وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الشهيد حمه لخضر بالوادي
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم علم الاجتماع تخصص فلسفة

مطبوعة الدعم البيداغوجي
موجهة لطلبة السنة الثالثة ليسانس فلسفة
مقياس فكر عربي معاصر

من إعداد الدكتور : بديع الزمان حوري

السنة الجامعية : 2025-2026

فهرس المحاضرات

المحاضرة الأولى: الفكر العربي من النهضة والإصلاح إلى الحداثة والتنوير.

المحاضرة الثانية: التراث والحداثة في الفكر العربي المعاصر.

المحاضرة الثالثة: إشكالية المرجعية في الفكر العربي المعاصر.

المحاضرة الرابعة: القراءة الماركسية للتراث العربي الإسلامي (حسين مروة – طيب تيزيني).

المحاضرة الخامسة: النقد الفينومينولوجي للتراث: التراث والتجديد عند حسن حنفي.

المحاضرة السادسة: النقد الإبستمولوجي للتراث: نقد العقل العربي عند محمد عابد الجابري.

المحاضرة السابعة: النقد اللاهوتي للتراث: نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون.

المحاضرة الثامنة: النقد التاريخي للفكر الديني: نصر حامد أبو زيد – هشام جعيط – صادق جلال العظم.

المحاضرة التاسعة: النزعة التاريخانية عند عبد الله العروي.

المحاضرة العاشرة: التأسيس الإسلامي للحداثة ونقد الدهرانية عند طه عبد الرحمن.

المحاضرة الحادية عشرة: سؤال تحديث الفكر الديني: عبد المجيد الشرفي – فضل الرحمن الباكستاني.

المحاضرة الثانية عشرة: النزعة التفكيكية والنقدية: علي حرب – جورج طرابيشي.

المحاضرة الثالثة عشرة: سؤال الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان: برهان غليون – عبد الإله بلقزيز.

المحاضرة الرابعة عشرة: رهانات فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد عند عبد الجبار الرفاعي.

المحاضرة الخامسة عشرة: التحيز ونقد المركزية الغربية عند عبد الوهاب المسيري.

المحاضرة الأولى

الفكر العربي من النهضة والإصلاح إلى الحداثة والتنوير

تمهيد

ارتبط ظهور الفكر العربي الحديث بالتحولات الكبرى التي شهدها العالم منذ القرن التاسع عشر، خاصة مع احتكاك المجتمعات العربية بالغرب الحديث وما رافقه من تفوق علمي وتقني وسياسي. وقد تولّد عن هذا الاحتكاك سؤال مركزي تمثل في البحث عن أسباب التأخر وأفق النهوض. غير أن هذا السؤال لم يبقَ ثابتًا، بل عرف تحولات متدرجة؛ فانتقل من مطلب الإصلاح الديني والاجتماعي إلى نقد البنية المعرفية للتراث، ثم إلى خطاب يتحدث عن الحداثة والتنوير. ومن ثم فإن دراسة هذا المسار تقتضي تتبع مراحله وتحليل التحولات التي مست طبيعة الإشكال الفكري ذاته.

أولا: النهضة العربية وتعدد مسارات التحديث

تشكلت النهضة العربية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر في سياق تحولات عميقة شهدتها المنطقة العربية والإسلامية، أبرزها التوسع الاستعماري الأوروبي، والانكشاف العسكري والسياسي للدولة العثمانية، واحتكاك النخب العربية بالمؤسسات الحديثة في أوروبا. وقد وُلد سؤال النهضة في هذا السياق بوصفه سؤالًا مزدوجًا: كيف يمكن تفسير التأخر الحضاري؟ وكيف يمكن تحقيق النهوض دون التفريط في الهوية؟

كان من أوائل من عبّر عن هذا الوعي الجديد رفاعة الطهطاوي، الذي حاول في كتابه *تخليص الإبريز في تلخيص باريز* إبراز عناصر التقدم الأوروبي، لا بوصفها مناقضة للإسلام، بل باعتبارها منسجمة مع مقاصده العامة في العدل والتنظيم والعلم (الطهطاوي، تخليص الإبريز، 1834، ص 112). وقد مثّل مشروعه بداية انتقال من الانغلاق إلى الانفتاح الواعي، حيث سعى إلى إدخال مفاهيم جديدة مثل الوطن، والقانون، والتنظيم الإداري، في إطار تأويلي يحافظ على المرجعية الإسلامية.

وفي السياق ذاته، برز جمال الدين الأفغاني الذي اعتبر أن سبب الانحطاط لا يكمن في جوهر الدين، بل في الاستبداد السياسي والجمود الفكري، داعيًا إلى إحياء روح الاجتهاد ومقاومة الهيمنة الأجنبية (الأفغاني، الأعمال الكاملة، 1895، ص 57). وقد كان خطابه ذا طابع حركي سياسي، حيث ربط الإصلاح الديني بالتحرر من الاستعمار.

أما محمد عبده فقد بلور مشروعًا إصلاحيًا أكثر وضوحًا على المستوى الديني، خاصة في *رسالة التوحيد*، حيث دعا إلى تحرير العقل من التقليد، وإعادة فتح باب الاجتهاد، وإصلاح التعليم الديني في الأزهر (محمد عبده، رسالة التوحيد، 1897، ص 34). غير أن تحرير العقل عنده لم يكن خروجًا عن المرجعية الدينية، بل كان استعادة لما اعتبره روح الإسلام الأولى القائمة على التوفيق بين العقل والنقل.

يمكن القول إن السمة الغالبة على هذه المرحلة كانت الطابع التوفيقي؛ إذ لم يكن الهدف إقامة قطيعة معرفية مع التراث، بل إعادة تأويله بحيث يصبح قادرًا على استيعاب منجزات العصر. فالإصلاح لم يكن مشروعًا علمانيًا يفصل الدين عن المجال العام، ولم يكن أيضًا مشروعًا محافظًا يرفض التحديث، بل كان محاولة للبحث عن صيغة وسطى تحفظ الهوية وتستجيب للتحدي التاريخي.

غير أن هذا التوجه ظل محكومًا بإطار تقليدي في بنيته العميقة؛ إذ لم يخضع التراث ذاته لتحليل إبستمولوجي أو تاريخي جذري، بل جرى التعامل معه باعتباره مرجعية ثابتة قابلة لإعادة التفسير لا لإعادة التأسيس. ولهذا اعتبر بعض الباحثين أن الإصلاح النهضوي كان تحديثًا وظيفيًا أكثر منه تحولًا معرفيًا شاملًا (عبد الله العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، 1973، ص 45).

ومن ثم يمكن الاستنتاج أن مرحلة النهضة والإصلاح مثلت بداية وعي بالأزمة وبضرورة التغيير، لكنها بقيت تتحرك داخل أفق المرجعية التقليدية، ساعية إلى تجديدها من الداخل لا إلى إعادة بنائها من الأساس. وقد مهّد هذا المسار لظهور مرحلة لاحقة أكثر نقدية، ستتجه إلى مساءلة البنية المعرفية للتراث ذاته، لا الاكتفاء بتحديث آلياته.

وإلى جانب الاتجاه الإصلاحي الإسلامي، أسهم المثقفون المسيحيون العرب بدور مهم في بلورة الخطاب النهضوي، انطلاقًا من موقعهم الثقافي الخاص داخل النظام العثماني ومن انفتاحهم المبكر على أوروبا. فقد شكّلت المدارس التبشيرية والبعثات التعليمية جسورًا لنقل المعارف الحديثة في مجالات العلوم والآداب والسياسة، وأسهمت في تكوين نخبة مثقفة لعبت دورًا فاعلًا في الصحافة والترجمة وإحياء اللغة العربية. في هذا السياق، دافع بطرس البستاني عن فكرة الوطن والعيش المشترك، ورأى أن النهضة لا تقوم إلا على أساس مدني يتجاوز العصبيات الطائفية (البستاني، خطبة في الوطنية، 1860، ص 7). كما انشغل فرح أنطون بمسألة العلاقة بين الدين والدولة، معتبرًا أن التقدم يقتضي تحديدًا واضحًا لمجال كل منهما، في ضوء التجربة الأوروبية (أنطون، ابن رشد وفلسفته، 1903، ص 65). أما شبلي شميل فقد تأثر بالداروينية والنزعة العلمية الحديثة، داعيًا إلى اعتماد المنهج العلمي في فهم المجتمع والتاريخ (شميل، فلسفة النشوء والارتقاء، 1910، ص 18).

غير أن هذه المساهمات لم تكن خروجًا عن الدين بالمطلق، بل كانت تعبيرًا عن تفاعل مع التحولات التي عرفها العالم المسيحي الأوروبي، حيث سبق أن أُعيد تحديد موقع الكنيسة في المجال العام. ومن ثم فإن الخطاب النهضوي المسيحي لم يكن منفصلًا عن محيطه العربي، بل أسهم في إثراء النقاش حول مفاهيم الوطن والمواطنة والعلم، حتى وإن ظل يتحرك أحيانًا داخل أفق إبستمولوجي مغاير لما كان سائدًا في الإصلاح الإسلامي. وقد أظهر ذلك أن النهضة العربية لم تكن مشروعًا أحادي المرجعية، بل فضاءً لتفاعل اتجاهات متعددة تتباين في خلفياتها الدينية والثقافية، وتتقاطع في سعيها إلى الخروج من واقع الانحطاط التاريخي.

مع ذلك، فإن هذا التعدد في المساهمات لم يؤدِّ إلى اندماج معرفي كامل بين مكونات النهضة العربية. فقد ظل كل اتجاه يتحرك بدرجة معينة داخل أفقه المرجعي الخاص، سواء كان دينيًا

إصلاحيًا أو متأثرًا بالتجربة الأوروبية الحديثة. ولم تتشكل آنذاك أرضية إبستمولوجية مشتركة تسمح بإنتاج مشروع نهضوي موحد يتجاوز الفوارق المرجعية. فالحوار الذي دار بين بعض رموز الإصلاح الإسلامي والمثقفين المسيحيين، وإن كشف عن وجود تفاعل وسجال فكري، ظل في كثير من الأحيان جدلًا من داخل منظومات مختلفة أكثر منه تأسيسًا لمنظومة مشتركة. وقد انعكس ذلك لاحقًا في استمرار التوتر بين مقاربات التوفيق ومقاربات القطيعة، مما يدل على أن إشكالية العلاقة بين التراث والحداثة كانت منذ البداية محكومة بتعدد المرجعيات وحدود التفاعل بينها، وهو ما سيستمر بأشكال مختلفة في المراحل اللاحقة من تطور الفكر العربي المعاصر.

ثانيًا: الحداثة ونقد البنية المعرفية للتراث

مع منتصف القرن العشرين، عرف الفكر العربي انتقالًا نوعيًا من الإصلاح الجزئي إلى النقد البنيوي. فلم يعد السؤال مقتصرًا على كيفية التوفيق بين الدين والعصر، بل أصبح يتعلق بتحليل البنية المعرفية التي أنتجت التراث ذاته. بمعنى آخر، لم يعد الاهتمام منصبًّا على تجديد بعض الأحكام أو إصلاح المؤسسات، بل على مساءلة أنماط التفكير التي حكمت إنتاج المعرفة في التاريخ الإسلامي.

جاء هذا التحول في سياق تحولات سياسية وثقافية كبرى، من أبرزها الاستقلال الوطني، وصعود الدولة القومية، وانتشار التعليم الحديث، واحتكاك النخب العربية بالفلسفات الأوروبية المعاصرة، خاصة البنيوية والماركسية والتاريخانية. وقد أدى هذا السياق إلى انتقال النقاش من سؤال الإصلاح الديني إلى سؤال الحداثة بوصفها مشروعًا معرفيًا شاملًا.

في هذا الإطار، برز مشروع محمد عابد الجابري الذي سعى إلى تحليل بنية "العقل العربي" وتقسيمه إلى نظم معرفية مختلفة، مميزًا بين البيان والعرفان والبرهان، ومعتبرًا أن إشكالية الحداثة في السياق العربي ترتبط ببنية عقلية تاريخية تحتاج إلى إعادة ترتيب على أساس العقل البرهاني (الجابري، تكوين العقل العربي، 1982، ص 21). لم يكن هدفه هدم التراث، بل فرز مكوناته وإعادة بناء العلاقة به بصورة نقدية.

وفي اتجاه أكثر جذرية، دعا محمد أركون إلى إخضاع التراث الإسلامي للأدوات الحديثة في الأنثروبولوجيا وتاريخ الأديان، منتقدًا ما سماه "السياج الدوغمائي" الذي أحاط بالنصوص الدينية عبر القرون (أركون، نقد العقل الإسلامي، 1990، ص 33). وقد اعتبر أن النصوص الدينية ينبغي أن تُدرس في سياقها التاريخي واللغوي، وأن يُفتح المجال لما تم إقصاؤه أو "التفكير فيه المستحيل."

كما شهدت هذه المرحلة توظيف المناهج الماركسية في قراءة التراث، كما عند حسين مروة الذي قرأ الفلسفة الإسلامية قراءة مادية تاريخية، معتبرًا أنها تعبير عن صراعات اجتماعية وسياسية أكثر منها تأملات مجردة (حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، 1978، ص 12). وقد نقل هذا الاتجاه النقاش من مستوى النصوص إلى مستوى البنية الاجتماعية المنتجة لها.

وإلى جانب هذه المشاريع، ظهرت قراءات تأويلية وتاريخية أخرى، كما عند نصر حامد أبو زيد الذي شدد على تاريخية النص الديني وعلى ضرورة التمييز بين الوحي في ذاته وفهمه البشري (أبو زيد، مفهوم النص، 1990، ص 44). وقد أثار هذا الطرح جدلًا واسعًا حول حدود القراءة النقدية للنصوص المقدسة.

إن السمة المشتركة بين هذه المشاريع هي الانتقال من التوفيق إلى التفكيك النقدي، ومن إصلاح الفروع إلى مساءلة الأصول المعرفية ذاتها. فقد أصبح التراث موضوعًا للتحليل العلمي، لا إطارًا مسلّمًا به، وأصبح العقل النقدي أداة مركزية في إعادة النظر في المسلمات.

غير أن هذا التحول ظل في الغالب محصورًا في الدوائر الأكاديمية والنخبوية، ولم يتحول إلى مشروع مجتمعي شامل. فالدولة الوطنية لم تتبنَّ هذه الرؤى بوصفها سياسات ثقافية عامة، كما أن البنية الاجتماعية التقليدية ظلت قوية بما يكفي لمقاومة التحولات الجذرية. ولهذا بقيت الحداثة في السياق العربي مشروعًا فكريًا أكثر منها واقعًا اجتماعيًا مكتملًا.

ومن ثم يمكن القول إن مرحلة الحداثة لم تُنهِ إشكالية النهضة، بل أعادت صياغتها في مستوى أعمق؛ إذ انتقل السؤال من "كيف ننهض؟" إلى "كيف نفكر؟". ومع ذلك، ظل هذا التحول محل جدل مستمر، ما جعل مسألة الحداثة نفسها موضوع نقاش مفتوح داخل الفكر العربي المعاصر.

ثالثًا: خطاب التنوير وتحولات المفهوم

في العقود الأخيرة، تصاعد الحديث عن التنوير في الفكر العربي، خاصة في سياق التحولات السياسية والاجتماعية التي عرفتها المنطقة، من صعود الدولة الوطنية إلى أزمات الديمقراطية وتنامي الحركات الدينية. وقد ارتبط مفهوم التنوير بالدعوة إلى الحرية، وحقوق الإنسان، والعقلانية، وتحرير الفكر من الوصاية، سواء كانت دينية أو سياسية.

غير أن مفهوم التنوير في السياق العربي لم يكن استنساخًا مباشرًا للتجربة الأوروبية، بل أعيد توظيفه ضمن إشكالات محلية مرتبطة بالتراث والدين والهوية. فبعض المفكرين ربط التنوير باستقلال العقل ونقد السلطة الدينية، معتبرًا أن أزمة العالم العربي تكمن في استمرار البنى التقليدية التي تعيق تشكل عقل نقدي حديث. في هذا السياق، دافع صادق جلال العظم عن ضرورة إخضاع الفكر الديني للنقد العقلاني، ورأى أن التنوير يقتضي تحرير المجال العمومي من الهيمنة اللاهوتية (العظم، نقد الفكر الديني، 1969، ص 15).

كما ربط برهان غليون بين التنوير وبناء الدولة الحديثة القائمة على المواطنة، معتبرًا أن الاستبداد السياسي يمثل العائق الأكبر أمام تشكل عقل عمومي نقدي (غليون، اغتيال العقل، 1990، ص 63). وفي هذا التصور، يصبح التنوير مشروعًا سياسيًا بقدر ما هو مشروع معرفي.

في المقابل، ظهر اتجاه آخر يرى أن التنوير لا يعني القطيعة مع الدين، بل يقتضي إعادة بناء العلاقة بين العقل والقيم. ويبرز هنا مشروع طه عبد الرحمن الذي انتقد ما اعتبره "الحداثة المنفصلة" عن البعد الأخلاقي، ودعا إلى تجديد العلاقة بين العقل والإيمان في إطار أخلاقي

يضمن للإنسان كرامته ومعناه (طه عبد الرحمن، روح الحداثة، 2006، ص 51). فالتنوير، في هذا الفهم، لا يتحقق باستقلال العقل عن كل مرجعية، بل بإعادة تأسيسه على أساس أخلاقي.

إلى جانب هذين الاتجاهين، ظهرت قراءات تفكيكية للتنوير نفسه، تساءلت عن مدى قابلية استيراد المفهوم الأوروبي إلى السياق العربي دون نقد أو تعديل. فقد أشار جورج طرابيشي إلى ضرورة نقد البنية الثقافية العربية التي تعيق تشكل العقل النقدي، لكنه في الوقت نفسه حذر من تبسيط العلاقة بين التراث والحداثة (طرابيشي، نقد نقد العقل العربي، 1996، ص 22).

إن هذا التعدد في استعمال مفهوم التنوير يدل على أن الفكر العربي لم يصل إلى تصور موحد حول طبيعة الحداثة المنشودة. فالتنوير قد يُفهم باعتباره تحريرًا للعقل من السلطة الدينية، أو باعتباره تأسيسًا أخلاقيًا للعقل، أو باعتباره مشروعًا سياسيًا لإرساء الديمقراطية. وهكذا أصبح المفهوم نفسه ساحة جدل، يعكس اختلاف التصورات حول موقع العقل وحدود دوره في المجتمع.

ومن ثم يمكن القول إن خطاب التنوير في الفكر العربي المعاصر لم يكن مرحلة مكتملة بقدر ما كان فضاءً للنقاش وإعادة التعريف. فبدل أن يحسم إشكالية النهضة والحداثة، أعاد طرحها في صورة جديدة، مما يجعل التنوير في السياق العربي مفهومًا مفتوحًا على التأويل، أكثر منه نموذجًا تاريخيًا منجزًا.

خاتمة

يتبين من خلال تتبع مسار الفكر العربي من النهضة والإصلاح إلى الحداثة ثم إلى خطاب التنوير، أننا لسنا أمام انتقال خطي بسيط بين مراحل متعاقبة، بل أمام تحولات متداخلة أعادت صياغة الإشكاليات نفسها في مستويات مختلفة. فقد بدأ السؤال في صيغة عملية إصلاحية تبحث عن أسباب التأخر وسبل النهوض، ثم تعمق ليصبح نقدًا للبنية المعرفية المنتجة للتراث، قبل أن يتخذ شكل جدل حول معنى التنوير وحدود العقل ودوره في المجال العام.

غير أن هذه التحولات لم تؤدِّ إلى حسم نهائي للإشكالات المطروحة، بل كشفت عن استمرار التوتر بين اتجاهات متعددة: اتجاه يسعى إلى تحديث من داخل التراث، وآخر يدعو إلى نقده بمنهجيات حديثة، وثالث يعيد تعريف التنوير نفسه في ضوء اعتبارات أخلاقية أو سياسية. وبهذا المعنى، فإن الفكر العربي المعاصر لا يُختزل في مرحلة واحدة، بل يتشكل من طبقات تاريخية متراكمة تتفاعل فيما بينها.

وعليه، فإن فهم هذا المسار يقتضي الانتقال من العرض التاريخي العام إلى تحليل الإشكال البنيوي الذي ظل حاضرًا في جميع هذه المراحل، وهو إشكال العلاقة بين التراث والحداثة. فهذه العلاقة لم تكن مجرد موضوع من بين موضوعات الفكر العربي، بل كانت المحور الذي دارت حوله معظم محاولات الإصلاح والنقد والتجديد. ومن هنا تأتي أهمية الانتقال في المحاضرة القادمة إلى دراسة ثنائية التراث والحداثة بوصفها العقدة المركزية في الفكر العربي المعاصر، والتي من خلالها يمكن فهم اختلاف المشاريع الفكرية وتباين مواقفها.

قائمة المراجع

أبو زيد، نصر حامد .**مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن** .بيروت: المركز الثقافي العربي، 1990.

أركون، محمد .**نقد العقل الإسلامي** .بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990.

الأفغاني، جمال الدين .**الأعمال الكاملة** .بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت.

أنطون، فرح .**ابن رشد وفلسفته** .القاهرة: 1903.

البستاني، بطرس .**خطبة في الوطنية** .بيروت: 1860.

الجابري، محمد عابد .**تكوين العقل العربي** .بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1982.

الجابري، محمد عابد .**بنية العقل العربي** .بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1986.

حسين مروة .**النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية** .بيروت: دار الفارابي، 1978.

شميل، شبلي .**فلسفة النشوء والارتقاء** .القاهرة: 1910.

طرابيشي، جورج .**نقد نقد العقل العربي** .بيروت: دار الساقي، 1996.

طه عبد الرحمن .**روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية** .الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006.

العروي، عبد الله .**الإيديولوجيا العربية المعاصرة** .بيروت: المركز الثقافي العربي، 1973.

العظم، صادق جلال .**نقد الفكر الديني** .بيروت: دار الطليعة، 1969.

غليون، برهان .**اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية** .بيروت: المركز الثقافي العربي، 1990.

محمد عبده .**رسالة التوحيد** .القاهرة: 1897.

الطهطاوي، رفاعة رافع .**تخليص الإبريز في تلخيص باريز** .القاهرة: 1834.

المحاضرة الثانية

التراث والحداثة في الفكر العربي المعاصر

تمهيد

إذا كانت المحاضرة الأولى قد تتبعت المسار التاريخي للفكر العربي من النهضة إلى خطاب التنوير، فإن المحاضرة الثانية تتوقف عند العقدة المركزية التي ظلت حاضرة في جميع تلك المراحل، وهي إشكالية العلاقة بين التراث والحداثة. فلم يكن الخلاف في الفكر العربي المعاصر حول قضايا جزئية فحسب، بل حول طبيعة التراث ذاته، وكيفية التعامل معه، وحدود الإفادة من الحداثة الغربية.

ومن ثم فإن السؤال الأساسي يصبح:

هل التراث عائق أمام الحداثة أم شرط لإنتاجها؟وهل الحداثة قطيعة مع الماضي أم امتداد نقدي له؟

أولًا: مفهوم التراث وتحول دلالته

لم يكن مفهوم "التراث" مستعملًا في الثقافة العربية الكلاسيكية بالمعنى الإشكالي الذي نعرفه اليوم. فاللفظ في الاستعمال القرآني واللغوي كان يدل على الميراث أو ما يُورَث، ولم يكن يشير إلى كتلة معرفية تاريخية ينبغي تحليلها أو نقدها. أما في الثقافة الإسلامية التقليدية، فقد كان الماضي يُستحضر بوصفه امتدادًا حيًا للحاضر، لا بوصفه موضوعًا مستقلًا للدرس النقدي. فالفقهاء والمتكلمون والمفسرون لم يتعاملوا مع التراث باعتباره "موضوعًا"، بل باعتباره إطارًا مرجعيًا يُعاد الاشتغال داخله عبر الشرح والحاشية والتعليق.

غير أن هذا الوضع تغير مع بروز الفكر الحديث في القرن العشرين، حين أصبح الماضي يُنظر إليه بوصفه بنية تاريخية قابلة للتحليل والتفكيك. فقد ارتبط ظهور مفهوم "التراث" بتحول في الوعي التاريخي؛ إذ لم يعد الماضي امتدادًا طبيعيًا للحاضر، بل أصبح مشكلة تستدعي الفحص. وهكذا انتقل التراث من كونه مرجعية مسلَّمًا بها إلى كونه موضوعًا للنقد.

في هذا السياق، سعى محمد عابد الجابري إلى إعادة تعريف التراث بوصفه منظومة معرفية تاريخية، لا كيانًا مقدسًا خارج الزمن. فقد اعتبر أن التراث يتكون من أنظمة معرفية متعددة (البيان، العرفان، البرهان)، وأن فهمه يقتضي تحليل بنيته الداخلية بدل الاكتفاء بتقديسه أو رفضه (الجابري، تكوين العقل العربي، 1982، ص 21). وبهذا المعنى، لم يكن التراث عنده كتلة واحدة، بل بنية معقدة تحتاج إلى فرز وتقويم.

أما محمد أركون فقد ذهب أبعد من ذلك، إذ رأى أن التراث تشكل ضمن سياقات تاريخية وسياسية محددة، وأن إخضاعه للمناهج الحديثة في الأنثروبولوجيا وتاريخ الأديان شرط لتحرير الفكر من "السياج الدوغمائي" الذي أحاط به (أركون، نقد العقل الإسلامي، 1990، ص 33). وقد دعا إلى

توسيع مجال البحث ليشمل ما تم إقصاؤه أو تهميشه في التاريخ الفكري الإسلامي، معتبرًا أن التراث ليس فقط ما كُتب، بل أيضًا ما مُنع من الكتابة أو التداول.

إلى جانب هذين المشروعين، ظهرت مقاربات أخرى أعادت التفكير في مفهوم التراث، كما عند حسن حنفي الذي رأى أن التراث ليس ماضيًا جامدًا، بل رصيدًا يمكن إعادة توجيهه في الحاضر، داعيًا إلى "التراث والتجديد" بوصفه مشروعًا لإعادة بناء العلاقة بين الماضي والواقع (حنفي، التراث والتجديد، 1980، ص 15). غير أن هذا الطرح ظل محل نقاش، خاصة فيما يتعلق بمدى إمكان تحويل التراث إلى أداة فعل تاريخي دون الوقوع في الانتقائية.

إن التحول في دلالة التراث يعكس تحولًا أعمق في الوعي التاريخي العربي؛ فقد أصبح الماضي يُقرأ من خارج منطقه الداخلي، ويُحلل بأدوات حديثة، ويُخضع للمساءلة بدل التسليم. وهذا التحول لا يعني بالضرورة القطيعة مع التراث، بل يدل على انتقاله من موقع "المرجعية المطلقة" إلى موقع "الموضوع القابل للفحص."

ومن ثم يمكن القول إن مفهوم التراث في الفكر العربي المعاصر ليس معطى ثابتًا، بل بناء نظري ارتبط بصعود الحداثة وبظهور مناهج جديدة في التفكير. فالخلاف حول التراث ليس خلافًا حول الماضي فقط، بل حول كيفية فهم الحاضر وصياغة المستقبل، وهو ما يجعل إشكالية التراث والحداثة محورًا مركزيًا في الفكر العربي المعاصر.

ثانيًا: اتجاهات التعامل مع التراث

تعددت مواقف الفكر العربي المعاصر من التراث بتعدد الخلفيات المرجعية والمنهجية، ويمكن تصنيفها — على سبيل التقريب التحليلي — إلى أربعة اتجاهات كبرى، مع التنبيه إلى أن الحدود بينها ليست صارمة، وأن بعض المشاريع الفكرية قد تجمع بين أكثر من نزعة.

1. الاتجاه السلفي المحافظ

يرى الاتجاه السلفي المحافظ أن الحل يكمن في العودة إلى الأصول الأولى، معتبرًا أن الانحراف عن النموذج السلفي هو سبب الأزمة. وهو ينظر إلى الحداثة بعين الريبة، ويعتبر كثيرًا من مفاهيمها تعبيرًا عن تغريب ثقافي.

لا يتعامل هذا الاتجاه مع التراث بوصفه موضوعًا للنقد، بل باعتباره مرجعية مكتملة ينبغي استعادتها أو الدفاع عنها. ويمثل بعض تيارات الفكر الإسلامي المعاصر هذا التوجه، حيث تُفهم الحداثة غالبًا باعتبارها تهديدًا للهوية الدينية. ومع ذلك، لا يخلو هذا الاتجاه من محاولات اجتهادية داخلية، وإن ظلت منضبطة بإطار مرجعي تقليدي.

2. الاتجاه النقدي التفكيكي

يمثل هذا الاتجاه انتقالًا من التوفيق إلى المساءلة العميقة للبنية المعرفية للتراث. فهو يدعو إلى إخضاع النصوص والمؤسسات التراثية لمناهج حديثة في التحليل، مثل البنيوية، والتاريخية، والأنثروبولوجيا، وتحليل الخطاب.

يُعد محمد أركون من أبرز ممثلي هذا الاتجاه، إذ دعا إلى تفكيك "العقل الإسلامي" وكشف ما تم إقصاؤه أو تهميشه في تشكله التاريخي (أركون، نقد العقل الإسلامي، 1990، ص 33). كما يمكن إدراج نصر حامد أبو زيد ضمن هذا الاتجاه، حيث شدد على تاريخية النص وضرورة التمييز بين الوحي وفهمه البشري (أبو زيد، مفهوم النص، 1990، ص 44).

غير أن هذا المسار واجه اعتراضات حادة، خاصة من التيارات المحافظة، بدعوى أنه يؤدي إلى زعزعة الثوابت الدينية.

3. الاتجاه التاريخاني

ينطلق الاتجاه التاريخاني من اعتبار التراث مرحلة تاريخية ينبغي فهمها في سياقها الزمني، لا استعادتها بوصفها نموذجًا صالحًا لكل زمان. وهو يرى أن الحداثة ليست مجرد اختيار ثقافي، بل ضرورة تاريخية تفرضها شروط التطور الاجتماعي والسياسي.

ويمثل عبد الله العروي أحد أبرز ممثلي هذا التوجه، إذ اعتبر أن التأخر العربي يعود إلى التردد في تبني مفاهيم الحداثة السياسية والفكرية بصورة واضحة، وأن القطيعة مع بعض البنى التقليدية شرط للدخول في العصر الحديث (العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، 1973، ص 45). فالتاريخ عنده ليس مجالًا للحنين، بل مسارًا يتطلب حسمًا في الاختيارات.

4. الاتجاه التوفيقي

يقوم الاتجاه التوفيقي على افتراض إمكان الجمع بين الأصالة والمعاصرة دون قطيعة جذرية. فهو لا يرى في التراث عائقًا مطلقًا أمام الحداثة، بل يعتبره مخزونًا دلاليًا يمكن إعادة تأويله بما ينسجم مع مقتضيات العصر. ويؤكد هذا الاتجاه أن الأزمة ليست في التراث ذاته، بل في طرق فهمه وتفعيله.

يظهر هذا التوجه عند عدد من المفكرين الذين دعوا إلى إعادة قراءة التراث قراءة مقاصدية أو تأويلية تسمح باستخراج عناصر عقلانية أو إنسانية منه. ومن أبرز من عبّر عن هذا الاتجاه حسن حنفي في مشروعه "التراث والتجديد"، حيث اعتبر أن التراث يمكن أن يتحول إلى طاقة فعل تاريخي إذا أعيد تأويله في ضوء قضايا الواقع المعاصر (حنفي، التراث والتجديد، 1980، ص 15). غير أن هذا الطرح واجه انتقادات تتعلق بإمكانية الوقوع في الانتقائية أو في إسقاط مفاهيم حديثة على نصوص قديمة.

يكشف هذا التنوع في المواقف أن الخلاف حول التراث ليس مجرد خلاف حول الماضي، بل هو خلاف حول معنى الحداثة نفسها وحدودها. فبين من يسعى إلى تأويل التراث، ومن يتمسك به، ومن يفككه، ومن يدعو إلى تجاوزه تاريخيًا، يتشكل فضاء فكري متوتر يعكس عمق الأزمة الحضارية.

ومن ثم فإن العلاقة بين التراث والحداثة ليست علاقة ثابتة، بل مجالًا للصراع والتفاوض وإعادة التعريف. وهذا ما يجعل دراسة هذه الاتجاهات ضرورية لفهم طبيعة الجدل في الفكر العربي

المعاصر، وللانتقال لاحقًا إلى سؤال أعمق يتعلق بمصدر المشروعية ومعايير الحكم على هذه الاتجاهات المختلفة.

خاتمة

يتبيّن من خلال هذا التحليل أن إشكالية التراث والحداثة ليست مجرد خلاف حول الماضي، بل هي صراع عميق حول تعريف الحاضر وصياغة المستقبل. فالتراث لا يُستدعى بوصفه ذاكرة تاريخية محايدة، بل بوصفه مصدرًا للشرعية والمعنى. ومن ثم فإن الموقف منه يحدد بصورة غير مباشرة طبيعة المشروع المجتمعي المراد بناؤه.

فالذين يرون في التراث مصدرًا للهوية والاستمرارية ينطلقون من اعتبار أن أي مشروع حداثي لا يمكن أن ينجح إذا لم يكن متجذرًا في البنية الثقافية للمجتمع. أما الذين يعتبرونه عائقًا أمام التحول، فيرون أن تجاوز بعض بنياته شرط للانخراط في العصر الحديث. وبين هذين الموقفين، يظهر اتجاه ثالث يسعى إلى إعادة بناء العلاقة مع التراث بوصفه مادة تاريخية قابلة للتفكيك وإعادة التركيب.

وهذا يعني أن الخلاف لا يتعلق بالماضي ذاته، بل بطريقة قراءته وتوظيفه. فالماضي لا يتكلم بذاته، بل يتكلم من خلال التأويلات التي يُنتجها الحاضر. ومن هنا فإن تحليل الفكر العربي المعاصر لا يقتصر على تصنيف المواقف بين قبول ورفض، بل يقتضي دراسة أنماط القراءة: هل هي قراءة انتقائية؟ تاريخية؟ مقاصدية؟ تفكيكية؟ أم أيديولوجية تسعى إلى توظيف الماضي لخدمة مشروع معين؟

كما أن استمرار هذا الجدل يدل على أن الحداثة في السياق العربي لم تتحول إلى أفق مشترك متفق عليه، بل بقيت موضوع تفاوض وصراع. فغياب تصور موحد لطبيعة العلاقة بين التراث والحداثة يعكس في العمق اختلافًا حول معايير الحكم ذاتها: ما الذي يجعل فكرة ما صالحة؟ أهو انسجامها مع النصوص المؤسسة؟ أم قدرتها على تحقيق العدالة والحرية؟ أم توافقها مع مسار التاريخ العالمي؟

ومن هنا تبرز أهمية الانتقال في المحاضرة القادمة إلى سؤال أعمق يتعلق بمصدر المشروعية ومعايير التقويم. فإذا كان الجدل حول التراث والحداثة يدور في الظاهر حول الماضي، فإنه في جوهره يطرح سؤالًا حاسمًا: من أين نستمد مشروعية التغيير؟ هل من المرجعية الدينية، أم من العقل النقدي، أم من مقتضيات التاريخ والمصلحة الاجتماعية؟

إن هذا السؤال لا يخص مرحلة بعينها، بل يشكل الخلفية النظرية لمعظم الصراعات الفكرية في العالم العربي المعاصر. ولذلك فإن تعميق البحث في إشكالية المرجعية سيمكّن من فهم جذور الاختلاف بين الاتجاهات المختلفة، وتفسير استمرار الجدل حول التراث والحداثة إلى اليوم.

قائمة المراجع

أبو زيد، نصر حامد .**مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن** .بيروت: المركز الثقافي العربي، 1990.

أركون، محمد .**نقد العقل الإسلامي** .بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990.

الجابري، محمد عابد .**تكوين العقل العربي** .بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1982.

الجابري، محمد عابد .**بنية العقل العربي** .بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1986.

حنفي، حسن .**التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم** .القاهرة: دار التنوير، 1980.

طرابيشي، جورج .**نقد نقد العقل العربي** .بيروت: دار الساقي، 1996.

العروي، عبد الله .**الإيديولوجيا العربية المعاصرة** .بيروت: المركز الثقافي العربي، 1973.

العروي، عبد الله .**مفهوم الحداثة** .الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1992.

طه عبد الرحمن .**روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية** .الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006.

العظم، صادق جلال .**نقد الفكر الديني** .بيروت: دار الطليعة، 1969.

المحاضرة الثالثة

سؤال المرجعية في الفكر العربي المعاصر

تمهيد

إذا كان الجدل حول التراث والحداثة قد كشف عن اختلافات عميقة في طرق قراءة الماضي وتحديد موقعه من الحاضر، فإن هذه الاختلافات تحيل في العمق إلى سؤال أعمق يتعلق بالمرجعية. فالمشكلة لا تكمن فقط في تقييم التراث أو في تبني الحداثة، بل في تحديد الجهة التي تستمد منها الأفكار مشروعيتها. ومن هنا يصبح سؤال المرجعية محورًا أساسيًا لفهم الخلافات داخل الفكر العربي المعاصر، لأنه يحدد الأساس الذي تُبنى عليه الأحكام والمعايير.

فالمرجعية ليست مجرد مصدر معرفي، بل هي الإطار الذي يُضبط من خلاله معنى الحقيقة، والخير، والعدالة، والتقدم. ولذلك فإن أي اختلاف في تحديد المرجعية يؤدي بالضرورة إلى اختلاف في تصور الحداثة، وفي فهم التراث، وفي تعريف الإصلاح ذاته.

أولًا: معنى المرجعية وأبعادها

يمكن فهم المرجعية بوصفها الأساس الذي يُحتكم إليه في تبرير المواقف الفكرية والسياسية والأخلاقية. فهي لا تقتصر على مصدر معرفي يُستشهد به، بل تمثل الإطار المعياري الذي يحدد ما يُعدّ صحيحًا أو مشروعًا أو صالحًا. وبعبارة أدق، المرجعية هي الجهة التي تمنح الفكرة شرعيتها النهائية، سواء كانت نصًا دينيًا، أو عقلًا نقديًا، أو مسارًا تاريخيًا.

والتمييز بين "المصدر" و"المرجعية" مهم؛ إذ قد يستعين المفكر بالنصوص أو بالمعطيات التاريخية أو بالتحليل العقلي، لكن المرجعية تحدد الجهة التي يُرجع إليها الحسم عند التعارض. فالمرجعية ليست مجرد مادة يُستفاد منها، بل معيار يُحتكم إليه.

وتتضمن المرجعية ثلاثة أبعاد متداخلة:

البعد المعرفي، ويتعلق بمصدر الحقيقة ومعايير صدقها.البعد القيمي، ويتعلق بتحديد الخير والعدل والواجب.البعد السياسي، ويتعلق بتأسيس الشرعية في المجال العام.

وفي الفكر العربي المعاصر، برزت ثلاثة أنماط كبرى من المرجعيات، يمكن النظر إليها بوصفها أنماطًا تحليلية لا كيانات مغلقة.

المرجعية الدينية تستند إلى النص المؤسس باعتباره الإطار الأعلى للحكم. وفي هذا التصور، يُنظر إلى الوحي بوصفه مصدرًا نهائيًا للمعنى والقيمة، ويُفهم العقل في ضوء وظيفته في الفهم والتأويل لا في التشريع المستقل. غير أن هذا النمط ليس واحدًا؛ فهناك من يتبناه بصورة تقليدية حرفية، وهناك من يسعى إلى تجديده عبر توسيع دائرة الاجتهاد وإعادة قراءة النصوص في ضوء مقاصدها.

المرجعية العقلانية النقدية تجعل من العقل معيارًا للفحص والتقويم، وترى أن كل نص أو تقليد ينبغي أن يخضع للمساءلة. وهي لا تعني بالضرورة إنكار الدين، بل تعني أن معيار الحكم النهائي هو القدرة على الإقناع العقلي والانسجام مع مبادئ عامة مثل الحرية والعدالة. وفي هذا الإطار، يصبح العقل أفقًا مشتركًا يُحتكم إليه في المجال العمومي.

أما المرجعية التاريخية الاجتماعية فتنطلق من اعتبار أن الأفكار لا تُقوَّم في فراغ، بل في سياق شروطها الاجتماعية والتاريخية. فالشرعية هنا تُستمد من قدرة الفكرة على الانسجام مع مسار التطور التاريخي ومتطلبات الواقع. ولا يُنظر إلى الماضي بوصفه نموذجًا ثابتًا، بل مرحلة ضمن حركة تحول أوسع.

غير أن هذه الأنماط لا توجد في الواقع بصورة منفصلة تمامًا؛ فكثير من المشاريع الفكرية المعاصرة تمزج بين أكثر من مرجعية. فقد يستند مفكر إلى النص الديني، لكنه يستخدم أدوات عقلانية في تأويله. وقد يعتمد آخر على العقل النقدي، لكنه يستحضر الاعتبارات التاريخية والاجتماعية في تقويمه. ومن ثم فإن الصراع بين المرجعيات لا يعني دائمًا انفصالًا مطلقًا، بل يعكس تفاوتًا في تحديد الجهة التي تُمنح لها سلطة الحسم النهائي.

ومن هنا تتضح أهمية سؤال المرجعية؛ لأنه لا يتعلق بمضمون فكرة معينة فحسب، بل بتحديد الأساس الذي تُبنى عليه الأفكار كلها. فالاختلاف في المرجعية يؤدي إلى اختلاف في تعريف العقل، وفي فهم التراث، وفي تصور الحداثة، وهو ما يفسر استمرار الجدل داخل الفكر العربي المعاصر حول مشروعية التغيير وحدوده.

ثانيًا: المرجعية الدينية وإعادة التأويل

ينطلق أنصار المرجعية الدينية من افتراض أساسي مفاده أن أي مشروع للتغيير، سواء كان سياسيًا أو اجتماعيًا أو فكريًا، لا يكتسب مشروعيته إلا إذا استند إلى النصوص المؤسسة وإلى التراث الفقهي والكلامي الذي تبلور عبر التاريخ الإسلامي. فالشرعية في هذا الإطار ليست مسألة نفعية أو تاريخية، بل مسألة التزام بمصدر متعالٍ يُنظر إليه باعتباره معيارًا أعلى للحقيقة والقيمة.

غير أن هذا التوجه ليس واحدًا، بل يتضمن اتجاهات متعددة. فهناك من يتبنى المرجعية الدينية في صورتها التقليدية، حيث يُنظر إلى التراث بوصفه منظومة مكتملة ينبغي الحفاظ عليها وإعادة إنتاجها، مع الحد الأدنى من التكييف مع الواقع. وفي هذا التصور، يكون دور العقل محصورًا في الفهم والتطبيق، لا في إعادة التأسيس.

في مقابل ذلك، ظهر اتجاه تجديدي داخل المرجعية الدينية يسعى إلى إعادة قراءة النصوص في ضوء مقاصدها الكلية، وتوسيع دائرة الاجتهاد، مع الحفاظ على أولوية النص المؤسس. هذا الاتجاه لا يرى في الحداثة خطرًا مطلقًا، لكنه يشترط أن تُفهم في أفق قيمي منضبط.

يمثل طه عبد الرحمن نموذجًا بارزًا لهذا المسار؛ إذ يدعو إلى إعادة بناء العلاقة بين العقل والنص دون إلغاء أولوية الوحي. فهو ينتقد ما يسميه "الحداثة المنفصلة" التي تجعل العقل مشرّعًا ذاتيًا مستقلًا، ويرى أن العقل لا يعمل في فراغ، بل في أفق أخلاقي مؤسس إيمانيًا (طه عبد الرحمن،

روح الحداثة، 2006، ص 51). وفي تصوره، لا تُرفض العقلانية، بل يُعاد تعريفها بوصفها عقلانية أخلاقية مرتبطة بمسؤولية الإنسان أمام القيم المتعالية.

إن هذا الاتجاه لا يرفض العقل بوصفه أداة للفهم والتحليل، لكنه يرفض استقلاله المطلق عن المرجعية الدينية. فالعقل عنده ليس مصدر التشريع النهائي، بل شريك في فهم النص وتفعيل مقاصده. وهنا يكمن الفارق الجوهري بين المرجعية الدينية التجديدية والمرجعية العقلانية النقدية؛ فالأولى تعترف بفاعلية العقل لكنها تُبقي سلطة الحسم النهائي للنص، بينما تجعل الثانية من العقل نفسه معيارًا أعلى.

كما أن المرجعية الدينية المعاصرة لا تتحرك فقط في المجال النظري، بل تتصل اتصالًا وثيقًا بسؤال الهوية والشرعية السياسية. ففي سياقات اجتماعية يشعر فيها جزء من المجتمع بتهديد ثقافي أو بتغريب قيمي، تصبح العودة إلى النص المؤسس وسيلة لتثبيت الاستمرارية التاريخية وضمان المعنى. ومن ثم فإن الدفاع عن المرجعية الدينية لا يُفهم دائمًا بوصفه رفضًا للتحديث، بل قد يُفهم بوصفه محاولة لحماية البنية القيمية للمجتمع في مواجهة تحولات سريعة.

ومع ذلك، يواجه هذا الاتجاه إشكالًا نظريًا يتمثل في كيفية التوفيق بين ثبات النص وتغير الواقع، وبين أولوية المرجعية الدينية ومتطلبات المجال العمومي المتعدد المرجعيات. فكلما اتسعت دائرة التعدد الاجتماعي، تعقد سؤال: كيف يمكن لمعيار مستند إلى نص خاص أن يتحول إلى معيار مشترك؟

ومن هنا يتضح أن المرجعية الدينية، في صورتها المعاصرة، ليست مجرد عودة إلى الماضي، بل محاولة لإعادة تنظيم العلاقة بين النص والعقل والواقع. غير أن هذه المحاولة تظل محل جدل مستمر، لأنها تمس الأساس الذي تُبنى عليه شرعية التغيير ذاته.

ثالثًا: المرجعية العقلانية النقدية

في مقابل المرجعية الدينية، يرى اتجاه آخر أن الشرعية ينبغي أن تستند إلى العقل النقدي، وأن أي نص أو تقليد، مهما كانت مكانته، يجب أن يخضع للفحص والمساءلة. ويعتبر أن أزمة الفكر العربي لا تكمن في غياب النصوص أو في ضعف التراث، بل في استمرار الهيمنة اللاهوتية على المجال العمومي، وفي غياب ثقافة نقدية تجعل من العقل معيارًا للحكم.

تنطلق المرجعية العقلانية النقدية من مبدأ أساسي مفاده أن الحقيقة لا تُقبل بسبب مصدرها، بل بسبب قدرتها على الصمود أمام النقد. ومن ثم فإن النصوص الدينية، شأنها شأن أي خطاب تاريخي، تُفهم في سياقها، وتُقرأ قراءة تاريخية ولسانية، ولا تُمنح حصانة مطلقة من المساءلة.

يبرز هذا التوجه في مشاريع نقدية مثل مشروع محمد أركون، الذي دعا إلى تحرير الفكر من "السياج الدوغمائي" الذي أحاط بالتراث الإسلامي، وإلى إخضاع النصوص للتحليل التاريخي والأنثروبولوجي (أركون، نقد العقل الإسلامي، 1990، ص 33). وقد اعتبر أن الفكر الإسلامي التقليدي أغلق باب الأسئلة التي لا تنسجم مع البنية الأرثوذكسية، داعيًا إلى توسيع مجال التفكير ليشمل ما تم استبعاده أو اعتباره غير مشروع.

كما يظهر هذا الاتجاه في مقاربات تؤكد تاريخية الفهم البشري للنصوص، مثل ما ذهب إليه نصر حامد أبو زيد، الذي شدد على أن النص في ذاته ثابت، لكن فهمه تاريخي ومتغير، وأن الخلط بين الوحي وتأويله البشري يؤدي إلى تجميد الفكر (أبو زيد، مفهوم النص، 1990، ص 44). في هذا الإطار، لا يُنكر البعد الديني، لكن يُعاد تحديد موقعه ضمن أفق نقدي يميز بين المقدس والتفسير.

ولا تقتصر المرجعية العقلانية النقدية على البعد الديني، بل تمتد إلى المجال السياسي والاجتماعي؛ إذ تعتبر أن شرعية السلطة أو الفكرة لا تقوم على التقليد أو الانتماء، بل على قدرتها على تبرير نفسها عقلانيًا أمام جمهور متنوع. ومن هنا يرتبط هذا الاتجاه غالبًا بمفاهيم مثل المجال العمومي، وحرية التفكير، وحقوق الإنسان.

غير أن المرجعية العقلانية ليست بدورها كتلة واحدة؛ فهناك عقلانية ليبرالية تركز على حرية الفرد، وعقلانية تاريخية ترى أن العقل نفسه مشروط بسياقه، وعقلانية نقدية تسعى إلى تفكيك البنى المعرفية الموروثة. ومع ذلك، يجمع بينها جميعًا مبدأ مشترك هو أن سلطة الحسم النهائي لا تعود إلى نص متعالٍ، بل إلى حجة عقلية قابلة للنقاش.

ويترتب على هذا التصور إعادة تحديد موقع الدين داخل المجال العام؛ فالدين لا يُلغى، لكنه يتحول من مرجعية حاكمة إلى خطاب من بين خطابات أخرى، يخضع للنقاش شأنه شأن غيره. وهنا يكمن جوهر الاختلاف مع المرجعية الدينية: ففي حين تُبقي الأخيرة سلطة الحسم للنص المؤسس، تجعل المرجعية العقلانية من العقل العمومي معيارًا أعلى.

ومع ذلك، يواجه هذا الاتجاه إشكالًا يتمثل في حدود العقل نفسه: هل هو معيار كوني مشترك، أم أنه بدوره مشروط بثقافة وتاريخ معينين؟ وهل يمكن تأسيس إجماع عقلاني في مجتمع متعدد المرجعيات؟ هذه الأسئلة تكشف أن المرجعية العقلانية، رغم طابعها النقدي، ليست خالية من التحديات النظرية.

رابعًا: المرجعية التاريخية والاجتماعية

أما الاتجاه التاريخاني، كما يتجلى بصورة واضحة عند عبد الله العروي، فينطلق من تصور مختلف لطبيعة الشرعية ومعيارها. فهو لا يجعل النص المؤسس المرجع الأعلى، ولا يكتفي بإحالة الحسم إلى العقل المجرد، بل يعتبر أن مسار التاريخ ذاته هو الإطار الذي ينبغي الاحتكام إليه. فالحداثة، في هذا التصور، ليست اختيارًا ثقافيًا يمكن قبوله أو رفضه وفق اعتبارات ذوقية أو هوياتية، بل هي ضرورة تاريخية تفرضها شروط التطور الاجتماعي والسياسي (العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، 1973، ص 45).

ينظر هذا الاتجاه إلى المجتمعات بوصفها كيانات تتحرك داخل قوانين تحول تاريخي لا يمكن القفز عليها. ومن ثم فإن الإشكال لا يتمثل في مدى انسجام فكرة ما مع التراث، بل في مدى انسجامها مع شروط العصر. فالشرعية هنا لا تُستمد من مطابقة نص سابق، بل من قدرة المشروع الفكري أو السياسي على إدماج المجتمع في مسار الحداثة العالمية.

وفي هذا الإطار، يُعاد تعريف التراث نفسه بوصفه مرحلة تاريخية ينبغي فهمها في سياقها، لا استعادتها بوصفها نموذجًا دائم الصلاحية. فالماضي، مهما بلغت قيمته، لا يمكن أن يتحول إلى معيار للحاضر إذا تغيرت شروط الوجود الاجتماعي. ومن هنا جاءت دعوة العروي إلى الحسم في تبني مفاهيم الدولة الحديثة والعقلانية السياسية، باعتبارها أدوات ضرورية للاندماج في العصر.

تتميز المرجعية التاريخية والاجتماعية بأنها تنظر إلى الأفكار من زاوية وظيفتها في الواقع. فالقيمة لا تُقاس بمدى قدسيتها أو بمدى تجريدها العقلي، بل بمدى قدرتها على تحقيق الانتقال التاريخي المطلوب. وبهذا المعنى، تصبح مفاهيم مثل الحرية، والدولة، والمواطنة، مفاهيم معيارية لأنها شروط تاريخية للحداثة، لا لأنها مستمدة من نص معين أو من تأمل عقلي خالص.

غير أن هذا التصور يطرح بدوره إشكالات نظرية؛ إذ قد يُفهم وكأنه يمنح "التاريخ" سلطة شبه حتمية، وكأن مساره محدد سلفًا ولا مجال للاختيار داخله. كما يثير سؤالًا حول من يحدد اتجاه التاريخ ومعاييره: هل هو النموذج الغربي للحداثة؟ أم أن لكل مجتمع مساره الخاص؟ وإذا كانت الحداثة ضرورة تاريخية، فهل يعني ذلك تهميش البعد القيمي أو الديني في تشكيل الاختيارات؟

تكشف هذه الأسئلة أن المرجعية التاريخية، رغم طابعها الواقعي، ليست محايدة تمامًا؛ فهي تفترض تصورًا معينًا للتقدم ولمسار التحول الاجتماعي. ومع ذلك، فقد أسهمت في نقل النقاش من مستوى الدفاع عن الهوية أو تمجيد الماضي إلى مستوى التفكير في شروط الفعل التاريخي، وهو ما جعلها أحد المكونات الأساسية للجدل الفكري في العالم العربي المعاصر.

وبهذا يكتمل المشهد المرجعي بثلاثة أنماط كبرى: مرجعية دينية تمنح النص سلطة الحسم، ومرجعية عقلانية تجعل النقد معيارًا أعلى، ومرجعية تاريخية ترى في مسار التطور الاجتماعي مصدرًا للشرعية. غير أن التوتر بينها لا يتعلق فقط بالاختلاف في المضامين، بل بالاختلاف في تحديد الجهة التي يُرجع إليها الحكم النهائي.

خامسًا: التوتر بين المرجعيات

إن الخلاف بين هذه المرجعيات ليس خلافًا جزئيًا حول مسائل فرعية، بل هو اختلاف يمسّ الأساس الذي تُبنى عليه المعرفة والقيمة والشرعية. فحين يختلف المفكرون حول مصدر الحسم النهائي، فإنهم لا يختلفون فقط في النتائج، بل في القواعد التي تُنتج تلك النتائج. ومن هنا تصبح إشكالية المرجعية إشكالية بنيوية لا سطحية.

