Jurnal Yaqzhan, Vol. 10 No. 02, Desember 2024
Available online at
http://www.syekhnurjati.ac.id/jurnal/index.php/yaqzhan/index
DOI: 10.24235/jy.v10i2.18475
Published by Departement of Aqeedah and Islamic Philosophy, Faculty of Ushuluddin and Adab IAIN Syekh Nurjati Cirebon, Indonesia

المسلم المعاصر بين العصور الوسطى و الحداثة

THE CONTEMPORARY MUSLIM BETWEEN THE MIDDLE AGES AND MODERNITY

Azad Roouf Qazzaz *azadqazaz12@gmail.com*
K. University in Leuven, Belgium

الملخص
هذ المقال يسلط الضوء على نقطة هامة في تاريخ الفكر الإسلامي، وهي مبدأ (علاقة النصّ بالواقع). الاشارة هنا الى النص هو النص المقدس، لاسيما النص القرآني، إشارة إلى العقيدة التي تتبنى - ضمناً أو علناً - علوية النص الثابت على الواقع المتغير. إن جدلية العلاقة بين النص والواقع تبدو هينة لأول وهلة، ولكن حدوث أي تغيير في بنيان هذه العلاقة، لها أثر كبير على التحول الفكري، العلمي، والاجتماعي، في تاريخ مسار المعرفة. يحاول هذا المقال أن يبرز تحولات كبيرة، بل منعطفات قد حدثت من خلال تغيير قطبي معادلة العلاقة بين النص والواقع في تاريخ الفكر الإنساني، وتُبيّنُ أن تراكمات الأفكار من خلال تجارب الإنسان على مدى العصور، تفتح باباً على مصراعيه إلى عالم لم يدركه الإنسان، ولم يشعر بأهميته من قبل. ما نقصده بالواقع هو الحاصل الموجود للعيان، وما يترتب عليه الخبرة الإنسانية لكشف الخبايا وراء ذلك الواقع. هذا المفهوم للواقع هو في الحقيقة إشارة إلى مفهوم العلم، الذي حقيقته هي استنطاق الواقع لمعرفة المعلوم. ولا نقصد بمصطلح الحقيقة هنا، أن هناك شيئاً ثابتاً ضائعاً على الإنسان أن يجده، لا، الحقيقة عندنا هي اكتشاف المجهول باستمرار. كيف ومتى دار الإنسان وجهه صوب الواقع تاركاً النص، الذي سمي فيما بعد بعصر العلم؟ وأين موقع المسلم في هذا العصر؟ أسئلة علينا الإجابة عليها. المفكر المسلم المعاصر يبحث عن هذه الإجابة بتأويل النصوص كي يناسب الحاضر. أما أنا، فأرى أن الإجابة مكمنها ليست في التأويل، بل علينا النظر في زاوية أخرى للبحث عن الإجابة.

الكلمات المفتاحية
المسلم المعاصر، الحداثة، العلم، الواقع المتغير، النص المقدس، حقيقة القرآن، فلسفة عصور الوسطى

Jurnal Yaqzhan: Analisis Filsafat, Agama dan Kemanusiaan is licensed under a Creative Commons 4.0 International License.
Copyright @ 2024 Author. Published by Jurnal Yaqzhan.

ABSTRACT: This article delves into a crucial aspect of Islamic thought—the dynamic interplay between text and reality, with a particular focus on the Quranic text. It explores the implicit or explicit adherence to the idea that the fixed text, especially the Quran, holds supremacy over the ever-changing reality. The intricate relationship between text and reality has far-reaching implications for intellectual, scientific, and societal transformations throughout the history of human knowledge. This work aims to spotlight significant shifts and pivotal moments in human thought, driven by fundamental changes in how the relationship between text and reality is perceived. It argues that the accumulation of ideas from human experiences unlocks doors to unexplored realms that were previously overlooked. Here, "reality" refers to observable events and the revelations uncovered through human experiences, aligning closely with the concept of science. By the term "truth" here, I do not imply the existence of a predetermined entity that is lost to humans and needs to be discovered. No, the truth for us is the continuous discovery of the unknown. The article raises the question of when and how humanity shifted its focus from text to reality, giving rise to what is now known as the era of science, and it probes into the position of Muslims in this transformative period. This is a question that I attempt to answer. The author posits that the answer does not lie in the interpretation of religious texts, advocating for a broader perspective to unravel this inquiry. While contemporary Muslim thinkers seek answers through text interpretation. the author contends that the solution requires exploration from a different vantage point.
Keywords: Contemporary Muslim, Modernity, Science, Changing Reality, Sacred Text, the Nature of the Qurʾān, Medieval Philosophy.

ABSTRAK: Artikel ini membahas aspek penting dalam pemikiran Islam—interaksi dinamis antara teks dan realitas, dengan fokus khusus pada teks Al-Qur'an. Artikel ini mengeksplorasi keterikatan implisit atau eksplisit pada gagasan bahwa teks yang tetap, terutama Al-Qur'an, memiliki supremasi atas realitas yang terus berubah. Hubungan yang rumit antara teks dan realitas memiliki dampak jauh bagi transformasi intelektual, ilmiah, dan sosial sepanjang sejarah pengetahuan manusia. Tulisan ini bertujuan untuk menyoroti perubahan signifikan dan momen-momen penting dalam pemikiran manusia, yang didorong oleh perubahan mendasar dalam cara memandang hubungan antara teks dan realitas. Artikel ini berpendapat bahwa akumulasi ide dari pengalaman manusia membuka pintu-pintu menuju ranah yang sebelumnya terabaikan. Di sini, "realitas" merujuk pada peristiwa yang dapat diamati dan wahyu yang ditemukan melalui pengalaman manusia, yang erat kaitannya dengan konsep ilmu pengetahuan. Dengan istilah "kebenaran" di sini, saya tidak bermaksud adanya entitas yang telah ditentukan sebelumnya yang hilang bagi manusia dan perlu ditemukan. Tidak, kebenaran bagi kami adalah penemuan terus-menerus terhadap yang tidak diketahui. Artikel ini mengajukan pertanyaan kapan dan bagaimana umat manusia mengalihkan fokusnya dari teks ke realitas, yang melahirkan apa yang kini dikenal sebagai era ilmu pengetahuan, dan menyelidiki posisi umat Muslim dalam periode transformasi ini. Ini adalah pertanyaan yang saya coba jawab. Penulis berpendapat bahwa jawabannya tidak terletak pada penafsiran teks agama, dan menyarankan untuk mengambil perspektif yang lebih luas untuk mengungkap pertanyaan ini. Sementara pemikir Muslim kontemporer mencari jawaban melalui penafsiran teks, penulis berpendapat bahwa solusi memerlukan eksplorasi dari sudut pandang yang berbeda.
Kata Kunci: Muslim Kontemporer, Modernitas, Ilmu Pengetahuan, Realitas yang Berubah, Teks Suci, Sifat Al-Qurʾān, Filsafat Abad Pertengahan.

تمهيد

الفرد الذي يفكر هو يعاني في الوقت نفسه، كما لو كان يسعى لترسيخ وجوده في واقع متغير باستمرار. يعاني المسلم المفكر في هذا العصر للعثور على السبيل لرفع ثقافته إلى المستوى الذي يستحقه. قمت بالجهد للمساهمة في هذا المجال، موضحًا وجهة نظري المميزة في هذه الدراسة مقارنةً بمن سبقوني.

