قراءات ومُراجعات

الطريق إلى المستقبل

أفكارٌ – قوى للأزمنة العربية المنظور

المؤلف: **فهمي جدعان**.

الناشر: **المؤسسة العربية للدراسات والنشر**، بيروت، الطبعة الأولى، 1996 (452 صفحة).

عبد الحفيظ عبدلّي*

الإطار العام للكتاب

يمثل هذا الكتاب قولاً جديداً في موضوع قديم، فهو يندرج تحت الدراسات النقدية في الفكر العربي الإسلامي الحديث، ويمثل أحد أبرز الاستجابات المعاصرة لنداء الحياة والنهوض والتطور والتي من أبرز مطامحها انتشال العالم العربي والإسلامي من وهدة الانحطاط والتخلف والسير به نحو أفق أكثر تقدماً ورقياً. ويمكن أن يصنف هذا النص ضمن أدبيات الطبقة الثالثة من نتاج مفكري العالم العربي والإسلامي المعاصرين ونقاده، إذا ما افترضنا أن هذا الفكر قد مرّ حتى الآن بثلاث مراحل رئيسة.

وإذا أردنا أن نعطي بُعداً تحليلياً وتاريخياً لكلامنا السابق، فإنه لا بد من التذكير أولاً بأهم التحولات التي دشنت ظهور عصر الحداثة، والتي تمثلت أساساً فيما طرأ على العالم من تغير جذري متسارع على مستوى الأدوات والوسائل، وكذلك ما حصل من تحول عميق وتقدم كبير على مستوى ضبط النشاط البشري وترشيده، والانتظام الاجتماعي بشكل شمولي مطلق، مما أدى إلى تضييق مجال حرية الأفراد وتعقد شبكة العلاقات الاجتماعية. وفضلاً عن ذلك شيوع النزعة "الزمنية" بوصفها أبرز العوامل المؤطرة والمنظمة للفعل الفردي والجماعي مما أدى إلى صعود فن التخطيط والضبط، مترافقاً مع ضعف الوازع الديني وتضخم الشعور بأهمية حرية السلوك الفردي الثائر على أدنى أشكال الالتزام الخلقي والقيمي.

---

* طالب ماجستير بقسم أصول الدين ومقارنة الأديان بالجامعة الإسلامية العالمية – ماليزيا.

وقد تزامن ذلك مع التحولات الاقتصادية بعيدة المدى وتوسع حركة التجارة الدولية والمحلية، وخاصة بعد ظهور الثورة الصناعية الكبرى في القرن التاسع عشر، وتطور الاقتصاد وانتقاله من مرحلة التبادل السلعي البسيط إلى اقتصاديات السوق الحرة، وتعقد عمليات التبادل النقدي، تبعاً للتطور العلمي والتقدم الصناعي، كل هذه التغيرات التي صنعت عالم الحداثة في المجال الحضاري الغربي، لفتت النظر إلى أن التمدن والتحضر ظاهرة معقدة، إذا ما حدثت فإنها تهز جذور الشجرة الاجتماعية، ومروراً بسائر مؤسسات المجتمع، وانتهاءً بدائرة فن العمارة والبناء.

وقد ولّدت تلك التحولات منظومة قِيمة معيارية جديدة تتأسس على منزع دنيوي (Laique) يقدّس العقل ويعبد الطبيعة ويخضع للقيم المدنية اللادينية؛ ذلك ما حدث من تحولات جذرية في العالم الغربي في القرني الأخيرين.

أما على الضفة الأخرى من البحر الأبيض المتوسط شرقاً وجنوباً، فإن العالم العربي والإسلامي، وعلى الرغم من دعوات النهوض المتكررة التي سعت إلى حمل الأمة على الأخذ بأسباب التقدم واستئناف فعليها الحضاري وتحقيق الريادة في مجالي العلم والعمران البشري، وعلى الرغم كذلك من الجهود الفردية والجماعية التي بذلت في مواطن كثيرة من هذا العالم طوال عدة عقود من الزمن لتحقيق ذلك، إلا أن داء التخلف وطاعون الانحطاط (ولنستعير هنا الصورة التي رسمها **ابن خلدون** لواقع المسلمين في عصره) كانا أسرع من أن يسبقنا، فذهب أهل الحكمة والإبداع، وطوى الزمان كثيراً من محاسن العمران ومحاها، واستهوى هذا الوضع حكام الغرب فدفعوا بجيوشهم الغازية، فجاست خلال الديار وخربت الأمصار، وانتقص عمران الأرض، ودرست المعالم والسبل، وتبدلت الأوحال جملة. كل ذلك جعل العالم الإسلامي يتخبط في أزمات متتابعة الحلقات، متعددة الأوجه، ومتشابكة الأبعاد وسواء فسّرنا ذلك بالنذارة النبوية، أو بفعل التثاقف والتأثير الخارجي، وسواء نظرنا إليه ضمن حركة التطور الذاتي لمجتمعات المسلمين أو في ضوء حركة التقدم والتطور البشري عامة، فإنه لا بد أن تظهر نزعات الإصلاح والتحديث في محاولة لتدارك الهوة الحضارية الفاصلة بين العالمين، سواء عبر استثمار عطاءات التراث الحي، أو عبر التفاعل والحوار مع عناصر الحضارة الغربية الصاعدة ومركباتها.

وقد اتخذت استجابة المصلحين المسلمين للتحديات التي واجهت الأمة بداية من القرن الماضي ثلاثة مسالك متباينة.

