المجلة العراقية للبحوث الانسانية والاجتماعية والعلمية
Iraqi Journal of Humanitarian, Social and Scientific Research
العدد 7 لسنة 2022- تشرين2
No. 7 – November 2022
ISSN 2710-0952 (Print) ISSN 2790-1254 (Electronic)

أنسنة التراث الإسلامي عند فهمي جدعان

م.د. حسن فالح مهدي
كلية الإمام الكاظم (ع) للعلوم الإنسانية
qlecd2@alkadhum-col.edu.iq

الملخص:
أعتمد فهمي جدعان في تأسيس مصطلح الانسنة وتوظيفه على التراث الانساني على تفكيكه ومحاولة جمعه من جديد لكي يتناسب مع البيئة الثقافية الاسلامية ولكي يمكن تطبيقه على التراث الاسلامي دون ان يخدش هذا التراث بمنهج او بمفاهيم غريبة عنه ، فأنسنة التراث عند فهمي جدعان قائمة على عزل المواقف والحوادث والتاريخ وكل ما يتعلق بالانسان عن الحوادث التي تتعلق بالوحي ومحاولة دراسة كل جانب من هذين الجانبين على حدا. وهذه الدراسة تشكل نوع من انواع المناهج الجزئية لكي يتعرف فيها فهمي على العناصر الاساسية التي يتكون منها التراث ، وايهما كان له الاثر في استمرار التراث الجانب التاريخي والانساني ام الجانب الغيبي (الوحي) ، ولهذه الاسباب تطلب هذا المنهج من فهمي جدعان مرحلة من العزل والتفريق والتصنيف وتفكيك لعناصر التراث ومن ثم اعطاء النتائج التي يمكن من خلالها معرفة هل التراث الاسلامي ، تتصرف به قوى وسلطة الهية ام قوى وسلطة انسانية لكي يستطيع رفع كل ما هو مقدس عن بعض عناصر التراث التي اضاف البها الانسان التقديس.
الكلمات المفتاحية: الانسنة، التراث، الحرية، المقدس، الدولة.

Humanization Of The Islamic Heritage According To Fahmy Jadaan

Dr. Hasan Faleh Mahdi
Imam Al-Kadhim (peace be upon him) College of Humanities
qlecd2@alkadhum-col.edu.iq

Abstract:
Fahmy Jadaan relied on establishing the term “humanism” and using it on the human heritage to dismantle it and try to collect it again in order to suit the Islamic cultural environment and so that it can be applied to the Islamic heritage without scratching this heritage with a method or concepts that differ from it. The humanization of heritage according to Fahmi Jadaan is based on isolating situations, incidents, history and everything related to man from incidents related to revelation, and an attempt to study each of these two aspects separately .This study constitutes a kind of partial curriculum in which Fahmy gets to know the basic elements that make up the heritage, and which one had the effect on the continuity of the heritage, the historical and human side or the metaphysical side (revelation), and for these reasons, this approach required Fahmi Jadaan for a stage of isolation, differentiation and classification. And a dismantling of the elements of heritage, and then giving results through which it is possible to know whether the Islamic heritage is used by divine forces and authority or human forces and authority in order to be able to remove everything that is sacred from some of the elements of heritage with which man added sanctification.

Key words: humanization, Heritage, Freedom, holy, The state.

ISSN 2710-0952 (Print) ISSN 2790-1254 (Electronic)

المقدمة:

اتخذ مصطلح الأنسنة مدلولات متعددة في الفكر الغربي والفكر العربي، ولأسباب تتعلق بمقارنتهِ بنزعات إنسانية ولعدم استقرار المصطلح بسبب الترجمات أو محاولة تبيئة المصطلح لجعلهِ يتناسب مع البيئة العربيةِ أدى كل ذلك إلى تعدد مدلولاتهِ، فأحيانًا ينظر إليه من الناحية الدينية الإيمانية التي ترتبط ببث الروح داخل الكائن الإنساني وعلى ذلك يصبح ذلك الحيوان القائم إنسانيًا يختلف عن بقية الحيوانات الأخرى. ومن ناحية أخرى ينظر إلى عملية تطور الروح المصاحب للتطور الجسماني على أنه تطور حيوي مرتبط بأنسنة الإنسان. صاحب هذه المستويات المتعددة لمصطلح الأنسنة مجموعة من الثقافات التي ترتبط باللاهوت وتفسيره الذي يرفض مرور الإنسان بمرحلة الحيوانية.

ينظر إلى المصطلح من الناحية الثقافية على أنه تحول الثقافات من تكونها الغيبي إلى تكوينها الإنساني، فيكون التراث بذلك إنسانياً مرتبط بالتأريخ وبالقومية وبالأرض والبيئة.

إنَّ محاولة فهمي جدعان لأنسنة التراث ليس معناها أنَّ التراث غير مرتبط بالوحي، ولكنه يقصد بالتراث الكل الذي يجمع ما هو ديني وغير ديني في بوتقة واحدة، ويميز ما هو مرتبط بالوحي او غير مرتبط به ليخرج من القراءة التراثية.

كان التراث عند فهمي جدعان مرتبطًا بعلائق سلطوية وقسرية وتحيط به القداسة الدينية، وما قام به إلا من أجل تجريد التراث من اللبس الذي وقع فيه في عدم التمييز بين ما هو قدسي وغير قدسي، لذلك لا يعد التراث عند فهمي جدعان هو التراث الإسلامي وإنما هو تاريخ يجمع الثقافات المختلفة التي مرت بها البلاد العربية. فتحديث التراث عند فهمي جدعان لا يعني فقط تصنيفهُ فقط بين ما هو قدسي وغير قدسي، بمعنى آخر إبراز نزعة الأنسنة فيه، وإنما هو محاولة تحديد العلاقة بين التراث وبين الحقيقة والواقع.

فالتراث إذا هو بطبيعته عمل إنساني أو حالة الإنسان بطبعهِ، وهو عمل للإنسان من حيث هو عالم وصانع وفاعل، أي بما هو منتج للمعرفة وما هو مؤثر في الأشياء والطبيعة وبما هو فاعل للخير أو الشر وكل ذلك يعبر عن النزعة الإنسانية في التراث.

لا شك أن التراث يحتوي على نص ديني مرتبط بالوحي وثقافة إنسانية مرتبطة بالإنسان نفسه، بمعنى أنه يفصل بين الله والإنسان، بدليل أنه عُدَّ التراث ثقافة إنسانية متولدة بصورة تراكمية وتعاقبية، فهي لم تتكون بضربة واحدة ولم تتصلب عروقها ولم تستمر عند حدود لا حدود بعدها، ولا شك في أن فريقًا من حامليها قد تشدد في ردها ردًا اختزاليًا إلى المعطى النقلي وحده، وقد اثبتت التجربة أن بناء هذه الثقافة قد تجاوز هذا الرد الاختزالي واستكملت المعطيات والفواعل الزمنية الأخرى لها.

إنَّ المشكلة التي يقع فيها فهمي جدعان في فصلهِ بين المقدس وغير المقدس في التراث العربي هو أنه لا يؤنس التراث بشكل كلي وإنما هو يفصل بين ما هو إنساني وما هو غير إنساني، بشهادة أن التراث عند فهمي جدعان يتكون من جميع ما انتجهُ العرب والمسلمون من أدب وفنون للنص المقدس وكلام في العقيدة، بمعنى أنه يفصل التراث عن النص الديني ولكن الثقافة عنده أوسع من التراث، لأنها تشمل التراث بكل معطياتهِ الروحية وغير الروحية، ويعد الوحي هو المقوم لهذهِ الثقافة وهو الأصل الذي يؤسس القواعد المعرفية لها، فما انتجهُ العرب والمسلمون وما أحيل من النص الديني هو من انتاج الإنسان، لهذا تجد كثرة الاختلاف وانقسام المسلمين فيه إلى مذاهب وفرق لكل منها ثقافته وتفسيراته الخاصة للنص الديني.

