

العقل العربي الإسلامي بين التثريث والتحديث

نحو عصر تدوين جديد

د. مجدي عز الدين

مقدمة:

إذا كان يورغن هابرماس الوريث الشرعي لتركعة عصر التنوير الأوربي، يصف الحداثة الغربية بأنها (مشروع لم يكتمل بعد) فإننا بالمقابل نصف الحداثة العربية الإسلامية بأنها (مشروع لم يبدأ ولم يُنجز حتى الآن).

على ذلك، نُعيد هنا طرح السؤال الذي سبق وأن طرحه ماكس فيبر: « لماذا لم يتجه التطور العلمي والفني والسياسي والاقتصادي إلا في أوربا على دروب التعقيل الخاص بالغرب »¹ نطرح هذا السؤال، ولكن في سياق يخصنا، أي داخل المجال العربي الإسلامي، حيث تطرح وتعالج الورقة البحثية التساؤل بشأن الموانع والكوابح التي حالت دون إنجاز مشروع الحداثة في نسختها العربية الإسلامية.

على ذلك، تناقش هذه الورقة البحثية إشكالية الحداثة العربية الإسلامية وأزمتهما في سياق تتعين حدوده وترتبط بضرورة تحديث طرائق التفكير والتي تُحدد وتشرط الكيفية التي ينظر من خلالها الفرد العربي المسلم لكل المركب من ثلاثية (الإنسان، العالم، الله).

والفرضية الأساسية التي ينطلق منها البحث تتمثل في أن الحداثة لا يمكن لها أن تُنجز في عالمنا العربي الإسلامي، ما لم تتغير البنية العقلية وطرائق التفكير السائدة اليوم والتي ورثناها عن أسلافنا - والتي ترجع في بناءها وتشبيدها إلى أكثر من ألف سنة أي إلى القرن الرابع الهجري الذي شهد تدوين العلوم الإسلامية وتكوين بنية العقلية الإسلامية وطرائق تفكيرها التي لا زلنا مسيجين بسياجها النظري إلى الآن - وما لم يتم القطع (معرفياً) مع هذه الطرائق المنحدرة إلينا من عصر التدوين الأول، وإحلال طرائق تفكير حديثة مكانها، وما لم يتم تحديث العقل العربي الإسلامي على مستوى أدواته وآلياته ومناهجه التي من خلالها يعاين موضوعاته، فلا يمكن للحداثة أن ينبلج فجرها في عالمنا العربي الإسلامي.

بين التريث والتحديث:

تمثل إشكالية الحداثة والتراث محوراً مركزياً دارت حوله، ولا زالت، جلّ كتابات المفكرين والباحثين العرب « فالفكر العربي الإسلامي ما زال يحصر نفسه بعد ما يزيد عن قرن ونصف في المسألة نفسها التي يعيشها كمعضلة وهي مشكلة التراث والحداثة، وما زال يعيد صياغتها المرات العديدة»² ولقد تعددت وتباينت مواقفه إزاءها، واتخذ كل تيار من تيارات الفكر العربي الحديث والمعاصر موقفاً منها. إلا أننا هنا، ولضرورة منهجية، سنقوم باختزال هذا التعدد والتباين على صعيد المواقف في اتجاهين عريضين على مستوى الساحة الفكرية العربية المعاصرة، كل منهما له تصوره المحدد للنهضة ولآلياتها وشروطها وللطريق الذي يجب أن تسير فيه. و أصبح السؤال الذي يواجه العقل العربي الإسلامي هو « التساؤل عما ينبغي أن يكون عليه موقفه: هل يهتم بتاريخه وتراثه الماضي، ويتخذ منه درعاً أو شرقة تدفع عنه غوائل التيار الكاسح المتدفق من بلاد غربية متفوقة؟ أم يساير التيار الجديد أملاً في أن يكون له نصيب في ذلك التقدم المادي والمعنوي، الذي حقق للحضارة الأوربية تفوقاً ساحقاً على سائر حضارات العالم القديم»³

فمن جهة أولى هناك دعاة التريث وأنصاره، الذين يرون أن نهضة المسلمين لا تكون إلا بـ(عودتهم) إلى دينهم وإلى (ما كان) عليه السلف الصالح، ويقوم هذا التيار على مبدأ تنقية التراث مما علق به من الشوائب الدخيلة والانحرافات عن طريق الاعتماد على فهم الأجيال الأولى من المسلمين للكتاب والسنة. ولعل عبارة (لا ينصلح حال هذه الأمة إلا بما صلح به أولها) تلخص الطريقة التي يتعاطى بها أنصار التريث مع قضايا ومستجدات العصر. تزعمت القوى المحافظة ممثلة في حركات الإسلام السياسي والجماعات السلفية هذا الاتجاه.

ومن الجهة الأخرى، نجد دعاة التحديث الذين يتبنون النموذج الحداثي الغربي بوصفه نموذج (كوني) و « نموذج حضاري جديد للعالم يقوم على جملة من المقومات لم تكن موجودة في النماذج الحضارية السابقة له، مثل التنظيم العقلاني لشؤون الاقتصاد وأجهزة الدولة، واعتماد العلم والصناعة، والتبشير بقيم جديدة تماماً، قيم الحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية.. الخ»⁴ على ذلك تبنت قوى الحداثة بمختلف ألوان طيفها في العالم العربي هذا الاتجاه.

