



الجمعية الفلسفية المصرية

الجمعية الفلسفية المصرية (١٨)

السنة التاسعة والعشرون - العدد التاسع والعشرون

١٤٣٩هـ - ٢٠١٨م

النقل والإبداع

أعمال الندوة الفلسفية التاسعة والعشرون

التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية

بجامعة القاهرة

مركز الكتاب للنشر

٢٠١٨

فهرسة أثناء النشر/ إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية. إدارة الشؤون الفنية

أعمال مؤتمر «النقل والإبداع» (السنة التاسعة والعشرون – العدد التاسع والعشرون) / ط ١ /
القاهرة: مركز الكتاب للنشر، ٢٠١٨ م.

٤٠٧ ص؛ ١٧ × ٢٤ سم

رقم الإيداع: ٢٠٠٣/١٢٣١٨

الترقيم الدولي: 9105 - 2536

دار النشر: مركز الكتاب للنشر

عنوان الكتاب: أعمال مؤتمر «النقل والإبداع» (السنة التاسعة والعشرون –
العدد التاسع والعشرون)

رقم الطبعة: الأولى

تاريخ الطبع: ٢٠١٨

جميع حقوق الملكية الأدبية والفنية محفوظة للجمعية الفلسفية المصرية
ويحظر طبع، أو تصوير، أو ترجمة، أو إعادة تنضيد للكتاب كاملاً أو جزئياً، أو تسجيله على أشرطة
كاسيت، أو إدخاله على الكمبيوتر، أو برمجته على أسطوانات ضوئية، أو التسويق الرقمي للكتاب،
إلا بموافقة الخطية الموثقة للجمعية الفلسفية المصرية.

الجمعية الفلسفية المصرية

مدينة أعضاء هيئة تدريس جامعة القاهرة، بولاق الدكرور، الجيزة، بوابة ٤، عمارة ١١،
الدور الأول - شقة ٤.

ت: ٠٣٣٧٢٧٨٧٢٢ - ٠١٠٩٥٦٤٤٢٠٠

مركز الكتاب للنشر

١ شارع الهداية برج النور ١ - حي السفارات - مدينة نصر - القاهرة

ت: ٠١٢٢٧٣١٠٠٤٢ - ٢٣٥٢٢٠٩٥

فاكس: ٢٣٥٢٢١٥٤ - ٢٢٦٣٦٨٢٠

E.mail: markazelkitab@hotmail.com

الفهرس

الصفحة

الموضوع

٧	 مقدمة
٩	 أولاً: الإبداع في الفكر الشرقي القديم
١١	١. كونفوشيوس والإبداع الفكري (درقام نادية، الجزائر)
٣٣	٢. الإبداع في الفكر المصري القديم (جوهري بلحنافي، الجزائر)
٤٩	٣. ما بين الإبداع والابتداع: الأصول العربية للقصة الغربية وأصولها الفرعونية (مصطفى عبده، السودان)
٧٧	 ثانياً: الحضارة اليونانية
٧٩	١. العقلانية العلمية لدى العلماء التجريبيين المسلمين وتجاوز العقلانية اليونانية (داود خليفة، الجزائر)
٩٩	 ثالثاً: الحضارة الإسلامية
١٠١	١. الفلسفة الإسلامية بين النقل أو الاتباع والأصالة والإبداع (اليزيد جميلة، الجزائر)
١١٣	٢. منهجية النقل ومطالب الإبداع في الفكر الإسلامي (محمد وهبه سيد عفيفي، مصر)
١٢٥	٣. من علم الكلام إلى فلسفة الدين (هاني عبد الفتاح، مصر)
١٤٥	٤. الأخلاق الإسلامية بين النقل والإبداع (عصمت محمود أحمد سليمان، السودان)
١٧١	٥. لماذا تأخّر الإبداع المعاصر في علم الكلام (محمد صالحين، مصر)
١٧٩	٦. إسلامية المعرفة بين النقل والإبداع: قراءة نقدية في فلسفة العلم (أيمن محمد رجب علي، مصر)

٧. حضور كتاب «فصل المقال» لابن رشد في الفلسفة اليهودية بين القرنين الثاني عشر والخامس عشر (أشرف منصور، مصر) ١٩٥
٨. الروح النقدية: ماذا يدين الفكر العلمي العربي الكلاسيكي للترجمة؟
(جلال الدريدي، تونس) ٢٣٥
٩. تجديد القراءة (من النقل إلى الإبداع) (مدني مدور، الجزائر) ٢٦٣
- رابعاً: الفكر العربي المعاصر** ٢٨١
١. العوائق المعرفية للإبداع في الفكر الفلسفي العربي (آسيا واعر، الجزائر) ٢٨٣
٢. الفكر العربي المعاصر وأزمة الإبداع (رباني الحاج، الجزائر) ٢٩٧
٣. مستوى الإبداع في الفكر العربي المعاصر: الجابري نموذجاً
(يموتن عليجة، الجزائر) ٣١٩
٤. إشكالية الإبداع العلمي في الفكر العربي المعاصر «بحث في سياق فلسفة العلم»
(إنجي حمدي، مصر) ٣٣٩
٥. جدلية الإبداع والنقل بين الفكر العربي والغربي (بلعز كريمة، الجزائر) ٣٦٥
٦. نظريات التطور وعلم الوراثة بين النقل العربي والإبداع الغربي
(معراجي مليكة، الجزائر) ٣٧٩

الجمعية الفلسفية المصرية

تم تأسيسها لأول مرة (١٩٤٤) بمبادرة «منصور فهمي باشا» ثم توقفت لظروف الحرب. وتم إعادة تأسيسها الثاني عام «١٩٧٦»، بمبادرة من «إبراهيم بيومي مذكور». ويتكون نشاطها من الندوة الشهرية، والندوة السنوية، وإصدار مجلة الجمعية الفلسفية المصرية.

ويستمر نشاطها بإصدار مطبوعاتها للأساتذة المصريين، وذلك نظرًا لقيام اتحاد الجمعيات الفلسفية العربية بالنشر للأساتذة العرب.

تهدف هذه الإصدارات إلى تشجيع النشر الفلسفي خاصة، الرسائل العلمية والكتب الجامعية المهداة.

وعنوانها الحالي: مساكن أعضاء هيئة تدريس جامعة القاهرة - حوض الأخماس - بوابة ٤ - عمارة ١١ - شقة ٤ - الجيزة - مصر. تليفاكس: ٣٧٢٧٨٧٢٢ / ٠٢ (+٢) - ٠١٠٩٥٦٤٤٢٠٠.

بريد إلكتروني: Elgamaia.Elfalsafia@gmail.com

مقدمة

«النقل والإبداع» قضية محورية في الفكر العربي المعاصر. لماذا تعظم النقل وقل الإبداع؟ يتمثل النقل في الترجمة وعرض مؤلفات الآخرين. وهو مثل ما يرد في الكتب الجامعية المقررة. ويشاع أن هناك حضارات بعيدة تمامًا عن النقل مثل الحضارات الشرقية القديمة كالحضارة المصرية والصينية والهندية والأشورية:

فأولاً : لا توجد مصادر سابقة للحضارة المصرية الفرعونية القديمة، ثانيًا: لا أحد يستطيع أن يسأل ما هي مصادر كونفوشيوس إلا التجربة الخلقية الشخصية وكتاب التغيرات مجهول المؤلف في التراث الصيني؛ فهو يصف الدين الصيني القديم، من أين أتى وما مصادره؟ ولا أحد يستطيع كذلك أن يسأل ما هي مصادر الدين الهندي القديم؟! وهكذا..

والحضارتان اللتان تجمع بين النقل والإبداع : الحضارة الغربية قديمها وحديثها والحضارة الإسلامية ؛ فالحضارة الإسلامية أخذت شرقًا من فارس وشمالًا من اليونان وغربًا من الرومان. وأبدعت وأعطت الحضارة الغربية خاصة في المنطق والعلم. والحضارة الغربية أخذت قديمًا من الحضارات الشرقية القديمة وأخذت حديثًا من الإسلام وتأثرت بفكر كل العالم عن طريق الترجمة والاتصال المباشر ، وبدأت من خلال ذلك عصرها الحديث الذي تنامت فيه المعرفة منذ القرن السابع عشر حتى الآن لدرجة أن الثقافة العالمية الآن أصبحت تقوم على المركزية الغربية.

لقد تمحورت أبحاث مؤتمر عام ٢٠١٨م للجمعية الفلسفية المصرية حول قضية النقل والإبداع في التراث الحضاري العالمي . وقد تم انتقاء تسعة عشر بحثًا من أعمال هذا المؤتمر المهم جاء أكثرها في النقل والإبداع في الحضارة الإسلامية، وأقلها في الشرق القديم الصين والهند ومصر القديمة، وبعضها عند اليونان وأكثرها في الحضارة الإسلامية نقلًا وإبداعًا.

وقد كان من أهم جوانب التركيز على الحضارة الغربية ومصدرها في الحضارة العربية الإسلامية وعلى الفكر العربي المعاصر وعلى مصدره الغربي، وثمة دعوة للاستقلال عن الغرب

والاعتماد على التراث في الفكر العربي المعاصر. وثمة دعوة أخرى للحوار الثقافي والحضاري بين الحضارتين العربية الإسلامية والغربية لصالح التبادل الثقافي والمعرفي العالمي.

إن بين دفتي هذا الكتاب مجموعة مهمة من الأوراق البحثية في مجال الفلسفات المقارنة لبيان مدى الأصالة في الحضارات المختلفة ومدى التواصل الفكري بينها. إن ثنائية النقل والإبداع ستظل منبعاً للتبادل الثقافي وللتجديد الحضاري. ولعل ما بين دفتي هذا الكتاب يكون حافزاً لمزيد من الحوار ولمزيد من المشاركة في الحوار العالمي الدائر بين الثقافات والديانات أملاً في حضارة إنسانية أكثر إنسانية وأكثر تقدماً.

الجمعية الفلسفية المصرية

أولا

الإبداع في الفكر الشرقي القديم

كونفوشيوس والإبداع الفكري

د. درقام ناديت(*)

مقدمة

عندما نتأمل الحركة الفكرية للإنسان عبر العصور الممتدة نجد لها ثرية ومتنوعة اعترى الكثير من مفاصلها الفعل الإبداعي، سواء نسب هذا الإبداع إلى فرد أو إلى أمة بعينها، ويظهر هذا الإبداع بصورة جلية مع بدايات النشاط العقلي الذي استطاع أن ينظر للكثير من القضايا التي تستفز العقل ويحتاجها الوجود البشري، وقد كان وراء ظهور الحضارات الشرقية القديمة نشاط عقلي مبدع لاسيما الحضارة الصينية القديمة، فكانت البدايات الأولى للتفلسف من هذه الحضارات، وقد اشتهر رواد الفكر الشرقي القديم بالكثير من النظريات لازلت فعاليتها الفكرية إلى أيامنا هذه. خاصة تلك الطروحات المنسوبة إلى كونفوشيوس أحد أشهر فلاسفة الصين القديمة الذي قدم مشروعا فكريا يتناول العديد من القضايا ويقدم الكثير من الحلول التي تميزت بخلودها، وهذا يعكس نوعا من الديناميكية التي تميز بها فكر كونفوشيوس. وأكد على القدرة الإبداعية للفكر الصيني عموما ولل فكر الكونفوشي خصوصاً. من هنا نتساءل عن سر هذه الديناميكية، هل يعود إلى طبيعة القضايا التي اهتم بها كونفوشيوس؟ أم إلى المنهج الذي اعتمده؟ هل الإبداع الفكري عند كونفوشيوس يعود إلى السبق الزمني بحكم ظهوره مع الحضارات الأولى التي عرفتها البشرية؟ أم أن الإبداع حالة طبيعية يصل إليها الإنسان في أي مرحلة زمنية متى ما استوفى شرائطه؟ ماذا يحقق الإبداع الفكري للبشرية؟

كونفوشيوس والفلسفة الصينية

تعد الفلسفة الصينية حسب التصنيف المعتمد من طرف علماء تاريخ الفلسفة أنها إحدى

(*) أستاذة محاضرة بقسم الفلسفة كلية العلوم الاجتماعية جامعة محمد بن أحمد وهران ٢ الجزائر.

أنماط الفكر الشرقي القديم وهذا الصنف من العلماء يعترف بوجود حركة فكرية مميزة عرفتها تلك الحضارات التي سبقت الحضارة الإغريقية. وتؤكد لهذا الموقف وجود مدارس فكرية لازال تأثيرها إلى يومنا هذا، حيث تعتبر المدرسة الكونفوشية، إلى جانب المدرسة الطاوية، الدعامة الثانية في الفلسفة الصينية القديمة، والتي مازالت تتمتع بقسط وافر من احترام الشعب الصيني، على الرغم من التغيرات الفلسفية العاصفة التي وقعت في تاريخ هذا الفكر. فقد ظل كونفوشيوس زعيم حكماء الصين، ورجل الأخلاق والمجتمع والسياسة.^(١)

كشفت العديد من الدراسات التي اهتمت بالحضارة الصينية على وجود خصوصية فكرية لهذه الحضارة تظهرت في كثرة مدارسها الفكرية وتنوع إنتاجها الفني، لكن على الرغم من أن هناك أدلة على وجود حضارة متقدمة في الصين، في كل العصور القديمة، فإن التاريخ الفعلي المسجل يبدأ بأسرة شانج Shang في القرن الرابع عشر قبل الميلاد. وتشير الأدلة المتاحة إلى أن هذه الحضارة كانت حضارة متقدمة، فالفن الذي يعود إلى هذه الفترة هو فن مصقول ومركب، حتى وفقا للمعايير الحديثة. وقد انتهت هذه الأسرة بالغزو على يد شعب تشو Chou الأكثر بدائية، والذي يفيد التراث أنه قد أسس أسرة تشو في عام ١١٢٢ ق.م.^(٢)

تنوعت المجالات الفكرية التي تناولتها الفلسفة الصينية، واختلفت مدارسها الفكرية حول طبيعة المعارف التي ركزت عليها مدرسة دون الأخرى، ولم يكن الهدف الرئيسي للفلسفة الصينية هو في المقام الأول فهم العالم، وإنما جعل الناس عظماء. وعلى الرغم من أن الفلسفات الصينية المختلفة يشكل هذا الهدف قاسما مشتركا بينها، فإنها تختلف إلى حد كبير، نتيجة الاستبصارات المختلفة عن مصدر العظمة الإنسانية. ففي الطاوية (الطاوية) ينصب على اكتساب العظمة بالتوحد من النهج الداخلي للكون، ومن ناحية أخرى انصب التركيز في الكونفوشية على تطوير الإنسانية من خلال النزوع الإنساني للقلب والفضائل الاجتماعية، والكونفوشية الجديدة، التي استمدت إلهامها إلى حد ما، من البوذية الصينية بين هذين الاتجاهين.^(٣) ولم يبق الاختلاف بين الطاوية والكونفوشية على مستوى موضوع المعرفة

(١) محمد حسن، تيارات الفلسفة الشرقية، دار علاء الدين، دمشق، سوريا، (د. ط)، ٢٠٠٨، ص ٦٣.

(٢) كولر جون، الفكر الشرقي القديم، تر: كامل يوسف حسين، مراجعة: إمام عبد الفتاح إمام، عالم المعرفة، الكويت، (د. ط)، ١٩٩٥، ص، ٣١٧، ٣١٨.

(٣) المرجع نفسه، ص، ٣١١، ٣١٢.

والمنهج المتبع بل ظهرت الاختلاف جليا على مستوى النزعة المثالية والنزعة الواقعية، فلقد قدمت الفلسفة التاوية السابقة والمعاصرة لكونفوشيوس تصورات عدة في مجال الميتافيزيقا والسلب المطلق للشخصية الإنسانية. وأدت دورا هاما إلى جانب الوضع السياسي والاجتماعي في ذلك العصر، عصر كونفوشيوس (الدويلات التجارية) في خلق الشخصية المهزومة، والمتلجئة إلى حماية خارجية، تستمد وجودها وأمنها من موقف ميتافيزيقي خارج نطاق الفعالية البشرية المنتجة لوجودها اجتماعيا ومعرفيا. جاءت فلسفة كونفوشيوس ردا على التاوية في بعض طروحاتها، ولا سيما الميتافيزيقيا التي لم يعمل فيها كونفوشيوس لكنه أبدأ رأيه رافضا لها، وحولا النظر إلى نظرية فلسفية أخلاقية وسياسية تقدم توجهها اجتماعيا معرفيا جديدا للخروج من الأزمة.^(١)

يعود ظهور المدارس الفكرية في الصين لاسيما الكونفوشية والتاوية إلى رفض الكثير من الأفكار السائدة آنذاك، خصوصا تلك التي كانت تحط من قيمة الإنسان، حيث ترجع بدايات الفلسفة الصينية باعتبارها تمحيصا نقديا للطبيعة الإنسانية، وطريقة الحياة الصحيحة، إلى كونفوشيوس ولاوتسو. وعلى الرغم من هذا يعني أن الفكر الصيني السابق على حوالي منتصف القرن السادس قبل الميلاد هو فكر ما قبل الفكر الفلسفي، فإن ذلك لا يعني أن فلسفة كونفوشيوس ولاوتسو يمكن فهمها دون تمحيص لتراث الصين السابق على الفلسفة. وإنما الأمر على العكس من ذلك، وحيث إن الكونفوشية والتاوية هما استجابتان نقديتان حيال نظريات وممارسات سابقة من الضروري أن نضع صورة للصين في مرحلة ما قبل الفلسفة في أذهاننا، لكي نضع هاتين الفلسفتين في السياق المطلوب لفهمهما.^(٢)

إن اهتمام لاو زو وكونفوشيوس خاصة، بتجديد الفكر الصيني القائم آنذاك. كان مدخله تقديم مشروع فكري مبدع قوامه تحرير إنسانية الإنسان من قبضة الفكر المتخلف، وقد مال هذا الهدف، الذي يتخلل كل شيء، والمتمثل في العظمة داخليا وإظهار هذه العظمة خارجيا إل جعل الفلسفة الصينية شاملة لكل جوانب النشاط الإنساني. والفلسفة ليست منفصلة عن الحياة، والممارسة لا يمكن أن تنفصل عن النظرية. وقد كانت هناك قلة قليلة للغاية من الفلاسفة المحترفين في الصين. وقد شغل كل فلاسفة الصين العظام، تقريرا، مناصب إدارية

(١) محمد حسن، تيارات الفلسفة الشرقية، ص ٦٥.

(٢) كولر جون، الفكر الشرقي القديم، ص ٣١٧.

في الحكومة، أو كانوا من الفنانين، وقد اعتمد تقدير الفلاسفة فهي الصين، في التحليل النهائي، على طابعهم الأخلاقي. وليس من المتصور أن شخصا سيئا يمكن أن يكون فيلسوفا جيدا، أو أن فيلسوفا جيدا يمكن أن يكون شخصا سيئا. والاختبار الحقيقي للفلسفة هو قدرتها على تحويل دعائها إلى أشخاص أعظم.^(١)

شهدت الفلسفة الصينية مع المشروع الكونفوشي نقلة نوعية على مستوى الاهتمام بالإنسان وكرامته، ولما كانت عظمة الأشخاص هي مناط الاهتمام الرئيسي، فإن الاهتمامات بالناس تأتي أولا في الصين، فالعالم الإنساني له الصدارة. أما عالم الأشياء فيحتل مرتبة ثانوية، وهذه السمة تتجلى في الكونفوشية في التأكيد على النزعة الإنسانية الاجتماعية، وتبدو واضحة في التويّا في الوحدة الصوفية الأنطولوجية بين النفس والكون.^(٢)

لم تكن مهمة كونفوشيوس في طرح أفكاره الجديدة على المجتمع الصيني سهلة، بل سيضطر إلى الدفاع عن مشروعه الفكري لاسيما أمام باقي المدارس الفكرية، وإذا كانت الصين قد شهدت قيام مناقشات عنيفة بين المدارس المختلفة، لاسيما المدارس الأربعة الرئيسية وهي الكونفوشية، والتاوية، والموتسية، والقانونية، وكانت الحرب سجلا بهدف السيطرة على العقل الصيني، إلا أن الغلبة في النهاية كانت للمدرسة الكونفوشية وفلسفتها التي استطاعت أن تهيمن على الفكر الصيني على مر العصور، كما كان لزعيمها كونفوشيوس وضع خاص متميز، فقد نظر إليه الصينيون نظرة المؤمنين إلى أنبيائهم.^(٣) وذلك يعود إلى طبيعة النضال الذي خاضه كونفوشيوس على مستوى العقل والواقع، إذ أن فكر «لاوتزو» (LAOZI) وفكر «كونفوشيوس» (CONFUCIUS) أنبتا مدارس فكرية تقليدية تجددت بأثواب محدثة، وانتشرت شهرتها، ولو بشكل محدود، في العالم أجمع.^(٤)

إن القيمة الإبداعية لفكر كونفوشيوس لازالت تثبت جدارتها إلى يومنا هذا، إذ أن مسألة

(١) المرجع نفسه، ص ٣١٣.

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٣) صلاح بسيوني رسلان، كونفوشيوس رائد الفكر الإنساني، منتدى مكتبة الإسكندرية، الإسكندرية، مصر، (د. ط)، (د. ت)، ص ٦١.

(٤) عبد الحى عمر، الفلسفة والفكر السياسي في الصين القديمة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط ١، ١٩٩٩، ص ٤.

الاطلاع على الفكر والفلسفة الصينيين، تبدو اليوم أكثر أهمية على المستوى الفكري الفلسفي والسياسي، لما تكشفه من إبداعات إنسانية هامة تدل على كيفية معالجة الإنسان الصيني والمجتمعات الصينية للكثير من القضايا والمشاكل التي تعترض الإنسان الفرد كما المجتمعات البشرية، وتستوجب الإجابات عن الكثير من التساؤلات التي يطرحها العقل والفكر من خلال التجربة أو الممارسة.^(١)

رغم الطابع العملي الذي تميز به فكر كونفوشيوس خاصة والفكر الصيني عامة مع اختلاف واضح مع ما سيأتي مع الفلسفة الإغريقية تميزت بالتجريد والتأمل أكثر من فكر الحضارات الشرقية القديمة، وعلى هذا الأساس، يمكن القول بأن الفكر الصيني لم يهتم كثيرا بالناحية التأملية المنتجة للفكر الفلسفي، بل اتجه ناحية الفكر العملي الذي أنتج الفكر الاجتماعي-السياسي الذي تميزت به الحضارة الصينية.^(٢)

ازدهرت الممارسات الفكرية المبدعة مع كونفوشيوس، فلقد تم وضع دعائم فلسفة كونفوشيوس خلال عصر الفلسفة الذي استمر من القرن الثالث قبل الميلاد، ونعمت فيه الصين بفترة غير عادية من ازدهار العقل البشري.^(٣) إذ نلمس الإبداع الفكري عند كونفوشيوس على عدة مستويات، فنجدته ينتفض على ماهو سائد من أفكار وتزيد انتفاضته أكثر على السلوكات التي تنطلق من تلك الأفكار، كما يظهر إبداعه على مستوى المجالات التي يعلي من شأنها ويهتم بها نظريا وإجرائيا، فقد اعتنق كونفوشيوس المثل الأعلى للاستقرار والثبات: نظام اجتماعي منسجم يعرف فيه كل فرد مكانه. تصحيح الطقوس والشعائر على جانب كبير من الأهمية، ولا بد أن يخضع كل جانب من جوانب الحياة لقواعد واضحة للسلوك. ولقد كانت الكونفوشية ديانة حقيقة «لهذا» العالم، فاعترض اتباعها على ديانة تشجع، فيما يبدو، على نبذ الروابط الدنيوية والتخلي عنها في سبيل البحث عن أهداف روحية غامضة.^(٤)

يمكننا أن نلمس الإبداع الكونفوشي على مستوى نسقية الطرح الفكري التي ستظهر

(١) المرجع نفسه، ص ٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٦.

(٣) صلاح بسيوني رسلان، كونفوشيوس رائد الفكر الإنساني، ص ٦٠.

(٤) جين هوب بورن فإن لون، بوذا، تر: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر،

(د. ط)، ٢٠٠١، ص ٨١.

في مختلف المقاربات التي سيقدهما حول الأخلاق والسياسة، خاصة إذا تمحورت قضايا المدرسة الكونفوشية في أمرين اثنين هما: الأخلاق والسياسة. وفيما عدا ذلك، لم تتجاوز الآراء البسيطة التي لا تشكل نظرية فلسفية، ولا سيما في مجال التطبيق العملي، فقد كانت المدرسة الكونفوشية تطرح تعاليمها فلسفية تتمحور حول الأخلاق البشرية الفريدة منها والاجتماعية، والنظرية السياسية للدولة مثلى، يحقق فيها المجتمع وجود عبر تشكيله الأخلاقي.^(١)

كونفوشيوس ورعاية الإنسان

استطاع كونفوشيوس أن يقدم نظرة إبداعية عندما انصب جهده على العناية بإنسانية الإنسان، فلقد كان كونفوشيوس أول فيلسوف صيني يطرح سؤالاً عن طبيعة الإنسان (هيسنج)، وقد جاءت إجابته بسيطة وعميقة في نفس الوقت، فقد قال: إن «الناس سواسية خيرون بطبيعتهم ولكنهم كلما شبوا اختلف الواحد منهم عن الآخر تدريجياً وفق ما يكتسبون من عادات، وإن الطبيعة البشرية مستقيمة، وإذا ما افتقد الإنسان هذه السعادة»^(٢).

يشير كونفوشيوس إلى أن السعادة ليست مسألة بعيدة عنا لنبحث عنها بل هي كامنة فينا، إذ يكفي أن يستقيم الإنسان في تحقيق سعادته، لذلك فالسعادة عند كونفوشيوس مقرونة بالاستقامة، وهو يحقق سبق ويكون المبدع الأول في تقديم تصور عملي لمفهوم السعادة، ولا شك أن هذا التصور الكونفوشيوسي للطبيعة الإنسانية الخيرة وللتوحيد بين حياة الاستقامة والسعادة شديدة الشبه بتعاليم سقراط وأفلاطون الأخلاقية.^(٣)

استطاع كونفوشيوس أن يقدم خطة عملية لتفعيل السعادة في حياة البشر على المستوى الفردي والجماعي معاً، بالنسبة لكونفوشيوس، كان الشيء الأكثر أساسية هو رعاية إنسانية المرء، وتنظيم كل الأنشطة بحسب هذه الإنسانية المتطورة، ويقول أحد النصوص الأساسية في الكونفوشية: «كان القدماء الذين يرغبون في إبراز شخصيتهم النقية للعالم، يعمدون أولاً إلى نشر النظام في دولهم، والذين يرغبوا في نشر النظام في دولهم كانوا ينظمون عائلاتهم، كانوا

(١) محمد حسن، تيارات الفلسفة الشرقية، ص ٦٥.

(٢) النشار مصطفى، المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط ١، ١٩٩٧، ص ٨٣.

(٣) المرجع نفسه، ص ٨٣.

يرعون حياتهم الخاصة أولاً»^(١) وهو بهذا يؤكد على وجود أسس تتكامل فيما بينها، فقد كان كونفوشيوس مقتنعا بأن العناية بالإنسانية من خلال احترام آداب المجتمع، والولاء البنوي، والاستقامة، سوف تفضي بالشخص إلى تجسيد شخصي للفضيلة، الأمر الذي سيسفر عن مجتمع منظم خير تنظيم، وليس هناك تمييز حاد هنا بين الأخلاق والسياسة، فإذا كان الناس صادقين مع أنفسهم، ويتسمون بالإخلاص، فإنهم سيجسدون الفضائل المختلفة، وإذا ما قام كل شخص بهذا، فمن المؤكد أنه ستكون هناك حكومة جيدة، ونظام اجتماعي تعمه السعادة.^(٢)

جين والطبيعة الإنسانية

ارتكز كونفوشيوس في تبنيه للسعادة الإنسانية على إمكانيات الخير الموجودة في كل ذات والتي يعبر عليها كونفوشيوس بما اصطلح عليه بمفهوم «جين» الذي يقول عنه ما يلي: «إن ما يجعل البشر إنسانيين على نحو فريد هو «جين». وهذا هو السر في أن الطريق الكونفوشي هو جوهره طريق «جين» أو طيبة القلب الإنسانية. ولقد ترجمت كلمة «جين» بطرق شتى، ومن هذه الترجمات: الفضيلة، الإنسانية، الإحسان، الرجولة الحقة، الطابع الأخلاقي، الحب، الخير الإنساني، وطيبة القلب الإنسانية. والتعبير الإنجليزي Human Heartedness يوحي بأن «جين» هي ما يجعلنا إنسانيين، وأنها أمر متعلق بالشعور وكذلك بالتفكير، وأنها أساس العلاقات الإنسانية كافة، وتكشف ترجمة كلمة «جين» بطيبة القلب الإنسانية كذلك عن التشديد الصيني على القلب، وليس على العقل، باعتباره السمة المحددة للطبيعة الإنسانية.»^(٣)

يعد كونفوشيوس من المفكرين الأوائل الذين تبنا فلسفة الحب، وكان مبدعا في طرحه هذا الذي سبق به الكثير من الفلاسفة الذين كانت لهم نظريات في الحب لاسيما الفيلسوف اليوناني أفلاطون. وهذا ما عبر عنه عندما سئل -كونفوشيوس- عما هي «جين» رد قائلا: «إنها حب البشر» موحيا بأن قدرتنا على الحب تشكل جوهر إنسانيتنا. غير قدرتنا على حب الآخرين لها تبعات أخلاقية مهمة، الأمر الذي يقتضي التفكير في ال «جين» من منظور أخلاقي.^(٤)

(١) كولر جون، الفكر الشرقي القديم، ص ٣١٢.

(٢) المرزوقي جمال، الفكر الشرقي القديم وبدايات التأمل الفلسفي، دار الآفاق العربية، القاهرة، مصر، ط ١، ٢٠٠١، ص ٢٥٢.

(٣) كولر جون، الفكر الشرقي القديم، ص ٣٣٥.

(٤) المرزوقي جمال، الفكر الشرقي القديم وبدايات التأمل الفلسفي، ص ٢٤٩.

يظهر الترابط جلياً بين فلسفة الحب وفلسفة كونفوشيوس الأخلاقية، إذ أن قدرتنا على حب الآخرين لها تبعات أخلاقية مهمة، الأمر الذي يقتضي التفكير في الـ «جين» من منظور أخلاقي. وهكذا فإن كونفوشيوس يقول: «يرغب كل إنسان في الثروة والشرف، إذا تم تحقيقهما عن طريق مخالف لمبادئ الأخلاق، فإنه لا ينبغي الإبقاء عليهما. ويكره كل إنسان الفقر وتواضع المرتبة، ولكن إذا لم يكن بالإمكان تجنبهما إلا بمخالفة المبادئ الأخلاقية، فإنه لا ينبغي تجنبهما، وإذا ما نأى شخص رفيع المكانة عن الإنسانية (الجين) فكيف يمكن أن يحقق تلك المكانة؟ ذلك أن الإنسان الرفيع المكانة لا يمكنه قط التخلي عن الإنسانية (الجين)، حتى ولو من أجل وجبة طعام واحدة، فهو في لحظات التعجل وهو مسرع يعمل وفقاً لها، وهو في أوقات الشدة والاضطراب يعمل وفقاً لها»^(١).

يعتبر «الجين» ضروري لتحقيق السعادة في حياة البشر، فهو بالغ الأهمية بحيث إن الحياة من دونه ليست جديرة بأن يحياها الإنسان. ومن يتسم بالحكمة، ويعد مثقفاً حقيقياً، لا يقترف ما من شأنه الإضرار بـ «جين». ويقول كونفوشيوس: «إن المثقف الحازم، ورجل الإنسانية (الجين) لا يسعى قط للحياة على حساب الإضرار بالإنسانية (الجين). وهو يؤثر التضحية بحياته لكي يحقق الإنسانية (الجين)»^(٢). وعلى الرغم من أن «الجين» هي أساس الإنسانية، وبالتالي الدليل المطلق للفعل الإنساني، فقد أدرك كونفوشيوس أن الحاجة ماسة في الحياة اليومية إلى أدلة مبشرة أكثر وأشدّ تعيناً. وقد وجد هذه الأدلة المتعينة في قواعد اللياقة أو آداب المجتمع (لي Li) التي تحكم العادات والمراسم والعلاقات التي تم الاعتراف بها من خلال ممارسة الناس عبر العصور. ويعكس أفضل هذه الممارسات التجسيد المتعين لـ «الجين» وتجسيدها في الماضي، وبالتالي فهي تشكل فهي تشكل دليلاً لتحقيق «الجين» في الحاضر، وهذا هو السبب في أنه عندما سأل ين يوان عن «الجين» قال كونفوشيوس: «أن يسيطر المرء على نفسه وأن يعود إلى آداب المجتمع (لي) تلك هي الإنسانية (جين)»^(٣).

ليرى كونفوشيوس العادات الاجتماعية بشكل تعسفي بل عمل على تنظيمها من خلال إحياء الآداب الاجتماعية عن طريق «لي»، وتتجلى الأهمية التي يعلقها كونفوشيوس على «لي»

(١) كولر جون، الفكر الشرقي القديم، ص ٣٣٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٣٦.

(٣) المرجع نفسه، ص ٣٣٧.

كذلك من خلال ملاحظته: ««لي» هي المبدأ الذي جسد من خلاله الملوك القدامى شرائع السماء، ونظموا التعبير عن الطبيعة الإنسانية، ومن هنا فإن من يحرز لي يعيش ومن يفقدها ميت.»^(١)

كونفوشيوس والأخلاق

يعد اهتمام الفكر الشرقي القديم ولاسيما الصيني منه بفلسفة الأخلاق سمة بارزة لهذا الفكر لاسيما وأنه يركز على البعد الإجرائي للحياة، وكان كونفوشيوس أشهر فلاسفة الصين من ركز على تهذيب النفوس وتطوير السلوك البشري ليرتقي إلى حد الإنسانية، في مجال الأخلاق، وهو الهم الأكبر والأساس في فلسفته، انقسمت آراؤه بين: الأخلاق الفردية والأخلاق الاجتماعية. الأولى هي المؤسس ونقطة الانطلاق نحو أخلاق اجتماعية مثلى لنظام سياسي أمثل. لقد انصبت جهود كونفوشيوس في الأخلاق على الإيمان بفوارق فطرية في الجبلية البشرية. فالناس يولدون وهم يحملون سمات التمايز الفيزيولوجي والخلقي. ولا يحصل التماثل والتكافؤ لديه إلا بالتربية التي تشكل الشخصية الإنسانية. وكان يرى أن الإيمان بالخير كمثل أعلى. والعمل على تحقيقه في الحياة، هو المثال لتلاقي البشر وتآلفهم. فالخير هو منطلق كونفوشيوس، ومن بعده تلامذته، وإن اختلفت الرؤية. ولفعل ذلك ينطلق كونفوشيوس للمرتسم الاجتماعي، فهو يدعو الفرد لمحبة والديه واحترامهم، وأن يعطف على أشقائه، وأن يكون كريما متفاهما مع كل إنسان، ومقابلة الخطيئة بالفضيلة، واحترام الأسلاف من الأمة. ومن تعاليمه المشهورة: «لا تفعل للآخرين ما لا تحبه لنفسك»^(٢).

لقد سبق كونفوشيوس الكثير من الديانات والفلسفات في الدعوة إلى محبة الآخرين والتعامل على أساس أن تحب لأخيك ما تحبه لغيرك. من هذه النقطة دفع كونفوشيوس نفسه لرسم نظرية اجتماعية سياسية مثلى في الأخلاق. يقول كونفوشيوس في كتاب (الداشوه= التعليم الأكبر): «إن القدامى الذين أرادوا أن ينشروا أرقى الفضائل في أنحاء الإمبراطورية قد بدؤوا بتنظيم ولاياتهم أحسن تنظيم. ولما أرادوا أن يحسنوا تنظيم ولاياتهم بدؤوا بتنظيم أسرهم. ولما بدؤوا بتنظيم أسرهم، بدؤوا بتهذيب نفوسهم. فلما أرادوا أن يهذبوا أنفسهم، بدؤوا بتطهير

(١) المرحع نفسه، ص ٣٣٨.

(٢) محمد حسن، تيارات الفلسفة الشرقية، ص، ص، ٦٦، ٦٧.

قلوبهم. ولما أرادوا تطهير قلوبهم، عملوا أولاً على أن يكونوا مخلصين في تفكيرهم. ولما أرادوا أن يكونوا مخلصين في تفكيرهم، بدأوا بتوسيع دائرة معارفهم إلى أبعد حد مستطاع. وهذا التوسع في المعارف لا يكون إلا بالبحث عن حقائق الأشياء.. فلما بحثوا عن حقائق الأشياء أصبح علمهم كاملاً. ولما كان علمهم كاملاً، خلصت أفكارهم، فلما خلصت أفكارهم تطهرت قلوبهم. ولما تطهرت قلوبهم تهذب نفوسهم ولما تهذب نفوسهم، انتظمت شؤون أسرهم. ولما انتظمت شؤون أسرهم، صلح حكم ولايتهم. ولما صلح حكم ولايتهم، أصبحت الإمبراطورية كلها هادئة سعيدة». هذه هي نظرية كونفوشيوس في الحياة المثلى، والمخرج من مأزق الحياة الإنسانية البائسة في نظره.^(١)

يكن الإبداع الذي ظهر في الطروحات الأخلاقية لدى كونفوشيوس من خلال قدرته الاستيعابية للطرح الأخلاقي الصيني القديم في ما رآه يتناسب مع عصره، فأنشأ كونفوشيوس نظاماً أخلاقياً جديداً، معتمداً في ذلك على الكتب الصينية القديمة، خاصة كتاب «الطقوس» وكتاب «الأغاني» وكتاب «التاريخ»، مع تأويل لغتها العتيقة تأويلاً معاصراً. وقد ظل هذا النظام موضع احترام الصينيين وإجلالهم في جميع أرجاء البلاد، وبقي يؤثر فيهم حتى وقتنا المعاصر.^(٢)

هناك ترابط شديد بين ما هو أرضي وما هو سماوي، إذ تتميز الأخلاق عند كونفوشيوس بالمطلقية والنسبية، بالأصالة والتطور. فإذا كان الله هو مصدر القانون الأخلاقي، فإن جوهره الصحيح وكيانه الحقيقي يوجدان في كل منا بشكل كامل، ولا يمكن لهذا القانون الأخلاقي أن ينفصل عنا بأي حال من الأحوال.^(٣) كما لا يمكن فصل بين الأخلاق عند كونفوشيوس وبين النظرة الكلية للإنسان، ومما يؤكد عمق البعد الإنساني في الأخلاق عند كونفوشيوس، واعتبار طبيعة الإنسان وإمكانات هذه الطبيعة معايير لهذه الأخلاق قوله في هذا الشأن: «إن الطريق الصحيح أو قاعدة السلوك السليم التي على الأفراد اتباعها ليست ببعيدة عنهم، لأن الأفراد إذا استنوا قاعدة للسلوك بعيده عنهم، فمعنى ذلك أنها لا تتفق وطبيعتهم الإنسانية، وكل قاعدة

(١) المرجع نفسه، ص ٦٧.

(٢) صلاح بسيوني رسلان، كونفوشيوس رائد الفكر الإنساني، ص ١١٢.

(٣) المرجع السابق، ص ١١٣.

للسلوك الأخلاقي تتنافى مع الطبيعة الإنسانية يجب استبعادها وعدم الأخذ بها»^(١). إن وحدة الطبيعة الإنسانية بين جميع البشر هي التي يمكنها أن توحد الأخلاق بينهم، فالإنسان، إذن هو مصدر القيم، ومقياس الأخلاق الفاضلة، والذي يجعل الناس مقاييس ومعايير بعضهم لبعض هو أن الطبيعة الإنسانية، وما تتميز به من عواطف وأفكار ومشاعر وانفعالات، واحدة في كل فرد من أفراد النوع الإنساني، فيما يرى ذلك كونفوشيوس.^(٢)

يستهدف كونفوشيوس من خلال مشروعه الأخلاقي الوصول بالإنسان إلى السعادة وإشاعة الخير، ولذلك كان التركيز على الإجابة على السؤال الرئيسي «كيف يمكن تحقيق الخير والسعادة؟» بالإشارة إلى مبادئ الفعل التي يتم العثور عليها في الإنسانية ذاتها، ومصدر هذه المبادئ هو ما يجعل من البشر مخلوقات إنسانية.^(٣) لذلك وما دامت السعادة هي الخير وأن الإنسان بطبيعته كائن اجتماعي، لذا فقد كانت على بعد مرحلة قصيرة فقط للوصول إلى مبدأ كونفوشيوس في تبادل الأخذ والعطاء... وواضح أنه لو أن كل فرد عمل من أجل سعادة الجميع لكان علينا أن نتخذ موقفاً يكون أكثر احتمالاً لجلب سعادة عامة عن أي أمر سواها.^(٤)

لا يمكن إشاعة السعادة في المجتمع إلا بتفعيل الأخذ والعطاء الذي يؤسس للكثير من الأخلاقيات، فأول المبادئ الأخلاقية وأبسطها - بنظر كونفوشيوس - هو تبادل «الأخذ والعطاء» أي «ألا يفعل المرء بالغير ما لا يريد أن يفعلوه به». هذا التعريف السلبي لمبدأ الأخذ والعطاء بين الناس يقدمه على نحو إيجابي في قوله: «الرجل الفاضل حقا هو من يرغب في تثبيت أقدام الناس كما يرغب في تثبيت قدميه، ويريد لنفسه النجاح ويكافح ليساعد الآخرين لينجحوا، ويجد في أمنيات قلبه المبدأ لسلوكه تجاه الغير في منهج الفضيلة الحقة»^(٥).

لر يلغ كونفوشيوس الطقوس في المجتمع الصيني بل النزوع الإبداعي في الفكر الكونفوشيوس جعله يحدد التعامل معها، وهنا تتجلى روعة المذهب الأخلاقي الكونج فوتسي

(١) المرجع نفسه، ص ١١٥.

(٢) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(٣) المرزوقي جمال، الفكر الشرقي القديم وبدايات التأمل الفلسفي، ص ٢٤٨.

(٤) كريل ه. ج، الفكر الصيني من كونفوشيوس إلى ماوتسي تونج، تر: عبد الحميد سليم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، (د. ط)، ١٩٧١، ص ٦٢.

(٥) العريبي محمد، موسوعة الأديان السماوية والوضعية-الديانات الوضعية الحية في الشرقين الأدنى والأقصى، دار الفكر اللبناني، بيروت، لبنان، ط ١، ١٩٩٥، ص ٢٣٥.

أو الكونفوشيوسي بإعطائه الطقوس معنى أخلاقيا، مستبدلا النظر إلى الطقوس من شيء له فائدته «السحرية» إلى شيء هو الدليل على الامتثال الداخلي للمثل الأخلاقية في الداخل، فإن كلمة «لي» التي تعرف بأدب اللياقة تلعب دورا مهما في التعاليم الكونفوشية لأنها تعني في حقيقتها لا الاستقامة الظاهرية للسلوك وإنما امتثال المرء للقانون الحاكم مجرى الطبيعة كله.^(١)

إن الحركة التجديدية التي تبناها كونفوشيوس جعله يحقق ثورة في المجتمع الصيني، وهكذا نرى أن الطقوس القديمة أصبحت في يد «كونج فوتسو» أساسا لحياة أخلاقية هي تلك التي عرفتها الصين بالفلسفة الرابطة بين الطبيعة والإنسان أو بالأحرى الرابطة الكون والكائن برباط ورابطة الانسجام.^(٢)

استطاع كونفوشيوس أن يؤسس لنظام أخلاقي يرقى إلى أن يكون ديانة، ولم يشأ كونفوشيوس أن يكون زعيما لمذهب ديني. إلا أن تعاليمه سوف يكون لها أثرها على العقائد الصينية، لأن الأسس التي ارتكزت عليها تعاليمه الأخلاقية والسياسية هي دينية. وتناقل الصينيون هذه التعاليم. وبعد قرنين من وفاة كونفوشيوس قرر حاكم مملكة «هان» (Han) أن يتولى الكونفوشيوسيون مقاليد السلطة وأضحت الكونفوشية دين الدولة.^(٣)

رغم إنكار الكثير من الفلاسفة الغربيين للفكر الشرقي القديم، إلا أن هذا الفكر أثبت جدارته إلى غاية عصرنا الحالي وهذا دليل قوة هذا الفكر وركائزه، وتعد «حكمة» كونفوشيوس، على سبيل المثال، حكمة مجددة لنشاط العقلية الأوروبية ومؤثرة فيها إلى حد كبير. وعندما صارت هذه الحكمة سهلة المنال لأول مرة بدا أنها تفتح عالما جديدا من التوازن والنضج والإدراك. لقد كانت نوعا من الرسالة التي ينتظرها الأوروبيون، بعد أن أجهدهم التعصب الديني كما أجهدتهم الحروب الناجمة عنه. أما عن أن ذلك ينطبق بصورة خاصة على الفرنسيين، فلقد كان أمرا طبيعيا: لأن الثقافة الإنسانية المتوازنة كانت ولا تزال المثل الأعلى للحياة الفرنسية.^(٤)

(١) السقاف أبكار، نحو آفاق أوسع- المراحل التطورية للإنسان- الدين في الهند والصين وإيران، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٤، ص١٤٣.

(٢) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(٣) العربي محمد، موسوعة الأديان السماوية والوضعية-الديانات الوضعية الحية في الشرقين الأدنى والأقصى، ص٢٣٥.

(٤) توملين أ. و. ف، فلاسفة الشرق، تر: عبد الحميد سليم، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط٢، (د. ت)، ص٢٧٨.

الرجل الأعلى

يمكن لأي إنسان أن يطور إمكاناته الإنسانية ليصل إلى سمو أخلاقي يتعالى به عن التردّي الذي وصل إليه الإنسان الصيني آنذاك، ولما كان الفرد هو المنطلق في التشكيل الأخلاقي والاجتماعي والسياسي لدى كونفوشيوس، فما هي خاصية هذا الفرد؟ وما هي ماهية تكوينه الفردي والاجتماعي والسياسي؟ يجيب كونفوشيوس أنه «الرجل الأعلى»، أي ذاك الذي بالقول والفعل يسمو على الجميع. ويمكن للجميع أن يسمو يقدر سموه.^(١)

يلتزم الإنسان الأعلى بشرائط حددها كونفوشيوس من خلال سؤال موجه إليه من تلميذه (تزه- لو) ما الذي يكون الأعلى؟ إجابته كونفوشيوس: «أن يثقف نفسه بعناية ممزوجة بالاحترام. والرجل المثالي تجتمع فيه الفلسفة والقداسة، فيتكون منهما الحكيم... والإنسان الكامل الأسمى يتكون من فضائل ثلاث، هي الذكاء والشجاعة وحب الخير... الرجل الأعلى يخشى ألا يصل إلى الحقيقة، وهو لا يخشى أن يصيبه الفقر... وهو واسع الفكر، غير متشيع إلى فئة... وهو يحرص على ألا يكون فيما يقوله شيء غير صحيح. وهو ذو خلق وذكاء... فإذا غلبت فيه الصفات الجسمية على ثقافته وتهذيبه كان صلفا. وإذا غلبت فيه الثقافة والتهذيب تمثلت فيه أخلاق الكتبة. أما إذا تساوت فيه صفات الجسم والثقافة والتهذيب وامتزجت هذه بتلك، كان لنا منه الرجل الكامل الفضيلة... فالذكاء هو الذهن الذي يضع قدميه على الأرض... وليس الإخلاص الكامل هو ما يميز الرجل الأعلى... إنه يعمل قبل أن يتكلم، ثم يتكلم بعدئذ وفق ما عمل... إن الذي يبحث عنه الرجل الأعلى هو ما في نفسه، أما الرجل المنحط فسيبحث عما في غيره... والرجل الأعلى يحزنه نقص كفايته، ولا يحزنه... ألا يعرفه الناس... والقاعدة الأساس في المعاملة أن تقوم على العطف الفياض على الناس جميعا.»^(٢) ويتحلى الرجل المتعالي بالعاطفة الفياضة على الناس بحيث «لا يغضبه أن يسمو غيره من الناس، فإذا رأى أفاضل الناس فكر في أن يكون مثلهم، وإذا رأى سفلة الناس عاد إلى نفسه يتقصى حقيقة أمره». لأنه قلما توجد أخطاء لا نشترك فيها مع الآخرين. والإنسان القدوة مجامل بشوش لجميع الناس، ولا يحقر من هم أدنى منه، ولا يسعى لكسب رضى من هم أعلى منه، وهو جاد في سلوكه وتصرفاته

(١) محمد حسن، تيارات الفلسفة الشرقية، ص ٦٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٨.

لأنّ الناس لا يحترمون من لا يلتزم الوقار في تصرفاته معهم، ويصدر في أعماله عن قلبه، غير متعجل بلسانه ولا موقع بالإجابات البارعة، ويصون نفسه عن التبذل حتى مع ابنه.^(١)

يتبنى الرجل الأعلى مشروع إنقاذ الناس لدرجة سمو بهم إلى مرتبته، «فالرجل الفاضل حقا هو من يرغب في تثبيت أقدام الناس كما يرغب في تثبيت قدميه، يريد لنفسه النجاح ويكافح ليساعد الآخرين لينجحوا ويجد في أمنيات قلبه المبدأ لسلوكه تجاه الغير في منهج من الفضيلة الحقة.»^(٢)

طرح كونفوشيوس فلسفة أخلاقية ملزمة أساسها الطبيعة الإنسانية. إن «طريق الواجب»، فيما يرى ذلك كونفوشيوس، يلزم الإنسان الأسمى أن يتصرف لكي يجعل سلوكه في كل الأجيال قانونيا عالميا. ونفس هذا المعنى سوف يتردد، بعد ذلك في العصر الحديث، على لسان الفيلسوف الألماني «كانط» حيث يقول: «إننا يجب أن «نعمل حتى يصير المثل الأعلى لسلوكنا قانونا عالميا» أو قانونا عاما للطبيعة.»^(٣)

الفلسفة السياسية

ارتبطت طروحات كونفوشيوس ارتباطا عضويا فالإنساني ارتبط بالأخلاقي تظهر في السياسي، ولم يصلنا أي بيان جامع عن فلسفة كونفوشيوس السياسية، ولكن من الممكن إعادة بناء معالمها الرئيسية. وواضح أنه آمن بأن الحكومة يجب أن يكون هدفها رفاهية الناس أجمعين وسعادتهم، وكان يعتقد أن هذا لا يمكن أن يتحقق إلا إذا تولى شؤون الحكم أعظم الرجال كفاية في البلاد. ومثل هذه الكفاية لا علاقة لها بالمولد أو الثروة أو المكانة وإنما هي خاصة بالخلق والمعرفة، وهما ثمرة التربية الحقة.^(٤)

يرتبط النظام السياسي بالنظام التربوي، ففي مجال السياسة يؤكد كونفوشيوس العلاقة التراتبية انطلاقا من الفرد إلى الأسرة والمجتمع فالدولة. ونقطة الانطلاق هو الفرد. والأساس

(١) العربي محمد، موسوعة الأديان السماوية والوضعية-الديانات الوضعية الحية في الشرقين الأدنى والأقصى، ص، ص، ٢٣٧، ٢٣٨.

(٢) كريل ه. ج، الفكر الصيني من كونفوشيوس إلى ماوتسي تونج، ص، ص، ٦٢، ٦٣.

(٣) صلاح بسوي في رسلان، كونفوشيوس رائد الفكر الإنساني، ص، ص، ٨٣، ٨٤.

(٤) كريل ه. ج، الفكر الصيني من كونفوشيوس إلى ماوتسي تونج، ص، ٦٤.

القانون الأخلاقي. يقول كونفوشيوس: «في وسع الابن وهو في خدمة أبيه أن يجادلها بلطف، فإذا رأى أنها لا يميلان إلى اتباع نصيحته زاد احترامه لهما، من غير أن يتخلى عن قصده. فإذا أمر الوالد ابنه أمراً خطأ، وجب عليه أن يقاومه. وعلى الوزير أن يقاوم أمر سيده الأعلى في مثل هذه الحال»^(١)

تعتبر حركة الفرد أساسية في دفاع عن حقوقه في حالة فساد نظام الحكم، فلقد دفع كونفوشيوس الفرد للنهوض والثورة ضد الأسرة والمجتمع والدولة في حال وقوع الظلم. وكان ذلك بشير نذير للتخلص من المعتقدات الاجتماعية السائدة في ذلك الوقت تحت نظم المشاعية العبودية، وهي مرحلة كانت تشهد تحولاً اجتماعياً نحو نظم إقطاعية أكثر انفتاحاً عن سابقتها، ولكنها أكثر مركزية واستبدادية في حكمها السياسي.^(٢) لذلك حدد كونفوشيوس شروط الحكم وذلك عندما سأله (تزه-كونج) عن الحكم، فقال له المعلم: «لابد للحكومة من أن تحقق ثلاثة أمور: أن يكون لدى الناس كفايتهم من الطعام، وكفايتهم من العتاد الحربي، والثقة بحكامهم»^(٣).

كما أن مشروع كونفوشيوس الأخلاقي ينسحب على جميع الأطراف حكاما ومحكومين، ولقيادة المجتمع، يرى كونفوشيوس أن اعتماد مبدأ الأخلاق الذي أقره في الفرد والمجتمع، هو الأساس الصالح لقيادة المجتمع. وهو مبدأ الإخلاص «لذلك كانت أداة الحكم الأولى، القدوة الصالحة». فإذا فسد الحكم فسد الشعب. فأخلاق الحكام هي أخلاق الشعب»^(٤). فالأخلاق شرط أساسي لقيام الحكم وتحلي عنها يؤدي إلى الفوضى في المجتمع، ولقد كان من الواضح بالنسبة لكونفوشيوس الذي ولد في عام ٥٥١ ق.م. أن مشكلات الشعب تنبع من السلطة الحاكمة، التي تمارس بغير مبدأ أخلاقي، ولمجرد تحقيق مصلحة الحاكم، ورفاهيته فحسب، فلا عجب إذن أن نجده يدعو إلى الإصلاحات الاجتماعية، التي من شأنها أن تسمح بأن تدار الحكومة لمصلحة الناس جميعاً، وقد شدد على أن ذلك يمكن القيام به، إذا كان أعضاء الحكومة ممن يتميزون بأقصى قدر من الاستقامة الشخصية، ويتفهمون احتياجات الناس، ويهتمون

(١) محمد حسن، تيارات الفلسفة الشرقية، ص ٦٨.

(٢) المرجع نفسه، ص، ص، ٦٨، ٦٩.

(٣) المرجع نفسه، ص ٦٩.

(٤) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

بمصلحتهم وسعادتهم قدر اهتمامهم بأنفسهم.^(١) يشترط كونفوشيوس لصالح الحكومة المحافظة على سلم القيم، فعندما سأل «الدوق تشي» كونفوشيوس عن ماهية الحكومة الصالحة، فأجاب: «توجد الحكومة الصالحة حيث يكون الأمير أميراً، والوزير وزيراً، والأب أباً، والابن ابناً». وكان لهذا التعريف وقعه الحسن في نفس «الدوق تشي». ^(٢) أما عن كيفية تحقيق الاحترام بين الحاكم والمحكومين، فقد أجاب حينها سأل أحد الحكام كونفوشيوس كيف يستطيع الحاكم أن يحمل الناس على احترام حكاهم وأن يلزمهم بسلوك طريق الفضيلة؟ فأجابه «فليرأسهم في وقاره يحترموه، وليكن عطوفا عليهم رحيما بهم يخلصوا له، وليقدم الصالحين ويعلم العاجزين». ^(٣) أما عن علاقة الحاكم بالوزير فقد سأله أحد طلابه عن طبيعة العلاقة بين الحاكم والوزير، أجاب: «يجب ألا يخدعه، ولكن إذا لزم الأمر، يجب أن يكون صريحا معه». ومما قال لحاكم مملكة «لو» ذات مرة: «إذا كانت سياسة الحاكم طالحة ومع ذلك لم يعارضه أحد من وزرائه أو مستشاريه، فإن التراخي، من قبل المحيطين بالحاكم، كفيل بالقضاء على الدولة». ^(٤)

قد أعطى كونفوشيوس قيمة كبيرة للاهتمام بالوضع الداخلي للدولة بدل من الاهتمام بالعلاقات الخارجية، فأول واجبات الحكومة - بنظر كونفوشيوس - لتطهير الدولة والارتفاع بالشعب إلى مستوى عال، أن تقلل من علاقاتها الخارجية، والعمل على الاكتفاء بغلاتها وعدم الاتكال على غلات غيرها. لأن الالتفات على غلات الممالك الأخرى قد يدفع إلى شن حروب عليها. وينصح كونفوشيوس بالتقليل من ترف بطانة الحاكم أو الملك وتوزيع الثروة قدر الإمكان على الشعب لأن تركز الثروة يؤدي إلى تشتيت الشعب وتوزيعها هو السبيل إلى جمع شتاته. ^(٥)

يرفض كونفوشيوس تربية الشعب بسياسة العقوبات فهو ينصح الحكام بالتقليل

(١) كولر جون، الفكر الشرقي القديم، ص ٣١٨.

