

## التنوير في الثقافة العربية الإسلامية

أ.م. د. فوزي حامد حسين الهيتي

الجامعة المستنصرية/ كلية الآداب

[Dr.fawzi@uomustansiriyah.edu.iq](mailto:Dr.fawzi@uomustansiriyah.edu.iq)

من الآخر وتبنيها في ثقافتنا المعاصرة، حاول تجديدها والتأصيل لها داخل تراثنا العربي الإسلامي، ومنذ قرن من الزمان صرنا نقرأ مصطلحات من قبيل الإستراتيجية عند عمر ابن الخطاب أو النزعة المادية عند ابن رشد أو ابن خلدون أو الإنسانيّة (humanism) عند أبو حيان التوحّيدي ومسكويه وعلمانية ابن رشد الخ.. وحتى الديمقراطية.. سعى البعض للمقارنة بينها وبين مفهوم الشورى الإسلامي وكتبوا عن الديمقراطية الإسلامية في وقت أسس فيه مفكرون آخرون لحاكمية الفقيه أو حاكمية الله.. وهكذا حتى صار تراثنا القديم وكأنه كشكول مطلوب منه أن يستجيب لكل ما نحلم به ونعتقد من آراءٍ فكريّةٍ وحلولٍ جديدةٍ لمشكلاتنا المعاصرة. وهذه في الحقيقة مشكلة منهجية تكشف عن خلل في بنيتنا الثقافية المعاصرة لا علاقة لتراثنا العربي الإسلامي بها. ولست الآن بصدد الوقوف عندها أو تقديم رأيٍ فيها وإنما أود من خلال إثارتها طرح سؤال: هل يمكن الحديث عن تنوير في الثقافة العربية الإسلامية؟ أو

ملخص البحث: تجيب هذه الورقة البحثية عن سؤال مفاده هل يمكن الحديث عن تنوير في الثقافة العربية الإسلامية؟ وبيننا فيها أن التنوير له دالة محددة ظهر في السياق الثقافي الغربي، ومرتبطة بالحدثية الغربية الحديثة القائمة على إعلاء مقام الفرد والمواطن (ومصالحه اجتماعياً، والعقل واستقلالته بعده المرجع الأهم معرفياً ورفض كل شكل من أشكال التبعية والوصاية. كما أوضحنا فيها أن بنية المجتمع العربي الإسلامي ونسقه الثقافي بعد القرن الثالث هجري كانت محكومة لشكاليات أخرى مختلفة تماماً من أبرزها الشكالية وحدة الأمة الذي كان مهدداً بنقسات إلى ملل وطوائف عديدة، دفعت مفكرينا إلى للتأسيس إلى مقولات معرفية تعزز هذه الوحدة وتبعد النقسات وبخاصة أن موضوعات المعرفة لديهم كانت متعلقة بالفلسفة الأولى والعلم الإلهي.

مشكلة البحث: كلما أعجب باحث عربي معاصر بأطروحة أو فكرة غربية أو غير غربية وأراد استعارتها

نرى أن مفهوم التنوير لديهم غير واضح ومحدد الدلالة بل نرى حمولات دلالية قد تعني العقلنة وممارسة الحرية في التفكير وقد تعني التجديد والاصلاح أو النهضة والتحديث وقد تعني الانفتاح، اي يوجد خلط بين مفهوم التنوير ومفهوم الاصلاح والتجديد والتحديث والعقلانية والتفكير المستقل وامكانية الاطلاع على منتجات الأمم السابقة والبناء عليها الى آخره من تصورات قد تكون ناتجة عن عقل منفتح لكنها لا تعني مفهوم التنوير بدلالته المحددة في سياقه الثقافي الغربي الذي ظهر فيه كما سنوضحه لاحقاً .

فرضية البحث : إن الأُسئلة وبمعنى أدق الهموم والإشكالات الحضارية والثقافية والفكرية لا تظهر عشوائياً ولا تستعار من ثقافات وحضارات أخرى بل هي وليدة أنساق ثقافية معينة ونتاج الحضارة ذاتها مثلاً أن إشكالية الأصالة والمعاصرة وما يرتبط بها من أسئلة، لا معنى لها داخل السياق الثقافي الغربي في حين يُعد سؤالاً مركزياً في الفكر العربي المعاصر. وكذلك إشكالية الديني والسياسي أو الدولة والدين في الثقافة العربية الإسلامية سؤال لا معنى له داخل سياقها الثقافي لأن الدولة

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

بمعنى أدق، هل يجوز طرح مثل هذا السؤال داخل سياق الحضارة العربية الاسلامية؟ كيف يمكن أن نوفق بين قولنا أن الفارابي أو ابن رشد أو ابن خلدون .. تنويريون، وبين آرائهم في تصنيف الناس حسب استعداداتهم المعرفية وفطرتهم إلى فئتين إما إمام وإماماً مأموماً؟ فهم يكاد أن يجمعوا تقريباً على الاعتقاد بوجود شريحة من الناس ( وهي، من حيث الكم الأغلب من الناس )، غير قادرة بطبيعتها على تحصيل المعارف البرهانية والعلوم الإلهية بل يجب بحسب ابن رشد حجب الحكمة عن هذه الشريحة وهم العامة؟؟ هل دعوة المعتزلة بعد العقل أصلاً، ولا يجوز بحسبهم تبني قراءات للنص الديني تتقاطع مع مسلمات العقل، هي دعوة تنويرية بالمفهوم الدقيق للتنوير؟؟ كيف يمكن أن نوفق بين هذه الدعوة العقلية وبين تصورات المعتزلة لتصنيف الناس معرفياً أي ضاً إلى فئات منهم فئة غير قادرة بطبيعتها على تحصيل المعرفة ويجب أن يكونوا مقلدين للخلاصة وأهل العلم؟؟ إن مراجعة سريعة لأطروحات باحثينا المعاصرين المذنبين يحاولون إثبات وجود إتجاه تنويري في تراثنا الاسلامي مثل المفكر المصري الكبير عاطف العراقي ( محمد عاطف العراقي ، ص ٤٢ ) العربية الإسلامية اكتسبت مشروعيتها من الدين ذاته في حين يُعد السؤال الأهم في الثقافة الغربية الحديثة.

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 إستمداً صده وأثره داخل هذه الثقافة وما زال فعله حاضراً وإن ارتبط بفلاسفة القرن الثامن عشر<sup>١</sup> . وإيجازاً 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 أسس التقليد والتبعية هو ( القصور الذي أحدثه الإنسان بحق نفسه. ) (كانط ما التنوير، ص ١١) 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 إعتد على غيره. وبسبب خموله وكسله أو جبنه هذا، إستساع التبعية وطاعة الآخرين فتبع رجل الدين وأطاعه، يقول كانط على لسان حال المقلد أو التابع ( أنا لا أريد أن أجهد نفسي ، ولا أحتاج إلى التفكير إن كان بإمكانني أن أدفع و سيكون غيري

أم لا ؟ . ولإنجاز هذا يتطلب منا خطوتين رئيستين هما ، الأولى تحديد مفهوم التنوير في سياقه الثقافي الذي ظهر فيه، والثانية، إجراء مسح للأدوات المعرفية في الثقافة العربية الإسلامية والكشف عن مكانة العقل ووظيفته في إنتاج المعرفة وآراء فلاسفتنا ومفكرينا بعامه 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 يندصرفوا 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 وبمشارع الحداثة الغربي تحديداً بل هو صياغة جديدة لسؤال الحداثة أو أحد تجلياتها. مشاريع الحداثة الغربي الذي يمكن أن نوجزه بالصياغة الآتية : كيف يمكن أن نحرر الإنسان من كل سلطة متحكمة فيه مقيدة لفعله وسالبة

لا تكن أعمى تماماً بل فكر بالذي تفعله بحرية ولكن نفذ ما مطلوب منك داخل هذا النظام.