أما النص الديني عند فهمي جدعان هو النص المقدس الذي لا يمكن احتكاره من قبل الإنسان، لذلك تجد أن جميع الإحالات الثقافية في التراث الإسلامي ترجع إليه وتحاول أن تسند فرضياتها من خلال نصوصهِ وآياتهِ القرآنية، بمعنى إذا أردنا نبلغ بالحجة نحاول الالتجاء إلى آية قرآنية لنثبت بها حقيقة حجتنا، وهذا ما يميز الأنسنة عند فهمي جدعان فهي ليست أنسنة مطلقة للتراث العربي وإنما هي أنسنة جزئية لأنه يفصل بين ما هو مقدس وغير مقدس (إنساني).

الأنسنة

يشير مصطلح الأنسنة (Hymanization) في الفلسفة القديمة إلى عملية التحول من الحيوان إلى الإنسان[1]، وربما يفهم هذا المعنى فهماً خاطئاً إذا قصدنا به تعريفاً عاماً، ولكنه يعرف بحسب الآراء التي طرحت في الساحة الفكرية، على أن الإنسانية قد مرت بفترة من الحيوانية (الإنسان القرد) حسب نظرية

دارون. صيّغ هذا المصطلح بحسب سياقات علمية مختلفة في مجالات علم الأحياء وعلم دراسة المستحدثات في أسلاف البشر وعلم الآثار والفلسفة[2].

ويمكن استعارة مصطلح الفلسفة الماركسية (تكوينات الإنسان الاجتماعي) إذا اعتبرنا أن الإنسان حيوانٌ اجتماعيٌ، فتحوله من حالة الانعزال إلى حالة الجماعة أو التجمعات ذلك ما جعل منه إنسانًا.

يشير المصطلح من ناحية التطور الإيماني إلى النظرية التي تقول بوجود نقطة ما اكتسبت عندها حيوانات القردة العليا الروح في أثناء عملية التطور ومن ثم أصبحت مع أحفادها إنسانًا كاملًا، على وصف أن الروح لا توجد إلا عند الإنسان.

ولكن مناقشة علم الإلهيات للمسألة تميل إلى التركيز على الجانب النظري فتشير إلى أن مصطلح الحيوانية المتحولة إلى النظريات تقول بوجود تدخل إلهي من نوع ما هو الذي حقق عملية الأنسنة[3].

ولكن هنالك قلق في هذا المصطلح وهو الذي يسبب حالة من عدم استقراره، فهو يخلط بين علم اللاهوت وبين الثقافة في تثبيت هذا المصطلح الذي ينظر إليه احيانًا على أنه عملية نفخ الروح في الجنين البشري بعد أربعين يوماً من التلقيح، وأحياناً أخرى يشير إلى تحول الإنسانية من حالة الحيوانية إلى حالة الثقافة أو الحضارة، فالمصطلح يمزج بين ما هو إلهي وثقافي وبايولوجي.

ويختلف مصطلح الأنسنة عن مفهوم الأنسانوية أو النزعة الإنسانية (Humanisme) لأن النزعة الإنسانية حركة فكرية يمثلها إنسانيو النهضة، وتتميز بمجهود لرفع كرامة الفكر البشري وجعلهُ جديراً ذا قيمة، وذلك بوصل الثقافة الحديثة بالثقافة القديمة، فيما يتعدى العصر الوسيط والمدرسية، فليست الإنسانوية حب العصر القديم وحسب أنها عبادتهِ، العبادة المدفوعة بعيداً جداً لدرجة أنها لا تكتفي بالعبادة، بل تبذل جهداً في سبيل التكاثر[4].

فالإنسانوية كمفهوم وكمذهب فلسفي تركز على الإنسان كمحور لتفسير الكون بأسرهِ، وعلى الرغم من أن الإنسانوية تمد جذورها إلى العصر الكلاسيكي اليوناني والروماني وربما إلى ما قبل ذلك إلا أنها تظل مفهومًا حديثًا لم يدخل المعجم الغربي قبل التاسع عشر، ولعل الشاعر والمفكر الرومنطيقي كوليروج أول من استخدام المصطلح عام 1812، لكن مفردة إنسانوي ظهرت في القرن السادس عشر[5].

أما ما يعنيه المصطلح (الإنسانوية) فيختلف عن معنى الأنسنة الذي ذكرناه آنفًا، وهو متعدد الجوانب فيشير إلى أحياء الآداب الكلاسيكية أو الروح الفردية النقدية أو الاهتمامات العلمانية التي وسمت عصر النهضة، ولا شك أن هذا التعريف يركز على الإنسانوية التي شاعت في عصر النهضة، حيث كانت تعني التركيز على الآداب وتطوير المرء لذاتهِ بالتعلم والتربية والتمرس على حب الخير للمجتمع من خلال مجالات الفنون الخطابية والسياسية والتأريخ[6].

نظرية التراث عند فهمي جدعان:

قبل الدخول في الحديث عن موضوع التراث عند فهمي جدعان، لابد أن نوضحه من ناحية لغوية واصطلاحية، وأقصد بالاصطلاحية ما أصطلح على وضع مدلول متواطئ على مفهوم التراث، وأيضًا ما فسره الفلاسفة والكتاب في مشاريعهم الثقافية.

جاءت كلمة التراث من أرثَ، يرثُ، إرثًا فهو ميراث، بمعنى امتلاك ما تركه الآباء والأجداد من أموالٍ وممتلكات مادية مختلفة[7].

التراث كمادة وفكر ومخزون يتضمن معاني تقليدية، كما أنه قابل للتأويل في اتجاه التلائم مع ما هو حديث، فكل الجهد المطلوب من التيارات الحديثة هو تأويل هذا التراث الذي هو ككل تراث متعدد المعاني ومليء بالأحداث والفلسفات والإيحاءات التي استحضرها المؤرخ أو الفيلسوف[8].

يقول محمد عابد الجابري في إحالتهِ للتراث لغويًا، أن التراث من مادة ورثَ وتجعلهُ المعاجم القديمة مرادفًا للإرث والورث والميراث وهي مصادر تدلُ على ما يرثه الإنسان من والديه من مال أو حسب[9].

وردت كلمة تراث في القرآن الكريم في موارد كثيرة من آيات القرآن الكريم كقولهِ تعالى: ﴿وَتَأۡكُلُونَ ٱلتُّرَاثَ أَكۡلٗا لَّمّٗا ١٩﴾[10].

فالتراث عند محمد عايد الجابري فضلًا عن ما ذكر، يعني الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني، بناءً على كتب ورسائل استند إليها الجابري، مثلاً كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، عن فضل القدماء وواجب الشكر لهم وضرورة الأخذ عنهم مما أفادونا من ثمار فكرهم، وغيرها

من رسائل أخرى عند ابن سينا وابن رشد، إذاً بناءً على ما تقدم أنَّ التراث يشمل كل ما تركته الأمة من فكر ودين وثقافة في الأدب والفن، وهو المضمون الذي تحمله هذهِ الكلمة داخل خطابنا العربي ملفوظًا في بطانة وجدانية أيديولوجية، لم يكن حاضرًا في خطاب أسلافنا ولا في حقل تفكيرهم، وهذا يعني أن مفهوم التراث، كما تتداولهُ اليوم إنما يجد إطارهُ المرجعي داخل الفكر العربي المعاصر ومفاهيمه الخاصة وليس خارجهما[11].

إذن التراث ليس قيمة في ذاتهِ إلا بقدر ما يعطي من نظرية علمية في تفسير الواقع والعمل على تطويره، فهو ليس متحفاً للأفكار نفخر بها وننظر إليها بإعجاب، ونقف أمامها بانبهار وندعو العالم معنا للمشاهدة والسياحة الفكرية، بل هو نظرية للعمل وموجه للسلوك، وذخيرة قومية يمكن اكتشافها واستغلالها من أجل إعادة بناء الإنسان وعلاقته بالأرضِ وهما حجرا العثرة اللتان تتحطم عليهما كل جهود البلاد النامية في التطور والتنمية، التراث هو كل ما وصل إلينا من الماضي داخل الحضارة السائدة، فهو قضية موروث وفي الوقت نفسه قضية معطى حاضر على مستوياتٍ متعددة ومختلفة[12].

يربط جدعان التراث بعلائق مركبة ومعقدة ولا تُعرى عن سمات السلطة والقسر والقداسة تلك التي ترسم حدود التراث عند جدعان فهو يستحضر ثلاث علائق أساسية لحدود التراث.

