضر، ترتبط بتفعيل هذه المبادئ التي سوف تشكل المستقبلية المحتملة والمرغوبة للأمة الإسلامية. ويتطلب الواقع الحالي القيام بمجموعة من الخطوات البرجماتية الأولية؛ فيجب تطوير فهم جديد ومعاصر للإسلام بما يحوله من إيمان مجرد، على النحو الذي اختزل إليه، ليصبح رؤية عالمية متكاملة ذات شبكة من المفاهيم والتحليلات الأخلاقية. على الدول الإسلامية أن تعيد بناء أنفسها وتغيير شيئاً فشيئاً إلى حضارة دينامية معاصرة وعالمية. كما يجب مراجعة النزعات الانعزالية الطهرانية الواحدية. ويجب تأسيس التعددية والمشاركة على أساس من السياسات الإجماعية والشورى. وعلى المسلمين أن يتجنبوا أن يمثلوا كشيطان جديد، أو أن يتورطوا مثل الخلافة العثمانية في بداية القرن العشرين في تنافس مع خصوم صاعدين لخصوم قدامى. وعلى الرغم من جسامة التحديات الحالية، فإنها ليست مروعة على النحو الذي ظهرت به في البداية، وبالفعل هناك موارد فكرية وعلمية إسلامية معتبرة ظهرت إلى الحد الذي أصبح فيه التاريخ في صف المسلمين.

(٣٢) يشير هذا الاختصار إلى الحرف C الذي تبدأ به الكلمات؛ التغيير Change، التعقد Complexity، التضارب Contradiction، التصارع Conflict. المترجم.

## معالم مستقبلية على الطريق

إن التقلب بين الانتصار والهزيمة كالبندول، عبر عقدين، كان له أثر جانبي هام للغاية: لقد أدرك المسلمون في كل مكان الحاجة الماسة للإصلاح الإسلامي وهو إدراك أصبح عاجلاً بعد الأحداث المأساوية في ١١ سبتمبر وتداعياتها. لقد انطلقت دعوات عديدة للإصلاح الداخلي في الإسلام، ولتشكيل إسلام تقدمي جديد. لقد قدمت المجموعة الأمريكية، («مسلمون تقدميون») أجندة للتغيير، بما في ذلك أفكار عن العدالة والعلاقات بين النوعين، والتوجهات الجنسية والتعددية<sup>(٣٣)</sup>. وفي حين تأمل هذه المجموعة أن تشتبك جدًّا مع الفكر والتقليد والممارسة الإسلامية، فإنها تريد أن تترجم مثل القرآن إلى لغة معاصرة، وتسعى لتحقيق الحقوق الدينية والإنسانية الكاملة للمرأة المسلمة، وتهدف إلى استعادة الإنسانية الرحيمة للإسلام المعاصر. على النقيض من هذا، فإن رئيس الوزراء الماليزي الدكتور عبد الله بدوي اقترح نموذجًا تقدميًا آخر للإسلام التقدمي يطلق عليه «الإسلام الحضاري»<sup>(٣٤)</sup>. إن مصطلح الحضارة مأخوذ من ابن خلدون ويشير إلى التمدن الحضري. ويضع الإسلام الحضاري تأكيدًا كبيرًا على التنمية الثقافية، والحياة المدنية، والتقدم الثقافي. كما يمنح تأكيدًا متساويًا على الحاضر والمستقبل ويشجع على الاعتدال والبرجماتية، ويؤكد على الدور المركزي للمعرفة في الإسلام، ويشتر بالعمل الجاد والإخلاص، ويطالب المسلمين أن يكونوا غير إقصائيين ومتسامحين ومنفتحين نحو الأديان والأيديولوجيات الأخرى. ويعتبر كلا الجهدين، «مسلمون تقدميون» و«الإسلام الحضاري»، جهودًا معاصرة تدور حول «الاجتهاد».

