

نحو حداية إسلامية مُحدّدة في شروط النّهضة وتجّاوزِ الاستلاب

■ د. محمد محمود مرتضى

■ نَحْوَ حَدَاثَةِ إِسْلَامِيَّةِ مُمَهَّدَةٌ
في شروط النهضة وتجاوز الاستيلاب
- د. محمد محمود مرتضى -

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

■ الآراء المطروحة لا تعبّر عن رأي المركز بالضرورة ■

© جميع الحقوق محفوظة للمركز

مَرْكُزُ بَرَاثَا لِلِّدَارَاسَاتِ وَالْجُوَثِ
بِيرُوتَ - بَغْدَادَ

Baratha Center for Studies and Research

www.barathacenter.com

barathacenter@gmail.com

نحو حَدَاثَةِ اسْلَامِيَّةٍ مُمْحَدَّةٍ فِي شُرُوطِ النَّهْضَةِ وَتَجَـاوزِ الْإِسْتِلَابِ

• د. محمد محمود مرتضى



مَرْكُزْ بِرَاثَةِ الْدِرَاسَاتِ وَالْبُحُوثِ بِيَرُوْتِ - بَغْدَادِ

سلسلة دراسات الفكر المعاصر

التعرف على الأفكار المعاصرة من أوجب واجبات عصر السماوات المفتوحة وطفرة تقنية المعلومات؛ فكما ورد عن الصادق عليه السلام: «العالم بزمانه لا تهجم عليه اللوايس». وعن علي عليه السلام: «حسب المرء ... من عرفانه، علمه بزمانه». فكم من شبّهات قديمة وخدع بالية تحاول تجديد نفسها في كل عصر بثوبٍ جديدٍ ومصطلحاتٍ ومقارباتٍ حديثة، لكنَّ العالم المدقق يستطيع أن يميّز بينها وبين الإبداع الفكري الذي ينطلق من ثوابت الدين وأصوله، ويبعد في التطبيقات والتفريعات.

في عصرٍ جاوزت فيها أعداد الجامعات والمؤسسات البحثية عدّة ألف وتعمل كماكينات لا تتوقف لتوليد الأفكار، قررنا في «مركز براثا للدراسات والبحوث» ومن خلال (سلسلة دراسات الفكر المعاصر) أن نقدم للقارئ قراءةً نقديةً واعيةً للنظريات والأفكار المعاصرة، وفق موازين معرفية إسلاميةً أصيلة؛ من أجل إطفاء بريق كل ما هو جديد، وإزالة الرهبة التي تصنّها أدوات التبجيل والتفحيم، لنجاكم الفكرة المجردة على أرضية موضوعية.

بعد طفرة تقنيات الاتصال والمعلومات وانتشار شبكات التواصل الاجتماعي، نشأت همومُ وأسئلةُ ودوافعُ وأنماطُ تفكيرٍ جديدةً أعادت هندسة المفاهيم التي كانت معتادة، وأمام موجات الإحيائية والحداثوية والإنسانية و...، كان لا بدًّ من الاستجابة لهذه التحديات باستحداث مشروع فكري إسلامي فاعل، يفرز بين الجديد والمستعاد، ثم يفكك الأفكار وينسبها إلى أصولها وأوالياتها، ويكشف الغموض عن الأفكار الملتبسة والمتبلاة، أو تقديم قراءة جديدة للمفاهيم الأصيلة تجنب عن أسئلة الحاضر، من خلال مقاربٍ 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 أنّ «الحداثة» نفسها صارت كلمةً مشروخةً من كثرة الاستعمال، تبقى الكتابة ممكنةً، بل ضرورية؛ لأنّا لم نكتب بعد كلمتنا الخاصة عن الحداثة، ولأنّ الحداثة هي سؤال وجودي يفرض نفسه على الإنسان المسلم، الذي أفاق في قلب هذا العصر، ليجد نفسه معلقاً بين وحيٍ يؤمن به، وجماعات ترفض هذا الوحي، وبين حداثة تقول له: لا

٦ نَهْوَ حَدَاثَةِ إِسْلَامِيَّةِ مُمَهَّدَة

خلاص لك إلا بقتلك، وتراث يقول له: لا خلاص لك إلا بعودتك. إذًا، نحن أمام سؤال فلسي يضرب في العمق: كيف تكون حديثين دون أن نكفر بذاتنا؟ وكيف تكون أوفباء للذات دون أن نعيش خارج التاريخ؟ هذا هو السؤال الذي تهربت منه المشاريع الفكرية الحداثية العربية والإسلامية كلها تقريبًا، لأنّها لم تدرك خطورته، بل لأنّها بُنيت على أرضية منحازة سلفًا. فالحداثة كانت دائمًا الجواب العاجز الذي يجب الوصول إليه بأي ثمن، حتى لو لم يُطرح السؤال أصلًا.

لم تكن الحداثة موضوعاً لتفكير النقدي عند رواد الفكر العربي، بل كانت الحل السياسي والمعرفي والعقدي، الذي ولدوا مؤمنين به قبل أن يبدأوا البحث. كانت الحداثة عقيدةً، والقطيعة مع التراث طقس عبور إجباري، والعقلانية شرطاً للدخول في نادي "الحداثيين"، ولم يكن هناك وقت ولا مزاج للتوقف والتساؤل: هل هذه الحداثة تناسبنا أصلًا؟ هل الحداثة الغربية قدر كوني أم تجربة تاريخية؟ ألا تكون حداثتنا إلّا بتكرارهم؟

هذه الأرضية المنحازة أجهضت كل المشاريع قبل أن تبدأ. فبدل أن يكون السؤال: كيف نبني حداثتنا الخاصة؟ كان السؤال: كيف نلحق بحدثتهم؟ وبدل أن يكون السؤال: كيف نقرأ تراثنا قراءةً مبدعة؟ كان السؤال: كيف نتخلص منه بأسرع طريقة؟ وهكذا تحولت الحداثة من مشروعٍ فلسيٍ

نقي، إلى سلاح أيديولوجي في معركة مع الماضي والمجتمع والتراث. لكنَّ المشكلة أعمق من ذلك. فهي لا تتعلق فقط بطبيعة السؤال، وإنما قبل أي شيء آخر بطبيعة المفهوم نفسه. فالحداثة ليست حزمة أفكار نأخذها أو نتركها، وليس مجرد تقنية أو أداة أو نظام سياسي أو منهج بحث، وإنما هي في جوهرها رؤية للوجود؛ رؤية للعالم والإنسان والزمن والمعرفة والحقيقة، تشكلت عبر صراع تاريخي خاص في أوروبا، بين الكنيسة والعقل، وبين الله والإنسان، وبين النص والطبيعة. فهل هذا الصراع هو صراعنا؟ وهل هذه الأسئلة هي أسئلتنا؟ أم أن لدينا صراعاً آخر، وأسئلة أخرى، واحتياجات وجودية ومعرفية مختلفة؟

استعارت المشاريع الحداثية العربية -من (الجابري)، إلى (أركون)، و(حسن حنفي)، و(العروي) و(شحور) و(عبد المجيد الشرفي)- الحداثة بوصفها الحلُّ الجاهز، دون أن تفكّر في سؤال: لماذا؟ ولماذا بهذه الطريقة؟ وكيف تكون حداثة “إسلامية” تبدأ من نقد الإسلام نفسه؟ وكيف تكون حداثة “عربية” تبدأ من جلد الذات العربية؟ وكيف تكون حداثة “تحررية” تبدأ من الارتهان للمركزية الغربية؟

لا يريد هذا الكتاب أن يكون حلقة جديدة في مسلسل الفشل. إنه ليس دفاعاً عن التراث ضدَّ الحداثة، ولا تبشيرًا بالحداثة ضدَّ التراث. يحاول هذا الكتاب أن يخرج من هذه الدائرة كلها، ويبدأ بالتفكير من الصفر الفلسفى.

لا يقف على الأطلال، ولا يحترف البكاء، ولا يستعير جاهزاً من الشرق أو الغرب. هذا الكتاب ليس كتاباً أكاديمياً، ولا أطروحة جامعية، ولا دراسة في "الفكر العربي المعاصر"، بل هو بيان تأسيسيٌّ، يعلن بوضوح أنّنا نريد حداثة إسلامية جديدة، ليست تكراراً لما سبق، ولا ردّ فعل على أحد، بل حداثة نابعة من الوحي، ومنسجمة مع الذات، ومنفتحة على العالم. لكنَّ الحداثة التي نبحث عنها ليست حداثة روّادها رجال دين محدثين، ولا "مثقفين تلفزيونيين"، ولا نخبة تائهة بين باريس ولندن والقاهرة، بل حداثة تصنعها إرادة فلسفية جماعية، تعيد للعقل المسلم جرأته الأولى: الجرأة على السؤال المطلق.

لماذا نحن هنا؟ وماذا يعني أنْ نكون؟ وما معنى التقدّم أصلًا؟ وأيّ مستقبل نريده؟ وأيّ إنسان نريد إنتاجه؟ وهل القرآن كتاب تراثي، أم كتاب مستقبل؟ وهل الحرية تعني التحرر من الله، أم التحرر إلى الله؟ وهل التاريخ خطّي تصاعدي، أم مدخل إلى يوم الدين؟

ليست الحداثة التي نبحث عنها حداثة قطيعة، ولا حداثة امثثال، بل حداثة وَصْل، تعيد وصل العقل بالوحي، والفرد بالجماعة، والتقدّم بالغاية، والحرية بالمسؤولية، ووصل العالم بالله.

يعلن هذا الكتاب القطيعة مع المشاريع، التي تحاكم الإسلام بعين الحداثة الغربية، ومع المشاريع التي تحاكم الحداثة الغربية بعقلية دفاعية

سلفية. نحن نعلن القطعية مع الحداثة المستوردة، ومع السلفية المستعاذه معًا. ونبدأ رحلة البحث عن حداثة تليق بنا، حداثة لا تخجل من القرآن، ولا تستحيي من العقل، ولا تعذر عن كونها إسلامية. حداثة تعيد الإنسان المسلم إلى التاريخ، لا بوصفه تابعًا، بل بوصفه مبدعًا، يحمل للعالم رؤية جديدة، تجمع بين الروح والعقل، وتصلح بين الإنسان وحالقه، وبين الإنسان والإنسان، وبين الإنسان والطبيعة، في عهد استخلاف جديد.

نحن نكتب هذا الكتاب؛ لأنّنا نؤمن أنَّ الحداثة هي موقف وجودي، ولأنّنا نؤمن أنَّ القرآن لم ينتهِ دوره، ولأنّنا نؤمن أنَّ الإنسان المسلم لم يأتِ ليستهلك منتجات الآخرين، بل ليصنع زمانه، ورؤيته، وحداثته الخاصة. فلي sis هذا الكتاب مجرّد بحث فكري، يتناول الحداثة الإسلامية من زاوية نقدية أو تطويرية، وليس مجرد محاولة أخرى لإعادة تعريف العلاقة بين الإسلام والحداثة، 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؛ إما إطار الحنين إلى الماضي، أو إطار الاستيلاب للحداثة، دون أن يكون هناك مشروع معرفي يُعيد تعريف السؤال نفسه، ويطرح بدائل تتتجاوز ثنائية التراث/الحداثة، والقديم/الجديد، والأصيل/المعاصر.

١٠ نَحْوُ حَدَاثَةِ إِسْلَامِيَّةِ مُمَهَّدَة

من هنا، ينطلق هذا الكتاب من فرضية مختلفة تماماً: إنَّ الْأُمَّةَ الْإِسْلَامِيَّةَ ليست مجرد كيان حضاري يبحث عن موقعه بين الأمم، بل هي أمة شاهدة، ومسؤولة عن إعادة بناء الزمن، وتحقيق العدل، وتهيئة العالم لاستقبال الوعد الإلهي. فالمسألة ليست مجرد جدل فكري في كيفية تحدث الإسلام، ولا مجرد مشروع للإصلاح الديني أو النهضوي، بل هي مسألة تكليف تاريخي، يضع الأمة أمام مسؤوليتها الكبرى؛ أن تكون أمَّةَ التمهيد، لا أمَّةَ الانتظار السلبي، وأمَّةَ البناء، لا أمَّةَ الاستهلاك، وأمَّةَ التحضير للعدل، لا أمَّةَ التكيُّف مع الظلم.

لقد كان العقل المسلم في العصر الحديث؛ إِمَّا أَسِيرًا للتراث، يعيد إنتاجه دون مساءلة، وإِمَّا مستهلكًا للحداثة، يتبنّاها كما هي دون نقد، لكنَّه نادرًا ما أنتج حداثته الخاصة، النابعة من رؤيته التوحيدية، ومن منطقه القائم على أنَّ الزمن ليس حركة ميكانيكية، بل هو مسرح للشهادة، ومساحة للأمانة.

إنَّ الحداثةِ إِسْلَامِيَّةَ التي يقدمها هذا الكتاب ليست مجرد نقد لمشاريع النهضة السابقة، ولا مجرد محاولة لإعادة تفسير النصوص، بل هي إعادة بناء للمشروع الإسلامي بوصفه مشروعًا كونيًّا، يقرأ العالم بميزان التمهيد، ويعيد تعريف الاقتصاد، والسياسة، والعلم، والثقافة، بوصفها أدوات لصناعة الشاهد المُمَهَّد، لا أدوات لصناعة المستهلك التابع.

والتمهيد ليس مجرد عقيدة غبية، ولا مجرد انتظار زمني، بل هو مشروع تحريري 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 أساس معرفية ومنهجية لمشروع حداة إسلامية ممهدة، قادرة على تقديم رؤية فلسفية جديدة، وإنتاج فكر نفدي أصيل، وتأسيس تيار فكري يعيد 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 حداة إسلامية ممهدة، 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، يتحرّك في اتجاه التأسيس، ويبني مشروعًا متكاملًا، يربط بين الفكر والسياسة، وبين المعرفة والتاريخ، وبين الاقتصاد والمجتمع، ويعيد وضع الأمة في موقعها الحقيقي بوصفها أمّة شاهدة، وأمة ممهّدة، وأمة مكلفة بإعادة تشكيل العالم على أساس العدل.

إنّا اليوم في مرحلة حاسمة من التاريخ؛ حيث لم يعد بإمكان الأمة أن تواصل الدوران حول الأسئلة ذاتها، ولم يعد مسموحًا أن تعيش على هامش التاريخ أبدًا، تراقب التحوّلات دون أن تكون فاعلة فيها، أو تستورد النماذج دون أن تكون متّجحة لرؤيتها الخاصة، أو تتارجح بين اجترار الماضي والانبهار بالمستقبل دون أن تمتلك مشروعها المستقلّ. إنّ الأمة التي تؤمن بأنّ العدالة الإلهيَّة هي خاتمة التاريخ، والتي تدرك أنّ مسؤوليتها ليست فقط الحفاظ على تراثها، بل صناعة مستقبلها في ضوء وعد الله أيضًا، 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.

إنّا 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 الأُمَّةَ ليست مجرَّد ماضٍ، بل هي وعدٌ للمستقبل، ومشروعٌ للحاضر، وخطوة في طريق العدالة الآتية. هذه ليست دعوة للمصالحة مع الحداثة الغربيَّة، ولا دعوة للحرب عليها. بل هي دعوة لإبداع حداثة إسلاميَّة من قلب الذات، تجذب في القرآن نافذة المستقبل، وفي الإنسان المسلم خليفة الله في الأرض، وفي الزمان رحلة نحو الله، وفي الحرية باب العودة إلى الله.

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

الفصل الأول:

الحداثة - مفهوم ملغوم

قبل أن ننتقد الحداثة، أو نعيد صياغتها، أو نمهد لحداثة أخرى، ينبغي أن نجرّدها من هالتها، ونحرّرها من تاريخها الأوروبي الخاص، ونفكّك بنيتها العميقية، بعيداً عن الانبهار، أو الرفض الانفعالي. فالحداثة لم تولد بوصفها خياراً معرفياً محايضاً، بل بوصفها جرحاً لاهوتياً وتاريخياً، نشأ من صراع طويل مع الكنيسة، ومن رغبة الإنسان الغربي في استعادة مركزية العقل، حتى لو كان الشمن هو نفي السماء. ولذلك، فإنَّ فهم الحداثة، يعني فهم تلك اللحظة التي تحول فيها العقل إلى إله جديد، والمحترب إلى معبد حديث، والتاريخ إلى خطٍّ تصاعدي، لا يسمح للروح بالتدخل. يفتح هذا الفصل الباب أمام القارئ، ليدرك أنَّ الحداثة ليست وصفةً جاهزةً، بل رؤيةً للعالم، وجهازاً معرفياً، وأداة لإنتاج الإنسان وفق تصوُّر محدد للزمن والحقيقة. ومن خلال إعادة قراءة هذا المفهوم، نتهيأً لرحلة نقدية واسعة، لا تبحث عن التصادم مع الغرب، بل عن تحرير العقل من هيمنة مفهوم، ولد لينهض بأمةٍ غير أمتنا. فكيف نعي الحداثة قبل أن نقرّر الاقتراب منها أو تجاوزها؟

● المبحث الأول: الحداثة في أصلها الغربي أوّلاً: من التنوير إلى الحداثة المتأخرّة

حين نفكّر في الحداثة، فإنَّ أوّلَ ما يقفز إلى الذهن ليس "تعريفها"، بل سياقها التاريخيُّ الخاصُّ. فالحداثة هي ابنة زمان معينٍ، ولدت في أوروبا، وولدت في لحظة تاريخية شديدة الخصوصيَّة؛ لحظة الصراع مع الكنيسة؛ لحظة إعلان التمرُّد على الوحي بوصفه مصدرًا للمعرفة، ولحظة اكتشاف العقل نفسه؛ باعتباره مصدر الحقيقة الوحيد، بل بوصفه الإله الجديد الذي سيقود الإنسان إلى خلاصه الأرضي.

منذ بدايتها، كانت الحداثة انقلابًا فلسفياً شاملًا على بنية المعرفة والعالم والمعنى. كانت أوروبا، قبل الحداثة، ترى أنَّ الحقيقة تنزل من أعلى، وأنَّ المُقدَّس هو معيار الحقّ، وأنَّ الإنسان كائن ناقص يحتاج إلى نور يأتيه من خارج ذاته، ومن وراء عقله، وممَّا فوق هذا العالم. لكنْ مع فجر التنوير، انقلبَت الرؤية: تأتي الحقيقة من الإنسان لا إلَيه، والعقل وحده هو مصدر النور، والحقيقة ليست مُعطىً، بل نتْجَة اجتِهاد العقل النّقدي.

هكذا ولدت الحداثة ضدَّ الدين، بوصف الدين مؤسَّسة سلطويَّة مُغلقة. ومنذ اللحظة الأولى، ارتبطت فكرة الحداثة في العقل الأوروبي بفكرة القطيعة؛ قطيعة مع الوحي بصفته مصدرًا للمعرفة، والكنيسة باعتبارها مؤسَّسة معرفيَّة، والتقليل بوصفه حاملاً للحقيقة، وقطيعة مع الإنسان

ال وسيط الذي يقدم الحقيقة الدينية (رجل الدين). لقد كانت الحداثة الأوروبية جرحاً معرفياً أصلياً، نشأت من مواجهة مع ميراثها الخاص، مع تاريخها اللاهوتي، مع أساطيرها الخاصة. ولهذا، فإنَّ مفاهيمها الكبرى: العقلانية، والفردانية، والعلمانية، والعلماء، والحرية، والتقدُّم... إلخ؛ كلَّها مفاهيم ولدت في حقل معركة، ولم تكن مجرَّد تطور هادئ للفكر الأوروبي.

مع الفلسفة الحديثة، خصوصاً مع (ديكارت Descartes)، بدأ العقل الأوروبي يشعر بأنَّه قادر على الاستغناء عن السماء. فصار العقل وحده هو أساس اليقين، وصارت الذات المفكرة هي مركز الكون المعرفي. لم يعد هذا العقل بحاجة إلى "نور خارجي"، بل صار مُكتَفِياً بذاته، ومنتجاً لحقيقة من داخله. وهكذا ولد ما يمكن أن نسميه الحداثة المعرفية؛ التي ترى أنَّ الحقيقة ابنة العقل وحده، وأنَّ العالم ليس كتاباً مقدساً، بل مادة للتحليل العلمي.

لكنَّ الحداثة لم تقف عند هذا الحد. مع صعود الفكر السياسي الحديث، خصوصاً مع (هوبز Hobbes) و(روسو Rousseau) ثمَّ الثورة الفرنسية، امتدَّت القطيعة إلى المجال السياسي، وولدت الحداثة السياسية التي تقوم على نزع الشرعية عن السلطة الدينية، وتأسيس السلطة على العقد الاجتماعي؛ أي على اتفاق بين البشر، لا على وصيَّة إلهيَّة أو نصَّ

مُقدَّس. لم يعد الإنسان الحديث “رعية الله”， بل صار “مواطناً”؛ مصدر الشرعية ونبع القوانين.

ثم جاءت الحداثة الاقتصادية مع الشورة الصناعية؛ حيث تحولت الأرض والطبيعة والإنسان نفسه إلى أدوات إنتاج، وتحولت العلاقة مع العالم إلى علاقة استغلال، ومع الإنسان إلى علاقة منافسة. الحداثة الاقتصادية أفرغت الحداثة السياسية من بعدها الخلقي، وتحولت الحرية إلى حرية السوق، والفردانية إلى أنانية اقتصادية، والتقدم إلى نموٌ مادي لا علاقة له بالقيم.

في هذه الرحلة من “التنوير” إلى الحداثة المتأخرة، تحولت الحداثة من لحظة تحرر عقلي ومعرفي إلى منظومة شاملة للوجود، تفرض نمطاً معيناً من التفكير، والعلاقة مع الذات، والعالم، والمعرفة، والقيم. لم تعد الحداثة مجرد أدوات معرفية، وإنما أفقٌ وجوديٌّ، وصرنا أمام ما يمكن تسميتها الحداثة الكلية؛ حيث كل شيء -من الأخلاق إلى السياسة إلى الفن إلى اللغة- يجب أن يعاد تشكيله وفق منطق الحداثة؛ منطق العقل الأداتي، ومنطق الإنسان المكتفي بذاته، ومنطق الحقيقة التي تُصنع ولا تُكتشف.

مع الحداثة المتأخرة، خصوصاً مع صعود ما بعد الحداثة، دخلت الحداثة نفسها في أزمة. فصار العقل الذي أطلقته الحداثة يشكك في

نفسه، وتحوّلت القطيعة مع الدين إلى قطيعة مع المعنى نفسه، وأصبح الفرد الذي وعدته الحداثة بالحرى المطلقة عبداً للسوق. فغداً الإنسان الحديث يعيش في عالم بلا مُقدَّس، وبلا غاية، وبلا معنى نهائي. فالحداثة التي ولدت ضدّ "الأسطورة الدينية"، انتهت إلى أسطورة جديدة؛ أسطورة السوق، والعلم، والتقدّم التقني، وأسطورة المادة التي لا شيء وراءها، والأسطورة التي لا تقرُّ إلا بحقيقة واحدة، هي اللا يقين.

هكذا يمكن أن نقول، إنَّ الحداثة الغربية — من التنوير إلى الحداثة المتأخرة — هي قصة هروب طويل من الله؛ وقصة قطيعة مع السماء، انتهت بقطيعة مع الإنسان نفسه. فالحداثة لم تتحرّر الإنسان، بل عزلته، وتركته في عالم بارد، لا شيء يدفعه إلا الاستهلاك، ولا شيء يعطيه معنى إلا النجاح الاقتصادي.

هذه القصة ليست قصتنا. وهذا الجُرح ليس جرحنا. وهذه الأسئلة ليست أسئلتنا. ولهذا، فإنَّ الحداثة الإسلامية، التي نبحث عنها، لا تبدأ من سؤال: كيف نحقّق قطيعتهم؟ بل تبدأ من سؤال: كيف نحقّق وَصْلَنا؟ وكيف نصل العقل بالوحى، والحرى بالمسؤولية، والفرد بالجماعة، والتقدّم بالقيمة؟

بهذا الفهم التاريخي للحداثة الغربية، ندرك أنَّها ليست وصفة جاهزة، وإنَّما هي تجربة وجودية مخصوصة، وندرك أنَّ استيرادها يعني أنَّنا نرتكب

قطيعة مجانية مع ذاتنا لصالح جُرح ليس جُرحاً.

هذه ليست دعوة لرفض الحداثة، بل دعوة لتحريرها من تاريخها الأوروبي، وإعادة تفكيرها حتى نكتشف ما فيها من معرفة إنسانية كونية، وما فيها من خصوصية تاريخية، وما فيها من نزعة استعمارية، تريد أن تفرض جُرحاً على العالم كُلِّه، لأنَّ البشريَّةَ كُلَّها يجب أنْ تعيد تمثيل المسرحيَّة الأوروبية ذاتها.

هكذا نبدأ في هذا الكتاب: نعرف الحداثة من تاريخها، ثمَّ نفكُّرها من داخلها، ثمَّ نحررُّها من أسرها الأوروبي، ثمَّ نعيد قراءتها بعيوننا نحن؛ بعيون الإنسان الذي لا يريد حداثة تجعله عدوًّا لله، ولا حداثة تجعله عبدًا للسوق، وإنما حداثة تجعله خليفة الله في الأرض، حرًّا، ومسئولاً، وعاقلاً، ومؤمناً، وحديثاً، ومتصالحاً مع غيب السماء.

ثانيًا: قطيعة مع الدين أم قطيعة مع التقليد؟

عندما نظر إلى الحداثة بوصفها لحظةً تاريخية فلسفية، نجد أنَّها تقوم على فكرة القطيعة باعتبارها أصلًا مؤسِّساً. لكنَّ السؤال الذي لم يُطرح بما يكفي — خاصةً في الفكر العربي والإسلامي — هو: ما الذي توختَ الحداثةُ القطيعةَ معه تحديداً؟ هل كانت معركتها مع الدين بوصفه إيماناً ووحياً وروحًا؟ أم مع التقليد بوصفه نمطاً معرفياً وسلطة تاريخية؟ أم

أنَّ الحداثة لم تفرِّق أصلًا بين الدين والتقليل، فصنعت من كُلِّيَّهما عدوًّا واحدًا؟

لفهم هذا الالتباس، علينا العودة إلى السياق الأوروبي الخاص، الذي نشأت فيه الحداثة. في أوروبا ما قبل الحداثة، لم يكن الدين -بحسب التعريف الكنسي له- مجرد علاقة فردية بين الإنسان والله، بل كان الإطار الكلّي الذي يحدّد معنى العالم. فلم يكن الدين مجرّد معتقدات، وإنما كان نظامًا معرفيًّا مغلقًا، يعرّف ماهيَّة الحقيقة، ومن يملك الحقَّ في التحدُّث باسمها، وما معيار العلم، ومن يقرُّ المعرفة. بهذا المعنى، كانت المؤسَّسة الدينيَّة – “الكنيسة” – السلطة المعرفية الْعُليَا التي تحتكر إنتاج المعنى، وتحتكر تفسير النصوص، وتحتكر تحديد “الصواب والخطأ” في الفكر، والعلم، والفن، والأخلاق.

هكذا، فإنَّ التنوير عندما أطلق مشروع الحداثة، لم يكن يحارب “الإيمان” بالمعنى الروحي الشخصي، بل كان يحارب الدين بوصفه سلطة معرفية، بوصفه مؤسَّسة تحتكر الحقيقة وتمنع العقل من إنتاجها بنفسه.

لكن هذه الحرب لم تكن نزيفه. فمعركة العقل الأوروبي مع الكنيسة لم تكن معركة فلسفية خالصة، بل كانت معركة تحرير معرفي بلباس سياسي؛ لأنَّ الكنيسة كانت جزءًا من السلطة السياسية، وكانت الحقيقة الدينيَّة أدلة

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

هذا التشابك بين الدين بوصفه إيماناً، والدين بوصفه تقليداً معرفياً، والدين بوصفه مؤسسة سياسية، جعل الحداثة الأوروبية تخلط الأوراق، فلم تعد قادرة — ولا راغبة — في التمييز بين الدين بوصفه نظاماً روحيًا مفتوحاً، وبين التقليد بوصفه نمطاً معرفياً مغلقاً، وبين الكنيسة بوصفها مؤسسة سلطوية. وهكذا، تحولت الحداثة إلى قطيعة 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 فخ منهجي قاتل. عندما استوردت النخب العربية الحداثة، بعد الهزيمة أمام الاستعمار الغربي، لم تستوردها باعتبارها أداة تحرر معرفي، بل استوردتها باعتبارها أداة لقطيعة مع الماضي الإسلامي كله؛ لأنهم ظنوا أنَّ الحداثة — لكي تكون حداثة — لا بد لها بالضرورة أن تحدث قطيعة مع الدين.

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

الصدام الفقهـي والفلسفـي.

لم يتطلـب الأمر من المسلم الانقلاب على الدـين ليحرر عقله؛ لأنَّ الدـين نفسه قدَّم له عقلاً منفتحاً، ووحيـاً يحفـزه على التفكـير والتـدبر، وتراثـاً مليـئاً بالجـدل والنـقاـش بين الفـرق والتـيـارات. ولـهذا، فإنَّ استـعـارـة القـطـيعـة الأـورـويـة في السـيـاق الإـسـلامـي، لم تـكـن إـسـقاـطاً تـارـيخـياً خطـأً فـحـسبـ، بل كـانـت اـنـتحـارـاً مـعـرـفـياً؛ لأنـها فـرـضـت على العـقـلـ المـسـلـمـ أنـ يـحـارـبـ نـفـسـه دون سـبـبـ.

فقد كـرـسـتـ الحـادـاثـةـ الـأـورـويـةـ القـطـيعـةـ معـ الدـينـ، بـوـصـفـهـ سـلـطـةـ سـيـاسـيـةـ وـمـعـرـفـيـةـ مـُـعـلـقـةـ. لكنـ عـنـدـماـ حـاـولـ العـقـلـ المـسـلـمـ اـسـتـنـسـاخـ هـذـهـ القـطـيعـةـ، لمـ يـجـدـ الـكـنـيـسـةـ، بلـ وـجـدـ التـرـاثـ الـفـقـهـيـ، وـالـفـلـسـفـيـ، وـالـتـفـسـيـرـيـ. وـهـكـذـاـ تـحـوـلـتـ القـطـيعـةـ، مـنـ قـطـيعـةـ مـعـ "المـؤـسـسـةـ الـدـينـيـةـ"، إـلـىـ قـطـيعـةـ مـعـ الـذـاتـ الـمـعـرـفـيـةـ الـإـسـلامـيـةـ نـفـسـهاـ.

وبـدـلـ أـنـ تـحـوـلـ الحـادـاثـةـ إـلـىـ لـحـظـةـ تـحـرـيرـ للـعـقـلـ الـإـسـلامـيـ مـنـ الجـمـودـ، تـحـوـلـتـ إـلـىـ لـحـظـةـ اـنـتـحـارـ مـعـرـفـيـ؛ حيثـ فـقـدـ هـذـاـ العـقـلـ الثـقـةـ فيـ أدـوـاتـهـ الـخـاصـةـ، وـفـيـ مـفـاهـيمـ الـأـسـاسـ، وـفـيـ تـارـيخـهـ الـفـلـسـفـيـ، وـأـصـبـحـ يـبـحـثـ عنـ أدـوـاتـ جـاهـزةـ خـارـجـ ذـاـهـةـ، فـيـ مـعـجمـ الـأـنـوـارـ، وـنـقـدـ الـعـقـلـ الـمـحـضـ، وـالـلـسـانـيـاتـ الـبـنـيـوـيـةـ، وـالـأـنـثـرـوـبـوـلـوـجـيـةـ الـتـفـكـيـكـيـةـ.

فـلـمـ تـكـنـ هـذـهـ القـطـيعـةـ تـحـرـيرـاًـ، بلـ كـانـتـ تـبـعـيـةـ مـعـرـفـيـةـ مـقـنـعـةـ؛ لأنـَّ

التحرر الحقيقى لا يكون بالقطيعة مع الذات، بل بالقطيعة مع الاستعارة، والاستسلام للمفاهيم الجاهزة. وكان يمكن للعقل الإسلامى أن ينبع حداثة إسلامية، لو أنه فهم أن مشكلته ليست مع الدين بوصفه وحىًّا، بل مع التقليد بوصفه نمطاً معرفياً جامداً، ولو أنه فهم أن الحداثة ليست قطيعة مع الوحي، بل تحريراً للوحي من القراءات التقليدية الجامدة.

ما حدث فعلياً، أن النخب الحداثية العربية عجزت عن التفريق بين الدين بوصفه نصاً مفتوحاً، وبين الدين بوصفه تاريخاً مؤدلجاً، وبين الدين بوصفه هوية سياسية. فقد جعل هذا الخلط مشروع الحداثة العربية يتحول إلى مشروع جلد ذاتي، بدل أن يكون مشروع تحرير للعقل الإسلامي من الجمود، دون أن يكون ذلك على حساب إيمانه وهوئته.

ولهذا، فإن الحداثة الإسلامية، التي ننادي بها في هذا الكتاب، ليست مشروع قطيعة مع الوحي، ولا حتى مع التراث، بل هي مشروع قطيعة مع التقليد المغلق، والاستعارة المعلبة، والتبغية المعرفية؛ إذ إنها ليست حداثة تنطلق من نفي الدين، بل من إعادة قراءة الدين قراءة حديثة إبداعية، تنطلق من الذات لا ضدّها، ومن القرآن لا من هجره، ومن الإنسان المؤمن لا الإنسان المفصول عن المعنى.

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

ثالثاً: الحداثة بين العقل الأداتي والعقل القيمي

إذا أردنا أن نلخص الأزمة الفلسفية العميقه التي أنتجتها الحداثة الغربية في بنيتها المعرفية العميقه، فلن نجد أعمق وأدق من عنوان هذه النقطة: الحداثة بين العقل الأداتي والعقل القيمي. هذه الثنائة هي الجرح المفتوح في قلب الحداثة نفسها، الذي انبثقت منه إشكالاتها الخُلُقية والوجودية كلّها، والذي انتهى بها في نهاية المطاف إلى نوع من العدمية المعرفية والخُلُقية.

لكنْ، لنبدأ من الجذور. كان العقل الأوروبي -قبل الحداثة- عقلاً لا هوتياً خُلُقياً؛ بمعنى أنَّ 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 الفلسفى في العصور الوسطى، عقلاً أداتياً، بل كان عقلاً غائياً، يفكّر في المعنى قبل أن يفكر في الأداة، ويسأل عن الغاية القصوى قبل أنْ يسأل عن الوسيلة التقنية.

ثمَ 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 تتوخّها. بهذا المعنى، صار العقل

الحديث عقلاً أداتياً، ليست مهمته 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 المؤسس للحداثة الفلسفية، هو أول من رسم ملامح هذا العقل الأداتي. حين أعلن أنَّ الإنسان يجب أنْ يصبح سيداً للطبيعة ومالكها، فإنه كان يؤسِّس لمنظومة عقلية جديدة، لا تهتم بسؤال لماذا خلقنا الله؟ بل بسؤال: كيف نجعل الطبيعة تعمل لصالحنا؟ فلم يعد العقل وسيلة للوصول إلى الحق المطلق، بل صار العقل مجرد أداة للسيطرة؛ أداة تقنية وظيفتها تحويل العالم إلى موضوع قابل للاستخدام، بدل أنْ يكون العالم كتاباً مليئاً بالمعنى.

بهذا المعنى، يمكننا أنْ نقول، إنَّ الحداثة قلت السؤال الخلقي في المعرفة، واستبدله بالسؤال التقني. لم يعد المهم لماذا نفعل ذلك؟ بل كيف نفعل ذلك؟ ولم يعد المهم ما الغاية من هذا الاكتشاف؟ بل كيف نكتشف أكثر؟ وهكذا تحولَت الحداثة إلى حضارة تقنية بلا غاية، تملك أدوات هائلة، لكنَّها لا تعرف لماذا تستخدمها، أو في أيِّ اتجاه.

لم يكن هذا التحول من العقل القيمي إلى العقل الأداتي انحرافاً معرفياً، بقدر ما كان تحولاً وجودياً؛ لأنَّ الإنسان حين يفقد الإطار القيمي الذي يمنحه المعنى، فإنه يتحول تدريجياً إلى مجرد آلية وظيفية، وإلى ذراع

تنفيذه لرغباته وغرائزه، دون أي سؤال خلقي عن شرعية هذه الرغبات أو مشروعيتها. وهكذا، فإن العقل الأداتي قاد الحداثة إلى أزمة قيمية شاملة؛ حيث أصبح كل شيء مباحاً، طالما أن التقنية تستطيع فعله، وأصبح الإنسان نفسه سلعة، والعالم مجرد مخزون موارد، والتقدم مجرد زيادة في القدرة التقنية، دون أي سؤال عمّا إذا كان هذا التقدّم يقودنا إلى الخير أم لا.

هذا الانحراف القيمي الذي أحدثه الحداثة الغربيّة هو نتاج طبيعي للبنية الفلسفية للحداثة؛ لأن الحداثة حين قطعت صلاتها مع الوحي، لم تقطعها فقط مع مؤسسة الكنيسة، بل قطعتها مع فكرة القيمة المطلقة، ومع الحقيقة الخلقيّة الكبرى، والمعنى المأوري للحياة. ودون هذا السقف القيمي، تحول العقل إلى أداة عمياء، تعمل بلا هدف خلقي، وتنتج أدوات وتقنيات دون أن تسأل لماذا؟ وتدير العالم بمنطق الوظيفية بدلاً من المعنى.

ولهذا السبب، فإن الحداثة — رغم إنجازاتها العلمية والتقنية الهائلة — انتهت إلى أزمة وجودية عميقة؛ حيث فقد الإنسان الحديث أي إحساس بمعنى وجوده، وأصبح كائناً وظيفياً: يعمل، وينتج، ويستهلك، لكنه لا يعرف لماذا يفعل ذلك، ولأجل أي غاية.

هذا الانفصال بين العقل والقيمة هو جوهر الحداثة المستوردة، التي حاولت النخب العربية والإسلامية تبنيها. إن استيراد الحداثة بمعناها

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

وعليه، فإنّنا لا ندعوا هنّا إلى حداثة أداتية، بل إلى حداثة قيمية، تستعيد الإنسان الخليفة الذي يسأل: لماذا أسيطر؟ ولأجل أي غاية؟ وما معنى أن أكون؟

إنّها حداثة تعيد وصل العقل بالروح، والمعرفة بالقيم، والتقديم بالغاية؛ بحيث يكون الإنسان سيد أدواته، ومستخلفاً في الأرض، وباحثاً عن الحكمة، لا مجرد مكدّس للمعلومات.

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

لن تكون الحداثة الإسلامية مجرّد ”تقدّم علمي“، ولا ”نظام سياسي“، ولا ”نقلة تقنية“، وإنّما ستكون قبل كلّ شيء استعادة لمعنى الإنسان، وتتجديداً لعهد الاستخلاف، بحيث يكون كلّ تقدّم علمي هو جزء من رحلة الإنسان نحو الله، وكلّ تطور تقني هو جزء من تحقيق الأمانة، وكلّ حرية فردية هي جزء من تحقيق العبودية الطوعية لله.

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

رابعاً: الحداثة والعقلانية المفقودة - بين الحقيقة والمعنى

عندما تقدم الحداثة في الأدبيات العربية، تصور عادة على أنها ابنة العقلانية، وأنّها اللحظة التي تحرّر فيها العقل من وصاية النصوص، ومن سطوة الأيديولوجيا الدينية، وأنّها النقطة التي استعاد فيها الإنسان سلطته المطلقة على إنتاج المعرفة، فلم يعد بحاجة إلى أي مرجعية خارجية، سواء أكانت نصًا مقدّساً أم تقليديًا فلسفياً أم إجماعاً خلقياً. تبدو الحداثة، في هذا التقديم، كأنّها انتصار العقل على اللا عقل، وانتصار الحقيقة العلمية على الأوهام الدينية.

لكن هذا التصوير المأثور — رغم تكراره في أغلب السردّيات الحداثية العربية — هو تصوير مضلل إلى حد بعيد؛ لأنّه يفترض أنّ الحداثة الأوروبيّة نفسها كانت عقلانية نقية، وأنّها حافظت على الوعد الأول للتنوير: أن يكون الإنسان كائناً عاقلاً حرّاً مسؤولاً، وأن تكون الحقيقة ابنة البرهان العقلي الخالص. هذا الفرض الذي بنى عليه (الجابري)، و(أركون)، و(العروي)، وغيرهم مشاريعهم النقدية، هو فرض يعكس خيالاً أكثر مما يعكس التاريخ الحقيقي للحداثة.

لم تكن الحداثة، في واقعها، انتصار العقلانية، بل كانت تأزيماً للعقلانية؛ لأنّها منذ اللحظة الأولى، نزعت عن العقل قيمته الخلقيّة والوجوديّة، وجرّده من ارتباطه بالحقيقة الكبri، وحصرته في دائرة أداةٍ وظيفيّةٍ لإنتاج

حقائق جزئية؛ أي أنَّها فصلت بين الحقيقة والمعنى. في العصور الوسطى الأوروبيَّة — رغم استبداد الكنيسة وجمود بعض المدارس اللاهوتية — كان العقل الأوروبي يعمل في إطار قيمي متكمَّل؛ حيث الحقيقة لم تكن فقط وصفاً للواقع المادي، بل كانت وصفاً للواقع في علاقته بالغيب، ولهذا كانت المعرفة — حتى في قلب الفلسفة — ترتبط دائمًا بفكرة الخلاص الروحي. لم يكن السؤال الفلسفِي الأساس: كيف نعرف؟ بل كان: كيف نعرف لنخلص؟

أمَّا الحداثة، فقد جاءت لتعلن القطعية مع هذا السؤال، ومعه القطعية مع كل سؤال آخر يضع المعرفة في سياقها الوجودي الكلّي. فقد تحولَت المعرفة في الحداثة إلى معرفة تقنيَّة، ومعلومات متراكمة، ووصف علمي محايِد للواقع، دون أي تساؤل عن المعنى النهائي لهذا الواقع.

هكذا انفصل العقل الحديث عن المعنى، وأصبح يتبع حقائق تقنيَّة، لكنَّه عاجز عن إنتاج رؤية وجودية متماسكة. ولهذا، فإنَّ الحداثة في جوهرها ليست انتصاراً للعقل، بل انتصاراً للعقلانية الوجوديَّة، واستبداًّ لها بعقلانية تقنيَّة صامتة، تعرف كيف تصنع القنبلة الذريَّة، لكنَّها لا تعرف لماذا يجب ألا تستعملها، وتعرف كيف تبرمج الخوارزميات، لكنَّها عاجزة عن الإجابة: هل يجوز أن نترك الآلة تحكم الإنسان؟

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

الوحى، بل لحظة تسليع للعقل، وجعله مجرد أداة في خدمة السوق، والعلم، والتقنية، بعد أن كان في الأصل أداةً في خدمة البحث عن الحقيقة الوجودية الكبرى.

هذا الفصل بين الحقيقة والمعنى، ليس مجرد مشكلة فلسفية أكاديمية، بل هو أساس الأزمة الوجودية للإنسان الحديث، الذي وجد نفسه في عالم يتعجب بالمعلومات، لكنه فارغ من المعنى، في عالم يعرف كيف يعمل كل شيء، لكنه لا يعرف لماذا يعيش أصلاً.

هذا العقل الذي فقد ارتباطه بالمعنى، فقدَ معه معيار الحكم الخلقي؛ لأنَّ الأخلاق ليست مُستجَأً للعقل الأداتي، بل هي متوجَّلٌ مرتبط بالمطلق، وبالسؤال الوجودي الأكبر: لماذا نحن هنا؟ وأي حياة تليق بالإنسان؟

وهكذا، فإنَّ ما تسميه النخب العربية "عقلانية الحداثة"، هو في الحقيقة عقلانية عقيمَة، وعقلانية فقيرة الوجود، تملك أدوات الوصف والتحليل والتفسير، لكنَّها لا تملك أي أفق للإجابة عن الأسئلة الكبرى؛ لأنَّها ببساطة قررت منذ البداية أنْ تتجاهل هذه الأسئلة، واعتبرتها ميتافيزيقاً رجعية، أو سُؤالاً خارج نطاق العلم.

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

وجوديَّة؛ لأنَّ العقل المسلم — تاريخيًّا ومعرفياً وروحياً — لم يكن عقلاً أداتِيًّا، بل كان عقلاً معنوياً، يبحث عن الحقيقة بوصفها تمَظُّها للواقع وطريقاً للخلاص معاً.

لم تكن عقلية المسلم التقليدي تفصل بين ”كيف أعرف؟“ و”كيف أعيش؟“ لأنَّ المعرفة في التصور القرآني ليست مجرد تكديس للمعلومات، بل هي طريق للهداية. ولهذا، يبدأ القرآن بإعلان واضح: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدَىٰ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢]. ليست المعرفة في القرآن ”هدفًا ذاتِيًّا“، 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، وحوَّلت المعرفة إلى أداة محايضة، وحوَّلت العقل المسلم إلى عقل وضعيف، يفكَّر كما يفكَّر العقل التقني الغربي، لكنَّه يفقد إيمانه بالمعنى. وبذلك، انتهيَنا إلى عقل حداثي معلَّق، لا هو عقلاني بالمعنى التقني الغربي الخالص، ولا هو عقل إيماني بالمعنى الإسلامي العميق، بل هو عقل مهزوم، يعيش على فُرات فلسفات الآخرين، ويُخجل من أسئلته الوجوديَّة الخاصة.

من هنا، سيظهر للقارئ، أنَّ الحداثة الإسلامية التي نتعلَّم 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 كلّ 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، لكنَّه لا ينسى المعنى. ويتيج أدوات، لكنَّه يعرف لأيِّ غاية. ويقرأ النصَّ، لكنَّه لا يؤطره في قوالب جامدة. ويبحث في العالم، لكنَّه 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، فإنَّه غالباً لا يقرؤها بوصفها تجربة مشروطة، بل يقرؤها بوصفها صفة كونية جاهزة، كأنَّها قانون طبيعي

ينطبق على كل المجتمعات بمجرد دخولها إلى العصر الحديث. هذه الميثولوجيا الحداثية التي ترسخت في الفكر العربي، خصوصاً في جيل الستينيات وما بعده، ولدت لدينا وهمًا مزدوجًا: يصور الحداثة كما لو أنها قدر كوني، وليس مشروعًا تاريخيًّا خاصًا بأوروبا. وهو يزرع في الأذهان فكرةً مفادها، أنَّ كل مجتمع خارج الحداثة الغربية، هو مجتمع مختلف بالضرورة.

هذا الخلط بين الحداثة بصفتها تجربة، والحداثة بصفتها نموذجاً عالمياً، هو إحدى أخطر المغالطات المنهجية التي ورثناها عن خطاب التحديث العربي. فليست الحداثة في حقيقتها نموذجاً مثالياً فوق التاريخ، بل هي إجابة تاريخية خاصة عن أسئلة وجودية، ومعرفية، وسياسية خاصة، واجهها العقل الأوروبي في سياق تاريخه الخاص.

حين نتحدث عن الحداثة في أوروبا، فنحن نتحدث عن لحظة تاريخية محددة، تشكلت داخل سياق فلسفي، ولاهوتي، وسياسي، واجتماعي بالغ التعقيد. ليست الحداثة الأوروبية مجرد تطور علمي وتقني، بل هي ثمرة تاريخ طويل من الصراعات: صراع مع الكنيسة بوصفها مؤسسة تحتكر المعرفة؛ وصراع بين الإقطاع والبرجوازية على تنظيم الشروء، وصراع بين الميتافيزيقا والرؤية العلمية الجديدة؛ وصراع بين السلطة الإلهية والسلطة الشعبية.

صنعت هذه التركيبة المعقدة حداثة خاصة بأوروبا؛ حداثة هي في عمقها متوج ثقافي محلي، حتى لو امتدت لاحقاً إلى مستوى عالمي بفعل الاستعمار والهيمنة الثقافية. لكن هذه العالمية ليست دليلاً على كونية الحداثة، بل دليلاً على سطوة القوّة المادّية والسياسيّة الأوروبيّة التي فرضت حداثتها على العالم بقوّة السلاح، والاقتصاد، والإعلام، والتعليم. إنَّ الخطأ الذي وقع فيه كثير من المفكّرين العرب، أنَّهم تعاملوا مع الحداثة كما لو أنَّها حتميّة تاريخيّة، أو كأنَّ المجتمعات لا يمكنها أن تدخل العصر إلا إذا مررت بالمرّ الأوروبي نفسه، ومررت بالقطاع نفسه، وخاضت الصراعات نفسها، وأنتجت النتائج نفسها.

يتغاهل هذا التصور الحتمي للحداثة حقيقة جوهريّة مؤداها، أنَّ التاريخ ليس خطأً مستقيماً، وما من وصفة واحدة للحداثة. كلُّ أمّة تتوج حداثتها الخاصة من خلال أسئلتها الوجوديّة، ومن خلال مواردها الثقافيّة، ومن خلال سياقها الروحي والسياسي.

تقدّم التجربة الآسيويّة مثلاً صارخاً على هذا. فالىجان لم تصبح حداثة لأنَّها أعادت إنتاج الحداثة الأوروبيّة كما هي، بل لأنَّها أنتجت حداثتها الخاصة التي تحافظ فيها على روحها الثقافيّة، وتتبني في الوقت نفسه أدوات العصر العلميّة والتكنولوجيّة. والصين كذلك، لم تكرر الحداثة الأوروبيّة حرفيّاً، بل صنعت حداثتها الانتقائيّة، التي تمزج بين التقاليد الكونفوشيوية

والتحديث التقني، بل حتى الهند — رغم تعقيداتها الهائلة — استطاعت أن تتج حداة هجينة، لا تنكر هندوسيتها، ولا تخلي عن الحداثة العلمية. هذا يعني، أنَّ الحداثة ليست مفهوماً جاماً، بل هي عملية إبداعية تاريخية، تصنعها الأمم وفق احتياجاتها الخاصة، وليس وفق وصفة جاهزة. ولهذا، فإنَّ السؤال الحقيقي للعقل الإسلامي، لا كيف نستورد الحداثة؟ بل: كيف نتتج حداثتنا؟ وكيف نواجه أسئلتنا الخاصة؟ وكيف نستلهن أدوات العصر دون أن ننسخ روحه؟ وكيف ننخرط في الزمن دون أن نفقد المعنى؟

إنَّ الإصرار على أنَّ الحداثة نموذج جاهز؛ يعني أنَّنا نحكم منذ البداية على أنفسنا بأنَّنا مجرد تلاميذ في مدرسة الآخر، وأنَّنا عاجزون عن الإبداع التاريخي، وأنَّنا لسنا إلا امتداداً متأخراً للحضارة الأوروبية، وهذا هو عين الاستِلاَب المعرفي الذي أنتج عقلاً عربياً تابعاً، يستهلك الحداثة ولا يتوجهها، ويردد شعاراتها ولا يخلق أدواتها، ويحاكي صراعاتها ولا يطرح أسئلتها.

تبدأ الحداثة الإسلامية التي نظرها من رفض الحداثة بوصفها نموذجاً جاهزاً، وتؤمن أنَّ الحداثة ليست نقلأً للتجربة الأوروبية، بل إبداعاً محلياً نابعاً من أسئلة المسلم المعاصر، من احتياجاته الروحية والفكريَّة، والسياسية. حداة لا ترى في الدين خصماً، ولا ترى في الماضي عدواً،

ولا ترى في الغرب معلّماً مقدّساً، بل ترى في القرآن مخزوناً مفتوحاً للأسئلة والمعاني، وفي التاريخ مختبراً للتجارب، وفي الغرب شريكًا في إنتاج المستقبل لا سيّدا له.

وبهذا المعنى، فإنَّ الحداثة الإسلامية ليست مجرد تحديث تقني، ولا مجرَّد تغيير سياسي، بل هي قبل كلِّ شيء تحرير للعقل الإسلامي من عقدة الاستيراد، واستعادة ثقته في إبداعه الذاتي، واستعادة لجرأته على أنْ يطرح أسئلته الخاصة، وأنْ يبحث عن إجاباته الأصيلة، دون خوف من التراث، ودون انبهار بالغرب، ودون إحساس بالدونية أمام سطوة “العصر”. إذًا، ليست الحداثة الإسلامية مجرد “اللاحق بالآخر”， بل هي اللحاق بالذات، وهي اللحظة التي يعود فيها المسلم إلى نفسه، ليفكُّر في أسئلته كما هي، لا كما يفرضها عليه الغرب أو يهرب منها التراخيون.

وعبر هذا الفرق الدقيق — بين “الحداثة بوصفها نموذجاً جاهزاً” و“الحداثة بوصفها عملية إبداعية” — يتحدد مصير العقل الإسلامي كله. فإذا ظلَّ يلهث خلف النموذج الأوروبي، فلن يكون أكثر من ظلٌّ ثقافي. وإذا استعاد ثقته في نفسه، وأدرك أنَّ الحداثة فعلٌ إبداع لا استيراد، سوف يكون قادرًا على إنتاج حداثة جديدة، تنتهي إليه، وتُعبِّر عنه، وتُجَبِّب عن أسئلته، وتوسِّس لمستقبل يليق به.

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

٤٠ نَهْوَ حَدَاثَةِ إِسْلَامِيَّةِ مُمَهَّدَة

ونبدأ في التفكير من نقطة جديدة:
ما أَسْئَلْنَا الْوِجُودِيَّةَ؟ وما حاجاتنا الروحِيَّةَ؟ وما عوائقنا الفكرِيَّةَ
والياسيَّةَ؟ وما الذي نريد تحقيقَه أصلَّةً؟ وكيف نستفيد من تجارب
الآخرين دون أن نُسْتَعْبِدَ لها؟

هذه الأسئلة، هي بداية التحرُّر الحقيقِي. وهي الخطوة الأولى نحو
حداثة إسلامية حقيقَيَّة، تبدأ من الذات وللذات، لا حادثة مستعارَة، أو
استعراضيَّة، أو حادثة على ورق المؤتمرات، بل حادثة فلسفية تاريخيَّة
حيَّة، تسأَل من نحن، وماذا نريد، وكيف نعيش عصْرَنا، دون أن نكفر
بدائتنا، ونعبد غيْرَنا.

ثانيًا: نقد مركزيَّة الحادثة الأوروبيَّة (هايدغر - فوكو - والرشتايِن)

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

لبناء حداةة مغايرة، غدت نوعاً من الردة الحضارية. تعرّضت هذه المركبة لأعمق نقد فلسي على يد ثلاثة من أبرز مفكري العصر الحديث: (هايدغر- Heidegger)، و(فوكو- Foucault)، و(والرستاين- Wallerstein)؛ حيث تناول كلّ واحد منهم الحداةة من موقع مختلف، وقدّم كلّ واحد منهم نقداً من زاوية خاصة، لكنّهم جمِيعاً عرّوا الحداةة من ادعاءاتها الكونية، وكشفوا أنها ليست قدرًا تاريخياً حتمياً، بل مجرد مشروع أوروبي خاصّ، محكم بسياق ميتافيزيقي، ومعرفي، واقتصادي محدّد.

١- (هايدغر) - الحداةة بوصفها نسياناً للوجود
الحداةة عند (مارتن هايدغر)، هي نقلة ميتافيزيقية كاملة، ولحظة انحراف جذري في مسار الفكر الغربي؛ حيث تعني الحداةة -عنه- نسيان الوجود، بمعنى أنَّ الإنسان الحديث لم يعد يرى نفسه جزءاً من نسيج كوني مملوء بالمعنى، بل صار يرى العالم مجرد موضوع تقني، ومجرد مادة للاسيطرة، ومجرد رصيد قابل للاستعمال.

في نظر (هايدغر)، الحداةة ليست تقدّماً معرفياً، وإنما هي كارثة أنطولوجية؛ لأنّها فصلتُ الإنسان عن سؤال الوجود، ووضعت مكانه سؤال التقنية: كيف نسيطر؟ وكيف ننتاج؟ وكيف نستغل؟ دون أن تسأل:

لماذا؟ ولأي غاية؟ وما موقعنا في هذا الوجود؟

بهذا المعنى، فإن الحداثة الغربية عند (هايدغر) لا تَعْدُ مجرد تطور علمي، بقدر ما، هي انزلاق وجودي، بعدها أفقدت الإنسان الحديث علاقته الكونية بالوجود، وحولته إلى مجرد ذات تقنية، تعيش في عالم مُفرَغ من أي إطار روحي أو خلقي.

هذه المركبة التقنية التي فضحها (هايدغر)، هي نتيجة مباشرة للميافيزيقا الغربية، التي بدأت مع (أفلاطون Plato) وانتهت مع (ديكارت)، حين تحولت الحقيقة من سؤال وجودي مفتوح إلى مجرد معادلة تقنية. ومنذ تلك اللحظة، بدأ الإنسان الغربي يتزلق خارج الوجود دون أن يشعر.

٢ - (فووكو) - الحداثة بوصفها جهاز سلطة

إذا كان (هايدغر) قد نقد الحداثة من مدخل وجودي ميافيزيقي، فإنَّ (ميشيل فوكو) يدخل إلى الحداثة من مدخل السلطة والمعرفة. عند (فووكو)، الحداثة هي نظام سلطة، وجهاز معرفي وسياسي معقد، يحدد كيف نعرف، ومن يقرُّر الحقيقة، وكيف يجري إنتاج «الذات الحديثة» بوصفها كائناً منضبطاً خاضعاً لقواعد المعرفة والسلطة.

فالحداثة عند (فووكو) هي إنتاج لعقل خاضع، يعمل وفق شبكة خطابية

تحكم ما يمكن قوله وما لا يمكن قوله، وما يُعد علمًا وما يُعد خرافه، ومن يعتبر عاقلاً ومن يعتبر مجنوناً، ومن يعطى صفة "الحديث" ومن يحكم عليه بأنه "تقليدي" أو "رجعي".

بهذا المعنى، فإن الحداثة ليست عقلانية بريئة، وإنما أداة ضبط، تنتج ذاتاً حديثة مطابقة لمواصفات السوق والدولة، وتُقصي كل ذات خارجة عن هذا النموذج. وهذه ليست مجرد ظاهرة عابرة، بل هي جوهر الحداثة ذاتها التي تحتاج دائمًا إلى "آخر"، غير حديث لتبرير وجودها، وتحتاج دائمًا إلى سردية التقدّم لتبرير قمع الآخر.

٣ - (والرثاين) - الحداثة بوصفها نظاماً رأسمالياً عالمياً

أما عند (إيمانويل والرثاين)، فإن المركزية الحداثية هي جزء من نظام اقتصادي عالمي. الحداثة هي شبكة مصالح، بدأت مع الثورة الصناعية، وتوسّعت مع الاستعمار، ثم استقرت بعد الحرب العالمية الثانية بوصفها نموذجاً عالمياً إجبارياً، تفرض على المجتمعات عبر النظام المالي العالمي، والمؤسسات الدولية، والسوق العالمية.

عند (والرثاين)، الحداثة هي آلية مركزية لإخضاع الأطراف، وتحويلها إلى أسواق استهلاكية، بحيث يصبح "التحديث" هو مجرد دمج الأطراف في السوق العالمي، وتحويل شعوب الجنوب إلى عمالة رخيصة

ومستهلكين مخلصين للمنتجات الغربية.

بهذا المعنى، فإنَّ الحداثة المركزيَّة هي أيضًا تدمير اقتصادي؛ لأنَّها تُفرض على الشعوب تحديًا زائفًا، يقوم على استيراد التقنية بدل انتاجها، واستيراد الأفكار بدل ابتكارها، واستيراد النماذج السياسيَّة بدل ابتكار نظم تُتبع من تاريخها الخاصُّ.

والخلاصة، إنَّا حين نضع انتقادات (هайдغر) و(فوكو) و(والرشتاين) نُصب أعيننا، نكتشف أنَّ المركزيَّة الحداثية هي جوهر الحداثة كما صاغتها 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 حداثة خاصَّة بها؛ حداثة تتحرَّر من عقدة المركز، وتعيد اكتشاف مركزها الخاصُّ.

من هنا، ينبغي أنْ تكون الحداثة الإسلاميَّة مشروعَ تحرُّر فلسفي ومعرفي واقتصادي، يبدأ من تحرير العقل المسلم منَّهم المركزيَّة، ويعيد ربطه بأسئلته الأصيلة، وبموارده المعرفية الخاصَّة، وإمكاناته الروحية، والاقتصادية، والثقافية، 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 مشروعًا تحرريًّا خالقًا، لا مجرد تحدي ثقني تابع.

ثالثًا: إمكان حداثات متعددة (تجارب آسيوية وأميركية لاتينية وإسلامية)

واحدة من أخطر الأساطير التي رسختها الحداثة الأوروبية في وعي العالم، هي أسطورة أنَّ الحداثة حدثُ واحد، وأنَّ البشرية كلَّها يجب أنْ تعبِر الطريق ذاته، كأنَّ أوروبا قد اكتشفت قانونًا طبيعياً يجعل كلَّ المجتمعات — بلا استثناء — تمر بالضرورة في المراحل التاريخية نفسها، التي مرَّت فيها القارة العجوز. هذه الرؤية التطورية الخطية التي صنعتها فلسفات التاريخ الأوروبية -خصوصاً مع (هيغل) و(ماركس-) قامت على فرضيَّة أنَّ المجتمعات كلَّها تتحرك باتجاه واحد، وأنَّ هذا الاتجاه نموذجه النهائي هو الحداثة الأوروبية.

لكن هذه الأسطورة التي ابتلعتها النخب العربية بشهية مفرطة، سرعان ما تكشفَت هشاشتها التاريخية والمعرفية. في بينما كانت النخب العربية تسابق الزمن لإثبات حداثتها الأوروبية، كانت أمم أخرى — في آسيا وأميركا اللاتينية — تصنع حداثتها الخاصة، وتثبت أنَّ الحداثة ليست طريقًا واحدًا، بل هي طرق متعددة، وأنَّ الحداثة ليست هوية جاهزة، بل

هي إمكان مفتوح، وأنَّ الحداثة ليست قطيعة مع الذات، بل يمكن أن تكون تجديداً للذات.

١- الحداثة الآسيوية - المصالحة مع الذات

بدا في اليابان، بعد هزيمة ١٩٤٥، كأنَّ اليابانيين أمام خيارين: إما أنْ يتخلىوا عن هويَّتهم الثقافية بالكامل، ويعيدوا بناء دولتهم وفق النموذج الأميركي الغربي، أو أنْ يصنعوا حداثتهم الخاصة التي تأخذ من الغرب أدواته العلمية والتكنولوجية، دون أنْ تخليَ عن روحها، وعن مفهومها الخاص للعلاقة بين الفرد والجماعة، وعن خُلُقيَّاتها التقليدية.

اختارت اليابان الطريق الثاني، ونجحت في بناء حداثة هجينة؛ حداثة تستعمل التكنولوجيا الغربية، لكنَّها تضبطها بأخلاق العمل اليابانية، وتستخدم العلم الغربي، لكنَّها توظِّفه في خدمة قيمها الجماعية، وتنتج اقتصاداً رأسمالياً، لكنَّه محكم بأعراف اجتماعية تقليدية.

وقد سارت الصين في الاتجاه نفسه، بعد إصلاحات (دنغ شياو بينغ -Deng Xiaoping)؛ حيث تبنَّت الحداثة التقنية، لكنَّها رفضت الحداثة الثقافية والفكريَّة الغربية، واعتبرت أنَّ التقدُّم العلمي لا يستدعي التخلُّي عن البنية الثقافية الكونفوشية، ولا يستلزم الدخول في قطيعة مع الإرث الروحي، بل اعتبرت أنَّ القيم التقليديَّة الصينية يمكن أنْ تكون قوة دفع،

وليس عائقاً أمام الحداثة.

هذا الوعي الآسيوي بضرورة إنتاج حداثة محلية، متصالحة مع الذات الثقافية والروحية، يثبت أنَّ الحداثة ليست عبراً إلزامياً من بوابة التاريخ الأوروبي، بل يمكن لكلُّ أمة أنْ 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، فإنَّ النخب اللاتينية واجهت معضلة مزدوجة: كيف تنخرط في الحداثة، دون أنْ تصبح تابعة سياسياً واقتصادياً للمركز الغربي؟

وكيف تؤسِّس حداثة لا تكون مجرد نسخة رديئة عن الحداثة الأوروبية؟ دفع هذا السؤال كثيراً من مفكري أميركا اللاتينية - مثل (إدواردو غاليانو- Eduardo Hughes Galeano) و(باولو فريري- Paulo Freire) - إلى تطوير مفهوم الحداثة المقاومة، حداثة ترفض مركزية الغرب، وترفض أنَّ تكون الحداثة مجرد استيراد أعمى لنموذج الآخر، وتصرُّ على أنَّ الحداثة يمكن أنْ تكون مشروع تحرُّر 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 حكراً على نخب مستغربة تعيش في عواصم معزولة.

تقدّم هذه التجربة اللاتينية درساً بالغ الأهميّة للعالم الإسلامي مؤدّاه: أنه يمكن للحداثة أن تكون جزءاً من مشروع التحرر الوطني، بدل أن تكون أدّة 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 أوّلاً، ثمّ صدمة الهزيمة الحضارية أمام الغرب ثانياً، ثمّ صدمة الحداثة المستوردة التي تحولت إلى أيديولوجيا ضدّ الذات، بدل أن تكون مشروعًا نقدياً للذات، ومن أجلها. لم تولد الحداثة الإسلامية بعد؛ لأنّ المشاريع الفكرية العربية كلّها — من النهضة إلى اليوم — تعاملت مع الحداثة؛ إما بوصفها سحرًا جاهزاً، وإما خطراً داهماً. وفي الحالتين، لم تحول الحداثة إلى سؤال فلسفي إبداعي، بل ظلت معركة أيديولوجية بين تيارين: تيار يريد استيرادها كما هي، ولو على جهة التاريخ الإسلامي كله، وتيار يريد رفضها بالكامل، كأنّ الزمن يمكن أنْ يتوقف.

وفي هذا الاستقطاب العقيم، ضاعت فرصة إنتاج حداة إسلامية جديدة، تفعل ما فعله الياباني، والصيني، واللاتيني. لهذا، فإنَّ هذا الكتاب كُلُّه هو بمنزلة إعلان ولادة متأخرة لهذه الحداثة الإسلامية التي لم تولد؛ لأنَّ عقلها ظلَّ إمَّا مستلِبًا أمام الحداثة الغربية، وإمَّا مرعوبًا منها، ولم يمتلك الجرأة على أنْ يفكُّ خارج ثنائية الاستيراد أو الرفض.

هذه الحداثة الوليدة هي الأفق الذي يتحرك نحوه هذا الكتاب، وهي المشروع الفلسفي والتاريخي الذي نريد أنْ نضع أساسه الأولى، بعد قرنين من الحداثة المستعارة، وبعد قرنين من الخوف المتبادل بين العقل الإسلامي وزمنه.

● المبحث الثالث: الحداثة - إشكالية معرفية أولاً: هل الحداثة مجرد تطور تقني؟

إذا كان للحداثة الأوروبية أنْ تختصر نفسها في صورة رمزية واحدة، فلن تكون تلك الصورة هي لوحة فنية، ولا قصيدة فلسفية، ولا نصًا سياسياً، بل ستكون — بلا تردد — صورة المختبر؛ حيث يقف الإنسان أمام المادة، مسلِّحاً بأدوات العلم، ومجرَّداً من كلِّ خوف ميتافيزيقي، وعازماً على كشف أسرار العالم وتطويعه لقوته التقنية.

تختصر هذه الصورة جوهر الحداثة، كما فهمها العالم خارج أوروبا؛ التقديم العلمي والتكنولوجي. ومن هنا، حين دخلت الحداثة إلى العالم الإسلامي، دخلت من بوابة العلم، لا بوابة الفلسفة. لم نعرف الحداثة بوصفها مشروعًا فلسفياً يسائل الإنسان والتاريخ والمعنى، وإنما عرفناها بوصفها حزمة أدوات تقنية: المطبعة، والسلكية الحديدية، والهندسة العسكرية، والطبع الحديث، والتعليم الحديث... وهكذا.

بهذا المعنى، ولدت في الوعي العربي والإسلامي رؤية احتزالية للحداثة، تربطها بالتقديم التقني فقط، لأنَّ الحداثة ليست إلا مرحلة علية من تطور الأدوات. حولَ هذا التصور الساذج الحداثة إلى مجرد تحديد خارجي، يشمل البنية المادية للحياة، لكنَّه لا يقترب من البنية المعرفية ولا المنظومة القيمية.

وهكذا، أصبحنا نمارس الحداثة بوصفها استهلاكاً تقنياً، لا اجتهاداً فلسفياً. فالمجتمعات العربية والإسلامية، منذ منتصف القرن التاسع عشر، دخلت عصر الحداثة التكنولوجية، واستوردت أدوات العصر الحديث كلَّها، لكنَّها لم تدخل الحداثة بوصفها سؤالاً فلسفياً ومعرفياً، بل إنَّ كثيراً من المفكِّرين التقليديين اعتقادوا أنَّ امتلاك التقنية وحده يكفي للدخول إلى الحداثة، كان الحداثة جهاز نركبُه في بيتنا، وليس رؤية للعالم، تحتاج إلى تأملٍ طويل في المعنى والغاية.

للم تكن الحداثة الأوروبية مجرد ثورة صناعية، بل كانت قبل ذلك ثورة فلسفية، أعادت تعريف الحقيقة، والإنسان، والتاريخ، والمعرفة. فكانت التقنية ثمرة لهذه الرؤية الفلسفية، وليس مجرد إنجاز منفصل. لكنَّ العقل العربي، الذي استقبل الحداثة، كان مأخوذاً بسحر الأدوات، وبمبهوراً بالتقديم التقني الذي حَوَّل الغرب إلى قوة استعمارية لا تُقهر. وهكذا، تحول مشروع الحداثة في العالم الإسلامي إلى سباق محموم للحاق التقني، بدل أن يكون جهداً فلسفياً لإعادة التفكير في الذات والعالم.

ويمكن القول، إنَّ الحداثة العربية كانت حداة أدوات بلا فلسفة، وحداثة تقليد تقني بدل أنْ تكون اجتهاداً معرفياً، وحداثة سطحية تهتم بالشكل الخارجي للحياة الحديثة، وتغفل عن السؤال الجوهرى: ما المعنى الذى يحكم هذه الحداثة؟ وما الغاية التى تقود هذا التقدُّم

التقني؟ وما مصير الإنسان في هذا العالم المسلح بالتقنية والمعزول عن الغيب؟

أدى هذا الفصل بين التقنية والفلسفة إلى تشويه مزدوج: تشويه في فهمنا للحداثة؛ حيث اختصرناها في التكنولوجيا. وتشوه في فهمنا للذات؛ حيث تصوّرنا أنّ تحديث المجتمع يعني تحديث الأدوات فقط، وليس تحديث الرؤية للعالم.

والنتيجة، أنّا دخلنا إلى عصر التقنية، لكنّا لم ندخل إلى عصر السؤال. وأصبحنا نستهلك منتجات الحداثة، لكنّنا عجزنا عن إنتاجها بوصفها مفهومًا فلسفياً. ولهذا، ظللنا حتى اليوم عالقين بين حادثة مادية مشوّهة، ورؤى للعالم لم تتغير جوهريًا.

تبدأ الحادثة الإسلامية، التي نبحث عنها في هذا الكتاب، من هنا تحديداً: من رفض احتزاز الحداثة في التقنية، ومن رفض تقديس الأدوات واعتبارها غاية في ذاتها، ومن الإصرار على أنّ الحداثة ليست مجرد تحديث تقني، بل هي قبل ذلك تحرير للعقل، ليعيد التفكير في الأسئلة الكبرى.

بهذا الوعي، تصبح الحادثة الإسلامية حادثة معرفية قبل أن تكون تقنية، وحداثة قيمة قبل أن تكون صناعية، وحداثة تسأل عن الغايات قبل أن تنشغل بالأدوات.

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

ثانياً: هل الحداثة شرط للنهوض؟

كلّما طُرِح سؤال النهضة في الفكر العربي الحديث، قفزت الحداثة إلى الواجهة بوصفها الممر الإجباري، كأنَّ الأمم لا تنهض إلا إذا عبرت هذا الجسر، ولا تدخل العصر إلا إذا وقَّعت عقداً مع الحداثة وفَق شروطها الأوروبيَّة الصارمة. هذه الأطروحة التي تبدو بدبيهَيَّة لكثير من المثقفين، ليست في حقيقتها إلا أسطورة تاريخيَّة، تقوم على فرضيَّة أنَّ الحداثة هي الطريق الوحيد للنهوض، وأنَّ كلَّ من يخرج عن هذا الطريق محكوم عليه بالبقاء في «الهامش التاريخي».

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

عبارة أخرى: ليست الحداثة شرطاً للنهوض، بل إجابة تاريخية خاصة عن سؤال النهضة الأوروبي، وهذه الإجابة ليست بالضرورة صالحة لكلّ أمة؛ لأنّها وليدة جرح خاصّ، وتاريخ خاصّ، ومخايل خاصّ. أخطر ما في هذه الأسطورة، أنَّ الأمَّةَ غير الأوروبيَّةَ — وفي مقدّمتها العالم الإسلامي — تعاملت مع الحداثة بوصفها نهاية التاريخ، واعتبرت أنَّ اللحاق بالحداثة الغربية هو غاية النهضة، بدل أنْ تكون النهضة مشروعًا مستقلًّا، يجيب عن أسئلة الأمَّةَ الخاصَّةَ، ويواجه تحدياتها الواقعية، ويستخرج طاقاتها الثقافية، والروحية، والإبداعية الكامنة.

النهضة ليست استيراداً، ولا تقليداً، ولا "لحاقاً" بأحد. النهضة هي اللحظة التي تعود فيها الأمَّةُ إلى ذاتها، وتكشف أسئلتها العميقَةَ، وتستعيد ثقتها بمعرفتها، وتبثُّ عن أدواتها الخاصة للإجابة عن تحديات العصر. قد تستخدم أدوات الحداثة — العلميَّة أو التقنيَّة أو التنظيميَّة — لكنَّها تستخدمها بوصفها وسائل، لا بوصفها غaiات، وتوظِّفها في سياق رؤيتها الخاصَّة للعالم، لا في سياق الذوبان في رؤية الآخر.

ليست النهضة "تحديداً" بالمعنى التقني فقط، بل هي قبل ذلك يقظة وعي، ونهضة روحية، واستعادة لعلاقة الأمَّةَ مع المعنى والغاية، ومع المسؤولية التاريخية التي كلفها الله بها، وهي الاستخلاف في الأرض. كانت الحداثة الأوروبيَّة جواباً أوروباً عن أسئلتها، لكنَّ العالم

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

إذًا، ليست الحداثة “قدراً”，وليست “دينًا جديداً”，وليست “بطاقة دخول إلى التاريخ”. هي مجرد تجربة تاريخية لأُمّة واحدة، لا أكثر. ويمكن لكلَّ أُمّة أنْ تصنع طريقها الخاص للنهوض، دون أنْ تعيد تجربة أوروبا بحذافيرها.

فليست النهضة أنْ تكون ”حديثاً“ بمعايير الغرب، بل أنْ تكون وفيًا لذاتك، ومبعدًا في أدواتك، وقدراً على أنْ تجيب عن تحديات عصرك دون أنْ تفقد معنى وجودك.

لا ينبغي للحداثة الإسلامية أنْ تكون نسخة إسلامية من الحداثة الأوروبية، بل هي حداثة تولد من أسئلتنا الروحية والمعرفية والسياسية، وتجعل الوحي جزءاً من الحل لا جزءاً من المشكلة، وتعيد للعقل الإسلامي ثقته بنفسه، وتعيد لثقافتنا ثقتها بقدرتها على الاشتباك مع العصر دون استלאب، وعلى إنتاج أدوات الحداثة دون فقدان الروح، وعلى إبداع نمط جديد للحياة، يجمع بين العقلانية المؤمنة، والحرىَّة المسؤولة، والتقدم المرتبط بالمعنى.

هكذا ننهض، لا باستيراد جاهز، ولا بالهروب إلى الماضي، بل بإبداع حداثة من قلب الوحي؛ حداثة تنتهي إلى القرآن، مثلما تنتهي إلى العصر،

وتتحدى لغة العالم دون أن تلعم، لكنها تحتفظ بصوتها الداخلي واضحاً، بلا خوف ولا استجاء.

ثالثاً: كيف نميز بين حداثة الأدوات وحداثة الرؤية؟

منذ أن دخل العالم الإسلامي زمن الحداثة، وقع في فخ الخلط المنهجي بين مستويين مختلفين تماماً: حداثة الأدوات وحداثة الرؤية. هذا الخلط كان نتيجة صدمة حضارية عميقة، جعلت العقل الإسلامي يرتكز على الأثر المادي للحداثة الغربية، ويغفل عن الجذر الفلسفية والمعرفية الذي ولدت منه هذه الحداثة.

١- حادثة الأدوات: قشرة بلا روح

تعني حادثة الأدوات ببساطة امتلاك متطلبات الحداثة التقنية والعلمية والإدارية: امتلاك الجامعات الحديثة، دون أن نسائل المنظومة المعرفية التي تقف خلفها، وبناء برلمانات ودساتير، دون أن نسائل الرؤية الفلسفية التي تكون مفهوم الدولة الحديثة، واستيراد الصناعات والأنظمة الصحية والتعليمية والإعلامية، دون أن نعيد التفكير في معنى الحياة الذي يحكم هذا كله.

وهكذا، فإن حادثة الأدوات عبارة عن استيراد قشري، يبدأ من السطح،

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

وما حدث في العالم الإسلامي هو أننا — تحت ضغط الهزيمة الحضارية — أمام الغرب — ركبنا نحو حداة الأدوات بكل ما نملك من طاقة.

٢- حداة الرؤية: الجذر الفلسفـي

أما حداة الرؤية، فهي شيء آخر تماماً؛ حيث إنها ليست مجرد امتلاك أدوات حديثة، بل هي إعادة تعريف الذات، والعالم، والزمن، والمعرفة، والقيم. إنها اللحظة التي يدرك فيها الإنسان أنه ابن هذا العصر، لكنه في الوقت نفسه وريث لتاريخ طويل، وأن عليه أن يختار كيف يعيش العصر دون أن يخون تاريخه، وأن يصنع رؤية جديدة للعالم، يجعله حاضراً في زمانه، دون أن يذوب في غيره.

ليست حداة الرؤية تحديـث الأدوات، بل تحديـث الوعي.

٣- الفـخ العربي: أدوات حديـث بـرؤـية تقليـدية

ما حدث في التجربة العربية، هو أننا امتلكنا أدوات الحداـثة، لكنـا ظللـنا نفكـر بـرؤـية تقليـدية مـأزوـمة. فـكانـت النـتيـجة اـزدواـجيـة خـانـقة.

هذه الازدواجية جعلتنا نعيش حداثة الأدوات مع رؤية تقليدية مفككة، فلا نحن أصبحنا حديثين بالكامل، ولا نحن بقينا أوقياء لتراثنا بالكامل. أصبحنا كائناً هجينًا، يستهلك المنتجات الحداثة، لكنه يخاف من أسئلتها، ويتحدث بلغة الماضي، لكنه عاجز عن إنتاج معانٍ جديدة. كل هذه الأدوات الحديثة – مهما كانت متطرفة – ستظل فراغاً وظيفياً، إذا لم تسكنها رؤية للعالم، رؤية تجيب عن الآتي: لماذا نبحث عن الحقيقة؟ ولماذا ننظم الدولة؟ ولماذا نتتجّث الثروة؟ ولماذا نمارس الحرية؟

والآمة الإسلامية بحاجة إلى رؤية حديثة مؤمنة؛ رؤية تعيد قراءة القرآن بوصفه نصّ المستقبل، وتعيد قراءة الحداثة بوصفها سؤالاً مفتوحاً لا إجابة جاهزة، وتعيد تعريف الحرية بوصفها تحرّراً نحو المعنى، لا مجرد تحرّر غرائزى.

بهذا المعنى، ليست الحداثة الإسلامية مشروع تحديـث 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 أمّة فاعلة ومبدعة.

ونحن لا نريد أن نكون مجرّد سوق استهلاكية جديدة للحداثة الغربية، وإنما نريد أن نكون منتجي حداثتنا الخاصة؛ حداثة تستلهم القرآن، وتنفتح على العالم، وتعيد للعقل الإسلامي ثقته في نفسه، وتعيد للعالم ثقته بأنَّ الإسلام لا يزال قادرًا على إنتاج معنى جديد للوجود.

● المبحث الرابع: بين حداثة العلم وحداثة الإنسان أولاً: العلَّمانية العلمية

إذا أردنا أن نكشف عن الروح العميقية التي حكمت الحداثة العلمية الغربية، فلن نجد مصطلحًا أدقًّا من تعبير: العلَّمانية 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 الحداثة الأوروبية رؤية للعالم، ترى أنَّ الحقيقة الوحيدة الممكنة هي الحقيقة العلمية التجريبية، وأنَّ كلَّ أسئلة المعنى، والمصير، والغاية، هي أسئلة ميتافيزيقية فارغة، لا مكان لها في المختبر.

هذا الانحياز المعرفي كان جزءًا من معركة فلسفية طويلة، خاضها العقل الأوروبي ضدَّ الكنيسة، ضدَّ الرؤية اللاهوتية للعالم. كان العلم الحديث في أحد وجوهه ثأرًا معرفياً، أراد أنْ يؤكّد أنَّ الإنسان قادر على فهم العالم بلا وحي، وعلى السيطرة على الطبيعة بلا معونة إلهيَّة، وعلى

٦٠ نَحْوَ حَدَاثَةِ إِسْلَامِيَّةِ مُمَهَّدة

صناعة مستقبله بلا رجاء في خلاص غيبى.

