المقولاتُ الكبرى في خطابِ فهمي جدعان الفكريّ
دراسةٌ تحليليّةٌ تقييميّةٌ

Major sayings in Fahmi Jadaan's intellectual discourse
An analytical and evaluative study

عيسى عودة برهومة [1]
Essa Odeh Barhouma [1]

10.15849/ZJJHSS.250330.04

الملخص

تتناولُ هذهِ الدّراسةُ بحثَ المقولاتِ الكبرى في خطابِ المفكّرِ العربيّ فهمي جدعان. ولعلَّ أهميّةَ الموضوعِ تكمنُ في تنوُّعِ مشروعِ جدعان وغزارتِهِ، ومحضِهِ الثَّقافةَ العربيّةَ وما اعتراهَا منْ منعطفاتٍ وتحوّلاتٍ تاريخيّةٍ وفكريّةٍ، وأنَّ جدعان كانَ ضليعًا بسيماءِ هذهِ النِّيماتِ بامتلاكِهِ رؤًى تراثيّةً ومستصفًى المدرسيّاتِ الفلسفيّةِ الغربيّةِ، فما فتِئَ يُشخِّصُ قضايَا التُّراثِ والمعاصرةِ والمذاهبِ الفكريَّةِ، والسياسةِ والدّينِ بمباضعِ الخبيرِ والبصيرِ، دونَ الوقوعِ في شَرَكِ الأيديولوجيَّاتِ، ولا حادَ عنْ جادةِ البحثِ العلميّ القويم.

انبسطتِ الدّراسةُ في محاورَ عديدةٍ، شرعتْ في المفتتحِ ترسمُ صورةً مشهديّةً للمفكّرِ العربيّ فهمي جدعان، نشأتَهُ، وتطوُّرَهُ المعرفيّ، ودراسةَ المقولاتِ الكبرى في مجملِ أعمالِهِ الّتي كتبَهَا مفكّرًا وباحثًا في القضايَا الإسلاميّةِ والسّياسيّةِ والاجتماعيّةِ، إذْ لا مندوحةَ عنْ هذا البساطِ الكلّيّ لمقاربةِ المقولاتِ الكبرى في خطابِ مفكّرٍ واسعِ الاطّلاعِ وغزيرِ المعرفةِ والتَّأليفِ. ونهجتِ الدّراسةُ المنهجَ الوصفيَّ التّحليليَّ الّذي يُعَدُّ منهجًا مناسبًا لمثلِ هذهِ الموضوعاتِ، إذْ يتأسَّسُ على التّفسيرِ والتَّقييمِ، ويربطُ العلاقاتِ الكبرى بعضِها ببعضٍ لتكوينِ معنًى كليٍّ. وخلصتِ الدّراسةُ إلى أنَّ القضايَا الّتي شغلتِ المفكّرَ فهمي جدعان تصادتْ عنْ جدلٍ في مسائلِ الفكرِ والدّينِ والسّياسةِ؛ ممّا جعلَ هذا المنجزَ فريدًا في موضوعِهِ، حاكَهُ مؤلّفُهُ بلغةٍ علميّةٍ تليقُ بقامةٍ فكريّةٍ سامقةٍ.

وكشفَ هذا الخطابُ عنِ استرفادِهِ الأدبيّاتِ التّراثيّةِ والمدرسيّاتِ الحديثةِ في الفكرِ وتاريخِ الأمَّةِ العربيّةِ، راغبًا في ترسيمِ حاضرٍ يتأسّى بخطابِ العقلِ ولا يقعُ في فخِّ الطّوباويّاتِ والدّوغمائيّاتِ الّتي تحيطُ بعالمِنَا منْ كلِّ صوبٍ، وهوَ في مشروعِهِ التّقويميّ للتّراثِ ومحاكمتِهِ للحداثةِ يصدرُ عنْ فهمٍ استشرافيٍّ لتأثيثِ عالمٍ أبهى وأنبلَ ينأى عنْ وحشيَّةِ الأنظمةِ المستبدّةِ ويقدّرُ إنسانيّةَ البشرِ.

الكلمات المفتاحيّة: فهمي جدعان، التّراث، الدّين، السّياسة، الحداثة.

Abstract

This study examines the key ideas in Fahmi Jadaan's project. The importance of the subject lies in the diversity and richness of Jadaan's work, which spans Arab culture, historical and intellectual transformations that has undergone. Jadaan was well-versed in the key features of these themes, possessing visionary insights and a deep understanding of Western philosophical schools. As a result, he was able to diagnose issues related to heritage, modernity, intellectual doctrines, politics, and religion with the precision of an expert and the wisdom of an insightful thinker, all without falling into the trap of ideologies or deviating from the path of sound scientific research.

The study explores several aspects of Jadaan's work. In the introduction, it draws a portrait of the Arab thinker Fahmi Jadaan: his upbringing, cognitive development, and an analysis of the major themes in his writings on Islamic, political, and social issues. There is no substitute for this comprehensive

© جميع الحقوق محفوظة،عمادة البحث العلمي والإبتكار/ جامعة الزيتونة الأردنية 2025

approach to examining the key ideas of a perceptive thinker who is widely informed, with abundant knowledge and writings. The study concludes that the issues which preoccupied Fahmi Jadaan, particularly those relating to thought, religion, and politics, are the source of much controversy.
This makes his work unique in its subject matter.
Jadaan's writings are characterized by a scientific language that reflects his intellectual stature. His ideas reveal his reliance on both heritage literature and modern schools of thought, as well as his deep understanding of the history of the Arab nation. He sought to shape a present guided by rational discourse, avoiding the pitfalls of utopias and dogmas that surround our world. In his project to evaluate heritage and critique modernity, he draws on a forward-looking understanding aimed at creating a more splendid and noble world, one that distances itself from the brutality of tyrannical regimes and honors human dignity.
Keywords: Fahmi Jadaan, heritage, religion, politics, modernity.

[1] أستاذ اللسانيات التطبيقية، كلية الآداب، قسم اللغة العربية، الجامعة الهاشمية، الأردن.
* للمراسلة: ebarhouma@hu.edu.jo
تاريخ استلام البحث: 2024/08/13
تاريخ قبول البحث: 2024/12/15

[1] **Professor of Applied Linguistics and Discourse Analysis, Arabic Language Department, Arts Faculty, Hashemite University, Jordan**
***Corresponding author:** ebarhouma@hu.edu.jo
Received: 13/08/2024
Accepted: 15/12/2024

مفتتح تأسيسيّ

تهدف الدراسة إلى استجلاء المقولات الكبرى التي عُني بها المفكر فهمي جدعان، ولعل اختيارنا لهذا المفكر يكمن في الموضوعيّة البحثيّة التي تميّز بها في أعماله الفكريّة بأنه من الباحثين والمفكّرين القلّة الذين أسّسوا لأنفسهم أسلوبًا وآراء خاصّة نابعة عن قراءة عميقة وتبصّر دقيق لما يخوض من معالجات فكريّة وتفكيك لقضايا الإنسان والعالم والوجود، فاستطاع قراءة القديم والحديث من التجارب التاريخيّة والفلسفيّة إلى جانب ما وعاه بعينه الكاشفة في دروب الحياة، استطاع المواءمة بين الحفر في إرث الماضي بفطنة وامتلاك أدوات النظر والنهج الحديث بطريقة لا يمكن نعتها بالبائسة كما نعت هو الفارابي في مشروعه عندما حاول الأخير التوفيق بنهج ما بين الفلسفة الكلاسيكيّة الغربيّة والفلسفة الإسلاميّة[1]، فأسلوب فهمي جدعان الحكيم امتاز بكونه أسلوبًا منطقيًّا موضوعيًّا بعيدًا عن الدوغمائيات الأيدولوجيّة ومبرأً من القلق الذي يكتسي بعض المقاربات التي تصدت لبحث قضايا التاريخ الفكريّ بعيون معاصرة، فجدعان لم ينحز إلى اليمين أو إلى اليسار، بل كان رائده المنهج العلميّ وحادي ركبه إلى الحقيقة، فتراه لا يبدي اندهاشًا أو يشعل بخورًا في محراب القديم، كما لم يعلن انحيازًا للجديد من الأفكار المعاصرة كما يحلو لبعض التنويرين والمثقّفين أو الكتّاب الحداثيين، مؤسّسًا حالة خاصة به تصلح أن تكون مرجعًا لبقيّة الباحثين والأكاديميين والمثقّفين، فالناظر في دراسات فهمي جدعان، يجد أنها لا تحيد عن حقول ثلاثة أفرغ لها الوسع كله، منذ مبتدأ اشتغاله الفكريّ: عالم الإسلام (البحوث العربيّة الإسلاميّة)، عالم الإغريق (البحوث العربيّة – الإغريقيّة)، العالم الحديث – عالم الحداثة (البحوث العربيّة الحديثة والمعاصرة)[2].

---

[1] ينظر: فهمي جدعان، نظريّة التراث، دراسات كلاسيكية، الفارابي: مدخل إلى تجربة العلم والفعل عنده، دار الشروق، عمّان، 1985، ط1، ص219.

[2] **العقل النقدي** – دراسات وأبحاث مهداة إلى فهمي جدعان، إعداد وتحرير: غسان عبد الخالق، مقالة: التراث والنهضة والتقدم في فكر فهمي جدعان، ضرار بني ياسين، فضاءات للنشر والتوزيع، عمّان، 2019، ط1، ص15.