See their manifesto, Omid Safi, ed., **Progressive Muslims** (Oxford: One World, 2003). (٣٣)

Ziauddin Sardar, "Can Islam Change?" **New Statesman** (13 September 2004): 24-7. (٣٤)

في مواضع أخرى، كان التأكيد على ما أطلقت عليه «الكوارث الميتافيزيقية الثلاث»<sup>(٣٥)</sup> التي دمرت قدرتنا على ممارسة الاجتهاد وهي: الصعود بالشرعية إلى مستوى المقدس، ومساواة الإسلام بالدولة، ونفي السلطة عن المؤمنين. يدرك المسلمون عبر العالم الآن أن القوانين والتشريعات الإسلامية متجذرة اجتماعياً، غير أن لها قليل الصلة بالمجتمع المعاصر. إننا بحاجة إلى إعادة بناء القوانين والأخلاق الإسلامية على أساس المبادئ الأولى المضمنة في مصفوفة المفاهيم والقيم الموجودة في القرآن الكريم التي تعرف روح الإسلام. علاوةً على هذا، فإن الفشل الذريع للدول الإسلامية المعاصرة في إيران، والسودان، والسعودية، وأفغانستان، وباكستان، ومناطق أخرى أدى إلى سؤال حول صياغة الحركة الإسلامية للعلاقة بين الإسلام والدولة. إن الأفكار القائلة بأن الإسلام يجب أن يكون أساس الدولة، وأن تكون الشريعة هي دستورها، وأن تكون السيادة السياسية لله (بما يعني العلماء)، وأن تكون مبادئ الشورى معادية لمفهوم الديمقراطية - لم تعد محل ثقة على الإطلاق. في حين أن قطاعات عريضة من الحركة الإسلامية خاصة الجماعة الإسلامية الباكستانية وجماعة الإخوان المسلمين في مصر، تمسك بهذه الأفكار على نحو متفرق، فإن الغالبية العظمى من المسلمين تعرف، بفعل الخبرة العريضة، أنها تمثل وصفاً مثالية للشمولية.

على نحو مماثل، بدأ مفكرون مسلمون في نقد الحكمة السائدة القائلة بضرورة أن تكون السلطة التفسيرية في الإسلام بيد طبقة معينة من الناس، وهم العلماء، وأن تكون الغالبية من المؤمنين مجرد أوعية فارغة ليس عليها إلا أن تتبع تعاليم القلة المختارة.

Sardar, "Rethinking Islam". (٣٥)

لقد بدأت بالفعل جهود لإعادة تأطير التشريعات الإسلامية نظرياً وعملياً. في أعمال مثل موئل عز الدين «القانون الإسلامي»،<sup>(٣٦)</sup> تم وضع الشريعة في إطار تاريخي في محاولة لإعادة التفكير في الغرض من وجودها الحالي. وفي بريطانيا، هناك محاولات لتطوير فقه الأقليات، واقترح طه جابر العلواني على سبيل المثال، أنه يمكن صياغة فقه الأقليات من خلال القراءة المركبة للوحي من أجل فهم العالم المادي وقوانينه ومبادئه وقراءة العالم المادي لتقدير وفهم قيمة الوحي»<sup>(٣٧)</sup>. ويدعو العلواني أيضاً إلى مراجعة العلاقة بين القرآن والسنة، ويصر على أن أسئلتنا حول الشريعة هي سياقية، وأنه على كل أقلية أن تهتم بالنظام السياسي الذي تعيش في إطاره ونوع الأغلبية التي تعيش معها، وماهية الحقوق والحماية التي تتمتع بها، وأي نوع للأرضية المشتركة التي تتشاركها مع الثقافات الأخرى، وما إلى ذلك. ومن ثم، ليس الناتج النهائي لهذا إطاراً قانونياً عالمياً، ولكنه قانون خاص لهذه الأقلية التي تشرع في إعادة صياغة الشريعة طبقاً لاحتياجاتها وظروفها.

إلى حد بعيد، فإن أكثر التغيرات الراديكالية والعملية التي لحقت بالتشريعات الإسلامية تمت في المغرب؛ عبر عقد من السخط الذي عبرت عنه منظمات حقوق المرأة والمنظمات الإصلاحية تم إصدار قانون أسرة إسلامي أكثر جذرية. لقد تم تقديمه في فبراير ٢٠٠٤، إنه يطيح بقرون من التعصب الأعمى والتحيز الصريح ضد المرأة. لقد استعادت المغرب معظم النظام التشريعي الذي خلفته فرنسا خلفها، ولكن اتبعت أيضاً قوانين الأسرة الإسلامية التقليدية المعروفة محلياً باسم المدونة، والتي تنظم الزواج، والطلاق، والميراث، وتعدد الزوجات، وحضانة الأطفال. شجعت هذه المدونة على قائمة طويلة من سوء معاملة المرأة، بما في ذلك

Mawil Izzi Dien, *Islamic Law: From Historical Foundations to Contemporary Practice* (Edinburgh: (٣٦) Edinburgh University Press, 2004).

