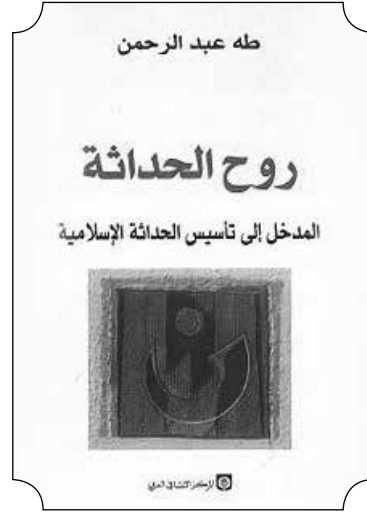


روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلاميّة

الكاتب: طه عبد الرحمن.
الناشر: المركز الثقافي العربي.
الصفحات: 289 صفحة.
سنة النشر: 2006 م.



مراجعة: ميرفت إبراهيم *

عن الكتاب

يُعدُّ الكتاب الذي بين أيدينا من النتاجات المهمّة؛ لما يمثله من نقد للتطبيق الغربي لروح الحداثة الغربيّة، وكشف مواطن قصوره وتقصيره وتهافته، ولما يقدمه من تفصيل للأزمات التي يعايشها هذا التطبيق، ولما يطرحه في المقابل من بديل أنجح: وهو التطبيق الإسلامي لهذه الروح. وذلك في عرض منهجي متقن، يبدأ بالشقّ التّظييري، ثمّ ينتقل إلى تطبيقات عمليّة ضمن مجالات محدّدة. إنّ من أهميّة هذا الكتاب في مكان أنّه يمكن، ومن حيثيّة معيّنة، أن يُشكّل

* طالبة دكتوراه في العلوم الدينيّة، تخصّص علاقات إسلاميّة مسيحيّة في جامعة القديس يوسف.

مرجعاً من مراجع العمل التّأصيلي الإسلامي؛ إذ من الممكن الرّكون إليه، والاستفادة من بعض الطّروحات المنهجية فيه، والتي - وبلحاظ - يمكن تصنيفها تأسيساً منهجياً تأصيلياً يصلح تعميمه.

كتاب روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلاميّة

يردّ الكاتب في المقدّمة الاتّهامات التي وُجّهت إليه إثر كتابه «سؤال الأخلاق»، والتي جعلته من زمرة المقلّدين المتقدّمين الذين يقومون بإسقاط المفاهيم الإسلاميّة التّقليديّة على المفاهيم الغربيّة الحديثة؛ موضّحاً أنّه - في إطار ممارسته المفهوميّة - بعيدٌ كلّ البعد عن تقليد المتقدّمين أو المتأخّرين، فهو لا يغطّي المفاهيم المنقولة بالمفاهيم المأصولة، وإنّما يعيد صياغتها بما يجعلها تحمل جديداً بالإضافة إلى أصلها.

كما يردّ على من اتّهمه بحصر نقده في كتابه «سؤال الأخلاق» في جانب الهدم، بأنّه في كتابه المذكور إنّما يؤسّس لحداثة ذات توجّه معنويّ، بديلة من الحداثة ذات التّوجّه المادّي التي يعرفها المجتمع الغربيّ. مشيراً إلى أنّ منطلق كتابة «سؤال الأخلاق» كان التّمهيد لكتابه هذا «روح الحداثة».

أقسام الكتاب

جاء الكتاب في مقدّمة، مدخل تنظيريّ عام، ثلاثة أبواب وخاتمة.