العلاقة الأولى دينية، الإسلام لحمتها، فما من تحديد للتراث بقادر على أن يغفل عن الحضور الديني فيه، وبين أن هذه العلاقة الدينية تضفي على التراث ثوباً من القداسة بسيطاً معقداً في الآن نفسهِ.

العلاقة الثانية قومية، العرب لحمتها، هم الذين أنجزوا التراث وصاغوه وورّثوه، به كان لهم مكان تحت الشمس، وبه تحددت هويتهم في التأريخ، وهذهِ العلاقة تضفي هي أيضًا على التراث ثوبًا من الفرادةِ بسيطًا معقدًا في الآن نفسهِ.

العلاقة الثالثة إنسانية، لحمتها المخلوق البشري، أو الصانع الإنساني، فالتراث العربي أو الإسلامي، لا يتحدد بدلالتهِ القومية أو الدينية الخالصة فحسب، وإنما أيضاً بدلالتهِ التمدينية والتحضيرية الإنسانية التي تضفي عليه طابع السمو والرفعة، والتي يقترن بها الدور الجليل لغير العرب في الأجناس الأخرى[13].

لا شك في أنَّ مفهوم التراث يبدو واحداً من أكثر المفاهيم تجريدًا ولإثارة للبس والإبهام، ونحن لا نستخدم التراث استخداماً واحداً، وللمعنى نفسهُ دوماً، وإنما نستخدمهُ على أنحاء متعددة ومتفاوتة بالدقة والوضوح، وهو تارة الماضي بكل بساطة، وتارة أخرى فهو العقيدة الدينية نفسها، وتارة الإسلام برمتهِ عقيدتهُ وحضارتهُ، وتارة التأريخ بكل أبعادهِ ووجوههِ، ومن منا من لم يتكلم عن موقف تراثي وعن من يؤمن بالتراث وعن من لا يؤمن بالتراث، ويترتب على هذا الموقف أو ذاك جملة من الأحكام القيمية يتولد عنها مواقف اجتماعية أو سياسية غير حيادية[14].

إنَّ تحديد التراث عند جدعان لا يعني فقط تقديم تعريف عام أو خاص له، إنما يعني أيضاً تحديد العلاقة بين التراث وبين الحقيقة، وبين التراث وبين الواقع، فمن البداهة الساذجة أن نردد مع الآخرين: التراث وكل ما ورثناه تأريخياً، والمورّث هو بطبيعة الحال الآبائي والأجدادي والأصول، وبكلمة مجردة، الأمة التي نحن امتدادٌ لها لكن هذا التحديد عام لا يكفي للإبانة عن موضوع التراث[15].

يختلف جدعان في تحديدهِ للتراث عن بقية أقرانهِ من الكتاب والمفكرين كمحمد عابد الجابري ومحمد أركون وعبد الله العروي وطه عبد الرحمن وغيرهم من المفكرين العرب الذين لم نذكر أسمائهم، فهو –جدعان- يجرد أو يستخدم لغة التجريد في تحديده للتراث، فهو يرى أنَّ التراث: هو وعي التأريخ وحضورهِ الشعوري في الكيان الفردي، أو الجمعي، لكن تحديداً مثل هذا النمط يؤدي إلى نتيجة من نتائج التراث وتقمصهُ، ويحاول جدعان في هذهِ الحالة الخروج من هذا المأزق في تحديد التراث بطريقة منطقية فيها نوع من المغالطة، كما يقول المناطقة فهو يلجأ إلى التعريف بالرسم ولا يلجأ إلى التعريف بالماهية، ومعنى ذلك أن جدعان يقوم بعملية إحصاء شامل لمادة التراث وعناصرهِ، أي لكل ما ينضوي تحت مفهوم التراث، ولكن هذه العملية تتطلب اتفاقًا ثابتًا حول قضية أساسية تتصل بطبيعة المورث أو صانع التراث، بحيث يمثل هذا الاتفاق مواضعة مبدئية هذهِ المواضعة تتمثل في ضرورة تأكيد القول، أنَّ التراث هو في كل الأحوال عمل أو إنجاز إنساني خالص[16].

فنحن لا نستطيع أن نتكلم عن التراث إلا حين نكون بصدد إبداعات إنسانية، الإنسان فيها هو الصانع وهو السيد وهو المتمثل وهو المورث للآتي عن بعدهِ، بمعنى لا تراث إلا ما هو عرضي إنساني، زماني، ولا

مورث إلا يكون عرضيًا إنسانيًا زمانيًا، أي أنه لا مدخل ذاتيًا للأمور الإلهية في دائرة التراث، فالله ليس منجزاً للتراث أو صانعاً له وهو ليس مورثاً لمنجزات تراثية، كما أنَّ الإنسان لم يرث عن الله شئياً –إن جاز لنا ان نستخدم مثل هذا التعبير المستنكر ابتداءً، وعملية الاستخلاف في الأرض القرآنية هي شيء مختلف تمامًا عن هذا الذي يدور كلامنا عليه هنا[17].

فالتراث إذا هو بطبيعته عمل إنساني خالص أو حالة للإنسان بطبعهِ أو أنه عمل للإنسان من حيث هو عالم، صانع، فاعل: عالم بما يكشف عنه من معرفة ونظم معرفية، صانع لما هو أداة مؤثرة في الأشياء والطبيعة، فاعل لأفاعيل ومسالك توصف بالخير أو الشر، بالحسن أو القبح، أو المصنوعات ممتعة أو جميلة، وبعبارة أخرى العلمي والتقنية والقيم الخلقية والجمالية، وهو ما يعبر عنه بالوجوه الإنسانية للتراث، وهي العناصر العامة الرئيسة التي يورثها الإنسان للإنسان، وتلك حالة تراث العرب والإسلام، حالة تعزز الاعتقاد بأن العلاقة بين التراث وبين المقدس هي علاقة مصطنعة، علتها كامنة في توهم الاعتقاد بأن النص الديني (الوحي) هو عنصر من العناصر المكونة للتراث، ولكن التراث بنظر جدعان ليس إلا إنجازًا إنسانيًا نسبيًا له شروطهُ الابستمولوجية، والاجتماعية، والثقافية والتأريخية[18].

فصل فهمي جدعان في تحديده للتراث النص الديني (الوحي) عن التراث (الإنساني) بمعنى أنه يفصل بين الله والإنسان، بدليل أنه عدَّ التراث ثقافة إنسانية متولدة بصورة تراكيمة وتعاقبية إذ يقول: لم تتكون الثقافة العربية الإسلامية بضربة واحدة، بعد تشكلها الرئيس في عصر التدوين، ولم تتصلب عروقها ولم تستمر عند حدود لا حدود بعدها، ولا شك في أن فريقاً من حامليها قد تشدد في ردها رداً اختزالياً إلى المعطى النقلي وحده، فأن التجربة الشاملة لبناء هذِه الثقافة قد تجاوزت هذا الرد الاختزالي واستكملت المعطيات والفواعل الزمنية الأخرى لها[19].

إنّ مبدأ الثقافة العربية الإسلامية عند جدعان يأتي من خلال تصفية وتنقية وتركيب وتجاوز الحدود الأولى، لها ثلة من معطيات التراث العربي القديم: اللغوي والأدبي والأخلاقي والروحي، وحدودها الثانية المعنى الجديد الذي ألقاه الوحي إلى العرب ووجههم إلى تجسيده في عقلهم ووجدانهم وفعالهم الزمنية، وطلب إليهم أن يتهذبوا بهِ وأن يكونوا به منذرين وشهداء على الناس[20].

إنّ الملاحظة المهمة في نظرة جدعان للتراث أنه يعد الثقافة أوسع من التراث، فالتراث بالنسبة له هو جميع ما انتجهُ العرب المسلمون من تفسيرات وكلام من النص الإسلامي، بمعنى أنه يفصل التراث عن النص الديني، ولكن الثقافة عنده أوسع من التراث لأنها تشمل التراث بكل معطياته الأدبية والروحية والأخلاقية واللغوية، والوحي المقوم لهذهِ الثقافة وهو الأصل الثابت الذي يؤسس القواعد المعرفية لما أحيل عنه من تراث[21].

العودة إلى التراث الإسلامي عند فهمي جدعان:

يحاول فهمي جدعان من خلال استلهامهِ النصوص الإسلامية التي ترتبط بالتراث الإسلامي أن يضع مفهوماً جديداً في سؤال كيف العودة إلى الإسلام.