الموقف من التراث:

إذا كان هناك خلل على مستوى طرائق التفكير ومنهجيات البحث والأدوات المعرفية التي يستخدمها العقل العربي الإسلامي في معاينة موضوعاته ومشكلاته وقضاياها، فإن هذا الخلل سوف يظهر لا محالة على مستوى النتيجة نفسها وهي المحصلة النهائية للموضوع. والموضوع هنا هو الطابع الإشكالي للنهضة الذي يحول دون انخراط العالم العربي الإسلامي في عصر التنوير والحداثة وتمثله الفكري والعملية لقضايا الحريات وحقوق الإنسان والديمقراطية والعقلانية.. الخ. وفي ذات السياق، ينطرح السؤال: هل هناك خصوصية للفضاء التاريخي العربي الإسلامي تمنعه من دخول العصر والتصالح مع القيم الأساسية للحداثة؟ ولماذا يمشي العالم كله باتجاه الديمقراطية والليبرالية السياسية والتداول السلمي للسلطة ما عدا العالم العربي الإسلامي؟ ما السبب؟ وهل يتناقض الإسلام كدين مع قيم الحداثة السياسية: الحرية والديمقراطية والعلمانية وحقوق الإنسان؟

والفرضية الأساسية التي نطلق منها هنا تتمثل في التالي: لكي ينجز العالم العربي الإسلامي نهضته وينهض من سباته الطويل، لا بد من مراجعة شاملة وكاملة للطريقة التي يُفكر بها العقل الإسلامي المعاصر، وطرح التساؤلات الجديدة بصدد طرائق اشتغاله وآليات عمله: فهل تختلف الطريقة التي يُفكر بها العقل العربي الإسلامي المعاصر عن الطريقة التي يفكر بها العقل الإسلامي القديم؟ هل الطريقة التي يفكر بها المسلم المعاصر تختلف عن الطريقة التي يفكر بها السلف؟

ومن جانبنا نرى أن العقلية العربية الإسلامية المعاصرة لازالت تُفكر بنفس الطرائق التي كان يُفكر بها السلف، وهو الأمر الذي يمثل أساس الإشكالية نفسها ويعمل كمكانيزم يعوق كل محاولة تستهدف النهضة والتنوير والحداثة في عالمنا العربي الإسلامي. وكما يقول الجابري، فإن ما يميز الثقافة العربية منذ عصر التدوين إلى اليوم هو « أن (الحركة) داخلها لا تتجسم في إنتاج الجديد، بل في إعادة إنتاج القديم، وقد تطورت عملية الإنتاج هذه منذ القرن السابع إلى تكلس وتقوقع واجترار، فساد فيها ما سبق أن عبرنا عنه ب(الفهم التراثي للتراث) وهو الفهم الذي ما زال سائداً إلى اليوم. ومن هنا كان من متطلبات الحداثة تجاوز هذا الفهم التراثي للتراث إلى فهم حداثي، إلى رؤية عصرية له»⁵

والتناول الفوقي لمثل هذه القضايا لا يُفيد في شيء، وعوضاً عن ذلك يجب التركيز على التعاطي النقدي للمقدمات والمسلمات التي بناءً عليها يشيد العقل العربي الإسلامي كل أنظمتها الفكرية وأنسقت المفاهيمية. الواقع التاريخي للمسلمين في القرن السابع الميلادي وما تلاه، يختلف تمام الاختلاف عن الواقع التاريخي للمسلم المعاصر اليوم. لماذا لا نضع هذه المسافة الزمنية نصب أعيننا؟! فمشاغل الراهن الحاضر وقضاياها تختف تماماً عن ما كان يشغل بال المسلم السلفي، وحينما نقول المسلم السلفي، فإننا نعني بذلك المسلم الذي عاش وفكر بعقلية عصر التدوين، وهو العصر الذي شهد ميلاد العلوم الإسلامية، وبالتالي شهد تكوين طرائق التفكير للعقل الإسلامي.

مشكلة أننا إلى اليوم نتحدث عن إتباع وتقليد السلف، هذه مشكلة حقيقية، عبّر عنها سلامة موسى قبل عدة عقود بقوله: «إننا مازلنا إلى حد بعيد نحيا في ثقافة العصور الوسطى، نؤثر العقائد على المعارف والقديم على الجديد، وللقديم حرمة في بلاد الشرق أكثر مما له في الغرب، فبلاد الشرق هي بلاد السلف يحكمونها وهم في قبورهم بأدابهم وتقاليدهم وشرائعهم، وليس للخلف الراهن سوى الإذعان»⁶

والنهضة تعني توجه الحاضر واستشرافه للمستقبل وليس التقهقر إلى الماضي والرجوع إليه، وهو ما يحصل اليوم من جانب أنصار ودعاة التريث الذين يرون أن المستقبل المنشود للعالم العربي الإسلامي إنما يكمن في احتذاء نموذج السلف في الماضي، وهو الأمر الذي يعني أن النهضة المنشودة إنما تتحقق بإحياء الماضي كما هو. ويرد فرج فودة على هذا المنطق بقوله: «أن من يتصورون أنه من الممكن إعادة طبع نسخة كربونية من عصر الراشدين، في عصرنا الحديث، إنما يركبون شططاً من الأمر، وقد يصلون بأنفسهم وبنا إلى نتائج مؤسفة، فليس كل ما كان مقبولاً في عهد الصحابة مقبولاً وصحيحاً في عصر غير العصر، ومع قوم غير القوم، وحتى في أفعال الرسول نفسه، هناك مساحة واسعة لتأسيه بعصره، ومعايشته لتقاليد قومه، كالزبي والعلاج، وهي مساحة لسنا مطالبين بالأخذ بها أو اعتبارها سنة واجبة للإتباع والنفاد. وما يقال عن الزبي يقال عن الطب، ويقال عن كثير من المفاهيم التي سادت في عصرنا الحديث وتقبلها الناس قبولاً حسناً، وهي أقرب ما تكون إلى الروح العامة للإسلام إذا فهمناها بمنطق مخالف للمنطق الكربوني سالف الذكر»⁷