تمثل المسلك الأول في التيار السلفي التقليدي، الرافض رفضاً مطلقاً لأي أخذ وتعاط لمكاسب الحداثة الغربية وعناصرها. وتمثل المسلك الثاني في التيار التغريبي الذي كان أغلب ممثليه من المسيحيين العرب والذين نادوا بالقبول الكلي للنموذج الحداثي الغربي دون نقد أو مراجعة، وهذا أيضاً موقف تقليدي لا يقل جموداً ولا سلبية عن الموقف الأول. أما الموقف الثالث الذي يتوسط هذين التيارين، فهو الاتجاه الذي ينادي بضرورة الاقتباس من حضارة الغرب الحديثة مع مراعاة المقومات الأساسية للتصور الإسلامي. ومن أبرز سمات هذا الموقف –الذي يمثله في العصر الحديث أغلب رواد الفكر النهضوي بدءاً **بالأفغاني، وعبده، ورشيد رضا**... إلخ– أنه موقف جدلي ونقدي وعلمي أصيل، إلا أنه كان منشأ إشكال فكري عميق تبلور في السؤال الآتي: كيف يمكن الفصل في الثقافة المعاصرة بين المضمون المعرفي والتوجه المعياري؟ وبعبارة أخرى: هل يمكن عزل المنجزات الحضارية الغربية عن القيم المدنية التي تتحكم في التصور والسلوك في التجربة الغربية؟ وهل يمكن التعايش –في إطار واحد– تحت سقف واحد لنمطين حضاريين متصادمين ومتعارضين على مستوى الثوابت العقائدية والفلسفية؟ ثم هل يمكن إحداث نهضة حضارية بعقل غير ناهض؟ وهل يرتجى تغيير حقيقي بدون المساس بالقدرات العقلية وبطرق التفكير؟ وأي علاقة ممكنة بين النهضة العلمية والعمرانية من جهة المنظومات الأخلاقية والمعيارية من جهة أخرى؟

بهذه الأسئلة دشن الفكر العربي الإسلامي المعاصر مرحلة فكرية جديدة، وإن شكّلت بمعنى ما استمراراً للمطالب نفسها، إلا أنها اختلفت في طبيعة المقاربات التي تعاملت مع ذلك الموضوع. بل ليس من الرجم بالغيب أن نقول: إن طرح هذه الأسئلة نفسها كان من وحي إخفاق تجارب محلية علقت عليها آمال كبار كتجربة محمد علي في مصر **وخير الدين** في تونس، أو حتى المآلات التي انتهت إليها حركات التحرر الوطني بعد أن تحولت إلى أنظمة ودول ذات سيادة. وإذا صح هذا المنطق التطوري الداخلي للفكر العربي الإسلامي الحديث، فإنه يمكن أن نعد المفكرين العرب المعاصرين أمثال **زكي نجيب محمود، وعبد الله**

العروي، وحسن صعب، ومحمد عابد الجابري، وهشام جعيط، وحسن حنفي... إلخ، من المفكرين الوارثين لعطاءات فكر الرواد، فكيف عالج هؤلاء المفكرون "المشكل النهضوي"؟

في سياق هذا الإطار الفكري وفي إطار الحوار مع الأطروحات التي قدمها هؤلاء المفكرون وأمثالهم، يمكن أن نقرأ المحاولة النقدية الجادة التي ضمنها الدكتور **فهمي جدعان** كتابه **الطريق إلى المستقبل أفكار – قوى للأزمنة العربية المنظورة**. ويأتي هذا الكتاب تتويجاً لدراسات مهمة أنجزها المؤلف من قبل في قضايا متنوعة حول الفكر العربي الإسلامي القديم والحديث، واستثماراً للنتائج التي توصل إليها خاصة في كتبه الثلاثة: **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث** (1979)، ونظرية التراث ودراسات عربية أخرى (1985)، **والمحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام** (19989). والكتاب الذي نقدمه اليوم للقارئ لا يختلف من حيث موضوعاته عما سبقه من مؤلفات، ولكنه يختلف من حيث إشكالاته ومضمونه.

إشكالية الكتاب

إن رسالة الكتاب دعوة مفتوحة إلى ضرورة إعادة تأسيس وعينا للقضايا والتحديات التي تواجه مجتمعاتنا العربية والإسلامية المعاصرة من خلال ترميم عالم أفكارنا بنقد الطريق المسدود من منظور الرؤية العالمة، التي لا يعول عليها في أحداث النهوض المنشود، ولفت النظر إلى المسالك النافذة التي يمكن أن تبعث على الرجاء والأمل في مستقبل أفضل.

ويلخص الكاتب إشكالية بحثه في الدعوة إلى "تجاوز نقد العقل" للوصول إلى "نقد العقل"؛ فما هي أوجه القصور في مشاريع "نقد العقل"؟ وما هي أبرز المحددات المطلوبة من نقد الفعل؟

محاور الدراسة

يمثل **الفصل الأول** الوجه النقدي لهذا الكتاب حيث يورد المؤلف العوامل الداعية إلى ضرورة مراجعة البدائل المطروحة حول قضايا النهوض الحضاري. وينطلق المؤلف في ذلك من قناعة جازمة بأن كل مشاريع النهوض بدءاً من الأطروحات الفكرية إلى التجارب الواقعية، كلها قد آلت إلى "طريق مسدودة"، و"آفاق

سوداوية بائسة"، ولم يبق من حل للخروج من المأزق الذي تعيشه الأمة سوى البحث عن مدخل نقدي وإصلاحي جديد مخالف لما جرى العرف عليه. فالمصلحون المحدثون الذين "لم يدرك أحد منهم أي هدف من الأهداف الجوهرية التي يضبطها غاية لتفكيره أو لتأمله وفعله، وما تحقق جاء على عكس ما كانوا ينشدون" (ص 19)، بدءاً **بالطهطاوي وخير الدين التونسي** اللذين سعيا إلى الجمع بين التمدن والأصالة فآل جهدهما إلى "خليط هجين غير منظم"، ومروراً **بالأفغاني ومحمد عبده** اللذين ناديا بتوحيد العالم الإسلامي وبتحديد طرق النظر والاجتهاد، فانتهت جهودهما إلى مزيد من التمزق على الأرض وإلى اشتداد تعلق المسلمين بالتقليد على مستوى التصورات والأفكار. أما **نضال قاسم أمين** "من أجل امرأة جديدة متحررة، فقد جاءت المرأة التي أرادها في سفورها، ولكن غاب ذلك الكائن المتمثل لقيم التمدن والتقدم". والشيء نفسه حصل **للكواكبي** إذ اشتدت على العالم الإسلامي قبضة الاستبداد وفقدان الحرية. فما سبب هذه الإخفاقات إذن؟

الإجابة عن هذا السؤال تتطلب –في رأي الكاتب– إعادة تركيب وتصنيف لأطروحات الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة سؤال التقدم، ثم نقد تلك الأطروحات وتجاوزها.