(٢) العربي محمد، موسوعة الأديان السماوية والوضعية-الديانات الوضعية الحية في الشرقين الأدنى والأقصى، ص ٢٣٩.

(٣) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(٤) المرجع نفسه، ص ٢٤٠.

(٥) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

من العقوبات والإكثار من التعليم، «لأن التعليم إذا انتشر انعدمت الفروق الطبقية.»^(١) إذ لو حاول فرد أن يرشد الناس عن طريق سن القوانين، ويحافظ على النظام عن طريق فرض العقوبات، فسيسعى الناس لتجنب العقوبات فحسب دون أن يكون عندهم إدراك للالتزام الأخلاقي، ولكن لو أن فردا قادهم عن طريق الفضيلة (سواء عن طريق الإدراك أو عن طريق القدرة) واعتمد على الـ (لي) في الحفاظ على النظام، لأحسن الناس إذن بالتزامهم الأخلاقي بأن يقوموا ما بأنفسهم.»^(٢)

نتيجة لهذا الطرح الذي يفرض العقوبات والذي لا يعطي للقوانين أهمية من حيث تنظيم المجتمع للوصول إلى السعادة تصدت طوائف كثيرة لتعاليم كونفوشيوس، وكانت طائفة «القانونيين» من أبرز الطوائف التي تحاملت على تعاليم المعلم ووصفتها بأنها مثالية. وقالت بأن الحكم يجب أن يستند إلى القوانين لا إلى الحكام، وإن الناس يجب أن يرغموا على إطاعة القوانين حتى تصبح إطاعتها طبيعة ثانية للمجتمع فيطيعوها راضين مرتاحين.^(٣)

إن فلسفة كونفوشيوس السياسية اقترنت بالممارسة السياسية، فقد قبل كونفوشيوس في شبابه منصبا حكوميا في دولة لو الذي ولد بها، وهنالك لم يلاحظ فقط سوء الإدارة الحكومية وعدم كفايتها في مملكة لو، ولكنه استطاع كذلك، وبطريقة محدودة، القيام بشيء حيال هذه الإدارة بالاضطلاع بواجباته على نحو ملائم. وربما كانت خبرته في مجال السياسة العملية عنصرا من عناصر اتخاذ قرار الاتجاه نحو الاهتمام بمشكلات المجتمع.^(٤) كما زادت خبرة كونفوشيوس السياسية من خلال ارتقاءه عدة مناصب حكومية مهمة منها تعيينه قاضيا في مدينة جونج - دو، وفي فترة توليه منصب القضاء عمت الأمانة حتى إنه لو سقط شيء في الطريق بقي مكانه أم عاد إلى صاحبه. ثم تولى منصب نائب وزير الأشغال العامة وفي أثناء توليه هذا المنصب مسح أرض الدولة وأدخل إصلاحات كثيرة على الشأن الزراعي. ثم عين وزيرا للجرائم فانقطع دابر الجريمة. وتقول سجلات وزارة

(١) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(٢) كريل ه. ج، الفكر الصيني من كونفوشيوس إلى ماوتسي تونج، ص ٦٣.

(٣) العربي محمد، موسوعة الأديان السماوية والوضعية-الديانات الوضعية الحية في الشرقين الأدنى والأقصى، ص ٢٤١.

(٤) كولر جون، الفكر الشرقي القديم، تر: كامل يوسف حسين، مراجعة: إمام عبد الفتاح إمام، ص ٣٣٣.

الجرائم عن الفترة التي تولى فيها كونفوشيوس شؤونها: «لقد استتحت الخيانة واستحي الفساد أن يطلا برأسيهما واختفيا، وأصبح الوفاء والأخلاق شيمة الرجال، كما أصبح العفاف ودمائة الأخلاق شيمة النساء. وجاء الأجانب زرافات من الولايات الأخرى، وأصبح كونفوشيوس معبود.»^(١)

الموقف من الميتافيزيقا

طغت على فلسفة الكونفوشيوسية البعد العملي والواقعي لذلك كان اهتمامه محدود بالأمر الغيبية، ففي مجال الميتافيزيقا (الماوراء)، لم يكن كونفوشيوس يؤمن بوجود كائنات خارقة تهيمن على الحياة الإنسانية، ولا سيما الأشباح والأرواح، مما كان سائدا في زمنه. وكان يرى في وجهة نظر وسطية أنه يكفي أن يظهر لها الاحترام بعيدا عنها. وفي سؤال وجه إليه عن إمكانية وجود (آلهة) أرواح، أجاب كونفوشيوس ب(نعم ولا)، وقال للسائل: إنك عندما تحس بوجود (آلهة) وأنت تقدم لها قرايين فهي موجودة. ولكن ماذا لو لم تكن تحس بوجودها؟ وهو في جوابه يؤكد وجهة النظر الشخصية، ولا يعممها كقانون اجتماعي، محل التطبيق في الحياة الاجتماعية. ولما سأله تلميذه (جي لو) عن خدمة أرواح الموتي، أجابه كونفوشيوس: «إذا لم تقدر على خدمة البشر، فكيف تخدم الأرواح؟»^(٢).

إن رفض كونفوشيوس للميتافيزيقا التي أسست لثقافة شعبية أهملت الاشتغال على الإنسان في حد ذاته واهتمت بشؤون غير ملائمة للحياة. إن كونفوشيوس لم يكن تحت ضغوطات شعبية إيمانية ليقوى على رفض الميتافيزيقا (الماوراء)، لكنه لم يكن يقتنع بها. وكان جل همه ينصب على النظر الواقعي للحياة، ويتجاوز الماوراء. يقرر كونفوشيوس في البحث الفلسفي أنه يجب على النوابع من البشر احترام ثلاثة أمور: إرادة السماء، وعظام الناس، وتعاليم الحكماء، وقال: إن هذا يتطلب وقتا ليفهمه الناس. وإن المرء لا يفهم إرادة السماء، إلا عن طريق التجربة بعد الخمسين. وفي حقيقة الأمر فإن كونفوشيوس رفض الميتافيزيقا الشعبية، ليحل محلها تصورا مطلقا في مجال الأخلاق والسياسية، يوازي في مكانته الآلهة

(١) العريبي محمد، موسوعة الأديان السماوية والوضعية-الديانات الوضعية الحية في الشرقين الأدنى والأقصى، ص ٢٢٧.

(٢) محمد حسن، تيارات الفلسفة الشرقية، ص، ص، ٦٥، ٦٦.

في نفوس الصفوة من الناس، وهذا ما ستؤكد طروحاته الفلسفية نظرية الرجل الأعلى والحاكم المثالي.^(١)

طغت على الفلسفة الكونفوشيوسية النزعة العقلية، وهذا ما دفع كونفوشيوس إلى الأخلاقيات عن الماورائيات (علم ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا) فصلا تاما. وحول هذه الحقيقة يقول ماكس ويبر (Max-Weber): «فيما يفهم عن غياب كافة الميتافيزيقيات وكل بقايا الملاذ الديني تقريبا، كانت الكونفوشيوسية نزعة عقلية إلى حد بعيد حتى إنها تقف عند الحد الأقصى لما يمكن أن يدعو الفرد الأخلاق الدينية.»^(٢) وقد عرف عن كونفوشيوس أنه يتجنب الخوض في المسائل الماورائية. وتعتبر الحوارات الواردة في المقتطفات الأدبية عن الموقف اللاإرادي الذي وقفه من هذه المسائل. ويخبر تلاميذه بأن «الموضوعات التي لم يكن المعلم يخوض فيها هي الأشياء الغريبة غير المألوفة، وأعمال القوة، والكائنات الروحانية.»^(٣) إلى أنه اهتم بفكرة فلسفية عميقة لها علاقة بالميتافيزيقا، حيث يبدو أن كونفوشيوس اهتم بمسألة واحدة من مسائل ما بعد الطبيعة وهي مسألة الوحدة والتناغم بين الموجودات. إذ يصرح بأن جوهر الفلسفة يكمن في «البحث عن الوحدة الشاملة.»^(٤)

الموسيقى عند كونفوشيوس

يظهر تميز كونفوشيوس وإبداع بشكل جلي في رؤيته الفلسفية للموسيقى وإمكاناتها التربوية وكان فوق كونفوشيوس شيء على إيمان كبير بفاعلية وتأثير الموسيقى في الصقل الأخير لشخصية الإنسان.^(٥) وقد صرح في أكثر من موضع عن دور الموسيقى في إصلاح الفرد والمجتمع «إذا أتقن الإنسان الموسيقى، وقوم عقله وقلبه بمقتضاها وعلى هديها، تظهر قلبه وصار قلبا طبيعيا سلميا رقيقا، عامرا بالإخلاص والوفاء، يغمره السرور والبهجة. وخير

(١) المرجع نفسه، ص ٦٦.

(٢) العربي محمد، موسوعة الأديان السماوية والوضعية-الديانات الوضعية الحية في الشرق الأدنى والأقصى، ص ٢٣٠.

(٣) المرجع نفسه، ص ٢٣١.

(٤) المرجع نفسه، - الصفحة نفسها.

(٥) توملين أ. و. ف، فلاسفة الشرق، تر: عبد الحميد سليم، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط ٢، (د. ت)، ص ٢٨٧.

السوائل لإصلاح الأخلاق والعادات، أن توجه العناية إلى الموسيقى التي تعزف في البلاد»^(١).
«فالخير شديد الصلة بالموسيقى، والاستقامة تلازم الأخلاق الطيبة على الدوام»^(٢).

دعى كونفوشيوس إلى الاهتمام بالتربية الموسيقية بين أبناء الشعب، وبالنظر إلى أهمية الموسيقى ودورها إلهام في المجتمع، فقد أوجب كونفوشيوس تعليم الموسيقى للناس أجمعين، سواء في ذلك أصحاب المواهب العليا أو أصحاب المواهب المتوسطة.^(٣) فالموسيقى تلعب دوراً في نشر الفضائل والقضاء على الرذائل، ومما يكشف عن أصالة فكر كونفوشيوس هو توظيفه الموسيقى خاصة، والفنون بصفة عامة، مثل الشعر والغناء لخدمة المجتمع وعلاج أمراضه. فالموسيقى عنده ليست مجرد «ترف عقلي» أو مجرد لذة فردية أو استمتاع ذاتي، بل تستهدف القضاء على الأمراض الاجتماعية بإشاعة الوثام محل الخصام، والمحبة والرحمة والعدل محل الكراهية والقسوة والظلم، وبهذا سبق أرسطو فيما قام به من بعد ذلك في العصر القديم، وابن سينا في العصر الوسيط، من حيث استخدام الموسيقى في التطهير النفسي، وعلاج الأمراض الشاذة.^(٤) ترتبط القيم فيها بينها عند كونفوشيوس إذ هناك علاقة بين الخير والجمال والحق، ولما كان الجمال مرتبطاً، عنده بالخير، فإن الموسيقى بمساعدتها الأفراد على حب الجمال وتذوقه، فإنها تساعدهم، في نفس الوقت، على حب الخير وإتيانه، وعلى التفرقة بين الخير والشر.^(٥)

يعتبر الارتباط بالموسيقى عند كونفوشيوس ميزة للإنسان الأعلى، والحكيم أو الرجل النبيل، هو الذي يمتاز عن غيره في حسن اختيار الموسيقى المناسبة التي ترجع الأفراد إلى طبيعتهم الإنسانية الأولى الخيرة التي تتميز بالوئام والوفاق.^(٦)

لازالت شهرة كونفوشيوس مرتبطة بنظرته للموسيقى وقد نافس الكثير من المنظرين للموسيقى، وأما عن موقف «كونفوشيوس» من الموسيقى فيكاد يشبه موقف «شوبنهاور» منها: لم يكن يؤمن فقط بأنها تصور تناسق الكون بل ترمز إلى الوئام الذي، لو وهب للحكام

(١) صلاح بسيوني رسلان، كونفوشيوس رائد الفكر الإنساني، ص ١٥٧.

(٢) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(٣) المرجع السابق، ص ١٥٨.

(٤) المرجع نفسه، ص، ص، ١٥٨، ١٥٩.

(٥) المرجع نفسه، ص، ص، ١٥٧، ١٥٨.

(٦) المرجع نفسه، ص ١٦٠.

المتنورين لعم الدولة بأسرها. ولاشك أنه ربما أصابته الحيرة من مناهجها التعليمية الحديثة، التي غالبا ما ينظر فيها إلى الموسيقى على أنها إنجاز «فائض» أو إضافي، على أحسن تقدير. وقد يكون إهمال «فلسفة» الموسيقى أوضح دليل على شعور الإنسان بالعزلة في الكون.^(١)

خاتمة

لقد قدم كونفوشيوس للبشرية جمعا فكريا مبدعا لم تستطع الأزمنة أن تلغيه أو تقصيه، وهذا لأنه اهتم بالإنسان وعمل على حفظ كرامته بطرح فلسفة عملية بعيدة عن التخيل بل تعالج مختلف القضايا الواقعية. ولذلك ركز على تنمية الإمكانيات الذاتية لكل إنسان، فأبدع في مختلف طروحاته الفكرية وسبق الكثير من النظريات التي عرفتها الفلسفة الإغريقية رغم أن العقل الغربي الحديث والمعاصر أعلى من شأن الفلسفة الإغريقية على حساب الفكر الذي سبقها.

(١) توملين أ. و. ف، فلاسفة الشرق، تر: عبد الحميد سليم، ص ٢٨٨.

قائمة المصادر والمراجع

- ١- بورن جين هوب، فإن لون، بوذا، تر: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، (د. ط)، ٢٠٠١.
- ٢- توملين أ. و. ف، فلاسفة الشرق، تر: عبد الحميد سليم، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط ٢، (د. ت).
- ٣- رسلان صلاح بسيوني، كونفوشيوس رائد الفكر الإنساني، منتدى مكتبة الإسكندرية، الإسكندرية، مصر، (د. ط)، (د. ت).
- ٤- السقاف ألكار، نحو آفاق أوسع- المراحل التطورية للإنسان- الدين في الهند والصين وإيران، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط ١، ٢٠٠٤.
- ٥- عبد الحي عمر، الفلسفة والفكر السياسي في الصين القديمة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط ١، ١٩٩٩.
- ٦- العربي محمد، موسوعة الأديان السماوية والوضعية- الديانات الوضعية الحية في الشرقيين الأدنى والأقصى، دار الفكر اللبناني، بيروت، لبنان، ط ١، ١٩٩٥.
- ٧- كريل هـ. ج، الكر الصيني من كونفوشيوس إلى ماوتسي تونج، تر: عبد الحميد سليم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، (د. ط)، ١٩٧١.
- ٨- كولر جون، الفكر الشرقي القديم، تر: كامل يوسف حسين، مراجعة: إمام عبد الفتاح إمام، عالم المعرفة، الكويت، (د. ط)، ١٩٩٥.
- ٩- محمد حسن، تيارات الفلسفة الشرقية، دار علاء الدين، دمشق، سوريا، (د. ط)، ٢٠٠٨.
- ١٠- المرزوقي جمال، الفكر الشرقي القديم وبدايات التأمل الفلسفي، دار الآفاق العربية، القاهرة، مصر، ط ١، ٢٠٠١.
- ١١- النشار مصطفى، المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط ١، ١٩٩٧.

الإبداع في الفكر المصري القديم

د. جوهـر بلـحـنـافـي (*)

مقدمة

في الوقت الذي كانت فيه أوروبا لاتزال في مهدها كانت حضارة الشرق خاصة في مصر القديمة وفي بلاد فارس وبابل والصين تقدم للبشرية الأسس التي يقوم عليها التفكير الإنساني بشكل عام والعلم بشكل خاص، فقد بنى الفراعنة مصر الأهرام وفق أسس هندسية وميكانيكية دقيقة، وكان الطب المصري قد وصل إلى أسرار الكثير من الأمراض، وكانت الصيدلة والفيزياء وعلم الحساب قد وصل إلى درجة كبيرة من التقدم والرقي كذلك كان العلم في بابل والصين قد خطا خطوات كبيرة وقدم العديد من الانجازات. فهذا على مستوى العلوم فإلى جانب هذه النهضة العلمية إن صح التعبير التي شهدتها الحضارة الشرقية فقد كان لمنجزاتها السياسية والاجتماعية تأثيرا كبيرا على الفكر اليوناني ومنجزاته فإن كان قد مثل هذا لصورة العلمية الدقيقة، فإن ذلك كان مسبقا بمقدمات وجدت في حكمة الشرق التي نهل منها والتي تمثلت في تراث مصر والهند والصين... وخاصة في مجال الأخلاق والسياسة والعدالة والحق التي مثلت من أهم القضايا التي عني بها الفكر الشرقي والمصري خاصة من أجل تشييد نظام اجتماعي وسياسي عادل وهذا ما تجسد عند بتاح حوتب، اخناتون...

وهكذا كانت الحضارات تتمازج وتتلاحم فتزدهر أو تنعزل وتتوقع فيصيبها التكلس والاضمحلال ولم يكن الأوروبيون دائما هم المتقدمون المانحون، بل كانوا طرفا من المعادلة يتبادل طرفاها الأخذ والعطاء، وكانت حضارة الشرق تمثل منطلق الإبداع الذي لم يسبقه نقل على خلاف الفكر اليوناني.

من إبداع إلى اتباع في الفكر الشرقي (المصري القديم)

إن أهم مميزات الفكر الشرقي امتزاج ما هو ديني بما دنيوي، بحيث لا يوجد فكر سياسي مستقل بذاته. إذ جاء الفكر السياسي مدججاً مع النتاجات الفكرية الأخرى كالتربوي أو الأخلاقي أو قانوني. بحيث ارتبطت السياسة بالأخلاق وهذا من خلال دراسة النوازع النفسية للفرد و، لمحاولة إيجاد نظام اجتماعي وسياسي عادل قائم على المحبة والإخاء والاحترام بين الأفراد فربط الفضيلة بالسياسة غايتها هي التطلع لتحقيق السلام في مجتمع يتساوى فيه جميع الأفراد. وهذا ما تجسد في فكر بتاح حوتب وأخناتون والفكر الصيني عند كونفشيوس والبابلي عند حمورابي والبوذي.

١- الفكر المصري القديم:

تعتبر فكرة الخلود أهم الأفكار الفلسفية في الحضارة المصرية القديمة فلقد تأمل الإنسان المصري ظاهرة الموت، وحاول أن يجد لها حلاً فبعد أن سيطر على مقدرات الطبيعة وسخرها لخدمته وجد أن كل ما حوله يموت وأراد إن يفلسف هذه الظاهرة فكان أن أمن بأن الموت يعقبه البعث. وأن للإنسان حياة أخرى بعد هذه الحياة التي يعيشها على هذه الأرض، وكان أبرز ضرورة هذه الحياة الأخرى تبريراً أخلاقياً على أساس أن أفعال الإنسان في هذه الحياة الدنيا بما فيها من خير وشر لابد أن يثاب على الخير ويعاقب على ما فعله من شرور فكان الإيمان بالخلود والحياة الأخرى هو الدافع للإنسان لفعل الخير والابتعاد عن ارتكاب الشر والآثام.

كما اعتقد الإنسان المصري بفكرة انفصال النفس عن الجسم وبأن الموت هي للجسم فقط، أما النفس فستبحث عن جسد بعد الموت، وحيثما تعثر عليه تبدأ حياة أخرى للإنسان، ومن هنا كانت محاولات المصريين بالتحنيط لإبقاء الجسد على طبيعته والاهتمام بفن تصميمات هندسية لأبنية ضخمة في غاية من الدقة لتحافظ على جسد الإله فرعون. وكانت لهذه الفكرة أهميتها في الفكر اليوناني خاصة عند فيثاغوراس وأفلاطون «فصل النفس عن الجسم وهو مقبرة لها»

وقد ارتبطت بهذه الأفكار الميتافيزيقية فلسفة أخلاقية عمادها ضرورة أن يتصرف الإنسان وفقاً للعدالة والنظام فلا يظلم نفسه ولا يظلم غيره.

٣- مصر الفرعونية وتنظيرها للعدالة:

لقد أعطى المصريون الأوائل أهمية للضمير الأخلاقي وربطه بالعدالة «التصرف وفقا للعدالة» والنظام وقد عبروا عنها باللغة المصرية القديمة بكلمة (ماعت Maat) «تدل كلمة ماعت على «قضيب مستقيم» يستخدم للحفاظ على استقامة الأشياء ثم بعد ذلك باتت هذه الكلمة تعني مسطرة تستخدم مع الحجارة وبعدها راحت تستخدم بشكل مجازي لتدل على قاعدة أو قانون أو لائحة أو شريعة يحافظ بواسطتها البشر على جعل حياتهم وأفعالهم مستقيمة ومحكومة.^(١)

وتدل «ماعت» على آلهة مختصة بإحقاق العدل في الأرض أو في السماء فالربة «ماعت» هي تجسيد المادي والمعنوي للقانون والنظام والحق، وكانت تسمى بتسميات عديدة مثل «ابنة راع» و«سيدة السماء» و«ملكة الأرض» و«ربة العالم السفلي» وأخيرا «سيدة الآلهة والربات»^(٢).

وكانت «ماعت» «زوجة الإله تحوت» «إله الصدق» وهو «منقذ القوانين» «إله القانون»^(٣). استخدمت هذه الكلمة في أول الأمر لأداء معنى واحد فقط هو الحق بمعنى «الصواب» وأخذ معنى ماعت يتسع تدريجيا حتى صار يشمل معنى أوسع فلم تكن تعني نقيض «الباطل» بل تعني نقيض الأخطاء الخلقية على وجه العموم.^(٤)

كما صارت تعبر في نظر رجال الفكر في الدولة القديمة عن معنى النظام القومي أي النظام الخلقى للدولة.

وقد عبر عنها «بتاح حوتب» بقوله: «إن ماعت عظيمة وتصرفها باق فلم تخذل من زمن من بارئها»^(٥).

(١) عمر محمد صبحي عبد الحفي، الفكر السياسي وأساطير الشرق الأدنى القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط ١، ١٩٩٨، ص ٢٤٧.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٤٧.

(٣) المرجع نفسه، ص ٢٤٩.

(٤) محمود سعيد، أحمد أمين، محمد علي القوزمي، النظم السياسية عبر العصور، دار النهضة العربية بيروت ط ١، ١٩٩٩، ص ٥٨.

(٥) محمود سعيد، أحمد أمين، محمد علي القوزمي، النظم السياسية عبر العصور، ص ٥١.

صارت العدالة تمثل روح النظام للإرشاد القومي والإشراف على شؤون البشر «الرعية» بحيث أن الإدارة المنظمة مفعمة بالشعور الأخلاقي «الفضيلة». وأصبح تأثيرها واضحا في واجبات الحكومة نحو عامة الأفراد الشعب دون تحيز لأسرة الحاكم.

ومن أفضل الوثائق التي عبرت عن هذه الآراء ما يعرف باسم «قصة القروي الفصيح» والتي كتبت خلال عصر الثورة الاجتماعية الأولى في عهد الملك «تب، كاوو، رع» أحد ملوك أهناسيا في عهد الأسرة العاشرة، وهي تمثل رفض الإنسان للظلم وضرورة تحقيق العدل^(١).

ومن خلال هذه النصوص وللخطابات المختلفة التي كانت توجه للوزير يوم تكليفه بالوزارة التي نقشت في ثلاث مقابر لكبار وزراء الأسرة الثامنة عشر. وأكمل هذه النصوص هي التي نقشت في مقبرة «دخمى» على لسان فرعون تحوتمس الثالث، وجاء في خطابه هذا «لا تنسى أن تحكم بالعدل».

اعلم أن الأمير يعمل بذلك سيستمر هنا في هذا المكان ولا تغضبن على رجل لم تتحرر الصواب في أمره بل اغضب على من يجب الغضب عليه «انظر في القانون الملقى على عاتقك تنفيذه»^(٢).

فالعدالة تكمن في عدم التحيز والمساواة بين الناس دون تمييز بين الأفراد كانت العدالة مفهوما أخلاقيا، لأن فرعون عندما يطيع العدالة يطيع مبادئ الأخلاق، وهكذا تلتقي السياسة والأخلاق في مفهوم واحد^(٣).

إذ قامت «ماعت» على القيم الأخلاقية ومفاهيم العدالة في تاريخ مصر القديم اعتمدت على مبدأ أساسي وهام هو مساواة الجميع دون النظر إلى فئاتهم أو طبقاتهم فقد كانت النظرة الدينية والقانونية تسيطر على فكرة المساواة ويتضح هذا من خلال هذا النص «لقد خلقت الرياح الأربعة ليتنفس بها الإنسان مثل أخيه الإنسان مدة حياته ولقد خلقت المياه العظيمة ليستعملها الفقير مثل السيد».

(١) المرجع نفسه، ص ٥١.

(٢) المرجع نفسه، ص ٦٥.

(٣) إمام عبد الفتاح، الأخلاق والسياسة (دراسة في فلسفة الحكم)، المجلس الأعلى للثقافة، مصر (د)، ط ٢٠٠١ ص ١٣٨.

لقد خلقت لكل رجل مثل أخيه، وحرمت عليهم إتيان سوء، ولكن قلوبهم هي التي تكتب ما قالته لقد جعلت قلوبهم لا تغفل عن الغرب «الموت» ليقرّبوا القوانين للآلهة المحلية»^(١).

ويظهر هذا النص فكرة المساواة بين جميع الناس في الحقوق وانعدام التمييز أو الفوارق الاجتماعية. بحيث يتماثل الفقير والغني في التركيب البيولوجي.

وبهذا يتجلى البعد الاجتماعي «للماعت» إذ تعطي النصوص المصرية القديمة بعد التضامن الفاعل والايجابي بين الفرد والجماعة حيث تقوم «الماعت» برص الأفراد في جماعة متضامنة وساعية باتجاه إيجابي فيها تنتفي الفوضى والقتال.

فقراءة الماعت الفلسفية هي أقرب ما تكون إلى الصيرورة التي تبدأ من الوجود والعدم وتصل إلى أرقى وأعقد أشكال الحياة والفكر مخترقة كل عمليات الجدل بين الأشياء^(٢).

إن الماعت هي القوة الكونية الملازمة لحياة الكون على شكل مسيرة ذات نظام وغاية وهدف، وأن هذه القوة نزلت الكون في صلب الظواهر التي لفت العالم وهو يستمر في الحياة.

إن كل هذه تفرض وجود الدولة كنظام تسييره الماعت ويسعى لتحقيق الماعت في الوقت نفسه، أي أن العالم لا ينظم نفسه بنفسه بل يحتاج إلى ملك ودولة لكي ينتظم، فإن العالم يسوده نظام كل شيء بمجرد تطبيقها.

لقد جعل العقل المصري القديم «ماعت» هي المحدد الأول للوظيفة السياسية لفرعون وان كان إلهاً وحاكماً فهو يخضع لقدسية «ماعت» فهو يخضع لقدسية «ماعت» الذي يقابل «التو-Tao» في الحضارة الصينية و«اللوجوس-Logos» في الحضارة الهيلينية.

الفكر الأخلاقي عند بتاح حوتب:

لقد قدم بتاح حوتب أول وأشهر تعاليم أخلاقية مكتوبة في عصر الدولة القديمة، لقد كان يعمل كبير للوزراء في عصر الملك أسبسي من ملوك أسرة الخامسة، عاش ما بين عام (٢٧٠٠ ق.م. و ٢٥٠٠ ق.م.).

(١) محمود سعيد، أحمد أمين، سليم محمد علي القوزمي، المرجع السابق ص ٢٥١.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٦٦.

تمثل تعاليم بتاح حوتب أقدم صورة للحكمة المصرية القديمة قبل كونفشيوس وسقراط، وبوذا، حيث نقاس المشاكل الأخلاقية، مشاكل الخير والشر مطبقة على الحياة الاجتماعية، وكذا البحث في الصواب والخطأ ومطابقته على السلوك البشري.

«أعتزل بتاح حوتب منصبه، وقرر أن يترك لولده كتابا يحتوي على الحكمة الخالدة، إذ كرس نفسه في آخر حياته لتعليم الأطفال لاعتقاده أنه وريث الحكمة على الأرض»^(١). حيث قال: «إن كل طفل في بدء تطوره ليس إلا حيوانا أعجم تقرّبا، ونتيجة المترتبة على ذلك أنه إذا أهملت العصا فسد الطفل، فيجب أن يتعلم الصغير كيف يطيع السوط تماما كالحصان الجموح، لكن بالإضافة إلى العقاب، فالطفل في حاجة إلى النصيح، فعليه أن يتعلم النظرة الفلسفية للحياة»^(٢).

إن بتاح حوتب يعتبر أن العقاب الجسدي هو وسيلة لتعلم الفضيلة لكن إلى جانب العقاب والألأر لابد من تعليمه الحكمة.

آراء بتاح حوتب في المعرفة والفضيلة «علاقة المعرفة بالقيم الأخلاقية»

لقد اكتشفت لهذا المفكر ثلاثة وأربعون لوحة ترجمت وأطلق عليها المؤرخون «مخطوط الحكمة» وقد رسم فيها بتاح حوتب صورة الإنسان الحكيم الذي تعلم الفضيلة وخاصة فضيلة ضبط النفس التي أصبحت أهم مقومات الفكر الأخلاقي اليوناني عند سقراط وأفلاطون حيث يقول بتاح حوتب لابنه: «إتبع لك أي عقلك مادمت حيا»^(٣) فالفضيلة عنده لا تكون إلا إذا أعمل الإنسان عقله في كل سلوك يسلكه إذ أنه ربط بين المعرفة والفضيلة بحيث يبدأ بتاح حوتب كتابه بنصح ابنه بالتواضع وعدم التعالي على الناس بسبب المعرفة فيقول له: «لا تكن متكبرا بسبب معرفتك ولا تثق بأنك رجل عالم فشاور الجاهل والعامل لأن نهاية العلم لا يمكن الوصول إليها، وليس هناك عالم يسيطر

(١) حربي عباس عطيتومحمود، الفلسفة القديمة من الفكر الشرقي إلى الفلسفة اليونانية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، د. ط، ١٩٩٩، ص ١٩.

(٢) حربي عباس عطيتومحمود، المرجع نفسه، ص ١٩.

(٣) مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي ج ١، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (د، ط)، ١٩٩٨، ص ٣٧.

على فنه تماما». وأن الكلام الحسن أكثر اختفاء من الحجر الأخضر الكريم ومع ذلك فإننا نجده مع الإمام اللائي على أحجار الطواحين»^(١).

في هذا النص يوضح بتاح حوتب علاقة العلم بالفضيلة ذلك أن المعرفة تنبني على أساس الأخلاق وخاصة التواضع الذي يعتبره أساس المعرفة بحيث أن الإنسان كلما ازداد علما ازداد تواضعا، فطريق العلم والمعرفة لا يعرف حد أو نهاية يمكن أن يتوقف عندها، كما لا يمكن الجزم بأن هناك عالم مبدان ما قد اكتملت معرفته فيه فلا بد أنه يعرف أن هناك نقائص وثغرات بعلمه وأنه لم يبلغ الكمال بعد.

كما ينصح ابنه بالبحث عن الحكمة عند أي إنسان كيفما كان حكيما أو جاهلا لهذا فهو يطالبه بمشاورة جاهلا دون الاستهانة بأحد.

كما يركز على ضرورة استخدام العقل والنظر والتأمل في كل ما يسمع فيقول: «أن المستمع هو الذي يجب الإله، أما الذي لا يستمع فإنه هو الذي يبغضه الإله والعقل»^(٢). (وحسب النص الأصلي القلب بمعنى العقل والفهم).

لكن الدعوة إلى استخدام العقل عند بتاح حوتب لم تتضمن خاصية التفلسف أو التأمل الذي يحقق لصاحبه الحكمة وإنما كان دائما التأكيد على ضرورة احترام الآخرين والتزام بنصائح الأب، كما كان لبتاح حوتب اهتمام كبير بالخطابة والجدل، لذا فقد أوصى ابنه كيف يتعامل مع الخطباء فقال: «إذا وجدت خطيبا في زمانك سليم العقل أمهر منك فأثق له ذراعك واحني له ظهرك، أما إذا تكلم هجرا فلا تقصرن حينئذ في مقاومته حتى ينادي به الناس، أنت إنسان جاهل، ولكن إذا كان متماثلا لك فاطهر بصمتك أنك أحسن منه إذا أخطأ في الكلام وعندئذ سيمدحه السامعون ولكن صمتك سيعتبر حسنا بين العظماء، أما إذا كان شخصا حقيرا ندا لك فلا تغضب عليه لأنك تعلم أنه تعس... احتقره وبذلك يؤنب نفسه، وأنه لقيح أن يضر الإنسان شخصا محتقرا»^(٣).

وفي هذا فهو يعلم ابنه آداب التنافس بين الخطباء وما ينبغي أن يحكمها من قواعد، بحيث

(١) مصطفى النشار، الفكر الفلسفي في مصر القديمة، الدار المصرية السعودية، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٧، ص ٥٧.

(٢) مصطفى النشار، المرجع نفسه، ص ٥٧.

(٣) مصطفى النشار، الفكر الفلسفي في مصر القديمة، ص ٦٠.

يجب أن يحكمها أولاً الاحترام وخاصة احترام من يتميز بالبراعة، لكن إن استخدمت هذه البراعة في الهجاء أو في غير موضعها فلا بد من الرد عليها حتى يبرز للناس جهله، لكن أن حكمتها التماثل في هذه القدرة الخطائية، فالتزام الصمت أفضل من الوقوع في الخطأ كما ينصحه بعدم الاهتمام بالخطيب الحقير.

علاقة الأخلاق بالسياسة في نظر بتاح حوتب

طالب ابنه بضرورة التحلي بالأخلاق الفاضلة والتأكيد على أهمية الأسرة ومتانة العلاقات الاجتماعية لأن الحياة الاجتماعية الصالحة والحكم السياسي الصائب مبني على صلاح الأسرة وعلى مقومات خلقية أخرى إذ يقول: «لا تكونن شرهاً في القسمة، وانبذ الطمع حتى في حقك ولا تطمعن في مال أقاربك، فإن الالتماس اللين يجدي أكثر من القوة... وإن القليل الذي يؤخذ بالخداع يولد العداوة حتى عند الحليم»^(١). «وإذا أردت أن يكون خلقك محموداً، وأن تحرر نفسك من كل قبيح، فاحذر الشراة، فإنها مرض عضال لا يجري شفاؤه، والصدافة معها مستحيلة لأنها تجعل الصدق العذاب مرا»^(٢).

كما يوصي ابنه بالتزام بالقيم الأخلاقية وضرورة تحقيق العدالة في حالة ما إن نال منصب حكم حيث يقول: «إذا كنت ذا سلطان فاسع لأن تنال الشرف عن طريق العلم ورقة الطباع... وأحذر أن تقاطع الناس، وأن تجيب عن الأقوال بحرارة، ابعد ذلك عنك وسيطر على نفسك»^(٣). ويقول أيضاً: «ولتكن أعمالك في مناسباتها وكلماتك في موضعها، فالرجل العاقل لا يتحدث بتاتا في أمور لا يعرف عنها شيئاً ودعني مرة أخرى أحذرك، أكبح جماح نفسك والجسم لسانك»^(٤). إن الصمت حكمة لذا فهو يدعو ابنه تجنب الاندفاع والتهور، وإن اتخذ أي قرار لابد أن يكون إلا بمعرفة الكلمات التي سيصدرها، إضافة إلى تجنب السلوكات الفاسدة من طمع وغدر ونفاق وكرهية وحسد اتجاه من يتعامل معهم.

(١) محمد عبد الله الشرقاوي، مدخل نقدي لدراسة الفلسفة، دار الجليل، بيروت، ط ٢، ١٩٩٠، ص ٤٢.

(٢) المرجع نفسه، ص ٤٢.

(٣) حربي عباس عطيتو محمود، المرجع السابق، ص ٢٠.

(٤) حربي عباس عطيتو محمود، المرجع السابق، ص ٢٠.

ونصح الشاب عندما يقوم بأية مهمة أن «يتعلق بأهداب الحق، لا يتخطاه حتى وإن كان التقرير الذي يقدمه لا يسر القلب»^(١).

وقال أيضا: «إذا كنت حاكما تصدر الأوامر للشعب، فابحث لنفسك عن حسنة حتى تستمر أوامرك ثابتة لا غبار عليها»^(٢).

ومن خلال هذا فإن بتاح حوتب يؤكد أن نيل المناصب العليا أن تولي منصب الحكم لا تتأق إلا بالعلم والسلوك الحسن، لذا فهو يؤكد على ضرورة ضبط النفس من الغرائز والتزام الصمت وإحقاق الحق في أي عمل يؤديه بحيث يكون نابعا من العقل، كما يأمر ابنه بالقيم الأخلاقية الحسنة فلا يفصل بين السياسة والفضيلة. حتى يحافظ على حكمه أو استمراره سلطته وطاعة الشعب له. بالخضوع للقوانين كما يطالب بحسن معاملة المظلوم بقوله: «إذا كنت ممن يقدم لهم الشكاوى، فكن شفيقا حينما تسمع كلام المتظلم، ولا تسيء معاملته إلى أن يغسل بطنه وإلى أن يقول ما قد جاء من أجله، وإن المتظلم يحب كثيرا أن يهز الإنسان رأسه إلى كلامه إلى أن ينتهي مما جاء من أجله. وإن مجلسا حسنا يسر القلب»^(٣).

على الرغم أن بتاح حوتب دعا إلى إحقاق الحق والشفقة على المظلوم، إلا أنه لم يدعو ابنه إلى رفع الظلم ومعاينة الظالم بل اكتفى بالسماع للشكوى وهز الرأس للمظالم، فالعدالة لا تتحدد بحسن المعاملة للأفراد فحسب. مع هذا فإنه لا يمكن رفض القول بأن بتاح حوتب جعل الحق والمعاملة الحسنة أساس العدل. بهذا يظهر ربط فكره الأخلاقي بالسياسة. إذ لا يستقيم الحكم أو السياسة ولا تتحقق العدالة إلا بالقيم الأخلاقية.

ويختتم بتاح حوتب نصائحه بقوله: «النظرة العقلية هي أحسن ميراث أتركه لابني»^(٤).

كان بتاح حوتب يؤمن بإله واحد ففكرة التوحيد انبثقت في مصر، فالإله الذي آمن به بتاح حوتب معروفا باسم «أوزوريس» الذي كان يتصف بالأبدية وأنه كان يحمل شعبه مسؤولية أعماله ويهديهم إلى الطريق القويم الأعلى حيث جنة الخلد.

(١) محمد عبد الله الشرقاوي، المرجع السابق، ص ٤٣.

(٢) محمد عبد الله الشرقاوي، المرجع السابق، ص ٤٣.

(٣) مصطفى النشار، الفكر الفلسفي في مصر القديمة، ص ٦٨.

(٤) محمد عبد الله الشرقاوي، المرجع السابق، ص ٤٤.

من خلال هذه النصائح التي وجهها بتاح حوتب لابنه نلمس دعوته للقيم الأخلاقية، والتي كان لها حضور في الفكر المصري القديم وحتى اليوناني وهذا بالتأكيد على قيمة الفضيلة في السلطة بحيث تؤسس السياسة على الأخلاق والمعرفة كما إرتأها أفلاطون وأرسطو وهنا لمس حضور هذا الفكر وتأثيره ذلك أنه جعل من جوهر الحكمة عنده هو التزام بالنظام والعدالة «ماعت» ذلك على أساس ضبط النفس مع هذا لا نلمس نظرية سياسية قائمة بذاتها حتى في فكر اخناتون ودعوته إلى التوحيد.

فكرة التوحيد عند اخناتون

لقد كان اخناتون^(*) «سليلاً لأسرة أحمس الأول مؤسس الدولة الحديثة، الأسرة التي حكمت مصر أكثر من قرنين ونصف من الزمان. تعاقب على الحكم خلالها اثنا عشر فرعوناً»^(١).

فهو أحد ملوك العظام في الأسرة الثامنة عشرة التي بدأت حكمها مؤسسة للدولة الحديثة التي يؤرخ لبدايتها بعام ١٥٧٥ ق. م حتى عام ٩٤٥ ق. م.

اخناتون هو الملك والفيلسوف الذي عاش في القرن الرابع عشر قبل الميلاد كان يسمى منحوتب الرابع وغير اسمه ليصبح اخناتون «مكرس الإله أتون» وقد ترك ميراث للحكمة وقيم الأخلاقية تصلح لكل العصور.

تعتبر نزعة التوحيد التي دعا إليها ذات أبعاد دينية أخلاقية واجتماعية فلقد كانت ثورة لم يعرف لها التاريخ القديم شبيها بحيث رأى الحق في أن يصور إلها واحداً، وهو إله مبدع للحياة، خالق كل شيء مسير الأشياء حسب مشيئته رابط جميع الأقطار والأمم برباط محبته، وقد عبر عن هذا بقوله:

بزوغك جميل في أفق السماء يا أتون ياخي يا مبدئ للحياة.
اشراقك جميل في أفق السماء أفضت على الأرض بجمالك.

(١) أخناتون: ظهر حوالي ألف وأربعمائة عام قبل المسيح، كان يلقب بالمنشق العظيم تارة والمجرم العظيم تارة أخرى فالمنشق العظيم لأنه كان أول من انشق على التقليد الذي كان سائداً في مصر القديمة أما عن لقبه المجرم العظيم لهجوم على عقيدة آمون.

(٢) مصطفى النشار، الفكر الفلسفي في مصر القديمة، ص ١٠٠.

ما ذلك إلا لأنك جميل عظيم تبر في السموات العليا.
تسطع على الأرض وعلى جميع مخلوقاتك بأشعتك.
ومهما بعدت فإن أشعتك تغمر الأرض.
مهما علوت فإن آثار قدميك هي النهار.
وإذا ما غربت في أفق السماء الغربي.
خيم على الأرض ظلام كالموت.^(١)

إن اعتقاده «بوحداية الإله وبصورته المجردة التي لا يقلل منها أنها رمز الإله بقرص الشمس لم يأت بالمصادفة، بل بعد تفكير طويل وتأويل عقلي»^(٢). كما أن دعوته إلى عالمية الإله كانت إلى جانب دعوته عالمية الدولة المصرية «وكان الجوهر الرابط بين الدعوتين هو إله الشمس»^(٣).

ولم يقتصر فكر اخناتون على هذه الآراء إلهامة حول وحدانية الإله بل كان صاحب فكر أخلاقي اجتماعي سياسي راقي، حيث بنى مدينة جديدة أطلق عليها اسم «اخيأتون» في كل العمارنة ليعبد فيها الإله الواحد ولتكون الأخلاق السامية والعلاقات الاجتماعية الحميمة هي السائدة من أهلها»^(٤).

لقد كان يحلم بأن يحقق أسمى ما يمكن أن يتصوره الإنسان هي دولة عالمية واحدة يسودها الاعتقاد بإله واحد يخضع فيها الجميع لقانون عالمي واحد.

إن الثورة الاخناتونية لم تكن في مجال الإلهوية أو العقيدة الدينية فقط بل كانت ذات أبعاد اجتماعية واسعة، فهذا الموقف الفلسفي الفريد الذي وقفه اخناتون من ديانة عصر كانت له نتائج هامة.

(١) حربي عباس عطيتومحمود، الفلسفة القديمة من الفكر الشرقي إلى الفلسفة اليونانية، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية (د، ط)، ١٩٩٩، ص ٢٦.

(٢) مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ص ٣٨.

(٣) مصطفى النشار، فلاسفة أيقظوا العالم، دار القباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط ٣، ص ٣٣.

(٤) مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ص ٣٨.

ولعل أول هذه النتائج تتجسد في محاولة اخناتون لإقامة مدينة فاضلة تكون عاصمة لملكه ومنطلق لفكره الديني الجديد، إذ رسم معالم مدينته المثالية «الفاضلة» اخناتون لتكون مركز للإشعاع الفكري الديني^(١). لذا اختار لها مكان يتوسط مصر كلها.

وظل يدعو رعاياه ومحبيه في مدينته الفاضلة طوال ثلاثة عشر عاما كاملة إلى سلام، والحكم بالعدل. فهذه من الدعائم الأساسية التي كان يطمح إلى تحقيقها لبناء دولة مثالية تقوم على الاعتقاد بالإله الواحد وقانون عالمي واحد، وعلى هذا أخذ اخناتون على عاتقه أن يكون على رأس الدولة ملكا فيلسوفا، عدلا بحق، لذلك «حاول دائما أن يغزو عقول رعاياه بالحجة، والمنطق لا بالقوة بل بالود والمحبة. كما ظل يدعو إلى السلام»^(٢). حيث يقول في مناجاة ربه العظيم:

«لك المجد أيها الإله العظيم.

إله الحق والعدل.

لقد استدعيت الأفق أمامك يا سيدي.

حتى أرى بهاءك وأقدم حسابي.

وإني لمرأتك ضد الناس أي خطيئة.

وإني لمرأفعل ما يميته الإله.

وإني لمرأبالغ ضد خادم شر إلى سيده.

وإني لمرأترك أحد يتضور جوعا.

ولمرأتسبب في بكاء أي إنسان.

إنني لمرأقتل.

ولمرأغتصب طعاما من قربان الموقى.

وإني لمرأرتكب الزنا.

(١) مصطفى النشار، فلاسفة أيقظوا العالم، ص ٣٩.

(٢) مصطفى النشار، فلاسفة أيقظوا العالم، ص ٣٩.

وإني لم أرتكب خطيئة تدنس نفسي داخل الحرم الطاهر.

ولم تأخذني حدة الغضب.

ولم أكن متكبرا^(١)».

من خلال هذه المناجاة نلمس الطهر والأمانة وحب الخير والتزام بإحقاق الحق والمساواة والعدل، هذه القيم التي التزم بها اخناتون وتغني بها للإله، كما تظهر واجبات الحاكم العادل اتجاه رعيته هذه المدينة تضم أعضاء الأسرة آدمية واحدة مشتركة في جميع أنحاء العالم. كما نلمس في فلسفة اخناتون وميضا لفكرة للمدينة المثالية التي طمح إلى تحقيقها الفلاسفة فيها بعد كأفلاطون وغيره إذ يقول:

«كم من عجائب تصنعها أيها السيد.

الإله الواحد الحي لجميع الكون.

أنت الأب المحب للناس جميعا

في مصر وسوريا وجميع أقطار الأرض^(٢)».

ومن الخصائص التي تميز بها إله اخناتون العمومية في جميع الأقطار مخترع الكون مصدر الحياة، الخير والرحمة، أنه يملك وإليه يرجع كل شيء.

وبهذا يمكن أن نعتبر هذا الملك المصري هو واضع نواة أسمى إدراك للفكر البشري، إله واحد عالم واحد، قانون عالمي واحد، توافق البشر. أن جميع الأفراد حاكم ومحكوم يخضعون لقانون الطبيعي الذي يوحدهم بمبدأ المحبة والإخاء والمساواة.

إن إيمان اخناتون بوحدانية الإله بصورته المجردة هي التي ارتفعت به إلى أسمى صورته وكان هذا نتيجة تفكير طويل وتأويل عقلي سمي فيه اخناتون إلى ما وراء الإدراك المادي هذا التفكير والتأمل هو الذي رفع من شأن ديانة المصرية القديمة أو الديانات الشرق القديم كلها قبل هذا التاريخ «يعتبر اخناتون أول من حقق في القرن الرابع عشر ق.م حلم كل الفلاسفة المثاليين في مدينة فاضلة يحكمها الفلاسفة. لقد تحقق الحلم أفلاطون على يد

(١) محمد عبد الله الشرقاوي، المرجع السابق، ص ٤٧.

(٢) حربي عباس عطيتو محمود، المرجع السابق، ص ٢٧.

اخناتون قبل أن يحاول تحقيقه الفيلسوف الصيني كونفشيوس في القرن ٦ ق.م وقبل أن يصبح الفيلسوف إمبراطور على يد ماركوس أوريليوس الفيلسوف الرواقي الروماني في القرن الثاني الميلادي». ^(١) ذلك لأن اخناتون قام بأول محاولة لخلق ديانة توحيدية في التاريخ ترجع إيجاد الكون وتنظيمه وتوجيهه إلى خالق واحد فقد قام اخناتون بإلغاء ديانة آمون وبشر بالإله الواحد «أتون» إله الشمس الذي اعتبره إله الكون بكامله وإله البشر أجمعين. وخالق الكون وما فيه والمنظم لكل الظواهر الطبيعية والاجتماعية والإنسانية، وعنه تصدر كل المفاهيم والقيم والقوانين وكان اخناتون يقول بسيادة مفاهيم قانونية واحدة في الكون والعالم أجمع بما في ذلك تنظيم عالم البشر وتوجيههم نحو الفضائل الخلقية، كانت هذه المفاهيم عند اخناتون شبيهة بتلك المتعلقة بالقانون الطبيعي التي عرفتها حضارات أخرى مثل الحضارة اليونانية وما بعدها «الهيلنستية-الرومانية» ^(٢).

خاتمة

رغم قيمة هذه الأفكار الفلسفية للفكر الفرعوني القديم «بتاح حوتب- اخناتون» إلا أنها كانت أفكار ليست بمستوى المذهب الفلسفي بالمعنى الدقيق لكلمة مذهب فهذه التعاليم جاء بها «بتاح حوتب- اخناتون» تبقى دائماً تتميز برقيها وسموها الخلقية، كما نلمس تأثيرها فيما بعد على الفكر اليوناني بحيث كانت تعبر عن شعاع الإبداع الخاص بالفكر المصري الذي لم يتحدد في مجال القيم وإنما حتى في العلوم كالرياضيات والفلك... والعمارة والتي لازالت أهرمات شاهدة عليه ولكن هذا إبداع الذي لم يكن نتيجة اتباع أو نقل بل جعل الحضارات الأخرى منبهة به وناقلة عنه ولكن فقد وميضه وشعاع مع الزمن حيث أصبح العالم العربي يتغنى بأطلاله وأمجاده وغير قادراً على خلق إبداع وتحقيق ما حققه في السابق.

(١) مصطفى النشار، فلاسفة أيقظوا العالم، ص ٤٦.

(٢) مرجع نفسه، فلاسفة أيقظوا العالم، ص ٤٦.

قائمة المصادر والمراجع

- ١- إمام عبد الفتاح، الأخلاق والسياسة (دراسة في فلسفة الحكم)، المجلس الأعلى للثقافة، مصر (د، ط) ٢٠٠١.
- ٢- حربي عباس عطيتو محمود، الفلسفة القديمة من الفكر الشرقي إلى الفلسفة اليونانية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، د. ط، ١٩٩٩.
- ٣- عمر محمد صبحي عبد الحفي، الفكر السياسي وأساطير الشرق الأدنى القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط ١، ١٩٩٨.
- ٤- محمد عبد الله الشرقاوي، مدخل نقدي لدراسة الفلسفة، دار الجيل، بيروت، ط ٢، ١٩٩٠.
- ٥- محمود سعيد، أحمد أمين، محمد علي القوزمي، النظم السياسية عبر العصور، دار النهضة العربية بيروت ط ١، ١٩٩٩.
- ٦- مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي ج ١، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (د، ط)، ١٩٩٨.

ما بين الإبداع والابتداع

الأصول العربية للقصة الغربية وأصولها الفرعونية

مصطفى عبده محمد خير(*)

مقدمة

ما بين الإبداع والاتباع ثنائية متخالفة ومتألّفة، فلا بد من تحالف حتى يكون التآلف، وقد استُخلف الإنسان في الأرض ليعمر الأرض بالإبداع - للتعمير وليس للتدمير وليس بالاتباع. الأصل في (العبادات) المنع ما لم يرد نص بالإذن، والأصل في (المعاملات) الإباحة ما لم يرد نص بالتحريم بمعنى إبداع في المعاملات واتباع في العبادات وليس العكس، ابتداع في العبادات واتباع في المعاملات.

يتمحور هذا البحث على ثلاثة محاور:

المحور الأول:

أن أعمدة القصة الغربية لها أصولها العربية والفرعونية للروايات الغربية في القصص (الغرامية- والفروسية- والفكرية- والخيالية).

المحور الثاني:

عن الإبداع والاتباع بالانفتاح والانغلاق، وهناك ثورات علمية متتابعة (معلوماتية وبيولوجية وتكنولوجية)، فلا بد من ثورات (قيمية) تقابل هذه الثورات العلمية (فكرية وأخلاقية وجمالية) من خلال اتساق إبستمولوجي (معرفي) لمحاور هيرومينوطيقا التراث وفينومينولوجيا التجديد.

(*) بروفيسور امتياز، أستاذ كرسي علم الجبال، جامعة النيلين / السودان.

المحور الثالث:

يتمحور حول النداءات المتتالية والمتوالية والمتعالية بدءاً بنداءات (بتاح حُتب وإيبوور وأخناتون وحسن حنفي).

النداءات المتتالية في مصر القديمة والمعاصرة:

١- نداءات (بتاح حُتب) الأخلاقية في القرن (٢٨- ق.م) في مصر القديمة.

٢- نداءات (إيبوور) النقدية في القرن (٢١- ق.م) في مصر القديمة.

٣- نداءات (أخناتون) الجمالية في القرن (١٤- ق.م) في مصر القديمة.

٤- نداءات (حسن حنفي) الإبداعية في القرن (٢١ الميلادي) في مصر المعاصرة.

في الانتقال من العقيدة إلى الثورة، ومن النقل إلى العقل، ومن الاتباع إلى الإبداع، ومن الفناء إلى البقاء من خلال ثورة فكرية وأخلاقية وجمالية لتحقيق إنسانية الإنسان، بالعقل الإبداعي ومن خلال الحاسة السابعة الإبداعية لقيم (الحق والخير والجمال).

المحور الأول

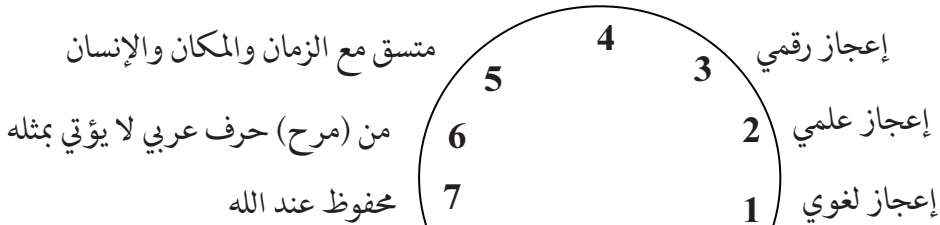
الأصول العربية للمقصة الغربية وأصولها الفرعونية

يعتبر الأدب أوسع الفنون انتشاراً وأكثرها التصاقاً بالناس لأن وسيلة التعبير فيه هي (الكلمة) والتي عن طريقها انتقل الإنسان من البهيمية إلى الآدمية ومن البشرية إلى الإنسانية كوسيلة لنقل الأفكار ونقل العواطف والوجدانيات، وقد تنزلت الأديان السماوية (بالكلمة) في المنطقة العربية (الحنفية- اليهودية- المسيحية- الإسلام). وللکلمة الفضل في البناء الحضاري. وهكذا يرى المستشرقون أن للعرب (شعر) وليس لديهم (نثر) أو (قصة). حتى الشعر العربي شكوا في وجود شعر جاهلي، حيث نشر المستشرق الإنجليزي (مارجوليت) بأن الشعر الجاهلي إنما نُظم في العصور الإسلامية ونُسبت للعصر الجاهلي، وأيد ذلك الدكتور طه حسين، فاحتدمت المناقشات عن أصل الأدب والشعر العربي أخذ وقتاً عزيزاً من الفكر ومن الزمان في جدل لأشياء جانبية لا تقدم ولا تأخر. أن الأدب وأشعر كفلقتي حبة متلازمتين متلاصقتين.

وهما الشعر والنثر (القصة). يقول الله تعالى في سورة يوسف: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ﴾ وبهذا تنزل القرآن يتحدى العرب أهل اللغة بنفس اللغة ليأتوا بمثله أو أمم مثله والقرآن بكلماته العربية معجزة خالدة عبر الأزمنة والأمكنة.

(الإعجاز اللغوي / علمي / رقمي / منهج وكتاب ومعجزة / تناسق مع الزمان والمكان والإنسان / من (٢٨) حرف لا يُوتي من مثله /

منهج وكتاب ومعجز



الإعجاز القرآني بالكلمة

نريد تأكيد أن للعرب قصة حتى إنها سبقت القصة الغربية بخمسمائة عام، بل أن القصة الغربية لها أصولها العربية والفرعونية وقد اعتمدت القصة الغربية على أعمدة أربعة ومن هذه الأعمدة الأربعة تطورت القصة الغربية الحديثة والمعاصرة وهي:

١- روايات الفروسية والبطولة والمغامرة في القرن (١٧) بدأت بقصة (دون كيخوته) أو (دون كيشوت) للكاتب الأسباني (فيجيل دي سيرفانتس).

