

# نحو حادثة إسلامية ممهّدة في شروط النخضة وتجاوز الاستلاب

■ د. محمد محمود مرتضى

مركز براثا للدراسات والبحوث

Baratha Center for Studies and Research





■ نَحْوَ حَدَاثَةِ إِسْلَامِيَّةٍ مُمَهَّدَةٍ  
في شروط النهضة وتجاوز الاستلاب  
- د. محمد محمود مرتضى -

◆ رقم الطبعة: ◆ تاريخ الطبعة: ◆ مكان الطبعة:  
الأولى ٢٠٢٥م - ١٤٤٧هـ بيروت - بغداد

■ الآراء المطروحة لا تعبر عن رأي المركز بالضرورة ■

© جميع الحقوق محفوظة للمركز

مركز براثا للدراسات والبحوث  
بيروت - بغداد

Baratha Center for Studies and Research  
[www.barathacenter.com](http://www.barathacenter.com)  
[barathacenter@gmail.com](mailto:barathacenter@gmail.com)

# نحو حادثة إسلامية مُمَهِّدة في شروط النخضة وتجاوز الاستلاب

• د. محمد محمود مرتضى



مركز بَرائِل لدراسات والبحوث  
بيروت - بغداد

# سلسلة دراسات الفكر المعاصر

التعرّف على الأفكار المعاصرة من أوجب واجبات عصر السماوات المفتوحة وطفرة تقنية المعلومات؛ فكما ورد عن الصادق عليه السلام: «العالم بزمانه لا تهجم عليه اللّوابس». وعن علي عليه السلام: «حسب المرء... من عرفانه، علّمه بزمانه». فكّم من شبهات قديمة وخدع بالية تحاول تجديد نفسها في كل عصر بثوب جديد ومصطلحات ومقاربات حديثة، لكنّ العالم المدقق يستطيع أن يميّز بينها وبين الإبداع الفكري الذي ينطلق من ثوابت الدين وأصوله، ويدع في التطبيقات والتفريعات.

في عصرٍ جاوزت فيها أعداد الجامعات والمؤسسات البحثية عدة آلاف وتعمل كماكينات لا تتوقف لتوليد الأفكار، قرنا في «مركز براثا للدراسات والبحوث» ومن خلال (سلسلة دراسات الفكر المعاصر) أن تقدم للقارئ قراءة نقدية واعية للنظريات والأفكار المعاصرة، وفق موازين معرفية إسلامية أصيلة؛ من أجل إطفاء بريق كل ما هو جديد، وإزالة الرهبة التي تصنعها أدوات التبجيل والتفخيم، لنحاكم الفكرة المجردة على أرضية موضوعية.

بعد طفرة تقنيات الاتصال والمعلومات وانتشار شبكات التواصل الاجتماعي، نشأت هموم وأسئلة ودوافع وأنماط تفكير جديدة أعادت هندسة المفاهيم التي كانت معتادة، وأمام موجات الإحيائية والحداثية والإنسانية...، كان لا بدّ من الاستجابة لهذه التحديات باستحداث مشروع فكري إسلامي فاعل، يفرز بين الجديد والمستعاد، ثم يفكك الأفكار وينسبها إلى أصولها وأولياتها، ويكشف الغموض عن الأفكار الملتبسة والمتلبسة، أو تقديم قراءة جديدة للمفاهيم الأصيلة تجيب عن أسئلة الحاضر، من خلال مقاربات تأسيسية تحافظ على الهوية الإسلامية.

## مقدمة

كيف نبدأ الكتابة حين يكون الموضوع هو الحداثة؟ وكيف نبدأ التفكير حين تكون الساحة مشبعةً بضجيج المفاهيم المستوردة، والمشاريع المبتورة، والنماذج الفاشلة، وأشباح النخب المهزومة؟ وكيف نجرؤ على الكلام عن «حداثة إسلامية» بعد قرن كامل من التردد، ومئة عام من الجدل، وخمسين سنة من تكرار الأسماء والمفاهيم والأسئلة؟

ورغم هذا الركام كله، ورغم أن «الحداثة» نفسها صارت كلمةً مشروخةً من كثرة الاستعمال، تبقى الكتابة ممكنةً، بل ضروريةً؛ لأننا لم نكتب بعدُ كلمتنا الخاصة عن الحداثة، ولأنَّ الحداثة هي سؤال وجودي يفرض نفسه على الإنسان المسلم، الذي أفاق في قلب هذا العصر، ليجد نفسه معلقًا بين وحيي يؤمن به، وجماعات ترفض هذا الوحي، بين حداثة تقول له: لا

خلاص لك إلا بقتلك، وتراث يقول له: لا خلاص لك إلا بعودتك.  
 إذًا، نحن أمام سؤال فلسفي يضرب في العمق: كيف نكون حديثين دون أن نكفر بذاتنا؟ وكيف نكون أوفياء للذات دون أن نعيش خارج التاريخ؟ هذا هو السؤال الذي تهرَّبَت منه المشاريع الفكرية الحديثة العربية والإسلامية كلها تقريبًا، لا لأنها لم تدرك خطورتها، بل لأنها بُنيت على أرضية منحازة سلفًا. فالحادثة كانت دائمًا الجواب الجاهز الذي يجب الوصول إليه بأي ثمن، حتى لو لم يُطرح السؤال أصلًا.

لم تكن الحادثة موضوعًا للتفكير النقديّ عند رُوّاد الفكر العربي، بل كانت الحلّ السياسي والمعرفي والعقديّ، الذي وُلدوا مؤمنين به قبل أن يبدووا البحث. كانت الحادثة عقيدةً، والقطيعةُ مع التراث طقسَ عبور إجباري، والعقلانيةُ شرطًا للدخول في نادي ”الحداثيين“، ولم يكن هناك وقت ولا مزاج للتوقُّف والتساؤل: هل هذه الحادثة تناسبنا أصلًا؟ هل الحادثة الغربية قدرٌ كونيٌّ أم تجربة تاريخية؟ ألا تكون حداثتنا إلا بتكرارهم؟

هذه الأرضية المنحازة أجهضت كلّ المشاريع قبل أن تبدأ. فبدل أن يكون السؤال: كيف نبني حداثتنا الخاصة؟ كان السؤال: كيف نلحق بحدثاتهم؟ وبدل أن يكون السؤال: كيف نقرأ تراثنا قراءةً مبدعة؟ كان السؤال: كيف نتخلص منه بأسرع طريقة؟ وهكذا تحوَّلت الحادثة من مشروعٍ فلسفيٍّ



نقدي، إلى سلاح أيديولوجي في معركة مع الماضي والمجتمع والتراث. لكنَّ المشكلةَ أعمق من ذلك. فهي لا تتعلَّق فقط بطبيعة السؤال، وإنَّما وقبل أيِّ شيء آخر بطبيعة المفهوم نفسه. فالحداثة ليست حزمة أفكار نأخذها أو نتركها، وليست مجردَ تقنيةٍ أو أداة أو نظام سياسي أو منهج بحث، وإنَّما هي في جوهرها رؤية للوجود؛ رؤية للعالم والإنسان والزمن والمعرفة والحقيقة، تشكلت عبر صراع تاريخي خاصٍّ في أوروبا، بين الكنيسة والعقل، وبين الله والإنسان، وبين النصِّ والطبيعة. فهل هذا الصراع هو صراعنا؟ وهل هذه الأسئلة هي أسئلتنا؟ أم أنَّ لدينا صراعاً آخر، وأسئلة أخرى، واحتياجات وجودية ومعرفةً مختلفة؟

استعارت المشاريعُ الحداثيَّةُ العربيَّة -من (الجابري)، إلى (أركون)، و(حسن حنفي)، و(العروي) و(شحرور) و(عبد المجيد الشرفي)- الحداثة بوصفها الحلَّ الجاهز، دون أن تفكِّر في سؤال: لماذا؟ ولماذا بهذه الطريقة؟ وكيف تكون حادثة "إسلاميَّة" تبدأ من نقد الإسلام نفسه؟ وكيف تكون حادثة "عربيَّة" تبدأ من جلد الذات العربيَّة؟ وكيف تكون حادثة "تحرُّريَّة" تبدأ من الارتهان للمركزيَّة الغربيَّة؟

لا يريد هذا الكتاب أن يكون حلقة جديدة في مسلسل الفشل. إنَّه ليس دفاعاً عن التراث ضدَّ الحداثة، ولا تبشيراً بالحداثة ضدَّ التراث. يحاول هذا الكتاب أن يخرج من هذه الدائرة كلَّها، ويبدأ بالتفكير من الصفر الفلسفي.

لا يقف على الأطلال، ولا يحترف البكاء، ولا يستعير جاهزاً من الشرق أو الغرب. هذا الكتاب ليس كتاباً أكاديمياً، ولا أطروحة جامعيّة، ولا دراسة في "الفكر العربي المعاصر"، بل هو بيان تأسيسيّ، يعلن بوضوح أننا نريد حداثة إسلاميّة جديدة، ليست تكراراً لما سبق، ولا ردّ فعل على أحد، بل حداثة نابعة من الوحي، ومنسجمة مع الذات، ومنفتحة على العالم.

لكنّ الحداثة التي نبحث عنها ليست حداثة روادها رجال دين محدثين، ولا "مُثَقِّفين تلفزيونيّين"، ولا نخبة تائهة بين باريس ولندن والقاهرة، بل حداثة تصنعها إرادة فلسفيّة جماعيّة، تعيد للعقل المسلم جرائته الأولى: الجرأة على السؤال المطلق.

لماذا نحن هنا؟ وماذا يعني أن نكون؟ وما معنى التقدّم أصلاً؟ وأيّ مستقبل نريده؟ وأيّ إنسان نريد إنتاجه؟ وهل القرآن كتاب تراثي، أم كتاب مستقبل؟ وهل الحرّيّة تعني التحرّر من الله، أم التحرّر إلى الله؟ وهل التاريخ خطّي تصاعدي، أم مدخلٌ إلى يوم الدّين؟

ليست الحداثة التي نبحث عنها حداثة قطيعة، ولا حداثة امتثال، بل حداثة وصل، تعيد وصل العقل بالوحي، والفرد بالجماعة، والتقدّم بالغاية، والحرّيّة بالمسؤوليّة، ووصل العالم بالله.

يعلن هذا الكتاب القطيعة مع المشاريع، التي تحاكم الإسلام بعين الحداثة الغربيّة، ومع المشاريع التي تحاكم الحداثة الغربيّة بعقليّة دفاعيّة

سلفيّة. نحن نعلن القطيعة مع الحادثة المستوردة، ومع السلفيّة المستعادة معاً. ونبدأ رحلة البحث عن حادثة تليق بنا، حادثة لا تخجل من القرآن، ولا تستحي من العقل، ولا تعتذر عن كونها إسلاميّة. حادثة تعيد الإنسان المسلم إلى التاريخ، لا بوصفه تابعاً، بل بوصفه مبدعاً، يحمل للعالم رؤية جديدة، تجمع بين الروح والعقل، وتُصلح بين الإنسان وخالقه، وبين الإنسان والإنسان، وبين الإنسان والطبيعة، في عهد استخلاف جديد.

نحن نكتب هذا الكتاب؛ لأننا نؤمن أنّ الحادثة هي موقف وجودي، ولأننا نؤمن أنّ القرآن لم ينته دوره، ولأننا نؤمن أنّ الإنسان المسلم لم يأت ليستهلك منتجات الآخرين، بل ليصنع زمنه، ورؤيته، وحدثاته الخاصّة.

فليس هذا الكتاب مجرد بحث فكري، يتناول الحادثة الإسلاميّة من زاوية نقدية أو تنظيرية، وليس مجرد محاولة أخرى لإعادة تعريف العلاقة بين الإسلام والحادثة، بل هو إعلان شهادة جديدة، تربط بين الفكر والتاريخ، وبين الشهادة والتمهيد، وبين المشروع الإسلامي والمستقبل العالمي.

كانت معظم الأسئلة التي طُرحت، تُطرح داخل إطار ضيق؛ إمّا إطار الحنين إلى الماضي، أو إطار الاستلاب للحادثة، دون أن يكون هناك مشروع معرفي يُعيد تعريف السؤال نفسه، وي طرح بدائل تتجاوز ثنائية التراث/الحادثة، والقديم/الجديد، والأصيل/المُعاصر.

من هنا، ينطلق هذا الكتاب من فرضية مختلفة تمامًا: إِنَّ الأُمَّةَ الإِسْلَامِيَّةَ ليست مجردَ كيان حضاري يبحث عن موقعه بين الأمم، بل هي أُمَّةٌ شاهدة، ومسؤولة عن إعادة بناء الزمن، وتحقيق العدل، وتهئية العالم لاستقبال الوعد الإلهي. فالمسألة ليست مجردَ جدل فكري في كيفية تحديث الإسلام، ولا مجردَ مشروع للإصلاح الديني أو النهضوي، بل هي مسألة تكليف تاريخي، يضع الأُمَّةَ أمام مسؤوليتها الكبرى؛ أن تكون أُمَّةَ التمهيد، لا أُمَّةَ الانتظار السلبي، وأُمَّةَ البناء، لا أُمَّةَ الاستهلاك، وأُمَّةَ التحضير للعدل، لا أُمَّةَ التكيف مع الظلم.

لقد كان العقل المسلم في العصر الحديث؛ إمَّا أسيرًا للتراث، يعيد إنتاجه دون مسائلة، وإمَّا مستهلكًا للحدّات، يتبنّاها كما هي دون نقد، لكنّه نادرًا ما أنتج حدّاته الخاصّة، النابعة من رؤيته التوحيدية، ومن منطقته القائم على أنّ الزمن ليس حركة ميكانيكية، بل هو مسرحٌ للشهادة، ومساحةٌ للأمانة.

إنَّ الحدّاتِ الإِسْلَامِيَّةَ التي يقدّمها هذا الكتاب ليست مجردَ نقد لمشاريع النهضة السابقة، ولا مجردَ محاولة لإعادة تفسير النصوص، بل هي إعادة بناء للمشروع الإسلامي بوصفه مشروعًا كونيًا، يقرأ العالم بميزان التمهيد، ويعيد تعريف الاقتصاد، والسياسة، والعلم، والثقافة، بوصفها أدوات لصناعة الشاهد المُمهّد، لا أدوات لصناعة المُستهلك التابع.

والتمهيد ليس مجرد عقيدة غيبية، ولا مجرد انتظار زمني، بل هو مشروع تحرري عالمي، يرى أن العدل هو غاية الوجود، وأن وظيفة الإنسان ليست فقط عبادة الله، وإنما هي أيضاً بناء الأرض بوعد الله، وأن الأمة هي نقطة الارتكاز في تحقيق العدل الإلهي على الأرض.

وهذا ما يسعى إليه الكتاب؛ وضع أسس معرفية ومنهجية لمشروع حداثة إسلامية مُمَهِّدة، قادرة على تقديم رؤية فلسفية جديدة، وإنتاج فكر نقدي أصيل، وتأسيس تيار فكري يُعيد ترتيب الأولويات، ويربط بين الوحي والواقع، وبين الشهادة والتاريخ، وبين الفكر والمستقبل. من هنا، يأتي هذا الكتاب ليحقق ثلاثة أهداف رئيسة:

١. تحليل الفكر الحداثي العربي والإسلامي ونقده، وكشف مواطن الخلل في المشاريع التي ظلت تدور في فلك الاستعارة الفكرية، أو سقطت في فخاخ التقليد العقيم، أو عجزت عن تأسيس رؤية تتجاوز ثنائيات التراث والحداثة.

٢. تقديم رؤية حداثة إسلامية مُمَهِّدة، تتجاوز الخطابات الإصلاحية التقليدية، وتعيد تعريف العلاقة بين الإسلام والحداثة، بحيث يكون الإسلام هو المنتج للحداثة، لا مجرد مستهلك لها، ويكون الوحي هو مصدر التجديد الحضاري، لا مجرد مرجعية دفاعية أمام تيارات التحديث المفروضة.

٣. إعلان ولادة تيار فكري جديد، يتحرك في اتجاه التأسيس، ويبني مشروعاً متكاملًا، يربط بين الفكر والسياسة، وبين المعرفة والتاريخ، وبين الاقتصاد والمجتمع، ويعيد وضع الأمة في موقعها الحقيقي بوصفها أمة شاهدة، وأمة ممهدة، وأمة مكلفة بإعادة تشكيل العالم على أساس العدل.

إننا اليوم في مرحلة حاسمة من التاريخ؛ حيث لم يعد بإمكان الأمة أن تواصل الدوران حول الأسئلة ذاتها، ولم يعد مسموحاً أن تعيش على هامش التاريخ أبد الدهر، تراقب التحولات دون أن تكون فاعلة فيها، أو تستورد النماذج دون أن تكون منتجة لرؤيتها الخاصة، أو تتأرجح بين اجترار الماضي والانبهار بالمستقبل دون أن تمتلك مشروعها المستقل. إن الأمة التي تؤمن بأن العدالة الإلهية هي خاتمة التاريخ، والتي تدرك أن مسؤوليتها ليست فقط الحفاظ على تراثها، بل صناعة مستقبلها في ضوء وعد الله أيضاً، يجب أن تخرج من حالة الانتظار السلبي إلى زمن الفعل الحضاري؛ حيث يتحول التمهيد إلى برنامج فكري، ورؤية سياسية، ومشروع ثقافي، وأفق اقتصادي، وأداة لإعادة بناء المجتمع.

إننا لا نرى هذا الكتاب مجرد إسهام فكري، بل نراه خطوة أولى في مسار طويل؛ حيث تتحول الأفكار إلى حراك، والمعرفة إلى تغيير، والشهادة إلى تكليف، والتمهيد إلى مشروع يملأ الأرض قبل أن يملأها العدل.

هذا الكتاب شهادة، وهذه الشهادة مسؤولية، وهذه المسؤولية تكليف، وهذا التكليف دعوة مفتوحة لكل من يرى أنَّ الأُمَّة ليست مجردَّ ماضٍ، بل هي وعدٌ للمستقبل، ومشروعٌ للحاضر، وخطوة في طريق العدالة الآتية. هذه ليست دعوة للمُصالحة مع الحداثة الغربيَّة، ولا دعوة للحرب عليها. بل هي دعوة لإبداع حداثة إسلاميَّة من قلب الذات، تجد في القرآن نافذة المستقبل، وفي الإنسان المسلم خليفة الله في الأرض، وفي الزمن رحلة نحو الله، وفي الحرِّيَّة باب العودة إلى الله.

هذا الكتاب، هو بيان فلسفي لتحرير العقل الإسلامي من كلِّ استيراد قسري، ومن كلِّ قطيعة مفتعلة، ومن كلِّ دفاع مهزوم. إنَّه دعوة لاستعادة الجرأة على الإبداع، وقراءة القرآن بعين الحداثة، وقراءة الحداثة بعين القرآن، دون خوف، ودون تردُّد، ودون استئذان من أحد. هكذا نبدأ، وهكذا نكتب، وهكذا نسير.





# الفصل الأول:

الحدائثة – مفهوم ملغوم



قبل أن ننتقد الحادثة، أو نعيد صياغتها، أو نمهد لحادثة أخرى، ينبغي أن نجردها من هالتها، ونحررها من تاريخها الأوروبي الخاص، ونفكك بنيته العميقة، بعيداً عن الانبهار، أو الرفض الانفعالي. فالحادثة لم تولد بوصفها خياراً معرفياً محايداً، بل بوصفها جرحاً لاهوتياً وتاريخياً، نشأ من صراع طويل مع الكنيسة، ومن رغبة الإنسان الغربي في استعادة مركزية العقل، حتى لو كان الثمن هو نفي السماء. ولذلك، فإن فهم الحادثة، يعني فهم تلك اللحظة التي تحوّل فيها العقل إلى إله جديد، والمختبر إلى معبد حديث، والتاريخ إلى خطّ تصاعدي، لا يسمح للروح بالتدخل.

يفتح هذا الفصل الباب أمام القارئ، ليدرك أن الحادثة ليست وصفاً جاهزة، بل رؤية للعالم، وجهازاً معرفياً، وأداة لإنتاج الإنسان وفق تصوّر محدّد للزمن والحقيقة. ومن خلال إعادة قراءة هذا المفهوم، ننتهي لرحلة نقدية واسعة، لا تبحث عن التصادم مع الغرب، بل عن تحرير العقل من هيمنة مفهوم، وُلد لينهض بأمة غير أمتنا. فكيف نعي الحادثة قبل أن نقرّر الاقتراب منها أو تجاوزها؟

## ● المبحث الأول: الحداثة في أصلها الغربي أولاً: من التنوير إلى الحداثة المتأخرة

حين نفكر في الحداثة، فإنَّ أوَّل ما يقفز إلى الذهن ليس "تعريفها"، بل سياقها التاريخي الخاصّ. فالحداثة هي ابنة زمنٍ معيّن، وُلدت في أوروبا، ووُلدت في لحظة تاريخيّة شديدة الخصوصية؛ لحظة الصراع مع الكنيسة؛ لحظة إعلان التمرد على الوحي بوصفه مصدراً للمعرفة، ولحظة اكتشاف العقل نفسه؛ باعتباره مصدر الحقيقة الوحيد، بل بوصفه الإله الجديد الذي سيقود الإنسان الى خلاصه الأرضي.

منذ بدايتها، كانت الحداثة انقلاباً فلسفياً شاملاً على بنية المعرفة والعالم والمعنى. كانت أوروبا، قبل الحداثة، ترى أنَّ الحقيقة تنزل من أعلى، وأنَّ المقدّس هو معيار الحقّ، وأنَّ الإنسان كائن ناقص يحتاج إلى نور يأتيه من خارج ذاته، ومن وراء عقله، وممّا فوق هذا العالم. لكنّ مع فجر التنوير، انقلبت الرؤية: تأتي الحقيقة من الإنسان لا إليه، والعقل وحده هو مصدر النور، والحقيقة ليست مُعطىً، بل نتيجة اجتهد العقل النقدي.

هكذا وُلدت الحداثة ضدَّ الدِّين، بوصف الدِّين مؤسسة سلطويّة مُغلقة. ومنذ اللحظة الأولى، ارتبطت فكرة الحداثة في العقل الأوروبي بفكرة القطيعة؛ قطيعة مع الوحي بصفته مصدراً للمعرفة، والكنيسة باعتبارها مؤسّسة معرفيّة، والتقليد بوصفه حاملاً للحقيقة، وقطيعة مع الإنسان

الوسيط الذي يقدّم الحقيقة الدنيّة (رجل الدين).

لقد كانت الحداثة الأوروبية جرحاً معرفياً أصلياً، نشأت من مواجهة مع ميراثها الخاص، مع تاريخها اللاهوتي، مع أساطيرها الخاصّة. ولهذا، فإنّ مفاهيمها الكبرى: العقلانيّة، والفردانيّة، والعلمانيّة، والعلمنة، والحرية، والتقدّم... إلخ؛ كلّها مفاهيم ولدت في حقل معركة، ولم تكن مجرد تطوّر هادئ للفكر الأوروبي.

مع الفلسفة الحديثة، خصوصاً مع (ديكارت-Descartes)، بدأ العقل الأوروبي يشعر بأنّه قادر على الاستغناء عن السماء. فصار العقل وحده هو أساس اليقين، وصارت الذات المفكّرة هي مركز الكون المعرفي. لم يعد هذا العقل بحاجة إلى "نور خارجي"، بل صار مُكتفياً بذاته، ومنتجاً لحقيقته من داخله. وهكذا وُلد ما يمكن أن نسمّيه الحداثة المعرفيّة؛ التي ترى أنّ الحقيقة ابنة العقل وحده، وأنّ العالم ليس كتاباً مُقدّساً، بل مادّة للتحليل العلمي.

لكنّ الحداثة لم تقف عند هذا الحدّ. مع صعود الفكر السياسي الحديث، خصوصاً مع (هوبز - Hobbes) و(روسو - Rousseau) ثمّ الثورة الفرنسيّة، امتدّت القطيعة إلى المجال السياسي، وولدت الحداثة السياسيّة التي تقوم على نزع الشرعيّة عن السلطة الدنيّة، وتأسيس السلطة على العقد الاجتماعي؛ أي على اتفاق بين البشر، لا على وصيّة إلهيّة أو نصّ

مُقَدَّس. لم يعد الإنسان الحديث "رعيَّة الله"، بل صار "مواطنًا"؛ مصدر الشرعيَّة ومنبع القوانين.

ثمَّ جاءت الحداثة الاقتصادية مع الثورة الصناعية؛ حيث تحوَّلت الأرض والطبيعة والإنسان نفسه إلى أدوات إنتاج، وتحوَّلت العلاقة مع العالم إلى علاقة استغلال، ومع الإنسان إلى علاقة منافسة. الحداثة الاقتصادية أفرغت الحداثة السياسيَّة من بُعدها الخُلقي، وحوَّلت الحرية إلى حرية السوق، والفردانيَّة إلى أنانيَّة اقتصادية، والتقدَّم إلى نموٍّ ماديٍّ لا علاقة له بالقيِّم.

في هذه الرحلة من "التنوير" إلى الحداثة المتأخِّرة، تحوَّلت الحداثة من لحظة تحرُّر عقليٍّ ومعرفيٍّ إلى منظومة شاملة للوجود، تفرض نمطًا معيَّنًا من التفكير، والعلاقة مع الذات، والعالم، والمعرفة، والقيِّم. لم تعد الحداثة مجرد أدوات معرفيَّة، وإنَّمَا أفقٌ وجوديٌّ، وصرنا أمام ما يمكن تسميته الحداثة الكليَّة؛ حيث كلُّ شيء -من الأخلاق إلى السياسة إلى الفنِّ إلى اللغة- يجب أن يعاد تشكيله وفق منطق الحداثة؛ منطق العقل الأداة، ومنطق الإنسان المكتفي بذاته، ومنطق الحقيقة التي تُصنع ولا تُكتشف.

مع الحداثة المتأخِّرة، خصوصًا مع صعود ما بعد الحداثة، دخلت الحداثة نفسها في أزمة. فصار العقل الذي أطلقته الحداثة يشكُّك في

## الفصل الأول - المبحث الأول ٢١

نفسه، وتحوّلت القطيعة مع الدّين الى قطيعة مع المعنى نفسه، وأصبح الفرد الذي وعدته الحداثة بالحرية المطلقة عبداً للسوق. فغدا الإنسان الحديث يعيش في عالم بلا مقدّس، وبلا غاية، وبلا معنى نهائي. فالحداثة التي وُلدت ضد "الأسطورة الدّينيّة"، انتهت إلى أسطورة جديدة؛ أسطورة السوق، والعلم، والتقدّم التقني، وأسطورة المادّة التي لا شيء وراءها، والأسطورة التي لا تقرُّ إلا بحقيقة واحدة، هي اللا يقين.

هكذا يمكن أن نقول، إنّ الحداثة الغربيّة — من التنوير إلى الحداثة المتأخّرة — هي قصّة هروب طويل من الله؛ وقصّة قطيعة مع السماء، انتهت بقطيعة مع الإنسان نفسه. فالحداثة لم تُحرّر الإنسان، بل عزلته، وتركته في عالم بارد، لا شيء يدفعه إلا الاستهلاك، ولا شيء يعطيه معنى إلا النجاح الاقتصادي.

هذه القصّة ليست قصّتنا. وهذا الجرح ليس جرحنا. وهذه الأسئلة ليست أسئلتنا. ولهذا، فإنّ الحداثة الإسلاميّة، التي نبحت عنها، لا تبدأ من سؤال: كيف نحقّق قطيعتهم؟ بل تبدأ من سؤال: كيف نحقّق وصلنا؟ وكيف نصل العقل بالوحي، والحرية بالمسؤوليّة، والفرد بالجماعة، والتقدّم بالقيم؟

بهذا الفهم التاريخي للحداثة الغربيّة، ندرك أنّها ليست وصفة جاهزة، وإنّما هي تجربة وجوديّة مخصوصة، وندرك أنّ استيرادها يعني أنّنا نرتكب

قطيعة مجانية مع ذاتنا لصالح جُرح ليس جُرحنا.

هذه ليست دعوة لرفض الحداثة، بل دعوة لتحريرها من تاريخها الأوروبي، وإعادة تفكيكها حتى نكتشف ما فيها من معرفة إنسانية كونية، وما فيها من خصوصية تاريخية، وما فيها من نزعة استعمارية، تريد أن تفرض جُرحها على العالم كله، كأنَّ البشرية كلها يجب أن تعيد تمثيل المسرحية الأوروبية ذاتها.

هكذا نبدأ في هذا الكتاب: نعرف الحداثة من تاريخها، ثم نفكّكها من داخلها، ثم نحرّرها من أسرها الأوروبي، ثم نعيد قراءتها بعيوننا نحن؛ بعيون الإنسان الذي لا يريد حادثة تجعله عدوًّا لله، ولا حادثة تجعله عبدًا للسوق، وإنما حادثة تجعله خليفة لله في الأرض، حرًّا، ومسؤولًا، وعاقلاً، ومؤمنًا، وحديثًا، ومتصالحًا مع غيب السماء.

### ثانيًا: قطيعة مع الدين أم قطيعة مع التقليد؟

عندما ننظر إلى الحداثة بوصفها لحظة تاريخية فلسفية، نجد أنها تقوم على فكرة القطيعة باعتبارها أصلًا مؤسسًا. لكنَّ السؤال الذي لم يُطرح بما يكفي — خاصة في الفكر العربي والإسلامي — هو: ما الذي توخّت الحداثة القطيعة معه تحديدًا؟ هل كانت معركتها مع الدين بوصفه إيمانًا ووحياً وروحًا؟ أم مع التقليد بوصفه نمطًا معرفيًا وسلطة تاريخية؟ أم



أنَّ الحادثة لم تفرِّق أصلاً بين الدِّين والتقليد، فصنعت من كليهما عدوًّا واحدًا؟

لفهم هذا الالتباس، علينا العودة إلى السياق الأوروبي الخاص، الذي نشأت فيه الحادثة. في أوروبا ما قبل الحادثة، لم يكن الدِّين -بحسب التعريف الكنسي له- مجرد علاقة فردية بين الإنسان والله، بل كان الإطار الكلي الذي يحدّد معنى العالم. فلم يكن الدِّين مجرد معتقدات، وإنما كان نظاماً معرفياً مُغلّقاً، يُعرّف ماهيّة الحقيقة، ومن يملك الحقّ في التحدّث باسمها، وما معيار العلم، ومن يقرّر المعرفة. بهذا المعنى، كانت المؤسسة الدِّينية — “الكنيسة” — السلطة المعرفية العليا التي تحتكر إنتاج المعنى، وتحتكر تفسير النصوص، وتحتكر تحديد “الصواب والخطأ” في الفكر، والعلم، والفنّ، والأخلاق.

هكذا، فإنّ التنوير عندما أطلق مشروع الحادثة، لم يكن يحارب “الإيمان” بالمعنى الروحي الشخصي، بل كان يحارب الدِّين بوصفه سلطة معرفية، بوصفه مؤسسة تحتكر الحقيقة وتمنع العقل من إنتاجها بنفسه.

لكن هذه الحرب لم تكن نزيهة. فمعركة العقل الأوروبي مع الكنيسة لم تكن معركة فلسفية خالصة، بل كانت معركة تحرير معرفي بلباس سياسي؛ لأنّ الكنيسة كانت جزءاً من السلطة السياسية، وكانت الحقيقة الدِّينية أداة

في يد السلطة الزمنية. وهكذا، صار تحرير العقل من سلطة الدين مرتبطاً ضمناً بتحريره من السلطة السياسية التقليدية أيضاً.

هذا التشابك بين الدين بوصفه إيماناً، والدين بوصفه تقليداً معرفياً، والدين بوصفه مؤسسة سياسية، جعل الحداثة الأوروبية تخطط الأوراق، فلم تعد قادرة — ولا راغبة — في التمييز بين الدين بوصفه نظاماً روحياً مفتوحاً، وبين التقليد بوصفه نمطاً معرفياً مغلقاً، وبين الكنيسة بوصفها مؤسسة سلطوية. وهكذا، تحولت الحداثة إلى قطعة شاملة مع كل ما يرتبط بالدين، سواء أكان ذلك إيماناً، أم تاريخاً، أم معرفة، أم سلطة.

أوقع هذا الخلط في التجربة الأوروبية الفكر العربي والإسلامي في فخٍ منهجي قاتل. عندما استوردت النخب العربية الحداثة، بعد الهزيمة أمام الاستعمار الغربي، لم تستوردها باعتبارها أداة تحرر معرفي، بل استوردتها باعتبارها أداة للقطيعة مع الماضي الإسلامي كله؛ لأنهم ظنوا أنَّ الحداثة — لكي تكون حداثة — لا بد لها بالضرورة أن تُحدث قطيعة مع الدين.

لكنَّ الدين في التجربة الإسلامية ليس هو الدين عينه في التجربة الأوروبية. في الإسلام، ما من كنيسة تحتكر النص، وما من سلطة دينية رسمية (بعد عصر التشريع) تدَّعي العصمة، ولم تكن العلاقة بين النص والعقل قائمة على صراع وجودي، بل على تكامل — حتى في أشد لحظات

الصدام الفقهى والفلسفى .

لم يتطلّب الأمر من المسلم الانقلاب على الدين ليحرّر عقله؛ لأنّ الدين نفسه قدّم له عقلاً منفتحاً، ووحياً يحفّزه على التفكير والتدبّر، وتراثاً مليئاً بالجدل والنقاش بين الفرق والتيّارات. ولهذا، فإنّ استعارة القطيعة الأوروبية في السياق الإسلامى، لم تكن إسقاطاً تاريخياً خطأً فحسب، بل كانت انتحاراً معرفياً؛ لأنّها فرضت على العقل المسلم أن يحارب نفسه دون سبب.

فقد كرّست الحداثّة الأوروبيّة القطيعة مع الدين، بوصفه سلطةً سياسيّةً ومعرفيّةً مُغلقة. لكن عندما حاول العقل المسلم استنساخ هذه القطيعة، لم يجد الكنيسة، بل وجد التراث الفقهى، والفلسفى، والتفسيرى. وهكذا تحوّلت القطيعة، من قطيعة مع "المؤسّسة الدينيّة"، إلى قطيعة مع الذات المعرفيّة الإسلاميّة نفسها.

وبدل أن تتحوّل الحداثّة إلى لحظة تحرير للعقل الإسلامى من الجمود، تحوّلت إلى لحظة انتحار معرفى؛ حيث فقد هذا العقل الثقة في أدواته الخاصّة، وفي مفاهيمه الأساس، وفي تاريخه الفلسفى، وأصبح يبحث عن أدوات جاهزة خارج ذاته، في معجم الأنوار، ونقد العقل المحض، واللسانيّات البنيويّة، والأنثروبولوجيا التفكيكيّة.

فلم تكن هذه القطيعة تحريراً، بل كانت تبعيّة معرفيّة مقنّعة؛ لأنّ

التحرُّر الحقيقي لا يكون بالقطيعة مع الذات، بل بالقطيعة مع الاستعارة، والاستسلام للمفاهيم الجاهزة. وكان يمكن للعقل الإسلامي أن ينتج حداثة إسلامية، لو أنه فهم أن مشكلته ليست مع الدين بوصفه وحيًا، بل مع التقليد بوصفه نمطًا معرفيًا جامدًا، ولو أنه فهم أن الحداثة ليست قطيعة مع الوحي، بل تحريرًا للوحي من القراءات التقليدية الجامدة.

ما حدث فعليًا، أن النخب الحداثيّة العربيّة عجزت عن التفريق بين الدين بوصفه نصًّا مفتوحًا، وبين الدين بوصفه تاريخًا مؤدّجًا، وبين الدين بوصفه هويّةً سياسيّةً. فقد جعل هذا الخلط مشروع الحداثة العربيّة يتحوّل إلى مشروع جلد ذاتي، بدل أن يكون مشروع تحرير للعقل الإسلامي من الجمود، دون أن يكون ذلك على حساب إيمانه وهويّته.

ولهذا، فإنّ الحداثة الإسلاميّة، التي نادى بها في هذا الكتاب، ليست مشروع قطيعة مع الوحي، ولا حتى مع التراث، بل هي مشروع قطيعة مع التقليد المغلق، والاستعارة المعلّبة، والتبعية المعرفيّة؛ إذ إنّها ليست حداثة تنطلق من نفي الدين، بل من إعادة قراءة الدين قراءة حداثيّة إبداعيّة، تنطلق من الذات لا ضدها، ومن القرآن لا من هجره، ومن الإنسان المؤمن لا الإنسان المفصول عن المعنى.

ومن هنا، تبدأ إعادة تعريف الحداثة الإسلاميّة، لا بوصفها قطيعة، بل بوصفها تجديد عهد مع النصّ والعقل، والتاريخ، والمستقبل.

### ثالثاً: الحداثة بين العقل الأداتي والعقل القيمي

إذا أردنا أن نلخص الأزمة الفلسفية العميقة التي أنتجت الحداثة الغربية في بنيتها المعرفية العميقة، فلن نجد أعمق وأدق من عنوان هذه النقطة: الحداثة بين العقل الأداتي والعقل القيمي. هذه الثنائية هي الجرح المفتوح في قلب الحداثة نفسها، الذي انبثقت منه إشكالاتها الخلقية والوجودية كلها، والذي انتهى بها في نهاية المطاف إلى نوع من العدمية المعرفية والخلقية.

لكن، لنبدأ من الجذور. كان العقل الأوروبي -قبل الحداثة- عقلاً لاهوتياً خلقياً؛ بمعنى أن إنتاجه المعرفي كله، سواء في الفلسفة أم العلم أم الفن أم السياسة، كان محكوماً بسؤال القيم: ما الخير؟ وما الغاية؟ وكيف نحقق خلاصنا؟ وكيف نعيش وفق القيم المطلقة؟ وكيف ننظم حياتنا وفق إرادة الله؟

لم يكن العقل الأوروبي، حتى في لحظات ازدهاره الفلسفي في العصور الوسطى، عقلاً أداتياً، بل كان عقلاً غائياً، يفكر في المعنى قبل أن يفكر في الأداة، ويسأل عن الغاية القصوى قبل أن يسأل عن الوسيلة التقنية.

ثم جاءت الحداثة بوصفها ثورة معرفية، قلبت الطاولة على هذا العقل القيمي الغائي، واستبدلته بعقل جديد؛ عقل لا يهتم بالغايات النهائية، بل يهتم فقط بكيفية الوصول إلى أي غاية نتوخواها. بهذا المعنى، صار العقل

الحديث عقلاً أداتيًّا، ليست مَهْمَّتُهُ البحث عن الحقيقة المطلقة أو الخير المطلق، بل إنتاج أدوات ووسائل تجعل الإنسان أكثر سيطرة على العالم، وأكثر قدرة على تحقيق رغباته، أيًّا كانت هذه الرغبات.

يعتبر (ديكارت)؛ الأب المؤسّس للحدّاثَة الفلسفيّة، هو أول من رسم ملامح هذا العقل الأداتي. حين أعلن أنّ الإنسان يجب أن يصبح سيّدًا للطبيعة ومالكها، فإنّه كان يؤسّس لمنظومة عقليّة جديدة، لا تهتمّ بسؤال لماذا خلقنا الله؟ بل بسؤال: كيف نجعل الطبيعة تعمل لصالحنا؟ فلم يعد العقل وسيلة للوصول إلى الحقّ المطلق، بل صار العقل مجرد أداة للسيطرة؛ أداة تقنيّة وظيفتها تحويل العالم إلى موضوع قابل للاستخدام، بدل أن يكون العالم كتابًا مليئًا بالمعنى.

بهذا المعنى، يمكننا أن نقول، إنّ الحدّاثَة قتلت السؤال الخُلقيّ في المعرفة، واستبدلته بالسؤال التقني. لم يعد المَهْمُّ لماذا نفعل ذلك؟ بل كيف نفعل ذلك؟ ولم يعد المَهْمُّ ما الغاية من هذا الاكتشاف؟ بل كيف نكتشف أكثر؟ وهكذا تحوّلت الحدّاثَة إلى حضارة تقنيّة بلا غاية، تملك أدوات هائلة، لكنّها لا تعرف لماذا تستخدمها، أو في أيّ اتجاه.

لم يكن هذا التحوّل من العقل القيميّ إلى العقل الأداتيّ انحرافًا معرفيًّا، بقدر ما كان تحوّلًا وجوديًّا؛ لأنّ الإنسان حين يفقد الإطار القيميّ الذي يمنحه المعنى، فإنّه يتحوّل تدريجيًّا إلى مجرد آلة وظيفيّة، وإلى ذراع

تنفيذي لرغباته وغرائزه، دون أيّ سؤال خُلقي عن شرعية هذه الرغبات أو مشروعيّتها. وهكذا، فإنّ العقل الأداتي قاد الحداثة إلى أزمة قيميّة شاملة؛ حيث أصبح كلّ شيء مباحًا، طالما أنّ التقنية تستطيع فعله، وأصبح الإنسان نفسه سلعة، والعالم مجرد مخزون موارد، والتقدّم مجرد زيادة في القدرة التقنية، دون أيّ سؤال عمّا إذا كان هذا التقدّم يقودنا إلى الخير أم لا. هذا الانحراف القيمي الذي أحدثته الحداثة الغربيّة هو نتاج طبيعي للبنية الفلسفيّة للحداثة؛ لأنّ الحداثة حين قطعت صلاتها مع الوحي، لم تقطعها فقط مع مؤسّسة الكنيسة، بل قطعتها مع فكرة القيمة المطلقة، ومع الحقيقة الخُلقيّة الكبرى، والمعنى الماورائي للحياة. ودون هذا السقف القيمي، تحوّل العقل إلى أداة عمياء، تعمل بلا هدف خُلقي، وتنتج أدوات وتقنيّات دون أن تسأل لماذا؟ وتدير العالم بمنطق الوظيفيّة بدلاً من المعنى.

ولهذا السبب، فإنّ الحداثة — رغم إنجازاتها العلميّة والتقنيّة الهائلة — انتهت إلى أزمة وجوديّة عميقة؛ حيث فقد الإنسان الحديث أيّ إحساس بمعنى وجوده، وأصبح كائنًا وظيفيًا: يعمل، وينتج، ويستهلك، لكنّه لا يعرف لماذا يفعل ذلك، ولأجل أيّ غاية.

هذا الانفصال بين العقل والقيمة هو جوهر الحداثة المستوردة، التي حاولت النخب العربيّة والإسلاميّة تبنيها. إنّ استيراد الحداثة بمعناها

الأداتي فقط — أي استيراد التقنيّات وأدوات العلم الغربي — دون استعادة الإطار القيمي الروحي الذي يجعل الإنسان سيّد أدواته لا عبدها، هو ما قادنا إلى الحداثة المشوّهة التي نعيشها اليوم.

وعليه، فإنّنا لا ندعو ههنا إلى حداثة أداتيّة، بل إلى حداثة قيميّة، تستعيد الإنسان الخليفة الذي يسأل: لماذا أسيطر؟ ولأجل أيّ غاية؟ وما معنى أن أكون؟

إنّها حداثة تعيد وصل العقل بالروح، والمعرفة بالقيم، والتقدّم بالغاية؛ بحيث يكون الإنسان سيّد أدواته، ومُستخلفاً في الأرض، وباحثاً عن الحكمة، لا مجردّ مكدّس للمعلومات.

هذه دعوة إلى حداثة مسؤولة، تحفظ حُرّيّة الإنسان؛ لأنّها تحفظ معناه، وتحترم العقل؛ لأنّه ابن الروح، وتبحث عن التقدّم؛ لأنّه طريق إلى تحقيق القيم، لا إلى سحقها.

لن تكون الحداثة الإسلاميّة مجردّ "تقدّم علمي"، ولا "نظام سياسي"، ولا "نقلة تقنيّة"، وإنّما ستكون قبل كلّ شيء استعادة لمعنى الإنسان، وتجديداً لعهد الاستخلاف، بحيث يكون كلّ تقدّم علمي هو جزء من رحلة الإنسان نحو الله، وكلّ تطور تقني هو جزء من تحقيق الأمانة، وكلّ حُرّيّة فرديّة هي جزء من تحقيق العبوديّة الطوعيّة لله.

هذه حداثة القرآن، وهي حداثة تبدأ بالسؤال الخُلقي قبل السؤال التقني.



## رابعاً: الحادثة والعقلانية المفقودة - بين الحقيقة والمعنى

عندما تقدّم الحادثة في الأدبيّات العربيّة، تصوّر عادة على أنّها ابنة العقلانيّة، وأنّها اللحظة التي تحرّر فيها العقل من وصاية النصوص، ومن سطوة الأيديولوجيا الدّينيّة، وأنّها النقطة التي استعاد فيها الإنسان سلطته المطلقة على إنتاج المعرفة، فلم يعد بحاجة إلى أي مرجعيّة خارجيّة، سواء أكانت نصّاً مقدّساً أم تقليداً فلسفياً أم إجماعاً خُلقيّاً. تبدو الحادثة، في هذا التقديم، كأنّها انتصار العقل على اللا عقل، وانتصار الحقيقة العلميّة على الأوهام الدّينيّة.

لكن هذا التصوير المألوف - رغم تكراره في أغلب السرديّات الحداثيّة العربيّة - هو تصوير مضللّ إلى حد بعيد؛ لأنّه يفترض أنّ الحادثة الأوروبيّة نفسها كانت عقلانيّة نقيّة، وأنّها حافظت على الوعد الأول للتنوير: أنّ يكون الإنسان كائنًا عاقلاً حرّاً مسؤولاً، وأنّ تكون الحقيقة ابنة البرهان العقلي الخالص. هذا الفرض الذي بنى عليه (الجابري)، و(أركون)، و(العروي)، وغيرهم مشاريعهم النقديّة، هو فرض يعكس خيالاً أكثر ممّا يعكس التاريخ الحقيقي للحادثة.

لم تكن الحادثة، في واقعها، انتصاراً العقلانيّة، بل كانت تأزيمًا للعقلانيّة؛ لأنّها منذ اللحظة الأولى، نزعت عن العقل قيمته الخُلقيّة والوجوديّة، وجردّته من ارتباطه بالحقيقة الكبرى، وحصرته في دائرة أداة وظيفيّة لإنتاج

حقائق جزئية؛ أي أنها فصلت بين الحقيقة والمعنى.

في العصور الوسطى الأوروبية — رغم استبداد الكنيسة وجمود بعض المدارس اللاهوتية — كان العقل الأوروبي يعمل في إطار قيمي متكامل؛ حيث الحقيقة لم تكن فقط وصفاً للواقع المادي، بل كانت وصفاً للواقع في علاقته بالغيب، ولهذا كانت المعرفة — حتى في قلب الفلسفة — ترتبط دائماً بفكرة الخلاص الروحي. لم يكن السؤال الفلسفي الأساس: كيف نعرف؟ بل كان: كيف نعرف لنخلص؟

أمّا الحداثة، فقد جاءت لتعلن القطيعة مع هذا السؤال، ومعه القطيعة مع كل سؤال آخر يضع المعرفة في سياقها الوجودي الكلي. فقد تحولت المعرفة في الحداثة إلى معرفة تقنية، ومعلومات متراكمة، ووصف علمي محايد للواقع، دون أي تساؤل عن المعنى النهائي لهذا الواقع.

هكذا انفصل العقل الحديث عن المعنى، وأصبح ينتج حقائق تقنية، لكنّه عاجز عن إنتاج رؤية وجودية متماسكة. ولهذا، فإنّ الحداثة في جوهرها ليست انتصاراً للعقل، بل انتحاراً للعقلانية الوجودية، واستبدالاً لها بعقلانية تقنية صامتة، تعرف كيف تصنع القنبلة الذرية، لكنّها لا تعرف لماذا يجب ألاّ تستعملها، وتعرف كيف تبرمج الخوارزميات، لكنّها عاجزة عن الإجابة: هل يجوز أن نترك الآلة تحكم الإنسان؟

في هذا المعنى، فإنّ الحداثة ليست فقط لحظة تحرير للعقل من

الوحي، بل لحظة تسليع للعقل، وجعله مجرد أداة في خدمة السوق، والعلم، والتقنيّة، بعد أن كان في الأصل أداة في خدمة البحث عن الحقيقة الوجوديّة الكبرى.

هذا الفصل بين الحقيقة والمعنى، ليس مجرد مشكلة فلسفيّة أكاديميّة، بل هو أساس الأزمة الوجوديّة للإنسان الحديث، الذي وجد نفسه في عالم يعجّ بالمعلومات، لكنّه فارغ من المعنى، في عالم يعرف كيف يعمل كلّ شيء، لكنّه لا يعرف لماذا يعيش أصلاً.

هذا العقل الذي فقد ارتباطه بالمعنى، فقدّ معه معيار الحكم الخُلقي؛ لأنّ الأخلاق ليست مُنتجاً للعقل الأداتي، بل هي منتج لعقلٍ مرتبط بالمطلق، وبالسؤال الوجودي الأكبر: لماذا نحن هنا؟ وأي حياة تليق بالإنسان؟

وهكذا، فإنّ ما تسمّيه النخب العربيّة ”عقلانيّة الحداثة“، هو في الحقيقة عقلانيّة عقيمة، وعقلانيّة فقيرة الوجود، تملك أدوات الوصف والتحليل والتفكيك، لكنّها لا تملك أي أفق للإجابة عن الأسئلة الكبرى؛ لأنّها ببساطة قرّرت منذ البداية أن تتجاهل هذه الأسئلة، واعتبرتها ميتافيزيقا رجعيّة، أو سؤالاً خارج نطاق العلم.

ولهذا السبب، فإنّ استعارة الحداثة في السياق العربي والإسلامي، بوصفها عقلانيّة جاهزة، لم تكن مجرد خطأ منهجي، بل كانت كارثة

وجودية؛ لأنَّ العقل المسلم — تاريخياً ومعرفياً وروحياً — لم يكن عقلاً أداتياً، بل كان عقلاً معنوياً، يبحث عن الحقيقة بوصفها تمّظْهُراً للواقع وطريقاً للخلاص معاً.

لم تكن عقلية المسلم التقليدي تفصل بين "كيف أعرف؟" و "كيف أعيش؟" لأنَّ المعرفة في تصوّر القرآني ليست مجردّ تكديس للمعلومات، بل هي طريق للهداية. ولهذا، يبدأ القرآن بإعلان واضح: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢]. ليست المعرفة في القرآن "هدفاً ذاتياً"، بل هي طريق إلى المعنى الأكبر، والمعنى الأكبر مرتبط بالسؤال الوجودي:

من أين؟ وإلى أين؟ ولماذا؟

وحين استوردت النخب العربية الحداثة بوصفها عقلانية صامتة، قطعت هذا الخيط الذهبي بين العقل والهداية، وحوّلت المعرفة إلى أداة محايدة، وحوّلت العقل المسلم إلى عقل وضعي، يفكر كما يفكر العقل التقني الغربي، لكنّه يفقد إيمانه بالمعنى. وبذلك، انتهينا إلى عقل حدائني معلق، لا هو عقلائي بالمعنى التقني الغربي الخالص، ولا هو عقل إيماني بالمعنى الإسلامي العميق، بل هو عقل مهزوم، يعيش على فُتات فلسفات الآخرين، ويخجل من أسئلته الوجودية الخاصة.

من هنا، سيظهر للقارئ، أنَّ الحداثة الإسلامية التي نتطلّع إليها ليست

استعادة للعقل القيمي بمعناه التقليدي المغلق، ولا للعقل الأداتي بمعناه التقني الفقير، بل هي محاولة لإعادة توحيد العقل والمعنى، بحيث يستعيد العقل الإسلامي قدرته على إنتاج المعرفة، دون أن يفقد صلته بالمعنى الوجودي الأكبر، بحيث تكون كل معرفة — مهما كانت تقنية — جزءاً من رحلة الإنسان نحو الله، وجزءاً من تحقيق عهد الاستخلاف.

بهذا المعنى، فإنَّ الحداثة الإسلامية ليست قطيعةً مع العقل، بل تحريراً للعقل من الوظيفة التقنية، وإعادته إلى مكانه الطبيعي: عقل يبحث عن الحقيقة، لكنّه لا ينسى المعنى. وينتج أدوات، لكنّه يعرف لأيّ غاية. ويقرأ النصّ، لكنّه لا يوطّره في قوالب جامدة. ويبحث في العالم، لكنّه يبحث عن الله في قلب العالم.

هذا هو العقل القرآني الحي، العقل الذي لا يخجل من أسئلته الوجودية الكبرى، ولا يهرب إلى تقنية صامتة، ولا يستورد عقلانية عرجاء فقدت المعنى في الطريق.

## ● المبحث الثاني: الحداثة بوصفها تجربة تاريخية أولاً: الحداثة ليست نموذجاً عالمياً جاهزاً

حين يقرأ العقل العربي الحداثة، فإنّه غالباً لا يقرأها بوصفها تجربة مشروطة، بل يقرأها بوصفها وصفة كونية جاهزة، كأنّها قانون طبيعي

ينطبق على كلّ المجتمعات بمجرد دخولها إلى العصر الحديث. هذه الميثولوجيا الحداثيّة التي ترسّخت في الفكر العربي، خصوصاً في جيل الستينيات وما بعده، ولدت لدينا وهماً مزدوجاً: يصوّر الحداثة كما لو أنّها قدرٌ كوني، وليس مشروعاً تاريخياً خاصاً بأوروبا.

ووهمٌ يزرع في الأذهان فكرةً مفادها، أنّ كلّ مجتمع خارج الحداثة الغربيّة، هو مجتمع متخلف بالضرورة.

هذا الخلط بين الحداثة بصفقتها تجربة، والحداثة بصفقتها نموذجاً عالمياً، هو إحدى أخطر المغالطات المنهجية التي ورثناها عن خطاب التحديث العربي. فليست الحداثة في حقيقتها نموذجاً مثالياً فوق التاريخ، بل هي إجابة تاريخيّة خاصّة عن أسئلة وجوديّة، ومعرفيّة، وسياسيّة خاصّة، واجهها العقل الأوروبي في سياق تاريخه الخاصّ.

حين نتحدّث عن الحداثة في أوروبا، فنحن نتحدّث عن لحظة تاريخيّة محدّدة، تشكلت داخل سياق فلسفي، ولاهوتي، وسياسي، واجتماعي بالغ التعقيد. ليست الحداثة الأوروبيّة مجرد تطوّر علمي وتقني، بل هي ثمرة تاريخ طويل من الصراعات: صراع مع الكنيسة بوصفها مؤسسة تحتكر المعرفة؛ وصراع بين الإقطاع والبرجوازيّة على تنظيم الثروة، وصراع بين الميتافيزيقا والرؤية العلميّة الجديدة؛ وصراع بين السلطة الإلهيّة والسلطة الشعبيّة.

صنعت هذه التركيبة المعقّدة حادثة خاصّة بأوروبا؛ حادثة هي في عمقها منتج ثقافي محليّ، حتى لو امتدّت لاحقاً إلى مستوى عالمي بفعل الاستعمار والهيمنة الثقافيّة. لكن هذه العالميّة ليست دليلاً على كونيّة الحادثة، بل دليلاً على سطوة القوّة الماديّة والسياسيّة الأوروبيّة التي فرضت حداثتها على العالم بقوّة السلاح، والاقتصاد، والإعلام، والتعليم. إنّ الخطأ الذي وقع فيه كثير من المفكرّين العرب، أنّهم تعاملوا مع الحادثة كما لو أنّها حتميّة تاريخيّة، أو كأنّ المجتمعات لا يمكنها أن تدخل العصر إلا إذا مرّت بالمرمّ الأوروبي نفسه، ومرّت بالقطائع نفسها، وخاضت الصراعات نفسها، وأنتجت النتائج نفسها.

يتجاهل هذا التصرّور الحتمي للحادثة حقيقة جوهرية مؤدّاها، أنّ التاريخ ليس خطأً مستقيماً، وما من وصّة واحدة للحادثة. كلّ أمة تنتج حداثتها الخاصّة من خلال أسئلتها الوجوديّة، ومن خلال مواردها الثقافيّة، ومن خلال سياقها الروحي والسياسي.

تقدّم التجربة الآسيويّة مثلاً صارخاً على هذا. فاليابان لم تصبح حديثة لأنّها أعادت إنتاج الحادثة الأوروبيّة كما هي، بل لأنّها أنتجت حداثتها الخاصّة التي تحافظ فيها على روحها الثقافيّة، وتبنّي في الوقت نفسه أدوات العصر العلميّة والتقنيّة. والصين كذلك، لم تكرر الحادثة الأوروبيّة حرفياً، بل صنعت حداثتها الانتقائيّة، التي تمزج بين التقاليد الكونفوشيّة

والتحديث التقني، بل حتى الهند — رغم تعقيدات الهائلة — استطاعت أن تنتج حداثة هجينة، لا تنكر هندوسيتها، ولا تتخلّى عن الحداثة العلمية. هذا يعني، أنّ الحداثة ليست مفهوماً جامداً، بل هي عملية إبداعية تاريخية، تصنعها الأمم وفق احتياجاتها الخاصة، وليس وفق وصفة جاهزة. ولهذا، فإنّ السؤال الحقيقي للعقل الإسلامي، لا كيف نستورد الحداثة؟ بل: كيف ننتج حداثتنا؟ وكيف نواجه أسئلتنا الخاصة؟ وكيف نستلهم أدوات العصر دون أن ننسخ روحه؟ وكيف ننخرط في الزمن دون أن نفقد المعنى؟

إنّ الإصرار على أنّ الحداثة نموذج جاهز؛ يعني أننا نحكم منذ البداية على أنفسنا بأننا مجرد تلاميذ في مدرسة الآخر، وأننا عاجزون عن الإبداع التاريخي، وأننا لسنا إلا امتداداً متأخراً للحضارة الأوروبية، وهذا هو عين الاستلاب المعرفي الذي أنتج عقلاً عربياً تابعاً، يستهلك الحداثة ولا ينتجها، ويردّد شعاراتها ولا يخلق أدواتها، ويحاكي صراعاتها ولا يطرح أسئلته.

تبدأ الحداثة الإسلامية التي نطرحها من رفض الحداثة بوصفها نموذجاً جاهزاً، وتؤمن أنّ الحداثة ليست نقلاً للتجربة الأوروبية، بل إبداعاً محلياً نابعاً من أسئلة المسلم المعاصر، من احتياجاته الروحية والفكرية، والسياسية. حداثة لا ترى في الدين خصماً، ولا ترى في الماضي عدواً،



ولا ترى في الغرب معلّمًا مُقدّسًا، بل ترى في القرآن مخزونًا مفتوحًا للأسئلة والمعاني، وفي التاريخ مختبرًا للتجارب، وفي الغرب شريكًا في إنتاج المستقبل لا سيّدًا له.

وبهذا المعنى، فإنّ الحداثة الإسلاميّة ليست مجرد تحديث تقني، ولا مجرد تغيير سياسي، بل هي قبل كلّ شيء تحرير للعقل الإسلامي من عقدة الاستيراد، واستعادة لثقته في إبداعه الذاتي، واستعادة لجرأته على أن يطرح أسئلته الخاصّة، وأنّ يبحث عن إجاباته الأصيلة، دون خوف من التراث، ودون انبهار بالغرب، ودون إحساس بالدونيّة أمام سطوة "العصر". إذًا، ليست الحداثة الإسلاميّة مجرد "اللاحق بالآخر"، بل هي اللاحق بالذات، وهي اللحظة التي يعود فيها المسلم إلى نفسه، ليفكّر في أسئلته كما هي، لا كما يفرضها عليه الغرب أو يهرب منها الترائثيون.

وعبر هذا الفرق الدقيق — بين "الحداثة بوصفها نموذجًا جاهزًا" و"الحداثة بوصفها عملية إبداعية" — يتحدّد مصير العقل الإسلامي كلّهُ. فإذا ظلّ يلهث خلف النموذج الأوروبي، فلن يكون أكثر من ظلّ ثقافي. وإذا استعاد ثقته في نفسه، وأدرك أنّ الحداثة فعلٌ إبداع لا استيراد، سوف يكون قادرًا على إنتاج حداثة جديدة، تنتمي إليه، وتعبّر عنه، وتجيّب عن أسئلته، وتؤسّس لمستقبل يليق به.

بهذا الوعي التاريخي، نخرج من عبادة النموذج إلى إبداع النموذج،

ونبدأ في التفكير من نقطة جديدة:

ما أسألتنا الوجوديَّة؟ وما حاجاتنا الروحيَّة؟ وما عوائقنا الفكريَّة والسياسيَّة؟ وما الذي نريد تحقيقه أصالةً؟ وكيف نستفيد من تجارب الآخرين دون أن نُستعبدَ لها؟

هذه الأسئلة، هي بداية التحرُّر الحقيقي. وهي الخطوة الأولى نحو حدثاة إسلاميَّة حقيقيَّة، تبدأ من الذات وللذات، لا حدثاة مستعارة، أو استعراضية، أو حدثاة على ورق المؤتمرات، بل حدثاة فلسفيَّة تاريخيَّة حيَّة، تسأل من نحن، وماذا نريد، وكيف نعيش عصرنا، دون أن نكفر بذاتنا، ونعبد غيرنا.

## ثانيًا: نقد مركزيَّة الحدثاة الأوروبيَّة (هايدغر - فوكو - والرشتاين)

حين تحوَّلت الحدثاة الأوروبيَّة إلى نموذج مهيمن، لم تكن قوتها كامنة فقط في إنجازاتها العلميَّة والتقنيَّة، بل في قدرتها على تقديم نفسها للعالم بوصفها النموذج الوحيد الممكن للتقدُّم. بفضل هذه المركزيَّة — التي صارت بمنزلة عقيدة العصر — لم تعد الحدثاة مجردَ تجربة تاريخيَّة خاصَّة، بل باتت مرجعًا كونيًّا تُقاس عليه التجارب الأخرى كلُّها؛ حيث غدا أيُّ خروج عن الحدثاة الغربيَّة خروجًا من التاريخ نفسه، وأيُّ محاولة

لبناء حادثة مغايرة، غدت نوعاً من الردّة الحضاريّة.

تعرّضت هذه المركزيّة لأعمق نقد فلسفي على يد ثلاثة من أبرز مفكّري العصر الحديث: (هايدغر - Heidegger)، و(فوكو - Foucault)، و(والرشتاين - Wallerstein)؛ حيث تناول كلّ واحد منهم الحادثة من موقع مختلف، وقَدّم كلّ واحد منهم نقداً من زاوية خاصّة، لكنّهم جميعاً عرّوا الحادثة من ادّعاءاتها الكونيّة، وكشفوا أنّها ليست قَدراً تاريخيّاً حتميّاً، بل مجرد مشروع أوروبي خاصّ، محكوم بسياق ميتافيزيقي، ومعرفي، واقتصادي محدّد.

### ١ - (هايدغر) - الحادثة بوصفها نسياناً للوجود

الحادثة عند (مارتن هايدغر)، هي نقلة ميتافيزيقيّة كاملة، ولحظة انحراف جذري في مسار الفكر الغربي؛ حيث تعني الحادثة -عنده- نسيان الوجود، بمعنى أنّ الإنسان الحديث لم يعد يرى نفسه جزءاً من نسيج كوني مملوء بالمعنى، بل صار يرى العالم مجرد موضوع تقني، ومجردّ مادة للسيطرة، ومجردّ رصيد قابل للاستعمال.

في نظر (هايدغر)، الحادثة ليست تقدّماً معرفيّاً، وإنّما هي كارثة أنطولوجيّة؛ لأنّها فصلت الإنسان عن سؤال الوجود، ووضعت مكانه سؤال التقنيّة: كيف نسيطر؟ وكيف ننتج؟ وكيف نستغل؟ دون أن تسأل:

لماذا؟ ولأي غاية؟ وما موقعنا في هذا الوجود؟  
 بهذا المعنى، فإنَّ الحداثة الغربيَّة عند (هايدغر) لا تعدُّ مجردَ تطوُّرٍ علمي، بقَدَرِ ما، هي انزلاق وجودي، بعدما أفقدت الإنسان الحديث علاقته الكونيَّة بالوجود، وحوَّلته إلى مجرد ذاتٍ تقنيَّة، تعيش في عالم مُفرَّغ من أيِّ إطار روحي أو خُلقي.  
 هذه المركزيَّة التقنيَّة التي فضحها (هايدغر)، هي نتيجة مباشرة للميتافيزيقا الغربيَّة، التي بدأت مع (أفلاطون-Plato) وانتهت مع (ديكارت)، حين تحوَّلت الحقيقة من سؤال وجوديٍّ مفتوح إلى مجرد معادلة تقنيَّة. ومنذ تلك اللحظة، بدأ الإنسان الغربي ينزلق خارج الوجود دون أن يشعر.

## ٢ - (فوكو) - الحداثة بوصفها جهازَ سلطة

إذا كان (هايدغر) قد نقد الحداثة من مدخل وجودي ميتافيزيقي، فإنَّ (ميشيل فوكو) يدخل إلى الحداثة من مدخل السلطة والمعرفة. عند (فوكو)، الحداثة هي نظام سلطة، وجهاز معرفي وسياسي معقَّد، يحدِّد كيف نعرف، ومن يقرِّر الحقيقة، وكيف يجري إنتاج «الذات الحديثة» بوصفها كائنًا منضبطًا خاضعًا لقواعد المعرفة والسلطة.  
 فالحداثة عند (فوكو) هي إنتاج لعقل خاضع، يعمل وفق شبكة خطائيَّة

تحكم ما يمكن قوله وما لا يمكن قوله، وما يُعدُّ علمًا وما يُعدُّ خرافة، ومن يعتبر عاقلًا ومن يعتبر مجنونًا، ومن يعطى صفة ”الحديث“ ومن يحكم عليه بأنه ”تقليدي“ أو ”رجعي“.

بهذا المعنى، فإنَّ الحادثة ليست عقلانيَّة بريئة، وإنَّما أداة ضبط، تنتج ذاتًا حديثة مطابقة لمواصفات السوق والدولة، وتُقصي كلَّ ذات خارجة عن هذا النموذج. وهذه ليست مجرد ظاهرة عابرة، بل هي جوهر الحادثة ذاتها التي تحتاج دائمًا إلى ”آخر“، غير حديث لتبرير وجودها، وتحتاج دائمًا إلى سرديَّة التقدُّم لتبرير قمع الآخر.

### ٣ - (والرشتاين) - الحادثة بوصفها نظامًا رأسماليًّا عالميًّا

أما عند (إيمانويل والرشتاين)، فإنَّ المركزيَّة الحداثيَّة هي جزء من نظام اقتصادي عالمي. الحادثة هي شبكة مصالح، بدأت مع الثورة الصناعيّة، وتوسَّعت مع الاستعمار، ثمَّ استقرت بعد الحرب العالميَّة الثانية بوصفها نموذجًا عالميًّا إجباريًّا، تُفرض على المجتمعات عبر النظام المالي العالمي، والمؤسَّسات الدوليَّة، والسوق العالميَّة.

عند (والرشتاين)، الحادثة هي آلية مركزيَّة لإخضاع الأطراف، وتحويلها إلى أسواق استهلاكيَّة، بحيث يصبح ”التحديث“ هو مجرد دمج الأطراف في السوق العالمي، وتحويل شعوب الجنوب إلى عمالة رخيصة

ومستهلكين مخلصين للمنتجات الغريبة.

بهذا المعنى، فإنَّ الحداثة المركزيَّة هي أيضًا تدمير اقتصادي؛ لأنَّها تُفرض على الشعوب تحديثًا زائفًا، يقوم على استيراد التقنيَّة بدل انتاجها، واستيراد الأفكار بدل ابتكارها، واستيراد النماذج السياسيَّة بدل ابتكار نُظم تنبع من تاريخها الخاص.

والخلاصة، إنَّنا حين نضع انتقادات (هايدغر) و(فوكو) و(الرشتاين) نُصب أعيننا، نكتشف أنَّ المركزيَّة الحداثيَّة هي جوهر الحداثة كما صاغها أوروبا. ولهذا، فإنَّ الحداثة الإسلاميَّة لا يمكن أن تبدأ إلا من تفكيك هذه المركزيَّة، وكشف أصلها التاريخي، والمعرفي، والسياسي، ورفض أسطورة النموذج الوحيد، واستعادة الثقة بقدرة الذات الإسلاميَّة على إنتاج حادثة خاصَّة بها؛ حادثة تتحرَّر من عقدة المركز، وتعيد اكتشاف مركزها الخاص.

من هنا، ينبغي أن تكون الحداثة الإسلاميَّة مشروعَ تحرُّر فلسفي ومعرفي واقتصادي، يبدأ من تحرير العقل المسلم من وهم المركزيَّة، ويعيد ربطه بأسئلته الأصيلَّة، وبموارده المعرفيَّة الخاصَّة، وبإمكاناته الروحيَّة، والاقتصاديَّة، والثقافيَّة، التي لم تُستثمر بعد.

لهذا، فإنَّ نقد مركزيَّة الحداثة هو شرط من شروط الولادة الجديدة، لحظة استعادة العقل الإسلامي ثقته في نفسه.

بهذا الوعي، تبدأ الحداثة الإسلامية بوصفها مشروعاً تحرّريّاً خلاّقاً، لا مجرد تحديث تقني تابع.

### ثالثاً: إمكان حداثات متعددة (تجارب آسيوية وأميركية لاتينية وإسلامية)

واحدة من أخطر الأساطير التي رسّختها الحداثة الأوروبية في وعي العالم، هي أسطورة أنّ الحداثة حدثٌ واحد، وأنّ البشريّة كلّها يجب أن تعبر الطريق ذاته، كأنّ أوروبا قد اكتشفت قانوناً طبيعياً يجعل كلّ المجتمعات — بلا استثناء — تمرّ بالضرورة في المراحل التاريخيّة نفسها، التي مرّت فيها القارة العجوز. هذه الرؤية التطوريّة الخطيّة التي صنعتها فلسفات التاريخ الأوروبيّة -خصوصاً مع (هيغل) و(ماركس - Marx)- قامت على فرضيّة أنّ المجتمعات كلّها تتحرك باتجاه واحد، وأنّ هذا الاتجاه نموذج النهائي هو الحداثة الأوروبيّة.

لكن هذه الأسطورة التي ابتلعتها النخب العربيّة بشهية مفرطة، سرعان ما تكشّفت هشاشتها التاريخيّة والمعرفيّة. فبينما كانت النخب العربيّة تسابق الزمن لإثبات حداثتها الأوروبيّة، كانت أمم أخرى — في آسيا وأميركا اللاتينيّة — تصنع حداثتها الخاصّة، وتثبت أنّ الحداثة ليست طريقاً واحداً، بل هي طرق متعدّدة، وأنّ الحداثة ليست هويّة جاهزة، بل

هي إمكان مفتوح، وأنَّ الحداثة ليست قطعة مع الذات، بل يمكن أن تكون تجديدًا للذات.

### ١- الحداثة الآسيوية - المصالحة مع الذات

بدا في اليابان، بعد هزيمة ١٩٤٥، كأنَّ اليابانيين أمام خيارين: إما أن يتخلَّوا عن هُويَّتهم الثقافيَّة بالكامل، ويعيدوا بناء دولتهم وفق النموذج الأمريكي الغربي، أو أن يصنعوا حداثتهم الخاصَّة التي تأخذ من الغرب أدواته العلميَّة والتقنيَّة، دون أن تتخلَّى عن روحها، وعن مفهومها الخاصَّ للعلاقة بين الفرد والجماعة، وعن خُلُقِيَّاتها التقليديَّة.

اختارت اليابان الطريق الثاني، ونجحت في بناء حداثة هجينة؛ حداثة تستعمل التكنولوجيا الغربيَّة، لكنَّها تضبطها بأخلاق العمل اليابانيَّة، وتستخدم العلم الغربي، لكنَّها توظِّفه في خدمة قيمها الجماعيَّة، وتنتج اقتصاداً رأسماليّاً، لكنَّه محكوم بأعراف اجتماعيَّة تقليديَّة.

وقد سارت الصين في الاتجاه نفسه، بعد إصلاحات (دنج شياو بينغ - Deng Xiaoping)؛ حيث تبنَّت الحداثة التقنيَّة، لكنَّها رفضت الحداثة الثقافيَّة والفكريَّة الغربيَّة، واعتبرت أنَّ التقدِّم العلمي لا يستدعي التخلِّي عن البنية الثقافيَّة الكونفوشيَّة، ولا يستلزم الدخول في قطعة مع الإرث الروحي، بل اعتبرت أنَّ القيم التقليديَّة الصينيَّة يمكن أن تكون قوَّة دفع،



وليست عائقاً أمام الحداثة.

هذا الوعي الآسيوي بضرورة إنتاج حداثة محلية، متصالحة مع الذات الثقافية والروحية، يثبت أن الحداثة ليست عبوراً إلزامياً من بوابة التاريخ الأوروبي، بل يمكن لكل أمة أن تصنع حداثتها وفق شروطها الخاصة.

## ٢- الحداثة اللاتينية - مقاومة المركزية

كان التحدي في أميركا اللاتينية مختلفاً. فهذه القارة لم تكن فقط في موقع التابع للغرب، بل كانت ضحية الاستعمار الغربي نفسه. ولهذا، فإن النخب اللاتينية واجهت معضلة مزدوجة:

كيف تنخرط في الحداثة، دون أن تصبح تابعة سياسياً واقتصادياً للمركز الغربي؟

وكيف تؤسس حداثة لا تكون مجرد نسخة رديئة عن الحداثة الأوروبية؟ دفع هذا السؤال كثيراً من مفكرّي أميركا اللاتينية - مثل (إدواردو غاليانو- Eduardo Hughes Galeano) و(باولو فريري- Paulo Freire) - إلى تطوير مفهوم الحداثة المقاومة، حداثة ترفض مركزية الغرب، وترفض أن تكون الحداثة مجرد استيراد أعمى لنموذج الآخر، وتصرّ على أن الحداثة يمكن أن تكون مشروع تحرّر سياسي، واقتصادي، وثقافي في آن واحد. لم تكن الحداثة اللاتينية انبهاراً بالغرب، بل كانت اشتباكاً نقدياً معه،

ورغبة في إنتاج حداثة شعبية، تشارك فيها الجماهير الفقيرة، ولا تبقى حكرًا على نخب مستغربة تعيش في عواصم معزولة. تقدم هذه التجربة اللاتينية درسًا بالغ الأهمية للعالم الإسلامي مؤداه: أنه يمكن للحداثة أن تكون جزءًا من مشروع التحرر الوطني، بدل أن تكون أداة استعمار ثقافي.

### ٣- الحداثة الإسلامية - ولادة مؤجلة

لم تشهد، على خلاف آسيا وأميركا اللاتينية، المجتمعات الإسلامية حتى الآن ولادة حداثة خاصة بها. منذ اللحظة الأولى، دخلت الحداثة الإسلامية من باب الصدمة؛ صدمة الاستعمار أولًا، ثم صدمة الهزيمة الحضارية أمام الغرب ثانيًا، ثم صدمة الحداثة المستوردة التي تحولت إلى أيديولوجيا ضد الذات، بدل أن تكون مشروعًا نقديًا للذات، ومن أجلها. لم تولد الحداثة الإسلامية بعد؛ لأن المشاريع الفكرية العربية كلها — من النهضة إلى اليوم — تعاملت مع الحداثة؛ إما بوصفها سحرًا جاهزًا، وإما خطرًا داهمًا. وفي الحالتين، لم تتحول الحداثة إلى سؤال فلسفي إبداعى، بل ظلت معركة أيديولوجية بين تيارين: تيار يريد استيرادها كما هي، ولو على جثة التاريخ الإسلامي كله، وتيار يريد رفضها بالكامل، كأن الزمن يمكن أن يتوقف.

وفي هذا الاستقطاب العقيم، ضاعت فرصة إنتاج حادثة إسلاميّة جديدة، تفعل ما فعله الياباني، والصيني، واللاتيني. لهذا، فإنّ هذا الكتاب كلّهُ هو بمنزلة إعلان ولادة متأخرة لهذه الحادثة الإسلاميّة التي لم تولد؛ لأنّ عقلها ظلّ إمّا مستلبًا أمام الحادثة الغربيّة، وإمّا مرعوبًا منها، ولم يمتلك الجرأة على أن يفكرّ خارج ثنائيّة الاستيراد أو الرفض.

هذه الحادثة الوليدة هي الأفق الذي يتحرّك نحوه هذا الكتاب، وهي المشروع الفلسفي والتاريخي الذي نريد أن نضع أسسه الأولى، بعد قرنين من الحادثة المستعارة، وبعد قرنين من الخوف المتبادل بين العقل الإسلامي وزمنه.

### ● المبحث الثالث: الحادثة - إشكاليّة معرفيّة

#### أولاً: هل الحادثة مجرد تطوّر تقني؟

إذا كان للحادثة الأوروبيّة أن تختصر نفسها في صورة رمزيّة واحدة، فلن تكون تلك الصورة هي لوحة فنيّة، ولا قصيدة فلسفيّة، ولا نصّاً سياسيّاً، بل ستكون — بلا تردّد — صورة المختبر؛ حيث يقف الإنسان أمام المادّة، مسلّحاً بأدوات العلم، ومجرّداً من كلّ خوف ميتافيزيقي، وعازماً على كشف أسرار العالم وتطويعه لقوته التقنيّة.

تختصر هذه الصورة جوهر الحداثة، كما فهمها العالم خارج أوروبا؛ التقدم العلمي والتقني. ومن هنا، حين دخلت الحداثة إلى العالم الإسلامي، دخلت من بوابة العلم، لا بوابة الفلسفة. لم نعرف الحداثة بوصفها مشروعاً فلسفياً يسائل الإنسان والتاريخ والمعنى، وإنما عرفناها بوصفها حزمة أدوات تقنيّة: المطبعة، والسكّة الحديد، والهندسة العسكرية، والطبّ الحديث، والتعليم الحديث... وهكذا.

بهذا المعنى، ولدت في الوعي العربي والإسلامي رؤية اختزالية للحداثة، تربطها بالتقدم التقني فقط، كأنّ الحداثة ليست إلا مرحلة عليا من تطوّر الأدوات. حوّل هذا التصوّر الساذج الحداثة إلى مجرد تحديث خارجي، يشمل البنية الماديّة للحياة، لكنّه لا يقترب من البنية المعرفيّة ولا المنظومة القيميّة.

وهكذا، أصبحنا نمارس الحداثة بوصفها استهلاكاً تقنيّاً، لا اجتهاداً فلسفياً. فالمجتمعات العربيّة والإسلاميّة، منذ منتصف القرن التاسع عشر، دخلت عصر الحداثة التكنولوجيّة، واستوردت أدوات العصر الحديث كلّها، لكنّها لم تدخل الحداثة بوصفها سؤالاً فلسفياً ومعرفياً، بل إنّ كثيراً من المفكرين التقليديين اعتقدوا أنّ امتلاك التقنية وحده يكفي للدخول إلى الحداثة، كان الحداثة جهاز نركّبه في بيتنا، وليست رؤية للعالم، تحتاج إلى تأمل طويل في المعنى والغاية.

يعكس هذا التصوّر التقني للحدثات سطحية معرفية خطيرة؛ لأنّ التقنيّة — مهما كانت معقّدة — ليست إلا الوجه الأداتي للحدثات. أما روح الحدثات، فهي تكمن في السؤال الفلسفي الذي يسبق التقنيّة: لماذا نتج هذه التقنيّة أصلاً؟ وما الغاية من تسخير العلم؟ وما علاقتنا بالعالم حين يتحوّل إلى مجرد موضوع تقني؟ وما قيمة الإنسان في عالم تحكمه التقنيّة؟

لم تكن الحدثات الأوروبيّة مجرد ثورة صناعيّة، بل كانت قبل ذلك ثورة فلسفيّة، أعادت تعريف الحقيقة، والإنسان، والتاريخ، والمعرفة. فكانت التقنيّة ثمرة لهذه الرؤية الفلسفيّة، وليست مجرد إنجاز منفصل. لكنّ العقل العربي، الذي استقبل الحدثات، كان مأخوذاً بسحر الأدوات، ومبهوراً بالتقدّم التقني الذي حوّل الغرب إلى قوّة استعماريّة لا تُقهر. وهكذا، تحوّل مشروع الحدثات في العالم الإسلامي إلى سباق محموم للحاق التقني، بدل أن يكون جهداً فلسفياً لإعادة التفكير في الذات والعالم.

ويمكن القول، إنّ الحدثات العربيّة كانت حدثات أدوات بلا فلسفة، وحدثات تقليد تقني بدل أن تكون اجتهاداً معرفياً، وحدثات سطحيّة تهتمّ بالشكل الخارجي للحياة الحديثة، وتغفل عن السؤال الجوهرية: ما المعنى الذي يحكم هذه الحدثات؟ وما الغاية التي تقود هذا التقدّم

التقني؟ وما مصير الإنسان في هذا العالم المسلَّح بالتقنيَّة والمعزول عن الغيب؟

أدَّى هذا الفصل بين التقنيَّة والفلسفة إلى تشويه مزدوج: تشويه في فهمنا للحدّاثَة؛ حيث اختصرناها في التكنولوجيا. وتشويه في فهمنا للذات؛ حيث تصوّرنا أنَّ تحديث المجتمع يعني تحديث الأدوات فقط، وليس تحديث الرؤية للعالم.

والنتيجة، أنَّنا دخلنا إلى عصر التقنيَّة، لكنَّنا لم ندخل إلى عصر السؤال. وأصبحنا نستهلك منتجات الحدّاثَة، لكنَّنا عجزنا عن إنتاجها بوصفها مفهوماً فلسفياً. ولهذا، ظللنا حتى اليوم عالقين بين حدّاثَة ماديَّة مشوَّهة، ورؤية للعالم لم تتغيَّر جوهرياً.

تبدأ الحدّاثَة الإسلاميَّة، التي نبحث عنها في هذا الكتاب، من هنا تحديداً: من رفض اختزال الحدّاثَة في التقنيَّة، ومن رفض تقديس الأدوات واعتبارها غاية في ذاتها، ومن الإصرار على أنَّ الحدّاثَة ليست مجرد تحديث تقني، بل هي قبل ذلك تحرير للعقل، ليعيد التفكير في الأسئلة الكبرى.

بهذا الوعي، تصبح الحدّاثَة الإسلاميَّة حدّاثَة معرفيَّة قبل أن تكون تقنيَّة، وحدّاثَة قيمية قبل أن تكون صناعية، وحدّاثَة تسأل عن الغايات قبل أن تشغل بالأدوات.

فالحداثة الإسلامية بهذا المعنى هي رؤية للعالم؛ رؤية تستعمل العلم والتقنية، لكنّها لا تفقد صلتها بالسماء، وترى في العقل أداة عظيمة، لكنّها لا تنسى أنّ العقل نفسه يحتاج إلى هداية، وأنّ الإنسان لا يصبح سيداً للعالم إلا إذا كان أولاً عبداً لله.

### ثانياً: هل الحداثة شرط للنهوض؟

كلّما طُرِح سؤال النهضة في الفكر العربي الحديث، قفزت الحداثة إلى الواجهة بوصفها الممرّ الإجباري، كأنّ الأمم لا تنهض إلا إذا عبرت هذا الجسر، ولا تدخل العصر إلا إذا وقّعت عقداً مع الحداثة وفق شروطها الأوروبية الصارمة. هذه الأطروحة التي تبدو بديهية لكثير من المثقّفين، ليست في حقيقتها إلا أسطورة تاريخية، تقوم على فرضية أنّ الحداثة هي الطريق الوحيد للنهوض، وأنّ كلّ من يخرج عن هذا الطريق محكوم عليه بالبقاء في «الهامش التاريخي».

لكن إذا نظرنا إلى التاريخ بعين أكثر نقداً، سنجد أنّ الأمم — بما فيها أوروبا نفسها — لم تكن تعرف ما يُسمّى «الحداثة» وصفة جاهزة للنهوض. لم تنهض أوروبا لأنّها قرّرت «أن تكون حديثة»، بل لأنّها واجهت أسئلتها الوجودية الخاصة، وخاضت صراعاتها الفكرية والسياسية والروحية، وأنتجت — من خلال هذه المعاناة — مساراً خاصاً بها، أسمته لاحقاً «الحداثة».

بعبارة أخرى: ليست الحداثة شرطاً للنهوض، بل إجابة تاريخية خاصة عن سؤال النهضة الأوروبي، وهذه الإجابة ليست بالضرورة صالحة لكل أمة؛ لأنها وليدة جرح خاص، وتاريخ خاص، ومخيال خاص.

أخطر ما في هذه الأسطورة، أنَّ الأمم غير الأوروبية — وفي مقدمتها العالم الإسلامي — تعاملت مع الحداثة بوصفها نهاية التاريخ، واعتبرت أنَّ اللحاق بالحداثة الغربية هو غاية النهضة، بدل أن تكون النهضة مشروعاً مستقلاً، يجيب عن أسئلة الأمة الخاصة، ويواجه تحدياتها الواقعية، ويستخرج طاقاتها الثقافية، والروحية، والإبداعية الكامنة.

النهضة ليست استيراداً، ولا تقليداً، ولا "لحاقاً" بأحد. النهضة هي اللحظة التي تعود فيها الأمة إلى ذاتها، وتكتشف أسئلتها العميقة، وتستعيد ثقتها بمعرفتها، وتبحث عن أدواتها الخاصة للإجابة عن تحديات العصر. قد تستخدم أدوات الحداثة — العلمية أو التقنية أو التنظيمية — لكنها تستخدمها بوصفها وسائل، لا بوصفها غايات، وتوظفها في سياق رؤيتها الخاصة للعالم، لا في سياق الدوبان في رؤية الآخر.

ليست النهضة "تحديثاً" بالمعنى التقني فقط، بل هي قبل ذلك لحظة وعي، ونهضة روحية، واستعادة لعلاقة الأمة مع المعنى والغاية، ومع المسؤولية التاريخية التي كلفها الله بها، وهي الاستخلاف في الأرض.

كانت الحداثة الأوروبية جواباً أوروبا عن أسئلتها، لكنَّ العالم



الإسلامي يحتاج إلى جوابه الخاص؛ لأنَّ أسئلته ليست أسئلتهم، وتاريخه ليس تاريخهم، ومعاركه ليست معاركهم.

إذاً، ليست الحادثة "قَدَرًا"، وليست "دينًا جديدًا"، وليست "بطاقة دخول إلى التاريخ". هي مجرد تجربة تاريخية لأمة واحدة، لا أكثر. ويمكن لكل أمة أن تصنع طريقها الخاص للنهوض، دون أن تعيد تجربة أوروبا بحذافيرها.

فليست النهضة أن تكون "حديثًا" بمعايير الغرب، بل أن تكون وفيًا لذاتك، ومبدعًا في أدواتك، وقادرًا على أن تجيب عن تحديات عصرك دون أن تفقد معنى وجودك.

لا ينبغي للحادثة الإسلامية أن تكون نسخة إسلامية من الحادثة الأوروبية، بل هي حادثة تُؤد من أسئلتنا الروحية والمعرفية والسياسية، وتجعل الوحي جزءًا من الحل لا جزءًا من المشكلة، وتعيد للعقل الإسلامي ثقته بنفسه، وتعيد لثقافتنا ثقتها بقدرتها على الاشتباك مع العصر دون استلاب، وعلى إنتاج أدوات الحادثة دون فقدان الروح، وعلى إبداع نمط جديد للحياة، يجمع بين العقلانية المؤمنة، والحرية المسؤولة، والتقدم المرتبط بالمعنى.

هكذا نهض، لا باستيراد جاهز، ولا بالهروب إلى الماضي، بل بإبداع حادثة من قلب الوحي؛ حادثة تنتمي إلى القرآن، مثلما تنتمي إلى العصر،

وتتحدّث لغة العالم دون أن تتلعثم، لكنّها تحتفظ بصوتها الداخلي واضحاً، بلا خوف ولا استجداء.

### ثالثاً: كيف نميّز بين حداثة الأدوات وحداثة الرؤية؟

منذ أن دخل العالم الإسلامي زمن الحداثة، وقع في فخّ الخلط المنهجي بين مستويين مختلفين تماماً: حداثة الأدوات وحداثة الرؤية. هذا الخلط كان نتيجة صدمة حضاريّة عميقة، جعلت العقل الإسلامي يركّز على الأثر المادّي للحداثة الغربيّة، ويغفل عن الجذر الفلسفي والمعرفي الذي وُلدت منه هذه الحداثة.

### ١ - حداثة الأدوات: قشرة بلا روح

تعني حداثة الأدوات ببساطة امتلاك منتجات الحداثة التقينيّة والعلميّة والإداريّة: امتلاك الجامعات الحديثة، دون أن نسائل المنظومة المعرفيّة التي تقف خلفها، وبناء برلمانات ودساتير، دون أن نسائل الرؤية الفلسفيّة التي تكوّن مفهوم الدولة الحديثة، واستيراد الصناعات والأنظمة الصحيّة والتعليميّة والإعلاميّة، دون أن نعيد التفكير في معنى الحياة الذي يحكم هذا كلّهُ.

وهكذا، فإنّ حداثة الأدوات عبارة عن استيراد قشري، يبدأ من السطح،

ويغفل عن العمق، ويركّز على الوسائل، وينسى الغايات، ويملاً الأرض بالمصانع، والأبراج، والجامعات، والبنوك، والمطارات، لكنّه يترك الأسئلة الكبرى معلقة في الهواء.