توقف فوكو عند هذه المسألة كثيراً عند قراءته للنص الكانطي وقدم قراءة تجاوزَ فيها ما عده مهادنة كانط للسلطة السياسية من خلال تقديمه عقْدٍ مبطنٍ للاستبداد العقلاني مع الفكر الحر<sup>٢</sup>. يتساءل فوكو عن الطريقة التي يمكن بها ممارسة الفعل النقدي الحر وفي وضوح النهار وفي ذات الوقت نطيع أو نخضع لمحددات المؤسسة وما تطلبه منا على نحو لا يثير الشك.. ما هي هذه الطريقة؟. أن الأمر يبدو غير منطقي عند فوكو وعليه يقول ( إن التنوير ليس مجرد نشاط ضامن لا استعمال الأفراد لحريتهم الشخصية عند التفكير، فالتنوير يوجد عندما يكون العالم حراً لأن الاستعمال العام للعقل سيكون متاحاً بشكل عظيم عندما يشمل الجميع. ( فوكو، ما التنوير ص ٣٠). ويخلص فوكو إلى تشخيص محددين لمفهوم التنوير هما: التنوير فعل نقدي مستمر. والثاني أنه واقعة تاريخية لها فعلها التواصلي المستمر بين المذات الفردية والجماعية، لا تتخطى حدودها الزمانية بعدها كائنات بشرية تعيش في عالم معين.

إن مراجعة قيم التنوير وفحصها ونقدها ومحاولة تجاوزها لم تتوقف عند فوكو بل شملت فلاسفة عديدين معاصرين منهم آرنست كاسيرر في كتابه ( فلسفة التنوير

يتولى المهام نيابة عني. ( كانط، ما التنوير ص ١٢ ) وقد ساهم في ترسيخ هذا التوجه السلبي في سلوك الناس أشخاص بل مؤسسات كانت تصد تجهيل الناس ليسهل الهيمنة عليهم وقيادتهم كقطيع، لذلك مارسوا سياسة تخويف الناس من التفكير الحر. إذاً، حالة القصور لها سبب ذاتي داخلي ( الجبن والكسل ) وآخر خارجي، مارس سياسة ترسيخ الخوف عند القطيع. وعليه فإن التنوير يتطلب إرادة داخلية للفرد للتحرر وممارسة التفكير الحر وتشجيع من قبل المتنورين الآخرين. فإذا مُنح الناس كما يقول كانط الحرية ووفرت أسباب ذلك وشجعناهم 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 ممارسة التفكير الحر بل يقول ومن خلال أمثلة ونماذج يذكرها ( فكر وأطع ) .. حين تكون قسا أو رجل يعمل في مؤسسة دينية فكر في ما تعتقده وتعلمه إلى الناس، ولكن إلتزم بشروط ما تطلبه منك المؤسسة الدينية.. عندما تُطالب بضرائب عالية، فكر بحرية في هذه الضرائب أمام الناس، وانقدها بصوت عالي إن كنت ترى فيها غبناً وظلماً لدفعها، ولكن عليك أن تدفع، وهكذا الحال عندما تكون جندي، وباختصار عندما تكون جزءاً من نظام عام تعمل داخله

ي شكل مع مفاهيم أخرى عديدة ن سق فكري متكامل  
 ي ستمد شرعيته و صدقه من ت صور عام لمبدأ وأ صل  
 الإجتماع الإنساني المؤسس على القانون الطبيعي ونظرية  
 العقد الإجتماعي<sup>٤</sup> ( 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  
 الهييتي مفهوم المواطنة وتحديات العصر ، مجلة الفلسفة  
 ص ٩٥ ) فضلا عن تعزيزها للمكتشفات العلمية التي  
 قدمها كبلر وغاليلوا ونيوتن في مجال الفيزياء والعلوم  
 الطبيعية. وبعمامة يمكن القول أن هذا المفهوم ينتمي الى  
 ن سق 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 أوروبا قد جرت عليه  
 مراجعات وربما قطيعة بشكل ما وبخاصة بعد النصف  
 الثاني من القرن العشرين في أوروبا ذاتها وم شروع ما بعد  
 الحداثة هو في الأساس نقد جذري لمفهوم العقل ومركزيته  
 الذي يعد بنية العقل التنويري في القرن التاسع عشر.  
 وكذلك مفهوم التقدم وم سار العلم. فكارل بوبر المذي  
 يوصف نفسه أنه آخر التنويريين ووريث العقلانية  
 التنويرية يقدم لنا ت صوراً مختلفة تماماً عن ما كان  
 يتبناه تنويريو القرن الثامن عشر حول مفهوم العقل

( وكارل بوبر<sup>٣</sup> في مقاله ( أمانويل كانط فيد سوف التنوير  
 )، بل أن مشروع ما بعد الحداثة هو في الأساس مراجعة  
 لمقولات عصر التنوير ومن أهمها مقولة العقل ومقولة  
 استقلال العقل وحرية 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  
 ب صدور كتاب مقال في الفهم البشري لجون  
 لوك سنة ١٦٩٠ و صدور كتاب نقد العقل  
 الخالص لأما نوثيل 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 ت صور خاص للعقل هو عقل  
 تحليلي علمي مرتبط بالعلم .

إن مفهوم التنوير على وفق المدلالة الغربية أعلاه يعني  
 الإيمان 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

بعد هذا العرض لمفهوم التنوير .. هل يصح الكلام عن تنوير عربي إسلامي ؟ هل يمكن أن نجد مثل هذا الفهم والتصور لمفهوم العقل والإيمان المطلق بقدراته وتساوي الناس .. كل الناس بذلك ؟؟.

التنوير في الثقافة العربية الإسلامية :

نعود هنا إلى سؤالنا الأول الذي طرحناه في بدء هذه الورقة: هل يمكن أن نجد تبنياً لهذا المفهوم بالدلالة التي شاعت في السياق الثقافي العربي الحديث داخل الثقافة العربية الإسلامية ؟؟.

للإجابة المدققة على هذا السؤال يتطلب الأمر إجراء مسح وتنقيب شامل لبنية العقل العربي الإسلامي وآليات تشكيله وتكوينه منذ بدايات تبلوره وظهوره ثم نموه واكتماله في القرن الرابع والخامس هجري. وهذا جهد قد أغنتنا عن الخوض فيه دراسات ومشروعات عديدة في تاريخ الفكر العربي الإسلامي وستسهل علينا البحث عن مرادنا في هذه الورقة. فهذه الدراسات والمشروعات والدراسات تُجمع على قضية أساسية مفادها أن إشكالية العقل والنقل هي الإشكالية الأبرز في الثقافة العربية الإسلامية. ذلك أن الحضارة العربية الإسلامية هي حضارة تمحورت حول النص المقدس ( القرآن الكريم ) بالدرجة الأولى والسيرة النبوية بالدرجة الثانية. ومنذ عهد الرسول صلى الله عليه وسلم كان السؤال عن حدود العقل وحدود

ومفهوم النقد العقلاني فضلاً عن مفهوم التقدم. فهذا المفهوم الأخير الذي له دلالة محددة عند فلاسفة عصر التنوير نراه عند كارل بوبر له دلالة مختلفة تماماً عنهم وكذلك الحال مع مفهومهم للعقل، أما آرائه السياسية وموقفه من الديمقراطية فله فيها آراء تتقاطع تماماً مع ال سائد من نظريات تنويرية ( فوزي حامد الهيتي المتيا فيزيقا والعلم عند

كارل بوبر ص ٦١ - ٦٤ كذلك ص ٧٠ - ٨٦ ). وإيجازاً لما سبق يمكن

القول أن مفهوم التنوير في الثقافة الغربية له دالتين هما : الأولى دلالة حصرية محددة تشير إلى القرن الثامن عشر وطرائقه في التفكير ومنهجه التحليلي ودلالة مفهوم العقل ومعايير العقلانية لدى مفكره وفلاسفته. ودلالة غير محددة تشير إلى مشروع الثقافة الغربية بعامه 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 حضور عقل تنويري في الثقافة العربية الإسلامية سيكون بدلالة الثانية حراً والتي تعني كما أشرنا الإيمان بالقدرات المتساوية لكل الناس على تحصيل المعرفة ورفض كل أشكال التقليد والإتباع وبخاصة في مجال السياسة وشكل الاجتماع الإنساني فضلاً عن المجال العلمي والمعرفة بعامه فضلاً عن دعوة الناس .. كل الناس لممار التفكير العقلي الحر بلا وصاية وتقليد لأحد.