بهذا المعنى، تغدو العَلَمَانِيَّةُ الْعَلَمِيَّةُ عباره عن إخضاع كل أشكال المعرفة لقانون واحد؛ قانون التجربة. وكل 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، تدرس غرائزه ودماغه وجيناته، لكن روحه تُستبعد من البحث العلمي؛ لأنَّ الروح مفهوم غير تجريبي، وبالتالي فهو خارج نطاق العلم. وهكذا، فإنَّ الإنسان في ظلِّ العَلَمَانِيَّةِ الْعَلَمِيَّةِ فقد عمقه الروحي، وتحول إلى مجرد كائن بيولوجي، يخضع لقوانين الطبيعة، لا مشروعًا روحيًا يبحث عن خلاصه ومعناه.

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

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

الغاية؟ ومن أنا؟

وحتى لو كان المتعلّم مسلماً مؤمناً، فإنَّ هذا العقل الأداتي العلماني يولّد لديه فضاماً داخلياً؛ فضاماً جعل الحداثة العلمية في العالم الإسلامي حداثة وظيفية، تنتج أدوات، لكنَّها لا تنتج وعيًا وجودياً، وتراكم معلومات، لكنَّها لا تنتج حِكمة، وتُخرج مهندسين وأطباء، لكنَّها لا تخرج فلاسفة للوجود.

لا تريـدـ الحـدـاثـةـ الإـسـلـامـيـةـ التـيـ نـبـحـثـ عـنـهـ رـفـضـ الـعـلـمـ، بل تـرـيدـ تـحرـيرـهـ منـ هـذـاـ السـقـفـ الـعـلـمـانـيـ الضـيقـ. الـعـلـمـ الـحـدـيثـ أـدـأـةـ عـظـيمـةـ، لكنـَّـهـ لـيـسـ إـجـابـةـ عـنـ أـسـئـلـةـ الـعـنـيـ، وـلـاـ يـسـتـطـعـ وـحـدـهـ أـنـ يـحدـدـ غـاـيـةـ الـوـجـودـ. نـحـنـ لـاـ نـرـيـدـ عـلـمـاـ ضـدـ الإـيمـانـ، وـلـاـ إـيمـانـاـ ضـدـ الـعـلـمـ، بل نـرـيـدـ عـلـمـاـ مـؤـمـنـاـ، يـعـتـرـفـ بـحـدـودـهـ، وـيـرـىـ فـيـ الإـنـسـانـ أـكـثـرـ مـنـ مـجـرـدـ جـسـدـ، وـيـدـرـكـ أـنـَّـ الـعـالـمـ لـيـسـ قـطـ مـوـضـوـعـاـ مـعـرـفـيـاـ، وـإـنـَّـهـ هـوـ آـيـةـ أـيـضاـ.

هـذـاـ لـاـ يـعـنيـ أـنـ نـعـودـ إـلـىـ عـلـمـ لـاهـوتـيـ مـغـلـقـ، وـلـاـ أـنـ نـحاـكـمـ كـلـ اـكـشـافـ عـلـمـيـ بـنـاءـ عـلـىـ نـصـوـصـ جـامـدـةـ، بل يـعـنـيـ أـنـ نـعـيـدـ وـصـلـ الـعـلـمـ بـالـحـكـمـةـ، وـأـنـ نـحـرـرـ الـعـقـلـ الإـسـلـامـيـ مـنـ خـرـافـةـ أـنـَّـ الـعـلـمـ وـحـدـهـ يـكـفـيـ، وـأـنـ نـعـيـدـ السـؤـالـ الـوـجـودـيـ إـلـىـ قـلـبـ الـمـعـرـفـةـ الـعـلـمـيـةـ:

ماـذـاـ نـرـيـدـ مـنـ الـعـلـمـ؟ وـهـلـ يـخـدـمـ الإـنـسـانـ أـمـ يـسـتـعـبـدـهـ؟ وـهـلـ يـحـمـيـ الـحـيـاةـ أـمـ يـدـمـرـهـاـ؟ وـهـلـ يـقـرـبـنـاـ مـنـ اللـهـ أـمـ يـعـزـلـنـاـ عـنـ روـحـهـ؟

ثانيًا: الحداثة -منهج معرفي

في عمقها الفلسفية، الحداثة قبل كل شيء منهج معرفي جديد، أعاد تعريف العلاقة بين الإنسان، والمعرفة، والعالم. وما يميز الحداثة عن كل ما سبقها، هو هذا التحول الجذري في كيفية إنتاج الحقيقة، وفي المصادر التي يُسمح لها بالنطق باسمها. قبل الحداثة، كانت المعرفة تستمد شرعيتها من التراث الموروث، أو من الوحي المقدس، أو من الإجماع الجماعي عبر الأجيال. أما مع الحداثة، فقد أزيل كل هذا جانبًا، وجرى تتوبيخ العقل الفردي الناقد بوصفه الحاكم الأوحد الذي يقرر ما الحقيقة، وكيف نصل إليها؟

كان هذا التحول انقلابًا فلسفياً شاملًا؛ لأنَّه أعاد ترتيب سُلَّم الشرعية المعرفية بالكامل. لم تعد الحقيقة تأتي من الماضي، بل من المستقبل. ولم تعد تأتي من النصوص المقدسة، وإنما من العقل “الحرّ” المتحرر من كل وصاية. ولم يعد الهدف من المعرفة هو تحقيق الخلاص الأخروي، بل تحقيق السيطرة الأرضية على الطبيعة والمجتمع.

بهذا المعنى، الحداثة هي آلية إنتاج معرفي جديدة، تبدأ من تفكيك كل يقين سابق، وتجعل الشك هو النقطة الصفرية التي ينطلق منها التفكير، وتضع العقل النبدي في مواجهة كل السلطات المعرفية التقليدية، وتعتبر أنَّ الحقيقة هي مُتَجَّع عقلاني بشري متحوّل باستمرار.

١- من المعرفة التأكيلية إلى المعرفة الأداتية

لم يكن التحول الحداثي مجرد تغيير في مصادر المعرفة، وإنما كان تغييراً في طبيعة المعرفة نفسها. المعرفة ما قبل الحداثة كانت في جوهرها تأكيلية غائية، تسأل عن معنى الوجود، وعن غاية الإنسان، وعن علاقة هذا العالم بعالم الغيب. أما مع الحداثة، فقد تحولت 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 طبيعياً محايضاً؛ لأنَّ التاريخ نفسه يتجه 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 – ولدت 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 لاهوتى، أو تقليدي. هذا التحizُّ الفلسفى ليس قانوناً طبيعياً، بل هو اختيار ثقافي تاريخي، يعكس تجربة أوروبا الخاصة، ولا يعكس بالضرورة قانوناً كونياً للحقيقة.

لكن لماذا نسأل عن المنهج؟

لأنَّ الحداثةُ الإِسْلَامِيَّةُ الحَقِيقِيَّةُ لا يمكنُ أن تبدأً إلا من تفكيك المنهج الحداثي نفسه، وسؤال ما إذا كان المنهج الحداثي الذي يفصل بين المعرفة والقيمة، هو المنهج الوحيد الممكن؟ وما إذا كان العقل النبدي هو الشكلُ الوحيد للعقل؟ وما إذا كان كُلُّ يقين هو بالضرورة قمع؟ وما إذا كان بمقادورنا إنتاج معرفة حديثة دون الوقع في الفضام بين العقل والروح؟

لا تريدُ الحداثةُ الإِسْلَامِيَّةُ استعادةً معرفةً تقليديَّةً جامدةً، لكنَّها -في الوقت نفسه- لا تريد تكرار الحداثة الغربيَّة بحذافيرها. إنَّها تريد إبداعً منهجًا جديدًا، يحررُ العقلَ الإِسلاميَّ من جمود التقليد ومن استلام الحداثة معاً، ويعيدُ وصلَ المعرفة بالمعنى، ويعيدُ اكتشافَ الحقيقة بوصفها رحلة وجودية، لا مجرد تراكم معلوماتي.

٢- نحو منهج معرفي إسلامي حديث

لن تبدأ الحداثةُ الإِسْلَامِيَّةُ من رفضِ الحداثة، ولا من استنساخها، بل من تجاوزها. ولا يعني تجاوزها القفز فوقها، بل يعني تأملها نقدياً، واستيعاب مكاسبها، وكشف تحيزاتها، ثم إنتاج منهجً جديداً، لا يعيد إنتاج التقليد المغلق، ولا يكرر الحداثة الأداتية، بل يصنع طريقةً ثالثاً، يعيد تعريف العلاقة بين العقل والوحى؛ الحرية والمسؤولية؛ الحقيقة والقيمة؛

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 أساسه 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 الفضام، وإطلاقه ليعيد اكتشاف النصّ والعالم والنفس، بمنهج يؤمن أنَّ الحقيقة ليست فقط معرفة تقنية، بل هي قبل ذلك هداية وجودية، وأنَّ العقل لا يفقد حرَّيته 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 كل فلسفة، هناك دائمًا صورة ضمنية عن الإنسان، تحديد ماهيَّة الإنسان وجوهره، وما الذي يمنحه قيمته؟

١١ نَهْوَ حَدَاثَةِ إِسْلَامِيَّةِ مُمَهَّدَة

كانت الفلسفة ما قبل الحداثة — سواء في الشرق أم الغرب — ترى أنَّ الإنسان كائن روحي قبل أنْ يكون كائناً متعطشاً للمعرفة، أو ساعياً لتحسين ظروفه الاقتصادية والسياسية. فليس الروح عنصراً هامشياً في تعريف الإنسان، بل هي جوهره العميق، وهي السرُّ الذي يميِّزه عن كلِّ الموجودات الأخرى.

لكنَّ الحداثة الأوروبية قلبت الأمور رأساً على عقب، فقدَمت إنساناً جديداً، إنساناً لا يُعرَّف بروحه، بل بعقله وأدواته وإنجازاته. هذا الانقلاب لم يكن مجرَّد "اكتشاف علمي" أزاح الروح لصالح العلم، بل كان اختياراً فلسفياً وأيديولوجياً، يعكس رؤية مادية للعالم، ترى أنَّ الواقع الوحد هو الواقع المادي، وأنَّ كلَّ حديث عن الروح هو حديث ميتافيزيقي لا قيمة له علمياً.

هذا الاستبعاد المنهجي للروح هو أخطر إنجازات الحداثة الغربية؛ لأنَّه ليس مجرَّد تغيير في تعريف الإنسان، بل هو إعادة بناء الوجود كله وفق تصوُّر مادي تقني، يجعل الإنسان مجرَّد آلَة بيولوجية، تحكمها غرائزها وتديرها عقلانيتها الأداتية، وتحرك في عالم بلا قداسة، ليس فيه إلَّا المادة والقوَّة.

بهذا التصور، لم تعد الروح مصدراً للمعنى، ولا نافذة على الغيب، ولا جسراً بين الإنسان والله، بل تحولَت إلى مجرَّد بقايا ميتافيزيقية، أو أوهام

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

لماذا استبعدت الحداثة الروح؟

لأنَّ الحداثة في جوهرها مشروع سيطرة، يريد أنْ يجعل الإنسان سيدَ الطبيعة، وهذا المشروع لا يتحمَّل وجودَ بُعد غيبي في الإنسان نفسه؛ لأنَّ هذا البُعد الغيبي يعني أنَّ هناك دائمًا شيئاً لا يمكن السيطرة عليه، يتجاوز العقل والتقنية، ولا يخضع للتكميم والحساب العلمي.

فالروح هي الحد الذي يقف عنده العقل الأداتي عاجزاً؛ لأنَّها ليست مادةً تُقاس، ولا ظاهرة تُختبر، بل هي أعمق سرٍ في الإنسان، لا يُفهم إلا بالتجربة الروحية المباشرة، ولا يُفَسَّر إلا بلغة تتجاوز حدود العلم.

قرَّرت الحداثة الأوروبية التي ولدت في معركة مع الكنيسة ومع اللاهوت المسيحي، أنَّ التقدِّم 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 النُّخبُ العربيةُ 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 علمًا وتقنيَّة ومنهج إدارة، لا مشروعًا فلسفياً مكتملاً.

ليست الحداثة الإسلامية التي نسعى إليها مجرد إضافة بُعد روحي إلى الحداثة، بل هي إعادة بناء الحداثة نفسها، بحيث لا تعود الروح مجرد إضافة خُلقية، بل تغدو أصلًاً 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. والحداثة الإسلامية تبدأ من الاعتراف بهذه الحقيقة، ومن تحرير المعرفة العلمية من ماديات الحداثة الغربية. لا تعني إعادة الروح إلى قلب الحداثة الإسلامية معاداة العقل، بل تعني تحرير العقل من وهم الاكتفاء الذاتي؛ لأنَّ العقل مهما بلغ من القوَّة، سيظلّ عاجزاً عن الإجابة عن السؤال الآتي: لماذا يوجد شيء بدلًا من لا شيء؟

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

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

الفصل الأول - المبحث الرابع ٦٩

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 مغلق.

هذه حداثة القرآن، تبدأ من سؤال الروح، وتنتهي عند الله، مروراً بالعالم، والعقل، والتاريخ. حداثة ترى في الإنسان كائناً متجاوزاً، لا مجرد حيوان اقتصادي، وتؤمن أنَّ أيَّ معرفة تستبعد الروح هي في جوهرها معرفة ناقصة معاقة، مهما بلغت دقتها العلمية.

الفصل الثاني:

الحداثة في الفكر العربي - من الذهمة إلى الهرزيمة

بعد تفكيك الحداثة في أصلها الغربي، ننتقل إلى ساحة الفكر العربي؛ حيث ظهر سؤال الحداثة لأول مرة لا بوصفه سؤالاً ذاتياً، بل بوصفه سؤالاً مفروضاً تحت ضغط المدافع، والأساطيل، والانهيار الحضاري المدوّي. ففي مواجهة الغرب المتفوّق عسكرياً وتقنياً وإدارياً، وجذ 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 الحداثة بوصفها ردّ فعل، لا بوصفها مشروعًا من داخل الذات.

وسيظهر لنا أنَّ المسألة الحداثية في العالم العربي، لم تطلق من مسألة القرآن، أو التراث بقدر ما انطلقت من إحساس مُرّ بالدونية، ومن رغبة في اللّحاق بزمن لم يشارك في صناعته. ولذلك، تحولت الهزيمة في ١٩٦٧ إلى جرح روحي عميق، جعل النخبة العربية تتّهم النصّ، بدل أنْ تتّهم

المشروع المُستورد، وتجدد الذات، بدل أنْ تفكّر.

من خلال هذه القراءة، نقدم في هذا الفصل رؤية نقدية جذرية لتجربة النهضة العربية، ونمهّد لفهم أنَّ الحداثة التي لم تنبثق من الداخل، ستظلّ مشروعًا ناقصاً، ومبتوِّراً، وهشًا، مهما اكتسبت بعبارات التقدُّم والتحديث.

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

عندما طُرح سؤال الحداثة في المجال العربي لأول مرة، لم يكن سؤالاً فلسفياً مجرّداً، ولم يُطرح بوصفه إشكالية معرفية أصلية، تنبثق من عمق الذات الثقافية الإسلامية، وإنما كان منذ اللحظة الأولى، سؤالاً مفروضاً تحت وطأة الصدمة، التي جاءت على هيئة مدافعاً، وأساطيل، ونخب مذهولة، قبل أنْ تأتي من داخل بنية الفكر الإسلامي نفسه، حين رأت بأعينها انهيار التفوّق الحضاري الذي اعتقاده المسلمون أبدياً، ووجدت نفسها في مواجهة آخر متفوّق تقنياً وإدارياً واقتصادياً، بل حتى عسكرياً وثقافياً.

في قلب هذه الصدمة، ولدت الحداثة في الفكر العربي ولادةً مشوّهة. فهي كانت ردّ فعل اضطراري على تحدي خارجي داهم، قبل أنْ تكون نتيجة تطوير داخلي في الوعي الإسلامي، أو ثمرة تأمُّل فلسفي عميق في أسئلة

الزمن والمعرفة والتاريخ.

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

كانت هذه الصيغة المزدوجة (الحداثة بوصفها قوة، والإسلام بوصفه روحًا) هي القاعدة الأولى التي صاغها (الأفغاني)، ثم صارت لاحقاً جوهر التيار الإصلاحى كله. هذا التيار الذى بدأ مع (الأفغاني) ثم امتد إلى تلامذته، وعلى رأسهم (محمد عبده) و(الكتاكي)، ثم تبلور لاحقاً في خطاب النهضة كله. فكان يرى في الحداثة أدوات للقوة، ويرى في الإسلام روحًا للهوية، وكان يفترض أن التوفيق بينهما ممكن بلا تناقض. لكن هذا التصور 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 أوباء لرؤيتنا التقليدية للكون والتاريخ؟

ظل هذا السؤال معلقاً بلا جواب حاسم في الفكر الإصلاحى الإسلامي

كُلَّهُ؛ لأنَّ (الأفغاني) و(عبده) و(الکواکبی) لم يروا في الحداثة مشروعًا فلسفياً جذرِيًّا، وإنَّما ترسانة أدوات نستعملها في معركة الاستقلال السياسي. ولهذا، لم يكن سؤالهم الفلسفي: ما الحداثة؟ بل: كيف نستغلُّ الحداثة ونجيرُّها؟

وهذا الاختزال الوظيفي للحداثة جعلها تسقط مبكراً من موقع السؤال المعرفي، إلى موقع الأداة السياسية، وأصبح الفكر العربي منذ تلك اللحظة أسيِّرَ ثنايَةَ قاتلة:

إِمَّا حَدَاثَةٌ مُسْتَوْرَدَةٌ بِالْكَامِلِ، وَإِمَّا تَرَاثٌ مُعْلَقٌ بِالْكَامِلِ.
حين نصل إلى (عبد الله العروي)، نجد أنَّ سُؤَالَ الحداثة قد تغيرَ جوهريًّا. (العروي) الذي ينتمي إلى جيل ما بعد الهزيمة (هزيمة ١٩٦٧ وما تلاها)، لم يعد يطرح الحداثة من حيث كونها سُؤَالاً في مواجهة الاستعمار، وإنَّما يطرحها من حيث كونها سُؤَالاً في مواجهة الذات. فعند (العروي)، الحداثة هي قَدْرٌ تارِيخِيٌّ، ولا يمكن لأيِّ مجتمع معاصر أنْ يدخل التاريخ إلا إذا دخل الحداثة دخولاً كاملاً.

هنا تنقلب المعادلة تماماً: (الأفغاني) و(عبده) و(الکواکبی) كانوا ي يريدون توطين الأدوات مع الاحتفاظ بالروح. بينما يرى (العروي) أنَّ هذا التوليف مستحيل، وأنَّ الحداثة كُلَّ لا يتجزَّأ: من أرادها، عليه أنْ يقبلها في نسختها الأوروبيَّة الكاملة، بمنطقها، وعلمانيَّتها، ونمودجها السياسي،

والاقتصادي، والثقافي.

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

هذا الجذر الحتمي "لتاريخانية العرويَّة"، هو الوجه النقipض تماماً للرؤية الإصلاحية عند (الأفغاني) و(عبده). فإذا كانت الرؤية الإصلاحية تقول: نأخذ الأدوات ونحافظ على الروح، فإنَّ (العروي) يقول: إما أن نأخذ الحداثة كاملة، أو نبقى خارج التاريخ!

هذا التحول — من (الأفغاني) إلى (العروي) — يعكس التطور البنويَّ في وعي النخب العربية. في حين لحظة (الأفغاني) (لحظة الصدمة العسكرية والسياسية) ولحظة (العروي) -لحظة الهزيمة الحضارية والمعرفية- انتقل سؤال الحداثة، من سؤال عن القوَّة 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، فإنَّ السؤال الذي بدأ وظيفياً وسياسياً، انتهى ليصبح سؤالاً وجودياً معرفياً، يعيد طرح القضية كلَّها: هل يمكن أن تكون حديثين ومسلمين في الوقت ذاته؟ وهل الحداثة قدر لا مفر منه؟ وهل التراث

عائق مطلق أمام الحداثة؟ وهل الحداثة مشروع تحرر أم شكل جديد من أشكال الهيمنة؟

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

وما سيحكم مستقبل هذا السؤال كله، هو: هل نملك الجرأة على إنتاج حداثة خاصة بنا؟ أم نظلّ أسري هذا التنقل اليائس بين حداثة مستعارة وتراث مستعاد؟

ثانياً: من إصلاح الدين إلى إصلاح العقل

إذا كان سؤال الحداثة في مرحلته الأولى — عند (الأفغاني) و(عبده) — قد انطلق من إصلاح الدين بوصفه مفتاحاً للنهوض، فإنَّ هذا التصور نفسه لم يكن وليد تأمُّل فلسيفي داخلي في بنية الفكر الإسلامي، بل كان ردّ فعل على اتهام الحداثة الأوروبيَّة للإسلام بأنه المسؤول الأول عن التخلف. منذ اللحظة الأولى، جاء الإصلاح الديني الإسلامي بعيون الآخر، كأنَّ اعتذار حضاري مسبق يقدّمه العقل الإسلامي أمام طاولة الحداثة الغالبة، ي يريد أنْ يثبت أنه ليس أقلَّ قابلية للحداثة من غيره.

هذا التذبذب بين الدفاع عن الذات والتبنّي المشرّوط للحداثة جعل الإصلاحية الإسلامية — بدءاً من عبده وصولاً إلى مالك بن نبي — تتحرك دائمًا 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 التقدّم؟ وهل يجب أن نلغي الدين أو نعدلّه أو نقرأه بطريقة جديدة كي تكون حديثين؟

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

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

لا تناقض جوهرِي بين الإسلام والحداثة. وليس المشكلة في الإسلام، بل في فهم المسلمين له.
ولا يحتاج التحدث أكثر من عودة إلى جوهر الإسلام الأول، مع استلهام التقنيات والمؤسسات الحديثة.

لكن هذا التفاؤل الإصلاحـي سرعان ما اصطدم بالواقع. فالإصلاحـي الـديـني ظـلل دعـوة خـلـقـية وتعلـيمـية، عـاجـزة عن تـفـكـيك الاستـبـادـ السـيـاسـيـ، أو تـحرـير العـقـلـ الإـسـلامـيـ من أـسـرـ التـقـليـدـ. وهـكـذاـ، اـنـتـهـتـ المحـاـولـةـ الإـصـلاحـيـةـ إـلـىـ نوعـ منـ التـوـفـيقـ السـطـحـيـ، الـذـيـ يـجـمـعـ بـيـنـ خطـابـ دـينـيـ مـحـدـثـ شـكـلـيـاـ، وـمـؤـسـسـاتـ حـدـيـثـةـ مـسـتـورـدـةـ، دونـ أـنـ يـتـبـعـ رـؤـيـةـ حـدـاثـيـةـ أـصـيلـةـ.

أـدـرـكـ (مالـكـ بـنـ نـبـيـ)ـ الـذـيـ جـاءـ بـعـدـ (عـبـدـهـ)ـ بـقـرنـ تـقـرـيـباــ. عـمـقـ الـأـزـمـةـ، وـرـأـيـ أـنـ إـصـلاحـ الـدـيـنـ وـحـدـهـ لـاـ يـكـفـيـ، فـالـمـشـكـلـةـ أـعـمـقـ مـنـ ذـلـكـ. إـنـ الـمـشـكـلـةـ فـيـ القـابـلـيـةـ لـلـاستـعـمـارـ، وـفـيـ الـإـسـلـاـبـ الـذـاـتـيـ الـذـيـ يـجـعـلـ الـمـسـلـمـ يـرـىـ نـفـسـهـ دـائـمـاـ بـعـيـنـ الـآـخـرـ. وـلـهـذـاـ طـرـحـ (بنـ نـبـيـ)ـ مـشـرـوـعاــ أـوـسـعـ: عـلـيـنـاـ أـنـ نـحـرـرـ الـعـقـلـ الإـسـلامـيـ أـوـلـاــ مـنـ عـقـدـةـ النـقـصـ التـارـيـخـيـةـ، ثـمـ نـعـيـدـ بـنـاءـ عـلـاقـتـنـاـ مـعـ الـوـحـيـ عـلـىـ أـسـاسـ جـدـيدـ، ثـمـ نـتـبـعـ مـشـرـوـعاــ حـضـارـيـاـ شـامـلاــ، يـسـتوـعـبـ أـدـوـاتـ الـعـصـرـ، دونـ أـنـ يـفـقـدـ بـوـصـلـةـ الـمـعـنـىـ.

هـنـاـ، يـحـدـثـ التـحـوـلـ الـجـوـهـريـ:

كـانـتـ الإـصـلاحـيـةـ التـقـليـدـيـةــ (عـبـدـهـ)ـ وـمـنـ مـعـهــ تـرـىـ أـنـ إـصـلاحـ الـفـقـهـ وـالـفـكـرـ الـدـيـنـيـ، هوـ المـدـخـلـ لـلـحـدـاثـةــ. فـيـمـاـ بـدـأـ جـيلـ ماـ بـعـدـ الـاستـعـمـارـ يـرـىـ أـنـ إـصـلاحـ الـعـقـلـ الإـسـلامـيـ نـفـسـهــ بـوـصـفـهـ أـدـاـةـ التـفـكـيرـ قـبـلـ أـنـ يـكـونـ حـامـلاــ لـمـضـمـونـ مـعـيـنـــ هـوـ الشـرـطـ

الأول لأي حداثة حقيقية.

يعكس هذا الانتقال نقلة معرفية خطيرة في بنية سؤال الحداثة. فلم يعد السؤال: كيف نفهم الدين؟

بل أصبح: كيف نفكر أصلاً؟ وبأي عقل نقرأ النص والعالم؟ وهل نمتلك أصلاً عقلاً مستقلاً أم أن عقولنا مرتهنة بالكامل لأسئلة الآخر؟
هذا التحول من إصلاح الدين إلى إصلاح العقل، هو الذي مهد لاحقاً لمشاريع، مثل مشروع (الجابري) و(حنفي) اللذين رأيا أن معركة الحداثة ليست معركة تجديد الفقه، أو تحديد التعليم الديني، وإنما هي أوّلاً وأخيراً معركة مع بنية العقل العربي نفسه، الذي أنتج تخلّفاً، ثم صار يبرر التخلّف دينياً.

لكن هذا الانتقال من إصلاح الدين إلى إصلاح العقل، حمل معه انزلاقاً خطيراً؛ إذ إن إصلاح العقل عند (الجابري)، يعني تحريره من سجن التراث. وإصلاح العقل عند (حسن حنفي)، يعني إعادة تأويل التراث بما يجعله حداثياً. وإصلاح العقل عند أركون، يعني تحويل النص نفسه إلى نصّ تاريخي دنيوي.

هكذا تحول النقد الذاتي إلى نقد للمرجعية، ثم إلى اتهام للتراث، ثم إلى تفكيك للدين نفسه بوصفه المسؤول الأول عن التخلّف. وهكذا، انتهت رحلة إصلاح العقل إلى النقطة نفسها التي بدأت منها رحلة الاستشراق:

المشكلة في الدين نفسه. والحداثة لا تتحقق إلا بالقطيعة مع التراث كله. يعكس هذا المنزلك المعرفي عمق الصدمة التي عاشهها العقل العربي، بحيث أصبح عاجزاً عن رؤية نفسه إلا بعين الآخر. بدأنا بالإصلاح الديني دفاعاً عن الدين، وانتهينا بإصلاح العقل هجوماً على التراث. وفي الحالتين، كنا نتحرّك داخل أفق مرسوم سلفاً: الحداثة هي معيار النجاح. والتراث هو العقبة أمام هذا النجاح.

٢- حداثة إسلامية أم حداثة بلا إسلام؟

لم يُطرح هذا السؤال بجدية داخل المشاريع الحداثية العربية؛ لأنَّ جماعتهم — من (عبدة) إلى (الجبيري) إلى (العروي) — كانوا يفترضون أنَّ الحداثة مفهوم جاهز، وأنَّ الإسلام معطى تقليدي، وأنَّ المعركة تدور فيما إذا كان ينبغي أنْ نلغى الإسلام أم نكيّفه مع الحداثة؟ أم نصنع حداثة خاصة بنا؟ لكن ما لم يسأله هؤلاء هو السؤال الجذري:

هل الحداثة نفسها مفهوم بريء؟ وهل الحداثة هي نهاية التاريخ؟ وهل يمكن أنْ نتّجح حداثة أخرى، تبدأ من القرآن، بدل أنْ تبدأ من قطيعة معه؟

هذا السؤال هو جوهر المشروع الذي يحمله كتابنا ذا: حداثة إسلامية ليست تحديداً للدين، ولا تكييفاً للفقه 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 أنْ نصنع معيارنا الخاصّ، وجعلنا نستهلك أسئلة الحداثة، بدل أنْ نطرح أسئلتنا الخاصة.

ثالثاً: لماذا أصبح التراث مشكلة؟

حين بدأ العقل العربي الحديث يسائل نفسه عن سر التخلف الحضاري، وجد نفسه في مواجهة ما يمكن تسميته كتلة التاريخ؛ هذا التاريخ الذي يتشكل من النصوص المقدّسة من جهة، والتآويلات والشروحات والاجتهادات البشرية من جهة ثانية. لكن، وتحت ضغط الهزيمة الحضارية أمام الغرب، وقع خلط منهجي خطير:

فبدل أنْ يميّز المفكّر العربي بين المقدّس القطعي وبين البشري الظني، وبدل أنْ يفصل بين القرآن والسنة وأحاديث أئمّة أهل البيت عليهم السلام من جهة، وبين التراث الفقهي والفكري من جهة ثانية، جرى التعامل مع التراث كله بوصفه كتلة واحدة، ثمّ وضعـت هذه الكتلة بأكملها في قفص الاتهام، باعتبارها مسؤولة عن التخلف.

كيف انزلقنا إلى هذا الخلط؟

قامت الحداثة الأوروبية، التي ألهمت المشاريع الحداثية العربية، على قطيعة معرفية مع الماضي الكنسي؛ لأنَّ الكنيسة في التجربة الغربية كانت سلطة شاملة، تمثل النص المقدَّس وتأويله، وتحتكر الحقيقة والمعرفة معاً. هذا النموذج التاريخي الأوروبي، حين أُسقط على التجربة الإسلامية، أدى إلى تشويه عميق في فهم علاقتنا مع تراثنا.

في الإسلام، النص المقدَّس مستقل بذاته، والقرآن بوصفه نصاً قطعياً معصوماً لم يكن في أي مرحلة رهينة سلطة بشرية تحتكره، أو تحتكر معانيه. وأحاديث النبي وأئمَّة أهل البيت عليهم السلام خضعت تاريخياً لمنهج علمي دقيق في التمحيص 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.

لكنَّ الفكر العربي الحداثي، تحت تأثير عقدة الاستعمار والهزيمة، تعامل مع التراث كله بوصفه كتلة مُعلقة، وأصبح شعار «نقد التراث» يعني عملياً تفكيك العلاقة بين الأُمَّة ونحوها المقدَّسة، كأنَّ القرآن والسُّنَّة وأحاديث أهل البيت عليهم السلام كلَّها مسؤولة عن التخلُّف، تماماً كما كانت الكنيسة مسؤولة عن عصور الظلم في أوروبا.

١- من نقد التراث إلى نقد المُقدَّس

هذا الانزلاق المنهجي هو جوهر الأزمة؛ لأنَّه حول النقد المعرفي إلى قطبيعة وجودية، وجعل كلَّ حديث عن إعادة قراءة التراث ينزلق — دونوعي — إلى إعادة تعریف المُقدَّس نفسه. وهذا بالضبط ما وقع فيه كثير من المشاريع الحداثية العربية، من (أركون) إلى (نصر حامد أبو زيد) إلى (محمد شحور)؛ حيث تحولَ نقد التراث البشري إلى مسألة للنصّ المُقدَّس نفسه، بل وتفكيك للسلطة التشريعية للوحي تحت دعوى قراءة «تاريجية»، أو «علمية»، أو «أنثروبولوجية».

إنَّ الحداثة الإسلامية، كما نفهمها في هذا الكتاب، تميَّزَ تمييزاً صارماً بين تراثين:
أ. التراث المُقدَّس: وهو القرآن الكريم، والسنَّة النبوية، وأحاديث أئمة أهل البيت عليهم السلام، وهذا التراث مُقدَّس بطبيعته، فالقرآن نصٌ قطعي لا يتسرَّب إليه الخطأ، وأمَّا السنَّة وأحاديث الأئمة عليهم السلام فتخضع لمنهجية علمية صارمة في تمحيص الأسانيد والمتون، بما يضعها في مكانة معرفية مميزة.

ب. التراث البشري: وهو كلَّ ما انتجه العقل الإسلامي من تفاسير، وشروحات، وتأويلات، وفقهيَّات، وفلسفات، وآراء اجتهاديه، وهذا كلَّه عمل بشري، يتحمل 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؛ لأنَّه يمثل تجربة اجتهاضية تاريخية ليست جزءاً من الوحي نفسه.

٣ - الحداثة الإسلامية: تحرير العلاقة مع التراث

ليست الحداثة الإسلامية، كما نتصوّرها، مشروعًا لاستنساخ التراث، ولا مشروعًا لدفن التراث، بل هي مشروع لإعادة قراءة التراث بعيّن المستقبل، وبروح الوحي، وبوعي تاريخي ناقد. نريد أن نقرأ التراث البشري بوصفه: خبرة معرفية متراكمة، وتجربة تاريخية مرّ بها العقل الإسلامي في سياقات متعددة، ومادةً غنيةً للحوار والنقد والتطوير.

وفي الوقت ذاته، نريد أن نعيد علاقتنا بالنصوص المقدّسة، لا بوصفها "جزءاً من التراث"، بل بوصفها المرجعية التأسيسية المعصومة التي نحكم إليها في فهم العالم، والإنسان، والمعرفة، والتاريخ. هذه العلاقة المزدوجة هي مفتاح الحداثة الإسلامية: نقد معرفي جريء للتراث البشري، وعودة إبداعية للنص المقدس، قراءة وتأنّيل وإلهاماً.

٤ - ليس التراث مشكلة في ذاته

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

- تفكيك التراث البشري تقدیماً.
- استلهام النص المقدّس إبداعياً.
- إعادة بناء العلاقة بين العقل والوحى على أساس من الثقة المتبادلة.

بهذا المعنى، فإنَّ الحداثة الإسلامية ليست خصمًا للتراث، لكنَّها أيضًا ليست أُسيرة له، بل هي مشروع تحرير العقل الإسلامي من عقدة الاستلاب لآخر، ومن عقدة التقديس الأعمى للذات في الوقت نفسه. حداثة تبني المستقبل من قلب الوحى، ومن قلب التجربة التاريخية للأُمّة، لكنَّها تضع الماضي كله في ميزان النقد والتطوير، وتضع الوحى وحده في ميزان التقديس والإيمان.

● **المبحث الثاني: الهزيمة وتحول السؤال
أولاً: هزيمة ١٩٦٧ بوصفها ولادة الحداثة العربية**
إذا كانت صدمة الحداثة الأولى قد جاءت مع المدافع الفرنسية التي

دَكَّت أَسوارِ الأَزْهَرِ عَامَ ١٧٩٨، فَإِنَّ الصَّدَمةَ الْمَعْرِفِيَّةَ الْأَكْبَرِ جَاءَتْ مَعَ نَكْسَةِ حِزْبِرَانٍ ١٩٦٧. فِي الْمَرْأَةِ الْأُولَى، كَانَتِ الصَّدَمةُ عَسْكَرِيَّةً اسْتَعْمَارِيَّةً، وَضَعَتِ الْأُمَّةَ أَمَامَ تَفُوقِ الْآخِرِ وَقُوَّتِهِ الْمَادِيَّةِ. لَكِنْ فِي الْمَرْأَةِ الْثَّانِيَّةِ، كَانَتِ الصَّدَمةُ مَعْرِفِيَّةً دَاخِلِيَّةً؛ لِأَنَّهَا كَشَفَتْ أَنَّ الْمَشْرُوعَ الْنَّهْضُويَّ الْعَرَبِيِّ الَّذِي امْتَدَّ مِنْ (الْأَفْغَانِيِّ) إِلَى (عَبْدِ النَّاصِرِ)، شَعَارَاتِهِ التَّحْدِيَّيَّةِ وَالْتَّحْرُرِيَّةِ كُلُّهَا، انْهَارَ فِي لَحْظَةٍ وَاحِدَةٍ.

لَمْ تَكُنْ هَزِيمَةُ ١٩٦٧ مَجْرَدَ هَزِيمَةَ عَسْكَرِيَّةٍ، بَلْ كَانَتْ — فِي عُمْقِهَا — هَزِيمَةَ لِلْعُقْلِ الْعَرَبِيِّ كُلُّهُ، بِسَرْدِيَّاتِهِ الْحَدَاثَيَّةِ وَالتَّقْلِيدِيَّةِ كُلُّهَا مَعًا. فَتَيَّارُ الإِصْلَاحِ الْإِسْلَامِيِّ الَّذِي رَاهَنَ عَلَى تَحْدِيثِ الدِّينِ، اكْتَشَفَ أَنَّهُ مَعْزُولٌ تَامًا عَنْ حَرْكَةِ التَّارِيخِ الْوَاقِعِيِّ. وَالْحَدَاثِيُّونَ الْعَرَبُ الَّذِينَ رَاهَنُوا عَلَى الدُّولَةِ الْوَطَنِيَّةِ الْعَلَمَانِيَّةِ، وَجَدُوا أَنْفُسَهُمْ أَمَامَ دُولَ قَعْدَيَّةٍ مَهْزُومَةٍ، تَرَفَعُ شَعَارَاتِ الْحَدَاثَةِ وَالْتَّنْمِيَّةِ، لِكَنَّهَا تَحْكُمُ بِمَنْطِقَةِ الْقَبْيلَةِ الْأَمْنِيَّةِ. وَهَكُذا، تَحُوَّلَتْ نَكْسَةُ ٦٧ إِلَى مَنْعِطَفِ مَعْرِفيِّيِّ، جَعَلَ سُؤَالَ الْحَدَاثَةِ يَتَغَيَّرُ جَذْرِيًّا:

لَمْ يَعُدِ السُّؤَالُ: كَيْفَ نَلْحِقُ بِالْعَرَبِ؟ بَلْ: كَيْفَ انْهَارَ مَشْرُوعُ التَّحْدِيثِ الْعَرَبِيِّ؟ وَهَلُّ الْخَلْلُ فِي الْحَدَاثَةِ نَفْسَهَا؟ أَمْ فِي تِرَاثِنَا الَّذِي لَمْ نَسْتَأْصلِهِ بِالْكَامِلِ؟ أَمْ فِي الْعَلَاقَةِ الْمَشْوَهَةِ الَّتِي أَنْشَأَنَا هَا بَيْنَ الْحَدَاثَةِ وَالْتَّرَاثِ؟ فِي خَمْسِينِيَّاتِ الْقَرْنِ الْعَشَرِينِ وَسِتِّينِيَّاتِهِ، لَمْ تَعُدِ الْحَدَاثَةُ مَجْرَدَ مَشْرُوعٍ

ثقافي للنخبة، بل أصبحت شعاراً رسمياً للدولة الوطنية. فتبنت الدولة القومية العربية (مصر الناصرية، والعراق الباعثي، وسوريا البعثية...) الحادثة بوصفها مشروعَّاً أيديولوجياً، واعتبرت أنَّ تحدي المجتمع يمرّ عبر: تحدي التعليم، والاقتصاد، والإدارة، والجيش.

لكن هذا التحدي كان تحدياً من أعلى، فرضته الدولة بقوَّة القانون، ولم ينبعق من تحولات ثقافية عميقة داخل المجتمع. كانت النتيجة أنَّ الحادثة تحولَت إلى واجهةً أيديولوجية، فيما ظلَّت بنية السلطة تقليدية، وعقل الدولة سلطانياً، وثقافة المجتمع مشطورة بين حادثة مفروضة وتراث مكبوت. وحين وقعت الهزيمة، لم تكن مجرَّد هزيمة جيش، بل كانت هزيمة هذا التحدي السلطوي، الذي أراد أنْ يقفز فوق التاريخ، ويصنع حادثة مستعارة، بقوَّة الحديد والنار.

بعد الهزيمة مباشرةً، بدأت موجة نقد ذاتي جذريَّة، انتقلت من نقد الأنظمة المهزومة إلى نقد المجتمع والثقافة والتراث. بدأ المفكرون الذين كانوا جزءاً من آل التحدي - مثل (الجابري) و(حنفي) و(طرابيشي) - يعيدون النظر في جذور المشكلة، وبدل أنْ يكون التراث مجرَّد أداة في معركة الهوية، تحولَ إلى خصم وجودي، باعتباره هو الذي أنتج هذه الذهنية المهزومة.

لكن هذا النقد للذات، سرعان ما انزلق إلى نقد المُقدَّس، كأنَّ القرآن

والسُّنَّة وأحاديث أهل البيت عليهم السلام أصبحت كلُّها مسؤولة عن هذه الهزيمة. جعل هذا الخلط بين التراث المُقدَّس، والتراث البشري الحداثيين العرب يرتكبون جريمة الاستشراق نفسها: تحويل الإسلام نفسه مسؤولية تخلُّف المسلمين.

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

هكذا، تحولت نكسة ٦٧ من هزيمة سياسية إلى هزيمة وجودية؛ لأنَّ العقل العربي فقد ثقته بنفسه، وبدأ ينظر إلى نفسه بعينَ الآخر، وأصبح التراث كُلُّه تهمة يجب التخلُّص منها، والحداثة كُلُّها خلاصاً وحيداً لا مفر منه.

في هذه اللحظة، ولد جيل الحداثة القطيعية الذي لم يعد يرى في الإسلام إلا تراثاً منغلقاً، ولم يعد يرى في القرآن إلا نصاً تاريخياً، ولم يعد يرى في اللغة العربية إلا لغة ميتة، ولم يعد يرى في الحداثة إلا قدرًا محظوماً، ولا يرى في الدين إلا معيناً تاريخياً.

تبداً الحداثة الإسلامية، التي ننادي بها في هذا الكتاب، من إعادة قراءة هزيمة ١٩٦٧ بوصفها هزيمة مشروع حداثةٍ مستعارة، وليس هزيمة للإسلام نفسه.

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

الذي هُزم هو حداة مستوردة، بلا روح، وبلا أصالة، وبلا رؤية نابعة من الوحي، الذي هُزم هو القطيعة مع الذات، وليس الوفاء لها.

إنَّ الحداة الإسلامية اليوم مطالبة بأنْ تقدم رؤية بديلة: حداة تبدأ من الذات، لا من الآخر، وحداثة تصالح مع النصوص المقدسة، 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 قَدَراً أبدياً، بل هي فرصة تاريخية لإعادة بناء السؤال من جديد:

ماذا تعني الحداة بالنسبة لنا؟ وهل الحداة الغربية هي النموذج الوحيد؟ وهل يمكن إنتاج حداة إسلامية أصلية؟ وهل يمكن أن تكون الهزيمة بداية الخروج من عقدة الاستعمار المعرفي، بدل أنْ تكون مبرراً للاسلام الكامل؟

تبدأ الحداة الإسلامية من هنا: من الاعتراف بأنَّ الحداة 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: الحداثة بعد الهزيمة.. هل هي مشروع أم رد فعل؟
بعد نكسة ١٩٦٧، لم يعد سؤال الحداثة في الفكر العربي سؤالاً تأسيسياً ينبع من حاجة داخلية للتجدد والإبداع، بل تحول إلى رد فعل نفسي، وسياسي، وثقافي، على وقع الهزيمة. وهنا، يكمn واحد من أخطر أمراض الحداثة العربية: أنها لم تكن يوماً مشروعًا تأسيسياً إيجابياً، بل كانت دائمًا رد فعل على الخارج، سواءً أكان هذا الخارج استعماراً، أم الغرب المنتصر، أم الآخر المتفوق حضارياً.

في القرن التاسع عشر، كان سؤال الحداثة مطروحاً داخل سياق السؤال النهضوي: كيف ننهض؟ وكيف نصبح أمّة قوية؟ لكن بعد الهزيمة، انقلب السؤال إلى: لماذا نحن مختلفون؟ وما العوائق البنوية التي تجعلنا دائمًا 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 الحداثة تحول إلى قوة اتهام للذات، بدل أن تكون مشروعًا للإبداع الذاتي. أصبحت الحداثة — في أذهان كثير من المثقفين العرب بعد ١٩٦٧ — تعني القطيعة مع النفس، وتبني الآخر بالكامل، لأنَّ الحداثة ليست ولادة ذاتية، بل هي هروب جماعي من الذات.

في هذا السياق، تحولت الحداثة الغربية من تجربة تاريخية مخصوصة،

إلى معيار مطلق يُقاس عليه كلّ شيء. فبدل أنْ نسأل: كيف نصنع حداثتنا؟ وما الحاجة الداخلية التي تبرّر حداثتنا؟ وما المرجعية التي نستند إليها ونحن نبحث عن حداثة تناسبنا؟

تحول السؤال إلى: لماذا لم نصبح مثلهم؟ وما الذي يمنعنا من أن نكون صورة عنهم؟ وكيف نلحق بهم؟

تحفي هذه الأسئلة، التي تبدو للوهلة الأولى عقلانيةً ونقديةً، خلفها عقدة نقص وجوديةً، تجعل العقل العربي عاجزاً عن رؤية نفسه إلا من خلال مرآة الآخر. فأصبح كلّ شيء يُقاس على النموذج الغربي، حتى قيَّمنا الروحية نفسها، وحتى علاقتنا بقرآننا، ونبيِّنا، وتراثنا.

وهكذا، أصبحت الحداثة معياراً للقهر المعرفي، وليس مشروعًا للإبداع. وبدل أنْ نبحث عن حداثة تليق بنا، وأصبحنا نبحث عن تخلف يليق بنا، كان وجودنا نفسه مشروط بإثبات دونيتنا أمام الآخر.

بهذا المعنى، غدت الحداثة العربية بعد ١٩٦٧ مشروعًا دفاعياً لدى الإسلاميين، الذين أرادوا إثبات أنَّ الإسلام ليس ضد الحداثة، وغدت مشروعًا هجومياً بيد العلمانيين الذين أرادوا إثبات أنَّ الإسلام هو أصل المشكلة. وفي الحالتين، كانت الحداثة ردًّا فعل، وليس مشروعًا أصيلاً نابعاً من الحاجة إلى التحديث من الداخل.

حول هذا الموضع الدفاعي أو الهجومي للحداثة 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 فلوفي وروحي، فقد ظلت حداثةً مستعارَة، سواء لدى النخب العلمانية أم لدى نخب الإسلام السياسي. كانت الحداثة دائمًا 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 نظرها، أن تكون ردَّ فعل على الغرب أو على الحداثة العلمانية، وترفض أن تكون مجرد تبرير للإسلام في مواجهة التهمة الحداثية. بل ترى أنَّ الإسلام نفسه، في جوهره التوحيدِي، يحمل بذور حادثة إسلامية لم تُكتشف بعد؛ لأنَّا كنَا -وما زلنا- مشغولين بردود الأفعال، ولم نمتلك يوماً جرأة الفعل الإبداعي.

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

الدفاع أو الهجوم، ومن ذهنية الاستهلاك أو الاجتزاء.

تعني الحداثة أنْ نبدأ من أسئلتنا نحن، لا من أسئلة الآخر، وأنْ نبدأ من احتياجاتنا الروحية والمعرفية، لا من إملاءات السوق العالمية، وأنْ نقرأ القرآن بصفته كتاباً مستقبليّاً، لا كتاباً ماضوياً، وأنْ نتتج رؤيتنا الخاصة للإنسان والعالم والمعرفة، لا أنْ نستهلك رؤية جاهزة.

بهذا المعنى، فإنَّ الحداثة الإسلامية ليست خصمًا للحداثة الغربية، ولا استنساخًا لها، بل هي إبداع فلسفي، وعرفي، وروحي.

بهذا الشكل فقط، تخرج الحداثة من كونها ردًّ فعل، وتصبح ولادة ذاتية.

ومن هنا، يبدأ التاريخ الحقيقي للحداثة الإسلامية.

● المبحث الثالث: الحداثة بما هي استعارة أوَّلًا: استيراد المفاهيم بدل أنتاجها

واحدة من أكبر الأزمات المنهجية التي وقعت فيها النخب الفكرية العربية عند تعاملها مع الحداثة، هي أنها تعاملت مع المفاهيم الحداثية بوصفها منتجات جاهزة، يمكن استيرادها، كما تُستورد السلع والبضائع، دون أن تكون هذه المفاهيم حصيلة سؤال فلسفي داخلي، أو ثمرة تجربة تاريخية ذاتية، أو انعكاساً لتحولات بنوية عميقة في الوعي العربي والإسلامي.

ليست الحداثة الأوروبيَّة مجرَّد «أفكار»، بل هي منتج تاريخي خاص، نجم عن صراعات طويلة بين الدين والعقل، وبين الفرد والسلطة، وبين الكنيسة والدولة، وبين الحقيقة العلميَّة والحقيقة الالاهوتية. كل مفهوم حداثي أوروبي — من العقلانيَّة إلى الحرية إلى العلمانية إلى الدولة الحديثة — يحمل في داخله ذاكرة صراع أوروبي طويل، ويمثُّل إجابة عن أسئلة، نشأت من رحم هذا الصراع. لكنَّ العقل العربي الذي كان مسكوناً بها جس اللَّاحق، قفز فوق هذه الذاكرة التاريخيَّة، وأراد أنْ يستورد المفاهيم معقَّمةً ومعزولةً عن سياقها، كأنَّها منتجات تقنيَّة محايضة، تصلح لكل زمان ومكان.

ليس المفهوم الفلسفِي مثل الآلة، أو الدواء، أو السيارة. إنَّ المفهوم الفلسفِي هو نتاج رؤية للعالم، يعبِّر عن علاقة بين الإنسان والمعرفة، وبين التاريخ والغيب. لهذا السبب، حين استوردت النخب العربيَّة مفاهيم، مثل «العقلانيَّة»، و«الحرية»، و«التقدُّم»، و«العلمانية»، فإنَّها استوردت معها — بشكل خفي — الرؤية الكامنة خلف هذه المفاهيم، وهي الرؤية الحداثيَّة الغربيَّة التي قامت على قطيعة مع الدين، وعلى علمنة الوجود، وعلى فردانية مطلقة، ترى الإنسان كائناً اقتصادياً سياسياً، لا كائناً روحيًا حاملاً للأمانة.

هذا يعني أنَّ استيراد المفاهيم لا يكون مجرَّد نقل لغوی، بل هو

اختراق للرؤى الكلية، وتفكيك غير واضح للمرجعية الإسلامية. وهكذا، فإنَّ الحداثيين العرب الذين رفعوا شعار التنوير، كانوا في الحقيقة يستبطئون مشروعًا فلسفياً كاملاً، يتناقض جذرياً مع الرؤى القرآنية للعالم، حتى لو لم يعترفوا بذلك صراحة.

وحيث فشلت المشاريع النهضوية، وتواتت الهزائم السياسية والثقافية، تحولَت المفاهيم المستوردة إلى أوثان جديدة، وصار بعض المثقفين العرب يتحدثون عن "العقلانية"، و"العلمانية"، و"الحرية"، لأنَّها قِيم مطلقة خارج التاريخ، لا يجوز مساءلتها ولا نقدتها. أصبحت الحداثة نفسها مُقدَّساً جديداً، يحاكم التراث والدين والنصوص المقدَّسة على ضوء معاييره، بدل أنْ تُقرأ الحداثة نفسها على ضوء معايير قرآنية أو خلُقية. بهذا المعنى، فإنَّ المفاهيم الحداثية التي دخلت إلى العالم العربي، لم تكن أبداً نتيجة نضج فكري داخلي، بل كانت استعارة جاهزة، ولهذا لم تتحول إلى أدوات تفكير إبداعي، بل تحولَت إلى قوالب جاهزة يُصبُّ فيها كلَّ 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 يتوج مفاهيمه، هو عقل يمتلك ثقته بنفسه، ويعرف أسئلته الخاصة، ويتيح لغته الفكرية المنشقة من تجربته. أمَّا العقل الذي يستورد مفاهيمه، فهو عقل يرى نفسه من خلال

الآخر، ويجعل الآخر مقاييس الحقيقة والمعنى.

ولهذا، فإن المفاهيم المستوردة في الفكر العربي لم تكن مجرد أدوات معرفية، 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 دائمًا من الخارج.

تبدأ الحداثة الإسلامية -كما نطرحها- من تحرير العقل الإسلامي من الاستعارة، ومن استعادة قدرته على إنتاج مفاهيمه الخاصة، انطلاقاً من تجربته التاريخية، ومن مرجعياته القرآنية. نحن لا نحتاج إلى استيراد مفاهيم جاهزة من فلسفات أخرى؛ لأنَّ القرآن نفسه —بوصفه نصًا تأسيسيًا— يحمل بذور مفاهيمية كاملة، تحتاج فقط إلى اجتهاد تأويلي معاصر، لتحويلها إلى مفاهيم فلسفية حية.

ماذا يعني إنتاج المفاهيم؟

يعني أنَّ نطرح أسئلتنا الخاصة، لا أسئلة الآخر. وأنَّ نعود إلى القرآن بوصفه نصًا متوجًا للمفاهيم، لا نصًا جامداً. وأنَّ نقرأ التاريخ الإسلامي بوصفه خبرة بشرية قابلة للنقد، لا بوصفه نموذجاً مغلقاً. وأنَّ نفكِّر في الإنسان، والعقل، والحرية، والزمان، والمكان بلغة قرآنية، لا بلغة الحداثة الأوروبية. وأنَّ نستعيد ثقتنا بأنفسنا أمَّة قادرة على إنتاج معانيها الخاصة.

بدل أنْ نستهلك معاني الآخرين.

وإذا أردنا أنْ نورد مثلاً تطبيقياً على ذلك، وهو مفهوم الحرية في القرآن وفي الحداثة؛ ففي الحداثة الغربية، الحرية مفهوم فرداً مطلق، يقوم على فكرة أنَّ الإنسان سيد نفسه، وأنَّه لا يعترف بأيٍّ مرجعيةٍ علية تقيد إرادته. أمَّا في القرآن، فالحرية تبدأ من تحرير الإنسان من عبوديةٍ نفسه وهواء، ومن تحريره من السلطات الأرضية كلُّها التي تحاول أن تستعبدَه، وصولاً إلى التحرر الأسمى، وهو العبودية لله.

يكشف هذا التباين الجذري أنَّ مفهوم الحرية ليس محايِداً، بل هو نتاج رؤية للعالم. ولهذا، فإنَّ استirاد المفهوم الغربي للحرية يعني ضمِنِياً تبنيَّ 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 فلسيٍّ جديد، يعيد وصل العقل الإسلامي بمفاهيمه التأسيسية، ويعيد قراءة القرآن بوصفه مخزوناً مفاهيميًّا فلسفياً، لا مجرد كتاب موعظة وعبادة.

ثانيًا: استهلاك الحداثة بدل ابتداعها

إذا كان استيراد المفاهيم الحداثية يعكس استلاماً معرفياً في مستوى إنتاج اللغة والمفاهيم، فإنَّ استهلاك الحداثة يعكس استلاماً أشدَّ عمقاً؛ لأنَّه يتعلَّق ببنية الوعي نفسه. فما حدث في العالم العربي منذ لحظة تسرُّب الحداثة الأوروبية إلى وعينا الجماعي، لم يكن مجرَّد انبهار تقني أو اقتباس معرفي، بل كان الذوبان في سردية الآخر عن نفسه، حتى أصبحنا ننظر إلى العالم بعيون ليس عيوننا، ونفكِّر بعقل ليس عقلنا، ونسُمِّي الأشياء بأسماء لم نصنعها، ولم ننتجها من صلب خبرتنا الوجودية.

ليس الاستهلاك هنا مجرَّد استهلاك مادي، بل هو استهلاك وجودي؛ لأنَّنا لم نستهلك منتجات الحداثة فقط، بل استهلكنا قصتها الكبri، بكلٌ ما تحمله من مفاهيم، ورموز، وأوهام، وخطايا. تلقَّفناها كما يتلقَّف التابع سردية المركز، دون مساءلة ولا مراجعة. حتى أصبح التاريخ في وعيينا، يبدأ دائمًا من هناك، من أوروبا، كأنَّ هذه الأمة لم يكن لها تاريخ أصلاً، أو كأنَّ تاريخها كلَّه مجرَّد هامش في رواية التقدُّم الغربي.

وحتى عندما أرادت النخب العربية أنْ «تنتج» حدا ثتها الخاصة، لم يكن الإنتاج فعلياً إلَّا إعادة تدوير للنarratives المعرفية الغربية؛ لأنَّ سؤال الحداثة نفسه لم يكن سؤالاً ذاتياً، نابعاً من حاجات الأمة، بل كان سؤالاً مفروضاً من الخارج. وبالتالي، لم يكن ممكناً أن يكون الجواب إلَّا استعارياً؛ لأنَّ

السؤال نفسه لم يكن سؤالنا. كيف يمكن لعقل يستهلك سؤالاً أن ينبع جواباً؟ كيف يمكن لأمة لم تختر أسئلتها أن تصنع مشروعها؟ وهكذا كانت النتيجة الحتمية: استهلاك دائم للحداثة، في سلسلة اجتذاريات عقيمة، تجعل كلّ جيل يعيد طرح السؤال نفسه: لماذا تأخر المسلمين وتقدم غيرهم؟ ثمّ يعيد إنتاج الأجبوبة المستوردة ذاتها، لأنّ العقل العربي أصبح عالقاً في متاهة استهلاكية معرفية، تدور حول ذاتها بلا خروج.

لم يكن هذا الاستهلاك مجرد خيار معرفي، بل أصبح مع الوقت بنية ذهنية، تشكلت عبر التعليم والإعلام والثقافة العامة، حتى أصبح المثقف العربي الحديث عاجزاً عن التفكير خارج المعجم الحداثي الغربي. حتى مقاومة الحداثة نفسها أصبحت تتحقق بلغة الحداثة، كأنّنا وقعنا في كمين مفاهيمي محكم، يجعل حتى الرافض أسير النموذج الذي يرفضه، فلا يستطيع أن ينقدر إلا بأدواته، ولا أن يهرب منه إلا إليه. وهذا يفسّر لماذا كانت أغلب مشاريع نقد الحداثة العربية مجرّد تكرار نقد الحداثة الغربية لنفسها، ولم تكن في الحقيقة نقداً إبداعياً مستقلاً. نحن لم نجرؤ أصلاً على إعادة السؤال من نقطة الصفر: هل الحداثة قدرنا الوحيد؟ وهل نريدها أصلاً؟ وإذا أردناها، فأيّ حداثة؟ وبأيّ معنى؟ وبأيّ أفق؟ وبأيّ روح؟

إنّ استهلاك الحداثة بهذا الشكل، هوّها من مشروع إبداعي إلى

أيديولوجياً تسويفية، حتى غدت مجرد موضع ثقافية تتزين بها النخب الثقافية، ومؤشرًا على الرقي الظبي، وتذكرة دخول إلى نادي المثقفين العالميين. وأصبح المفكّر العربي يقيس حداثته بقدر بعده عن تراثه، وبقدر قربه من المعجم الفلسفـي الفرنسي، أو الألماني، أو «الأنجلوسكـسوني» (Anglo-Saxons)، كأنَّ الحداثة أصبحت طقسَ عبور، بدل أنْ تكون سؤالاً معرفـياً وجودـياً. ولم يكن هذا الاستهلاك استهلاكـاً بريـئـاً، بل كان مرتبطاً بمنظـومة رأسـمالـية ثقافية، جعلـتـ الحـدـاثـةـ سـلـعـةـ فـكـرـيـةـ، يـُـبـاعـ فـيـهاـ المـفـكـرـ العـرـبـيـ نفسهـ بـوـصـفـهـ وكـيـلاـ ثـقـافـيـاـ لـلـعـقـلـ الغـرـبـيـ فـيـ بـلـدـهـ، وـيـتـحـوـلـ فـيـهاـ المنتـجـ التـقـافـيـ إـلـىـ نـسـخـةـ عـرـبـيـةـ مـنـ الأـصـلـ الأـورـبـيـ، لاـ أـكـثـرـ وـلـأـقـلـ. يعني الاستهلاك بهذا الشكل أنَّ العقل الإسلامي فقدَ القدرة على الإبداع؛ لأنَّ 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 كلـهاـ مجرـدـ نـسـخـةـ عـرـبـيـةـ ردـيـةـ من النـسـخـةـ الأـورـبـيـةـ. لهذاـ، لمـ يـكـنـ غـرـيـباـ أـنـ تـحـوـلـ مـشـارـيعـ الحـدـاثـةـ العـرـبـيـةـ إـلـىـ مـسـوـخـ مـعـرـفـيـةـ، لاـ هيـ حـدـاثـةـ حـقـيقـيـةـ؛ لأنـهاـ تـفـتـقـدـ لـلـإـبـدـاعـ، وـلـاـ هيـ وـفـيـةـ لـتـرـاثـهاـ؛ لأنـهاـ تـرـاهـ عـقـبـةـ أـمـامـ الحـدـاثـةـ، فـظـلـتـ تـدـورـ فـيـ مـنـطـقـةـ الـلـاـ هـوـيـةـ، مـعـلـقـةـ بـيـنـ السـمـاءـ وـالـأـرـضـ.

نحن نؤمن بأنَّ الحداثة الإسلامية الأصيلة تبدأ من كسر هذا النمط الاستهلاكي، وتحرير العقل المسلم من عقلية الوكيل الثقافي، وتحريره من عقدة الاعتراف، وتحريره من استجداء الشرعية من الآخر. تبدأ الحداثة الإسلامية من استعادة ثقة العقل الإسلامي بنفسه، وقدرته على أنْ يصوغ أسئلته بمعزل عن أي سلطة معرفية خارجية، وأنْ يتبع إجاباته من داخل تجربته الروحية والتاريخية، وأنْ يقوم حداهته وفق معاييره الخُلُقية والقرآنية، لا وفق معايير السوق الثقافية العالمية.

هذا الانتقال من الاستهلاك إلى الإبداع، ليس مجرد تحول فكري، بل هو ثورة في بنية العقل الإسلامي؛ لأنَّه يحرّر الحداثة نفسها من كونها متاجًا خارجيًّا، ويعيدها إلى موقعها الطبيعي بوصفها سؤالًا داخليًّا. وبهذا، لا تعود الحداثة الإسلامية مجرد تكيف فقهى مع العصر، ولا مجرد تزويق تراثي بأدوات حديثة، بل تصبح ولادة فكرية حُرّة، تقرأ القرآن والعالم والعقل معًا، وتنتج معجمها المفاهيمي الخاص، وتدخل إلى التاريخ من بابها الخاص، لا من أبواب الآخرين.

بهذا المعنى، فإنَّ الحداثة الإسلامية ليست مجرد رد فعل على حداثة الآخر، ولا استنساخًا لها، ولا رفضًا مراهقًا ضدّها، بل هي استئناف للإبداع المعرفي الإسلامي الذي توَّقفَ منذ قرون.

ليست الحداثة الإسلامية استهلاكًا لمفاهيم الآخرين، بل هي إنتاج

لمفاهيم تولد من داخل القرآن، وتستنطق التاريخ الإسلامي، وتواجهه 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 مشروعًا حقيقياً؛ لأنّها دخلت إليه منذ البداية بوصفها خطاباً، ولم تختبر قط بوصفها تحولاً وجودياً، ولا ولدت من رحم حاجة داخلية نابعة من قلب الذات العربية والإسلامية. لقد استدعت الحداثة إلى المجال العربي، لا من حيث كونها ضرورة فكرية، ولا حصيلة لمسار طويلاً من التساؤل الفلسفـي الداخلي، بل جاءت -أوّلاً- بوصفها "أيديولوجياً" مواجهة مع الآخر المستعمر، ثم تحولت إلى "واجهة ثقافية" تستخدمه النخبة لإثبات انتماها للعصر، ثم انتهت في النهاية إلى "لغة خشبية"، فقدت أيّ اتصال عضوي مع الواقع، ومع الحاجة الحقيقية للإنسان المسلم.

الحداثة مشروع تاريخي في أصلها، لكنّها لم تكن كذلك عندنا. يتطلّب المشروع إرادة تأسيسيّة، والإرادة التأسيسيّة تفترض وعيّاً ذاتياً بالسؤال الذي نواجهه، فيما الحداثة العربية كانت دوماً مشروعًا مسروقاً، وسؤالاً

مشطوباً، وإجابة عن سؤال لم نطرحه نحن، بل طُرِح علينا من خارج تاريخنا. وهذا تحديداً ما حَوَّل الحداثة إلى خطاب معلق في الهواء، يشبه الجسد الغريب الذي زرع في تربة لم تتهيأ لاستقباله، فلا هو انغرس فيها فأثمر، ولا هو مات فاسترحنا منه. ظل خطاباً معلقاً، مثل شعار سياسي مستعار، يستخدمه الجميع في المعارك اليومية، دون أن يتحول إلى أفق فلسطفي جامع، يعيد تعريف علاقتنا بأنفسنا وبالعالم وبال التاريخ.

ولأنَّ الحداثة العربية لم تكن مشروعًا، بل خطاباً، فقد فقدت العمق الوجودي، وتحولت إلى لغة مستعملة، مثل مفردات لغة ثانية يستخدمها المهاجر ليعيش يومه، لكنَّه لا يستطيع أن يحمل بها، ولا أن يبني بها رؤيته للعالم. كانت الحداثة مجرد "بطاقة عبر ثقافي" إلى العصر، ولهذا كان يمكن أن ترفعها النخبة في الصباح وتخونها في المساء، وكان يمكن أن يدافع عنها المثقف، وهو يلعنها في سره؛ لأنَّها لم تكن يوماً "إيماناً فلسطفيّاً"، بل كانت "إعلان ولاء" في السوق الثقافية العالمية؛ حيث تعلن كل نخبة مستعمرة ولاءها لمركزها الثقافي الغربي، كي تحصل على الشرعية.

ولهذا السبب بالذات، لم تستطع الحداثة أنْ تتحول إلى مشروع تاريخي جامع، فهي لم تولد من حاجة روحيَّة 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،

١٠٦ نَحْوَ حَدَاثَةِ إِسْلَامِيَّةِ مُمَهَّدة

بل ارتبطت بسؤال ساذج مفاده: ”كيف نلحق بالغرب“؟ كانت حداة تابعةً منذ لحظة ميلادها، تحاول أن تحاكي نموذجاً جاهزاً، بدل أنْ تفتح سؤالها الخاص، وتصنع مشروعها المستقل.

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

لهذا كُلُّه، لا تريد الحداة الإسلامية أن تكون مجرد تأصيل فقهى لمفاهيم الحداة الغربية، ولا تريد أن تكون مجرد توليف بين القديم والجديد، ولا تريد أن تكون مجرد ”خطاب رد فعل“ ضد الحداة الغربية. وإنما تريد أن تكون مشروعًا تأسيسيًا حقيقياً.

حين تتحول الحداة إلى مشروع معرفي وروحي وتاريخي، يغدو بوسعنا أنْ نكون مسلمين وحدثين في آن، دون توليف ولا تشتيت. نصنع حداثتنا لأنفسنا، لا لنرضي الآخر. ونجترح أسئلتنا لأنفسنا، لا لأنَّا نبحث عن

إعجاب الآخر. ونقرأ قرأتنا بوصفه كتابَ البداية، لا كتابَ النهاية. وحينها فقط، تتحولَ الحداثة الإسلامية من خطابٍ نحبوِي إلى أفقٍ تاريخيٍ جامعٍ، ومن إعلانٍ ولاءٍ إلى إرادةٍ تأسيسيةٍ، ومن تقليدٍ إلى إبداعٍ، ومن خوفٍ إلى ثقةٍ، ومن هزيمةٍ إلى ولادةٍ.

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

منذ اللحظة الأولى التي وضع فيها العقل العربي أمام سؤال الحداثة، كان التراث حاضراً بوصفه المتهم الأول. بدا كأنَّ الحداثة الأوروبية تسللت إلى الوطن العربي وفي جعبتها اتهام مزدوج؛ اتهام العقل العربي بأنه عاجز بطبعه عن التفكير العلمي، واتهام التراث الإسلامي بأنه حاضنة تاريخية لهذا العجز. هكذا ولدت الحداثة في العقل العربي، بوصفها هجوماً مباشراً على الذاكرة، وبدأ المُفكِّر العربي الحداثي رحلته مع الحداثة، وهو مشتَّت بين رغبة في التقدُّم، وشعور بالذنب أمام تراثه.

لكنَّ السؤال الذي لم يُطرح بعمق كافٍ، هو: عن أيِّ تراث نتحدَّث؟ وهل التراث الإسلامي — كما فهمه الحداثيون العرب — هو نفسه التراث الذي شكلَ وعيَ الأمة على مدى قرون؟ وهل يمكن الحديث عن كتلةٍ تراثيةٍ واحدة، أم أنَّ ما نسميه “تراثاً” ليس إلا بناءً متخيلًا، صنعه الحداثيون

أنفسهم كي يجدوا خصماً يقاتلونه؟

في التجربة الغربية، التراث الذي واجهته الحداثة هو تراث الكنيسة؛ تراث سلطوي مغلق، يحتكر الحقيقة والمعرفة معًا، ويمنع السؤال، ويحاصر الاجتهداد. أما في الإسلام، فالتراث ليس مؤسسة كهنوتية، ولا هو نصّ واحد مقدس مغلق، بل هو تاريخ طويل من التنوع والتعدد والصراع والاجتهداد. وهو بهذا المعنى، ليس كتلة متمسكة، بل طبقات متراكمة، بعضها إبداعي، وبعضها تقليدي، وبعضها حركي، وبعضها جامد، وبعضها مُشرّع على المستقبل، وبعضها أسير الماضي.

تعامل الحداثيونَ العرب، الذين استوردوا أسئلة الحداثة الغربية كما هي، مع التراث الإسلامي كما لو كان معادلاً وظيفياً للترااث الكنسي، وبهذا وقعوا في تشويه مزدوج:

تشويه الحداثة نفسها؛ لأنَّها في أوروبا لم تكن قطيعة مع التراث كله، بل مع تراث كنسي معين، فيما تحولَت الحداثة العربية إلى قطيعة مع الذات التاريخية برمتها.

وتشویه التراث الإسلامي؛ لأنَّه ليس سلطة قمعية كهنوتية، بل هو فضاء معرفي متنوع، فيه الفقه، وفيه الروحانية، وفيه الفلسفة، وفيه الشعر، وفيه علم الكلام، وفيه علوم الطبيعة، وفيه السياسة، والاجتهداد، والنقد، والسؤال.

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

هذه الثنائيّة القاتلة ليست مجرّد مشكلة فكريّة، بل هي أزمة هويّة عميقّة؛ لأنّها تجعل الإنسان المسلم عالقاً بين ماضٍ يرفضه، وحاضر لا ينتهي إليه، ومستقبل لا يراه. فلا هو قادر على أن يكون حداثياً بلا شعور بالخيانة، ولا هو قادر على أن يكون وفياً لتراثه بلا شعور بالتلخّف. هذه الأزدواجيّة 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 كله خطيئة معرفية، وجعلته يرى مستقبله كله محاكاة بائسة للأخر.

لكنَّ السؤال الحقيقي لم يُطرح بعد: هل التراث الإسلامي عائق أمام الحداثة حقاً؟ أم أنَّ 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 حينئذ عائقاً حقاً، أم أنَّه يمكن أن يكون

أحد مصادر الإلهام لحداثة إسلامية جديدة؟

من هنا، لا بد للحداثة الإسلامية أن تبدأ من إعادة تعريف العلاقة مع التراث. نحن لا نرى التراث كتلة مقدسة مغلقة، ولا نراه جثةً تاريخية يجب دفنهما. بل نراه رأسماً معرفياً وروحيّاً، نقرأه بعين نقدية حُرّة، لكنّنا لا نخجل منه، ولا نتبرّأ منه؛ لأنَّ هذا التراث هو تجربة الأُمّة مع الوحي والتاريخ معاً. صحيح أنَّ جانباً منه مليء بالجمود والتكرار، لكنَّه أيضاً مليء بالإبداع والحكمة والسؤال؛ إذ ليس التراث عائقاً أمام الحداثة إذا قرأناه بعقل قرآنِي حُرّ، بل يمكن أن يكون جسراً نحو المستقبل، إذا أعدنا تعريف علاقتنا به: لا نقدّسه؛ لأنَّ التقديس لله ولأنبيائه ورسله وأوليائه. ولا نلغيه؛ لأنَّ الأُمّة بلا ذكرة أُمّة بلا مستقبل.

بل نمارس معه الاجتهاد النقي، فنستخرج منه الحكمة المتتجاوزة للتاريخ، ونترك ما تجاوزه الزمن، وننحو من جديد الرؤية التي تحتاج إليها اليوم.

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

لأنَّها ليست تراثاً بشرياً، بل هي كلام الله، وبيان المعصومين الذين ينيرون الطريق أمامنا، لفهم العالم والإنسان والتاريخ.

لهذا، فإنَّ الحداثة الإسلامية تبدأ من التمييز الحاسم بين الوحي والتراث، وهذا التمييز هو مفتاح التحرُّر من عقدة الحداثة نفسها؛ لأنَّ العقل العربي حين يخلط بين الوحي والتراث، يصبح أمامه خيارات؛ كلاهما قاتل: إما أنْ يقدس كلَّ شيء في التراث، فيغلق باب السؤال والاجتهاد، أو أنْ يلغى كلَّ شيء في التراث، فيسقط في العدمية المعرفية.

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

وهكذا، يتحول التراث من عائق نفسي إلى مخزون معرفي، ويتحول الوحي من نصٍّ ماضوي إلى نصٍّ مستقبلي، ويتحول العقل الإسلامي، من عقل استهلاكي تابع، إلى عقل اجتهادي مبدع، وتتحول الحداثة نفسها من شعار معلَّق إلى ورشة عمل معرفية مفتوحة، تبدأ من الوحي، ولا تنتهي إلا عند الإنسان الكامل، الذي يجمع بين الحرية والعبودية معًا، وبين العقل والنَّصَّ معًا، وبين الإبداع والوفاء معًا.

ثانياً: كيف تعاملت المشاريع مع النَّصَّ؟

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

إسلامي، بؤرة الصراع بين تيارات الحداثة العربية. لم يكن النص مجرّد موضوع فكري، بل كان رمزاً للهوية، وساحة معركة بين من يرون فيه عائقاً أمام الحداثة، ومن يرون فيه رافعة للنهضة، وبين من يحاولون توفيقه مع العصر، ومن يريدون فصله عن العصر بالكامل. ولهذا، فإنَّ أيَّ محاولة لفهم موقع النص في مشروع الحداثة العربية، ولا يمكن أنْ تظلَّ في حدود القراءة الأكاديمية، بل يجب أنْ تنزل إلى العمق النفسي والرمزي؛ حيث يتحول النص إلى مرآة لصورة الذات، وإلى حدّ فاصل بين الولاء والخيانة.

إذا عدنا إلى المشاريع الحداثية الكبرى في الفكر العربي، سنجد أنَّ كلَّ واحد منها قد أقام علاقة مختلفة مع النص، علاقة تعكس رؤية أيديولوجية مؤطَّرة سلفاً، أكثر مما تعكس قراءة معرفية بريئة. كان النص – في جوهره – ضحية لمعارك سياسية وثقافية وأيديولوجية، جعلت قراءته محكومة منذ البداية بسوء النية المنهجية.

في المشروع النهضوي الإصلاحي، من (الأفغاني) إلى (عبده) إلى (الكواكب)، كان النص يُقرأ بوصفه رافعة روحية وخلقية، يجب إحياؤها لكي نستعيد قوَّة الأُمَّة. لم يكن هناك سؤال حقيقي عن تاريخية النص، ولا عن إمكان قراءة جديدة؛ لأنَّ الإصلاحية الإسلامية لم تكن تفكَّر في تأسيس فلسفة جديدة للوجود، بل كانت تفكَّر فقط في إعادة إحياء الأُمَّة، من خلال العودة إلى ”روح الإسلام“، كما يفهمها هذا التيار. ولهذا، كانت

علاقتهم بالنصّ علاقة وظيفية: كيف نجعل النصّ حافزاً للنهوض؟ وليس: كيف نعيد فهم النصّ في ضوء التحولات التاريخية والمعرفية العميقه؟ مع صدمة الـ ١٩٦٧ ، وانتقال العقل العربي من سؤال النهضة إلى سؤال الهزيمة، تغيرت العلاقة مع النصّ بالكامل. في مشاريع (الجابري) و(أركون) و(حنفي) و(نصر حامد أبو زيد)، تحول النصّ من كونه حافزاً للنهوض إلى كونه عائقاً معرفياً، ومن كونه مفتاحاً للهوية إلى كونه جذر الأزمة. لم يقرأ هؤلاء النصّ؛ لأنّهم يبحثون فيه عن معنى جديد، بل قرأوه؛ لأنّهم أرادوا تفكيك سلطته الرمزية. 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 نصاً ماضياً، وليس بوصفه نصاً فوق-تاريخي، قادراً على أنْ يولّد قراءته الجديدة كلما تغير العصر.

في هذه المشاريع، خصوصاً عند (أركون) و(نصر حامد أبو زيد)، لم يعد النصّ كلام الله، بل أصبح وثيقة تاريخية، جزءاً من تشكيل ثقافي تاريخي، يمكن إخضاعه لأدوات النقد التاريخي والمعرفي، كما لو كان نصاً أسطورياً أو أدباً شعبياً. هذا التحول الجذري جعل النصّ يفقد قدسيته، ويصبح مجرد مادة تحليل أنثروبولوجي، لا كلمة موجهة للإنسان من خارج الزمن.

أما في المشروع التراثي السلفي، أصبح النص مطلقاً معلقاً، لا يُقرأ إلا كما قرأه الأقدمون، وتحوّل الاجتهاد في فهم النص إلى بدعة، وغدت محاولة مسألة الفهم الموروث زندقةً. وهكذا، وقع النص بين سلطة الحداثيين، الذين أرادوا تفكيره بالكامل، وسلطة السلفيين الذين أرادوا تحنيطه بالكامل، كأنَّ النص ممحوم عليه دائماً أنْ يكون ساحة حرب بين من يريد قتله، ومن يريد تجميده.

هذا التشتُّت بين التفكير الكامل والتحنيط الكامل، يعكس فقرًا معرفياً عميقاً في كلا الطرفين؛ لأنَّ النص ليس مجرد وثيقة ماضوية، ولا هو مجرد أيقونة مقدسة، بل هو — في جوهره — نداء مستمرٌ من الله إلى الإنسان، خطاب لا يتتمي إلى الماضي وحده، ولا يتتمي إلى المستقبل وحده، بل يقيم في الحاضر دائمًا. ليس النص القرآني ”نصًا تاريخيًّا“؛ لأنَّه لا يتتمي إلى لحظة واحدة، وليس ”نصًا فوق-تاريخي“؛ لأنَّه لا ينفصل عن شروط القراءة المتغيرة. هو نصٌّ يتجدد بتجدد القارئ، ويكتشف معانيه بتغيير العصر، وبهذا المعنى، هو ليس نصًا جامدًا ولا نصًا منفلتاً، بل هو نصٌّ مفتوح على أفق الغيب من جهة، وعلى أفق الواقع من جهة أخرى.

تبداً الحداثة الإسلامية من تحرير النص من السلطة الأيديولوجية، سواء وكانت سلطة الحداثيين أم سلطة السلفيين. ليس النص ذريعة للقطيعة، ولا مظلة للتحنيط، بل هو أفق للتجدد. إنَّه نصٌّ يعيد تعريف معنى الزمن؛

لأنَّه ليس نصًّا ماضوياً ينتمي إلى القرن السابع الميلادي، بل هو نصٌّ ينتمي إلى الله نفسه، والله ليس في الماضي ولا في المستقبل، بل هو خارج الزمن، وقابض عليه. وحين يقرأ العقل الإسلامي هذا النص، فإنه لا يقرأ تاريخاً مُغلقاً، بل يفتح نافذة على الأبد. وبهذا المعنى، فإنَّ قراءة النص ليست عودة إلى الوراء، بل هي رحلة إلى الأمام.

في هذا الأفق، ليست الحداثة الإسلامية مشورعاً لتحديث النص، بل مشورعاً لإعادة اكتشاف النص، وتحريره من القراءة المتحفظة والمتربية، وإعادته إلى حيوانته الأولى؛ حيث كان نصًّا يصنع الإنسان الحرّ، لا الإنسان المستهلك، ونصًّا يفتح التاريخ، لا يغلقه، ونصًّا يجعل الإنسان قادرًا على الإبداع في الأرض؛ لأنَّه يحمل في قلبه أمانة السماء.

ليس النص في المشروع الحداثي الإسلامي عائقاً أمام الحداثة، ولا مجرَّد شعار للهويَّة، بل هو بداية السؤال الفلسفية نفسه.