© جميع الحقوق محفوظة،عمادة البحث العلمي والإبتكار/ جامعة الزيتونة الأردنية 2025

أما بشأن الدراسات السابقة التي تناولت منجز فهمي جدعان فهي قليلة، وقد احتشدت في مراجعات كتب، أو مقالات نُشرت في مجلات ثقافية أو صحف يوميّة، وقد وقفت على دراستين علميتين نشرتا في مجلتين محكمتين، أولاهما:

- دراسة زهير توفيق الموسومة "فهمي جدعان: اتجاه عقلاني في الإصلاح الإسلامي"[1]. عرضت الدراسة لأبرز القضايا التي شغلت المفكر فهمي جدعان؛ كقضية التراث، والنسوية، والحداثة، والطريق إلى المستقبل، وصراع الأيديولوجيات، وتوقفت الدراسة عند فحوى هذه القضايا، واستبار رؤيتة جدعان وفرادتها في عدم الانحياز إلى فريق دون آخر، مما وسم منهجه بالعقلانيّة النقديّة، وتتقاطع دراستي مع هذه الدراسة في الموضوع، وتختلف في المقاربة والتحليل.
- وثانيهما: دراسة نبيل فازيو، عنوانها "الثقافة والسلطة في التراث العربي والإسلامي: فهمي جدعان نموذجًا"[2]. دارت رحى الدراسة في موضوع خلق القرآن ومحنة أحمد بن حنبل وموقف المعتزلة من هذه القضية، وكيف عرض فهمي جدعان موقف السلطة في الإسلام، إذ شغلت هذه القضية جدعان منذ إعداده أطروحة الدكتوراه في السوربون حتى آخر كتبه، فالصراع على السياسيّ في الدولة الإسلاميّة هو المفتاح الرئيس لفهم جدليّة السياسيّ والدينيّ في الإسلاميّ، اتسمت هذه الدراسة باختيار قضية واحدة وهي السلطة والثقافة، وتتفق دراستي مع هذه الدراسة في تناول موضوع السلطة في الإسلام وعلاقة السياسي بالديني، ولكنها تختلف عنها في أن الدراسة الراهنة تشخّص أبرز المقولات التي عُني بها المفكر فهمي جدعان. ولعل قلة الدراسات التي محضت جدعان بالمدارسة والمباحثة تجعل جدوى البحث في أعمال المفكرين والوقوف على قضاياهم الكبرى التي شُغلوا بها، وفي ظني هذه النظرة البانورامّية تُعين في تفكيك خطاب المفكرين، وتُسهّل العبور إلى مشاريعهم برؤى بصيرة.

إنّ ما تناوله جدعان في بحوثه الكثيرة وكتبه الوفيرة جعله علامة فارقة في قراءة التراث العربيّ الإسلاميّ والفكر العربيّ الحديث، فتحوّلت أفكاره وتنظيراته الخاصة به إلى ما يشبه المنهج الذي يرسم معالمه للباحثين حين يخوضون في القضايا الجدليّة الإسلامية والعربية –قديمها وحديثها– وفقًا لتنظيرات جدعان التي ما تزال مالئة دنيا الأفكار وشاغلة أفهام الباحثين والتيارات الفكريّة المتضاربة، ولعل ذلك يمنح متسعًا من الحريّة –إن صحّ القول– في تناول هذه الأفكار الرئيسة التي كتب عنها دون السير تمامًا ضمن تراتبيّة قائمة على تناول الكتاب الأول فالثاني، حيث اعترف هو نفسه بأن بعض أجزاء كتبه المتتابعة كانت تقتبس من كتابات قد سبقتها، لكنه أوردها لشعوره بأهميّة إضافتها على أمل أن تحدث اكتمالا في الوحدة الموضوعيّة للكتاب الذي بين يديّ القارئ، أو لربمّا فعل ذلك لتأكيد انحيازه لفكرة تذكرها المقالات المعادة الطبع بين صفحات الكتاب التالي، وسواء اتفق القارئ أم لم يتّفق فإن أهل مكّة أدرى بشعابها.

---

[1] دفاتر فلسفية، كرسي اليونسكو للفلسفة، فرع جامعة الزقازيق، ع52، 2016.

[2] الثقافة العربية في القرن العشرين، مركز دراسات الوحدة العربية، مج1، بيروت، 2018.

© جميع الحقوق محفوظة،عمادة البحث العلمي والإبتكار/ جامعة الزيتونة الأردنية 2025

في التراث ووظيفته وقرّائه

لعل أهم ما يُبتدر القول في اشتغالات المفكّر فهمي جدعان –تأسيسًا لنهجه الخاص– هو نظريّة "التراث" أي التراث بوصفه مقتربًا نظريًّا، إذ يعد ثالثة الأثافي في التابوهات الأخرى (الجنس والسياسة)، فأُلبس التراث في التجربة الإسلاميّة دثارًا مقدَّسًا لانطوائه على تعالق بين الدين والسياسة، فما برح جدعان يشخّص إشكاليّة التراث ببصيرة الباحث الموضوعيّ الذي يستقرئ مدوناته بنهج قويم وجرأة الفهيم الذي ينتسب إلى جيل من الحكماء عرفهم التاريخ وخلدتهم الفلسفة، فلا نجده يُسبغ المقدّس على أحداث التاريخ وأفعال البشر، ولا يتوسل أفكارًا مسبقة –ولا سيما استشراقيّة أُسوة بكثير من مفكري الحداثة– فما يعاينه من قضايا شائكة وتساؤلات تنفتح على مطارح شاسعة من الجدل، فقضيّة التراث لدى جدعان مسألة متشابكة، ومن المتعذَّر اعتبارها قضيّة حياديّة يمكن وضعها بين قوسين، ذلك أنّ التراث في ذاته متعالق تتداخل خيوطه من حيث ندري ولا ندري في لَبوس الحاضر ويعوّل عليه في بناء المستقبل، وبذا شخّص حاضرًا متخلّفًا ممسوخًا، لا يصحّ وصفه بالحاضر، إذ لا يعوّل عليه في بناء مستقبل مُشتهى، فهو بهذه العلاقة المعقدة واقع يستعين بما فات في محاولة بعث نفسه من جديد، ولمّا أحالت المسألة المطلعين عليها إلى حيْرة من أمرهم، أو بالأحرى الخائفين، وقف فهمي جدعان من هذه المسألة موقفًا شجاعًا، متحدّيًا فيه جميع الذين ساروا في المسألة على خط واحد، وناطقًا باسم الخائفين الذين دفعتهم الاعتبارات السلطويّة المتعددة إلى الصمت، فعمل على إقامة صرح متكامل، ابتدأ فيه بتعريف التراث، فالتراث عمل أو إنجاز إنسانيّ خالص، ولا تراث إلا ما هو عرضيّ، إنسانيّ، زمانيّ، ولا موروث إلا ويكون عرضيًّا، إنسانيًّا وزمانيًّا، وهذا يعني أنّه لا مدخل ذاتيًّا للأمور الإلهيّة في دائرة التراث، فالله ليس مُنجزًا لتراث أو صانعًا له، وهو ليس مُورِثًا لمنجزات تراثيّة، كما أنّ الإنسان لم يرث عن الله شيئًا، وبالتالي يتمثّل في كلّ الوجوه المتحقّقة بالفكر والثقافة والعلم والتقنية والقيم الخُلقيّة والجماليّة، أيّ كل المصنوعات والقيم[1].

ينطوي التعريف السابق على نظرة رائدة وجريئة بنزع المقدّس عن هذا التراث وإنكار المساس به أو التعرّض إليه من حيث هو منجز إنسانيّ خالص، فهو ليس مقدَّسًا وإن كان مصبوغًا بصبغة الإسلام والتراث، ما يعني أن ثمّة علاقة بينه وبين المقدَّس المتمثّل بالوحي والقرآن، إذ التبس على زمرة من الباحثين دخول القرآن نفسه والسنة النبويّة نفسها في التراث باعتبارهما عنصرين مكونين من عناصر التراث، وهذا اللَّبس أضفى على التراث طابع المقدّس، ومن المؤكد أيضًا أنّ علوم القرآن وعلوم الحديث وعلم أصول الدين والفقه وأصوله –أي العلوم الدينيّة– قد عززت هذه الشبهة أو المُرية، لكن الحقيقة هي أن هذا الارتياب تشابه على أولئك الرهط، فنهدوا يسبغون البشريّ بمسوح المقدّس، مما أغلق سُدفة الاجتهاد والتفكيك وأمسى من القضايا اللامفكر فيها وهي عصيّة على المساس، فالقرآن غير علوم القرآن، وعلم أصول الدين أو الفقه أو أصول الفقه ليست هي الدين نفسه، فهذه العلوم جميعًا لا استثناء لواحد منها، هي كلام تاريخيّ على الدين وعلى الوحي[2]، فالتعرّض بالنقد والتمحيص إذًا لكل هذا المنجز التاريخيّ لا يعني التعرّض للأصول التي كوّنت هذه الفروع، وحين نفهم هذه النظرة ونعيها تمسي بوابتنا التي ندلف

---

[1] فهمي جدعان، **نظرية التراث**، ص17.

[1] المصدر نفسه، ص18–ص19.

© جميع الحقوق محفوظة،عمادة البحث العلمي والإبتكار/ جامعة الزيتونة الأردنية 2025

منها إلى نقد السرديات الكلاسيكيّة وتمحيصها بُغية استخلاص الصورة الحقيقيّة عن الدين والتاريخ، وهو ما يعني الابتعاد عن الولوج في دائرة الكُفر.

تلك إذًا مقولة كبرى في المعمار الفكريّ لفهمي جدعان، أيّ تعريف التراث والإحاطة بماهيّته والتعريف كذلك بموضعه من القداسة وعدمها من حيث الاعتراف بداية بأنّ التراث هو الكلام الإنسانيّ، والوحي جزء ونسيج منه، وما قيل بعد ذلك فهو لا يعدو تصوّرات ناتجة ووليدة عصرها، قابلة للنقد والتمحيص، أمّا الجزئيّة التالية في مسألة بناء مقولة تامة حول التراث فتتبدّى ببيان الموقف من وظيفة هذا التراث ودوره الحضاريّ الراهن في الفكر العربيّ، إذ تتمثل في ثلاثة مواقف: الأول ينظّر أصحابه لأولويّة بعث التراث بجملته وتفصيله، لأنّ فيه تتميم وجودنا التاريخيّ وشرطًا قطعيًّا لبناء المستقبل خاصتنا، أمّا الثاني فيجزم بأنّ بناء المستقبل لن يكون إلا من خلال استلهام مواقف وأفكار وقيم تراثيّة متناسبة مع الحاضر والمستقبل، وأمّا الثالث فيرى لزوم قراءة التراث في ضَوء منهج العصر، حتّى نجعل التراث جزءًا طبيعيًّا من الحاضر المعاصر[1]، ما يذكّر بالموقف الإنسانيّ الدائم من أيّ قضيّة فكريّة أو أدبيّة أو إنسانيّة، فافتراق الفرق في شأن التراث، شأنه شأن تفاوت الفرق في تعاطيها مع أيّ مسألة، وظهور أوصاف تشير إلى أحوال هذه الفرق من مثل: المتقدّمين والأصوليين والمتوّسطين، ولا عجب في مسألة مثل مسألة التراث أن تظهر هذه الاتجاهات بقوّة، مع احتدام النقاش بين الأصوليين والمتقدّمين، في حين يكاد صوت المتوسّطين خافتًا "لا تُحسّ منهم من أحد أو تسمع لهم رِكزًا"، ولعل السبب في اشتداد صوت الاتجاهين السابقين وعلوّه من أصوليين وتقدّميين راجع إلى الصِّبغة التي يصطبغ بها كلا الفريقين في تشخيص تلكم المسائل.