فالمرجعية الدينية تجعل النص المؤسس هو معيار الحقيقة والعدل، والمرجعية العقلانية تجعل من العقل النقدي أفقًا أعلى يُحتكم إليه، أما المرجعية التاريخية فترى أن مسار التطور الاجتماعي هو المعيار الفعلي الذي يحدد مشروعية الأفكار. وعندما تتعارض هذه المعايير، يصبح من الصعب إيجاد أرضية مشتركة، لأن كل طرف يحتكم إلى أساس مختلف.

ولهذا يصعب الوصول إلى توافق شامل ما لم يُحسم سؤال: من يملك سلطة الحكم النهائي؟ هل هي سلطة النص، أم سلطة العقل، أم سلطة التاريخ؟ غير أن هذا السؤال نفسه لا يمكن حسمه من

داخل إحدى المرجعيات دون الوقوع في الدوران المنطقي؛ إذ إن كل مرجعية تبرر ذاتها انطلاقًا من مبادئها الخاصة.

ومع ذلك، فإن الواقع الفكري العربي لا يُظهر انفصالًا مطلقًا بين هذه المرجعيات، بل يكشف عن نوع من التعايش المتوتر بينها. فكثير من المشاريع الفكرية تمزج بين أكثر من أفق مرجعي؛ فقد يستند مفكر إلى النص الديني، لكنه يستخدم أدوات عقلانية في التأويل. وقد يعتمد آخر على العقل النقدي، لكنه لا يتجاهل الاعتبارات الاجتماعية والتاريخية. كما أن بعض المقاربات التاريخانية لا تُقصي البعد القيمي، بل تعيد تأويله في ضوء شروط العصر.

غير أن هذا التداخل لا يُلغي التوتر، بل قد يزيده تعقيدًا. إذ يبقى سؤال الحسم حاضرًا كلما ظهرت قضية خلافية تمس المجال العام، مثل قضايا التشريع، أو الحريات، أو العلاقة بين الدين والدولة. ففي مثل هذه اللحظات، يتجلى الاختلاف المرجعي بصورة واضحة، ويصبح الحوار صعبًا إذا لم تُحدد قواعد مشتركة للنقاش.

ويعكس هذا التوتر تعقيد البنية الثقافية للمجتمع العربي المعاصر، الذي يعيش في آنٍ واحد داخل أفق ديني تاريخي، وداخل فضاء حداثي عالمي، وتحت ضغط تحولات اجتماعية متسارعة. ومن ثم فإن الصراع بين المرجعيات ليس مجرد جدل نظري، بل هو تعبير عن تعددية واقعية داخل المجتمع ذاته.

ويمكن القول إن أحد أسباب استمرار الجدل الفكري هو غياب مرجعية جامعة تحظى بقبول واسع، أو آلية متفق عليها لإدارة الاختلاف بين المرجعيات. ولذلك فإن النقاش حول المرجعية لا يتعلق بإلغاء أحد الأطراف، بل بإمكانية تنظيم العلاقة بينها داخل إطار يسمح بالتعايش والحوار.

ومن هنا يتضح أن سؤال المرجعية ليس سؤالًا نظريًا صرفًا، بل هو سؤال يتعلق بإمكان بناء أفق مشترك في مجتمع متعدد المرجعيات. وهذه الإشكالية تفتح الباب أمام تساؤلات لاحقة حول كيفية إدارة الاختلاف، وحدود العقل العمومي، ودور المؤسسات في تنظيم المجال العام، وهي قضايا ستشكل امتدادًا طبيعيًا لهذا التحليل في المحاضرات اللاحقة.

خاتمة

يتبيّن من خلال هذا التحليل أن سؤال المرجعية يشكل الخلفية النظرية العميقة للجدل حول التراث والحداثة والتنوير في الفكر العربي المعاصر. فالاختلاف في تحديد مصدر المشروعية لا يقتصر على تباين في المواقف الجزئية، بل يؤدي إلى اختلاف جذري في تعريف الإصلاح ذاته، وفي تصور الحداثة، وفي طريقة تقييم الماضي واستحضاره. فحين تختلف المرجعية، تختلف معايير الحكم، ويصبح الخلاف بنيويًا لا ظرفيًا.

ومن ثم فإن دراسة الفكر العربي المعاصر لا يمكن أن تكتفي بتتبع الأفكار في ظاهرها، أو بتصنيف الاتجاهات وفق مضامينها، بل ينبغي أن تتجه إلى مساءلة الأساس الذي يمنح هذه الأفكار شرعيتها. فالفكرة قد تبدو متقاربة في نتائجها مع غيرها، لكنها تختلف جذريًا في منطلقها

المرجعي، وهو ما يفسر استمرار الجدل حتى عند الاتفاق الظاهري على بعض الأهداف العامة، كالدعوة إلى العدالة أو الحرية أو التقدم.

كما يكشف تحليل المرجعيات أن الصراع الفكري في العالم العربي ليس صراعًا بين الماضي والحاضر فقط، بل هو صراع حول تحديد الجهة التي تُحتكم إليها عند التعارض. ولذلك فإن سؤال المرجعية يتجاوز المجال النظري إلى المجال العملي، إذ ينعكس على طبيعة التشريع، وعلى شكل الدولة، وعلى حدود الحرية، وعلى موقع الدين في المجال العام.

ويفتح هذا التحليل المجال في المحاضرات اللاحقة لدراسة آثار التعدد المرجعي على الواقع السياسي والاجتماعي، وعلى علاقة النخبة بالمجتمع، وعلى إمكان تشكل أفق مشترك للتغيير. فإدارة الاختلاف بين المرجعيات قد تكون شرطًا لبناء استقرار فكري ومؤسسي، كما أن عجزها عن إيجاد أرضية حوار قد يؤدي إلى مزيد من الاستقطاب.

وبذلك يتضح أن سؤال المرجعية ليس محطة نظرية عابرة، بل هو مفتاح لفهم كثير من التحولات والصراعات في الفكر العربي المعاصر، وأحد المداخل الأساسية لتحليل إمكانات الإصلاح وحدوده.

قائمة المراجع

أبو زيد، نصر حامد .**مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن** .بيروت: المركز الثقافي العربي، 1990.

أركون، محمد .**نقد العقل الإسلامي** .بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990.

الجابري، محمد عابد .**بنية العقل العربي** .بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1986.

الجابري، محمد عابد .**نحن والتراث** .بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1980.

حنفي، حسن .**التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم** .القاهرة: دار التنوير، 1980.

العروي، عبد الله .**الإيديولوجيا العربية المعاصرة** .بيروت: المركز الثقافي العربي، 1973.

العروي، عبد الله .**مفهوم العقل** .الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1996.

طه عبد الرحمن .**روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية** .الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006.

طه عبد الرحمن .**سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية** .الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000.

العظم، صادق جلال .**نقد الفكر الديني** .بيروت: دار الطليعة، 1969.

المحاضرة الرابعة

القراءة الماركسية للتراث العربي الإسلامي: حسين مروة وطيب تيزيني

تمهيد

شهد الفكر العربي المعاصر محاولات متعددة لإعادة قراءة التراث العربي الإسلامي، ومن بين أبرز هذه المحاولات القراءة الماركسية التي سعت إلى تحليل التراث في ضوء المنهج المادي التاريخي. لم تنطلق هذه القراءة من سؤال الهوية أو التوفيق بين الماضي والحاضر، بل من فرضية أن الفكر نتاج شروطه الاجتماعية والاقتصادية، وأن النصوص التراثية تعكس بنية الصراعات الطبقية والسياسية التي نشأت في سياقها التاريخي.

وفي هذا الإطار برز مشروعان أساسيان: مشروع حسين مروة، ومشروع طيب تيزيني، اللذان سعيا إلى إعادة بناء تاريخ الفكر العربي الإسلامي ضمن منظور مادي تاريخي.

أولًا: الأسس النظرية للقراءة الماركسية

تنطلق القراءة الماركسية للتراث العربي الإسلامي من جملة من المبادئ المستمدة من الفلسفة الماركسية، وخاصة من التصور المادي للتاريخ. ولا يُقصد بالمادية هنا اختزال الإنسان في البعد الاقتصادي فحسب، بل اعتبار أن البنية المادية للمجتمع — بما تتضمنه من علاقات إنتاج وتنظيم للسلطة — تشكل الإطار الذي تتولد داخله الأفكار والنظم الفكرية.

أول هذه المبادئ هو أولوية البنية الاقتصادية والاجتماعية في تفسير الظواهر الفكرية. فالفكر، في المنظور الماركسي، لا ينشأ في فراغ، بل يتشكل ضمن سياق اجتماعي محدد. فالمذاهب الكلامية، والتيارات الفلسفية، وحتى الاتجاهات الفقهية، يمكن قراءتها بوصفها انعكاسًا لصراعات اجتماعية أو تعبيرًا عن مصالح فئات معينة داخل المجتمع.

ثانيًا، تعتبر القراءة الماركسية أن الأفكار تعبير عن صراعات تاريخية. فالتاريخ، وفق المنهج المادي الجدلي، ليس مجرد تعاقب للأحداث، بل هو ساحة تنازع بين قوى اجتماعية متباينة. ومن ثم فإن الفكر لا يُفهم باعتباره تطورًا معرفيًا محضًا، بل بوصفه جزءًا من هذا الصراع. فالجدل بين المعتزلة والأشاعرة، أو بين الفلاسفة والفقهاء، يمكن تفسيره — في هذا الإطار — باعتباره انعكاسًا لتوترات سياسية واجتماعية.

ثالثًا، يُفهم التراث بوصفه نتاج شروط مادية محددة. فلا تُقرأ النصوص الدينية أو الفلسفية بوصفها معطيات متعالية، بل بوصفها وثائق تاريخية تعكس مرحلة معينة من تطور المجتمع. وهذا لا يعني إنكار بعدها الروحي أو المعرفي، بل يعني إعادة إدراجها في سياقها الزمني والاجتماعي، وتحليلها في ضوء البنية التي أنتجتها.

ومن هنا يتحول التراث من كونه نصوصًا دينية أو فلسفية مجردة إلى وثائق تكشف عن تحولات المجتمع وصراعاته. فالاهتمام لا ينصب فقط على مضمون الفكرة، بل على شروط إنتاجها

ووظيفتها داخل البنية الاجتماعية. وبذلك تنتقل الدراسة من مستوى التحليل الداخلي للنصوص إلى مستوى التحليل التاريخي البنيوي.

غير أن القراءة الماركسية لا تكتفي بالمادية التاريخية في صورتها التفسيرية، بل تستفيد أيضًا من المنهج الجدلي الذي يرى أن التاريخ يتحرك عبر تناقضات وصراعات تؤدي إلى تحولات نوعية. ومن ثم فإن التراث لا يُفهم بوصفه كتلة متجانسة، بل بوصفه ساحة جدل بين اتجاهات متعارضة، بعضها يحمل نزعات تقدمية، وبعضها يعبر عن مصالح قوى محافظة.

بهذا الإطار النظري، يصبح التراث العربي الإسلامي موضوعًا لإعادة القراءة، لا من زاوية القداسة أو الهوية، بل من زاوية التكوين التاريخي والصراع الاجتماعي. وهو ما سيظهر بوضوح في مشروعي حسين مروة وطيب تيزيني، حيث تتحول الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام إلى تعبيرات عن حركة المجتمع، لا مجرد تأملات عقلية معزولة عن سياقها.

ثانيًا: مشروع حسين مروة

يُعد حسين مروة من أبرز ممثلي القراءة الماركسية للتراث العربي الإسلامي، خاصة من خلال عمله الموسوعي **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، الذي صدر في أربعة أجزاء وشكّل محاولة منهجية لإعادة قراءة تاريخ الفلسفة الإسلامية في ضوء المنهج المادي التاريخي (مروة، النزعات المادية، 1978).

انطلق مروة من فرضية أساسية مفادها أن التراث الفلسفي العربي الإسلامي لم يكن كتلة لاهوتية خالصة، بل احتوى على تيارات عقلانية ومادية تعكس صراعات فكرية واجتماعية داخل المجتمع الإسلامي الوسيط. ورفض التصور الذي يرى أن الفلسفة الإسلامية مجرد امتداد للفقه أو علم الكلام، معتبرًا أنها ساحة جدل بين نزعات تقدمية ذات طابع عقلاني ونزعات مثالية لاهوتية محافظة.

في قراءته للفلاسفة والمتكلمين، لم يكتفِ مروة بتحليل النصوص من الداخل، بل ربطها بسياقاتها الاجتماعية والسياسية. فالمعتزلة، مثلًا، لم يُنظر إليهم فقط بوصفهم مدرسة كلامية عقلانية، بل بوصفهم تعبيرًا عن مرحلة تاريخية ارتبطت بصعود قوى اجتماعية معينة وبحاجات سياسية للدولة العباسية. وكذلك قرأ الفلسفة المشائية بوصفها انعكاسًا لتحولات معرفية واجتماعية أوسع.

كان الهدف من هذا الربط بين الفكر والبنية الاجتماعية هو الكشف عن الطابع التاريخي للصراع الفكري، وإبراز أن ما يُقدَّم أحيانًا بوصفه صراعًا عقائديًا صرفًا كان في الواقع متداخلًا مع مصالح اجتماعية وتوازنات سياسية. وبهذا المعنى، أعاد مروة إدراج الفلسفة الإسلامية داخل حركة التاريخ، بدل التعامل معها كخطاب مجرد.

غير أن مشروعه لم يكن مجرد تحليل تاريخي محايد؛ فقد كان يحمل أفقًا تحرريًا معاصرًا. إذ سعى إلى إبراز عناصر عقلانية ومادية داخل التراث يمكن أن تشكل أساسًا لنهضة فكرية حديثة. فهو لم يهدف إلى هدم التراث أو القطع معه، بل إلى إعادة اكتشاف إمكاناته التقدمية الكامنة. ومن

هنا جاءت أهمية عنوان عمله الذي ركز على "النزعات المادية"، في محاولة لإثبات أن الفكر العربي الإسلامي لم يكن معاديًا للعقل بطبيعته.

ومع ذلك، واجه مشروع مروة انتقادات عدة، من أبرزها احتمال إسقاط مفاهيم حديثة — مثل المادية والصراع الطبقي — على سياقات تاريخية لم تعرف هذه المفاهيم بصيغتها المعاصرة. كما اعتبر بعض النقاد أن تركيزه على النزعات المادية قد أدى إلى إغفال أبعاد روحية أو لاهوتية لا يمكن اختزالها في التفسير الاجتماعي وحده.

ورغم هذه التحفظات، يبقى مشروع حسين مروة محطة أساسية في مسار إعادة قراءة التراث العربي الإسلامي، لأنه نقل النقاش من مستوى الدفاع أو الرفض إلى مستوى التحليل التاريخي البنيوي، وأدخل التراث في دائرة البحث المادي الجدلي، بوصفه نتاجًا تاريخيًا قابلًا للفهم والتأويل.

ثالثًا: مشروع طيب تيزيني

يمثل طيب تيزيني أحد أبرز المفكرين الذين سعوا إلى توظيف المنهج المادي الجدلي في قراءة التراث العربي الإسلامي، خاصة من خلال مشروعه الكبير الموسوم بـــ **من التراث إلى الثورة**، الذي حاول فيه إعادة كتابة تاريخ الفكر العربي منذ نشأته حتى العصر الحديث في إطار رؤية شاملة (تيزيني، من التراث إلى الثورة، 1976).

انطلق تيزيني من فرضية مفادها أن التراث العربي ليس بنية مغلقة أو كتلة متجانسة، بل هو فضاء تاريخي مفتوح على صراعات اجتماعية وأيديولوجية متواصلة. وبهذا المعنى، رفض القراءة التقديسية التي ترى التراث وحدة متماسكة، كما رفض القراءة التي تختزله في بُعد ديني صرف. بل اعتبره مجالًا لصراع بين قوى تقدمية تسعى إلى العقلنة والتحرر، وقوى محافظة تسعى إلى تثبيت البنية التقليدية.

وإذا كان حسين مروة قد ركّز على الكشف عن "النزعات المادية" داخل الفلسفة الإسلامية، فإن تيزيني اتجه إلى بناء سردية تاريخية شاملة تربط بين تطور الفكر العربي والتحولات الاجتماعية والسياسية الكبرى. فهو لم يقتصر على الفلسفة، بل تناول علم الكلام، والفقه، والأدب، والحركات الاجتماعية، في محاولة لإبراز الطابع الجدلي لتاريخ الثقافة العربية.

وقد سعى تيزيني إلى تجاوز القراءة الاختزالية التي ترد كل شيء إلى العامل الاقتصادي المباشر، مؤكدًا أن البنية الفكرية تتشكل في إطار شبكة معقدة من العلاقات الاجتماعية والسياسية والثقافية. ومع ذلك، ظل المنهج المادي الجدلي الإطار العام الذي يحكم قراءته، حيث اعتبر أن التناقضات الداخلية في المجتمع العربي الإسلامي هي التي أنتجت التنوع الفكري.

يتميز مشروع تيزيني بطموح تركيبي واضح؛ إذ لم يكتفِ بتحليل جزئي أو دراسة مرحلة محددة، بل حاول تقديم رؤية شاملة لمسار الفكر العربي، تربط الماضي بالحاضر في أفق تغييري. فالعنوان ذاته "من التراث إلى الثورة" يكشف عن البعد العملي لمشروعه، إذ لم يكن الهدف مجرد إعادة قراءة الماضي، بل استثماره في مشروع تحرري معاصر.

غير أن هذا الطموح الشمولي عرّض المشروع لعدد من الانتقادات، من بينها الاتهام بالمبالغة في تأطير الوقائع التاريخية ضمن نموذج صراعي مسبق، أو إسقاط مفاهيم حديثة على عصور سابقة. كما اعتبر بعض الباحثين أن القراءة الجدلية قد تميل أحيانًا إلى تفسير الفكر بوصفه انعكاسًا للصراع الاجتماعي أكثر من كونه مجالًا لإبداع معرفي مستقل.

ومع ذلك، يبقى مشروع طيب تيزيني من المحاولات البارزة لإعادة إدراج التراث العربي الإسلامي داخل حركة التاريخ، ولفهمه بوصفه مجالًا للصراع والتطور لا ككيان ثابت. وقد أسهم هذا المشروع في توسيع أفق القراءة الماركسية للتراث، وجعلها أكثر ارتباطًا بالسؤال السياسي والاجتماعي المعاصر.

رابعًا: مقارنة بين المشروعين

يتفق حسين مروة وطيب تيزيني في الإطار النظري العام الذي يحكم قراءتهما للتراث العربي الإسلامي، إذ يعتمدان المنهج المادي التاريخي بوصفه أداة لفهم تشكّل الأفكار داخل سياقها الاجتماعي. فكلاهما يرفض القراءة اللاهوتية المغلقة التي تفصل الفكر عن شروط إنتاجه، ويؤكد أن تاريخ الثقافة العربية هو تاريخ صراعات، لا تاريخ انسجام ساكن. كما يشتركان في اعتبار التراث مجالًا ديناميكيًا يحتوي على تناقضات داخلية يمكن تحليلها واستثمارها في الحاضر.

غير أن هذا الاتفاق المنهجي لا يُلغي الفروق الجوهرية بين المشروعين.

أولًا، يتركز اهتمام حسين مروة على الكشف عن "النزعات المادية" داخل الفلسفة العربية الإسلامية، أي على إبراز التيارات العقلانية التي يمكن أن تُقرأ بوصفها تعبيرًا عن توجهات تقدمية داخل التراث. فمشروعه ذو طابع تحليلي–فلسفي بالدرجة الأولى، يهدف إلى إعادة تقييم تاريخ الفلسفة الإسلامية وإظهار تعدديته الداخلية. ومن ثم فإن مروة ينشغل أساسًا بإعادة قراءة النصوص الفلسفية والكلامية، مع ربطها بالبنية الاجتماعية، لكنه يبقى أقرب إلى مشروع تحقيق إبستمولوجي داخل مجال الفلسفة.

أما طيب تيزيني، فقد كان طموحه أوسع وأشمل؛ إذ سعى إلى بناء سردية تاريخية كلية للفكر العربي منذ بداياته حتى العصر الحديث. فمشروعه لا يقتصر على الكشف عن نزعات بعينها، بل يهدف إلى إعادة كتابة تاريخ الثقافة العربية في ضوء المنهج الجدلي، وربط هذا التاريخ بمشروع تغييري معاصر. ولذلك كان تيزيني أكثر انخراطًا في أفق سياسي مباشر، حيث رأى في قراءة التراث خطوة في طريق مشروع ثوري يسعى إلى إعادة تشكيل الواقع الاجتماعي.

ثانيًا، يتباين المشروعان في درجة التركيز على البعد الفلسفي الخالص. فمروة يميل إلى تحليل البنى المفاهيمية للفلاسفة والمتكلمين، بينما يميل تيزيني إلى إدماج الفكر ضمن شبكة أوسع من التحولات الاجتماعية والسياسية، مما يمنح مشروعه طابعًا تاريخيًا تركيبيًا أكثر منه فلسفيًا صرفًا.

ثالثًا، يمكن القول إن مروة حاول أن يُظهر أن داخل التراث عناصر يمكن استعادتها عقلانيًا في الحاضر، بينما سعى تيزيني إلى وضع التراث كله داخل حركة جدلية تقود — في تصوره —

إلى مشروع تحرري مستقبلي. أي أن مروة ركّز على "إعادة الاكتشاف"، في حين ركّز تيزيني على "إعادة البناء."

ومع ذلك، فإن كلا المشروعين يلتقيان في نقطة مركزية، هي تحويل التراث من موضوع للتقديس أو الرفض إلى موضوع للتحليل التاريخي الصراعي. وقد أسهما بذلك في نقل النقاش حول التراث إلى مستوى جديد، حتى وإن ظلا محل جدل بشأن حدود إسقاط المنهج الماركسي على سياقات تاريخية مختلفة.

بهذه المقارنة يتضح أن القراءة الماركسية للتراث العربي الإسلامي لم تكن اتجاهًا واحدًا متجانسًا، بل تعددت داخلها المقاربات والأهداف، وإن جمعتها خلفية نظرية مشتركة.

خامسًا: حدود القراءة الماركسية

على الرغم من الأهمية النظرية التي اكتسبتها القراءة الماركسية في إعادة تناول التراث العربي الإسلامي، فإنها لم تسلم من انتقادات متعددة، مست منهجها وافتراضاتها ونتائجها.

أول هذه الانتقادات يتمثل في احتمال إسقاط مفاهيم حديثة على نصوص وسياقات تاريخية قديمة. فالتحليل الماركسي يستند إلى مفاهيم مثل "البنية الطبقية"، و"الصراع الاجتماعي"، و"علاقات الإنتاج"، وهي مفاهيم تشكلت في سياق الحداثة الأوروبية. ومن ثم يُطرح سؤال منهجي: إلى أي حد يمكن تطبيق هذه المفاهيم على مجتمعات لم تعرف التشكيلات الطبقية بالصورة نفسها، أو لم تُنتج مفاهيمها الذاتية بهذه اللغة التحليلية؟ هذا الإشكال يتعلق بخطر "الأنكرونية" أي قراءة الماضي بأدوات الحاضر.

ثانيًا، وُجّه نقد إلى القراءة الماركسية بسبب ميلها أحيانًا إلى اختزال البعد الديني والروحي في البعد الاقتصادي والاجتماعي. فالنصوص الدينية والكلامية قد تحمل أبعادًا وجودية وأخلاقية لا يمكن ردّها بالكامل إلى مصالح طبقية أو صراعات سياسية. وعندما يُفسَّر كل اختلاف عقائدي بوصفه انعكاسًا لموقع اجتماعي، فإن ذلك قد يُفقد الفكر استقلاليته النسبية ويُهمّش تعقيده الداخلي.

ثالثًا، هناك اتهام بالمبالغة في تفسير الفكر بالصراع الطبقي وحده. فالتاريخ الفكري لا يتحرك فقط بدافع التناقضات الاجتماعية، بل يتأثر أيضًا بعوامل ثقافية ولغوية ومعرفية. وقد رأى بعض النقاد أن القراءة الماركسية، في بعض تطبيقاتها، تميل إلى تبسيط الظواهر الفكرية بردّها إلى سبب واحد مهيمن، مما يقلل من ثرائها وتعدد مستوياتها.

إضافة إلى ذلك، يطرح سؤال حول حدود الحتمية التاريخية؛ فإذا كانت الأفكار انعكاسًا مباشرًا للبنية الاجتماعية، فهل يبقى مجال لإبداع الفرد أو لفاعلية العقل المستقلة؟ هذا التساؤل يلامس التوتر الكامن داخل المنهج المادي بين التفسير البنيوي وإمكان المبادرة الفكرية.

ومع ذلك، لا يمكن إنكار أن القراءة الماركسية قد أسهمت إسهامًا مهمًا في تحويل التراث من مجال للتقديس أو الرفض الأيديولوجي إلى موضوع للتحليل التاريخي والاجتماعي. فقد كسرت التصور الذي يرى التراث بنية ثابتة خارج الزمن، وأعادت إدراجه في سياق التحولات

والصراعات التي شكلته. كما دفعت الباحثين إلى الاهتمام بشروط إنتاج النصوص، لا بمضامينها فقط.

وبذلك يمكن القول إن حدود القراءة الماركسية لا تُلغي قيمتها، بل تكشف عن ضرورة مقاربتها ضمن حوار منهجي أوسع، يستفيد من أدواتها التحليلية دون الوقوع في اختزالها التفسيري. فهي مرحلة مهمة في مسار نقد التراث، حتى وإن لم تكن الإطار الوحيد أو النهائي لفهمه.

خاتمة

تكشف القراءة الماركسية للتراث العربي الإسلامي عن محاولة جادة لإعادة بناء العلاقة مع الماضي من منظور مادي تاريخي، ينطلق من اعتبار أن الفكر ليس معطًى معلقًا خارج الزمن، بل نتاج شروط اجتماعية وسياسية محددة. وبهذا المعنى، لم يكن الهدف مجرد إعادة تفسير نصوص قديمة، بل إعادة إدراجها داخل حركة التاريخ، وفهمها بوصفها تعبيرًا عن صراعات وتناقضات عاشها المجتمع الذي أنتجها.

وقد شكّل مشروع حسين مروة وطيب تيزيني محطة مهمة في مسار نقد التراث، لأنهما نقلا النقاش من مستوى الدفاع عن الماضي أو رفضه إلى مستوى تحليله في ضوء البنية الاجتماعية. كما أسهما في إبراز أن التراث ليس كتلة متجانسة، بل فضاءً متنوعًا يحمل داخله إمكانات متعددة، بعضها عقلاني وتقدمي، وبعضها محافظ وتقليدي.

غير أن الجدل الذي أثارته هذه القراءة يبيّن أن تطبيق المناهج الحديثة على التراث ليس مسألة تقنية بسيطة، بل هو إشكال إبستمولوجي معقد. فحدود إسقاط المفاهيم المعاصرة على سياقات تاريخية مختلفة، والعلاقة بين الفكر والإيديولوجيا، ومسألة استقلالية النصوص عن شروطها الاجتماعية، كلها أسئلة ظلت حاضرة في النقاش حول القراءة الماركسية.

ومن ثم فإن أهمية هذه المحاولة لا تكمن فقط في نتائجها، بل في الأسئلة التي فتحتها. فهي تدفع إلى التفكير في العلاقة بين الفكر والواقع، وبين المعرفة والسلطة، وبين المنهج وموضوعه. كما تمهد للانتقال إلى دراسة تيارات نقدية أخرى حاولت بدورها إعادة قراءة التراث من مناهج مختلفة، كالبنيوية أو التأويلية أو النقد الإبستمولوجي، وهو ما سيشكل موضوع المحاضرات القادمة ضمن مسار تطور الفكر العربي المعاصر.

قائمة المراجع

تيزيني، طيب .**من التراث إلى الثورة: حول نظرية مقترحة في التراث العربي** .دمشق: دار ابن خلدون، 1976.

تيزيني، طيب .**مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط** .دمشق: دار دمشق، 1978.

مروة، حسين .**النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية** (4 أجزاء). بيروت: دار الفارابي، 1978.

ماركس، كارل .**مقدمة في نقد الاقتصاد السياسي** .ترجمة عربية، بيروت: دار التقدم، د.ت.

ماركس، كارل، وإنجلز، فريدريك .**الأيديولوجيا الألمانية** .ترجمة عربية، موسكو: دار التقدم، د.ت.

الجابري، محمد عابد .**نحن والتراث** .بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1980.

طرابيشي، جورج .**نقد نقد العقل العربي** .بيروت: دار الساقي، 1996.

العروي، عبد الله .**الإيديولوجيا العربية المعاصرة** .بيروت: المركز الثقافي العربي، 1973.

المحاضرة الخامسة

النقد الفينومينولوجي للتراث: التراث والتجديد عند حسن حنفي

تمهيد

إذا كانت القراءة الماركسية قد أعادت إدراج التراث في سياقه الاجتماعي، والقراءة البنيوية قد حللت بنيته النصية، فإن النقد الفينومينولوجي يسعى إلى إعادة النظر في العلاقة بين الذات والتراث. فالسؤال هنا لا يتعلق فقط بشروط إنتاج النص أو بنيته الداخلية، بل بكيفية حضور التراث في وعي الإنسان المعاصر.

وفي هذا السياق يبرز مشروع حسن حنفي، خاصة في عمله **التراث والتجديد**، حيث حاول إعادة بناء العلاقة مع التراث من منظور يجمع بين الفينومينولوجيا والهمّ التحرري.

أولًا: الأسس النظرية للنقد الفينومينولوجي

يتأثر مشروع حسن حنفي بالفلسفة الفينومينولوجية كما تبلورت عند إدموند هوسرل، والتي تقوم على جعل الوعي نقطة الانطلاق في كل تحليل فلسفي. فبدل الانطلاق من موضوع خارجي مفترض الثبات، تدعو الفينومينولوجيا إلى تحليل كيفية ظهور الأشياء في الوعي، أي دراسة الظاهرة كما تُعطى لنا في التجربة المباشرة.

بهذا المعنى، لا يُنظر إلى التراث بوصفه موضوعًا مستقلًا قائمًا بذاته خارج التاريخ والذات، بل يُطرح السؤال: كيف يُعطى التراث في وعينا المعاصر؟ وكيف يتشكل معناه في أفق تجربتنا التاريخية؟ فالتراث لا يكون حاضرًا إلا من خلال فعل إدراك وتأويل، أي من خلال علاقة حية بين الذات والموضوع.

وتقوم الفينومينولوجيا على مجموعة من المبادئ المنهجية الأساسية:

أولًا، ردّ الظواهر إلى شروط ظهورها في الوعي. أي تحليل كيفية تشكل المعنى بدل الاكتفاء بوصف المعطيات الخارجية. فالنص التراثي لا يُفهم فقط عبر سياقه التاريخي، بل عبر الطريقة التي يُستقبل بها ويُعاد بناؤه في وعينا.

ثانيًا، تعليق الأحكام المسبقة (الإيبوخي)، أي وضع المسلمات التقليدية بين قوسين مؤقتًا لفحصها دون تسليم مسبق بصحتها أو بطلانها. وفي سياق التراث، يعني ذلك التحرر من موقف التقديس التلقائي أو الرفض الأيديولوجي، والانتقال إلى فحص الظاهرة كما تُعطى.

ثالثًا، تحليل العلاقة بين الذات والموضوع. فالفينومينولوجيا لا تفصل بين القارئ والنص، بل ترى أن المعنى يتولد في التفاعل بينهما. وبالتالي يصبح التراث مجالًا للتجربة لا مجرد مادة محفوظة.

في هذا الإطار، لا يُفهم التراث ككتلة جامدة أو سلطة متعالية، بل كمعطى يتشكل داخل أفق الوعي التاريخي. فالوعي المعاصر يعيد بناء التراث وفق حاجاته وأسئلته، ما يجعل العلاقة به علاقة حوار مستمر لا علاقة تبعية أو قطيعة.

ومن هنا تتضح خصوصية النقد الفينومينولوجي: فهو لا يختزل التراث في بنيته الاقتصادية كما في القراءة الماركسية، ولا يركز فقط على بنيته النصية كما في المقاربات البنيوية، بل ينطلق من تحليل كيفية حضور التراث في التجربة الذاتية والجماعية. وهذا ما سيمهد لفهم مشروع "التراث والتجديد" عند حسن حنفي بوصفه محاولة لإعادة توجيه هذا الحضور نحو أفق تحرري معاصر.

ثانيًا: مشروع "التراث والتجديد"

في كتابه **التراث والتجديد** (1980)، قدّم حسن حنفي مشروعًا طموحًا لإعادة صياغة العلاقة مع التراث العربي الإسلامي، منطلقًا من قناعة مفادها أن الأزمة لا تكمن في وجود التراث، بل في طريقة التعامل معه. فبدل أن يكون التراث مرجعًا فوقيًا نعود إليه طلبًا للشرعية، اقترح حنفي أن يكون الواقع المعاصر هو نقطة الانطلاق، وأن يُعاد توظيف التراث بوصفه أداة لفهم الحاضر وتغييره.

بهذا المعنى، يسعى حنفي إلى قلب العلاقة التقليدية: فليس الحاضر هو الذي يُقاس على الماضي، بل الماضي هو الذي يُعاد تأويله في ضوء قضايا الحاضر. فالتراث لا يفرض نفسه معيارًا ثابتًا، بل يتحول إلى مادة قابلة للتحليل وإعادة البناء.

قسم حنفي مشروعه إلى ثلاثة محاور كبرى تشكل بنية فكرية متكاملة:

أولًا، **موقفنا من التراث القديم**.هنا يدعو إلى قراءة التراث قراءة نقدية واعية، لا تقوم على التقديس ولا على القطيعة. ويؤكد أن التراث ليس كتلة واحدة، بل يتضمن عناصر متعددة يمكن إعادة تفعيلها. ويقترح نقل علم الكلام من الدفاع عن العقائد المجردة إلى معالجة قضايا الإنسان المعاصر، كما يدعو إلى تجديد أصول الفقه ليصبح أداة لفهم الواقع بدل الاقتصار على استنباط الأحكام.

ثانيًا، **موقفنا من التراث الغربي**.لا يرى حنفي أن الحداثة الغربية نموذجًا يُستنسخ، ولا عدوًا يُرفض بالكامل، بل يعتبرها تجربة تاريخية يمكن الاستفادة منها نقديًا. ويدعو إلى تجاوز عقدة التفوق أو الشعور بالدونية، عبر بناء علاقة حوارية مع الفكر الغربي، تقوم على الندية لا على التبعية.

ثالثًا، **نظرية في التفسير**.يمثل هذا المحور القلب المنهجي للمشروع، حيث يحاول حنفي تقديم تصور جديد للتأويل، ينطلق من حاجات الواقع وأسئلته. فالتفسير عنده ليس استعادة لمعنى أصلي ثابت، بل عملية تاريخية يُعاد فيها إنتاج المعنى وفق أفق الحاضر. وهنا يتجلى أثر الفينومينولوجيا، إذ يصبح المعنى نتاج تفاعل بين النص والوعي.

كان الهدف النهائي لهذا المشروع تحويل التراث من سلطة فوقية تُمارس الوصاية على الحاضر، إلى طاقة كامنة تُستثمر في مشروع تحرري. فالتراث عند حنفي ليس موضوع تقديس، بل إمكان تاريخي يمكن توجيهه لخدمة قضايا العدالة والتحرر والوحدة.

ومع ذلك، فإن هذا "القلب للعلاقة" يطرح إشكالًا منهجيًا دقيقًا: إذا كان الواقع هو المنطلق، فكيف نضمن ألا يتحول تأويل التراث إلى إسقاط أيديولوجي عليه؟ وهل يمكن الجمع بين الوفاء للتراث والانطلاق من الحاضر دون الوقوع في انتقائية؟

تكشف هذه الأسئلة أن مشروع "التراث والتجديد" ليس مجرد دعوة إلى الإصلاح، بل محاولة لإعادة تأسيس منهج في التعامل مع الماضي، يجعل منه شريكًا في بناء المستقبل بدل أن يكون قيدًا عليه

ثالثًا: من النقل إلى الفعل

يرى حسن حنفي أن الأزمة الحضارية في العالم العربي لا تعود إلى التراث في ذاته، بل إلى نمط التعامل معه. فالمشكلة — في نظره — ليست في وجود نصوص أو مذاهب قديمة، بل في تحويلها إلى معطيات مغلقة تُعاد صياغتها عبر النقل والتقليد، دون أن تتحول إلى قوة دافعة للفعل التاريخي. وهكذا ظل العقل العربي، حسب تحليله، يدور في فلك الشرح والتعليق والحاشية، بدل أن ينتقل من استهلاك المعنى إلى إنتاجه.

ومن هنا جاءت دعوته إلى الانتقال **من النقل إلى الفعل**، أي من الاكتفاء بإعادة إنتاج التراث إلى توظيفه في مشروع تغييري معاصر. فالتجديد عنده لا يعني القطيعة مع الماضي، ولا الانبهار بالحداثة الغربية، بل إعادة توجيه الموروث ليصبح أداة لتحرير الإنسان.

وفي هذا السياق طرح ثلاث خطوات مركزية:

أولًا، **إعادة قراءة علم أصول الفقه قراءة منهجية جديدة**.يعتبر حنفي أن أصول الفقه يمثل العقل المنهجي للحضارة الإسلامية، غير أنه تحوّل إلى أداة لضبط النصوص بدل أن يكون أداة لفهم الواقع. لذلك دعا إلى تطويره ليصبح منهجًا لتحليل الواقع الاجتماعي واستنباط الحلول منه، لا مجرد تقنية لاستخراج الأحكام من النصوص.

ثانيًا، **تحويل علم الكلام إلى لاهوت تحرري**.رأى حنفي أن علم الكلام التقليدي انشغل بالدفاع عن العقائد في مواجهة الخصوم، بينما ينبغي أن يتحول إلى خطاب يربط الإيمان بقضايا الإنسان المعاصر، كالحرية والعدالة والمساواة. ومن هنا استلهم فكرة "اللاهوت التحرري" التي ظهرت في سياقات أخرى، لكنه حاول تأصيلها داخل الإطار الإسلامي، بحيث يصبح الإيمان قوة تغيير لا مجرد منظومة تصورات نظرية.

ثالثًا، **إعادة بناء العلاقة بين الدين والواقع الاجتماعي**.لم يعد الدين — في تصور حنفي — مجالًا منفصلًا عن الحياة، بل ينبغي أن يُعاد توجيهه ليعبر عن هموم المجتمع الفعلية. فالدين ليس فقط عقائد وعبادات، بل طاقة رمزية وأخلاقية يمكن أن تدفع نحو الإصلاح الاجتماعي.

إن جوهر هذا التحول يتمثل في إعادة تعريف وظيفة التراث. فبدل أن يكون سلطة تُستحضر لإضفاء الشرعية على الواقع القائم، يصبح مادة لإعادة البناء. وهنا تتجلى النزعة الفينومينولوجية في مشروع حنفي: فالمعنى لا يُستعاد كما هو، بل يُعاد إنتاجه داخل أفق الوعي المعاصر.

غير أن هذا الانتقال من النقل إلى الفعل يطرح بدوره تساؤلات دقيقة: كيف يمكن ضبط حدود التأويل حتى لا يتحول إلى توظيف أيديولوجي؟ وكيف نوازن بين الوفاء للنص والانفتاح على الواقع؟ هذه الأسئلة تكشف أن مشروع حنفي لا يقدم أجوبة جاهزة، بل يفتح أفقًا لنقاش منهجي حول كيفية تحويل التراث إلى قوة فاعلة في التاريخ.

وبذلك يتضح أن التجديد عند حسن حنفي لا يعني هدم الماضي، بل إعادة إدماجه في حركة المستقبل، عبر تحويله من مخزون محفوظ إلى طاقة حية قادرة على الإسهام في مشروع نهضوي معاصر.

رابعًا: خصوصية المنهج

تتجلى خصوصية مشروع حسن حنفي في طابعه التركيبي، إذ لا يندرج بسهولة ضمن تصنيف منهجي واحد. فهو يختلف عن القراءة الماركسية في أنه لا يختزل الفكر في البنية الاقتصادية أو في الصراع الطبقي، كما يختلف عن القراءة البنيوية في أنه لا يكتفي بتحليل البنية النصية وآليات إنتاج المعنى داخل الخطاب. بل ينطلق من مستوى أعمق يتمثل في تحليل الوعي التاريخي ذاته، أي في كيفية حضور التراث في التجربة المعاصرة.

فالمسألة عند حنفي ليست فقط: ما الذي يقوله النص؟ ولا: ما الظروف التي أنتجته؟ بل أيضًا: كيف نحمله نحن اليوم؟ وكيف يتشكل معناه في أفق أسئلتنا الراهنة؟ ومن هنا يصبح التراث مجالًا لتفاعل حي بين الذات والتاريخ.

يسعى حنفي إلى الجمع بين ثلاثة أبعاد أساسية:

أولًا، **الفينومينولوجيا (تحليل الوعي)**.من خلال تأثره بالفلسفة الظاهراتية، يجعل من الوعي نقطة الانطلاق. فالتراث لا يُقرأ بوصفه شيئًا خارجيًا، بل بوصفه تجربة تُعاد صياغتها في أفق الذات المعاصرة. وهنا يتجلى اهتمامه بتحليل بنية الوعي الإسلامي وكيفية تحوله من وعي نقلي إلى وعي فاعل.

ثانيًا، **البعد الاجتماعي التحرري**.رغم انطلاقه من تحليل الوعي، لا ينغلق مشروعه في تأمل ذاتي صرف، بل يربط الفهم بالفعل. فالتأويل عنده موجّه نحو الواقع، والغاية النهائية هي التحرر الاجتماعي. لذلك ظل مشروعه مشدودًا إلى قضايا العدالة والوحدة والتقدم، مما يمنحه بعدًا عمليًا واضحًا.

ثالثًا، **المرجعية الإسلامية**.لم يسعَ حنفي إلى القطيعة مع المرجعية الدينية، بل حاول إعادة بنائها من الداخل. فالقرآن والعلوم الإسلامية ليست عنده موضوعًا للنقد التفكيكي الخالص، بل مادة

لإعادة التوظيف في سياق معاصر. وبهذا يختلف عن الاتجاهات التي تضع العقل أو التاريخ في موقع المرجعية النهائية.

هذا الجمع بين تحليل الوعي، والالتزام الاجتماعي، والانتماء المرجعي الإسلامي، هو ما يجعل مشروعه تركيبيًا ومعقدًا في آن واحد. فهو لا يقبل بالاختزال، لكنه في الوقت نفسه يواجه صعوبة في تحقيق انسجام كامل بين مكوناته. فالتوفيق بين الفينومينولوجيا — بوصفها منهجًا فلسفيًا غربيًا حديثًا — وبين مشروع إسلامي تحرري، يثير أسئلة إبستمولوجية حول مدى إمكان هذا التداخل.

ومع ذلك، فإن قوة المشروع تكمن في محاولته تجاوز الثنائيات السائدة: بين الأصالة والمعاصرة، بين العقل والنص، بين التأمل والفعل. فهو يسعى إلى بناء منهج يُبقي التراث حاضرًا، دون أن يسمح له بأن يتحول إلى سلطة تعيق الحركة التاريخية.

وبذلك تبرز خصوصية حنفي بوصفه مفكرًا حاول أن يجعل من التراث موضوعًا للتجربة الحية، لا مادة للشرح أو مادة للهدم، بل مجالًا لإعادة البناء داخل وعي تاريخي متجدد.

خامسًا: حدود المشروع

على الرغم من الطموح النظري الكبير الذي يميز مشروع حسن حنفي، فإنه لم يَسلم من جملة من الانتقادات التي طالت بنيته المفاهيمية وأفقه العملي وإشكالاته الإبستمولوجية.

أول هذه الانتقادات يتعلق بغموض بعض مفاهيمه الفلسفية. فقد استعمل حنفي جهازًا اصطلاحيًا مركبًا يمزج بين الفينومينولوجيا، وأصول الفقه، والمقولات السياسية المعاصرة، وهو ما جعل نصوصه — في نظر بعض الباحثين — كثيفة ومشحونة بلغة فلسفية تحتاج إلى تفكيك إضافي. فمفاهيم مثل "قلب العلاقة بين الذات والموضوع"، أو "تحويل اللاهوت إلى إيديولوجيا"، أثارت تساؤلات حول دقتها وحدودها المنهجية.

ثانيًا، وُجه إليه نقد بسبب الطابع الإيديولوجي الواضح لمشروعه التحرري. فبينما يؤكد حنفي أن هدفه إعادة بناء العلاقة مع التراث في أفق نهضوي، رأى بعض النقاد أن انخراطه في مشروع تغييري محدد قد يؤدي إلى توظيف التراث لخدمة تصور سياسي مسبق. وهنا يبرز السؤال: هل يمكن للفينومينولوجيا — بوصفها تحليلًا للوعي — أن تظل محايدة عندما تُسخَّر لأفق تحرري معيّن؟

ثالثًا، طُرحت إشكالية تتعلق بصعوبة تحويل أطروحاته النظرية إلى برنامج عملي واضح. فالدعوة إلى تجديد أصول الفقه أو تحويل علم الكلام إلى لاهوت تحرري تظل، في نظر البعض، مقترحات عامة تحتاج إلى آليات مؤسسية وتربوية وتشريعية لتحقيقها. ومن ثم فإن الانتقال من مستوى التنظير إلى مستوى التطبيق ظل إشكالًا مفتوحًا.

كما اعتبر بعض النقاد أن الجمع بين الفينومينولوجيا — ذات الجذور الفلسفية الغربية الحديثة — والمنهج الإسلامي لم يكن دائمًا منسجمًا إبستمولوجيًا. فالفينومينولوجيا تنطلق من مركزية الوعي الإنساني في إنتاج المعنى، بينما تقوم المرجعية الدينية على الاعتراف بمرجعية متعالية سابقة

على الوعي. هذا التوتر بين مركزية الذات ومركزية النص يطرح سؤالًا حول إمكان التوفيق الكامل بينهما دون وقوع في ازدواج منهجي.

إضافة إلى ذلك، يُثار تساؤل حول حدود "توجيه التراث نحو الحاضر": فإذا أصبح الواقع هو المنطلق الأساسي في التأويل، فكيف نمنع انزلاق القراءة إلى انتقائية تبرر ما نريده سلفًا؟ هذا الإشكال يعيدنا إلى سؤال الضبط المنهجي الذي يرافق كل مشروع تجديدي.

ومع ذلك، فإن هذه الحدود لا تُفقد المشروع أهميته، بل تكشف عن طبيعته المركبة والطموحة. فمحاولة الجمع بين تحليل الوعي، والالتزام الاجتماعي، والمرجعية الإسلامية، هي محاولة محفوفة بالتحديات، لكنها تعكس سعيًا جادًا إلى تجاوز الثنائية التقليدية بين المحافظة والقطيعة.

ومن ثم يمكن القول إن قيمة مشروع حسن حنفي لا تكمن فقط في الحلول التي قدمها، بل في الأفق الذي فتحه للنقاش حول كيفية تحويل التراث من عبء تاريخي إلى طاقة فاعلة في بناء المستقبل.

خاتمة

يمثل مشروع حسن حنفي محاولة فريدة لإعادة بناء العلاقة مع التراث من منظور يجمع بين تحليل الوعي والهمّ التحرري. فهو لا يتبنى موقف الرفض الجذري الذي يدعو إلى القطيعة، ولا موقف التقديس الذي يحول التراث إلى سلطة تعلو على التاريخ، بل يسعى إلى إعادة توجيهه داخل أفق معاصر يجعل منه عنصرًا فاعلًا في مشروع نهضوي.

لقد نقل حنفي النقاش من سؤال: "هل نقبل التراث أم نرفضه؟" إلى سؤال أعمق: "كيف نحمله في وعينا؟ وكيف نعيد إنتاج معناه في سياقنا التاريخي؟" وبهذا المعنى، لم يعد التراث موضوعًا خارجيًا يُدرس فحسب، بل تجربة تاريخية تتجدد داخل الذات الجماعية. ومن هنا تبرز أهمية البعد الفينومينولوجي في مشروعه، إذ يجعل من الوعي ساحة إعادة تشكيل المعنى.

كما أسهم هذا الاتجاه في توسيع أفق نقد التراث، بنقل النقاش من مستوى البنية النصية أو التحليل الاجتماعي إلى مستوى التجربة التاريخية والوظيفة العملية للمعرفة. فالتراث عنده ليس مخزونًا ثقافيًا يُحفظ، بل طاقة يمكن توجيهها نحو قضايا العدالة والتحرر والوحدة.

ومع ذلك، فإن الطابع التركيبي للمشروع يظل مفتوحًا على أسئلة منهجية تتعلق بإمكان الجمع بين تحليل الوعي والمرجعية الدينية، وبين الالتزام الاجتماعي والضبط الإبستمولوجي. وهذه الأسئلة لا تُضعف المشروع بقدر ما تكشف عن عمق الرهان الذي يحمله.

وبذلك يشكل مشروع حسن حنفي محطة أساسية في مسار تطور الفكر العربي المعاصر، ويمهد لدراسة تيارات أخرى حاولت بدورها إعادة التفكير في العلاقة بين الدين والحداثة، وبين النص والواقع، وبين التراث والمستقبل.

قائمة المراجع

حنفي، حسن .**التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم** .القاهرة: دار التنوير، 1980.

حنفي، حسن .**من العقيدة إلى الثورة** (5 أجزاء). القاهرة: مكتبة مدبولي، 1988.

حنفي، حسن .**الدين والثورة في مصر (1952–1981)** القاهرة: مكتبة مدبولي، 1989.

إدموند هوسرل .**أفكار ممهدة لفينومينولوجيا خالصة** .ترجمة عربية، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، د.ت.

مارتن هايدغر .**الوجود والزمان** .ترجمة عربية، بيروت: دار الكتاب الجديد، د.ت.

الجابري، محمد عابد .**نحن والتراث** .بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1980.

أركون، محمد .**نقد العقل الإسلامي** .بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990.

العروي، عبد الله .**الإيديولوجيا العربية المعاصرة** .بيروت: المركز الثقافي العربي، 1973.

المحاضرة السادسة

النقد الإبستمولوجي للتراث: نقد العقل العربي عند محمد عابد الجابري

تمهيد

إذا كانت القراءة الماركسية قد ركزت على البنية الاجتماعية للتراث، والقراءة الفينومينولوجية قد انطلقت من تحليل الوعي، فإن النقد الإبستمولوجي يتجه إلى مستوى أعمق يتعلق ببنية المعرفة ذاتها. فالسؤال هنا لا يقتصر على الظروف التي أنتجت التراث، ولا على كيفية حضوره في وعينا المعاصر، بل يتجه إلى مساءلة الآليات الداخلية التي حكمت إنتاج المعرفة داخل الثقافة العربية الإسلامية.

بعبارة أخرى، لم يعد السؤال: ماذا قال التراث؟ ولا حتى: لماذا قال ما قال؟ بل أصبح: كيف فكّر؟ ما هي القواعد الضمنية التي نظمت استدلاله؟ وما نوع العقل الذي تشكل عبر هذا التاريخ الطويل؟

ينطلق هذا التحول من قناعة مفادها أن أزمة الفكر لا تكمن فقط في المضامين، بل في البنية التي تنتج هذه المضامين. فإذا كانت البنية المعرفية ذاتها تعيد إنتاج أنماط معينة من التفكير، فإن الإصلاح لا يتحقق بمجرد تغيير بعض الآراء، بل بإعادة النظر في قواعد إنتاج المعرفة ذاتها.

في هذا السياق برز مشروع محمد عابد الجابري في سلسلته الشهيرة نقد العقل العربي، حيث حاول أن ينقل النقاش من مستوى المحتوى الفكري إلى مستوى "العقل المكوِّن" الذي أنتج هذا المحتوى. فهو لا يتعامل مع التراث بوصفه نصوصًا متفرقة، بل بوصفه نسقًا معرفيًا متكاملًا تشكل عبر تاريخ طويل.

وهكذا يصبح النقد الإبستمولوجي محاولة لتفكيك هذا النسق، والكشف عن بنيته الداخلية، وحدوده، وإمكاناته. إنه انتقال من نقد الأفكار إلى نقد شروط إنتاج الأفكار، ومن تحليل النتائج إلى تحليل القواعد التي أفضت إليها.

ومن هنا تتضح أهمية هذا المنهج في مسار الفكر العربي المعاصر؛ إذ إنه يسعى إلى تجاوز الجدل بين القبول والرفض، ليطرح سؤالًا أكثر جذرية: هل يمكن بناء نهضة فكرية دون إعادة تأسيس العقل الذي ينتج المعرفة؟

في هذا السياق يبرز مشروع محمد عابد الجابري في سلسلته الشهيرة نقد العقل العربي، التي شكلت أحد أهم المشاريع الفكرية في العالم العربي المعاصر.

أولًا: الأسس النظرية للنقد الإبستمولوجي

يتأسس مشروع محمد عابد الجابري في *نقد العقل العربي* على خلفية إبستمولوجية حديثة، استلهم فيها من الإبستمولوجيا الفرنسية المعاصرة، خاصة أعمال غاستون باشلار، إضافة إلى تأثره بالبنيوية والتحليل التاريخي للمعرفة.

فمن باشلار استعار مفهوم **القطيعة الإبستمولوجية**، أي أن تطور المعرفة لا يتم بصورة تراكمية خطية، بل عبر تحولات نوعية تفصل بين أنماط تفكير مختلفة (باشلار، *تكوين العقل العلمي*، 1938، ص 14). وقد وظف الجابري هذا المفهوم في مساءلة التراث العربي الإسلامي: هل عرف هذا التراث قطيعة معرفية تؤسس لعقلانية علمية، أم ظل يتحرك داخل بنية واحدة تعيد إنتاج نفسها؟ (الجابري، *تكوين العقل العربي*، 1982، ص 11.)

كما يظهر أثر البنيوية في تركيز الجابري على **النسق** بدل الفرد. فهو لا يدرس فكر الفلاسفة بوصفه إنتاجًا شخصيًا معزولًا، بل باعتباره تعبيرًا عن بنية معرفية أوسع تحكم الثقافة بكاملها (الجابري، *بنية العقل العربي*، 1986، ص 25). فالعقل عنده ليس ملكة فردية بيولوجية، بل "نظام من القواعد والإجراءات" التي تضبط التفكير داخل ثقافة معينة.

وينطلق النقد الإبستمولوجي عند الجابري من فرضية مركزية مفادها أن المعرفة بناء تاريخي، وليست انعكاسًا مباشرًا للواقع. فكل ثقافة تنتج أدواتها المفهومية وأنماط استدلالها الخاصة، وهذه الأدوات تحدد ما يمكن التفكير فيه وما يستحيل التفكير فيه داخلها (الجابري، *تكوين العقل العربي*، 1982، ص 23.)