إن العقلية العربية الإسلامية المعاصرة هي في أشد ما تكون إلى تجديد وتحديث طريقة تعاملها مع الإسلام نفسه، وهذا المطلب لا يتأتى إلا إذا وضعت مسلماته موضعاً للفحص والمساءلة. والنهضة لو تتبعنا مسارها في أوروبا، نجد أنها تمت عبر وضع المسلمات موضع الفحص والنقد، وهو الأمر الذي يعني مواجهة الذات لذاتها ووضعها موضع التساؤل والنقد. لذلك يجب علينا وضع الذات الإسلامية موضعاً للنقد، وأن لا نتعامل بقدسية مع التراث، لأن التراث الإسلامي ليس إلا مجموعة قراءات في النص الديني الإسلامي، يُمارس عبرها وفيها فهمه للنص، هذا الفهم الذي سُوق لنا لاحقاً بوصفه الإسلام نفسه، وأصبح أي طعن فيه وجرح في شهادته يؤخذ على أنه طعن وجرح في الإسلام نفسه. إننا ننظر للتراث بوصفه «خزان للأفكار والرؤى والتصورات تأخذ منه الأمة ما يفيدها أو ما هو قابل لأن يعين على الحركة والتقدم. لا بد إذن من الاختيار. ومعيار الاختيار هو دائماً اهتمامات الحاضر والتطلعات المستقبلية. وحاضرنا ومستقبلنا يخضعان لتصنيف آخر غير التصنيف القديم. إننا نواجه تحدياً حضارياً يفرض علينا تصنيف الأشياء إلى صنفين: ما يساعد على التقدم ويدفع عجلة التطور إلى الأمام، وما يفعل العكس»⁸

لا قدسية للتراث، لأن القراءات التراثية هي قراءات تحمل صفة البشرية سواء كانت من فقهاء، محدثين، متكلمين، مفسرين، متصوفة..الخ. هم قدموا مساهماتهم التي كانت محدودة ومشروطة بالمستوى الذي بلغه تطور المعارف آنذاك. وفي ذات السياق، ينبغي طرح السؤال: ماذا عَنَّا وأين هي مساهماتنا نحن؟ أم أن ما جادت به قرائنا انحصر في أن الغزالي قال كذا وكذا، وابن رشد قال، وابن تيمية قال، وأبو حنيفة ومالك والشافعي وابن حنبل والقائمة تطول. ما زال هؤلاء حاضرين ويُمارسون سلطاتهم المعرفية علينا، نحن لا نبخس من شأن ما قدموه، فهم قدموا في لحظتهم التاريخية إسهاماً مقدر ولم يقفوا ولم يتعاملوا بقدسية مع أحد، جاء الإمام أبو حنيفة فهل تجمدوا عنده؟ جاء بعده الإمام مالك واختلف معه، فهل وقفوا عنده؟ وجاء بعدهما الشافعي واختلف مع كليهما، وهكذا..الخ. «إن الثقافة العربية الإسلامية كانت تمثل خلال أوج ازدهارها ثقافة عصرها على مستوى عالمي. فلم تكن محدودة ولا منغلقة كثقافة الهند أو الصين أو الفرس. بل بالعكس، كانت ثقافة متفتحة قابلة لاستيعاب كل أنواع الثقافات التي احتكت بها، ومن هنا عالميتها»⁹

لم تكن آنذاك العقلية الإسلامية مجمدة، ولذلك سادوا العالم وكانت الثقافة الإسلامية آنذاك ثقافة عالمية، وصُدرت للخارج الإسلامي، وأوروبا عندما انتقلت من عصورها الوسطى إلى

عصر النهضة والتنوير، استندت في ذلك على ترجمة التراث العربي الإسلامي، ومن خلال عملية الترجمة هذه أحيوا تراثهم اليوناني القديم. وعلى ذلك فإن المشكلة متجذرة في الطرائق القديمة التي لا يزال العقل الإسلامي المعاصر يُفكر بها، ولا يمكن إحداث نهضة بدون عقل ناهض في الأساس. نريد أن نحقق نهضة، جيد، ما السبيل إلى ذلك، والعقل الإسلامي لا يزال يُفكر بنفس الطرائق القديمة؟! والسؤال ضمناً يحمل إجابته، بمعنى أنه إذا لم تحدث نهضة على مستوى العقل الإسلامي نفسه، فليس بوسعنا بأي حال من الأحوال أن نتحدث عن نهضة شاملة. ونهضة العقل الإسلامي تستدعي المراجعة الشاملة التي تطال كل شيء ولا تستثني شيء من هذه العملية، وهو ما يعني أن العقل الإسلامي ينبغي عليه أن يقوم بإعادة تأصيل للأصول الإسلامية نفسها. وأن يعي بأن ليس ثمة قداسة لشيء ما أو مفهوم ما في النقد، وليس هناك مقدس أمام العقل الإنساني نفسه.

