وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
الجامعة المستنصرية

مجلة الفلسفة

العدد ٣١ حزيران ٢٠٢٥

مجلة أكاديمية محكمة تصدر عن كلية الآداب في الجامعة المستنصرية
تعنى بنشر البحوث في مجالات الفلسفة المختلفة
وما له صلة بها في العلوم الإنسانية الأخرى

AN ACADEMIC PEER-REVIEWED JOURNAL
COLLEGE OF ARTS - MUSTANSIRIYAH UNIVERSITY

DOI: 10.35284 المعرف الدولي ISSN: 1136–1992 الترقيم الدولي

فلسفة الحظ عند بوثيوس

مشكلة النفس الإنسانية في الفلسفة الإغريقية – أفلوطين أنموذجا

السياسي والديني ودوره في بناء التطرف والغلو في كتابات محمد عابد الجابري

المعرفة الصوفية لدى بونافنتورا

جون فيلوبونس مصدرا لمعالجة مشكلة الشر عند فلاسفة الإسلام

إدوارد سعيد وإشكالية العلوم الاجتماعية – منظور أنثروبولوجي

رؤية تربوية معاصرة للفلسفات التربوية الحديثة

الحركة النامية في فلسفة أرسطو الطبيعية

الذات الفاعلة في عصرالحداثة الفائقة عند الآن تورين

السجن الفلسفي في فلسفة ابن سينا

مجلة الفلسفة
العدد ٣١
حزيران ٢٠٢٥

Ministry of Higher Education
&Scientific Research
Mustansiriyah University

PHILOSOPHY
Journal

No. 31 June 2025

AN ACADEMIC PEER-REVIEWED JOURNAL
COLLEGE OF ARTS - MUSTANSIRIYAH UNIVERSITY
CONCERNED WITH PUBLISHING RESEARCHES IN VARIOUS FIELDS OF PHILOSOPHY AND WHAT IS RELATED TO IT IN OTHER HUMAN SCIENCES

ISSN: 1136–1992 DOI: 10.35284

The Philosophy of Luck in Boethius

The Problem of Human Soul in Greek Philosophy – Plotinus as an Example

The Political and Religious and its Role in Constructing Extremism and Radicalization in Al–Jabiri's Writings

Mystical Knowledge in Bonaventura

John Philoponus as a Source of Treating the Problem of Evil in Philosophers of Islam

Edward Said and the Problematic of Social Sciences – An Anthropological Perspective

A Contemporary Educational View to Modern Educational Philosophies

Growing Movement in Aristotle's Physical Philosophy

The Active Self in the Age of Ultra-modernism in Alain Touraine

The Philosophical Prison in Avicenna's Philosophy

العدد الحادي والثلاثون

حزيران

2025

مسؤول الدعم الفني

م.د. مؤيد جبار رسن

كلية الآداب / المستنصرية

الاشراف اللغوي

م.م. محمد محسن خلف

كلية الآداب/ المستنصرية

اخراج وتنضيد

م.م. شهد رحيم محمد

مسؤول الموقع الإلكتروني

م.د أسماء جعفر فرج

مجلة الفلسفة

مجلة محكمة نصف سنوية يصدرها قسم الفلسفة

المجلة حاصلة على الترقيم الدولي (1992-1136) :ISSN

وعلى المعرف الدولي Doi تحت رقم prefix: 1035284

هيئة التحرير :

- رئيس التحرير : أ.د. حسون عليوي فندي السراي.

الجامعة المستنصرية / كلية الآداب / قسم الفلسفة.

- مدير التحرير : م.د. محمد محسن أبيش

الجامعة المستنصرية/ كلية الآداب/ قسم الفلسفة.

اعضاء هيئة التحرير :

- أ.د. مصطفى النشار كلية الآداب / جامعة القاهرة - مصر)
- أ.د. يمنى طريف الخولي كلية الآداب / جامعة القاهرة - مصر)
- أ.د. خوان ريفيرا بالومينو) سان ماركوس - بيرو)
- أ.د. عفيف حيدر عثمان (الجامعة اللبنانية - لبنان)
- أ.د. إحسان علي شريعتي) كلية الأديان / جامعة طهران - ايران)
- أ.د. صلاح محمود عثمان (كلية الآداب / جامعة المنوفية - مصر)
- أ.د. علي عبد الهادي المرهج (كلية الآداب - الجامعة المستنصرية - العراق)
- أ.د. صلاح فليفل عايد الجابري (كلية الآداب / جامعة بغداد - العراق)
- أ.د. رحيم محمد سالم الساعدي) كلية الآداب / الجامعة المستنصرية - العراق)
- أ. د. إحسان علي الحيدري (كلية الآداب / جامعة بغداد - العراق)
- أ.د. زيد عباس الكبيسي كلية الآداب / جامعة الكوفة - العراق)

البريد الإلكتروني :

journalofphil@uomustansiriyah.edu.iq

الترقيم الدولي (1992-1136) :ISSN

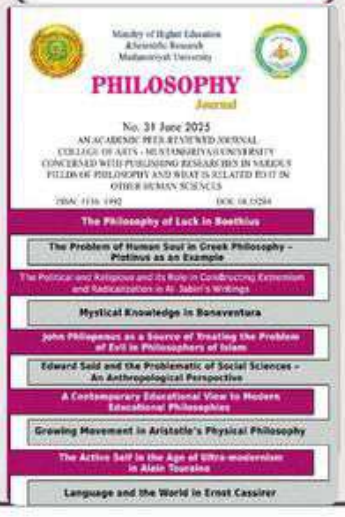
فهرست بدار الكتب والوثائق وايداعها تحت رقم (742) لسنة (2002)

PHILOSOPHY Journal

مجلة الفلسفة

مجلة محكمة نصف سنوية تصدر عن كلية الآداب في الجامعة المستنصرية وحاصلة على الرقم الدولي ISSN 1136-1992

تعنى بنشر البحوث والدراسات الأكاديمية والفكرية العامة في مجالات الفلسفة المختلفة: مجال تاريخ الفلسفة (الفلسفة اليونانية والوسيطة - مسيحية وإسلامية، والحديثة والمعاصرة (الغربية) ، والفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر) ، ومجال الميتافيزيقا والتأويل، وفلسفة اللغة والدين والمعرفة والتاريخ والجمال والفن والأدب والسياسة والقانون ، ومجال الموضوعات النظرية العامة الأخرى (الناظرة في: العقائد والعرفان والحضارة والمنهجيات المعرفية والبحثية) ، وأي موضوع ثقافي أو فكري يتضمن بعداً تنظيرياً حول الإنسان والهوية والزمان والحدث.



والنشر في المجلة باللغة العربية أو الانجليزية أو الفرنسية .

ومما تتوخاه المجلة - فضلاً عن خدماتها الأكاديمية المعروفة- ترصين الثقافة،ونشر الوعي النقدي البناء وفتح السبل أمام التقدم بالفكر والازدهار الحضاري المميز .

شروط النشر في مجلة الفلسفة التي تصدر عن كلية الاداب / الجامعة المستنصرية / العراق

وهي مجلة علمية محكمة نصف سنوية ، تحمل الرقم الدولي (ISSN) 1136-1192.وحاصلة على المعرف الدولي (Doi) تحت رقم ٣٥٢٤٨-١٠. وتضم في هيئة تحريرها وعضويتها كبار المتخصصين بالفلسفة من العراق والعالم العربي ، ممن يحمل لقب الأستاذية .

- يجب ان يكون البحث المرسل للمجلة مكتوب بخط (simple fide Arabic) بحجم (١٤) للمتن و(١٢) للهامش ، ومنضدة على (CD) خاص.
- يرفق مع البحث المفاتيح الخاصة به .
- يرفق مع البحث ملخص باللغتين العربية والانجليزية لا يزيد عدد كلماته عن (١٥٠) كلمة ، ويوضع في بداية البحث بعد العنوان .
- يكون توثيق الهامش في داخل متن البحث بعد اخذ النص من المصدر أو المرجع ، وعلى وفق الآتي : (اسم المؤلف ، السنة ، الصفحة) ولا يكون التوثيق في آخر البحث .
- يكون التوثيق للمصدر أو المرجع في نهاية البحث وبخط مائل ، وعلى وفق الآتي : المؤلف (سنة النشر) ، اسم الكتاب ، مكان النشر : الناشر .

نموذج تطبيقي : *الجابري ، محمد عابد(٢٠٠٣) ، نقدالعقل العربي ، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية .*

- يشترط في البحث ان لا يكون قد نشر من قبل ، أو قبل للنشر في أي مجلة داخل العراق أو خارجه.
- يخضع البحث للتقويم السري والاستلال الالكتروني من قبل خبراء مختصين .
- البحوث المنشورة في الجلة تعبر عن آراء اصحابها ولا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر هيئة تحرير المجلة .
- يدفع الباحث العراقي الذي يروم نشر بحثه في المجلة مبلغا قدره (١٠٠٠٠٠) مائة الف دينار عراقي ، ويدفع الباحث العربي او الاجنبي مبلغا قدره ($١٠٠) مائة دولار امريكي .
- . ترسل المجلة بعد صدور العدد نسخة بمثابة هدية للباحث ، وان طلب المزيد يدفع (١٠) آلاف عراقي عن كل نسخة .

كلمة العدد

أردنا لهذا العدد الواحد والثلاثين من أعداد مجلة الفلسفة أن يكون على درجة من الشمول والغنى بالبحوث والدراسات في مختلف مجالات وفضاءات الفلسفة، وما له علاقة صميمية بها من مقاربات ذات طابع نظري وأبعاد اجتماعية، سياسية، ولغوية... الخ تتلاءم مع ما يرد من بحوث كثيرة للمجلة بعد الحصول على الاعتمادية من جهة، وتعزيز غنى الأهداف التي علقتها المجلة بهيئات تحريرها على عاتقها من اشاعة الوعي الفلسفي–العقلي– التأملي، وبكلمة واحدة إعمال العقل في شؤون الحياة ومصائرها لدى الناس من جهة اخرى.

فمن الفلسفة اليونانية لدينا قراءة لموضوع المنفس الإنسانية كما تبلورت فلسفياً في مذهب الفيلسوف الاسكندراني الاغريقي الأصل (افلوطين) وفي ذلك إطلالة فلسفية هامة على فكر هذا الفيلسوف المذي ما زال شبه غائب في مجال البحث والتنقيب. وفي اطار الفلسفة اليونانية سيطالع القارئ بحثاً بهدف اثبات فرضية أثر الفيلسوف المسيحي جون فيلوبونس(المعروف في تاريخ الفكر العربي الإسلامي بيحيى الذحوي) في الفلسفة الإسلامية المشرقية فيما يخص مشكلة الشر.

وفي هذا المجال من النظر يدخلنا بحث لافت في حالة من التفكّر في قيمة الحرّية مرتبة على صورة من السجن الفلسفي الذي عانَ منه فيلسوفنا ابن سينا، هو وفلسفتهُ، معتبراً وممديزاً بين نوعين من السجن، سجن غير مرئي لا يشعر به عامة الناس، وهو السجن الفلسفي، كما تجلى في غربة النفس في العالم (عينية النفس، قصة حي بن يقظان، رسالة الطير...) وسجن في المجتمع. مع التأكيد على أن فلسفة ابن سينا عبارة عن طرق للخروج من هذا السجن المزدوج والتحرر منه، و((التحرر أنما يتم بالمعرفة المتي تُعدَ في رأيه الغاية من خلق الإنسان)).

وليس بعيداً عن فكرة الحرية والتحرر، يُطالعنا بحث عن (فكرة السيادة)، وإنما في الفكر الأوروبي الحديث وبخاصة في الفلسفة الاجتماعية والسياسية لجان بودان وجان جاك روسو، ومن منظورين مختلفين في السيادة. الأول يرى في السيادة، السلطة المطلقة الدائمة في الدولة، سلطة لا تقيدها سوى القوانين الإلهية والطبيعية ويجب أن تكون بيد الحاكم، والثاني يُعيد السيادة والسلطة إلى الشعب أو الارادة العامة.

ومن الفكر العربي المعاصر، نطالع النزعة الإنسانية في فكر واحد من أعلامنا المعاصرين (نصر حامد أبو زيد)، ووفقا لهذه النزعة فإن الإنسان– القارئ ليس متلقياً سلبياً بل هو متلق فاعل، يضفي المعنى على النص، أيّاً يكن هذا النص، وبهذا تخرج هذه القراءة من الفئوية وتُرمى في أحضان الفرد، وهو المسؤول عن الفهم والتدبر والتحديث من ثَّم.

ليس هذا التعّرض سوى لجانب مما ورد نشره في هذا العدد وهو عدد نأ مل أن يساهم بتنوعه وغناه، في تعزيز الثقافة التداولية بما هو معقول من فضاء الفاهمة الأنسية المؤسسة لكل تحضّر وإرتقاء.