وما حدث في العالم الإسلامي هو أننا — تحت ضغط الهزيمة الحضارية أمام الغرب — ركضنا نحو حداثة الأدوات بكلّ ما نملك من طاقة.

## ٢- حداثة الرؤية: الجذر الفلسفي

أما حداثة الرؤية، فهي شيء آخر تماماً؛ حيث إنّها ليست مجرد امتلاك أدوات حديثة، بل هي إعادة تعريف الذات، والعالم، والزمن، والمعرفة، والقيَم. إنّها اللحظة التي يدرك فيها الإنسان أنّه ابن هذا العصر، لكنّه في الوقت نفسه وريث لتاريخ طويل، وأنّ عليه أن يختار كيف يعيش العصر دون أن يخون تاريخه، وأن يصنع رؤية جديدة للعالم، تجعله حاضراً في زمنه، دون أن يذوب في غيره.

ليست حداثة الرؤية تحديث الأدوات، بل تحديث الوعي.

## ٣- الفخّ العربي: أدوات حديثة برؤية تقليديّة

ما حدث في التجربة العربيّة، هو أنّنا امتلکنا أدوات الحداثة، لكنّنا ظللنا نفكر برؤية تقليديّة مأزومة. فكانت النتيجة ازدواجيّة خانقة.

هذه الازدواجية جعلتنا نعيش حداثة الأدوات مع رؤية تقليدية مفككة، فلا نحن أصبحنا حديثين بالكامل، ولا نحن بقينا أوفياء لثرائنا بالكامل. أصبحنا كائنًا هجينًا، يستهلك منتجات الحداثة، لكنّه يخاف من أسئلتها، ويتحدّث بلغة الماضي، لكنّه عاجز عن إنتاج معان جديدة.

كلّ هذه الأدوات الحديثة — مهما كانت متطورة — ستظل فراغًا وظيفيًا، إذا لم تسكنها رؤية للعالم، رؤية تجيب عن الآتي: لماذا نبحث عن الحقيقة؟ ولماذا ننظّم الدولة؟ ولماذا نتج الثروة؟ ولماذا نمارس الحرية؟

والأمة الإسلامية بحاجة إلى رؤية حديثة مؤمنة؛ رؤية تعيد قراءة القرآن بوصفه نصّ المستقبل، وتعيد قراءة الحداثة بوصفها سؤالاً مفتوحًا لا إجابة جاهزة، وتعيد تعريف الحرية بوصفها تحررًا نحو المعنى، لا مجرد تحرر غرائزي.

بهذا المعنى، ليست الحداثة الإسلامية مشروع تحديث خارجي، بل هي ولادة وعي جديد؛ وعي يخرج من عبادة الأدوات إلى إبداع الرؤية، ومن استهلاك المنتجات إلى صناعة المعاني، ومن الخوف من العصر إلى السيطرة على مساره واتجاهه.

وباختصار، تجعلنا حداثة الأدوات مستهلكين ناجحين، وحداثة الرؤية تجعلنا أمة فاعلة ومبدعة.

ونحن لا نريد أن نكون مجرد سوق استهلاكية جديدة للحدثة الغربية، وإنما نريد أن نكون منتجي حدائتنا الخاصة؛ حدثة تستلهم القرآن، وتفتح على العالم، وتعيد للعقل الإسلامي ثقته في نفسه، وتعيد للعالم ثقته بأن الإسلام لا يزال قادراً على إنتاج معنى جديد للوجود.

## ● المبحث الرابع: بين حدثة العلم وحدثة الإنسان أولاً: العلمانية العلمية

إذا أردنا أن نكشف عن الروح العميقة التي حكمت الحدثة العلمية الغربية، فلن نجد مصطلحاً أدق من تعبير: العلمانية العلمية. وهذا التعبير لا يعني فقط فصل الدين عن العلم، بل يعني قبل ذلك، فصل العلم عن أي سؤال غائي أو وجودي. أصبح العلم في ظل الحدثة الأوروبية رؤية للعالم، ترى أن الحقيقة الوحيدة الممكنة هي الحقيقة العلمية التجريبية، وأن كل أسئلة المعنى، والمصير، والغاية، هي أسئلة ميتافيزيقية فارغة، لا مكان لها في المختبر.

هذا الانحياز المعرفي كان جزءاً من معركة فلسفية طويلة، خاضها العقل الأوروبي ضد الكنيسة، وضد الرؤية اللاهوتية للعالم. كان العلم الحديث في أحد وجوهه ثاراً معرفياً، أراد أن يؤكد أن الإنسان قادر على فهم العالم بلا وحي، وعلى السيطرة على الطبيعة بلا معونة إلهية، وعلى

صناعة مستقبله بلا رجاء في خلاص غيبي.

بهذا المعنى، تغدو العِلْمَانِيَّةُ العِلْمِيَّةُ عبارة عن إخضاع كلِّ أشكال المعرفة لقانون واحد؛ قانون التجربة. وكلِّ معرفة لا يمكن قياسها تجريبياً تصبح لا معرفة، أو مجرد رأي شخصي لا قيمة علمية له.

في هذا السياق، أصبح الإنسان نفسه مجرد موضوع علمي، تُدرس غرائزه ودماغه وجيناته، لكن روحه تُستبعد من البحث العلمي؛ لأنَّ الروح مفهوم غير تجريبي، وبالتالي فهو خارج نطاق العلم. وهكذا، فإنَّ الإنسان في ظلِّ العِلْمَانِيَّةِ العِلْمِيَّةِ فَقَدَ عمقه الروحي، وتحوَّل إلى مجرد كائن بيولوجي، يخضع لقوانين الطبيعة، لا مشروعاً روحياً يبحث عن خلاصه ومعناه.

حين دخلت الحداثة العلمية إلى العالم الإسلامي، دخلت ومعها هذه الرؤية العِلْمَانِيَّةُ الضمنية. لم نأخذ العلم فقط بوصفه منهجاً معرفياً، بل أخذناه أيضاً بوصفه رؤية فلسفية، وبدأت الجامعات العربية تُعيد إنتاج هذا التصوُّر المادي للإنسان؛ بحيث أصبح الطالب في كليات العلوم، والطب، والهندسة، يتعلَّم أنَّ الإنسان مجرد ظاهرة بيولوجية، وأنَّ القيم، والمعنى، والمصير، قضايا ذاتية لا شأن للعلم بها.

هكذا، تحوَّلت الجامعات الحديثة إلى مصانع للعقل الأداتي؛ العقل الذي يتقن حساب الكلفة والفائدة، لكنَّه عاجز عن أن يسأل: لماذا؟ وما

الغاية؟ ومن أنا؟

وحتى لو كان المتعلّم مسلماً مؤمناً، فإنّ هذا العقل الأداتي العُلّمانِي يولّد لديه فصاماً داخليّاً؛ فصاماً جعل الحداثة العلميّة في العالم الإسلاميّ حادثة وظيفيّة، تنتج أدوات، لكنّها لا تنتج وعياً وجوديّاً، وتراكم معلومات، لكنّها لا تنتج حكمة، وتُخرّج مهندسين وأطباء، لكنّها لا تُخرّج فلاسفة للوجود.

لا تريد الحداثة الإسلاميّة التي نبحث عنها رفض العلم، بل تريد تحريره من هذا السقف العُلّمانِي الضيق. العلم الحديث أداة عظيمة، لكنّه ليس إجابة عن أسئلة المعنى، ولا يستطيع وحده أن يحدّد غاية الوجود.

نحن لا نريد علماً ضد الإيمان، ولا إيماناً ضدّ العلم، بل نريد علماً مؤمناً، يعترف بحدوده، ويرى في الإنسان أكثر من مجردّ جسد، ويدرك أنّ العالم ليس فقط موضوعاً معرفيّاً، وإنّما هو آية أيضاً.

هذا لا يعني أن نعود إلى علم لاهوتيّ مُغلق، ولا أن نحاكم كلّ اكتشاف علمي بناءً على نصوص جامدة، بل يعني أن نعيد وصل العلم بالحكمة، وأن نحرّر العقل الإسلامي من خرافة أنّ العلم وحده يكفي، وأن نعيد السؤال الوجودي إلى قلب المعرفة العلميّة:

ماذا نريد من العلم؟ وهل يخدم الإنسان أم يستعبده؟ وهل يحمي الحياة أم يدمّرها؟ وهل يقربنا من الله أم يعزلنا عن روحه؟

## ثانيًا: الحداثة - منهج معرفي

في عمقها الفلسفي، الحداثة قبل كل شيء منهج معرفي جديد، أعاد تعريف العلاقة بين الإنسان، والمعرفة، والعالم. وما يميّز الحداثة عن كل ما سبقها، هو هذا التحوّل الجذري في كَيْفِيَّةِ إنتاج الحقيقة، وفي المصادر التي يُسمح لها بالنطق باسمها. قبل الحداثة، كانت المعرفة تستمدُّ شرعيّتها من التراث الموروث، أو من الوحي المُقدَّس، أو من الإجماع الجماعي عبر الأجيال. أما مع الحداثة، فقد أزيح كلُّ هذا جانبًا، وجرى تنويع العقل الفردي الناقد بوصفه الحاكم الأوحد الذي يقرّر ما الحقيقة، وكيف نصل إليها؟

كان هذا التحوّل انقلابًا فلسفيًا شاملاً؛ لأنّه أعاد ترتيب سُلّم الشرعيّة المعرفيّة بالكامل. لم تعد الحقيقة تأتي من الماضي، بل من المستقبل. ولم تعد تأتي من النصوص المُقدَّسة، وإنّما من العقل "الحُرّ" المتحرّر من كلِّ وصاية. ولم يعد الهدف من المعرفة هو تحقيق الخلاص الأخروي، بل تحقيق السيطرة الأرضيّة على الطبيعة والمجتمع.

بهذا المعنى، الحداثة هي آليّة إنتاج معرفي جديدة، تبدأ من تفكيك كلِّ يقين سابق، وتجعل الشكّ هو النقطة الصفرية التي ينطلق منها التفكير، وتضع العقل النقدي في مواجهة كلِّ السلطات المعرفيّة التقليديّة، وتعتبر أنّ الحقيقة هي مُنتج عقلاني بشري متحوّل باستمرار.



## ١ - من المعرفة التأملية إلى المعرفة الأدائية

لم يكن التحوُّل الحداثي مجردَ تغيير في مصادر المعرفة، وإنما كان تغييراً في طبيعة المعرفة نفسها. المعرفة ما قبل الحداثة كانت في جوهرها تأمليةً غائيةً، تسأل عن معنى الوجود، وعن غاية الإنسان، وعن علاقة هذا العالم بعالم الغيب. أما مع الحداثة، فقد تحوَّلت المعرفة إلى أداة وظيفية، ليست مهمتها اكتشاف المعنى، بل تحقيق السيطرة.

فالنخب العربية والإسلامية التي استوردت الحداثة، تعاملت مع هذه النقلة المنهجية، كما لو كانت تطوراً طبعياً محايداً؛ كأنَّ التاريخ نفسه يتَّجه حتماً نحو هذا النمط من إنتاج المعرفة. لكنَّ الحقيقة أنَّ هذا المنهج المعرفي الحداثي هو نتيجة لصراع فلسفي وروحي طويل، خاضته أوروبا مع تراثها اللاهوتي والميتافيزيقي.

فالحداثة — بوصفها منهجاً — وُلدت من جُرح معرفي عميق، ومن إحساس بأنَّ الحقيقة المطلقة خدعة سلطوية، وأنَّ العقل الفردي وحده هو القادر على تنظيف المعرفة من كلِّ ما هو ميتافيزيقي، أو لاهوتي، أو تقليدي. هذا التحيزُ الفلسفي ليس قانوناً طبعياً، بل هو اختيار ثقافي تاريخي، يعكس تجربة أوروبا الخاصة، ولا يعكس بالضرورة قانوناً كونياً للمعرفة.

لكن لماذا نسأل عن المنهج؟

لأنَّ الحداثة الإسلاميَّة الحقيقيَّة لا يمكن أن تبدأ إلا من تفكيك المنهج الحداثي نفسه، وسؤال ما إذا كان المنهج الحداثي الذي يفصل بين المعرفة والقيِّمة، هو المنهج الوحيد الممكن؟ وما إذا كان العقل النقدي هو الشكل الوحيد للعقل؟ وما إذا كان كلُّ يقين هو بالضرورة قمع؟ وما إذا كان بمقدورنا إنتاج معرفة حديثة دون الوقوع في الفصام بين العقل والروح؟

لا تريد الحداثة الإسلاميَّة استعادة معرفة تقليديَّة جامدة، لكنَّها -في الوقت نفسه- لا تريد تكرار الحداثة الغربيَّة بحذافيرها. إنَّها تريد إبداع منهج جديد، يحرِّر العقل الإسلامي من جمود التقليد ومن استلاب الحداثة معاً، ويعيد وصل المعرفة بالمعنى، ويعيد اكتشاف الحقيقة بوصفها رحلة وجوديَّة، لا مجرد تراكم معلوماتي.

## ٢- نحو منهج معرفي إسلامي حديث

لن تبدأ الحداثة الإسلاميَّة من رفض الحداثة، ولا من استنساخها، بل من تجاوزها. ولا يعني تجاوزها القفز فوقها، بل يعني تأمُّلها نقدياً، واستيعاب مكاسبها، وكشف تحيُّزاتها، ثمَّ إنتاج منهج جديد، لا يعيد إنتاج التقليد المغلَّق، ولا يكرر الحداثة الأداتيَّة، بل يصنع طريقاً ثالثاً، يعيد تعريف العلاقة بين العقل والوحي؛ الحرية والمسؤوليَّة؛ الحقيقة والقيِّمة؛

لإنسان والكون.

هذا المنهج ليس جاهزاً في أي كتاب، ولا مستورداً من أي تجربة. إنه اجتهداد إبداعي يجب أن يقوم به العقل المعاصر، وهو ما نحاول في هذا الكتاب أن نضع أسسه الأولى.

نحن لا نريد معرفةً تعيد إنتاج الماضي في قوالب جديدة، ولا معرفة تنبهر بالغرب، وتعيد تكراره بلسان عربي، بل نريد معرفة تحرر العقل الإسلامي من عقده.

فالحداثة الإسلامية تبدأ من تحرير العقل الإسلامي من هذا الفصام، وإطلاقه ليعيد اكتشاف النصّ والعالم والنفس، بمنهج يؤمن أن الحقيقة ليست فقط معرفة تقنية، بل هي قبل ذلك هداية وجودية، وأنّ العقل لا يفقد حُرّيته حين يعترف بحدوده، ولا يفقد جرأته حين يسير بنور الوحي. هذه ليست دعوة للتقليد، ولا دعوة للقطيعة، بل هي دعوة لإبداع معرفي، يعيد اكتشاف العلاقة بين العقل والإيمان، بين الحرية والعبودية، وبين العلم والمعنى، وبين الإنسان والله.

### ثالثاً: أين موقع الروح؟

في قلب كلّ فلسفة، هناك دائماً صورة ضمنية عن الإنسان، تحدّد ماهية الإنسان وجوهره، وما الذي يمنحه قيمته؟

كانت الفلسفة ما قبل الحداثة — سواء في الشرق أم الغرب — ترى أنَّ الإنسان كائن روحي قبل أن يكون كائنًا متعطِّشًا للمعرفة، أو ساعيًا لتحسين ظروفه الاقتصاديَّة والسياسيَّة. فليست الروح عنصرًا هامشيًّا في تعريف الإنسان، بل هي جوهره العميق، وهي السرُّ الذي يميِّزه عن كلِّ الموجودات الأخرى.

لكنَّ الحداثة الأوروبيَّة قلبتْ الأمور رأسًا على عقب، فقدَّمت إنسانًا جديدًا؛ إنسانًا لا يُعرَّف بروحه، بل بعقله وأدواته وإنجازاته. هذا الانقلاب لم يكن مجردَّ "اكتشاف علمي" أزاح الروح لصالح العلم، بل كان اختيارًا فلسفيًّا وأيديولوجيًّا، يعكس رؤية ماديَّة للعالم، ترى أنَّ الواقع الوحيد هو الواقع المادي، وأنَّ كلَّ حديث عن الروح هو حديث ميتافيزيقي لا قيمة له علميًّا.

هذا الاستبعاد المنهجي للروح هو أخطر إنجازات الحداثة الغربيَّة؛ لأنَّه ليس مجردَّ تغيير في تعريف الإنسان، بل هو إعادة بناء الوجود كلِّه وفق تصوُّر مادي تقني، يجعل الإنسان مجردَّ آلة بيولوجيَّة، تحكمها غرائزها وتديرها عقلانيَّتها الأداثيَّة، وتتحرك في عالم بلا قداسة، ليس فيه إلا المادَّة والقوَّة.

بهذا التصرُّو، لم تعد الروح مصدرًا للمعنى، ولا نافذة على الغيب، ولا جسراً بين الإنسان والله، بل تحوَّلت إلى مجردَّ بقايا ميتافيزيقيَّة، أو أو هام

دينية قديمة، وفي أحسن الأحوال خبرة ذاتية لا قيمة علمية لها.

لماذا استبعدت الحداثة الروح؟

لأنَّ الحداثة في جوهرها مشروع سيطرة، يريد أن يجعل الإنسان سيد الطبيعة، وهذا المشروع لا يتحمَّل وجود بُعد غيبي في الإنسان نفسه؛ لأنَّ هذا البُعد الغيبي يعني أنَّ هناك دائماً شيئاً لا يمكن السيطرة عليه، يتجاوز العقل والتقنية، ولا يخضع للتكليم والحساب العلمي.

فالروح هي الحد الذي يقف عنده العقل الأداتي عاجزاً؛ لأنَّها ليست مادة تُقاس، ولا ظاهرة تُخبر، بل هي أعمق سرٍّ في الإنسان، لا يفهم إلا بالتجربة الروحية المباشرة، ولا يُفسَّر إلا بلغة تتجاوز حدود العلم. قرَّرت الحداثة الأوروبية التي وُلدت في معركة مع الكنيسة ومع اللاهوت المسيحي، أنَّ التقدم العلمي لا يكتمل إلا باستبعاد الروح؛ لأنَّ الروح تعني الاعتراف بوجود بُعد آخر للمعرفة، لا يخضع للعلم التجريبي، ولا يعترف بمعايير الموضوعية المادية.

فأين نحن من كلِّ هذا؟

حين استوردت النُخبُ العربية الحداثة، استوردت معها هذا الاستبعاد الصامت للروح، ليس لأنَّ الفكر الإسلامي ينكر الروح — بل على العكس، الروح في القرآن جوهر الكينونة الإنسانية — بل لأنَّ الحداثة دخلت إلينا باعتبارها علماً وتقنيةً ومنهج إدارة، لا مشروعاً فلسفياً مكتملاً.

ليست الحادثة الإسلامية التي نسعى إليها مجرد إضافة بُعد روحي إلى الحادثة، بل هي إعادة بناء الحادثة نفسها، بحيث لا تعود الروح مجرد إضافة خُلُقِيَّة، بل تغدو أصلاً معرفياً، وجزءاً لا ينفصل عن تعريف الإنسان، والمعرفة، والحقيقة.

ليست الروح "عقيدة" دينية فقط، بل هي معطى وجودي، وحقيقة معرفية لا تقل واقعية عن المادة. والحادثة الإسلامية تبدأ من الاعتراف بهذه الحقيقة، ومن تحرير المعرفة العلمية من مادية الحادثة الغريبة.

لا تعني إعادة الروح إلى قلب الحادثة الإسلامية معاداة العقل، بل تعني تحرير العقل من وهم الاكتفاء الذاتي؛ لأنَّ العقل مهما بلغ من القوة، سيظل عاجزاً عن الإجابة عن السؤال الآتي:

لماذا يوجد شيء بدلاً من لا شيء؟

هذا السؤال ليس ترفاً فلسفياً، بل هو جوهر الوجود، والروح هي الوحيدة القادرة على أنْ تحمله وتحتمله؛ لأنها هي النافذة المفتوحة على الغيب، وهي صوت الله في الإنسان، وهي البوصلة الداخلية التي تجعل الإنسان يبحث عن معنى يتجاوز المادة، حتى لو امتلك ثروات الأرض كلها.

بهذا المعنى، ليست الحادثة الإسلامية مجرد مشروع تحديث علمي، ولا مجرد مشروع نهضة سياسية، بل هي قبل ذلك كله ثورة روحية معرفية،

تعيد للإنسان المسلم وعيه العميق بنفسه، وتجعل العلم في خدمة الإنسان، وتجعل الإنسان في خدمة المعنى، وتجعل المعنى مرتبطاً بأفق الغيب، لا مجرد إنتاج أرضي مُغلق.

هذه أحداث القرآن، تبدأ من سؤال الروح، وتنتهي عند الله، مروراً بالعالم، والعقل، والتاريخ. أحداث ترى في الإنسان كائنًا متجاوزاً، لا مجرد حيوان اقتصادي، وتؤمن أن أيَّ معرفة تستبعد الروح هي في جوهرها معرفة ناقصة معاقة، مهما بلغت دقَّتْها العلميَّة.





## الفصل الثاني:

الحدأة فف الفءر العربف - من النهضة إلف الهزفمة



بعد تفكيك الحادثة في أصلها الغربي، ننتقل إلى ساحة الفكر العربي؛ حيث ظهر سؤال الحادثة لأوّل مرة لا بوصفه سؤالاً ذاتياً، بل بوصفه سؤالاً مفروضاً تحت ضغط المدافع، والأساطيل، والانهار الحضاري المدوّي. ففي مواجهة الغرب المتفوّق عسكرياً وتقنيّاً وإداريّاً، وجد العقل العربي نفسه أمام صدمة لم تكن معرفية، بقدر ما كانت وجودية. نستعرض في هذا الفصل لحظة النهضة من (الأفغاني)، إلى (العروي)، مروراً بجيل الهزيمة، ويكشف كيف عاش العرب الحادثة بوصفها ردّ فعل، لا بوصفها مشروعاً من داخل الذات.

وسيطهر لنا أنّ المسألة الحداثية في العالم العربي، لم تنطلق من مساءلة القرآن، أو التراث بقدر ما انطلقت من إحساس مُرّ بالدونية، ومن رغبة في اللحاق بزمّن لم نشارك في صناعته. ولذلك، تحوّلت الهزيمة في ١٩٦٧ إلى جرح روحي عميق، جعل النخبة العربية تتّهم النصّ، بدل أن تتّهم

المشروع المُستورد، وتجلد الذات، بدل أن تفكر. من خلال هذه القراءة، نقدّم في هذا الفصل رؤية نقدية جذرية لتجربة النهضة العربية، ونمهد لفهم أن الحادثة التي لم تنبثق من الداخل، ستظلّ مشروعاً ناقصاً، ومبتوراً، وهشاً، مهما اكتست بعبارات التقدّم والتحديث.

### ● المبحث الأول: سؤال النهضة أولاً: من (الأفغاني) إلى (العروي)

عندما طُرح سؤال الحادثة في المجال العربي لأوّل مرة، لم يكن سؤالاً فلسفياً مجرداً، ولم يُطرح بوصفه إشكالية معرفية أصيلة، تنبثق من عمق الذات الثقافية الإسلامية، وإنما كان منذ اللحظة الأولى، سؤالاً مفروضاً تحت وطأة الصدمة، التي جاءت على هيئة مدافع، وأساطيل، ونُخب مذهولة، قبل أن تأتي من داخل بنية الفكر الإسلامي نفسه، حين رأت بأعينها انهيار التفوق الحضاري الذي اعتقده المسلمون أبدياً، ووجدت نفسها في مواجهة آخر متفوق تقنياً وإدارياً واقتصادياً، بل حتى عسكرياً وثقافياً.

في قلب هذه الصدمة، وُلدت الحادثة في الفكر العربي ولادةً مشوّهة. فهي كانت ردّ فعل اضطراري على تحدٍّ خارجي داهم، قبل أن تكون نتيجة تطوّر داخلي في الوعي الإسلامي، أو ثمرة تأمل فلسفي عميق في أسئلة

الزمن والمعرفة والتاريخ.

هذا هو السياق الذي نفذت عبره الحداثة إلى عقل (الأفغاني) أولاً. فالأفغاني، وقبل أن يكون مفكراً حداثياً بالمعنى الفلسفي، كان رجلاً مقاومة، عاش الحداثة بوصفها صدمة استعمارية أكثر مما عاشها بوصفها سؤالاً فلسفياً. ولهذا، كان جوابه الأول بسيطاً: نريد حداثتهم العلمية والتقنية، لكن دون أن نفرط في هويّتنا الروحية والدينية.

كانت هذه الصيغة المزدوجة (الحداثة بوصفها قوة، والإسلام بوصفه روحاً) هي القاعدة الأولى التي صاغها (الأفغاني)، ثمّ صارت لاحقاً جوهر التيار الإصلاحي كلّ. هذا التيار الذي بدأ مع (الأفغاني) ثمّ امتدّ إلى تلامذته، وعلى رأسهم (محمد عبده) و(الكواكبي)، ثمّ تبلور لاحقاً في خطاب النهضة كلّ. فكان يرى في الحداثة أدوات للقوة، ويرى في الإسلام روحاً للهوية، وكان يفترض أنّ التوفيق بينهما ممكن بلا تناقض. لكن هذا التصوّر التوفيقى البسيط، كان يخفي مفارقة قاتلة:

كيف يمكن استيراد أدوات الحداثة دون استيراد رؤية الحداثة للإنسان والعالم والمعرفة؟ وكيف يمكن أن نأخذ المنتج ونرفض المنهج الذي أنتجه؟ وهل يمكن أن نستخدم تقنية الآخر ونبقى أوفياء لرؤيتنا التقليدية للكون والتاريخ؟

ظل هذا السؤال معلقاً بلا جواب حاسم في الفكر الإصلاحي الإسلاميّ

كلّهُ؛ لأنَّ (الأفغاني) و(عبدَه) و(الكواكبي) لم يروا في الحداثة مشروعاً فلسفياً جذرياً، وإنّما ترسانة أدوات نستعملها في معركة الاستقلال السياسي. ولهذا، لم يكن سؤالهم الفلسفي: ما الحداثة؟ بل: كيف نستغل الحداثة ونجبرها؟

وهذا الاختزال الوظيفي للحداثة جعلها تسقط مبكراً من موقع السؤال المعرفي، إلى موقع الأداة السياسيّة، وأصبح الفكر العربي منذ تلك اللحظة أسيرَ ثنائيّة قاتلة:

إمّا حداثة مستوردة بالكامل، وإمّا تراث مُغلق بالكامل.

حين نصل إلى (عبد الله العروبي)، نجد أنّ سؤال الحداثة قد تغيّر جوهرياً. (العروبي) الذي ينتمي إلى جيل ما بعد الهزيمة (هزيمة ١٩٦٧ وما تلاها)، لم يعد يطرح الحداثة من حيث كونها سؤالاً في مواجهة الاستعمار، وإنّما يطرحها من حيث كونها سؤالاً في مواجهة الذات. فعند (العروبي)، الحداثة هي قَدَر تاريخي، ولا يمكن لأيّ مجتمع معاصر أن يدخل التاريخ إلا إذا دخل الحداثة دخولاً كاملاً.

هنا تنقلب المعادلة تماماً: (الأفغاني) و(عبدَه) و(الكواكبي) كانوا يريدون توطین الأدوات مع الاحتفاظ بالروح. بينما يرى (العروبي) أنّ هذا التوليف مستحيل، وأنّ الحداثة كلّ لا يتجزأ: من أرادها، عليه أن يقبلها في نسختها الأوروبية الكاملة، بمنطقها، وعلمانيّتها، ونموذجها السياسي،

والاقتصادي، والثقافي.

بهذا الانتقال، يصبح سؤال الحداثة عند (العروي) سؤالاً حتمياً، مرتبطاً بتطور التاريخ نفسه، ويصبح التراث عائقاً بنيوياً أمام دخولنا في هذا التاريخ؛ لأنّه — في نظر العروي — لم يعد يمتلك أي قابليّة داخلية للتجدّد، ولا يمكن إصلاحه من الداخل، بل يجب تجاوزه بالكامل.

هذا الجذر الحتمي "للتاريخانيّة العروية"، هو الوجه النقيض تماماً للرؤية الإصلاحية عند (الأفغاني) و(عبده). فإذا كانت الرؤية الإصلاحية تقول: نأخذ الأدوات ونحافظ على الروح، فإنّ (العروي) يقول: إمّا أن نأخذ الحداثة كاملة، أو نبقي خارج التاريخ!

هذا التحول — من (الأفغاني) إلى (العروي) — يعكس التطور البنيويّ في وعي النخب العربيّة. فبين لحظة (الأفغاني) (لحظة الصدمة العسكرية والسياسيّة) ولحظة (العروي) -لحظة الهزيمة الحضاريّة والمعرفيّة- انتقل سؤال الحداثة، من سؤال عن القوّة إلى سؤال عن الوجود، ومن سؤال عن الأدوات إلى سؤال عن المنهج والرؤية، ومن سؤال: كيف نواجه الاستعمار؟ إلى سؤال: كيف نواجه أنفسنا؟

وبهذا المعنى، فإنّ السؤال الذي بدأ وظيفياً وسياسياً، انتهى ليصبح سؤالاً وجودياً معرفياً، يعيد طرح القضية كلّها: هل يمكن أن نكون حديثين ومسلمين في الوقت ذاته؟ وهل الحداثة قدّر لا مفر منه؟ وهل التراث

عائق مطلق أمام الحادثة؟ وهل الحادثة مشروع تحرُّر أم شكل جديد من أشكال الهيمنة؟

ستظل هذه الأسئلة تطارد العقل العربي طوال القرن العشرين، وستتحوَّل لاحقاً إلى ميدان معركة بين التيارات الفكرية والسياسية؛ حيث سيقف كلُّ تيار عند نقطة مختلفة من هذه المسافة الممتدة بين (الأفغاني) و(العروي)، بين الإصلاحية الإسلامية والتاريخانية الحتمية.

وما سيحكم مستقبل هذا السؤال كله، هو: هل نملك الجرأة على إنتاج حادثة خاصّة بنا؟ أم نظلّ أسرى هذا التنقُّل اليائس بين حادثة مستعارة وتراث مستعاد؟

## ثانياً: من إصلاح الدين الى إصلاح العقل

إذا كان سؤال الحادثة في مرحلته الأولى — عند (الأفغاني) و(عبده) — قد انطلق من إصلاح الدين بوصفه مفتاحاً للنهوض، فإنَّ هذا التصوُّر نفسه لم يكن وليد تأمل فلسفي داخلي في بنية الفكر الإسلامي، بل كان ردَّ فعل على اتهام الحادثة الأوروبية للإسلام بأنَّه المسؤول الأوَّل عن التخلف. منذ اللحظة الأولى، جاء الإصلاح الديني الإسلامي بعيون الآخر، كأنَّه اعتذار حضاري مسبق يقدِّمه العقل الإسلامي أمام طاوله الحادثة الغالبة، يريد أن يثبت أنه ليس أقلَّ قابليَّة للحادثة من غيره.



هذا التذبذب بين الدفاع عن الذات والتبني المشروط للحادثة جعل الإصلاحية الإسلامية — بدءاً من عبده وصولاً إلى مالك بن نبي — تتحرك دائماً في ظل خطاب الاتهام الغربي. لم يبدأ الإصلاح من سؤال داخلي: ماذا حدث لنا؟ وأين أخطأنا في قراءة الوحي والتاريخ؟ وكيف نجدد علاقتنا مع القرآن بعيداً عن أعين الآخر؟ بل بدأ من سؤال دفاعي: هل الإسلام عائق أمام التقدم؟ وهل يجب أن نلغي الدين أو نعدله أو نقرأه بطريقة جديدة كي نكون حديثين؟

### ١- من (عبده) إلى (بن نبي): حادثة مؤجلة

رأى (محمد عبده) أنَّ الإصلاح الديني هو المفتاح؛ لأنَّ الإسلام الصحيح — في نظره — متوافق مع العقلانية الحديثة. فالإسلام، كما قدّمه (عبده)، هو منهج حضاري كامل، قادر على إنتاج حادثة إسلامية إذا جرى تحريره من الجمود الفقهي، ومن الاستبداد السياسي. بهذا المعنى، كان (عبده) يفكر من داخل فرضية التوافق:

لا تناقض جوهرى بين الإسلام والحداثة. وليست المشكلة في الإسلام، بل في فهم المسلمين له.

ولا يحتاج التحديث أكثر من عودة إلى جوهر الإسلام الأول، مع استلهاهم التقنيات والمؤسسات الحديثة.

لكن هذا التفاؤل الإصلاحى سرعان ما اصطدم بالواقع. فالإصلاح الدينى ظلَّ دعوة خُلُقِيَّة وتعليميَّة، عاجزة عن تفكيك الاستبداد السياسى، أو تحرير العقل الإسلامى من أسر التقليد. وهكذا، انتهت المحاولة الإصلاحية إلى نوع من التوفيق السطحى، الذى يجمع بين خطاب دينى محدث شكلياً، ومؤسسات حديثة مستوردة، دون أن ينتج رؤية حدائِية أصيلة.

أدرك (مالك بن نبي) -الذى جاء بعد (عبده) بقرن تقريباً- عمق الأزمة، ورأى أن إصلاح الدين وحده لا يكفي، فالمشكلة أعمق من ذلك. إنَّ المشكلة فى القابلية للاستعمار، وفى الاستلاب الذاتى الذى يجعل المسلم يرى نفسه دائماً بعين الآخر. ولهذا طرح (بن نبي) مشروعاً أوسع: علينا أن نحرر العقل الإسلامى أولاً من عقدة النقص التاريخية، ثم نعيد بناء علاقتنا مع الوحي على أساس جديد، ثم ننتج مشروعاً حضارياً شاملاً، يستوعب أدوات العصر، دون أن يفقد بوصلة المعنى.

هنا، يحدث التحوّل الجوهري:

كانت الإصلاحية التقليدية - (عبده) ومن معه - ترى أن إصلاح الفقه والفكر الدينى، هو المدخل للحدّاة.

فيما بدأ جيل ما بعد الاستعمار يرى أن إصلاح العقل الإسلامى نفسه — بوصفه أداة التفكير قبل أن يكون حاملاً لمضمون معين — هو الشرط

الأول لأيِّ حادثة حقيقة.

يعكس هذا الانتقال نقلة معرفيّة خطيرة في بنية سؤال الحادثة. فلم يعد السؤال: كيف نفهم الدّين؟

بل أصبح: كيف نفكر أصلاً؟ وبأيّ عقل نقرأ النصّ والعالم؟ وهل نمتلك أصلاً عقلاً مستقلاً أم أنّ عقولنا مرتهنة بالكامل لأسئلة الآخر؟ هذا التحوُّل من إصلاح الدّين الى إصلاح العقل، هو الذي مهّد لاحقاً لمشاريع، مثل مشروع (الجابري) و(حنفي) اللذين رأيا أنّ معركة الحادثة ليست معركة تجديد الفقه، أو تحديث التعليم الدّيني، وإنّما هي أولاً وأخيراً معركة مع بنية العقل العربي نفسه، الذي أنتج تخلُّفاً، ثم صار يبرّر التخلُّف دينياً.

لكن هذا الانتقال من إصلاح الدّين الى إصلاح العقل، حمل معه انزلاقاً خطيراً؛ إذ إنّ إصلاح العقل عند (الجابري)، يعني تحريره من سجن التراث. وإصلاح العقل عند (حسن حنفي)، يعني إعادة تأويل التراث بما يجعله حداًثياً. وإصلاح العقل عند أركون، يعني تحويل النصّ نفسه إلى نصّ تاريخي دينوي.

هكذا تحوّل النقد الذاتي إلى نقد للمرجعيّة، ثمّ إلى اتهامٍ للتراث، ثمّ إلى تفكيكٍ للدين نفسه بوصفه المسؤول الأول عن التخلُّف. وهكذا، انتهت رحلة إصلاح العقل إلى النقطة نفسها التي بدأت منها رحلة الاستشراق:

المشكلة في الدِّين نفسه. والحادثة لا تتحقَّق إلا بالقطيعة مع التراث كلِّه. يعكس هذا المنزلق المعرفي عمق الصدمة التي عاشها العقل العربي، بحيث أصبح عاجزاً عن رؤية نفسه إلا بعين الآخر. بدأنا بالإصلاح الدِّيني دفاعاً عن الدِّين، وانتهينا بإصلاح العقل هجوماً على التراث. وفي الحالتين، كنَّا نتحرَّك داخل أفق مرسوم سلفاً: الحادثة هي معيار النجاح. والتراث هو العقبة أمام هذا النجاح.

## ٢- حادثة إسلامية أم حادثة بلا إسلام؟

لم يُطرح هذا السؤال بجديَّة داخل المشاريع الحداثيَّة العربيَّة؛ لأنَّ جميعهم — من (عبده) إلى (الجابري) إلى (العروي) — كانوا يفترضون أنَّ الحادثة مفهوم جاهز، وأنَّ الإسلام معطى تقليدي، وأنَّ المعركة تدور فيما إذا كان ينبغي أن نلغي الإسلام أم نكيِّفه مع الحادثة؟ أم نصنع حادثة خاصَّة بنا؟ لكن ما لم يسأله هؤلاء هو السؤال الجذري:

هل الحادثة نفسها مفهوم بريء؟ وهل الحادثة هي نهاية التاريخ؟ وهل يمكن أن نتج حادثة أخرى، تبدأ من القرآن، بدل أن تبدأ من قطيعة معه؟

هذا السؤال هو جوهر المشروع الذي يحمله كتابنا ذا: حادثة إسلامية ليست تحديثاً للدين، ولا تكييفاً للفقہ مع العصر، بل

هي إبداع رؤية جديدة للعالم؛ رؤية تستلهم الوحي، وتعيد تأويله بعيون تبحث عن المستقبل، لا بعيون خائفة من الاتهام الغربي. من هنا، فإن انتقال سؤال الحداثة من إصلاح الدين إلى إصلاح العقل، لم يكن مجرد تطور معرفي، بقدر ما كان انزلاقاً نحو استسلام منهجي، جعلنا نطارد معيار الحداثة الغربية، بدل أن نصنع معيارنا الخاص، وجعلنا نستهلك أسئلة الحداثة، بدل أن نطرح أسئلتنا الخاصة.

### ثالثاً: لماذا أصبح التراث مشكلة؟

حين بدأ العقل العربي الحديث يسائل نفسه عن سرّ التخلف الحضاري، وجد نفسه في مواجهة ما يمكن تسميته كتلة التاريخ؛ هذا التاريخ الذي يتشكل من النصوص المقدّسة من جهة، والتأويلات والشروحات والاجتهادات البشرية من جهة ثانية. لكن، وتحت ضغط الهزيمة الحضارية أمام الغرب، وقع خلط منهجي خطير: فبدل أن يميّز المفكر العربي بين المقدّس القطعي وبين البشري الظني، وبدل أن يفصل بين القرآن والسنة وأحاديث أئمة أهل البيت (عليهم السلام) من جهة، وبين التراث الفقهي والفكري من جهة ثانية، جرى التعامل مع التراث كلّ بوصفه كتلة واحدة، ثم وُضعت هذه الكتلة بأكملها في قفص الاتهام باعتبارها مسؤولة عن التخلف.

## كيف انزلنا إلى هذا الخلط؟

قامت الحداثة الأوروبية، التي ألهمت المشاريع الحداثيّة العربيّة، على قطيعة معرفيّة مع الماضي الكنسي؛ لأنّ الكنيسة في التجربة الغربيّة كانت سلطة شاملة، تمثّل النصّ المقدّس وتأوّلّه، وتحتكر الحقيقة والمعرفة معاً. هذا النموذج التاريخي الأوروبي، حين أُسقط على التجربة الإسلاميّة، أدّى إلى تشويه عميق في فهم علاقتنا مع تراثنا.

في الإسلام، النصّ المقدّس مستقل بذاته، والقرآن بوصفه نصّاً قطعياً معصوماً لم يكن في أي مرحلة رهينة سلطة بشريّة تحتكره، أو تحتكر معانيه. وأحاديث النبي وأئمّة أهل البيت (عليهم السلام) خضعت تاريخياً لمنهج علمي دقيق في التمهيص والتصحيح، يقوم على أصول علم الحديث المعروفة. أما التراث البشري — من كتب التفسير والفقه والفكر والفلسفة — فهو اجتهادات غير معصومة، تخضع بطبيعتها للنقد والمراجعة والتطوير.

لكنّ الفكر العربي الحداثي، تحت تأثير عقدة الاستعمار والهزيمة، تعامل مع التراث كلّهُ بوصفه كتلة مُغلقة، وأصبح شعار «نقد التراث» يعني عملياً تفكيك العلاقة بين الأئمة ونصوصها المقدّسة، كأنّ القرآن والسنة وأحاديث أهل البيت (عليهم السلام) كلّها مسؤولة عن التخلف، تماماً كما كانت الكنيسة مسؤولة عن عصور الظلام في أوروبا.

## ١- من نقد التراث إلى نقد المقدّس

هذا الانزلاق المنهجي هو جوهر الأزمة؛ لأنّه حوّل النقد المعرفي إلى قطيعة وجوديّة، وجعل كلّ حديث عن إعادة قراءة التراث ينزلق — دون وعي — إلى إعادة تعريف المقدّس نفسه. وهذا بالضبط ما وقع فيه كثير من المشاركين الحداثيّة العربيّة، من (أركون) إلى (نصر حامد أبو زيد) إلى (محمد شحرور)؛ حيث تحوّل نقد التراث البشري إلى مساءلة للنصّ المقدّس نفسه، بل وتفكيك للسلطة التشريعيّة للوحي تحت دعوى قراءة «تاريخيّة»، أو «علميّة»، أو «أنثروبولوجيّة».

إنّ الحداثة الإسلاميّة، كما نفهمها في هذا الكتاب، تميّز تمييزاً صارماً بين تراثين: أ. التراث المقدّس: وهو القرآن الكريم، والسنة النبويّة، وأحاديث أئمة أهل البيت (عليهم السلام)، وهذا التراث مقدّس بطبيعته، فالقرآن نصّ قطعي لا يتسرّب إليه الخطأ، وأمّا السنّة وأحاديث الأئمة (عليهم السلام) فتخضع لمنهجيّة علميّة صارمة في تمحيص الأسانيد والمتون، بما يضعها في مكانة معرفيّة مميّزة.

ب. التراث البشري: وهو كلّ ما أنتجه العقل الإسلامي من تفاسير، وشروحات، وتأويلات، وفقهيّات، وفلسفات، وآراء اجتهاديّة، وهذا كلّ عمل بشري، يحتمل الصواب والخطأ، وهو موضوع للنقد العلمي وفق أدوات النقد المعرفي المنهجي.

## ٢- التراث البشري ليس صنما

لا نقدّس التراث البشري، ولا نقدّمه بصفته حقيقة مطلقة. بل نعتبره مخزوناً معرفياً بشرياً، فيه الإبداع وفيه الجمود، وفيه الاستلهام وفيه التعصب، ويجب أن يبقى دائماً موضوعاً للبحث والنقد والمراجعة؛ لأنّه يمثل تجربة اجتهدائيّة تاريخيّة ليست جزءاً من الوحي نفسه.

## ٣ - الحداثة الإسلاميّة: تحرير العلاقة مع التراث

ليست الحداثة الإسلاميّة، كما نتصوّرها، مشروعاً لاستنساخ التراث، ولا مشروعاً لدفن التراث، بل هي مشروع لإعادة قراءة التراث بعين المستقبل، وبروح الوحي، وبوعي تاريخي ناقد. نريد أن نقرأ التراث البشري بوصفه: خبرة معرفيّة متراكمة، وتجربة تاريخيّة مرّ بها العقل الإسلامي في سياقات متعددة، ومادّة غنيّة للحوار والنقد والتطوير.

وفي الوقت ذاته، نريد أن نعيد علاقتنا بالنصوص المقدّسة، لا بوصفها "جزءاً من التراث"، بل بوصفها المرجعيّة التأسيسيّة المعصومة التي نحتكم إليها في فهم العالم، والإنسان، والمعرفة، والتاريخ. هذه العلاقة المزدوجة هي مفتاح الحداثة الإسلاميّة: نقد معرفي جريء للتراث البشري، وعودة إبداعيّة للنصّ المقدّس، قراءة وتأويلاً وإلهاماً.



#### ٤ - ليس التراث مشكلة في ذاته

ليس التراث مشكلة! إنما المشكلة في كيفية فهمنا له، وتعاملنا معه. إذا جعلناه وثناً مقدساً، تجمّدنا داخله. وإذا جعلناه شيطاناً رجيماً، قطعنا أنفسنا عن ذاكرة الأمة وخبرتها. ترفض الحداثة الإسلامية التقديس الأعمى والقطيعة العمياء معاً، وتدعو إلى:

■ تفكيك التراث البشري نقدياً.

■ استلهام النصّ المقدّس إبداعياً.

■ إعادة بناء العلاقة بين العقل والوحي على أساس من الثقة المتبادلة.

بهذا المعنى، فإنّ الحداثة الإسلامية ليست خصماً للتراث، لكنّها أيضاً ليست أسيرة له، بل هي مشروع تحرير العقل الإسلامي من عقدة الاستلاب للآخر، ومن عقدة التقديس الأعمى للذات في الوقت نفسه. حداثة تبني المستقبل من قلب الوحي، ومن قلب التجربة التاريخية للأمة، لكنّها تضع الماضي كلّ في ميزان النقد والتطوير، وتضع الوحي وحده في ميزان التقديس والإيمان.

#### ● المبحث الثاني: الهزيمة وتحول السؤال

أولاً: هزيمة ١٩٦٧ بوصفها ولادة الحداثة العربيّة

إذا كانت صدمة الحداثة الأولى قد جاءت مع المدافع الفرنسيّة التي

دَكَّتْ أَسْوَارُ الْأَزْهَرِ عَامَ ١٧٩٨، فَإِنَّ الصَّدْمَةَ الْمَعْرِفِيَّةَ الْأَكْبَرَ جَاءَتْ مَعَ نَكْسَةِ حَزِيرَانَ ١٩٦٧. فِي الْمَرَّةِ الْأُولَى، كَانَتِ الصَّدْمَةُ عَسْكَرِيَّةً اسْتِعْمَارِيَّةً، وَضَعَتِ الْأُمَّةَ أَمَامَ تَفَوُّقِ الْآخَرِ وَقُوَّتِهِ الْمَادِيَّةِ. لَكِنْ فِي الْمَرَّةِ الثَّانِيَةِ، كَانَتِ الصَّدْمَةُ مَعْرِفِيَّةً دَاخِلِيَّةً؛ لِأَنَّهَا كَشَفَتْ أَنَّ الْمَشْرُوعَ النَّهْضَوِيَّ الْعَرَبِيَّ الَّذِي امْتَدَّ مِنَ (الْأَفْغَانِي) إِلَى (عَبْدِ النَّاصِرِ)، شَعَارَاتُهُ التَّحْدِيثِيَّةُ وَالتَّحْرِيرِيَّةُ كُلُّهَا، انْهَارَ فِي لَحْظَةٍ وَاحِدَةٍ.

لَمْ تَكُنْ هَزِيمَةُ ١٩٦٧ مَجْرَدَ هَزِيمَةٍ عَسْكَرِيَّةٍ، بَلْ كَانَتْ — فِي عَمَقِهَا — هَزِيمَةً لِلْعَقْلِ الْعَرَبِيِّ كُلِّهِ، بِسَرْدِيَّاتِهِ الْحَدَاثِيَّةِ وَالتَّقْلِيدِيَّةِ كُلِّهَا مَعًا. فَتَيَّارُ الْإِصْلَاحِ الْإِسْلَامِيِّ الَّذِي رَاهَنَ عَلَى تَحْدِيثِ الدِّينِ، اكْتَشَفَ أَنَّ مَعْزُولَ تَمَامًا عَنْ حَرَكَةِ التَّارِيخِ الْوَاقِعِيِّ. وَالْحَدَاثِيُّونَ الْعَرَبُ الَّذِينَ رَاهَنُوا عَلَى الدَّوْلَةِ الْوَطَنِيَّةِ الْعِلْمَانِيَّةِ، وَجَدُوا أَنْفُسَهُمْ أَمَامَ دَوْلٍ قَمْعِيَّةٍ مَهْزُومَةٍ، تَرْفَعُ شَعَارَاتِ الْحَدَاثَةِ وَالتَّنْمِيَّةِ، لَكِنَّهَا تَحْكُمُ بِمَنْطِقِ الْقَبِيلَةِ الْأَمْنِيَّةِ.

وَهَكَذَا، تَحَوَّلَتْ نَكْسَةُ ٦٧ إِلَى مَنَعُطٍ مَعْرِفِيٍّ، جَعَلَ سَوْأَلَ الْحَدَاثَةِ يَتَغَيَّرُ جَذْرِيًّا:

لِمَ يَعدُ السُّؤَالُ: كَيْفَ نَلْحَقُ بِالْغَرْبِ؟ بَلْ: كَيْفَ انْهَارَ مَشْرُوعُ التَّحْدِيثِ الْعَرَبِيِّ؟ وَهَلِ الْخَلَلُ فِي الْحَدَاثَةِ نَفْسُهَا؟ أَمْ فِي تَرَاثِنَا الَّذِي لَمْ نَسْتَأْصِلْهُ بِالْكَامِلِ؟ أَمْ فِي الْعِلَاقَةِ الْمَشْهُوَّةِ الَّتِي أَنْشَأْنَاهَا بَيْنَ الْحَدَاثَةِ وَالتَّرَاثِ؟  
فِي خَمْسِينَاتِ الْقَرْنِ الْعِشْرِينَ وَسِتِّينِيَّاتِهِ، لَمْ تَعُدِ الْحَدَاثَةُ مَجْرَدَ مَشْرُوعٍ

ثقافي للنخبة، بل أصبحت شعاراً رسمياً للدولة الوطنية. فبنّت الدولة القومية العربية (مصر الناصرية، والعراق البعثي، وسورية البعثية...) الحداثة بوصفها مشروعاً أيديولوجياً، واعتبرت أنّ تحديث المجتمع يمرّ عبر: تحديث التعليم، والاقتصاد، والإدارة، والجيش.

لكن هذا التحديث كان تحديثاً من أعلى، فرضته الدولة بقوة القانون، ولم ينبثق من تحولات ثقافية عميقة داخل المجتمع. كانت النتيجة أنّ الحداثة تحوّلت إلى واجهة أيديولوجية، فيما ظلّت بنية السلطة تقليدية، وعقل الدولة سلطانياً، وثقافة المجتمع مشطورة بين حداثة مفروضة وتراث مكبوت. وحين وقعت الهزيمة، لم تكن مجرد هزيمة جيش، بل كانت هزيمة هذا التحديث السلطوي، الذي أراد أن يقفز فوق التاريخ، ويصنع حداثة مستعارة، بقوة الحديد والنار.

بعد الهزيمة مباشرة، بدأت موجة نقد ذاتي جذريّة، انتقلت من نقد الأنظمة المهزومة إلى نقد المجتمع والثقافة والتراث. بدأ المُفكِّرون الذين كانوا جزءاً من آلة التحديث -مثل (الجابري) و(حنفي) و(طرايشي)- يعيدون النظر في جذور المشكلة، وبدل أن يكون التراث مجرد أداة في معركة الهوية، تحوّل إلى خصم وجودي، باعتباره هو الذي أنتج هذه الذهنيّة المهزومة.

لكن هذا النقد للذات، سرعان ما انزلق إلى نقد المقدّس، كأنّ القرآن

والسُّنَّةُ وأحاديث أهل البيت (عليه السلام) أصبحت كلها مسؤولة عن هذه الهزيمة. جعل هذا الخلط بين التراث المُقدَّس، والتراث البشري الحدائين العرب يرتكبون جريمة الاستشراق نفسها: تحميل الإسلام نفسه مسؤولية تخلُّف المسلمين.

واعتبار أنَّ الحداثة لا يمكن أن تتحقَّق، إلا إذا خرجنا بالكامل من فضاء النصوص المُقدَّسة، وليس فقط من فضاء الفقه الموروث.

هكذا، تحوَّلت نكسة الـ ٦٧ من هزيمة سياسية إلى هزيمة وجودية؛ لأنَّ العقل العربي فقد ثقته بنفسه، وبدأ ينظر إلى نفسه بعين الآخر، وأصبح التراث كلُّه تهمة يجب التخلص منها، والحداثة كلُّها خلاصاً وحيداً لا مفر منه.

في هذه اللحظة، وُلِدَ جيل الحداثة القطيعية الذي لم يعد يرى في الإسلام إلا تراثاً مُنغلقاً، ولم يعد يرى في القرآن إلا نصّاً تاريخياً، ولم يعد يرى في اللغة العربية إلا لغة ميتة، ولم يعد يرى في الحداثة إلا قدراً محتوماً، ولا يرى في الدين الا مُعيّاً تاريخياً.

تبدأ الحداثة الإسلامية، التي نادى بها في هذا الكتاب، من إعادة قراءة هزيمة ١٩٦٧ بوصفها هزيمة مشروع حداثةٍ مستعارة، وليست هزيمة للإسلام نفسه.

لم يُهزم الإسلام في الـ ٦٧؛ لأنَّ الإسلام لم يكن طرفاً في المشروع،

## الفصل الثاني - المبحث الثاني ٩١

الذي هُزم هو حادثة مستوردة، بلا روح، وبلا أصالة، وبلا رؤية نابعة من الوحي، الذي هُزم هو القطيعة مع الذات، وليس الوفاء لها. إنَّ الحادثة الإسلامية اليوم مطالبة بأنْ تقدّم رؤية بديلة: حادثة تبدأ من الذات، لا من الآخر، وحادثة تتصالح مع النصوص المقدّسة، وتعيد قراءتها بعيون تبحث عن المستقبل، لا بعيون خائفة من الآخر، وتنطلق من سؤال: كيف نكون مسلمين وحديثين في الوقت نفسه؟ دون أنْ نعيش انشطاراً معرفياً ولا ازدواجية ثقافية.

بهذا المعنى، فإنَّ الهزيمة ليست قدراً أبدياً، بل هي فرصة تاريخية لإعادة بناء السؤال من جديد:

ماذا تعني الحادثة بالنسبة لنا؟ وهل الحادثة الغربية هي النموذج الوحيد؟ وهل يمكن إنتاج حادثة إسلامية أصيلة؟ وهل يمكن أن تكون الهزيمة بداية الخروج من عقدة الاستعمار المعرفي، بدل أنْ تكون مبرراً للاستسلام الكامل؟

تبدأ الحادثة الإسلامية من هنا: من الاعتراف بأنَّ الحادثة المستعارة فشلت، وأنَّ الإسلام لم يكن أصل المشكلة، بل يمكن أن يكون أصل الحلّ، وأنَّ مشروع النهضة لا يبدأ من استيراد جديد، بل من إبداع جديد، يعيد وصل العقل الإسلامي بوحيه وتاريخه، ويعيد تعريف علاقته بالعالم، ويحرّره من عقدة اللحاق إلى أفق الإبداع الذاتي.

## ثانيًا: الحادثة بعد الهزيمة.. هل هي مشروع أم ردّ فعل؟

بعد نكسة ١٩٦٧، لم يعد سؤال الحادثة في الفكر العربي سؤالاً تأسيسياً ينبع من حاجة داخلية للتجدّد والإبداع، بل تحوّل إلى ردّ فعل نفسي، وسياسي، وثقافي، على وقع الهزيمة. وهنا، يكمن واحد من أخطر أمراض الحادثة العريية: أنّها لم تكن يوماً مشروعاً تأسيسياً إيجابياً، بل كانت دائماً ردّ فعل على الخارج، سواء أكان هذا الخارج استعماراً، أم الغرب المنتصر، أم الآخر المتفوّق حضارياً.

في القرن التاسع عشر، كان سؤال الحادثة مطروحاً داخل سياق السؤال النهضوي: كيف نهض؟ وكيف نصبح أمة قوية؟ لكن بعد الهزيمة، انقلب السؤال إلى: لماذا نحن متخلّفون؟ وما العوائق البنيوية التي تجعلنا دائماً في موقع الضحية؟ وهل المشكلة في الإسلام نفسه؟ أم في العقل العربي؟ أم في الثقافة التقليدية؟

هذا الانتقال من سؤال المستقبل إلى سؤال جلد الذات، جعل الحادثة تتحوّل إلى قوّة اتهام للذات، بدل أن تكون مشروعاً للإبداع الذاتي. أصبحت الحادثة — في أذهان كثير من المثقّفين العرب بعد ١٩٦٧ — تعني القطيعة مع النفس، وتبني الآخر بالكامل، كأنّ الحادثة ليست ولادة ذاتية، بل هي هروب جماعي من الذات.

في هذا السياق، تحوّلت الحادثة الغريبة من تجربة تاريخية مخصصة،

إلى معيار مطلق يُقاس عليه كلُّ شيء. فبدل أن نسأل: كيف نصنع حادثتنا؟

وما الحاجة الداخليَّة التي تبرَّر حادثتنا؟ وما المرجعيَّة التي نستند إليها

ونحن نبحث عن حادثة تناسبنا؟

تحوُّل السؤال إلى: لماذا لم نصبح مثلهم؟ وما الذي يمنعنا من أن نكون

صورة عنهم؟ وكيف نلحق بهم؟

تخفي هذه الأسئلة، التي تبدو للوهلة الأولى عقلائيَّة ونقدية، خلفها

عقدة نقص وجوديَّة، تجعل العقل العربي عاجزاً عن رؤية نفسه إلا من

خلال مرآة الآخر. فأصبح كلُّ شيء يقاس على النموذج الغربي، حتى

قيِّمنا الروحيَّة نفسها، وحتى علاقتنا بقرآننا، ونيِّبنا، وتراثنا.

وهكذا، أصبحت الحادثة معياراً للقهر المعرفي، وليس مشروعاً

للإبداع. وبدل أن نبحث عن حادثة تليق بنا، وأصبحنا نبحث عن تخلف

يليق بنا، كان وجودنا نفسه مشروط بإثبات دويَّتينا أمام الآخر.

بهذا المعنى، غدت الحادثة العربيَّة بعد ١٩٦٧ مشروعاً دفاعياً لدى

الإسلاميين، الذين أرادوا إثبات أن الإسلام ليس ضد الحادثة، وغدت

مشروعاً هجوميّاً بيد العُلَمانيين الذين أرادوا إثبات أن الإسلام هو أصل

المشكلة. وفي الحاليتين، كانت الحادثة ردَّ فعل، وليست مشروعاً أصيلاً

نابعاً من الحاجة إلى التحديث من الداخل.

حوَّل هذا الموقع الدفاعي أو الهجومي الحادثة إلى سلاح أيديولوجي،

بدل أن تكون سؤالاً فلسفياً، وأصبحت الحرب الثقافية بين الإسلاميين والعلمانيين هي الساحة الأساس، التي يتحرك فيها خطاب الحداثة. وهكذا، بدل أن تكون الحداثة سؤالاً معرفياً حضارياً، أصبحت قبلة دخانية في معركة سياسية عقيمة.

ولأنَّ الحداثة كانت ردَّ فعل، ولأنَّها لم تنبع من احتياج داخلي فلسفي وروحي، فقد ظلَّت حادثةً مستعارة، سواء لدى النخب العلمانية أم لدى نخب الإسلام السياسي. كانت الحداثة دائماً شيئاً يأتي من الخارج، لا معنى يُولد من الداخل. ولهذا، لم يكن غريباً أن نجد أنفسنا بعد أكثر من قرن من سؤال النهضة، لا نزال مستهلكين لحداثة الآخرين، لا منتجين لحداثتنا الخاصة.

ترفض الحداثة الإسلامية، كما نطرحها، أن تكون ردَّ فعل على الغرب أو على الحداثة العلمانية، وترفض أن تكون مجرد تبرير للإسلام في مواجهة التهمة الحداثيّة. بل ترى أن الإسلام نفسه، في جوهره التوحيدي، يحمل بذور حداثة إسلامية لم تُكتشف بعد؛ لأننا كنّا -وما زلنا- مشغولين بردود الأفعال، ولم نمتلك يوماً جرأة الفعل الإبداعي.

ليست الحداثة الإسلامية مشروعاً للدفاع عن الإسلام أمام التهمة الحداثيّة، ولا مشروعاً للهروب من الحداثة إلى قوقعة السلفية. بل هي مشروع تحرير للعقل الإسلامي من ثنائية الحداثة/التراث، ومن عقدة



الدفاع أو الهجوم، ومن ذهنيّة الاستهلاك أو الاجتزاء.  
تعني الحادثة أن نبدأ من أسئلتنا نحن، لا من أسئلة الآخر، وأن نبدأ من احتياجاتنا الروحيّة والمعرفيّة، لا من إملاءات السوق العالميّة، وأن نقرأ القرآن بصفته كتاباً مستقبليّاً، لا كتاباً ماضويّاً، وأن نتّج رؤيتنا الخاصّة للإنسان والعالم والمعرفة، لا أن نستهلك رؤية جاهزة.  
بهذا المعنى، فإنّ الحادثة الإسلاميّة ليست خصماً للحادثة الغربيّة، ولا استنساخاً لها، بل هي إبداع فلسفي، ومعرفي، وروحي.  
بهذا الشكل فقط، تخرج الحادثة من كونها ردّ فعل، وتصبح ولادة ذاتيّة.  
ومن هنا، يبدأ التاريخ الحقيقي للحادثة الإسلاميّة.

### ● المبحث الثالث: الحادثة بما هي استعارة أولاً: استيراد المفاهيم بدل أنتاجها

واحدة من أكبر الأزمات المنهجية التي وقعت فيها النخب الفكرية العربية عند تعاملها مع الحادثة، هي أنّها تعاملت مع المفاهيم الحداثيّة بوصفها منتجات جاهزة، يُمكن استيرادها، كما تُستورد السلع والبضائع، دون أن تكون هذه المفاهيم حصيلة سؤال فلسفي داخلي، أو ثمرة تجربة تاريخيّة ذاتيّة، أو انعكاساً لتحولات بنيويّة عميقة في الوعي العربي والإسلامي.

ليست الحداثة الأوروبية مجرد "أفكار"، بل هي منتج تاريخي خاص، نجم عن صراعات طويلة بين الدين والعقل، وبين الفرد والسلطة، وبين الكنيسة والدولة، وبين الحقيقة العلمية والحقيقة اللاهوتية. كل مفهوم حدائي أوروبي — من العقلانية إلى الحرية إلى العلمانية إلى الدولة الحديثة — يحمل في داخله ذاكرة صراع أوروبي طويل، ويمثل إجابة عن أسئلة، نشأت من رحم هذا الصراع. لكن العقل العربي الذي كان مسكوناً بهاجس اللحاق، قفز فوق هذه الذاكرة التاريخية، وأراد أن يستورد المفاهيم معقمة ومعزولة عن سياقها، كأنها منتجات تقنية محايدة، تصلح لكل زمان ومكان.

ليس المفهوم الفلسفي مثل الآلة، أو الدواء، أو السيارة. إن المفهوم الفلسفي هو نتاج رؤية للعالم، يعبر عن علاقة بين الإنسان والمعرفة، وبين التاريخ والغيب. لهذا السبب، حين استوردت النخب العربية مفاهيم مثل "العقلانية"، و"الحرية"، و"التقدم"، و"العلمانية"، فإنها استوردت معها — بشكل خفي — الرؤية الكامنة خلف هذه المفاهيم، وهي الرؤية الحداثيّة الغربيّة التي قامت على قطيعة مع الدين، وعلى علمنة الوجود، وعلى فردانية مطلقة، ترى الإنسان كائنًا اقتصاديًا سياسيًا، لا كائنًا روحيًا حاملاً للأمانة.

هذا يعني أن استيراد المفاهيم لا يكون مجرد نقل لغوي، بل هو

اختراق للرؤية الكلية، وتفكيك غير واعٍ للمرجعية الإسلامية. وهكذا، فإنَّ الحداثيين العرب الذين رفعوا شعار التنوير، كانوا في الحقيقة يستبطنون مشروعاً فلسفياً كاملاً، يتناقض جذرياً مع الرؤية القرآنية للعالم، حتى لو لم يعترفوا بذلك صراحة.

وحين فشلت المشاريع النهضة، وتوالت الهزائم السياسية والثقافية، تحوَّلت المفاهيم المستوردة إلى أوثان جديدة، وصار بعض المثقفين العرب يتحدثون عن "العقلانية"، و"العلمانية"، و"الحرية"، كأنها قيم مطلقة خارج التاريخ، لا يجوز مساءلتها ولا نقدها. أصبحت الحداثة نفسها مقدَّساً جديداً، يحاكم التراث والدين والنصوص المقدَّسة على ضوء معايير، بدل أن تُقرأ الحداثة نفسها على ضوء معايير قرآنية أو خلقية. بهذا المعنى، فإنَّ المفاهيم الحداثية التي دخلت إلى العالم العربي، لم تكن أبداً نتيجة نضج فكري داخلي، بل كانت استعارة جاهزة، ولهذا لم تتحوَّل إلى أدوات تفكير إبداعي، بل تحوَّلت إلى قوالب جاهزة يُصبُّ فيها كلُّ شيء، حتى النصوص المقدَّسة نفسها.

ليس الفرق بين استيراد المفاهيم وإنتاج المفاهيم مجرد فرق إجرائي، بل هو فرق في علاقة العقل مع ذاته. فالعقل الذي ينتج مفاهيمه، هو عقل يمتلك ثقته بنفسه، ويعرف أسئلته الخاصة، وينتج لغته الفكرية المنبثقة من تجربته. أمَّا العقل الذي يستورد مفاهيمه، فهو عقل يرى نفسه من خلال

الآخر، ويجعل الآخر مقياس الحقيقة والمعنى. ولهذا، فإنَّ المفاهيم المستوردة في الفكر العربي لم تكن مجرد أدوات معرفيَّة، بل كانت في جوهرها علامات على استلاب معرفي عميق، يجعل العقل العربي غير قادر على الإبداع الذاتي؛ لأنَّه منذ البداية لم يكن يرى نفسه أهلاً للإبداع، بل يرى أنَّ الحقيقة تأتي دائماً من الخارج.

تبدأ الحداثة الإسلاميَّة -كما نطرحها- من تحرير العقل الإسلامي من الاستعارة، ومن استعادة قدرته على إنتاج مفاهيمه الخاصَّة، انطلاقاً من تجربته التاريخيَّة، ومن مرجعيَّته القرآنيَّة. نحن لا نحتاج إلى استيراد مفاهيم جاهزة من فلسفات أخرى؛ لأنَّ القرآن نفسه — بوصفه نصّاً تأسيسياً — يحمل بذور مفاهيميَّة كاملة، تحتاج فقط إلى اجتهاد تأويلي معاصر، لتحويلها إلى مفاهيم فلسفيَّة حيَّة.

ماذا يعني إنتاج المفاهيم؟

يعني أنَّ نطرح أسئلتنا الخاصَّة، لا أسئلة الآخر. وأنَّ نعود إلى القرآن بوصفه نصّاً منتجاً للمفاهيم، لا نصّاً جامداً. وأنَّ نقرأ التاريخ الإسلامي بوصفه خبرة بشريَّة قابلة للنقد، لا بوصفه نموذجاً مُغلَقاً. وأنَّ نفكِّر في الإنسان، والعقل، والحرية، والزمان، والمكان بلغة قرآنيَّة، لا بلغة الحداثة الأوروبيَّة. وأنَّ نستعيد ثقتنا بأنفسنا أُمَّة قادرة على إنتاج معانيها الخاصَّة،

بدل أن نستهلك معاني الآخرين.

وإذا أردنا أن نورد مثلاً تطبيقاً على ذلك، وهو مفهوم الحرية في القرآن وفي الحداثة؛ ففي الحداثة الغربية، الحرية مفهوم فردي مطلق، يقوم على فكرة أن الإنسان سيّد نفسه، وأنه لا يعترف بأيّ مرجعية عليا تقيد إرادته. أمّا في القرآن، فالحرية تبدأ من تحرير الإنسان من عبودية نفسه وهواه، ومن تحريره من السلطات الأرضية كلّها التي تحاول أن تستعبده، وصولاً إلى التحرر الأسمى، وهو العبودية لله.

يكشف هذا التباين الجذري أن مفهوم الحرية ليس محايداً، بل هو نتاج رؤية للعالم. ولهذا، فإن استيراد المفهوم الغربي للحرية يعني ضمناً تبنياً لرؤية فلسفية كاملة، حتى لو لم يدرك المثقف العربي ذلك.

وعليه، تبدأ الحداثة الإسلامية من تحرير المفاهيم من سطوة الحداثة الغربية، ومن استعادة المفهوم القرآني بما هو مصدر أصيل لإنتاج المعرفة، ومن إعادة إنتاج معجمنا الفلسفي الخاص، بدل الاعتماد على معجم مستعار.

بهذا المعنى، ليست الحداثة الإسلامية مجرد إسلام مُحدث، بل هي إبداع فلسفي جديد، يعيد وصل العقل الإسلامي بمفاهيمه التأسيسية، ويعيد قراءة القرآن بوصفه مخزوناً مفاهيمياً فلسفياً، لا مجرد كتاب موعظة وعبادة.

## ثانيًا: استهلاك الحادثة بدل ابتداعها

إذا كان استيراد المفاهيم الحداثيّة يعكس استلابًا معرفيًا في مستوى إنتاج اللغة والمفاهيم، فإنَّ استهلاك الحادثة يعكس استلابًا أشدَّ عمقًا؛ لأنَّه يتعلَّق ببنية الوعي نفسه. فما حدث في العالم العربي منذ لحظة تسرُّب الحادثة الأوروبيَّة إلى وعينا الجمعي، لم يكن مجردَّ انبهار تقني أو اقتباس معرفي، بل كان الذوبان في سرديَّة الآخر عن نفسه، حتى أصبحنا ننظر إلى العالم بعيون ليست عيوننا، ونفكر بعقل ليس عقلنا، ونسمِّي الأشياء بأسماء لم نصنعها، ولم نتجها من صلب خبرتنا الوجودية.

ليس الاستهلاك هنا مجردَّ استهلاك مادي، بل هو استهلاك وجودي؛ لأنَّنا لم نستهلك منتجات الحادثة فقط، بل استهلكنا قصتها الكبرى، بكلِّ ما تحمله من مفاهيم، ورموز، وأوهام، وخطايا. تلقَّفناها كما يتلقَّف التابع سرديَّة المركز، دون مساءلة ولا مراجعة. حتى أصبح التاريخ في وعينا، يبدأ دائمًا من هناك، من أوروبا، كأنَّ هذه الأُمَّة لم يكن لها تاريخ أصلاً، أو كأنَّ تاريخها كلُّه مجردَّ هامش في رواية التقدُّم الغربي.

وحَتَّى عندما أرادت النخب العربيَّة أن «تنتج» أحداثها الخاصَّة، لم يكن الإنتاج فعليًّا إلَّا إعادة تدوير للنفايات المعرفيَّة الغربيَّة؛ لأنَّ سؤال الحادثة نفسه لم يكن سؤالًا ذاتيًّا، نابعًا من حاجات الأُمَّة، بل كان سؤالًا مفروضًا من الخارج. وبالتالي، لم يكن ممكنًا أن يكون الجواب إلَّا استعاريًّا؛ لأنَّ

## الفصل الثاني - المبحث الثالث (١٠١)

السؤال نفسه لم يكن سؤالنا. كيف يمكن لعقل يستهلك سؤالاً أن ينتج جواباً؟ كيف يمكن لأمة لم تختَر أسئلتها أن تصنع مشروعها؟ وهكذا كانت النتيجة الحتمية: استهلاك دائم للحادثة، في سلسلة اجترارية عقيمة، تجعل كل جيل يعيد طرح السؤال نفسه: لماذا تأخّر المسلمون وتقدّم غيرهم؟ ثمّ يعيد إنتاج الأجوبة المستوردة ذاتها، كأنّ العقل العربي أصبح عالماً في متاهة استهلاكية معرفيّة، تدور حول ذاتها بلا خروج.

لم يكن هذا الاستهلاك مجرد خيار معرفي، بل أصبح مع الوقت بنية ذهنيّة، تشكلت عبر التعليم والإعلام والثقافة العامّة، حتى أصبح المثقّف العربي الحديث عاجزاً عن التفكير خارج المعجم الحداثي الغربي. حتّى مقاومة الحادثة نفسها أصبحت تتحقّق بلغة الحادثة، كأنّنا وقعنا في كمين مفاهيمي مُحكّم، يجعل حتى الرفض أسير النموذج الذي يرفضه، فلا يستطيع أن ينقده إلا بأدواته، ولا أن يهرب منه إلا إليه. وهذا يفسّر لماذا كانت أغلب مشاريع نقد الحادثة العربيّة مجرد تكرار نقد الحادثة الغربيّة لنفسها، ولم تكن في الحقيقة نقداً إبداعياً مستقلاً. نحن لم نجرؤ أصلاً على إعادة السؤال من نقطة الصفر: هل الحادثة قدرنا الوحيد؟ وهل نريدها أصلاً؟ وإذا أردناها، فأيّ حادثة؟ وبأيّ معنى؟ وبأيّ أفق؟ وبأيّ روح؟

إنّ استهلاك الحادثة بهذا الشكل، حولها من مشروع إبداعي إلى

أيدولوجيا تسويقية، حتى غدت مجرد موضحة ثقافية تتزيّن بها النخب الثقافية، ومؤشراً على الرقي الطبقي، وتذكرة دخول إلى نادي المثقّفين العالميين. وأصبح المفكّر العربي يقيس حدّاته بقدر بعده عن تراثه، ويقدر قربته من المعجم الفلسفي الفرنسي، أو الألماني، أو «الأنغلوسكسوني» (Anglo-Saxons)، كأنّ الحداثة أصبحت طقس عبور، بدل أن تكون سؤالاً معرفياً وجودياً. ولم يكن هذا الاستهلاك استهلاكاً بريئاً، بل كان مرتبطاً بمنظومة رأسمالية ثقافية، جعلت الحداثة سلعة فكرية، يُباع فيها المفكّر العربي نفسه بوصفه وكيلاً ثقافياً للعقل الغربي في بلده، ويتحوّل فيها المنتج الثقافي إلى نسخة عربية من الأصل الأوروبي، لا أكثر ولا أقلّ. يعني الاستهلاك بهذا الشكل أنّ العقل الإسلامي فقد القدرة على الإبداع؛ لأنّ الإبداع يفترض الاستقلال في طرح السؤال، والثقة في قدرة الذات على الإجابة، والمرجعية الذاتية في تقويم الإجابة. بينما في بنية الاستهلاك، تصبح الأسئلة نفسها مستوردة، والإجابات مستوردة، ومعايير التقويم مستوردة، فتصبح الحداثة كلّها مجرد نسخة عربية رديئة من النسخة الأوروبية. لهذا، لم يكن غريباً أن تتحوّل مشاريع الحداثة العربية إلى مسوخ معرفية، لا هي حداثة حقيقية؛ لأنّها تفتقد للإبداع، ولا هي وفيّة لتراثها؛ لأنّها تراه عقبة أمام الحداثة، فضلّت تدور في منطقة اللاهوية، معلّقة بين السماء والأرض.



## الفصل الثَّاني - المبحثُ الثالث ١٠٣

نحن نؤمن بأنَّ الحادثة الإسلاميَّة الأصيلَّة تبدأ من كسر هذا النمط الاستهلاكي، وتحرير العقل المسلم من عقلية الوكيل الثقافي، وتحريره من عقدة الاعتراف، وتحريره من استجداء الشرعية من الآخر. تبدأ الحادثة الإسلاميَّة من استعادة ثقة العقل الإسلامي بنفسه، وقدرته على أن يصوغ أسئلته بمعزل عن أيِّ سلطة معرفية خارجية، وأنَّ ينتج إجاباته من داخل تجربته الروحية والتاريخية، وأنَّ يقوم حداثته وفق معاييرهِ الخلقية والقرآنية، لا وفق معايير السوق الثقافية العالمية.

هذا الانتقال من الاستهلاك إلى الإبداع، ليس مجرد تحوُّل فكري، بل هو ثورة في بنية العقل الإسلامي؛ لأنَّه يحرِّر الحادثة نفسها من كونها منتجاً خارجياً، ويعيدها إلى موقعها الطبيعي بوصفها سؤالاً داخلياً. وبهذا، لا تعود الحادثة الإسلاميَّة مجرد تكيف فقهي مع العصر، ولا مجرد تزويق تراثي بأدوات حديثة، بل تصبح ولادة فكريَّة حرة، تقرأ القرآن والعالم والعقل معاً، وتنتج معجمها المفاهيمي الخاص، وتدخل إلى التاريخ من بابها الخاص، لا من أبواب الآخرين.

بهذا المعنى، فإنَّ الحادثة الإسلاميَّة ليست مجرد ردِّ فعل على حادثة الآخر، ولا استنساخاً لها، ولا رفضاً مراهقاً ضدها، بل هي استئناف للإبداع المعرفي الإسلامي الذي توقَّف منذ قرون.

ليست الحادثة الإسلاميَّة استهلاكاً لمفاهيم الآخرين، بل هي إنتاج

لمفاهيم تولد من داخل القرآن، وتستنطق التاريخ الإسلامي، وتواجه أسئلة العصر بنفس مستقل، وروح مبدعة، ونظر ناقد، وإيمان بأن هذه الأمة ليست نسخة عن أحد، بل هي أمة لها سؤالها الخاص، وجوابها الخاص، ومسارها الخاص في التاريخ.

### ثالثاً: من خطاب الحداثة إلى مشروع الحداثة

لم تكن الحداثة في الوطن العربي يوماً مشروعاً حقيقياً؛ لأنها دخلت إليه منذ البداية بوصفها خطاباً، ولم تُختبر قط بوصفها تحولاً وجودياً، ولا وُلدت من رحم حاجة داخلية نابعة من قلب الذات العربية والإسلامية. لقد استُدعيَت الحداثة إلى المجال العربي، لا من حيث كونها ضرورة فكرية، ولا حصيلة لمسار طويل من التساؤل الفلسفي الداخلي، بل جاءت -أولاً- بوصفها "أيديولوجيا" مواجهة مع الآخر المستعمر، ثم تحولت إلى "واجهة ثقافية" تستخدمه النخبة لإثبات انتمائها للعصر، ثم انتهت في النهاية إلى "لغة خشبية"، فقدت أي اتصال عضوي مع الواقع، ومع الحاجة الحقيقية للإنسان المسلم.

الحداثة مشروع تاريخي في أصلها، لكنها لم تكن كذلك عندنا. يتطلب المشروع إرادة تأسيسية، والإرادة التأسيسية تفترض وعياً ذاتياً بالسؤال الذي نواجهه، فيما الحداثة العربية كانت دوماً مشروعاً مسروقاً، وسؤالاً

## الفصل الثاني - المبحث الثالث ١٠٥

مشطوبًا، وإجابة عن سؤال لم نطرحه نحن، بل طُرح علينا من خارج تاريخنا. وهذا تحديدًا ما حوّل الحادثة إلى خطاب معلق في الهواء، يشبه الجسد الغريب الذي زرع في تربة لم تنهياً لاستقباله، فلا هو انغرس فيها فأثمر، ولا هو مات فاسترحنا منه. ظلّ خطاباً معلقاً، مثل شعار سياسي مستعار، يستخدمه الجميع في المعارك اليومية، دون أن يتحوّل إلى أفق فلسفي جامع، يعيد تعريف علاقتنا بأنفسنا وبالعالم وبالتاريخ.

ولأنّ الحادثة العريضة لم تكن مشروعاً، بل خطاباً، فقد فقدت العمق الوجودي، وتحوّلت إلى لغة مستعملة، مثل مفردات لغة ثانية يستخدمها المهاجر ليعيش يومه، لكنّه لا يستطيع أن يحلم بها، ولا أن يبني بها رؤيته للعالم. كانت الحادثة مجرد "بطاقة عبور ثقافي" إلى العصر، ولهذا كان يمكن أن ترفعها النخبة في الصباح وتخونها في المساء، وكان يمكن أن يدافع عنها المثقف، وهو يلعنّها في سره؛ لأنّها لم تكن يوماً "إيماناً فلسفياً"، بل كانت "إعلان ولاء" في السوق الثقافية العالمية؛ حيث تعلن كلّ نخبة مستعمرة ولاءها لمركزها الثقافي الغربي، كي تحصل على الشرعية.

ولهذا السبب بالذات، لم تستطع الحادثة أن تتحوّل إلى مشروع تاريخي جامع، فهي لم تولد من حاجة روحية ومعرفية، بل ولدت من عقدة نقص، وهي لم تُبنَ على إرادة فلسفية مستقلة، بل استُدعيت بوصفها "تقليداً مستورداً"، وهي لم ترتبط بسؤال أصيل عن الإنسان والوجود والمعرفة،

بل ارتبطت بسؤال ساذج مفاده: "كيف نلحق بالغرب"؟ كانت حادثة تابعة منذ لحظة ميلادها، تحاول أن تحاكي نموذجًا جاهزًا، بدل أن تفتح سؤالها الخاص، وتصنع مشروعها المستقل.

لا تبدأ المشاريع الحضارية بشعارات، بل تبدأ بصدمة وجودية تطرح سؤالاً جذرياً عن معنى أن نكون، وعن موقعنا في الزمن، وعن طريقتنا في الإقامة في العالم. ولا تنشأ المشاريع الحضارية؛ لأنَّ أحدهم قرَّر تحديث التعليم أو بناء سكك الحديد، بل تنشأ؛ لأنَّ الأمة تقف في لحظة مفصلية، فتدرك أنَّها على حافة العدم، وأنها تحتاج إلى لغة جديدة بالكامل، لتعيد صوغ حضورها في العالم. وحين تكون الأمة حيَّة، فإنَّ هذه اللغة لا تُستعار من آخر، بل تُولد من عمق جُرحها الخاص، ومن مرجعيَّتها الروحية والمعرفية الخاصة، ومن أسئلتها التاريخية المؤجَّلة.

لهذا كلِّه، لا تريد الحادثة الإسلامية أن تكون مجرد تأصيل فقهي لمفاهيم الحادثة الغربية، ولا تريد أن تكون مجرد توليف بين القديم والجديد، ولا تريد أن تكون مجرد "خطاب ردِّ فعل" ضدَّ الحادثة الغربية. وإنما تريد أن تكون مشروعاً تأسيسياً حقيقياً.

حين تتحوَّل الحادثة إلى مشروع معرفي وروحي وتاريخي، يغدو بوسعنا أن نكون مسلمين وحديثين في آن، دون توليف ولا تشتيت. نصنع حدثنا لأنفسنا، لا لنرضي الآخر. ونجتريح أسئلتنا لأنفسنا، لا لأننا نبحث عن

إعجاب الآخر. ونقرأ قرآننا بوصفه كتاب البداية، لا كتاب النهاية. وحينها فقط، تتحوّل الحداثة الإسلامية من خطاب نخبوي إلى أفق تاريخي جامع، ومن إعلان ولاء إلى إرادة تأسيسية، ومن تقليد إلى إبداع، ومن خوف إلى ثقة، ومن هزيمة إلى ولادة.

### ● المبحث الرابع: الحداثة في مواجهة التراث أولاً: هل التراث عائق أمام الحداثة؟

منذ اللحظة الأولى التي وُضع فيها العقل العربي أمام سؤال الحداثة، كان التراث حاضراً بوصفه المتّهم الأول. بدا كأنّ الحداثة الأوروبية تسلّلت إلى الوطن العربي وفي جعبتها اتّهام مزدوج؛ اتّهام العقل العربي بأنّه عاجز بطبعه عن التفكير العلمي، واتّهام التراث الإسلامي بأنّه حاضنة تاريخية لهذا العجز. هكذا ولدت الحداثة في العقل العربي، بوصفها هجوماً مباشراً على الذاكرة، وبدأ المُفكّر العربي الحداثي رحلته مع الحداثة، وهو مشتّت بين رغبة في التقدّم، وشعور بالذنب أمام تراثه.

لكنّ السؤال الذي لم يُطرح بعمق كافٍ، هو: عن أيّ تراث نتحدّث؟ وهل التراث الإسلامي — كما فهمه الحداثيون العرب — هو نفسه التراث الذي شكّل وعي الأُمّة على مدى قرون؟ وهل يمكن الحديث عن كتلة تراثية واحدة، أم أنّ ما نسمّيه "تراثاً" ليس إلا بناءً متخيلاً، صنعه الحداثيون

أنفسهم كي يجدوا خصماً يقاتلونه؟

في التجربة الغربيّة، التراث الذي واجهته الحداثة هو تراث الكنيسة؛ تراث سلطوي مُغلق، يحتكر الحقيقة والمعرفة معاً، ويمنع السؤال، ويحاصر الاجتهاد. أما في الإسلام، فالتراث ليس مؤسّسة كهنوتيّة، ولا هو نصّ واحد مُقدّس مُغلق، بل هو تاريخ طويل من التنوّع والتعدّد والصراع والاجتهاد. وهو بهذا المعنى، ليس كتلة متماسكة، بل طبقات متراكمة، بعضها إبداعي، وبعضها تقليدي، وبعضها حركي، وبعضها جامد، وبعضها مُشرّع على المستقبل، وبعضها أسير الماضي.

تعامل الحداثيون العرب، الذين استوردوا أسئلة الحداثة الغربيّة كما هي، مع التراث الإسلامي كما لو كان معادلاً وظيفيّاً للتراث الكنسي، وبهذا وقعوا في تشويه مزدوج:

تشويه الحداثة نفسها؛ لأنّها في أوروبا لم تكن قطيعة مع التراث كلّهُ، بل مع تراث كنسي معيّن، فيما تحوّلت الحداثة العربيّة إلى قطيعة مع الذات التاريخيّة برمتها.

وتشويه التراث الإسلامي؛ لأنّه ليس سلطة قمعيّة كهنوتيّة، بل هو فضاء معرفي متنوّع، فيه الفقه، وفيه الروحانيّة، وفيه الفلسفة، وفيه الشعر، وفيه علم الكلام، وفيه علوم الطبيعة، وفيه السياسة، والاجتهاد، والنقد، والسؤال.

## الفصل الثاني - المبحث الرابع ١٠٩

قدّم هذا التشويه "الحداثة" و"التراث" للعقل العربي بوصفهما ضدّين مطلقين، فلا حادثة إلا بقتل التراث، ولا استئناف للتراث إلا بقتل الحداثة. وهكذا، وجد العقل العربي نفسه منذ البداية في مأزق وجودي: إمّا أن يكون حداثياً بالكامل، فيعلن الحرب على تراثه، ويعتبره عبئاً ثقيلاً، أو يكون تراثياً بالكامل، فيغلق على الماضي، ويرفض العصر.

هذه الثنائية القاتلة ليست مجرد مشكلة فكرية، بل هي أزمة هويّة عميقة؛ لأنّها تجعل الإنسان المسلم عالقاً بين ماضٍ يرفضه، وحاضر لا ينتمي إليه، ومستقبل لا يراه. فلا هو قادر على أن يكون حديثاً بلا شعور بالخيانة، ولا هو قادر على أن يكون وفياً لتراثه بلا شعور بالتخلف. هذه الازدواجيّة المرضيّة التي عاشها المفكّر الإسلامي منذ النهضة إلى اليوم، هي أخطر ما أنتجته الحداثة المستعارة؛ لأنّها زرعت في العقل الإسلامي شعوراً دائماً بالذنب، وجعلته يرى ماضيه كلّ خطيئة معرفيّة، وجعلته يرى مستقبله كلّ محاكاة بائسة للآخر.

لكنّ السؤال الحقيقي لم يُطرح بعد: هل التراث الإسلامي عائق أمام الحداثة حقّاً؟ أم أنّ الطريقة التي فهم بها الحداثيون العرب هذا التراث هي المشكلة؟ وماذا لو قرأنا التراث قراءة جديدة؛ قراءة تنطلق من التمييز بين المقدّس والبشري، وتضعه في سياقه التاريخي، وترى فيه مخزوناً معرفياً قابلاً للنقد والتطوير. هل سيكون حينئذٍ عائقاً حقّاً، أم أنّه يمكن أن يكون

أحد مصادر الإلهام لحداثة إسلامية جديدة؟

من هنا، لا بدّ للحداثة الإسلامية أن تبدأ من إعادة تعريف العلاقة مع التراث. نحن لا نرى التراث كتلة مقدّسة مُغلقة، ولا نراه جُنةً تاريخيةً يجب دفنها. بل نراه رأسماً معرفياً وروحياً، نقرأه بعين نقدية حرة، لكننا لا نخجل منه، ولا نتبرأً منه؛ لأنّ هذا التراث هو تجربة الأمة مع الوحي والتاريخ معاً. صحيح أنّ جانباً منه مليء بالجمود والتكرار، لكنّه أيضاً مليء بالإبداع والحكمة والسؤال؛ إذ ليس التراث عائقاً أمام الحداثة إذا قرأناه بعقل قرآني حرّ، بل يمكن أن يكون جسراً نحو المستقبل، إذا أعدنا تعريف علاقتنا به: لا نقدّسه؛ لأنّ التقديس لله ولأنبيائه ورسله وأوليائه. ولا نلغيه؛ لأنّ الأمة بلا ذاكرة أمة بلا مستقبل.