Taha Jabir al-Alwani, *Towards a Fiqh for Minorities* (London: IIIT, 2003): 15. (٣٧)



العنف المنزلي، والتحرش الجنسي، وتعدد الزوجات، وحقوق الطلاق المتحيزة، وعدم المساواة في العمل والتعليم، وحرمان المرأة من الميراث. إن القانون الجديد يعيد صياغة المفاهيم التقليدية عن الشريعة كلياً، وبالتالي أُطِيع بالفكرة القائلة: إنَّ الرجل هو رأس الأسرة، وحل محلها وضع الأسرة تحت المسؤولية المشتركة للزوجين. إن اللغة الشائنة التي استخدمت من قبل للإشارة للمرأة استبدلت بمصطلحات ذات حساسية للنوع. لذلك، أصبحت النساء شريكات في الحقوق والواجبات بدلاً من أن يكن تابعات في حاجة إلى الإرشاد والحماية. لقد تم رفع سن الزواج للفتيات من ١٥ عاماً إلى ١٨ عاماً، ليتعادل مع سن الزواج للرجل. وأصبح للرجل والمرأة الحق في التعاقد للزواج بلا حاجة لموافقة الولي. وأصبح من حق المرأة الطلاق، وتم إلغاء حق الرجل في الطلاق من جانبه فقط، فأصبح على الرجال أن يحصلوا على إذن مسبق من المحكمة قبل أن يحصلوا على الطلاق. لقد تم إبطال الطلاق اللفظي، وعلى هذا، أصبح على الأزواج دفع كافة الأموال المستحقة للزوجة والأطفال كاملة قبل أن يتم تسجيل الطلاق بشكل سليم. لقد تم إلغاء تعدد الأزواج كلياً، وأصبح للرجل الحق في اتخاذ زوجة ثانية فقط في حال رضا الزوجة الأولى، وفي حال إذا أثبت في المحكمة أنه سيعامل الاثنتين بعدالة مطلقة، وهو الأمر المستحيل. ومن حق النساء أن يطلبن حق النفقة وأن يُمنحن حضانة أطفالهن حتى لو تزوجن مرة أخرى. كما تستطيع المرأة أن تحصل على حق حضانة الأطفال في حال قضت المحكمة في المرة الأولى بهذا الحق للزوج، وفشل الأخير في القيام بمسئوليته. كما هناك مادة تعطي الحق للطفل / الطفلة في أن يحصل على ظروف رعاية متناسبة مع مستوى المعيشة الذي كان عليه قبل طلاق والديه. ويعتبر هذا الحق منفصلاً عن التزامات النفقة، والتي تتكون في العادة من مبالغ صغيرة متقطعة. ويحمي هذا التشريع حق الطفل في اعتراف الأب في حال إذا لم يسجل هذا الزواج رسمياً أو يكون قد ولد خارج إطار الزواج. علاوةً على هذا، فإن القانون الجديد يتطلب أن يتشارك الأزواج والزوجات

الممتلكات المطلوبة أثناء الزواج. ويحق للزوجات والأزواج أن يكون لهم ممتلكاتهم الخاصة، ولكن القانون يمنحهم إمكانية أن يتفوقوا في وثيقة أخرى غير عقد الزواج على كيفية المشاركة في بعض الممتلكات، وكيفية تنميتها أثناء الزواج. لقد أسقط القانون تفضيل القانون القبلي التقليدي للورثة الذكور في مشاركة الأراضي الموروثة، فأصبح من الممكن للأحفاد من جانب المرأة أن يرثوا جدهم كما هو حال الأحفاد من جانب الابن. ويمنح قانون الأسرة الجديد دوراً رئيسياً للقضاء؛ فيجب على المدعين العوام أن يتدخلوا في كل فعل قانوني يتضمن أحوال الأسرة. تم إنشاء محاكم أسرة جديدة، وكذلك إنشاء صندوق مساعدة للأسرة؛ كي يضمن أن يتم تطبيق القانون الجديد بفاعلية. يؤكد القانون الجديد على احترام مبادئ قوانين الأقليات، وبالتالي سيحكم اليهود المغاربة بقوانين بأحكام قانون أسرة مغربية يهودية. وعلى الرغم من طبيعة هذا القانون الجذرية، فإنه يتكيف مع كل آيات القرآن وأحاديث النبي محمد ﷺ إن ما يوضحه قانون الأسرة المغربي الجديد - بشكل أدق - هو أن الشريعة ليست معطى مسبقاً؛ فهي عرضة للتغيير وإعادة التأويل، وإعادة الصياغة حسب الحاجات المعاصرة. وتحدث تحولات راديكالية مماثلة فيما يتعلق بالعلاقة بين الدولة والدين. وهنا تقدم إندونيسيا مثلاً رائداً. إن الحركة الفكرية الإسلامية الجديدة في إندونيسيا والتي تطورت عبر عقدين تقوم على ثلاثة أسس؛ هي:

- (١) إعادة النظر في الأسس اللاهوتية والفلسفية للإسلام السياسي.
- (٢) إعادة تحديد الأهداف السياسية للإسلام.
- (٣) إعادة تقييم الطرق التي يتم بها تحقيق هذه الأهداف بفاعلية. (٣٨)

(٣٨) للاطلاع على تحليل مفصل للحركة الفكرية الإسلامية الجديدة في إندونيسيا، انظر:

Bahtiar Effendy, **Islam and the State in Indonesia** (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2003).

عبر نقاشات مكثفة وجدالات مطولة قامت بها منظمات إسلامية؛ مثل جمعية المحمدية ونهضة العلماء التي يبلغ عدد أتباعها مجتمعين أكثر من ٨٠ مليون شخص، تم التأكيد على مواقف هامة ومتعددة. وجمعت هذه الافتراضات في منظور إسلامي جديد للعلاقة بين الإسلام والدولة. ومن ثم، فإن مفكرين إندونيسيين؛ مثل أمين رئيس، ونورشليش مجيد يرفضون الفكرة القائلة بأن القرآن والسنة النبوية يأمران المسلمين بشكل واضح ببناء دولة إسلامية. كما أنهم يرون أن الإسلام لا يحتوي على مجموعة من المبادئ السياسية، ولا يمكن أن ينظر إليه باعتباره أيديولوجيا، وبالتالي لا توجد أيديولوجيا إسلامية. وعلاوة على هذا، فهم يرون أن الله وحده يملك الحقيقة المطلقة، وعليه فإن فهمنا لمذاهب الإسلام الدينية هو نسبي بالضرورة ويخضع للتغير والتأويلات المتعددة. وعندما نضع هذا الإدراك إلى جوار الحقيقة القائلة: إن الإسلام لا يعترف بالكهنوت، فإننا حتماً سنصل لحقيقة مفادها أنه لا يوجد من يستطيع الادعاء أن فهمه للإسلام أكثر صدقاً أو أعلى سلطة من فهم الآخرين، ولهذا ليس للعلماء سلطة على العامة. وباستخدامها لهذه الأصول، فإن الحركة الإسلامية الفكرية الجديدة في إندونيسيا قادت حملة لإحداث تغيير جوهرى لا رمزي في النظام السياسي، وبالتالي ركزت انتباهها على سبيل المثال على قضايا الفساد وخلق نماذج أكثر محاسبية وشفافية من الحكومة. لقد قاتلت الحركة لفصل الشريعة عن مجالات السياسة مجادلةً بأن القانون الإسلامي لا يمكن أن يفرض من أعلى، ويجب أن يتطور من أسفل.

إن كل هذه التطورات بأجندتها المتنوعة والتي تؤسس لمحاولات لإصلاح الإسلام، ولجهود لإعادة صياغة الشريعة، ولإيضاح العلاقة الجديدة بين الإسلام والدولة، تعتبر اتجاهات سيكون لها بطريقة أو بأخرى تأثير على مستقبل الإسلام. وعندما نفكر في المستقبلات الإسلامية، فإننا نحتاج أن نكون واعين بالتوجهات التي أخذت في الحركة بالفعل بما قد يعمل كحافز يقود نحو بدائل مرغوبة للأمة الإسلامية.