ومن ثم فإن تحليل التراث لا يعني فقط فحص مضامينه، بل تحليل "العقل المكوِّن" الذي أنتجه. فالمسألة ليست في صدق فكرة أو خطئها، بل في نوع البرهان الذي يسمح بقبولها، وفي المعايير التي تحدد شرعيتها المعرفية.

لهذا يطرح الجابري أسئلة من قبيل:

- ما هي أنماط الاستدلال السائدة في الثقافة العربية الإسلامية؟
- كيف تشكلت علاقة النص بالعقل؟
- ولماذا لم يتطور نمط برهاني صارم كما حدث في الفكر الأوروبي الحديث؟

إن هذا التحول من نقد المضامين إلى نقد الشروط المعرفية هو ما يمنح مشروع الجابري طابعه الإبستمولوجي. فهو لا يدين التراث أخلاقيًا، ولا يدعو إلى القطيعة الشاملة معه، بل يسعى إلى تشريحه من الداخل، تمهيدًا لإعادة بنائه على أسس عقلانية نقدية (الجابري، *نحن والتراث*، 1980، ص 9.)

ثانيًا: مفهوم العقل العربي

لا يقصد محمد عابد الجابري بمصطلح "العقل العربي" ملكة بيولوجية خاصة بشعب معين، ولا جوهرًا عرقيًا ثابتًا، بل يقصد به ما يسميه **"العقل المكوَّن"**، أي البنية المعرفية التي تشكلت داخل الثقافة العربية الإسلامية عبر مسار تاريخي طويل (الجابري، *تكوين العقل العربي*، 1982، ص 10.)

فالعقل عنده ليس خاصية فردية، بل نسق ثقافي تاريخي. إنه شبكة من القواعد والإجراءات وأنماط الاستدلال التي تحدد ما يُعدّ معرفة صحيحة داخل ثقافة معينة. ومن ثم فإن الحديث عن "العقل العربي" هو حديث عن نظام تفكير تاريخي، لا عن طبيعة نفسية أو بيولوجية.

يميز الجابري بين **العقل المكوِّن** (la raison constituante) و**العقل المكوَّن** (la raison constituée). فالأول هو القدرة الإنسانية العامة على التفكير، وهي مشتركة بين البشر جميعًا، أما الثاني فهو الصيغة التاريخية الخاصة التي تتجسد فيها هذه القدرة داخل ثقافة معينة (الجابري، *بنية العقل العربي*، 1986، ص 17). ومشروعه ينصبّ على تحليل هذا "العقل المكوَّن" في الثقافة العربية الإسلامية.

يرى الجابري أن هذا العقل تشكل عبر تفاعل عناصر متعددة: اللغة، والنص الديني، والفقه، وعلم الكلام، والفلسفة، والتصوف. غير أن ما يهمه ليس تعدد هذه المجالات في ذاتها، بل القواعد التي تضبط التفكير داخلها. فالسؤال ليس: ماذا قال الفقهاء أو الفلاسفة؟ بل: كيف كانوا يفكرون؟ وما نوع البرهان الذي اعتبروه مشروعًا؟

وفي هذا السياق يؤكد أن العقل العربي تبلور تاريخيًا داخل ما يسميه "البيئة الثقافية المشرقية"، حيث تداخل البيان (النص واللغة) مع العرفان (المعرفة الباطنية)، مما أثر في مسار تطور العقل البرهاني (الجابري، *تكوين العقل العربي*، 1982، ص 34.)

ومن هنا فإن نقد العقل العربي لا يعني إدانته، بل تحليل شروط تكوّنه وحدوده. فالعقل — في تصوره — ليس معطًى ثابتًا، بل بنية قابلة لإعادة البناء. ولذلك فإن مشروعه لا يتجه إلى القطيعة الشاملة مع التراث، بل إلى إعادة ترتيب مكوناته بما يسمح بإحياء العقلانية البرهانية داخله.

وبهذا المعنى، فإن مفهوم "العقل العربي" عند الجابري هو مفهوم إبستمولوجي، لا إثني ولا نفسي؛ إنه أداة لتحليل نظام المعرفة الذي تشكل في تاريخ معين، تمهيدًا لتجاوزه أو تطويره في أفق حداثي نقدي.

ثالثًا: أنظمة المعرفة الثلاثة

يمثل تقسيم محمد عابد الجابري للبنية المعرفية في التراث العربي الإسلامي إلى ثلاثة أنظمة معرفية — البيان، والعرفان، والبرهان — حجر الزاوية في مشروعه النقدي. فهذا التقسيم ليس تصنيفًا موضوعيًا للعلوم فحسب، بل محاولة للكشف عن أنماط الاستدلال التي حكمت إنتاج المعرفة داخل الثقافة العربية الإسلامية (الجابري، *بنية العقل العربي*، 1986، ص 38.)

1. نظام البيان

يقوم البيان على مركزية النص واللغة. وهو نظام معرفي يعتمد على أدوات لغوية كالقياس، والاستنباط، والاجتهاد في حدود النصوص. ويظهر هذا النظام بوضوح في علوم الفقه وأصوله، وفي علم الكلام، بل وحتى في بعض أنماط التفسير.

في هذا الإطار، تصبح مشروعية المعرفة مرتبطة بمدى اتصالها بالنص المؤسس، وبقدرتها على الاستناد إلى سلطة لغوية معتبرة. فالقياس مثلًا ليس استدلالًا عقليًا حرًا، بل آلية لإلحاق فرع بأصل داخل نسق نصي (الجابري، *تكوين العقل العربي*، 1982، ص 89.)

يرى الجابري أن البيان أسهم في بناء عقلية تعتمد على سلطة النص، وتتحرك داخل حدوده، مما جعل التفكير يميل إلى التفسير والتأويل أكثر من ميله إلى البرهنة المستقلة.

2.نظام العرفان

أما العرفان فيقوم على المعرفة الباطنية والإشراقية، حيث يُنظر إلى الحقيقة بوصفها تُدرك بالكشف والحدس، لا بالاستدلال المنطقي. ويتجلى هذا النظام في التصوف، والفلسفة الإشراقية، وبعض التيارات الباطنية.

في هذا السياق، لا تكون الحجة برهانًا عقليًا، بل تجربة ذوقية أو كشفًا روحيًا. ويرى الجابري أن العرفان أدخل في الثقافة العربية عنصرًا لا عقلانيًا، إذ جعل المعرفة مرتبطة بالسرّ والباطن، لا بالتحليل المنطقي (الجابري، *بنية العقل العربي*، 1986، ص 252.)

3.نظام البرهان

أما البرهان، فيمثل عند الجابري النمط المعرفي القائم على الاستدلال العقلي المنطقي الصارم، كما تجلى في الفلسفة المشائية، خاصة عند ابن رشد .يقوم هذا النظام على بناء الحجة وفق قواعد المنطق الأرسطي، وعلى استقلال نسبي للعقل عن سلطة النص.

يعتبر الجابري أن البرهان يمثل الإمكانية العقلانية الأبرز داخل التراث العربي الإسلامي، لكنه ظل محدود التأثير مقارنة بهيمنة البيان والعرفان (الجابري، *تكوين العقل العربي*، 1982، ص 383.)

الهيمنة وإشكالية النهضة

يرى محمد عابد الجابري أن الإشكال المركزي في تاريخ العقل العربي لا يكمن في غياب عناصر عقلانية داخله، بل في **طبيعة التوازن بين أنظمة المعرفة الثلاثة** .فبحسب تحليله، أدت هيمنة البيان والعرفان — كل بطريقته — إلى إضعاف إمكان تشكل عقل برهاني نقدي قادر على إنتاج معرفة علمية حديثة (الجابري، *تكوين العقل العربي*، 1982، ص 383.)

ففي نظام البيان، ترتبط المعرفة بسلطة النص واللغة، ويصبح القياس امتدادًا لأصل لغوي أو شرعي. وهنا يتحرك العقل داخل أفق النص، لا خارجه. أما في نظام العرفان، فالمعرفة تُردّ إلى الكشف والحدس، مما يضعف دور البرهنة العقلية المنظمة. وفي الحالتين، يتراجع الاستقلال النقدي للعقل، إذ إما أن يخضع لسلطة النص أو لسلطة التجربة الباطنية.

لا يعني ذلك أن الجابري ينفي وجود العقلانية داخل البيان أو العرفان، بل يرى أن منطق الاشتغال فيهما لا يسمح بتطور عقل برهاني مستقل بالمعنى الحديث. ومن هنا يطرح أطروحته الشهيرة:

أن النهضة لا تقتضي القطيعة مع التراث، بل **إعادة ترتيب مكوناته الداخلية**، بحيث يُعاد الاعتبار للبرهان بوصفه النمط المعرفي القادر على تأسيس عقلانية نقدية (الجابري، *بنية العقل العربي*، 1986، ص 512.)

فالرهان عنده ليس في استيراد نموذج أوروبي جاهز، ولا في تكرار التجربة الغربية بحذافيرها، بل في تفعيل الإمكانية البرهانية الكامنة داخل التراث نفسه، كما تجلت عند ابن رشد .ولهذا أعاد قراءة ابن رشد بوصفه لحظة عقلانية لم تُستثمر تاريخيًا داخل الثقافة العربية، بينما وجدت امتدادها في الفكر الأوروبي الوسيط والحديث (الجابري، *نحن والتراث*، 1980، ص 157.)

غير أن هذا التقسيم الثلاثي (البيان–العرفان–البرهان) أثار نقاشًا واسعًا. فقد رأى بعض النقاد أن الفصل بين هذه الأنظمة ليس دائمًا حاسمًا تاريخيًا، وأن التداخل بينها كان أكثر تعقيدًا مما يصوره النموذج الجابري. كما انتقده جورج طرابيشي معتبرًا أن الجابري بالغ في تصوير "القطيعة" بين المشرق والمغرب الإسلامي، وفي تحميل البيان والعرفان مسؤولية التعثر التاريخي (طرابيشي، *نقد نقد العقل العربي*، 1996، ص 45.)

ومع ذلك، يبقى هذا الثلاثي من أكثر الأدوات المفاهيمية تأثيرًا في تحليل البنية المعرفية للثقافة العربية الإسلامية. فقد نقل النقاش من سؤال: لماذا تأخرنا؟ إلى سؤال أعمق: كيف نفكر؟ وما نوع العقل الذي ينبغي إعادة بنائه؟

وبهذا المعنى، تتحول إشكالية النهضة عند الجابري من قضية سياسية أو أخلاقية إلى قضية إبستمولوجية، تتعلق بإعادة تأسيس نمط التفكير ذاته.

رابعًا: الموقف من التراث والحداثة

لم يدعُ محمد عابد الجابري إلى هدم التراث أو القطيعة الشاملة معه، بل إلى إعادة بنائه من الداخل عبر عملية فرز نقدي لمكوناته. فالإشكال — في نظره — لا يكمن في وجود التراث، بل في طريقة التعامل معه: إما تقديسًا يمنع مساءلته، أو رفضًا جذريًا يقطع الصلة به. لذلك اقترح مسارًا ثالثًا يقوم على التمييز بين مكوناته المختلفة وفق معيار إبستمولوجي (الجابري، *نحن والتراث*، 1980، ص 12.)

فالمطلوب ليس الانفصال عن الماضي، بل إعادة قراءته قراءة نقدية تسمح بتمييز ما هو عقلاني قابل للتطوير، عما هو معياري أو أيديولوجي ينبغي تجاوزه. وفي هذا السياق، ميّز الجابري بين "المعقول" و"اللامعقول" داخل التراث، داعيًا إلى استعادة الخط البرهاني الذي يمثله ابن رشد، مقابل الحد من تأثير النزعات البيانية والعرفانية حين تتحول إلى عوائق أمام التفكير النقدي (الجابري، *تكوين العقل العربي*، 1982، ص 383.)

ومن هنا صاغ مفهوم **"العقلانية النقدية "**بوصفها شرطًا للدخول في الحداثة. فالعقلانية عنده لا تعني استنساخ النموذج الغربي، ولا تبني مفاهيمه بصورة آلية، بل تعني بناء نمط تفكير نقدي

مستقل قادر على مساءلة ذاته وتراثه في آن واحد (الجابري، *بنية العقل العربي*، 1986، ص 548).

فالحداثة — في تصوره — ليست حزمة جاهزة من القيم تُستورد، بل مسار تاريخي يتطلب إعادة تنظيم العلاقة بين العقل والنص، وبين المعرفة والسلطة. ولهذا كان حريصًا على التأكيد أن مشروعه ليس تغريبيًا، بل يسعى إلى تأسيس حداثة عربية تنطلق من الإمكانات الداخلية للثقافة ذاتها.

غير أن هذا الموقف الوسطي أثار بدوره نقاشًا: فهل يمكن فعلاً بناء عقلانية حديثة من داخل تراث تشكل في سياق مغاير؟ وهل يكفي إحياء الخط البرهاني لتجاوز إشكالات البنية المعرفية ككل؟ هذه الأسئلة تكشف أن مشروع الجابري، رغم توازنه النظري، يظل مفتوحًا على إشكالات عملية ومنهجية.

ومع ذلك، تبقى أهمية موقفه في أنه نقل النقاش من ثنائية "الأصالة أو المعاصرة" إلى أفق نقدي يسعى إلى إعادة ترتيب العلاقة بين التراث والحداثة، عبر بناء عقلانية نقدية قادرة على إنتاج معرفة حديثة دون فقدان الارتباط بالسياق الثقافي الخاص.

خامسًا: حدود المشروع

على الرغم من الأثر الواسع الذي أحدثه مشروع محمد عابد الجابري في الفكر العربي المعاصر، فإنه لم يَسلم من جملة من الانتقادات المنهجية والتاريخية، التي مست بنيته المفاهيمية ونتائجه التحليلية.

أول هذه الانتقادات يتعلق باتهامه بإسقاط نموذج إبستمولوجي حديث على التراث العربي الإسلامي. فقد رأى بعض الباحثين أن اعتماد الجابري على مفاهيم مستمدة من الإبستمولوجيا الفرنسية — خاصة مفهوم "القطيعة" و"البنية" — قد يؤدي إلى قراءة التراث بأدوات خارج سياقه التاريخي. فهل يمكن تطبيق نموذج تشكل في سياق تطور العلوم الحديثة على بنية معرفية تعود إلى عصور سابقة مختلفة في شروطها المعرفية؟ هذا السؤال يلامس جوهر الإشكال الإبستمولوجي في مشروعه.

ثانيًا، تعرّض الجابري لنقد تفصيلي من قبل جورج طرابيشي، الذي خصص عدة مجلدات لنقد مشروع *نقد العقل العربي*، معتبرًا أن تقسيم الجابري لأنظمة المعرفة إلى بيان وعرفان وبرهان مبالغ فيه، وأن الفصل بينها ليس حادًا كما صوّره (طرابيشي، *نقد نقد العقل العربي*، 1996، ص 45). ورأى طرابيشي أن التراث عرف تداخلًا أعقد بين هذه الأنظمة، وأن تحميل البيان والعرفان مسؤولية التعثر التاريخي يتضمن قدرًا من التبسيط.

ثالثًا، أثير تساؤل حول دقة التمييز بين البيان والعرفان والبرهان من الناحية التاريخية. فبعض الفلاسفة والمتكلمين لم ينتموا بصورة صافية إلى أحد هذه الأنظمة، بل جمعوا بين عناصر متعددة. كما أن الواقع الثقافي كان أكثر تشابكًا مما تسمح به التقسيمات الثلاثية الصارمة.

إضافة إلى ذلك، طُرحت إشكالية تتعلق بمدى كفاية "إحياء البرهان" وحده لتأسيس حداثة معرفية. فهل يكفي إعادة الاعتبار للمنطق الأرسطي وللنموذج الرشدي لإنتاج عقلانية معاصرة، أم أن الحداثة العلمية تتطلب تحولات أعمق في بنية المعرفة والمؤسسات؟

ومع ذلك، فإن هذه الانتقادات لا تُلغي القيمة المنهجية لمشروع الجابري، بل تؤكد أهميته بوصفه محاولة جريئة لتشريح البنية المعرفية للثقافة العربية الإسلامية. فقد نقل النقاش من مستوى السجال الأيديولوجي إلى مستوى التحليل الإبستمولوجي، وطرح سؤالًا لا يزال حاضرًا بقوة: كيف نفكر؟ وما نوع العقل الذي ينبغي إعادة بنائه؟

وبذلك يبقى مشروع *نقد العقل العربي* من أبرز المحاولات في الفكر العربي المعاصر لفهم شروط إنتاج المعرفة داخل التراث، حتى وإن ظل مفتوحًا على مراجعات ونقاشات مستمرة.

خاتمة

يمثل مشروع محمد عابد الجابري محطة أساسية في مسار النقد الإبستمولوجي للتراث العربي الإسلامي، لأنه نقل مركز الثقل من مناقشة المضامين إلى تحليل البنية المعرفية التي تنتج تلك المضامين. فبدل أن ينشغل بما قاله الفقهاء أو الفلاسفة، طرح سؤالًا أعمق: كيف كان العقل الذي أنتج هذا القول يشتغل؟ وما هي القواعد التي حددت أفقه وإمكاناته؟

بهذا التحول، لم يعد التراث يُفهم بوصفه مجموعة نصوص ينبغي الدفاع عنها أو نقضها، بل بوصفه نسقًا معرفيًا يحتاج إلى تفكيك وتحليل. ومن هنا أسهم مشروع *نقد العقل العربي* في تعميق النقاش حول شروط إنتاج المعرفة في الثقافة العربية الإسلامية، وربط إشكالية النهضة بسؤال إبستمولوجي يتعلق ببنية التفكير ذاته.

كما فتح هذا المشروع الباب أمام مراجعات نقدية متعددة، سواء من حيث دقة تقسيمه لأنظمة المعرفة، أو من حيث مدى صلاحية نموذجه التفسيري. غير أن هذه المراجعات نفسها تؤكد حيوية المشروع وأثره، إذ أصبح مرجعًا لا يمكن تجاوزه في أي دراسة جادة للتراث والعقلانية والحداثة في الفكر العربي المعاصر.

وبذلك يشكل نقد العقل العربي لحظة مفصلية في تطور مسار نقد التراث، حيث تحوّل السؤال من جدل حول الأصالة والمعاصرة إلى بحث في الأسس المعرفية التي يقوم عليها التفكير ذاته، وهو ما يمهد للانتقال إلى دراسة تيارات أخرى واصلت مساءلة العقل العربي من زوايا مختلفة.

قائمة المراجع

الجابري، محمد عابد .**تكوين العقل العربي** .بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1982.

الجابري، محمد عابد .**بنية العقل العربي** .بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1986.

الجابري، محمد عابد .**العقل السياسي العربي** .بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1990.

الجابري، محمد عابد .**العقل الأخلاقي العربي** .بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001.

الجابري، محمد عابد .**نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي** .بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1980.

طرابيشي، جورج .**نقد نقد العقل العربي: نظرية العقل** .بيروت: دار الساقي، 1996.

طرابيشي، جورج .**من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث** .بيروت: دار الساقي، 2000.

باشلار، غاستون .**تكوين العقل العلمي** .ترجمة عربية، بيروت: دار الطليعة، د.ت.

فوكو، ميشال .**أركيولوجيا المعرفة** .ترجمة عربية، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1987.

المحاضرة السابعة

النقد اللاهوتي للتراث: نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون

تمهيد

إذا كان مشروع محمد عابد الجابري قد انشغل بتحليل البنية الإبستمولوجية للعقل العربي، فإن مشروع محمد أركون اتجه إلى مستوى مغاير، يتمثل في نقد العقل الإسلامي بوصفه منظومة لاهوتية تاريخية تشكلت عبر تفاعل معقد بين المعرفة والسلطة.

فالسؤال عند أركون لا يقتصر على تحليل أنماط الاستدلال أو البنى المعرفية، بل يتجه إلى مساءلة تشكّل الأرثوذكسية الدينية ذاتها: كيف تحولت بعض القراءات التاريخية إلى عقائد ملزمة؟ وكيف أُقصيت تيارات فكرية كانت فاعلة في القرون الأولى؟ وما هي الآليات التي أدت إلى تثبيت خطاب رسمي واعتباره التعبير الوحيد عن "الإسلام الصحيح"؟ (أركون، *نقد العقل الإسلامي*، 1990، ص 17.)

بهذا المعنى، لا يدرس أركون التراث بوصفه مجرد إنتاج معرفي، بل بوصفه نتاج صراعات تاريخية بين قوى فكرية وسياسية. فالعقل الإسلامي، في نظره، لم يتشكل في فراغ، بل في سياق صراع حول التأويل، حيث لعبت السلطة السياسية دورًا حاسمًا في تثبيت اتجاهات معينة وإقصاء غيرها.

ومن هنا يتخذ نقده طابعًا لاهوتيًا–تفكيكيًا؛ فهو لا يكتفي بتحليل المضامين، بل يسعى إلى كشف ما يسميه "اللامفكَّر فيه"، أي المسائل التي تم تهميشها أو منعها من التداول داخل التاريخ الإسلامي. إن مشروعه محاولة لإعادة فتح الملفات التي أُغلقت باسم العقيدة، وإعادة إدراج النصوص المؤسسة في أفق البحث التاريخي والأنثروبولوجي.

وهكذا ينتقل النقاش من سؤال: كيف نفكر؟ إلى سؤال أعمق: من الذي حدد ما يجوز التفكير فيه؟ وكيف تشكلت حدود الخطاب الديني؟ وهو انتقال يجعل من نقد العقل الإسلامي عند أركون لحظة مركزية في مسار النقد اللاهوتي للتراث في الفكر العربي المعاصر.

أولًا: الأسس النظرية لمشروع أركون

يتأسس مشروع محمد أركون على خلفية نظرية متعددة المرجعيات، تجمع بين مناهج العلوم الإنسانية الحديثة والتحليل النقدي للخطاب الديني. فقد تأثر أركون بالأنثروبولوجيا الدينية، وتاريخ الأديان المقارن، وتحليل الخطاب، والإبستمولوجيا المعاصرة، إضافة إلى أعمال ميشال فوكو حول علاقة المعرفة بالسلطة.

أولًا، استفاد أركون من الأنثروبولوجيا الدينية في التعامل مع الظاهرة الإسلامية بوصفها ظاهرة تاريخية وثقافية، لا كيانًا معزولًا عن سياق تشكله. فالدين — في هذا المنظور — يُدرس ضمن شروط ظهوره وتطوره، مع الانتباه إلى الرموز والتمثلات التي تصوغ وعي الجماعة المؤمنة.

ثانيًا، اعتمد على تاريخ الأديان المقارن، معتبرًا أن الإسلام ينبغي أن يُدرس ضمن أفق تاريخي أوسع يشمل الديانات التوحيدية الأخرى. وهذا لا يعني نفي خصوصيته، بل إخضاعه لأدوات تحليل مشتركة تكشف آليات تشكل الخطاب الديني عبر التاريخ.

ثالثًا، يظهر تأثير تحليل الخطاب في اهتمامه بالبنية اللغوية للنصوص، وبكيفية تحول خطاب معين إلى خطاب مهيمن. فالنص عنده ليس مجرد مضمون عقدي، بل شبكة من العلاقات الدلالية التي تتشكل في سياق اجتماعي وسياسي.

أما تأثره بـــ ميشال فوكو، فيتجلى في فهمه لتاريخ الفكر بوصفه تاريخًا للأنظمة المعرفية التي تحدد ما يمكن قوله وما يُمنع من القول. فالمعرفة، في هذا التصور، ليست بريئة أو محايدة، بل ترتبط دومًا بآليات السلطة التي تشرعن خطابًا وتقصي آخر.

انطلاقًا من هذه الخلفية، اعتبر أركون أن الفكر الإسلامي التقليدي أغلق باب المساءلة النقدية حين حوّل بعض القراءات التاريخية إلى حقائق مطلقة، وأضفى على اجتهادات بشرية طابعًا مقدسًا. وهنا يميز بين "الظاهرة القرآنية" بوصفها حدثًا تاريخيًا–لغويًا، وبين "الخطاب الأرثوذكسي" الذي تبلور لاحقًا وأصبح يحتكر التأويل (أركون، *نقد العقل الإسلامي*، 1990، ص 15.)

ومن ثم دعا إلى إخضاع النصوص المؤسسة — بما فيها النص القرآني — لمناهج التحليل التاريخي واللساني، لا بهدف نفي بعدها الإيماني، بل بهدف تحريرها من القراءات المغلقة التي ترسخت عبر قرون. فالنقد عنده ليس موجّهًا إلى الإيمان في ذاته، بل إلى البنية اللاهوتية التي جعلت بعض التأويلات نهائية وغير قابلة للنقاش.

بهذا تتضح طبيعة مشروع أركون: إنه ليس نقدًا لمحتوى العقيدة، بل نقد لآليات تشكل الخطاب العقدي، ولمسار تحوله من اجتهاد تاريخي إلى أرثوذكسية ملزمة. وهذا ما يمنح مشروعه طابعه اللاهوتي–التفكيكي داخل خريطة الفكر العربي المعاصر.

ثانيًا: مفهوم العقل الإسلامي

لا يقصد محمد أركون بمصطلح "العقل الإسلامي" جوهرًا دينيًا ثابتًا أو طبيعة عقلية خاصة بالمسلمين، بل يقصد به **النظام المعرفي التاريخي** الذي تشكل داخل الحضارة الإسلامية، وأصبح يحدد حدود التفكير المشروع داخلها. فهو مفهوم إبستمولوجي–تاريخي، لا لاهوتي أو جوهري.

يرى أركون أن هذا العقل تبلور بصورة حاسمة منذ القرن الثالث الهجري، حين بدأت تتشكل الأرثوذكسية السنية، وتم تثبيت معايير "الصحيح" و"المنحرف"، وأقصيت تيارات فكرية متعددة — كالمعتزلة وبعض الاتجاهات الشيعية والخوارج — من دائرة الشرعية المعرفية (أركون، *الفكر الإسلامي: قراءة علمية*، 1987، ص 42.)

ويتحدد تشكل هذا العقل عبر عدة آليات تاريخية:

أولًا، **تثبيت سلطة التفسير الرسمي**.فقد تحولت بعض القراءات والاجتهادات إلى مراجع معيارية، وأصبحت تمثل "الإسلام الصحيح"، بينما صُنفت قراءات أخرى في خانة البدعة أو الضلال. وهنا انتقل التفسير من كونه نشاطًا فكريًا مفتوحًا إلى كونه سلطة ضابطة للمعنى.

ثانيًا، **إغلاق باب الاجتهاد**)ولو بصورة تدريجية.(يرى أركون أن هذا الإغلاق — سواء كان واقعيًا أو رمزيًا — أدى إلى تقليص إمكان التفكير النقدي، وجعل المعرفة الدينية تدور في إطار إعادة إنتاج الموروث، بدل إعادة مساءلته.

ثالثًا، **تحويل الخلافات التاريخية إلى مسلمات عقدية**.فكثير من القضايا التي نشأت في سياق سياسي أو جدل كلامي تحولت بمرور الزمن إلى عقائد ثابتة، مما أدى إلى تجميدها خارج سياقها التاريخي. وهنا يبرز مفهوم أركون حول "تقديس التاريخ"، أي تحويل وقائع بشرية إلى حقائق متعالية.

بهذا المعنى، فإن "العقل الإسلامي" عند أركون هو نتاج مسار تاريخي تداخلت فيه المعرفة بالسلطة. إنه ليس تعبيرًا خالصًا عن النص المؤسس، بل عن تاريخ طويل من الصراعات والتثبيتات والتأويلات التي حددت ما يمكن التفكير فيه وما يُستبعد من التفكير.

ومن هنا تتحدد مهمة النقد عنده: ليس هدم الإيمان، بل إعادة فتح المجال الذي أغلقته الأرثوذكسية، وكشف الحدود التاريخية لهذا العقل، تمهيدًا لإدراجه في أفق بحث علمي معاصر يعترف بتاريخية المعرفة الدينية دون أن يلغي بعدها الروحي.

ثالثًا: اللامفكَّر فيه والمستحيل التفكير فيه

يُعدّ مفهوما **"اللامفكَّر فيه "**و**"المستحيل التفكير فيه"** من أكثر المفاهيم مركزية في مشروع محمد أركون، إذ بهما يتجاوز نقد المضامين إلى نقد حدود الخطاب ذاته.

يقصد أركون بـــ **اللامفكَّر فيه** (l'impensé)تلك القضايا أو الأسئلة التي كانت مطروحة في لحظات مبكرة من التاريخ الإسلامي، لكنها أُقصيت لاحقًا من دائرة التفكير المشروع نتيجة تشكل الأرثوذكسية. فاللامفكَّر فيه ليس غيابًا مطلقًا، بل هو حضور تم تهميشه أو إسكاتُه بفعل آليات تاريخية وسياسية. ومن أمثلة ذلك بعض النقاشات الكلامية حول طبيعة السلطة، أو التأويلات المتعددة للنص، أو التنوع العقدي الذي كان قائمًا في القرون الأولى (أركون، *نقد العقل الإسلامي*، 1990، ص 69.(

أما **المستحيل التفكير فيه** (l'impensable)، فهو مستوى أعمق من الإقصاء؛ إذ يشير إلى الموضوعات التي أصبح مجرد طرحها غير ممكن داخل النسق الأرثوذكسي، لأن شروط الخطاب ذاته تمنع ظهورها. فهنا لا يتعلق الأمر بإهمال مسألة معينة، بل بإغلاق المجال الذي يسمح بطرحها. وهذا المفهوم يتقاطع مع تحليل ميشال فوكو لأنظمة الخطاب، حيث لا يُحدد الخطاب فقط ما يُقال، بل أيضًا ما لا يمكن قوله.

بهذا المعنى، لا يكتفي أركون بنقد ما قيل داخل التراث، بل يسعى إلى كشف ما لم يُسمح بقوله. إنه ينتقل من تحليل المحتوى إلى تحليل حدود القول ذاته. فالعقل الإسلامي — كما تشكل تاريخيًا — لم يحدد فقط القضايا الصحيحة، بل رسم حدود الممكن والمستحيل في التفكير.

وتكمن أهمية هذا المفهوم في أنه يعيد إدراج التاريخ داخل بنية المعرفة الدينية. فما يُعتبر اليوم "ثابتًا" أو "محسومًا" قد يكون نتيجة مسار إقصائي طويل، لا تعبيرًا مباشرًا عن النص المؤسس. ومن هنا يدعو أركون إلى إعادة فتح تلك المناطق المسكوت عنها، عبر توظيف مناهج الأنثروبولوجيا وتحليل الخطاب وتاريخ الأديان.

إن الكشف عن اللامفكَّر فيه لا يعني بالضرورة تبني كل ما أُقصي، بل يعني توسيع أفق التفكير وإعادة الاعتراف بتعدد اللحظات التأسيسية في التاريخ الإسلامي. فالنقد هنا لا يستهدف العقيدة في ذاتها، بل يستهدف الآليات التي حوّلت بعض التأويلات إلى حقائق نهائية وأغلقت المجال أمام إمكانات أخرى للفهم.

وبذلك يتحول مشروع أركون إلى محاولة لإعادة تحرير المجال الديني من حدود الخطاب المغلق، وفتح أفق جديد للتفكير النقدي داخل التراث ذاته.

رابعًا: نقد الأرثوذكسية وإعادة قراءة النص

ينطلق محمد أركون في نقده للأرثوذكسية من التمييز بين **النص بوصفه حدثًا تاريخيًا-لغويًا**، وبين **القراءات اللاهوتية التي تشكلت لاحقًا وأصبحت تمثل التفسير الرسمي** .فهو يرى أن الخلط بين النص المؤسس وبين تأويلاته التاريخية أدى إلى تجميد المعنى وإغلاق باب المساءلة.

يؤكد أركون أن القرآن، بوصفه خطابًا، ينبغي دراسته في سياقه التاريخي: من حيث شروط نزوله، وبنيته اللغوية، وآليات تلقيه في المجتمع الأول. فالنص — في هذا التصور — ليس معطًى مجردًا خارج التاريخ، بل ظاهرة لغوية وثقافية تفاعلت مع واقع معين (أركون، *القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني*، 2001، ص 21.)

ومن هنا يميز بين:

أولًا، **"الظاهرة القرآنية:"**ويقصد بها الحدث النصي في لحظة تشكّله الأولى، أي الخطاب الذي تفاعل مع جماعة المؤمنين في سياق تاريخي محدد. هذه الظاهرة تتسم بالحيوية والانفتاح، وتحتوي على إمكانات دلالية متعددة.

ثانيًا، **"القراءة الفقهية المغلقة:"**وهي التأويلات التي تبلورت في سياق الصراعات السياسية والكلامية، ثم تحولت إلى خطاب رسمي احتكر المعنى، وفرض حدودًا صارمة على التأويل. هنا يتحول النص من مجال دلالي مفتوح إلى منظومة أحكام نهائية.

هدف أركون من هذا التمييز ليس نفي قداسة النص، كما اتُّهم أحيانًا، بل **تحريره من احتكار التأويل الرسمي** .فهو يرى أن القداسة لا تعني تجميد المعنى، بل تعني الاعتراف بعمق النص وغناه، وهو ما يقتضي فتحه على أدوات التحليل التاريخي واللساني.

إن نقد الأرثوذكسية عند أركون لا يستهدف الإيمان في ذاته، بل يستهدف آليات تشكل السلطة التأويلية التي جعلت بعض القراءات نهائية وغير قابلة للنقاش. ومن هنا يدعو إلى إعادة إدراج النص في أفق البحث العلمي، مع التمييز بين الإيمان الشخصي بوصفه تجربة روحية، وبين المعرفة الدينية بوصفها بناءً تاريخيًا قابلًا للتحليل.

وبذلك يتحول النص القرآني، في مشروع أركون، من موضوع للتكرار الدفاعي إلى موضوع للبحث النقدي، ومن خطاب مغلق إلى فضاء دلالي مفتوح على إمكانات تأويلية متعددة، وهو ما يشكل أحد أبرز ملامح النقد اللاهوتي للتراث في الفكر العربي المعاصر.

خامسًا: حدود المشروع

على الرغم من الطابع التجديدي والجرأة الفكرية التي تميز مشروع محمد أركون، فإنه تعرّض لانتقادات حادة، سواء من داخل المجال الديني التقليدي أو من بعض الدوائر الأكاديمية.

أول هذه الانتقادات يتمثل في اتهامه بـــ **تغريب المنهج**، نظرًا لاعتماده المكثف على أدوات مستمدة من الأنثروبولوجيا الغربية، وتحليل الخطاب، وأعمال ميشال فوكو حول المعرفة والسلطة. وقد رأى بعض معارضيه أن تطبيق هذه المناهج على النص القرآني يضعه في سياق تاريخي مقارن قد لا يراعي خصوصيته العقدية. غير أن أركون كان يعتبر أن عالمية المنهج العلمي لا تعني نفي الخصوصية، بل إخضاعها لأدوات تحليل نقدي.

ثانيًا، وُجهت إليه انتقادات بسبب ما عُدّ تجاوزًا للحدود العقدية التقليدية، خاصة حين دعا إلى إخضاع النصوص المؤسسة للتحليل التاريخي واللساني، والتمييز بين "الظاهرة القرآنية" و"القراءة الأرثوذكسية". فقد اعتبر بعض الفقهاء والمفكرين أن هذا التمييز قد يفتح الباب أمام نسبية المعنى أو التشكيك في ثبات العقيدة.

ثالثًا، طُرحت مسألة **صعوبة تطبيق مقترحاته داخل المجال الديني العملي** .فبينما يقدم أركون إطارًا نظريًا متكاملًا لنقد الخطاب الديني، فإن الانتقال من المستوى الأكاديمي إلى مستوى المؤسسات الدينية والتعليمية ظل محدودًا. ويرجع ذلك إلى طبيعة مشروعه الذي يخاطب النخبة الفكرية أكثر مما يخاطب المجال العام.

إضافة إلى ذلك، يُؤخذ عليه أن طموحه النقدي الواسع لم يترافق دائمًا مع برنامج إصلاحي عملي واضح المعالم، مما جعل مشروعه أقرب إلى تفكيك البنية اللاهوتية منه إلى تقديم بديل مؤسسي متكامل.

ومع ذلك، تبقى أهمية مشروع أركون في كونه من أكثر المشاريع جرأة في مساءلة البنية اللاهوتية للعقل الإسلامي. فقد فتح ملفات ظلت مغلقة قرونًا، وطرح أسئلة حول علاقة النص بالتاريخ، والمعرفة بالسلطة، والإيمان بالتأويل. وحتى منتقدوه يقرّون بأن مشروعه أسهم في نقل النقاش من الدفاع الأيديولوجي إلى التحليل العلمي النقدي.

ومن ثم يمكن القول إن حدود مشروع أركون لا تُضعف قيمته بقدر ما تكشف عن طبيعة الرهان الذي انخرط فيه: رهان إعادة فتح المجال الديني أمام التفكير الحر، داخل أفق معرفي معاصر.

خاتمة

يمثل مشروع محمد أركون محطة مركزية في مسار نقد التراث العربي الإسلامي، لأنه نقل النقاش من مستوى إعادة ترتيب مكونات التراث إلى مستوى أعمق يتعلق بنقد الأرثوذكسية الدينية ذاتها. فبينما انشغلت مشاريع أخرى بفرز العناصر العقلانية داخل التراث أو بتحليل بنيته المعرفية، توجه أركون إلى مساءلة الآليات التي حدّدت ما يُعدّ إسلامًا "صحيحًا" وما يُقصى من دائرة الشرعية.

لم يكن هدفه هدم التراث أو نفي الإيمان، بل إعادة فتح المجال أمام التفكير الحر داخل الدين، عبر إدراج النصوص المؤسسة في أفق البحث التاريخي واللساني، وكشف تاريخية التفسير. ومن خلال مفاهيم مثل "اللامفكَّر فيه" و"المستحيل التفكير فيه"، سعى إلى توسيع دائرة الممكن في الخطاب الديني، وإعادة الاعتراف بتعدد اللحظات التأسيسية في التاريخ الإسلامي.

وقد أسهم هذا المشروع في تعميق الوعي بأن التفسير ليس معطًى نهائيًا، بل بناء تاريخي يرتبط بشروط السلطة والمعرفة. كما طرح بوضوح سؤال العلاقة بين النص والسلطة، وبين الإيمان والتأويل، وهي أسئلة أصبحت جزءًا من النقاش المركزي في الفكر العربي المعاصر.

وبذلك يشكل نقد العقل الإسلامي عند أركون حلقة أساسية في مسار تطور الفكر النقدي العربي، إذ وسّع حدود المساءلة، وجعل من تحليل البنية اللاهوتية شرطًا لفهم التحولات الممكنة في العلاقة بين الدين والحداثة.

قائمة المراجع

أركون، محمد .**نقد العقل الإسلامي** .بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990.

أركون، محمد .**الفكر الإسلامي: قراءة علمية** .بيروت: مركز الإنماء القومي، 1987.

أركون، محمد .**القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني** .بيروت: دار الطليعة، 2001.

أركون، محمد .**تاريخية الفكر العربي الإسلامي** .بيروت: مركز الإنماء القومي، 1986.

فوكو، ميشال .**أركيولوجيا المعرفة** .ترجمة عربية، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1987.

فوكو، ميشال .**نظام الخطاب** .ترجمة عربية، بيروت: دار التنوير، د.ت.

ريكور، بول .**من النص إلى الفعل** .ترجمة عربية، بيروت: دار الكتاب الجديد، د.ت.

المحاضرة الثامنة

النقد التاريخي ونقد الفكر الديني: هشام جعيط – صادق جلال العظم– نصر حامد أبو زيد

تمهيد

بعد مراحل متعددة من نقد التراث في الفكر العربي المعاصر — من القراءة الماركسية التي ربطت الفكر بالبنية الاجتماعية، إلى النقد الإبستمولوجي الذي حلّل أنظمة المعرفة، إلى النقد اللاهوتي الذي ساءل الأرثوذكسية — ظهر اتجاه جديد جعل من **التاريخ** الأداة المركزية لفهم النصوص الدينية والخطاب العقدي.

لم يعد السؤال: هل التراث عقلاني أم لا؟ ولا: هل ينبغي القطيعة معه أم إعادة بنائه؟بل أصبح السؤال أكثر تحديدًا: كيف تشكّل هذا الخطاب الديني تاريخيًا؟ ما شروط إنتاجه؟ كيف تحوّلت بعض التأويلات إلى حقائق نهائية؟ وما الفرق بين النص المؤسس وبين القراءة التي استقرت حوله عبر القرون؟

هذا التحول يعكس انتقالًا مهمًا في مسار الفكر العربي المعاصر: من نقد "المضمون" إلى نقد "شروط التشكّل". فبدل مناقشة صحة العقائد أو خطئها، أصبح الاهتمام منصبًا على تحليل الآليات التي جعلت خطابًا معينًا يهيمن، ويقصي خطابات أخرى.

في هذا السياق تبرز مشاريع:

- نصر حامد أبو زيد
- هشام جعيط
- صادق جلال العظم

ورغم اختلاف أدواتهم ودرجات صدامهم مع المؤسسة الدينية، فإنهم يشتركون في جعل **تاريخية الفهم** محورًا أساسيًا للنقد. فالدين — في نظرهم — ليس مجرد منظومة عقائدية ثابتة، بل خطاب تشكّل في سياقات اجتماعية وسياسية وثقافية، وأعيد إنتاجه عبر مسارات متعددة.

غير أن هذا الاتجاه لا يعني نفي البعد الإيماني، بل يعني التمييز بين الإيمان بوصفه تجربة ذاتية، والمعرفة الدينية بوصفها بناءً بشريًا قابلًا للتحليل. ومن هنا يتقاطع هذا المسار مع الدفاع عن حرية البحث العلمي، واستقلالية العقل، وحق مساءلة الخطاب الديني دون المساس بحرية الاعتقاد.

يمكن القول إن النقد التاريخي يمثل لحظة نضج في مسار الفكر العربي المعاصر؛ إذ لم يعد النقاش يدور حول ثنائية "الأصالة والمعاصرة"، بل حول كيفية فهم النصوص في ضوء تاريخيتها. وهذا التحول يضع الفكر العربي أمام سؤال مركزي: هل يمكن تجديد الفكر الديني دون الاعتراف بأن فهمه ذاته نتاج تاريخي؟

من هنا تنبع أهمية دراسة هذه المشاريع الثلاثة، ليس باعتبارها مدرسة واحدة متجانسة، بل باعتبارها ثلاث صيغ مختلفة للنقد التاريخي للفكر الديني، تكشف عن تنوع المسارات الممكنة داخل الاتجاه الواحد.

المحور الأول: نصر حامد أبو زيد: تاريخية النص ونقد الخطاب الديني

يمثل نصر حامد أبو زيد أحد أبرز أعلام النقد التأويلي في الفكر العربي المعاصر. وقد تمحور مشروعه حول إعادة تعريف العلاقة بين النص الديني والتأويل، وبين الإيمان والمعرفة، منطلقًا من فرضية مركزية مفادها أن **النص ثابت، لكن الفهم تاريخي**.

لم يكن هدفه تقويض الإيمان، بل تحرير الدراسات القرآنية من الجمود، وإعادة إدراجها ضمن مناهج البحث العلمي الحديث.

أولًا: حياته والسياق الفكري

ولد نصر حامد أبو زيد سنة 1943 في مصر، في بيئة اجتماعية بسيطة، وعمل في بدايات حياته في مجال الاتصالات قبل أن يلتحق بجامعة القاهرة لدراسة اللغة العربية وآدابها. تخصّص لاحقًا في الدراسات الإسلامية وعلوم القرآن، وتأثر بالمناهج اللسانية الحديثة وبالهرمنيوطيقا (علم التأويل).

شهدت مسيرته منعطفًا حاسمًا سنة 1995، حين رُفعت ضده دعوى حسبة اتهمته بالردة بسبب أطروحاته حول تاريخية النص. انتهت القضية بحكم قضائي بتفريقه عن زوجته، ما اضطره إلى مغادرة مصر والعمل أستاذًا في جامعة لايدن بهولندا.

هذه التجربة لم تكن حادثة شخصية فقط، بل كشفت هشاشة العلاقة بين البحث الأكاديمي والمؤسسة الدينية في السياق العربي.

ثانيًا: مؤلفاته الأساسية

من أهم أعماله:

- مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن (1990)
- نقد الخطاب الديني (1992)
- الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجيا الوسطية
- دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة
- التفكير في زمن التكفير

ويُعد كتاب *مفهوم النص* العمل المؤسس لمشروعه النظري.

ثالثًا: الأسس المنهجية لمشروعه

يقوم مشروع نصر حامد أبو زيد على أربعة مرتكزات كبرى تشكل الإطار النظري لنقده للتفسير التقليدي، ولنقد الخطاب الديني المعاصر.

1. التمييز بين النص والتأويل

يعد هذا التمييز حجر الزاوية في مشروعه. فهو يرى أن النص القرآني — بوصفه وحيًا — ثابت من حيث مصدره، لكن فهمه نشاط بشري تاريخي يخضع لشروط اللغة والثقافة والسياق الاجتماعي (أبو زيد، *مفهوم النص*، 1990، ص 11.)

الإشكال — في نظره — يبدأ حين تتحول التأويلات البشرية إلى ما يشبه "النص الثاني"، أي قراءة تُعامل كما لو كانت معصومة. وهنا يقع الخلط بين المطلق (الوحي) والنسبي (الفهم) (أبو زيد، *مفهوم النص*، ص 24.)

ومن ثم فإن الجمود الديني لا يعود إلى النص ذاته، بل إلى تقديس التفسير.

2. تاريخية الفهم

ينطلق أبو زيد من تصور هرمنيوطيقي يؤكد أن الفهم عملية تاريخية بطبيعتها. فكل قراءة مشروطة بأفق القارئ وسياقه الثقافي (أبو زيد، *مفهوم النص*، ص 67.)

وبالتالي:

- لا وجود لتفسير نهائي.
- تعدد التفاسير دليل على حيوية النص.
- تغير التأويلات يعكس تغير الواقع لا تغير النص.

ويؤكد أن اعتبار تفسير معين تعبيرًا نهائيًا عن مراد الله يؤدي إلى إغلاق باب الاجتهاد (أبو زيد، *نقد الخطاب الديني*، 1992، ص 45.)

3. النص بوصفه خطابًا لغويًا

اعتمد أبو زيد مقاربة لسانية للنص القرآني، معتبرًا أنه خطاب تشكّل في سياق تواصلي محدد. فالقرآن — في لحظة نزوله — كان يخاطب جماعة بشرية في ظرف تاريخي معين (أبو زيد، *مفهوم النص*، ص 103.)

اللغة ليست وعاءً محايدًا، بل بنية دلالية مرتبطة بسياقها الثقافي. لذلك فإن:

- فهم القرآن يقتضي تحليل بنيته اللغوية.
- ودراسة شروط تلقيه الأولى.

ويصرّ على أن "النص بعد نزوله دخل في التاريخ" (أبو زيد، *مفهوم النص*، ص 128.)

4.نقد احتكار التأويل

يرى أبو زيد أن أخطر ما حدث في التاريخ الإسلامي هو تحويل تفسير معين إلى قراءة رسمية نهائية، وإقصاء القراءات الأخرى (أبو زيد، *نقد الخطاب الديني*، ص 89.(

في هذه اللحظة:

- يتحول الدين إلى أداة سلطة.
- ويُختزل في خطاب أيديولوجي.

ومن هنا يميز بوضوح بين "الدين" و"الخطاب الديني"، فالنقد عنده موجّه إلى الخطاب المنتج تاريخيًا، لا إلى العقيدة ذاتها (أبو زيد، *نقد الخطاب الديني*، ص 15.(

رابعًا: مفهوم النص عند أبي زيد

يحتل مفهوم "النص" موقعًا مركزيًا في مشروع نصر حامد أبو زيد، إذ إن مجمل أطروحته حول تاريخية الفهم ونقد الخطاب الديني ينبني على إعادة تعريف طبيعة النص القرآني ذاتها. فهو ينطلق من تصور دقيق مفاده أن القرآن، من حيث مصدره، وحي إلهي متعالٍ، لكن من حيث تجليه في الواقع، خطاب لغوي تواصلي دخل في شبكة العلاقات الإنسانية والتاريخية منذ اللحظة الأولى لتلقيه (أبو زيد، *مفهوم النص*، 1990، ص 95.(

يرى أبو زيد أن لحظة الوحي ليست حدثًا ميتافيزيقيًا معزولًا عن العالم، بل هي لحظة تواصل، أي أن النص نزل في سياق لغوي محدد، وخاطب جماعة بشرية في ظرف تاريخي معين. وبمجرد أن تجلى الوحي في صورة لغة عربية، أصبح نصًا يُتلى ويُفهم ويُؤول. وهنا تبدأ العملية التاريخية للنص.

من هذا المنطلق، يميز أبو زيد بين مستويين:

الأول: مستوى المصدر الإلهي، وهو مستوى الإيمان الذي لا يخضع للتحليل العلمي بوصفه اعتقادًا دينيًا.الثاني: مستوى النص بوصفه خطابًا لغويًا، وهو المستوى الذي يدخل مجال البحث والتحليل.

ويؤكد أن القول بتاريخية النص لا يعني نفي مصدره الإلهي، بل يعني الاعتراف بأن تداوله وفهمه وتأويله جرت كلها داخل التاريخ. فالقرآن — في نظره — لم يبقَ خارج الزمن، بل أصبح منذ لحظة نزوله جزءًا من الثقافة البشرية، وتفاعل مع أسئلة المجتمع وقضاياه (أبو زيد، *مفهوم النص*، ص 128.(

بهذا المعنى، فإن النص ليس كتلة صامتة تحمل معنى واحدًا ثابتًا، بل هو بنية دلالية مفتوحة تتجدد عبر التفاعل مع القراء. فالمعنى لا يُختزن في الكلمات بصورة نهائية، بل يتشكل في عملية التأويل. ومن هنا تصبح العلاقة بين النص والواقع علاقة جدلية: النص يؤثر في الواقع، والواقع يعيد تشكيل فهم النص.

هذه الأطروحة كانت محورًا أساسيًا في الجدل الذي أثير حوله. فقد اتُّهم بإخضاع النص الإلهي لمنهج بشري، وبنزع القداسة عنه. غير أن أبو زيد كان يصر على أن نقده لا يستهدف الوحي، بل يستهدف تحويل التفسير البشري إلى سلطة مطلقة. فالخطر، في نظره، لا يكمن في تحليل النص، بل في تجميد معناه وإغلاق باب الاجتهاد.

وهكذا يتبين أن مفهوم النص عند أبي زيد يمثل محاولة لإعادة التوازن بين الإيمان والعقل، وبين القداسة والتاريخ، عبر التمييز بين الوحي في مصدره، والنص في تجليه، والتأويل في تاريخه. ومن هنا تتأسس رؤيته إلى ضرورة تحرير الدراسات القرآنية من الطابع الدفاعي، وإدراجها في أفق علمي يعترف بتاريخية الفهم دون أن يمسّ جوهر الإيمان.

خامسًا: مشروعه في نقد الخطاب الديني

إذا كان كتاب *مفهوم النص* قد انشغل بتحليل طبيعة النص القرآني وآليات تأويله، فإن كتاب *نقد الخطاب الديني* يمثل انتقالًا واضحًا عند نصر حامد أبو زيد من مستوى التنظير المعرفي إلى مستوى تحليل الخطاب الديني المعاصر في المجال الاجتماعي والسياسي.

في هذا الكتاب، لم يعد موضوعه النص في ذاته، بل الطريقة التي يُستعمل بها النص في الواقع المعاصر. فهو يميز بوضوح بين "الدين" بوصفه إيمانًا وتجربة روحية، و"الخطاب الديني" بوصفه إنتاجًا بشريًا يستخدم النصوص لتوجيه المجتمع أو ضبطه (أبو زيد، *نقد الخطاب الديني*، 1992، ص 13.)

يرى أبو زيد أن الخطاب الديني المعاصر يتسم بعدة خصائص إشكالية:

أولًا: الانتقائية في استخدام النصوص.إذ تُقتطع آيات أو أحاديث من سياقاتها التاريخية والدلالية لتُوظف في خدمة موقف معين، دون مراعاة البنية الكلية للنص أو تعددية معانيه (أبو زيد، *نقد الخطاب الديني*، ص 32). وهنا يتحول النص إلى أداة تبرير بدل أن يكون مجالًا للفهم.

ثانيًا: إلغاء السياق التاريخي.يتم التعامل مع النصوص كما لو كانت نزلت خارج الزمن، بحيث تُسقط أحكام تاريخية خاصة بظرف معين على واقع مختلف تمامًا. وهذا الإلغاء للتاريخ يؤدي — في نظره — إلى تشويه المعنى وإنتاج قراءة جامدة (أبو زيد، ص 47).

ثالثًا: توظيف الدين سياسيًا.يشير أبو زيد إلى أن الخطاب الديني كثيرًا ما يُستخدم لتبرير مواقف سياسية أو لإضفاء شرعية على السلطة، سواء كانت سلطة الدولة أو سلطة الجماعات الدينية. في هذه الحالة، لا يعود النص مجالًا للاجتهاد، بل يصبح أداة أيديولوجية (أبو زيد، ص 61).

رابعًا: إقصاء المخالفين باسم العقيدة.حين تتحول قراءة معينة إلى معيار للإيمان الصحيح، يُصنَّف المخالف بوصفه خارجًا عن الجماعة أو مهددًا لها. وهنا ينتقل الخلاف الفكري من كونه نقاشًا معرفيًا إلى كونه صراعًا عقديًا (أبو زيد، ص 78).

انطلاقًا من هذا التحليل، دعا أبو زيد إلى إعادة بناء العلاقة بين الدين والمجتمع على أساس عقلاني نقدي. فالتجديد — في نظره — لا يتحقق بإعادة إنتاج الخطاب التقليدي، بل بإعادة الاعتراف بتاريخية الفهم، وفتح المجال أمام تعددية التأويل.

لم يكن هدفه علمنة الدين أو فصله قسرًا عن المجال العام، بل تحريره من الاستخدام الأيديولوجي الذي يحوّله إلى أداة صراع. ومن هنا فإن مشروعه في نقد الخطاب الديني يمثل امتدادًا طبيعيًا لرؤيته حول تاريخية النص: فكما أن النص لا يُفهم خارج التاريخ، كذلك لا ينبغي أن يُستخدم خارج شروطه وسياقاته.