هذا التحول الجذري في العلاقة مع النص، من كونه موضوعاً للاتهام أو التحيط، إلى كونه بداية جديدة للتفكير، هو الذي يجعل الحداثة الإسلامية حداثة قرآنية، لا حداثة غربية معطرة بالبخور الإسلامي، ولا حداثة سلفية تُلْفِقُ الحداثة في النصوص القديمة، بل هي حداثة تُولد من النص نفسه، ومن إعادة قراءة القرآن بعقل حديث، وروح مؤمنة، وحكمة تاريخية. وهذه الحداثة القرآنية ليست مجرَّد حداثة تقنية أو سياسية، بل هي

— ١١٦ — نَحْوَ حَدَاثَةِ إِسْلَامِيَّةِ مُمَهَّدَةٍ

حداثة وجودية، تعيد تعريف معنى أن يكون الإنسان خليفة لله، ومعنى أن يكون الزمن أمانة في يد الإنسان، ومعنى أن تكون الحرية 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 حداثي عربي. فنبدأ بـ(الجابري)، الذي جعل التراث سجناً معرفياً مغلقاً، ثمَّ نمرّ بـ(أركون) الذي حاول «أنسنة» النص القرآني، وإخضاعه للتاريخانية، ثمَّ بـ(العروي) الذي ربط الحداثة بالدولة الحديثة، وصولاً إلى (شحور) الذي أعاد قراءة القرآن بطريقة تفكك بنائه اللغوية والروحية.

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

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

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

في مشروعه الضخم؛ نقد العقل العربي، يضع (محمد عابد الجابري) التراث العربي الإسلامي كله في قفص الاتهام المنهجي، بوصفه بنية معرفية مغلقة، تشكلت عبر التاريخ الإسلامي وفق قواعد صارمة، ثم تحولَت إلى سلطة خفية تحكم العقل العربي إلى اليوم. ليس التراث عند (الجابري) مجرد ذاكرة ثقافية أو رصيد فكري، بل هو نظام معرفي يعمل وفق آليات عمياً، تصوغ العقل العربي من خلف وعيه، وتفرض عليه رؤية محددة للعالم، وللنَّصّ، وللآخر، للتاريخ.

بهذا التصور، يصبح التراث عند (الجابري) نسقاً مُعْلَقاً، يتكرر داخله إنتاج المعنى وفق الآليات نفسها، دون قدرة حقيقية على الخروج من هذا النسق. هو ليس تجربة تاريخية مفتوحة، بل سجنًا معرفياً. وكل محاولة

لتجديد الفكر الإسلامي أو إنتاج حداثة عربية، لا بد أن تبدأ — عند (الجابري) — من تفكيك هذا النسق، والقطع الجذري مع آلياته الداخلية. وهكذا، تصبح القطيعة المعرفية شرطاً ضرورياً للحداثة، وتصبح الحداثة العربية مشروطة بإعدام التراث، بوصفه بنية مغلقة.

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

حين يقرأ التراث من داخله، يكشف عن حيوية داخلية لا تناسب أبداً مع الصورة التي رسمها له (الجابري). فهو ليس نظاماً مُغلقاً يعمل كآلية مبرمجة سلفاً، بل هو تجربة تاريخية متحركة، نجمت عن جدل متواصل بين النص وال التاريخ، بين الوحي والاجتهداد، وبين الفقيه والفيلسوف، وبين العارف والمتكلّم، وبين السلطة والعلماء. وهذا الجدل الطويل لم ينتج بنية مُغلقة، بل أنتج تاريخاً مفتوحاً، مليئاً بالانقطاعات والتحولات، بحيث لا يمكن اختزال هذا التراث كله في نسق معرفي واحد، كما يفعل (الجابري). والأخطر من ذلك أنَّ (الجابري)، وهو يحاكم التراث بوصفه نسقاً مُغلقاً، يفعل ذلك بأدوات منهجية مستعارة من إيستمولوجيا غريبة، نشأت في سياق نقد العقل الأوروبي نفسه، في تقاطعه مع الكنيسة والتراث

المسيحي الوسيط. يستعير (الجابري) نموذج (جاستون باشلار-Gaston Bachelard) في القطيعة الإبستمولوجية، لكنَّه يطبقه على تراث إسلامي لم يعرف أصلًا الشروط نفسها التي عرفها التراث الأوروبي. فهو يقيس التراث الإسلامي بمقاييس معركة لم تحدث فيه أصلًا، ويطبق عليه نظرية نقدية، ولدت في سياق مختلف جذريًّا، ثمَّ يستغرب لماذا يظهر هذا التراث كأنَّه بنية مغلقة!

لم يكن التراث العربي الإسلامي، على عكس التراث الكنسي الأوروبي، يومًا سلطة مركزية مغلقة، وإنما كان دائمًا فضاءً مفتوحًا للاجتهاد والتأويل. كان هناك تعدد مذهبي، ومدارس فقهية، وكلامية، وفلسفية متصارعة، ما يعني أنَّ هذا التراث عمل دائمًا بوصفه فضاءً تعدديًّا، يسمح بقراءات متعارضة، ومذاهب مختلفة، وكلَّ واحدة منها كانت تعطن في الأخرى، وتعيد مساءلتها، وتدفعها إلى تطوير خطابها. هذه الحيويَّة النقدية الداخلية وحدها كافية لهدم فرضيَّة (الجابري) من أساسها.

والأغرب من ذلك أنَّ (الجابري) نفسه، رغم كلَّ هذا النقد الجذري للتراث، يتنهى إلى إنتاج تراثية مضادةً، لكنَّه يظلُّ أسيئًّا للتراث الغربي في نقهته للتراث الإسلامي. إنَّه يريد أنْ يخرج من التراث، لكنَّه يفعل ذلك بأدوات تراثية غربية، فيتحول إلى جسر عبور بين تقليديَّين: تقليد إسلامي يتَّهمه بالتلخُّف، وتقليد غربي يستعير منه أدوات النقد. وهكذا يصبح

الفصل الثالث - المبحث الأول ١٤٣

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

لهذا، فإنّ (الجابري) — رغم حجمه الفكري — يمثل نموذجاً لما نسميه الحداثة المستعارة؛ حداثة تريد أن ت النقد التراث، لكنّها تفعل ذلك بأدوات استعماريةٍ ناعمة، وتظلّ حتى في ذروة نقدتها للتراث أسيرة لنظام معرفي آخر، ينظر إلى الإسلام كله باعتباره ظاهرة ثقافيةٍ تاريخية، لا باعتباره وحىًا يؤسّس لمعرفة متجاوزة للتاريخ. وهذه المأساة المزدوجة — نقد التراث بأدوات الآخر، ثم العجز عن إنتاج بديل من داخل الذات — هي التي جعلت مشروع (الجابري) نصف حداثة؛ لأنّ نصف قطيعة، ونصف إبداع.

إنّ الحداثة الإسلامية التي نشدها، لا تبدأ من عقدة نقص أمام التراث، ولا من عقدة انبهار أمام الغرب، وإنما تبدأ من ثقة مطلقة بأنّ هذا النص 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 قرآنية، وعقل قرآنی، 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 النبدي، 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 استشرافي واضح، كأنَّه يكرر — بوعي أو دونوعي — السؤال نفسه الذي طرحته المستشرقون الأوائل، حين نظروا إلى الإسلام باعتباره ظاهرة ثقافية مُغلقة، وإلى العقل الإسلامي باعتباره عقلاً غير قادر على التجدد الذاتي. بهذا المعنى، فإنَّ مشروع نقد العقل العربي الذي يقدمه (الجابري) بوصفه نقداً داخلياً، ينتهي ليصبح استشراقاً داخلياً، يعيد إنتاج صورة الآخر ذاتها عنا، لكن بلغة عربية هذه المرَّة.

ليست المشكلة في نقد العقل، فهذا واجب كلَّ مفكر، لكنَّ المشكلة أنَّ (الجابري) يحاكم العقل العربي من خارج بنية الروحية والمعرفية، ويتعامل معه كما لو كان عقلاً خارج الوحي، كأنَّ التراث كله ليس إلا تاريخ ثقافي مُغلق، لا علاقة له بنصٍ مُقدس ولا برسالة سماوية. وهذا الانزلاق الخطير يحوّل العقل العربي إلى مجرد بنية ثقافية مُغلقة، ويجعل الحداثة — في النهاية — مشروعة بتفكيك هذه البنية بالكامل، كان العقل العربي يُولد من جديد فقط إذا تبرأَ من تاريخه ودينه ونصوله. الاستشراق الكلاسيكي، منذ (رينان-Ernest Renan) وحتى (برنارد

لويس-Bernard Lewis)، كان يقوم على فرضيّة أنَّ العقل العربي عاجز بنبيوياً عن إنتاج الحداثة؛ لأنَّ العقل العربي عقل بياني شفاهي، مرتبط بالنصوص، وعجز عن التجريد، ومحكوم بالقياس الفقهي، وغير قادر على القطع المعرفي مع المقدّس. يعيد (الجابري) — رغم محاولته إعلان القطعية مع الاستشراق — إنتاج الصورة نفسها، حين يقول إنَّ العقل العربي محكم بالآليات البيان، والعرفان، والبرهان، وإنَّ البيان والعرفان يمثّلان عقيتين معرفيتين أمام الحداثة؛ لأنَّ البيان مشدود إلى النصّ، والعرفان مشدود إلى الغيب، بينما تحتاج الحداثة إلى عقل برهاني خالص، يفكّر خارج النصّ وخارج الغيب معاً.

بهذا التصور، فإنَّ (الجابري) لا يقرأ العقل العربي كما هو، بل يقرأه كما يريد أنْ يراه، ويفصله على مقاس الحداثة الغربية، كأنَّ المطلوب ليسفهم العقل العربي بشروطه، بل محاكمته بمعايير الآخر. وهذا ما يجعل (الجابري) أقرب إلى أنْ يكون وكيلًا معرفياً للاستشراق، حتى وهو يعلن حربه عليه؛ لأنَّه في نهاية المطاف، يشارك الاستشراق المسلمين المركزيَّة نفسها: التراث عائق أمام الحداثة، والنَّص سلطة مُغلقة، والغيب ضدَّ العقل، والبيان والعرفان عبء معرفي يجب التخلص منه، والحداثة ليست إلا برهاناً خالصاً، منفصلًا عن كلِّ أفق روحي أو نصيٍّ.

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

والعرفان ليسا مجرد آليتين ثقافيتين، بل هما نتاج علاقة معرفية بالوحى. 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 الاستشرافي الحديث: اعتبار النص والغيب عائدين 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 مغلقة، يمكن تفكيرها بالكامل، وإعادة تشكيلها على صورة العقل الغربي. إنه يريد تحديد العقل الإسلامي، لكن تحديه يعني عنده خلعه من جذوره القرآنية، وجعله عقلاً حديثاً خالصاً، يتعامل مع العالم كما يتعامل العقل الغربي: بلا غيب، وبلا نص، وبلا تاريخ مقدس.

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

تبدأ الحداثة الإسلامية من هذا التحرير؛ تحرير العقل الإسلامي من عقدة القياس على الآخر، ومن عقدة القطيعة مع النصّ، ومن عقدة التبرؤ من الغيب. نحن لا نريد حداثة تقتل البيان والعرفان لصالح البرهان، بل نريد حداثة قرآنية، تجعل البيان أداة للإبداع اللغوي والمعرفي، وتجعل العرفان أفقاً لاستكشاف الروح، وتجعل البرهان منهجاً للنظر في العالم. نحن نريد عقلاً يجمع ولا يقصي، ويومن أنَّ البيان والعرفان والبرهان ليست طبقات مغلقة، بل هي أبعاد متكاملة للعقل المؤمن؛ عقل يقرأ النصّ بيان لغوي دقيق، ويفتح قلبه على إشراق العرفان، ويستخدم البرهان في إدارة العالم، دون أنْ يعيش انصاماً مرضياً، بين لغة الدين ولغة الحداثة. بهذا المعنى، فإنَّ نقد (الجابري) لا يعني فقط نقد قراءته للعقل العربي، بل يعني نقد المفهوم نفسه الذي يبني عليه مشروعه؛ مفهوم العقل بوصفه بنية ثقافية مغلقة، لا بوصفه أمانة وجودية مفتوحة. هذا الفرق الجوهرى بين عقل إبستمولوجي، وعقل قرآنى هو الذي يحدد مسار الحداثة الإسلامية كلّها. نحن لا نريد عقلاً يكرر الاستشراق بلسان عربي، بل نريد عقلاً مؤمناً حرّاً، عقلاً قرآنياً يقرأ نصَّه بأدواته الخاصة، ويبعد حداثته من وحيه، لا من خوائه.

إنَّ مشروع (الجابري) ليس إلا إعادة إنتاج للهيمنة المعرفية الغربية، داخل العقل العربي نفسه. لهذا، فإنَّ الحداثة الإسلامية تبدأ من نقد هذا

النقد، وتحرير العقل الإسلامي من عقدة الاعتراف، ومن وهم أنَّ الحداثة لا تتحقق إلا إذا أصبحنا نسخة عربية من الحداثة الغربية. تبدأ حداثتنا حين نقول للعقل الإسلامي: عد إلى نصك الأول، عد إلى كن فيكون، وانظر إلى العالم بعين قلبك، واقرأ الوجود كله بلسان البيان القرآني، واصنع حداثتك بيدهك، لا بيد غيرك.

ثالثاً: بناء أم هدم؟

حين نضع مشروع (محمد عابد الجابري) تحت المجهر، بوصفه عالمة فارقة في مسار تشكيل الخطاب الحداثي العربي، فإنَّ السؤال الجوهرى الذي يفرض نفسه ليس سؤال التفاصيل المنهجية أو التقنية، بل سؤال الوظيفة التاريخية لهذا المشروع: هل أراد (الجابري) أنْ يبني جسراً نحو حداثة عربية أصلية، أم أنه انتهى إلى أنْ يكون معلولاً لهدم العقل الإسلامي من داخله؟

إنَّ الجواب معقَّد؛ لأنَّ (الجابري) كان يمثل، في لحظة إنتاج مشروعه، توأزناً صعباً بين عقل يتسمى إلى الثقافة العربية الإسلامية، وعقل آخر معجون بالتكوين الفلسفى الفرنسي، يسكنه النص القرآنى، لكنَّه يستخدم عدَّة معرفية مستعارة من (باشلار) و(فووكو) و(بلانشو-Maurice Blanchot) و(ألتوصير-Louis Pierre Althusser). هذه الازدواجية جعلت مشروع

الفصل الثالث - المبحث الأول ١٦٩

(الجابري) نفسه يتأرجح بين حسّ الانتماء ونزعـة التفكـيك، بين رغبـته في ترمـيم العـقل العـربـي، وحاجـته لإثـبات أنه قادر على تطـبيق النـظـريـات النـقـديـةـ الحديثـةـ على هذا العـقلـ نـفـسـهـ.

لـكنـ المـفارـقةـ الـكـبـرـيـ، أـنـ (الـجـابـريـ)، وـهـوـ يـعـلـنـ عنـ رـغـبـتـهـ فيـ بـنـاءـ حـدـاثـةـ عـرـبـيـةـ، يـبـدـأـ مـشـرـوعـهـ منـ هـدـمـ الأـسـسـ المـعـرـفـيـةـ لـهـذـاـ العـقـلـ. إـنـهـ يـرـىـ فـيـ التـرـاثـ عـبـنـاـ بـنـيـوـيـاـ، وـيـرـىـ فـيـ النـصـ بـؤـرـةـ الـبـيـانـ الـمـغلـقـ. وـكـلـ خـطـوةـ إـلـىـ الـأـمـامـ فـيـ مـشـرـوعـ (الـجـابـريـ) تـمـرـأـوـلـاـ عـبـرـ إـعدـامـ الـجـذـورـ، كـانـ (الـجـابـريـ) لـاـ يـسـتـطـعـ أـنـ يـتـصـوـرـ حـدـاثـةـ عـرـبـيـةـ إـلـاـ بـعـدـ اـجـتـثـاثـ الـمـاضـيـ بـالـكـامـلـ.

هـذـاـ المـنهـجـ فـيـ التـفـكـيرـ لـيـسـ جـدـيـداـ، بلـ هوـ اـسـتـنـسـاخـ دـاخـلـيـ لـنـمـوذـجـ الـحدـاثـةـ الـفـرـنـسـيـةـ ذـاـهـاـ، وـالـتـيـ وـلـدـتـ مـنـ قـطـيـعـةـ إـبـسـتـمـوـلـوـجـيـةـ مـعـ الـكـنـيـسـةـ وـالـفـكـرـ الـمـسـيـحـيـ الـوـسـيـطـ. يـطـلـبـ (الـجـابـريـ) مـنـ الـعـقـلـ الـعـربـيـ أـنـ يـسـلـكـ طـرـيقـ نـفـسـهـ، مـعـ أـنـ الـبـنـيـةـ التـارـيـخـيـةـ وـالـفـكـرـيـةـ لـلـإـسـلـامـ تـخـتـلـفـ جـذـرـيـاـ عـنـ الـمـسـيـحـيـةـ. لـكـنـ (الـجـابـريـ) يـتجـاهـلـ هـذـاـ الـفـارـقـ الـجوـهـريـ، وـيـصـرـ عـلـىـ أـنـ الـقـطـيـعـةـ شـرـطـ لـلـحدـاثـةـ، كـأنـ لـلـحدـاثـةـ طـرـيقـاـ وـاحـدـاـ، يـبـدـأـ دـائـمـاـ مـنـ ذـبـحـ الـأـبـ الـرـمـزيـ؛ سـوـاءـ أـكـانـ هـذـاـ الـأـبـ هـوـ الـكـنـيـسـةـ أـمـ الـنـصـ.

بـهـذـاـ التـصـوـرـ، يـصـبـحـ نـقـدـ الـعـقـلـ الـعـربـيـ عـنـ (الـجـابـريـ) نـقـدـاـ هـدـمـيـاـ، وـلـيـسـ نـقـدـاـ تـأـسـيـسـيـاـ. إـنـهـ لـاـ يـرـيدـ أـنـ يـجـدـدـ الـعـقـلـ الـعـربـيـ مـنـ دـاخـلـهـ، بلـ يـرـيدـ أـنـ يـسـتـبـدـلـهـ بـالـكـامـلـ، كـأنـ الـحدـاثـةـ هـيـ اـسـتـيـرـادـ عـقـلـ آـخـرـ مـنـ خـارـجـهـ.

لهذا السبب، ينتهي مشروع (الجابري) إلى ما يمكن أن نسميه استئصالاً معرفياً؛ لأنَّه لا يترك أيَّ نقطة ارتكاز داخل التراث نفسه، بل يحوّل التراث كُلَّه إلى بنية مريضية، يجب التخلُّص منها كي يبدأ العقل العربي من نقطة الصفر، والنقطة الصفر هنا ليست القرآن ولا اللغة ولا التاريخ الإسلامي، وإنَّما هي النقطة الصفرية الأوروبية؛ حيث وُلد العقل الحديث على أنقاض الكنيسة.

هذا المنهج في التفكير، حتى لو بدا في ظاهره ”تقدماً عقلانياً“، فإنَّه في جوهره إعلان هزيمة حضارية؛ لأنَّ الأُمَّةَ التي تحتاج إلى إعدام ماضيها بالكامل لكي تدخل الحداثة، هي أُمَّةٌ تعلن عملياً أنَّها أُمَّةٌ بلا ذاكرة حيَّةٌ، وأنَّها ليست قادرة على إنتاج حداثتها من داخل تجربتها الروحية والمعرفية. ولهذا، فإنَّ مشروع (الجابري)، بدل أنْ يكون ورشة بناء لعقل حديث نابع من الداخل، يتحوّل إلى إعلان إفلاس لهذا العقل نفسه، واعتراف بأنَّ خلاصَه الوحيد هو أنْ يستعيض عقلاً آخر، كما يُستعار الدواء من مختبر خارجي.

ترفض الحداثة الإسلامية، كما نصوغها في هذا الكتاب، هذا الافتراض الاستئصالي من أساسه. نحن لا نؤمن أنَّ العقل الإسلامي يحتاج إلى أن يتتحرّ معروفيًّا كي يصبح حديثاً، ولا نؤمن أنَّ التراث كُلَّه كتلة مَرَضيَّة تحتاج إلى الإعدام. على العكس، نحن نرى أنَّ هذا التراث، رغم كلِّ أمراضه،

الفصل الثالث - المبحث الأول ١٣١

يحمل في داخله بذور تجدد حقيقي، وأنَّ النص القرآني نفسه ليس جزءاً من المشكلة، بل هو نواة الحل.

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

والحداثة الإسلامية هي نقد تأسيسي، يبدأ من قلب النص، وينتهي إلى أفق الحداثة، دون أن يكون مضطراً لتبييد هويَّته بينهما؛ لأنَّ القرآن نفسه، يقول للعقل الإسلامي: كنْ حديثاً دون أنْ تنفصل عن السماء، وكنْ مؤمناً دون أنْ تخاف من السؤال.

تصرُّحُ الحداثة الإسلامية على أنْ تكون ولادتها ولادة حرَّة؛ ولادة من رحم القرآن، ومن مخزون التراث، ومن أسئلة العصر. ولهذا، فإنَّ نقد (الجابري) هو نقد لمنطق كامل، يرى أنَّ الطريق إلى الحداثة يمرّ دائماً عبر إنكار الذات، فيما تبدأ الحداثة الإسلامية من إعادة اكتشاف الذات، بما لها وما عليها، وتحريرها من وَهْمِ الدوينية، ومن عقدة الاستعارة، ومن استبطان خطاب الهزيمة.

● المبحث الثاني: (محمد أركون) والتاريخانية المغلقة ومعضلة النص المقدّس
أوّلاً: (أركون) بين الأنثروبولوجيا ونقد العقل الإسلامي
حين نقرأ مشروع (محمد أركون)، لا يمكن أن نتجاهل التكوين المعرفي الحاسم الذي صنع بنائه الذهنيّة. (أركون) هو في الأصل متّج فرنسي خالص، ولد 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 مجرّد طبقة لغوية ثقافية، تتمي إلى "المدونة الكبرى" التي يدرسها الباحثون في علوم الأديان المقارنة.

هذا التموضع المعرفي حدَّد منذ البداية شكل العلاقة مع النص. يدخل (أركون) إلى القرآن بوصفه نصاً تشكّل تاريخياً داخل بنية ثقافية واجتماعية محدّدة. ليس القرآن عنده خطاباً متعالياً يخترق التاريخ، وإنما هو نفسه متّج تاريخي بالكامل. هذه الفرضيّة التأسيسيّة جعلت (أركون) يتعامل مع النص بوصفه مادة أنثروبولوجية، وليس بوصفه الكلمة الإلهية موجّهة إلى الإنسان المعاصر. هنا يظهر الفارق الجوهرى بين (أركون) وبين أيٍ

الفصل الثالث - المبحث الثاني ١٣٣

مصلحة إسلامي من الداخل: ينطلق المصلح من إيمان مسبق بقدسية النصّ، ويريد فقط تجديد فهمه، أما (أركون) فينطلق من نزع استباقي لهذه القدسية، ويريد فقط تحليل آليات إنتاجه التاريخي.

وهذا التحول في نقطة البداية يقلب كلّ المنهج رأساً على عقب؛ لأنَّ (أركون)، بمجرد أنْ ينزع القدسية عن النصّ، يصبح كلّ شيء فيه خاضعاً للتفكيك التاريخي، فلا يعود هناك معنى للوحي بوصفه "كلام الله"، وإنما مجرد تسمية ثقافية، أطلقها المؤمنون على نصوصهم كي يُضفوا عليها الشرعية. لا تحمل النصوص عند (أركون) حقائق متعلالية، بل هي مجرد خطاب سلطي، يعبرُ عن مصالح القوى الثقافية والدينية التي أنتجت النصوص، ثمَّ احتكرت تفسيرها. وهكذا يتحول الوحي، من كونه تجلياً ميتافيزيقياً، إلى كونه عملية ثقافية سياسية، ومن كونه دعوة لتحرير الإنسان إلى كونه أداة لفرض الهيمنة الرمزية.

هذا التصور للنصّ هو مولود طبيعي للأثربولوجيا التاريخية، التي نشأت أصلاً في الغرب لدراسة الأديان الميتة، أو الأديان التي فقدت سلطتها الروحية، وصارت مجرد مواد أثرية تصلح للتحليل الأكاديمي. حين نقل (أركون) هذه الأدوات إلى القرآن، فإنه كان ينزع عنه حياته، ويحوّله إلى كائن ميت تحت مشرط الباحث. هذا بالضبط ما فعله الاستشراق الكلاسيكي، حين قرأ القرآن باعتباره مجرد نصّ تراخي، بدل أنْ

يقرأه كما يقرأ المؤمن: الكلمة حيّة لا تزال تخاطب العالم. لم يكن (أركون) في العمق يجدد 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 تاريخية. هذا التحول 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، والآليات تشكيلاً للسلطة الدينية.

هكذا، ودون إعلان مباشر، يضع (أركون) القرآن خارج دائرة الوحي، ويدخله إلى دائرة الوثيقة التاريخية، لأنّ الحداثة لا يمكن أن تبدأ إلا إذا أعدمنا القرآن بوصفه كلام الله، وأعدنا تعريفه بوصفه مجرد إنتاج ثقافي بشري، خاضع لكل 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 سياسية، استخدمها الفقهاء والمؤسّسة الدينية عبر التاريخ للسيطرة على الوعي الجمعي.

لكن ماذا لو كان القرآن حقّاً كلام الله، لا مجرد نصّ ثقافي كما يتوهّم بعضهم؟ وماذا لو أنّ قراءته بأنثروبولوجيا تاريخية تسلّبه معناه الحقيقي، وتحوّله من رسالة خلاص إلى مجرد أرشيف ثقافي؟ وماذا لو أنّ كل أدوات

النقد التاريخي التي استعملتها الحداثة الغربية في معركتها مع الكنيسة، ليست مناسبة أصلاً لقراءة نص يدعى أنه كلام الله الحي؟ يتبدّى بهذا المعنى لنا أنَّ الحداثة الإسلامية تبدأ من قلب هذه المفارقة. نحن لا نريد قراءة سلفية منغلقة للنص، لكنّنا في الوقت نفسه نرفض نزع قداسة النص بحجّة «القراءة العلمية»؛ لأنَّ العلم الذي يطلبه (أركون) هو علم معيّناً بإيديولوجيا الحداثة الاستعمارية التي تريد أن تبدأ دائمًا بقتل المقدس. فيما نحن نؤمن أنَّ الحداثة الإسلامية الحقيقة تبدأ حين نعيد اكتشاف النص بصفته وحيًا، ونبحث عن معانيه المتتجددة من داخل إيماناً به، لا من خارج هذا الإيمان.

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

ثانياً: تفكيك النص القرآني

إذا كان كل مشروع فكري يستبطن نقطة انطلاق خفية، فإنَّ نقطة الانطلاق التي تشكل منهاوعي (أركون) تجاه النص القرآني ليست إلا الأثرى بولوجيا التاريخية الفرنسية، بما تحمله من رؤية علمانية جذرية

للنصوص المُقدَّسة. عند (أركون)، لا يمكن قراءة القرآن إلا إذا خلعنـا عنه قداسته أولاً، ثمَّ أعدناه إلى مكانه “الطبيعي” بوصفه وثيقة لغوية تاريخية نشأت في سياق ثقافي محدَّد، وتعبرُ عن شروط إنتاجها التاريخي، وتخضع للقوانين نفسها التي يخضع لها أيّ نصٌّ تراثي.

هذا التبسيط — الذي يتخفَّى خلف “علميَّة باردة” — ليس في الحقيقة إلا نقلة أيديولوجيَّة كاسحة، تحولَ النصَّ من كونه تجلِّيًّا للغيب إلى كونه مجرد واقعة ثقافية. هذا ليس اجتهادًا في القراءة، بل هو نزع قبلي للقداسة، وقرار منهجي بأنَّ القرآن لن يقرأ إلا كما يقرأ الأثربولولوجي أيَّ نصٌّ أسطوري قديم. وهذا يعني أنَّ “العلميَّة” التي يدعى إليها أركون هي إعلان مسبق أنَّ القرآن نصٌّ بشري بالكامل، ولا يمكن أنْ يعامل معاملة النصوص المتعالية.

هذا استشراق داخلي مكتمل الأركان؛ لأنَّه يستعيـر كامل الجهاز المفهومي الذي صنعه الاستشراق الكلاسيكي، مع فارق بسيط: كان الاستشراق القديم يشتغل من خارج الثقافة الإسلامية، فيما يقدم (أركون) هذا الاستشراق من داخلها، وباللغة العربية، وبادعاء “الإصلاح الداخلي”. لكن في العمق، المنهج نفسه، والفرضيات نفسها، والهدف نفسه: تفكيك سلطة النصَّ، وإخضاع الوحي لقوانين المعرفة البشرية الخالصة. وهذا قتل للمعنى الداخلي للنصَّ، وتحويله إلى مجرد وثيقة سياسية.

وهذا بالضبط جوهر المنهجية الاستشرافية: نزع النصوص المقدسة من قداستها، وردها إلى شروطها التاريخية، وإخضاعها لمنهجيات النقد التاريخي نفسها التي طبّقت على التوراة والإنجيل في الغرب. لكنَّ الفارق الكبير، أنَّ التوراة والإنجيل — كما وصلت إلينا — نصوص تاريخية محَرَّفة خضعت لتدخلات بشرية لا تحصى، فيما القرآن عند المسلم نصٌّ محفوظ، لم تمتدُّ إليه يد التغيير. هذا الفارق الجوهرى لا يعترف به (أركون) أصلًا، لأنَّه لا يؤمن أنَّ هناك فرقًا نوعيًّا بين القرآن، وبين أيِّ نصٍ ديني آخر. فالقرآن عنده مجرد "جزء من المدونة الثقافية العربية"، وهذه المدونة كلُّها — بما فيها القرآن — تخضع للأدوات النقدية ذاتها؛ لأنَّ المقدس نفسه — في هذا المنظور — مجرد صناعة ثقافية.

هذا التحول الخطير يعني نزع النصٌّ من قلب الوجود الإسلامي؛ لأنَّ الوجود الإسلامي — في جوهره — يقوم على أنَّ هذا النصٌ ليس "كلامًا عن الله"، بل هو كلام الله نفسه. وكلَّ قراءة تفقد النصٌّ هذا المعنى هي إعادة تعريف جذرية للدين نفسه، وتحوّل الإسلام من دين وحي إلى مجرد تجربة ثقافية، يمكن استبدالها بأيِّ تجربة ثقافية أخرى.

من هنا، تبدأ الحداثة الإسلامية الحقيقية من موقع نقيس بالكامل لهذا المنهج. نحن لا نرفض النقد التاريخي من حيث المبدأ، لكنَّنا نرفض نزع القدسية عن النصٌّ باعتباره شرطًا للحداثة؛ لأنَّ القرآن ليس مجرد نصٌّ

ثقافي، بل هو كلام الله المُوجَّه للإنسان، وقراءته الحية ممكنة فقط إذا دخلنا إليه بإيمان الباحث عن المعنى، لا بارتياب المؤرخ الباحث عن السلطة. لا تبدأ الحداثة الإسلامية بتفكيك النصّ، بل تبدأ بإعادة اكتشافه، وإياده طرح السؤال الأول: ماذا يقول الله لنا اليوم؟ وكيف نفهم هذا القول الإلهي في عصرنا؟ وكيف نصنّع لهذا الخطاب دون أن نفرغه من معناه الروحي؟ هذا السؤال هو بداية كلّ حداثة إسلامية أصيلة؛ لأنّه يعيد النصّ إلى مكانه الطبيعي: كلام الله الحي الذي لا يموت، لا مجرّد أرشيف تاريخي يصلح لأبحاث الدكتوراه.

حين قدَّم (محمد أركون) نفسه بوصفه مجدهاً للفكر الإسلامي، كان في الحقيقة امتداداً داخلياً للاستشراق؛ لأنّ مشروعه في جوهره لم يكن يريد إحياء النصّ، بل كان يريد قتل سلطة النصّ. وهذه ليست حداثة، بل علّمنة جذرية مقنعة، تجعل النصّ مجرّد طبقة ميتة من التراث، بدل أن يكون منبعاً حيّاً للمعنى.

لهذا، فإنّ نقد (أركون) هو نقد لجوهر مشروعه كُلّه: هل نريد حداثة تبدأ من قتل النصّ، أم نريد حداثة تبدأ من إحياء النصّ؟ هذا هو السؤال الذي يحدد موقعنا من الحداثة كُلّها، وهذا هو السؤال الذي تهرب منه مشاريع الحداثة المستعارة؛ لأنّها تبدأ دوماً من إنكار القرآن، وتريد منا أن نؤمن أنّ الحداثة لا تولد إلا إذا مات الوحي.

إنَّ الحداثة الإسلامية الحقيقية تقول العكس تماماً: لن تكون حديثين إلا إذا عدنا إلى القرآن، لكن بعقل جديد، وروح جديدة، وأسئلة جديدة. فكما أنَّ القرآن ذاكرة البداية، فهو أيضاً وعد النهاية، وأيَّ حداثة تستبعد القرآن، فإنَّها ليست حداثة المسلمين، بل هي مجرد استشراف معكوس.

● **المبحث الثالث: (حسن حنفي): التراث والتثوير أوَّلاً: (حسن حنفي) والتراث - أيديولوجياً يسارياً**

حين نطالع كتابات (حسن حنفي) نجد أنفسنا في قلب حرب معرفية مكتملة الأركان؛ حيث يتحول التراث إلى خندق أيديولوجي، وتتحول القراءة إلى ممارسة نضالية، ويتحول الباحث نفسه إلى مقاتل في معركة تحريروعي الأمة. هذا المزج العنيف بين الفكر والنضال، وبين التراث والسياسة، وبين النصّ والمعركة، هو الذي يحدد هوية مشروع حنفي كله، وهو في الوقت نفسه مكمِّن 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 تعبيوياً، يصلح لإعادة شحن الوعي الجمعي؛ كي يستعيد هذا الوعي قدرته على المواجهة. في قلب هذه الرؤية، يتحول التراث من فضاء معرفي إلى مخزن أسلحة أيديولوجية، ومن تاريخ فكري إلى رصيد تعبوى، ومن ذاكرة معرفية إلى

ذخيرة سياسية. وهكذا، تصبح قراءة التراث جزءاً من استراتيجية الصراع مع الآخر، ومع الداخل معًا.

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

من جهة، تكوينه الفلسفـي الأوروبي الذي جعله مُشـبـعاً بـفـكـرةـ أنـ الفـكـرـ أـداـةـ تـغـيـيرـ اـجـتـمـاعـيـ، لاـ مجـرـدـ مـارـاسـةـ مـعـرـفـيـةـ.

ومن جهة ثانية، تكوينه السياسي النضالي في قلب المدى اليساري القومي، الذي جعله يرى في الفكر مجرد ذراع من أذرع التحرير الوطني. بهذا المعنى، فإنَّ مشروع "التراث والتجديد" عند (حسن حنفي) هو خطوة عمل ثورية، تبدأ من إعادة تأويل التراث كله، ليصبح أداة تعبئة في معركة التحرر الوطني والاجتماعي. والتراث هنا، يُقرأ بـغـرضـ تـجيـيدـهـ. وكلـ ماـ فيـ التـرـاثـ مـمـاـ يـتـنـاـصـعـ معـ هـذـاـ الـهـدـفـ يـعـادـ إـنـتـاجـهـ، وكـلـ ماـ فيـ التـرـاثـ مـمـاـ يـتـنـاـقـضـ معـ هـذـاـ الـهـدـفـ يـهـمـلـ، أوـ يـحـذـفـ، أوـ يـؤـولـ تـأـوـيـلاـ قـسـرـيـاـ. بهذا المنهج، يتحول التراث كله إلى مخزن أيديولوجي، يمكن إعادة تشكيله كما يعاد تشكيل الشعارات السياسية. فتحوَّل الفقه إلى خطاب تحرري، وتحوَّل العقيدة إلى أيديولوجيا ثورية، ويتحوَّل التصوف إلى قوَّة روحية محركَة للجماهير، وحتى الكلام والفلسفة يصبحان أدوات لإنتاج الوعي المقاوم. وهكذا، يصبح التراث كله مجرد ذخيرة في بندقية الثورة.

الفصل الثالث – المبحث الثالث ١٤١

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

هذا الاستخدام النفعي للتراث يُقدِّم قيمة المعرفة؛ لأنَّه يُقرأ فقط بحثاً عن الرصاصة المناسبة. وهكذا، يتحول التراث إلى أيديولوجيا جاهزة، لا تختلف كثيراً عن أيّ أيديولوجيا حديثة، إلا في لغتها. وفي هذا السياق، فإنَّ قراءة (حسن حنفي) للتراث ليست قراءة معرفية، بل هي قراءة تعبوية، تنطلق من نتيجة معدَّة سلفاً: إنَّ التراث كله يجب أنْ يتحول إلى ذخيرة في معركة التحرُّر، ومن يتعرض على هذا الاستخدام، فهو خائن معرفي، أو عميل للاستعمار الثقافي.

هذا العنف الأيديولوجي في التعامل مع التراث يجعل (حسن حنفي) — دون أنْ يشعر — نسخة يسارية من السلفية التقليدية؛ لأنَّ السلفي ينظر إلى التراث بوصفه رصيداً مُقدَّساً، يجب تطبيقه كما هو، فيما ينظر (حسن حنفي) إلى التراث بوصفه رصيداً نضالياً، يجب إعادة تدويره كما نريد. في الحالتين، يغيب البحث البحري، وتغييب المسافة النقدية، ويصبح التراث

مجرد ذريعة لتحقيق هدف مُعدٌ سلفاً.

إنَّ الحداثة الإسلامية التي ندعوا إليها ترفض هذا التجيير الأداتي للتراث، بالقدر نفسه الذي ترفض فيه تقديس التراث. نحن لا نريد تراثاً مُقدَّساً مُغلقاً، ولا نريد تراثاً مَدْجَنَاً أيدِيُولوجياً، بل نريد تراثاً قابلاً للمساءلة النقدية الحرّة، يُقْرَأ بعقل باحث عن الحقيقة، لا بعقل يبحث عن الشعارات الجاهزة. التراث هو تجربة تاريخية معقدة، فيها الصواب والخطأ، وفيها الحكمة والجنون، وفيها الإبداع والجمود. وكلّ قراءة تتوكّح تحويله إلى مجرد أداة سياسية، سواء للتبعية أو للتکفير، هي قراءة تسطيحية تافهة، حتى لو لبست لباس النخبة والمثقفين.

بهذا المعنى، فإنَّ نقدنا لـ(حسن حنفي) هو رفض لأداته المعرفية في تحقيق هذا التحرير؛ لأنَّ الأُمَّة لا تتحرَّر حين تستعبد تراثها لصالح معركة سياسية، بل تتحرَّر حين تستعيد علاقتها الحرّة بهذا التراث؛ علاقة الباحث لا علاقة المحارب؛ وعلاقة الناقد لا علاقة المؤدلج؛ وعلاقة العقل الباحث عن الحكمة، لا علاقة الأيديولوجي الباحث عن الذخيرة.

ثانياً: أسلمة الماركسية أم "ماركسَة" الإسلام؟

في قلب المشروع الحنفي، تخبيء مفارقة لا يمكن تجاوزها: كيف يمكن لفكر يساري جذري، تشكّل في أحضان الماركسية الغربية، أنْ

الفصل الثالث – المبحث الثالث ١٤٣

يقدّم نفسه بوصفه مشروعًا لإعادة بناء التراث الإسلامي؟ بل كيف يمكن لفلسفة مادية تاريخية، ترى أنَّ الأديان جميعها ليست إلا بنية فوقيَّة تعكس المصالح الاقتصادية والطبقية، أنْ تتحول فجأة إلى أداة لتجديد الفكر الإسلامي؟

لم تكن هذه المفارقة مجرَّد سؤال فلسفي عند (حسن حنفي)، بل كانت تجربة شخصية عميقة؛ لأنَّ وعي الرجل تشكُّل في لحظة تاريخية كانت فيها الثورة هي المُقدَّس الجديد، وكانت كلَّ الأفكار تقاس بمدى قدرتها على التعبئة. في هذا السياق، كان التراث دائمًا مشروعًا تعبويًّا، يحتاج إلى إعادة تفسير كاملة، حتى يتحول إلى ذخيرة في المعركة.

لكنَّ السؤال الذي تجاهله (حسن حنفي) منذ أنْ أبصر مشروعه النور حتى تبلور بالكامل، هو: هل يمكن أصلًا تثوير الإسلام بلغة ماركسيَّة؟ وهل يمكن للإسلام — بصفته دينًا يؤسِّس للسماء والأرض معاً — أنْ يختزل في كونه مجرَّد بنية فوقيَّة تعكس الصراع الاجتماعي؟ هل النص القرآني الذي يعلن أنَّ الإنسان خليفة الله في الأرض، يمكن تفسيره كما تفسَّر الماركسيَّة الوعي الديني، بوصفه مجرَّد انعكاس للحتميات الاقتصادية؟

هذا التزاوج القسري بين الإسلام واليسار، شكل عند (حسن حنفي) قناعة فكريَّة عميقة، تقوم على أنَّ الإسلام ليس إلا تراثًا ثقافيًّا جمعيًّا، يمثل هُوية الأُمَّة، ويمكن إعادة تفسيره بالكامل ليخدم أهداف التحرُّر الوطني

والاجتماعي. هنا، يتحول الإسلام من كونه وحيًا إلهيًّا يطرح نفسه بوصفه مصدرًا فوق التاريخ، إلى منتج ثقافي خاضع لشروط التاريخ، ويمكن إعادة توظيفه بالطريقة نفسها التي يعاد فيها تأويل أي نصٍّ ثقافي آخر.

بهذا المنهج، تصبح الماديَّة التاريخيَّة هي الأرضيَّة التفسيريَّة التي يخضع لها النصُّ القرآني نفسه، ويصبح الدين كله مجرد أداة للتبعة الشوريَّة، ويفقد النصُّ القرآني مكانته فوق التاريخيَّة، ليغدو مجرد صدى لحركة التاريخ.

وهذه ليست أسلمة للماركسيَّة كما ادعى (حسن حنفي)، بل هي في جوهرها «ماركسية» للإسلام؛ لأنَّها تفرغ النصُّ من محتواه الميتافيزيقي، وتعيد تفسيره بالكامل بلغة الصراع الطبقي، وتعامل مع العقيدة بوصفها بنية أيديولوجية، ومع الشريعة بوصفها أداة ضبط اجتماعي، ومع التصوُّف بوصفه تعبيراً نفسياً عن الاغتراب.

لكن هذا التفكير الماركسي للنصوص الإسلاميَّة يهدم التراث بدل تجديده؛ لأنَّه يُفقد الدين معناه الروحي، ويحوِّله إلى سلاح سياسي. وهذا يعني أنَّ (حسن حنفي) — وهو يظنُّ أنَّه يجدد التراث — كان في الحقيقة يعيد إنتاج أزمة أعمق؛ لأنَّ التراث الإسلامي الذي تشكل أصلًاً بوصفه فضاءً معرفيًّا متعدد الأبعاد، يتحول على يديه إلى مجرد أداة في معركة سياسية مؤقتة، ويفقد كلَّ ثراه الروحي والمعرفي، ليصبح مجرد ذخيرة أيديولوجية.

هنا يتكتشف العمق الحقيقي للمأزق الحنفي. فهو يريد تجديد الفكر الإسلامي، لكنه يفعل ذلك بأدوات مادية إلحادية. ويريد بعث الروح الثورية في الأمة، لكنه يفعل ذلك بإفراغ الروح الدينية نفسها من معناها الميتافيزيقي. ويريد إحياء الوعي الإسلامي، لكنه يختزل هذا الوعي في كونه مجرد انعكاس للواقع الاقتصادي والاجتماعي.

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

فهو لا يستطيع أن يكون إسلامياً أصيلاً؛ لأنَّه يُخضع القرآن نفسه لأدوات تفسير مادية.

ولا يستطيع أن يكون ماركسيًا صريحاً؛ لأنَّ المادة الثورية التي يعمل عليها ليست نصوص (ماركس - Marx) و(لينين - Lenin)، بل نصوص القرآن، و(ابن تيمية)، و(ابن رشد)، و(الغزالى).

هذه الأزدواجية المستحيلة، تجعل مشروع (حسن حنفي) يبدو كأنَّه بناء معلق في الهواء؛ لأنَّه يحاول تأصيل الماركسية بالإسلام، وتحديث الإسلام بالماركسية، دون أنْ يتبعه إلى أنَّ الإسلام والحداثة الماركسية يشتغلان بمنطقين معرفيين متناقضين، لا يمكن الجمع بينهما إلا بثمن باهظ: إفراغ الإسلام من غَيْرِه، وإفراغ الماركسية من ماديتها، وهكذا يولـد خطاب هجين، لا هو إسلامي بحقّ، ولا هو ماركسي بحقّ، بل هو توفيقي

متعسّف، يحكمه الاضطرار السياسي، أكثر مما يحكمه العمق الفلسفى. بهذا المعنى، فإنَّ (حسن حنفى) — وهو يرفع شعار "التراث والتجدد" — كان في الحقيقة يعلن موت التراث؛ لأنَّه حولَه من فضاء معرفي متنوعٍ، إلى مجرد شعارات ثورية، وألغى كلَّ الأبعاد الغيبية والميتافيزيقية، واستبدلها كلَّها بلغة مادَّية صرفَة، يجعل الدين كلَّه مجرد غطاء أيدиولوجي لصراع اجتماعي.

ما فعله (حسن حنفى) مع التراث، يشبه تماماً ما يفعله المقاولون مع البيوت القديمة: يهدموها داخليًّا أوَّلاً، ثمَّ يعيدون بناءها بطوب حديث، لكنَّهم يحتفظون بالواجهة القديمة فقط؛ كي يوهموا الناس بأنَّ البيت ما زال كما هو. هذا ليس تجديداً، بل هو تزوير معماري، يحافظ على الشكل الخارجي، لكنَّه يقتل الروح الأصلية.

ثالثاً: (حسن حنفى) وأزمة المشروع

في خطابه العام، يقدم (حسن حنفى) نفسه باعتباره ثائراً معرفياً جاء ليحرر التراث من سجون التقديس السلفي، ويحرر الوعي الإسلامي من عقدة النقص أمام الحداثة الغربية. لكن كل خطوة في مشروعه كانت تقوده إلى تناقض جوهري مع شعاراته الأولى؛ لأنَّه كلَّما حاول جعلَ التراث وقوداً للثورة، اكتشف أنَّ هذا التراث — بما يحمله من تعقيد وتعدد

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

يكشف هذا التوتر الداخلي عن أزمة عميقة في المشروع الحنفي كُلُّه: فهو يريد أن يستخدم التراث باعتباره أداة نضالية، لكنَّه يكتشف أنَّ التراث ليس كتلة واحدة يمكن حشدتها بسهولة، بل هو مركب معرفي معقد، فيه العقيدة، والفقه، والفلسفة، والكلام، والتصوف، والشعر، والسياسة، وكل طبقة منه تحمل تصوّراتها الخاصة عن الله، والإنسان، والعالم، والسلطة، ولا يمكن ببساطة صَهْر هذا كُلُّه في شعار تعبويٍّ يصلح لمعركة راهنة. وهذا ما يجعل التراث نفسه – في قلب المشروع الحنفي – يحارب ضدَّ المشروع؛ لأنَّ التراث، كما تشكل في التاريخ الإسلامي هو – في عمقه – خطابٌ تأسيسيٌّ خلقيٌّ ومعرفيٌّ، ينشغل بأسئلة المعنى أكثر مما ينشغل بأسئلة السلطة، وينظر إلى الإنسان باعتباره حاملاً للأمانة، لا مجرد فاعل سياسي في صراع طبقي، ويؤسس لعلاقة مع النصّ تقوم على التقديس المبدئي، لا على الاستخدام التفعي.

وهكذا، وجد (حسن حنفي) نفسه أمام خيارين: إما أنْ يخون التراث نفسه، ويعيد إنتاجه بلغة ماركسية مادية بالكامل،

فيتحول إلى مجرد خطاب تعبوي فارغ من أيّ بعد روحي أو ميتافيزيقي. وإنما أن يخون الماركسيّة، ويعرف بأنّ هذا التراث يحمل في عمقه لعنة دينيّة مغايرة بالكامل، ترى الإنسان كائناً ميتافيزيقياً مكفلاً، لا مجرد كائن اجتماعي مشروط بشروطه الاقتصاديّة.

والمفارة أنّ (حسن حنفي) انتهى إلى خيانة مزدوجة: فقد خان التراث حين فرّغه من أبعاده العيبيّة، وجعله مجرّد لغة سياسية. وخان الماركسيّة حين ألبسها عباءة دينيّة، وجعلها تتحدث بلغة النصوص الفقهية والعقديّة، بدل أن تتحفظ بجذرها المادي.

أنتج هذا الزواج القسري بين التراث الإسلامي واللغة الثورية اليساريّة، مسخاً أيدلوجياً، يبحث عن مكان له، فلا يجده، لا داخل المدرسة الإسلاميّة التقليديّة، ولا داخل المدرسة الماركسيّة الأصيلة. فأصبح (حسن حنفي) منبوداً من الطرفين؛ حيث اتهمه الماركسيّون بأنه يمارس تزييفاً معرفياً، حين يلبس التراث لبوساً يساريّاً. واتهمه والإسلاميون بأنه ماركسي ملحد متنكّر في ثياب الإسلام.

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

الفصل الثالث – المبحث الثالث ١٤٩

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

هذه الأسئلة ظلَّ (حسن حنفي) يتحاشاها؛ لأنَّه يعرف أنَّ أيَّ إجابة صريحة، تعني هدم أحد أركان المشروع. فإذا قال: إنَّ التراث خبرة روحية، فقد ألغى جدواي الماركسيَّة من حيث كونها أدأة تحليل، وإذا قال: إنَّ التراث مجرد أيديولوجيا سياسية، فقد فرَّغ الدين من محتواه، وأعلن موته. هذا الهروب المنهجي جعل المشروع كله ضبابيًّا؛ لأنَّه بقي معلقاً بين لغة الدين ولغة الثورة، وبين بلاغة النصوص القديمة وخطابية الشعارات الحديثة، وبين الإيمان الغيبي والتفسير المادي.

وبحين فقد المشروع وضوحاً المعرفي، فقد مشروع عيَّنه الغائية؛ لأنَّ كلَّ خطاب يريد أنْ يشتبك مع الأمة، يجب أنْ يجيب عن سؤال بسيط: هل أنت مؤمن بالنصَّ أم مؤمن بالصراع الطبقي؟ وهل تبدأ من الغيب أم من المادة؟ وهل ترى الله فاعلاً في التاريخ أم ترى التاريخ مُعلقاً على شروطه المادِيَّة؟

لم يجرؤ (حسن حنفي) يوماً على الإجابة الصريحة؛ لأنَّه كان يريد أنْ يحفظ بكلِّ شيء معًا: يريد ماركس بلا إلحاد، ويريد الله بلا غيب، ويريد التراث بلا مُقدَّس، ويريد الثورة بلا فلسفة تاريخية واضحة.

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

أرضاً معرفيةً صلبة تقف عليها. وهكذا انتهى (حسن حنفي) الذي أراد أن يكون أيقونة التجديد، إلى أن يكون عالمة الالتباس، فلا اعترف الإسلاميون به إماماً، ولا اعتبره الحداثيون رائداً، وبقي مشروعه معزولاً؛ لأنَّه لم يجرؤ على حسم السؤال الأول: هل التراث وهي يُجدد أم تاريخ يُستهلك؟ وهل الإنسان كائن غَيْبِي مَكْلَفٌ أم مجرَّد فاعل اجتماعي مشروع بشروطه التاريخية؟ وهل النص القرآني كلمة الله المتعالية أم مجرَّد وثيقة ثقافية؟ وحين يعجز المُفْكِر عن حسم هذه الأسئلة، فإنه مهما كتب، يبقى مشروعه مجرَّد فرضيات يكتنفها الغموض.

● المبحث الرابع: (نصر حامد أبو زيد) والنَّصُّ بين التاريخ والسلطة أوَّلاً: القراءة التاريخية للنص

حين قرَرَ (نصر حامد أبو زيد) أنْ يفتح ملف التراث، لم يقاربه بعقل المتكلّمي المسلم، الذي ينظر إلى القرآن بوصفه وحيًا فوق التاريخ، ولا قاربه بوصفه مجتهداً يبحث عن معنى متجدد للنصوص المقدّسة، بل قاربه بالعقل ذاته الذي كونَته علوم اللسانيات، والسيميائيات، ونظريات النقد الثقافي في الجامعات الغربية؛ حيث يصبح النَّصُّ – أي نَصٌّ – منتجًا ثقافياً تاريخياً، لا يملك أيَّ استقلال عن شروط إنتاجه الاجتماعية

والسياسية. بهذا المنهج، حُسم الأمر قبل أنْ يبدأ: ليس النص القرآني كلاماً إلهياً متعالياً، بل هو وثيقة ثقافية خاصة 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؛ لأنَّ الإيمان يقوم على مبدأ أنَّ النص يحمل معنى فوق تاريفي، ويتعالى على شروط إنتاجه الظرفية، فيما القراءة التاريخانية للنص تقوم على فكرة أنَّ النص ابن عصره بالكامل، ولا يمكن أنْ يفهم إلا بإعادة بناء شروط إنتاجه الأولى. وهكذا، يتحول النص القرآني — في نظر (أبو زيد) — إلى أرشيف تاريفي، وليس إلى نداء إلهي مفتوح.

هذا التصور للنص هو تطبيق حرفي لمنهجية جاهزة، نقلها (أبو زيد) كما هي من مدرسة النقد الثقافي الغربي، التي ترى كلّ نص مجرّد تعبير عن بنية السلطة والمعرفة، وترفض أيَّ ادعاء بأنَّ النص يحمل حقيقةً فوق تاريخية. بهذا المعنى، فإنَّ القراءة التاريخية عند (أبو زيد) هي إعلان منهجي معدٌّ سلفاً، يقضي بأنَّ النص القرآني وثيقة بشرية بالكامل، ولا يختلف جوهريًّا عن أيَّ نص ثقافي آخر.

وهذا التحول في تعريف النص، من كونه كلام الله إلى كونهمنتجاً ثقافياً، يلغى كلَّ الفروق بين النص القرآني، وبين الشروح الفقهية، والكلامية، والفلسفية، التي أثيرت حوله. يغدو القرآن مجرّد طبقة أولى من نصوص

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

لكن هذا المنهج يحمل في قلبه تناقضاً قاتلاً؛ لأنَّ النصوص الدينية — وعلى رأسها القرآن — تقدم نفسها بوصفها كلاماً يتجاوز التاريخ. فالقرآن لا يقول: إنَّه صدى ثقافي للحجاز في القرن السابع، بل يقول: إنَّه كلام الله للإنسان في كل زمان ومكان. وهذا القول هو جوهر النص نفسه، وأي قراءة تلغى هذا البعد، تكون قد ألغت النص نفسه، حتى لو واصلت الحديث عنه.

لم يواجه (أبو زيد) هذا السؤال أصلاً؛ لأنَّ قرر سلفاً، أنَّ النص مجرد بنية لغوية، يمكن تفكيرها وتحليلها، كما تفكّك أي بنية خطابية أخرى. لكنَّه بهذا القرار المنهجي ألغى كل الفارق بين النص المقدس والنص الثقافي، وجعل قراءة القرآن مسألة تقنية، لا مسألة روحية أو وجودية. وهذا تأميم علماني كامل للنصوص، يُعقدها كل شروطها الميتافيزيقية، فتحوّل إلى مواد خام للتحليل الثقافي.

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

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

بهذا المعنى، فإن القراءة التاريخية هي أداة لاقتلاع النص من مركزية الخطاب الإسلامي، وإحلال المنهج التاريخي النقدي مكانه. وهذا استبدال كامل للإطار المعرفي الذي يعمل داخله العقل المسلم. وبذلك يصبح القرآن جزءاً من التراث، بدل أن يكون النص المؤسس للوعي، وتصبح القراءة التاريخانية هي البديل المعرفي الوحيد لكل أشكال التفسير التقليدي.

لكن هذا التحول يضع مشروع (أبو زيد) كلّه في تناقض جوهري مع نفسه؛ لأنّه يقدم نفسه بوصفه مشروعًا لإعادة قراءة التراث، لكنه يبدأ أول ما يبدأ بإعلان نهاية النص. وما معنى إعادة قراءة النص إذا كان هذا النص فقد كل خصوصيّته المقدّسة؟ وهل نقرأ لهفهمه، أم لنؤكّد موته المعرفي؟ وهل القراءة التاريخانية أداة لإعادة اكتشاف المعنى، أم هي أداة لإعلان موت المعنى؟ هذه الأسئلة ظلّ (أبو زيد) يهرب منها؛ لأنّه لو أجاب عنها بوضوح، لانهار المشروع كله.

بهذا المعنى، فإنَّ مشروع (أبو زيد) كان تصفيية معرفية للنص، باسم النقد التاريخي. وهذه ليست حداثة إسلامية، بل هي علمنة كاملة للنصوص، تنزع عنها كلَّ معنى عَيْبي، وتحولُّها إلى وثائق ثقافية. وهذا المشروع، حتى لو لبس قناع “تجديد الفكر الديني”，فإنَّه في جوهره إعلان انتهاء صلاحية النص؛ لأنَّه ينكر عليه كُلَّ قدرة على أنْ يتجاوز شروط إنتاجه الأولى.

هكذا، يكرر (أبو زيد)، ولو بِلُغَةٍ مختلفة، المسار نفسه الذي سار عليه (محمد أركون)؛ حيث يرى كلاهما أنَّ النصوص المقدسة مجرد نتاج تاريخي، وأنَّ الحداثة لا تبدأ إلا إذا توافت سلطة النص، وأنَّ النقد التاريخي للنصوص هو الطريق الوحيد لـ“تحرير العقل”.

ثانيًا: نقد أيديولوجيا النص

في مشروع (نصر حامد أبو زيد)، يتكرر مفهوم تحرير النص بوصفه شعاراً مركزيًّا. لكن هذا الشعار — رغم بريقه — يخفي وراءه فحشاً معرفياً مزدوجاً: تحرير النص ممَّ؟ ولصالح من؟! هل المقصود تحرير النص من سلطة التراث الفقهي التقليدي، أم تحرير العقل الإسلامي من سلطة النص عليه؟ وهل الهدف هو إعادة النص إلى دوره التأسيسي بما هو كلام صادر من لَدُنِ الله، أم تحرير العقل الإسلامي من وَهْمِ أنَّ هذا النص لا يحمل

أي سلطة تأسيسية؟

حين ندقق في كتابات (أبو زيد)، نجد أن ”تحرير النص“ ليس إلا الكلمة سر لعملية أكثر جذرية، هي : تفكيك السلطة الرمزية للنص نفسه. فالقراءة التاريخانية التي يتبنّاها (أبو زيد) لا تكتفي بتحرير النص من التفسيرات التقليدية، بل ت يريد أن تحرّر العقل الإسلامي من إيمانه بأنَّ النص يمتلك حقيقة متجاوزة. وهذا يعني أنَّ ”تحرير النص“ عند (أبو زيد) يعني عملياً تحرير المسلم من قداسة النص؛ حيث يصبح النص مجرّد وثيقة ثقافية قابلة للنقد الجذري، بلا أي تحفظات ميتافيزيقية.

بهذا المعنى، فإنَّ شعار ”تحرير النص“ يخفي في طياته أيديولوجيا نزع القدسية، والتي هي قلب المشروع الحداثي الغربي كله؛ لأنَّ الحداثة الغربية لم تبدأ — معرفياً — إلا بعد أن انتزعت النصوص الدينية من مركزية المعرفة، وجعلت العقل البشري هو المرجعية الوحيدة. (أبو زيد) — وهو يرفع شعار تحرير النص — ينقل هذه التجربة كما هي إلى السياق الإسلامي، كان تحرير النص، يعني دائمًا سلخَه عن مصدره الإلهي، وجعله مجرّد متاج ثقافي بشري.

هنا يغدو الفرق بين ”تحرير النص“ و”تفكك النص“ فرقاً لفظياً فقط؛ لأنَّ التحرير، في هذا السياق، لا يعني فتح أفق جديد للفهم، بل يعني نفي أي سلطة معرفية عن النص. فالنص الذي يُقرأ وفق هذا المنهج، لا يُقرأ

بحثاً عن معنى جديد، بل يُقرأً فقط بحثاً عن تفكيك سلطته، كان الهدف النهائي للقراءة هو إعلان نهاية النصّ بوصفه مصدراً للمعرفة، وإعادة تعريفه بوصفه مجرد أثر ثقافي، فقد كل 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 أنْ يفرض نفسه على الوعي. إنَّ النصّ، في هذا السياق، هو أداة سلطة، جرت قولبته عبر التاريخ لخدمة مشروع سياسي، وكل قراءة جديدة للنصّ يجب أنْ تبدأ من تفكيك هذه السلطة، لا من البحث عن معناه.

اعتماد هذا المنهج، يُفقد النصّ القرآني كلَّ خصوصيته؛ لأنَّه يصبح مجرد تعبير لغوي عن مصالح السلطة، لأنَّ القرآن هو وثيقة سياسية للسلطة الدينية. وهكذا تخفي كلَّ الأسئلة الوجودية الكبرى: من أنا؟ ولماذا خلقت؟ وما معنى الحياة؟ وتتحول القراءة إلى مطاردة أثر السلطة في كل آية، وكلَّ كلمة، لأنَّ النصَّ كلَّه مؤامرة سياسية.

جسم (أبو زيد) سلفاً، أنَّ كلَّ نصٍّ ديني هومنتج ثقافي، وكلَّ قراءة تؤمن أنَّ النصَّ يحمل بعدها متجاوزاً ليست إلا وهمَاً أيديولوجياً. حول هذا الإغلاق المنهجي القراءة التاريخية عنده إلى إجراء عقابي، لا إلى بحث معرفي حقيقي. فالنصَّ عنده متهم حتى يثبت العكس، والمتهم هو النصَّ نفسه؛ لأنَّه يدعى أنَّه كلام الله، وهذه التهمة – في المنهج التاريخياني

العلماني — تهمة خطيرة؛ لأنَّها تعني أنَّ النصَ يطلب من العقل البشري الخضوع لحقيقة متعلالية، وهذا ما لا يمكن قبوله في أيِّ قراءة حديثة. بهذا المعنى، فإنَّ مشروع (أبو زيد) لم يبدأ من سؤال المعني، وإنَّما من سؤال السلطة؛ حيث يُفْرَأُ النصَ باعتباره أداة هيمنة أنتجتها السلطة. وهذه الرؤية، مهما تلوَّنت بعبارات "التنوير" و"التجديد"، فإنَّها تنتهي — في جوهرها — إلى المشروع العلماني الاستشرافي، الذي لم يرَ يوماً في القرآن الا وثيقة سياسية، ولم يرَ في الإسلام كُلُّه إلا تعبيراً عن مصالح تاريخية. والمفارقة أنَّ (أبو زيد)، وهو يطالب بتحرير النصِّ، يتلهي إلى قتل النصِّ؛ لأنَّ النصَ الذي يُجرَد من كلِّ سلطة رمزية، وي فقد كلَّ بُعد غيبوي، ويتحول إلى مجرد سجل لغوي تاريخي، هو نصٌ فقد كلَّ سبب للعودة إليه. فالنصوص الثقافية التاريخية كثيرة، والعقل المعاصر ليس بحاجة إلى القرآن ليعرف شروط الإنتاج الثقافي في القرن السابع. ما يحتاج إليه المسلم من القرآن ليس تاریخاً ثقافياً، بل يحتاج إلى معنی روحي، معرفي، وجودي؛ ويحتاج إلى الرسالة لا الأرشيف.

وهذا التحول هو خلع معرفي كامل، يستبدل الإيمان بالنَّصِ بوصفه كلام الله، عبر إخضاعه بالكامل للسيطرة المعرفية للإنسان، كأنَّ الإنسان لا يكون حُرًّا إلا إذا قتل النصِّ.

لكنَّ الحرية الحقيقة تبدأ حين نواجه النصَ بصدق معرفي وروحي، لا

حين نقاربه بسوء نية منهجية، فررت سلفاً أنه كذبة ثقافية. لم يمنح (أبو زيد) النص هذه الفرصة أبداً، بل باغته بوثيقة اتهام جاهزة، وانتهى إلى إعلان إعدامه باسم التنوير.

ثالثاً: النص بين التفسير والتفكيك

في صلب المشروع الذي قدّمه (نصر حامد أبو زيد)، يكمن افتراض جوهري قلّما يصرّ به بوضوح، لكنه يتحكم بكل خطواته المنهجية: هل يمكن قراءة القرآن بوصفه نصاً ثقافياً خالصاً؟ وهل يمكن التعامل معه، كما نتعامل مع نصوص الشعر الجاهلي، أو المدونات السياسية، أو الأساطير التي نسجتها الحضارات القديمة؟ وهل يمكن أصلاً أن نقارب النص القرآني دون أن نؤمن به؟

يجيب (أبو زيد) عن السؤال الأخير بالإيجاب الحاسم. بل إنه يرى أنَّ كل قراءة إيمانية للنص هي قراءة غير نقديَّة بالضرورة؛ لأنَّ الإيمان يفرض على القارئ أنْ يتعامل مع النص بوصفه حقيقة ناجزة، لا بوصفه خطاباً بشريًّا مفتوحاً للتلاؤيل الحرُّ. بهذا المعنى، تصبح القراءة العلميَّة عند (أبو زيد) مشروطة بتعليق الإيمان، لأنَّ المقاربة العلميَّة للنص لا تتحقق إلا إذا تجرَّد القارئ من إيمانه الديني، وتعامل معه بصفته أكاديمياً محايِداً، لا مسلماً يبحث عن هداية.

هذه الفرضية هي تأسيس فلسفـي كامل، يقوم على أنَّ المعرفة العلمية لا تكون علمية إلا إذا تجرَّدت من الإيمان، وأنَّ كُل قراءة مؤمنة للنصوص ليست إلا إعادة إنتاج أيديولوجـية، حتى لو قدَّمت نفسها بوصفها اجتهاداً. وهكذا تتحوَّل المسافة بين التفسير والتفكير إلى هوة معرفية لا يمكن عبورها؛ لأنَّ التفسير يبدأ من الإيمان بأنَّ النص يحمل معنى هادفًا موجَّهاً من الله إلى الإنسان، فيما التفكـك يبدأ من افتراض أنَّ النص مجرَّد متاج ثقافي، وكلَّ معنى يُستخرج منه ليس إلا إعادة إنتاج لشروطه التاريخية. وهذا يعني، أنَّ قراءة (أبو زيد) ليست قراءة في النص، بل هي قراءة ضد النص؛ لأنَّها تبدأ من افتراض أنَّ النص ليس إلا خدعة سلطوية، وأنَّ أيَّ معنى ديني يُستخرج منه، ليس إلا إعادة إنتاج للهيمنة. هذا الموقف الاستباقي يلغـي كـل إمكان للمعنى الروحي، ويفرض على القارئ أنْ يرى في القرآن مؤامرة سياسية، بدل أنْ يراه هدىً للناس.

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

— (أبو زيد) الذي أراد أنْ يكون مفسِّرًا جديداً للقرآن، انتهى به المآل

— دون أن يشعر — إلى أن يكون قاضياً معرفياً 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 أنْ تُولد في سياق إسلامي، ينبغي أنْ تبدأ بإعادة اكتشاف النصّ، والإنصات إليه من موقع الباحث الحرّ، لا من موقع الأكاديمي المسكون بها جنس 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 صنته الخطابات؟ هذا التحوُّل المنهجي الجذري الذي ينقل النقاش كله، من ميدان

الفصل الثالث – المبحث الخامس ١١

الفلسفة السياسية إلى ميدان تفكيك الخطاب، هو ما يميّز مشروع (علي حرب) عن كلّ المشاريع الحداثيّة العربيّة السابقة. في بينما انشغل (الجابري)، و(أركون)، و(حسن حنفي)، و(أبو زيد) بالبحث عن كيفية الوصول إلى الحداثة، انشغل (علي حرب) بتفكيك السؤال نفسه: من قال إنَّ الحداثة شيءً أصلًا؟ وهل هي حقيقة موضوعيَّة، أم أنَّها مجرَّد نصّ كتبناه بأنفسنا، ثمَّ صدَّقنا أنه حقيقة؟

بهذا المنهج التفككي، يصبح كلّ شيء قابلاً للفكك: التراث، والحداثة، والهُويَّة، والدين، والعقل، بل حتى مفهوم الحقيقة نفسه يصبح مجرَّد أثر لغوي، ناتج عن لعبة النصوص والخطابات، لا عن وجود حقيقة متعلالية، أو معنى جوهرى مستقر.

هذه النقلة المنهجية، تجعل مشروع (علي حرب) يبدو — في ظاهره — أكثر المشاريع تحررًا؛ لأنَّه لا يتعامل مع أيِّ مفهوم بوصفه مُقدَّساً، ولا يعترف بأيِّ مرجعيةٍ نهائية. لكن هذا التفكيك نفسه، حين يطبق على سؤال الحداثة والنهضة، يتلهي إلى إنكار الحاجة إلى المشروع كله؛ لأنَّ الحداثة نفسها تصبح مجرَّد أسطورة خطابيَّة، صنعواها المثقفون، وأعادوا تدويرها لعقود، حتى صدَّقوا أنَّها جوهر غائب، علينا أنْ نبحث عنه أو نتحقق.

لكن هذا التفكيك الجذري، رغم بريقه النقدي، ينتهي إلى فراغ عملي كامل؛ لأنَّ الأُمة التي تواجه أزمة وجوديَّة تاريخيَّة، تحتاج إلى من يساعدها

على تحديد بوصلتها، وبناء مشروعها الحضاري، لا إلى من يقول لها: ”الحداثة مجرد لعبة لغوية“! بهذا المعنى، فإنَّ مشروع (علي حرب) قد يكون مفيداً على مستوى النقد، لكنَّه لا يقدِّم أي أفق للعمل أو البناء. إنَّه مشروع سالب بالكامل، يهدم كلَّ شيء، لكنَّه لا يقترح بناءً بديلاً.

بل إنَّ هذا التفكير الجذري، يجعل (علي حرب) نفسه جزءاً من المشكلة؛ لأنَّه يعيد إنتاج القطيعة المعرفية، لا مع التراث وحده، بل مع كلَّ خطاب شمولي؛ سواء أكان تراياً أم حداياً. كلَّ خطاب شامل — دينياً كان أو حداياً — هو عنده وهم سلطوي، ينبغي تفكيره، وتفكيرك أدوات إنتاجه. بهذا المعنى، فإنَّ (علي حرب) لا يطرح أيَّ مشروع نهضوي، بل يطرح برنامجاً لتصفية كلَّ المشاريع، كأنَّ خلاص الأمة يبدأ من تفكيرك كلَّ أوهامها، حتى لو أدى ذلك إلى إغراقها في اللا يقين المطلق.

لكنَّ السؤال المُهمُّ: هل الأمة في لحظة أزمتها تحتاج إلى تفكير أوهامها فقط؟ أم أنها تحتاج أيضاً إلى إنتاج يقين جديد، تستعيد به معنى وجودها؟ وهل التفكير وحده يكفي لصناعة النهضة، أم أنَّ التفكير، إذا لم يكن جزءاً من عملية تركيبية لاحقة، يصبح مجرد نزيف معرفي، يحول العقل إلى آلة هدم دائمة، غير قادرة على إنتاج أي رؤية إيجابية؟

هذه الأسئلة لم تشغل بال (علي حرب)؛ لأنَّه انحاز بالكامل إلى اللحظة التفكيرية، ورفض أنْ يتورَّط في أي خطاب تركيبي، فهو يرى أنَّ كلَّ تركيب

الفصل الثالث - المبحث الخامس ١٦٣

جديد هو بالضرورة سلطة جديدة، وكلّ مشروع حضاري هو بالضرورة إعادة إنتاج للوَهْم. وهكذا، أصبح مشروع (علي حرب) — دون أنْ يقصد — مشروعًا عدَمِيًّا، يترك الأُمَّة عارية تماماً أمام هيمنة الحداثة الغربيَّة، فالتفكير الذي لا ينتهي إلا إلى الفراغ، لا يترك للعقل الإسلامي إلا خياراً واحداً، وهو التبعيَّة المطلقة للأخر.

من هنا، فإنَّ نقد (علي حرب) للحداثة المستعارة ينتهي إلى تصفية الحداثة والتراص معًا، وترك الإنسان المسلم معلقاً في الهواء، بلا مرجعية تراثيَّة، ولا أفق حادثي. وهذا الفراغ المعرفي هو أخطر منتجات التفكير؛ لأنَّه يجعل العقل الإسلامي قابلاً للاستعمار المعرفي بالكامل، لكونه عقلاً بلا ذكرة، وبلا مشروع.

وهكذا، فإنَّ مشروع (علي حرب)، رغم كُلّ لغته النقدية اللامعة، ينتهي إلى تبرير الاستسلام الحضاري. فالأُمَّة المفكَّكة بالكامل، والتي لا تؤمن بأي مرجعية، ولا تمتلك أي مشروع، ولا ترى في ماضيها إلا وَهْما سلطويًّا، وفي حداثتها إلا لعبة لغویَّة، هي أُمَّة عاجزة حتى عن الدفاع عن وجودها، فضلاً عن أنْ تصنع نهضتها.

وعليه، فإنَّ مشروع (علي حرب) هو ابن الأزمة لا ابن الحل؛ لأنَّه يجسد أزمة العقل العربي في أقصى تجلّياتها؛ عقل فقد ثقته بتراثه، وقد إيمانه بحدثاته، ولم يعد يمتلك إلا لعبة التفكير التي تقتل كُلّ شيء، لكنَّها

تعجز عن توليد أي شيء. وهذا العقل التفكيري، مهما أدعى النقد، يظل عقلاً معطلاً؛ لأنَّه لا يمتلك شجاعة البناء، ويكتفي بمنعة الهدم.

ثانيًا: الحداثة عند (علي حرب)

ليست الحداثة في المشروع الفكري لـ(علي حرب) مشروعًا تاريخيًّا يمكن تحقيقه أو استكماله، وليس رؤية فلسفية يمكن تطويرها أو تجديدها، وإنما هي أسطورة خطابية صنعتها المثقفون العرب من فرط انبهارهم بالغرب، ثمَّ صدَّقوا هذه الأسطورة، وأغرقو أنفسهم في ملاحقتها، لأنَّ الحداثة كائن غائب علينا أن نبحث عنه، كما يبحث العاشق عن الحبيب المفقود.

من هنا، فإنَّ (علي حرب) ينقد الحداثة بصفتها وهمًا، ويعاملها كما يعامل النقاد البنويُّون أساطير المجتمعات القديمة، باعتبارها نصًا تأسيسيًّا ميتافيزيقيًّا، يشتعل في اللاوعي الثقافي للعقل العربي، ويصنع رغبة مستحبيلة في استنساخ تجربة الآخر، دون أنْ يسأل العقل نفسه: لماذا نريد الحداثة أصلًا؟ ومن قال إنَّها شرط ضروري لكلَّ نهضة؟ ومن قرَّرَ أنَّ الحداثة الغريبة هي القانون الطبيعي للتاريخ؟

هذا النقد يبدو في ظاهره تحريًّا؛ لأنَّه يعلن أنَّ الحداثة مجرد سردية صنعتها الغرب، وروج لها المستشرقون، وتلقَّفها المثقف العربي دون

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

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

بهذا المنهج، تصبح الحداثة الإسلامية نفسها — لو طرحت — مجرد أسطورة جديدة؛ لأنَّ (علي حرب) لا يؤمن أصلًا أنَّ هناك حداثة ممكنة، سواء كانت غربية أم إسلامية أم آسيوية. كلَّ ما يؤمن به هو التفكير الدائم، وإعلان الحرب على كلَّ سرديةٍ كبرى، سواء جاءت من التراث أو من الحداثة. وهذا يجعل مشروعه كلهً موقًعاً سلبيًّا دائمًا، يقف ضد كلَّ 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 النقي، وإذا كان العقل النقي عند (علي حرب) ينتهي إلى قتل العقل نفسه، فإنَّا لسنا أمام

حداثة، بل أمام انتحار فكري. فالتفكيك الذي لا يؤدي إلى تركيب جديد، هو مجرد نزيف معرفي، يحول العقل إلى آلة هدم، لكنه يعجز عن أن يكون أداة انتاج.

وهكذا، فإن (علي حرب) — وهو يظن أنه يحررنا من أسطورة الحداثة — يتربكا في فراغ معرفي، لا تراث نستند إليه، ولا حداثة ننتمي لها، ولا مشروع جديد نصوغه لأنفسنا. نصبح مجرد شظايا معرفية، وكل محاولة لجمع هذه الشظايا تتحول إلى تهمة سلطوية.

إنَّ نقد الحداثة عند (علي حرب) ينتهي إلى تبرير كامل للقطيعة مع كلَّ مشروع فكري. وهذه العدميَّة الفكرية هي تخريب ممنهج للعقل، فحتى النقد يحتاج إلى أرض معرفية يقف عليها، وإذا كانت الأرض نفسها مجرد وَهْم، فإنَّ النقد نفسه يصبح لعبة عبئية.

وهكذا، فإنَّ (علي حرب) ينتهي إلى نقيس ما أراده: أراد تحرير العقل، فانتهى إلى تعطيله بالكامل، وأراد نقد الحداثة، فانتهى إلى تجميد كلَّ إمكانية لحداثة بديلة، وأراد تفكيك الأوهام، فانتهى إلى إلغاء كلَّ حلم معرفي أو حضاري. وهذا يعني أنَّ مشروعه، مهما بدا ثوريًا، هو في جوهره وصفة للاستسلام المعرفي؛ لأنَّه يترك الأمة بلا ذاكرة ولا مشروع ولا أفق، ويدعوها إلى أنْ تتأمل انهيارها ببرود تفكيري، كأنَّ السخرية من الذات هي الحل.

ثالثاً: ماذا بقي للأمة؟

حين يصل القارئ إلى آخر صفحات أي كتاب من كتب (علي حرب)، يشعر كأنه خرج من معركة طويلة ضد كل شيء؛ ضد التراث، والحداثة، والأيديولوجيا، والمعرفة الشمولية، والإسلاميين والحداثيين، واللغة نفسها بوصفها أداة قمع، والحقيقة باعتبارها وهما سلطويًا. لكن هذا الخروج من المعركة لا يمنحه أفقاً جديداً، وإنما يتركه معلقاً في فراغ قاتل؛ حيث لا شيء يستحق الإيمان به، ولا فكرة تستحق الدفاع عنها، ولا مشروع يستحق البناء. هذا الفراغ هو المنتج النهائي للمنهج التفكيري، كما مارسه (علي حرب). فالتفكير عند غاية في ذاته، كان هدف العقل هو أن يهدم ويهدم إلى ما لا نهاية. وهكذا، تتحول الحداثة نفسها إلى جثة؛ لأنَّ الحداثة – مهما كانت نقدية – لا يمكن أن تستغل إلا إذا آمنت على الأقل بوجود معرفة ممكنة. أمّا إذا انتهت إلى أنَّ كل معرفة هي سلطة قمعية، فإنَّ الحداثة نفسها تصبح مجردَ وهم جديد يجب تفكيكه، وهكذا ندخل في دوامة لا نهاية من النفي، ينتهي معها العقل إلى العجز المطلق.

لكنَّ السؤال الكبير هنا: أين تقف الأُمة في هذا المشهد؟ هل تحتاج الأُمة اليوم إلى مزيد من التفكير، أم أنها تحتاج إلى بناء مشروع معرفي جديد؟ وهل مشكلتها في وجود أوهام كبرى، أم في غياب رؤية كبرى؟ وهل الأُمة تنهار بسبب إيمانها المفرط بمشاريعها، أم تنهار لأنَّها فقدت

أيًّا م مشروع أصلًا؟

لا يرى (علي حرب) في الأمة إلا وهمًا جماعيًّا يجب تفكيره، كما تفكك الأساطير. فالآلة عندـه هي مجرد بناء خطابي، صنعـه المثقفون والأيديولوجيون، وأعادـوا إنتاجـه، حتى أصبحـ كذبة جماعيـة. وهكذا، فإنـ تفكـك الأمة نفسها يصبحـ جزءـاً من التـفكـك الشـامل لـكلـ شيءـ، لأنـ الهـويـة نفسها ليست إلا وهمـاً يجبـ قتـله.

لكنـ هذا الموقف، مهما بدا جـريـئـاً في لغـتهـ، يعـانـي من تـسـطـيح مـعـرـفيـ خطـيرـ. فالـآلة ليست مجردـ خطـابـ أنتـجهـ المـثقـفـونـ، بلـ هي تـجـربـةـ تـارـيخـيـةـ معـقـدةـ، فـيهـ الـانتـصـاراتـ والـهزـائـمـ، وـفـيهـ الـإـبـدـاعـ وـالـجمـودـ، وـفـيهـ الأـسـاطـيرـ وـالـحقـائقـ مـعـاًـ. وهذهـ التـجـربـةـ هيـ تـارـيخـ منـ الـأـلـمـ وـالـمـعـنـىـ، شـارـكـ فـيـ صـنـعـهـ الـفـقـيـهـ، وـالـفـيـلـيـسـوـفـ، وـالـصـوـفـيـ، وـالـثـائـرـ، وـالـشـاعـرـ، وـالـعـامـيـ، وـلـيـسـ مـجـرـدـ نـصـوصـ كـتـبـهاـ الـفـقـهـاءـ.

هـذاـ التـارـيخـ الـحـيـ، بـكـلـ تـناـقـضـاتـهـ، هوـ الـذـيـ يـصـنـعـ هـوـيـةـ الـأـمـةـ، وـهـذـهـ الـهـوـيـةـ هيـ ذـاكـرـةـ مـجـرـوـحةـ، تـحـمـلـ فـيـ أـعـماـقـهـ أـسـئـلـةـ لـمـ تـحـسـمـ، وـأـحـلـامـاـ لـمـ تـتـحـقـقـ، وـصـرـاعـاتـ لـمـ تـتـنـهـ. وـهـذـهـ الـذـاكـرـةـ، مـهـمـاـ شـوـهـتـهاـ الـأـيـديـوـلـوـجـيـاتـ، لـاـ يـمـكـنـ أـنـ تـكـوـنـ مـجـرـدـ وـهـمـ، بلـ هيـ رـوـحـ الـأـمـةـ، وـإـذـاـ فـقـدـتـ الـأـمـةـ هـذـهـ الـرـوـحـ، فـقـدـتـ مـبـرـرـ وـجـودـهـ نـفـسـهـ.