ويصنف الكاتب ثلاث إجابات أساسية حاولت النظر فيما قدمه الفكر الإسلامي الحديث نظراً نقدياً.

1- **الإجابة الأنثروبولوجية:** وهي الرؤية التي تستند إلى القول بأن التكوين الأنثروبولوجي للإنسان العربي والمسلم عامة ذو طبيعة خاصة تكبله وتمنعه من الانطلاق إلى آفاق التقدم والتطور، ما دام متشبثاً بهويته وتراثه وأصالته.

2- **الإجابة التاريخية:** وهذا موقف الذين يقولون: إن أسباب الإخفاق في الحاضر تتطلب الحفر عميقاً في الماضي للبحث عن جذور أزمتنا الراهنة.

3- **الإجابة التآمرية:** وهي الرؤية التي تُرجع الخلل الذي يضرب في أعماق واقعنا إلى تآمر الغير علينا، وإلى العنف الذي يسلط علينا من الآخرين فيدمر قدراتنا ويقطع الطريق على نهضتنا.

لكن الكاتب لا يقتنع بأي واحدة من هذه الإجابات الثلاث، إذ إن الإجابة الأولى تغفل أن بنية التفكير والسلوك هي مكونات تاريخية يمكن أن تتغير بتغير الواقع التاريخي، ويرى أن هذه الرؤية استعادة لنظرة استشراقية موغلة في نظرتها العدوانية.

أما بالنسبة للرؤية الثانية فهو يرى أنه إن كان من إيجابياتها أنها تنظر إلى الواقع ولما نحمله من أفكار عنه بوصفه تركيباً تاريخياً وليس ماهيات ثابتة، إلا أن من سلبياتها أنها تعقد الأمور وتغفل ما أمامها من وقائع لتعود إلى تخيل ما كان عليه الماضي، وبالتالي تؤدي إلى التهوين من خطورة الوقائع الشاخصة أمام العيان وإلى هدر الطاقات القائمة فعلاً. وهكذا فالدكتور **فهمي جدعان** يرى أن "الوقوف عند البنى العميقة لا يعني إغفال حقائق المعطيات المباشرة التي نعيشها".

وأما المقاربة الثالثة، فهو يعتقد أنها لا تضيف جديداً، إذ إن الصراع بين الحضارات حقيقة ملازمة لكل مراحل التاريخ، وأن العالم لا يقبل إلا سيداً واحداً. ومشكلة هذه المقاربة في رأيه أنها تغفل أثر العوامل الداخلية في تعطيل حركة النماء والتطور، وعدم قدرتها عن الإجابة عن السؤال الآتي: "لماذا تحول التدخل الخارجي إلى عنصر فاعل في تعطيل حركة ونماء الأمة؟".

ولكن المؤلف يعتقد أن كل الأطروحات السابقة لا يمكن أن تحتل أية مكانة في جهودنا النظرية المتعلقة بهذا الواقع، وأن كل القرائن تشير إلى أن الجهود ينبغي أن تبدأ من نظرة منهجية موجهة لتحليل الواقع بدءاً من معطياته المشخصة المشاهدة" (ص 40). وتستند هذه الرؤية إلى الاعتقاد بأن المستقبل لا يبنى على التصورات حول التاريخ الغابر أو على التخيلات الفلسفية المجردة، بل على "التحليل والتركيب الدقيقين لعناصر الواقع". ولتحقيق مطلب التغيير لا يجب الانشغال بما يجب أن يكون، بل لا بد من التأمل الدقيق فيما هو كائن ثم الإحاطة به، واستشراف ما يمكن أن يكون. فالمصلح إذن مدعو للاستماع إلى نداء الإرادة والرغبة، ولكن دون إغفال لقدرة الواقع على تقبل ذلك البديل. فما النتائج المنهجية التي يرصدها المؤلف لهذا التوجه الجديد؟ وتأتي الإجابة على هذا التساؤل في النقاط الآتية:

1- رفض التعاطي مع الواقع انطلاقاً من رؤية إيديولوجية جاهزة، وعلى العكس تأكيد ضرورة الإصغاء الدقيق إلى معطيات الواقع.

2- التزام المرونة في إطلاق الأحكام، واستبعاد الوثوقية والإطلاقية، لأن معطيات الواقع متغيرة غير ثابتة.

3- بناء عالم أفكارنا على أساس من الوعي بأنها لا تتأسس على مبادئ وقرارات حاسمة، بل على مجرد اختيارات وافتراضات آنية قابلة للمراجعة وإعادة النظر.

4- اعتبار العقل قوة من بين قوى أخرى في الذات الإنسانية يجب أخذها بعين الاعتبار، بل ربما يكون العقل هو أضعف حلقة في تلك القوى الأنثربولوجية.