كيف نتعاطى مع الإسلام: سؤال التأويل

إن العقلية العربية الإسلامية المعاصرة هي في أشد ما تكون إلى تجديد وتحديث طريقة تعاطيها مع الإسلام نفسه، وهذا المطلب لا يتأتى إلا إذا وضعت مسلماته موضعاً للفحص والمساءلة. إذا عقدنا مقارنة بين الثقافة الأوروبية من جانب والثقافة الإسلامية من جانب آخر، ولناخذ الثقافة هنا بالمعنى الذي تتحدد به نظرة الفرد (المسلم أو الأوروبي) والتصور الذي يحمله عن الموضوع الكلي المركب من ثلاثية (الله، الإنسان، العالم)، سنجد أن الفكر الأوروبي قد اختزل هذه الأقطاب الثلاثة في قطبين (الإنسان، العالم) وبالتالي الإنسان في مقابل العالم، وهو الأمر الذي يعني أن الإنسان في مواجهة مشكلاته وقضاياها، أما القطب الثالث (الله) فغائب، ولو حضر يتم توظيفه لخدمة قضايا الإنسان والواقع، وبالتالي هناك الدين في خدمة الإنسان، وليس الإنسان في خدمة الدين، وفرق كبير بين الاثنين.

في مقابل الثقافة الأوروبية نجد أن الثقافة الإسلامية اختزلت الأقطاب الثلاثة في قطبين (الإنسان، الله) وأسقطت القطب الثالث (العالم)، وبالتالي الواقع الإنساني بكل مشكلاته وقضاياها وهمومه وتطلعاته... الخ. وهو الأمر الذي يعني أن قضايا الإنسان غائبة تماماً عن دائرة التفكير، ويصل هذا التصور إلى أقصى مدى له مع الصوفية: الاتحاد مع الذات الإلهية ليتم اختزال القطبين (الإنسان، الله) في قطب واحد (الله)، حيث يصبح الفناء في الله هو الغاية الأولى والأخيرة للمريد، يغيب الإنسان هنا ويغيب معه العالم ويحضر الله وحده، وهو الأمر الذي يكون على حساب الانشغال بالحياة الإنسانية نفسها، وبالتالي عدم الانشغال بمشكلاتها وقضاياها وترك التفكير في معالجتها وطرح الحلول بشأنها.

هل الله من أجل الإنسان أم أن الإنسان من أجل الله؟ هل القرآن من أجل المسلم وغير المسلم (أي من أجل الإنسان)؟ أم من أجل المسلم؟ أم أن المسلم من أجل القرآن؟ بمعنى آخر: أيهما الوسيلة وأيها الغاية؟ دائماً ما كان القرآن وسيلة لبلوغ غايات بشرية تأتي على أعلى أجندتها امتلاك السلطة، فيحكم حزب ما باسم الله، ولعل الشعار: (هي لله هي لله، لا لسلطة ولا لجاه) هو شعار تم توظيفه (الله) فيه من أجل الوصول للسلطة ومن أجل الحفاظ على استمرارية البقاء فيها. وهو أخطر أنواع الاستغلال وممارسة السلطة، لسبب بسيط أن معارضة هذه السلطة تصبح معارضة لله ولرسوله.

ما سبق يستوجب على العقل الإسلامي إعادة طرح التساؤل عن الغاية من الإسلام نفسه. فالفهم السائد يتعاطى مع الإسلام بوصفه غاية في حد ذاته، الإسلام ليس غاية وإنما وسيلة لتحقيق مجموعة من الغايات النبيلة فيها الدنيوي وفيها الأخروي. وحتى ما هو أخروي يتوقف على ما هو دنيوي، ومن هنا أولوية الدنيوي على الأخروي، فما هو دنيوي معبر إلى ما هو أخروي. وحتى القيم التي يروج لها الفكر الأوربي المعاصر ويقوم بتصديرها إلى خارج فضائه الحضاري بوصفها قيم إنسانية عالمية، نقول حتى هذه القيم (كرامة الإنسان، وحقوقه، العدالة الاجتماعية.. الخ) إنما جاء الإسلام أصلاً من أجل جعلها واقعاً معاشاً ومحسوساً لدى البشرية. وبهذا المنظور يكون الإسلام من أجل الإنسان نفسه، يكون الله من أجل الإنسان نفسه، وليس العكس. فما هو سائد من تصورات يتعاطى مع الإسلام باعتباره غاية في حد ذاته، وهو الأمر الذي ينبغي أن يقود العقل الإسلامي إلى إعادة طرح التساؤل بصدد آليات فهمه للإسلام نفسه، وهو أحد أهم التساؤلات التي ينبغي له الانشغال بها والاشتغال عليها والتعاطي معها بفهم حديث ينتج لنا بدوره تعريف جديد للإسلام. وهو الأمر الذي نربطه بدعوتنا إلى إعادة تأصيل الأصول، والأصول نفسها ترجعنا إلى الإمام الشافعي، فالأصول الأربعة المتمثلة في: الكتاب والسنة والإجماع والقياس، ترتبط في تراتبيتها هذه بالشافعي، وهي تراتبية تعلي من شأن النقل على حساب العقل، إلا أن العقل الإسلامي تعامل مع هذه التراتبية بوصفها الدين ذاته، وتناسى أنها مساهمة الإمام الشافعي، وقبل الشافعي كانت هناك تراتبية تُعطي للعقل مساحة ودور في تقرير صحة ما هو نقلي. وهو الأمر الذي يعكس لنا تاريخ صراع العقل والنقل في التجربة التاريخية الإسلامية والذي حُسم لمصلحة النقل. وقبل الشافعي ومع الإمام أبي حنيفة إمام مدرسة الرأي، كانت هناك سيادة نسبية للعقل قياساً على أصولية الشافعي، ونرى ذلك مثلاً في الموقف العقلي الذي ألتخذه أبو حنيفة من الحديث النبوي، ففي حديث (البيعان بالخيار ما لم يفترقا) تمثلت سلطة العقل عند أبي حنيفة في رده للحديث،

بقوله: «أرأيت لو كانا في سفينة؟! أرأيت لو كانا في سجن؟! الأمر الذي يعكس أن أبي حنيفة لم يتعاطى مع النص النبوي بوصفه مقدس يتعالى على النظر العقلي، حيث أنه أستخدم عقله في مساءلته للنص النبوي (نقد المتن) وأفتى بفتوى مغيرة للمدلول الحديث نفسه. ما سبق، يُرجع دائرة التساؤل إلى السنة نفسها، ويُحيلنا إلى علم الحديث، والتساؤل حول مشروعيته التي على أساسها شيد مقدماته الأولية وجهازه المفاهيمي.