رئيس تحرير

المحتويات

البحث	أسم الباحث	الصفحة
كلمة العدد	رئيس التحرير	١–٢
❖ محور الفلسفة اليونانية والمسيحية		
١ : مشكلة النفس الانسانية في الفلسفة الاغريقية (افلوطين إنموذجا)	أ.م.د. مسلم حسن محمد	٣–٢٨
٢ : الحركة النامية في فلسفة أرسطو الطبيعية	م.د. صباح مفتن حميدي	٢٩–٥١
٣: المعرفة الصوفية لدى بونافنتورا	م.د. أسماء جعفر فرج	٥٢–٦٦
٤ : فلسفة الحظ عند بؤثيوس	م.د. زينب والي شويع	٦٧–٨٥
❖ محور الفلسفة الحديثة		
١ : نقد الميتافيزيقا	أ. د حسون عليوي فندي	٨٦–٩٩
٢ : فكرة السيادة بين جان بودان و جان جاك روسو	أ.م.د رحاب عبد الرحمن	٩٩ – ١٢١
٣: دين العقل عند كانط	م.م شهد رحيم محمد	١٢٢–١٤٠
❖ محور الفلسفة المعاصرة		
١ : الذات الفاعلة في عصر الحداثة الفائقة عند الآن تورين	م. د. ساره خزعل محمد	١٤١–١٦٨
٢ : نظريات التواصل الاجتماعي لدى هابرماس وباختين مقاربة فلسفية	م. م عقيل فاضل زكي	١٦٩–١٨٤
٣: النظريّة النقديّة عند هربرت ماركيوز	م.م هدير حسن جواد	١٨٥–٢٠٣
٤ : الفلسفة السياسية عند انطونيو غرامشي	م.م ريام محمد طاهر حيدر	٢٠٤–٢٢٢
❖ محور الفلسفة والفكر الاسلامي		
١ : التنوير في الثقافة العربية الإسلامية	أ.م.د.فوزي حامد الهيتي	٢٢٣–٢٤٨
٢ : السجن الفلسفي في فلسفة ابن سينا	أ.م.د. جواد كاظم عبهول	٢٤٩– ٢٧٠
٣: جون فيلوبونس مصدراً لمعالجة مشكلة الشر عند الفلاسفة المسلمين	م. د. غيداء محمد حسن	٢٧١–٣٠٣
٤ :الهويَّة والعدالة في خطاب النثر الشيعيّ الأندلسيّ قراءة فلسفيَّة لكتاب درر السمط	م.م. حسن علي سعيد	٤٠٤–٣٢٠
٥ : السعادة في القرآن الكريم	م.د. سلمى قاسم حنظل	٣٢١–٣٣٦
٦ : علاقة النفس بالبدن في فلسفة ابن سينا وابن رشد	م.م سارة زامل موسى	٣٣٧–٣٦٠
❖ محور الفكر العربي المعاصر		
١ : النقد الدنيوي عند إدوارد سعيد	م.د. عدي حسن مزعل	٣٦١–٣٧٥
٢ :خطاب الإنسنة في الفكر العربي المعاصر؛ قراءة في المنجز النقدي لنصر حامد أبي زيد	م.د محمد معلى كافي	٣٧٦–٣٩٠
٣: إدوارد سعيد وإشكالية العلوم الاجتماعية : منظور أنثروبولوجي	م.د. علي شنان كريم	٣٩١–٤٠٤
٤ : السياسي والديني ودوره في بناء التطرف والغلو في كتابات محمد عابد الجابري	م. م . بتول سعدون كاظم	٤٠٥–٤٢٤
❖ محور الفلسفة والدراسات الأخرى		
١ : رؤية تربوية معاصرة للفلسفات التربوية الحديثة	أ.م.د محمد عبد مطشر	٤٢٥–٤٥٩

٢ : الاستيعاب الثقافي لمواقع التواصل الاجتماعي بحث في الانثروبولوجيا الثقافية	م.م سوزان سالم داود	٤٦٠–٤٧٤
٤ : الأناسة الثقافية دراسة انثربولوجية (المتحف العراقي) آنموذجا	م. م. نور رعد خلف	٤٧٥–٤٩٠
٥ : سيكولوجية التذوق من منظور الفلسفة الجمالية	علي جعفر محمد	٤٩١–٥٠١
❖ محور الدراسات باللغة الاجنبية		
1: A Socio-Pragmatic Study of Swearing in English News	*Asst. Lect. Zaid Tareq Ahmed* *م.م. زيد طارق أحمد*	502–511
2: L'invisibilisation féminine et le machisme dans le roman Que sur toi se lamente le tigre d'Ēmilienne Malfatto	*Buthania Sadoon Ghanim* *بثنية سعدون غانم*	512–541

التنوير في الثقافة العربية الإسلامية

أ.م. د.فوزي حامد حسين الهيتي

الجامعة المستنصرية/ كلية الآداب

Dr.fawzi@uomustansiriyah.edu.iq

ملخص البحث : تجيب هذه الورقة البحثية عن سؤال مفاده هل يمكن الحديث عن تنوير في الثقافة العربية الإ سلامية ؟؟. وبينا فيها أن التنوير له دالة محددة ظهر في ال سياق الثقافي الغربي، ومرتبط بالحداثة الغربية الحديثة القائمة على إعلاء مقام الفرد ٠ المواطن) ومـ صالحه اجتماعياً، والعقل وا ستقلاليته بعده المرجع الأهم معرفياً ورفض كل شكل من ا شكال التبعية والو صاية. كما أو ضحنا فيها أن بنية المجتمع العربي الإ سلامي وذ سقه الثقافي بعد القرن الثالث هجري كانت محكومة لإ شكاليات أخرى مختلفة تماماً من أبرزها ا شكالية وحدة الأمة الذي كان مهدداً بنقسامات الى ملل وطوائف عديدة، دفعت مفكرينا إلى للتأسيس إلى مقولات معرفية تعزز هذه الوحدة وتبعد الانقسامات وبخا صة أن مو ضوعات المعرفة لديهم كانت متعلقة بالف سفة الأولى والعلم الإلهي.

مـ شكلة البحث : كلما أُعجِبَ باحثٌ عربيٌ معا صر بأطروحة أو فكرة غربية أو غير غربية وأراد ا ستعارتها من الآخر وتبنيها في ثقافتنا المعا صرة، حاول تجذيرها والتأ صيل لها داخل تراثنا العربي الإ سلامي، ومنذ قرن من الزمان صرنا نقرأ مـ صطلحات من قبيل الإ شتراكية عند عمر ابن الخطاب أو النزعة المادية عند إبن ر شد أو إبن خلدون أو الإن سانوية (humanism) عند أبو حيان التوحيدي ومـ سكويه وعلمانية ابن ر شد الخ.. وحتى الديمقراطية .. سعى البعض للمقاربة بينها وبين مفهوم ال شورى الإ سلامي وكتبوا عن ا لمديمقراط ية الإ سلامية في وقت أ سسَ فيهِ مُفكِرون آخرون لحاكمية الفقية أو حاكمية الله .. وهكذا حتى صار تراثنا القديم وكأنه كشكول مطلوب منه أن يستجيب لكل ما نحلم به ونعتقده من آراءٍ فكريةٍ وحلولٍ جديةٍ لـ شكلاتنا المعا صرة . وهذه في الحقيقة مـ شكلة منهجية تك شف عن خلل في بنيتنا الثقافية المعاصرة لا علاقة لتراثنا العربي الإسلامي بها. ول ست الآن بـ صدد الوقوف عندها أو تقديم رأيٌ فيها وإنما أود من خلال إثارتها طرح سؤال : هل يمكن الحديث عن تنوير في الثقافة العربية الإ سلامية ؟؟. أو

بمعنى أدق، هل يجوز طرح مثل هذا الـ سؤال داخل سياق االحـ ضارة العربية الا سلامية ؟؟. كيف يمكن أن نوفق بين قولنا أن الفارابي أو إبن رشد أو ابن خلدون .. تنويريون، وبين آرائهم في تـ صنيف الناس حـ سب إ ستعداداتهم المعرفية وفطرتهم إلى فئتين إما إمام وإما مأموم؟. فهم يـكاد أن يجمعوا تقريـبا على الاعتـقاد بوجود شريحة من الناس (وهي، من حيث الكم الأغلب من الناس)، غير قادرة بطبعها على تحـ صيل المعارف البرهانية والعلوم الإلهية بل يجب بحـ سب ابن رـ شد حجب الحكمة عن هذه الـ شريحة وهم العامة ؟؟. هل دعوة المعتزلة بِعَدّ العقل أصلا، ولا يجوز بحـسبهم تبني قراءات للنص الديني تتقاطع مع مـ سلمات العقل، هي دعوة تنويرية بالمفهوم المدقيق للتنوير؟؟. كيف يمكن أن نوفق بين هذه المدعوة العقلية وبين تـ صورات المعتزلة لتـ صنيف الناس معرفيا أيـ ضا إلى فئات منهم فئة غير قادرة بطبعها على تحـ صيل المعرفة ويجب أن يكونوا مقلدين للخا صة وأهل العلم ؟؟. إن مراجعة سريعة لأطروحات باحثينا المعا صرين المذين يحاولون إثبات وجود إتجاه تنويري في تراثنا الا سلامي مـثل المفكر المـ صري الكبير عاطف العراقي(محمد عاطف العراقي ، ص ٤٢) العربية الإسلامية اكتسبت مشروعيتها من الدين ذاته في حين يُعَدُ السؤال الأهم في الثقافة الغربية الحديثة.

نرى أن مفهوم التنوير لديهم غير وا ضح ومحدد الدلالة بل نرى حمولات دلالية قد تعني العقلنة وممار سة الحرية في التفكير وقد تعني التجديد والا صلاح أو النهـ ضة والتحديث وقد تعني الانفتاح، اي يوجد خلط بين مفهوم التنوير ومفهوم الاصلاح والتجديد والتحديث والعقلانية والتفكير المـ ستقل وامكانية الاطلاع على منتجات الأمم الـ سابقة والبناء عليها الى آخره من تـ صورات قد تكون ناتجة عن عقل منفتح لكنها لا تعني مفهوم التنوير بدلالته المحددة في سياقه الثقافي الغربي الذي ظهر فيه كما سنوضحه لاحقاً .

فر ضية البحث : إن الأ سئلة وبمعنى أدق الهموم والإ شكالات الحـ ضارية والثقافية والفكرية لا تظهر عشوائيا ولا تستعار من ثقافات وحضارات أخرى بل هي وليدة أنـساق ثقافية معينة ونتاج الحـ ضارة ذاتها مثلاً أن إشكالية الأ صالة والمعا صرة وما يرتبط بها من أ سئلة، لا معنى لها داخل السياق الثقافي الغربي في حين يُعد سؤالا مركزيا في الفكر العربي المعا صر. وكذلك ا شكالية الديني والسيا سي أو الدولة والدين في الثقافة العربية الإ سلامية سؤال لا معنى له داخل سياقها الثقافي لأن الدولة

في هذه الورقة البحثية سنتوقف عند هذه المفارقات المرتبطة بمـ سألة التنوير محاولين معالجتها وبيان هل يجوز البحث في تراثنا عن جوانب تنويرية عند مفكرينا

أم لا ؟ . ولإنجاز هذا يتطلب منا خطوتين رئيستين هما ، الأولى تحديد مفهوم التنوير في سياقه الثقافي الذي ظهر فيه، والثانية، إجراء مسح للأساق المعرفية في الثقافة العربية الإسلامية والكشف عن مكانة العقل ووظيفته في انتاج المعرفة وآراء فلاسفتنا ومفكرينا بعامة في قدرات الناس معرفياً .. هل جميع الناس هم على مستوى واحد في قدراتهم على تحصيل المعرفة ؟ أم هناك تباين بينهم ؟؟ وهذا التباين هل سببه اختلاف في طبيعتهم ذاتها أم لأنهم لم يذصرفوا إلى تحصيل المعرفة؟ وما هي المعرفة والعلوم المقصودة لديهم ؟؟ ما هي موضوعات المعرفة التي يتحدثون عنها؟ هل هي ذاتها التي تحدث عنها منظروا أطروحة التنوير في الفكر الغربي الحديث مثل كانط ؟ أم أنهم تحدثوا عن موضوعات معينة خاصة وهي الفلسفة الإلهية أو الفلسفة الأولى أم أن أحكامهم في تصنيف الناس إلى أصناف بحسب قدراتهم المعرفية هو يشمل كل موضوعات المعرفة؟؟.