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 القرآنية الكريمة. وعليه لمعالجة هذا الموضوع عند البحث عن جواب سليم لسؤالنا الأول عن حـ صور العقل التنويري بدلالته الغربية الحديثة نحتاج الى تحليل وتآني في عرض المد شهد الثقافي العربي الاسلامي. لنبدأ بعرض الموقف من العقل وبين 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 الإسلامي الأول :

ربما يكون الحديث عن هذه المرحلة المبكرة من التاريخ الإسلامي هي الأكثر صعوبة على الباحث العلمي المتخصص لأنه لا يملك وثائق تاريخية دقيقة عنها وكل ما كتب حولها كتب 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.. اختلفوا لاحقاً في تأويله وتحديد

النقل مثارا من قبل الصحابة رضوان الله عليهم.. سؤال : أهو الوحي الموحى أم الرأي والمد شورة؟؟ يطرح في كل واقعة جديدة. وبقي هذا السؤال مطروحاً طوال العصر الإسلامي وربما لا نغالي إن قلنا إلى يومنا، وإن اتخذ صيغاً جديدة مثل : مدى مطابقة صحيح المنقول لصريح المعقول؟ ولن نعطي الأولوية للنقل أم للعقل في حالة وجود اختلاف بين ظاهر النص وصريح العقل؟. ولكن الأجابة عليه تعقدت وتطورت مع تعقدت شكليات المجتمع العربي الإسلامي بل وأصبحت هذه الإجابات محكومة ليس فقط بالنص المقدس ذاته بل بأشكال الصراعات السياسية والثقافية الإسلامية البيئية ذاتها فضلاً عن صراعات المسلمين بعامة مع غيرهم من أصحاب الملل والديانات الأخرى وبخاصة المسيحية واليهودية والديانات الشرقية<sup>٧</sup>. 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 المد صالح الإقتصادية والسياسية لا تختفي تماماً في هذه القراءات. وبعامه أن المشهد معقد ومحكوم بدوافع عديدة وليس فقط بدوافع معرفية. أن احتكار دلالات النص أصبحت سلاحاً في الصراع الاجتماعي والسياسي بين القوى

كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءَ  
وَيَذَاءَ. صُمُّكُمْ عَمِّي فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ [البقرة: ١٧٠-١٧١].

٢- وقال تعالى: " وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا  
أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا  
عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا  
يَهْتَدُونَ " [المائدة: ١٠٤].

٣- قال سبحانه: □ قَالُوا أَجِئْنَا لِنَتْلُوَنَّكَ عَمَّا  
وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا وَتَكُونَ لَكُمَا الْكِبْرِيَاءَ فِي  
الْأَرْضِ وَمَا نَحْنُ لَكُمَا بِمُؤْمِنِينَ □ [يونس: ٧٨]

٤- وقال: □ قَالُوا بَلْ وَجَدْنَا آبَاءَنَا كَذَلِكَ  
يَفْعَلُونَ □ [الشعراء: ٧٤].

٥- □ إِذِ تَبَرَّأَ الْمَّذِينِ اتَّبَعُوا مِنَ الْمَّذِينِ اتَّبَعُوا وَرَأَوْا  
الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ وَقَالَ الْمَّذِينِ  
اتَّبَعُوا لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَّبَرًا مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّوْا مِنَّا  
كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسْرَاتٍ عَلَيْهِمْ □  
[البقرة: ١٦٦-١٦٧].

٦- وقوله: □ إِذِ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا هَذِهِ  
التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ قَالُوا وَجَدْنَا

دلالة نصوصه ولكن لم يشكوا مطلقاً بالنص نفسه<sup>٨</sup>. وعليه  
سيكون هو مرجعنا الأول والأهم في تحديد مكانة العقل.

أ شرننا سابقاً أن الحضارة العربية الإسلامية هي  
ح حضارة نص أي أنها تمحورت حول النص القرآني  
بالدرجة الأولى و سيرة الرسول الكريم بالدرجة الثانية  
بعدها أقوالاً وأفعالاً مفسرة ومفصلة للنص القرآني. وقراءة  
النص .. أي نص تتحدد بعد صرين رئيسين هما القارئ  
ذاته ودلالة النص المقروء. فالقارئ يتدخل أحياناً في  
تحديد دلالة النص أو بمعنى أدق أن الخلفية الثقافية  
واللغوية للقارئ تؤثر في تحديد دلالة النص ومعناه. وهذا  
يتطلب منا الوقوف عند هذين العنصرين. لنبدأ أولاً في  
النص القرآني وموقفه من مسألة التقليد.

#### ١- النص :

أن اجراء جرد مبسط وسريع للآيات القرآنية الكريمة  
في م مسألة ذم التقليد أو قبوله والمدعوة إليه تؤكد لنا  
ببساطة الميل الواضح إلى ذم التقليد، حيث توجد حوالياً  
خمس عشرة آية قرآنية صريحة الدلالة في ذم التقليد  
والنهي عنه وهي بحسب جردنا كالتالي:

١- قال تعالى: " وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ  
قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ  
آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ وَمَثَلِ الَّذِينَ

- ١٢- قال تعالى ﴿ وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْا عَلَىٰ قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَىٰ آلِهِمْ قَالُوا يَا مُوسَىٰ اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ ﴾ [الأعراف: ١٣٨]
- ٧- ﴿ إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبْرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلًا ﴾ [الأحزاب: ٦٧].
- ٨- وقاله تعالى ﴿ إِنَّهُمْ أَلْفَوْا آبَاءَهُمْ ضَالِّينَ \* فَهُمْ عَلَىٰ آثَارِهِم مُّعْرِعُونَ \* وَلَقَدْ ضَلَّ قَبْلَهُمْ أَكْثَرُ الْمَأْوَلِينَ. ﴾ [ال صافات ٦٩ □ ٧١]
- ٩- قال تعالى ﴿ وَكَذَٰلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِّنْ نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ آثَارِهِمْ مُّكْتَدُونَ. ﴾ [الزخرف ٢٣]
- ١٠- قال تعالى ﴿ اتَّخَذُوا أَحْبَابَهُمْ وَرَهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ. ﴾ [التوبة: ٣١]
- ١١- قال تعالى ﴿ مَا هَذِهِ التَّمَاثِيلَ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ قَالُوا وَجَدْنَا آبَاءَنَا لَهَا عَابِدِينَ. ﴾ [الأنبياء: ٥٢ □].
- ١٣- قال تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ وَمَنْ يَتَّبِعْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ فَإِنَّهُ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ ﴾ [النور: ٢١]
- ١٤- قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ شَاءَ أَنْتُمْ قُلْتُمْ عَلَىٰ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [الأعراف: ٢٨].
- ١٥- وقوله تعالى: ﴿ وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ [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 دَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ " [الأعراف : ١٧٩] .
- ٢- قوله تعالى : □ أم اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ هَذَا ذِكْرٌ مَنْ مَعِيَ وَذِكْرٌ مَنْ قَبْلِي بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُمْ مُعِرِضُونَ □ [الأنبياء : ٢٤]
- ٣- وقوله تعالى : □ وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ إِنَّهُ لَا يُغْلِقُ الْكَافِرُونَ □ [المؤمنون : ١١٧]
- ٤- وقوله تعالى : □ أَمَّنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَمَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَيْلَهُ مَعَ اللَّهِ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ □ [النمل : ٦٤]
- ٥- وقوله تعالى : □ رَسُولًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا □ [النساء : ١٦٥]
- ٦- وقوله تعالى : □ وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا 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 دَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنَّ وَالْمَإْنِسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ □ [الأعراف / ١٧٩]
- ١٠- وقوله □ ي سمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه . البقرة : ٧٥ □ .
- ١١- وقوله تعالى ﴿ وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْنَا سُرًّا مِنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قَرَأِيسَ تُبْدَوْنَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا وَعَلَّمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَمَا آبَاؤُكُمْ قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ . [الأنعام ٩١]

بل ناتج عن إعمال العقل وت شغيله. لأن اتباع الأمم الأخرى تقليداً منهياً عنه في آيات المجموعة الأولى.