٢- الروايات العاطفية والغرامية في القرن (١٦) تبدأ بمسرحية شكسبير (روميو وجوليت)، والهولندي الطائر لـ (فانجر).

٣- الروايات الخيالية والخرافية في القرن (١٨) بقصة (روبنسن كروزو) كتبها الروائي (دانيال ديفو).

٤- الروايات الفكرية والذهنية في القرن (١٤) نجدها في ملحمة (الكوميديا الإلهية) أو (جحيم دانتي) كتبها الشاعر الإيطالي (دانتي اللجيري)^(١).

هذه البدايات الأولى للقصة الغربية ونجد أن لهذه القصص والروايات أصولها الشرقية قبل هذه القصص الغربية عند العرب وفي القصص الفرعونية بمصر القديمة، وفي هذا يقول المستشرق (جوستاف لوبون) أن العرب هم الذين ابتدعوا روايات الفروسية، وكيف أنهم كانوا يتحلقون حول الراوي يستمعون ويستمتعون بالقصص والروايات حتى لو كانت غير حقيقية.

الأصول العربية للقصة الغربية وأصولها الفرعونية

أولاً: روايات البطولة والفروسية:

نجد أن (دون كيشوت) أو (دون كيخوته) فارس يحارب طواحين الهواء وهذه الرواية تشابه سيرة عنتر بن شداد العبيسي. أطلق سيرفانتس اسم السيرة على الرواية بقوله: سيرة السيد

(١) محمود ذهني مقال بمجلة جامعة القاهرة بعنوان الأصول العربية للقصة الغربية، العدد الثاني-١٩٧١م.

العبقري دون كيشوت دي لا منشا، وهو نفس العنوان لسيرة دون كيشوت تابع اسمه (سانشو بانشا) فهي شخصية طبق الأصل لشخصية (شيبوب) أخ عنتره. وقد قسم سيرفانتس الرواية لفصول تطابق فصول سيرة عنتره، كما نجد أن هناك أسماء عربية في رواية (دون كيشوت) لا تحكي عن أي شيء سوى محاربة طواحين الهواء، إلا أن لعنتره قضية الفصل العنصري وقضية العبودية والاستعباد، ومع ذلك فإن عنتره شاعر وفارس له معلقة في الكعبة، معلقة الشعر الجاهلي (سبع معلقة).

ثانياً: الروايات العاطفية والغرامية:

على رأسها رواية (روميو وجوليت) وهذه الرواية تروي قصة عاشقين في قرية إيطالية هي قرية (فيرونا) لعاشقين عاشا في حب وعشق وتدخل الوشاة والخائنين وفرقوا بينهما وضاع الأمل وأخيراً انتحرا واضعان نهاية لحبهما الرومانسي، هذه المسرحية (روميو وجوليت) إحدى روايات شكسبير وهي تختلف شكلاً ومضموناً عن رواياته الباقية مثل (هاملت، ماكبت، عطيل، تاجر البندقية)، فمن أين استقى شكسبير روايته (روميو وجوليت) العاطفية والحب العذري، مع العلم بأن الحب العذري غير موجود عند الأوروبيين ولكنه منتشر عند العرب مثل (مجنون ليلى - عنتر وعبله - كثير وعزة - قيس ولبنى - جميل وبثينة).

وبهذا نجد كتاب (التيجان في ملوك حمير) تأليف (وهب بن منبه) يحكي عن سيرة (الحارث الجرهمي) آخر ملوك بني حمير والذي عاش مائة عام ملكاً ثم ارتكب إثماً في حق الآلهة فكانت اللعنة بأن يعيش باقي أيامه تائهاً في الصحراء، وقد أخذ (فانجر) من هذه القصة لقصته (الهولندي الطائر) الذي تاه في المحيط مثلما تاه الجرهمي في الصحراء.

ويروي الجرهمي عن قصته تحت عنوان (مضاف ومي) كانا قد أحبا بعضهما البعض ولكن الوشاة أفسدوا هذا الحب، فهام (مضاف) في الصحراء حيث مات عطشاً، وعندما سمعت (مي) بالقصة ذهبت للصحراء حيث قبر مضاف وماتت عند قبره في الصحراء، فكانت نهاية درامية ورومانسية مثل (روميو وجوليت).

ثالثاً: الروايات الخيالية والخرافية

وهي رواية (روبسن كروزو) للأديب (دانيال ديفو) بأن (روبسن كروزو) وجد

في جزيرة، وقد استطاع أن يعيش مع الحيوانات والطيور والزواحف ونجد مثل هذه القصة في قصص الرحلات، مثل رحلات (جيلفر) في بلاد الأقزام، وفي بلاد العمالقة للمؤلف (جونثان سويفت) وهذه القصص مأخوذة من قصص (ألف ليلة وليلة ورحلات السندباد البحري).

وقصة (روبنسن كروزو) مثل قصة (حي بن يقظان) لمؤلفه الفيلسوف (ابن طفيل) لقصته لـ (حي بن يقظان) الذي وجد طفلاً في جزيرة كفلته غزالة مات وليدها، وبعد موتها ابتداءً (حي بن يقظان) يبحث عن الموت وعن الحياة وعن الكواكب والشمس والقمر وعن الكون وعن الخلق حتى اهتدى إلى معرفة (الله سبحانه) عن طريق العقل والفكر والتأمل بدون وساطة. وفي هذه القصة يريد ابن طفيل التوفيق بين العقل والنقل، وأنه يمكن الاهتداء إلى الله بواسطة العقل أيضاً وجاء إلى هذه الجزيرة (سلامان) اهتدى إلى الله بواسطة النقل، أي بواسطة الرسل وقد عاشا في هذه الجزيرة حتى وافتهم المنية، وبهذا يكون (دانيال ديفو) قد أخذ الجانب المادي من حياة (حي بن يقظان) تاركاً الجانب الفلسفي والديني والرمزي التي هدف إليها الفيلسوف (ابن الطفيل).

رابعاً: الروايات الفكرية والذهنية

كان للعرب في الجاهلية مطارحات شعرية في سوق (عكاظ) ومعلقات في الكعبة لكل معلقة أكثر من مائة بيت، كما نجد (الملاحم) في الأدب اليوناني القديم بملحمتي لـ (هوميروس) (الإلياذة والأوديسا) و (الإنبيادة) لفريجل وأخيراً (الكوميديا الإلهية) أو (جحيم دانتي) للشاعر (دانتي اللجييري) حيث يصف دانتي لرحلة خيالية قام بها مع حبيبته (باتريس) إلى العالم الآخر حيث رأى الشعراء أدلاء له في رحلته الفكرية، ونجد مثل هذه الملحمة في (رسالة الغفران) للمعري التي كتبها للرد على (ابن الفارح) الذي جاء من المغرب ليتحدى (المعري). وجحيم دانتي شبيهة برسالة الغفران للمعري، وجحيم دانتي شبيهة أيضاً للإسراء والمعراج النبوي والتي تُرجمت إلى اللاتينية.

وهكذا نجد أن الأصول العربية هي أصل للقصة الغربية خاصة في أعمدها الأربعة التي ذكرناها، وقد سبقت القصة الغربية بخمسائة عام.

وهكذا يؤكد أن للعرب قصة بجوار ما لديهم من أشعار. وكذلك نجد أن للعرب (موسيقى) أيضاً مثال الفارابي الفيلسوف والعالم والموسيقى فقد كان الفارابي في مجلس لأحدى الخلفاء

وقد تغلب الفارابي على جلساء الخليفة وهم الحاشية في المواضيع الفكرية المطروحة، ولكي يبهر الخليفة الفارابي أمر بالغناء والموسيقى ليسكت الفارابي الذي تغلب على علماء دولته. فأخرج الفارابي آلة وعزف عليها فضحكوا، ثم عزف ثانية فبكوا، ثم عزف ثالثاً فناموا، فتركهم نائمين وخرج. وهذا يؤكد أن للعرب موسيقى تُضحك وتُبكي وتُنوم وتُعالج أيضاً أي الفنون الزمانية (الشعر والقصة والموسيقى) تفوقوا على فنون الغرب (الزمانية).

أعمدة القصة الغربية وما يقابلها من القصة العربية

أقسام القصة	الروايات الغربية	المؤلف الغربي	القصة العربية التي سبقتها
الفروسية والمغامرات	دون كيشوت	سيرفانتس	عنتر بن شداد
الغرامية والعاطفية	روميو وجوليت	شكسبير	مضاف ومي للحارث الجرمي
الذهنية والفكرية	الكوميديا الإلهية أو جحيم دانتي	دانتي اللجيري	رسالة الغفران للمعري والإسراء والمعراج
الخيالية والخرافية	روبنسن كروزو	دانيال ديفو	حي بن يقظان لابن طفيل

أما أصولها الفرعونية نجدها في:

□ يمكن تصنيف قصة (الملاح وجزيرة العجائب) كنموذج للخيال العلمي تدور حول المغامرات (للملاح المصري في جزيرة العجائب) مثلها مثل مغامرات (روبنسن كروزو) وكذلك مغامرات (حي بن يقظان) التي سبقت روبنسن كروزو وهذه القصة المصرية سابقة لقصة حي بن يقظان لابنه الطفيل أيضاً.

□ وتحكي لنا القصص المصرية القديمة عن (أوزيريس) في عالم الموتى، وهي حكاية فلسفية مثيرة تبدأ حين كان الأمير (ستنا) وهو أحد أبناء رمسيس الثاني وكانا واقفان على شرفة قصرهما المطل على النيل، وكان معه ابن (سي أوزيريس) أي عطية أوزيريس ولهذا الابن له قدرة فائقة على الخيال واقتحام المستقبل وتخيل الحياة والمستقبل بعد الممات وعن الجنة والنار ومشاهدته لهما حيث سبحا في عالم الأرواح والأموات.

□ الكوميديا الإلهية لدانتي ورسالة الغفران للمعري أصلهما فرعوني بمصر القديمة^(١)

(١) مختار السويفي أم الحضارات لأول حضارة صنعها الإنسان، ص (٧٤).

حيث قاعة المحكمة والنعيم في حقول (أبارو) والجحيم للأشرار. حيث يحيي الموتى
بعد الموت الديوي للحساب ليدخل الجنة أو النار في الحياة الآخوية.
وهكذا نجد كثير من قصص الخيال نجد لها أصول فرعونية قبل آلاف السنين، ومصر
سبابة لإبداع الإنسان القديم في وادي النيل، أولى حضارات العالم.

المحور الثاني ما بين الإبداع والاتباع

يتحدث الفلاسفة عن ترقى الحياة الخلقية، فيشرون إلى مستويات ثلاثة مستوى الغريزة ومستوى العرف ومستوى الضمير، ولكننا نرى أن ترقى الحياة الخلقية تنتقل من مستوى الطبيعة والمحاكاة إلى مستوى العقل والفكر ثم إلى المجال الإبداعي والتعامل مع طبيعة الأشياء. والأخلاق مهمة لا تقف عند حد نشر المعايير الجماعية والقيم التقليدية بل هي تمتد إلى خلق روح النقد والإبداع والابتكار في نفوس كل من الأفراد والجماعات. وهناك صعوبة في التوفيق بين الحاجة إلى الاتباع والمسيرة، والحاجة إلى الإبداع والمبادأة، ولكن الفهم الصحيح هو المزج بين هاتين الحاجتين لاستشراف المستقبل من خلال أصالة الماضي مروراً بحاضر لا يزول بمعنى الأخذ بالاتباع من خلال الإبداع.

هناك حزين من الأخلاق يقابلان هذين الاتجاهين، أخلاق مغلقة تتجه بطبيعتها نحو الوراثة تمثل حياة الاتباع والمسيرة، وأخلاق مفتوحة تتجه بطبيعتها نحو الأمام وتمثل حياة الإبداع والمبادأة.

الأخلاق المغلقة نجدها عند الجماعات المغلقة التي تشبه حياة النمل والنحل، أما الأخلاق المفتوحة فتتجاوز حدود الجماعة وتتسم بالخلق والإبداع.

أما الأخلاق المغلقة تتضمن تحقيق الإلزام عن طريق تنظيم اجتماعي يخضع فيه كل فرد لمقتضيات الحياة الجماعية فيتألف من ذلك عقل جمعي. وليست الأخلاق بهذا المعنى سوى جهاز من العادات تنحصر مهمتها في صيانة كيان المجتمع فالقاعدة الكبرى في كل أخلاق مغلقة هي العمل عن صيانة التقاليد النافعة للمجتمع. من هنا فإن المثل الأعلى للمجتمع المغلق على ذاته هو تهذيب أفراد تهذيباً اجتماعياً صالحاً يضمن للجماعة أسباب التعاون والتأزر، ولهذا فإن الحرب ضرورة اجتماعية تقتضيها حاجة الأفراد إلى الدفاع عن ممتلكاتهم الجماعية ومصالحهم المشتركة.

أما الأخلاق المفتوحة فهي ليست وليدة ضغط اجتماعي، بل هي صادرة عن نزوع سام تتمثل فيه جاذبيته القيم وفيه تعبير عن استجابة الفرد لنداء الحياة الصاعدة.^(١)

(١) زكريا إبراهيم، المشكلة الخلقية، ص ١٥٥.

فنحن بإزاء أخلاق إنسانية تدعوه لتجاوز حدود الجماعة وليس الفارق في الأخلاق الإنسانية المفتوحة، والأخلاق الاجتماعية المغلقة مجرد فارق في الدرجة بل هو فارق في الطبيعة، فالأخلاق الاجتماعية تنحصر مثلها الأعلى في تحقيق العدالة والتضامن الاجتماعي. نجد أن الأخلاق الإنسانية تنزع نحو العمل لصالح الإنسانية.

فالأخلاق المغلقة لا تنتشر إلا عن طريق الدفع من الخلف، بينما الأخلاق المفتوحة لا تنتشر إلا عن طريق الجاذبية للأمام لأفراد نماذج فردية يعجبون به وينجذبون نحوه، فالأخلاق الإنسانية لا تقوم إلا تقوم على الاستجابة لهذا (النداء). وهذا النداء لا يخاطب العقل فقط بل يخاطب الإحساس أيضاً، هذا وقد خاطب القرآن الإنسان عقلاً ووجداناً لبرهان جمالي يحمل في طياته لغة العقل لعقل مشرب بالمعنى الجمالي. ولا يكتفي هذا النداء بالحجة والاستدلال بل بالقُدوة والمثال وانفعال نفسي عميق ينحو نحو الخلق والإبداع من خلال انفعالات حية متصلة بالصورة الحيوية، كما أن الأخلاق المفتوحة تخاطب الإنسانية جمعاء من خلال الأفراد فلا تعمل من أجل مجموعة خاصة فقط. وفي هذا يقول الفيلسوف الفرنسي برجسون: «أن الأخلاق الإنسانية هي أخلاق متفتحة تتداعى أمام ناظرها شتى العوائق المادية وتستشعر النفس بالغبطة الروحية وقد أخذت بمجاميع القلوب» وخير مثال لتلك الأخلاق_ فيما يقول برجسون_ أخلاق المسيح ذاتها فهو أحسن تعبير للنفس المتفتحة. إذن فيما يقرر برجسون أن الأخلاق الإنسانية هي اتباع مثال ونموذج خلقي ينتشر لباقي الأفراد، وعليه يمكن لنا أن نقول ونقرر بأن الأخلاق الإنسانية جُمعت في أخلاق الرسول ﷺ خاتم الأنبياء والمرسلين وهو نموذج للناس كافة لأن رسالته للناس كافة، وكان خلقه القرآن بمعنى أن أخلاقه نموذج يتبع ما دام القرآن وهو المنهج السائد والسائر إلى يوم القيامة. والقرآن كلام الله، والكلام صفة له والصفة باقية ببقائه ليس كفعل الله باقية بإبقائه للفعل، فالقرآن باقى ببقاء الله سبحانه وتعالى لن يكون له مثيل فليس كمثله شيء.^(١)

أما الأخلاق المفتوحة لا تقوم على قوانين صارمة وملزمة بل على الاستمالة والقُدوة الحسنة، في حين أن الأخلاق المغلقة تستند إلى قوانين صارمة وضرورات اجتماعية.

والأخلاق الإنسانية المتفتحة عبارة عن نداءات توجه إلى الضمير الإنساني من خلال

(١) مصطفى عبده- مدخل لفلسفة الأخلاق، ص (٣٣-٣٢).

انفعال يستحيل إلى أفكار هو في صميمه أسمى من الفكرة. وهكذا نجد أن الأخلاق المنفتحة انتقل من التضامن الاجتماعي إلى الإخاء الإنساني، أي من تعاون إلى تضامن وتكافل وإخاء.

ولهذا وحده كثير من الفلاسفة بين الخيرية Goodness والإبداعية Creativness بدعوة أن السلوك يكون بالضرورة أفضل حين يحى أشد أصالة من خلال (المحبة) لا بمجرد أحساس بال(الواجب) فقط، والمحبة هي السلوك المحرك للأخلاق الإبداعية في تجاوزها دور الجماعة لتمتد للإنسانية وهناك ثلاثة مستويات للأخلاق:

١- أخلاق القانون: يجعل سلوك الخير مجرد طاعة لقواعد قانونية.

٢- أخلاق الحرية: الذي ينظر للإنسان كائناً عينياً مختاراً.

٣- أخلاق الإبداع: لخلق شيئاً جديداً وفريداً ومبدعاً (الأخلاق الجمالية).

والأخلاق الإبداعية وليدة الحرية إذ يصل كل فرد بوصفه ذلك الشخص المعين، ويكون فعله وليد ابتكار نابع من ضميره ملتزماً بالحرية الإنسانية والأخلاق الإبداعية نابعة من العقل الإنساني، ولكن من أي عقل؟ أهو العقل البشري الواعي أي العقل الظاهري، أم من فطرة داخلية تسير بالقانون الداخلي من خلال العقل الباطني المستور لتظهر الأخلاق الإبداعية من خلال (عقل إبداعي) وهو العقل الذي أختص الله به الإنسان دون سائر الكائنات. بما فطر فيه من طاقة إبداعية على تفجيرها.^(١)

ولهذا يمكن أن نقرر أن الخيرية بمعنى من المعاني هي مظهر من مظاهر عملية إبداع القيم وفيه انسجام للتنعيم الداخلي مع الإيقاع الجمالي. فالحياة الخلقية ليست مجرد خضوع سلبي لبعض المتطلبات وتنفيذ لقواعد، بل هو تنسيق وتنظيم داخلي لابتكار أساليب سلوكية واتساق مع مضامين (العقل الإبداعي).^(*)

ولعل ما يساعد الفاعل الأخلاق على ابتكار الحل المناسب في المواقف الأخلاقية باستعمال الحدس الخلقى استناداً إلى الوجدان المبدع فيهيمن على القيم الخلقية المناسبة لحالات الضمير الإنساني لكل المواقف الإبداعية لينكشف لكشف القيم الأخلاقية الإبداعية.

(١) مصطفى عبده- دور العقل في الإبداع الفني- ص ١٢٦.

(*) العقل الإبداعي عقل أختص الله به الإنسان المستخلف ليحمر الأرض بالإبداع وهي محاولة لوضع نظرية في علم الجمال.

الحواس والحاسة السابعة الإبداعية

	حاسة السمع	حاسة البصر	العقل الإنساني	الحواس	
١.	سهاج	إبصار	عقل ظاهري	الحواس الخمس	٥
٢.	استماع	بصيرة	عقل باطن	الحاسة السادسة	٦
٣.	استمتاع	استبصار	عقل إبداعي	الحاسة السابعة الإبداعية	٧

ما بين الإبداع والاتباع

	أخلاق الإبداع	أخلاق الاتباع	
١	قيم تقليدية	خلق روح النقد	
٢	الاتباع والمسيرة	الإبداع والمبادأة	
٣	مغلقة	منفتحة	
٤	دفع من وراء	نحو الأمام بالانجذاب	
٥	إرضاء الجماعة	تجاوز الجماعة للإنسانية	
٦	ضغط اجتماعي	جاذبية مثالية	
٧	قوانين صارمة	قدوة حسنة	
٨	نحو الوراثة	نحو الأمام	
٩	العدالة والتضامن	أخلاق إنسانية	
١٠	ثابتة	صاعدة ومتحركة	
١١	إلزام من الخارج	التزام من الداخل	
١٢	قيد	حرية	

فالأخلاق الإبداعية هي عبارة عن نداءات إلى الضمير الإنساني والمجتمع الإنساني، وهي نداءات أخلاقية ونقدية وجمالية وإبداعية:

- ١- نداءات (بتاح حُتب) الجمالية/ الميزان العدلي في الماعت القرن (٢٨ ق.م).
- ٢- نداءات (إيبوور) النقدية والحالة الاجتماعية، القرن (٢١ ق.م).
- ٣- نداءات (أخناتون) الجمالية (يوتويا) أخناتون، القرن (١٤ ق.م).
- ٤- نداءات (حسن حنفي) الإبداعية من النقل للعقل ومن الفناء للبقاء، القرن (٢١ ميلادية).

المحور الثالث

نداءات المتتالية والمتوالية والمتعالية

في مصر القديمة والحديثة

عبر الزمان والمكان والإنسان (إنسزمكان)

١- نداءات (بتاح/حُتب):

١. نداءات (بتاح حُتب) الأخلاقية في القرن (٢٨- ق. م) بمصر القديمة.

٢. نداءات (إيبور) النقدية في القرن (٢١- ق. م) بمصر القديمة.

٣. نداءات (أخنتون) الجمالية في القرن (١٤- ق. م) بمصر القديمة.

٤. نداءات (حسن حنفي) الإبداعية في القرن (٢١- ميلادية) بمصر المعاصرة.

النداءات كثيرة عبر عصور الإنسان منذ كان وحتى الآن، نداءات الأنبياء والمرسلين والمصلحين والدعاة والثوار في محاولتهم لتحقيق إنسانية الإنسان المهذرة، ذلك الإنسان المنسي الذي نسي نفسه بنفسه.

أ- نداءات (بتاح حُتب) الأخلاقية والميزان العدلي في (الماعت):

■ أهمية (بتاح حُتب) في التاريخ ابتداءً فهمها بعد اكتشاف (حجر شباكا) وهو الحجر الذي يعود للملك (شباكا - Shapaka) وكانت كلمة (بتاح) بداية للإبداع والصناعات والابتكارات، وتمت عبادته كإله خالق ورباً للفنون وكل الصناعات، ويظهر بتاح في شكل إنسان بدون تحديد واضح لأعضائه يحمل في يده عصا برأس وتنتهي بشوكتين وهو معبود مدينة ممفيس المقدسة يمثل قلبه الفكر ولسانه الكلام، فالقلب يوحى بالفكر إلى اللسان الذي ينطق وهو أحد أركان (ثالوث منف) (بتاح - سخمة - نفرتم).

■ أولى حضارات العالم كانت في أفريقيا وأول حضارة أفريقية كانت على النيل حيث نبعت أولى حضارات العالم.

■ كلما تأمل إنسان وادي النيل جريان النيل تخيل الأزلية والأبدية فانفعل بشروق الشمس وغروبها فتولدت لديه تصورات شكلت نواة عقيدته التي أصبحت عماد الحياة ومحور الأدب وموضوع الفن، فتوصلوا إلى عقيدة التوحيد وفلسفة الحياة والموت فتخيل الحياة بعد الممات، فجاشت نفسه بلامسة الطبيعة فتكلم الحجر الأصم في بناء الحضارة المصرية الشاخنة لتحكي حضارة مصر الخالدة، فكانت عقيدة (الخلود) السبب في خلود حضارتهم عبر العصور^(١). ومن (التحنيط) خرجت نظريات علمية وحضارية.

■ وقد ظهرت الفلسفة النظرية وحتى التطبيقية والاجتماعية في مصر القديمة قبل اليونان بـ (٢٣) قرناً، حيث ظهر فكر (بتاح حُتب) في القرن (٢٨- ق. م) الأخلاقي والميزان العدلي الذي نادى به (بتاح حُتب) في (الماعت) و (الماعت) يعني العدالة والنظام السياسي كأول ثورة فكرية في مصر القديمة.

كان (الماعت) لب الفكر والفلسفة في (أون-آنو-واست) وظهر في هذه المدن القديمة حكماء وعلماء لهم مذاهب فلسفية مثل (المذهب الشمسي، والمذهب الأشموني، والمذهب المنفي)^(٢) وأضيف المذهب الاخناتوني.

قدم بتاح حُتب تعاليم أخلاقية كأول رائد للفكر الأخلاقي في مصر القديمة حيث أوضح رأيه في المعرفة والفضيلة والسياسة، مقارناً بين العلم والقيم الأخلاقية وهي الحكمة النظرية والتي أطلق عليها فيما بعد بـ (الفلسفة) وفي القرن الخامس قبل الميلاد عند اليونان بمعنى (محبة الحكمة) أي الفلسفة Philosophy.

ويدور فكر (بتاح حُتب) الأخلاقي حول (الماعت) للدلالة على ما يفيد العدل والنظام والخير والصلاح، أخذت مكانة سامية في فكر بتاح حُتب الأخلاقي والسياسي، ويمكن القول بأن هذه الأفكار هي أول ثورة فكرية في التاريخ تنادي بال (الحرية المدنية والعدالة الاجتماعية والكرامة الإنسانية)، وهذا هو شعار كل الثورات القديمة والحديثة. وكانت مصر أول ثورة على الإقطاع، وفي الحقيقة أن ظهور

(١) مصطفى عبده- أخناتون والثورة الجمالية- الجمعية الفلسفية المصرية- ٢٠٠٧ م.

(٢) راجع كتاب د/ مصطفى النشار، الفكر الفلسفي في مصر القديمة- الدار المصرية ٢٠٠٤ م.

الحضارات كانت في الشرق مثل الفلك والرياضيات ولكن (اليونان) أعطوها العلمية مثل علم الفلك وعلم الرياضيات حيث تولدت من الفلسفة علمية العلوم.

وهكذا يكون بتاح حُتب سبق أخناتون بـ(١٤) قرناً، ويكون أخناتون سبق الفكر اليوناني بـ(١٠) قرون، وجمهورية أفلاطون نظرية وخيالية إلا أن مدينة (أخيتاتون) هي مدينة حقيقية في تل العمارنة، حيث طبق (أخناتون) أفكاره الدينية والجمالية والسياسة في (أخيتاتون).

ب- نداءات (إيبور) النقدية (القرن ٢١-ق. م):

عاش (إيبور) في القرن (٢١-ق. م)، في عهد بيبي الثاني، الأسرة السادسة (٢٤٣٠-٢٢٣٠-ق. م) حيث يصف حالة الفوضى الخلاقية والسياسية والاجتماعية التي عمت البلاد وقد تعددت الصور النقدية التي قدمها (إيبور) فشملت كل مناحي الحياة السياسة والاجتماعية.

يقول (إيبور): «لقد ابتلت البلاد بعصابات اللصوص وعلى المرء أن يذهب إلى المدينة ومعه ترس، أن الجريمة في كل مكان، والرجال المفلسون أصبحوا أصحاب ثروات، الأغنياء ينتحبون والمعوزين في فرح، أن الذين شيدوا المنازل يعملون في الحقول، ومن كانوا في قارب الآلهة يساقون للعمل، وقد اختفت البسمة وشكوى مختلطة بالنحيب، أن الكبار والصغار يتمنون الموت ويقول الصغير ما كان لأبي أن يمنحني الحياة»^(١).

ويستمر (إيبور) في نقده للواقع المهين ويقول (أن الذي لم يكن لديه شيئاً أصبح يمتلك كل شيء ومن كان لا يمتلك خبزاً امتلك مخبزاً والتي كانت ترى وجهها في الماء تمتلك مرآة نحاسية وكانت النتيجة انقلاب الأوضاع وعدم التقديس والاحترام، فانتشرت صور الجريمة والفوضى الحضارية)^(*).

وهكذا انتقد (إيبور) الأوضاع الاقتصادية والتجارية والأحوال العسكرية

(١) مصطفى النشار، الفكر الفلسفي في مصر القديمة- ص (٨٨).

(*) ووكأن (إيبور) في القرن (٢١-ق. م) معنا في القرن (٢١ الميلادي) ما كان في القرن (٢١) قبل الميلاد هو نفسه في القرن (٢١) ميلادية!؟

وكل الأوضاع السيئة أصبحت مشاعة لدرجة أن الملك يستمع إلى هذه الأحوال النقدية. هذا وقد أيد الملك هذه الانتقادات مما يدل أن هناك بعض من الديمقراطية التي تقبل النقد- حيث أن النقد كان حقيقياً لا يستطيع أحد إنكاره حتى الملك نفسه لم يعترض على هذه الانتقادات الحقيقية.

وهذه اللمحات النقدية تؤكد وجود مساحة للحرية، كما وجدنا هذه الانتقادات لبتاح حُتب وسعيه للعدالة من الماعت، وبرديات (إيبور) تؤكد وجود الفكر النقدي.

ج- نداءات أخناتون الجمالية والدينية والسياسية:

■ أخناتون أول ملك فيلسوف يقود ثورة ضد نفسه الفرعونية، وضد فساد الكهنة والانحرافات التعبدية الوثنية ودعوة للحرية والعدالة وممارسة الحرية الإبداعية والفضيلة الأخلاقية فكان فكر أخناتون ضد قدسية الكهنوت وضد قدسية الفنون وضد قدسية الفراعنة حيث نادى (أخناتون) بالتوحيد في عبادة (آتون) الحي وآتون القوة الكامنة فيما وراء الشمس. وكان الفن الذي دعا إليه أخناتون حباً جديداً للحقيقة الواعية وحساسية ورهافة وهذه الثورة أول ثورة حاملة للمعاني الجمالية المرهفة وهذه الثورة أول ثورة (سਿਆجمالية)، أي سياسية من خلال الجمال في التاريخ.

■ يردد أخناتون أناشيده لـ(آتون) بقوله في جبانة (حورمحب):

أنت ساطع وقوي

وحبك عظيم وكبير

أشعتك تمتد لكل واحد من مخلوقاتك

ولونك الملتهب يجلب الحياة إلى قلوب البشر

عندما تملأ بحبك الأرض ومن عليها

أنت الواحد الأحد لا شريك لك

يا إله الشمس يامن لا شبيهه له

أيها الإله المعبود أنت واحد أحد!

هذه الأناشيد وهذه النداءات الجمالية والتعبدية وهي عقيدة توحيد أغضبت كهنة آمون وكهنة الآلهة المتعددة (فاغتالوه) ولكن تعاليمه وآراءه الفكرية ما زالت مستمرة منذ العصور القديمة وحتى العصور الحديثة.

ثورة (اختاتون) هي ثورة فكرية وفلسفية وجمالية وسياسية ودينية وقد بشر اختاتون في ثورته التجديدية بالحب والمساواة والعدالة ونادى بواقعية الفن والجمال يحكى عن حياة الشعب ليس للملوك والكهنة.

وهكذا كانت فترة (تل العمارنة) قمة حضارية للحياة الاجتماعية والسياسية وتعبير عن انفعالات الشعوب في تحقيق العدالة والطمأنينة والسلام. كما نجد تأثير هذه الثورة الجمالية حتى الفن الحديث والمعاصر نجد ذلك في إبداعات (محمود مختار) وتمثال النهضة بالقاهرة وتمثال العجل أبيس (الإخصاب) بالإسكندرية.

د- نداءات حسن حنفي في القرن (٢١) الميلادي:

وهي نداءات إبداعية ونقدية من العقيدة إلى الثورة ومن النقل إلى العقل ومن الفناء للبقاء ومن الاتباع إلى الإبداع لأحداث ثورة فكرية فلسفية نقدية. ومعلوم أن الأزمة المعاصرة هي أزمة فكرية، فلا بد من إصلاح فكري لتنصلح كل الأزمت المتوالية والمتراكمة، وللأسف دورها الرائد في البناء الفكري (المادي والمعنوي) لبلورة الفكر الإنساني.

الإنسان المعاصر حائر وجائر في الوقت نفسه، بل هو قلق ومتهور وأصبح كائنًا غير مبالٍ لاشيء يلهمه ولا شيء يحرك كوامن وجوده الباطن، فلا يستشعر بأية دهشة أو تعجب أو حماسة أو إجلال وأصبح ينزلق فوق سطوح الأشياء.

فكان لا بد من الأخذ بيد ذلك الإنسان المنزلق فالإنسان الذي نريده أن يكون واعياً بنفسه وما حوله ويتمتع بقوة نفاذة ليتذوق القيم، قيم الحياة بكل ما بها من وفرة وامتناء وخصوصية لكي يسترد عافيته ويسترد حاسته الإنسانية التي افتقدها من خضم الثورات العلمية المتتالية والمتعالية والمتصاعدة حيث نسى الإنسان نفسه بنفسه ليرى الجمال ويدرك المعاني ويحس بالجمال ليعمل بمقتضى الجمال ليتحول من المرتبة الطبيعية الصرفة إلى المرتبة الأكسيولوجية الحققة، فالعالم الشرقي والغربي كلاهما

ينحدران نحو الهاوية كل على سفح مختلف، فيجب إنقاذ العالم من هذا التردّي المريع بالصعود نحو الهاوية وتجنب السقوط للقاع.

هذا وقد صاح أب الفلسفة (سقراط) حينما قال أعرف نفسك بنفسك» وقد فعلها من قبله (أبادماك) إله النقعة والمصورات في الحضارة المروية عندما كان ممسكاً بمرآة في يده ينظر إلى نفسه بنفسه ليعرف نفسه بنفسه^(*)، ونحن نصيح نفس الصيحة ونقول «أدركوا ذلك الإنسان الذي نسي نفسه بنفسه في خضم الثورة المعلوماتية الصاعدة والثورة البيولوجية المرعبة والثورة التكنولوجية الرهيبة. فلا بد من نداءات بل ثورة وصرخات وثورات (قيمية) والانتقال من النقل إلى العقل ومن الاتباع إلى الإبداع ومن الفناء إلى البقاء، وهي نداءات (حسن حنفي) الخفية والظاهرة.

■ للغرب قراءة واحدة أحادية إلا أنهم قرأوا بها فكانت لهم الغلبة الفكرية والعلمية والعملية والتفوق الحضاري وقد استخلف الإنسان في الأرض ليعمر الأرض بالإبداع مع أن للعرب والمسلمين قراءات ثلاثة ولكنهم لم يقرأوا بها، وللأسف (أمة أقرأ لا تقرأ) أدى ذلك إلى (الأمية الحضارية)، ولهذا التردّي الحضاري أنبرى نفر من مفكري العرب بإطروحات دفاعية لمشاريع فكرية وبعث للعقلية العربية التي كادت أن تغيب وتخرج عن التاريخ، حيث توقفت العقلية العربية قبل ثلاثة قرون ومن هؤلاء الذين حاولوا إبراز الفكر العربي:

١- حسن حنفي للفكر المتصاعد من النقل للعقل ومن الفناء للبقاء.

٢- عبد الحليم عطية لرؤية فلسفية لما بعد الحداثة.

٣- مصطفى النشار للفكر الفلسفي في مصر القديمة.

٤- الطيب تيزيني من التراث إلى الثورة.

٥- محمد أركون في تفكيك العقل من خلال مساءلة العقل.

٦- محمد عابد الجابري قراءة جديدة للنص.

٧- نصر حامد أبو زيد سلطة النص.

(*) بالإشارة من الدكتور محمد المجتبى عبد العزيز - جامعة النيلين.

٨- محمد شحرور الدين والسلطة.

وغيرهم كثير لا يسع المجال لذكره، كأنصاري وعبد الأمير والألوسي وهشام النور وزكي نجيب محمود وعبد الرحمن البدوي.

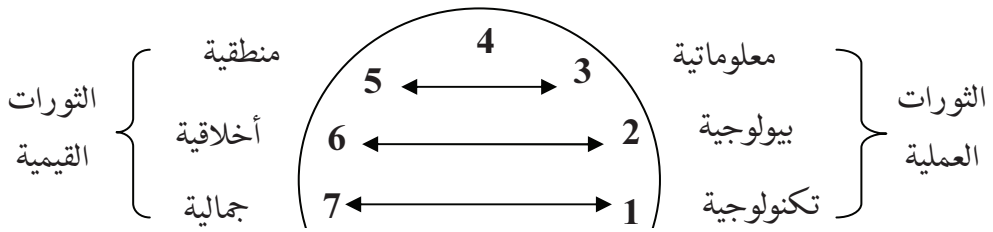
■ ولهذا كان موقف حسن حنفي ونداءاته الإبداعية باتخاذ المنهج الثوري بالانتقال من النقل للعقل ثم إلى الإبداع ومن الفناء إلى البقاء وقيادة ثورة (فكرية فلسفية) قيادة قادرة وقائدة انطلاقاً من الذات إلى الثورة المبدعة.

■ فكان لا بد من أسلوب جديد من خلال قراءة جديدة للذات والفلسفة وبحث في الوجود من خلال نظرية المعرفة والبحث عن القيم، قيم (الحق والخير والجمال) والفلسفة عبارة عن تشخيص للواقع المعاش فلا بد من تجاوز طابع النقل والتقليد والاتباع والمسيرة إلى التجديد والتغيير والإبداع والمبادأة على ألا تكون من خلال تراجعية وارتكاسية.

■ ولهذا يلخص (حسن حنفي) موضوع الانطلاقة الإبداعية بقوله: «يمكن لجيلنا النظر للمنطق ككل واحد، منطق العقل الخالص عند الفلاسفة، ومنطق الشعور عند الصوفية، ومنطق الواقع عند الفقهاء، مضيفاً عليه الجدل الاجتماعي ومنطق التاريخ».

■ هناك ثورات علمية متتابعة ومتصاعدة، فلا بد اتساقات معرفية وقيمة أمام هذه الثورات العلمية لتقابلها ثورات قيمة من خلال تناسق معرفي (أبستمولوجي) في الحق والخير والجمال باستخدام العقل المنطقي والسلوك الأخلاقي والفعل الإبداعي.

التناسق المعرفي الأبستمولوجي لوسط الميزاني التآلف المعرفي



الثورات العلمية وما يقابلها من ثورات قيمية

القيم	الثورات القيمية	العلوم ومجالاتها	الثورات العلمية	
الحق	ثورة منطقية فكرية (الهيرمينوطيقا) المنطق العقلي	رياضيات / حاسوب / تقنية معلومات	الثورات المعلوماتية (المتتالية)	١.
الخير	ثورة أخلاقية (البيوطيقا) السلوك الأخلاقي	طب / علوم أحياء صيدلية علم أدوية جينوم واستنساخ	الثورات البيولوجية (المتتالية)	٢.
الجمال	ثورة جمالية (الإستاطيقا) العقل الإبداعي	إبداع / مخترعات ربوت وإنسان آلي	الثورات التكنولوجية (المتعالية)	٣.

حسن حنفي الفيلسوف المعاصر:

تصاعد الفكر الفلسفي من مصر القديمة قبل اليونان بعدة قرون وحتى العصور الحديثة والمعاصرة من خلال نداءات متتالية من بتاح حُتب وإيبور وأخاناتون حتى حسن حنفي.

وهكذا تأصلت الثورة الفكرية في نفوس وجينات المصريين التي نادت بالعدالة والحرية والكرامة من خلال نداءات متتالية، وهذه هي مطالب الشعوب المقهورة وليست للحرية قيود وإلا أصبحت جبرية بل لها حدود فقط.

والحرية عملية إبداعية مستمرة من خلال نداءات متتالية ومتعالية حتى كانت نداءات حسن حنفي الثورية. فلم يكتف حسن حنفي بالمحاضرات الجامعية والكتب التي ألفها والندوات والمؤتمرات الفلسفية داخل وخارج مصر، بل أثر الكتابة في المجالات السيارة والصحف اليومية والنداءات الأسبوعية والشهرية والسنوية وذلك لينداح فكره إلى الجماهير حتى ينداح الفكر الفلسفي لعامة الناس بدون حاجز أكاديمي أو رسمي.

فالمحاضرات الجامعية قد يستوعبها الطلاب لكي ينجحوا في الامتحان وهناك طلاب ليسوا طلاب فلسفة وهناك الإنسان العادي، فكانت نداءات حسن حنفي نصل إلى كل الفئات الجماهيرية لتتوسع دائرة المهتمين بالمواضيع المطروحة لإحداث قاعدة عريضة قادرة على فهم المقصود من الرسائل الجامعية والفلسفية التي يرسلها حسن حنفي.

هذا منحى ذكي ومهم لنشر الفكر الفلسفي بدون تعقيدات فلسفية وإرشادات خفية وكاروكاتورية يفهمها كل من يتلقى هذه النداءات والإرشادات الجمالية المرسلة.

وهكذا عمل حسن حنفي لإيقاظ الفكر الإنساني وإيقاظ الشعوب من ثباتها لإحداث ثورة فكرية جماهيرية، فكان لابد هذه النداءات (الحسن حنفي). فكان لابد من هذه النداءات لإيقاظ الأمة العربية والإسلامية لعلمهم يستيقظون من ثباتهم ونومهم العميق. الدول النامية أي النائمة.

لابد من يقظة شعبية وجماهيرية تستطيع أن تقول:

لا للاستبداد، يمثله (فرعون)^(١) - هكسوسي
ولا للاستعباد، يمثله (هامان) - مصري
ولا للإستغلال، يمثله (قارون) - يهودي

ثالث الدكاتورية الظالمة

وهذا الثالث اللعين مستمر عبر التاريخ من خلال حكومات مستبدة ومستعبدة ومستغلة لشعوبها المغلوبة على أمرها. ولهذا لجأ حسن حنفي للمقالات السيارة التي يقرأها الجميع. ومن هذه المقالات:

□ لماذا تأخرت قضية الحرية؟!

□ الإصلاح ضرورة فاعلة.

□ حرية الفنان وتقليدية المتلقي.

□ الحوار بين الاستعباد والاحتواء.

□ وحدة الثقافة ووحدة الأمة.

□ الجذب والطرْد.

(١) كلمة (فرعون) اسم علم لملك مصر وهو (فرعون) موسى وهو آخر ملوك الهكسوس، وملوك مصر ليسوا فراغة. هناك (فرعون) واحد (فرعون موسى) إلا أنه يتكرر هذا الثالث عبر العصور والأزمات مع الطغاة والجبابرة والقتلة. ولمعرفة كلمة (فرعون) وهو اسم علم كما قلنا، أرجع لكتاب (فرعون موسى) تأليف عاطف عزت، الرواة للنشر والتوزيع، ٢٠١٦م، ذكرت كلمة (فرعون) عدة مرات والمقصود هو (فرعون موسى) وقد ذكر القرآن كلمة ملك لملك مصر خاصة مع يوسف عليه السلام.

□ الأيام الأخيرة للأنظمة.

□ الطوفان القادم.

أرى أن هذه الطريقة فعالة ومؤثرة وواقعية لإيصال المفاهيم الفلسفية ومفاهيم الثورة الفكرية إلى إفهام الناس وهذه المواضيع ترمي إلى الانفعال بقضايا الناس والشعور بالأمهم وآمالهم عبر الأزمن والأمكنة من خلال الإيقاع الزماني المتغير والإيقاع المكاني المتجدد والإيقاع الإنساني المتعالي (مكان وزمان وإنسان) (انسزمكان) وعلى الإنسان أن يتسق مع المكان والزمان وإلا خرج عن الزمان والمكان. فالكائنات خارجة عن الزمان والمكان. لا تستفيد من عطاء الزمان ولا من عبقرية المكان.

وعلينا أن ننظر إلى هذا الواقع المنهار، ولسؤال وتساؤل لماذا نحن هكذا؟! وهي تساؤلات كثيرة تعترى ذهن الإنسان في كل لحظة من لحظات حياته المتتالية، إذن علينا أن نتساءل كما تساءل حسن حنفي - لماذا تأخرت قضية الحرية ولماذا هذا الصمت المكتوم والمريب إزاء تلك الأحوال المذرية لحياة الشعوب المقهورة والمغلوبة على أمرها. وحال العرب الآن لا يخفي على أحد!

الأزمة في حقيقتها هي (أزمة فكرية) ولهذا ركز حسن حنفي على الفكر الإنساني المناسب، ونادى في مقالاته بالحرية والكرامة والعدالة وفي مقاومة الاستعمار الخارجي والاستعمار الداخلي، ذلك لبناء حضارة إنسانية جمالية من خلال أخلاق متجلمة لتصل إلى درجة الإحسان (القمة الجمالية).

ماهي الكيفية والتي نخرج من ظلمين داخلي وخارجي، يظهر ذلك من خلال نداءات (حسن حنفي). فيجب الأخذ بهذه النداءات وفهمها والعمل على تفكيكها وتأليفها وبلورتها واستخلاص المعاني المنطوية داخلها وإخراجها لإحداث ثورة فكرية مبدعة.

يكون ذلك من خلال (نداءات) حسن حنفي ومشاريعه الحضارية بنقل الفكر من النقل للعقل ومن الاتباع إلى الإبداع ومن المسيرة إلى المبادأة ومن الفناء للبقاء لإندياح هذه الأفكار الثورية والمفاهيم الفلسفية بلغة واضحة ومفهومة وذلك بفلسفة الفلسفة بالفلسفة نفسها من خلال سمع وسماح واستمتاع واستمتاع لنداءات حسن حنفي (الظاهرة والخفية) وفكر حسن حنفي، فكر حصري له توجهاته وتفسيره المختلفة لفكر متغير لما بعده.

إذن لابد (ثورة فكرية) لتحقيق إنسانية الإنسان المهددة لتحقيق حق الاستخلاف (في الأرض ليس بالمعنى الغربي (الاستعلائي) (الإنسان السوبرمان) وليس المعنى الشرقي الفناء في (النرفانا) وليس بمعنى من ضاع بين هذا وذاك الإنسان (العربي) بل بذلك الإنسان المستخلف الحر أي (الإنسان النبيل).

ولابد من الاستعانة واستعادة الإنسانية التي ضاعت بين الزحام_ إنسانية_ الإنسان القديم سكن الكهوف بقيادة (الشامان Shamman-) فلم يكن (دجالاً) حيث لا مال ومتاع، ولم (يكن) نصاباً فكل شيء فيه مشاع، كان أبرز ما فيه هو الإبداع - الإنسان الفنان - الذي أبدع الإبداعات الأولى لبناء حضارة الإنسان، بالاستماع والإبصار^(١)

وهكذا أخفى حسن حنفي آراءه الفلسفية في نداءات وإشارات في طيات مقالات وندوات وإشارات إبداعية متولدة، مثلما فعل (جان بول سارتر) الذي وضع آراءه الفلسفية في روايات أدبية، و(محمد إقبال) في أشعاره، و(شكسبير) في رواياته، كما وضع (مصطفى محمود) آراءه الفكرية في كتب وكتيبات بلغة يفهمها كل قارئ.

الشعوب في حاجة ملحة غذاءات لهذه النداءات، وغذاء عقلي ونفسي وفكري ووجداني بطريقة إبداعية واستخدام الفن من مسرحيات وروايات وفنون (تشكيلية) من نحت ورسم وتلوين وتصميم وعمارة وفنون أدبية من (شعر ونثر) وقصة، أي الفنون المكانية والزمانية، وكل الفنون تهفو إلى حالة موسيقية (مرئية ومسموعة ومحسوسة) كأدوات للثورات الثقافية والجمالية لصحوة جماهيرية ليحكم الشعب وتتحكم الشعوب في مصيرها لكي تحكم الشعوب على نفسها بنفسها لنفسها والاستماع والاستمتاع بالموسيقى الفيماورائية Meta Music.

وإنزال الفلسفة من عليائها ومن عش النسر ومن أبراجها العاجية إلى الواقع المعاش (بفقه الواقع) فالمطلوب (فلسفة عملية وعلمية) وواقعية تهتم حياة الشعوب، حتى تستفيد الشعوب من تلك النداءات حيث أن نداءات حسن حنفي ومن سار على دربه دافعة لمفكري العرب والمسلمين والشعوب المقهورة لتنتزع حقها في الحياة الكريمة لتحقيق إنسانيتها بالتخلي والتحلي

(١) سمع وسماع واستماع، ثم استمتاع ومعه بصر وإبصار وبصيرة وإستبصار من خلال تجلي أدوات الحواس إلى إحساسات خارجية وداخلية وإبداعية بالحواس الخمسة والحاسة السادسة (الحدس) والحاسة (السابعة الإبداعية) الذي اختص به الإنسان بما لديه من عقل إبداعي مبدع.

والتجلى، بالتخلي عن الدنيا والرزايا والبلايا والتحلي بالفضائل والتجلى بالتسامي عندما يكون الإنسان خاشعاً نقيّاً ومبدعاً وحرّاً وفيّاً.

وفي الختام نورد مقولة (حسن حنفي) في آخر فقرة من آخر كتبه حتى الآن (من الفناء إلى البقاء) الجزء الثاني، صفحة (٨٧٦).

وإذا كان التصوف قد نشأ نشأة داخلية كحركة مقاومة سلبية لمظاهر البذخ والترف والتكالب على الدنيا والصراع على السلطة والاقتتال عليها فإنه قد يعود اليوم في ظروف جديدة ومرحلة تاريخية مغايرة.

فالمقاومة ليست ميؤساً منها في فلسطين، وفي العراق وأفغانستان والشيشان وكشمير والصومال، ومن ثم تتغير المقامات والأحوال من الصبر والتوكل والرضاء والقناعة والتسليم والخوف والخشية والفقر إلى مقامات وأحوال أخرى من (مقاومة وتمرد وغضب وثورة وإعراض ونفي واحتجاج). وهذا هو المقصود من (من الفناء إلى البقاء). وبهذا نتفق مع حسن حنفي في هذا الاتجاه الثوري.

المستخلص

- نستخلص من هذه الدراسة أن الإبداع العربي كان موجوداً ولكنه يتأرجح بين الإبداع والابتداع في شتى مجالاته الإبداعية، ولكن توقفت العقلية العربية عن الإبداع منذ ثلاثة قرون؟! فكان لابد من نهضة فكرية من خلال التراث والانتقال من النقل إلى العقل ومن الابتداع إلى الإبداع ومن السلب إلى الإيجاب ومن الفناء إلى البقاء.
- واتضح أن أعمدة القصة الغربية سبقتها القصة العربية في الروايات (الغرامية والفروسية والذهنية والخيالية) واتضح أن لها أصولاً (فرعونية) في مصر القديمة.
- وإن الفكر الفلسفي كان بمصر القديمة نجد ذلك في نداءات (بتاح حتب) في القرن (٢٨-ق.م) وبرديات (إيبور) في القرن (٢١-ق.م) وأناشيد (أخناتون) في القرن (١٤-ق.م) وأخيراً في نداءات (حسن حنفي) في القرن (٢١-الميلادي). لنهضة فكرية إبداعية فلسفية يقودها المفكر العربي (حسن حنفي) وآخرون.
- يكون ذلك من خلال محاور متصاعدة لتحقيق إنسانية الإنسان.
- ١- التعريف بالمصطلحات وتأكيد حرية الإنسان المستخلف.
- ٢- محو الأمية الحضارية لبناء الفرد والجماعة لبناء أمة وحضارة (جمالية).
- ٣- التحول من الميكانيكا العمياء إلى الديناميكية الإبداعية.
- ٤- خلق مجتمع معرفي وحكومة إلكترونية.
- ٥- الحكم حكم (بين الناس وليس حكماً على) الناس.
- ٦- وضع ثورات (قيمة) في مقابل الثورات (العلمية).
- ٧- تربية الإنسان القادم (جيل النصر) الخاشع النقي والمبدع التقني والحر الوفي. لثورة جمالية من خلال الوثبة الحضارية.

قائمة المصادر والمراجع

- ١- حسن حنفي: الذات والتجديد، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٧م.
- ٢- حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، مدبولي، ١٩٨٧م.
- ٣- حسن حنفي: من النقل إلى الإبداع، دار قباء، ٢٠٠٢م.
- ٤- حسن حنفي: من الفناء إلى البقاء، ج١/ الوعي الموضوعي، بيروت، ٢٠٠٩م.
- ٥- حسن حنفي: من الفناء إلى البقاء ج٢/ الوعي الذاتي، بيروت، ٢٠٠٩م.
- ٦- حسن حنفي: من النقل إلى العقل، الهيئة المصرية، القاهرة، ٢٠١٤م.
- ٧- سليم حسن: مصر القديمة، مطبعة جامعة القاهرة، ١٩٥٥م. (عشرة أجزاء).
- ٨- فهد بن محمد القرش: منهج حسن حنفي - دراسة تحليلية نقدية، مجلة البيان، الرياض، ١٤٣٤هـ.
- ٩- مختار السوييفي: (مصر) أم الحضارات لأول حضارة صنعها الإنسان، الدار المصرية اللبنانية، ١٩٩٩م.
- ١٠- مصطفى النشار: الفكر الفلسفي في مصر القديمة، دار المعارف بمصر، ٢٠٠٤م.
- ١١- مصطفى النشار: مدرسة الإسكندرية الفلسفية، دار المعارف بمصر، ١٩٩٥م.
- ١٢- مصطفى النشار، فلاسفة أيقظوا العالم، دار القباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط٣.
- ١٣- مصطفى النشار، الفكر الفلسفي في مصر القديمة، الدار المصرية السعودية، القاهرة، ط١، ٢٠٠٧.
- ١٤- محمود ذهني: مقال بمجلة القاهرة/ فرع الخرطوم (الأصول العربية للقصة الغريبة، العدد الثاني، ١٩٧١م).
- ١٥- مصطفى عبده: دور العقل في الإبداع الفني، الجمعية الفلسفية العربية، ٢٠٠٨م.
- ١٦- مصطفى عبده: الإيقاع السباعي، مطبعة جامعة النيلين، ٢٠٠٧م.

- ١٧- مصطفى عبده: الدين والإبداع، مطبعة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٩ م.
- ١٨- مصطفى عبده: فلسفة الأخلاق، مطبعة جامعة النيلين، ١٩٩٥ م.
- ١٩- مجموعة باحثين: منهج حسن حنفي هيرمينوطيقا الذات وفينومينولوجيا التجديد، إشراف: أحمد عبد الحليم عطية، القاهرة، ٢٠١٦ م.

مقالات محكمة لمصطفى عبده في مؤتمرات الجمعية الفلسفية المصرية

- ١- مقاومة الفن للقبح، القاهرة-٢٠٠٤ م.
- ٢- حرية الفنان والإبداع الفني، ج/ القاهرة، ٢٠٠٥ م.
- ٣- أزمة الخطاب الفلسفي، ج/ القاهرة، الإسكندرية، ٢٠٠٦ م.
- ٤- ثورة أخناتون الجمالية، جامعة السويس، ٢٠٠٧ م.
- ٥- الرمزية الحياتية للعجل آيس، الإسكندرية، ٢٠٠٨ م.
- ٦- الوافد والموروث في الفن، ج/ القاهرة، ٢٠١٠ م.
- ٧- يوتوبيا الشعوب، جامعة بني سويف، ٢٠١٠ م.
- ٨- الهوية بين التخالف والتألف، ج/ القاهرة، ٢٠١٥ م.
- ٩- سلطة النص، ج/ القاهرة، الإسكندرية، ٢٠١٦ م.
- ١٠- نداءات حسن حنفي، القاهرة، الإسكندرية، ٢٠١٦ م.

ثانيا
الحضارة اليونانية

العقلانية العلمية لدى العلماء التجريبيين المسلمين وتجاوز العقلانية اليونانية

د. داود خليفة(*)

مقدمة

تبين لعلماء الإسلام - لاسيما علماء الطبيعة - أن الأسلوب التأملي النظري الصوري الموروث من الفلسفة اليونانية لا يؤدي إلى نتيجة أو تقدم في فهم الظواهر الطبيعية، لذلك لجأوا إلى المنهج التجريبي. ومع هذا الأسلوب التجريبي برزت عقلانية خاصة لدى علماء العرب المسلمين، تجاوزا فيها من جهة العقلانية اليونانية الأرسطية، ومن جهة ثانية سبقوا بها العلماء المحدثين... فهي، بهذا المعنى، عقلانية خاصة، تقترب إلى حد كبير بالعقلانية العلمية المعاصرة، من حيث تأكيدهم على الجانب العملي التطبيقي للعلم، واستخدام المنهج التجريبي في مختلف العلوم من كيمياء وفيزياء وفلك وطب...، فكانت التجربة عندهم معيارا نلجأ إليه لحسم صدق القضايا العلمية الاختبارية، وما يثبت أمام التجربة يصبح هو القانون العام.