بدأ هذا الموضوع بقراءة كتاب (مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين) لأبي الحسن الأشعري علمًا أن القراءة تشمل النقدي والتحليلي والتأويل، فالكتاب عندهِ ينطوي على تمييز الإسلاميين من طرف وبين الإسلام نفسهُ من طرف آخر، وأظن أن الأمر يبدو عند جدعان عبارة عن صراع بين الإنساني واللاإنساني، فالتجربة الإسلامية للدين الإسلامي لم تتم في أجواء ظهور الفرق الإسلامية إلا بعد الافتراق، وجميع هذهِ الفرق الإسلامية (الخوارج، الشيعة، المرجئة، المعتزلة، الأشاعرة، أهل السنة والجماعة، وغيرهم من الفرق)، على الرغم من اختلافهم وتناقضاتهم ينسبون أنفسهم إلى الإسلام، ويزعمون أنهم ينطلقون منه وينتظمون بأحكامهِ، بل ينسب كل واحد منهم نفسه بالسلف[22].

والحقيقة أن البنى الفكرية العميقة للفرق الإسلامية التي تقلب المسلمون في أعطافها وثناياها وما قد يلحق بها من فرق صوفية وغيرها، قد أدت دورًا حاسمًا في الاستقالة الدنيوية للمسلمين، وفي توجه الإسلاميين إلى البحث عن الخلاص النهائي أو انتظارهِ، وفي هذا المجال يعرض جدعان من خلال قراءتهِ لكتاب (مقالات الإسلاميين) ثلاث وعود أساسية يعرضها علينا الإسلاميون في التجربة التأريخية الإسلامية:

الخلاص بالطاعة والاستقامة الدنيوية والخلاص بالعقل والحرية، والخلاص بالفعل العملي الدنيوي المباشر، وكان قدرها جميعًا الانتهاء إلى طرق مسدودة، أذًا أين يقع الإسلام نفسه من وعود القدماء ومن وعود المحدثين؟[23].

يرى جدعان في مشروعهِ للتراث الإسلامي أنه لابد من نزع الحجب الكثيفة التي تغمر وجه الإسلام والمسلمين، وإعادة تشكيل الصورة التي رسمت وصيغت بحيث يعود إليها طهرها ونقاؤها وسلامتها، كل ذلك لا يمكن أن يحدث من دون تجريد الصورة الحقيقية لغائية الإسلام وقصديتهِ النهائية، وهذهِ الغاية لا تكمن في الاستعلاء التقابلي الصدامي، وفي العمل المباشر الذي يسبق كل عمل سواه، من أجل التزود بأداة تنظيمية مادية تنفذ هذا الاستعلاء وتحققهُ –هي دولة الحاكمية- في سياق كوني مباين كل المباينة للأوضاع التأريخية التي مرت بها تجربة الدول الأولى في القرون التي خلت، أن هذه الغائية تجد مستقرها ومثواها وأصلها في النص الديني نفسه، وهي المقصد الاسمى الذي يتوخاه ولي الأمر، أي الدولة –لا الحاكم أو الملك أو الرئيس أو الزعيم- وفي الغائية القصوى لدين الإسلام، وهي إقامة العدل بين الناس الذي حررهم هذا الدين من الاستعباد والعبودية وحقق لهم المصلحة الضامنة لخيرهم وسعادتهم، وهذهِ هي رأس القصدية الأخلاقية التي بلورها حديث نبي الإسلام الرسول الكريم (صلى الله عليه وأله): (إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق)[24].

لا يستند خطاب العودة إلى الإسلام في هذا المقال في مجرد التسمر عند منهج الاستدلال النقلي (الروائي) المكثف الذي يؤسس ذاته بحشد النصوص الدينية للتدليل على فحواه، وإنما هو يستند إلى الوعي العقلي للمقاصد القصوى للنص، مما يجد قرائن صريحة لهذا الوعي فيه، والذي يظهر لي أمرًا بدهيًا كل البداهة، هو أن المحور الرئيس والبؤرة المركزية للغائية الرئيسة الإسلامية إنما يكمنان في مفهوم العدل المسيج بالرحمة، هذهِ الكلمة التي تفصح عنها البسملة، التي يبدأ المسلم بها كل قراءة أو ذكر لأي آي من الذكر الحكيم، وقد بين الكاتب مجيد خدوري في كتابهِ (العدل في الإسلام) عن مركزية هذا المفهوم في الدين الإسلامي وعن دلالتهِ القصوى في منظومة هذا الدين[25].

يعتقد فهمي جدعان أن الخلاص الأخير خلافًا لجميع الفرق التي ذكرت آنفًا هي تلك الغائية المحصورة بين كلمة العدل والرحمة التي يتعين عزوها إلى الإسلام بما هي وعد الإسلام لأهلهِ وللآخرين هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا يتطرق أي شك أن التيار الأغلبي في الإسلام المعاصر هو تيار الإسلام الإنساني الحضاري الحامل في تشكيلاتهِ المختلفة لقيم العدالة والمساواة والخير العام والتواصل الإنساني الرحيم، وغير ذلك من القيم الإنسانية، وهو التيار الذي ينبغي البناء عليه والتشديد على أنه هو الذي يتعين أخذه في الحسبان حين يراد تبيين الوجه الطبيعي لهذا الدين[26].

الحرية والمقدس في التراث الإسلامي عند جدعان:

لفهمي جدعان محاولات للتعمق في أحد الموضوعات المتعلقة بالتراث الإسلامي وهي من الموضوعات الشائكة التي ما زلنا نواجهها وهو موضوع الحرية والمقدس.

الحرية مفهومًا يتحدد سلبًا بانعدام الإكراه، وإيجابًا بحالة من يستطيع القيام بما يشاء فالحرية، في مستواها الأدنى والبايولوجي المحض، تماثل الصحة في الجسم ولاسيما أن الإنسان العليل يشعر بأنه مقيد بمرضهِ وعبدًا لجسده، وليس حرًا في القيام بما يشاء[27].

والحرية في مستوى أرفع تماثل عفوية الميول، فالإنسان حر حين يستطيع إشباعه رغباتهِ، لكن ثمة رغبات نقاومها لما لها من عواقب وخيمة على الجسم أو لأن العقل يعارضها، فالحرية أذًا ليست استسلام المرء لميولهِ، وإنما حين نختار من تلك الميول[28].

الحرية على مستوى الوعي ما يهمنا عند فهمي جدعان وهو موضوع بحثنا، وهي إمكان الاختيار فلكي يكون هنالك اختيار يجب أن يكون هناك حوافز عدة للعمل وعدة إمكانات، أن قرارًا في مثل هذا الحال يرد إلى ما يمكن أن ندعوه حرية التساوي، وبمعناها الأثم هي تحقيق إرادي يبرره أكبر عدد من الحوافز، ذلك أن علمنا ليس تعبيرًا عن اختيار شخصي وحسب، لكنه اختيار قادر أن يبرر نفسه عقلانيًا في نظر الناس جميعاً[29].

أما المقدس فهي من الأفكار التي يقوم عليها كل دين فكرة القداسة أو الاحترام أو الأجلال التي يعلقها الإنسان على بعض الأشخاص أو الأمكنة أو الأشياء المادية، والمقدس كل ما لا يمكن تلويثهُ أو تدنيسهُ، ومن هنا يأتي معنى المقدس والرجيم الملعون، والمقدس ما يثير في النفس الخوف والرهبة والخشوع الذي يبدعنا عنه ويرغبنا فيه في الوقت نفسه، وينتج عن مجموعة من المشاعر المختلطة والمرتبطة من الاندهاش، والرغبة، والانجذاب والفضول، والتحفظ والقلق والفزع والخوف، مما يجعلنا نحبهُ ولا نجرأ على تناوله في الوقت نفسه، فهو كل ما يحظى بالاحترام بشكل مطلق، وكل ما هو غير قابل للهتك أو الخرق ولا يجوز الاعتداء عليهِ، وهو كمبدأ لا يسمح بالحديث عنه، ولا يحق مناقشتهُ ويكون عقبة أمام التفكير الإنساني الحر الخلاق، حيث تكون المقدسات محرمات لا ينبغي الاقتراب منها، ذلك مثل الثالوث التقليدي لدى المواطن العربي المتمثل في تقديس الله، الحاكم، المرأة، أي تحريم الحديث في الدين والسياسة والجنس، وهي الموضوعات الحساسة التي لا ينبغي الاقتراب منها، وتشغل في الوقت نفسه تفكير كل الأدمغة في الخفاء، وهذا الموقف يُحدد خاصية أساسية للمقدس هي تلك الازدواجية التي تظهر في المنع والرغبة[30].