٣- وقوله تعالى □ ومن أح سن دينا ممن أ سلم وجهه لله وهو مح سن واتبع ملة إبراهيم حنيفاً. النساء : ٢٥ □

وهذه الآية لا تتحدث صراحة وظاهراً عن ضرورة التقليد بل هي تمتدح من أ سلم وجهه لله وهو محسن واتبع ملة ابراهيم. ولكن كيف أ سلم وجهه لله ؟؟. منهج وطريقة التبرك سليم .. هل كانت اتباعاً وتقليداً ؟؟ أم عن طريق التبصر والنظر في مخلوقات وكيف وجدت ونظام العالم المدقق وكيف يدبر سير ؟؟؟. والآية التالية كذلك دلالتها الظاهرة تتحدث عن سامع سمع نداءً فأمن به. ولكن هل توقف الإيمان على مجرد السمع فقط أم أن هذا الإيمان مبني على فهم وتعقل لدلالة مضمون النداء أم أنهم فقط سمعوا النداء بلا فهم لدلالته ولا تعقل لمقا صدقته ؟؟.

٤- ( ربنا إننا سمعنا منادياً ينادي للإيمان أن آمنوا بربكم فآمنوا ) آل عمران : ١٩٣

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

١٢- □ قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ . يونس ( ١٠٨ ) .

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

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

ظاهر الآية يدعو للاتباع ولكنها لا تدعو صريحة لدعوة اتباع بلا روية وتعقل

٢- وقوله تعالى ( وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ) الأنبياء : ٧ . □

وهذه الآية أيضاً دلالتها الظاهرة لا تعني التقليد والاتباع الأعمى بل ظاهراً 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 ال سؤال بالعلم، والعلم لا يكون عن تقليد

النبوات واليوم الآخرة والوعد والوعيد. وقد شاعت عبارة بين الفقهاء ( أن العقل مناط التكليف ) بمعنى أن تكليف الإنسان مشروط بالعقل لأن التكليف الديني تشرط الإمتثال والإستجابة ومن كان عاجزاً عن الفهم كان عاجزاً عن الاستجابة ومن العيب تكليفه والشرع والشارع منزّه عن العيب لهذا أوجب الفقهاء العقل في أصول المسائل الاعتقادية وبخاصة مسألة وجود الله إلهاً واحداً خالقاً لباقي الموجودات وباعتنا للرسول والأنبياء بقصد هدايتهم على الطريق القويم والإيمان باليوم الآخر والحساب والعقاب، بل أن غياب العقل يصطق التكليف عند جميع الفرق الإسلامية.

القارئ :

بدأ لا بد أن نثبت إن موضوع وجود الله وعالم الأرواح والجن والشياطين .. الخ، فضلا عن مفهوم الوحي والنبوات ومسألة الأديان السماوية بعامه .. 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 القرآني كان بلسان أهل مكة وعرب الجزيرة العربية بالذات، يفهمونه مباشرة بلا ترجمة ولا شروحات تفصيلية. وهذا أمر أياً ضالاً يحتاج لبحث وتفصيل. ما نحتاج بيانه هو فقط كيف تعامل الجيل الأول من المسلمين مع

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 مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾ . التوبة/١٢٢ □ □

ظاهر هذه الآية يدعو للتخصص في أمور الشريعة والدين ليكونوا مرجعاً لغيرهم في معرفة تفصيل 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 خالقاً للوجود وباعتنا للرسول برسالات تدعو لاتباع طريقة ومنهج في الحياة حددتها هذه الرسالات السماوية .. هذا النوع من الإيمان يشترط التعقل لهذا نرى شبه إجماع عند علماء أصول الفقه في كل الفرق الإسلامية برفض التقليد في الاعتقادات وبخاصة الإيمان بوجود الله وصحة

و صاية على أرواح المؤمنين. أن علاقة المسلم بربه هي علاقة قائمة مباشرة بلا واسطة ولم تتشكل سلطة كهنوتية في الإسلام بالمعنى الذي عرفته أوروبا. ولكن تشكلت عبر الأزمان اللاحقة طبقة من رجال الدين المتخصين في علوم الشريعة تخدمت مع السلطة السياسية بدأت مع بداية حكم بني أمية وتطورت مع حكم بني العباس واستمرت لاحقاً بعد قرون. ومع ذلك لم تملك هذه الطبقة السلطة التي ملكتها الكنيسة في أوروبا لأن السلطة الأولى بقيت للخطاب القرآني الذي صار نصاً مكتوباً فضلاً عن السنة 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 الوصاية عن العقل). بل السؤال المركزي في الثقافة العربية الإسلامية كان مرتبطاً بمجال الوحي وحدود العقل. وبعبارة محمد عابد الجابري أن الثقافة العربية الإسلامية معرفياً كانت ثنائية وليس أحادية (الجابري، محمد عابد، .. ١٩٩٣ ص ٢٦٦) كما هو حال العقل الغربي المأسس إما على المدني □ في العصر الوسيط □ أو على العقل في العصر اليوناني والحديث. وأقصى □ بالثنائية - ثنائية الوحي والعقل.

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

من البديهي والمنطقي جداً أن تكون الدعوة الإسلامية في بدئها دعوة ضد التقليد وهدم الواقع الاجتماعي الذي ظهرت فيه. فمجتمع مكة لحظة بدء الدعوة الإسلامية كان قائماً على العصبية القبلية والعلاقات القرابية يرتكز نظامه الإقتصادي على التجارة التي يكون فيها العبيد الأداة المهمة فيه. لهذا كان محور الدعوة الإسلامية والخطاب القرآني يتمركز اجتماعياً حول تفكيك بنية القبيلة لصالح وحدة العقيدة ووحدة الأمة بدلاً عن وحدة القبيلة واقتصادياً على تحسيس واقع العبيد والدعوة لتحسين أحوالهم والتعامل معهم بعدهم بشراً لهم حق الحياة. والمجتمع البدوي بعامة وبالرغم من أنهم مجتمع قائم على الانتساب لإسم القبيلة والولاء لها بالدرجة الأولى ولكن الفرد ذاته يشعر بحريته ولا يرضى التبعية لأحد مهما علا شأنه، فهم كما وصفوا أنفسهم □ نحن قوم لا نملك ولا نملك □ أي أنهم لا يملكون للملك ولا يمكن أن يكونوا رعياء للملك بسبب شدة عصبيتهم وأنفتهم<sup>٩</sup>. وعليه يمكن القول بشيء من اليقين أن الجيل الأول ممن دخل المدينة الجديد لم تمارس عليه الوصاية بمفهومها الذي نعرفه عند المسيحية حيث كان رجل الدين ممثلاً بالبابا ومجلسه (المجمع المسكوني) هي من تقرر شكل الإيمان وتملك

لقد ضحّى الإمام الحسن بشرعية السلطة لصالح وحدة

الأمة ( محمد المختار الشنقيطي ، ٢٠١٨ ص ٢٧٥ □ ٣٠٠ )

وخلاصة القول في هذه المرحلة معرفياً كان الف صل بين  
الديني والدنيوي واضحاً وبخاصة بعد انقطاع الوحي  
فالنص القرآني وال سنة النبوية هما مرجع الجميع أما  
الشأن الدنيوي وأدارة مصالح الناس وتنظيم أمورهم فهو  
اجتهاد متروك للأمة ومحكوم بضابط الشرع طبعاً، فلا  
توجد سلطة كهنوتية بالدلالة المسيحية، كما لا توجد  
سلطة معرفية تحتكر دلالة النص القرآني إلا بحدود  
معرفتها التفصيلية بالنص القرآني وسيرة النبي محمد (ص).