وهـنـاـ، يـظـهـرـ الـفـرـقـ الـجـوـهـريـ بـيـنـ النـقـدـ الـذـيـ يـحـتـاجـ إـلـيـهـ الـعـقـلـ الـإـسـلامـيـ

الفصل الثالث – المبحث الخامس ١٦٩

اليوم، وبين التفكير العدمي الذي يقدمه (علي حرب). النقد الحقيقي يبدأ من وعي الذات، ومن مواجهة الأسئلة العميقية التي صنعت هذه الذات، ومن تفكير الأوهام التي تراكمت فوقها، لكنَّ هذا النقد لا ينبغي له أنْ يتلهي إلى قتل الذات، وإنما إلى إعادة اكتشافها. فقد توصلَ (علي حرب) إلى وصفة طبَّية تقتضي قتل المريض لإراحته من آلامه، بدل أنْ يسعى إلى تشخيص الداء، ووصف الدواء. إنَّ التفكير العدمي الذي يبدأ من الريبة المطلقة، ويتهيَّإ 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 معرفية لتبرير انسحاب الأُمَّة من التاريخ؛ لأنَّه لا يترك لها أيَّ أرض معرفية تقف عليها، ولا أيَّ مشروع تستند إليه، ولا أيَّ حلم تدافع عنه. وهذا استسلام فكري، يرفع راية الهزيمة أمام الغرب، ويطلب من الأُمَّة أنْ تتعلَّم كيف تنهار بآناقة، بدل أنْ تحاول أنْ تنهض بعنفوان.

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

● المبحث السادس: (عبد الله العروي) والحداثة بوصفها أيديدولوجياً إجباريةً أوَّلاً: الحداثة قَدْرٌ لا خيار فيه

في عالم (عبد الله العروي)، تظهر الحداثة بوصفها نظاماً تاريخياً مُغلقاً، يشبه سَكَّةَ الحديد التي لا تسمح لأيّ قطار بأنْ ينحرف خارجها. الحداثة، كما يقدمها (العروي)، هي لحظة حتمية وصل إليها التاريخ البشري، ولم يعد أمام أحد فرصة للالتفاف حولها. والأمّة التي تريد أنْ تعيش، عليها أنْ تتبنّاها بالكامل، ومن يعاند، يختار الانتحار بوعي أو بلاوعي.

بهذا التصور، يقطع (العروي) الطريق على أي نقاش في التعدد الحداثي، أو في إمكان إنتاج حداثة من داخل الذات؛ لأنَّ الزمان، في وعيه، هو منظومة معرفية جاهزة. نحن لا نعيش في "زمننا"، بل في زمنهم. والحداثة ليست اختياراً فلسفياً، بل قَدْرًا كونيًّا، لا يملك أحد أنْ يعترض عليه إلا بثمن العزلة والانكماس على الذات.

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

يصبح التاريخ هنا محكمة قاسية، لا تسمح للثقافات بأنْ تفاوض

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

هذه النظرة للحداثة هي عقيدة فلسفية ولدت من رحم الهزيمة. فـ(العروي) الذي ينتمي لجيل عاش صدمة الاستعمار، ثمَّ صدمة الاستقلال المعاك، فقدَ إيمانه بقدرة الذات على إنتاج تاريخها الخاص. لهذا، لم تعد الحداثة بالنسبة له مشروعًا قابلاً للتفاوض، وإنما أصبحت نجاة وجودية، تفرض نفسها خياراً وحيداً؛ لأنَّها تمثل – في وعيه – اللغة الوحيدة التي يفهمها العصر.

في ظلِّ هذه العقيدة، لا يعود ممكناً التفريق بين الحداثة بوصفها منجزاً نقدياً، وبين الحداثة بوصفها إطاراً أيديولوجياً مغلقاً. فالحداثة تفقد طابعها الجدلية، وتتحول إلى مسلمة نهائية، مثلها مثل آية عقيدة مغلقة. وهذا التحول هو أكبر خيانة للحداثة نفسها؛ لأنَّ الحداثة ولدت أصلاً بوصفها تمثُّداً على كلِّ يقين مغلق. فأنْ تتحول الحداثة إلى يقين مطلق، يعني أنَّها تخون جوهرها النبدي، وتتحول إلى أصولية حداثية لا تختلف في منطقها العميق عن أصوليات الماضي، التي أرادت الحداثة نفسها تجاوزها.

في هذا الإطار المغلق، لا يعود ممكناً تخيل حداثة عربية مغايرة، ولا

حداثة إسلامية نابعة من الذات، ولا حتى حداثة تتفاوض مع ترا ثها بطريقة خلاقّة. كلّ ما يوجد هو نسخة واحدة من الحداثة؛ نسخة أنتجها الغرب، وعلى الجميع أنْ يتقيّدوا بها كما هي. والأمّة التي تريد أن تدخل العصر، عليها أنْ تستعير لغتها وأدواته وقيمّه بالكامل؛ لأنَّ الحداثة لا تقبل التجزئة. إما أنْ تأخذها كما هي، أو تظلَّ عالقاً خارج الزمن.

هذا التصور يجعل الحداثة نفسها سلطة قمعيَّة، رغم كلّ حديثها عن الحرَّيَّة. فهي تcum أيَّ محاولة للتفكير خارجها، وتتهم كلّ من يجرؤ على البحث عن طريق ثالث بأنَّه رجعي، أو سلفي، أو رومانسي مريض بالحنين. بهذه الطريقة، تحول الحداثة إلى أيديولوجيا مغلقة، تستخدم الأسلحة نفسها التي استخدمتها كلّ العقائد الشموليَّة 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 دوغمائيَّة جديدة، تجعل الحداثة ديناً فوق التاريخ، بدل أنْ تكون خبرة تاريخيَّة مفتوحة. هذا السجن الزمني الذي يحاصر العقل العربي بين ماضٍ مُغلقٍ ومستقبل واحد، هو جوهر الأزمة في المشروع العروي. فهو يقتل حرَّيَّة الإبداع التاريخي، ويحوّل الحداثة إلى نظام مُغلق للتقليد، بدل أنْ تكون فضاء مفتوحاً للاجتهداد.

ومن هنا، فإنَّ (عبد الله العروي) الذي أراد أنْ يكون رسول الحداثة، انتهى إلى أنْ يكون واعظها الأكبر، يطلب من العرب أنْ يحفظوا الحداثة كما هي، عن ظهر قلب، وألَا يحاولوا التفكير بها أو معها؛ لأنَّ التفكير نفسه خطر على حداثة جاءت نصاً مُقدَّساً لا يتحمل التأويل.

إنَّ الحداثة الإسلامية التي ننشدها، هي خروج من هذا الفخِّ الأيديولوجي الذي سقط فيه (العروي). فنحن لا نرفض الحداثة بوصفها بحثاً في العقل والعلم والحرية، بل نرفضها حين تتحول إلى عقيدة مغلقة، تفرض علينا أنْ نختار بين اتباع مطلق، أو قطيعة مطلقة. تبدأ الحرية الحقيقية حين ندرك أنَّ الزمن ليس سكناً واحدة، وأنَّ الأمة ليست مجرد تابع للتاريخ، وإنَّما هي فاعل قادر على إعادة تعريف موقعه في التاريخ، وهذه هي حداثتنا التي سنبنيها، لا حداثة مستعارة جاهزة تأتي عبر الترجمة وحدها.

ثانياً: القطيعة مع التراث

منذ اللحظة الأولى التي طرح فيها (عبد الله العروي) تصوّره للحداثة العربية، كان واضحاً أنه لا يرى في التراث إلا عبئاً تاريخياً ينبغي التخلص منه. فالماضي عنده ليس خزاناً للمعرفة، ولا مصدراً للإلهام، ولا حتَّى 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

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

هذا التصور الذي يحوّل العلاقة مع الماضي إلى علاقة عدائية، ينبع من إحساس عميق بأنَّ الزمن نفسه قد تحولَ إلى خصم. فالعقل العربي في نظر (العروي) يعيش في زمن معطلٍ؛ لأنَّه لم ينجح في إحداث تلك القطعة الجذرية مع ذاكرته، وظلَّ مشدوداً إلى أسئلته القديمة، كأنَّ العصر مجرد امتداد متراهل لحلقات التراث الميتة. لهذا السبب، تصبح الحداثة عنده ولادة جديدة بالكامل، تبدأ من قطعة مع الماضي، لا تقلُّ جذريةً عن قطعة الحداثة الأوروبيَّة مع تراثها المسيحي الوسيط.

بهذه الرؤية، يصبح التاريخ كله عدواً معرفياً، والتراث ليس إلا سلسلة ثقيلة تكبّل العقل، وتحرمه من الحركة الحُرّة؛ إذ ليس المُهمُ عند (العروي) تفكيك التراث، أو إعادة قراءته، أو استكشاف طبقاته الحيَّة، وإنما المطلوب هو بتر العلاقة معه بالكامل. فالتراث — كما يراه — هو شبكة ذهنية مغلقة، كلّ من يدخلها يصبح تلقائياً أسيراً لمنطقها، حتى لو حاول أنْ ينتقدوها من الداخل.

بهذا التصور القاطع، يفقد (العروي) القدرة على التمييز بين التراث بما هو ذاكرة حيَّة، وبين التراث بما هو متحفٌ مغلق. كلّ الماضي يتحوّل إلى

كتلة واحدة، وكل خطاب يتصل به يصبح تلقائياً خطاباً رجعياً، حتى لو كان هذا الخطاب في جوهره نقداً جذرياً للتراث نفسه. فالقطيعة لم تعد مجرد منهج نceği، وإنما شرط وجودي؛ لأنَّ العقل لن يولد من جديد إلا حين يقتل أباء الثقافى بيديه، ويتحرر نهائياً من وهم النسب الفكرى مع أسلافه.

لكنَّ هذا التصور يفترض ضمنياً أنَّ التاريخ خطٌّ مستقيم، وأنَّ الزمن يتحرك في اتجاه واحد، وأنَّ كلَّ التفاتة إلى الوراء هي تراجع عن العصر. وهذا الفهم الخطأ للزمن، هو نفسه جزء من أيديولوجيا الحداثة الغربية التي صورَت نفسها بوصفها ذروة الزمن، ونهاية التاريخ. لكنَّ الثقافات الحية لم تعيش التاريخ أبداً بهذه الطريقة. الزمن في كلَّ ثقافة عميقة هو نسيج معتقد، تتدخل فيه الحلقات، بحيث يصبح الحاضر امتداداً للماضي، دون أنْ يتوقف عن أنْ يكون جديداً. لا يموت الماضي أبداً، لكنَّه لا يبقى كما هو. إنَّه يتحول باستمرار، ويتحَّذذ وجوهًا جديدة، وفقاً لحاجات اللحظة الراهنة.

في هذا الأفق، يصبح التراث مورداً للمعرفة لا عبئاً عليها؛ لأنَّه خبرة تراكمية، تخللتها الأسئلة العميقية التي لم تجد أجوبة حاسمة بعد. فالآمة التي تفقد اتصالها النقدي بتراثها، تفقد قدرتها على إنتاج أسئلة جديدة؛ لأنَّها تصير عندها أسيرة أسئلة مستوردة من ثقافة أخرى، لها تاريخ آخر،

وذكرة أخرى، وتحديات نشأت في بيئه مغایرة.

القطيعة المطلقة مع التراث هي استلام معرفي كامل. فالعقل الذي يُفرض عليه أنْ يبدأ من نقطة الصفر، يصبح عقلاً تابعاً بالضرورة؛ لأنَّ كلَّ نقطة صفر هي في الحقيقة نقطة استيراد. التاريخانية الأيديولوجية عند (العروي) — حين تحول الحداثة إلى إطار زمني مغلق لا يسمح بأي 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 التصور، يمكن استدعاء تقاليد فلسفية وتاريخية أعمق، ترى أنَّ العلاقة مع التراث ليست علاقة صفرية بين حفظ أو قطيعة، بل هي علاقة جدلية، نبدأ فيها من مسألة التراث نفسه، لا من تصفيه. فالسؤال الحقيقي ليس: هل نتمسَّك بالتراث أو نلغيه؟ بل: كيف نعيد تعريف علاقتنا به؟ كيف نقرأه بعين جديدة؟ كيف نميِّز بين ما هو خبرة تاريخية قابلة للنقد، وما هو سؤال وجودي لم يُحسَّم بعد، وما هو إرث معرفي يمكن استعادته بأدوات جديدة؟

بهذا الفهم، يصبح التراث أفقاً للتأنيل. والماضي لا يُعاد إنتاجه كما هو، ولا يُلقى في سلَّة المهملات، بل يُعاد التفكير فيه، بوصفه مادةً للتجريب النبدي، ومصدراً للأسئلة، وذكرةً للنزاعات الفكرية التي لم تحسَّم بعد.

فالآمة التي تخوض هذا الحوار مع نفسها، لا تخاف من ماضيها، ولا تعيش أسيرة له؛ لأنَّها تدرك أنَّ الذاكرة ليست قفصاً، بل هي معلم دائم، يشغله العقل مع ذاته، في عملية إعادة بناء مستمرة. إنَّ الحداثة، بهذا المعنى، تُولد من إعادة تعريف العلاقة مع التراث. فالحداثة ليست لحظة انفصال، بل هي لحظة تأويل جديد، نعيده فيها النظر في أنفسنا، وفي ماضينا، وفي أسئلتنا الكبرى، بعين قادرة على أنْ ترى ما وراء التاريخ، وما وراء اللحظة المعاصرة. فالآمة التي تفقد القدرة على التأويل، تصبح آمة مستبلة فكريًّا، حتى لو زعمت أنَّها تحرَّرت من ترا ثها.

ثالثاً: التارِيخانية الأيديولوجية

في قلب المشروع الفكري لـ(عبد الله العروي)، يهيمن مفهوم التارِيخانية بوصفه المفتاح الوحيد لفهم الحداثة، لكنَّها تارِيخانية أيديولوجية، تحولَ الزمن إلى سجن مُغلق، لا يسمح للعقل العربي إلا بحركة واحدة: اللحاق بالغرب، وفق المسار نفسه، والأدوات نفسها، وداخل التصور الزمني نفسه الذي عرفته أوروبا الحديثة.

هنا، لا تعود الحداثة أفقاً معرفياً مفتوحاً، ولا عملية تاريخية مرنَّة قابلة للتكييف مع خصوصيات كل تجربة، وإنما طريقة إجبارياً، من يخرج عنها، يُحكم عليه بالجمود، أو الهماشية، أو الموت. التارِيخانية بهذا المعنى،

هي آلة قمع زمني، تفرض على الشعوب؛ إِمَّا أَنْ تعيد إنتاج التجربة الغربية بالحرف الواحد، وإِمَّا أَنْ تظلّ خارج الزمن نفسه، كأنّها كائنات تاريخية غير مكتملة.

هذا التصور الذي يجعل الزمن نفسه خصماً، يولّد في وعي (العروي) نوعاً من الاستعجال الحضاري المحموم، كأنَّ الْأُمَّةَ كُلَّها تقف في محطة قطارأخيرة، وأيُّ تردد أو تراجع يعني أنَّ القطار سيغادر إلى الأبد. لهذا، تصبح الحداثة في خطابه فريضة زمنية، وليس اختياراً فكريّاً. ليست الْأُمَّةَ حُرَّةٌ في أَنْ تقرّر كيف تدخل العصر، وإنَّما محكومة بـأَنْ تدخل من باب واحد، هو الباب الذي فتحه الغرب لنفسه، ولا باب سواه.

وهذا التصور أيضاً يجعل (العروي) في لحظات كثيرة أشبه بواعظ زمني، يخاطب العرب بلهجته استعلائية، كأنَّهم شعب متخلّف عقلياً، يحتاج إلى من يدفعه قسراً إلى العصر؛ لأنَّهم يفتقرون إلى القدرة الذاتية على إدراك معنى الزمن. هذا الخطاب التعليمي الفوقي يرى في الْأُمَّةَ تلميذًا متأخّراً، عليه أَنْ يحفظ الدرس دون نقاش.

لكنَّ الزمن ليس مدرّساً، ولا التاريخ كتاباً مُغلقاً. الزمن نفسه حقل صراع، وكلَّ أُمَّةٍ تعيد كتابة زمنها وهي تواجه الآخر. فالحداثة الأوروبيّة نفسها كانت معركة مع الزمن، واجه فيها الأوروبيّون أنفسهم قبل أنْ يواجهوا العالم. أما التاريχانية الأيديولوجيَّة التي يدعو إليها (العروي)،

فهي تسلب الأُمَّةَ حقَّها في هذا الصراع، وتجعلها مجرَّد جسم مستهلك للزمن، يتلقَّى ولا يتتج، يستورد ولا يبتكر، يتعلَّم ولا يُعْلَم.

وهكذا، بدل أنْ تكون الحداثة خبرة تاريخيَّة، تصبح عقيدة زمنيَّة، وبدل أنْ تكون مشروعًا نقدِّيًّا مفتوحًا، تتحوَّل إلى نظام قمعي، لا يسمح بأيٍ اختلاف في الإيقاع، ولا بأيٍ اجتهاد في قراءة الزمن نفسه. وهكذا، فإنَّ التاريخانية العرويَّة هي مصادرة استباقيَّة لحربيَّة العقل العربي والإسلامي التاريخيَّة؛ لأنَّها تحكم عليه بأنْ يكون نسخة متأخَّرة من الغرب، بدل أنْ يكون مختارًا لزمنه الخاصَّ.

هذا الفهم الزمني المُعلق هو أخطر ما في المشروع العروي؛ لأنَّه يسلب الأُمَّةَ حرَّيَّتها التاريخيَّة، ويفرض عليها أنْ تكون مجرَّد ظلٌّ معرفيٌّ للغرب. والظل لا يصنع شيئاً، بل يتبع فقط. أمَّا الأُمَّة التي تريد أنْ تكون حاضرة في التاريخ، فلا تبدأ من البحث عن وصفة جاهزة، بل تبدأ من الاشتباك مع الزمن نفسه، لتصوغ من داخل هذا الاشتباك حداثتها الخاصة، دون أنْ تصبح نسخة من أحد، أو عبئًا على أحد.

رابعاً: الحداثة بما هي أيديولوجيا

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

مع الحداثة بوصفها عمليةً تاريخيًّا مفتوحة، تحتمل المراجعة والتأنّيل، لا يقينًا جاهزًا يستعير من تجربة الآخرين دون تردد. لكنَّ الذي حدث أنَّ الحداثة نفسها تحولَت عند (العروي) إلى أيديولوجيا مغلقة، ليس لأنَّها ولدت كذلك، بل لأنَّ العروي وضعها في قلب عقيدة زمنية، تحولَت فيها الحداثة من مشروع نceği إلى مقدس زمني، ومن أفق اجتهادي إلى نظام صارم لا يقبل النقاش.

هذا التصور للحداثة يرى فيها قدرًا تاريخيًّا مغلقاً. فالحداثة عند (العروي) هي الطريق الكوني الوحيد الذي وصلت إليه البشرية، ولا يملك أحد أنْ يسأل: هل تحتاج إلى حادثة من نوع آخر؟ وهل يمكن بناء حادثة تستأنف أسئلة تراثنا بدل أنْ تلغيها؟ وهل يمكن أنْ تكون حديثين دون أنْ تكون نسخًا مستنسخة من أحد؟

كلَّ هذه الأسئلة تُعبّر في الخطاب العروي ضربًا من العبث الفكري؛ لأنَّ الزمان عنده نظام مغلق، ومن لا يقبل شروط هذا النظام، فهو خارج العقل والتاريخ معًا.

من هنا، فإنَّ النقد نفسه يسقط من يد (العروي)؛ لأنَّ الناقد الحقيقي لا يقبل بأنْ يكون الزمان الـ“جديدًا”， ولا يقبل بأنْ تكون التجربة الغريبة قانونًا كونيًّا. فالنقد الحقيقي يبدأ من مسألة الزمن نفسه، ومن طرح السؤال الجذري: هل هذا الزمان الذي يفرض نفسه علينا قادرٌ طبيعي أم خيار

ثقافي؟ وهل الحداثة كما نعرفها اليوم هي الممكن الوحيد؟ أم أنَّ الأمم الحية تصنع حادثاتها الخاصة، بدل أنْ تستهلك حادثة الآخرين؟ إنَّ (العروي) الذي أعلن الحرب على كلِّ دوغمائية تقليدية، انتهى — دون أنْ يشعر — إلى تأسيس دوغمائية حديثة، تحولَ الزمن إلى نظام قمعي، وتحوّل النقد إلى وعظ زمني، لا يفعل إلا إعادة تكرار عقيدة الحتميَّة التاريخيَّة، التي صارت عنده مرادفة للعقلانية نفسها. وهذا هو جوهر السقوط في الأيديولوجيا: حين يتحول الفكر إلى بوق للزمن، وحين يصبح التاريخ قاضياً متعالياً، يفرض أحکامه النهائية على الجميع، بدل أنْ يكون ساحة صراع مفتوح بين الإمكانيات.

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

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

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

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

● المبحث السابع: (جورج طرابيشي) ونقد العقل العربي أوَّلًا: هل النقد يُنقذ الحداثة؟

إذا كان (محمد عابد الجابري) قد قدمَ مشروعه ”نقد العقل العربي“ بوصفه محاولة لتأسيس حداثة عربية عبر تفكيك البنية التقليدية للعقل، فإنَّ (جورج طرابيشي) سيقف من هذا المشروع موقفاً استثنائياً؛ أي بوصفه فارقاً وفيأً للحداثة، لكن من داخل نصّ الجابري نفسه. لم يكن (طرابيشي)

مجرد معارض للحداثة العربية كما رسمها (الجابري)، وإنما كان يرى أنَّ المشروع نفسه – رغم كلّ زخمِه الفكري – قد سقط في دوَّامة ثقافية، جعلته يتبع خطاباً معكوساً، يرفع شعار النقد، لكنَّه يعيد إنتاج ذهنية الاتهام نفسها التي سقط فيها التراثيون التقليديون.

انشغل (طرابيشي) في قراءته الطويلة للنقد الجابري، قبل أيِّ شيء آخر بطرح سؤال جوهري: هل الحداثة العربية فشلت لأنَّها لم ت النقد تراثها بما يكفي، أم لأنَّها تورَّطت في نوع من النقد الأيديولوجي الذي حول التراث إلى متَّهم جاهز، بدل أنْ تحاوره بوصفه شريكًا في صناعة الأسئلة؟ في هذا السؤال، يكمن جوهر مشروع (طرابيشي)، الذي ينطلق من رفض نمط معين من النقد الحداثي، الذي يرى في التراث مجرد عائق معرفي يجب تصفيته. والمفارقة أنَّ (طرابيشي) – وهو الماركسي السابق، والمثقف الحداثي العميق الصلة بالتراث النقدي الغربي – لم يسقط في النقد الاستشرافي الذي يختزل الإسلام والتراث في صورة جامدة معادية للعقل. بل على العكس، كان يدرك أنَّ هذا النقد – الذي استعاره الجابري جزئياً – هو نفسه أحد أسباب فشل الحداثة العربية؛ لأنَّ الحداثة لا تبدأ من قتل الأب التراثي، بل تبدأ من مصارحة هذا الأب، ومن محاورته في أسئلته العميقية، ومن اكتشاف ما لم يُفهم منه بعد.

هذا التحوُّل الجذري في منهج (طرابيشي)، جعل مشروعه يتجاوز

(الجابري) نفسه؛ لأنَّ (الجابري) كان يبحث عن حداثة عربية في مواجهة التراث، بينما اكتشف (طرايسي) أنَّ الحداثة الحقيقية تحتاج إلى مساءلة مزدوجة: مساءلة التراث، ومساءلة الحداثة نفسها، وخاصة النسخة المعرَّبة منها، والتي استوردت أدوات نقدية جاهزة، وطبقتها على التراث الإسلامي، دون أنْ تدرك أنَّ هذه الأدوات محمَّلة برأوية للتاريخ معدَّة سلفاً، ترى في كلِّ ماضٍ كتلة ظلام، وفي كُلِّ حاضر حديث نوراً مطلقاً.

هذا النقد المزدوج الذي يستهدف التراث والحداثة معًا، هو ما يجعل مشروع (طرايسي) استثنائياً في سياق الفكر العربي الحديث؛ لأنَّه لا يتميَّز إلى معسكر السلفيين، ولا إلى معسكر الحداثيين الأيديولوجيين، وإنَّما يقف بينهما بوصفه محامي الدفاع الوحيد عن العقل العربي، ليس ليبرئه من التهمة، بل ليعيد تعريف أصل المشكلة. فالمشكلة ليست أنَّ التراث عدوُّ للعقل، بل أنَّ العقل العربي نفسه لم يُمنَح الفرصة الكافية ليقرأ تراثه بأدواته الخاصة، ودائماً ما حُشر بين نقد تقليدي سلفي يريد إعادة إنتاج التراث كما هو، ونقد حداثي فوقى ي يريد شطبها بالكامل. وسط هذا الانسحاق بين طرفين، فَقَدَ العقل العربي حرِيَّته التأويلية، وأصبح مجرد موضوع لاتهام، إما من داخل التراث وإما من خارجه.

وهنا تتجلى رؤية (طرايسي) للحداثة: أنَّها ولادة معرفية معقدة، تحتاج إلى أنْ يعيد العقل العربي تعريف علاقته مع نفسه أولاً، ومع تراثه ثانياً، ومع

الحداثة نفسها ثالثاً. وهذا يعني أنَّ الحداثة رحلة نقدية مضاعفة، نعيد فيها تفكك الصورة المشوَّهة التي رسمها العقل عن نفسه؛ سواء تلك الصورة التي رسمها الفقهاء القدامى، أم تلك التي رسمها المثقفون الحداثيون. هذه الرؤية تجعل مشروع (طرايسي) أقرب ما يكون إلى نقد مزدوج؛ نقد للعقل العربي كما تكونَ تاريخياً، ونقد للنقد العربي كما مارسه الحداثيون. هذه الدقة المنهجية التي ترفض التسطيح، هي ما جعل (طرايسي) أكثر حداثة من الحداثيين أنفسهم؛ لأنَّه يدرك أنَّ الحداثة ليست شعاراً سياسياً، بل هي تمرُّس نبدي طويل، يحتاج إلى أنْ يبدأ من تحرير العقل من عقدة الذنب؛ سواء أكانت هذه العقدة ناتجة عن فشل الأمة في العصر الحديث، أم عن شعورها بخذلانها الحداثة كما خذلت نفسها.

فالحداثة عند (طرايسي) هي أيضاً مصالحة معرفية مع الذات؛ لأنَّ العقل الذي يعيش في حالة حرب مع ماضيه، لن يكون قادراً على أنْ يصنع مستقبله. والحداثة هي لحظة تأويل شجاع، نعيد فيها قراءة هذا التراث، باعتباره تاريخاً حياً من الأسئلة المفتوحة التي لم تحسَ بعد، والتي تحتاج إلى أنْ نعيد التفكير فيها بعيوننا نحن، لا بعيون الآخرين.

ثانياً: من نقد العقل إلى نقد النقد
ما بين (محمد عابد الجابري) و(جورج طرايسي)، لم تكن العلاقة

علاقة ناقد ومتتقدّد، بقدر ما كانت أشباهه بصراع توأم معرفيَّين، ولذا من رحم اللحظة نفسها، وتشرّبًا معًا التصورات الأولى نفسها عن الحداثة؛ بوصفها أفق الخلاص الوحيد للعقل العربي، ثمَّ اختلفا في الطريق المؤدي إلى هذا الخلاص. رفع (الجابري) مطريقته الثقيلة فوق رأس الترات، ليهشم بنية المعرفة، بدعاوى أنَّ هذه البنية هي جدار الصد الأكبر أمام الحداثة. أما (طرايسي)، فقد أمسك بمطربقة أصغر، لكنَّه وجَّهها إلى رأس (الجابري) نفسه، محاولاً أنْ يثبت أنَّ الناقد، لا الترات وحده، هو جزء من المشكلة، وأنَّ أدوات النقد التي استوردها (الجابري) محمَّلة بأوهام متشكّلة سلفًا.

لم يكن طرح (طرايسي) مجرد مراجعة لمنهج (الجابري)، بل كان محاولة لردم فجوة معرفية خلقها هذا المنهج؛ الفجوة بين العقل العربي وصورته عن نفسه. قدم (الجابري) في سعيه لإدانة الترات، صورة للعقل العربي كأنَّه عقل مريض عضويًا، يُولَد مشوَّهًا، ويُكَرِّر تشوُّهه عبر الأجيال، كان مشكلته في بنية الجنينة. هذه الصورة كانت بمنزلة تدمير نفسي داخلي لكلَّ محاولة لاستئناف التفكير الجاد. فمن يستطيع أنْ يفكُّر، إذا قيل له، إنَّ عقله نفسه معطوب بنويَّا؟

اعتراض (طرايسي) على هذا المنطق؛ لأنَّه أدرك أنَّ صورة الذات ليست مجرد تفصيل نفسي، بل هي جزء من البنية المنتجة للتفكير. فالعقل الذي يُزرع في داخله شعور مzman بالدونيَّة، لن يكون قادرًا لا على استيعاب

تراثه، ولا على إنتاج معرفة جديدة. إنَّ النقد الحداثي الذي يزرع عقدة نقص معرفية 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 المأزق العميق في مشروع (طرابيشي) لم يكن في هذا النقد نفسه، بل في حدود النقد التي التزم بها. في بينما أودع (الجابري) التراث قفص الاتهام، واعتبره المجرم الأول، أودع (طرابيشي) (الجابري) القفص نفسه، واعتبره شاهد زور في محاكمة التراث. لكنَّ المحكمة نفسها لم تتغير. ظلَّ السؤال نفسه قائماً: كيف نُدخل الحداثة إلى العقل العربي؟ كيف نُحرر هذا العقل من رواسب ماضيه؟ ظلَّ التراث هو موضوع المحاكمة، حتى لو تبادل (الجابري) و(طرابيشي) الأدوار بين المُدعِّي العام، ومحامي الدفاع. وهكذا يمكن العطب المنهجي الأكبر في المشروعين معًا في الإطار المحاكمي؛ لأنَّهما اتفقا ضمنياً على أنَّ الحداثة معيار جاهز، وأنَّ المشكلة تكمن في العقل العربي الذي لا يلحق بهذا المعيار. قال الجابري: التراث مسؤول، وقال (طرابيشي): الناقد مسؤول، لكنْ كلاهما لم يسأل: هل الحداثة نفسها، كما قُدِّمت لنا، هي المعيار الوحيد الممكن؟ هل الحداثة الأوروبية، بكلِّ حمولتها الفلسفية والتاريخية، هي النموذج الكوني الذي لا يمكن للعقل أنْ يتحرَّر إلا عبره؟

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

هذا الإيمان الضمني بأنَّ الحداثة الأوروبيَّة هي السماء المعرفية الوحيدة، هو ما جعل النقد عند (طرايسي) ينتهي إلى نوع من النقد الداخلي الذي يحسّن شروط الاستِلاَب، بدل أنْ يتحرَّر منه، ويسعى لتحسين شروط العيش داخل السجن بدل السعي نحو الحرية. فعوض أنْ 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 أنْ يكون التراث هو المتهم الجاهز في كلّ مرة؟

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

القاضي في تطبيق القانون، لكنه لا يجرؤ على سؤال: من كتب هذا القانون أصلاً؟ ومن قال: إنَّ هذا القانون هو الذي يعبر عن العدالة؟ كان (طرايسي) أذكي من (الجابري) في إدارة اللعبة، لكنه لم يتجرأ على تغيير قواعدها. فقد ظلَّ الحادثة هي الحكم النهائي، وظلَّ التراث هو المتهم الدائم، حتى لو تغيَّرت طبيعة الاتهام.

إنَّ الأُمَّة التي تريد أن تستعيد عقلها، لا تحتاج إلى محام يدافع عن ماضيها، بل تحتاج إلى قاضٍ جديد يعيد تعريف المحكمة كلَّها. وتساءل نفسها من جديد: من نحن؟ وماذا نريد من الحادثة؟ وهل الحادثة كما وصلت إلينا هي قَدْر معرفي، أم مجرَّد تجربة تاريخية قابلة للنقد؟ وهل مشكلتنا مع التراث أنَّا لم ننقذه بما يكفي، أم أنَّا لم نسائله بطريقة صحيحة؟ وهل العلاقة مع الماضي تصاغ وفق إملاءات حاضر مستورد، أم وفق أسئلة راهنة تولد من عمق تجربتنا اليوم؟

كلَّ هذا غاب عن مشروع (طرايسي)؛ لأنَّه ظلَّ – رغم جرأته النقدية – أسيِّراً لسؤال الحادثة كما طرحته (الجابري). وهكذا، فإنَّ نقد النقد لم يكن نقداً جذريًّا، بل كان مجرَّد تصحيح لمسار محاكمة، لا مسألة لأصل المحاكمة نفسها. وهذا بالضبط ما يجعل مشروع (طرايسي) – رغم غزارته وقوَّته التحليلية – مجرَّد تكريس جديد لأزمة السؤال، لا تجاوزاً لهذه الأزمة.

ثالثاً: التاريχانية النقدية عند (طرابيشي)

رغم أنَّ (جورج طرابيشي) بدا أكثر وعيًا بفخاخ التاريχانية مقارنة بـ (الجابري)، لكن مشروعه النبدي لم ينجُ بالكامل من تلك الفخاخ. صحيح أنَّه انتقد بحدَّة تصوَّر (الجابري) للتاريخ بوصفه زمناً مغلقاً تحكمَ فيه بنى ثقافية ثابتة منذ العصر الوسيط، وصحيح أيضًا أنَّ (طرابيشي) كان أكثر حساسية تجاه التاريخ الحي؛ حيث الثقافات ليست مجرد جثث هامدة بل كيانات تتفاعل مع أسئلة وجودها، وتعيد تشكيل هويتها مع كلّ منعطف، لكنَّ هذه الحساسية التاريخية، لم تدفعه إلى القطيعة مع الزمن الحداثي بوصفه المرجعية النهاية لكلَّ نقد.

ظلَّ (طرابيشي)، في العمق، ابنًا للتاريχانية الحداثية التي ترى في الحداثة لحظة كونية ينبغي أنْ تصبح قدر الجميع. صحيح أنَّ (طرابيشي) لم ينزلق إلى الإيمان بأنَّ الحداثة هي النقطة التي يتلهي عنها التاريخ، كما فعلت سردِّيات التنوير الأوروبي الكلاسيكية، لكنَّه اعتبر الحداثة امتحاناً عالمياً على كلِّ ثقافة أن تخضع له، ومن يفشل فيه سيقى — إلى الأبد — عالقاً في هامش التاريخ.

بهذا المعنى، ظلَّ الزمن عند (طرابيشي) مرجعية معيارية، وليس مجرد أفق مفتوح على إمكانيات متعددة. فما هو حديث، هو تلقائياً أكثر تقدماً. وما هو قديم، هو تلقائياً أقلَّ قيمة. هذا التصور الخطي للتاريخ لم يتزعزع

في مشروع (طرايسي)، رغم كلّ نقده لأوهام (الجابري) عن العقل البصري والعرفاني. بل يمكن القول، إنَّ (طرايسي) استبدل تاریخانية بنوية ثقافية عند (الجابري)، بتاریخانية نقدية ترى في عملية النقد الذاتي مفتاحاً وحيداً للتقدم، لأنَّ الْأُمَّة محاكمة بأنْ تحاكم نفسها بلا نهاية، إلى أنْ ثبت أمام محكمة العصر أنَّها أصبحت حديثة بما يكفي.

هذه النزعة النقدية التأديبية التي يجعل النقد غاية في حد ذاته، تحولت عند (طرايسي) إلى نوع من التطهُّر المعرفي، لأنَّ العقل العربي لا يستطيع أنْ يبدأ التفكير الجاد إلا إذا اغتسل بالنقد مرّات ومرّات، حتى يتأكد أنه نظيف تماماً من رواسب التراث، وأوهام العقل التقليدي. هذا النقد الذي يتحوّض إلى طقس تطهيري، هو في جوهره انعكاس لعقدة نقص معرفية زرعتها الهزيمة الحضارية، التي جعلت العقل العربي لا يرى نفسه إلا من خلال مرآة الآخر، فلا يشعر بأي قيمة إلا إذا أعلن أنه أشدّ نقاوة على نفسه من خصوصاته.

لكنَّ النقد الذي لا ينطلق من ثقة بالذات، يتحول سريعاً إلى جلد للذات. وهكذا وقع (طرايسي)، رغم نوایاه التحريرية، في إعادة إنتاج آليَّة جلد الذات، عبر ترسیخ فكرة أنَّ النقد المستمر هو العلامة الوحيدة على الصحة العقلية، لأنَّ العقل الذي يتوقف للحظة كي يصنع رؤيته الإيجابية، هو عقل ارتدَّ إلى التقليد. هذا الإيمان النقدي الأعمى، جعل

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

هكذا تحولَت التاریخانیَّة النقديَّة عند (طرايسي) إلى مؤسَّسة تأديبَة معرفَّة؛ حيث يقف العقل العربي دائمًا في قاعة امتحان، مطالباً بتقديم شهادات حسن سلوك حداثي، وإثبات أنه تخلَّص من كلَّ أوهامه القديمة، وأنَّه أصبح عقلاً معاصرًا معترفاً به. هذا النقد التأديبِي الذي لا يسمح للعقل العربي بأنْ يتوقف لحظة لينظر إلى نفسه بوصفه فاعلاً حُرّاً، لا مجرد تلميذ مُتَّهم، هو نفسه امتداد للاستعمار المعرفي، حتى لو جرى تغليفه بلغة نقدية حديثة برَّاقة.

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

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

رابعاً: الحداثة في نظر (طرايسي)

في قلب مشروع (جورج طرايسي)، تظهر الحداثة حلمًا تاريخيًّا مؤجلًا، كأنّها جنة مفقودة، ضلَّ العقل العربي طريقه إليها منذ قرون، وظلَّ عالقاً في التيه منذ لحظة الانفصال عن العقل الفلسفي اليوناني، وحتى يومنا هذا. هذا التصور يجعل الحداثة تحول إلى نقطة خلاص أخيرة، من يصلُّها ينجُ، ومن يظلَّ بعيداً عنها يتهُ في ظلام الأوهام إلى الأبد.

هذا الإيمان العميق بالحداثة، بوصفها الوجه الآخر للعقلانية المطلقة، هو ما جعل (طرايسي) رغم نقهـه كـله لـ(الجابري)، يقدّس النموذج نفسه الذي انطلق منه (الجابري). رأى (الجابري) في الحداثة قـدرًا معرفـياً لا مفرـّ منه، ولم يعترض (طرايسي) على هذا القـدر، بل اعترض فقط على الطريق الذي سلكه (الجابري) للوصول إليه. أراد (الجابري) حـداثة عبر قـطـيعة مع التـرـاث، وأراد (طرايسي) حـداثة عبر قـراءـة جـديـدة للـتـرـاث، لكنَّ الحـداثـة عندـهـما مـعـاً، كانت حـكـمـاً مـبـرـماً سـلـفـاً، كـأنـها مـيـاثـقـ تـارـيـخيـ لا يـقـبـلـ المـراجـعةـ.

لكن ما الذي يجعل الحداثة حلمًا مؤجلًا، وليس سؤالًا حاضرًا؟ ولماذا لم يتعامل (طرابيشي) مع الحداثة بوصفها سؤالًا معلقاً، يمكن التفكير فيه من نقطة الصفر، بدل أن تكون مجرد وعد قد يتحقق بعد؟ السبب في ذلك أنَّ (طرابيشي)، حتى وهو ينتقد (الجابري)، ظلَّ ابناً للحظة الهزيمة، التي تحول فيها سؤال الحداثة إلى سؤال وجودي، كأنَّ الأمة كلَّها تقف على حافة قبرها، ولا شيء يمكن أن ينقذها إلا وثيقة الحداثة التي يجب أن توقعها بلا نقاش.

هذه الهمة الخلاصية التي أحاطت الحداثة في وعي (طرابيشي)، جعلت نقدَه لـ (الجابري) نقداً منهجياً، لكنَّه لم يتحول إلى نقد وجودي؛ أي أنَّه لم يجرؤ على مساءلة الفرضية الأولى: هل الحداثة هي وحدتها طريق النجاية؟ وهل محكوم على كلَّ أمة ليست حديثة بالمعنى الأوروبي، أنْ تبقى محكومة باليه الأبدي؟ وألا يستطيع العقل الإنساني أنْ يكون عقلاً معاصرًا إلا إذا استنسخ التجربة الأوروبية حرفيًا؟

هذه الأسئلة ظلَّت محظوظة في مشروع (طرابيشي)؛ لأنَّه كان مشغولاً بإعادة ترتيب العلاقة مع التراث، لكنَّه لم يضع الحداثة نفسها موضع المساءلة. فقد ظلَّت الحداثة أفقاً أعلى، لم يدخل غرفة العمليات النقدية، بل ظلَّ يُعامل بوصفه هدفاً مقدساً، لا يحق للعقل العربي أن يناقش إلا في كيفية الوصول إليه، بدل أنْ يسأل هل يستحق أصلاً أن يكون هدفاً؟

بهذا المعنى، فإنَّ الحداثة في نظر (طرابيشي) لم تكن تجربة حيَّة يمكن إعادة بنائهما، بل كانت وعدًا زمنيًّا مؤجلًا، أشبه بوعد مخلص تاريخي سيأتي يومًا ليخرج الأُمَّة من ظلماتها. هذه الرؤية الخلاصية، حتى وإن جاءت ملفوفة بلغة نقدية حادَّة، تبقى في عمقها رؤية مقلوبة للحداثة؛ لأنَّها تحولَّها من منتج تاريخي إلى قَدَر فلسفِي، ومن سُؤال مفتوح إلى حتمية مُغلقة.

لكنَّ الحداثة ليست مخلصًا متوقَّرًا. إنَّ الحداثة هي منتج تاريخي معقد، ولُدِّ من رحم تجربة أوروبية محدَّدة، داخل سياق ديني، واجتماعي، واقتصادي، وسياسي، لا يشبه بالضرورة أيَّ سياق آخر. وإذا كانت أوروبا أنتجت حداثتها بوصفها جوابًا عن أسئلتها، فلماذا يفترض أنْ تكون هذه الحداثة هي جوابنا الوحيد؟ ولماذا لا نبحث عن حداثة ولُدت من أسئلتنا نحن، بدل أنْ نبحث عن مفاتيح الخلاص في جيب تاريخ لم نصنعه؟ هنا بالضبط يكشف المشروع الطرابيشي عن محدوديَّته البنائيَّة: رغم كلِّ شجاعته في نقد (الجابري)، لم يجرؤ على الانقلاب على سُؤال الحداثة نفسه. ظلَّ السُّؤال كما هو: كيف ندخل العصر؟ كأنَّ العصر باب جاهز، له حارس واحد، ولا دخوله إلا بتأشيرة من الحداثة الأوروبيَّة. بهذا التصور، فإنَّ (طрабيشي) كرس — دون أنْ يشعر — الاستعمار المعرفي نفسه الذي كان (الجابري) جزءًا منه، لكن عبر طريق التفاقيَّة، لا عبر

المواجهة المباشرة.

ليست الحداثة حلمًا مؤجلًا، ولا جنة ضائعة، بل هي متوج تاريخي غربي، نستطيع أن ننقده كما ننقد أي متوج آخر، ونستطيع أن ننتج حداثة أخرى، إذا امتلكنا الجرأة المعرفية للخروج من الحتمية الزمنية التي تحولت إلى قيد يُكبل تفكيرنا. إنما تدخل الأمم العصر عبر استئناف أسئلتها، وبناء أدواتها الخاصة للإجابة. وكل حداثة لا تبدأ من سؤال الذات، تحول تلقائيًا إلى تبعية معاصرة، حتى لو ارتدت لغة نقدية مشرقة.

● المبحث الثامن: (هشام جعيط) والحداثة بين التأصيل التاريخي والتأمل الفلسفـي أوًّاً: قراءة (هشام جعيط) للحداثة

عند الاقتراب من مشروع (هشام جعيط)، يجد الباحث نفسه أمام مقاربة مختلفة عن المقاربـات الأخرى، التي تصدرت مشهد الحداثة العربية. فالرجل، بخلاف كثير من معاصرـيه، لم يتعامل مع الحداثة بوصفـها إشكالاً فلسفـياً مجرـداً، ولا بوصفـها قضـية معرفـية تقـنية، بل وضعـها دائمـاً في قلب السـؤال التاريخـي الأـكبر: كيف ولـجـتـ الحـدـاثـةـ وـعـيـنـاـ؟ وـمـنـ أـيـ بوـابةـ تـحدـيـداـ؟ وهـلـ كـانـتـ الحـدـاثـةـ لـدـيـنـاـ وـلـادـةـ طـبـيعـيـةـ أمـ اـقـتـحـاماـ قـسـرـيـاـ؟ هذا المـوقـعـ التـارـيـخـيـ الـذـيـ اختـارـهـ (جـعيـطـ)، جـعلـهـ أـشـدـ حـسـاسـيـةـ

لتعقيدات السياق، وأقلَّ انجرافاً وراء وصفات جاهزة؛ في بينما تعامل (الجابري) مع الحداثة بوصفها وصفةً عقليةً لتحرير العقل العربي من أزمه، وتعامل (طرايشي) معها بوصفها التزاماً نقدياً لتحرير النقد من عقده الأيديولوجية، تعامل (جييط) مع الحداثة بوصفها سؤالاً تاريخياً ملتبساً، يبدأ من لحظة الصدمة الاستعمارية؛ حيث دخلت الحداثة إلى العالم العربي بوصفها جرحاً تاريخياً فرضه الآخر.

هنا تتجلّى حساسية المؤرخ في مشروع (جييط). فالحداثة عنده هي تجربة تاريخية عاصفة، لا مجرد نقلة معرفية، وبالتالي لا يمكن فهمها خارج سياق الهيمنة الاستعمارية التي جاءت بالحداثة إلى العالم الإسلامي. هذا التشخيص، يجعل (جييط) قادرًا على رؤية ما لم يره كثيرون: أنَّ الحداثة العربية لم تكن مشروعًا اختياريًّا، بل كانت استجابة قسرية، أشبه بجراحة مفاجئة أجراها جسد مريض على نفسه تحت تهديد السلاح.

بهذا الفهم، تتغيّر معانٍ المفاهيم المركزية: أصبح التقديم سؤالاً دفاعياً في مواجهة الآخر المتفوّق، لا رحلةً طبيعية في الزمن، وأصبحت النهضة استجابة مرتبكة للحظة إدراك عميق التأخُّر، لا ولادة جديدة. وأصبح العقل أدلة مقاومة أمام آلة الآخر المعرفية والسياسية، وليس مشروعًا داخليًا. هذا التفسير التاريخي للحداثة، يُحرّدُها من هالتها الظهرانية، ويعيدها إلى موقعها الحقيقي: حدث تاريخي عنيف، لا يمكن فهمه دون فهم عنف

السياق الذي ولد فيه.

لكنَّ هذا الوعي التاريخي الحادّ، رغم عمقه، جرًّا (هشام جعيط) إلى مأزق آخر. فالتاريخ، حين يفهم بوصفه جرحاً مفتوحاً، يتحول بسهولة إلى قدر نفسي يطارد الوعي وينعنه من التحرر. وهكذا وقع (جعيط)، ربما دون قصد، في نوع من القدرية التاريخية؛ حيث الحداثة هي لعنة زمنية معلقة في عنق الأمة منذ لحظة المواجهة الأولى مع المدافع، والأساطيل، والبعثات التبشيرية.

بهذا المعنى، فإنَّ (هشام جعيط) لم يسقط في الحتمية الزمنية كما فعل (العروي)، لكنَّه سقط في الحتمية الجراحية؛ أي أنَّ الوعي العربي في نظره وعي جريح، لا يستطيع التفكير الحرّ؛ لأنَّه يحمل ندوياً تاريخية عميقه، وهذه الندوب تجعله دائمًا متورّاً، يتارجح بين رغبة في تقليد الآخر للتخلص من الجرح، ورغبة في العودة إلى الذات للبحث عن بسلم تاريخي قديم.

هذا التأرجح الذي رصده (جعيط) بمهارة، لم يعالجه بما يكفي من التأمل الفلسفى. فالمؤرخ حين يكتفي بوصف الجرح، يترك العقل عالقاً في وصف الألم، بدل البحث عن أفق للتعافي. ولم يقدم (جعيط) في النهاية رؤية تأويلية متماسكة، تعيد تعريف العلاقة مع الحداثة خارج ثنائية الجرح/الاستجابة. فظلَّ وعيه مشغولاً بالتفسير أكثر من انشغاله

الفصل الثالث – المبحث الثامن ١٩٩

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

الحداثة عند (جييط)، بهذا المعنى، هي قدر تاريخي يشبه سلسلة زلازل، كلما حاول العقل العربي أن يعالج آثارها، ضربته موجة جديدة من التحديات المستوردة. هذه الحتمية التاريخية تضع العقل العربي في موقع رد 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 لتفكير في فلسفة الألم نفسه.

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

ثانياً: التاريخ بوصفه أزمة

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

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

هذه النظرة التي تعامل مع التاريخ بوصفه أرشيفاً للألم، بدل أن يكون مختبراً للأسئلة، تعيد إنتاج ما يمكن تسميته القدرية الثقافية؛ حيث الوعي العربي محكوم دائماً بإعادة تمثيل الماضي، بوصفه مصدر عقدة لم تحلّ. وهكذا يصبح التاريخ في فكر (جييط) 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.

لكن اللافت في هذا التصور، أنَّ (جييط)، رغم وعيه الحادّ بتعقيد التاريخ الإسلامي، وتشابك طبقاته السياسية، الثقافية، والفكريّة، لم ينجح في تحرير الحاضر من هيمنة الماضي. بل على العكس، تحولت قراءة (جييط) للتاريخ إلى نوع من المراقبة المشدّدة على كل محاولة للخروج من التاريخ نفسه. فكلّ مفكّر يحاول أنْ يقفز فوق التاريخ، أو أنْ يبدأ من نقطة جديدة، يُنظر إليه في خطاب (جييط) كأنَّه مغامر أحمق، يريد أنْ يهرب من تاريخه بدل أنْ يعترف به، ويغرق في تفككه إلى ما لا نهاية.

هذا الفهم المَرْضي للتاريخ، والذي يراه قوّة قاهرة تفرض نفسها على العقل العربي، يحوّل كلّ حديث عن القطيعة مع التراث إلى نوع من الإنكار المَرْضي، وكلّ حديث عن العودة إلى التراث إلى نوع من النكوص الطفولي. إنَّ العقل في هذه الدراما التاريخية معلق بين نفيين؛ نفي التراث أو الغرق فيه، وكلا الخيارين يؤدّيان إلى النتيجة نفسها؛ عقل مقيد بالسلالس التاريخية، وعجز عن ابتداع لحظة تفكير حُرّ؛ لأنَّه دائمًا محكوم؛ إماً ببرير ماضيه أو بالтирؤ منه.

بهذا المعنى، فإنَّ التاريخ عند (جعيط) هو قَدَرٌ نفسيٌّ، لا يمكن التخلص منه إلا عبر جلسات اعتراف مطولة مع الذات. وهذا ما يجعل مشروعه — رغم عمقه التحليلي — يعيد إنتاج أسطورة الزمن المريض؛ تلك الأسطورة التي ترى في كلّ محاولة للفكر الحُرّ هروباً من مواجهة التاريخ، كأنَّ الحداثة هي جلسة علاج جماعي وليس مجرد اجتهاد فلسفياً في قراءة الزمن، والعلاج الجماعي يعني أنْ يعترف فيها العقل العربي بكلّ خطایاه التاريخية، قبل أنْ يسمح له بالدخول إلى العصر.

هذا التصور يجعل العلاقة مع الزمن علاقة علاج نفسي إجباري؛ حيث يتحوّل الحداثيون إلى معالجين نفسيين للعقل الجماعي، لا إلى مفكّرين يتذكرون أسئلة جديدة. والفرق بين المعالج النفسي والمفكّر، أنَّ الأول يبدأ من تشخيص المرض، فيما يبدأ الثاني من تحديق حُرّ في الفراغ، يسأل

دون خوف: من قال أصلًا إنَّ التاريخ مرض؟ ومن قال إنَّ علاقتنا بالتراث يجب أنْ تكون علاقة محاسبة خُلُفية، بدل أنْ تكون علاقة ابتكار معرفي؟ إنَّ (هشام جعيط) لم يحرر العقل العربي من عقدة الزمن، بل عمق هذه العقدة، عبر تكريس فكرة أنَّ الزمن العربي ملغوم، وأنَّ التفكير فيه أشبه بفتح قبر مسكون، وأنَّ كلَّ حداثة لا تبدأ من جلسة تطهير تاريخية، ستظل مشبوهة وغير مكتملة. بهذا التصور، فإنَّ الحداثة في وعي (جعيط) ما هي إلا تصفية حساب مع الموتى، والمستقبل هو تكرار متواتر لحوار مع الأشباح.

لكنَّ الأمم التي تصنع مستقبلها، لا تبدأ من جلسات العلاج، بل تبدأ من إرادة الحياة، وفهم أنَّ التاريخ هو أيضًا مخزن إمكانات، وليس مجرد سلسلة أمراض. فالآمة التي تحول تاريخها إلى لعنة دائمة، تصبح أمَّة مريضية بحاضرها أيضًا؛ لأنَّ الحاضر نفسه يصبح مجرد استمرار للتاريخ، بدل أنْ يكون لحظة انفصال خلاقة، تعيد تعريف العلاقة مع الزمن كله. هكذا يكشف مشروع (جعيط) عن مأزق مزدوج. من جهة، هو أعمق قراءة تاريخية للحداثة العربية من زاوية تاريخانية نقدية، لكنَّه في الوقت ذاته فشل في تحرير الحاضر من قبضة الماضي. فالتاريخ عنده ظلَّ قوَّةً ميتافيزيقية تطارد العقل العربي بوصفه ظلَّ ثقيلاً، وكلَّ محاولة للفكاك منه ليست إبداعاً معرفياً، بقدر ما هي هروب جبان من مواجهة الذات.

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

ثالثاً: هل نولد من الماضي أم من المستقبل؟

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

هذا التصور المرضي للهوية، والذي يجعلها رهينة الماضي، هو في جوهره إعادة إنتاج للنظرة الاستعمارية للعالم الإسلامي؛ تلك النظرة التي أرادت دائمًا أنْ تجعل العقل العربي عقلاً اعتذاريًّا، يبدأ كلَّ تفكيره بإعلان التوبة عن ماضيه، كأنَّه طفل خرج من حضارة منحرفة، ويحتاج إلى مراسيم تطهير رمزي، قبل أنْ يسمح له بدخول العصر الحديث.

تبُّنى (هشام جييط)، بقصد أو دون قصد، هذا المنطق الاعتذاري،

يجعل سؤال الحداثة يبدأ دائمًا من الاعتراف بجرائم الذات ضدّ نفسها. لكن من قال إنَّ الهوية ولدت في الماضي أصلًا؟ ومن قال إنَّ الأمة محاكومة بأنْ تُعرِّف نفسها عبر أمواتها فقط؟ لماذا لا تكون الهوية مشروعًا مستقبليًّا، يبدأ من الأسئلة التي لم نطرحها بعد، بدل أنْ يبدأ من الأسئلة التي ورثناها بلا مسألة؟

هنا بالضبط يكتشف العطب الفلسفـي في مشروع (جعيـط). فهو مؤرـخ، لا شك في ذلك، لكنـه لم يمتلك لحظـة واحدة جرأـة الفيلسوف الذي يستطيع أنـ يطلـ على التاريخ من خارـج سياقـاته، ويعلن أنـ التاريخ ليس سلـطة، بل مادـة خامـ، قابلـة للتأـويل. فيما تعامل (جعيـط) مع التاريخ كأنـه قانون مقدـس، لا يمكن للعقل العربي أنـ يفكـر إلا من داخـله، ولا يستطيع أنـ يتنفس إلا إذا استـأذن موته أو لـا.

إنَّ الحداثة، في معناها العميق، هي إعادة تعريف جذرية للهُويَّة، تبدأ من لحظة انفصال شجاع عن الماضي، ليس بغرض القطيعة معه، بل بغرض التحرُّر من سلطته. ييد أنَّ (هشام جعيط) جعل العلاقة مع الماضي علاقة قَدْرِيَّة، لا يمكن الخروج منها إلا عبر الاعتراف الكامل، والاعتذار العلني، والتطهير الذاتي المستمر. وهذه ليست حداثة، بل هي عملية جَلَد ثقافي لا نهائية، تجعل الأُمَّة تعيش في محكمة التاريخ، بدل أنْ تعيش في مختبر المستقبل.

من هنا، فإنَّ مشروع (جييط) هو في جوهره مشروع استسلام فلسفياً؛ لأنَّه حَوَّلَ الهُويَّةَ إلى ذاكرة جريحَة، بدل أنْ يحوِّلها إلى طاقة إبداعيَّة. لِيُسْتَهْوِيَّةُ الحقيقةَ في المتحف، بل في الورشة؛ حيث تُصْنَعُ الأمم نفسها من جديد، وتعيد تعريف ذاتها وفقاً لما تُريد أنْ تكون، لا وفقاً لما تعتقد أنَّها كانت.

هذا الإغلاق التارِيخي للهُويَّة، جعل (جييط) عاجزاً عن تخيل حداثة خارج سياق الاعتراف التارِيخي. كأنَّ الأُمَّةَ العربيَّةَ لن تُصْبِحْ حداثة إلا إذا كتبت بيان اعتراف طويـل بكلِّ أخطاء الماضي، وأرسلته إلى محكمة العقل الغربي، وانتظرت أنْ تمنحها هذه المحكمة شهادة براءة تسمح لها بدخول العصر. وهذه الحداثة الاعتذاريَّة هي إعادة إنتاج لعقدة النقص الحضاري، التي تجعل الوعي العربي مشروطاً باعتراف خارجي، بدل أنْ يكون مشروطاً بِإرادة داخلية مستقلة.

هكذا يصبح مشروع (جييط) نموذجاً للمؤرخ الذي فقد ثقته في إمكانية الولادة من جديد، وظلَّ عالقاً في صدمة الماضي، وعاجزاً عن تحويل التاريخ إلى أفق للإبداع، بدل أنْ يكون مجرَّد أرشيف للألم. لن يكون العقل الذي يخاف من ماضيه، قادرًا على أنْ يتذكر مستقبله؛ لأنَّ المستقبل ليس مجرد امتداد للذاكرة، بل هو قفزة في الفراغ، ولحظة جرأة معرفية، يتوقف فيها العقل عن سؤال: ماذا فعلنا؟ ويُشرع في سؤال: ماذا نستطيع أنْ نفعل؟

رابعاً: التاريخانية النقدية عند (جييط)

إذا أردنا أن نضع (هشام جعيط) في ميزان النقد الفلسفـي العميق، فلا يمكن الاكتفاء بتقـيم قراءـة التاريخ التي قدـمها، بل لا بدـ من مسـائلـته عندـ النقطـة الأشدـ خطـورة: هل امتـلك شـجـاعة التـأـوـيل؟ وهـل استـطـاعـ أن يـتجاوزـ حدـودـ المؤـرـخ ليـصـبـح صـاحـب رـؤـيـة تـأـوـيلـيـة كـبـرىـ، يـعـيدـ فـيهـا صـيـاغـةـ موـقـعـناـ منـ الزـمـنـ وـالـتـارـيخـ وـالـعـرـفـةـ، أمـ آنـهـ ظـلـ أـسـيرـاـ لـمـنـطـقـ الـأـرـشـيفـ، يـصـفـ ماـ حـدـثـ، ويـؤـطـرـهـ فـي قـرـاءـةـ زـمـنـيـةـ، لـكـنـهـ يـتـرـددـ كـلـ مـرـةـ أـمـامـ قـفـزـةـ التـأـوـيلـ، الـتـيـ تـقـضـيـ أـنـ يـتـحـوـلـ التـارـيخـ نـفـسـهـ إـلـى نـصـ مـفـتوـحـ قـابـلـ لـإـعادـةـ القرـاءـةـ مـنـ جـذـورـهـ؟

في كلـ نـصـوصـهـ، يـكـشـفـ (جييطـ) عنـ نوعـ منـ الرـعـبـ التـأـوـيليـ، كـأنـهـ يـشـعـرـ أـنـ آيـ مـحاـولـةـ لـتـحـوـيلـ التـارـيخـ إـلـى مـادـةـ تـأـوـيلـيـةـ حـرـّةـ، سـتـقـودـهـ إـلـىـ خـيـانـةـ المؤـرـخـ الـذـيـ بـداـخـلـهـ. وـهـكـذـاـ أـصـبـحـ النـصـ التـارـيـخـيـ فـيـ مـشـروعـهـ وـثـيقـةـ شـبـهـ مـقـدـسـةـ، يـتـعـاملـ مـعـهـاـ بـمـنـطـقـ التـوـثـيقـ الدـقـيقـ، كـأنـ التـارـيخـ نـصـ مـغـلـقـ عـلـىـ مـعـنـاهـ الـوـحـيدـ، لـاـ يـقـبـلـ إـعادـةـ الـكـتـابـةـ إـلـاـ ضـمـنـ شـرـوطـ مـدـرـسـةـ المؤـرـخـينـ التـقـليـديـةـ، وـالـتـيـ تـرـىـ التـارـيخـ أـحـدـاـنـاـ مـرـبـةـ زـمـنـيـاـ، لـاـ أـسـئـلةـ وـجـودـيـةـ مـعـلـّـقةـ تـنـتـظـرـ قـرـاءـاتـ جـديـدةـ.

هذهـ العـقـلـيـةـ التـوـثـيقـيـةـ جـعـلـتـ مـشـروعـ (جييطـ) يـفـتـقـرـ إـلـىـ الـجـرـأـةـ الـفـلـسـفـيـةـ الـتـيـ يـمـتـلـكـهاـ الـمـفـكـرـ الـذـيـ يـعـرـفـ أـنـ التـارـيخـ، فـيـ النـهـاـيـةـ، هوـ حـقـلـ دـلـالـيـ

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

لم ينظر (هشام جعيط) إلى التاريخ بوصفه إمكاناً تأويلاً مفتوحاً، وإنما بوصفه وثيقة واقعية ينبغي التعامل معها بأقصى درجات الحذر العلمي. وهذه الرؤية، رغم ما تبدو عليه من صراوة أكاديمية، تكشف عن عجز في الخيال التأويلي؛ لأنَّ المُفكِّر الحقيقي لا يخشى إعادة تخيل التاريخ، وإعادة كتابة زمنه، بل يتعمَّد فعل ذلك؛ لأنَّه يدرك أنَّ التأويل لا يعتبر خيانة للتاريخ، بل هو تحرير له من كونه مجرَّد ماضٍ مُغلق، إلى كونه مستقبلاً مفتوحاً.

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

لكن مشروع (جعيط)، رغم غزارته مادَّته التاريخية، ظلَّ يفتقر إلى هذه القوَّة التأويلية؛ لأنَّ المؤرِّخ الذي بداخله كان أقوى من المُفكِّر 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 الثاني تعريف معنى الزمن نفسه. وبعبارة أخرى؛ لم يطرح (هشام جعيط) السؤال الأهم في كل مشروع حدايي: من يملك حق تأويل التاريخ؟ وهل الأمة حين تنهض تمتلك الحق في أن تعيد كتابة تاريخها من جديد، وفقا لحاجات اللحظة الراهنة، أم أن التاريخ نص محكم، لا يملك أحد أن يغيّر في سطوره؟

إن الحداثة الحقيقية تبدأ من هذا السؤال بالذات. فالآمة التي تستعيد زمام أمرها، لا تكتفي بأن تنتقد تاریخها، بل تملك الجرأة على أن تكتبه من جديد، وأن تمحى منه ما تشاء، وتضيف إليه ما تريد، وتؤوله وفقا لإرادتها الثقافية المستقلة، لا وفقا لإملاءات اللحظة الاستعمارية، ولا وفقا لعقدة الذنب التاريخية.

هكذا تكشف لنا قراءة (جعيط) أنه وقع دون أن يشعر في فح الاستعمار التأويلى؛ لأنّه تبنّى ضمنياً أنّ التاريخ نص مغلق، وأن دورنا ليس إعادة كتابته، بل مجرد تفسيره تفسيراً بريئاً. لكن التأوييل ليس بريئاً أبداً، بل هو جزء من معركة الأمم مع ذاكرتها؛ لأنّ من يملك تفسير التاريخ، يملك الحق في أن يحدّد المستقبل الممكن.

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

يتقن إدارة الماضي، لكنه لا يمتلك لغة جديدة للتعامل مع المستقبل. وهكذا، تصبح الحداثة في وعيه مجرد تكييف مع ذاكرة مثقلة، لأنَّ الأُمَّةَ لا تستطيع أنْ تولد من جديد، إلا إذا حملت رفات كلِّ موتاها معها إلى المستقبل.

لكنَّ الأُمَّ التي تصنع حداثتها، تبدأ دائمًا من ولادة تأويلية، تتحدى فيها ماضيها، وتعيد كتابة قصتها بنفسها، دون استئذان من أحد؛ لأنَّ التاريخ في النهاية هو نصٌّ سياسي ثقافي مفتوح، يُعاد تشكيله كلَّما ولدت إرادة جديدة ت يريد أنْ تصنع زمنها.

لهذا، فإنَّ (هشام جعيط)، رغم كلِّ إنجازاته التاريخيَّة، فشل في تحقيق الإنجاز الفلسفـي الأكـبر، وهذا الفشـل التأـويلي هو الـذي جعل مشروعـه يـبدو، في النهاـية، مجرـد قراءـة أنيـقة لـماضـٍ مـثقلـ، بـدل أـنـ يكون إعلـان ولـادة جـديدة لـعقل حـرـ.

● المبحث التاسع: (محمد شحرور) والتفكيـك
المغشوـش والتـأـوـيل الـاجـتزـائي
أوـلـاً: (محمد شـحرـور) والـحدـاثـة عبرـ الـبـابـ الـفـقـهيـ
بيـنـ المـشارـيعـ الـحدـاثـيـةـ العـرـبـيـةـ، بـيرـزـ (محمدـ شـحرـورـ). فـهـوـ لاـ يـأتـيـ منـ بوـأـبـةـ الـفـلـسـفـةـ كـمـاـ فعلـ (أـركـونـ)، ولاـ منـ بوـأـبـةـ التـأـوـيلـ الـنـقـديـ كـمـاـ حـاوـلـ

(نصر حامد أبو زيد)، ولا حتى من بوابة النقد الأيديولوجي كما فعل (الجابري)، بل جاء من باب الفقه نفسه، مدعاً أنه يحمل مفتاحاً جديداً لإعادة قراءة النص القرآني، يُفضي إلى حداثة إسلامية معاصرة. هذا الاختيار المنهجي – الذي يجعل الفقه، لا الفلسفة ولا التاريخ، هو ميدان التجديد – يكشف عن مفارقة بنوية في مشروع (شحور) كله. فهو يريد الحداثة، لكنه يتطلبها من النص، ويريد القطيع مع التقليد، لكنه يبدأ من قلب المنهج التقليدي، حيث التفسير اللغوي الجزئي، والتأويل الاجتزائي، وإعادة تعريف المصطلحات بعيداً عن السياق المعرفي التراكمي. وهذا أشبه بمحاولة بناء جسد جديد عبر استعمال عظام نَخْرَة، بدل أنْ يبدأ من تصور معرفي فلسفى جديد، يعيد تعريف العلاقة مع النص نفسه.

لكنَّ الأخطر من ذلك، أنَّ (شحور) كان في جوهره مشروعَأً أيديولوجياً مقنَّعاً، يريد أنْ ينتج إسلاماً حديثاً عبر تفكيك النصوص وإعادة تركيبها بما يناسب أفقَه الحداثي المُعَد سلفاً؛ أي أنَّ التأويل عنده ليس رحلة حرَّة للبحث عن المعنى، بل هو عملية انتقائية محكومة سلفاً بإجابة جاهزة: الإسلام الحقيقي هو الإسلام الذي يستجيب للحداثة، وكلَّ نصٍّ يتعارض مع هذه الفرضية، يجب إعادة تأويله أو حذفه من الذكرة. هنا يتحول (شحور) من مجرد مفسِّر عصري إلى مهندس أيديولوجي،

يستعمل النصّ كما يستعمل المقاول الإسمنت والطوب: مادةً خام تُعاد صياغتها لتناسب المخطط المعماري الجاهز. وهذا ليس تفسيرًا بالمعنى العلمي، بل هو عملية بناء أيدиولوجي مقنّع بعبارة التأويل. ولهذا، لم تكن قراءة (شحرون) للنصّ قراءة إيمانية باحثة عن الحقيقة، بل كانت قراءة أيديولوجية تبحث عن دليل جاهز لما يتودّخى إثباته.

هذا الفحّ المنهجي جعل مشروع (شحرون) مشروعًا اجتزائياً من الداخل؛ لأنّه لم يتعامل مع النصّوص بما هي نسيج عضوي متكمّل، بل تعامل معها بوصفها أجزاء منفصلة، يمكن انتقاء بعضها وتجاهل بعضها، وفقًا لما يخدم النتيجة الحداثية المعدّة سلفًا. وهكذا تحول القرآن عنده إلى مخزن مصطلحات، يجري تفكيكها لغوياً، ثمّ يعاد تركيبها في معجم حداثي، يقطعها عن سياقها التاريخي والمعرفي والروحي، ويحوّلها إلى شظايا دلالية معزولة.

بهذا المعنى، كان (شحرون) موظّفًا للنصّ، يستعمله بوصفه جسرًا عبر قسري إلى الحداثة، بدل أنْ يكون النصّ نفسه فضاءً تأويليًّا حرّاً، يتبع للعقل أنْ يستكشف إمكاناته دون إملاء. وهذه العلاقة الأدائية مع النصّ، هي جوهر الخلل في مشروع (شحرون) كله؛ لأنّه استعمل النصّ ليخدم أجندة زمنية عابرة، عوض أنْ يستعمل الزمن نفسه لفهم عمق النصّ. المفارقة الأكبر، أنَّ (شحرون)، رغم ادعائه القطيع مع التقليد، وقع في

أعمق أشكال التقليد المعاصر؛ تقليد الرؤية العلمانية الغربية للعلاقة مع النص الديني. ففي العقل الحداثي الأوروبي، ليست النصوص المقدسة مصدر إلهام وجودي، بل هي مجرد أرشيف تاريخي، يمكن تفكيره وإعادة تركيبيه وفقاً لمنطق الحاجة الزمنية. وقد تبني (شحرون) هذه الرؤية بالكامل، وحولَ النص القرآني إلى وثيقة قانونية، يجري التلاعب بمصطلحاتها وفقاً لمقتضيات التحديث، دون أن يدرك أنَّ القرآن ليس مجرد نص لغوي، بل هو كائن معرفي روحي معقد، يحمل في نسيجه علاقة حية مع الوجود، لا يمكن تفكيرها كما يفكَّك نص دستوري.

من هنا، فإنَّ (شحرون) لم يكن مجدداً حقيقياً، بل كان مجرد فنٌ لغوي، يستغل على سطح النصوص، دون أن يجرؤ على الغوص في عمقها الميتافيزيقي والمعرفي. وكانت النتيجة حداثة مغشوشه، لا هي حداثة فلسفية عميقه، ولا هي قراءة إيمانية متقددة، بل هي تلفيق لغوي أيديولوجي، يخدم خطاباً سياسياً ثقافياً معاصرًا، دون أن يت俊ج معرفة روحية أو فلسفية أصيلة.

وهكذا، فإنَّ مشروع (شحرون) الذي أراد أن يكون طريقاً ثالثاً بين السلفية والعلمانية، انتهى إلى كونه مجرد استعارة علمانية ملفوفة بخلاف قرآنی. وهذه ليست حداثة إسلامية، بل هي تفكير قسري، ينتهي إلى لا شيء؛ لأنَّ النص حين يتحول إلى أداة تبرير سياسي أو ثقافي، يفقد قدرته

على أن يكون نصاً تأسيسياً، قادرًا على إلهام أسئلة جديدة، أو إنتاج رؤى حقيقة.

ثانياً: الاجتزاء المنهجي

إذا كان المنهج هو المفتاح الأول لفهم أي مشروع فكري، فإنَّ منهج (محمد شحرور) يقدم نموذجاً صارخاً على الاجتزاء المنهجي الذي يبدأ من افتراضات أيديولوجية جاهزة، ثمَّ يسحب النصوص نحوها بالقوة، بدل أنْ يبدأ من الأسئلة التي يطرحها النصّ نفسه، أو من الأسئلة الوجودية التي تعيشها الأمة.

القراءة “الشحروريَّة” للنصّ ليست قراءة تأويليَّة منفتحة تبحث عن الاحتمال الأقصى في اللغة والمعنى، بل هي قراءة أدائية انتقائيَّة، تمارس التشذيب المستمر، كأنَّها تواجه نصاً زائد الوزن، يحتاج إلى عمليَّات شفط معرفي، ليغدو صالحًا للسكن في عالم الحداثة. وهكذا، لا يُقرأ النصّ عند (شحرور) باعتباره نسيجاً متكاملاً، يتداخل فيه اللغوي مع الروحي، والمعرفي مع التشريعي، والتاريخي مع الحلقي، بل يُفكَّك إلى جمل عائمة، يجري اقتلاعها من سياقها الكلِّي، ثمَّ يعاد تركيبها في معجم أيديولوجي جاهز.

وهذا التفكير يُمارس وفقاً لوصفه جاهزة، ترى أنَّ الإسلام لا يكون

مقبولاً في العصر الحديث إلا إذا تماهى بالكامل مع خطاب الحداثة، وأن كل عنصر في النص يتعارض مع هذا الخطاب يجب إعادة تعريفه، أو تهميشه، أو تعطيله. وهكذا، يتحول التفسير إلى هندسة معمارية، تقض من النص وتلتصق، وتلوّن وتخفي، حتى يخرج النص في النهاية بحجم يناسب القالب الحداثي المستور.

لكنَّ الاجزاء عند (شحور) لا يتوقف عند حدود الانتقاء النصيّ، بل يمتد إلى الانتقاء المفهومي. فهو يعيد تعريف المفاهيم القرآنية الكبرى — كالإيمان، والكفر، والحرىّة، والعبوديّة، والتشريع — خارج أي حسٌ تاريخي، أو معرفي تراكمي. كأنَّ المفاهيم كلَّها يمكن إعادة اختراعها من نقطة الصفر، دون اعتبار سياق تكوُّنها، ولا لمسار تطُورها في التجربة الإسلامية الطويلة، ولا حتى للنسق الذي تعمل داخله في النص القرائي نفسه.

وهذا بالضبط ما يجعل القراءة “الشحوريَّة” قراءة مبتورة معرفياً؛ لأنَّها تقطع المفهوم من نظامه الثقافي والتشريعي والمعرفي، ثمَّ تعيد زرعه في تربة مفاهيمية حديثة، لا تشبه التربة التي نبت فيها أصلاً. وهذا هو عين التغريب المعرفي الداخلي الذي يجعل النصوص غريبة عن نفسها؛ لأنَّها تنطق بما لا تريد قوله أصلاً، وتلبس لبوساً فكريًّا لا يناسب معمارها الداخلي.

بهذا المنهج الاجتزائي، يفقد النص القرآني عند (شحور) عضويته الداخلية، ويصبح مجرد بنك معانٍ متداولة، يجري الاقتراب منه وفق الحاجة الأيديولوجية. وفي اللحظة التي يُتنزع فيها النص من نسيجه الكلي، يتحول تلقائياً من كونه نصاً تأسيسياً إلى كونه أدلة تبرير. وهذه هي النقطة الفاصلة بين التأويل النقدي والاجتزاء الأيديولوجي؛ حيث يبدأ الأول من النص ليصل إلى الواقع، فيما يبدأ الثاني من الواقع الأيديولوجي ليعيد تشكيل النص، ليناسب التصور الجاهز.

ما فعله (شحور)، بهذا المعنى، لم يكن تفسيراً جديداً، بل كان إعادة كتابة للنص تحت ضغط الحاجة الثقافية والسياسية. وهذا يفسّر لماذا جاءت قراءته وظيفية إلى أبعد حد: كلّ نصّ يجب أنْ يثبت في النهاية أنَّ الإسلام متصالح مع الحداثة الغربية، وكلّ مفهوم يجب أنْ يعاد تعريفه حتى يُصبح متماهياً مع القيم الليبرالية، كان النص الإلهي نفسه كأنَّه يتضرر عصر الحداثة الأوروبية ليجد معناه الحقيقي.

لكنَّ هذا المنهج هو تسريح معرفي؛ لأنَّ النصوص المقدّسة – في كل ثقافات العالم – ليست مجرد أوعية لغویة، بل هي أنظمة رمزية معقدة، لا يمكن اختزالها في قراءة وظيفية آنية. النص المقدّس في وعي الأمة هو مصدر معنى، وهذا المعنى لا يتكشف دفعة واحدة، بل عبر سيرورة تاريخية وتأويلية طويلة، تتغيَّر فيها الأسئلة، فتتغير معها طبقات المعنى.

تجاهل (شحرون) هذه الحقيقة البنوية للنصوص، واعتقد أنَّ بمقدوره إعادة إنتاج النصّ من الصفر، كأنَّ الْأَمَّةَ لم تقرأه من قبل، وكأنَّ كُلَّ الميراث التأويلي ليس إلا عبئاً رجعيَاً. وهذه القراءة الممسوحة من الذاكرة التأويلية هي قراءة مبتورة؛ لأنَّ أيَّ نصٌ لا يُقْرَأُ إلا من داخل تاريخه التأويلي، وأي محاولة لفصله عن هذا التاريخ ليست تحرُّراً بل هي تشويهاً؛ لأنَّها تحرم النصّ من ثراه التراكمي، وتحوله إلى كلمات عائمة، تفقد عميقها الزمني والروحي والمعرفي.

هكذا يتحول الاجتزاء عند (شحرون) من مجرد خطأ منهجي إلى خطيئة معرفية؛ لأنَّه يحوّل النصّ من أفق مفتوح إلى أداة تبرير مُغلقة. والأمم التي تعامل 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؛ لأنَّها عالقة بين مقولنة التقليد ومقولنة الحداثة.

ثالثاً: التأويل في مشروع (شحرون)

في تاريخ الفكر الإسلامي، ظلَّ التأويل دائمًا مساحة مقاومةً روحيةً ومعرفيةً، سعى فيها العقل المسلم إلى تحرير النصّ من القراءة الحرفيَّة الضيقة، ومنحه أفقاً أوسع لاستيعاب التحولات الحضارية. كان التأويل الحقيقي أشبه بمعامرة وجوديةً، يمارس فيها المفسِّر نوعاً من الرقص على

حافة النصّ، لا ليطمس معناه الأصلي، بل ليكشف عن طبقاته العميقـة، ول يجعل النصّ حيًّا قادرًا على محاورة كل زمن جديد. لكنَّ التأويل عند (محمد شحرور) خرج تماماً من هذا المدار، وتحول إلى وظيفة أيديولوجية صريحة. لم يعد التأويل بحثاً عن أفق جديد للمعنى، بل أصبح خدمة مدفوعة سلفاً لفكرة جاهزة: الإسلام دين حداثي ليرالي، ولا يمكن أن يتصادم مع أيّ قيمة من قيم العصر الغربي، وإذا حدث هذا التصادم، فالمشكلة ليست في الحداثة، بل في التفسير التقليدي الذي يجب استبداله بتأويل حداثي مريح.

هذه البرمجة المعدَّة سلفاً عن وظيفة التأويل، أفرغت العملية التأويلية كلَّها من معناها العميق، وحوَّلتها إلى إعادة توضيب للنصوص؛ بحيث تتماشى مع الخطاب السياسي والإعلامي السائد. فالنصّ عند (شحرور) لا يُقرأ بحثاً عن الحقيقة، بل يُقرأ بحثاً عن صيغة تسويقية، تجعل الإسلام متواافقاً مع أيدلوجيا العولمة الليبرالية. وهكذا، بدلاً من أن يكون التأويل مقاومة معرفية، يصبح استسلاماً ثقافياً، يُراد منه جَعل النصّ مقبولاً في نادي القيم الغربية، لا جعله يتتج قيمه المستقلة.

هذه الأدلة التأويلية، تكشف أنَّ (شحرور) لم يكن مهتماً بالتأويل في ذاته، بل كان مهتماً بتطويع النصّ ليكون مادةً إعلامية قابلة للتسويق. لا يُقرأ النصّ في مشروعه بقلق وجودي، بل يُقرأ بحسابات العلاقات العامة.

ليس المطلوب كشف الحقيقة الروحية والمعرفية، بل إنتاج نصّ لطيف حداثي ليبرالي، قابل للاستهلاك في الندوات التلفزيونية، والمنصات الإعلامية التي ترفع شعار: الإسلام دين عصري.

التأويل في الأصل هو فعل تحريري، يحرر النصّ من القراءة الجامدة، ويحرر العقل من السقوط في الوثوقية التفسيرية. أمّا التأويل عند (شحور) 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 المعاصرة.