والذي يهمنا من الأمر كيف نظر فهمي جدعان إلى المقدس وما هي مساحة الحرية التي يتمتع فيها الفكر الإسلامي أو التراث العربي؟

المقدس عند جدعان ما يحيل إلى الموجود المفارق المتعالي الذي يحظى بالاحترام والتبجيل بإطلاق ولا يجوز تدنيسهُ، ويعرف هذا المفهوم أيضاً بنقيضه الذي هو غير المقدس أو المدنس، وكل ما هو محايث أرضي دنيائي[31].

ففي الأزمنة الحديثة أنجبت الحداثة والأنوار حقوق الإنسان أو مفهوم حقوق الإنسان في مقدمتها الحريات الأساسية، وعلى رأس هذه الحريات حرية التعبير، بأشكالها الوادعة الآمنة وبأشكالها الخارقة لكل الحدود، ففي العقدين الأخيرين من القرن الماضي وفي العقد الحالي من هذا القرن، وفي أجواء عاصفة من التقابل الصدامي بين ما هو ديني وبين ما هو علماني وليبرالي، ومع تعاظم الدعوة إلى الديمقراطية والحرية واشتدادها، نجمت فيما أسميه (مدينة الإسلام الكونية) وفي المجال المشترك بين الغربي وبين الإسلام- فمثلاً بالجماعات المسلمة المهاجرة- ظاهرة أشبه أن تكون عند المسلمين المستحدثة – لكنها في التراث الغربي قديمة- هي ظاهرة خرق حق الحرية –وعلى وجه التحديد حرية التعبير- لمجال المقدس الإسلامي، على نحو يتجاوز النقد العلمي أو الموضوعي المراوغ، الذي عرفته العقود السابقة، وهو النقد العنصري أو العرقي أو الديني الذي وقف في جملة الأحوال، عند حدود النظر والبحث، ولم يذهب إلا لماماً مذهب التشهير والإساءة والازدراء الصريح والاستفزاز الوجداني المذل، أي أنه لم يذهب مذهب العنف اللفظي أو العنف النفسي، لكن في العقدين الأخيرين وخرق المقدس بقسوة وعنف، على أيدي بقايا الاستشراق العرقي والأصولية الدينية المسيحية المتهودة، وسياسيين متعصبين دينيًا أو سياسيًا- وهذا هو الجديد- فضلًا عن كتابات وكاتبات مسلمين أو ذوي أصول إسلامية، يذهب بعضهم مذهب إلى النقد الراديكالي مع ذلك يكون متمسكًا بإيمانهِ الديني بينما يسلك بعضهم الآخر طريق الخروج الصاخب من دين الإسلام[32].

يرى جدعان أنه مثلما يرى المسلمين أنه لا يجوز خرق المقدس كذلك يرى هو لا يجوز للمذاهب العلمانية والديمقراطية والليبرالية خرق حرية التعبير بالإساءة إلى مقدس لديانة ما أو طائفة ما، ففي عام 2005، نشرت الصحيفة الدنماركية جيلاندس بوستن رسومًا مسيئةً للنبي الأكرم وخلال شهري كانون الثاني وشباط من العام 2006، تفجرت في العالم الإسلامي ثورة عارمة بسببها، واتسع نطاق نشرها في صحف ومجلات عديدة، وفي شهر شباط من عام 2008، أعادت سبع عشرة صحيفة دنماركية نشر أحد هذهِ الرسوم من جديد تحقيراً واستفزازاً متعمدين ودفعاً للمسلمين إلى الرحيل، ووصف أحدهم النبي بأنه قاطع طريق، وقال آخر أن الدين الإسلامي أغبى الديانات، كل ذلك بأسم الديمقراطية العلمانية والحرية، وأن حرية التعبير حق فردي مطلق لا يجوز لأحد تقييده أو المساس به، ومع أن ثمة من الغربيين أنفسهم من وجه انتقادات عنيفة لنشر هذهِ الرسوم والتصريحات التي انتشرت بعد حادث البرجين، حتى لقد كتب سيراجوزيف في الغارديان بتاريخ 2006/2/3 ما نصه: (أن الفاشية تتزئ في الوقت الحاضر بزي الحرية). إلا أن كثيرين آخرين سوغوا باسم حق حرية التعبير ما حدث قالت صحيفة فرانس سوار الباريسية، أنه لا يحق لعقيدة دينية أن تفرض نفسها على مجتمع علماني، وأن من حقها أن ترسم

كاريكارتيرًا لله نفسه، وأعلنت منظمة صحفيون بلا حدود، أن ردود العالم العربي والإسلامي الصاخبة على نشر الرسوم يدل على عدم فهم، بل خرقٍ عنيف لحرية التعبير من حيث أنها الإنجاز الديمقراطي الأسمى[33].

إن الحجج التي تحتج بها الصحف الليبرالية والعلمانية هي أن الديانات تفرض وبقسوة احترام الثقافات والتقاليد وبسبب ذلك فأن الرجال والنساء من ذوي الثقافات الإسلامية لا يتمتعون بحق المساواة والحرية والعلمانية، وكذلك فهي تخشى النكوص عن الفكر الانتقادي خشية تشجيع الرهاب الإسلامي، هذا ما وجدته مجموعة من النسوة الإسلامية من مجال للتعبير عن الحرية منطلقة من فضاء غربي لفتيات مسلمات هاجرن من مجتمعات إسلامية إلى مجتمعات الغرب، الأوربي والأمريكي، حاملات معهن من مواطنهن الأصلية أفكارًا وتقاليد وخبرات، كان من نتائج احتكاكها وانخراطها في الحياة الجديدة تشكل نزعات نسوية رافضة لجملة التراث الثقافي الذي نشأت عليه ومسوغة بموقف غاضب لمتعلقات لاهوتية أو فلسفية، أبرز ممثلات هذهِ النزعة أربع نساء البنغلاديشية تسليمه نسرين، والأوغندية أرشادمتجي، الصومالية ايان مرسي علي، والتركية نجلاء كيليك، الأولى وجدت في الهند وألمانيا والسويد فضاء للتعبير عن فكرها الحر، والثانية وجدت في كندا البيئة التي أتاحت لتحررها أن يتفجر، والثالثة كانت هولندا الموطن الذي أتاح لجنونها أن ينطلق من عقالهِ، والرابعة استقرت في ألمانيا وقطعت الحبل السري الذي يربطها بقومها ووطنها[34].

ويرى جدعان بكل تأكيد أن ثمة أمثلة أخرى كثيرة دالة، ولكن ما سقناه من أمثلة يكفي وحده ليكون شاهدًا للسؤال الذي قصده جدعان في هذا القول: في حدود التسليم بحق حريقة التعبير لجميع أفراد المجتمع، ما هي طبيعة المشكل الذي تثيره هذهِ الحرية حين تخرق حواجز المقدس الديني بأداة اللغة العنيفة، المستنفزه أو اللوحة التصويرية المسيئة أو المشاهد المرئية المتحركة الصادمة (في الأفلام مثلاً): عبارة أيان حرسي علي (النبي منحرف أو منحل) والرسم الدنماركي للنبي في أوضاع مشينة وداعية للكراهية، وفلم ثيو فان كوخ –خضوع- الذي يعرض نساء عاريات كُتبت على أجسادهن آيات قرآنية تتعلق بأفعال فاحشة لها أحكامها الشرعية الواردة في الآيات، وبطبيعة الحال لا معنى لوضع هذا السؤال حين يتعلق الأمر بجماعات ودول تدور الأحكام فيها على الشريعة الإسلامية، فعلًا أو قولًا أو بدول تنص دساتيرها على أن دين الدولة الإسلام، فأن أي خرق للمقدس بالتعلل بحق حرية التعبير يوقع صاحبهُ على الفور تحت طائلة المسائلة القانونية، أما في الفضاءات الغربية ذات النظم الديمقراطية الليبرالية أو العلمانية الذي يعتبر أن الحرية حق مقدس وأن هذا الحق هو اسمى ما وصلت إليه النظم الديمقراطية الحديثة، من هذهِ الزاوية تأتي دعوى بعض الغربيين الذاهبين إلى المسلمين المعترضين على نشر الرسوم المسيئة لم يدركوا معنى حرية التعبير، وأن من حق أي أمرئٍ في الديمقراطية الليبرالية أن يعبر عن أي رأي حتى ولو أغضب جميع الناس[35].