بهذا المعنى، يشكل *نقد الخطاب الديني* مرحلة تطبيقية في مشروعه، حيث ينتقل من تحليل البنية النظرية للتفسير إلى مساءلة الخطاب الديني في واقعه المعيش، رابطًا بين المعرفة والحرية، وبين التأويل والمسؤولية الاجتماعية.

سادسًا: موقفه من الحداثة

لم يكن نصر حامد أبو زيد من دعاة القطيعة الجذرية مع التراث، كما لم يكن من أنصار الاندماج السطحي في الحداثة الغربية. بل سعى إلى بناء موقف تركيبي يقوم على إعادة قراءة المرجعية الدينية في ضوء مناهج المعرفة الحديثة، دون إنكارها أو إلغائها.

فالحداثة، في نظره، لا تعني إنكار المرجعية الدينية أو استبعادها من المجال العام، وإنما تعني إخضاعها للفحص النقدي، والاعتراف بتاريخية فهمها (أبو زيد، *التفكير في زمن التكفير*، 2003، ص 52). ومن هنا كان يؤكد أن الإشكال لا يكمن في الدين ذاته، بل في طبيعة العلاقة التي نقيمها معه: هل نتعامل معه بوصفه نصًا مغلقًا مكتمل الدلالة، أم بوصفه خطابًا مفتوحًا على التأويل؟

ينتمي أبو زيد إلى ما يمكن تسميته بـــ "التجديد من الداخل"، أي تجديد الخطاب الديني عبر أدوات معرفية حديثة، لا عبر استيراد نموذج خارجي جاهز. فهو يرى أن التراث الإسلامي يحتوي على إمكانات تأويلية متعددة، وأن مشكلته ليست في نقص العقلانية، بل في تجميد مسار الاجتهاد (أبو زيد، *نقد الخطاب الديني*، ص 101.)

وفي هذا السياق، يرفض ثنائية "الأصالة والمعاصرة" بوصفها ثنائية زائفة، لأن الحداثة ليست نقيضًا للدين، بل إطارًا معرفيًا جديدًا يفرض إعادة التفكير في مفاهيم مثل السلطة، الحرية، والعقل. ومن ثم فإن التحديث لا يتحقق عبر القطيعة، بل عبر إعادة تأويل المرجعية الدينية بحيث تصبح قادرة على التفاعل مع مفاهيم الدولة الحديثة، وحقوق الإنسان، والمواطنة.

ومع ذلك، لم يكن موقفه توفيقيًا بالمعنى السطحي؛ إذ كان يصرّ على أن الاعتراف بتاريخية الفهم يقتضي قبول تعددية التأويل، وهو ما يعني عمليًا التخلي عن احتكار الحقيقة الدينية. وهنا يكمن البعد الحداثي في مشروعه: الدفاع عن حرية القراءة، وعن استقلالية العقل، داخل أفق ديني.

بهذا المعنى، فإن مشروعه لا يندرج ضمن التيار القطيعي الذي يرى في التراث عائقًا مطلقًا، ولا ضمن التيار المحافظ الذي يرفض مساءلة التراث، بل ضمن تيار وسطي نقدي يسعى إلى إعادة بناء العلاقة بين الدين والحداثة من داخل البنية الدينية ذاتها.

سابعًا: حدود المشروع والانتقادات

على الرغم من الطابع المنهجي الدقيق الذي اتسم به مشروع نصر حامد أبو زيد، فإنه أثار جدلًا واسعًا، سواء في الأوساط الدينية أو الأكاديمية، لأن أطروحاته مست البنية العميقة للعلاقة بين النص والسلطة في الثقافة العربية الإسلامية.

أولًا: اتهامه بالنسبية المطلقة في التأويل.رأى بعض منتقديه أن القول بتاريخية الفهم يؤدي إلى نسبية المعنى، وأن الاعتراف بتعدد التأويلات يفضي إلى إلغاء المعنى الثابت للنص. غير أن أبو زيد كان يميز بين نسبية الفهم وغياب المعنى؛ فالتأويل عنده ليس فوضى دلالية، بل عملية محكومة بقواعد اللغة والسياق والمعرفة (أبو زيد، *مفهوم النص*، 1990، ص 134). فهو لا ينفي وجود دلالة، بل ينفي احتكارها.

ثانيًا: اعتباره متأثرًا بالهرمنيوطيقا الغربية.انتُقد لاعتماده على نظريات التأويل الحديثة وتحليل الخطاب، واعتُبر مشروعه امتدادًا لمناهج غربية لا تنسجم مع خصوصية النص الديني. غير أنه كان يرى أن المنهج العلمي ليس حكرًا على ثقافة معينة، وأن الاستفادة من أدوات التحليل الحديثة لا تعني الذوبان في نموذج ثقافي آخر، بل تعني تطوير أدوات الفهم (أبو زيد، *نقد الخطاب الديني*، 1992، ص 23.(

ثالثًا: اعتباره يفتح الباب لتفكيك المرجعية الدينية.ذهب بعض معارضيه إلى أن التمييز بين النص والتأويل، وبين الدين والخطاب الديني، قد يؤدي إلى إضعاف المرجعية التقليدية، وإلى زعزعة اليقين العقدي. غير أن أبو زيد كان يؤكد أن هدفه ليس تقويض المرجعية، بل إعادة تأسيسها على وعي تاريخي، بحيث تكون أكثر قدرة على التفاعل مع التحولات المعاصرة.

في المقابل، يرى أنصاره أن مشروعه أسهم في إعادة الحيوية إلى علم التفسير، إذ أعاد الاعتبار لتعدد القراءات، وحرر النص من الاحتكار الأيديولوجي الذي يحوّله إلى أداة إقصاء. كما فتح المجال أمام نقاش علمي حول طبيعة النص الديني، بدل الاكتفاء بالمواقف الدفاعية.

ويمكن القول إن حدود مشروعه تكمن في طبيعة السياق الذي ظهر فيه؛ فقد اصطدم ببنية ثقافية لم تكن مستعدة بعد للتمييز بين قداسة النص ونقد التأويل. ومع ذلك، فإن الجدل الذي أثاره يُعد في حد ذاته مؤشرًا على أهمية الأسئلة التي طرحها، وعلى التحول الذي أحدثه في الدراسات القرآنية المعاصرة.

خلاصة

يمثل مشروع نصر حامد أبو زيد محاولة جريئة لإعادة تأسيس الدراسات القرآنية على أساس تاريخية الفهم، والتمييز بين النص والتأويل، والدفاع عن حرية البحث العلمي.

لقد نقل النقاش من سؤال "صحة العقيدة" إلى سؤال "كيفية الفهم"، ومن الدفاع الأيديولوجي إلى التحليل العلمي.

وبذلك يحتل موقعًا مركزيًا في مسار النقد التاريخي للفكر الديني في العالم العربي المعاصر.

المحور الثاني: هشام جعيط: التاريخ العلمي لبدايات الإسلام ونقد السردية التقليدية

يمثل هشام جعيط أحد أبرز المؤرخين العرب المعاصرين الذين سعوا إلى إخضاع التاريخ الإسلامي، خاصة مرحلة التأسيس، للمنهج التاريخي النقدي الحديث. فإذا كان نصر حامد أبو زيد قد ركز على تاريخية النص، فإن جعيط ركز على تاريخية الحدث، خصوصًا حدث نشأة الإسلام والسيرة النبوية.

لم ينطلق جعيط من سؤال لاهوتي، بل من سؤال تاريخي:كيف يمكن كتابة تاريخ الإسلام المبكر وفق المعايير الأكاديمية الحديثة؟وكيف يمكن التمييز بين الرواية الإيمانية والرواية التاريخية دون الوقوع في العدائية أو التبجيل غير النقدي؟

بهذا المعنى، يمثل مشروعه انتقالًا من نقد الخطاب إلى نقد السردية التاريخية ذاتها.

أولًا: حياته والسياق الفكري

وُلد هشام جعيط سنة 1935 في تونس، في أسرة تنتمي إلى النخبة المتعلمة، وكان محيطه العائلي مشبعًا بالاهتمام بالثقافة والتاريخ واللغة. وقد جاء تكوينه الفكري في مرحلة دقيقة من تاريخ تونس والعالم العربي، حيث كانت مسألة الهوية، والنهضة، وإعادة قراءة التراث مطروحة بإلحاح بعد الاستقلالات الوطنية.

تلقى تعليمه العالي في فرنسا، حيث تأثر بالمناهج التاريخية الحديثة، ولا سيما مدرسة الحوليات التي ركزت على دراسة البنى الاجتماعية والاقتصادية، وعلى تحليل السياقات الطويلة المدى بدل الاكتفاء بسرد الأحداث السياسية. هذا التكوين الأكاديمي الصارم أمدّه بأدوات منهجية دقيقة، جعلته ينظر إلى التاريخ الإسلامي بوصفه موضوعًا للبحث العلمي، لا مجرد سردية تراثية أو مادة وعظية.

اشتغل أستاذًا للتاريخ الإسلامي في الجامعة التونسية، وكرّس جزءًا كبيرًا من مسيرته لإعادة قراءة مرحلة التأسيس في الإسلام — السيرة النبوية، والفتنة الكبرى، وتكوّن الدولة الإسلامية — بمنهج نقدي تحليلي. وقد تميز أسلوبه بالرصانة والهدوء، بعيدًا عن اللغة السجالية أو الأحكام الأيديولوجية الحادة، وهو ما منحه موقعًا خاصًا بين المفكرين الذين تناولوا الإسلام المبكر.

جاء مشروعه في سياق عربي كانت فيه كتابة التاريخ الإسلامي تنقسم غالبًا إلى اتجاهين متقابلين:اتجاه تقليدي تبجيلي يعيد إنتاج الروايات التراثية دون مساءلة نقدية،واتجاه استشراقي خارجي يخضع الظاهرة الإسلامية أحيانًا لقراءات اختزالية أو متحيزة.

في هذا المناخ، سعى جعيط إلى تأسيس كتابة تاريخية عربية مستقلة، تستفيد من أدوات المنهج الحديث، لكنها لا تنطلق من موقف عدائي تجاه الدين. فقد كان يرى أن الإسلام، بوصفه حدثًا تاريخيًا، يمكن دراسته بأدوات علمية دون المساس بقيمته الروحية في وجدان المؤمنين.

بهذا المعنى، تشكّل مشروعه عند تقاطع ثلاث دوائر:الدائرة الأكاديمية الغربية،والسياق العربي ما بعد الاستعمار،والإرث الإسلامي الذي ظل حاضرًا في المجال الثقافي.

ومن هنا يمكن فهم طبيعة توازنه المنهجي: فهو لا يكتب بوصفه واعظًا، ولا بوصفه خصمًا للعقيدة، بل بوصفه مؤرخًا يسعى إلى إعادة بناء الحدث في شروطه التاريخية، مع احترام حساسية موضوعه في الوعي الإسلامي.

ثانيًا: مؤلفاته الأساسية

تتوزع أعمال هشام جعيط بين دراسات تاريخية متخصصة في الإسلام المبكر، وأعمال فكرية تتناول علاقة العرب بالحداثة والغرب. وتمثل هذه المؤلفات مجتمعة مشروعًا متكاملًا يسعى إلى إعادة كتابة التاريخ الإسلامي بمنهج نقدي علمي.

من أبرز أعماله:

الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكريعد هذا الكتاب من أهم دراساته التاريخية، إذ تناول فيه مرحلة الفتنة الكبرى بوصفها لحظة مفصلية في تشكل الدولة الإسلامية. لم يتعامل جعيط مع الفتنة كحدث عرضي، بل بوصفها نقطة تقاطع بين الدين والسياسة، حيث بدأ التوتر بين المرجعية الدينية وممارسة السلطة (جعيط، *الفتنة*، 1989 .(وقد سعى إلى تحليل هذه المرحلة بعيدًا عن القراءة التبجيلية أو التبريرية، معتمدًا على النقد الدقيق للمصادر.

في السيرة النبوية)ثلاثة أجزاء(تمثل هذه الثلاثية ذروة مشروعه التاريخي، وهي تتوزع على مراحل: الوحي والقرآن والنبوة؛ الدعوة في مكة؛ تأسيس الدولة في المدينة. في هذا العمل الضخم، حاول جعيط إعادة بناء السيرة النبوية على أساس منهجي نقدي، مع التمييز بين الرواية الإيمانية والرواية التاريخية. لم يكن هدفه نزع البعد الروحي، بل إعادة وضع الحدث في سياقه التاريخي والاجتماعي. وقد أثارت هذه الثلاثية نقاشًا واسعًا نظرًا لحساسية موضوعها وأهميتها في الوعي الإسلامي.

الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربيينتقل جعيط في هذا الكتاب من التاريخ الإسلامي المبكر إلى تحليل إشكاليات الهوية العربية المعاصرة. يناقش فيه العلاقة بين التراث والحداثة، بين الإسلام والعروبة، ويطرح سؤال المصير الحضاري في ظل التحولات العالمية. يكشف هذا العمل عن البعد الفكري العام في مشروعه، الذي يتجاوز التخصص التاريخي الصرف.

أوروبا والإسلام يتناول فيه العلاقة التاريخية والمعرفية بين العالم الإسلامي وأوروبا، متجاوزًا الصور النمطية المتبادلة. يسعى جعيط إلى فهم هذه العلاقة في إطارها التاريخي الطويل، بعيدًا عن منطق الصدام الحضاري المبسط.

وتبقى ثلاثيته حول السيرة النبوية أهم أعماله وأكثرها إثارة للنقاش، لأنها تمسّ لحظة التأسيس في الإسلام، وتضعها في إطار البحث الأكاديمي الحديث. وقد شكلت هذه الثلاثية محاولة نادرة لكتابة تاريخ السيرة من داخل الثقافة العربية، لكن بأدوات منهجية حديثة، وهو ما منحها مكانة خاصة في الدراسات الإسلامية المعاصرة.

ثالثًا: الأسس المنهجية لمشروعه

يقوم مشروع هشام جعيط على بنية منهجية واضحة تستند إلى أدوات المؤرخ الحديث، وتسعى إلى إعادة كتابة الإسلام المبكر خارج منطق التبجيل غير النقدي أو النقد الأيديولوجي العدائي. ويمكن تلخيص مرتكزاته في أربعة عناصر كبرى:

1. الفصل بين الرواية الإيمانية والرواية التاريخية

يؤكد جعيط ضرورة التمييز بين مستويين مختلفين في التعامل مع السيرة النبوية: مستوى الإيمان، ومستوى التاريخ. فالمؤمن يقرأ السيرة قراءة تعبدية تستلهم العبرة والقيمة الروحية، بينما المؤرخ يقرأها قراءة تحليلية نقدية تهدف إلى فهم الوقائع في سياقها الزمني والاجتماعي (جعيط، *في السيرة النبوية*، ج1، ص 12.)

ولا يعني هذا الفصل نفي أحد المستويين، بل يعني عدم الخلط بينهما. فحين تُقرأ السيرة بمنهج تاريخي، لا يكون الهدف المساس بالعقيدة، بل إعادة بناء الحدث وفق معايير البحث العلمي. إن إصراره على هذا التمييز يعكس وعيًا دقيقًا بطبيعة الموضوع وحساسيته في الوعي الإسلامي.

2. النقد الصارم للمصادر

لم يتعامل جعيط مع كتب السيرة والحديث بوصفها معطيات نهائية أو نصوصًا معصومة، بل أخضعها للنقد الداخلي والخارجي. وقد شمل نقده عدة مستويات:

زمن التدوين، حيث لاحظ أن أغلب المصادر كتبت بعد الحدث بقرن أو أكثر، مما يستدعي مساءلة المسافة الزمنية بين الواقعة وتدوينها.السياق السياسي الذي نشأت فيه الروايات، خاصة في ظل الصراعات المذهبية والسلطوية التي أثرت في صياغة بعض الأخبار.البنية السردية للنصوص، من حيث التكرار، والاختلاف بين الروايات، واللغة المستخدمة.

هذا المنهج جعله أكثر حذرًا في التعامل مع المادة التراثية، وأكثر ميلًا إلى إعادة تركيب الصورة بدل التسليم بالسردية الجاهزة.

3. إدراج نشأة الإسلام في سياقها التاريخي

يرى جعيط أن الإسلام لم يظهر في فراغ، بل في سياق تحولات عميقة شهدتها الجزيرة العربية والعالم المتوسطي في القرن السابع الميلادي. فقد كانت المنطقة تعيش توترات دينية وسياسية واقتصادية، وكان التفاعل بين العرب والإمبراطوريتين الفارسية والبيزنطية جزءًا من المشهد العام (جعيط، *الفتنة*، ص 45.)

ومن هنا، فإن فهم الدعوة الإسلامية يقتضي إدراجها في هذا الإطار التاريخي الأوسع. لا يُختزل الحدث في عامل واحد، بل يُفهم ضمن شبكة من العوامل المتداخلة. هذا الإدراج لا ينفي خصوصية التجربة الإسلامية، لكنه يضعها في سياقها الزمني الواقعي.

4.رفض القراءة التبجيلية والعدائية معًا

انتقد جعيط الرواية التقليدية التي تميل إلى إضفاء طابع أسطوري أو معجزاتي على كل تفاصيل الحدث، بحيث تُغلق إمكان المساءلة التاريخية. وفي الوقت نفسه، رفض القراءات الاستشراقية التي تختزل الظاهرة الإسلامية في عوامل سياسية أو اقتصادية بحتة، متجاهلة بعدها الروحي.

لقد سعى إلى موقع وسط بين هذين الاتجاهين: كتابة تاريخ علمي لا يُنكر البعد الديني، لكنه لا يكتفي به تفسيرًا وحيدًا.

رابعًا: قراءته لنشأة الإسلام

في ثلاثيته حول السيرة النبوية، حاول جعيط إعادة بناء صورة تاريخية للنبي محمد في إطار القرن السابع الميلادي، بوصفه شخصية دينية كبرى ظهرت في سياق اجتماعي محدد.

يرى أن الدعوة الإسلامية حملت بعدًا روحيًا حقيقيًا، وأن تجربة الوحي كانت مركزية في تشكيل وعي الجماعة الأولى. لكنه في الوقت ذاته يعتبر أن هذه الدعوة تحولت إلى حدث تاريخي له أبعاد اجتماعية وسياسية، خاصة مع انتقالها من مكة إلى المدينة وتأسيس كيان سياسي.

بهذا المعنى، لا يفصل جعيط بين الروحي والتاريخي، بل يرى أن الحدث الديني يتجسد داخل التاريخ. غير أنه يرفض تفسير كل تفاصيل السيرة بمنطق المعجزة وحدها، لأن المؤرخ — في نظره — مطالب بتحليل الوقائع وفق معايير عقلانية قابلة للفحص.

فالدعوة، في تحليله، لم تكن مجرد تجربة فردية، بل مشروعًا جماعيًا أعاد تشكيل البنية الاجتماعية والسياسية للعرب. ومن هنا تبرز أهمية المدينة المنورة بوصفها لحظة تأسيس الدولة، لا مجرد محطة دعوية.

إن قراءة جعيط لنشأة الإسلام تعكس توازنه المنهجي: فهو يعترف بعمق التجربة الدينية، لكنه يصر على إدراجها في شروطها التاريخية، رافضًا أن تتحول السيرة إلى أسطورة مغلقة، أو أن تُختزل في تحليل مادي صرف.

بهذا يكتمل مشروعه بوصفه محاولة لكتابة تاريخ الإسلام المبكر من داخل الثقافة العربية، لكن بأدوات نقدية حديثة.

خامسًا: موقفه من الدين والحداثة

لم يكن هشام جعيط مفكرًا لاهوتيًا معنيًا بإعادة صياغة العقائد أو بناء مشروع إصلاحي ديني مباشر، بل كان مؤرخًا بالدرجة الأولى. لذلك لم ينشغل بسؤال "تجديد الخطاب الديني" بقدر ما

انشغل بسؤال أكثر تأسيسًا: كيف نكتب تاريخنا كتابة علمية حديثة؟ (جعيط، *الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي*، 1984، ص 17.)

يرى جعيط أن الحداثة لا تعني علمنة قسرية للدين ولا القطيعة مع التراث، بل تعني اعتماد المنهج النقدي في دراسة الماضي. فالحداثة في المجال التاريخي تتمثل في إخضاع كل الوقائع — بما فيها الوقائع الدينية — للتحليل العلمي، دون استثناءات مسبقة (جعيط، *أوروبا والإسلام*، 1991، ص 62.)

ويؤكد أن المجتمع الذي يعجز عن قراءة تاريخه قراءة نقدية يظل أسير السرديات المغلقة. فالتاريخ، لكي يتحول إلى معرفة، يجب أن يخضع لنقد المصادر، وتحليل السياق، ومساءلة الروايات المتوارثة (جعيط، *في السيرة النبوية*، ج1، ص 21.)

وفي هذا السياق، يمكن القول إن موقفه من الحداثة هو موقف معرفي لا أيديولوجي. فهو لا يدعو إلى إعادة تفسير النصوص الدينية من داخلها، بل إلى تحرير كتابة التاريخ الإسلامي من منطق التقديس غير النقدي، ومن القراءة العدائية في آن واحد (جعيط، *الفتنة*، 1989، ص 9.)

كما لا يرى في الدين عائقًا أمام الحداثة، بل عنصرًا تاريخيًا مركزيًا في تشكيل الحضارة العربية الإسلامية، غير أن هذا العنصر ينبغي أن يُفهم في سياقه التاريخي، لا أن يُحوّل إلى معيار فوق تاريخي يحكم كل قراءة.

بهذا المعنى، يلتقي مشروعه مع الحداثة في بعدها المنهجي، لا في بعدها الأيديولوجي. فهو يراهن على أن تحرير كتابة التاريخ من التبجيل غير النقدي هو خطوة أساسية نحو بناء وعي تاريخي حديث، قادر على التمييز بين الإيمان والتاريخ، وبين القداسة والسردية.

سادسًا: حدود المشروع والانتقادات

على الرغم من الطابع الرصين والمتوازن الذي اتسم به مشروع هشام جعيط، فإنه لم يسلم من النقد، نظرًا لحساسية موضوعه وطبيعة منهجه الذي يمسّ مرحلة التأسيس في التاريخ الإسلامي.

أولًا، تعرض لانتقادات من بعض الاتجاهات المحافظة التي رأت في منهجه التاريخي مساسًا بالسردية التقليدية للسيرة النبوية. فقد اعتُبر إخضاع الروايات للتمحيص النقدي، والتمييز بين الرواية الإيمانية والرواية التاريخية، تقليلًا من الطابع المقدس للحدث (جعيط، *في السيرة النبوية*، ج1، ص 12). بالنسبة لهؤلاء، كانت السيرة مجالًا للتلقي التعبدي لا للتحليل التاريخي الصارم.

ثانيًا، انتقده بعض العلمانيين أو أصحاب المواقف الراديكالية بدعوى أنه لم يذهب بعيدًا بما يكفي في تفكيك الرواية الدينية، وأنه ظل حريصًا على الاعتراف بالبعد الروحي للظاهرة الإسلامية. فبينما اعتمد المنهج التاريخي الحديث، لم يتبنَّ موقفًا عدائيًا تجاه الدين، بل حافظ على مسافة نقدية دون قطيعة (جعيط، *الفتنة*، 1989، ص 8.)

كما أثير نقاش إبستمولوجي حول مدى إمكانية الفصل التام بين الرواية الإيمانية والرواية التاريخية. فهل يستطيع المؤرخ، وهو ينتمي إلى ثقافة معينة، أن يعزل تمامًا أفقه الثقافي والإيماني عن عمله العلمي؟ وهل يمكن تحقيق حياد مطلق في دراسة حدث ديني مؤسس؟ هذه الأسئلة ظلت ملازمة لمشروعه، وإن كان جعيط يؤكد أن المطلوب ليس الحياد المطلق، بل الالتزام بقواعد المنهج العلمي.

ومع ذلك، يبقى مشروعه من أكثر المشاريع التاريخية اتزانًا وصرامة في دراسة الإسلام المبكر. فقد نجح في تجنب السجال الأيديولوجي الحاد، وقدم نموذجًا لكتابة تاريخية عربية تستفيد من أدوات البحث الحديث دون الوقوع في التبجيل أو الهجوم. وبذلك أسهم في ترسيخ وعي تاريخي جديد، يميز بين احترام الحدث الديني وبين تحويله إلى سردية مغلقة خارج النقد

خاتمة المحور الثاني

يمثل هشام جعيط صيغة خاصة من النقد التاريخي، تختلف عن أبو زيد في تركيزه على الحدث بدل النص، وعن العظم في ابتعاده عن السجال الفلسفي المباشر.

إنه مشروع يسعى إلى تحرير كتابة التاريخ الإسلامي من التقديس غير النقدي، دون السقوط في العداء الأيديولوجي، وهو ما يجعله محطة مركزية في مسار تحديث الدراسات التاريخية العربية.

المحور الثالث: صادق جلال العظم: العقلانية النقدية ونقد الفكر الديني

يمثل صادق جلال العظم أحد أبرز الأصوات العقلانية النقدية في الفكر العربي المعاصر. وإذا كان نصر حامد أبو زيد قد انشغل بتاريخية النص، وهشام جعيط بتاريخية الحدث، فإن العظم انشغل بالبنية الذهنية التي تنتج الخطاب الديني وتمنع مساءلته.

لقد جاء مشروعه في سياق سياسي وثقافي مضطرب، خاصة بعد هزيمة 1967، حين طرح سؤال العلاقة بين الدين والتقدم، وبين الفكر النقدي والسلطة. ومن هنا ارتبط اسمه بكتاب أثار جدلًا واسعًا هو *نقد الفكر الديني* (1969)، الذي شكل لحظة مفصلية في مسار النقد الفلسفي العربي.

أولًا: حياته والسياق الفكري

ولد صادق جلال العظم سنة 1934 في دمشق، في أسرة تنتمي إلى النخبة الدمشقية. درس الفلسفة في الجامعة الأمريكية ببيروت، ثم في الولايات المتحدة، حيث تأثر بالفكر العقلاني الغربي، وبالفلسفة النقدية، وببعض التيارات الماركسية.

عاد إلى العالم العربي في مرحلة سياسية حساسة، تميزت بصعود الأيديولوجيات القومية والدينية. وقد جاءت كتاباته في سياق مراجعة فكرية بعد نكسة 1967، حيث رأى أن أحد أسباب التخلف هو غياب النقد العقلاني الحر.

دخل في سجالات قضائية وفكرية بسبب كتابه *نقد الفكر الديني*، لكنه واصل نشاطه الأكاديمي والفكري، مدافعًا عن حرية التفكير.

ثانيًا: مؤلفاته الأساسية

من أبرز أعماله:

- *نقد الفكر الديني* (1969)
- *ذهنية التحريم*
- *ما بعد ذهنية التحريم*
- *دفاعًا عن المادية والتاريخ*

ويعد كتاب *نقد الفكر الديني* حجر الأساس في مشروعه النقدي.

ثالثًا: الأسس المنهجية لمشروعه

يقوم مشروع صادق جلال العظم على أرضية عقلانية نقدية واضحة، تختلف جذريًا عن المقاربة التأويلية عند نصر حامد أبو زيد، وعن المقاربة التاريخية الأكاديمية عند هشام جعيط. فإذا كان أبو زيد قد اشتغل على بنية النص، وجعيط على بنية الحدث، فإن العظم اشتغل على **بنية الفكر ذاته**، أي على الذهنية التي تنتج الخطاب الديني وتحميه من المساءلة.

ينطلق العظم من سؤال فلسفي مباشر وصدامي:لماذا يُعامل الفكر الديني بوصفه منطقة محرّمة على النقد، بينما تخضع بقية أنماط التفكير — الفلسفية والسياسية والعلمية — للمراجعة والتفكيك؟هذا السؤال يؤسس لمشروعه بكامله، ويكشف عن رهانه الأساسي: تحرير المجال الفكري من الاستثناء الديني.

يمكن تحديد مرتكزات مشروعه في أربعة عناصر أساسية:

1. إخضاع الفكر الديني للنقد العقلاني

يرى العظم أن الفكر الديني — بوصفه خطابًا بشريًا — ينبغي أن يخضع للمعايير نفسها التي يخضع لها أي إنتاج فكري آخر. فلا يجوز إعفاؤه من النقد بحجة القداسة، لأن القداسة تتعلق بالإيمان الشخصي، لا بالتأويلات التاريخية التي يصوغها البشر (العظم، *نقد الفكر الديني*، 1969، ص 15.)

ويميز بوضوح بين مستويين:

الدين بوصفه تجربة إيمانية شخصية تتصل بالضمير الفردي.الفكر الديني بوصفه تفسيرًا بشريًا للنصوص، يخضع للظروف الاجتماعية والسياسية.

النقد عنده موجه إلى المستوى الثاني تحديدًا. فهو لا يحاكم الإيمان، بل يحاكم البنية الفكرية التي تنتج تفسيرًا وتفرضه على المجتمع باعتباره الحقيقة الوحيدة.

2.كشف البنية الأيديولوجية للخطاب الديني

يرى العظم أن الخطاب الديني لا يبقى في حدود الوعظ الروحي، بل يتحول في كثير من الأحيان إلى أداة أيديولوجية تُستخدم لتبرير أوضاع اجتماعية أو سياسية معينة (العظم، *نقد الفكر الديني*، ص 42.)

فالخطاب الديني — في تحليله — قد يُستعمل:

لتكريس الطاعة السياسية.لإضفاء شرعية على السلطة القائمة.لإقصاء المعارضين أو المختلفين.

ومن هنا يتحول الدين من تجربة روحية إلى جهاز رمزي يخدم مصالح معينة. العظم لا يكتفي بوصف هذه الظاهرة، بل يحلل آلياتها، مبينًا كيف يُعاد تفسير النصوص لخدمة سياقات معاصرة.

3.نقد ذهنية التحريم

في كتابه *ذهنية التحريم*، وسّع العظم نقده ليشمل البنية الثقافية الأوسع. فالمشكلة — في نظره — لا تكمن فقط في محتوى الخطاب الديني، بل في الذهنية التي تمنع طرح الأسئلة (العظم، *ذهنية التحريم*، 1992، ص 9.)

تقوم هذه الذهنية على:

منع السؤال بدعوى الحفاظ على الثوابت.تحويل الاختلاف إلى جريمة أخلاقية أو دينية.الخلط بين النقد والعداء للدين.

ويرى أن استمرار هذه البنية يؤدي إلى تعطيل الإبداع الفكري وإعادة إنتاج التخلف. فالمجتمع الذي لا يسمح بنقد مسلّماته يظل أسيرها.

4.الدفاع عن حرية التفكير

يربط العظم ربطًا مباشرًا بين النقد الديني والحرية السياسية. فحرية البحث ليست مسألة أكاديمية معزولة، بل شرط لبناء مجتمع حديث.إن غياب النقد يؤدي — في نظره — إلى إنتاج وعي زائف، لأن المجتمع يعجز عن مساءلة بنيته الفكرية (العظم، *نقد الفكر الديني*، ص 71.)

وهنا يتجاوز مشروعه حدود الدراسات الدينية ليصبح مشروعًا فلسفيًا–سياسيًا، يدافع عن العقلانية بوصفها شرطًا للتحرر.

طبيعة منهجه

يختلف العظم عن أبو زيد في أنه لا ينطلق من تحليل لغوي أو هرمنيوطيقي للنص، بل من نقد فلسفي مباشر للبنية الفكرية السائدة. كما يختلف عن جعيط في أنه لا يركز على إعادة بناء الحدث تاريخيًا، بل على تفكيك الخطاب المعاصر وآلياته.

أسلوبه صريح، وأحيانًا صدامي، لأنه لا يتحرك ضمن توازنات إصلاحية، بل يطرح الإشكال في صورته المباشرة:لا يمكن أن يكون هناك فكر — ديني أو غير ديني — فوق النقد.

هذه الصراحة جعلت مشروعه مثيرًا للجدل، لكنها أيضًا منحته وضوحًا منهجيًا نادرًا في سياق عربي يميل غالبًا إلى الالتفاف حول الإشكال بدل مواجهته.

وبهذا المعنى، يمثل العظم الوجه الأكثر راديكالية داخل تيار النقد التاريخي للفكر الديني، إذ لا يكتفي بتاريخية الفهم، بل يدافع عن حق العقل في مساءلة المقدس بوصفه خطابًا بشريً

رابعًا: طبيعة نقده للفكر الديني (البعد التطبيقي)

لم يكتفِ صادق جلال العظم بالتأكيد النظري على ضرورة إخضاع الفكر الديني للنقد، بل قدّم نموذجًا تطبيقيًا واضحًا في كتابه *نقد الفكر الديني*، حيث واجه مباشرة أنماطًا من التفكير كانت سائدة في الخطاب العربي بعد هزيمة 1967.

اعتبر العظم أن جزءًا معتبرًا من الخطاب الديني آنذاك لجأ إلى تفسير النكسة تفسيرًا غيبيًا، يُرجع الهزيمة إلى الابتعاد عن الدين، أو إلى ضعف الإيمان، أو إلى عقاب إلهي، بدل تحليل الأسباب السياسية والعسكرية والاجتماعية الموضوعية (العظم، *نقد الفكر الديني*، 1969، ص 53). وفي هذا السياق، صاغ نقده لما يمكن تسميته بـــ "الهروب إلى التفسير الغيبي"، حيث يتحول الدين إلى وسيلة لتسكين الألم الجماعي، لا إلى أداة لفهم شروط الهزيمة.

يرى العظم أن هذا النمط من التفكير يُعفي الذات من مسؤوليتها التاريخية، لأن الإحالة إلى الإرادة الإلهية المطلقة تُغلق باب المساءلة. فإذا كانت الهزيمة قدرًا إلهيًا مباشرًا، فلا معنى لتحليل الأخطاء العسكرية، أو فساد الأنظمة، أو قصور التخطيط. وهنا يكمن الخطر، في نظره: تحويل الدين إلى آلية دفاع نفسي تمنع النقد الذاتي.

كما انتقد ما سماه القراءة المعجزية للتاريخ، أي النزعة إلى تفسير كل نجاح أو فشل بإرادة غيبية مباشرة، دون اعتبار العوامل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. هذا النمط، في رأيه، يُنتج وعيًا تاريخيًا مشوهًا، لأن التاريخ يتحول إلى سلسلة من التدخلات الخارقة، بدل أن يُفهم بوصفه حصيلة تفاعلات بشرية معقدة (العظم، *نقد الفكر الديني*، ص 61.(

ومن خلال هذه الأمثلة، يتضح أن نقده ليس موجهًا إلى العقيدة أو الإيمان بوصفهما علاقة فردية بالله، بل إلى نمط تفكير يختزل الواقع في تفسير ديني مغلق، ويمنع استخدام أدوات التحليل العقلاني. فهو لا يعترض على الإيمان، بل على تحويله إلى بديل عن العلم، أو إلى تفسير شامل يُقصي كل قراءة أخرى.

ويكشف هذا البعد التطبيقي عن الطابع العملي في مشروع العظم: فالنقد عنده ليس تمرينًا فلسفيًا مجردًا، بل أداة لتحرير الوعي من آليات التبرير، ودعوة إلى تحمل المسؤولية التاريخية. إن مساءلة الخطاب الديني في لحظة أزمة كبرى، كالهزيمة، تعني — في نظره — إعادة الاعتبار للعقل بوصفه شرطًا للنهضة.

بهذا المعنى، يتحول نقد الفكر الديني عند العظم إلى مشروع لتحرير المجال العمومي من الاستثناء المعرفي، وإدخال الدين — حين يتحول إلى خطاب عام — في دائرة النقاش العقلاني المفتوح.

خامسًا: موقفه من الحداثة والعلمانية

يمثل صادق جلال العظم أحد أبرز المدافعين عن العقلانية والعلمانية في الفكر العربي المعاصر، غير أن فهمه للعلمانية لا يقوم على العداء للدين، بل على تحرير المجال العام من الاحتكار الديني. فهو يميز بين الإيمان بوصفه علاقة فردية روحية، وبين توظيف الدين في المجال السياسي والمعرفي.

يرى العظم أن الحداثة تقوم على مبدأين أساسيين:

أولًا، استقلال المجال المعرفي عن الرقابة اللاهوتية.فالعلم والفلسفة والبحث الأكاديمي يجب أن تتحرك وفق منطقها الداخلي، لا وفق حدود مرسومة سلفًا باسم المقدس. ويعتبر أن أي مجتمع يُخضع المعرفة لمعيار ديني مسبق يعطل تطور العقل النقدي.

ثانيًا، إخضاع جميع الأفكار — بما فيها الدينية — للنقاش الحر.فلا توجد، في نظره، منطقة فكرية محصّنة ضد السؤال. وهذا المبدأ ليس عداءً للدين، بل دفاع عن حرية التفكير باعتبارها شرطًا أساسيًا للنهضة.

يرى العظم أن المجتمع الحديث لا يمكن أن يتشكل دون الفصل بين الإيمان بوصفه شأنًا شخصيًا، وبين السلطة السياسية والمعرفية التي تدير الشأن العام (العظم، *ذهنية التحريم*، 1992، ص 74). هذا الفصل لا يعني إقصاء الدين من الحياة، بل يعني منع تحويله إلى سلطة تقرر ما يجوز التفكير فيه وما لا يجوز.

ومع ذلك، فإن حداثته ليست استنساخًا حرفيًا للنموذج الغربي، ولا دعوة إلى نقل تجربة تاريخية جاهزة. بل هي دعوة إلى تأسيس فضاء عقلاني عربي، يكون قادرًا على مساءلة ذاته، ومواجهة تناقضاته، وإعادة النظر في مسلّماته دون خوف.

إن رهانه الأساسي يتمثل في بناء ثقافة تقبل التعدد والاختلاف، وترى في النقد ممارسة طبيعية لا جريمة. ومن هنا، فإن العلمانية عنده ليست مجرد نظام سياسي، بل شرط ثقافي يحرر العقل من الوصاية، ويتيح للمجتمع أن يتطور عبر الحوار لا عبر التحريم.

بهذا المعنى، يرتبط موقفه من الحداثة ارتباطًا وثيقًا بمشروعه النقدي العام: لا حداثة بلا عقلانية، ولا عقلانية بلا حرية مساءلة، ولا حرية مساءلة مع وجود فكر فوق النقد.

سادسًا: حدود المشروع والانتقادات

أثار مشروع صادق جلال العظم ردود فعل حادة منذ صدور كتابه *نقد الفكر الديني* سنة 1969، حتى إن الجدل حوله لم يكن فكريًا فقط، بل اتخذ طابعًا قضائيًا واجتماعيًا في بعض المراحل.

ويعكس هذا الجدل طبيعة الأسئلة التي طرحها، إذ مسّت منطقة اعتُبرت طويلًا خارج دائرة المساءلة.

أولًا، وُجّه إليه اتهام مباشر بالإساءة إلى الدين أو المساس بالمقدسات. فقد اعتبر بعض خصومه أن إخضاع الفكر الديني للنقد العقلاني يعني بالضرورة تقويض الإيمان ذاته. غير أن العظم كان يكرر التمييز بين الدين بوصفه تجربة إيمانية، والفكر الديني بوصفه إنتاجًا بشريًا قابلًا للنقد (العظم، *نقد الفكر الديني*، 1969، ص 15). ومع ذلك، فإن جرأة لغته جعلت هذا التمييز غير مقبول لدى قطاع واسع من المحافظين.

ثانيًا، اتُّهم بتبني موقف مادي ماركسي بصورة مبالغ فيها، خاصة في تحليله للخطاب الديني بوصفه بنية أيديولوجية مرتبطة بالبنية الاجتماعية والسياسية. وقد رأى بعض النقاد أن هذا المنظور يختزل الدين في بعده الوظيفي، ويتجاهل أبعاده الروحية والوجودية. غير أن العظم كان يعتبر أن تحليل البعد الأيديولوجي لا ينفي البعد الروحي، بل يكشف أحد أوجه حضوره في المجال العام.

ثالثًا، قيل إن أسلوبه الصدامي الحاد قد يعيق الحوار بدل تعزيزه. فبدل أن يفتح جسور تواصل مع التيارات الدينية، بدا — في نظر البعض — وكأنه يستفزها. غير أن أنصاره يرون أن طبيعة السياق الثقافي آنذاك، حيث كان مجرد السؤال يُعدّ تجاوزًا، فرضت أسلوبًا مباشرًا لا يحتمل المواربة.

كما أثير نقد أكاديمي يتمثل في أن مقاربته الفلسفية العامة لم تتجه إلى تحليل تفصيلي للنصوص الدينية بقدر ما ركزت على نقد الخطاب الأيديولوجي. فهو لم يقدّم قراءة تأويلية دقيقة للنصوص، كما فعل نصر أبو زيد، ولم ينخرط في تحقيق تاريخي للمصادر، كما فعل هشام جعيط، بل بقي في مستوى النقد الفلسفي العام للبنية الذهنية.

ومع ذلك، يرى المدافعون عنه أن وضوحه وصراحته كانا ضرورة تاريخية في سياق يميل إلى تجريم السؤال. وأن مشروعه أسهم في كسر حاجز الخوف من نقد الخطاب الديني، وفتح المجال أمام نقاش أوسع حول حرية التفكير وحدود المقدس في المجال العام.

بهذا المعنى، قد تكون حدود مشروعه مرتبطة بطبيعة اختياره المنهجي الصريح، لكنها في الوقت ذاته تمثل مصدر قوته: فقد نقل النقاش من هامش خافت إلى مركز صريح، وجعل مسألة حرية النقد جزءًا من أجندة الفكر العربي المعاصر.

خاتمة المحور الثالث

يمثل صادق جلال العظم الوجه الأكثر راديكالية داخل تيار النقد التاريخي للفكر الديني في السياق العربي المعاصر. فإذا كان نصر حامد أبو زيد قد ركّز على تاريخية التأويل، وسعى إلى التمييز بين النص وفهمه، وإذا كان هشام جعيط قد اشتغل على تاريخية الحدث وأعاد بناء لحظة التأسيس بمنهج علمي، فإن العظم اتجه إلى مستوى أعمق، يتمثل في مساءلة البنية الذهنية التي تمنح الخطاب الديني حصانة معرفية.

لم يكن مشروعه دعوة إلى تقويض الدين أو إلغاء حضوره في المجال الثقافي، بل إلى إنهاء الاستثناء الذي يعفيه من النقد حين يتحول إلى خطاب عام يمارس سلطة رمزية أو سياسية. فالإشكال عنده لا يكمن في الإيمان، بل في تحويل التأويل البشري إلى حقيقة نهائية فوق المساءلة.

وبهذا المعنى، أسهم العظم في إدخال سؤال الحرية الفكرية إلى قلب النقاش حول الدين في العالم العربي المعاصر. فقد جعل من حق السؤال قضية مركزية، وربط بين تحرير العقل وتحرير المجال العام، وبين النقد والمعرفة. وإذا كان مشروعه قد أثار جدلًا واسعًا، فإن هذا الجدل نفسه يكشف عن عمق التحول الذي أحدثه: إذ لم يعد الحديث عن نقد الفكر الديني أمرًا مستحيلًا كما كان من قبل.

وهكذا يكتمل المحور الثالث بوصفه أحد تجليات الانتقال من نقد التراث إلى نقد الخطاب، ومن تحليل النص والحدث إلى مساءلة العقل ذاته.

خاتمة عامة: النقد التاريخي ونقد الفكر الديني بين التأويل والتاريخ والعقل

تكشف المحاور الثلاثة — نصر حامد أبو زيد، هشام جعيط، صادق جلال العظم —عن تحول نوعي في مسار الفكر العربي المعاصر: انتقال من الاكتفاء بنقد التراث بوصفه ماضيًا مكتملًا، إلى مساءلة آليات إنتاج المعنى، وطرق كتابة التاريخ، وبنية العقل الذي يمنح الخطاب الديني سلطته.

يمكن النظر إلى مشاريعهم الثلاثة بوصفها مستويات متكاملة من النقد:

أولًا، مستوى تاريخية التأويل، حيث ركّز أبو زيد على التمييز بين النص وفهمه، وأعاد إدراج التفسير في سياقه البشري التاريخي، مفككًا وهم القراءة النهائية المغلقة.ثانيًا، مستوى تاريخية الحدث، حيث اشتغل جعيط على إعادة كتابة الإسلام المبكر وفق مناهج البحث التاريخي الحديث، مميزًا بين الرواية الإيمانية والرواية العلمية.ثالثًا، مستوى نقد العقل والخطاب، حيث ذهب العظم إلى مساءلة الحصانة المعرفية التي يتمتع بها الفكر الديني، مدافعًا عن حق العقل في النقد دون استثناء.

ورغم اختلاف مناهجهم — بين التأويل اللغوي، والتحقيق التاريخي، والنقد الفلسفي — فإنهم يشتركون في رهان مركزي: إعادة فتح المجال الديني أمام المساءلة العقلانية، وإخراجه من دائرة الامتناع النقدي.

كما تكشف المقارنة بينهم عن تدرج في درجة الراديكالية:فأبو زيد يسعى إلى تجديد من داخل المرجعية،وجعيط يراهن على حياد المؤرخ ومنهجية البحث،بينما يتبنى العظم موقفًا أكثر صراحة في الدفاع عن علمانية المجال المعرفي.

غير أن هذه الاختلافات لا تعني التناقض، بل تعكس تعددية المقاربات داخل مشروع أوسع هو تحديث الفكر العربي عبر إعادة تعريف العلاقة بين النص، والتاريخ، والعقل.

وفي المحصلة، يتبين أن إشكالية الدين في الفكر العربي المعاصر لم تعد مجرد مسألة لاهوتية، بل أصبحت مسألة معرفية تتعلق بمنهج الفهم، وحدود التأويل، وشرعية النقد. ومن هنا فإن دراسة هذه المشاريع لا تكتفي برصد مواقف فكرية، بل تكشف عن تحولات عميقة في بنية الوعي العربي، وعن الصراع المستمر بين المرجعية المغلقة والقراءة التاريخية المفتوحة.

وهذا ما يمهد للانتقال إلى سؤال أوسع في المحاضرات اللاحقة:كيف أثرت هذه الاتجاهات النقدية في الواقع السياسي والاجتماعي؟وهل استطاعت أن تُحدث تحولًا في علاقة النخبة بالمجتمع، أم بقيت ضمن المجال الأكاديمي؟

قائمة المراجع

أبو زيد، نصر حامد .**مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن** .بيروت: المركز الثقافي العربي، 1990.

أبو زيد، نصر حامد .**نقد الخطاب الديني** .القاهرة: سينا للنشر، 1992.

أبو زيد، نصر حامد .**التفكير في زمن التكفير** .بيروت: المركز الثقافي العربي، 2003.

جعيط، هشام .**الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي** .بيروت: دار الطليعة، 1984.

جعيط، هشام .**الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر** .بيروت: دار الطليعة، 1989.

جعيط، هشام .**أوروبا والإسلام** .بيروت: دار الطليعة، 1991.

جعيط، هشام .**في السيرة النبوية** 3 .أجزاء. بيروت: دار الطليعة، 1999–2008.

العظم، صادق جلال .**نقد الفكر الديني** .بيروت: دار الطليعة، 1969.

العظم، صادق جلال .**ذهنية التحريم** .بيروت: دار الطليعة، 1992.

المحاضرة التاسعة

النزعة التاريخانية عند عبد الله العروي

تمهيد

يُعدّ سؤال الحداثة من أكثر الأسئلة إلحاحًا في الفكر العربي المعاصر، لأنه يرتبط مباشرة بإشكالية النهضة والتقدم وبناء الدولة الحديثة. فمنذ القرن التاسع عشر، ومع الاحتكاك القوي بأوروبا، دخل الفكر العربي في حالة مساءلة مستمرة للذات: لماذا تقدم الغرب وتأخرنا نحن؟ هل الخلل في الدين؟ في الاستبداد السياسي؟ في البنية الاجتماعية؟ في الاستعمار؟ أم في طبيعة العقل العربي ذاته؟

تعددت الإجابات، وتنوعت المشاريع بين إصلاح ديني، وقومية عربية، وليبرالية دستورية، وماركسية ثورية. غير أن الحصيلة التاريخية، خاصة بعد نكسة 1967، كشفت حدود هذه المشاريع وعجزها عن تحقيق تحول تاريخي جذري. وهنا تحديدًا يبرز عبد الله العروي بوصفه مفكرًا لا يكتفي بنقد النتائج، بل يعود إلى مستوى أعمق: مستوى الوعي نفسه.

فالعروي لا ينطلق من سؤال أخلاقي حول فساد الواقع، ولا من سؤال ثقافوي حول الهوية، بل من سؤال تاريخي صارم: هل نعي طبيعة اللحظة التاريخية التي نعيشها؟ وهل نفهم المفاهيم التي نستعملها حين نتحدث عن الدولة، والحرية، والعقل، والديمقراطية؟

في نظره، تكمن الأزمة العربية في انفصال الوعي عن التاريخ؛ إذ نستخدم مفاهيم حديثة نشأت في سياق أوروبي محدد، لكننا نفصلها عن شروطها التاريخية التي أنتجتها. فنطالب بالحرية دون بنية اجتماعية حديثة، وندعو إلى الديمقراطية دون دولة حديثة مكتملة، ونتحدث عن العقل دون المرور بالتحولات المعرفية التي عرفتها أوروبا منذ عصر الأنوار.

بهذا المعنى، ليست المشكلة في نقص الشعارات أو ضعف النوايا، بل في غياب الوعي التاريخي. والمقصود بالوعي التاريخي عند العروي هو إدراك أن الحداثة ليست خيارًا ثقافيًا يمكن الانتقاء منه، بل مسار تاريخي شامل تشكل عبر تحولات اقتصادية وسياسية وفكرية عميقة. ومن دون إدراك هذا المسار، سنظل نعيد إنتاج الخطاب نفسه في صيغ مختلفة.

لذلك تتحدد النزعة التاريخانية عند العروي باعتبارها محاولة لتأسيس تفكير عربي جديد ينطلق من تحليل المفاهيم في تاريخيتها، ويرفض التلفيق بين أنظمة زمنية متباينة. فالتاريخ عنده ليس مجرد سرد للماضي، بل هو منطق لتطور المجتمعات، وقانون لفهم شروط التقدم والتأخر.

ومن هنا يمكن القول إن مشروع العروي لا يندرج ضمن تيار إصلاحي تقليدي، بل يمثل قطيعة معرفية مع أنماط التفكير التوفيقية التي سادت الخطاب العربي الحديث. إنه مشروع يطالب أولًا بإعادة بناء الوعي، قبل إعادة بناء الواقع، لأن أي مشروع نهضوي لا يستند إلى وعي تاريخي صلب سيبقى محكومًا بالتردد والازدواجية.

ثانياً: حياته وسياقه الفكري

وُلد عبد الله العروي سنة 1933 بمدينة أزمور بالمغرب، في سياق تاريخي يتسم بازدواجية عميقة: حضور الاستعمار الفرنسي من جهة، واستمرار البنيات التقليدية من جهة أخرى. وقد كان لهذا المناخ أثر بالغ في تشكيل حساسيته الفكرية المبكرة تجاه سؤال التاريخ والتأخر والقطيعة.

تلقى تعليمه الأولي بالمغرب، ثم انتقل إلى فرنسا لمتابعة دراسته العليا، حيث احتك مباشرة بالفكر الأوروبي الحديث، خاصة الفلسفة الهيغلية، والماركسية، والمدرسة التاريخانية الفرنسية. هناك تشرّب فكرة مركزية مفادها أن المجتمعات لا تُفهم إلا في سياقها التاريخي، وأن المفاهيم ليست معطيات ثابتة بل نتاج مسارات زمنية معقدة. هذا التكوين المزدوج، بين بيئة مغربية تقليدية وتجربة فكرية أوروبية حديثة، أفرز لديه وعيًا نقديًا يقوم على المقارنة الصارمة بين مسارين تاريخيين مختلفين.

عاد إلى المغرب ليشتغل أستاذًا للتاريخ الحديث، وهو اختيار دالّ؛ إذ لم يكن التاريخ عنده مجرد تخصّص أكاديمي، بل أداة تحليل فلسفي لفهم الواقع العربي. فمفهوم "التاريخ" سيغدو لاحقًا حجر الزاوية في مشروعه الفكري، سواء في تحليله للأيديولوجيا أو في تفكيكه للمفاهيم السياسية الحديثة.

عاش العروي التحولات الكبرى التي عرفها المغرب والعالم العربي: مرحلة الاستعمار، لحظة الاستقلال، بناء الدولة الوطنية، ثم صدمة هزيمة 1967 التي زعزعت اليقين القومي وأعادت طرح سؤال الحداثة بحدة غير مسبوقة. وقد أدرك أن الإخفاق لم يكن عسكريًا فقط، بل فكريًا بالدرجة الأولى، لأن البنية الذهنية التي تقود الفعل السياسي لم تكن قد حسمت علاقتها بالتاريخ الحديث.

ينتمي العروي إلى جيل فكري مغربي متميز ضم أسماء بارزة مثل محمد عابد الجابري، غير أن مساره اختلف بوضوح. فإذا كان الجابري قد اختار الاشتغال على نقد العقل العربي من داخل التراث وإعادة بنائه إبستمولوجيًا، فإن العروي اتجه نحو تحليل المفاهيم الحديثة نفسها، معتبرًا أن المشكلة لا تكمن في بنية التراث فقط، بل في طريقة استيعابنا للمفاهيم التي أنتجتها الحداثة الأوروبية.

بهذا المعنى، يمكن القول إن سياقه الشخصي والتاريخي لم يكن مجرد خلفية زمنية، بل عنصرًا تأسيسيًا في بناء مشروعه. فقد تشكّل وعيه عند تقاطع ثلاثة أبعاد: تجربة الاستعمار، التكوين الفلسفي الأوروبي، وخيبة المشروع القومي العربي. ومن هذا التقاطع تولّدت نزعتُه التاريخانية بوصفها استجابة فكرية لأزمة حضارية عميقة.

ثالثاً: مؤلفاته الأساسية

يتخذ مشروع عبد الله العروي شكله المنهجي الواضح من خلال سلسلة كتب مترابطة، لا يمكن قراءة كل واحد منها بمعزل عن الآخر، لأنها تشكل في مجموعها بناءً فكريًا واحدًا يقوم على تحليل المفاهيم الحديثة في تاريخيتها. وهذه المؤلفات ليست دراسات منفصلة، بل حلقات ضمن مشروع نظري متكامل.