في هذا السياق، يصبح المفسّر أشبه بمتحدّث رسمي باسم النصّ، لا باحثًا 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، ويتحول إلى نصّ موظّف، ينبع معنى تحت الطلب، بحسب ميزان القوى الثقافي والسياسي السائد.

هكذا يفقد النصّ الإسلامي استقلاليته الرمزية والمعرفية، ويصبح تابعًا لأجندة خارجية. وهذه ليست حادثة تأويلية، بل هي تبعية ثقافية، تستعمل أدوات التأويل الحديثة لإنتاج قراءة استشرافية بلسان محلي. لم

يقرأ (شحرون) النصّ كما هو، بل قرأه كما تريده السردية “الكولونيالية” (Colonialism) لأنّ يكون. وهكذا، فإنّ مشروعه التأويلي 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 النصّ نفسه. ليس النصّ القرآني موظفاً سياسياً، وليس بحاجة إلى أنّ يكون صالحًا في عين أحد، بل هو نصّ يتبع صلاحية من ذاته، من معناه المركب، ومن أسئلته الكبرى، ومن موقعه في قلب التاريخ الروحي للبشرية. أما النصّ الذي يُقرأ بحثاً عن تأشيرة مرور في نادي الحداثة، فهو نصّ جرت خيانته تأويلاً، حتى لو استعمل صاحبه أجمل الشعارات عن التجديد والاجتهد والتحديث.

رابعاً: النتائج الكارثية للتفكيك المغشوش

حين يمارس المفسّر فعله التأويلي بشجاعة فكرية ومنهجية متماسكة، يتحول النصّ إلى ميدان مفتوح للأسئلة، وتحوّل القراءة إلى مغامرة معرفية، يجري فيها مسالة كل شيء: اللغة، والتاريخ، والمعنى، والقيم، والإنسان. أما حين يتحول التأويل إلى أداة تبرير سياسي وثقافي، فإنّ النصّ يفقد تلقائيّاً قدرته على إنتاج المعنى؛ لأنّه لم يعد يقرأ بوصفه كائناً

معرفيًّا حيًّا، بل بوصفه وثيقة دفاعية، مطلوبًا منها أن تقدم صورة مناسبة، لا أن تطرح أسئلة مربكة.

وهذا بالضبط ما انتهى إليه مشروع (محمد شحرور): نصٌّ مفككٌ من داخله، لا يعرف ماذا يريد، ولا إلى أين يتجه؛ لأنَّه سُلبَ حقَّه في أن يكون نصًا مفتوحًا على الاحتمال، وأُجبر على أنْ يكون نصًا مغلقًا على التبرير. وكلَّ نصٍّ يُقرأ بهذه الطريقة، يفقد معناه الوجودي، ويتحول إلى نصٌّ ضدَّ نفسه؛ لأنَّ النصَّ حين يختزل في كونه مجرَّد وسيلة لإثبات صلاحية الإسلام في العصر الحديث، فإنَّ هذا النصَّ يخسر قدرته على مفاجأة قارئه، ويُخسر طاقته على توليد أسئلة جديدة، ويصبح مجرَّد شهادة حسن سلوك مكتوبة على هامش التاريخ.

لم ينزل النصُّ القرآني ليكون نصًا معنديًّا، يبحث في كلِّ لحظة عن تبرير وجوده، ولم ينزل ليكون نصًا وظيفيًّا يقدمَ نفسه وفقًا لمعايير الآخرين. بل هو في جوهره نصٌّ متمرِّدٌ على الزمن، يحمل في داخله قوَّةً تربك كلَّ المعايير؛ لأنَّه لا يخضع لقانون العصر، ولا لقانون الحضارات، بل يُتَجَّعَّدُ قوانينَه الخاصة، بوصفه نصًا مهيمنًا معرفيًّا وروحيًّا، لا بوصفه وثيقة قابلة للتفاوض.

لكنَّ التفكيك المغشوش الذي مارسه (شحرور)، حولَ هذا النصَّ إلى نصٍّ مذعور، يخاف من ماضيه، ويخرجُ من لغته، ويتردَّد في إعلان

مواقفه، ويتعلّم كلّما واجه سؤالاً خلقياً أو وجودياً حاسماً. هذا ليس تفسيراً جديداً، بل هو عمليّة تخريب ثقافي داخلي، تُفقد النصّ ثقته بنفسه، فيصبح تابعاً للمزاج الثقافي العالمي، بدل أن يكون متّجاً لرؤيه مستقلة. وهنا تكمن النتيجة الكارثيّة الأعمق: حين يفقد النصّ التأسيسي ثقته بنفسه، فإنَّ الأُمّة كلَّها تفقد أساسها الرمزي والمعرفي؛ لأنَّ الأُمّة لا تنهض ببرامج اقتصاديّة، أو شعارات سياسية فقط، بل تنهض عندما تمتلك نصاً مؤسِّساً، يحمل لها معنى وجودها، ويعطيها اللغة التي تتحدّث بها إلى نفسها وإلى العالم. فإذا تحولَ هذا النصّ إلى وثيقة دفاعيّة، فقدت الأُمّة صوتها، وأصبحت عاجزة عن أنْ تقول "نحن" بصوت مستقلّ.

وهذا ما فعله (شحور)، ربما دون أنْ يشعر. لقد حولَ القرآن من كلمة علّياً إلى صوت اعتذاري. وبدل أنْ يكون النصّ متّجاً لرؤيه تقاوم الزمان، أصبح مجرّد إثبات على حسن نوايا المسلمين، لأنَّ وجود الأُمّة كلَّه مشروط بأنْ تناول شهادة حسن سلوك ثقافي من مؤسّسات النقد الحداثي الغربي. وهذه ليست قراءة تأويلية، بل هي إخضاع ثقافي كامل، يدفع النصّ إلى العمل ضدّ نفسه؛ لأنَّه يُجبر على نفي ذاته، والاعتذار عن ماضيه، والقسم كلَّ يوم أنَّه نصّ عصري لطيف، متسامح بلا مواقف حاسمة.

لكنَّ النصوص الكبرى – ومنها القرآن – لا تعامل بهذه الطريقة. تصنع النصوص الكبرى عصرها، ولا تُصنَع وفق مقاس العصر. وحين تحولَ

القراءة إلى عملية تدجين ثقافي، يفقد النص قدرته على المقاومة، ويفقد سلطته الرمزية، ويتحول إلى نص منزوع الدسم، لا يشير شهوة المعرفة، ولا يحرك أسئلة الوجود، بل يتحول إلى خادم صغير في بلاط الثقافة المهيمنة. هكذا انتهى مشروع (شحرون) إلى خيانة مزدوجة: خيانة للنص؛ لأنَّه سلبه حرَّيْته التأويلىَّة الحقيقية، وخيانة للعقل؛ لأنَّه حرمه من حقَّه في أنْ يشتبك مع النص بحرَّيَّة كاملة، دون فرض أجندات جاهزة سلفاً. وهذه الخيانة المزدوجة لا تنتج حداثة، بل تنتج قطيعة مقتنة، تدفع الأُمَّة إلى أنْ تعيش اعتراضاً داخلياً عن نصَّها؛ لأنَّها لم تعد تقرأ كما هو، بل تقرأ كما يريد الآخر أنْ يكون.

والأُمَّة التي تفقد الثقة بنصَّها، تفقد الثقة بنفسها؛ لأنَّ النص ليس مجرد كلمات، بل هو خزان الهوية والمعنى، وإذا جرى تفريغ هذا الخزان، فإنَّ الأُمَّة تصبح مجرد ظاهرة صوتية، تكرر شعارات الحداثة، لكنَّها تفتقد اللغة التي تتحدث بها إلى ذاتها، وتفتقد القوة التي تمنحها موقعاً مستقلاً في التاريخ.

بهذا المعنى، فإنَّ مشروع (شحرون) لم يكن مجرد اجتهداد تأويلى فاشل، بل كان عملية تفكيك للذات؛ لأنَّ النص حين يتحول إلى موظف في خدمة الآخر، فإنَّ الأُمَّة تتحول معه إلى موظف في خدمة التاريخ الذي يكتبه غيرها. وهذا هو أقصى درجات الاستลاب؛ لأنَّ تفقد الأُمَّة حقَّها في

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

● المبحث العاشر: (عبد المجيد الشرفي) - بين الالهوت الجديد والعلمانية الهشة أوّلاً: بين التجديد الديني والتبشير العلماني

في المشهد الحداثي العربي، يمثل (عبد المجيد الشرفي) نموذجاً شديداً التركيب، فهو من جهة يقدّم نفسه بوصفه مفكراً إصلاحياً يسعى إلى تحرير الفكر الإسلامي من "أغلال" التقليد، ومن جهة ثانية، يتبنّى 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 الالهوت المجدّد 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 حولت الإيمان إلى علاقة فردية بين الإنسان وربه، بلا أيٍ

امتداد معرفي، أو تشرعي، أو ثقافي.

بهذا المعنى، يمكن القول، إنَّ (عبد المجيد الشرفي) لا يقدم رؤية إصلاحية للدين، بل يقدّم خطَّةً لإخراج ناعم للدين من المجال العام. وهذا النوع من التحديث القسري الذي يُمارَس باسم النقد والإصلاح، يتنهى في كثير من الأحيان إلى إنتاج دين متزوج القيمة المعرفية؛ دين صالح للتعايش في الفضاء العَلَماني؛ لأنَّه تخلى عن كل طموحاته الوجودية، ورضي بأنْ يكون مجرَّد طقس فردي معزول، بلا أفق معرفي، أو مشروع ثقافي.

لكنَّ المفارقة أنَّ (الشرفي)، رغم هذا النزوع العَلَماني 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 حداثية بالقوَّة، يمكن دمجها بسهولة في الفضاء العَلَماني الذي يفترضه (الشرفي)، بوصفه المستقبل الطبيعي لكل المجتمعات الحديثة.

هذه الرؤية تكشف، أنَّ مشروع (الشرفي) ليس مجرَّد تحديث ديني، بل هو برنامج عَلَماني ناعم، يُستخدم فيه النصُّ الديني نفسه باعتباره أداء لإنجذاب دين جديد، بلا طموحات معرفية أو تشرعية؛ دين مُعرَّف سلفاً أنَّه مجرَّد جزء من الموروث الثقافي، وليس مركزاً تأسيسياً للهوية والمعرفة. وهذا ليس تجديداً دينياً، بل هو تفكيك منهجي بطيء، يحوّل الدين

من سلطة رمزية تأسيسية إلى مجرد ذاكرة ثقافية، بلا وظيفة تاريخية أو مستقبلية.

الحداثة في جوهرها هي إعادة تعريف للعلاقة بين المعرفة والسلطة، وبين العقل والنص، وبين الإيمان والواقع. لكن (الشرفي) لم يمارس هذا التأمل العميق في بنية الحداثة، بل اكتفى بافتراض أنَّ العلمانية هي المال الطبيعي، وأنَّ كلَّ حديث عن الدين في المجال العام، هو رجعيَّة مقتنة. وهذا التصور يجعله أسيراً لنمذجة تاريخي جاهز، مُستقى من التجربة الأوروبيَّة؛ حيث تعني الحداثة تحجيم الدين، لا إعادة تعريفه.

بهذا المعنى، فإنَّ (عبد المجيد الشرفي) لم يقدم تأويلاً جديداً للدين، بل قدَّم تصوِّراً سياسياً جاهزاً، يحول الدين إلى شأن شخصي، ثمَّ يعيد قراءة النصوص الدينية لتبرير هذا الخيار. وهذا ليس تجديداً معرفياً، بل هو إعادة إنتاج لمقولات الاستشراق، التي ترى في الإسلام ديناً سياسياً بطبيعته، يجب أنْ يعاد تفكيك بنائه النصيَّة، حتى يفقد هذه الوظيفة السياسية، ويصبح ديناً عصرياً "لطيفاً"، قادرًا على العيش في ظلَّ الدولة العلمانية، بلا أيِّ توثرٍ معرفي أو تاريخي.

ليست المشكلة هنا في الدعوة إلى تحديث العلاقة مع الدين، بل في افتراض أنَّ العلمانية هي الحلُّ الوحيد، وأنَّ كلَّ محاولة لاستئناف إمكانات النصِّ خارج هذا الأفق العلماني، هي بالضرورة عودة إلى التقليد. وهذا ما

يجعل مشروع (الشرفي) مشروعًا مُعْلِقًا منذ لحظته الأولى؛ لأنَّه لا ينطلق من سؤال معرفيٍّ حُرًّا: كيف نعيد فهم النصّ؟ بل ينطلق من إجابة جاهزة: عَلَمَنَتُ الْفَضَاءِ الْعَالَمُ هِيَ الْحَلٌّ، ثُمَّ يطلب من النصوص أنْ تقدم شهادات حسن سلوك عَلَمَانِيَّةً.

هذا التصور يجعل مشروع (الشرفي) مشروعًا إِقْصَائِيًّا من الداخِل؛ لأنَّه يُستبعد منذ اللحظة الأولى كلَّ الإمكانات التأويلية التي يمكن أنْ تنتج حداثةً مختلفة، تستلهِم من النصّ ولا تلغيه، وتوسِّس علاقة نقديةً مع الحداثة نفسها، بدل أنْ تفترض أنَّها النموذج الوحيد الممكن. ولهذا، فإنَّ مشروع (الشرفي) رغم لغته الناعمة، ينتمي في جوهره إلى المدرسة الإِقْصَائِيَّة نفسها، التي حكمت العقل العربي منذ زمن الاستعمار: حداثةٌ واحدةٌ، وطريقٌ واحدٌ، ونصوصٌ إِمَّا أَنْ تخضع وإِمَّا أَنْ تُقصى.

ثانيًا: العَلَمَانِيَّةُ الْحَتَّمِيَّةُ

من يقرأ نصوص (عبد المجيد الشرفي)، لا يحتاج إلى كثير جهد ليدرك أنَّ الرجل لا يتعامل مع العَلَمَانِيَّة باعتبارها مجرد خيار فلسفِي ممكِن ضمن إمكانات عدَّة، بل باعتبارها حتميَّةً تاريخيَّةً، ومسارًا إِجْبَارِيًّا لا مناص منه. وهذا الإيمان الْحَتَّمِي بالعلمانية، يكشف عن تصوُّرٍ جاهزٍ مُعْلِقٍ، يضع الدين والحداثة في حالة تناقض ضروري؛ بحيث لا يمكن تحقيق الحداثة

الفصل الثالث – المبحث العاشر

إلا بتفكيك الدين وإعادته إلى الفضاء الشخصي المعزول، بعد تجريده من كل طموحاته العامة.

هذا التصور ليس ولد قراءة نقدية للتراث الإسلامي، ولا نتيجة حوار معرفي مع النصوص، بل هو في جوهره استعارة جاهزة من التجربة الأوروبيّة؛ حيث كانت الحداثة – في سياقها الأوروبي – عملية تحرير سياسي ومعرفي من هيمنة الكنيسة، وكان فصل الدين عن المجال العام شرطاً لإعادة بناء الدولة، والمجتمع، والمعرفة. لكن (عبد المجيد الشرفي) – كثير من الحداثيين العرب – حول هذه التجربة التاريخية الخاصة إلى نموذج كوني، واعتبر أن أي حداثة لا تسير في الطريق نفسه، هي حداثة زائفة أو مبتورة.

بهذا التصور، لا تعود العلمانية مجرد إطار سياسي وقانوني، بل تتحول إلى معيار معرفي وخلقي، يقاس عليه مدى صلاحية أي خطاب ديني. فالدين المقبول في أفق (الشرفي) هو دين بلا تشريع، وبلا رؤية سياسية، وبلا مشروع خلقي عام، دين يقيم في الوجдан الشخصي، ويُستدعي عند الحاجة النفسية، لكنه لا يشارك في إنتاج المعنى العام، ولا يُسمح له بأن يقديم رؤية للعالم تتجاوز الحدود الليبرالية العلمانية.

لكن المشكلة ليست في الدعوة إلى حياد الدولة تجاه الأديان فحسب، بل المشكلة في تحويل هذه العلمانية السياسية إلى عقيدة فلسفية، يجعل

من الّذين كائناً زائداً عن الحاجة، لا وظيفة له إلا مواساة الأفراد في لحظات القلق الشخصي. وهذه العلّمانية الوجودية ليست مجرد تصور سياسي، بل هي إعلان استباقي بأنّ أي خطاب ديني يحمل طموحاً معرفياً أو شرعياً أو خلقياً عاماً، هو بالضرورة خطاب رجعي ومعاد للحداثة.

بهذا المعنى، فإنّ (الشرفي) اعتبر أنّ أي محاولة لإنتاج حداثة من داخل المرجعية الإسلامية ليست إلا سلفية مقتعة. وهذا الفخ هو نفسه الذي وقع فيه (الجابري)، وأركون، وغيرهما، حين تعاملوا مع الحداثة كأنّها طريق ذو اتجاه واحد، يبدأ من قطيعة حتمية مع الّدين.

يعاني هذا التصور من خلل مزدوج: أولاً، لأنّه يفترض أنّ العلاقة بين الدين والحداثة علاقة صفرية؛ إما حداثة كاملة وإما دين كامل، كائناً ما نقىضان ميتافيزيقيان، لا يمكن جمعهما في أفق معرفي جديد. وثانياً، لأنّه يفترض أنّ الحداثة الغربية نموذج كوني، رغم أنّها في حقيقتها تجربة تاريخية محلية، ناتجة عن سياق أوروبي مسيحي إقطاعي محدد، ولا شيء في هذا السياق يجعلها ضرورة تاريخية لكلّ الأمم.

هكذا يصبح مشروع (الشرفي) رهينة مزدوجة؛ رهينة لرؤيه استشراقية ترى الإسلام بطبيعته ديناً سياسياً مغلقاً، ورهينة لتصور علّماني حتمي يرى أنّ الحداثة لا تكون حداثة إلا إذا كررت حرفياً النموذج الأوروبي. وهذه الدوغمائية العلّمانية، تجعل (الشرفي) عاجزاً عن التفكير في أي حداثة

بديلة، أو أيّ علاقة خالقة بين النصّ والعاصر، أو أيّ أفق تأويلي جديد يعيد قراءة الإسلام بوصفه مصدر إبداع معرفي وحضاري، بدل أنْ يكون مجرّد عقبة ثقافية يجب ترويضها أو تحييدها.

بهذا المنطق، تصبح الحداثة عند (الشرفي) عملية إخضاء ثقافي، لا مشروع تحرير فكري. فالآلة لا تدخل العصر عبر التلاقي مع ذاتها، بل عبر استكشاف إمكاناتها المجهولة، وتحويل نصوصها المؤسّسة إلى منجم أسئلة، بدل أنْ تتحول هذه النصوص إلى جثة محنطة، أو إلى عدو داخلي، يجب إخضاعه كلّ يوم لجلسة تحقيق حضاري.

لهذا كله، فإنَّ العلمانية عند (الشرفي) ليست اختياراً معرفياً حرّاً، بل هي دوغمائية مقنعة، تمارس سلطتها الناعمة عبر إنتاج نصّ ديني خاضع، ونصوص تفسيرية مروّضة، وعقل إسلامي معنذر سلفاً عن تاريخه، يتوصّل الاعتراف من الحداثة الغربية، بدل أنْ يطالب بحقّه في إنتاج رؤيته المستقلة للعالم.

ثالثاً: التاریخانیة في قراءة (الشرفي)

في صلب المشروع الفكري لـ (عبد المجيد الشرفي)، هناك فرضية مرکزیّة — يعبرُ أحياناً عنها بوضوح، ويمرّرها أحياناً في ثنايا النصوص — تقول: الدین ظاهرة تاریخیة مشروطة بزمانها، وبالتالي، لا يمكن التعامل

مع الإسلام اليوم إلا باعتباره تراثاً ثقافياً، يعكس شروط ولادته الأولى، لا باعتباره نصاً حاماً لمعنى يتجاوز الزمن.

بهذا التصور، يصبح النصُّ الديني أشبه بوثيقة أثرية، تصلح للدراسة الأكademية، لكنها لا تصلح لأن تكون مرجعية موجهة للوعي المعاصر. وهنا يتكشف الجذر العميق لما أسماه سابقاً الدوغمائية العلمانية المقنعة عند (الشرفي). فالرجل، رغم لغته الأكademية الهدائة، لا يخفى انتفاء الكامل للرؤى التاريخانية؛ التي ترى أنَّ كلَّ نصٍّ، مهما كان مقدساً في زمانه، يتحول مع مرور الوقت إلى أثر تاريخي، لا أكثر ولا أقلّ.

التاريخانية بهذا المعنى، ليست مجرد منهج في دراسة الظواهر، بل هي عقيدة فلسفية، تمنح الزمن سلطة مطلقة. في هذا الأفق، لا يوجد معنى ثابت، ولا حقيقة تتجاوز اللحظة التاريخية، ولا نصٌّ يحتفظ بسلطة توجيهية بعد انتهاء شروطه الاجتماعية والسياسية الأولى. الزمن هو السيد المطلق، وكلَّ شيء — بما في ذلك النصوص المقدسة — مجرد ظواهر زمنية، تُولد وتموت مع شروطها التاريخية.

يحمل هذا التصور في جوهره نزعة نفي معرفي؛ لأنَّ أيَّ نصٍّ يُجرَد بالكامل من إمكاناته العابرة للزمن، يفقد بالضرورة أيَّ مشروعية معرفية مستقبلية. يصبح النصُّ مجرد شاهد على عصره، لا مشاركاً في صناعة العصور القادمة. وهذا بالضبط ما يريده (الشرفي): تحديد النصُّ القرآني من

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

لكنَّ الخلل الفلسفِي الأكْبَر في هذه الرؤية، هو أنَّ التاريُخانية نفسها ليست قانوناً كونيًّا، بل هي اختيار أيديولوجي نشأ في أوروبا في سياق نقد اللاهوت الكنسي، ثمَّ تحولَ إلى سردية كونية مزيفة، تحاول فرض نفسها على كلِّ الثقافات الأخرى. وهكذا، تصبح القراءة التاريُخانية للنصوص جزءاً من الاستعمار المعرفي؛ لأنَّها تفترض سلفاً أنَّ الزمن الأوروبي هو الزمن المرجعي الوحيد، وأنَّ كلَّ نصٍّ لا يخضع لسلطة هذا الزمن هو نصٌّ خارج التاريخ، ومن ثمَّ خارج المشروعية المعرفية.

من هنا، فإنَّ (الشرفي) لا يمارس قراءة نقدية للإسلام، بل يمارس إخضاعاً منهجيًّا للنصوص تحت سلطة الزمن الحداثي الغربي. وهذه ليست قراءة تأويُلية حُرَّة، بل هي عملية مصادرة؛ لأنَّ النص لم يُعط الفرصة ليطرح أسئلته الخاصة، بل فُرضت عليه أجندَة جاهزة، تقول: أنت ابن لحظة انتهت، ولا يحقّ لك أنْ تتحدث خارج شروطها. وهذا ليس نقداً معرفياً، بل هو إرهاب تاريخي؛ لأنَّ التاريُخانية هنا تحولَ إلى مقلصة “إبستيمية” (Epistemic)، تعدم كلَّ نصٍّ يجرؤ على إعلان أنَّ معناه أوسع من زمانه.

لكنَّ النصوص المؤسسة — خاصَّة القرآن — لم تكنْ يوماً مجرَّد أصداء زمنيَّة، بل كانت دائمًا طاقة تأسيسيَّة، تملك القدرة على إعادة تعريف الزمن نفسه. لم يكن النص القرآني مجرَّد استجابة لظروف الجزيرة العربيَّة، بل كان انفجاراً معرفياً وروحيًّا، أعاد تعريف معنى الإنسان، ومعنى المجتمع، ومعنى المعرفة، ومعنى الزمن نفسه. فكيف يتحول هذا النص إلى مجرَّد وثيقة أنثروبولوجية، كأنَّنا نتعامل مع نقوش حجريَّة أو معاهدة تجاريَّة قديمة؟ التاريχانية في عمقها، كما يتبناها (الشرفي)، هي إعلان استقالة معرفية؛ لأنَّها تفترض سلفاً أنَّ الماضي ملك للمؤرِّخين، وليس ملكاً للمتأمِّلين وصناع الرؤى. وهذه القطيعة بين المؤرِّخ والفاليسوف، وبين الماضي باعتباره أثراً، والماضي باعتباره إمكاناً تأويلاً مفتوحاً، هي جوهر العجز في المشروع الحداثي العربي، كما يمثله (الشرفي).

ليس التاريخ سجنًا مغلقاً، بل هو مختبر دائم، وليس النصوص أشياء ميتة، بل هي كائنات معرفية، تظل حيَّة كلَّما وُضعت في سياق أسئلة جديدة. أما حين يتحول النص إلى عينة مختبرية يبعث بها المؤرِّخ، فإنَّه يفقد حقَّه في أنْ يكون جزءاً من صناعة المستقبل؛ لأنَّ منطق التاريχانية لا يسمح للنصوص بأنْ تتجاوز زمانها.

الحداثة التي يقدمها (الشرفي)، هي حادثة تاريχانية خانعة، تعلن أنَّ النصوص ماتت مع موت زمنها، وأنَّ وظيفتنا الوحيدة هي دفنها باحترام،

الفصل الثالث – المبحث العاشر ٢٣٣

ثم كتابة سيرة ذاتية جديدة بلا مرجعية ولا جذور. وهذه ليست حداثة، بل هي فقدان ذاكرة قسري، يُراد منه حض الأمة على نسيان نفسها، حتى تصبح جاهزة لتقبّل السردية المستوردة، بلا مقاومة.

هكذا يظهر لنا، أنَّ (عبد المجيد الشرفي)، رغم لغته الأكاديمية، يمارس في عمق مشروعه إلغاءً منهجيًّا للذاكرة الحية، بغية استبدالها بذاكرة متخصصة جامدة، تدرس الماضي كأنَّه جثة تحليلية، بدل أنْ تعامل معه كأنَّه طاقة كامنة تتطلب التأويل. وهذا ليس نقداً للتراث، بل هو إعدام معرفي له؛ لأنَّ التراث لا يموت إلا حين يفقد صلته بأسئلة اليوم والغد، وهذه الصلة هي بالضبط ما يريد (الشرفي) أنْ يقطعها، حتى يضمن أنَّ الحداثة لن يهددها الماضي.

لكنَّ الحداثة الحقيقية تقوم على التأويل النقدي الخلاق الذي يعيد قراءة النصوص بمنطق الأسئلة الجديدة، لا بمنطق الدفن القسري. وهذه الحداثة التأويلية، التي تجمع بين حرية السؤال وعمق الجذور، هي ما يعجز عنه مشروع (الشرفي)؛ لأنَّه يرى الجذور عبئاً، بدل أنْ يراها طاقة كامنة.

رابعاً: التأويل عند (الشرفي)

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

بوصفه محرّراً للنصوص؛ رجلاً جاء لينقذ القرآن من قرون من التأويلات السلطوية، والتفسيرات الفقهية المغلقة، ويعيد إليه نضارته الأولى بما هو نصّ مفتوح على القراءات العقلانية الحديثة. لكنَّ التدقّق في منهجه وأليّاته يكشف أنَّ التأويل عند (الشرفي) ليس تحريراً للنصّ بقدر ما هو ترويض منهجي له، يهدف في جوهره إلى تصميم نسخة مخففة من القرآن، يمكن أنْ تعيش بسلام في ظل العلمانية الثقافية التي يتبنّاها دون إعلان صريح.

النصّ القرآني، كما يتعامل معه (الشرفي)، ليس حقلًا للتأنّيل الإبداعي، بل هو نصّ مشبّوه، متّهم سلفاً بأنَّه 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 كلَّ المفاهيم، التي تتعارض مع النموذج الثقافي الغربي للحداثة.

بهذا المعنى، فإنَّ التأويل عند (الشرفي) يبدأ دائماً من خاتمه: الحادثة كما يعرّفها (الشرفي) جاهزة سلفاً، والدين المقبول هو الذي يتناسب مع هذه الحادثة، وأيّ نصّ أو مفهوم أو حكم ديني لا يمكن تطويقه داخل هذا القالب الحدائي 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،

الفصل الثالث – المبحث العاشر

فإنَّ (الشرفي) مارس تطويعاً على مستوى اللغة نفسها. فهو يعيد تعريف الكلمات القرآنية، لا بوصفها جزءاً من نسيج معرفي وحٍيٌّ، بل بوصفها مصطلحات معطوبة، يجب إعادة برمجتها دلاليّاً، حتى تتوقف عن إنتاج المعاني المقلقة. وهكذا، يصبح الجهاد جهاداً نفسياً، والخلافة مجرد رمز خُلُقِيٌّ، والأمر بالمعروف دعوة للتسامح، والحاكمية نزعة سلفية، والشريعة مجرد قيم ثقافية مرنة.

هذا الترويض التأويلي يفقد النص توتُّرَ البنوي؛ ذلك التوتُّر الذي يجعل النص القرآني قادرًا على أن يكون نصاً مقاوماً؛ قادرًا على مساءلة الحداثة نفسها، وقدرًا على إنتاج سردية بديلة للإنسان والمعرفة والسلطة. لكنَّ النص في يد (الشرفي) يفقد كلَّ طاقته المقاومة، ويتحول إلى وثيقة لطيفة، يمكن تقديمها إلى دوائر البحث الغربيَّة؛ باعتبارها إسلامًا حديثًا، ومتسامحًا، لا يشكل أي خطر.

هكذا يتحول التأويل من فعل تحرُّري إلى فعل ضبط ثقافي، ومن مغامرة وجودية إلى عملية تدجين سياسي، ومن سؤال فلسفي مفتوح إلى إجابة جاهزة. وهذا ليس تأويلاً، بل هو في جوهره استعمار داخلي للنص، يُفقد النص سلطته الرمزية، ويتحول إلى ظل ثقافي للحداثة الغربية، بدل أن يكون شريكاً نقديًا لها.

إنَّ القرآن ليس مجرد وثيقة تاريخية، بل هو منظومة رمزية معقدة، تحمل

في داخلها توترات معرفية ووجودية، تجعلها دائمًا نصوصاً مقاومةً للكلّ محاولة لإخضاعها لنموذج جاهز. فالنص القرآني حين يواجه العصر الحديث لا يفعل ذلك باعتباره نصًا خجولاً يبحث عن القبول، بل باعتباره نصًا تأسيسيًا، يملك الحق في أنْ يطرح أسئلته الخاصة، وأنْ يتبع حداثته البديلة، لا أنْ يتحول إلى تلميذ مطيع في مدرسة الحداثة الغربية.

لكنَّ التأويل عند (الشرفي) يحرم النص من جرأته التأسيسية، ومن حقه في تعلم كيفية التحدث بلغة لا تُقلق أحدًا، ولا تطرح أيَّ أسئلة صعبة، ولا تنتج أيَّ مفاهيم مزعجة. وهذا ليس تأويلاً، بل هو عملية تجعل النص عاجزاً عن أنْ يكون طرفاً في أي مشروع نهضوي مستقل؛ لأنَّه تحول إلى نص مدرجَّ بالكامل، لا يملك حتى الحق في الاختلاف.

هكذا يصبح مشروع (الشرفي) نموذجاً للتأويل الوظيفي الذي يحول النص من مصدر للمعرفة المستقلة إلى أداة في خدمة خطاب جاهز، وهذا الخطاب ليس إلا خطاب الهيمنة الثقافية الغربية الذي يريد أنْ يجعل الإسلام مُرْحَبًا به في النادي الكوني، بشرط أنْ يتنازل عن كلَّ طموحاته الكبرى، وأنْ يصبح مجرد طقس فردي، لا علاقة له بإنتاج القيم والمعرفة والرؤية الحضارية.

لكنَّ النصوص الكبرى ترفض هذا الترويض. والنص القرآني ليس مجرد منتج ثقافي، بل هو نصٌّ مؤسِّس، يملك القدرة على إنتاج نظام

الفصل الثالث – المبحث العاشر

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

يبدأ التأويل الحقيقى حين نعيد للنص توتّره الأساس، ونعرف بحقّه في أنْ يكون نصاً مقلقاً، يزعج الحداثة كما يزعج التقليد، ويزعج الغرب كما يزعج السلفية، يطرح أسئلة لم نجرؤ على طرحها، ويفتح نوافذ معرفية لم نجرؤ على تخيلها. أما التأويل الذي يطلب من النص أنْ يختفي خلف قناع الحداثة، فهو ليس تأويلاً، بل هو خيانة ثقافية، تجعل النص عدواً لنفسه، وتجعل الأمة مقطوعة عن مصدرها التأسيسي.

الفصل الرابع:

العوائق البنوية أمام الحداثة الإسلامية

بعد تفكيك المفاهيم ونقد التجارب الفكرية، نصل إلى مواجهة الواقع البنوي الذي يقف في وجه أي مشروع نهضوي. ففي هذا الفصل، نكشف أنَّ العائق الأوَّل ليس الاستعمار الخارجي، بل الاستبداد الداخلي الذي ولد في أحضان المستعمر، وجرى تصميمه ليبقى وصيًّا على الأمة، مانعاً أيَّ تحرُّك نحو النهضة، أو استقلال الوعي، أو حرية الإنسان.

وستعرض لنشأة الدولة الوطنية الحديثة، وكيف جرى تشكيلها وفق النموذج الكولونيالي، لتكون أداة ضبط بدل أنْ تكون أداة تحرر. كما ستناقش العوائق الثقافية، والاجتماعية، والاقتصادية، التي تجعل أيَّ مشروع حديث إسلامية يبدو تهديداً لبنيَّة السلطة.

إنَّ هذا الفصل ليس مجرد نقد سياسي، بل هو تحليل فلسفِي لبنيَّة القوَّة التي تحكم العالم الإسلامي، وللطريقة التي تحول فيها الاستبداد إلى بنيَّة

ثقافية ونفسية داخل المجتمع. ومن خلال هذا الكشف البنيوي، سنفهم أنَّ الحداثة الإسلامية ليست مشروعًا فكريًّا فقط، بل مشروع تحرُّر جذريٌّ، يتطلّب تفكيك منظومة السلطة من جذورها.

● المبحث الأول: الاستبداد الداخلي - الدولة العميقة في مواجهة أي مشروع تحرُّري أولاً: الدولة الوطنية الحديثة في العالم الإسلامي

حين نتحدَّث عن حداثة إسلامية، فنحن لا نتحدَّث عن ترقٍ فكري أو عن جدل أكاديمي معلق في الهواء. بل نتحدَّث عن مشروع تحرُّري جذري، يعيد تكوين الوعي والواقع معًا، بحيث تصبح الأمة قادرة على تقرير مصيرها الفكري والسياسي والثقافي، لا بوصفها امتداداً للمركزية الغربيَّة، ولا بوصفها رهينة لسلطة التقليد، بل بوصفها ذاتاً تاريخية مستقلة، تمتلك روئيتها الخاصة للنهضة. لكن هذا المشروع، قبل أنْ يواجه الاستعمار الثقافي الخارجي، اصطدم أولاً بجدار الاستبداد الداخلي؛ ذلك الاستبداد الذي ولد في أحضان المستعمر ذاته، وصيغت جيناته السياسية منذ اللحظة الأولى، لتكون جزءاً من جهاز التحكم الاستعماري طويلاً الأمد.

ليست الدولة الوطنية الحديثة في العالم الإسلامي — كما يحلو لبعضٍ

أنْ يتخيل — ناتجاً طبيعياً لمسيرة التطور التاريخي للأمة، بل هي منتج هجين، ولد في مكاتب الإدارات الاستعمارية، وصمّم منذ البداية ليقوم بوظيفة الوكالة السياسية؛ حيث يجري استبدال المستعمر المباشر بـ«نخبة محلية» تُوكّل إليها المهام الوظيفية نفسها: ضبط المجتمع، وإعادة تشكيله وفق مقاسات المركزية الغربية، ومنع أي محاولة لاستئناف إمكانات الأمة الذاتية في إنتاج نهضتها الخاصة.

هذا الولاء البنيوي يجعل الدولة الحديثة في أغلب العالم الإسلامي أداة وظيفية، لا يمكنها أن تتصالح مع أي مشروع حداطي إسلامي مستقل؛ لأنَّ مثل هذا المشروع لا يهدد فقط أيديولوجياً الغرب، بل يهدّد الشرعية التاريخية للدولة نفسها. ليست الدولة الحديثة — كما نشأت بعد الاستعمار — تعبيرًا عن الإرادة الشعبية، بل هي أداة فوقية، أُسست على أنقاض الإرادة الشعبية، وجرى حقنها منذ نشأتها بجرعة عالية من القمع البنيوي؛ لأنَّها ببساطة تخاف الشعب الذي تدعى تمثيله.

وهذا الخوف المزدوج — من الشعب ومن الحداثة الإسلامية معاً — جعل الدولة الحديثة تستورد حداطَة ناعمة؛ حداطَة سطحية تُقاس بكمية الأبراج وناظحات السحاب، ولا تتجاوز قشرة التقنية، لكنَّها ترفض في الوقت ذاته أي حداطَة تنبثق من قلب الوعي الإسلامي؛ لأنَّ مثل هذه الحداثة تحمل في طياتها سؤال الشرعية، وتطرح على الدولة نفسها سؤالاً

وجوديًّا: من أنتم؟ ومن فوَّضُكم لتكونوا وكلاء النهضة؟ وهل يمكن أصلًا أن تقود دولة ولدت في حضن المستعمر مشروعًا تحرريًّا حقيقيًّا؟

هذا المأزق البنوي يفسّر لماذا غدت كلّ محاولة لإنتاج حداثة إسلامية معركةً صفريةً مع الدولة. فالحداثة الإسلامية ليست مجرد تحديث فقهي أو إصلاح ثقافي، بل هي — في جوهرها — مشروع استعادة السيادة الرمزية والمعরفيَّة، والذي يتطلَّب بالضرورة نزع الشرعيَّة التاريخيَّة عن الدولة، واعتبارها مجرَّد جهاز وظيفي فاقد للأصالة، يعمل على إدارة استعمار داخلي، يعيد إنتاج التبعيَّة عبر أدوات محلية.

لهذا السبب، فإنَّ الاستبداد في العالم الإسلامي ليس مجرد نزوع سلطوي فردي، ولا مجرَّد خلل في طبيعة الحكم، بل هو بنية سياسية مكتملة، جزء من المنظومة العالمية التي صُمِّمت بعد الاستعمار، لضمان أنْ تبقى الشعوب الإسلامية محكومة بأنظمة عاجزة عن إنتاج أيّ مشروع تحرري جذري. وهذه الدولة — بحكم نشأتها ووظيفتها — لا تستطيع أنْ تبني حداثة إسلامية حقيقية، فهي ببساطة تعرف أنَّها ستكون الضحية الأولى لهذه الحداثة.

تبثح الحداثة الإسلامية — كما نتصوَّرها هنا — عن تفكيك النظام من جذوره، فهي ترى أنَّ العالم الحديث، كما تشكل بعد الاستعمار، ليس عالماً محايدًا، بل هو نظام هرمي، يتبوَّء فيه الغرب موقع السيد، وتفرض

على بقية الشعوب أدوار هامشية وتابعة. وأي حادثة إسلامية حقيقة يجب أن تبدأ من كسر هذا الهرم، وإعلان أن النهضة تبدأ حين تتحرر الأمة من الاستعمار الخارجي، ومن وكلائه في الداخل معاً.

بهذا الفهم، فإن الاستبداد الداخلي هو جدار بنوي، يمنع أي محاولة لإنتاج حادثة إسلامية مستقلة، فمثل هذه الحادثة لا يمكن أن تنمو إلا في مناخ حرّ، يتاح فيه للعقل الإسلامي أن يعيد مساءلة كل شيء: الدولة، والحداثة، والترااث، والعلاقة مع الغرب. والدولة الوطنية الحديثة، كما نشأت في العالم الإسلامي، لا تتحمّل مثل هذا السؤال الوجودي؛ لأنّها شُيّدت أصلاً للحيلولة دون طرح هذا السؤال.

ثانياً: كيف حول الاستبداد السياسي الشعب إلى قطيع؟
إنّ الحادثة – في جوهرها – لحظة ولادة لفرد الحرّ، الذي يمتلك وعيّاً نقدياً بذاته وبمجتمعه، وال قادر على مساءلة السلطة وطرح أسئلة مشروعية الحكم، وصياغة تصوّراته المستقلة عن الدولة والقانون والمعرفة والهوية. ولذلك، فإن الاستبداد السياسي ليس مجرد عائق سياسي أمام الحادثة الإسلامية، بل هو جهاز منهجي لإجهاض إمكان الحادثة منذ لحظة التفكير الأولى؛ لأنّه يقوم ولادة الفرد الحرّ، ويستبدل بفرد قطيعي، مُستأتب بالإرادة، يتماهي مع صورة الحاكم، ويتحول من كائن نقيدي إلى

كائن مبرّر.

في أغلب الدول الإسلامية الحديثة، صُنِعَ الحاكم بوصفه أباً مؤسِّساً، أو زعيماً تاريخياً، أو قائداً معصوماً، وفي بعض الدول، تطَوَّرَ هذا النموذج إلى الزعيم الضروري الذي لا يُتصوَّر وجود الدولة ولا استمرارها إلا بوجوده. هذه الأسطورة السياسية ليست مجرد خطاب برواغندا، بل هي جوهر آلية الاستبدادي؛ لأنَّها تجعل وجود الدولة مشروطاً بشخص الحاكم، وتحول العلاقة بين الفرد والدولة إلى علاقة أبوية قهريَّة، حيث الشعب مجرد طفل فاقد، لا يملِك الحقَّ في التفكير المستقل، ولا حتى في مسألة الأب عن شرعية وجوده.

هذا النمط من الاستبداد الأبوي يصنِع إنساناً ممسوخاً، لا يرى نفسه ذاتاً مستقلة، بل يرى نفسه جزءاً من صورة الحاكم، ويصبح ولاة للحاكم هو جوهر هويته السياسية. في هذا المناخ، يستحيل التفكير في حداثة إسلامية، فالحداثة — كما تتصوَّرُها — تبدأ من لحظة تحرُّر الفرد من سلطة الأب الرمزي، سواء أكان الأب الحاكم أم الأب التراخي. فإذا كانت الحداثة هي لحظة إعلان: أنا أفكَّر، إذَا أنا موجود، فإنَّ الاستبداد يقول للفرد: أنا أفكَّر عنك، إذَا أنت موجود.

لم ينشأ هذا الاستبداد الأبوي من فراغ، بل هو نتاج تاريخي لتلاقي الاستعمار الخارجي مع الاستبداد الداخلي. فالمستعمرون الذي غادروا بثوبهم

ال العسكري، ترك وراءه نخبًا سياسية معطوبة، ترى في الشعب مجرد رعية قاصرة، يجب تأديبها لا تحريرها، وإطعامها لا تمكينها. وهكذا نشأ عقد استبدادي، يمنح فيه الحاكم نفسه حق الوصاية المطلقة على الأمة، ويدّعى أنه الناطق الوحيد باسمها، بل ويدّعى أحياناً أنه يجسد روح الأمة، ويعرف مصلحتها حتى لو رفضت هذه المصلحة.

في هذا المناخ، يصبح الفكر النقدي جريمة، وطرح أسئلة المشروعيّة السياسية خيانة، والمطالبة بتداول السلطة مؤامرة، والدعوة إلى مراجعة علاقة الدين بالدولة زندقة. والتالي أنَّ النقد المعرفي يُعدم سياسياً قبل أنْ يولد ثقافياً، فالنظام السياسي الذيبني على أسطورة الأب الضرورة، لا يتحمل أنْ يكون هناك وعي مستقل، يجرؤ على القول، إنَّ الحاكم ليس أباً، وإنَّ الدولة ليست عائلة، وإنَّ الشعب ليس قطيعاً.

هذا الاغتيال المنهجي للوعي جعل الفرد المسلم مشتتاً بين حداثة شكلية تُفرض عليه عبر استهلاك المنتجات الغربية، وبين استبداد سياسي يطلب منه أنْ يكون مجرد ظل للحاكم. وهكذا، صار المسلم الحديث كائناً مشطوراً بين تكنولوجيا حديثة في يده، ووعي فُرُوضِي في عقله. يحمل أحدث الهواتف الذكية، لكنَّه يخاف أنْ يكتب منشوراً ينتقد فيه فساد السلطة. يشاهد آخر أفلام هوليود عن الحرية الفردية، لكنَّه يُلقن كل يوم أنَّ الحاكم ظلَّ الله على الأرض.

هذا الفصام السياسي يجعل الحداثة الإسلامية مستحبيلة، فالحداثة لا تبني على أفراد مستتبين، بل على أفراد مستقين، يؤمنون أنَّ السلطة عقد اجتماعي قابل للنقد والتقصُّر، وأنَّ الدولة ملك جماعي، وأنَّ الحكم (غير المعموم) مجرد موظَّف عند الأُمة، وليس أباً لها ولا ظلاً إلهياً فيها. لكن هذا الفرد الحديث لن يولد في بيئة تقول له: أنت قاصر، والحاكم يفكَّر عنك، والتاريخ انتهى عند خطاب الرعيم.

هكذا نرى، أنَّ الاستبداد السياسي ليس مجرَّد عقبة في طريق الحداثة الإسلامية، بل هو إلغاء لإمكان الحداثة من جذوره؛ لأنَّ الاستبداد ليس فقط هيمنة سياسية، بل هو قتل للوعي الناقد، وتجفيف لكلِّ التربة الفكرية التي يمكن أنْ تنبت فيها ذات إسلامية حديثة، تعيد تعريف نفسها بعيداً عن أوهام الأبوة السياسية، وأوهام الحكم الرسالي، وأوهام الدولة المعمومة.

ثالثاً: الإسلاميون والاستبداد - من المواجهة إلى التعايش؟

في اللحظة التي بدأ فيها الاستعمار الأوروبي بالانسحاب العسكري من العالم الإسلامي، ولد سؤال كبير لدى الحركات الإسلامية: ما طبيعة الدولة الوطنية التي ورثناها؟ كان الجواب الأولي واضحًا ومبشرًا: هذه الدولة غير شرعية؛ لأنَّها نتاج إرث استعماري، ولأنَّها فصلت الدين عن المجال العام، ولأنَّها تبني نمطًا معرفياً وسياسيًّا حديثًا معاديًّا للهوية الإسلامية. هذا الوعي الأولي جعل الإسلاميين، منذ نشأتهم، في مواجهة

مفتوحة مع الدولة الحديثة؛ باعتبارها مُنتَجًا غريباً عن الأمة، يحمل قِيمَاً 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 أساس معايرة تماماً، يجعل الشريعة مرجعية لا تُنارَع، وتعيد تعريف السيادة بوصفها سيادة إلهيّة - شعبية -، وليس مجرّد سيادة قانونيّة وضعية مستعارة من الدساتير الأوروبيّة. هذه الرؤية، رغم ما حملته من بساطة تبسيطية، فقد عبرت عن شعور عميق بأنَّ الدولة الحديثة ليست بيتنا، وأنَّ الحداثة المستوردة ليست قدرنا.

لكن هذه المواجهة لم تستمر بالوضوح نفسه طويلاً. فمع الوقت، ومع تراكم الخبرة السياسيّة، ومع توسيع أجهزة القمع في الدولة الوطنيّة، ومع دخول الإسلاميين إلى سجون الأنظمة العسكريّة، بدأ يتكون وعي سياسي بديل لدى جزء كبير من الحركات الإسلاميّة، مفاده: لا يمكن هدم الدولة، بل يجب التكييف معها، والبحث عن مساحات تفاهم، أو تسويات تكتيكية، تسمح للإسلاميين بالحضور داخل النظام، بدل البقاء خارجه.

هكذا بدأ الإسلاميون يتحولون - تدريجيّاً - من مشروع مواجهة راديكالي إلى مشروع إصلاحي تفاوضي، يبحث عن حصة في السلطة بدل تغيير طبيعة السلطة، ويبحث عن مقاعد برلمانية بدل البحث عن نظام

سياسي جديد بالكامل. هذا التحول الذي بدأ في الثمانينيات والتسعينيات من القرن الماضي، وصل إلى ذروته بعد ما يُسمى 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 العميقه.

بهذا المعنى، تحولت المواجهة إلى تعامل قلق، وتحول خطاب «الإسلام هو الحل» إلى مجرد واجهة انتخابية، وتحول سؤال الشرعية إلى مجرد نزاع على السلطة. هنا، فقد الإسلاميون لحظة تأسيسية مهمة؛ لأنَّهم لم يعودوا قادرين على تقديم أنفسهم باعتبارهم مشروعًا بديلًا، بل صاروا جزءًا من اللعبة نفسها التي ولدت أصلًا في المختبر الاستعماري، واستمرَّت بفضل شبكات الاستبداد المحليَّة.

كشف هذا التحول أنَّ الحركات الإسلامية، رغم خطابها الهويَّي الصاخب، لم تمتلك مشروعًا حديثًا حقيقيًّا. كانت ترفض الحداثة المستوردة، لكنَّها لم تنتج حداثتها البديلة. كانت تتقدَّم الدولة الوطنية، لكنَّها لم تقدم تصوُّراً متماسكًا للدولة الإسلامية. كانت تهاجم النخب العلمانية، لكنَّها لم تنتج نخبتها الفكرية الخاصة، القادرة على صياغة خطاب حديث إسلامي متماسك. والنتيجة، أنَّ الإسلاميين دخلوا إلى

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 الجنري: هل يمكن أصلاً أن نبني حادثة إسلامية في ظلّ الدولة الوطنية الاستبدادية، أم أنّ الحادثة الإسلامية تتطلب نقد الدولة الحديثة من جذورها، وإعادة تعريف العلاقة بين السلطة والمجتمع، وبين الأمة والنّصّ، وبين السيادة والشريعة؟ هذا السؤال الذي كان حاضراً بقوّة في الأدبيات الإسلامية الأولى، اختفى بالكامل بعد أن دخلت الحركات الإسلامية إلى قفص السياسة الرسمية، وأصبحت جزءاً من المنظومة، تبحث عن تعديلات طفيفة، بدل أنْ تطرح إعادة تأسيس.

والنتيجة أنَّ الإسلاميين، بعد عقود من الصراع، أضاعوا البوصلة، فلا هم أنتجوا حادثة إسلامية مستقلة، ولا هم نجحوا في إصلاح الدولة الوطنية، بل تحولوا إما إلى إسلام رسمي، يعيش على هامش السلطة، ويمارس شرعة مستترة للاستبداد، مقابل حচص رمزية من الهُويَّة في المناهج أو الإعلام أو البرلمان. وإما 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 تحولت من علاقة صراع وجودي إلى علاقة تعايش نفعي؛ حيث يحتاج الاستبداد إلى إسلام معتدل يمنحه بعض الشرعية الشعيبة، ويحتاج الإسلاميون إلى فضاء سياسي محدود يسمح لهم بالبقاء في الساحة، ولو كان الثمن التنكر لأسئلتهم التأسيسية، وتحويل مشروعهم النهضوي إلى مجرد إصلاحات شكيلية، لا تمس جوهر الدولة، ولا جوهر العلاقة بين السلطة والمجتمع.

وهكذا، فإنَّ الحداثة الإسلامية التي كان يفترض أن تكون مشروع تحرير شامل، تحولت إلى مجرد خطاب تكتيكي، يبرر البقاء تحت سقف الدولة الوطنية، بدل أنْ يطرح نقداً جذرياً لبنيتها. والنتيجة أنَّ الإسلاميين — كما الدولة الوطنية — أصبحوا جزءاً من عوائق الحداثة الإسلامية، بدل أنْ يكونوا رواها؛ لأنَّهم فقدوا لحظة الشجاعة التأسيسية، و اختاروا السلامة السياسية على حساب الإبداع الفكري.

رابعاً: هل يمكن أنْ تولد حداثة في مناخ سياسي خانق؟

الحداثة، قبل أن تكون مفهوماً فلسفياً أو برنامجاً ثقافياً، هي في جوهرها إعلان عن ولادة الإنسان الحرّ؛ الإنسان الذي يمتلك الحق في السؤال، والحق في التفكير المستقلّ، والحق في أنْ يكون عقلاً ناقداً، لا مجرد ذاكرة مبرمجة. وهذه الولادة مستحيلة في ظلّ مناخ سياسي خانق؛ حيث تعتبر

الأسئلة الكبرى جرائم، ويصنف التفكير النبدي 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 تتضاد فيها الأسئلة الوجودية مع الأسئلة السياسية، فيتحول البحث عن المعنى إلى بحث عن الحرية، ويتحول التأمل الفكري إلى فعل تحرري. ولهذا، فإن أي حديث عن حداثة إسلامية في ظل أنظمة مستبدة هو في جوهره وهم منهجي؛ لأن الحرية شرط التأسيس، وكل حداثة تولد تحت خيمة الاستبداد، ليست إلا حداثة مزيفة، تحاكي الشكل، ولا تنتج الجوهر.

لا يمكن للدولة المستبدة أن تنتج حداثة حقيقية؛ لأنها قائمة أصلاً على قمع الفرد، وعلى إلغاء المبادرة الحرّة، وعلى وأد الأسئلة قبل أن تُطرح. لا تريد الدولة المستبدة عقلاً مفكراً، بل ت يريد عقلاً مبرمجاً، يكرر الشعارات الرسمية، ولا يجرؤ على مساءلة أسس الشرعية، ولا يمتلك الحق في أن يحمل بمستقبل مختلف.

وفي العالم الإسلامي تحديداً، يرتبط الاستبداد السياسي ارتباطاً عضوياً بالإرث الاستعماري؛ لأن الدولة الوطنية الحديثة لم تولد باعتبارها تعبراً عن الإرادة الشعبية، بل باعتبارها امتداداً ناعماً للسلطة الاستعمارية، مع استبدال الحاكم الأجنبي بحاكم محلي يؤدي دور نفسه: ضبط

المجتمع، واحتكار المعنى، ومنع أي مشروع تحرري مستقل. وبالتالي، فإنَّ الحداثة الإسلامية ليست مجرد تحديد للفقه أو إصلاح للمناهج، بل هي في جوهرها معركة تحرر مزدوجة؛ تحرر من الاستبداد الداخلي ومن الهيمنة الخارجية معاً.

هذه الحقيقة تجعل الحداثة الإسلامية مشروعًا سياسياً بامتياز؛ لأنَّها تبدأ من سؤال: من يملك الحق في إنتاج المعنى؟ ومن يملك سلطة تعريف الهوية؟ ومن يملك حق تحديد العلاقة بين الدين والدولة؟ هذه الأسئلة محرومة في ظل الدولة المستبدة؛ لأنَّها تعني مسألة الشرعية التاريخية للنظام كله، وفتح الباب أمام إعادة التأسيس، وهو أمر يدرك المستبدون أنَّه يعني نهايتهم.

لهذا، فإنَّ كلَّ المشاريع النهضوية التي نشأت تحت سقف الاستبداد، انتهت إلى حداثات مفرغة. فالحرية ليست مجرد حق سياسي، بل هي شرط معرفي، يجعل العقل قادرًا على أنْ يسأل دون خوف، ويبحث دون سقف، ويتجوَّل دون رقابة. في ظلِّ الاستبداد، ما من أسئلة حقيقية؛ لأنَّ السؤال نفسه يجب أنْ يمرَّ عبر مصفاة سياسية، تحدُّد ما هو مسموح وما هو محظور، وما هو متاح التفكير فيه، وما هو تابو لا يجوز الاقتراب منه. لهذا، فإنَّ الحديث عن حداثة إسلامية في ظلِّ الأنظمة الراهنة، يشبه الحديث عن زراعة الأزهار في غرفة مغلقة بلا شمس. ليس الحرية

مجرد ترف فكري، بل هي الهواء الذي تنفسه الحداثة، ودونها يتحول كل مشروع تجديدي إلى مجرد إعادة إنتاج للخطاب الرسمي، في شكل لغوي جديد. ولهذا السبب، فإنَّ كُلَّ المشاريع الحداثية التي نشأت في ظلِّ الأنظمة العربية بعد الاستقلال، سواءً أكانت إسلامية أم قومية أم ماركسية، انتهت إلى حداة وظيفية، تخدم شرعية النظام، بدل أنْ تنتج شرعية معرفية مستقلة.

عبارة أوضح: لا يمكن أنْ تولد حداة إسلامية حقيقة إلا في فضاء حرّ، يسمح للعقل الإسلامي بأنْ يفكر خارج كُلَّ الأطر الرسمية، وأنْ يعيد تأويل نصوصه، وأنْ يعيد قراءة تاريخه، وأنْ يعيد تحديد علاقته بالعالم، دون رقابة الدولة، ودون وصاية المؤسسة الرسمية، ودون خطوط حمراء مرسومة بمداد الأجهزة الأمنية.

لهذا، فإنَّ المعركة من أجل الحداثة الإسلامية هي معركة وجودية، تبدأ من لحظة تحرير العقل من الخوف، وتحرير السؤال من الرقابة، وتحرير الدين من السلطة السياسية، وتحرير السياسة نفسها من عقدة الأب الضرورة، حتى يصبح العقل الإسلامي قادرًا على أنْ يطرح أسئلته الكبرى دون وسطاء، ودون محاكم تفتيش، ودون أنْ يطلب إليه إبراز شهادة حسن سلوك أيديولوجي.

وهكذا نصل إلى الخلاصة: الحداثة الإسلامية مشروع تحريري مثُلَّ

الأصلاء؛ تحرير للعقل من سلطة التقليد، وتحرير للسياسة من سلطة الاستبداد، وتحرير للثقافة من عقدة النموذج الغربي الجاهز. وأيّ مشروع يتجاهل هذا البُعد التحرري، أو يتصرّر أنَّ الحداثة يمكن أنْ تولد داخل قفص سياسي خانق، 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 الأوَّل الذي يحاصر إمكانات الحداثة الإسلامية، فإنَّ الهيمنة الخارجية هي السقف الزجاجي الذي يمنع هذه الحداثة من التنفس 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 أيَّ حداثة تحاول أنْ تَحيد عن الخط المرسوم.

وهذا جزء من الروح العميقية للنظام العالمي الذي ولد أصلاً من رحم الاستعمار المباشر، وتأسَّس على فرضيَّة أنَّ الحداثة ليست حقاً مشتركاً، بل هي امتياز أوروبي، وكلَّ حداثة أخرى يجب أنْ تكون صورة مقلَّدة،

أو نسخة تابعة، لا يُسمح لها أبداً أن تكون حداة مستقلة، تنتج أدواتها، ومنهجها، ورؤيتها، وقيمةها الخاصة.

حين دَهَمَ الاستعمار العالم الإسلامي كان غزوًّا معرفياً إضافة للحملة العسكرية؛ حيث تعامل مع المجتمعات الإسلامية باعتبارها ميدانًا للتجربة، واعتبر أنَّ مهمَّته إضافة للسيطرة على الأرض، إعادة برمجة العقل، بحيث يصبح عاجزاً عن تخيل أيٍّ حداة خارج النموذج الأوروبي. وهذا يعني أنَّ الحداة قدَّمت للعالم الإسلامي بوصفها وصفة جاهزة، تتضمَّن حزمة من القيم والمؤسسات والأفكار، وكلَّ محاولة لإنتاج حداة 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 تقدِّمه بمقدار تشبُّهه بالغرب، ويقيس شرعية الحداة بمقدار مطابقتها للحادة الأوروبية. وهكذا، تحولت الحادة الإسلامية إلى مجرد محاولة للحاق المتأخر بالسابق، بدل أنْ تكون مشروعًا معرفياً حُرّاً، يعيد قراءة الإسلام والحدادة معًا، لإنتاج تصور ثالث، لا هو استنساخ أعمى، ولا هو ارتداد سلفي.

لكنَّ الهيمنة الخارجية كانت قوَّةً ماديَّةً صلبة، مارست – عبر الاستعمار المباشر – هندسة جذريةً للواقع السياسي، والاقتصادي، والثقافي، بحيث جرى إعادة تشكيل بنية المجتمع على صورة المستعمر.

وهكذا، ولدت الدولة الحديثة في العالم الإسلامي، باعتبارها فرعاً محلياً للإدارة الاستعمارية، وولدت الجامعة الحديثة باعتبارها نسخة مستنسخة من النموذج الأوروبي، وولد الاقتصاد الحديث باعتباره امتداداً عضوياً للاقتصاد الاستعماري؛ بحيث أصبح كل شيء مشروطاً بموافقة المركز.

في هذا السياق، كانت الحداثة الإسلامية — منذ لحظة ولادتها — مشروعاً مقاوِماً؛ لأنَّها حاولت أنْ تقول: نريد حداثتنا الخاصة التي تنبع من أسئلتنا، وتجيب عن حاجاتنا، وتعيد قراءة نصوصنا وتاريخنا، دون أنْ تستعيير نظَّارات الآخر. وهذه الجرأة المعرفية لم يكن مسموحاً بها في النظام الدولي، الذي ولد بعد الاستعمار؛ لأنَّ هذا النظام لم يُصمَّم ليكون فضاءً للحوار بين الحداثات، وإنَّما صُمِّمَ ليكون مصفاة، تسمح فقط بحداثات مطابقة، وتعامل مع أيِّ حداثة ذاتيَّة، باعتبارها خطرًا أمنيًّا وثقافيًّا.

هذا هو السبب العميق الذي أدى إلى وصم كلَّ محاولة لإنتاج حداثة إسلامية مستقلة بالرجعية، وتصنيفها عالميًّا نزعة أصولية أو تهديداً للنظام العالمي. فالحداثة الإسلامية — كما تخيلها — تسعى إلى نقد الحداثة الغربية نفسها، وإلى طرح السؤال الآتي: هل الحداثة الغربية نموذج نهائي، أم أنَّها تجربة تاريخية خاصة، يمكن — بل ويجب — نقادها وتجاوزها؟ بهذا المعنى، فإنَّ الاستعمار المباشر لم ينتهِ بخروج الجيوش الأجنبية،

بل استمرَّ في شكل شبكات هيمنة معرفية واقتصادية وسياسية، هدفها الأساس أنْ تمنع أيَّ أُمَّةٍ من إنتاج حداثتها الخاصة؛ لأنَّ الحداثة المستقلة تعني — بالضرورة — نزع المركزية عن الغرب، وإعادة تعريف معنى الحداثة؛ بحيث تصبح فضاءً تعددِياً، وليس مجرَّد نسخة واحدة قابلة للتصدير.

وهكذا، فإنَّ الهيمنة الخارجية هي بنية هيمنة معرفية، تمنع أيَّ أُمَّةٍ من أنْ تكتب قصَّتها بنفسها، وتجعل الحداثة دائمًا متوجًا جاهزًا، يأتي من الخارج، ويُفرض من الأعلى، ويُقاس بمقدار التشبيه بالنموذج الأصلي. وكلَّ محاولة لرفض هذا النموذج يجري تصنيفها فورًا باعتبارها ردةً أصوليَّة، حتى لو كانت هذه المحاولة إبداعًا تأويليًّا أصيلاً.

لذلك، فإنَّ مشروع الحداثة الإسلامية هو — بالضرورة — مشروع تحرُّر معرفي عالمي؛ لأنَّ الأُمَّة لا تستطيع أنْ تنتج حداثتها إلا إذا حرَّرت نفسها من عقدة المركزية الغربية، وأعلنت أنها تملك الحقَّ الكامل في إنتاج مفاهيمها الخاصة، وفي إعادة تعريف الحداثة نفسها، بدل أنْ تظلَّ تلميذًا في مدرسة المستعمر.

ثانيًا: صندوق النقد الثقافي

حين نتحدَّث عن الهيمنة الخارجية، فإنَّنا لا نتحدث فقط عن احتلال

عسكري انتهى، ولا عن استعمار اقتصادي مستمر، وإنما عن نظام ثقافي عالمي، أشبه ما يكون بـ“صندوق نقد ثقافي”， يمنحك شهادة الحداثة إذا التزمت بشروط الإصلاح التي يضعها المركز الغربي، ويعنفك من الدخول إلى النادي الحداثي إذا حاولت إنتاج حداثة مختلفة، نابعة من روحك الخاصة، وأسئلتك الوجودية المستقلة.

هذا “الصندوق الثقافي العالمي” لا يعلن نفسه رسميًا، ولا يمتلك مقرًا محددًا، ولا يرسل إليك وفود تفتيش، كما يفعل صندوق النقد الدولي في عواصم الجنوب الفقير، لكنه حاضر في شبكات التمويل الأكاديمي، وفي المؤتمرات الدولية، في الجامعات المانحة للشرعية العلمية، وفي تقارير التنمية البشرية، وفي المنصات الثقافية الكبرى، وفي معايير الجودة الفكرية التي تحدد المجلات المحكمة والمؤسسات البحثية العابرة للقارات.

إنَّ الرسالة التي يرسلها هذا الصندوق واضحة: يمكنكم أن تكونوا حداثيين، لكن بشرط أن تكونوا نسخة طبق الأصل من حداثتنا. ويمكنكم أن تنتقدوا الاستبداد، لكن بشرط أن تتبنّوا المفاهيم السياسية الجاهزة عن الديمقراطية والليبرالية وحقوق الإنسان. ويمكنكم أن تنتقدوا التراث، لكن بشرط أن تتبنّوا الخطاب العلماني التاريخاني، الذي يفكّك النصوص من داخل المنهج الغربي. ويمكنكم أن تكتبو عن النهضة، لكن بشرط أن

تعرّفوا النهضة باعتبارها لحظة الالتحاق بالحداثة الغربية، لا باعتبارها استئنافاً لإمكان حضاري خاص.

هذه الاشتراطات المسقبقة تجعل كلّ محاولة لإنتاج حداثة إسلامية مستقلة مشروعًا خارج التغطية؛ لأنَّ النظام الثقافي العالمي لا يعترف إلا بحداثة مقلَّدة؛ حادثة وظيفتها الأساس أنْ ثبت تفُوق المركز، لا أنْ تنتج رؤية نقدية للمركز نفسه. فالحداثة المسموحة بها في هذا الصندوق، هي حادثة تسهلُك، وتكرر المصطلحات الجاهزة نفسها.

وهكذا، فإنَّ السؤال الذي يطرحه هذا الصندوق الثقافي العالمي على كلّ مشروع حادثة في العالم الإسلامي: إلى أيِّ مدى تستطيعون التشبيه بنا؟ بدل: ماذا تريدون أن تكونوا؟ وكلَّما زاد التشابه، زادت المنح، وزادت الفرص الأكademie، وزادت شهادات الجودة، وزادت دعوات المؤتمرات. وكلَّما حاولتَ إنتاج خطاب مختلف، تُصنَّف تلقائياً باعتبارك مشروعًا أصوليًّا، أو خطاباً مقلقاً، أو صوتاً شعبيًّا غير علمي.

من هنا، فإنَّ الحادثة المعترف بها عالمياً، هي حادثة إجتماعية، تحولت إلى عقيدة ثقافية مُغلقة، تمتلك كهنوتاً أكاديمياً يمنحك صكوك الغفران الحادثية إذا قبلت أركان الإيمان المعرفي الغربي، ويعلنك مارقاً معرفياً إذا حاولت إعادة تعريف الحادثة نفسها من داخل أسئلتك الذاتية. وهذا "الكهنوت الحداثي" يعادي كلَّ محاولة لإنتاج حادثة متمرِّدة،

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 تفوق النموذج الأوروبي حتى بعد ما يُسمَّى “نهاية الاستعمار”.

لهذا، فإنَّ مشروع الحداثة الإسلامية هو جزء من معركة تحرير عالمي، فإنَّ إنتاج حداثة إسلامية مستقلة يعني مباشرةً كسر احتكار الغرب لتعريف الحداثة، وإعلان أنَّ العالم لا يحتاج إلى نموذج واحد، وإنما يحتاج إلى مائدة فكرية متعددة، يجلس إليها الجميع باعتبارهم متوجين للمعرفة، لا مجرد مستهلكين لممتلكات الغرب.

لكن هذا الكسر يحتاج إلى استقلال معرفي أوَّلاً، ويحتاج إلى أكاديمياً حرَّةً لا تتلقَّى تمويلها من مؤسَّسات مرتبطة بشبكات الهيمنة، ويحتاج إلى مراكز بحث تنتج خطاباً نقدياً مزدوجاً: نقداً للتقليل الداخلي، ونقداً للتبعية الثقافية في اللحظة نفسها، ويحتاج إلى مثقف واثق من حقه في إنتاج مفاهيمه الخاصة، بدل أنْ يكرر مفاهيم جاهزة لأنَّه يخشى النبذ الأكاديمي أو الإقصاء الثقافي.

ولهذا كله، فإنَّ الحداثة الإسلامية هي معركة تحرير معرفي يقدَّر ما هي معركة تجديد ديني؛ لأنَّها تبدأ من لحظة إعلان: نحن لسنا مجرَّد تلاميذ متأخرين في مدرسة الحداثة الأوروبيَّة، بل نحن أمَّة تملك حقَّها الكامل

في أن تسأل: ما الحداثة؟ وأنْ تجيب عن هذا السؤال من قلب تجربتها التاريخيَّة، ومن قلب نصوصها المؤسِّسة، ومن قلب معاناتها الوجوديَّة، ومن قلب أسئلتها الحيَّة، لا من الهامش الثقافي الذي حشرها فيه صندوق النقد الثقافي العالمي.

ثالثاً: الاستقلال المبتور

حين انسحبت الجيوش الاستعماريَّة من العالم الإسلامي، وُخِيلَ للشعوب أنَّها نالت استقلالها، كانت الحقيقة أبعد ما تكون عن هذا التصور الرومانسي. فالدولة الوطنية التي ولدت بعد الاستقلال كانت مستقلةً شكليًّا؛ لأنَّ الاحتلال المباشر استبدل بنظام تبعيَّة بنويَّة، يضمن بقاء هذه الدول جزءاً من السوق الرأسماليَّة العالميَّة، وجزءاً من شبكة الهيمنة الثقافية والمعرفية، وجزءاً من معسكر السيطرة الإستراتيجية، 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 إسلاميَّة مستقلة؛ لأنَّ الحداثة هي إعادة تأسيس للذات، تبدأ من سؤال: من نحن؟ وتمرُّ عبر سؤال: كيف نبني مؤسَّساتنا ومعرفتنا واقتصادنا وعلاقتنا بالعالم؟ وتنتهي عند لحظة: نحن أمَّة مستقلةٌ مُنْتَجَةٌ

للمعنى، والقيمة، والمعرفة. لكن هذا المسار كان مُغلقاً بالكامل؛ لأنَّ النظام العالمي — كما صُمم بعد الاستعمار — لا يسمح إلا بـ”حداثات تابعة”， تخدم النظام الرأسمالي العالمي، ولا تهدِّد احتكار المعرفة، والتقنية، والثروة الذي يمثِّله المركز الغربي.

جعل الاستقلال المببور الحداثة في العالم الإسلامي وليدة الخارج، لا وليدة الأسئلة الداخلية؛ لأنَّ مشروع التحديث — منذ لحظة تأسيسه — لم يكن إجابة عن أسئلة الأُمَّة، بل كان استجابة لإملاءات المركز. فالدولة المستقلة حديثاً لم تكن تملك مشروعًا ذاتياً، وإنما ورثت المشروع الاستعماري نفسه، مع تغيير بسيط في الشعارات والوجوه، لكنَّها حافظت على البنية الاقتصادية نفسها، التي تجعلها طرفاً ضعيفاً في السوق العالمي، وعلى البنية المعرفية نفسها التي تجعلها مستهلكًا للمعرفة الغربية، وعلى البنية السياسية نفسها التي تجعلها تابعاً استراتيجياً في أيّ صراع دولي.

وهكذا، أصبح القرار الثقافي، والتعليمي، والاقتصادي، والسياسي، مرهوناً بشبكة من المصالح الدولية التي تجعل أيَّ مشروع حداثة إسلامية حقيقةً مستحيلةً. فالحداثة الإسلامية — في جوهرها — ليست مجرد إصلاح ديني، بل هي إعلان سيادي، يقول فيه العقل الإسلامي: نحن نملك الحق في إنتاج حداثتنا الخاصة، حتى لو كانت هذه الحداثة تتعارض جذرِياً مع مصالح النظام العالمي.

لكن هذا الإعلان مستحيل في ظل عقد التبعية البنوية؛ لأنَّ أيَّ مشروع حداثي 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 حداثية منافسة، وولادة توازن قوى جديد، وهذا كلَّه يهدِّد الاحتكار التاريخي الغربي لمفهوم الحداثة.

هذا الوضع يجعل الحداثة الإسلامية عبارة عن مواجهة جيوسياسية مع نظام دولي، لا يسمح بولادة حداثات 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 فسيفساء حضارية؛ حيث لكلَّ أمة حقها في إنتاج زمنها الخاص، ومعرفتها الخاصة، وحداثتها الخاصة.

لهذا قلنا، إنَّ الحداثة الإسلامية هي معركة سيادة؛ لأنَّ إنتاج حداة مستقلة يعني مباشرةً: كسر احتكار المعرفة، وكسر مركزية النموذج الغربي، وكسر علاقة المركز بالهامش. ليست هذه مجرد مغامرة فكرية، بل هي معركة تحرر حضاري شامل، تشارك فيها كلَّ مؤسسات الأمة.

هذا كلّه مستحيل، في ظلّ تبعيَّة بنويَّة تجعل الدولة الوطنية الحديثة وكيلًا رسميًّا لمصالح النظام الدولي، وتجعل النخبة الثقافية طبقة وظيفية تبرِّر هذه التبعيَّة عبر خطاب حداثة مشوَّهة، تستهلك منتجات الغرب، لكنَّها تعجز عن إنتاج روئيتها الخاصة؛ لأنَّها فاقدة للسيادة المعرفية أصلًا. هكذا نفهم لماذا ظلَّت كلَّ مشاريع النهضة في العالم الإسلامي تدور في حلقة مفرغة. فالمشكلة ليست في نقص الأفكار، بل في أنَّ سقف السيادة نفسه محجوب، وكلَّما حاولت الأُمَّة إنتاج مشروع تحرُّر معرفي، اصطدمت بشبكة معقَّدة من الهيمنة السياسيَّة، والاقتصاديَّة، والثقافيَّة، تجعل كلَّ حداثة ممكنة، حداثةً تابعة، وكلَّ تحديٍ ممكِّن، مجرَّد استيراد ناعم، وكلَّ سؤال جدِّي عن السيادة، عدواً على الشرعيَّة الدوليَّة.

رابعًا: العولمة واحتكار الحداثة

حين تروُّج المؤسَّسات الثقافية الغربيَّة لفكرة الحداثة، فإنَّها تقدمها دائمًا بوصفها حدثًا عالميًّا، يشبه الكشوف الجغرافيَّة الكبري أو الثورة الصناعيَّة؛ حدثًا كونيًّا دخل فيه الجميع، وأصبح قدرًا مشتركًا، لا مفرَّ منه ولا مهرَب. هذا الخطاب الذي يبدو بريئًا في ظاهره، يحمل في عمقه افتراضًا استعماريًّا مقنَّعا يقول، إنَّ الحداثة التي نشأت في أوروبا، هي المعيار الكوني الوحيد الذي تُقاس عليه شرعية الأمم والشعوب؛ حيث

تصبح كل حداثة لا تشبه الحداثة الغربية مجرّد زيف، أو تخلّف، أو بدائيّة. هذا الاحتكار المفاهيمي للحداثة، والذي ولد مع الكولونيالية واستمرّ بعدها، هو جزء من الهيمنة المعنويّة التي يمارسها الغرب حتى اليوم؛ لأنَّ الحداثة هنا تحولت إلى سلاح إستيمولوجي، يُستخدم لإخضاع كلّ محاولة فكريّة في العالم الإسلامي -أو غيره- تسعى إلى إنتاج حداثة مختلفة؛ حيث يجري فورًا اتهامها بأنَّها عودة إلى الوراء، أو أنَّها أصوليَّة متنكِّرة، أو أنَّها رفض للعقل والعرض.

لكنَّ السؤال الذي يجب أنْ يطرح هو: هل الحداثة الغربية نفسها كانت حداثة واحدة؟ وهل كانت وصفةً جاهزةً أم أنَّها كانت سيرورة تاريخيَّة معقدة، تشكّلت عبر صراعات وتوترات وتناقضات؟ وهل الحداثة الأوروبيَّة نفسها نجحت بالكامل أم أنَّها دخلت اليوم في أزمة ما بعد حداثيَّة، تعترف ضمنيًّا بأنَّ المشروع الحداثي الغربي نفسه ليس مقدَّسا ولا مكملاً؟

الإجابة واضحة لـكل من قرأ التاريخ الأوروبي بوعيٍ نقيدي: لم تكن الحداثة الغربية نموذجاً خالصاً، بل كانت فسيفساء معقدة، نشأت على أنقاض الإقطاع والكنيسة، لكنَّها حملت معها كوارث تاريخيَّة من الاستعمار إلى الحروب العالميَّة إلى الفاشية إلى الاحتجاب الحراري. ومع ذلك، فإنَّ هذا النموذج المليء بالشغرات وضع — عبر الهيمنة الثقافية والإعلاميَّة —

باعتباره الوحيد الممكн، كأنَّ الأُمم الأخرى ليست إلا متلقّين سلبِيًّن، عليهم أنْ يتكيّفوا مع هذا النموذج، أو يُنبذوا خارج التاريخ. لكن هذا التصور لا يعبر عن قانون طبقي، بل عن منطق هيمنة، يجعل الغرب يحتكر معنى الحداثة، تماماً كما احتكر في السابق معنى الحضارة؛ حيث يصبح كل اختلاف عن النموذج الغربي بدائيَّة أو تطرُّقاً، وتصبح كل محاولة لإنتاج حداثة نابعة من رؤية إسلاميَّة، أو آسيويَّة، أو إفريقيَّة، مجرد تمُّرُّد غير مشروع.

هذا الإغلاق المفاهيمي للحداثة، والذي جرى تسويقه عبر المؤسّسات الأكاديمية، والإعلامية، والمنظّمات الدوليَّة، ليس مجرَّد انحياز معرفيٍّ، بل هو أداة سياسية؛ لأنَّ قبول فكرة تعدد الحداثات يعني ضمناً كسر الهيمنة، وفتح الباب أمام العالم الإسلامي -وغيره- ليقول: نحن لسنا مجرَّد نسخة متأخرة من أوروبا، بل نحن أمَّة تملك أسئلتها الخاصة، وتملك حقَّها الكامل في إنتاج حداثة تنطلق من وحيها، ومن تجربتها التاريخيَّة، ومن روبيتها الخُلُقية والمعرفية.

لهذا السبب، فإنَّ العوْلمة الثقافية هي مصفاة إبستيمولوجية، تتيح لك أن تكون حداثياً مقبولاً فقط إذا كنت تشبه المركز، وتمنعت من أن تكون حداثياً مختلفاً؛ لأنَّ الاختلاف هنا ليس حقاً معرفياً، بل هو جريمة سياسية. وكل مشروع حداثة إسلاميَّة مستقلة يُعتبر تهديداً استراتيجياً؛ لأنَّه يعلن

ضمنا أنَّ الحداثة الغربية ليست قَدَرًا حتميًّا، بل هي مجرَّد خيار تاريخي خاص، يمكن نقدِه، ويمكن تجاوزه.

وهذا ما يجعل الحداثة الإسلامية — حين تحرَّر من عقدة المركزية الغربية — مشروعًا تحرُّرًا عالميًّا؛ لأنَّها تكسر هذا الاحتكار المفاهيمي، وتعيد تعريف الحداثة باعتبارها سيرورة إبداعيَّة مفتوحة، وليس مجرَّد تاريخ مُغلق كتبه الغرب وانتهى. وحين تحوَّل الحداثة الإسلامية إلى حدث عالمي، تصبح جزءًا من ثورة معرفية كوكبيَّة، تعلن أنَّ العالم أكبر من الغرب، وأنَّ المستقبل ليس طريقًا واحدًا، بل هو مفترق طرق، لكلَّ أمة وشعب وثقافة الحق الكامل في اختيار مسارها الخاص.

● المبحث الثالث: الاستهلاك الثقافي – من إنتاج الحداثة إلى استيرادها أولاً: المثقف الموظَّف

في لحظات التحوَّل التاريخي الكبير، تحتاج الأمم إلى مثقَّف عضوي، يمتلك القدرة على ترجمة أسئلة الأمة إلى مشروع معرفي جديد، ويستطيع أنْ يجمع بين وعي الجذور ووعي العصر، فيتتجَّع خطابًا يعيد تعريف العلاقة بين الماضي والمستقبل، وبين الذات والآخر. لكن في العالم الإسلامي، وبدل أنْ يظهر هذا المثقَّف العضوي المبدع، بُرِز نموذج آخر، هو المثقَّف

الموظَّف؛ ذلك المثقَّف الذي نشأ في مدارس المستعمر، وتكونَ وعيه في أكاديمياً مشروطة، وأصبح يرى العالم بعين الآخر، ويتحدَّث لغته، ويتبَّنى أسئلته، حتى حين يظنَّ أنه يتقدِّه.

يستهلَّك المثقَّف الموظَّف الأسئلة الجاهزة التي يتوجها المركز الثقافي الغربي. وحين يتحدَّث عن الحداثة، فإنه يتحدث عنها باعتبارها وصفة جاهزة، يجب نقلها كما هي إلى الواقع المحليّ، دون مساءلة، دون تعديل، دون أيٍّ محاولة لإعادة تعريفها وفقاً للسياق الخاص. وهكذا تحولَت الحداثة إلى بضاعة ثقافية، والمثقَّف إلى مجرد وسيط تجاري، ينقل البضاعة من المركز إلى الأطراف، دون أنْ يجرؤ على إعادة إنتاجها أو مساءلتها.