يذهب البعض في مجتمعاتنا العربية الإسلامية وبشكل مراوغ إلى اختزال حقوق الإنسان وحريته في مجتمعاتنا في حقوق المرأة وحريتها، من دون سائر الحقوق الأخرى في المجالات الأخرى، تلك المجالات التي تشمل حقوق الرجل والمرأة على السواء، أو حقوق المواطن كمواطن أياً ما كانت هذه الحقوق اقتصادية اجتماعية سياسية، عندما يختزل الإصلاح في المجتمع في حرية المرأة وحقوق المرأة دون سواها، واتخاذ هذا الأمر شعاراً للإصلاح، فأن هذا إنما يعني توجيهًا لأنظار الناس نحو وجهة من دون غيرها، بل نحو وجهة يراد لها أن تحجب عن أنظار الناس وجهات أخرى تكشف عن حقوق أخرى، وحريات أخرى غير حقوق وحريات المرأة، وهو ما يعني أيضاً صرفًا لأنظار الناس عما يعانون في واقعهم السياسي والثقافي والاجتماعي من مشكلات أخرى تحد من حريتهم السياسية ومن دورهم في حركة المجتمع[36].

الإسلام الديني السياسي عند جدعان

يمكن طرح هذهِ القضية الجوهرية في صور متعددة لكونها من القضايا الأساسية ومن الإشكاليات التي تطرح إلى هذا اليوم، ففي المجال السياسي ونطاق الدين هناك مشتركات تربطهما معاً في الأهداف، وفي مجموعة من القضايا ذات الأهمية بالنسبة للحياة الاجتماعية، لكن لكل منهما مميزاتهِ وصفاته الخاصة به، وهذا ما يؤدي إلى فصل أحدهما عن الآخر في بعض الظروف والحالات الخاصة، كأن ينتهج الدين سبيل العزلة والانطواء على نفسه داعيًا اتباعهِ إلى اعتزال التلوث بالسياسة، إذا ما ساد الفساد أجهزة الدولة وطاقمها السياسي الحاكم، وأغلق الطريق أمام أي إصلاحات أو تغيير، وهكذا يفعل الساسة إذا ما ساد الاستبداد الديني واستولى الفساد على أهل الدين فلعلهم يلجؤون إلى طرد الدين[37].

وهذا الأمر نفسه دعا بعض الباحثين في دراستهم لأفكار الإسلام السياسية، إلى أن يسلموا لعلاقة الدين والسياسة، في إطار تلك الحدود المشتركة لهاتين المقولتين، ويجعلهم يلتزمون بصورة مشروطة لهذهِ العلاقة، ويبدو أن هذا النوع من الاستنتاج الخاص لعلاقة الدين بالسياسة، قد نشأ من نظرة بعض الباحثين إلى أن كل منهما يمثل المفهوم العيني للآخر، بعبارة أخرى لا مناص لكل منهما من أن يقع في دائرة الآخر سوى من حيث الأبعاد النظرية أم التطبيقية، وعليه فأن السياسة لا تستغني عن الدين ولا يستغني الدين عن السياسة ويمكن مناقشة هذا الاستنتاج على أن دائرة الدين بما عليها من جامعية، تشمل الأصعدة السياسية كافة، وليس هناك من رأي أو فعل سياسي لم يتناوله الدين حتى في الموارد التي لم يرد فيها نص شرعي، فأن الدين أمر الإنسان أن يعمل بحسب ما يقتضيه العقل، ويمكن القول أن هذه الموارد ليست بخارجة عن دائرة الدين[38].

يرى جدعان أن الكلام عن جدلية الديني والسياسي في الإسلام يصادر على التسليم بفصل الدين عن الدولة، وفقًا للمصطلح الجاري في أيامنا، وبالانحياز ابتداءً إلى نظرية في العلمنة يجافي أي مشروع للتحليل الصارم، يمكن أن يخضع له طرفا القضية، والحق أن أي إسقاط قبلي لهذهِ النظرية وبما يتصل بها من معطيات القضية، يمكن أن يقودنا إلى جملة من الأغاليط والأوهان التي يجدر بنا التنبه إليها، وتجنب الوقوع بها من البداية، لذا لا وجه لفض النزاع حولها منذ الآن وما على الذين يقفون عند صيغة الديني والسياسي، فيحتج بعضهم عليها بما يرى فيها ابتداء من فصل بين طرفي حديها ويغتبط بعضهم الآخر بها لما يرى فيها من تقرير لهذا الفصل، إلا التريث لبعض الحين، بيد أنه ينبغي أن يكون منا على بال، في جميع الأحوال، أن كل ما هو فردي حيث يتحول إلى اجتماعي يصبح سياسياً، والدين نفسه –حين يكن عن أن يكون للإنسان في خاصة نفسه، ويصبح شأناً للجماعة- لابد من أن يصبح سياسيًا، وكل فهم للديني يأخذ بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يحول الديني بالضرورة وبالماهية إلى سياسي، وتتولد له بعد ذاك قضاياه ومسائلهِ[39].

إنّ الدين عند جدعان ما يمت إلى قوانين مفروضة من الله بشارع يقررها ويشرعها لتكون نافعة في الحياة الدنيا والآخرة، إذ ليس القصد هو الدنيا وحدها وإنما القصد الدين المفضي إلى السعادة في الآخرة، وقبل كل شيء فأن الخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالح الأخروية وفي مصالح الدنيائية الراجعة إلى المصالح الأخروية، فمصالح الآخرة، في السياسة الدينية هي الأصل، والمصالح الدنيائية هي الفرع، وهي ترجع إلى الشارع على اعتبارها من مصالح تلك، والأصل في حمل الكافة على الأحكام الشرعية هو لأهل الشريعة، وهم الأنبياء، الذين يقوم الخلفاء في الناس مقامهم، وبذلك تكون الخلافة (خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا بهِ)، أي بالدين لا بسواه، من غرضٍ أو شهوةٍ أو نظر عقلي، إذ أن الله أعلم بمصالح الكافة وأحكام السياسة الدينية مردها إلى الله[40].

على ضوء المنحى التطوري للأساس السياسي في الإسلام انتهى بمفكري الإسلام المحدثين إلى الاعتقاد بأن العالم العربي الحديث، لا يستطيع أن يتقدم إلا إذا وضع حد لحالة (الفصام النكد) بين الحياة السياسية – الاجتماعية وبين نظم الإسلام الفقهية أو القانونية، وحمل الإسلام نفسه إلى موقع السلطة الوازعة والسلطة المشرعة في المجتمع ومؤسساتهِ، أي أن تكون الدولة للإسلام، وقد اتخذت هذهِ الرغبة لدى الجماعات أو الأحزاب الدينية والسياسية صورة راديكالية جداً[41].

فإلى أي مدى يمكن القول أن دين الإسلام سياسي أو غير سياسي في ماهيتهِ؟

من المؤكد وبحسب قول جدعان أن التمييز بين الخلافة والملك، والقول بانقلاب الخلافة إلى ملك في الإسلام، على طريقة أصحاب الحديث والسنة وابن خلدون، لا يبدد الأساس السياسي في الخلافة نفسها،

مثلما لا يبددها في النبوة أيضاً، فمن البين أن السياسي يدخل في ماهية الديني على وجه القوام الذاتي له لا على وجه الإضافة من الخارج، وليس مرد ذلك إلى أن السلطة أو الخلافة أو الدولة هي جزء من مفهوم الديني، وإنما لأن الديني الإسلامي لا يستقيم عند حدود الخاص أو الفردي وحده، إذ كل ما يمت إليه بصلة يحول باستمرار إلى العام والجماعي وما يميز السياسي ويقوم طبيعتهُ الذاتية ليس هو تحققهُ في جهاز نسميه الخلافة أو الدولة، وإنما هو الطبيعة الجماعية لشرع هذا الدين وأحكامهِ، ذلك أننا حتى لو استغنينا عن الخلافة أو الدولة –مثلما حبذ مثلاً متصوفة المعتزلة، وبعض الخوارج، أو مثلما تبغي بعض الفلسفات السياسية الحديثة- فأن السياسي نفسه لا يتبدل، وإنما هو يتخذ فحسب في تحققه إشكالاً أخرى غير شكل الدولة، وفي حالة التمييز بين الخلافة والملك، انقلاب الخلافة إلى ملك دنيائي لم يتمثل الفرق في حقيقة الأمر بين الاثنين في أن أحدهما ديني روحي خالص بينما الآخر دنيائي مادي خالص، وإنما تمثل في أن الرحمة والشفقة والعدل هي من المنظور السياسي الخالص أساس الأول، بينما الغلبة والقهر والجبروت هي أساس الثاني، أما السياسي فجوهري في كليهما[42].