المدخل التنظيريّ العامّ: روح الحداثة وحقّ الإبداع

أسّس الكاتب في المدخل التّنظيريّ نظرياً ومنهجياً لنظريّته في الحداثة؛ فانطلق من التّفريق بين «روح الحداثة» و«واقع الحداثة». ووفقاً لرؤيته، تقوم روح الحداثة على ثلاثة مبادئ: مبدأ الرّشد ومبدأ النّقد ومبدأ الشّمول. أمّا مبدأ الرّشد، فيقتضي وجود الاستقلال عن الأوصياء والأولياء؛ وذلك بأن يستغني الإنسان الرّاشد عن كلّ وصاية في ما يحقّ له أن يفكر فيه. ويقتضي هذا المبدأ وجود الإبداع في الأقوال والأفعال، بحيث تُؤسّس على قيم جديدة يتدعها الإنسان من عنده، أو على قيم سابقة يعيد إبداعها. ولأنّ مقتضى المبدأ الثاني، مبدأ النّقد، أنّ الأصل في الحداثة هو الانتقال من حال الاعتقاد إلى حال الانتقاد، فيقوم على ركنين أساسيين: التّعقيل؛ أي إخضاع كافّة الطّواهر لمبادئ العقلانيّة، والتّفصيل أو التّفريق

بين العناصر؛ فتصبح متباينة في سبيل ضبط آليات كل عنصر منها. فيما المبدأ الثالث والأخير، مبدأ الشمول، يقتضي أن يكون الأصل في الحادثة هو الخروج من الخصوص (أي خصوصية المجال، حيث وضع الشيء في دائرة ومجال محددين، وخصوصية المجتمع، وفاقاً لما يمتاز به أفراد مجتمع معين من صفات ثقافية وحضارية معينة) إلى حالة الشمول الذي يتجاوز كلا النوعين من الخصوصية، ويقوم على ركنين أساسيين: ركن التوسع الذي بموجبه تنفذ الحادثة في كل مجالات الحياة ومستويات السلوك، وركن التعميم القائم على عدم تخصص الحادثة بالمجتمع الذي نشأت فيه؛ بل تعديها على غيره من المجتمعات.

وبهذا، يخلص الكاتب إلى أن روح الحادثة راشدة وناقدة وشاملة. ومن ذلك تترتب نتائج مهمة وتأسيسية يطرحها في خمس نقاط مفتاحية للبحث، تشرح كيفية تطبيق روح الحادثة في المجتمع المسلم، وتتلخص بأن خصائص روح الشيء تستطيع أن تتجلى في أكثر من مظهر واحد. وتالياً، ما واقع الحادثة الغربي إلا وجه من وجوه هذا التجلي، وتطبيق من تطبيقات روح الحادثة المتعددة. وثمة وجوه أخرى إلى جانب هذا الوجه، فروح الحادثة ملك لكل أمة متحضرة نهضت بالفعل العمراني (الجانب المادي) والفعل التاريخي (الجانب المعنوي). وبهذا، لا تكون روح الحادثة صنعة المجتمع الغربي الخاص، وإنما صنعة المجتمع الإنساني في مختلف أطواره. وانطلاقاً من هذه الفكرة، يؤسس الكاتب لإمكانية تطبيق روح الحادثة في المجتمع المسلم، فينتقل للبحث في آليات هذا التطبيق.

يحصّر الكاتب روح الحادثة في الممارسة الداخلية المبدعة. وبما أن التطبيق الإسلامي للحادثة هو تقليد لتطبيق هذه الروح بما أبدعه غيره، فيكون البحث في «الآليات» حول كيفية الانتقال من الحادثة المقلدة إلى الحادثة المبدعة. ونحى الكاتب في ذلك منحى الهدم والبناء؛ فنقد المسلمات الثلاثة لمبادئ التطبيق الغربي لروح الحادثة، وقدم البديل الإسلامي عنها.