هناك النص الديني الإسلامي وهناك التراث الديني الإسلامي، مصطلحان مختلفان. فالتراث الإسلامي إنما هو في المحصلة النهائية للتحليل مجرد قراءات في وعلى النص الديني الإسلامي. والسؤال هو: فيما يمثل النص الديني الإسلامي؟ والإجابة الشائعة والسائدة تحصره في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة. القرآن هو كلام الله، هنا لا يستطيع مسلم أن يجادل، ولكن تبقى المشكلة المتعلقة بفهمه، أم السنة فهناك الكثير الذي يمكن أن يُقال بهذا الصدد، وهو الشيء الذي ينبغي أن يُرجع العقل الإسلامي المعاصر إلى مسألة تدوين السنة نفسها، والسنة التي نتعاطى معها اليوم هي ما دونه بخاري ومسلم، والذان تعتبر كتبهما أصح كتب الحديث، وتعاملنا معهما بنوع من القدسية وتناسينا (بشرية) بخاري ومسلم، وجهلنا أن شروط صحة الحديث عندهما كانت مرتبطة بالحد الذي وصل له تطور المعارف العلمية آنذاك. سيادة العقلانية أم تغييب العقل:

واحدة من أهم مسلمات عصر التنوير الأوروبي، هي المسلمة القائلة: بإمكان المجتمعات البشرية تنظيم كافة شئون حياتها دون اللجوء إلى أي سلطة معرفية غير سلطة العقل. وتُعد سيادة النزعة الإنسانية والعقلانية في عصر التنوير رد فعل طبيعي لما ساد العصور الوسطى من مفاهيم لاهوتية للتاريخ، حيث يفسر المفهوم اللاهوتي حركة التاريخ على أنها مجرد تجلي لإرادة الذات الإلهية في العالم، و«المفهوم اللاهوتي للتاريخ هو أكثر المفاهيم بدائية، وهو مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالجهود الأولى التي بذلها الفكر الإنساني لاستشفاف العالم الخارجي. فإن أبسط مفهوم يستطيع الإنسان أن يكونه عن الطبيعة، هو أن يرى فيها حوادث ناتجة عن فعل إرادة أو عدة إرادات شبيهة بإرادته، وليس ظواهر مترابطة تخضع لقوانين ثابتة»¹⁰

فقد نظر المفهوم اللاهوتي للعالم على أنه تجل لإرادة الإله في تسيير حركة العالم، فالقديس أوغسطين، مثلاً، نظر إلى الحوادث التاريخية على أنها تخضع للعناية الإلهية، بقوله: «انظروا إلى هذا الإله الحقيقي الجبار، مبدع جميع الأرواح والأجساد وبارئها. الذي جعل الإنسان حيواناً

عاقلاً مركباً من جسد وروح، هذا الإله الذي هو مبدأ كل قاعدة وكل جمال وكل نظام، والذي يهب كل شيء العدد والوزن والقياس، والذي يشتق منه كل إنتاج طبيعي، مهما كان نوعه وثمرته، إني أسألكم: هل يعقل أن هذا الإله قد تحمل أن تبقى إمبراطوريات الأرض وسيطرتها وعبوديتها غريبة عن شرائع عنايته¹¹ ويقول أيضاً: «وكما أنه يتوقف على الله أن ينزل بالبشر العذاب أو يكشف عنهم الضر، وفقاً لأحكام عدالته ورحمته، كذلك فهو الذي يضبط مواقيت الحروب والذي يختصرها أو يمدّها حسب مشيئته»¹²

على ذلك أ طرح عصر التنوير التصور الغيبي للعالم الذي كان سائداً في العصور الوسطى والمستند على قوى غيبية تقع خارج نطاق التاريخ نفسه، وأحل بدلاً من ذلك العقل الإنساني وأكد على قدرته المطلقة في تفسير التاريخ، ويأتي ذلك كرد فعل «لما ساد أوربا في العصور الوسطى من سيطرة الكنيسة وقتلها روح الاجتهاد بنظرها للإنسان كمخلوق ضعيف وتسليمها بعجز العقل البشري وضعف الإرادة الإنسانية مما جعل الإنسان بحاجة إلى عقل أسمى من عقله وإرادة أقوى من إرادته آلا وهما العقل الإلهي والإرادة الإلهية التي تسير التاريخ نفسه»¹³