هذا الوضع هو نتيجة بنوية طبيعة التعليم الحديث في العالم الإسلامي؛ حيث جرى تصميم الجامعات الوطنية بعد الاستقلال، لتكون امتداداً معروفيًّا للنظام الاستعماري، وحيث أصبح المثقَّف الحداثي مقبولاً فقط إذا كان نسخة محلية من المثقَّف الغربي، يتحدث اللغة نفسها، ويتبَّنى المفاهيم نفسها، وينظر إلى نفسه بعين المركز، ويقيس تقدِّمه بمقدار ابعاده عن جذوره الثقافية.

وهكذا، أصبح المثقَّف العربي مجرد حلقة في سلسلة التبعية المعرفية، دوره أنْ يقوم بترجمة الخطاب الحداثي الغربي إلى لغته الأم، ثمَّ يقوم

بإعادة تسويقه محلياً باعتباره حقيقة كونية. المشكلة الأكبر، أنَّ هذا المثقف الناقل، أخذ ينظر إلى نفسه كما لو أنه الضمير الحداثي للأمة، وبدأ يمارس وصاية ثقافية على المجتمع، معتبراً أنَّ كلَّ محاولة لإنتاج خطاب حداثي مستقلٌ ليست إلا عودة إلى الظلامية. وهكذا، تحول المثقف من متوج للمعرفة إلى شرطي ثقافي، وظيفته ضبط الوعي المحلي، والتأكد من أنَّه يسير وفق المواصفات الدولية للحداثة، دون أيِّ اجتهداد، أو تمرُّد، أو مساءلة.

وهذه العلاقة المرضية بين المثقف والحداثة، أنتجت فضاماً معرفياً: يتحدَّث المثقف باسم الحداثة، لكنَّه لا يجرؤ على إعادة تعريفها. يرفع المثقف شعار النقد، لكنَّه لا يمارس النقد إلا على الذات، فيما يبقى المركز محصَّناً ضدَّ أيِّ نقد جوهرى. يدعو المثقف إلى القطيعة مع التراث، لكنَّه لا يجرؤ على القطيعة مع النموذج المعرفي الغربي.

والنتيجة، تحولَت الحداثة إلى خطاب استعلائي، ينظر إلى المجتمع باعتباره متخلقاً، وينظر إلى التراث باعتباره عائقاً، وينظر إلى نفسه باعتباره وصيًّا معرفياً، يحمل الحقيقة الحداثية المطلقة، ولا يحتاج إلى مساءلة موقعه، أو موقع الحداثة نفسها.

لكنَّ هذا المثقف الموظَّف، رغم ضجيجه العالى، يعاني في العمق من

هشاشة بنويّة؛ لأنّه لا يمتلك مشروعًا معرفيًّا حقيقيًّا، وإنّما يعيش على هوامش المعرفة المنتجة في المركز، ولا يستطيع أنْ يتخيّل نفسه خارج علاقة التبعيّة. وهكذا، فإنّ دوره الحقيقي ليس إلا إعادة إنتاج التبعيّة؛ لأنّه يعرّف الحداثة دائمًا 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 يحتاج إليه، هو المثقّف المنتج الذي يبدأ من السؤال الوجودي المحليّ، وينطلق من المرجعيّة الإسلاميّة بوصفها أفقًا مفتوحًا، ويشتبك مع الحداثة الغربيّة باعتبارها تجربة قابلة للنقد، لا باعتبارها دينًا جديداً.

هذا المثقّف لن يولد في أكاديمياً مصمّمة لإنتاج وسطاء معرفيّين، وإنّما يحتاج إلى ثورة معرفيّة داخلية، تبدأ من مسألة منهج التعليم، وتحرير مفهوم الحداثة نفسه، وإعادة الاعتبار إلى الأسئلة الكبرى التي يهرب منها المثقّف الموظّف، خوفًا من أنْ يفقد شهادات الاعتماد الدولي. وهذا يعني أنّ الحداثة الإسلاميّة، في جوهرها، هي إعادة تشكيل لدور المثقّف، من مجرّد وسيط ثقافي إلى منتج روّى، ومن مجرّد مترجم إلى صانع معنى، ومن مجرّد موظف في جهاز الحداثة إلى مفكّر حرّ، لا يخاف من الأسئلة، ولا يبحث عن إعجاب المركز، وإنّما يبحث عن إبداع الجواب.

ثانياً: 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 حداة حقيقة هي منتج ثقافي أصيل، يعكس الذات الحضارية التي أنتجته، ويعبرُ عن سيرورة فكريَّة وتاريخيَّة معقدَة. لكن في العالم الإسلامي، ونتيجة للاستعمار المعرفي الذي سبق ذكره، تحولَت العلاقة مع الحداثة إلى مجرد عملية ترجمة انتقائية، تُشبه إلى حدٍ كبير التسُوق الفكري؛ حيث يجري انتقاء المفاهيم التي تبدو براقة أو قابلة للاستخدام السياسي، فيما يجري تجاهل الجذور الفلسفية العميقَة لهذه المفاهيم، ما يحوِّلها إلى أدوات مبتورة، وفاقدة للسياق والمعنى.

والحقيقة هي أنَّ الترجمة هي فعل معرفي عميق، قبل أن تكون نقلًا لغوياً، وبالتالي فهي تتطلب مساءلة المفهوم نفسه قبل نقله، وتتطلب فهم شبكة المفاهيم التي يتتمي إليها هذا المصطلح، وتتطلب قبل ذلك كله امتلاك رؤية ذاتية، تحدُّد لماذا نترجم؟ وماذا نترجم؟ وكيف نعيد تأويل ما نترجمه؟ لكن هذا النوعي النقيدي غاب تماماً في التجربة الفكرية العربية والإسلامية الحديثة؛ لأنَّ الترجمة كانت جزءاً من آلية استهلاك ثقافي؛ حيث تُستورد الأفكار كما تُستورد السلع، ويجري التعامل مع المفاهيم

الحداثية باعتبارها منتجات جاهزة، لا تحتاج إلى مساءلة أو إعادة تعريف. وهكذا، تحولت الترجمة إلى عملية انتقاء سطحي، يجري فيها التقاط المصطلحات الرائجة، مثل: العقلانية، والعلمنة، والحقوق، والديمقراطية، والمواطنة، دون أي محاولة لفهم الشبكة الفلسفية، التي ولدت فيها هذه المفاهيم، ودون أي إدراك للوظيفة التاريخية والسياسية، التي أدتها في سياقها الأصلي. والتبيّن، تحولت الحداثة في العالم الإسلامي إلى خطاب مجرّأً، مليء بالمفاهيم المبتورة التي فقدت روحها الفلسفية، وتحولت إلى مجرد شعارات دعائية، تستخدم لتبرير هذا النظام أو ذاك، أو لمحاجمة هذا التيار أو ذاك.

لكنَّ الخلل الأعمق، أنَّ هذه الترجمة الانتقائية، تحققَت في ظلِّ غياب مشروع ذاتي؛ أي في ظلِّ فراغ معرفي، جعل العقل الإسلامي فاقداً للبوصلة، وغير قادر على أن يطرح أسئلته الخاصة، وبالتالي فإنَّ الانتقاء نفسه كان استجابة لضغوط سياسية وثقافية، لا انتقاء واعياً، فرضتها بنية الاستعمار المعرفي، التي حددت سلفاً ما هو حداثي وما هو غير حداثي، وقررت، نيابة عن العقل الإسلامي، ما يجوز ترجمته، وما يجب إهماله. وهكذا، فإنَّ الترجمة الانتقائية كانت جزءاً من آلية الهيمنة الثقافية؛ لأنَّ المركز المعرفي الغربي ظلَّ هو المتبع، فيما ظلَّ العقل الإسلامي مجرد مستهلك انتقائي، يختار من مائدة الحداثة الغربية ما يعتقد أنه ينفعه، لكنَّه

يكشف لاحقاً أنَّ هذه الأجزاء المنتقاة غير قابلة للحياة في تربته؛ لأنَّها فقدَت سياقها الفلسفية، 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 خلاًقاً؛ حيث لا تُترجم المفاهيم لمجرد الاستهلاك، وإنما تُترجم بوصفها أطروحتات قابلة للحوار، وتُفكَّك، وتُسائل، وتُعاد صياغتها في ضوء الرؤية الإسلامية للعالم؛ حيث تتحول الترجمة إلى فضاء إنتاج معرفي، لا مجرد قناة نقل ثقافي.

وحتى يحدث ذلك، فإنَّ العقل الإسلامي بحاجة إلى استعادة ثقته بنفسه أولاً؛ لأنَّ المثقَّف الذي يرى نفسه مجرَّد وسيط ثقافي، لا يستطيع أنْ يتحرَّر من عقدة المركز. وبالتالي فإنَّ ترجماته ستكون دائماً ترجمات خاضعة، تكرَّر خطاب المركز بدل أنْ تشتبك معه، وتستهلك مفاهيمه بدل أنْ تنتج مفاهيم بديلة، وتتبَّنى أسئلته بدل أنْ تطرح أسئلتها الخاصة.

وهكذا، فإنَّ الترجمة الانتقائية لا يمكن اعتبارها مجرَّد مشكلة تقنية، وإنَّما هي عرضٌ لمرض أعمق، هو فقدان الاستقلال المعرفي، وفقدان الثقة في قدرة النصوص المؤسَّسة للأُمَّة على أنْ تكون مصدراً متوجِّعاً للمعرفة الحديثة، بدل أنْ تبقى مجرَّد موضوع للدفاع أو التبرير. والحداثة

الإسلامية لن تولد إلا حين تتحول الترجمة إلى اشتباك نceği، لا مجرد تسوق معرفي، وحين يستعيد العقل الإسلامي جرأته التأسيسية، فيطرح على نفسه السؤال الكبير: كيف نصوغ مفاهيمنا نحن؟ وكيف ننتج لغتنا الفلسفية الخاصة؟ وكيف نعيد تعريف الحداثة من موقعنا نحن؟ في هذا السياق، تصبح الترجمة فعلاً تحريرياً؛ لأنّها تتحول من أداة استهلاك إلى أداة إبداع، ومن وسيلة للاندماج في خطاب المركز إلى أداة لتفكيك خطاب المركز نفسه، ومن عالمة ضعف إلى دليل قوة؛ لأنّ الترجمة حين تجري من موقع استقلال معرفي، تصبح جزءاً من تفاوض حضاري متكافئ. وهذه هي اللحظة التي يبدأ فيها إنتاج حداثة إسلامية حقيقية؛ لأنّ الحداثة الحقيقية تبدأ حين يتجرّأ العقل الإسلامي على أن يقول: نحن متوجون للمعرفة، ولستنا مجرد مستهلكين لها.

ثالثاً: الإعلام ومنصّات التواصل - إعادة إنتاج وعي مُستلب
إذا كانت الجامعات والمراكم البحثية في العالم الإسلامي قد أدّت دور الوسيط الأكاديمي في نقل الحداثة الغربية، فإنّ الإعلام الحديث - خاصّة بعد ثورة البث الفضائي ومنصّات التواصل الاجتماعي - أصبح الوسيط الشعبي الأوسع تأثيراً في إعادة إنتاج الحداثة المستوردة، باعتبارها درجة ثقافية، أو نمطاً استهلاكيّاً سطحيّاً، يجعل الحداثة مجرّد 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 قدرًا حتمياً، ويجعل أيَّ محاولة للتفكير في حداة بديلة مجرَّد جنون رجعي.

لم تحدث هذه العملية بالصدفة، بل هي جزء من بنية الإعلام الحديث نفسه، والذي نشأ — منذ لحظة تأسيسه — مرتبطاً بمشروع العوْمة الثقافية؛ حيث تصبح الشاشة نافذةً موَحَّدة، يرى من خلالها العالم كُلُّه الصورةَ نفسها، ويتلقَّى الرسائل نفسها، ويستهلك القيم والمعايير نفسها؛ حيث يجري تفكير الخصوصيات الثقافية لصالح ثقافة كوكبية، تصنعها شركات الإعلام العملاقة، وتُمْرِّرها عبر وسائل محلية فقدَت استقلالها منذ لحظة تأسيسها.

والنتيجة، تحولَت الحداة إلى سمة إعلامية، بدل أنْ تكون سؤالاً فلسفياً، تُسوَق عبر البرامج الترفيهية، والمسلسلات، والإعلانات، وصناعة الت杰وم؛ حيث يصبح الحداثي هو من يشبه هذه الصورة المعلبة، بغض النظر عن مضمون وعيه، وعن رؤيته للعالم، وعن طبيعة أسئلته الفكرية. وهكذا، يصبح المثقف الذي يرتدي بدلة عصرية، ويتحدَّث بعبارات مستوردة عن التقديم والحرُّية، أكثر حداة — في المخيال الإعلامي — من

المُفَكَّرُ الَّذِي يَنْقُبُ فِي النَّصُوصِ الْمَؤَسَّسَةِ بِحَثًّا عَنْ رَوْيَةِ حَدَاثَيَّةِ أَصِيلَةِ،
حَتَّى لَوْ كَانَ هَذَا التَّالِي أَكْثَرَ جَرَأَةً وَأَصَالَةً.

وَفِي هَذَا السِّيَاقِ، أَدَّتْ مِنْصَاتُ التَّوَاصِلِ الْاجْتِمَاعِيِّ دُورًا مُضَاعِفًا
فِي تَسْلِيمِ الْمَفَاهِيمِ، وَتَحْوِيلِ الْحَدَاثَةِ إِلَى وَسْمًا، بَدِلْ أَنْ تَكُونَ مَشْرُوِعًا
مَعْرُفِيًّا. فَمِنْصَاتُ التَّوَاصِلِ، بِتَصْمِيمِهَا الْقَائِمُ عَلَى السُّرْعَةِ، وَالْإِيْجَازِ
وَالصُّورَةِ، لَا تَحْتَمِلُ السُّؤَالَ الْعُمَيقَ، وَلَا تَتِيحُ التَّأْمُلَ الطَّوِيلَ، بَلْ تَفْرُضُ
تَدْفُقًا سَطْحِيًّا، يَجْعَلُ كُلَّ شَيْءٍ مَجْرَدَ مَادَّةً قَابِلَةً لِلاسْتَهْلَاكِ الْلَّهُظِيِّ.
وَهَكُذا، تَحَوَّلُتِ الْحَدَاثَةُ — فِي الْوَعْيِ الشَّعْبِيِّ — إِلَى مَجْمُوعَةِ رَمُوزٍ

شَكْلِيَّةٍ:

- ملابس عصرية.
- موسيقى غريبة.
- لهجة مُوشّاة.
- سخرية من التراث.
- نقد الدين باعتباره معيناً للتقدّم.

بِهَذِهِ الطَّرِيقَةِ، غَدَا السُّؤَالُ الْحَدَاثِيُّ مَجْرَدَ نَمْطَ اسْتَهْلَاكِ ثَقَافِيٍّ، عَوْضًا
أَنْ يَكُونَ سُؤَالًا وجُودِيًّا، فَبَاتِ الْحَدَاثَيُّ هُوَ ذَلِكَ الَّذِي يَسْتَهْلِكُ مُنْتَجَاتِ
الْحَدَاثَةِ الْغَرْبِيَّةِ، وَلَيْسَ مِنْ يَتِيجُ رَوْيَتِهِ الْخَاصَّةِ لِلْحَدَاثَةِ. وَهَذَا بِالضَّيْبِطِ
مَا أَرَادَتِهِ الْعَوْلَمَةُ الثَّقَافِيَّةُ؛ أَنْ تَصْبِحَ الْحَدَاثَةُ عَلَامَةً تَجَارِيَّةً، لَا مَشْرُوِعًا

معرفيًّا؛ لأنَّ «الحداثة الماركة» تصبح جزءًا من دورة الاستهلاك العالمي، فيما الحداثة المعرفية تشكل تهديداً؛ لأنَّها تتوجُّ أسئلة مزعجة، وتعيد مسألة المركز، وتفتح الباب أمام حداثات بديلة.

وهكذا، فإنَّ الإعلام ومنصَّات التواصل أسلُّهما في إنتاج وعي حداثي استهلاكي، يرى الحداثة مجرَّد زينة ثقافية، ويتعامل مع التراث بوصفه جثة هامدة، ومع الدين باعتباره عائقاً وجودياً، ومع التاريخ الإسلامي باعتباره عاراً يجب التبرُّؤ منه. وهذا الوعي الذي صُنِع في مصانع الإعلام وعي فاقد للبوصلة؛ لأنَّه لا يتمي بالكامل إلى الحداثة الغربية، ولا يستطيع أنْ يتمي إلى هويَّته الأصلية، فيعيش في منطقة رمادية، يتوجُّ فيها خطاباً مشوَّهاً، يجمع بين احتقار الذات والتبعية المطلقة.

لهذا، فإنَّ الحداثة الإسلامية ينبغي أنْ تبدأ من تحرير الإعلام نفسه، ومن إعادة تعريف وظيفته؛ حيث يتحول من مجرَّد ناقل للحداثة الغربية إلى فضاء لإنتاج حداثة بديلة، تتوج سؤالها الخاص، وتعيد رسم صورتها الذاتية، وتحرر الوعي من هوس التشبُّه، لينطلق إلى أفق الإبداع الأصيل.

وهذا يتطلَّب إنتاج إعلام فلسفى، يعيد تعريف العلاقة بين الخبر والمعنى، وبين الصورة والفكرة، وبين المعلومة والرؤى. فالإعلام هو جزء من صناعة الزمن، لا مجرَّد نقل وقائع، وحين يفقد الإعلام استقلاله المعرفي، يتحوَّل إلى أداة استعمار ثقافي ناعم، يجعل الأُمَّة ترى نفسها

بعيون غيرها، وتُعرّف ذاتها وفق المعايير التي صاغها الآخرون. وهكذا، فإنَّ الحداثة الإسلامية هي أيضًا ثورة على الإعلام، بحيث يتحول من مرآة مستعارة إلى عين ذاتية، ترى الأمة كما ت يريد أن ترى نفسها، لا كما يريد الآخرون أن يروها. وهذه معركة وجودية، فالامة التي لا تمتلك صورتها الخاصة، لا يمكنها أن تنتج ز منها الخاص، ولا أن تصنع حداثتها المستقلة.

● المبحث الرابع: أزمة الفرد المسلم - الذات المشتَّتة بين التراث والحداثة أوَّلًا: الفرد المستقل - لماذا غاب عن الفكر الإسلامي الحديث؟

في قلب كل مشروع حداطي حقيقي، تصور معين عن الإنسان. لم تبدأ الحداثة الغربية من تحديد العلوم، أو تغيير أنظمة الحكم فحسب، وإنما بدأت أوَّلًا، وقبل كل شيء، من إعادة تعريف موقع الإنسان في الكون. لم يعد الإنسان الحديث في التصور الغربي مجرد مخلوق يعيش في ظل المطلق، وإنما أصبح ذاتاً مستقلة، تمتلك عقلها “الحرّ”， وتقرر مصيرها بإرادتها المنفصلة عن أي سلطة ميتافيزيقية. ولدت الحداثة الأوروبيَّة من هذه اللحظة الفلسفية تحديداً؛ لحظة ولادة الفرد المستقل الذي خرج

من عباءة الكنيسة، ومن قبضة النظام الإقطاعي، ليصبح مصدر التشريع، والمعنى، والمعرفة؛ حيث لم يعد الله، ولا الطبيعة، ولا التاريخ مصدرًا خارجيًّا يحدُّد للإنسان معنى وجوده، بل أصبح الإنسان نفسه هو من يضع القيمة، ويقرُّ الحقيقة، ويشرّع القانون.

لم يعرف العقل الإسلامي هذا النوع من الاستقلال الفردي؛ لأنَّ التصور الإسلامي للإنسان لم يقم أصلًا على فكرة الذات المكتفية بذاتها، بل قام على فكرة “الفرد الخليفة”. لم يكن الإنسان في القرآن قط مجرَّد كائن بيولوجي يبحث عن مصالحه المباشرة، ولم يكن أيضًا مجرَّد عقل مستقل يتبع قيمه من العدم، بل هو كائن حامل لأمانة ثقيلة، يعيش دائمًا في ظلّ علاقة تكوينيَّة وخلقيَّة مع الله، ومع المجتمع، ومع الكون كله. في هذا السياق، لم تكن الفردية المطلقة مطلباً، ولم تكن الحرية الوجودية غاية في حد ذاتها، بل كانت الحرية دائمًا مشروطة بسؤال: ماذا تفعل بهذه الحرية؟ وكيف تملؤها بالمعنى؟ وكيف تجعلها خادمة لأفق خلقي وروحي أوسع من لحظتك الفردية؟

لهذا، لم يولد في التجربة الإسلامية نموذج “الفرد المستقل” الذي عرفته الحداثة الغربية. كان الفرد دائمًا محكومًا بإطار جماعي : الأسرة الممتدة، والقبيلة، والأُمَّة، والجماعة المؤمنة. وكانت الهوية الفردية دائمًا جزءًا من هوية أكبر؛ حيث يعرف الإنسان نفسه بوصفه عضواً في جماعة ذات

رسالة. هذا الانحراف 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 هم الأمة، فلا يعود هناك مكان لفكرة الذات المغلقة، التي لا ترى في العالم إلا فضاء لتحقيق رغباتها.

ظلَّ هذا التصور للفرد قائماً حتى لحظة الصدمة الاستعمارية، حين اجتَهَّ العالم الإسلامي من سياقه التاريخي التقليدي، وأُقْحِم بعنف في سياق الحادثة الغربية. ومع دخول الحادثة، دخل معها نموذج جديد للفرد؛ فرد عَلَماني معرفيًّا، مستقلًّا تماماً عن أي سلطة فوقية، لا يعترف بأي مرجعية خارج ذاته. دخل هذا الفرد الحداثي الغربي عبر التعليم، والإعلام، والقانون الحديث، لكنه لم يدخل عبر نقاش فلسفي داخلي. ولم يسأل العقل الإسلامي نفسه: هل هذا هو الفرد الذي نريد؟ وهل يناسب تجربتنا التاريخية؟ وهل يتَّسق مع تصوّراتنا الكبرى عن الإنسان والكون والتاريخ؟ بسبب غياب هذا النقاش التأسيسي، ولد لدينا فرد مشوهًّا، لا هو بقي فرداً تقليدياً مشدوداً إلى الجماعة، ولا هو أصبح فرداً حادثياً حُرّاً مكتملاً الاستقلال. هو فرد معلق بين عالمين:

■ في حياته اليومية، يفكِّر بعقلية الفرد الاستهلاكي الحداثي، الذي يريد أنْ يحقّق رغباته دون وصاية.

■ وفي لحظات الأزمات، يعود إلى جماعته بحثاً عن هويّة جاهزة، تعفيه من عبء الاختيار الفردي.

■ وفي أزمه الوجوديّة العميق، لا يجد نفسه قادرًا على التصالح مع الفردانية الحداثيّة؛ لأنّها تقطعه عن الله، ولا قادرًا على التصالح مع العضويّة التقليديّة؛ لأنّها تقىده بعادات لم يعد مقتنعاً بها.

هذه الهويّة المعلقة، هي مأزق معرفي عميق؛ لأنّ هذا الفرد المعلق لا يستطيع أنْ يتوج مشروعه الخاص. هو دائمًا يستعيير مشروعه من الخارج؛ لأنّه لم يحسّم بعد: هل يريد حداثة علمانية فردية مكتملة، أم يريد تقليداً عضوياً جماعياً مكتملاً، أم يريد تركيباً جديداً يزاوج بين الحرية والرسالة؟ هذه الأسئلة الكبرى لم تُطرح بجدية في الفكر الإسلامي الحديث؛ لأنّ الحداثة دخلت باعتبارها صدمة تقنيّة، لا سؤالاً فلسفياً، فبقي الفرد المسلم معلقاً في الهواء، بين فردانية مشوّهة، وعضويّة تقليدية ميتة.

تبدأ الحداثة الإسلامية في مشروعنا، من هذا السؤال تحديداً: أي فرد نريد؟ هل يريد الفرد المطلق الذي يجعل نفسه إلهاً صغيراً، أم نريد الفرد الخليفة الذي يجمع بين حرية العقل ومسؤولية الروح؟ وهل نريد فرداً يعِّرف نفسه عبر رغباته فقط، أم فرداً يعِّرف نفسه عبر مسؤوليته التاريخية؟ وهل الفرد المسلم مجرد ذات استهلاكيّة تبحث عن اللذة، أم هو ذات

رسالية تبحث عن المعنى؟

هذه الأسئلة، هي المدخل الحقيقى لبناء حداثة إسلامية مستقلة؛ لأنَّ كلَّ حداثة تبدأ من تصوّرها للإنسان. فإذا قبلنا بالفرد المستهلك كما تقدّمه الحداثة الغربية، فلن ننتج إلا حداثة مستوردة، تُطّور أدوات الاستهلاك، لكنَّها تركَ روح الأُمَّة فارغة. أما إذا أعدنا تعريف الفرد بوصفه خليفة مسؤولاً، فإنَّ كلَّ شيء سيتغيّر: من التعليم، إلى الاقتصاد، إلى السياسة، إلى الثقافة؛ لأنَّ الفرد هو لبنة الحضارة الأولى، وطريقة تعريفه لنفسه تحديدٌ شكل المعرفة، وطبيعة القانون، ومنطق الإنتاج، وهدف السياسة. ولهذا، فإنَّ السؤال الذي تهربَ منه المشاريع الإصلاحية، وتتجّله الحركات الإسلامية، وتتفاداه الأنظمة، هو السؤال الأخطر: كيف نعيد بناء الإنسان المسلم؟ هذا السؤال هو قلب مشروع الحداثة الإسلامية، ودونه ستظلَّ كلَّ مشاريع التحديث والنهضة مجرَّد طلاء خارجي، يخفي وراءه فراغاً وجودياً، لا يُملأ إلا بعد بلورة السؤال عن الإنسان ومعناه.

ثانياً: ضياع البوصلة - بين الهوية الضائعة والحداثة الزائفة حين يفقد الإنسان تعريفه لنفسه، فإنَّه يفقد تلقائياً بوصلته الوجودية. هذا ما حدث تماماً للفرد المسلم الحديث، الذي وجد نفسه فجأة في قلب زمن حداثي لا يفهمه ولا يتتمي إليه، وفي الوقت نفسه محاطاً بتراث

ثقيل. جعل فقدان البوصلة التعريفية الفرد المسلم هائماً بين عالم التراث الذي يقدم له هوية جاهزة لكنها معطلة، وعالم الحداثة الذي يقدم له أنماطاً حياتية براقة، لكنها فارغة من المعنى الروحي.

هذا التشتت هو بنية ثقافية عميقه، تشكلت بفعل قرنين من الاستعمار المعرفي، والهزيمة السياسية، والحداثة المشوهة. الفرد المسلم، كما أنتجته المدارس الحديثة والإعلام الاستهلاكي والمنظومات السياسية المهزومة، هو إنسان بلا تعريف مستقر:

- هو حداثي في استهلاكه اليومي، لكنه تقليدي في لحظة الأزمة.
- هو ابن التكنولوجيا في أدواته، لكنه ابن القرون الوسطى في رؤيته للعالم.
- هو معجب بالحداثة، لكنه في قرارة نفسه يشعر أنها استِلاب وجودي.
- هو متمسك بالدين، لكنه يمارس هذا التمسك كما لو كان طقساً نفسياً يعوّضه عن هزيمته الحضارية.

جعل هذا التشظي الفرد المسلم غير قادر على تحديد مكانه في التاريخ: هل هو جزء من أمّة خالدة لها رسالة كونية، أم هو مجرد فرد في عالم مُعولم، يبحث عن مكان في السوق العالمي؟ وهل تاريخه مصدر قوّة يستند إليها، أم عبء ثقيل يحاول التخلص منه؟ وهل دينه رؤية شاملة للعالم، أم مجرد

طقوس شخصية لا علاقة لها بالشأن العام؟

هذه الأسئلة كلّها تدخلت في وعي الفرد المسلم، وبدل أنْ يجري حسمها عبر مشروع معرفي واضح، جرى ترحيلها إلى الهاشم، وبقيت تتحرّك في اللا وعي الجماعي، لتنتج هُويَّةً قلقلة، تتارجح بين حنين سلفي إلى ماضٍ مثالي متخيلٍ، وبين انبهار حداثي بنموذج غربي يعرض نفسه باعتباره قدراً تاريخياً يستحيل الفكاك منه.

وهذا الوضع الذي يعيش فيه الفرد المسلم، جعله غير مؤهّل أصلاً للمشاركة في إنتاج حداثة إسلاميَّة مستقلة؛ لأنَّ إنتاج الحداثة يحتاج أوَّلاً إلى إنسان يمتلك يقيناً ذاتياً، ويعرف من هو، وما الذي يريده، وأين يقف في العالم؟ أما الإنسان الذي يرى نفسه كائناً معلقاً، لا يعرف إلى أيِّ زمن يتتمي، ولا إلى أيِّ أفق يتطلّع، فإنه يصبح – بالضرورة – مجرَّد مستهلك للحداثة، لا متيجاً لها.

وهكذا، فإنَّ الحداثة الزائفـة التي يعيشها المسلم اليوم ليست مجرَّد نتيجة للهيمنة الغربيَّة، بل هي أيضاً نتيجة لفقدان التعريف الذاتي؛ لأنَّ من لا يعرِّف نفسه، سيعرِّفه الآخرون بنيابة عنه. ومن لا يمتلك بوصلته الخاصة، ستسحبه العواصف إلى أيِّ اتجاه. ولهذا، فإنَّ الفرد المسلم الذي يعيش اليوم في ظل هذه الحداثة الاستهلاكيَّة، يعاني من ازدواجيَّة قاتلة: ■ في وعيه السطحي، هو حداثي: يتبع المنصَّات العالميَّة،

ويستهلك المنتجات الثقافية الغربية، يتحدى بلغة معاصرة.

■ وفي أعمقه اللا واعية، هو تقليدي: يفكّر بمنطق الطاعة الجماعية، ويستعيد مفاهيم الحلال والحرام بوصفها إجابات جاهزة، ويبحث عن إجماع فقهي يعفيه من عباءة السؤال الشخصي.

هذه الفصامية المعرفية، تخلق إنساناً بلا مشروع؛ لأنّه لم يحسّم بعد: هل يريد أن يكون حادثياً مستقلّاً، أم تقليدياً مندماً في جماعته، أم خليطاً مرتبكاً لا هو هذا، ولا ذاك؟

إنّ الحداثة الإسلامية التي نحاول التنظير لها هنا، هي إعادة تأسيس لتعريف الفرد المسلم؛ حيث يتحرّر من هذا الوعي المعلّق، ويخرج من هذه المنطقة الرمادية، ليصبح إنساناً يعرّف نفسه بنفسه، لا بواسطة عيون الآخرين، ولا عبر حنين أعمى إلى الماضي، ولا عبر استسلام استهلاكي للحاضر.

تبدأ هذه الحداثة من الجرأة على السؤال: من أنا؟ وهل أنا سليل حضارة عظيمة، أم مجرد تابع لحضارة أخرى؟ وهل أنا قادر على إنتاج روّيتي الخاصة للعالم، أم محكوم عليّ باستهلاك ما يتوجه الآخرون؟ وهل ديني مجرّد تقاليد عائلية، أم روّية كونية شاملة للعالم والإنسان والوجود؟ حين يمتلك الفرد المسلم الجرأة على إعادة تعريف نفسه، وحين

يتخلّص من عقدة النقص الحضاري، وحين يقنع بأنّ له مشروعه الخاص الذي يستمدّ قوّته من وحيه، ومن تجربته التاريخيّة، ومن أسئلته الوجوديّة، عندها فقط يمكن أنْ يصبح هذا الفرد مؤهّلاً للمشاركة في إنتاج حداثة إسلاميّة مستقلة، لا تبدأ من استعارة أجوبة جاهزة، بل تبدأ من استئناف الأسئلة العميقّة؛ من نحن؟ وماذا نريد؟ وأيّ عالم نريد أنْ نبني؟ وأيّ إنسان نريد أنْ نصنع؟

إنَّ الحداثة الإسلاميّة هي رحلة طويلة لإعادة اكتشاف الذات، والذات التي لا تجرؤ على اكتشاف نفسها، لن تكون مؤهّلة للإنتاج أيّ مشروع حضاري، وستبقى دائماً هامشًا على أرصفة الآخرين، وصورة باهتة في مرآة المركز، وصدى متاخرًا لأصوات الآخرين.

ثالثاً: أزمة الروح

إنَّ الفرد المسلم الذي خرج من زمن «الخلافة» إلى زمن الدولة الوطنيّة، ومن زمن التصور الكوني الجامع إلى زمن الحدود الجغرافيّة الضيقّة، ومن زمن الرسالة العالميّة إلى زمن المنافسة في سوق الاقتصاد العالمي، فقد شيئاً جوهريًّا في رحلته تلك: الثقة بأنَّه حامل رسالة. هذا التحوُّل، هو جرح روحي عميق أصاب الفرد المسلم في صميم وجوده؛ لأنَّ 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 منطقه الداخلي.

ليست أزمة الروح وليدة الاستعمار فقط، وإنْ كان للاستعمار دور في تعويقها، وإنما هي وليدة تخلٌّ داخلي تدريجي، بدأ يوم فقدت الأُمة وعيها الرسالي، وبدأ الدين يتحول من كونه رؤية كونية شاملة إلى مجرد طقوس فردية، ومن كونه إطاراً جاماً للمعرفة والسياسة والثقافة إلى مجرد تراث فولكلوري، ومن كونه محركاً للزمن، إلى مجرد عبء تاريخي يُحمل على الظهر في مواسم الهُوية، ثمَّ يُنسى عند أول مواجهة مع الواقع الحديث.

فَقدَّ الفرد المسلم هذه الثقة الرسالية؛ لأنَّه وجد نفسه محاصراً بين خطابين متناقضين: خطاب تراثي يُذكِّره دائماً بأنَّه وريث حضارة عظيمة، وخطاب حداثي يُقنعه كلَّ يوم بأنَّه مجرد تابع متاخر في ركب الآخرين. هذا التناقض لم يُحلَّ معرفياً، بل ترك معلقاً في الهواء، فانتج فرداً مشتتاً.

هذا الانفصال بين الدين بوصفه رسالة، والحداثة بوصفها زمناً، جعل الفرد المسلم يعيش حياتين متناقضتين:

■ حياة حديثة شكلية، يتعامل فيها مع أدوات الحداثة ومعايير

السوق والعقل الأداتي.

■ وحياة روحية داخلية، يعيدها استدعاء الطمأنينة من قلب

الموروث الديني، دون أن يحاول دمجها في مشروع وجودي متكمال.

بهذا المعنى، تحولت الحداثة إلى خبرة سطحية، وتحول الدين إلى خبرة نفسية، وغاب تماماً المشروع الذي يدمج الخبرتين في رؤية معرفية موحدة، 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 الزمان 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 فقدت مقصدها، وأنَّ الزمان فقدَ بوصلته، وأنَّ الدين فقدَ وظيفته الكونية، هو جوهر أزمة الروح التي يعيشها الفرد المسلم اليوم. ليست مشكلته فقط أنَّه تأخر عن العصر، بل مشكلته الأعمق أنَّه فقد ثقته برسالته؛ لأنَّه أقنع نفسه — أو أُقنع — بأنَّ هذه الرسالة لم تعد صالحة لهذا العصر، أو إنَّها 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. فالآمة التي لا تؤمن بأنَّها تحمل رسالة للعالم، لن تستطيع أبداً أن تنتج حداثتها الخاصة. والآمة التي ترى نفسها مجرد فاعل صغير

في هوامش النظام الدولي، لن تمتلك الجرأة على إنتاج زمنها الخاص، ولن تتجزأ على إعادة تعريف الحداثة انطلاقاً من أسئلتها الذاتية، ولن تمتلك الطاقة النفسية والفكريّة الالازمة لتحدّي المركبة الغربية.

إنَّ استعادة الثقة الرسالية هي مغامرة معرفية كبرى، تبدأ من إعادة قراءة الوحي نفسه، باعتباره خطاباً كونيّاً، يطرح تصوّراً مختلفاً تماماً للإنسان والعالم والتاريخ. لن تكون هذه القراءة مجرّد استعادة حنينيّة، بل ستكون استئنافاً تأويلاً إبداعيًّا، يجعل النصّ التأسيسي للإسلام فاعلاً في صناعة الحداثة، لا مجرّد شاهد على ماضٍ مجيد.

إنَّ الفرد المسلم الذي نستهدفه في مشروع الحداثة الإسلامية، هو إنسان رسالي، يعيش كلَّ لحظة من حياته بوصفها جزءاً من مشروع خلقيٍّ، ومعرفيٍّ، وسياسيٍّ كبير، يحرّر العالم من عبوديّة المادة، ويعيد للعقل أفقه التوحيدِي، ويعيد للزمن معناه الخلقيِّ، ويعيد للعالم وظيفته التعبُّدية.

هذا الفرد الرسالي هو الضدُّ الوجودي للفرد المستهلك، الذي صنعته الحداثة الغربية، وهو البديل التاريخي للفرد السلبي الذي صنعته الأنظمة المستبدة. لن يقبل الفرد المسلم الذي يحمل هذا الوعي الرسالي بأنْ يكون مجرّد ترس في آلة السوق العالمي، ولن يقبل بأنْ يكون مجرّد موضوع للهيمنة المعرفية، ولن يقبل بأنْ يعيش بلا رسالة؛ لأنَّه يعرف أنَّ وجوده في التاريخ ليس عبشاً، وأنَّ لحظة وجوده هي جزء من خطة إلهيَّة كبرى، ت يريد

لإِنْسَانٌ أَنْ يَكُونَ خَلِيفَةً بِالْمَعْنَى الْعَمِيقِ لِلخِلَافَةِ: شَاهِدًا عَلَى النَّاسِ، وَحَامِلًا لِلْأَمَانَةِ، وَمُنْتَجًا لِلْعِلْمِ، وَصَانِعًا لِلزَّمْنِ، وَمُبْدِعًا لِلْحِضَارَةِ.

رابعاً: بين الفرد الخليفة والفرد المستهلك

حين نبحث عن أصل الخلل في علاقتنا بالحداثة، نكتشف أنَّ الأزمة ليست في الأدوات أو النظم السياسية أو حتى في المناهج التعليمية وحدها، بل في الإنسان نفسه؛ في الصورة التي رسمها العقل الإسلامي للفرد، وفي الدور الذي أسند له، وفي نوعية العلاقة التي صاغها بين الفرد والخالق، وبين الفرد والمجتمع، وبين الفرد والزمن. فالحداثة هي في العمق إعادة بناء للإنسان انطلاقاً من الأسئلة الآتية: كيف يفهم نفسه؟ وكيف يعرف موقعه في العالم؟ وكيف يستمد معنى وجوده؟ وكيف يحدد غايته في التاريخ؟

في التجربة الإسلامية المبكرة، لا سيما في عهد الأئمة الأطهار من أهل بيته النبوة عليهم السلام، كان الإنسان يُعرَف من داخل دائرة الرسالية: فرد يحمل أمانة، ومسؤول عن نفسه وعن العالم، وشريك في العمران الحُلُقي للأرض، وفاعل في كتابة التاريخ، بوصفه شهادة مستمرة على العدل والرحمة والمعرفة. هذا الفرد الرسالي كان إنساناً كونيًّا يرى نفسه مسؤولاً أمام الله، وأمام الناس، وأمام التاريخ، وأمام نفسه. ومن هذا الموقع، مارس

المسلم المبكر دوره بصفته فرداً خليفة، يجمع بين حُرْيَّةِ الضمير ومسؤوليَّةِ الرسالة، وبين استقلال الإرادة والانتماء لجماعة خُلُقِيَّةِ حاملة للمشروع. لكن هذه الصورة تآكلت مع الزمن، حين تحولَت الرسالة إلى تراث ثقافي، وتحوَّلت الأُمَّةُ إلى كيان سياسي مُغلق، وتحوَّلَ الدِّينُ إلى نظام شعائري، وفقدَ الفرد إحساسه بأنَّه فاعل مباشر في كتابة التاريخ، وأصبح متلقِّياً سلبياً للمعنى، يستمدُّ قيمه من الجماعة، بدل أنْ يكون شاهداً مبدعاً للقيم في قلب الجماعة.

في هذا التقاطع المأزوم، ولد الفرد المسلم الحديث؛ فرداً يعيش بلا يقين، وفاقداً لثقته برسالته، لكنَّه أيضاً عاجز عن التشبُّهُ الكامل بالحداثة الغربية؛ لأنَّ داخله لا يزال يسكنه خوف قديم من الانفصال الكامل عن الجماعة، ولا تزال ذاكرته تستدعي صوت النصّ، كلَّما حاول أنْ ينغمِّس في فردانِيَّته الجديدة.

هذا الفرد مستهلك للمعاني الجاهزة. وليس منتجًا للحداثة، بل متلقِّياً لأنصاف الحداثات المستوردة. ليس شريكًا في كتابة التاريخ، بل مجرد فرد هامشيٍّ يتحرك على خشبة مسرح ليؤدي دوراً كتبه الآخرون.

يستمد هذا الفرد الخليفة قيمه من شهادته المستمرة على العدل والرحمة والحق. وهو مبدع خُلُقِيٌّ، ينتج القيم كما يفتح المعرفة، ويشارك في كتابة الزمن، كما يشارك في صناعة العمران.

هذا الفرد هو اللبنة الأولى لأي حداثة إسلامية حقيقية؛ لأنَّ الحداثة تبدأ دائمًا من الإنسان: كيف يفهم نفسه؟ وكيف يفهم حرّيته؟ وكيف يفهم مسؤوليته؟ وكيف يحدّد غايته؟

إذا بقي الفرد المسلم حبيس هذا التعريف المزدوج — بين الفرد المستهلك والفرد التابع — فلن يولد شيء اسمه حداثة إسلامية، بل ستبقى كلَّ محاولاتنا مجرَّد تعديلات سطحية على خطاب حداثي غربي جاهز، أو مجرَّد تجميلات لفظية طرأت على خطاب تراثي عاجز.

أمَّا إذا تجرَّأنا على إعادة تعريف الفرد المسلم، باعتباره خليفة متَّجًا للمعنى، فإنَّ كلَّ شيء سيتغيَّر.

وهذه هي اللحظة التأسيسية التي تنتظرها الأُمَّة منذ قرنين؛ لحظة استعادة ثقتها بنفسها، ليس عبر تمجيد الماضي، ولا عبر محاكاة الآخر، بل عبر ولادة الإنسان المسلم الجديد، الذي يعرف نفسه، ويعرف زمانه، ويعرف غايته، فيصبح قادرًا على أنْ يقول للعالم: هذه حادثتنا، وهذه رسالتنا، وهذا إنساننا، وهذا قرآننا، وهذا مستقبلنا.

الفصل الخامس :

نحو حداة إسلامية - شروط التأسيس

يمثّل هذا الفصل لحظة التحوّل من النقد إلى البناء. وبعد رحلة طويلة في تحليل المفاهيم، وتشخيص الأخطاء، ونقد المشاريع السابقة، تقف أمام السؤال الأكبر: ما شروط التأسيس لحداثة إسلاميّة أصيلة؟ هنا، يُطرح الوحي بوصفه مرجعًا معرفيًّا، وليس مجرّد سلطة دينية، ويُطرح العقل بوصفه شريكاً في فهم العالم، لا بوصفه ندًا للنصّ؛ حيث ستفقد تصوّرًا فلسفيًّا لحداثة، تُعيد التوازن بين الروح والعقل، وبين الزمن والغيب، وبين الإنسان والعالم.

لا تستورد هذه الحداثة نموذجًا جاهزًا، ولا تعيش عقدة النقص أمام التجربة الأوروبيّة، بل تفتح أفقًا جديًّا يرى المستقبل من داخل الذات الحضاريّة، لا من خارجها. وهي حداثة 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؛ لأنَّه يضع القواعد النظرية التي ستُبنى عليها الحداثة الإسلامية في صيغتها النهاية.

● المبحث الأول: فلسفة الحداثة الإسلامية

أولاً: حداثة نابعة من الوحي لا من القطعية معه

حين نعلن أنَّنا 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 أنْ يكون شعاراً تعبوياً سياسياً، كما فعلت بعض الحركات الإسلامية في القرن الماضي، بل نطرحه بوصفه منهجاً معرفياً أصيلاً، ينبع من وعي فلسفى 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. وكل حداثة حقيقة تحتاج إلى مرجعية تأسيسية تنبثق منها، تمنحها بوصلة القييم، وتحدد اتجاه الزمن، وتعين لها غايات المعرفة. ففي التجربة الغربية، كانت هذه المرجعية هي الإنسان نفسه بعد أن أعلن أنَّه «لم يعد بحاجة إلى السماء».

أما في التجربة الإسلامية، فإنَّنا حين نبحث عن مرجعية تأسيسية، لا

الفصل الخامس - المبحث الأول ٤٩٩

نجد في قلب وعينا التاريخي إلا الوحي. والوحي ليس فقط نصاً دينياً تشرعياً، وليس مجرد مدونة مقدّسة نعود إليها لجسم الأحكام الفقهية، وإنما هو رؤية كونية شاملة، تقدم تصوّراً عميقاً عن أصل الإنسان وغايته، وعن العلاقة بين الزمن والمطلق، وعن التأريخ، وموقع العقل، ووظيفة المعرفة، وقيمة الحرية، وحقيقة التقدّم، ووظيفة الدولة، ومعنى العدالة. حين نقرأ الوحي اليوم، نقرأه بوصفه نصاً مفتوحاً على المستقبل، يقدّم لنا أفقاً حديثاً بديلاً، يعيد تعريف الأسئلة الكبرى، ويعيد تركيب العلاقة بين العقل والروح، وبين الفرد والجماعة، وبين الحرية والمسؤولية، وبين التقدّم والزمن الخلقي، وبين الذات والآخر، وبين السياسة والأخلاق، بعيداً عن قراءته من حيث كونه مجرد تراث نعيد تدويره، أو مجرد نصّ مُغلق يفرض علينا حدايير التأريخ الأول.

ونحن حين نقول، إننا نريد حداثة نابعة من الوحي، فهذا يعني أننا 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 جزءاً من هويتنا، بل هو المصدر الوحيد الذي يملك إجابة وجودية متماسكة عن أسئلتنا الكبرى. لماذا؟ لأننا لسنا في حاجة إلى حداثة تستعيض أسئلة الآخر، بل نحتاج إلى حداثة تجيب عن أسئلتنا نحن، عن علاقتنا بالله، وعن علاقتنا بالتاريخ، وعلاقتنا بالكون،

وهذه الأسئلة كلها تقع في صلب الوعي. من هنا، فإنَّ مرجعية الوعي هي ضرورة معرفية؛ لأنَّ الحداثة التي لا تملك مرجعية تأسيسية تتحول إلى تيه ثقافي، وإلى فوضى قيمية، وهذا ما نشاهده في الحداثة الغربية المتأخرة؛ حيث تَحَوَّلُ الإنسان إلى كائن استهلاكي مفرغ، وحيث فقدَ الزمن معناه، وحيث فقدَ العقل حدوده الخلُقية، وحيث تحولت الحرية إلى عبء نفسي قاتل، وحيث أصبح الوجود بلا غاية، وحيث تحولت السياسة إلى لعبة مصالح بلا أفق خلقي. إنَّ مرجعية الوعي تعني أنَّ المطلق الخلقي هو البوصلة، وأنَّ الإنسان ليس مجرد ذات عابرة تعيش لحظتها وتغيب، بل هو خليفة يحمل أمانة الوجود، وأنَّ الحرية هي تحرُّر من كلِّ ما يعطل أداء الرسالة، وأنَّ العقل هو شريك الروح في البحث عن المعنى، وأنَّ التاريخ ليس مجرد تراكم أحداث، بل هو مسيرة خلُقية لها غاية كبرى.

فالحداثة الإسلامية إذًا، هي حداثة تأسيسية تبدأ من قلب السؤال الوجودي: من نحن؟ ولماذا نحن هنا؟ وإلى أين نمضي؟ وهذه الأسئلة لا يستطيع أنْ يجيب عنها أي مصدر إلا الوعي؛ لأنَّه المصدر الوحيد الذي يملك إجابة كافية تتجاوز الحاضر والمستقبل، وتجمع بين الواقع والميافيزيقا، بين الحرية والغيب، بين المعرفة والغاية.

وحين نقول، إنَّ الوعي هو المرجعية التأسيسية، فنحن لا نعني بذلك

رفض العقل، وإنما يعني أنَّ العقل نفسه يحتاج إلى أفق مطلق يحدُّد له معايير المعرفة، ويفتح له أفق الغايات، ويوفِّر له ميزاناً قيمياً ينظم حركته؛ لأنَّ العقل دون هذا الأفق يتحول إلى عقل أداتي خادم للشهوة، أو للسلطة، أو للسوق. أما العقل في ظلِّ الوحي، فهو عقل رسالي يبحث عن الحقيقة في ضوء الغاية، ويطلب العلم خدمةً للحق، ويعيد تعريف المعرفة بوصفها جزءاً من الأمانة، لا مجرداً لعبة ذهنية أو مغامرة علمية بلا قيد.

بهذا المعنى، فإنَّ حداثتنا الإسلامية ليست مجرد حداثة "تحافظ على الهوية"، كما تردد الخطابات الإصلاحية السطحية، وليس مجرد "توفيق بين الأصالة والمعاصرة" كما تحبُ النخب الوسطية أن تردد، وإنما هي إعادة بناء شامل لمعنى الإنسان، والزمن، والمعرفة، والتاريخ، والحرية، والسلطة، من داخل مرجعية الوحي، لا في قطيعة معه، ولا في استرضاء للحداثة الغربية، بل في اشتباك معرفي خلاق، يحاور الحداثة الغربية نقدياً، لكنَّه ينطلق من مركز ثقل مستقلٍّ، هو الوحي، باعتباره المصدر الذي نعيد منه تعريف كلَّ شيء.

وهذه ليست مجرد مصالحة بين الدين والحداثة، بل هي تأسيس لحداثة بديلة، تجعل الوحي مصدرًا لإنتاج الحداثة، وتجعل القرآن نصًا متتجًا للمستقبل. وهذه النقطة تحديداً هي جوهر المشروع كله؛ لأنَّه دون هذه المرجعية الواضحة، ستبقى الحداثة الإسلامية مجرد "توفيق ساذج" أو

”استيراد منقح“، أما حين يصبح الوحي هو مصدر الأسئلة والأجوبة معًا، فإننا نكون قد بدأنا بالفعل لحظة التأسيس الحقيقية.

ثانيًا: حداثة تحررية

حين تحدث عن حداثة إسلامية تحررية، فإننا تحدث عن تحرر معرفي شامل، يبدأ أوًلاً بتحرير العقل من أسر الثنائيّة القاتلة، التي وضعته أمام خيارين مستحيلين: إما أن يكون تابعًا للحداثة الغربيّة يستنسخها كما هي، أو أن يكون سجينًا في الماضي. وهذه الثنائيّة متوج استعماري خالص، فرضته بنية الهزيمة منذ حملة (نابليون-Napoléon)، حين بدأ العقل الإسلامي يرى نفسه بعين المستعمر، ويعرف ذاته دائمًا من خلال مقارنة مرئيّة بالآخر: هل نحن متقدّمون مثلهم؟ وهل نحن حداثيون بما يكفي؟ وهل رضيت عنا باريس؟

يبدأ التحرر الأول من كسر هذه المرأة، ومن إعلان أن مشروع الحداثة الإسلامية ليس مشروعًا اعتذاريًّا، ولا مشروعًا استلحاقياً، وإنما هو مشروع مستقلٌ، يستمد شرعنته من سؤال داخليٍّ أصيل، هو: كيف تكون حديثين دون أن نقطع مع أنفسنا؟ وكيف ننتهي إلى العصر دون أن ننكر رسالتنا؟ وكيف نتحرر من الاستبداد دون أن نتحول إلى نسخ رديئة من حداثة، ولدت في سياق قطيعة مع الدين؟ وكيف نبني العقل الناقد دون أن نقتل

القلب المؤمن؟ وكيف تنتج المعرفة الحديثة دون أنْ نصاب بعمى القِيم؟ هذه الأسئلة هي في جوهرها أسئلة تحرُّر؛ لأنَّ العقل الإسلامي الذي ظلَّ طوال قرنين يتارجح بين الولاء للماضي والتبغية للحاضر الغربي، كان دائمًا عقلاً مشروطاً، يعمل تحت وصاية ثنائية: وصاية الداخل الذي يُخيفه من كُلّ سؤال جديد؛ باعتباره بدعة، أو انحرافاً، أو زندقة. ووصاية الخارج الذي يخرب بين التحدث الاستعماري، أو البقاء في متحف التاريخ.

من هنا، تبدأ الحداثة الإسلامية من كسر هاتين الوصايتين معًا: التحرُّر من الداخل، يعني استعادة حق السؤال الحرّ داخل النصّ، والتحرُّر من الخارج، يعني التحرُّر من سلطة المركز الغربي، الذي يريد أنْ يحدّد لنا ما التقدّم وما التخلف، وما العقل وما الخرافه، وما الإنسان وما الحيوان. هذا التحرُّر المزدوج، يجعلنا نخرج من ثنائية الاستناد والتقليل، إلى أفق الإنتاج المستقلّ؛ حيث نقرأ النصّ بوصفه نصًا مؤسِّساً للحداثة، ونقرأ التراث بوصفه خبرة قابلة للنقد، ونقرأ العصر بوصفه فضاءً للجدل الحرّ، لا بوصفه قدرًا نهائياً. وهذا بالضبط ما جعل الحداثيين العرب يفشلون في إنتاج حداثة حقيقة؛ لأنَّهم كانوا دائمًا مسكونين بالمركز، إماً مدافعين عن تراثهم أمامه، أو معججين به إلى درجة الذوبان فيه. لكنَّ التحرُّر في مشروعنا يمتدّ ليشمل التحرُّر السياسي والاجتماعي؛

لأنَّ العقل المستعمر لا ينبع حداثةً مستقلَّةً، والعقل المعموم لا ينبع معرفةٌ حُرَّةً. ولهذا، فإنَّ الحداثةُ الإسلاميةُ كما نتصوَّرُها هي أيضًا مشروع تحرُّرٌ سياسيٌّ وخلقيٌّ، يعيد تعريف العلاقة بين السلطة والمعرفة، وبين الحرية والإيمان، وبين الفرد والجماعة.

يعني التحرُّرُ السياسيُّ هنا مقاومةُ الهيمنةِ المعرفية؛ لأنَّ الاستبداد السياسي يحتاج دائمًا إلى خطابٍ أيديولوجيٍ مُغلقٍ يحميه، كما أنَّ الهيمنة الثقافية تحتاج دائمًا إلى عقلٍ مستعمرٍ يستهلكها ولا ينبع بذاته. الحداثةُ الإسلاميةُ بهذا المعنى هي أيضًا مشروع مقاومة معرفيةٍ عالمية؛ لأنَّ إنتاجَ حداثةً إسلاميَّةً حقيقيةً يعني كسر احتكار الغرب للمعنى، وإعلانَ أنَّ هناك حداثةً 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 اللذَّة العاجلة.

وحين يتحرَّرُ العقلُ الإسلاميُّ من هذا الثالوث (سلطة التقليد، وسطوة المركز، واستبداد الداخل)، فإنه يكون قد بدأ لحظة إنتاجٍ حديثهُ الخاصَّة، لا بوصفها ردًّا فعلً على الغرب، ولا بوصفها حنينًا مَرَضيًّا إلى الماضي، وإنَّما بوصفها إبداعًا معرفيًّا مستقلًّا، يبدأ من سؤال: ماذا يريد هذا الإنسان المسلم أن يكون؟ وأيَّ عالمٍ يريد أن يصنع؟ وأيَّ مستقبلٍ يريد أن يتركه لأبنائه؟

فالحداثة الإسلامية تحرّرية؛ لأنّها ترفض أن تكون استعارة، وترفض أن تكون استعادة، وتصرّ على أن تكون استئنافاً جديداً، يبدأ من قلب الوحي، لكنّه يفتح على العصر، ويستبك مع أسئلته، ويعيد تعريف الزمن كله؛ حيث يصبح التاريخ جزءاً من الرسالة، والزمن جزءاً من الأمانة، والمعرفة جزءاً من العبادة، والسياسة جزءاً من الشهادة.

ثالثاً: حداثة تجمع بين الروح والعقل

في قلب الأزمة التي عاشهَا الفكر العربي الحديث، بل في قلب الأزمة التي عاشهَا الحداثة الغربية نفسها، تقف ثنائية قاتلة: إما العقل أو الروح، وإما العلم أو الإيمان، وإما التقنية أو القيم، كان العقل والروح ضدّان لا يجتمعان، وكان الإنسان عليه أنْ يختار بين أنْ يكون كائناً مفكراً أو كائناً مؤمناً، وبين أنْ يكون عقلاً حُرّاً أو قبلًا عابداً. هذه الثنائية هي خطأ فلسفياً، وهي أيضاً عرض مرضي، يعكس اختلالاً عميقاً في التصور الغربي للإنسان، الذي بدأ منذ (ديكارت)، حين قسّم الإنسان إلى ذات مفكرة مستقلة عن كلّ مرجعية خارجية، وجعل العقل وحده ميزان المعرفة، ثم جاء الحداثيون المتأخّرون فأكملوا هذه القطيعة، حين أعلناوا أنَّ العقل وحده يكفي لصناعة العالم، وأنَّ 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 التقنية والعلم، انتهت إلى إنتاج إنسان خاُو، يملك كلَّ شيء إلا المعنى، يعيش أطول وأغنى، لكنَّه لا يعرف لماذا يعيش أصلًا. هذه الأزمة هي نتاج بنوي لرؤيه ترى أنَّ العقل وحده هو الحاكم المطلق، وأنَّ الروح مجرد شأن شخصي لا علاقة له بالمعرفة، أو بالسياسة، أو بالحضارة.

بيد أنَّ الحداثة الإسلامية الحقيقية تبدأ من رفض هذه الثنائيَّة؛ لأنَّ الإنسان في القرآن ليس عقلاً فقط، وليس روحاً فقط، بل هو كائن مركب، يحمل في داخله عقلاً يسأل، وروحاً تتبعَّد، وجسداً يتحرك، وضميراً يشهد، ونفساً تطمح. فالإنسان في التصور القرآني، وعلى خلاف ما يراه (ديكارت)، ليس عقلاً رياضياً محضاً، كما أنه ليس، كما تصوّره بعض المدارس الصوفية المتأخرة؛ مجرد كائن روحي منفصل عن العالم، وإنما هو كائن متوازن، يعيش دائمًا عند نقطة الوسط بين الأفق العقلي الذي يطلب المعرفة، والأفق الروحي الذي يطلب المعنى، والأفق الجسدي الذي يطلب البقاء، والأفق الخلقي الذي يطلب العدل.

ولهذا، فإنَّ الحداثة الإسلامية لا يمكن اعتبارها حداثة عقلانية باردة، حيث تقيس كلَّ شيء بمعايير الحس والمنفعة فقط، كما أنها ليست حداثة روحانية هائمة، بحيث تهرب من الأرض إلى السماء، وتترك العالم للأقواء والظالمين، وإنما يمكن اعتبارها حداثة التوحيد الوجودي؛ حيث

يُعمل العقل في ضوء الوحي، وتستنير الروح بالعلم، ويتحرّك الجسد وفق القيمة، 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 التصور الإسلامي نصٌّ روحي للتبعد، لكنَّه أيضًا وبشكل أعمق، دعوة للتفكير والتدبر والنظر. فالنص القرآني يضع العقل في قلب العملية الإيمانية؛ لأنَّ الإيمان نفسه هو شهادة عقلية وروحية معاً.

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 يقدمًّا أفقًا معرفياً أرحب؛ لأنَّ الوحي يمدّ العقل بأفق المعنى الذي يعجز العقل وحده عن إنتاجه.

ففي الحداثة الإسلامية، العقل والروح ليسا نقايضين، بل هما زوجان معرفيان، يمسك كلُّ واحد منهما بيد الآخر، ويتقدمان معاً في رحلة البحث عن الحقيقة. فالعقل يرى الظاهر، والروح تلمس الباطن. والعقل يسأل كيف، والروح تسأله لماذا؟ والعقل يفكّك العالم، والروح تجمعه في معنى واحد. وهكذا، تتجلّب الحداثة الإسلامية داء الحداثة الغربية، التي انتهت إلى عقل مريض باليقين العلمي الزائف، وروح مشوّهة تائهة في فراغ ما بعد الحداثة.

إِنَّ هَذَا الْجَمْعُ بَيْنَ الْعُقْلِ وَالرُّوحِ، هُوَ رُكْنٌ مَعْرُوفٌ تَأْسِيسِيٌّ؛ لِأَنَّ أَيَّ شَرْوَعٍ حَدَاثَةً إِسْلَامِيَّةً لَا يَبْدُأُ مِنْ إِعْادَةِ تَعرِيفِ الْعَلَاقَةِ بَيْنَ الْعُقْلِ وَالرُّوحِ، سَيَتَّهِي إِمَّا إِلَى حَدَاثَةِ عَقْلَانِيَّةِ عَلَمَانِيَّةٍ بَارِدَةٍ، تَنْكِرُ الْوَحْيَ كُلَّهُ، أَوْ إِلَى حَدَاثَةِ رُوحَانِيَّةِ عَاجِزَةٍ، تَنسَحِبُ مِنَ الْعَالَمِ وَتُترَكُ لِلْفَاسِدِينَ. وَنَحْنُ لَا نَرِيدُ هَذِهِ وَلَا تَلْكُ، بَلْ نَرِيدُ حَدَاثَةً يَكُونُ فِيهَا الْعُقْلُ مُوصُلًا بِالسَّمَاءِ، وَالرُّوحُ مُشْتَبَكَةً مَعَ الْأَرْضِ، فَلَا تَفْرُطُ بِالدِّينِ بِاسْمِ الْعُقْلِ، وَلَا تَفْرُطُ بِالْعُقْلِ بِاسْمِ الدِّينِ.

تَبْدِأُ هَذِهِ الْحَدَاثَةُ حِينَ نَتَعَلَّمُ كَيْفَ نَطْرُحُ السُّؤَالَ الْفَلَسُوفِيَّ الْعَمِيقِ دُونَ خَوْفٍ؟ وَحِينَ نَتَعَلَّمُ كَيْفَ نَؤْمِنُ إِيمَانًا عَمِيقًا دُونَ سَذَاجَةٍ؟ وَهِيَ تَبْدِأُ حِينَ نَدْرُكُ أَنَّ الْإِيمَانَ لَا يَكْتُمُ إِلَّا بِعُقْلٍ يَسْأَلُ، وَأَنَّ الْعُقْلَ لَا يَسْتَقِيمُ إِلَّا بِقَلْبٍ يَؤْمِنُ. وَتَبْدِأُ حِينَ نَفْهُمُ أَنَّ الْعِلْمَ بِلَا مَعْنَى أَدَاءَ قَاتِلَةً، وَأَنَّ الرُّوحَ بِلَا عُقْلٍ وَهُمُ جَمِيلٌ. وَتَبْدِأُ حِينَ نَعِيدُ تَعْلِيمَ أَبْنَائِنَا، أَنَّ الْعُقْلَ وَالرُّوحَ لَيْسَا خَيَارِيْنَ، بَلْ هُمَا مَعًا شَرْطُ الْإِنْسَانِ الْكَاملِ.

بِهَذَا الْمَعْنَى، نَرِيَ الْحَدَاثَةُ إِسْلَامِيَّةً عَلَى أَنَّهَا حَدَاثَةُ رُوحِيَّةٍ مَعْرِفيَّةٍ، تَقْدِمُ لِلْعَالَمِ نَمُوذِجَ الْإِنْسَانِ الْمُتَوازِنِ، الَّذِي يَجْمِعُ بَيْنَ حُرْيَّةِ الْعُقْلِ وَخُشُوعِ الْقَلْبِ، وَبَيْنَ حُبِّ الْحَقِيقَةِ وَحُبِّ اللَّهِ، وَبَيْنَ شَهْوَةِ الْمَعْرِفَةِ وَشَهْوَةِ الْعِبَادَةِ. وَهَذَا الْإِنْسَانُ وَحْدَهُ الْقَادِرُ عَلَى بَنَاءِ حَدَاثَةٍ لَا تَخَافُ مِنَ السُّؤَالِ، وَإِنَّمَا تُصْنَعُ مِنَ السُّؤَالِ طَرِيقًا إِلَى اللَّهِ، وَتُصْنَعُ مِنَ الْإِيمَانِ أَفْقًا

للسؤال، فلا يصبح الدين قيداً على الحرية، ولا تصبح الحرية تمراضاً على الإيمان.

هذه هي حداة القلب والعقل معاً، وحداثة المسلم الجديد الذي يقف في قلب التاريخ شاهداً على أنَّ الإنسان لا يكون إنساناً، إلا حين يتوازن فيه العقل والروح.

رابعاً: حداة تعريف الإنسان بوصفه خليفة
في قلب كل مشروع حداثي، يقف تعريف معين للإنسان. وكل حداة - مهما بدأ تكنية، أو علمية، أو اقتصادية - تبدأ في العمق من سؤال: ما الإنسان؟ وما غاية وجوده؟ وما حدوده وإمكاناته؟ ولهذا، حين نطرح مشروع حداة إسلامية، فإنَّ أول ما علينا فعله، هو أنْ نحدد الإنسان الذي نريده؛ لأنَّ كل النظورات السياسية، والمعرفية، والخُلُقية، والاقتصادية، تتفرع من هذه الصورة الجوهرية للإنسان.

ففي الحداة الغربية، الإنسان هو ذات مستقلة، ولدت من قطيعة مع الإله، ومع الطبيعة، ومع الجماعة. إنَّ فرد سيد، لا يعترف بأي سلطة تعلو على رغبته الحُرَّة. وهذه الرغبة، مهما كانت تافهة، أو أنانية، أو مدمرة، تتحول إلى مصدر القيمة؛ حيث تصبح الحرية المطلقة هي إله الحداة، ويصبح كل قيد - دينياً كان أم خُلُقياً أم اجتماعياً - نوعاً من القمع الوجودي

الذي يجب التخلص منه.

وهذا الإنسان الحدائي الذي بدأ بتمجيد العقل في عصر التنوير، انتهى إلى تمجيد الشهوة في عصر ما بعد الحداثة؛ لأنَّ العقل حين تحرر من كلَّ مرجعيةٍ عُلياً، وحين فَقَدَ أيَّ تصور ميتافيزيقي للمعنى والغاية، تحول تدريجياً إلى خادمٍ أعمى للشهوة. وهكذا، ولد الإنسان الاستهلاكي الحديث كائناً يعيش للحظة، بلا ذاكرة ولا أفق، ويقيس كلَّ شيء بمعايير اللذَّة والمنفعة الفردية. فهذا الإنسان هو الشمرة السامة التي أنتجتها الحداثة الغريبة، حين فقدت أيَّ تصور مقدس للوجود الإنساني.

أما في القرآن، فإنَّ الإنسان ليس ذاتاً مستقلةً، ولا مجرَّد فرد اقتصادي، ولا مجرَّد حيوان ذكي، وإنما هو خليفة. وهذه الكلمة هي تعريف وجودي شامل؛ لأنَّ الخليفة مسؤول عن الأرض، لكنَّه أيضاً، وهو الأهمُّ، يمثل المعنى المركزي للإنسان؛ لأنَّه كائن يحمل الأمانة، ويعيش في قلب التوتُّر بين الحرُّية والتوكيل، وبين الإرادة المطلقة من جهة والحدَّ الخلقي من جهة أخرى، وبين كونه مخلوقاً تراثياً وكونه نفخة من روح الله.

وهذا التعريف يجعل الإنسان في التصور القرآني شاهداً خلقياً على الوجود. وكلَّ خطوة في حياته، وكلَّ قرار، وكلَّ معرفة، وكلَّ إنتاج، وكلَّ علاقة، هو جزء من الشهادة الكبرى على عدل الله في الأرض. فال الخليفة هو عبدٌ حرُّ، يحمل حرِّيَته أمانة، ويعرف أنَّ حرِّيَته ليست مُلكاً شخصياً،

الفصل الخامس - المبحث الأول ٣١

وإنما وديعة يستخدمها لبناء عالم أكثر عدلاً ورحمة ومعرفة. وبهذا المعنى، فإن الحداثة الإسلامية تبدأ من إعادة تعريف الإنسان بأنه :

- وكيل مكلّف في هذا الكون.
- حرّ بمعنى التحرّر لأجل القيمة.
- أحُّ كبير للطبيعة، ومسؤول عن حمايتها وصيانتها.
- جزء من أمّة شاهدة تحمل رسالة خُلُقية للعالم كله.
- وهذا التعريف للإنسان يغيّر جذريًّا معنى الحرية، والتقدّم، والزمن، والسياسة، والمعرفة:
- فالحرية حرية حمل الأمانة.
- والتقدّم هو مسيرة خُلُقية نحو العدل.
- والزمن هو رحلة نحو اللقاء بالله.
- والسياسة هي فن تحقيق الشهادة.
- والمعرفة هي سعي وجودي لفهم الأمانة.

إنّ هذا التحوّل الجذري في تعريف الإنسان، هو القلب الفلسفي للحداثة الإسلامية؛ لأنّ كل الأنظمة والنظريات تنبع من هذا التعريف. فإذا تصوّرنا الإنسان مجرّد كائن اقتصادي، سنبني اقتصاداً بلا روح. وإذا تصوّرناه مجرّد ذات فردية، سنبني سياسة بلا أفق جماعي. وإذا تصوّرناه

مجرَّد عقل محايِد، سنبني علمًا بلا غاية خُلُقِيَّة. أما إذا تصوَّرناه خليفة، فإنَّ كلَّ شيءٍ سيتغيَّر:

- ستُصبح المعرفة جزءًا من العبادة.
- وستُصبح السياسة جزءًا من الشهادة.
- وسيُصبح الاقتصاد جزءًا من الأمانة.
- وستُصبح الحرَّيَّة جزءًا من التكليف.

وهذا التصوَّر للخلافة يعني أنَّه ينطلق من الوحي ليشتبك مع العالم، ويقرأ الطبيعة باعتبارها آية مفتوحة، ويقرأ التاريخ باعتباره مرآة للشهادة، ويقرأ الحداثة الغربيَّة باعتبارها تجربة بشرَّيَّة قابلة للنقد، لا باعتبارها وحِيًّا جديديًّا.

من هنا، فالحداثة الإسلاميَّة التي تعيد تعريف الإنسان بوصفه خليفة هي ثورة إبستمولوجية؛ لأنَّها تعيد تعريف المعرفة كلَّها، وتجعل الفلسفة، والتاريخ، والعلم، والتقنية، والفن كلَّها أجزاءً من شهادة الخلافة، فتصبح كلَّ معرفة شهادة خُلُقِيَّة، وكلَّ إنتاج ثقافي أو علمي جزءًا من العمran الخلُقي، الذي هو رسالة الإنسان الخليفة.

بهذا التعريف، نخرج من حداثة الفرد المستهلك إلى حداثة الفرد الشاهد، ومن حداثة الإنسان الذي يرى نفسه سيَّداً مطلقاً إلى حداثة الإنسان الذي يرى نفسه مسؤولاً أمام الله والتاريخ والإنسانية، ومن حداثة

اللذة إلى حداثة الأمانة، ومن حداثة السيطرة إلى حداثة العدل. على أنَّ هذه الحداثة هي برنامج حياة، يبدأ من المدرسة التي تعلم الطفل أنه خليفة صغير، إلى الإعلام الذي يقدِّم له صورته بوصفه إنساناً حاملاً لرسالة، والاقتصاد الذي يعلّمه أنَّ المال أمانة، والفنُّ الذي يعيد إليه ذاتيته الروحية، والسياسة التي تعيد إليه إحساسه بأنَّه شاهد على العدل. هذا التعريف للإنسان هو حجر الأساس الذي سيقوم عليه معمار الحداثة الإسلامية كله. فإنَّ أخطأنا في تعريف الإنسان، لن نستطيع أنْ نبني حداثة حقيقية؛ ذلك أنَّ كلَّ حداثة تبدأ من الإنسان الذي تريد أنْ تصنعه. فإذا أردنا حداة تليق بنا، فلا بدَّ أنْ نبدأ من الإنسان الخليفة، ومن الإنسان الذي يعيش في قلب التوتر المُقدَّس بين حُرُّيَّته ومسؤوليَّته، وبين فرديةَ وشهادته، وبين وجوده العابر وجوده الخالد.

● **المبحث الثاني: معمار الحداثة الإسلامية**
أولاً: فلسفة الزمن - من التقدم الخططي إلى الزمن الخلقي
إذا كان الإنسان هو قلب كلَّ حداة، فإنَّ الزمن هو الفضاء الذي يتحرك فيه هذا الإنسان، والحداثة في جوهرها ليست إلا طريقة في تعريف الزمن، قبل أنْ تكون طريقة في بناء المؤسسات أو تطوير التقنيات. لهذا، فإنَّ الحداثة الغريبة هي، أولاًً وقبل كلِّ شيء، تصوُّر جديد للزمن، يرى أنَّ

الزمن خطّي متصاعد، يبدأ من الماضي البدائي، ويتقدّم دائمًا نحو المستقبل المتفوق، كان الزمن نفسه معبد مُقدّس، يحمل في داخله وعدا 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 قطيعة مع الماضي هي علامة تقدّم، وكلّ عودة إلى الماضي هي ارتداد. تحول الزمن نفسه إلى إله صامت، يحاكم الجميع، ويقرّر من يتزمي إلى العصر، ومن ينتمي إلى المقبرة.

وهذا التصور الخطي للزمن، الذي ولد في أوروبا القرن التاسع عشر، تحول إلى عقيدة كونية، بحيث أصبح التاريخ كله يُقرأ وفق هذا المنظور. وفي هذا التصور، ليس الزمن مجرّد سياق، بل هو معيار قيمي، يصنّف الناس والدول والحضارات. وهذا ما جعل الحداثيين العرب ينظرون إلى تراثهم باعتباره كتلة من الماضي، يجب التخلّص منها للالتحاق بالعصر. لكن في القرآن، ليس الزمن خطّاً أعمى، يتحرّك بلا هدف، ولا هو مجرّد آلة تقدّم تقنية. إنَّ الزمن في التصور القرآني هو رحلة خُلقيَّة، تبدأ من أمانة أولى ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلُنَّهَا وَأَشْفَقْنَاهُنَّا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب: ٧٢]، وتنتهي عند شهادة أخيرة ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ

أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا...» [البقرة: ١٤٣]. فالزمن في القرآن هو فضاءٌ خُلُقِيٌّ، تمحن فيه الإنسانية جموعاً؛ حيث يصبح الزمن مسرحًا للشهادة، لا مجرّد نهر يحملنا إلى المستقبل.

في هذا الزمن الخلقي، يكون التقدّم الحقيقى باقتراب الإنسان من غاية وجوده: العدل، والرحمة، والمعرفة، والشهادة. ولهذا، فالزمن في التصور القرآني هو جدلية معقّدة بين الاختبار والابتلاء، والصعود والهبوط، والنصر والهزيمة. فالزمن ليس قطاراً، وإنما هو منصةٌ مُحكمة، يقف عليها الإنسان في كل لحظة ليجيب عن السؤال الأخطر: ماذا ستفعل بهذه اللحظة؟ هل ستكتتبها شهادة حقّ أم شهادة زور؟ وهل ستتملاها بمعرفة حقيقة أم بجهل؟ وهل ستجعلها لحظة عبادة أم لحظة استهلاك؟

هذه الفلسفة القرآنية للزمن تجعل الإنسان مسؤولاً عن الزمن؛ لأنّه هو الفاعل المركزي في كتابة الزمن نفسه. فالزمن هو صفحة بيضاء، يكتبها الإنسان بحبر أفعاله، وأقواله، وقراراته، وكل لحظة تمرّ هي لبنة في بناء الخلود.

بهذا المعنى، تبدأ الحداثة الإسلامية من إعادة تعريف الزمن؛ حيث يتحوّل من إله صامت يحكمنا، إلىأمانة خُلُقِيَّة 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 خُلُقِي، وكل لحظة لا تملأها العدالة والمعرفة والرحمة، هي لحظة ضائعة مهما كانت مليئة بالإنتاج.

إنَّ الحداثة الغربية صنعت تقدماً مذهلاً على مستوى الأدوات، لكنَّها في الوقت نفسه صنعت خراباً روحياً؛ لأنَّ الزمن فقد معناه، وأصبح الإنسان أسير اللحظة، يحيا للحظة ويموت فيها. أما الحداثة الإسلامية فتريد استعادة الزمن بوصفه رحلة ذات معنى؛ حيث يصبح الزمن مخزنَ للقيم، ومساحة لصناعة المعنى، وورشة لإنتاج الأخلاق.

وهذا التحول في تعريف الزمن هو شرط وجودي؛ لأنَّ الحضارة التي لا تملك تعريفاً واضحاً للزمن، تصبح مجرَّد رد فعل على أحداث متتالية، بلا خطة ولا رسالة. أما الحضارة التي ترى الزمن أمانة رسالية، فإنَّ كل لحظة فيها تتحول إلى فرصة للشهادة، وكل سنة تتحول إلى مساحة للعدل والمعرفة، وكل قرن يتتحول إلى مرحلة في تحقيق الغاية.

بهذا المعنى، الزمن في الحداثة الإسلامية هو ميزان خُلُقِي، يقيس جودة الحضارة لا بعد الاختراعات، وإنما بمدى اقترابها من قيم الأمانة الأولى التي بدأ بها الزمن نفسه.

بهذا المعنى، حداثتنا الإسلامية هي إبداع خُلُقِي ومعرفي يعيد الزمن إلى معناه الرسالي؛ حيث يصبح التقدُّم الحقيقى هو التقدُّم في العمران

الخلقي، لا مجرد التقدّم في عدد الأبراج والآلات. وهذا التحوّل في تعريف الزمن سيغيّر كلّ شيء: ففي التعليم، سنعلم أبناءنا أنَّ الزمن أمانة وليس مجرد مادة خام. وفي الاقتصاد، نقيس النجاح بميزان العدل الاجتماعي. وفي الإعلام، نقيس النجاح بعدد القيم التي ننشرها. وفي السياسة، نقيس النجاح بطول البقاء في ضمير الناس والتاريخ.

هذه هي حداثة الزمن الخلقي، التي تخرجنا من عبادة التقدّم التقني، وتعيدنا إلى أفق الشهادة؛ حيث كلّ لحظة وزنٌ خلقي، وكلّ تقدّم محكوم بالسؤال الخلقي: هل هذا التقدّم يقربنا من العدل أم يبعدننا؟ هل يزيدنا معرفة حقيقية أم يعمق جهلنا؟ هل يعزز الرحمة بيننا أم يزيد وحشيتنا؟ في هذه الفلسفة الجديدة للزمن، نعيد اكتشاف الحداثة بوصفها أخلاقاً منتجة، لا مجرد أدوات مستوردة، وبهذا نكون قد كسرنا احتكار الغرب للزمن، وأعدنا الزمن إلى موطنه الخلقي الأول.

ثانيًا: فلسفة المعرفة - من مركزية الحس إلى مركزية القلب والعقل

لا توجد حداثة بلا رؤية للمعرفة. وكلّ مشروع حديثي يبدأ من تحديد مصادر المعرفة، ومن تحديد معايير الحقيقة، ومن تحديد الغاية من المعرفة

نفسها. ولهذا، فإنَّ الصراع بين الحداثة الغربية والفكر الإسلامي كان في جوهره صراعاً إبستمولوجيًّا؛ لأنَّ الحداثة الغربية جاءت بمفهوم للمعرفة يُقصي الغيب تماماً، و يجعل الحسَّ والتجربة وحدهما معياراً للحقيقة، ويجعل العلم التجاري النموذج الأوحد للمعرفة اليقينية.

في هذا التصور الغربي، المعرفة عملية مادية بحتة، تبدأ بالحسَّ وتنتهي بالتقنية، ولا مكان فيها للقلب، ولا للدين، ولا للوحى، ولا للحدس الروحي؛ لأنَّ هذه كلَّها اعتبرت معارف ميتافيزيقية زائفة لا قيمة علمية لها. وهكذا، أصبح العقل الغربي الحديث عقلاً أداتياً، يبحث عن الفعالية التقنية، لا يسأل لماذا؟ بل يسأل كيف؟ وبهتم فقط بنجاعة الأدوات.

هذه الرؤية للمعرفة هي بنية تحتية لكلَّ الحداثة الغربية:

في الاقتصاد: الإنتاج هو القيمة المطلقة، بعض النظر عن عدالته.

وفي السياسة: القوَّة هي الحق، بعض النظر عن شرعيتها.

وفي الإعلام: التأثير هو الهدف، بعض النظر عن الحقيقة.

وفي العلم: السيطرة على الطبيعة هي الغاية، بعض النظر عن المعنى الخلقي.

أما في القرآن، فإنَّ المعرفة هي رحلة وجودية، تبدأ من القلب، ثمَّ تمرُّ بالعقل، ثمَّ تتجسد في العمل. لهذا، فإنَّ القرآن لا يقدم الحسَّ وحده مصدرًا للمعرفة، ولا يقدم العقل وحده ميزاناً للحقيقة، وإنَّما يقدم القلب

الفصل الخامس - المبحث الثاني ٣١٩

المتصل بالله باعتباره بوصلة المعرفة؛ لأنَّ القلب في التصور القرآني هو المركز المعرفي الأعمق الذي تتجلّى فيه أنوار الهدایة، وتتشكلُ فيه البصيرة الوجوديَّة.