تبرز الدراسة أهمية العلاقة الجدلية بين النص والواقع، وكيف يؤثر تغيير هذه العلاقة على تفكير الإنسان في إنتاج المعرفة. يتناول البحث بإيجاز فكر العصور الوسطى للمسلمين وغير المسلمين، مع شرح مختصر لأفكارهم وعلاقتها بالفلسفة القديمة. بالإضافة إلى ذلك، تقدم الدراسة لمحة عن القفزة النوعية التي قامت بها فلسفة الغرب لسد الفجوة بين فكر العصور الوسطى وفلسفة الحداثة، وهي القفزة التي لم تحدث حتى الآن في العالم الإسلامي. يسعى الباحث إلى تحليل وتشخيص هذه المشكلة، وتقديم حلاً لها.

أهداف البحث

يهدف هذا البحث إلى تحفيز المسلمين المعاصرين على إعادة تقييم تراثهم الفكري والفلسفي، من خلال تحليل أسباب تأخر الفكر الإسلامي مقارنةً بنظيره الغربي. يركز الباحث على دراسة أفكار مفكري العصور الوسطى، باعتبارها مرحلة محورية في تشكيل الفكر الإسلامي، بهدف استكشاف أصول التحديات الفكرية المعاصرة. تهدف هذه المنهجية إلى تقديم رؤية تُسهم في فهم أعمق للعلاقة بين التراث الإسلامي والفكر المعاصر.

منهجية البحث

تعتمد الدراسة على منهج تحليلي يستند إلى قراءة الفلسفة في العصور الوسطى، مع التركيز على بعض المفكرين المسلمين كنماذج مقارنة، بالإضافة إلى عرض أعمال بعض المفكرين المعاصرين من خلال تأويلهم لنصوص من التراث الإسلامي، لا سيما النصوص القرآنية، بما يتناسب مع متطلبات الحداثة.

جدلية العلاقة بين النص والواقع

إن جدلية العلاقة بين النص والواقع هي ظاهرة إنسانية، بل وهي حالة نفسية، على ما أعتقد. لذا، علينا أن ننتبه لهذه الحالة التي تتغلب علينا كثيراً، كي نبقى دائماً واعين بما يجري حولنا. المسلم في هذا البحث هو إشارة إلى الشخص الذي يمثل النص، أي ينتظر نصاً أن يقول له ما عليه فعله أو منعه. أما الحداثة، هي إشارة إلى الشخص الحداثي، الذي يمثل الواقع، أي ينتظر واقعاً أن يقول له ما عليه فعله، كما أنا فهمت من فلسفة الحداثة، التي سوف أذكر المصادر التي اعتمدت عليها في الصفحات الآتية. ما نقصده بالواقع هو الحاصل الموجود للعيان، وما يترتب عليه الخبرة الإنسانية لكشف الخبايا وراء ذلك الواقع. هذا المفهوم للواقع هو أيضا إشارة إلى مفهوم العلم الذي هو استنطاق الواقع لمعرفة الحقيقة. ولا نقصد بمصطلح الحقيقة هنا، هو أن هناك شيئاً ثابتاً ضائعاً على الإنسان أن يجده، لا، الحقيقة عندنا هي اكتشاف المجهول باستمرار. كيف ومتى

دار الإنسان وجهه صوب الواقع تاركاً النص، الذي سمي فيما بعد بعصر العلم؟ وأين موقع المسلم في هذا العصر؟ هو هذا سؤال الذي أحاول الإجابة عليه.

عصر العلم–في هذه الدراسة– يشير إلى الفترة التي شهدت تحولًا كبيرًا في تفكير الإنسان نحو إنتاج المعرفة. منذ ذلك الحين، سعى الإنسان جاهدًا أن يستفسر الواقع لفهم الحقيقة، لا النص، بعد فترة طويلة استمرت لأكثر من عشرة قرون، والتي تعرف باسم العصور الوسطى. في العصور الوسطى كان النص– إن كان نصاً دينياً أو فلسفياً– مقدماً على الواقع لإنتاج المعرفة. كما يقول العلماء في هذا المضمار، منذ ذلك الحين أشرقت فجر الحداثة التي نحن واقعون فيها اليوم دون إرادتنا. أما منهج التفكير في البحث عن الحقيقة قبل ما يقارب خمسة قرون، أي بعد العصور الوسطى، فيما بعد سنوات 1450 تقريباً، دفع بالمجتمع الغربي أن يتجاوزوا تصورات القرون الوسطى للمعرفة ومصادرها. يقول جوليوس وينبيرغ: هناك شبه إجماع بين الباحثين، على أن مفكري المسلمين والمسيحيين و اليهود، في تلك الحقبة، أي فترة القرون الوسطى، خلال ما يقارب عشرة قرون، قد بنوا فيها معرفة متماسكة البنيان في المجال الفلسفي، الكلامي، الفقهي، والصوفي، متأثرين بفلاسفة القدماء، لا سيما فلسفة أفلاطون، وارسطو، عن طريق الأفلاطونية الجديدة، دفاعاً عن عقائدهم، على الرغم من انتقاداتهم لهم[1].

أما الاعتقاد السائد، يقول جوليوس، بأن الفلسفة لم تكن موجودة في تلك الفترة كما هي شائعة اليوم بيننا، فليس صحيحاً، لا بل، كما يؤكد جوليوس، إن كثيراً من مبادئ الفلسفة المتداولة بين أيدي فلاسفة العصر الحديث، قد صُيغ أسسها في العصور الوسطى، في اتباعهم لمنهج تأويلي لشرح علاقة النصوص المقدسة بالعقلانية الواقعية والتجربة الإنسانية[2]. ولكن حدثت طفرة فكرية في العالم المسيحي، والتي كثيرا ما يشار إليه بالعالم الغربي، لم تحدث هذه الطفرة في فكر مفكري العالم الإسلامي. كانت طفرة في العالم المسيحي بحيث دفعته إلى أن يتجاوز فلسفة القرون الوسطى، وينتهي به المطاف إلى عالم الحداثة، أو عصر العلم. أما المسلمون، فبقوا سجناء في تقليد مفكري عالمهم الوسطى، لا بل حتى لم يتمكنوا من الحفاظ على ذلك المستوى الذي وصلت إليه نخبة مفكري آبائهم وأجدادهم في تلك العصور. إذاً السؤال الذي يطرح نفسه هنا:

ما هو التحول المعرفي الذي حدث في المجتمع الغربي، ولم يحدث في المجتمع الإسلامي؟

قبل الشروع في الإجابة على السؤال المطروح، أود أن أبيّن معنى مصطلح العلم، وعلاقته بالحداثة، كي نعلم عن ماذا نتحدث، وماذا نعني بالعلم. أحدث بحث أُجريَ حول معنى ومصطلح العلم، نتابعه في كتاب صدر مؤخرا تحت عنوان (ما هو العلم)، من قبل آلان كالمرس، والذي ترجم إلى اللغة الهولندية من قبل روب فان دن بورن[3]. يبدأ آلان بتعريفه للعلم من التعريف البسيط، ثم يوسع تعريفه شيئاً فشيئاً، خلال بحثه، إلى أن يشمل كثيراً من الأمور التي تتداخل وتتشابك مع ذلك المفهوم، إلى أن نصل إلى حالة من الفهم الاوسع والاعمق، بحيث يجعلنا قادرين على استنتاج المعرفة التي هي موضوع البحث. والذي يفيدنا هنا هو التعريف الأبسط

1 Julius R. Weinberg, (1991) *A Short History of Medieval Philosophy*, (Princeton: Princeton University Press), 266.

2المصدر السابق، 4-5.