ولذلك سنسعى من خلال هذا البحث إلى الكشف عن وجه هذه العقلانية العلمية العربية الإسلامية في ميدان العلوم الطبيعية.. ومدى اختلافها عن العقلانية اليونانية، وإلى أي حد اختلفت العقلانية العلمية لدى علماء الطبيعة المسلمين عن العقلانية اليونانية؟ وماهي مظاهر هذه العقلانية عندهم؟

أولا: تحديدات مفاهيمية

كل دراسة لموضوع من الموضوعات تقتضي منهجيا البدء بتحديد محاوره الأساسية قبل التفصيل فيه، فلكل حقل معرفي مفاهيمه ومصطلحاته التي لها دلالتها الخاصة ضمن ذلك

(*) داود خليفة، أستاذ محاضر، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الشلف، الجزائر.

الحقل، ويقوم بحثنا على مفهومين أساسين، هما: الإبداع العلمي والعقلانية، لذلك رأينا أن نبدأ بتحديد ماهيتهما ضمن سياق بحثنا قبل الخوض في جزئياته.

١- في الدلالة الاصطلاحية لمفهوم الإبداع العلمي:

نال الإبداع بشكل وافٍ ومستفيض حقه من الدراسات والبحوث، لاسيما في مجال الدراسات والبحوث السيكلوجية، فقد أُفردت له دراسات ومؤلفات لا سبيل لحصرها.. لذلك سنقتصر في حديثنا هنا عن الإبداع العلمي بشكل خاص؛ فما بالمقصود بالإبداع العلمي؟

من المسلّم به أنه حينما نتحدث عن الإبداع في أي مجال من المجالات، فإننا نتحدث في الوقت ذاته عن الذكاء والعبقرية والنبوغ، من حيث هي قدرات ذاتية إذا ما توفرت فإنها تهبئ المبدع للإبداع والخلق، وهذا يعني أن الإبداع في أصله فعل ذاتي، لكنه - في الوقت ذاته - لا ينفصل عن الظروف والحياة الاجتماعية؛ وما يؤكد هذا الارتباط هو أن الإبداع غالبا ما يرتبط بالحاجة الاجتماعية إما لجلب منفعة أو دفع ضرر، ويرتبط من جهة أخرى بما يوفره المجتمع من شروط وظروف وإمكانات تسمح بالإبداع وازدهاره. وبشكل عام، أن الإبداع لا يكون إلا بوجود مشكلة تتطلب حلا، ينطبق ذلك - وبشكل أخص - على كل إبداع علمي أو تقني، أو كل ما علاقة مباشرة بحاجات المجتمع، لأن الحاجة هي أم الاختراع وهي الدافع إليه.

في اللغة العربية تحيل كلمة إبداع إلى معنى الخلق على غير مثال سابق، فالبديع في لسان العرب هو الشيء الذي يكون أولاً، ويقال عن الشيء المبدع إنه ما تمّ التوصل إليه على غير مثال.

وهذه الدلالة اللغوية لا تختلف عن الدلالة الاصطلاحية؛ فيعرّف الإبداع - اصطلاحاً - على أنه القدرة على الإتيان بأمر جديد في أي مجال من مجالات: سواء كان في مجال العلم أو الفن أو الفلسفة أو التقنية.

عندما نتحدث بنوع من التخصيص عن الإبداع العلمي، فإننا نستطيع أن نعطي له دلالة فنقول عنه إنه القدرة على إنشاء واقع علمي جديد، أو - على الأقل - القدرة على تصور ذلك الواقع الجديد. وهكذا يكون الحال مع النظريات والتصورات التي يحاول العلماء وضعها، إذ هي تعبر عن واقع جديد ضمن رؤى عملية مغايرة للرؤى السابقة، والأمثلة عن ذلك

كثيرة في تاريخ العلم؛ فالنظرية الكوبرنيكية في علم الفلك والتي كانت نقضا للمنظومة الفلكية البطلمية، قد أقامت تصورا جديدا للواقع أصبحت فيه الشمس مركزا للكون بعدما كانت الأرض مركزا له، انطلاقا من معطيات علمية جديدة تقوم على نظرة مختلفة للعالم، فكان هذا التصور بمثابة نقلة نوعية وثورة على النموذج المعرفي اليوناني أدى إلى تغيير الأسس الاستيمولوجية للمنظومة المعرفية برمتها. من هنا كان الإبداع العلمي خروجا عن الأفكار المألوفة، تجاوزا للمستوى المعرفي السائد، وتقديم أفكار وتصورات في ثوب جديد.

٢- ما العقلانية؟

لا نستخدم هنا مفهوم العقلانية بالمعنى الشائع عنها؛ فلا نقصد بالعقلانية الإشارة إلى تلك المذاهب الفلسفية التي ارتقت بالعقل إلى مستوى المبدأ، كما تشير إلى ذلك المعاجم الفلسفية، ولا المقصود منها أيضا الإشارة إلى ذلك المذهب بعينه الذي يجعل العقل أساس المعرفة وأداة التمييز ومقياس الحكم.. بشكل عام، فإن ما نعيه بالعقلانية لا يحيل إلى تلك النزعة الفلسفية التي تعتبر أن العقل أساس بناء المعرفة بما يتوفر عليه من أفكار فطرية أو قبلية وقواعد ومبادئ ضرورية المستقلة عن كل تجربة حسية.

إننا نقصد بالعقلانية هنا ونستخدمها باعتبارها النسق الفكري العام وطبيعة التفكير الذي يسود مجتمع علمي ما في عصر ما، من هنا نؤكد على أن لكل زمن النسق التصوري الخاص به وطرقه الخاصة في التفكير وكذا تناوله للمسائل المعرفية، التي تعبر عن مستوى المعرفة العلمية لذلك المجتمع بعينه في مرحلة زمنية بعينها. وبالتالي، تكون التصورات التي يكونها العلماء حول الطبيعة وظواهرها تتأثر في الغالب بالنمط المعرفي السائد، وبكل العوامل الاجتماعية والسياسية والعقدية.. التي من شأنها أن تؤثر في المعرفة العلمية وطرق بنائها، لذلك كان لكل مرحلة عقلانيتها الخاصة.

يحيل سؤال العقلانية إلى المعنى التالي: ما الذي ينبغي علينا فعله، وبالتالي تحيلنا «العقلانية»، بمعنى ما، إلى كيفية تعاطي العقل مع العالم المادي الطبيعي، وإلى اتجاه عام يسعى إلى الربط بين العقل والحواس في إنتاج المعرفة حول هذا العالم المادي الطبيعي، وكذا التزام بخصائص الروح العلمية المعروفة من الاعتقاد بالنسبية والموضوعية وتوخي الدقة في النتائج وغيرها، وكذا الفصل بين المعرفة العلمية والمعتقد الديني، وبينها وبين الخرافات والاساطير. وعليه نستطيع

القول إن العلم في تطوره إنما يسير نحو العقلانية، لأنه في النهاية نتاج العقل وأداة من أدواته في السعي نحو تحقيق فهمٍ أفضل للكون والطبيعة. وبهذا المعنى تقتضي العقلانية استعمال العقل بجرأة وموضوعية وحياد، في تمحص مختلف النظريات والأبحاث العلمية للوقوف على معالم البناء الاستمولوجي فيها بغية الكشف عن طبيعتها من حيث الأساس الذي قامت عليه.

ثانياً: العلم اليوناني وفلسفة الطبيعة

نشير بداية إلى نقطتين أساسيتين:

أولاً: لا يدخل بحثنا في نطاق تاريخ العلم وليس تسجيلاً لمحطات معينة من سير العلماء أو منجزاتهم.. بقدر ما هو محاولة قراءة منجزات العلمية لهؤلاء، قراءة تسمح لنا بالكشف عن مواطن العقلانية فيه وتغلغلها في التفسير العلمي. وبالتالي فإن الهدف من أي عرض تاريخي لما حققه السابقون من إنجازات، أو جدولة زمنية للأحداث والوقائع أو تسجيل نتائج العلوم... إنما بغرض تحقيق تلك الغاية المرجوة.

ثانياً: لا بد من القول إنه لا يمكن التفكير في العلم العربي أو الكتابة حوله دون الرجوع إلى روافده الأولى وهي العلم الإغريقي؛ فمن المعلوم أن المذاهب الفلسفية والنظريات العلمية الإغريقية تحتل مكانة أساسية في تاريخ الفكر الفلسفي والعلمي الإنساني برمته، باعتبارها المنطلق الذي تعود إليه أغلب الدراسات في هذا المجال. وتجنباً لكل تأويل محتمل، فإننا نقول أن العلم اليوناني وإن كان رافداً ومصدراً للعلم العربي، فهذا لا يعني البتة أنه نقلاً له أو نسخة منه.

وبالعودة للفكر اليوناني، فقد شكل السعي لكشف أسرار الطبيعة وفهم خفاياها - ومنذ العصور القديمة - شاغلاً للفكر الإنساني ودافعاً له في بحثه عن تفسيراتٍ معقولة للكون، ولم تخرج الفلسفة اليونانية عن هذا المسعى؛ حيث اتجهت هذه الفلسفة في مرحلة ما قبل سقراط إلى البحث في أصل الكون وفي طبيعة الأشياء ومحاولة تفسير التغيرات التي تطرأ عليها. وإذا كان للعلم اليوناني من أصالة، فإن أصالته تكمن في محاولة البحث عن تفسير للكون بأكمله على أساس طبيعي مادي خالص.

في هذا الإطار العام، اتجهت الفلسفة اليونانية بداية من طاليس (٦٢٥ ق.م - ٥٤٧ ق.م (Thales) - التي تمثل مرحلته لحظة حاسمة في الفكر الفلسفي برمته، باعتبارها لحظة انتقال من الخرافة والاسطورة إلى الطبيعة (الكوزمولوجيا) - وإلى نهاية المدرسة الأيونية بالفكر إلى الوجود لما اهتمت بالبحث في أصل الوجود وعناصره، وكان هذا الانتقال بالفكر إلى الوجود يمثل في حقيقة الأمر عقلانية خاصة بالعالم وبالطبيعة، تنحو نحو الاستقلال عن الميثولوجيا.

كان السؤال الأساسي: ما طبيعة المادة؟ وهل يمكن ردُّ كل الأشياء المادية إلى مبدأ أو أصل واحد؟. اشترك الفلاسفة الطبيعيون الإغريق في السؤال وفي التفسير واختلفوا في الجواب؛ فأما السؤال المشترك فهو: ما هو أصل طبيعة الأشياء؟ وكان التفسير المادي، أي إرجاع الوجود إلى عناصر مادية هو القاسم المشترك الثاني بين معظم هؤلاء الفلاسفة الطبيعيين. لكن كل الاختلاف كان في الجواب الذي قدموه عن السؤال.

بشكل عام - وبدون تفصيل لتاريخ الفلسفة اليونانية - يمكننا القول إنه كان هناك اتجاهين: الاتجاه الواحدي، وهو الذي قال بالعنصر الواحد كأصل لطبيعة الوجود وهو إما الماء أو النار أو الهواء أو التراب، بحسب رؤية كل فيلسوف ونظرته للوجود آنذاك. والاتجاه التعددي الذي قال بأكثر من عنصر مادي كأصل لطبيعة الأشياء (*).

لكن ما ينبغي أن نشير إليه هو أنه سواء كان التفسير أحاديا أو تعدديا، فإنه أولا يشتركان في كون تصورهما للوجود كلها باعتباره قائما في العناصر المادية؛ أي أن جميع الأشياء لابد لها من مصدر مادي ترجع إليه. وثانيا هو محاولاتهم إيجاد نظام واحد شامل للكون.

وبرغم هذا المنحى نحو الطبيعة ومحاولة استقراءها بنظرة علمية، إلا أنه وإلى غاية نهاية هذه الفترة نسجل غياب أي ملامح لعقلانية في التفسير؛ فالتفسير الذي قدمه الفلاسفة الطبيعيون في تلك الفترة رغم أنه - كما أشرنا - كان ينحو نحو الطبيعة ونحو المادة مما قد يوحي للبعض أنه تجاوزا للفكر الأسطوري والمعتقد اليوناني، إلا أنه في الحقيقة نجد ذلك الحضور القوي للأساطير والإيمان بالقوى الغيبية والسحر أي سيطرة الميثولوجيا اليونانية القديمة،

(*) رأى طاليس أن الماء هو أصل الكون، وذهب أنكسمانس (٥٨٥ ق.م - ٥٢٢ ق.م) أن أصل الكون هو الهواء، وقال هيراقليطس بالنار.. أما أمبادوقليس (٤٨٢ ق.م - ٤٢٨ ق.م) فقد قال بالعناصر الأربعة: هي الماء والهواء والنار التي استمدها من سابقه، وأضاف إليها التراب، وهو بذلك يعد من الفلاسفة الأوائل الذين رأوا في التركيب معقولة في التفسير.

من ذلك مثلاً رأيهم في الأجسام الحية؛ فصفة الحياة التي تلحق بالأجسام مصدرها الآلهة، وأن لها نفوس هي منبع الحركة والنشاط، بل نظروا حتى إلى الطبيعة نظرة حيوية واعتبروها كائناً حياً. لذلك بقي اللوغوس مغلفاً بالميثوس، وهذا ما يفسر غياب أي عقلانية خالصة. غير أن هذا لا يمنع القول إن الاتجاه إلى التفسير المادي كان منحى هاماً في اتجاه العلم الطبيعي وبوادر قيام فكر علمي حول الطبيعة.

ومن مظاهر العقلانية التي يمكن أن نجدها في الفلسفة الطبيعية اليونانية في تلك الفترة، هو تبلور رؤيتين: رؤية ذات طابع اختزالي، والتي اختزلت الوجود في عنصر واحد من العناصر الطبيعية، والتي كانت أساساً للاتجاه الاختزالي الذي برز بصورة واضحة في العصر الحديث خصوصاً مع ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠ R. Descartes). ورؤية ذات طابع مركب قالت بالتعدد، وهؤلاء رأوا في التركيب معقولية وسند أساسي في التفسير، كما تجلّى لاحقاً في الاستيمولوجيات المعاصرة التي ترى في التركيب والتعقيد أساساً للتفسيرات العلمية.

ومع المدرسة الملطية - التي يعد بارميندس (٥٤٠ ق.م - ٤٨٠ ق.م Parmenides) أشهر أعلامها - شهد الفكر العلمي اليوناني نقلة نوعية، وتحققت هذه النقلة بفضل انتقال البحث الفلسفي من البحث في أصل الكون إلى محاولة تفسير الظواهر الطبيعية، هذا الانتقال إلى الظواهر الطبيعية وخاصة الظواهر الجوية والفلكية وبوادر التفسير العلمي لها كونهم كانوا يشتغلون بالملاحظة، فيكثرون من ملاحظة الرياح واتجاهاتها ومواقع النجوم ودلالاتها.. فنتج عن ذلك وضع نظريات تفسر تلك الظواهر^(١). وبالتالي فالمدرسة الملطية تميزت بنظرتها العلمية للظواهر خاصة الظواهر الجوية والفلكية بحكم ارتباطهم بنشاط الملاحظة كما ذكرنا، الأمر الذي أدى بهم إلى وضع نظريات حاولت تفسير نشأة تلك الظواهر والتغيرات التي تطرأ عليها. وهذا الميل نحو دراسة ظواهر الطبيعة بغية الكشف عن أسبابها والقوانين التي تتحكم فيها كان بمثابة بداية قطيعة فعلية بين الميثوس واللوغوس، أي بين التفسير العلمي العقلاني والتفسير الخرافي الأسطوري.

وكانت أقرب عقلانية للواقع هي عقلانية لوقيبوس (٤٦٠ ق.م - ٣٧٠ ق.م Leucippus) وديمقريطس (٤٧٠ ق.م - ٣٦١ ق.م) في تأسيسهما لما أصبح يعرف بالمدرسة الذرية، والحقيقة

(١) انظر إلى: السيد محمد الشاهد، الخطاب الفلسفي المعاصر: من العام إلى الأعم، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، دط، القاهرة، ٢٠٠٠، ص ٥٦.

أن كتب تاريخ الفلسفة تجمع على أن **لوقيبوس** هو مؤسس المذهب الذري، و**ديمقريطس** هو من قام بصياغته. وهذا المذهب يرى أن المادة إذا كانت يمكن أن تنقسم فإننا لابد سنصل إلى وحدات لا تنقسم، وهذه الوحدات هي ما يسمى الذرات (*).

قلنا سابقاً أن ذرية **لوقيبوس** هي أقرب عقلانية للواقع، ونرجع ذلك إلى أنه من الأوائل الذين يُعزى لهم التفسير الموضوعي لخواص المادة واستبعاد المبدأ الغائي في تفسيرها، مما يُرجح القول أنه من الأوائل الذين قدموا تفسيراً ميكانيكياً للطبيعة، والذي كان أساساً متيناً للتفسير المادي الميكانيكي الذي تمت صياغته في العصر الحديث بداية مع **من نيقولا كوبرنيك** (١٤٧٣-١٥٤٣) **يوهانس كبلر** (١٥٧١-١٦٣٠) **Kepler J.**، و**تيخو براهي** في الفلك و**غاليليو** **غاليليو** (١٥٦٤-١٦٤٢) **Galileo G.** في الفيزياء واكتملت معالم البناء الميكانيكي للطبيعة بعد صياغة قوانين الفيزياء الكلاسيكية على يد **إسحاق نيوتن** (١٦٤٢-١٧٢٧) **I-Newton**. أما فضل **ديمقريطس** هو أنه أوعز للتفسير المادي عنصرين: هما الذرات والحركة، وهو التفسير الذي نجد صداه في العقلانية العلمية الحديثة، التي أقرت بمبدأ انخفاض المادة من حيث هي لا تفنى ولا تستحدث، وهو المبدأ المستمد من **ديمقريطس** الذي يقر أن المادة أزلية ولا نهائية. والفضل الثاني لـ **ديمقريطس** على العقلانية العلمية الحديثة هي أن الأصل

(*) في الحقيقة لا يمكن تفصيل كل تاريخ المذهب الذري، ولكن تكفي الإشارة إلى أن المفهوم الذي يعتبر الذرات أصغر جسيمات لا تقبل التجزئة وتتألف منها جميع المواد، ظهر لأول مرة في القرن اله ق.م، في أعمال الفلاسفة اليونانيين القدامى أمثال **ديمقريطس** (٤٦٠ ق.م - ٣٧٠ ق.م) الذي أكد انفصال إشكال الوجود وكثرتها، وأن كل الظواهر ينبغي أن تفسر عن طريق فكرة جزيئات مادية تبلغ حداً هائلاً من الصغر، لا تتغير ولا تتجزأ، هي الذرات.

ثم جاء **أبيقور** (٣٢٠ ق.م - ٢٧٠ ق.م) الذي اقتبس هذه الفكرة، وأدخل عليها فكرة قدرة الذرة على الانحراف، دون وجود علة خارجية لانحرافها، ودون أن تصطدم بشيء آخر. ثم **لوقيبوس** والشاعر **لوكريس** (٩٩ ق.م - ٥٥ ق.م) الذي يبين في قصيدته «طبيعة الأشياء» فلسفته الطبيعية التي تقوم على الذرة.

وكان مفهوم الذرة افتراضياً ولم يستند إلى معطيات تجريبية، وحلت محله - فيما بعد - ولفترة طويلة دراسة أرسطوطاليس التي ظهرت في نفس العصر تقريباً. ولم تبدأ دراسة الذرات إلا في القرن السادس عشر مع **غاسندي** (١٥٩٢ - ١٦٥٥) ثم **جيردانو برونو**، واكتمل التفسير الذري في الفيزياء والكيمياء كفرضية علمية مع **ديكارت** و**نيوتن** و**لافوازييه**... وغيرهم كثير.

انظر إلى: **بول موي، المنطق وفلسفة العلوم**، ترجمة: **فؤاد حسن زكريا**، دار نهضة مصر، القاهرة، د ت، ص ٣١٨.

في الأشياء الحركة لا السكون، الأمر الذي أدى لاحقاً إلى نشوء ما يمكن أن نسميه علم الحركة (الديناميكا).

هؤلاء الفلاسفة الذين ذكرناهم كانوا ملاحظين للطبيعة، يلاحظون الظواهر التي تبدو أمام أعينهم، ثم يحاولون إعطاء تفسير طبيعي بحث لها بعيداً عن الخرافة والأسطورة، أي حاولوا إرساء تفكير من نمط عقلاني لفهم الطبيعة والتعامل معها، استناداً للملاحظة الحسية، لكن لم يكن لهم فضلاً يذكر في التأسيس للمنهج التجريبي^(١). وإذا كان لفلاسفة الطبيعة فضل، فإن هذا الفضل لم يكن سوى توجيه العقل الإنساني نحو التفسير الطبيعي المادي لمظاهر الوجود، بعيداً عن الخرافة والأسطورة، أي محاولة إرساء تفكير أكثر عقلانية في فهم الطبيعة والتعامل معها.

بلغت العقلانية اليونانية أوجها مع أرسطو، وقد تجسدت العقلانية الأرسطية في تحويل السؤال من ماذا نعرف؟ إلى كيف نعرف؟ أي التحول من البحث في ماهية الأشياء وجواهرها إلى البحث في كيفية حدوثها. لذلك اهتم أرسطو بالعقل وإمكاناته المعرفية، وبالقواعد التي من شأنها أن تضمن للفكر شروط التفكير الصحيح، أي البحث في وسائل المعرفة. من هنا جاء وضعه للمنطق. لقد مارس الإنسان التفكير حقبة زمنية طويلة، ولكن ما كان قادراً على تحليل آليات تفكيره، أي الوصول إلى القوانين التي تطبع التفكير، بمعنى غير قادر على الوصول إلى العقلانية، إلى أن جاء أرسطو واضعاً كتابه الأورغانون يضبط فيه قواعد التفكير السليم. من هنا فقد تمكن العقل البشري - حسب ما يقول أرنول ريمون - من وضع عدد من قواعد محدودة التي يمكن من خلالها استخلاص عدداً من الحقائق التي تعتبر نتائج قاطعة لها^(٢).

يعتبر أرسطو أول من جعل للاستقراء مكانة مركزية في الفلسفة، فاستخدمه بشكل مستمر لاستنباط نتائج كلية من حقائق جزئية. من هنا، كان منهج أرسطو يقفز من الحواس والجزئيات إلى المبادئ أو البديهيات، ومن هذه المبادئ التي يعتبرها العقل البشري أكيدة وثابتة يضي ليصدر أحكاماً على المبادئ المتوسطة. إن هذه المبادئ أو ما نسميه بالوسائل هي أدوات

(١) بنيامين فارنتن، العلم الإغريقي: الجزء الأول، ترجمة: أحمد شكري سالر، المركز القومي للترجمة، د ط، القاهرة، ٢٠١١، ص ٤٨.

(٢) نقلاً عن بنيامين فارنتن، المرجع نفسه، ص ١٧.

البرهان، على اعتبار أن العلم عند أرسطو هو المعرفة البرهانية التي تنشأ من خلال وسائل، وبالتالي فالعلم هو معرفة النتائج من خلال المقدمات.

ومهما يكن، فقد كان أرسطو نقطة تحول حاسمة في مجال المعرفة الإنسانية عامة والعلمية خاصة، من حيث تحويل الفكر إلى الواقع والنظر للوجود كما هو وليس كما ينبغي أن يكون، وبشكل عام، لقد كانت العلوم لدى اليونان مسوَّغ وجود عقلانية متجانسة تهدف إلى تحصيل المعرفة من أجل المعرفة. ولو نظرنا إلى هذا العلم بمنظار معاصر، نستطيع أن نقول - بما لا يدع مجالاً للشك - أن اليونان لم يكن لهم علماً طبيعياً كما هو معروف حالياً، وإنما كان لهم فلسفة للطبيعة، وشتان بين علم الطبيعة وفلسفة الطبيعة، إذ أن هذه الأخيرة ليست إلا دراسة نظرية تأملية مجردة للطبيعة، بمعزل عن الخبرة والتجربة الحسية، وأن منهجهم - لاسيما مع أرسطو ومنطقه الصوري - لم يكن منهجاً علمياً وعملياً مفيداً لدراسة الطبيعة، بقدر ما كان مجرد قواعد لتوجيه الفكر. وبالتالي نستطيع أن نجمل القول أن العلم الطبيعي في الحقبة اليونانية اقتصر على وصف الطبيعة وتفسيرها انطلاقاً من آلية عقلية تأملية كجزء من العلاقة التفاعلية بين الطبيعة والإنسان (المثال).

ثالثاً: العلم العربي: أو نحو عقلانية علمية تجريبية

من المعروف أن كل حضارة تنهل من الحضارات السابقة عليها وتضيف بحسب قدراتها وإمكاناتها، فكل حضارة تعتمد على ما وصلت إليه الحضارات السابقة، وهذا أمر طبيعي بفعل تفاعل الحضارات وتلاقح الثقافات. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: هل العلم الطبيعي العربي الإسلامي كان نقلاً للعلم اليوناني أم إبداع خالص؟

عند حديثنا عن الإبداع العلمي عند العرب المسلمين نستطيع القول إن العقل العلمي العربي الإسلامي قد عرف فترة مهمة من فتراته تميزت بالخصوبة العلمية والاكتشافات والإنجازات العلمية في شتى أنواع المعرفة. حيث إنه لم يكن أمام المسلمين من خيار سوى إنتاج علمهم البديل للعلم اليوناني، حيث سيمكنهم هذا الخيار محاورة العلم اليوناني بغية تجاوزه، وكان لابد من اللجوء إلى العلم الذي يستند إلى قواعد الفكر والمنهج. إن المعرفة لا تصنف بأنها علمية ما لم تصل إلى مستوى من التجديد والإبداع وخلق المفاهيم والبناء النظري، وهو ما تحقق مع العلم العربي الإسلامي.

على هذا الأساس، كان التيار العلمي العربي مستقلاً في جوهره عن العلم الإغريقي في النظر إلى الطبيعة، فهو لم يكن مجرد تأمل عقلي خالص بغرض المتعة العقلية، بل كان منحا واقعياً تجريبي يخدم غرضاً اجتماعياً كان أو حضارياً ويحدد قيماً لا تتعارض مع روح الدين. ومع علماء العرب المسلمين، بدأ العلم يتخلى عن منهجيته التأملية وينحو نحو التجريبية، النتائج فكان عماد البحث العلمي وأساسه المتين هو التجريب والمشاهدات الحسية واستقراءات الظواهر الجزئية واستنباط النتائج من الفرضيات، والاستعانة بالآلات والأجهزة المتوفرة وقتذاك تحرياً للدقة وسعياً لليقين.

وما من شك القول إن إرغاصات المنهج العلمي الفرضي الاستنباطي قد عُرفت عن علماء العرب الطبيعيين لاسيما عند جابر بن حيان والبيروني، من حيث الاهتمام بوضع الفروض العلمية واستنباط وقائع جزئية منها وامتحانها عن طريق التجريب، وهنا يتلاقح الفرض العقلي والتجريب الحسي. وإذا كان للعلوم العربية من مكانة وأهمية، فإن مكانتها وأهميتها تنبع من منهجها الاستقرائي التجريبي الفرضي الاستنباطي.

إن المتتبع لمختلف إسهامات العرب في علوم الطبيعة، سيجد وحدة في التعدد: تعدد الاتجاهات والتخصصات والأبحاث العلمية، تجمعها وحدة منهج البحث وطرائقه، من حيث الدعوة إلى الإقبال على الملاحظة الحسية مع الاستعانة بالآلات والأجهزة والانحياز إلى التجربة العلمية كأدوات للوصول إلى الحقائق، وهو لم يكتفوا بالدعوة النظرية إلى ذلك؛ بل من خلال تطبيقها في أبحاثهم العلمية، مما مكّنهم من جهة تصحيح ما وقع في السابقون من أخطاء، ومن جهة أخرى الوصول إلى نتائج مبتكرة لم يسبقهم إليها أحد.

لذلك، لا نبالغ في القول إن العلماء العرب المسلمين - بالاستناد إلى تنظيم عقلي وقواعد منهجية ثابتة - قد حققوا تقدماً مشهوداً له في شتى مجالات العلوم المختلفة، تبرهن على أصالة أبحاثهم، وقدموا إضافات جديدة ومبتكرة، وبالتالي لم يكونوا مجرد نقلة للتراث اليوناني القديم، يقول المستشرق «وايدمان» عن فضل علماء المسلمين في التجربة والعلوم التجريبية: «لقد ترجم العرب مؤلفات اليونان في بعض فروع الطبيعة، ولم يقفوا عند حد النقل، بل توسعوا فيها وأضافوا إليها إضافات تعتبر أساساً لبعض المباحث الطبيعية»^(١).

(١) نقلاً عن: أحمد رحومة، جهود علماء المسلمين في العلوم التجريبية، أعمال المؤتمر الدولي الثاني عشر =

من هنا، فإن الدارس للتراث العلمي لدى العرب المسلمين، يكشف مدى إسهامهم فيه بشكل لم يكن له نظير، غير إن ما يميز هذا الإسهام العلمي هو اختلافه الجوهرى في بنائه النظري وعمقه الفلسفى وبعده العقدي عن ما سبقه من علوم اليونان، من حيث ارتكازه على رؤية كونية موحدة وجعل العقل والخبرة مصادر نظرية له. ولذلك يمكن القول إن ما يميز العقلانية العلمية لدى علماء الطبيعة المسلمين هي تأثرها بالمعتقد الدينى من حيث هو معتقد عملي، وهو ما يفسر ذلك المنحى التجريبي الذي عرفته العلوم العربية.

إنَّ التَّوجَّه نحو هذه العقلانية (الإسلامية) هو ما نعتقد أنَّه سيجعلنا نقرب من حقيقة وكنه العلوم العربية في مداها الأصلي وبُعدها الإشكالي، وهو ما يساعدنا - دون شك - في تحديد منزلة العلوم العربية الإسلامية عن العلوم اليونانية.

نشأت العقلانية العلمية عند علماء الإسلام على أنقاض العقلانية الصورية الأرسطية؛ فكان من نتيجة ذلك أن حصلت طفرة نوعية في العلم الطبيعي، وتهدّمت العديد من المفاهيم والتصورات التقليدية اليونانية، وتغيرت النظرة القديمة للعلم وللحقيقة العلمية؛ فأصبحت المعرفة الحقّة هي تلك التي ننطلق فيها من تفحص الجزئيات والقيام باستقراءات وصولاً على القوانين العامة، لا تلك التي ننطلق فيها من قضايا عامة إلى نتائج جزئية. ولعل ذلك ما تنبّه إليه لاحقاً غاليليو حيث يقول: «إن المنطق الصوري مفيد في تنظيم الفكر وتصحيحه، لكنه قاصر عن استكشاف حقائق جديدة، وليس يحصل الاستكشاف باستقراء جميع الحالات الممكنة، وإنما يحصل باستخلاص فرض من تجارب معدودة، ومحاولة تركيب قياس يبين أن ذلك الفرض مطابقاً لتجارب أخرى، بحيث يتكامل التحليل والتركيب ويتساندان»^(١).

كان مسعى علماء العرب المسلمين من وراء الممارسة العلمية هو فهم الطبيعة والاستغناء عما فوق الطبيعة، لذلك كان الهدف من المعرفة بالطبيعة هو التفسير العقلاني للظواهر بهدف تحرير العقل الإنساني من سيطرة الأوهام والخرافات الأساطير، ومن ثمّ تحقيق ماهية الإنسان المتمثلة في التفكير الحر المبدع^(*).

= للفلسفة الإسلامية، بعنوان: **مناهج العلوم وفلسفتها من منظور إسلامي**، المنعقد بكلية دار العلوم، جامعة القاهرة، أيام ٢٤ - ٢٦ أبريل ٢٠٠٧، ص ٢٥٢.

(١) نقلاً عن: يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، دار المعارف، د ط، القاهرة، د ت، ص ٢٢ - ٢٣.

(*) وهذه النتيجة أيضاً حققتها الثورة العلمية التي حدثت في أوروبا في القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلاديين.

إن فهم الطبيعة والكشف عن أسرارها يقتضي بالضرورة الرجوع إليها واستنطاقها عن طريق التجريب، ذلك لأن قضايا العلم هي قضايا إخبارية لذلك لا بد أن يكون معيار صدقها هو مطابقتها للواقع، ولا سبيل إلى ذلك إلا القيام بالتجريب للتحقق من صدق القضايا العلمية، وفي ذلك نزوع دون شك إلى ما يسمى حالياً بالوضعية التجريبية.

هكذا - ومع علماء الطبيعة المسلمين - تحولت فلسفة الطبيعة كما عُرفت عند اليونان إلى علم الطبيعة، حيث تمّ استيعاب الظواهر الطبيعية وتقديم تفسيرات دقيقة حول قوانين الطبيعة، بالاعتماد على منهجية تجريبية، فنشأت جرّاء ذلك معالير عقلانية علمية خاصة، تختلف في جوهرها عن العقلانية اليونانية، والسؤال الآن هو: ماهي مظاهر هذه العقلانية العلمية عند علماء الإسلام؟

رابعاً: مظاهر العقلانية العلمية عند علماء الإسلام وتجاوزها للعقلانية اليونانية

ساهمت هذه العقلانية العلمية التجريبية عند العلماء المسلمين في انتقال علوم الطبيعة من طب وفلك وكيمياء وفيزياء من مجرد آراء ساذجة إلى علوم مضبوطة؛ ففتحت انجازات العلماء العرب آفاقاً معرفية لا نهائية لفهم أدق تفاصيل الظواهر الكونية الحية منها والجمادة.. فقد اثبتوا أن هناك تناقضات كبيرة بين الحقائق والنظريات العلمية اليونانية (خاصة نظريات الفيزياء الأرسطية ونظريات علم الفلك البطلمية) وبين المعطيات العلمية التجريبية الجديدة. وكان هذا بمثابة نقطة تحول في ميدان العلم الطبيعي وقطعة مع البراديسم اليوناني - الأرسطي. يقول مصطفى نظيف: «لقد أبطل ابن الهيثم علم المناظر الذي وضعه اليونان، وأنشأ علم الضوء بالمعنى الحديث، وأن أثره في هذا العلم لا يقل عن أثر نيوتن في علم الميكانيكا، فإذا كان نيوتن رائد علم الميكانيكا في القرن السابع عشر، فإن ابن الهيثم رائد علم الضوء في القرن الحادي عشر»^(١). ومن مظاهر العقلانية العلمية عند علماء العرب والتي اختلفت فيها عن عقلانية اليونان، نذكر أنها:

(١) نقلاً عن: عبد الرزاق نوفل، المسلمون والعلم الحديث، دار الشروق، ط ٣، القاهرة، ١٩٨٨، ص ٩١.

١- عقلانية نقدية:

من المسائل التي أثرت حول العلوم العربية والفلسفة الإسلامية برمتها مسألة الأصالة والتقليد؛ بمعنى: هل العلم العربي مجرد نقل للعلم الإغريقي أم فيه جانب إبداعي؟

سنتفق - من حيث المبدأ - أن العلم اليوناني هو المنهل الذي استقى منه العلماء العرب المسلمين علومهم، فقد انفتح المسلمون على الحضارات الأخرى وأخذوا عنهم، ورأوا في ذلك ضرورة حضارية ومبدأ الاكتمال، يقول الرازي: «إن الإنسان لو عمّر ألف سنة، واكتفى فيها بمشاهداته واختباراته الخاصة لما استطاع أن يحيط علماً بما وصل إليه الإنسان بتعاقب الأزمنة واختلاف الديا، فهو مضطر في ذلك إلى إنارة بصيرته بعلوم الغير»^(١).

لكن انفتاح المسلمون على العلم اليوناني لم يمنهم من تناول ذلك العلم تناولاً نقدياً، حيث إن الالتجاء إلى النقد شكل منحى ابستمولوجي هام في تاريخ العلوم العربية. ومن دلائل هذه النزعة النقدية لدى علماء العرب المسلمين تلك الشكوك التي حامت حول العلم الإغريقي كـ «الشكوك على جالينوس» و «الشكوك على بطليموس»، والتي تعبر بحق عن عقلانية نقدية لا تختلف في معالمها عن النزعة النقدية الحديثة والمعاصرة.

٢- عقلانية تجريبية:

من الجلي أن علماء العرب المسلمين أسهموا بشكل فعال في التأسيس للمنهجية التجريبية، وذلك حينما تأكد لهم أن الأسلوب النظري المورث من الفلسفة اليونانية الأرسطية لا يؤدي إلى نتيجة أو تقدم في فهم الظواهر الطبيعية، وأن الفكر اليوناني بمنهجه التأملي المجرد أعجز ما يكون عن فهم الطبيعة أو التعامل معها. ورغم أن العلوم الطبيعية عند العلماء المسلمين استندت في بدايتها على العلم اليوناني - وأن اليونانيين أسسوا فهمهم للطبيعة على الفلسفة المجردة، دون أن يكون للتجربة دوراً يُذكر في تلك المحاولات - إلا أن علماء الإسلام جعلوا التجربة ركيزة أبحاثهم، حيث نهجوا في بحوثهم المنهج التجريبي بخطواته المعروفة حالياً، من حيث ملاحظة الظاهرة كما هي في الطبيعة، ثم استنتاج فرضيات للتفسير، ثم امتحان تلك الفرضيات عن طريق التجريب، وأخيراً صياغة القانون الذي يحكم تلك الظاهرة موضوع الدراسة.

(١) المرجع نفسه، ص ٥١.

إننا نجد عند علماء الطبيعة المسلمين إلحاحاً في الدعوة إلى تطبيق هذا المنهج التجريبي، سواء من طرف «جابر بن حيان» (٧٢١ - ٨١٥) في الكيمياء، أو «الرازي» (٨٥٤ - ٩٢٥) و«ابن سينا» (٩٨٠ - ١٠٣٧) في الطب، أو «ابن الهيثم» (٩٥٢ - ١٠٤٠) في البصريات... وغيرهم. وهم لم يكتفوا بالدعوة النظرية فحسب بل كانوا عمليين؛ على سبيل المثال، كان الحسن بن الهيثم يعتمد على المنهج العلمي في أبحاثه وطبقه علمياً وعملياً في مؤلفاته ومختبره، إذ كان منهجه يعتمد على استقراء الواقع، ولا يمكن للاستقراء أن يستقيم دون الاعتماد على الأجهزة والآلات، الذي قام هو بتركيبها وصنعها واستعمالها. أما البيروني (٩٧٣ - ١٠٥٠) فنجد جوهر المنهج العلمي عنده هو الاستقراء التجريبي الذي يستند إلى الاستدلال الرياضي، أي أنه يزاوج بين المنهج الاستقرائي التجريبي وبين المنهج الرياضي، وهو بذلك يكون قد وضع الحجر الأساس لما أصبح يسمى لاحقاً بـ «المنهج الفرضي الاستنباطي». كم أن جابر بن حيان اطلع على التراث اليوناني، إلا أنه اتخذ التجربة معياراً للتثبت من صدق النظريات اليونانية، فكانت نقلة نوعية في علم الكيمياء لا على المستوى المنهج فحسب، بل على المستوى النسقي لهذا العلم من خلال من توصل إليها بعقريته من عمليات كيميائية كالقطير والتكليس والترشيح وغيرها. وبذلك ينتهي ابن حيان إلى نتائج عملية تختلف عن الفكر اليوناني نوعاً وكيفاً، من حيث مساهمته في بناء المنهج التجريبي مقابل المنهج التأملي العقلي الذي برع فيه اليونان واكتملت فيه العبقرية الإغريقية^(١). كما كان ابن حيان من الأوائل من استعمل الميزان في تجاربه العلمية، فكان شديد الاهتمام بوزن المقادير التي يستعملها في تجاربه، وأصغر الأوزان التي استعملها «الحبة» وتساوي جزءاً من ٦٤٨٠ جزء من الرطل، وهذا المقدار لا يمكن وزنه إلا بميزان حساس يقارب ما نستعمله حالياً^(٢).

إن اكتشاف العرب للمنهج التجريبي القائم على الملاحظة والتجربة، إنما يُعدُّ لهم فضل وسبق على أوروبا، لاسيما وأن الكثير - من أصحاب المركزية الأوروبية - ينسبون الفضل في اكتشافه إلى روجر بيكون (١٢٢٠ - ١٢٩٢ Roger Bacon) ثم الفيلسوف الانجليزي فرنسيس بيكون (١٥٦١ - ١٦٢٦ F. Bacon) الذي وضع إبان عصر النهضة الأوروبية الحديثة كتابه

(١) خالد حربي، أسس العلوم الحديثة في الحضارة الإسلامية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ط١، الإسكندرية، ٢٠١٣، ص ٦٤.

(٢) عبد الرزاق نوفل، المرجع نفسه والصفحة.

المشهور «الأورغانون الجديد» (Nouvoum Organon) يدعو فيه إلى منهج جديد قائم على الاستقراء التجريبي، كمنهج مناقض للمنهج الاستنتاجي الصوري الذي وضعه أرسطو في كتابه «الأورغانون»، وأكمل بعده جون ستيورات مل بناء قواعد المنهج التجريبي الاستقرائي.

٣- عقلانية وضعية:

تجلت هذه العقلانية في اهتمام علماء الطبيعة المسلمين بالتفسيرات الوضعية للحقائق الطبيعية، بعيداً عن كل اعتبارات ميتافيزيقية، وتجسد ذلك خاصة في الاعتماد على ما يسمى بالعلة الفاعلة التي هي المرادف الحديث لمفهوم السببية، وابتعادهم عن السببية الغائية التي كانت أساس التفسير لدى اليونان، لاسيما منهم فلاسفة الطبيعة الأوائل الذين تناولوا المسائل العلمية بالنظر إلى الطبيعة ككل، نظرة قائمة على أسس فلسفية، تأملية مجردة، فطحي بذلك التفسير الفلسفي المجرد على الحقائق الطبيعية، مما جعل العلم اليوناني سجين النظرة الغائية مع ما في ذلك من إقحام للاعتبارات الميتافيزيقية. لقد كان علم الفلك مثلاً عند المسلمين نموذجاً للتفسير الوضعي العلمي، حيث رفض علماء الإسلام كل التفسيرات الفلكية الخرافية التي لا يمكن التحقق منها انطلاقاً من منهجية تجريبية أو حسابية رياضية، و«من هنا جاء تطهيرهم للفلك وعلومه من أدران التنجيم وخرافاته، وتصحيحهم للكثير من الآراء التي جاء بها فلاسفة اليونان، ونبذهم للنظريات التي لا تستقيم مع العقل، في الطبيعة والكيمياء، ولا تنسجم مع الملاحظة الحسية والتجربة العملية، فجاءت إطاحتهم بالخرافات التي تسود كثير من فروع المعرفة القديمة محتكمين إلى العقل والدليل والبرهان تارة، وإلى الملاحظة والمشاهدة والمنهج التجريبي تارة أخرى»^(١).

وبذلك لم يعد البحث العلمي يتسم بالدقة، إلا باستقلاليته وقطع صلته بكل تفسير ميتافيزيقي بعيداً عن روح الوضعية، وهذا التحول نحو الوضعية هو ما شكّل نقطة انعطاف كبيرة في مسار العلم الطبيعي، وسبقاً لتيار الوضعية التجريبية المعاصرة، التي دعت إلى استبعاد المسائل التي لا يمكن التحقق منها تجريبياً، باعتبارها قضايا خالية من المعنى.

٤- عقلانية رياضية:

في إطار النظرة المركزية الأوربية يعتبر غاليليو غاليلي (١٥٦٤ - ١٦٤٢ G. Galileo)

(١) بركات محمد مراد، التراث العلمي عند العرب، مكتبة الأنجلو المصرية، د ط، القاهرة، ٢٠٠٦، ص ٢٢.

صاحب الفضل في إدخال الرياضيات إلى علوم الطبيعة، من خلال اعتباره الطبيعة كتاباً مكتوباً بلغة رياضية، لكن فكرة تريض الطبيعة نلمسها قبله عند العلماء التجريبيين المسلمين، الذين نظروا إلى ظواهر الطبيعة باعتبارها ظواهر مُرَيَّصَة (Mathématisée)، ولقد تجسدت العقلانية الرياضية - التجريبية بصورة واضحة لدى الحسن بن الهيثم^(١)، وأعماله تشهد على ذلك، حيث اعتبرت مثالا للدقة واليقين نظرا للاستعانة بالصياغة الرياضية. ومن جهة أخرى اقترن علم الفلك والتنجيم والرصد بالرياضيات كما كان الحال عند الخوارزمي (٧٨٠ - ٨٥٠) في «الجبر والمقابلة» و«الخوارزميات» (اللوغاريتمات). كما نجد البيروني يؤكد صراحة على ضرورة استخدام الرياضيات في علم الفلك، من حيث إن العلم الرياضي يضبط الدوائر والحركات الفلكية المختلفة. من هنا، فإن علماء العرب الطبيعيين يتقاطعون في الدعوة إلى تريض الظواهر الطبيعية مع علماء العصر الحديث أمثال غاليليو وكذا نيوتن (١٦٤٣ - ١٧٢٧ I. Newton) الذي نادى بنفس الدعوة في كتابه «المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية»^(٢).

الجدير بالملاحظة، أن علماء الطبيعة المسلمين اعتبروا أن التناول الرياضي للطبيعة هو الأداة الوحيدة في معالجة وفهم الظواهر الطبيعية، وهم بذلك يدشنون طريقة جديدة في البحث تقوم على نظرة مغايرة للطبيعة، باعتبارها رموز وعلاقات رياضية. إن الطريقة الاستنباطية لا يمكن وحدها أن تقدم تفسيراً صحيحاً عن الواقع المادي، بل لا بد إلى جانب ذلك من استخدام المنهج الاستقرائي القائم على الملاحظة والتجريب حتى نصل إلى القوانين العلمية. وهذه القوانين تحتاج بدورها إلى الرياضيات لتعبر عن نفسها تعبيراً دقيقاً. فإذا كان التجريب ضرورياً في العلوم الطبيعية للوصول إلى القوانين، فإنه من اللازم تكميم الظواهر الطبيعية وصياغة النتائج في حدود رياضية. وعلى هذا الأساس يكون من الضروري أن تستعين العلوم الطبيعية بالعلوم الرياضية في صياغة القوانين الطبيعية.

إن النزوع نحو تكميم الظواهر الطبيعية كان السمة البارزة في العلم العربي؛ فوضع القوانين ونتائج التجارب في صياغة رياضية تجسد بعد أن تحقق للعلماء أن الرياضيات تمثل نموذجاً للدقة والموضوعية في الصياغة، ذلك لأن «التعبير عن الظاهرة بصورة كمية يستأصل

(١) انظر إلى: رشدي راشد، دراسات في تاريخ العلوم العربية وفلسفتها، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، بيروت، ٢٠١١، ص ٣٦٠ وما بعدها.

(٢) انظر إلى: بركات محمد مراد، التراث العلمي عند العرب، مرجع سابق، ص ٣٩.

الكيف الذي ارتبط غالبا في أذهان العلماء بالبحث عن العلل الخفية»^(١)، أي أن البحث عن العلل المادية للظواهر وتكميمها بهدف ضبطها ضبطا دقيقا هو الذي يحقق الموضوعية التي ينشدها العلم وترتقي به في سلم التقدم والتطور.

٥- عقلانية موضوعية:

تعتبر الموضوعية أساس الروح العلمية، والتي تقتضي من الباحث أن يتناول دراسة الظواهر كما هي في الواقع، بمعزل عن كل الدوافع والاعتبارات الذاتية. ونجد لدى المسلمين دعوة ملحة إلى التحلي بالموضوعية والتقيد المطلق بها في تفسيراتهم لمختلف الظواهر المدروسة، وليس أدل على ذلك وأبلغ من هذا النص للحسن بن الهيثم الذي يقول فيه:

«رأينا أن نصرف الاهتمام إلى هذا المعنى بغاية الإمكان ونخلص العناية به ونوقع الجد في البحث عن حقيقته ونستأنف النظر في مبادئه ومقدماته... ثم نترقى في البحث والمقاييس على التدرج والترتيب مع انتقاد المقدمات والتحفظ من الغلط في النتائج، ونجعل غرضنا في جميع ما نستقرئه ونتصفحه استعمال العدل لا اتباع الهوى ونتحرى - في سائر ما نميزه وننتقده - طلب الحق لا الميل مع الآراء... فلعلنا ننتهي بهذا الطريق إلى الحق الذي به يثلج الصدر ونصل بالتدرج والتلطف إلى الغاية التي عندها يقع اليقين ونظفر مع النقد والتحفظ بالحقيقة التي يزول معها الخلاف وتنحسم بها مواد الشبهات... وما نحن من جميع ذلك براء مما هو في طبيعة الإنسان من كدر البشرية ولكننا نجتهد بقدر مالنا من القوة الإنسانية... ومن الله نستمد العون في جميع الأمور»^(٢). نستشف من هذا النص أن غرض الباحث طلب الحقيقة اليقينية، دون التأثير في ذلك بعاطفة أو ميل مع الآراء، أو التقيد بأفكار سابقة أو معتقدات دوغمائية راسخة، وإنما استعمال العدل الذي هو المفهوم الحديث للموضوعية.

٦- عقلانية تصنيفية (تصنيف العلوم):

مما يدخل في فلسفة العلم - أيضا - مسألة تصنيف العلوم، ومن المعلوم أن علماء الإسلام وفلاسفته اهتموا بهذه المسألة أيما اهتمام، تجل ذلك بصورة واضحة عند الفارابي في «إحصاء

(١) ماهر عبد القادر محمد، الاستقرار العلمي في الدراسات العربية والغربية: دراسة إبستمولوجية منهجية التصورات والمفاهيم، دار المعرفة الجامعية، د ط، مصر، د ت، ص ٧٧.

(٢) نقلا عن: عمر فروخ، تاريخ العلوم عند العرب، دار العلم للملايين، د ط، بيروت، ١٩٧٠، ص ٣٧١.

العلوم» و«رسالة في أقسام العلوم العقلية» لابن سينا و«مراتب العلوم وكيفية طلبها» لابن حزم» و«الفهرست» لابن النديم...

بالمجمل، نستطيع أن نؤسس على ذلك أنه كان للعرب المسلمين عقلانياتهم الخاصة، متماهية مع إبداعاتهم العلمية، وهذه العقلانية تتجاوز الإطار اليوناني في تناول الفلسفي لعلوم الطبيعة، نحو تصور جديد لا يكفي بدراسة الطبيعة فلسفياً، بل علمياً وفق منهجية تجريبية وعقلانية رياضية، فكان هذا الشكل من العقلانية جديداً، يأخذ في الحسبان بُعد المعرفة العقلاني وإطارها التجريبي.

٧- فصل العلم عن الفلسفة:

هذا الانفصال كان نتيجة تبني علماء الإسلام المنهج التجريبي الاستقرائي، فـ«بواسطة المنهج الإسلامي الاستقرائي نستطيع أن نفسر عداوة الإسلام للفلسفة. لأنه إذا كان الإسلام يتطلب المنهج الاستقرائي التجريبي وينكر أشد الإنكار المنهج البرهاني القياسي، استطعنا أن نفسر عدم نجاح الفلسفة، وهي قائمة على هذا المنهج، في الإسلام»^(١). نستطيع أن نؤسس على ذلك أن الانفصال الحقيقي بين العلم والفلسفة ليس كما يروج له أنصار النزعة المركزية الأوروبية، الذين يعتبرون منتصف القرن السادس عشر هو التاريخ الفعلي لانفصال العلوم عن الفلسفة، لأن الانتقال من فلسفة الطبيعة إلى علم الطبيعة تحقق أولاً مع المسلمين وليس مع علماء أوروبا.

إن مرحلة العلم العربي تمثل لا شك مرحلة هامة من صيرورة الفكر العلمي في ثوبه التجريبي، الذي يستند على الخبرة والمشاهدة الحسية والفروض العقلية والصياغة الرياضية للنتائج، مع الالتزام بخصائص الروح العلمية كالروح النقدية والروح الوضعية، مما أسهم بشكل فعال في تطور العلوم في تلك الفترة، وكانت منطلقاً للنهضة التي عرفتها أوروبا منذ القرن الثالث عشر الميلادي.

هذا الإبداع العربي الإسلامي في العلم وفلسفته كثيراً ما كان يُقابل بكتابات تحاول النيل من قيمته وأصالته، بطريقة أقل ما يقال عنها أنها منافية للحقيقة الموضوعية، في هذا

(١) علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ط ٣، بيروت، ١٩٨٤، ص ٣٥٤.

الصدد يقول أحد المستشرقين: «لا ينبغي أن نتوقع وجود تلك العبقرية الخارقة لدى العرب ولا تلك الموهبة المتمثلة في المخيلة العلمية، وذلك الحماس والابتكار في الفكر، لقد كانوا تلاميذ اليونان، وما علومهم إلا استمرار لعلوم اليونان»^(١)، لكن هذا القول منافيا تماما للحقيقة وللواقع، فتاريخ العلم يشهد للحقبة العربية بالأسبقية والإبداع بشكل قل نظيره عند اليونان.

(١) نقلا عن: مونتجومري وات، فضل الإسلام على الحضارة الغربية، ترجمة: حسين أحمد أمين، دار الشروق، د ط، القاهرة، ١٩٨٢، ص ٤٦.

قائمة المصادر والمراجع

١. أحمد رحومة، جهود علماء المسلمين في العلوم التجريبية، أعمال المؤتمر الدولي الثاني عشر للفلسفة الإسلامية، بعنوان: مناهج العلوم وفلسفتها من منظور إسلامي، المنعقد بكلية دار العلوم، جامعة القاهرة، أيام ٢٤ - ٢٦ أبريل ٢٠٠٧.
٢. السيد محمد الشاهد، الخطاب الفلسفي المعاصر: من العام إلى الأعم، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، د ط، القاهرة، ٢٠٠٠.
٣. بركات محمد مراد، التراث العلمي عند العرب، مكتبة الأنجلو المصرية، د ط، القاهرة، ٢٠٠٦.
٤. بول موي، المنطق وفلسفة العلوم، ترجمة: فؤاد حسن زكريا، دار نهضة مصر، القاهرة، د ت.
٥. بنيامين فارنتن، العلم الإغريقي: الجزء الأول، ترجمة: أحمد شكري سالح، المركز القومي للترجمة، د ط، القاهرة، ٢٠١١.
٦. خالد حربي، أسس العلوم الحديثة في الحضارة الإسلامية، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، ط ١، الإسكندرية، ٢٠١٣.
٧. رشدي راشد، دراسات في تاريخ العلوم العربية وفلسفتها، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، بيروت، ٢٠١١.
٨. عبد الرزاق نوفل، المسلمون والعلم الحديث، دار الشروق، ط ٣، القاهرة، ١٩٨٨.
٩. علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ط ٣، بيروت، ١٩٨٤.
١٠. عمر فروخ، تاريخ العلوم عند العرب، دار العلم للملايين، د ط، بيروت، ١٩٧٠.
١١. ماهر عبد القادر محمد، الاستقراء العلمي في الدراسات العربية والغربية: دراسة إبستمولوجية منهجية التصورات والمفاهيم، دار المعرفة الجامعية، د ط، مصر، د ت.
١٢. مونتجومري وات، فضل الإسلام على الحضارة الغربية، ترجمة: حسين أحمد أمين، دار الشروق، د ط، القاهرة، ١٩٨٢.
١٣. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، د ط، القاهرة، د ت.

ثالثاً
الحضارة الإسلامية

الفلسفة الإسلامية بين النقل أو الاتباع والأصالة والإبداع

د. اليزيد جميل^(*)

مقدمة

تعتبر الفلسفة اليونانية الصورة الكاملة الأولى للفكر الفلسفي ونموذجه الكوني إذا أخذنا كمثال سقراط أو أفلاطون أو أرسطو فلقد طرحت هذه الحقبة أكبر إشكاليات الفلسفة لكن ليس هناك فلسفة بل فلسفات. وفي هذا البحث وجدنا أنه من الضروري بمكان أن نتوقف لنبين موقع الفلسفة الإسلامية في الفكر الإنساني بالإضافة إلى محاولة الإجابة على سؤال هو هل تعد الفلسفة الإسلامية مجرد استمرار ونقل - معرب - للفلسفة اليونانية، أم أنها إنتاج عقلي أصيل ينتمي إلى البيئة التي أصدرته أي أنها ليست أسلمة للهيلينية؟

تحليل

لقد اختلف الباحثون في تقدير منزلة الفلسفة الإسلامية من التراث الإنساني الفلسفي^(١). ولقد برزت الكثير من الرؤى والطرحات إما حول أصالة الفكر الإسلامي تحاول تبرير إبداعيته أو العكس، «أقول لا عجب في التقليل من شأن الفلسفة الإسلامية - من قبل بعض المستشرقين - ذلك أن هنالك اتجاهات فلسفية عديدة لا تعترف بالشرق عموماً بالقدرة على الإبداع الفكري المنسق الذي يقود إلى إعطاء صورة متكاملة ونظريات ذات أبعاد متجانسة.»^(٢)

(*) أستاذة بجامعة معسكر الجزائر.