ففي الوقت الذي يحاول فيه الوسطيون إيجاد صيغة توافقيّة، يشخص الخطاب الأصوليّ بلهجة متعنتة تستعين بخطابات شعبويّة في بعض الأحيان، وبأساليب قديمة لا تفتأ تعيد إنتاج هذا الخطاب بلغة مكرورة وملائمة لقاعدة جماهيريّة تستند عليها وتستدعيها كلّما أحست بالحاجة إلى ذلك، أمّا الاتجاه التقدميّ فقد وضع هذا التراث ضمن المساق الحديث الغربيّ المنشأ أو التقليديّ المتزمّت، ومعظم هذه القراءات ليست مجرد قراءات للفهم وإنما للفعل والتأثير أيضًا، لا بل إن بعضها لا يَنشد التغيير فحسب وإنما يَنشد التثوير أيضًا.[2]

فما الذي ينبغي المضي في عمله ضمن هذا الإطار أيّ بعد إعادة تعريفه وبيان المواقف الماثلة في قراءة هذا التراث وبيان حدوده وإجراء مسح كامل ودقيق لهذا التراث والاعتراف بالعلاقة المصطنعة بينه وبين المقدَّس وبيان وظيفته، الوظيفة التي تناست الفرق المتقاتلة فيما بينها والقائمة على استحضار العناصر الإيجابيّة منه للإفادة منها في المستقبل والحاضر، أي إنتاج علاقة امتداد بين هذا التراث وما يأتي من بعده، امتداد بين الجذور التي ما يزال الأمل والفكر والحياة ينبض فيها من مثل مناهج التفكير العلميّ التي ابتكرها المسلمون، وهنا يتأتّى بالضرورة الحديث عن أساليب إعادة قراءة التراث والتي تتوسل الرجوع إلى الأساليب العقليّة، ولا يقصد تلك العقليّة الخالصة، فجدعان المتمرّس في المناهج العقليّة والفلسفيّة ذاته لا ينكر الدور الوجداني اللازم، وهذا هو بيت القصيد كما يقال، فالأصوليّة جنحت في بعض الأحايين إلى نوع من الاستقراء الصوفيّ في تعاملها مع بعض القضايا الحساسة التي لفظها التراث؛ كقضيّة خلق القرآن التي تبدّت فيها قصص وملامح دراميّة مادةً لدعم الآراء التي جنحت أقصى اليمين في تعاملها مع طائفة كاملة من المسلمين، أمّا العقلانيّة البحتة فتكاد تتحوّل في بعض الأحيان إلى فخ

[2] ينظر: فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام**، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، بيروت، 2010، ط4، ص22.

[3] جدعان، نظرية التراث، ص28.

© جميع الحقوق محفوظة،عمادة البحث العلمي والإبتكار/ جامعة الزيتونة الأردنية 2025

معرفيّ لا يعرف حدوده، بل إنّ التمركز خلف هذه العقلانيّة المطلقة أحيانًا يقود إلى حيْرة ورغبة بحذف التراث كاملًا والركون إلى سرديات غير معقولة، وأمّا أهميّة إيجاد منهجيّة يبرز فيها الجانب الوجدانيّ، فعائدة إلى تكوين هذا التراث الذي أشار إليه جدعان، والذي يأتي الوحي في نسيجه، والوحي –بغض النظر عن تصديقنا له من عدمه– في جوهره هو انثيالات وجدانيّة تختزل في داخلها تفسيرات منطقيّة وجزئيات قابلة للدراسة والتمحيص، ما يعني أهمية حضور الوجدان ضمن الحدود العقليّة المعقولة التي لا تخرج من دائرتها كل الحصيلة التراثيّة، ويمكن الزعم بأن هذه العقلانيّة المطلقة تكاد تتغافل بقصد أو عن غير قصد دور التراث في صياغة موقف في مسائل حساسة من مثل الهُويّة، وفي تحديد المناهج والصفة الملائمة لهذا التراث فهم لحدوده، أيّ أين يقف؟ وأين تبتدئ عمليّة إنتاج تراث جديد؟

وثَم فائدة أخرى مرتجاة من مثل هذا التأسيس تحيل إلى فهم الظواهر الناتجة من اقتتال وتخوين واتهامات بين الفرقاء، ففي الرجوع مرة أخرى الاعتراف بضرورة تعريف التراث والتعامل معه على أساس منزوع القُدسيّة سبيل لهدم حجج الفرقاء من أصوليين وتقدّميين والظفر بإنهاء هذه الجدليّة التي تهيّج قاعدة جماهيريّة كبيرة من عرب مسلمين ومسلمين من غير العرب.

اجترح المفكر فهمي جدعان في هذه المقولة ثوابت تعينه هو وغيره من الباحثين لفهم طبيعة السياقات العربيّة الإسلاميّة، فهمًا يعين على بناء تصوّر أكثر حياديّة وعقلانيّة عن الدين والوحي من ناحية والتاريخ والجنايات والسرديات والجنايات البشريّة من ناحية أخرى، فالنقد العقلانيّ المنطقيّ يغوص في الجذور أملًا بإصلاح الفروع النابتة منها فيما بعد، اللافت كذلك هو فهمه المآرب الدفينة لبعض القراءات التي تبتغي إثارة الجدل لغايات في بطن الشاعر كما يقال، فمسألة إثارة البلبلة لمجرد التشكيك والانتقاد بلا بديل طريق ومنهج معروف للكثير من الكتبة، وأحيانًا لخدمة سياسات معيّنة لا تؤول في نهاياتها إلا دوائر مفرغة من اللايقين والاستفزاز.

إلى التراث مرة أخرى: حسم في مسألة قضيّة المعتزلة

لا يجرؤ باحث على اقتحام مسألة حسّاسة والخوض فيها إلا إذا كان على ثقة واطلاع واسعين بما يعرف ويخوض، وفهمي جدعان في هذا السياق كان قد اطلع بصبر وأناة على مجمل محمولات التراث العربيّ الإسلاميّ من كتب فقهيّة وتاريخيّة، ولمّا آل الحديث عن مسألة "خلق القرآن" إلى ما يشبه الألواح المحفوظة، لا يجادل فيها أحد إلا ويكرر الشِّرعة نفسها فيكتب كما كتب من قبله، يرمي فهمي جدعان قولًا كالحجر في البئر الراكد، مدركًا أنه يخوض معركة فيما اصطلح تسميته ب "معركة البداهات" والتي يصفها بأنها خصيمه الألد، وأنّه على وشك السير في الاتجاه المعاكس لمجرى التيار.[1]

تجلّت نظرته إلى المسألة بما هو "حالة" تبين إبانة جليّة عما يمكن أن تكون عليه صيغة العلاقة بين السلطة أو الأمر من وجه، وبين الطاعة والإجابة من وجه آخر، في دولة هي دولة الخلافة، لا شيء يحول دون اعتبارها أكمل ممثل تاريخيّ لما وصل إليه "المُلك" في الإسلام، بتعبير آخر، يراد رفع الغطاء عن المعقوليّة السياسيّة لما يسمى ب "منحة خلق القرآن".[2]

---

[1] ينظر: فهمي جدعان، **المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2014، ط3، ص18.

[2] المصدر نفسه: ص18 وص19.

© جميع الحقوق محفوظة،عمادة البحث العلمي والإبتكار/ جامعة الزيتونة الأردنية 2025

يمكن القول بداية، بأن جذور المسألة التي انطوت داخلها تهم خطيرة يستغلّها أصحاب المِلل المخالفة لتحييد أيّ شخصيّة وإقصائها تنتسب إلى الطائفة التي برزت في هذا القول، أيّ طائفة المعتزلة، كانت قد ثبتت كما بيّن شيخ الإسلام السنيّ ابن تيمية: بأن أول من ابتدع القول بها هم الجهميّة[1] المحضة النفاة، الذين لا يثبتون الأسماء والصفات؛ فكانوا يقولون: أولًا: إنّ الله تعالى لا يتكلم، بل خلق كلامًا في غيره، وجعل غيره يعبر عنه، ويتابع: ثم إنّ المعتزلة الذين اتبعوا عمرو بن عبيد على قوله في القدر والوعيد، دخلوا في مذهب جهم فأثبتوا أسماء الله تعالى ولم يثبتوا صفاته، وقالوا: نقول: إنّ الله متكلّم حقيقة، وقد ينكرون إجماع المسلمين على أنّ الله تعالى متكلم حقيقة، لئلا يضاف إليهم أنهم يقولون: إنه غير متكلم، لكن معنى كونه سبحانه متكلِّمًا عندهم: أنه خلق الكلام في غيره؛ فمذهبهم ومذهب الجهميّة في المعنى سواء، لكن هؤلاء يقولون: هو متكلّم حقيقة، وأولئك ينفون أن يكون متكلّمًا حقيقة[2]، إلى آخر القول الذي يورد فيه ابن تيمية صورًا ملحميّة وتراجيديّة في المسألة و"بطش" المعتزلة في مَن خالفهم، أو بطش اليد التي سيطروا عليها وأوكلوا إليها "تعذيب مخالفيهم وإقصاءهم"، لتصير هذه الرواية ورواية من سبق ابن تيميّة الرواية الرسميّة في هذه المسألة، التي يكثر اللغط فيها ويطول بالتقادم، فتطال جميع منجزات المعتزلة فيما بعد فتاوى التكفير والنهي عن الأخذ منهم لما سُفك من دم باسم سلطتهم الروحيّة التي تملّكت الخليفة وقتها، والشواهد والنصوص معروفة لأيّ قارئ مبتدئ يرغب في الاطلاع على المسألة في المرويات القديمة والحديثة وهو مما لا يحتمل إيراده هنا الآن.