3 Alan Chalmers, (2003), *Wat Heet wetenschap*, trans. Rob van den Boorn, (Amsterdam: Boom).

للعلم الذي يقدمه لنا آلان في كتابه، كي نمضي فيما نريد البحث عنه. يقول آلان: إن أبسط تعريف للعلم هو "النتيجة التي اشتقت من الواقع، المستمدة من التجارب، شرط أن يتحقق ذلك بعناية تامة، والتي يمكن من خلالها إثبات ذلك الشيء المسمى بالعلم [المطابق للمعلوم]"[4]. وفقاً لهذا التعريف، الواقع هو المرجع الذي علينا أن نعود إليه لمعرفة الحقيقة، بشرط أن يتيح لنا ذلك الواقع للقيام بذلك. بعبارة أخرى، يجب أن لا تكون هناك معوقات للوصول إلى كنه الموجودات، أو الإمساك بالمعلومات التي يبحث عنها الباحث. كما يبدو أن هذا التعريف قريب جداً من التعريف الذي أعلنه الغزالي قبل ما يقارب عشرة قرون، حين يقول: "إنما مطلوبي العلم بحقائق الأمور، فلا بد من طلب حقيقة العلم، ما هي؟ فظهر لي أن العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك".[5] عصر العلم هو إشارة إلى الزمن الذي شهد فيه تحولًا هائلاً في تفكير الإنسان لفهم ما ذكرناه سابقًا. يُشير بإيجاز إلى إنتاج المعرفة ومصادرها خلال القرون الوسطى، بهدف تمييز هذا العصر عن عصر الحداثة. يعد فهم المعرفة والفكر السائد في القرون الوسطى عاملاً مساعدًا لتحديد موقف المسلمين في ذلك الزمان، وفهم التحديات التي واجهوها، وكيف استجاب المسلمون في سياق الصراع والاستجابة في مسار التاريخ. يساعد ذلك في فهم كيف يمكن للإنسان التحول من حالة الثبات واتباع التقاليد إلى حالة الحركة واستكشاف المستجدات.[6]

المبادئ المعرفية المتداولة في القرون الوسطى

يقول واينبرغ، في كتابه المعنون (تاريخ مختصر لفلسفة القرون الوسطى): إن خصوصية الفكر وإنتاج المعرفة عند المسيحيين، اليهود، والمسلمين، في القرون الوسطى، كانت ترتكز على ثلاث دعائم: المنطق، أو النسق الفلسفي، التجربة الإنسانية المتراكمة، والوحي أو النص المقدس.[7] يمكن أن يتساءل المرء، ما المشكلة في استعمال هذه الدعائم الثلاثة عند إنتاج المعرفة؟ واينبرغ يجيبنا: إن المشكلة لا تكمن في تلك الدعائم بحد ذاتها، بل تكمن في الترتيب والأولوية، أي العلاقة الجدلية بين تلك الدعائم، في تلك الحقبة من التاريخ الفكري، لمصداقية المعرفة المُنتَجة. النصوص المقدسة، كانت تحجز المقام الأول في الترتيب واحتكار الأفضلية لتناولها. النصوص المقدسة هنا، هي الإشارة إلى الكتب الثلاثة المقدسة: التوراة، الإنجيل، والقرآن، وكذلك قرارات المؤسسات الدينية المؤثرة، التي كانت تمثل تلك الكتب الثلاثة. يقول واينبرغ، متى ما نشأ الصراع بين هذه المصادر الرئيسية للمعرفة والاختلاف في وجهات النظر لحسم مسالة ما، في تلك الحقبة، كان من الضروري إما رفض جزء من العقل، أو المنطق والفلسفة والتجربة الإنسانية المتراكمة، لصالح الوحي. أو على أقل تقدير، تحقيق المصالحة والتوفيق بينهما، وفقاً لمتطلبات النصوص المقدسة. نادرًا ما تم التضحية بالوحي لمصلحة المنطق أو التجربة، وفي الوقت نفسه

[4] المصدر السابق 21.
[5] ابي حامد الغزالي، *المنقذ من الضلال*، 3.
[6] لاجل التوسع لفهم هذه الفكرة انظر: فؤاد محمد شبل، (1967)، منهاج توينبي التاريخي، (القاهرة: دار الكاتب العربي). من صفحة 41 وما بعدها.
[7] Weinberg, *A Short History*, 4.

نادرًا ما كان هناك رفض تعسفي للعقل أو التجربة، من قبل هؤلاء الفلاسفة والمتكلمين، سواء كانوا مسلمين، مسيحيين، أم يهوداً، لأن قبول العقل والتجربة إلى جانب الوحي، لفهم الحقيقة، استخداماً فلسفياً، في ذلك الوقت، كان من ضرورات إنتاج المعرفة لخدمة تقوية عقيدتهم.[8] كما يبدو، وفقاً لما يشير إليه واينبرغ في كتابه، المسلمون، المسيحيون، واليهود، استعملوا الفلسفة لأجل ثلاثة أهداف:

1- لإثبات مقدمات الإيمان، مثلاً وجود الله، وحدانية الله، ونحوه، استناداً إلى الحجج الفلسفية.

2- من خلال تعريف بعض الأمثال الفلسفية، لتفسير وتوضيح الغموض حول الإيمان بالله وصفاته.

3- للدفاع عن الإيمان استنادا الى المنهج الفلسفي.

هذه النظرة إلى الفلسفة في العصور الوسطى، جعلت العلاقة بين العقل الفلسفي والوحي الديني متناغمة عند الإثبات والتوضيحات لما يؤمنون به، والدفاع عن دينهم، والاحتفاظ بإيمانهم، عند معظم الفلاسفة من المسلمين والمسيحيين واليهود. على الرغم من كل ذلك، فإن الوحي، وسلطة المؤسسات الدينية، كانا أصحاب اليد العليا في مواجهة منطق الفلسفة ومنطق التجربة في التفكير، بعبارة أخرى، كانت الفلسفة والمصادر الأخرى لاكتساب المعرفة، تحت حراسة رصينة من قبل السلطة الدينية، المتداخلة مع السلطة السياسية.[9] في كل الأحوال، يقول واينبرغ، هؤلاء الفلاسفة لم يقوموا باستعمال الفلسفة لخدمة أديانهم فقط، بل ذهبوا أبعد من ذلك، حين اعتبروا أن الفلسفة اليونانية كانت مهداً وتمهيداً لظهور أديانهم، لا بل بسبب ظهور الفلسفة، أصبح الناس مستعدين لقبول وحي الله. مثلاً إن بعض فلاسفة المسيحيين كانوا يقولون إن أول ما خلقه الله هو العقل أو (الكلمة)، وكل من سار وفق العقل هو مسيحي، وإن كان ملحداً. بعض فلاسفة المسلمين كانوا يقولون إن الوحي والعقل الصحيح لا يتعارضان. مثلاً، أبرز متأخري فلاسفة المسلمين ابن رشد كان يؤمن بالتوائم بين القرآن والفلسفة، وكان يدافع عن الفلسفة بقوة، بحيث اعتبر أن القرآن، وفقاً لرؤيته، يحث المسلمين على أن يتدبروا الكون ويستعملوا العقل من أجل ذلك. إذاً، على المسلمين أن يقرأوا الفلسفة، لأن أسلافنا بحثوا عن الحقيقة، ولا يهمنا إن كانوا هم مسلمين أم لا، بل إنهم اجتهدوا في الوصول إلى الحقيقة، وما علينا إلا البحث في فلسفتهم، نأخذ الصحيح منها، ونترك الباطل لهم.[10] وهذا لا يعني أنه لم يوجد في تلك العصور خصوم للفلسفة والفلاسفة، لا بل إن خصومهم في تلك الحقبة كثر، لا سيما من بين بعض الفقهاء والمحدثين، وعامة الناس. ولأن البحث المعرفي، الذي دائماً هو من عمل النخبة، يجعلنا أن نركز على هؤلاء النخبة حتى يمكننا أن نتعرف على المسار التاريخي للمعرفة.