وعليه؛ في عرضه لمبدأ الرشد بركنيه: الاستقلال والإبداع، أوضح الكاتب أن الانتقال من الاستقلال المقلد إلى الاستقلال المبدع إنما يكون بالتخلص من الوصاية القائمة في المجتمع المسلم؛ وصاية الاستعمار والهيمنة، والتي تتجسد في أفراد مسلمين. والانتقال من الإبداع المقلد إلى الإبداع المبدع لا يكون بمقدار قدرة الحادثة على الانفصال، وإنما بمقدار قدرتها على الارتقاء بالإنسان. وصحيح

أن الإبداع يكون محمودًا بمقدار تلبيته للحاجات، ولكن ليس مطلق الحاجات؛ بل تلك التي تشبع المعنويات والروحانيات لا الماديات والشهوات.

أما في ما يختص بمبدأ النقد بركنيه: التّعقيل والتّفصيل، فقد بيّن الكاتب أن الحداثة التي يورثها التطبيق الإسلامي لهذين الركنين هي حادثة داخلية مبدعة، إذ لا يكتفي في التّعقيل بالعقل الأدائي مثلما فعل الغرب؛ بل يوسّعه بالنقد المتنوع، من خلال تحصيل الأداة المثبتة والمبطلّة. وتاليًا، هو ليس نقدًا ذا وجه واحد كما في التطبيق الحداثي الغربي. كما أن التّفصيل، وفاق التطبيق الإسلامي، ليس فصلًا مطلقًا كما هو الحال في التطبيق الغربي؛ بل هو فصلٌ يتيح للمفصولات أن تجتمع وفاق وظائفها ضمن سياقات معيّنة. فالتّفصيل الحداثي في التطبيق الإسلامي تفصيلٌ موجهٌ آخذٌ بالوظائف والسياقات، وليس تفصيلًا جوهريًا مطلقًا، كما هو التطبيق الغربي لهذا الركن.

وبالنسبة إلى المبدأ الثالث والأخير، مبدأ الشمول، بركنيه؛ التّوسّع والتّعميم، فقد بيّن الكاتب أن التطبيق الغربي لروح الحداثة ليس واقعًا حتميًا، ولا يورث القوة الشاملة؛ وذلك لانقطاع الإنسان عن روحانيته. والحال أن ماهية الحداثة - وكما هو في التطبيق الإسلامي - ماهية أخلاقية، وليست علمانية كما في التطبيق الغربي. لذلك؛ فإن التّوسّع متحقق في التطبيق الإسلامي دون التطبيق الغربي. ولأن روح الحداثة لا تتطلّب التفكير الفردي؛ بل التفكير المتعدّي المناسب للمجتمع العالمي، فلا يرقى التطبيق الغربي ليكون تجليًا لهذه الرّوح بما يمتلك من حداثة علمانية لا تحفظ حرمة الأديان، ولما تمثله قيمه من قيم حداثيّة غربيّة كونيّة سياقية، لا كونيّة إطلاقية.

بعد إنهاء المدخل التّنظيري، انبرى الكاتب في الأبواب الثلاثة اللاحقة لفحص عمليّات التطبيق الإسلامي لروح الحداثة، في حالات مختارة، تمثّل أفضل النماذج التي يمكن التطبيق عليها، وفاقًا لمبادئ روح الحداثة الثلاثة: الرّشد والنقد والشمول.

الباب الأول: التطبيق الإسلامي لمبدأ النقد الحداثي

اختص هذا الباب بتطبيق مبدأ النقد على حالتين أو نموذجين: «نظام العولمة» و«نظام الأسرة الغربيّة»، وفاقًا لركنيّ التّعقيل والتّفصيل. وقد أفرد الكاتب لكلّ منهما فصلًا مستقلًا؛ بيّن في الفصل الأوّل تحت عنوان «نظام العولمة والتّعقيل