بل نمارس معه الاجتهاد النقدي، فنستخرج منه الحكمة المتجاوزة للتاريخ، ونترك ما تجاوزه الزمن، ونصوغ من جديد الرؤية التي نحتاج إليها اليوم.

ليست الحداثة الإسلامية قطيعة مع التراث، لكنّها أيضاً ليست استسلاماً له. إنّها إعادة تعريف له، وتحريره من الخرافة والتقديس الأعمى، ورده إلى مكانه الطبيعي؛ تجربة بشرية تاريخية قابلة للنقد، والإضافة، والتجاوز. أما النصوص المقدّسة نفسها — القرآن الكريم والسنة وأحاديث أئمة أهل البيت (عليهم السلام) — فهي المرجعية العليا التي لا تخضع لهذا النقد التاريخي؛



لأنّها ليست تراثاً بشرياً، بل هي كلام الله، وتبيان المعصومين الذين ينبرون الطريق أمامنا، لفهم العالم والإنسان والتاريخ.

لهذا، فإنّ الحداثة الإسلامية تبدأ من التمييز الحاسم بين الوحي والتراث، وهذا التمييز هو مفتاح التحرُّر من عقدة الحداثة نفسها؛ لأنّ العقل العربي حين يخلط بين الوحي والتراث، يصبح أمامه خياران؛ كلاهما قاتل: إمّا أن يُقدّس كلّ شيء في التراث، فيغلق باب السؤال والاجتهاد، أو أن يلغي كلّ شيء في التراث، فيسقط في العدميّة المعرفيّة.

تفتح الحداثة الإسلامية التي ندعو إليها، طريقاً ثالثاً: تقديس الوحي، ونقد التراث، وإبداع المستقبل.

وهكذا، يتحوّل التراث من عائق نفسي إلى مخزون معرفي، ويتحوّل الوحي من نصّ ماضوي إلى نصّ مستقبلي، ويتحوّل العقل الإسلامي، من عقل استهلاكي تابع، إلى عقل اجتهادي مبدع، وتتحوّل الحداثة نفسها من شعار معلّق إلى ورشة عمل معرفيّة مفتوحة، تبدأ من الوحي، ولا تنتهي إلا عند الإنسان الكامل، الذي يجمع بين الحرّيّة والعبوديّة معاً، وبين العقل والنصّ معاً، وبين الإبداع والوفاء معاً.

## ثانياً: كيف تعاملت المشاريع مع النصّ؟

كان النصّ، بوصفه نقطة البدء في أي مشروع ثقافي أو حضاري

إسلامي، بؤرة الصراع بين تيارات الحداثة العربيّة. لم يكن النصّ مجرد موضوع فكري، بل كان رمزاً للهويّة، وساحة معركة بين من يرون فيه عائناً أمام الحداثة، ومن يرون فيه رافعة للنهضة، وبين من يحاولون توفيقه مع العصر، ومن يريدون فصله عن العصر بالكامل. ولهذا، فإنّ أيّ محاولة لفهم موقع النصّ في مشروع الحداثة العربيّة، ولا يمكن أن تظلّ في حدود القراءة الأكاديميّة، بل يجب أن تنزل إلى العمق النفسي والرمزي؛ حيث يتحوّل النصّ إلى مرآة لصورة الذات، وإلى حدّ فاصل بين الولاء والخيانة. إذا عدنا إلى المشاريع الحداثيّة الكبرى في الفكر العربي، سنجد أن كلّ واحد منها قد أقام علاقة مختلفة مع النصّ، علاقة تعكس رؤية أيديولوجيّة مؤطّرة سلفاً، أكثر مما تعكس قراءة معرفيّة بريئة. كان النصّ — في جوهره — ضحيّة لمعارك سياسيّة وثقافيّة وأيديولوجيّة، جعلت قراءته محكومة منذ البداية بسوء النية المنهجيّة.

في المشروع النهضوي الإصلاحّي، من (الأفغاني) إلى (عبد) إلى (الكواكبي)، كان النصّ يُقرأ بوصفه رافعة روحيّة وخلقيّة، يجب إحيائها لكي نستعيد قوّة الأمّة. لم يكن هناك سؤال حقيقي عن تاريخيّة النصّ، ولا عن إمكان قراءة جديدة؛ لأنّ الإصلاحيّة الإسلاميّة لم تكن تفكّر في تأسيس فلسفة جديدة للوجود، بل كانت تفكّر فقط في إعادة إحياء الأمّة، من خلال العودة إلى "روح الإسلام"، كما يفهمها هذا التيار. ولهذا، كانت

علاقتهم بالنصّ علاقة وظيفيّة: كيف نجعل النصّ حافزاً للنهوض؟ وليس: كيف نعيد فهم النصّ في ضوء التحولات التاريخيّة والمعرفيّة العميقة؟ مع صدمة الـ ١٩٦٧، وانتقال العقل العربي من سؤال النهضة إلى سؤال الهزيمة، تغيّرت العلاقة مع النصّ بالكامل. في مشاريع (الجباري) و(أركون) و(حنفي) و(نصر حامد أبو زيد)، تحوّل النصّ من كونه حافزاً للنهوض إلى كونه عائقاً معرفياً، ومن كونه مفتاحاً للهويّة إلى كونه جذر الأزمة. لم يقرأ هؤلاء النصّ؛ لأنّهم يبحثون فيه عن معنى جديد، بل قرأوه؛ لأنّهم أرادوا تفكيك سلطته الرمزيّة. وكانوا يريدون تحرير العقل من النصّ، وليس تحرير النصّ بالعقل. ولهذا دخلوا إلى النصّ بنية المحاكمة، لا بنية الاكتشاف. وكانوا يرون في النصّ سلطة كابحة، لا إمكاناً مفتوحاً، ولهذا تعاملوا معه بوصفه نصّاً ماضوياً، وليس بوصفه نصّاً فوق-تاريخي، قادراً على أن يولّد قراءته الجديدة كلّما تغيّر العصر.

في هذه المشاريع، خصوصاً عند (أركون) و(نصر حامد أبو زيد)، لم يعد النصّ كلام الله، بل أصبح وثيقة تاريخيّة، جزءاً من تشكّل ثقافي تاريخي، يمكن إخضاعه لأدوات النقد التاريخي والمعرفي، كما لو كان نصّاً أسطورياً أو أدباً شعبيّاً. هذا التحوّل الجذري جعل النصّ يفقد قدسيّته، ويصبح مجردّ مادة تحليل أنثروبولوجي، لا كلمة موجهة للإنسان من خارج الزمن.

أما في المشروع التراثي السلفي، أصبح النصّ مطلقاً مغلقاً، لا يُقرأ إلا كما قرأه الأقدمون، وتحوّل الاجتهاد في فهم النصّ إلى بدعة، وغدت محاولة مساءلة الفهم الموروث زندقةً. وهكذا، وقع النصّ بين سلطة الحداثيين، الذين أرادوا تفكيكه بالكامل، وسلطة السلفيين الذين أرادوا تحنيطه بالكامل، كأنّ النصّ محكوم عليه دائماً أن يكون ساحة حرب بين من يريد قتله، ومن يريد تجميده.

هذا التشّت بين التفكيك الكامل والحنيط الكامل، يعكس فقراً معرفياً عميقاً في كلا الطرفين؛ لأنّ النصّ ليس مجرد وثيقة ماضوية، ولا هو مجرد أيقونة مقدّسة، بل هو — في جوهره — نداء مستمرّ من الله إلى الإنسان، خطاب لا ينتمي إلى الماضي وحده، ولا ينتمي إلى المستقبل وحده، بل يقيم في الحاضر دائماً. ليس النصّ القرآني "نصّاً تاريخياً"؛ لأنّه لا ينتمي إلى لحظة واحدة، وليس "نصّاً فوق-تاريخي"؛ لأنّه لا ينفصل عن شروط القراءة المتغيّرة. هو نصّ يتجدّد بتجدّد القارئ، ويكشف معانيه بتغيّر العصر، وبهذا المعنى، هو ليس نصّاً جامداً ولا نصّاً منفلقاً، بل هو نصّ مفتوح على أفق الغيب من جهة، وعلى أفق الواقع من جهة أخرى.

تبدأ الحداثة الإسلامية من تحرير النصّ من السلطة الأيديولوجية، سواء أكانت سلطة الحداثيين أم سلطة السلفيين. ليس النصّ ذريعة للقطيعة، ولا مظلة للحنيط، بل هو أفق للتجدّد. إنّه نصّ يعيد تعريف معنى الزمن؛

لأنَّه ليس نصًّا ماضيًّا يتنسب إلى القرن السابع الميلادي، بل هو نصٌّ يتنسب إلى الله نفسه، والله ليس في الماضي ولا في المستقبل، بل هو خارج الزمن، وقابض عليه. وحين يقرأ العقل الإسلامي هذا النصَّ، فإنَّه لا يقرأ تاريخًا مُغلَقًا، بل يفتح نافذة على الأبد. وبهذا المعنى، فإنَّ قراءة النصِّ ليست عودة إلى الوراء، بل هي رحلة إلى الأمام.

في هذا الأفق، ليست الحادثة الإسلاميَّة مشروعًا لتحديث النصِّ، بل مشروعًا لإعادة اكتشاف النصِّ، وتحريره من القراءة المتحفَّظة والمرتبيَّة، وإعادةه إلى حيويَّته الأولى؛ حيث كان نصًّا يصنع الإنسان الحرَّ، لا الإنسان المستهلك، ونصًّا يفتح التاريخ، لا يغلقه، ونصًّا يجعل الإنسان قادرًا على الإبداع في الأرض؛ لأنَّه يحمل في قلبه أمانة السماء.

ليس النصُّ في المشروع الحداثي الإسلامي عائقًا أمام الحادثة، ولا مجرد شعار للهويَّة، بل هو بداية السؤال الفلسفي نفسه.

هذا التحول الجذري في العلاقة مع النصِّ، من كونه موضوعًا للتَّهام أو التحنيط، إلى كونه بداية جديدة للتفكير، هو الذي يجعل الحادثة الإسلاميَّة حادثة قرآنيَّة، لا حادثة غربيَّة معطَّرة بالبخور الإسلامي، ولا حادثة سلفيَّة تُلقَّى الحادثة في النصوص القديمة، بل هي حادثة تُؤكِّد من النصِّ نفسه، ومن إعادة قراءة القرآن بعقل حديث، وروح مؤمنة، وحكمة تاريخيَّة. وهذه الحادثة القرآنيَّة ليست مجرد حادثة تقنيَّة أو سياسيَّة، بل هي

حادثة وجوديَّة، تعيد تعريف معنى أن يكون الإنسان خليفة لله، ومعنى أن يكون الزمن أمانة في يد الإنسان، ومعنى أن تكون الحرِّيَّة تحريراً للنفس، قبل أن تكون تحريراً للجسد.

## الفصل الثالث:

### نقد المشاريع الحداثية العربية





في هذا الفصل، ننقل النقاش من مستوى تشخيص الصدمة العربية، إلى مستوى نقد المشاريع الفكرية التي حاولت تقديم بديل لحادثي عربي. فنبدأ بـ (الجابري)، الذي جعل التراث سجناً معرفياً مغلقاً، ثم نمرّ بـ (أركون) الذي حاول «أنسنة» النصّ القرآني، وإخضاعه للتاريخانية، ثم بـ (العروي) الذي ربط الحداثة بالدولة الحديثة، وصولاً إلى (شحرور) الذي أعاد قراءة القرآن بطريقة تفكّك بنيته اللغوية والروحية.

سنقدّم في هذا الفصل تحليلاً دقيقاً لهذه المشاريع، ليس بقصد إسقاطها، بل لفهم سبب فشلها في تقديم مشروع، ينسجم مع هوية الأمة ومع حاجاتها الوجودية العميقة. فمعظم تلك المشاريع كانت أسيرة الهزيمة النفسية، أو أسيرة الانبهار بالغرب، أو أسيرة منطق القطيعة، أو أسيرة المنهج الأداتي الذي يختزل النصّ القرآني إلى بنية وظيفية.

ومن خلال هذا النقد، نبرهن أنَّ الحداثة العربية لم تع دور الوحي في إنتاج الإنسان، ولم تع الفرق بين نقد التراث ونقد المقدَّس، ولم تتمكَّن من تقديم صياغة معرفيَّة تمنح الأُمَّة ثقتها بنفسها من جديد. وهكذا نمهد للبحث عن مشروع بديل، لا يبدأ من هدم الذات، بل من إعادة اكتشافها.

## ● المبحث الأول: (محمد عابد الجابري) - نقد العقل أم تفكيك النصّ؟ أولاً: (الجابري) والقطيعة مع التراث

في مشروعه الضخم؛ نقد العقل العربي، يضع (محمد عابد الجابري) التراث العربي الإسلامي كلّ في قفص الاتِّهام المنهجي، بوصفه بنية معرفيَّة مُغلقة، تشكّلت عبر التاريخ الإسلامي وفق قواعد صارمة، ثمَّ تحوَّلت إلى سلطة خفيَّة تحكم العقل العربي إلى اليوم. ليس التراث عند (الجابري) مجرد ذاكرة ثقافيَّة أو رصيد فكري، بل هو نظام معرفي يعمل وفق آليات عمياء، تصوغ العقل العربي من خلف وعيه، وتفرض عليه رؤية محدَّدة للعالم، وللنصّ، وللآخر، وللتاريخ.

بهذا التصوّر، يصبح التراث عند (الجابري) نسقاً مُغلَقاً، يتكرَّر داخله إنتاج المعنى وفق الآليات نفسها، دون قدرة حقيقيَّة على الخروج من هذا النسق. هو ليس تجربة تاريخيَّة مفتوحة، بل سجنٌ معرفيًّا. وكلّ محاولة

## الفصل الثالث - المبحث الأول (١٢١)

لتجديد الفكر الإسلامي أو إنتاج حادثة عربيّة، لا بدّ أن تبدأ — عند (الجابري) — من تفكيك هذا النسق، والقطع الجذري مع آليّاته الداخليّة. وهكذا، تصبح القطيعة المعرفيّة شرطاً ضرورياً للحادثة، وتصبح الحادثة العربيّة مشروطة بإعدام التراث، بوصفه بنية مُغلقة.

لكنّ السؤال الذي لم يسأله (الجابري) بعمق كافٍ: هل التراث العربي الإسلامي نسق معرفيّ مُغلق حقاً؟ أم أنّه فضاء معرفي متنوّع، فيه الاجتهادي والتقليدي، وفيه العقلاني والبياني والعرفاني، وفيه المتعدّد أكثر مما فيه المُغلق؟

حين يقرأ التراث من داخله، يكشف عن حيويّة داخليّة لا تتناسب أبداً مع الصورة التي رسمها له (الجابري). فهو ليس نظاماً مُغلَقاً يعمل كآلة مبرمجة سلفاً، بل هو تجربة تاريخيّة متحرّكة، نجمت عن جدل متواصل بين النصّ والتاريخ، بين الوحي والاجتهاد، وبين الفقيه والفيلسوف، وبين العارف والمتكلّم، وبين السلطة والعلماء. وهذا الجدل الطويل لم ينتج بنية مُغلقة، بل أنتج تاريخاً مفتوحاً، مليئاً بالانقطاعات والتحوّلات، بحيث لا يمكن اختزال هذا التراث كلّ في نسق معرفي واحد، كما يفعل (الجابري). والأخطر من ذلك أنّ (الجابري)، وهو يحاكم التراث بوصفه نسقاً مُغلَقاً، يفعل ذلك بأدوات منهجيّة مستعارة من إبستمولوجيا غربيّة، نشأت في سياق نقد العقل الأوروبي نفسه، في تقاطعه مع الكنيسة والتراث

المسيحي الوسيط. يستعير (الجابري) نموذج (جاستون باشلار-Gaston Bachelard) في القطيعة الإستمولوجية، لكنّه يطبّقه على تراث إسلامي لم يعرف أصلاً الشروط نفسها التي عرفها التراث الأوروبي. فهو يقيس التراث الإسلامي بمقياس معركة لم تحدث فيه أصلاً، ويطبّق عليه نظرية نقدية، وُلدت في سياق مختلف جذرياً، ثمّ يستغرب لماذا يظهر هذا التراث كأنّه بنية مُغلقة!

لم يكن التراث العربي الإسلامي، على عكس التراث الكنسي الأوروبي، يوماً سلطة مركزية مُغلقة، وإنّما كان دائماً فضاءً مفتوحاً للاجتهاد والتأويل. كان هناك تعدّد مذهبي، ومدارس فقهية، وكلامية، وفلسفية متصارعة، ما يعني أنّ هذا التراث عمل دائماً بوصفه فضاءً تعدّدياً، يسمح بقراءات متعارضة، ومذاهب مختلفة، وكلّ واحدة منها كانت تطعن في الأخرى، وتعيد مساءلتها، وتدفعها إلى تطوير خطابها. هذه الحيوية النقدية الداخلية وحدها كافية لهدم فرضية (الجابري) من أساسها.

والأغرب من ذلك أنّ (الجابري) نفسه، رغم كلّ هذا النقد الجذري للتراث، ينتهي إلى إنتاج تراثية مضادة، لكنّه يظلّ أسيراً للتراث الغربي في نقده للتراث الإسلامي. إنّه يريد أن يخرج من التراث، لكنّه يفعل ذلك بأدوات تراثية غربية، فيتحوّل إلى جسر عبور بين تقليدين: تقليد إسلامي يتّهمه بالتخلّف، وتقليد غربي يستعير منه أدوات النقد. وهكذا يصبح

## الفصل الثالث - المبحث الأول ١٢٣

(الجابري) نفسه نتاجاً لتراث مزدوج: نصفه يستبطن عقدة نقص أمام الغرب، ونصفه يعاني من عقدة ذنب أمام الإسلام.

لهذا، فإنَّ (الجابري) — رغم حجمه الفكري — يمثل نموذجاً لما نسمّيه الحداثة المستعارة؛ حادثة تريد أن تنقد التراث، لكنّها تفعل ذلك بأدوات استعماريّة ناعمة، وتظلّ حتى في ذروة نقدها للتراث أسيرة لنظام معرفي آخر، ينظر إلى الإسلام كلّه باعتباره ظاهرة ثقافيّة تاريخيّة، لا باعتباره وحيّاً يؤسّس لمعرفة متجاوزة للتاريخ. وهذه المأساة المزدوجة — نقد التراث بأدوات الآخر، ثمّ العجز عن إنتاج بديل من داخل الذات — هي التي جعلت مشروع (الجابري) نصف حادثة؛ لأنّه نصف قطيعة، ونصف إبداع.

إنَّ الحداثة الإسلاميّة التي ننشدها، لا تبدأ من عقدة نقص أمام التراث، ولا من عقدة انبهار أمام الغرب، وإنّما تبدأ من ثقة مطلقة بأنّ هذا النصّ القرآني الذي بين أيدينا اليوم، قادر على أن يفتح لنا باب الحداثة من داخله، وأنّ هذا التراث الذي بين أيدينا اليوم هو تاريخ مفتوح، فيه من الحكمة والإبداع أكثر مما فيه من الجمود والانغلاق. والنقد الحقيقي لهذا التراث يكون بعيون قرآنيّة، وعقل قرآني، وروح تبحث عن الحداثة في القرآن نفسه، لا في قاعات (جاستون باشلار)، ولا في مختبرات النقد الثقافي الفرنسي.

## ثانيًا: العقل العربي وإعادة إنتاج الاستشراق

في قلب مشروعه النقدي، ينشغل (الجابري) بسؤال محوري: لماذا عجز العقل العربي عن إنتاج الحداثة؟ ورغم أنَّ هذا السؤال يبدو — في ظاهره — سؤالاً نقدياً مشروعاً، لكن (الجابري) يطرحه في إطار استشراقي واضح، كأنَّه يكرِّر — بوعي أو دون وعي — السؤال نفسه الذي طرحه المستشرقون الأوائل، حين نظروا إلى الإسلام باعتباره ظاهرة ثقافيَّة مُغلقة، وإلى العقل الإسلامي باعتباره عقلاً غير قادر على التجدُّد الذاتي. بهذا المعنى، فإنَّ مشروع نقد العقل العربي الذي يقدِّمه (الجابري) بوصفه نقداً داخلياً، ينتهي ليصبح استشراقاً داخلياً، يعيد إنتاج صورة الآخر ذاتها عنا، لكن بلغة عربيَّة هذه المرَّة.

ليست المشكلة في نقد العقل، فهذا واجب كلِّ مفكر، لكنَّ المشكلة أنَّ (الجابري) يحاكم العقل العربي من خارج بنيته الروحيَّة والمعرفيَّة، ويتعامل معه كما لو كان عقلاً خارج الوحي، كأنَّ التراث كلَّه ليس إلا تاريخ ثقافي مُغلق، لا علاقة له بنصِّ مُقدَّس ولا برسالة سماويَّة. وهذا الانزلاق الخطير يحوِّل العقل العربي إلى مجرد بنية ثقافيَّة مُغلقة، ويجعل الحداثة — في النهاية — مشروطة بتفكيك هذه البنية بالكامل، كان العقل العربي يُولَّد من جديد فقط إذا تبرَّأ من تاريخه ودينه ونصوصه.

الاستشراق الكلاسيكي، منذ (رينان-Ernest Renan) وحتى (برنارد

لويس- (Bernard Lewis)، كان يقوم على فرضية أنَّ العقل العربي عاجز بنيويًا عن إنتاج الحادثة؛ لأنَّ العقل العربي عقل بياني شفاهي، مرتبط بالنصوص، وعاجز عن التجريد، ومحكوم بالقياس الفقهي، وغير قادر على القطع المعرفي مع المقدَّس. يعيد (الجابري) — رغم محاولته إعلان القطيعة مع الاستشراق — إنتاج الصورة نفسها، حين يقول إنَّ العقل العربي محكوم بآليات البيان، والعرفان، والبرهان، وإنَّ البيان والعرفان يمثلان عقبَتين معرفيتين أمام الحادثة؛ لأنَّ البيان مشدود إلى النصِّ، والعرفان مشدود إلى الغيب، بينما تحتاج الحادثة إلى عقل برهاني خالص، يفكِّر خارج النصِّ وخارج الغيب معًا.

بهذا التصوُّر، فإنَّ (الجابري) لا يقرأ العقل العربي كما هو، بل يقرأه كما يريد أن يراه، ويفصِّله على مقاس الحادثة الغريبة، كأنَّ المطلوب ليس فهم العقل العربي بشروطه، بل محاكمته بمعايير الآخر. وهذا ما يجعل (الجابري) أقرب إلى أن يكون وكيلًا معرفيًا للاستشراق، حتى وهو يعلن حربه عليه؛ لأنَّه في نهاية المطاف، يشارك الاستشراق المسلَّمات المركزية نفسها: التراث عائق أمام الحادثة، والنصُّ سلطة مُعلِّقة، والغيب ضدَّ العقل، والبيان والعرفان عبء معرفي يجب التخلص منه، والحادثة ليست إلا برهانًا خالصًا، منفصلًا عن كلِّ أفق روحي أو نصِّي.

هذا التصوُّر هو تصفية حساب معرفية مع الوحي نفسه؛ لأنَّ البيان

والعرفان ليسا مجرد آليتين ثقافيتين، بل هما نتاج علاقة معرفية بالوحي. فالبيان هو لغة النص نفسه، والعرفان هو طريق القلب لفهم الغيب، وحين يضع (الجابري) البيان والعرفان في قفص الاتهام، فإنه عملياً يضع النص والغيب معاً في قفص الاتهام. وهذا هو جوهر العقل الاستشراقي الحديث: اعتبار النص والغيب عائقين معرفيين أمام العقل الحديث.

بهذا المعنى، لا يقدم (الجابري) مشروع نقد العقل العربي، وإنما يقدم مشروع نزع القداسة عن العقل الإسلامي، وتحويله إلى مجرد بنية ثقافية مُعلقة، يمكن تفكيكها بالكامل، وإعادة تشكيلها على صورة العقل الغربي. إنه يريد تحديث العقل الإسلامي، لكن تحديثه يعني عنده خلعه من جذوره القرآنية، وجعله عقلاً حديثاً خالصاً، يتعامل مع العالم كما يتعامل العقل الغربي: بلا غيب، وبلا نص، وبلا تاريخ مُقدس.

تبدأ الحداثة الإسلامية المرجوة، من رفض هذه الخديعة المنهجية. والعقل الإسلامي هو عقل حامل للأمانة، ويولد في حضرة الوحي، ويتغذى بالنص، لكنه لا يتوقف عند حرفية النص، بل يفتح على آفاق التأويل والاجتهاد، وفق شروط المعرفة القرآنية نفسها. ليس العقل الإسلامي عاجزاً عن الحداثة؛ لأنه عقل بياني أو عرفاني، بل لأنه وقع في فخ الحداثة المستعارة، وأصبح يقيس نفسه دائماً بعيون الآخر، بدل أن يستعيد ثقته بمرجعيته الخاصة.



## الفصل الثالث - المبحث الأول ١٢٧

تبدأ الحادثة الإسلامية من هذا التحرير؛ تحرير العقل الإسلامي من عقدة القياس على الآخر، ومن عقدة القطيعة مع النص، ومن عقدة التبرؤ من الغيب. نحن لا نريد حادثة تقتل البيان والعرفان لصالح البرهان، بل نريد حادثة قرآنية، تجعل البيان أداة للإبداع اللغوي والمعرفي، وتجعل العرفان أفقاً لاستكشاف الروح، وتجعل البرهان منهجاً للنظر في العالم. نحن نريد عقلاً يجمع ولا يقصي، ويؤمن أنّ البيان والعرفان والبرهان ليست طبقات مُغلقة، بل هي أبعاد متكاملة للعقل المؤمن؛ عقل يقرأ النصّ بيان لغوي دقيق، ويفتح قلبه على إشراق العرفان، ويستخدم البرهان في إدارة العالم، دون أن يعيش انفصاماً مريضاً، بين لغة الدين ولغة الحادثة. بهذا المعنى، فإنّ نقد (الجابري) لا يعني فقط نقده لقراءته للعقل العربي، بل يعني نقد المفهوم نفسه الذي يبني عليه مشروعه؛ مفهوم العقل بوصفه بنية ثقافية مُغلقة، لا بوصفه أمانة وجودية مفتوحة. هذا الفرق الجوهرى بين عقل إبستمولوجي، وعقل قرآني هو الذي يحدّد مسار الحادثة الإسلامية كلّها. نحن لا نريد عقلاً يكرّر الاستشراق بلسان عربي، بل نريد عقلاً مؤمناً حُرّاً، عقلاً قرآنياً يقرأ نصّه بأدواته الخاصّة، ويبدع حداثته من وحيه، لا من خواتمه.

إنّ مشروع (الجابري) ليس إلا إعادة إنتاج للهيمنة المعرفية الغربية، داخل العقل العربي نفسه. لهذا، فإنّ الحادثة الإسلامية تبدأ من نقد هذا

النقد، وتحرير العقل الإسلامي من عقدة الاعتراف، ومن وَهْم أَنَّ الحداثة لا تتحقَّق إلا إذا أصبحنا نسخة عربيَّة من الحداثة الغربيَّة. تبدأ حداثتنا حين نقول للعقل الإسلامي: عد إلى نصِّك الأول، عد إلى كن فيكون، وانظر إلى العالم بعين قلبك، واقرأ الوجود كلّ بلسان البيان القرآني، واصنع حداثتك بيدك، لا بيد غيرك.

### ثالثاً: بناء أم هدم؟

حين نضع مشروع (محمد عابد الجابري) تحت المجهر، بوصفه علامة فارقة في مسار تشكّل الخطاب الحداثي العربي، فإنَّ السؤال الجوهرى الذي يفرض نفسه ليس سؤال التفاصيل المنهجية أو التقنية، بل سؤال الوظيفة التاريخية لهذا المشروع: هل أراد (الجابري) أن يبنى جسراً نحو حداثة عربيَّة أصيلة، أم أنَّه انتهى إلى أن يكون معولاً لهدم العقل الإسلامي من داخله؟

إنَّ الجواب معقّد؛ لأنَّ (الجابري) كان يمثّل، في لحظة إنتاج مشروعه، توازناً صعباً بين عقل ينتمي إلى الثقافة العربيَّة الإسلاميَّة، وعقل آخر معجون بالتكوين الفلسفى الفرنسى، يسكنه النصّ القرآني، لكنّه يستخدم عدَّة معرفيّة مستعارة من (باشلار) و(فوكو) و(بلانشو- Maurice Blanchot) و(ألتوسير - Louis Pierre Althusser). هذه الازدواجيّة جعلت مشروع

## الفصل الثالث - المبحث الأول ١٢٩

(الجابري) نفسه يتأرجح بين حسّ الانتماء ونزعة التفكيك، بين رغبته في ترميم العقل العربي، وحاجته لإثبات أنّه قادر على تطبيق النظريات النقدية الحديثة على هذا العقل نفسه.

لكنّ المفارقة الكبرى، أنّ (الجابري)، وهو يعلن عن رغبته في بناء حادثة عربية، يبدأ مشروعه من هدم الأسس المعرفية لهذا العقل. إنّهُ يرى في التراث عبئاً بنيوياً، ويرى في النصّ بؤرة البيان المغلق. وكلّ خطوة إلى الأمام في مشروع (الجابري) تمرُّ أولاً عبر إعدام الجذور، كان (الجابري) لا يستطيع أن يتصوّر حادثة عربية إلا بعد اجتثاث الماضي بالكامل.

هذا المنهج في التفكير ليس جديداً، بل هو استنساخ داخلي لنموذج الحادثة الفرنسية ذاتها، والتي وُلدت من قطيعة إبستمولوجية مع الكنيسة والفكر المسيحي الوسيط. يطلب (الجابري) من العقل العربي أن يسلك الطريق نفسه، مع أنّ البنية التاريخية والفكرية للإسلام تختلف جذرياً عن المسيحية. لكن (الجابري) يتجاهل هذا الفارق الجوهرى، ويصرُّ على أنّ القطيعة شرط للحادثة، كأنّ للحادثة طريقاً واحداً، يبدأ دائماً من ذبح الأب الرمزي؛ سواء أكان هذا الأب هو الكنيسة أم النصّ.

بهذا التصوّر، يصبح نقد العقل العربي عند (الجابري) نقداً هدمياً، وليس نقداً تأسيسياً. إنّهُ لا يريد أن يجدّد العقل العربي من داخله، بل يريد أن يستبدله بالكامل، كأنّ الحادثة هي استيراد عقل آخر من خارجه.

لهذا السبب، ينتهي مشروع (الجابري) إلى ما يمكن أن نسمّيه استئصالاً معرفياً؛ لأنّه لا يترك أيّ نقطة ارتكاز داخل التراث نفسه، بل يحوّل التراث كلّهُ إلى بنية مريضة، يجب التخلّص منها كي يبدأ العقل العربي من نقطة الصفر، والنقطة الصفر هنا ليست القرآن ولا اللغة ولا التاريخ الإسلامي، وإنّما هي النقطة الصفرية الأوروبية؛ حيث وُلد العقل الحديث على أنقاض الكنيسة.

هذا المنهج في التفكير، حتى لو بدا في ظاهره "نقدًا عقلانيًا"، فإنّه في جوهره إعلان هزيمة حضارية؛ لأنّ الأمّة التي تحتاج إلى إعدام ماضيها بالكامل لكي تدخل الحداثة، هي أمّة تعلن عملياً أنّها أمّة بلا ذاكرة حيّة، وأنّها ليست قادرة على إنتاج حداثتها من داخل تجربتها الروحية والمعرفية. ولهذا، فإنّ مشروع (الجابري)، بدل أن يكون ورشة بناء لعقل حديث نابع من الداخل، يتحوّل إلى إعلان إفلاس لهذا العقل نفسه، واعتراف بأنّ خلاصه الوحيد هو أن يستعير عقلاً آخر، كما يُستعار الدواء من مختبر خارجي.

ترفض الحداثة الإسلامية، كما نصوغها في هذا الكتاب، هذا الافتراض الاستئصالي من أساسه. نحن لا نؤمن أنّ العقل الإسلامي يحتاج إلى أن يتحرر معرفياً كي يصبح حديثاً، ولا نؤمن أنّ التراث كلّهُ كتلة مرصّية تحتاج إلى الإعدام. على العكس، نحن نرى أنّ هذا التراث، رغم كلّ أمراضه،

## الفصل الثالث - المبحث الأول (١٣١)

يحمل في داخله بذور تجدّد حقيقي، وأنّ النصّ القرآني نفسه ليس جزءاً من المشكلة، بل هو نواة الحلّ.

فالحداثة الإسلامية مشروع يبدأ من المصالحة النقدية؛ مصالحة مع النصّ، والتراث، والتاريخ، والعالم. لكنّها مصالحة نقدية لا تذوب في الماضي ولا تنكره، بل تفتح سؤالاً جديداً: كيف نقرأ هذا النصّ اليوم؟ وكيف نستنطق هذا التراث بعقل معاصر؟ وكيف نستخرج من هذا التاريخ حكمة مستقبلية؟ وكيف نصنع من لغتنا التي نزل بها الوحي لغةً حداثة إسلامية؟

والحداثة الإسلامية هي نقد تأسيسي، يبدأ من قلب النصّ، وينتهي إلى أفق الحداثة، دون أن يكون مضطراً لتبديد هويته بينهما؛ لأنّ القرآن نفسه، يقول للعقل الإسلامي: كن حديثاً دون أن تنفصل عن السماء، وكن مؤمناً دون أن تخاف من السؤال.

تصرّ الحداثة الإسلامية على أن تكون ولادتها ولادة حرّة؛ ولادة من رحم القرآن، ومن مخزون التراث، ومن أسئلة العصر. ولهذا، فإنّ نقد (الجابري) هو نقد لمنطق كامل، يرى أنّ الطريق إلى الحداثة يمرّ دائماً عبر إنكار الذات، فيما تبدأ الحداثة الإسلامية من إعادة اكتشاف الذات، بما لها وما عليها، وتحريها من وهَم الدونية، ومن عقدة الاستعارة، ومن استبطان خطاب الهزيمة.

## ● المبحث الثاني: (محمد أركون) والتاريخانية المغلقة ومعضلة النص المقدس

**أولاً: (أركون) بين الأنثروبولوجيا ونقد العقل الإسلامي**  
حين نقرأ مشروع (محمد أركون)، لا يمكن أن نتجاهل التكوين المعرفي الحاسم الذي صنع بنيته الذهنية. (أركون) هو في الأصل منتج فرنسي خالص، وُلِدَ معرفياً في أحضان الأنثروبولوجيا التاريخية، وتغذى بأدواتها المنهجية، حتى أصبحت عيونها هي العيون التي ينظر بها إلى القرآن والنصوص الإسلامية. بهذا المعنى، فإنَّ (أركون) هو ابن سؤال الأنثروبولوجيا، ولا يقرأ النص القرآني بعيون المسلم المشغول بإحياء الأمة، بل بعيون الباحث الأكاديمي الذي يرى في النص مجرد طبقة لغوية ثقافية، تنتمي إلى "المدونة الكبرى" التي يدرسها الباحثون في علوم الأديان المقارنة.

هذا التوضع المعرفي حدّد منذ البداية شكل العلاقة مع النص. يدخل (أركون) إلى القرآن بوصفه نصّاً تشكل تاريخياً داخل بنية ثقافية واجتماعية محدّدة. ليس القرآن عنده خطاباً متعالياً يخترق التاريخ، وإنما هو نفسه منتج تاريخي بالكامل. هذه الفرضية التأسيسية جعلت (أركون) يتعامل مع النصّ بوصفه مادة أنثروبولوجية، وليس بوصفه كلمة إلهية موجّهة إلى الإنسان المعاصر. هنا يظهر الفارق الجوهرى بين (أركون) وبين أيّ

## الفصل الثالث - المبحث الثاني ١٣٣

مصلح إسلامي من الداخل: ينطلق المصلح من إيمان مسبق بقُدسيّة النصّ، ويريد فقط تجديد فهمه، أما (أركون) فينطلق من نزاع استباقي لهذه القداسة، ويريد فقط تحليل آليات إنتاجه التاريخي.

وهذا التحوّل في نقطة البداية يقلب كلّ المنهج رأساً على عقب؛ لأنّ (أركون)، بمجرد أن ينزع القداسة عن النصّ، يصبح كلّ شيء فيه خاضعاً للتفكيك التاريخي، فلا يعود هناك معنى للوحي بوصفه "كلام الله"، وإنّما مجرد تسمية ثقافيّة، أطلقها المؤمنون على نصوصهم كي يضيفوا عليها الشرعيّة. لا تحمل النصوص عند (أركون) حقائق متعالية، بل هي مجرد خطاب سلطوي، يعبر عن مصالح القوى الثقافيّة والدينيّة التي أنتجت النصوص، ثمّ احتكرت تفسيرها. وهكذا يتحوّل الوحي، من كونه تجليّاً ميتافيزيقياً، إلى كونه عمليّة ثقافيّة سياسيّة، ومن كونه دعوة لتحرير الإنسان إلى كونه أداة لفرض الهيمنة الرمزيّة.

هذا التصرّو للنصّ هو مولود طبيعي للأنثروبولوجيا التاريخيّة، التي نشأت أصلاً في الغرب لدراسة الأديان الميتة، أو الأديان التي فقدت سلطتها الروحيّة، وصارت مجرد مواد أثرية تصلح للتحليل الأكاديمي. حين نقل (أركون) هذه الأدوات إلى القرآن، فإنّه كان ينزع عنه حياته، ويحوّله إلى كائن ميت تحت مشروط الباحث. هذا بالضبط ما فعله الاستشراق الكلاسيكي، حين قرأ القرآن باعتباره مجرد نصّ تراثي، بدل أن

يقرأه كما يقرأه المؤمن: كلمة حيّة لا تزال تخاطب العالم.  
 لم يكن (أركون) في العمق يجدّد القراءة، بل كان يغيّر موقع القارئ نفسه. يقف القارئ المؤمن أمام النصّ بوصفه متلقياً لكلمة الله، أما القارئ الأنثروبولوجي فيقف أمام النصّ بوصفه محققاً في وثيقة تاريخيّة. هذا التحوّل هو انقلاب وجودي؛ لأنّ المؤمن حين يقرأ القرآن فإنّه يسمع فيه نداء الغيب، ويبحث فيه عن المعنى الوجودي لحياته، فيما الباحث الأنثروبولوجي حين يقرأ القرآن فإنّه يبحث فيه عن آثار الصراع الاجتماعي، وبصمات الوعي الجمعي، وآليات تشكيل السلطة الدنيّة.

هكذا، ودون إعلان مباشر، يضع (أركون) القرآن خارج دائرة الوحي، ويدخله إلى دائرة الوثيقة التاريخيّة، كأنّ الحداثة لا يمكن أن تبدأ إلا إذا أعدمنا القرآن بوصفه كلام الله، وأعدنا تعريفه بوصفه مجرد إنتاج ثقافي بشري، خاضع لكلّ تقنيات النقد التاريخي من تفكيك وتحليل خطاب وتأويل مفتوح. في هذا السياق، يصبح تفكيك سلطة النصّ هدفاً معلناً؛ لأنّ هذه السلطة — في نظر (أركون) — ليست إلا سلطة سياسيّة، استخدمها الفقهاء والمؤسّسة الدنيّة عبر التاريخ للسيطرة على الوعي الجمعي.

لكن ماذا لو كان القرآن حقّاً كلام الله، لا مجرد نصّ ثقافي كما يتوهم بعضهم؟ وماذا لو أنّ قراءته بأنثروبولوجيا تاريخيّة تسلبه معناه الحقيقي، وتحوّله من رسالة خلاص إلى مجرد أرشيف ثقافي؟ وماذا لو أنّ كلّ أدوات



## الفصل الثالث - المبحث الثاني ١٣٥

النقد التاريخي التي استعملتها الحداثة الغربية في معركتها مع الكنيسة، ليست مناسبة أصلاً لقراءة نصٍّ يدَّعي أنَّه كلام الله الحي؟ يتبدَّى بهذا المعنى لنا أنَّ الحداثة الإسلامية تبدأ من قلب هذه المفارقة. نحن لا نريد قراءة سلفيَّة مغلقة للنص، لكننا في الوقت نفسه نرفض نزع قداسة النصِّ بحجة "القراءة العلميَّة"؛ لأنَّ العلم الذي يطلبه (أركون) هو علم معبأً بإيديولوجيا الحداثة الاستعماريَّة التي تريد أن تبدأ دائماً بقتل المُقدَّس. فيما نحن نؤمن أنَّ الحداثة الإسلاميَّة الحقيقيَّة تبدأ حين نعيد اكتشاف النصِّ بصفته وحيًا، ونبحث عن معانيه المتجددة من داخل إيماننا به، لا من خارج هذا الإيمان.

لهذا، فإنَّ (أركون) يمثِّل في النهاية مشروع نزع القداسة، وهذا انقلاب معرفي كامل، ينقلنا من الحداثة الإسلاميَّة إلى الحداثة المستعارة، التي لا تؤمن إلا بعقل منفصل عن الوحي، وزمن منفصل عن الغيب، وإنسان منفصل عن السماء.

### ثانيًا: تفكيك النصِّ القرآني

إذا كان كلُّ مشروع فكري يستبطن نقطة انطلاق خفيَّة، فإنَّ نقطة الانطلاق التي تشكل منها وعي (أركون) تجاه النصِّ القرآني ليست إلا الأثرولوجيا التاريخيَّة الفرنسيَّة، بما تحمله من رؤية علمائيَّة جذريَّة

لِلنُّصُوصِ الْمُقَدَّسَةِ. عِنْدَ (أَرْكُون)، لَا يُمْكِنُ قِرَاءَةُ الْقُرْآنِ إِلَّا إِذَا خَلَعْنَا عَنْهُ قَدَاسَتَهُ أَوَّلًا، ثُمَّ أَعَدْنَاهُ إِلَى مَكَانِهِ "الطَّبِيعِيِّ" بِوصْفِهِ وَثِيقَةٍ لُغَوِيَّةٍ تَارِيخِيَّةٍ، نَشَأَتْ فِي سِيَاقٍ ثَقَافِيٍّ مُحَدَّدٍ، وَتَعَبَّرَ عَنْ شُرُوطِ إِنتَاجِهَا التَّارِيخِيِّ، وَتَخَضَّعَ لِلْقَوَانِينِ نَفْسَهَا الَّتِي يَخْضَعُ لَهَا أَيُّ نَصٍّ تَرَاثِيٍّ.

هَذَا التَّبْسِيطُ — الَّذِي يَتَخَفَّى خَلْفَ "عِلْمِيَّةٍ بَارِدَةٍ" — لَيْسَ فِي الْحَقِيقَةِ إِلَّا نَقْلَةً أَيْدِیُولُوجِيَّةً كَاسِحَةً، تَحَوَّلَ النَّصُّ مِنْ كَوْنِهِ تَجَلِيًّا لِلْغَيْبِ إِلَى كَوْنِهِ مَجْرَدَ وَاقِعَةٍ ثَقَافِيَّةٍ. هَذَا لَيْسَ اجْتِهَادًا فِي الْقِرَاءَةِ، بَلْ هُوَ نَزْعٌ قَبْلِيٌّ لِلْقَدَاسَةِ، وَقَرَارٌ مَنَهْجِيٌّ بِأَنَّ الْقُرْآنَ لَنْ يَقرأَ إِلَّا كَمَا يَقرأُ الْأَنْثُرُوبُولُوجِي أَيُّ نَصٍّ أُسْطُورِيٍّ قَدِيمٍ. وَهَذَا يَعْنِي أَنَّ "الْعِلْمِيَّةَ" الَّتِي يَدَّعِيهَا أَرْكُونُ هِيَ إِعْلَانٌ مُسَبِّقٌ أَنَّ الْقُرْآنَ نَصٌّ بَشَرِيٌّ بِالْكَامِلِ، وَلَا يُمْكِنُ أَنْ يَعامَلَ مَعَاملةَ النُّصُوصِ الْمُتَعَالِيَةِ.

هَذَا اسْتِشْرَاقٌ دَاخِلِيٌّ مُكْتَمَلُ الْأَرْكَانِ؛ لِأَنَّهُ يَسْتَعِيرُ كَامِلَ الْجِهَازِ الْمَفْهُومِيِّ الَّذِي صَنَعَهُ الْاسْتِشْرَاقُ الْكَلَّاسِيكِيُّ، مَعَ فَارَقٍ بَسِيطٍ: كَانَ الْاسْتِشْرَاقُ الْقَدِيمُ يَشْتَغَلُ مِنْ خَارِجِ الثَّقَافَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ، فِيمَا يَقْدُمُ (أَرْكُون) هَذَا الْاسْتِشْرَاقُ مِنْ دَاخِلِهَا، وَبِاللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ، وَبَادِعَاءُ "الإِصْلَاحِ الدَّاخِلِيِّ". لَكِنْ فِي الْعَمَقِ، الْمَنَهْجُ نَفْسُهُ، وَالْفَرَضِيَّاتُ نَفْسُهَا، وَالْهَدَفُ نَفْسُهُ: تَفْكِيكُ سُلْطَةِ النَّصِّ، وَإِخْضَاعُ الْوَحْيِ لِقَوَانِينِ الْمَعْرِفَةِ الْبَشَرِيَّةِ الْخَالِصَةِ.

وَهَذَا قَتْلٌ لِلْمَعْنَى الدَّاخِلِيَّةِ لِلنَّصِّ، وَتَحْوِيلُهُ إِلَى مَجْرَدِ وَثِيقَةٍ سِيَاسِيَّةٍ،

## الفصل الثالث - المبحث الثاني ١٣٧

وهذا بالضبط جوهر المنهجية الاستشراقية: نزع النصوص المقدسة من قداستها، وردّها إلى شروطها التاريخية، وإخضاعها لمنهجيات النقد التاريخي نفسها التي طبّقت على التوراة والإنجيل في الغرب. لكنّ الفارق الكبير، أنّ التوراة والإنجيل — كما وصلت إلينا — نصوص تاريخية محرّفة خضعت لتدخلات بشرية لا تحصى، فيما القرآن عند المسلم نصّ محفوظ، لم تمتدّ إليه يد التغيير. هذا الفارق الجوهرى لا يعترف به (أركون) أصلاً؛ لأنّه لا يؤمن أنّ هناك فرقاً نوعياً بين القرآن، وبين أيّ نصّ ديني آخر. فالقرآن عنده مجردّ "جزء من المدونة الثقافية العربية"، وهذه المدونة كلّها — بما فيها القرآن — تخضع للأدوات النقدية ذاتها؛ لأنّ المقدّس نفسه — في هذا المنظور — مجردّ صناعة ثقافية.

هذا التحوّل الخطير يعني نزع النصّ من قلب الوجود الإسلامي؛ لأنّ الوجود الإسلامي — في جوهره — يقوم على أنّ هذا النصّ ليس "كلاماً عن الله"، بل هو كلام الله نفسه. وكلّ قراءة تفقد النصّ هذا المعنى هي إعادة تعريف جذرية للدين نفسه، وتحوّل الإسلام من دين وحي إلى مجردّ تجربة ثقافية، يمكن استبدالها بأيّ تجربة ثقافية أخرى.

من هنا، تبدأ الحداثة الإسلامية الحقيقية من موقع نقيض بالكامل لهذا المنهج. نحن لا نرفض النقد التاريخي من حيث المبدأ، لكننا نرفض نزع القداسة عن النصّ باعتباره شرطاً للحداثة؛ لأنّ القرآن ليس مجردّ نصّ

ثقافي، بل هو كلام الله المُوجَّه للإنسان، وقراءته الحيَّة ممكنة فقط إذا دخلنا إليه بإيمان الباحث عن المعنى، لا بارتياح المؤرِّخ الباحث عن السلطة. لا تبدأ الحداثة الإسلامية بتفكيك النصّ، بل تبدأ بإعادة اكتشافه، وبإعادة طرح السؤال الأول: ماذا يقول الله لنا اليوم؟ وكيف نفهم هذا القول الإلهي في عصرنا؟ وكيف نصت لهذا الخطاب دون أن نفرغه من معناه الروحي؟ هذا السؤال هو بداية كلِّ حادثة إسلاميَّة أصيلة؛ لأنَّه يعيد النصّ إلى مكانه الطبيعي: كلام الله الحي الذي لا يموت، لا مجرد أرشيف تاريخي يصلح لأبحاث الدكتوراه.

حين قدّم (محمد أركون) نفسه بوصفه مجددًا للفكر الإسلامي، كان في الحقيقة امتدادًا داخليًّا للاستشراق؛ لأنَّ مشروعه في جوهره لم يكن يريد إحياء النصّ، بل كان يريد قتل سلطة النصّ. وهذه ليست حادثة، بل علّمنة جذريَّة مقنّعة، تجعل النصّ مجرد طبقة ميتة من التراث، بدل أن يكون منبعًا حيًّا للمعنى.

لهذا، فإنَّ نقد (أركون) هو نقد لجوهر مشروعه كلّهِ: هل نريد حادثة تبدأ من قتل النصّ، أم نريد حادثة تبدأ من إحياء النصّ؟ هذا هو السؤال الذي يحدّد موقعنا من الحداثة كلّها، وهذا هو السؤال الذي تهرب منه مشاريع الحداثة المستعارة؛ لأنَّها تبدأ دومًا من إنكار القرآن، وتريد منا أن نؤمن أن الحداثة لا تولد إلا إذا مات الوحي.

إنَّ الحادثة الإسلامية الحقيقية تقول العكس تماماً: لن نكون حديثين إلا إذا عدنا إلى القرآن، لكن بعقل جديد، وروح جديدة، وأسئلة جديدة. فكما أنَّ القرآن ذاكرة البداية، فهو أيضاً وعد النهاية، وأيِّ حادثة تستبعد القرآن، فإنَّها ليست حادثة المسلمين، بل هي مجرد استشراق معكوس.

### ● المبحث الثالث: (حسن حنفي): التراث والتثوير أولاً: (حسن حنفي) والتراث -أيديولوجيا يسارية

حين نطالع كتابات (حسن حنفي) نجد أنفسنا في قلب حرب معرفية مكتملة الأركان؛ حيث يتحوّل التراث إلى خندق أيديولوجي، وتحوّل القراءة إلى ممارسة نضالية، ويتحوّل الباحث نفسه إلى مقاتل في معركة تحرير وعي الأمة. هذا المزج العنيف بين الفكر والنضال، وبين التراث والسياسة، وبين النصّ والمعرفة، هو الذي يحدّد هويّة مشروع حنفي كلّ، وهو في الوقت نفسه مكمّن قوته الأكبر، وأخطر عيوبه على الإطلاق.

لم ينظر (حسن حنفي) إلى التراث بوصفه تجربة معرفية يمكن قراءتها بعين أكاديمية باردة، بل نظر إليه بوصفه مخزوناً تعبويّاً، يصلح لإعادة شحن الوعي الجمعي؛ كي يستعيد هذا الوعي قدرته على المواجهة. في قلب هذه الرؤية، يتحوّل التراث من فضاء معرفي إلى مخزن أسلحة أيديولوجية، ومن تاريخ فكري إلى رصيد تعبوي، ومن ذاكرة معرفية إلى

ذخيرة سياسيّة. وهكذا، تصبح قراءة التراث جزءاً من استراتيجيّة الصراع مع الآخر، ومع الداخل معاً.

هذا التحويل للتراث إلى سلاح ثوري، هو نتيجة مباشرة لتكوين (حسن حنفي) المزدوج:

من جهة، تكوينه الفلسفي الأوروبي الذي جعله مُشبعاً بفكرة أنّ الفكر أداة تغيير اجتماعي، لا مجرد ممارسة معرفيّة.

ومن جهة ثانية، تكوينه السياسي النضالي في قلب المدّ اليساري القومي، الذي جعله يرى في الفكر مجردّ ذراع من أذرع التحرير الوطني. بهذا المعنى، فإنّ مشروع "التراث والتجديد" عند (حسن حنفي) هو خطّة عمل ثوريّة، تبدأ من إعادة تأويل التراث كلّ، ليصبح أداة تعبئة في معركة التحرّر الوطني والاجتماعي. والتراث هنا، يُقرأ بغرض تجنيده. وكلّ ما في التراث ممّا يتناسب مع هذا الهدف يُعاد إنتاجه، وكلّ ما في التراث ممّا يتناقض مع هذا الهدف يُهمل، أو يُحذف، أو يُؤوّل تأويلاً قسريّاً.

بهذا المنهج، يتحوّل التراث كلّ إلى مخزن أيديولوجي، يمكن إعادة تشكيله كما يعاد تشكيل الشعارات السياسيّة. فيتحوّل الفقه إلى خطاب تحرّري، وتتحوّل العقيدة إلى أيديولوجيا ثوريّة، ويتحوّل التصوّف إلى قوّة روحية محرّكة للجماهير، وحتى الكلام والفلسفة يصبحان أدوات لإنتاج الوعي المقاوم. وهكذا، يصبح التراث كلّ مجردّ ذخيرة في بندقية الثورة.

## الفصل الثالث - المبحث الثالث (١٤)

لكن هذا المنهج، رغم ما فيه من شحنة نضالية، ينطوي على خطر منهجي قاتل؛ لأنه يلغي الفرق بين التراث بما هو تاريخ معرفي متعدد الأبعاد، وبين التراث بما هو أداة سياسية في معركة راهنة. وهكذا، تختفي المسافة النقدية، ويتحوّل التراث كلّ إلى مادة خام لإعادة التدوير السياسي، ويصبح السؤال عن الحقيقة بلا معنى؛ لأنّ المهمّ ليس الحقيقة، بل الوظيفة التعبوية.

هذا الاستخدام النفعي للتراث يُفقد قيمته المعرفية؛ لأنّه يُقرأ فقط بحثاً عن الرصاصة المناسبة. وهكذا، يتحوّل التراث إلى أيديولوجيا جاهزة، لا تختلف كثيراً عن أيّ أيديولوجيا حديثة، إلا في لغتها. وفي هذا السياق، فإنّ قراءة (حسن حنفي) للتراث ليست قراءة معرفية، بل هي قراءة تعبوية، تنطلق من نتيجة معدّة سلفاً: إنّ التراث كلّ يجب أن يتحوّل إلى ذخيرة في معركة التحرّر، ومن يعترض على هذا الاستخدام، فهو خائن معرفي، أو عميل للاستعمار الثقافي.

هذا العنف الأيديولوجي في التعامل مع التراث يجعل (حسن حنفي) — دون أن يشعر — نسخة يسارية من السلفية التقليدية؛ لأنّ السلفي ينظر إلى التراث بوصفه رصيذاً مقدّساً، يجب تطبيقه كما هو، فيما ينظر (حسن حنفي) إلى التراث بوصفه رصيذاً نضالياً، يجب إعادة تدويره كما نريد. في الحالتين، يغيب البحث الحرّ، وتغيب المسافة النقدية، ويصبح التراث

مجرّد ذريعة لتحقيق هدف مُعدّ سلفاً.

إنّ الحداثة الإسلاميّة التي ندعو إليها ترفض هذا التجيير الأداتي للتراث، بالقدر نفسه الذي ترفض فيه تقديس التراث. نحن لا نريد تراثاً مُقدّساً مُغلّقاً، ولا نريد تراثاً مدجّناً أيديولوجياً، بل نريد تراثاً قابلاً للمساءلة النقدية الحرّة، يُقرأ بعقل باحث عن الحقيقة، لا بعقل يبحث عن الشعارات الجاهزة. التراث هو تجربة تاريخيّة معقّدة، فيها الصواب والخطأ، وفيها الحكمة والجنون، وفيها الإبداع والجمود. وكلّ قراءة تتوخّى تحويله إلى مجرد أداة سياسيّة، سواء للتعبئة أو للتكفير، هي قراءة تسطيحيّة تافهة، حتى لو لبست لبوس النخبة والمثقّفين.

بهذا المعنى، فإنّ نقدنا لـ (حسن حنفي) هو رفض لأداته المعرفيّة في تحقيق هذا التحرير؛ لأنّ الأُمّة لا تتحرّر حين تستعبد تراثها لصالح معركة سياسيّة، بل تتحرّر حين تستعيد علاقتها الحرّة بهذا التراث؛ علاقة الباحث لا علاقة المحارب؛ وعلاقة الناقد لا علاقة المؤدّج؛ وعلاقة العقل الباحث عن الحكمة، لا علاقة الأيديولوجي الباحث عن الذخيرة.

## ثانياً: أسلمة الماركسيّة أم "ماركسة" الإسلام؟

في قلب المشروع الحنفي، تختبئ مفارقة لا يمكن تجاوزها: كيف يمكن لفكر يساري جذري، تشكل في أحضان الماركسيّة الغربيّة، أن



## الفصل الثالث - المبحث الثالث ١٤٣

يقدم نفسه بوصفه مشروعاً لإعادة بناء التراث الإسلامي؟ بل كيف يمكن لفلسفة مادية تاريخية، ترى أنَّ الأديان جميعها ليست إلا بنية فوقية تعكس المصالح الاقتصادية والطبقية، أن تتحوَّل فجأة إلى أداة لتجديد الفكر الإسلامي؟

لم تكن هذه المفارقة مجرد سؤال فلسفي عند (حسن حنفي)، بل كانت تجربة شخصية عميقة؛ لأنَّ وعي الرجل تشكل في لحظة تاريخية كانت فيها الثورة هي المقدَّس الجديد، وكانت كلُّ الأفكار تقاس بمدى قدرتها على التعبئة. في هذا السياق، كان التراث دائماً مشروعاً تبعوياً، يحتاج إلى إعادة تفسير كاملة، حتى يتحوَّل إلى ذخيرة في المعركة.

لكنَّ السؤال الذي تجامله (حسن حنفي) منذ أن أبصر مشروعه النور حتى تبلور بالكامل، هو: هل يمكن أصلاً تنوير الإسلام بلغة ماركسية؟ وهل يمكن للإسلام — بصفته ديناً يؤسِّس للسماء والأرض معاً — أن يختزل في كونه مجرد بنية فوقية تعكس الصراع الاجتماعي؟ هل النصُّ القرآني الذي يعلن أنَّ الإنسان خليفة الله في الأرض، يمكن تفسيره كما تفسِّر الماركسية الوعي الديني، بوصفه مجرد انعكاس للحتميات الاقتصادية؟

هذا التزاوج القسري بين الإسلام واليسار، شكل عند (حسن حنفي) قناعة فكرية عميقة، تقوم على أنَّ الإسلام ليس إراثاً ثقافياً جمعياً، يمثل هوية الأمة، ويمكن إعادة تفسيره بالكامل ليقدم أهداف التحرُّر الوطني

والاجتماعي. هنا، يتحوّل الإسلام من كونه وحياً إلهياً يطرح نفسه بوصفه مصدراً فوق التاريخ، إلى منتج ثقافي خاضع لشروط التاريخ، ويمكن إعادة توظيفه بالطريقة نفسها التي يعاد فيها تأويل أي نصّ ثقافي آخر. بهذا المنهج، تصبح الماديّة التاريخيّة هي الأرضيّة التفسيريّة التي يخضع لها النصّ القرآني نفسه، ويصبح الدّين كلّ مجرد أداة للتعبئة الثوريّة، ويفقد النصّ القرآني مكانته فوق التاريخيّة، ليغدو مجرد صدى لحركة التاريخ. وهذه ليست أسلمة للماركسيّة كما ادّعى (حسن حنفي)، بل هي في جوهرها "ماركسة" للإسلام؛ لأنّها تفرغ النصّ من محتواه الميتافيزيقي، وتعيد تفسيره بالكامل بلغة الصراع الطبقي، وتتعامل مع العقيدة بوصفها بنية أيديولوجيّة، ومع الشريعة بوصفها أداة ضبط اجتماعي، ومع التصوّف بوصفه تعبيراً نفسياً عن الاغتراب.

لكن هذا التفكيك الماركسي للنصوص الإسلاميّة يهدم التراث بدل تجديده؛ لأنّه يُفقد الدّين معناه الروحي، ويحوّله إلى سلاح سياسي. وهذا يعني أنّ (حسن حنفي) — وهو يظنّ أنّه يجدد التراث — كان في الحقيقة يعيد إنتاج أزمة أعمق؛ لأنّ التراث الإسلامي الذي تشكل أصلاً بوصفه فضاء معرفياً متعدّد الأبعاد، يتحوّل على يديه إلى مجرد أداة في معركة سياسيّة مؤقتة، ويفقد كلّ ثرائه الروحي والمعرفي، ليصبح مجرد ذخيرة أيديولوجيّة.

هنا يتكشّف العمق الحقيقي للمأزق الحنفي. فهو يريد تجديد الفكر الإسلامي، لكنّه يفعل ذلك بأدوات ماديّة إلهاديّة. ويريد بعث الروح الثوريّة في الأمّة، لكنّه يفعل ذلك بإفراغ الروح الدنيّة نفسها من معناها الميتافيزيقي. ويريد إحياء الوعي الإسلامي، لكنّه يختزل هذا الوعي في كونه مجرد انعكاس للواقع الاقتصادي والاجتماعي.

هذه المفارقة هي تناقض وجودي قاتل، يجعل المشروع كلّّه يقف في منتصف الطريق:

فهو لا يستطيع أن يكون إسلامياً أصيلاً؛ لأنّه يُخضع القرآن نفسه لأدوات تفسير ماديّة.

ولا يستطيع أن يكون ماركسياً صريحاً؛ لأنّ المادة الثوريّة التي يعمل عليها ليست نصوص (ماركس - Marx) و(لينين - Lenin)، بل نصوص القرآن، و(ابن تيميّة)، و(ابن رشد)، و(الغزالي).

هذه الازدواجيّة المستحيلّة، تجعل مشروع (حسن حنفي) يبدو كأنّه بناء معلق في الهواء؛ لأنّه يحاول تأصيل الماركسيّة بالإسلام، وتحديث الإسلام بالماركسيّة، دون أن ينتبه إلى أنّ الإسلام والحدّاث الماركسيّة يشغلان بمنطقيّين معرفيّين متناقضين، لا يمكن الجمع بينهما إلا بثمرن باهظ: إفراغ الإسلام من غيّه، وإفراغ الماركسيّة من ماديّتها، وهكذا يُولد خطاب هجين، لا هو إسلامي بحقّ، ولا هو ماركسي بحقّ، بل هو توفيق

متعسّف، يحكمه الاضطراب السياسي، أكثر ممّا يحكمه العمق الفلسفي. بهذا المعنى، فإنّ (حسن حنفي) — وهو يرفع شعار ”التراث والتجديد“ — كان في الحقيقة يعلن موت التراث؛ لأنّه حوّل من فضاء معرفي متنوّع، إلى مجرد شعارات ثوريّة، وألغى كلّ الأبعاد الغيبيّة والميتافيزيقيّة، واستبدلها كلّها بلغة ماديّة صرفة، تجعل الدّين كلّهُ مجرد غطاء أيديولوجي لصراع اجتماعي.

ما فعله (حسن حنفي) مع التراث، يشبه تمامًا ما يفعله المقاتلون مع البيوت القديمة: يهدمونها داخليًّا أوّلًا، ثمّ يعيدون بناءها بطوب حديث، لكنّهم يحتفظون بالواجهة القديمة فقط؛ كي يوهموا الناس بأنّ البيت ما زال كما هو. هذا ليس تجديدًا، بل هو تزوير معماري، يحافظ على الشكل الخارجي، لكنّه يقتل الروح الأصليّة.

### ثالثًا: (حسن حنفي) وأزمة المشروع

في خطابه العام، يقدّم (حسن حنفي) نفسه باعتباره ثائرًا معرفيًا جاء ليحرّر التراث من سجون التقديس السلفي، ويحرّر الوعي الإسلامي من عقدة النقص أمام الحداثة الغربيّة. لكن كلّ خطوة في مشروعه كانت تقوده إلى تناقض جوهري مع شعاراته الأولى؛ لأنّه كلّما حاول جعل التراث وقودًا للثورة، اكتشف أنّ هذا التراث — بما يحمله من تعقيد وتعدّد

## الفصل الثالث - المبحث الثالث ١٤٧

وتناقضات — لا يصلح لأن يكون ذخيرة أيديولوجية بسيطة، وكلّما حاول أن يجعله سلاحًا في المعركة السياسية، اكتشف أن هذا السلاح مصنوع من طبقات معرفية وروحية، لا يمكن تفكيكها بسهولة إلى شعارات سياسية جاهزة.

يكشف هذا التوتر الداخلي عن أزمة عميقة في المشروع الحنفي كلّ: فهو يريد أن يستخدم التراث باعتباره أداة نضالية، لكنّه يكتشف أن التراث ليس كتلة واحدة يمكن حشدها بسهولة، بل هو مركّب معرفي معقّد، فيه العقيدة، والفقه، والفلسفة، والكلام، والتصوّف، والشعر، والسياسة، وكلّ طبقة منه تحمل تصوّراتها الخاصة عن الله، والإنسان، والعالم، والسلطة، ولا يمكن ببساطة صهر هذا كلّ في شعار تعبويّ يصلح لمعركة راهنة.

وهذا ما يجعل التراث نفسه — في قلب المشروع الحنفي — يحارب ضدّ المشروع؛ لأنّ التراث، كما تشكل في التاريخ الإسلامي هو — في عمقه — خطابٌ تأسيسيٌّ خُلقيّ ومعرفيٌّ، ينشغل بأسئلة المعنى أكثر ممّا ينشغل بأسئلة السلطة، وينظر إلى الإنسان باعتباره حاملاً للأمانة، لا مجرد فاعل سياسي في صراع طبقي، ويؤسّس لعلاقة مع النصّ تقوم على التقديس المبدئي، لا على الاستخدام النفعي.

وهكذا، وجد (حسن حنفي) نفسه أمام خيارين: إمّا أن يخون التراث نفسه، ويعيد إنتاجه بلغة ماركسيّة ماديّة بالكامل،

فيتحوّل إلى مجرد خطاب تعبوي فارغ من أيّ بعد روحي أو ميتافيزيقي. وإمّا أن يخون الماركسيّة، ويعترف بأنّ هذا التراث يحمل في عمقه لغةً دينيّةً مغايرةً بالكامل، ترى الإنسان كائنًا ميتافيزيقيًا مكلفًا، لا مجرد كائن اجتماعي مشروط بشروطه الاقتصادية.

والمفارقة أنّ (حسن حنفي) انتهى إلى خيانة مزدوجة: فقد خان التراث حين فرّغه من أبعاده الغيبيّة، وجعله مجرد لغةً سياسيّة. وخان الماركسيّة حين ألبسها عباءة دينيّة، وجعلها تتحدّث بلغة النصوص الفقهية والعقدية، بدل أن تحتفظ بجذورها المادي.

أنتج هذا الزواج القسري بين التراث الإسلامي واللغة الثوريّة اليساريّة، مسحًا أيديولوجيًا، يبحث عن مكان له، فلا يجده، لا داخل المدرسة الإسلاميّة التقليديّة، ولا داخل المدرسة الماركسيّة الأصيلّة. فأصبح (حسن حنفي) منبوذًا من الطرفين؛ حيث اتّهمه الماركسيّون بأنّه يمارس تزيفًا معرفيًا، حين يلبس التراث لبوسًا يساريًا. واتّهمه الإسلاميون بأنّه ماركسي ملحد متنكّر في ثياب الإسلام.

لكنّ الأزمة الأعمق لم تكن فقط في الرفض السياسي الذي واجهه المشروع، بل في الارتباك المنهجي الذي حكمه منذ البداية؛ لأنّه مشروع لم يحسم موقفه من ماهيّة التراث نفسه. هل التراث خبرة معرفيّة روحية أم مجرد رصيد تعبوي؟ وهل النصوص الدنيّة تحمل معنى فوق تاريخي أم

## الفصل الثالث - المبحث الثالث ١٤٩

هي مجرد لغة سياسية متّجة على وفق شروطها التاريخية؟ وهل الحداثة تحتاج إلى قتل الماضي أم إلى تجديد قراءته؟

هذه الأسئلة ظلّ (حسن حنفي) يتحاشاها؛ لأنّه يعرف أنّ أيّ إجابة صريحة، تعني هدم أحد أركان المشروع. فإذا قال: إنّ التراث خبرة روحية، فقد ألغى جدوى الماركسيّة من حيث كونها أداة تحليل، وإذا قال: إنّ التراث مجرد أيديولوجيا سياسيّة، فقد فرّغ الدّين من محتواه، وأعلن موته. هذا الهروب المنهجي جعل المشروع كلّه ضبابيّاً؛ لأنّه بقي معلقاً بين لغة الدّين ولغة الثورة، وبين بلاغة النصوص القديمة وخطابيّة الشعارات الحديثة، وبين الإيمان الغيبي والتفسير المادي.

وحين فقد المشروع وضوحه المعرفي، فقد مشروعيّته الغائيّة؛ لأنّ كلّ خطاب يريد أن يشتبك مع الأُمّة، يجب أن يجيب عن سؤال بسيط: هل أنت مؤمن بالنصّ أم مؤمن بالصراع الطبقي؟ وهل تبدأ من الغيب أم من المادة؟ وهل ترى الله فاعلاً في التاريخ أم ترى التاريخ مُغلّقاً على شروطه الماديّة؟

لم يجزئ (حسن حنفي) يوماً على الإجابة الصريحة؛ لأنّه كان يريد أن يحتفظ بكلّ شيء معاً: يريد ماركس بلا إلحاد، ويريد الله بلا غيب، ويريد التراث بلا مُقدّس، ويريد الثورة بلا فلسفة تاريخيّة واضحة.

وهذا الجمع المستحيل، حوّل مشروعه إلى غابة من الشعارات، لا تجد

أرضاً معرفيّة صلبة تقف عليها. وهكذا انتهى (حسن حنفي) الذي أراد أن يكون أيقونة التجديد، إلى أن يكون علامة الالتباس، فلا اعترف الإسلاميون به إماماً، ولا اعتبره الحدائثيون رائداً، وبقي مشروعه معزولاً؛ لأنّه لم يجرؤ على حسم السؤال الأول: هل التراث وحي يُجدّد أم تاريخ يُستهلك؟ وهل الإنسان كائن غيبي مكلف أم مجرد فاعل اجتماعي مشروط بشروطه التاريخيّة؟ وهل النصّ القرآني كلمة الله المتعالية أم مجرد وثيقة ثقافيّة؟ وحين يعجز المفكّر عن حسم هذه الأسئلة، فإنّه مهما كتب، يبقى مشروعه مجرد فرضيات يكتنفها الغموض.

## ● المبحث الرابع: (نصر حامد أبو زيد) والنصّ بين التاريخ والسلطة أولاً: القراءة التاريخيّة للنصّ

حين قرّر (نصر حامد أبو زيد) أن يفتح ملف التراث، لم يقاربه بعقل المتلقّي المسلم، الذي ينظر إلى القرآن بوصفه وحيّاً فوق التاريخ، ولا قاربه بوصفه مجتهداً يبحث عن معنى متجدّد للنصوص المقدّسة، بل قاربه بالعقل ذاته الذي كوّنته علوم اللسانيّات، والسميائيّات، ونظريّات النقد الثقافي في الجامعات الغربيّة؛ حيث يصبح النصّ — أي نصّ — منتجاً ثقافياً تاريخياً، لا يملك أيّ استقلال عن شروط إنتاجه الاجتماعيّة



## الفصل الثالث - المبحث الرابع (١٥)

والسياسية. بهذا المنهج، حُسم الأمر قبل أن يبدأ: ليس النصّ القرآني كلامًا إلهيًا متعالياً، بل هو وثيقة ثقافية خاضعة لشروط العصر الذي وُجد فيه. هذا الافتراض المركزي هو ما يضع (أبو زيد) في قلب القطيعة مع كلّ التقليد التفسيري الإسلامي، بل ومع روح التدين نفسه؛ لأنّ الإيمان يقوم على مبدأ أنّ النصّ يحمل معنى فوق تاريخي، ويتعالى على شروط إنتاجه الظرفية، فيما القراءة التاريخية للنصّ تقوم على فكرة أنّ النصّ ابن عصره بالكامل، ولا يمكن أن يفهم إلا بإعادة بناء شروط إنتاجه الأولى. وهكذا، يتحوّل النصّ القرآني — في نظر (أبو زيد) — إلى أرشيف تاريخي، وليس إلى نداء إلهي مفتوح.

هذا التصرّو للنصّ هو تطبيق حرفي لمنهجية جاهزة، نقلها (أبو زيد) كما هي من مدرسة النقد الثقافي الغربي، التي ترى كلّ نصّ مجرد تعبير عن بنية السلطة والمعرفة، وترفض أيّ ادّعاء بأنّ النصّ يحمل حقيقة فوق تاريخية. بهذا المعنى، فإنّ القراءة التاريخية عند (أبو زيد) هي إعلان منهجي معدّ سلفاً، يقضي بأنّ النصّ القرآني وثيقة بشرية بالكامل، ولا يختلف جوهرياً عن أيّ نصّ ثقافي آخر.

وهذا التحوّل في تعريف النصّ، من كونه كلام الله إلى كونه منتجاً ثقافياً، يلغي كلّ الفروق بين النصّ القرآني، وبين الشروح الفقهية، والكلامية، والفلسفية، التي أُثيرت حوله. يغدو القرآن مجرد طبقة أولى من نصوص

التراث، فلا يختلف تفسيره ساعتئذٍ عن تفسير أيّ خطاب سياسي أو أدبي. وهكذا، تنهار المسافة الرمزية بين القرآن بوصفه كلام الله، وبين التراث بوصفه اجتهاداً بشرياً، ويغدو الجميع جزءاً من مُنتَج ثقافي تاريخي، خاضع للتحليل الثقافي والسياسي.

لكن هذا المنهج يحمل في قلبه تناقضاً قاتلاً؛ لأنّ النصوص الدنيّة — وعلى رأسها القرآن — تقدّم نفسها بوصفها كلاماً يتجاوز التاريخ. فالقرآن لا يقول: إنّهُ صدى ثقافي للحجاز في القرن السابع، بل يقول: إنّهُ كلام الله للإنسان في كلّ زمان ومكان. وهذا القول هو جوهر النصّ نفسه، وأيّ قراءة تلغي هذا البُعد، تكون قد ألغت النصّ نفسه، حتى لو واصلت الحديث عنه.

لم يواجه (أبو زيد) هذا السؤال أصلاً؛ لأنّه قرّر سلفاً، أنّ النصّ مجردّ بنية لغويّة، يمكن تفكيكها وتحليلها، كما تفكّك أيّ بنية خطابيّة أخرى. لكنّه بهذا القرار المنهجي ألغى كلّ الفارق بين النصّ المقدّس والنصّ الثقافي، وجعل قراءة القرآن مسألة تقنيّة، لا مسألة روحيّة أو وجوديّة. وهذا تأميم علماني كامل للنصوص، يُفقدّها كلّ شروطها الميتافيزيقية، فتتحوّل إلى مواد خام للتحليل الثقافي.

لكنّ السؤال الذي ظلّ (أبو زيد) يتجاهله، منذ أن وضع مداميك مشروعه الأولى حتى اكتمل بناؤه بالكامل، هو: إذا كان القرآن مجردّ منتج

## الفصل الثالث - المبحث الرابع ١٥٣

ثقافي، فلماذا يحتاج المسلم أصلاً إلى العودة إليه؟ ولماذا لا ينتج ثقافته الجديدة مباشرة وفق مقتضيات عصره؟ ولماذا يحتفظ بهذا النصّ أصلاً؟ هنا يظهر المأزق الجوهرى في مشروع (أبو زيد)، فهو يتحدث لغةً ناقدة للنصوص، لكنه يعمل في عمق مشروعه على تنحية النصّ جانباً؛ لأنّه يحوِّله إلى مجرد أثر ثقافى، فقد كلّ قدرة على أن يكون نداءً موجّهاً للإنسان المعاصر.

بهذا المعنى، فإنّ القراءة التاريخية هي أداة لاقتلاع النصّ من مركزية الخطاب الإسلامى، وإحلال المنهج التاريخى النقدى مكانه. وهذا استبدال كامل للإطار المعرفى الذى يعمل داخله العقل المسلم. وبذلك يصبح القرآن جزءاً من التراث، بدل أن يكون النصّ المؤسّس للوعى، وتصبح القراءة التاريخية هي البديل المعرفى الوحيد لكل أشكال التفسير التقليدي.

لكن هذا التحوُّل يضع مشروع (أبو زيد) كلّهُ في تناقض جوهرى مع نفسه؛ لأنّه يقدِّم نفسه بوصفه مشروعاً لإعادة قراءة التراث، لكنّه يبدأ أوّل ما يبدأ بإعلان نهاية النصّ. وما معنى إعادة قراءة النصّ إذا كان هذا النصّ فقد كلّ خصوصيّته المقدّسة؟ وهل نقرأه لفهمه، أم لنؤكّد موته المعرفى؟ وهل القراءة التاريخية أداة لإعادة اكتشاف المعنى، أم هي أداة لإعلان موت المعنى؟ هذه الأسئلة ظلّ (أبو زيد) يهرب منها؛ لأنّه لو أجاب عنها بوضوح، لانهار المشروع كلّهُ.

بهذا المعنى، فإنَّ مشروع (أبو زيد) كان تصفية معرفيَّة للنص، باسم النقد التاريخي. وهذه ليست حادثة إسلاميَّة، بل هي عِلْمَنَةٌ كاملة للنصوص، تنزع عنها كلَّ معنى غيبي، وتحولها إلى وثائق ثقافيَّة. وهذا المشروع، حتى لو لبس قناع "تجديد الفكر الديني"، فإنَّه في جوهره إعلان انتهاء صلاحيَّة النص؛ لأنَّه ينكر عليه كلَّ قدرة على أن يتجاوز شروط إنتاجه الأولى.

هكذا، يكرِّر (أبو زيد)، ولو بلُغَةً مختلفة، المسار نفسه الذي سار عليه (محمد أركون)؛ حيث يرى كلاهما أنَّ النصوص المقدَّسة مجرد نتاج تاريخي، وأنَّ الحادثة لا تبدأ إلا إذا توقفت سلطة النص، وأنَّ النقد التاريخي للنصوص هو الطريق الوحيد لـ "تحرير العقل".

### ثانيًا: نقد أيديولوجيا النصّ

في مشروع (نصر حامد أبو زيد)، يتكرَّر مفهوم تحرير النصّ بوصفه شعاراً مركزيًّا. لكن هذا الشعار — رغم بريقه — يخفي وراءه فخًّا معرفيًّا مزدوجًا: تحرير النصّ ممّ؟! ولصالح من؟! هل المقصود تحرير النصّ من سلطة التراث الفقهي التقليدي، أم تحرير العقل الإسلامي من سلطة النصّ عليه؟ وهل الهدف هو إعادة النصّ إلى دوره التأسيسي بما هو كلام صادر من لدن الله، أم تحرير العقل الإسلامي من وَهْم أنَّ هذا النصّ لا يحمل

أي سلطة تأسيسية؟

حين ندقق في كتابات (أبو زيد)، نجد أن "تحرير النصّ" ليس إلا كلمة سرّ لعملية أكثر جذرية، هي: تفكيك السلطة الرمزية للنصّ نفسه. فالقراءة التاريخية التي يتبنّاها (أبو زيد) لا تكتفي بتحرير النصّ من التفسيرات التقليدية، بل تريد أن تحرّر العقل الإسلامي من إيمانه بأنّ النصّ يمتلك حقيقة متجاوزة. وهذا يعني أنّ "تحرير النصّ" عند (أبو زيد) يعني عملياً تحرير المسلم من قداسة النصّ؛ حيث يصبح النصّ مجرد وثيقة ثقافية، قابلة للنقد الجذري، بلا أيّ تحفّظات ميتافيزيقية.

بهذا المعنى، فإنّ شعار "تحرير النصّ" يخفي في طبّاته أيديولوجيا نزع القداسة، والتي هي قلب المشروع الحداثي الغربي كلّهُ؛ لأنّ الحدّاثية الغربية لم تبدأ — معرفياً — إلا بعد أن انتزعت النصوص الدينية من مركزية المعرفة، وجعلت العقل البشري هو المرجعية الوحيدة. و(أبو زيد) — وهو يرفع شعار تحرير النصّ — ينقل هذه التجربة كما هي إلى السياق الإسلامي، كان تحرير النصّ، يعني دائماً سلخه عن مصدره الإلهي، وجعله مجرد منتج ثقافي بشري.

هنا يغدو الفرق بين "تحرير النصّ" و"تفكيك النصّ" فرقاً لفظياً فقط؛ لأنّ التحرير، في هذا السياق، لا يعني فتح أفق جديد للفهم، بل يعني نفي أيّ سلطة معرفية عن النصّ. فالنصّ الذي يُقرأ وفق هذا المنهج، لا يُقرأ

بحثًا عن معنى جديد، بل يُقرأ فقط بحثًا عن تفكيك سلطته، كان الهدف النهائي للقراءة هو إعلان نهاية النصّ بوصفه مصدرًا للمعرفة، وإعادة تعريفه بوصفه مجرد أثر ثقافي، فقد كلّ قدرة على إنتاج المعنى.

هذه القراءة الأيديولوجية للنصوص، تقوم على مساءلة سلطة النصّ، كان المطلوب ليس فهم ما يقوله النصّ، بل فهم كيف نجح في أن يفرض نفسه على الوعي. إنّ النصّ، في هذا السياق، هو أداة سلطة، جرت قولته عبر التاريخ لخدمة مشروع سياسي، وكلّ قراءة جديدة للنصّ يجب أن تبدأ من تفكيك هذه السلطة، لا من البحث عن معناه.

اعتماد هذا المنهج، يُفقد النصّ القرآني كلّ خصوصيته؛ لأنّه يصبح مجرد تعبير لغوي عن مصالح السلطة، كأنّ القرآن هو وثيقة سياسية للسلطة الدنيّة. وهكذا تختفي كلّ الأسئلة الوجوديّة الكبرى: من أنا؟ ولماذا خلّقت؟ وما معنى الحياة؟ وتحوّل القراءة إلى مطاردة أثر السلطة في كلّ آية، وكلّ كلمة، كأنّ النصّ كلّهُ مؤامرة سياسيّة.

حسم (أبو زيد) سلفًا، أنّ كلّ نصّ ديني هو منتج ثقافي، وكلّ قراءة تؤمن أنّ النصّ يحمل بُعدًا متجاوزًا ليست إلا وهماً أيديولوجيًا. حوّل هذا الإغلاق المنهجي القراءة التاريخيّة عنده إلى إجراء عقابي، لا إلى بحث معرفي حقيقي. فالنصّ عنده متّهم حتى يثبت العكس، والمتّهم هو النصّ نفسه؛ لأنّه يدّعي أنّه كلام الله، وهذه التهمة — في المنهج التاريخاني

العَلَماني - تهمة خطيرة؛ لأنّها تعني أنّ النصّ يطلب من العقل البشري الخضوع لحقيقة متعالية، وهذا ما لا يمكن قبوله في أيّ قراءة حدائيّة. بهذا المعنى، فإنّ مشروع (أبو زيد) لم يبدأ من سؤال المعنى، وإنّما من سؤال السلطة؛ حيث يُقرأ النصّ باعتباره أداة هيمنة أنتجتها السلطة. وهذه الرؤية، مهما تلوّنت بعبارات "التنوير" و"التجديد"، فإنّها تنتمي - في جوهرها - إلى المشروع العَلَماني الاستشراقي، الذي لم يرَ يوماً في القرآن الا وثيقة سياسية، ولم يرَ في الإسلام كلّهُ إلا تعبيراً عن مصالح تاريخيّة.

والمفارقة أنّ (أبو زيد)، وهو يطالب بتحرير النصّ، ينتهي إلى قتل النصّ؛ لأنّ النصّ الذي يُجرّد من كلّ سلطة رمزيّة، ويفقد كلّ بُعد غيبي، ويتحوّل إلى مجرد سجل لغوي تاريخي، هو نصّ فقد كلّ سبب للعودة إليه. فالنصوص الثقافيّة التاريخيّة كثيرة، والعقل المعاصر ليس بحاجة إلى القرآن ليعرف شروط الإنتاج الثقافي في القرن السابع. ما يحتاج إليه المسلم من القرآن ليس تأريخاً ثقافياً، بل يحتاج إلى معنى روحي، ومعرفي، ووجودي؛ ويحتاج إلى الرسالة لا الأرشيف.

وهذا التحوّل هو خلع معرفي كامل، يستبدل الإيمان بالنصّ بوصفه كلام الله، عبر إخضاعه بالكامل للسيطرة المعرفيّة للإنسان، كأنّ الإنسان لا يكون حرّاً إلا إذا قتل النصّ.

لكنّ الحرية الحقيقيّة تبدأ حين نواجه النصّ بصدق معرفي وروحي، لا

حين نقاربه بسوء نية منهجية، قرّرت سلفاً أنّه كذبة ثقافية. لم يمنح (أبو زيد) النصّ هذه الفرصة أبداً، بل باعته بوثيقة اتّهام جاهزة، وانتهى إلى إعلان إعدامه باسم التنوير.

### ثالثاً: النصّ بين التفسير والتفكيك

في صلب المشروع الذي قدّمه (نصر حامد أبو زيد)، يكمن افتراض جوهري قلّمَا يصرّح به بوضوح، لكنّه يتحكّم بكلّ خطواته المنهجية: هل يمكن قراءة القرآن بوصفه نصّاً ثقافياً خالصاً؟ وهل يمكن التعامل معه، كما نتعامل مع نصوص الشعر الجاهلي، أو المدونات السياسية، أو الأساطير التي نسجتّها الحضارات القديمة؟ وهل يمكن أصلاً أن نقارب النصّ القرآني دون أن نؤمن به؟

يجيب (أبو زيد) عن السؤال الأخير بالإيجاب الحاسم. بل إنّهُ يرى أنّ كلّ قراءة إيمانية للنصّ هي قراءة غير نقدية بالضرورة؛ لأنّ الإيمان يفرض على القارئ أن يتعامل مع النصّ بوصفه حقيقة ناجزة، لا بوصفه خطاباً بشرياً مفتوحاً للتأويل الحرّ. بهذا المعنى، تصبح القراءة العلمية عند (أبو زيد) مشروطة بتعليق الإيمان، كأنّ المقاربة العلمية للنصّ لا تتحقّق إلا إذا تجرّد القارئ من إيمانه الديني، وتعامل معه بصفته أكاديمياً محايداً، لا مسلماً يبحث عن هداية.



هذه الفرضية هي تأسيس فلسفي كامل، يقوم على أنَّ المعرفة العلميَّة لا تكون علميَّة إلا إذا تجرَّدت من الإيمان، وأنَّ كلَّ قراءة مؤمنة للنصوص ليست إلا إعادة إنتاج أيديولوجيَّة، حتى لو قدَّمت نفسها بوصفها اجتهاداً. وهكذا تتحوَّل المسافة بين التفسير والتفكيك إلى هوة معرفيَّة لا يمكن عبورها؛ لأنَّ التفسير يبدأ من الإيمان بأنَّ النصَّ يحمل معنى هادفاً موجَّهاً من الله إلى الإنسان، فيما التفكيك يبدأ من افتراض أنَّ النصَّ مجرد منتج ثقافي، وكلَّ معنى يُستخرج منه ليس إلا إعادة إنتاج لشروطه التاريخيَّة.

وهذا يعني، أنَّ قراءة (أبو زيد) ليست قراءة في النصِّ، بل هي قراءة ضدَّ النصِّ؛ لأنَّها تبدأ من افتراض أنَّ النصَّ ليس إلا خدعة سلطويَّة، وأنَّ أيَّ معنى ديني يُستخرج منه، ليس إلا إعادة إنتاج للهيمنة. هذا الموقف الاستباقي يلغي كلَّ إمكان للمعنى الروحي، ويفرض على القارئ أن يرى في القرآن مؤامرة سياسيَّة، بدل أن يراه هدىً للناس.

لكنَّ القرآن — كما يقدِّم نفسه — هو كلام عن الإنسان والوجود والآخرة، وهو يبدأ من افتراض أنَّ الإنسان كائن مكلف، وأنَّ الحياة هي رحلة وجوديَّة نحو الله. وهذه الرؤية ليست تفصيلاً، بل هي قلب الخطاب القرآني كلِّه. وأيَّ قراءة تبدأ من نفي هذا البُعد، فإنَّها لا تفسِّر القرآن، بل تصادره بالكامل.

ف (أبو زيد) الذي أراد أن يكون مفسِّراً جديداً للقرآن، انتهى به المآل

— دون أن يشعر — إلى أن يكون قاضيًا معرفيًا عليه، يحاكمه بأدوات الاستشراق نفسها، ويعلن عليه حكم الإعدام الرمزي، باسم النقد التاريخي. وهكذا انتهى مشروعه الذي بدأ تحت شعار ”تجديد الفكر الديني“، إلى أن يكون تصفية معرفية للنصوص.

لكنَّ الحداثة الحقيقية، إذا كان لها أن تُولد في سياق إسلامي، ينبغي أن تبدأ بإعادة اكتشاف النصّ، والإنصات إليه من موقع الباحث الحرّ، لا من موقع الأكاديمي المسكون بهاجس السلطة؛ لأنَّ القرآن هو وعد بالمعنى، وهذا الوعد هو ما يحتاج إليه المسلم اليوم، أكثر من أيّ وقت مضى.