وكما يبدو للقارئ فإن هذه الرؤية تصب في نقد العقلانية المجردة التي تتعاطى مع الواقع من خلال أفكار مبادئ مسبقة، وتدعو إلى اعتماد منظور عقلي تطبيقي لا تطغى فيه أحكام العقل على بقية القوى الموجهة لعملية الإدراك والقرار. ووفقاً لما سبق، فإن جوهر الخلل في الخطاب النهضوي الحديث يكمن -كما يرى المؤلف- في تمركزه حول "نقد الفعل"، سواء بوصفه مسلمات منهجية أو تراكمات معرفية، وإغفاله على سبيل الإجمال "لنقد الفعل" باعتباره النتاج الفعلي لحصيلة الكليات الأخلاقية والعلمية الموجهة والمتحكمة في السلوك الاجتماعي العام. فما الذي يعنيه المؤلف بنقد الفعل؟

نقد الفعل بدلاً من نقد العقل

ينطلق المؤلف في تناوله لهذا الموضوع من دحض القول السائد بأن أصل الخلل في الواقع العربي الإسلامي هو غياب العقلانية، وهو قول يرجع في أساسه إلى فكرة يونانية قديمة تجدها لدى **سقراط وأفلاطون** خاصة. ويرى أصحاب هذا الرأي أن إصلاح الواقع مشروط "بحسب قيادة العقل"، غير أن هذا التوجه لا يمكن -في رأي المؤلف- أن يقدم لنا تفسيراً للمفارقة الحاصلة بين قناعتنا العقلية من جهة، وأفعالنا اللاعقلانية من جهة أخرى. فالمطلوب إذن عدم الاكتفاء بنقد العقل المجرد بل تجاوزه إلى "نقد الفعل" أو قل "نقد العقل العملي". وتهدف عملية النقد هذه إلى تخليص الفعل من اضطراب السلوكيات التي تعود إلى غموض منظومة القيم وعدم فاعليتها نتيجة لما أحدثته "الحداثة" من خلل في المفاهيم، ومن تغير في الأحكام، ومن اهتزاز في المرجعيات، ومن تداخل في الأزمان الثقافية، حتى آل الأمر إلى خلط بين ما هو "قبلي" و "ديني"، وبين ما هو "تقليدي" و "حداثي".

وقد أدى ذلك إلى سيادة المنطق التبريري وتضخم الذاتية وعامل المصالح الفردية. ولعل البؤرة التي تتجمع فيها خيوط الفساد القيمي والأخلاقي كما ينبه المؤلف هي "ظاهرة النفاق"، وهي سمة تغطي جميع أبعاد العلاقات الاجتماعية، إذ تتخذ الظاهرة نفسها شكل التملق لأصحاب السلطان، أو المجاملة بين الأصحاب والأصدقاء، أو الرياء في أداء العبادات، أو في نفاق المفكرين والعلماء وقولهم بعض الحقيقة مما يعلمون، إما جلياً لمصلحة مرغوبة، أو دفعاً لمضرة محذورة.

أما سبب هذا الانحراف في القيم والسلوك فيرجع في الأساس إلى سيادة روح الاستبداد والخوف والفاقة الاجتماعية.

الإصلاح والنهوض إذن يستوجبان مقاومة هذه الظاهرة، والشرط الأول لإنجاح هذه المهمة –وهذا هو موضوع **الفصل الثاني** من الكتاب– هو وجود المثقف المفكر الذي يفصّل المؤلف في تحديد سماته ومحددات وعيه سلباً وإيجاباً فيقول: إنه "ليس هو "الإيديولوجي"، لأن هذا النوع من المثقفين يباشر العالم الفردي والاجتماعي بأفكار جاهزة تندُّ عن الواقع، وتتنكر لأحكامه. وليس "السياسي المثقف" لأن هذا لا يدري من واقع الأمور إلا وجهاً واحداً وستغيب عن عينيه من هذا الواقع وجوه وأشياء... وليسو كذلك الأكاديميون، أساتذة الجامعات والمشتغلون في البحوث الأكاديمية الدقيقة، بل المثقف المعني بأداء رسالة الإصلاح والتغيير والقادر على النجاح فيها هو **المثقف المسلح بقدر واسع من العلم والخبرة ودقة المعرفة ورهافتها**، والكفاية النظرية، والحساسية النقدية، والقدرة التحليلية والتركيبية، والاطلاع الشامل المدقق على حركة العصر وتطورات الأحوال البشرية، وهم أيضاً الأحرار في الفكر المتعالون على الواقع، الذي يتفحصونه عن كثب بعين بصيرة، ويتصفون بالاستقامة والحماسة والبراءة والنزاهة، وتعمر قلوبهم روح المحبة والتسامح والعدالة والخير العام". أما مهمة هؤلاء فهي "أن ينبهوا الأفراد والمجتمع والدولة إلى القضايا الجوهرية والدروب الأجدى والأنجع" (ص 94). وبعبارة واحدة، فهذا المفكر المعول عليه "ليس هو المنظّر، وليس هو صاحب العقلية المجردة المحكمة الاستدلال. بل هو "ناقد الفعل" لا ناقد العقل، لأن ميدان نظره ليس المعارف والأفكار، ولا بناء النظومات أو المدارس الفكرية، بل هو مجال القيم والسلوك، وما يؤدي إلى نقد تلك القيم وتحليلها، وإبانة الوجوه الضارة منها أو النافعة فيها.

والحقيقة أن هذه الصورة النموذجية التي يرسمها الدكتور **جدعان** للمفكر الأصيل، هي صورة مطابقة لما يقوم به هو نفسه في هذه الدراسة.

أما **الفصل الثالث** فيتناول فيه الكاتب الشرط الثاني اللازم لإنجاح مشروع الإصلاح والنهوض، وهو إعادة النظر في طبيعة العلاقة الممكنة بين الأنا والآخر.

والمقدمات التي يجب وعيُها مسبقاً بالنسبة لكل مفكر ناظر في هذا الموضوع تتمثل في ضرورة أخذ الحقائق الآتية بعين الاعتبار:

1- الانتصار الساحق للحضارة الغربية وحيازتها على المبادرة التاريخية.
2- حالة التدهور العمراني والأخلاقي السائدة في المنطقة العربية والإسلامية.
3- اضمحلال الجسم العربي وتآكل بنيته الذاتية، وتجذُّر قيم التجزئة والانفصال.
4- التحول الجغرافي السياسي الذي تعيشه المنقطة في هذه المرحلة وضرورة الوعي بالنتائج الخطيرة لهذه التحولات.