العقل والنقل في العصر الاسلامي الثاني :

أشرنا إلى أن هذه المرحلة تبدأ باستلام معاوية ابن ابي  
سفيان الحكم ونقله مقر الخلافة الى الشام. في هذا العصر  
حصلت تغيرات بنيوية في المجتمع العربي الإسلامي  
نشير إلى أهمها اتساع البلدان التي ضمتها الدولة  
الجديدة ودخول أمم لها ثقافات عديدة وعريقة وبالرغم  
من دخول أعداد كبيرة منهم للإسلام إلا أن عدد المسلمين  
لم يشكل الغالبية العظمى من المجتمع الجديد، وحتى  
من دخل الإسلام منهم لم يمحوا الإسلام كل ثقافات تلك  
الشعوب بل قرؤوا الاسلام وفق ثقافتهم، ونقلوا بذلك  
ثقافتهم القديمة الى المجتمع الجديد. وبكلمة أخرى أن

إن جدلية العلاقة بين الوحي والعقل هي التي شكلت  
العقل العربي الإسلامي ليس فقط معرفياً بل واجتماعياً  
وسياسياً. وسؤال (أهو الوحي الموحى أم الراي والمشورة  
( سؤال رافق الدعوة الإسلامية منذ بدئها زمن الرسول  
الكريم واستمرت تترسخ في الاجتماع الإسلامي في عصره  
الأول في دولة المدينة بعيد وفاة الرسول وانقطاع الوحي  
زمن ما صار يعرف بالخلافة الراشدة. في هذا العصر صر  
خاض المسلمون معترك جديد تمثل بمشكلة ( وحدة الأمة  
إجتماعياً وسياسياً ) 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 سياسية ممثلة بالخليفة  
ومن خلاله استطاعت الجماعة الإسلامية الأولى الحفاظ  
على وحدة المجتمع الإسلامي عقدياً وسياسياً واجتماعياً  
بالحفاظ على حركات انفضاض صالية في أطراف الجزيرة  
العربية وبخاصة تلك التي قادها مدعي نبوات جديدة  
مثل ( مسيلمة الكذاب وسجاح بنت الحارث ) أو لرفض  
بعض القبائل دفع الجزية لمن خلف الرسول. وخلال  
هذا العصر بدأ المسلمون يضعون مبادئ أولي لشكل  
اختيار السلطة السياسية ( اختيار خليفة ) ولكن هذه  
التجربة أجهضت تماماً بعد تنازل الخليفة الخامس  
الحسن ابن علي عليهما السلام لمعاوية بن ابي سفيان  
الذي أسس من بعده لملكية عضوض كما يقول ابن خلدون.

القائم على مفهوم خاص للتوحيد له أبعاد من أهمها البعد الأنطولوجي □ الوجود □ والبعد الديني □ وحدة العقيدة □ والبعد الإجتماعي □ وحدة المجتمع. وقد انعكس هذا التصور الخاص للتوحيد في شكل وطريقة الحوار الديني بين أصحاب الدين الجديد مع أصحاب الديانات القديمة ومن أهمها المسيحية واليهودية والصابئة والزرادشتية. ونلاحظ من خلال دراسة مدونات تلك الحوارات التي تركها لنا المسلمون وأصحاب تلك الديانات محاولات علماء الكلام فرض سردية خاصة، فيها نوع من الإقصاء لسردية أصحاب تلك الديانات عن أنفسهم بل نرى أن المتكلمين قد حرموا أحياناً بعض أصحاب تلك الديانات حقوقاً ثبتها لهم القرآن نفسه بآيات كريمات واضحات. إن هذا الموقف من قبل علماء الكلام المسلمين لا يمكن فهمه وتفسيره إلا تحت ضغط تصوراتهم لمفهوم التوحيد الإجتماعي للإسلام الذي تعزز خلال دولة المدينة في بدء الدعوة الإسلامية وقبل هذا التفاعل الثقافي<sup>١٠</sup>.

إن هذه المتغيرات الاجتماعية والثقافية والتحديات الجديدة ومنها بروز انقسامات داخل الجماعة الإسلامية ذاتها إلى فرق ومذاهب متعددة في تفسيراتهم لوقائع مستحدثة في حياة الجماعة الإسلامية حول سؤال (أهو الوحي الموحى أم الرأي والمشورة) إلى سؤال (هل الأولوية للعقل أم للنقل) ثم تعقد أكثر إلى إشكالية

ما وصل هو تفاعل ثقافي بين الفاتحين الجدد حاملي الرسالة الجديدة مع تلك الشعوب التي دخلوها. ومن جملة ما أخذته الفاتحون وانتفعوا منه هو أساليب وطرق إدارة الدولة والحكم، حيث كان عرب الجزيرة العربية قليلي الخبرة في هذا المجال، كما أن التجربة التي بدأت تتبلور بعيد وفاة الرسول والتمثلة بآليات إختيار الخليفة عبر الشورى لم توضح بعد وأجهضت بانقلاب بني أمية عليها كما أشرنا واستبدلوها بنظام الحكم الوراثي. وهذا النظام ليس بغريب عن نظام المشيخة المعروف بين القبائل العربية ولكن بني أمية أخذوا الكثير من تقاليد الحكم الساساني الفارسي.. هذه التقاليد التي ترسخت أكثر مع مجيء العباسيين. ومن أهم صفاتها تقديس الحاكم والطاعة المطلقة له. ومن تجليات هذا التأثير اشتراط العصمة في الحاكم أو طاعته وتحريم الخروج عليه وإن كان فاجراً أو باغياً. وقد كان لرجال الدين المتحالفين مع السلطة السياسية دور كبير في ترسيخ هذه التقاليد بإضفاء الشرعية عليها بمرويات وأحاديث يذسبونها إلى الرسول الكريم ومراجعة سريعة للأحكام السلطانية أو مبحث الإمامة في كتب علم الكلام نقرأ بوضوح تكرار مثل هذه المرويات التي ترسخت مع الزمن لتأخذ سلطة تجاوزت سلطة القرآن الكريم ذاته.

كما أن المجتمع الجديد المتنوع الثقافات والديانات شكل تحدياً جدياً مع طبيعة الدين الإسلامي الجديد

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 وأسس له معرفياً من قبل كبار مؤسسي الثقافة العربية الإسلامية مثل الكندي والفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد وابن خلدون .. الخ . وهذا ما نود الوقوف عنده في الفقرة الآتية لنرى كيف إنعكست اشكالية التوحيد على النسق المعرفي في الثقافة العربية الإسلامية منذ القرن الثالث الهجري صعوداً إلى نهايتها.

العقل والنقل وثقافة التقليد .. التأسيس المعرفي:

يجمع فلا سفتنا وكذلك المتكلمون وال صوفية والعرفانيون على تقسيم موضوعات المعرفة إلى سانية إلى ثلاثة موضوعات وهي :

١- موضوعات المعرفة الحسية وتشمل عالم المحسوسات المتغيرة القريبة.

٢- موضوعات المعرفة العقلية وتشمل مبادئ العلم الطبيعي والرياضيات.

٣- العالم المفارق البريء من المادة ويشمل مبادئ وعمل الوجود الأولى ويسمى بالفلسفة الأولى أو العلم الإلهي .

هيمنت على الثقافة العربية الإسلامية برمتها بعد النصف الثاني من القرن الثاني الهجري وهي إشكالية التوحيد والتي يمكن صياغتها بالسؤال الآتي : كيف يمكن أن نعيد توحيد المجتمع العربي الإسلامي الذي مزقته تعدد الملل والطوائف والنحل؟؟. إن حضور هذه الإشكالية في الثقافة العربية الإسلامية يناظر حضور سؤال الحدائث في الفكر الغربي الحديث وسؤال النهضة في الفكر العربي المعاصر.