## ● المبحث الخامس: (علي حرب): هل الحداثة ممكنة أصلاً؟

### أولاً: (علي حرب) ومنهج التفكيك

عند الدخول إلى مشروع (علي حرب)، لا يجد القارئ نفسه أمام محاولة للإجابة عن سؤال النهضة أو الحداثة أو الهوية، بل يجد نفسه أمام تفكيك منهجي للسؤال نفسه؛ حيث لا يسأل (علي حرب): كيف نحقق الحداثة؟ بل يسأل: هل الحداثة نفسها شيء حقيقي؟ وهل نحن أمام مفهوم صلب يمكن تعريفه والعمل عليه، أم أننا أسرى وهم لغوي صنعتته الخطابات؟ هذا التحول المنهجي الجذري الذي ينقل النقاش كلّهُ، من ميدان

## الفصل الثالث - المبحث الخامس (١١)

الفلسفة السياسيّة إلى ميدان تفكيك الخطاب، هو ما يميّز مشروع (علي حرب) عن كلّ المشاريع الحداثيّة العربيّة السابقة. فبينما انشغل (الجابري)، و(أركون)، و(حسن حنفي)، و(أبو زيد) بالبحث عن كيفيّة الوصول إلى الحداثة، انشغل (علي حرب) بتفكيك السؤال نفسه: من قال إنّ الحداثة شيء أصلاً؟ وهل هي حقيقة موضوعيّة، أم أنّها مجرد نصّ كتبناه بأنفسنا، ثمّ صدّقنا أنه حقيقة؟

بهذا المنهج التفكيكي، يصبح كلّ شيء قابلاً للتفكيك: التراث، والحداثة، والهويّة، والدّين، والعقل، بل حتى مفهوم الحقيقة نفسه يصبح مجرد أثر لغوي، ناتج عن لعبة النصوص والخطابات، لا عن وجود حقيقة متعالية، أو معنى جوهري مستقر.

هذه النقلة المنهجية، تجعل مشروع (علي حرب) يبدو — في ظاهره — أكثر المشاريع تحرراً؛ لأنّه لا يتعامل مع أيّ مفهوم بوصفه مقدّساً، ولا يعترف بأيّ مرجعيّة نهائيّة. لكن هذا التفكيك نفسه، حين يطبّق على سؤال الحداثة والنهضة، ينتهي إلى إنكار الحاجة إلى المشروع كلّ؛ لأنّ الحداثة نفسها تصبح مجرد أسطورة خطائيّة، صنعها المثقّفون، وأعادوا تدويرها لعقود، حتى صدّقوا أنّها جوهر غائب، علينا أن نبحث عنه أو نحقّقه.

لكن هذا التفكيك الجذري، رغم بريقه النقدي، ينتهي إلى فراغ عملي كامل؛ لأنّ الأُمّة التي تواجه أزمة وجوديّة تاريخيّة، تحتاج إلى من يساعدها

على تحديد بوصلتها، وبناء مشروعها الحضاري، لا إلى من يقول لها: "الحداثة مجرد لعبة لغويّة"! بهذا المعنى، فإنّ مشروع (علي حرب) قد يكون مفيداً على مستوى النقد، لكنّه لا يقدّم أيّ أفق للعمل أو البناء. إنّهُ مشروع سالب بالكامل، يهدم كلّ شيء، لكنّه لا يقترح بناءً بديلاً.

بل إنّ هذا التفكيك الجذري، يجعل (علي حرب) نفسه جزءاً من المشكلة؛ لأنّه يعيد إنتاج القطيعة المعرفيّة، لا مع التراث وحده، بل مع كلّ خطاب شمولي؛ سواء أكان تراثيّاً أم حديثاً. كلّ خطاب شامل — دينيّاً كان أو حديثاً — هو عنده وهَم سلطوي، ينبغي تفكيكه، وتفكيك أدوات إنتاجه. بهذا المعنى، فإنّ (علي حرب) لا يطرح أيّ مشروع نهضوي، بل يطرح برنامجاً لتصفية كلّ المشاريع، كأنّ خلاص الأُمّة يبدأ من تفكيك كلّ أوهامها، حتى لو أدّى ذلك إلى إغراقها في اللا يقين المطلق.

لكنّ السؤال المهمّ: هل الأُمّة في لحظة أزمته تحتاج إلى تفكيك أوهامها فقط؟ أم أنّها تحتاج أيضاً إلى إنتاج يقين جديد، تستعيد به معنى وجودها؟ وهل التفكيك وحده يكفي لصناعة النهضة، أم أنّ التفكيك، إذا لم يكن جزءاً من عمليّة ترميميّة لاحقة، يصبح مجردّ نزيف معرفي، يحوّل العقل إلى آلة هدم دائمة، غير قادرة على إنتاج أيّ رؤية إيجابيّة؟

هذه الأسئلة لم تشغل بال (علي حرب)؛ لأنّه انحاز بالكامل إلى اللحظة التفكيكيّة، ورفض أن يتورّط في أيّ خطاب ترميمي، فهو يرى أنّ كلّ تركيب

جديد هو بالضرورة سلطة جديدة، وكلّ مشروع حضاري هو بالضرورة إعادة إنتاج للوهم. وهكذا، أصبح مشروع (علي حرب) — دون أن يقصد — مشروعاً عديمياً، يترك الأمة عارية تماماً أمام هيمنة الحداثة الغربية، فالتفكيك الذي لا ينتهي إلا إلى الفراغ، لا يترك للعقل الإسلامي إلا خياراً واحداً، وهو التبعية المطلقة للآخر.

من هنا، فإنّ نقد (علي حرب) للحداثة المستعارة ينتهي إلى تصفية الحداثة والتراث معاً، وترك الإنسان المسلم معلقاً في الهواء، بلا مرجعية تراثية، ولا أفق حداثي. وهذا الفراغ المعرفي هو أخطر منتجات التفكيك؛ لأنّه يجعل العقل الإسلامي قابلاً للاستعمار المعرفي بالكامل، لكونه عقلاً بلا ذاكرة، وبلا مشروع.

وهكذا، فإنّ مشروع (علي حرب)، رغم كلّ لغته النقدية اللامعة، ينتهي إلى تبرير الاستسلام الحضاري. فالأمة المفككة بالكامل، والتي لا تؤمن بأي مرجعية، ولا تمتلك أي مشروع، ولا ترى في ماضيها إلا وهماً سلطوياً، وفي حداثتها إلا لعبة لغوية، هي أمة عاجزة حتى عن الدفاع عن وجودها، فضلاً عن أن تصنع نهضتها.

وعليه، فإنّ مشروع (علي حرب) هو ابن الأزمة لا ابن الحل؛ لأنّه يجسّد أزمة العقل العربي في أقصى تجلياتها؛ عقل فقد ثقته بترائه، وفقد إيمانه بحداثته، ولم يعد يمتلك إلا لعبة التفكيك التي تقتل كلّ شيء، لكنّها

تعجز عن توليد أي شيء. وهذا العقل التفكيكي، مهما ادعى النقد، يظل عقلاً معطلاً؛ لأنه لا يمتلك شجاعة البناء، ويكتفي بمتعة الهدم.

### ثانيًا: الحداثة عند (علي حرب)

ليست الحداثة في المشروع الفكري لـ (علي حرب) مشروعاً تاريخياً يمكن تحقيقه أو استكمالها، وليست رؤية فلسفية يمكن تطويرها أو تجديدها، وإنما هي أسطورة خطائية صنعها المثقفون العرب من فرط انبهارهم بالغرب، ثم صدّقوا هذه الأسطورة، وأغرقوا أنفسهم في ملاحظتها، كأنّ الحداثة كائن غائب علينا أن نبحث عنه، كما يبحث العاشق عن الحبيب المفقود.

من هنا، فإنّ (علي حرب) ينقد الحداثة بصفاتها وهماً، ويعاملها كما يعامل النقاد البنيويون أساطير المجتمعات القديمة، باعتبارها نصّاً تأسيسياً ميتافيزيقياً، يشتغل في اللاوعي الثقافي للعقل العربي، ويصنع رغبة مستحيلة في استنساخ تجربة الآخر، دون أن يسأل العقل نفسه: لماذا نريد الحداثة أصلاً؟ ومن قال إنّها شرط ضروري لكل نهضة؟ ومن قرّر أنّ الحداثة الغربية هي القانون الطبيعي للتاريخ؟

هذا النقد يبدو في ظاهره تحرّراً؛ لأنه يعلن أنّ الحداثة مجرد سرديّة صنعها الغرب، وروّج لها المستشرقون، وتلقّفها المثقف العربي دون

مساءلة. لكن هذا التحرُّر سرعان ما ينقلب إلى نفي مطلق؛ لأنَّ (علي حرب) يعلن أنَّ كلَّ فكرة شاملة عن النهضة أو التقدُّم ليست إلا أسطورة جديدة، يجب قتلها قبل أن تتحوَّل إلى سلطة قمعيَّة.

وهكذا، فإنَّ نقد الحداثة عند (علي حرب) هو إعلان استقالة من مشروع النهضة كلّها؛ ذلك أنَّ أيَّ محاولة لصياغة مشروع جديد، أو لإنتاج حادثة بديلة، ستعيد إنتاج الخطيئة نفسها: التفكير في مشروع شامل، وكلَّ مشروع شامل هو عند (علي حرب) وَهْم سلطوي؛ لأنَّ اللغة نفسها — في نظره — ليست إلا أداة سلطة، وكلَّ خطاب شمولي هو مؤامرة رمزيَّة، تحاول فرض تفسير واحد للوجود، وهذا هو جذر الاستبداد.

بهذا المنهج، تصبح الحداثة الإسلاميَّة نفسها — لو طُرحت — مجرد أسطورة جديدة؛ لأنَّ (علي حرب) لا يؤمن أصلاً أن هناك حادثة ممكنة، سواء كانت غربيَّة أم إسلاميَّة أم آسيويَّة. كلَّ ما يؤمن به هو التفكيك الدائم، وإعلان الحرب على كلَّ سرديَّة كبرى، سواء جاءت من التراث أو من الحداثة. وهذا يجعل مشروعه كلّهُ موقفاً سلبياً دائماً، يقف ضد كلِّ شيء، لكنَّه لا يقف مع شيء، ويفكِّك كلَّ نص، لكنَّه لا يجرؤ على كتابة نصٍّ جديد.

هذه المنهجية العدمية تجعل نقده للحداثة ينقلب على نفسه، فالحداثة — في جوهرها — ليست إلا إعلان ولادة العقل النقدي، وإذا كان العقل النقدي عند (علي حرب) ينتهي إلى قتل العقل نفسه، فإنَّنا لسنا أمام

حدثاته، بل أمام انتحار فكري. فالتفكيك الذي لا يؤدّي إلى تركيب جديد، هو مجردّ نزيف معرفي، يحوّل العقل إلى آلة هدم، لكنّه يعجز عن أن يكون أداة إنتاج.

وهكذا، فإنّ (علي حرب) — وهو يظن أنّه يحرّرنا من أسطورة الحداثة — يتركنا في فراغ معرفي، لا تراث نستند إليه، ولا حداثة ننتمي لها، ولا مشروع جديد نصوغه لأنفسنا. نصبح مجردّ شظايا معرفيّة، وكلّ محاولة لجمع هذه الشظايا تتحوّل إلى تهمة سلطويّة.

إنّ نقد الحداثة عند (علي حرب) ينتهي إلى تبرير كامل للقطيعة مع كلّ مشروع فكري. وهذه العدميّة الفكرية هي تخريب ممنهج للعقل، فحتى النقد يحتاج إلى أرض معرفيّة يقف عليها، وإذا كانت الأرض نفسها مجردّ وهم، فإنّ النقد نفسه يصبح لعبة عبثيّة.

وهكذا، فإنّ (علي حرب) ينتهي إلى نقيض ما أراد: أراد تحرير العقل، فانتهى إلى تعطيله بالكامل، وأراد نقد الحداثة، فانتهى إلى تجميد كلّ إمكانيّة لحداثة بديلة، وأراد تفكيك الأوهام، فانتهى إلى إلغاء كلّ حلم معرفي أو حضاري. وهذا يعني أنّ مشروعه، مهما بدا ثورياً، هو في جوهره وصفة للاستسلام المعرفي؛ لأنّه يترك الأُمَّة بلا ذاكرة ولا مشروع ولا أفق، ويدعوها إلى أن تتأمّل انهيارها ببرود تفكيكي، كأنّ السخرية من الذات هي الحل.



### ثالثاً: ماذا بقي للأمة؟

حين يصل القارئ إلى آخر صفحات أيّ كتاب من كتب (علي حرب)، يشعر كأنّه خرج من معركة طويلة ضدّ كلّ شيء؛ ضدّ التراث، والحدّاتة، والأيدولوجيا، والمعرفة الشموليّة، والإسلاميين والحدّاثيين، واللغة نفسها بوصفها أداة قمع، والحقيقة باعتبارها وهماً سلطوياً. لكن هذا الخروج من المعركة لا يمنحه أفقاً جديداً، وإنّما يتركه معلّقاً في فراغ قاتل؛ حيث لا شيء يستحقّ الإيمان به، ولا فكرة تستحقّ الدفاع عنها، ولا مشروع يستحقّ البناء. هذا الفراغ هو المنتج النهائي للمنهج التفكيكي، كما مارسه (علي حرب). فالتفكيك عنده غاية في ذاته، كأنّ هدف العقل هو أن يهدم ويهدم إلى ما لا نهاية. وهكذا، تتحوّل الحدّاتة نفسها إلى جثّة؛ لأنّ الحدّاتة — مهما كانت نقدية — لا يمكن أن تشتغل إلا إذا آمنت على الأقل بوجود معرفة ممكنة. أمّا إذا انتهت إلى أنّ كلّ معرفة هي سلطة قمعية، فإنّ الحدّاتة نفسها تصبح مجردّ وهم جديد يجب تفكيكه، وهكذا ندخل في دوامة لا نهائية من النفي، ينتهي معها العقل إلى العجز المطلق.

لكنّ السؤال الكبير هنا: أين تقف الأمة في هذا المشهد؟ هل تحتاج الأمة اليوم إلى مزيد من التفكيك، أم أنّها تحتاج إلى بناء مشروع معرفي جديد؟ وهل مشكلتها في وجود أوهام كبرى، أم في غياب رؤية كبرى؟ وهل الأمة تنهار بسبب إيمانها المفرط بمشاريعها، أم تنهار لأنّها فقدت

أَيَّ مَشْرُوعٍ أَصْلًا؟

لا يرى (علي حرب) في الأُمَّة إلا وَهْمًا جماعيًا يجب تفكيكه، كما تُفَكِّكُ الأساطير. فالأُمَّة عنده هي مجرد بناء خطابي، صنعه المثقفون والأيديولوجيون، وأعادوا إنتاجه، حتى أصبح كذبة جماعية. وهكذا، فإنَّ تفكيك الأُمَّة نفسها يصبح جزءًا من التفكيك الشامل لكلِّ شيء، كأنَّ الهُوِيَّةَ نفسها ليست إلا وَهْمًا يجب قتله.

لكنَّ هذا الموقف، مهما بدا جريئًا في لغته، يعاني من تسطيح معرفي خطير. فالأُمَّة ليست مجرد خطاب أنتجه المثقفون، بل هي تجربة تاريخية معقَّدة، فيها الانتصارات والهزائم، وفيها الإبداع والجمود، وفيها الأساطير والحقائق معًا. وهذه التجربة هي تاريخ من الألم والمعنى، شارك في صنعه الفقيه، والفيلسوف، والصوفي، والثائر، والشاعر، والعامي، وليست مجرد نصوص كتبها الفقهاء.

هذا التاريخ الحيُّ، بكلِّ تناقضاته، هو الذي يصنع هُوِيَّةَ الأُمَّة، وهذه الهُوِيَّةُ هي ذاكرة مجروحة، تحمل في أعماقها أسئلة لم تُحسم، وأحلامًا لم تتحقَّق، وصراعات لم تنته. وهذه الذاكرة، مهما شوَّهتها الأيديولوجيات، لا يمكن أن تكون مجرد وَهْم، بل هي روح الأُمَّة، وإذا فقدت الأُمَّة هذه الروح، فقدت مبرر وجودها نفسه.

وهنا، يظهر الفرق الجوهرى بين النقد الذي يحتاج إليه العقل الإسلامى

اليوم، وبين التفكيك العدمي الذي يقَدِّمه (علي حرب). النقد الحقيقي يبدأ من وعي الذات، ومن مواجهة الأسئلة العميقة التي صنعت هذه الذات، ومن تفكيك الأوهام التي تراكت فوقها، لكنَّ هذا النقد لا ينبغي له أن ينتهي إلى قتل الذات، وإنما إلى إعادة اكتشافها. فقد توصَّل (علي حرب) إلى وصفة طبيَّة تقتضي قتل المريض لإراحته من آلامه، بدل أن يسعى إلى تشخيص الداء، ووصف الدواء. إنَّه التفكيك العدمي الذي يبدأ من الريَّة المطلقة، وينتهي إلى الفراغ المطلق؛ لأنَّه يرى في كلِّ شيء سلطة يجب قتلها، حتى لو كانت هذه السلطة هي ذاكرة الأُمَّة نفسها.

بهذا المعنى، لا يمكن وصف مشروع (علي حرب) بأنَّه مشروع نقد، وإنما مناورة معرفيَّة لتبرير انسحاب الأُمَّة من التاريخ؛ لأنَّه لا يترك لها أيَّ أرض معرفيَّة تقف عليها، ولا أيَّ مشروع تستند إليه، ولا أيَّ حلم تدافع عنه. وهذا استسلام فكري، يرفع راية الهزيمة أمام الغرب، ويطلب من الأُمَّة أن تتعلَّم كيف تنهار بأناقة، بدل أن تحاول أن تنهض بعنفوان.

لهذا، فإنَّ مشروع (علي حرب)، رغم كلِّ بريقه النقدي، هو مشروع لتجميل الموت، كأننا أُمَّة انتهت، وما علينا إلا أن نكتب رثاءً جميلاً لأنفسنا، ونسحب من التاريخ بخطاب لائق. لكنَّ الأُمَّة التي ولدت من رحم القرآن، والتي حملت رسالة الخلافة، والتي قدَّمت للإنسانيَّة أعظم لحظاتها المعرفيَّة، ليست أُمَّة قابلة للموت بهذه البساطة.

## ● المبحث السادس: (عبد الله العروي) والحادثة بوصفها أيديولوجيا إجبارية أولاً: الحادثة قَدَرٌ لا خيار فيه

في عالم (عبد الله العروي)، تظهر الحادثة بوصفها نظاماً تاريخياً مُغلَقاً، يشبه سَكَّةَ الحديد التي لا تسمح لأيِّ قطار بأن ينحرف خارجها. الحادثة، كما يقدِّمها (العروي)، هي لحظة حتمية وصل إليها التاريخ البشري، ولم يعد أمام أحد فرصة للالتفاف حولها. والأُمَّة التي تريد أن تعيش، عليها أن تتبنَّها بالكامل، ومن يعاند، يختار الانتحار بوعي أو بلا وعي.

بهذا التصرُّو، يقطع (العروي) الطريق على أي نقاش في التعدُّد الحداثي، أو في إمكان إنتاج حادثة من داخل الذات؛ لأنَّ الزمن، في وعيه، هو منظومة معرفية جاهزة. نحن لا نعيش في "زمننا"، بل في زمنهم. والحادثة ليست اختياراً فلسفياً، بل قَدَرًا كونيًّا، لا يملك أحد أن يعترض عليه إلا بضمن العزلة والانكماش على الذات.

هذه الرؤية تجعل العلاقة مع التراث علاقة عدائية. فالتراث في خطاب (العروي) هو كتلة زمنية مُغلقة تنتمي إلى عالم انتهى. وكلُّ محاولة لإعادة إحياء التراث ليست إلا نكوصاً إلى الوراء، وكلُّ دفاع عن الأصالة ليس إلا تجميداً للعقل في لحظة ما قبل الحادثة.

يصبح التاريخ هنا محكمة قاسية، لا تسمح للثقافات بأن تفاوض

## الفصل الثالث - المبحث السادس (١٧)

مصيرها، بل تفرض عليها أن تسير في طريق واحد. هذا الطريق هو نموذج كلي للحياة، من الاقتصاد، إلى الدولة، إلى القيم اليومية. بهذا المعنى، تصبح الحادثة عند (العروي) ديانة جديدة، لكنّها ديانة بلا نبي ولا وحي، بل بقدسيّة التاريخ نفسه، الذي صار هو الإله الجديد.

هذه النظرة للحادثة هي عقيدة فلسفيّة وُلدت من رحم الهزيمة. ف (العروي) الذي ينتمي لجيل عاش صدمة الاستعمار، ثمّ صدمة الاستقلال المعاق، فقدَ إيمانه بقدرة الذات على إنتاج تاريخها الخاص. لهذا، لم تعد الحادثة بالنسبة له مشروعاً قابلاً للتفاوض، وإنما أصبحت نجاة وجوديّة، تفرض نفسها خياراً وحيداً؛ لأنّها تمثل — في وعيه — اللغة الوحيدة التي يفهمها العصر.

في ظلّ هذه العقيدة، لا يعود ممكناً التفريق بين الحادثة بوصفها مُنجزاً نقدياً، وبين الحادثة بوصفها إطاراً أيديولوجياً مُغلّقا. فالحادثة تفقد طابعها الجدلي، وتتحوّل إلى مسلّمة نهائيّة، مثلها مثل أيّة عقيدة مُغلقة. وهذا التحوّل هو أكبر خيانة للحادثة نفسها؛ لأنّ الحادثة وُلدت أصلاً بوصفها تمرّداً على كلّ يقين مُغلّق. فأنّ تحوّل الحادثة إلى يقين مطلق، يعني أنّها تخون جوهرها النقدي، وتتحوّل إلى أصوليّة حداثيّة لا تختلف في منطقتها العميق عن أصوليّات الماضي، التي أرادت الحادثة نفسها تجاوزها.

في هذا الإطار المُغلّق، لا يعود ممكناً تخيّل حادثة عربيّة مغايرة، ولا

حادثة إسلامية نابعة من الذات، ولا حتى حادثة تتفاوض مع تراثها بطريقة خلاقة. كل ما يوجد هو نسخة واحدة من الحادثة؛ نسخة أنتجها الغرب، وعلى الجميع أن يتقيدوا بها كما هي. والأمة التي تريد أن تدخل العصر، عليها أن تستعير لغته وأدواته وقيمه بالكامل؛ لأنَّ الحادثة لا تقبل التجزئة. إمَّا أن تأخذها كما هي، أو تظلَّ عالقًا خارج الزمن.

هذا التصوّر يجعل الحادثة نفسها سلطة قمعية، رغم كلّ حديثها عن الحرية. فهي تجمع أيّ محاولة للتفكير خارجها، وتتهم كلّ من يجرؤ على البحث عن طريق ثالث بأنّه رجعي، أو سلفي، أو رومانسي مريض بالحنين. بهذه الطريقة، تتحوّل الحادثة إلى أيديولوجيا مُغلقة، تستخدم الأسلحة نفسها التي استخدمتها كلّ العقائد الشمولية من قبل: التخوين المعرفي لكلّ من يجرؤ على مساءلة يقينها.

وهكذا، ينتهي (العروي) إلى مفارقة عجيبة: باسم تحرير العقل، يسجن العقل في زمن واحد، وباسم القطيعة مع الماضي، يؤسّس دوغمائية جديدة، تجعل الحادثة دينًا فوق التاريخ، بدل أن تكون خبرة تاريخية مفتوحة. هذا السجن الزمني الذي يحاصر العقل العربي بين ماضٍ مُغلق ومستقبل واحد، هو جوهر الأزمة في المشروع العروي. فهو يقتل حُرّيّة الإبداع التاريخي، ويحوّل الحادثة إلى نظام مُغلق للتقليد، بدل أن تكون فضاء مفتوحًا للاجتهااد.

ومن هنا، فإنَّ (عبد الله العروبي) الذي أراد أن يكون رسول الحداثة، انتهى إلى أن يكون واعظها الأكبر، يطلب من العرب أن يحفظوا الحداثة كما هي، عن ظهر قلب، وألا يحاولوا التفكير بها أو معها؛ لأنَّ التفكير نفسه خطر على حداثة جاءت نصًّا مُقدَّسًا لا يحتمل التأويل.

إنَّ الحداثة الإسلامية التي نشدها، هي خروج من هذا الفخِّ الأيديولوجي الذي سقط فيه (العروبي). فنحن لا نرفض الحداثة بوصفها بحثًا في العقل والعلم والحرية، بل نرفضها حين تتحوَّل إلى عقيدة مُغلقة، تفرض علينا أن نختار بين اتباع مطلق، أو قطيعة مطلقة. تبدأ الحرية الحقيقية حين ندرك أنَّ الزمن ليس سكة واحدة، وأنَّ الأمة ليست مجرد تابع للتاريخ، وإنما هي فاعل قادر على إعادة تعريف موقعه في التاريخ، وهذه هي حدثنا التي سنبنينا، لا حداثة مستعارة جاهزة تأتي عبر الترجمة وحدها.

### ثانيًا: القطيعة مع التراث

منذ اللحظة الأولى التي طرح فيها (عبد الله العروبي) تصوُّره للحداثة العربية، كان واضحًا أنَّه لا يرى في التراث إلا عبئًا تاريخيًا ينبغي التخلص منه. فالماضي عنده ليس خزانًا للمعرفة، ولا مصدرًا للإلهام، ولا حتى مادةً للنقد، بل هو عائق معرفي كامل لا بدَّ من إزاحته، ليتمكن العقل العربي من استنشاق هواء العصر. وكلَّ تواصل مع التراث هو في وعيه

نكوص إلى الخلف، وكلّ محاولة لاستنطاق الماضي ليست إلا إعادة إنتاج للأزمة؛ لأنّ العقل الذي يغرق في أسئلة ميتة، لا يمكنه أن يواجه أسئلة الحياة الراهنة.

هذا التصرّو الذي يحوّل العلاقة مع الماضي إلى علاقة عدائيّة، ينبع من إحساس عميق بأنّ الزمن نفسه قد تحوّل إلى خصم. فالعقل العربي في نظر (العروي) يعيش في زمن معطل؛ لأنّه لم ينجح في إحداث تلك القطيعة الجذريّة مع ذاكرته، وظلّ مشدوداً إلى أسئلته القديمة، كأنّ العصر مجرد امتداد مترهّل لحلقات التراث الميتة. لهذا السبب، تصبح الحداثة عنده ولادة جديدة بالكامل، تبدأ من قطيعة مع الماضي، لا تقل جذريّة عن قطيعة الحداثة الأوروبيّة مع تراثها المسيحي الوسيط.

بهذه الرؤية، يصبح التاريخ كلّهُ عدوّاً معرفيّاً، والتراث ليس إلا سلسلة ثقيلة تكبّل العقل، وتحرمه من الحركة الحرّة؛ إذ ليس المهّمّ عند (العروي) تفكيك التراث، أو إعادة قراءته، أو استكشاف طبقاته الحيّة، وإنّما المطلوب هو بتر العلاقة معه بالكامل. فالتراث — كما يراه — هو شبكة ذهنيّة مُغلقة، كلّ من يدخلها يصبح تلقائيّاً أسيراً لمنطقها، حتى لو حاول أن ينتقدها من الداخل.

بهذا التصرّو القاطع، يفقد (العروي) القدرة على التمييز بين التراث بما هو ذاكرة حيّة، وبين التراث بما هو متحف مُغلق. كلّ الماضي يتحوّل إلى



كتلة واحدة، وكلّ خطاب يتصل به يصبح تلقائيًا خطابًا رجعيًا، حتى لو كان هذا الخطاب في جوهره نقدًا جذريًا للتراث نفسه. فالفقطة لم تعد مجرد منهج نقدي، وإنما شرط وجودي؛ لأنّ العقل لن يولد من جديد إلا حين يقتل أباه الثقافي بيديه، ويتحرّر نهائيًا من وهم النسب الفكري مع أسلافه.

لكنّ هذا التصرّ يفترض ضمنيًا أنّ التاريخ خطّ مستقيم، وأنّ الزمن يتحرك في اتجاه واحد، وأنّ كلّ التفاتة إلى الوراء هي تراجع عن العصر. وهذا الفهم الخطّي للزمن، هو نفسه جزء من أيديولوجيا الحداثة الغربية التي صوّرت نفسها بوصفها ذروة الزمن، ونهاية التاريخ. لكنّ الثقافات الحيّة لم تعش التاريخ أبدًا بهذه الطريقة. الزمن في كلّ ثقافة عميقة هو نسيج معقّد، تتداخل فيه الحلقات، بحيث يصبح الحاضر امتدادًا للماضي، دون أن يتوقف عن أن يكون جديدًا. لا يموت الماضي أبدًا، لكنّه لا يبقى كما هو. إنّه يتحوّل باستمرار، ويتخذ وجوهًا جديدة، وفقًا لحاجات اللحظة الراهنة.

في هذا الأفق، يصبح التراث موردًا للمعرفة لا عبئًا عليها؛ لأنّه خبرة تراكميّة، تخللتها الأسئلة العميقة التي لم تجد أجوبة حاسمة بعد. فالأمة التي تفقد اتصالها النقدي بتراتها، تفقد قدرتها على إنتاج أسئلة جديدة؛ لأنّها تصير عندها أسيرة أسئلة مستوردة من ثقافة أخرى، لها تاريخ آخر،

وذاكرة أخرى، وتحديات نشأت في بيئة مغايرة.

القطيعة المطلقة مع التراث هي استلاب معرفي كامل. فالعقل الذي يفرض عليه أن يبدأ من نقطة الصفر، يصبح عقلاً تابعاً بالضرورة؛ لأنَّ كلَّ نقطة صفر هي في الحقيقة نقطة استيراد. التاريخانية الأيديولوجية عند (العروي) — حين تحوّل الحداثة إلى إطار زمني مُغلق لا يسمح بأيّ تفاوض مع الماضي — ليست إلا استعماراً زمنياً يمارسه الغرب على الوعي العربي. والأمة التي تقبل بهذا الإطار، تقبل ضمناً أن تكون تابعاً زمنياً، حتى لو رفعت شعار الحرية والاستقلال.

في مقابل هذا التّصوّر، يمكن استدعاء تقاليد فلسفية وتاريخية أعمق، ترى أنَّ العلاقة مع التراث ليست علاقة صفرية بين حفظ أو قطيعة، بل هي علاقة جدليّة، نبدأ فيها من مساءلة التراث نفسه، لا من تصفيته. فالسؤال الحقيقي ليس: هل نتمسك بالتراث أو نلغيه؟ بل: كيف نعيد تعريف علاقتنا به؟ كيف نقرأه بعين جديدة؟ كيف نميّز بين ما هو خبرة تاريخية قابلة للنقد، وما هو سؤال وجودي لم يُحسم بعد، وما هو إرث معرفي يمكن استعادته بأدوات جديدة؟

بهذا الفهم، يصبح التراث أفقاً للتأويل. والماضي لا يُعاد إنتاجه كما هو، ولا يُلقى في سلة المهملات، بل يُعاد التفكير فيه، بوصفه مادةً للتجريب النقدي، ومصدراً للأسئلة، وذاكرةً للنزاعات الفكرية التي لم تحسم بعد.

فالأمّة التي تخوض هذا الحوار مع نفسها، لا تخاف من ماضيها، ولا تعيش أسيرة له؛ لأنّها تدرك أنّ الذاكرة ليست قفصاً، بل هي معمل دائم، يشغل فيه العقل مع ذاته، في عملية إعادة بناء مستمرة. إنّ الحداثة، بهذا المعنى، تُؤكّد من إعادة تعريف العلاقة مع التراث. فالحداثة ليست لحظة انفصال، بل هي لحظة تأويل جديد، نعيد فيها النظر في أنفسنا، وفي ماضينا، وفي أسئلتنا الكبرى، بعين قادرة على أن ترى ما وراء التاريخ، وما وراء اللحظة المعاصرة. فالأمّة التي تفقد القدرة على التأويل، تصبح أمّة مستلبة فكرياً، حتى لو زعمت أنّها تحرّرت من تراثها.

### ثالثاً: التاريخيّة الأيديولوجيّة

في قلب المشروع الفكري لـ (عبد الله العروي)، يهيمن مفهوم التاريخيّة بوصفه المفتاح الوحيد لفهم الحداثة، لكنّها تاريخيّة أيديولوجيّة، تحوّل الزمن الى سجن مُغلق، لا يسمح للعقل العربي إلا بحركة واحدة: اللحاق بالغرب، وفق المسار نفسه، والأدوات نفسها، وداخل التصرّوّر الزمني نفسه الذي عرفته أوروبا الحديثة.

هنا، لا تعود الحداثة أفقاً معرفياً مفتوحاً، ولا عملية تاريخيّة مرنة قابلة للتكيّف مع خصوصيّات كلّ تجربة، وإنّما طريقاً إجبارياً، من يخرج عنها، يُحكم عليه بالجمود، أو الهامشيّة، أو الموت. التاريخيّة بهذا المعنى،

هي آلة قمع زمني، تفرض على الشعوب؛ إمّا أن تعيد إنتاج التجربة الغريبة بالحرف الواحد، وإمّا أن تظلّ خارج الزمن نفسه، كأنّها كائنات تاريخيّة غير مكتملة.

هذا التصرّ الذي يجعل الزمن نفسه خصمًا، يولّد في وعي (العروي) نوعًا من الاستعجال الحضاري المحموم، كأنّ الأُمّة كلّها تقف في محطة قطار أخيرة، وأيّ تردّد أو تراجع يعني أنّ القطار سيغادر إلى الأبد. لهذا، تصبح الحداثة في خطابه فريضة زمنيّة، وليست اختيارًا فكريًا. ليست الأُمّة حُرّة في أن تقرّر كيف تدخل العصر، وإنمّا محكومة بأن تدخل من باب واحد، هو الباب الذي فتحه الغرب لنفسه، ولا باب سواه.

وهذا التصرّ أيضًا يجعل (العروي) في لحظات كثيرة أشبه بواعظ زمني، يخاطب العرب بلهجة استعلائيّة، كأنّهم شعب متخلّف عقليًا، يحتاج إلى من يدفعه قسرًا إلى العصر؛ لأنّهم يفتقرون إلى القدرة الذاتيّة على إدراك معنى الزمن. هذا الخطاب التعليمي الفوقي يرى في الأُمّة تلميذًا متأخرًا، عليه أن يحفظ الدرس دون نقاش.

لكنّ الزمن ليس مدرّسًا، ولا التاريخ كتابًا مُغلّقًا. الزمن نفسه حقل صراع، وكلّ أُمّة تعيد كتابة زمنها وهي تواجه الآخر. فالحداثة الأوروبيّة نفسها كانت معركة مع الزمن، واجه فيها الأوروبيون أنفسهم قبل أن يواجهوا العالم. أما التاريخيّة الأيديولوجيّة التي يدعو إليها (العروي)،

فهي تسلب الأُمَّة حقَّها في هذا الصراع، وتجعلها مجردَ جسمٍ مستهلكٍ للزمن، يتلقَّى ولا ينتج، يستورد ولا يبتكر، يتعلَّم ولا يُعلِّم. وهكذا، بدل أن تكون الحادثة خبرةً تاريخيَّة، تصبح عقيدةً زمنيَّة، وبدل أن تكون مشروعاً نقدياً مفتوحاً، تتحوَّل إلى نظامٍ قمعي، لا يسمح بأيِّ اختلافٍ في الإيقاع، ولا بأيِّ اجتهادٍ في قراءة الزمن نفسه. وهكذا، فإنَّ التاريخانيَّة العروبيَّة هي مصادرة استباقيَّة لحرِّيَّة العقل العربي والإسلامي التاريخيَّة؛ لأنَّها تحكم عليه بأن يكون نسخة متأخِّرة من الغرب، بدل أن يكون مخترعاً لزمناه الخاص.

هذا الفهم الزمني المغلَق هو أخطر ما في المشروع العروي؛ لأنَّه يسلب الأُمَّة حرِّيَّتها التاريخيَّة، ويفرض عليها أن تكون مجرد ظلٍّ معرفي للغرب. والظل لا يصنع شيئاً، بل يتَّبَع فقط. أمَّا الأُمَّة التي تريد أن تكون حاضرة في التاريخ، فلا تبدأ من البحث عن وصفة جاهزة، بل تبدأ من الاشتباك مع الزمن نفسه، لتصوغ من داخل هذا الاشتباك حداثتها الخاصَّة، دون أن تصبح نسخة من أحد، أو عبئاً على أحد.

### رابعاً: الحادثة بما هي أيديولوجيا

حين طرح (عبد الله العروي) نفسه بوصفه حامل لواء الحادثة العربيَّة، كان يفترض أنَّ مشروعه يقوم على العقل النقدي؛ ذلك العقل الذي يتعامل

مع الحداثة بوصفها عمليةً تاريخيّةً مفتوحة، تحتل المراجعة والتأويل، لا يقينًا جاهزًا يستعير من تجربة الآخرين دون تردد. لكنّ الذي حدث أنّ الحداثة نفسها تحوّلت عند (العروي) إلى أيديولوجيا مُغلقة، ليس لأنّها وُلدت كذلك، بل لأنّ العروي وضعها في قلب عقيدة زمنيّة، تحوّلت فيها الحداثة من مشروع نقدي إلى مُقدّس زمني، ومن أفق اجتهادي إلى نظام صارم لا يقبل النقاش.

هذا التصرّو للحداثة يرى فيها قدرًا تاريخيًا مُغلَقًا. فالحداثة عند (العروي) هي الطريق الكوني الوحيد الذي وصلت إليه البشريّة، ولا يملك أحد أن يسأل: هل نحتاج إلى حداثة من نوع آخر؟ وهل يمكن بناء حداثة تستأنف أسئلة تراثنا بدل أن تلغيها؟ وهل يمكن أن نكون حديثين دون أن نكون نسخًا مستنسخة من أحد؟

كلّ هذه الأسئلة تُعتبر في الخطاب العروي ضربًا من العبث الفكري؛ لأنّ الزمن عنده نظام مُغلق، ومن لا يقبل شروط هذا النظام، فهو خارج العقل والتاريخ معًا.

من هنا، فإنّ النقد نفسه يسقط من يد (العروي)؛ لأنّ الناقد الحقيقي لا يقبل بأن يكون الزمن الهّا جديدًا، ولا يقبل بأن تكون التجربة الغربيّة قانونًا كونيًا. فالنقد الحقيقي يبدأ من مساءلة الزمن نفسه، ومن طرح السؤال الجذري: هل هذا الزمن الذي يفرض نفسه علينا قدرٌ طبيعي أم خيار

ثقافي؟ وهل الحادثة كما نعرفها اليوم هي الممكن الوحيد؟ أم أنَّ الأمم الحيَّة تصنع حداثاتها الخاصَّة، بدل أن تستهلك حادثة الآخرين؟ إنَّ (العروي) الذي أعلن الحرب على كلِّ دوغمائيَّة تقليديَّة، انتهى — دون أن يشعر — إلى تأسيس دوغمائيَّة حداثيَّة، تحوَّل الزمن الى نظام قمعي، وتحوَّل النقد إلى وعظ زمني، لا يفعل إلا إعادة تكرار عقيدة الحتميَّة التاريخيَّة، التي صارت عنده مرادفة للعقلانيَّة نفسها. وهذا هو جوهر السقوط في الأيديولوجيا: حين يتحوَّل الفكر إلى بوق للزمن، وحين يصبح التاريخ قاضيًا متعالياً، يفرض أحكامه النهائيَّة على الجميع، بدل أن يكون ساحة صراع مفتوح بين الإمكانيات.

إنَّ أخطر ما في المشروع العروي ليس موقفه من التراث وحده، بل موقفه من الزمن نفسه. فالزمن عنده معبود مُقدَّس، والحادثة دين جديد، والعقل العربي ليس أمامه إلا أن يسجد لهذا المعبود، ويقرأ آيات الحادثة كما نزلت في الغرب، ويؤمن بها كما هي، دون أن يجرؤ على طرح السؤال البديل: هل يمكن أن نصنع حداثتنا بأنفسنا؟ وهل يمكن أن نكون حديثين ومؤمنين في الوقت ذاته؟ وهل يمكن أن تكون الحادثة نفسها ابنة الوحي بدل أن تكون قطيعة معه؟

في هذا السؤال الذي لا يطرحه (العروي) أبداً، يكمن سرُّ الأزمة. فالحادثة كما هي ولادة معرفيَّة جديدة، تنطلق من أسئلتنا الوجوديَّة، لا

من تقليد إجابات جاهزة. والحادثة، حين تكون مشروعاً حياً، تبدأ من النظر في مرآة الذات، ومن مواجهة الفراغ الحضاري الذي يعانيه العقل الإسلامي اليوم، ثم إعادة صياغة الأسئلة الكبرى التي وُلدت منذ أن نزل الوحي، ورافقت الأمة في كل تحولات مصيرها.

لهذا، فإنَّ المشروع العروبي رغم كلِّ شعاراته التنويرية، هو في جوهره إعادة إنتاج لأزمة التبعية؛ لأنَّه يجعل الزمن نفسه مستعمرًا، ويجعل الحادثة وصفة جاهزة، ويجعل العقل العربي مجرد تلميذ في مدرسة الآخر، بدل أن يكون شريكاً في صناعة الزمن نفسه. وهذه ليست حادثة، بل خضوعاً معرفياً مغلفاً بلغة الحادثة، وهو الخضوع الذي يجعلنا دائماً على هامش التاريخ، حتى ونحن نرفع شعارات الدخول فيه.

## ● المبحث السابع: (جورج طرابيشي) ونقد العقل العربي أولاً: هل النقد يُنقذ الحادثة؟

إذا كان (محمد عابد الجابري) قد قدَّم مشروعه "نقد العقل العربي" بوصفه محاولة لتأسيس حادثة عريضة عبر تفكيك البنية التقليدية للعقل، فإنَّ (جورج طرابيشي) سيقف من هذا المشروع موقفاً استثنائياً؛ أي بوصفه قارئاً وفيّاً للحادثة، لكن من داخل نصِّ الجابري نفسه. لم يكن (طرابيشي)



مجردّ معارض للحادثة العربيّة كما رسمها (الجابري)، وإنّما كان يرى أنّ المشروع نفسه — رغم كلّ زخمه الفكري — قد سقط في دوامة ثقافيّة، جعلته ينتج خطأً معكوساً، يرفع شعار النقد، لكنّه يعيد إنتاج ذهنيّة الاتهام نفسها التي سقط فيها التراثيون التقليديّون.

انشغل (طرايشي) في قراءته الطويلة للنقد الجابري، قبل أيّ شيء آخر بطرح سؤال جوهري: هل الحادثة العربيّة فشلت لأنّها لم تنقد تراثها بما يكفي، أم لأنّها تورّطت في نوع من النقد الأيديولوجي الذي حوّل التراث إلى متهم جاهز، بدل أن تحاوره بوصفه شريكاً في صناعة الأسئلة؟ في هذا السؤال، يكمن جوهر مشروع (طرايشي)، الذي ينطلق من رفض نمط معيّن من النقد الحداثي، الذي يرى في التراث مجردّ عائق معرفي يجب تصفيته. والمفارقة أنّ (طرايشي) — وهو الماركسي السابق، والمثقف الحداثي العميق الصلة بالتراث النقدي الغربي — لم يسقط في النقد الاستشراقي الذي يختزل الإسلام والتراث في صورة جامدة معادية للعقل. بل على العكس، كان يدرك أنّ هذا النقد — الذي استعاره الجابري جزئياً — هو نفسه أحد أسباب فشل الحادثة العربيّة؛ لأنّ الحادثة لا تبدأ من قتل الأب التراثي، بل تبدأ من مصارحة هذا الأب، ومن محاورته في أسئلته العميقة، ومن اكتشاف ما لم يُفهم منه بعد.

هذا التحوّل الجذري في منهج (طرايشي)، جعل مشروعه يتجاوز

(الجابري) نفسه؛ لأنَّ (الجابري) كان يبحث عن حادثة عربيَّة في مواجهة التراث، بينما اكتشف (طرايشي) أنَّ الحادثة الحقيقيَّة تحتاج إلى مساءلة مزدوجة: مساءلة التراث، ومساءلة الحادثة نفسها، وخاصَّة النسخة المعرَّبة منها، والتي استوردت أدوات نقدية جاهزة، وطبَّقتها على التراث الإسلامي، دون أنْ تدرك أن هذه الأدوات محمَّلة برؤية للتاريخ معدَّة سلفاً، ترى في كلِّ ماضٍ كتلة ظلام، وفي كلِّ حاضر حديث نوراً مطلقاً.

هذا النقد المزدوج الذي يستهدف التراث والحادثة معاً، هو ما يجعل مشروع (طرايشي) استثنائياً في سياق الفكر العربي الحديث؛ لأنَّه لا ينتمي إلى معسكر السلفيين، ولا إلى معسكر الحداثيين الأيديولوجيين، وإنَّما يقف بينهما بوصفه محامي الدفاع الوحيد عن العقل العربي، ليس ليبرته من التهمة، بل ليعيد تعريف أصل المشكلة. فالمشكلة ليست أنَّ التراث عدوٌّ للعقل، بل أنَّ العقل العربي نفسه لم يُمنح الفرصة الكافية ليقرا تراثه بأدواته الخاصَّة، ودائماً ما حُشر بين نقد تقليدي سلفي يريد إعادة إنتاج التراث كما هو، ونقد حداثي فوقي يريد شطبه بالكامل. وسُط هذا الانسحاق بين طرفين، فقدَّ العقل العربي حُرِّيَّته التأويلية، وأصبح مجرد موضوع للاتهام، إما من داخل التراث وإمَّا من خارجه.

وهنا تتجلَّى رؤية (طرايشي) للحادثة: أنَّها ولادة معرفية معقَّدة، تحتاج إلى أنْ يعيد العقل العربي تعريف علاقته مع نفسه أولاً، ومع تراثه ثانياً، ومع

الحدّاثَة نفسها ثالثاً. وهذا يعني أنّ الحدّاثَة رحلة نقدية مضاعفة، نعيد فيها تفكيك الصورة المشوّهة التي رسمها العقل عن نفسه؛ سواء تلك الصورة التي رسمها الفقهاء القدامى، أم تلك التي رسمها المثقّفون الحدّاثيون. هذه الرؤية تجعل مشروع (طرايشي) أقرب ما يكون الى نقد مزدوج؛ نقد للعقل العربي كما تكوّن تاريخياً، ونقد للنقد العربي كما مارسه الحدّاثيون. هذه الدقّة المنهجية التي ترفض التسطّيح، هي ما جعل (طرايشي) أكثر حدّاثية من الحدّاثيين أنفسهم؛ لأنّه يدرك أنّ الحدّاثَة ليست شعاراً سياسياً، بل هي تمرّس نقدي طويل، يحتاج إلى أن يبدأ من تحرير العقل من عقدة الذنب؛ سواء أكانت هذه العقدة ناتجة عن فشل الأمّة في العصر الحديث، أم عن شعورها بخذلانها الحدّاثَة كما خذلت نفسها. فالحدّاثَة عند (طرايشي) هي أيضاً مصالحة معرفيّة مع الذات؛ لأنّ العقل الذي يعيش في حالة حرب مع ماضيه، لن يكون قادراً على أن يصنع مستقبله. والحدّاثَة هي لحظة تأويل شجاع، نعيد فيها قراءة هذا التراث، باعتباره تاريخاً حياً من الأسئلة المفتوحة التي لم تحسم بعد، والتي تحتاج إلى أن نعيد التفكير فيها بعيوننا نحن، لا بعيون الآخرين.

### ثانياً: من نقد العقل إلى نقد النقد

ما بين (محمد عابد الجابري) و(جورج طرايشي)، لم تكن العلاقة

علاقة ناقد ومُنتقد، بقدر ما كانت أشبه بصراع توأم معرفيين، ولدا من رحم اللحظة نفسها، وتشرباً معاً التصوّرات الأوليّة نفسها عن الحداثة؛ بوصفها أفق الخلاص الوحيد للعقل العربي، ثمّ اختلفا في الطريق المؤدّية إلى هذا الخلاص. رفع (الجابري) مطرقته الثقيلة فوق رأس التراث، ليهشّم بنيته المعرفيّة، بدعوى أنّ هذه البنية هي جدار الصد الأكبر أمام الحداثة. أما (طرايشي)، فقد أمسك بمطرقة أصغر، لكنّه وجّهها إلى رأس (الجابري) نفسه، محاولاً أن يثبت أنّ الناقد، لا التراث وحده، هو جزء من المشكلة، وأنّ أدوات النقد التي استوردها (الجابري) محمّلة بأوهام متشكّلة سلفاً. لم يكن طرح (طرايشي) مجرد مراجعة لمنهج (الجابري)، بل كان محاولة لردم فجوة معرفيّة خلقها هذا المنهج؛ الفجوة بين العقل العربي وصورته عن نفسه. قدّم (الجابري) في سعيه لإدانة التراث، صورة للعقل العربي كأنّه عقل مريض عضوياً، يُولد مشوّهاً، ويكرّر تشوّهه عبر الأجيال، كان مشكلته في بنيته الجينيّة. هذه الصورة كانت بمنزلة تدمير نفسي داخلي لكلّ محاولة لاستئناف التفكير الجادّ. فمن يستطيع أن يفكّر، إذا قيل له، إنّ عقله نفسه معطوب بنويّاً؟

اعترض (طرايشي) على هذا المنطق؛ لأنّه أدرك أنّ صورة الذات ليست مجرد تفصيل نفسي، بل هي جزء من البنية المنتجة للفكر. فالعقل الذي يُزرع في داخله شعور مزمن بالدونيّة، لن يكون قادراً لا على استيعاب

تراثه، ولا على إنتاج معرفة جديدة. إنَّ النقد الحداثي الذي يزرع عقدة نقص معرفيَّة في وعي الأُمَّة، ينتهي - دون قصد - إلى إنتاج وعي مهزوم، يستبطن فكرة أنَّ كلَّ محاولة لإبداع جديد هي عبث بلا طائل؛ لأنَّ الخلل في الجينات، لا في الظروف.

لكنَّ المآزق العميق في مشروع (طرايشي) لم يكن في هذا النقد نفسه، بل في حدود النقد التي التزم بها. فبينما أودع (الجابري) التراث قفصَ الاتهام، واعتبره المجرم الأول، أودع (طرايشي) (الجابري) القفصَ نفسه، واعتبره شاهد زور في محاكمة التراث. لكنَّ المحكمة نفسها لم تتغيَّر. ظلَّ السؤال نفسه قائماً: كيف ندخل الحداثة إلى العقل العربي؟ كيف نُحرِّر هذا العقل من روااسب ماضيه؟ ظلَّ التراث هو موضوع المحاكمة، حتى لو تبادل (الجابري) و(طرايشي) الأدوار بين المدَّعي العام، ومحامي الدفاع. وهكذا يكمن العطب المنهجي الأكبر في المشروعين معاً في الإطار المحاكمي؛ لأنَّهما اتفقا ضمناً على أنَّ الحداثة معيار جاهز، وأنَّ المشكلة تكمن في العقل العربي الذي لا يلحق بهذا المعيار. قال الجابري: التراث مسؤول، وقال (طرايشي): الناقد مسؤول، لكنَّ كلاهما لم يسأل: هل الحداثة نفسها، كما قدِّمت لنا، هي المعيار الوحيد الممكن؟ هل الحداثة الأوروبيَّة، بكلِّ حملاتها الفلسفيَّة والتاريخيَّة، هي النموذج الكوني الذي لا يمكن للعقل أن يتحرَّر إلا عبره؟

هنا بالضبط تكمن حدود نقد النقد عند (طرايشي). فقد بقي داخل الإطار نفسه الذي فرضه (الجابري) أولاً، كأنَّ (الجابري) نجح في فرض السؤال حتى على من يرفض إجابته. لم يخرج (طرايشي) من هذه الدائرة، بل اكتفى بتحسين شروط اللعب داخلها. أراد (الجابري) عقلاً عربياً حديثاً عبر قطع العلاقة مع التراث، وأراد (طرايشي) عقلاً عربياً حديثاً عبر إعادة تعريف العلاقة مع التراث، لكنَّهما معاً ظلاً يؤمنان أنَّ الحداثة هي النموذج الأعلى الذي يتعيَّن على العقل العربي أن يقيس نفسه عليه.

هذا الإيمان الضمني بأنَّ الحداثة الأوروبية هي السماء المعرفية الوحيدة، هو ما جعل النقد عند (طرايشي) ينتهي إلى نوع من النقد الداخلي الذي يحسِّن شروط الاستلاب، بدل أن يتحرَّر منه، ويسعى لتحسين شروط العيش داخل السجن بدل السعي نحو الحرية. فعوض أن يطرح السؤال الجذري: لماذا نضع العقل العربي منذ البداية في مواجهة التراث كما لو أنَّه خصم تاريخي؟ ولماذا لا نطرح الأسئلة من داخل الواقع الراهن، بدل استدعاء التراث أو الحداثة باعتبارهما أشباحاً تحكم هذا الواقع؟ ولماذا لا تكون أزمة الحداثة نفسها هي موضوع النقد الأول، بدل أن يكون التراث هو المتهم الجاهز في كلِّ مرة؟

إنَّ غياب السؤال الجذري هو ما جعل نقد (طرايشي)، رغم دقَّته المنهجية، ينتهي إلى نقد شكلي، أشبه بمحامٍ بارع، يتقن كشف أخطاء

القاضي في تطبيق القانون، لكنّه لا يجرؤ على سؤال: من كتب هذا القانون أصلاً؟ ومن قال: إنّ هذا القانون هو الذي يعبر عن العدالة؟ كان (طرايشي) أذكى من (الجابري) في إدارة اللعبة، لكنّه لم يتجرأ على تغيير قواعدها. فقد ظلّت الحادثة هي الحكم النهائي، وظلّ التراث هو المتهم الدائم، حتى لو تغيّرت طبيعة الاتّهام.

إنّ الأُمّة التي تريد أن تستعيد عقلها، لا تحتاج إلى محام يدافع عن ماضيها، بل تحتاج إلى قاضٍ جديد يعيد تعريف المحكمة كلّها. وتسأل نفسها من جديد: من نحن؟ وماذا نريد من الحادثة؟ وهل الحادثة كما وصلت إلينا هي قدرٌ معرفي، أم مجرد تجربة تاريخيّة قابلة للنقد؟ وهل مشكلتنا مع التراث أنّنا لم ننقده بما يكفي، أم أنّنا لم نسأله بطريقة صحيحة؟ وهل العلاقة مع الماضي تُصاغ وفق إملاءات حاضر مستورد، أم وفق أسئلة راهنة تولد من عمق تجربتنا اليوم؟

كلّ هذا غاب عن مشروع (طرايشي)؛ لأنّه ظلّ — رغم جرأته النقديّة — أسيراً لسؤال الحادثة كما طرحه (الجابري). وهكذا، فإنّ نقد النقد لم يكن نقداً جذرياً، بل كان مجرد تصحيح لمسار محاكمة، لا مساءلة لأصل المحاكمة نفسها. وهذا بالضبط ما يجعل مشروع (طرايشي) — رغم غزارته وقوّته التحليليّة — مجرد تكريس جديد لأزمة السؤال، لا تجاوزاً لهذه الأزمة.

### ثالثاً: التاريخانية النقدية عند (طرايشي)

رغم أن (جورج طرايشي) بدا أكثر وعياً بفخاخ التاريخانية مقارنة بـ (الجابري)، لكن مشروعه النقدي لم ينجُ بالكامل من تلك الفخاخ. صحيح أنه انتقد بحدة تصوّر (الجابري) للتاريخ بوصفه زمناً مُغلَقاً تتحكّم فيه بنى ثقافية ثابتة منذ العصر الوسيط، وصحيح أيضاً أن (طرايشي) كان أكثر حساسية تجاه التاريخ الحي؛ حيث الثقافات ليست مجرد جثث هامة بل كيانات تتفاعل مع أسئلة وجودها، وتعيد تشكيل هويتها مع كلّ منعطف، لكنّ هذه الحساسية التاريخية، لم تدفعه إلى القطيعة مع الزمن الحداثي بوصفه المرجعية النهائية لكلّ نقد.

ظلّ (طرايشي)، في العمق، ابناً للتاريخانية الحداثية التي ترى في الحداثية لحظة كونية ينبغي أن تصبح قدر الجميع. صحيح أن (طرايشي) لم ينزلق إلى الإيمان بأنّ الحداثية هي النقطة التي ينتهي عندها التاريخ، كما فعلت سرديات التنوير الأوروبي الكلاسيكية، لكنّه اعتبر الحداثية امتحاناً عالمياً على كلّ ثقافة أن تخضع له، ومن يفشل فيه سيبقى — إلى الأبد — عالقاً في هامش التاريخ.

بهذا المعنى، ظلّ الزمن عند (طرايشي) مرجعية معيارية، وليس مجرد أفق مفتوح على إمكانيات متعددة. فما هو حديث، هو تلقائياً أكثر تقدماً. وما هو قديم، هو تلقائياً أقلّ قيمة. هذا التصوّر الخطّي للتاريخ لم يتزعزع



في مشروع (طرايشي)، رغم كل نقده لأوهام (الجابري) عن العقل البياني والعرفاني. بل يمكن القول، إنَّ (طرايشي) استبدل تاريخانيّة بنيويّة ثقافويّة عند (الجابري)، بتاريخانيّة نقدية ترى في عملية النقد الذاتي مفتاحاً وحيداً للتقدّم، كأنَّ الأمة محكومة بأنْ تحاكم نفسها بلا نهاية، إلى أنْ تثبت أمام محكمة العصر أنَّها أصبحت حديثة بما يكفي.

هذه النزعة النقدية التأديبية التي تجعل النقد غاية في حد ذاته، تحوّل عند (طرايشي) إلى نوع من التطهّر المعرفي، كأنَّ العقل العربي لا يستطيع أنْ يبدأ التفكير الجادّ إلا إذا اغتسل بالنقد مرّات ومرّات، حتى يتأكّد أنّه نظيف تماماً من رواسب التراث، وأوهام العقل التقليدي. هذا النقد الذي يتحوّضل إلى طقس تطهيري، هو في جوهره انعكاس لعقدة نقص معرفيّة زرعتها الهزيمة الحضاريّة، التي جعلت العقل العربي لا يرى نفسه إلا من خلال مرآة الآخر، فلا يشعر بأيّ قيمة إلا إذا أعلن أنّه أشدّ نقمة على نفسه من خصومه.

لكنّ النقد الذي لا ينطلق من ثقة بالذات، يتحوّل سريعاً إلى جلد للذات. وهكذا وقع (طرايشي)، رغم نواياه التحريريّة، في إعادة إنتاج آلية جلد الذات، عبر ترسيخ فكرة أنّ النقد المستمر هو العلامة الوحيدة على الصحة العقليّة، كأنَّ العقل الذي يتوقّف للحظة كي يصنع رؤيته الإيجابيّة، هو عقل ارتدّ إلى التقليد. هذا الإيمان النقدي الأعمى، جعل

(طرايشي) عاجزاً عن رؤية إمكان الخروج من لعبة النقد الذاتي إلى إنتاج رؤية تأسيسية؛ لأنَّ كلَّ تأسيس عنده يحمل شبهة التقليد، فيما النقد وحده هو دليل الحداثة.

بهذا التصوّر، يصبح العقل العربي في مشروع (طرايشي) عقلاً مؤقتاً إلى الأبد، يعيش في لحظة انتقالية بلا نهاية؛ لأنَّه دائماً مطالب بأنَّ ينقد نفسه، ولا يُسمح له أبداً أن يصل إلى نقطة يُنتج فيها معرفة مستقلة. بهذا يتحوّل النقد نفسه إلى سجن معرفي، يجعل العقل العربي عالماً في مرآة ذاته، غير قادر على الالتفات إلى العالم؛ لأنَّه مشغول دائماً بإصلاح صورته أمام هذه المرأة.

هكذا تحوّلت التاريخيّة النقدية عند (طرايشي) إلى مؤسّسة تأديبية معرفية؛ حيث يقف العقل العربي دائماً في قاعة امتحان، مطالباً بتقديم شهادات حسن سلوك حداثي، وإثبات أنَّه تخلّص من كلّ أوهامه القديمة، وأنَّه أصبح عقلاً معاصراً معترفاً به. هذا النقد التأديبي الذي لا يسمح للعقل العربي بأنَّ يتوقّف لحظة لينظر إلى نفسه بوصفه فاعلاً حُرّاً، لا مجرد تلميذ مُتَّهم، هو نفسه امتداد للاستعمار المعرفي، حتى لو جرى تغليفه بلغة نقدية حداثيّة برّاقة.

ليس التاريخ الحقيقي مجرد زمن إجرائي، يُحسب بعدد الكتب النقدية التي تصدر كلّ عام، بل هو مسيرة إبداعية، تعيد فيها الأمم اكتشاف أسئلتها

الوجوديّة، وتصوغ أجوبتها من جديد؛ لأنّها تريد أن تكون نفسها. أمّا النقد الذي يتحوّل إلى شرط وجودي، فلا يصبح تحريراً، بل يتحوّل إلى مقبرة معرفيّة؛ حيث يمضي العقل حياته كلّها في تحليل أسباب موته، بدل أن يبحث عن أسباب جديدة للحياة.

### رابعاً: الحداثة في نظر (طرايشي)

في قلب مشروع (جورج طرايشي)، تظهر الحداثة حلماً تاريخياً مؤجّلاً، كأنّها جنة مفقودة، ضلّ العقل العربي طريقه إليها منذ قرون، وظلّ عالماً في التيه منذ لحظة الانفصال عن العقل الفلسفي اليوناني، وحتى يومنا هذا. هذا التصرّو يجعل الحداثة تتحوّل إلى نقطة خلاص أخيرة، من يصلها ينجّ، ومن يظلّ بعيداً عنها يتّ في ظلام الأوهام إلى الأبد.

هذا الإيمان العميق بالحداثة، بوصفها الوجه الآخر للعقلانيّة المطلقة، هو ما جعل (طرايشي) رغم نقده كلّ لـ (الجابري)، يقدّس النموذج نفسه الذي انطلق منه (الجابري). رأى (الجابري) في الحداثة قدراً معرفياً لا مفرّاً منه، ولم يعترض (طرايشي) على هذا القدر، بل اعترض فقط على الطريق الذي سلكه (الجابري) للوصول إليه. أراد (الجابري) حداثة عبر قطيعة مع التراث، وأراد (طرايشي) حداثة عبر قراءة جديدة للتراث، لكنّ الحداثة عندهما معاً، كانت حكماً مبرماً سلفاً، كأنّها ميثاق تاريخي لا يقبل المراجعة.

لكن ما الذي يجعل الحادثة حلماً مؤجَّلاً، وليس سؤالاً حاضراً؟ ولماذا لم يتعامل (طرايشي) مع الحادثة بوصفها سؤالاً معلقاً، يمكن التفكير فيه من نقطة الصفر، بدل أن تكون مجرد وعد قديم لم يتحقَّق بعد؟ السبب في ذلك أن (طرايشي)، حتى وهو ينتقد (الجابري)، ظلَّ ابناً للحظة الهزيمة، التي تحوَّل فيها سؤال الحادثة إلى سؤال وجودي، كأنَّ الأمة كلَّها تقف على حافة قبرها، ولا شيء يمكن أن ينقذها إلا وثيقة الحادثة التي يجب أن توقَّعها بلا نقاش.

هذه الهالة الخلاصية التي أحاطت الحادثة في وعي (طرايشي)، جعلت نقده لـ (الجابري) نقداً منهجياً، لكنَّه لم يتحوَّل إلى نقد وجودي؛ أي أنه لم يجرؤ على مساءلة الفرضية الأولى: هل الحادثة هي وحدها طريق النجاة؟ وهل محكوم على كلِّ أمة ليست حديثة بالمعنى الأوروبي، أن تبقى محكومة بالتية الأبدي؟ وألا يستطيع العقل الإنساني أن يكون عقلاً معاصراً إلا إذا استنسخ التجربة الأوروبية حرفياً؟

هذه الأسئلة ظلَّت محجوبة في مشروع (طرايشي)؛ لأنَّه كان مشغولاً بإعادة ترتيب العلاقة مع التراث، لكنَّه لم يضع الحادثة نفسها موضع المسألة. فقد ظلَّت الحادثة أفقاً أعلى، لم يدخل غرفة العمليات النقدية، بل ظلَّ يُعامل بوصفه هدفاً مقدَّساً، لا يحقُّ للعقل العربي أن يناقش إلا في كيفية الوصول إليه، بدل أن يسأل هل يستحق أصلاً أن يكون هدفاً؟

بهذا المعنى، فإنَّ الحادثة في نظر (طرايشي) لم تكن تجربة حيَّة يمكن إعادة بنائها، بل كانت وعداً زمنياً مؤجَّلاً، أشبه بوعد مخلص تاريخي سيأتي يوماً ليخرج الأمة من ظلماتها. هذه الرؤية الخلاصية، حتى وإن جاءت ملفوفة بلغة نقدية حادة، تبقى في عمقها رؤية مقلوبة للحادثة؛ لأنَّها تحوّلها من منتج تاريخي إلى قدر فلسفي، ومن سؤال مفتوح إلى حتمية مُغلقة.

لكنَّ الحادثة ليست مخلصاً منتظراً. إنَّ الحادثة هي منتج تاريخي معقّد، وُلِدَ من رحم تجربة أوروبية محدّدة، داخل سياق ديني، واجتماعي، واقتصادي، وسياسي، لا يشبه بالضرورة أيَّ سياق آخر. وإذا كانت أوروبا أنتجت حداثتها بوصفها جواباً عن أسئلتها، فلماذا يُفترض أن تكون هذه الحادثة هي جوابنا الوحيد؟ ولماذا لا نبحث عن حادثة وُلِدَت من أسئلتنا نحن، بدل أن نبحث عن مفاتيح الخلاص في جيب تاريخ لم نصنعه؟

هنا بالضبط يكشف المشروع الطرايشي عن محدودية النبوية: رغم كلّ شجاعته في نقد (الجابري)، لم يجرؤ على الانقلاب على سؤال الحادثة نفسه. ظلَّ السؤال كما هو: كيف ندخل العصر؟ كأنَّ العصر باب جاهز، له حارس واحد، ولا دخوله إلا بتأشيرة من الحادثة الأوروبية. بهذا التصوّر، فإنَّ (طرايشي) كرّس — دون أن يشعر — الاستعمار المعرفي نفسه الذي كان (الجابري) جزءاً منه، لكن عبر طريق التفافية، لا عبر

المواجهة المباشرة.

ليست الحادثة حلماً مؤجلاً، ولا جنة ضائعة، بل هي منتج تاريخي غربي، نستطيع أن ننقده كما ننقد أي منتج آخر، ونستطيع أن نتج حادثة أخرى، إذا امتلكننا الجرأة المعرفية للخروج من الحتمية الزمنية التي تحولت إلى قيد يُكبّل تفكيرنا. إنمّا تدخل الأمم العصر عبر استئناف أسئلتها، وبناء أدواتها الخاصة للإجابة. وكلّ حادثة لا تبدأ من سؤال الذات، تتحوّل تلقائياً إلى تبعية معاصرة، حتى لو ارتدّت لغة نقدية مشرقة.

## ● المبحث الثامن: (هشام جعيط) والحادثة بين التأصيل التاريخي والتأمل الفلسفي أولاً: قراءة (هشام جعيط) للحادثة

عند الاقتراب من مشروع (هشام جعيط)، يجد الباحث نفسه أمام مقارنة مختلفة عن المقاربات الأخرى، التي تصدرت مشهد الحادثة العربية. فالرجل، بخلاف كثير من معاصريه، لم يتعامل مع الحادثة بوصفها إشكالاً فلسفياً مجرداً، ولا بوصفها قضية معرفية تقنية، بل وضعها دائماً في قلب السؤال التاريخي الأكبر: كيف ولجت الحادثة وعينا؟ ومن أيّ بوابة تحديداً؟ وهل كانت الحادثة لدينا ولادة طبيعية أم اقتحاماً قسرياً؟ هذا الموقع التاريخي الذي اختاره (جعيط)، جعله أشدّ حساسية

لتعقيدات السياق، وأقلّ انجراً وراء وصفات جاهزة؛ فبينما تعامل (الجابري) مع الحادثة بوصفها وصفةً عقليةً لتحرير العقل العربي من أزمته، وتعامل (طرايشي) معها بوصفها التزاماً نقدياً لتحرير النقد من عَقْدَه الأيديولوجية، تعامل (جعيط) مع الحادثة بوصفها سؤالاً تاريخياً ملتبساً، يبدأ من لحظة الصدمة الاستعمارية؛ حيث دخلت الحادثة إلى العالم العربي بوصفها جرحاً تاريخياً فرضه الآخر.

هنا تتجلّى حساسية المؤرّخ في مشروع (جعيط). فالحادثة عنده هي تجربة تاريخية عاصفة، لا مجرد نقلة معرفية، وبالتالي لا يمكن فهمها خارج سياق الهيمنة الاستعمارية التي جاءت بالحادثة إلى العالم الإسلامي. هذا التشخيص، يجعل (جعيط) قادراً على رؤية ما لم يره كثيرون: أنّ الحادثة العربية لم تكن مشروعاً اختيارياً، بل كانت استجابة قسرية، أشبه بجراحة مفاجئة أجراها جسد مريض على نفسه تحت تهديد السلاح.

بهذا الفهم، تتغيّر معاني المفاهيم المركزية: أصبح التقدّم سؤالاً دفاعياً في مواجهة الآخر المتفوّق، لا رحلةً طبيعيةً في الزمن، وأصبحت النهضة استجابة مرتبكة للحظة إدراك عمق التأخّر، لا ولادة جديدة. وأصبح العقل أداة مقاومة أمام آلة الآخر المعرفية والسياسية، وليس مشروعاً داخلياً. هذا التفسير التاريخي للحادثة، يُجرّدها من هالتها الطهرانية، ويعيدها إلى موقعها الحقيقي: حدث تاريخي عنيف، لا يمكن فهمه دون فهم عنف

السياق الذي وُلِدَ فيه.

لكنَّ هذا الوعي التاريخي الحادّ، رغم عمقه، جرَّ (هشام جعيط) إلى مأزقٍ آخر. فالتاريخ، حين يفهم بوصفه جرحاً مفتوحاً، يتحوّل بسهولة إلى قدر نفسي يطارد الوعي ويمنعه من التحرُّر. وهكذا وقع (جعيط)، ربما دون قصد، في نوع من القدريّة التاريخيّة؛ حيث الحداثَةُ هي لعنة زمنيّة معلّقة في عنق الأُمّة منذ لحظة المواجهة الأولى مع المدافع، والأساطيل، والبعثات التبشيريّة.

بهذا المعنى، فإنَّ (هشام جعيط) لم يسقط في الحتميّة الزمنيّة كما فعل (العروي)، لكنّه سقط في الحتميّة الجراحيّة؛ أي أنّ الوعي العربي في نظره وعي جريح، لا يستطيع التفكير الحرّ؛ لأنّه يحمل ندوباً تاريخيّة عميقة، وهذه الندوب تجعله دائماً متوتّراً، يتأرجح بين رغبة في تقليد الآخر للتخلّص من الجرح، ورغبة في العودة إلى الذات للبحث عن بلسم تاريخي قديم.

هذا التأرجح الذي رصده (جعيط) بمهارة، لم يعالجه بما يكفي من التأمل الفلسفي. فالمرّخ حين يكتفي بوصف الجرح، يترك العقل عالقاً في وصف الألم، بدل البحث عن أفقٍ للتعافي. ولم يقدّم (جعيط) في النهاية رؤية تأويليّة متماسكة، تعيد تعريف العلاقة مع الحداثَة خارج ثنايَةِ الجرح/الاستجابة. فظلَّ وعيه مشغولاً بالتفسير أكثر من انشغاله



بالتأسيس، وهذا ما يجعل مشروعه أقرب إلى أرشيف للألم التاريخي، لا خارطة طريق للمستقبل.

الحداثة عند (جعيط)، بهذا المعنى، هي قَدَرٌ تاريخي يشبه سلسلة زلازل، كلُّما حاول العقل العربي أن يعالج آثارها، ضربته موجة جديدة من التحديات المستوردة. هذه الحتمية التاريخية تضع العقل العربي في موقع ردّ الفعل الدائم، وتحرمه من أن يصبح مبادراً معرفياً؛ لأنَّ التاريخ في النهاية ليس موقعاً للإبداع، بل سلسلة من الصدمات، والعقل العربي عقل جريح، يبحث عن علاج دون أن يمتلك فرصة للتفكير في فلسفة الألم نفسه.

هكذا يقدِّم لنا (هشام جعيط) قراءة غريبة للحداثة: ليست نقلة فلسفية، ولا مشروعاً معرفياً، بل هي نكبة ثقافية، تماماً كما كانت النكبة السياسية عام ١٩٤٨، وتماًماً كما كانت هزيمة ١٩٦٧. فالحداثة في هذا التصوّر جرح جديد في جسد الأمة، والحداثيون عند (جعيط) هم أطباء الطوارئ الذين يحاولون وقف النزيف، لا ابتكار حياة جديدة.

### ثانياً: التاريخ بوصفه أزمة

في أعمال (هشام جعيط)، يظهر التاريخ العربي الإسلامي بوصفه عبئاً نفسياً يعوق أيّ تفكير حرّ في المستقبل. هذا الانحياز إلى قراءة التاريخ

بصفته أزمة، وليس مصدر إلهام أو حتى ساحة اشتباك فكري، جعل (جعيط) ينظر إلى الزمن العربي بعين الجراح الثقافي، الذي يرى في كل لحظة تاريخية جرحاً جديداً، وفي كل علاقة مع التراث، محاولة لتضميد الجروح أو إعادة نكثها.

هذه النظرة التي تتعامل مع التاريخ بوصفه أرشيفاً للألم، بدل أن يكون مختبراً للأسئلة، تعيد إنتاج ما يمكن تسميته القدرية الثقافية؛ حيث الوعي العربي محكوم دائماً بإعادة تمثيل ماضيه، بوصفه مصدر عقدة لم تُحل. وهكذا يصبح التاريخ في فكر (جعيط) مريضاً نفسياً، يُنقل مرضه من جيل إلى جيل، والعقل العربي هو وارث قسري لهذا المرض، يستيقظ كل صباح ليجد نفسه في مواجهة مرآة التاريخ، لا في مواجهة إمكاناته المفتوحة.

لكنّ الالاف في هذا التصور، أنّ (جعيط)، رغم وعيه الحاد بتعقيد التاريخ الإسلامي، وتشابك طبقاته السياسيّة، والثقافيّة، والفكريّة، لم ينجح في تحرير الحاضر من هيمنة الماضي. بل على العكس، تحوّلت قراءة (جعيط) للتاريخ إلى نوع من المراقبة المشدّدة على كل محاولة للخروج من التاريخ نفسه. فكلّ مفكّر يحاول أن يقفز فوق التاريخ، أو أن يبدأ من نقطة جديدة، يُنظر إليه في خطاب (جعيط) كأنّه مغامر أحمق، يريد أن يهرب من تاريخه بدل أن يعترف به، ويغرق في تفكيكه إلى ما لا نهاية.

## الفصل الثالث - المبحث الثامن (٢٠١)

هذا الفهم المَرَضِي للتاريخ، والذي يراه قوّة قاهرة تفرض نفسها على العقل العربي، يحوّل كلّ حديث عن القطيعة مع التراث إلى نوع من الإنكار المَرَضِي، وكلّ حديث عن العودة إلى التراث إلى نوع من النكوص الطفولي. إنّ العقل في هذه الدراما التاريخية معلّق بين نفيين؛ نفي التراث أو الغرق فيه، وكلا الخيارين يؤدّيان إلى النتيجة نفسها؛ عقل مقيّد بالسلاسل التاريخية، وعاجز عن ابتداع لحظة تفكير حرّ؛ لأنّه دائماً محكوم؛ إمّا بتبرير ماضيه أو بالتبرؤ منه.

بهذا المعنى، فإنّ التاريخ عند (جعيط) هو قدر نفسي، لا يمكن التخلّص منه إلا عبر جلسات اعتراف مطوّلة مع الذات. وهذا ما يجعل مشروعه — رغم عمقه التحليلي — يعيد إنتاج أسطورة الزمن المريض؛ تلك الأسطورة التي ترى في كلّ محاولة للتفكير الحرّ هروباً من مواجهة التاريخ، كأنّ الحادثة هي جلسة علاج جماعي وليست مجرد اجتهد فلسفي في قراءة الزمن، والعلاج الجماعي يعني أن يعترف فيها العقل العربي بكلّ خطاياها التاريخية، قبل أن يسمح له بالدخول إلى العصر.

هذا التصرّو يجعل العلاقة مع الزمن علاقة علاج نفسي إجباري؛ حيث يتحوّل الحداثيون إلى معالجين نفسيين للعقل الجمعي، لا إلى مفكرين يتكروّن أسئلة جديدة. والفرق بين المعالج النفسي والمفكر، أنّ الأوّل يبدأ من تشخيص المرض، فيما يبدأ الثاني من تحديد حرّ في الفراغ، يسأل

دون خوف: من قال أصلاً إنَّ التاريخ مرض؟ ومن قال إنَّ علاقتنا بالتراث يجب أن تكون علاقة محاسبة خُلُقِيَّة، بدل أن تكون علاقة ابتكار معرفي؟ إنَّ (هشام جعيط) لم يحرِّر العقل العربي من عقدة الزمن، بل عمَّق هذه العقدة، عبر تكريس فكرة أنَّ الزمن العربي ملغوم، وأنَّ التفكير فيه أشبه بفتح قبر مسكون، وأنَّ كلَّ حادثة لا تبدأ من جلسة تطهير تاريخيَّة، ستظلَّ مشبوهة وغير مكتملة. بهذا التصوُّر، فإنَّ الحادثة في وعي (جعيط) ما هي إلا تصفية حساب مع الموتى، والمستقبل هو تكرار متوتِّر لحوار مع الأشباح.

لكنَّ الأمم التي تصنع مستقبلها، لا تبدأ من جلسات العلاج، بل تبدأ من إرادة الحياة، وتفهم أنَّ التاريخ هو أيضاً مخزن إمكانات، وليس مجرد سلسلة أمراض. فالأمة التي تحوِّل تاريخها إلى لعنة دائمة، تصبح أمة مريضة بحاضرها أيضاً؛ لأنَّ الحاضر نفسه يصبح مجرد استمرار للتاريخ، بدل أن يكون لحظة انفصال خلّاقة، تعيد تعريف العلاقة مع الزمن كله.

هكذا يكشف مشروع (جعيط) عن مأزق مزدوج. من جهة، هو أعمق قراءة تاريخيَّة للحادثة العربيَّة من زاوية تاريخانيَّة نقدية، لكنَّه في الوقت ذاته فشل في تحرير الحاضر من قبضة الماضي. فالتاريخ عنده ظلَّ قوَّة ميتافيزيقيَّة تطارد العقل العربي بوصفه ظلاً ثقيلاً، وكلَّ محاولة للفكاك منه ليست إبداعاً معرفياً، بقدر ما هي هروب جبان من مواجهة الذات.

والنتيجة النهائية، أنَّ الحادثة في وعي (جعيط) هي عملية ترميم تاريخي، تعيد قراءة الجروح دون أن تجرؤ على إغلاق الملف بالكامل، ودون أن تجرؤ على إعلان الآتي: نحن أبناء هذا الزمن، ولا حق لأحد أن يحاكمنا باسم أموات مضوا؛ لأننا مسؤولون عن الحاضر وحده، لا عن تصفية حسابات التاريخ.

### ثالثاً: هل نولد من الماضي أم من المستقبل؟

إنَّ أكبر مأزق في مشروع (هشام جعيط)، أنَّه نظر إلى الهوية باعتبارها جثة محفوظة في متحف التاريخ، بدل أن ينظر إليها باعتبارها طاقة ولادة متجددة. فالهوية، كما تظهر في أعماله، هي ملف قضائي مفتوح، لا يستطيع العقل العربي أن يغلقه إلا إذا مثل أمام محكمة التاريخ، واعترف بكل ما ارتكبه من أخطاء، منذ لحظة الفتح الإسلامي وحتى يومنا هذا.

هذا التصوّر المَرَضِيّ للهوية، والذي يجعلها رهينة الماضي، هو في جوهره إعادة إنتاج للنظرة الاستعمارية للعالم الإسلامي؛ تلك النظرة التي أرادت دائماً أن تجعل العقل العربي عقلاً اعتذارياً، يبدأ كل تفكيره بإعلان التوبة عن ماضيه، كأنه طفل خرج من حضارة منحرفة، ويحتاج إلى مراسيم تطهير رمزي، قبل أن يسمح له بدخول العصر الحديث.

تبني (هشام جعيط)، بقصد أو دون قصد، هذا المنطق الاعتذاري،

وجعل سؤال الحادثة يبدأ دائماً من الاعتراف بجرائم الذات ضدّ نفسها. لكن من قال إنّ الهويّة ولدت في الماضي أصلاً؟ ومن قال إنّ الأُمّة محكومة بأن تُعرّف نفسها عبر أمواتها فقط؟ لماذا لا تكون الهويّة مشروعاً مستقبليّاً، يبدأ من الأسئلة التي لم نطرحها بعد، بدل أن يبدأ من الأسئلة التي ورثناها بلا مساءلة؟

هنا بالضبط يتكشف العطب الفلسفي في مشروع (جعيط). فهو مؤرّخ، لا شك في ذلك، لكنّه لم يمتلك لحظة واحدة جرأة الفيلسوف الذي يستطيع أن يطلّ على التاريخ من خارج سياقاته، ويعلن أنّ التاريخ ليس سلطة، بل مادّة خام، قابلة للتأويل. فيما تعامل (جعيط) مع التاريخ كأنّه قانون مُقدّس، لا يمكن للعقل العربي أن يفكر إلا من داخله، ولا يستطيع أن يتنقّس إلا إذا استأذن موته أولاً.

إنّ الحادثة، في معناها العميق، هي إعادة تعريف جذريّة للهويّة، تبدأ من لحظة انفصال شجاع عن الماضي، ليس بغرض القطيعة معه، بل بغرض التحرّر من سلطته. بيد أنّ (هشام جعيط) جعل العلاقة مع الماضي علاقة قَدْرِيّة، لا يمكن الخروج منها إلا عبر الاعتراف الكامل، والاعتذار العلني، والتطهير الذاتي المستمر. وهذه ليست حادثة، بل هي عمليّة جلد ثقافي لا نهائيّة، تجعل الأُمّة تعيش في محكمة التاريخ، بدل أن تعيش في مختبر المستقبل.

من هنا، فإنَّ مشروع (جعيط) هو في جوهره مشروع استسلام فلسفي؛ لأنَّه حوَّل الهويَّة إلى ذاكرة جريحة، بدل أنَّ يحوِّلها إلى طاقة إبداعية. ليست الهويَّة الحقيقية في المتحف، بل في الورشة؛ حيث تصنع الأمم نفسها من جديد، وتعيد تعريف ذاتها وفقاً لما تريد أن تكون، لا وفقاً لما تعتقد أنَّها كانت.

هذا الإغلاق التاريخي للهويَّة، جعل (جعيط) عاجزاً عن تخيُّل حادثة خارج سياق الاعتراف التاريخي. كأنَّ الأُمَّة العربيَّة لن تصبح حديثة إلا إذا كتبت بيان اعتراف طويل بكلِّ أخطاء الماضي، وأرسلته إلى محكمة العقل الغربي، وانتظرت أن تمنحها هذه المحكمة شهادة براءة تسمح لها بدخول العصر. وهذه الحادثة الاعتذارية هي إعادة إنتاج لعقدة النقص الحضاري، التي تجعل الوعي العربي مشروطاً باعتراف خارجي، بدل أن يكون مشروطاً بإرادة داخلية مستقلة.

هكذا يصبح مشروع (جعيط) نموذجاً للمؤرِّخ الذي فقد ثقته في إمكانيَّة الولادة من جديد، وظلَّ عالقاً في صدمة الماضي، وعاجزاً عن تحويل التاريخ إلى أفق للإبداع، بدل أن يكون مجرد أرشيف للألم. لن يكون العقل الذي يخاف من ماضيه، قادراً على أن يبتكر مستقبله؛ لأنَّ المستقبل ليس مجرد امتداد للذاكرة، بل هو قفزة في الفراغ، ولحظة جرأة معرفية، يتوقَّف فيها العقل عن سؤال: ماذا فعلنا؟ ويُسرع في سؤال: ماذا نستطيع أن نفعل؟

### رابعاً: التاريخانية النقدية عند (جعيط)

إذا أردنا أن نضع (هشام جعيط) في ميزان النقد الفلسفي العميق، فلا يمكن الاكتفاء بتقويم قراءة التاريخ التي قدّمها، بل لا بدّ من مساءلته عند النقطة الأشدّ خطورة: هل امتلك شجاعة التأويل؟ وهل استطاع أن يتجاوز حدود المؤرّخ ليصبح صاحب رؤية تأويليّة كبرى، يعيد فيها صياغة موقعنا من الزمن والتاريخ والمعرفة، أم أنّه ظلّ أسيراً لمنطق الأرشيّف، يصف ما حدث، ويؤطرّه في قراءة زمنيّة، لكنّه يتردّد كلّ مرة أمام قفزة التأويل، التي تقتضي أن يتحوّل التاريخ نفسه إلى نصّ مفتوح قابل لإعادة القراءة من جذوره؟

في كلّ نصوصه، يكشف (جعيط) عن نوع من الرعب التأويلي، كأنّه يشعر أنّ أيّ محاولة لتحويل التاريخ إلى مادّة تأويليّة حرّة، ستقوده إلى خيانة المؤرّخ الذي بداخله. وهكذا أصبح النصّ التاريخي في مشروعه وثيقة شبه مقدّسة، يتعامل معها بمنطق التوثيق الدقيق، كأنّ التاريخ نصّ مُغلّق على معناه الوحيد، لا يقبل إعادة الكتابة إلا ضمن شروط مدرسة المؤرخين التقليديّة، والتي ترى التاريخ أحداثاً مرتّبة زمنياً، لا أسئلة وجوديّة معلّقة تنتظر قراءات جديدة.

هذه العقلية التوثيقية جعلت مشروع (جعيط) يفتقر إلى الجرأة الفلسفيّة التي يمتلكها المفكّر الذي يعرف أنّ التاريخ، في النهاية، هو حقل دلالي



## الفصل الثالث - المبحث الثامن ٢٠٧

مفتوح، يُعاد تأويله كلما تغيّرت زاوية الرؤية. فالتاريخ وظيفة ثقافية، يتغيّر معناها بتغيّر موقع القارئ في الزمن. فالأُمَّة المهزومة تقرأ تاريخها باعتباره أرشيفاً للأخطاء، والأُمَّة الصاعدة تقرأ التاريخ نفسه باعتباره سلسلة من الاحتمالات المجهضة التي يمكن استئنافها.

لم ينظر (هشام جعيط) إلى التاريخ بوصفه إمكاناً تأويلياً مفتوحاً، وإنّما بوصفه وثيقة واقعية ينبغي التعامل معها بأقصى درجات الحذر العلمي. وهذه الرؤية، رغم ما تبدو عليه من صرامة أكاديمية، تكشف عن عجز في الخيال التأويلي؛ لأنّ المفكّر الحقيقي لا يخشى إعادة تخيل التاريخ، وإعادة كتابة زمنه، بل يتعمّد فعل ذلك؛ لأنّه يدرك أنّ التأويل لا يعتبر خيانة للتاريخ، بل هو تحرير له من كونه مجرد ماضٍ مُغلق، إلى كونه مستقبلاً مفتوحاً.

الحداثة، في معناها العميق، هي لحظة ولادة تأويلية؛ حيث تعيد فيها الأُمَّة تعريف نفسها، عبر إعادة تفسير تاريخها كلّ من نقطة جديدة في الزمن. وهذه الولادة التأويلية تحتاج إلى جرأة فلسفية، تقطع مع فكرة التاريخ من حيث كونه ذاكرة مثقلة، وتتعامل معه بوصفه مادة خام، يُعاد تشكيلها بقدر ما تُعاد قراءتها.

لكن مشروع (جعيط)، رغم غزارة مادّته التاريخية، ظلّ يفتقر إلى هذه القوّة التأويلية؛ لأنّ المؤرّخ الذي بداخله كان أقوى من المفكّر الذي

يسكنه. وهكذا، انتهى مشروعه إلى إنتاج ذاكرة تاريخية نقدية، لا رؤية فلسفية للزمن. وهذا هو الفارق الجوهرى بين المؤرخ والفيلسوف؛ إذ يجمع الأول أدلة الماضي، ويعيد الثانى تعريف معنى الزمن نفسه. وبعبارة أخرى؛ لم يطرح (هشام جعيط) السؤال الأهم فى كل مشروع حدائى: من يملك حقّ تأويل التاريخ؟ وهل الأمة حين تنهض تمتلك الحقّ فى أن تعيد كتابة تاريخها من جديد، وفقاً لحاجات اللحظة الراهنة، أم أنّ التاريخ نصّ مُحكَم، لا يملك أحد أن يغيّر فى سطره؟ إنَّ الحداثة الحقيقية تبدأ من هذا السؤال بالذات. فالأمة التى تستعيد زمام أمرها، لا تكتفى بأن تنتقد تاريخها، بل تملك الجرأة على أن تكتبه من جديد، وأن تحذف منه ما تشاء، وتضيف إليه ما تريد، وتؤوِّله وفقاً لإرادتها الثقافية المستقلة، لا وفقاً لإملاءات اللحظة الاستعمارية، ولا وفقاً لعقدة الذنب التاريخية.