في ضوء هذه الملامح العامة للوضع العربي والإسلامي اليوم، التي هي نتاج تخلف المسلمين عن أداء مهمتهم التاريخية وعدم أخذهم بأسباب التقدم، وفي ضوء كينونة ثقافية واجتماعية معطوبة، مضافاً إليها التوزع الجغرافي الشاسع للأقليات الإسلامية في كل بقاع العالم بما تمثله نقاط تماس مع كل الحضارات والثقافات الكونية، (وهذا ما يجعل الكاتب -وهو يطرح سؤال "الآخر"- لا يقتصر على الحضارة الأوربية الغربية فقط، بل على كل الحضارات والثقافات الأخرى مثل البوذية والهندوسية والكنفوسوسية)، يحاول المؤلف أن يناقش مسألة التعامل الناجح والنافع مع هذه الثقافات والحضارات.

يرى الدكتور **جدعان** أنه في ضوء أوضاع التدهور الشامل لأحوال أمة العرب والمسلمين وفي ضوء تنوع "الآخر" وتعدد واجهاته، لم يبق من خيار أمام المسلمين سوى استبعاد المواجهة والصدام وسلوك طريق التفاعل والتواصل، وما يلفت النظر هنا هو أن المؤلف لا يعد هذا التواصل والتفاعل موضوع اختيار مبدئي، بل هوة حاجة وضرورة تمليها المرحلة التاريخية التي تمر بها أمتنا اليوم. عندئذٍ يتحول السؤال إلى مستوى آخر

وهو: ما الذي يمكن أن يشكل موضوع تواصل -أخذاً وعطاءً- مع هذا الآخر المتعدد الواجهات؟ وبعبارة أكثر تحديداً: ما العناصر الثقافية والحضارية الجذابة والمغرية في عالم الإسلام التي يمكن أن تكون مطلوبة ومرغوبة من العوالم الثقافية الأخرى، سواء لحل مشكلات تلك الأمم أو لقيمتها الجمالية في ذاتها؟ وإذا كانت العلاقة الممكنة بين الثقافات هي علاقة التأثير والتأثر، فما هي مداخل تأثير الثقافة الإسلامية في الثقافات الأخرى؟

الإجابة عن السؤال السابق استوجبت من الدكتور **جدعان** تصنيف الثقافات العالمية إلى مجموعتين أساسيتين:

- حضارات الأعماق: وهي جملة الحضارات والثقافات التي تتخذ من الزهد والتصوف والتأمل الروحي ديناً، ومن الطمأنينية النفسية ومن الاستعلاء الإيماني غايات جوهرية لها، مثل الحضارة الهندية والديانة البوذية وجماعات السيخ. وفي رأي المؤلف أن الإسلام لا يختلف كثيراً عن هذه الثقافات من حيث الدعوة إلى الطهر والزهد، وترشيد الاستهلاك، ونشر مفهوم التوحيد، وما يتعلق به من قيم العدالة والتسامح والمساواة بين العالمين، وكذلك الدعوة إلى الاستعلاء الإيماني والتشبث بالأخلاق النبيلة الفاضلة ومقاومة تيار الإباحية والفساد في الكون (ص 164).

- حضارات الظواهر: ويعني بها المؤلف كل الثقافات والتجمعات التي تتبنى المنظور الغربي الذي يستند إلى المفاهيم الأساسية الثلاثة:

- المعرفة المؤسسة وفق مقولات العقل المجرد.
- الفرد ذو الكينونة الخاصة والوجود المنفرد المستقل.
- التنمية كمال وغاية للحضارة المادية الساعية إلى الاستغواء والضلال في البناء والعمران.

وعلى هذا المستوى أيضاً يقرر المؤلف أن الإسلام يمكن أن يبني علاقات تواصلية قوية مع الحضارة الغربية على قاعدة "الاستخلاف العمراني" (ص 170)، وهو بُعْدٌ أصيل من أبعاد الرسالة الإسلامية.

أما الشروط الذاتية التي يمكن أن تؤهل عالم الإسلام اليوم لكي يستفيد من علاقات التواصل هذه فيحددها الكاتب في النقاط الأساسية الآتية:

أ- إعادة بناء صورة الإسلام الكونية بما هو رسالة رحمة وخير وفضيلة وسعادة للإنسانية جمعاء.

ب- نشر ثقافة التسامح المشجعة على التواصل والتفاعل ونبذ كل دواعي الصراع والصدام، تفويتاً للفرص على الأعداء المتربصين، وتقوية للقدرة على هضم الجوانب الإيجابية من الحضارات الأخرى. وخاصة قيم العقلانية والانتظام والحرية.

ج- إعادة تركيب وعينا للحضارة الغربية، وفق تصورنا الثقافي ومصلحتنا التاريخية، وهو ما يمكن أن نطلق عليه مفهوم "الاستغراب" حسب اصطلاح الدكتور **حسن حنفي**.

د- أن يكون المسلمون مستعدين لمواجهة النتائج العقدية والاجتماعية، التي يمكن أن تترتب على خيار التفاعل والتواصل الآنف الذكر.

ولكن قبل هذا كله ما يضمن نجاح هذه العلاقة التواصلية هي التأليفة الأصيلة التي يقترحها الإسلام بين الروح العقلية المسترشدة بالوحي والمتجهة صوب العالم الموضوعي، والذاتية -التأملات الروحية- المتوجهة إلى جوهر الباطن والمحركة لأشواق الإنسان الباطنية الأبدية؛ هذه الرسالة المتكاملة هي التي تؤهل الإسلام لإرساء هذه العلاقة والانفتاح على الآخرين والاستفادة منهم.

وفي ضوء هذه المحددات الكبرى لما يراه الكاتب من شروط وضوابط، يتعرض للعديد من البدائل والأطروحات السائدة في عالم الإسلام اليوم فينكر مقولة "تصادم الحضارات"، ويحمل على تيارات "الشكلانية الإسلامية الحديثة" أو ما يسميها "بالراديكالية الإسلامية الجديدة"، ويعني بها الحركات الإسلامية التي يعدها سبباً في تجريد الإسلام من قوته الاجتماعية وتعرضه لسياسات تشويه السمعة والتحجيم والتفتيت والإضعاف والإفقار "وتجريد الإسلام من جاذبيته الإنسانية وسحره الكوني" (ص 180-200).