في تلك الحقبة من التاريخ اكتشفت فكرة كانت تجلب الأنظار. هي فكرة بدأت تنمو بين بعض مفكري أواخر العصور الوسطى، والتي سميت فيما بعد بـ"الإنسانية/Humanisme"[11]، وباتت

[8] نفس المصدر، 5.
[9] نفس المصدر، 5.
[10] نفس المصدر، 132.
[11] علينا ان ننتبه لهذه النظرة لأنها النقطة الفاصلة بين فلسفة القرون الوسطى والفلسفة الحديثة و بين العالم الإسلامي و العالم الغربي.

تتداول بين مفكري تلك الأديان الموجودة آنذاك. مختصر مفهوم (الإنسانية)، في تلك الفترة، كانت تدعو إلى أن الحقيقة يمكن اكتشافها من خلال طرق مختلفة أينما وجدت، ولا يمكن أن تنحصر تلك المعرفة في الوحي. بعبارة أخرى، المفكرون كانوا يشعرون ان لا يمكن أن يكون الوحي منبعا وحيدا، والمصادر الأخرى ليسوا إلا جداولا لمرور الوحي فيها. كانوا يشعرون أن عليهم أن يوسعوا نطاق اعتمادهم على المنطق الفلسفي، والتجربة الإنسانية المتراكمة، على حساب الوحي، لأجل الوصول إلى الحقيقة المنشودة. بل واعتقدوا أن الوحي أصبح عائقاً أمامهم، لا سيما بين مفكري المسيحيين، قبل فترة أواخر ما قبل الحداثة. على رغم ذلك، يقول جوليوس: يبدو أن هذه الفكرة كانت دافعاً قوياً عند البحث عن الحقيقة من وجهة النظرة الإنسانية، لتحض المسلمين واليهود للاهتمام بالمواضيع العلمية الطبيعية، حتى قبل مفكري المسيحيين، وذلك كان من القرن التاسع فما بعد. جوليوس يريد أن يقول إن المسلمين واليهود كانوا متقدمين على المسيحيين في هذا المجال حيناً من الزمن. بل إن مفكري المسيحيين بدأوا الاهتمام بهذه المواضيع من القرن الثاني عشر فما بعد، واستمروا على ذلك المنوال إلى نهاية العصور الوسطى. وبعكسهم قد قلّت وضعفت العناية بالفلسفة بعد القرن الثاني عشر عند المسلمين، إلى أن انطفأت جذوتها، بحيث لم تكد تقدم لنا دفئاً يذكر. في حين أن فلاسفة المسلمين أصبحت في طيّ النسيان في العالم الإسلامي، بدأت نجومهم تشرق في العالم المسيحي.[12]

واينبرغ، على كل ما قيل عن تلك الحقبة، ينتقد بشدة هؤلاء الفلاسفة في العصر الحديث، الذين كانوا يسخرون من فلاسفة العصور الوسطى لاعتمادهم على الوحي كأحد المصادر الرئيسة في اكتساب المعرفة. وان كان ذلك صحيحا، و لكن هو يؤكد إن الفلسفة الحديثة تدين بالكثير للمبادئ الفلسفية التي أُنتجت من قبل فلاسفة العصور الوسطى عند اليهود والمسيحيين و المسلمين، على حد سواء. أحد الانتقادات التي توجه إلى مفكري العصور الوسطى، هو أنهم كانوا يستخدمون الفلسفة اليونانية والرومانية القديمة كأداة أو كخادم لخدمة الدين أو اللاهوت. ولكن كما يقول واينبرغ: كان هناك فلاسفة في تلك العصور لم يعودوا يستعملون الفلسفة لخدمة اللاهوت، بل أعطوا للفلسفة قيمتها وحريتها الخاصة، وجعلوها علماً مستقلاً، لا سيما في العالم الغربي، وآخرون بدأوا يملّون من استخدام الفلسفة لغرض لاهوتي، كأنهم فرّقوا بين المجالين: الخبرة الدينية، والخبرة الفلسفية.[13]

أبو حامد الغزالي، مثلاً، أحد الذين أبدوا مللاً تجاه الفلسفة القديمة، لا سيما فلسفة أرسطو، من خلال استيائه لمبدأ السببية. وفي حين أن الغزالي انتقدها بشدة، إلى حد التكفير بها، دافع عنها ابن رشد بقوة إلى ان جعلها دعامة من دعائم الإيمان. يتجلى الملل من الفلسفة في كتابات أبي حامد الغزالي، لا سيما كتابه (تهافت الفلاسفة)، بعد أن مر بتجربة شكوك استمرت عدة أشهر، وهو مازال في منتصف عمره. الغزالي حاول أن يُظهر للناس أن الفلسفة أخفقت أن تخدم الدين، ولذا الإسلام ليس بحاجة إليها بعد الآن. توجه الغزالي هذا يؤكد ان العالم الإسلامي بدأ يبتعد عن الفلسفة شيئاً فشيئاً، وحتى محاولات بعض الفلاسفة مثل ابن رشد للدفاع عنها لم

[12] Juluis R. Weinberg, *A Short History*, 9-8.

[13] نفس المصدر، 266.

يسعفها من انطفاء جذوتها. بينما الفلسفة في العالم الغربي بدأت تنتعش وتنحى منحى آخر لغرض إيجاد سبل أخرى لإنتاج المعرفة، نجمها كانت تأفل في العالم الاسلامي.

الانتقاد الذي وجّهه الغزالي الى قانون السببية،[14] استمر بين المفكرين في العالم الغربي، سواء في العصور الوسطى أو في عصر الحداثة وأنتجوا نظريات مختلفة بهذا الخصوص لشرح أفكارهم. إلى ذلك الحين كانت الموجودات، أو عالم الظاهر، كانت دليلاً كوزمولوجياً، وسبباً للإشارة إلى وجود مصدر أو خالق لها، أصبحت عند بعض الفلاسفة لا يمكن أن تكون الموجودات دليلاً على أن هناك سبب ما، مثل الله، ليكون مصدراً لها. بعبارة أخرى، إن مثل هذه الدلائل ليست كافية لمثل هذه النتيجة، لا بمعنى أنهم أثبتوا أن فكرة وجود الله غير ممكنة، بل أرادوا القول إن تلك الدلائل والحجج غير مناسبة وغير كافية لإثبات وجود كائن مثل الله خارج نظام الكون. إذاً، لإثبات أي فكرة ميتافيزيقية، عليهم البحث عن طرق ودلائل أخرى مناسبة لعصر العلم وفلسفة الحداثة. المبدأ الذي يقول إن (لكل سبب نتيجة)، كحتمية طبيعية، لم يبق عندهم ذا جدوى.[15] هذا ما كان يحذر منه ابن رشد في نقده للغزالي، في رفض الأخير لقانون السببية. قيل، بينما الغزالي كان يرفض السببية لإثبات حدوث المعجزات على أيدي الأنبياء، يثبته ابن رشد لإثبات وجود السبب الأول لإحداث العالم، إشارة إلى الله.[16] كما نرى أن كلاً منهما وإن كان بأثبات وجود قانون السببية، أو بأنكارها، كان دفاعاً عن جانب من جوانب العقيدة الإسلامية ليس إلاّ.