وهكذا أقام فكر الأنوار نوعاً من التعارض ما بين (العقل) من جهة و(الحكم المسبق، السلطة، التراث) من جهة ثانية، حيث هدف فكر التنوير إلى فهم العالم من منظور (عقلاني) بحث دون الارتكاز في منهجية الفهم هذه على أية (أحكام مسبقة). وبالتالي فإن تعاطي فكر التنوير مع العالم كان يتوخى (عقلنة) هذا العالم وفهمه بصورة تضمن لنا (الحيادية) و(النزاهة)، وهو الأمر الذي من المحال التوصل له إلا إذا سبقته عملية (تطهير) كاملة وشاملة لكل أحكامنا المسبقة. ولهذا السبب نفهم الدلالة السالبة التي أصبغت على مفهوم (الحكم المسبق) من قبل فكر التنوير، والنظرة المسبقة إليه باعتباره يمثل (حكماً خاطئاً). حيث دعا «عصر التنوير إلى عدم تقبل أية سلطة ما وعدم التقرير بشأن أي شيء قبل عرضه أمام منصة الحكم العقلي. ولذلك فإن التراث المكتوب للكتاب المقدس، مثله مثل أية وثيقة تاريخية أخرى، ليس في مقدوره أن يدعي صلاحية مطلقة، فالحقيقة الممكنة للتراث تعتمد على المصادقية التي يمنحها إياها العقل. ليس التراث بل العقل هو الذي يشكل المصدر النهائي لكل سلطة. فما هو مكتوب ليس بالضرورة صحيحاً... هذه هي الحكمة التي على أساسها يقارب عصر التنوير الحديث التراث والتي تقوده في النهاية إلى الأخذ بالبحث العقلاني»¹⁴

وعلى ذلك، ففي استدعاءنا لمفهوم العقلانية ينبغي علينا وصله بحمولته الأنوارية، وبالمعاني التي ارتبط بها بداية من أواخر القرن السابع عشر، والتي تشكل الفضاء المعرفي الفلسفي للمفهوم، حيث ارتبط بالتوجهات الفلسفية الكبرى لعصر التنوير. وعلى ذلك يشكل فكر الأنوار الإطار النظري المرجعي الذي من خلاله يمكن لنا فهم جملة مفاهيم - على رأسها العقلانية - بشكل شامل لكل أبعادها المتعددة. ويؤكد الموقف التنويري على مقدرة الإنسان وعلى إمكانياته العقلية في معرفة كل ما له علاقة بالإنسان والطبيعة بمعايير وضعية. إن روح التنوير تتمثل هنا في الإعلاء من قيمة الإنسان وفي الدفاع عن العقل والعقلانية النقدية وفي التشبث بالحرية ضد كل قيم القهر والاستعباد والطغيان. « فالعقل هو مفتاح الحداثة والمعقولة هي سبيل التحديث. فلن ندخل عصر الحداثة إذا لم نبن تفكيرنا على العقل وحده وإذا لم نكف عن محاربة المعقولة وإعلان فشلها وفشل مشاريعها، وذلك بواسطة أسلحة التقليد أو بواسطة دغدغة الشعور الديني الذي في حقيقة أمره لا ينفي المعقولة»¹⁵

ومفهوم العقلانية لا ينفصل عن جملة مفاهيم فلسفة الأنوار التي تتكامل معه وتتممه وينسج معها خطاب الأنوار: العقلانية، الليبرالية، المواطنة، العقد الاجتماعي، الديمقراطية، العلمانية، الحرية، التسامح، التقدم.. الخ. وتمثل هذه المفاهيم الحدود الفلسفية والسياسية والأخلاقية التي توطر التنوير مفاهيمياً، والتي تشملها الفلسفة العقلانية المتجاوزة لقطعية الخطاب الديني، والفلسفة السياسية المحددة لمفاهيم الحكم المدني والمساواة والعقد الاجتماعي وحقوق الإنسان، والأخلاق المستقلة عن القوانين الدينية.

الأساس الاستمولوجي للتحديث يقوم على ضرورة التمييز الذي تمدنا به نظرية المعرفة الحديثة، بين طرق في المعرفة قائمة على أسس عقلانية، وأخرى قائمة على أسس لاعقلانية. والفرضية الأساسية هنا التي نود مناقشتها هي الفرضية المتمثلة في أن المعرفة القائمة على أسس عقلانية هي وحدها المعرفة المطلوبة لتنظيم المجتمع. وهي ذات المسلمة التي تستمد منها الحداثة مسوغها الاستمولوجي الناظر للإنسان بوصفه كائن حر وعاقل، وله القدرة على تنظيم حياته باستعمال عقله.

أن إمكان المعرفة العقلانية مرتبط بحدود العالم الإنساني، أما خارج نطاق هذا العالم فليس بوسع الإنسان الإدعاء بعقلانية معارفه، لأنه سيكون مجاهراً بمنطق السؤال التالي: وهل بالإمكان (تعقل) اللامعقول؟! وعلى ذلك فإن أي تناول لقضايا ما وراء العالم الواقعي إنما يكون قائم على أساس لا عقلي، لأن الطبيعة المنطقية اللاعقلانية لمثل هذه القضايا الماورائية (قضايا الميتافيزيقا والدين) ليس باستطاعتنا أن نحكم بصدقها أو بكذبها عقلياً، ومثل هذه

القضايا لا يصح أن تكون موضوع للمعرفة من الأساس، بل هي (تسليم) و(إيمان). فهي قضايا لا تقبل بطبيعتها الخضوع لمبدأ التحقق، وبالتالي لا يمكن للعقل الحكم بشأنها سواء بصدقها أو بكذبها. ويدخل الدين في هذا الإطار.