## توقعات للعقود القادمة

في عالم اليوم المعولم، فإن ما يبدو للعيان اتجاهًا صغيرًا وغير هام، قد يحمل بذور تغيرات جذرية في المستقبل. وبالتالي فإن التغيرات التي لحقت بالقانون في المغرب، أو بالسياسة في إندونيسيا، أو الأفكار المدفونة في المجالات العلمية الغامضة والكتب الدراسية والتي قد تبدو غير ذات شأن، فإنها - تحت ظروف معينة - قد تؤدي إلى تغييرات انتقالية. ولفهم الآلية التي قد يحدث بها هذا التحول، علينا أن نعي طبيعة العولمة.

وبصرف النظر عن سلبيات وإيجابيات العولمة نفسها، علينا أن ندرك حقيقة أنها جعلت العالم متصلًا ومتواصلًا ببعضه، فكل شيء مترابط بكل شيء آخر كما أسلفت من قبل. وكل شخص هو مرتبط بشبكة ما، ولذلك فإن إمكانية التغذية الراجعة، وأن تتعدد الأشياء وتنتشر أفكار عظيمة للغاية. وهذه هي الظروف المثلى لحدوث الفوضى، تلك النظرية التي تخبرنا أن التغيرات غير الهامة قد تطلق اضطرابات كبرى، وأن النظام قد يخرج من الفوضى الظاهرة، وأن النظم الاجتماعية والسياسية قد تنظم نفسها عفويًا. إن هذه الفكرة النيرة لها أهمية خاصة للأمة الإسلامية.

في الوقت الحاضر، فإن العالم الإسلامي يبدو في غاية التفتت، والفوضى، وتسوده الانشقاقات الداخلية، ويمزقه العنف السياسي والطائفي. إن غياب قائد واحد مهيمن ذي شخصية كاريزمية، يطلق عليه البعض الخلفية، يعني أنه لا يوجد من يمارس السلطة المطلقة على المسلمين. وتبدو المجتمعات الإسلامية حاليًا كقطع السحاب غير المنظمة، ومضطربة ويقودها الفزع. ومع ذلك فإن العالم الإسلامي مترابط بفضل التليفون والإنترنت والقنوات الفضائية والقنوات الإخبارية الممتدة طوال ٢٤ ساعة، وبالتالي يعمل كشبكة. وعلى هذا،

فالأمة هي نظام معقد، كونها شبكة من الثقافات المتنوعة، إنها تعبر عن تنوع وتعدد مدعش ينتشر عبر الكوكب، ويشمل حوالي ١,٣ مليار نسمة. إن كل أطر التفاعل يتم بناؤها خلال هذه الشبكة المعقدة. بعبارة أخرى، إن العالم الإسلامي على حافة الفوضى: فكل النظم في حالة من الحركة المتوقفة بين الاستقرار والتفكك الكامل في فوضى عارمة.

إن العالم الإسلامي في حالة يستطيع فيها أي عامل، مهما كان صغره، أن يدفعه قدماً نحو اتجاهٍ أو آخر. فقد يؤدي مزيد من الأعمال الإرهابية التي ترتكب باسم الإسلام إلى الانهيار الكامل. غير أن الأفكار والاتجاهات الإيجابية تستطيع أن تحدث تحولاً مساوياً: فمثل أي نظام معقد، فإن الأمة لديها القدرة أن تنظم نفسها عفويًا، وأن تحقق طفرة تطويرية في شكل نمط جديد من الوجود. ولنفكر في سرب من الطيور التي تنطلق غير منظمة؛ حيث تأخذ في التأقلم والتكيف مع محيطها، وبلا وعي تنظم أنفسها في شكل سربٍ منظم. ومن هنا يبرز النظام من الفوضى. وبالمثل، فإن التغيرات التي لحقت بالقانون الإسلامي أو بالمنظمات السياسية في دولة أو دولتين إسلاميتين بإمكانها أن تؤدي إلى تحولات كبرى عبر الأمة كلها.

وعلى أيّ، لكي تحدث مثل هذه التحولات، فإنه من الضروري أن نفهم الطبيعة الفوضوية للعالم المعولم. لذا، علينا أن نسعى جدياً لأن نكون متصلين بكل أنواع الشبكات مسلمين وغير مسلمين؛ وذلك كي نتعلم أن نفكر في أنفسنا متصلين بشبكات متنوعة، وأن نتصرف كجماعة معولمة بحق لها نظام عالمي. ويجب علينا أن نعي أن الأفعال الفردية غير الهامة قد تقود إلى فروق عظيمة في العالم. ولكي نغير الحياة الفوضوية بفاعلية لصالحنا، علينا أن ندرك أن أزماتنا مترابطة، ومن ثم علينا أن نتعلم كيف ندرك المشكلات المتداخلة. يعني التفكير الفوضوي رؤية الروابط والبحث عن الإجابات المتداخلة. هذا هو روح الفوضى، إنها تتطلب تفكيراً جديداً في الوقت الذي يجب أن تبقى القيم والمبادئ الإسلامية مصونة.