1. الأيديولوجيا العربية المعاصرةيعد هذا الكتاب نقطة الانطلاق الفعلية في مشروع العروي. فيه قام بتحليل الخطابات الفكرية العربية السائدة: السلفية، الليبرالية، القومية، والماركسية العربية. لم يتعامل معها بوصفها آراء متعارضة فحسب، بل بوصفها تمثلات أيديولوجية تعكس وعيًا غير تاريخي بالحداثة. خلص إلى أن هذه التيارات، رغم اختلافها، تشترك في عجزها عن استيعاب منطق التطور التاريخي الذي أنتج الحداثة الأوروبية.

2. مفهوم التاريخفي هذا العمل ينتقل العروي من نقد الخطاب إلى تأسيس أرضية نظرية صلبة. هنا يبلور أطروحته التاريخانية بوضوح، مؤكدًا أن التاريخ ليس مجرد تسجيل للأحداث، بل منطق لتطور المجتمعات. ويشدد على أن الوعي التاريخي شرط أساسي لفهم الحاضر وبناء المستقبل.

3. مفهوم الدولةيحلل فيه نشأة الدولة الحديثة في أوروبا، مبينًا أنها لم تكن قرارًا أخلاقيًا أو تنظيميًا فحسب، بل نتيجة تحولات اقتصادية واجتماعية عميقة. ويستنتج أن الحديث عن دولة حديثة في العالم العربي دون المرور بشروطها التاريخية يؤدي إلى شكلانية مؤسساتية تخفي استمرار البنيات التقليدية.

4. مفهوم الحريةيؤكد فيه أن الحرية ليست قيمة مجردة أو مطلبًا أخلاقيًا عامًا، بل مفهوم تاريخي ارتبط بصعود الفرد الحديث وبالتحولات التي عرفتها المجتمعات الأوروبية. ومن ثم فإن المطالبة بالحرية خارج سياقها البنيوي تفقدها معناها الفعلي.

5. مفهوم العقليبحث فيه في التحولات التي مست مفهوم العقل في الفكر الغربي، من العقل اللاهوتي إلى العقل العلمي النقدي، موضحًا أن العقل الحديث لم يكن معطىً ثابتًا، بل نتيجة مسار تاريخي طويل من الصراعات الفكرية.

هذه السلسلة تمثل ما يمكن تسميته بمشروع "تحليل المفاهيم الحديثة تاريخيًا". فالعروي لا يكتب تاريخًا بالمعنى السردي، ولا فلسفة تجريدية، بل يمارس تفكيكًا تاريخيًا للمفاهيم التي يتداولها الخطاب العربي المعاصر. وهو يرى أن أي نهضة ممكنة تمر أولًا عبر تصحيح العلاقة بالمفهوم، أي إدراك جذوره التاريخية وشروط إمكانه.

العنصر الأول: مركزية التاريخ

يشكل مفهوم التاريخ الركيزة النظرية الأساسية في مشروع عبد الله العروي .فالتاريخ عنده ليس مجرد تسجيل للأحداث أو استعادة للماضي، بل هو منطق لتطور المجتمعات وإطار ضروري لفهم المفاهيم التي يتداولها الفكر السياسي الحديث (العروي، 1973، ص 15–20).

يرى العروي أن المفاهيم السياسية الحديثة مثل الدولة، الديمقراطية، الحرية، العقل، ليست معاني مجردة أو قيمًا كونية ظهرت بصورة فوق تاريخية، بل هي حصيلة مسار تاريخي أوروبي محدد. فقد تشكل مفهوم الدولة الحديثة عبر تحولات طويلة رافقت انهيار الإقطاع وصعود البرجوازية وترسخ المركزية السياسية (العروي، 1981، ص 12–18). وكذلك ارتبط مفهوم الحرية بصعود

الفرد الحديث وبالتحولات الفكرية التي عرفتها أوروبا منذ عصر الأنوار (العروي، 1981، ص 30–35).

ومن ثم يؤكد العروي أن المفهوم لا يُفهم خارج سياقه التاريخي؛ فالديمقراطية مثلًا ليست مجرد آلية انتخابية، بل نتيجة تطور اجتماعي واقتصادي وقانوني طويل. وعندما يُنقل المفهوم من سياقه دون استيعاب شروط تشكله، يتحول إلى شعار أو صيغة شكلية فارغة (العروي، 1967، ص 60–65).

إن مركزية التاريخ تعني أيضًا أن كل مجتمع محكوم بزمنه التاريخي، وأنه لا يمكن القفز على المراحل أو اختزال المسار. فالتاريخ ليس مجالًا للرغبات الذاتية، بل تحكمه شروط موضوعية تفرض منطقها الخاص (العروي، 1973، ص 45–48).

بهذا المعنى، يصبح تحليل المفاهيم في تاريخيتها شرطًا لفهم الحداثة ذاتها، لأن الحداثة ليست منظومة قيم معزولة، بل مرحلة تاريخية متكاملة. ومن دون هذا الوعي التاريخي، سيظل الفكر العربي يتعامل مع المفاهيم الحديثة تعاملاً تجريديًا يؤدي إلى الازدواجية والتعثر بدل التقدم.

العنصر الثاني: التأخر كظاهرة تاريخية

ينطلق عبد الله العروي من مسلّمة أساسية مفادها أن التأخر العربي لا يُفهم فهمًا سليمًا إذا أُرجع إلى عوامل أخلاقية أو دينية أو نفسية، بل يجب إدراجه ضمن منطق التاريخ نفسه. فالمشكلة، في نظره، ليست في فساد القيم أو ضعف الإرادة، وإنما في الموقع التاريخي الذي تحتله المجتمعات العربية ضمن مسار الحداثة (العروي، 1973، ص 33–38).

يرفض العروي التفسير الأخلاقي الذي يرى أن التخلف نتيجة انحراف سلوكي، كما يرفض التفسير الديني الذي يعيده إلى الابتعاد عن الأصول، ويرفض كذلك القراءة الثقافوية التي تعتبر الخصوصية الحضارية عائقًا بنيويًا. فكل هذه التفسيرات، في نظره، تُغفل البعد الحاسم: البعد التاريخي (العروي، 1967، ص 18–22).

ويحدد التأخر بوصفه ظاهرة تاريخية في مستويين أساسيين:

•عدم الاندماج الفعلي في المسار التاريخي الذي أنتج الحداثة (العروي، 1973، ص 45) •. استمرار البنيات التقليدية داخل دولة حديثة شكليًا (العروي، 1981، ص 27–30).

فالدولة الحديثة في أوروبا لم تكن قرارًا إداريًا، بل حصيلة تحولات طويلة شملت الاقتصاد والمجتمع وأنماط التفكير. أما في العالم العربي، فقد تم تبني الشكل المؤسسي للدولة الحديثة دون المرور بنفس الشروط التاريخية، مما أدى إلى ازدواجية بنيوية.

ومن هنا يؤكد العروي أن المجتمع العربي يعيش حالة توتر دائم بين مستويين:

•مؤسسات حديثة في الشكل (دستور، برلمان، إدارة مركزية) •.ووعي تقليدي في العمق يحكم العلاقات الاجتماعية والسياسية (العروي، 1981، ص 34–38).

هذه الازدواجية تفسر، في رأيه، التعثر المتكرر لمشاريع الإصلاح. فالمشكلة ليست في غياب المؤسسات، بل في عدم التحول التاريخي الشامل الذي يجعل هذه المؤسسات منسجمة مع بنيتها الاجتماعية.

وبذلك يعيد العروي تعريف التأخر بوصفه وضعًا تاريخيًا موضوعيًا، لا حكمًا قيميًا. فالتأخر ليس عيبًا أخلاقيًا، بل مرحلة تاريخية لا يمكن تجاوزها إلا بالانتقال إلى مرحلة أخرى عبر تحولات بنيوية عميقة (العروي، 1973، ص 60–64).

إن هذا الفهم ينقل النقاش من دائرة اللوم والانفعال إلى دائرة التحليل التاريخي الصارم، حيث يصبح السؤال: كيف ننتقل تاريخيًا؟ لا: من المسؤول أخلاقيًا؟

العنصر الثالث: نقد الإيديولوجيات العربية

يشكّل كتاب الأيديولوجيا العربية المعاصرة نقطة الانطلاق النقدية في مشروع عبد الله العروي، حيث انتقل فيه من طرح سؤال التأخر إلى تحليل البنية الفكرية التي تعيد إنتاجه. ففي هذا العمل لا يكتفي بعرض التيارات الفكرية العربية، بل يمارس تفكيكًا منهجيًا يكشف الأساس المشترك الذي يحكمها.

قام العروي بتحليل أربعة تيارات رئيسية هي:

•السلفية •الليبرالية •القومية •الماركسية العربية

غير أن تحليله لم يكن توصيفيًا بل إبستمولوجيًا؛ إذ انتهى إلى أن هذه التيارات، رغم اختلاف مرجعياتها، تعاني جميعًا من خلل منهجي يتمثل في **وعي غير تاريخي**)العروي، 1967، ص 35–40.(

فالسلفية، في نظره، تحاول استعادة نموذج ماضٍ وتقديمه كحل مباشر لمشكلات الحاضر، وكأن التاريخ قابل للاسترجاع (العروي، 1967، ص 52–60).أما الليبرالية العربية فتتبنى مفاهيم الحرية والدستور والتمثيل النيابي دون إدراك للمسار الاجتماعي الذي أنتجها في أوروبا الحديثة (العروي، 1967، ص 75–82).والقومية تتعامل مع الأمة كمعطى جوهري ثابت، بينما الأمة الحديثة بناء تاريخي ارتبط بتشكل الدولة القومية في أوروبا (العروي، 1967، ص 90–98).أما الماركسية العربية، رغم طابعها العلمي، فقد نقلت نظرية نشأت في سياق صناعي أوروبي إلى بيئة لم تعرف الشروط نفسها، مما أدى إلى نوع من الإسقاط النظري (العروي، 1967، ص 105–112).

إذن، الاختلاف بينها اختلاف في الشعارات، لكن القاسم المشترك هو التعامل مع المفاهيم الحديثة وكأنها أدوات جاهزة، لا نتائج لمسار تاريخي محدد. وهنا يعرّف العروي الأيديولوجيا بوصفها وعيًا زائفًا أو ناقصًا بالتاريخ، أي وعيًا يستعير المفاهوم دون استيعاب شروط إنتاجها (العروي، 1967، ص 20–25).

ومن ثم فإن نقد الإيديولوجيات عنده ليس انحيازًا ضد تيار معين، بل هو نقد لطريقة التفكير العربية الحديثة عمومًا، التي لم تحسم علاقتها بالتاريخ الحديث. فطالما ظل الوعي منفصلًا عن المسار التاريخي الفعلي، ستبقى المشاريع الفكرية تدور في حلقة مفرغة، مهما اختلفت تسمياتها.

بهذا التحليل ينتقل العروي من تشخيص التأخر كظاهرة تاريخية إلى تفكيك الخطاب الذي يعي هذا التأخر بطريقة غير تاريخية، فيعيد إنتاجه بدل تجاوزه.

العنصر الرابع: الدعوة إلى القطيعة

يصل عبد الله العروي إلى خلاصة منهجية حاسمة تتمثل في الدعوة إلى القطيعة التاريخية. والمقصود بالقطيعة ليس رفض التراث بوصفه مكوّنًا ثقافيًا، بل رفض التلفيق بين نظامين تاريخيين مختلفين: نظام تقليدي سابق، ونظام حداثي نشأ في سياق أوروبي محدد (العروي، 1967، ص 112–118).

يرى العروي أن الفكر العربي الحديث وقع في وهم التوفيق بين الأصالة والحداثة، فحاول الجمع بين مرجعيات تراثية ومفاهيم حديثة دون المرور بالشروط التاريخية التي أنتجت هذه المفاهيم. لذلك يدعو إلى موقف أكثر صرامة يقوم على:

•الاعتراف بالتأخر بوصفه وضعًا تاريخيًا لا حكمًا أخلاقيًا (العروي، 1973، ص 47–52) •. تبني الحداثة باعتبارها ضرورة تاريخية لا خيارًا انتقائيًا (العروي، 1973، ص 60) •.المرور بالشروط البنيوية نفسها التي أنتجت الحداثة: بناء الدولة الحديثة، التحول الاقتصادي، وترسيخ العقلانية القانونية والمؤسساتية (العروي، 1981، ص 18–25).

فالحداثة في نظره ليست حزمة قيم يمكن انتقاء بعضها، بل هي نسق تاريخي متكامل تشكل عبر تحولات عميقة مست البنية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. لذلك فإن أي محاولة للقفز على المراحل تؤدي إلى ازدواجية تاريخية، حيث تتعايش مؤسسات حديثة في الشكل مع بنى تقليدية في الجوهر (العروي، 1981، ص 30–34).

وفي هذا السياق يقترب العروي من التصور الهيغلي لحركة التاريخ بوصفها سيرورة تتقدم عبر مراحل مترابطة لا يمكن تجاوزها اعتباطًا(Hegel, 1807/2004) ، ص 126–130 .(فالتاريخ ليس مجالًا للرغبات الذاتية، بل تحكمه شروط موضوعية تفرض إيقاعها على المجتمعات.

غير أن القطيعة عند العروي ليست قطيعة وجدانية مع الماضي، بل قطيعة منهجية؛ أي إعادة تحديد موقع التراث بوصفه مرحلة تاريخية تُفهم في سياقها ولا تُستدعى كحل جاهز لمشكلات الحاضر (العروي، 1967، ص 140–145).

بهذا المعنى، تصبح القطيعة شرطًا لبناء وعي حديث متماسك، قادر على الانتقال الفعلي من زمن تقليدي إلى زمن حداثي عبر التحول البنيوي لا عبر التوفيق الشكلي.

العنصر الخامس: مفهوم "الوعي الشقي"

يستثمر عبد الله العروي فكرة قريبة مما سماه Georg Wilhelm Friedrich Hegel بـ"الوعي الشقي"، لكن في أفق تاريخي عربي حديث. فالوعي الشقي عند هيغل يدل على وعي منقسم يدرك التناقض بين واقعه ومثاله، بين المحدود والمطلق.(Hegel, 1807/2004)

أما عند العروي، فإن المفهوم يكتسب بعدًا تاريخيًا حضاريًا؛ إذ يشير إلى وعي مجتمع يدرك فجوة التأخر بينه وبين الحداثة الغربية، لكنه لم يحسم بعد شروط تجاوزه. فالوعي هنا ليس شعورًا نفسيًا، بل وعيٌ تاريخي بالموقع داخل مسار التطور العالمي (العروي، 1973).

ويقصد العروي بهذه الفكرة ثلاث لحظات مترابطة:

•أن تعي أنك متأخر تاريخيًا، لا أخلاقيًا •.أن تعترف بهذا التأخر دون اللجوء إلى خطاب تبريري أو تمجيدي •.أن تدخل التاريخ بوعي واقعي، لا بوهم استعادة الماضي أو الاكتفاء بالشعارات (العروي، 1967).

فالوعي الشقي ليس حالة سلبية، بل لحظة ضرورية في مسار الانتقال التاريخي. إنه الألم المعرفي الذي يكشف الفجوة بين الذات وواقعها، ويجعل الاعتراف بالتأخر شرطًا لبداية تجاوزه (العروي، 1981).

بهذا المعنى، يتحول مفهوم الوعي الشقي إلى لحظة تأسيسية في مشروع العروي: فكل انتقال تاريخي حقيقي يبدأ بإدراك صريح لموقع الذات في التاريخ، لا بالاحتماء بخطاب الهوية أو تبرير التعثر.

خامساً: تقييم المشروع

1 يمثل مشروع عبد الله العروي أحد أكثر المشاريع الفكرية صرامة وإثارة للجدل في الفكر العربي المعاصر. ولذلك فإن تقييمه يقتضي إبراز عناصر قوته كما يقتضي مناقشة حدوده النظرية.

أولًا: نقاط القوة

•صرامة مفهومية عاليةامتاز العروي بدقة تحليلية واضحة، خاصة في تفكيكه للمفاهيم الحديثة ضمن سياقاتها التاريخية. فقد نقل النقاش العربي من مستوى الشعارات العامة إلى مستوى تحليل المفهوم في تشكّله الزمني، وهو ما منح مشروعه عمقًا فلسفيًا نادرًا.

•إدخال التحليل التاريخي العميق إلى الفكر العربيجعل العروي من التاريخ أداة تفسير مركزية، لا خلفية سردية. فبدل أن يُرجع التأخر إلى فساد القيم أو ضعف الإرادة، أعاد إدراجه ضمن منطق تطور المجتمعات. وهذا التحول المنهجي أسهم في تعميق النقاش حول الحداثة في السياق العربي.

•نقد الخطاب التوفيقي السطحيكشف الطابع التلفيقي الذي طبع كثيرًا من المشاريع الإصلاحية، والتي حاولت الجمع بين أنظمة فكرية تنتمي إلى أزمنة تاريخية مختلفة. وقد أسهم هذا النقد في زعزعة يقينيات راسخة داخل الخطاب العربي.

•تجاوز التفسير الأخلاقي للتأخرحرّر العروي مفهوم التأخر من الخطاب الوعظي، وأعاده إلى سياقه البنيوي. فالتأخر عنده ليس عيبًا أخلاقيًا، بل موقع تاريخي يمكن تجاوزه عبر تحول بنيوي شامل.

ثانيًا: نقاط النقد

•نزعة حتمية تاريخيةيُؤخذ على العروي أن تصوره للتاريخ قد يُفهم بوصفه حتميًا، أي أن المجتمعات ملزمة بالمرور بالمراحل نفسها التي عرفتها أوروبا. وهذا الفهم قد يؤدي إلى تقليص مساحة الفعل التاريخي الذاتي.

•إمكان الوقوع في المركزية الغربيةيرى بعض النقاد أن ربط الحداثة بالمسار الأوروبي حصريًا يرسّخ نوعًا من المركزية الغربية، ويجعل من التجربة الأوروبية معيارًا كونيًا وحيدًا.

•تقليل إمكان الإبداع الحضاري البديلبما أن العروي يشدد على ضرورة المرور بالشروط التاريخية ذاتها، فقد يبدو أنه لا يفتح المجال أمام تصور حداثة متعددة المسارات أو نماذج تحديث مغايرة.

•الربط الصارم بين الحداثة والمسار الغربييُنتقده بعض المفكرين المعاصرين لكونه لم يمنح مساحة كافية لفكرة "تعدد الحداثات"، أي إمكانية أن تتشكل الحداثة في سياقات حضارية مختلفة وفق مسارات متنوعة.

خاتمة

يمكن القول إن عبد الله العروي يمثل أحد أكثر مشاريع الفكر العربي المعاصر راديكاليةً وصرامةً من الناحية المنهجية. فقد اختار أن يواجه سؤال النهضة مواجهة فلسفية عميقة، لا عبر اقتراح حلول سياسية مباشرة، ولا عبر الدعوة إلى إصلاح جزئي، بل عبر إعادة بناء الوعي ذاته.

لم يبحث العروي عن مصالحة مريحة بين الماضي والحاضر، ولم ينخرط في خطاب تلفيقي يطمئن الحسّ الثقافي العام، بل دعا إلى وعي تاريخي حاسم يعترف بموقع الذات داخل مسار التطور العالمي. فمشكلتنا في نظره ليست في نقص الشعارات، بل في غياب الفهم التاريخي الصارم للمفاهيم التي نستعملها.

إن مشروعه لا يقدم برنامجًا سياسيًا جاهزًا ولا وصفة إصلاحية سريعة، بل يقدم أداة تحليلية دقيقة:التفكير بالمفاهيم تاريخيًا قبل استعمالها، وفهم الحداثة بوصفها مرحلة تاريخية متكاملة لا يمكن تجزئتها أو استيرادها شكليًا.

وبذلك يكون العروي قد نقل النقاش من مستوى الهوية والانفعال إلى مستوى البنية والتاريخ، وهو انتقال معرفي عميق في مسار الفكر العربي المعاصر.

غير أن أطروحته تبقى مفتوحة للنقاش النظري والفلسفي:هل الحداثة قدر تاريخي واحد يجب أن تسلكه كل المجتمعات بالضرورة؟أم يمكن تصور حداثة متعددة المسارات، تنبثق من شروط حضارية مختلفة دون أن تكرر التجربة الأوروبية بحذافيرها؟

بهذا السؤال يظل مشروع العروي حيًا، لا باعتباره إجابة نهائية، بل باعتباره تحديًا فكريًا مستمرًا يدعو إلى إعادة التفكير في علاقتنا بالتاريخ وبالحداثة معًا.

قائمة المراجع

العروي، عبد الله .(1967) *الأيديولوجيا العربية المعاصرة*. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

العروي، عبد الله .(1973) *مفهوم التاريخ*. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

العروي، عبد الله .(1981) *مفهوم الدولة*. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

العروي، عبد الله .(1981) *مفهوم الحرية*. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

العروي، عبد الله .(1996) *مفهوم العقل*. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

Hegel, G. W. F. (1807/2004). *Phenomenology of Spirit* (A. V. Miller, Trans.). Oxford: Oxford University Press.

المحاضرة العاشرة

التأسيس الإسلامي للحداثة ونقد الدهرانية عند طه عبد الرحمن

تمهيد

يطرح سؤال الحداثة في الفكر العربي المعاصر غالبًا ضمن ثنائية: إما القبول بالنموذج الغربي كما هو، أو رفضه باسم الخصوصية الثقافية. غير أن مشروع طه عبد الرحمن يتجاوز هذه الثنائية، إذ يسعى إلى إعادة بناء مفهوم الحداثة نفسه من داخل المرجعية الإسلامية.

فإذا كان عبد الله العروي قد رأى الحداثة مسارًا تاريخيًا لا بد من استيعابه كما تشكل في الغرب، فإن طه عبد الرحمن يرى أن الحداثة ليست واحدة ولا حتمية، بل يمكن إعادة تأسيسها على أسس أخلاقية وروحية مغايرة. ومن هنا ينبثق مشروعه في "التأسيس الإسلامي للحداثة"، مقترنًا بنقد جذري لما يسميه "الدهرانية"، أي النزعة التي تفصل الإنسان عن المرجعية الغيبية وتجعل الزمن المادي مرجعه الوحيد.

بهذا المعنى، لا يكتفي طه بنقد الحداثة الغربية، بل يعمل على تفكيك أسسها الفلسفية، ثم يقترح بديلًا أخلاقيًا يستمد مشروعيته من الرؤية الإسلامية.

أولاً: حياته وسياقه الفكري

وُلد طه عبد الرحمن سنة 1944 بالمغرب في سياق ثقافي وسياسي تميز بمرحلة ما بعد الاستعمار وبداية تشكّل الدولة الوطنية الحديثة. وقد عايش التحولات الكبرى التي عرفها العالم العربي في النصف الثاني من القرن العشرين، من صعود المشاريع القومية واليسارية إلى أزمة هذه المشاريع وانكشاف حدودها بعد الهزائم السياسية والفكرية.

تلقى تكوينًا فلسفيًا وأكاديميًا رصينًا، واشتغل أستاذًا للفلسفة والمنطق. غير أن تكوينه لم يكن فلسفيًا تقليديًا فحسب، بل جمع بين الدرس الفلسفي الغربي الحديث، والدراسات اللغوية والمنطقية، والاهتمام العميق بالتراث الأصولي الإسلامي. وقد انعكس هذا التكوين المركب في كتاباته التي تمتاز بكثافة اصطلاحية، وبناء مفهومي دقيق، واستعمال خاص للمصطلحات.

تميز مساره الفكري بتركيز خاص على ثلاثة مجالات مترابطة:

- فلسفة اللغة والتداوليات، حيث اشتغل على العلاقة بين القول والفعل، وعلى البعد الأخلاقي للتخاطب.
- المنطق، ليس بوصفه أداة صورية فحسب، بل كمنهج لضبط التفكير وتقويم الاستدلال.
- أصول الفقه، باعتبارها تراثًا منهجيًا غنيًا يمكن استثماره في بناء عقل تداولي إسلامي معاصر.

بهذا المعنى، لم يكن طه عبد الرحمن مجرد ناقد للحداثة، بل سعى إلى إعادة بناء المفاهيم الحديثة ضمن أفق أخلاقي تداولي، يجعل الفعل الإنساني مرتبطًا بالمسؤولية لا بالمنفعة فقط.

ينتمي طه إلى السياق الفكري المغربي نفسه الذي عرف أسماء بارزة مثل محمد عابد الجابري وعبد الله العروي، غير أن مشروعه اتخذ مسارًا مختلفًا بوضوح. فإذا كان الجابري قد انشغل بنقد العقل العربي من داخل بنيته التراثية، وكان العروي قد ركّز على تحليل المفاهيم الحديثة في تاريخيتها الأوروبية، فإن طه عبد الرحمن اتجه إلى نقد الأسس الفلسفية العميقة للحداثة الغربية نفسها، خاصة بعدها العلماني والدهراني.

فهو لا يكتفي بالسؤال: كيف نستوعب الحداثة؟بل يطرح سؤالًا أعمق: على أي أساس فلسفي وأخلاقي قامت الحداثة الغربية؟ وهل يمكن قبول هذا الأساس كما هو؟

يمكن تحديد السياق الفكري الذي تشكل فيه مشروعه في ثلاثة عناصر أساسية:

1. أزمة القيم في الحداثة المعاصرةيرى طه أن الحداثة الغربية، رغم إنجازاتها التقنية والعلمية، تعاني من أزمة أخلاقية عميقة. فالتقدم المادي لم يُفضِ إلى ترسيخ معنى إنساني أسمى، بل أدى في نظره إلى هيمنة العقل الأداتي وإضعاف البعد الروحي.
2. صعود العلمنة بوصفها مرجعية كونيةشهد القرن العشرون تعميم النموذج العلماني باعتباره النموذج الوحيد لتنظيم المجال العام. ويعتبر طه أن هذا التعميم ينطوي على اختزال للتجربة الإنسانية، لأنه يفصل بين الإنسان ومرجعيته الغيبية، ويجعل الزمن الدنيوي هو الإطار الوحيد للفعل والمعنى.
3. الحاجة إلى تجديد الفكر الإسلامي فلسفيًا لا وعظيًاينتقد طه الخطاب الديني التقليدي الذي يكتفي بالدفاع الخطابي أو الوعظي عن الدين، ويدعو بدل ذلك إلى تجديد فلسفي عميق يستثمر أدوات المنطق واللغة والتحليل المفهومي. فهو لا يريد استعادة الماضي، بل يريد بناء أفق فكري إسلامي قادر على محاورة الحداثة ومراجعتها في آن واحد.

بهذا التكوين المركب والسياق الإشكالي، يتضح أن مشروع طه عبد الرحمن لم ينشأ كرد فعل عاطفي على الحداثة، بل كاستجابة فلسفية منهجية لأزمة المعنى والقيم في العالم المعاصر، وسعي لإعادة تأسيس العلاقة بين الحداثة والأخلاق داخل أفق إسلامي متجدد.

ثانياً: مؤلفاته الأساسية

يتوزع المشروع الفكري لـــ طه عبد الرحمن على مجموعة من الأعمال المترابطة التي تشكل في مجموعها بناءً نظريًا متكاملًا. وهذه المؤلفات ليست دراسات منفصلة، بل حلقات ضمن تصور فلسفي واحد يسعى إلى إعادة بناء العلاقة بين العقل والأخلاق والدين في أفق نقد الحداثة الغربية وتأسيس بديل أخلاقي لها.

من أهم هذه الأعمال:

•العمل الديني وتجديد العقليمثل هذا الكتاب محطة مبكرة ومؤسسة في مشروعه. فيه يدعو إلى تجديد النظر في مفهوم العقل داخل الفكر الإسلامي، ويرفض اختزال العقل في بعده الأداتي أو

الصوري. كما يميز بين العقل المجرد والعقل المؤيد بالأخلاق والوحي، مؤكدًا أن الفعل الديني ليس مجرد التزام شعائري، بل ممارسة عقلية وأخلاقية في آن واحد.

•سؤال الأخلاقيُعد من أهم أعماله في نقد الحداثة الأخلاقية. يبين فيه أن الحداثة الغربية قامت على تحرير الإنسان من المرجعية المتعالية، لكنها في المقابل أضعفت الأساس الأخلاقي للفعل الإنساني. ويؤكد أن الأخلاق ليست نظامًا تعاقديًا فقط، بل التزام وجودي يقوم على المسؤولية أمام الله.

•الحق العربي في الاختلاف الفلسفييدافع فيه عن مشروعية إنتاج فلسفة عربية إسلامية متميزة، ويرفض التبعية المفهومية للغرب. ويؤكد أن الاختلاف الفلسفي ليس انغلاقًا، بل هو شرط للإبداع الحضاري، وأن من حق الثقافة العربية أن تؤسس رؤيتها الخاصة للعقل والحداثة.

•روح الحداثةيعد هذا الكتاب تتويجًا واضحًا لمشروعه في نقد الحداثة الدهرانية. يميز فيه بين "روح الحداثة" و"واقع الحداثة"، ويرى أن الحداثة الغربية فقدت روحها الأخلاقية بسبب تغليبها للعقل الأداتي، ويدعو إلى استعادة روح حداثة قائمة على الوصل بين العقل والأخلاق والروح.

تشكل هذه الأعمال معًا مشروعًا متماسكًا يسعى إلى إعادة تعريف الحداثة انطلاقًا من مركزية الأخلاق والروح، لا من مركزية العقل الأداتي وحده. فالحداثة في نظر طه عبد الرحمن ليست مجرد تقدم تقني أو تنظيمي، بل هي قبل كل شيء تحول في تصور الإنسان لذاته ولمسؤوليته. ومن هنا تأتي محاولته تأسيس حداثة إسلامية بديلة، لا تنفي المنجزات المعاصرة، لكنها تعيد توجيهها ضمن أفق تعبدي أخلاقي.

ثالثاً: مفهوم الدهرانية ونقدها

يشكل مفهوم "الدهرانية" أحد المفاهيم المركزية في المشروع الفلسفي لـــ طه عبد الرحمن، إذ يستعمله للدلالة على النزعة التي تجعل الزمن الدنيوي مرجعًا نهائيًا للوجود والمعنى، وتقصي البعد الغيبي من تفسير العالم وتنظيم الحياة (طه عبد الرحمن، 2006، ص 18–25).

فالدهرانية في تصوره ليست مجرد موقف نظري، بل هي الروح العميقة التي قامت عليها الحداثة الغربية حين جعلت العقل الإنساني سلطة مكتفية بذاتها، وفصلت المجال العام عن المرجعية الدينية (طه عبد الرحمن، 2006، ص 40–46). وبهذا المعنى، ترتبط الدهرانية بمسار علمنة شامل أزاح البعد الروحي من مركز الفعل الحضاري.

غير أن طه لا يرفض العقل أو المنجز العلمي، وإنما يعترض على تحوّل العقل إلى عقل أداتي منفصل عن الأخلاق، وعلى اختزال الحداثة في بعدها الزمني المادي (طه عبد الرحمن، 2000، ص 55–60).

ويرى أن هذه الدهرانية أفضت إلى ثلاث نتائج كبرى:

•**تفكيك المرجعية الأخلاقية المتعالية**إذ تصبح الأخلاق قائمة على التعاقد أو المنفعة أو الإجماع النسبي، بدل أن تستند إلى التزام متجاوز يربط الإنسان بالمطلق (طه عبد الرحمن، 2000، ص 72–80).

•**اختزال الإنسان في بعده المادي**حيث يُفهم الإنسان بوصفه كائنًا اقتصاديًا أو بيولوجيًا أو نفسيًا، وتُهمّش أبعاده الروحية والتعبدية (طه عبد الرحمن، 2006، ص 60–65).

•**تحويل الحرية إلى تحرر مطلق**فالحرية في الإطار الدهراني تُفهم باعتبارها انفلاتًا من كل قيد، بما في ذلك القيد الأخلاقي، بينما يؤكد طه أن الحرية الحقيقية هي حرية مسؤولة تقوم على التكليف (طه عبد الرحمن، 2000، ص 105–110).

لذلك فإن نقد الدهرانية عنده لا يعني رفض العقل أو رفض العلم، بل الاعتراض على فصل العقل عن الأخلاق، وفصل الحداثة عن الروح. فالخلل ليس في التقدم التقني، بل في الأساس الفلسفي الذي جعله قائمًا على الاستقلال المطلق للإنسان عن كل مرجعية متجاوزة (طه عبد الرحمن، 2006، ص 85–90).

وبهذا يشكل نقد الدهرانية خطوة تأسيسية في مشروعه، إذ لا يمكن – في نظره – بناء حداثة إسلامية بديلة ما لم يُكشف أولًا الأساس الدهراني للحداثة الغربية وتُبيَّن حدوده الوجودية والأخلاقية.

رابعاً: التأسيس الإسلامي للحداثة

بعد نقده للأساس الدهراني للحداثة الغربية، ينتقل طه عبد الرحمن إلى بناء تصور بديل يؤسس لما يسميه في بعض أعماله بـــ"روح الحداثة" أو "الحداثة المؤيدة". فالمشكل في نظره ليس في الحداثة من حيث هي إبداع تاريخي، بل في الأساس الفلسفي الذي قامت عليه في صورتها الغربية المعاصرة (طه عبد الرحمن، 2006، ص 15–22).

يميّز طه بين "واقع الحداثة" كما تحقق في أوروبا، و"روح الحداثة" بوصفها قدرة إنسانية على الإبداع والتجديد. ومن ثم فإن الحداثة ليست ملكًا حضاريًا حصريًا للغرب، بل يمكن إعادة بنائها داخل أفق حضاري مختلف، شرط تحريرها من نزعتها الدهرانية (طه عبد الرحمن، 2006، ص 35–40).

يرتكز هذا التأسيس الإسلامي للحداثة على ثلاثة مبادئ كبرى:

•**مركزية الأخلاق بدل مركزية العقل الأداتي**يرى طه أن الحداثة الغربية غلبت العقل الأداتي الذي يقيس الأفعال بمدى فعاليتها أو نفعها، بينما الحداثة المنشودة ينبغي أن تقوم على عقل أخلاقي يجعل المسؤولية معيارًا للفعل (طه عبد الرحمن، 2000، ص 52–60).

•**وصل الحداثة بالروح بدل فصلها عن الدين**ينتقد طه علمنة المجال العام بوصفها فصلًا تعسفيًا بين الفعل الحضاري والبعد الروحي، مؤكدًا أن الروح ليست عنصرًا ثانويًا، بل هي مصدر المعنى وضابط الفعل الإنساني (طه عبد الرحمن، 2006، ص 70–75).

•**اعتبار الإنسان كائنًا مسؤولًا أمام الله**يرفض التصور الحداثي الذي يجعل الإنسان ذاتًا مستقلة استقلالًا مطلقًا، ويؤكد أن الحرية في الرؤية الإسلامية لا تنفصل عن التكليف، بل تتحدد به؛ فالإنسان حر لأنه مسؤول، لا لأنه منفلت من كل قيد (طه عبد الرحمن، 2000، ص 110–118).

بناءً على ذلك، فإن الحداثة الإسلامية في تصوره لا تعني رفض التقنية أو التنظيم أو المؤسسات الحديثة، بل إعادة توجيهها ضمن أفق أخلاقي تعبدي. فالمؤسسة يمكن أن تكون حديثة في شكلها، لكن روحها ينبغي أن تكون مؤيدة بالقيم، والعقل يمكن أن يكون نقديًا، لكن مرجعيته لا تنفصل عن المسؤولية (طه عبد الرحمن، 2006، ص 90–95).

بهذا المعنى، لا يدعو طه عبد الرحمن إلى قطيعة مع العصر، بل إلى إعادة تأسيس الحداثة على أساس أخلاقي وروحي، يجعلها حداثة مسؤولة لا دهرانية، وحداثة متصلة بالمعنى لا منغلقة على الزمن المادي.

خامساً: مفهوم "الحداثة البديلة"

يرفض طه عبد الرحمن فكرة الحداثة الواحدة ذات النموذج الكوني الملزم، ويرى أن هذا التصور ينطوي على نزعة مركزية تختزل التجربة الإنسانية في مسار حضاري واحد. فالحداثة الغربية، في نظره، هي تجربة مخصوصة نشأت في سياق تاريخي وثقافي معين، ولا يجوز تحويلها إلى معيار مطلق يقاس عليه الجميع (طه عبد الرحمن، 2006، ص 32–38).

ومن هنا يؤكد إمكان **تعدد الحداثات**، أي إمكانية أن تنتج كل حضارة حداثتها الخاصة وفق مرجعيتها القيمية وأفقها الروحي، دون أن يعني ذلك الانغلاق أو رفض المنجزات العلمية والتنظيمية المعاصرة. فالمشكل ليس في الاستفادة من منجزات العصر، بل في التبعية المفهومية التي تجعلنا نستورد المفاهيم كما هي، دون إعادة بنائها داخل أفقنا التداولي الخاص (طه عبد الرحمن، 2002، ص 45–52).

يشدد طه على أن التبعية لا تكون تقنية فقط، بل مفهومية بالأساس؛ أي حين نتبنى المفاهيم الغربية بمضامينها الفلسفية الضمنية، خاصة تلك المرتبطة بالعلمنة والاستقلال المطلق للذات. ولذلك يدعو إلى تحرير المفهوم من سياقه الدهراني، ثم إعادة تأسيسه داخل رؤية أخلاقية إسلامية (طه عبد الرحمن، 2006، ص 60–65).

بهذا المعنى، ينتقل النقاش من سؤال:كيف نقلد الغرب ونسير على خطاه؟

إلى سؤال أعمق:كيف نبدع حداثتنا الخاصة انطلاقًا من مرجعيتنا القيمية؟

فالحداثة البديلة عنده ليست حداثة شكلية أو دفاعية، بل حداثة إبداعية تقوم على وصل العقل بالأخلاق، والتقدم بالمسؤولية، والتنظيم بالروح. وهي لا تنكر البعد الكوني للقيم الإنسانية، لكنها ترفض اختزال الكونية في تجربة حضارية واحدة (طه عبد الرحمن، 2000، ص 120–128).

وبذلك يفتح طه أفقًا نظريًا لما يمكن تسميته "الاختلاف الحداثي"، حيث يصبح الإبداع الحضاري ممكنًا دون الوقوع في العزلة، وتصبح الأصالة شرطًا للإبداع لا عائقًا أمامه.

سادساً: تقييم المشروع

يمثل مشروع طه عبد الرحمن أحد أكثر المشاريع الفلسفية المعاصرة تميزًا من حيث بنائه المفهومي وجرأته في نقد الحداثة. غير أن قوته النظرية لا تمنع من مساءلته نقديًا.

أولاً: نقاط القوة

•إعادة إدماج البعد الأخلاقي في النقاش حول الحداثةأعاد طه توجيه النقاش من سؤال التنظيم والتقدم التقني إلى سؤال المعنى والقيمة. فقد بيّن أن أزمة الحداثة ليست تقنية بل أخلاقية في جوهرها، وأن أي مشروع حضاري لا يقوم على أساس قيمي متين يظل هشًا مهما بلغت قوته المادية (طه عبد الرحمن، 2000، ص 40–48).

•نقد عميق للعلمنة بوصفها مسارًا فلسفيًالم يتعامل مع العلمنة كإجراء سياسي فحسب، بل كشف أصولها الفلسفية المرتبطة بالدهرانية واستقلال الذات عن المرجعية المتعالية، مبينًا آثار ذلك على مفهوم الإنسان والحرية (طه عبد الرحمن، 2006، ص 35–42).

•تأسيس خطاب فلسفي إسلامي بلغة مفهومية دقيقةتميّز مشروعه بصرامة اصطلاحية وبناء مفهومي خاص، سعى من خلاله إلى تحرير الفلسفة العربية من التبعية المفهومية، وإثبات حقها في الاختلاف الفلسفي والإبداع النظري (طه عبد الرحمن، 2002، ص 15–22).

ثانياً: نقاط النقد

•صعوبة مفاهيمه وغلبة الطابع الاصطلاحييُؤخذ على طه كثافة لغته الاصطلاحية وتوليده لمفاهيم جديدة قد تُصعّب تلقي مشروعه خارج الدوائر المتخصصة، مما يحد من انتشاره التداولي.

•احتمال الانزلاق نحو مثالية أخلاقيةقد يُفهم تركيزه على البعد الأخلاقي بوصفه تغليبًا للمستوى القيمي على التعقيد السياسي والاقتصادي الواقعي، مما يطرح سؤال قابلية مشروعه للتطبيق في سياقات تاريخية معقدة.

•غياب تصور مؤسساتي تفصيليرغم غنى مشروعه النظري، لا يقدم تصورًا مؤسساتيًا واضحًا لكيفية تجسيد الحداثة البديلة في بنى سياسية واقتصادية محددة، مما يجعل مشروعه أقرب إلى أفق فلسفي منه إلى برنامج إصلاحي عملي.

وبذلك يظهر أن قوة المشروع تكمن في عمقه الفلسفي، بينما تكمن محدوديته في طابعه التنظيري المجرد نسبيًا.

خاتمة

يمثل مشروع طه عبد الرحمن محاولة جذرية لإعادة تعريف الحداثة من داخل المرجعية الإسلامية، لا من موقع الدفاع التقليدي، بل من موقع نقد فلسفي عميق للأسس الدهرانية التي قامت عليها الحداثة الغربية.

فإذا كان بعض المفكرين قد رأوا الحل في استيعاب الحداثة كما تشكلت في الغرب، فإن طه يدعو إلى مراجعة بنيتها القيمية وبناء حداثة أخلاقية روحية، تصل العقل بالمسؤولية، والتقدم بالمعنى، والحرية بالتكليف.

ومع ذلك، يبقى مشروعه مفتوحًا على أسئلة كبرى:

هل يمكن فعلاً تأسيس حداثة إسلامية متميزة دون الوقوع في عزلة حضارية؟وهل الأخلاق وحدها كافية لتأسيس مشروع تاريخي بديل، أم أن التحول البنيوي يتطلب أيضًا إعادة بناء عميقة للمؤسسات والاقتصاد والسياسة؟

بهذه الأسئلة يظل مشروع طه عبد الرحمن حيًا في النقاش الفلسفي المعاصر، لا بوصفه جوابًا نهائيًا، بل بوصفه أفقًا نقديًا يدعو إلى إعادة التفكير في علاقة الحداثة بالأخلاق والروح.

قائمة المراجع

طه عبد الرحمن .(1989) .*العمل الديني وتجديد العقل* .الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

طه عبد الرحمن .(2000) .*سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية* .الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

طه عبد الرحمن .(2002) .*الحق العربي في الاختلاف الفلسفي* .الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

طه عبد الرحمن .(2006) .*روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية* .الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

المحاضرة الحادية عشرة

سؤال تحديث الفكر الديني عند عبد المجيد الشرفي وفضل الرحمان الباكستاني

تمهيد

يُعدّ سؤال تحديث الفكر الديني من أبرز الإشكالات في الفكر الإسلامي المعاصر، لأنه يرتبط مباشرة بكيفية التوفيق بين مرجعية النص الديني وتحولات العصر الحديث. فمع نشوء الدولة الوطنية، وصعود مفاهيم المواطنة وحقوق الإنسان، وتطور العلوم الإنسانية، برز توتر واضح بين البنية الفقهية التقليدية ومتطلبات الحداثة.

في هذا السياق ظهر اتجاهان متقابلان: اتجاه محافظ يدعو إلى التمسك بالتراث كما هو، واتجاه علماني يدعو إلى القطيعة مع المرجعية الدينية. غير أن عبد المجيد الشرفي وفضل الرحمن يمثلان مسارًا ثالثًا يسعى إلى تجديد الفكر الديني من الداخل، دون التخلي عن النص المؤسس.

ينطلق الشرفي من اعتماد المنهج التاريخي في قراءة التراث، مميزًا بين النص والاجتهاد البشري، وداعيًا إلى إعادة فهم الأحكام في ضوء تطور المجتمعات. أما فضل الرحمن، فيؤسس منهج "الحركة المزدوجة" الذي يقوم على فهم النص في سياقه التاريخي، ثم استخراج مبدئه الأخلاقي العام لإعادة تطبيقه في الواقع المعاصر.

وهكذا يلتقي المشروعان في السعي إلى تجاوز الجمود الفقهي والقطيعة العلمانية معًا، والبحث عن قراءة اجتهادية تجعل الدين قادرًا على التفاعل مع الحداثة دون أن يفقد مرجعيته. ومن هنا تتحدد أهمية دراسة سؤال تحديث الفكر الديني عندهما بوصفه سؤالًا منهجيًا يمسّ طبيعة الفهم الديني وحدود الاجتهاد ومكانة الأخلاق في التشريع.

المحور الأول : عبد المجيد الشرفي

أولاً: حياته وسياقه الفكري

وُلد عبد المجيد الشرفي سنة 1942 في تونس، وتكوّن في مجال الدراسات الإسلامية، واشتغل أستاذًا للحضارة العربية الإسلامية. ينتمي إلى السياق التونسي الذي عرف إصلاحات مبكرة في مجال التعليم والقانون، وهو ما أثر في توجهه الفكري المنفتح على المناهج الحديثة في دراسة الدين.

تأثر الشرفي بالمقاربات التاريخية والنقدية في دراسة النصوص الدينية، خاصة المناهج الغربية في علوم الأديان، كما تأثر بتيارات الإصلاح الديني الحديثة. غير أنه سعى إلى تطوير مقاربة خاصة تقوم على الجمع بين الانتماء إلى التراث الإسلامي واعتماد أدوات التحليل التاريخي.

يتحدد سياقه الفكري بثلاثة عناصر رئيسية:

1. التحولات السياسية والاجتماعية في تونس بعد الاستقلال.

2. صعود الحركات الإسلامية في السبعينيات والثمانينيات.

3. الحاجة إلى قراءة جديدة للتراث تتجاوز الصراع بين التقليد والعلمانية.

ثانياً: مؤلفاته الأساسية

يتوزع مشروعه على مجموعة من الأعمال التي تدور حول تجديد الفكر الإسلامي، من أبرزها:

- الإسلام والحداثة
- لبنات
- تحديث الفكر الإسلامي

تشكل هذه الأعمال معًا مشروعًا يسعى إلى إعادة بناء العلاقة بين الإسلام والحداثة على أساس تاريخي نقدي.

ثالثاً: مفهوم تحديث الفكر الديني

يرى عبد المجيد الشرفي أن تحديث الفكر الديني لا يعني المساس بجوهر الدين أو نفي مرجعيته، بل يعني إعادة النظر في طرائق فهمه وتأويله. فالإشكال، في نظره، لا يكمن في النص المؤسس ذاته، وإنما في التراكمات التأويلية التي أحاطت به عبر القرون، واكتسبت مع الزمن طابعًا معياريًا يكاد يضاهي النص في قدسيته (الشرفي، 2008، ص 15–20).

ينطلق الشرفي من مسلمة أساسية مفادها أن النص القرآني نزل في سياق تاريخي محدد، وتفاعل مع أوضاع اجتماعية وثقافية وسياسية معينة. ومن ثم فإن فهمه لا يمكن أن يكون فهمًا تجريديًا منفصلًا عن شروط نزوله، بل يقتضي وعيًا بتاريخيته وبالتحولات التي عرفها المجتمع الإسلامي منذ نشأته (الشرفي، 1990، ص 32–38).

غير أن هذا الإقرار بتاريخية الفهم لا يعني، عنده، نسبية الدين أو تفريغه من مضمونه، بل يعني التمييز بين مستويين:

1. مستوى النص المؤسس، الذي يمثل المرجعية العليا.

2. مستوى الاجتهاد التاريخي، الذي هو إنتاج بشري مرتبط بظروف زمنية محددة.

ويؤكد الشرفي أن كثيرًا مما يُعد اليوم "ثابتًا" في الفكر الديني هو في الحقيقة نتاج اجتهادات فقهية وكلامية نشأت في سياقات تاريخية خاصة، ثم تحولت بفعل التراكم إلى مسلمات غير قابلة للنقاش (الشرفي، 2008، ص 45–52). ومن هنا تأتي ضرورة إعادة النظر في هذا التراث بوصفه جهدًا بشريًا قابلًا للمراجعة، لا كتجسيد نهائي لإرادة إلهية.

لذلك فإن تحديث الفكر الديني يمر – في تصوره – عبر ثلاث آليات أساسية:

•**التمييز بين النص المؤسس والاجتهاد التاريخي**أي عدم الخلط بين الوحي وتأويلاته، وبين الدين والتدين، لأن هذا الخلط هو الذي يغلق باب الاجتهاد ويجعل كل مراجعة تبدو اعتداءً على المقدس (الشرفي، 1990، ص 55–60).

•**اعتماد المنهج التاريخي في قراءة التراث**فالنصوص الفقهية والكلامية يجب أن تُفهم في سياقها الاجتماعي والسياسي، لا أن تُستحضر كحلول جاهزة لمشكلات معاصرة تختلف شروطها جذريًا (الشرفي، 2008، ص 70–78).

•**الإقرار بتعدد إمكانات الفهم عبر العصور**إذ يرى أن القيم الكبرى للدين – كالعدل والحرية والكرامة – يمكن أن تتجسد بصيغ مختلفة بحسب تطور المجتمعات، مما يفتح الباب أمام تأويلات معاصرة تستجيب لروح العصر دون التفريط في المرجعية الدينية (الشرفي، 1990، ص 90–96).

بهذا المعنى، لا يقترح الشرفي قطيعة مع التراث، ولا ذوبانًا في الحداثة، بل يدعو إلى إعادة بناء الفكر الديني على أساس وعي تاريخي نقدي. فالتحديث عنده هو تحرير الفهم من الجمود، لا تحرير الدين من مرجعيته؛ وهو توسيع لأفق الاجتهاد، لا تقويض للثوابت العقدية.

ويكمن جوهر مشروعه في نقل النقاش من سؤال: كيف نحافظ على التراث كما هو؟إلى سؤال: كيف نقرأ التراث قراءة تاريخية تمكّننا من التفاعل الإيجابي مع الحاضر؟

رابعاً: العلاقة بين الإسلام والحداثة

لا يرى عبد المجيد الشرفي تعارضًا جوهريًا بين الإسلام والحداثة، بل يعتبر أن التوتر القائم بينهما هو نتاج تاريخي مرتبط بطبيعة الفهم السائد للنصوص، لا بطبيعة النص نفسه. فالمشكل في نظره لا يكمن في الإسلام كمرجعية دينية، وإنما في القراءة الحرفية الجامدة التي حوّلت بعض التأويلات التاريخية إلى ثوابت غير قابلة للنقاش (الشرفي، 1990، ص 110–118).

يرى الشرفي أن الحداثة تقوم على جملة من المبادئ الأساسية مثل الحرية، والعقلانية، والمواطنة، والمساواة أمام القانون. وهذه القيم، في تقديره، ليست غريبة عن الروح العامة للإسلام، بل يمكن تأصيلها داخل المرجعية الإسلامية إذا أُعيد النظر في التراث الفقهي والكلامي بروح نقدية تاريخية (الشرفي، 2008، ص 85–92).

فالحرية، مثلًا، يمكن ربطها بمبدأ المسؤولية الفردية، والعقلانية تجد سندها في الدعوة القرآنية إلى التفكير والتدبر، والمواطنة يمكن أن تُفهم في ضوء تطور مفهوم الجماعة السياسية في التاريخ الإسلامي. غير أن المشكلة تكمن في تثبيت صيغ تاريخية معينة للفهم، واعتبارها التعبير الوحيد المشروع عن الدين (الشرفي، 1990، ص 125–130).

ومن ثم يؤكد الشرفي أن الإشكال ليس في الإسلام ذاته، بل في الخطاب الديني السائد الذي لم يواكب التحولات الاجتماعية والسياسية الحديثة. فهذا الخطاب ظل يعتمد تصورات فقهية نشأت

في سياقات تاريخية مغايرة، مما جعله عاجزًا عن التعامل الإيجابي مع مفاهيم الدولة الحديثة وحقوق الإنسان والمواطنة (الشرفي، 2008، ص 100–108).

بهذا المعنى، يدعو الشرفي إلى تجاوز ثنائية "الإسلام أو الحداثة"، واستبدالها برؤية ترى في الحداثة أفقًا تاريخيًا يمكن للمجتمعات الإسلامية أن تنخرط فيه، شرط أن يتم تجديد الفكر الديني بما يسمح بإعادة قراءة النصوص في ضوء المعطيات الجديدة.

فالحداثة، في نظره، ليست نقيضًا للإيمان، بل إطارًا تاريخيًا يفرض إعادة التفكير في طرائق الفهم والتأويل. ومن دون هذا التجديد، سيظل التوتر قائمًا بين واقع اجتماعي يتغير بسرعة، وخطاب ديني يستند إلى صيغ تفسيرية لم تعد قادرة على الاستجابة لتحديات العصر.

خامساً: منهجه في قراءة التراث

يقوم المشروع الفكري لـــ عبد المجيد الشرفي على اعتماد منهج تاريخي نقدي في قراءة التراث الإسلامي، وهو منهج يسعى إلى تجاوز القراءتين السائدتين: القراءة التقديسية التي تُجمّد التراث وتمنحه حصانة مطلقة، والقراءة القطيعية التي تدعو إلى التخلي عنه بالكامل باسم الحداثة.

يرتكز هذا المنهج على جملة من المبادئ الأساسية:

•**دراسة السياق التاريخي لنزول النصوص**ينطلق الشرفي من أن النص القرآني تفاعل مع واقع اجتماعي وثقافي معين، وأن فهمه يقتضي استحضار هذا السياق لفهم دلالاته الأولى وحدود انطباقها (الشرفي، 1990، ص 35–42). فإهمال البعد التاريخي يؤدي إلى قراءة حرفية تُسقط أحكامًا جزئية نشأت في ظروف مخصوصة على أوضاع مغايرة تمامًا.

•**التمييز بين المقاصد الكبرى والأحكام الجزئية**يدعو الشرفي إلى التركيز على القيم والمقاصد العامة للدين – كالعدل، والكرامة، والرحمة – بدل التمسك الحرفي بأحكام جزئية ارتبطت بظروف زمنية محددة (الشرفي، 2008، ص 60–68). فالمقاصد تمثل البعد الكلي والإنساني في الرسالة، بينما الأحكام التفصيلية قد تكون خاضعة لتحولات السياق.

•**اعتبار التراث إنتاجًا بشريًا قابلًا للمراجعة**يرى الشرفي أن الفقه والكلام والتفسير علوم نشأت في سياقات تاريخية معينة، وأنها تعكس اجتهادات بشرية مشروطة بظروفها. ومن ثم فإن التعامل معها ينبغي أن يكون تعاملًا نقديًا، لا تقديسيًا (الشرفي، 2008، ص 45–50).