والحقيقة إن مثل هذا القول يدعو للتساؤل:

1- إلى أي حد تصدق هذه الأحكام؟

2- لو صح أن الآخر توتر واستفزته حركة الإحياء الروحي والفكري في العالم الإسلامي فهل يعني ذلك أن الخطأ في ظهور حركة التدين؟ أم أن المعضلة في السلوك العدواني والاستعماري للغرب؟ ومتى كان رضا الغرب مقياساً للصحة والخطأ؟

كذلك يتعرض المؤلف للصراع المحتدم اليوم بين دعاة "التقليد والجمود" ودعاة "الحداثة العلمانية". وفي ضوء ما سبق يصل إلى أن الحل ليس في الاتباع المتشدد للتراث، ولا في الحداثة الجذرية المصادمة لثوابت الهوية الحضارية للأمة، بل في التخفيف من غلواء الفريقين، وأن يقر كل منهما للآخر بحقه في الوجود والتعبير عن نفسه، وأن يُكتفى في هذا المستوى بالحد الأدنى من القواسم المشتركة من القيم والمصالح المفتوحة على التحول والتطور، وأن تقوم السياسات العامة على أساس ذلك التنوع الحقيقي في واقع المجتمع.

والحقيقة لو كان الأمر كما يتصور المؤلف لهان الأمر ولاكتفينا بما أقره، منيبين غير معقبين؛ لكن المشكل أعقد من ذلك بكثير إذا ما انتقلنا من طرح المشكل على المستوى الفردي إلى المستوى الجماعي، ذلك أن الصراع بين العلمانية والدين الذي يعالجه هنا، إنما يُطرح على مستوى مشروعية السيادة في واقع الأمة بأبعاده كافة. فالمجتمع ليس مجموعة غرف معزولة بعضها عن بعض، بل يقوم على ثوابت عقدية وحضارية وعلى هوية جمعية لا بد أن ينضبط لها. إن المجتمع ليس "لوكندة" أو فندقاً يمثل المواطنون فيه مجرد عابري سبيل لكل منهم أن يمارس "حريته الطبيعية" بدون الانضباط وفق أية مرجعية عليا؟ وحتى نكون واقعيين استجابة لدعوة الدكتور جدعان نفسه، فهل هناك في الكون انتظام اجتماعي يتأسس وفق ما يدعو إليه الكاتب باسم "المذهب الإنساني"، هكذا يتجرد مطلق، وبدون أي مرجعية عقائدية مخصوصة؟

ومن نتائج دعوته السابقة أيضاً أن تكون كل النظم والعقائد والأفكار بضاعة في مزاد علني وفي متناول "أجندة" الحوار المفتوح بين الطوائف الاجتماعية، لكن هل يمكن أن يحصل هذا؟ وهل هناك أي مجتمع يحترم هويته يمكن أن يضعها في دائرة المزايدة والنقاش؟ أليس من ثوابت تلك الهوية مقدسات شعوب وعقائد أمة؟ بل هب أن المجتمع كان علمانياً، أليس له ثوابت وقيم ومقومات يحترمها ويعتنقها لا يمكن أن يساوم عليها

أو أن يتنازل عنها؟ أليست مبادئ الثورة الفرنسية (الحرية، والمساواة، والعدل) بمنزلة إنجيل المجتمع الفرنسي؟ وأليست مبادئ الثورة الأمريكية ومبادئ المجتمع الحر الليبرالي الكتاب المقدس للشعب الأمريكي؟

أما **الفصل الرابع** فيضمنه المؤلف نظرة "بانورامية" متعددة الأبعاد لما سماه "بالعاصفة" التي تلف وجود الإسلام في هذا العصر. وتأتي أهمية هذا المحور من كون الإسلام قد أصبح اليوم طرفاً رئيساً في الصراع الحضاري والسياسي لأسباب كثيرة بعضها يتعلق بأوضاع العالم الإسلامي والتطورات الاجتماعية الحاصلة فيه، وبعضها يتعلق بالنهايات المأساوية للمغامرة الإنسانية فيما كانت تصبو إليه من سعادة ورفاه وطمأنينة. لكن إشفاق الكاتب وخوفه على المصير الذي يمكن أن ينتهي إليه الإسلام –هكذا بالألف واللام– يدعوه إلى مقاربة الموضوع من أبعاد متعددة.

فهو أولاً يخشى على الإسلام من الرؤى الاختزالية التي تحوله إلى مجرد مشروع سياسي "انقلابي ثوري" يقدَّم في شكل راديكالي يرفض الحوار والحلول الوسطي، ويرى أن هذه الرؤية (وعلى نقيض ما هو مطلوب اليوم) لن تؤدي إلا إلى تمزيق الأمة، وفك ترابطها، ويؤكد أنه لا بد من إدارة حوار لتوحيد أطراف العالم الإسلامي قواه على تعددها وتنوعها. ولا بد من تقديم حلول وسطى لكل التعارضات القائمة بين التصورات المتباينة التي تشق المجتمع ودوائر الأفكار.

هذا على المستوى السياسي، أما على المستوى المعرفي فيعتقد المؤلف أن حقائق الإسلام في حاجة اليوم إلى صياغات علمية جديدة شكلاً ومضموناً، وفي هذا الإطار يدعو إلى تجديد علم الكلام بشكل يستجيب لتطورات المعرفة الإنسانية ومنطقها الحديث.

وحتى يحافظ الإسلام على مكانته بين بقية الديانات والحضارات، يؤكد المؤلف أن الإسلام قادر على بناء عالم متطور ومتقدم، وأن يوجد المؤسسات التي تسهر على التمكين لقيمه في المجتمع وعلى إنجاح مشروعه التنموي، بل والتبشير به على المستوى العالمي.