والمعرفة القائمة على أسس عقلانية هي معرفة (بين - ذاتية) لأنها نشاط معرفي يعتمد ويتأسس على طرق مشتركة وبإمكان الكل أن يستخدمها ويوظفها في الإثبات والنفي، التنفيذ والدحض، القبول والرفض، وفي البرهنة والتدليل. وأية معالجة لموضوعات (ما وراثية)، فلن تكون إلا معالجة لا عقلانية بالأساس. وليس بوسع أحد الإدعاء بإمكان المعالجة العقلانية لمثل هذه الموضوعات. فالمفاهيم المنتمة إلى ما وراء عالم الإنسان، لا يمكن للمعالجة العقلانية أن تنظر فيها لأنها تتعدى حدودها وبالتالي حدود المعرفة الإنسانية، ولذلك نوعية معرفة كهذه لا تصلح إلا على النطاق الذاتي للأفراد، فمن حق أي فرد منا أن (يسلم) بهكذا نوعية من القضايا على مستواه الشخصي، ولكن ليس هناك ما يسوغ أن (يفرض) ما يسلم به من معرفة قائمة على أساس لا عقلائي على المجال العام المشترك بين جميع الأفراد على اختلاف معتقداتهم واعتقاداتهم اللاعقلية التي يسلمون بها. المنطق هنا يقول أن إدارة الفضاء المشترك للأفراد يجب أن يتم على أساس عقلائي، وبالتالي إدارة عقلانية للفضاء المجتمعي العام والذي يجب أن يتساو فيه الجميع دون تمييز على أية أسس سواء كانت عرقية أو ثقافية أو دينية.. الخ. وفي المجال العام يمكن أن نسلم (مثلاً) بأن (منفعتنا) كجماعة أو كمجتمع هي الأساس في قبولنا لسلوك اقتصادي محدد نعتقد على أساس عقلائي أنه يمكن أن يحل لنا المشكلة الاقتصادية التي تواجهنا، أو عدم قبولنا له بناءً، أيضاً، على تبريرات عقلانية.

وعلى ذلك فإن السؤال الذي يستبطن إجابته: ما هو الخيار الأفضل لنا في العالم العربي: هل هو تنظيم وإدارة كافة شئون الفضاء المجتمعي العام والمشارك بيننا والذي يخصنا جميعاً على أسس عقلانية أم الأفضل تنظيمه وإدارته على أسس لا عقلانية؟

وهو ذات السؤال الذي يقودنا إلى التمييز الذي أجرته الحداثة ما بين مجال الحياة الخاصة بالفرد ومجال الحياة العامة التي تشمل جميع الأفراد، فالأولى تخص الفرد والثانية تعم جميع الأفراد. وتم حصر دور الدين في مجال الحياة الخاصة وإبعاده عن توجيه السياسة والحياة العامة.

وفي المقابل، يرفض أنصار التريث هذا التمييز، بحجة أنه لا يستقيم مع عقائدنا ومسلّماتنا الدينية، وأن السياق التاريخي الذي أدى إلى نشوئه في الغرب ينعدم عندنا في العالم العربي الإسلامي. وأن الأسباب والعوامل التي أدت إليه في الغرب، هي عوامل تخص تجربتهم

التاريخية والدينية، وعلى ذلك لا يجوز لنا في العالم الإسلامي أن نقلدهم، فديننا مختلف عن دينهم وتاريخنا أيضاً مختلف عن ظرفهم التاريخي الذي أدى إلى ظهور هذا التمايز.

ولكي يتم إدراك أهمية هذا التمييز بشكل صحيح، فيجب النظر إليه انطلاقاً من الأساس الفلسفي الذي أسس للموقف العلماني، والذي هو بمثابة الإطار الكلي الذي تمت فيه وبه عملية التمييز بين مجال الحياة الشخصية والفضاء العمومي. والموقف العلماني ليس موقفاً معادياً للدين ومنكرًا له، وإنما هو موقف ضد تسييس الدين والزج به إلى مجالات الحياة العامة، على ذلك يُحصر الدين في دائرة الحياة الخاصة بالفرد، فهو علاقة خاصة وشخصية بين الإنسان المؤمن وبين الله.

وواحدة من أهم النتائج المترتبة على هذا التمييز هي تلك المتمثلة، كما يقول فؤاد زكريا، في «إبعاد الدين عن ميدان التنظيم السياسي للمجتمع والإبقاء على هذا الميدان بشرياً بحثاً، تتصارع فيه جماعات لا يمكن لواحدة منها أن تزعم أنها هي الناطقة بلسان السماء. فأساس المفاضلة بين المواقف المختلفة يجب أن يكون العقل والمنطق والمقدرة على الإتيان بالحلول الواقعية الناجحة. فأية دعوة إلى الارتكاز على سند سماوي في هذا الصراع إنما هو تضليل يخفي وراءه رغبة دنيئة في إلغاء شروط هذا الصراع أصلاً»¹⁶

على ذلك، يرفض الموقف العلماني رفع رايات الدين والقداسة في مجالات الحياة العامة، وهو ما يتمثل في لجوء الجماعات الدينية الممارسة للسياسة إلى اعتبارات دينية خالصة لتسويق اتخاذ مواقف معينة من القضايا العامة ولاختيار مسار معين في المجال السياسي. وبالتالي لا يمكن للنص الديني أن يصبح المرجع النهائي في المجال العام، لأن اللجوء إلى النصوص الدينية «يعطي امتيازاً معرفياً في المجال العام لمن يلجأ إليها لتسويق موقفه إزاء أي قضية من النوع السياسي أو الاجتماعي يفترض أنها مشمولة بهذه النصوص»¹⁷