هكذا تكشف لنا قراءة (جعيط) أنه وقع دون أن يشعر فى فخّ الاستعمار التأويلي؛ لأنّه تبنّى ضمناً أنّ التاريخ نصّ مُغلق، وأنّ دورنا ليس إعادة كتابته، بل مجرد تفسيره تفسيراً بريئاً. لكنّ التأويل ليس بريئاً أبداً، بل هو جزء من معركة الأمم مع ذاكرتها؛ لأنّ من يملك تفسير التاريخ، يملك الحقّ فى أن يحدّد المستقبل الممكن.

بهذا المعنى، فإنّ مشروع (جعيط) يعاني من نقص فلسفى قاتل: إنّه

يتقن إدارة الماضي، لكنّه لا يمتلك لغة جديدة للتعامل مع المستقبل. وهكذا، تصبح الحادثة في وعيه مجرد تكيف مع ذاكرة مثقلة، كأنّ الأُمَّة لا تستطيع أن تولد من جديد، إلا إذا حملت رفات كلّ موتاهها معها إلى المستقبل.

لكنّ الأمم التي تصنع حداثتها، تبدأ دائماً من ولادة تأويليّة، تتحدّى فيها ماضيها، وتعيد كتابة قصتها بنفسها، دون استئذان من أحد؛ لأنّ التاريخ في النهاية هو نصّ سياسي ثقافي معرفي مفتوح، يُعاد تشكيله كلّما وُلدت إرادة جديدة تريد أن تصنع زمنها.

لهذا، فإن (هشام جعيط)، رغم كلّ إنجازاته التاريخيّة، فشل في تحقيق الإنجاز الفلسفي الأكبر، وهذا الفشل التأويلي هو الذي جعل مشروعه يبدو، في النهاية، مجرد قراءة أنيقة لماضٍ مثقل، بدل أن يكون إعلان ولادة جديدة لعقل حرّ.

## ● المبحث التاسع: (محمد شحرور) والتفكيك المغشوش والتأويل الاجتزائي أولاً: (محمد شحرور) والحادثة عبر الباب الفقهي

بين المشاريع الحداثيّة العربيّة، يبرز (محمد شحرور). فهو لا يأتي من بوابة الفلسفة كما فعل (أركون)، ولا من بوابة التأويل النقدي كما حاول

(نصر حامد أبو زيد)، ولا حتى من بوابة النقد الأيديولوجي كما فعل (الجابري)، بل جاء من باب الفقه نفسه، مدّعيًا أنّه يحمل مفتاحًا جديدًا لإعادة قراءة النصّ القرآني، يُفضي إلى حداثة إسلاميّة معاصرة.

هذا الاختيار المنهجي — الذي يجعل الفقه، لا الفلسفة ولا التاريخ، هو ميدان التجديد — يكشف عن مفارقة بنيويّة في مشروع (شحرور) كلّهُ. فهو يريد الحداثة، لكنّه يطلبها من النصّ، ويريد القطع مع التقليد، لكنّه يبدأ من قلب المنهج التقليدي، حيث التفسير اللغوي الجزئي، والتأويل الاجتزائي، وإعادة تعريف المصطلحات بعيدًا عن السياق المعرفي التراكمي. وهذا أشبه بمحاولة بناء جسد جديد عبر استعمال عظام نَحْرَةٍ، بدل أن يبدأ من تصوّر معرفي فلسفي جديد، يعيد تعريف العلاقة مع النصّ نفسه.

لكنّ الأخطر من ذلك، أنّ (شحرور) كان في جوهره مشروعًا أيديولوجيًا مقنّعًا، يريد أن ينتج إسلامًا حديثًا عبر تفكيك النصوص وإعادة تركيبها بما يناسب أفقّه الحديثي المُعدّ سلفًا؛ أي أنّ التأويل عنده ليس رحلة حُرّة للبحث عن المعنى، بل هو عملية انتقائيّة محكومة سلفًا بإجابة جاهزة: الإسلام الحقيقي هو الإسلام الذي يستجيب للحداثة، وكلّ نصّ يتعارض مع هذه الفرضيّة، يجب إعادة تأويله أو حذفه من الذاكرة.

هنا يتحوّل (شحرور) من مجرد مفسّر عصري إلى مهندس أيديولوجي،

## الفصل الثالث - المبحث التاسع (٢١)

يستعمل النص كما يستعمل المقاول الإسمنت والطوب: مادة خام تُعاد صياغتها لتناسب المخطط المعماري الجاهز. وهذا ليس تفسيراً بالمعنى العلمي، بل هو عملية بناء أيديولوجي مقنّع بعباءة التأويل. ولهذا، لم تكن قراءة (شحرور) للنص قراءة إيمانية باحثة عن الحقيقة، بل كانت قراءة أيديولوجية تبحث عن دليل جاهز لما يتوخى إثباته.

هذا الفسخ المنهجي جعل مشروع (شحرور) مشروعاً اجتزائياً من الداخل؛ لأنه لم يتعامل مع النصّوص بما هي نسيج عضوي متكامل، بل تعامل معها بوصفها أجزاء منفصلة، يمكن انتقاء بعضها وتجاهل بعضها، وفقاً لما يخدم النتيجة الحداثيّة المعدة سلفاً. وهكذا تحوّل القرآن عنده إلى مخزن مصطلحات، يجري تفكيكها لغوياً، ثمّ يُعاد تركيبها في معجم حداثي، يقطعها عن سياقها التاريخي والمعرفي والروحي، ويحوّلها إلى شظايا دلالية معزولة.

بهذا المعنى، كان (شحرور) موظفاً للنصّ، يستعمله بوصفه جسر عبور قسري إلى الحداثة، بدل أن يكون النصّ نفسه فضاءً تأويلياً حرّاً، يتيح للعقل أن يستكشف إمكاناته دون إملاء. وهذه العلاقة الأدائيّة مع النصّ، هي جوهر الخلل في مشروع (شحرور) كلّّه؛ لأنه استعمل النصّ ليخدم أجندة زمنيّة عابرة، عوض أن يستعمل الزمن نفسه لفهم عمق النصّ.

المفارقة الأكبر، أن (شحرور)، رغم ادّعائه القطع مع التقليد، وقع في

أعمق أشكال التقليد المعاصر؛ تقليد الرؤية العلمانيّة الغربيّة للعلاقة مع النصّ الدينيّ. ففي العقل الحداثي الأوروبي، ليست النصوص المقدّسة مصدرَ إلهام وجودي، بل هي مجردُ أرشيف تاريخي، يمكن تفكيكه وإعادة تركيبه وفقًا لمنطق الحاجة الزمنيّة. وقد تبنّى (شحرور) هذه الرؤية بالكامل، وحوّل النصّ القرآنيّ إلى وثيقة قانونيّة، يجري التلاعب بمصطلحاتها وفقًا لمقتضيات التحديث، دون أن يدرك أنّ القرآن ليس مجرد نصّ لغوي، بل هو كائن معرفي روحي معقّد، يحمل في نسيجه علاقة حيّة مع الوجود، لا يمكن تفكيكها كما يُفكّك نصّ دستوري.

من هنا، فإنّ (شحرور) لم يكن مجددًا حقيقيًّا، بل كان مجرد فنّي لغوي، يشتغل على سطح النصوص، دون أن يجرؤ على الغوص في عمقها الميتافيزيقي والمعرفي. وكانت النتيجة حادثة مغشوشة، لا هي حادثة فلسفيّة عميقة، ولا هي قراءة إيمانيّة متجدّدة، بل هي تلفيق لغوي أيديولوجي، يخدم خطابًا سياسيًا ثقافيًا معاصرًا، دون أن ينتج معرفة روحية أو فلسفيّة أصيلة.

وهكذا، فإنّ مشروع (شحرور) الذي أراد أن يكون طريقًا ثالثًا بين السلفيّة والعلمانيّة، انتهى إلى كونه مجرد استعارة علمانيّة ملفوفة بغلاف قرآني. وهذه ليست حادثة إسلاميّة، بل هي تفكيك قسري، ينتهي إلى لا شيء؛ لأنّ النصّ حين يتحوّل إلى أداة تبرير سياسي أو ثقافي، يفقد قدرته

على أن يكون نصًّا تأسيسيّاً، قادراً على إلهام أسئلة جديدة، أو إنتاج رؤى حقيقية.

### ثانياً: الاجتزاء المنهجي

إذا كان المنهج هو المفتاح الأوّل لفهم أيّ مشروع فكري، فإنّ منهج (محمد شحرور) يقدّم نموذجاً صارخاً على الاجتزاء المنهجي الذي يبدأ من افتراضات أيديولوجيّة جاهزة، ثمّ يسحب النصوص نحوها بالقوّة، بدل أن يبدأ من الأسئلة التي يطرحها النصّ نفسه، أو من الأسئلة الوجوديّة التي تعيشها الأمة.

القراءة "الشحروريّة" للنصّ ليست قراءة تأويليّة مفتوحة تبحث عن الاحتمال الأقصى في اللغة والمعنى، بل هي قراءة أدائيّة انتقائيّة، تمارس التشذيب المستمر، كأنّها تواجه نصّاً زائداً الوزن، يحتاج إلى عمليّات شطف معرفي، ليغدو صالحاً للسكن في عالم الحداثة. وهكذا، لا يُقرأ النصّ عند (شحرور) باعتباره نسيجاً متكاملاً، يتداخل فيه اللغوي مع الروحي، والمعرفي مع التشريعي، والتاريخي مع الخُلقي، بل يُفكّك إلى جمل عائمة، يجري اقتلاعها من سياقها الكلّي، ثمّ يُعاد تركيبها في معجم أيديولوجي جاهز.

وهذا التفكيك يُمارَس وفقاً لوصفة جاهزة، ترى أنّ الإسلام لا يكون

مقبولاً في العصر الحديث إلا إذا تماهى بالكامل مع خطاب الحداثة، وأنَّ كلَّ عنصر في النصِّ يتعارض مع هذا الخطاب يجب إعادة تعريفه، أو تهميشه، أو تعطيله. وهكذا، يتحوَّل التفسير إلى هندسة معمارية، تقصُّ من النصِّ وتلصق، وتلوَّن وتخفي، حتى يخرج النصُّ في النهاية بحجم يناسب القالب الحداثي المستورد.

لكنَّ الاجتزاء عند (شحرور) لا يتوقَّف عند حدود الانتقاء النصِّي، بل يمتدُّ إلى الانتقاء المفهومي. فهو يعيد تعريف المفاهيم القرآنيَّة الكبرى — كالإيمان، والكفر، والحرية، والعبودية، والتشريع — خارج أيِّ حسِّ تاريخي، أو معرفي تراكمي. كأنَّ المفاهيم كلُّها يمكن إعادة اختراعها من نقطة الصفر، دون اعتبار لسياق تكوُّنها، ولا لمسار تطوُّرها في التجربة الإسلاميَّة الطويلة، ولا حتى للنسق الذي تعمل داخله في النصِّ القرآني نفسه.

وهذا بالضبط ما يجعل القراءة "الشحرورية" قراءة مبتورة معرفياً؛ لأنَّها تقطع المفهوم من نظامه الثقافي والتشريعي والمعرفي، ثمَّ تعيد زرعها في تربة مفاهيميَّة حداثيَّة، لا تشبه التربة التي نبت فيها أصلاً. وهذا هو عين التغريب المعرفي الداخلي الذي يجعل النصوصَّ غريبة عن نفسها؛ لأنَّها تنطق بما لا تريد قوله أصلاً، وتلبس لبوساً فكرياً لا يناسب معمارها الداخلي.



بهذا المنهج الاجتزائي، يفقد النصّ القرآني عند (شحرور) عضويته الداخلية، ويصبح مجرد بنك معانٍ متناثرة، يجري الاقتراض منه وفق الحاجة الأيديولوجية. وفي اللحظة التي يُتزع فيها النصّ من نسيجه الكلي، يتحوّل تلقائيًا من كونه نصًّا تأسيسيًا إلى كونه أداة تبرير. وهذه هي النقطة الفاصلة بين التأويل النقدي والاجتزاء الأيديولوجي؛ حيث يبدأ الأول من النصّ ليصل إلى الواقع، فيما يبدأ الثاني من الواقع الأيديولوجي ليعيد تشكيل النصّ، ليناسب التصرّ الجاهز.

ما فعله (شحرور)، بهذا المعنى، لم يكن تفسيرًا جديدًا، بل كان إعادة كتابة للنصّ تحت ضغط الحاجة الثقافية والسياسية. وهذا يفسّر لماذا جاءت قراءته وظيفية إلى أبعد حد: كلّ نصّ يجب أن يُثبت في النهاية أنّ الإسلام متصالح مع الحداثة الغربية، وكلّ مفهوم يجب أن يُعاد تعريفه حتى يُصبح متماهيًا مع القيم الليبرالية، كان النصّ الإلهي نفسه كأنه ينتظر عصر الحداثة الأوروبية ليجد معناه الحقيقي.

لكنّ هذا المنهج هو تسطيح معرفي؛ لأنّ النصوص المقدّسة — في كلّ ثقافات العالم — ليست مجرد أوعية لغوية، بل هي أنظمة رمزية معقّدة، لا يمكن اختزالها في قراءة وظيفية آتية. النصّ المقدّس في وعي الأمة هو مصدر معنى، وهذا المعنى لا يتكشف دفعة واحدة، بل عبر سيرة تاريخية وتأويلية طويلة، تتغيّر فيها الأسئلة، فتتغيّر معها طبقات المعنى.

تجاهل (شحرور) هذه الحقيقة النبوية للنصوص، واعتقد أن بمقدوره إعادة إنتاج النص من الصفر، كأن الأمة لم تقرأه من قبل، وكأن كل الميراث التأويلي ليس إلا عبثاً رجعيّاً. وهذه القراءة الممسوحة من الذاكرة التأويلية هي قراءة مبتورة؛ لأن أي نص لا يقرأ إلا من داخل تاريخه التأويلي، وأي محاولة لفصله عن هذا التاريخ ليست تحرراً بل هي تشويه؛ لأنها تحرم النص من ثرائه التراكمي، وتحوّله إلى كلمات عائمة، تفقد عمقها الزمني والروحي والمعرفي.

هكذا يتحوّل الاجتزاء عند (شحرور) من مجرد خطأ منهجي إلى خطيئة معرفية؛ لأنه يحوّل النص من أفق مفتوح إلى أداة تبرير مغلقة. والأهم التي تتعامل مع نصوصها التأسيسية بهذه العقلية، لا تنتج حداثة ولا أصالة، بل تنتج نصوصاً هجينة، لا هي وفية لتراثها، ولا هي قادرة على تأسيس رؤية جديدة؛ لأنها عالقة بين مقصلة التقليد ومقصلة الحداثة.

### ثالثاً: التأويل في مشروع (شحرور)

في تاريخ الفكر الإسلامي، ظلّ التأويل دائماً مساحة مقاومة روحية ومعرفية، سعى فيها العقل المسلم إلى تحرير النص من القراءة الحرفية الضيقة، ومنحه أفقاً أوسع لاستيعاب التحولات الحضارية. كان التأويل الحقيقي أشبه بمغامرة وجودية، يمارس فيها المفسر نوعاً من الرقص على

حافة النصّ، لا ليطمس معناه الأصلي، بل ليكشف عن طبقاته العميقة، وليجعل النصّ حيّاً قادراً على محاوره كلّ زمن جديد.

لكنّ التأويل عند (محمد شحرور) خرج تماماً من هذا المدار، وتحوّل إلى وظيفة أيديولوجيّة صريحة. لم يعد التأويل بحثاً عن أفق جديد للمعنى، بل أصبح خدمة مدفوعة سلفاً لفكرة جاهزة: الإسلام دين حدثي ليبرالي، ولا يمكن أن يتصادم مع أيّ قيمة من قيم العصر الغربي، وإذا حدث هذا التصادم، فالمشكلة ليست في الحادثة، بل في التفسير التقليدي الذي يجب استبداله بتأويل حدثي مريح.

هذه البرمجة المعدّة سلفاً عن وظيفة التأويل، أفرغت العمليّة التأويليّة كلّها من معناها العميق، وحوّلتها إلى إعادة توظيف للنصوص؛ بحيث تتماشى مع الخطاب السياسي والإعلامي السائد. فالنصّ عند (شحرور) لا يُقرأ بحثاً عن الحقيقة، بل يُقرأ بحثاً عن صيغة تسويقيّة، تجعل الإسلام متوافقاً مع أيديولوجيا العولمة الليبراليّة. وهكذا، بدلاً من أن يكون التأويل مقاومة معرفيّة، يصبح استسلاماً ثقافياً، يُراد منه جعل النصّ مقبولاً في نادي القيم الغربيّة، لا جعله ينتج قيمه المستقلة.

هذه الأدلجة التأويليّة، تكشف أنّ (شحرور) لم يكن مهتماً بالتأويل في ذاته، بل كان مهتماً بتطويع النصّ ليكون مادّة إعلاميّة قابلة للتسويق. لا يُقرأ النصّ في مشروعه بقلق وجودي، بل يُقرأ بحسابات العلاقات العامّة.

ليس المطلوب كشف الحقيقة الروحية والمعرفية، بل إنتاج نصّ لطيف حدائلي ليريالي، قابل للاستهلاك في الندوات التلفزيونية، والمنصات الإعلامية التي ترفع شعار: الإسلام دين عصري. التأويل في الأصل هو فعل تحرّري، يحرّر النصّ من القراءة الجامدة، ويحرّر العقل من السقوط في الوثوقية التفسيرية. أمّا التأويل عند (شحرور) فهو فعل وظيفي، يجعل النصّ رهينة لإملاءات خارجية، ويحوّل العقل المسلم إلى مجرد وسيط إعلامي، يعيد إنتاج النصّ بما يتناسب مع الصورة المطلوبة في الإعلام الغربي، والمؤسسات المانحة، والمعاهد الثقافية العابرة.

في هذا السياق، يصبح المفسّر أشبه بمتحدّث رسمي باسم النصّ، لا باحثاً في معناه. وكما يفعل المتحدّثون الرسميون في الأنظمة السياسية، لا يهتمّ المفسّر هنا بالحقيقة، بل يهتمّ بإنتاج الرسالة المناسبة التي تُرضي الجمهور المستهدف. وفي لحظة كهذه، يفقد النصّ قداسته المعرفية، ويتحوّل إلى نصّ موظّف، ينتج معنى تحت الطلب، بحسب ميزان القوى الثقافي والسياسي السائد.

هكذا يفقد النصّ الإسلامي استقلاليتَه الرمزية والمعرفية، ويصبح تابعاً لأجندة خارجية. وهذه ليست حادثة تأويلية، بل هي تبعية ثقافية، تستعمل أدوات التأويل الحديثة لإنتاج قراءة استشراقية بلسان محليّ. لم

يقرأ (شحرور) النص كما هو، بل قرأه كما تريد السردية "الكولونيالية" (Colonialism) أن يكون. وهكذا، فإن مشروع التأويل لم يكن خروجاً على الاستشراق، بل كان أقصى درجات الاستشراق الداخلي؛ حيث يمارس العقل الإسلامي دور القاضي على نصوصه، وفقاً لجدول القيم الغربية، لا وفقاً لجدول الأسئلة الوجودية التي يطرحها النص نفسه.

ليس النص القرآني موظفاً سياسياً، وليس بحاجة إلى أن يكون صالحاً في عين أحد، بل هو نصّ ينتج صلاحيته من ذاته، من معناه المركّب، ومن أسئلته الكبرى، ومن موقعه في قلب التاريخ الروحي للبشرية. أما النصّ الذي يُقرأ بحثاً عن تأشيرة مرور في نادي الحداثة، فهو نصّ جرت خيانتة تأويلياً، حتى لو استعمل صاحبه أجمل الشعارات عن التجديد والاجتهاد والتحديث.

### رابعاً: النتائج الكارثية للتفكيك المغشوش

حين يمارس المُفسّر فعله التأويلي بشجاعة فكرية ومنهجية متماسكة، يتحوّل النصّ إلى ميدان مفتوح للأسئلة، وتحوّل القراءة إلى مغامرة معرفية، يجري فيها مسألة كلّ شيء: اللغة، والتاريخ، والمعنى، والقيم، والإنسان. أما حين يتحوّل التأويل إلى أداة تبرير سياسي وثقافي، فإنّ النصّ يفقد تلقائياً قدرته على إنتاج المعنى؛ لأنّه لم يعد يُقرأ بوصفه كائناً

معرفيًا حيًّا، بل بوصفه وثيقة دفاعيّة، مطلوبًا منها أن تقدّم صورة مناسبة، لا أن تطرح أسئلة مربكة.

وهذا بالضبط ما انتهى إليه مشروع (محمد شحرور): نصّ مفكّك من داخله، لا يعرف ماذا يريد، ولا إلى أين يتجه؛ لأنّه سلب حقّه في أن يكون نصًّا مفتوحًا على الاحتمال، وأُجبر على أن يكون نصًّا مُغلَقًا على التبرير. وكلّ نصّ يُقرأ بهذه الطريقة، يفقد معناه الوجودي، ويتحوّل إلى نصّ ضدّ نفسه؛ لأنّ النصّ حين يختزل في كونه مجردّ وسيلة لإثبات صلاحية الإسلام في العصر الحديث، فإنّ هذا النصّ يخسر قدرته على مفاجأة قارئه، ويخسر طاقته على توليد أسئلة جديدة، ويصبح مجردّ شهادة حسن سلوك مكتوبة على هامش التاريخ.

لم ينزل النصّ القرآني ليكون نصًّا معتذرًا، يبحث في كلّ لحظة عن تبرير وجوده، ولم ينزل ليكون نصًّا وظيفيًا يقدّم نفسه وفقًا لمعايير الآخرين. بل هو في جوهره نصّ متمرّد على الزمن، يحمل في داخله قوّة تترك كلّ المعايير؛ لأنّه لا يخضع لقانون العصر، ولا لقانون الحضارات، بل يُنتج قوانينه الخاصّة، بوصفه نصًّا مهيمًا معرفيًا وروحيًا، لا بوصفه وثيقة قابلة للتفاوض.

لكنّ التفكيك المغشوش الذي مارسه (شحرور)، حوّل هذا النصّ إلى نصّ مذعور، يخاف من ماضيه، ويخجل من لغته، ويتردّد في إعلان

## الفصل الثالث - المبحث التاسع (٢١)

مواقفه، ويتلغثم كلّمَا واجه سؤالاً خُلُفياً أو وجودياً حاسماً. هذا ليس تفسيراً جديداً، بل هو عملية تخريب ثقافي داخلي، تُفقد النصّ ثقته بنفسه، فيصبح تابِعاً للمزاج الثقافي العالمي، بدل أن يكون منتجاً لرؤية مستقلة. وهنا تكمن النتيجة الكارثية الأعمق: حين يفقد النصّ التأسيسي ثقته بنفسه، فإنّ الأمة كلّها تفقد أساسها الرمزي والمعرفي؛ لأنّ الأمم لا تنهض ببرامج اقتصادية، أو شعارات سياسية فقط، بل تنهض عندما تمتلك نصّاً مؤسّساً، يحمل لها معنى وجودها، ويعطيها اللغة التي تتحدّث بها إلى نفسها وإلى العالم. فإذا تحوّل هذا النصّ إلى وثيقة دفاعية، فقدت الأمة صوتها، وأصبحت عاجزة عن أن تقول "نحن" بصوت مستقلّ.

وهذا ما فعله (شحرور)، ربما دون أن يشعر. لقد حوّل القرآن من كلمة عُلّيّا إلى صوت اعتذاري. وبدل أن يكون النصّ منتجاً لرؤية تقاوم الزمن، أصبح مجرد إثبات على حسن نوايا المسلمين، كأنّ وجود الأمة كلّهُ مشروط بأنّ تنال شهادة حسن سلوك ثقافي من مؤسسات النقد الحداثي الغربي. وهذه ليست قراءة تأويلية، بل هي إخضاع ثقافي كامل، يدفع النصّ إلى العمل ضدّ نفسه؛ لأنّه يُجبر على نفي ذاته، والاعتذار عن ماضيه، والقسم كلّ يوم أنّه نصّ عصري لطيف، متسامح بلا مواقف حاسمة.

لكنّ النصوص الكبرى — ومنها القرآن — لا تعمل بهذه الطريقة. تصنع النصوص الكبرى عصرها، ولا تُصنَع وفق مقاس العصر. وحين تتحوّل

القراءة إلى عملية تدجين ثقافي، يفقد النص قدرته على المقاومة، ويفقد سلطته الرمزية، ويتحوّل إلى نصّ منزوع الدسم، لا يثير شهوة المعرفة، ولا يحرك أسئلة الوجود، بل يتحوّل إلى خادم صغير في بلاط الثقافة المهيمنة. هكذا انتهى مشروع (شحرور) إلى خيانة مزدوجة: خيانة للنصّ؛ لأنّه سلبه حرّيته التأويلية الحقيقية، وخيانة للعقل؛ لأنّه حرّمه من حقّه في أن يشتبك مع النصّ بحريّة كاملة، دون فرض أجندة جاهزة سلفاً. وهذه الخيانة المزدوجة لا تنتج حداثة، بل تنتج قطيعة مقنّعة، تدفع الأمة إلى أن تعيش اغتراباً داخلياً عن نصّها؛ لأنّها لم تعد تقرأ كما هو، بل تقرأ كما يريد الآخر أن يكون.

والأمة التي تفقد الثقة بنصّها، تفقد الثقة بنفسها؛ لأنّ النصّ ليس مجرد كلمات، بل هو خزان الهوية والمعنى، وإذا جرى تفريغ هذا الخزان، فإنّ الأمة تصبح مجرد ظاهرة صوتيّة، تكرر شعارات الحداثة، لكنّها تفتقد اللغة التي تتحدّث بها إلى ذاتها، وتفقد القوة التي تمنحها موقعاً مستقلاً في التاريخ.

بهذا المعنى، فإنّ مشروع (شحرور) لم يكن مجرد اجتهاد تأويلي فاشل، بل كان عملية تفكيك للذات؛ لأنّ النصّ حين يتحوّل إلى موظّف في خدمة الآخر، فإنّ الأمة تتحوّل معه إلى موظّف في خدمة التاريخ الذي يكتبه غيرها. وهذا هو أقصى درجات الاستلاب؛ أن تفقد الأمة حقّها في



تفسير نفسها بنفسها، وتصبح مجرد صدى ثقافي لما يريده الآخرون أن تكون.

## ● المبحث العاشر: (عبد المجيد الشرفي) - بين اللاهوت الجديد والعلمانية الهشة أولاً: بين التجديد الديني والتبشير العلماني

في المشهد الحداثي العربي، يمثل (عبد المجيد الشرفي) نموذجاً شديداً التركيب، فهو من جهة يقدم نفسه بوصفه مفكراً إصلاحياً يسعى إلى تحرير الفكر الإسلامي من "أغلال" التقليد، ومن جهة ثانية، يتبنى رؤية علمانية كامنة، تجعل التجديد الديني مجرد مرحلة انتقالية، تنتهي إلى "عقلنة" كاملة للفضاء الديني، بحيث يصبح الدين في نهاية الطريق مجرد قيمة روحية شخصية، بلا طموحات معرفية أو تشريعية أو حضارية.

هذا التردد المنهجي بين اللاهوت المجدد والعلمانية الحتمية، هو الذي منح مشروع (الشرفي) طابعاً مُراوغاً، يصعب تصنيفه بدقة. فهو لا يعلن عداءً مباشراً للنصوص، لكنه يفرغها تدريجياً من طاقتها التأسيسية. ولا يعلن قطيعة صريحة مع الدين، لكنه يحاصر الدين في زاوية ضيقة جداً، لا يترك له فيها إلا وظيفة رمزية شخصية، على طريقة البروتستانتية المتأخرة، التي حوّلت الإيمان إلى علاقة فردية بين الإنسان وربّه، بلا أيّ

امتداد معرفي، أو تشريعي، أو ثقافي.

بهذا المعنى، يمكن القول، إنَّ (عبد المجيد الشرفي) لا يقدِّم رؤية إصلاحية للدين، بل يقدِّم خطة إخراج ناعم للدين من المجال العام. وهذا النوع من التحديث القسري الذي يُمارَس باسم النقد والإصلاح، ينتهي في كثير من الأحيان الى إنتاج دين منزوع القيمة المعرفية؛ دين صالح للتعاشي في الفضاء العلماني؛ لأنَّه تخلَّى عن كلِّ طموحاته الوجودية، ورضي بأنَّ يكون مجرد طقس فردي معزول، بلا أفق معرفي، أو مشروع ثقافي.

لكنَّ المفارقة أنَّ (الشرفي)، رغم هذا النزوع العلماني الكامن، لا يتبنَّى خطاباً صدامياً مباشراً مع التراث، بل يعتمد على استراتيجية التفكيك الهادئ؛ حيث يجري إعادة قراءة النصوص، لا بهدف استنطاق إمكاناتها التأويلية، بل بهدف ترويضها تدريجياً؛ بحيث تصبح نصوصاً حداثة بالقوة، يمكن دمجها بسهولة في الفضاء العلماني الذي يفترضه (الشرفي)، بوصفه المستقبل الطبيعي لكلِّ المجتمعات الحديثة.

هذه الرؤية تكشف، أنَّ مشروع (الشرفي) ليس مجرد تحديث ديني، بل هو برنامج علماني ناعم، يُستخدم فيه النصُّ الديني نفسه باعتباره أداة لإنتاج دين جديد، بلا طموحات معرفية أو تشريعية؛ دين مُعرِّف سلفاً أنَّه مجرد جزء من الموروث الثقافي، وليس مركزاً تأسيسياً للهوية والمعرفة. وهذا ليس تجديدًا دينيًا، بل هو تفكيك منهجي بطيء، يحوِّل الدين

## الفصل الثالث - المبحثُ العاشر ٢٢٥

من سلطة رمزيّة تأسيسيّة إلى مجرد ذاكرة ثقافيّة، بلا وظيفة تاريخيّة أو مستقبلية.

الحداثة في جوهرها هي إعادة تعريف للعلاقة بين المعرفة والسلطة، وبين العقل والنصّ، وبين الإيمان والواقع. لكن (الشرفي) لم يمارس هذا التأمل العميق في بنية الحداثة، بل اكتفى بافتراض أنّ العلمانيّة هي المآل الطبيعي، وأنّ كلّ حديث عن الدّين في المجال العام، هو رجعيّة مقنّعة. وهذا تصوّر يجعله أسيراً لنموذج تاريخي جاهز، مُستقى من التجربة الأوروبيّة؛ حيث تعني الحداثة تحجيم الدّين، لا إعادة تعريفه.

بهذا المعنى، فإنّ (عبد المجيد الشرفي) لم يقدّم تأويلاً جديداً للدّين، بل قدّم تصوّراً سياسياً جاهزاً، يحوّل الدّين الى شأن شخصي، ثمّ يعيد قراءة النصوص الدّينيّة لتبرير هذا الخيار. وهذا ليس تجديدًا معرفيًا، بل هو إعادة إنتاج لمقولات الاستشراق، التي ترى في الإسلام ديناً سياسياً بطبيعته، يجب أن يعاد تفكيك بنيته النصّيّة، حتى يفقد هذه الوظيفة السياسيّة، ويصبح ديناً عصرياً "لطيفاً"، قادراً على العيش في ظلّ الدولة العلمانيّة، بلا أيّ تأثير معرفي أو تاريخي.

ليست المشكلة هنا في الدعوة إلى تحديث العلاقة مع الدّين، بل في افتراض أنّ العلمانيّة هي الحلّ الوحيد، وأنّ كلّ محاولة لاستئناف إمكانات النصّ خارج هذا الأفق العلماني، هي بالضرورة عودة إلى التقليد. وهذا ما

يجعل مشروع (الشرفي) مشروعاً مُغلَقاً منذ لحظته الأولى؛ لأنَّه لا ينطلق من سؤال معرفي حُرٍّ: كيف نعيد فهم النصِّ؟ بل ينطلق من إجابة جاهزة: علَّمنة الفضاء العام هي الحلُّ، ثمَّ يطلب من النصوص أن تقدِّم شهادات حسن سلوك علَّماني.

هذا التصرُّور يجعل مشروع (الشرفي) مشروعاً إقصائياً من الداخل؛ لأنَّه يستبعد منذ اللحظة الأولى كلَّ الإمكانيات التأويلية التي يمكن أن تنتج حداثة مختلفة، تستلهم من النصِّ ولا تلغيه، وتؤسِّس علاقة نقدية مع الحداثة نفسها، بدل أن تفترض أنَّها النموذج الوحيد الممكن. ولهذا، فإنَّ مشروع (الشرفي) رغم لغته الناعمة، ينتمي في جوهره إلى المدرسة الإقصائية نفسها، التي حكمت العقل العربي منذ زمن الاستعمار: حداثة واحدة، وطريق واحد، ونصوص إمَّا أن تخضع وإمَّا أن تُقصى.

## ثانياً: العلَّمانية الحتمية

من يقرأ نصوص (عبد المجيد الشرفي)، لا يحتاج إلى كثير جهد ليدرك أنَّ الرجل لا يتعامل مع العلَّمانية باعتبارها مجرد خيار فلسفي ممكن ضمن إمكانيات عدَّة، بل باعتبارها حتمية تاريخية، ومساراً إجبارياً لا مناص منه. وهذا الإيمان الحتمي بالعلَّمانية، يكشف عن تصوُّر جاهز مُغلَق، يضع الدِّين والحداثة في حالة تنافر ضروري؛ بحيث لا يمكن تحقيق الحداثة

## الفصل الثالث - المبحثُ العاشر ٢٢٧

إلا بتفكيك الدِّين وإعادته إلى الفضاء الشخصي المعزول، بعد تجريده من كلِّ طموحاته العامّة.

هذا التّصوّر ليس وليد قراءة نقدية للتراث الإسلامي، ولا نتيجة حوار معرفي مع النّصّوص، بل هو في جوهره استعارة جاهزة من التجربة الأوروبيّة؛ حيث كانت الحداثة — في سياقها الأوروبي — عمليّة تحرير سياسي ومعرفي من هيمنة الكنيسة، وكان فصل الدِّين عن المجال العام شرطاً لإعادة بناء الدولة، والمجتمع، والمعرفة. لكن (عبد المجيد الشرفي) — ككثير من الحداثيين العرب — حوّل هذه التجربة التاريخيّة الخاصّة إلى نموذج كوني، واعتبر أنّ أيّ حادثة لا تسير في الطريق نفسه، هي حادثة زائفة أو مبتورة.

بهذا التّصوّر، لا تعود العُلَمانيّة مجرد إطار سياسي وقانوني، بل تتحوّل إلى معيار معرفي وخلقّي، يُقاس عليه مدى صلاحية أيّ خطاب ديني. فالدِّين المقبول في أفق (الشرفي) هو دين بلا تشريع، وبلا رؤية سياسيّة، وبلا مشروع خلقّي عام، دين يقيم في الوجدان الشخصي، ويُستدعى عند الحاجة النفسيّة، لكنّه لا يشارك في إنتاج المعنى العام، ولا يُسمح له بأنّ يقدم رؤية للعالم تتجاوز الحدود الليبراليّة العُلَمانيّة.

لكنّ المشكلة ليست في الدعوة إلى حياد الدولة تجاه الأديان فحسب، بل المشكلة في تحويل هذه العُلَمانيّة السياسيّة إلى عقيدة فلسفيّة، تجعل

من الدِّين كائنًا زائدًا عن الحاجة، لا وظيفة له إلا مواساة الأفراد في لحظات القلق الشخصي. وهذه العَلَمَانِيَّة الوجوديَّة ليست مجردَ تصوّرٍ سياسي، بل هي إعلان استباقي بأنَّ أيَّ خطاب ديني يحمل طموحًا معرفيًا أو تشريعيًا أو خُلُفيًا عامًّا، هو بالضرورة خطاب رجعي ومعاد للحدّات.

بهذا المعنى، فإنَّ (الشرفي) اعتبر أنَّ أيَّ محاولة لإنتاج حدّات من داخل المرجعيَّة الإسلاميَّة ليست إلا سلفيَّة مقنَّعة. وهذا الفخّ هو نفسه الذي وقع فيه (الجابري)، و(أركون)، وغيرهما، حين تعاملوا مع الحدّات كأنَّها طريق ذو اتجاه واحد، يبدأ من قطيعة حتميَّة مع الدِّين.

يعاني هذا التصرُّو من خلل مزدوج: أولاً، لأنَّه يفترض أنَّ العلاقة بين الدِّين والحدّات علاقة صفرية؛ إمَّا حدّات كاملة وإمَّا دين كامل، كأنَّهما نقيضان ميتافيزيقيَّان، لا يمكن جمعهما في أفق معرفي جديد. وثانيًا، لأنَّه يفترض أنَّ الحدّات الغربيَّة نموذج كوني، رغم أنَّها في حقيقتها تجربة تاريخيَّة محليَّة، ناتجة عن سياق أوروبي مسيحي إقطاعي محدّد، ولا شيء في هذا السياق يجعلها ضرورة تاريخيَّة لكلِّ الأمم.

هكذا يصبح مشروع (الشرفي) رهينة مزدوجة؛ رهينة لرؤية استشراقيَّة ترى الإسلام بطبيعته دينًا سياسيًا مُغلَقًا، ورهينة لتصرُّو علّمني حتمي يرى أنَّ الحدّات لا تكون حدّات إلا إذا كرَّرت حرفيًا النموذج الأوروبي. وهذه الدوغمائيَّة العَلَمَانِيَّة، تجعل (الشرفي) عاجزًا عن التفكير في أيَّ حدّات

بديلة، أو أيّ علاقة خلّاقة بين النصّ والعصر، أو أيّ أفق تأويلي جديد يعيد قراءة الإسلام بوصفه مصدر إبداع معرفي وحضاري، بدل أن يكون مجرد عقبة ثقافيّة يجب ترويضها أو تحييدها.

بهذا المنطق، تصبح الحداثة عند (الشرفي) عمليّة إخضاع ثقافي، لا مشروع تحرير فكري. فالأُمّة لا تدخل العصر عبر الطلاق مع ذاتها، بل عبر استكشاف إمكاناتها المجهولة، وتحويل نصوصها المؤسّسة إلى منجم أسئلة، بدل أن تتحوّل هذه النصوص إلى جثّة محنّطة، أو إلى عدوّ داخلي، يجب إخضاعه كلّ يوم لجلسة تحقيق حضاري.

لهذا كلّ، فإنّ العلّمانيّة عند (الشرفي) ليست اختياراً معرفياً حرّاً، بل هي دوغمائيّة مقنّعة، تمارس سلطتها الناعمة عبر إنتاج نصّ ديني خاضع، ونصوص تفسيرية مروّضة، وعقل إسلامي معتذر سلفاً عن تاريخه، يتوسّل الاعتراف من الحداثة الغربيّة، بدل أن يطالب بحقّه في إنتاج رؤيته المستقلّة للعالم.

### ثالثاً: التاريخانيّة في قراءة (الشرفي)

في صلب المشروع الفكري لـ (عبد المجيد الشرفي)، هناك فرضيّة مركزيّة — يعبر أحياناً عنها بوضوح، ويمرّرها أحياناً في ثنايا النصوص — تقول: الدّين ظاهرة تاريخيّة مشروطة بزمانها، وبالتالي، لا يمكن التعامل

مع الإسلام اليوم إلا باعتباره تراثًا ثقافيًا، يعكس شروط ولادته الأولى، لا باعتباره نصًا حاملًا لمعنى يتجاوز الزمن.

بهذا التصوّر، يصبح النصّ الديني أشبه بوثيقة أثرية، تصلح للدراسة الأكاديمية، لكنّها لا تصلح لأن تكون مرجعية موجّهة للوعي المعاصر. وهنا يتكشف الجذر العميق لما أسميناه سابقًا الدوغمائية العلمانيّة المقنّعة عند (الشرفي). فالرجل، رغم لغته الأكاديميّة الهادئة، لا يُخفي انتماءه الكامل للرؤية التاريخيّة؛ التي ترى أنّ كلّ نصّ، مهما كان مقدّسًا في زمنه، يتحوّل مع مرور الوقت إلى أثر تاريخي، لا أكثر ولا أقلّ.

التاريخيّة بهذا المعنى، ليست مجردّ منهج في دراسة الظواهر، بل هي عقيدة فلسفيّة، تمنح الزمن سلطة مطلقة. في هذا الأفق، لا يوجد معنى ثابت، ولا حقيقة تتجاوز اللحظة التاريخيّة، ولا نصّ يحتفظ بسلطة توجيهيّة بعد انتهاء شروطه الاجتماعيّة والسياسيّة الأولى. الزمن هو السيد المطلق، وكلّ شيء — بما في ذلك النصوص المقدّسة — مجردّ ظواهر زمنيّة، تُولد وتموت مع شروطها التاريخيّة.

يحمل هذا التصوّر في جوهره نزعة نفي معرفي؛ لأنّ أيّ نصّ يُجرّد بالكامل من إمكاناته العابرة للزمن، يفقد بالضرورة أيّ مشروعيّة معرفيّة مستقبلية. يصبح النصّ مجردّ شاهد على عصره، لا مشاركًا في صناعة العصور القادمة. وهذا بالضبط ما يريده (الشرفي): تحييد النصّ القرآني من



## الفصل الثالث - المبحثُ العاشر (٢٣١)

كونه فاعلاً في إنتاج الوعي المعاصر، وحصره في كونه وثيقة "إثنوغرافية" (Ethnography) تصلح لفهم العرب في القرن السابع الميلادي، لكنّها لا تصلح لصناعة أفق فكري جديد.

لكنّ الخلل الفلسفي الأكبر في هذه الرؤية، هو أنّ التاريخانيّة نفسها ليست قانوناً كونياً، بل هي اختيار أيديولوجي نشأ في أوروبا في سياق نقد اللاهوت الكنسي، ثمّ تحوّل إلى سرديّة كونيّة مزيفة، تحاول فرض نفسها على كلّ الثقافات الأخرى. وهكذا، تصبح القراءة التاريخانيّة للنصوص جزءاً من الاستعمار المعرفي؛ لأنّها تفترض سلفاً أنّ الزمن الأوروبي هو الزمن المرجعي الوحيد، وأنّ كلّ نصّ لا يخضع لسلطة هذا الزمن هو نصّ خارج التاريخ، ومن ثمّ خارج المشروعيّة المعرفيّة.

من هنا، فإنّ (الشرفي) لا يمارس قراءة نقدية للإسلام، بل يمارس إخضاعاً منهجياً للنصوص تحت سلطة الزمن الحداثي الغربي. وهذه ليست قراءة تأويليّة حرّة، بل هي عمليّة مصادرة؛ لأنّ النصّ لم يُعطَ الفرصة ليُطرح أسئلته الخاصّة، بل فُرِضت عليه أجندة جاهزة، تقول: أنت ابن لحظة انتهت، ولا يحقّ لك أن تتحدّث خارج شروطها. وهذا ليس نقداً معرفياً، بل هو إرهاب تاريخي؛ لأنّ التاريخانيّة هنا تتحوّل إلى مقصّلة "إبستميّة" (Epistemic)، تعمد كلّ نصّ يجروّ على إعلان أن معناه أوسع من زمنه.

لكنَّ النصوص المؤسَّسة — خاصَّة القرآن — لم تكن يوماً مجردَّ أصداء زمنيَّة، بل كانت دائماً طاقة تأسيسية، تملك القدرة على إعادة تعريف الزمن نفسه. لم يكن النصُّ القرآني مجردَّ استجابة لظروف الجزيرة العربيَّة، بل كان انفجاراً معرفياً وروحياً، أعاد تعريف معنى الإنسان، ومعنى المجتمع، ومعنى المعرفة، ومعنى الزمن نفسه. فكيف يتحوَّل هذا النصُّ إلى مجرد وثيقة أنثروبولوجيَّة، كأنَّنا نتعامل مع نقوش حجريَّة أو معاهدة تجاريَّة قديمة؟

التاريخانيَّة في عمقها، كما يتبنَّاها (الشرفي)، هي إعلان استقالة معرفيَّة؛ لأنَّها تفترض سلفاً أنَّ الماضي ملك للمؤرِّخين، وليس ملكاً للمتأمِّلين وصنَّاع الرؤى. وهذه القطيعة بين المؤرِّخ والفيلسوف، وبين الماضي باعتباره أثراً، والماضي باعتباره إمكاناً تأويلياً مفتوحاً، هي جوهر العجز في المشروع الحداثي العربي، كما يمثِّله (الشرفي).

ليس التاريخ سجنًا مُغلَقًا، بل هو مختبر دائم، وليست النصوص أشياء ميتة، بل هي كائنات معرفيَّة، تظلُّ حيَّة كلَّما وُضعت في سياق أسئلة جديدة. أما حين يتحوَّل النصُّ إلى عيَّة مختبريَّة يعبث بها المؤرِّخ، فإنَّه يفقد حقَّه في أن يكون جزءاً من صناعة المستقبل؛ لأنَّ منطق التاريخانيَّة لا يسمح للنصوص بأن تتجاوز زمانها.

الحدَاثة التي يقدِّمها (الشرفي)، هي حدَاثة تاريخانيَّة خانعة، تعلن أنَّ النصوص ماتت مع موت زمنها، وأنَّ وظيفتنا الوحيدة هي دفنها باحترام،

## الفصل الثالث - المبحث العاشر ٢٣٣

ثمّ كتابة سيرة ذاتيّة جديدة بلا مرجعيّة ولا جذور. وهذه ليست حادثة، بل هي فقدان ذاكرة قسري، يُراد منه حضّ الأُمّة على نسيان نفسها، حتى تصبح جاهزة لتقبّل السرديّات المستوردة، بلا مقاومة.

هكذا يظهر لنا، أنّ (عبد المجيد الشرفي)، رغم لغته الأكاديميّة، يمارس في عمق مشروعه إلغاءً منهجيّاً للذاكرة الحيّة، بغية استبدالها بذاكرة متخصصة جامدة، تدرس الماضي كأنّه جثة تحليليّة، بدل أن تتعامل معه كأنّه طاقة كامنة تنتظر التأويل. وهذا ليس نقداً للتراث، بل هو إعدام معرفي له؛ لأنّ التراث لا يموت إلا حين يفقد صلتَه بأسئلة اليوم والغد، وهذه الصلة هي بالضبط ما يريد (الشرفي) أن يقطعها، حتى يضمن أنّ الحادثة لن يهددها الماضي.

لكنّ الحادثة الحقيقيّة تقوم على التأويل النقدي الخلاق الذي يعيد قراءة النصوص بمنطق الأسئلة الجديدة، لا بمنطق الدفن القسري. وهذه الحادثة التأويليّة، التي تجمع بين حريّة السؤال وعمق الجذور، هي ما يعجز عنه مشروع (الشرفي)؛ لأنّه يرى الجذور عبئاً، بدل أن يراها طاقة كامنة.

### رابعاً: التأويل عند (الشرفي)

على مستوى الخطاب الظاهري، يقدّم (عبد المجيد الشرفي) نفسه

بوصفه محرراً للنصوص؛ رجلاً جاء لينقذ القرآن من قرون من التأويلات السلطوية، والتفسيرات الفقهية المغلقة، ويعيد إليه نصارته الأولى بما هو نصّ مفتوح على القراءات العقلانية الحديثة. لكنّ التدقيق في منهجه وآلياته يكشف أنّ التأويل عند (الشرفي) ليس تحريراً للنصّ بقدر ما هو ترويض منهجي له، يهدف في جوهره إلى تصميم نسخة مخفّفة من القرآن، يمكن أن تعيش بسلام في ظلّ العلمانية الثقافية التي يتبنّاها دون إعلان صريح.

النصّ القرآني، كما يتعامل معه (الشرفي)، ليس حقلاً للتأويل الإبداعي، بل هو نصّ مشبوه، متّهم سلفاً بأنّه يحمل في داخله بذور الاستبداد والتعصب والهيمنة، ولا يمكن إعادة دمجه في العصر الحديث إلا إذا خضع أولاً لسلسلة من عمليات التطهير التأويلي، التي تحذف أو تفرغ من معناها كلّ المفاهيم، التي تتعارض مع النموذج الثقافي الغربي للحدث.

بهذا المعنى، فإنّ التأويل عند (الشرفي) يبدأ دائماً من خاتمته: الحادثة كما يعرفها (الشرفي) جاهزة سلفاً، والدّين المقبول هو الذي يتناسب مع هذه الحادثة، وأي نصّ أو مفهوم أو حكم ديني لا يمكن تطويعه داخل هذا القلب الحداثي يُعاد تأويله، حتى يفقد أي طاقة مقاومة. وهذا بالضبط ما يجعل التأويل عند (الشرفي) تأويلاً تدجينياً، يهدف إلى ترويض النصّ، لا إلى استنطاق إمكانياته الروحية والمعرفية.

وإذا كان (الجابري) و(أركون) قد مارسا نقداً على مستوى بنية العقل،

فإنَّ (الشرفي) مارس تطويعاً على مستوى اللغة نفسها. فهو يعيد تعريف الكلمات القرآنيّة، لا بوصفها جزءاً من نسيج معرفي وحيّ، بل بوصفها مصطلحات معطوبة، يجب إعادة برمجةها دلالياً، حتى تتوقف عن إنتاج المعاني المقلقة. وهكذا، يصبح الجهاد جهاداً نفسياً، والخلافة مجردَ رمزٍ خُلقي، والأمر بالمعروف دعوة للتسامح، والحاكميّة نزعة سلفيّة، والشرعية مجردَ قيمٍ ثقافيّةٍ مَرنة.

هذا الترويض التأويلي يُفقد النصّ توتره البنيوي؛ ذلك التوتر الذي يجعل النصّ القرآني قادراً على أن يكون نصّاً مقاوماً؛ قادراً على مساءلة الحداثة نفسها، وقادراً على إنتاج سرديّة بديلة للإنسان والمعرفة والسلطة. لكنّ النصّ في يد (الشرفي) يفقد كلّ طاقته المقاومة، ويتحوّل إلى وثيقة لطيفة، يمكن تقديمها إلى دوائر البحث الغربيّة؛ باعتبارها إسلاماً حديثاً، ومتسامحاً، لا يشكل أي خطر.

هكذا يتحوّل التأويل من فعل تحرُّري إلى فعل ضبط ثقافي، ومن مغامرة وجوديّة إلى عمليّة تدجين سياسي، ومن سؤال فلسفي مفتوح إلى إجابة جاهزة. وهذا ليس تأويلاً، بل هو في جوهره استعمار داخلي للنص، يُفقد النصّ سلطته الرمزيّة، ويتحوّل إلى ظل ثقافي للحداثة الغربيّة، بدل أن يكون شريكاً نقدياً لها.

إنّ القرآن ليس مجرد وثيقة تاريخيّة، بل هو منظومة رمزيّة معقّدة، تحمل

في داخلها توترات معرفيّة ووجوديّة، تجعلها دائماً نصّوصاً مقاومة لكلّ محاولة لإخضاعها لنموذج جاهز. فالنصّ القرآني حين يواجه العصر الحديث لا يفعل ذلك باعتباره نصّاً خجولاً يبحث عن القبول، بل باعتباره نصّاً تأسيسيّاً، يملك الحق في أن يطرح أسئلته الخاصّة، وأنّ ينتج حدائته البديلة، لا أن يتحوّل إلى تلميذ مطيع في مدرسة الحدّاثَة الغربيّة.

لكنّ التّأويل عند (الشرفي) يحرم النصّ من جرّأته التّأسيسيّة، ومن حقّه في تعلّم كيفيّة التحدّث بلغة لا تُقلق أحداً، ولا تطرح أي أسئلة صعبة، ولا تنتج أي مفاهيم مزعجة. وهذا ليس تأويلاً، بل هو عمليّة تجعل النصّ عاجزاً عن أن يكون طرفاً في أي مشروع نهضوي مستقل؛ لأنّه تحوّل إلى نصّ مدجّن بالكامل، لا يملك حتى الحق في الاختلاف.

هكذا يصبح مشروع (الشرفي) نموذجاً للتّأويل الوظيفي الذي يحوّل النصّ من مصدر للمعرفة المستقلة إلى أداة في خدمة خطاب جاهز، وهذا الخطاب ليس إلا خطاب الهيمنة الثقافيّة الغربيّة الذي يريد أن يجعل الإسلام مُرحّباً به في النادي الكوني، بشرط أن يتنازل عن كلّ طموحاته الكبرى، وأنّ يصبح مجرد طقس فردي، لا علاقة له بإنتاج القيم والمعرفة والرؤية الحضاريّة.

لكنّ النّصوص الكبرى ترفض هذا الترويض. والنصّ القرآني ليس مجرد منتج ثقافي، بل هو نصّ مؤسّس، يملك القدرة على إنتاج نظام

رمزي كامل، يقترح على الإنسانية رؤية جديدة للكون والإنسان والمعرفة. وكلّ محاولة لحرمانه من هذا الدور التأسيسي ليست تأويلاً حداثياً، بل هي جريمة معرفيّة، تهدف إلى تدمير مصدر المعنى، حتى تصبح الأمة بلا ذاكرة معرفيّة، وبلا رؤية مستقلة، وبلا مشروع حضاري ذاتي.

يبدأ التأويل الحقيقي حين نعيد للنصّ توتره الأساس، ونعترف بحقّه في أن يكون نصّاً مقلّماً، يزعج الحداثة كما يزعج التقليد، ويزعج الغرب كما يزعج السلفيّة، يطرح أسئلة لم نجرؤ على طرحها، ويفتح نوافذ معرفيّة لم نجرؤ على تخيلها. أما التأويل الذي يطلب من النصّ أن يختفي خلف قناع الحداثة، فهو ليس تأويلاً، بل هو خيانة ثقافيّة، تجعل النصّ عدوّاً لنفسه، وتجعل الأمة مقطوعة عن مصدرها التأسيسي.





## الفصل الرابع:

### العوائق البنيوية أمام الحداثة الإسلامية



بعد تفكيك المفاهيم ونقد التجارب الفكرية، نصل إلى مواجهة الواقع البنيوي الذي يقف في وجه أي مشروع نهضوي. ففي هذا الفصل، نكشف أنَّ العائق الأوَّل ليس الاستعمار الخارجي، بل الاستبداد الداخلي الذي وُلِد في أحضان المُستعمر، وجرى تصميمه ليبقى وصياً على الأمة، مانعاً أيَّ تحرُّك نحو النهضة، أو استقلال الوعي، أو حُرِّيَّة الإنسان.

وستتعرَّض لنشأة الدولة الوطنية الحديثة، وكيف جرى تشكيلها وفق النموذج الكولونيالي، لتكون أداة ضبط بدل أن تكون أداة تحرر. كما سنناقش العوائق الثقافية، والاجتماعية، والاقتصادية، التي تجعل أيَّ مشروع حداثَة إسلامية يبدو تهديداً لبنية السلطة.

إنَّ هذا الفصل ليس مجرد نقد سياسي، بل هو تحليل فلسفي لبنية القوَّة التي تحكم العالم الإسلامي، وللطريقة التي تحوَّل فيها الاستبداد إلى بنية

ثقافية ونفسية داخل المجتمع. ومن خلال هذا الكشف النبوي، سنفهم أنَّ الحداثة الإسلامية ليست مشروعاً فكرياً فقط، بل مشروع تحرر جذري، يتطلب تفكيك منظومة السلطة من جذورها.

## ● المبحث الأول: الاستبداد الداخلي - الدولة العميقة في مواجهة أي مشروع تحرري أولاً: الدولة الوطنية الحديثة في العالم الإسلامي

حين نتحدث عن حداثة إسلامية، فنحن لا نتحدث عن ترف فكري أو عن جدل أكاديمي معلق في الهواء. بل نتحدث عن مشروع تحرري جذري، يعيد تكوين الوعي والواقع معاً، بحيث تصبح الأمة قادرة على تقرير مصيرها الفكري والسياسي والثقافي، لا بوصفها امتداداً للمركزية الغربية، ولا بوصفها رهينة لسلطة التقليد، بل بوصفها ذاتاً تاريخية مستقلة، تمتلك رؤيتها الخاصة للنهضة. لكن هذا المشروع، قبل أن يواجه الاستعمار الثقافي الخارجي، اصطدم أولاً بجدار الاستبداد الداخلي؛ ذلك الاستبداد الذي وُلد في أحضان المستعمر ذاته، وصيغت جيناته السياسية منذ اللحظة الأولى، لتكون جزءاً من جهاز التحكم الاستعماري طويل الأمد.

ليست الدولة الوطنية الحديثة في العالم الإسلامي — كما يحلو لبعض

## الفصل الرابع - المبحث الأول ٢٤٣

أن يتخيّل — نتاجاً طبيعياً لمسيرة التطور التاريخي للأُمَّة، بل هي منتج هجين، وُلد في مكاتب الإدارات الاستعماريّة، وصُمم منذ البداية ليقوم بوظيفة الوكالة السياسيّة؛ حيث يجري استبدال المستعمر المباشر بـ «نخبة محلية» تُوكّل إليها المهام الوظيفيّة نفسها: ضبط المجتمع، وإعادة تشكيله وفق مقاسات المركزيّة الغربيّة، ومنع أي محاولة لاستئناف إمكانات الأُمَّة الذاتيّة في إنتاج نهضتها الخاصّة.

هذا الولاء البنيوي يجعل الدولة الحديثة في أغلب العالم الإسلامي أداة وظيفيّة، لا يمكنها أن تتصالح مع أي مشروع حدائي إسلامي مستقل؛ لأنّ مثل هذا المشروع لا يهدد فقط أيديولوجيا الغرب، بل يهدّد الشرعيّة التاريخيّة للدولة نفسها. ليست الدولة الحديثة — كما نشأت بعد الاستعمار — تعبيراً عن الإرادة الشعبيّة، بل هي أداة فوقيّة، أُسّست على أنقاض الإرادة الشعبيّة، وجرى حقنها منذ نشأتها بجرعة عالية من القمع البنيوي؛ لأنّها ببساطة تخاف الشعب الذي تدّعي تمثيله.

وهذا الخوف المزدوج — من الشعب ومن الحداثة الإسلاميّة معاً — جعل الدولة الحديثة تستورد حادثة ناعمة؛ حادثة سطحيّة تُقاس بكميّة الأبراج وناطحات السحاب، ولا تتجاوز قشرة التقنيّة، لكنّها ترفض في الوقت ذاته أي حادثة تنبثق من قلب الوعي الإسلامي؛ لأنّ مثل هذه الحادثة تحمل في طياتها سؤال الشرعيّة، وتطرح على الدولة نفسها سؤالاً

وجوديًا: من أنتم؟ ومن فوّضكم لتكونوا وكلاء النهضة؟ وهل يمكن أصلاً أن تقود دولة ولدت في حضن المستعمر مشروعاً تحررياً حقيقياً؟ هذا المأزق البنيوي يفسّر لماذا غدت كلّ محاولة لإنتاج حداثة إسلاميّة معركةً صفريّة مع الدولة. فالحدّاثَة الإسلاميّة ليست مجرد تحديث فقهي أو إصلاح ثقافي، بل هي — في جوهرها — مشروع استعادة السيادة الرمزيّة والمعرفيّة، والذي يتطلّب بالضرورة نزع الشرعيّة التاريخيّة عن الدولة، واعتبارها مجرد جهاز وظيفي فاقد للأصالة، يعمل على إدارة استعمار داخلي، يعيد إنتاج التبعية عبر أدوات محلّيّة.

لهذا السبب، فإنّ الاستبداد في العالم الإسلامي ليس مجرد نزوع سلطوي فردي، ولا مجرد خلل في طبيعة الحكام، بل هو بنية سياسيّة مكتملة، جزء من المنظومة العالميّة التي صُمّمت بعد الاستعمار، لضمان أن تبقى الشعوب الإسلاميّة محكومة بأنظمة عاجزة عن إنتاج أيّ مشروع تحرري جذري. وهذه الدولة — بحكم نشأتها ووظيفتها — لا تستطيع أن تتبنّى حداثة إسلاميّة حقيقيّة، فهي ببساطة تعرف أنّها ستكون الضحيّة الأولى لهذه الحدّاثَة.

تبحث الحدّاثَة الإسلاميّة — كما نتصوّرها هنا — عن تفكيك النظام من جذوره، فهي ترى أنّ العالم الحديث، كما تشكل بعد الاستعمار، ليس عالمًا محايدًا، بل هو نظام هرمي، يتبوّء فيه الغرب موقع السيّد، وتُفرض

على بقية الشعوب أدوار هامشية وتابعة. وأيّ حادثة إسلاميّة حقيقية يجب أن تبدأ من كسر هذا الهرم، وإعلان أنّ النهضة تبدأ حين تتحرّر الأمّة من الاستعمار الخارجي، ومن وكلائه في الداخل معاً.

بهذا الفهم، فإنّ الاستبداد الداخلي هو جدار بنيوي، يمنع أيّ محاولة لإنتاج حادثة إسلاميّة مستقلة، فمثل هذه الحادثة لا يمكن أن تنمو إلا في مناخ حرّ، يتاح فيه للعقل الإسلامي أن يعيد مساءلة كلّ شيء: الدولة، والحادثة، والتراث، والعلاقة مع الغرب. والدولة الوطنيّة الحديثة، كما نشأت في العالم الإسلامي، لا تتحمّل مثل هذا السؤال الوجودي؛ لأنّها شيدت أصلاً للحيلولة دون طرح هذا السؤال.

### ثانياً: كيف حوّل الاستبداد السياسي الشعب إلى قطع؟

إنّ الحادثة — في جوهرها — لحظة ولادة للفرد الحرّ، الذي يمتلك وعياً نقدياً بذاته وبمجتمعه، والقادر على مساءلة السلطة وطرح أسئلة مشروعيّة الحكم، وصياغة تصوّراته المستقلة عن الدولة والقانون والمعرفة والهويّة. ولذلك، فإنّ الاستبداد السياسي ليس مجردّ عائق سياسي أمام الحادثة الإسلاميّة، بل هو جهاز منهجي لإجهاض إمكان الحادثة منذ لحظة التفكير الأولى؛ لأنّه يجمع ولادة الفرد الحرّ، ويستبدله بفرد قطيعي، مُستلب الإرادة، يتماهى مع صورة الحاكم، ويتحوّل من كائن نقدي إلى

كائن مبرّر.

في أغلب الدول الإسلامية الحديثة، صُنِعَ الحاكم بوصفه أباً مؤسساً، أو زعيماً تاريخياً، أو قائداً معصوماً، وفي بعض الدول، تطوّر هذا النموذج إلى الزعيم الضرورة الذي لا يُتصوّر وجود الدولة ولا استمرارها إلا بوجوده. هذه الأسطورة السياسيّة ليست مجرد خطاب بروباغندا، بل هي جوهر آليّة الاستبدادي؛ لأنّها تجعل وجود الدولة مشروطاً بشخص الحاكم، وتحوّل العلاقة بين الفرد والدولة إلى علاقة أبويّة قهريّة، حيث الشعب مجرد طفل قاصر، لا يملك الحقّ في التفكير المستقل، ولا حتى في مساءلة الأب عن شرعيّة وجوده.

هذا النمط من الاستبداد الأبوي يصنع إنساناً ممسوخاً، لا يرى نفسه ذاتاً مستقلة، بل يرى نفسه جزءاً من صورة الحاكم، ويصبح ولاؤه للحاكم هو جوهر هويته السياسيّة. في هذا المناخ، يستحيل التفكير في حداثة إسلاميّة، فالحداثة — كما تتصوّرُها — تبدأ من لحظة تحرّر الفرد من سلطة الأب الرمزي، سواء أكان الأب الحاكم أم الأب التراثي. فإذا كانت الحداثة هي لحظة إعلان: أنا أفكر، إذاً أنا موجود، فإنّ الاستبداد يقول للفرد: أنا أفكر عنك، إذاً أنت موجود.

لم ينشأ هذا الاستبداد الأبوي من فراغ، بل هو نتاج تاريخي لتلاقي الاستعمار الخارجي مع الاستبداد الداخلي. فالمستعمر الذي غادر بثوبه



## الفصل الرابع - المبحث الأول ٢٤٧

العسكري، ترك وراءه نخبًا سياسيّة معطوبة، ترى في الشعب مجرد رعيّة قاصرة، يجب تأديبها لا تحريرها، وإطعامها لا تمكينها. وهكذا نشأ عقد استبدادي، يمنح فيه الحاكم نفسه حق الوصاية المطلقة على الأُمّة، ويدّعي أنّه الناطق الوحيد باسمها، بل ويدّعي أحيانًا أنّه يجسّد روح الأُمّة، ويعرف مصلحتها حتى لو رفضت هذه المصلحة.

في هذا المناخ، يصبح الفكر النقدي جريمة، وطرح أسئلة المشروع السياسيّة خيانة، والمطالبة بتداول السلطة مؤامرة، والدعوة إلى مراجعة علاقة الدّين بالدولة زندقة. والنتيجة أنّ النقد المعرفي يُعدم سياسيًا قبل أن يولد ثقافيًا، فالنظام السياسي الذي بني على أسطورة الأب الضرورة، لا يحتمل أن يكون هناك وعي مستقل، يجرؤ على القول، إنّ الحاكم ليس أبًا، وإنّ الدولة ليست عائلة، وإنّ الشعب ليس قطيعًا.

هذا الاغتيال المنهجي للوعي جعل الفرد المسلم مشتمًا بين حادثة شكلية تُفرض عليه عبر استهلاك منتجات الغرب، وبين استبداد سياسي يطلب منه أن يكون مجرد ظل للحاكم. وهكذا، صار المسلم الحديث كائنًا مشطورًا بين تكنولوجيا حديثة في يده، ووعي قُرُوسطي في عقله. يحمل أحدث الهوائف الذكيّة، لكنّه يخاف أن يكتب منشورًا ينتقد فيه فساد السلطة. يشاهد آخر أفلام هوليوود عن الحرية الفرديّة، لكنّه يُلَقِّن كلّ يوم أنّ الحاكم ظلّ الله على الأرض.

هذا الفصام السياسي يجعل الحداثة الإسلامية مستحيلة، فالحداثة لا تُبنى على أفراد مُستَلَبين، بل على أفراد مُستقلّين، يؤمنون أنّ السلطة عقد اجتماعي قابل للنقد والنقض، وأنّ الدولة مُلك جماعي، وأنّ الحاكم (غير المعصوم) مجرد موظّف عند الأُمّة، وليس أباً لها ولا ظلاً إلهياً فيها. لكن هذا الفرد الحديث لن يولد في بيئة تقول له: أنت قاصر، والحاكم يفكّر عنك، والتاريخ انتهى عند خطاب الزعيم.

هكذا نرى، أنّ الاستبداد السياسي ليس مجردّ عقبة في طريق الحداثة الإسلامية، بل هو إلغاء لإمكان الحداثة من جذوره؛ لأنّ الاستبداد ليس فقط هيمنة سياسيّة، بل هو قتل للوعي الناقد، وتجفيف لكلّ التربة الفكرية التي يمكن أن تنبت فيها ذات إسلاميّة حديثة، تعيد تعريف نفسها بعيداً عن أوهام الأبوة السياسيّة، وأوهام الحاكم الرسالي، وأوهام الدولة المعصومة.

ثالثاً: الإسلاميون والاستبداد - من المواجهة إلى التعايش؟

في اللحظة التي بدأ فيها الاستعمار الأوروبي بالانسحاب العسكري من العالم الإسلامي، وُلد سؤال كبير لدى الحركات الإسلامية: ما طبيعة الدولة الوطنيّة التي ورثناها؟ كان الجواب الأوّلي واضحاً ومباشراً: هذه الدولة غير شرعيّة؛ لأنّها نتاج إرث استعماري، ولأنّها فصلت الدّين عن المجال العام، ولأنّها تتبنّى نمطاً معرفياً وسياسياً حدائياً معادياً للهويّة الإسلاميّة. هذا الوعي الأوّلي جعل الإسلاميين، منذ نشأتهم، في مواجهة

مفتوحة مع الدولة الحديثة؛ باعتبارها مُنتَجًا غريبًا عن الأمة، يحمل قِيمًا ليست نابعة من ثقافتها، ويرتبط عضوياً بمصالح القوى الاستعمارية. في هذا السياق، رفع الإسلاميون شعار الإسلام هو الحلّ، ليس بوصفه مجرد شعار تعبوي، بل باعتباره برنامجاً وجودياً، يهدف إلى إعادة بناء الدولة على أسس مغايرة تماماً، تجعل الشريعة مرجعية لا تُنازع، وتعيد تعريف السيادة بوصفها سيادة إلهية - شعبية، وليس مجرد سيادة قانونية وضعية مستعارة من الدساتير الأوروبية. هذه الرؤية، رغم ما حملته من بساطة تبسيطية، فقد عبّرت عن شعور عميق بأن الدولة الحديثة ليست بيتنا، وأنَّ الحادثة المستوردة ليست قَدَرنا.

لكن هذه المواجهة لم تستمرّ بالوضوح نفسه طويلاً. فمع الوقت، ومع تراكم الخبرة السياسية، ومع توحُّش أجهزة القمع في الدولة الوطنية، ومع دخول الإسلاميين إلى سجون الأنظمة العسكرية، بدأ يتكوّن وعي سياسي بديل لدى جزء كبير من الحركات الإسلامية، مُفاده: لا يمكن هدم الدولة، بل يجب التكيّف معها، والبحث عن مساحات تفاهم، أو تسويات تكتيكية، تسمح للإسلاميين بالحضور داخل النظام، بدل البقاء خارجه.

هكذا بدأ الإسلاميون يتحوّلون - تدريجياً - من مشروع مواجهة راديكالي إلى مشروع إصلاحى تفاوضي، يبحث عن حصة في السلطة بدل تغيير طبيعة السلطة، ويبحث عن مقاعد برلمانية بدل البحث عن نظام

سياسي جديد بالكامل. هذا التحوُّل الذي بدأ في الثمانينيات والتسعينيات من القرن الماضي، وصل إلى ذروته بعد ما يُسمَّى الربيع العربي؛ حيث دخلت الحركات الإسلامية إلى العملية السياسية في كثير من الدول، لا باعتبارها عملية إعادة تأسيس، بل باعتبارها لعبة سياسية تقبل قواعد الدولة الوطنية الحديثة كما هي، وتكتفي بإدخال جرعات رمزية من الهوية الإسلامية، دون المساس ببنية الدولة العميقة.

بهذا المعنى، تحوَّلت المواجهة إلى تعايش قلق، وتحوَّل خطاب «الإسلام هو الحل» إلى مجرد واجهة انتخابية، وتحوَّل سؤال الشرعية إلى مجرد نزاع على السلطة. وهنا، فقدَ الإسلاميون لحظة تأسيسية مهمة؛ لأنَّهم لم يعودوا قادرين على تقديم أنفسهم باعتبارهم مشروعاً بديلاً، بل صاروا جزءاً من اللعبة نفسها التي ولدت أصلاً في المختبر الاستعماري، واستمرَّت بفضل شبكات الاستبداد المحلية.

كشف هذا التحوُّل أنَّ الحركات الإسلامية، رغم خطابها الهويّتي الصاخب، لم تمتلك مشروعاً حداثياً حقيقياً. كانت ترفض الحداثة المستوردة، لكنَّها لم تنتج حداثتها البديلة. كانت تنتقد الدولة الوطنية، لكنَّها لم تقدِّم تصوُّراً متماسكاً للدولة الإسلامية. كانت تهاجم النخب العلمانية، لكنَّها لم تنتج نخبتها الفكرية الخاصة، القادرة على صياغة خطاب حداثي إسلامي متماسك. والنتيجة، أنَّ الإسلاميين دخلوا إلى

## الفصل الرابع - المبحث الأول (٢٥)

لعبة الاستبداد بلغة الدولة نفسها، وبأدواتها ذاتها، وبمنطقها الانتخابي والدستوري ذاته، وأصبحوا جزءاً من آلة السلطة، بدل أن يكونوا مشروعاً لتحرير الأمة.

هذا التحول من الثورة إلى الوظيفة جعل الإسلاميين يفقدون الجرأة على طرح السؤال الجذري: هل يمكن أصلاً أن نبني حداثة إسلامية في ظل الدولة الوطنية الاستبدادية، أم أن الحداثة الإسلامية تتطلب نقد الدولة الحديثة من جذورها، وإعادة تعريف العلاقة بين السلطة والمجتمع، وبين الأمة والنص، وبين السيادة والشرعية؟ هذا السؤال الذي كان حاضراً بقوة في الأدبيات الإسلامية الأولى، اختفى بالكامل بعد أن دخلت الحركات الإسلامية إلى قفص السياسة الرسمية، وأصبحت جزءاً من المنظومة، تبحث عن تعديلات طفيفة، بدل أن تطرح إعادة تأسيس.

والنتيجة أن الإسلاميين، بعد عقود من الصراع، أضاعوا البوصلة، فلا هم أنتجوا حداثة إسلامية مستقلة، ولا هم نجحوا في إصلاح الدولة الوطنية، بل تحولوا إمّا إلى إسلام رسمي، يعيش على هامش السلطة، ويمارس شرعنة مستترة للاستبداد، مقابل حصص رمزية من الهوية في المناهج أو الإعلام أو البرلمان. وإمّا إلى فئة لا تعرف إلا العنف، وهذا الوضع الهجين جعل الإسلاميين، في نظر كثير من الشباب، جزءاً من المشكلة، بدل أن يكونوا جزءاً من الحل.

هكذا نكتشف أنَّ العلاقة بين الإسلاميين والاستبداد تحوَّلت من علاقة صراع وجودي إلى علاقة تعايش نفعي؛ حيث يحتاج الاستبداد إلى إسلام معتدل يمنحه بعض الشرعيَّة الشعبيَّة، ويحتاج الإسلاميون إلى فضاء سياسي محدود يسمح لهم بالبقاء في الساحة، ولو كان الثمن التنكُّر لأسئلتهم التأسيسية، وتحويل مشروعهم النهضوي إلى مجرد إصلاحات شكلية، لا تمسَّ جوهر الدولة، ولا جوهر العلاقة بين السلطة والمجتمع. وهكذا، فإنَّ الحداثة الإسلامية التي كان يفترض أنَّ تكون مشروع تحرير شامل، تحوَّلت إلى مجرد خطاب تكتيكي، يبرِّر البقاء تحت سقف الدولة الوطنية، بدل أن يطرح نقدًا جذريًا لبنيتها. والنتيجة أنَّ الإسلاميين — كما الدولة الوطنية — أصبحوا جزءًا من عوائق الحداثة الإسلامية، بدل أن يكونوا روادها؛ لأنَّهم فقدوا لحظة الشجاعة التأسيسية، واختاروا السلامة السياسية على حساب الإبداع الفكري.

#### رابعاً: هل يمكن أن تولد حداثة في مناخ سياسي خانق؟

الحداثة، قبل أن تكون مفهوماً فلسفياً أو برنامجاً ثقافياً، هي في جوهرها إعلان عن ولادة الإنسان الحرِّ؛ الإنسان الذي يمتلك الحقَّ في السؤال، والحقَّ في التفكير المستقلَّ، والحقَّ في أن يكون عقلاً ناقداً، لا مجرد ذاكرة مبرمجة. وهذه الولادة مستحيلة في ظلِّ مناخ سياسي خانق؛ حيث تُعتبر

## الفصل الرابع - المبحث الأول ٢٥٣

الأسئلة الكبرى جرائم، ويُصنّف التفكير النقدي تهديداً للأمن القومي، ويصبح التعبير عن الاختلاف نوعاً من إعلان الحرب.

ليست الحداثة وصفة جاهزة تُطبّق من الأعلى، بل هي حركة تاريخية تنبع من قلب المجتمع، لحظة تتضافر فيها الأسئلة الوجودية مع الأسئلة السياسية، فيتحوّل البحث عن المعنى إلى بحث عن الحرية، ويتحوّل التأمل الفكري إلى فعل تحرري. ولهذا، فإنّ أيّ حديث عن حداثة إسلامية في ظلّ أنظمة مستبدّة هو في جوهره وهم منهجي؛ لأنّ الحرية شرط التأسيس، وكلّ حداثة تولد تحت خيمة الاستبداد، ليست إلا حداثة مزيفة، تحاكي الشكل، ولا تنتج الجوهر.

لا يمكن للدولة المستبدّة أن تنتج حداثة حقيقية؛ لأنّها قائمة أصلاً على قمع الفرد، وعلى إلغاء المبادرة الحرّة، وعلى وأد الأسئلة قبل أن تُطرح. لا تريد الدولة المستبدّة عقلاً مفكراً، بل تريد عقلاً مبرمجاً، يكرّر الشعارات الرسمية، ولا يجرؤ على مساءلة أسس الشرعية، ولا يمتلك الحقّ في أن يحلم بمستقبل مختلف.

وفي العالم الإسلامي تحديداً، يرتبط الاستبداد السياسي ارتباطاً عضوياً بالارث الاستعماري؛ لأنّ الدولة الوطنية الحديثة لم تولد باعتبارها تعبيراً عن الإرادة الشعبية، بل باعتبارها امتداداً ناعماً للسلطة الاستعمارية، مع استبدال الحاكم الأجنبي بحاكم محليّ يؤدّي الدور نفسه: ضبط

المجتمع، واحتكار المعنى، ومنع أيّ مشروع تحرّري مستقل. وبالتالي، فإنّ الحداثة الإسلاميّة ليست مجرد تحديث للفقّه أو إصلاح للمناهج، بل هي في جوهرها معركة تحرّر مزدوجة؛ تحرّر من الاستبداد الداخلي ومن الهيمنة الخارجيّة معاً.

هذه الحقيقة تجعل الحداثة الإسلاميّة مشروعاً سياسياً بامتياز؛ لأنّها تبدأ من سؤال: من يملك الحقّ في إنتاج المعنى؟ ومن يملك سلطة تعريف الهويّة؟ ومن يملك حقّ تحديد العلاقة بين الدّين والدولة؟ هذه الأسئلة محرّمة في ظلّ الدولة المستبدّة؛ لأنّها تعني مساءلة الشرعيّة التاريخيّة للنظام كلّ، وتفتح الباب أمام إعادة التأسيس، وهو أمر يدرك المستبدّون أنّه يعني نهايتهم.

لهذا، فإنّ كلّ المشاريع النهضويّة التي نشأت تحت سقف الاستبداد، انتهت إلى حداثات مفرغة. فالحرّيّة ليست مجرد حقّ سياسي، بل هي شرط معرفي، يجعل العقل قادراً على أن يسأل دون خوف، ويبحث دون سقف، ويتّج دون رقابة. في ظلّ الاستبداد، ما من أسئلة حقيقيّة؛ لأنّ السؤال نفسه يجب أن يمرّ عبر مصفأة سياسيّة، تحدّد ما هو مسموح وما هو محظور، وما هو متاح للتفكير فيه، وما هو تابو لا يجوز الاقتراب منه. لهذا، فإنّ الحديث عن حداثة إسلاميّة في ظلّ الأنظمة الراهنة، يشبه الحديث عن زراعة الأزهار في غرفة مغلقة بلا شمس. ليست الحرّيّة



مجرّد ترف فكري، بل هي الهواء الذي تتنفسه الحادثة، ودونها يتحوّل كلّ مشروع تجديدي إلى مجرّد إعادة إنتاج للخطاب الرسمي، في شكل لغوي جديد. ولهذا السبب، فإنّ كلّ المشاريع الحداثيّة التي نشأت في ظلّ الأنظمة العربيّة بعد الاستقلال، سواء أكانت إسلاميّة أم قوميّة أم ماركسيّة، انتهت إلى حادثة وظيفيّة، تخدم شرعيّة النظام، بدل أن تنتج شرعيّة معرفيّة مستقلّة.

بعبارة أوضح: لا يمكن أن تولد حادثة إسلاميّة حقيقيّة إلا في فضاء حرّ، يسمح للعقل الإسلامي بأن يفكر خارج كلّ الأطر الرسميّة، وأن يعيد تأويل نصوصه، وأن يعيد قراءة تاريخه، وأن يعيد تحديد علاقته بالعالم، دون رقابة الدولة، ودون وصاية المؤسّسة الرسميّة، ودون خطوط حمراء مرسومة بمداد الأجهزة الأمنيّة.

لهذا، فإنّ المعركة من أجل الحادثة الإسلاميّة هي معركة وجوديّة، تبدأ من لحظة تحرير العقل من الخوف، وتحرير السؤال من الرقابة، وتحرير الدّين من السلطة السياسيّة، وتحرير السياسة نفسها من عقدة الأب الضرورة، حتى يصبح العقل الإسلامي قادراً على أن يطرح أسئلته الكبرى دون وسطاء، ودون محاكم تفتيش، ودون أن يطلب إليه إبراز شهادة حسن سلوك أيديولوجي.

وهكذا نصل إلى الخلاصة: الحادثة الإسلاميّة مشروع تحرّري مثلّث

الأضلاع؛ تحرير للعقل من سلطة التقليد، وتحرير للسياسة من سلطة الاستبداد، وتحرير للثقافة من عقدة النموذج الغربي الجاهز. وأي مشروع يتجاهل هذا البُعد التحرري، أو يتصور أنَّ الحداثة يمكن أن تولد داخل قفص سياسي خائق، هو مشروع محكوم عليه بالإجهاض منذ اللحظة الأولى.

## ● المبحث الثاني: الهيمنة الخارجية - النظام الدولي مصفاة للحداثات أولاً: الاستعمار المباشر

إذا كان الاستبداد الداخلي هو الجدار الأول الذي يحاصر إمكانات الحداثة الإسلامية، فإنَّ الهيمنة الخارجية هي السقف الزجاجي الذي يمنع هذه الحداثة من التنفُّس في الفضاء العالمي؛ لأنَّ العالم الحديث هو نظام معرفي مُغلَق، يعمل وفق منطق المصفاة؛ حيث يُسمح فقط بحداثات مطابقة للمواصفات، فيما يجري إجهاض أو تشويه أيِّ حداثة تحاول أن تَحيد عن الخطِّ المرسوم.

وهذا جزء من الروح العميقة للنظام العالمي الذي وُلد أصلاً من رحم الاستعمار المباشر، وتأسَّس على فرضية أنَّ الحداثة ليست حقاً مشتركاً، بل هي امتياز أوروبي، وكلَّ حداثة أخرى يجب أن تكون صورة مقلَّدة،

أو نسخة تابعة، لا يُسمح لها أبداً أن تكون حادثة مستقلة، تنتج أدواتها، ومنهجها، ورؤيتها، وقيمتها الخاصة.

حين دَهِم الاستعمار العالم الإسلامي كان غزواً معرفياً إضافة للحملة العسكرية؛ حيث تعامل مع المجتمعات الإسلامية باعتبارها ميداناً للتجربة، واعتبر أنَّ مَهْمَّتَهُ إضافة للسيطرة على الأرض، إعادة برمجة العقل، بحيث يصبح عاجزاً عن تخيُّل أيِّ حادثة خارج النموذج الأوروبي. وهذا يعني أنَّ الحادثة قُدِّمَت للعالم الإسلامي بوصفها وصفاً جاهزة، تتضمن حزمة من القيم والمؤسَّسات والأفكار، وكلُّ محاولة لإنتاج حادثة مختلفة، كانت تُعتبر — تلقائياً — نوعاً من الارتداد الرجعي.

هذا الإخضاع المعرفي، جعل العقل الإسلامي يفقد الثقة في إمكاناته الذاتية، ويبدأ بالنظر إلى نفسه من خلال مرآة الآخر، فيقيس تقدُّمه بمقدار تشبُّهه بالغرب، ويقىس شرعية الحادثة بمقدار مطابقتها للحادثة الأوروبية. وهكذا، تحوَّلت الحادثة الإسلامية إلى مجرد محاولة للحاق المتأخِّر بالسابق، بدل أن تكون مشروعاً معرفياً حُرّاً، يعيد قراءة الإسلام والحادثة معاً، لإنتاج تصوّر ثالث، لا هو استنساخ أعمى، ولا هو ارتداد سلفي.

لكنَّ الهيمنة الخارجية كانت قوَّة ماديَّة صلبة، مارست — عبر الاستعمار المباشر — هندسة جذريَّة للواقع السياسي، والاقتصادي، والثقافي، بحيث جرى إعادة تشكيل بنية المجتمع على صورة المستعمر.

وهكذا، وُلدت الدولة الحديثة في العالم الإسلامي، باعتبارها فرعاً محلياً للإدارة الاستعماريّة، وُلدت الجامعة الحديثة باعتبارها نسخة مستنسخة من النموذج الأوروبي، ووُلد الاقتصاد الحديث باعتباره امتداداً عضوياً للاقتصاد الاستعماري؛ بحيث أصبح كلّ شيء مشروطاً بموافقة المركز. في هذا السياق، كانت الحداثة الإسلاميّة — منذ لحظة ولادتها — مشروعاً مقاوماً؛ لأنّها حاولت أن تقول: نريد حدثنا الخاصّة التي تنبع من أسئلتنا، وتجيب عن حاجتنا، وتعيد قراءة نصوصنا وتاريخنا، دون أن تستعير نظّارات الآخر. وهذه الجرأة المعرفيّة لم يكن مسموحاً بها في النظام الدولي، الذي وُلد بعد الاستعمار؛ لأنّ هذا النظام لم يُصمّم ليكون فضاءً للحوار بين الحداثات، وإنّما صُمّم ليكون مصفاة، تسمح فقط بحداثات مطابقة، وتتعامل مع أيّ حادثة ذاتيّة، باعتبارها خطراً أمنياً وثقافياً.

هذا هو السبب العميق الذي أدّى إلى وصم كلّ محاولة لإنتاج حادثة إسلاميّة مستقلّة بالرجعيّة، وتصنيفها عالمياً نزعة أصوليّة أو تهديدًا للنظام العالمي. فالحداثة الإسلاميّة — كما نتخيّلها — تسعى إلى نقد الحداثة الغربيّة نفسها، وإلى طرح السؤال الآتي: هل الحداثة الغربيّة نموذج نهائي، أم أنّها تجربة تاريخيّة خاصّة، يمكن — بل ويجب — نقدها وتجاوزها؟ بهذا المعنى، فإنّ الاستعمار المباشر لم ينتهِ بخروج الجيوش الأجنبيّة،

بل استمرّ في شكل شبكات هيمنة معرفيّة واقتصاديّة وسياسيّة، هدفها الأساس أن تمنع أيّ أُمَّة من إنتاج حداثتها الخاصّة؛ لأنّ الحداثة المستقلّة تعني — بالضرورة — نزع المركزيّة عن الغرب، وإعادة تعريف معنى الحداثة؛ بحيث تصبح فضاءً تعدّدياً، وليس مجرد نسخة واحدة قابلة للتصدير.

وهكذا، فإنّ الهيمنة الخارجيّة هي بنية هيمنة معرفيّة، تمنع أيّ أُمَّة من أن تكتب قصّتها بنفسها، وتجعل الحداثة دائماً متّجّاً جاهزاً، يأتي من الخارج، ويُفرض من الأعلى، ويُقاس بمقدار التشبّه بالنموذج الأصلي. وكلّ محاولة لرفض هذا النموذج يجري تصنيفها فوراً باعتبارها ردّة أصوليّة، حتى لو كانت هذه المحاولة إبداعاً تأويلياً أصيلاً.

لذلك، فإنّ مشروع الحداثة الإسلاميّة هو — بالضرورة — مشروع تحرُّر معرفي عالمي؛ لأنّ الأُمَّة لا تستطيع أن تنتج حداثتها إلا إذا حرّرت نفسها من عقدة المركزيّة الغربيّة، وأعلنت أنّها تملك الحقّ الكامل في إنتاج مفاهيمها الخاصّة، وفي إعادة تعريف الحداثة نفسها، بدل أن تظلّ تلميذاً في مدرسة المستعمر.

## ثانياً: صندوق النقد الثقافي

حين نتحدّث عن الهيمنة الخارجيّة، فإنّنا لا نتحدّث فقط عن احتلال

عسكري انتهى، ولا عن استعمار اقتصادي مستمرّ، وإنّما عن نظام ثقافي عالمي، أشبه ما يكون بـ“صندوق نقد ثقافي”، يمنحك شهادة الحداثة إذا التزمت بشروط الإصلاح التي يضعها المركز الغربي، ويمنعك من الدخول إلى النادي الحداثي إذا حاولت إنتاج حداثة مختلفة، نابعة من روحك الخاصة، وأسئلتك الوجوديّة المستقلّة.