أما مسألة علاقة "الآخر" –والغرب تخصيصاً– بالمشروع الإسلامي فيرى المؤلف بصددها أنه لا وجود لمؤامرة خارجية تقصد تدمير الإسلام لذاته، وحتى إن وجدت بعض المؤشرات على ذلك، فإنه يدعو إلى أن

نكون واقعيين في فهم أسبابها، إذ تبدو تلك التحركات مبررة لحماية مكاسب تاريخية للغرب ليس من السهل التنازل عنها. وفي ضوء اختلال توازن القوى الذي أشار إليه في الفصل السابق، يرى أن الصدام ليس في صالح المسلمين ولم يبق إلا إعادة صياغة المطالب بشكل يحفظ للغالب بعض المصالح.

ومن القضايا التي أثارها المؤلف على هامش هذا المحور الصراع المحتدم اليوم بين "القوى الدينية" ومؤسسة الدولة في مجتمعات المسلمين، ذلك الذي أدى إلى استنزاف قوى الطرفين دون أن يؤدي إلى غلبة أي طرف؛ ويقترح في هذا الإطار حالة من التوافق تتحقق فيها القوامة في نفس الوقت للدين والدولة والدستور"، حالة دستورية تتوافر فيها للدين المؤسسات الضرورية لرعايته وصونه ونمائه على الوجه السّوي، ويتمتع فيها المواطن بممارسة حقوقه الإنسانية كاملة في ظل دولة ديمقراطية يتيسر فيها للمجتمع العيش وفق احترام الإرادة الجماعية الغالبة" (ص 254).

إن حالة التوافق أو التعايش هذه التي ينادي بها المؤلف تستند إلى رؤية تطابق بين مقاصد قيام الدولة الحديثة ومقاصد الشريعة الإسلامية في جوهرهما، وأي تعارض يمكن أن يقوم هنا فلن يكون إلا تعارضاً شكلياً يمكن حله عن طريق "التحرر الثقافي مما هو غير إنساني (في المنظور الحديث)، أو بإعادة النظر في الأشكال الزائفة من معتقداتنا وعاداتنا الذاتية (المنسوبة للدين) التي رسخها ضعف الاجتهاد والجمود على الموجود" (ص 262).

ويبقى الشرط الوحيد لتحقيق التوافق السالف الذكر "هو بناء فكر إسلامي اجتهادي حديث يقدم صيغاً ملائمة للعصر، ويجعل أطروحات الإسلام تعانق القيم الحديثة" (ص262). ويحدد المؤلف وظيفة هذا الفكر في إجراء ضرب من الحوار الاجتهادي الذي يبذل كل الوسع لسبر أغوار "الممكنات الشرعية" الجديدة بتحقيق المصالحة الرحيمة مع الدولة، وبإنفاذ سمة التراحم واليسر في أحكام الشريعة"، وبهذه الصيغ التعادلية تقع الاستفادة من المخزون القيمي للإسلام الرحيم المعتدل، ومع الاحتفاظ بما وصل إليه العقل البشري من قيم الانتظام والعقلية في الإدارة والتسيير.

ويختم الدكتور **جدعان** كتابه **بالفصل الخامس** الذي يدعو فيه إلى بناء علاقات تواصلية مع "الذات" ومع "الآخر" على كل المستويات الفردية، والعائلية، والاجتماعية، والدولية، علاقات تقوم على الحوار

والانفتاح والاستعداد لاحترام الرأي الآخر مهما كان مختلفاً، وعلى احترام حقوق الأفراد الطبيعية وحقوق الطوائف والجماعات –المسائل الأكثر جوهرية في الحياة الإسلامية على أبواب القرن الحادي والعشرين– ويمكن تلخيص أطروحته في هذا الصدد في النقاط الآتية:

1- لا بد من إرجاع أسباب الانحطاط إلى أسباب واقعية تاريخية وليس إلى أسباب أنثروبولوجية طبيعية.

2- النظر إلى أن الخلل العميق في حياتنا الخاصة والعامة لا يكمن في تكوين العقل ولا في بنيته، بل يكمن بالأساس في طبيعة أفعالنا وأنماط سلوكنا.

3- إن الدواعي الحقيقية للانطلاق والنهوض مشروطة بإعادة النظر في طبيعة علاقاتنا بالتراث وبالعوالم الأخرى المحيطة بنا سواء كانت حضارات أعماق أو حضارات ظواهر.

4- إعادة النظر في القراءات الأيديولوجية للإسلام السائدة اليوم، وهو ما سماه في الفصل الرابع "بالمشكل الإسلامي."

أما الموجهان الأساسيان اللذان قادا المؤلف في هذا العمل النقدي النافذ فهما:

أولاً: استهداف الجدوى الواقعية، الأمر الذي عصمه من الدخول في مناقشات ومجادلات في قضايا نظرية أقرب إلى الميتافيزيقا منها إلى الواقع.

ثانياً: النزوع الإنساني، بمعنى وضع أسس "مذهب إنساني" دون تحديد أو تخصيص. ويمكن تجميع خيوط هذا المذهب باستقراء جملة نقاط من داخل النص ذاته ومنها:

– الإيمان العميق بأهمية التواصل مع الآخرين على قاعدة التراحم والمحبة والتعاون.

– الرجاء وعدم اليأس من إمكانية التغيير.

– بالرغم من وعي المؤلف لأهمية وظيفة العقل وقوته في إضفاء الانتظام على الظواهر، وجعلها في متناول التفسير والتأويل، إلا أنه يأبى استبعاد أهمية الأبعاد الأخرى للكينونة الإنسانية (العواطف، والأحاسيس، والمشاعر، والإرادة).

– مع إقرار الكاتب بأهمية الحقائق المباشرة للواقع، فإن ما يميزه في سياق المذهب الإنساني الذي يدعو إليه هو محاولة توظيف تلك الحقائق بشكل يلطف من حدتها ويخفف من بشاعتها ويجعلها تحت السيطرة والنفوذ، ومن تلك الحقائق حقيقة الصراع في الوجود.

– تأكيد مرونة العقائد والأحكام الفكرية ونفي الإطلاقية والوثوقية، لأن الواقع الذي يتحرك باستمرار، وفي اتجاهات متعددة، لا يمكن مواجهته بعقائد متصلبة أو أفكار إطلاقية.