انطلاقًا من هذه المبادئ، يرفض الشرفي القراءة التي تخلط بين الدين والتدين، وبين النص المؤسس والتأويل التاريخي. كما يرفض في المقابل الدعوات التي ترى أن التجديد لا يتحقق إلا بقطع الصلة بالتراث. فالتجديد عنده ليس هدمًا، بل إعادة بناء؛ أي استيعابًا نقديًا للتراث يميز بين ما هو تاريخي عابر وما هو قيمي قابل للتجدد.

وبذلك يسعى الشرفي إلى تأسيس علاقة جديدة بالتراث، تقوم على الوعي بتاريخيته من جهة، وعلى الحفاظ على مرجعيته القيمية من جهة أخرى. فالتراث ليس عبئًا يجب التخلص منه، ولا

مرجعًا مغلقًا لا يجوز الاقتراب منه، بل رصيدًا معرفيًا ينبغي إعادة قراءته في ضوء التحولات المعاصرة.

سادساً: تقييم المشروع

يمثل مشروع عبد المجيد الشرفي إحدى المحاولات البارزة في الفكر العربي المعاصر لإعادة طرح سؤال تحديث الفكر الديني ضمن أفق علمي نقدي. غير أن هذا المشروع، رغم أهميته، ظل محل نقاش وجدال واسع.

أولاً: نقاط القوة

•إدخال المنهج التاريخي إلى دراسة الفكر الدينيمن أبرز إسهامات الشرفي اعتماده المنهج التاريخي في قراءة النصوص والتراث، مما مكّنه من التمييز بين الوحي والاجتهاد البشري، وبين الثابت والمتغير (الشرفي، 2008، ص 45–52). وقد أسهم هذا المنهج في تحرير الفكر الديني من الجمود الحرفي وإعادة فتح باب الاجتهاد.

•تحرير النقاش من ثنائية الدفاع والهجوملم ينخرط الشرفي في خطاب دفاعي تقليدي، كما لم يتبنَّ خطابًا عدائيًا تجاه الدين، بل سعى إلى معالجة الإشكال معالجة علمية، تقوم على النقد الداخلي للنصوص والاجتهادات (الشرفي، 1990، ص 120–125). وبذلك حاول تجاوز الاستقطاب الحاد بين التيارات المحافظة والتيارات العلمانية.

•محاولة التوفيق بين الانتماء الديني ومتطلبات الحداثةسعى الشرفي إلى إثبات أن الانتماء إلى المرجعية الإسلامية لا يتعارض بالضرورة مع قيم الحداثة مثل الحرية والعقلانية والمواطنة، شرط إعادة قراءة التراث قراءة نقدية تاريخية (الشرفي، 2008، ص 85–92).

ثانياً: نقاط النقد

•اتهامه بتغليب القراءة التاريخية على البعد الإيمانييرى بعض منتقديه أن التركيز على تاريخية النصوص قد يؤدي إلى تهميش البعد العقدي والروحي، وتحويل الدين إلى ظاهرة ثقافية قابلة لإعادة التأويل باستمرار.

•احتمال تقليص مساحة الثابت الديني باسم التأويليُخشى، في نظر بعضهم، أن يؤدي توسيع مجال الاجتهاد إلى إعادة النظر في مسائل تُعد من الثوابت، مما قد يزعزع اليقين الديني لدى العامة.

•صعوبة إقناع التيارات التقليدية بمشروعية منهجهنظرًا لاعتماده أدوات نقدية حديثة، يواجه مشروع الشرفي مقاومة من قبل التيارات المحافظة التي ترى في المنهج التاريخي تهديدًا لسلطة التراث الفقهي.

خلاصة

يمكن القول إن قوة مشروع عبد المجيد الشرفي تكمن في جرأته المنهجية وسعيه إلى تحرير الفكر الديني من الجمود دون القطيعة معه. غير أن هذه الجرأة نفسها هي ما جعله عرضة للانتقاد، خاصة في بيئة لا يزال فيها النقاش حول تاريخية النصوص مسألة حساسة.

ومع ذلك، يظل مشروعه علامة فارقة في مسار التفكير العربي المعاصر حول تجديد الفكر الديني، لأنه نقل النقاش من مستوى الصراع الأيديولوجي إلى مستوى التحليل العلمي والتاريخي.

خاتمة

يمثل مشروع عبد المجيد الشرفي محاولة جادة لإعادة طرح سؤال تحديث الفكر الديني في أفق علمي نقدي يتجاوز منطق الصدام بين التقليد والحداثة. فهو لا يدعو إلى علمنة الدين بمعنى فصله عن المجال العام أو تفريغه من مضمونه الإيماني، كما لا يدعو إلى تجميده داخل صيغ فقهية نشأت في سياقات تاريخية مغايرة، بل يسعى إلى إدخاله في حوار مع الحداثة عبر قراءة تاريخية واعية للتراث.

يقوم مشروعه على التمييز بين النص المؤسس والاجتهاد البشري، وبين القيم الكلية والأحكام الجزئية، بما يسمح بإعادة تفعيل الاجتهاد في ضوء التحولات المعاصرة. وبهذا المعنى، فإن تحديث الفكر الديني عنده ليس تغييرًا في جوهر الدين، بل تغيير في أفق الفهم وآليات التأويل.

غير أن هذا المشروع يظل مفتوحًا على أسئلة إشكالية عميقة:

هل يمكن فعلاً تجديد الفكر الديني دون المساس بالبنية التقليدية للسلطة الدينية التي تستمد مشروعيتها من احتكار التأويل؟وهل المنهج التاريخي وحده كافٍ لإحداث تحول عميق في الوعي الديني، أم أن الأمر يتطلب أيضًا تحولات اجتماعية ومؤسساتية أوسع؟

تبقى هذه الأسئلة مطروحة في صلب النقاش المعاصر حول علاقة الدين بالحداثة، مما يجعل مشروع الشرفي مساهمة أساسية في مسار التفكير العربي في تجديد الفكر الديني، لا بوصفه جوابًا نهائيًا، بل بوصفه أفقًا نقديًا مفتوحًا على مزيد من الحوار والاجتهاد.

المحور الثاني: فضل الرحمان الباكستاني

أولاً: حياته وسياقه الفكري

وُلد فضل الرحمان سنة 1919 في باكستان (الهند آنذاك)، وتلقى تكوينًا تقليديًا في العلوم الإسلامية، ثم درس الفلسفة الإسلامية في الغرب، واشتغل أستاذًا في جامعات عدة، أبرزها جامعة شيكاغو.

تولّى في ستينيات القرن العشرين رئاسة "المجلس الإسلامي" في باكستان، حيث حاول إدخال إصلاحات فكرية في مناهج التعليم الديني، لكنه واجه معارضة شديدة من التيارات المحافظة، مما اضطره إلى مغادرة البلاد.

تشكّل سياقه الفكري في ظل:

1. أزمة الدولة الوطنية في العالم الإسلامي.

2. تصاعد الحركات الإسلامية المحافظة.

3. الحاجة إلى قراءة جديدة للقرآن تستجيب لمتطلبات العصر الحديث.

ثانياً: مؤلفاته الأساسية

يتوزع مشروعه على مجموعة من الأعمال المؤثرة، من أهمها:

- Islam and Modernity الإسلام والحداثة: تحوّل تقليد فكري
- Major Themes of the Qur'an الموضوعات الكبرى في القرآن
- Islam الإسلام

تشكل هذه الأعمال معًا مشروعًا متكاملاً لإعادة بناء أصول الفقه والتفسير على أساس أخلاقي تاريخي.

ثالثاً: منهج "الحركة المزدوجة"

يُعدّ مفهوم "الحركة المزدوجة (Double Movement) "حجر الزاوية في المشروع التجديدي لـــ Fazlur Rahman. وقد بلور هذا المنهج بشكل واضح في كتابه Islam and Modernity، حيث سعى إلى تجاوز كلٍّ من القراءة الحرفية الجامدة والقراءة العلمانية القطيعية للنص القرآني (Rahman, 1982, pp. 5–8).

يقوم هذا المنهج على حركتين مترابطتين:

الحركة الأولى: من الحاضر إلى الماضي

تنطلق من إشكالات الواقع المعاصر، ثم تعود إلى النص القرآني في سياق نزوله، قصد فهم معناه الأصلي داخل الظروف التاريخية والاجتماعية والسياسية التي خوطب بها. فالنص، في نظر فضل الرحمن، لم ينزل في فراغ، بل كان يستجيب لمشكلات واقعية محددة في مجتمع القرن السابع الميلادي.(Rahman, 1982, pp. 6–10)

ويقتضي هذا المستوى دراسة أسباب النزول، والبنية الاجتماعية للعرب، وطبيعة الأعراف السائدة آنذاك، حتى يمكن التمييز بين ما هو استجابة ظرفية وما هو توجيه مبدئي دائم.

الحركة الثانية: من الماضي إلى الحاضر

بعد فهم المعنى الأصلي للنص في سياقه التاريخي، تأتي الحركة الثانية التي تتمثل في استخراج **المبدأ الأخلاقي العام** الكامن وراء الحكم الجزئي، ثم إعادة صياغته وتطبيقه في سياق معاصر مختلف.(Rahman, 1982, pp. 20–25)

فهنا لا يتم نقل الحكم الجزئي كما هو، بل يتم الانتقال من الخاص إلى العام، ومن الجزئي إلى الكلي، ومن الواقعة المحددة إلى القيمة الموجهة.

ومن ثم يميز فضل الرحمن بين:

•**الحكم الجزئي** المرتبط بظرف تاريخي معين •.**المبدأ الأخلاقي الكلي** الذي يشكل جوهر الرسالة القرآنية.

فالقرآن – في نظره – ليس مدونة قانونية جامدة، بل خطاب أخلاقي إصلاحي يهدف إلى توجيه المجتمع نحو العدل والرحمة والمساواة. ومن هنا فإن الشريعة ليست سوى جهد بشري تاريخي لفهم تلك المبادئ الأخلاقية وتطبيقها.(Rahman, 1982, p. 12)

بهذا المنهج، يحافظ القرآن على سلطته المعيارية بوصفه مصدر الهداية، لكن تطبيقه يصبح عملية اجتهادية مستمرة، تستجيب لتغير الأحوال دون أن تنفصل عن روح النص. فالسلطة تبقى للنص، أما الصياغة التشريعية فتبقى مجالًا للاجتهاد التاريخي.

ويهدف فضل الرحمن من خلال هذا التصور إلى إعادة فتح باب الاجتهاد على أساس منهجي واضح، يوازن بين الإيمان بتاريخية التنزيل والإيمان بخلود الرسالة الأخلاقية للقرآن.

رابعاً: مركزية الأخلاق في مشروعه

يؤكد Fazlur Rahmanأن جوهر الرسالة القرآنية أخلاقي بالأساس، وأن البعد التشريعي فيها تابع للبعد القيمي لا العكس. فالقرآن، في نظره، لم ينزل ليؤسس مدونة قانونية تفصيلية مغلقة، بل ليحدث تحوّلًا أخلاقيًا في المجتمع، ينقله من بنية قبلية غير عادلة إلى أفق من العدالة والمسؤولية الاجتماعية.(Rahman, 1980, pp. 2–5)

في كتابه Major Themes of the Qur'an، يبرز فضل الرحمن أن الموضوعات الكبرى للقرآن تدور حول مفاهيم أخلاقية كالتوحيد، والعدل، والرحمة، والمسؤولية، والاستخلاف. وهذه المفاهيم تشكل الإطار المرجعي الذي ينبغي أن يُفهم في ضوئه كل حكم جزئي (Rahman, 1980, pp. 45–52).

ومن هنا يرى أن اختزال القرآن في أحكام قانونية منفصلة عن سياقها الأخلاقي يؤدي إلى تشويه رسالته. فالأحكام الجزئية التي وردت في القرآن كانت استجابات عملية لواقع معين، لكنها كانت دائمًا محكومة بمبدأ أخلاقي أوسع. ومن ثم فإن التركيز على الصيغة التشريعية دون استحضار المقصد الأخلاقي يُفقد النص روحه الإصلاحية.(Rahman, 1982, pp. 13–18)

بناءً على ذلك، يعتبر فضل الرحمن أن الشريعة ليست منظومة أحكام ثابتة بمعزل عن التاريخ، بل هي جهد بشري متواصل لفهم المقاصد الأخلاقية للنص القرآني وتفعيلها في سياقات متغيرة. فالفقه، في حقيقته، ممارسة تاريخية مرتبطة بظروف اجتماعية وسياسية محددة، وليس تجسيدًا نهائيًا للإرادة الإلهية.(Rahman, 1982, pp. 30–35)

ولهذا دعا إلى إعادة بناء أصول الفقه على أساس مقاصدي أخلاقي، بحيث تصبح المبادئ الكلية – كالعدل والمصلحة وكرامة الإنسان – هي المرجع الأساسي للاجتهاد، بدل التمسك الحرفي بالأحكام الجزئية التي ارتبطت بظروف تاريخية مخصوصة.

إن مركزية الأخلاق في مشروعه لا تعني تقليص شأن الشريعة، بل تعني إعادة ترتيب العلاقة بين القانون والقيمة: فالقانون خادم للمقصد الأخلاقي، لا غاية في ذاته. وبهذا يسعى فضل الرحمن إلى استعادة الدين بوصفه مشروعًا أخلاقيًا إصلاحيًا، لا مجرد منظومة قواعد ثابتة.

خامساً: العلاقة بين الإسلام والحداثة

لا يرى Fazlur Rahman(فضل الرحمن) تعارضًا جوهريًا بين الإسلام والحداثة، بل يعتبر أن التوتر القائم بينهما هو نتيجة مسارين متقابلين ومتطرفين في آن واحد: الجمود الفقهي من جهة، والفهم العلماني القطيعي من جهة أخرى.

فمن ناحية أولى، يرى فضل الرحمن أن الفكر الفقهي التقليدي حوّل الشريعة إلى منظومة مغلقة من الأحكام الجزئية، وجمّد الاجتهاد عند صيغ تاريخية نشأت في سياقات سياسية واجتماعية مختلفة. هذا الجمود – في نظره – جعل الخطاب الديني عاجزًا عن التفاعل مع التحولات الحديثة في مجالات الدولة، والاقتصاد، وحقوق الإنسان (رحمن، 1982، ص 40–45).

ومن ناحية ثانية، ينتقد القراءة العلمانية التي تعتبر أن التحديث لا يمكن أن يتحقق إلا بفصل الدين عن المجال العام أو بتحويله إلى شأن فردي صرف. فهذه المقاربة، في رأيه، تتجاهل البعد الأخلاقي العميق الذي يشكّل جوهر الرسالة الإسلامية، وتفترض تعارضًا مسبقًا بين الإيمان والعقل الحديث (رحمن، 1966، ص 230–240).

في المقابل، يؤكد فضل الرحمن أن الحداثة ليست عدوًا للدين، بل هي إطار تاريخي جديد يفرض إعادة تفعيل الاجتهاد وإعادة بناء الفكر الإسلامي على أساس منهجي واضح. فالحداثة، بما تحمله من مفاهيم مثل الدولة الوطنية، والمؤسسات، والعقلانية، وحقوق الإنسان، تمثل واقعًا تاريخيًا لا يمكن تجاهله، بل ينبغي التعامل معه اجتهاديًا (رحمن، 1982، ص 70–75).

ويرى أن الإسلام – إذا أعيد فهمه في ضوء منهج أخلاقي تاريخي – قادر على التفاعل الإيجابي مع قيم الحداثة الأساسية، مثل:

- العدالة بوصفها مبدأ قرآنيًا مركزيًا.
- المساواة باعتبارها امتدادًا لفكرة الكرامة الإنسانية.
- الحرية باعتبارها شرط المسؤولية الأخلاقية.

فالمشكلة، في نظره، ليست في النص القرآني، بل في طرق قراءته. وإذا استُعيدت مركزية المقاصد الأخلاقية، فإن الإسلام يمكن أن يندمج في العصر الحديث دون أن يفقد هويته، ودون أن يذوب في النموذج الغربي.

بهذا المعنى، لا يدعو فضل الرحمن إلى "أسلمة الحداثة" بصورة شعاراتية، ولا إلى "تحديث الإسلام" بمعنى تفريغه من مضمونه، بل إلى إعادة بناء الفكر الإسلامي بحيث يصبح قادرًا على إنتاج صيغ معاصرة للشريعة من داخل المرجعية القرآنية نفسها.

ومن هنا فإن مشروعه يشكل محاولة لتجاوز ثنائية:إما التقليد الجامد،أو العلمنة القطيعية،

والبحث عن مسار ثالث يقوم على الاجتهاد الأخلاقي التاريخي، حيث يكون النص مصدر الإلهام، ويكون العقل أداة الفهم، ويكون الواقع مجال التطبيق.

سادساً: تقييم المشروع

يمثل مشروع Fazlur Rahman(فضل الرحمن) إحدى أكثر المحاولات المنهجية نضجًا في مسار تجديد الفكر الإسلامي في القرن العشرين، لأنه لم يكتف بالدعوة العامة إلى الاجتهاد، بل قدم تصورًا منهجيًا منظمًا لكيفية إعادة قراءة النص القرآني. فمفهوم "الحركة المزدوجة" يمنح عملية التأويل بنية واضحة، تنتقل من فهم السياق التاريخي للنص إلى استخراج مبدئه الأخلاقي العام، ثم إعادة تفعيله في الواقع المعاصر. وبذلك تجاوز الخطاب الوعظي إلى بناء أداة تفسيرية قابلة للتطبيق النظري.

كما أن خصوصية مشروعه تكمن في قدرته على الجمع بين الإيمان العميق بمرجعية القرآن واعتماد المنهج التاريخي في قراءته. فهو لم يسلك طريق القطيعة مع التراث، ولم يتبنَّ منطق التفكيك العلماني للنص، بل حاول أن يبرهن على أن القراءة التاريخية لا تُضعف قدسية النص، بل تكشف عن مقاصده الكلية. بهذا المعنى، سعى إلى التوفيق بين الوفاء للنص والانفتاح على العصر، وهو توازن قلّما تحقق في مشاريع أخرى.

وتبرز أهمية مساهمته أيضًا في إعادة الاعتبار للبعد الأخلاقي الكلي في الرسالة الإسلامية. فقد أعاد توجيه النقاش من الانشغال بالأحكام الجزئية إلى التركيز على المبادئ الكبرى كالعدل، والرحمة، والمساواة، والمسؤولية. وهذا التحول مكّنه من تقديم تصور ديناميكي للشريعة، يجعلها مسارًا تاريخيًا متجددًا بدل كونها منظومة مغلقة من القواعد.

غير أن هذا التصور لم يخلُ من إشكالات. فقد رأى بعض منتقديه أن تغليب البعد الأخلاقي قد يؤدي إلى تقليص الطابع التشريعي للقرآن، وتحويله إلى خطاب قيمي عام يفقد خصوصيته القانونية. كما اعتبر آخرون أن التمييز بين الحكم الجزئي والمبدأ الكلي قد يفتح الباب أمام تأويلات واسعة يصعب ضبطها بضوابط موضوعية.

إضافة إلى ذلك، واجه مشروعه مقاومة شديدة من التيارات التقليدية، التي رأت في منهجه تهديدًا للبنية الفقهية الموروثة، خاصة أنه دعا إلى إعادة بناء أصول الفقه نفسها على أساس مقاصدي تاريخي. وقد تجلت هذه المقاومة بوضوح في تجربته بباكستان، حيث اصطدم بالمؤسسة الدينية المحافظة.

ومن الناحية العملية، يطرح مشروعه سؤال قابلية التطبيق في البيئات المحافظة التي ما تزال ترى في الأحكام الفقهية التاريخية تجسيدًا نهائيًا للشريعة. فنجاح منهجه يقتضي تحولًا ثقافيًا واسعًا في الوعي الديني، لا مجرد إعادة صياغة نظرية.

ومع ذلك، يبقى مشروع فضل الرحمن من أكثر المشاريع تماسكًا من حيث البناء المنهجي، لأنه قدّم إطارًا نظريًا واضحًا لتجديد الفقه والتفسير، وفتح أفقًا لإعادة التفكير في العلاقة بين النص والواقع، وبين الثابت والمتغير، دون الوقوع في الحرفية أو القطيعة.

خلاصة

يمثل Fazlur Rahman(فضل الرحمن) محاولة فكرية جادة لإعادة تأسيس قراءة قرآنية حديثة تحافظ على مرجعية النص، دون أن تبقى أسيرة للصيغ الفقهية التاريخية التي تشكلت في سياقات مغايرة. فهو لم يدعُ إلى القطيعة مع التراث، بل إلى إعادة تنظيمه وترتيبه على أساس أخلاقي تاريخي، يجعل المقاصد الكلية حاكمة على الأحكام الجزئية، ويجعل الاجتهاد عملية مستمرة مرتبطة بتحولات الواقع.

ومن خلال منهج "الحركة المزدوجة"، سعى إلى تجاوز طرفين متقابلين: الحرفية التي تُجمّد النص في صيغ تطبيقية قديمة، والقطيعة التي تفصل النص عن الواقع المعاصر باسم الحداثة. لقد أراد أن يُبقي على سلطة القرآن المعيارية، لكن عبر قراءة واعية بتاريخية التنزيل وبدينامية الفهم.

غير أن مشروعه يظل مفتوحًا على أسئلة نظرية وعملية عميقة:

هل يمكن لمقاربته الأخلاقية أن تعيد بناء أصول الفقه على نحو شامل، بحيث تتحول المقاصد إلى الإطار المرجعي الأعلى للاجتهاد؟وهل يستطيع هذا المنهج – رغم صرامته النظرية – أن يجد قبولًا واسعًا في مجتمعات ما تزال تتشبث بالصياغات الفقهية التقليدية بوصفها التعبير الأوفى عن الشريعة؟

تبقى هذه الأسئلة جزءًا من النقاش المستمر حول مستقبل الفكر الإسلامي، مما يجعل إسهام فضل الرحمن علامة بارزة في مسار البحث عن توازن بين الوفاء للنص والانفتاح على العصر، وبين الثبات القيمي والتحول التاريخي.

خاتمة

يتبين من خلال دراسة مشروعي عبد المجيد الشرفي و Fazlur Rahmanأن سؤال تحديث الفكر الديني لم يعد سؤالًا جزئيًا يتعلق ببعض الأحكام الفقهية، بل أصبح سؤالًا منهجيًا يمسّ طبيعة الفهم الديني ذاته، وحدود الاجتهاد، ومكانة التاريخ والأخلاق في قراءة النص.

يلتقي المفكران في رفض الجمود الفقهي الذي يحوّل الاجتهادات التاريخية إلى ثوابت مطلقة، كما يلتقيان في رفض القطيعة العلمانية التي تفصل الدين عن المجال العام. فكلاهما يسعى إلى إعادة بناء العلاقة بين النص والواقع عبر منهج تاريخي واع، يُميز بين الحكم الجزئي والمبدأ الكلي، وبين الوحي والاجتهاد البشري.

غير أن مساريهما يختلفان في زاوية المعالجة: فالشرفي يركز على إعادة قراءة التراث الإسلامي قراءة نقدية تاريخية، بينما يؤسس فضل الرحمن منهجًا تأويليًا من داخل النص القرآني نفسه، يجعل المقاصد الأخلاقية محور الفهم والتطبيق.

ورغم ما واجهه المشروعان من نقد ومعارضة، فإنهما يقدمان إسهامًا مهمًا في إعادة فتح أفق الاجتهاد، وفي البحث عن صيغة توازن بين الوفاء للمرجعية الدينية والاستجابة لتحولات العصر. ومن ثم فإن سؤالهما المشترك يظل قائمًا: كيف يمكن تجديد الفكر الديني بحيث يبقى النص مصدرًا للمعنى، ويظل الاجتهاد أداة لتفعيل هذا المعنى في واقع متغير؟

بهذا المعنى، يمثل مشروعاهما جزءًا أساسيًا من الجهد الفكري المعاصر لإعادة التفكير في علاقة الإسلام بالحداثة، لا بوصفها علاقة صراع، بل بوصفها علاقة تأويل وتجديد مستمر.

قائمة المراجع

الشرفي، عبد المجيد .(1990) *الإسلام والحداثة*. تونس: دار الجنوب.الشرفي، عبد المجيد . (1994)*لبنات*. تونس: دار الجنوب.الشرفي، عبد المجيد .(2008) *تحديث الفكر الإسلامي* . تونس: دار الجنوب.

Rahman, F. (1966). *Islam*. Chicago: University of Chicago Press.

Rahman, F. (1980). *Major Themes of the Qur'an*. Chicago: University of Chicago Press.

Rahman, F. (1982). *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.

المحاضرة الثانية عشرة

النزعة التفكيكية والنقدية عند علي حرب وجورج طرابيشي

تمهيد

شهد الفكر العربي المعاصر تحولات عميقة في مقاربته للتراث والحداثة، خاصة منذ سبعينيات القرن العشرين، حيث انتقل النقاش من سؤال النهضة والإصلاح إلى مساءلة البنية المعرفية ذاتها التي أنتجت الخطاب العربي الحديث. ففي هذا السياق برزت نزعة نقدية جديدة لا تكتفي بإصلاح المفاهيم أو تحديثها، بل تعمل على تفكيك البنى الفكرية التي تُنتجها.

ضمن هذا الأفق يمكن إدراج مشروعي علي حرب وجورج طرابيشي، وإن اختلفت خلفياتهما ومناهجهما. فكلاهما يمارس نقدًا جذريًا للخطاب العربي، غير أن علي حرب يتجه نحو التفكيك الفلسفي للأنساق والمفاهيم، بينما ينشغل جورج طرابيشي بنقد العقل العربي والتراث من داخل أدوات التحليل الفلسفي والنفسي والتاريخي.

إن دراسة النزعة التفكيكية والنقدية عندهما تتيح فهم تحوّل مهم في الفكر العربي: الانتقال من مشروع "البناء" إلى مشروع "المساءلة"، ومن خطاب اليقين إلى خطاب الشك والتحليل.

المحور الأول: النزعة التفكيكية عند علي حرب

أولاً: حياته وسياقه الفكري

وُلد علي حرب سنة 1941 في لبنان، في سياق عربي عرف تحولات سياسية وفكرية عميقة. فقد عاصر مرحلة المدّ القومي، وصعود الحركات اليسارية، ثم انفجار الحرب الأهلية اللبنانية (1975–1990)، وهي أحداث أسهمت في زعزعة اليقينيات الإيديولوجية التي سادت في ستينيات القرن العشرين. هذا المناخ المضطرب جعل سؤال السلطة، والحقيقة، والخطاب، يحتل موقعًا مركزيًا في تفكيره .

تكوّن علي حرب في بيئة فكرية كانت تمجّد "المثقف الرسالي" الذي يتحدث باسم الأمة أو الثورة أو الحقيقة المطلقة. كان المثقف، في هذا النموذج، يُنظر إليه بوصفه حامل مشروع خلاص تاريخي. غير أن التجارب السياسية التي انتهت إلى الإخفاق أو العنف دفعت حرب إلى مساءلة هذا الدور ذاته، والكشف عن البنية السلطوية التي قد تختبئ خلف خطاب الخلاص.

على المستوى الفلسفي، تأثر بالتيارات البنيوية وما بعدها، وبفلسفات الاختلاف والتفكيك، خاصة ما يتعلق بنقد المركزية واليقينيات الميتافيزيقية. غير أن مشروعه لم يكن استنساخًا لهذه التيارات، بل محاولة لإعادة توظيف أدواتها في نقد الخطاب العربي المعاصر، سواء كان قوميًا أو ماركسيًا أو دينيًا. فهو لم ينشغل بنقل المفاهيم الغربية كما هي، بل عمل على إدخالها في حوار نقدي مع الواقع العربي.

لقد أدرك حرب أن الأزمة لا تكمن فقط في مضامين الخطابات، بل في بنيتها ذاتها؛ أي في الطريقة التي تُنتج بها الحقيقة وتُمارَس بها السلطة الرمزية. ومن هنا انتقل اهتمامه من نقد الأفكار

إلى نقد آليات إنتاجها، ومن مساءلة الإيديولوجيات إلى مساءلة مفهوم "الحقيقة" نفسه (حرب، 1995، ص 25–30).

بهذا المعنى، يمكن القول إن سياقه الشخصي والتاريخي – من الحرب الأهلية إلى خيبات المشاريع الكبرى – أسهم في تشكل نزعة نقدية راديكالية لديه، جعلته يتجه إلى تفكيك الخطابات بدل الانخراط في الدفاع عن أحدها. لقد كان مشروعه ثمرة وعي بأزمة المثقف العربي، وأزمة الخطاب الإيديولوجي، وأزمة اليقينيات التي تحولت إلى أدوات إقصاء بدل أن تكون أدوات تحرير.

ثانياً: مؤلفاته الأساسية

يتوزع المشروع الفكري لـــ علي حرب على مجموعة من الأعمال التي تشكل مسارًا نقديًا متدرجًا، ينتقل من نقد النصوص إلى نقد المفاهيم ثم إلى نقد النخب وآليات إنتاج الحقيقة. هذه الكتب لا تمثل دراسات منفصلة، بل حلقات في مشروع واحد يسعى إلى زعزعة اليقينيات الفكرية وكشف البنية السلطوية الكامنة في الخطاب.

من أبرز هذه الأعمال:

نقد النصيعد هذا العمل منطلقًا أساسيًا في مشروعه التفكيكي، حيث ينتقل من التعامل مع النص بوصفه حاملًا لمعنى ثابت، إلى النظر إليه كفضاء مفتوح للتأويلات المتعددة. ينتقد حرب فكرة القراءة الواحدة الصحيحة، ويؤكد أن النص ينتج معانيه عبر تفاعله مع القارئ والسياق .

نقد الحقيقة في هذا الكتاب ينتقل من نقد النص إلى نقد مفهوم الحقيقة ذاته. يبيّن أن الحقيقة ليست معطى جاهزًا، بل بناء تاريخي ينتجه الخطاب ضمن شبكة من العلاقات المعرفية والسلطوية. وبهذا المعنى، فإن ادعاء امتلاك الحقيقة المطلقة هو في جوهره ممارسة رمزية للهيمنة.

أوهام النخبة يمارس فيه نقدًا مباشرًا للمثقف العربي، خاصة المثقف الذي يتقمص دور المنقذ أو الناطق باسم الأمة. يرى أن النخبة كثيرًا ما تقع في وهم امتلاك الوعي الصحيح، فتتحول من قوة تحرير إلى سلطة خطابية تعيد إنتاج الإقصاء .

الماهية والعلاقة يعمق فيه نقده للفكر الماهوي الذي يبحث عن جوهر ثابت للأشياء، ويدعو إلى استبدال منطق الماهية بمنطق العلاقة والتحول. فالمفاهيم في نظره لا تملك جوهرًا مغلقًا، بل تتحدد داخل شبكة من العلاقات والسياقات المتغيرة .

تشترك هذه الأعمال في هدف مركزي هو زعزعة البنى الفكرية المغلقة، وكشف آليات إنتاج الحقيقة داخل الخطاب، وتحويل الفكر من سلطة يقين إلى ممارسة نقدية مفتوحة. فالمشروع عند علي حرب ليس تقديم نظرية بديلة مكتملة، بل فتح أفق للمساءلة المستمرة، حيث يصبح التفكيك أداة لتحرير الفكر من ادعاءات الامتلاك النهائي للمعنى.

ثالثاً: مفهوم التفكيك عند علي حرب

لا يُفهم التفكيك عند علي حرب بوصفه هدمًا عدميًا أو عبثًا معرفيًا، بل بوصفه ممارسة نقدية تستهدف كشف البنية الخفية للخطاب: أي الافتراضات المضمرة، والمسلّمات غير المعلنة،

والعلاقات السلطوية التي يتأسس عليها. فالتفكيك، في نظره، هو فضح لآليات إنتاج المعنى حين تتحول إلى أدوات احتكار للحقيقة (حرب، 1995، ص 30–36).

ينطلق حرب من فرضية أساسية مفادها أن كل خطاب يدّعي امتلاك الحقيقة المطلقة إنما يُنشئ سلطة رمزية. فالحقيقة، حين تُقدَّم بوصفها يقينًا نهائيًا، تتحول إلى أداة إقصاء: تُقصي المختلف، وتُصنّف المعارض في خانة الخطأ أو الضلال أو التخلف. ومن هنا فإن نقد الحقيقة لا يعني إنكارها، بل مساءلة شروط إنتاجها وحدودها التاريخية (حرب، 1995، ص 40–45).

ينتقد حرب عددًا من المفاهيم الكبرى التي هيمنت على الفكر العربي الحديث، مثل:

أولاً: في الحقيقة

ليست عنده معطًى ثابتًا فوق التاريخ، ولا كيانًا متعاليًا خارج شروط المعرفة، بل هي بناء يتشكل داخل سياق ثقافي ومعرفي معين. فكل حقيقة تُنتج ضمن شبكة من المفاهيم والسلطات والمؤسسات التي تمنحها الشرعية. ومن ثم فإن ادعاء امتلاك الحقيقة المطلقة يتحول إلى ادعاء بالوصاية، لأن من يملك الحقيقة يملك حق الإقصاء.في كتابه نقد الحقيقة يقول:

"الحقيقة ليست معطى جاهزًا يُمتلك، بل هي تُصنع داخل الخطاب، وتُنتج ضمن شروط تاريخية ومعرفية مخصوصة".

ويضيف في موضع آخر:

"حين تتحول الحقيقة إلى يقين نهائي، فإنها تتحول إلى أداة سلطة، تمارس الإقصاء باسم الامتلاك المطلق للمعنى)".حرب، 1995، ص 35–42(

هنا يتضح أن نقده لا يستهدف الحقيقة من حيث هي قيمة، بل ادعاء احتكارها.

ثانيًا: في الهوية

ليست جوهرًا صلبًا مغلقًا يُعرّف مرة واحدة وإلى الأبد، بل هي سيرورة تشكّل دائم داخل شبكة من العلاقات. فالهوية تتغير بتغير السياقات، وتُعاد صياغتها باستمرار عبر التفاعل مع الآخر. وعندما تتحول إلى جوهر ثابت، تصبح أداة انغلاق وصراع بدل أن تكون أفقًا للتفاعل.في أوهام النخبة يكتب:

"الهوية ليست ماهية ثابتة، بل هي نتاج تفاعل وصيرورة، تتشكل بقدر ما تنفتح على غيرها".

ويحذر من تحويل الهوية إلى مطلق مغلق:

"الهوية حين تُغلق على ذاتها تتحول إلى سجن رمزي، يقطع صلاتها بالعالم)".حرب، 1998، ص 60–65(

ثالثًا: في الحداثة

لا يراها نموذجًا مكتملًا ينبغي استنساخه أو الدفاع عنه بوصفه نهاية التاريخ، بل تجربة تاريخية محددة، تحمل إمكانات إيجابية كما تحمل تناقضات. لذلك فهي قابلة للنقد والمساءلة مثلها مثل التراث، ولا يجوز تحويلها إلى أيديولوجيا جديدة. في نقد النص ينتقد النزعة التبشيرية بالحداثة، فيقول:

"الحداثة ليست وصفة جاهزة تُستورد، ولا نموذجًا نهائيًا يُستنسخ، بل تجربة إنسانية قابلة للنقد وإعادة النظر)".حرب، 1993، ص 90–95(

فهو يضع الحداثة نفسها تحت المساءلة، كما يضع التراث.

رابعًا: في العقل

ليس سلطة فوقية محايدة، بل مفهوم يتحدد داخل أنظمة خطابية متعددة. فكل حديث عن "العقل" يفترض تصورًا معينًا له، مرتبطًا بسياق ثقافي وتاريخي. ومن هنا يرفض علي حرب التعامل مع العقل كمرجع مطلق خارج النقد، بل يدعو إلى مساءلة الشروط التي يُعرَّف بها. في الماهية والعلاقة يبيّن:

"العقل ليس جوهرًا مفارقًا، بل وظيفة تتحدد داخل شبكة من العلاقات والسياقات".

ويؤكد:

"كل خطاب عن العقل يفترض تصورًا مخصوصًا له، وبالتالي فهو بدوره قابل للنقد)".حرب، 2003، ص 45–50(

في كتابه نقد الحقيقة، يوضح أن هذه المفاهيم تتحول إلى أدوات هيمنة حين تُقدَّم بوصفها مطلقات غير قابلة للنقاش (حرب، 1995، ص 50–60). فالمشكلة ليست في استعمال المفاهيم، بل في تحوّلها إلى يقينيات مغلقة.

ومن هنا يتوجه نقده إلى ما يسميه "المثقف الرسولي". هذا المثقف – في نظره – يتكلم باسم الأمة أو التاريخ أو الحقيقة، ويمنح نفسه سلطة التوجيه والوصاية. لكنه، وهو يدّعي التحرير، يعيد إنتاج منطق السلطة ذاته. فبدل أن يفتح أفق التفكير، يغلقه داخل رؤية شاملة تدّعي الاكتمال (حرب، 1998، ص 20–28).

التفكيك عند علي حرب إذن ليس مشروعًا لتدمير المعنى، بل مشروع لتحريره من الاحتكار. إنه دعوة إلى التفكير في الحدود، في الهامش، في الاختلاف، بدل الانشداد إلى المركز واليقين. وهو أيضًا انتقال من منطق الماهية – الذي يبحث عن جوهر ثابت للأشياء – إلى منطق العلاقة والتحول، حيث تتحدد المفاهيم داخل شبكة من السياقات المتغيرة (حرب، 2003، ص 40–48).

بهذا المعنى، يمكن القول إن التفكيك عنده ليس نهاية التفكير، بل بدايته: إنه لحظة نقدية تسبق أي بناء، لأنه يكشف الشروط التي يقوم عليها البناء ذاته. غير أنه يظل مشروعًا مفتوحًا، لا يقدّم بديلًا مكتملًا، بل يضع الفكر في حالة يقظة دائمة، تحرره من وهم الامتلاك النهائي للحقيقة.

رابعاً: نقد الأيديولوجيا

يرى علي حرب أن الأزمة في الفكر العربي المعاصر لا تكمن فقط في فشل المشاريع السياسية، بل في البنية الأيديولوجية التي حكمت التفكير ذاته. فقد وقع الخطاب العربي – في رأيه – في أسر أنساق مغلقة، سواء كانت قومية أو ماركسية أو دينية، وكلها تشترك في بنية واحدة رغم اختلاف مضامينها (حرب، 1998، ص 20–28).

هذه الأيديولوجيات، كما يحللها، تعيد إنتاج ثلاث سمات أساسية:

أولاً :**ادعاء امتلاك الحقيقة**كل أيديولوجيا تتكلم باسم حقيقة كبرى: الأمة، الطبقة، الدين، التاريخ... وتقدم نفسها بوصفها التفسير النهائي للواقع. وهنا تتحول الفكرة إلى عقيدة، ويغدو الاختلاف انحرافًا أو خيانة (حرب، 1995، ص 50–55).

ثانيًا :**تقسيم العالم إلى ثنائيات مطلقة**حيث يُختزل الواقع في ثنائية صواب/خطأ، تقدّم/تخلّف، إيمان/كفر، ثورية/رجعية. هذا المنطق الثنائي، في نظره، يلغي تعقيد الواقع ويمنع التفكير النقدي، لأنه يختزل الاختلاف في حكم قيمي مسبق (حرب، 1993، ص 85–90).

ثالثًا :**إقصاء المختلف**حين تتحول الفكرة إلى أيديولوجيا مغلقة، فإنها تمارس الإقصاء باسم اليقين. فالمخالف لا يُناقش، بل يُصنَّف. وهنا يتحول الخطاب التحرري إلى سلطة رمزية تمارس الهيمنة باسم الحقيقة (حرب، 1998، ص 35–40).

من هذا المنطلق، لا يميز حرب كثيرًا بين الأيديولوجيات المختلفة من حيث بنيتها العميقة؛ فهي، وإن اختلفت شعاراتها، تشترك في منطق الامتلاك النهائي للمعنى. لذلك لا يدعو إلى استبدال أيديولوجيا بأخرى، بل إلى تفكيك البنية التي تنتج الأيديولوجيا ذاتها.

فالتفكيك عنده هو تحرير للفكر من وهم الرسالة الشاملة والرؤية المكتملة. إنه انتقال من خطاب اليقين إلى خطاب الاحتمال، ومن الدفاع عن الحقيقة إلى مساءلة شروط إنتاجها. وفي هذا السياق يكتب في أوهام النخبة:

"المشكلة ليست في الفكرة، بل في تحولها إلى يقين مغلق يزعم امتلاك المعنى الأخير".

بهذا المعنى، يدعو علي حرب إلى تحويل الفكر من أداة يقين إلى أداة مساءلة، ومن سلطة تفسيرية تدّعي الشمول إلى ممارسة نقدية تقبل التعدد والاختلاف. فالنقد عنده ليس موقفًا سلبياً، بل شرطًا لتحرير الفكر من بنيته الأيديولوجية، وفتح المجال أمام تفكير أكثر تواضعًا ومرونة.

خامساً: موقفه من التراث والحداثة

لا يتعامل علي حرب مع ثنائية التراث والحداثة بوصفها معركة بين معسكرين متقابلين ينبغي الانحياز إلى أحدهما، بل يرى أن كليهما يمكن أن يتحول إلى أيديولوجيا مغلقة إذا أُحيط بهالة من القداسة أو التبشير. فالمشكلة، في نظره، لا تكمن في التراث ولا في الحداثة في حدّ ذاتهما، بل في بنية التفكير اليقيني التي تتعامل معهما كمطلقات (حرب، 1993، ص 95–100).

في ما يخص التراث، لا يدعو حرب إلى رفضه أو القطيعة معه، كما لا يدعو إلى تمجيده بوصفه هوية خالصة أو حقيقة مكتملة. بل يدعو إلى مساءلته بوصفه نصًا تاريخيًا مفتوحًا على قراءات متعددة. فالتراث ليس كتلة صماء، بل شبكة من النصوص والتجارب والتأويلات التي يمكن إعادة قراءتها باستمرار (حرب، 1993، ص 110–118).ومن هنا ينتقد القراءة التي تحوّل التراث إلى مرجعية نهائية تُغلق باب الاجتهاد، كما ينتقد في الوقت نفسه القراءة التي تختزله في عائق أمام التقدم.

أما الحداثة، فلا يتبناها بوصفها مشروعًا خلاصياً جديدًا. فهو يرفض "الحداثة التبشيرية" التي تُقدَّم كطريق وحيد للتاريخ أو كنموذج مكتمل ينبغي استنساخه. فالحداثة، في نظره، تجربة تاريخية لها إنجازاتها كما لها تناقضاتها، ويمكن أن تتحول بدورها إلى أيديولوجيا تمارس الإقصاء باسم العقل أو التقدم (حرب، 1995، ص 70–75).

وبذلك ينتقد الخطابين معًا:الخطاب التراثي حين يتحول إلى حنين ماهوي مغلق،والخطاب الحداثي حين يتحول إلى يقين استعلائي جديد.

في أوهام النخبة يشير إلى أن النخب العربية كثيرًا ما أعادت إنتاج الصراع بين التراث والحداثة في صورة ثنائية تبسيطية، بدل مساءلة الأسس التي يقوم عليها التفكير ذاته (حرب، 1998، ص 40–48).

من هنا يمكن القول إن موقفه ليس "توفيقيًا" بالمعنى التقليدي، بل نقدي تفكيكي: إنه يضع التراث والحداثة معًا داخل أفق المساءلة. فالمطلوب ليس اختيار أحدهما، بل تفكيك البنية الفكرية التي تحوّلهما إلى هويتين متصارعتين.

وبهذا المعنى، فإن علي حرب يدعو إلى تجاوز الصراع الثنائي، والانتقال من منطق الاصطفاف إلى منطق القراءة النقدية المفتوحة، حيث يصبح التراث مادة للتأويل، والحداثة موضوعًا للنقد، بدل أن يكونا شعارات أيديولوجية مغلقة.

سادساً: تقييم مشروعه

يمثل مشروع علي حرب أحد المنعطفات البارزة في مسار الفكر العربي المعاصر، لأنه نقل مركز الثقل من بناء المشاريع الإيديولوجية إلى مساءلة البنية المعرفية التي تنتج هذه المشاريع. لقد أسهم في تحرير الفكر من الخطاب التبشيري الذي ساد في النصف الثاني من القرن العشرين، حيث كان المثقف يتكلم باسم الأمة أو الثورة أو الحقيقة النهائية. فجاء حرب ليزعزع هذا النموذج، ويحوّل المثقف من حامل رسالة خلاصية إلى ناقد يقظ يشتغل على تفكيك الخطاب نفسه.

كما كشف عن البعد السلطوي الكامن في المفاهيم الكبرى مثل الحقيقة، والهوية، والعقل، والحداثة، مبيّنًا أن هذه المفاهيم ليست بريئة أو محايدة، بل تتحول إلى أدوات هيمنة حين تُقدَّم بوصفها مطلقات غير قابلة للنقاش. وبهذا أدخل أدوات التفكيك والمساءلة الفلسفية إلى قراءة الخطاب العربي، مساهمًا في تعميق الحس النقدي داخل الثقافة المعاصرة.

غير أن مشروعه لم يخلُ من اعتراضات. فقد رأى بعض النقاد أن تفكيكه المتواصل للمفاهيم والأنساق لا يقابله مشروع بنائي واضح، مما يجعله أقرب إلى ممارسة نقدية مفتوحة بلا أفق تركيبي محدد. كما أخذ عليه أن لغته كثيفة ومشحونة بالمصطلحات الفلسفية، الأمر الذي قد يجعل خطابه بعيدًا عن التداول الواسع.

وإلى جانب ذلك، طُرحت خشية من أن يؤدي التفكيك المستمر إلى نوع من النسبية المفرطة، حيث يصبح كل شيء قابلًا للمساءلة دون معايير مرجعية واضحة، مما قد يُفضي إلى إضعاف إمكان اتخاذ مواقف معرفية أو أخلاقية حاسمة.

ومع ذلك، يبقى مشروع علي حرب علامة فارقة في الفكر العربي، لأنه أعاد الاعتبار لوظيفة النقد بوصفه شرطًا لأي تجديد حقيقي. فإذا كان لا يقدم بديلًا مكتملًا، فإنه يقدّم ما قد يكون أكثر أهمية: أداة يقظة فكرية تحرر العقل من أوهام الامتلاك النهائي للحقيقة، وتفتح المجال أمام تفكير أكثر تواضعًا ومرونة.

خلاصة

تمثل النزعة التفكيكية عند علي حرب انتقالًا من مشروع بناء النهضة إلى مشروع مساءلة أدوات البناء ذاتها. فهو لا يقدم برنامجًا سياسيًا أو إصلاحيًا، بل يقدم أداة نقدية تكشف حدود الخطاب.

ويبقى السؤال مفتوحًا:هل يمكن للتفكيك أن يكون خطوة أولى نحو إعادة بناء أكثر وعيًا؟أم أنه يظل أفقًا نقديًا بلا مشروع تركيبي؟

المحور الثاني : النزعة النقدية عند جورج طرابيشي

تمهيد

إذا كان علي حرب قد اشتغل على تفكيك بنية الخطاب العربي من زاوية فلسفية، فإن جورج طرابيشي يمثل نموذجًا مختلفًا في الممارسة النقدية؛ إذ اتجه إلى قراءة دقيقة للنصوص والمشاريع الفكرية، خاصة تلك التي تناولت التراث والعقل العربي. فهو لا يكتفي برفع شعار النقد، بل يمارسه عبر تحليل تفصيلي تاريخي وفلسفي ونفسي، مستعينًا بأدوات متعددة.

ينتمي طرابيشي إلى جيل ما بعد الهزيمة (1967)، حيث اهتزت الثقة في المشاريع القومية والتحررية، وبرزت الحاجة إلى مساءلة عميقة لبنية الفكر العربي ذاته. ومن هنا جاء مشروعه النقدي، الذي اتخذ من تفكيك مقولات "العقل العربي" و"الخصوصية الثقافية" مدخلًا لإعادة قراءة التراث والحداثة معًا.

أولاً: حياته وسياقه الفكري

وُلد جورج طرابيشي سنة **1939**في مدينة حلب في سوريا، وتوفي سنة **2016**في باريس بعد مسار فكري طويل امتد لأكثر من خمسة عقود. تلقى تعليمه الجامعي في جامعة دمشق حيث درس اللغة العربية والتربية، قبل أن يتجه إلى العمل في الصحافة الثقافية والترجمة والبحث الفكري، ليصبح لاحقًا أحد أبرز المفكرين العرب في مجال النقد الفلسفي والفكري.

في بدايات مساره، اشتغل طرابيشي بالصحافة الثقافية في عدد من المجلات والصحف العربية، وكان حضوره واضحًا في الحياة الفكرية العربية منذ ستينيات القرن العشرين. غير أن ما ميّز مسيرته بشكل خاص هو نشاطه الواسع في **الترجمة الفلسفية**، حيث نقل إلى العربية عددًا كبيرًا من الأعمال الفكرية الغربية المعاصرة، خاصة أعمال سيغموند فرويد، وجان بول سارتر، وهيغل. وقد لعبت هذه الترجمات دورًا مهمًا في تعريف القارئ العربي بتيارات فكرية كبرى مثل التحليل النفسي والوجودية والفلسفة الجدلية (طرابيشي، 2006، ص 10–15).

كان لهذه الخلفية الفلسفية أثر واضح في أدواته التحليلية، إذ جمع في قراءاته بين التحليل الفلسفي والنقد التاريخي والاستفادة من مفاهيم التحليل النفسي. ولذلك تميزت كتاباته بعمقها التحليلي واهتمامها بالبنى العميقة للفكر والثقافة، لا بالاكتفاء بوصف الظواهر الفكرية.

عاش طرابيشي في سياق فكري وسياسي عربي شديد الاضطراب، تميز بصعود المدّ القومي واليساري في خمسينيات وستينيات القرن العشرين، ثم بانكساره بعد هزيمة عام 1967، وما تبع ذلك من تحولات فكرية كبرى، أبرزها صعود التيارات الدينية والإسلام السياسي. وقد أدت هذه التحولات إلى إعادة طرح سؤال النهضة العربية من جديد، ليس فقط على المستوى السياسي، بل على مستوى البنية الثقافية والمعرفية التي تحكم التفكير العربي.

في هذا المناخ، بدأ طرابيشي يتساءل عن الأسباب العميقة لتعثر النهضة العربية، وعن طبيعة "العقل العربي" الذي أنتج هذا التراث الفكري. ولم يكن هدفه مجرد نقد التراث ذاته، بل نقد الطريقة التي يُقرأ بها هذا التراث في الفكر العربي المعاصر (طرابيشي، 1996، ص 20–25).

تميز مساره الفكري أيضًا بانتقاله التدريجي من الاهتمام بقضايا الأدب والنقد الثقافي إلى الانشغال العميق بالفكر العربي والتراث الإسلامي. ففي مرحلة أولى كان مهتمًا بالتحليل النفسي وتطبيقاته في الثقافة، متأثرًا بشكل واضح بفرويد. غير أن اهتمامه تحول لاحقًا إلى نقد مشاريع قراءة التراث، وخاصة المشروع الذي قدمه محمد عابد الجابري حول "نقد العقل العربي."

وقد بلغ هذا التحول ذروته في سلسلة أعماله المعروفة التي خصصها لنقد مشروع الجابري، حيث سعى إلى إعادة فحص كثير من المسلمات التي طرحها هذا المشروع، وإلى تقديم قراءة مختلفة لتاريخ الفكر العربي الإسلامي.

بهذا المعنى، يمكن القول إن جورج طرابيشي (1939–2016) يمثل نموذجًا للمثقف النقدي الذي يجمع بين الاطلاع الواسع على الفكر الغربي والاهتمام العميق بالتراث العربي الإسلامي، وقد سعى من خلال مشروعه الفكري إلى مساءلة البنية المعرفية للفكر العربي، وإعادة التفكير في شروط النهضة والتحديث.

ثانياً: مؤلفاته الأساسية

ترك جورج طرابيشي (1939–2016)إنتاجًا فكريًا واسعًا، توزّع بين الترجمة والبحث الفلسفي والنقد الفكري. غير أن أهم ما يميز مشروعه هو سلسلة الأعمال التي خصصها لنقد الفكر العربي المعاصر وإعادة قراءة التراث الإسلامي قراءة تحليلية دقيقة. وقد امتد هذا المشروع على مدى

عقود، حيث ظل يراجع المسلمات الفكرية السائدة ويعيد فحصها عبر دراسة النصوص وتحليلها تحليلًا تفصيليًا.

ومن أبرز هذه الأعمال:

نقد نقد العقل العربييعد هذا العمل من أهم مؤلفات طرابيشي وأكثرها تأثيرًا، وهو في الحقيقة سلسلة من الكتب خصصها لنقد مشروع محمد عابد الجابري حول "نقد العقل العربي". ففي هذه السلسلة يعيد طرابيشي قراءة التراث الفلسفي والكلامي الإسلامي، محاولًا تفكيك التقسيمات التي وضعها الجابري مثل التمييز بين العقل البياني والعقل البرهاني والعقل العرفاني. ويرى أن هذه التقسيمات تقوم على قراءة انتقائية للتاريخ الفكري الإسلامي (طرابيشي، 1996، ص 25–30).

وقد استند في نقده إلى تحليل نصوص التراث نفسها، من الفقه والكلام والفلسفة، ليبرهن على أن الفكر الإسلامي أكثر تعقيدًا وتنوعًا مما تصوره بعض المشاريع الفكرية المعاصرة.

من إسلام القرآن إلى إسلام الحديثفي هذا الكتاب يتناول طرابيشي مسألة تطور الخطاب الديني في التاريخ الإسلامي، حيث يحاول التمييز بين المرحلة الأولى للإسلام كما يعكسها النص القرآني، وبين التحولات التي عرفها الفكر الديني لاحقًا مع نشوء علم الحديث والفقه. ويهدف من خلال ذلك إلى إبراز الطابع التاريخي لتشكل الفكر الديني، وإلى فهم الكيفية التي تشكلت بها السلطة الدينية في التاريخ الإسلامي (طرابيشي، 2010، ص 40–45).

يمثل هذا العمل امتدادًا لاهتمامه بدراسة البنية المعرفية للتراث الإسلامي، ومحاولة فهم التحولات التي طرأت عليه عبر التاريخ.