المرحلة التي وصل إليها الفكر البشري، دفعت بالمفكرين أن يعيدوا النظر بكل المسلمات والحجج التي اعتمدوا عليها للوصول إلى المعرفة المطلوبة، منذ الفلسفة القديمة، مروراً بفترة العصور الوسطى. إنهم لم يفقدوا الثقة بالمعرفة الدينية فقط، بل فقدوا الثقة بالمبادئ الفلسفية كذلك. لم يبق لديهم إلا الواقع الموجود: الإنسان، والطبيعة، التي يجد الإنسان نفسه فيها، لعلهم يجدون الإشارة او معلم يمكنهم من خلالها إيجاد الطريق الذي يوصلهم إلى الحقيقة المفقودة. بمعنى آخر، بدلاً من الرجوع إلى النصوص المقدسة أولاً، ثم المصادر الأخرى، لجأ الإنسان المفكر إلى نفسه، وإلى الموجودات، مغيراً بهذه المحاولة زاوية المعادلة بين النص المقدس والفكر البشري من الفلسفة والتجربة، التي من خلالها كانوا يبحثون عن المعرفة. السببية التي كانت مثلاً أحد الدعائم التي أرسى أسسها الفلسفة والدين، لفهم السبب الأول للوجود، باتت لا تؤمّن لهم الحقيقة. إذاً، لم يبق لديهم من السبل التي من خلالها يمكنهم إيجاد طريقة لمعرفة الحقيقة المنشودة إلا من خلال أنفسهم ككائنات مفكرة. بمعنى آخر، الانسان أصبح مركز رصد التي من

---

[14]وان كانت انتقادات الغزالي للفلسفة في زمنه قد شارك في اخماد الروح الفلسفي في المجتمع الإسلامي، لكن بعض انتقاداته أصبح مقبولا لدى بعض فلاسفة العصر الحديث و ان لم يكن بالمستوى المطلوب. مثلا ان قانون السببية او العلية (يسمى الحدث السبب ويسمى حدث آخر التأثير بحيث يكون الحدث الثاني هو نتيجة الحدث الأول) الذي كان شائعا بين فلاسفة اليونان و المسلمين و اغلبهم آمنوا به، وجه الغزالي انتقاده اليه و اعتبر ان تلك القانون ليس قانونا حتميا او ضروريا في الكون بل هو تدخل الله المستمر في شؤن الكون. عدم حتمية قانون السببية أصبح مقبولا عند ديفيد هيوم قائلا ان قانون السببية ليس حتميا بل ان الانسان تعود على تلك الظاهرة. المشاهدة المستمرة للإنسان لظاهرة "نتيجة معينة تأتي بعد سبب معين" جعل الانسان يعتقد ان نتيجة معينة اثرا ضروريا لسبب معين. بينما هيوم يجعل تعود الانسان سببا في الاعتقاد بحتمية العلاقة الضرورية بين الأسباب و نتائجها لكن في الحقيقة ليست هناك حتمية طبيعية لتلك العلاقة، الغزالي يعتقد ان ليست هناك حتمية الوجود في العلاقة بين السبب و النتيجة بل الله هو الحاضر الدائم في تكوين تلك العلاقة. يبدوا ان الآية "كل يوم هو في شأن" عند الغزالي لها مثل هذه الدلالة.

عبدالله محمد الفلاحي، *نقد العقل بين الغزالي وكانط: دراسة تحليلية مقارنة*، (بيروت: مجد المؤسسة الجامعية، 2003)، 145–14; آزاد قزاز، الشكُّ المنهجي: الغزالي و ديكارت أنموذجا، *مجلة الحوار*، السنة العشرون، العدد 182، (شتاء 2022)،56–63;

Juluis R. Weinberg, *A Short History of Medieval Philosophy*, (Princeton: Princeton University Press, 1991), 123-124

[15] *A Short History of Medieva*.289-267 ،

[16]للاطلاع على التفاصيل انظر: ابن رشد القرطبي، *تهافت التهافت*، تحقيق أحمد شمس الدين، (دار الكتب العلمية: بيروت)، 349 فما بعد؛ Juluis R. Weinberg, *A Short History*، 134-139.

خلاله يقرأ المعرفة المتراكمة من جديد ويراجعها مع الانتقاد الشديد لأسلافه. هو المفهوم الذي أشرنا إليه سابقا بمصطلح (الإنسانية).

وجهة نظر الإنسانية للوصول الى حقيقة المعرفة في الحقيقة تعني نزول الإنسان من السماء إلى الأرض، من النصوص الثابتة إلى الذات المفكرة في واقع الحياة المتغيرة، كي يؤمّنوا طريقهم للوصول إلى معرفة الحقيقة. بمعنى آخر، بعد الان الانسان المفكر مال الى عدم الاكتراث بتأصيل آرائهم وتوثيق تصوراتهم وفقاً للنصوص، إن كانت نصوصاً فلسفية أو دينية، كما هو شائع في العصور الوسطى. من هنا ظهرت الفلسفة الحديثة، وظهر معها العلم الحديث. هذا لا يعني أنهم في العصور الوسطى لم يهتموا بالعقل قطعاً، كما أكدنا ذلك سلفاً، بل نقول إن العقل او المفكر الذي كان خادماً للنصوص، في تلك الحقبة، أصبح سيداً، في العصر الحديث.

ذلك التحول في الفكر الفلسفي–كما هو معروف– حدث منذ زمن رينيه ديكارت وسمّيت بعصر الحداثة، قبل ما يقرب من خمسة قرون، و التي أدت بدوره الى الاكتشافات العلمية الحديثة، و اكتساب المعرفة من جديد و بمنهج مختلف. هؤلاء الفلاسفة، مثل ديكارت ومعاصريه، صرحوا علناً أن الفلسفة ليست خادمة اللاهوت والوحي بعد الآن، لا بل الفلسفة سيد في ساحة البحث عن الحقيقة، ولا تحتاج إلى علم اللاهوت أو الوحي لاكتشاف الحقيقة، أو الاستناد إليها للتأكد من صحة استنتاجاتها. وكذلك أعلن هؤلاء الفلاسفة أن هناك دائمًا معرفة واحدة، وهي المعرفة البشرية، بل وحتى النصوص المقدسة ليست إلا نتاج التفاعل الروحي العقلي العاطفي للإنسان، في ثنايا التاريخ. مما لا شك فيه أن الوصول إلى هذه النظرة للمعرفة، كانت منعطفاً في تاريخ البشرية، بعد أن مرت البشرية بتجربة فترة العصور الوسطى.[17] ذكرنا سلفاً أن المحاولات الفلسفية في إنتاج المعرفة، في العالم الإسلامي، تراجعت، بل يمكننا أن نقول إن تلك المحاولات قد أفَلَتْ دون رجعة. كل المحاولات التي قدمت لإحيائها لم يكتب لها النجاح، حتى على يد الفيلسوف الشهير ابن رشد، ناهيك عن الذين جاؤا بعده في العصر الحديث. يبدو ان المرحلة التي وصلت اليها الفكر البشري قبل الدخول الى العصر الجديد كانت فترة لم يتهيأ لها العالم الإسلامي كما تهيأت لها العالم المسيحي واستقبلتها بسهولة مقارنة بعدم الترحيب لها من قبل المسلمين. بمعنى آخر، كان المفكر المسيحي أكثر استعدادًا لاستيعاب الأفكار الفلسفية الجديدة. لا نعني بذلك ان المفكر المسلم كان اقل قابلية، بل هناك عاملان الدينية والاجتماعية مانعان قويان لهذا التحول الفكري و الاستعداد له–سوف نسلط الضوء عليهما قي الصفحات الآتية.

حين نقول إن فلسفة الحداثة ظهرت منذ أن أدارت ظهرها عن النصوص الفلسفية والدينية، لا نعني أنهم لم يكترثوا بالفلسفة القديمة والنصوص الدينية نهائياً، وأنهم تركوا كل هذه التجارب الإنسانية المتراكمة وراء ظهرهم دون الرجوع إليها، لا، بل نقصد بذلك إن زوايا قراءتهم لاكتساب المعرفة قد تغيرت. فمع استمرار الدراسات الفلسفية، والتعمق في إيجاد مصدر بديل للمعرفة، على أيدي بعض فلاسفة المسيحيين، كما اسلفت، أدت ذلك بهم إلى أن يشكوا كثيرا من آراء القدماء، حتى انتهى بهم البحث إلى التخلي عن كثير مما كان متداولاً فيما بينهم من المبادئ

[17] R. Schacht, *Classical 'Modern Philosophers: Descartes to Kant*, (London: Routledge & Kegan Paul, 1984), 39.