هذا “الصندوق الثقافي العالمي” لا يعلن نفسه رسمياً، ولا يمتلك مقرّاً محدّداً، ولا يرسل إليك وفود تفتيش، كما يفعل صندوق النقد الدولي في عواصم الجنوب الفقير، لكنّه حاضر في شبكات التمويل الأكاديمي، وفي المؤتمرات الدوليّة، في الجامعات المانحة للشرعيّة العلميّة، وفي تقارير التنمية البشريّة، وفي المنصّات الثقافيّة الكبرى، وفي معايير الجودة الفكرية التي تحدّد لها المجالات المُحكّمة والمؤسّسات البحثيّة العابرة للقارات.

إنّ الرسالة التي يرسلها هذا الصندوق واضحة: يمكنكم أن تكونوا حداثيين، لكن بشرط أن تكونوا نسخة طبق الأصل من حدثنا. ويمكنكم أن تنتقدوا الاستبداد، لكن بشرط أن تتبنّوا المفاهيم السياسيّة الجاهزة عن الديمقراطية والليبراليّة وحقوق الإنسان. ويمكنكم أن تنتقدوا التراث، لكن بشرط أن تتبنّوا الخطاب العلّمانى التاريخاني، الذي يفكّك النصوص من داخل المنهج الغربي. ويمكنكم أن تكتبوا عن النهضة، لكن بشرط أن

## الفصل الرابع - المبحث الثاني (٢١)

تعرفوا النهضة باعتبارها لحظة الالتحاق بالحادثة الغربية، لا باعتبارها استثناءً لإمكان حضاري خاص.

هذه الاشتراطات المسبقة تجعل كل محاولة لإنتاج حادثة إسلامية مستقلة مشروعاً خارج التغطية؛ لأن النظام الثقافي العالمي لا يعترف إلا بحادثة مقلدة؛ حادثة وظيفتها الأساس أن تثبت تفوق المركز، لا أن تنتج رؤية نقدية للمركز نفسه. فالحادثة المسموح بها في هذا الصندوق، هي حادثة تستهلك، وتكرر المصطلحات الجاهزة نفسها.

وهكذا، فإن السؤال الذي يطرحه هذا الصندوق الثقافي العالمي على كل مشروع حادثة في العالم الإسلامي: إلى أي مدى تستطيعون التشبه بنا؟ بدل: ماذا تريدون أن تكونوا؟ وكلما زاد التشابه، زادت المنح، وزادت الفرص الأكاديمية، وزادت شهادات الجودة، وزادت دعوات المؤتمرات. وكلما حاولت إنتاج خطاب مختلف، تُصنّف تلقائياً باعتبارك مشروعاً أصولياً، أو خطاباً مقلداً، أو صوتاً شعبوياً غير علمي.

من هنا، فإن الحادثة المعترف بها عالمياً، هي حادثة إجماعية، تحولت إلى عقيدة ثقافية مغلقة، تمتلك كهنة أكاديمياً يمنحك صكوك الغفران الحداثيّة إذا قبلت أركان الإيمان المعرفي الغربي، ويعلنك مارقاً معرفياً إذا حاولت إعادة تعريف الحادثة نفسها من داخل أسئلتك الذاتية.

وهذا "الكهنوت الحداثي" يعادي كل محاولة لإنتاج حادثة متمردة،

سواء جاءت من عمق آسيا أم من قلب أمريكا اللاتينية أم من الجنوب الإفريقي؛ لأنَّ الحداثة المعترف بها هي الحداثة التي تحرس المركزية الغربية، وتعيد إنتاج تفوُّق النموذج الأوروبي حتى بعد ما يُسمَّى ”نهاية الاستعمار“.

لهذا، فإنَّ مشروع الحداثة الإسلامية هو جزء من معركة تحرير عالمي، فإنتاج حداثة إسلامية مستقلة يعني مباشرة كسر احتكار الغرب لتعريف الحداثة، وإعلان أنَّ العالم لا يحتاج إلى نموذج واحد، وإنما يحتاج إلى مائدة فكرية متعدّدة، يجلس إليها الجميع باعتبارهم متّجين للمعرفة، لا مجرد مستهلكين لمنتجات الغرب.

لكن هذا الكسر يحتاج إلى استقلال معرفي أولاً، ويحتاج إلى أكاديميا حرة لا تتلقّى تمويلها من مؤسسات مرتبطة بشبكات الهيمنة، ويحتاج إلى مراكز بحث تنتج خطاباً نقدياً مزدوجاً: نقداً للتقليد الداخلي، ونقداً للتبعية الثقافية في اللحظة نفسها، ويحتاج إلى مثقّف واثق من حقه في إنتاج مفاهيمه الخاصة، بدل أن يكرّر مفاهيم جاهزة لأنّه يخشى النبذ الأكاديمي أو الإقصاء الثقافي.

ولهذا كلّه، فإنَّ الحداثة الإسلامية هي معركة تحرير معرفي بقدر ما هي معركة تجديد ديني؛ لأنّها تبدأ من لحظة إعلان: نحن لسنا مجرد تلاميذ متأخرين في مدرسة الحداثة الأوروبية، بل نحن أمة تملك حقّها الكامل



## الفصل الرابع - المبحث الثاني ٢١٣

في أن تسأل: ما الحداثة؟ وأن تجيب عن هذا السؤال من قلب تجربتها التاريخية، ومن قلب نصوصها المؤسّسة، ومن قلب معاناتها الوجوديّة، ومن قلب أسئلتها الحيّة، لا من الهامش الثقافي الذي حشرها فيه صندوق النقد الثقافي العالمي.

### ثالثاً: الاستقلال المبتور

حين انسحبت الجيوش الاستعماريّة من العالم الإسلامي، وخُيّل للشعوب أنّها نالت استقلالها، كانت الحقيقة أبعد ما تكون عن هذا التصرّو الرومانسي. فالدولة الوطنيّة التي وُلدت بعد الاستقلال كانت مستقلّة شكلياً؛ لأنّ الاحتلال المباشر استُبدل بنظام تبعيّة بنيويّة، يضمن بقاء هذه الدول جزءاً من السوق الرأسماليّة العالميّة، وجزءاً من شبكة الهيمنة الثقافيّة والمعرفيّة، وجزءاً من معسكر السيطرة الإستراتيجيّة، بحيث يصبح الاستقلال مجرد علم ونشيد، فيما تبقى السيادة الفعلية مرهونة بشبكات الهيمنة.

وهذا الوضع الملتبس هو الذي أجهض — منذ اللحظة الأولى — إمكان ولادة حداثة إسلاميّة مستقلة؛ لأنّ الحداثة هي إعادة تأسيس للذات، تبدأ من سؤال: من نحن؟ وتمرُّ عبر سؤال: كيف بنى مؤسّساتنا ومعرفتنا واقتصادنا وعلاقتنا بالعالم؟ وتنتهي عند لحظة: نحن أمة مستقلة متّجهة

للمعنى، والقيمة، والمعرفة. لكن هذا المسار كان مُغْلَقًا بالكامل؛ لأنَّ النظام العالمي — كما صُمِّمَ بعد الاستعمار — لا يسمح إلا بـ ”حداثات تابعة“، تخدم النظام الرأسمالي العالمي، ولا تهدد احتكار المعرفة، والتقنيَّة، والثروة الذي يمثِّله المركز الغربي.

جعل الاستقلال المبتور الحداثة في العالم الإسلامي وليدة الخارج، لا وليدة الأسئلة الداخليَّة؛ لأنَّ مشروع التحديث — منذ لحظة تأسيسه — لم يكن إجابة عن أسئلة الأُمَّة، بل كان استجابة لإملاءات المركز. فالدولة المستقلَّة حديثًا لم تكن تملك مشروعًا ذاتيًا، وإنما ورثت المشروع الاستعماري نفسه، مع تغيير بسيط في الشعارات والوجوه، لكنَّها حافظت على البنية الاقتصاديَّة نفسها، التي تجعلها طرفًا ضعيفًا في السوق العالمي، وعلى البنية المعرفيَّة نفسها التي تجعلها مستهلكًا للمعرفة الغربيَّة، وعلى البنية السياسيَّة نفسها التي تجعلها تابعًا استراتيجيًا في أيِّ صراع دولي.

وهكذا، أصبح القرار الثقافي، والتعليمي، والاقتصادي، والسياسي، مرهونًا بشبكة من المصالح الدوليَّة التي تجعل أيَّ مشروع حداثة إسلاميَّة حقيقيَّة مستحيلًا. فالحداثة الإسلاميَّة — في جوهرها — ليست مجرد إصلاح ديني، بل هي إعلان سيادي، يقول فيه العقل الإسلامي: نحن نملك الحق في إنتاج حدثتنا الخاصَّة، حتى لو كانت هذه الحداثة تتعارض جذريًا مع مصالح النظام العالمي.

لكن هذا الإعلان مستحيل في ظلَّ عُقد التبعية البنيوية؛ لأنَّ أيَّ مشروع حدائثي حقيقي يحتاج إلى سيادة معرفية تتيح إنتاج منظومة مفاهيم مستقلة، وإلى سيادة اقتصادية تحرر الإرادة السياسية من شروط السوق العالمي، وإلى سيادة سياسية تجعل الدولة قادرة على اتخاذ قراراتها بمعزل عن الإملاءات الخارجية. وهذه الشروط الثلاثة محظورة في النظام الدولي؛ لأنَّ السماح بها يعني ولادة مراكز معرفية جديدة، وولادة نماذج حداثة منافسة، وولادة توازن قوى جديد، وهذا كله يهدد الاحتكار التاريخي الغربي لمفهوم الحداثة.

هذا الوضع يجعل الحداثة الإسلامية عبارة عن مواجهة جيوسياسية مع نظام دولي، لا يسمح بولادة حدائث مستقلة؛ لأنَّ استقلال الحداثة يعني تفكيك أسس الهيمنة، ويعني إنتاج لغة عالمية بديلة، ويعني ولادة مراكز إنتاج معرفي جديدة، ويعني زوال الوظيفة الثقافية للدول التابعة، ويعني أنَّ العالم لم يعد يُدار من مركز واحد، بل أصبح فيسفساء حضارية؛ حيث لكل أمة حقها في إنتاج زمنها الخاص، ومعرفتها الخاصة، وحدائثها الخاصة. لهذا قلنا، إنَّ الحداثة الإسلامية هي معركة سيادة؛ لأنَّ إنتاج حداثة مستقلة يعني مباشرة: كسر احتكار المعرفة، وكسر مركزية النموذج الغربي، وكسر علاقة المركز بالهامش. ليست هذه مجرد مغامرة فكرية، بل هي معركة تحرر حضاري شامل، تشارك فيها كلُّ مؤسسات الأمة.

هذا كله مستحيل، في ظلّ تبعيّة بنيويّة تجعل الدولة الوطنيّة الحديثة وكيلاً رسمياً لمصالح النظام الدولي، وتجعل النخبة الثقافيّة طبقة وظيفيّة تبرّر هذه التبعيّة عبر خطاب حداثة مشوّهة، تستهلك منتجات الغرب، لكنّها تعجز عن إنتاج رؤيتها الخاصّة؛ لأنّها فاقدة للسيادة المعرفيّة أصلاً. هكذا نفهم لماذا ظلّت كلّ مشاريع النهضة في العالم الإسلامي تدور في حلقة مفرغة. فالمشكلة ليست في نقص الأفكار، بل في أنّ سقف السيادة نفسه محجوب، وكلّما حاولت الأمة إنتاج مشروع تحرّر معرفي، اصطدمت بشبكة معقّدة من الهيمنة السياسيّة، والاقتصاديّة، والثقافيّة، تجعل كلّ حداثة ممكنة، حداثةً تابعة، وكلّ تحديث ممكن، مجرد استيراد ناعم، وكلّ سؤال جدّي عن السيادة، عدواناً على الشرعيّة الدوليّة.

#### رابعاً: العولمة واحتكار الحداثة

حين تروّج المؤسّسات الثقافيّة الغربيّة لفكرة الحداثة، فإنّها تقدّمها دائماً بوصفها حدثاً عالمياً، يشبه الكشف الجغرافيّة الكبرى أو الثورة الصناعيّة؛ حدثاً كونياً دخل فيه الجميع، وأصبح قدراً مشتركاً، لا مفرّ منه ولا مهرب. هذا الخطاب الذي يبدو بريئاً في ظاهره، يحمل في عمقه افتراضاً استعماريّاً مقنّعا يقول، إنّ الحداثة التي نشأت في أوروبا، هي المعيار الكوني الوحيد الذي تُقاس عليه شرعيّة الأمم والشعوب؛ حيث

## الفصل الرابع - المبحث الثاني ٢١٧

تصبح كلّ حادثة لا تشبه الحادثة الغربيّة مجردّ زيف، أو تخلف، أو بدائيّة. هذا الاحتكار المفاهيمي للحادثة، والذي وُلد مع الكولونياليّة واستمرّ بعدها، هو جزء من الهيمنة المعنويّة التي يمارسها الغرب حتى اليوم؛ لأنّ الحادثة هنا تحوّلت إلى سلاح إبستيمولوجي، يُستخدم لإخضاع كلّ محاولة فكريّة في العالم الإسلامي -أو غيره- تسعى إلى إنتاج حادثة مختلفة؛ حيث يجري فوراً اتهامها بأنّها عودة إلى الوراء، أو أنّها أصوليّة متنكّرة، أو أنّها رفض للعصر والعقل.

لكنّ السؤال الذي يجب أن يطرح هو: هل الحادثة الغربيّة نفسها كانت حادثة واحدة؟ وهل كانت وصفة جاهزة أم أنّها كانت سيرورة تاريخيّة معقدة، تشكّلت عبر صراعات وتوترات وتناقضات؟ وهل الحادثة الأوروبيّة نفسها نجحت بالكامل أم أنّها دخلت اليوم في أزمة ما بعد حداثيّة، تعترف ضمناً بأنّ المشروع الحداثي الغربي نفسه ليس مقدّساً ولا مكتملاً؟

الإجابة واضحة لكلّ من قرأ التاريخ الأوروبي بوعي نقدي: لم تكن الحادثة الغربيّة نموذجاً خالصاً، بل كانت فسيفساء معقّدة، نشأت على أنقاض الإقطاع والكنيسة، لكنّها حملت معها كوارث تاريخيّة من الاستعمار إلى الحروب العالميّة إلى الفاشيّة إلى الاحتباس الحراري. ومع ذلك، فإنّ هذا النموذج المليء بالثغرات وُضع — عبر الهيمنة الثقافيّة والإعلاميّة —

باعتباره الوحيد الممكن، كأنَّ الأمم الأخرى ليست إلا متلقين سلبيين، عليهم أن يتكفّفوا مع هذا النموذج، أو يُبْذَوا خارج التاريخ. لكن هذا التصوّر لا يعبر عن قانون طبيعي، بل عن منطق هيمنة، يجعل الغرب يحتكر معنى الحداثة، تمامًا كما احتكر في السابق معنى الحضارة؛ حيث يصبح كلّ اختلاف عن النموذج الغربي بدائيّة أو تطرّفًا، وتصبح كلّ محاولة لإنتاج حادثة نابعة من رؤية إسلاميّة، أو آسيويّة، أو إفريقيّة، مجرد تمرّد غير مشروع.

هذا الإغلاق المفاهيمي للحداثة، والذي جرى تسويقه عبر المؤسّسات الأكاديميّة، والإعلاميّة، والمنظّمات الدوليّة، ليس مجرد انحياز معرفي، بل هو أداة سياسيّة؛ لأنّ قبول فكرة تعدّد الحداثات يعني ضمناً كسر الهيمنة، وفتح الباب أمام العالم الإسلامي - وغيره - ليقول: نحن لسنا مجرد نسخة متأخّرة من أوروبا، بل نحن أمة تملك أسئلتها الخاصّة، وتملك حقّها الكامل في إنتاج حادثة تنطلق من وحيها، ومن تجربتها التاريخيّة، ومن رؤيتها الخُلقيّة والمعرفيّة.

لهذا السبب، فإنّ العولمة الثقافيّة هي مصفأة إبستيمولوجيّة، تتيح لك أن تكون حداثيّاً مقبولاً فقط إذا كنت تشبه المركز، وتمنعك من أن تكون حداثيّاً مختلفاً؛ لأنّ الاختلاف هنا ليس حقّاً معرفيّاً، بل هو جريمة سياسيّة. وكلّ مشروع حادثة إسلاميّة مستقلّة يُعتبر تهديداً استراتيجيّاً؛ لأنّه يعلن

ضمنًا أنَّ الحداثة الغربيَّة ليست قَدَرًا حتميًّا، بل هي مجرد خيار تاريخي خاص، يمكن نقده، ويمكن تجاوزه. وهذا ما يجعل الحداثة الإسلاميَّة — حين تتحرَّر من عقدة المركزيَّة الغربيَّة — مشروعًا تحرُّريًّا عالميًّا؛ لأنَّها تكسر هذا الاحتكار المفاهيمي، وتعيد تعريف الحداثة باعتبارها سيرورة إبداعية مفتوحة، وليست مجرد تاريخ مُغلق كتبه الغرب وانتهى. وحين تتحوَّل الحداثة الإسلاميَّة إلى حدث عالمي، تصبح جزءًا من ثورة معرفيَّة كوكبيَّة، تعلن أنَّ العالم أكبر من الغرب، وأنَّ المستقبل ليس طريقًا واحدًا، بل هو مفترق طرق، لكلِّ أُمَّة وشعب وثقافة الحق الكامل في اختيار مسارها الخاص.

## ● المبحث الثالث: الاستهلاك الثقافي - من إنتاج الحداثة إلى استيرادها أولاً: المثقف الموظف

في لحظات التحوُّل التاريخي الكبرى، تحتاج الأمم إلى مثقَّف عضوي، يمتلك القدرة على ترجمة أسئلة الأُمَّة إلى مشروع معرفي جديد، ويستطيع أن يجمع بين وعي الجذور ووعي العصر، فينتج خطابًا يعيد تعريف العلاقة بين الماضي والمستقبل، وبين الذات والآخر. لكن في العالم الإسلامي، وبدل أن يظهر هذا المثقَّف العضوي المبدع، برز نموذج آخر، هو المثقَّف

الموظَّف؛ ذلك المثقَّف الذي نشأ في مدارس المستعمر، وتكوَّن وعيه في أكاديميا مشروطة، وأصبح يرى العالم بعين الآخر، ويتحدَّث لغته، ويتبنَّى أسئلته، حتى حين يظنُّ أنه يتنقده.

يستهلك المثقَّف الموظَّف الأسئلة الجاهزة التي ينتجها المركز الثقافي الغربي. وحين يتحدَّث عن الحداثة، فإنَّه يتحدث عنها باعتبارها وصفة جاهزة، يجب نقلها كما هي إلى الواقع المحلي، دون مساءلة، ودون تعديل، ودون أيِّ محاولة لإعادة تعريفها وفقاً للسياق الخاص. وهكذا تحوَّلت الحداثة إلى بضاعة ثقافيَّة، والمثقَّف إلى مجرد وسيط تجاري، ينقل البضاعة من المركز إلى الأطراف، دون أن يجرؤ على إعادة إنتاجها أو مساءلتها.

هذا الوضع هو نتيجة بنويَّة لطبيعة التعليم الحديث في العالم الإسلامي؛ حيث جرى تصميم الجامعات الوطنيَّة بعد الاستقلال، لتكون امتداداً معرفياً للنظام الاستعماري، وحيث أصبح المثقَّف الحداثوي مقبولاً فقط إذا كان نسخة محليَّة من المثقَّف الغربي، يتحدَّث اللغة نفسها، ويتبنَّى المفاهيم نفسها، وينظر إلى نفسه بعين المركز، ويقيس تقدِّمه بمقدار ابتعاده عن جذوره الثقافيَّة.

وهكذا، أصبح المثقَّف العربي مجرد حلقة في سلسلة التبعية المعرفيَّة، دوره أن يقوم بترجمة الخطاب الحداثي الغربي إلى لغته الأم، ثمَّ يقوم



## الفصل الرابع - المبحث الثالث (٢٧)

بإعادة تسويقه محلياً باعتباره حقيقة كونية.

المشكلة الأكبر، أن هذا المثقف الناقل، أخذ ينظر إلى نفسه كما لو أنه الضمير الحداثي للأمة، وبدأ يمارس وصاية ثقافية على المجتمع، معتبراً أن كل محاولة لإنتاج خطاب حداثي مستقل ليست إلا عودة إلى الظلامية. وهكذا، تحول المثقف من منتج للمعرفة إلى شرطي ثقافي، وظيفته ضبط الوعي المحلي، والتأكد من أنه يسير وفق المواصفات الدولية للحدثة، دون أيّ اجتهاد، أو تمرّد، أو مساءلة.

وهذه العلاقة المرضية بين المثقف والحدثة، أنتجت فصاماً معرفياً:

يتحدّث المثقف باسم الحدثة، لكنّه لا يجرؤ على إعادة تعريفها. يرفع المثقف شعار النقد، لكنّه لا يمارس النقد إلا على الذات، فيما يبقى المركز محصّناً ضدّ أيّ نقد جوهري.

يدعو المثقف إلى القطيعة مع التراث، لكنّه لا يجرؤ على القطيعة مع النموذج المعرفي الغربي.

والنتيجة، تحولت الحدثة إلى خطاب استعلائي، ينظر إلى المجتمع باعتباره متخلفاً، وينظر إلى التراث باعتباره عائقاً، وينظر إلى نفسه باعتباره وصياً معرفياً، يحمل الحقيقة الحداثية المطلقة، ولا يحتاج إلى مساءلة موقعه، أو موقع الحدثة نفسها.

لكن هذا المثقف الموظف، رغم ضجيجه العالي، يعاني في العمق من

هشاشة بنيويّة؛ لأنّه لا يمتلك مشروعاً معرفياً حقيقياً، وإنّما يعيش على هوامش المعرفة المنتجة في المركز، ولا يستطيع أن يتخيّل نفسه خارج علاقة التبعية. وهكذا، فإنّ دوره الحقيقي ليس إلا إعادة إنتاج التبعية؛ لأنّه يعرف الحداثة دائماً باعتبارها لحظة التحاق، لا باعتبارها لحظة إبداع.

من هنا، فإنّ الحداثة الإسلاميّة في مشروعنا، تبدأ من تحرير المثقّف نفسه، من عقدة المركز، ومن هوس الاستشهاد بالمراجع الغربيّة، ومن إدمان الترجمة. فالمثقّف الذي نحتاج إليه، هو المثقّف المنتج الذي يبدأ من السؤال الوجودي المحليّ، وينطلق من المرجعيّة الإسلاميّة بوصفها أفقاً مفتوحاً، ويشتبك مع الحداثة الغربيّة باعتبارها تجربة قابلة للنقد، لا باعتبارها ديناً جديداً.

هذا المثقّف لن يولد في أكاديميا مصمّمة لإنتاج وسطاء معرفيين، وإنّما يحتاج إلى ثورة معرفيّة داخلية، تبدأ من مساءلة منهج التعليم، وتحرير مفهوم الحداثة نفسه، وإعادة الاعتبار إلى الأسئلة الكبرى التي يهرب منها المثقّف الموظّف، خوفاً من أن يفقد شهادات الاعتماد الدولي. وهذا يعني أنّ الحداثة الإسلاميّة، في جوهرها، هي إعادة تشكيل لدور المثقّف، من مجرد وسيط ثقافي إلى منتج رؤى، ومن مجرد مترجم إلى صانع معنى، ومن مجرد موظف في جهاز الحداثة إلى مفكّر حرّ، لا يخاف من الأسئلة، ولا يبحث عن إعجاب المركز، وإنّما يبحث عن إبداع الجواب.

### ثانيًا: الترجمة الانتقائية

ليست الحداثة مجرد مفاهيم وأدوات جاهزة، تُنقل من سياق إلى آخر، بل هي - كما نفهمها - رؤية للعالم تتشكل عبر تاريخ طويل من الأسئلة والصراعات والأزمات. وبهذا المعنى، فإنَّ كلَّ حادثة حقيقية هي منتج ثقافي أصيل، يعكس الذات الحضارية التي أنتجته، ويعبر عن سيرورة فكرية وتاريخية معقّدة. لكن في العالم الإسلامي، ونتيجة للاستعمار المعرفي الذي سبق ذكره، تحوّلت العلاقة مع الحداثة إلى مجرد عملية ترجمة انتقائية، تُشبه إلى حدّ كبير التسوُّق الفكري؛ حيث يجري انتقاء المفاهيم التي تبدو براقّة أو قابلة للاستخدام السياسي، فيما يجري تجاهل الجذور الفلسفية العميقة لهذه المفاهيم، ما يحوّلها إلى أدوات مبتورة، وفاقدة للسياق والمعنى.

والحقيقة هي أنَّ الترجمة هي فعل معرفي عميق، قبل أن تكون نقلاً لغويًا، وبالتالي فهي تتطلّب مساءلة المفهوم نفسه قبل نقله، وتتطلّب فهم شبكة المفاهيم التي ينتمي إليها هذا المصطلح، وتتطلّب قبل ذلك كلّ امتلاك رؤية ذاتية، تحدّد لماذا نترجم؟ وماذا نترجم؟ وكيف نعيد تأويل ما نترجمه؟ لكن هذا الوعي النقدي غاب تمامًا في التجربة الفكرية العربية والإسلامية الحديثة؛ لأنَّ الترجمة كانت جزءًا من آلية استهلاك ثقافي؛ حيث تُستورد الأفكار كما تُستورد السلع، ويجري التعامل مع المفاهيم

الحدائِيةَ باعتبارها منتجات جاهزة، لا تحتاج إلى مساءلة أو إعادة تعريف. وهكذا، تحوَّلت الترجمة إلى عملية انتقاء سطحي، يجري فيها التقاط المصطلحات الرائجة، مثل: العقلانيَّة، والعلمنة، والحقوق، والديمقراطيَّة، والمواطنة، دون أيِّ محاولة لفهم الشبكة الفلسفيَّة، التي وُلدت فيها هذه المفاهيم، ودون أيِّ إدراك للوظيفة التاريخيَّة والسياسيَّة، التي أدَّتْها في سياقها الأصلي. والنتيجة، تحوَّلت الحدَاثة في العالم الإسلامي إلى خطاب مجزَّأ، مليء بالمفاهيم المبتورة التي فقَّدت روحها الفلسفيَّة، وتحوَّلت إلى مجرد شعارات دعائيَّة، تستخدم لتبرير هذا النظام أو ذاك، أو لمهاجمة هذا التيّار أو ذاك.

لكنَّ الخلل الأعماق، أنَّ هذه الترجمة الانتقائيَّة، تحقَّقت في ظلِّ غياب مشروع ذاتي؛ أي في ظلِّ فراغ معرفي، جعل العقل الإسلامي فاقداً للبوصله، وغير قادر على أن يطرح أسئلته الخاصَّة، وبالتالي فإنَّ الانتقاء نفسه كان استجابة لضغوط سياسيَّة وثقافيَّة، لا انتقاء واعياً، فرضتها بنيَّة الاستعمار المعرفي، التي حدَّدت سلفاً ما هو حدائِي وما هو غير حدائِي، وقرَّرت، نيابة عن العقل الإسلامي، ما يجوز ترجمته، وما يجب إهماله.

وهكذا، فإنَّ الترجمة الانتقائيَّة كانت جزءاً من آليَّة الهيمنة الثقافيَّة؛ لأنَّ المركز المعرفي الغربي ظلَّ هو المنتج، فيما ظلَّ العقل الإسلامي مجرد مستهلك انتقائي، يختار من مائدة الحدَاثة الغربيَّة ما يعتقد أنَّه ينفعه، لكنَّه

يكشف لاحقاً أنَّ هذه الأجزاء المنتقاة غير قابلة للحياة في تربته؛ لأنَّها فقدت سياقها الفلسفي، ولم تجرِ إعادة تأصيلها في ضوء الرؤية الإسلامية للعالم.

هذا الوضع يجعل الحداثة الإسلامية تبدأ من ثورة على الترجمة نفسها، ليست ثورة ترفض الترجمة، بل ثورة تجعلها فعلاً نقدياً خلاقاً؛ حيث لا تُترجم المفاهيم لمجرد الاستهلاك، وإنما تُترجم بوصفها أطروحات قابلة للحوار، وتُفكَّك، وتُساءل، وتُعاد صياغتها في ضوء الرؤية الإسلامية للعالم؛ حيث تتحوّل الترجمة إلى فضاء إنتاج معرفي، لا مجرد قناة نقل ثقافي.

وحتى يحدث ذلك، فإنَّ العقل الإسلامي بحاجة إلى استعادة ثقته بنفسه أولاً؛ لأنَّ المثقّف الذي يرى نفسه مجرد وسيط ثقافي، لا يستطيع أن يتحرّر من عقدة المركز. وبالتالي فإنَّ ترجماته ستكون دائماً ترجمات خاضعة، تكرر خطاب المركز بدل أن تشتبك معه، وتستهلك مفاهيمه بدل أن تنتج مفاهيم بديلة، وتتبنّى أسئلته بدل أن تطرح أسئلتها الخاصة.

وهكذا، فإنَّ الترجمة الانتقائية لا يمكن اعتبارها مجرد مشكلة تقنية، وإنما هي عرضٌ لمرض أعمق، هو فقدان الاستقلال المعرفي، وفقدان الثقة في قدرة النصوص المؤسّسة للأمة على أن تكون مصدراً منتجاً للمعرفة الحديثة، بدل أن تبقى مجرد موضوع للدفاع أو التبرير. والحداثة

الإسلاميَّة لن تولد إلا حين تتحوَّل الترجمة إلى اشتباك نقدي، لا مجرد تسوُّق معرفي، وحين يستعيد العقل الإسلامي جرأته التأسيسية، فيطرح على نفسه السؤال الكبير: كيف نصوغ مفاهيمنا نحن؟ وكيف نتج لغتنا الفلسفية الخاصة؟ وكيف نعيد تعريف الحادثة من موقعنا نحن؟

في هذا السياق، تصبح الترجمة فعلاً تحرُّرياً؛ لأنَّها تتحوَّل من أداة استهلاك إلى أداة إبداع، ومن وسيلة للاندماج في خطاب المركز إلى أداة لتفكيك خطاب المركز نفسه، ومن علامة ضعف إلى دليل قوَّة؛ لأنَّ الترجمة حين تجري من موقع استقلال معرفي، تصبح جزءاً من تفاوض حضاري متكافئ. وهذه هي اللحظة التي يبدأ فيها إنتاج حادثة إسلامية حقيقية؛ لأنَّ الحادثة الحقيقية تبدأ حين يتجرأ العقل الإسلامي على أن يقول: نحن منتجون للمعرفة، ولسنا مجرد مستهلكين لها.

**ثالثاً: الإعلام ومنصَّات التواصل - إعادة إنتاج وعي مُستلَب**

إذا كانت الجامعات والمراكز البحثية في العالم الإسلامي قد أدَّت دور الوسيط الأكاديمي في نقل الحادثة الغربية، فإنَّ الإعلام الحديث - خاصة بعد ثورة البث الفضائي ومنصَّات التواصل الاجتماعي - أصبح الوسيط الشعبي الأوسع تأثيراً في إعادة إنتاج الحادثة المستوردة، باعتبارها درجة ثقافية، أو نمطاً استهلاكياً سطحياً، يجعل الحادثة مجرد نمط حياة

مرتبط بالصورة، لا بالفكرة.

أصبح الإعلام، بوصفه أداة تكوين الوعي العام، جزءاً من شبكة الهيمنة الثقافية العالمية؛ حيث يجري نقل النموذج الحداثي الغربي إلى الوعي الشعبي بطريقة تجعل هذا النموذج يبدو قَدَرًا حتميًا، ويجعل أيَّ محاولة للتفكير في حادثة بديلة مجرد جنون رجعي.

لم تحدث هذه العملية بالصدفة، بل هي جزء من بنية الإعلام الحديث نفسه، والذي نشأ — منذ لحظة تأسيسه — مرتبطاً بمشروع العولمة الثقافية؛ حيث تصبح الشاشة نافذةً موحدةً، يرى من خلالها العالم كُله الصورة نفسها، ويتلقّى الرسائل نفسها، ويستهلك القيم والمعايير نفسها؛ حيث يجري تفكيك الخصوصيات الثقافية لصالح ثقافة كوكبية، تصنعها شركات الإعلام العملاقة، وتُمرّرها عبر وسائط محلية فقدت استقلالها منذ لحظة تأسيسها.

والنتيجة، تحوّلت الحادثة إلى سمة إعلامية، بدل أن تكون سؤالاً فلسفيًا، تُسوَّق عبر البرامج الترفيهية، والمسلسلات، والإعلانات، وصناعة النجوم؛ حيث يصبح الحداثي هو من يشبه هذه الصورة المعلّبة، بغض النظر عن مضمون وعيه، وعن رؤيته للعالم، وعن طبيعة أسئلته الفكرية. وهكذا، يصبح المثقف الذي يرتدي بدلة عصرية، ويتحدّث بعبارات مستوردة عن التقدّم والحريّة، أكثر حادثة — في المخيال الإعلامي — من

المُفَكِّرُ الذي يَنْقُبُ في النصوص المؤسَّسة بحثًا عن رؤية حدائِيَّة أصيلة، حتى لو كان هذا الثاني أكثر جرأةً وأصالَةً.

وفي هذا السياق، أدَّت منصَّات التواصل الاجتماعي دورًا مضاعفًا في تسليع المفاهيم، وتحويل الحداثة إلى وسمًا، بدل أن تكون مشروعًا معرفيًا. فمنصَّات التواصل، بتصميمها القائم على السرعة، والإيجاز والصورة، لا تحتل السؤال العميق، ولا تتيح التأمل الطويل، بل تفرض تدفُّقًا سطحيًا، يجعل كلَّ شيء مجردَ مادَّة قابلة للاستهلاك اللحظي.

وهكذا، تحوَّلت الحداثة — في الوعي الشعبي — إلى مجموعة رموز شكلية:

- ملابس عصريَّة.
- موسيقى غربيَّة.
- لهجة مُوشَّاة.
- سخريَّة من التراث.
- نقد الدِّين باعتباره معيقًا للتقدُّم.

بهذه الطريقة، غدا السؤال الحداثي مجردَ نمط استهلاك ثقافي، عوض أن يكون سؤالاً وجوديًا، فبات الحداثي هو ذلك الذي يستهلك منتجات الحداثة الغربيَّة، وليس من ينتج رؤيته الخاصَّة للحداثة. وهذا بالضبط ما أرادته العولمة الثقافيَّة؛ أن تصبح الحداثة علامة تجارية، لا مشروعًا



معرفياً؛ لأنَّ «الحدث الماركة» تصبح جزءاً من دورة الاستهلاك العالمي، فيما الحدث المعرفي تشكل تهديداً؛ لأنّها تنتج أسئلة مزعجة، وتعيد مساءلة المركز، وتفتح الباب أمام أحداث بديلة.

وهكذا، فإنَّ الإعلام ومنصّات التواصل أسهما في إنتاج وعي حدثي استهلاكي، يرى الحدث مجرد زينة ثقافية، ويتعامل مع التراث بوصفه جثة هامدة، ومع الدّين باعتباره عائناً وجودياً، ومع التاريخ الإسلامي باعتباره عاراً يجب التبرؤ منه. وهذا الوعي الذي صنّع في مصانع الإعلام وعي فاقد للبوصلة؛ لأنّه لا ينتمي بالكامل إلى الحدث الغربيّة، ولا يستطيع أن ينتمي إلى هويّته الأصليّة، فيعيش في منطقة رماديّة، ينتج فيها خطاباً مشوّهاً، يجمع بين احتقار الذات والتبعية المطلقة.

لهذا، فإنَّ الحدث الإسلامي ينبغي أن تبدأ من تحرير الإعلام نفسه، ومن إعادة تعريف وظيفته؛ حيث يتحوّل من مجرد ناقل للحدث الغربيّة إلى فضاء لإنتاج حدث بديلة، تنتج سؤالها الخاص، وتعيد رسم صورتها الذاتية، وتحرّر الوعي من هوس التشبّه، لينطلق إلى أفق الإبداع الأصيل. وهذا يتطلّب إنتاج إعلام فلسفي، يعيد تعريف العلاقة بين الخبر والمعنى، وبين الصورة والفكرة، وبين المعلومة والرؤية. فالإعلام هو جزء من صناعة الزمن، لا مجرد نقل وقائع، وحين يفقد الإعلام استقلاله المعرفي، يتحوّل إلى أداة استعمار ثقافي ناعم، تجعل الأمّة ترى نفسها

بعيون غيرها، وتُعرّف ذاتها وفق المعايير التي صاغها الآخرون. وهكذا، فإنَّ الحداثة الإسلاميَّة هي أيضًا ثورة على الإعلام، بحيث يتحوَّل من مرآة مُستعارة إلى عين ذاتيَّة، ترى الأُمَّة كما تريد أن ترى نفسها، لا كما يريد الآخرون أن يروها. وهذه معركة وجوديَّة، فالأُمَّة التي لا تمتلك صورتها الخاصَّة، لا يمكنها أن تنتج زمنها الخاص، ولا أن تصنع حداثتها المستقلَّة.

## ● المبحث الرابع: أزمة الفرد المسلم - الذات المشتتة بين التراث والحداثة أولاً: الفرد المستقل - لماذا غاب عن الفكر الإسلامي الحديث؟

في قلب كلِّ مشروع حداثي حقيقي، تصوّر معيَّن عن الإنسان. لم تبدأ الحداثة الغربيَّة من تحديث العلوم، أو تغيير أنظمة الحكم فحسب، وإنما بدأت أولاً، وقبل كلِّ شيء، من إعادة تعريف موقع الإنسان في الكون. لم يعد الإنسان الحديث في التصرُّو الغربي مجرد مخلوق يعيش في ظلِّ المطلق، وإنما أصبح ذاتاً مستقلَّة، تمتلك عقلها "الحُرَّ"، وتقرِّر مصيرها بإرادتها المنفصلة عن أيِّ سلطة ميتافيزيقيَّة. ولِدَت الحداثة الأوروبيَّة من هذه اللحظة الفلسفيَّة تحديداً؛ لحظة ولادة الفرد المستقل الذي خرج

## الفصل الرابع - المبحث الرابع (٢٨)

من عبادة الكنيسة، ومن قبضة النظام الإقطاعي، ليصبح مصدر التشريع، والمعنى، والمعرفة؛ حيث لم يعد الله، ولا الطبيعة، ولا التاريخ مصدرًا خارجيًا يحدّد للإنسان معنى وجوده، بل أصبح الإنسان نفسه هو من يضع القيمة، ويقرّر الحقيقة، ويشرّع القانون.

لم يعرف العقل الإسلامي هذا النوع من الاستقلال الفردي؛ لأنّ التصوّر الإسلامي للإنسان لم يقدّم أصلاً على فكرة الذات المكتفية بذاتها، بل قام على فكرة "الفرد الخليفة". لم يكن الإنسان في القرآن قط مجرد كائن بيولوجي يبحث عن مصالحه المباشرة، ولم يكن أيضاً مجرد عقل مستقل ينتج قيمه من العدم، بل هو كائن حامل لأمانة ثقيلة، يعيش دائماً في ظلّ علاقة تكوينيّة وخُلقيّة مع الله، ومع المجتمع، ومع الكون كلّ. في هذا السياق، لم تكن الفردية المطلقة مطلباً، ولم تكن الحرية الوجوديّة غاية في حدّ ذاتها، بل كانت الحرية دائماً مشروطة بسؤال: ماذا تفعل بهذه الحرية؟ وكيف تملؤها بالمعنى؟ وكيف تجعلها خادمة لأفق خُلقي وروحي أوسع من لحظتك الفردية؟

لهذا، لم يولد في التجربة الإسلاميّة نموذج "الفرد المستقلّ" الذي عرفته الحداثة الغربيّة. كان الفرد دائماً محكوماً بإطار جماعي: الأسرة الممتدة، والقبيلة، والأمة، والجماعة المؤمنة. وكانت الهوية الفردية دائماً جزءاً من هوية أكبر؛ حيث يعرف الإنسان نفسه بوصفه عضواً في جماعة ذات

رسالة. هذا الانخراط في شبكة الجماعة، كان جزءاً من الرؤية الكونية الإسلامية التي ترى الفرد مسؤولاً عن نفسه، وعن المجتمع كله. فالفرد في الإسلام يشهد على الناس، ويأمر بالمعروف، وينصح أخاه، ويحمل همّ الأمة، فلا يعود هناك مكان لفكرة الذات المغلقة، التي لا ترى في العالم إلا فضاء لتحقيق رغباتها.

ظلّ هذا التصوّر للفرد قائماً حتى لحظة الصدمة الاستعمارية، حين اجتثّ العالم الإسلامي من سياقه التاريخي التقليدي، وأُقحم بعنف في سياق الحداثة الغربية. ومع دخول الحداثة، دخل معها نموذج جديد للفرد؛ فرد علماني معرفياً، مستقلّ تماماً عن أيّ سلطة فوقية، لا يعترف بأيّ مرجعية خارج ذاته. دخل هذا الفرد الحداثي الغربي عبر التعليم، والإعلام، والقانون الحديث، لكنّه لم يدخل عبر نقاش فلسفي داخلي. ولم يسأل العقل الإسلامي نفسه: هل هذا هو الفرد الذي نريد؟ وهل يناسب تجربتنا التاريخية؟ وهل يتسق مع تصوّراتنا الكبرى عن الإنسان والكون والتاريخ؟ بسبب غياب هذا النقاش التأسيسي، وُلد لدينا فرد مشوّه، لا هو بقي فرداً تقليدياً مشدوداً إلى الجماعة، ولا هو أصبح فرداً حديثاً حرّاً مكتمل الاستقلال. هو فرد معلّق بين عالمين:

■ في حياته اليومية، يفكر بعقلية الفرد الاستهلاكي الحداثي، الذي يريد أن يحقق رغباته دون وصاية.

■ وفي لحظات الأزمات، يعود إلى جماعته بحثًا عن هُويّة جاهزة،  
تعفيه من عبء الاختيار الفردي.

■ وفي أزمته الوجوديّة العميقة، لا يجد نفسه قادرًا على التصالح  
مع الفردانيّة الحداثيّة؛ لأنّها تقطعه عن الله، ولا قادرًا على  
التصالح مع العضويّة التقليديّة؛ لأنّها تقيده بعبادات لم يعد  
مقتنعًا بها.

هذه الهُويّة المعلّقة، هي مأزق معرفي عميق؛ لأنّ هذا الفرد المعلّق لا  
يستطيع أن ينتج مشروعه الخاص. هو دائماً يستعير مشروعه من الخارج؛  
لأنّه لم يحسم بعد: هل يريد حادثة علمانيّة فرديّة مكتملة، أم يريد تقليدًا  
عضويًا جماعيًا مكتملاً، أم يريد تركيبًا جديدًا يزاوج بين الحرّيّة والرسالة؟  
هذه الأسئلة الكبرى لم تُطرح بجديّة في الفكر الإسلامي الحديث؛ لأنّ  
الحادثة دخلت باعتبارها صدمة تقنيّة، لا سؤالًا فلسفيًا، فبقي الفرد المسلم  
معلّقًا في الهواء، بين فردانيّة مشوّهة، وعضويّة تقليديّة ميتة.

تبدأ الحادثة الإسلاميّة في مشروعنا، من هذا السؤال تحديدًا: أي فرد  
نريد؟ هل نريد الفرد المطلق الذي يجعل نفسه إلهاً صغيرًا، أم نريد الفرد  
الخليفة الذي يجمع بين حرّيّة العقل ومسؤوليّة الروح؟ وهل نريد فردًا  
يعرّف نفسه عبر رغباته فقط، أم فردًا يعرّف نفسه عبر مسؤوليّته التاريخيّة؟  
وهل الفرد المسلم مجرد ذات استهلاكيّة تبحث عن اللذة، أم هو ذات

رسالة تبحث عن المعنى؟

هذه الأسئلة، هي المدخل الحقيقي لبناء حادثة إسلامية مستقلة؛ لأنَّ كلَّ حادثة تبدأ من تصوُّرها للإنسان. فإذا قبلنا بالفرد المستهلك كما تقدّمه الحادثة الغربيّة، فلن ننتج إلا حادثة مستوردة، تُطوّر أدوات الاستهلاك، لكنّها تترك روح الأمّة فارغة. أما إذا أعدنا تعريف الفرد بوصفه خليفة مسؤولاً، فإنَّ كلَّ شيء سيُغيَّر: من التعليم، إلى الاقتصاد، إلى السياسة، إلى الثقافة؛ لأنَّ الفرد هو لبنة الحضارة الأولى، وطريقة تعريفه لنفسه تحدّد شكل المعرفة، وطبيعة القانون، ومنطق الإنتاج، وهدف السياسة. ولهذا، فإنَّ السؤال الذي تتهرّب منه المشاريع الإصلاحية، وتوجّله الحركات الإسلامية، وتتفاداه الأنظمة، هو السؤال الأخطر: كيف نعيد بناء الإنسان المسلم؟ هذا السؤال هو قلب مشروع الحادثة الإسلامية، ودونه ستظلّ كلّ مشاريع التحديث والنهضة مجردّ طلاء خارجي، يخفي وراءه فراغاً وجودياً، لا يملأ إلا بعد بلورة السؤال عن الإنسان ومعناه.

## ثانياً: ضياع البوصلة - بين الهوية الضائعة والحادثة الزائفة

حين يفقد الإنسان تعريفه لنفسه، فإنّه يفقد تلقائياً بوصلته الوجوديّة. هذا ما حدث تماماً للفرد المسلم الحديث، الذي وجد نفسه فجأة في قلب زمن حداثي لا يفهمه ولا ينتمي إليه، وفي الوقت نفسه محاطاً بتراث

ثقل. جعل فقدان البوصلة التعريفية الفرد المسلم هائماً بين عالمين: عالم التراث الذي يقدم له هوية جاهزة لكنّها معطّلة، وعالم الحداثة الذي يقدم له أنماطاً حياتية برّاقة، لكنّها فارغة من المعنى الروحي.

هذا التشّتت هو بنية ثقافية عميقة، تشكّلت بفعل قرنين من الاستعمار المعرفي، والهزيمة السياسية، والحداثة المشوّهة. الفرد المسلم، كما أنتجته المدارس الحديثة والإعلام الاستهلاكي والمنظومات السياسية المهزومة، هو إنسان بلا تعريف مستقر:

■ هو حداثي في استهلاكه اليومي، لكنّه تقليدي في لحظة الأزمة.  
■ هو ابن التكنولوجيا في أدواته، لكنّه ابن القرون الوسطى في رؤيته للعالم.

■ هو معجب بالحداثة، لكنّه في قرارة نفسه يشعر أنّها استلاب وجودي.

■ هو متمسك بالدين، لكنّه يمارس هذا التمسك كما لو كان طقساً نفسياً يعوّضه عن هزيمته الحضارية.

جعل هذا التشطّي الفرد المسلم غير قادر على تحديد مكانه في التاريخ: هل هو جزء من أمة خالدة لها رسالة كونية، أم هو مجرد فرد في عالم مُعوّلم يبحث عن مكان في السوق العالمي؟ وهل تاريخه مصدر قوّة يستند إليها، أم عبء ثقل يحاول التخلص منه؟ وهل دينه رؤية شاملة للعالم، أم مجرد

طقوس شخصية لا علاقة لها بالشأن العام؟

هذه الأسئلة كلها تداخلت في وعي الفرد المسلم، وبدل أن يجري حسمها عبر مشروع معرفي واضح، جرى ترحيلها إلى الهامش، وبقيت تتحرك في اللا وعي الجمعي، لتنتج هُويَّة قلقلة، تتأرجح بين حنين سلفي إلى ماضٍ مثالي متخيَّل، وبين انبهار حداثي بنموذج غربي يعرض نفسه باعتباره قَدَرًا تاريخيًا يستحيل الفكاك منه.

وهذا الوضع الذي يعيش فيه الفرد المسلم، جعله غير مؤهل أصلاً للمشاركة في إنتاج حداثَة إسلاميَّة مستقلة؛ لأنَّ إنتاج الحداثَة يحتاج أولاً إلى إنسان يمتلك يقيناً ذاتياً، ويعرف من هو، وما الذي يريده، وأين يقف في العالم؟ أما الإنسان الذي يرى نفسه كائنًا معلقًا، لا يعرف إلى أيِّ زمن ينتمي، ولا إلى أيِّ أفق يتطلَّع، فإنَّه يصبح — بالضرورة — مجرد مستهلك للحداثَة، لا منتجاً لها.

وهكذا، فإنَّ الحداثَة الزائفة التي يعيشها المسلم اليوم ليست مجرد نتيجة للهيمنة الغربيَّة، بل هي أيضاً نتيجة لفقدان التعريف الذاتي؛ لأنَّ من لا يعرف نفسه، سيُعرِّفه الآخرون بالنيابة عنه. ومن لا يمتلك بوصلته الخاصَّة، ستسحبه العواصف إلى أيِّ اتجاه. ولهذا، فإنَّ الفرد المسلم الذي يعيش اليوم في ظل هذه الحداثَة الاستهلاكيَّة، يعاني من ازدواجيَّة قاتلة:

■ في وعيه السطحي، هو حداثي: يتابع المنصَّات العالميَّة،



ويستهلك المنتجات الثقافية الغربية، يتحدث بلغة معاصرة.  
■ وفي أعماقه اللا واعي، هو تقليدي: يفكر بمنطق الطاعة  
الجماعية، ويستعيد مفاهيم الحلال والحرام بوصفها إجابات  
جاهزة، ويبحث عن إجماع فقهي يعفيه من عبء السؤال  
الشخصي.

هذه الفصاميّة المعرفيّة، تخلق إنساناً بلا مشروع؛ لأنّه لم يحسم بعد:  
هل يريد أن يكون حدثياً مستقلاً، أم تقليدياً مندمجاً في جماعته، أم خليطاً  
مرتبكاً لا هو هذا، ولا ذاك؟

إنّ الحادثة الإسلاميّة التي نحاول التنظير لها هنا، هي إعادة تأسيس  
لتعريف الفرد المسلم؛ حيث يتحرّر من هذا الوعي المعلق، ويخرج من  
هذه المنطقة الرماديّة، ليصبح إنساناً يعرف نفسه بنفسه، لا بواسطة عيون  
الآخرين، ولا عبر حنين أعمى إلى الماضي، ولا عبر استسلام استهلاكي  
للحاضر.

تبدأ هذه الحادثة من الجرأة على السؤال: من أنا؟ وهل أنا سليل  
حضارة عظيمة، أم مجرد تابع لحضارة أخرى؟ وهل أنا قادر على إنتاج  
رؤيتي الخاصّة للعالم، أم محكوم عليّ باستهلاك ما ينتجه الآخرون؟ وهل  
ديني مجرد تقاليد عائليّة، أم رؤية كونيّة شاملة للعالم والإنسان والوجود؟  
حين يمتلك الفرد المسلم الجرأة على إعادة تعريف نفسه، وحين

يتخلّص من عقدة النقص الحضاري، وحين يقتنع بأنّ له مشروعه الخاص الذي يستمدّ قوّته من وحيه، ومن تجربته التاريخيّة، ومن أسئلته الوجوديّة، عندها فقط يمكن أن يصبح هذا الفرد مؤهّلاً للمشاركة في إنتاج حداثة إسلاميّة مستقلة، لا تبدأ من استعارة أجوبة جاهزة، بل تبدأ من استئناف الأسئلة العميقة؛ من نحن؟ وماذا نريد؟ وأيّ عالم نريد أن نبني؟ وأيّ إنسان نريد أن نصنع؟

إنّ الحداثة الإسلاميّة هي رحلة طويلة لإعادة اكتشاف الذات، والذات التي لا تجرؤ على اكتشاف نفسها، لن تكون مؤهّلة لإنتاج أيّ مشروع حضاري، وستبقى دائماً هامشاً على أرصفة الآخرين، وصورة باهتة في مرآة المركز، وصدى متأخراً لأصوات الآخرين.

### ثالثاً: أزمة الروح

إنّ الفرد المسلم الذي خرج من زمن «الخلافة» إلى زمن الدولة الوطنيّة، ومن زمن التصرّ الكوني الجامع إلى زمن الحدود الجغرافيّة الضيقة، ومن زمن الرسالة العالميّة إلى زمن المنافسة في سوق الاقتصاد العالمي، فقد شيئاً جوهرياً في رحلته تلك: الثقة بأنّه حامل رسالة. هذا التحوّل، هو جرح روحي عميق أصاب الفرد المسلم في صميم وجوده؛ لأنّ المسلم الذي كان يرى نفسه وريثاً لحضارة كبرى، وصاحب رسالة تحمل هداية

للعالمين، وجد نفسه فجأة مجرد رقم في سوق عالمي، ومجرد مستهلك لمنتجات الآخرين، ومجرد تابع في نظام ثقافي واقتصادي وسياسي، لا يشارك في صياغة قواعده، ولا حتى في فهم منطقته الداخلي.

ليست أزمة الروح وليدة الاستعمار فقط، وإن كان للاستعمار دور في تعميقها، وإنما هي وليدة تخلّ داخلي تدريجي، بدأ يوم فقدت الأمة وعيها الرسالي، وبدأ الدّين يتحوّل من كونه رؤية كونية شاملة إلى مجرد طقوس فردية، ومن كونه إطاراً جامعاً للمعرفة والسياسة والثقافة إلى مجرد تراث فولكلوري، ومن كونه محرّكاً للزمن، الى مجرد عبء تاريخي يُحمل على الظهر في مواسم الهويّة، ثم يُنسى عند أول مواجهة مع الواقع الحديث.

فقد الفرد المسلم هذه الثقة الرسالية؛ لأنّه وجد نفسه محاصراً بين خطابين متناقضين: خطاب تراثي يُذكره دائماً بأنّه وريث حضارة عظيمة، وخطاب حداثي يُقنعه كلّ يوم بأنّه مجرد تابع متأخر في ركب الآخرين. هذا التناقض لم يُحلّ معرفياً، بل تركّ معلقاً في الهواء، فأنجج فرداً مشتتاً. هذا الانفصال بين الدّين بوصفه رسالة، والحادثة بوصفها زمناً، جعل الفرد المسلم يعيش حياتين متناقضتين:

■ حياة حداثة شكلية، يتعامل فيها مع أدوات الحداثة ومعايير السوق والعقل الأداتي.

■ وحياة روحية داخلية، يعيد فيها استدعاء الطمأنينة من قلب

الموروث الديني، دون أن يحاول دمجها في مشروع وجودي متكامل.

بهذا المعنى، تحوَّلت الحداثة إلى خبرة سطحية، وتحوَّل الدين إلى خبرة نفسية، وغاب تمامًا المشروع الذي يدمج الخبرتين في رؤية معرفية موحَّدة، تجعل الفرد المسلم يعيش حداثته من داخل وعيه الرسالي، لا في قطيعة معه. جعل هذا الفصام الروحي الفرد المسلم يشعر أنَّ الدين خارج الزمن، وأنَّ الزمن خارج المعنى، وأنَّ الحداثة قدر تقني مفروض، وأنَّ الرسالة حنين تاريخي معلق، وأنَّ العالم آلة صماء، وأنَّ الوجود خارج القصد.

هذا الشعور العميق، بأنَّ الحياة فَقَدَت مقصدها، وأنَّ الزمن فَقَدَ بوصلته، وأنَّ الدين فَقَدَ وظيفته الكونية، هو جوهر أزمة الروح التي يعيشها الفرد المسلم اليوم. ليست مشكلته فقط أنَّه تأخَّر عن العصر، بل مشكلته الأعمق أنَّه فقد ثقته برسالته؛ لأنَّه أقنع نفسه — أو أُقنع — بأنَّ هذه الرسالة لم تعد صالحة لهذا العصر، أو أنَّها لم تكن رسالة للعالم أصلاً، بل كانت مجرد خطاب ديني تقليدي، يصلح لعالم مضى وانقضى.

إنَّ الحداثة الإسلامية في مشروعنا هي، أولاً وقبل كل شيء، استعادة للثقة الرسالية. فالأمة التي لا تؤمن بأنَّها تحمل رسالة للعالم، لن تستطيع أبداً أن تنتج حداثتها الخاصة. والأمة التي ترى نفسها مجرد فاعل صغير

في هوامش النظام الدولي، لن تمتلك الجراً على إنتاج زمنها الخاص، ولن تتجراً على إعادة تعريف الحادثة انطلاقاً من أسئلتها الذاتية، ولن تمتلك الطاقة النفسية والفكرية اللازمة لتحدي المركزية الغربية.

إن استعادة الثقة الرسالية هي مغامرة معرفية كبرى، تبدأ من إعادة قراءة الوحي نفسه، باعتباره خطاباً كونياً، يطرح تصوراً مختلفاً تماماً للإنسان والعالم والتاريخ. لن تكون هذه القراءة مجرد استعادة حينية، بل ستكون استئنافاً تأويلياً إبداعياً، يجعل النص التأسيسي للإسلام فاعلاً في صناعة الحادثة، لا مجرد شاهد على ماضٍ مجيد.

إن الفرد المسلم الذي نستهدفه في مشروع الحادثة الإسلامية، هو إنسان رسالي، يعيش كل لحظة من حياته بوصفها جزءاً من مشروع خلقي، ومعرفي، وسياسي كبير، يحرر العالم من عبودية المادة، ويعيد للعقل أفقه التوحيدي، ويعيد للزمن معناه الخُلقي، ويعيد للعالم وظيفته التعبدية.

هذا الفرد الرسالي هو الضدّ الوجودي للفرد المستهلك، الذي صنعتته الحادثة الغربية، وهو البديل التاريخي للفرد السلبي الذي صنعتته الأنظمة المستبدة. لن يقبل الفرد المسلم الذي يحمل هذا الوعي الرسالي بأن يكون مجرد ترس في آلة السوق العالمي، ولن يقبل بأن يكون مجرد موضوع للهيمنة المعرفية، ولن يقبل بأن يعيش بلا رسالة؛ لأنه يعرف أن وجوده في التاريخ ليس عبثاً، وأن لحظة وجوده هي جزء من خطة إلهية كبرى، تريد

للإنسان أن يكون خليفة بالمعنى العميق للخلافة: شاهداً على الناس، وحاملاً للأمانة، ومنتجاً للمعرفة، وصانعاً للزمن، ومبدعاً للحضارة.

### رابعاً: بين الفرد الخليفة والفرد المستهلك

حين نبحث عن أصل الخلل في علاقتنا بالحدّاثَة، نكتشف أن الأزمة ليست في الأدوات أو النظم السياسيّة أو حتى في المناهج التعليميّة وحدها، بل في الإنسان نفسه؛ في الصورة التي رسمها العقل الإسلامي للفرد، وفي الدور الذي أسنده له، وفي نوعيّة العلاقة التي صاغها بين الفرد والخالق، وبين الفرد والمجتمع، وبين الفرد والزمن. فالحدّاثَة هي في العمق إعادة بناء للإنسان انطلاقاً من الأسئلة الآتيّة: كيف يفهم نفسه؟ وكيف يعرف موقعه في العالم؟ وكيف يستمد معنى وجوده؟ وكيف يحدد غايته في التاريخ؟

في التجربة الإسلاميّة المبكرة، لا سيّما في عهد الأئمّة الأطهار من أهل بيت النبوة عليهم السلام، كان الإنسان يُعرّف من داخل الدائرة الرساليّة: فرد يحمل أمانة، ومسؤول عن نفسه وعن العالم، وشريك في العمران الخُلقي للأرض، وفاعل في كتابة التاريخ، بوصفه شهادة مستمرة على العدل والرحمة والمعرفة. هذا الفرد الرسالي كان إنساناً كونياً يرى نفسه مسؤولاً أمام الله، وأمام الناس، وأمام التاريخ، وأمام نفسه. ومن هذا الموقع، مارس

## الفصل الرابع - المبحث الرابع ٢٩٣

المسلم المبكر دوره بصفته فرداً خليفة، يجمع بين حُرِّيَّة الضمير ومسؤوليَّة الرسالة، وبين استقلال الإرادة والانتماء لجماعة خُلُقِيَّة حاملة للمشروع. لكن هذه الصورة تأكلت مع الزمن، حين تحوَّلت الرسالة إلى تراث ثقافي، وتحوَّلت الأمة إلى كيان سياسي مُغلق، وتحوَّل الدين الى نظام شعائري، وفَقَدَ الفرد إحساسه بأنَّه فاعل مباشر في كتابة التاريخ، وأصبح متلقياً سلبياً للمعنى، يستمدُّ قِيَمَه من الجماعة، بدل أن يكون شاهداً مبدعاً للقيَم في قلب الجماعة.

في هذا التقاطع المأزوم، وُلِدَ الفرد المسلم الحديث؛ فرداً يعيش بلا يقين، وفاقداً لثقته برسالته، لكنَّه أيضاً عاجز عن التشبُّه الكامل بالحدثاة الغريبيَّة؛ لأنَّ داخله لا يزال يسكنه خوف قديم من الانفصال الكامل عن الجماعة، ولا تزال ذاكرته تستدعي صوت النصِّ، كلِّما حاول أن ينغمس في فردانيَّته الجديدة.

هذا الفرد مستهلك للمعاني الجاهزة. وليس منتجاً للحدثاة، بل متلقياً لأنصاف الحدثات المستوردة. ليس شريكاً في كتابة التاريخ، بل مجرد فرد هامشي يتحرك على خشبة مسرح ليؤدي دوراً كتبه الآخرون.

يستمد هذا الفرد الخليفة قِيَمَه من شهادته المستمرَّة على العدل والرحمة والحق. وهو مبدع خُلُقِي، ينتج القِيَم كما ينتج المعرفة، ويشارك في كتابة الزمن، كما يشارك في صناعة العمران.

هذا الفرد هو اللبنة الأولى لأيّ حدثٍ إسلاميٍّ حقيقيٍّ؛ لأنّ الحدثَ تبدأ دائماً من الإنسان: كيف يفهم نفسه؟ وكيف يفهم حرّيته؟ وكيف يفهم مسؤوليّته؟ وكيف يحدّد غايته؟

إذا بقي الفرد المسلم حبيس هذا التعريف المزدوج — بين الفرد المستهلك والفرد التابع — فلن يولد شيء اسمه حدث إسلاميٍّ، بل ستبقى كلّ محاولتنا مجردّ تعديلات سطحيّة على خطاب حدثي غربي جاهز، أو مجردّ تجميلات لفظيّة طرأت على خطاب تراثي عاجز.

أمّا إذا تجرّأنا على إعادة تعريف الفرد المسلم، باعتباره خليفة متّجاً للمعنى، فإنّ كلّ شيء سيتغيّر.

وهذه هي اللحظة التأسيسية التي تنتظرها الأمة منذ قرنين؛ لحظة استعادة ثقّتها بنفسها، ليس عبر تمجيد الماضي، ولا عبر محاكاة الآخر، بل عبر ولادة الإنسان المسلم الجديد، الذي يعرف نفسه، ويعرف زمنه، ويعرف غايته، فيصبح قادراً على أن يقول للعالم: هذه حدثتنا، وهذه رسالتنا، وهذا إنساننا، وهذا قرآننا، وهذا مستقبلنا.



## الفصل الخامس:

نحو حداثة إسلامية - شروط التأسيس



يمثل هذا الفصل لحظة التحوُّل من النقد إلى البناء. فبعد رحلة طويلة في تحليل المفاهيم، وتشخيص الأخطاء، ونقد المشاريع السابقة، نقف أمام السؤال الأكبر: ما شروط التأسيس لحدثة إسلامية أصيلة؟

هنا، يُطرح الوحي بوصفه مرجعاً معرفياً، وليس مجرد سلطة دينية، ويُطرح العقل بوصفه شريكاً في فهم العالم، لا بوصفه ندّاً للنص؛ حيث سنقدّم تصوّراً فلسفياً لحدثة، تُعيد التوازن بين الروح والعقل، وبين الزمن والغيب، وبين الإنسان والعالم.

لا تستورد هذه الحادثة نموذجاً جاهزاً، ولا تعيش عقدة النقص أمام التجربة الأوروبية، بل تفتح أفقاً جديداً يرى المستقبل من داخل الذات الحضارية، لا من خارجها. وهي حادثة تقوم على بناء إنسان جديد، يعرف الله كما يعرف العالم، ويرى العلم والمعنى طريقين نحو غاية واحدة.

بهذا الفهم، يصبح هذا الفصل حجر الأساس لبقية المشروع؛ لأنه يضع القواعد النظرية التي ستبنى عليها الحداثة الإسلامية في صيغتها النهائية.

## ● المبحث الأول: فلسفة الحداثة الإسلامية أولاً: حداثة نابغة من الوحي لا من القطيعة معه

حين نعلن أننا ننطلق في مشروع الحداثة الإسلامية من مرجعية الوحي، فنحن لا نطرح هذا التأسيس بوصفه شعاراً عقدياً، ولا مجرد استعادة أيديولوجية لنغمة "الإسلام هو الحل"، ولا نريد به أن يكون شعاراً تعبويّاً سياسيّاً، كما فعلت بعض الحركات الإسلامية في القرن الماضي، بل نطرحه بوصفه منهجاً معرفياً أصيلاً، ينبع من وعي فلسفي عميق بطبيعة السؤال الحداثي نفسه، وبطبيعة التجربة الإسلامية الفريدة، وبطبيعة اللحظة التاريخية التي نعيشها اليوم.

فالحداثة هي لحظة تأسيسية، لإعادة تعريف الإنسان والوجود والمعرفة والتاريخ. وكلّ حداثة حقيقية تحتاج إلى مرجعية تأسيسية تنبثق منها، تمنحها بوصلة القيم، وتحدد اتجاه الزمن، وتعيّن لها غايات المعرفة. ففي التجربة الغربية، كانت هذه المرجعية هي الإنسان نفسه بعد أن أعلن أنه "لم يعد بحاجة إلى السماء".

أما في التجربة الإسلامية، فإننا حين نبث عن مرجعية تأسيسية، لا

نجد في قلب وعينا التاريخي إلا الوحي. والوحي ليس فقط نصًّا دينيًّا تشريعيًّا، وليس مجرد مدوَّنة مُقدَّسة نعود إليها لحسم الأحكام الفقهيَّة، وإنَّما هو رؤية كونيَّة شاملة، تقدِّم تصوُّرًا عميقًا عن أصل الإنسان وغايته، وعن العلاقة بين الزمن والمطلق، ومعنى التاريخ، وموقع العقل، ووظيفة المعرفة، وقيمة الحرِّيَّة، وحقيقة التقدُّم، ووظيفة الدولة، ومعنى العدالة.

حين نقرأ والوحي اليوم، نقرأه بوصفه نصًّا مفتوحًا على المستقبل، يقدِّم لنا أفقًا حداثيًّا بديلاً، يعيد تعريف الأسئلة الكبرى، ويعيد تركيب العلاقة بين العقل والروح، وبين الفرد والجماعة، وبين الحرِّيَّة والمسؤوليَّة، وبين التقدُّم والزمن الخُلقي، وبين الذات والآخر، وبين السياسة والأخلاق، بعيدًا عن قراءته من حيث كونه مجرد تراث نعيد تدويره، أو مجرد نصٍّ مُغلَق يفرض علينا حذافير التاريخ الأول.

ونحن حين نقول، إنَّنا نريد حادثة نابعة من الوحي، فهذا يعني أنَّنا نرفض النموذج المستعار الذي يريد أن يرسم لنا خارطة طريق جاهزة، يبدأها بقطيعة مع الوحي، كما لو أنَّ الوحي عبء معرفي أو عائق تاريخي، فيما الحقيقة أنَّ الوحي ليس فقط جزءًا من هُويتنا، بل هو المصدر الوحيد الذي يملك إجابة وجوديَّة متماسكة عن أسئلتنا الكبرى. لماذا؟ لأنَّنا لسنا في حاجة إلى حادثة تستعير أسئلة الآخر، بل نحتاج إلى حادثة تجيب عن أسئلتنا نحن، عن علاقتنا بالله، وعن علاقتنا بالتاريخ، وعلاقتنا بالكون،

وهذه الأسئلة كلها تقع في صلب الوحي.

من هنا، فإنَّ مرجعيَّة الوحي هي ضرورة معرفيَّة؛ لأنَّ الحادثة التي لا تملك مرجعيَّة تأسيسية تتحوَّل إلى تيه ثقافي، وإلى فوضى قيمية، وهذا ما نشاهده في الحادثة الغربيَّة المتأخِّرة؛ حيث تحوَّل الإنسان إلى كائن استهلاكي مفرغ، وحيث فقدَ الزمن معناه، وحيث فقدَ العقل حدوده الخُلُقِيَّة، وحيث تحوَّلت الحرِّيَّة إلى عبء نفسي قاتل، وحيث أصبح الوجود بلا غاية، وحيث تحوَّلت السياسة إلى لعبة مصالح بلا أفق خُلُقِي. إنَّ مرجعيَّة الوحي تعني أنَّ المطلق الخُلُقِي هو البوصلة، وأنَّ الإنسان ليس مجردَّ ذات عابرة تعيش لحظتها وتغيب، بل هو خليفة يحمل أمانة الوجود، وأنَّ الحرِّيَّة هي تحرُّر من كلِّ ما يعطلُّ أداء الرسالة، وأنَّ العقل هو شريك الروح في البحث عن المعنى، وأنَّ التاريخ ليس مجردَّ تراكم أحداث، بل هو مسيرة خُلُقِيَّة لها غاية كبرى.

فالحادثة الإسلامية إذاً، هي حادثة تأسيسية تبدأ من قلب السؤال الوجودي: من نحن؟ ولماذا نحن هنا؟ وإلى أين نمضي؟ وهذه الأسئلة لا يستطيع أن يجيب عنها أي مصدر إلا الوحي؛ لأنَّه المصدر الوحيد الذي يملك إجابة كليَّة تتجاوز الحاضر والمستقبل، وتجمع بين الواقع والميتافيزيقا، بين الحرِّيَّة والغيب، بين المعرفة والغاية.

وحين نقول، إنَّ الوحي هو المرجعيَّة التأسيسية، فنحن لا نعني بذلك

## الفصل الخامس - المبحث الأول (٣٠١)

رفض العقل، وإنّما نعني أنّ العقل نفسه يحتاج إلى أفق مطلق يحدّد له معايير المعرفة، ويفتح له أفق الغايات، ويوفّر له ميزاناً قيميّاً ينظّم حركته؛ لأنّ العقل دون هذا الأفق يتحوّل إلى عقل أداتي خادم للشهوة، أو للسلطة، أو للسوق. أما العقل في ظلّ الوحي، فهو عقل رسالي يبحث عن الحقيقة في ضوء الغاية، ويطلب العلم خدمةً للحقّ، ويعيد تعريف المعرفة بوصفها جزءاً من الأمانة، لا مجرد لعبة ذهنيّة أو مغامرة علميّة بلا قيد.

بهذا المعنى، فإنّ حادثتنا الإسلاميّة ليست مجردّ حادثة "تحافظ على الهوية"، كما تردّد الخطابات الإصلاحية السطحيّة، وليست مجردّ "توفيق بين الأصالة والمعاصرة" كما تحبّ النخب الوسطيّة أن تردّد، وإنّما هي إعادة بناء شامل لمعنى الإنسان، والزمن، والمعرفة، والتاريخ، والحرية، والسلطة، من داخل مرجعيّة الوحي، لا في قطيعة معه، ولا في استرضاء للحداثة الغربيّة، بل في اشتباك معرفي خلّاق، يحاور الحداثة الغربيّة نقديّاً، لكنّه ينطلق من مركز ثقل مستقلّ، هو الوحي، باعتباره المصدر الذي نعيد منه تعريف كلّ شيء.

وهذه ليست مجردّ مصالحة بين الدّين والحداثة، بل هي تأسيس لحداثة بديلة، تجعل الوحي مصدراً لإنتاج الحداثة، وتجعل القرآن نصّاً منتجاً للمستقبل. وهذه النقطة تحديداً هي جوهر المشروع كلّّه؛ لأنّه دون هذه المرجعيّة الواضحة، ستبقى الحداثة الإسلاميّة مجردّ "توفيق ساذج" أو

”استيراد منقح“، أما حين يصبح الوحي هو مصدر الأسئلة والأجوبة معاً، فإننا نكون قد بدأنا بالفعل لحظة التأسيس الحقيقي.

### ثانياً: حادثة تحرُّرية

حين نتحدَّث عن حادثة إسلامية تحرُّرية، فإنَّنا نتحدَّث عن تحرُّر معرفي شامل، يبدأ أولاً بتحرير العقل من أسر الثنائية القاتلة، التي وضعته أمام خيارين مستحيلين: إما أن يكون تابِعاً للحادثة الغربية يستنسخها كما هي، أو أن يكون سجيناً في الماضي. وهذه الثنائية منتج استعماري خالص، فرضته بنية الهزيمة منذ حملة (نابليون-Napoléon)، حين بدأ العقل الإسلامي يرى نفسه بعين المستعمر، ويعرِّف ذاته دائماً من خلال مقارنة مَرَصِيَّة بالآخر: هل نحن متقدِّمون مثلهم؟ وهل نحن حادثون بما يكفي؟ وهل رَضِيت عنا باريس؟

يبدأ التحرُّر الأول من كسر هذه المرأة، ومن إعلان أن مشروع الحادثة الإسلامية ليس مشروعاً اعتذارياً، ولا مشروعاً استلحاقياً، وإنما هو مشروع مستقل، يستمد شرعيَّته من سؤال داخلي أصيل، هو: كيف نكون حديثين دون أن نقطع مع أنفسنا؟ وكيف ننتمي إلى العصر دون أن نتنكر لرسالتنا؟ وكيف نتحرَّر من الاستبداد دون أن نتحوَّل إلى نسخ رديئة من حادثة، وُلدت في سياق قطيعة مع الدِّين؟ وكيف نبني العقل الناقد دون أن نقتل



القلب المؤمن؟ وكيف نتج المعرفة الحديثة دون أن نصاب بعمى القيم؟ هذه الأسئلة هي في جوهرها أسئلة تحرر؛ لأنَّ العقل الإسلامي الذي ظلَّ طوال قرنين يتأرجح بين الولاء للماضي والتبعية للحاضر الغربي، كان دائماً عقلاً مشروطاً، يعمل تحت وصاية ثنائية:

وصاية الداخل الذي يُخيفه من كلِّ سؤال جديد؛ باعتباره بدعة، أو انحرافاً، أو زندقة. ووصاية الخارج الذي يخيره بين التحديث الاستعماري، أو البقاء في مُتحف التاريخ.

من هنا، تبدأ الحداثة الإسلامية من كسر هاتين الوصيتين معاً: التحرر من الداخل، يعني استعادة حق السؤال الحر داخل النص، والتحرر من الخارج، يعني التحرر من سلطة المركز الغربي، الذي يريد أن يحدّد لنا ما التقدم وما التخلف، وما العقل وما الخرافة، وما الإنسان وما الحيوان.

هذا التحرر المزدوج، يجعلنا نخرج من ثنائية الاستلاب والتقليد، إلى أفق الإنتاج المستقل؛ حيث نقرأ النص بوصفه نصّاً مؤسساً للحداثة، ونقرأ التراث بوصفه خبرة قابلة للنقد، ونقرأ العصر بوصفه فضاء للجدل الحرّ، لا بوصفه قدراً نهائياً. وهذا بالضبط ما جعل الحداثيين العرب يفشلون في إنتاج حداثة حقيقية؛ لأنَّهم كانوا دائماً مسكونين بالمركز، إمّا مدافعين عن تراثهم أمامه، أو معجبين به إلى درجة الذوبان فيه.

لكنَّ التحرر في مشروعنا يمتدّ ليشمل التحرر السياسي والاجتماعي؛

لأنَّ العقل المستعمر لا ينتج حادثة مستقلة، والعقل المقموع لا ينتج معرفة حرة. ولهذا، فإنَّ الحادثة الإسلامية كما نتصورها هي أيضًا مشروع تحرر سياسي وخلق، يعيد تعريف العلاقة بين السلطة والمعرفة، وبين الحرية والإيمان، وبين الفرد والجماعة.

يعني التحرر السياسي هنا مقاومة الهيمنة المعرفية؛ لأنَّ الاستبداد السياسي يحتاج دائماً إلى خطاب أيديولوجي مُغلق يحميه، كما أنَّ الهيمنة الثقافية تحتاج دائماً إلى عقل مستعمر يستهلكها ولا ينتج بدائلها.

الحادثة الإسلامية بهذا المعنى هي أيضًا مشروع مقاومة معرفية عالمية؛ لأنَّ إنتاج حادثة إسلامية حقيقية يعني كسر احتكار الغرب للمعنى، وإعلان أنَّ هناك حادثة أخرى ممكنة، تبدأ من سؤال الأخلاق قبل سؤال التقنية، ومن سؤال المعنى قبل سؤال الربح، ومن سؤال الإنسان قبل سؤال السوق، ومن سؤال الخلود قبل سؤال اللذة العاجلة.

وحين يتحرر العقل الإسلامي من هذا الثالوث (سلطة التقليد، وسطوة المركز، واستبداد الداخل)، فإنه يكون قد بدأ لحظة إنتاج حداثته الخاصة، لا بوصفها ردَّ فعل على الغرب، ولا بوصفها حيناً مَرَضِيّاً إلى الماضي، وإنما بوصفها إبداعاً معرفياً مستقلاً، يبدأ من سؤال: ماذا يريد هذا الإنسان المسلم أن يكون؟ وأي عالم يريد أن يصنع؟ وأي مستقبل يريد أن يتركه لأبنائه؟

فالحادثة الإسلامية تحريرية؛ لأنها ترفض أن تكون استعارة، وترفض أن تكون استعادة، وتصرّ على أن تكون استئنافاً جديداً، يبدأ من قلب الوحي، لكنّه يفتح على العصر، ويشتبك مع أسئلته، ويعيد تعريف الزمن كلّ؛ حيث يصبح التاريخ جزءاً من الرسالة، والزمن جزءاً من الأمانة، والمعرفة جزءاً من العبادة، والسياسة جزءاً من الشهادة.

### ثالثاً: حادثة تجمع بين الروح والعقل

في قلب الأزمة التي عاشها الفكر العربي الحديث، بل في قلب الأزمة التي عاشتها الحادثة الغربية نفسها، تقف ثنائية قاتلة: إمّا العقل أو الروح، وإمّا العلم أو الإيمان، وإمّا التقنيّة أو القيم، كان العقل والروح ضدّان لا يجتمعان، وكان الإنسان عليه أن يختار بين أن يكون كائنًا مفكّرًا أو كائنًا مؤمنًا، وبين أن يكون عقلاً حرّاً أو قلباً عابداً. هذه الثنائية هي خطأ فلسفي، وهي أيضاً عرض مرّضي، يعكس اختلالاً عميقاً في التصوّر الغربي للإنسان، الذي بدأ منذ (ديكارت)، حين قسّم الإنسان الى ذات مفكّرة مستقلّة عن كلّ مرجعية خارجيّة، وجعل العقل وحده ميزان المعرفة، ثمّ جاء الحداثيون المتأخّرون فأكملوا هذه القطيعة، حين أعلنوا أنّ العقل وحده يكفي لصناعة العالم، وأنّ الروح مجرد بقايا ماضٍ ديني ميت.

لكن هذا الإنسان الأعرج، الذي يمشي بعقل مقطوع عن الروح، انتهى

إلى أزمة وجودية خانقة؛ لأنَّ الحداثة التي وعدت الإنسان بالخلاص عبر التقنيَّة والعلم، انتهت إلى إنتاج إنسان خاوٍ، يملك كلَّ شيءٍ إلا المعنى، يعيش أطول وأغنى، لكنَّه لا يعرف لماذا يعيش أصلاً. هذه الأزمة هي نتاج بنيوي لرؤية ترى أنَّ العقل وحده هو الحاكم المطلق، وأنَّ الروح مجردُ شأنٍ شخصي لا علاقة له بالمعرفة، أو بالسياسة، أو بالحضارة.

يبدُ أنَّ الحداثة الإسلاميَّة الحقيقيَّة تبدأ من رفض هذه الثنائيَّة؛ لأنَّ الإنسان في القرآن ليس عقلاً فقط، وليس روحاً فقط، بل هو كائن مركَّب، يحمل في داخله عقلاً يسأل، وروحاً تتعبَّد، وجسداً يتحرك، وضميراً يشهد، ونفساً تطمح. فالإنسان في التصرُّو القرآني، وعلى خلاف ما يراه (ديكارت)، ليس عقلاً رياضياً محضاً، كما أنَّه ليس، كما تصوِّره بعض المدارس الصوفيَّة المتأخِّرة؛ مجردَ كائن روحي منفصل عن العالم، وإنَّما هو كائن متوازن، يعيش دائماً عند نقطة الوسط بين الأفق العقلي الذي يطلب المعرفة، والأفق الروحي الذي يطلب المعنى، والأفق الجسدي الذي يطلب البقاء، والأفق الخُلُقِي الذي يطلب العدل.

ولهذا، فإنَّ الحداثة الإسلاميَّة لا يمكن اعتبارها حادثة عقلانيَّة باردة، حيث تقيس كلَّ شيءٍ بمعايير الحس والمنفعة فقط، كما أنَّها ليست حادثة روحانيَّة هائمة، بحيث تهرب من الأرض إلى السماء، وتترك العالم للأقوياء والظالمين، وإنَّما يمكن اعتبارها حادثة التوحيد الوجودي؛ حيث

## الفصل الخامس - المبحث الأول ٣٠٧

يعمل العقل في ضوء الوحي، وتستنير الروح بالعلم، ويتحرك الجسد وفق القيم، ويتجه الزمن نحو الخلود لا نحو العبث.

إنَّ هذا الجمع بين العقل والروح، هو رؤية معرفية أصيلة، تجعل العقل والروح وجهين لحقيقة واحدة؛ لأنَّ الوحي نفسه في التصوّر الإسلامي نصّ روحي للتعبّد، لكنّه أيضًا وبشكل أعمق، ودعوة للتفكّر والتدبّر والنظر. فالنصّ القرآني يضع العقل في قلب العملية الإيمانية؛ لأنَّ الإيمان نفسه هو شهادة عقلية وروحية معًا.

وهذا يعني أنَّ العقل في الحداثة الإسلامية، هو فاعل وجودي يبحث عن الحقيقة، ويسأل عن الغاية، ويطلب المعنى، ويشتبك مع النصّ والعالم والذات في آن واحد. وهذا العقل هو عقل شاهد على أنَّ الوحي يقدم أفقًا معرفيًا أرحب؛ لأنَّ الوحي يمدّ العقل بأفق المعنى الذي يعجز العقل وحده عن إنتاجه.

ففي الحداثة الإسلامية، العقل والروح ليسا نقيضين، بل هما زوجان معرفيان، يمسك كلّ واحد منهما بيد الآخر، ويتقدّمان معًا في رحلة البحث عن الحقيقة. فالعقل يرى الظاهر، والروح تلمس الباطن. والعقل يسأل كيف، والروح تسأل لماذا؟ والعقل يفكّك العالم، والروح تجمعه في معنى واحد. وهكذا، تتجنّب الحداثة الإسلامية داء الحداثة الغربية، التي انتهت إلى عقل مريض باليقين العلمي الزائف، وروح مشوّهة تائهة في فراغ ما بعد الحداثة.

إنَّ هذا الجمع بين العقل والروح، هو ركن معرفي تأسيسي؛ لأنَّ أيَّ مشروع حداثة إسلاميَّة لا يبدأ من إعادة تعريف العلاقة بين العقل والروح، سينتهي إمَّا إلى حداثة عقلانيَّة علمانيَّة باردة، تنكر الوحي كلَّه، أو إلى حداثة روحانيَّة عاجزة، تنسحب من العالم وتتركه للفاسدين. ونحن لا نريد هذه ولا تلك، بل نريد حداثة يكون فيها العقل موصولاً بالسماء، والروح مشتبكة مع الأرض، فلا تفرط بالدين باسم العقل، ولا تفرط بالعقل باسم الدين.

تبدأ هذه الحداثة حين نتعلَّم كيف نطرح السؤال الفلسفي العميق دون خوف؟ وحين نتعلَّم كيف نؤمن إيماناً عميقاً دون سذاجة؟ وهي تبدأ حين ندرك أنَّ الإيمان لا يكتمل إلا بعقل يسأل، وأنَّ العقل لا يستقيم إلا بقلب يؤمن. وتبدأ حين نفهم أنَّ العلم بلا معنى أداة قاتلة، وأنَّ الروح بلا عقل وهُمٌّ جميل. وتبدأ حين نعيد تعليم أبنائنا، أنَّ العقل والروح ليسا خيارين، بل هما معاً شرط الإنسان الكامل.

بهذا المعنى، نرى الحداثة الإسلاميَّة على أنَّها حداثة روحيَّة معرفيَّة، تقدِّم للعالم نموذجَ الإنسان المتوازن، الذي يجمع بين حريَّة العقل وخشوع القلب، وبين حبِّ الحقيقة وحب الله، وبين شهوة المعرفة وشهوة العبادة. وهذا الإنسان وحده القادر على بناء حداثة لا تخاف من السؤال، وإنَّما تصنع من السؤال طريقاً إلى الله، وتصنع من الإيمان أفقاً

للسؤال، فلا يصبح الدّين قيداً على الحرّية، ولا تصبح الحرّية تمرّداً على الإيمان.

هذه هي حادثة القلب والعقل معاً، وحادثة المسلم الجديد الذي يقف في قلب التاريخ شاهداً على أنّ الإنسان لا يكون إنساناً، إلا حين يتوازن فيه العقل والروح.

#### رابعاً: حادثة تعيد تعريف الإنسان بوصفه خليفة

في قلب كلّ مشروع حدائي، يقف تعريف معين للإنسان. وكلّ حادثة - مهما بدت تقنية، أو علمية، أو اقتصادية - تبدأ في العمق من سؤال: ما الإنسان؟ وما غاية وجوده؟ وما حدوده وإمكاناته؟ ولهذا، حين نطرح مشروع حادثة إسلامية، فإنّ أوّل ما علينا فعله، هو أن نحدّد الإنسان الذي نريد؛ لأنّ كلّ التصورات السياسيّة، والمعرفيّة، والخلقية، والاقتصاديّة، تنفّر من هذه الصورة الجوهرية للإنسان.

ففي الحادثة الغربيّة، الإنسان هو ذات مستقلة، ولدت من قطعة مع الإله، ومع الطبيعة، ومع الجماعة. إنّه فرد سيّد، لا يعترف بأيّ سلطة تعلو على رغبته الحرة. وهذه الرغبة، مهما كانت تافهة، أو أنانية، أو مدمرة، تتحوّل إلى مصدر القيمة؛ حيث تصبح الحرّية المطلقة هي إله الحادثة، ويصبح كلّ قيد - دينياً كان أم خلقياً أم اجتماعياً - نوعاً من القمع الوجودي

الذي يجب التخلص منه.

وهذا الإنسان الحداثي الذي بدأ بتمجيد العقل في عصر التنوير، انتهى إلى تمجيد الشهوة في عصر ما بعد الحداثة؛ لأنَّ العقل حين تحرَّر من كلِّ مرجعيةٍ عليا، وحين فَقَدَ أيَّ تصوُّرٍ ميتافيزيقيٍّ للمعنى والغاية، تحوَّل تدريجيًّا إلى خادمٍ أعمى للشهوة. وهكذا، وُلِدَ الإنسان الاستهلاكي الحديث كائنًا يعيش للحظة، بلا ذاكرة ولا أفق، ويقيس كلَّ شيءٍ بمعيار اللذة والمنفعة الفردية. فهذا الإنسان هو الثمرة السامة التي أنتجتها الحداثة الغربية، حين فقدت أيَّ تصوُّرٍ مُقدَّسٍ للوجود الإنساني.

أمَّا في القرآن، فإنَّ الإنسان ليس ذاتًا مستقلةً، ولا مجرد فرد اقتصادي، ولا مجرد حيوان ذكي، وإنما هو خليفة. وهذه الكلمة هي تعريف وجودي شامل؛ لأنَّ الخليفة مسؤول عن الأرض، لكنَّه أيضًا، وهو الأهم، يمثل المعنى المركزي للإنسان؛ لأنَّه كائن يحمل الأمانة، ويعيش في قلب التوتُّر بين الحرية والتكليف، وبين الإرادة المطلقة من جهة والحدَّ الخُلُقي من جهة أخرى، وبين كونه مخلوقًا ترابيًّا وكونه نفخة من روح الله.

وهذا التعريف يجعل الإنسان في التصوُّر القرآني شاهدًا خُلُقيًّا على الوجود. وكلَّ خطوة في حياته، وكلَّ قرار، وكلَّ معرفة، وكلَّ إنتاج، وكلَّ علاقة، هو جزء من الشهادة الكبرى على عدل الله في الأرض. فالخليفة هو عبد حرٍّ، يحمل حرِّيَّته أمانة، ويعرف أنَّ حرِّيَّته ليست مُلكًا شخصيًّا،



وإنَّما وديعة يستخدمها لبناء عالم أكثر عدلاً ورحمة ومعرفة.  
وبهذا المعنى، فإنَّ الحداثة الإسلاميَّة تبدأ من إعادة تعريف الإنسان  
بأنَّه:

- وكيل مكلف في هذا الكون.
- حرٌّ بمعنى التحرُّر لأجل القيم.
- أخٌ كبير للطبيعة، ومسؤول عن حمايتها وصيانتها.
- جزء من أُمَّة شاهدة تحمل رسالة خُلُقِيَّة للعالم كله.
- وهذا التعريف للإنسان يغيِّر جذريًّا معنى الحرِّيَّة، والتقدُّم، والزمن، والسياسة، والمعرفة:
- فالحرِّيَّة حرِّيَّة حمل الأمانة.
- والتقدُّم هو مسيرة خُلُقِيَّة نحو العدل.
- والزمن هو رحلة نحو اللقاء بالله.
- والسياسة هي فنُّ تحقيق الشهادة.
- والمعرفة هي سعي وجودي لفهم الأمانة.