مفهوم التنوير :

يرتبط مفهوم التنوير بالثقافة الغربية الحديثة وبمشروع الحداثة الغربي تحديداً بل هو صياغة جديدة لسؤال الحداثة أو أحد تجليات مشروع الحداثة الغربي الذي يمكن أن نوجزه بالصياغة الآتية : كيف يمكن أن نحرر الإنسان من كل سلطة متحكمة فيه مقيدة لفعله وسالبة لحريته وإنسانيته؟؟. والتنوير بحسب الصياغة الكانتية هو : كيف يمكن رفع الوصاية عن العقل ؟. كيف يمكن أن نجعل الناس يمارسون التفكير الحر دون وصاية من أحد؟ . وبكلمة أخرى أن التنوير في الثقافة الغربية الحديثة يرتكز على فلسفة الحداثة الغربية ذاتها ومنها إستمد صداه وأثره داخل هذه الثقافة وما زال فعله حاضراً وإن إرتبط بفلاسفة القرن الثامن عشر[١] . وإيجازا يمكننا القول أن التنوير يتحقق بتوافر شرطين هما؛ الأول : هو أن نؤمن أن الناس .. كل الناس قادرين على التفكير الحر دون وصاية من أحد . والثاني : أن ندعو الناس .. جميع الناس ونشجعهم على ممارسة التفكير الحر دون الإعتماد على الآخرين .. على حراس المعبد. ونحاول توفير كل ما يسهم في إنجاز هذا المشروع الكبير.

يرى كانط أن أُس التقليد والتبعية هو (القصور الذي أحدثه الإنسان بحق نفسه. (كانط ما التنوير، ص١١) وسببه (عجزه عن التفكير دون وصاية وتوجيه من شخص آخر. (كانط ما التنوير، ص ١١) فالإنسان بذاته قادر على التفكير الحر ولكن بسبب خموله أو إفتقاره للعزم والشجاعة على التفكير الحر إعتمد على غيره. وبسبب خموله وكسله أو جبنه هذا، إستساغ التبعيه وطاعة الآخرين فتبع رجل الدين وأطاعَهُ، يقول كانط على لسان حال المقلّد أو التابع (أنا لا أريد أن أجهد نفسي ، ولا أحتاج إلى التفكير إن كان بإمكاني أن أدفع و سيكون غيري

يتولى المهام نيابة عني.(كانط، ما التنوير ص ١٢) وقد ساهم في ترسيخ هذا التوجه السلبي في سلوك الناس أشخاصٌ بل مؤ سـ ساتٌ كانت تق صد تجهيل الناس ليـ سهل الهيمنة عليهم وقيادتهم كقطيع ، لذلك مار سوا سيا سة تخويف الناس من التفكير الحر. إذاً، حالة القـ صور لها سبب ذاتي داخلي (الجبن والكـ سل) وآخر خارجي، مارس سيا سة تر سيخ الخوف عند القطيع. وعليه فإن التنوير يتطلب إرادة داخلية للفرد للتحرر وممارسة التفكير الحر وتشجيع من قبل المتنورين الآخرين. فإذا مُنح الناسُ كما يقول كانط الحريةَ ووفرّنا أ سباب ذلك و شجعناهم عليه فإن التنوير سيتحقق. والسؤال الأهم الذي يعالجه كانط هو ما حدود التفكير الحر الممكن ؟ هل توجد شروط وقيود محددة لا يتجاوزها؟. هنا نرى أن كانط لم يذهب في دعوته التنويرية إلى نهايتها في ممار سة التفكير الحر بل يقول ومن خلال أمثلة ونماذج يذكرُها (فكر وأطع) .. حين تكون قـ سا أو رجل يعمل في مؤ سـ سة دينية فكر في ما تعتقِدَهُ وتُعَلِّمَهُ إلى الناس، ولكن إلتزم بـ شروط ما تطلبُهُ منك المؤ سـ سة الدينية .. عندما تُطالَبْ بـ ضرائب عالية، فكر بحرية في هذه الضرائب أمام الناس، وانقدها بـ صوت عالي إن كنت ترى فيها غبناً وظلماً لدافعيها، ولكن عليك أن تدفع، وهكذا الحال عندما تكون جندي، وباختـ صار عندما تكون جزءاً من نظام عام تعمل داخله لا تكن أعمى تماماً بل فكر بالذي تفعله بحرية ولكن نفذ ما مطلوب منك داخل هذا النظام.

توقف فوكو عند هذه المـ سألة كثيراً عند قراءته للنص الكانطي وقدم قراءة تجاوزَ فيها ما عده مهادنة كانط للسلطة السياسية من خلال تقديمه عَقْدٍ مبطنٍ للاستبدادِ العقلاني مع الفكر الحر[٢]. يتـ ساءل فوكو عن الطريقة التي يمكن بها ممار سة الفعل النقدي الحر وفي وـ ضح النـ هار وفي ذات الوـ قت نطيع أو نخـ ضع لمحددات المؤسسة وما تطلبه منا على نحو لا يثير الشك .. ما هي هذه الطريقة ؟. أن الأمر يـ بدو غير منطقي عـ ند فوكو وعليه يقول (إن التنوير ليس مجرد نـ شاط ـ ضامن لا ستعمال الأفراد لحريتهم الـ شخـ صية عند التفكير ، فالتنوير يوجد عندما يكون العالم حراً لأن الا ستعمال العام للعقل سيكون متاحاً بـ شكل عظيم عندما يـ شمل الجميع. (فوكو، ما التنوير ص ٣٠). ويخلص فوكو الى تـ شخيص محددَين لمفهوم التنوير هما: التنوير فعل نقدي مـ ستمر. والثاني أنه واقعة تأريخية لها فعلها التوا صلي المـ ستمر بين ا لمذات الفرد ية والجـ ما عة، لا تتخطى حدود ها الزمانية بعدها كائنات بشرية تعيش في عالم معين.

إن مراجعة قيم التنوير وفحـ صها ونقد ها و محاولة تجاوزها لم تتوقف عند فوكو بل شملت فلا سفة عديدين معاصرين منهم آرنست كاسيرر في كتابه (فلسفة التنوير

) وكارل بوبر[٣] في مقاله (أمانؤيل كانط فيلسوف التنوير)، بل أن مشروع ما بعد الحداثة هو في الأساس مراجعة لمقولات عصر التنوير ومن أهمها مقولة العقل ومقولة استقلال العقل وحريته ومفهوم التقدم الخ. ويمكننا إبراز أهم سمات عصر التنوير بالنقاط الآتية :

١- أنه مفهوم أطلق على التيار الفكري الذي ساد في القرن الثامن عشر ويؤرخ له في الغالب بصدور كتاب مقال في الفهم البشري لجون لوك سنة ١٦٩٠ و صدور كتاب نقد العقل الخالص لأما نوئيل كانط في سنة ١٧٨١(الزواوي بغوره ما بعد الحداثة والتنوير ، مصدر سابق ص ٧٤)

٢- اتصف هذا العصر بتمجيد عالي للعقل وقدراته الهائلة في الابداع والكشف العلمي .

٣- لهذا العصر تصور خاص للعقل هو عقل تحليلي علمي مرتبط بالعلم .

إن مفهوم التنوير على وفق المدلالة الغربية أعلاه يعني الإيمانُ بقدرات الناس على تحصيل المعارف، ولا فرق بين فرد وآخر في هذه المسألة إلا بما يبذله أحدهم دون الآخر من جهد في تحصيلها، وعلى أساس هذا المبدأ كانت دعوتهم على ضرورة أن يمارس الناس .. كل الناس، التفكير الحر دون وصاية من أحد. وهذا المفهوم يشكل مع مفاهيم أخرى عديدة نسق فكري متكامل يستمد شرعيته وصدقه من تصور عام لمبدأ وأصل الإجتماع الإنساني المؤسَّس على القانون الطبيعي ونظرية العقد الإجتماعي[٤] (وليس الحق الإلهي)، وقد عزز هذا التوجه حقوق الأفراد التي بدأت من حق الحياة وانتهت بحق اكتساب الحقوق للمواطنين بعدهم البنية الأساسية التي تقوم عليها هذه المجتمعات (فوزي حامد الهيتي مفهوم المواطنة وتحديات العصر ، مجلة الفلسفة ص ٩٥) فضلا عن تعزيزها للمكتشفات العلمية التي قدمها كبلر وغاليلوا ونيوتن في مجال الفيزياء والعلوم الطبيعية. وبعامة يمكن القول أن هذا المفهوم ينتمي الى نسق ثقافي محدد لمفهوم العقل ومفهوم الإنسان ومفهوم الإجتماع الإنساني ومفهوم التقدم. بل يمكن القول أن هذا المفهوم الذي يصدق بشكل دقيق على المشهد الثقافي والفكري في القرن الثامن عشر في أوربا قد جرت عليه مراجعات وربما قطيعة بشكل ما وبخاصة بعد النصف الثاني من القرن العشرين في أوربا ذاتها ومشروع ما بعد الحداثة هو في الأساس نقد جذري لمفهوم العقل ومركزيته الذي يعد بنية العقل التنويري في القرن التاسع عشر. وكذلك مفهوم التقدم ومسار العلم. فكارل بوبر الذي يوصف نفسه أنه آخر التنويرين ووريث العقلانية التنويرية يقدم لنا تصورات مختلفة تماما عن ما كان يتبناه تنويريوا القرن الثامن عشر حول مفهوم العقل

ومفهوم النقد العقلاني فـ ضلا عن مفهوم التقدم. فهذا المفهوم الأخير الذي له دلالة محددة عند فلا سفة عـ صر التنوير نراه عند كارل بوبر له دلالة مختلفة تماما عنهم وكذلك الحال مع مفهومهم للعقل، أما آرائه الـ سيا سية وموقفه من المديمقراطية فله فيها آراء تتقاطع تماماً مع الـ سائد من نظريات تنويرية (فوزي حامد الهيتي المتيافيزيقا والعلم عند كارل بوبر ص ٦١– ٦٤ كذك ص ٧٠ – ٨٦). وإيجازاً لما سبق يمكن القول أن مفهوم التنوير في الثقافة الغربية له دلالتين هما : الأولى دلالة حصرية محددة تشير إلى القرن الثامن عشر وطرائقه في التفكير ومنهجه التحليلي ودلالة مفهوم العقل ومعايير العقلانية لدى مفكريه وفلا سفته. ودلالة غير محددة تـ شير إلى مـ شروع الثقافة الغربية بعامة ويعني الإيمان بقدرات الإنسان المعرفية ودعوة الناس إلى التحرر من كل سلطان أو مرجعية أو تقليد والتفكير الحر غير المقيد. ولا شك فإن البحث عن حـ ضور عقل تنيوري في الثقافة العربية الإ سلامية سيكون بدلالة الثانية حـ صراً والتي تعني كما ا شرنا الإيمان بالقدرات المتـ ساوية لكل الناس على تحـ صيل المعرفة ورفض كل أ شكال التقليد والإتباع وبخا صة في مجال الـ سيا سة و شكل الاجتماع الإنساني فـ ضلا عن المجال العلمي والمعرفة بعامة فـ ضلاً عن دعوة الناس .. كل الناس لممار التفكير العقلي الحر بلا وصاية وتقليد لأحد.

بعد هذا العرض لمفهوم التنوير .. هل يـ صح الكلام عن تنوير عربي ا سلامي ؟ هل يمكن أن نجد مثل هذا الفهم والتـ صور لمفهوم العقل والإيمان المطلق بقدراته وتـ ساوي الناس .. كل الناس بذلك ؟؟.

التنوير في الثقافة العربية الإسلامية :

نعود هنا الى سؤالنا الأول الذي طرحناه في بدء هذه الورقة: هل يمكن أن نجد تبنياً لهذا المفهوم بالمدلالة التي شاعت في الـ سياق الثقافي الغربي الحديث داخل الثقافة العربية الإسلامية ؟؟[٥].