الفلسفي مستندا على أفلاطون أو أرسطوطاليس، ناهيك عن المسائل الدينية. شكوكهم حول هذا ومن ثم بحوثهم عن الحقيقة أدت بهم إلى أن يقتنعوا أن معارف هؤلاء القدماء ليست إلا آراء تحتمل الصواب والخطأ، وأن الدين أو الوحي ليس إلا تاريخاً إنسانياً.

هؤلاء الفلاسفة اعتقدوا أن الانشغال بالكتب، والاعتماد على النصوص، مضيعة للوقت. بل عليهم أن يراجعوا أنفسهم، ويفتشوا خبايا و مكامن عقائدهم الموروثة، إن كانت تلك العقائد بنيت على الدين أو الفلسفة.[18] في القرن الرابع عشر فلاسفة المسيحيين كثفت انتقاداتهم موجهة إلى المناهج والعقائد التي بنيت على أساس الفلسفة، للبحث عن المعرفة و التمسك بعقائدهم الدينية على أساس العقلانية. على الرغم من أن هؤلاء ما زالوا متمسكين بالدين المسيحي، لكنهم وصلوا إلى حد في نقدهم، بحيث اقتنعوا أنهم لا يمكنهم إثبات وجود الله بطريقة فلسفية وعقلانية، كما أشرنا إليه سابقاً. ما قدّمه أرسطو من حجة وأدلة على وجود الله، كما هو يسميه (المُحرِّك غير المتحرك)، لم يبق لها أي قيمة برهانية، بل أصبحت عندهم رأياً لا يمكن البت به.[19] أما في العالم الإسلامي، استمر المفكرون على نفس المنهج الذي توارثوه في العصور الوسطى، على عكس المفكرين في العالم المسيحي الذين تخطوا فكر وفلسفة العصور الوسطى. ومع ذلك، كان المفكر المسلم في تلك العصور مبدعًا في إنتاج المعرفة، في حين يظهر المفكر المسلم في عصر الحداثة وكأنه يعيد نسخ أفكار أسلافه، وفي بعض الأحيان تكون أفكار المفكر المسلم المعاصر مجرد تبسيط لأفكار المسلمين في العصور الوسطى.

يبدو أن بديع الزمان سعيد النورسي كان يتبنى هذا المبدأ الأرسطي، حين يقول "إن تغير الكائنات، ليس دليلاً على تغيّره هو، بل هو دليل على عدم تغيّره، وعدم تحوله سبحانه وتعالى. لأن الذي يحرّك أشياء عديدة بانتظام دقيق ويغيّرها، لا بد ألاّ يكون متغيراً، وألاّ يتحرك... ومن القواعد المشهورة: إن الذي يحرّك بانتظام ينبغي ألاّ يتحرك، والذي يغيّر باستمرار، ينبغي ألاّ يكون متغيراً".[20] القارئ يمكنه أن يطلع على كتاب (الطبيعة) لأرسطو، الذي فيه يشرح بطريقة منهجية أن سبب الموجودات من أمثال الحركة، السكون، الزمن، وتغير الأشياء، هو (المحرّك غير المتحرك)، و(السبب الذي بلا سبب)[21]، حتى ينتهي من فكرة (الدور والتسلسل). والنورسي يشير إلى ذلك في كتابه (الكلمات) قائلاً: "ولقد فنّد علماء الكلام فكرة (الدور والتسلسل) [...] وأثبتوا بذلك (الواجب الوجود).[22] كذلك ابن سينا، في الجزء الثاني من (الإلهيات)، في كتابه (الشفاء)، مستفيداً من طريقة أرسطو، وبطريقة فلسفية، يحاول إثبات وجود الله، ويتوصل من خلال منهجه إلى مفهوم (واجب الوجود)، ومنتقداً في الوقت نفسه مذهب أرسطو في تعريفه للسبب الأول، يبدو أن ابن سينا لم يرض عن هذا التعريف لله، لأنه لا ينسجم مع عقيدته. ابن سينا يُعتبر أول من أنتج مفهوم (واجب الوجود)، الذي أصبح بعد ذلك متداولاً بين المسلمين. يذكر ابن سينا،

[18] Juluis R. Weinberg, *A Short History*, 277.

[19] نفس المصدر، 288-289.

[20] " منقولا عن: الدكتور محسن عبد الحميد، *النورسي: متكلم العصر الحديث*، (1994)، 142-143، ونقله الكاتب عن اللمعات، صفحة 590.

[21] Aristotle, *PHYSICS*, trans. Jonathan Barnes, (Princeton: Princeton University Press, 1991).
أرسطو يقول في هذا الكتاب في صفحة 117: "ذلك يجب أن تنتهي التسلسل، ويجب أن يكون هناك المُحرّك الأول والمتحَّرك." في صفحة 161 يقول: "المُحرّك الأول يسبب الحركة الدائمة، وهو ليس جسما مركبا، بل إنه بسيط وغير قابل للتجزئة."

[22] بديع الزمان سعيد النورسي، *الكلمات*، ترجمة احسان قاسم الصالحي، (القاهرة: سوزلر، 2000)، 826.

بإيجاز في كتابه هذا، أن صفات مثل الجمال والبهاء في الكون، هو من تجليات الله فيها.[23] يبدو لي ان ابن سينا مصدر الهام لنورسي في شرح اسماء الله الحسنى وتجلياته في الكون. أردتُ هنا أن أقول إن ذهن المفكر المسلم، منذ العصور الوسطى حتى العصر الحديث، ظلَّ عالقًا بالمبادئ التي بنيت سابقًا. في الصفحات الآتية، سأذكر أسماء بعض المفكرين المسلمين في العصر الحديث الذين حاولوا تحديث الإسلام عن طريق التأويل، وأشير خصيصًا إلى جانب من محاولة نصر حامد أبو زيد لأهميتها لهذا البحث.