ولهذا، فإنَّ الحداثة الإسلامية ترفض مركزيَّة الحس كما في التجربة الغربية، وترفض مركزيَّة العقل الأداتي كما في الوضعية العلمية، وترفض أيضًا مركزيَّة القلب بمعزل عن العقل، كما في بعض الروحانيات الحالمة، بل تؤسِّس لرؤيه معرفية تجمع بين: القلب المضاء بنور الوحي. والعقل الباحث عن الأسباب. والحس المتتفقُّ أثر الواقع. والعمل الخلقي الذي يترجم المعرفة إلى شهادة في الواقع.

في هذه الرؤية، المعرفة هي كشف وجودي، يحرّر الإنسان من الجهل ومن الغفلة معاً. والمعرفة هي أيضًا معرفة بالذات، ومعرفة بالله، ومعرفة بالمسير. وهذا هو التكامل المعرفي الذي تحاول الحداثة الإسلامية استعادته: العلم الحديث ضروري، لكنَّه لا يكفي وحده. والحدس الروحي ضروري، لكنَّه لا يحمي وحده من الوَهْم. والعقل ضروري، لكنَّه لا يصنع وحده الهدایة. والعمل ضروري، لكنَّه لا يمنح وحده المعرفة معناها الكامل.

هذا التكامل بين مصادر المعرفة، يحرّرنا من الاختزال المعرفي الذي سقطت فيه الحداثة الغربية، ويعيد إلينا الثقة بأنَّ الحقيقة أكبر من أنْ تُخْتَزل.

في معادلة رياضية أو في مختبر علمي. فالحقيقة هي معنى كوني، وهي أيضاً نداء وجودي يخاطب القلب والعقل معاً، ويطلب منها أن يشهد لها في التاريخ، عبر معرفة خُلُقِيَّة وشُهُودِيَّة، لا عبر معرفة أداتيَّة تبحث عن الهيمنة والسيطرة.

في هذا التصور، تصبح العلوم الإنسانية جزءاً من علم الشهادة، وتصبح العلوم الطبيعية جزءاً من علم التسبيح، وتصبح العلوم السياسية جزءاً من علم العدل، وتصبح العلوم الاقتصادية جزءاً من علم الأمانة، وتصبح العلوم التكنولوجية جزءاً من علم التعمير. فتتصبح المعرفة كلها جزءاً من الأمانة الكبرى؛ لأنَّ الله حين خلق الإنسان، عَلَمَهُ الأسماء كلَّها، لكي يشهد بها على العدل والرحمة في الأرض.

فالحداثة الإسلامية، بهذا المعنى، هي حداثة معرفية شاملة، تجعل كلَّ معرفة شهادة، وتجعل كلَّ علم جزءاً من رسالة، وتجعل كلَّ تخصص مرتبطاً بالمعنى الكلي للوجود، فلا تنفصل الفيزياء عن الأخلاق، ولا تنفصل التكنولوجيا عن الحكم، ولا تنفصل السياسة عن الرسالة، ولا تنفصل الحرية عن الحقيقة.

وحين يصبح هذا التصور للمعرفة جزءاً من المنهج التعليمي، ومن السياسة العلمية، ومن الرؤية الإعلامية، ومن أفق البحث الأكاديمي، فإنَّنا تكون قد بدأنا بالفعل إنتاجَ معمار معرفي جديد، يؤسِّس لعقل إسلامي

الفصل الخامس - المبحث الثاني ٣٦١

معاصر، قادر على إنتاج المعرفة، وقدر على نقد المعرفة، وقدر على وصل المعرفة بالرسالة؛ حيث تصبح كلّ معرفة جهاداً في سبيل الحقيقة، لا مجرد لعبه أكاديمية.

وهكذا ندرك أنَّ المعرفة هي رسالة وجوديَّة، يبحث فيها الإنسان عن الله في قلب المادة، ويبحث عن الحقيقة في قلب الواقع، ويبحث عن العدل في قلب المصالح، ويبحث عن المعنى في قلب المعلومات.

هكذا فقط، نكسر احتكار الحداثة الغربيَّة للمعرفة، ونحرر العلم من عبوديَّة السوق، ونعيد للعقل المسلم كرامته الرساليَّة؛ لأنَّه خُلِق ليكون شاهداً بالعقل والقلب معاً.

ثالثاً: فلسفة السياسة - من الاستبداد إلى العقد الخُلُقي
إذا كان تعريف الإنسان هو جوهر الحداثة، وتعريف الزمن هو إطارها، وتعريف المعرفة هو أداتها، فإنَّ السياسة هي فضاء تجسُّدها العملي؛ لأنَّ السياسة هي في العمق تعبير عن التصور العام للإنسان والمعرفة والزمن. ولهذا، فإنَّ الحداثة الغربية أعادت تعريف السياسة نفسها، باعتبارها فنَّ إدارة المصالح، لا باعتبارها جزءاً من الأمانة الخُلُقية، وباعتبارها صراعاً محايِداً على السلطة، لا باعتبارها فضاءً لتحقيق العدل.
في التصور الغربي الحديث، السياسة مجال منفصل تماماً عن الأخلاق؛

لأنَّ السياسة ولدت في قلب القطيعة مع الدِّين، وفي قلب الفردانية المتوضحة التي ترى أنَّ المصلحة هي القيمة الوحيدة، وأنَّ الشرعية ليست إلا عقداً اجتماعياً بين ذوات منفصلة، وأنَّ العدل هو مجرد توازن مصالح. هذه السياسة التي خرجت من رحم الليبرالية الرأسمالية، جعلت الإنسان مجرد كائن اقتصادي سياسي، يبحث عن حماية مصالحه، ويخشى من الدولة أكثر مما يأمل فيها، ويرى القانون مجرد أداة تنظيمية، لا تعبرأ عن رؤية خُلُقية عميقة.

وإذا كانت السياسة في الغرب مساحةً قدرة ينفصل فيها الإنسان عن قيمه، وسوق مصالح تحكمه موازين القوى، وفن الممكن كما تقول الواقعية السياسية، فإنَّها في التصور 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 القرآنية هي فن تحقيق الشهادة في عالم الممكن. لهذا، فإنَّ الحداثة الإسلامية تريد إعادة تعريف السياسة نفسها؛ حيث تصبح عقداً خُلُقياً بين الأُمَّة وحكَامها، وبين الأُمَّة والعالم، وبين الإنسان المسلم وأخيه الإنسان، بحيث يكون العدل هو الشرعية الوحيدة، وتكون الأمانة هي المعيار الأول، وتكون الشهادة على الناس هي الغاية النهائية.

الفصل الخامس - المبحث الثاني ٣٦٣

في هذا العقد الخلقي، تصبح السياسة:

■ شهادة خلقيّة على العدل.

■ رعاية للأمانة.

■ فضاءً للقيم.

■ جزءاً من العمران الخلقي.

وهذا التصور 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 خادم للأمانة، وحيث القانون هو ترجمة قانونية للمبدأ الخلقي، وحيث الحرية هي حرية الشهادة على الحق.

في هذا النموذج، لا توجد قطيعة بين السياسة والأخلاق؛ لأنَّ السياسة في أصلها هي جزء من الشهادة التاريخية للأمة، وكلَّ ممارسة سياسية إما أن تكون شهادة للحق أو شهادة للباطل، ولا يوجد حياد خلقي في السياسة الإسلامية؛ لأنَّ السياسة هي جزء من العمران الخلقي.

وهذا التصور لا يعني أنَّ الحداثة الإسلامية ستتتج نموذجاً ثيوقراطياً؛ لأنَّ الخليفة نفسه -عدا خلافة الأنبياء والأئمة- الخلافة المعصومة- ليس وكيلَ الله المطلق، بل هو وكيل الأمة في إدارة الأمانة، وهو محكوم بالنصّ، وهو موضوع دائم للمسائلة، وليس معصوماً ولا مقدساً. وهذا

فارق جوهرى بين السياسة الإسلامية وبين الثيوقراطية الكنسية التي جعلت الحاكم ظل الله، وبين الليبرالية التي جعلت الحاكم ظل السوق، وبين بعض الاتجاهات التي جعلته ظل السيف.

فالسياسة الإسلامية كما نتصورها 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 مرعية تحكم الجميع، حيث تكون السلطة: خادمة للأمة، وخاضعة للعدل، ومراقبة بالحق، ومسئولة 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 تحدياً إدارياً، لكنها وهو الأهم تأسيس فلسفى جديد للشرعية؛ حيث لا تستمد الشرعية من صندوق الانتخابات وحده، ولا من نصوص التراث وحدها، وإنما تستمد من الشهادة المستمرة على العدل، بحيث يكون السؤال الدائم لأي نظام: هل هو شاهد على العدل أم لا؟ فإن كان شاهداً على العدل فهو مشروع، وإن تحول إلى أداة للظلم فهو فاقد لكل شرعية، مهما كانت شعبيته أو قوته.

هذه الفلسفة السياسية تعيد تعريف العلاقة بين الدين والسياسة؛ حيث

لا يتحول الدين إلى أداة تبرير سياسي، ولا تحول السياسة إلى أداة لقمع الدين، بل يتحول الدين إلى ميزان قيمي يحكم الجميع، وتحول السياسة إلى فضاء اجتهادي يخدم الجميع، وتحول الأمة إلى شاهد دائم يراقب الجميع، وتحول الدولة إلى أداة تنفيذية تضمن تحقيق الأمانة.

هذا النموذج لا يمثل يوتوبويا طباويّة (Utopianism)، بقدر ما هو استئناف عملي لفلسفة الخلافة كما رسماها القرآن، وكما شهدت بعض لحظاتها الأولى. وإذا لم تبدأ الحداثة الإسلامية 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 سنشهد بالفعل ميلاد السياسة الْخُلُقِيَّة، بوصفها فن إدارة العمران الْخُلُقِي الذي يشهد فيه الإنسان على العدل، في زمن متغير، بأدوات متجددة، لكن بروح رسالية ثابتة.

● المبحث الثالث: إعادة تعريف المفاهيم أولاً: من سباق التقنية إلى السير نحو الغاية

ما من كلمة ملتبسة في معاجم الفكر العربي الحديث أكثر التباساً من كلمة “تقديم”. فقد وردت إلينا محملةً بإرثها الأوروبي؛ حيث ارتبطت

بفلسفة زمنية ترى، أنَّ الحاضر دائمًا أفضل من الماضي، وأنَّ التاريخ يتحرَّك بخط مستقيم صاعد، وأنَّ التقدُّم التقني والعلمي هو معيار التحضرُّ الوحيد. هذه الرؤية الزمنية الخطية التي نشأت في أوروبا عصر الأنوار، أصبحت دينًا علمانيًّا، يحاكم كلَّ حضارة وكلَّ ثقافة وكلَّ أمَّة، وفق مدى اقترابها أو ابعادها عن خط الزمن الأوروبي.

في هذه الرؤية، التقدُّم هو أيديولوجياً كاملة، ترى أنَّ أوروبا تمثل قمة الزمن، وأنَّ كلَّ من لم يصل إلى ما وصلت إليه أوروبا هو متأخَّر، وكلَّ من يعترض على هذا الخط الزمني هو رجعي أو ظلامي. وهكذا، أصبح التقدُّم معيارًا قيمياً يستخدمه الغرب في إدانة الآخر، بدل أنْ يكون مجرد وصف محايِد لحركة التقنية والعلم.

وفي العالم الإسلامي، دخل هذا المفهوم محملاً بهذه الشحنة الأيديولوجية، فتحوَّل التقدُّم إلى عقدة نفسية عند النخب الحداثية، التي صارت ترى كلَّ عودة إلى النص أو التراث نوعاً من النكوص، وكلَّ اقتراب من قِيم الغرب ومنتجاته نوعاً من التقدُّم. وهكذا، تحوَّل التقدُّم إلى عبادة خفَّية للزمن الأوروبي، بدل أنْ يكون سؤالاً مستقلًّا، ينبع من حاجاتنا وأسئلتنا الخاصة.

لكنَّ الحداثة الإسلامية لا تريد أنْ تلغى مفهوم التقدُّم، وإنما تريد إعادة تعريفه جذرِيًّا. ف الصحيح أنَّ التقدُّم تطُورٌ تقنيٌّ، وهو أيضًا محاكاة لما وصل

إليه الغرب، لكنَّه في العمق هو سير نحو الغاية. وأيَّ تقدُّم بلا غاية خُلُقية أو روحِيَّة هو في الحقيقة تدهور مُفْنَع؛ لأنَّ الغاية هي التي تمنح الحركة معناها.

ففي التصور القرآني، ليس الزمن مجرَّد خط أعمى يتقدُّم كيما اتفق، وإنَّما هو رحلة أمانة، بدأت من العهد الأول: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلُهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» [الأحزاب: ٧٢]، وستنتهي بقاء الله للحساب والجزاء. وبين هاتين النقطتين، يقف الإنسان حاملاً للأمانة، ومسؤولًا عن كل خطوة في هذا الزمن.

فالتقدُّم في هذا السياق هو اقتراب خُلُقى ومعرفى من الغاية. والمجتمع الذي يتطور تقنيًّا، وفي الوقت عينه يزداد ظلماً وجهلاً وفساداً، ليس مجتمعاً متقدِّماً في الميزان القرآني، بل هو مجتمع أضعاف بوصلته.

ففي الحداثة الإسلامية، يُقاس التقدُّم بمعاييرين:

١. المعيار الخُلُقي: هل يتقدُّم المجتمع في العدل، والرحمة،

والمعرفة الهدافة، وصيانة الأمانة، ومقاومة الظلم؟

٢. المعيار الرسالي: هل يتقدُّم المجتمع في أداء شهادته الحضارية؟

وهل يصبح أكثر قدرة على حمل رسالة الرحمة والعدل للعالم؟

هذان المعياران يجعلان التقدُّم مفهوماً مركَّباً، فكما نقيسه بالنتائج

الم المحلي، علينا - وهو الأهم - أن نقيسه أيضاً بميزان العدل والمعرفة والقيم.

فمجتمع يمتلك أحدث التقنيات، لكنه ينجب أجيالاً تافهة خلقياً، ليس متقدماً في التصور الإسلامي.

ومجتمع يمتلك أضخم الجيوش، لكنه يفتك بشعبه أو يستسلم للهيمنة، ليس متقدماً في هذا الميزان.

ومجتمع يتتج المعرفة، لكنه يفقد بوصلة القيم ليس متقدماً حقاً. من هنا، فإن الحادثة الإسلامية تطرح مفهوماً جديداً للتقدّم، يجمع بين:

■ التقدّم العلمي والتكنولوجي بوصفه ضرورة للعمان.

■ والتقدّم الخلقي والقيمي بوصفه شرطاً للخلود الحضاري.

■ والتقدّم الرسالي بوصفه جوهر الأمانة التاريخية.

في هذا التصور، تصبح عودة الأمة إلى قرآها تقدّماً؛ لأنّها عودة إلى أصل الرسالة، وتصبح مقاومة الهيمنة الغربية تقدّماً؛ لأنّها تحرير للعقل والروح وليس تعصباً، وتصبح إعادة قراءة التراث تقدّماً؛ لأنّها استئناف واع للتاريخ، وليس عودة إلى الوراء.

هذا التصور يحرّرنا من عبادة الزمن الأوروبي، ويحرّرنا من عقدة التخلف، ويعيد إلينا الثقة بأنّ التقدّم هو اختيار حضاري خلقي معرفي، يتحدد وفق الغاية التي نريد أن نسير إليها، لا وفق المحطة التي وصل إليها الغرب.

وهكذا، تصبح مَهْمَةُ الحداثةِ الإِسْلَامِيَّةِ في جوهرها إعادةً بناءً معيار التقدُّم نفسه؛ حيث يغدو سؤال التقدُّم: هل نحن أكثر عدلاً ممَّا كنَّا؟ وهل نحن أكثر علمًا ومعرفةً حقيقيةً؟ وهل نحن أكثر تحرُّرًا من الاستبداد والهيمنة؟ وهل نحن أقرب إلى شهادة العدل في الأرض؟ وهل نحن أقرب إلى غايتنا النهايَّةِ؛ أنْ نكون أُمَّةٍ شاهدةً؟

إنَّ التقدُّم هو منحني خُلُقيًّا ومعرفيًّا، قد يتقدُّم المجتمع علميًّا ثم يتراجع خُلُقيًّا، وقد يحقق إنجازًا تقنيًّا ثمَّ يفقد بوصوله القيميَّة، وقد يصنع قوَّةً عسكريَّةً لكنَّه يفقد استقلاله السياسي، فيكون متقدَّماً ظاهريًّا ومتخلَّفاً جوهرياً.

والحداثةُ الإِسْلَامِيَّةُ بهذا المعنى هي مشروع إعادة تعريف للتقدُّم؛ حيث يصبح التقدُّم ميزاناً حضاريًّا شاملًا، يقياس: كيف نتقدُّم علميًّا؟ وكيف نتقدُّم خُلُقيًّا؟ وكيف نتقدُّم سياسياً؟ وكيف نتقدُّم في شهادتنا للعالَم؟ وفي هذا الميزان، قد تكون أُمَّةٌ فقيرةً ماديًّا، لكنَّها غنيةً بشهادتها الخُلُقية أكثر تقدُّماً من أُمَّةٌ متخرمةً تقنيًّا، لكنَّها فارغةً خُلُقياً.

ثانيًا: الحريةَ - بين حقل المفهوم وأفق الوضعي

في التاريخ الفلسفي للإنسان، لم يكن مفهومُ واحدٍ قادرًا على جمع كلِّ التناقضات كما فعلت الحرية. فهي في جوهرها ادعَاء القوَّةُ الفردية

المطلقة، وفي الوقت نفسه اعتراف خفي بالعجز البنيوي للإنسان؛ لأنّها تعني أنّ الإنسان يحتاج دوماً إلى انتزاع حرّيّته من شيء ما، كأنّ الأصل فيه أنه مقهورٌ ببنيوياً. لهذا السبب، كلّ فلسفة حرّيّة هي في الحقيقة فلسفة للقيد الذي تحاول التحرّر منه، فالحرّيّة تُعرَّف بموقعها من القيد الذي تصوّره.

في التجربة الغريبة الحديثة، ولدت الحرّيّة باعتبارها ردّ فعل على اللاهوت الكنسي، الذي قدم الإنسان كائناً مشروطاً بالكامل، ومحكوم بنصّ مغلق، ومدين لخطيئة لم يرتكبها. هنا، كان مفهوم الحرّيّة مشروع نفي جذري لكلّ سلطة ميتافيزيقية، يتجاوز نقد النصوص، إلى نزع القدسنة عن الوجود نفسه. لهذا السبب، الحرّيّة في الحداثة هي وجود ضدّ الغاية، يرى نفسه مكتفياً بذاته، ويُعرّف نفسه بوصفه قادرًا على إعادة إنتاج معناه في كلّ لحظة، حتى لو كان هذا المعنى لا يتجاوز لذّة استهلاك جسدي عابر.

هذا التعريف الجذري للحرّيّة هو نتاج فلسفي خالص، خرج من رحم التصور المادي للكون؛ حيث إنّ الإنسان نقطة مؤقتة في فضاء بلا غاية، والزمن يتقدم بلا معنى، والحقيقة نفسها نتاج تفاوض بشري متغير. حرّيّة الإنسان في هذا النسق هي مجرد هامش مؤقت بين ميلاده وموته، يمنحه حقّ اللهو قبل الفناء.

والمفارقة أن هذه الحرية التي قدّمت نفسها بوصفها الخلاص النهائي، انتهت إلى عبودية مزدوجة: عبودية للشهوة؛ لأن الإنسان الذي رفض كل القيم العليا لم يجد أمامه إلا جسده ليعبده.

وعبودية للسوق؛ لأن الحرية المطلقة للفرد تحولت إلى رأسمال جاهز للاستثمار، فكل نزوة تحول إلى سلعة، وكل رغبة تحول إلى فرصة ربح. هذه هي الحرية الغربية؛ حرية الإنسان الذي لم يجد أمامه إلّا يسكن في قلب المعنى، فملا الفراغ بسوق لا يتهمي.

لكن ماذا عننا؟ هل الحرية في التصور القرآني مجرد استيراد لهذا المفهوم مع تعديل سطحي، أم أن القرآن يقدم تعريفاً مغايراً جذرياً للحرية؟ لا تُعرف الحرية نفسها في القرآن بوصفها نزعة ضد الله، بل تُنبع أصلاً من الله. الإنسان في القرآن حُرٌّ؛ لأنَّه وكيل في الكون، وهذه الوكالة تفترض حرية الإرادة بوصفها شرطاً خلقياً؛ لأنَّ الوكيل الذي يفقد حرية يفقد مسؤوليته. وهنا، يتحول سؤال الحرية في القرآن من كونه سؤالاً عن الحق الطبيعي، إلى كونه سؤالاً عن شروط الشهادة: كيف تكون حُرّاً بما يكفي لكي تؤدي شهادتك؟

لهذا، فالإنسان في القرآن حُرٌّ لأنَّه مسؤول، لا لأنَّه منفصل عن الغاية. هذه الحرية هي إعلان قبول الذات للأمانة. وهنا يقع الانفراق الفلسفـي

الكامل بين الحداثة الإسلامية والحداثة الغربية:
فالحرية الغربية ولدت من نفي الألوهية، فيما الحرية الإسلامية ولدت
من نفي العبودية لغير الله.

وهذا انقلاب إبستمولوجي كامل. فالحرية حين تنفي الله، تحول إلى
فراغ ميتافيزيقي، وحين تنفي عبودية غير الله، تحول إلى التزام خلقي
جذري. ولهذا، في الحداثة الإسلامية، الحرية هي امتحان وجودي؛ لأنّك
في كل لحظة حرية تكتب سيرتك الخلقيّة، وتحدد موقعك من الشهادة
الكبرى.

هذا التعريف يجعل الحرية في القرآن أمانة ثقيلة، تُعطى للإنسان بشرط
أنْ يعرف كيف يتصرف بها. ولهذا، تحول الحرية بلاوعي خلقي فوراً إلى
عبث وجودي، والحرية بلا غاية تصبح مجرد نزوة استهلاكية، والحرية
بلا أمانة تحول إلى جحيم تاريخي؛ لأنّ الناس حين يصيرون أحراضاً
بلا مسؤولية، يلتّهم بعضهم بعضاً باسم السوق، أو باسم الذات، أو باسم
الرغبة.

من هنا، فإنَّ الحداثة الإسلامية ليست مشروعًا لاستعادة الحرّيات
العامّة فحسب، وليس مجرد دعوة لتحرير السياسة من الاستبداد، وإنما
هي أولاً مشروع إعادة تعريف الحرية من الجذور؛ حيث تصبح الحرية
شهادة، وتصبح الحرية أفقاً خلقياً، وتصبح مسؤولية وجودية وليس

مجرد حق قانوني.

و حين يتحرر العقل الإسلامي من أسر التعريف الليبرالي للحرية، سيتغير كل شيء:

ستصبح السياسة أمانة، لا عقدا اجتماعياً، وسيصبح الاقتصاد رعاية، لا تنظيمًا للمصالح، وسيصبح الإعلام شهادة، لا مجرد تسلية. أما الثقافة فستصبح بحثاً عن الغاية.

وهكذا، سنجد أن الحداثة 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؟

لابد لنا من الاعتراف بأن كل حداثة تبدأ من الحرية التي تتبناها. فإذا كانت الحرية مجرد هروب من الغاية، فستنتهي إلى الحداثة الغربية نفسها، حتى لو غيرنا شعاراتنا. أما إذا كانت الحرية شهادة على الأمانة، فسنفتح باباً جديداً في الفلسفة السياسية والخلقية والمعرفية.

ثالثاً: الفرد - تجلّيات الخليفة وتصدّعات الذات

حين خرج الإنسان إلى العالم، خرج محملاً بتعريف مزدوج لوجوده: إنَّه مخلوقٌ فردٌ يقف أمام الله وحيداً في لحظة الحساب، لكنه في الوقت

نفسه عضوٌ في أمّة شاهدة، تحمله كما يحملها، ويشهد بها كما تشهد عليه. هذا التشابك كان بنية أنطولوجيَّة أكثر منه تركيبة اجتماعية؛ لأنَّ الإنسان في التصور القرآني لم يخلق ليكون فرداً معزولاً مكتفياً بذاته، ولا ليكون مجرد ذرة مندمجة في الجماعة، وإنما خُلق 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 باعتبارهاأمانة الاستخلاف، وإلى نفسه باعتبارها ميدان المجاهدة.

وهذه الفردية المشدودة هي طريقة مختلفة تماماً في تصور الفرد. إنَّ فردُ يرى نفسه في مرأة مسؤوليَّته، وليس في مرأة رغباته. وبيني حُريَّته عبر الشهادة داخلها وليس ضد الجماعة. ويرى استقلاله في القدرة على الشهادة على الجماعة حين تنحرف، ومعها حين تقييم العدل.

لا شك أنَّ هذا التصور للفرد يختلف جذريًّا عن الفرد الحديث في الفلسفة الغربيَّة. فالفرد هناك ولد من رحم القطيعة مع الله، والقطيعة مع الجماعة، والقطيعة مع التاريخ. إنه فرد يبدأ من لحظة استقلاله، لا من لحظة تكليفه. ولهذا، فهو يقيس وجوده بقدراته على الانفصال، وعلى إعادة تعريف نفسه في كل لحظة، دون أي مرجعيةٍ علية. فالفرد الحديث مشروع انفصال مستمرٌ، ينفصل عن العائلة،

والجَمَاعَةُ، والقِيمَةُ، واللَّهُ، حتَّى يَبْقَى أَخِيرًا وجَهًا لِوَجْهِ أَمَامِ نَفْسِهِ الفارغة.

أَمَا الْفَرْدُ فِي الْحَدَاثَةِ الإِسْلَامِيَّةِ، فَإِنَّهُ يَجِدُ فَرْدِيَّتَهُ فِي قَلْبِ التَّكْلِيفِ؛ لِأَنَّهُ حِينَ يَكْتُشِفُ أَنَّهُ مَكْلُوفٌ، يَكْتُشِفُ نَفْسَهُ لِأَوَّلِ مَرَةٍ. فَالْتَّكْلِيفُ لَيْسَ قِيَداً عَلَى الْحُرْيَّةِ، وَإِنَّمَا هُوَ الشَّرْطُ الَّذِي يَجْعَلُ الْفَرْدَ فَرْدًا. فَالْإِنْسَانُ الَّذِي يُولَدُ فِي فَرَاغِ وِجُودِيِّ، بِلَا أَمَانَةٍ، لَا يَحْتَاجُ إِلَى أَنْ يَكُونَ فَرْدًا أَصْلًا، يَكْفِي أَنْ يَكُونَ مَجْرَدَ رَقْمًا وَظِيفَيِّيَّ فِي آلَةِ الإِنْتَاجِ أَوِ الْاسْتَهْلاَكِ.

الْفَرْدُ فِي الْحَدَاثَةِ الإِسْلَامِيَّةِ، إِذَا، هُوَ ذَلِكُ الْكَائِنُ الَّذِي يَحْمِلُ نَفْسَهُ حَمَلاً ثَقِيلًا؛ لِأَنَّهُ يَعْرِفُ أَنَّ فَرْدِيَّتَهُ هِيَ وِثِيقَةُ شَهَادَةٍ، تُكْتَبُ بِكُلِّ كَلْمَةٍ يَقُولُهَا، وَكُلِّ أَمْرٍ يَسْكُتُ عَنْهُ، وَكُلِّ مَوْقِفٍ يَتَّخِذُهُ، وَكُلِّ تَوَاطُّقٍ يَقْبِلُهُ، وَكُلِّ مَعْرِفَةٍ يَطْلُبُهَا أَوْ يَهْرُبُ مِنْهَا.

بِهَذَا الْمَعْنَى، الْحَدَاثَةِ الإِسْلَامِيَّةِ هِيَ أَوْلًا مَشْرُوعٌ لِإِعَادَةِ تَصْنِيعِ الْفَرْدِ؛ الْفَرْدُ الَّذِي يَرِي نَفْسَهُ جُزءًا مِنِ السَّلْسَلَةِ الطَّوِيلَةِ لِلشَّهُودِ، وَيَدْرِكُ أَنَّ فَرْدِيَّتَهُ لَيْسَ مَلْكًا خَاصًا بِهِ، بَلْ هِيَ أَمَانَةٌ لِحَظَةٍ فِي شَهَادَةِ أُمَّةٍ مُمْتَدَّةٍ.

وَلِهَذَا، تَرِيدُ الْحَدَاثَةِ الإِسْلَامِيَّةِ فَرْدًا يَفْكَرُ بِحُرْيَّةِ الشَّاهِدِ، وَيَتَكَلَّمُ بِلِسَانِ الشَّاهِدِ، وَيَعِيشُ بِرُوحِ الشَّاهِدِ. وَهَذَا الْفَرْدُ سَيَكُونُ شَاهِدًا فَرْدًا أَمَامَ اللَّهِ، وَشَاهِدًا مَعِ الجَمَاعَةِ عَلَى النَّاسِ، وَشَاهِدًا عَلَى الجَمَاعَةِ نَفْسَهَا، حِينَ تَخُونُ أَمَانَتَهَا.

وهكذا، فإنَّ سؤال الفرد هو سؤال فلسفـي وجودـي عن معنى الفرد. ففي الحـداثـة الإـسـلامـيـة، يـبـداً الفـرد من التـكـلـيف، ويـتـهـي بالـشـهـادـة. وما بـينـهـما هـو عـمـر مـمـتدٌ منـ الجـهـاد ضـدـ الجـهـل وـالـظـلـم وـالـشـهـوـة، ويـكـتـب سـطـراً سـطـراً فيـ وـثـيقـة الشـهـادـة الـكـبـرـى، الـتـي لـن تـعـرـض عـلـيـه وـحـدـه يـوـم الـقـيـامـة، بل سـتـعـرـض عـلـيـه مـع أـمـمـتـه؛ لـأـنـه شـاهـد فـرد، فـي أـمـمـة شـاهـدـة، عـلـى تـارـيخ يـطـلـب الشـهـادـة.

رابعاً: العقل - من أداة تقنية إلى شاهد وجودي
كيف صار العقل آلـة؟ وكـيـف اـنـتـهـي المـطـاف بـأـعـظـم أـدـاـة وـهـبـها الله لـلـإـنـسـان إـلـى مجرـد خـادـم تقـنيـ، يـقـيس ولا يـسـأـل، يـحـسـب ولا يـتـأـمل، يـتـجـ وـلا يـنـقـد نـفـسـه؟

هـذـا التـحـوـل كـان وـلـادـة فـلـسـفـيـة مـكـتمـلـة دـاخـلـ الحـدـاثـة الغـرـبـيـة التـي قـرـرت أـنـَّ العـقـل لمـ يـعـد يـحـتـاج إـلـى أـيـ أـفـق مـيـتـافـيـزـيـقـيـ، وـلـأـيـ صـلـة وجودـيـة معـ الغـيـبـ. صـارـ العـقـل سـيـدـ نـفـسـهـ، وـمـقـيـاسـ نـفـسـهـ، وـغـاـيـةـ نـفـسـهـ. وهـكـذا، صـارـ العـقـل أـدـاـةـ تشـغـيلـيـةـ، تـقـفـ فـي خـدـمـةـ التـقـنـيـةـ وـالـرأـسـمـالـ وـالـسـيـاسـةـ، دونـ أـنـ يـسـمـحـ لـنـفـسـهـ بـأـنـ يـسـأـلـ: لـمـاـذـاـ؟ وـإـلـىـ أـيـنـ؟ وـمـنـ نـحنـ؟

فـيـ الـعـالـم الإـسـلامـيـ، اـسـتـورـدـنـا التـقـنـيـةـ الغـرـبـيـةـ، وـاسـتـورـدـنـا مـعـهـا هـذـا

التعريف الأداتي للعقل، فأصبحت جامعاتنا ومدارسنا تدرّب العقل على العمل، لا على التفكير في معنى عمله. وصار العقل عندنا آلة تحصيل، وأداة تبرير، ومفتاحاً للوظيفة والسوق، بدل أن يكون نوراً يسائل الظلام، وأداة تحرير من الجهل والخوف والهيمنة.

هذا التشويه للعقل هو كارثة حضارية؛ لأنَّ الأُمَّةَ التي تفقد عقلها النقيدي الحُرُّ، تصبح فريسة سهلة لكل سردية غالبة، سواء أكانت سردية الاستبداد الداخلي أم الهيمنة الخارجية أم إغراء الاستهلاك. فالعقل الأداتي خادم مطيع، لا يستطيع أنْ يقاوم؛ لأنَّه لم يتعلَّم إلا الحساب، ولم يتدرّب على السؤال.

لكنَّ العقل في القرآن يتنافى مع مجرَّد كونه آلة؛ لأنَّه شاهد وجودي. فالقرآن يتحدث عن العقل بوصفه أدلة شهادة؛ لأنَّ الإنسان المكلَّف بالخلافة لا يستطيع أنْ يؤدي شهادته إلا بعقل يرى، ويفكِّر، ويتأمل، ويتدبَّر. والعقل في القرآن هو القلب أداتا الشهادة المتكاملتان، فالعقل يستقبل الآيات في الأفاق، والقلب يستقبل الآيات في الأنفس والأعماق، وبينهما تتكون المعرفة بوصفها شهادة مزدوجة؛ شهادة العقل على العالم، وشهادة القلب على المعنى.

ليس العقل في هذا التصور سيداً مطلقاً، لكنَّه أيضاً ليس عبداً معطَّلاً. إنَّه عقل يعمل داخل الأمانة، ويبحث عن الحقيقة، بوصفها أفقاً خلقياً

وجودياً. وهذا العقل لا يخاف من السؤال؛ لأنَّه لا يطلب الحقيقة بوصفها شهادة لله، وللتاريخ، وللناس، ولنفس.

حين تعيد الحداثة الإسلامية تعريف العقل، لا تعиде إلى قفص التقليد، لكنَّها أيضاً لا تطلقه في فراغ الحداثة. إنَّها تعده إلى مكانه الطبيعي؛ أداة الشاهد في التاريخ. يشهد العقل على العالم، ويتعلم من العالم، لكنَّه في الوقت نفسه يحاكم العالم على أساس العدل.

ليس هذا العقل عقلاً منغلقاً على نفسه؛ لأنَّه يعرف أنَّ الحقيقة أكبر من أيٍّ لحظة تاريخية، لكنَّه أيضاً ليس عقلاً ذاتياً في أيٍّ خطاب غربي أو شرقي، فهو يعرف أنَّ الشهادة تتطلب استقلالاً معرفياً، وجراة حلقيَّة، وتحرُّراً من كلٍّ قيد يمنع العقل من أداء مأانته.

بهذا المعنى، فإنَّ معركة الحداثة الإسلامية مع الغرب هي معركة من أجل تحرير العقل من أسره الأداتي. فالعقل الإسلامي في مشروعنا عقل يتبع معناه الخاص؛ لأنَّ الشاهد لا يقرأ نصَّ الآخرين فقط، وإنَّما يكتب نصَّه في التاريخ.

من هنا يظهر لنا، أنَّ كلَّ مشروع حضاري ينبغي أنْ يبدأ من تعريف العقل؛ لأنَّ العقل هو أداة إنتاج المعنى. فإذا بدأ المشروع بعقل مستورَّد، انتهى إلى معنى مستورَّد. وإذا بدأ بعقل خاضع، انتهى إلى مشروع تابع. وإذا بدأ بعقل نقيٍّ تحرُّري، انتهى إلى شهادة أصلية.

الفصل الخامس - المبحث الثاني ٣٣٩

ولهذا، فإنَّ معركة الحداثة الإسلامية الحقيقة هي في استعادة العقل الشاهد، والعقل الذي لا يخاف من النصّ، 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 بالسكتوت. إنَّه عقل ينظر إلى العلم بوصفه جزءاً من أمانة الخلافة، وإلى الفلسفة بوصفها جزءاً من مجاهدة السؤال، وإلى التجربة التاريخية بوصفها نسقاً مفتوحاً للتأمل.

هو عقل لا يُعْظِمُ الغرب، ولا يحتقره. لا يقدّس التراث، ولا يلغي قيمته. لا يخاف من الحداثة، ولا ينبهر بها. عقل لا يبحث عن يقين زائف، ولا يهرب إلى نسبة قاتلة، وإنما يقف في وسط التاريخ، شاهداً بالسؤال، لا متفرجاً ولا مروجاً ولا مستهلكاً.

بهذا العقل الشاهد وحده، يمكن أنْ تبدأ الحداثة الإسلامية. أمّا أنْ تبدأ بعقل تقني تابع، فلن تكون الحداثة إلا نسخة رديئة من الآخرين. وأما بعقل مغلق خائف، فلن تكون الحداثة إلا تكراراً أعمى لما قبلها. وأما بعقل شهيد، فستكون الحداثة، عندها إبداعاً حقيقياً؛ لأنَّ الشاهد يكتب شهادته بنفسه، وبدمه، وبسؤاله، وبشجاعته.

● المبحث الرابع: الحداثة الإسلامية وحداثة الغرب - بين التفكيك والشهادة أوَّلاً: الحداثة الغربية بوصفها تجربة تاريخية ليست نموذجًا كونيًّا

لم يكن مصطلح «الحداثة» يومًا مفهومًا بريئًا يولد في مختبر فكري محايد. فالحداثة، كما صنعتها التجربة الأوروبية، كانت منذ اللحظة الأولى إجابةً مضطربةً على سؤال تاريخي معقد، أكثر مماً كانت بناءً نظريًّا مجرّدًا. إنَّها الحداثة التي ولدت من رحم صراعات محلية محددة، بين الكنيسة والعلم، وبين الإقطاع والبرجوازية، وبين الميتافيزيقا التجريدية والعقل التجريبي، وبين مركزية النصوص الكنسية ومركزية الذات الفردية. هذه الاستباكات، في فضاء أوروبا الممزقة بين الإصلاح الديني والثورة العلمية والثورات السياسية، صنعت الحداثة بوصفها حالًّا عمليًّا تاريخيًّا لأزمة أوروبية محددة.

لكن هذا الحلّ التاريخي الخاص الذي حمل خصوصيَّة التربة الأوروبيَّة، قدَّم لاحقًا بوصفه نموذجًا كونيًّا إلزاميًّا، كأنَّه ذروة التاريخ الإنساني، وصيغته النهائية، وما على بقية الأمم إلا أنْ تتبعه أو تُتَهم بالتخلف والظلمانية. بهذا التحول، تحولَت الحداثة من كونها منتجًا ثقافيًّا مشروطًا إلى إيديولوجيا معياريَّة عالميَّة، تُقاس بها قيمة الشعوب، وحجم

إنسانيّتها، وشرعية وجودها.

هذا الادعاء الكوني الذي تحمله الحداثة الغربية يخفي داخله توحّشاً معرفياً خفيّاً؛ لأنَّ الحضارة التي تدعى أنَّها النموذج الوحيد للإنسانية تصادر حقَّ الآخرين في أنْ يرووا قصصهم الخاصة. فالحداثة حين تقدّم نفسها بصفتها أفقاً وحيداً، فإنَّها تلغى شرعية أيِّ حداثة أخرى قبل أنْ تولد، وتجعل التاريخ البشري مجرَّد سباق للحاق بالنموذج الغربي، كأنَّ الزمن كلَّه مستأجَرٌ لصالح أوروبا.

هذا الادعاء، رغم ما يحمله من غطrosseة معرفية، ظلَّ هشّا فلسفياً. فالحداثة الغربية نفسها، حين فتحت ملفاتها المعرفية بجرأة في قلب الفلسفة الغربية ذاتها، اكتشفت أنَّها ليست نموذجاً متماسكاً كما كانت تدعى. فمنذ (ديكارت) وحتى (نيتشه-Nietzsche)، ومن (هيفل) إلى (هайдغر)، ومن (فوکو) إلى (دریدا-Derrida)، تتبع السكاين النقدية التي شفَّت جسد الحداثة من الداخل، وأظهرت أنَّها ليست إلا رواية انتصارية كتبها الغرب لنفسه، وأنَّ في قلبها تناقضات قاتلة، تبدأ من علاقتها بالدين، ولا تنتهي عند علاقتها بالآخر.

في مواجهة هذا الادعاء الكوني، لا تحتاج الحداثة الإسلامية إلى أنْ ترفض الحداثة الغربية بالكامل، ولا أنْ تنبهر بها حتى الذوبان. فالمطلوب أوَّلاً هو تفكيك موقعها الحقيقي: أنَّها ليست نموذجاً إنسانياً عاماً، بل

هي تجربة تاريخية لأمة محددة في ظرف محدد. وهذا التفكير ضروري لتحرير الحداثة نفسها من أسطورة كونيتها الراقصة، حتى تتمكن كلّ أمة أن تشتبك مع أسئلتها الوجودية الخاصة، دون عقدة نقص أمام الزمن الأوروبي.

على أنَّ التجربة الإسلامية في الحداثة ليست تجربة لاحقة على الحداثة الغربية، وليس محاولة للحاق المتأخر بالمتقدم، وإنما هي رحلة موازية تحمل أسئلتها الخاصة، وتشتبك مع نصوصها الخاصة، وتخرج من جراحها التاريخية الخاصة. هذه التجربة، حين تحررَ من وهم "الحداثة الكونية"، ستكتشف أنَّ بقدورها أنْ تدخل إلى زمنها الحديث من بوابة أسئلتها الخاصة.

وهذا بالضبط هو التحول المعرفي الذي يجب أنْ تقويه الحداثة الإسلامية:

أنْ توقف عن كونها مرآة مشروخة تعكس صورة الحداثة الغربية، وأنْ تتحول إلى نافذة مفتوحة تطلُّ منها على العالم عبر ذاتها، ونصوصها، وجراحها، ووعودها المعلقة. حينها، ستكون الحداثة الإسلامية تجربة تاريخية مستقلة، لا تطلب اعترافاً من أحد، ولا تقيس نفسها بأحد، بل تشقُّ مسارها الخاص، بشجاعة الشاهد الذي لا يتضرر تصفيق الآخرين ولا يخاف من اتهاماتهم.

إنَّ إسقاط أسطورة "كونيَّة الحداثة" هو شرط تحرُّري؛ لأنَّ الأُمَّة التي ترى الزمن كُلَّه محصوراً في نموذج واحد، هي أُمَّة لا تستطيع حتى أنْ تخيل نفسها خارج هذا النموذج. وأُمَّة لا تستطيع أن تخيل نفسها مستقلةً في تعريف حداثتها، ستظل إلى الأبد مستعمرَة في الخيال، حتى لو تحرَّرت سياسياً واقتصادياً.

تفكيك هذا الادعاء هو لحظة ولادة الخيال الحضاري المستقل. فالأُمَّة حين تكسر مرآة الحداثة الغربية، ستكتشف أنَّ أمماً منها سماء مفتوحة على احتمالات لا نهاية لها، وأنَّ الحداثة ليست وجهاً واحداً، بل تعددًا مشروعًا في الأسئلة والأجوبة.

وهذا التفكيك، رغم ضرورته، ليس نهاية الرحلة، بل هو مجرد تحرير المساحة، حتى تتمكنَ الأُمَّة من طرح أسئلتها:

ما هي حداثتنا التي تنبع من قرآننا وتاريخنا وجراحنا؟

كيف ندخل العصر الحديث ونحن أوفياء لشهادتنا؟

كيف نكون حديثين دون أنْ تكون مستنسخين؟

بهذه الأسئلة، تخرج الحداثة الإسلامية من أسر الزمن الأوروبي، وتبدأ رحلة الشهادة الحُرَّة؛ شهادة لا تعرف بأي مركزيَّة إلا مركزيَّة الحق، ولا تتحنى لأي سلطة إلا سلطة الوحي، ولا تستعيض بأي تعريف إلا ما تنحته بيدِها، 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 أنَّ الحداثة الغربية كتلة واحدة، إِنَّما أَنْ تُقبل كلها أو تُرفض كلها، كأنَّها حزمة مغلقة لا يمكن تفكيكها أو إعادة تركيبها.

لكن حين ننظر إلى الحداثة الغربية بوصفها منتجًا تاريخيًّا مركبًا، فإنَّها تظهر بوصفها فضاءً واسعًا متعددَ الطبقات:

هناك طبقة علمية معرفية، أنتجت الثورة العلمية الحديثة، وفتحت أبواباً جديدة لفهم الطبيعة وتسخيرها.

وهناك طبقة فلسفية أنطولوجية، صاغت مفهوم الإنسان والعقل والزمن والوجود بلغة جديدة.

وهناك طبقة حُلُقية قيمية، قامت على مركزيَّة الفرد والحرية والحقوق والنسبية الخلُقية.

وهناك طبقة اقتصاديَّة سياسية، أسَّست للسوق الرأسمالي والدولة القومية الحديثة.

تنتمي كلَّ واحدة من هذه الطبقات إلى سياق خاص، ولا تحمل القيمة نفسها، من حيث إمكان الاستفادة أو الحاجة إلى النقد الجذري. فالثورة

الفصل الخامس - المبحث الرابع ٣٤٥

العلمية الحديثة هي معرفة كونية، شاركت فيها الحضارات كلّها، وجاءت نتيجة تراكم طويل بدأ في الشرق القديم ثم تلّقّفه الهيلينيون (Greeks or Hellenes)، ومنهم استلهمَته بغداد وقرطبة، ليستقرّ أخيراً في أوروبا الحديثة. لهذا، فإنّ انتساب العلوم الطبيعية والتقنيات الحديثة هو استئناف لحركة معرفية عالمية، أسّهم فيها المسلمون أنفسهم في مراحل سابقة.

أما الفلسفة الأنطولوجية التي أعادت تعريف الإنسان بوصفه ذاتاً مستقلة بلا مرجعية غبية، فهي اختيار فلسفي غربي خاصّ، له جذوره في التجربة الدينية والفكريّة الأوروبيّة، ولا يوجد ما يلزم حضارة أخرى بتبنيه. نحن لسنا مضطرين للاعتقاد بموت الإله أو بعبادة العقل الأداتي أو بفصل المعرفة عن القيمة، حتى يتسلّى لنا الاستفادة من الفيزياء الحديثة. العلوم أفق مفتوح، أما الرؤية الفلسفية التي تغلّفها في الغرب فهي مجرد خيار ثقافي خاص.

أما القيم الخلقيّة التي أنتجتها الحداثة الغربية، مثل الفردانية المطلقة، وحرّية الجسد بلا ضوابط، ونسبيّة القيم، فقد تبلورت كلّها وسط معركة محلّية بين الكنيسة والفرد الأوروبي، ولا يوجد أيّ سبب يدفعنا لاستيراد هذه القيم كما هي، فنصوّصنا وتجربتنا التاريخية وذاكرتنا الجماعية تقدّم أفقاً خلقياً مختلفاً تماماً، يجعل الحرية مسؤولة، والفردية شهادة، والقيمة

ميثاقاً إلهياً، والحقوق جزءاً من الأمانة، لا مجرّد عقد اجتماعي. أما الطبقة الاقتصادية السياسية، فهي أعقد الطبقات وأكثرها تداخلاً. الدولة الحديثة نفسها ليست اختراعاً غربياً خالصاً، لكنّها 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 متوجّلاً غربياً خالصاً؛ لأنّ كلّ الحضارات عرفت أشكالاً من التنظيم السياسي المركزي. فالتفكير النقدي للحداثة 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 يُفتكّ ويناقش، لا يُقلّد.
وما ينتمي إلى المعارك القيمية الغربية يُعاد النظر فيه بالكامل؛ لأنّ لنا معاركنا القيمية الخاصة.

وما ينتمي إلى الأدوات السياسية والإدارية يُنافّش من زاوية الوظيفة والشهادة، لا من زاوية الاستنساخ أو الرفض الانفعالي.

هذا المنهج الشاهدي في التعامل مع الحداثة الغربية يحرّر العقل الإسلامي من ثنائية الاستلاب والعداء، ويعيد إليه الاستقلال النقدي؛ حيث يُرى الغرب تجربة بشرية معتقدة، فيها معرفة مفيدة، وفيها اختيارات

مجانبة للصواب، وفيها انتصارات علمية، وفيها هزائم خلقيّة، وهو في النهاية ليس معلمًا مطلقاً، ولا شيطاناً مطلقاً، وإنما جارٌ حضاريٌ يمكن محاورته دون عقدة نقص ولا عقدة تفوق.

والحداثة الإسلامية بهذا المعنى هي رؤية شاهدة، ترى العالم كلّه بعينها، وتقبل منه ما يعينها على الشهادة، وترفض منه ما يمنعها من الشهادة، وتسائل كلّ شيء بمنطق الأمانة، لا بمنطق الحاجة الاستهلاكية.

ثالثاً: نحو حداثة شاهدة

كلّ حداثة، في جوهرها، هي أولاً وقبل كلّ شيء، إعادة تعريف للإنسان، ولعلاقته بالعالم والزمان والمعرفة والقيمة. في هذا المستوى العميق، الحداثة هي تأسيس وجودي جديد، يعيد رسم موقع الإنسان في الوجود، وحدود سلطته، وأفق حريته، ومعنى حياته.

بهذا الفهم، لا يمكن للحداثة الإسلامية أن تكون استثنائًا معرفياً وجودياً كاملاً، يعيد تعريف الإنسان في الزمن الحديث: من هو؟ وبأي لغة يفكر؟ وما الذي يشكل ضميره الخلقي؟ وكيف يفهم موقعه في العالم؟ وما العلاقة بين أناه الفردية وكيانه الجماعي؟ وما الحدّ الفاصل بين حرية الفردية والتزامه بالشهادة الجماعية؟

يبدأ هذا التعريف من النقطة التي كونت الوعي التوحيدى الأول:

الإِنْسَانُ هُوَ شَاهِدٌ مَكَلَّفٌ. وَهَذِهِ الشَّهَادَةُ هِيَ بُنْيَةُ وَجُودِ الإِنْسَانِ نَفْسَهَا. فَالإِنْسَانُ، فِي النَّصْرِ التَّأْسِيسِيِّ الْإِسْلَامِيِّ، لَمْ يُلْقَ فِي الْعَالَمِ بِوَصْفِهِ ذَاتًا تَبْحَثُ عَنْ خَلَاصِهَا الْفَرْدِيِّ فَقَطْ، وَلَا بِوَصْفِهِ رَقْمًا فِي تَدَافُعِ الْجَمَاعَاتِ، وَإِنَّمَا بِوَصْفِهِ حَامِلًا لِآمَانَةِ الشَّهَادَةِ عَلَى الْحَقِيقَةِ فِي قَلْبِ التَّارِيخِ، بِكُلِّ تَبعَاتِهَا الْمَعْرِفِيَّةِ وَالْخُلُقِيَّةِ وَالْسِّيَاسِيَّةِ.

وَهَذَا الْمَوْقِعُ الْوَجُودِيُّ يَجْعَلُ "حَدَاثَةَ الإِنْسَانِ الْمُسْلِمِ" مُخْتَلِفَةً جَذْرِيًّا عَنْ "حَدَاثَةِ الإِنْسَانِ الْغَرْبِيِّ". فَالإِنْسَانُ الْحَدِيثُ فِي الْفَلْسَفَةِ الْغَرْبِيَّةِ هُوَ مَشْرُوعٌ تَحرُّرٌ مَطْلُقٌ؛ تَحرُّرٌ مِنَ الْإِلَهِ، تَحرُّرٌ مِنَ الْجَمَاعَةِ، تَحرُّرٌ مِنَ الطَّبِيعَةِ نَفْسَهَا. إِنَّهُ مَشْرُوعٌ فَرْدِ سِيدٍ، لَا يَعْتَرِفُ بِأَيِّ مَرْجِعَيَّةٍ فَوْقَ فَرْدَانِيهِ. أَمَا الإِنْسَانُ الْمُسْلِمُ الْحَدِيثُ، فَهُوَ مَشْرُوعٌ شَاهِدٌ مَسْؤُولٌ، لَا وَجْدَ لَهُ خَارِجٌ شَبَكَةُ التَّكْلِيفِ وَالشَّهَادَةِ وَاللتَّزَامِ الْخُلُقِيِّ تَجَاهَ اللَّهِ وَالإِنْسَانِ وَالْعَالَمِ.

وَهَذَا لَا يَعْنِي أَنَّ الْحَدَاثَةَ إِسْلَامِيَّةً "ضَدَ الْحِرَيَّةِ"، وَإِنَّمَا يَعْنِي أَنَّهَا تَعِيدُ تَعرِيفَ الْحِرَيَّةِ مِنْ دَاخِلِ الْأَفْقِ التَّوْحِيدِيِّ. لَيْسَتِ الْحِرَيَّةُ هُنَا حِرَيَّةً بِلَا سِيَاقٍ، وَإِنَّمَا هِيَ حِرَيَّةً دَاخِلَ الْآمَانَةِ، حِرَيَّةً يَحْرُسُهَا الْمِيزَانُ. وَلَيْسَتِ الْحِرَيَّةُ إِلَّا الْمَجَالُ الْخُلُقِيُّ لَاخْتِيَارِ الْعَدْلِ، فِي حَضْرَةِ اللَّهِ وَالتَّارِيخِ مَعًا. إِذَاً، فَالْحَدَاثَةُ إِسْلَامِيَّةٌ هِيَ اجْتِهَادٌ وَجُودٌ مُفْتَوِحٌ، يَقْرَأُ كُلَّ عَصْرٍ بِلْغَتِهِ، وَيَفْهَمُ كُلَّ تَحدٍّ فِي سِيَاقِهِ، لَكِنَّهُ لَا يَفْقَدُ أَبَدًا بِوَصْلَةِ الْآمَانَةِ، الَّتِي تَحْكُمُ عَلَاقَةَ الإِنْسَانِ بِالْمَعْرِفَةِ وَالْقُوَّةِ وَالسُّلْطَةِ وَالثَّرَوَةِ.

الفصل الخامس - المبحث الرابع

وحين نقول "ما بعد الحداثة" في السياق الإسلامي، فإنَّ المقصود أنَّ الحداثة الإسلامية تبدأ حيث تعثرت الحداثة الغربية. فتبدأ من إعادة تعريف الإنسان، لا بوصفه ذاتاً مستقلة بلا مرجعية، وإنما شاهد مكْلَف في قلب تاريخ، مليء بالادعاءات والصراعات عن الحقيقة.

بهذا الفهم، الحداثة الإسلامية هي فلسفة للشهادة، في زمن تطلب الشهادة بكلِّ معانٍها: شهادة معرفية على العلم نفسه، وشهادة خُلُقية على السوق، وشهادة سياسية على الدولة، وشهادة ثقافية على الذاكرة، وشهادة روحية على الروح المهددة بالتشييء.

وهكذا، ستبدئ الحداثة الإسلامية بوصفها معياراً معرفياً وخلقياً يحكم كلَّ شيء: مناهج العلم، وأنماط الإنتاج، وأشكال الدولة، ولغة الإعلام، ومعنى الفن، والوظيفة التقنية، ومفهوم الزمن، حتى أحلام الإنسان نفسه. هذه الحداثة ليست نسخة عن تجربة حداثة موازية، ولا ردَّ فعل على أحد، ولا مجرد تطوير للتراص، ولا مجرد انبهار بالعصر، وإنما هي استئناف مستقل لسؤال الأمانة، بأدوات هذا العصر، وبلغة هذا الزمن، وبوعي جديد يعيد قراءة النص في ضوء الأسئلة الكونية التي لم تعد تخصُّ المسلمين وحدهم، بل تخصُّ مصير الإنسان نفسه بعد أنْ أوصلته الحداثة الغربية إلى حافة عدم الخلقي والعبث المعرفي.

بهذا الفهم، لا تكون الحداثة الإسلامية جزءاً من "صراع الحضارات"،

ولا مشروعًا لهويَّةً معزولة، ولا بحثًا عن "خصوصيَّة ثقافية"، وإنما تكون إجابة وجوديَّة عن سؤال الإنسان في العصر الحديث، الذي لم يعد يعرف من هو، ولا لماذا يعيش، ولا كيف يتصرف حين تنهار كل المعاني التي عاش عليها لقرون.

الحداثة الإسلاميَّة، بهذا العمق، هي إسهام كوني في إعادة تعريف الإنسان، يبدأ من النص القرآني؛ حيث يفتحه على الأسئلة الكونية الكبرى، ويعيد قراءته في ضوء تجربة الإنسان كله، لا في ضوء تجربة المسلمين وحدهم.

وبهذا، تتحول الحداثة الإسلاميَّة إلى إحدى لغات الإنسان وهو يبحث عن معنى جديد للوجود، تبدأ من الوحي، لكنَّها تتحاور مع كل اللغات، لأنَّها تعرف أنَّ الشهادة لا تكون إلا في قلب العالم، لا في عزلة ثقافية أو جغرافية.

هذه الحداثة ليست "إسلاموية"، ولا "تراثية"، ولا "غربية"، وإنما هي ببساطة، الوجه الحديث لأقدم كلمة في تاريخ الإنسان: أن تكون شاهدًا.

الفصل السادس:

الحداثة الإسلامية والتجددية الحضارية

تطرق في هذا الفصل إلى الصراع المعرفي، الذي كان محوره النص القرآني خلال العقود الأخيرة، خصوصاً محاولات إخضاعه للقراءات التفكيكية أو للنزعنة التاريخانية. وسنكشف أنَّ هذه القراءات، رغم ما قدَّمته من أدوات تحليلية، وقعت في فخ نزع القدسية عن النص، وإفراعه من طبيعته التأسيسية، وتحويله إلى وثيقة تاريخية قابلة لالتفاوض، والذي بدوره حول القرآن إلى نص «وظيفي»، يخضع لإرادة العصر بدل أنْ يكون معياراً للحقيقة. ومن خلال تحليل مشاريع، مثل (شحرون) و(أركون) وغيرهما، يظهر كيف تحولت هذه القراءات، من محاولة للتجديد، إلى محاولة لإعادة هندسة الوعي الإسلامي وفق معايير غربية.

يضع هذا الفصل حدًا لهذا المسار، ويؤكّد أنَّ أيَّ حداثةٍ إسلامية لا يمكن أنْ تُبنى على نصٍّ منزوع السيادة، أو على قراءةٍ تخجل من الوحي، أو على وعيٍ مهزوم أمام الغرب. ومن هنا، يصبح هذا الفصل خطوة أساس باتجاه بناء حداثةٍ تبدأ من النصٍّ وتعود إليه.

● المبحث الأول: موقع الإسلام في الحداثة العالمية

أولاً: الإسلام مصدرٌ للقيم الكونية

حين تتحدث عن الإسلام في سياق الحداثة العالمية، فإنَّ أول اشتباه يجب تصحيحه هو التعامل مع الإسلام بوصفه دينًا محليًّا، ينتمي إلى فضاء ثقافي خاص، ويعبرُ عن هويَّة جغرافية أو إثنية محددة. هذا التصور الذي ولد في قلب الحداثة الغربية، يعكس رؤية موروثة من عصر الاستعمار؛ حيث جرى «إقليمة» الأديان وتقسيمها إلى أديان عالمية تصلح للتصدير (الكمسيحية)، وأديان محلية تُحاصر داخل ثقافاتها الأصلية (كالأديان الإفريقية التقليدية)، فيما وضع الإسلام في منطقة رمادية: دين عالمي من حيث الانتشار، لكنَّه محليٌّ من حيث الشرعية الفكرية في العقل الغربي. هذا التصنيف هو جزءٌ من البنية الإبستمولوجية للحداثة الغربية، التي لم تستطع أنْ تعترف بالإسلام بوصفه مصدرًا مستقلًا للقيم الكونية؛ لأنَّه

ينافسها على تعريف الإنسان والزمن والقيمة والمعرفة. والإسلام في قلب هذا التصور ظل دائمًا «الآخر»؛ أي الدين الذي يعاند الحداثة الغربية بدل أنْ يندمج فيها.

لكنَّ الإسلام نفسه، كما تكونَ في نصّه وتاريخه، لم يعرِّف نفسه يومًا بوصفه «ديناً محليًّا»، ولا حتى «ثقافة شرقية»، وإنما عرَّف نفسه منذ اللحظة الأولى بصفته شهادة كونية، تطلب من الإنسان أنْ يرى نفسه مسؤولاً عن العالم كله، وأنْ يفكِّر في نفسه والعالم بميزان واحد، وأنْ يتعامل مع المعرفة والمرمان والقوَّة والجمال والفن بوصفها حقولاً للشهادة، لا مجرد مساحات ثقافية عابرة.

هذا الوعي الكوني هو في صلب بناء الإسلام النصي والتاريخي. فمنذ أنَّ أعلَنَ القرآن أنَّ الإنسان خليفة في الأرض، ومنذ أنَّ وصف الأُمَّةَ بأنَّها «أُمَّةً وسط»، ومنذ أنَّ قرَرَ أنَّ الشهادة على الناس وظيفة وجودية، كان واضحاً أنَّ الإسلام ليس مجرَّد دين عبادة فردية، ولا منظومة خلُقية لجماعة محلية، وإنما هو خطاب كوني موجَّه إلى الإنسان بما هو إنسان.

وهذا يعني أنَّ الإسلام حامل لرؤيه كونية، تقول شيئاً عن الإنسان بما هو إنسان، وعن العالم بما هو عالم، وعن التاريخ بوصفه مسرحًا للشهادة، وعن المستقبل باعتباره وعداً للعادلين وتهديداً للظالمين.

بهذا المعنى، يتحدَّد موقع الإسلام في الحداثة العالمية بكونه حاملاً

لإمكان معرفي وخلقي، يتجاوز حدوده الجغرافية والتاريخية، إلى تقديم رؤية كونية للعالم؛ رؤية ترى الإنسان مكلاً، وترى الطبيعة أمانةً، وترى العلم عبادة، وترى السوق اختباراً خلقياً، وترى السياسة رعاية للعمران لا مجرد هندسة للسلطة.

بهذا التصور، ليس الإسلام مجرد «طرف في حوار الأديان»، ولا مجرد «صوت في سيمفونية التعديل الثقافية»، وإنما هو شهادة مستقلة تقدم للعالم نموذجاً بديلاً في تعريف العلاقة بين الإنسان والعالم والقيمة والمعرفة. وهذا الموضع هو وظيفة الشاهد الذي يعرف أنه لا يملك الحقيقة وحده، لكنه يعرف أيضاً أنه يحمل كلمةً من السماء، تستحق أن تجلس إلى طاولة الحوار العالمي باعتبارها صوتاً مؤسساً.

بهذا الفهم، موقع الإسلام في الحداثة العالمية هو موقع الشاهد الذي يقدّم نفسه بلا استئذان، ويحاور بلا خوف، ويشارك بلا عقدة نقاش أو عقدة تفوق.

ثانياً: خصوصية الرسالة وعالمية الشهادة
كل دين يحمل داخله درجة من العالمية؛ لأن الأديان بطبيعتها تتتجاوز الحدود الضيقية للجماعات المغلقة، وتطمح لأن تقول شيئاً عن المعنى الكلي للوجود. لكن هذه العالمية قد تكون عالمية دعوة أو عالمية سلطة

أو عالميّة معرفة. والإسلام وحده، في بنائه النصيّة، وضع نفسه منذ اللحظة الأولى في موقع الشاهد، لا مجرد موقع الواعظ أو الحاكم أو المعلم؛ حيث إنَّ الواعظ يخاطب الضمير الفردي، والحاكم ينظم العلاقات الماديّة، والمعلم ينقل المعرفة. أما الشاهد، فهو الذي يحمل مسؤوليَّة أنْ يكون وجوده كُلُّ حجَّةٍ على العالم. فالشهادة هي نمط وجود كامل، يجعل كُلَّ حركة وسكون وكلمة وصمت جزءًا من وثيقة الشهادة.

وهذا بالضبط ما يحدو بنا إلى القول، إنَّ الإسلام، حتى وهو يخاطب العرب في القرن السابع، كان يخاطبهم بوصفهم مدخلاً لشهادة كونيَّة. فهو يتطلَّب منهم أنْ يتحولوا إلى أُمَّةٍ شاهدة، لا أنْ يؤمِّنوا فحسب، وهذا يعني أُمَّةً تحمل بين يديها ميزان العدل، وتعرض للعالم كُلُّ نموذجاً عملياً للحياة في ظل كلمة الله.

في هذا الموقع، الخصوصيَّة وال العالميَّة ليست متناقضتين، بل متداخلتين. فالإسلام كونيٌّ؛ لأنَّه يعترف بكلِّ خصوصيَّة بوصفها لوًّا في لوحة الشهادة الكبرى. وهذا يعني أنَّ الإسلام يقدم معياراً للشهادة، يلتقي فيه النص مع الزمان والمكان والذاكرة الخاصة بكلِّ أُمَّة، فينتج شهادات متعددة على رأسها شاهد واحد، داخل أفق توحيد واحد.

هذا التصور يجعل الإسلام قادراً على الحوار الحضاري بأفق مفتوح؛ لأنَّه يدخل الحوار ليقدم معياراً للشهادة. وبهذا، تحوَّل الحداثة الإسلاميَّة من

مشروع مُعْلَقٌ إِلَى فَضَاءِ مفتوحٍ؛ فَضَاءٌ يُسمِحُ لِكُلِّ شَعْبٍ وَأُمَّةٍ بِأَنْ تَكْتُبَ شَهادَتَهَا بِطَرِيقَتِهَا الْخَاصَّةِ، شَرْطٌ أَنْ تَظُلَّ الْأَمَانَةُ وَالْمِيزَانُ هَمَّا نَقْطَةً الْأَرْتِكَازِ.

هَذَا الْمُزِيَّحُ الْفَرِيدُ بَيْنَ الْخُصُوصِيَّةِ وَالْعَالَمِيَّةِ، يَجْعَلُ إِلِّيَّاسَمَ شَاهِدًا مَزْدُوجًا:

شَاهِدٌ عَلَى نَفْسِهِ؛ لَأَنَّهُ مَطَالِبٌ بِأَنْ يَقْدِمَ نَمُوذِجُ الْعَدْلِ فِي حَيَاتِهِ الْجَمَاعِيَّةِ.

وَشَاهِدٌ عَلَى الْعَالَمِ؛ لَأَنَّهُ مَطَالِبٌ بِأَنْ يَخَاطِبَ الْإِنْسَانِيَّةَ كُلَّهَا بِلُغَةِ الْعَدْلِ.

وَبِهَذَا، تَكُونُ الْحَدَاثَةُ إِسْلَامِيَّةً حَدَاثَةً شَهادَةً مَزْدُوجَةً: شَهادَةً تَحْسِبُ ذَاتَهَا بِمُعيَارِ الْأَمَانَةِ، وَشَهادَةً تَحَاوِرُ الْعَالَمَ بِمُعيَارِ الْعَدْلِ.

ثالِثًاً: إِلِّيَّاسَمَ وَحَدَاثَةُ الرُّوحِ فِي مُواجِهَةِ حَدَاثَةِ الْمَادَّةِ

ما الَّذِي يَجْعَلُ الْحَدَاثَةَ إِسْلَامِيَّةً مَرْشِحَةً لِأَنْ تَكُونَ مُسْهِمًا كَوْنِيًّا فِي إِعَادَةِ تَعْرِيفِ الْحَدَاثَةِ الْعَالَمِيَّةِ، بَدْلًا أَنْ تَظُلَّ مُجَرَّدَ مُشَرَّعًا مَحْلِيًّا لِإِصْلَاحِ الدَّاخِلِ الإِسْلَامِيِّ؟

يَبْدِأُ الجَوابُ مِنْ نَقْطَةِ اخْتِلَافِ جَوْهِرِيَّةِ تَقْدِيمِ الْحَدَاثَةِ إِسْلَامِيَّةِ نَفْسِهَا بِوَصْفِهَا حَدَاثَةً رُوحًا، فِي زَمِينٍ يُبلِغُ فِيهِ الْمُشَرَّعُ الْحَدَاثِيَّ الغَرَبِيَّ نَهَايَتَهُ الْمَادِيَّةِ.

فَالْحَدَاثَةُ الغَرَبِيَّةُ، مِنْ بَدَائِيَّاتِهَا «الْتَّنْوِيرِيَّةُ»، أَسَّسَتْ نَفْسَهَا عَلَى فَرْضِيَّةِ

أن تحرير الإنسان يمر عبر القطيعة مع الروح، وأنَّ الخلاص الفردي والجماعي هو نتاج العقل العلمي والتقنيَّة ورأس المال، لا نتاج أي إلهام غيبي أو وحيٍ إلهي أو تجربة روحية. فالإنسان الحديث، وفق هذه الحداثة، هو إنسان مادي بالكامل؛ جسد يستهلك، وعقل يحسب، ورغبة تتجدد بلا نهاية.

لكن هذا الإنسان نفسه الذي بدا في البداية سيداً على مصيره، انتهى إلى أنْ يكون ضحيةَ فائض المادة، حين تحولت المادة من وسيلة للحياة إلى إطار مهيمن على الحياة كلها. فكل شيء في الحداثة المتأخرة صار مادةً: الحب مادة، والمعرفة مادة، والدين نفسه تحول إلى صناعة ثقافية، حتى الموت أصبح جزءاً من صناعة التأمين والمستشفيات والمراسم.

هذا الانحراف العميق جعل العالم كله يدخل زمن ما بعد الروح؛ حيث يضيق الخناق على الإنسان الحديث؛ لأنَّه لم يعد قادراً حتى على الحلم بمعنى يتجاوز المادة. هنا بالضبط، تأتي الحداثة الإسلامية بوصفها حداثة تعيد تعريف الإنسان من داخله، لا باعتباره جسداً راغباً فقط، وإنما باعتباره روحاً مكلفة. وهذا التكليف هو شرط حرّيته الحقيقية؛ لأنَّ الإنسان الذي يفقد بوصلة الروح، يفقد معها معنى وجوده في التاريخ.

من هنا، فالحداثة الإسلامية هي استئناف وجودي يعيد تعريف الحداثة نفسها.

في هذا السياق، يدخل الإسلام إلى الحداثة العالمية بوصفه صوتاً منسياً للروح في عالم يزداد ماديةً، ويزداد عطشاً لمعنى يعيد تعريف العلاقة بين الإنسان والعالم. وهذه حاجة وجودية للعالم كله؛ لأنَّ ما تعانيه الحداثة الغربية اليوم أصبح أزمة أثربولوجية تهدد تعريف الإنسان نفسه، وتفتح الباب لكلِّ أشكال العبٰيَّة والعدمية واللا يقين.

● المبحث الثاني: هل يمكن للإسلام أن يقود حداثة عالمية؟

أولاً: من المركزيَّة إلى التعددية الحضارية

إذا كان القرن العشرين قد شهد ذروة الحداثة الغربية، فإنَّ القرن الحادي والعشرين هو قرن انكشاف أزمات تلك الحداثة؛ إذ لم يعد سرًّا أنَّ المشروع الحداثي الأوروبي — الذي حمل وعوداً كبرى بتحرير الإنسان وتعيم العقلانية وصناعة عالم أكثر عدلاً — انتهى إلى مزيج مرير من العدمية والاحتباس المادي؛ حيث تحولت الحداثة إلى عباء على الإنسان بدل أن تكون خلاصه.

وفي قلب هذا الانكشاف، تصدَّعت المركزيَّة الحداثة الغربية، فلم تعد الحداثة تُعرَّف حصرياً بمعايير التجربة الأوروبيَّة، ولا باتجاه التاريخ الذي رسمته لنفسها. ومع صعود قوى آسيوية، وبروز حركات معرفية جديدة في

الجنوب العالمي، وتفجُّر الأسئلة البيئية والروحية والخُلُقية، بات واضحًا أنَّ المستقبل سيكون مفتوحًا على تعدد في الحداثات.

وهذا التحوُّل يعني افتتاح أفق التفكير الكوني نفسه؛ حيث لم يعد الغرب هو المرجع الحصري لتعريف الإنسان والحرىَّة والزمن والعلم والدولة. وأمام هذا الانفتاح، يغدو الإسلام — بما هو حامل لشهادة مستقلة عن التجربة الغربية — أحد الشهود المرشحين للإسهام في كتابة هذا المستقبل.

لكنَّ السؤال الجوهرى هنا: هل الإسلام مؤهَّل حقًا لهذه المَهمَّة؟ وهل يستطيع أنْ يجلس إلى طاولة الحوار العالمي بوصفه رؤية معرفية وخلُقية مكتملة، تقدم للعالم معيارًا جديداً للحداثة، بدل أنْ يجلس إليها بوصفه تراثاً معلقاً، أو هُويَّة مجرورة؟

تبدأ الإجابة عن هذا السؤال من تحرير الإسلام من عقدتين:

عقدة الدفاع عن النفس أمام المركبة الغربية.

وعقدة الانغلاق الهُويَّتي خوفاً من الذوبان.

فلن يكون الإسلام قادرًا على قيادة أي حادثة عالمية إذا ظلَّ أسير ثنائية الضحىَّة والمقاومة؛ لأنَّه في هذه الحالة سيظل ردَّ فعل، لا فاعلاً معرفياً مستقلًا. كذلك لن يكون قادرًا على قيادة أي حادثة إذا ظلَّ يخاف من العالم، ويعيش في قوقة "الخصوصيَّة الثقافية"؛ لأنَّه في هذه الحالة يفقد

شرط الشهادة الذي يتطلب الحضور في العالم بلا خوف ولا استعلاء. لهذا، فإنَّ الشرط الأول لأيٍّ مشروع حداثة إسلامية عالمية هو أنْ يحررُ الإسلام لغته المعرفية من عقدة المركزية الغربية، ووجданه السياسي من عقدة الصدمة الاستعمارية، وخياله الثقافي من عقدة الاستهلاك السلبي للحداثة. وهذا التحرير ليس شعاراً نفسياً، بل هو عمل معرفي عميق، يعيد بناء العلاقة بين الإسلام والعالم، بحيث يتحول الإسلام من "هوية تدافع عن نفسها" إلى شاهد يقدِّم نفسه بوصفه جزءاً من الحل الكوني. وهذا التحول يعني أنَّ الإسلام يدخل الحداثة العالمية ليقدم معياراً جديداً للحداثة.

وبهذا المعنى، لا يقود الإسلام الحداثة العالمية عبر الاستيلاء على مركزها، بل عبر توسيع أفقها، بحيث تتحول من حداثة أوروبية معاولمة، إلى حداثة كونية متعددة الشهود، وهذا هو الشرط المعرفي والأخْلقي الأول لأي مستقبل عادل للإنسانية.

ثانياً: القيم الروحية المشتركة بين الأديان والشعوب
ليست الروح ملكية خاصة لأمة دون أخرى، ولا حكراً على دين دون دين. فكل إنسان، منذ لحظة الوعي الأولى، يحمل في داخله حنيناً أصلياً نحو معنى أكبر من ذاته البيولوجية. هذا الحنين هو بنية وجودية في

الإِنْسَان نفسه، تسبق حتى تَشَكُّل الأديان المنظمة، وتظلّ كامنةً حتى في أكثر الفلسفات ماديةً وعَدْمِيَّةً.

يعترف الإسلام أنَّ الخبرة الروحية ليست ظاهرة إسلامية خالصة، بل هي تجربة بشرية مشتركة، تتَّنَوَّع لغاتها وأشكالها، لكنَّها تدور جميًعا حول محاولة الإنسان الارتباط بالمطلق، والبحث عن معنى يتجاوز لحظته الحسُّية المباشرة. ولهذا، يحترم الإسلام كلَّ تجربة روحية صادقة، حتى لو لم تكن مكتملة وفق معياره الوحياني؛ لأنَّ هذه التجربة تكشف عن استعداد فطري أصيل، وهو ما عبرَ عنه القرآن بقوله: ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: ٣٠].

لكن هذا الاعتراف بالخبرة الروحية المشتركة شيء، والإقرار بصحة كلِّ العقائد والأديان شيء آخر تماماً. فالإسلام — بوصفه كلمة الله الخاتمة — يحمل يقيناً قاطعاً بأنَّه الدِّين الحق عند الله، وأنَّ الوحي الذي اختُتم به محمد (ص) هو ختم لمسار الوحي وتصحيح لما اعتبرى التجارب السابقة من تحريف وانحراف. وهذا اليقين ليس موقعاً طارئاً أو أيديولوجيًّا، بل هو ركن تكويني في الشهادة الإسلامية؛ لأنَّ الشهادة هي إعلان للحق، مع احترام حق الآخرين في عدم قبوله.

بهذا الفهم، يميِّز 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 التميز جوهرى؛ لأنَّه يعني أنَّ المسلمين ليس وصيًّا على قلوب الناس، ولا يملك سلطة إجبارهم على الإيمان، لكنَّه في الوقت نفسه لا يفقد يقينه الخاص بأنَّه يحمل الشهادة الأخيرة التي اختارها الله ميزاناً للأمم.

وهذا التوازن بين اليقين بالشهادة والافتتاح على الحوار، هو الذي يجعل الإسلام قادراً على المشاركة في صناعة حداثة روحية عالمية، دون أنْ يذوب في نسبة روحية تساوي بين كل الأديان بوصفها طرائق خلاص متكاملة. فالإسلام يحترم تجربة الآخر، لكنَّه لا يتخلى عن يقينه. يحاور الآخر، لكنَّه لا يتنازل عن الشهادة. يشارك في البحث عن معنى عالمي جديد، لكنَّه لا يذوب في سوق الروحانيات المفتوحة.

وهذه النقطة الدقيقة هي جوهر الحداثة الإسلامية الروحية:

■ تقر بحرية الدين، لكنَّها لا تقر بصحة كل دين.

■ تحترم التجربة الروحية لكل الشعوب، لكنَّها لا تفرط بيقينها الخاص.

■ تحاور كل اللغات الروحية، لكنَّها تتكلم بلغتها القرآنية أولاً.

■ تدخل العالم بشهادة، لا بمجرد رأي.

وهكذا، فالحداثة الإسلامية الروحية ليست نسخةً ليبراليةً من الإسلام، ولا تسوية وسطى بين الأديان، وإنما هي شهادة مستقلة، تحترم الآخر، لكنها لا تخلى عن وظيفتها الشاهدة. وهذه الشهادة أمانة يؤدى بها المسلم أمام الله، في حضرة التاريخ والإنسانية.

ثالثاً: البيئة والأخلاق الكونية

إذا كان القرن العشرون هو قرن الاكتساح التقني بلا سقف، فإنَّ القرن الحادي والعشرين هو قرن الانهيارات البيئي والخلقي، الذي يكشف الثمن الحقيقي لهذا الاكتساح. كلُّ الحداثات؛ شرقيةً وغربيةً، رأسماليةً واشتراكيةً، 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 غنية بلا حساب، ومع الكائنات الحية كما لو كانت آلات صامتة.

لكن هذا التصور المادي الصرف لم يدم طويلاً؛ لأنَّ الطبيعة اليوم تتocom، وتطلب الإنسان بشمن كلِّ اعتماده. التغيير المناخي، وشح الموارد، وتلوث الهواء والماء، وانقراض الأنواع، والاحتلال البيئي العام، كلها

شهادات مادَّية على أنَّ الحداثة — حين تفصل الإنسان عن موقعه الخلقي — تتحول إلى قوَّة تدمير ذاتي، فالإنسان الذي ينسى أنَّه مسؤول، لا يعود قادرًا حتى على حماية شروط حياته البيولوجية.

في هذا السياق، ليس الإسلام مجرد «دين بيئي»، وإنَّما هو حامل لنظرية كويَّة كاملة ترى الإنسان والطبيعة في علاقة أمانة، لا علاقة استهلاك. فالإنسان في التصور القرآني هو وكيلٌ مؤتمنٌ على الأرض، والطبيعة هي آية حيَّة. في كلِّ بنتٍ وحجرٍ ونهرٍ، هناك شهادة على الخلق، وكلَّ عبث بهذا النظام هو عدوان على الأمانة نفسها.

وهذا التصور يجعل الحداثة الإسلامية — إذا تأسست كما ينبغي — حداثة خلُقية بيئية في جوهرها؛ لأنَّها تبدأ من إعادة تعريف العلاقة بين الإنسان والطبيعة، بحيث تتحول الطبيعة من سلعة إلى أمانة، ومن مورد استهلاك إلى كتاب مفتوح للتفكير، ومن موضوع تقنيَّة إلى شريك في الوجود.

وهذا التصور البيئي هو شرط بقاء؛ لأنَّ العالم الذي يفقد احترامه للطبيعة يفقد تلقائياً شروط بقائه. ولهذا، الإسلام — حين يعيد تعريف الحداثة — يقدم نفسه أيضًا كشاهد بيئي عالمي؛ شاهد يذكُر الإنسانية بأنَّ العلاقة مع الأرض هي أولاً علاقة شهادة على الخلق، وهذه الشهادة شهادة خلُقية في جوهرها.

لكنَّ الأخلاق البيئيَّة – في التصور الإسلامي – هي جزء من نظام حُلُقي كوني متكامل، يجعل العمران الإنساني كُلَّه خاضعاً لمعايير الأمانة، وليس منفصلة عن الأخلاق الاقتصادية والسياسية والمعرفية.

- فالاقتصاد: أمانة توزيع.
- والسياسة: أمانة رعاية.
- والعلم: أمانة معرفة.
- والسوق: أمانة عدل.
- والتقنيَّة: أمانة استخدام.
- والأرض: أمانة وجود.

وبهذا التصور، يقدم الإسلام نفسه للعالم بوصفه حارس التوازن الكوني، لا بوصفه مجرَّد «دين حُلُقي». التوازن بين الإنسان وربِّه، وبين الإنسان والطبيعة، وبين الإنسان والإنسان، وبين الإنسان والزمن. وهذا التوازن هو معيار عملي يقيس عليه المسلم كُلَّ تقنيَّة، وكلَّ سياسة، وكلَّ معادلة اقتصاديَّة، وكلَّ مشروع علمي.