في حين يورد فهمي جدعان بعد تفصيل عن المسألة وجمع الأدلة وتفصيل في أبطال هذه المحنة التاريخيّة وتقسيماتهم من حيث الآراء السياسيّة في القرب من السلاطين، يستخلص بأن معظمهم لم يكونوا من وعّاظ السلاطين، وأن من انتقاهم الخليفة المأمون لامتحان الناس كانوا من فقهاء السلاطين الذين استجابوا وسمعوا خوفًا من بطشه، فالمسألة إذًا برمّتها مسألة سياسية رأى فيها طريقة للنيل من خصومه وإسكاتهم، والإمام أحمد بن حنبل كان بسلطته الروحيّة على الناس كأنما ينازع الخليفة في سلطته على الناس رغم تبنيه منهج عدم جواز الخروج على السلطان، وفي هذه القراءة أيضًا كان قد أعاد الاعتبار للمعتزلة وبرأهم من التجنّي الذي ألصق بهم بسبب نهج

---

(3) أصحاب جهم بن صفوان وهو من الجبرية الخالصة، ظهرت بدعته بترمذ، وقتله سلم بن أحوز المازني بمرو في آخر ملك بني أمية. وافق المعتزلة في نفي الصفات الأزلية، وزاد عليهم بأشياء منها قوله: لا يجوز أن يوصف الباري تعالى بصفة يوصف بها خلفه، لأن ذلك يقضي تشبيها، فنفي كونه حيا عالما، وأثبت كونه قادرا، فاعلا، خالقا؛ لأنه لا يوصف شيء من خلقه بالقدرة، والفعل، والخلق، أما جهم، فهو جهم بن صفوان تلميذ الجعد بن درهم الذي قتله خالد بن عبد الله القسري سنة 124 على الزندقة والإلحاد. والجعد أول من ابتدع القول بخلق القرآن. وتعطيل الله عن صفاته. وكان جهم يخرج بأصحابه فيقفهم على المجذومين ويقول: انظروا، أرحم الراحمين يفعل مثل هذا؟ إنكارا لرحمته كما أنكر حكمته. قال عبد القاهر البغدادي في الفرق بين الفرق ص128: "ووصفه بأنه قادر وموجد، وفاعل، وخالق، ومحيي، ومميت؛ لأن هذه الأوصاف مختصة به وحده. وقال: لا فعل ولا عمل لأحد غير الله تعالى، وإنما تنسب الأعمال إلى المخلوقين على المجاز كما يقال زالت الشمس ودارت الرحى من غير أن يكونا فاعلين أو مستطيعين لما وصفتا به. وكان جهم مع ضلالته التي ذكرناها يحمل السلاح ويقاتل السلطان، ويخرج مع سريج بن الحارث على نصر بن سيار، وقتله سلم بن أحوز المازني في آخر زمان بني مروان"، ينظر: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبى بكر أحمد الشهرستاني، الملل والنحل، حققه: عبد العزيز محمد الوكيل، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع، القاهرة، 1968، ج1، ص86.

(1) شيخ الإسلام ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وساعده ابنه محمد، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، 2004، ج12، ص306 وص311.

الخليفة السلطويّ، فكان أن ردّ الأمور إلى نصابها في هذا الشأن لحساب التاريخ[1]، مستنبطًا الملامح الأولى للعلاقة المحمومة بين السياسيّ والدينيّ بعد إسقاط ما تزعّمته الجماعات المناوئة من رأي يفضي إلى أن الخليفة تعرّض لما يشبه التبعيّة لهذه الجماعة، ومع ذلك لم يسلم من سهام النقد التي طالته كونه كتب خارج النّص وطاله ما يطال من يغرّد خارج السرب سواء غرّد بعقلانيّة أو بشعبويّة ذات مغزًى تثويريّ.

في التنوير: التقدّم وأسسه عند المفكّرين

لاح لقرّاء التاريخ العربيّ بأن كلمة "النهضة" وسياق النهضة مردّه إلى أوائل القرن التاسع عشر، فنهض الكاتب ألبرت حوراني في كتابه المعنون بعنوان: الفكر العربي في عصر النهضة 1798– 1939، لاستقراء مفهوم" النهضة" وجهود العرب الفكريّ السياسيّ –آنذاك– وسعى إلى التوفيق بين نظريّة الإسلام في الحكم، وفق مفهومها الإسلاميّ الأصليّ، وبين التغيرات التي طرأت على واقع الحكم في مختلف أطوار تاريخ "الأمة" الإسلاميّة[2]، وكانت أن رسخت هذه الفكرة في أذهان الدارسين ولاسيما بعد الرجوع إلى تجربة جمال الدين الأفغانيّ ورفاعة الطهطاوي ومجايليهما وقراءة المنجزات التي دارت في رحى هذه الفكرة، ومبحث حوراني على أهميته لم يقدّم الكثير عن جذور الإنجازات التي أنجزها النهضويون، بمعنى العمل الأكبر الذي استندوا عليه في أطروحاتهم، رابطًا ملامح التأثر بما أحدثته بعثات محمد عليّ العلميّة إلى الخارج وبما أحدثه الاختلاط الذي تسبّبت به البعثات الأجنبيّة والحملة الفرنسيّة في مصر، وتواترت بعد كتاب حوراني دراسات عربيّة وغربيّة في هذا الشأن بمناهج ورؤى وتنظيرات مختلفة، اعتمدت على المنهج التاريخيّ والقراءة السياسيّة والتحليليّة للمشهد تبعًا لأيدولوجيات أصحابها.

في إطار أقل سيرا ضمن تراتبيّة تاريخيّة سار عليها حوراني، يتناول فهمي جدعان جذور خاطر النهضة الذي عنّ لمفكّري تلك المرحلة وشيوخها من وجهة نظر إبستمولوجيّة، علاوة على ابتداعه مفاهيم جديدة عندما وصف إنتاج المرحلة بكلمة التقدّم، والسبب في استخدامه هذا الوصف بالتحديد راجع لتبيّنه خلطًا في المفاهيم، نعم اختار الدارسون مصطلح النهضّة ووسموا به مجمل إنتاج المفكرين في القرنين التاسع عشر والعشرين، لكن حقًا أنّ بعض مقاربات مفهوم التقدّم التنويريّ لاقت صدى غير منكور، ثم إنّ مصطلحي "التقدم" و"الترقي" تردّد في كتابات هؤلاء أكثر بكثير من تردّد مصطلح النهضة[3]، فالمصطلحات وما يترتب عليها من شروط مفاهيميّة وأسس ينبغي وضعها في نصابها الصحيح درءًا للخلط ورغبة في إطباق المِفْصَل وإغناء عن المفسَّر.

ومما يسترعي النظر هو مشروع ابن خلدون، فقد اقتضت الضرورة الإشارة إلى أثر العلاقة بين ابن خلدون وفهمي جدعان في كتاباته، إذ نجد أنّ مشروع ابن خلدون في مقدّمته قد مثّل هاجسًا وحجر زاوية لمعظم الكتابات اللاحقة، وهو ما بيّنه جدعان على نحو موفّق، فتظهر ترجيعات ابن خلدون في كتابته متواترة لا تأتي دفعة واحدة،

---

[2] فهمي جدعان، المحنة، ص18.

[1] ينظر: ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة 1798–1939**، ترجمة: كريم عزقول، دار النهار للنشر، بيروت، 1969، ط1، ص5.

[2] فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، م س، ص20–ص21.

© جميع الحقوق محفوظة،عمادة البحث العلمي والإبتكار/ جامعة الزيتونة الأردنية 2025

يستعيدها في كتابة الجزئيّة اللازم استحضارها للفكرة المرادة[1]، وعليه تبيّن له ظهور أصداء الخلدونيّة بجلاء في الأفكار التي تعقّبها التقدميّون العرب، والسبب لا يقتصر على قراءاته الحثيثة وإخضاعها للمنهج المقارن التاريخيّ التحليليّ حسب، بل وفي مخالفته السرديّة الكلاسيكيّة حين عارض الإجماع السائد القائل بأن صممًا تامًّا أصاب الجهود العربيّة حتى ظهور مفكري التاسع والعشرين العرب، فيبيّن بأنّ الأزمنة العربيّة الحديثة تبدأ مع ظهور ابن خلدون نفسه، لا مع مدافع نابليون التي يقال إنها أيقظت مصر والعالم العربيّ من السُبات العميق الذي كان يلفها[2]، ما يعني أن فكرة التقدّم ليست فكرة نبتت بلا أسس، بل هي فكرة تمثّل في جوهرها امتدادًا للوعي اليقظ المنتبه إلى طبيعة ظروفه الاجتماعيّة والنفسيّة والسياسيّة وغيرها، فيكون في المحصّلة "ابن خلدون بمقدّمته" طيرًا في سرب سائر يَنشد هذه الغاية.