ستشهد العقود القادمة حدوث تحولاتٍ صغرى وأيضاً أخرى عميقة داخل العالم الإسلامي وعلى مستوى العالم. إن واحداً من هذه التغيرات أو بعضها مجتمعة قد يؤدي إلى تحولات فوضوية عميقة. وستتصرف المجتمعات الإسلامية بشكل أفضل في حال استبقت هذه التحولات وأعدت العدة لها.

أول التغيرات المتنبأ بها ستتم عندما تلحق تركيا بالاتحاد الأوروبي. إن تركيا جزء من أوروبا على الرغم من أنه عادة ما ينظر المسلمون والأوروبيون إليها باعتبارها جزءاً من العالم الإسلامي. وفيما نتوقع أن تكون هناك معارضة معتبرة لهذه الخطوة من الأوروبيين خاصة في فرنسا وألمانيا، ففي النهاية ستقبل عضوية تركيا الكاملة في الاتحاد الأوروبي. قد لا يحدث هذا على الأقل في عقد أو عقدين، لكنه سيحدث. يعي الأوروبيون حقيقة أن تركيا لن تستمر خارج الاتحاد الأوروبي. وفي النهاية سيكون مفيداً للاتحاد أن تلحق به تركيا.

سيغير التحاق تركيا بالاتحاد الأوروبي نظرة الأوروبيين للإسلام، ونظرة المسلمين لأوروبا. سيبدأ المسلمون في إدراك أن القيم الأوروبية ليست غريبة عن الإسلام. في الحقيقة فإن العديد من القيم الأوروبية العظيمة؛ مثل الهيومانية الليبرالية، والحوكمة المحاسبية، والتأكيد على البحث والتطوير، لها جذورها في الإسلام، خاصة في الفلسفة والآداب الإسلامية التي انتقلت لأوروبا عبر تركيا العثمانية. سوف تدرك أوروبا أن الإسلام ليس معادياً لأهدافها، وستكون أية جمهورية إسلامية أوروبية كأية أمة أوروبية. إن مثل الاتحاد الأوروبي الجديد المتسع الذي سيكون ربع سكانه من المسلمين سينحاز إلى جانب جيرانه من الدول الإسلامية المزدهرة بدلاً من الولايات المتحدة. فقد يظهر توازن قوى جديد في عالم تهيمن عليه أمريكا وحدها.

ولكن لا يجب أن نتعامل مع الهيمنة الأمريكية على العالم باعتباره أمرًا مسلمًا به. لقد بولغ في تفوق الولايات المتحدة واستمرارها كقوة عظمى إلى حدٍّ بعيد، فالجزء الأكبر من قوة الأمريكيين يكمن في التكنولوجيا التي أصبحت متاحة بتزايد لبقية العالم. واقتصاديًا، فإن القوة الأمريكية عرضة الغرق مازالت طافية إلى حدٍّ بعيد؛ بسبب الأرصدة اليابانية والألمانية. قريبًا ستواجه الولايات المتحدة أزمة لا علاج لها؛ تتمثل في عجز ميزان المدفوعات، و سيزداد الأمر سوءًا بالخسارة المستمرة في التصنيع، وصعوبة الحفاظ على الواردات البترولية. في هذه الأثناء، ستبرز الصين والهند باعتبارهما من القوى الاقتصادية العالمية. ومن المرجح أن يحل الاقتصاد الهندي والصيني محل الاقتصاد الأمريكي في العقود القادمة.<sup>(٣٩)</sup> ومن المحتمل أيضًا كما يتنبأ بول كينيدي أن تلقى الولايات المتحدة مصير الإمبراطورية البريطانية في العقود القادمة، وأن نعود إلى عالم متعدد القوى.<sup>(٤٠)</sup> وبلا شك، سيقود الصعود الصيني إلى تغيرات عميقة في العلاقات الدولية. وإذا التحقت الهند بمجلس الأمن بالأمم المتحدة، فإن حقبة جديدة ستبدأ في العلاقات الدولية. إذن، خلال عقدين لن تكون هناك قوة عظمى واحدة أو مراكز للقوة قادرة على بسط هيمنتها على العالم كله. وبدلاً من هذا سوف نرى عالمًا من الحضارات المتنافسة.