إنَّ هذا التحوُّل الجذري في تعريف الإنسان، هو القلب الفلسفي  
للحداثة الإسلاميَّة؛ لأنَّ كلَّ الأنظمة والنظريَّات تنبع من هذا التعريف.  
فإذا تصوَّرنَا الإنسان مجردَ كائن اقتصادي، سنبنِي اقتصاداً بلا روح. وإذا  
تصوَّرنَاه مجردَ ذات فرديَّة، سنبنِي سياسة بلا أفق جماعي. وإذا تصوَّرنَاه

مجرد عقل محايد، سنبنّي علماً بلا غاية خُلُقِيَّة. أما إذا تصوّرناه خليفة، فإنّ كلّ شيء سيتغير:

- ستصبح المعرفة جزءاً من العبادة.
- وستصبح السياسة جزءاً من الشهادة.
- وسيصبح الاقتصاد جزءاً من الأمانة.
- وستصبح الحرية جزءاً من التكليف.

وهذا التصرُّور للخلافة يعني أنّه ينطلق من الوحي ليشتبك مع العالم، ويقرأ الطبيعة باعتبارها آية مفتوحة، ويقرأ التاريخ باعتباره مرآة للشهادة، ويقرأ الحداثة الغربيّة باعتبارها تجربة بشريّة قابلة للنقد، لا باعتبارها وحياً جديداً.

من هنا، فالحداثة الإسلاميّة التي تعيد تعريف الإنسان بوصفه خليفة هي ثورة إبستمولوجيّة؛ لأنّها تعيد تعريف المعرفة كلّها، وتجعل الفلسفة، والتاريخ، والعلم، والتقنيّة، والفنّ كلّها أجزاءً من شهادة الخلافة، فتصبح كلّ معرفة شهادة خُلُقِيَّة، وكلّ إنتاج ثقافي أو علمي جزءاً من العمران الخُلُقِي، الذي هو رسالة الإنسان الخليفة.

بهذا التعريف، نخرج من حداثة الفرد المستهلك إلى حداثة الفرد الشاهد، ومن حداثة الإنسان الذي يرى نفسه سيّداً مطلقاً إلى حداثة الإنسان الذي يرى نفسه مسؤولاً أمام الله والتاريخ والإنسانيّة، ومن حداثة

اللذة إلى حادثة الأمانة، ومن حادثة السيطرة إلى حادثة العدل. على أن هذه الحادثة هي برنامج حياة، يبدأ من المدرسة التي تعلّم الطفل أنه خليفة صغير، إلى الإعلام الذي يقدّم له صورته بوصفه إنساناً حاملاً لرسالة، والاقتصاد الذي يعلمه أن المال أمانة، والفن الذي يعيد إليه ذائقته الروحية، والسياسة التي تعيد إليه إحساسه بأنه شاهد على العدل. هذا التعريف للإنسان هو حجر الأساس الذي سيقوم عليه معمار الحادثة الإسلامية كلّها. فإن أخطأنا في تعريف الإنسان، لن نستطيع أن نبني حادثة حقيقية؛ ذلك أن كلّ حادثة تبدأ من الإنسان الذي تريد أن تصنعه. فإذا أردنا حادثة تليق بنا، فلا بدّ أن نبدأ من الإنسان الخليفة، ومن الإنسان الذي يعيش في قلب التوتر المقدّس بين حرّيته ومسؤوليته، وبين فرديّته وشهادته، وبين وجوده العابر ووجوده الخالد.

● المبحث الثاني: معمار الحادثة الإسلامية  
أولاً: فلسفة الزمن - من التقدّم الخطي إلى الزمن الخلقي  
إذا كان الإنسان هو قلب كلّ حادثة، فإنّ الزمن هو الفضاء الذي يتحرّك فيه هذا الإنسان، والحادثة في جوهرها ليست إلا طريقة في تعريف الزمن، قبل أن تكون طريقة في بناء المؤسّسات أو تطوير التقنيّات. لهذا، فإنّ الحادثة الغربية هي، أولاً وقبل كلّ شيء، تصوّر جديد للزمن، يرى أن

الزمن خطّي متصاعد، يبدأ من الماضي البدائي، ويتقدّم دائماً نحو المستقبل المتفوّق، كان الزمن نفسه معبود مُقدَّس، يحمل في داخله وعداً بالخلاص.

هذه الأسطورة الزمنية، والتي حكمت العقل الغربي الحديث، جعلت التقدّم قيمة في ذاته، بغض النظر عن اتجاهه الخُلقي. فكلّ ما هو جديد أفضل، وكلّ ما هو قديم متخلّف، وكلّ قطعة مع الماضي هي علامة تقدّم، وكلّ عودة إلى الماضي هي ارتداد. تحوّل الزمن نفسه إلى إله صامت، يحاكم الجميع، ويقرّر من ينتمي إلى العصر، ومن ينتمي إلى المقبرة.

وهذا التصرّو الخطي للزمن، الذي وُلد في أوروبا القرن التاسع عشر، تحوّل إلى عقيدة كونيّة، بحيث أصبح التاريخ كلّهُ يُقرأ وفق هذا المنظور. وفي هذا التصرّو، ليس الزمن مجردّ سياق، بل هو معيار قيميّ، يُصنّف الناس والدول والحضارات. وهذا ما جعل الحداثيين العرب ينظرون إلى تراثهم باعتباره كتلة من الماضي، يجب التخلص منها للالتحاق بالعصر.

لكن في القرآن، ليس الزمن خطأً أعمى، يتحرّك بلا هدف، ولا هو مجردّ آلة تقدّم تقنيّة. إنّ الزمن في التصرّو القرآني هو رحلة خُلقيّة، تبدأ من أمانة أولى ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب: ٧٢]، وتنتهي عند شهادة أخيرة ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ

أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا... ﴿البقرة: ١٤٣﴾. فالزمن في القرآن هو فضاء خُلُقِيّ، تمتحن فيه الإنسانية جمعاء؛ حيث يصبح الزمن مسرحًا للشهادة، لا مجرد نهر يحملنا إلى المستقبل.

في هذا الزمن الخُلُقِيّ، يكون التقدّم الحقيقي باقتراب الإنسان من غاية وجوده: العدل، والرحمة، والمعرفة، والشهادة. ولهذا، فالزمن في التصوّر القرآني هو جدليّة معقّدة بين الاختبار والابتلاء، والصعود والهبوط، والنصر والهزيمة. فالزمن ليس قطارًا، وإنّما هو منصّة مُحَكِّمة، يقف عليها الإنسان في كلّ لحظة ليجيب عن السؤال الأخطر: ماذا ستفعل بهذه اللحظة؟ هل ستكتبها شهادة حقّ أم شهادة زور؟ وهل ستملأها بمعرفة حقيقية أم بجهل؟ وهل ستجعلها لحظة عبادة أم لحظة استهلاك؟

هذه الفلسفة القرآنيّة للزمن تجعل الإنسان مسؤولاً عن الزمن؛ لأنّه هو الفاعل المركزي في كتابة الزمن نفسه. فالزمن هو صفحة بيضاء، يكتبها الإنسان بحبر أفعاله، وأقواله، وقراراته، وكلّ لحظة تمرّ هي لبنة في بناء الخلود.

بهذا المعنى، تبدأ الحداثة الإسلاميّة من إعادة تعريف الزمن؛ حيث يتحوّل من إله صامت يحكمنا، إلى أمانة خُلُقِيّة نحملها. فلا نسأل فقط: ماذا اخترعنا؟ وماذا بنينا؟ بل نسأل: ماذا فعلنا بأرواحنا؟ وماذا تركنا في

ميزان العدل؟ وماذا أضفنا إلى سجل الرحمة؟ فالزمن هو رصيد خُلُقِيّ، وكلّ لحظة لا تملأها العدالة والمعرفة والرحمة، هي لحظة ضائعة مهما كانت مليئة بالإنتاج.

إنّ الحداثة الغربيّة صنعت تقدّماً مذهلاً على مستوى الأدوات، لكنّها في الوقت نفسه صنعت خراباً روحياً؛ لأنّ الزمن فقد معناه، وأصبح الإنسان أسير اللحظة، يحيا للحظة ويموت فيها. أما الحداثة الإسلاميّة فتريد استعادة الزمن بوصفه رحلة ذات معنى؛ حيث يصبح الزمن مخزناً للقيم، ومساحة لصناعة المعنى، وورشة لإنتاج الأخلاق.

وهذا التحوّل في تعريف الزمن هو شرط وجودي؛ لأنّ الحضارة التي لا تملك تعريفاً واضحاً للزمن، تصبح مجرد ردّ فعل على أحداث متتالية، بلا خطة ولا رسالة. أما الحضارة التي ترى الزمن أمانة رساليّة، فإنّ كلّ لحظة فيها تتحوّل إلى فرصة للشهادة، وكلّ سنة تتحوّل إلى مساحة للعدل والمعرفة، وكلّ قرن يتحوّل إلى مرحلة في تحقيق الغاية.

بهذا المعنى، الزمن في الحداثة الإسلاميّة هو ميزان خُلُقِيّ، يقيس جودة الحضارة لا بعدد الاختراعات، وإنّما بمدى اقترابها من قيم الأمانة الأولى التي بدأ بها الزمن نفسه.

بهذا المعنى، حداثتنا الإسلاميّة هي إبداع خُلُقِيّ ومعرفي يعيد الزمن إلى معناه الرسالي؛ حيث يصبح التقدّم الحقيقي هو التقدّم في العمران

الخُلُقِي، لا مجردّ التقدّم في عدد الأبراج والآلات.  
وهذا التحوّل في تعريف الزمن سيغيّر كلّ شيء: ففي التعليم، سنعلّم  
أبناءنا أنّ الزمن أمانة وليس مجردّ مادة خام. وفي الاقتصاد، نقيس النجاح  
بميزان العدل الاجتماعي. وفي الإعلام، نقيس النجاح بعدد القيم التي  
نشرها. وفي السياسة، نقيس النجاح بطول البقاء في ضمير الناس  
والتاريخ.

هذه هي حادثة الزمن الخُلُقِي، التي تخرجنا من عبادة التقدّم التقني،  
وتعيدنا إلى أفق الشهادة؛ حيث كلّ لحظة وزن خُلُقِي، وكلّ تقدّم محكوم  
بالسؤال الخُلُقِي: هل هذا التقدّم يقربنا من العدل أم يبعدنا؟ هل يزيدنا  
معرفة حقيقية أم يعمق جهلنا؟ هل يعزز الرحمة بيننا أم يزيد وحشتنا؟  
في هذه الفلسفة الجديدة للزمن، نعيد اكتشاف الحادثة بوصفها أخلاقاً  
منتجة، لا مجردّ أدوات مستوردة، وبهذا نكون قد كسرنا احتكار الغرب  
للزمن، وأعدنا الزمن إلى موطنه الخُلُقِي الأول.

## ثانياً: فلسفة المعرفة - من مركزيّة الحسّ إلى مركزيّة القلب والعقل

لا توجد حادثة بلا رؤية للمعرفة. وكلّ مشروع حداثي يبدأ من تحديد  
مصادر المعرفة، ومن تحديد معايير الحقيقة، ومن تحديد الغاية من المعرفة

نفسها. ولهذا، فإنَّ الصراع بين الحداثة الغربيَّة والفكر الإسلامي كان في جوهره صراعاً إبستمولوجياً؛ لأنَّ الحداثة الغربيَّة جاءت بمفهوم للمعرفة يُقصي الغيب تماماً، ويجعل الحسَّ والتجربة وحدهما معياراً للحقيقة، ويجعل العلم التجريبي النموذجَ الأوحد للمعرفة اليقينيَّة.

في هذا التصرُّو الغربي، المعرفة عمليَّة ماديَّة بحثة، تبدأ بالحسِّ وتنتهي بالتقنيَّة، ولا مكان فيها للقلب، ولا للدين، ولا للوحي، ولا للحدس الروحي؛ لأنَّ هذه كلُّها اعتبرت معارف ميتافيزيقيَّة زائفة لا قيمة علميَّة لها. وهكذا، أصبح العقل الغربي الحديث عقلاً أداتياً، يبحث عن الفعاليَّة التقنيَّة، لا يسأل لماذا؟ بل يسأل كيف؟ ويهتم فقط بنجاعة الأدوات.

هذه الرؤية للمعرفة هي بنية تحتيَّة لكلِّ الحداثة الغربيَّة:

في الاقتصاد: الإنتاج هو القيمة المطلقة، بغض النظر عن عدالته.

وفي السياسة: القوَّة هي الحق، بغض النظر عن شرعيَّتها.

وفي الإعلام: التأثير هو الهدف، بغض النظر عن الحقيقة.

وفي العلم: السيطرة على الطبيعة هي الغاية، بغض النظر عن المعنى الخُلقي.

أما في القرآن، فإنَّ المعرفة هي رحلة وجوديَّة، تبدأ من القلب، ثمَّ تمرَّ بالعقل، ثمَّ تتجسَّد في العمل. لهذا، فإنَّ القرآن لا يقدِّم الحسَّ وحده مصدراً للمعرفة، ولا يقدِّم العقل وحده ميزاناً للحقيقة، وإنَّما يقدِّم القلب



## الفصل الخامس - المبحث الثاني ٣١٩

المتصل بالله باعتباره بوصلة المعرفة؛ لأنَّ القلب في تصوّر القرآني هو المركز المعرفي الأعماق الذي تتجلّى فيه أنوار الهداية، وتشكّل فيه البصيرة الوجوديّة.

ولهذا، فإنَّ الحادثة الإسلاميّة ترفض مركزيّة الحس كما في التجريبيّة الغربيّة، وترفض مركزيّة العقل الأداتي كما في الوضعيّة العلميّة، وترفض أيضاً مركزيّة القلب بمعزل عن العقل، كما في بعض الروحانيات الحالمّة، بل تؤسّس لرؤية معرفيّة تجمع بين: القلب المضاء بنور الوحي. والعقل الباحث عن الأسباب. والحسّ المتقنّي أثر الوقائع. والعمل الخُلقي الذي يترجم المعرفة إلى شهادة في الواقع.

في هذه الرؤية، المعرفة هي كشف وجودي، يحرّر الإنسان من الجهل ومن الغفلة معاً. والمعرفة هي أيضاً معرفة بالذات، ومعرفة بالله، ومعرفة بالمصير. وهذا هو التكامل المعرفي الذي تحاول الحادثة الإسلاميّة استعادته: العلم الحديث ضروري، لكنّه لا يكفي وحده. والحدس الروحي ضروري، لكنّه لا يحمي وحده من الوهم. والعقل ضروري، لكنّه لا يصنع وحده الهداية. والعمل ضروري، لكنّه لا يمنح وحده المعرفة معناها الكامل.

هذا التكامل بين مصادر المعرفة، يحرّرنا من الاختزال المعرفي الذي سقطت فيه الحادثة الغربيّة، ويعيد إلينا الثقة بأنَّ الحقيقة أكبر من أن تُختزل

في معادلة رياضية أو في مختبر علمي. فالحقيقة هي معنى كوني، وهي أيضاً نداء وجودي يخاطب القلب والعقل معاً، ويطلب منهما أن يشهدا لله في التاريخ، عبر معرفة خُلُقِيَّة وشُهوْدِيَّة، لا عبر معرفة أَدَاتِيَّة تبحث عن الهيمنة والسيطرة.

في هذا التصوّر، تصبح العلوم الإنسانيَّة جزءاً من علم الشهادة، وتصبح العلوم الطبيعيَّة جزءاً من علم التسييح، وتصبح العلوم السياسيَّة جزءاً من علم العدل، وتصبح العلوم الاقتصاديَّة جزءاً من علم الأمانة، وتصبح العلوم التكنولوجيَّة جزءاً من علم التعمير. فتصبح المعرفة كلّها جزءاً من الأمانة الكبرى؛ لأنَّ الله حين خلق الإنسان، علّمه الأسماء كلّها، لكي يشهد بها على العدل والرحمة في الأرض.

فالحدّاثَة الإسلاميَّة، بهذا المعنى، هي حدّاثَة معرفيَّة شاملة، تجعل كلّ معرفة شهادة، وتجعل كلّ علم جزءاً من رسالة، وتجعل كلّ تخصص مرتبطاً بالمعنى الكلّي للوجود، فلا تنفصل الفيزياء عن الأخلاق، ولا تنفصل التكنولوجيا عن الحكمة، ولا تنفصل السياسة عن الرسالة، ولا تنفصل الحرّيَّة عن الحقيقة.

وحين يصبح هذا تصوّر للمعرفة جزءاً من المنهج التعليمي، ومن السياسة العلميَّة، ومن الرّؤية الإعلاميّة، ومن أفق البحث الأكاديمي، فإنّنا نكون قد بدأنا بالفعل إنتاج معمار معرفي جديد، يؤسّس لعقل إسلامي

## الفصل الخامس - المبحث الثاني (٣٢١)

معاصر، قادر على إنتاج المعرفة، وقادر على نقد المعرفة، وقادر على وصل المعرفة بالرسالة؛ حيث تصبح كل معرفة جهاداً في سبيل الحقيقة، لا مجرد لعبة أكاديمية.

وهكذا ندرك أنّ المعرفة هي رسالة وجودية، يبحث فيها الإنسان عن الله في قلب المادة، ويبحث عن الحقيقة في قلب الوقائع، ويبحث عن العدل في قلب المصالح، ويبحث عن المعنى في قلب المعلومات. هكذا فقط، نكسر احتكار الحداثة الغربية للمعرفة، ونحرّر العلم من عبودية السوق، ونعيد للعقل المسلم كرامته الرسالية؛ لأنّه خلّق ليكون شاهداً بالعقل والقلب معاً.

### ثالثاً: فلسفة السياسة - من الاستبداد إلى العقد الخُلقي

إذا كان تعريف الإنسان هو جوهر الحداثة، وتعريف الزمن هو إطارها، وتعريف المعرفة هو أداتها، فإنّ السياسة هي فضاء تجسّدها العملي؛ لأنّ السياسة هي في العمق تعبير عن التصرّ العام للإنسان والمعرفة والزمن. ولهذا، فإنّ الحداثة الغربية أعادت تعريف السياسة نفسها، باعتبارها فنّ إدارة المصالح، لا باعتبارها جزءاً من الأمانة الخُلقية، وباعتبارها صراعاً محايداً على السلطة، لا باعتبارها فضاءً لتحقيق العدل.

في التصرّ الغربي الحديث، السياسة مجال منفصل تماماً عن الأخلاق؛

لأنَّ السياسة وُلِدَت في قلب القطيعة مع الدِّين، وفي قلب الفردانيَّة المتوحشة التي ترى أنَّ المصلحة هي القيمة الوحيدة، وأنَّ الشرعيَّة ليست إلَّا عقدًا اجتماعيًّا بين ذوات منفصلة، وأنَّ العدل هو مجرد توازن مصالح. هذه السياسة التي خرجت من رحم الليبراليَّة الرأسماليَّة، جعلت الإنسان مجرد كائن اقتصادي سياسي، يبحث عن حماية مصالحه، ويخشى من الدولة أكثر مما يأمل فيها، ويرى القانون مجرد أداة تنظيميَّة، لا تعبيراً عن رؤية خُلُقِيَّة عميقة.

وإذا كانت السياسة في الغرب مساحةً قدرة ينفصل فيها الإنسان عن قيمه، وسوق مصالح تحكمه موازين القوى، وفنّ الممكن كما تقول الواقعيَّة السياسيَّة، فإنَّها في تصوّر القرآني جزء من الشهادة الكبرى؛ لأنَّ الخليفة مسؤول عن إقامة العدل، ولأنَّ الدولة أداة لتحقيق الأمانة، ولأنَّ السلطة تكليف ثقيل، يُحاسب عليه الحاكم أمام الله والتاريخ والناس. فالسياسة القرآنيَّة هي فنّ تحقيق الشهادة في عالم الممكن. لهذا، فإنَّ الحداثة الإسلاميَّة تريد إعادة تعريف السياسة نفسها؛ حيث تصبح عقدًا خُلُقِيًّا بين الأُمَّة وحكَّامها، وبين الأُمَّة والعالم، وبين الإنسان المسلم وأخيه الإنسان، بحيث يكون العدل هو الشرعيَّة الوحيدة، وتكون الأمانة هي المعيار الأول، وتكون الشهادة على الناس هي الغاية النهائيَّة.

في هذا العقد الخُلقي، تصبح السياسة:

■ شهادة خُلقية على العدل.

■ رعاية للأمانة.

■ فضاء للقيم.

■ جزءاً من العمران الخُلقي.

وهذا التصوّر يخرجنا من الاستبداد الشرقي الذي جعل الحاكم ظلّ الله على الأرض، ومن الميكافيلية الغربية التي جعلت السياسة بلا قلب، إلى فضاء جديد؛ حيث الدولة مسؤولة أمام الله والأمة معاً، وحيث الحاكم خادماً للأمانة، وحيث القانون هو ترجمة قانونيّة للمبدأ الخُلقي، وحيث الحرّية هي حرّية الشهادة على الحق.

في هذا النموذج، لا توجد قطيعة بين السياسة والأخلاق؛ لأنّ السياسة في أصلها هي جزء من الشهادة التاريخيّة للأمة، وكلّ ممارسة سياسيّة إما أن تكون شهادة للحق أو شهادة للباطل، ولا يوجد حياد خُلقي في السياسة الإسلاميّة؛ لأنّ السياسة هي جزء من العمران الخُلقي.

وهذا التصوّر لا يعني أنّ الحداثة الإسلاميّة ستنتج نموذجاً ثيوقراطياً؛ لأنّ الخليفة نفسه -عدا خلافة الأنبياء والأئمة - الخلافة المعصومة- ليس وكيل الله المطلق، بل هو وكيل الأمة في إدارة الأمانة، وهو محكوم بالنصّ، وهو موضوع دائم للمساءلة، وليس معصوماً ولا مقدّساً. وهذا

فارق جوهرى بين السياسة الإسلامية وبين الشيوعية الكونسيّة التي جعلت الحاكم ظل الله، وبين الليبرالية التي جعلت الحاكم ظل السوق، وبين بعض الاتجاهات التي جعلته ظل السيف.

فالساسة الإسلامية كما تصوّرها ليست ثيوقراطية غير ليبرالية، بل هي عقد خلقي، يقوم بين أمة شاهدة على الناس، وحاكم وكيل على الأمانة، ودولة أداة لخدمة الشهادة، ومؤسسات تضمن تحقيق العدل، وقيم مرجعية تحكم الجميع، حيث تكون السلطة: خادمة للأمة، وخاضعة للعدل، ومراقبة بالحق، ومسؤولة أمام الله.

ففي هذا العقد الخلقي، تصبح السياسة جزءاً من فقه العمران، وجزءاً من فلسفة الشهادة، وجزءاً من رسالة الأمة، وجزءاً من صناعة الزمن الخلقي. وهكذا، تغدو الحداثة الإسلامية في السياسة تحديثاً إدارياً، لكنّها وهو الأهمّ تأسيس فلسفي جديد للشرعية؛ حيث لا تستمدّ الشرعية من صندوق الانتخابات وحده، ولا من نصوص التراث وحدها، وإنما تستمدّ من الشهادة المستمرة على العدل، بحيث يكون السؤال الدائم لأيّ نظام: هل هو شاهد على العدل أم لا؟ فإن كان شاهداً على العدل فهو مشروع، وإن تحول إلى أداة للظلم فهو فاقد لكلّ شرعية، مهما كانت شعبيّة أو قوته.

هذه الفلسفة السياسية تعيد تعريف العلاقة بين الدين والسياسة؛ حيث

لا يتحوّل الدّين إلى أداة تبرير سياسي، ولا تتحوّل السياسة إلى أداة لقمع الدّين، بل يتحوّل الدّين إلى ميزان قيمي يحكم الجميع، وتتحوّل السياسة إلى فضاء اجتهادي يخدم الجميع، وتتحوّل الأُمّة إلى شاهد دائم يراقب الجميع، وتتحوّل الدولة إلى أداة تنفيذيّة تضمن تحقيق الأمانة.

هذا النموذج لا يمثّل يوتوبيا طوباويّة (Utopianism)، بقدر ما هو استئناف عملي لفلسفة الخلافة كما رسمها القرآن، وكما شهدت بعض لحظاتها الأولى. وإذا لم تبدأ الحداثة الإسلاميّة من إعادة تعريف السياسة بهذا الشكل، ستبقى مجرد تكرار معاصر لأنماط الاستبداد القديمة، أو مجرد استنساخ معكوس للنموذج الليبرالي. أما حين نعيد السياسة إلى مكانها الطبيعي، باعتبارها جزءاً من أمانة الشهادة، فإننا ننشهد بالفعل ميلاد السياسة الخُلُقيّة، بوصفها فنّ إدارة العمران الخُلقي الذي يشهد فيه الإنسان على العدل، في زمن متغيّر، بأدوات متجدّدة، لكن بروح رساليّة ثابتة.

### ● المبحث الثالث: إعادة تعريف المفاهيم

#### أولاً: من سباق التقنيّة إلى السير نحو الغاية

ما من كلمة ملتبسة في معاجم الفكر العربي الحديث أكثر التباساً من كلمة "تقدّم". فقد وردت إلينا محمّلةً بإرثها الأوروبي؛ حيث ارتبطت

بفلسفة زمنيّة ترى، أنّ الحاضر دائماً أفضل من الماضي، وأنّ التاريخ يتحرّك بخط مستقيم صاعد، وأنّ التقدّم التقني والعلمي هو معيار التحضّر الوحيد. هذه الرؤية الزمنيّة الخطيّة التي نشأت في أوروبا عصر الأنوار، أصبحت ديناً علمانياً، يحاكم كلّ حضارة وكلّ ثقافة وكلّ أمة، وفق مدى اقترابها أو ابتعادها عن خط الزمن الأوروبي.

في هذه الرؤية، التقدّم هو أيديولوجيا كاملة، ترى أنّ أوروبا تمثل قمة الزمن، وأنّ كلّ من لم يصل إلى ما وصلت إليه أوروبا هو متأخّر، وكلّ من يعترض على هذا الخط الزمني هو رجعي أو ظلامي. وهكذا، أصبح التقدّم معياراً قيماً يستخدمه الغرب في إدانة الآخر، بدل أن يكون مجرد وصف محايد لحركة التقنية والعلم.

وفي العالم الإسلامي، دخل هذا المفهوم محمّلاً بهذه الشحنة الأيديولوجيّة، فتحوّل التقدّم إلى عقدة نفسيّة عند النخب الحدائيّة، التي صارت ترى كلّ عودة إلى النصّ أو التراث نوعاً من النكوص، وكلّ اقتراب من قيم الغرب ومنتجاته نوعاً من التقدّم. وهكذا، تحوّل التقدّم إلى عبادة خفيّة للزمن الأوروبي، بدل أن يكون سؤالاً مستقلاً، ينبع من حاجتنا وأسئلتنا الخاصّة.

لكنّ الحدّاثة الإسلاميّة لا تريد أن تلغي مفهوم التقدّم، وإنّما تريد إعادة تعريفه جذرياً. فصحيح أنّ التقدّم تطوّر تقني، وهو أيضاً محاكاة لما وصل



## الفصل الخامس - المبحث الثاني ٣٢٧

إليه الغرب، لكنّه في العمق هو سير نحو الغاية. وأيّ تقدّم بلا غاية خُلّقيّة أو روحيّة هو في الحقيقة تدهور مُقنّع؛ لأنّ الغاية هي التي تمنح الحركة معناها.

ففي التصرّو القرآني، ليس الزمن مجرد خط أعمى يتقدّم كيفما اتفق، وإنّما هو رحلة أمانة، بدأت من العهد الأول: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب: ٧٢]، وستنتهي بقاء الله للحساب والجزاء. وبين هاتين النقطتين، يقف الإنسان حاملاً للأمانة، ومسؤولاً عن كلّ خطوة في هذا الزمن.

فالتقدّم في هذا السياق هو اقتراب خُلقي ومعرفي من الغاية. والمجتمع الذي يتطوّر تقنيّاً، وفي الوقت عينه يزداد ظلماً وجهلاً وفساداً، ليس مجتمعاً متقدّماً في الميزان القرآني، بل هو مجتمع أضاع بوصلته.

ففي الحداثة الإسلاميّة، يُقاس التقدّم بمعياري:

١. المعيار الخُلقي: هل يتقدّم المجتمع في العدل، والرحمة،

والمعرفة الهادفة، وصيانة الأمانة، ومقاومة الظلم؟

٢. المعيار الرسالي: هل يتقدّم المجتمع في أداء شهادته الحضاريّة؟

وهل يصبح أكثر قدرة على حمل رسالة الرحمة والعدل للعالم؟

هذان المعياران يجعلان التقدّم مفهوماً مركّباً، فكما نقيسه بالنتائج

المحلي، علينا - وهو الأهم - أن نقيسه أيضًا بميزان العدل والمعرفة والقيم.

فمجتمع يمتلك أحدث التقنيات، لكنه ينجب أجيالاً تافهة خُلُقياً، ليس متقدماً في التصور الإسلامي.

ومجتمع يمتلك أضخم الجيوش، لكنه يفتك بشعبه أو يستسلم للهيمنة، ليس متقدماً في هذا الميزان.

ومجتمع ينتج المعرفة، لكنه يفقد بوصلة القيم ليس متقدماً حقاً. من هنا، فإنَّ الحداثة الإسلامية تطرح مفهوماً جديداً للتقدم، يجمع بين:

- التقدّم العلمي والتقني بوصفه ضرورة للعمران.

- والتقدّم الخُلُقِي والقيمي بوصفه شرطاً للخلود الحضاري.

- والتقدّم الرسالي بوصفه جوهر الأمانة التاريخية.

في هذا التصور، تصبح عودة الأمة إلى قرآنها تقدماً؛ لأنَّها عودة إلى أصل الرسالة، وتصبح مقاومة الهيمنة الغربية تقدماً؛ لأنَّها تحرير للعقل والروح وليست تعصّباً، وتصبح إعادة قراءة التراث تقدماً؛ لأنَّها استئناف واعٍ للتاريخ، وليست عودة إلى الوراء.

هذا التصور يحرّرنا من عبادة الزمن الأوروبي، ويحرّرنا من عقدة التخلف، ويعيد إلينا الثقة بأنَّ التقدم هو اختيار حضاري خُلُقِي معرفي، يتحدّد وفق الغاية التي نريد أن نسير إليها، لا وفق المحطة التي وصل إليها الغرب.

وهكذا، تصبح مَهْمَة الحداثة الإسلامية في جوهرها إعادة بناء معيار التقدم نفسه؛ حيث يغدو سؤال التقدم: هل نحن أكثر عدلاً ممَّا كنَّا؟ وهل نحن أكثر علمًا ومعرفة حقيقيَّة؟ وهل نحن أكثر تحرُّرًا من الاستبداد والهيمنة؟ وهل نحن أقرب إلى شهادة العدل في الأرض؟ وهل نحن أقرب إلى غايتنا النهائيَّة؛ أن نكون أُمَّة شاهدة؟

إنَّ التقدم هو منحى خُلقي ومعرفي، قد يتقدَّم المجتمع علميًّا ثمَّ يتراجع خُلقيًا، وقد يحقق إنجازًا تقنيًّا ثمَّ يفقد بوصلته القيمية، وقد يصنع قوَّة عسكريَّة لكنَّه يفقد استقلاله السياسي، فيكون متقدِّمًا ظاهريًّا ومتخلِّفًا جوهريًّا.

والحداثة الإسلامية بهذا المعنى هي مشروع إعادة تعريف للتقدُّم؛ حيث يصبح التقدُّم ميزانًا حضاريًّا شاملاً، يقيس: كيف نتقدَّم علميًّا؟ وكيف نتقدَّم خُلقيًّا؟ وكيف نتقدَّم سياسيًّا؟ وكيف نتقدَّم في شهادتنا للعالم؟ وفي هذا الميزان، قد تكون أُمَّة فقيرة ماديًّا، لكنَّها غنيَّة بشهادتها الخُلقيَّة أكثر تقدُّمًا من أُمَّة متخمة تقنيًّا، لكنَّها فارغة خُلقيًّا.

## ثانيًا: الحرية - بين حقل المفهوم وأفق الوحي

في التاريخ الفلسفي للإنسان، لم يكن مفهومٌ واحدٌ قادرًا على جمع كلِّ التناقضات كما فعلت الحرية. فهي في جوهرها ادِّعاء القوَّة الفرديَّة

المطلقة، وفي الوقت نفسه اعتراف خفيٍّ بالعجز النبوي للإنسان؛ لأنها تعني أنَّ الإنسان يحتاج دومًا إلى انتزاع حُرِّيَّته من شيء ما، كأنَّ الأصل فيه أنَّه مقهورٌ بنيويًّا. لهذا السبب، كلُّ فلسفة حريَّة هي في الحقيقة فلسفة للقيد الذي تحاول التحرُّر منه، فالحرية تُعرَّف بموقعها من القيد الذي تتصوَّره.

في التجربة الغربيَّة الحديثة، وُلدت الحرِّيَّة باعتبارها ردًّا فعل على اللاهوت الكنسي، الذي قدَّم الإنسان كائنًا مشروطًا بالكامل، ومحكوم بنصٍّ مُغلَق، ومَدِين لخطيئة لم يرتكبها. هنا، كان مفهوم الحرِّيَّة مشروع نفسي جذري لكلِّ سلطة ميتافيزيقيَّة، يتجاوز نقد النصوص، إلى نزع القداسة عن الوجود نفسه. لهذا السبب، الحرِّيَّة في الحداثة هي وجود ضدَّ الغاية، يرى نفسه مكتفياً بذاته، ويُعرِّف نفسه بوصفه قادرًا على إعادة إنتاج معناه في كلِّ لحظة، حتى لو كان هذا المعنى لا يتجاوز لذَّة استهلاك جسدي عابر.

هذا التعريف الجذري للحرِّيَّة هو نتاج فلسفي خالص، خرج من رحم التصرُّور المادي للكون؛ حيث إنَّ الإنسان نقطة مؤقتة في فضاء بلا غاية، والزمن يتقدَّم بلا معنى، والحقيقة نفسها نتاج تفاوض بشري متغيِّر. حرية الإنسان في هذا النسق هي مجرد هامش مؤقت بين ميلاده وموته، يمنحه حقَّ اللهو قبل الفناء.

## الفصل الخامس - المبحث الثاني (٣٣)

والمفارقة أنّ هذه الحرية التي قدّمت نفسها بوصفها الخلاص النهائي، انتهت إلى عبودية مزدوجة:

عبودية للشهوة؛ لأنّ الإنسان الذي رفض كلّ القيم العليا لم يجد أمامه إلا جسده ليعبده.

وعبودية للسوق؛ لأنّ الحرية المطلقة للفرد تحوّلت إلى رأسمال جاهز للاستثمار، فكلّ نزوة تتحوّل إلى سلعة، وكلّ رغبة تتحوّل إلى فرصة ربح. هذه هي الحرية الغربية؛ حرية الإنسان الذي لم يجد أمامه إلهاً يسكن في قلب المعنى، فملاً الفراغ بسوق لا ينتهي.

لكن ماذا عنا؟ هل الحرية في تصوّر القرآني مجرد استيراد لهذا المفهوم مع تعديل سطحي، أم أنّ القرآن يقدّم تعريفاً مغايراً جذرياً للحرية؟ لا تُعرّف الحرية نفسها في القرآن بوصفها نزعةً ضد الله، بل تنبع أصلاً من الله. الإنسان في القرآن حرٌّ؛ لأنّه وكيل في الكون، وهذه الوكالة تفترض حرية الإرادة بوصفها شرطاً خُلِقاً؛ لأنّ الوكيل الذي يفقد حرّيته يفقد مسؤوليته. وهنا، يتحوّل سؤال الحرية في القرآن من كونه سؤالاً عن الحق الطبيعي، إلى كونه سؤالاً عن شروط الشهادة: كيف تكون حرّاً بما يكفي لكي تؤدّي شهادتك؟

لهذا، فالإنسان في القرآن حرٌّ لأنّه مسؤول، لا لأنّه منفصل عن الغاية. هذه الحرية هي إعلان قبول الذات للأمانة. وهنا يقع الافتراق الفلسفي

الكامل بين الحداثة الإسلامية والحداثة الغربية:

فالحريّة الغربيّة وُلدت من نفى الألوهيّة، فيما الحُرّيّة الإسلاميّة وُلدت من نفى العبوديّة لغير الله.

وهذا انقلاب إبستمولوجي كامل. فالحُرّيّة حين تنفي الله، تتحوّل إلى فراغ ميتافيزيقي، وحين تنفي عبوديّة غير الله، تتحوّل إلى التزام خُلقي جذري. ولهذا، في الحداثة الإسلاميّة، الحُرّيّة هي امتحان وجودي؛ لأنّك في كلّ لحظة حُرّيّة تكتب سيرتك الخُلقيّة، وتحدّد موقعك من الشهادة الكبرى.

هذا التعريف يجعل الحُرّيّة في القرآن أمانة ثقيلة، تُعطى للإنسان بشرط أن يعرف كيف يتصرّف بها. ولهذا، تتحوّل الحُرّيّة بلا وعي خُلقي فوراً إلى عبث وجودي، والحريّة بلا غاية تصبح مجرد نزوة استهلاكيّة، والحريّة بلا أمانة تتحوّل إلى جحيم تاريخي؛ لأنّ الناس حين يصبحون أحراراً بلا مسؤوليّة، يكتهم بعضهم بعضاً باسم السوق، أو باسم الذات، أو باسم الرغبة.

من هنا، فإنّ الحداثة الإسلاميّة ليست مشروعاً لاستعادة الحُرّيّات العامّة فحسب، وليست مجرد دعوة لتحرير السياسة من الاستبداد، وإنّما هي أولاً مشروع إعادة تعريف الحريّة من الجذور؛ حيث تصبح الحُرّيّة شهادة، وتصبح الحُرّيّة أفقاً خُلقيّاً، وتصبح مسؤوليّة وجوديّة وليست

مجرّد حقّ قانوني.

وحين يتحرّر العقل الإسلامي من أسر التعريف الليبرالي للحرية، سيتغيّر كلّ شيء:

ستصبح السياسة أمانة، لا عقدًا اجتماعيًا، وسيصبح الاقتصاد رعاية، لا تنظيمًا للمصالح، وسيصبح الإعلام شهادة، لا مجرد تسلية. أما الثقافة فتصبح بحثًا عن الغاية.

وهكذا، سنجد أنّ الحادثة الإسلامية تبدأ من استعادة معنى الحرية قبل أن تكون استعادة للحرية. وهذه الاستعادة هي استئناف فلسفي جديد، يبدأ من لبّ السؤال القرآني الأول: هل الإنسان عبد أم سيد؟ وهل هو وكيل أم مالك؟ وهل هو حامل للأمانة أم مجرد نقطة في فراغ؟

لا بد لنا من الاعتراف بأنّ كلّ حادثة تبدأ من الحرية التي تتبنّاها. فإذا كانت الحرية مجرد هروب من الغاية، فسننتهي إلى الحادثة الغريبة نفسها، حتى لو غيرنا شعاراتنا. أما إذا كانت الحرية شهادة على الأمانة، فسنفتح بابًا جديدًا في الفلسفة السياسية والخُلُقِيّة والمعرفيّة.

### ثالثًا: الفرد - تجلّيات الخليفة وتصدّعات الذات

حين خرج الإنسان إلى العالم، خرج محمّلًا بتعريف مزدوج لوجوده: إنّهُ مخلوقٌ فردٌ يقف أمام الله وحيدًا في لحظة الحساب، لكنّه في الوقت

نفسه عضوً في أُمَّةٍ شاهدة، تحمله كما يحملها، ويشهد بها كما تشهد عليه. هذا التشابك كان بنية أنطولوجيَّة أكثر منه تركيبة اجتماعيَّة؛ لأنَّ الإنسان في التَّصوُّر القرآني لم يُخلَق ليكون فرداً معزولاً مكتفياً بذاته، ولا ليكون مجرد ذرة مندمجة في الجماعة، وإنما خُلِق ليكون فرداً في قلب الأمانة الجماعيَّة.

فالفرد هو نقطة مشدودة إلى أربعة محاور: إلى الله باعتباره المصدر والغاية، وإلى الناس باعتبارهم فضاء الشهادة، وإلى الطبيعة باعتبارها أمانة الاستخلاف، وإلى نفسه باعتبارها ميدان المجاهدة. وهذه الفردية المشدودة هي طريقة مختلفة تماماً في تصوُّر الفرد. إنَّه فردٌ يرى نفسه في مرآة مسؤوليَّته، وليس في مرآة رغباته. وبين حُرِّيَّته عبر الشهادة داخلها وليس ضد الجماعة. ويرى استقلاله في القدرة على الشهادة على الجماعة حين تنحرف، ومعها حين تقيم العدل.

لا شك أنَّ هذا التَّصوُّر للفرد يختلف جذرياً عن الفرد الحديث في الفلسفة الغربيَّة. فالفرد هناك وُلد من رحم القطيعة مع الله، والقطيعة مع الجماعة، والقطيعة مع التاريخ. إنه فردٌ يبدأ من لحظة استقلاله، لا من لحظة تكليفه. ولهذا، فهو يقيس وجوده بقدرته على الانفصال، وعلى إعادة تعريف نفسه في كلِّ لحظة، دون أي مرجعيَّة عليا. فالفرد الحديث مشروع انفصال مستمر، ينفصل عن العائلة،



والجماعة، والقيَم، والله، حتى يبقى أخيراً وجهاً لوجه أمام نفسه الفارغة.

أما الفرد في الحداثة الإسلامية، فإنه يجد فرديته في قلب التكليف؛ لأنَّه حين يكتشف أنه مكلف، يكتشف نفسه لأول مرة. فالتكليف ليس قيداً على الحرِّيَّة، وإنما هو الشرط الذي يجعل الفرد فرداً. فالإنسان الذي يولد في فراغ وجودي، بلا أمانة، لا يحتاج إلى أن يكون فرداً أصلاً، يكفي أن يكون مجرد رقم وظيفي في آلة الإنتاج أو الاستهلاك.

الفرد في الحداثة الإسلامية، إذاً، هو ذلك الكائن الذي يحمل نفسه حملاً ثقيلاً؛ لأنَّه يعرف أن فرديته هي وثيقة شهادة، تُكتب بكل كلمة يقولها، وكل أمر يسكت عنه، وكل موقف يتخذه، وكل تواطؤ يقبله، وكل معرفة يطلبها أو يهرب منها.

بهذا المعنى، الحداثة الإسلامية هي أولاً مشروع لإعادة تصنيع الفرد؛ الفرد الذي يرى نفسه جزءاً من السلسلة الطويلة للشهود، ويدرك أن فرديته ليست ملكاً خاصاً به، بل هي أمانة لحظة في شهادة أمة ممتدة.

ولهذا، تريد الحداثة الإسلامية فرداً يفكر بحريَّة الشاهد، ويتكلم بلسان الشاهد، ويعيش بروح الشاهد. وهذا الفرد سيكون شاهداً فرداً أمام الله، وشاهداً مع الجماعة على الناس، وشاهداً على الجماعة نفسها، حين تخون أمانتها.

وهكذا، فإنَّ سؤال الفرد هو سؤال فلسفي وجودي عن معنى الفرد. ففي الحداثة الإسلاميَّة، يبدأ الفرد من التكليف، وينتهي بالشهادة. وما بينهما هو عمرٌ ممتدُّ من الجهاد ضدَّ الجهل والظلم والشهوة، ويكتب سطرًا سطرًا في وثيقة الشهادة الكبرى، التي لن تُعرض عليه وحده يوم القيامة، بل ستُعرض عليه مع أمته؛ لأنَّه شاهد فرد، في أمة شاهدة، على تاريخ يطلب الشهادة.

### رابعًا: العقل - من أداة تقنيَّة إلى شاهد وجودي

كيف صار العقل آلة؟ وكيف انتهى المطاف بأعظم أداة وهبها الله للإنسان إلى مجرد خادم تقني، يقيس ولا يسأل، يحسب ولا يتأمل، ينتج ولا ينقد نفسه؟

هذا التحوُّل كان ولادة فلسفيَّة مكتملة داخل الحداثة الغربيَّة التي قررت أنَّ العقل لم يعد يحتاج إلى أي أفق ميتافيزيقي، ولا أي صلة وجوديَّة مع الغيب. صار العقل سيّد نفسه، ومقياس نفسه، وغاية نفسه. وهكذا، صار العقل أداة تشغيليَّة، تقف في خدمة التقنيَّة والرأسمال والسياسة، دون أن يسمح لنفسه بأن يسأل: لماذا؟ وإلى أين؟ ومن نحن؟

في العالم الإسلامي، استوردنا التقنيَّة الغربيَّة، واستوردنا معها هذا

## الفصل الخامس - المبحث الثاني ٣٣٧

التعريف الأداتي للعقل، فأصبحت جامعاتنا ومدارسنا تدرّب العقل على العمل، لا على التفكير في معنى عمله. وصار العقل عندنا آلة تحصيل، وأداة تبرير، ومفتاحًا للوظيفة والسوق، بدل أن يكون نورًا يسائل الظلام، وأداة تحرير من الجهل والخوف والهيمنة.

هذا التشويه للعقل هو كارثة حضاريّة؛ لأنّ الأُمّة التي تفقد عقلها النقدي الحرّ، تصبح فريسة سهلة لكلّ سرديّة غالبة، سواء أكانت سرديّة الاستبداد الداخلي أم الهيمنة الخارجيّة أم إغراء الاستهلاك. فالعقل الأداتي خادم مطيع، لا يستطيع أن يقاوم؛ لأنّه لم يتعلّم إلا الحساب، ولم يتدرّب على السؤال.

لكنّ العقل في القرآن يتنافى مع مجرد كونه آلة؛ لأنّه شاهد وجودي. فالقرآن يتحدث عن العقل بوصفه أداة شهادة؛ لأنّ الإنسان المكلف بالخلافة لا يستطيع أن يؤدي شهادته إلا بعقل يرى، ويفكر، ويتأمّل، ويتدبّر. والعقل في القرآن هو والقلب أداتا الشهادة المتكاملتان، فالعقل يستقبل الآيات في الأفاق، والقلب يستقبل الآيات في الأنفس والأعماق، وبينهما تتكوّن المعرفة بوصفها شهادة مزدوجة؛ شهادة العقل على العالم، وشهادة القلب على المعنى.

ليس العقل في هذا التصوّر سيّدًا مطلقًا، لكنّه أيضًا ليس عبدًا معطّلًا. إنّّه عقل يعمل داخل الأمانة، ويبحث عن الحقيقة، بوصفها أفقًا خلقيًا

وجوديًا. وهذا العقل لا يخاف من السؤال؛ لأنَّه لا يطلب الحقيقة بوصفها شهادة لله، وللتاريخ، وللناس، وللنفس.

حين تعيد الحداثة الإسلامية تعريف العقل، لا تعيده إلى قفص التقليد، لكنَّها أيضًا لا تطلقه في فراغ الحداثة. إنَّها تعيده إلى مكانه الطبيعي؛ أداة الشاهد في التاريخ. يشهد العقل على العالم، ويتعلَّم من العالم، لكنَّه في الوقت نفسه يحاكم العالم على أساس العدل.

ليس هذا العقل عقلاً منغلَقاً على نفسه؛ لأنَّه يعرف أنَّ الحقيقة أكبر من أيِّ لحظة تاريخية، لكنَّه أيضًا ليس عقلاً ذائبًا في أيِّ خطاب غربي أو شرقي، فهو يعرف أنَّ الشهادة تتطلب استقلالاً معرفيًا، وجرأة خُلُقِيَّة، وتحرُّراً من كلِّ قيد يمنع العقل من أداء أمانته.

بهذا المعنى، فإنَّ معركة الحداثة الإسلامية مع الغرب هي معركة من أجل تحرير العقل من أسرهِ الأدوات. فالعقل الإسلامي في مشروعنا عقل ينتج معناه الخاص؛ لأنَّ الشاهد لا يقرأ نصَّ الآخرين فقط، وإنَّما يكتب نصَّه في التاريخ.

من هنا يظهر لنا، أنَّ كلَّ مشروع حضاري ينبغي أن يبدأ من تعريف العقل؛ لأنَّ العقل هو أداة إنتاج المعنى. فإذا بدأ المشروع بعقل مستورد، انتهى إلى معنى مستورد. وإذا بدأ بعقل خاضع، انتهى إلى مشروع تابع. وإذا بدأ بعقل نقدي تحرُّري، انتهى إلى شهادة أصيلة.

ولهذا، فإنَّ معركة الحداثة الإسلاميَّة الحقيقيَّة هي في استعادة العقل الشاهد، والعقل الذي لا يخاف من النصِّ، ولا يخاف من العالم، ولا يخاف من نفسه؛ لأنَّه، وبكلِّ بساطة، يعرف أنَّ الحقيقة هي أمانة الجميع.

هذا العقل الشاهد هو عقل يتواضع أمام الوحي؛ لأنَّه يعرف أنَّ العقل نفسه أحد مخلوقات الله، لكنَّه في الوقت نفسه يجادل العالم؛ لأنَّه يعرف أنَّ الشهادة لا تكتمل بالسكوت. إنَّه عقل ينظر إلى العلم بوصفه جزءاً من أمانة الخلافة، وإلى الفلسفة بوصفها جزءاً من مجاهدة السؤال، وإلى التجربة التاريخيَّة بوصفها نصًّا مفتوحاً للتأمل.

هو عقلٌ لا يُعظَّم الغرب، ولا يحتقره. لا يقدِّس التراث، ولا يلغي قيمته. لا يخاف من الحداثة، ولا ينبهر بها. عقلٌ لا يبحث عن يقين زائف، ولا يهرب إلى نسبيَّة قاتلة، وإنَّما يقف في وسط التاريخ، شاهداً بالسؤال، لا متفرجاً ولا مروَّجاً ولا مستهلكاً.

بهذا العقل الشاهد وحده، يمكن أن تبدأ الحداثة الإسلاميَّة. أمَّا أن تبدأ بعقل تقني تابع، فلن تكون الحداثة إلا نسخة رديئة من الآخرين. وأما بعقل مُغلَق خائف، فلن تكون الحداثة إلا تكراراً أعمى لما قبلها. وأما بعقل شهيد، فستكون الحداثة، عندها إبداعاً حقيقياً؛ لأنَّ الشاهد يكتب شهادته بنفسه، ويدمه، وبسؤاله، وبشجاعته.

## ● المبحث الرابع: الحداثة الإسلامية وحداثة الغرب - بين التفكيك والشهادة أولاً: الحداثة الغربية بوصفها تجربة تاريخية وليست نموذجاً كونياً

لم يكن مصطلح «الحداثة» يوماً مفهوماً بريئاً يولد في مختبر فكري محايد. فالحداثة، كما صنعتها التجربة الأوروبية، كانت منذ اللحظة الأولى إجابةً مضطربةً على سؤال تاريخي معقد، أكثر مما كانت بناءً نظرياً مجرداً. إنها الحداثة التي وُلدت من رحم صراعات محلية محدّدة، بين الكنيسة والعلم، وبين الإقطاع والبرجوازية، وبين الميتافيزيقا التجريدية والعقل التجريبي، وبين مركزية النصوص الكنسية ومركزية الذات الفردية. هذه الاشتباكات، في فضاء أوروبا الممزقة بين الإصلاح الديني والثورة العلمية والثورات السياسية، صنعت الحداثة بوصفها حللاً عملياً تاريخياً لأزمة أوروبية محدّدة.

لكن هذا الحلّ التاريخي الخاص الذي حمل خصوصية التربة الأوروبية، قدّم لاحقاً بوصفه نموذجاً كونياً إلزامياً، كأنّه ذروة التاريخ الإنساني، وصيغته النهائية، وما على بقية الأمم إلا أن تتبّعه أو تتّهم بالتخلف والظلامية. بهذا التحوّل، تحوّلت الحداثة من كونها منتجاً ثقافياً مشروطاً إلى إيديولوجيا معيارية عالمية، تُقاس بها قيمة الشعوب، وحجم

إنسانيّتها، وشرعيّة وجودها.

هذا الادعاء الكوني الذي تحمله الحداثة الغربيّة يخفي داخله توحشًا معرفيًا خفيًا؛ لأنّ الحضارة التي تدّعي أنّها النموذج الوحيد للإنسانيّة تصادر حقّ الآخرين في أن يرووا قصصهم الخاصّة. فالحداثة حين تقدّم نفسها بصفقتها أفقًا وحيدًا، فإنّها تلغي شرعيّة أيّ حادثة أخرى قبل أن تولد، وتجعل التاريخ البشري مجرد سباق للحاق بالنموذج الغربي، كأنّ الزمن كلّهُ مستأجرٌ لصالح أوروبا.

هذا الادعاء، رغم ما يحمله من غطرسة معرفيّة، ظلّ هشًّا فلسفيًا. فالحداثة الغربيّة نفسها، حين فتحت ملفّاتها المعرفيّة بجراحة في قلب الفلسفة الغربيّة ذاتها، اكتشفت أنّها ليست نموذجًا متماسكًا كما كانت تدّعي. فمنذ (ديكارت) وحتى (نيتشه-Nietzsche)، ومن (هيغل) إلى (هايدغر)، ومن (فوكو) إلى (دريدا-Derrida)، تابعت السكاكين النقديّة التي شقّت جسد الحداثة من الداخل، وأظهرت أنّها ليست إلا رواية انتصاريّة كتبها الغرب لنفسه، وأنّ في قلبها تناقضات قاتلة، تبدأ من علاقتها بالدين، ولا تنتهي عند علاقتها بالآخر.

في مواجهة هذا الادعاء الكوني، لا تحتاج الحداثة الإسلاميّة إلى أن ترفض الحداثة الغربيّة بالكامل، ولا أن تنبهر بها حتى الذوبان. فالمطلوب أولاً هو تفكيك موقعها الحقيقي: أنّها ليست نموذجًا إنسانيًا عامًّا، بل

هي تجربة تاريخية لأمة محدّدة في ظرف محدّد. وهذا التفكيك ضروري لتحرير الحادثة نفسها من أسطورة كونيتها الزائفة، حتى تتمكن كلّ أمة أن تشتبك مع أسئلتها الوجودية الخاصة، دون عقدة نقص أمام الزمن الأوروبي.

على أن التجربة الإسلامية في الحادثة ليست تجربة لاحقة على الحادثة الغربية، وليست محاولة للحاق المتأخّر بالمتقدّم، وإنما هي رحلة موازية تحمل أسئلتها الخاصة، وتشتبك مع نصوصها الخاصة، وتخرج من جراحها التاريخية الخاصة. هذه التجربة، حين تتحرّر من وهم "الحادثة الكونية"، ستكتشف أن بمقدورها أن تدخل إلى زمنها الحديث من بوابة أسئلتها الخاصة.

وهذا بالضبط هو التحوّل المعرفي الذي يجب أن تقوده الحادثة الإسلامية:

أن تتوقف عن كونها مرآة مشروخة تعكس صورة الحادثة الغربية، وأن تتحوّل إلى نافذة مفتوحة تطلّ منها على العالم عبر ذاتها، ونصوصها، وجراحها، وعودها المعلقة. حينها، ستكون الحادثة الإسلامية تجربة تاريخية مستقلة، لا تطلب اعترافاً من أحد، ولا تقيس نفسها بأحد، بل تشقّ مسارها الخاص، بشجاعة الشاهد الذي لا ينتظر تصفيق الآخرين ولا يخاف من اتهاماتهم.



إنَّ إسقاط أسطورة "كونيَّة الحادثة" هو شرط تحرُّري؛ لأنَّ الأُمَّة التي ترى الزمن كلَّه محصوراً في نموذج واحد، هي أُمَّة لا تستطيع حتى أن تتخيَّل نفسها خارج هذا النموذج. وأُمَّة لا تستطيع أن تتخيَّل نفسها مستقلةً في تعريف حداثتها، ستظلُّ إلى الأبد مستعمرة في الخيال، حتى لو تحرَّرت سياسياً واقتصادياً.

تفكيك هذا الادعاء هو لحظة ولادة الخيال الحضاري المستقلِّ. فالأُمَّة حين تكسر مرآة الحادثة الغربيَّة، ستكتشف أنَّ أمامها سماء مفتوحة على احتمالات لا نهائيَّة، وأنَّ الحادثة ليست وجهاً واحداً، بل تعدُّداً مشروعاً في الأسئلة والأجوبة.

وهذا التفكيك، رغم ضرورته، ليس نهاية الرحلة، بل هو مجرد تحرير المساحة، حتى تتمكَّن الأُمَّة من طرح أسئلتها:

ما هي حداثتنا التي تنبع من قرآننا وتاريخنا وجراحنا؟

كيف ندخل العصر الحديث ونحن أوفياء لشهادتنا؟

كيف نكون حديثين دون أن نكون مستنسخين؟

بهذه الأسئلة، تخرج الحادثة الإسلاميَّة من أسر الزمن الأوروبي، وتبدأ رحلة الشهادة الحرَّة؛ شهادة لا تعترف بأي مركزيَّة إلا مركزيَّة الحق، ولا تنحني لأيِّ سلطة إلا سلطة الوحي، ولا تستعير أيَّ تعريف إلا ما تنحته بيديها، في قلب زمنها، وعلى جسد تاريخها.

## ثانيًا: ماذا نأخذ من الحداثة الغربية؟ وماذا نترك؟

لم يكن الخطأ الأكبر في العلاقة مع الحداثة الغربية موقف الرفض المطلق الذي تبنته بعض التيارات السلفية، ولا موقف القبول المطلق الذي تبنته بعض التيارات التغريبية، وإنما الخطأ الحقيقي هو افتراض أن الحداثة الغربية كتلة واحدة، إما أن تُقبل كلها أو تُرفض كلها، كأنها حزمة مُغلقة لا يمكن تفكيكها أو إعادة تركيبها.

لكن حين ننظر إلى الحداثة الغربية بوصفها منتجًا تاريخيًا مركبًا، فإنها تظهر بوصفها فضاءً واسعًا متعدد الطبقات:

هناك طبقة علمية معرفية، أنتجت الثورة العلمية الحديثة، وفتحت أبوابًا جديدة لفهم الطبيعة وتسخيرها.

وهناك طبقة فلسفية أنطولوجية، صاغت مفهوم الإنسان والعقل والزمن والوجود بلغة جديدة.

وهناك طبقة خُلقية قيمية، قامت على مركزية الفرد والحُرِّية والحقوق والنسبية الخُلقية.

وهناك طبقة اقتصادية سياسية، أسست للسوق الرأسمالي والدولة القومية الحديثة.

تتمي كل واحدة من هذه الطبقات إلى سياق خاص، ولا تحمل القيمة نفسها، من حيث إمكان الاستفادة أو الحاجة إلى النقد الجذري. فالثورة

العلمية الحديثة هي معرفة كونية، شاركت فيها الحضارات كلها، وجاءت نتيجة تراكم طويل بدأ في الشرق القديم ثم تلقّفه الهيلينيون (Greeks or Hellenes)، ومنهم استلهمته بغداد وقرطبة، ليستقرّ أخيراً في أوروبا الحديثة. لهذا، فإنّ استيعاب العلوم الطبيعية والتقنيات الحديثة هو استئناف لحركة معرفية عالمية، أسهم فيها المسلمون أنفسهم في مراحل سابقة.

أما الفلسفة الأنطولوجية التي أعادت تعريف الإنسان بوصفه ذاتاً مستقلة بلا مرجعية غيبية، فهي اختيار فلسفي غربي خاص، له جذوره في التجربة الدينية والفكرية الأوروبية، ولا يوجد ما يلزم حضارة أخرى بتبنيه. نحن لسنا مضطرين للاعتقاد بموت الإله أو عبادة العقل الأداتي أو بفصل المعرفة عن القيمة، حتى يتسنى لنا الاستفادة من الفيزياء الحديثة. العلوم أفق مفتوح، أما الرؤية الفلسفية التي تغلّفها في الغرب فهي مجرد خيار ثقافي خاص.

أما القيم الخلقية التي أنتجتها الحداثة الغربية، مثل الفردانية المطلقة، وحرية الجسد بلا ضوابط، ونسبية القيم، فقد تبلورت كلها وسط معركة محلية بين الكنيسة والفرد الأوروبي، ولا يوجد أي سبب يدفعنا لاستيراد هذه القيم كما هي، فنصوصنا وتجربتنا التاريخية وذاكرتنا الجماعية تقدّم أفقاً خلقياً مختلفاً تماماً، يجعل الحرية مسؤولية، والفردية شهادة، والقيمة

ميثاقاً إلهياً، والحقوق جزءاً من الأمانة، لا مجرد عقد اجتماعي. أما الطبقة الاقتصادية السياسية، فهي أعقد الطبقات وأكثرها تداخلاً. الدولة الحديثة نفسها ليست اختراعاً غريباً خالصاً، لكنها اكتسبت في التجربة الغربية طابعاً أداتياً وظيفياً، يربط شرعية الدولة بقدرتها على إدارة السوق وضبط الأمن فقط. هذا النموذج الوظيفي يمكن نقده، لكن فكرة الدولة من حيث هي إطار تنظيمي جامع ليست منتجاً غريباً خالصاً؛ لأنّ كلّ الحضارات عرفت أشكالاً من التنظيم السياسي المركزي. فالتفكيك النقدي للحدثاثة الغربية بهذا المعنى لا يقود إلى رفض مطلق، ولا إلى قبول مطلق، وإنما إلى فرز شاهدي: ما ينتمي إلى المعرفة الكونية يُقبل، مع حفظ حق السؤال النقدي. وما ينتمي إلى الاختيارات الفلسفية الغربية يُفكّك ويُناقش، لا يُقلّد. وما ينتمي إلى المعارك القيمة الغربية يُعاد النظر فيه بالكامل؛ لأنّ لنا معاركنا القيمة الخاصة.

وما ينتمي إلى الأدوات السياسية والإدارية يُناقش من زاوية الوظيفة والشهادة، لا من زاوية الاستنساخ أو الرفض الانفعالي. هذا المنهج الشاهدي في التعامل مع الحدثاثة الغربية يحرّر العقل الإسلامي من ثنائية الاستلاب والعداء، ويعيد إليه الاستقلال النقدي؛ حيث يُرى الغرب تجربة بشرية معقدة، فيها معرفة مفيدة، وفيها اختيارات

مجانبة للصواب، وفيها انتصارات علمية، وفيها هزائم خلقية، وهو في النهاية ليس معلماً مطلقاً، ولا شيطاناً مطلقاً، وإنما جارٌ حضاريٌّ يمكن محاورته دون عقدة نقص ولا عقدة تفوق.

والحدثة الإسلامية بهذا المعنى هي رؤية شاهدة، ترى العالم كله بعينها، وتقبل منه ما يعينها على الشهادة، وترفض منه ما يمنعها من الشهادة، وتُسائل كلَّ شيء بمنطق الأمانة، لا بمنطق الحاجة الاستهلاكية.

### ثالثاً: نحو حدثة شاهدة

كلُّ حدثة، في جوهرها، هي أولاً وقبل كلِّ شيء، إعادة تعريف للإنسان، ولعلاقته بالعالم والزمان والمعرفة والقيمة. في هذا المستوى العميق، الحدثة هي تأسيس وجودي جديد، يعيد رسم موقع الإنسان في الوجود، وحدود سلطته، وأفق حريته، ومعنى حياته.

بهذا الفهم، لا يمكن للحدثة الإسلامية أن تكون استثناءً معرفياً وجودياً كاملاً، يعيد تعريف الإنسان في الزمن الحديث: من هو؟ وبأي لغة يفكر؟ وما الذي يشكل ضميره الخُلقي؟ وكيف يفهم موقعه في العالم؟ وما العلاقة بين أناه الفردية وكيانه الجمعي؟ وما الحدّ الفاصل بين حُرّيته الفردية والتزامه بالشهادة الجماعية؟

يبدأ هذا التعريف من النقطة التي كوّنت الوعي التوحيدي الأول:

الإنسان هو شاهدٌ مكلف. وهذه الشهادة هي بنية وجود الإنسان نفسها. فالإنسان، في النصِّ التأسيسي الإسلامي، لم يُلقَ في العالم بوصفه ذاتاً تبحث عن خلاصها الفردي فقط، ولا بوصفه رقماً في تدافع الجماعات، وإنما بوصفه حاملاً لأمانة الشهادة على الحقيقة في قلب التاريخ، بكلِّ تبعاتها المعرفية والخُلُقِيَّة والسياسية.

وهذا الموقع الوجودي يجعل "حادثة الإنسان المسلم" مختلفة جذرياً عن "حادثة الإنسان الغربي". فالإنسان الحديث في الفلسفة الغربية هو مشروع تحرُّر مطلق؛ تحرُّر من الإله، تحرُّر من الجماعة، تحرُّر من الطبيعة نفسها. إنَّه مشروع فرد سيد، لا يعترف بأي مرجعية فوق فردانيته. أما الإنسان المسلم الحديث، فهو مشروع شاهد مسؤول، لا وجود له خارج شبكة التكليف والشهادة والالتزام الخُلُقِي تجاه الله والإنسان والعالم.

وهذا لا يعني أنَّ الحداثة الإسلامية "ضد الحرية"، وإنما يعني أنَّها تعيد تعريف الحرية من داخل الأفق التوحيدي. ليست الحرية هنا حرية بلا سياق، وإنما هي حرية داخل الأمانة، حرية يحرسها الميزان. وليست الحرية إلا المجال الخُلُقِي لاختيار العدل، في حضرة الله والتاريخ معاً. إذًا، فالحداثة الإسلامية هي اجتهاد وجودي مفتوح، يقرأ كلَّ عصر بلغته، ويفهم كلَّ تحدٍّ في سياقه، لكنَّه لا يفقد أبداً بوصلة الأمانة، التي تحكم علاقة الإنسان بالمعرفة والقوَّة والسلطة والثروة.

وحين نقول "ما بعد الحادثة" في السياق الإسلامي، فإنَّ المقصود أنَّ الحادثة الإسلامية تبدأ حيث تعثرت الحادثة الغربية. فتبدأ من إعادة تعريف الإنسان، لا بوصفه ذاتاً مستقلة بلا مرجعية، وإنما شاهد مكلف في قلب تاريخ، مليء بالادعاءات والصراعات عن الحقيقة.

بهذا الفهم، الحادثة الإسلامية هي فلسفة للشهادة، في زمن تطلب الشهادة بكلِّ معانيها: شهادة معرفية على العلم نفسه، وشهادة خُلُقِيَّة على السوق، وشهادة سياسيَّة على الدولة، وشهادة ثقافيَّة على الذاكرة، وشهادة رويَّة على الروح المهددة بالتشييء.

وهكذا، ستتبدَّى الحادثة الإسلامية بوصفها معياراً معرفياً وخُلُقِيّاً يحكم كلَّ شيء: مناهج العلم، وأنماط الإنتاج، وأشكال الدولة، ولغة الإعلام، ومعنى الفن، والوظيفة التقنيَّة، ومفهوم الزمن، حتى أحلام الإنسان نفسه. هذه الحادثة ليست نسخة عن تجربة حداثيَّة موازيَّة، ولا ردَّ فعل على أحد، ولا مجرد تطوير للتراث، ولا مجرد انبهار بالعصر، وإنما هي استئناف مستقل لسؤال الأمانة، بأدوات هذا العصر، وبلغة هذا الزمن، وبوعي جديد يعيد قراءة النصِّ في ضوء الأسئلة الكونيَّة التي لم تعد تخصُّ المسلمين وحدهم، بل تخصُّ مصير الإنسان نفسه بعد أن أوصلته الحادثة الغربيَّة إلى حافة العدم الخُلُقِي والعبث المعرفي.

بهذا الفهم، لا تكون الحادثة الإسلامية جزءاً من "صراع الحضارات"،

ولا مشروعًا لهويّة معزولة، ولا بحثًا عن "خصوصيّة ثقافيّة"، وإنّما تكون إجابة وجوديّة عن سؤال الإنسان في العصر الحديث، الذي لم يعد يعرف من هو، ولا لماذا يعيش، ولا كيف يتصرّف حين تنهار كلّ المعاني التي عاش عليها لقرون.

الحدّاثة الإسلاميّة، بهذا العمق، هي إسهام كوني في إعادة تعريف الإنسان، يبدأ من النصّ القرآني؛ حيث يفتح على الأسئلة الكونيّة الكبرى، ويعيد قراءته في ضوء تجربة الإنسان كله، لا في ضوء تجربة المسلمين وحدهم.

وبهذا، تتحوّل الحدّاثة الإسلاميّة إلى إحدى لغات الإنسان وهو يبحث عن معنى جديد للوجود، تبدأ من الوحي، لكنّها تتحاور مع كلّ اللغات، لأنّها تعرف أنّ الشهادة لا تكون الا في قلب العالم، لا في عزلة ثقافيّة أو جغرافيّة.

هذه الحدّاثة ليست "إسلامويّة"، ولا "تراثيّة"، ولا "غربيّة"، وإنّما هي ببساطة، الوجه الحديث لأقدم كلمة في تاريخ الإنسان: أن تكون شاهدًا.



## الفصل السادس:

### الحدث الإسلامي والتعددية الحضارية



نتطرق في هذا الفصل إلى الصراع المعرفي، الذي كان محوره النصّ القرآني خلال العقود الأخيرة، خصوصاً محاولات إخضاعه للقراءات التفكيكية أو للنزعة التاريخية. وسنكشف أنّ هذه القراءات، رغم ما قدّمته من أدوات تحليلية، وقعت في فخّ نزع القداسة عن النصّ، وإفراغه من طبيعته التأسيسية، وتحويله إلى وثيقة تاريخية قابلة للتفاوض، والذي بدوره حوّل القرآن إلى نصّ «وظيفي»، يخضع لإرادة العصر بدل أن يكون معياراً للحقيقة. ومن خلال تحليل مشاريع، مثل (شحرور) و(أركون) وغيرهما، يظهر كيف تحوّلت هذه القراءات، من محاولة للتجديد، إلى محاولة لإعادة هندسة الوعي الإسلامي وفق معايير غريبة.

يضع هذا الفصل حدًّا لهذا المسار، ويؤكد أنَّ أيَّ حدثٍ إسلاميٍّ لا يمكن أنْ تُبنى على نصٍّ منزوع السيادة، أو على قراءة تخجل من الوحي، أو على وعي مهزوم أمام الغرب. ومن هنا، يصبح هذا الفصل خطوة أساس باتِّجاه بناء حدثٍ تبدأ من النصِّ وتعود إليه.

## ● المبحث الأول: موقع الإسلام في الحداثة العالمية

### أولاً: الإسلام مصدرٌ للقيم الكونية

حين نتحدَّث عن الإسلام في سياق الحداثة العالمية، فإنَّ أوَّل اشتباه يجب تصحيحه هو التعامل مع الإسلام بوصفه دينًا محليًّا، ينتمي إلى فضاء ثقافي خاص، ويعبر عن هويَّة جغرافيَّة أو إثنيَّة محدَّدة. هذا التصرُّو الذي وُلِد في قلب الحداثة الغربيَّة، يعكس رؤية موروثه من عصر الاستعمار؛ حيث جرى «أقلمة» الأديان وتقسيمها إلى أديان عالميَّة تصلح للتصدير (كالمسيحيَّة)، وأديان محليَّة تُحاصر داخل ثقافتها الأصليَّة (كالأديان الإفريقيَّة التقليديَّة)، فيما وُضع الإسلام في منطقة رماديَّة: دين عالمي من حيث الانتشار، لكنَّه محليٌّ من حيث الشرعيَّة الفكريَّة في العقل الغربي. هذا التصنيف هو جزء من البنية الإبستمولوجيَّة للحداثة الغربيَّة، التي لم تستطع أنْ تعترف بالإسلام بوصفه مصدرًا مستقلًّا للقيم الكونيَّة؛ لأنَّه

ينافسها على تعريف الإنسان والزمن والقيمة والمعرفة. والإسلام في قلب هذا التصوّر ظل دائماً «الآخر»؛ أي الدّين الذي يعاند الحداثة الغربيّة بدل أن يندمج فيها.

لكنّ الإسلام نفسه، كما تكون في نصّه وتاريخه، لم يعرف نفسه يوماً بوصفه «ديناً محليّاً»، ولا حتى «ثقافة شرقيّة»، وإنّما عرف نفسه منذ اللحظة الأولى بصفته شهادة كونيّة، تطلب من الإنسان أن يرى نفسه مسؤولاً عن العالم كلّه، وأن يفكر في نفسه والعالم بميزان واحد، وأن يتعامل مع المعرفة والعمران والقوّة والجمال والفن بوصفها حقولاً للشهادة، لا مجرد مساحات ثقافيّة عابرة.

هذا الوعي الكوني هو في صلب بناء الإسلام النصّي والتاريخي. فمنذ أن أعلن القرآن أنّ الإنسان خليفة في الأرض، ومنذ أن وصف الأُمّة بأنّها «أُمّة وسط»، ومنذ أن قرّر أنّ الشهادة على الناس وظيفة وجوديّة، كان واضحاً أنّ الإسلام ليس مجرد دين عبادة فرديّة، ولا منظومة خُلقيّة لجماعة محليّة، وإنّما هو خطاب كوني موجّه إلى الإنسان بما هو إنسان.

وهذا يعني أنّ الإسلام حامل لرؤية كونيّة، تقول شيئاً عن الإنسان بما هو إنسان، وعن العالم بما هو عالم، وعن التاريخ بوصفه مسرحاً للشهادة، وعن المستقبل باعتباره وعداً للعادلين وتهديداً للظالمين.

بهذا المعنى، يتحدّد موقع الإسلام في الحداثة العالميّة بكونه حاملاً

لإمكان معرفي وخلقِي، يتجاوز حدوده الجغرافيَّة والتاريخيَّة، إلى تقديم رؤية كونيَّة للعالم؛ رؤية ترى الإنسان مكلفًا، وترى الطبيعة أمانةً، وترى العلم عبادة، وترى السوق اختبارًا خلقِيًا، وترى السياسة رعايةً للعمران لا مجرد هندسة للسلطة.

بهذا التصوُّر، ليس الإسلام مجرد «طرف في حوار الأديان»، ولا مجرد «صوت في سيمفونيَّة التعدُّديَّة الثقافيَّة»، وإنَّما هو شهادة مستقلة تقدِّم للعالم نموذجًا بديلاً في تعريف العلاقة بين الإنسان والعالم والقيمة والمعرفة. وهذا الموقع هو وظيفة الشاهد الذي يعرف أنه لا يملك الحقيقة وحده، لكنَّه يعرف أيضاً أنه يحمل كلمةً من السماء، تستحقُّ أن تجلس إلى طاولة الحوار العالمي باعتبارها صوتاً مؤسَّساً.

بهذا الفهم، موقع الإسلام في الحداثة العالميَّة هو موقع الشاهد الذي يقدِّم نفسه بلا استئذان، ويحاور بلا خوف، ويشارك بلا عقدة نقص أو عقدة تفوق.

## ثانيًا: خصوصيَّة الرسالة وعالميَّة الشهادة

كلَّ دين يحمل داخله درجة من العالميَّة؛ لأنَّ الأديان بطبيعتها تتجاوز الحدود الضيقة للجماعات المغلقة، وتطمح لأن تقول شيئاً عن المعنى الكلي للوجود. لكن هذه العالميَّة قد تكون عالميَّة دعوة أو عالميَّة سلطة

أو عالميّة معرفة. والإسلام وحده، في بنيته النصيّة، وضع نفسه منذ اللحظة الأولى في موقع الشاهد، لا مجرد موقع الواعظ أو الحاكم أو المعلم؛ حيث إنّ الواعظ يخاطب الضمير الفردي، والحاكم ينظّم العلاقات الماديّة، والمعلم ينقل المعرفة. أما الشاهد، فهو الذي يحمل مسؤوليّة أن يكون وجوده كلّ حجة على العالم. فالشهادة هي نمط وجود كامل، يجعل كلّ حركة وسكون وكلمة وصمت جزءاً من وثيقة الشهادة.

وهذا بالضبط ما يحدو بنا إلى القول، إنّ الإسلام، حتى وهو يخاطب العرب في القرن السابع، كان يخاطبهم بوصفهم مدخلاً لشهادة كونيّة. فهو يطلب منهم أن يتحوّلوا إلى أمة شاهدة، لا أن يؤمنوا فحسب، وهذا يعني أمة تحمل بين يديها ميزان العدل، وتعرض للعالم كلّ نموذجاً عملياً للحياة في ظل كلمة الله.

في هذا الموقع، الخصوصية والعالميّة ليستا متناقضتين، بل متداخلتين. فالإسلام كوني؛ لأنّه يعترف بكلّ خصوصيّة بوصفها لوناً في لوحة الشهادة الكبرى. وهذا يعني أنّ الإسلام يقدّم معياراً للشهادة، يلتقي فيه النصّ مع الزمان والمكان والذاكرة الخاصّة بكلّ أمة، فينتج شهادات متعددة على رأسها شاهد واحد، داخل أفق توحيدي واحد.

هذا تصوّر يجعل الإسلام قادراً على الحوار الحضاري بأفق مفتوح؛ لأنّه يدخل الحوار ليقدم معياراً للشهادة. وبهذا، تتحوّل الحداثة الإسلاميّة من

مشروع مُغلق إلى فضاء مفتوح؛ فضاء يسمح لكلّ شعب وأُمَّة بأن تكتب شهادتها بطريقتها الخاصة، شرط أن تظل الأمانة والميزان هما نقطة الارتكاز. هذا المزيج الفريد بين الخصوصية والعالمية، يجعل الإسلام شاهداً مزدوجاً:

شاهد على نفسه؛ لأنّه مطالب بأنّ يقدّم نموذج العدل في حياته الجماعية.

وشاهد على العالم؛ لأنّه مطالب بأنّ يخاطب الإنسانية كلّها بلغة العدل. وبهذا، تكون الحادثة الإسلامية حادثة شهادة مزدوجة: شهادة تحاسب ذاتها بمعيار الأمانة، وشهادة تحاور العالم بمعيار العدل.

### ثالثاً: الإسلام وحادثة الروح في مواجهة حادثة المادّة

ما الذي يجعل الحادثة الإسلامية مرشّحة لأنّ تكون مسهمًا كونياً في إعادة تعريف الحادثة العالمية، بدل أن تظل مجرد مشروع محليّ لإصلاح الداخل الإسلامي؟

يبدأ الجواب من نقطة اختلاف جوهريّة: تقدّم الحادثة الإسلامية نفسها بوصفها حادثة روح، في زمنٍ بلغ فيه المشروع الحدائي الغربي نهايته المادية.

فالحادثة الغربية، منذ بداياتها «التنويريّة»، أسّست نفسها على فرضيّة



أن تحرير الإنسان يمرُّ عبر القطيعة مع الروح، وأنَّ الخلاص الفردي والجماعي هو نتاج العقل العلمي والتقنيَّة ورأس المال، لا نتاج أيِّ إلهام غيبي أو وحي إلهي أو تجربة رويَّة. فالإنسان الحديث، وفق هذه الحادثة، هو إنسان مادي بالكامل؛ جسد يستهلك، وعقل يحسب، ورغبة تتجدد بلا نهاية.

لكن هذا الإنسان نفسه الذي بدا في البداية سيِّداً على مصيره، انتهى إلى أن يكون ضحيَّة فائض المادة، حين تحوَّلت المادة من وسيلة للحياة إلى إطار مهيمن على الحياة كلها. فكلَّ شيء في الحادثة المتأخرة صار مادَّة: الحب مادة، والمعرفة مادَّة، والدِّين نفسه تحوَّل إلى صناعة ثقافيَّة، حتى الموت أصبح جزءاً من صناعة التأمين والمستشفيات والمراسم.

هذا الانحراف العميق جعل العالم كلَّه يدخل زمن ما بعد الروح؛ حيث يضيق الخناق على الإنسان الحديث؛ لأنَّه لم يعد قادراً حتى على الحلم بمعنى يتجاوز المادة. هنا بالضبط، تأتي الحادثة الإسلاميَّة بوصفها حادثة تعيد تعريف الإنسان من داخله، لا باعتباره جسداً راغباً فقط، وإنمَّا باعتباره روحاً مكلفَّة. وهذا التكليف هو شرط حرِّيته الحقيقيَّة؛ لأنَّ الإنسان الذي يفقد بوصلة الروح، يفقد معها معنى وجوده في التاريخ.

من هنا، فالحادثة الإسلاميَّة هي استئناف وجودي يعيد تعريف الحادثة نفسها.

في هذا السياق، يدخل الإسلام إلى الحداثة العالمية بوصفه صوتاً منسياً للروح في عالم يزداد مادّيةً، ويزداد عطشاً لمعنى يعيد تعريف العلاقة بين الإنسان والعالم. وهذه حاجة وجودية للعالم كله؛ لأنّ ما تعانيه الحداثة الغربيّة اليوم أصبح أزمة أنثروبولوجيّة تهدد تعريف الإنسان نفسه، وتفتح الباب لكلّ أشكال العبثيّة والعدميّة واللا يقين.

## ● المبحث الثاني: هل يمكن للإسلام أن يقود حداثة عالميّة؟ أولاً: من المركزيّة إلى التعدّدية الحضاريّة

إذا كان القرن العشرون قد شهد ذروة الحداثة الغربيّة، فإنّ القرن الحادي والعشرين هو قرن انكشاف أزمت تلك الحداثة؛ إذ لم يعد سرّاً أنّ المشروع الحداثي الأوروبي — الذي حمل وعوداً كبرى بتحرير الإنسان وتعميم العقلانيّة وصناعة عالم أكثر عدلاً — انتهى إلى مزيج مريب من العدميّة والاحتباس المادي؛ حيث تحوّلت الحداثة إلى عبء على الإنسان بدل أن تكون خلاصه.

وفي قلب هذا الانكشاف، تصدّعت المركزيّة الحداثيّة الغربيّة، فلم تعد الحداثة تُعرّف حصريّاً بمعايير التجربة الأوروبيّة، ولا باتجاه التاريخ الذي رسمته لنفسها. ومع صعود قوى آسيويّة، وبروز حركات معرفيّة جديدة في

## الفصل السادس - المبحث الثاني ٣٦١

الجنوب العالمي، وتفجّر الأسئلة البيئية والروحية والخُلقية، بات واضحاً أن المستقبل سيكون مفتوحاً على تعدّد في الحداثات.

وهذا التحوّل يعني انفتاح أفق التفكير الكوني نفسه؛ حيث لم يعد الغرب هو المرجع الحصري لتعريف الإنسان والحرية والزمن والعلم والدولة. وأمام هذا الانفتاح، يغدو الإسلام — بما هو حامل لشهادة مستقلة عن التجربة الغربية — أحد الشهود المرشحين للإسهام في كتابة هذا المستقبل.

لكن السؤال الجوهرى هنا: هل الإسلام مؤهل حقاً لهذه المهمة؟ وهل يستطيع أن يجلس إلى طاولة الحوار العالمي بوصفه رؤية معرفية وخلقية مكتملة، تقدّم للعالم معياراً جديداً للحداثة، بدل أن يجلس إليها بوصفه تراثاً معلقاً، أو هوية مجروحة؟

تبدأ الإجابة عن هذا السؤال من تحرير الإسلام من عقدتين:

عقدة الدفاع عن النفس أمام المركزية الغربية.

وعقدة الانغلاق الهويّتي خوفاً من الذوبان.

فلن يكون الإسلام قادراً على قيادة أيّ حادثة عالمية إذا ظلّ أسير ثنائية الضحية والمقاوم؛ لأنّه في هذه الحالة سيعطل ردّ فعل، لا فاعلاً معرفياً مستقلاً. كذلك لن يكون قادراً على قيادة أيّ حادثة إذا ظلّ يخاف من العالم، ويعيش في قوقعة "الخصوصية الثقافية"؛ لأنّه في هذه الحالة يفقد

شرط الشهادة الذي يتطلَّب الحضور في العالم بلا خوف ولا استعلاء. لهذا، فإنَّ الشرط الأول لأيِّ مشروعِ حَدَاثَةٍ إِسْلَامِيَّةٍ عَالَمِيَّةٍ هو أنْ يحرِّرَ الإسلامَ لغتَه المعرفيَّةَ من عقدة المركزية الغربيَّة، ووجدانه السياسي من عقدة الصدمة الاستعماريَّة، وخياله الثقافي من عقدة الاستهلاك السلبي للحدَاثَةِ. وهذا التحرير ليس شعاراً نفسياً، بل هو عمل معرفي عميق، يعيد بناء العلاقة بين الإسلام والعالم، بحيث يتحوَّل الإسلام من "هُويَّةٍ تدافع عن نفسها" إلى شاهد يقدِّم نفسه بوصفه جزءاً من الحل الكوني. وهذا التحوُّل يعني أنَّ الإسلام يدخل الحدَاثَةَ العَالَمِيَّةَ ليقدم معياراً جديداً للحدَاثَةِ.

وبهذا المعنى، لا يقود الإسلام الحدَاثَةَ العَالَمِيَّةَ عبر الاستيلاء على مركزها، بل عبر توسيع أفقها، بحيث تتحوَّل من حَدَاثَةٍ أوروپيَّةٍ معوَلَّمةٍ، إلى حَدَاثَةٍ كونيَّةٍ متعددة الشهود، وهذا هو الشرط المعرفي والخُلُقِي الأول لأيِّ مستقبل عادل للإنسانيَّة.

## ثانياً: القيم الروحيَّة المشتركة بين الأديان والشعوب

ليست الروح ملكيَّة خاصَّة لأُمَّة دون أخرى، ولا حكرًا على دين دون دين. فكلُّ إنسان، منذ لحظة الوعي الأولى، يحمل في داخله حنيناً أصلياً نحو معنى أكبر من ذاته البيولوجيَّة. هذا الحنين هو بنية وجوديَّة في

## الفصل السادس - المبحث الثاني ٣١٣

الإنسان نفسه، تسبق حتى تشكل الأديان المنظّمة، وتظلّ كامنةً حتى في أكثر الفلسفات ماديّة وعدميّة.

يعترف الإسلام أنّ الخبرة الروحيّة ليست ظاهرة إسلاميّة خالصة، بل هي تجربة بشريّة مشتركة، تتنوّع لغاتها وأشكالها، لكنّها تدور جميعاً حول محاولة الإنسان الارتباط بالمطلق، والبحث عن معنى يتجاوز لحظته الحسيّة المباشرة. ولهذا، يحترم الإسلام كلّ تجربة روحيّة صادقة، حتى لو لم تكن مكتملة وفق معياره الوحياني؛ لأنّ هذه التجربة تكشف عن استعداد فطري أصيل، وهو ما عبّر عنه القرآن بقوله: ﴿فَطَرَهُ اللَّهُ الَّذِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: ٣٠].

لكن هذا الاعتراف بالخبرة الروحيّة المشتركة شيء، والإقرار بصحة كلّ العقائد والأديان شيء آخر تماماً. فالإسلام — بوصفه كلمة الله الخاتمة — يحمل يقيناً قاطعاً بأنّه الدّين الحق عند الله، وأنّ الوحي الذي اخْتِمْ بمحمد (ص) هو ختم لمسار الوحي وتصحيح لما اعترى التجارب السابقة من تحريف وانحراف. وهذا اليقين ليس موقفاً طارئاً أو أيديولوجياً، بل هو ركن تكويني في الشهادة الإسلاميّة؛ لأنّ الشهادة هي إعلان للحق، مع احترام حق الآخرين في عدم قبوله.

بهذا الفهم، يميّز الإسلام بوضوح بين الشهادة في الدنيا والحكم في الآخرة.

في الدنيا، يشهد المسلم بالحق الذي يؤمن به، ويعرضه بالحكمة والموعظة الحسنة، ويحاور كل المخالفين بلا قطيعة ولا عنف.

وفي الآخرة، الحكم النهائي على صحة الأديان عند الله وحده: ﴿إِنَّ رَبَّكَ هُوَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [السجدة: ٢٥].

وهذا التمييز جوهرى؛ لأنه يعني أن المسلم ليس وصياً على قلوب الناس، ولا يملك سلطة إجبارهم على الإيمان، لكنه في الوقت نفسه لا يفقد يقينه الخاص بأنه يحمل الشهادة الأخيرة التي اختارها الله ميزاناً للأمم.

وهذا التوازن بين اليقين بالشهادة والانفتاح على الحوار، هو الذي يجعل الإسلام قادراً على المشاركة في صناعة حداثة روحية عالمية، دون أن يذوب في نسبية روحية تساوي بين كل الأديان بوصفها طرائق خلاص متكافئة. فالإسلام يحترم تجربة الآخر، لكنه لا يتخلى عن يقينه. يحاور الآخر، لكنه لا يتنازل عن الشهادة. يشارك في البحث عن معنى عالمي جديد، لكنه لا يذوب في سوق الروحانيات المفتوحة.