(١) د/ محمد عبد العزيز المعايطة، الفلسفة الإسلامية دار الحامد للنشر والتوزيع عمان، الأردن، ط ١٢٠٠٨، ص ١٩.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٣.

ارتأينا أن نبدأ بتحليل الموقف الذي يعتبر أن المسلمين لم يضيفوا شيئاً يذكر إما من منطلق المركزية الغربية أو من منطلق آخر.

«ذهب البعض من الباحثين إلى أن طبيعة الثقافة الإسلامية المصدر نابعة من تلاقي بين الفلسفة الهيلينية وما أتى به الدين الإسلامي من تعاليم وما حمله من مفاهيم، أي أن الفلسفة الإسلامية جمعت بين العقلانية والإيمانية (الحياة الروحانية والمنطق) (...) وترجع عظمة وشهرة هذا أو ذاك من الفلاسفة المسلمين إلى مدى ما استطاع إيجاده من العلاقات ما بين الدين والفلسفة، ومدى ما استطاع أن يظهره من المفاهيم لهذه العلاقات.»^(١)

حيث أن أغلب المهتمين بدراسة الفكر الشرقي من الغربيين يتبنون الطرح الذي ينقص من مكانة الفلسفة والعلم في الشرق الإسلامي وروجوا بالمقابل لدور الأوروبيين وريادتهم وتحكمهم في زمام الفكر والمعرفة «لقد انتشرت بين المستشرقين الأوروبيين تصورات ومفاهيم تغلب عليها النزعات الذاتية مفاده أن الفكر الإسلامي غريب وينحرف بتركيبات النشاطات والعمل، ذلك أن المسلمين يمتازون بالتفكير الجزئي المشتت الذي لا يتيح لهم، كما لا يؤهلهم إلى وضع تصور كامل وواضح لفكرة ما.»^(٢)

حيث أن العرب ليس لديهم المؤهلات التي تجعلهم يساهمون في إنتاج النظريات الفلسفية هؤلاء يعرفون الفلسفة الإسلامية بأنها آراء المدارس الإغريقية الفلسفية التي دخلت في الوجود الإسلامي من خلال الترجمة والنقل، واشتغلت بها طائفة من علماء المسلمين، إما بشرحها أو التوفيق بينها وبين مبادئ الدين الإسلامي.. أمثال الكندي والفارابي وابن سينا.. وغيرهم ممن يعرفون في تاريخ الثقافة الإسلامية بالفلاسفة والحكماء في هذا يقول «دي بور»: «متابعة البحث مستقلاً كانت فكرة لا تقع في مخ الشرقي، الذي يصور لنفسه أن الإنسان بدون معلم تلميذ الشيطان.»^(٣)

يرجع للفلاسفة المسلمين أنهم ساروا على خطى اليونان ولم يكونوا مجددين أو مبتكرين بل حاولوا فقط العمل على التوفيق بين آراء أفلاطون وتلميذه أرسطو، انعكس عليهم تأثير

(١) المرجع السابق، ص ١٣.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٤.

(٣) المرجع السابق، ص ١٥.

المرحلة الهيلينية واكتفوا بما وصل إليهم سواء في الفلسفة السياسية أو المعرفة أو الوجود أو الأخلاق والمنطق الذي اعتبر من طرف الغزالي معيار العلوم وميزانها وهكذا نظر إليه العلماء المسلمون وسمي الفارابي بالمعلم الثاني لكثرة تأثيره بالمعلم الأول وفي نفس الوقت كون كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة مجرد نسخة لأحد أهم مؤلفات أفلاطون وهو الجمهورية في مجال الفلسفة السياسية والأخلاقية.

يرى المتكبرون لمجهودات المسلمين أن المعروف عن العرب قبل الإسلام أنه لم تكن لديهم فلسفة ومنهم من أنكر ما يسمى فلسفة عربية والمقصود العصر الوسيط وحجتهم تكمن في أنهم لم يقيموا بناء فلسفيا بل عنيوا فقط بالتعليق على كتب اليونان أو بشكل عام «وكل ما كان للمسلمين أنهم اقتفوا أثر الفلاسفة الهيلينيين وحاولوا التوفيق بين أفلاطون وأرسطو تارة أو عمدوا إلى التعاليم التي تحدث اصطداما فأسقطوها في صمت أو أولوها بمعنى لا يتعارض بشدة مع العقيدة الإسلامية تارة أخرى»^(١)

فقد نشأت بعد أن درس المسلمون كتب الفلسفة اليونانية التي نقلت إلى اللغة العربية، ولقد كان للسرطان الدور الأكبر في حركة الترجمة وما نقل كان فلسفة هيلينية بمعنى يونانية ممتزجة بمذاهب شرقية فهذه الثقافة لم تنقل من أثينا مباشرة إلى المسلمين أو العالم الإسلامي «وإذا كان جمهرة المؤرخين للفلسفة الإسلامية يتفقون على أن فلاسفة الإسلام قد تأثروا بالأرسطية الممزوجة بالأفلاطونية المحدثة بحيث أصبح هذا الرأي أساسا وموجها للبحث في هذا الميدان»^(٢)

كانت الترجمة الدفعة الأولى للخوض في طريق الفلسفة وخاصة في العصر العباسي، فما اهتم به المسلمون هو التوفيق بين آراء اليونان والدين كما أن أكثرية من شغلتهم الفلسفة كانوا أعاجم وفرس وأجانب ولم تكن لهم من الأصالة والعروبة إلا اللغة العربية التي اعتمدوا عليها واستعملوها كأداة تعبير.

الفلاسفة ابتعدوا عن روح الإسلام وتبنوا الاتجاه العقلي عند اليونان وانطلقوا من منطق آخر غير الدين (النقل) ومن بين الأمثلة التي يمكن أن تضرب على ذلك المنطلق الأفلاطوني

(١) المرجع والصفحة نفسها.

(٢) د. محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام المقدمات العامة- الفرق الإسلامية وعلم الكلام الفلسفة الإسلامية، دار المعرفة الجامعية (ط)، د(س) ص ٢٣.

الواضح عند أبي بكر الرازي (المتوفي سنة ٣١٣هـ) والمنطلق الأرسطي الواضح لدى ابن رشد (توفي سنة ٥٩٥هـ) وهكذا.^(١)

والمعتزلة هم المعبرون عن النزعة العقلية وكانوا الأوائل الذين رفعوا العقل لأن يكون مصدرا للمعرفة الدينية وهذا شيء معروف لكن اعتبروا أنهم تأثروا بالفلسفة اليونانية. «بعض الباحثين الإسلاميين» من المؤلفين القدامى، كما فعل صاعد الأندلسي أن العرب لم يكن عندهم شيء من علم الفلسفة، وأن طبعهم خلو من التهيؤ لهذا العلم إلا شذوذاً^(٢) وهذا رأي يصب في نفس المصعب أي نفي الأصالة عن الفكر الإسلامي.

المشكلة أثارها أكثر المستشرقون يقولون أنها مجرد تقليد «وقد تبني «رينان» هذه الفكرة في أواخر القرن التاسع عشر، وتزعم الدعوة لها، وكان «رينان» ذا شخصية جارفة، وأسلوب قوي، واضطلاع واسع؛ وكان لكل ذلك أثر بالغ في نشر الفكرة ورواجها.»^(٣) أرنست رينان (١٨٢٣-١٨٩٢) الذي اعتبر أن الفلسفة الإسلامية هي مجرد استدانة واستعارة من الإغريق نافيا وجود أية جذور لها عند العرب القدامى مستندا على كون واضعي هذا الفلسفة أغلبهم من أصول مختلفة من الفرس والهند وغير ذلك.

كان هناك تغافل عن إسهامات المفكرين المسلمين الكبار الذين طرحوا مسائل كثيرة لم يكن للإغريق عهد بها «فلا تكاد تجد مفكرا أصيلا منذ القرن الثامن الهجري باستثناء ابن خلدون الذي يعد فلتة لا يقاس عليه في المرحلة المتأخرة»^(٤).

وخطورة هذا الرأي في أنه يقصر الفلسفة على الذين تابعوا وطوروا التراث الفلسفي اليوناني فقط ويخرجون من إطارها كل ما عدا ذلك وهذا أدى بهم إلى المغالاة في بيان التأثير اليوناني لدرجة أنهم قالوا أن الفلسفة عند المسلمين في جوهرها إنما هي يونانية كتبت بالعربية.

(١) د. إبراهيم محمد تركي، قطوف من حدائق الفلسفة الإسلامية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية، جمهورية مصر العربية، ط ١، ٢٠٠٦، ص ٣٢.

(٢) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، دار الطليعة بيروت- لبنان، الطبعة ٤، ١٩٩٢، ص ١٥١.

(٣) د. عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، الجزء الأول، ملتزمة طبع ونشر مكتبة الأنجلو المصرية، د(ط)، ١٩٦٤، ص ٢٣٨.

(٤) أحمد محمود صبحي صفاء عبد السلام جعفر في فلسفة الحضارة (اليونانية- الإسلامية- الغربية)، الناشر: دار النهضة العربية للطباعة والنشر بيروت، طبعة ١، ١٩٩٩، ص ٩٣.

لكن لا يجب المغالاة في المسألة وفي تقدير دور العامل الخارجي واختزال الفكر الإنساني في نموذج واحد كوني هو اليوناني بل ربما حتى نفي الأصالة عن الفلسفة الحديثة والمعاصرة ما دام أنهم يصرون على هذا الطرح الدغمائي الذي يجعل التنظير الفكري منحصرًا في هذه المرحلة القديمة.

الصورة الحقيقية للفلسفة الإسلامية وأصالة الفكر الإسلامي

جدير بنا أن ننوه بأن وجهة نظر الغرب اتجاه الفلسفة الإسلامية أخذت مجرى آخر إذ هناك من يدافعون عن هذه الفلسفة « كما يقول Montet في كتابه «الإسلام» متحدّثًا عن الفلسفة الإسلامية: «... ورأينا أن سر نفوذ أرسطو العجيب على العقل العربي وعلى المسلمين جميعًا هو أن طريقة تفكيره، سواء أكان في الناحية العلمية التجريبية أم المنهجية المنطقية، فيما عدا ذلك فإن الفلسفة الإسلامية وإن كانت تبدو في مبدئها وجوهرها أرسطية إلا أنها ليست صورة مكررة للأفكار الإغريقية»^(١) إن هناك فكر اتخذ من الإسلام قاعدة ومنطلقًا له بخلاف ما يدعي أنصار المركزية الأوروبية الذين روجوا لتفوق الجنس الآري وريادته في مجال الإبداع واحتكاره لإنتاج المعرفة والعلم.

كذلك لو رجعنا إلى بعض مواقف المفكرين المسلمين فمنها ما يرجح وجود فلسفة عربية أصيلة «فإن بعضهم الآخر، مثل الشهرستاني، يؤكد «أن العرب قبل الإسلام كان عندهم حكماء... وكانت عندهم حكمة.»^(٢) مما يدل على أن لها مكانًا تحظى به بين الفلسفات التي عرفتتها البشرية عبر العصور ولا بد إذن من الاعتراف بذلك وأنه بدونها لا تكتمل الدائرة «عشرات من الفلاسفة (...) قد عاشوا ونبغوا في القرنين الثالث والرابع للهجرة، وألفوا كتبهم بالمئات، واصطنعوا بالعربية لغة فلسفية لا تصمد للمقارنة معها، قبل ثورة الحداثة الأوروبية.»^(٣)

إذ أنهم عرفوا كيف يبتكرون ويكونوا مبدعين من خلال إسهاماتهم التي قدموها للفكر

(١) د/ محمد عبد العزيز المعاينة، الفلسفة الإسلامية، ص ص ١٥-١٦.

(٢) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر دراسة تحليلية نقدية، ص ١٥١.

(٣) جورج طرابيشي، مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام، دار الساقي بيروت- لبنان، الطبعة ١، ١٩٩٨، ص ٨٠.

والتي تنم عن ذكاء وفطنة وصدق وما أفادوا به الحضارة من أشياء كثيرة اعتمد عليها الغرب في نهضته.

لكن هناك من ذهب إلى القول بوجود فلسفة عربية صحيحة وأن الفلسفة لا تقوم على تراث الأقدمين فالمسلمون استفادوا من غيرهم ونهلوا عنهم سواء الهنود أو الصينيين لكن اليونان أيضا استفادوا من غيرهم ونهلوا عنهم.

فبالنسبة للمنطق الرواقيون مثلاً وجهوا له انتقادات ولم يؤمنوا بفكرة الكلي وحاولوا تأليف منهج استقرائي يثور على الصورية التي تطبعه يرسم ملامح البحث العلمي الحديث.^(١)

«ولقد اختلفت النظرة إلى المنطق، يقول جولد تسهير: بينما كان الموقف هو التحفظ أو الحذر بإزاء كثير من علوم الأوائل (أي علوم اليونان) فإنه كانت هناك معارضة خطيرة للمنطق»^(٢) سبب ذلك أن طرق البرهنة الأرسطوطاليسية تشكل خطراً على العقائد الإيمانية.

وعن الطريقة التي تعامل بها المسلمون مع منطق أرسطو الصوري «لم يبحثوه كما تركه أرسطو نفسه، بل من خلال أبحاث مفسرة له، أو مكملة له، أو معارضة له»^(٣) حيث أن الأمر يحتم على من يرجع إلى منطق الشراح أن يرجع إلى مرحلة ما بعد أرسطو نفسه أي الفترة الهلنستية وتحديدًا المدرسة الرواقية.

أما مسألة انشغالهم بالتوفيق بين آراء الفلاسفة الأقدمين والفلسفة والدين فذلك كان على أسلوب مبتكر وكانت النتيجة أن أتوا بنظريات عميقة في شتى قضايا الفلسفة.

ولقد كان لهم أثر فعال على العصر الوسيط حيث شكلوا حلقة حقيقية في سلسلة الفكر وهذا الأثر هو قضية جليلة واضحة لا تقبل الشك.

جاء المسلمون بإضافات ولم يكونوا فقط مترجمين، فلم يكن الفارابي مجرد ناقل «فقد درس بعناية الفلسفة القديمة، وأفلاطون وأرسطو بصفة خاصة وأخذ بعناصر فلسفة أفلوطينية،

(١) د. محمد أحمد عبد القادر، بين الأصالة والمعاصرة قراءة في مسار الفكر الإسلامي، دار المعرفة الجامعية للطبع والنشر والتوزيع، الاسكندرية، د(ط)، د(س)، ص ٣١٧-٣١٨.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣١٨.

(٣) المرجع نفسه، ص ٣٢١.

وأفلاطونية محدثة، وهضم ذلك كله في إطار حضارته العربية الإسلامية، ومصدرها الرئيسي القرآن، وما اشتق منه من معارف مختلفة»^(١)

نجد في الكثير من الدراسات اعتبار الفارابي «لحظة جديدة في تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي، إذ كان المؤسس الأول الحقيقي للاستمولوجيا التي تعتمد على العقل الكلي Raison universelle وبراهينه»^(٢) حيث تطرق في كتاب «الإحصاء» إلى تصنيف العلوم.

«لقد كان ابن رشد مؤمنا بأهمية الانفتاح الفكري. الأمر الذي جعله لا يحد حرجا في الاطلاع على الآراء والأفكار المختلفة ودراستها دراسة عميقة وفحصها في ضوء المعطيات العقلية التي توصل إليها بالبرهان. ومن الملاحظ أن ابن رشد لم يقتصر فقط على الاطلاع على التيارات المختلفة في الفكر الإسلامي على المستويين الديني والفلسفي، وإنما قد اطلع أيضا، كما هو معلوم، على الفكر الفلسفي اليوناني بمختلف اتجاهاته وفي مختلف مراحلها»^(٣)

نجد أن مؤرخي الفلسفة الإسلامية انحرفوا وحادوا عن الصواب فلقد نشأت الظواهر الفكرية عند المسلمين تحت تأثير عوامل داخلية بالدرجة الأولى، ظل تأثيرها مستمرا في المراحل المختلفة بعد النشأة وبعضها ضعف تأثيره، تلقت تأثيرات خارجية من الحضارات الأخرى السابقة أو المعاصرة بعضها كان قويا والبعض الآخر أقل تأثيرا.

«ولكن البحث في القرآن: اضطر المسلمين اضطرارا، إلى استعمال عقولهم، فهو يبحث على النظر والتأمل، وعدم أخذ الأمور تقليدا واتباعا للأجداد والأسلاف»^(٤).

يبدو أن العوامل الخارجية أثرت بعد النشأة إلا أن بعض المستشرقين عملوا على تضخيم الأمر كونهم اعتبروها أساسية أو أنها كانت الأهم في ظهور الفلسفة عند المسلمين.

ونحن نؤكد على ضحالة الرأي الذي ساقه المؤرخون والأمر كما يراه محمد أبو ريان

(١) عمار الطالبي، دراسات في الفلسفة وفي الفكر الإسلامي الجزء ١، دار الغرب بيروت، طبعة ١، ٢٠٠٥، ص ص ١٠-١١.

(٢) المرجع نفسه، ص ١١.

(٣) د/ إبراهيم محمد تركي، في الفكر الصوفي قضايا ومناقشات، الناشر: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر - الإسكندرية، ط ١، ٢٠٠٦، ص ٢١٥.

(٤) د. عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، الجزء الأول، ملتزمة طبع ونشر مكتبة الأنجلو المصرية، (ط)، ١٩٦٤، ص ٢٣٠.

«بعد أبحاث قرابة ٢٠ عاما وبعد دراسة لنصوص الفلسفة أنفسهم متبعا منهجا تاريخيا عربيا»^(١) أنه حصل على ما يفند ذلك، أما المنهج الذي يجب على الدارسين اتخاذه «المنهج الصحيح، إذن، في دراسة الفلسفة الإسلامية: هو التدرج مع التفكير الفلسفي، خطوة خطوة، والسير معه، درجة درجة، دون التعصب لفكرة معينة»^(٢).

وسب الجابري «وهكذا فاستعراض «موقف الغربيين» من الفلسفة الإسلامية منذ أوائل القرن التاسع عشر إلى أوائل القرن العشرين في تسلسلها الزمني يكشف عن تطورات كلها في صالح أصالة الفلسفة الإسلامية»^(٣) حيث بدأنا نلاحظ تغيرا في موقفهم بإزاء الفلسفة عند المسلمين والقرآن.

ومهما يكن من أمر ومن جهة أخرى ينبغي تعميم التسمية «الفلسفة الإسلامية» لتشمل كل الإنتاج العقلي للمسلمين وضرورة توسيع مفهومها ليشمل علم الكلام وآراء الفلاسفة والتصوف وأحيانا إدخال حتى أصول الفقه في دائرتها كما يرى الدكتور مصطفى النشار (ارجع إلى كتابه مدخل جديد إلى الفلسفة).

لا نطلقها فقط على إنتاج فلاسفة الإسلام الذين شغلهم الدرس الفلسفي اليوناني على غرار الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد والذين عنوا بمناقشة مختلف القضايا المعرفية والإلهية وساروا على نهج اليونان في التحليل العقلي.

يمكن القول أن مظاهر الجدة في الفكر الإسلامي تتجلى في وضعهم علم الكلام علم الدفاع عن العقيدة الدينية ضد آراء المنحرفين وهجوم أصحاب الديانات والمذاهب الأخرى، إذا انتقلنا إلى علم الكلام فهو الذي يمثل الفلسفة الإسلامية الحقيقية القائمة على النزعة العقلية من منطلق ديني «فرغم أن علم الكلام ليس من «علوم الأوائل» بل هو من العلوم الشرعية النقلية، «المختصة بالملة الإسلامية وأهلها»^(٤) لم يعرف اليونان هذا النوع من البحث.

كما نجد ذلك في فلسفة التشريع (الشاطبي، الشافعي) أو علم أصول الفقه والذي هو علم

(١) انظر: د. محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام المقدمات العامة- الفرق الإسلامية وعلم الكلام الفلسفة الإسلامية، ص ٢٣.

(٢) د. عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، الجزء الأول، ص ٢٣٢.

(٣) الخطاب العربي المعاصر دراسة تحليلية نقدية، ص ١٥١.

(٤) جورج طرايشي، مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام، ص ١٠٨.

قواعد استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية (علم نظري مقارنة بالفقه الذي هو العلم بالأحكام الشرعية العملية أي الممارسة). فهنا إن الذي يظهر هو اجتهادات وأفكار مفكرين وعلماء مسلمين استمدوا اهتماماتهم من الدين الحنيف سواء القرآن الكريم الذي يمثل المصدر الأول للشرعية الإسلامية أو مصدرها الثاني متمثلاً طبعاً في الحديث النبوي الشريف. علماء الأصول ظهوروا قبل ظهور الفلسفة مما يفيد ظهور النقاش العقلي قبل عصر الترجمة.

وتظهر الأصالة من خلال بحث المسلمين في العلاقة بين الفلسفة والوحي حيث من المفروض أنه لا عهد لليونان بهذه الإشكالية كونهم مجتمع وثني إذ كانت الفلسفة عندهم قائمة على العقل والمنطق ولا علاقة لها بدين يوحد الله. لقد عمل مفكرو الإسلام على التوفيق بين الشرع والعقل كطرفين غير متناقضين حيث أن القرآن لا يمنع أعمال الفكر والتأمل كما أن الدين لا يتعارض مع الفطرة السليمة.

فهما يعبران في نظرهم عن حقيقة واحدة، وكل تناول ذلك على النحو الخاص به في إثبات علاقتهما الوثيقة، خذ مثلاً كتاب الفارابي «في تحصيل السعادة» أو كتاب «فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشرعية من اتصال» لابن رشد وتمعن فيما يقوله هذا الأخير عن الفلسفة والوحي إذ يعتبرهما أختين من الرضاعة، ونحن علينا أن نفهم ذلك وأن نقرأه جيداً.

ولا يجب أن ننسى التصوف أو التيار الإشراقي أو الصوفي فأصحاب التصوف نبذوا الحجاج العقلي ومضوا في طريق الإيمان كتيار مضاد للجدل وضد التزمت الفقهي. رفضوا استخدام العقل في التفسير ورفعوا لواء الذوق كضرب للمعرفة الذاتية للحقائق. جاء منهمج مخالفاً لمنهج الحكماء إذ لا يقوم على المعرفة العقلية بل المعرفة بالذوق والانجذاب نحو الموضوع والاتصال به اتصالاً روحياً.

فهو علم الباطن دون إغفال للجانب الظاهر حاول رواه إقامته على أسس خلقية مصدرها حياة الرسول ﷺ والصحابة والتابعين، زد على ذلك أن المتصوفة لهم من الآراء ما لا يوجد في الأنواع الأخرى من الفكر الإنساني والتي تحصلوا عليها بالذوق والكشف أو المكاشفة ولهم في التعبير عن ذلك لغة خاصة بهم يعتمدون عليها ذات طبيعة رمزية.

بينما يسعى بعض المستشرقين إلى رد عناصر التصوف الإسلامي إلى منابع ومصادر أخرى غير الإسلام أو غير الكتاب والسنة الشريفة.

فالذي يشكك في أصالة الفلسفة الإسلامية عليه أن يرجع إلى مباحثها باعتبارها ذات غايات إنسانية شاملة داعية إلى التسامح والسلم وهذا نلمسه عند متصوفة الإسلام منهم مثلاً شيخ المتصوفة ابن عربي.

وفي ضوء ما تقدم بحثه نجد أن «الفلسفة الإسلامية وليدة الواقع الحضاري الإسلامي، والدين هو العنصر الأساسي الذي يشكل روح الحضارة الإسلامية.»^(١) فلقد استمدت أصولها وحقائقها من الإسلام نفسه في نفس الوقت الذي تأثرت فيه بفلسفة اليونان وبخاصة نظريات أفلاطون وأرسطو والكثير من عناصر الثقافة الهندية والفارسية التي دخلت المجتمع والشعوب التي احتك بها المسلمون سواء في الحرب أو السلم.

خاتمة

الفلسفة لا تمتلك إلا أن تكون سؤالاً كما لا يجب إعادة إنتاج الايديولوجيا الاستشراقية لكثرة ما فيها من تضليل وبعد عن الحقيقة ونزعة كبيرة إلى تكريس وعي كاذب، أخيراً، ينبغي أن ننفي عن المسلمين تبعيتهم المطلقة لليونان، إذ هناك بيئة فكرية تولدت عن ظهور الإسلام بفضلها نشأت الفلسفة لدى المسلمين أما نقل فلسفة اليونان وفلسفة فارس والهند وغيرها فدوره ثانوي في هذه الحركة الفلسفية التي نسجت خيوطها في العالم الإسلامي وازدهرت في المشرق والمغرب بالأندلس ولم تكن فلسفة مكتوبة بالعربية ليس إلا.

(١) د. إبراهيم محمد تريكي، قطوف من حقائق الفلسفة الإسلامية، ص ٣٢.

قائمة المصادر والمراجع

- ١- د. محمد عبد العزيز المعاينة، الفلسفة الإسلامية دار الحامد للنشر والتوزيع عمان-الأردن، طبعة ١، ٢٠٠٨.
- ٢- أحمد محمود صبحي، صفاء عبد السلام جعفر في فلسفة الحضارة (اليونانية- الإسلامية- الغربية)، الناشر: دار النهضة العربية للطباعة والنشر بيروت، طبعة ١، ١٩٩٩.
- ٣- جورج طراييشي، مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام، دار الساقى بيروت- لبنان، الطبعة ١، ١٩٩٨، ص ٨٠.
- ٤- د. محمد أحمد عبد القادر، بين الأصالة والمعاصرة قراءة في مسار الفكر الإسلامي، دار المعرفة الجامعية للطبع والنشر والتوزيع، الاسكندرية، (د(ط)، (د(س)).
- ٥- الطالبى، عمار دراسات في الفلسفة وفي الفكر الإسلامي الجزء ١، دار الغرب بيروت، طبعة ١، ٢٠٠٥.
- ٦- د. عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، الجزء الأول، ملتزمة طبع ونشر مكتبة الأنجلو المصرية، (د(ط)، ١٩٦٤.
- ٧- د. محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام المقدمات العامة- الفرق الإسلامية وعلم الكلام الفلسفة الإسلامية، دار المعرفة الجامعية (د(ط)، (د(س)).
- ٨- محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية دار الطليعة بيروت- لبنان، الطبعة ٤، ١٩٩٢.
- ٩- د. إبراهيم محمد تركي، قطوف من حقائق الفلسفة الإسلامية، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، الاسكندرية، جمهورية مصر العربية، ط ١، ٢٠٠٦.

منهجية النقل ومطالب الإبداع في الفكر الإسلامي

د. محمد وهبه سيد عفيضى (*)

نجد بأن الفكر الإسلامي كان حافلا-خاصة الفلسفي منه- بعصور اعتمد فيها على محاولة استلهاهم وتمثل التجارب الفكرية للحضارات المختلفة بغية تكوين العقل المسلم، الذي كان قاصرا على علوم اللغة والبيان، وكان بعيدا كل البعد عن العلوم العقلية البرهانية وقد مثل هذا قصورا في العقلية الإسلامية التي حاولت تجاوز ذلك من خلال نقل تجارب الحضارات التي كان لها باع في مجال العقليات، خاصة الحضارة اليونانية.

والتساؤل الذي يطرح هنا هل النقل الذي اعتمدت عليه حضارتنا من خلال عملية ترجمة ضخمة للتراث اليوناني ساهمت في تشكيل عقلية نقدية؟

وهل فلاسفة الإسلام وصلوا إلى مرحلة الإبداع؟

لدينا نماذج متعددة نظرت إلى النقل على أنه المقدس المتمثل في التراث الذي تركه القدماء ولم يميزوا بين النص المقدس، وفهم هذا النص والعلوم التي نشأت حوله. وابن تيمية مثالا صارخا على هذا الفهم المتشدد للنقل.

كذلك لدينا من النماذج التي انتقلت من النقل إلى الإبداع مثل الفيلسوف ابن طفيل «في حي بن يقظان» وكيف استطاع حتى أن يصل إلى الحقيقة عن طريق العقل الذي وهبه له الله عزَّجَلَّ.

والإشكالية اليوم هل لدينا القدرة على تخطي كل المقدسات التي صنعناها بانفسنا لتقيد عقولنا من التفكير الحر والإبداع. وهذا البحث يهدف لحل هذه الإشكالية وهو الوصول بأمان إلى عقل واع يستطيع أن يفكر بدون خوف من مقدسات وهمية جعلناها تتحكم في عقولنا حتى وكأن هناك أوصياء وحراس على عقولنا

(*) مدرس الفلسفة الإسلامية جامعة عين شمس.

وهل نجحت النخبة المثقفة من مفكرينا في الفترة الحديثة والمعاصرة تجاوز سلبيات النقل والتقليد إلى حالة من الإبداع الذي يتطلب الإيمان بالعقل وقدراته في الوصول إلى الحقيقة.

وهل استطاعت هذه النخبة تكوين تيار عقلائي في العالم العربي والإسلامي؟ من خلال المشاريع الفكرية المتعددة.

تعد الفلسفة الإسلامية جزء جوهرى من تراثنا الفكري الإسلامي، كان له الدور الرئيس على الساحة الإسلامية والعالمية، باعتبارها تنظيرا للحضارة الإسلامية التي أضاعت جنبات العالم فكرا وثقافا وعلماء.

لكن رغم هذا الدور الرائد في العصور الوسطى إلا أنه كان ثمة معارضة عنيفة لكل فكر يتجاوز النص الديني بالفهم والتحليل والتأويل، فقد نسف الغزالي في القرن الخامس الهجرى مقاصدهم في تهافتهم، وهدم ابن تيمية منطقهم في الرد على المنطقيين، لكنهم لم يعدموا النصير لهذا الفكر العقلاني فنجد ابن طفيل وابن رشد من المدافعين عن العقل والفلاسفة.

ونجد أن حركتنا نشر التراث، والترجمة كانتا نشطين، مما يدل على أن الفكر الفلسفي عندنا يريد أن يقيم بناءه على أسس علمية سليمة، كما أن حركة التأليف الفلسفي، تضيف إلى ذلك دلالة جديدة.

لكن هل للفلسفة الإسلامية أن تكون فلسفة أصيلة، نابعة من روح الحضارة الإسلامية، أم أنها تكتفى فقط بالنقل والشروح والتحليل والتعليق على الفلسفات الأخرى. وهل ثمة منهج معين اعتمد عليه في عملية النقل، أم أننا نحتاج حتى اليوم منهج متكامل يتم من خلاله عرض وتقويم هذا الجانب إلهام في التراث الإسلامي؛ لبيان مواطن القوة والأصالة فيها، لتطورها والاستفادة منها، كما يستجلى مواطن الضعف والخلل في تراثنا لمحاولة إعادة بناء هذا التراث من جديد.

اهتم أهل الجزيرة العربية صدر الإسلام بعلم الدين وذلك للتمكن والتفقه في علوم الدين حتى استقرار هذه العلوم في قلوبهم، وظل الوضع كذلك بعد وفاة الرسول وعهد الخلفاء، ومع مرور الوقت واتصال المسلمين بأهل الحضارات المختلفة التي دخلت في الإسلام وكانت ذات حضارات عريقة؛ مما أدى إلى تمازج فكري وروحي واجتماعي لحضارات تلك الأمم

مع الحضارة العربية الإسلامية مما أدى إلى ثراء فكري كبير للحضارة الإسلامية من الناحية العلمية^(١).

كانت إرهاصات الترجمة قد بدأت خلال العصر الأموي، ويعد الأمير خالد بن يزيد بن معاوية «٨٥هـ» من أشهر من شجع ودعم الترجمة لأنه كان محبا للكمياء يقول ابن النديم في «الفهرست» «كان خالد بن يزيد بن معاوية يسمى حكيم آل مروان وكان فاضلا في نفسه وله همة ومحبة للعلوم، خطر بباله الصنعة فأمر باحضار جماعة من فلاسفة اليونان فمن كان ينزل مدينة مصر وقد تفصح بالعربية وأمرهم بنقل الكتب في الصنعة من اللسان اليوناني والقبطى إلى اللسان العربي وهذا أول نقل كان في الإسلام من لغة إلى لغة»^(٢).

واهتم كذلك الخليفة الأموي «عبد الملك بن مروان» (٦٥-٨٦هـ) بالترجمة والتعريف ورغم كل هذه المحاولات الأموية إلا أنها كانت قليلة بالنسبة لعصر الدولة العباسية، حيث شهد العصر العباسي نشاطا ملحوظا من الحلفاء بالترجمة وتشجيع العلماء على نقل التراث المغربي وغيره وتعريبه.

ومن أول الحلفاء الذين اهتموا بالترجمة والفكر الخليفة المنصور ومن أشهر المترجمين في عصره، المترجم الأديب «عبد الله بن المقفع» فقد ترجم العديد من الكتب الفارسية مثل كتاب التاج، كذلك ترجم بعض الكتب اليونانية مثل «كتب أرسطو طالس» في المنطق (حسن أحمد أمين: المائة الأعظم في التاريخ، ص ٥٤-٥٥ القاهرة سنة ١٩٩١م).

وفي عهد هارون الرشيد (١٧٠هـ - ٧٨٦م) أظهر حبه للعلم والعلماء، وإطلاعه على أمهات الكتب، وقد زار هو وولديه الأمين والمأمون الديار المصرية وزار مكباتها، وكان يهدف إلى نقل تراث الأمم السابقة إلى عاصمة بغداد.

ويعد عصر المأمون من أزهى العصور في ترجمة التراث الأجنبي إلى العربية، فهو لم يأل جهدا في تقديم العون المادى والمعنوى للعاملين في بيت الحكمة، رغبة منه في مجلسه المشتغلين

(١) محمد عبد الرحمن مرحبا: الجامع في تاريخ العلوم عند العرب، ص ١٩٦، ط ٢، بيروت ١٩٨٨م.

(٢) محمد بن أبي يعقوب بن النديم.

بالعلم^(١)، ومن أشهر المترجمين للتراث (حنين بن اسحق) الذي كان له منزلة خاصة عند المأمون حيث كان يعطيه ذهباً زنة ما ينقله من الكتب إلى العربية^(٢).

وكذلك من المترجمين (يوحنا بن ماسوية) و(لقسطا بن لوقا، وثابت بن قرة).

ويقسم الأستاذ (سنتلانا) في محاضراته الحقبة التي ترجمت فيها الكتب اليونانية إلى العربية ثلاثة أدوار:

١- الدور الأول: يبدأ من عصر أبي جعفر المنصور سنة ١٣٦هـ وينتهي بعصر هارون الرشيد سنة ١٩٣هـ.

٢- الدور الثاني: ويبدأ من عصر المأمون سنة ١٩٨هـ وينتهي سنة ٣٠٠هـ.

٣- الدور الثالث: يبدأ من سنة ٣٠٠هـ وينتهي في منتصف القرن الرابع الهجري.

وقد وقع الكثير من المترجمين في أخطاء بسبب:

أ- إن كثير من كتب التراث اليوناني قد نقل إلى السريانية ووقع ناقلوه في أخطاء، فلما نقل العرب هذه الكتب من السريانية عن ترجماتها السريانية أو غيرها نقلوا هذه الأخطاء إلى لغة العرب.

ب- كذلك كثير منهم اعتمدوا في تعلم على الطريقة (اللفظية) وهي طريقة يوحنا ابن البطريق، وعبد المسيح بن الناعمة الحمصي، وذلك أن يأتي الناقل إلى النص وينظر في كل كلمة بمفردها ثم يضع تحتها مرادفها حتى ينتهي من جملة ما يود نقله (وهذه سبب لأن كثير من الكلمات في كل لغة لا مرادف لها في سائر اللغات، وكل لغة لها تركيباً للجمل يخالف سائر اللغات).

نقل التراث الفلسفي اليوناني إلى العالم الإسلامي

يعد نقل هذا التراث وترجمته إلى العربية هل كان ثمة غرض لدى الخليفة المأمون من ترجمه ونقل هذا التراث؟

(١) ابن النديم، الفهرست، ص ٢٧٤.

(٢) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء، ص ١٨٧.

هل هو شغف معرفي؟ وخاصة ما عرف عنه من حب العلم والعلماء؟

أم هدف أيديولوجي من أجل مواجهة الفرق والمذاهب المناوئة له في الحكم والفكر؟ وخاصة الإسماعيلية ذا الاتجاه المعرفي الباطني؟

ولاشك أن نقل التراث الفلسفي اليوناني إلى اللغة العربية ساهم في إحداث طفرة في التفكير الإسلامي، تمثلت في البدايات في محاولات الفهم والتحليل ومحاولة إيجاد أرضية ومناخ مجتمعي لهذا الفكر من خلال عملية توفيق أو تلفيق بين هذا التراث العقلي وبين العقيدة الإسلامية.

لكن السؤال الذي يحتاج لتحليل هل نجح فلاسفة الإسلام - أمثال: الكندي، والفارابي، وابن سينا، وابن رشد، وابن طفيل -، في أن يروجوا لهذا الفكر العقلاني في عالمنا الإسلامي، حتى ينتقلوا من مرحلة النقل والتحليل والشرح إلى مرحلة الإبداع وهي المرحلة التي يكون العقل فيها حرا طليقا يستطيع أن يؤثر في القاعدة الشعبية. وهل أحدث التفكير الفلسفي طفرة وتغيرا في عالمنا الإسلامي؟

وهل أثرت هذه الأفكار في الجمهور؟ أم أن الفلسفة خلقت لها أعداء أكثر من أتباع؟

فالغزالي وابن تيمية من النماذج التي أثرت في المجتمع الإسلامي حتى وقتنا الراهن. لكن أي فكر روج له كليهما. هل هو الفكر العقلاني الذي يتبع منهجا عقليا يرفض المسلمات التقليدية التي تعوق التفكير العقلي الحر. وهل انتشر هذا الفكر في عالمنا الحديث والمعاصر - حتى أصبح له قاعدة شعبية في ربوع عالمنا - دليل صحة أم مرض.

فالغزالي مجدد المائة الخامسة كان متحالفا مع نظام الملك أكبر رجال الدولة السلجوقية أثناء تدريسه في المدرسة النظامية وهرب إلى التصوف بعد أن أهال التراب على الفلسفة والفلاسفة وألصق تهمة التكفير لكل عقل يحاول أن يتجاوز حدوده من وجهة نظره، ومن العجب أن حجة الإسلام الذي وقف نفسه وعلمه على خدمة الدين لحفظ الإيمان شهد القدس تسقط في أيدي الصليبيين وعاش اثنتي عشرة سنة بعدها ولم يشر إلى هذا الحادث العظيم^(١).

لقد تأثرت الفلسفة الإسلامية بالفلسفة اليونانية، ونجد ذلك في تأثر ابن سينا في العلة

(١) عمر فروخ: التصوف في الإسلام، ص ٩.

انظر الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص ٨٩-١٥٠، تحقيق سليمان دنيا، ط ٨، دار المعارف، ١٩٧٢.

الأولى والمحرك الأول بالميتافيزيقا عند أرسطو، وأثر فيض أفلوطين في تصور الفارابي للصلة بين العقل الأول والعقول العشرة، وأثر أفلاطون في أنصار الحكمة الإشرافية مثل أخوان الصفا، وأثر أرسطو في ابن رشد في المنطق والطبيعات والإلهيات^(١).

لكن هل كانت محاولات تقريب الموروث من الوافد محاولات موفقة، خاصة وأن النص الديني له قدسية عن الوافد العقلي.

لقد أمكن تقريب الوافد من الموروث عن طريق نسبة أعمال إلى أرسطو، وتاسوعات أفلوطين، حتى يبدو كاملا، ومن ثم يصبح نموذج الفيلسوف الكامل، خاتم الأنبياء. وهذا نوعا من التلفيق وليس التوفيق، كما أمكن تقريب الموروث من الوافد عن طريق التأويل العقلي للنصوص خاصة أن علوم الحكمة وحدث بين الفلسفة والدين وبين الحكمة والشرعية وبين الوحي والعقل.

لكن ما هو التراث وهل كل التراث مقدس لا يجب أن ننقده ونخضعه لميزان العقل، المقصود بالتراث هو مجموعة التفاسير التي يعطيها كل جيل بناء على متطلباته في العصر^(٢).

يقصد كذلك بالتراث أيضا فعل النقل، ويراد به دينيا اتباع الإنسان غيره فيما يقول أو يفعل، من غير نظر إلى الدليل، كأن هذا المتبع جعل قول الغير أو فعله قلادة في عنقه،...، ويترادف التقليد مع النقل، وهذا ويتعارض مع التأويل^(٣).

لكن هل نجح فلاسفة الإسلام في التوفيق بين الوافد والموروث يقول حسن حنفي في مؤلفه من النقل إلى الإبداع «إن علوم الحكمة هي جزء من كل ووظيفتها النقل والإبداع، واستيعاب الوافد في الموروث، ليس فقط من جانب الحكماء باسم الوافد، بل أيضا من جانب الفقهاء باسم الموروث».

والسؤال الآن هل ثمة إبداع في النقل والشرح والتلخيص والعرض والتعليق على الوافد اليوناني وغيره؟ وإذا كان ثمة إبداع فلماذا فشل هذا الفكر في مواجهة الداخل المتشدد والمتطرف بمنهج عقلي رصين يستطيع أن يحتويه ويغير من عنفه وتشدده.

(١) الوافد والموروث.

(٢) حسن حنفي: التراث والتجديد، ص ١٥، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، الطبعة الرابعة ١٩٩٢.

(٣) مراد وهبة: المعجم الفلسفي، ص ١٧٩، دار قباء للنشر والتوزيع، ط ٥، ٢٠٠٧.

وما هو المنهج المتبع في عملية نقل الوافد، أم أنها كانت حركة موجهة من الأمراء والخلفاء في تلك الحقب التاريخية خاصة في عهد الدولة العباسية. وهل اثمرت هذه المحاولات في الانتقال من مرحلة النقل إلى مرحلة الإبداع؟ أم أننا ما زلنا نعيش في مرحلة نقل لتراث الحضارات المختلفة بدون أن يكون لنا ثمة تأثير على ثقافة العالم ولو بالقليل. وذلك رغم المشاريع الفكرية التي ظهرت في عالمنا الإسلامي وكان لها ارهاصات بداية من القرن التاسع عشر مع حسن العطار ورفاعة الطهطاوى في «مناهج الالباب المصرية في مباحج الآداب العصرية» الذي طبع لأول مرة عام ١٨٦٩م ويطرح فيه رفاعة الطهطاوى برنامجا فكريا عمليا يتناسب ووضع الأمة السياسى والثقافى والاجتماعى والدينى، وهو برنامجا إصلاحيا لحالة التخلف التي كانت تعيشها الأمة المصرية، فقد حاول رفاعة الطهطاوى معالجة مشكلة التنظيم الاجتماعى الذي كان يريد اقتراحه على أهل وطنه، بما يناسب احتياجات العصر، التي لا تتمثل في أهمية محاكاة أوروبا فحسب، بل كذلك في ضرورة التمسك بالثوابت القيمة للحضارة الإسلامية، ويناسب تصورات الشخصية التي توصل إليها من خلال مشاهداته وقراءاته عن اوجه التقدم المختلفة لفرنسا، أو من خلال تأمله لتاريخ مصر والعالم الإسلامى، ووضع الإنسان المسلم في العالم بشكل عام وحالة الركود والكسل والجهل التي يعاني منها^(١).

ثم ظهر في نفس القرن الشيخ الإمام «محمد عبده» بفكره المستنير الذي تخطى به عصره ومؤسسته التي كان يعمل بها فقد كانت جميع مؤلفاته اصلاحا شاملا للدولة والإنسان المصرى، لكنه اصلاحا متدرجا ليس ثوريا مثل أستاذه «جمال الدين الأفغانى» لكنه من كبار رجال الإصلاح والتجديد في الإسلام تتلخص رسالته في أمرين: الدعوة إلى تحرير الفكر من قيد التقليد، ثم التمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب وما للشعب من حق العدالة على الحكومة. من أهم مؤلفاته الفكرية «الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية» و«الإسلام والرد على منتقديه» و«رسالة التوحيد» ومن أهم الكتب التي كتبت عنه «تاريخ الأستاذ الإمام» للسيد محمد رشيد رضا، وكتاب «محمد عبده» لعثمان أمين، «وسيرة الإمام الشيخ محمد عبده» للشيخ مصطفى عبد الرازق، «والأعمال الكاملة للإمام محمد عبده» للدكتور محمد عمارة.

(١) انظر رفاعة الطهطاوى: مناهج الالباب المصرية في مباحج الآداب العصرية، المقدمة، تقديم عبده ابراهيم على، دار الكتاب المصرى القاهرة، دار الكتاب اللبنانى بيروت، مكتبة الاسكندرية، سنة ٢٠١٢.

وقد ظهر في القرن العشرين مشاريع فكرية متنوعة يدور أغلبها حول بنية العقل العربي، مثل مشروع الجابري، ومشروع التراث والتجديد لحسن حنفي، وتجديد الفكر العربي لزي نجيب محمود. ورغم كل هذه المشاريع الفكرية إلا أن نظرتها كانت أحادية الجانب فهي إمّا مع التراث أو مع الحداثة والمعاصرة والبعض الآخر يأخذ موقفاً وسطياً، وثمة ثلاث فرق كانت لها آراء مختلفة فيما يتصل بالتراث.

١- الفريق الأول: المستشرقون وأتباعهم الذين يرون أن الفلسفة الإسلامية والفكر الإسلامي عبارة عن نقل مشوه للفكر اليوناني، وأن مفكري الإسلام لم يكتبوا سطوراً واحداً مبدعاً في تاريخ الحضارة الإنسانية، فالإبداع لا يكون إلا في المركز.

٢- الفريق الثاني: الفقهاء والقدماء والمحدثون في الحضارة الإسلامية، يرون أن فلاسفة الإسلام عبارة عن دوائر منعزلة على هامش الحضارة الإسلامية، ويكفر فلاسفة الإسلام بدعوى أن هذا الفكر يبعد الإنسان بالكلية عن صحيح الدين خاصة ما يتصل بالإلهيات، فالغزالي كفر الفلاسفة في كتابه «تهافت الفلاسفة».

٣- الفريق الثالث: يتوسط الفريقين، يرى أن الحكماء لم يكونوا تابعين للنقل والفكر الآخر ولا نقله عنهم، بل كانوا مبدعين، نقلوا أولاً من أجل التمثيل، ثم أبدعوا ثانياً تأكيداً على وحدة الثقافة، فالفلاسفة ليسوا دوائر منعزلة على هامش الحضارة، فهم مزدوجو الثقافة.

لكن هل نجحت هذه الفرق الثلاث في الوصول إلى المبتغى وهو الإبداع الحقيقي، فأى تيار استطاع أن ينجح في مبتغاه.

تيار الأصالة باعتماده على التراث كأساس للتقدم الحضاري، رافعين شعار القطيعة مع الوافد، قدوتهم وإمامهم الغزالي وابن تيمية لإحياء علوم الدين والدنيا.

ثم تيار المعاصرة باتجاهاته المختلفة، وقدوتهم المعتزلة باتجاهها العقلي، وابن طفيل وابن رشد.

نجد بأن كلا الفريقين لم يستطع أن يصل إلى إبداع حقيقي يتجاوز الواقع المأزوم، فلا الغزالي بتكفيره للفلاسفة ورفضه للتفكير العقلاني، ولا ابن تيمية برفضه للفلسفة العقلية والتفكير المنطقي وصلوا إلى مبتغاهم بتأثير في الواقع من خلال تغير العقلية الإسلامية، كذلك

اتجاهات الحداثة والمعاصرة لم تستطع أن تصل إلى الجماهير وتغير بنية العقلية الإسلامية، فابن رشد أثر في أوروبا أكثر مما أثر في حضارته، واستطاع أن يغير بنية العقل الأوربي، لكنه فشل أو فشلت أفكاره أن تصل إلى جموع المثقفين ومن ثم الجمهور، وإلى اليوم يعتقد البعض خطأ أن ابن رشد إمام العلمانية والتفكير العقلاني الذي يبعد الإنسان عن الدين الوسطي.

والسؤال الآن هو كيف نصل إلى الإبداع؟

الإبداع أولاً «يتضمن تغيير الوضع القائم فبديل الوضع القائم هو الوضع القادم. والوضع القادم هو رؤية مستقبلية، فالمستقبل محايث للإبداع^(١). والمبدع يسعى دائماً للمستقبل؛ وذلك لحل إشكالية تواجهه، والإبداع هو مصدر الزمان والمستقبل، والمستقبل مرتبط بالغاية وهي خاصية أساسية للإنسان.

ويزخر التاريخ بالعديد من الشخصيات التي غيرت مجرى الفكر الإنساني، فابن طفيل من الشخصيات التي أرادت أن تغير وضع قائم بوضع قادم من خلال مؤلفه «حي بن يقظان» وهي قصة تشتمل على فلسفة ابن طفيل (٤٩٦-٥٨١هـ) وقد ضمنها آراءه ونظرياته، وتدور القصة حول «حي بن يقظان» الذي نشأ في جزر الهند تحت خط الإستواء، منعزلاً عن الناس، في حضن ظبية قامت على تربيته وتأمين الغذاء له من لبنها وما زال معها، وقد تدرج في المشي وأخذ يحكي أصوات الطباء ويقلد أصوات الطيور ويهتدي إلى مثل أفعال الحيوانات بتقليد غرائزها، ويقايس بينها وبينه حتى كبر وترعرع واستطاع بالملاحظة والفكر والتأمل أن يحصل على غرائزه الإنسانية وأن يكشف مذهباً فلسفياً يوضح به سائر حقائق الطبيعة.

الأساس الفلسفي لهذه القصة هو الطريق الذي كان عليه فلاسفة المسلمين الذين نهجوا على مذهب الأفلاطونية الحديثة وقد صور ابن طفيل الإنسان، الذي هو رمز العقل، في صورة حي بن يقظان وقد رمى ابن طفيل من ورائها إلى بيان الاتفاق بين الدين والفلسفة وهو موضوع شغل أذهان فلاسفة الإسلام.

والهدف من قصة حي بن يقظان هو إثبات فاعلية العقل في الوصول إلى الحقيقة بدون معين، فقد وصل إلى إثبات نفسه والعالم والله بعقله هو فقط، فهي تجربة ذاتية للقدررة العقلية الإنسانية من أجل الوصول إلى الحقيقة، فحي بن يقظان خالي من أي إرث حضاري أو ثقافي

(١) مراد وهبة: فلسفة الإبداع، ص ٦١، دار العالم الثالث، الطبعة الأولى ١٩٩٦.

سابق على وجوده نشأ بعيداً عن أي إنسان أو معتقدات دينية أو إنسانية، إلا أنه سيصل بعقله وسيرتقى في درجات الوعي والإدراك من الإدراك الحسي إلى العقلي ومنه إلى تجربة الكشف الصوفي بحدسه، فالعقل عند ابن طفيل انتصر على نمط الحياة الثقافي المودج، كذلك أراد حتى درء التناقض بين المعارف العقلية التي نحصل عليها عبر النظر العقلي، والمعارف الشرعية التي تأتي من الوحي.

فالمعرفة الإنسانية وأسباب الحصول عليها وطرائق استيعابها وإعادة إنتاجها تعد جميعها مواضيع رئيسية أراد ابن طفيل الكشف عنها عن طريق العقل، وهنا لا خلاف بين معرفة العقل ومعرفة الوحي.

مطالب الإبداع

١- أول مطالب الإبداع الحرية «فالحرية محايثة للإبداع، ومن ثم فالذي يحد من الحرية يحد في نفس الوقت من الإبداع، فما الذي يحد من الحرية؟ منطقياً هو المحرم وما المحرم؟ إنه الثقافة عندما تتمطلق، ومن ثم فالمحرم ثقافي الطابع، وابن يكمّن المحرم الثقافي؟ إنه في الذاكرة، والعلاقة بين الذاكرة والمحرم الثقافي في علاقة طردية^(١) بمعنى أنه كلما قويت الذاكرة تجمد المحرم الثقافي، ومن ثم تصبح الذاكرة هي ذاكرة السلف. وقد أكد ديكارت على هذا المطلب في «مقال عن المنهج» فقد رفض كل المسلمات والبداهيات، وان يبدأ العقل بدون مبادئ أو عقائد مسلم بصحتها، فلا محرم أمام العقل إلا ما يصطنعه من نفسه ويجعله قيّداً عليه.

٢- المطلب الثاني البحث عن الحقيقة، على الباحث أن يتجرد في بحثه عن الغايات الصغرى من عاطفية واجتماعية ومادية كما يقول عمر فروخ في مؤلفه (الفلسفة اليونانية في طريقها إلى العرب) عليه أن ينطلق في البحث ويقبل ما يؤدي إليه بحثه مهما كانت النتيجة التي سيصل إليها.

٣- التحرر من طغيان القوتين المتصارعتين الدينية والعلمانية (العقلانية)، فمن أبرز معوقات الإبداع في العالم الإسلامي هو تحوله إلى مجرد صراع بين نخبتين متطرفتين

(١) مراد وهبة: فلسفة الإبداع، ص ٦٨.

أحدهما تنفى الدين باسم الفلسفة والتفكير العقلاني، والثانية تنفى الفلسفة باسم الدين، وكلتاها حصرت ما تتكلم باسمه في الشكل دون الجوهر، ولا يوجد في الحقيقة ثمة خلاف بينهما، فما من عالم سعى إلى الحقيقة لم يلامس علاقة علمه بالمطلق في موضوع علمه، بحيث أنه كلما تقدم في العلم أدرك حدوده، وما من متدين صادق في تجربته الروحية لم يدرك الفرق بين مجرد التصور السطحي للدين الذي لا يميزه عن الخرافة، والتصور العميق الذي يصل لجوهر عقلي للحقيقة، فيكون العلم الطريق لإيمان صادق وحقيقي.

٤- ويترتب على المطلب الثالث إلغاء محاكم التفتيش التي تمارسها بعض الاتجاهات الدينية المتشددة وبزعم أنها المتحدث الرئيس باسم الدين والمحافظة على كيان الأمة الإسلامية، فيكفرون من يشاء بدعوى محاربة الشرك والضلال، يؤكد الإمام «محمد عبده» في مؤلفه «الإسلام دين العلم والمدنية» رفضه لتهمة التكفير والتفسيق يقول «متى ولع المسلمون بالتكفير والتفسيق»، ورمى زيد بأنه مبتدع وعمر بأنه زنديق؟ إن ذلك بدأ عندما بدأ الضعف في الدين يظهر بينهم... وتولى شؤون المسلمين جهالهم في أثناء ذلك حدث الغلو في الدين، واستعرت نيران العدوان بين النظار فيه وسهل على كل منهم لجهله بدينه أن يرمى الآخر بالمروق منه لأدنى سبب، وكلما ازدادوا جهلا بدينهم ازدادوا غلوا بالباطل، إن أصلا من أصول الإسلام هو البعد عن التكفير، هلا ذهبت إلى ما اشتهر بين المسلمين وعرف من قواعد أحكام دينهم وهو إذا صدر قول من قائل يحتمل الكفر من مائة وجه ويحتمل الإيمان من وجه واحد، حمل على الإيمان، ولا يجوز حملة على الكفر.^(١)

٥- التحرر من المذهبية والايديولوجيات المختلفة والتقليد، فلا يمكن أن يكون الإبداع موجها ضد طائفة أووطنا أو أفرادا، فنقد الغزالي وابن تيمية إبداعا لكنه أدى إلى حالة من فقدان الثقة في العقل وقدراته.

٦- نشأة تيار عقلاني في المجتمعات الإسلامية لها منهج محدد مؤيدة بقاعدة شعبية، فتغير عقلية الجمهور من أهم مطالب الإبداع، والفشل في الوصول للجمهور يمثل فشلا

(١) محمد عبده: الإسلام دين العلم والمدنية، ص ٩٩.

للمشروع الإبداعي كله، فلا بد لمفكرينا النزول من أبراجهم العاجية، من الكتب والمؤتمرات إلى الشارع حتى تتغير الأمة ويكون للعقل الريادة والسيادة.

٧- الشك ولو لمرة واحدة في الحياة في كل المعارف التي اعتقدنا أنها حق ويقينية، فالشك أول درجات الوصول إلى الإبداع وقد مارسه من قبل كل من الغزالي وديكارت.

٨- الثقة بالنفس وعدم الخوف على الدين من الآخر الثقافي، فالثقافات لا يقضى بعضها على بعض، فتأكيد الهوية لا يمنع من الاختلاف، وإثبات الأنا لا ينفي الآخر وهذا يختلف عن الاتجاهات المتشددة اليوم مثل السلفية والعلمانية^(١).

ومن المبادئ الجوهرية للوصول إلى مرحلة الإبداع الاعتراف بأن لكل عصر لغته أي أن دلالات اللغة تختلف من عصر لعصر فألفاظ التي استخدمها علماء الكلام لا تستطيع مواجهة الخارج الآن، فمواجهة الخارج تتطلب ألفاظاً من نوعه وأسئلة مستمدة منه، وليس ألفاظ تقليدية في الواقع لا تستطيع أن تواجه الوافد.