في الوقت نفسه، سوف تبدأ البنى التسلطية داخل المجتمعات الإسلامية في الانهيار؛ لن تتمكن دول مثل السعودية وثيوقراطيات مثل إيران من الاستمرار في المستقبل، وبلا شك سيحدث انهيار هذه الدول قدرًا كبيرًا من الدمار، وربما ينتقل البندول من نقطة إلى أخرى مقابلة في المراحل الأولى. ولكن على المدى الطويل، سوف تظهر نماذج من الحكومات

Jeffrey D Sachs, "Welcome to the Asian Century: by 2050, China and Maybe India Will Overtake the US (٣٩) Economy in Size", *Fortune* (12 January 2004): 53-4.

Paul Kennedy, *The Rise and Fall of the Great Powers* (New York: Random House, 1989).

(٤٠)

التشاركية والمحاسبية. لا شيء يستمر مثل النجاح؛ فقد تصبح الديمقراطيات الناجحة مثل تركيا وإندونيسيا نماذج مثالية لبقية العالم الإسلامي لاتباعها.

على هذا، محليًا وعالميًا، فإن العالم على محك التغير الدائم. إن مواجهة المسلمين للتحديات المقبلة يعتمد إلى حد بعيد على الخطوات التي سيتخذونها، أفرادًا وجماعاتٍ الآن، وعلى الإشارات المبكرة التي يلاحظونها، وعلى الكيفية التي يغذون بها عملية صناعة القرار الحالي بالتوقعات وشبكة الحدوث. فدائمًا ما يتشكل المستقبل في الحاضر.

## التحرك قُدماً

تعمل الأفكار والمبادئ الرئيسية التي تحويها المستقبلات الإسلامية على تمكين المسلمين كدول وجماعات وأفراد، كي يشتركوا مع أزماتهم على نطاق أوسع. ويجب أن يبدأوا هذا الاشتباك بثقة لا تهتز في قدرتهم على اتخاذ طريق برامجية دائمة نحو التغير المرغوب والتمكين. بدون هذا التمكين سيتحرك المسلمون فقط في موقع رد الفعل على خطط مباغته من أماكن أخرى، كما اعتادوا أن يتصرفوا طيلة القرون القليلة الماضية. إن الحضارة التي تقوم برد الفعل هي حضارة قد استعمر مستقبلها وتوقف على أشكال الاعتمادية والعجز الكامل. أما الحضارة الممكنة على جهة أخرى فتتحكم بمصيرها.

ولا تكمن الإشكالية الجوهرية هنا في أن على المسلمين أن ينخرطوا في الدراسات المستقبلية المشتركة؛ فمن تحليل المشكلات المعاصرة التي تحيق بالمسلمين في كل مكان، يبدو من الواضح أن الارتباط بالتخطيط المستقبلي الفعال هو الطريق الوحيد للتمكين، وهو المسار الوحيد المحدد ذاتيًا المفتوح أمامهم. إن المشكلة الحقيقية التي نواجهها هي كيف



يمكن تعبئة الموارد والبنى التحتية الملائمة ووضعها في موضع العمل من أجل الشروع في بناء أفكار وخطط مستقبلية، أخذًا في الاعتبار عدم التوازن في الموارد بين الأمم والافتقار إلى المؤسسات الفعالة والتعاون على مستوى الأمة. هنا يصبح التحدي الدائم هو خلق الإرادة السياسية والحضارية التي تتحمل مسؤولية تغيير الأمور. ولا يمكن أن يكون هذا الالتزام بلا غاية، بل يجب أن يتأسس على تعبئة لموارد حقيقية وبناء صبور لآليات مرنة تحظى بالدعم والثقة من قبل المؤسسات الوطنية والمواطنين العاديين، كل هذا من أجل البدء في دراسة ونشر الأفكار والأفعال المستقبلية.