ولعلّ هذه النقاط على بساطتها كما قد تبدو للخاطر الأول هي النقاط الجوهريّة التي ينبغي الانطلاق منها، وفي تجاهلها وعدم تبيان دقّتها إجحاف وتمادٍ في اللامنهجيّة والعشوائيّة التي تُفضي بدورها إلى كتابات تشبه أن تكون رجيعًا ومعاداً من القول. وإذا كان ما سبق موجزًا عن المرتكزات الفكريّة والمنهجيّة في أعمال فهمي جدعان، وعن كيفيّة معالجته مسألة التقدّم في أعمال المتأخرين والمتقدّمين، حتّى يقرّ أخيرًا إلى أنّ جوهر تلك المحاولات وفحواها يستقرّ لمنتهى الاعتقاد بأنّ حالة التقدّم لا تحدث إلا بوضع حدّ لحالة (الفصام النكد) بين الحياة السياسيّة والاجتماعية ونُظم الإسلام الفقهية أو القانونيّة، وحُمّل الإسلام نفسه إلى موقع السلطة "الوازعة" والسلطة "المُشرّعة" في المجتمع ومؤسساته، أي أن تكون "الدولة" للإسلام[3]، وأمّا المشهد اليوم فيتمثّل ببروز تيارين متقابلين هما: تيار العقليّة السلفيّة التراثيّة الثبوتيّة، وتيار عقلانيّ تجديديّ تحويليّ، مع تردد بين الواقعيّة والمثاليّة، المثاليّة تشدّ الواقع إلى مثال تام شامل، والواقعية تروم احتواء التغير والأحداث بردّه إلى مبادئ عامة فحسب، وثمّة تقابل بين راديكاليّة لا تعرف إلا الحلول الوسطى والمواقف المرنة، وثمّة مفارقة التمييز بين ما هو جوهريّ وما هو عقليّ وخطر تغليب ما هو عَرَضيّ على ما هو جوهريّ مما يمثّل قلبًا للأوضاع يترتب عليه حالة من غياب الوعي بالعالم والوجود التاريخين[4].

هكذا يصح في الأفهام ما نقّبه جدعان من بناء روابط تاريخيّة وفكريّة وتأكيد على امتداد نمو العقليّة الراهنة بحسب ما تمليه الظروف والحيثيات، فتمازج الدينيّ بالاجتماعيّ والسياسيّ أخيرًا رهين الظروف والأشخاص والتطوّرات الحاصلة، وعليه تختلف أنظار المسلمين في المبدأ السببيّ للتخلف الحاصل: هل هو عَقديّ؟ هل هو سياسيّ؟ هل هو أخلاقيّ؟ هل هو حضاريّ تمدّنيّ؟ أم هو هذا كلّه؟ وتختلف الأفكار كذلك في المبدأ التاريخيّ لهذا التخلّف أي نقطة البداية، إننا نحير جوابًا شافيًا عن ذلكم التسآل، فمنذ قرنين ومفكرو الإسلام يجيلون النظر في المسألة.[5]

---

[1] تنبغي الإشارة إلى أن الطريقة التي عالج بها فهمي جدعان مشروع ابن خلدون ومقارباته اختلفت تقريبًا عن الطريقة التي عالج بها ساطع الحصري ابن خلدون، يرجع ذلك في أساسه إلى المنظور الآيديولوجي الذي حصر به ساطع نفسه، في حين اختار جدعان معالجة منطقية توفيقية لا تتحدد بأطر الأيدولوجيا والمذاهب وغيرها.

[2] **أسس التقدّم**، ص15.

[3] المصدر نفسه: ص550.

[4] المصدر نفسه: ص559.

[1] المصدر نفسه: ص561.

المثقّف العربيّ

لطالما شغل الحديث في مفهوم "المثقف" في الإسهامات الحديثة مساحة مهمّة، ابتداءً من محاولات تعريفه إلى محاولات تفسير ما يكون، بالنسبة إلى السياق الثقافي فقد شغلت أعمال عديدة مساحة في الحديث عن المثقّف مثل رواية الباحثة النسويّة (سيمون دي بوفوار) "المثقفون" وهي رواية تصوّر واقع المثقّفين كأنهم أعضاء في طبقات اجتماعيّة محدّدة، وانكبّت تفاصيلها في الإشارة إلى تناقضات هؤلاء المثقّفين بوصفهم أعضاء يعانون من الغرور الفكريّ والتفوّق الذاتيّ، والرغبة المحمومة بالفوز في أي حوار فكريّ، عدا عن افتقارهم إلى القدرة على التواصل والتفاعل الاجتماعيّ العميق، طبعًا تحت غطاء الأحداث المؤثرة في سيكولوجيا هؤلاء من تحديات تقودهم إلى التناقض والتعقيد في شخوصهم[1]، و(دي بوفوار) إذ كانت صريحة في تشريح أحوال المثقفين في ذلك العصر، لم تسلم هي نفسها بوصفها مثقّفة من نيران النقد اللاذع لاحقًا في كتاب الناقد الإنجليزي (بول جونسون) الذي يحمل العنوان نفسه[2]، حين أماط اللثام عن الجوانب الأخلاقيّة التي تنطوي عليها شخوص كبار المثقفين من حيث تناقض أفعالهم وكتاباتهم، فكان أن احترق وهج ما صدر عن معظم هؤلاء في سؤال: إلى أي مدى يؤمن هؤلاء بما يكتبون؟ وما سرّ هذا التناقض العجيب بين القول والفعل؟ وهذا التناقض والغرور الذي تمت الإشارة إليه مسبقًا في رواية بوفوار، أكده إدوارد سعيد حين تناول كلمة المفكر من وجهة نظر غربية حين كانت اللفظة قديمًا تشير إلى دلالات تحطّ من قدرها، وقد ظلت هذه الدلالات سائدة حتى منتصف القرن العشرين، ويتراءى للناظر أن هذه الدلالات ما تزال قائمة، لكنّه يتجاوز هذه السرديّات ليعرّفه أخيرًا بأنه الفرد الذي يتمتع بصورة خاصة تمكنّه من حمل رسالة ما، أو تمثيل وجهة نظر أو موقف ما، أو فلسفة ما، أو رأي ما، وتجسيد ذلك والإفصاح عنه إلى مجتمع ما وتمثيل ذلك باسم هذا المجتمع، أيّ إن أفعاله تتطابق مع أقواله.[3]

وعرض جورج طرابيشي في سياق الحديث التحليليّ النفسيّ فئة المثقفين بوصفهم جماعة مصابة بعُصاب جماعيّ ما، وعلى قسوة الطروحات اللاحقة أحيانًا وتشظيها ذات اليمين وذات الشمال، تشخص مقولة جدعان في هذا الشأن بصراحة ونقد عميقين حين يقسم هذا المثقّف إلى نماذج عرضتها علينا الأدبيات الثقافيّة المعاصرة، وهناك نماذج عدة للمثقف العربيّ. بيْد أنّ المثقف الاتباعيّ التقليديّ والمثقف الحداثيّ يقدمان الخطابين الرئيسين اللذين يوجهان في طريقين متقابلين متباعدين متنافرين حركة الثقافة العربيّة المعاصرة. وتشاء المفارقة العجيبة أن يمثل كل من هذين الخطابين نمطا "ميتا – تاريخيا" صارخا. ذلك أنّ كليهما يقعان خارج دائرة التاريخ الحيّ المباشر، أي خارج الزمان العيانيّ الحيّ. فالمثقف الاتباعيّ التقليديّ يغض الطرف عن الحاضر، إنه يقفز فوقه ويذهب إلى حقل انسحب من الوجود الواقعيّ، حقل مجاوز للتاريخ متعالٍ عليه، وهو إذ يأبى الاعتراف بأية "شرعيّة" للمعطى الزمانيّ الراهن يصبح في حالة "اغتراب" عن الواقع المباشر المشخَّص فيخسر المخزون المعرفيّ والاختباريّ الحضاريّ لهذا الواقع ويجهز بيديه على أسباب نمائه ودواعي قوته. أما المثقف الحداثيّ الذي جعل من الليبراليّة أداته الدافعة وسر تطوره وارتقائه فإنه يقطع الروابط مع تاريخ مجتمعه أو أمته ويتوهم أنه يستطيع أن يبني أو أن

---

[2] للمزيد ينظر: سيمون دي بوفار، **المثقّفون**، نقلها إلى العربية جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، طبعة غير مؤرخة.

[3] للمزيد ينظر: بول جونسون، **المثقّفون**، ترجمة طلعت الشايب، مؤسسة هنداوي، لندن، 2023، نسخة إلكترونية.

[4] إدوارد سعيد، **المثقف والسلطة**، ترجمة محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2006، ط1، ص19 وص43.

© جميع الحقوق محفوظة،عمادة البحث العلمي والإبتكار/ جامعة الزيتونة الأردنية 2025

يعيد البناء بدون الاعتراف بالمخزون التاريخيّ أو الحضاريّ لهذا المجتمع أو لهذه الأمة، لا بل إنه يقطع بأنّ منطق الحداثة يمكن أن يتحقق بضربة مباشرة خارج الامتداد التاريخيّ للكتلة الحضاريّة للأمة، وخارج تيار الشعور الذي يوجّه الروح الاجتماعيّة. لا فرق بين الاتباعيّ والحداثيّ: فكلاهما ينتدب طرفًا آخر للنطق باسمه وللتعبير عنه، فيقع الأول في الاغتراب ويتمثل الثاني القطيعة، ولا يصل أي منهما إلى نتيجة[1]

وتتجلّى ذروة بؤس الخطاب الثقافيّ العربيّ بالنسبة إليه في وصف هذه النماذج حيث لا يأبه المثقفون كثيرًا بالتأسيس العلميّ المحكم لأفكارهم. وهم يكتفون من الشواهد والقرائن والأدلة العلميّة بأقل المعطيات. بل هم في جملتهم لم يمارسوا البحث العلميّ ولم يخبروا طرائقه على وجه الحقيقة والإحكام. ومسارعتهم في إطلاق الأحكام وفي التعميم جد ظاهر. وهم يسخرون من الأكاديميين وينعون عليهم اشتغالهم فيما لا حياة فيه ولا جدوى. وحين يتعلق الأمر بأحكام ذات علاقة بتاريخ العرب وحياتهم وحضارتهم وتراثهم وفكرهم فإننا نلقى الأعاجيب. فالمثقف السلفيّ لا يتحرَّج من القول إنّ المصائب التي حلت بالعرب والمسلمين قد جاءت من انتحال العلوم العقليّة والمنطق السفيّه المنحدر من ثقافة اليونان وفلسفاتهم. فنجد سيد قطب –مثلًا– يشجب الفلسفة ولا يقر دراسة التاريخ في ذاته ولذاته، أما المثقف الحداثيّ الليبراليّ العلمانيّ فلا يخجل من القول –على لسان هشام شرابي مثلا– إنّ تاريخنا المكتوب ليس في معظمه "إلا مجموعة أساطير وحكايات"، أو من إيراد هذا النص العجيب –بقلم هذا المثقف نفسه–: "كانت فئة العلماء المغلقة هي الوحيدة التي تخرجت منها النخبة المثقفة في العالم العربيّ، كانت طبقة العلماء تحتكر المعرفة والنشاط الثقافيّ لأجيال عدة حتى أواخر القرون الوسطى ظاهر تمام الظهور أنّ أصحاب هذه الدعاوى المجانيّة –تقليديين وحداثيين– لم يطلعوا فعلا على المعطيات المباشرة للتاريخ العربيّ وللثقافة العربيّة التي انحدرت إلينا من عصور التدوين[2].