لقد انعكست هذه الإشكالية بصورة وأخرى على مجمل نشاطنا الثقافي وكانت حاضرة فيه طوال العصر الوسيط ويمكن إيجاز جواب عموم مفكرينا على هذه الإشكالية بالآتي : أن الوحدة الاجتماعية والسياسية لا يمكن أن تتحقق إلا بالوحدة الفكرية. ولا جديد إن قلنا أن هذا الجواب كان مستعاراً من لحظة تأسيس الدعوة الإسلامية ودولة المدينة إذ بقيت هذه اللحظة حاضرة في مخيال المسلمين ومن تجربتها استمدوا جوابهم هذا<sup>١١</sup>.

أن كل هذه العوامل الجديدة المستحدثة في المجتمع العربي الإسلامي ( الاجتماعي والسياسي والاقتصادي ) قد تفاعلت مع بعضها وانتجت لنا نسق ثقافي جديد لم يكن معروفاً في العصر الإسلامي الأول، من أبرز سماته هو ترسخ ثقافة التقليد والتبعية .. ثقافة القطيع. ومن مؤشرات هذه الثقافة الجديدة شيوع مصطلحات لم تُعرف

المحددة بحدود عالما الأر ضي أن ينال هذه المعارف. ي ضم هذا التيار مدارس عديدة تختلف فيما بينها في الكثير من الأطروحات والإهتمامات والمواقف ولكنها جميعاً يجمعها موقف منهجي واحد هو عدال سماع والخبراً أولاً من أصول المعرفة وربما عده بعضهم الأصل الوحيد في تحصيل المعرفة في العلم الإلهي فالعقل عندهم غير قادر بطبعه على تحصيل هذه المعرفة لأن موضوعها من طبيعة مختلفة عن عالما الأر ضي الحسي ولا يمكن اعتماد القياس والبرهان منهجاً لبناء معرفة حول هذا العالم. والمصدر الوحيد الذي يمكن اعتماده هو المعارف النبوية التي و 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<sup>١٢</sup>.

التيار الثاني : التيار العقلي البرهاني : وهو تيار ي ضم أيضاً مدارس عديدة مختلف متباينة ولكن يجمعها موقف منهجي واحد مفاده أن الخبرة من الناس يمكنهم فقط تحصيل العلم الإلهي باعتماد العقل البشري بعد التعلم وطول النظر والمران أما غالبية الناس من العوام فهم غير قادرين على تحصيل العلم الإلهي بالطرق البرهانية إما بطبعهم وإما لك سلهم وابتعادهم عن التعليم والتعلم.

ويرى فلا سفتنا وبضمنهم المتكلمون والصوفية أن القسم الثالث من هذه الموضوعات هو الأهم المذي يجب أن تصرف له الطاقة البشرية لتحصيله، 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 تحورت حوله.

ويكاد يجمع فلا سفتنا وعموم مفكرينا أيضاً على أن موضوعات القسم الأول والثاني من موضوعات المعرفة متاحة لجميع البشر بحسب الطاقة والتمرن وطول النظر على تحصيلها. ربما توجد فروقات فردية في مستوى المعرفة الحاصل عليها ولكن بعامه يمكن تحصيلها للجميع وبحدسب الجهد والمثابرة والمتابعة التي يبذلونها في تعليمهم. أما موضوعات القسم الثالث ( العلم الإلهي ) فقد اختلفوا في إمكانية تحصيله مثلما اختلفوا في مناهج وطرقه تحصيله بسبب طبيعة موضوعاته وبعدها عن مداركنا الحسية وبعامه يمكننا تقسيم مواقف فلا سفتنا وعموم مفكرينا في هذه المسألة الى ثلاثة تيارات وكالاتي :

التيار الأول : التيار النقلية : وهو تيار يرى صعوبة أو استحالة تحصيل هذه المعرفة لأن موضوعها منفصل تماماً عن عالما الأرضي ولا يمكن للإنسان بقدراته العقلية

وأبرز من يمثل هذا الاتجاه 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 ( وللخاتمة فقط من الناس دون عامتهم ) وعن طريق المنهج العرفاني القائم على الخلوة ومجاهدة النفس وتصفيتها من قيود الجسد والشهوات الدنيوية ، وهم بعامتهم ينقسمون إلى مدرستين رئيسيتين وهي الأولى : المدرسة الصوفية التي ترى أن الخلوة والعمل والمجاهدة فقط هي المنهج الكافي لتحصيل هذه العلوم التي تصل بالمشاهدة القلبية وإشراق 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. وأبرز من قال بهذه النظرية الحلاج وابن جنبي 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 الثانية من الخلوة والمجاهدة. فالمنهج الصحيح عندهم يتألف من

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

١- العقل الهولوني : وهو عقل بالقوة لم يصل 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 مثلاً 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 أعلى مرتبة يمكن أن يصلها العقل البشري بحيث تكون كلاً قوته 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 عقل الفعال يتم تحصيل العلم الإلهي.

٣- أهل البرهان : وهم صنف من الناس القادرين بطبعهم أو بالتمرن وطول النظر على تحصيل العلم الإلهي بالطرق البرهانية اليقينية وهم الفلاسفة أو خاصة الخاصة.

وعلى ضوء هذا التصنيف هناك دائماً صنف من الناس غير قادر بطبعه على تحصيل المعارف ويحتاج دائماً إلى اتباع وتقليد غيره، وهم يشكلون النسبة الأكبر دائماً. سأتوقف عند شخصيتين من فلاسفتنا يعدان عند أغلب الباحثين المعاصرين ممثلين للعقلانية العربية الإسلامية والفارابي وابن رشد.

يرى الفارابي أن النظام الاجتماعي الفاضل هو نظام هرمي يناظر في شكله نظام الوجود الأنطولوجي فمثلما يوجد على رأس النظام الأنطولوجي واجب الوجود ومن بعده العقول العشرة الثواني والأفلاك ومن ثم يوجد عالم ما تحت فلك القمر عالم الهيولى والذي ينتهي بالعنصر الأربعة... كذلك النظام الاجتماعي الفاضل هو نظام هرمي يحتل الرئيس الأول الفاضل رأس الهرم وتتسلسل بعده الطبقات الاجتماعية بمراتب شرفية تؤدي مهام اجتماعية كلها تُنفَّذُ بإرادة و سنن الرئيس الأول الفاضل وكل طبقة اجتماعية هي رتبة لما تحتها ومرؤسة لما فوقها وتنتهي عند طبقة هي مرؤسة لارتبة. بل أن هذا النظام الاجتماعي الهرمي بعد غياب مؤسسه الأول

خطوتين هما : أ- الأولى المنهج البرهاني العقلي الذي يتم في دراسة العلم الطبيعي والعلوم الإلهية بطول النظر والقراءة والجدد والمتابعة. ب- الخطوة الثانية : واستكمال الخطوة الأولى بعد إتمام تحصيلها بالخلوة والمجاهد في تصفية النفس. أي أن أصحاب هذا الإتجاه يجمعون بين منهج المدرسة البرهانية العقلية والمدرسة الصوفية العرفانية العملية وأبرز من يمثل هذه المدرسة هو شهاب الدين السهروردي المقتول وابن عربي وصدر الدين الشيرازي.

إن التيارات المعرفية الثلاثة تكاد تُجمع على تصنيف الناس بحسب قدراتهم المعرفية إلى ثلاثة أصناف وهم

١- العامة : صنف غير قادر لا بطبعه ولا بالتمرن على تحصيل العلم النظري وبخاصة العلم الإلهي. وهم الجمهور الأعم من الناس. والواجب بحقهم هو التقليد واتباع الخاصة من أهل العلم النظري البرهاني.

٢- أهل الجدل : وهم صنف من الناس انشكروا عنهم حجاب التقليد وساورتهم بعض الشكوك على حد وصف الغزالي، لكنهم غير قادرين على تحصيل العلم الإلهي بالطرق البرهانية، وهم المتكلمون ويصطلح عليهم بالخاصة.