(١) حسن حنفي: من النقل إلى الإبداع.

من علم الكلام إلى فلسفة الدين

هاني محمد عبد الفتاح (*)

تولّد علم الكلام الإسلامي كحاجة عقدية للرد على إشكالات وعقائد وأفكار وفلسفات مضادة، منها ما هو «خارجي»؛ كالذي وفد عن طريق التلاقح الحضاري من شعوب وأديان أخرى مختلفة، ومنها ما هو «داخلي» مجمّلة في الاختلافات الداخلية التي وقعت بين المذاهب والفرق الإسلامية نفسها، والتي دافع كل منها عن موقفه وتفسيراته وتبريراته ومبادئه العقدية والفكرية التي انطلق بها من مستويات فهمه. فتشكّلت هذه الاختلافات مع مرور الوقت بصيغة مقولات ثم تطورت هذه المقولات لآراء ومذاهب كلامية شكلت ما يعرف الآن باسم «علم الكلام».

وبغض النظر عن الموقف من هذه المذاهب والفرق؛ فإن السؤال الذي يُطرح الآن على طاولة هذه الورقة البحثية لاسيما مع تغير الزمان والظروف والأحوال ودخول مناهج جديدة في التفسير مغايرة للتصورات التقليدية هو: هل مازال «علم الكلام» بصيغته القديمة هو الصيغة المناسبة لمثل هذه التطورات المشهودة؛ أم أن الزمان والمكان والحال يفرض كل منهم موضوعات جديدة، وصيغة حديثة، ومقولات وأفكار ومفاهيم مناسبة للزمان والمكان؟

ومن ثم، يتمحور موضوع هذه الورقة حول الإجابة على هذا السؤال، وبالتالي فهي تحاول أن تقدم إسهاما لمحاولة وتطور علم الكلام القديم من حيث «المنهج/الأسلوب» ومن حيث «المحتوى/الموضوعات».

فمن حيث «المنهج»؛ فإن منهج علم الكلام القديم منهجا «دفاعيا/ تبريريا» ملتزما بذلك على طول خطه الفكري، ومن ثم، فهو بذلك يُعد وسيلة غير ناجزة للبحث والمعرفة، ولا يتغيا

(*) باحث دكتوراه، جامعة الفيوم.

أية غاية وراءه سوى الدفاع عن العقائد، والبحث العلمي لا يفترض فكرة مسبقة قبل البحث، فلا يدافع أو يهاجم، إنما هو عرض موضوعي ونقاش علمي. وعليه فإن كان علم الكلام القديم يبحث له عن مكان وسط الحقول الفلسفية الحديثة؛ وجب عليه أن يتحول منهجه من «الدفاع والتبرير» إلى «البحث المحايد»، ومن «الدوجماتيكا» إلى «التعددية»، ومن «العقيدة» إلى «الشك». من «القطع» إلى «التأويل»، ومن «الأيديولوجيا» إلى «الأبستمولوجيا».

أما من حيث «المحتوى والموضوعات» فإن موضوعات مثل الذات والأسماء والصفات، وهل الصفة عين الذات أم زائدة عليها؟ كلها موضوعات لم تعد مطروحة على طاولات البحث أو النقاش الآن.

فثمة موضوعات يمكن لها أن تحل محل الموضوعات القديمة تطرحها الورقة مثل: (منشأ لدين، حاجة الإنسان إلى الدين، التجربة الإيمانية، لغة الدين، الهرمنيوطيقا والتأويل، العقل والوحي، الدين والأخلاق، التعددية الدينية، تطور الدين، الدين والعلم، الإنسان والحرية الإنسانية...).

وبناءً عليه، فإن هذه الورقة تسعى لتحويل علم الكلام إلى بحث عقلي وفلسفي حر محايد بدلا من الدفاع والتبرير، يكون موضوعه الدين وما يتعلق به من قضايا غير القضايا القديمة. وأهم المحاور التي تناقشها الورقة هي:

- ماهية علم الكلام.
- موضوعات علم الكلام وضرورة التحول.
- من علم الكلام إلى فلسفة الدين.
- موضوعات فلسفة الدين.
- الدين من الاحتكارية إلى التعددية.
- فلسفة الدين وسؤال التجربة الدينية.

في محاولات تجديد علم الكلام

ليست هذه الورقة إسهاماً تفصيلياً كما يبدو في محاولاتٍ كانت وما زالت على ساحة الفكر العربي لمحاولة تجديد علم الكلام، وإنما هي محاولة، أو اقتراب، أو تلمس طريق، نحو تحويل علم الكلام إلى فلسفة دين. ومن أهم هذه المحاولات؛ محاولة «طه عبد الرحمن» في أقصى المغرب العربي، ومحاولة «الأخوة في إيران والعراق» في أقصى المشرق العربي، وثالث هذه المحاولات هي محاولة في الوسط لأستاذنا الدكتور حسن حنفي في مصر، لكن محاولة «طه عبد الرحمن» في تجديد علم الكلام اعتمدت على تحليل الخطاب الكلامي، والبنى الحجاجية لعلم الكلام وآداب المنظرة بشكل منطقي أكثر مما طرحت بدائل أو أن تقدم حلولاً^(١).

أما محاولة الإخوة في إيران والعراق فقد جاءت أغلبها تحت عنوان «علم الكلام الجديد» وهي محاولة أشبه بتجديد الخطاب الديني، تجديد في الشكل ويبقى المضمون كما هو، تجديد في الأسلوب ويبقى الموضوع كما هو، تجديد في إلهامش ويبقى المركز كما هو^(٢).

وأما محاولة أستاذنا الدكتور حسن حنفي والتي جاءت في أربعة أسفارٍ كبار تحت عنوان «من العقيدة إلى الثورة» حاول فيها أن ينقل العقيدة إلى الثورة، أو بعبارة أخرى، أن يُعنى علم الكلام بالدفاع عن الوطن والأرض بدلاً من الدفاع عن الدين والعقائد. لكن في الواقع هذه محاولة تخرج علم الكلام إلى حيز آخر بعيد عن ساحة الفكر، فمسائل الأرض والوطن ليست من مهمة علوم الدين أو الفكر، إنما شأنها شأن علوم السياسة والاقتصاد، وبالتالي فهي محاولة تحلق بعلم الكلام إلى أفق بعيد عن الفلسفة والفكر^(٣).

وباعتبارنا مهمومون بأزماتنا الحضارية المؤسفة، فإن هذه الورقة أزعج أنها محاولة تستوعب الشكل والمضمون معاً.. ولذا فهي إسهاماً في ما أسميه (توجيه) الذهن نحو طريق ربما يتم بلورة في المستقبل، أو كوضع نظرية أو منهجية جديدة مطروحة كشكل من أشكال التجديد،

(١) انظر طه عبد الرحمن «في أصول الحوار وتجديد علم الكلام»، المركز الثقافي العربي، المغرب.

(٢) انظر حسن يوسفان «علم الكلام الجديد»، مركز الحضارة تجديد الفكر الإسلامي، بيروت.

(٣) انظر حسن حنفي: «من العقيدة إلى الثورة»، مكتبة مدبولي، القاهرة.

لا تهدف هذه المحاولة إلى بلورة الإيمان والاعتقاد؛ إنما تهدف إلى بلورة ابستمولوجيا جديدة، تساهم في الوعي بالذات والحوار مع الآخرة بشكل معاصر، بدلا من الردود الصارمة والعنيفة التي يستعملها علم الكلام كآلية منهجية له.

فانطلاقا من تاريخه المسائل الاعتقادية وتطور الدين، لم تعدل كل المسائل القديمة مقبولة في الوعي العقدي عند الناس، كان البحث عن تحليلات عقلية وتفسيرات منطقية لهذه المسائل الاعتقادية ضرورة منهجية وموضوعية. ومن ثم كانت هذه الورقة نتاجا لهذا الإلحاح كإلحاح المريض الباحث عن طبيب، أو المتوجع الباحث عن تودة.

ماهية علم الكلام

علم الكلام كما يعرفه الفارابي: «هو ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرته الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالفها بالأقوال»^(١). أو هو كما يصفه عضد الدين الأيمجي المتكلم: «هو علم يقتدر معه إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج، ودفع الشبهات. والمراد بالعقائد: يقصد بها نفس الاعتقاد، والمراد بالدينية، أي المنسوبة إلى دين محمد»^(٢). موضوعه: هما يتعلق بإثبات العقائد الدينية. فائدته: يزيد المؤمن يقينا، ويرشد المستبشرين بإيضاحه الحجة، وحفظ قواعد الدين من الشبهات^(٣).

وظاهر من تعريف علم الكلام أنه يتضمن أن المتكلم يتخذ العقائد الدينية قضايا مسلماً بها ثم يستدل بعد ذلك عليها بالأدلة العقلية، ولذا يسمى هذا العلم أيضا بعلم «أصول الدين»، لأنه يتعلق بالأحكام الأصولية أو الاعتقادية، ويسمى علم الكلام أيضا «بالفقه الأكبر» في مقابل الفقه الأصغر، ويسمى «الأصول» في مقابل الفقه الذي يبحث في الفروع.

أما التفرقة بين علم الكلام والفلسفة؛ قد أشار ابن خلدون إليها بقوله: واعلم أن المتكلمين يستدلون في أكثر أحوالهما بالكائنات وأحوالها على وجود الباري وصفاته، وهذا النوع من الاستدلال هو استدلالهم غالبا، وحتى إذا نظر المتكلم في الموضوعات الطبيعية؛ فإنما ينظر

(١) الفارابي: إحصاء العلوم، مركز الإنهاء القومي، بيروت، ١٩٩١، ص ٣٩.

(٢) عضد الدين الأيمجي: المواقف، عالم الكتب، بيروت، ص ٧.

(٣) انظر سابق، ص ٨.

فيها من حيث أنها تدل على الفاعل أو الموجد، أما نظرة الفيلسوف في الإلهيات؛ فهو نظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته^(١).

فمقتضى علم الكلام يكون على قواعد «الشرع»، وتقتضى الفلسفة تكون على مقتضى «العقل»، فالمتكلم يستند إلى ما جاء به الدين من اعتقادات، ثم يلتمس الحجج العقلية التي تدعمها، أما الفيلسوف، فيبحث بعقلة، ويرى ما توصل إليه بالدليل دون نظر إلى ما جاء به الدين، فالمتكلم يعتقد ثم يستدل، أما الفيلسوف فيستدل ثم يعتقد، بيد أن هذه التفرقة لا تمنع القول باختلاط علم الكلام بالفلسفة^(٢).

عوامل نشأة علم الكلام

١- عوامل خارجية:

نقصد بالعوامل الخارجية أي الخارجة عن الثقافة الإسلامية، حتى وإن كانت عربية، فهناك صورة نراها مهمة لوضح الشكل الذي اضطر المسلمون إلى علم الكلام اضطرار لدفاع عن دينهم، فيحكي التاريخ أن ملك السند قد أرسل رجلاً من السمنية (= البوذية) إلى هارون الرشيد، فقال له، إنك رئيس قوم لا ينصفون، وإن كنت على ثقة من دينك فوجه إليّ من أناظره، فإن كان الحق معك؛ اتبعناك، وإن كان معي اتبعني. فأرسل إليه هارون الرشدي «محدثاً»، فلما وصل إلى الهند أكرمه الملك، وأتى بعالم (بوذي) لينأظره، فسأله: أخبرني عن معبودك، أهو قادر على أن يخلق مثله؟ فقال المحدث هذه مسألة من علم الكلام، وهو بدعة، وأصحابنا ينكرونها، فصرفه الملك، وأرسل إلى الرشيد بالأمر، فاستاء وغضب وقال: أليس لهذا الدين من يناضل عنه؟ فقال أحد رجال حاشيته، بلى يا أمير المؤمنين، هم الذين نهيتهم عن الجدل، والذين أودعتهم في السجون، فأطلق الرشيد سراحهم ليتشروا في الأرض دفاعاً عن الإسلام^(٣).

توضح القصة - إن كانت صادقة - ورمزيتها - إن كانت غير ذلك - كيف كان علم الكلام

(١) أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، دار النهضة العربية، بيروت، ط ٥، ١٩٨٥، ص ١٧، نقلاً عن ابن خلدون: المقدمة، ص ٣٢٧.

(٢) السابق نفسه، ص ١٨.

(٣) السابق، ص ٣١.

بمثابة حائط الصد ضد شبّهات وتيارات الآخر، القادمة من خارج البيئة أو الثقافة. بيد أن هذه العوامل الخارجية تتضافر معها عوامل داخلية أخرى.

٢- عوامل داخلية:

وهي نشأة الفرق الإسلامية التي انبثقت مع بدايات البداية الأولى بعد وفاة النبي، فبرزت عدة فرق مثل الشيعة والسنة والخوارج ومعتزلة وأشاعرة وماتريديّة وغيرهم مازال موجودة حتى اليوم.

ويفجعنا القول بأن الانشقاق المذهبي القائم بين المسلمين من سنة وشيعة وخوارج هو اختلاف سياسي في جوهره، بيد أن المسلمين الأوائل كانوا لا يفرقون بين ما هو ديني وما هو سياسي، فمن الأسباب التي يحدثنا بها التاريخ عن بداية الخلاف أنه كان بعد وفاة النبي واختلاف المسلمين على الخلافة في السقيفة، بيد أن الأمر تم تداوله وظل الأمر هكذا حتى موت عثمان وجاء الخلاف بين علي ومعاوية ثم معركة الجمل وصفين، ثم كانت كارثة كربلاء، ثم الحكم على فاعل الكبيرة ومفهوم لإيمان، ثم ظهور واصل ابن عطاء، ثم ظهور المعتزلة، ثم القول بالمنزلة بين المنزلتين والقول وقضية خلق القرآن، حتى تبلور علم الكلام بالشكل الذي عليه الآن من ردود واعتراضات بين هذه الفرق والمذاهب.

موضوعات علم الكلام وضرورة التحول

لر نشأ في بحثنا هذا أن نسرد كلاماً عن نشأة علم الكلام أو موضوعه، وإنما رغبة في أن نطل إطلاله سوف نخدمنا لمعرفة الظروف التي أسهمت في تشكل علم الكلام القديم، الأمر الذي يدفعنا إلى القول بأن الظروف اليوم قد اختلفت، فمن الواجب أن تكون هناك تشكلات أخرى مختلفة عن علم الكلام في القديم، مراعاة للزمان والمكان والوقائع والحدّات، فهل نطل نكرر حجج القدماء في الواجب والممكن والذات والصفات مرة أخرى؟!، أننا إن فعلنا ذلك فإننا نعيد أزمة الصراع القديم بين المذاهب والفرق الكلامية من جديد، إضافة على ذلك يجب أيضاً أن نعيد الزمان والأحداث التي مضت مرة أخرى، وليس ذلك في حاجة إلى إثبات استحالة، إذ هو بديهي وواضح بنفسه.

إن الطبيعيات القديمة لم تعد معتبرة في الحقل العلمي، وطبيعيات علم الكلام لم يعد يؤخذ

بها، فحتى نظرية كوبرنيكوس، فبعد النسبية أضحي العلم التجريبي هو صاحب الكلمة الفصل، أما نظريات علم الكلام التي كانت تستند على النظر والتأمل في الطبيعيات أصبحت كلام نظري ليس له مكان في واقع الحقل العلمي الذي أضحي الآن يأخذ بالنسبية.

فإذا أخذنا مثلاً لنذكر كيف آلت المعرفة في الطبقات إلى العلم التجريبي وهو نظرية الخلق، خلق الإنسان، إن العلم يرى أن التطور تعهما الكبير من الأدلة على صحتها، وربما المستقبل يكشف الناضجة ذلك، بينما علم الكلام ما زال يبادل مقدما قول هذه التغطية، والكلمة النصل أصلا هي للعلم لا للكلام.

لقد ألف الرازي كتابا في علم الكلام أسماه (الأربعين في أصول الدين) وهو عبارة عن أربعين مسألة في علم الكلام، وبالنظر والإحصاء إلى هذه المسائل، وجدنا أن خمس وعشرين مسألة تتكلم عن الله وصفاته وأربعة مسائل في النبوة، وثلاثة في المعاد، وثلاثة في أفعال العباد والحسن والقبح، والباقي موزع على مسائل أخرى مختلفة، وبمتابعة النظر إلى هذه النسب نجد أن أكثر من ٦٠٪ من مسائل علم الكلام تدور حول ذات الله وصفاته، أي أن أغلب مسائل علم الكلام تدور وتناقش غيب، وهذا الغيب قد أخبر عن نفسه بأنه «ليس كمثله شيء»!!.

يقدر بنا أن نقول أن من أهم الانتقادات التي وجهت إلى منهجية علم الكلام؛ مسألة «قياس الشاهد على الغائب»، وبالتالي فالغيب نقلى وليس عقلي، نعم هو عقلي من حيث الإثبات والنفي والتصور الكلي، أما من حيث التفصيل والتفريع الذي نراه في علم الكلام فلا أعلم إلى ما يستند رجل الكلام على كل هذه التفصيلات الرتيبة، فيقول «هل الله يعلم ذاته» و«هل الصفات عين ذاته أم زائدة» وهكذا!

النص كلام، والكلام لغة، واللغة كلمات والكلمات تتعدد الأفهام في فهمها وتفسيرها من حيث، السياق والسباق واللاحق، والأسلوب والاستعمال، والمطلق والمقيد، والعام والخاص، والمجمل المفصل، والناسخ المنسوخ، والمكي والمدني، ولن تخرج بفهم يتفق عليه المعنيون بمثل هذا حتى يلج الجمل في ثم الخياط.

بينما نرى المسائل الكلامية، تفصل تفصيلا مملا في هذه الغيبيات، وكأنها تراها واقعا مشاهدا تم البت فيه، فيفرعون ويفصلون، فهو ليس في مكان ولا جهة، وفي أنه يمتنع أن يكون محلا للحوادث، وأن ذاته لا تحمل في شيء، وأن كونه قادرا عالما مريدا، حيا بصيرا

سميعة، متكلمها باقيا مريدا.. إلخ من التفصيلات الموعلة في عالم من المفترض أن غيبا، أي غائبا عن الحواس.

من علم الكلام إلى فلسفة الدين

فلسفة الدين تعني التأمل الفلسفي حول الدين، لذلك فهي «فلسفة» في المقام الأول، أي أنها من المفترض أن تتحرر من النزاعات والانحيازات العقيدية والأيدولوجية، وتتسلح بمنطق العقل في البحث، فبالمختصر: فلسفة الدين ترد الدين إلى العقل، أما علم الكلام يرد العقل إلى الدين.

ولهذا فإن المتكلم يلجأ إلى عدة طرق للدفاع والتبرير، أو إن شئت قلت لتأكيد وجهة نظره والدفاع عن عقيدته، منها:

- ١- طريقة «التمانع»: وفحواها؛ إبطال اللازم بإبطال المزم.
- ٢- كذلك يعتمد بعض المتكلمين على «التأويل» كطريقة لرفع التعارض الظاهري بين النصوص.

ولذلك رأينا معظم بحوث علم الكلام كانت على شكل معارك بين الفرق، فالأشاعرة مثلا يطرحون مسألة تتناولها المدرسة الاعتزالية بالتفنيد والرد، وتكون المعركة دائما على ساحة الدفاع والرد، بحيث ينشغل كل فريق بالرد على الآخر ومن خلال هذه التنظيرات ينصب كل فريق الفخاخ للآخر، وإيقاعه في دائرة الإفحام، وبالتالي تضيع المنهجية العلمية، والبحث الموضوعي ووسط هذه المحاجة.

فهل رأينا مثلا في علم الكلام متكلمها واحدا اعترف بقوة دليل الآخر، فتنازل له عن المسألة لأنه تبين له فيها صحة رأي الطرف الآخر؟! لا، ولن تجد، لأن علم الكلام كما قلنا قائم على نصرة المذهب، ولذلك تجد الأسلوب المتبع في عرض المسائل هو الأخذ والرد والمنازعة، «فإن قال: كذا، قلنا: كذا وكذا، وإن رد بكذا قلنا: كذا وكذا» وهكذا.

ومن ثم فإن على الجانب الآخر تقبع فلسفة الدين في بحث حر هادئ، فهي: «التفسير العقلاني لتكوين بنية الدين عبر الفحص الحر للدين، والكشف عن طبيعة الدين من حيث هو دين.. ومن حيث هو نمط للتفكير في قضايا الوجود، وامتحان العقائد والتصورات

الدينية للألوهية والكون والإنسان، وتحديد طبيعة العلاقة بين التفكير الديني وأنماط التفكير الأخرى، بغرض الوصول لتفسير كلي للدين، يكشف عن منابعه في العقل والنفس والطبيعة، وأساسه التي يقوم عليها، وطبيعة تصوره للعلاقة بين المتناهي واللامتناهي»^(١).

موضوعات فلسفة الدين

قد عرفنا أن موضوعات علم الكلام قد انحصرت في الإلهيات والنبوات والمعاد، تدور كلها في دورات متشابهة، أما فلسفة الدين فهي تناقش موضوعات مطروحة على الساحة النقاشية والتنظير الديني اليوم، والتي منها:

□ **ماهية الدين:** ويبحث في مفهوم الدين، مناشئ وبواعث الدين، وأفق انتظار البشر من الدين، وأثر الدين في حياة الفرد والمجتمع، والدين وإنتاج معنى لما لا معنى له في حياة الإنسان، حدود الدين؛ وهل أنه شامل، أي دنيوي وأخروي، وما حدوده الدنيوية، أو إنه للآخرة خاصة، مجالات الدين، جوهر وصدق الدين، أو الذاتي والعرضي في الدين، الثابت والمتحول في الدين، تطور الدين.

□ **وجود الله:** طبيعة وجوده، براهين وجود الله، صفات الله، أفعال الله، مفاهيم الله والألوهية في الأديان، طبيعة علاقة الإنسان بالله.

□ **مشكلة الشر:** كيف أن الشر بكافة أشكاله؛ الألمر الجسدي، والنفسي، والأذى الأخلاقي، سواء نتج عن الأسباب والكوارث الطبيعية، أو ظلم الإنسان، يطرح بوصفه تحدياً لقدرة الله القادر على كل شيء، ولمحبته ورحمته التي تتسع لكل شيء.

□ **الإيمان والعقل والقلب:** هل الإيمان منبعه العقل والقلب معاً، أو العقل فقط، أو القلب فقط؟ وهل يتعزز الإيمان بالعقل، أو أن العقل يقوّض الإيمان، كما يشدد على ذلك دعاة النزعة الإيمانية؟

□ **التجربة الدينية:** بيان ماهية التجربة الدينية، أنماط التجربة الدينية، إمكانية معرفة صاحب التجربة الدينية بتفسيرها، هل هي عاطفة وشعور بالتبعية للحقيقة الغائية، أو شوق ووجد للحقيقة الغائية، أو هي كشف وإشراق وانخراط للروح؟ ما الفرق

(١) محمد عثمان الخشت: مدخل إلى فلسفة الدين، دار قباء، القاهرة، ٢٠٠١، ص ٣٥.

بين تجربة المقدس وغيره؟ هل هي تجربة حسية وإدراكية؟ هل التجربة الدينية هي حقيقة وجوهر الدين؟

□ **المعجزات والكرامات والخوارق:** طبيعتها، أثرها في الإيمان الديني، شيوعها في مختلف الأديان، وهل هي استثناء أو خرق للقوانين الطبيعية، أو أنها محكومة بقوانينها الخاصة، المحجوبة عن البشر؟

□ **الخلود والبعث والقيامة:** مصير الإنسان بعد الموت، مفهوم الموت؛ وهل هو انعدام للشخص البشري، أو أنه انتقال من نشأة إلى نشأة؟ مفاهيم الموت والخلود والبعث المتنوعة في الأديان، ومفهوم التناسخ في بعض الأديان وعلاقته بالخلود والبعث، مفهوم القيامة والجزاء الأخروي، والخلاص، والنيرفانا.

□ **الدين والعلم:** هل ينتمي إلى حقل واحد، أو أنّ كلاهما ينتمي إلى حقل مستقل؟ هل الدين يتغذى ويترسخ بالعلم؛ أي رغم أنّه بموازاة حقل العلم، لكن العلم يدعم الدين، ويضيف له على الدوام مع تقدمه - براهين وتفسيرات وآفاقاً جديدة؟

□ **المعرفة الدينية:** هل المفاهيم الدينية ذات معنى، أو أنّها تفوق المعارف البشرية وتختلف عنها؟ ما العلاقة بين المعرفة الدينية والمعارف البشرية؟ هل المعرفة الدينية ثابتة أو متغيرة؟ هل المعرفة الدينية تتطور وتتكامل تبعاً لتطور وتكامل المعارف والعلوم البشرية؟

□ **الدين والأخلاق:** هل الأخلاق تنشأ من الدين، أو ينشأ الدين من الأخلاق، أو أنّ أحدهما جزء من الآخر، أو لا علاقة بينهما، أو أنّهما يلتقيان أحياناً في موارد، فيما يفترقان في موارد أخرى؟

□ **التعددية الدينية:** هل الأديان تجلّ متنوع لحقيقة الله الواحدة، بمعنى أنّ هناك حقيقة تعدد السبل إليها تبعاً لتعدد وتنوع الأديان، ومن ثم فالكل مشمولون بالنجاة والخلاص، أو أنّ هناك ديانة واحدة حقة وما سواها باطلة، فمن لا يعتنقها لا أمل له بالنجاة؟ وهل التعددية الدينية هي تعددية على مستوى المعرفة، أو تعددية على مستوى النجاة، أو تعددية على مستوى التعايش؟

□ **لغة الدين:** هل لغة الدين عرفية، بنحو تكون إفادتها للمعاني بأساليب اللغة المتداولة

نفسها في استعمال المجتمعات البشرية للغة، أو أنها لغة رمزية، كما يقول بول تيليش: «إن لغة الإيمان هي لغة الرموز. الإيمان إذا ما فهمناه على أنه حالة من الهم الأقصى فإنه ما من لغة له سوى الرموز»؟ هل لغة الدين لغة تماثلية كما يقول توما الإكويني؟.. وهنا يجد التأويل له حقلا معرفيا خصبا يتجلى في كثير من أشكاله.

□ **الهرمنيوطيقا (= التأويل):** يُعرّف الإنسان بوصفه «كائناً هرمنيوطيقياً»؛ أي هو ذلك الكائن الذي يمكنه، بل يلزمه أن يُترجم الوجود - أي كل ما يقع في أفق تجربته الوجودية - محوّلًا إياه إلى عالمه الخاص الداخلي؛ لكي يُدرّكه ويفهمه.

□ **الوحي والإيمان:** حقيقة الوحي، وهل هو نقل الحقائق الإلهية للبشر، أو هو تجسيد للإله في الإنسان؟ هل الوحي تجربة نبوية خاصة بالأنبياء، أو أنها تتحقق لسواهم؛ بالتسامي والارتياض الروحي، مثلما يعتقد بعض المتصوفة والعرفاء، وهل هذا النوع المكتسب من النبوة - حسب تسميتهم - هو نبوة إنبائية، أم نبوة إبلاغ ودعوة لله؟.

□ **حاجة البشر إلى الدين؛ ويتم النقاش فيه من خلال الاجابات على تساؤلات مثل:** لماذا نحتاج إلى الدين، هل هي لإشباع المتطلبات الفردية والاجتماعية (متطلبات دنيوية) أم أخروية أم هما معا أم لتنظيم الواقع؟

□ **هل ثمة بديل عن الدين، وبالتالي هل بالإمكان إيجاد صيغة أخرى تحل محل الدين؟..** وفي هذا الإطار نضرب مثالا: «الطمأنينة» التي يوفرها الدين، هل يمكن للإنسان أن يحصلها عن طريق آخر غير الدين، المسيحية تستخدم الاعتراف كوسيلة تشعر المعترف بالطمأنينة وبراحة معنوية كبيرة، لكن هل يمكن لغير الدين أن يوفر مثل هذه الطمأنينة؟

□ **علاقة المعرفة بالإيمان:** ويقضى النقاش حول هذه المسألة إلى طبيعة الإيمان، فهل هو حالة نفسية من فئة العلم والمعرفة أم لا؟. وإذا كان الإيمان حقيقة مختلفة، فهل يوجد رابط بين الإيمان والمعرفة والعلم؟ وباختصار. إدراك العلاقة بين المعرفة والإيمان، والعقل والدين؟

□ **أيضاً من الباحث الحيوية التي تتناولها فلسفة الدين، والتعددية الدينية، ودعوى**

انحصار الصدق في دين بعينه ونفيه عن غيره، فكل دين يدعى أنه على حق وأن سائر الأديان الأخرى باطلة. فكيف يمكن تجاوز هذا المعوق؟

□ حدود التقارب بين الأديان، فهل الأديان مختلفة في الجواهر أم في الأعراض؟ أم أن لها جوهرًا واحدًا غير أنها مختلفة في الأعراض؟

□ ما علاقة الأخلاق بالدين، وفي الإطار ثمة تساؤلات؟

هل الأخلاق نابعة من الدين؟

هل الدين هو قيمة أخلاق في الأساس؟ أي أنه متفرع من الأخلاق؟

هل بين الدين والأخلاق (استقلال أم انسجام)؟

□ ما علاقة الدين بتحقيق العدالة والحرية؟

الدين من الاحتكارية إلى التعددية

بعد رحيل الأنبياء عن مجتمعاتهم، ظهرت التجارب الدينية كقراءة للنص الديني الذي جاء به النبي، وتعددت بين أتباع الدين الواحد؛ فتشظى الدين الواحد إلى عدة مذاهب، بل في نفس المذهب الواحد، وهذا بطبيعة الحال ظاهرة طبيعية ومتوقعة، فقراءة النصوص الدينية ومحاول استنتاجها وفق معطيات علم الأديان والعقائد والفقهاء تؤدي بالضرورة إلى اختلاف الرؤى بين أتباع الشريعة الواحدة، وبينهم وبين باقي أتباع الشرائع الأخرى.

لسنا هنا بصدد بحث استردادي لهذه الظاهرة، بل بصدد البحث عن جذور هذه الظاهرة ووضع العلاج لها، وليس ذلك يتم إلا من خلال الفصل بين الدين والمعرفة الدينية، أي الفصل بين المقدس وغير المقدس، فإن ما يوجد بين أيدينا الآن من مدونات في الفقه والأصول والعقائد ونحو؛ هي نتاج لهذه الظاهرة، أي نتاج المعرفة الدينية، أي الدين في بعده البشري، والانتاج البشري يتشكل وفق كل في تجاربه، فكل عالم أو فقيه له رأيه الخاص في الشريعة، وتجربة دينية خاصة به قائمة بذاتها، التي توصل اليه من خلالها اجتهاده والبحث في الأصول لاستخراج الفروع، وهو بالتالي غير قابل لأن يتعبد برأي مجتهد وعالم غيره، بل يرى في نفسه أنه رأيه الأصوب للنصوص الدينية، فيلتزم رأيه واجتهاده، لأنه يرى انحصار الحق عند رأيه،

وهذا الأمر ليس مقصوراً على علماء الدين وحسب؛ بل هو أمر مطرد، ربما في معظم العلوم الإنسانية^(١).

وتكمن المشكلة هنا في أن هناك إichاءات تشير إلى أن المعرفة الدينية بالشكل الذي تم إيضاحه، هي نفسها الدين بذاته، أي أن النتاج العلمي لعلماء الدين (= المعرفة الدينية) هو نفسه الدين، وليس مرآة له أو انعكاس له أو قراءة قد تصيب وقد تخطئ هذا الإichاء قد يكون ضمن بعض المنتمين للمؤسسة الدينية، ما يسبب الكثير من المشكلات، والتي نراها الآن تظهر في تقديس الذات، ورفض الآخر^(٢).

لر يمكن علم الكلام بدعا من باقى العلوم الدينية الإسلامية، بل هو الآخر تسند موضوعاته على الدين في الأساس، أي على المعرفة الدينية، التي استقت أصولها من النص، ومن ثم فهو يعد إنتاجاً لأفهام بشرية، وأفهام الناس وعقولهم متفاوتة في قبول مراتب المعرفة، وتحصيل الاطمئنان، كما وكيفاً، قوة وضعفاً، سرعه وبطئاً، وكشفاً وعياناً.. لذا فإن التعدد في الفهم والتفاوت في العلم سمة إنسانية طبيعة^(٣).

فإذا كان علم الكلام لر يفطن لهذه التعددية الدينية، وما ذاك إلا لأن علم الكلام ينطلق من العقيدة أولاً، لذا كان دوجماطيقى المنهج، أحادي الحق، انحصاري الحقيقة، بينما فلسفة الدين لا تعباً بالعقيدة كثيراً إلا خلال دراسته دراسة موضوعية، فجل همها هو البحث الحر عن وصف للظاهر الدينية وإعطاء تحليلاً مقبولاً لها.

وثمة نقطة مهمة تتعلق بمسألة التعددية الدينية، وهي؛ أننا لا نريد بالتعددية هنا الانسلاخ عن الدين، أو المعتقد الشخصي أو أن الإنسان يطلب منه أن يغير دينه أو أن يبدل عقيدته، بل هو حر في الثبات على مبدئه ولكن لا يحق له في نفس الوقت إرغام الآخرين على التبعد بما يتبعده هو.

إن التعددية الدينية التي نتقصدها هنا، هي بسيطة بساطة الدين نفسه، فالمقصود هو ترك

(١) على عبد المحسن كريم: قراءة نقدية في فلسفة الدين، حولية المنتدى، العراق، ٢٠١١، مج ٤، ع ٦، ص ١٥٦-١٥٧.

(٢) السابق، ص ١٥٧.

(٣) السابق، ص ١٦٥، ١٦٦.

كل متدين يمارس طقوسه وشعائر العبادية دون رقيب من أحد، لا أجبر أحد على الدخول في دين معين أو أكفره لاختلافه معي.

وفي هذا العصر الذي يعج بالاختلافات ويتفتق بالمعارف المتنوعة لا نطن أن انحصارية المعرفة والحق قادرة على أن تسلك سبيلا لها، بل نرى أنها تصطدم مع أول حركة لها، ولذا لا نرى بديلا عن التعددية الدينية وقبول الآخر في مجال الدين والدراسات الدينية.

فلسفة الدين وسؤال التجربة الدينية

إن التجارب الدينية متنوعة ومتعددة بعدد أفراد البشر، وكل إنسان بما يملك فهمها خاصا عن الله تعالى، أو بعبارة عرفانية: إن الله تعالى يتجلى لكل إنسان بنحو من الأنحاء، وكل هذه التجليات محترمة ومقدسة- والدين يقرر صحة هذه التجليات بأجمعها^(١)، لأن الإمكانية المعرفية توصلت إلى ذلك، ولا يكلف الله نفسا إلا وسعها.

إن إله العالم عندما خلق البشر وقذف به في أجواء الفكر؛ فإنه خلق له لغات وعوالم مختلفة، وجعل العلل والأدلة متنوعة، وأقام في طريق العقل مئات العقود والمنعطفات الفكرية، وبعث الكثير من الرسل، وأصدر نداءات ذات ألوان متعددة، ومختلفة للبشرية، وجعل الناس شعوبا وقبائل ليتحركوا لا من موقع التنازع والتخاصم؛ بل من موقع التعارف والتواضع، فالذين يطلبون بتسوية «التعرجات الفكرية» والمذهبية بين الناس؛ عليهم أن ينتبهوا لئلا يقودهم هذا المسلك إلى السقوط في التعارض مع المشيئة الإلهية، ومواجهة الإرادة الربانية^(٢).

إن السبب الذي من أجله يدفعنا إلى تأكيد البحث في مسألة التعددية الدينية هي أنها مسألة حيوية جدا، فبالنظر إلى مجتمعاتنا بامعان، نجد أنها مجتمعات يحركها الوازع الديني كفاعل قوى، بل هو أقوى المقومات التي تدفع الناس وتوجه سلوكهم، إن الدين حاضر في الجماهير، بشكل عام، وفي مجتمعاتنا الشرقية بصورة أكثر خصوصية، والتاريخ يشهد بذلك، فالقتل يحدث باسم الدين والصلب يحدث باسم الدين، والغزو تحت راية الدين، والإصلاح

(١) عبدالكريم سروش، الصراطات المستقيمة، دار الانتشار العربي، ترجمة: أحمد القابنجي، ط ١، ٢٠٠٩، ص ٢١٨.

(٢) السابق، ص ٦٩.

أحيانا يستعين بالدين، والشواهد عديدة لا تحفى على ناظر، وليست العبرة في سردها، وإنما العبرة في البحث عن أسبابها ونتائجها.

إنك إن أردت أن تحدث الرجل في مجتمعنا عن أمر بديهي، ربما لا يؤمن لك بها إلا إذا ذكرت له سنداً من كلامك من الدين آية أو حديث! فالدين أداة ناجزة في وعي الناس، تسوقهم نحو التوجه في الحياة، الأمر الذي يدفعنا كل مرة إلى محاولة الإصلاح العام من خلال تعديل مسار المفاهيم الدينية، إذ به يمكن محاولة تعديل مسار الناس، وهذا نحدثه في شكل من أشكال عقلنة الدين / تأويل الدين / فلسفة الدين... سمها ما تشاء، لأبأس من اختلاف المفاهيم، طالما أنها محكمة المعاني.

إن غرض أي علم هو تبسيط الحياة، لا تعقيدها، وبالنظر إلى علم الكلام نجده يزيد المسائل الاعتقادية تعقيداً، فلن يستطيع عامي أن يقرأ في علم الكلام ويفهم ما المقصود منه، ثم نقول له هذا دينيك. فعلم الكلام كجزء من المنظومة المعرفية نشأت في ظروف تاريخية معينة، وهي طروحات مناهضة، وبالتالي فقد تشكلت في لحظة انفعال وغضب بين الخصم والخصم، بين المذهب والمذهب، بين الفرقة والفرقة، لا اتزان وتريث.

فعلم الكلام تأسس للدفاع عن العقيدة، استمد أصوله المنهجية من المنطق الأرسطي والفرضيات الجدلية، فعقد البسيط، وحول التوحيد إلى هو بداهة الفطرة إلى مقولات يصعب على العادي فهمها، وليس معنى ذلك أن علم الكلام لم يقدم شيئاً مطلقاً، كلا!، إنما قدم خدمة جليلة للحفاظ على الثقافة والهوية في وجه الغزو الثقافي الآخر، لكن؛ وما بعد لكن - هو المهم - لكل واقع متطلبات، ولكل مقام مقال، أي أن هناك الآن حاجة إلى انبثاق قضايا تنمى مع مجريات الواقع الآتى ويناقش هموم الناس، ويضع ليها الأجوبة الشافية مع ما يتوافق مع اللحظة الزمانية تاريخياً وجغرافياً.

فلسفة الدين من الفلسفات المضافة، كفلسفة التاريخ، وفلسفة اللغة، وفلسفة التربية.. إلخ، وهي تعني التفكير الفلسفي في الدين وعقلنة المعتقد الديني.

فيلسوف الدين غير المتكلم، لأن المتكلم يتسلح بمواقف وقناعات قبلية، بينما يتحرر الباحث في فلسفة الدين من أية قناعات سابقة، بمعنى أنه يدرس الدين من الخارج، خلافاً للمتكلم الذي تتحكم بأحكامه نزاعاته الدينية الخاصة.

وغاية فلسفة الدين كأي فرع آخر من الفلسفة، تحري الحقيقة فقط، ولذلك نرى فيلسوف الدين بما أنه فيلسوف، لا يلج فلسفة الدين لإثبات أو نفي الدين أو المذهب الذي أمامه أو يتعرض له، كما أن فيلسوف الدين سواء كان مُعتقداً بدين أو مذهب خاص، فهو لا يتبنى موقفاً حيال ذلك، حتى ولو كان معانداً للأديان؛ فإنه بما هو فيلسوف؛ فهو لا يقتحم هذا الميدان لدفاع أو تبرير، بل لشرح وتحليل المعتقدات الدينية.

ففيلسوف الدين يريد فقط أن يبين ما الذي يمكن قوله وما لا يمكن بشأن حقيقة الدين والظواهر الدينية من منظور عقلي، فهو يريد أن يكشف؛ - إذا خرج من موقفه الدعم للدين أو كان معانداً، ونظر بعقلانية للدين ومظاهرة - ماذا سوف يرى؟

ليس مهماً لفيلسوف الدين بأن ما يره هل يناعم أحاسيسه وعواطفه ويلبى طلباته، أم لا، بل المهم بالنسبة له هو ما يره قدر الإمكان يكون مطابقاً للواقع ويتمتع بدرجة من الحقيقة^(١).

من مشكلات علم الكلام أيضاً: الإيمان بالحقيقة الدينية الواحدة، ولقد تسبّب ذلك في نشوب معارك فكرية طاحنة. فالأشعري يدافع عن أشعريته، والمعتزلي يدافع عن اعتزاله، وكذلك الماتريدي، هذه المعارك لم تأتْ للأمة بخير..

هذه المشكلة تعالجها فلسفة الدين، فبينما علم الكلام لا يؤمن إلا بحقيقة دينية واحدة؛ نرى أن فلسفة الدين تؤمن بالتعددية الدينية، بل وتؤكد عليها، وما أحوَج واقعنا اليوم إلى التعددية الدينية بل والفكرية أيضاً.. فالدين نص، والنص به محكم ومتشابه، وأكثر من ٨٠٪ في المئة من النصوص متشابهة، أي تحمل أكثر من معني، بنظرة صغيرة في تفسير مفاتيح الغيب للرازي لترى تفسير الآية الواحدة أحياناً يصل إلى خمسة عشر قولاً قولاً.. «فأبي صوابٌ يحتمل الخطأ، ورأي غيري خطأٌ يحتمل الصواب»، أمّا في علم الكلام «فعقيدتي صوابٌ لا تحتمل الخطأ، وعقيدة غيري خطأٌ لا تحتمل الصواب».. ومن ثم نشبت أغلب الصراعات المعارك الكلامية بين جبهات في «الداخل»، بين المعتزلة والأشاعرة والماتريدية والحشوية..

في النهاية؛ فيلسوف الدين يريد أن يكتشف درجة، عقلانية أو بطلان كل واحدة من التعاليم الدينية والمذهبية، وهنا ثمة مفارقة هامة؛ هي أن من هذه الزاوية السابقة التي ينشدها

(١) مصطفى مليكان: فلسفة الدين، المجال والحدود، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، السنة ١٦، عدد ٤٩ - ٥٠، ص ١٢ - ١٣.

فيلسوف الدين، نجد أن فلسفة الدين تفتقر عن «تاريخ الأديان» و«علم الأديان المقارن» و«علم النفس الديني» و«علم الاجتماع الديني»، لأن هذه كلها وإن كان غايتها دراسة موضوعات متعلقة بالدين، لكن الحقيقة التي لكن الحقيقة التي تنشدها ليست اختبار صدق أو كذب التعاليم الدينية، بل حقائق أخرى في مجال الظواهر الدينية.

بالطبع هذه كلها رصد لمحاولة استخلاص المفهوم الذي تتبلور عليه فلسفة الدين، ولكي نضع الفوارق والحدود التي تفصل بها بين فلسفة الدين عن غيرها من المعارف الدينية والمعارف الدينية والمناهج الكلامية الأخرى، ولكي نشير إلى ضرورة التحول من «علم الكلام» إلى «فلسفة الدين».

خاتمة

يبدو أن الدين قديماً كان يرتب ضرورياته الخمس على أن الدين أولاً كالتالي: (الدين ثم النفس ثم العقل ثم المال ثم العرض) أي أنه كان يقدم الدين على النفس، أما «فلسفة الدين» فهي ترتب هذه الكليات على اعتبار «النفس» أولاً قبل «الدين»، فالدين جاء للإنسان، وقديماً قال المعتزلة «العقل أول الأدلة والشرعية مصلحة العباد»، وتطبيقاً لهذا المبدأ نرى أن فلسفة الدين أصبحت ضرورة كي تحل محل علم الكلام القديم بهذا الشكل المنطوق العقلي أولاً، أي أن العقل سابق على النص، والإنسان سابق على الدين، وإنما جاء الدين لضبط حركة المجتمع، أي لمصلحة الإنسان، أي أن جود الإنسان سبب لوجود الدين، وليس الدين سبباً لوجود الإنسان، والعلة تسبق المعلول ضرورة.

وعلم الكلام: في سعيه دائماً، يرمي إلى إما إثبات العقائد الدينية أو الدفاع عنها، أما فلسفة الدين: فقد ظهرت كمصطلح في القرن الثامن عشر على يد «هيجل» في محاضراته «محاضرات في فلسفة الدين» وهي نوع من الفلسفة تعتمد العقل في تحليل وتفسير المعتقدات والظواهر الدينية. والقاسم المشترك بين علم الكلام وفلسفة الدين؛ أن كلاهما يبحث في القضايا الدينية والمسائل الاعتقادية

لكن فلسفة الدين ليست تتوخى الدفاع عن المعتقدات وتبريرها، مثل علم الكلام، وإنما تهتم بشرح وبيان القضايا الدينية، وبالتالي «فهي التفكير الفلسفي في كل ما يتصل بالدين شرحاً وتفسيراً وتحليلاً».

وبهذا كله فإن الممارسة الكلامية لم تعد مجدية على النحو الذي كانت عليه في السابق، لأنها لا تتوخي طلب المعرفة، بل تدافع عن موقف عقدي مسبق، أما فلسفة الدين فهي ليست كذلك، لأن فيلسوف الدين لا يتبنى موقفًا حيال عقيدة ما، إنما يكشف عن مدى معقولية هذه العقائد والقضايا الدينية..

وبالتالي: فإذا كان علم الكلام يقدم «تبريرا»، أما فلسفة الدين تقدم «تفسيرا».. وإذا كان علم الكلام يقدم «منجزا دفاعيا».. فإن فلسفة الدين تقدم «منجزا تفسيريا».. وإن كان علم الكلام يهدف إلى «حماية الدين وصيانتة»، فإن فلسفة الدين «تعيد فهم الدين من جديد بطريقة فلسفية».. وإذا كان علم الكلام «يرد العقل إلى الدين»، فإن فيلسوف الدين «يرد الدين إلى العقل». وما أحوجنا!

وأخير: وإذا كان علم الكلام ينطلق من مبدأ: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: ١٩]، فإن فلسفة الدين تنطلق من ﴿إِنَّ الدِّينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّبِيَّانَ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: ٦٢].

قائمة المصادر والمراجع

- ١- الفارابي: إحصاء العلوم، مركز الإنهاء القومي، بيروت، ١٩٩١.
- ٢- عضد الدين الإيجي: المواقف، عالم الكتب، بيروت، دت.
- ٣- أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، دار النهضة العربية، بيروت، ط ٥، ١٩٨٥.
- ٦- محمد عثمان الخشت: مدخل إلى فلسفة الدين، دار قباء، القاهرة، ٢٠٠١.
- ٥- علي عبد المحسن كريم: قراءة نقدية في فلسفة الدين، حولية المنتدى، العراق، ٢٠١١،
مج ٤، ع ٦.
- ٧- عبدالكريم سروش: الصراطات المستقيمة، دار الانتشار العربي، ترجمة: أحمد القابنجي،
ط ١، ٢٠٠٩.
- ٨- مصطفى مليكان: فلسفة الدين، المجال والحدود، مجلة قضايا إسلامية معاصرة،
مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، السنة ١٦، عدد ٤٩- ٥٠.

الأخلاق الإسلامية بين النقل والإبداع

د. عصمت محمود أحمد سليمان(*)

توطئة

ما يزال السؤال العريض الذي ينهض استهلالاً بين يدي درس الفلسفة في حقل الأخلاق مداره حول القدر الذي أسهم به فلاسفة المسلمين في حقل فلسفة الأخلاق؛ ويستتبع ذلك لزماً السؤال حول هل ما انتجوه يُعد إبداعاً أصيلاً؟ أم كونه لا يعدو أن يكون ضرباً من النقل ليس بأكثر من اعتباره هامشاً على متنٍ انتجه غيرهم؟

هناك رأي له حضور يجب عن هذه الأسئلة لدى طائفةٍ من مؤرخي ودارسي الفلسفة الإسلامية المعاصرين منتهاه الرأي القائل بأن حظ مجال الأخلاق من اهتمام علماء الإسلام ومفكره ضئيل إذا ما قورن بغيره من مجالات المعرفة العلمية الفلسفية^(١).

ومضى آخرون شوطاً أبعد باتجاه التقرير بأن الفكر الإسلامي يخلو من مذاهب في الأخلاق؛ وقد جعلوا مرد ذلك وتفسيره ماثل في الدعوى باستغناء المسلمين بتعاليم القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف عن النظر في المسائل الأخلاقية فلم يشعروا بالحاجة إلى النظر الفلسفي في مشكلات الأخلاق^(٢).

من خلال تلك الآراء العامة تتلمس ترسخ اتجاه قوي يكاد ينتهي إلى القول بعدم اشتغال الفكر الإسلامي أصالة على نسق متكامل في الأخلاق؛ وأن العقلية الإسلامية لم تسهم في الفلسفة الأخلاقية بنصيب وافرٍ أو ذي أثرٍ أو عمقٍ في حقل فلسفة الأخلاق.

(*) أستاذ بقسم الفلسفة؛ كلية الآداب؛ جامعة الخرطوم.

(١) توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، القاهرة، دار الثقافة للنشر، الطبعة الرابعة ١٩٨٥م، ص ١٩٦.

(٢) عبد الرحمن بدوي: مقدمة كتاب الحكمة الخالدة لمسكويه، بيروت، دار الأندلس، الطبعة الأولى ٢٠٠٠م.

بيد أن الباحث يشير إبتداءً إلى اتجاه مغاير تماماً للرؤيتين السابقتين؛ اتجاه جاءت زيادة إشهاره وبيان معاملته لدى العلامة سامي النشار الذي أنكر على طائفة من بعض الكتاب المحدثين المسلمين وغالبية الأوربيين الذين جحدوا كل طرافة وإبداع في الفكر الإسلامي، مشدداً النكير على حصرهم الفكر الفلسفي الإسلامي في دائرة واحدة وهي الفلسفة الإسلامية على طريقة اليونان^(١).

وسار على ذات مسار النشار العلامة أحمد محمود صبحي الذي يرى «بأن الباحثين غالباً ما ينظرون إلى نتائج العقلية الإسلامية في ضوء أرسطو، ومن ثم فإما أن توجد لدى المسلمين أبحاث أرسطاليسية أو لا توجد أبحاث على الإطلاق، ونفس الأمر عالجوا به قضية الأخلاق في الفلسفة الإسلامية؛ بينما الأخرى أن يتم التقصي عن الاتجاهات الأخلاقية في صميم الحضارة الإسلامية، ذلك أن نتائج العقلية الإسلامية انبعثت داخلياً عبر عن الروح الحضارية للأمة»^(٢).

وفق هذا الإطار تجيء هذه الورقة البحثية للعناية بمسألة الإبانة عن طبيعة المنتج الفلسفي الإسلامي في حقل الأخلاق؛ والإفادة بشأن مدى تضمن ذلك المنتج لأطروحات وافت إبداعاً فلسفياً أصيلاً، بالإضافة إلى موازنة النظر والتدقيق فيما طرحه البعض من أن ما أنتجه فلاسفة المسلمين في حقل الأخلاق لم يتجاوز محطة النقل والاجترار فالمحاكاة التلقائية والحكم عليه وفق ذلك بالجذب.

يسعى البحث لتقديم التحليل والتعليل والكشف عن كنه ما خلص إليه من إبانة وإفادة تقررته عنده من إجابات عن الأسئلة السابقة، عبر تحديد ثلاثة اتجاهات للنقل والإبداع في إطار فلسفة الأخلاق الإسلامية، وذلك من خلال اختيار مسألة النفس الإنسانية وسعادتها كحالة تتجلى فيها تلك الاتجاهات، وختاماً تمضي الورقة البحثية باتجاه وضع إشارات لرؤية تمضي بنا لتحقيق فلسفة أخلاق في حقل الفلسفة الإسلامية توافي الإبداع الخالص.

(١) على سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة، دار المعارف، الطبعة التاسعة، ١٩٦١.

(٢) أحمد محمود صبحي: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، بيروت، دار النهضة العربية، الطبعة الثالثة

جوهر سؤال الإبداع والنقل في فلسفة الأخلاق الإسلامية

تعد الأخلاق المستندة إلى الدين أقدم ما عرف الإنسان من نظم أخلاقية؛ حتى أن البعض يمضي باتجاه أن الدين هو المنبع الذي صدرت عنه الأخلاق؛ فهي إنما نبعت من المحرمات الدينية^(١)، بيد أننا على نحو عام نشير إلى أن الأخلاق لدى الأمم القديمة قد تبدت وتم التعبير عنها وفق سياقات دينية متباينة، فهي لدى أمم الهند تتجلى صوفية تشد تحقيق السلام الروحي عبر التجرد من كل العلائق الدنيوية، وعند بوذا دعوة للتسامح، ومضت عند الصينيين لتحكي طابع الحكمة على يد كونفوشيوس، أو ظهورها لدى قدماء المصريين في صورة عقائد دينية تدعو إلى طيب السلوك والاستقامة.

اعقب ذلك مجيء الكتب الإلهية المعهودة لتشكّل حضوراً قوياً في حياة المؤمنين بها، إذ مثل الدين حضوراً قوياً ومؤثراً في الواقع الإنساني بحسبان تعاليمه الأخلاقية ذات مصدر سامي وبالتالي فإن الاستجابة لتلك التعاليم تغدو نافذة وواجبة.

ولما كان دين الإسلام واحد من بين أكثر الأديان حضوراً وتأثيراً على كافة أصعدة الاجتماع الإنساني، فإن السؤال حول هل أنتج الفكر الإسلامي فلسفة أخلاقية أصيلة وعميقة وغنية؟

يبدو هذا السؤال من الأسئلة التأسيسية لتناول مسألة الإبداع والنقل في الفلسفة الإسلامية على نحو عام؛ لأن فلسفة الأخلاق كما أنها تمثل مبحث جوهرية في الفلسفة، فإن الأخلاق ضرورة أن تجيء تعبيراً عن جوهر روح الدين الإسلامي.

ذلك إننا نجد أن الإسلام دين مضي ليتخذ الأخلاق غاية رسالته التي محورها تمامة الخلق الإنساني، وذلك تصديق قوله ﷺ: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»^(٢).

بل إننا نرى الإسلام قد جعل عماد رسالته المعرفية لزيماً ومطابقاً لخلق رسوله؛ فعندما سئلت السيدة عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا عن خلق النبي ﷺ قالت: «كان خُلُقُهُ القرآن».

(١) علي عزت بيغوفيتش: الإسلام بين الشرق والغرب، ترجمة محمد يوسف عدس، ميونيخ، مؤسسة بافاريا، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م، ص ١٩٣ وما بعدها.

(٢) الإمام مالك: الموطأ حديث رقم ١٦٣٤؛ وكذلك الإمام أحمد بن حنبل: المسند ٢ / ٣٨١.

من ثم فإنّ الخلوّص إلى نتيجة مفادها جذب المتنوّج الفلسفي الأخلاقي عند فلاسفة المسلمين، أو القول باجترار فلاسفته لثراث فلسفي آخر بحيث لا يعدو ما قاموا به كونهم كتبوا هامشاً على متنٍ ابتدعه آخرون؛ يصلح أن تغدو خلاصةً وحكماً تقريرياً على سائر المتنوّج الفلسفي الإسلامي على كافة الحقول.

وفق هذا السياق ربما تتبدى أهمية هذه الورقة البحثية وجوهرها في أنّ واحدٍ كونها تتجه لتدبر وفحص مسألة الإبداع والنقل فيما يلي مبحث بعينه من مباحث الفلسفة؛ بيد أنها يُراد لها أن تُفضي لخلاصةٍ تقريريةٍ صالحةٍ ومحفزةٍ باتجاه التعميم لسائر المتنوّج الفلسفي في إطار الحضارة الإسلامية.

إننا نستهل ابتداءً بتحديد جملة إشارات مضيئة نتدبر عبرها طبيعة وماهية عملية النقل في الحضارة الإسلامية، ونمضي لدراسة العوامل التي أحاطت بعملية نقل العلوم والمعارف المنتجة في الأمم السابقة على الإسلام، بحسبان أن النقل يُعبر في إطلاقه عن واحد من وجوه تواصل المعرفة واتصالها فالمعرفة الإنسانية مسيرة تراكمية لا تعرف الانقطاع أو القطيعة، نرسخ لمعنى أن عملية النقل تلك كانت عنصراً أول للإبداع في إطار الحضارة الإسلامية.