يخلص ما كتبه جدعان إلى نتيجة مفادها تشابه المآلات التي انقاد إليها المثقّفون عبر العالم، لكن المثقّف العربيّ مثّل حالة فريدة في ظهوره كحالة معادية للمجتمع الذي يسير فيه، وظهوره في سياقات أخرى بوقًا للأنظمة المعادية لمجتمعاتها، ما يعني ظهوره كونه شخصيّة مثيرة للاشمئزاز ومتطرّفة في معظم الحالات: سواء كان يمشي وحيدًا أو مسلّحًا بقلم مأجور، وإذا كانت الثقة العمياء هي ما يمثّل المحرّك الرئيسيّ لهذا التحرّك المقيت، فإن السطحيّة في قراءة الماضي والحاضر والاكتفاء بشذرات من هنا وهناك، هي الرداء الذي يتزيّا به هذا "المثقّف"، ناهيك عن تلك الحالة الفريدة من العَدائيّة التي يظهرها المثقّف ويتموضع فيها مقابل أقرانه أو ضدهم من المثقّفين الأقل تطرّفًا، وهو ما يضعه في دائرة العبء لا في دائرة التغيير المأمولة.

والمثقّف "العام" الذي نظرّت له كتابات جدعان، هو مثقّف "مشتبك" لكن بالمعنى السلبيّ، أيّ يشتبك بالمجتمع بنيّة استفزازيّة لا بنوايا إصلاحيّة كما أشرنا من حيث كونه معاديًا وسطحيًّا في أدواته وتمظهراته.

---

[1] **الطريق إلى المستقبل**، ص88.

[2] **الطريق إلى المستقبل**، ص91.

عن السلفيّة

يحضر الحديث عن السلفيّة في جملة الأدبيات الكلاسيكيّة والحديثة سواء من منظّريها أو من المهتمين بها بجملة من الأفكار المكرّرة، وبحديث يستهدف البناء العقديّ النائي في محتواه عن الجذور التاريخيّة، ناهيك عن الخلط بين جماعاتها وأهدافها، وتنصب الأحاديث غالبًا في نوع منها وعن توكيد الامتداد بين تلك السلميّة والجهاديّة دون اعتبارات، ولا عجب في ذلك ما دامت الأحداث الشاخصة في العالم الحديث تنسب بعض الأفعال وتشدّد على أسباب حدوث أفعال أخرى بتأثير الجماعات المتديّنة التي تنتسب إلى المذهب السلفيّ وتتبناه أو بالأحرى المنهجيّة السلفيّة، وفي محاولات قراءة المشهد السلفيّ لا مناص من العودة إلى أدبيات أعمدة الفكر السلفيّ من مثل ابن تيميّة ومن قبله أحمد بن حنبل، حيث تحضر في قراءة هذه الأدبيّات قراءات حصريّة مجتزأة لتفسير سلوك واحد لواحدة من الجماعات السلفيّة التي تتصدّر المشهد، في حين يغيب عن الأذهان المنظور الأساسيّ الذي ينافح عنه السلفيون في تفسير ماهيتهم وبعدهم عن ابتداع أي منهج ينحصر في الآتي: ربط عقولنا وسلوكنا برابطة الولاء للسلف والاقتداء بهم، والانضباط بقواعد فهمهم للنصوص والتقيد بكل ما اتفق عليهم جميعهم أو جلّهم من المبادئ الاعتقاديّة والأحكام السلوكيّة، ونبذ كل ما يخالف ذلك مما ابتدعه المضللون أو الجاهلون[1]، وهذا ما هجس به طويلًا أحمد بن حنبل رائد السلفيّة في الابتداع، وتصلّب المذهب الحنبليّ فيما يخص مسألة الرأي بوصفها ابتداعًا.

لكن من الأجدى وضمن إطار العودة إلى جذور الرؤية السلفيّة من لحظة قيامها إلى لحظة تشعّبها، كولوج في هذه الخطوات التأسيسيّة، السؤال عن جدوى القول الفصل الذي أبداه جدعان في مسألة السلفيّة، التي طال اللغط فيها، لتحضر الإجابة بأن ضرورة تقسيمها وإحلالها في محلّها، يعني بيان الفروقات والخطوط العريضة بين "السلفيات" وهو ما يؤول بالضرورة إلى إنقاذ جملة من الأفراد الذين لا يعتقدون أو ينهجون تمثّلات السلفيّة المتعالية –كما سمّاها جدعان– من الرزوح تحت وطأة ردود الفعل اللامنهجيّة التي قد تنسحب عليهم بفعل ما تفتعله تلك الجماعات التي خلطت الدينيّ بالسياسيّ لتبرير ممارسة الفعل على الرغم من قسوة هذه الأفعال احيانًا، وهي بهذا النهج تكون قد حكمت على نفسها وعلى طائفة كبيرة من الناس بالغربة والانفصال الدائمين عن المجتمع، وهي على تصلّبها تثير الشكّ والريبة حول نجاعة و صحة قراءتها للكتابات التي تعتد بها من مثل ما أفضاه ابن تيميّة، أيّ قراءات يتبدّى انفصالها عن السياق التاريخيّ وتصييرها المتعمد لخدمة أجندتها.

وتحسن الإشارة إلى مسوّغات ظهورها ماثلة في حديثين مهمّين، أولهما: إن بني إسرائيل تفرّقت على ثِنْتين وسبعينَ مِلَّة، وتفترق أمتي على ثلاثٍ وسبعين مِلَّة، كلُّهم في النار إلا ملَّة واحدة، قالوا: ومَن هي يا رسول الله؟ قال: ما أنا عليه وأصْحابي[2]، مع بيان لاحق لسمات المجموعة المحمديّة بالاعتماد على ما يناسب الطائفة من مرويات منتقاة بحسب المزاج والنوايا!.

أما الحديث الآخر المكمّل الذي زعموا فيه المدة الزمنيّة لنشوء الجيل الذي سيسمّى بجماعة السلف الواجب اتباعها وهم الأقرب في إيمانهم وفي سمتهم إلى الرسول الكريم، فهو حديث: خير أمتي القرن الذين بعثت فيهم، ثم

---

(1) محمد سعيد البوطي، **السلفية –مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي–** دار الفكر، دمشق، 2010، ط10، ص11.

(2) محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، **سنن الترمذي**، مجموعة محققين، شركة ومطبعة مصطفى الحلبي، مصر، 1975، ط2، ج5، ص26.

الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يظهر قوم يشهدون ولا يستشهدون وينذرون ولا يوفون ويخونون ولا يؤتمنون ويفشوا فيهم السمن[1][2].

وفي ضَوءِ هذا الحديث وحده لم تكن السلفيّة الفِرقة الوحيدة التي نعتت نفسها بالفرقة الناجية، إلا أنّه كما يحضر فيما لدينا من معطيات، كانت الفِرقة الأشهر في تبنيها هذا الخطاب، رغم وجود بعض الضبابيّة أحيانًا في بعض السرديات عمن يكون هؤلاء السلف وهو ما أشرنا إليه، مع ذلك فهذا لا يمنع من الوقوف عند هذه النقطة لتحديدها انطلاقةً للسلفيّة في ظهورها الأول التي أقر جدعان على تسميتها **بالسلفيّة التاريخيّة أو الكلاسيكيّة،** وهي الانطلاقة الحقيقيّة والنبع الصافي الذي أسيء فهمه فيما بعد وخلطه مع جملة ما نبت لاحقًا من أغصان شذّت عنها وجلبت لها الويلات، وهذه السلفيّة اتصفت بجملة من السمات الجوهريّة البعيدة في تصوّراتها مما تلقيه الجماعات الراهنة، وبها يمكن تمييزها. والسمات تتلخص في الآتي:

- السلفيّة التاريخيّة مذهب (إيمانيّ) يعتمد التصديق والتسليم والاقتداء ويجتنب النزوع (العقلانيّ) الصريح.
- السلفيّة التاريخيّة نزعة (إنسانيّة) بالمعنى الأخلاقيّ للكلمة، فهي ذات موقف (رحيم بالعباد) ينكر التضييق والشدة والتقنيط ويتولى جميع المؤمنين بذنوبهم وكبائرهم، ويرد إلى الله وحده أمر تحديد أحوال العباد ومصيرهم الآخرويّ.
- السلفيّة التاريخيّة فلسفة سياسيّة (انقياديّة) أو (محافظة) تتمسك بالانقياد والانصياع والطاعة لأولي الأمر وللواقع التاريخيّ وتنفر من الخروج والثورة.
- السلفيّة التاريخيّة قليلة الثقة بالإنسان، ونظرتها الأنطولوجيّة إلى التاريخ الإنسانيّ غير متفائلة والتاريخ عندها يتجه باستمرار نحو الأسوأ، وهذا التفصيل التاريخيّ كان واجبًا لفهم التحوّلات التي أصابت مفاصل الفكر السلفيّ وصولًا إلى السلفيات الحديثة[3].