من يخلف الرئيس الأول الفاضل وهي ( الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، مصدر سابق ص ٣٠٢ )

الفاضل يكون تابع بشكل كامل لسنن وقوانين وتشريعات المؤسس الأول الفاضل ، لا يحق للرؤساء الثانوي الذين يخلفون الرئيس الأول الفاضل في رئاسة المدينة الفاضلة أن يستحدثوا تشريعاً جديداً أو أن ينسخوا تشريع سابق و ضعه مؤسس المدينة الفاضلة. بل من واجبهم فقط استنباط الأحكام الجديدة من سنن واضع الشريعة ومؤسسها الأول الفاضل. يقول الفارابي مؤكداً ما ذكرناه ( إن اجتماع هذه كلها □ يقصد صفات الرئيس الأول □ في إنسان واحد سر فلذلك لا يوجد من فطر على هذه القطرة إلا الواحد بعد الواحد والأقل من الناس . ) الفارابي آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٣٠١ . أما إذا لم يتوافر شخص يتصف بهذه الخصال المشار إليها، فعلى من يأتي بعده حفظ سننه وتشريعاته. يقول الفارابي ( وإن اتفق أن لا يوجد مثله □ يقصد الرئيس الأول □ في وقت من الأوقات ، أخذت الشرائع والسنن التي شرعها هذا الرئيس □ يقصد الأول □ وأمثاله إن كانوا توالوا في المدينة ، فإثبتت. الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٣٠٢ . )

١- أن يكون حكيماً .

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

٣- أن يكون له جودة استنباط فيما لا يُحفظ عن السلف فيه شريعة ويكون فيما يستنبطه من ذلك محتذياً حذو الأئمة الأولين.

٤- أن يكون له جودة رؤية وقوة استنباط لما سبيله أن يُعرف في وقت من الأوقات الحاضرة من الأمور والحوادث التي مما ليس سبيلها أن يسير فيه الأولون ويكون متحرياً بما يستنبطه من ذلك صلاح حال المدينة. لأن صلاح حال المدينة هو المقصد الأسنى والأهم لوضع الملة الفاضلة ، وبعبارة أخرى أن مقصد الشريعة أو الملة هو دائماً تحصيل السعادة للجميع والذي لا يتحقق إلا باتباع سنن واضعها الرئيس الأول

أن هذه النصوص تؤكد على ضرورة التقيد بسنن واضع الشريعة واتباعها تتكرر كثيراً في كتبه السياسية ولا مجال هنا للتفصيل فيها ( للمزيد يمكن مراجعة بحثنا الموسوم الفلسفة السياسية عند الفارابي : قراءة جديدة ) ويكفي هنا أن نشير إلى شروط الفارابي التي يضعها في

يواجه الفارابي آنذاك هو : كيف يمكن أن نعيد الوحدة الاجتماعية والسياسية للمجتمع العربي الإسلامي الذي مزقته تعدد الملل والطوائف والنحل؟؟؟. وهذا السؤال الإشكالي المركزي في ثقافتنا العربية المعاصرة ستراه حاضراً أيضاً في نصوص ابن رشد وبخاصة في كتابه الكلامية التي خصصها لمعالجة مشكلة العلاقة بين الحكمة والشريعة والحكم الشرعي للنظر العقلي وبيان المناهج المضللة التي مزقت الأمة إلى ملل وطوائف وتحديد المنهج الشرعي لتجاوز الأزمة.

في هذه الكتب الثلاثة يؤكد ابن رشد أن النص القرآني راعى في خطابه قدرات الناس في تصويل العلم في الأصول العقدية الثلاثة وهي: الإيمان بالله تعالى واحداً أحداً لا مثيل ولا شريك له، وبالأنبياء والرسل وكتبهم المنزل هداية وإرشاداً للناس جميعاً، 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 التصديق والإيمان به. أما في فروع هذه الأصول مثل الصفات الإلهية، والبعث هل هو للروح فقط أم للروح والجسد.. الخ، فقد تلتطف الله بعباده فيها ولم يوجب معرفتها تصلياً إلا على أهل النظر من خاصية الناس، أما عامة الناس (الذين لا سبيل إلى البرهان إما من قبل فطرتهم وإما من قبل عاداتهم، وإما من قبل عدمهم) أسباب التعلم (ابن

٥- أن يكون له جودة إرشاد بالقول إلى الشرائع الأولين وإلى الذي استنبط بعدهم مما أحتذى فيه حذوهم.

٦- أن يكون له جودة ثبات ببدنه في مباحثه أعمال الحرب وذلك أن يكون معه الصناعة الحربية الخادمة والرئيسية.

أن الرئيس الثاني وفق هذه الشروط وبالرغم من كونه فيلسوفاً حكيماً - وهو الشرط اللازم له ليحتل هذه المهمة في إدارة المدينة الفاضلة - 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 وضع تشريعات مناسبة للحالة التي هو فيها لهذا حدد مهماته الاجتماعية في جودة الحفاظ واستنباط الأحكام من السنن السابقة وجودة إرشاد الناس إلى هذه السنن والشرائع فضلاً عن قدراته البدنية لمباشرة على أعمال الحرب وإدارة الشأن العام.

أقول هل يمكن الحديث عن تنوير بالدلالة الغربية التي حددناها في مقدمة هذه الورقة؟؟؟. الإجابة واضحة. أن نصوص الفارابي هذه جاءت في سياق ثقافي واجتماعي وسياسي لمعالجة أسئلة وإشكالات محددة، ولا يمكن فهمها وتفسيرها إلا داخل ذلك السياق. وأبرز سؤال كان

لهم وأشهر 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 المسلم بها عند غالبية مفكرينا .. فلا سفة ومتكلمين و صوفية ؟؟ . أعتقد أن الأجابه 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 تصور أو مقولة مركزية للنظام الإجتماعي هي ( الفرد ) وليس الجماعة فالفرد وماتقتضيه م صالحه 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 قَبِلَ الخُوعَ لقانون الجماعة وفق نظرية العقد الإجتماعي، وم شروع التنوير جاء تعريزا لهذه الفكرة وتجد سيدا 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 تشكلت في ضوءها م شروع الحداثة الغربي. وهذه النظرية الإجتماعية والسياسية □ العقد الإجتماعي ( التي تشكلت على أساسها العقل الغربي الحديث وما زال تتقاطع تماما مع

ر شد ، كتاب ف صل المقال ص ٤٥ ) فقد خاطبهم القرآن الكريم بالأمثال والتشبيهات ( ودعاهم للتصديق بتلك الأمثال (ابن رشد فصل المقال . ص ٤٥ ) .

إن منطق ابن رشد في حوارهِ و سجله 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 بطبيعتها على اتباع المنهج البرهاني في تحصيل العلم النظري الإلهي. ولهذا بحسبه 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 تشكيك الناس وكفرهم فهو عند ابن رشد كافر (ابن رشد الكشف عن مناهج الأدلة ص ١٥٠ □ ١٥٢) . وهذا المنطق الذي اتبعه ابن رشد في معالجة

إشكالية العلاقة بين الحكم والشريعة نجده ذاته حاضراً عند شيخه ابن طفيل في قصته (حي ابن يقظان) حيث نرى (حي) أحد رموز قسطه يتراجع عن دعوته في شهر ما توصل إليه من علوم لدنية في المعرفة الإلهية أمام العامة ومحاولته دعوة الناس للتخلي عن ممارساتهم التبعيدية بعد أن أدرك أن الناس ليسوا على قدر ومستوى واحد في الفهم وإدراك الحقائق الإلهية، فقدم اعتذاره

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 بقدرتنا الأبدية للفرد 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 التاريخية، 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 هندواي ٢٠١٨ .