وهذا المعنى العميق للأمانة الحاضر في كُلَّ مفصل من مفاصل العمران الإسلامي، هو الهديَّة الكبرى التي يحملها الإسلام للعالم في زمن الاحتلال الكبير. فحين يتساءل العلماء اليوم عن أخلاق الذكاء الاصطناعي، وأخلاق التلاعب الجيني، وأخلاق الملكيَّة الفكرية، وأخلاق الاقتصاد الرقمي،

وأخلاق استنزاف الموارد، فإنَّ الإسلام يدخل هذا الحوار بوصفه حاملَ رؤية خُلُقية كونية، تربط كلَّ هذه المسائل بسؤال الأصل عن الإنسان من هو، ومن أين أتى، وإلى أين سيمضي؟ فالحداثة الإسلامية — في هذا الأفق — هي شهادة كونية تقدم للعالم أفقاً جديداً للحداثة:

■ تحترم الروح ولا تقتل المادة.

■ تحترم الإنسان ولا تستهلك الطبيعة.

■ تحترم العقل ولا تحقر القلب.

■ تحترم الحرية ولا تلغى المسؤولية.

الفصل السابع:

الحداثة الإسلامية بوصفها حداثة مهدوية

في هذا الفصل الأخير، يبلغ المشروع ذروته الفلسفية؛ إذ نعيد تعريف الحداثة من مظور إسلامي غائي، لا من مظور أداتي أو زماني. فالمهدوة هنا، ليست قضية طائفية، ولا عقيدة محصورة في جماعة، بل رؤية كونية تتعلق بالعدل الإلهي، وبمستقبل الإنسان، وبإمكان قيام حضارة إنسانية عادلة.

و سنبيّن أنَّ الحداثة المهدوَّة تعيد تعريف الزمن، لا بوصفه خطأً صاعداً، كما عند الحداثة الغربية، بل بوصفه مساراً ذاتيَّة كونية مرتبطة بوعد السماء. ولهذا، فهي تمنح الإنسان موقعاً رسالياً، يجعله فاعلاً في بناء المستقبل، لا مجرد مستهلك للتاريخ.

هذه الحداثة المهدوَّة، ترفض اختزال الدين في الھويَّة، أو في الطقوس، أو في الشعارات السياسية؛ بل تقدِّمه بوصفه مشروعَ عالميًّا

يتجاوز الحدود والمذاهب، ويجعل من الإنسان مركزاً للعدل ومسئولاً عن التمهيد لعصر جديد.

إنَّ الفصل الذي نعلن فيه اكتمال المشروع: حداثة تبدأ من الذات، وتشخص الواقع، وتنقد الغرب، وتعيد تأويل النصّ، وتنتهي عند رؤية مهْدوَيَّة، تمنح الأُمَّةَ أفقاً جديداً للنَّهضة والمعنى.

● المبحث الأول: الزمن بين الحداثة الغربية والزمن المهدوي أولاً: الزمن في الحداثة الغربية

إذا أردنا أن نفهم الحداثة الغربية على مستواها الأنثروبولوجي العميق، ينبغي أن ننفذ مباشرةً إلى تصوّرها للزمن. فالحداثة ليست مجرد " موقف معرفي"، وإنما هي قبل كل شيء موقف من الزمن. فكيف ترى الحداثة الغربية الزمن؟ هذا هو السؤال الجذري الذي يكشف جوهرها الخفي.

في جوهر الحداثة الغربية تصوّر خاص جداً للزمن: الزمن هو خط مستقيم، يبدأ من ماضٍ متخلَّفٍ، ويتقدّم باتجاه مستقبل أكثر تطُوراً، في حركة تصاعديَّة لا تعرف التوقف ولا الالتفات. هذا التصوّر الخطوي للزمن هو عقيدة تاريخيَّة علمانية، ترى أنَّ كلَّ جديد أفضل بالضرورة، وكلَّ قديم أقرب إلى الظلام. وهذا التصوّر هو الذي صنع ما يُعرف بـ"إيديولوجيا

التقدّم”؛ حيث يصبح التاريخ سلسلة من القطائع، وكلّ قطيعة هي ولادة جديدة، وكلّ ولادة جديدة هي تقدّم.

لكن هذا الزمن، رغم كونه خطياً صاعداً، هو في جوهره زمن بلا وعد. فلا أحد من منظري الحداثة الغربية يستطيع أن يحدد ”غاية“ هذا التقدّم، ولا وجهته النهاية. إنّه تقدّم يدور حول نفسه؛ لأنّه فقد أيّ مركز ميتافيزيقي أو غائي. إنّه تقدّم مجهول الوجهة، لا أحد يعرف إلى أين يفضي. إنه مجرد سير بلا بوصلة، حركة بلا معنى نهائي. ولهذا، ينتهي الزمن الحداثي إلى زمن عبّي؛ لأنّه يأكل نفسه بنفسه.

هذا التصور للزمن مرتبط جوهرياً بنفي الغيب؛ لأنّ الحداثة الغربية ولدت في مواجهة الكنيسة، وفي مواجهة أيّ تصور 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 الغربية صنعت زمناً بلا مخلص، وبلا نهاية موعودة، وبلا غاية تتجاوز الإنسان نفسه. والإنسان في هذا الزمن هو نقطة البداية والنهاية معًا، وكلّ ما يفعله هو تسريع حركة بلا أفق. وهذه الحركة، حين تفقد عدها ومعناها، تتحول تدريجياً إلى حركة مَرَضيَّة؛ إلى تسارع هستيري يغطي فراغ المعنى بمزيد من الإنتاج والاستهلاك.

بهذا المعنى، أضحتي الزمن الحداثي عقيدة أنتروبولوجية، تحولت إلى

نظام نفسي يحكم كلّ شيء:

■ يرى الفرد نفسه مجرد لحظة في سلسلة بلا معنى.

■ ترى الجماعة نفسها مؤقتاً في رحلة بلا يقين.

■ ترى الحضارة نفسها تجربة مادّية بلا سند غيبى أو خلقي.

وهذا الزمن، رغم كلّ زخارفه التقنية والفلسفية، هو في حقيقته زمن مذعور؛ لأنّه فقد أيّ أفق مطمئن، وأيّ مركز روحي يثبت حركته. إنّه زمن التعليق الدائم، حيث الإنسان معلّق في الفراغ، لا يعود قادرًا حتى على السؤال.

وهذه الأزمة الزمنية في قلب الحداثة الغربية ليست مجرد أزمة فلسفية، بل هي جذر كلّ أزماتها:

■ فأزمة البيئة هي أزمة التعامل مع الزمن الطبيعي.

■ وأزمة الأخلاق هي أزمة التعامل مع الزمن الغائي.

■ وأزمة الهويّة هي أزمة التعامل مع الزمن الحضاري.

■ وأزمة الروح هي أزمة التعامل مع الزمن الآخرّي.

ثانياً: الزمن في الرؤية القرآنية

أما على الصفة المقابلة تماماً، يقدم القرآن تصوّراً للزمن ينسف كلّ

الفصل السابع - المبحث الأول ٣٧٥

أسس التصور الحداثي الغربي. فالزمن في القرآن ليس خطأً مستقيماً صاعداً بلا غاية، ولا هو مجرد تتابع ميكانيكي للأيام والسنوات، بل هو رحلة تكليفية خُلُقية، لها بداية معلومة ونهاية معلومة، وبينهما الإنسان الشاهد والمُمْتَحَن والمُكَلَّف.

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 كل لحظة من لحظات التاريخ، هناك ميزانٌ يزنُ أعمالَ الإنسان وأفعالَ الأمم، بحيث يصبح التاريخ نفسه وثيقة خُلُقيةٌ تُعرَض يوم القيمة.

لكنَّ الأهمَّ في التصور القرآني للزمن، أنه زمن ذو وعد؛ وعد إلهي قاطع بأنَّ هذا التاريخ لن ينتهي إلى عبث، ولن ينحلَّ في العدم، بل له خاتمة إلهية، فيها يتحققُ العدل الكامل، وتظهر الحقيقة كلها، وتسقط كلَّ الأقنعة، وتعود الخلافة إلى يد الله وأوليائه: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الدِّينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ [النور: ٥٥].

وهذا الوعد هو نقطة الثبات المركزية في كلَّ التصور القرآني للزمن. فالإنسان في القرآن يعيش في تاريخ موجه نحو غاية إلهية حتمية. وكلَّ خطوة في التاريخ تقرُّب من هذه الغاية، وكلَّ ظلم يقرب موعد العدل، وكلَّ

انحراف يستدعي التصحيح.

وبهذا المعنى، الزمن في الرؤية القرآنية هو زمن **الخلقي** موعد؛ حيث الأحداث هي إشارات على الطريق، وعلامات في رحلة العودة إلى الله. وهذا الزمن **الخلقي** يجعل كل لحظة في التاريخ لحظة امتحان، وكل فعل سياسي أو معرفي أو اقتصادي جزءاً من هذه الرحلة **الخلقية** الكبرى. يحرر هذا الفهم المسلم من عقدة الزمن التي تعيشها الحداثة الغربية. فلا المسلم خائف من المستقبل؛ لأنَّه مستقبل الوعد الإلهي، ولا هو أسير الحاضر، لأنَّه يعلم أنَّ الحاضر مجرد امتحان في الطريق، ولا هو عالق في الماضي، لأنَّ الماضي في القرآن ليس فردوساً مفقوداً، بل هو وثيقة شهادة، وسجل أفعال لا معبد تاريخي. بهذا التصور، يصبح المسلم ابن الزمن الوعدي، ولهذا لا يعني المسلم الذي يفهم قرآنَه من قلق الزمن الوجودي الذي يعنيه الإنسان الحداثي. فالزمن بالنسبة له حامل رسالة، وليس مجرد سياق فارغ. وهو مكلَّف في كل لحظة أنْ 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؟

إذَا، الزمن في القرآن ليس فقط بُعداً فيزيائياً، وإنَّما هو ساحة شهادة، ومن لم يفهم الزمن بهذا المعنى، لن يفهم معنى التمهيد أصلاً؛ لأنَّ التمهيد هو وظيفة زمنية يومية، يتحقق فيها وعد الله على يد عباده.

ثالثاً: الزمن في العقيدة المهدوية

إذا كان القرآن قد رسم ملامع الزمن بوصفه رحلة تكليفيّة شاهدة، فإنَّ العقيدة المهدوية تأتي لتكشف خاتمة هذا الزمن وتحدد كيف تنتهي هذه الرحلة، وكيف يتحول الزمن من زمن تكليف إلى زمن تجلٌّ كامل للحقيقة. وهذا الربط بين العقيدة المهدوية والتصوّر القرآني هو في صلب الرؤية القرآنية نفسها؛ لأنَّ وعد الاستخلاف الذي نطق به القرآن هو وعد مرتبط

بختام الولاية وخاتم الشهادة: الإمام المهدى عليه السلام.

ففي العقيدة المهدوية، الزمن هو مسرح إلهي، تجري فيه معركة العدل ضد الظلم، ومعركة الأمانة ضد الخيانة، ومعركة الشهادة ضد التزيف. وهذه المعركة لها نقطة بداية (إعلان الاستخلاف) ولها نقطة ذروة (ظهور الإمام المهدى)، ولها نقطة ختام (القيامة الكبرى).

بهذا المعنى، الزمن في العقيدة المهدوية هو زمن موجَّه، وكلَّ لحظة فيه تحمل أثراً من هذا التوجيه. فالتمهيد — في الوعي المهدوي الأصيل — هو برنامج يومي، تبدأ ممارسته منذ غيبة الإمام، ولا تتوقف حتى ظهوره؛ لأنَّه لا انتظار بلا عمل، ولا تمهيد بلا وعي تاريخي.

لكنَّ النقطة الأخطر هنا، أنَّ العقيدة المهدوية تعيد تعريف العلاقة بين الوحي والسياسة. ففي زمن الغيبة، تبدو السياسة كما لو كانت فضاءً بشرياً مفتوحاً للاجتهداد والخطأ والصواب، لكن هذا الفضاء نفسه محكوم بوعد

إلهي مفاده، أنَّ السياسة في آخر الزمان ستعود إلى يد الله مباشرة، عبر خليفة المعصوم. وهذا يعني أنَّ المسلم المهدوي يرى السياسة ساحة للأمانة الإلهيَّة، ومعنى هذا أنَّ كُلَّ عمل سياسي اليوم هو جزء من التمهيد؛ لأنَّه إما أنْ يعزِّز شروط ظهور الإمام، أو يؤخرها.

فالزمان المهدوي بهذا الفهم هو زمان التوحيد الكامل بين الغيب والشهادة؛ حيث تتحول الشريعة إلى نظام حياة كامل، وتتحول الدولة إلى ظل مباشر لوعد السماء. لكن هذا لا يعني أنَّ المسلم اليوم معفى من السياسة أو متربك 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 لنظام الْخُلُقِي في الاقتصاد والعمران والبيئة هي جزء من التمهيد.

لذلك قلنا، إنَّ الزمان في العقيدة المهدوية هو تكليف يومي في الزمن التاريخي؛ لأنَّ الزمان نفسه يصبح وظيفة شرعية، ولأنَّ انتظار الإمام هو صناعة زمن صالح لاستقبال الإمام. ومن هنا، فإنَّ كُلَّ حداثة إسلاميَّة معزولة عن بعد المهدوي ستكون حتمًا حداة ناقصة؛ لأنَّها تنظر إلى الزمن كفضاء بشري مُغلق، فيما الزمان — في العقيدة المهدوية — هو وعد

إلهي مفتوح على الغيب.

وهذا التصور يجعل العقيدة المهدوية جوهرًا تأسيسياً لأي مشروع حداثة إسلامية حقيقي. فالحداثة الإسلامية التي تنكر الوعد أو تحيّده، تفقد بوصلة الزمن القرآني، وتحول إلى تجربة تحديث تقنية معزولة، فيما الحداثة المهدوية في الأصل حداثة شاهد متظر، يتحرك في الزمن، لكنه يعرف أنَّ الزمان نفسه أمانة في عنقه، وأنه مسؤول عن صناعة الأرضية الخُلُقية والسياسية والمعرفية التي تجعل حضور الإمام توبيخاً طبيعياً للتاريخ.

وبهذا الفهم، يصبح الفرق بين المسلم المهدوي وال المسلم الحداثي التقليدي جوهريًّا:

■ في بينما ينظر المسلم الحداثي التقليدي إلى المستقبل بوصفه امتداداً للتقدم المادي، ينظر المسلم المهدوي إلى المستقبل بوصفه عودة للعدل الإلهي الكامل.

■ وهذا الفارق يصنع تبايناً في خُلقيات الحداثة نفسها: فالحداثة التقليدية تبني أدوات، أما الحداثة المهدوية تبني أرضية.

■ والحداثة التقليدية تطور تقنيات، فيما الحداثة المهدوية تظهر السياسة والاقتصاد والثقافة لتكون مستعدة لاستقبال الإمام.

وبهذا يصبح المسلم المهدوي صانع الزمن، وليس مجرّد مستهلك له؛ لأنَّه يربِّي الزمن نفسه ليكون شاهداً صالحاً على استقبال العدل الكامل.

● المبحث الثاني: التمهيد المهدوي أوَّلاً: التمهيد في الوعي الشعبي

كان التمهيد في الوعي الشعبي الشيعي دائمًا مفهوماً حيًّا، لكنَّه عاش ازدواجية خطيرة بين تيارين متناقضين:

■ تيار الانتظار السلبي الذي اختزل فكرة التمهيد في الدعاء وتعجيل الفرج، والانتظار المُغلق الذي لا يرى أي دور للمؤمن في تحضير الأرض.

■ وتيار الفعل الممهد الذي رأى في التمهيد وظيفة تاريخية، 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، أنَّ الزمن خارج الإرادة البشرية، وأنَّ التمهيد أمر غيبي بالكامل، يتحقق بإرادة إلهية مباشرة.

■ وتيار الفعل الممهد يرى أنَّ الزمن أمانة في يد الإنسان، وأنَّ

التاريخ ساحة امتحان، وبالتالي فإنَّ التمهيد جزء من تكليف الإنسان.

والخطير في تيار الانتظار السلبي أنَّ يحُول المهدوية إلى فكرة غبية معزولة، تشبه المخلص الأسطوري الذي يأتي لينقذ الواقع بعد أنْ ينهاه بالكامل.

وهذا التصور – الذي تغذيه بعض القراءات – يحُول المهدوية من مشروع تكليف إلى تبرير هروب، ومن وظيفة حضارية إلى تعليق كل شيء على معجزة كبرى.

بالمقابل، يرى تيار الفعل الممَّهَد الذي يعبر عن الوعي القرآني والتاريخي العميق، أنَّ التمهيد هو وظيفة كل مؤمن في كل عصر. فالمؤمن المهدوي هو فاعل تاريخي يحمل على عاتقه صناعة الأرضية التي تجعل ظهور الإمام امتداداً طبيعياً لسعي الأمة، وليس مجرد اختراق غبي في مسار عبشي.

وهذا الفرق يصنع فارقاً جوهرياً في العقل السياسي والفقهي والثقافي:

■ ففي تيار الانتظار السلبي: يساوق التمهيد الانتظار بلا فعل.

■ وفي تيار الفعل الممَّهَد: يساوق التمهيد بناء القاعدة الاجتماعية والخلقية، والمعرفية، والسياسية، التي تجعل حضور الإمام

تتويجاً لمسار، لا مجرد معجزة.

ولهذا، لا يمكن للحداثة الإسلامية المهدوية أن تبني منطق الانتظار السلبي؛ لأنَّ هذه الحداثة شهادة في الزمن، والشهادة تتطلَّب فعلاً مستمراً، لكن هذه الحداثة في جوهرها ليست إلا ترجمة معاصرة لفعل التمهيد؛ لأنَّها تعيد تشكيل الإنسان والمعرفة والسياسة بميزان الغيب، وترتبط بين الفعل التاريخي والوعد الغيبي، بحيث تصبح كُلَّ خطوة في بناء الحداثة الإسلامية جزءاً من بناء الطريق نحو الظهور.

بهذا الفهم، الحداثة الإسلامية المهدوية هي منهج تربية للزمن نفسه، تربية تجعل الزمن الإسلامي زماناً حاماً للوعي المهدوي، وهذا يعني أنَّ تغدو كُلَّ مؤسسة، وكلَّ مدرسة، وكلَّ منبر، وكلَّ كتاب، وكلَّ سياسة، وكلَّ اقتصاد، وكلَّ علاقة دولية، جزءاً من برنامج التمهيد؛ لأنَّ التمهيد روح كليَّة تسري في كُلَّ تفاصيل العمران الإسلامي.

ولهذا، فالمسلم الذي يفهم الحداثة الإسلامية بهذا المعنى يتحوَّل إلى شاهد ممَّهَّد، فيرى كُلَّ عمله في الحياة جزءاً من التعبئة الحضارية للزمن، حتى يكون هذا الزمن صالحًا لاستقبال العدل الإلهي.

ثانياً: التمهيد بوصفه مشروعًا فكريًّا

إذا كان التمهيد في وعي العامة يرتبط غالباً بمفاهيم الدعاء، وانتظار

الفرج، والتضيّع لظهور الإمام المهدي عليه السلام، فإنَّ التمهيد في مستواه الفكري والمعرفي هو أعمق وأخطر بكثير. إنه مشروع فلسفـي كامل، يعيد تعريف الإنسان والمعرفة والزمن والقيمة، وفق أفق مهدوـي، يجعل الحاضر مسرحـاً للتمهـيد، والمستقبل وعدـاً نافذـاً.

١. إعادة تعريف الإنسان

عرَّفت الحداثة الغربية الإنسان، أنَّه ذات سيادة مستقلة، ومنفصلة عن الغيب، ومكتفية بنفسها، وتصنع معناها بنفسها، وتقرُّر قيمها وفق إرادتها وحدها. وهذا الإنسان الحداثي هو ابن القطيعة الكاملة مع الله، ومع التاريخ المُقدَّس، ومع أي سلطة تتجاوز رغباته.

أما في الحداثة الإسلامية المهدوية، فالإنسان هو خليفة مؤتمن، يحمل أمانة الشهادة وأمانة التمهيد. وإنسانيته قائمة على انتماهـه لوعـد إلهـي في التاريخ. فهو شاهـد ممـهد يعيش من أجل تحقيق العـدل الإلهـي، حتى لو لم يشهد اكتمـالـه بـعينـه.

إذاً، الإنسان المهدوي 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 تاريخـية، وليس مجرـداً مستهلك لللحـظـة الراهنـة.

٢. إعادة تعریف المعرفة

بنت الحداثة الغریبة معرفتها على أساس القطیعة مع الغیب. فالمعروفة عندها علم تجربی صرف، لا يعترف إلا بما هو محسوس أو قابل للقياس. وبهذا المعنی، المعرفة الحداثیة هي معرفة بلا أفق میتافیزیقی، بل في كثير من الأحيان، كانت المعرفة الحداثیة أداءً لسحق المیتافیزیقا.

أما في الحداثة الإسلامیة المهدویة، فالمعروفة هي جزء من التکلیف؛ لأنَّها في النهاية خدمة لوظيفة الشهادة والتمهید. والمعرفة هنا تستمد مشروعیتها من كونها معرفة شاهدة، تؤهّل العقل لرؤیة العالم باعتباره أمانة مؤقته في انتظار الوعد.

وهكذا، فكلَّ فلسفة وكلَّ علم وكلَّ فكرة ينبغي أن تُقاس بمقدار ما تخدم وظيفة التمهید، أو بمقدار ما تسهم في إعاقة الأُمَّة عن القيام بهذه الوظيفة؟ هذه ليست أیدیولوجیا، وإنَّما میزان وجودی؛ لأنَّ المعرفة هنا هي جزء من تجهیز العقل لاستقبال العدل.

٣. إعادة تعریف القيمة

تحددَ القيمة في الحداثة الغریبة وفق المصلحة والمنفعة؛ ذلك لأنَّ العقل الحداثي عقل نفعي أداتي بطبيعته. فالقيمة هي تفاوض اجتماعي وسياسي يخضع لموازين القوَّة والمصلحة.

أما في الحداثة الإسلامية المهدوية، فالقيمة مشروطة بالغيب؛ لأنَّها جزء من شهادة الإنسان في التاريخ. والعدل قيمة؛ لأنَّه شرط قبول الأرض لظهور الإمام، والحرية قيمة؛ لأنَّها شرط قيام المجتمع الشاهد، والعلم قيمة؛ لأنَّه شرط فهم الزمن بوصفه أمانة، والطهارة قيمة؛ لأنَّها شرط أن تكون الأُمَّة مرأة تعكس النور الإلهي.

من هنا، فإنَّ القيمة هي جزء من عقد الأمانة بين الإنسان والله. وهذه النقطة بالذات تجعل الحداثة الإسلامية المهدوية حداثة خُلُقية شاهدة، لا حداثة براغماتية تبحث عن أقصر الطرق للمصلحة.

٤. إعادة تعريف الزمن

وهنا نعود إلى النقطة المركبة: الزمن في الحداثة الغربية خط بلا وعد، وفي الحداثة الإسلامية المهدوية خط متند نحو الوعد. كلَّ لحظة في هذا الزمن لها معنى، وكلَّ حدث له وظيفة في التمهيد، وكلَّ فعل - مهما بدا صغيراً - له أثر في مسار الشهادة.

فالإنسان الذي يتبنَّى هذا التصور يرى كلَّ لحظة فرصة للتمهيد، إما عبر الكلمة، أو الفعل، أو مقاومة الظلم، أو بناء الوعي، أو نشر القيم، أو حتى عبر تربية نفسه ليكون شاهداً ومؤهلاً لاستقبال الإمام.

من هنا، تغدو الحداثة الإسلامية المهدوية تمرينًا يومياً على صناعة

الزمن الصالح؛ حيث يتحول العمر كله إلى مسيرة أمانة، وحيث يصبح الوعي التاريخي وعيًا تمهيدياً، وحيث يصبح كل عمل جزءاً من هندسة الطريق نحو الوعد.

وهذه النقطة تحديداً هي التي تجعل الحداثة الإسلامية المهدوية تختلف جوهريًّا عن كل مشاريع «الإصلاح الإسلامي» أو «التحديث الإسلامي»؛ لأنَّها لا ترى نفسها مجرد برنامج تحسين لأوضاع المسلمين، وإنما ترى نفسها وظيفة تكليفية مرتبطة بمشروع غيبي كامل، يبدأ من وعد الله بالاستخلاف، وينتهي بتحقق هذا الوعد على يد الإمام.

ثالثاً: التمهيد بوصفه مشروعًا سياسياً

إذا كانت الحداثة الإسلامية المهدوية مشروعًا معرفياً يعيد تعريف الزمن والإنسان والقيمة، فهي أيضًا مشروع سياسي مقاوم؛ لأنَّ التمهيد هو تحرير الأرض من كل أشكال الاستبداد والهيمنة، وأنَّ الإمام المهدى (عج) لن يظهر في فضاء مغلق، وإنما سيظهر في أرض مؤهلة، لا تستسلم للظلم، ولا تقبل بعبودية الداخل ولا الخارج.

وهنا نكتشف واحدة من أخطر التشوهات التي أصابت الوعي المهدوي الشعبي:

حيث تصوّر بعضهم أنَّ التمهيد يعني الانسحاب الكامل من السياسة

انتظاراً لقدم الإمام ليقيم الدولة، بيد أنَّ التمهيد حقيقةٌ، يعني تحرير السياسة من الاستبداد الداخلي والهيمنة الخارجية، بحيث تحول إلى ساحة خُلُقية، تكون فيها العدالة هي القاعدة، والاستضعفاف هو الاستثناء. فالتمهيد السياسي ليس مشروعًا انتظارياً، وإنما، وقبل أي شيء آخر، هو مشروع صناعة ميزان القوَّة التاريخي الذي يسمح للأُمَّة أن تقول: لقد قمنا بما نستطيع لنهايَّ الأرض لحضور الإمام.

وهذا يعني مقاومة كلّ مشروع استبدادي داخلي؛ لأنَّ الظلم الداخلي يعطل المجتمع عن أداء وظيفة الشهادة. ويعني أيضًا مقاومة كلّ مشروع استعماري أو استكباري خارجي؛ لأنَّ الاستعمار هو تعطيل للإرادة الحُرُّة للأُمَّة، وبالتالي تعطيل لقدرتها على التأهل للشهادة التاريخيَّة.

وبمعنى آخر، التمهيد السياسي هو إعادة هندسة المجال العام ليكون مجالًا قادرًا على استقبال العدل الإلهي. وهذا يعني أنَّ كلَّ مستبد داخلي هو عدو مباشر للتمهيد، وكلَّ قوَّةٌ هيمنةٌ خارجيةٌ هي عقبة في وجه التمهيد. ولهذا، فالتمهيد ليس مشروعًا نخبوياً أكاديمياً، ولا مشروعًا روحانياً معلقاً في فضاء التصوُّف، وإنما هو مشروع إحياء سياسي كفاحي، يبدأ من تحرير الأُمَّة من الاستبداد، ولا ينتهي إلا بتحريرها من كلِّ وصايةٍ خارجيةٍ. وهذا الفهم يجعل كلَّ حركة مقاومة للظلم جزءاً من التمهيد، سواء أكانت مقاومة سياسية، أم ثقافية، أم اجتماعية، أم إعلامية، أم فكرية، ذلك

أنَّ الهدف ليس مجرَّد إسقاط نظام، بل تطهير الأرض من كلّ بنية تمنع العدل الشامل الذي لن يكتمل إلا بظهور الإمام.

وهنا يكمن الفرق الجوهرى بين السياسة في العقل الحداثي والسياسة في العقل المهدوى:

■ فالسياسة الحداثية = إدارة المصالح، فيما السياسة المهدوية = إقامة العدل بما هو مقدمة للعدل الكامل.

■ وهذا التصور السياسي للتمهيد يعيد تعريف العلاقة بين الدولة والمجتمع:

■ فالمجتمع ليس قطعياً تديره الدولة، بل هو مجتمع شاهد، يراقب الدولة، ويقيم العدل فيها.

■ والدولة ليست جهازاً قاهرًا، بل هي نظام خدمة مؤقت، يعمل ضمن أفق التمهيد، ويعرف أن سلطته محدودة بأفق الانتظار.

■ وبهذا الفهم، يصبح التمهيد السياسي تحريراً مزدوجاً: تحرير الدولة من الاستبداد.

■ وتحرير المجتمع من اللامبالاة.

وهذا التمهيد السياسي هو مشروع كوني خُلقى؛ لأنَّ مقاومة الظلم هي وظيفة وجودية للأُمَّة الشاهدة، وكلَّ أُمَّةٍ تفقد قدرتها على مقاومة الظلم تسقط من سجل الشهادة، وتصبح عاجزة حتى عن استقبال الإمام لو ظهر في 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؛ لأن الإمام لن يأتي ليصنع من الصفر، بل سيأتي ليجد الأرض ممهدةً، والأمة شاهدةً، والطريق مفتوحاً لاستقبال العدل الكامل.

رابعاً: التمهيد بوصفه مشروعًا ثقافياً ومرفياً

وإذا كانت السياسة ساحة مقاومة الاستبداد والهيمنة، فإن العقل هو الجبهة الأخطر؛ لأن العقول المستعمرة تصنع سياسات مستعبدة، والعقل المغلوب يتبع تلقائياً ثقافة الهزيمة، حتى لورفع شعارات التحرير. لهذا، فإن التمهيد في بعده الثقافي والمعرفي هو تحرير العقل من الاستعمار المعرفي، وإعادته إلى وظيفته الشاهدة، بوصفه عقالاً حاماً 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 المستعمر يقرأ النصوص بعين الآخر، ويفكر في نفسه بمصطلحات الآخر، ويحدد أزماته وحلوله وفق معايير الآخر، بحيث تصبح كل محاولة تفكير إسلامي

استعارة خفية للنماذج الجاهزة.

وهذا العقل المستعمَر هو عقل عاجز عن التمهيد؛ لأنَّه فقد بوصلة الشهادة، وأصبح مجرَّد عقل مقلَّد، يدور في فلك الآخر، حتى لو رفع شعارات الأصالة أو الاستقلال.

فالتمهيد الثقافي يبدأ من تحرير هذا العقل، ومن إعادة تعريفه لنفسه باعتباره عقلاً مكْلَفاً 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 المرضي مع كلَّ مُنتَجٍ معرفي غربي، وإنَّما يعني امتلاك ميزان معرفي مستقل، يستطيع أنْ يقرأ الآخر، ويفهمه، وينقده، ويتحاور معه، دون أنْ يتحول إلى صدى داخلي للأخر.

فالتمهيد الثقافي يعني أنَّ العقل المسلم يستعيد ثقته بوظيفته الشاهدة، ويستعيد يقينه بأنَّ 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 كلُّها، بحيث تصبح كلَّ معرفة — سواء في الاقتصاد أم السياسة أم الاجتماع أم التاريخ أم النفس — جزءاً من علم الشهادة، لا مجرَّد علم محايِد معلَّق في فضاء علماني. وهذا التحوُّل الجذري في وظيفة المعرفة هو جوهر الثورة الثقافية

الفصل السابع - المبحث الثاني ٣٩١

المهدویّة التي تجعل العقل المسلم مؤهلاً لحمل مشروع العدل الكامل؛ كونه يرى المعرفة نفسها شهادة على الأمانة، لا مجرّد أدلة تقنيّة.

في ظل هذا الفهم، تغدو كل مؤسّسة معرفيّة — من المدرسة إلى الجامعة إلى مركز البحث إلى الإعلام إلى المنصة الثقافية — ورشة تمهيد، فكلّ معرفة تتوجّها يجب أن تكون شهادة في الطريق إلى الإمام. هذه النقلة في روح المؤسّسات هي جوهر التمهيد الثقافي؛ لأنّها تجعل كل مؤسّسة تنفس المهدویّة، بوصفها وظيفة معرفية يوميّة.

وبهذا، يصبح التمهيد الثقافي ثقافة شعبية، يتشارّبها 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، يُعدُّ التمهيد الثقافي بمثابة إعادة هندسة العقل الإسلامي، ليغدو عقلاً شاهداً متطرّضاً، يجمع بين ثقة الوحي ومعرفة العصر، ويعيش في قلب العالم، لكنّه يحمل في داخله بوصلة الغيب، ويتحدث إلى الجميع بلغة يفهمونها، لكنّه لا يتخلّى عن كلمة الله الأخيرة.

وبهذا نكون قد حددنا أنَّ التمهيد هو مشروع حضاري شامل، يعيد بناء الزمن والسياسة والمعرفة والثقافة، بوصفها كلها أمانات في عنق الأمة المتطرّرة.

● المبحث الثالث: الحداثة الإسلامية وحداثة الانتظار

أوَّلًا: الحداثة الإسلامية ليست حداثة مكتفية بذاتها

كل حادثة في العالم ولدت وهي تقدم نفسها بوصفها مشروعًا مكتفيًا بذاتها، سواء الحداثة الغربية التي أعلنت أنها قمة التاريخ، أم الحداثات الآسيوية التي حاولت أن تكون تحديًا داخليًّا، أم حتى الحداثات الإسلامية التي قدمها بعض المفكرين، بوصفها مجرد توفيق بين التراث والمعاصرة. أما الحداثة الإسلامية المهدوية، فهي وحدها الحداثة التي تعرف منذ لحظة ولادتها بأنَّها حادثة ناقصة، حادثة مؤقتة، حادثة تمهيدية؛ لأنَّها تعرف أنَّ أفقها ليس في نفسها، ولا في حاضرها، وإنَّما في المستقبل الذي يحمل وعد الالكمال بظهور الإمام المهدى عليه السلام.

هذا اللا اكتفاء ليس ضعفًا، وإنَّما هو سر القراءة؛ لأنَّه يجعل الحداثة الإسلامية متخرِّجة من وهم الالكمال الذاتي الذي سقطت فيه كل الحداثات الأخرى. سقطت الحداثة الغربية ، بعدما خالت أنها نهاية التاريخ، والحداثة الآسيوية سقطت؛ لأنَّها حاولت تحديث نفسها بأدوات الغرب، والحداثة العربية سقطت؛ لأنَّها ظلت تائهة بين التراث والحداثة.

أما الحداثة الإسلامية المهدوية، فهي تبدأ بإعلان احتياجها؛ احتياجها للوعد، احتياجها للغيب، احتياجها للكلمة الإلهيَّة الخاتمة التي تضع كلَّ

الفصل السابع – المبحث الثالث ٣٩٣

شيء في موضعه. بهذا المعنى، الحداثة الإسلامية ليست حداثة مكتملة، ولا تدعى الاكتمال، فهي حداثة في حالة انتظار، لكنَّه انتظار شاهد؛ انتظار لا يعطِّل البناء، وإنما يجعل البناء نفسه ممهداً.

هذا الفهم العميق يمنح الحداثة الإسلامية القدرة على مقاومة وهم الاكتفاء الذاتي الذي دمر كل المشاريع الحداثية السابقة. فهي حداثة تعرف نفسها جيداً:

تعرف أنَّها ليست النهاية، بل بداية التهيئة.

تعرف أنَّها ليست مشروعًا خالصاً للعقل، وإنما مشروع العقل المؤمن بالمنتظر.

تعرف أن كل منجزاتها مهما عظمت، ستظل مؤقتة؛ لأنَّ يد الغيب ستمتد لتضع الختم الإلهي الأخير على هذا البناء.

هذا الوعي يجعل الحداثة الإسلامية المهدوية محصنة ضد التورُّم الذاتي، وضد الغرور الحضاري، وضد عبادة المنجز؛ لأنَّها ترى نفسها دائمًا جزءاً من سلسلة أمانات، وليس المتهى. بهذا يتحول اللا اكتفاء إلى طاقة دفع؛ لأنَّ الأمة تعرف أنَّها لا تملك ترف الاسترخاء، وأنَّ عليها دائمًا أن تسأل نفسها:

هل هذا البناء يقرِّبنا من الظهور؟

هل هذه المعرفة تؤهِّل العقل لاستقبال الإمام؟

هل هذه الدولة تهيئ المجتمع ليكون جزءاً من الأمة الشاهدة المتطرفة؟ بهذا المعنى، الحداثة الإسلامية ليست مجرد حداثة دينية، وإنما هي حداثة أمانة، تعرف أنّها مسؤولة عن الزمن، لكنّها تعرف أيضاً أنّ الزمن نفسه سيُخضع لوعده الذي لا مردّ له. وهذه المحدودية الواقعية هي التي تحمي الحداثة الإسلامية من السقوط في عبادة ذاتها؛ لأنّها تعرف أن كلّ حداثة تعبد ذاتها تتحول إلى صنم جديد، فيما الحداثة الإسلامية الحقيقة هي هندسة أرضية للسماء، وليس هندسة مغلقة على الأرض.

ثانياً: الحداثة الإسلامية حداثة مؤقتة ممهّدة

إذا كانت كلّ حداثة 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 مجرد جسر في الطريق الطويل نحو الالكمال الإلهي. أنها حداثة تؤمن بزوالها؛ لأنّها تعرف أنّها مجرد 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 حداثة تعرف حجمها، ولا تعيش وهو إقامة المدينة الفاضلة النهائية بيد البشر وحدهم. وإنما هي إعلان خلقي معرفي سياسي بأنّ

الفصل السابع – المبحث الثالث ٣٩٥

الإنسان مهما بلغ من التقدّم، يظل عاجزاً عن تحقيق العدل المطلقاً دون تدخل الغيب.

هذه المحظوظة الإيمانية ليست دعوة إلى الاستقالة من العمل، وإنما بالعكس، هي تحرير للعقل المسلم من عباء المستحيل، وإعادته إلى حجمه الطبيعي:

الإنسان مكلّف بالشهادة، وإقامة العدل بقدر استطاعته، وإقامة الدولة الشاهدة، لا الدولة المعصومة، وإقامة العلم الشاهد، لا العلم الكلي. هذا الإدراك هو الذي يحمي الحداثة الإسلامية من وهم الأيديولوجيا الشمولية التي تريد إقامة الفردوس الكامل على الأرض بأدوات بشرية صرفة. في حين أنَّ الحداثة الإسلامية المهدوية تعرف أنَّ التاريخ نفسه يحتاج إلى تدخل غبيٍّ في لحظة ما، لإكمال دائرة العدل.

هذه الرؤية تحول دون فقدان المسلم المهدوي الأمل مهما اشتد الظلم؛ لأنَّه يعلم أنَّ الزمان ليس ملكاً للطغاة ولا للمستكبرين، وإنما هو في النهاية مسرح للوعد الإلهي. وفي الوقت نفسه، لا يسقط في الخيال الغيبي المعطل، لأنَّه يعلم أنَّ وظيفته هي تهيئة يومية لهذا الوعد، عبر بناء الأرضية الخُلُقية والمعرفية والسياسية لاستقبال الإمام.

بهذا الفهم، الحداثة الإسلامية ليست مشروعًا مفتوحًا بلا نهاية، وليس مشروعًا مغلقاً مكتفيًا بذاته، وإنما هي مرحلة انتقالية بين شهادة الإنسان

وانتظار السماء، بين ما يقدر عليه البشر وما تعهّد به يد الله. وهي بذلك تتحول إلى حداثة خُلُقية متواضعة؛ لأنَّ الإنسان فيها عامل بين يدي الوعد، وليس سيداً مطلقاً يفرض على التاريخ منطقه النهائي.

ثالثاً: الحداثة الإِسلامِيَّة تقرأ السياسة والفكر والعمان بمعايير الانتظار

إذا كانت الحداثة الإِسلامِيَّة المهدوية حداثة مؤقتة ممهدة، فإنَّ هذا بعد الزمني التمهيدي يتحول إلى ميزان عملي تقيس به الأُمَّة كُلَّ مشروع وكلَّ سياسة وكلَّ فكرة وكلَّ نموذج عمراني ومعرفي. فالحداثة الإِسلامِيَّة هي بناء مشروط بمبدأ الانتظار، وهذا الانتظار هو معيار خُلُقى وتاريخي يقيس مدى أهلية الأُمَّة لاستقبال الإمام.

بهذا المعنى، تقرأ الحداثة الإِسلامِيَّة المهدوية السياسة والفكر والعمان
بمنظار الانتظار:

السياسة: هي تعبئة خُلُقية لتطهير المجال العام من الاستبداد والفساد والهيمنة لا مجرد إدارة مصالح؛ لأنَّ الإمام لا يظهر في بيئة سياسية ملوثة بالكامل، وإنَّما في أُمَّة شاهدة مقاومة تحمل الحد الأدنى من أهلية الاستقبال.

الفكر: هو تهذيب للعقل ليكون عقلاً شاهداً منتظراً؛ عقلاً يقرأ الزمن

الفصل السابع – المبحث الثالث ٣٩٧

بوصفه أمانة، ويربط المعرفة بوظيفتها الخُلُقية والسياسية في الطريق إلى الإمام.

العمران: هو تعبير مادي عن قيم الانتظار، حيث تصبح المدينة الإسلامية المهدوية مدينة تهييء الأرض للعدل، لا مدينة تعظم الاستهلاك أو تعبد المادة أو تسحق الروح.

هذا الميزان المهدوي يجعل الحداثة الإسلامية حداة تقويمية مستمرة، لا تقبل أن تتحول إلى صنم جديد؛ لأنّها تعرف أنّها محكومة دائمًا بمعيار الانتظار. فكلّ مشروع سياسي أو معرفي أو عمراني يُطرح اليوم، يجب أن يسأل:

ما إذا كان يقرّبنا من تحقق العدل؟

ما إذا كان يهييء الأرضية الخُلُقية لاستقبال الإمام؟

هل يحرر الإنسان من الاستبداد والهيمنة ليكون شاهدًا حرًّا؟

هل يجعل المعرفة أداة للعدالة، أم أداة للسلطة؟

هل يعيد ربط الإنسان بالزمن الخُلُقي، أم يعيد إنتاج الزمن الاستهلاكي؟

فالحداثة الإسلامية المهدوية هي تربية خُلُقية شاملة للأمة، بحيث

تحوّل الأمة كلها إلى جسد متظر، يعيش حياته اليومية وفق معيار خُلُقى تاريخي، يرى في كلّ تفصيل جزءًا من اختبار التمهيد.

وهذا بعد التقويمي يَحوّل دون تحوّل الحداثة الإسلامية إلى مشروع

أيديولوجي مُغلق؛ لأنَّها تدرك أنَّها مسؤولة دائمًا أمام وعد أكبر منها؛ وعد الله بالخلافة الكاملة. فلا السياسة تستقل بنفسها، ولا المعرفة تستقل بنفسها، ولا السوق يستقل بنفسه، بل كل شيء محكوم بهذا الأفق الغائي الذي يجعل كل شيء مسؤولاً أمام الزمن المهدوي القادم.

بهذا الميزان، المسلم المهدوي هو شاهد مكلَّف، يرى في كل حركة سياسية أو معرفية أو اقتصادية أو عمرانية جزءاً من التهيئة الكبرى، وهذه الرؤية تحول الحداثة الإسلامية من مشروع إصلاح تقني إلى مشروع تحرير روحي وخلقي وحضاري، يجعل الإنسان جزءاً من الشهادة التاريخية، بدل أن يكون مجرَّد ترس في آلَةِ الحداثة التقنية.

رابعاً: الحداثة الإسلامية بين الحداثة الطوباويَّة والحداثة الواقعية

أحد أخطر التحديات التي تواجه أي مشروع حداثة مهدوية يتبدى في هذا السؤال:

كيف يمكن بناء حداثة إسلامية تهيئ الأرض لظهور الإمام، دون أن تسقط في الطوباويَّة المثالىَّة التي تجعل كل إنجاز واعي ناقضاً للمثال؟ وفي الوقت نفسه، كيف نحمي هذه الحداثة من الواقعية الفاقدة للبوصلة، والتي تبرر كل تنازل وتدعى أن "الضرورة تبيح كل شيء"؟

الفصل السابع – المبحث الثالث ٣٩٩

هذا السؤال ليس هامشياً، بل هو في صلب فلسفة التمهيد؛ لأنَّ الحداثة الإسلامية المهدوية تعرف أنَّها مؤقتة، لكنَّها لا تريد أن تتحول إلى مجرد إدارة للأزمة، وإنما تريد أن تكون تهيئة صادقة للمثال، وهذا يعني أن عليها أن تعيش في مسافة دقيقة جدًا بين المثال والواقع:

فإذا احازت للمثال بالكامل، ستتحول إلى خطاب طوباوي منفصل عن الواقع، يرفض أي إصلاح جزئي أو تقدم نسبي.

وإذا احازت للواقع بالكامل، ستتحول إلى مشروع براغماتي، يستهلك الخطاب المهدوي كشعار فارغ، ويرُّ كل تنازل بدعوى الضرورة.

الحداثة الإسلامية المهدوية — بحكم كونها حداثة انتظار — يجب أن تكون حداثة وسطية شاهدة، تعرف بأنَّها ليست قادرة على تحقيق العدل الكامل قبل الظهور، لكنَّها في الوقت نفسه تعتبر كل تقدم جزئي نحو العدل واجباً شرعاً وخلقياً. أنها حداثة تعرف أنها:

لا تملك الوصول إلى الفردوس الأرضي، لكنَّها مكلفة بتهيئة الأرض ليكون هذا الفردوس ممكناً.

لا تملك إنهاء كل أشكال الظلم، لكنَّها مكلفة بفضح الظلم ومقاومته.

لا تملك تحقيق المعرفة المعصومة، لكنَّها مكلفة بتحرير المعرفة من العبودية.

هذا الميزان الخلقي هو الذي يَحول دون أن تكون الحداثة الإسلامية

٤٠٠ نَحْوَ حَدَاثَةِ إِسْلَامِيَّةِ مُمَهِّدة

المهدوية حداثةً يائسةً؛ لأنَّ اليأس من الواقع خيانة للتمهيد، أو أن تكون حداثة مفرطة في التفاؤل؛ لأنَّ تحويل التاريخ إلى جنة معلقة وهم غير قرآنٍ. وإنَّما هي حداثة تدير الناقض، وتعيش في قلب الصراع، وتحوّل الصراع نفسه إلى وظيفة تمهيدية.

وهكذا، فالحداثة الإسلامية المهدوية تُكِر على الطوباويين انسحابهم باسم المثال، وتنكر على البراغماتيين انغماسهم باسم الضرورة. أنَّها حداثة تقول للطوباويين:

إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَطْلُبْ مِنْكُمْ صُنْعَ الْمَدِينَةِ الْفَاضِلَةِ بِيَدِكُمْ، وَإِنَّمَا طَلَبَ مِنْكُمْ تَهْيَةَ الْأَرْضِ لِتَشْيِدِهَا.
وَتَقُولُ لِلْبَرَاغِمَاتِيِّينَ:

إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَطْلُبْ مِنْكُمْ الرَّضْوَخَ لِشُرُوطِ الظُّلْمِ بِحُجَّةِ الْوَاقِعِيَّةِ، وَإِنَّمَا طَلَبَ مِنْكُمْ إِقْامَةَ الْعَدْلِ بِقَدْرِ اسْتِطَاعَتُكُمْ.

هذه الحداثة الوسطية الشاهدة هي الحداثة الوحيدة التي تملك خطاباً خلقياً متماسكاً؛ لأنَّها تعرف موقعها، وتعرف أنَّ الإنسان مكلَّف بالتكليف الممكن، وليس بالتكليف المستحيل، لكنَّها في الوقت نفسه لا تسقط في عبادة الممكِّن، فهي ترى الممكِّن جسراً نحو الوعود الإلهي.

بهذا المعنى، الحداثة الإسلامية المهدوية ليست مشروعًا لإنشاء "دولة إسلامية فاضلة"، ولا مشروعًا لإدارة "دولة وطنية محايدة"، وإنَّما هي

الفصل السابع – المبحث الثالث ٤٠١

مشروع تهيئة 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 حداثة تعيش في الزمن بوصفها شاهدة، ترفض أن تتورط في وهم الاستعجال الطوباوي، وترفض في الوقت نفسه أن تذوب في مستنقع الواقعية الفاقدة للبوصلة. أنّها حداثة تقاوم اليأس والأوهام معًا، لأنّها تعرف أنَّ الإمام سيأتي، لكنَّها تعرف أيضًا أنَّ الأمة ستُسأل يومها:

هل كنتم أهلاً لاستقباله؟

هل هيأتُم له الأرض؟

هل حملتم الأمانة في زمن الغيبة كما ينبغي؟

● المبحث الرابع: التمهيد والحداثة العالمية

أولاً: هل التمهيد مشروع شيعي أم إنساني؟

أحد أكبر التشوّهات التي لحقت بالفكرة المهدوية على المستوى الثقافي والإعلامي أنها قدّمت – في أغلب الأحيان – بوصفها عقيدة شيعية خاصة، لا تعني إلا أتباع مدرسة أهل البيت عليهم السلام، كأنَّ الإمام المهدى مشروعًا طائفيًّا مُغلقًا، فيما جوهر العقيدة المهدوية ينسف هذا التصور من جذوره.

ليس المهدى مخلصاً لفرقة دينية، ولا منقذاً لمذهب بعينه، بل هو الخاتم الإلهي للمشروع الإنساني كله. ظهوره ليس حدثاً في تقويم الشيعة وحدهم، بل هو لحظة انتقال البشرية كلها من زمن الظلم إلى زمن العدل، وهذا يعني أنَّ التمهيد – بوصفه وظيفة تاريخية – ليس تكليفاً شيعياً خالصاً، بل هو وظيفة كل المؤمنين بالعدل الإلهي، بل وظيفة كل إنسان يؤمن بأنَّ هذا العالم لم يُخلق للعبث.

هذا الفهم الواسع للتمهيد ينطلق 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 لكل البشرية. ولهذا، فإنَّ الحداثة الإسلامية المهدوية تخاطب كل إنسان يشعر بالاختناق في ظل حضارة الظلم، وكل مجتمع يبحث عن مخرج من هذا النفق التاريخي المغلق.

بهذا المعنى، التمهيد هو لغة عالمية جديدة؛ لأنَّ كل مظلوم في هذا العالم شريك في مشروع التمهيد، وكل مقاوم للاستكبار هو شاهد على التمهيد، وكل حركة تحرُّر وطني هي – بوعي أو دون وعي – جزء من هذه الحركة الكونية الكبرى.

وإذا كان الإمام المهدى عليه السلام هو خاتم حركة الأنبياء، فهذا يعني أنَّ

الفصل السابع – المبحث الثالث ٤٠٣

التمهيد هو المشروع السماوي الخاتم الذي يحمل بصمة الأنبياء جمِيعاً، ولا ينفصل عن تطلعات موسى وعيسى ومحمد ﷺ. التمهيد بهذا الفهم هو وظيفة إسلامية – إنسانية؛ لأنَّه إعلان بأنَّ التاريخ لا يمكن أنْ يختتم إلا على عدلٍ إلهي شاملٍ.

هذه النظرة تنقل الفكرة المهدوية من كونها جزءاً من لاهوت الفرقَة الناجيَّة، إلى كونها دعوة مفتوحة لكلِّ الباحثين عن العدالة، سواء كانوا مؤمنين أم لا، وسواء كانوا شيعة أم لا . وهذا ما يجعل الحداثة الإسلامية المهدوية مشروعًا مفتوحًا للحوار الحضاري؛ لأنَّ خطابها ليس خطاب هوية مُغلقة، بل خطاب شهادة مفتوحة.

بهذا الفهم، التمهيد هو مشروع كلِّ الذين يرفضون الاستسلام لقدرية الظلم؛ لأنَّ الظلمَ طارئٌ تاريخيٌّ سيتهي يوماً بوعدٍ إلهي قطعي. وهذا الوعد ليس خطاباً مذهبياً داخلياً، وإنَّما هو الرسالة الكبرى للإنسانية، بأنَّ العدل هو الخاتمة الحتمية للتاريخ.

ثانيًا: كيف يمكن للحداثة الإسلامية المهدوية أن تخاطب العالم؟

إذا لم تكن العقيدة المهدوية – كما أوضحتنا سالفاً – مجرد عقيدة شيعية داخلية، بل رسالة عالمية مفتوحة لكلِّ الباحثين عن العدالة، فإنَّ

٤٠٤ نَحْوَ حَدَاثَةِ إِسْلَامِيَّةِ مُمَهَّدَة

الحداثة الإسلامية المهدوية هي في جوهرها خطاب إنساني عالمي، يحمل رسالة مركبة:

رسالة إلى المسلمين مفادها، أنَّ الحداثة ليست قطيعة مع الدين، وإنما هي ولادة دينية جديدة، تهيئ الأرض للعدل الإلهي.

رسالة إلى العالم مؤداها، أنَّ التاريخ ليس عثيًّا، وأنَّ العدل ليس مجرد حلم يوتوبوي، وإنما هو وعد إلهي موضوع في قلب الزمن.

لكن هذا الخطاب العالمي يحتاج إلى لغة جديدة؛ لغة تتجاوز القاموس الطائفي أو الفقهي المغلق، إلى لغة فلسفية - حقوقية - حضارية، تستطيع أن تخاطب عقلًا عالميًّا تم تدجينه داخل زمن الحداثة العلمانية، حيث يتم تقديم أي خطاب ديني باعتباره خطاباً ماضويًّا أو تعبيرًا عن هوية مغلقة.

الحداثة الإسلامية المهدوية تملك القدرة على إنتاج هذه اللغة؛ لأنَّها لا تقدم نفسها بوصفها رؤية جديدة للإنسان والتاريخ؛ رؤية تستوعب المنجزات النقدية والفلسفية للحداثة الغربية، لكنَّها تعيد توجيه هذه المنجزات نحو أفق مهدوبي، يجعل العدل غاية التاريخ، بدل أن يكون مجرد شعار سياسي أو أمنية خُلُقية.

هذه اللغة العالمية يجب أن تتحدث بلسان الهموم الكونية؛ لأنَّ التمهيد حل تاريخي لأزمات الإنسان المعاصر:

الفصل السابع – المبحث الثالث ٤٠٥

أزمة البيئة؛ لأنَّ العدل الإلهي يشمل الأرض والماء والسماء، فلا يمكن لحداثة مهدوية أن تقبل تخريب الأرض باسم التقدُّم.

أزمة الفردانية؛ لأنَّ العدل الإلهي ليس عدلاً اقتصادياً فقط، وإنما هو عدل الروح والجسد معاً، فلا يمكن لحداثة مهدوية أن تقبل سحق الروح باسم الحرية الفردية.

أزمة العنف؛ لأنَّ العدل الإلهي يقوم على أخلاق الشهادة، حيث القوَّة في خدمة الحق، وليس العكس، فلا يمكن لحداثة مهدوية أن تقبل تبرير الحروب الاستعمارية أو الإرهاب باسم الأمن أو الدين.

فالحداثة الإسلامية المهدوية ليست مشروعًا انعزاليًا يبني معزلاً معرفياً، وإنما هي مشروع حوار عالمي، يقول للعقل الإنساني: نحن معكم في تشخيص أزمات الحداثة الغربية. وننحن معكم في مقاومة الظلم والهيمنة.

لكننا نقدم رؤية مختلفة للحل؛ رؤية تبدأ من الاعتراف بأنَّ العدل هو وعد إلهي، وأنَّ التاريخ نفسه حامل لهذا الوعد.

هذه اللغة لا بد أنْ تجمع بين العمق الفلسفِي الذي يخاطب النخب، والبساطة الخُلُقية التي تخاطب الشعوب؛ لأنَّ التمهيد يحتاج إلى تحالف مع كلِّ المظلومين، لا المثقفين فقط؛ لأنَّهم جمِيعاً — بوعي أو دون وعي — شركاء في هذا التمهيد.

ثالثاً: من المهدوية الطائفية إلى المهدوية الكونية

ومن أخطر التشوّهات التي لحقت بالعقيدة المهدوية أيضاً، أنّها اختزلت – بفعل التاريخ والسياسة معاً – في معتقد طائفي مغلق، تحولَ في الوعي الشعبي إلى شعار هويّاتي، كأنَّ الإمام المهدى صلوات الله عليه قائدُ لطائفة دون أخرى، ومخلصُ لفريق دون فريق، ومنقدُّ لأتباع مذهب دون غيرهم. هذا التشويه هو انحراف جوهري عن فلسفة المهدوية نفسها؛ لأنَّ الإمام المهدى في جوهر العقيدة ليس مشروع طائفة، بل خاتمة مشروع الأبياء جميعاً.

هو وعد إبراهيم حين دعا ربِّه أنْ يجعل من ذريته أئمة.

وهو وعد موسى حين رأىبني إسرائيل في غياب الظلم.

وهو وعد عيسى حين بشَّرَ بالفارقليط (paracletus) الذي يجمع الأمة على الحق.

وهو وعد محمد صلوات الله عليه حين قال: ”لو لم يبقَ من الدنيا إلا يوم واحد، لطَوَّلَ الله ذلك اليوم حتى يخرج فيه رجل من أهل بيتي يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما مُلئت ظلماً وجوراً“.

هذا الامتداد القرآني، لا يجعل الإمام المهدى مخلصاً شيعياً، بل يجعله خاتماً إلهياً للمشروع التوحيدى كله. وهو بهذا المعنى أمل الإنسانية جميعاً؛ لأنَّه لا يحمل مشروعَ طائفياً، بل يحمل وعد العدل الإلهي

المطلق الذي يتظره كل مؤمن بالسماء، وكل قلب يحلم بزوال الظلم.

إذاً، المهدوية الطائفية ليست فقط تقريماً للعقيدة، بل هي خيانة لها؛ لأنّها تحول الإمام من رمز كوني إلى زعيم مذهبى، وتحول التمهيد من مسؤولية حضارية إلى شعار داخلي. وهذا بالضبط ما صنعه الاستعمار وما غذّته أنظمة الاستبداد، حين حولت المهدوية إلى سلاح في الحروب الأهلية بدل أن تكون جسراً للتواصل الروحي بين المستضعفين.

إذاً، الحادثة الإسلامية المهدوية، لا يمكن أن تنشأ إلا إذا حررت العقيدة المهدوية من هذا الاختطاف الطائفي، وأعادتها إلى أفقها الإلهي الرحيم.

الإمام ليس زعيمًا لفريق، بل هو وارث الأرض كلها، والتمهيد ليس مهمّة نخبة مذهبية، بل هو مسؤولية مشتركة لكل الباحثين عن العدل، سواء أكانوا مؤمنين أم ملحدين، شيعة أم سنة، شرقين أم غربين.

بهذا الفهم، الحادثة الإسلامية المهدوية تشترك مع الجميع:

مع الحداثيين الذين يعتبرون المهدوية أسطورة غيبية.

ومع الإسلاميين الذين حولوا المهدوية إلى شعار حزبي.

ومع الطائفيين الذين جرّوا المهدوية إلى معركة هوية ضيقة.

ومع الماديين الذين فقدوا إيمانهم بأن العدل ممكن أصلاً.

إنّها حادثة ترفع الإمام المهدى من محبسه الطائفي إلى أفقه الإنساني، وتحرر التمهيد من سجنـهـ الحزبي إلى رحابة الوظيفة الكونية، حتى يصبح

الإمام مطلب الإنسان، ويصبح التمهيد رسالة كل المظلومين، وتصبح الحداثة الإسلامية المهدوية حواراً عالمياً بين المؤمنين بوعد السماء، بعض النظر عن مذاهبهم وأديانهم.

بهذا المعنى، الحداثة الإسلامية المهدوية تحطم الجدران التي بناها التاريخ بين العقيدة والعالم، وتعيد تقديم الإمام بوصفه إماماً للإنسان، وبوصفه وعد الله لكل الأرض.

رابعاً: التمهيد في الزمن العالمي

في الوعي التقليدي، يُفهَم التمهيد عادةً بوصفه ممارسة محلية داخل نطاق الأمة الإسلامية، كأنَّا أمام مشروع يقتصر على تهيئة المجتمع المسلم وحده لاستقبال الإمام المهدى عليه السلام. لكن هذه الرؤية — رغم انتشارها — تنتقص من قدر المشروع المهدوي بشكل خطير؛ لأنَّها تفصل التمهيد عن المسرح العالمي، وتحصره في دائرة الأمة وحدها.

فيما الحقيقة أنَّ التمهيد هو جزء من معركة كونية؛ لأنَّ الإمام لن يظهر في قرية معزولة، بل في عالم متراصط؛ عالم تحكمه اليوم منظومة هيمنة عالمية، هي خليط من الحداثة الغربية المتوجهة، والنيوليبرالية الاقتصادية المفترسة، والنظام الدولي الظالم، والإعلام الكوني الذي يعيد إنتاج الإنسان المستهلك.

الفصل السابع – المبحث الثالث ٤٠٩

في هذا العالم المعوّلّم، يصبح التمهيد فعلاً عالّمياً بالضرورة؛ لأنَّ الإمام لن يظهر ليقودُ أُمّةً معزولة عن العالم، بل ليقيم العدل في الأرض كلها. وهذا يعني أنَّ التمهيد الحقيقى لا يمكن أن يكون مجرّد إصلاح داخلي في الأُمّة، وإنما هو اشتباك مباشر مع بنية الظلم العالمية.

هذا الاشتباك يأخذ أشكالاً متعددة:

- في الاقتصاد: مقاومة نموذج الرأسمالية المتوحشة، وبناء نموذج اقتصادي خُلُقى.
- في السياسة: فضح النظام الدولي القائم على القوَّة، والدعوة إلى نظام عالمي جديد قائم على الكرامة والسيادة الخُلُقية.
- في الإعلام: تفكيك الإعلام المعوّل المصنّع للوعي الزائف، وصناعة إعلام شاهد.
- في الثقافة: مقاومة الاستهلاك الثقافي، وإحياء ثقافة الإنسان الخليفة.

من هنا، التمهيد في الزمن العالمي يعني أنَّ الأُمّة لا تستطيع أن تبقى متفرجة على التاريخ، ولا أنْ تنزوّي في مشروع نهضة إسلامية داخلية معزولة عن العالم؛ لأنَّ الإمام يأتي ليقود الإنسانية كلها. وهذا يعني أنَّ الأُمّة ملزمة شرعاً وخلقياً بأن تكون فاعلاً عالّمياً، تحمل رسالة العدل الإلهي إلى كلِّ المقهورين في العالم.

٤٠ نَحْوَ حَدَاثَةِ إِسْلَامِيَّةِ مُمَهَّدة

هذا الدور العالمي هو شرط من شروط التمهيد؛ لأنَّ الإمام لن يأتي ليبدأ المعركة من الصفر، وإنَّما سيجد أُمَّةً شاهدة عالميًّا، حاضرة في كل جبهات الصراع، من الاقتصاد إلى الثقافة إلى السياسة إلى الإعلام، حتى تكون الأُمَّةُ قادرة على الانتقال إلى مرحلة العدل الشامل مع ظهوره.

بهذا الفهم، التمهيد المهدوي ليس مجرَّد مشروع وعظ داخلي، ولا مجرَّد نشر ثقافة الانتظار في أوساط المسلمين، وإنَّما هو اشتباك عالمي مفتوح، يضع الأُمَّةَ في قلب معركة الزمن العالمي، لا على هامشه. وهذا الاشتباك هو الذي يجعل الحداثة الإسلامية المهدوية حداة مقاومة عالمية، وليس مجرَّد تحديث ديني داخلي.

وبهذا يصبح المسلم المهدوي إنسانًا كونيًّا، يشعر أن معركته هي معركة مع كل بني الظلم في العالم، لأنَّ الإمام سيأتي ليقيم ميزان العدل في العالم كُلِّه.

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 مقبولاً أن يبقى الفكر الإسلامي حبيس أحد سجينين؛ إما سجن استعادة الماضي أو سجن استيراد الحداثة، ولم يعد مسموحاً أن يبقى الإنسان المسلم مجرد مستهلك للنماذج، متربداً بين التقليد والتحديث، بلا رؤية تنتشله من هذا التيه الفكري والمعرفي. لقد حان الوقت لإعلان نهاية مرحلة البحث عن الذات، وبداية مرحلة استعادة الموضع 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 يعيد إنتاج ما مضى، ولا يكتفي بانتقاد الموجود، وإنما يصوغ مشروعًا أصيلاً، نابعًا من القرآن، متحررًا من عبودية النماذج، متجاوزًا للثنائيات العقيمة، ومنطلقاً من وظيفة التمهيد

٤١٢ نَهْرٌ حَدَّاثَةٌ إِسْلَامِيَّةٌ مُمَهِّدَةٌ

بوصفها المَهَمَّةُ الْمَرْكُزِيَّةُ لِلأُمَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ.

إنَّ مُسْتَقْبَلَ الْفَكَرِ الْإِسْلَامِيِّ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ وِلَادَةً جَدِيدَةً لِعُقْلٍ شَاهِدٍ؛ عُقْلٍ يَرِي نَفْسَه مَسْؤُلًا عَنِ إِعْدَادِ تَرْتِيبِ الْمَعْرِفَةِ، وَإِعْدَادِ بَنَاءِ الْفَلْسَفَةِ، وَإِعْدَادِ تَوْجِيهِ الْعِلُومِ، وَفَقْ مِيزَانِ الْعَدْلِ، وَبِوَصْلَةِ التَّمَهِيدِ.

إنَّ الْأُمَّةَ الْإِسْلَامِيَّةَ الْيَوْمَ هِي النَّقْطَةُ الْمَرْكُزِيَّةُ فِي مَشْرُوعِ الْعَدْلِ الإِلَهِيِّ، وَهِيَ الْأُمَّةُ الَّتِي كُلِّفَتْ بِأَنْ تَهْيَّئَ الْعَالَمَ لِهَذَا الْعَدْلِ، وَلَا يَمْكُنُهَا أَنْ تَقْوِمَ بِهَذِهِ الْمَهَمَّةِ إِذَا بَقِيَتْ مَسْتَهْلِكَةً لِلْمَعْرِفَةِ، أَوْ إِذَا بَقِيَتْ تَتَظَرَّفَ لِلْحَدَّاثَةِ الْغَرْبِيَّةِ أَنْ تَمْنَحَهَا نَمُوذْجًا جَاهِزًا.

إنَّ سُؤَالَ الْمُسْتَقْبَلِ الَّذِي يَجِبُ أَنْ نَطْرُحَهُ الْيَوْمَ هُو: كَيْفَ نَعِدُ تَشْكِيلَ الْعَالَمِ لِيَكُونَ مَسْتَعِدًا لِاستِقبَالِ الْعَدْلَةِ الإِلَهِيَّةِ؟ إِنَّ الْأُمَّةَ الَّتِي تَؤْمِنُ بِأَنَّ الْعَدْلَ هُوَ الْغَاِيَةِ، وَبِأَنَّ التَّارِيخَ لَيْسَ عَبَثًا، وَبِأَنَّ الْأَرْضَ لَيْسَ مَلْكًا لِشَخْصٍ، يَجِبُ أَنْ تَكُونَ قَادِرَةً عَلَى إِنْتَاجِ نَمُوذْجَهَا الْخَاصِّ، بِحِيثُ تَتَحرَّرُ مِنْ عَبُودِيَّةِ السَّوقِ، وَمِنْ اسْتِبْدَادِ السِّيَاسَةِ، وَمِنْ ثَقَافَةِ الْاِسْتِهْلَاكِ، وَتَعِيدُ بَنَاءَ الْإِنْسَانِ لِيَكُونَ خَلِيفَةً، وَتَعِيدُ بَنَاءَ الْمَجَمُوعِ لِيَكُونَ شَاهِدًا، وَتَعِيدُ بَنَاءَ الْمَعْرِفَةِ لِتَكُونَ شَهَادَةً.

إِنَّ التَّمَهِيدَ هُو إِعْدَادُ بَنَاءِ لِلْعُقْلِ، وَتَكْوِينُ لِمَجَمُوعِ الْعَدْلِ، وَصَنَاعَةِ لِزَمْنِ الانتِظَارِ الْمُتَنَجِّجِ. وَلِذَلِكَ فَإِنَّ الْمُسْتَقْبَلَ الَّذِي نَرِيدُهُ هُو مُسْتَقْبَلٌ يُصْنَعُ بِأَيْدِنَا، وَبِأَفْكَارِنَا، وَبِدَمَائِنَا، وَبِشَهَادَتِنَا، وَبِاجْتِهادِنَا فِي إِعْدَادِ بَنَاءِ الْأُمَّةِ وَفَقْ

وظيفتها التاريخية.

إننا لا نكتب هذا الكتاب لكي يكون مجرد نص يُضاف إلى المكتبة الفكرية، ولا لكي نطرح فكرة تناقض بين المفكرين، وإنما نكتبه لأنّه وثيقة رؤية، وأداة تأسيس، وشهادة حضارية، وإعلان بأنَّ الأُمَّة يُجب أن تستعيد دورها بوصفها الأُمَّة الشاهدة، والممهدة.

فهذا الكتاب هو البداية وليس النهاية.

وهو فاتحة مشروع طويل وليس الخاتمة.

وهو إعلان لمستقبل يجب أنْ يبني وليس مجرد نقد للماضي.

هذا الكتاب شهادة، والشهادة التزام، والالتزام تكليف، والتکلیف دعوة مفتوحة.

فمن كان يرى أنَّ الأُمَّة مشروعٌ يبدأ الآن، فليكن جزءاً من هذه الشهادة، وليرحمل هذه الأمانة، وليرسم هذا المستقبل، ول يجعل التمهيد طريقة تفكير، ومنهج عمل، ورؤى للحياة، وبوصلة للمشروع الحضاري القادم. والحمد لله أولاً وأخراً، وظاهرًا وباطنًا.

لائحة المصادر

أوَّلًا: المراجع العربية (المؤلفون العرب)

- محمد عابد الجابري
- ٠ تكوين العقل العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١٦، ٢٠٢٣.
- ٠ بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٤٢٠٠٤.
- ٠ العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠.
- محمد أركون
- ٠ الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ترجمة: هاشم صالح، بيروت، دار الساقى، ط١، ١٩٩٠.
- ٠ تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، بيروت، مركز الإنماء القومي، ط٢، ١٩٩٦.
- حسن حنفي
- ٠ التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم، القاهرة، مؤسسة هنداوي، نسخة مرخصة إلكترونياً.

- من العقيدة إلى الثورة (٥ مجلدات)، القاهرة، مؤسسة هنداوي، نسخة مرخصة إلكترونياً.
- الدين والثورة في مصر ١٩٥٢-١٩٨١ (مجموعة أجزاء)، القاهرة، مؤسسة هنداوي.
- نصر حامد أبو زيد
- مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، الدار البيضاء/بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠ . (للتعريف بالعمل).
- إشكاليات القراءة وآليات التأويل. الدار البيضاء/بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤ .
- نقد الخطاب الديني، القاهرة، سينا للنشر، ١٩٩٢ .
- علي حرب
- أوهام النخبة أو نقد الممارسة الثقافية، بيروت، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٤ .
- عبد الله العروي
- الإيديولوجيا العربية المعاصرة. الدار البيضاء/بيروت، المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٥ .
- مفهوم الدولة، الدار البيضاء/بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٨١ .
- مفهوم الحرية، الدار البيضاء/بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٨١ .

٤١٦ نَحْوَ حَدَاثَةٍ إِسْلَامِيَّةٍ مُّمَهَّدَةٍ

- جورج طرابيشي
- نقد نقد العقل العربي (الجزء الأول: نظرية العقل)، بيروت، دار الساقى، ط٤، ١٩٩٦.
 - هرطقات ١ : عن الديموقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية، بيروت، دار الساقى، ط١، ٢٠٠٦.
 - الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، بيروت، دار الطليعة، ط٢، ١٩٩٣.
 - الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٤.
 - الوحي والقرآن والنبوة، بيروت، دار الطليعة، ط٢، ٢٠٠٠.
 - محمد شحرور
 - الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، دمشق، دار الأهالي، ١٩٩٠.
 - الدولة والمجتمع، دمشق، دار الأهالي، ١٩٩٤.
 - الإسلام والإيمان: منظومة القيم، دمشق، دار الأهالي، ١٩٩٦.
 - السنة الرسولية والسنّة النبوية: رؤية جديدة، بيروت، دار الساقى، ٢٠٠٨.
 - عبد المجيد الشرفي

- ٠ الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، تونس، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٦.
- ٠ الإسلام والحداثة، تونس، الدار التونسية للنشر، ١٩٩١.
- ٠ عبد الإله بلقزيز: العرب والحداثة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.
- ٠ فهمي جدعان: أسس التقدّم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.
- ٠ برهان غليون: اغتيال العقل، محاكمة الفكر السياسي العربي المعاصر، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٥/١٩٨٦.

ثانياً: المراجع العربية

- إيمانويل كانط
- ٠ نقد العقل المضط، ترجمة: موسى وهبة، بيروت، دار التنوير/المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٥.
- رينيه ديكارت
- ٠ حديث الطريقة، ترجمة وشرح: عمر الشارني، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٨.
- هيغيل
- ٠ فينومينولوجيا الروح، ترجمة: ناجي العونلي، بيروت، المنظمة العربية

٤١٨ نَحْوَ حَدَاثَةٍ إِسْلَامِيَّةٍ مُّمَهَّدَة

للتَّرْجِيمَةِ، ٢٠٠٦.

نِيتشِهِ -

- هَكُذا تَكَلَّمَ زَرَادِشْتُ، تَرْجِيمَةُ عَلَيِّ مُصْبَاحٍ. كُولُونِيَا/بِيرُوْتُ، مَنْشُورَاتُ الْجَمْلِ، ٢٠١٠/٢٠٠٧ .
- مَارْتِنْ هَايْدَغَرْ -
- الْكِيْنُونَةُ وَالْزَّمَانُ، تَرْجِيمَةُ فَتحِي الْمُسْكِينِيِّ، بِيرُوْتُ، دَارُ الْكِتَابِ الْجَدِيدِ الْمُتَّحِدَةِ، ٢٠١٢ .
- مَاكْسِ فِيْرِ -
- الْأَخْلَاقُ الْبِرْوُتِسْتَانِيَّةُ وَرُوحُ الرَّأْسَمَالِيَّةِ، تَرْجِيمَةُ مُحَمَّدٍ عَلَيِّ مَقْلُودٍ، مَراجِعَةُ جُورْجِ أَبِي صَالَحٍ، بِيرُوْتُ، مَرْكَزُ الْإِنْتَماَءِ الْقُومِيِّ .
- تُومَاسُ كُونْ -
- بُنْيَةُ الشُّورَاتُ الْعِلْمِيَّةِ، تَرْجِيمَةُ شَوْقِيِّ جَلالٍ، الْكُويْتُ، سَلْسَلَةُ «عَالَمُ الْمَعْرِفَةِ»، ١٩٨٥ .
- مِيشِيلُ فُوكُو -
- حَفَرِيَاتُ الْمَعْرِفَةِ، تَرْجِيمَةُ سَالِمٍ يَفُوتَ، الدَّارُ الْبَيْضَاءِ/بِيرُوْتُ، الْمَرْكَزُ الْثَّقَافِيِّ الْعَرَبِيِّ، ١٩٨٦ .
- الْكَلِمَاتُ وَالْأَشْيَاءُ، تَرْجِيمَةُ جَمَاعِيَّةً: مَطَاعُ صَفْدِيِّ، سَالِمٍ يَفُوتَ، عَزْ الدِّينِ عَرْدُودِيِّ، جُورْجِ أَبِي صَالَحٍ، كَمَالُ إِسْطَفَانِ، بِيرُوْتُ، مَرْكَزُ

لائحة المصادر ٤١٩

- الإنماء القومي، ١٩٨٩-١٩٩٠ .
- جاك دريدا
- الكتابة والاختلاف، ترجمة: كاظم جهاد، الدار البيضاء، دار توبيقال للنشر، ٢٠٠٠ .
- بول ريكور
- الزمان والسرد (٣ أجزاء)، ترجمة: سعيد الغانمي وفلاح رحيم، مراجعة: جورج زيناتي، 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

الفَصْلُ الأوَّل ١٥
الحداثة - مفهومٌ ملغومٌ

| ١٨ | المبحث الأول: الحداثة في أصلها الغربي

| ٣٥ | المبحث الثاني: الحداثة بوصفها تجربة تاريخية

| ٤٩ | المبحث الثالث: الحداثة - إشكالية معرفية

| ٥٩ | المبحث الرابع: بين حداثة العلم وحداثة الإنسان

الفَصْلُ الثانِي ٧١ |
الحداثة في الفكر العربي - من النهضة إلى الهزيمة

| ٧٤ | المبحث الأول: سؤال النهضة

| ٨٧ | المبحث الثاني: الهزيمة وتحول السؤال

| ٩٥ | المبحث الثالث: الحداثة بما هي استعارة

| ١٠٧ | المبحث الرابع: الحداثة في مواجهة التراث

الفَصْلُ الثالِثُ
١١٧ | نقد المشاريع الحداثية العربية

| ١٢٠ | المبحث الأول: (محمد عابد الجابري) - نقد العقل أم تفكير
النصّ؟

| ١٣٢ | المبحث الثاني: (محمد أركون) والتاريخانية المغلقة ومعضلة
النصّ المقدس

| ١٣٩ | المبحث الثالث: (حسن حنفي): التراث والتشوير

| ١٤٥ | المبحث الرابع: (نصر حامد أبو زيد) والنّصّ بين التاريخ
والسلطة

| ١٤٦ | المبحث الخامس: (علي حرب): هل الحداثة ممكنة أصلاً؟

| ١٤٧ | المبحث السادس: (عبد الله العروي) والحداثة بوصفها
أيديولوجيا إجبارية

الفَصْلُ الرَّابِعُ

٢٣٩ | العوائق البنوية أمام الحداثة الإسلامية

- ٢٤٢ | المبحث الأول: الاستبداد الداخلي - الدولة العميقة في
مواجهة أي مشروع تحرري
- ٢٥٦ | المبحث الثاني: الهيمنة الخارجية - النظام الدولي مصفاة
للحداثات

٢٦٩

استيرادها

المبحث الثالث: الاستهلاك الثقافي - من إنتاج الحداثة إلى

٢٨٠

والحداثة

المبحث الرابع: أزمة الفرد المسلم - الذات المشتّتة بين التراث

الفَصْلُ الْخَامسُ | ٢٩٥

نحو حداثة إسلامية - شروط التأسيس

٢٩٨

المبحث الأول: فلسفة الحداثة الإسلامية

٣١٣

المبحث الثاني: معمار الحداثة الإسلامية

٣٤٥

المبحث الثالث: إعادة تعريف المفاهيم

٣٤٠

المبحث الرابع: الحداثة الإسلامية وحداثة الغرب - بين

التفكير والشهادة

الفَصْلُ السَّادسُ | ٣٥١

الحداثة الإسلامية والتعددية الحضارية

الفَصْلُ السَّابِعُ

الحداثةُ الإِسْلَامِيَّةُ بِوَصْفِهَا حَدَاثَةً مَهْدُوِيَّةً

| ٣٧٢ | المبحث الأول: الزمن بين الحداثة الغربية والزمن المهدوي

| ٣٨٠ | المبحث الثاني: التمهيد المهدوي

| ٣٩٣ | المبحث الثالث: الحداثة الإسلامية وحداثة الانتظار

| ٤٠١ | المبحث الرابع: التمهيد والحداثة العالمية

الخاتمة

مستقبل الفكر الإسلامي بين الشهادة والتمهيد

| ٤١٤ | لائحة المصادر



مَكَزُّ بِرَاثَا لِلدِّرَاسَاتِ وَالْبُحُوثِ

مركز 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، الاجتماعية، والإنسانية المتنوعة، التي تشكل في مجموعها الحراك الاجتماعي والأنساني الكبير الحاصل في العالم، وخصوصاً في بلادنا العربية والإسلامية، ورصد الظواهر والتحديات الفكرية، الاجتماعية، والاقتصادية، والنفسية المختلفة، التي يمكن أن يواجهها الفرد والمجتمع، ومحاولة فهم ومدارسة الأسس الفلسفية والإجتماعية والدينية التأصيلية بموضوعية وجدة؛ سعياً للوصول إلى حلول لها؛ من أجل السمو بالإنسان وتقديمه في أبعاد الإنسانية المختلفة.

في هذا الكتاب

يقدم هذا الكتاب قراءة نقدية عميقة للحداثة بوصفها تجربة تاريخية غربية مشرورة بسياق فلسطفي، ولاهوتي، واقتصادي خاص، ويكشف محدودية استيرادها باعتبارها نموذجاً كونياً جاهزاً. ينطلق المؤلف من تحليل جذور الحداثة الغربية، وكيف تحولت إلى عقل أداتي يفصل العلم عن القيمة، ويعالج انتقالها إلى الفكر العربي باعتبارها حلاً مسبقاً، بدل أن تكون سؤالاً يعاد التفكير فيه.

يوثق الكتاب إخفاق المشاريع الحداثية العربية والإسلامية؛ لأنّها تبنّى الحداثة ضد الدين أو باعتبار القطيعة مع التراث شرطاً للتقدم. ويطرح بدليلاً منهجيّاً يقوم على تحرير العقل الإسلامي من الاستلباب المعرفي، وإعادة تعريف الحداثة بما ينسجم مع الرؤية التوحيدية للإنسان والكون؛ حيث يكون الوحي مصدرًا لإنتاج المعرفة، لا عائقًا أمام العقل والعلم. كما يناقش العوامل البنوية والسياسية التي عطلت ولادة حداثة إسلامية مستقلة، ويهدد شروط التأسيس الفكري والعملي لنهضة قادرة على تحويل العقل الإسلامي، من مستهلك للنماذج إلى منتج للرؤى.

ليس الكتاب جدلاً نظريّاً في المصطلحات، بل مشروعَ تفكير في المستقبل، يجعل الحداثة خياراً إبداعيّاً ينتمي إلى الأمة وأسئلتها ومسؤوليتها التاريخية في بناء العدل، وتحرير الإنسان.

- الدراسة لا تعبر بالضرورة عن رأيِّيَ المركز



مركز براثن للدراسات والبحوث
بيروت - بيروت