الدولة في الفكر الإسلامي عند جدعان:

يمثل مفهوم الدولة العمق الفلسفي النظري والإجرائي الذي بدأت تتجه إليه الكثير من المؤسسات الثقافية والعلمية والأكاديمية، ليس لأن الدولة هي الظاهرة الاجتماعية المؤسسة والحاضنة للفعاليات السياسية والاجتماعية، وإنما هي المركز المسيطر والمنتج والمنظم لكل عوامل القوة الفاعلة القادرة على شرعنة الوجود المشترك للمكونات والهويات والثقافات المتعددة، وأن هوية الدولة هي التعبير عن هوية هذهِ المكونات وأدوارها ووظائفها، إذ أن الدولة الاستبدادية الشمولية تضع طبائع القوة الغاشمة أساساً في التعاطي مع مكونات المجتمع الذي تقوده وتكرس فكرة المركز المالك والمنتج والبات، وأن الدولة الديمقراطية تضع شروط الشراكة والإيمان بقوة التعدد أساساً لفعاليتها السياسية والاجتماعية والثقافية[43].

يرى برهان غليون في كتابهِ (نقد السياسة الدولة والدين) أن الإسلام لم يفكر بالدولة، ولا كانت قضية إقامة الدولة من مشاغلهِ، وإلا لما كان ديناً، ولما نجح في تكون الدولة، لكن الدولة كانت من دون شك أحد منتجاتهِ الجانبية والحتمية، ولم يتحدث الإسلام عن السياسة أو يقدم رأيهُ فيها، فهي تعني المقابل للوحي والمعرفة الدينية لأنها مرتبطة بالعقل والحنكة والحيلة والخدعة كما هي الحرب، وليس من قبيل الصدفة تجاهل القرآن لها، فهذا التجاهل نابع من الاختيار الأول للدين أي للروح بالمعنى الإرادي والباطني، كوعاء للرسالة مقابل الدولة التي كانت رديفاً لقوة السيطرة القهرية[44].

وكلمة الدولة الإسلامية نفسها كلمة مبتدعة حديثة تعبر عن تأثر الفكر الإسلامي المعاصر الشديد بالفكر الحديث السائد، ذلك أن هذا الفكر هو الذي يعطي للدولة هذهِ الأهمية الاستثنائية والخاصة والتي تجعل منها المعبود الحقيقي للمجتمع، لأنه يطابق فيها بين هويتهِ وقيمهِ وروحهِ ونظامهِ وغاياتهِ، ولم يكن هذا هو الحال في الماضي، فلم تكن الدولة في الإسلام الأول قيمة إيجابية، ولم يكن لها في الإسلام التأريخي نفسه القيمة التي نميل إلى أعطاءها لها اليوم، والتي جاءت بالضبط من السعي إلى التقليل من أهمية الدين، بل تهميشهُ وخلق بديل عنه، أن الدولة خصوصاً دولة المسلمين بما تشمل من مبادئ التنظيم المدني وطرائقه ووسائله، وتكوين السلطة وتنظيمها وتوجيهها، أي الدولة كإطار للتنظيم والانتظام الأخلاقي العام، لم تكن شيئاً آخر في الإسلام إذا سوى الدين نفسه، وهذا هو مصدر الشرعية التأريخية وتفوقها على السياسة أو الدولة القهرية كما كان ينظر إليها[45].

يرى جدعان أن إغراء الدولة الإسلامية من أشد الإغراءات خطورة ومن أكثر المناطق المزروعة حقاً بالألغام، لكن المسألة ليست بهذهِ البساطة التي يعتقد بها المفكرين العرب المسلمين الذين يعتقدون أن الإسلام يفقد قيمتهِ الأساسية أنه جرد من أبعادهِ الاجتماعية أو عُري من دلالاتهِ السياسية، وأنه حقاً ليعسُر تماماً تصور وجود مشخص لدين الإسلام من دون أن يكون لهذا الدين مكانه في التنظيمات الاجتماعية أو التوجهات السياسية، لكن الظواهر الكبرى التي أفرزتها المدنية الحديثة من وجه، وتخلف العالم الإسلامي وانحسار حضارتهُ وضعف أممهُ ودولهُ من وجه آخر، ليست مما يجعل المفكر المسلم الرصين الغيور المرتاح البال مطمئناً إلى الوثوقية التقليدية التي يمكن أن يعبر عنها الكتاب السلفيون الذين يصعب عليهم تقبل أحوال التغير والانقلاب الاجتماعي والسياسي[46].

يرى جدعان بهذه الاعتبارات أنه يصح القول أن الحكومة الإسلامية ليست حكومة مستبدة مطلقاً لأنها مقيدة بدستور القرآن، وهي ليست من نوع الحكومات القانونية، التي تخضع لأنظمة البشر، لأن أحكامها من عند الله ثابتة دائمة لا تماشي أهواء الحكام أو المحكومين، وإذا كان وظيفة الحكومة الإسلامية أن تقيم الدين فأنها لا تعد من الحكومات الدينية التي يسميها الفقه الدستوري حكومات ثيوقراطية[47].

إذا وعلى أساس هذا المنطق فأن الحكومة الإسلامية لا تستمد سلطانها من الله وإنما تستمدهُ من الجماعة، وهي لا تصل إلى الحكم ولا تنزل عنه إلا برأي الجماعة، وهي مقيدة في كل أعمالها وتصرفاتها برأي الجماعة، وذلك ما يعبر عنه بالشورى في الحكومات الإسلامية، إذ لا تشبه في شكلها ولا نوعها ولا الغرض منها تلك الشورى التي تقوم عليها الحكومات النيابية ما دام أن الإسلام لم يسلب البشر حريتهم في العمل ولم يملك عليهم كل أمرهم بل ترك لهم أن ينظموا أنفسهم وأن يرعوا مصالحهم الخاصة والعامة، وأن يعدوا لمستقبلهم ما يشاؤون من الخطط التي تؤدي إلى رُقيهم وإسعادهم وتفوقهم[48].

إن الإسلام ترك للبشر الحرية كاملة فيما يأخذون وما يدعون، ولم يقيدهم إلا بأن تكون حياتهم قائمة على الفضائل حتى يحيوا حياة فاضلة تسودها العدالة والمساواة والحب والتضامن، وغير ذلك من المبادئ الإنسانية العليا التي لم يعرفها أهل الأرض إلا عن طريق السماء ورسالات الأنبياء[49].

فنظم الحكم الإسلامي يختلف عن باقي الحكومات الديمقراطية والثيوقراطية والدكتاتورية في أنه يملك منطقة الخاص المرتبط بدستور إلهي، فمثلاً نظام الحكم الإسلامي يختلف عن الديمقراطي في أنه لا يترك مقياس العدالة والمساواة وغير ذلك من الفضائل الإنسانية في يد البشر يرسمون حدودها، وإنما هو الذي يضع المقاييس العلوية لحياة البشرية[50].

الخاتمة:

بعد مسيرة بحث متقصية نجد أنّ محاولة فهمي جدعان لتعريف التراث على أنه وعي للتأريخ وشعوره الفردي والجمعي للإنسان الذي يختلف عن تعريفهُ للتراث الذي تركه أقرانهُ من المفكرين العرب الذين عدوا التراث كقطعة أثرية لا بد من تحليلها وقراءتها وبعدها وضع تلك القطع الأثرية في المتاحف العالمية.