للإجابة المدقيقة على هذا الـ سؤال يتطلب الأمر إجراء مسح وتنقيب شامل لبنية العقل العربي الإسلامي وآليات تـ شكله وتكوينه منذ بدايات تبلوره وظهوره ثم نموه واكتماله في القرن الرابع والخامس هجري. وهذا جهد قد أغنتنا عن الخوض فيه درا سات ومـ شروعات عديدة في تاريخ الفكر العربي الإسلامي وستسهل علينا البحث عن مرادنا في هذه الورقة[٦]. فهذه المـ شروعات والدرا سات تُجمِعُ على قـ ضية أ سا سية مفادها أن إ شكالية العقل والنقل هي الإشكالية الأبرز في الثقافة العربية الإسلامية. ذلك أن الحضارة العربية الإسلامية هي حضارة تمحورت حول النص المـقدس (القرآن الكريم) بالمدر جة الأولى والسيرة النبوية بالدرجة الثانية. ومنذ عهد الرسول صلى الله عليه و سلم كان الـ سؤال عن حدود العقل وحدود

النقل مثارا من قبل الصحابة رضوان الله عليهم .. سؤالُ : أهو الوحي الموحى أم الرأي والمشورة ؟؟ يُطرَحُ في كل واقعة جديدة. وبقي هذا السؤال مطروحاً طوال العصر الأسلامي وربما لا نغالي إن قلنا إلى يومنا، وإن اتخذ صيغاً جديدة مثل : مدى مطابقة صحيح المنقول لصريح المعقول ؟ ولمن نعطي الأولوية للنقل أم للعقل في حالة وجود اختلاف بين ظاهر النص و صريح العقل ؟. ولكن الأجابة عليه تعقدت وتطورت مع تعقد تشكيلات المجتمع العربي الإسلامي بل وأصبحت هذه الإجابات محكومة ليس فقط بالنص المقدس ذاته بل بأشكال الصراعات السياسية والثقافية الأسلامية البينية ذاتها فضلاً عن صراعات المسلمين بعامة مع غيرهم من أصحاب الملل والديانات الأخرى وبخاصة المسيحية واليهودية والديانات الشرقية[٧]. إذ أن المجتمع العربي الإسلامي لم يعد فقط مجتمع مكة والمدينة ولا مجتمع الجزيرة العربية لوحده، بل دخلت فيه مجتمعات متعددة لها ثقافات وديانات عريقة لم تنتهي بجرت قلم بعد دخولها الإسلام بل بقيت تلك الثقافة حاضرة عند قراءتها للنص المقدس وتفسيراتها له. كما أن المصالح الإقتصادية والسياسية لا تختفي تماما في هذه القراءات. وبعامة أن المشهد معقد ومحكوم بدوافع عديدة وليس فقط بدوافع معرفية. أن احتكار دلالات النص أصبحت سلاحا في الصراع الاجتماعي والسياسي بين القوى الإجتماعية داخل المجتمع العربي الاسلامي، وما زاد الأمر تعقيداً وسهل على القوى المتصارعة استخدام النص المقدس في صراعها هو وجود ما كان يعرف بالمحكم والمتشابه في الآيات القرانية الكريمة. وعليه لمعالجة هذا الموضوع عند البحث عن جواب سليم لسؤالنا الأول عن حضور العقل التنويري بدلالته الغربية الحديثة نحتاج الى تحليل و تأني في عرض المشهد الثقافي العربي الاسلامي. لنبدأ بعرض الموقف من العقل وبيان مجاله وقدراته المعرفية في العهد الأول.. خلال حياة الرسول الكريم ودولة الصحابة الأوائل حتى استلام بني أمية لدولة الخلافة. ثم نتابع تعقد المشهد بعد انضمام شعوب جديدة للحاضرة العربية الإسلامية.

العقل والنقل في العصر الأسلامي الأول :

ربما يكون الحديث عن هذه المرحلة المبكرة من التأريخ الإسلامي هي الأكثر صعوبة على الباحث العلمي المتخصص لأنه لا يملك وثائق تأريخية دقيقة عنها وكل ما كتب حولها كُتب بعد قرنين من الزمن تقريباً. ولكن فيما يخص مكانة العقل موضوع بحثنا نستطيع أن نقول نحن نملك وثيقة دقيقة يجمع عليها المسلمون جميعاً وهي القرآن الكريم نفسه، وهو النص الذي بقي حاكماً بين الفرق الإسلامية .. إختلفوا لاحقاً في تأويله وتحديد

دلالة نصوصه ولكن لم يشكواً مطلقاً بالنص نفسه[٨]. وعليه سيكون هو مرجعنا الأول والأهم في تحديد مكانة العقل.

أ شرنا سابقا أن الحـ ضارة العربية الإ سلامية هي حـ ضارة نص أي أنها تمحورت حول النص القرآني بالدرجة الأولى و سيرة الر سول الكريم بالدرجة الثاني بعدِها أقوالا وأفعالا مُفسِرة ومفصِلة للنص القرآني. وقراءة النص .. أي نص تتحدد بعذ صرين رئيـ سين هما القارئ ذا ته ودلا لة النص المقروء. فالقارئ يتدخل أحيا نا في تحديد دلالة النص أو بمعنى أدق أن الخلفية الثقافية واللغوية للقاري تؤثر في تحديد دلالة النص ومعناه. وهذا يتطلب منا الوقوف عند هذين العنـ صرين. لنبدأ أولاً في النص القرآني وموقفه من مسألة التقليد.

١- النص :

أن اجراء جرد مبسط و سريع للآيات القرانية الكريمة في مـ سألة ذم التقليد أو قبوله والمدعوة إليه تؤكد لنا ببساطة الميل الواضح إلى ذم التقليد، حيث توجد حوالي خمس عـ شرة آية قرآنية صريحة الدلالة في ذم التقليد والنهي عنه وهي بحسب جردنا كالآتي:

١- قال تعالى : " وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلاَ يَهْتَدُونَ وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُواْ كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لاَ يَـ سْمَعُ إِلاَّ دُعَاء وَنِدَاء صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ " [البقرة: ١٧٠-١٧١] .

٢- – وقال تعالى : " وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْاْ إِلَى مَا أَنزَلَ اللّهُ وَإِلَى الرَّ سُولِ قَالُواْ حَـ سْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلاَ يَهْتَدُونَ " [المائدة: ١٠٤].

٣- قال سبحانه : ﴿قَالُواْ أَجِئْتَنَا لِتَلْفِتَنَا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءنَا وَتَكُونَ لَكُمَا الْكِبْرِيَاء فِي الأَرْضِ وَ مَا نَحْنُ لَكُمَا بِمُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٧٨]

٤- و قال: ﴿ قَالُوا بَلْ وَجَدْنَا آبَاءنَا كَذَلِكَ يَفْعَلُونَ﴾ [الشُّعراء: ٧٤].

٥- ﴿ إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتُّبِعُواْ مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُواْ وَرَأَوُاْ الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الأَ سْبَابُ وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُواْ لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّؤُواْ مِنَّا كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللّهُ أَعْمَالَهُمْ حَـ سَرَاتٍ عَلَيْهِمْ﴾ [البقرة: ١٦٦-١٦٧] .

٦- وقوله: ﴿ إِذْ قَالَ لأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا هَذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ قَالُوا وَجَدْنَا

آبَاءنَا لَهَا عَابِدِينَ [الأنبياء: ٥٢-٥٣] وقوله:

٧- إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلا [الأحزاب: ٦٧].

٨- وقاله تعالى إِنَّهُمْ أَلْفَوْا آبَاءَهُمْ ضَالِّينَ * فَهُمْ عَلَىٰ آثَارِهِمْ يُهْرَعُونَ * وَلَقَدْ ضَلَّ قَبْلَهُمْ أَكْثَرُ الْأَوَّلِينَ. الصافات ٦٩ ٧١ .

٩- قال تعالى (وَكَذَٰلِكَ مَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِى قَرْيَةٍۢ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَآ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍۢ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ . الزخرف ٢٣)

١٠- قال تعالى (اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله والمسيح ابن مريم وما أمروا إلا ليعبدوا إلها واحدا لا إله إلا هو سبحانه عما يشركون. التوبة : ٣١)

١١- قال تعالى ما هذه التماثيل التي أنتم لها عاكفون قالوا وجدنا آباءنا لها عابدين. الأنبياء : ٥٢ .

١٢- قال تعالى ﴿ وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْا عَلَىٰ قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَىٰ أَصْنَامٍ لَهُمْ قَالُوا يَا مُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ ﴾ الأعراف: ١٣٨

١٣- قال تعالى (يا أيّها الذين آمنوا لا تتّبعوا خطوات الشيطان ومن يتّبع خطوات الشيطان فانّه يأمره بالفحشاء والمنكر) النور: ٢١

١٤- قوله تعالى : " وَإِذَا فَعَلُواْ فَاحِشَةً قَالُواْ وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءنَا وَاللّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللّهَ لاَ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاء أَتَقُولُونَ عَلَى اللّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ " [الأعراف: ٢٨].

١٥- وقوله تعالى : وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّهْهُ لا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ النحل : ٧٦.

أما الآيات القرآنية التي تدعو لاعتماد العقل والحجة والبرهان في الاعتقادات فهي أيضا عديدة ومعززة لرفض التقليد الأعمى وبحسب جردنا لها وعددها اثنتا عشرة آية هي :

١- قال سبحانه : " وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لاَّ يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لاَّ يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لاَّ يَسْمَعُونَ بِهَا أُوْلَـئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَـئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ " [الأعراف: ١٧٩] .

٢- قوله تعالى : ﴿ أَمِ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ ءَالِهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ هَذَا ذِكْرُ مَنْ مَعِيَ وَذِكْرُ مَنْ قَبْلِي بَلْ أَكْثَرُهُمْ لا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُمْ مُعْرِضُونَ ﴾ الأنبياء : ٢٤)

٣- وقوله تعالى : ﴿ وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا ءَاخَرَ لا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ إِنَّهُ لا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ ﴾ المؤمنون : ١١٧)

٤- وقوله تعالى : ﴿ أَمَّنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَمَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ أَءِلَهٌ مَعَ اللَّهِ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ النمل : ٦٤ ،

٥- وقوله تعالى : ﴿ رُسُلاً مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴾ النساء : ١٦٥ ،

٦- وقوله تعالى : ﴿ وَتِلْكَ حُجَّتُنَا ءَاتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ ﴾ الأنعام : ٨٣ ،

٧- قال تعالى: (قل هذه سبيلي ادعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعن . يوسف ١٠٨)

٨- قال تعالى: (وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ) الملك : ١٠.

٩- وقال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ ﴾ الأعراف / ١٧٩.

١٠- وقوله ﴿ يسمعون كلام الله ثمّ يحرّفونه من بعد ما عقلوه . البقرة : ٧٥ ﴾.

١١- وقوله تعالى ﴿ وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا وَعُلِّمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ . الأنعام ٩١)

١٢- □ قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ . يونس : ١٠٨).

أما الآيات القرآنية التي تمدح التقليد وتدعو له فهي ست آيات فقط ليس كلها صريحة الدلالة في الدعوة للتقليد :

١- □ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ □ البقرة: ٣٨.

ظاهر الآية يدعو للاتباع ولكنها ليست دعوة صريحة لدعوة اتباع بلا روية وتعقل

٢- وقوله تعالى (وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلاَّ رِجَالاً نُّوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُون) الأنبياء : ٧ . □

وهذه الآية أيضا دلالتها الظاهرة لا تعني التقليد والاتباع الأعمى بل ظاهرها يدعو لسؤال الآخرين من أهل العلم والمختصين من أهل الأمم الأخرى من أصحاب الخبرات التي عرفت النبوات السابقة مثل اليهود والنصارى. بل هي آية ربطت السؤال بالعلم، والعلم لا يكون عن تقليد بل ناتج عن إعمال العقل وتشغيله. لأن اتباع الأمم الأخرى تقليداً منهيٌ عنه في آيات المجموعة الأولى.

٣- وقوله تعالى □ ومن أحسن دينا ممن أسلم وجهه لله وهو محسن واتبع ملّة إبراهيم حنيفا. النساء : ٢٥ □

وهذه الآية لا تتحدث صراحة وظاهراً عن ضرورة التقليد بل هي تمتدح من أسلم وجهه لله وهو محسن واتبع ملة ابراهيم. ولكن كيف أسلم وجهه لله ؟؟. منهج وطريقة التسليم .. هل كانت اتباعا وتقليداً ؟؟ أم عن طريق التبصر والنظر في المخلوقات وكيف وجدت ونظام العالم الدقيق وكيف يسير ؟؟؟. والآية التالية كذلك دلالتها الظاهرة تتحدث عن سامع سمع نداءاً فآمن به. ولكن هل توقف الإيمان على مجرد السمع فقط أم أن هذا الإيمان مبني على فهم وتعقل لدلالة مضمون النداء أم أنهم فقط سمعو النداء بلا فهم لدلالته ولا تعقل لمقاصده ؟؟.

٤- (ربّنا إننا سمعنا مناديا ينادي للإيمان أن آمنوا بربكم فآمنّا) آل عمران: ١٩٣

والآية التالية أيضا تتحدث عن اتباع ذرية المؤمنين لآبائهم ولم تتحدث عن كيفية الاتباع ، ولو قابلنا هذه الآية الكريمة مع آيات المجموعة الأولى التي تنهي ذم

اتباع الآباء لمجرد التقليد وبلا هداية نستطيع أن نجزم إن الاتباع لذاته مذموم ما لم يكن عن تعقل وتبصر.

٥- ﴿ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَا أَلَتْنَاهُمْ مِنْ عَمَلِهِمْ مِنْ شَيْءٍ ﴾ . الطور: ٢١

٦- قوله تعالى : ﴿ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾التوبة/١٢٢﴾.