إن فائدة الدراسات المستقبلية، بقيامها بتصوير وتشكيل المستقبل، كما جادلت من قبل تكمن في الكيفية التي تقوم بها بإخبارنا عن أفعال الحضارة، وتخلق بها حس التمكين للاختيار بين استجابات متنوعة للأزمات المعاصرة. بيد أنه لا يمكن صناعة الاختيار المسئول بدون شعور قوي بالهوية الحضارية. وأحد الشروط الأساسية لتحمل عبء مسؤولية استمرار الهوية الإسلامية هو إعادة صياغة فهمنا لمعنى أن نكون مسلمين. إن التقوى ومراعاة الشعائر غير كافية؛ فنحن بحاجة لأن نفعل القيم والمفاهيم التي تحدد الشخصية الإسلامية، وأن نستخدمها لتشكيل مستقبلات ممكنة ومرغوبة، وذلك ليس من خلال الانخراط فقط بأزماتنا ولكن بأزمات العالم كله. فكما لا توجد أزمات منعزلة لا توجد حلول منعزلة أو خاصة بجماعة ما دون غيرها. إن الحس الأخلاقي الإسلامي هو الرابط الرئيس بين التقوى الفردية والفعل الحضاري والعناصر الأساسية لخلق المستقبلات البديلة؛ حيث يمكن للمسلمين أن يكونوا في أوطانهم بهوياتهم المصونة، وأن يكونوا مشاركين في المجتمع الإنساني الذي يتميز بالسعي الدءوب لإصلاح الإنسان.

تعتبر المبادئ والمفاهيم الرئيسية في القرآن الكريم مجموعة مؤسسة من المستقبلات الإسلامية. مع ذلك، لا يمكن أن تكون الرؤية الكونية أداة فعالة عبر المقاربات، فلن نستطيع تحمل فكرة أن تحدد نماذج الحداثة والنسبية الحداثية المستوردة فهمنا وتفسيرنا لرؤيتنا الكونية. إن المبادئ والمفاهيم الإسلامية دائمة غير أنها دينامية. ويجب أن توضح معانيها عبر الجهود الفكرية والمسااعي العملية. يجب أن توضح مبادئنا وأن تنشر عبر الإعلام والتعليم. يجب أن يكون هناك نقاشات وجدالات واسعة النطاق؛ كي تُعرف وتُصقل الدلالات المعاصرة لهذه المفاهيم. وبهذا، ستصبح قيمنا متجذرة بعمق في نفوسنا منطلقة لحل المشكلات التي نواجهها. وكم نريد أن نبتكر لغة خاصة للمستقبلات الإسلامية، فيجب أن ندمج هذه اللغة الجديدة بالخطاب الجديد حول الإسلام والرؤية الكونية الإسلامية في العالم المعاصر. ويجب ألا ننظر للسعي نحو الخطاب الإسلامي الجديد، كمعركة من أجل السلطة أو مجموعة من التفسيرات السلطوية. وإذا لم يشارك المسلمون في كل مكان في هذا الخطاب، وإذا لم يسعوا نحو استعادة تسامحهم وانفتاحهم وروحهم التشاركية التي طغت على مجتمع المسلمين الأوائل، فسيظلون رهائن لاحتمالات المستقبل، وسيصبحون أدوات عاجزة للتغيير الذي لا يرغبون فيه ولم يختاروه.

دائمًا ما سيكون المستقبل أرضًا مجهولة لا يستطيع أيُّ منا الخروج منها. غير أن خلق الثقة في إمكانية المستقبل. مع ذلك، فإن خلق الثقة في الإمكانية المستقبلية للدول والمجتمعات والجماعات الإسلامية المتكاملة في إطار حضارة حيوية مزدهرة هو السبيل الوحيد الممكن لممارسة تأثير إسلامي على أحداث المستقبل. وأن نكون مسلمين مسؤولين اليوم فهذا يعني أن نوازن بين احترامنا للأهمية الدائمة التي يقع عليها النموذج النبوي،

وهو المثال المرشد الذي وقع في الفترة المؤسسة للتاريخ الإسلامي، وبين الالتزام بتصور المستقبلات؛ حيث تجد المبادئ والمفاهيم الرئيسية للنموذج النبوي طرائق أخرى لتشكيل الاحتمالات والاختيارات والأفعال. إن الرابط الأساسي بين ماضينا ومستقبلنا هو تحمل عبء المسؤولية عن التغيرات الحادثة في الحاضر.