إنّ فهمي جدعان وقع في مأزق عندما حاول تعريف التراث وانسنته، وقد حاول الخروج من هذا المأزق الذي دعاه إلى الإجابة عن كيفية انسنة التراث والمقدس بداخلهِ، كيف يريد أن يجعل من الإنسان هو الصانع وهو السيد وهو المورث للآتي من بعدهِ، كيف يحاول أن يجعل من التراث عرضي إنساني وزماني ومكاني والإرادة الإلهية ما زالت تتخللهُ؟

حاول جدعان أن يخرج من هذهِ الأسئلة بالفصل بين ما هو عرضي إنساني وما هو مقدس إلهي فيه، ارتبطت عند جدعان بعض الثقافات بما فيها الجانب الروائي (النقلي) والعقلي بما هو مقدس، وأصبحت لها قدسية إلهية كالقدسية التي يتمتع بها النص المقدس تلك الثقافات نفذت إلى العقول التراثية التي تمسكت بها بفعل الفهم الخاطئ والساذج ذلك مما جعلها تختلف فيما بينها.

قام جدعان بتنقية التراث مما علق فيه من هذهِ الثقافات وعزلها تحت تسمية الثقافات الزمانية والمكانية الخالية من النزعة التقديسية، وفصل المقدس الإلهي المرتبط بالوعي النبوي وغير خاضع للزمان والمكان عن ما هو غير مقدس وإنساني.

أن تناول فهمي جدعان في أغلب كتبه لتحليل نصوص العلماء المسلمين هو محاولة منه لإبراز انسانيتها وفصل ما علق فيها من المقدس الفعل التراكمي التأريخي للتراث، لهذا اتخذ طريق التحليل والتأمل لكي تتضح الصورة كاملة، على أن التراث ليس كله مقدس ولكن الفعل التعاقبي والتراكمي للتأريخ هو ما جعل منه مقدسٍ.

إذًا لا يمكن أن ننظر إلى فهمي جدعان مجرد عن الانتماء إلى الإسلام ولكن دعوته شبيهة بدعوة ابن رشد حينما فصل ما لأرسطو عما لأفلاطون في الفكر الفلسفي اليوناني الذي انتقل إلى البلاد العربية الإسلامية.

إنّ الصراع الذي يدور داخل التراث الإسلامي عند جدعان هو عبارة عن صراع بين الإنسان وللإنسان، فالتجربة الإسلامية للدين الإسلامي لم تتم في أجواء الفرق الإسلامية إلا بعد الافتراق، وجميع هذه الفرق (الخوارج والمرجئة والشيعة والمعتزلة والأشاعرة وأهل السنة والجماعة وغيرهم من الفرق) على الرغم

من اختلافهم وتناقضهم ينسبون أنفسهم إلى الإسلام ويزعمون أنهم ينطلقون منه وينتظمون بأحكامهِ، بل إلى الدرجة التي نسب فيها كل واحد منهم بالسلف الصالح.

إن ما فعله فهمي جدعان للتراث الإسلامي هو عملية نزع الحجب الكثيفة التي غطت وجه الإسلام والمسلمين وترميم الصورة التراثية ثم رسمها وصياغتها بحيث ترجع إلى طهرها ونقاوتها وسلامتها، وكل ذلك لا يمكن أن يحدث من دون تجريد الصورة الحقيقية لغائية الإسلام وقصديته لغائية الإسلام وقصدتيهِ النهائية.

إنّ التراث الإسلامي برأي جدعان قد تسمر عند المنهج النقلي الروائي المكثف الذي يحمي ذاته بحشد النصوص الدينية للبرهنة عن صدقه وفحواه الإلهي ولكي يبدو أمرًا بدهيًا للعامة، ولكن حقيقته أنه يستند إلى مقاصد عقلية إنسانية ووعي للمصالح التي تبقيه سائدًا على الفترة التي هو فيها.

إنّ النتيجة التي أحاول قولها أن جدعان بمنهجهِ النقدي للتراث وبميوله لأنسنة التراث قد مرَّ بمرحلة النقد والتأويل والتحليل قبل أن يؤسس مشروعه لأنسنة التراث، وأن مشروعه الإنساني كان مرحلة لاحقة ومعاصرة جداً، بمعنى أن محاولته لأنسنة التراث عن القراءة النقدية السابقة التي قام بها لنقد التراث الإسلامي، وأنها تعد مرحلة جديدة من النضوج الفكري الذي يمر بهِ المفكرين في حياتهم الثقافية.

ISSN 2710-0952 (Print) ISSN 2790-1254 (Electronic)

هوامش البحث ومصادره:

(1) الشبكة المعلوماتية: ar.m.wikipedia.org

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

(4)لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، دار عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، المجلد الثاني، بلاط، 2008، ص566.

(5) الرويلي، ميجان وآخرون، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، المغرب، ط3، 2002، ص46-47.

(6) المصدر نفسه، ص47.

(7) ينظر: الرازي، محمد بن أبي بكر: مختار الصحاح، دار الرسالة، الكويت، بلا ط، 1983م، ص13.

(8) سبيلا، محمد، مخاضات الحداثة، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط1، 2007م، ص707.

(9) الجابري، محمد عابد، التراث والحداثة دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 1999، ص ص21-22.

(10) القرآن الكريم: سورة الفجر، الآية: 19.

(11) الجابري، محمد عابد، التراث والحداثة دراسات ومناقشات، ص ص23-24.

(12) حنفي، حسن، التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط5، 2002، ص13.

(13) جدعان، فهي، تحرير الإسلام ورسائل زمن التحولات، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2014، ص58.

(14) المصدر نفسه، ص ص58-59.

(15) المصدر نفسه، ص59.

(16) المصدر نفسه، ص60.

(17) المصدر نفسه، ص60.

(18) المصدر نفسه، ص ص60-61.

(19) جدعان، فهمي، المقدس والحرية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص236.

(20) المصدر نفسه، ص236.

(21) المصدر نفسه، ص236.

(22) جدعان، فهمي، في الخلاص النهائي، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2007م، ص61.

(23) المصدر نفسه، ص73.

(24) المصدر نفسه، ص ص104-105.

(25) المصدر نفسه، ص105.

(26) المصدر نفسه، ص ص106-107.

(27)جوليا، ديديه، قاموس الفلسفة نقلهُ إلى العربية فرانسوا أيوب وآخرون، مكتبة انطوان، بيروت، دار المدروس باريس، ط1، 1992، ص183.

[28] المصدر نفسه، ص184.

[29] المصدر نفسه.

[30] زيادة، معن، الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الأنماء العربي، الرياض، السعودية، ط1، المجلد الثالث، 1986، ص ص773–774.

[31] جدعان، فهمي، المقدس والحرية، ص22.

[32] المصدر نفسه، ص ص24–25.

[33] المصدر نفسه، ص ص26–27.

[34] جدعان، فهمي، خارج السرب، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 2012، ص25.

[35] جدعان، فهمي، المقدس والحرية، ص28.

[36] القمودي، سالم، الإسلام كمجاز للحداثة ولما بعد الحداثة، دار الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص189.

[37] زنجاني، عباس علي عميد، الدين والسياسة، بحث في كتاب الدين والسياسة نظريات الحكم في الفكر السياسي الإسلامي (كتاب المنهاج، مجموعة من الباحثين)، الغدير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2003، ص56.

[38] المصدر نفسه، ص ص56–57.

[39] جدعان، فهمي، المحنه، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط3، 2014، ص324.

[40] المصدر نفسه، ص ص336 –337.

[41] جدعان، فهي، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، دار الشروق للنشر والتوزيع، الأردن، ط3، 1988، ص550–551.

[42] جدعان، فهمي، المحنه، ص394 ص–395.

[43] الفواز، علي حسن، فنطازيا الدولة، الموسوعة الثقافية، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق، بلاط، 2008، ص5.

[44] غ ليون، برهان، نقد السياسة الدولة والدين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط5، 2011، ص54.

[45] المصدر نفسه، ص ص54–55–56.

[46] جدعان، فهمي، تحرير الإسلامي ورسائل زمن التحولات، ص396 ض–397.

[47] المصدر نفسه، ص ص408–409.

[48] المصدر نفسه، ص409.

[49] المصدر نفسه.

[50] المصدر نفسه.