ظاهر هذه الآية يدعو للتخصص في أمور الشريعة والدين ليكونوا مرجعاً لغيرهم في معرفة تفاصيل العقيدة وليس دعوة صريحة للتقليد الأعمى بل تعني التقليد بعد الإيمان

أن مقابلة ظاهر نصوص المجموعة لثالثة مع المجموعتين الأولى والثانية تفيد أن التقليد بذاته مذموم وبخاصة إن كان في مبدأ الإيمان ذاته أي الإيمان بوجود الله سبحانه خالقا للوجود وباعثاً للرسل برسالات تدعوا لاتباع طريقة ومنهج في الحياة حددتها هذه الرسالات السماوية .. هذا النوع من الإيمان يشترط التعقل لهذا نرى شبه اجماع عند علماء أصول الفقة في كل الفرق الاسلامية برفض التقليد في الاعتقادات وبخاصة الإيمان بوجود الله وصحة النبوات واليوم الآخرة والوعد والوعيد. وقد شاعت عبارة بين الفقهاء (أن العقل مناط التكليف) بمعنى أن تكليف الإنسان مشروط بالعقل لأن التكاليف الدينية تشترط الإمتثال والإستجابة ومن كان عاجزاً عن الفهم كان عاجزاً عن الاستجابة ومن العبث تكليفه والشرع والشارع منزه عن العبث لهذا أوجب الفقهاء العقل في أصول المسائل الاعتقادية وبخاصة مسألة وجود الله إلها واحداً خالقاً لباقي الموجودات وباعثاً للرسل والأنبياء بقصد هدايتهم على الطريق القويم والإيمان باليوم الآخر والحساب والعقاب، بل أن غياب العقل يسقط التكليف عند جميع الفرق الاسلامية.

القارئ :

بدأ لا بد أن نثبت إن موضوعة وجود الله وعالم الأرواح والجن والشياطين .. الخ، فضلا عن مفهوم الوحي والنبوات ومسألة الأديان السماوية بعامة .. كل هذه المسائل لم تكن جديدة ولا غريبة عن بنية العقل العربي وعرب الجزيرة العربية بالذات في العصور الوسطى، ولا نرى حاجة لإثبات ذلك. كما أن الخطاب القراني كان بلسان أهل مكة وعرب الجزيرة العربية بالذات، يفهمونه مباشرة بلا ترجمة ولا شروحات تفصيلية . وهذا أمر أيضا لا يحتاج لبحث وتفصيل. ما نحتاج بيانه هو فقط كيف تعامل الجيل الأول من المسلمين مع

ظاهرة الوحي .. ما هي الحدود التي و ضعت له وهل أبقوا للعقل بعد الإيمان من وظيفة ؟؟.

من البديهي والمنطقي جدا أن تكون الدعوة الإ سلامية في بدئها دعوة ضد التقليد وهدم الواقع الاجتماعي الذي ظهرت فيه. فمجتمع مكة لحظة بدء الدعوة الإ سلامية كان قائماً على العـ صبويات القبلية والعلاقات القرابية يرتكز نظامه الإقتـ صادي على التجارة التي يكون فيها العبـ يد الأداة المهـ مة فـ يه. لهذا كان محور ا لدعوة الإ سلامية والخطاب القرآني يتمركز اجتماعياً حول تفكيك بنية القبيلة لـ صالح وحدة العقيدة ووحدة الأمة بديلاً عن وحدة القبيلة واقتـ صاديا على تحـ سين واقع العبيد والدعوة لتحـ سين أحوالهم والتعامل معهم بعدهم بـ شراً لهم حق الحياة. والمجتمع البدوي بعامة وبالرغم من أنهم مجتمع قائم على الانتساب لإ سم القبيلة والولاء لها بالدرجة الأولى ولكن الفرد ذاته يـ شعر بحريته ولا يرضى التبعية لأحد مهما علا شأنه، فهم كما وصفوا أنفسهم □ نحن قومٌ لا نَملِك ولا نُملّك □ أي أنهم لا يـ صلحون للملك ولا يمكن أن يكونوا رعيا لملك بـ سبب شدة عـ صبيتهم وأنفتهم[٩]. وعليه يمكن القول بـ شيء من اليقين أن الجـ يل الأول ممن دـ خل ا لمدين ا لجد يد لم تمارس عليه الوـ صاية بمفهومها المذي نعرفه عند المسيحية حيث كان رجل الدين ممثلا بالبابا ومجلسه (المجمع المـ سكوني) هي من تقرر شكل الإيمان وتملك و صاية على أرواح المؤمنين. أن علاقة المـ سلم بربه هي علاقة قائمة مبا شرة بلا وا سطة ولم تتـ شكل سلطة كهنوتية في الإ سلام بالمعنى المذي عرفته أوربا. ولكن تـ شكلت عبر الأزمان اللاحقة طبقة من رجال المدين المتخـ صـ صين في علوم الـ شريعة تخادمت مع الـ سلطة الـ سيا سية بدأت مع بداية حكم بني أمية وتطورت مع حكم بني العباس وا ستمرت لاحقاً بعد قرون. ومع ذلك لم تملك هذه الطبقة الـ سلطة التي ملكتها الكنيـ سة في أوربا لأن الـ سلطة الأولى بقيت للخطاب القرآني المذي صار نـ صاً مكتوباً فـ ضلاً عن الـ سنة النبوية والتي كانت هي أيضاً خطاباً مباشراً أو سلوكاً ملموساً ومشاهداً للجيل الأول وتفاعل معه. ولم تكن هاتين المرجعيتين حكراً لجماعة دون أخرى. لهذا لا يوجد سبب حقيقي كان يدعو لطرح سؤال التنوير بدلالته الغربية (رفع الو صاية عن العقل). بل الـ سؤال المركزي في الثقافة العربية الإ سلامية كان مرتبطا بمجال الوحي وحدود العقل. وبعبارة محمد عابد الجابري أن الثقافة العربية الاسلامية معرفيا كانت ثنائية وليس أحادية (الجابري ، محمد عابد ، ١٩٩٣ ص ٢٦٦) كما هو حال العقل الغربي المُأ سَّس إما على المديني □ في العـ صر الو سيط □ أو على العقل في العـ صرين اليوناني والحديث. وأقـ صد □ بالثنائية – ثنائية الوحي والعقل.

إن جدلية العلاقة بين الوحي والعقل هي التي شكلت العقل العربي الإ سلامي ليس فقط معرفياً بل واجتماعياً وسياسياً. وسؤال (أهو الوحي الموحى أم الراي والمشورة) سؤال رافق الدعوة الإ سلامية منذ بدئها زمن الر سول الكريم واستمرت تترسخ في الاجتماع الا سلامي في عصره الأول في دولة المدينة بعيد وفاة الر سول وانقطاع الوحي زمن ما صار يعرف بالخلافة الرا شدة. في هذا العـ صر خاض المسلمون معترك جديد تمثل بمشكلة (وحدة الأمة إجتماعيا وسيا سيا) بعد غياب الرسول الكريم، وتحول الخطاب القرآني إلى نص مكتوب. وبعيداً عن القراءات العديدة لشرعية ما حصل في السنوات الأولى هذه فقد نتج عن هذا التحدي اختيار سلطة سيا سية ممثلة بالخليفة ومن خلاله ا ستطاعت الجماعة الإ سلامية الأولى الحفاظ على وحدة المجتمع الأسلامي عقديا وسياسياً واجتماعيا بالقـ ضاء على حركات انف صالية في أطراف الجزيرة العربية وبخا صة تلك التي قادها مدعي نبوات جديدة مثل (مسيلمة الكذاب وسجاح بنت الحارث) أو لرفض بعض القبائل دفع الجزية لمن خلف الر سول . وخلال هذا العـ صر بدأ المـ سلمون يـ ضعون مبادئ أولى لـ شكل اختيار الـ سلطة الـ سيا سية (اختيار خليفة) ولكن هذه التجربة أجهـ ضت تماماً بعد تنازل الخليفة الخامس الحـ سن ابن علي عليهما الـ سلام لمعاوية بن ابي سفيان الذي أسس من بعده لمُلكٍ عضوضٍ كما يقول ابن خلدون. لقد ضحّى الإمام الحسن بشرعية السلطة لصالح وحدة الأمة (محمد المختار الشنقيطي ، ٢٠١٨ ص ٢٧٥ □ ٣٠٠)

وخلا صة القول في هذه المرحلة معرفياً كان الف صل بين الديني والدنيوي وا ضحاً وبخا صة بعد انقطاع الوحي فالنص القرآني والـ سنة النبوية هما مرجع الجميع أما الشأن الدنيوي وأدارة مصالح الناس وتنظيم أمورهم فهو اجتهاد متروك للأمة ومحكوم بـ ضابط الـ شرع طبعاً، فلا توجد سلطة كهنوتية بالدلالة المـ سيحية، كما لا توجد سلطة معرفية تحتكر دلالة النص القرآني إلا بحدود معرفتها التفـ صيلية بالنص القرآني و سيرة النبي محمد (ص).

العقل والنقل في العصر الاسلامي الثاني :

أ شرنا إلى أن هذه المرحلة تبدأ با ستلام معاوية ابن ابي سفيان الحكم ونقله مقر الخلافة الى الشام. في هذا العصر حـ صلت تغيرات بنيوية في المجتمع العربي الإ سلامي نـ شير إلى أهمها اتـ ساع البلدان التي ضمتها الدولة الجديدة ودخول أمم لها ثقافات عديدة وعريقة وبالرغم من دخول أعداد كبيرة منهم للاسلام إلا أن عدد المسلمين لم يـ شكل الغالبية العظمى من المجتمع الجديد، وحتى مَن دخل الإسلام منهم لم يمحو الإسلام كل ثقافات تلك الـ شعوب بل قرؤا الا سلام وفق ثقافاتهم، ونقلوا بذلك ثقافاتهم القديمة الى المجتمع الجديد. وبكلمة أخرى أن

ما حـ صل هو تفاعل ثقافي بين الفاتحين الجدد حاملي الر سالة الجديدة مع تلك الـ شعوب التي دخلوها. ومن جملة ما أخذه الفاتحون وانتفعوا منه هو أ ساليب وطرق إدارة المدولة والحكم، حيث كان عرب الجزيرة العربية قليلي الخبرة في هذا ا لمجال، كـ ما أن التجر بة التي بدأت تتبلور بُعيّدَ وفاة الر سول والمتمثلة بآليات إختيار الخليفة عبر الـ شورى لم تنـ ضج بعد وأجهـ ضت بانقلاب بني أمية عليها كما أ شرنا وا ستبدلوها بنظام الحكم الوراثي. وهذا النظام ليس بغريب عن نظام المـ شيخة المعروف بين القبائل العربية ولكن بني أمية أخذوا الكثير من تقاليد الحكم الساساني الفارسي .. هذه التقاليد التي تر سخت أكثر مع مجيء العبا سيين. ومن أهم صفاتها تقديس الحاكم والطا عة المطلقة له. ومن تجليات هذا التأثير ا شتراط العـ صمة في الحاكم أو طاعته وتحريم الخروج عليه وإن كان فاجراً أو باغياً. وقد كان لرجال الدين المتحالفين مع الـ سلطة الـ سيا سية دور كبير في تر سيخ هذه التقاليد بإ ضفاء الـ شرعية عليها بمرويات وأحاديث ينـ سبونها إلى الر سول الكريم ومراجعة سريعة للأحكام السلطانية أو مبحث الإمامة في كتب علم الكلام نقرأ بو ضوح تكرار مثل هذه المرويات التي تر سخت مع الزمن لتأخذ سلطة تجاوزت سلطة القرآن الكريم ذاته.

كما أن المجتمع الجديد المتنوع الثقافات والمديانات شكل تحدياً جدياً مع طبيعة الدين الإ سلامي الجديد القائم على مفهوم خاص للتوحيد له أبعاد من أهمها البعد الأنطلوجي □ الوجود □ والبعد الديني □ وحدة العقيدة □ والبعد الإجتماعي □ وحدة المجتمع. وقد انعكس هذا التـ صور الخاص للتوحيد في شكل وطريقة الحوار الديني بين أ صحاب الدين الجديد مع أ صحاب المديانات القديمة ومن أهمها المـ سيحية واليهودية والصابئة والزرادشتية. ونلاحظ من خلال دراسة مدونات تلك الحوارات التي تركها لنا المـ سلمون وأ صحاب تلك الديانات محاولات علماء الكلام فرض سردية خا صة، فيها نوع من الإقصاء لسردية أصحاب تلك الديانات عن أنفـ سهم بل نرى أن المتكلمين قد حرّموا أحياناً بعض أ صحاب تلك الديانات حقوقاً ثبتها لهم القرآن نفـ سه بآيات كريمات وا ضحات. إن هذا الموقف من قبل علماء الكلام المـ سلمين لا يمكن فهمه وتفـ سيره إلا تحت ضغط تصوراتهم لمفهوم التوحيد الإجتماعي للإسلام الذي تعزز خلال دولة المدينة في بدء المدعوة الإ سلامية وقبل هذا التفاعل الثقافي[١٠].