الموسّع»، كـيفيَّة إخلال نظام العولمة بمبادئ أخلاقيَّة أساسيَّة. فانطلاقاً من التعريف الذي صاغه الكاتب للعولمة؛ كونها تحوُّل العالم إلى مجالٍ واحد من العلاقات بين المجتمعات والأفراد عن طريق سيطرات ثلاثة: «سيطرة الاقتصاد في حقل التنمية» و«سيطرة التَّقنيَّة في حقل العلم» و«سيطرة الشبِّكة في حقل الاتِّصال»، أوضح كـيفيَّة إخلال سيطرة الاقتصاد في حقل التنمية بمبدأ التزكية؛ كون العلاقات الكونيَّة التي ينشئها الاقتصاد قائمة على المصلحة الماديَّة الخالصة التي تستبيح كلُّ شيء في سبيل تحقيق غاياتها. وبهذا، فهي تعمل، سواءً بشكل مباشر أو غير مباشر، على بسط القيم الماديَّة في النفوس؛ فتكون التنمية القائمة عليها بعيدة كلَّ البعد عن الاعتبارات المعنويَّة، أو ما يطلق عليه اسم التزكية.

كما بيَّن الكاتب كـيفيَّة إخلال سيطرة التَّقنيَّة في مجال العلم بمبدأ العمل. فبعد أن كانت التَّقنيَّة وسيلة بيد العلم المجرَّد أصبح العلم وسيلة بيدها، وصارت التَّقنيَّة تشغل بما كان مجال تخصص العلم النظريِّ. ولذلك؛ تحوَّلت العلاقات الكونيَّة إلى علاقات بين إجراءات لا بين أعمال قصديَّة¹.

ثمَّ ينتقل الكاتب ليوضح كـيفيَّة إخلال سيطرة الشبِّكة في حقل الاتِّصال بمبدأ التَّواصل؛ كونه يوجب الجمع بين مقتضى تناقل المعلومات ومقتضى تجاوب الدَّوات. فتبادل المعلومات حاصل، أمَّا تجاوب الدَّوات في شبِّكة اتِّصال تحاول ربط أواصر العالم ببعضها البعض فغير متحقِّق.

بناءً عليه؛ يخلص الكاتب في الفصل الأوَّل إلى أنَّ الأزمة الأخلاقيَّة التي يعانيها نظام العولمة إنَّما هي أزمة مثلثة؛ فسيطرته الاقتصاديَّة تحصره في نطاق المنفعة الماديَّة دون المصلحة المعنويَّة، وسيطرته التَّقنيَّة تحصره في نطاق الفعل الإجرائيِّ ولا تخرج به إلى رحاب فضاء العمل المقصديِّ، وسيطرته الاتِّصاليَّة تحصره في نطاق المعلومات البعيدة ولا تخرج به إلى رحاب فضائل المعروفات القريبة. ولا يمكن لنظام العولمة أن يدرك عنه تلك الآفات من نظامه الخاصِّ؛ بل يحتاج إلى استمداد الأخلاق من الخارج، وأن يكون لهذه الأخلاق مصدرًا أقوى من النِّظام، وأن تكون كونيَّة لا محليَّة. وهذا ما هو متحقِّق بالإسلام.

1- الإجراء هو فعل آلي؛ أي فعل يُتحمَّك في مدخله ومخرجه معًا. أمَّا العمل فيأخذ بمقصد الشيء قبل أن يباشر التَّحمَّك فيه، في ما المقصد هو معنى قيمِّي أو حكمة أو مصلحة تتعدَّى ظاهر الشيء.

ينتقل الكاتب في الفصل الثاني من هذا الباب، والمعنون بـ «نظام الأسرة الغربية والتفصيل الموجه»، إلى توضيح كيفية خروج الأسرة الغربية عن القواعد الأخلاقية التي استنبطها التطبيق الغربي من روح الحداثة. فالمهمة الأخلاقية للأسرة تقتضي أن تكون الأسرة منشأ العلاقة الأخلاقية بين الناس، إذ لا علاقة إنسانية بغير أخلاق، ولا أخلاق بغير أسرة. وما امتاز به طور الحداثة الغربية أنه قطع صلته بالأخلاق؛ لأنّ الدين مرجعيتها، فأصبحت الأسرة ما بعد الحداثيّة هي الأسرة الحداثيّة وضدها. وكان المنشود أن تحمل الأسرة روحاً ومثلاً أخلاقية عليا، إلا أنّ عدم الامتثال لتطبيق نموذج العلاقة بين المتعالي وخلقه في الأسرة جعل تلك الأسرة كالجسد الخالي من الروح. وما يفتقده التطبيق الغربي، في هذا المجال، نجده حاضراً في التطبيق الإسلامي لروح الحداثة؛ كونه يقوم على التفصيل الموجه لا على التفصيل المطلق.