وهو ما أشار إليه فرح أنطون في جدله مع محمد عبده، بقوله: «إن الإنسان لا يجب أن يُدّين أخاه الإنسان، لأن الدين علاقة خصوصية بين الخالق والمخلوق. والإنسان من حيث هو إنسان فقط، أي بقطع النظر عن دينه ومذهبه صاحب الحق في كل خيرات الأمة ومصالحها، ووظائفها الكبرى والصغرى، وحتى رئاسة الأمة نفسها. وهذا الحق لا يكون له من يوم يدين بهذا الدين أو بذلك، بل من يوم يولد. فالإنسانية هي الإخاء العام الذي يجب أن يشمل جميع البشر ويقصر دونه كل إخاء»¹⁸

أخيراً، هناك تصورات تُخطيء المفهوم الحقيقي للتمايز بين مجالات الحياة الذي أجرته الحداثة، حين تصورها على أنها تهدف إلى محاربة الدين وعزله عن المجتمع، وهو تصور غير صحيح،

فالحداثة لا تحارب الدين ولا تهدف إلى عزله عن المجتمع، وإنما تعزل الدين عن المؤسسات التي تنظم شؤون المجتمع. والمسوغ العقلي للحداثة إنما يتمثل في التسليم بقدرة الإنسان على تنظيم شؤون حياته سياسياً وقانونياً واقتصادياً.. الخ، هذا التنظيم للحياة إنما يقوم على أساس من سلطة العلم والمنطق والعقل وباستقلال تام عن أي منطلقات دينية. في حين ينطلق أنصار التريث، من مسوغات دينية سواء في رفضهم للحداثة، أو في رؤيتهم لتنظيم جميع مجالات الحياة الإنسانية بشقيها العام والخاص استناداً وانطلاقاً من أسس دينية.

خاتمة:

نحن هنا ندعو إلى (تحديث) العقل العربي الإسلامي بدلاً من دعاوي (تريثه) التي تملأ الساحة الفكرية العربية، وتحديث العقل العربي يعني عقلته وفك أسره من ثقافة التقليد والنقل، وتحرره من التمرس وراء الايديولوجيات الارتكاسية. وحتى يتحقق هذا الأمر ويصبح واقعاً، فلا بد من مراجعة شاملة وكاملة للطريقة التي يُفكر بها العقل الإسلامي المعاصر، وطرح التساؤلات الجدية بصدد طرائق اشتغاله وآليات عمله، فالطريقة التي يُفكر بها العقل الإسلامي المعاصر لا تختلف كثيراً عن الطريقة التي فكر بها العقل الإسلامي السلفي القديم. وهو الأمر الذي يمثل أساس الإشكالية نفسها ويعمل كمكانيزم يعوق كل محاولة تستهدف التحديث.

على ذلك، المشكلة متجذرة في الطرائق القديمة التي لا يزال العقل العربي الإسلامي المعاصر يُفكر بها، ولا يمكن إحداث تحديث بدون عقل جديد. وتحديث العقل الإسلامي يستدعي المراجعة الشاملة التي تطل كل شيء ولا تستثني شيء من هذه العملية، وهو ما يعني أن العقل الإسلامي ينبغي عليه أن يقوم بإعادة تأصيل للأصول الإسلامية نفسها معطياً الأولوية للعقل.

أخيراً، ينبغي على العقل الإسلامي المعاصر أن يفتح على المنجزات المعرفية الراهنة، ولا يُخفي الدور الذي يمكن أن تلعبه العلوم الإنسانية والاجتماعية في عالمنا العربي والإسلامي خاصة إذا تغيرت وضعيتها الحالية، الوضعية التي يمكن وصفها بأنها وضعية تهيمش واحتقار، ولا يمكن تحديث العقل العربي الإسلامي إلا بإعادة الاعتبار لهذه العلوم، فأين هي هذه العلوم من وضعية التخلف والتأخر التي ترزح تحتها المجتمعات العربية الإسلامية، فلتهميش والإقصاء الممارس ضد هذه العلوم وهي العلوم المشغلة بالإنسان والمجتمع وما يتعلق بها من قضايا ومشكلات. إنما يعكس بالدرجة الأولى حالة الازدراء والتهيمش التي يعاني منها الإنسان العربي والفرد المسلم. وهي الوضعية السائدة في العالم العربي الإسلامي.

قائمة المراجع:

1. يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1995م، ص 7
2. فتحي التريكي ورشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1992م، ص 27
3. فؤاد زكريا، خطاب إلى العقل العربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2010م، ص 26
4. محمد عابد الجابري، اشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 2، 1990م، ص 18
5. محمد عابد الجابري، التراث والحداثة دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 1991م، ص 15
6. سلامة موسى، اليوم والغد، دار المستقبل، الفجالة، ط 1، 1983م، ص 67
7. فرج فودة، الحقيقة الغائبة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1992م، ص 66
8. محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مرجع سابق الذكر، ص 39
9. نفس المرجع السابق، ص 37
10. بليخانوف، فلسفة التاريخ: المفهوم المادي للتاريخ، ص 8
11. سان أوغسطين، مدينة الله، نقلا عن: بليخانوف، فلسفة التاريخ: المفهوم المادي للتاريخ، ص 9
12. نفس المرجع السابق، ص 11
13. عطيات أبو السعود، فلسفة التاريخ عند فيكو، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1977م، ص 25
14. Hans-Georg Gadamer, Truth And Method, Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, Ward & Ward Ltd and the Continuum Publishing Group, London, Second Edition, 2001, p.272.
15. فتحي التريكي ورشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، مرجع سابق الذكر، ص 27
16. عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول، دار الشروق، القاهرة، ط 1، 2002م، ص 72
17. عادل ضاهر، أولية العقل نقد أطروحات الإسلام السياسي، دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 2001م، ص 8
18. فرح أنطون، ابن رشد وفلسفته، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 1981م، ص 141