بعد أن وصل فلاسفة العصر الحديث في الغرب إلى نقطة لا رجوع منها، والذين - فيما بعد - سُمِّيت بفلاسفة الكلاسيكية الحديثة، أجبرتهم حالة اللاعودة هذه أن يبدأوا بطرح أسئلتهم من جديد حول الوجود والموجودات، مثل: إذا كانت المعارف القديمة لم يبق لها جدوى، إذاً ما هو العالم؟ ما هي مكوناته الأساسية؟ من هو الأنا الذي يسأل؟ ما الموجود هناك، إذا كان هناك شيء معي ومثلي في العالم؟ هل هناك سبب داعي للتفكير في وجود كائن مثل الله، الذي يؤمن به كثير من الناس؟ مثل هذه الأسئلة، وكثير غيرها، حول الميتافيزيقا، شغلت بال هؤلاء الفلاسفة، ونتائج أبحاثهم أنتجت علوماً عديدة، مثل الكوزمولوجيا، علم النفس الفلسفي، فلسفة الروح، الأبستمولوجيا، فلسفة اللاهوت، وغيرها من المناهج الجديدة للدراسات الفلسفية والعلمية.[24] الفلاسفة الذين أرسوا قواعد الفلسفة الكلاسيكية الحديثة، والذين يذكرهم واينبرغ هم سبعة: رينيه ديكارت (1596-1650)، فيلهلم ليبتز (1646-1716)، باروخ سبينوزا (1677-1632)، جون لوك (1632-1704)، جورج بيركلي (1685-1753)، دافيد هيوم (1711-1776)، إيمانويل كانط (1724-1804).[25] قام هؤلاء الشهيرين في تلك الحقبة بمراجعة وتقييم ما ورثوه من التراث الثقافي، حيث قدموا نقداً بنّاءً لتلك الفترة، وتجاوزوها بأفكار مبتكرة ومتطورة تتجاوز إرث العصور الوسطى. لقد اعتمدوا على عقولهم لإنتاج المعرفة، في محاولة لإيجاد الطريق من خلال تجاربهم النفسية والروحية، من جهة، والظواهر الكونية، من جهة أخرى. لم يكتف المفكرون الغربيون بمعرفة الفلسفة الكلاسيكية الحديثة، بل انتقدوهم وتجاوزوا كلاسيكيتهم، لذا سميت أفكارهم بفلسفة (الحداثة). الفكر الغربي لم يكتف بهذا القدر في إنتاج المعرفة، بل أولئك الذين جاءوا بعد فلاسفة الحداثة، بدأوا بالتحقيق في أفكار أسلافهم، للتأكد من صحة ما جاءوا به. هذا هو السبب في أن معرفتهم تسمى بفلسفة (ما بعد الحداثة). في حين أن الفلسفة الكلاسيكية الحديثة كانت تسأل عن شيئية الوجود، كانت فلسفة الحداثة تسأل عن كيفية المعرفة الشيئية للوجود، أما فلسفة ما بعد الحداثة فكانت تمتحن هذه المعارف، بمعنى أنها كانت تسأل عن: كيف نعرف أن ما عرفناه حقيقة؟ إن المفكر الغربي حين بدأ يلتفت إلى نفسه، أي الذات المفكر بدل الكتب الموروثة، لم يتوقف عند النصوص الدينية والفلسفية، بل امتحن ما أنتجه باستمرار: ما الموجود؟ (سؤال الكلاسيكية الحديثة)، كيف أعرف ما هو موجود؟ (سؤال الحداثة)، هل الذي تعرفت عليه صحيح حقا؟ (سؤال ما بعد الحداثة)! ما وصلنا اليه هو ان لب وجوهر الحداثة هو الخروج عن

[23] ابن سينا، *الشفاء: الالهيات*، الجزء 1-2، تحقيق: الأب قنواتي وسعيد رايد، (مركز تحقيقات علوم ايلامي)، 368.

[24] Richard Schacht, Classical Modern Philosophers: Descarts to Kant, (London: Routledge,1993), 4.

[25] نفس المصدر، 1.

النص الى فضاء الواقع من خلال استعمال العقل. لكي نكون منضبطا علميا، علينا ان نقول عقل المفكر الذي يستخدمها أثناء التفكير، لان ليس هناك عقلا مطلقا بحيث يمتلكها الباحث. لذا من يريد ان يكون حداثيا عليه ان يحتكم الى عقله أي عقل البشرية وتجاربها لا الى أيّ قياس آخر خارج الكون.

على الرغم من التوجهات الفلسفية الجديدة، وانتقاداتها للمعرفة المنتجة، والأيديولوجيات، إن كانت فلسفية، سياسية، علمية، أو دينية، فإن ذلك لم يمنع الباحثين أن يقوموا بدارسة ظاهرة الدين. لا بل أصبح التاريخ مختبراً للتحقيق والبحث عن الإنسان وحقيقته، ومعرفة كينونته، فيما يتعلق بسلوك التديُّن الإنساني. من أجل ذلك ظهرت علوم إنسانية مختلفة لأجل دراسة الدين، مثل فلسفة الدين، سيكولوجيا الدين، سوسيولوجيا الدين، أنثروبولوجيا الدين... إلخ. شهد القرنان الماضيان جهودًا بحثية مكثفة ومحاولات جادة لفهم حقيقة الدين استنادًا إلى العلوم الإنسانية الحديثة. هناك الكثير من الكتب والأبحاث المنشورة في هذا المضمار،[26] ناهيك عن أن هناك في كل الجامعات الغربية، في قسم الإنسانيات، مكان لدراسة الأديان كافة. وفي الوقت الذي تركت العالم الإسلامي الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام، الجامعات الأوروبية تدرس بحيوية فلسفتهم و كلامهم، ناهيك عن دراسة تاريخ الإسلام والمسلمين، والفقه، والشريعة، والقرآن، وكل القضايا المرتبطة بالإسلام و المسلمين، قديماً وحديثاً معتمدة على مناهج البحث الجديدة.

أما المسلم المعاصر بكل أطيافها ومشاربها، كما المسلم في العصور الوسطى، لم يستوعبوا و لم يكونوا مستعدين باستبدال كلام الله الحاكم و العالم المطلق الى حاكم العقل الفرد القاصر. هذه هي المفارقة بين الحداثة وما قبل الحداثة. لذا أرى أن فلسفة الحداثة أصبحت تحديًا كبيرًا أمام المسلمين. إنهم بحاجة إلى الإجابة على هذا السؤال: إذا افترضنا أن جميع تصورات الحياة، بما فيها الأديان، هي معرفة بشرية في سياقها الخاص بها، كما يقول فلاسفة الحداثة، فكيف يمكننا أن نفهم الإسلام اليوم؟ هل أنتج العالم الإسلامي منهجاً آخر يكون نداً لمنهج الحداثة، كي يثبتوا عكس ما ذهب إليه علماء وفلاسفة الغرب دون التخلي عن إيمانهم بوجود الوحي الإلهي؟

بقدر ما أعلم، إن كل المحاولات التي جرت من قبل بعض مفكرين المسلمين في عصر الحداثة، استجابتهم لهذا التحدي لم تتجاوز حد الترقيع والتأويلات السطحية. يجب أن نعلم أن فلسفة الحداثة، وظهور منهج العلم الحديث، لم يكن تحدياً للعالم الإسلامي لوحده، كما هو معروف بيننا، بل العالم الغربي أيضاً واجه ذلك التحدي. الإنتاج المعرفي الحديث جعل كل العلوم الإنسانية تراجع نفسها بما فيها الدين والفلسفة.

أنا أرى أن من اشتهروا بالمتنورين المسلمين، وحاولوا إنقاذ العالم الإسلامي من الأزمة التي وقع فيها، قد أخفقوا في عملهم. إنهم لم يستطيعوا التخلص من سلطة النص، كما فعل الغرب، ولم

---

[26] كمثال وليس حصرًا:

William James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature* (New York: Penguin Classics, 2002); Catherine Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions,* (Oxford: Oxford University Press, 1997); Ian Ravenscroft, *Philosophy of Mind: A Beginner's Guide* (Oxford: Oneworld Publications, 2007); John R. Bowen, *Religions in Practice: An Approach to the Anthropology of Religion*, (Boston: Pearson, 2016); Macel Cauchet, *Disenchantment of the World: A Political History of Religion*, trans. Oscar Burge (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997); Kees Waaijman, *Spiritualiteit: Vormen, Grondslagen, Methoden* (Kampen: Kok, 2002);.(2007توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، ترجمة هلال محمد الجهاد، (بيروت: مركز دراسات العربية،

يأتوا بمنافس له، أو بديل عنه، ليواجهوا به تحدي معرفة الحداثة. بل حاولوا عن طريق تأويل النص تارة، وتأويل مصدر الوحي تارة أخرى، إيجاد حلول ترقيعيه، في أغلب الأحيان. فمثلاً، أثارت وجهات نظر نصر حامد أبو زيد[27] جدلًا واسعاً في الأوساط الأكاديمية والدينية والسياسية. وكرس كل مؤلفاته تقريبًا لدراسة القرآن، من منظور ليبرالي وإنساني[28] وعلماني.[29] صُنف أبو زيد، من قبل بعض الباحثين، بين المسلمين المعاصرين الذين يرون طبيعة القرآن، وتفسيره، كأساس لمخططات الإصلاح. أبو زيد[30] مثل محمد اركون، عبدالكريم سروش، محمد شحرور، محمد عابد الجابري، وآخرين، اقترحوا طرقًا لفهم الإسلام على أنها مهمة لعالم معاصر، و لكنهم لم يتجاوزوا حدود النص الذي تجاوزه المفكر الغربي. فلسفة الحداثة جوهرها هي ان المعرفة ان كانت دينية او فلسفية هي انتاج بشري، ليست لها صلة بمصدر ميتافيزيقي وان تكلم عن الميتافيزيقا. بمعنى اخر، ان الميتافيزيقا يُنتج في حقل فيزيقي. كل محاولات تأويلي لاستحداث الحداثة مع بقاء الصلة بالميتافيزيقا لا يدخلك في واحة الحداثة.