إن هذه المتغيرات الأجتماعية والثقافية والتحديات الجديدة ومنها بروز انقسامات داخل الجماعة الإسلامية ذاتها الى فرق ومذاهب متعددة في تفـ سيراتهم لوقائع مستحدثة في حياة الجماعة الإسلامية حوّل سؤال (أهو الوحي الموحى أم الرأي والمـ شورة) إلى سؤال (هل الأولوية للعقل أم للنقل) ثم تعقد أكثر إلى إ شكالية

هيمنت على الثقافة العربية الأ سلامية برمتها بعد الن صف الثاني من القرن الثاني الهجري وهي إ شكالية التوحيد والتي يمكن صياغتها بال سؤال الآتي : كيف يمكن أن نعيد توحيد المجتمع العربي الإ سلامي الذي مزقته تعدد الملل والطوائف والنحل ؟؟. إن حـ ضور هذه الإ شكالية في الثقافة العربية الإ سلامية يناظر حـ ضور سؤال الحداثة في الفكر الغربي الحديث و سؤال النهـ ضة في الفكر العربي المعاصر.

لقد انعكـ ست هذه الإ شكالية بـ صورة وأخرى على مجمل نـ شاطنا الثقافي وكانت حا ضرة فيه طوال العـ صر الو سيط ويمكن ايجاز جواب عموم مفكرينا على هذه الإ شكالية بالآتي : أن الوحدة الاجتماعية وال سيا سية لا يمكن أن تتحقق إلا بالوحدة الفكرية. ولا جديد إن قلنا أن هذا الجواب كان مستعاراً من لحظة تأسيس الدعوة الاسلامية ودولة المدينة إذ بقيت هذه اللحظة حا ضرة في مخيال المسلمين ومن تجربتها استمدوا جوابهم هذا[١١].

أن كل هذه العوامل الجديدة المـ ستحدثة في المجتمع العربي الإسلامي (الاجتماعي والسيا سي والاقتصادي) قد تفاعلت مع بعـ ضها وانتجت لنا نـ سق ثقافي جديد لم يكن معروفا في العـ صر الإ سلامي الأول، من أبرز سماته هو تر سيخ ثقافة التقليد والتبعية .. ثقافة القطيع. ومن مؤشرات هذه الثقافة الجديدة شيوع مصطلحات لم تُعَرَف عند الجيل الأول، منها (الناس صنفان إما إمام وإما مأموم) و (من لا شيخ له فشيخه الشيطان) .. الخ من عبارات تعكس شيوع ثقافة التبعية والتقليد وترسخها في المجتمع. بل أن هذا النهج تقنن أكثر وأ سّسَ له معرفياً من قبل كبار مؤ سـ سي الثقافة العربية الإ سلامية مثل الكندي والفارابي وابن سينا والغزالي وابن ر شد وابن خلدون .. الخ . وهذا ما نود الوقوف عنده في الفقرة الآتية لنرى كيف إنعكست اشكالية التوحيد على النسق المعرفي في الثقافة العربية الإ سلامية منذ القرن الثالث الهجري صعوداً إلى نهايتها.

العقل والنقل وثقافة التقليد .. التأسيس المعرفي:

يجمع فلا سفتنا وكذلك المتكلمون وال صوفية والعرفانيون على تقـ سيم موـ ضوعات المعرفة الإنـ سانية الى ثلاثة موضوعات وهي :

١- موـ ضوعات المعرفة الحـ سية وتـ شمل عالم المحسوسات المتغيرة القريبة.

٢- موـ ضوعات المعرفة العقلية وتـ شمل مباديء العلم الطبيعي والرياضيات.

٣- العالم المفارق البريء من المادة ويـ شمل مبادئ وعلل للوجود الأولى ويسمى بالفلسفة الأولى أو العلم الإلهي .

ويرى فلا سفتنا وبـ ضمنهم المتكلمون والـ صوفية أن القـ سم الثالث من هذه المو ضوعات هو الأهم الذي يجب أن تـ صرف له الطاقة البـ شرية لتحـ صيله، بل أن كل العلوم الأخرى ما هي إلا تمهيدات ومقدمات له، فغاية المعرفة تحصيل العلم الإلهي. لذلك كان جل نشاطهم ينحصر في البحث فيه وكل خلافاتهم ومواقفهم وحواراتهم تمحورت حوله.

ويكاد يجمع فلا سفتنا وعموم مفكرينا أيـ ضاً على أن موـ ضوعات القـ سم الأول والثاني من موـ ضوعات المعرفة متاحة لجميع البشر بحسب الطاقة والتمرن وطول النظر على تحـ صيلها. ربما توجد فروقات فردية في مـ ستوى المعرفة الحا صل عليها ولكن بعامة يمكن تحـ صيلها للجميع وبحـ سب الجهد والمثابرة والمتابعة التي يبذلونها في تعليمهم. أما موـ ضوعات القـ سم الثالث (العلم الإلهي) فقد اختلفوا في إمكانية تحصيله مثلما اختلفوا في مناهج وطرقة تحـ صيله بـ سبب طبيعة موـ ضوعاته وبعدها عن مداركنا الحـ سية وبعامة يمكننا تقـ سيم مواقف فلا سفتنا وعموم مفكرينا في هذه المـ سألة الى ثلاثة تيارات وكالآتي :

التيارالأول : التيار االنقلي : وهو تيار يرى صعوبة أوا ستحالة تحـ صيل هذه المعرفة لأن موـ ضوعها منفـ صل تماماً عن عالمنا الأرضي ولا يمكن للانسان بقدراته العقلية المحددة بحدود عالمنا الأر ضي أن ينال هذه المعارف.

يـ ضم هذا التيار مدارس عديدة تختلف فيما بينها في الكثير من الأطروـ حات والإهتـ ما مات والمواقف ولكنـ ها جميعاً يجمعها موقف منهجي واحد هو عدـ ال سماع والخبر أ صلا أولاً من أ صول المعرفة وربما عده بعـ ضهم الأ صل الوحيد في تحصيل المعرفة في العلم الألهي فالعقل عندهم غير قادر بطبعه على تحـ صيل هذه المعرفة لأن موـ ضوعها من طبيعة مختلفة عن عالمنا الأر ضي الحـ سي ولا يمكن اعتماد القياس والبرهان منهـ جاً لبناء معرفة حول هذا العالم. والمـ صدر الوحيد الذي يمكن اعتماده هو المعارف النبوية التي وـ صلتنا خبراً وسماعاً عن الأنبياء وما دور العقل هنا سوى دور ثانوي وتابع يتلخص في ربط الفرع بالأصل على حد وصف ابن خلدون. وأبرز من قال بهذا الرأي هم الفقهاء وبعض المدارس الكلامية مثل الأشعرية والشيعة الإمامية وابن خلدون من الفلاسفة[١٢].

التيار الثاني : التيار العقلي البرهاني: وهو تيار يـ ضم أيضاً مدارس عديدة مختلف متباينة ولكن يجمعها موقف منهجي واحد مفاده أن الخا صة من الناس يمكنهم فقط تحـ صيل العلم الألهي باعتماد العقل البـ شري بعد التعلم وطول النظر والمران أما غالبية الناس من العوام فهم غير قادرين على تحـ صيل العلم الإلهي بالطرق البرهانية إما بطبعهم وإ ما لكـ سلهم وابتـ عادهم عن التعليم والتعلم.

ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن العقل البشري تطورياً يمر بثلاث مراحل وهي :

١- ألعقل الهيولاني : وهو عقل بالقوة لم يحصل على المعارف بعد وبحسب اصطلاح ديفد هيوم العقل ما زال صفحة بيضاء لم تخط عليه التجربة بعد.

٢- العقل بالفعل أو العقل المستفيد : وهو العقل بعد أن حصل على الحدوس أو المعطيات والصور الحسية وهذا العقل عند الفارابي مثلا لا يمكنه الخروج من القوة إلى الفعل إلا بتأثير العقل الفعال. ويتدرج هذا العقل في تحصيل العلوم الطبيعية والرياضية ومبادئ العلم الطبيعي بالإعتماد على المنهج البرهاني.

٣- العقل المستفاد وهو أعلا مرتبة يمكن أن يصلها العقل البشري بحيث تكون كلا قوتيه العاقلة والمتخيلة مراتب متقدمة ومستعدة للإتصال بالعقل الفعال. والعقل المستفاد عند الفارابي هو العقل المستفيد لحظة اتصاله بالعقل الفعال واستقباله الفيوضات والصور عقلية عنه، ومن اعقل الفعال يتم تحصيل العلم الالهي.

وأبرز من يمثل هذا الأتجاه هو الكندي وابو بكر زكريا الرازي والفارابي وابن باجة وابن رشد.

التيار الثالث : التيار الصوفي الإشراقي العرفاني: يرى أصحاب هذا التيار أن موضوع العلم الإلهي يختلف بالماهية عن موضوعات العلم الطبيعي وعليه لا يمكن تحصيله عن طريق المنهج البرهاني العقلي الذي قال به الفلاسفة بل يمكن تحصيله (وللخاصة فقط من الناس دون عامتهم) وعن طريق المنهج العرفاني القائم على الخلوة ومجاهدة النفس وتصفيتها من قيود الجسد والشهوات الدنيوية، وهم بعامة ينقسمون إلى مدرستين رئيستين وهي الأولى : المدرسة الصوفية التي ترى أن الخلوة والعمل والمجاهدة فقط هي المنهج الكافي لتحصيل هذه العلوم التي تحصل بالمشاهدة القلبية والاشراق تلك الحقائق دون الحاجة إلى المعرفة النظرية البرهانية. فالنفس البشرية هي بطبيعتها تنتمي إلى العالم الروحاني وبمجرد تصفيتها وتحريرها من قيود الجسد ستشرق عليها تلك الحقائق والمعقولات. وابرز من قال بهذه النظرية الحلاج وابن جني والجنيد البغدادي. والمدرسة الثانية هي المدرسة الإشراقية العرفانية : ويرى أصحابها أن تحصيل العلم الإلهي لا يمكن أن يتم فقط بالطريقة الصوفية أي بالخلوة والمجاهدة بل يتطلب أولاً تحصيل العلم البرهاني بالكامل ثم يتبعها الخطوة الثاني أي الخلوة والمجاهدة. فالمنهج الصحيح عندهم يتألف من

خطوتين هما : أ- الأولى المنهج البرهاني العقلي المذي يتم في درا سة العلم الطبيعي والعلم الألهي بطول النظر والقراءة والجـ هد والمـ تابـ عة.ب- الخطوة الـ ثانـ ية : وا ستكمال الخطوة الأولى بعد إتمام تحـ صيلها بالخلوة والمجاهد في تصفية النفس. أي أن أصحاب هذا الإتجاه يجمعون بين منهج المدر سة البرهانية العقلية والمدر سة الصوفية العرفانية العملية وأبرز من يمثل هذه المدرسة هو شهاب الدين السهروردي المقتول وابن عربي وصدر الدين الشيرازي.

إن التيارات المعرفية الثلاثة تكاد تُجمِعُ على تـ صنيف الناس بحسب قدراتهم المعرفية إلى ثلاثة أصناف وهم

١- العامة : صنف غير قادر لا بطبعه ولا بالتمرن على تحـ صيل العلم النظري وبخا صة العلم الإلهي. وهم الجمهور الأعم من المـ ناس. والواجب بحقهم هو التقليد واتباع الخاصة من أهل العلم النظري البرهاني.

٢- أهل الجدل : وهم صنف من الناس انـ شق عنهم حجاب التقليد وساورتهم بعض الشكوك على حد و صف الغزالي، لكنهم غير قادرين على تحـ صيل العلم الالهي بالطرق البرهانية، وهم المتكلمون ويصطلح عليهم بالخاصة.

٣- أ هل البر هان : وهم صنف من الـ ناس القادرين بطبعهم أو بالتمرن وطول النظر على تحصيل العلم الإلهي بالطرق البرهانية اليقينية وهم الفلاسفة أو خاصة الخاصة.

وعلى ضوء هذا التـ صنيف هناك دائماً صنف من الناس غير قادر بطبعه على تحـ صيل المعارف ويحتاج دائما الى اتباع وتقليد غيره، وهم يـ شكلون الذ سبة الأكبر دائماً. سأتوقف عند شخصيتين من فلا سفتنا يعدان عند أغلب الباحثين المعا صرين ممثلين للعقلانية العربية الا سلامية وهم الفارابي وابن رشد.