الباب الثاني: التطبيق الإسلامي لمبدأ الرّشد الحداثي

يطبق الكاتب في هذا الباب مبدأ الرّشد وفاق ركنيه: الاستقلال والإبداع، وذلك بنقده مظاهر الاستقلال المنقول، وفحصه أسباب الاستقلال المسؤول، جاعلاً الترجمة المجال التّطبيقي لهذا الرّكن (الاستقلال)، وبنقده لمظاهر الإبداع المفصول، وفحص أسباب الإبداع الموصول، جاعلاً قراءة القرآن المجال التّطبيقي لهذا الرّكن (الإبداع). وعليه؛ يوضّح الكاتب كيفية استبدال الاستقلال المنقول والإبداع المفصول اللذين قام عليهما التطبيق الغربي بالاستقلال المسؤول والإبداع الموصول اللذين يقوم عليهما التطبيق الإسلامي.

تضمّن هذا الباب فصلين، عكف الكاتب في الأول منهما، والمعنون بـ: الترجمة الحداثيّة والاستقلال المسؤول، على توضيح كيفية إيفاء الاستقلال المسؤول بمقتضيات الترجمة الحداثيّة الحقّة، الخالية من الوصاية التي تقيّد تفكيره، بشكل لا يستطيع الاستقلال المنقول الذي قامت عليه الترجمة العربيّة في العصر الحديث القيام به. موضعاً أنّ ذلك إنّما يتحصّل بتجديد ممارسة الترجمة، مع تحديد الوصاية التي يتحمّل المترجم مسؤوليّة الاستقلال عنها، فيحقّق المترجم الاستقلال المسؤول الذي يطلق - وفاقاً له - طاقاته، ويحقّق خصوصيته على نحو يجعله لا يقلّ استقلالية عن واضع النصّ الأصلي.

وفي سبيل تقديم رؤية أوضح لآلية هذا الموضوع، يقدم الكاتب أصول الترجمة

المستقلة؛ فيبدأ بتقويم تجربة الترجمة العربية الحديثة، من خلال مراجعة المسلمات والمفاهيم التي قامت عليها. كذلك، يميز بين التجربة الحديثة التي انطلقت في القرن التاسع عشر وبين التجربة الأولى التي شهدتها العصر العباسي، ثم ينتقل إلى نقد مفهومين من المفاهيم التي تأخذ بها الترجمة الثانية الحديثة؛ مفهوم «التحديث» ومفهوم «الترجمة». فيُظهر أن التحديث بمعنى الاقتباس الخارجي تدخل عليه شوائب كثيرة، والترجمة التي تُعدّ نموذج الاقتباس الخارجي ما انفكت تتبع طريق الاستنساخ الذي يحول دون تحديث حقيقي للفكر الإسلامي العربي. وي طرح الكاتب «الطريق الاستكشافي» بديلاً؛ ما يساعد المسلم على إبداع نظائر للنص الأصلي، بحيث تتعدّد الترجمة في هذا الطريق إلى ثلاثة: «الترجمة المنطقية» التي تُبرز بناء العقلية، الترجمة الدلالية التي تبرز بناء المعنوية، والترجمة التركيبية التي تبرز بناء النحوية. وتكون تلك الترجمات بالترتيب الذي ذكر، وكلّ سابق منها مؤثر في اللاحق، بشكل يلقب البنى الأساسية التي تقوم عليها الترجمة الاستنساخية، والتي تجعل الأولوية للتركيب ثم المعنى. ومن ثمّ، يستعرض الكاتب الدليل على تأثير كلّ سابق بلا حقه؛ فلا يبدأ الإبداع الفكريّ الحقّ - وفقاً للكاتب - إلا مع بدء تحصيل الأدلة في النصوص المترجمة، ولا تحديث للفكر الإسلاميّ إلا بوجود إبداع مثل هذا ودوامه.