كانت هذه العملية تسمى في بواكير الحضارة الإسلامية «نقل علوم السابقين» ونحن دائماً نقرر ابتداءً ما هو معلوم ضرورة أنه «ليس من فلسفة وجدت في فراغ أو من الفراغ، بل إن كل فلسفة ورؤية جديدة إنما كانت مستندة إلى كل التراث الفلسفي السابق لها»^(١)، وتكمن عظمة التلاحق المعرفي والعلمي في إعادة كتابة المنقول وفق تفاعله مع الموروث الإسلامي.

معالم جوهريّة حول طبيعة نقل علماء المسلمين ومفكره للتراث الإنساني السابق

إن قراءة المعطيات التاريخية والحضارية حيال مسألة النقل أو بتعبير أدق ما سميت باكرًا بنقل علوم القدماء، أو الترجمة لثراث الأمم والحضارات السابقة شرقية أو غربية أو بلاد الرافدين، فيما يلي بواكير الحضارة الإسلامية؛ تستلزم الوقوف لتصويب النظر حيال طائفة

(١) حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، بيروت، دار الفارابي، الطبعة الأولى ٢٠٠٢، المجلد الأول، ص ١٥.

من المعالمر الجوهرية التي يمكننا الإشارة إلى طيف منها بالوقوف عند ثلاثة من العوامل التي أحاطت بتلك العملية الحضارية.

هناك جملة عوامل أساسية قادت إلى تتسم عملية النقل تلك بقصرها الزماني فلم تدم في الزمان كثيراً؛ وبكونها سرعان ما أبانت عن نفسها كإبداعٍ ومنتوج حضاري تلاقح فيها الوافد المنقول والمترجم مع الأصل الموروث المركز:

أولاً: أكثر تلك العوامل ظهوراً ما هو موصول على نحو جذري بصميم البنية المفاهيمية للإسلام، وأعني هنا ما تفرد به الإسلام عندما يكشف عن ماهيته للناس ليس بحسابه امتداد لرسالات السماء السالفة فحسب؛ بل كونه الأمين والمصدق والشاهد على سائر الموروث الديني وتبدياته على الواقع الإنساني على كافة الأصعدة.

بذلك الإعلان تجاوز علماء الإسلام ومفكره أي نزوع باتجاه حالة الانقطاع عن الماضي الديني بكافة تجلياته، ومضوا قافزين فوق منزع التأسيس لقطيعة مع التراث القديم أو رفضه، بل وجدناهم مضوا أبعد من ذلك أشواطاً ليرسخوا لحالة اتصال وتواصل منتج ومثمر مع ميراث الرسالات السابقة.

المسلمون يرون أن التوحيد ليس هو عماد الإسلام فحسب؛ بل سائر الرسالات الإلهية، كذلك القيم الركينة شاملة ومتماثلة في تمثلها في الموقف المناهض للظلم ورعاية الحرمات ومراعاة الحقوق والعدل، وكلها قيم أعلن الإسلام تبدي رسوخها وثباتها على امتداد الإرث الديني، ربما تتباين تفصيلات الشعائر وجزئيات أحكام المعاملات لتقلبات الواقع والزمان، ولكن في سمتها وسمايتها العامة تظل تعبر عن ذات المضامين الروحية السامية في سائر الرسالات الإلهية.

هذا الموقف المؤسس على تلك الرؤية المفاهيمية الهادبة لخصه حسن حنفي في إشارته بأن «الإسلام لم يرفض مراحل الوعي السابقة بل أكملها»^(١) فكان حري أن علماء المسلمين ومفكره لم يبنوا موقف الرفض للقديم ما عدا بعض مواقف لدى بعض الاتجاهات الفقهية لم تؤثر في ازدهار موجة النقل؛ وجاءت تعبيراً عن مواقف غير عميقة في بنية الثقافة.

لهذا نجد إنه لم تعرف أمة معرفي وعقدي على النحو الذي تمثل وترسخ عند المسلمين

(١) حسن حنفي: جذور التسلط وآفاق الحرية، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م، ص ١٤٢.

من قاعدة «شرع ما قبلنا شرع لنا» وما استفاضت به نقاشات الأصوليين والفقهاء حول هذه القاعدة التي تكشف عن ترسخ مبادئ متفردة عند المسلمين كمبدأ وحدة الشرائع السماوية ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾^(١)، يقرأ هذا مع الإقرار بالنور والهدى والرحمة التي اشتملت عليه تلك الكتب والشرائع السالفة ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ﴾^(٢)، واستحضار أن الحق عَزَّوَجَلَّ أمر رسوله الخاتم بالافتداء بهدى تلك الرسائل والافتداء بمن مضى من الرسل ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَّتْهُمْ أَقْدَهُ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾^(٣).

ثانياً: هنا تجيء مناسبة الإشارة إلى العامل الثاني الذي وسم حركة نقل علوم السابقين عند المسلمين حيث تعاملوا مع المنقول الوافد من علم السابقين بروح المسؤولية ليلغوا به غايته العلمية والقيمية، وليوافقوا به روح الموروث، فلك الرؤية الإسلامية الصميمة انتهت بالمسلمين إلى استحضار المسؤولية تجاه علوم السابقين، إذ إن ما ترسخ لديهم من آداب وتقاليد ليس موصولاً بضرورة الاتصال بالقديم فحسب، بل نجدهم قد تعاملوا مع تلك العلوم السابقة ليس من واقع كونهم محض نقلة ومترجمين؛ بل تعمقت بصورة أساسية منزع المسؤولية تجاه تمحيصه وإكماله والبناء عليه.

لقد حملهم هذا الفهم إلى أن «يكون النقل تعبيراً عن موقف حضاري أصيل دون إحساس بالنقص أمام المنقول»، لهذا فقد رأينا هؤلاء العلماء قد تخيروا النقل والترجمة وأكملوا ما رأوه ناقصاً فيه، فارتضوا المنطق أداة للعلم، وأكملوا أرسطو بأفلاطون حتى تكتمل لديه الإلهيات، بل إنهم أبدعوا نصوصاً لإكمال المذاهب، ووضعوها على لسان أصحابها تعبر عن مقاصدهم وإن لم يكتبوها بأيديهم مثل وصية فيثاغورث، وأكمل مسكويه الحكمة الخالدة ترجمة وعرضاً وتطوراً، وعرض البيروني ثقافة الهند مقارناً إياها مع ثقافة اليونان والمسلمين^(٤).

ثالثاً: من العوامل التي رسمت معالم طبيعة عملية النقل لدي المسلمين ما نجده ماثلاً في

(١) سورة الشورى: الآية ١٣.

(٢) سورة المائدة: الآية ٤٤.

(٣) سورة الأنعام: الآية ٩٠.

(٤) حسن حنفي: جذور التسلط وآفاق الحرية، مرجع سبق ذكره، ص ١٤٢ (بتصرف).

البيئة التي أحاطت بكل ذلك، وأعنى متاح الحرية الفكرية وبئية التسامح حيال الآراء الوافدة، فقد هياً ما تيسر من متاحات حرية الاعتقاد والفكر أبواباً واسعة لنشوء تقاليد العيش المشترك بين أصحاب ديانات وثقافات متباينة، كانت سبباً لظهور مباديء التسامح التي لا يمكن الاستغناء عنها للتوصل إلى حالة التلاحق المثمر بين ثقافات متباينة، ولعل مظهر هذا التسامح الذي لم تعرفه أوروبا في عصورها الوسطى تجلى بصورة واضحة كما يشير بعض مؤرخي الحضارة الإسلامية في نشوء علم مقارنة الأديان، أي دراسة الملل والنحل على اختلافها^(١).

لقد ساعد عامل الحرية الفكرية الذي منحته البيئة الإسلامية للعلماء والمفكرين من سائر الملل والثقافات إلى أن تمضي عملية النقل والترجمة أشواطاً متقدمة في اتجاه أن تؤتي ثمارها بأحسن مما يُراد، وهكذا سرعان ما انتجت حركة النقل تياراً إبداعياً ساد حقول الفكر، وعمدت الحرية الفكرية التي لازمت حركة النقل في عهدها الذهبي إلى إثراء هذا التيار.

نخلص من خلال تأمل هذه العوامل وغيرها إلى أن عملية نقل علوم السابقين في إطار الحضارة الإسلامية في عهدها الباكر أحيطت بجملة عوامل؛ انتهت إلى أن يكون نقل المسلمين عن القدماء عملاً إبداعياً، «فلم يهدف إلى إيجاد نص عربي مطابق لنصوص القدماء، بل إعادة كتابة النص القديم لمتلقي جديد، هي الثقافة العربية الإسلامية ومن منظورها، فثمة إعادة كتابة للنص المنقول من منظور المتلقي، وهكذا نجد أننا أمام عملية عمادها الاعتزاز بالوفاد دون اهماله واستعباده، وتأكيداً للذات المنفتحة على الثقافات المجاورة دون تصلب أو تشدد أو نكرة ثقافية منكفية على الذات... فالوفاد وسيلة وأداة للتطوير، والموروث هو الغاية»^(٢).

لئن كان غاية النقل كما يشير حسن حنفي تفاعل الوافد مع الموروث من أجل إبداع حضاري يحافظ فيه على جوهر الموروث وجدة الوافد، فإن هذه الغاية تحققت في عهد النقل الأول بأعجل مما يتصور، إذ لم تستغرق الترجمة في عصر المأمون أكثر من جيلين، القرن الثاني الهجري، نشأ بعدها الإبداع عند الكندي فيلسوف العرب في القرن الثالث^(٣).

لقد كان النقل في بواكير الحضارة الإسلامية عنصراً معيناً ومحفزاً على الإبداع، وجسدت

(١) آدم متز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة الرابعة ١٩٦٧م، ٧٥١.

(٢) حسن حنفي: جذور التسلط وآفاق الحرية، مرجع سبق ذكره، ص ١٥٨ (بتصرف).

(٣) المرجع السابق: ص ١٦٠.

الحالة العامة لعملية النقل في تلك العهود بقاء الموروث المركّز جنباً إلى جنب مع الوافد المنقول، يحافظان على أصالة الموروث ومعاصرة الوافد، «وهو ما يهيئ للثقافة أن تسير على ساقين بدلاً من أن تكون عرجاء تسير على قدم واحدة، من المستقبل إلى الحاضر كما يفعل الوافد، أو من الماضي إلى الحاضر كما يفعل الموروث»^(١).

اتجاهات النقل والإبداع في إطار الأخلاق الإسلامية

يتضح مما سبق أن جهود جمهرة علماء ومفكري الإسلام افضت في طابعها الأعم إلى وسم عملية النقل لعلوم السابقين بطابع إبداعي؛ تأسست على جملة مفهومات أصيلة وراسخة في بنية الدين الإسلامي، وتمثل هؤلاء العلماء والمفكرين غاية وهدف عملية النقل والترجمة كونها عنصراً أولاً للإبداع في سائر حقول المعرفة والثقافة.

لقد اتجهت جهود أولئك العلماء والمفكرين لنقل علوم السابقين من منصة الإحاطة بها بغية إعادة توظيفها في إثراء ونهضة علوم الحضارة الإسلامية، وبذلك ظلت علوم الإسلام دوماً محل اعتزاز هؤلاء العلماء ومحور تأسيسهم وخطابهم الفكري، فلم تكن العلوم الوافدة بديلاً للموروث بل أداة لتطويره ورافداً لإثرائه.

فيما يلي فلسفة الأخلاق على نحو أخص لـ تكن المعارف الوافدة في فلسفة الأخلاق بديلاً معاوضاً عن معارفهم التي نهلوها من أصول الإسلام، كذلك لست أرى أنهم استغنوا بتلك الأصول من الكتاب والحديث عن كل نظر فلسفي في الأخلاق، وهو قول كما يشير أحمد محمود صبحي يتضمن تجاهلاً تاماً لتطور الزمن وتغير مقتضيات الحياة في بيئة صادفت المشكلات الكتاب والسنة.

برز تيار عام في فلسفة الأخلاق الإسلامية استند إلى موروث الحضارة الإسلامية واستصحب المعارف الوافدة من أجل تطوير وإثراء الموروث؛ وهنالك اتجاه بعض مفكري التصوف وتياراته في الحضارة الإسلامية التي كشفت عن إبداع خالص في تناول الأخلاق بالاستناد إلى التجربة الروحية ذات النزعة الدوقية الوجدانية، وثمة اتجاه ثالث يقارب الاتجاه الأول ويكاد أن يتفرع منه؛ ومن ثم فلا نستطيع إغفاله وجد داخل الفلسفة الإسلامية وقف

(١) المرجع السابق: ص ١٦٠.

على علوم السابقين ومضى في اتجاه التوفيق بينها والموروث الإسلامي؛ بيد أن بعض أطرافه انتهى بهم الحال إلى المضي أشواطاً بعيدة في تبني بعض أطروحات السابقين تغليباً لها على أصول الموروث، فانتهت محاولة التوفيق إلى خلاصات نحسبها تلفيقية لا إبداع فيها.

يجدر بنا أن نتأمل موضوعاً فلسفياً ينتمي لحقل الأخلاق الإسلامية نحاول من خلاله استجلاء هذه الاتجاهات الثلاثة التي تعبر عن طيفٍ واسع من مساهمات الفلاسفة المسلمين، لذا فإنني سأتناول مسائل النفس الإنسانية وسعادتها في الفلسفة الإسلامية؛ باعتبارها قضايا أخذت حيزاً مقدراً في البحث الفلسفي الأخلاقي محاولاً من خلال عرض الاتجاهات والمواقف العامة لفلاسفة المسلمين حيالها تبيين الملامح تلك الاتجاهات.

وفق هذا السياق فإننا نستطيع أن نتلمس معطيات كلية وسمت مساهمات فلاسفة المسلمين في حقل الأخلاق وفق الاتجاهات الآتية:

أولاً: اتجاه الإبداع الأصيل المرتكز على علوم السابقين:

وهو اتجاه يعبر عن منتج فلسفي إبداعي توفيقى عمد على نحوٍ خاص لنقل علوم السابقين مع التركيز على نحوٍ خاص على اليونان، وتوظيفها كل ذلك لتطوير الموروث الإسلامي وإثرائه، وهو اتجاه انطوى كذلك على مسعى تكملة جوانب في تلك العلوم والمعارف على نحوٍ أبان عن أصالة هؤلاء الفلاسفة.

تتحد الرؤية العامة لطائفة من الفلاسفة كالكندي والفارابي وابن سينا وابن باجة في تصورهم لمسائل النفس الإنسانية وسعادتها على نحوٍ أخص ومن ثم قضايا الأخلاق بصورة عامة وفق منحى يحاول تارة التوفيق في قراءة كل من أفلاطون وأرسطو، وربما تخيروا مذهب أحدهما بعد حين، وحيناً يمضي باتجاه التوفيق بين ذلك المنقول عنهما من جهة والموروث الإسلامي من الجهة الأخرى، وأحياناً يتم تجاوز كل ذلك إلى الانحياز الواضح وتقديم الموروث، وهكذا كثيراً ما تتجلى عملية التناغم والتوفيق متعدد الاتجاهات هذه في إسهام إبداعي جدير بالتأمل.

ممثلو هذا الاتجاه يمثلون جبهة أعلام الفلسفة الإسلامية كالكندي والفارابي وابن سينا وابن باجة وابن رشد، نجدهم يعبرون عن نسقٍ فلسفي يصدر في تصوره لمفهوم السعادة عن جذرٍ واحد بمثابة محور ارتكاز في تصورهم للسعادة هو العقل الذي يرون فيه أهم ما يميز

الإنسان عن غيره، لذا فقد نهضت السعادة لديهم على حياة التأمل الفكري وسيطرة العقل على شهوات ونزوات الجسم.

لا تغيب بعض مناحي النزعة الإسلامية الأصيلة لدي هؤلاء إذ نلاحظ نزعة الصوفية الروحية البائدة عند الكندي في معالجته لموضوع السعادة بالنسبة لي تعبر عن منزع أصيل يحقق ما أشرنا إليه من إبداع التوفيق متعدد الاتجاهات، ونجد في هذا الصنيع إشارة لمنحى عام انتظم هذا الاتجاه وهو تكميل أرسطو بألهيات أفلاطون، إذ ينتهي إلى اعتبار السعادة هي حصول المحبوبات والمطلوبات العقلية المتمثلة في التفكير ومعرفة حقائق الأشياء، فالسعادة الحقّة ليست للذات الحسية وإنما الإلهية الروحانية التي تحدث للإنسان حال بلوغ نفسه مبلغها من الطهارة، فيفاض عليها من نور الباري ورحمته^(١).

وعند الفارابي هي بلوغ الإنسان كماله الأقصى، ويعني مرتبة العقل المستفاد الذي هو أهل لتقبل فيض المعقولات عليه من العقل الفعال، وعند اتصاله بالعقل الفعال وتقبل فيض المعقولات منه عندها يكون قد حصل على الخير الأعظم، وهذا هو الكمال الذي تسعى النفس الإنسانية لبلوغه، وفيه سعادتها الحقّة وهي أعظم سعادة وليست ثمة مزيد، الفارابي في تصويره للسعادة يجعل فعل التعقل هو الفعل الذي يحقق السعادة للإنسان، فبالتعقل والترقي في مراتبه ينتهي المرء إلى مرتبة العقل المستفاد، الذي هو أهل لفيض المعقولات عليه من العقل الفعال، وذلك أعظم سعادة يمكن أن ينالها الإنسان.

وهنا نلاحظ كذلك النقل الذي يمضي في اتجاه الإبداع من خلال نزعة التوفيق المبدع، فهؤلاء الفلاسفة يشيرون إلى أن الحكيم يستطيع عن طريق النظر العقلي والتعبد الروحي أن يصل درجة الفيض والإلهام، وأن يتقبل الأنوار الإلهية ويتمكن من أن يتصل بربه، فإذا تم ذلك تحققت السعادة التي اعتبرها فلاسفة الإسلام جنة الواصلين والغاية القصوى من حياة الإنسان، فالمزج التوفيق المبدع يتجلى في نزوع هؤلاء الفلاسفة إلى إقامة السعادة على التأمل العقلي المقرون بالتزهد الروحي^(٢).

(١) أبو يوسف الكندي: القول في النفس، رسائل الكندي، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، ص ٢٧٧.

(٢) توفيق الطويل: العرب والعلم في عصر الإسلام الذهبي ودراسات علمية أخرى، القاهرة، دار النهضة العربية، الطبعة وتاريخها (بدون)، ص ٣٧٤.

لقد رأينا اهتمام مثلي هذا الاتجاه الفلسفي بنقل تراث اليونان على نحوٍ خاص، ومضاهيهم باتجاه إكمال ما حسبه نقصاً فيه، فأكملوا أرسطو بأفلاطون حتى تكتمل عنده الإلهيات، وجاء النقل لديهم تعبيراً عن موقف حضاري أصيل دون إحساس بالنقص أمام المنقول، وعبروا عن موقف حضاري أصيل دون إحساس بالنقص أمام المنقول^(١).

نلمس ذلك في ما نعهده توافقاً عاماً بين هؤلاء الفلاسفة في تصوراتهم لقوى النفس ومراتبها، واتجاههم بالقول بوحدة النفس الإنسانية وبالتالي رفضهم للتصور الأفلاطوني للنفس الثلاث، فالنفس لديهم وحدة بسيطة، غير مركبة، وهذا مما يجعل هؤلاء الفلاسفة يبدون في هذه المسألة على اتساق مع المفهوم الإسلامي من ناحية، ومتوافقون مع التصور الأرسطي المناقض لتصور أفلاطون؛ وفي منحى آخر نجدهم يرفضون السير مع المقولات الأرسطية انحيازاً للموروث الإسلامي.

طريق البحث العقلي والنظر الفكري عند ابن باجه هو السبيل الذي يؤدي بالإنسان لكمال الطبعي وتحقيق سعادته القصوى، ونراه يوجه انتقاداته الحادة للاتجاه الصوفي الذي يطلب السعادة عن طريق المشاهدة والإدراك الذوقي وهو الاتجاه الذي مثله بحواضر الأندلس ابن مسرة وسار ابن عربي على ذات الطريق فيما بعد^(٢). ففي (تدبير المتوحد) نجد أن ابن باجه يرى في المعرفة العقلية لا الذوق الصوفي بما يتضمنه من مفاهيم مثل المجاهدة والتطهير؛ السبيل الأوحى للاتصال بالعقل الفعال، ويمضي لمحاولة بيان المعالِم المؤدية إلى العقل الفعال.

هكذا نخلص إلى تلمس منحى الإبداع الأصيل لدي مفكري وفلاسفة الإسلام المرتكز على انفتاح على التراث اليوناني ومحاولة تكميله والتوفيق والاختيار بين اتجاهاته ومدارسه، وما هو جدير عند تأملنا في ثناياه أن نصوب النظر حيال الملاحظة المنهجية التي أوردها الدكتور أحمد محمود صبحي في إشارته إلى أن فلاسفة الإسلام وإن تابعوا أرسطو وانتهجوا نهجه في معظم جوانب فلسفته، فإنهم عرضوا باستثناء مسكويه عن حديثه في الأخلاق مع روعته، يعلل صبحي ذلك الموقف بما ذهب إليه أرسطو من فصل الأخلاق عن الدين، إذ أن هذا الفصل وإن لاءم المزاج اليوناني فإنه لا يلائم إطلاقاً المزاج الشرقي بعامة والإسلامي بخاصة^(٣).

(١) حسن حنفي: جذور التسلط وآفاق الحرية، مرجع سبق ذكره، ص ١٤٢، ١٥٨.

(٢) محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سبق ذكره، ص ٤١٩.

(٣) أحمد محمود صبحي: هاؤم اقراؤا كتابيه، بيروت، دار النهضة العربية، الطبعة الأولى ١٩٩٦م، ص ١٩٥-

لعل اتفاق الباحث مع هذه الملاحظة يفضي بالبحث إلى إبراز هذا الاتجاه الفلسفي الذي عم في إطار الفكر الأخلاقي لدي جمهرة أعلام الفلسفة الإسلامية كالكندي والفارابي وابن سينا وابن باجة وابن رشد؛ بحسبانه يجسد اتجاه الإبداع الأصيل في الفلسفة الإسلامية، إذ جاءت أطروحاتهم منفتحة على علوم السابقين وخاصة التراث اليوناني، وفق سياق عمد إلى تكميلها من أجل تطوير المنقول، فجاءت خلاصة أطروحاتهم أقرب في جوهرها إلى روح الموروث الإسلامي.

ثانياً: اتجاه الإبداع الخالص النابع من التجربة الذاتية:

اتجاهات التصوف وتياراته في الحضارة الإسلامية تصدر في إبداعها الخالص في تناول الأخلاق عن تجربة روحية ذات نزعة صوفية ذوقية وجدانية، والحق أنهم اهتموا اهتماماً بالغاً بالأخلاق، وليس أدل على ذلك من أنهم جعلوا عماد الإسلام متجه إلى عنصرين أساسيين، يتصل أحدهما بالمعرفة ويتصل الآخر بالسلوك، بل عند الكثيرين يتجلى التصوف في تمظهره تجربة أخلاقية ذاتية.

يذهب البعض إلى أن منتوج التصوف الإسلامي يُعد واحداً من وجوه التعبير الخالص عن التفلسف في الحضارة الإسلامية^(١)، ولعلنا هنا نضع منتوجهم الفلسفي في مقام الممثل للإبداع الفلسفي الخالص المؤسس على تجارب ذاتية وجدانية خالصة تجذرت في قاعدة روحية عميقة، نمت في بيئة الحضارة الإسلامية بما استوعبته من تراث إنساني امتد عبر طائفة من البلدان والأمم.

إذا كانت الفلسفة تستند إلى النظر العقلي والبرهان المنطقي، فإن جذر التصوف يصدر عن التجربة الذاتية في التزهد والتعب والإعراض عن الدنيا، ولهذا كتب لها الاختلاف فيما يلي قضايا النفس الإنسانية وسعادتها.

يتفق جمهرة فلاسفة المسلمين في تصورهم للسعادة وجعلوها غاية قصوى للوجود الإنساني، وكذا نجد أن أهل التصوف عبر أجيالهم المتعاقبة، وعلى اختلاف مدارسهم وتياراتهم، مضوا في ذات الطريق متفقين مع الفلاسفة فجعلوا السعادة في قمة الحياة الروحية التي عاشوها، ورأوا أنها تتحقق بالتجربة الذاتية الوجدانية الروحية المباشرة الماثلة في اتصال السالك بربه

(١) على سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة، دار المعارف، الطبعة التاسعة، ١٩٥٢ - ٥٣.

عن طريق حبه، بالمجاهدة التي ترفع الحس القائمة بين العبد وربّه، واتخذوا هذا الحب الإلهي غايةً لحياتهم لهم عبروا عنه بفنائهم عن أنفسهم وبقائهم بالحق وحده.

أما بواعث الاختلاف بين موقف المتصوفة والفلاسفة حول قضايا النفس الإنسانية وسعادتها؛ فإن جوهر ذلك والحيز الأكبر فيه تعود إلى أمرين؛ الأمر الأول أن الفلاسفة نظروا إلى النفس باعتبارها موضوعاً للمعرفة كسائر الموضوعات، في حين يصدر المتصوفة من أن معرفة النفس سبيلاً إلى معرفة الحق، ومن ثم صاحبت مقولاتهم منحي إبداعي خالص أُحيط بظلال التجربة الوجدانية الروحية بصورة طاغية.

الأمر الثاني حول رؤية الفلاسفة للعقل بحسبانه أكبر ما يميز الإنسان عن غيره، فهو السبيل إلى المعرفة الحقة، ومن ثم أعلوا من شأن التأمل والنظر لينتهوا إلى أن الفيلسوف (الحكيم) يستطيع عن طريق النظر والتأمل أن يبلغ درجة الفيض والإلهام حيث يتقبل الأنوار الإلهية، ويتمكن من أن يتصل بربه فإذا تم ذلك تحققت سعادته القصوى.

المتصوفة على الضفة الأخرى يصدرون في رؤيتهم للمعرفة من نظرة مغايرة تماماً؛ فالعقل عاجز عن بلوغ المعرفة الحقة، إذ كيف للمحدود المكيف المحيث أن يصل إلى اللامحدود اللامكيف اللامحيث، ومن هنا كان إجماعهم على أن الدليل على الله هو الله وحده، وسبيل العقل عندهم محدث ومن ثم فإنه لا يدل إلا على محدث مثله.

يضاف إلى ذلك أن التباين بين موقفَي الفلاسفة والمتصوفة تبلور حول مسألة قليلاً ما تنبه لها دارسو الفلسفة الإسلامية، وهي الخلاف حول ماهية وطبيعة وجوهر الكمال الإنساني الذي تبرزه مقولات كل طرف.

والحق إن ماهية ذلك الكمال - حسب ما أرى - تبدو أكثر وضوحاً وجلاءً وأصالة في الطرح الصوفي على اختلاف مدارس التصوف الإسلامي؛ بينما لا يبدو الشأن بذات الدرجة من الوضوح لدى الفلاسفة المسلمين، فمثلاً نحن نجد مسكويه عبر فلسفته الأخلاقية يتطلع إلى الكمال الذاتي، وهو أرقى غاية تتطلع إليها النفس، غير أنه لا يقدم لنا تحديداً دقيقاً يدلنا على ماهيته.

بينما الحال عند المتصوفة نجدهم ينظرون إلى غاية أخرى ليست هي هذا الكمال بالمفهوم الفلسفي، وإنما يريدون من وراء ذلك الوصول إلى مقام المعرفة، والمعرفة التي يتحدث عنها

المتصوفة هي المعرفة الحقّة، المعرفة الربانية اللدنية والتي يصفونها بأنها أسمى أنواع المعرفة، وهي معرفة ليست وليدة العقل والحس؛ فالمعرفة العقلية الفلسفية معرفة محدودة لا تربط الإنسان بعالم الغيب، المعرفة الربانية عندهم هي التي تربط الإنسان بالله عزَّجَلَّ، وهي التي ينال بها الإنسان الطمأنينة والسعادة ولذة المعرفة الحقّة.

وللنفس الإنسانية لذائد كثيرة، ولكن الصوفيون يرون لذة القلب خاصة بمعرفة الله سبحانه وتعالى، لأنه مخلوق لها وكلما كانت المعرفة أكبر كانت اللذة أكبر، وعندهم أن الإنسان إذا عرف الوزير فرح، ولو علم الملك لكان أعظم فرحاً، وليس موجود أشرف من الله سبحانه وتعالى، لأن شرف كل موجود به ومنه، وكل عجائب العالم آثار صنعته، فلا معرفة أعز من معرفته، ولا لذة أعظم من لذة معرفته وليس منظر أحسن من منظر حضرته، وكل لذات شهوات الدنيا متعلقة بالنفس وهي تبطل بالموت، ولذة معرفة الربوبية متعلقة بالقلب فلا تبطل بالموت، لأن القلب لا يهلك بالموت بل تكون لذته أكثر وضوؤه أكبر لأنه خرج من الظلمة إلى الضوء»^(١).

هذا الجانب يعد أكثر جوانب فلسفة المتصوفة الأخلاقية إشراقاً وإبداعاً وجوهراً على صعيد الأخلاق أن السلوك الأخلاقي يقوم دائماً على الكمال الروحي، وهو متسق مع الخير المثالي والصدق والعدالة، إذ يصلون فيه بين سمو النفس الإنسانية وارتقاءها في مدارج الكمال وبين ترقيها في تحصيل المعرفة، فكلما ازدادت النفس رقياً وسمواً باتصالها بالله كلما ازدادت معرفة وهذه المعرفة تظل محتاجة إلى مجاهدة النفس وتصفية القلب عن ما سوى الله تعالى، وهكذا فإن تصور متصوفة الإسلام يقوم على الربط بين السعادة والمعرفة الربانية، فالسعادة الحقيقية بنظر المتصوفة هي تلك التي ترتبط بمعرفة الله تعالى وهذه السعادة هي المطلوب الأولين والآخرين، ودائماً ما نجد أن الغزالي خير من يعبر عن روح التصوف الإسلامي في رؤاه الأخلاقية.

وجوهر رؤيتهم هو الربط بين سمو النفس الإنسانية وارتقاءها في مدارج الكمال وبين ترقيها في تحصيل المعرفة، فكلما ازدادت النفس رقياً وسمواً باتصالها بالله كلما ازدادت معرفة، وهذه المعرفة تظل محتاجة إلى مجاهدة النفس وتصفية القلب عن ما سوى الله تعالى، وهكذا فإن تصور المتصوفة يقوم في كنهه على هذه العلاقة الجدلية بين السعادة والمعرفة الربانية.

(١) أبو حامد الغزالي: كيمياء السعادة، ضمن رسائل الإمام الغزالي، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٩٨٨ م، ص ١٣٩ - ١٤٠.

المرء لا يحصل على المعرفة الربانية إلا عبر التجربة الذاتية الماثلة في تصفية النفس بالعبادة والمجاهدة وتخليّة القلب من الصفات المذمومة، فمدار المعرفة الربانية كما يراها المتصوفة هي القلب، ومن هنا كان مذهبهم اعتبار القلب مناطاً للتكليف (الإلزام الأخلاقي).

لأن وجدنا جمهرة فلاسفة المسلمين ينقلون عن علوم السابقين واليونان على نحو خاص في يلي الإشارة إلى ماهية النفس وقواها وأقسامها؛ فإن المتصوفة يفارقون ميراث الفلاسفة في هذا المنحى من المنقول، عندها يتجهون لإبراز منحى إبداعي خالص يبدو أكثر توافقاً مع الموروث الإسلامي فيذكرون أقسام النفوس استناداً إلى مفهوم الكسب أو الاجترار فيذكرون النفوس المطمئنة واللوامة والأمارة بالسوء، وتجيء تبعاً لها القلوب «المعمر بالتقوى، المشحون بالهوى، والقلب المتردد بين الخير والشر»، وكل هذا موصول بتصنيف الفخر الرازي للنفوس على أساس توجه الروح إلى العالم الأعلى، أو إلى العالم الأسفل، أو التوسط بينهما إلى ثلاثة أقسام: (السابقون، أصحاب الميمنة والمقتصدون وأصحاب الشمال والظالمين).

تبدو الأطروحات التي قدمها علماء ومفكري التصوف للسعادة أوفق مظهر لتجلي هذا اتجاه الإبداع الخالص النابع من التجربة الذاتية، ولعل أهم ما ميز مباحث التصوف الإسلامي حول الأخلاق والنفس الإنسانية وسعادتها أن المتصوفة لم يسلخوا مسلك فلاسفة المسلمين؛ الذين نظروا إليها باعتبارها موضوعاً للمعرفة كسائر موضوعات المعارف، في حين بحثها المتصوفة باعتبار معرفة النفس السبيل إلى معرفة الحق تعالى، ومن ثم فهم يحيط دراستهم بظلال إسلامية روحية كثيفة، معتمدين على منهج يصدر منطق ذوقي ووجداني نابع من تجاربهم الذاتية.

اتجاه النقل

هذا الاتجاه ربما كانت بداية انطلاقه من ذات المقصد التوفيقي الذي ارتكز عليه جمهرة فلاسفة المسلمين الذين انتهوا في منتوجه الفلسفي إلى إبداع أصيل استصحب النقل لعلوم السابقين، على نحو خاص فلسفة اليونان، والاشتغال في اكمال مقولات اليونان والتوفيق في ما بينها وتوظيفها لتطوير الموروث الإسلامي وإثرائه.

بيد أن هذا الاتجاه الذي نشير إليه باتجاه النقل اخفق في عملية التوفيق على صعيد مقولات السابقين أو على مستوى التوفيق بين تلك المقولات والموروث الإسلامي، فكانت الخلاصة

أنه تقاصر على تجاوز النقل للإبداع، فلم يغادر محطة رايح فيها سكوناً، مظهرًا حالة هي إلى التليفق أقرب من الإبداع، ويبدو هذا الاتجاه ماثل على نحو جلي في الفلسفة الأخلاقية لدى مسكويه.

تغلب على مسكويه في فلسفته الأخلاقية المنطق العقلي والمنهج الفلسفي في التحليل والإقناع، وهذا التوجه الفكري وإن كان مماثلاً لما هو كائن لدى عامة فلاسفة المسلمين؛ بيد أن ما يميز مسكويه هو مضيه مع النسق الأرسطي حتى آخر الشوط وبذلك فقد بدت فلسفته الأخلاقية مفارقة من أكثر من وجه لروح التعاليم الإسلامية.

مضى مسكويه في تصويره لقوى النفس ذات التصور الأفلاطوني، فهو يقسم النفس إلى ثلاثة أقسام العاقلة والغاضبة والآكلة، بينما أخذ عن أرسطو تقسيمه القوة العاقلة إلى قوة عالمة وقوة عاملة جاعلاً لكل منهما كمال، أحدهما قريب والآخر بعيد؛ فالكمال القريب يختص بالقوة العاملة وهو كمال خلقي، والكمال البعيد متعلق بالقوة العالمة وهو كمال نظري يكمن في الاشتياق إلى العلوم والمعارف المجردة^(١).

ترتيباً على هذين الكمالين فإن ثمة سعادتان تناظرهما سعادة دنيا وأخرى قصوى، فالسعادة القصوى هي الخير، وهي الغاية النهائية التي ليس بعدها غاية وهي تامة كاملة لا تخرج عن ذاتها، وهي إنسانية يمكن للشخص إدراكها وبلوغها بمجهوده العقلي وعند بلوغه إياها يسمو الإنسان إلى درجة القداسة^(٢).

لا يقر مسكويه كون السعادة القصوى غاية مثالية تتعلق بعالم غير عالمنا الدنيوي، ويبدو هنا رافضاً لمذهب أفلاطون والقائلين بعدم ارتباطها مطلقاً بغيرها من السعادات، وأنها قائمة بنفسها لا تحتاج في تمامها إلى غيرها من سعادات البدن والأمر الخارجية.

هكذا فإن مسكويه يبدو في هذا متأثراً بأرسطو الذي تبدو السعادة القصوى لديه متصلة بغيرها وبما دونها من السعادات، وأن هذه تمهد لها تمهيداً، فالسعادة القصوى عند مسكويه هي سعادة ممكنة وسعادة دنيوية وهي في حاجة إلى غيرها من السعادات^(٣).

(١) مسكويه: المرجع السابق، ص ٢١.

(٢) عبد العزيز عزت: ابن مسكويه فلسفته الأخلاقية ومصادرها، القاهرة، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الأولى ١٩٤٦ م، ٢ / ٢٢٤٨.

(٣) عبد العزيز عزت: ابن مسكويه فلسفته الأخلاقية ومصادرها (مرجع سبق ذكره)، ٢ / ٢٥٠.

فلسفة مسكويه الأخلاقية أبدت موقفاً سلبياً من التصوف على نحو أكثر حدة من سائر فلاسفة الإسلام، فهو وإن كان لا يرى في اللذات خيراً مطلقاً وغايةً أسمى؛ فلا يعني ذلك أنه يدعو للزهد والإعراض عنها، بل إن موقفه يتمثل في الدعوة لعدم الإفراط في اللذات والأخذ بالقدر المعقول منها، فالحياة الإنسانية كما يراها ليست في الحقيقة حياة زهد وإعراض، وبالتالي فهي ليست حياة روحية مطلقة، وإنما هي حياة توافق وانسجام بين عنصريّ التكوين الإنساني أي المادي والروحي.

ينكر مسكويه على المتصوفة العزلة والانقطاع التي تحرمهم من الاتصاف بعدد من الفضائل الإنسانية، «فالقوم الذين رأوا الفضيلة في الزهد وترك مخالطة الناس وتفردوا عنهم، إما بملازمة المغارات في الجبال، وإما ببناء الصوامع في المفاز، وإما بالسياحة في البلدان لا يحصل لهم شيء من الفضائل التي عددناها، وذلك أن من لم يخاطب الناس ولم يسكنهم في المدن لا تظهر فيه العفة ولا النجدة ولا السخاء ولا العدالة بل تصير قواه وملكاته التي ركبت فيه باطلة لأنها لا تتوجه إلى خير ولا إلى شر»^(١).

انتهج مسكويه في بناءه الفلسفي منهجاً غلب عليه المنطق العقلي والفلسفي في التحليل والإقناع، فيعالج الأخلاق من زاوية العقل، لينتهي إلى أخلاق يمكن أن نصفها بأنها أخلاق فلسفية، وهو النهج ذاته الذي سار عليه غيره من فلاسفة الإسلام؛ بيد أننا نجد في أطروحة مسكويه الأخلاقي أنه مضى إلى أبعد الأشواط في متابعة المنقول عن الفلسفة اليونانية، وهو ما لم يفعله غيره من الفلاسفة المسلمين أو على الأقل تخرجوا من إبرازه في أطروحاتهم، ومن ثم فقد وجدت في اختياراته الفلسفية جوانب كثيرة تشير إلى بعده عن تعاليم الدين الإسلامي ومفارقتها لها، انحيازاً بالكلية إلى تصورات فلاسفة اليونان، وعلى نحو خاص أطروحات أرسطوطاليس.

هكذا نجد مسكويه يرى أن الحق عزَّجَلَّ لا يتصل بالعالم؛ بل يدبره من بعد وقد وضع الحركة فيه ليصل كل مخلوق فيه إلى كماله، والعقل البشري في إمكانه أن يضع لنفسه دستور الخير وأن يسمو به إلى درجة القداسة، وبذلك تصبح الشريعة في أطروحته الأخلاقية تابعة للفلسفة، فآداب الشريعة تمهد لأخلاق الفلسفة وتسبقها، فالأخلاق لا تتأتى إلا عند اكتمال

(١) مسكويه: المرجع السابق، ص ٦٦.

العقل، فمهمة آداب الشريعة والدين إذن موقوتة بنضج العقل واكتمال الفكر القادر على إقامة تلك الأخلاق بالبراهين (والشريعة هي التي تقوم الأحداث وتعودهم الأفعال المرضية وتعد نفوسهم لقبول الحكمة وطلب الفضائل والبلوغ إلى السعادة الإنسية بالفكر الصحيح والقياس المستقيم)^(١).

وإذ تبدو السعادة عنده محض سعادة دنيوية غير متعلقة بعالم آخر؛ فإنه مفهوم الجزء غائب غير حاضر في أي موضع من تفكيره الأخلاقي، بل إن فكرة الجزء كما يشير عبد العزيز عزت عند مسكويه فكرة فلسفية تتعلق بما يفرضه الإنسان على نفسه وبنفسه من العقاب الداخلي وتأنيب الضمير أو الحرمان العقلي عن بعض الماديات^(٢).

مفارقة الفلسفة الأخلاقية عند مسكويه لتعاليم الموروث الإسلامي يشير إليها المستشرق الهولندي دي بور في ختام عرضه لفلسفة مسكويه، يقول: «إن ابن مسكويه لم يفلح في التوفيق بين مختلف النظريات اليونانية التي أدخلها في مذهبه، ولا في التوفيق بينها وبين أحكام الشريعة الإسلامية من حيث التفاصيل؛ ولا نريد الدخول في المسألة وخلاصة القول أنه ينبغي أن نثني على ما حاوله ابن مسكويه من وضع مذهب في الأخلاق لم يتيقده بتفريعات أهل المذاهب الفقهية، ولا بنزعة الصوفيين إلى الزهد»^(٣).

ما ذكره المستشرق دي بور يعضد ما نذهب إليه في خلاصة هذا الأمر من أن مسكويه يمثل تياراً في فلسفة الأخلاق الإسلامية بدأ في خطواته الأولى منطلقاً من منصة مسعى التوفيق بين الموروث الإسلامي من جهة، والوافد المنقول من علوم السابقين، ولكنه على خلاف جمهرة فلاسفة المسلمين مضى أشواطاً أبعد في متابعة علوم السابقين، مرجحاً إياها على أصول تعاليم الموروث الإسلامي؛ ومثلما أخفق في التوفيق بين مقولات السابقين من جهة؛ فهو كذلك التوفيق بين تلك العلوم وأصول الموروث الأصيل من الجهة الأخرى، لذا فإننا نخلص إلى أن نعهده اتجاهًا فلسفياً في الأخلاق الإسلامية تقاصر على تجاوز النقل للإبداع.

(١) مسكويه: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، مصدر سبق ذكره، ص ٣٤.

(٢) عبد العزيز عزت: ابن مسكويه فلسفته الأخلاقية ومصادرها، مرجع سبق ذكره، ٢ / ٣٥١.

(٣) دي بور: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سبق ذكره، ص ١٦٣.

مسار الإبداع في حقل الأخلاق الإسلامية المعاصرة

تتمحور فلسفة الأخلاق بصورة جوهرية حول العناية بمبادئ السلوك الإنساني وغاياته؛ وهي بذلك من الحقول الفلسفية شديدة الصلة بالدين على إطلاقه وعلى نحو خاص الدين الإسلامي، فكل من الوحي وفلسفة الأخلاق يلتقيان حول نقطة جوهرية تتمثل في اهتمام كليهما ببيان الطريقة الحكيمة والمثل للسلوك الإنساني، وفق هذا السياق فإنه يبدو من العسير القبول بجذب المنتج الفلسفي الإسلامي في حقل فلسفة الأخلاق، باعتبار أننا ننظر إلى عماد وجوه الوحي (القرآن الكريم) باعتباره رسالة أخلاقية تنشد رقي الإنسان وسموه أخلاقياً.

سعت الدراسة لتناول اتجاهات الإبداع في الأخلاق الإسلامية في الماضي، وربما الأجدر في خواتيمها بذل جهد لتقديم رؤية حول ما يمكن أن نسير عليه لتقديم أطروحات أخلاقية تتسم بالإبداع والمجدة في عالمنا المعاصر؛ وذلك من منطلق إيمان راسخ بأن حاجة الإنسانية اليوم هي أكثر من أي عهد مضى إلى مبادئ أخلاقية ذات صبغة روحية ومنحى عالمي، وإلى خطاب فلسفي يعمل على تحرير الإنسان من كل أنواع الرق الروحي.

على مر الأزمان احتفلت الإنسانية بطائفة من الأطروحات الأخلاقية التي قدمها كثير من الفلاسفة والمفكرين والمصلحين؛ بيد أن ذلك الرصيد المعرفي كله لم يفلح في حل الأزمة التي يعاني منها الإنسان المعاصر، الذي ما أنفك احساسه بالاغتراب والتمزق يترسخ يوماً بعد يوم.

لعل هذا ما يدعو المسلم إلى مزيد من التأمل في ثنايا القرآن الكريم للبحث في أصوله ومبادئه لتقديم بديل معرفي حيال تلك قضايا الإنسان المعاصر فيما يلي فلسفة الأخلاق، وهي جملة من القضايا القديمة المتجددة التي ما يزال الإنسان المعاصر يقف حائراً إزاءها، وبذلك تحقق هذه الدراسة واحدة من أهم مراميها المتمثلة في الإسهام في زيادة الوعي بأهمية العودة إلى القرآن الكريم وتمثل قراءته حاضراً وشاهداً وفاعلاً في واقع الإنسان المعاصر.

تعتمد تلك القراءة على رؤية تبصر القرآن الكريم بحسبانه تعبيراً عن لحظة خاتمة ومكملة ومتمة لمسيرة تاريخية تواتر فيها الوحي الإلهي على الأرض، وليس لحظة تاريخية معزولة هي وليدة القرن السابع الميلادي، وهذه الرؤية الكلية تقود المتأمل إلى ضرورة النظر لقضايا فلسفة الأخلاق؛ ومحاولة تلمس جذور المنبث من ما هو من أثر النبوات السابقة

في ثنايا الفكر الإنساني شرقه وغربه من عبر هذه الرؤية الكلية فإننا نتخذ مساراً لتقديم معلم عام لأطروحة في حقل فلسفة الأخلاق الإسلامية لا تتبنى منهجاً يقوم على تجذير القطيعة بين الرؤية الإسلامية وغيرها من الرؤى الإنسانية؛ فهي لا تنطلق من موقف الخصومة والمفارقة البائنة بالكلية التي يُعبر عن كلياتها الوحي القرآني من جهة، والرؤى التي نجدها في كثير من الاتجاهات الفلسفية، وفي موازاة لرفض القطيعة والخصومة فإن الورقة تمضي باتجاه مزيد من الغوص لاستبصار القيم القرآنية الأصيلة.

إن أوثق ما يتضمنه مسار الإبداع الذي نقترح معالمة في حقل فلسفة الأخلاق هو دعوة للولوج إلى محراب التأمل والتدبر في القرآن الكريم، عبر التنبيه إلى ما نشير إليه بأهمية حضور المفردة القرآنية في حقل فلسفة الأخلاق الإسلامية المعاصرة، حضوراً وفق قراءة رحبة تستصحب الإرث الإسلامي ومنتوج مفكره من جهة، ولا تستبعد موروث الفكر الإنساني بالكلية، كل ذلك في إطار قراءة عقلانية نقدية تعمل على إحداث التفاعل بين النص القرآني الذي يحمل قيمة مطلقة (الوحي) وبين الواقع المتغير المتحول.

لقد رأينا أن تصورات جمهرة فلاسفة المسلمين لقوى النفس ومراتبها، مضت في اتجاه التوافق باختيارهم القول بوحدة النفس الإنسانية؛ وبالتالي رفضهم للتصور الأفلاطوني للنفس الثلاث، فالنفس لديهم وحدة بسيطة غير مركبة، وهذا كما أسلفنا يجعل الفلسفة الإسلامية في هذه المسألة على اتساق مع المفهوم القرآني من ناحية، ومتوافقة مع التصور الأرسطي المناقض لتصور أفلاطون من الناحية الأخرى.

بيد أنه وفي ذات السياق يلاحظ المتأمل في مقولات هؤلاء الفلاسفة أن النموذج الأرسطي في تصنيف قوى النفس قد طغى أثره، وهو نموذج يعتمد في تقسيمه للنفس على انفعالاتها وطبيعتها ومراتب الحياة وبعبارة أخرى فإنه تقسيم يقوم على ما أجرى الله العادة به حسبها يشير الإمام الغزالي في التهافت^(١).

وبذلك فإن الفلاسفة المسلمين في بنائهم لأنساقهم الأخلاقية ينصرفون أحياناً عن استحضار المفردات القرآنية، كما هو الحال هنا إذ تباعدوا عن الرؤية القرآنية التي ركزت في تصنيف النفس الإنسانية على مفهوم الكسب وليس انفعالاتها وطبيعتها ومراتب الحياة كما

(١) أبو حامد الغزالي: تهافت الفلاسفة، بيروت، دار المشرق، الطبعة الرابعة، ١٩٩٠م، ص ٢٠٩.

هو الحال في الإرث اليوناني؛ ومفردة (الكسب) تُعبر عن مفهوم قرآني أصيل، ولقد كان الأجدر بسائر الفلاسفة المسلمين كالكندي والفارابي وابن سينا وغيرهم التنبيه إلى الرؤية القرآنية في تصنيف أقسام النفس ذلك التصنيف الذي يصوب نحو مفهوم الكسب والإجتراح، باعتبار أن الكسب يمثل معيار القسمة والتمييز الأخلاقي وفق الخطاب القرآني.

وفق هذا السياق فإن مسار الإبداع في فلسفة الأخلاق الإسلامية المعاصرة الذي نقترحه جوهره استعادة حضور المفردة القرآنية في هذا الحقل؛ فبدلاً عن مفردة السعادة نستعيد مفردة الطمأنينة التي تعبر عن عن بلوغ النفس الإنسانية ذروة ترقيقها في مسيرها وقصدها نحو الحق عَزَّجَلَّ، وذلك قوله تعالى: ﴿يَأْتِيَنَّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ﴾ (٢٧) ﴿أَرْجِعْ إِلَىٰ رَبِّكَ رَاضِيَةً مَُّرْضِيَةً﴾ (٢٨) ﴿فَادْخُلِي فِي عِبَادِي﴾ (٢٩) ﴿وَادْخُلِي جَنَّتِي﴾ (١).

وهذا السمو والكمال هو في المقام الأول كمال لقوى الإنسان النظرية، والتي غاية كمالها وريقها في المعرفة وأعز تلك المعرفة وأشرفها معرفة المولى عَزَّجَلَّ، وهي المعرفة الربانية أو الدنية كما يسميها المتصوفة، التي تبدأ من حيث ملاحظة عجائب آثار الحق عَزَّجَلَّ، لتقود إلى نقاء وصفاء تصوراتها الكلية تجاه الوجود والحياة، ومن ثم الترقى في مدارج المعرفة سموا لبلوغ كمال قوى النفس النظرية، ونلمح هذا المعنى في سياق قوله تعالى في شأن إبراهيم الخليل عليه السلام: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أُولَئِمُتُؤَمِّنٌ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ (٢).

فالإيمان الصادق يحرك أشواق الروح وتطلعاتها لمعاينة أسرار القدرة الإلهية وتذوق حلاوة ذلك الإيمان، مما يحيل الإيمان إلى تجربة شخصية ذاتية مباشرة، يحياها الوجدان ويمتلئ بها الحس ويطمئن بها القلب، فلا يتم للنفس الإنسانية سكون أو اطمئنان إلا في ظل الإيمان الراسخ بالله عَزَّجَلَّ، والرقى إلى مقام المعرفة الربانية الحقة مما يقود العارف بالله وينتهي به إلى تقوية إحساسه بالصلة بالله تعالى والأنس بجواره، وهذه هي الغاية الأساسية للمعرفة الربانية الدنية.

ومثل الذي مضى بنا في استعادة مفردة الطمأنينة القرآنية وإحلالها بديلاً لمفردة السعادة،

(١) سورة الفجر: الآيات ٢٧ - ٣٠.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٦٠.

فإننا نضع مفردة الطيبات القرآنية بديلاً لمفردة اللذات، إذ إننا نتأمل في ثنایا القرآن الكريم فنلاحظ أنه في سياق إرسائه لأصول الأخلاق يشير إلى مفهوم الطيبات والطيب كمرتكز معياري للفعل الأخلاقي.

يجيء مفهوم الطيبات أكثر شمولاً وأوسع مدى من مفهوم اللذات المنقول، فالقرآن الكريم تحدث عن البلد والبلدة الطيبة، والكلمة الطيبة، والقول الطيب، والعمل الطيب، والرزق الحلال الطيب، والمرء الطيب، والذرية الطيبة، والمساكن الطيبة، والحياة الطيبة، والتحية الطيبة، والطيبات من الرزق، والطيبات من الكسب.

وفي كل ما سبق فإن الطيبة المعنية هنا أو هناك إنما تتلبس هذه الموصوفات لا بما يحسه الفرد من شعور مريح أو بانتفاء الأثر كما في منقول الفلسفة من علوم السابقين، بل الأمر أوسع مدى من ذلك؛ فالفعل الطيب في المفهوم الإسلامي يدور حول مفهوم الحلال ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾^(١)، فالطيب من الأفعال الأخلاقية هو ما بعثت إليه نية طيبة خيرة، ثم كان هو في حد ذاته حلالاً طيباً، ومن بعد ذلك لا بد أن مقصده أن يؤدي إلى نتيجة طيبة، فلا يحدث ضرراً بآخرين إذ لا ضرر ولا ضرار.

هكذا فمفهوم الطيبة القرآني أوسع مدى من مفهوم اللذة الذي ينظر إلى عاقبة الفعل فقط وأثره على الفرد الملتذ فحسب، فالمفهوم القرآني ينظر إلى الباعث والعاقبة والوسيلة ونطاق الأثر، ويتصل هذا المفهوم الأخلاقي بمنظومة الاعتقاد التوحيدي الخالص وذلك قوله ﷺ: «إن الله طيب لا يقبل إلا طيباً»، كذلك فإن المفهوم القرآني للطيبة يعد أكثر شمولاً عندما ستحضر أبعاداً جمالية للفعل الأخلاقي وذلك قوله ﷺ: «إن الله جميل يحب الجمال».

على النحو الذي أبان لنا عن أصالة وإبداع فلسفي أخلاقي عند تحليلنا لمفردتي الطمأنينة والطيبات فإنه نستطيع المضي باتجاه طائفة من المفردات القرآنية المنطوية على مفهومات أخلاقية عميقة وجذرية، لينتهي بنا كل ذلك التأمل الفلسفي إلى بناء شبكة من المفهومات الأخلاقية وبالتالي الخلوص إلى رؤى أخلاقية مبدعة ومتكاملة، وفق هذا السياق فإننا نجمل أن مسار الإبداع المعاصر في حقل الأخلاق الإسلامية الذي نقترحه يعني باستعادة حضور المفردة القرآنية، بما تنطوي عليه من مفهومات أرحب وأشمل.

(١) سورة الأعراف: الآية ١٥٧.

الخاتمة

سعت هذه الورقة البحثية للعناية بمسألة الإبانة عن طبيعة المنتج الفلسفي الإسلامي في حقل الأخلاق؛ والإفادة بشأن مدى تضمن ذلك المنتج لأطروحات وافت إبداعاً فلسفياً أصيلاً، بالإضافة إلى موازنة النظر والتدقيق فيما أنتجه الفلاسفة المسلمون في حقل الأخلاق، وقدمت الورقة توطئة تضمنت بيان العوامل التي أحاطت بعملية نقل علوم السابقين في عهد الحضارة الإسلامية الباكر.

دقت الورقة في ثلاثة اتجاهات للنقل والإبداع في إطار فلسفة الأخلاق الإسلامية، وذلك من خلال اختيار مسألة النفس الإنسانية وسعادتها كحالة تتجلى فيها تلك الاتجاهات، وختاماً خلص الباحث بمقترح رؤية لمسار إبداعي خالص في حقل فلسفة الأخلاق الإسلامية المعاصرة جوهره استعادة حضور المفردة القرآنية في الدراسات الفلسفية الأخلاقية.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

١. أبو بكر الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، القاهرة، مطبعة الخانجي، الطبعة (بدون) ١٩٣٣م.

٢. أبو حامد الغزالي: تهافت الفلاسفة، بيروت، دار المشرق، الطبعة الرابعة، ١٩٩٠م.

٣. _____: معراج السالكين، ضمن مجموعة رسائل الغزالي، بيروت دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٩٩٤م.

٤. _____: ميزان العمل، بيروت دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٩٨٩م.

٥. _____: كيمياء السعادة، ضمن مجموعة رسائل الغزالي، بيروت دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٩٨٨م.

٦. آدم منز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريذة، بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة الرابعة ١٩٦٧م.

٧. أحمد محمود صبحي: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، بيروت، دار النهضة العربية، الطبعة الثالثة ١٩٩٢م.

٨. الفارابي: رسالة التنبيه على سبيل السعادة، دراسة وتحقيق د. سحبان خليفات، عمان، منشورات الجامعة الأردنية، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.

٩. توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، القاهرة، دار الثقافة للنشر، الطبعة الرابعة ١٩٨٥م.

١٠. دي بور: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سبق ذكره، ص ١٦٣.

١١. زكريا إبراهيم: المشكلة الخلقية، القاهرة مكتبة مصر، الطبعة وتاريخها (بدون).

١٢. حسن حنفي: جذور التسلط وآفاق الحرية، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.