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

إن هذا التقاطع بين البنيتين الإجتتماعيتين العربية الإسلامية والغربية الحديثة يصبغ من العبث بمكان التأصيل لهذا المفهوم داخل السياق الثقافي العربي الإسلامي، ولكن هل هذا يعني دعوة للتقليد والاتباع؟؟ أقول لا طبعاً فالمدعوة الإسلامية بذاتها ترفض التقليد والاتباع وتتخذ من العقل شرطاً لصحة لإيمان والتكليف وبغيابه ينتفي شرط التكليف ذاته.

إن عدم حضور التنوير في تراثنا الفكري الكلاسيكي كان لأسباب مرتبطة بطبيعة إشكالياته الثقافية ونمط العلاقات الإجتتماعية السائدة فيه آنذاك. وأي تبني لمثل هذه المفاهيم لن يعيننا 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 ونسقت العلاقات الإجتتماعية والثقافية والإقتصادية قد تغير أيضاً ، وصار

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- ر ضوان السيد ، التفكير الإسلامي في المسيحية .. الجدل والحوار والفهم المختلف في العصور الوسطى المنوشور في مجلة الحكمة على المرباط <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%D8%AF%D8%A7>

١٤- الفارابي ، 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 ناصري ، منشورات دار المشرق بيروت لبنان ، الطبعة الثالثة ١٩٧٣

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

٦- الهبتي ، فوزي حامد ، العيش المشترك في الثقافة العربية الإسلامية .. الحوار الإسلامي المسيحي أنموذجاً بحث منشور في مجلة دراسات فلسفية صادرة عن بيت الحكمة بغداد في العدد ٥١ لسنة ٢٠٢٣ والمنشور على المرباط الآتي <https://www.iasj.net/iasj/download/29f556fccc180c56>

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

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

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

١٠- الجابري ، محمد عابد ، نحن والتراث .. قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي منشورات المركز الثقافي العربي بيروت لبنان الطبعة السادسة ١٩٩٩

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

١٨- ابن خلدون ، المقدمة ، دار العودة بيروت لبنان

١٩٨٠

١٦- ابن رشد ، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة

تحقيق وتقديم د. محمد عابد الجابري ، منشورات

مركز دراسات الوحدة العربية بيروت لبنان الطبعة

الأولى ١٩٩٨

١٧- ابن طفيل ، قصة حي بن يقظان ، تحقيق وتقديم

فاروق سعد منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت

لبنان الطبعة الثانية ١٩٧٨ .

والحاكم على موظفي دولته، فلا يحق وفقاً لكانط أن يتحدث ممثل  
الكنيسة براء تتقاطع مع سياستها لرعيها كما لا يحق لموظف الحكومة  
أن يفعل بخلاف ما يأمر به الحاكم والأمير.

°) لا شك أن لفظة نور وأنوار ومشتقات أخرى من لفظة ( نور )  
شائعة في التراث الإسلامي وبخاصة بين التيارات الصوفية. ولكن دلالة  
هذه اللفظة في تراثنا الصوفي الإسلامي تختلف تماماً عن دلالتها التي  
تحدثنا عنها في التراث الغربي الحديث، لذا التنويه إلى ذلك ضروري  
كي لا نقع في شرك وجود لفظ مشابه ولكن له دلالة مختلفة بين  
السياقين الثقافي العربي الإسلامي والغربي الحديث.

٦) هذا موضوع قد أشبع بحثاً ودراساً من باحثين عديدين إما من خلال  
دراسات تاريخية له وإما من خلال سرد بعض من تياراته أو شخوصه  
وإما من شروعات متخصة في البحث عن بنيته وتكوينه مثل مشروع  
محمد عابد الجابري في نقد العقل العربي ومحمد آركون في تاريخانية  
العقل العربي وحسن حنفي ، فضلا عن المراجعات والنقودات عليهما.

٧) يمكن الرجوع إلى بحثنا الموسوم : العيش المشترك في الثقافة العربية  
الإسلامية .. الحوار الإسلامي المسيحي أنموذجاً المنشور في مجلة  
دراسات فلسفية الصادرة عن بيت الحكمة بغداد في العدد ٥١ لسنة  
٢٠٢٣ والمنتشر في منشور علمي للمرابطة التي

<https://www.iasj.net/iasj/download/29f556fc>

[ce180c56](https://www.iasj.net/iasj/download/29f556fce180c56)

١) للمزيد يمكن مراجعة الزواوي بغورة ، ما بعد الحداثة والتنوير، موقف  
الأنطولوجيا التأريخية، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت الطبعة  
الأولى بيروت لبنان ٢٠٠٩ ص ٧٣

٢) يقصد فوكو بهذا العقد المظلم 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، منشورات مؤسسة هنداوي ٢٠١٨ . كذلك كارل  
بوبر ، أمثال كانط فيلسوف التنوير ، مقال منشور ضمن كتاب نحو  
عالم أفضل ترجمة د. أحمد مستجير الهيئة المصرية العامة للكتاب  
١٩٩٩ ص ١٥٩ □ ١٦٨ .

٤) كل هذه المفاهيم تتمحور حول مفهوم الفردانية والذي يعني إعطاء  
الأولية للفرد على حساب الجماعة، أن الفلسفة الفردانية تؤمن حقاً أن  
الفرد هو كائن اجتماعي أو مدني بالطبع ولا يستطيع بمفرده أن يلبي  
متطلبات عيشه بل يحتاج إلى الجماعة لتوفير شرطين لوجوده الحماية  
أولاً وشباع رغباته واحتياجاته الإنسانية ولكن ذلك لا يعني تنازل الفرد  
عن حقوقه إلى الجماعة إلا بالحدود التي تلبي ضرورات قيام الدولة  
بوظائفها الاجتماعية في تنظيم شؤون الجماعة وشباع حاجته  
الرئيسيتين ( حماية وجوده وشباع رغباته الإنسانية ). والإشكال الذي  
لم يستطع كانط معالجته يكمن في التوفيق بين مصلحة الجماعة وبين  
مصلحة الفرد ، ويتجلى تردد كانط في حسم هذه العلاقة حين يتحدث  
عن ولاية الكنيستة على ممثلها من رجال الدين كذلك في ولاية الأمير

٨) هذا الحكم المتعلق بصحة النص القرآني يصدق على الفرق الإسلامية طبعاً ولا يشمل الفرق الباطنية المغالية التي لها رأي آخر. ولا يشمل أيضاً 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 يعتمد على كل النص القرآني بعينه. ورجاحة حكمنا تستند بالدرجة الأولى على أن كل النص القرآني القديمة متطابقة وخالية من أي تصحيف، وإن النص القرآني بعده ناصراً عند المسلمين كانوا يحفظونه عن ظهر قلب عبر العصور حتى بعد عصر التدوين.

٩) وقد أجاد ابن خلدون في مقدمته في تشخيص هذه الظاهرة للمجتمع العربي قبل الإسلام وبرر وجودها عندهم فهم أشد الأقوام توحشاً وعصبية وبسبب ذلك فهم بحسب ابن خلدون غير قادرين على تأسيس ملك لهم إلا بتغيير عصبيتهم من عصبية قبلية إلى عصبية دينية وهذه الأخيرة عند ابن خلدون تزيدهم عصبية وتخفف من وحدانيتهم فإذا اتحدت العصبية مع الدين يمكنهم تأسيس الملك عندئذ.

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

تحدث عنهم القرآن الكريم بل هم قوم حرفوا كتابهم المقدس وتبنوا معتقادات 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 تعالى (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالْمَسْجُونِينَ وَالدَّسَّاسِينَ) مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (٦٩ المائدة) للمزيد يمكن مراجعة مقال رضوان السيد، التفكير الإسلامي في المسيحية.. الجدال والحوار والفهم المختلف في العصور الوسطى المنشور في مجلة الحكمة على الرابط كما يمكن الرجوع إلى 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 الإسلامي يمكن الرجوع إلى كتابنا الموسوم، إشكالية الفلسفة في الفكر العربي الإسلامي: ابن رشد نموذجاً من شورات 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 عارف 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 الأنبياء ويقترب منه تقريباً الغزالي بحسب ما يذهب إليه في كتابه المنقذ من الضلال.