بعدها، يعرض الكاتب خطط القراءات الحدائثية المقلّدة، فيلخصها في ثلاثة: الأولى «خطة التأنيس» التي تنقل الآيات القرآنية من الوضع الإلهي إلى الوضع البشري، والثانية «خطة التعقيل» أو «العقلنة» التي تسعى إلى رفع عائق الغيبية، والتي تخلق إمكانية التعامل مع النصّ القرآنيّ بكلّ وسائل النظر والبحث التي توفرها المنهجيات والنظريات الحديثة، والثالثة هي «خطة التأريخ» التي تستهدف رفع عائق الحكمية؛ أي الاعتقاد أنّ القرآن جاء بأحكام ثابتة وأزليّة. ويعرض الكاتب منهجية كلّ من تلك الخطط والنتائج المترتبة عليها.

وبعد الانتهاء من عرض خطط القراءات الحدائثية المقلّدة ونتائجها، عمد الكاتب إلى نقد القراءات الحدائثية المقلّدة، وتقويمها انطلاقاً من مرجعية تلك القراءات نفسها. وخلص إلى أنّ هذا التطبيق لا يعدو عن كونه إسقاطاً آلياً، لا إبداع معه؛ لذلك كانت قراءاتهم قراءات القاصرين لا قراءات الرّاشدين. ثمّ أوضح كيفية القراءة الحدائثية المبدعة، بوضع شرطين لها: الأول ترشيد التفاعل الدينيّ

مع النصّ القرآنيّ، والثّاني تجديد الفعل الحداثيّ، لينتقل بعدها إلى بيان خطط القراءة الحداثيّة ذات الإبداع الموصول، وهي ثلاثة: أولاها خطة التأسيس المبدعة، وتقتضي تكريم الإنسان ونقل الآيات القرآنيّة من وضعها الإلهيّ إلى وضعها البشريّ، ولكن تكريمًا للإنسان بما هو إنسان لا بما هو فرد أو ذات. وثانيها خطة التّعقيل المبدعة، وتقتضي توسيع العقل من دون محو الغيبيّة وإحلال العقل محلّها، فيتمّ التعامل مع الآيات القرآنيّة بكلّ وسائل النّظر والبحث التي توفّرها المنهجيات والنظريّات الحديثة للنطاق العقليّ الموسّع. وثالثها خطة التّاريخ المبدع، وتقتضي ترسيخ الأخلاق لا محو الحكميّة، فتوصل الآيات القرآنيّة بظروف بيئتها وزمنها وسياقاتها المختلفة؛ ترسيخًا للأخلاق.

الباب الثالث: التّطبيق الإسلاميّ لمبدأ الشّمول الحداثيّ

يتعرّض الكاتب فيه إلى التّطبيق الإسلاميّ لمبدأ الشّمول بركنيه: التّوسّع والتّعميم، فيبيّن كيف يأخذ التّوسّع في التّطبيق الإسلاميّ مظهر التّوسّع المعنويّ، الذي يصادّ التّوسّع الماديّ، وكيف يأخذ التّعميم مظهر التّعميم الوجوديّ الذي يسمح للحداثة بالامتداد إلى كلّ الموجودات، سواء بشريّة أو حيوانيّة أو طبيعيّة. فيفرغ في ركن التّوسّع المعنويّ للبحث في حالة المواطنة، ويبحث في ركن التّعميم الوجوديّ حالة التّضامن، موضحًا كيف أنّ التّوسّع المعنويّ الذي يختصّ به التّطبيق الإسلاميّ لروح الحداثة ينقل المواطنة إلى فضاء المؤاخاة، والتّضامن إلى فضاء التّراحم.