يرى الفاربي أن النظام الاجتماعي الفاضل هو نظام هرمي يناظر في شكله نظام الوجود الأنطولوجي فمثلما يوجد على رأس الذظام الأنطولوجي واجب الوجود ومن بعده العقول العـ شرة الثواني والأفلاك ومن ثم يوجد عالم ما تحت فلك القمر عالم الهيولى والمذي ينتهي بالعنا صر الأربعة ... كذلك النظام الأجتماعي الفا ضل هو نظام هرمي يحتل الرئيس الأول الفاضل رأس الهرم وتتسلسل بعده الطبقات الإجتماعية بمراتب شرفية تؤدي مهام اجتماعية كلها تُنَفِّذُ إرادة و سنن الرئيس الأول الفا ضل وكل طبقة اجتماعية هي رئيـ سة لما تحتها ومرؤ سة لما فوقها وتنتهي عند طبقة هي مرؤو سة لا رئيـ سة. بل أن هذا النظام الاجتماعي الهرمي بعد غياب مؤ سـ سه الأول

الفاضل يكون تابع بشكل كامل لسنن وقوانين وتشريعات المؤ سس الأول الفا ضل، لا يحق للرؤ ساء الثاواني الذين يخلفون الرئيس الأول الفا ضل في رئا سة المدينة الفا ضلة أن يستحدثوا تشريعاً جديداً أو أن ينسخوا تشريع سابق و ضعه مؤ سس المدينة الفا ضلة. بل من واجبهم فقط ا ستنباط الأحكام الجديدة من سنن وا ضع ال شريعة ومؤسسها الأول الفاضل. يقول الفارابي مؤكداً ما ذكرناه (إن اجتماع هذه كلها □ يق صد صفات الرئيس الأول □ في إن سان واحد ع سر فلذلك لا يوجد من فَطِرَ على هذه الفِطرة إلا الواحد بعد الواحد والأقل من الناس .) الفارابي آراء أهل المدينة الفا ضلة ص ٣٠١ .) أما إذا لم يتوافر شخص يتصف بهذه الخصال المشار إليها، فعلى من يأتي بعده حفظ سننه وت شريعاته. يقول الفارابي (وإن اتفق أن لا يوجد مثله □ يق صد الرئيس الأول □ في وقت من الأوقات ، أخذت ال شرائع وال سنن التي شرعها هذا الرئيس □ يقصد الأول □ وأمثاله إن كانوا توالوا في المدينة ، فإثبتت. الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٣٠٢).

أن هذه النصوص المؤكد على ضرورة التقيد بسنن واضع ال شريعة واتباعها تتكرر كثيراً في كتبه ال سيا سية ولا مجال هنا للتف صيل فيها (للمزيد يمكن مراجعة بحثنا الموسوم الفلسفة السياسية عند الفارابي : قراءة جديدة) ويكفي هنا أن ن شير إلى شروط الفارابي التي ي ضعها في من يخلف الرئيس الأول الفاضل وهي (الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، مصدر سابق ص ٣٠٢)

١- أن يكون حكيماً .

٢- أن يكون عالماً حافظاً للشرائع والسنن والسير التي دبرها الأولون للمدينة محتذيا بأفعاله كلها حذو تلك بتمامها .

٣- أن يكون له جودة ا ستنباط فيما لا يُحفظ عن ال سلف فيه شريعة ويكون فيما ي ستنبطه من ذلك محتذياً حذو الأئمة الأولين.

٤- أن يكون له جودة رؤية وقوة استنباط لما سبيله أن يُعْرَف في وقت من الأوقات الحا ضرة من الأمور والحوادث التي مما ليس سبيلها أن ي سير فيه الأولون ويكون متحرياً بما ي ستنبطه من ذلك صلاح حال المدينة. لأن صلاح حال المدينة هو المق صد الأ سنى والأهم لوا ضع الملة الفا ضلة ، وبعبارة أخرى أن مقا صد ال شريعة أو الملة هو دائما تحـ صيل ال سعادة للجميع والذي لا يتحقق إلا باتباع سنن وا ضعها الرئيس الأول

٥- أن يكون له جودة إر شاد بالقول إلى ال شرائع الأولين وإلى الذي ا ستنبط بعدهم مما أحتذي فيه حذوهم.

٦- أن يكون له جودة ثبات ببدنه في مبا شرة أعمال الحرب وذلك أن يكون معه ال صناعة الحربية الخادمة والرئيسة.

أن الرئيس الثاني وفق هذه ال شروط وبالرغم من كونه فيلسوفا حكيماً – وهو الشرط اللازم له ليحتلّ هذه المهمة في إدارة المدينة الفا ضلة □ غير أن الفارابي لم يمنحه حق استحداث أو نسخ التشريعات السابقة التي شرعها مؤسس المدينة الفاضلة، فهو وإن كان فيلسوفاً إلا أنه لا يمتلك المهارات الملكية التي تعينه على و ضع ت شريعات مـنا سبة للحالة التي هو فيها لهذا حدد مهما ته الإجتماعية في جودة الحفظ وا ستنباط الأحكام من ال سنن ال سابقة وجودة إر شاد الناس إلى هذه ال سنن وال شرائع ف ضلا عن قدراته البدنة لمبا شرة على أعمال الحرب وادارة الشأن العام.

أقول هل يمكن الحديث عن تنوير بالمدلالة الغربية التي حددناها في مقدمة هذه الورقة؟؟. الإجابة وا ضحة. أن ن صوص الفارابي هذه جاءت في سياق ثقافي واجتماعي و سيا سي لمعالجة أ سئلة وإ شكالات محددة، ولا يمكن فهمها وتفسيرها إلا داخل ذلك السياق. وأبرز سؤال كان يواجه الفارابي آنذلك هو : كيف يمكن أن نعيد الوحدة الإجتماعية والسيا سية للمجتمع العربي الإ سلامي الذي مزقته تعدد الملل والطوائف والنحل؟؟؟. وهذا ال سؤال الإ شكالي المركزي في ثقافتنا العربية المعا صرة سنراه حا ضراً أي ضا في ن صوص ابن ر شد وبخا صة في كتبه الكلامية التي خ ص صها لمعالجة م شكلة العلاقة بين الحكمة وال شريعة والحكم ال شرعي للنظر العقلي وبيان المناهج المـضللة التي مزقة الأمة إلى ملل وطوائف وتحديد المنهج الشرعي لتجاوز الأزمة.

في هذه الكتب الثلاثة يؤكد ابن ر شد أن النص القرآني راعى في خطابه قدرات الناس في تح صيل العلم في الأ صول العقدية الثلاثة وهي: الإيمان بالله تعالى واحداً أحدا لا مثيل ولا شريك له، وبالأنبياء والر سل وكتبهم المنزلة هداية وار شادا للناس جميعا، والإيمان بالبعث ويوم الحساب الآخروي(ابن رشد فصل المقال ص ٤٤). فقد حوى المنهج القرآني في مخاطبة الناس المناهج الإقناعية الثلاثة الخطابية والجدلية والبرهانية لغرض التـ صديق والإيمان به. أما في فروع هذه الأ صول مثل ال صفات الإلهية، والبعث هل هو للروح فقط أم للروح والجسد .. الخ، فقد تلطف الله بعباده فيها ولم يوجب معرفتها تف صيلاً إلا على أهل النظر من خا صة الناس، أما عامة الناس (الذين لا سبيل الى البرهان إما من قبل فطرهم وإما من قبل عادتهم ، وإما من قبل عدمهم أ سباب التعلم. (ابن

ر شد ، كتاب ف صل المقال ص ٤٥) فقد خاطبهم القرآن الكريم بالأمثال والت شبيهات (و دعاهم للت صديق بتلك الأمثال (ابن رشد فصل المقال . ص ٤٥).

إن منطق ابن ر شد في حواره و سجاله مع المتكلمين والفلاسفة العرب السابقين مثل الغزالي ونقده لهم ينطلق من اعتقاده الراسخ أن الناس ليسوا على مستوى واحد في قدراتهم المعرفية، فهناك فئة من الناس غير قادرة بطبعها على اتباع المنهج البرهاني في تح صيل العلم النظري الإلهي. ولهذا بح سبه يجب مراعاتهم عند الحديث في فروع المسائل الإعتقادية ولا يجوز التصريح لهم بتأويلات أهل الخاصة في هذه المسائل، لأن ما ينتج عن هذا التصريح ابتعاد عن منهج الشرع وزرع التشكيك في العقيدة ذاتها ومن يكون سبباً في ت شكيك الناس وكفرهم فهو عند ابن رشد كافر(ابن رشد الكشف عن مناهج الأدلة ص ١٥٠ □ ١٥٢). وهذا المنطق الذي اتبعه ابن ر شد في معالجة إشكالية العلاقة بين الحكم والشريعة نجده ذاته حاضراً عند شيخه ابن طفيل في قصته (حي ابن يقظان) حيث نرى (حي) أحد رموز ق صته يتراجع عن دعوته في ا شهار ما تو صل إليه من علوم لدنية في المعرفة الإلهية أمام العامة ومحاولته دعوة الناس للتخلي عن ممارساتهم التعبدية بعد أن أدرك أن الناس ليسوا على قدر ومستوى واحد في الفهم وادراك الحقائق الإلهية، فقدم اعتذاره لهم وأشْهَرَ اعترافه بخطأ اعتقاداته ودعاهم بالتمسك بما جاءتهم به العقيدة، ثم عاد الى خلوته في الجزيرة.

الخاتمة : هل يمكن الحديث عن تنوير في ثقافتنا العربية الإسلامية وبخاصة بعد القرن الثالث هجري، في ضوء هذه المنظومة المعرفية المُسلّمْ بها عند غالبية مفكرينا .. فلا سفة ومتكلمين و صوفية ؟؟ . أعتقد أن الأجابة صارت واضحة وبخاصة بعد القرن الثاني هجري.

أن مفهوم التنوير كما أوضحنا سابقا مرتبط بالنسق الثقافي الغربي الحديث ضمن بنية ثقافية متكاملة قائمة على فكرة أو ت صور أو مقولة مركزية للنظام الإجتماعي هي (الفرد) وليس الجماعة فالفرد وماتقتضيه مصالحه هي التي تحدد شكل النظام الإجتماعي والسياسي وما تنازل الفرد لصالح الجماعة عن بعض حقوقه إلا بأمل الحصول على منفعة أكبر، ولولا هذا الإعتقاد لما قَبَلَ الخضوعَ لقانون الجماعة وفق نظرية العقد الإجتماعي، ومن شروع التنوير جاء تعزيزا لهذه الفكرة وتجسيدا لها بل أن الإنقياد واتباع الآخر والتقليد ... الخ من مفاهيم تركز على الجماعة وتضع مصلحتها فوق مصلحة الفرد .. كلها مفاهيم تتقاطع مع المقولة المركزية التي تشكل في ضوئها من شروع الحداثة الغربي. وهذه النظرية الإجتماعية والسياسية □ العقد الإجتماعي) التي ت شكّلَ على أساسها العقل الغربي الحديث وما زال تتقاطع تماما مع

بنية المجتمع العربي الإسلامي الوسيط لأنه مجتمع يقوم على مقولة مناقضة تماما وهي مقولة الجماعة ، فالجماعة ومصلحتها تتقدم عند المسلم على مصلحة الفرد ومنافعه .

إن هذا التقاطع بين البنيتين الإجتماعيتين العربية الإسلامية والغربية الحديثة يصبح من العبث بمكان التأصيل لهذا المفهوم داخل السياق الثقافي العربي الاسلامي، ولكن هل هذا يعني دعوة للتقليد والاتباع ؟؟. أقول لا طبعا فالدعوة الاسلامية بذاتها ترفض التقليد والاتباع وتتخذ من العقل شرطا لصحة لإيمان والتكليف وبغيابه ينتفي شرط التكليف ذاته.

إن عدم حضورالتنوير في تراثنا الفكري الكلاسيكي كان لأسباب مرتبطة بطبيعة إشكالياته الثقافية ونمط العلاقات الإجتماعية السائدة فيه آنذاك. وأي تبني لمثل هذه المفاهيم لن يعيدنا على فهم ومعرفة تراثنا فهماً سليماً، بل سنقحم عليه مسائل وقضايا قد تشوه معرفتنا به والانتفاع من هذه المراجعة انتفاعاً علمياً. وعدم حضور هذا المفهوم أو غيره من مفاهيم جديدة وليدة هذا العصر مثل مفهوم العيش المشترك لا يعني عدم إمكانية إستعارته اليوم وتبنيها في ثقافتنا العربية المعاصرة لأن بنية مجتمعاتنا الحديثة قد تغيرت وتسق العلاقات الإجتماعية والثقافية والإقتصادية قد تغير أيضا ، وصار الهم والهدف والغاية لدينا إحداث يقظة فكرية وتحرير الإنسان العربي من كل أشكال التبعية ليكون قادراً على النهوض لأداء دوره الحضاري والثقافي في عالم اليوم. وهذه الغاية لن تتحقق ما لم نؤمن أولاً بقدرة الأنسان الفرد على التحرر وعدم الإنقياد والتبعية والطاعة العمياء للغير، وأن ندعو ونوفر الأسباب الفاعلة في تحقيق هذا التحرر.