كضرب للمثل، نقطة الانطلاق في حجة أبو زيد هي أن القرآن، بمجرد أن نزل على النبي، دخل التاريخ، وأصبح خاضعًا للأساليب التاريخية والاجتماعية.[31] ويذكر أنه يجب فهم الإسلام من حيث خلفيته التاريخية والجغرافية والثقافية. حاول التوفيق بين وجهي القرآن، وهما: الإلهي من جهة، والبشري من جهة أخرى. إذا سألته: ما هو القرآن؟ يجيبك: القرآن كلام الله مطلقاً، وكلام الإنسان مطلقاً. عندما تسأله كيف نفهم القرآن إذن؟ إجابته دائمًا: إذا نظرنا فقط إلى الجانب الإلهي، نقع في ورطة، وإذا نظرنا فقط إلى الجانب الإنساني، فإننا أيضًا نكون في ورطة، علينا أن نجد طريقة لرؤية هذه العلاقة الديالكتيكية بين ألوهية وإنسانية القرآن.[32] كما يبدو هؤلاء المتنورون في عصر الحداثة يقومون بمناورات غير منسجمة مع الإسلام، ولا مع الحداثة، كما أظن أنا. من يراجع علماء الكلام في العصور الأولى، يجد ان محاولاتهم لحل معضلة الوهية وإنسانية القرآن كان أوسع و أعمق. مفكري وفلاسفة القرون الوسطى ذهبوا أبعد وأعمق و أدق مما ذهب إليه أبو زيد وأقرانه.

الذين حاولوا تجديد الفكر الإسلامي في ضوء الفلسفة الحديثة بحيث يتأولون القرآن ما أمكن لموائمة العصر الحديث لا هم ينتمون الى الحداثة ولا هم بقوا في عصور ما قبل الحداثة. لنضرب مثلاً: الذي يريد أن يواكب العصر محاولاً إثبات أن العلم لا يخالف القرآن بضرب المثل إن الأرض متحركة كما يقول العلم اليوم، وإن النظريات الكونية الجديدة مطابقة للقرآن، "هم في شك يلعبون،" يريد أن يرضي نفسه بهذا الطرح، ليس إلا. أما الذي يواجه العلم وفلسفة الحداثة مطمئناً، متمسكا بالقرآن كعلم اليقين، يقول إن الأرض ثابتة غير متحركة، كما يؤكده القرآن، أقول إن المسلم الذي يقول إن الأرض ثابتة غير متحركة أصدق في ايمانه من الذي يريد أن يواكب العصر الحديث متكلفاً. انا أعتقد ان الوسيلة التي يمكن ان تثبت بها ان كلام الله الازلي مناسبا لكل

[27] أستاذ اللغة العربية وآدابها، مصري الأصل (1943-2010).

[28] Nasr Abu Zayd, *Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic.*

[29] Rahman, Y. *The hermeneutical theory of Nasr Hamid Abu Zayd*, McGill University, 2001, p.111-113.

[30] Völker Katharina, *Quran and Reform, Rahman, Arkoun, Abu Zayd,* Otago, 2011, p. i.

[31] Charles, H. Heresy or Hermeneutics: The case of Nasr Hamid Abu Zayd, *The American Journal of Islamic Social Sciences,* vol. 12. No. 4 (1995): 463–477.

[32] Völker Katharina, *Quran and Reform, Rahman, Arkoun, Abu Zayd, (*Otago, 2011,) 37.

زمان ومكان و يساير العلم المتغير في كل آن عن طريق التأويل او اظهار الاعجاز العلمي في القرآن، لا يسمن و لا يغني من جوع.

ما أود أن أقوله هنا، هو أن لب الحداثة التي بدأت مسيرتها قبل أكثر من خمسة قرون، هو الخروج من تحت سلطة النص المقدس إلى فضاء الواقع. الذهاب نحو الحداثة هو الخروج عن النص، لا تأويل النص، التحكم الى العقل الحاضر لا الرجوع الى التاريخ، الى الماضي، بمعنى اخر، ان الإسلام لا يقبل الحداثة التي أنتجتها الفكر الغربي بتخليها عن الايمان بالمعرفة الإلهية، لان المعرفة في نظر الحداثة كلها إنسانية. لذا التفسير والتأويل لعقلنة الفكر الإسلامي لا يدخل الإسلام في نطاق الحداثة، لان التفكير العقلاني لتأويل نص، يختلف عن الخروج عن تلك النص. ما زالت هناك فجوة بين الحداثة والإسلام لم تُتجاوز بعد، هناك منطقة خالية بين المسلم المعاصر والمفكر الغربي لم تُرمم بعد. استجابة لهذا التحدي، يمكن للمسلم أن يتجه الى تقوية ايمانه وبقائه في قلعته الحصينة و لكن منعزلا، أو أن يتخذ قراراً بالقفز نحو الحداثة و لكن خروجا، أو عليه ان يجد بديلا و لكن متحديا.

المصادر

- ابن سينا. (تاريخ النشر غير معروف). *الشفاء: الإلهيات*. الجزء 1-2. تحقيق: الأب قنواتي وسعيد رايد. (ايلام: مركز تحقيقات علوم ايلامي).
- ابن رشد القرطبي. (1984). *تهافت التهافت*. تحقيق: أحمد شمس الدين. (بيروت: دار الكتب العلمية).
- الامام الغزالي. (1966) *المنقذ من الضلال*. تحقيق: جميل إبراهيم حبيب. (بغداد: دار الكتب العلمية،).
- الامام الغزالي. (تاريخ النشر غير معروف) *تهافت الفلاسفة*. تحقيق: سليمان دنيا. (القاهرة: دار المعارف).
- عبدالله محمد الفلاحي. (2003). نقد العقل بين الغزالي وكانط: دراسة تحليلية مقارنة، (بيروت: مجد المؤسسة الجامعية).
- محسن عبد الحميد. (1994). *النورسي: متكلم العصر الحديث*. (القاهرة: سوزلر).

Aristotle. (1991). *Physics*. Trans. by Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press.

Alan Chalmers. (2003). *Wat Heet Wetenschap*. Translation by Rob van den Boorn. Amsterdam: Boom.

Charles, H. "Heresy or Hermeneutics: The case of Nasr Hamid Abu Zayd," *The American Journal of Islamic Social Sciences*. Vol. 12. No. 4 (1995), 463–477.

Juluis R. Weinberg. (1991). *A Short History of Medieval Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.

Nasr, Abu Zayd. (2004). *Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics*. SWB.

Rahman, Y. (2001). *The hermeneutical Theory of Nasr Hamid Abu Zayd*. McGill University.

Richard Schacht. (1993). *Classical Modern Philosophers: Descarts to Kant*. London: Routledge.

Völker, Katharina. (2011). *Quran And Reform, Rahman, Arkoun, Abu Zayd.* Thesis, Doctor of Philosophy. University of Otago.