فخصّص الكاتب الفصل الأوّل من هذا الباب، وهو الفصل الخامس في الكتاب، تحت عنوان: «حقّ المواطنة والتّوسّع المعنويّ»، لبحث مفهوم المواطنة، ولتوضيح كيفيّة اقتران هذا المفهوم بالفصل بين دائرتين من دوائر الحياة: «الدائرة العامّة» و«الدائرة الخاصّة». وأوضح كيف تقتضي نظريّة المواطنة أن يتمتّع الفرد الحداثيّ بحقّ المساواة في وضعه القانونيّ بما يمكنه من المشاركة في تدبير الحياة العامّة، بصرف النّظر عن اختلافات الأفراد في الاختيارات والانتماءات التي تعدّ جزءًا من حياتهم الخاصّة. وعليه؛ عرض الكاتب موقفين لمنظري الفكر السّياسي: أحدهما دعا إلى التّفريق بين المواطنة والأخلاق، فطرح توسّعًا حداثيًا ماديًا كليًا بجعل الحقوق القانونيّة والاجتماعيّة والسياسيّة عبارة عن مصالح ماديّة وحظوظ فرديّة؛ وهو موقف الليبراليين. والثّاني هو الموقف الجماعانيّ الذي يجمع بين المواطنة والأخلاق، ولكن ليس أيّ أخلاق؛ بل أخلاق الجماعة فقط. وهذا ما

يمكن عدّه أيضًا توسّعًا حدائياً مادياً بحسب الكاتب، ولكن توسّعاً مادياً جزئياً وليس كلياً، فهو وإن لم يُخرج المكوّن الأخلاقيّ من مكوّنات الدائرة العامّة، إلّا أنّه لم يرتقِ به إلى رتبة يحصل بها أعلى القيم الروحيّة؛ بل اكتفى منه بالعوادات والسلوكات الثابتة التي تتوارثها الجماعة.

وبهذا، يتوضّح أنّ الموقف الأوّل (موقف الليبراليين) يؤدي إلى إنشاء مواطنة منفصلة، لما أوردوه من مفهوم التجرّد الذي أوقعهم في انفصالات ثلاثة: انفصال بين المشاركة الحقيقيّة والتأسيس الوهمي، وانفصال بين الذات والآخر، وانفصال بين الذات المتخلّقة والذات غير المتخلّقة. والموقف الثاني (الموقف الجماعانيّ) يؤدي إلى تقرير مواطنة منغلقة، وذلك لتأطيرهم المواطنة بمفهوم الجماعة؛ ما أوقعهم في انغلاقات ثلاثة: انغلاق في الجماعة وانغلاق في الخصوصيّة الثقافيّة وانغلاق في الفوائد الخلقية.

في المقابل، ومقارنة مع الموقفين، إنّ سلوك المسلمين لطريقة التوسّع المعنويّ في تطبيقهم لروح الحدائث يورث المواطنة اتّصلاً وانفتاحاً ينفلانها إلى مقام المؤاخاة؛ وذلك أنّ التجرّد الإحسانيّ الإسلاميّ، بمفهومه «الإخلاص»، يُعدّ أفضل معيار لتقويم التّصوّر الليبرالي للمواطنة. والجماعة الإحسانية الإسلامية، بمفهومها «الأمة»، هي أفضل معيار لتقويم التّصوّر الجماعانيّ للمواطنة. إذ يحقّق مبدأ الإخلاص للمواطنة اتّصلاً؛ فيجد الإنسان نفسه موصولاً بالعدل، لا لكونه فعلاً أو صفة فحسب، بل لكونه ذاتاً عليّة قائمة بحقوقها، وأيضاً موصولاً بالآخر متولياً دفع الظلم عنه، وأخيراً موصولاً بنفسه مشتغلاً برفع ظلمها. ويحقّق مبدأ الأمة للمواطن الانفتاح على الإنسانية جمعاء، متّصلاً بالأخلاقيّة، وواعياً أصالتها واتّساعها، ومنفتحاً على أفق الإبداع بتجديد ترتيب القيم؛ ما يمدّ المواطنة بروحيّة عالية، جاعلاً منها مؤاخاة حقيقيّة قادرة على تحمّل الأزمات التي يتعرّض لها التّطبيق الغربيّ لروح الحدائث وتجاوزها.