يرجّح فهمي جدعان –بعد تحديد هذه الجوهريات وتقديرها ضمن صيرورة تاريخيّة– ظهور السلفيات الحديثة إلى التحوّلات التي أصابت مفاصل الفكر السلفيّ وتوجّهت به بعيدًا على يد الشيخ محمد عبده، وتلميذه محمد رشيد رضا، ومحمد عبد الوهاب، وسيد قطب، وغيرهم. وأمّا سلفيّة محمد عبده وتلميذه فيمكن وصفها بـ"السلفيّة المجددة" التي تلتزم بما تقوم علية السلفيّة التاريخيّة من سمات وأفكار في الخروج والطاعة والعبادة، إلا أنها تفتح الأبواب لأصول في الفهم والاستدلال والاستنباط والعمل، فلا تجد حرجًا من تطوير دار الإسلام بما هو مفضٍ إلى خيرها، مع عدم التخلي عن مبدأ "إنكار المنكر" بدرجات متفاوتة من غير الإفضاء إلى المقاتلة[4].

---

[3] محمد ناصر الألباني، **سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها**، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، 1995، ط1، ج4، ص156.

[4] ورد عن ابن تيمية المنظر الكبير للسلفية بما هو متعارف رأي حول الحد بين السلف والخلف: قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: "فإن الاعتبار في القرون الثلاثة بجمهور أهل القرن وهم وسطه، وجمهور الصحابة انقرضوا بانقراض خلافة الخلفاء الأربعة حتى أنه لم يكن بقي من أهل بدر إلا نفر قليل، وجمهور التابعين بإحسان انقرضوا في أواخر عصر أصاغر الصحابة في إمارة ابن الزبير وعبد الملك، وجمهور تابعي التابعين انقرضوا في أواخر الدولة الأموية"، ينظر: أحمد ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، جمع وترتيب عبد الرحمن بن قاسم، مصدر سابق، ج10، ص362.

[3] **رياح العصر**، ص239 وص241.

[4] ينظر: **رياح العصر**، ص267–ص268.

أمّا ظهور السلفيات بالمفهوم المتعارف عليه اليوم، فقد جاء نتيجة التحوّلات التاريخيّة الاجتماعيّة التي مرّ بها العالم العربيّ بُعيد سقوط دولة الخلافة وتسلّل القوى الغربيّة إلى المنطقة عابثة فيها ومدمّرة، ما آل إلى ظهور جماعات تنسب نفسها إلى السلفيّة بحجة الرجوع إلى تراث السلف مع اختلافات عظيمة تتبدى بالأصول التي ترتد إليها وبكيفية الارتداد إليها، فهذه الأصول ليست الأصول ذاتها في جميع الأحوال والحالات بمعنى أنها تختلف حين تختار الفعل المباشر لتغيير الواقع دون مرور بمؤسسات وقوى المجتمع والدولة التقليديّة الوسيطة من غير اكتراث بالعمليّة التي تترتب على هذا الفعل أيًّا كانت طبيعته، متوجّهة بالمفهوم التقليديّ "الاعتقاد بعقيدة السلف جملة" إلى "تعبيد الناس لربهم وإقامة خلافة على نهج النبوة"، ولذا ابتغت السياقات لوصفها بـ"السلفيّة المتعالية"، فهي متعالية بمعنى أنها على وجه العموم تعلو على الأصول الوسيطة، وعلى التراث والتجربة التاريخيّة للأمة وتذهب إلى (الأصول – النصوص) مباشرة تستلهمها وتستنطقها بقدرتها الذاتية الواثقة لخدمتها لاحقًا.

عن التنوير والطريق إلى المستقبل

حدّد فهمي جدعان ما استقرّت عليه أفكاره في كتبه الأخيرة: تحرير الإسلام وزمن التحولات، ثم "مرافعة للمستقبلات العربيّة الممكنة" و"فتوحات شاردة لأنوار عربيّة مستدامة"، معترفًا في الآن نفسه بأنه لم يسلم من رياح العصر والتغيير في مجمل أفكاره، ليركن إلى التسليم برؤية يمكن من خلالها استشفاف المراحل والآراء السابقة لظهور هذه الكتب، فقد صار أكثر استغراقًا وانخراطًا في قضايا التنوير والتحرر والإصلاح الراديكاليّ والنظر إلى الدين بعيون إنسانيّة وأخلاقيّة وإلى الآخرين بعين الاعتراف، في حدود العدالة، وإلى التاريخ والتراث بعين العقل والمراجعة النقديّة، ويتابع بلسانه: "ولقنتني حركات الإسلام السياسيّ وما رافق بعضها من عنف ودماء ووحشيّة درسًا عميقًا جعلني أتخلى عن المنظور السياسيّ لدين الإسلام وأتحوّل إلى مطلق تمثل إنسانيّ أخلاقي له، وأرعبني على وجه الخصوص الوجه الدمويّ الشنيع الذي تلبسه الفعل الإسلاميّ الثوريّ المستحدث وتطبيقاته العملية الظالمة في حق الإيزيديين والرهبان والمخالفين، مسلمين وغير مسلمين باسم دين الإسلام وباسم الله نفسه، وجنحت في الفلسفة السياسيّة إلى نزعة في الليبراليّة الاجتماعيّة مضادة ومعادية جذريًا لليبراليّة المتوحشة والليبرتاريّة التي يتم تسويقها باسم الليبراليّة الجديدة. ومع أن قرائي كانوا يتبينون في هذه الأعمال مفكرا حداثيًا تنويريا إلا أن السنوات التي نجمت في آخر العقد الثاني وما أصاب الحداثة والليبراليّة من تطورات وحيدة عن البدايات دفعاني إلى مواقف نقديّة غاضبة انحدرت بثقتي بالديمقراطيّة الليبراليّة وبسرديات الحداثة، وكانت ظاهرة المعتل ترامب وفق نعت (تشومسكي) كافية لتسويغ ذلك، وللذهاب إلى ضرورة تمثل الحريّة والديمقراطيّة على أنحاء أخرى. لكن عَدائي للاستبداد والفكر المحافظ ظل راديكاليا. اقترن خروجي من هذه الأعمال بتعزيز الوعي الذي تكلمت عليه، وهو انقطاع الديمومة وتشظّي الزمن المشخص وتحوله إلى قطائع وشذرات، وأنه لم يعد ثمّة من مسار ممتد، وبات مفهوم الزمن عندي أكثر وضوحًا وتشخّصًا"[1].

[1] **طائر التم**، ص428 وص429.

© جميع الحقوق محفوظة،عمادة البحث العلمي والإبتكار/ جامعة الزيتونة الأردنية 2025

فلو قيّض لنا سؤال فهمي جدعان عدة أسئلة من بينها: من يحكم المستقبل؟

سيقر أن الأسس العسكريّة والشعبويّة ينبغي أن لا يكون لها حق المواطنة في المجتمع العربي، وهذا الاعتقاد ينسحب على الثيوقراطيّة السياسيّة الراديكاليّة التي اشتد الترويج لها غداة الهزيمة –يقصد الإخوان المسلمين وغيرهم– فهذه المنظومات ظلت تفتّ في عضد الحركة القوميّة العربيّة منذ أواسط خمسينات القرن الماضي، وينبغي أن لا تحكم هذه الانظمة التي أشار إليها مسار التقدم العربيّ في التاريخ القابل[1]، وفي سؤال عن جوهر المسألة الليبراليّة التي نظّر لها طويلًا في كتبه السابقة لا سيّما كتاب (في الخلاص النهائيّ) فسيقول بأنّ فحوى الدعوة الليبراليّة[2] وأهدافها –بوصفها الخطاب المتصدِّر– تتبدّى في رغبة الليبرالية الجديدة بأن يكون العالم محكومًا بمنطق السوق وشركاته العملاقة وبالتقنيات المادية الرهيبة التي تظهر بإهاب "لا مادي"، وعمّا قريب بما يسميه ديفيد هيلد بـ"الحكم أو الحوكمة الكونيّة"[3]، وهكذا تمضي الليبراليّة الجديدة في مبدأ تسليع كل شيء وكل نشاط إنسانيّ بُغية الاستفادة منه.

وأخيرًا يمكن القول بأن كل الجهود التي ساقها فهمي جدعان في حياته منذ الولوج في التراث وحتى الحداثة كانت بِنيّة الدفاع عن الإسلام، وكان ما يقصده بالدفاع عن الإسلام، هو "الدفاع عن صورة الإسلام، ماهيتها صادرة عن منطوق كتابه المنزّل العظيم، وعن الغائيات والمقاصد العظمى التي أتبيّنها فيه: صورة نقيّة أصليّة وجاذبة، متحررة من الاختلاطات والاختلافات والتجاوزات والمنعرجات الزمنيّة، التاريخيّة البشريّة، سبيلي إلى ذلك لا الذهاب إلى استخلاص أو استنتاج أو تبيّن عقائد وتصوّرات ومواقف "مبتدعة" في هذا الدين، وإنما الذهاب إلى تحريره من جملة العقائد والتصوّرات والفهوم المغلوطة التي تولّد إساءات حقيقيّة له ولأهله، وليس يغيب عن البال أنّ كل ما عبر عنه هو اجتهاد إنسانيّ بالدرجة الأولى"[4].

لقد عبّر في بداية الكتاب الخاص بهذه الرؤية تقديم صيغة تصالحيّة بين القيم الدينيّة والقيم الإنسانيّة المعاصرة، وذلك عبر مواجهة ما يسميها "الصور الطاردة التي غيبت هدف الدين في أن يكون هاديا للإنسان، ومثوى للأمم المقهورة، وقاعدة للسلم العادل في العالم، وللتواصل الإنسانيّ الرحيم"[5].

فليس القصد ابتداع دين جديد، بل حمل هذا الدين بما هو عليه واستصفاء الصورة الحقيقيّة الكامنة فيه، وغاية الوصول الأولى تتراءى في تحرير الإسلام من الأحابيل السياسيّة والميكافيليّة والذرائعيّة اللاأخلاقيّة، فهو لا يدعو إلى إخراج الدور العربيّ من رسالة الإسلام الحضاريّة، وإنما يقصد أنّ المقاربة السديدة لدين الإسلام في الزمن الراهن والأزمنة القابلة؛ لا يمكن أن تكون هي المقاربة اللغويّة التي يشدد عليها العرب انطلاقًا من أن إعجاز القرآن لغويّ، وإنما ينبغي أن تكون مقاربة مفهوميّة تتعلق بمعاني القرآن وغايات دين الإسلام، ولا ينبغي أن تكون أمم الإسلام رهينةَ الاستبداد اللغويّ العربيّ، وعليه فإنّ واحدة من معاني هذا التحرر هو تحرير الإسلام من المسلمين

---

[2] **طائر التم**، ص350.