هرطقاتيضم هذا الكتاب مجموعة من المقالات والدراسات الفكرية التي يناقش فيها طرابيشي قضايا متعددة تتعلق بالفكر العربي المعاصر، مثل علاقة الدين بالحداثة، ونقد الأيديولوجيا، ومشكلات الثقافة العربية. وقد اختار عنوان "هرطقات" للدلالة على الطابع النقدي لكتاباته، التي لا تتردد في مساءلة المسلمات الفكرية السائدة (طرابيشي، 2006، ص 10–15).

تشكل هذه الأعمال مجتمعة مسارًا نقديًا طويلًا امتد لعقود، هدفه إعادة فحص البنية المعرفية للتراث العربي الإسلامي، ومساءلة المشاريع الفكرية التي حاولت تفسير هذا التراث أو تحديثه. وقد تميز هذا المشروع بالاعتماد على التحليل النصي الدقيق، والعودة إلى المصادر التراثية الأصلية، مما منح كتاباته طابعًا بحثيًا عميقًا.

ثالثاً: نقد مشروع الجابري

يُعدّ نقد جورج طرابيشي (1939–2016) لمشروع محمد عابد الجابري (1935–2010) أحد المحاور الأساسية في مشروعه الفكري، وقد أفرد له سلسلة من الكتب حملت عنوان نقد نقد العقل العربي .في هذه السلسلة خاض طرابيشي سجالًا فكريًا واسعًا مع أطروحات الجابري حول بنية العقل العربي وتاريخ الفكر الإسلامي.

كان الجابري قد اقترح في مشروعه الشهير "نقد العقل العربي" تقسيمًا ثلاثيًا للمعرفة في الثقافة العربية الإسلامية، يتمثل في :**العقل البياني** المرتبط بعلوم اللغة والفقه، و**العقل البرهاني** المرتبط بالفلسفة والمنطق، و**العقل العرفاني** المرتبط بالتصوف والمعرفة الإشراقية. وقد رأى الجابري أن النهضة الفكرية العربية تقتضي إحياء العقل البرهاني وإقصاء العقل العرفاني (الجابري، 1984).

غير أن جورج طرابيشي انتقد هذا التصور بشدة، معتبرًا أن هذا التقسيم يقوم على قراءة انتقائية للتاريخ الفكري الإسلامي. ففي نظره، لا يمكن اختزال تاريخ الفكر الإسلامي في هذه البنية الثلاثية، لأن الواقع التاريخي يكشف تداخلًا كبيرًا بين هذه الأنماط المعرفية، وليس انفصالًا حادًا بينها (طرابيشي، 1996، ص 35–40).

كما اتهم طرابيشي الجابري بإسقاط تصنيفات فلسفية حديثة على التراث الإسلامي، الأمر الذي يؤدي – في رأيه – إلى تشويه صورة هذا التراث بدل تفسيره. فالتقسيم الذي قدمه الجابري لا يعكس التنوع الفعلي للفكر الإسلامي، بل يعيد ترتيب هذا الفكر وفق رؤية مسبقة ذات طابع إيديولوجي (طرابيشي، 1996، ص 45–50).

ومن أجل إثبات ذلك، اعتمد طرابيشي منهجًا يقوم على **العودة إلى النصوص الأصلية للتراث** وتحليلها تحليلًا تفصيليًا. فقد درس مؤلفات الفلاسفة والمتكلمين والمتصوفة ليبيّن أن الحدود بين البيان والبرهان والعرفان ليست صارمة كما تصورها الجابري، بل إن كثيرًا من المفكرين جمعوا بين هذه الأنماط المعرفية في أعمالهم.

ومن هنا خلص طرابيشي إلى أن مشروع الجابري – رغم أهميته – يقوم على نوع من الانتقائية المعرفية، لأنه يعيد ترتيب التراث وفق رؤية معيارية تهدف إلى تفضيل بعض مكوناته على حساب مكونات أخرى. ولذلك رأى أن قراءة التراث ينبغي أن تقوم على **تحليل تاريخي شامل** يعترف بتعقيد الفكر الإسلامي وتنوعه، بدل اختزاله في نماذج نظرية جاهزة.

وبهذا المعنى، لم يكن هدف طرابيشي مجرد الرد على الجابري، بل إعادة فتح النقاش حول طبيعة العقل العربي نفسه، وحول المنهج الأنسب لدراسة التراث الإسلامي. ولذلك تحولت هذه السلسلة من الكتب إلى واحدة من أهم المناظرات الفكرية في الفكر العربي المعاصر.

رابعا: العصاب الثقافي وقضية المرأة عند جورج طرابيشي

يستعين جورج طرابيشي في تحليله للثقافة العربية بأدوات التحليل النفسي، انطلاقًا من فكرة مفادها أن الخطاب الفكري لا يتشكل فقط من خلال التفكير العقلاني، بل يتأثر أيضًا ببنية نفسية جماعية تعكس توترات تاريخية وثقافية عميقة. وفي هذا السياق يتحدث عن ما يمكن تسميته **العصاب الثقافي أو العصاب الجماعي** الذي قد يصيب المجتمعات عندما تتعرض لصدمات حضارية أو تاريخية.

ومن أهم هذه الصدمات في الوعي العربي الحديث **هزيمة سنة 1967**، التي اعتبرها كثير من المفكرين جرحًا حضاريًا عميقًا أصاب الوعي العربي. فقد أدت هذه الهزيمة إلى اهتزاز الثقة في المشاريع السياسية والفكرية التي كانت سائدة آنذاك، خاصة الخطاب القومي الذي كان يعد بتحقيق

النهضة والوحدة. ويرى طرابيشي أن هذه الصدمة التاريخية تركت أثرًا نفسيًا عميقًا في الثقافة العربية، فدفعت بعض الخطابات الفكرية إلى اتخاذ مواقف انفعالية أو دفاعية بدل التحليل العقلاني الهادئ.

وفي هذا الإطار تناول طرابيشي قضية المرأة في كتابه "**أنثى ضد أنوثتها**"، حيث درس بعض نماذج الخطاب النسوي العربي، ومن بينها كتابات نوال السعداوي .فقد رأى أن كتاباتها تمثل ردّ فعل قويًا على البنية الذكورية في المجتمع العربي، إذ تسعى إلى كشف أشكال القمع التي تتعرض لها المرأة داخل النظام الاجتماعي التقليدي.

غير أن طرابيشي يلاحظ أن هذا الردّ قد يتحول أحيانًا إلى موقف متوتر من الأنوثة نفسها، بحيث لا يقتصر النقد على النظام الاجتماعي الذكوري، بل يمتد إلى التشكيك في صورة الأنوثة التقليدية ذاتها. ومن هنا صاغ مفهوم "**الأنثى ضد أنوثتها** "ليشير إلى حالة نفسية وثقافية تدخل فيها المرأة في صراع مع صورتها الأنثوية نتيجة الضغوط الاجتماعية والثقافية التي تعرضت لها.

ويربط طرابيشي هذه الظاهرة بفكرة **العصاب الثقافي الجماعي**، أي أن التوترات التاريخية الكبرى – مثل الشعور بالتخلف الحضاري أو صدمة الهزيمة – قد تنعكس في الخطابات الفكرية بصورة انفعالية. فالفكر في هذه الحالة يصبح أحيانًا تعبيرًا عن **جرح حضاري** أو أزمة هوية أكثر مما يكون نتيجة تحليل عقلاني متوازن.

وبذلك يحاول طرابيشي تفسير بعض الخطابات الفكرية حول المرأة في إطار أوسع يتعلق بالبنية النفسية للثقافة العربية. فالمشكلة في نظره لا تكمن في الأنوثة ذاتها، بل في الثقافة الذكورية التي شوّهت معناها، وفي ردود الفعل النفسية التي قد تتولد نتيجة هذا التشويه داخل مجتمع يعيش بدوره توترات تاريخية عميقة.

ومن خلال هذا التحليل يجمع طرابيشي بين **التحليل النفسي والنقد الثقافي والتفسير التاريخي**، محاولًا فهم الظواهر الفكرية في العالم العربي بوصفها نتاج تفاعل معقد بين الأفكار والظروف التاريخية والبنية النفسية للجماعة.

خامساً: موقفه من التراث والحداثة

لا يتعامل جورج طرابيشي مع ثنائية التراث والحداثة بوصفها صراعًا بين عالمين منفصلين يجب الانحياز إلى أحدهما، بل يرى أن هذه الثنائية غالبًا ما طُرحت في الفكر العربي بطريقة تبسيطية. فهناك اتجاه يميل إلى **تمجيد التراث** واعتباره مصدر الحلول لكل مشكلات الحاضر، في حين يتجه اتجاه آخر إلى **استنساخ الحداثة الغربية** بوصفها النموذج الوحيد للتقدم. وفي نظر طرابيشي، فإن كلا الموقفين يعاني من اختزال مخلّ بطبيعة المسألة (طرابيشي، 2006، ص 30–35).

فهو لا يدعو إلى القطيعة مع التراث، لأن التراث يمثل الذاكرة التاريخية والثقافية للمجتمع العربي الإسلامي، ولا يمكن لأي مشروع نهضوي أن يتجاهله. غير أنه يرفض في الوقت نفسه القراءة التمجيدية التي تتعامل مع التراث بوصفه كتلة مقدسة أو منظومة مكتملة لا تقبل النقد. فمثل هذه

القراءة، في رأيه، تحوّل التراث إلى **مرجعية مغلقة** تمنع التفكير النقدي وتغلق باب الاجتهاد (طرابيشي، 2010، ص 60–65).

وفي المقابل، لا يتبنى طرابيشي حداثة استلابية تقوم على استيراد النماذج الفكرية الغربية دون مساءلتها. فالحداثة، بالنسبة إليه، ليست قالبًا جاهزًا يمكن نقله كما هو من سياق إلى آخر، بل تجربة تاريخية نشأت في ظروف ثقافية واجتماعية خاصة. ولذلك ينبغي التعامل معها بروح نقدية أيضًا، لا بوصفها حقيقة مطلقة أو نهاية للتاريخ.

انطلاقًا من هذا الموقف، يدعو طرابيشي إلى **قراءة نقدية مزدوجة** تقوم على مسارين متلازمين:

أولاً **:نقد التراث** عبر دراسة نصوصه دراسة تاريخية دقيقة تكشف تعدده وتعقيده، بدل اختزاله في صورة واحدة جامدة.

ثانيًا **:نقد القراءات المعاصرة للتراث**، سواء كانت قراءات تمجيدية أو قراءات إيديولوجية تسعى إلى توظيف التراث لخدمة مشاريع فكرية مسبقة (طرابيشي، 1996، ص 50–55).

فالمشكلة في نظره لا تكمن في التراث ذاته، بل في الطريقة التي يُقرأ بها. فقد لاحظ أن كثيرًا من مشاريع الفكر العربي المعاصر تعاملت مع التراث بانتقائية، حيث اختارت منه ما ينسجم مع رؤيتها المسبقة وأهملت ما يخالفها. ولذلك كان أحد أهداف مشروعه إعادة فتح النصوص التراثية وقراءتها قراءة دقيقة بعيدًا عن الأحكام المسبقة.

ومن هنا يمكن القول إن موقف طرابيشي من التراث والحداثة يقوم على **تحرير العقل من ثنائية الانغلاق والاستلاب** .فهو يرفض الانغلاق داخل الماضي، كما يرفض الذوبان في النموذج الغربي. والمطلوب في نظره ليس الدفاع عن الماضي ولا استنساخ الغرب، بل بناء موقف نقدي مستقل يقوم على فهم تاريخ الفكر العربي فهمًا علميًا، وعلى إعادة التفكير في شروط التحديث انطلاقًا من هذا الفهم.

بهذا المعنى، يشكل مشروع جورج طرابيشي (1939–2016) محاولة لإعادة التوازن في النقاش حول التراث والحداثة في الفكر العربي، عبر تجاوز المواقف الأيديولوجية المتقابلة، والانتقال إلى مستوى التحليل النقدي العميق الذي يضع التراث والحداثة معًا داخل أفق المساءلة الفكرية.

سادساً: موقف جورج طرابيشي من العلمانية والديمقراطية

يشغل موضوع العلمانية والديمقراطية موقعًا مهمًا في التفكير النقدي لدى جورج طرابيشي، إذ كان يرى أن أزمة العالم العربي ليست مجرد أزمة سياسية عابرة، بل هي أزمة عميقة تتعلق ببنية الثقافة السياسية وطبيعة العلاقة بين الدين والدولة.

لم يتعامل طرابيشي مع العلمانية بوصفها عداءً للدين، كما كان يُصوَّر في بعض الخطابات العربية، بل اعتبرها إطارًا تاريخيًا لتنظيم العلاقة بين المجال الديني والمجال السياسي. فالعلمانية في نظره لا تعني إقصاء الدين من المجتمع، بل تعني منع توظيفه في الصراع السياسي، بحيث

تبقى الدولة فضاءً مشتركًا لجميع المواطنين على اختلاف معتقداتهم (طرابيشي، 2006، ص 60–65).

وقد كان طرابيشي ينتقد بشدة القراءة التي تقدّم العلمانية على أنها ظاهرة "غربية خالصة" لا يمكن أن تتوافق مع المجتمعات العربية الإسلامية. ففي رأيه، إن فكرة الفصل النسبي بين السلطة الدينية والسلطة السياسية ليست غريبة تمامًا عن التاريخ الإسلامي، بل يمكن العثور على نماذج مختلفة من التمييز بين المجالين في التجربة التاريخية الإسلامية (طرابيشي، 2010، ص 70–75).

أما الديمقراطية، فقد اعتبرها طرابيشي أحد الشروط الأساسية لأي مشروع تحديثي في العالم العربي. لكنه كان يؤكد أن الديمقراطية ليست مجرد آلية انتخابية أو نظام سياسي شكلي، بل هي ثقافة سياسية تقوم على قيم الحرية والتعددية وقبول الاختلاف.

وفي هذا السياق، كان ينتقد الخطابات السياسية التي تحاول توظيف الدين لتبرير الاستبداد أو لإقصاء المخالفين. فالديمقراطية في نظره تفترض الاعتراف بالتنوع داخل المجتمع، كما تفترض وجود فضاء سياسي يقوم على الحوار والمساءلة بدل الاحتكار والوصاية.

ومن هنا كان يرى أن الجمع بين الدين والسياسة بطريقة أيديولوجية قد يؤدي إلى إغلاق المجال العام وإضعاف إمكان التعددية. ولذلك دعا إلى بناء نظام سياسي يقوم على المواطنة لا على الانتماء الديني أو الطائفي.

بهذا المعنى، يمكن القول إن موقف جورج طرابيشي من العلمانية والديمقراطية يندرج ضمن مشروعه النقدي الأوسع، الذي يسعى إلى تحرير الفكر العربي من البنى الأيديولوجية المغلقة، وإلى بناء ثقافة سياسية تقوم على العقلانية والنقد والتعددية.

الفكرية.

سادساً: تقييم مشروعه

يُعد مشروع جورج طرابيشي من أكثر المشاريع النقدية عمقًا واتساعًا في الفكر العربي المعاصر، لأنه سعى إلى إعادة فحص البنية المعرفية للفكر العربي عبر تحليل النصوص التراثية والمشاريع الفكرية الحديثة معًا. فقد أعاد طرابيشي فتح ملف **العقل العربي** بمنهج تحليلي صارم يقوم على العودة إلى النصوص الأصلية ودراستها دراسة دقيقة، بعيدًا عن القراءات الانتقائية أو الأحكام المسبقة. ومن خلال هذا المنهج حاول الكشف عن تعقيد التراث الإسلامي وتنوعه، مبينًا أن هذا التراث لا يمكن اختزاله في تصنيفات مبسطة.

كما تميز مشروعه بممارسة نقد تفصيلي للمشاريع الفكرية الكبرى في الفكر العربي المعاصر، خاصة مشروع محمد عابد الجابري حول "نقد العقل العربي". وقد اتسم هذا النقد بالتحليل النصي الدقيق، حيث لم يكتفِ بطرح اعتراضات عامة، بل عاد إلى المصادر التراثية نفسها ليختبر صحة الأطروحات المطروحة حولها.

ومن السمات البارزة في مشروعه أيضًا الجمع بين **الفلسفة والتحليل النفسي والتاريخ الفكري** . فقد استفاد من أدوات التحليل النفسي في تفسير بعض الظواهر الثقافية في العالم العربي، كما اعتمد على التحليل التاريخي في دراسة تطور الفكر الإسلامي. هذا التداخل بين الحقول المعرفية منح مشروعه طابعًا مركبًا يجمع بين التحليل الفلسفي والدراسة التاريخية والنقد الثقافي.

ومع ذلك، لم يسلم مشروع طرابيشي من الانتقادات. فقد رأى بعض الباحثين أن انشغاله الطويل بنقد مشروع الجابري جعله يخصص جزءًا كبيرًا من جهده الفكري للرد على هذا المشروع، على حساب معالجة قضايا أخرى في الفكر العربي المعاصر. كما أخذ عليه أن أعماله تتسم بكثافة معرفية كبيرة وبأسلوب تحليلي معقد، مما قد يجعلها صعبة التناول بالنسبة إلى بعض القراء.

إلى جانب ذلك، اعتبر بعض النقاد أن السجال الفكري الذي خاضه مع عدد من المفكرين العرب اتخذ أحيانًا طابعًا حادًا، الأمر الذي دفع بعضهم إلى اتهامه بالمبالغة في الجدل الفكري. ومع ذلك، يبقى مشروع جورج طرابيشي أحد أبرز المشاريع النقدية في الفكر العربي الحديث، لأنه أسهم في تعميق النقاش حول التراث والعقل العربي، وفتح المجال أمام قراءات أكثر دقة وتعددًا لهذا التراث.

خلاصة

يمثل جورج طرابيشي نموذجًا للمثقف النقدي الذي لا يكتفي بإطلاق الأحكام العامة، بل يخوض في التفاصيل النصية والتاريخية، ساعيًا إلى تحرير الفكر من الانتقائية والأيديولوجيا .وإذا كان علي حرب قد فكك بنية الخطاب، فإن طرابيشي فكك المشاريع التي قرأت التراث ذاته. وبين التفكيك الفلسفي والنقد التحليلي، تتشكل إحدى أهم لحظات المراجعة العميقة في الفكر العربي المعاصر.

خاتمة

يمثل كل من علي حرب وجورج طرابيشي (1939–2016)نموذجين بارزين للنزعة النقدية في الفكر العربي المعاصر، غير أن مقاربتهما اتخذت مسارين مختلفين في ممارسة هذا النقد. فقد اتجه علي حرب إلى تفكيك بنية الخطاب العربي والكشف عن الآليات التي تنتج اليقينيات الفكرية والسلطات الرمزية داخل اللغة والمفاهيم، ساعيًا إلى تحرير الفكر من الأيديولوجيات المغلقة ومن ادعاء امتلاك الحقيقة النهائية.

أما جورج طرابيشي فقد مارس نقدًا تحليليًا دقيقًا للمشاريع الفكرية التي تناولت التراث العربي الإسلامي، معتمدًا على العودة إلى النصوص الأصلية وعلى الجمع بين الفلسفة والتحليل النفسي والتاريخ الفكري. وقد سعى من خلال هذا المسار إلى كشف الطابع الانتقائي لبعض القراءات المعاصرة للتراث، وإلى إبراز تعقيد هذا التراث وتنوعه.

وبذلك يمكن القول إن النقد عند علي حرب اتجه أساسًا إلى **تفكيك الخطاب**، في حين اتجه النقد عند جورج طرابيشي إلى **تحليل المشاريع الفكرية وقراءة التراث قراءة تفصيلية** .ومع ذلك فإن

المشروعين يلتقيان في هدف مشترك يتمثل في تحرير الفكر العربي من اليقينيات الأيديولوجية ومن القراءات المغلقة، وفتح المجال أمام تفكير نقدي أكثر تعددية ووعيًا بتاريخ الأفكار.

قائمة المراجع

حرب، علي .**نقد النص** .بيروت: المركز الثقافي العربي، 1993.

حرب، علي .**نقد الحقيقة** .بيروت: المركز الثقافي العربي، 1995.

حرب، علي .**أوهام النخبة** .بيروت: المركز الثقافي العربي، 1998.

طرابيشي، جورج .**نقد نقد العقل العربي** .بيروت: دار الساقي، 1996.

طرابيشي، جورج .**من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث** .بيروت: دار الساقي، 2010.

طرابيشي، جورج .**هرطقات** .بيروت: دار الساقي، 2006.

طرابيشي، جورج .**أنثى ضد أنوثتها** .بيروت: دار الطليعة، 1981.

المحاضرة الثالثة عشرة

سؤال الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان عند برهان غليون و عبد الإله بلقزيز

تمهيد

يُعد سؤال الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان من أهم الأسئلة التي شغلت الفكر العربي المعاصر، خاصة منذ النصف الثاني من القرن العشرين. فقد أدت التحولات السياسية الكبرى في العالم العربي، مثل صعود الأنظمة السلطوية، وتعثر مشاريع التنمية، وتراجع الحريات العامة، إلى إعادة طرح هذا السؤال بوصفه شرطًا أساسيًا لأي نهضة حديثة.

لقد أدرك عدد من المفكرين العرب أن أزمة العالم العربي ليست فقط أزمة اقتصادية أو تقنية، بل هي أيضًا أزمة سياسية تتعلق بطبيعة الدولة والعلاقة بين السلطة والمجتمع. ومن هنا برز الاهتمام بمفاهيم مثل الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان باعتبارها مفاهيم مركزية في بناء الدولة الحديثة.

وفي هذا السياق قدم عدد من المفكرين العرب مساهمات مهمة في تحليل هذه الإشكالية، ومن بينهم برهان غليون وعبد الإله بلقزيز. فقد حاول كل منهما من زاويته الخاصة تفسير أسباب غياب الديمقراطية في العالم العربي، والبحث في الشروط الفكرية والسياسية التي يمكن أن تؤسس لثقافة الحرية وحقوق الإنسان.

وسنحاول في هذه المحاضرة تناول إسهامات هذين المفكرين في معالجة هذه الإشكالية، مع الوقوف على تصورهما لطبيعة الدولة العربية المعاصرة، وللعلاقة بين الحرية والديمقراطية وبناء المجتمع السياسي الحديث.

أولاً: حياته وسياقه الفكري

وُلد برهان غليون سنة **1945**في سوريا، وتلقى تعليمه الجامعي في **جامعة دمشق** حيث درس علم الاجتماع والفكر السياسي. وفي مرحلة لاحقة انتقل إلى فرنسا لمتابعة دراساته العليا، حيث انخرط في البحث الأكاديمي في مجال علم الاجتماع السياسي، قبل أن يصبح أستاذًا لهذا التخصص في **جامعة السوربون** في باريس. وقد أسهمت إقامته الطويلة في فرنسا في اطلاعه الواسع على الفكر السياسي الغربي المعاصر، خاصة النقاشات المتعلقة بالدولة الحديثة والديمقراطية والمجتمع المدني.

ينتمي برهان غليون إلى جيل من المثقفين العرب الذين عاشوا تحولات سياسية وفكرية عميقة في العالم العربي خلال النصف الثاني من القرن العشرين. فقد شهد مرحلة صعود **القومية العربية** في خمسينيات وستينيات القرن الماضي، وهي المرحلة التي رافقتها آمال كبيرة في تحقيق الوحدة العربية والتنمية والاستقلال الحقيقي. غير أن هذه الآمال تعرضت لصدمة قوية بعد **هزيمة عام 1967**، التي شكلت نقطة تحول في الوعي السياسي والفكري العربي، إذ بدأت معها مرحلة مراجعة نقدية للمشاريع الفكرية والسياسية التي سادت في تلك الفترة.

كما عاصر غليون مرحلة تشكل **الأنظمة السلطوية** في عدد من الدول العربية بعد الاستقلال، حيث تحولت الدولة في كثير من الأحيان إلى جهاز يحتكر السلطة السياسية ويحد من المشاركة الشعبية. وقد أدى هذا التحول إلى تراجع الحريات العامة وإلى إضعاف الحياة السياسية، الأمر الذي دفع العديد من المفكرين إلى إعادة طرح سؤال الحرية والديمقراطية في العالم العربي.

وقد تركت هذه التحولات السياسية أثرًا عميقًا في تفكير برهان غليون، حيث توجه إلى دراسة أسباب تعثر مشروع النهضة العربية، محاولًا فهم العلاقة المعقدة بين الدولة والمجتمع في العالم العربي. فبدل التركيز فقط على العوامل الاقتصادية أو الثقافية، رأى أن جوهر الأزمة يكمن في **البنية السياسية للسلطة** وفي طبيعة الدولة التي نشأت بعد الاستقلال.

ومن هنا تميز مشروعه الفكري بتركيزه على تحليل العلاقة بين **الدولة والمجتمع**، وعلى دراسة طبيعة الأنظمة السياسية العربية. فهو يرى أن الدولة في العالم العربي لم تتطور عبر مسار تاريخي طبيعي يعكس توازنًا بين السلطة والمجتمع، بل تشكلت غالبًا بطريقة جعلتها منفصلة عن المجتمع ومهيمنة عليه. ولذلك اعتبر أن الأزمة الأساسية في المجتمعات العربية ليست مجرد أزمة اقتصادية أو ثقافية، بل هي في المقام الأول **أزمة سياسية** تتعلق بطبيعة السلطة وطريقة ممارستها.

ومن خلال هذا التحليل سعى برهان غليون إلى إعادة طرح سؤال الحرية والديمقراطية بوصفه سؤالًا مركزيًا في الفكر العربي المعاصر، مؤكدًا أن أي مشروع نهضوي في العالم العربي لا يمكن أن يتحقق دون إصلاح عميق في بنية الدولة والعلاقة بين السلطة والمجتمع.

ثانياً: مؤلفاته الأساسية

يتوزع المشروع الفكري لـــ برهان غليون على عدد من الأعمال التي تناولت قضايا الدولة والسلطة والديمقراطية والحداثة في العالم العربي. وتندرج هذه المؤلفات ضمن محاولة فكرية متكاملة تهدف إلى فهم طبيعة الأزمة السياسية التي تعيشها المجتمعات العربية، وتحليل العوامل التي أدت إلى غياب الديمقراطية وتعثر بناء الدولة الحديثة.

من أبرز هذه الأعمال كتاب اغتيال العقل، وهو من الكتب المبكرة التي حاول فيها غليون تحليل العلاقة بين السلطة السياسية والثقافة في العالم العربي. ففي هذا العمل ينتقد هيمنة الخطاب الأيديولوجي وسيطرة السلطة السياسية على المجال الثقافي، ويرى أن هذه الهيمنة أدت إلى إضعاف العقل النقدي وإلى إقصاء الفكر الحر، الأمر الذي ساهم في تعميق أزمة الفكر العربي المعاصر.

أما في كتاب المحنة العربية: الدولة ضد الأمة فيقدم غليون تحليلًا معمقًا لطبيعة الدولة العربية الحديثة. فهو يرى أن الدولة التي نشأت بعد الاستقلال لم تتحول إلى دولة تمثل المجتمع، بل أصبحت في كثير من الأحيان دولة مهيمنة على المجتمع، تحتكر السلطة السياسية والاقتصادية والإدارية. ومن هنا نشأت حالة من التوتر بين الدولة والمجتمع، وهو ما يسميه غليون "المحنة العربية"، حيث تقف الدولة في مواجهة الأمة بدل أن تكون معبرة عنها.

وفي كتاب نقد السياسة: الدولة والدين يتناول غليون العلاقة المعقدة بين السياسة والدين في العالم العربي. ففي هذا العمل يحاول تحليل كيفية توظيف الدين في المجال السياسي، كما يناقش إشكالية بناء الدولة الحديثة في مجتمعات تتداخل فيها المرجعيات الدينية والسياسية. ويرى أن تجاوز هذه الإشكالية يتطلب بناء نظام سياسي يقوم على المواطنة وسيادة القانون، بحيث تكون الدولة إطارًا جامعًا لجميع المواطنين بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية أو الطائفية.

تشترك هذه الأعمال في هدف واحد يتمثل في تحليل الأزمة السياسية في العالم العربي والكشف عن جذورها العميقة. فهي تسعى إلى تفسير أسباب غياب الديمقراطية وضعف المشاركة السياسية، كما تحاول البحث في الشروط الفكرية والسياسية التي يمكن أن تسمح ببناء دولة حديثة تقوم على الحرية والمواطنة وحقوق الإنسان.

ثالثاً: أزمة الدولة العربية

يرى برهان غليون أن فهم تعثر الديمقراطية في العالم العربي يقتضي قبل كل شيء تحليل طبيعة الدولة التي تشكلت بعد الاستقلال. ففي نظره، لم تنشأ الدولة العربية الحديثة نتيجة تطور اجتماعي وسياسي تدريجي كما حدث في التجربة الأوروبية، بل تشكلت في سياق تاريخي خاص ارتبط بمرحلة الاستعمار ثم بمرحلة بناء الدولة الوطنية بعد الاستقلال. ولهذا فإن بنيتها السياسية لم تتأسس على عقد اجتماعي بين الدولة والمجتمع، بل على علاقة هيمنة من طرف السلطة السياسية (غليون، 1993، ص 35).

ففي التجربة الأوروبية تشكلت الدولة الحديثة عبر مسار تاريخي طويل تدرجت فيه المؤسسات السياسية من الملكيات التقليدية إلى الأنظمة الدستورية، ثم إلى الديمقراطيات التمثيلية. وقد رافق هذا المسار تطور المجتمع المدني وظهور قوى اجتماعية مختلفة استطاعت أن تفرض المشاركة السياسية وأن تحد من سلطة الدولة. وبذلك أصبحت الدولة إطارًا قانونيًا ينظم الحياة السياسية ويعبر عن مصالح المجتمع (غليون، 2000، ص 42).

أما في العالم العربي، فيرى غليون أن الدولة الحديثة نشأت في ظروف مختلفة. فقد ورثت كثير من الدول العربية بعد الاستقلال جهازًا إداريًا وسياسيًا تشكل في ظل الاستعمار، ثم قامت النخب الحاكمة بإعادة إنتاج هذا الجهاز في إطار الدولة الوطنية. غير أن هذه الدولة لم تتأسس على مشاركة سياسية واسعة، بل على تركيز السلطة في يد النخبة الحاكمة، مما جعلها تميل إلى الطابع السلطوي (غليون، 1993، ص 50).

وبمرور الوقت تحولت الدولة في كثير من الحالات إلى ما يسميه غليون **الدولة السلطوية**، أي الدولة التي تحتكر السلطة السياسية والاقتصادية والإدارية وتحد من استقلال المجتمع. ففي مثل هذه الأنظمة لا توجد مؤسسات سياسية حقيقية تسمح بالمشاركة الشعبية، كما تظل الأحزاب السياسية ضعيفة أو خاضعة لرقابة السلطة، الأمر الذي يؤدي إلى تهميش المجتمع المدني وإضعاف الحياة السياسية (غليون، 1993، ص 67).

ومن نتائج هذه البنية السياسية أن العلاقة بين الدولة والمجتمع أصبحت علاقة توتر دائم. فبدل أن تكون الدولة إطارًا يعبر عن مصالح المجتمع وينظمها، تحولت في كثير من الأحيان إلى سلطة مفروضة عليه. ولهذا يرى غليون أن الأزمة السياسية في العالم العربي ليست مجرد أزمة حكومات أو سياسات، بل هي **أزمة بنية الدولة نفسها.**

ولهذا يؤكد أن تجاوز هذه الأزمة يقتضي إعادة بناء العلاقة بين الدولة والمجتمع على أساس جديد يقوم على المشاركة السياسية والشرعية الديمقراطية. فالدولة الحديثة في نظره لا يمكن أن تقوم إلا إذا كانت تعبر عن المجتمع وتستمد شرعيتها من إرادة المواطنين، لا من احتكار السلطة أو من القوة وحدها (غليون، 2000، ص 58).

رابعاً: العلاقة بين الحرية والديمقراطية

يؤكد برهان غليون أن مسألة الحرية لا يمكن فصلها عن مسألة الديمقراطية وعن بناء الدولة الحديثة. فالحرية في نظره ليست مجرد قيمة أخلاقية أو مطلبًا فرديًا معزولًا، بل هي شرط أساسي لقيام مجتمع سياسي سليم يقوم على المشاركة والمواطنة. فالمجتمع الذي تغيب فيه الحرية لا يستطيع أن يطور مؤسسات سياسية مستقلة ولا أن يبني حياة سياسية حقيقية (غليون، 2000، ص 72).

يرى غليون أن الديمقراطية ليست مجرد آلية إجرائية تتمثل في الانتخابات أو تداول السلطة، بل هي قبل كل شيء نظام سياسي يقوم على الاعتراف بحق المواطنين في المشاركة في الشأن العام. فالديمقراطية تعني أن يكون المواطن شريكًا في صنع القرار السياسي، وأن يمتلك الحق في مراقبة السلطة ومحاسبتها عبر المؤسسات الدستورية والقانونية (غليون، 1993، ص 90).

ومن هذا المنطلق ترتبط الديمقراطية ارتباطًا وثيقًا بمجموعة من الحريات الأساسية التي تشكل أساس الحياة السياسية، مثل حرية التعبير وحرية التنظيم السياسي وحرية تكوين الأحزاب والجمعيات. فهذه الحريات تمكّن المواطنين من المشاركة في النقاش العام ومن الدفاع عن مصالحهم داخل المجتمع، وهو ما يسمح بتطور المجال السياسي وتوازن العلاقة بين الدولة والمجتمع.

ويؤكد غليون أن غياب هذه الحريات يؤدي إلى تعطيل الحياة السياسية وإلى إضعاف المجتمع. فعندما تحتكر السلطة القرار السياسي وتمنع المشاركة الشعبية، تتحول الدولة إلى سلطة مغلقة لا تخضع للمساءلة، الأمر الذي يفتح الباب أمام الفساد والاستبداد. ولهذا يرى أن السلطة المطلقة تميل بطبيعتها إلى تكريس الهيمنة وإقصاء المجتمع من المجال السياسي (غليون، 2000، ص 85).

ومن هنا يخلص برهان غليون إلى أن بناء الديمقراطية في العالم العربي يقتضي قبل كل شيء ترسيخ ثقافة الحرية داخل المجتمع، لأن الحرية هي الشرط الذي يسمح بظهور حياة سياسية حقيقية وبقيام علاقة متوازنة بين السلطة والمجتمع. فالديمقراطية لا يمكن أن تقوم في ظل الخوف أو القمع، بل تحتاج إلى فضاء سياسي مفتوح يسمح بتعدد الآراء وبالتنافس السلمي على السلطة.

خامساً: المجتمع المدني

يولي برهان غليون أهمية كبيرة لمفهوم **المجتمع المدني** باعتباره أحد الشروط الأساسية لقيام نظام ديمقراطي حقيقي. فالمجتمع المدني في نظره يمثل المجال الذي يستطيع فيه الأفراد والجماعات تنظيم أنفسهم بحرية والدفاع عن مصالحهم بصورة مستقلة عن السلطة السياسية. وهو بذلك يشكل فضاءً وسيطًا بين الدولة والمجتمع، يسمح بتعبير المواطنين عن مطالبهم وبالمشاركة في الحياة العامة (غليون، 2000، ص 95).

ويرى غليون أن المجتمع المدني يتكون من مجموعة واسعة من المؤسسات والتنظيمات التي تنشأ داخل المجتمع خارج إطار الدولة، مثل الجمعيات الثقافية والنقابات المهنية والمنظمات الحقوقية والأحزاب السياسية والمؤسسات الإعلامية المستقلة. وتؤدي هذه المؤسسات دورًا مهمًا في تنظيم الحياة الاجتماعية والسياسية، لأنها تتيح للمواطنين المشاركة في الشأن العام وتوفر آليات لمراقبة السلطة ومساءلتها.

كما يؤكد أن قوة المجتمع المدني واستقلاله تمثل أحد الضمانات الأساسية للحد من الاستبداد السياسي. فكلما كان المجتمع المدني نشيطًا ومتعدد المؤسسات، أصبح من الصعب على السلطة السياسية احتكار المجال العام أو إقصاء المواطنين من المشاركة في الحياة السياسية. وبذلك يسهم المجتمع المدني في تحقيق التوازن بين الدولة والمجتمع وفي تعزيز قيم المشاركة والديمقراطية (غليون، 1993، ص 110).

غير أن غليون يرى أن المجتمع المدني في العالم العربي ظل ضعيفًا في كثير من الحالات، وذلك بسبب هيمنة الدولة على المجال العام. فقد قامت العديد من الأنظمة السياسية بفرض قيود على العمل السياسي وعلى حرية التنظيم، كما عملت على إخضاع النقابات والجمعيات لرقابة السلطة. وقد أدى ذلك إلى إضعاف المؤسسات المستقلة وإلى الحد من قدرتها على القيام بدورها في تمثيل المجتمع والدفاع عن مصالحه.

ولهذا يؤكد غليون أن بناء الديمقراطية في العالم العربي يمر بالضرورة عبر **إحياء المجتمع المدني** وتوسيع مجاله، وذلك من خلال ضمان حرية التنظيم وحرية التعبير وتعزيز استقلال المؤسسات الاجتماعية والثقافية. فوجود مجتمع مدني قوي ومستقل يشكل أحد الشروط الأساسية لإقامة نظام سياسي ديمقراطي يقوم على المشاركة والمساءلة وسيادة القانون.

سادساً: حقوق الإنسان

يرى برهان غليون أن **حقوق الإنسان** تمثل أحد الأسس الجوهرية التي يقوم عليها أي نظام سياسي ديمقراطي. فالدولة الحديثة، في نظره، لا يمكن أن تكتسب شرعيتها إلا بقدر ما تحترم حقوق المواطنين وتضمن حرياتهم الأساسية. ولهذا فإن مسألة حقوق الإنسان ليست قضية ثانوية أو مطلبًا أخلاقيًا مجردًا، بل هي جزء أساسي من بناء الدولة الديمقراطية نفسها (غليون، 2000، ص 110).

ويؤكد غليون أن حقوق الإنسان لا تقتصر على الحقوق السياسية المرتبطة بالمشاركة في الحكم، مثل حق الانتخاب أو حق المشاركة في الحياة السياسية، بل تشمل أيضًا مجموعة أوسع من الحقوق المدنية والاجتماعية والثقافية. فهذه الحقوق تتضمن حرية التعبير وحرية التنظيم وحرية الاعتقاد، إضافة إلى الحق في التعليم والعمل والحماية الاجتماعية. وبدون ضمان هذه الحقوق لا يمكن الحديث عن مواطنة حقيقية داخل المجتمع.

كما يشير غليون إلى أن احترام حقوق الإنسان يرتبط ارتباطًا وثيقًا بطبيعة النظام السياسي. ففي الأنظمة السلطوية تميل السلطة إلى احتكار القرار السياسي وإلى الحد من الحريات العامة، كما تعمل غالبًا على إخضاع القضاء ووسائل الإعلام لسيطرتها. وفي مثل هذه الظروف تصبح حقوق الإنسان عرضة للانتهاك، لأن غياب المؤسسات المستقلة يمنع مراقبة السلطة ومحاسبتها (غليون، 1993، ص 120).

ومن هنا يرى غليون أن ضمان حقوق الإنسان يقتضي قبل كل شيء بناء **نظام سياسي ديمقراطي** يقوم على سيادة القانون وعلى الفصل بين السلطات وعلى استقلال القضاء. فوجود مؤسسات دستورية قوية يسمح بحماية حقوق الأفراد ويمنع تعسف السلطة. كما أن وجود مجتمع مدني نشيط وإعلام حر يسهم في مراقبة السلطة وفي الدفاع عن الحقوق والحريات العامة.

ولهذا يؤكد برهان غليون أن تحقيق الديمقراطية في العالم العربي لا يمكن أن ينفصل عن ترسيخ ثقافة حقوق الإنسان، لأن هذه الحقوق تشكل الإطار الذي يحمي الحرية الفردية ويضمن مشاركة المواطنين في الحياة السياسية، ويجعل الدولة خاضعة للقانون بدل أن تكون سلطة مطلقة فوق المجتمع.

سابعاً: تقييم مشروعه

يمثل مشروع برهان غليون إحدى المحاولات الفكرية المهمة في الفكر العربي المعاصر لفهم أزمة الدولة العربية وتحليل أسباب تعثر الديمقراطية في المجتمعات العربية. فقد قدم قراءة سوسيولوجية وسياسية عميقة لطبيعة الأنظمة السياسية التي نشأت في العالم العربي بعد الاستقلال، محاولًا الكشف عن العلاقة المعقدة بين الدولة والمجتمع. ومن خلال هذا التحليل أبرز غليون أهمية الحرية والمواطنة والمجتمع المدني باعتبارها عناصر أساسية في بناء الدولة الحديثة.

كما تكمن أهمية مشروعه في أنه أعاد طرح سؤال **الديمقراطية** في الفكر العربي من زاوية تحليل بنية الدولة السياسية، بدل الاكتفاء بتفسير الأزمة العربية بعوامل ثقافية أو حضارية عامة. فقد حاول أن يبين أن غياب الديمقراطية في العالم العربي يرتبط أساسًا بطبيعة الأنظمة السياسية وبالطريقة التي تمارس بها السلطة، حيث يؤدي احتكار الدولة للمجال السياسي إلى إضعاف المجتمع المدني وإلى تقييد الحريات العامة.

غير أن مشروعه لم يخلُ من بعض الانتقادات. فقد رأى بعض الباحثين أن تحليله يركز بدرجة كبيرة على البعد السياسي للأزمة العربية، في حين أن هذه الأزمة ترتبط أيضًا بعوامل أخرى

مثل العوامل الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. فضعف التنمية الاقتصادية أو التفاوت الاجتماعي، مثلًا، قد يكون له تأثير مهم في طبيعة الحياة السياسية وفي إمكان تطور الديمقراطية.

كما يرى بعض النقاد أن تفسير غليون لأزمة الدولة العربية قد يميل أحيانًا إلى تعميم تجربة سياسية معينة على مختلف الدول العربية، رغم اختلاف السياقات التاريخية والاجتماعية بينها. ومع ذلك فإن هذه الانتقادات لا تقلل من أهمية إسهامه في تعميق النقاش حول طبيعة الدولة في العالم العربي وحول شروط بناء نظام سياسي ديمقراطي.

وبالرغم من هذه الملاحظات النقدية، يبقى مشروع برهان غليون من المشاريع الفكرية البارزة التي أسهمت في إعادة فتح النقاش حول قضايا **الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان** في الفكر العربي المعاصر، كما ساهم في توجيه الاهتمام نحو ضرورة إصلاح العلاقة بين الدولة والمجتمع باعتبارها أحد المفاتيح الأساسية لأي تحول ديمقراطي في العالم العربي.

خلاصة

يتضح من خلال أعمال برهان غليون أن مشكلة العالم العربي ليست مجرد مشكلة تنموية أو اقتصادية، بل هي قبل كل شيء أزمة سياسية تتعلق بطبيعة الدولة والعلاقة بين السلطة والمجتمع.

فغياب الديمقراطية وضعف الحريات العامة أديا إلى إضعاف المجتمع وإلى تعطيل إمكانات التطور السياسي. ومن هنا يؤكد غليون أن بناء دولة ديمقراطية تقوم على المواطنة وسيادة القانون واحترام حقوق الإنسان يشكل الشرط الأساسي لأي مشروع نهضوي في العالم العربي.

المحور الثاني : عبد الإله بلقزيز

أولاً: حياته وسياقه الفكري

وُلد عبد الإله بلقزيز سنة **1950**في المغرب، وتلقى تعليمه الجامعي في الفلسفة والعلوم السياسية، قبل أن يتجه إلى البحث في مجال الفكر السياسي العربي والفلسفة السياسية. وقد اشتغل أستاذًا للفكر السياسي في الجامعات المغربية، كما شارك في العديد من الندوات والمؤتمرات الفكرية التي تناولت قضايا الدولة والديمقراطية والحداثة في العالم العربي. وقد أسهم حضوره الأكاديمي والفكري في جعله أحد أبرز الباحثين العرب المعاصرين في مجال الفكر السياسي العربي الحديث.

ينتمي بلقزيز إلى جيل من المفكرين العرب الذين انشغلوا بإعادة قراءة التراث الفكري العربي الحديث، وخاصة التراث الإصلاحي الذي ظهر في القرن التاسع عشر مع رواد النهضة العربية. فقد اهتم بدراسة أعمال مفكرين مثل جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وخير الدين التونسي، باعتبارهم من أوائل من طرحوا سؤال الإصلاح السياسي والدستوري في الفكر العربي الحديث. وقد حاول بلقزيز من خلال دراسته لهذا التراث أن يبين كيف بدأت مفاهيم مثل الدولة الدستورية والحرية والمواطنة تدخل إلى الفكر العربي منذ القرن التاسع عشر.

ولا ينظر بلقزيز إلى الفكر السياسي العربي الحديث باعتباره مجرد انعكاس للأفكار الغربية، بل يرى أنه نتاج تفاعل معقد بين التراث الإسلامي من جهة، وبين مفاهيم الحداثة السياسية التي

ظهرت في أوروبا من جهة أخرى. ولذلك يحرص في أعماله على تحليل هذا التفاعل التاريخي، محاولًا فهم الطريقة التي أعاد بها المفكرون العرب صياغة مفاهيم مثل الدولة والدستور والحرية داخل سياقهم الثقافي والسياسي الخاص.

وقد تأثر بلقزيز بعدد من التيارات الفكرية التي عرفها العالم العربي في القرن العشرين، مثل الفكر القومي العربي وبعض الاتجاهات الماركسية، كما تأثر بالفكر السياسي الحديث في الفلسفة الغربية، خاصة النقاشات المتعلقة بالدولة الحديثة والديمقراطية والمواطنة. غير أنه حاول في مشروعه الفكري أن يتجاوز الطابع الأيديولوجي الذي طبع بعض هذه الاتجاهات، عبر تبني مقاربة تحليلية تاريخية تقوم على دراسة تطور المفاهيم السياسية داخل الفكر العربي.

ويتمحور مشروعه الفكري أساسًا حول دراسة العلاقة بين **الفكر السياسي العربي والحداثة السياسية**، إذ يرى أن فهم الأزمة السياسية في العالم العربي يقتضي تحليل الطريقة التي جرى بها استيعاب مفاهيم الحداثة السياسية مثل الدولة الدستورية والديمقراطية والمواطنة. ولهذا يركز في كتاباته على تحليل إشكالية الدولة في العالم العربي وعلى الشروط الفكرية والسياسية التي تسمح ببناء نظام سياسي ديمقراطي حديث يقوم على سيادة القانون وعلى احترام حقوق الإنسان.

ثانياً: مؤلفاته الأساسية

ترك عبد الإله بلقزيز عددًا من المؤلفات التي تناولت قضايا الفكر السياسي العربي والحداثة السياسية وإشكالية الدولة والديمقراطية في العالم العربي. وتمثل هذه الأعمال جزءًا من مشروع فكري يسعى إلى تحليل تطور الفكر السياسي العربي الحديث، وإلى فهم الطريقة التي تعامل بها المفكرون العرب مع مفاهيم الدولة والحرية والدستور والمواطنة منذ القرن التاسع عشر.

من أبرز هذه الأعمال كتاب الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، حيث يدرس فيه بلقزيز الكيفية التي تناول بها المفكرون الإسلاميون المعاصرون مسألة الدولة. ويحلل في هذا الكتاب النقاشات الفكرية التي دارت حول طبيعة الدولة في الإسلام، وحول العلاقة بين الدين والسياسة، مبينًا أن الفكر الإسلامي المعاصر عرف تنوعًا كبيرًا في مواقفه من قضية الدولة الحديثة.

أما في كتاب العرب والحداثة السياسية فيتناول بلقزيز العلاقة بين الفكر السياسي العربي ومفاهيم الحداثة السياسية التي ظهرت في أوروبا الحديثة، مثل الدولة الدستورية والمواطنة والديمقراطية. ويسعى في هذا العمل إلى إبراز الكيفية التي حاول بها المفكرون العرب استيعاب هذه المفاهيم وإعادة صياغتها داخل سياقهم التاريخي والثقافي الخاص.

وفي كتاب الديمقراطية وحقوق الإنسان يناقش بلقزيز إشكالية الديمقراطية في العالم العربي، كما يتناول العلاقة بين النظام الديمقراطي وضمان حقوق الإنسان. ويؤكد في هذا العمل أن الديمقراطية لا تقتصر على الآليات الانتخابية، بل تقوم على منظومة من القيم والمؤسسات التي تضمن الحرية السياسية والمشاركة الشعبية وسيادة القانون.

تشترك هذه الأعمال في اهتمامها بتحليل تطور الفكر السياسي العربي الحديث، كما تسعى إلى فهم العلاقة بين مفاهيم الحداثة السياسية مثل الدولة والديمقراطية وحقوق الإنسان وبين السياق

التاريخي والثقافي للمجتمعات العربية. ومن خلال هذا المسار الفكري يحاول بلقزيز إبراز أن أزمة العالم العربي ليست مجرد أزمة سياسية ظرفية، بل هي جزء من إشكالية أعمق تتعلق بعملية استيعاب الحداثة السياسية وببناء الدولة الحديثة.

ثالثاً: الدولة والحداثة السياسية

يرى عبد الإله بلقزيز أن بناء الدولة الحديثة في العالم العربي يرتبط ارتباطًا وثيقًا باستيعاب مفاهيم **الحداثة السياسية**، مثل الدولة الدستورية والمواطنة وسيادة القانون والفصل بين السلطات. فهذه المفاهيم، في نظره، ليست مجرد أفكار نظرية، بل هي الإطار المؤسسي الذي قامت عليه الأنظمة السياسية الديمقراطية في العصر الحديث. ولذلك فإن أي مشروع لبناء دولة حديثة في العالم العربي لا يمكن أن يتحقق دون استيعاب هذه المبادئ وتطبيقها في الحياة السياسية (بلقزيز، 2007، ص 45).

غير أن بلقزيز يؤكد أن المشكلة لا تكمن في غياب هذه المفاهيم عن الفكر العربي، بل في الطريقة التي جرى بها استقبالها واستيعابها. فمنذ القرن التاسع عشر بدأ عدد من مفكري النهضة العربية في التعرف على مفاهيم الدولة الحديثة والدستور والحرية السياسية، كما حاولوا إدخالها إلى الفكر العربي في إطار مشروع إصلاحي يسعى إلى تحديث الدولة والمجتمع. وقد ظهرت هذه المحاولات في كتابات عدد من رواد الإصلاح السياسي الذين سعوا إلى التوفيق بين التراث الإسلامي ومفاهيم التنظيم السياسي الحديث (بلقزيز، 2007، ص 52).

لكن هذه المحاولات الفكرية واجهت صعوبات كبيرة على المستوى التاريخي والسياسي. فقد كانت المجتمعات العربية تعيش في تلك الفترة تحت الحكم العثماني ثم تحت السيطرة الاستعمارية، الأمر الذي حدّ من إمكان تطور المؤسسات السياسية الحديثة. كما أن الدولة التي نشأت بعد الاستقلال في عدد من البلدان العربية لم تستطع أن تبني نظامًا سياسيًا قائمًا على المشاركة الشعبية، بل اتجهت في كثير من الأحيان إلى تكريس أنماط سلطوية في الحكم (بلقزيز، 2007، ص 60).

ومن هنا يرى بلقزيز أن أزمة الدولة العربية المعاصرة ترتبط أساسًا **بعدم اكتمال مشروع الحداثة السياسية** .فالمشكلة ليست في غياب الخطاب الداعي إلى الديمقراطية أو إلى الدولة الدستورية، بل في عدم تمكن المجتمعات العربية من ترجمة هذه المفاهيم إلى مؤسسات سياسية مستقرة. ولهذا بقيت الدولة العربية في كثير من الحالات دولة مركزية قوية تحتكر السلطة السياسية وتحد من المشاركة الشعبية.

كما يشير بلقزيز إلى أن بناء الدولة الحديثة يتطلب توفر مجموعة من الشروط السياسية والاجتماعية، مثل وجود مجتمع سياسي منظم، ومؤسسات دستورية مستقلة، وثقافة سياسية تؤمن بقيم المواطنة والمشاركة. وبدون هذه الشروط يصبح من الصعب تحقيق تحول ديمقراطي حقيقي أو ترسيخ سيادة القانون داخل المجتمع (بلقزيز، 2003، ص 70).

ولهذا يؤكد أن تجاوز أزمة الدولة العربية يقتضي استكمال مشروع الحداثة السياسية عبر بناء مؤسسات سياسية تقوم على الدستور وعلى الفصل بين السلطات وعلى مشاركة المواطنين في

الحياة السياسية. فالدولة الحديثة في نظره ليست مجرد جهاز إداري، بل هي إطار سياسي وقانوني ينظم العلاقة بين السلطة والمجتمع على أساس المواطنة والحقوق

رابعاً: الديمقراطية والمواطنة

يؤكد عبد الإله بلقزيز أن الديمقراطية لا ينبغي فهمها بوصفها مجرد آلية إجرائية تقتصر على الانتخابات أو تداول السلطة، بل هي في جوهرها **نظام سياسي يقوم على منظومة من القيم والمبادئ** التي تنظم العلاقة بين الدولة والمجتمع. ومن أهم هذه القيم الحرية والمساواة والمواطنة وسيادة القانون. ولذلك فإن الديمقراطية في نظره ليست مجرد إجراءات سياسية، بل هي ثقافة سياسية ومؤسسات دستورية تضمن مشاركة المواطنين في إدارة الشأن العام (بلقزيز، 2003، ص 85).

وتحتل فكرة **المواطنة** موقعًا مركزيًا في تصور بلقزيز للديمقراطية. فالمواطنة تعني أن جميع الأفراد داخل الدولة يتمتعون بحقوق متساوية ويخضعون للقانون نفسه دون تمييز على أساس الدين أو العرق أو الانتماء الاجتماعي. كما تعني أن لكل مواطن الحق في المشاركة في الحياة السياسية وفي التعبير عن رأيه وفي المساهمة في تحديد السياسات العامة للدولة.

ويرى بلقزيز أن غياب مفهوم المواطنة في كثير من التجارب السياسية العربية أدى إلى ضعف الحياة السياسية وإلى بروز أشكال مختلفة من التمييز السياسي والاجتماعي. فحين لا تقوم الدولة على أساس المواطنة، قد تتحول العلاقات السياسية إلى علاقات تقوم على الانتماءات الطائفية أو القبلية أو الفئوية، وهو ما يعيق بناء نظام سياسي ديمقراطي مستقر (بلقزيز، 2007، ص 95).

ومن هنا يؤكد بلقزيز أن تحقيق الديمقراطية في العالم العربي يقتضي بناء **دولة قانون حديثة** تقوم على احترام الدستور وعلى ضمان الحقوق الأساسية للمواطنين. فالدستور يمثل الإطار القانوني الذي يحدد طبيعة السلطة ويضبط علاقتها بالمجتمع، كما يضمن حماية الحقوق والحريات العامة.