وبعد عرض الركن الأوّل من ركنيّ الشّمول (التوسّع المعنويّ)، ينتقل الكاتب في الفصل الثاني من هذا الباب، والأخير في هذا الكتاب، إلى بسط الكلام في التعميم الوجودي. فيتعرّض فيه للتطبيق الغربيّ لركن التعميم، ويوضّح كيفيّة اقتصره على آدميين، من دون سائر الكائنات، محدثاً بذلك انفصالات جوهرية ثلاثة: الانفصال عن التّراث والانفصال عن الطّبيعة والانفصال عن الحيّز. وهذا

ما يدخلهم في آفات ثلاثة أيضاً: آفة التزلزل وآفة الخوف وآفة التشرّد. في حين أنّ التّطبيق الإسلاميّ يوسّع مظلة التّعميم لتتسع الموجودات كلّها؛ محوّلًا تلك الانفصالات إلى اتّصالات. فمبدأ التّراحم يفتح الأفق من خلال الواجبات الرّحميّة الكونيّة بما يقتضي إيجاد عالم مملوء بالعلاقات المنفتحة بين الأحياء والأشياء؛ علاقات رحمانية توّطد العلاقات، فتصل جميع ما في العالم بصلة القرابة.

خاتمة الكتاب

أجاب الكاتب فيها عن اعتراض عدّه جوهرياً، أسماه «سؤال المشروعية»، مشروعية الاشتغال بالتّطبيق الإسلاميّ لروح الحداثة، في حين أنّ الإنسانيّة انتقلت من طور الحداثة إلى ما بعد الحداثة. وقد قدّم الرّد على الاعتراض ضمن أربع مراحل. انبرى في الأولى لتبيين حاجة الأمة المسلمة إلى التّعامل مع المفاهيم المخترعة وتخريجها من مجالها التّداولي؛ بدءاً من الحداثة وما بعد الحداثة. وبيّن في المرحلة اللاحقة وجود معانٍ عديدة لمفهوم «ما بعد الحداثة». وفي المرحلة الثالثة، وضح اشتراك التّطور الحداثي وما بعد الحداثي في أصل واحد؛ هو روح الحداثة. وفي المرحلة الرابعة والأخيرة تعرّض لفكرة أنّ التّطبيق الإسلاميّ لروح الحداثة لا يكتفي بأن يكون واحداً من إمكانيّاتها وتطبيقاً من تطبيقاتها، إنّما يرتقي بالفعل الحداثي. ومن هنا، خلص الكاتب إلى أنّ الاشتغال بالتّطبيق الإسلاميّ لروح الحداثة لا يقل مشروعية عن الاشتغال بالتّطبيق الغربيّ لهذه الروح، سواءً في طوره الحداثي أو ما بعد الحداثي، وأنّ الواقع ما بعد الحداثي - بموجب تحدّده بالواقع الحداثي -، ليس تطبيقاً لروح تالية لروح الحداثة؛ بل هو تطبيق لروح الحداثة ذاتها. وتالياً، إنّ الاشتغال بالتّطبيق الإسلاميّ لروح الحداثة ليس اشتغلاً بطور تجاوزه ما بعد الحداثة.