وهذه النقطة الدقيقة هي جوهر الحداثة الإسلامية الروحية:

■ تقرر بحرية الدين، لكنها لا تقرر بصحة كل دين.

■ تحترم التجربة الروحية لكل الشعوب، لكنها لا تفرط بيقينها

الخاص.

■ تحاور كل اللغات الروحية، لكنها تتكلم بلغتها القرآنية أولاً.

■ تدخل العالم بشهادة، لا بمجرد رأي.

وهكذا، فالحدثة الإسلامية الروحية ليست نسخة ليبرالية من الإسلام، ولا تسوية وسطى بين الأديان، وإنما هي شهادة مستقلة، تحترم الآخر، لكنها لا تتخلى عن وظيفتها الشاهدة. وهذه الشهادة أمانة يؤدّيها المسلم أمام الله، في حضرة التاريخ والإنسانية.

### ثالثاً: البيئة والأخلاق الكونية

إذا كان القرن العشرون هو قرن الاكتساح التقني بلا سقف، فإنّ القرن الحادي والعشرين هو قرن الانهيار البيئي والخُلقي، الذي يكشف الثمن الحقيقي لهذا الاكتساح. كلّ الحداثات؛ شرقية وغربية، رأسمالية واشتراكية، دخلت سباق السيطرة على الطبيعة بوصفها مجرد مورد مادي، لا بوصفها شريكاً في الوجود. والإنسان الحديث — في غمرة نشوته العلمية — تعامل مع الأرض كما لو كانت جماداً بلا ذاكرة، ومع الموارد كما لو كانت غنيمة بلا حساب، ومع الكائنات الحية كما لو كانت آلات صامتة.

لكن هذا التصوّر المادي الصرف لم يدم طويلاً؛ لأنّ الطبيعة اليوم تتقم، وتطالب الإنسان بثمن كلّ اعتداء. التغيّر المناخي، وشحّ الموارد، وتلوّث الهواء والماء، وانقراض الأنواع، والاختلال البيئي العام، كلها

شهادات ماديّة على أَنَّ الحداثة — حين تفصل الإنسان عن موقعه الخُلُقِيّ — تتحوّل إلى قوّة تدمير ذاتي، فالإنسان الذي ينسى أَنَّهُ مسؤول، لا يعود قادراً حتى على حماية شروط حياته البيولوجيّة.

في هذا السياق، ليس الإسلام مجرد «دين بيئي»، وإنّما هو حامل لنظرة كونيّة كاملة ترى الإنسان والطبيعة في علاقة أمانة، لا علاقة استهلاك. فالإنسان في التصرّو القرآني هو وكيلٌ مؤتمنٌ على الأرض، والطبيعة هي آية حيّة. في كلّ نبتة وحجر ونهر، هناك شهادة على الخلق، وكلّ عبث بهذا النظام هو عدوان على الأمانة نفسها.

وهذا التصرّو يجعل الحداثة الإسلاميّة — إذا تأسّست كما ينبغي — حداثة خُلُقِيّة بيئيّة في جوهرها؛ لأنّها تبدأ من إعادة تعريف العلاقة بين الإنسان والطبيعة، بحيث تتحوّل الطبيعة من سلعة إلى أمانة، ومن مورد استهلاك إلى كتاب مفتوح للتفكير، ومن موضوع تقنيّة إلى شريك في الوجود.

وهذا التصرّو البيئي هو شرط بقاء؛ لأنّ العالم الذي يفقد احترامه للطبيعة يفقد تلقائيّاً شروط بقاءه. ولهذا، الإسلام — حين يعيد تعريف الحداثة — يقدّم نفسه أيضاً كشاهد بيئي عالمي؛ شاهد يذكّر الإنسانيّة بأنّ العلاقة مع الأرض هي أولاً علاقة شهادة على الخلق، وهذه الشهادة شهادة خُلُقِيّة في جوهرها.



لكنَّ الأخلاق البيئية - في التصوّر الإسلامي - هي جزء من نظام خُلِّقي كوني متكامل، يجعل العمران الإنساني كلّهُ خاضعاً لمعيار الأمانة، وليست منفصلة عن الأخلاق الاقتصادية والسياسية والمعرفية.

■ فالاقتصاد: أمانة توزيع.

■ والسياسة: أمانة رعاية.

■ والعلم: أمانة معرفة.

■ والسوق: أمانة عدل.

■ والتقنية: أمانة استخدام.

■ والأرض: أمانة وجود.

وبهذا التصوّر، يقدّم الإسلام نفسه للعالم بوصفه حارس التوازن الكوني، لا بوصفه مجرد «دين خُلِّقي». التوازن بين الإنسان وربّه، وبين الإنسان والطبيعة، وبين الإنسان والإنسان، وبين الإنسان والزمن. وهذا التوازن هو معيار عملي يقيس عليه المسلم كلّ تقنية، وكلّ سياسة، وكلّ معادلة اقتصادية، وكلّ مشروع علمي.

وهذا المعنى العميق للأمانة الحاضر في كلّ مفصل من مفاصل العمران الإسلامي، هو الهدية الكبرى التي يحملها الإسلام للعالم في زمن الاختلال الكبير. فحين يتساءل العلماء اليوم عن أخلاق الذكاء الاصطناعي، وأخلاق التلاعب الجيني، وأخلاق الملكية الفكرية، وأخلاق الاقتصاد الرقمي،

وأخلاق استنزاف الموارد، فإنَّ الإسلام يدخل هذا الحوار بوصفه حاملَ رؤية خُلُقِيَّة كونيَّة، تربط كلَّ هذه المسائل بسؤال الأصل عن الإنسان من هو، ومن أين أتى، وإلى أين سيمضي؟  
فالحداثة الإسلاميَّة — في هذا الأفق — هي شهادة كونيَّة تقدّم للعالم أفقاً جديداً للحداثة:

- تحترم الروح ولا تقتل المادة.
- تحترم الإنسان ولا تستهلك الطبيعة.
- تحترم العقل ولا تحقّر القلب.
- تحترم الحرّيَّة ولا تلغي المسؤوليّة.

## الفصل السابع:

الحدائث الإسلامية بوصفها حدائث مَهْدَوِيَّة



في هذا الفصل الأخير، يبلغ المشروع ذروته الفلسفية؛ إذ نعيد تعريف الحادثة من منظور إسلامي غائي، لا من منظور أداتيّ أو زمنيّ. فالمهدويّة هنا، ليست قضية طائفية، ولا عقيدة محصورة في جماعة، بل رؤية كونية تتعلّق بالعدل الإلهي، وبمستقبل الإنسان، وبإمكان قيام حضارة إنسانية عادلة.

وسنبيّن أنّ الحادثة المهدويّة تعيد تعريف الزمن، لا بوصفه خطأ صاعداً، كما عند الحادثة الغربية، بل بوصفه مساراً ذا غاية كونية مرتبطة بوعد السماء. ولهذا، فهي تمنح الإنسان موقعاً رسالياً، يجعله فاعلاً في بناء المستقبل، لا مجرد مستهلك للتاريخ.

هذه الحادثة المهدويّة، ترفض اختزال الدين في الهوية، أو في الطقوس، أو في الشعارات السياسية؛ بل تقدّمه بوصفه مشروعاً عالمياً

يتجاوز الحدود والمذاهب، ويجعل من الإنسان مركزاً للعدل ومسؤولاً عن التمهيد لعصر جديد.

إنَّه الفصل الذي نعلن فيه اكتمال المشروع: حادثة تبدأ من الذات، وتشخص الواقع، وتنقد الغرب، وتعيد تأويل النص، وتنتهي عند رؤية مَهْدَوِيَّة، تمنح الأمة أفقاً جديداً للنهضة والمعنى.

## ● المبحث الأول: الزمن بين الحادثة الغربية والزمن المهدوي أولاً: الزمن في الحادثة الغربية

إذا أردنا أن نفهم الحادثة الغربية على مستواها الأنثروبولوجي العميق، ينبغي أن ننفذ مباشرةً إلى تصوُّرها للزمن. فالحادثة ليست مجرد "موقف معرفي"، وإنما هي قبل كل شيء موقف من الزمن. فكيف ترى الحادثة الغربية الزمن؟ هذا هو السؤال الجذري الذي يكشف جوهرها الخفي.

في جوهر الحادثة الغربية تصوُّر خاص جداً للزمن: الزمن هو خط مستقيم، يبدأ من ماضٍ متخلف، ويتقدَّم باتجاه مستقبل أكثر تطوراً، في حركة تصاعديَّة لا تعرف التوقُّف ولا الالتفات. هذا التصوُّر الخطي للزمن هو عقيدة تاريخيَّة علمانيَّة، ترى أنَّ كلَّ جديد أفضل بالضرورة، وكلَّ قديم أقرب إلى الظلام. وهذا التصوُّر هو الذي صنع ما يُعرف بـ "إيديولوجيا

التقدّم؛“ حيث يصبح التاريخ سلسلة من القطائع، وكلّ قطعة هي ولادة جديدة، وكلّ ولادة جديدة هي تقدّم.

لكن هذا الزمن، رغم كونه خطيئاً صاعداً، هو في جوهره زمن بلا وعد. فلا أحد من منظّري الحداثة الغربيّة يستطيع أن يحدّد “غاية” هذا التقدّم، ولا وجهته النهائيّة. إنّ تقدّم يدور حول نفسه؛ لأنّه فقد أيّ مركز ميتافيزيقي أو غائي. إنّ تقدّم مجهول الوجهة، لا أحد يعرف إلى أين يفضي. إنه مجرد سير بلا بوصلة، حركة بلا معنى نهائي. ولهذا، ينتهي الزمن الحداثي إلى زمن عبثي؛ لأنّه يأكل نفسه بنفسه.

هذا تصوّر للزمن مرتبط جوهرياً بنفي الغيب؛ لأنّ الحداثة الغربيّة ولدت في مواجهة الكنيسة، وفي مواجهة أيّ تصوّر ديني يرى الزمن بوصفه رحلة نحو الوعد الإلهي. فالحداثة قتلت الوعد، واحتفظت بالحركة، فكانت النتيجة: حركة بلا غاية، وسرعة بلا اتجاه. وهذا بالضبط هو ما أنتج الشعور الوجودي العميق باللا جدوى في قلب العقل الغربي الحديث.

فالحداثة الغربيّة صنعت زمناً بلا مخلص، وبلا نهاية موعودة، وبلا غاية تتجاوز الإنسان نفسه. والإنسان في هذا الزمن هو نقطة البداية والنهاية معاً، وكلّ ما يفعله هو تسريع حركة بلا أفق. وهذه الحركة، حين تفقد وعداً ومعناها، تتحوّل تدريجياً إلى حركة مَرَضِيّة؛ إلى تسارع هستيري يغطي فراغ المعنى بمزيد من الإنتاج والاستهلاك.

بهذا المعنى، أضحى الزمن الحدائي عقيدة أنثروبولوجية، تحولت إلى نظام نفسي يحكم كل شيء:

- يرى الفرد نفسه مجرد لحظة في سلسلة بلا معنى.
  - ترى الجماعة نفسها مؤقتاً في رحلة بلا يقين.
  - ترى الحضارة نفسها تجربة مادية بلا سند غيبي أو خلقي.
- وهذا الزمن، رغم كل زخارفه التقنية والفلسفية، هو في حقيقته زمن مدعور؛ لأنه فقد أي أفق مطمئن، وأي مركز روحي يثبت حركته. إنه زمن التعليق الدائم، حيث الإنسان معلق في الفراغ، لا يعود قادراً حتى على السؤال.

وهذه الأزمة الزمنية في قلب الحداثة الغربية ليست مجرد أزمة فلسفية، بل هي جذر كل أزمتها:

- فأزمة البيئة هي أزمة التعامل مع الزمن الطبيعي.
- وأزمة الأخلاق هي أزمة التعامل مع الزمن الغائي.
- وأزمة الهوية هي أزمة التعامل مع الزمن الحضاري.
- وأزمة الروح هي أزمة التعامل مع الزمن الأخروي.

## ثانياً: الزمن في الرؤية القرآنية

أما على الضفة المقابلة تماماً، يقدم القرآن تصوّراً للزمن ينسف كل



أسس التصوّر الحداثي الغربي. فالزمن في القرآن ليس خطأً مستقيماً صاعداً بلا غاية، ولا هو مجردّ تتابع ميكانيكي للأيام والسنوات، بل هو رحلة تكليفية خلقية، لها بداية معلومة ونهاية معلومة، وبينهما الإنسان الشاهد والمُمتحن والمكلف.

فالزمن القرآني يبدأ من اللحظة التي أعلن فيها الله: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠]، ويمضي وفق قانون إلهي صارم: التاريخ هو تفاعل بين الشهادة الإلهية وأمانة الإنسان. وفي كلّ لحظة من لحظات التاريخ، هناك ميزان يزن أعمال الإنسان وأفعال الأمم، بحيث يصبح التاريخ نفسه وثيقة خلقية تُعرض يوم القيامة.

لكنّ الأهمّ في التصوّر القرآني للزمن، أنه زمن ذو وعد؛ وعد إلهي قاطع بأنّ هذا التاريخ لن ينتهي إلى عبث، ولن ينحلّ في العدم، بل له خاتمة إلهية، فيها يتحقّق العدل الكامل، وتظهر الحقيقة كلها، وتسقط كلّ الأقنعة، وتعود الخلافة إلى يد الله وأوليائه:

﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ [النور: ٥٥].

وهذا الوعد هو نقطة الثبات المركزية في كلّ التصوّر القرآني للزمن. فالإنسان في القرآن يعيش في تاريخ موجه نحو غاية إلهية حتمية. وكلّ خطوة في التاريخ تقرب من هذه الغاية، وكلّ ظلم يقرب موعد العدل، وكلّ

انحراف يستدعي التصحيح.

وبهذا المعنى، الزمن في الرؤية القرآنية هو زمن خُلقي موعود؛ حيث الأحداث هي إشارات على الطريق، وعلامات في رحلة العودة إلى الله. وهذا الزمن الخُلقي يجعل كل لحظة في التاريخ لحظة امتحان، وكل فعل سياسي أو معرفي أو اقتصادي جزءاً من هذه الرحلة الخُلقية الكبرى.

يحرّر هذا الفهم المسلم من عقدة الزمن التي تعيشها الحداثة الغربية. فلا المسلم خائف من المستقبل؛ لأنّه مستقبل الوعد الإلهي، ولا هو أسير الحاضر، لأنّه يعلم أنّ الحاضر مجرد امتحان في الطريق، ولا هو عالق في الماضي، لأنّ الماضي في القرآن ليس فردوساً مفقوداً، بل هو وثيقة شهادة، وسجل أفعال لا معبود تاريخي. بهذا التصوّر، يصبح المسلم ابن الزمن الوعدي، ولهذا لا يعاني المسلم الذي يفهم قرآنه من قلق الزمن الوجودي الذي يعانيه الإنسان الحداثي. فالزمن بالنسبة له حامل رسالة، وليس مجرد سياق فارغ. وهو مكلف في كل لحظة أن يختار موقعه في هذا الزمن: هل سيكون شاهداً على العدل أم شريكاً في الظلم؟ وهل سيكون حاملاً للأمانة أم خائناً لها؟ وهل سيكون جزءاً من التمهيد أم جزءاً من الإعاقة؟

إذاً، الزمن في القرآن ليس فقط بُعداً فيزيائياً، وإنّما هو ساحة شهادة، ومن لم يفهم الزمن بهذا المعنى، لن يفهم معنى التمهيد أصلاً؛ لأنّ التمهيد هو وظيفة زمنية يومية، يتحقق فيها وعد الله على يد عباده.

### ثالثاً: الزمن في العقيدة المهدويّة

إذا كان القرآن قد رسم ملامح الزمن بوصفه رحلة تكليفيّة شاهدة، فإنّ العقيدة المهدويّة تأتي لتكشف خاتمة هذا الزمن وتحدد كيف تنتهي هذه الرحلة، وكيف يتحوّل الزمن من زمن تكليف إلى زمن تجلٍّ كامل للحقيقة. وهذا الربط بين العقيدة المهدويّة والتصور القرآني هو في صلب الرؤية القرآنيّة نفسها؛ لأنّ وعد الاستخلاف الذي نطق به القرآن هو وعد مرتبط بخاتم الولاية وخاتم الشهادة: الإمام المهدي عليه السلام.

ففي العقيدة المهدويّة، الزمن هو مسرح إلهي، تجري فيه معركة العدل ضد الظلم، ومعركة الأمانة ضد الخيانة، ومعركة الشهادة ضد التزييف. وهذه المعركة لها نقطة بدايّة (إعلان الاستخلاف) ولها نقطة ذروة (ظهور الإمام المهدي)، ولها نقطة ختام (القيامة الكبرى).

بهذا المعنى، الزمن في العقيدة المهدويّة هو زمن موجّه، وكلّ لحظة فيه تحمل أثراً من هذا التوجيه. فالتمهيد — في الوعي المهدوي الأصيل — هو برنامج يومي، تبدأ ممارسته منذ غيبة الإمام، ولا تتوقف حتى ظهوره؛ لأنّه لا انتظار بلا عمل، ولا تمهيد بلا وعي تاريخي.

لكنّ النقطة الأخطر هنا، أنّ العقيدة المهدويّة تعيد تعريف العلاقة بين الوحي والسياسة. ففي زمن الغيبة، تبدو السياسة كما لو كانت فضاءً بشرياً مفتوحاً للاجتهاد والخطأ والصواب، لكن هذا الفضاء نفسه محكوم بوعد

إلهي مفاده، أنَّ السياسة في آخر الزمان ستعود إلى يد الله مباشرة، عبر خليفته المعصوم. وهذا يعني أنَّ المسلم المهدوي يرى السياسة ساحة للأمانة الإلهية، ومعنى هذا أن كلَّ عمل سياسي اليوم هو جزء من التمهيد؛ لأنَّه إمَّا أن يعزَّز شروط ظهور الإمام، أو يؤخرها.

فالزمن المهدوي بهذا الفهم هو زمن التوحيد الكامل بين الغيب والشهادة؛ حيث تتحوَّل الشريعة إلى نظام حياة كامل، وتحوَّل الدولة إلى ظل مباشر لوعد السماء. لكن هذا لا يعني أنَّ المسلم اليوم معفى من السياسة أو متروك للانتظار السلبي، بل على العكس:

■ فكلَّ جهد معرفي لإعادة تعريف الإنسان والزمن والمعرفة والقيمة هو جزء من التمهيد.

■ وكلَّ مقاومة للاستبداد والهيمنة والاحتلال هي جزء من التمهيد.

■ وكلَّ إعادة بناء للنظام الخُلقي في الاقتصاد وال عمران والبيئة هي جزء من التمهيد.

لذلك قلنا، إنَّ الزمن في العقيدة المهدوية هو تكليف يومي في الزمن التاريخي؛ لأنَّ الزمن نفسه يصبح وظيفة شرعية، ولأنَّ انتظار الإمام هو صناعة زمن صالح لاستقبال الإمام. ومن هنا، فإنَّ كلَّ حدث إسلامي معزولة عن البعد المهدوي ستكون حتمًا حدثًا ناقصة؛ لأنَّها تنظر إلى الزمن كفضاء بشري مُغلق، فيما الزمن — في العقيدة المهدوية — هو وعد

إلهي مفتوح على الغيب.

وهذا التصوّر يجعل العقيدة المهدويّة جوهرًا تأسيسيًا لأي مشروع  
حادثة إسلاميّة حقيقي. فالحداثة الإسلاميّة التي تنكر الوعد أو تحيّد،  
تفقد بوصلة الزمن القرآني، وتحوّل إلى تجربة تحديث تقنيّة معزولة، فيما  
الحداثة المهدويّة في الأصل حادثة شاهد منتظر، يتحرّك في الزمن، لكنّه  
يعرف أنّ الزمن نفسه أمانة في عنقه، وأنه مسؤول عن صناعة الأرضيّة  
الخُلقيّة والسياسيّة والمعرفيّة التي تجعل حضور الإمام تتويجًا طبيعيًا  
للتاريخ.

وبهذا الفهم، يصبح الفرق بين المسلم المهدوي والمسلم الحداثي  
التقليدي جوهرياً:

■ فبينما ينظر المسلم الحداثي التقليدي إلى المستقبل بوصفه  
امتداداً للتقدّم المادي، ينظر المسلم المهدوي إلى المستقبل  
بوصفه عودة للعدل الإلهي الكامل.

■ وهذا الفارق يصنع تبايناً في خُلقيات الحداثة نفسها:

■ فالحداثة التقليديّة تبني أدوات، أما الحداثة المهدويّة تبني  
أرضيّة.

■ والحداثة التقليديّة تطوّر تقنيات، فيما الحداثة المهدويّة تطهّر  
السياسة والاقتصاد والثقافة لتكون مستعدة لاستقبال الإمام.

وبهذا يصبح المسلم المهدوي صانع الزمن، وليس مجرد مستهلك له؛ لأنه يربّي الزمن نفسه ليكون شاهداً صالحاً على استقبال العدل الكامل.

## ● المبحث الثاني: التمهيد المهدوي أولاً: التمهيد في الوعي الشعبي

كان التمهيد في الوعي الشعبي الشيعي دائماً مفهوماً حياً، لكنّه عاش ازدواجيّة خطيرة بين تيّارين متناقضين:

■ تيار الانتظار السلبي الذي اختزل فكرة التمهيد في الدعاء وتعجيل الفرج، والانتظار المغلق الذي لا يرى أي دور للمؤمن في تحضير الأرض.

■ وتيار الفعل الممهّد الذي رأى في التمهيد وظيفة تاريخيّة، تبدأ من بناء المجتمع الصالح، وتمتد إلى مقاومة الظلم، وتنتهي بإقامة - قدر الإمكان - أقرب نموذج خلقي وسياسي ممكن يعكس فلسفة العدل الإلهي.

■ وهذا الانقسام هو في الحقيقة انعكاس لفهم الزمن نفسه: تيار الانتظار السلبي يرى، أنّ الزمن خارج الإرادة البشريّة، وأنّ التمهيد أمر غيبي بالكامل، يتحقق بإرادة إلهيّة مباشرة.

■ وتيار الفعل الممهّد يرى أنّ الزمن أمانة في يد الإنسان، وأنّ

التاريخ ساحة امتحان، وبالتالي فإنَّ التمهيد جزء من تكليف الإنسان.

والخطير في تيار الانتظار السلبي أنَّه يحوّل المهدويّة إلى فكرة غيبيّة معزولة، تشبه المخلّص الأسطوري الذي يأتي لينقذ الواقع بعد أن ينهار بالكامل.

وهذا التصوّر — الذي تغذيه بعض القراءات — يحوّل المهدويّة من مشروع تكليف إلى تبرير هروب، ومن وظيفة حضاريّة إلى تعليق كلّ شيء على معجزة كبرى.

بالمقابل، يرى تيار الفعل الممهّد الذي يعبر عن الوعي القرآني والتاريخي العميق، أنَّ التمهيد هو وظيفة كلّ مؤمن في كلّ عصر. فالمؤمن المهدوي هو فاعل تاريخي يحمل على عاتقه صناعة الأرضيّة التي تجعل ظهور الإمام امتداداً طبيعياً لسعي الأمّة، وليس مجرد اختراق غيبي في مسار عبثي.

وهذا الفرق يصنع فارقاً جوهرياً في العقل السياسي والفقهّي والثقافي:

■ ففي تيار الانتظار السلبي: يساوق التمهيد الانتظار بلا فعل.

■ وفي تيار الفعل الممهّد: يساوق التمهيد بناء القاعدة الاجتماعية،

والخُلُقيّة، والمعرفيّة، والسياسيّة، التي تجعل حضور الإمام

تتويجاً لمسار، لا مجرد معجزة.

ولهذا، لا يمكن للحادثة الإسلامية المهدوية أن تتبنى منطق الانتظار السلبي؛ لأنَّ هذه الحادثة شهادة في الزمن، والشهادة تتطلب فعلاً مستمراً، لكن هذه الحادثة في جوهرها ليست إلا ترجمة معاصرة لفعل التمهيد؛ لأنَّها تعيد تشكيل الإنسان والمعرفة والسياسة بميزان الغيب، وتربط بين الفعل التاريخي والوعد الغيبي، بحيث تصبح كل خطوة في بناء الحادثة الإسلامية جزءاً من بناء الطريق نحو الظهور.

بهذا الفهم، الحادثة الإسلامية المهدوية هي منهج تربية للزمن نفسه، تربية تجعل الزمن الإسلامي زمناً حاملاً للوعي المهدوي، وهذا يعني أن تغدو كل مؤسسة، وكل مدرسة، وكل منبر، وكل كتاب، وكل سياسة، وكل اقتصاد، وكل علاقة دولية، جزءاً من برنامج التمهيد؛ لأنَّ التمهيد روح كئيّة تسري في كل تفاصيل العمران الإسلامي.

ولهذا، فالمسلم الذي يفهم الحادثة الإسلامية بهذا المعنى يتحوّل إلى شاهد ممهّد، فيرى كل عمله في الحياة جزءاً من التعبئة الحضارية للزمن، حتى يكون هذا الزمن صالحاً لاستقبال العدل الإلهي.

## ثانياً: التمهيد بوصفه مشروعاً فكرياً

إذا كان التمهيد في وعي العامة يرتبط غالباً بمفاهيم الدعاء، وانتظار



الفرج، والتضرُّع لظهور الإمام المهدي عليه السلام، فإنَّ التمهيد في مستواه الفكري والمعرفي هو أعمق وأخطر بكثير. إنه مشروع فلسفي كامل، يعيد تعريف الإنسان والمعرفة والزمن والقيمة، وَفَقَ أفق مهدي، يجعل الحاضر مسرحًا للتمهيد، والمستقبل وعدًا نافذًا.

### ١. إعادة تعريف الإنسان

عرِّفَ الحداثة الغربيَّة الإنسان، أنَّه ذات سيادة مستقلة، ومنفصلة عن الغيب، ومكتفية بنفسها، وتصنع معناها بنفسها، وتقرِّر قيمها وفق إرادتها وحدها. وهذا الإنسان الحداثي هو ابن القطيعة الكاملة مع الله، ومع التاريخ المُقَدَّس، ومع أي سلطة تتجاوز رغباته.

أما في الحداثة الإسلاميَّة المهدويَّة، فالإنسان هو خليفة مؤتمن، يحمل أمانة الشهادة وأمانة التمهيد. وإنسانيته قائمة على انتمائه لوعد إلهي في التاريخ. فهو شاهد ممهِّد يعيش من أجل تحقيق العدل الإلهي، حتى لو لم يشهد اكتماله بعينه.

إذاً، الإنسان المهدي هو إنسان التاريخ الممتد، والذي يرى نفسه نقطة في خط أمانة ممتد من أول خليفة في الأرض إلى آخر خليفة معصوم، ومن أول شهادة إلى آخر شهادة. وهذه النظرة تجعل الإنسان حاملاً لوظيفة تاريخيَّة، وليس مجرد مستهلك للحظة الراهنة.

## ٢. إعادة تعريف المعرفة

بنت الحداثة الغربية معرفتها على أساس القطيعة مع الغيب. فالمعرفة عندها علم تجريبي صرف، لا يعترف إلا بما هو محسوس أو قابل للقياس. وبهذا المعنى، المعرفة الحداثيّة هي معرفة بلا أفق ميتافيزيقي، بل في كثير من الأحيان، كانت المعرفة الحداثيّة أداةً لسحق الميتافيزيقا.

أما في الحداثة الإسلاميّة المهدويّة، فالمعرفة هي جزء من التكليف؛ لأنّها في النهاية خدمة لوظيفة الشهادة والتمهيد. والمعرفة هنا تستمد مشروعيتها من كونها معرفة شاهدة، تؤهّل العقل لرؤية العالم باعتباره أمانة مؤقتة في انتظار الوعد.

وهكذا، فكلّ فلسفة وكلّ علم وكلّ فكرة ينبغي أن تُقاس بمقدار ما تخدم وظيفة التمهيد، أو بمقدار ما تسهم في إعاقاة الأمة عن القيام بهذه الوظيفة؟ هذه ليست أيديولوجيا، وإنما ميزان وجودي؛ لأنّ المعرفة هنا هي جزء من تجهيز العقل لاستقبال العدل.

## ٣. إعادة تعريف القيمة

تحدّد القيمة في الحداثة الغربيّة وفق المصلحة والمنفعة؛ ذلك أنّ العقل الحداثي عقل نفعي أداتي بطبيعته. فالقيمة هي تفاوض اجتماعي وسياسي يخضع لموازنين القوّة والمصلحة.

أما في الحادثة الإسلامية المهدويّة، فالقيمة مشروطة بالغيب؛ لأنّها جزء من شهادة الإنسان في التاريخ. والعدل قيمة؛ لأنّه شرط قبول الأرض لظهور الإمام، والحرية قيمة؛ لأنّها شرط قيام المجتمع الشاهد، والعلم قيمة؛ لأنّه شرط فهم الزمن بوصفه أمانة، والطهارة قيمة؛ لأنّها شرط أن تكون الأمة مرآة تعكس النور الإلهي.

من هنا، فإنّ القيمة هي جزء من عقد الأمانة بين الإنسان والله. وهذه النقطة بالذات تجعل الحادثة الإسلامية المهدويّة حادثة خُلقيّة شاهدة، لا حادثة براغماتيّة تبحث عن أقصر الطرق للمصلحة.

#### ٤. إعادة تعريف الزمن

وهنا نعود إلى النقطة المركزيّة: الزمن في الحادثة الغربيّة خط بلا وعد، وفي الحادثة الإسلامية المهدويّة خط ممتد نحو الوعد. كلّ لحظة في هذا الزمن لها معنى، وكلّ حدث له وظيفة في التمهيد، وكلّ فعل - مهما بدا صغيراً - له أثر في مسار الشهادة.

فالإنسان الذي يتبنّى هذا تصوّر يرى كلّ لحظة فرصة للتمهيد، إمّا عبر الكلمة، أو الفعل، أو مقاومة الظلم، أو بناء الوعي، أو نشر القيم، أو حتى عبر تربية نفسه ليكون شاهداً ومؤمّلاً لاستقبال الإمام.

من هنا، تغدو الحادثة الإسلامية المهدويّة تمريناً يومياً على صناعة

الزمن الصالح؛ حيث يتحوّل العمر كلّهُ إلى مسيرة أمانة، وحيث يصبح الوعي التاريخي وعياً تمهيدياً، وحيث يصبح كلّ عمل جزءاً من هندسة الطريق نحو الوعد.

وهذه النقطة تحديداً هي التي تجعل الحداثة الإسلامية المهدوية تختلف جوهرياً عن كلّ مشاريع «الإصلاح الإسلامي» أو «التحديث الإسلامي»؛ لأنها لا ترى نفسها مجرد برنامج تحسين لأوضاع المسلمين، وإنما ترى نفسها وظيفة تكليفية مرتبطة بمشروع غيبي كامل، يبدأ من وعد الله بالاستخلاف، وينتهي بتحقيق هذا الوعد على يد الإمام.

### ثالثاً: التمهيد بوصفه مشروعاً سياسياً

إذا كانت الحداثة الإسلامية المهدوية مشروعاً معرفياً يعيد تعريف الزمن والإنسان والقيمة، فهي أيضاً مشروع سياسي مقاوم؛ لأنّ التمهيد هو تحرير الأرض من كلّ أشكال الاستبداد والهيمنة، ولأنّ الإمام المهدي (عج) لن يظهر في فضاء معلق، وإنما سيظهر في أرض مؤهلة، لا تستسلم للظلم، ولا تقبل بعبودية الداخل ولا الخارج.

وهنا نكتشف واحدة من أخطر التشوّهات التي أصابت الوعي المهدوي الشعبي:

حيث تصوّر بعضهم أنّ التمهيد يعني الانسحاب الكامل من السياسة

انتظاراً لقدوم الإمام ليقم الدولة، بيد أنَّ التمهيد حقيقةً، يعني تحرير السياسة من الاستبداد الداخلي والهيمنة الخارجية، بحيث تتحوّل إلى ساحة خُلقيّة، تكون فيها العدالة هي القاعدة، والاستضعاف هو الاستثناء. فالتمهيد السياسي ليس مشروعاً انتظاريّاً، وإنّما، وقبل أي شيء آخر، هو مشروع صناعة ميزان القوّة التاريخي الذي يسمح للأُمَّة أن تقول: لقد قمنا بما نستطيع لنهيئ الأرض لحضور الإمام.

وهذا يعني مقاومة كلّ مشروع استبدادي داخلي؛ لأنّ الظلم الداخلي يعطّل المجتمع عن أداء وظيفة الشهادة. ويعني أيضاً مقاومة كلّ مشروع استعماري أو استكباري خارجي؛ لأنّ الاستعمار هو تعطيل للإرادة الحرّة للأُمَّة، وبالتالي تعطيل لقدرتها على التأهل للشهادة التاريخية.

وبمعنى آخر، التمهيد السياسي هو إعادة هندسة المجال العام ليكون مجالاً قادراً على استقبال العدل الإلهي. وهذا يعني أن كلّ مستبد داخلي هو عدو مباشر للتمهيد، وكلّ قوّة هيمنة خارجية هي عقبة في وجه التمهيد. ولهذا، فالتمهيد ليس مشروعاً نخبويّاً أكاديميّاً، ولا مشروعاً روحانيّاً معلّقاً في فضاء التصوّف، وإنّما هو مشروع إحياء سياسي كفاحي، يبدأ من تحرير الأُمَّة من الاستبداد، ولا ينتهي إلا بتحريرها من كلّ وصاية خارجية. وهذا الفهم يجعل كلّ حركة مقاومة للظلم جزءاً من التمهيد، سواء أكانت مقاومة سياسيّة، أم ثقافيّة، أم اجتماعيّة، أم إعلاميّة، أم فكريّة، ذلك

أَنَّ الهدف ليس مجرد إسقاط نظام، بل تطهير الأرض من كلّ بنية تمنع العدل الشامل الذي لن يكتمل إلا بظهور الإمام.

وهنا يكمن الفرق الجوهرى بين السياسة فى العقل الحدائى والسياسة فى العقل المهدوى:

■ فالسياسة الحدائىة = إدارة المصالح، فيما السياسة المهدوىة = إقامة العدل بما هو مقدّمة للعدل الكامل.

■ وهذا التصرّ السياسى للتمهيد يعيد تعريف العلاقة بين الدولة والمجتمع:

■ فالمجتمع ليس قطعاً تديره الدولة، بل هو مجتمع شاهد، يراقب الدولة، ويقيم العدل فيها.

■ والدولة ليست جهازاً قاهرًا، بل هى نظام خدمة مؤقت، يعمل ضمن أفق التمهيد، ويعرف أن سلطته محدودة بأفق الانتظار.

■ وبهذا الفهم، يصبح التمهيد السياسى تحريراً مزدوجًا:

■ تحرير الدولة من الاستبداد.

■ وتحرير المجتمع من اللامبالاة.

وهذا التمهيد السياسى هو مشروع كونى خُلقي؛ لأنّ مقاومة الظلم هى وظيفة وجودية للأمة الشاهدة، وكلّ أمة تفقد قدرتها على مقاومة الظلم تسقط من سجل الشهادة، وتصبح عاجزة حتى عن استقبال الإمام لو ظهر فى عصرها.

وبهذا المعنى، فالإنسان المهدوي هو مقاوم في قلب السياسة، يرى في كل معركة ضد الظلم تمهيداً، وفي كل صوت للحرية تمهيداً، وفي كل فكرة نقدية تمهيداً، وفي كل حركة تحرر وطني تمهيداً، وفي كل فضح للاستعمار والهيمنة الثقافية تمهيداً؛ لأنَّ الإمام لن يأتي ليصنع من الصفر، بل سيأتي ليجد الأرض ممهّدة، والأمة شاهدة، والطريق مفتوحاً لاستقبال العدل الكامل.

### رابعاً: التمهيد بوصفه مشروعاً ثقافياً ومعرفياً

وإذا كانت السياسة ساحة مقاومة الاستبداد والهيمنة، فإنَّ العقل هو الجبهة الأخطر؛ لأنَّ العقول المستعمرة تصنع سياسات مستعبدة، والعقل المغلوب ينتج تلقائياً ثقافة الهزيمة، حتى لو رفع شعارات التحرير. لهذا، فإنَّ التمهيد في بعده الثقافي والمعرفي هو تحرير العقل من الاستعمار المعرفي، وإعادته إلى وظيفته الشاهدة، بوصفه عقلاً حاملاً للشهادة التاريخية، لا مجرد مستهلك للأفكار المستوردة.

في هذا السياق، الاستعمار المعرفي هو إعادة تشكيل العقل ليصبح عاجزاً عن التفكير خارج إطار الحداثة الغربية. والعقل المُستَعْمَر يقرأ النصوص بعين الآخر، ويفكر في نفسه بمصطلحات الآخر، ويحدد أزماته وحلوله وفق معايير الآخر، بحيث تصبح كل محاولة تفكير إسلامي

استعارة خفيّة للنماذج الجاهزة.

وهذا العقل المُستعمر هو عقل عاجز عن التمهيد؛ لأنّه فقد بوصلة الشهادة، وأصبح مجرد عقل مقلّد، يدور في فلك الآخر، حتى لو رفع شعارات الأصالة أو الاستقلال.

فالتمهيد الثقافي يبدأ من تحرير هذا العقل، ومن إعادة تعريفه لنفسه باعتباره عقلاً مكلفاً بالشهادة التاريخية، وهذا التكليف يعني أنه مسؤول عن عرض الحقيقة على العالم، بوصفه عقلاً ناطقاً باسم الوحي.

لكن هذا التمهيد الثقافي لا يعني الانغلاق، ولا يعني العداء المَرَضِي مع كلّ مُنتج معرفي غربي، وإنّما يعني امتلاك ميزان معرفي مستقل، يستطيع أن يقرأ الآخر، ويفهمه، وينقده، ويتحاور معه، دون أن يتحوّل إلى صدى داخلي للآخر.

فالتمهيد الثقافي يعني أنّ العقل المسلم يستعيد ثقته بوظيفته الشاهدة، ويستعيد يقينه بأنّ الإسلام هو أفق معرفي كامل، قادر على إنتاج علوم الإنسان وعلوم المجتمع وعلوم العمران، من داخل مركزية الوحي.

بهذا المعنى، يصبح التمهيد الثقافي إعادة كتابة العلوم كلّها، بحيث تصبح كلّ معرفة — سواء في الاقتصاد أم السياسة أم الاجتماع أم التاريخ أم النفس — جزءاً من علم الشهادة، لا مجرد علم محايد معلق في فضاء عُلْماني. وهذا التحوّل الجذري في وظيفة المعرفة هو جوهر الثورة الثقافية



المهدويّة التي تجعل العقل المسلم مؤهلاً لحمل مشروع العدل الكامل؛ كونه يرى المعرفة نفسها شهادة على الأمانة، لا مجرد أداة تقنيّة.

في ظل هذا الفهم، تغدو كلّ مؤسّسة معرفيّة — من المدرسة إلى الجامعة إلى مركز البحث إلى الإعلام إلى المنصة الثقافيّة — ورشة تمهيد، فكلّ معرفة تنتجها يجب أن تكون شهادة في الطريق إلى الإمام. هذه النقلة في روح المؤسّسات هي جوهر التمهيد الثقافي؛ لأنّها تجعل كلّ مؤسّسة تتنفس المهدويّة، بوصفها وظيفة معرفيّة يومية.

وبهذا، يصبح التمهيد الثقافي ثقافة شعبيّة، يتشرّبها الطفل في المدرسة، والشاب في الجامعة، والمواطن في الإعلام، والمستهلك في السوق، والسياسي في البرلمان، حتى تصبح لغة الانتظار الإيجابي جزءاً من الهواء المعرفي العام.

وهكذا، يُعدّ التمهيد الثقافي بمنزلة إعادة هندسة العقل الإسلامي، ليغدو عقلاً شاهداً منتظراً، يجمع بين ثقة الوحي ومعرفة العصر، ويعيش في قلب العالم، لكنّه يحمل في داخله بوصلة الغيب، ويتحدث إلى الجميع بلغة يفهمونها، لكنّه لا يتخلى عن كلمة الله الأخيرة.

وبهذا نكون قد حددنا أنّ التمهيد هو مشروع حضاري شامل، يعيد بناء الزمن والسياسة والمعرفة والثقافة، بوصفها كلها أمانات في عنق الأُمّة المنتظرة.

## ● المبحث الثالث: الحادثة الإسلامية وحادثة الانتظار

### أولاً: الحادثة الإسلامية ليست حادثة مكتفية بذاتها

كلّ حادثة في العالم ولدت وهي تقدّم نفسها بوصفها مشروعاً مكتفياً بذاته، سواء الحادثة الغربيّة التي أعلنت أنّها قمة التاريخ، أم الحداثات الآسيويّة التي حاولت أن تكون تحديثاً داخليّاً، أم حتى الحداثات الإسلاميّة التي قدّمها بعض المفكرين، بوصفها مجردّ توفيق بين التراث والمعاصرة. أما الحادثة الإسلاميّة المهدويّة، فهي وحدها الحادثة التي تعترف منذ لحظة ولادتها بأنّها حادثة ناقصة، حادثة مؤقتة، حادثة تمهيدية؛ لأنّها تعرف أن أفقها ليس في نفسها، ولا في حاضرها، وإنّما في المستقبل الذي يحمل وعد الاكتمال بظهور الإمام المهدي عليه السلام.

هذا اللا اكتفاء ليس ضعفاً، وإنّما هو سرّ القوة؛ لأنّه يجعل الحادثة الإسلاميّة متحرّرة من وهم الاكتمال الذاتي الذي سقطت فيه كلّ الحداثات الأخرى. سقطت الحادثة الغربيّة، بعدما خالت أنّها نهاية التاريخ، والحادثة الآسيويّة سقطت؛ لأنّها حاولت تحديث نفسها بأدوات الغرب، والحادثة العربيّة سقطت؛ لأنّها ظلت تائهة بين التراث والحداثة.

أما الحادثة الإسلاميّة المهدويّة، فهي تبدأ بإعلان احتياجها؛ احتياجها للوعد، احتياجها للغيب، احتياجها للكلمة الإلهيّة الخاتمة التي تضع كلّ

## الفصل السابع - المبحث الثالث ٣٩٣

شيء في موضعه. بهذا المعنى، الحادثة الإسلامية ليست حادثة مكتملة، ولا تدعي الاكتمال، فهي حادثة في حالة انتظار، لكنَّه انتظار شاهد؛ انتظار لا يعطل البناء، وإنما يجعل البناء نفسه ممهِّداً.

هذا الفهم العميق يمنح الحادثة الإسلامية القدرة على مقاومة وهم الاكتفاء الذاتي الذي دمر كلَّ المشاريع الحداثيّة السابقة. فهي حادثة تعرف نفسها جيداً:

تعرف أنَّها ليست النهاية، بل بداية التهيئة.

تعرف أنَّها ليست مشروعاً خالصاً للعقل، وإنما مشروع العقل المؤمن المنتظر.

تعرف أن كلَّ منجزاتها مهما عظمت، ستظل مؤقتة؛ لأنَّ يد الغيب ستمتد لتضع الختم الإلهي الأخير على هذا البناء.

هذا الوعي يجعل الحادثة الإسلامية المهدويّة محصّنة ضد التورم الذاتي، وضد الغرور الحضاري، وضد عبادة المنجز؛ لأنَّها ترى نفسها دائماً جزءاً من سلسلة أمانات، وليست المنتهى. بهذا يتحوّل اللا اكتفاء إلى طاقة دفع؛ لأنَّ الأمة تعرف أنَّها لا تملك ترف الاسترخاء، وأنَّ عليها دائماً أن تسأل نفسها:

هل هذا البناء يقربنا من الظهور؟

هل هذه المعرفة تؤهّل العقل لاستقبال الإمام؟

هل هذه الدولة تهَيَّئَ المجتمع ليكون جزءاً من الأُمَّة الشاهدة المنتظرة؟ بهذا المعنى، الحداثة الإسلامية ليست مجردَ حادثة دينية، وإنما هي حادثة أمانة، تعرف أنها مسؤولة عن الزمن، لكنّها تعرف أيضاً أن الزمن نفسه سيخضع لوعد الله الذي لا مردَّ له. وهذه المحدودية الواعية هي التي تحمي الحداثة الإسلامية من السقوط في عبادة ذاتها؛ لأنّها تعرف أن كلّ حادثة تعبد ذاتها تتحوّل إلى صنم جديد، فيما الحداثة الإسلامية الحقيقية هي هندسة أرضية للسماء، وليست هندسة مُعلقة على الأرض.

### ثانياً: الحداثة الإسلامية حادثة مؤقتة ممهّدة

إذا كانت كلّ حادثة في العالم تقدّم نفسها بوصفها بنية مكتملة صالحة لكلّ زمان، فإنّ الحداثة الإسلامية المهدوية تعلن منذ اللحظة الأولى أنّها مؤقتة، ليست ناجزة ولا خاتمة، بل مجردَ جسر في الطريق الطويل نحو الاكتمال الإلهي. أنّها حادثة تؤمن بزوالها؛ لأنّها تعرف أنّها مجردَ أمانة تمهيدية، تنتهي وظيفتها مع ظهور الإمام المهدي عليه السلام، حين يتحوّل العدل من فكرة إلى واقع، وتتحوّل الشهادة من تكليف إلى تحقق.

هذه الطبيعة المؤقتة لا يمكن اعتبارها نقطة ضعف، وإنما هي جوهر فرادتها. فهي حادثة تعرف حجمها، ولا تعيش وهم إقامة المدينة الفاضلة النهائية بيد البشر وحدهم. وإنما هي إعلان خُلقي معرفي سياسي بأنّ

الإنسان مهما بلغ من التقدّم، يظل عاجزاً عن تحقيق العدل المطلق دون تدخل الغيب.

هذه المحدوديّة الإيمانيّة ليست دعوة إلى الاستقالة من العمل، وإنّما بالعكس، هي تحرير للعقل المسلم من عبء المستحيل، وإعادته إلى حجمه الطبيعي:

الإنسان مكلف بالشهادة، وإقامة العدل بقدر استطاعته، وإقامة الدولة الشاهدة، لا الدولة المعصومة، وإقامة العلم الشاهد، لا العلم الكلّي.

هذا الإدراك هو الذي يحمي الحداثة الإسلاميّة من وهم الأيديولوجيا الشموليّة التي تريد إقامة الفردوس الكامل على الأرض بأدوات بشريّة صرفة. في حين أنّ الحداثة الإسلاميّة المهدويّة تعرف أنّ التاريخ نفسه يحتاج إلى تدخل غيبيّ في لحظة ما، لإكمال دائرة العدل.

هذه الرؤية تحوّل دون فقدان المسلم المهدوي الأمل مهما اشتد الظلم؛ لأنّه يعلم أنّ الزمن ليس ملكاً للطغاة ولا للمستكبرين، وإنّما هو في النهاية مسرح للوعد الإلهي. وفي الوقت نفسه، لا يسقط في الخيال الغيبي المعطل، لأنّه يعلم أن وظيفته هي تهيئة يوميّة لهذا الوعد، عبر بناء الأرضيّة الخلقية والمعرفيّة والسياسيّة لاستقبال الإمام.

بهذا الفهم، الحداثة الإسلاميّة ليست مشروعاً مفتوحاً بلا نهاية، وليست مشروعاً مغلقاً مكتفياً بذاته، وإنّما هي مرحلة انتقاليّة بين شهادة الإنسان

وانتظار السماء، بين ما يقدر عليه البشر وما تتعهّد به يد الله. وهي بذلك تتحوّل إلى حدّاثة خُلُقِيّة متواضعة؛ لأنّ الإنسان فيها عامل بين يدي الوعد، وليس سيّداً مطلقاً يفرض على التاريخ منطقته النهائي.

### ثالثاً: الحدّاثة الإسلاميّة تقرّأ السياسة والفكر والعمران بمعيّار الانتظار

إذا كانت الحدّاثة الإسلاميّة المهدويّة حدّاثة مؤقّتة ممهّدة، فإنّ هذا البعد الزمنيّ التمهيديّ يتحوّل إلى ميزان عمليّ تقيس به الأُمّة كلّ مشروع وكلّ سياسة وكلّ فكرة وكلّ نموذج عمرانيّ ومعرفي. فالحدّاثة الإسلاميّة هي بناء مشروط بمبدأ الانتظار، وهذا الانتظار هو معيار خُلُقِيّ وتاريخيّ يقيس مدى أهليّة الأُمّة لاستقبال الإمام.

بهذا المعنى، تقرّأ الحدّاثة الإسلاميّة المهدويّة السياسة والفكر والعمران بمنظار الانتظار:

السياسة: هي تعبئة خُلُقِيّة لتطهير المجال العام من الاستبداد والفساد والهيمنة لا مجرد إدارة مصالح؛ لأنّ الإمام لا يظهر في بيئة سياسيّة ملوّثة بالكامل، وإنّما في أُمّة شاهدة مقاومة تحمّل الحد الأدنى من أهليّة الاستقبال.

الفكر: هو تهذيب للعقل ليكون عقلاً شاهداً متّظراً؛ عقلاً يقرّأ الزمن

بوصفه أمانة، ويربط المعرفة بوظيفتها الخُلقية والسياسية في الطريق إلى الإمام.

ال عمران: هو تعبير مادي عن قيم الانتظار، حيث تصبح المدينة الإسلامية المهدوية مدينة تهَيَّ الأَرْض للعدل، لا مدينة تُعْظَم الاستهلاك أو تعبد المادة أو تسحق الروح.

هذا الميزان المهدوي يجعل الحادثة الإسلامية حادثة تقويمية مستمرة، لا تقبل أن تتحوَّل إلى صنم جديد؛ لأنَّها تعرف أنَّها محكومة دائماً بمعيار الانتظار. فكلَّ مشروع سياسي أو معرفي أو عمراني يُطرح اليوم، يجب أن يسأل:

ما إذا كان يقرِّبنا من تحقُّق العدل؟

ما إذا كان يهَيِّ الأَرْضِيَّة الخُلقية لاستقبال الإمام؟

هل يحرر الإنسان من الاستبداد والهيمنة ليكون شاهداً حراً؟

هل يجعل المعرفة أداة للعدالة، أم أداة للسلطة؟

هل يعيد ربط الإنسان بالزمن الخُلقي، أم يعيد إنتاج الزمن الاستهلاكي؟  
فالحادثة الإسلامية المهدوية هي تربية خُلقية شاملة للأمة، بحيث تتحوَّل الأمة كلها إلى جسد منتظر، يعيش حياته اليومية وفق معيار خُلقي تاريخي، يرى في كلِّ تفصيل جزءاً من اختبار التمهيد.

وهذا البعد التقويمي يحول دون تحوُّل الحادثة الإسلامية إلى مشروع

أيدولوجي مُغلق؛ لأنَّها تدرك أنَّها مسؤولة دائماً أمام وعد أكبر منها؛ وعد الله بالخلافة الكاملة. فلا السياسة تستقل بنفسها، ولا المعرفة تستقل بنفسها، ولا السوق يستقل بنفسه، بل كلُّ شيء محكوم بهذا الأفق الغائي الذي يجعل كلَّ شيء مسؤولاً أمام الزمن المهدوي القادم.

بهذا الميزان، المسلم المهدوي هو شاهد مكلف، يرى في كلِّ حركة سياسيَّة أو معرفيَّة أو اقتصاديَّة أو عمرانيَّة جزءاً من التهيئة الكبرى، وهذه الرؤية تحوّل الحداثة الإسلاميَّة من مشروع إصلاح تقني إلى مشروع تحرير روحي وخلق حضاري، يجعل الإنسان جزءاً من الشهادة التاريخيَّة، بدل أن يكون مجرد ترس في آلة الحداثة التقنيَّة.

## رابعاً: الحداثة الإسلاميَّة بين الحداثة الطوباويَّة والحداثة الواقعيَّة

أحد أخطر التحديات التي تواجه أي مشروع حداثة مهدويَّة يتبدَّى في هذا السؤال:

كيف يمكن بناء حداثة إسلاميَّة تهيئ الأرض لظهور الإمام، دون أن تسقط في الطوباويَّة المثاليَّة التي تجعل كلَّ إنجاز واقعي ناقصاً للمثال؟ وفي الوقت نفسه، كيف نحتمي هذه الحداثة من الواقعيَّة الفاقدة للبوصلة، والتي تبرّر كلَّ تنازل وتدعّي أن "الضرورة تبرح كلَّ شيء"؟



هذا السؤال ليس هامشيًا، بل هو في صلب فلسفة التمهيد؛ لأنَّ الحادثة الإسلامية المهدويّة تعرف أنَّها مؤقتة، لكنَّها لا تريد أن تتحوّل إلى مجرد إدارة للأزمة، وإنّما تريد أن تكون تهية صادقة للمثال، وهذا يعني أن عليها أن تعيش في مسافة دقيقة جدًّا بين المثال والواقع:

فإذا انحازت للمثال بالكامل، ستحوّل إلى خطاب طوباوي منفصل عن الواقع، يرفض أي إصلاح جزئي أو تقدّم نسبي.

وإذا انحازت للواقع بالكامل، ستحوّل إلى مشروع براغماتي، يستهلك الخطاب المهدوي كشعار فارغ، ويبرّر كلّ تنازل بدعوى الضرورة.

الحادثة الإسلامية المهدويّة — بحكم كونها حادثة انتظار — يجب أن تكون حادثة وسطية شاهدة، تعترف بأنّها ليست قادرة على تحقيق العدل الكامل قبل الظهور، لكنَّها في الوقت نفسه تعتبر كلّ تقدّم جزئي نحو العدل واجبًا شرعيًّا وخُلقيًّا. أنّها حادثة تعرف أنّها:

لا تملك الوصول إلى الفردوس الأرضي، لكنَّها مكلفة بتهيئة الأرض ليكون هذا الفردوس ممكنًا.

لا تملك إنهاء كلّ أشكال الظلم، لكنَّها مكلفة بفضح الظلم ومقاومته. لا تملك تحقيق المعرفة المعصومة، لكنَّها مكلفة بتحرير المعرفة من العبوديّة.

هذا الميزان الخُلقي هو الذي يحول دون أن تكون الحادثة الإسلامية

المهدويّة حدثاً يائسة؛ لأنّ اليأس من الواقع خيانة للتمهيد، أو أن تكون  
حادثة مفرطة في التفاؤل؛ لأنّ تحويل التاريخ إلى جنة معلّقة وهم غير  
قرآني. وإنّما هي حادثة تدوير التناقض، وتعيش في قلب الصراع، وتحوّل  
الصراع نفسه إلى وظيفة تمهيدية.

وهكذا، فالحادثة الإسلامية المهدويّة تُنكر على الطوباويين انسحابهم  
باسم المثال، وتنكر على البراغماتيين انغماسهم باسم الضرورة. أنّها  
حادثة تقول للطوباويين:

إنّ الله لم يطلب منكم صنع المدينة الفاضلة بيدكم، وإنّما طلب منكم  
تهيئة الأرض لتشييدها.  
وتقول للبراغماتيين:

إنّ الله لم يطلب منكم الرضوخ لشروط الظلم بحجة الواقعيّة، وإنّما  
طلب منكم إقامة العدل بقدر استطاعتكم.

هذه الحادثة الوسطيّة الشاهدة هي الحادثة الوحيدة التي تملك خطاباً  
خُلُقياً متماسكاً؛ لأنّها تعرف موقعها، وتعرف أنّ الإنسان مكلف بالتكليف  
الممكن، وليس بالتكليف المستحيل، لكنّها في الوقت نفسه لا تسقط في  
عبادة الممكن، فهي ترى الممكن جسراً نحو الوعد الإلهي.

بهذا المعنى، الحادثة الإسلامية المهدويّة ليست مشروعاً لإنشاء "دولة  
إسلاميّة فاضلة"، ولا مشروعاً لإدارة "دولة وطنيّة محايدة"، وإنّما هي

## الفصل السابع - المبحث الثالث (٤٠١)

مشروع تهئية الأرضية الخلقية والمعرفية والسياسية، بحيث تكون الأمة مستعدة - في أي لحظة - لاستقبال الإمام، دون أن يعني ذلك تعطيل السياسة أو تجميد الفكر أو تأجيل الإصلاح.

أنّها حادثة تعيش في الزمن بوصفها شاهدة، ترفض أن تتورط في وهم الاستعجال الطوباوي، وترفض في الوقت نفسه أن تذوب في مستنقع الواقعية الفاقدة للبوصلية. أنّها حادثة تقاوم اليأس والأوهام معاً، لأنّها تعرف أنّ الإمام سيأتي، لكنّها تعرف أيضاً أنّ الأمة ستُسأل يومها:

هل كنتم أهلاً لاستقباله؟

هل هيأتم له الأرض؟

هل حملتم الأمانة في زمن الغيبة كما ينبغي؟

### ● المبحث الرابع: التمهيد والحادثة العالمية

أولاً: هل التمهيد مشروع شيعي أم إنساني؟

أحد أكبر التشوّهات التي لحقت بالفكرة المهدوية على المستوى الثقافي والإعلامي أنّها قُدّمت - في أغلب الأحيان - بوصفها عقيدة شيعية خاصة، لا تعني إلا أتباع مدرسة أهل البيت (عليهم السلام)، كأنّ الإمام المهدي مشروعاً طائفيّاً مُغلَقاً، فيما جوهر العقيدة المهدوية ينسف هذا التصوّر من جذوره.

ليس المهدي مخلصاً لفرقة دينيّة، ولا منقذاً لمذهب بعينه، بل هو الخاتم الإلهي للمشروع الإنساني كله. ظهوره ليس حدثاً في تقويم الشيعة وحدهم، بل هو لحظة انتقال البشريّة كلها من زمن الظلم إلى زمن العدل، وهذا يعني أنّ التمهيد — بوصفه وظيفة تاريخيّة — ليس تكليفاً شيعياً خالصاً، بل هو وظيفة كلّ المؤمنين بالعدل الإلهي، بل وظيفة كلّ إنسان يؤمن بأن هذا العالم لم يُخلق للعبث.

هذا الفهم الواسع للتمهيد ينقله من صومعة المعتقد المذهبي إلى أفق المشروع الحضاري الإنساني. فالتمهيد لا يعني فقط نشر ثقافة الانتظار داخل أوساط الشيعة، بل يعني نشر فكرة العدل الإلهي الكامل بوصفها أفقاً لكلّ البشريّة. ولهذا، فإنّ الحداثة الإسلاميّة المهدويّة تخاطب كلّ إنسان يشعر بالاختناق في ظل حضارة الظلم، وكلّ مجتمع يبحث عن مخرج من هذا النفق التاريخي المغلق.

بهذا المعنى، التمهيد هو لغة عالميّة جديدة؛ لأنّ كلّ مظلوم في هذا العالم شريك في مشروع التمهيد، وكلّ مقاوم للاستكبار هو شاهد على التمهيد، وكلّ حركة تحرّر وطني هي — بوعي أو دون وعي — جزء من هذه الحركة الكونيّة الكبرى.

وإذا كان الإمام المهدي عليه السلام هو خاتم حركة الأنبياء، فهذا يعني أنّ

## الفصل السابع - المبحث الثالث ٤٠٣

التمهيد هو المشروع السماوي الخاتم الذي يحمل بصمة الأنبياء جميعاً، ولا ينفصل عن تطلّعات موسى وعيسى ومحمد ﷺ. التمهيد بهذا الفهم هو وظيفة إسلاميّة - كتابيّة - إنسانيّة؛ لأنّه إعلان بأنّ التاريخ لا يمكن أنّ يختم إلا على عدل إلهي شامل.

هذه النظرة تنقل الفكرة المهدويّة من كونها جزءاً من لاهوت الفرقة الناجيّة، إلى كونها دعوة مفتوحة لكلّ الباحثين عن العدالة، سواء كانوا مؤمنين أم لا، وسواء كانوا شيعة أم لا. وهذا ما يجعل الحداثة الإسلاميّة المهدويّة مشروعاً مفتوحاً للحوار الحضاري؛ لأنّ خطابها ليس خطاب هويّة مغلقة، بل خطاب شهادة مفتوحة.

بهذا الفهم، التمهيد هو مشروع كلّ الذين يرفضون الاستسلام لقدريّة الظلم؛ لأنّ الظلم طارئٌ تاريخي سيّنتهي يوماً بوعده إلهي قطعي. وهذا الوعد ليس خطاباً مذهبيّاً داخليّاً، وإنّما هو الرسالة الكبرى للإنسانيّة، بأنّ العدل هو الخاتمة الحتميّة للتاريخ.

**ثانياً: كيف يمكن للحداثة الإسلاميّة المهدويّة أن تخاطب العالم؟**

إذا لم تكن العقيدة المهدويّة - كما أوضحنا سالفاً - مجرد عقيدة شيعيّة داخلية، بل رسالة عالميّة مفتوحة لكلّ الباحثين عن العدالة، فإنّ

الحدّاثة الإسلاميّة المهدويّة هي في جوهرها خطاب إنساني عالمي، يحمل رسالة مركّبة:

رسالة إلى المسلمين مفادها، أنّ الحدّاثة ليست قطيعة مع الدّين، وإنّما هي ولادة دينيّة جديدة، تهَيّئ الأرض للعدل الإلهي.

ورسالة إلى العالم مؤدّاها، أنّ التاريخ ليس عبثيًّا، وأنّ العدل ليس مجرد حلم يوتوبي، وإنّما هو وعد إلهي موضوع في قلب الزمن.

لكن هذا الخطاب العالمي يحتاج إلى لغة جديدة؛ لغة تتجاوز القاموس الطائفي أو الفقهي المغلق، إلى لغة فلسفيّة - حقوقيّة - حضاريّة، تستطيع أن تخاطب عقلاً عالميًّا تم تدجينه داخل زمن الحدّاثة العَلَمانيّة، حيث يتم تقديم أي خطاب ديني باعتباره خطاباً ماضويًّا أو تعبيراً عن هويّة مُغلقة.

الحدّاثة الإسلاميّة المهدويّة تملك القدرة على إنتاج هذه اللغة؛ لأنّها لا تقدّم نفسها بوصفها رؤية جديدة للإنسان والتاريخ؛ رؤية تستوعب المنجزات النقديّة والفلسفيّة للحدّاثة الغربيّة، لكنّها تعيد توجيه هذه المنجزات نحو أفق مهدوي، يجعل العدل غاية التاريخ، بدل أن يكون مجرد شعار سياسي أو أمنيّة خُلقيّة.

هذه اللغة العالميّة يجب أن تتحدث بلسان الهموم الكونيّة؛ لأنّ التمهيد حل تاريخي لأزمات الإنسان المعاصر:

أزمة البيئة؛ لأنَّ العدل الإلهي يشمل الأرض والماء والسماء، فلا يمكن لحدث مهدويَّة أنَّ تقبل تخريب الأرض باسم التقدُّم. أزمة الفردانيَّة؛ لأنَّ العدل الإلهي ليس عدلاً اقتصادياً فقط، وإنَّما هو عدل الروح والجسد معاً، فلا يمكن لحدث مهدويَّة أنَّ تقبل سحق الروح باسم الحرِّيَّة الفرديَّة.

أزمة العنف؛ لأنَّ العدل الإلهي يقوم على أخلاق الشهادة، حيث القوَّة في خدمة الحق، وليس العكس، فلا يمكن لحدث مهدويَّة أنَّ تقبل تبرير الحروب الاستعماريَّة أو الإرهاب باسم الأمن أو الدِّين. فالحدث الإسلاميَّة المهدويَّة ليست مشروعاً انعزالياً يبنِّي معزلاً معرفياً، وإنَّما هي مشروع حوار عالمي، يقول للعقل الإنساني: نحن معكم في تشخيص أزمت الحداثَّة الغربيَّة.

ونحن معكم في مقاومة الظلم والهيمنة. لكننا نقدِّم رؤية مختلفة للحل؛ رؤية تبدأ من الاعتراف بأنَّ العدل هو وعد إلهي، وأنَّ التاريخ نفسه حامل لهذا الوعد.

هذه اللغة لا بد أنَّ تجمع بين العمق الفلسفي الذي يخاطب النخب، والبساطة الخُلقيَّة التي تخاطب الشعوب؛ لأنَّ التمهيد يحتاج إلى تحالف مع كلِّ المظلومين، لا المثقَّفين فقط؛ لأنَّهم جميعاً — بوعي أو دون وعي — شركاء في هذا التمهيد.

### ثالثاً: من المهدويّة الطائفية إلى المهدويّة الكونية

ومن أخطر التشوّهات التي لحقت بالعقيدة المهدويّة أيضاً، أنّها اختزلت — بفعل التاريخ والسياسة معاً — في معتقد طائفي مُغلق، تحوّل في الوعي الشعبي إلى شعار هُويّاتي، كأنّ الإمام المهدي عليه السلام قائدٌ لطائفة دون أخرى، ومخلّصٌ لفريق دون فريق، ومنقذٌ لأتباع مذهب دون غيرهم. هذا التشويه هو انحراف جوهرى عن فلسفة المهدويّة نفسها؛ لأنّ الإمام المهدي في جوهر العقيدة ليس مشروع طائفة، بل خاتمة مشروع الأنبياء جميعاً.

هو وعد إبراهيم حين دعا ربه أن يجعل من ذريته أئمة.  
وهو وعد موسى حين رأى بني إسرائيل في غياهب الظلم.  
وهو وعد عيسى حين بشر بالفارقليط (paracletus) الذي يجمع الأئمة على الحق.

وهو وعد محمد صلّى الله عليه وآله حين قال: "لو لم يبق من الدنيا إلا يوم واحد، لطوّل الله ذلك اليوم حتى يخرج فيه رجل من أهل بيتي يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً".

هذا الامتداد القرآني، لا يجعل الإمام المهدي مخلّصاً شيعياً، بل يجعله خاتماً إلهياً للمشروع التوحيدي كله. وهو بهذا المعنى أمل الإنسانية جميعاً؛ لأنّه لا يحمل مشروعاً طائفيّاً، بل يحمل وعد العدل الإلهي



المطلق الذي ينتظره كل مؤمن بالسماء، وكل قلب يحلم بزوال الظلم. إذًا، المهدويّة الطائفيّة ليست فقط تقزيمًا للعقيدة، بل هي خيانة لها؛ لأنّها تحوّل الإمام من رمز كوني إلى زعيم مذهبي، وتحوّل التمهيد من مسؤوليّة حضاريّة إلى شعار داخلي. وهذا بالضبط ما صنعه الاستعمار وما غدّته أنظمة الاستبداد، حين حوّلت المهدويّة إلى سلاح في الحروب الأهليّة بدل أن تكون جسرًا للتواصل الروحي بين المستضعفين. إذًا، الحداثة الإسلاميّة المهدويّة، لا يمكن أن تنشأ إلا إذا حرّرت العقيدة المهدويّة من هذا الاختطاف الطائفي، وأعادتها إلى أفقها الإلهي الرحب. الإمام ليس زعيمًا لفريق، بل هو وارث الأرض كلها، والتمهيد ليس مهمة نخبة مذهبيّة، بل هو مسؤوليّة مشتركة لكلّ الباحثين عن العدل، سواء أكانوا مؤمنين أم ملحدين، شيعة أم سنة، شرقيين أم غربيين. بهذا الفهم، الحداثة الإسلاميّة المهدويّة تشبّك مع الجميع: مع الحداثيين الذين يعتبرونّ المهدويّة أسطورة غيبيّة. ومع الإسلاميين الذين حوّلوا المهدويّة إلى شعار حزبي. ومع الطائفيين الذين جرّوا المهدويّة إلى معركة هويّة ضيقة. ومع الماديين الذين فقدوا إيمانهم بأنّ العدل ممكن أصلاً. إنّها حادثة ترفع الإمام المهدي من محبسه الطائفي إلى أفقه الإنساني، وتحرّر التمهيد من سجنه الحزبي إلى رحابة الوظيفة الكونيّة، حتى يصبح

الإمام مطلب الإنسان، ويصبح التمهيد رسالة كلّ المظلومين، وتصبح الحداثة الإسلامية المهدويّة حواراً عالمياً بين المؤمنين بوعد السماء، بغض النظر عن مذاهبهم وأديانهم.

بهذا المعنى، الحداثة الإسلامية المهدويّة تحطم الجدران التي بناها التاريخ بين العقيدة والعالم، وتعيد تقديم الإمام بوصفه إمام الإنسان، وبوصفه وعد الله لكلّ الأرض.

### رابعاً: التمهيد في الزمن العالمي

في الوعي التقليدي، يُفهم التمهيد عادةً بوصفه ممارسة محلّية داخل نطاق الأُمّة الإسلاميّة، كأننا أمام مشروع يقتصر على تهيئة المجتمع المسلم وحده لاستقبال الإمام المهدي عليه السلام. لكن هذه الرؤية — رغم انتشارها — تنتقص من قدر المشروع المهدوي بشكل خطير؛ لأنّها تفصل التمهيد عن المسرح العالمي، وتحصره في دائرة الأُمّة وحدها.

فيما الحقيقة أنّ التمهيد هو جزء من معركة كونية؛ لأنّ الإمام لن يظهر في قرية معزولة، بل في عالم مترابط؛ عالم تحكمه اليوم منظومة هيمنة عالمية، هي خليط من الحداثة الغربيّة المتوحشة، والنيوليبراليّة الاقتصادية المفترسة، والنظام الدولي الظالم، والإعلام الكوني الذي يعيد إنتاج الإنسان المستهلك.

## الفصل السابع - المبحث الثالث ٤٠٩

في هذا العالم المَعَوَّلَم، يصبح التمهيد فعلاً عالمياً بالضرورة؛ لأنَّ الإمام لن يظهر ليقود أُمَّة معزولة عن العالم، بل ليقيم العدل في الأرض كلها. وهذا يعني أنَّ التمهيد الحقيقي لا يمكن أن يكون مجرد إصلاح داخلي في الأُمَّة، وإنَّما هو اشتباك مباشر مع بنية الظلم العالميَّة. هذا الاشتباك يأخذ أشكالاً متعددة:

■ في الاقتصاد: مقاومة نموذج الرأسماليَّة المتوحشة، وبناء نموذج اقتصادي خُلقي.

■ في السياسة: فضح النظام الدولي القائم على القوَّة، والدعوة إلى نظام عالمي جديد قائم على الكرامة والسيادة الخُلقيَّة.

■ في الإعلام: تفكيك الإعلام المَعولم المصنَّع للوعي الزائف، وصناعة إعلام شاهد.

■ في الثقافة: مقاومة الاستهلاك الثقافي، وإحياء ثقافة الإنسان الخليفة.

من هنا، التمهيد في الزمن العالمي يعني أنَّ الأُمَّة لا تستطيع أن تبقى متفرجة على التاريخ، ولا أن تنزوي في مشروع نهضة إسلاميَّة داخليَّة معزولة عن العالم؛ لأنَّ الإمام يأتي ليقود الإنسانيَّة كلها. وهذا يعني أنَّ الأُمَّة ملزمة شرعاً وخُلقياً بأن تكون فاعلاً عالمياً، تحمل رسالة العدل الإلهي إلى كلِّ المقهورين في العالم.

هذا الدور العالمي هو شرط من شروط التمهيد؛ لأنَّ الإمام لن يأتي ليبدأ المعركة من الصفر، وإنَّما سيُجد أُمَّة شاهدة عالمياً، حاضرة في كلّ جبهات الصراع، من الاقتصاد إلى الثقافة إلى السياسة إلى الإعلام، حتى تكون الأُمَّة قادرة على الانتقال إلى مرحلة العدل الشامل مع ظهوره.

بهذا الفهم، التمهيد المهدوي ليس مجرد مشروع وعظ داخلي، ولا مجرد نشر ثقافة الانتظار في أوساط المسلمين، وإنَّما هو اشتباك عالمي مفتوح، يضع الأُمَّة في قلب معركة الزمن العالمي، لا على هامشه. وهذا الاشتباك هو الذي يجعل الحداثة الإسلاميّة المهدويّة حادثة مقاومة عالميّة، وليست مجرد تحديث ديني داخلي.

وبهذا يصبح المسلم المهدوي إنساناً كونياً، يشعر أن معركته هي معركة مع كلّ بنى الظلم في العالم، لأنَّ الإمام سيأتي ليقم ميزان العدل في العالم كلّّه.

## الخاتمة: مستقبل الفكر الإسلامي بين الشهادة

### والتمهيد

نحن نقف اليوم على حافة زمنٍ فارق؛ حيث لم يعد بالإمكان الاستمرار في الدوران حول الأسئلة نفسها، ولم يعد مقبولا أن يبقى الفكر الإسلامي حبيس أحد سجنين؛ إما سجن استعادة الماضي أو سجن استيراد الحداثة، ولم يعد مسموحاً أن يبقى الإنسان المسلم مجرد مستهلك للنماذج، متردداً بين التقليد والتحديث، بلا رؤية تتشله من هذا التيه الفكري والمعرفي. لقد حان الوقت لإعلان نهاية مرحلة البحث عن الذات، وبداية مرحلة استعادة الموقع الطبيعي للأمة: أن تكون شاهدة على العالم، وقائدة لمستقبله، وحاملة لمشروع العدالة القادم.

هذا الكتاب لم يكن مجرد تحليل نقدي للمشاريع الفكرية التي سبقته، ولم يكن مجرد تأصيل نظري لفكرة الحداثة الإسلامية، وإنما كان إعلان شهادة؛ شهادة على أزمة الفكر الإسلامي الحديث، وشهادة على انحراف العقل الإسلامي بين تقليدية عاطفية وحداثة مستعارة، وشهادة على الحاجة إلى تأسيس تيار فكري جديد؛ تيار لا يُعيد إنتاج ما مضى، ولا يكتفي بانتقاد الموجود، وإنما يصوغ مشروعاً أصيلاً، نابغاً من القرآن، متحرراً من عبودية النماذج، متجاوزاً للشائيات العقيمة، ومنطلقاً من وظيفة التمهيد

بوصفها المَهْمَةُ المركزيَّةُ للأُمَّةِ الإسلاميَّةِ.

إنَّ مستقبل الفكر الإسلامي يجب أن يكون ولادة جديدة لعقلٍ شاهد؛ عقلٍ يرى نفسه مسؤولاً عن إعادة ترتيب المعرفة، وإعادة بناء الفلسفة، وإعادة توجيه العلوم، وفق ميزان العدل، وبوصلة التمهيد.

إنَّ الأُمَّةَ الإسلاميَّةَ اليوم هي النقطة المركزيَّة في مشروع العدل الإلهي، وهي الأُمَّة التي كُلِّفَتْ بأن تهَيِّئَ العالم لهذا العدل، ولا يمكنها أن تقوم بهذه المهمة إذا بقيت مستهلكةً للمعرفة، أو إذا بقيت تنتظر الحداثة الغريبة أن تمنحها نموذجاً جاهزاً.

إنَّ سؤال المستقبل الذي يجب أن نطرحه اليوم هو: كيف نعيد تشكيل العالم ليكون مستعداً لاستقبال العدالة الإلهيَّة؟ إنَّ الأُمَّةَ التي تؤمن بأنَّ العدل هو الغاية، وبأنَّ التاريخ ليس عبثاً، وبأنَّ الأرض ليست ملكاً لشخص، يجب أن تكون قادرة على إنتاج نموذجها الخاص، بحيث تتحرر من عبوديَّة السوق، ومن استبداد السياسة، ومن ثقافة الاستهلاك، وتعيد بناء الإنسان ليكون خليفة، وتعيد بناء المجتمع ليكون شاهداً، وتعيد بناء المعرفة لتكون شهادةً.

إنَّ التمهيد هو إعادة بناء للعقل، وتكوين لمجتمع العدل، وصناعة لزمن الانتظار المنتج. ولذلك فإنَّ المستقبل الذي نريده هو مستقبلٌ يُصنع بأيدينا، وبأفكارنا، وبدمائنا، وبشهادتنا، وباجتهادنا في إعادة بناء الأُمَّة وفق

وظيفتها التاريخية.

إننا لا نكتب هذا الكتاب لكي يكون مجرد نصّ يُضاف إلى المكتبة الفكرية، ولا لكي نطرح فكرة تُناقش بين المفكرين، وإنما نكتبه لأنّه وثيقة رؤية، وأداة تأسيس، وشهادة حضارية، وإعلان بأنّ الأمة يجب أن تستعيد دورها بوصفها الأمة الشاهدة، والممّهدة.

فهذا الكتاب هو البداية وليس النهاية.

وهو فاتحة مشروع طويل وليس الخاتمة.

وهو إعلان لمستقبل يجب أن يبنى وليس مجرد نقد للماضي.

هذا الكتاب شهادة، والشهادة التزام، والالتزام تكليف، والتكليف دعوة مفتوحة.

فمن كان يرى أنّ الأمة مشروعٌ يبدأ الآن، فليكن جزءاً من هذه الشهادة، وليحمل هذه الأمانة، وليصنع هذا المستقبل، وليجعل التمهيد طريقة تفكير، ومنهج عمل، ورؤية للحياة، وبوصلة للمشروع الحضاري القادم. والحمد لله أولاً وآخراً، وظاهراً وباطناً.

## لَائِحَةُ الْمَصَادِرِ

### أَوَّلًا: الْمَرَاجِعُ الْعَرَبِيَّةُ (الْمُؤَلَّفُونَ الْعَرَبُ)

- محمد عابد الجابري
- تكوين العقل العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١٦، ٢٠٢٣.
- بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤.
- العقل السياسي العربي: محدّداته وتجلياته، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠.
- محمد أركون
- الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ترجمة: هاشم صالح، بيروت، دار الساقى، ط ١، ١٩٩٠.
- تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، بيروت، مركز الإنماء القومي، ط ٢، ١٩٩٦.
- حسن حنفي
- التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم، القاهرة، مؤسّسة هنداوي، نسخة مرخّصة إلكترونيًا.



- من العقيدة إلى الثورة (٥ مجلدات)، القاهرة، مؤسّسة هنداوي، نسخة مرخّصة إلكترونياً.
- الدّين والثورة في مصر ١٩٥٢-١٩٨١ (مجموعة أجزاء)، القاهرة، مؤسّسة هنداوي.
- نصر حامد أبو زيد
- مفهوم النصّ: دراسة في علوم القرآن، الدار البيضاء/بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠. (للتعريف بالعمل).
- إشكاليات القراءة وآليّات التأويل. الدار البيضاء/بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤.
- نقد الخطاب الدّيني، القاهرة، سينا للنشر، ١٩٩٢.
- علي حرب
- أوهام النخبة أو نقد الممارسة الثقافيّة، بيروت، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٤.
- عبد الله العروي
- الإيديولوجيا العربيّة المعاصرة. الدار البيضاء/بيروت، المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٥.
- مفهوم الدولة، الدار البيضاء/بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٨١.
- مفهوم الحرّيّة، الدار البيضاء/بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٨١.

- جورج طرايشي
- نقد نقد العقل العربي (الجزء الأول: نظرية العقل)، بيروت، دار الساقى، ط ٤، ١٩٩٦.
- هرطقات ١: عن الديموقراطية والعلمانية والحدائى والممانعة العربىة، بيروت، دار الساقى، ط ١، ٢٠٠٦.
- هشام جعيط
- الفتنة: جدلية الدين والسياسة فى الإسلام المبكر، بيروت، دار الطليعة، ط ٢، ١٩٩٣.
- الشخصية العربىة الإسلامىة والمصير العربى، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٤.
- الوحي والقرآن والنبوة، بيروت، دار الطليعة، ط ٢، ٢٠٠٠.
- محمد شحرور
- الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، دمشق، دار الأهالى، ١٩٩٠.
- الدولة والمجتمع، دمشق، دار الأهالى، ١٩٩٤.
- الإسلام والإيمان: منظومة القيم، دمشق، دار الأهالى، ١٩٩٦.
- السنة الرسولىة والسنة النبوىة: رؤية جديدة، بيروت، دار الساقى، ٢٠٠٨.
- عبد المجيد الشرفى

- الفكر الإسلامي في الردّ على النصارى، تونس، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٦.
- الإسلام والحداثة، تونس، الدار التونسية للنشر، ١٩٩١.
- عبد الإله بلقزيز: العرب والحداثة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.
- فهمي جدعان: أسس التقدّم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.
- برهان غليون: اغتيال العقل، محاكمة الفكر السياسي العربي المعاصر، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٥/١٩٨٦.

## ثانيًا: المراجع المعرّبة

- إيمانويل كانط
- نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، بيروت، دار التنوير/المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٥.
- رينيه ديكارت
- حديث الطريقة، ترجمة وشرح: عمر الشارني، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٨.
- هيغل
- فينومينولوجيا الروح، ترجمة: ناجي العونلي، بيروت، المنظمة العربية

للترجمة، ٢٠٠٦.

- نيتشه
- هكذا تكلم زرادشت، ترجمة: علي مصباح. كولونيا/بيروت، منشورات الجمل، ٢٠١٠/٢٠٠٧.
- مارتن هايدغر
- الكينونة والزمان، ترجمة: فتحي المسكيني، بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠١٢.
- ماكس فيبر
- الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة: محمد علي مقلّد، مراجعة: جورج أبي صالح، بيروت، مركز الإنماء القومي.
- توماس كون
- بنية الثورات العلمية، ترجمة: شوقي جلال، الكويت، سلسلة «عالم المعرفة»، ١٩٨٥.
- ميشيل فوكو
- حفریات المعرفة، ترجمة: سالم يفوت، الدار البيضاء/بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٨٦.
- الكلمات والأشياء، ترجمة جماعية: مطاع صفدي، سالم يفوت، عز الدين عردودي، جورج أبي صالح، كمال إسطفان، بيروت، مركز

- الإنماء القومي، ١٩٨٩-١٩٩٠.
- جاك دريدا
  - الكتابة والاختلاف، ترجمة: كاظم جهاد، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، ٢٠٠٠.
  - بول ريكور
  - الزمان والسرد (٣ أجزاء)، ترجمة: سعيد الغانمي وفلاح رحيم، مراجعة: جورج زينات، بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٦.
  - إدوارد سعيد
  - الاستشراق: المعرفة-السلطة-الإنشاء، ترجمة: كمال أبو ديب، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٠/٢٠٠٥.



# الفهرس

٥ | مقدمة

## ١٥١ | الفصل الأول الحدث - مفهوم ملغوم

١٨ | المبحث الأول: الحدث في أصلها الغربي

٣٥ | المبحث الثاني: الحدث بوصفها تجربة تاريخية

٤٩ | المبحث الثالث: الحدث - إشكالية معرفية

٥٩ | المبحث الرابع: بين حدث العلم وحدث الإنسان

## ٧١ | الفصل الثاني

الحدث في الفكر العربي - من النهضة إلى الهزيمة

٧٤ | المبحث الأول: سؤال النهضة

٨٧ | المبحث الثاني: الهزيمة وتحول السؤال

٩٥ | المبحث الثالث: الحدث بما هي استعارة

١٠٧ | المبحث الرابع: الحادثة في مواجهة التراث

## الفصل الثالث ١١٧ | نقد المشاريع الحداثيّة العربيّة

١٢. | المبحث الأول: (محمد عابد الجابري) - نقد العقل أم تفكيك النصّ؟

١٣٢ | المبحث الثاني: (محمد أركون) والتاريخيّة المغلقة ومعضلة النصّ المقدّس

١٣٩ | المبحث الثالث: (حسن حنفي): التراث والتشوير

١٥. | المبحث الرابع: (نصر حامد أبو زيد) والنصّ بين التاريخ والسلطة

١٦٠ | المبحث الخامس: (علي حرب): هل الحادثة ممكنة أصلاً؟

١٧. | المبحث السادس: (عبد الله العروي) والحادثة بوصفها أيديولوجيا إجباريّة



المبحث السابع: (جورج طرابيشي) ونقد العقل العربي	١٨٢
المبحث الثامن: (هشام جعيط) والحدّاثَة بين التّأصيل التاريخي والتّأمّل الفلسفي	١٩٦
المبحث التاسع: (محمد شحرور) والتفكيك المغشوش والتأويل الاجتزائي	٢٠٩
المبحث العاشر: (عبد المجيد الشرفي) - بين اللاهوت الجديد والعلمانيّة الهشّة	٢٢٣

## الفصل الرابع ٢٣٩ | العوائق البنيويّة أمام الحدّاثَة الإسلاميّة

المبحث الأوّل: الاستبداد الداخلي - الدولة العميقة في مواجهة أي مشروع تحرّري	٢٤٢
المبحث الثاني: الهيمنة الخارجيّة - النظام الدولي مصفاة للحدّاثات	٢٥٦

٢٦٩ | المبحث الثالث: الاستهلاك الثقافي - من إنتاج الحداثة إلى استيرادها

٢٨٠ | المبحث الرابع: أزمة الفرد المسلم - الذات المشتتة بين التراث والحداثة

## الفصل الخامس | ٢٩٥ نحو حداثة إسلامية - شروط التأسيس

٢٩٨ | المبحث الأول: فلسفة الحداثة الإسلامية

٣١٣ | المبحث الثاني: معمار الحداثة الإسلامية

٣٢٥ | المبحث الثالث: إعادة تعريف المفاهيم

٣٤٠ | المبحث الرابع: الحداثة الإسلامية وحداثة الغرب - بين التفكيك والشهادة

## الفصل السادس | ٣٥١ الحداثة الإسلامية والتعددية الحضارية

٣٥٤ | المبحث الأول: موقع الإسلام في الحداثة العالميّة

٣٦٠ | المبحث الثاني: هل يمكن للإسلام أن يقود حداثة عالميّة؟

## الفصل السابع | ٣٦٩

### الحداثة الإسلاميّة بوصفها حداثة مَهْدويّة

٣٧٢ | المبحث الأول: الزمن بين الحداثة الغربيّة والزمن المهدوي

٣٨٠ | المبحث الثاني: التمهيد المهدوي

٣٩٢ | المبحث الثالث: الحداثة الإسلاميّة وحداثة الانتظار

٤٠١ | المبحث الرابع: التمهيد والحداثة العالميّة

## الخاتمة | ٤١١

مستقبل الفكر الإسلامي بين الشهادة والتمهيد

٤١٤ | لائحة المصادر



## مركزُ برائثا للدراساتِ والبحوثِ

مركزُ بحثي مستقل غير ربحي، مقره في بيروت وبغداد. ويهدف لفتح المجالات العلمية والأكاديمية الواسعة، أمام الباحثين والمتخصصين؛ للقيام ببحوث تسعى إلى فهم واقع الإنسان والإنسانية، من خلال التركيز على دراسة الميادين الفلسفية، والاجتماعية، والإنسانية المتنوعة، التي تشكّل في مجموعها الحراك الاجتماعي والانساني الكبير الحاصل في العالم، وخصوصاً في بلادنا العربية والإسلامية، ورصد الظواهر والتحديات الفكرية، والاجتماعية، والاقتصادية، والنفسية المختلفة، التي يمكن أن يواجهها الفرد والمجتمع، ومحاولة فهم ومدارسة الأسس الفلسفية والاجتماعية والدينية التأصيلية بموضوعية وجدة؛ سعياً للوصول إلى حلول لها؛ من أجل السمو بالإنسان وتقدّمه في أبعاده الإنسانية المختلفة.

## فیه هذا الكتاب

یقدّم هذا الكتاب قراءة نقدیة عمیقة للحدّاثة بوصفها تجربة تاریخیة غریبة مشروطة بسیاق فلسفی، ولاهوتی، واقتصادي خاص، ویكشف محدودیة استیرادها باعتبارها نموذجًا کونیًا جاهزًا. ینطلق المؤلّف من تحلیل جذور الحدّاثة الغریبة، وكيف تحوّلت إلى عقل أداتی یفصل العلم عن القیمة، ویعالج انتقالها إلى الفكر العربی باعتبارها حلًّا مُسبقًا، بدل أن تكون سؤالًا یُعاد التفکیر فیه.

یوثّق الكتاب إخفاق المشاریع الحدّاثیة العربیة والإسلامیة؛ لأنّها تبنّت الحدّاثة ضد الدین أو باعتبار القطیعة مع التراث شرطًا للتقدم. ویطرح بديلاً منهجیًا یقوم على تحریر العقل الإسلامی من الاستلاب المعرفی، وإعادة تعریف الحدّاثة بما ینسجم مع الرؤیة التوحیدیة للإنسان والکون؛ حیث یكون الوحي مصدرًا لإنتاج المعرفة، لا عائقًا أمام العقل والعلم. كما یناقش العوامل البنیویة والسیاسیة التي عطّلت ولادة حدّاثة إسلامیة مستقلّة، ویحدد شروط التأسيس الفکری والعملی لنهضة قادرة على تحویل العقل الإسلامی، من مستهلك للنماذج إلى منتج للرؤیة.

لیس الكتاب جدلاً نظریًا فی المصطلحات، بل مشروع تفکیر فی المستقبل، یجعل الحدّاثة خيارًا إبداعیًا ینتمي إلى الأمة وأسئلتها ومسؤولیتها التاریخیة فی بناء العدل، وتحریر الإنسان.

♦ الدراسة لا تعبر بالضرورة عن رأي المركز ♦