كما يرى أن قيام الديمقراطية يتطلب وجود **مؤسسات سياسية مستقلة** مثل البرلمان والقضاء والأحزاب السياسية ووسائل الإعلام الحرة. فهذه المؤسسات تشكل الآليات التي تسمح بالمشاركة السياسية وبمراقبة السلطة ومحاسبتها. كما أنها تضمن تداول السلطة بشكل سلمي داخل إطار قانوني واضح، وهو ما يعد أحد أهم شروط الاستقرار السياسي في الدولة الحديثة.

ولهذا يخلص بلقزيز إلى أن الديمقراطية لا يمكن أن تتحقق إلا في إطار دولة تقوم على المواطنة وسيادة القانون، حيث تكون السلطة خاضعة للدستور، ويكون المواطنون شركاء في الحياة السياسية، لا مجرد رعايا خاضعين لسلطة الدولة.

خامساً: حقوق الإنسان

يرى عبد الإله بلقزيز أن **حقوق الإنسان** تمثل إحدى الركائز الأساسية التي تقوم عليها الدولة الحديثة. فهذه الحقوق ليست مجرد مبادئ أخلاقية عامة، بل هي منظومة قانونية وسياسية تهدف

إلى حماية الفرد من تعسف السلطة وضمان حرياته الأساسية. ولذلك فإن احترام حقوق الإنسان يعد شرطًا ضروريًا لقيام نظام سياسي ديمقراطي قائم على سيادة القانون وعلى الاعتراف بكرامة الإنسان (بلقزيز، 2003، ص 110).

ويؤكد بلقزيز أن حقوق الإنسان تشمل مجموعة واسعة من الحقوق، مثل **الحقوق المدنية والسياسية** كحرية التعبير والتنظيم والمشاركة السياسية، إضافة إلى **الحقوق الاجتماعية والاقتصادية** مثل الحق في التعليم والعمل والعيش الكريم. وهذه الحقوق مجتمعة تشكل الإطار الذي يسمح ببناء مجتمع سياسي قائم على الحرية والمساواة.

غير أن بلقزيز يشير إلى أن مسألة حقوق الإنسان في العالم العربي لا يمكن اختزالها في مجرد تبني الخطابات الحقوقية أو التوقيع على المواثيق الدولية. فالكثير من الدول قد تعلن التزامها بمبادئ حقوق الإنسان، لكنها في الواقع لا توفر الشروط السياسية والمؤسسية التي تسمح بحمايتها. ولذلك يرى أن المشكلة الأساسية لا تكمن في غياب النصوص القانونية التي تتحدث عن الحقوق، بل في ضعف المؤسسات التي يفترض أن تضمن احترام هذه الحقوق.

ومن هنا يؤكد بلقزيز أن ترسيخ حقوق الإنسان في المجتمعات العربية يتطلب **إصلاحات سياسية ومؤسسية عميقة**، تشمل بناء نظام قضائي مستقل، وتعزيز سيادة القانون، وضمان حرية الإعلام والعمل السياسي. فوجود مؤسسات دستورية قوية ومستقلة يعد شرطًا أساسيًا لحماية الحقوق والحريات العامة.

كما يشدد على أن حماية حقوق الإنسان لا تنفصل عن مسألة الديمقراطية، لأن الأنظمة السياسية التي تقوم على المشاركة الشعبية وعلى الرقابة المؤسساتية تكون أكثر قدرة على حماية الحقوق ومنع انتهاكها. ولهذا فإن بناء دولة ديمقراطية قائمة على الدستور وعلى سيادة القانون يمثل الإطار الأكثر ملاءمة لترسيخ ثقافة حقوق الإنسان وضمان احترامها في الواقع السياسي والاجتماعي.

سادساً: تقييم مشروعه

مثل مشروع عبد الإله بلقزيز إحدى المساهمات الفكرية المهمة في دراسة الفكر السياسي العربي الحديث وتحليل إشكالية الدولة والديمقراطية في العالم العربي. فقد سعى من خلال أعماله إلى تقديم قراءة تاريخية معمقة لتطور المفاهيم السياسية في الفكر العربي، مبينًا كيف تعامل المفكرون العرب منذ القرن التاسع عشر مع مفاهيم مثل الدولة الدستورية والحرية والمواطنة والديمقراطية. وبذلك أسهم في إبراز أن هذه المفاهيم لم تكن غريبة عن الفكر العربي، بل كانت موضوع نقاش فكري طويل ارتبط بمحاولات الإصلاح السياسي وبمشروع النهضة العربية.

كما تكمن أهمية مشروعه في محاولته الربط بين **الحداثة السياسية وبناء الدولة الديمقراطية** . فهو يرى أن تحقيق الديمقراطية في العالم العربي لا يمكن أن يتم دون استيعاب مبادئ الحداثة السياسية، مثل سيادة القانون والفصل بين السلطات والمواطنة المتساوية. ومن خلال هذا التحليل

حاول بلقزيز أن يبين أن أزمة الدولة العربية ترتبط في جانب كبير منها بعدم اكتمال مشروع الحداثة السياسية.

غير أن مشروعه لم يخلُ من بعض الانتقادات. فقد رأى بعض الباحثين أن تركيزه الكبير على تحليل الفكر السياسي وعلى دراسة تطور المفاهيم السياسية قد يجعله أقل اهتمامًا بتحليل العوامل الاجتماعية والاقتصادية التي تؤثر في تطور الأنظمة السياسية. فالعوامل المرتبطة بالبنية الاقتصادية أو بالتحولات الاجتماعية قد تلعب دورًا مهمًا في تفسير طبيعة الدولة وفي فهم أسباب تعثر الديمقراطية.

كما يرى بعض النقاد أن مقاربته التاريخية للفكر السياسي العربي قد تميل أحيانًا إلى التركيز على النخب الفكرية، في حين أن التحولات السياسية لا تتحدد فقط من خلال الأفكار، بل تتأثر أيضًا بالحركات الاجتماعية وبالصراعات السياسية داخل المجتمع.

ومع ذلك يبقى مشروع عبد الإله بلقزيز من المشاريع الفكرية البارزة في الفكر العربي المعاصر، لأنه أسهم في تعميق النقاش حول قضايا **الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان**، كما ساعد على إعادة الاهتمام بدراسة الفكر السياسي العربي الحديث وبفهم علاقته بمسألة بناء الدولة الديمقراطية.

خلاصة

يتضح من خلال أعمال عبد الإله بلقزيز أن مسألة الديمقراطية في العالم العربي ترتبط ارتباطًا وثيقًا بمسألة بناء الدولة الحديثة. فالديمقراطية لا يمكن أن تتحقق دون قيام مؤسسات سياسية مستقرة تقوم على سيادة القانون وعلى احترام حقوق الإنسان.

ولهذا يؤكد بلقزيز أن تجاوز الأزمة السياسية في العالم العربي يتطلب استكمال مشروع الحداثة السياسية، وبناء دولة دستورية تقوم على المواطنة والمشاركة السياسية والحرية.

خاتمة

يتضح من خلال دراسة أفكار كل من برهان غليون وعبد الإله بلقزيز أن سؤال الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان يمثل أحد المحاور الأساسية في الفكر العربي المعاصر. فكلا المفكرين ينطلق من تشخيص أزمة الدولة في العالم العربي، ويرى أن تعثر مشاريع النهضة والتحديث يرتبط في جانب كبير منه بطبيعة الأنظمة السياسية وبضعف المؤسسات الديمقراطية.

يركز برهان غليون في تحليله على البعد السوسيولوجي والسياسي للأزمة، حيث يبرز الاختلال في العلاقة بين الدولة والمجتمع، ويعتبر أن هيمنة الدولة السلطوية أدت إلى إضعاف المجتمع المدني وإلى تعطيل المشاركة السياسية. ومن هنا يؤكد أن بناء الديمقراطية يمر عبر إعادة تأسيس العلاقة بين الدولة والمجتمع على أساس الحرية والمواطنة وسيادة القانون.

أما عبد الإله بلقزيز فيتناول الإشكالية من زاوية تاريخية وفكرية، إذ يهتم بدراسة تطور المفاهيم السياسية في الفكر العربي الحديث، مثل الدولة الدستورية والمواطنة والديمقراطية. ويرى أن

أزمة الدولة العربية ترتبط بعدم اكتمال مشروع الحداثة السياسية وبصعوبة ترجمة هذه المفاهيم إلى مؤسسات سياسية مستقرة.

ورغم اختلاف زاوية المعالجة بين المفكرين، فإنهما يلتقيان في التأكيد على أن تحقيق الديمقراطية في العالم العربي يتطلب بناء دولة حديثة تقوم على المواطنة المتساوية، وعلى احترام حقوق الإنسان، وعلى وجود مؤسسات سياسية تضمن المشاركة الشعبية وتداول السلطة بشكل سلمي. وبذلك يسهم مشروعاهما في تعميق النقاش الفكري حول شروط بناء نظام سياسي ديمقراطي في المجتمعات العربية.

قائمة المراجع

بلقزيز، عبد الإله .**الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر** .بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998.

بلقزيز، عبد الإله .**الديمقراطية وحقوق الإنسان** .بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2003.

بلقزيز، عبد الإله .**العرب والحداثة السياسية** .بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007.

غليون، برهان .**اغتيال العقل** .بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1985.

غليون، برهان .**المحنة العربية: الدولة ضد الأمة** .بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993.

غليون، برهان .**نقد السياسة: الدولة والدين** .بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000.

المحاضرة الرابعة عشرة: رهانات فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد عند عبد الجبار الرفاعي

تمهيد

شهد الفكر الإسلامي المعاصر عودة قوية للاهتمام بسؤال الدين في علاقته بالحداثة والمعرفة الحديثة. فقد أدى تطور العلوم الإنسانية والطبيعية، وصعود الفكر النقدي، واتساع النقاش حول قضايا الحرية وحقوق الإنسان، إلى طرح أسئلة جديدة حول طبيعة الخطاب الديني وحدوده المعرفية. وفي هذا السياق برزت الحاجة إلى إعادة التفكير في علم الكلام التقليدي الذي نشأ في سياقات تاريخية مختلفة وكان منشغلًا أساسًا بالدفاع العقدي عن العقائد الدينية.

ومن هنا ظهرت محاولات عديدة لإعادة بناء الخطاب الكلامي في ضوء المعارف الحديثة، وهو ما عُرف في بعض الكتابات المعاصرة باسم **علم الكلام الجديد** .ويعد المفكر العراقي عبد الجبار الرفاعي أحد أبرز المفكرين العرب الذين اهتموا بهذه الإشكالية، حيث سعى إلى تطوير مقاربة جديدة لفهم الدين تقوم على الاستفادة من الفلسفة الحديثة ومن العلوم الإنسانية المعاصرة.

وقد حاول الرفاعي من خلال مشروعه الفكري الانتقال من منطق الدفاع العقائدي إلى منطق التفكير الفلسفي في الدين، مؤكدًا أن الخطاب الديني لا يمكن أن يبقى معزولًا عن التحولات الفكرية التي عرفها العالم المعاصر. ومن هنا جاءت دعوته إلى تأسيس علم كلام جديد قادر على الحوار مع الفلسفة والعلوم الحديثة، وعلى تقديم فهم أكثر إنسانية وروحية للدين.

أولاً: حياته وسياقه الفكري

وُلد عبد الجبار الرفاعي سنة **1954**في العراق، ويُعد من أبرز المفكرين العرب المعاصرين الذين اشتغلوا على قضايا **فلسفة الدين وتجديد الفكر الديني** .وقد انخرط منذ وقت مبكر في البحث في العلوم الإسلامية والفكر الفلسفي، ثم اتجه إلى تطوير مشروع فكري يسعى إلى إعادة التفكير في الخطاب الديني في ضوء التحولات المعرفية التي عرفها العالم المعاصر.

تكوّن الرفاعي في بيئة علمية دينية، حيث درس العلوم الإسلامية التقليدية مثل الفقه وأصول الفقه وعلم الكلام، وهو ما أتاح له معرفة عميقة بالبنية الداخلية للتراث الديني الإسلامي. غير أنه لم يكتفِ بهذا التكوين التقليدي، بل انفتح لاحقًا على الفلسفة الحديثة وعلى عدد من العلوم الإنسانية مثل علم الاجتماع الديني والأنثروبولوجيا وفلسفة التأويل. وقد سمح له هذا الانفتاح بتطوير مقاربة جديدة لفهم الدين تقوم على الجمع بين المعرفة التراثية والمعرفة الفلسفية الحديثة.

ومن أبرز إسهاماته الفكرية تأسيسه لمجلة **قضايا إسلامية معاصرة**، وهي مجلة فكرية متخصصة في قضايا الفكر الديني المعاصر. وقد تحولت هذه المجلة إلى منبر فكري مهم للحوار حول تجديد الفكر الإسلامي، حيث نشرت دراسات ومقالات لعدد من الباحثين العرب والمسلمين الذين انشغلوا بأسئلة الإصلاح الديني وفلسفة الدين وعلاقة الدين بالحداثة.

وقد تأثر عبد الجبار الرفاعي بعدد من التيارات الفكرية المعاصرة، خاصة **فلسفة الدين** في الفكر الغربي الحديث، إضافة إلى الفلسفة التأويلية التي تهتم بفهم النصوص الدينية في سياقها التاريخي والثقافي. كما تأثر ببعض الاتجاهات النقدية في الفكر الديني التي تدعو إلى تجاوز القراءة الحرفية للنصوص الدينية وإلى إعادة التفكير في العلاقة بين الدين والمعرفة الحديثة.

وينتمي مشروعه الفكري إلى سياق أوسع من محاولات **تجديد الفكر الإسلامي** التي ظهرت في العالم العربي والإسلامي خلال العقود الأخيرة. فقد شهد هذا السياق بروز عدد من المفكرين الذين سعوا إلى إعادة قراءة التراث الديني في ضوء التحولات الفكرية الحديثة. غير أن ما يميز مشروع الرفاعي هو تركيزه الواضح على **فلسفة الدين** بوصفها مجالًا معرفيًا مستقلًا يسمح بفهم الظاهرة الدينية في علاقتها بالتجربة الإنسانية وبالتحولات الثقافية والفكرية التي عرفها العالم المعاصر.

ولهذا يرى الرفاعي أن دراسة الدين لا ينبغي أن تقتصر على العلوم الدينية التقليدية، بل يجب أن تنفتح على الفلسفة والعلوم الإنسانية. فالدين في نظره ليس مجرد منظومة عقائدية أو فقهية، بل هو تجربة إنسانية عميقة تتصل بأسئلة المعنى والوجود والقيم. ومن هنا يسعى مشروعه الفكري إلى تطوير مقاربة جديدة لفهم الدين تجمع بين **البعد الفلسفي والبعد الإنساني**، وتفتح المجال لحوار أوسع بين الفكر الديني والمعرفة الحديثة.

ثانياً: مؤلفاته الأساسية

يتوزع المشروع الفكري لـــ عبد الجبار الرفاعي على مجموعة من الأعمال التي تناولت قضايا **فلسفة الدين وتجديد علم الكلام وإعادة التفكير في الخطاب الديني المعاصر** .وتندرج هذه المؤلفات ضمن محاولة فكرية تهدف إلى نقل النقاش الديني من مستوى الجدل العقدي التقليدي إلى مستوى التفكير الفلسفي في معنى الدين ووظيفته في حياة الإنسان.

من أبرز هذه الأعمال كتاب **مقدمة في علم الكلام الجديد**، وهو من أهم الكتب التي حاول فيها الرفاعي عرض ملامح المشروع الذي يدعو إليه. ففي هذا الكتاب يناقش الحاجة إلى تجديد علم الكلام التقليدي، ويبين أن علم الكلام الذي نشأ في القرون الأولى للإسلام كان مرتبطًا بأسئلة وصراعات فكرية خاصة بتلك المرحلة التاريخية. ولذلك يرى أن العالم المعاصر يطرح أسئلة مختلفة تتطلب تطوير علم كلام جديد قادر على الحوار مع الفلسفة الحديثة ومع العلوم الإنسانية.

أما في كتاب **الدين والاغتراب الميتافيزيقي** فيتناول الرفاعي العلاقة بين الإنسان والدين من منظور فلسفي وجودي. فهو يحاول تحليل الشعور الديني بوصفه استجابة إنسانية عميقة لأسئلة المعنى والوجود. ويرى أن الإنسان المعاصر يعيش نوعًا من الاغتراب الروحي نتيجة التحولات التي عرفها العالم الحديث، وأن الدين يمكن أن يشكل أحد المصادر التي تساعد الإنسان على استعادة المعنى الروحي لحياته.

وفي كتاب **إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين** يدافع الرفاعي عن فكرة مركزية مفادها أن الدين في جوهره يحمل بعدًا إنسانيًا عميقًا، لكن هذا البعد قد يتعرض أحيانًا للتشويه نتيجة بعض القراءات

المتشددة أو الحرفية للنصوص الدينية. ولذلك يدعو إلى إعادة إبراز القيم الإنسانية في الدين، مثل الرحمة والعدالة والكرامة الإنسانية.

تشترك هذه الأعمال في هدف واحد يتمثل في **إعادة التفكير في الخطاب الديني في ضوء التحولات الفكرية الحديثة** .فهي تسعى إلى تطوير مقاربة فلسفية للدين تتجاوز القراءة التقليدية التي تركز أساسًا على الدفاع العقدي، وتفتح المجال لفهم الدين بوصفه تجربة إنسانية وروحية عميقة تتفاعل مع أسئلة العصر ومع التحولات الثقافية والفكرية التي يعيشها الإنسان المعاصر.

ثالثاً: مفهوم علم الكلام الجديد

يرى عبد الجبار الرفاعي أن **علم الكلام التقليدي** نشأ في سياق تاريخي خاص ارتبط بالصراعات العقدية والفكرية التي عرفها العالم الإسلامي في القرون الأولى. فقد كان الهدف الأساسي لهذا العلم هو الدفاع عن العقائد الدينية والرد على اعتراضات الفرق المختلفة أو على بعض الاتجاهات الفلسفية التي ظهرت آنذاك. ولذلك اتسم علم الكلام الكلاسيكي بطابع جدلي واضح، حيث ركز على إثبات صحة المعتقدات الدينية عبر الجدل العقلي والمناظرة الكلامية (الرفاعي، 2013، ص 25).

وقد أدى هذا السياق التاريخي إلى أن ينشغل علم الكلام القديم بأسئلة محددة مثل طبيعة الصفات الإلهية، ومسألة الجبر والاختيار، وخلق القرآن، وغيرها من القضايا التي كانت تشكل محور النقاشات الفكرية في تلك المرحلة. غير أن الرفاعي يرى أن هذه الأسئلة، رغم أهميتها التاريخية، لم تعد تعبر بالضرورة عن الأسئلة التي يطرحها الإنسان المعاصر اليوم (الرفاعي، 2013، ص 32).

فالإنسان في العصر الحديث يعيش في عالم يتسم بتعدد المعارف وتطور العلوم الطبيعية والإنسانية، كما يعيش في سياق ثقافي وفلسفي مختلف تمامًا عن السياق الذي نشأ فيه علم الكلام التقليدي. ولهذا فإن القضايا التي تشغل الإنسان اليوم ترتبط بأسئلة جديدة مثل معنى الإيمان في عالم علمي، والعلاقة بين الدين والعلم، وطبيعة التجربة الدينية، ودور الدين في عالم متعدد الثقافات (الرفاعي، 2013، ص 40).

ومن هنا يدعو الرفاعي إلى ضرورة تأسيس **علم كلام جديد** قادر على التعامل مع هذه الأسئلة الحديثة. وهذا العلم الجديد لا يهدف فقط إلى الدفاع عن العقائد الدينية، بل يسعى إلى فهم الدين في ضوء التحولات المعرفية والفكرية التي عرفها العالم المعاصر. ولذلك يؤكد أن علم الكلام الجديد ينبغي أن ينفتح على الفلسفة الحديثة وعلى العلوم الإنسانية مثل علم الاجتماع الديني وعلم النفس الديني وفلسفة التأويل (الرفاعي، 2013، ص 48).

كما يرى الرفاعي أن علم الكلام الجديد يجب أن ينتقل من منطق **الدفاع العقائدي** إلى منطق **الفهم الفلسفي للدين** .فبدل أن يكون هدفه إثبات صحة العقائد بطريقة جدلية، ينبغي أن يسعى إلى تحليل معنى الإيمان وطبيعة التجربة الدينية ودور الدين في حياة الإنسان. وبهذا المعنى يصبح علم

الكلام الجديد مجالًا للحوار بين الفكر الديني والمعرفة الحديثة، بدل أن يبقى محصورًا في إطار الجدل العقدي التقليدي (الرفاعي، 2013، ص 55).

ولهذا يؤكد الرفاعي أن الدين لا ينبغي أن يُفهم بوصفه مجرد منظومة من الأحكام أو العقائد المغلقة، بل ينبغي النظر إليه باعتباره **تجربة إنسانية وروحية عميقة** تتصل بأسئلة المعنى والوجود والقيم. ومن هنا تأتي أهمية تطوير علم كلام جديد قادر على تقديم فهم أكثر انفتاحًا وإنسانية للدين، بحيث يتيح له التفاعل الإيجابي مع التحولات الفكرية والثقافية في العالم المعاصر.

رابعاً: فلسفة الدين

يولي عبد الجبار الرفاعي أهمية خاصة لمجال **فلسفة الدين**، إذ يرى أنه يمثل أحد أهم المداخل المعرفية لفهم الظاهرة الدينية في العالم المعاصر. ففلسفة الدين، في نظره، لا تنشغل فقط بالدفاع عن العقائد الدينية أو نقدها، كما كان الحال في كثير من الجدل الكلامي التقليدي، بل تسعى إلى تحليل الدين بوصفه ظاهرة إنسانية وثقافية عميقة تتصل بأسئلة المعنى والوجود والقيم (الرفاعي، 2014، ص 62).

ويرى الرفاعي أن فلسفة الدين توفر أدوات تحليلية تسمح بدراسة الدين في علاقته بالتجربة الإنسانية وبالتحولات الفكرية التي عرفها العالم الحديث. فهي تهتم بفهم **طبيعة الإيمان**، ودراسة التجربة الدينية بوصفها تجربة روحية يعيشها الإنسان في علاقته بالمطلق. كما تهتم بتحليل المفاهيم الأساسية في الدين مثل القداسة والعبادة والمعنى الروحي للحياة.

ومن خلال هذا المنظور تطرح فلسفة الدين مجموعة من الأسئلة الأساسية التي تساعد على تعميق فهم الظاهرة الدينية، مثل:

- ما معنى الإيمان في حياة الإنسان؟
- ما طبيعة التجربة الدينية، وهل هي تجربة معرفية أم روحية أم وجودية؟
- ما العلاقة بين الدين والأخلاق، وهل يمكن للأخلاق أن تستقل عن الدين؟
- كيف يمكن فهم الدين في عالم متعدد الثقافات والأديان؟

ويرى الرفاعي أن طرح هذه الأسئلة يسمح بالانتقال من مستوى **الجدل العقدي** الذي يركز على إثبات صحة العقائد، إلى مستوى **التفكير الفلسفي في الدين** بوصفه تجربة إنسانية ذات أبعاد روحية وأخلاقية وثقافية. ففلسفة الدين لا تهدف إلى الدفاع عن دين معين بقدر ما تهدف إلى فهم الدين نفسه ودوره في حياة الإنسان.

كما يؤكد الرفاعي أن فلسفة الدين تتيح إمكان إقامة **حوار بين الأديان والثقافات المختلفة**، لأنها تركز على الجوانب المشتركة في التجربة الدينية الإنسانية، مثل البحث عن المعنى والعدالة والرحمة. ومن هنا يرى أن الانفتاح على فلسفة الدين يمكن أن يسهم في تطوير فهم أكثر عمقًا وإنسانية للدين، ويساعد على تجاوز القراءات الضيقة التي تختزل الدين في منظومة من الأحكام أو في صراعات عقدية.

خامساً: البعد الإنساني في الدين

يؤكد عبد الجبار الرفاعي أن الدين في جوهره يحمل **بعدًا إنسانيًا عميقًا**، وأن الرسالات الدينية جاءت أساسًا من أجل الارتقاء بالإنسان أخلاقيًا وروحيًا. ولذلك فإن المشكلة في نظره لا تكمن في الدين نفسه، بل في بعض القراءات التي اختزلت الدين في منظومة من الأحكام الجامدة أو في مجموعة من القواعد الفقهية الصارمة، متجاهلة البعد الأخلاقي والروحي الذي يشكل جوهر التجربة الدينية (الرفاعي، 2016، ص 75).

ويرى الرفاعي أن كثيرًا من الأزمات التي يعيشها الخطاب الديني المعاصر تعود إلى **تغليب البعد التشريعي أو العقدي على البعد الإنساني والأخلاقي** في فهم الدين. فعندما يتم التركيز على الأحكام المجردة دون النظر إلى القيم التي تقف خلفها، يتحول الدين إلى منظومة مغلقة من الأوامر والنواهي، بدل أن يكون مصدرًا لإلهام الإنسان وتوجيهه نحو القيم العليا.

ومن هنا يدعو الرفاعي إلى إعادة اكتشاف ما يسميه **النزعة الإنسانية في الدين**، أي إبراز القيم الأخلاقية والروحية التي يحملها الخطاب الديني مثل الرحمة والعدل والكرامة الإنسانية والتضامن بين البشر. فهذه القيم في نظره تمثل جوهر الرسالة الدينية، وهي التي تمنح الدين معناه الإنساني العميق (الرفاعي، 2016، ص 82).

كما يؤكد أن الدين يمكن أن يكون مصدرًا مهمًا لتعزيز القيم الإنسانية في المجتمعات المعاصرة، شرط أن يُفهم في إطار **إنساني منفتح** يركز على مقاصده الأخلاقية والروحية، لا في إطار قراءة حرفية مغلقة للنصوص. فالدين عندما يُقرأ قراءة منفتحة يمكن أن يسهم في ترسيخ قيم التعايش والتسامح واحترام كرامة الإنسان.

ولهذا يرى الرفاعي أن تجديد الفكر الديني لا يعني التخلي عن الدين أو التقليل من أهميته، بل يعني **إعادة اكتشاف جوهره الإنساني** وتحرير الخطاب الديني من القراءات الضيقة التي تحصره في إطار فقهي أو جدلي محدود. فالدين في نظره ينبغي أن يكون مصدرًا لإغناء التجربة الإنسانية، لا أداة لتقييدها أو لإقصاء الآخر.

سادساً: تقييم مشروعه

يمثل مشروع عبد الجبار الرفاعي إحدى المحاولات الفكرية المهمة في الفكر الإسلامي المعاصر لإعادة التفكير في الدين في ضوء التحولات الفكرية والمعرفية التي عرفها العالم الحديث. فقد سعى من خلال أعماله إلى تطوير مقاربة فلسفية للدين تنفتح على الفلسفة الحديثة وعلى العلوم الإنسانية، مثل علم الاجتماع الديني وفلسفة التأويل وعلم النفس الديني. ومن خلال هذا الانفتاح حاول الرفاعي نقل النقاش حول الدين من مستوى الجدل العقدي التقليدي إلى مستوى التفكير الفلسفي في معنى الدين ووظيفته في حياة الإنسان.

وتكمن أهمية مشروعه في أنه أعاد طرح سؤال **علم الكلام** في سياق جديد، حيث دعا إلى تأسيس علم كلام جديد قادر على التعامل مع الأسئلة التي يطرحها الإنسان المعاصر، مثل العلاقة بين الدين والعلم، وطبيعة التجربة الدينية، ودور الدين في عالم متعدد الثقافات. كما حاول إبراز البعد

الإنساني والأخلاقي في الدين، مؤكدًا أن جوهر الرسالة الدينية يقوم على قيم الرحمة والعدالة والكرامة الإنسانية.

غير أن مشروع الرفاعي لم يخلُ من بعض الانتقادات. فقد رأى بعض الباحثين المنتمين إلى التيارات التقليدية أن تركيزه الكبير على **فلسفة الدين** وعلى البعد الإنساني للدين قد يُفهم باعتباره ابتعادًا عن المنهج الكلامي الكلاسيكي الذي يركز على الدفاع العقدي عن العقائد الدينية. كما اعتبر بعض النقاد أن الانفتاح الواسع على الفلسفة الحديثة قد يؤدي أحيانًا إلى إضعاف الطابع العقدي لعلم الكلام.

كما يرى بعض الباحثين أن مشروع الرفاعي يركز بدرجة كبيرة على البعد الفلسفي والثقافي للدين، في حين أن تجديد الفكر الديني يحتاج أيضًا إلى معالجة أوسع للقضايا الاجتماعية والسياسية المرتبطة بالدين في المجتمعات المعاصرة.

ومع ذلك يبقى مشروع عبد الجبار الرفاعي من المشاريع الفكرية البارزة في الفكر الإسلامي المعاصر، لأنه أسهم في تعميق النقاش حول **تجديد علم الكلام**، كما ساهم في إدخال **فلسفة الدين** إلى مجال الدراسات الإسلامية المعاصرة، وفتح المجال أمام مقاربات جديدة لفهم الدين في علاقته بالإنسان وبالتحولات الفكرية والثقافية في العالم الحديث.

خاتمة

يتضح من خلال مشروع عبد الجبار الرفاعي أن تجديد الفكر الديني لا يمكن أن يتحقق دون مراجعة الأدوات المعرفية التي تشكل بها الخطاب الديني عبر التاريخ. فالعالم المعاصر يتميز بتطور العلوم وتعدد المعارف وتغير أنماط التفكير، وهو ما أدى إلى ظهور أسئلة جديدة تتعلق بطبيعة الإيمان ومعنى التجربة الدينية وعلاقة الدين بالعلم والإنسان.

وفي هذا السياق يدعو الرفاعي إلى تطوير مقاربة جديدة للدين تقوم على **الحوار مع الفلسفة الحديثة والعلوم الإنسانية**، بدل الاكتفاء بالجدل العقدي التقليدي الذي كان يميز علم الكلام القديم. فالتحديات الفكرية التي يطرحها العصر الحديث تتطلب خطابًا دينيًا قادرًا على الانفتاح على المعارف الجديدة وعلى فهم الدين في علاقته بالتحولات الثقافية والفكرية المعاصرة.

ومن هنا تأتي أهمية الدعوة إلى **علم كلام جديد** وإلى تطوير **فلسفة للدين** تسمح بفهم الدين في أفق إنساني وروحي أكثر انفتاحًا. فمثل هذا التوجه يمكن أن يسهم في إعادة إبراز القيم الأخلاقية والإنسانية التي يحملها الدين، كما يمكن أن يساعد على بناء علاقة أكثر توازنًا بين الدين والحداثة داخل المجتمعات المعاصرة، بحيث يصبح الدين مصدرًا للإلهام الروحي والأخلاقي بدل أن يكون مجالًا للصراع الفكري أو للانغلاق المعرفي.

قائمة المراجع

الرفاعي، عبد الجبار .**مقدمة في علم الكلام الجديد** .بيروت: دار الهادي، 2013.

الرفاعي، عبد الجبار .**الدين والاغتراب الميتافيزيقي** .بيروت: دار الهادي، 2014.

الرفاعي، عبد الجبار .**إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين** .بيروت: دار الهادي، 2016.

المحاضرة الخامسة عشرة

التحيز ونقد المركزية الغربية عند عبد الوهاب المسيري

تمهيد

شهد الفكر العربي المعاصر اهتمامًا متزايدًا بنقد المركزية الغربية، خاصة بعد اتساع تأثير الفكر الغربي في مجالات المعرفة والعلوم الإنسانية. فقد لاحظ عدد من المفكرين العرب أن كثيرًا من المفاهيم والنظريات التي تُقدَّم بوصفها معارف علمية محايدة تحمل في داخلها تصورات ثقافية وحضارية خاصة بالغرب.

وفي هذا السياق برز مشروع عبد الوهاب المسيري بوصفه أحد المشاريع الفكرية المهمة التي سعت إلى تحليل مفهوم **التحيز** في المعرفة الإنسانية، والكشف عن الخلفيات الثقافية والقيمية التي تقف وراء كثير من النظريات والمفاهيم الحديثة. وقد حاول المسيري من خلال أعماله الفكرية أن يبين أن المعرفة ليست محايدة تمامًا، بل تتشكل داخل سياقات حضارية وثقافية محددة.

ومن هنا جاءت دعوته إلى ضرورة الوعي بالتحيزات الكامنة في الخطاب المعرفي الغربي، وإلى تطوير مقاربة نقدية تسمح بفهم هذه التحيزات دون الوقوع في موقف عدائي من المعرفة الحديثة.

أولاً: حياته وسياقه الفكري

وُلد عبد الوهاب المسيري سنة **1938**في مصر، ويُعد من أبرز المفكرين العرب الذين اشتغلوا على قضايا **النقد الحضاري وتحليل الفكر الغربي** .وقد تلقى تعليمه الجامعي في **جامعة الإسكندرية** حيث درس الأدب الإنجليزي، قبل أن ينتقل إلى الولايات المتحدة الأمريكية لمتابعة دراساته العليا، حيث حصل على درجة الدكتوراه. وقد أتاح له هذا المسار العلمي الاطلاع المباشر على الثقافة الغربية وعلى الفكر الفلسفي والاجتماعي الحديث.

مرّ المشروع الفكري للمسيري بعدة مراحل تطور خلالها اهتمامه العلمي. ففي بداياته انشغل بالدراسات الأدبية والنقد الأدبي، حيث اهتم بتحليل النصوص الأدبية الإنجليزية ودراسة بعض القضايا المرتبطة بالأدب المقارن. غير أن اهتمامه أخذ يتجه تدريجيًا نحو دراسة الفكر الغربي الحديث وتحليل بنيته المعرفية والحضارية، خاصة فيما يتعلق بمفاهيم الحداثة والعلمانية والرؤية الغربية للعالم.

وقد اشتهر المسيري بشكل خاص بمشروعه الموسوعي الضخم حول **اليهود واليهودية والصهيونية**، وهو عمل فكري موسوعي حاول من خلاله تحليل الظاهرة الصهيونية ضمن سياقها التاريخي والحضاري. كما كتب عددًا من الدراسات الفكرية التي تناولت قضايا الحداثة الغربية والنموذج الحضاري الغربي، إضافة إلى تحليله لمفهوم العلمانية ولأثره في الفكر المعاصر.

تكوّن المسيري في سياق فكري اتسم بالاحتكاك الواسع بالفكر الغربي، سواء من خلال دراسته في الولايات المتحدة أو من خلال اطلاعه الواسع على الأدبيات الفكرية الغربية. غير أن هذا

الاحتكاك لم يدفعه إلى تبني النموذج الغربي بصورة كاملة، بل قاده إلى محاولة **تحليل هذا النموذج ونقد بعض مسلّماته الفكرية.**

وقد أدرك المسيري أن كثيرًا من المفاهيم التي يقدمها الفكر الغربي بوصفها مفاهيم علمية محايدة تحمل في داخلها خلفيات ثقافية وحضارية خاصة بالمجتمع الغربي. ومن هنا بدأ اهتمامه بتحليل **النماذج المعرفية** التي تقف وراء إنتاج المعرفة، وبالكشف عن التحيزات الكامنة في الخطاب الفكري الغربي.

ولهذا يمكن القول إن مشروع عبد الوهاب المسيري ينتمي إلى سياق أوسع من محاولات **النقد الحضاري للحداثة الغربية** في الفكر العربي المعاصر، حيث سعى إلى فهم بنية الفكر الغربي وتحليل مفاهيمه الأساسية، مع محاولة تطوير مقاربة نقدية تسمح بالتعامل مع المعرفة الغربية بوعي نقدي دون الوقوع في التبعية الفكرية أو في الرفض المطلق لها.

توفي عبد الوهاب المسيري في **3يوليو/جويلية 2008** بعد مسيرة فكرية طويلة ترك خلالها أثرًا كبيرًا في الفكر العربي المعاصر. وقد واصل نشاطه الفكري والبحثي حتى سنواته الأخيرة رغم معاناته مع المرض. ويُعد رحيله خسارة كبيرة للمشهد الثقافي العربي، لما قدمه من إسهامات مهمة في مجالات النقد الحضاري ودراسة النماذج المعرفية وتحليل الفكر الغربي، إضافة إلى مشروعه الموسوعي حول اليهودية والصهيونية. ولا يزال فكره حاضرًا في النقاشات الفكرية المعاصرة، خاصة في ما يتعلق بنقد المركزية الغربية وتحليل التحيزات الكامنة في المعرفة الإنسانية.

ثانياً: مؤلفاته الأساسية

يتوزع المشروع الفكري لـــ عبد الوهاب المسيري على عدد كبير من المؤلفات التي تناولت قضايا الحداثة الغربية والعلمانية والنموذج الحضاري الغربي، إضافة إلى دراساته حول الصهيونية والنماذج المعرفية. وقد تميزت أعماله بمحاولة الجمع بين التحليل التاريخي والتحليل الحضاري للكشف عن الخلفيات الفكرية والقيمية التي تقف وراء كثير من المفاهيم الحديثة.

من أبرز هذه الأعمال **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، وهي من أهم المشاريع الفكرية التي أنجزها المسيري، حيث تعد موسوعة ضخمة تتكون من عدة مجلدات حاول من خلالها دراسة الظاهرة اليهودية والصهيونية دراسة تاريخية وحضارية شاملة. ولم يقتصر عمله في هذه الموسوعة على عرض المعلومات التاريخية، بل سعى إلى تحليل البنية الفكرية والثقافية للصهيونية، وإلى فهمها في إطار النموذج الحضاري الغربي الحديث.

كما يُعد كتاب **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة** من أهم أعماله الفكرية، حيث يقدم فيه تحليلاً معمقًا لمفهوم العلمانية في الفكر الغربي. ويميز المسيري في هذا الكتاب بين نوعين من العلمانية:العلمانية الجزئية التي تعني فصل الدين عن المجال السياسي والإداري، والعلمانية الشاملة التي تمتد لتشمل جميع مجالات الحياة، حيث يتم استبعاد المرجعية الدينية والأخلاقية من المجال العام ومن فهم الإنسان والعالم.

وتكشف هذه الأعمال عن اهتمام المسيري بتحليل **النموذج الحضاري الغربي** وبالكشف عن الخلفيات الفلسفية والقيمية التي تقوم عليها مفاهيم مثل الحداثة والعلمانية والتقدم. ومن خلال هذا التحليل حاول المسيري أن يبين أن كثيرًا من المفاهيم التي تقدم بوصفها مفاهيم عالمية محايدة تحمل في داخلها تصورات حضارية خاصة بالتجربة الغربية.

•إشكالية التحيز

تشترك هذه الأعمال في هدف واحد يتمثل في تحليل البنية الفكرية للحضارة الغربية، والكشف عن الخلفيات القيمية والثقافية التي تقف وراء كثير من المفاهيم والنظريات الحديثة.

ثالثاً: مفهوم التحيز

يعد مفهوم **التحيز** من المفاهيم المركزية في المشروع الفكري لعبد الوهاب المسيري، إذ حاول من خلاله إعادة النظر في الفكرة الشائعة التي تفترض أن المعرفة العلمية والمعرفية محايدة بشكل كامل. فالمسيري يرى أن الإنسان لا ينتج المعرفة في فراغ، بل داخل سياق ثقافي وحضاري محدد يؤثر في طريقة فهمه للواقع وفي الأسئلة التي يطرحها وفي المناهج التي يعتمدها في تفسير الظواهر (المسيري، 1995، ص 18).

ومن هذا المنطلق يؤكد المسيري أن كل معرفة تحمل في داخلها مجموعة من **الافتراضات القيمية والثقافية** التي تشكل إطارها الفكري. فالباحث أو المفكر ينتمي دائمًا إلى مجتمع معين وإلى منظومة ثقافية محددة، وهذه المنظومة تؤثر بصورة مباشرة أو غير مباشرة في رؤيته للعالم. ولذلك فإن كثيرًا من المفاهيم والنظريات التي تبدو موضوعية أو علمية قد تعكس في الواقع رؤية حضارية معينة.

ولهذا يرى المسيري أن النظريات العلمية أو الاجتماعية لا ينبغي النظر إليها بوصفها معارف موضوعية خالصة منفصلة عن سياقها الثقافي، بل ينبغي فهمها في إطار **النموذج الحضاري** الذي نشأت فيه. فمثلًا قد تحمل بعض المفاهيم الحديثة تصورات خاصة بالإنسان أو بالطبيعة أو بالمجتمع ترتبط بالتجربة التاريخية للحضارة الغربية.

غير أن المسيري لا يقصد بذلك إنكار القيمة العلمية للمعرفة أو التشكيك في إمكان المعرفة الموضوعية، بل يريد التأكيد على ضرورة **الوعي بالتحيزات الكامنة في المعرفة** .فإدراك هذه التحيزات يساعد الباحث على فهم الخلفيات الفكرية للنظريات والمفاهيم، كما يتيح له التعامل معها بطريقة نقدية واعية.

ومن هنا فإن مفهوم التحيز عند المسيري لا يعني مجرد الانحياز الأيديولوجي المباشر، بل يشير إلى البنية العميقة للمعرفة التي تتشكل داخل إطار ثقافي وحضاري معين. ولذلك يدعو إلى دراسة النماذج المعرفية المختلفة والكشف عن الافتراضات القيمية التي تقف وراء إنتاج المعرفة في كل حضارة.

رابعاً: نقد المركزية الغربية

ينتقد عبد الوهاب المسيري ما يسميه **المركزية الغربية**، وهي الفكرة التي تفترض أن التجربة التاريخية والحضارية للغرب تمثل النموذج الكوني الذي ينبغي أن تسير على منواله بقية المجتمعات. فوفق هذا التصور يتم تقديم القيم والمفاهيم التي نشأت في السياق الغربي ــ مثل الحداثة والعلمانية والتقدم ــ بوصفها مفاهيم عالمية محايدة تصلح للتطبيق في جميع المجتمعات دون اعتبار لاختلاف السياقات الثقافية والحضارية (المسيري، 1995، ص 42).

ويرى المسيري أن هذا التصور يؤدي إلى نوع من **التعميم الحضاري** الذي يجعل التجربة الغربية معيارًا للحكم على تجارب الحضارات الأخرى. فحين تُقدَّم المفاهيم الغربية بوصفها مفاهيم كونية، يتم تجاهل حقيقة أنها نشأت في سياق تاريخي وثقافي خاص بالحضارة الغربية. ولذلك فإن التعامل معها بوصفها حقائق مطلقة قد يؤدي إلى إهمال الخصوصيات الثقافية والاجتماعية للمجتمعات الأخرى.

ومن هنا يدعو المسيري إلى ضرورة **التعامل النقدي مع هذه المفاهيم**، أي تحليل خلفياتها الفكرية والحضارية وفهم السياق الذي نشأت فيه. فمثل هذا الوعي النقدي يسمح بالاستفادة من إنجازات الفكر الغربي دون الوقوع في التبعية الفكرية أو في قبول المفاهيم الغربية بوصفها نماذج كونية نهائية.

كما يؤكد المسيري أن نقد المركزية الغربية لا يعني رفض المعرفة الغربية أو معاداة الحداثة. فالمعرفة الغربية، في نظره، تحتوي على إنجازات علمية وفكرية مهمة يمكن الاستفادة منها. غير أن المطلوب هو التعامل معها بوعي نقدي يدرك أن كل حضارة تنتج معارفها داخل **نموذج حضاري خاص** يعكس رؤيتها للإنسان وللعالم.

ولهذا فإن نقد المركزية الغربية عند المسيري يهدف أساسًا إلى تحرير الفكر من التبعية الفكرية، وإلى فتح المجال أمام حوار متكافئ بين الحضارات المختلفة، بحيث يمكن لكل حضارة أن تسهم في إنتاج المعرفة الإنسانية انطلاقًا من تجربتها التاريخية والثقافية الخاصة.

خامساً: النموذج المعرفي

يعد مفهوم **النموذج المعرفي** من المفاهيم الأساسية في مشروع عبد الوهاب المسيري، إذ يستخدمه لتفسير الطريقة التي تتشكل بها المعرفة داخل كل حضارة. ويقصد المسيري بالنموذج المعرفي الإطار الفكري أو الرؤية الكلية التي من خلالها يفهم الإنسان العالم من حوله ويحدد موقعه فيه. فهذا النموذج يضم مجموعة من القيم والتصورات الأساسية حول الإنسان والطبيعة والمجتمع والوجود، وهو الذي يوجه طريقة التفكير وإنتاج المعرفة داخل أي ثقافة أو حضارة (المسيري، 1995، ص 60).

ويرى المسيري أن كل حضارة تمتلك **نموذجًا معرفيًا خاصًا بها**، لأن المعرفة لا تتشكل بمعزل عن السياق الحضاري الذي تنشأ فيه. فالقيم الثقافية والتصورات الفلسفية السائدة في مجتمع معين تؤثر في الطريقة التي يفهم بها الإنسان الواقع وفي المناهج التي يستخدمها لتحليل الظواهر

المختلفة. ولذلك فإن النظريات والمفاهيم العلمية أو الاجتماعية لا يمكن فهمها بشكل كامل إلا من خلال فهم النموذج المعرفي الذي تنتمي إليه.

ويؤكد المسيري أن النموذج المعرفي لا يقتصر على الأفكار الفلسفية المجردة، بل يشمل أيضًا مجموعة من الافتراضات العميقة حول طبيعة الإنسان ومكانته في الكون. فبعض النماذج المعرفية تنظر إلى الإنسان بوصفه كائنًا ماديًا خالصًا يخضع لقوانين الطبيعة مثل باقي الكائنات، في حين تنظر نماذج أخرى إلى الإنسان بوصفه كائنًا أخلاقيًا وروحيًا يتمتع بكرامة خاصة ومسؤولية أخلاقية.

ومن هنا يرى المسيري أن فهم أي مفهوم أو نظرية يقتضي إدراك **الإطار المعرفي والحضاري** الذي تشكلت داخله. فالمفاهيم لا تحمل معناها فقط في ذاتها، بل في السياق الفكري الذي أنتجها. ولذلك يدعو المسيري إلى دراسة النماذج المعرفية المختلفة وتحليلها، لأن ذلك يسمح بفهم أعمق للمعرفة الإنسانية ويكشف عن الخلفيات القيمية التي تقف وراء إنتاج الأفكار والنظريات في مختلف الحضارات.

سادساً: تقييم مشروعه

يمثل مشروع عبد الوهاب المسيري أحد المشاريع الفكرية البارزة في الفكر العربي المعاصر، لما قدمه من تحليل نقدي عميق للنموذج الحضاري الغربي وللمفاهيم التي نشأت داخله. فقد حاول من خلال دراساته الكشف عن الخلفيات الفلسفية والقيمية التي تقف وراء كثير من المفاهيم الحديثة، مثل العلمانية والحداثة والتقدم، مبينًا أن هذه المفاهيم ليست مجرد أدوات معرفية محايدة، بل تعكس رؤية حضارية معينة للإنسان والعالم.

كما تكمن أهمية مشروعه في أنه لفت الانتباه إلى مسألة **التحيز في المعرفة الإنسانية**، حيث بيّن أن المعرفة لا تتشكل في فراغ، بل تنشأ داخل سياقات حضارية وثقافية محددة. ومن خلال مفهوم **النموذج المعرفي** سعى المسيري إلى تحليل الأطر الفكرية التي توجه عملية إنتاج المعرفة في مختلف الحضارات، مؤكدًا أن فهم الأفكار والنظريات يقتضي فهم السياق الحضاري الذي نشأت فيه.

غير أن مشروع المسيري لم يخلُ من بعض الانتقادات. فقد رأى بعض النقاد أن نقده للمركزية الغربية قد يُفهم أحيانًا بوصفه موقفًا دفاعيًا عن الهوية الثقافية في مواجهة التأثير الغربي، خاصة عندما يتم التركيز على خصوصية النموذج الحضاري العربي أو الإسلامي. كما يرى بعض الباحثين أن تحليله الحضاري قد يميل أحيانًا إلى التعميم في تفسير الظواهر الفكرية.

ومع ذلك فإن كثيرًا من الباحثين يرون أن مشروع المسيري يمثل محاولة مهمة لبناء **وعي نقدي بالمعرفة الحديثة**، لأنه لا يدعو إلى رفض الفكر الغربي أو القطيعة معه، بل إلى التعامل معه بوعي نقدي يكشف عن خلفياته الحضارية والقيمية. وبذلك يسهم مشروعه في تطوير مقاربة فكرية تسمح بالاستفادة من المعرفة الحديثة دون الوقوع في التبعية الفكرية أو في قبول النماذج المعرفية الغربية بوصفها نماذج كونية نهائية.

خاتمة

يتضح من خلال مشروع عبد الوهاب المسيري أن فهم المعرفة الإنسانية لا يمكن أن يتم بمعزل عن السياقات الثقافية والحضارية التي تتشكل داخلها. فالمفاهيم والنظريات لا تنشأ في فراغ، بل ترتبط دائمًا برؤية معينة للعالم وبنموذج معرفي يعكس تصورًا محددًا للإنسان والطبيعة والمجتمع.

ومن خلال تحليله لمفهوم **التحيز** حاول المسيري أن يبين أن كثيرًا من المعارف التي تقدم بوصفها معارف علمية محايدة تحمل في داخلها افتراضات قيمية وثقافية مرتبطة بالسياق الحضاري الذي نشأت فيه. ولذلك فإن إدراك هذه التحيزات يسمح بالتعامل مع المعرفة الحديثة بوعي نقدي يميز بين قيمتها العلمية وبين خلفياتها الحضارية.

كما يبرز في مشروعه نقد **المركزية الغربية** التي تقدم التجربة الغربية بوصفها النموذج الكوني الوحيد للتقدم والمعرفة. غير أن هذا النقد لا يعني رفض الفكر الغربي أو معاداة الحداثة، بل يهدف إلى بناء علاقة أكثر توازنًا مع الفكر الغربي تقوم على الحوار والنقد والاستفادة المتبادلة.

وبذلك يسهم مشروع المسيري في ترسيخ وعي نقدي بالمعرفة الحديثة، وفي الدعوة إلى فهم أكثر توازنًا للعلاقة بين الحضارات، بحيث لا تقوم هذه العلاقة على التبعية الفكرية ولا على الرفض المطلق، بل على الحوار والتفاعل الخلاق بين التجارب الحضارية المختلفة.

قائمة المراجع

المسيري، عبد الوهاب .**إشكالية التحيز** .القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995.

المسيري، عبد الوهاب .**العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة** .القاهرة: دار الشروق، 2002.

المسيري، عبد الوهاب .**موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية** .القاهرة: دار الشروق، 1999.

قائمة جميع المراجع

1. أبو زيد، نصر حامد .**التفكير في زمن التكفير** .بيروت: المركز الثقافي العربي، 2003.
2. أبو زيد، نصر حامد .**مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن** .بيروت: المركز الثقافي العربي، 1990.
3. أبو زيد، نصر حامد .**نقد الخطاب الديني** .القاهرة: سينا للنشر، 1992.
4. أركون، محمد .**الفكر الإسلامي: قراءة علمية** .بيروت: مركز الإنماء القومي، 1987.
5. أركون، محمد .**نقد العقل الإسلامي** .بيروت: دار الطليعة، 1990.
6. بلقزيز، عبد الإله .**الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر** .بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998.
7. بلقزيز، عبد الإله .**الديمقراطية وحقوق الإنسان** .بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2003.
8. بلقزيز، عبد الإله .**العرب والحداثة السياسية** .بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007.
9. تيزيني، طيب .**من التراث إلى الثورة: حول نظرية مقترحة في التراث العربي** .بيروت: دار الطليعة، 1976.
10. الجابري، محمد عابد .**العقل السياسي العربي** .بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1990.
11. الجابري، محمد عابد .**بنية العقل العربي** .بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1986.
12. الجابري، محمد عابد .**تكوين العقل العربي** .بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1982.
13. جعيط، هشام .**الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي** .بيروت: دار الطليعة، 1984.

14. جعيط، هشام .**الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر** .بيروت: دار الطليعة، 1989.

15. جعيط، هشام .**أوروبا والإسلام** .بيروت: دار الطليعة، 1991.

16. جعيط، هشام .**في السيرة النبوية** .ثلاثة أجزاء. بيروت: دار الطليعة، 1999–2008.

17. حرب، علي .**أوهام النخبة** .بيروت: المركز الثقافي العربي، 1998.

18. حرب، علي .**نقد الحقيقة** .بيروت: المركز الثقافي العربي، 1995.

19. حرب، علي .**نقد النص** .بيروت: المركز الثقافي العربي، 1993.

20. حنفي، حسن .**التراث والتجديد** .بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980.

21. الرفاعي، عبد الجبار .**الدين والاغتراب الميتافيزيقي** .بيروت: دار الهادي، 2014.

22. الرفاعي، عبد الجبار .**إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين** .بيروت: دار الهادي، 2016.

23. الرفاعي، عبد الجبار .**مقدمة في علم الكلام الجديد** .بيروت: دار الهادي، 2013.

24. طرابيشي، جورج .**أنثى ضد أنوثتها** .بيروت: دار الطليعة، 1981.

25. طرابيشي، جورج .**من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث** .بيروت: دار الساقي، 2010.

26. طرابيشي، جورج .**نقد نقد العقل العربي** .بيروت: دار الساقي، 1996.

27. طرابيشي، جورج .**هرطقات** .بيروت: دار الساقي، 2006.

28. العروي، عبد الله .**الإيديولوجيا العربية المعاصرة** .بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1973.

29. العظم، صادق جلال .**ذهنية التحريم** .بيروت: دار الطليعة، 1992.

30. العظم، صادق جلال .**نقد الفكر الديني** .بيروت: دار الطليعة، 1969.

31. غليون، برهان .**اغتيال العقل** .بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1985.

32. غليون، برهان .**المحنة العربية: الدولة ضد الأمة** .بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993.

33. غليون، برهان .**نقد السياسة: الدولة والدين** .بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000.

34. مروة، حسين .**النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية** .بيروت: دار الفارابي، 1978.

35. المسيري، عبد الوهاب .**إشكالية التحيز** .القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995.

36. المسيري، عبد الوهاب .**العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة** .القاهرة: دار الشروق، 2002.

37. المسيري، عبد الوهاب .**موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية** .القاهرة: دار الشروق، 1999.