[3] ينظر **الخلاص النهائي**، جزئية الحديث عن الليبرالية، حيث أفرد المفكر فهمي جدعان فصلًا كاملًا لأنواعها واختلافاتها، وحتى الألوان الفكرية لرافعي الراية الليبرالية في العالم العربي.

[4] **طائر التم**، ص404.

[5] فهمي جدعان، **تحرير الإسلام ورسائل زمن التحولات**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2014، ط1، ص16 وص17.

[1] أحمد أرتمية، **فهمي جدعان "تحرير الإسلام ورسائل زمن التحولات**، العربي 21، 22 مارس 2016.

© جميع الحقوق محفوظة،عمادة البحث العلمي والإبتكار/ جامعة الزيتونة الأردنية 2025

كما يصرّح في أحد لقاءاته، تحريره مما أفضى به هؤلاء المسلمون من حمولات وتفسيرات خارجة عنه وتصرّفات تحتاج جهدًا لإعادته إلى الأذهان بصورة جيدة، غير متناسين ما أحدثته المصالح السياسيّة الأمريكيّة والغربيّة بتبنيها خطابات راديكاليّة عنصريّة يتصدر لها رموز أسهمت في تسويغ حملات الدمار بحجة محاربة الإرهاب.

خاتمة

سعت الدراسة إلى بسط أبرز مقولات فهمي جدعان القائمة على القراءة والتجربة والمنهج العلميّ، وما عنيناه بقيامها على التجربة، أي الاعتراف بأنها لم تكن وليدة القراءة الجافة، بل التجربة كذلك وفي هذا السياق تحضر التجربة بمعنى الذهاب إلى الأماكن التي نمت فيها الأفكار، خاصة الفكر الغربيّ المهيمن بآلياته وأدواته في الوقت الراهن أما الفكر العربيّ فيحضر في الإطار التراثيّ، ذلك أن العرب بعيد إنجازهم تراثهم كما عرّفه فهمي جدعان، لم يحدثوا أو يبتدعوا أي جديد يذكر، بل عبروا نحو أزمة من نوع خاص، تتبدى بآلية التعامل مع عالم جديد يسير بتسارع يبدو أن لا قبل لهم به، تسارع يلقي بظلاله على علاقتهم بتاريخهم ودينهم وديمغرافيتهم وجغرافيتهم وحتى سياستهم وعلاقاتهم الداخلية، التي تقطّعت أوصالها أخيرًا كما هجس في سيره نحو المستقبل.

بالاتكاء على ما سبق ندرك أن فهمي جدعان حاول رسم صورة متكاملة عن التشابك الإنسانيّ المستمر بين التاريخيّ والسياسيّ والدينيّ وسطوته في تسيير حركة التاريخ المتمثّلة بحركة الناس وحريّتهم، وفي جهوده التي ابتدأها باقتحام غمار المنطقة الحرام وشق قدسيتها التي طال الحديث عن مصير من يقترب منها، استطاع أن يثبت لنفسه موضع قدم في العالم الفكريّ العربيّ، ومنها انطلق بحزم نحو أصنام المرويات الصوفيّة المغرقة في الجهالة والاحتقار لكل ما يختلف عنها، حتى صعوده نحو الحركات السياسيّة الدينيّة والقوميّة وغيرها، مفككًا أفكارها ضمن منهج توفيقيّ يبتعد عن العاطفة الهوجاء، ويسلّم بدور الإخفاقات التي قادتها هذه الجماعات التي تسنّى لها حكم المنطقة، فمن نقد تاريخيّ ينتقل إلى نقد ذاتيّ لحاضر وماضٍ قريب وصولا إلى مستقبل تتشوّش معالمه أكثر وتميل إلى الضبابيّة كلما طال عهد الحاضر القاتم الذي لا يجد له وصفًا لمثول أشباح الماضي فيه، والنقد الذي يمارسه فهمي جدعان ليس ذاك النقد الهادم المقذع الذي درج عليه بعض الأسماء اللامعة أمثال عبد الله القصيمي والجابري حين عزا مسألة التخلف إلى الجينات، بل هو نقد بناء يبتغي الإصلاح والتوجيه والإشارة إلى أدوات وآليات يمكن الإفادة منها في سبيل الخروج من هذا المأزق.

فالمشهد في كليّته التي أفضى إليها فهمي جدعان، هو مشهد إصلاحيّ تنمويّ تنويريّ، لا يخفي فيه التشاؤم إلّا أنه يظل بعيدًا عن نعته بالتشاؤميّة، فالتشاؤميّة هي سمة لبعض الحركات السياسيّة الدينيّة، إلا أنّ التنوير الذي عمل له جدعان طويلًا ما هو إلا محاولات دائبة ودائمة نحو الأمل، ولولا ذلك لما ظل يحاول ويكتب مستعينًا بكتابات قديمة لإتمام فكرة متكاملة، وهو في منهجيته وفيما يكتب، لا يتحرّج من الإقرار بأن النقص قد يشوب ما يعمل عليه، ومع ذلك فسيظلّ يحاول حتى مطلع الأمل الأخير العمل لنيل الخلاص النهائيّ.

© جميع الحقوق محفوظة،عمادة البحث العلمي والإبتكار/ جامعة الزيتونة الأردنية 2025

المصادر والمراجع

- الألباني، محمد ناصر، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، 1995، ط1، ج4.
- البوطي، محمد سعيد، السلفية –مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي– دار الفكر، دمشق، 2010، ط10.
- التراث والتقدّم، حوار مع د. فهمي جدعان، حاوره مجموعة محاورين، منتدى شومان الثقافي، عمّان، 1998، ط1.
- توفيق، زهير: فهمي جدعان، اتجاه عقلاني نقدي في الإصلاح، دفاتر فلسفية، كرسي اليونسكو للفلسفة، فرع جامعة الزقازيق، 2016.ع52.
- ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم (ت728هـ)، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرحمن ابن محمد بن قاسم وساعده ابنه محمد، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، 2004، ج12.
- جدعان، فهمي، نظريّة التراث، دراسات كلاسيكية، الفارابي: مدخل إلى تجربة العلم والفعل عنده، دار الشروق، عمّان، 1985، ط1.
- جدعان، فهمي، الطريق إلى المستقبل، أفكار قوى للأزمنة العربية المنظورة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1996، ط1.
- جدعان، فهمي، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، بيروت، 2010، ط4.
- جدعان، فهمي، المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2014، ط3.
- جدعان، فهمي، في الخلاص النهائي: مقال في وعود الإسلاميين والعلمانيين والليبراليين، الشروق للنشر والتوزيع، عمان، 2007، ط1.
- جدعان، فهمي، تحرير الإسلام ورسائل زمن التحولات، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2014، ط1.
- جدعان، فهمي، رياح العصر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2002، ط1.
- جدعان، فهمي، مرافعة المستقبلات العربية الممكنة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2016، ط1.
- جدعان، طائر التم، حكايات جنى الخطا والأيام، الدار الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، 2021، ط1.
- جدعان، فهمي، فتوحات شاردة لأنوار عربية مستدامة، الأهلية للنشر والتوزيع، عمّان، 2019، ط1.
- جونسون، بول، المثقّفون، ترجمة طلعت الشايب، مؤسسة هنداوي، لندن، 2023، طبعة إلكترونية.
- حوراني، ألبرت، الفكر العربي في عصر النهضة 1798–1939، ترجمة: كريم عزقول، دار النهار للنشر، بيروت، 1969، ط1.
- الخالدي، روحي، كي لا ننسى، ترجمة: حسني زينة، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، 2001، ط3.
- دي بوفار، سيمون، المثقّفون، نقلها إلى العربية جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، طبعة غير مؤرخة.
- الشهرستاني، أبو الفتح أحمد بن محمد بن عبد الكريم بن أبى بكر (548هـ)، الملل والنحل، حققه: عبد العزيز محمد الوكيل، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع، القاهرة، 1968، ج1.

© جميع الحقوق محفوظة،عمادة البحث العلمي والإبتكار/ جامعة الزيتونة الأردنية 2025

- عبد الخالق، غسان، العقل النقدي – دراسات وأبحاث مهداة إلى فهمي جدعان، فضاءات للنشر والتوزيع، عمّان، 2019، ط1.
- فازيو، نبيل، الثقافة والسلطة في التراث العربي الإسلامي: فهمي جدعان نموذجًا، الثقافة العربية في القرن العشرين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2018.
- القصراوي، مها، بناء الزمن في الرواية العربية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2004، ط1.
- العتيبي، طارق، الاغتراب –دراسة تأصيلية فلسفية علمية–، دار الكتاب الجامعي للنشر والتوزيع، الرياض، 2018، ط1.
- الهوية العربيّة بين التفتيت والترميم، مجموعة مؤلفين، وزارة الثقافة الأردنية، عمّان، 2023، ط1.

المقالات الإلكترونية والمطبوعة واللقاءات المسجلة

- أرتمية، أحمد، فهمي جدعان "تحرير الإسلام ورسائل زمن التحولات"، العربي 21، 22 مارس 2016.
- بوطيب، رشيد، طائر التّمّ "حكايات جنى الخُطا والأيام" لفهمي جدعان أو تاريخ من لا تاريخ لهم، موقع لكم، المغرب، 3 مارس 2021.
- فسحة فكر، المفكر العربي فهمي جدعان، لقاء مسجّل مع فهمي جدعان على موقع يوتيوب، قناة العربي الجديد، 1 نوفمبر 2016.

© جميع الحقوق محفوظة،عمادة البحث العلمي والإبتكار/ جامعة الزيتونة الأردنية 2025