– الإيمان العميق بأهمية الذات المتحررة والمثقفة والواعية بمعطيات الواقع وقواه والمتفاعلة مع عناصره إيجابياً والمؤمنة بأهمية الأبعاد الروحية العميقة للظاهرة الإنسانية.

– الدعوة إلى الاندماج الثقافي بصورة إيجابية قائمة على أساس الخصوصية والاستقلال.

هذه جملة المعالم العامة للبديل الذي يدعو إليه المؤلف.

أما على المستوى المنهجي فإن هيكلة النص تبدو واضحة ومساعدة على فهم المادة التي أراد المؤلف أن يبلغها، على الرغم من كثافتها وتنوعها وتشعب محاورها. ففي الفصل الأول اكتفى بوضع المبادئ والمنطلقات التي سيوظفها في معالجة قضايا الكتاب، التي أفرد لكل منها فصلاً مستقلاً.

وقد حاول الكاتب أن يلتزم في كل باب من أبواب الكتاب بالمواجهات العامة التي وضعها في الفصل الأول، غير أن ذلك لم يمنع من كثرة الاستطرادات والتوغل بعيداً في معالجة بعض القضايا التي تعد ثانوية بالنسبة لجوهر الإشكالية، مثل مفهوم الحداثة، ومراحلها ومواطنها... وربما حدث ذلك بسبب سعة اطلاع الكاتب وسبق معالجته القضايا نفسها في مؤلفاته السابقة.

ومما يؤخذ على هذا الدراسة من الناحية الشكلية عدم التوثيق، إذ لا نجد من أول الكتاب إلى آخره أي توثيق لما ورد في مَتنِهِ من إشارات إلى مدارس فكرية ومفكرين وإلى أطروحات بعينها، وكأن الكاتب في مقام إلقاء محاضرة، لا كتابة وتدوين...

ويمكن أن نلاحظ كذلك استعمال المؤلف بعض الألفاظ والعبارات التي قد تنال من القيمة التنظيرية للكتاب مثل كلمة "خيرورة" على وزن "صيرورة" (ص 13)، وعبارة "أن يقبل الواحد أوراق اعتماد الآخر" (ص 42) أثناء حديثه عن ضرورة إرساء ثقافة التحاور، وإطلاق نعوت لا تتوافق ومسمياتها كتسمية قضية إلقاء والقدر بعقده سوفوكليس.

أما من حيث المضمون فيمكن أن نبدي الملاحظات الآتية:

1- لقد ألحّ الدكتور **جدعان** كثيراً على عدم أولوية نقد العقل بالنسبة إلى الاهتمام بالسلوك والعواطف. السؤال: هل حقاً نحن في حاجة إلى تجاوز "نقد العقل" وإضعاف الاهتمام به؟ وهل تغلّب حكم العقل لدينا على حكم العاطفة حتى ندعو إلى مزيد من العاطفية؟ وهنا أعتقد أن الكاتب قد أفرط في معالجته للقضايا بالتركيز على المستوى الفردي دون المستوى الجماعي؛ ويبدو أن ذلك الإفراط جاء رداً على موقف الذين اهتموا بـ "نقد العقل" في إطار مشروع الإصلاح، مغفلين الموضوع على مستوى السلوك الفردي أو على مستوى القوى والملكات الفردية، ومركزين على أنماط الانتظام الاجتماعي وطريقة صياغة النظم ورسم الخطط والاختيارات.

2- والملاحظة نفسها يمكن أن تنطبق على مناقشة المؤلف لمسألة الصراع بين العلمانية والإسلام، فالأمر لا يقتصر فقط على قضية الاعتقاد الفردي وشروطه بل يتعلق كذل بشرعية السيادة والإنفاذ في الحياة العامة.

3- يلاحظ القارئ وهو يتابع الطريقة التي يطرح بها المؤلف قضايا الفكر الإسلامي نزعة إلى المطابقة بين الإسلام من حيث هو دين جاء به الوحي الإلهي، وسواه من مقالات البشر ونظرياتهم ومنظوماتهم الأيديولوجية، وإلا فما معنى قوله مثلاً في ص (246): "هذا الوضع بالذات هو الذي يفرض اليوم، تأملاً خاصاً وتفكيراً أخص في مستقبل الدين من الدولة العربية الحديثة"، حيث يبدو الإسلام مجرد معطىً من المعطيات المكونة للتراث العربي الإسلامي؟ ويبرز هذا التشويش أكثر في ص (219) حيث يقول: "ومرجعيات الإسلام الجوهرية: الوحي والاستخلاف، والتراث الحي ومعطيات الواقع المباشر"، فما المقصود بهذه المرجعيات هنا؟ وما العلاقة بينها؟ وهل هي على وزن واحد بحيث نتلقى الإسلام منها؟ أم أن الإسلام

الذي يتحدث عنه الدكتور **جدعان** هو إسلام علم الأنثروبولوجيا الذي لا يمثل الوحي الإلهي فيه إلا عنصراً ضمن عناصر أخرى؟ ثم يضيف قائلاً في الصفحة السابقة نفسها: "إن الإسلام في أزمة"، فأيهما في أزمة الإسلام أم السلمون؟

بقي أن أشير في النهاية إلى أن الكتاب قد حوى كثيراً من الزوائد التي كان من الممكن الاستغناء عنها، إذ إنها أضفت على أطروحات الكتاب الكثير من الغموض وجعلت رسالته لا تنفذ إلى عقل القارئ بيسر ووضوح.

وختاماً، فإن ما أبديناه من ملاحظات وما أجريناه من حوار مع أطروحات الدكتور **فهمي جدعان** لا يغض من قيمة الكتاب، إذ تبقى لهذه الدراسة ميزة خاصة، وهي أنها تقدم رؤية تأسيسية سيكون لها ما بعدها؛ فلأول مرة يتجاوز سؤال الإصلاح دائرة "نقد أساليب التفكير" ليتناول دائرة "أنماط السلوك والأفعال والقيم"، وهي دائرة تمثل حقاً عائقاً أساسياً لتقدم مجتمعاتنا.