المصادر :

١- محمد عاطف العراقي ، العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر .. قضايا ومذاهب وشخصيات، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة، ١٩٩٨ .

٢- وائل حلاق ، الدولة المستحيلة ، ترجمة عمرو عثمان ، منشورات المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت لبنان ، الطبعة الأولى ٢٠١٤.

٣- زواوي بغورة ، ما بعد الحداثة والتنوير، موقف الأنطولوجيا التأريخية، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت الطبعة الأولى بيروت لبنان ٢٠٠٩ .

٤- كانط ، عمانوئيل، ما التنوير ، مقال منشور ضمن كتاب ، التنوير والثورة والحداثة ، منشورات شهريار ، البصرة عراقن الطبعة الأولى ٢٠١٩ ص ١١ .ويضم الكتاب مقالة كانط ومقالتين لفوكو هما ما التنوير وما الثورة . وكل إحالاتنا اللاحقة عن كانط وفوكو ستكون إليه .لذا إقتضى التويه.

٥- عادل مصطفى ، كارل بوبر .. مائة عام من التنوير، منشورات مؤسسة هنداوي ٢٠١٨.

كارل بوبر ، أمانؤيل كانط فيلسوف التنوير ، مقال منشور ضمن كتاب نحو عالم أفضل ترجمة د. أحمد مستجير الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٩

٦- الهيتي ، فوزي حامد ، العيش المشترك في الثقافة العربية الإسلامي .. الحوار الإسلامي المسيحي أنموذجاً بحث منشور في مجلة دراسات فلسفية الصادرة عن بيت الحكمة بغداد في العدد ٥١ لسنة ٢٠٢٣ والمنشور على الرابط الآتي https://www.iasj.net/iasj/download/29f556fcce180c56

٧- الهيتي ، فوزي حامد ، إشكالية الفلسفة في الفكر العربي الإسلامي ، ابن رشد أنموذجاً ، منشورات دار الهادي بيروت لبنان الطبعة الأولى ٢٠٠٥.

٨- الهيتي ، فوزي حامد، المواطنة وتحديات العصر ، بحث منشور في مجلة الفلسفة ، الصادرة عن كلية الآداب المستنصرية العدد الخامس لسنة لسنة ٢٠٠٩ . صص ٨٧ –١٠٤ .

٩- الهيتي، فوزي حامد ، الميتافيزيقا والعلم عند كارل بوبر منشورات دار المرهج الطبعة الأولى ٢٠٢٢ .

١٠- الجابري ، محمد عابد ، نحن والتراث .. قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي منشورات المركز الثقافي العربي بيروت لبنان الطبعة السادسة ١٩٩

١١- محمد المختار الشنقيطي الأزمة الدستورية في الحضارة العربية الاسلامية .من الفتنة الكبرى الى الربيع العربي منشورات منتدى العلاقات العربية والدولية الدوحة قطر الطبعة الأولى ٢٠١٨

١٢- الجاحظ أبو عثمان بن بحر ،رسالة المختار في الرد على النصارى) تحقيق ودراسة محمد بن عبد الله الشرقاوي، منشورات دار الجيل الجديد، بيروت لبنان، الطبعة الأولى ١٩٩١.

١٣- رضوان السيد ، التفكر الإسلامي في المسيحية .. الجدال والحوار والفهم المختلف في العصور الوسطى المنشور في مجلة الحكمة على الرابط https://hekmah.org/%D8%A7%D9%84%D8%AA%D9%81%D9%83%D9%91%D9%8F%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85%D9%8A-%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B3%D9%8A%D8%AD%D9%8A%D8%A9%D8%9B-%D8%A7%D9%84%D8%AC%D/8%AF%D8%A7

١٤- الفاربي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، دراسة وتحقيق حسن مجيد العبيدي ، منشورات ضفاف وآخرون ، الطبعة الأولى ٢٠١٤ .

١٥- ابن رشد ، كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ، تحقيق وتقديم البير نصري نادر ، منشورات دار المشرق بيروت لبنان ، الطبعة الثالثة ١٩٧٣

١٦- ابن ر شد ، الك شف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة تحقيق وتقديم د. محمد عابد الجابري ، منـ شورات مركز درا سات الوحدة العربية بيروت لبنان الطبعة الأولى ١٩٩٨

١٧- ابن طفيل ، ق صة حي بن يقظان ، تحقيق وتقديم فاروق سعد منـ شورات دار الآفاق الجديدة بيروت لبنان الطبعة الثانية ١٩٧٨ .

١٨- ابن خ لدون ، الم قد مة ، دار العودة بيروت لب نان ١٩٨٠

[١] للمزيد يمكن مراجعة الزواوي بغورة ، ما بعد الحداثة والتنوير، موقف الأنطولوجيا التأريخية، دار الطليعة للطباعة والن شر بيروت الطبعة الأولى بيروت لبنان ٢٠٠٩ ص٧٣

[٢]) يق صد فوكو بهذا العقد المبطن مراعات كانط لتوجهات ملك برو سيا حين حصر دعوته في التفكير الحر بالطاعة أيضاً للنظام العام فقال (فكر وأطع)

[٣]) للمزيد يمكن مراجعة الزواوي بغورة ، ما بعد الحداثة والتنوير ، مصدر سابق ص ٩٣ وما بعدها. كذلك ، عادل مصطفى ، كارل بوبر .. مائة عام من التنوير، منـ شورات مؤ سـ سة هنداوي ٢٠١٨ . كذلك كارل بوبر ، أمانؤيل كانط فيلـ سوف التنوير ، مقال منـ شور ضمن كتاب نحو عالم أفـ ضل ترجمة د. أحمد مـ ستجير الهيئة الم صرية العامة للكتاب ١٩٩٩ ص ١٥٩ ☐ ١٦٨ .

[٤]) كل هذه المفاهيم تتمحور حول مفهوم الفردانية والمذي يعني إعطاء الأولية للفرد على حـ ساب الجماعة، أن الفلـ سفة الفردانية تؤمن حقاً أن الفرد هو كائن اجتماعي أو مدني بالطبع ولا يـ ستطيع بمفرده أن يلبي متطلبات عيـ شه بل يحتاج الى الجماعة لتوفير شرطين لوجوده الحماية أولا واشباع رغباته واحتياجاته الإنسانية ولكن ذلك لا يعني تنازل الفرد عن حقوقه إلى الجماعة إلا بالحدود التي تلبي ضرورات قيام المدولة بوظيفتها الإجتماعية في تنظيم شؤون الجماعة وا شباع حاجتيه الرئيستين (حماية وجوده وا شباع رغباته الإنسانية). والإ شكال الذي لم يـ ستطع كانط معالجته يكمن في التوفيق بين مـ صلحة الجماعة وبين مصلحة الفرد ، ويتجلى تردد كانط في حسم هذه العلاقة حين يتحدث عن ولاية الكنيـ سة على ممثليها من رجال الدين كذلك في ولاية الأمير والحاكم على موظفي دولته، فلا يحق وفقاً لكانط أن يتحدث ممثل الكنيسة باراء تتقاطع مع سياستها لرعينها كما لا يحق لموظف الحكومة أن يفعل بخلاف ما يأمر به الحاكم والأمير.

[٥]) لا شك أن لفظة نور وأنوار ومـ شتقات أخرى من لفظة (ن و ر) شائعة في التراث الإسلامي وبخاصة بين التيارات الصوفية. ولكن دلالة هذه اللفظة في تراثنا الـ صوفي الإ سلامي تختلف تماما عن دلالتها التي تحدثنا عنها في التراث الغربي الحديث، لذا التنويه الى ذلك ضروري كي لا نقع في شرك وجود لفظ مـ شابه ولكن لـه دلالة مختلفة بين السياقين الثقافيين العربي الاسلامي والغربي الحديث.

[٦]) هذا موضوع قد أشبع بحثا ودرساً من باحثين عديدين إما من خلال درا سات تاريخية له وإما من خلال سرد بعـ ضا من تياراته أو شخوصه وإما مـ شروعات متخـ صـ صة في البحث عن بنيته وتكوينه مثل مـ شروع محمد عابد الجابري في نقد العقل العربي ومحمد آركون في تاريخانية العقل العربي وحسن حنفي ، فضلا عن المراجعات والنقودات عليهما.

[٧]) يمكن الرجوع الى بحثنا الموسوم : العيش المشترك في الثقافة العربية الإ سلامي .. الحوار الإ سلامي المـ سيحي أنموذجاً المنـ شور في مجلة درا سات فلـ سفية الـ صادرة عن بيت الحكمة بغداد في العدد ٥١ لـ سنة ٢٠٢٣ وا لمنـ شور عـ لى ا لمرا بط الآ تي https://www.iasj.net/iasj/download/29f556fcce180c56

تحدث عنهم القرآن الكريم بل هم قوم حرفوا كتابهم المقدس وتبنوا إعتقادات شركية تنافي توحيد سيدنا عيسى عليه السلام ... إلى آخره من أطروحات تهدف إلى سحب حقوق وحريات حفظتها لهم آيات قرآنية صريحة منها حق الذمة ومنها قوله تعلى (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَىٰ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٩ المائدة﴾ للمزيد يمكن مراجعة مقال رضوان السيد ، التفكر الإسلامي في المسيحية .. الجدال والحوار والفهم المختلف في العصور الوسطى المنوشر في مجلة الحكمة على الرابط كما يمكن الرجوع الى بحثنا الموسوم ، العيش المشترك في الثقافة العربية الإسلامية ، مصدر سابق ص ٤٠ □ ٤٣ ففيه دراسة تحليلية لهذا النص.

[١١]) للمزيد في التعرف على هذه الإشكالية ومدى حضورها في الفكر العربي الاسلامي يمكن الرجوع إلى كتابنا الموسوم ، إشكالية الفلسفة في الفكر العربي الاسلامي : ابن رشد أنموذجاً منشورات دار الهادي للطباعة والنشر الطبعة الأولى ٢٠٠٥ وبخاصة الفصلين الثاني والثالث.

[١٢]) لا ينكر ابن خلدون المعرفة الصوفية وإمكانية تحصيلها ولكنه يرى أن هذه المعارف الذوقية الصوفية غير دقيقة تتفاوت بدقتها وصدقها من عارفٍ إلى آخر كما أنه يرى أن هذا الصنف من المعارف هو ذاتي لا يمكن نقله إلى الآخرين. لهذا يرى أن العلوم الإلهية يجب أن يكون مصدرها الأهم هو خبري وسماعي نقلاً عن الإنبياء ويقترب منه تقريباً الغزالي بحسب ما يذهب إليه في كتابه المنقذ من الضلال.

[٨]) هذا الحكم المتعلق بصحة النص القرآني يصدق على الفرق الإسلامية طبعاً ولا يشمل الفرق الباطنية المغالية التي لها رأي آخر. ولا يشمل أيضا آراء بعض المستشرقين الجدد الذين يتبعون منهجيات علمية لا تسلم بصدق وثيقة التأريخية إلا بما يعززها من مؤيدات وثائقية تنتمي لعصرها، وهو منهج مبالغ لا يعتمده كل المستشرقين. ورجاحة حكمنا تستند بالدرجة الأولى على أن كل النسخ القرآنية القديمة متطابقة وخالية من أي تصحيف، وإن النص القرآني بعده نصاً مقدساً عند المسلمين كانوا يحفظنه عن ظهر قلب عبر العصور حتى بعد عصر التدوين.

[٩]) وقد أجاد ابن خلدون في مقدمته في تشخيص هذه الظاهرة للمجتمع العربي قبل الاسلام وبرر وجودها عندهم فهم أشد الأقوام توحشاً وعصبية وبسبب ذلك فهم بحسب ابن خلدون غير قادرين على تأسيس ملك لهم إلا بتغير عصبيتهم من عصبية قبلية الى عصبية دينية وهذه الأخيره عند ابن خلدون تزيدهم عصبية وتخفف من وحشيتهم فاذا اتحدت العصبية مع الدين يمكنهم تأسيس الملك عند إئذ.

[١٠]) للمزيد يمكن الرجوع إلى رسالة أبو عثمان بن بحر الجاحظ (المختار في الرد على النصارى) تحقيق ودراسة محمد بن عبد الله الشرقاوي، منشورات دار الجيل الجديد، بيروت لبنان، الطبعة الأولى. نلاحظ في هذه الرسالة دعوة الجاحظ الصريحة للتشدد مع نصارى عصره ، فهم بحسب الجاحظ المعتزلي ليسوا النصارى الذين