١٣. حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، بيروت، دار الفارابي، الطبعة الأولى ٢٠٠٢م.
١٤. عبد الرحمن بدوي: مقدمة كتاب الحكمة الخالدة لمسكويه، بيروت، دار الأندلس، الطبعة الأولى ٢٠٠٠م. عبد العزيز عزت: ابن مسكويه فلسفته الأخلاقية ومصادرها، القاهرة، مكتبة مصطفى الباي الحلبي، الطبعة الأولى ١٩٤٦م.
١٥. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة، دار المعارف، الطبعة التاسعة.
١٦. علي عزت بيغوفيتش: الإسلام بين الشرق والغرب، ترجمة محمد يوسف عدس، ميونخ، مؤسسة بافاريا، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.
١٧. مالك بن انس: الموطأ، بيروت، دار النفائس، الطبعة العاشرة، ١٩٨٧م.
١٨. محمد عبد الرحمن مرجبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، بيروت، عويدات للنشر والطباعة، الطبعة (بدون) ٢٠٠٠م.
١٩. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، الطبعة (بدون)، ١٩٩٣م.
٢٠. مسكويه: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، القاهرة، مطبعة وادي النيل، الطبعة (بدون) ١٢٩٩هـ.
٢١. وولترستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات الجامعية، الطبعة الأولى ١٩٨٧م.
٢٢. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، بيروت، دار القلم، الطبعة الأولى ١٩٧٧م.

لماذا تأخر الإبداع المعاصر في علم الكلام؟

د. محمد صالحين (*)

نحاول هذه الورقة أن نجيب عن الإشكاليات الآتية:

أولاً: ما مقتضيات ظهور علم الكلام في صدر الإسلام؟ وهل ظلت هذه المقتضيات حاضرة في القرون الإسلامية الوسيطة؟ وهل مثَّل علم الكلام إبداعاً في تراثنا؛ حتى القرن السابع الهجري؟

ثانياً: هل توقف الإبداع الفكري الإسلامي المعاصر في علم الكلام، ولماذا؟

□ هل كان لبروز التيارات السلفية أثر في توقف الإبداع، بل مجرد التأليف في علم الكلام؟

□ هل كان لاشتغال المعاصرين بتأصيل قضايا العقيدة من القرآن والسنة مباشرة تأثير في توقف هذا الإبداع؟

□ هل كان للتكلس الفكري في الأزهر والمؤسسات الدينية، نصيب في جمود علم الكلام، وبقائه شكلاً ومضموناً؛ كما وردنا من القرون الأولى؟

□ هل انصراف كثير من أساتذة الفلسفة الإسلامية عن تجديد علم الكلام، وتحديث قضاياها، وإبداع أنماط معاصرة في تدريسه، وإدخال قضايا الحياة المستجدة في مفرداته: أسهم في تقوقع علم الكلام، وعزلته؟

ثالثاً: ما السبيل إلى إعادة الاعتبار لعلم الكلام، واسترداد مكانته، وإبراز أهميته؟ وهل يمكن الإشارة إلى محاولات اجتهادية فردية صدرت بالفعل في هذا الصدد، يمكن اعتمادها

(*) أستاذ مساعد العقيدة والفكر الإسلامي بقسم الفلسفة الإسلامية - كلية دار العلوم - جامعة المنيا.

والبناء عليها، في تشكيل وعي إبداعي بضرورة تجديد قضايا علم الكلام، وأشكال طرحها، وضبط مفرداتها؟

تحاول هذه الورقة أن تناقش الإشكاليات السابقة، وأسئلتها المتنوعة، متلمّسة الطريق إلى فتوح جديدة في هذا العلم الذي وصل إلى حد التكلس النقلي غير المقبول؛ لكونه لا يصور حياة المسلمين المعاصرة تصويراً حقيقياً، ولا يعبر عن الواقع الذي تعيشه مجتمعات المسلمين.

(١)

نبت علم الكلام؛ معتمداً على منهجية (عقلنة العقيدة)؛ ليزود عن التوحيد؛ بإظهار الحجة للموافقين، وإقامة المحجة على المخالفين.

وقد كان علم الكلام ضرورياً، وكان منهجه نافعاً في حينه؛ حيث توخى دراسة قضايا أصول الدين المحورية الثلاثة:

□ **الإلهيات**؛ إثباتاً لأولية واجب الوجود، وترسيخاً لوحداية الخالق المبدع، وتنزيهاً له؛ بإثبات الصفات العلا، والأسماء الحسنى، ونفي أية شبهة نقص، أو تشبيه له بخلقه، وكان ذلك دفعاً لشبهات أهل الكتاب؛ عن ذات الإله، وصفاته.

□ **والنبوات**: للبرهنة على ضرورة الوحي، وحقانيته، وتنزيه المرسلين عن الادعاء، والكذب على الله، وإثبات العصمة لهم، فيما يخص وظيفتي التلقي عن الله، والبلاغ للناس، دون التفريق بين أحد من رسل الله، مع التركيز على براهين صحة الرسالة الخاتمة، وعصمة صاحبها، ﷺ، وكان هذا واجب الوقت حينها.

□ **والسمعيات**: التي تشمل كل الغيبات؛ الإيمان بالملائكة، والحياة البرزخية، والبعث، والحساب، والجزاء، وما يدخل في ذلك من تفاصيل وفروع كثيرة.

وظل علم الكلام يؤتي ثماره الطيبة، في مجتمعات المسلمين، حتى اعترته ظواهر، انحرفت ببوصلته إلى غير السبيل الراشدة؛ ومن ذلك:

□ دخول مبحث الإمامة في قضاياها، على استحياء أولاً، ثم بشكل فجّ بعد ذلك، مع أن هذا المبحث فقهي بامتياز، أعني أنه من فروع الدين، وليس من أصوله، وكانت هذه الظاهرة انتكاسة في تاريخ علم الكلام!

□ استقواء تيارات من المتكلمين بالسلطة السياسية؛ كما حدث مع منظري المعتزلة الكبار؛ فأصبح بطش السيف بديلاً عن حجة العقل، وخسر العالم الإسلامي تياراً تحررياً؛ لعدة عقود من تاريخه، بسبب هذه المراهقة الفكرية المكلفة!

□ وهنا برز الشقاق، وتحولت الأمة إلى فريق، وأصبح لكل فرقة منظروها، وانتقل علم الكلام من الحجاج الخارجي؛ لأهل الكتاب، والزنادقة، وغيرهم، إلى اللجاج الداخلي، بين ظاهري وباطني، وسُنيّ وشيعي، ومؤيد للسلطة وخارجي عليها،... كل حزب بما لديهم فرحون، وتفرق المسلمون إيدي سبأ، وأججَ الحُكام هذا الصراع المخبول، وحولوا دفته إلى مصالحهم الفئوية الضيقة، على حساب الأمة!

□ دخول الفلسفة المشائية على خط علم الكلام؛ منهجاً، وقضايا؛ والنزاع على صدارة المشهد؛ بين الفريقين؛ المستمسكين بأصول علم الكلام، وغاياته، والراغبين في مزج علم الكلام بالفلسفة؛ منهجيةً وبحوثاً!

ومن ثمَّ أصبح علم الكلام عباً على مجتمعات المسلمين، وجزءاً من مشكلاتها، بعد أن كان منقذاً للعقول من لفح الشبهات العقدية، وجزءاً من حلول معضلاتها!

(٢)

نُقِلَ إلينا علمُ الكلام القديم التقليدي، مُحَمَّلاً بالمشاكل، والصراعات، والطائفية، وبدأ نجمه يأفل بين العلماء، وطلاب العلم، والمدارس الفكرية العصرية، ولم تبرز الروح التجديدية -فضلاً عن الإبداعية- في حلحلة الموقف، رغم محاولات مشكورة، حاول القيام بها فئامٌ من العلماء والمفكرين.

ومن أسباب تكلس علم الكلام في مجمله؛ أعني: منهجاً، وقضايا، وأسلوباً، ومدارسة:

بروز التيارات السلفية:

وقد أُنْزَرَ تصدر هذا التيار للمشهد الفكري -ولا شك- في توقف الإبداع، بل في توقف التأليف في علم الكلام؛ كون هذا التيار نصويصاً بامتياز، لا يميز أصحابه الخروج عن نصوص الكتاب والسنة قيد أُملة، ولا أدنى من ذلكم، وبدأت دوامة التبديع، والتفسيق، والتجريح، بل التكفير تؤتي ثمارها الخبيثة في نفوس شباب الأمة، الذين أمسوا الآن شبيهاً، وبدلاً

من أن يكون علم الكلام (الجديد/المعاصر/المبدع) مخرجاً من مشاكل الأمة: صار ركنًا ركينًا من أسباب زيادة الفرقة والتشرد، بل النكاية والتقاتل.

وبرز صراع خفي، ثم استعلن بين السنة والشيعة من ناحية، ثم بين الأشعرية والسلفية من ناحية أخرى، ثم دخلت السياسة على الخط، فأذكت النيران وأشعلتها، وانتقل الحجاج الفكري -على مساوئه- إلى قتال، تُسفك فيه الدماء، وتُحتاج فيه الحدود، وتُستدعى فيه القوى العالمية؛ استقواءً من فريق من المسلمين، على فريقٍ من المسلمين.

فهل هذه أجواء مناسبة لتنقية علم الكلام، وإصلاحه، فضلاً عن تجديده، والإبداع فيه؟!

اشتغال المعاصرين -من علماء ومفكرين- بتأصيل قضايا العقيدة من القرآن والسنة مباشرة:

مما يعني انتهاء منهجية علم الكلام (عقلنة العقيدة) والرجوع القهقري إلى ما قبل عصر التدوين؛ حيث ينزوي الإبداع أو يُجرّم؛ لأنها ابتداع في أصول الدين، وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار!

وكان لهذا التراجع المنهجي والفكري: أكبر تأثير في توقف تيار الإبداع في علم الكلام، وأصبح علم الكلام: متوناً عقدية؛ نثرية، ورجزية، يخاطبُ بها المسلمون بعضهم بعضاً، وكأنهم يعيشون في هذا الكون وحدهم، وكأنهم ليسوا مكلفين بالبلاغ والدعوة إلى دين التوحيد، وكأنهم لا يشعرون بالأخطار التي تدهم مجتمعات المسلمين؛ من شتى النواحي؛ الفكرية، والعقدية؛ فضلاً عن السياسية والاقتصادية، وكأن هجران علم الكلام هو الحل؛ لجميع أزماتنا!

التكلس الفكري في الأزهر والمؤسسات الدينية:

وكان لهذا التكلس الفكري أكبر نصيبٍ في جمود علم الكلام، وبقاءه شكلاً ومضموناً؛ كما وردنا من القرون الأولى؟

فما زالت كتب العقائد على المذهب الأشعرية تدرس؛ كهيتها يوم كتبت منذ قرون من الزمن، بمتونها، وشروحها، وحواشيها، كأن الزمن قد توقف عند لحظة تأليفها؛ قديماً، أو وسيطاً، أو كأن هذه المتون من آي التنزيل، أو من سنة خاتم النبيين؛ فلا تجديد، ولا تحديث،

لا شكلاً، ولا مضموناً، حتى كأننا في متحف التاريخ، ولسنا في خضم الحياة المواراة بالأحداث،
الفوارة بالأفكار المتدافعة!

زد على هذا: انشغال الأزهر - كمؤسسة - بالصراع الخفي، والمعلن، مع الفكر الوهابي؛
بدلاً من إيجاد صيغة تعايش بين الاتجاهين - وهذا ممكن وواجب - انخرط التياران في صراع
استقطابي حاد، وجدل وهمي لا حقيقة له، اللهم إلا الإملاءات السياسية، والتنافس اللاواعي
على اكتساب مزيد من الرقع الجغرافية، بما عليها من البشر!

وفي أتون هذه الصراعات: لا مجال للتفكير في تجديد، أو تحديث، أو تطوير، فضلاً عن
إبداع فكري، لا في علم الكلام، ولا في غيره، لا في أصول الدين، ولا فروعه!

انصراف كثير من أساتذة الفلسفة الإسلامية عن تجديد علم الكلام:

وكأننا - نحن أساتذة علم الكلام - قد قنعنا من الغنية بالإياب، وأضحى الأمر وظيفة
نتعايش منها، لا رسالة سامية؛ نعيش لها، ونحمل همها، بل همومها، فزهدنا في الاجتهاد،
واقصرنا على تأليف مذكرة للطلاب، أو تدريس من مصدر، أو مرجع، وأصبحنا نلوك الكلام،
أداءً للواجب، وإسقاطاً للتكليف الثقيل، اللهم إلا نفرًا معدودين؛ دأبوا على الاجتهاد، ونحتوا
في الصخر، وعكفوا على المشكلة، ومحصوا التراث، وتفاعلوا مع الواقع، وقدموا لنا رؤيتهم
التي ارتقت في بعض الأحيان إلى مشاريع فكرية كبرى، سنتناول طرفاً منها في المحور
القادم.

الانشغال بالفرعيات الكلامية عن الأصول العقديّة:

وهذا داءٌ قديمٌ متجددٌ، فالانشغال بقضايا الأسماء والصفات من فروع التوحيد، فإذا سلم
التوحيد: فلا جدوى من الانشغال بهذه القضايا الفرعية، لكن التيارات الكلامية لا تزال تصر
على جعلها مشكلة المشاكل، ومعضلة المعضلات، على الرغم من تجاوز الزمن إياها!

والاشتغال بقضية القدر أصبح من الماضي، والقضايا الجديدة بالاشتغال بها الآن هي:
قضية الخير والشر، وقضية الحرية، وقضية الإرادة الإنسانية، وقضية التدافع، وقضايا الكرامة
الإنسانية، والعدالة الاجتماعية، والتعايش السلمي بين جميع بني البشر؛ كقاعدة عامة، تشذ
عنها البشرية - فقط - عن الضرورة المتفق عليها!

والجدل العقيم حول قضايا غيبية؛ من أمثال: عذاب القبر، وفتنته، ونعيمه، وطبيعة الحياة البرزخية: لا تستحق كل هذا الإسراف في اللجاجة والدد والخصومة، والأجدر هو التفكير والحوار حول: كيف يعيش الإنسان في الدنيا حياة طيبة؛ ليتيسر له أن يحيا في الآخرة حياة طيبة.

١. وتصنيف البشر، وتحديد مصائرهم، وإجراء أحكام صارمة على أنفسهم، وأموالهم، وديارهم، من القضايا العقيمة؛ التي اختص الله بها نفسه سبحانه، ولم يتركها لأحد من خلقه، حتى النبيين والمرسلين: ﴿قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبُ لَا سْتَكُنْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسْنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٨]، ﴿لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ [البقرة: ٢٧٢]، ﴿نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ فَذَكَرْ بِالْقُرْآنِ مِنَ يَخَافُ وَعِيدِ﴾ [ق: ٤٥]، ﴿فَذَكَرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ ۝ لَّسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾ [الغاشية: ٢١، ٢٢].

ويبقى الأمل متمثلاً في أننا إذا وضعنا أيدينا على مكان الداء، وأسباب الاعتلال: أمكننا أن نبحث عن الدواء؛ ونتحرى عن المخرج من المأزق، ولا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون.

(٣)

برزت محاولات مشكورة، واجتهادات مبرورة؛ لتجديد علم الكلام؛ منهجاً، وغاية، وقضايا، تواضع بعضها فاكتمى بالتنظير التجديدي، وتعملق بعضها حتى صار مشروعاً علمياً متكامل الرؤية، ومترامي الأطراف.

وتم رصد بنود الإبداع في أغلب هذه المشروعات، وتمثلت في:

□ التخلص من القضايا التاريخية التي لم يعد لها داع في هذه الحقبة من تاريخ المسلمين، بل إن إحياءها يذكر نار الخلاف، ويقلب مواجع الماضي.

□ التخفف من فروع العقائد، والاقتصار على أصول القضايا الكبرى.

□ تجذير المنهج العقلي، وإبداع طرائق جديدة في تأصيل القضايا الكبرى؛ توافق الطفرة العلمية الكونية العملاقة التي تسنمها بنو البشر في القرن الأخير من الزمان.

- ❑ إدخال جميع قضايا (الإنسان) في بنية علم الكلام (الجديد / المعاصر)، وعدم الاكتفاء بالقضايا الكلامية التقليدية التي لا تسمن، ولا تغني من جوع.
- ❑ الربط بين علم الكلام المعاصر -من جهة، وبين علوم الكون، والاجتماع، والسياسة؛ من جهة أخرى.
- ❑ النزول من الطبيعة (الكلامية) لعلم الكلام، إلى الطبيعة التطبيقية، التفاعلية، التشاركية؛ أي: من علم الكلام إلى العمل بالكلام، من النظر إلى التطبيق، من عالم الغيب إلى علم الشهادة، من قضايا الفضاء إلى قضايا الأرض، من التسليم والإذعان إلى الكفاح والمواجهة، من الرضا بالمقسوم إلى انتزاع المقسوم، من التوكل السلبي إلى المواجهة الإيجابية، من الانشغال بالذات إلى الانشغال بالموضوع، من الانكفاء المحلي إلى آفاق الكونية، من الاستهلاك إلى الإنتاج، من التواكل إلى السعي، من الاقتراض إلى الاكتفاء، وهلم جرا.

إسلامية المعرفة بين النقل والإبداع: قراءة نقدية في فلسفة العلم

أيمن محمد رجب على (*)

يعد البحث في المعرفة أحد مباحث الفلسفة الثلاثة بالإضافة لمبحث القيم والانطولوجيا، حيث السؤال عن طبيعة المعرفة بصفة عامة، بصرف النظر عن نوع الحقيقة المعروفة؟ وما المصدر الذي يستقي منه الإنسان معرفته؟ وهل بمقدور الإنسان أن يتناول بمعرفته كل شيء بغير تحديد، أم لمقدرته حدود؟ تلك باختصار هي جُلُّ المسائل التي يحاول الفيلسوف أن يعالجها عند النظر إلى إشكالية المعرفة. مبيّن رأي الواقعيين والبراهمانيين والمثاليين حول طبيعة المعرفة، ورأي التجريبيين والعقلانيين والنقديين والمتصوفة حول مصدر المعرفة، ورأي الاعتقاديين والوضعيين حول حدود المعرفة.

وفي الحقيقة العلم يعيش العالم في واقع عالم متعدد الأيدولوجيات مترامى الأطراف تتداخل فيه علوم المركز مع الأطراف، لا يمكن نسبته إلى دين أو مذهب أو أيدولوجيا خاصة؛ لأنه إبداع لا محدود أو محدد بنمط فكري أو أيدولوجي معين. لكن هناك منظورات ربطت بين الاعتقاد ومصدرية المعرفة، مثل مفهوم إسلامية المعرفة بوجه خاص ودينية المعرفة بوجه عام، والذي يطرح بدوره عدة تساؤلات هامة: هل لابد أن يتوافق الدين/الإسلام مع المنهج العلمي؟، أو لابد من إعادة صياغة العلم أو المنهج العلمي بما يتوافق مع المنظور الإسلامي/الديني. وما موقف العلم من علوم عالم الغيب المتقابلة مع عالم الشهادة؟

بداية يفرق أهل اللغة بين المعرفة والعلم لكن على وجه لا ينافي اتفاقهما في المفهوم الإجمالي ومن ذلك قول أبي الهلال العسكري في كتابه الفروق في اللغة: (الفرق بين المعرفة والعلم أن المعرفة أخص من العلم، لأنها علم بعين الشيء منفصلاً عما سواه، والعلم يكون مجملاً ومفصلاً

(*) باحث دكتوراه المنطق وفلسفة العلوم جامعة الفيوم.

فكل معرفة علم وليس كل علم معرفة، وذلك أن لفظ المعرفة يفيد تمييز المعلوم عن غيره ولفظ العلم لا يفيد ذلك إلا بضرب آخر من التخصيص في ذكر المعلوم، والشاهد قول أهل اللغة أن العلم يتعدى إلى مفعولين ليس للك الاختصار على أحدهما إلا أن تكون بمعنى المعرفة^(١).

يرى البعض أن العلم أكمل من المعرفة ولهذا يسمى الله نفسه بالعالم دون العارف، ويرون أن الله هو المصدر الأول للمعارف الإنسانية، حتى وسائل اتصال الإنسان بالكون من حوله كالعقل والحواس هي مخلوقة. وقد ذكرت الآيات القرآنية المعارف منسوبة للإنسان؛ لأنها تأتي بعد جهل مسبق والعلم تم إضافته لله لعلمه الأزلي، ولما يضاف للإنسان إلا بقيود مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا أَوْتِيْتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾^(٢).

ولذلك يرون أن الدين يطلق عليه المعرفة الدينية ويطلق على معارف الإنسان العلم^(٣).

لذا تعد قضية العلم من القضايا الأساسية في تعاليم الإسلام وممارسته. وقد نزلت أولى آية الوحي تأمر البشرية بالقرأة والبحث عن العلم والحقيقة. أي على الإنسان أن يعيش على وجه الأرض معتمداً على العلم واليقين، ولا ينبغي له أن يبقى أعمى. انطلاقاً من الواقع العولمي الذي نعيش فيه اليوم، يهدف هذا البحث إلى التعرف على طبيعة العلم ومراجعة المفاهيم ليصل في النهاية إلى تلمس الفروق المؤثرة على كيفية الظروف المحيطة به، وضبط مبادئها النظرية والتطبيقية، سواء أكانت على مستوى الأفراد أم على مستوى المجموعات. وذلك لأن الفهم العلاقة لهذه العلاقة تؤدي إلى رفع مستوى الوعي والإدراك للمعرفة وتفعيلها على أرض الواقع^(٤).

من ثم يشير مصطلح إسلامية المعرفة: إلى تحدث العلم بلغة الإسلام، وأن تنزع المبادئ اللاإسلامية من دعوى العلم القائم. في حين يرى البعض أن العلم له منظور آخر وهو إدراك

(١) عبدالله محمد القرني المعرفة في الإسلام: مصادرها ومجالاتها، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، ٢٠١١، ص٧.

(٢) سورة الاسراء: آية ٨٥.

(٣) محمد عياش الكبيسي: مصادر المعرفة ووسائلها في القرآن الكريم، كلية الشريعة جامعة قطر، قطر، ص٥٨.

(٤) محمد الباقر حاج يعقوب، التصور الإسلامي للعلم واثرة في ادارة المعرفة، مجلة الإسلام في آسيا، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، العدد الرابع، ديسمبر ٢٠١١ ص١.

الشيء على ما هو عليه، فإذا لم يدرك الشيء على ما هو عليه، أو أدرك على غير ما هو عليه، فهو ليس بالعلم، والعكس بالعكس.

ويوضح أحد منظرو إسلامية المعرفة محمد عمارة مفهوم إسلامية المعرفة: «وإذا كانت العلوم والمعارف الإلهية - الشرعية إسلامية الموضوع والكليات وفيها من المدنى اجتهادات المجتهدين وفقه الفقهاء في الفروع والجزئيات وفي التقعيد، فإن علوم الكون ومعارفه بشرية - مدنية الموضوع والكليات والمنطقات، وإسلاميتها إنما تعني إيجاب علاقة بينها وبين السنن والإلهية التي جاء بها الوحي في الكون والإنسان والاجتماع وكذلك توظيف هذه العلوم والمعارف عن طريق أسلمة فلسفتها لتحقيق المقاصد والغايات الشرعية التي حددها».

الوحي «حكمة» لخلق الله سبحانه وتعالى الكون والإنسان. كذلك يرى بأن الحسّ ليس السبب الوحيد للمعرفة، وأكد غير مرة على أن الوحي سبب للمعرفة وأساس لها أيضاً ولا يجوز إهماله، ولكن خطابه هذا لا يصح أن يتوجه به إلى غير المسلمين، بل لا يمكن توجيهه إلا إلى من يؤمن بالإسلام فقط، لأنه لم يذكر عليه من الأدلة العقلية المستقلة ما يكون به مقنع للمنكرين للدين.

لكن يرجع بعض الدارسين جذور فكرة أسلمة المعرفة^(١) إلى كتابات سيد نقيب العتاس في كتاب نشره عام ١٩٦٩م. وكانت فكرته تهدف إلى تحرير الناس من عالم التقاليد والخرافة والثقافات المحلية والسيطرة العلمانية على التفكير واللغة. غير أن بدايات البناء النظيري لهذه الفكرة كانت مع جمعية العلماء الاجتماعيين المسلمين في الولايات المتحدة الأمريكية، خصوصاً عند إسماعيل الفاروقي وجعفر شيخ إدريس، بالإضافة إلى سيد حسين نصر والعتاس. فقد كان الاهتمام بأمر الأمة الإسلامية وقضاياها^(٢)، ومحاولة تشخيص أزمتها، وراء قيام عدد من

(١) يتحدث منظرو إسلامية المعرفة عن خمسة مصادر رئيسة للمعرفة، وهي الإلهام والحدس والكشف، العقل، الحس، الإجماع، والوحي.

(٢) المصدر الأول: الإلهام والحدس:

الإلهام هو ما يلقى به الإله في الروح، وبحسب المتصوفة فهو الإيقاع في القلب من العلم غير القائم على الاستدلال، أما أتباع المذاهب الباطنية الغنوصية الذين يؤمنون بوجود ما يسمى بالعقل الفعال، فيقولون إن الإلهام هو ما يلقى به العقل الفعال في نفس الإنسان المؤيدة بشدة الصفاء، أما الحدس فهو الانتقال السريع للذهن من المبادئ إلى المطالب، ويعرفه ديكرت بأنه عمل عقلي يدرك به الذهن حقيقة ما بشكل تام وبزمن واحد، أي بدون تدرج في الاستدلال، فهذا النوع من المعرفة يحصل تلقائياً في الذهن بمجرد تصور=

= أمر ما ودون استدلال منطقي، ويضرب أهل المنطق على ذلك مثالا بقولهم إن مجرد رؤية أحدنا لشعاع ضوء يتسلل من ثقب في جدار يدفع الذهن للاعتقاد مباشرة بأن هناك مصدرا للضوء وراءه دون تفكير ولا تأمل هل يكفي الحدس للمعرفة؟

يرى ابن تيمية من أن الإلهام مصدر معتبر، وأن إنكار كونه طريقا من طرق المعرفة هو خطأ يماثل خطأ الذين جعلوا طريقا شرعيا على الإطلاق، فيقول إن مذهب السنة الوسطي هو أن يكون الإلهام في الأحكام الشرعية محصورا بما لم تأت فيه أدلة شرعية عقلية أو عقلية، فيكون الإلهام هنا من باب الترجيح والفهم المنضبطين بالقواعد المتفق عليها دأت تظهر في العقود الأخيرة ادعاءات كثيرة من قبل شخصيات باطنية غريبة تزعم أنها تتصل بالتخاطر مع كائنات فضائية، وأقيمت بناء على هذه المزاعم أديان ومذاهب وتيارات فكرية يتبعها الملايين من الناس، ومن أهم المنظرين لهذه الفكرة البريطاني ديفيد آيك الذي زعم في كتابه «السر الأكبر» وجود كائنات فضائية من الزواحف العاقلة تعيش تحت قشرة الأرض وأنها تسيطر على البشر بطرق عدة، وقال إن الكثير من تفاصيل هبوط الكائنات إلى الأرض قد تلقاه بالإشراق الباطني الذي يتلقاه منها مباشرة، ودون أن يقدم أي دليل على صحة وجود هذا الإشراق الذي لم يختبره أحد سواه، ودون أن يثبت لنفسه -فضلا عن غيره- أن تلك الإشراقات التي يتلقاها صحيحة وصادقة فعلا وليست من قبل شياطين يعثون به.

المصدر الثاني: العقل:

يصنف العقل لدى الفلاسفة القدماء إلى صنفين: الأول غريزي، وهو الملكة التي يعلم بها الإنسان الضروريات، فهو غريزة تمتلك علومها أولية أو مبادئ ثابتة. أما الثاني فهو مُكتسب، وهو الذي يفهم به الإنسان ويفكر..

كذلك يرى الفيلسوف الفرنسي أندريه لالاند إن العقل ينقسم إلى عقل منشئ وعقل مُنشأ، فالأول قوة فطرية تجريدية ثابتة، أما الثاني فيتكون على يد الأول بعد إعداد طويل، وبتراكم الحقائق المكتسبة والمقولات التي كرسها الاستعمال والقيم المقبولة من قبل المجتمع.

وبحسب اعتبار بعض الفلاسفة لأولية العقل، ظهر المذهب العقلي الذي وُجد داخل الكثير من الأديان، ففي المسيحية واليهودية يؤمن العقليون -مثل سبينوزا وشتراوس- بأن العقل مقياس لحقائق الوحي، في مقابل أتباع مذهب خوارق الطبيعة الذين يرون أن حقائق الوحي لا يمكن عرضها على العقل لأنها ليست في متناولهم. وفي الإسلام نجد أيضا أن المعتزلة والفلاسفة يصرون على بناء عقيدة قائمة على العقل ورفض ما يروونه مناقض له - مما يرد في الوحي من نصوص، بينما يقول أهل الحديث وعلماء الكلام إن النقل أولى من العقل عند التعارض، كما يؤكد من تخصص منهم في العقائد أنه ليس هناك تعارض أصلا، وهذا ما قرره ابن تيمية في كتابه المشهور «درء تعارض العقل والنقل».

لكن هناك سؤال يطرح نفسه مرتبط بإسلامية المعرفة وهو هل يكفي العقل وحده؟ اختلفت آراء العقليين بحسب الثقافة السائدة على مر العصور، فعندما سادت ثقافة الباطنية في الهند وفارس وبعض المناطق اليونانية كان الكهنة يزعمون عدم الحاجة للوحي، على اعتبار أن العقل الذي يتلقى الفيض من الإله - الحقيقة الكونية بحسب مفهومهم - في غنى عن تلقي المعرفة نفسها بالوحي المباشر على يد الأنبياء، وتأثر بهذا المفهوم الفلاسفة العقليون الذين نشأوا في البيئة نفسها، كما لحق بهم بعض فلاسفة =

أبناءها المخلصين الذين وضعوا هذه القضية على قائمة أولوياتهم وقد توصل هؤلاء إلى قناعة بأن الأزمة الكبرى لتأخر المسلمين تكمن في حالة الأمة الإسلامية الفكرية، تلك الحالة التي أصابها الجمود والتوقف بحيث جعلت الأمة عاجزة عن الخروج من أزمتها واللاحاق بركب الحضارة. وأخذوا يلتمسون ما يجب فعله للإسهام في إنقاذ الأمة وإقالتها من عثرتها.

مثل كثير من أبناء الأمة المخلصين، ويزيد في إصرارهم ما كانوا يقرؤونه من كتابات ومقالات ومؤلفات وتحليلات توضح مدى ما وصلت إليه حال الأمة من معانات وضعف وهوان، مما جعلها في مؤخرة الأمم بعد أن كانت خير أمة أخرجت للناس، وتم طرح العديد من التساؤلات، من نحن؟ وماذا نريد؟ وماذا يجب علينا أن نفعل؟ وفي ظل هذا الحماس المتزايد، بدأوا يعقدون ندوات مصغرة، يتداولون فيها همومهم وآراءهم وتصوراتهم عن مشاكل هذه الأمة وأبرز قضاياها وأهم أسباب تدهورها وانحطاطها، وهبوطها عن درجة الوسطية ومرتبة الخيرية، وبدأت هذه الثلة من الشباب المخلص والغيور على دينه

= الإسلام مثل الرازي ٣١٣هـ. ومن الأمثلة المشهورة لهذا المنهج في البيئة الإسلامية، رواية «حي بن يقظان» للفيلسوف الأندلسي ابن طفيل، التي تحكي قصة طفل ينشأ وحيداً في جزيرة نائية، حيث يبدأ بالتأمل في ذاته وفي الكون والحقائق الوجودية دون تربية ولا توجيه، فيصل إلى المعرفة بعقله دون حاجة للوحي وعندما بدأت ترجمة الفلسفة اليونانية العقلية وشبهتها الإسلامية إلى اللغات الأوروبية ظهرت أفكار مماثلة لدى الأوروبيين، فاعتبر سبينوزا أن العقل أوثق من الوحي لأن دلائل صدقه متضمنة فيه بينما يحتاج الوحي إلى المعجزة لإثبات صدقه، كما سار لايبنتز على نفس النهج، وحاول الاثنان في القرن السابع عشر إقامة دين جديد تحت مسمى دين الطبيعة، بحيث يحتكم فيه إلى العقل دون الوحي، ثم دعم الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط هذا التوجه في القرن التاسع عشر.

المصدر الثالث: الحس والتجربة:

يفرق علماء المنطق بين القضايا الحسية التي يحزم العقل بوجودها مجرد تصورها، مثل وجود الشمس عند الإحساس بحرارتها أو رؤية ضيائها، وبين القضايا التجريبية التي يدخل فيها الحس ولكنها تتطلب المزيد من الملاحظة والتجربة. والمذهب الحسي في الفلسفة هو الذي يقول أتباعه إن المعرفة محصورة بما تتلقاه الحواس الخمس، فكل التصورات العقلية مقتبسة من المعلومات التي تقدمها له الحواس، أما المنهج التجريبي فيقول أصحابه إن التجربة هي المصدر الوحيد للمعرفة من خلال توظيف المدركات الحسية في التجربة، ومن المعلوم أن التجربة تتطلب تدخل الباحث في الموضوع لاختباره ولا تكتفي بالملاحظة. مما سبق يلاحظ أنه أن كانت حتى الحواس أو التجربة أو العقل مصادر معرفية معتبرة عند البعض وغير معتبرة عند الآخرين، لكن عند الكلام عن دينية المعرفة يهودية /مسيحية /إسلامية المعرفة، فلا يمكن أن تدين هذه المصادر، فلا يوجد حواس إسلامية وأخرى يهودية، فالعلم انساق متعددة الثقافات لا ترتبط بدين أو مذهب.

بالاتصال بالعديد من العلماء ورجال الدعوة والفكر والإصلاح المعاصرين ليتبادلوا معهم الرأي، وليشركوهم فيها توصلوا إليه من تصورات ووجهة نظر، وليستفيدوا من تجارب قادة الأمة وخبراتهم وصولاً إلى زيادة اليقين بسلامة التشخيص وصحته، فانعقدت لذلك الغرض العديد من الاجتماعات والندوات واللقاءات بين هؤلاء الرجال وعشرات من العلماء ورجال الفكر. وكانت أول ندوة موسعة في أوروبا سنة ١٩٧٦م، جمع فيها مجموعة من أهم قيادات العمل الإسلامي في الشرق والغرب، وقد حضر تلك الندوة إلى جانب هؤلاء الشباب الذين كانوا في قيادة العمل الإسلامي في أوروبا وأمريكا ثلاثون عالماً من مختلف التخصصات ومن كبار العاملين في العمل الإسلامي، وطرحت مختلف الآراء والتصورات في هذا المؤتمر، واستعرضت حصيلة مختلف التجارب والخبرات، وأكد المؤتمر في نهاية ندوتهم تلك بأن أزمة الأمة الكبرى في الوقت الحاضر إنما هي أزمة فكرية، وأن العلاج ينبغي أن يبدأ من هذا المنطلق، وأنه لا بد أن تعطى قضية الفكر ومنهجه الأولوية اللازمة كأساس لإنجاح جهود الإنقاذ والإصلاح، وأنه لا بد من تأسيس هيئة علمية متخصصة في قضية الفكر، وبالفعل تم إنشاء المعهد العالمي للفكر الإسلامي^(١)، الذي تبنا إسلامية المعرفة، وبدأ المعهد منذ ذلك

(١) أنشئ المعهد عام ١٤٠١هـ ١٩٨١م، وسُجِّل في الولايات المتحدة الأمريكية، ومقره العام في هيرندن من ضواحي العاصمة الأمريكية واشنطن، وله فروع ومكاتب في عددٍ من العواصم العربية والإسلامية والعالمية، ويشرف على أعماله مجلس أمناء ينتخب من بين أعضائه رئيساً له بصورة دورية، وقد بلور المعهد مفهوم «إسلامية المعرفة»؛ بوصفه منطلقاً للإصلاح الفكري، والخروج من «أزمة العقل المسلم» مؤكداً أهمية «بناء الرؤية الكونية الإسلامية» و«المنهجية الإسلامية»، وضرورة تطوير منهجية معاصرة فاعلة ومنضبطة للتعامل مع القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة، والتراث الإسلامي والإنساني، والواقع المعاصر. وقد لاحظ المعهد أن أزمة الحضارة الإنسانية اليوم تعزى إلى غياب الأمة الإسلامية عن ساحة الحضارة المعاصرة، وأن الفكر الإسلامي المبني على أساس قيم العدل والإخاء والسلام، القائم على «الجمع بين القراءتين»: قراءة الوحي وقراءة الكون، قادر على معالجة أزمة الحضارة المعاصرة، وتحقيق الإخاء الإنساني، وذلك عندما تتوافر لهذه الحضارة أسباب الهداية الربانية، وتحقق فيها معطيات القيم الخلقية. وقد تحقق للمعهد ذلك من خلال مئات المؤتمرات والندوات والدورات العلمية التي نظمها على المستويات المحلية والإقليمية والعالمية، وشارك فيها آلاف الباحثين والمفكرين والمتقنين من مختلف التخصصات والتوجهات. إضافة إلى أن مئات الكتب التي نشرها المعهد باللغات المختلفة، وصلت إلى جمهور كبير ونطاق واسع. وأسهمت مجلتا المعهد بالعربية والإنجليزية في توسيع آفاق المعرفة وتعميم الإنتاج العلمي الأصيل، ووضع علماء الأمة ومفكرها أمام التحديات التي تواجه المعرفة الإنسانية وبلورة الخطاب الإسلامي تجاهها. وقد تميّز أسلوب المعهد في مجمل هذه النشاطات بالانفتاح والتعاون وتحريّ أوجه العمل المشترك مع العديد من الهيئات العلمية والجامعات ومراكز البحوث الرسمية والخاصة في مختلف الأقطار.

الوقت أعماله في قضية الفكر الإسلامي، بعقد عدة مؤتمرات تبين أهداف هذا المشروع، مشروع إسلامية المعرفة^(١).

من ناحية أخرى ينادى البعض بما يعرف بإسلامية العلوم التجريبية لأنه يرى أن العلوم التجريبية قد انحرفت عن مسارها وفسدت غايات العلم ومقاصده وصارت النظرة المادية للكون والحياة وصارت للهيمنة أضرار تتعلق بالإنسان والحيوان والبيئة^(٢).

من ناحية أخرى يحدد إسماعيل راجي الفاروقي^(٣) الوسيلة لتحقيق ما يعرف بإسلامية المعرفة، حيث يكون باصلاح التعليم، لأن المرجو منه هو صبغ المعرفة الحديثة بالصبغة الإسلامية وهي مهمة تشبه في خصائصها ما اضطلع به أسلافنا ثقافياً وحضارياً. فالدراسات الإنسانية والعلوم الاجتماعية والطبيعية - كمقررات - يجب أن تبنى من جديد بصورة تتفق مع أغراض الإسلام وأن تقام على أسس إسلامية جديدة وأن يصاغ كل علم صياغة جديدة بحيث يجسد مبادئ الإسلام في منهجيته وفي معطياته ومشاكله، وفي أغراضه وطموحاته، لذا يجب أن يعاد تشكيل كل علم كي يصبح ملائماً للإسلام^(٤).

تأسس المعرفة الإسلامية عنده على مبدأ «وحدة الحقيقة» الذي يعني أن الله سبحانه وتعالى هو مصدر المعرفة، وأن وحيه الإلهي قد تضمن إلى جوار صفاته عزَّجَلَّ (الحقيقة المطلقة العليا) بعض الإشارات الكونية (الحقائق الموضوعية)، وأنه ليس ثمة تعارض بين الوحي

(١) <http://escr.yoo7.com/t27-topic> بتاريخ ٢٠/١١/٢٠١٨

(٢) عبدالله حسين زروق، لماذا إسلامية المعرفة، قسم الدعوة والثقافة الإسلامية جامعة قطر، قطر، ص ٣٧٢.
(٣) باحث ومفكر فلسطيني تخصص في الأديان المقارنة، من أوائل من نظروا لمشروع إسلامية المعرفة، وقد انتخب أول رئيس للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، وقد استشهد برفقة زوجته لمياء الفاروقي ليلة ١٨ رمضان ١٤٠٦ هـ الموافق ٢٧ مايو عام ١٩٨٦م بالولايات المتحدة الأمريكية طعناً بالسكاكين. يُعد الفاروقي من أوائل من اشتغلوا على تمحيص الأسس الفلسفية التي تأسست عليها المعرفة الغربية ومقارنتها بالأسس الإسلامية، وخلص من خلال المقارنة إلى أن هناك اختلافات لا مجال لإنكارها تجعل من التسليم الإسلامي المطلق للمعرفة الغربية أمراً مُتَعَذِّراً، وهذه الاختلافات هي: الاعتقاد بأن الغيب لا يمكن أن يكون مصدراً للمعرفة، وأن العلم هو ما يتعلق فقط بالحقائق الموضوعية التي ترصدها الحواس، وأنه يخلو من أي موجّهات أخلاقية أو قيمية، وأن غايته القصوى إشباع الحاجات المادية لبني البشر وتحقيق سعادتهم دون أن يُعنى بالارتقاء به.

(٤) إسماعيل راجي الفاروقي، أسلمة المعرفة، المبادئ العامة وخطة العمل، ترجمة: عبد الوارث سعيد، دار البحوث العلمية، الكويت، ١٩٨٣ ص ٤.

من جانب وبين العقل والعلم من جانب آخر؛ فالعقل هبة من الله للإنسان وتقع على عاتقه مهمة مزدوجة هي استيعاب الوحي واكتشاف الأسباب والسنن الكونية. ويذهب الفاروقي إلى أن هناك ما يحول بين العلم الإسلامي وبين الانزلاق إلى ما انزلق إليه العلم الغربي من إنكار لوجود الإله ومن نهب للطبيعة وإعلان للسيطرة عليها؛ ذلك أنه يعمل في إطار من القيم والأخلاق المستمدة من الوحي مصدر العلم والمعرفة؛ ونظراً لأخلاقيته فهو يرتبط بالجماعة والأمة إذ الأخلاق هي مجموعة ضوابط تنظم علاقة الفرد بالمجموع العام، ولا يمكن أن يكون مجال تطبيقها الدائرة الفردية وحسب.

من ناحية أخرى أولت خطة إسلامية المعرفة -التي حدد ملاحظها الدكتور الفاروقي اهتماماً ملحوظاً بالتعليم الأولي حين دعت إلى إعادة تأسيس النظام التعليمي الراهن على نحو يكفل القضاء على الازدواجية التي تقسمه إلى نظامين أحدهما إسلامي والآخر علماني واعتماد نظام موحد يحل محلها يضم العلوم الحديثة إلى جانب مبادئ العلوم الشرعية، فالإسلام يمقت تقسيم الناس إلى طبقتين طبقة عامة الناس وطبقة العلماء الشرعيين؛ فالناس سواسية في اكتساب المعرفة الحديثة وفي التعرف على مبادئ دينهم. ويتميز هذا النظام الجديد بأنه يجعل من دراسة الحضارة أمراً إلزامياً في كافة المراحل التعليمية لأنها وحدها الكفيلة بغرس روح الانتماء في نفس الدارس وتعريفه بتاريخه وجوهر حضارة أمته على نحو يجعله في منأى عن التأثير السلبي بالأفكار الوافدة.

كذلك طرحت إسلامية المعرفة تصوراً للعملية المعرفية مفترضة أن إنتاج معرفة إسلامية يقتضي أمرين: الأول، الاطلاع الواسع على المنتج المعرفي الغربي، ومنهجيات البحث العلمي، والانتقادات الموجهة إلى المعرفة الغربية من جانب المفكرين الغربيين وهذا الاطلاع العميق يعني لدى الفاروقي وقوفاً من الباحث المسلم على آخر التطورات العلمية، ومعرفة ما الإضافات التي يمكن تقديمها إليها. والثاني، أن يكون الباحث متمكناً من التراث، ومن هنا نبئت فكرة الدعوة إلى تيسير التراث وقد اقترح الفاروقي إجراءات عملية في سبيل تيسيره من قبيل القيام بتبويب وتصنيفه وفقاً لتقسيمات العلوم الاجتماعية وأقسامها، والتعريف بمصطلحاته بلغة يسيرة ومفهومة، ونشر بعض الكتب التراثية إلهامة مع تقديم شروح لها. ويبين الفاروقي أن الغاية من وراء الاهتمام بالتراث أن يصبح بمقدور الباحث المسلم أن يجيب على أسئلة ثلاث: ما هي مساهمة التراث الإسلامي في القضايا التي تثيرها العلوم الاجتماعية والإنسانية،

وأين يتفق ويختلف معها، وكيف يمكن أن يُسهم في تصحيح وتقويم مسار المعرفة الإنسانية والاجتماعية المعاصرة.

إن الإحاطة بهذه التساؤلات وتقديم الإجابات عليها لن يتحقق إلا إذا سبقها فهم واستيعاب كامل لطبيعة هذا التراث وتقدير لجوانب القوة والضعف فيه، وتلك نقطة يشدد عليها الدكتور الفاروقي حين يذهب إلى القول بأن التراث ليس نسخة من الوحي لكنه يشمل عليه كنقطة انطلاق تأسست عليها مجمل الثقافة والمعارف الإسلامية، وإذا كان الوحي غير قابل للنقد فليس كذلك فهم المسلمين له ولا مجمل المعرفة الإنسانية الناتجة عنه، ومن هنا ينبغي أعمال النقد بحق التراث؛ فإذا وجد أنه غير ملائم أو جانبه الصواب فينبغي أن تتوجه الجهود لتصحيحه أما إذا كان ملائماً لاحتياجات الواقع فلنعمل على الاستفادة منه وصقله وبلورته والإضافة إليه.

من ناحية أخرى، وصف طه جابر العلواني^(١) منهجية مشروع إسلامية المعرفة في كتابه الموسوم بـ «إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم»، وذلك في محاولته المهمة لرسم ملامح مشروع إسلامية المعرفة، لا باعتباره منهج تنظيم فكري وإنما مشروع فكري متكامل يهدف إلى إعادة تشكيل العقلية المسلمة، بل وفي سبيل تقديم مشروع ومنهجية علمية للعالم.

في ورقات قليلة جمع العلواني أفكاراً متناثرة من عديد المصادر والمراجع عن دور المسلمين في إعادة أسلمة المعرفة، لا تقديم معرفة إسلامية. أفكار تباينت في شكلها بين مناهج عامة وتنظير للمشروع، وبين خطوات جزئية افتقرت لهذا التنظير وهذه النظرة الشمولية، فكان الكتاب -الصغير حجماً والكبير عمقاً- محاولة منه لنظم عقد من الأفكار في إطار منهجي كطور من أطوار المشروع.

يعرض العلواني أول أمره إلى قاعدة مؤصلة لمنهج الإسلامية وهو الجمع بين قراءة الكتابين «الوحي المسطور» و«الكون المنظور»؛ جمعاً لا يتحيز بالمنهج إلى النظرة اللاهوتية ولا النظرة العلمية النفعية، ولا يقتضي تلفيقاً معوجاً بين الكتابين يلوي أعناق الحقائق ليلين كل واحدة

(١) طه جابر العلواني رحمه الله: ماجستير الشريعة والقانون جامعة الأزهر ١٩٦٨م، حاصل على الدكتوراه في أصول الفقه جامعة الأزهر ١٩٧٣، ترأس المعهد العالمي للفكر الإسلامي بأمريكا، كان عضواً في المجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة، وتولى رئاسة المجلس الفقهي لأمريكا الشمالية.

للأخرى، لكنه يُشير إلى عِظم الإشكال الواقع بسبب الفصل بين القراءتين، وأن منهج إسلامية المعرفة واقع أصلاً في كتاب الله؛ حيث إن غايته التنزّل من الكلي للجزئي ومن المطلق للنسبي، والكون الذي بقراءته صعود من النسبي للمطلق ومن الجزئي للكلي، ويؤكد أن كون إسلامية المعرفة في أنها رؤية معرفية ومنهج في التعامل مع المعرفة ومصادرها، وليست حقلاً معرفياً جديداً.

أما معالم المنهج هنا فقد حدّدت هنا بعدة خطوات أو محاور أساسية العمل عليها يشكّل هذا المنهج المعرفي، وأولها تفعيل قواعد العقدة معرفياً والخروج بها من نسق القواعد العقلية والحقائق المخاطب بها الفرد وحده، إلى كونها قيمة إليها ترجع كل الفروع المعرفية. فوحدانية الإله وخالقيته أساس ينطلق منه العمل العلمي ويشمل جنباته، ثم تكون ضرورة بناء «المنهجية المعرفية القرآنية» التي كانت كافية قبلاً لبناء العقلية المسلمة، ثم لما باعدت الأزمان بيننا وبينها صارت صياغاتها بمثابة إعادة الكشف عنها من جديد، كذا يتشابه هذا المعلم مع معلم «الكشف عن الأنساق المعرفية التي سادت تاريخ الإسلام»، ودوّنت من خلالها الكتب والعلوم، ثم إعادة تمحيصها والنظر فيما كان منها متسقاً مع حقائق الاعتقاد والبناء المعرفي القرآني ومنطلقاً منه، فما كان كذلك فيقبل، وما لم يكن فيُرد.

عرّج العلواني إلى إعادة التعامل مع الوحي بمنظور جديد؛ فبناء منهجية جديدة في التعامل مع الكتاب والسنة معلّم أساسي من معالم منهج إسلامية المعرفة، وهنا ينتقد العلواني أسلوبين في التعامل مع الوحي؛ الأول في التعامل مع القرآن باعتباره نصّاً لغوياً وحسب، فيكشف أسرارهِ بالكشف عن مرادفات معانيهِ وجماليات أساليهِ، والوقوف عند هذا الحد تفسيراً وتوليداً للعلوم. والآخر في التعامل مع السنة بمنهج التقليد لا التأسّي والاتباع، فكون السنة المفسر الأعظم والمُلزم للقرآن، كان التعامل معها هو فهم لحقائق الوحي المجملّة، بل وإدراك مشتمل للتطبيقات النبوية، وهنا لا يجب التوقف على التقليد للأعمال، بل الفهم لمَ كانت هذه الأعمال تحديداً، والإمام بالظروف والبواعث التي أدّت لهذه الصورة بالتحديد من التطبيق لحقائق القرآن.

فرد العلواني حديثاً مهماً عن قضية التراث والتعامل معه بشقيه الإسلامي والغربي، ففي التعامل مع التراث الإسلامي يقرر أنه يجب الخروج من الدوائر الثلاث التي يغلبُ التعامل من خلالها وهي: دائرة القبول التام، أو الرفض التام، أو الانتقاء العشوائي دون منهجية. ويشير إلى ضرورة وضع آلية للانتقاء من التراث الإسلامي، فضلاً عن ضرورة إيجاد آلية أخرى نركن

من خلالها إلى الرفض أو الانتقاء والتوفيق مع التراث العلمي الغربي، فتخرج من دائرة القبول والتماهي مع ذلك التراث بفلسفاته المختلفة، فضلاً عن دائرة الرفض الأعمى لكل منجزاته العملية المهمة. خاصة في حقل العلوم التجريبية.

في المجمل ترى أهمية الحديث عن أسلمة المعرفة في كونها تقدم «التوحيد» كقيمة عليا سابقة على المنهجية العلمية، ففي الكتاب المنظور هناك وحدانية الخالق، وفي الكتاب المسطور هناك وحدانية المصدر، كون المعارف مصدرها واحد فلا يمكن أن تتعارض بين معارف لاهوتية ومعارف علمية تجريبية، بل كلها إما حقائق كاشفة للوحدانية أو خادمة له.

إننا نلاحظ أن الأفكار في الكتاب م جملة وتنظيرية لحد كبير، كما أنها تفتقر إلى نماذج تطبيقية وخطوات إجرائية واضحة دقيقة لكل ما عرضه العلواني، لكن هذه السردية النظرية لا تخرجه عن أهميته؛ فالكتاب يقدم للمعرفة بالعموم وللمسلمين بالخصوص حلاً للخروج من الواقع الفكري المأزوم منذ عقود في العالم، فقد شهدنا انهيار السرديات التفسيرية الكبرى، بداية من انهيار النظرة اللاهوتية، ثم انهيار النظرية الماركسية، وصولاً للحدثة وما بعدها، ومن ثم وجب على المسلمين أن يقدموا نظرية تفسيرية جديدة تتسم بالجزالة كونها تتكئ على الأصالة.

كما من الصعب البرهنة على صدق النظريات العلمية من الصعب أيضاً البرهنة على كذبها. أوضح الفيلسوف كواين ذلك قائلاً إنه يستحيل الحكم على فرضية واحدة بحد ذاتها لأن كل فرضية مرتبطة بفرضيات أخرى ومسلّمات معينة، وبذلك أي دليل أو اختبار قد يدل على كذب فرضية أو مسلمة أخرى بدلاً من أن يشير إلى كذب الفرضية التي ننوي تقييمها. من هنا يستحيل تكذيب النظريات ما يجعل موقف بوبر صعباً.

منطق العلم ومنهجيته: تحول من المركزية إلى اللامركزية

بداية المنهجية العلمية جهد إنساني شأن أي جهد بشري موضوع للمحاولة والاجتهاد وككل اجتهاد ليست معصومة من الخطأ وقابلة دوماً للتطوير والتعديل والتصويب، أنه اجتهاد يفتح الباب لاجتهادات متواصلة في تفعيل الفكر وتوطين البحث العلمي^(١).

(١) يعني طريف الخولي، توطين المنهجية العلمية، مقارنة فلسفية: تاريخية ومستقبلية، نيويورك للنشر والتوزيع،

كذلك النظرية الاجتماعية للمعرفة ترد المثل الأعلى للمعرفة في عصر معين ومجتمع معين إلى المطالب الثقافية القائمة في هذا العصر وذلك المجتمع. لذا لا يمكن تصور العلم في ألا نظاماً ثقافياً يضرب بجذوره في المجتمع ومستمدّاً كافة ضروب نشاطه وأدوات فاعليته من النظم الاجتماعية الأخرى كاللغة هي نظام اجتماعي يستحيل تصور التقدم العلمي بدونه إذ لا وجود للعلم بدونها كما لا تنمو التقاليد بدونها ولا تتقدم والكتابة نظام اجتماعي كذلك وكل المنظمات الخاصة بالطباعة والنشر وسائر النظم التي يتخذها المنهج العلمي أدوات له. وللمنهج العلمي نفسه جانب اجتماعي فالعلم والتقدم العلمي بنوع خاص لا ينتجان عن الجهود المنعزلة بعضها عن بعض بل ينتجان عن حرية المنافسة الفكرية وذلك أن العلم محتاج إلى التنافس المتزايد بين الفروض وهو مفتقر إلى الدقة المتزايدة في الاختبارات والتجارب وتحتاج الفروض إلى من يمثلها أو يتوب عنها من الأشخاص^(١).

وبعيداً عن الاتهام للمشروع بأنه لخص المعرفة الغربية في مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية وأعطاهما لعدد من العلماء الاجتماعيين المسلمين لأسلمتها، وأن ما خرج به من وراء ذلك ما هو إلا نظرية هشّة تستدعى بذل الجهد العقلي والمالي في سبيل لا شيء، وما فعلوه ليس إلا أنهم صنعوا خليطاً من نوعين مختلفين من المعرفة وسكبوا أحدهما على الآخر. فخرجوا بناتج غير مستساغ، أحد أمثله الساخرة هو مصطلح الشوراقراطية الذي هو خليط بين الشورى والديموقراطية ودولة اسراطين التي تجمع بين إسرائيل وفلسطين.

وبعيداً عن أن خطاب هذا المشروع كأداة لنقض التغريب يبقى في إطار العموم الاختزالي الذي يقتصر على مفاهيم حدثية كبرى، ويدمج مفاهيمها لا علاقة لها بموضوع المعرفة إلا الربط الإنشائي لمبدأ التوحيد والاستخلاف والتوازن بين المادة والروح والتسخير، وأن كل ذلك لا يشكل سوى هالة رقيقة سرعان ما تزول ويبقى التغريب قائماً ولكن عبر ما يسمى أدلجة المأثور الديني^(٢).

هناك تأثيرات لا يمكن تفاديها لمعتقدات الخلفية غير مرئية بالنسبة إلى العالم في المعرفة العلمية تكون نسبية أي بالنسبة إلى معتقدات المجتمع العلمي والتي هي بدورها متأثرة

(١) صلاح قنصوة: فلسفة العلم الهيئة المصرية العامة للكتاب مكتبة الأسرة القاهرة، ٢٠٠٢ ص ٨٠-٨٣.

(٢) أحمد إبراهيم خضر: إسلامية المعرفة والخوض فيها لا يفيد.

انظر: <https://www.alukah.net/culture/0/27087/>.

بالمجتمع الأوسع. تعد مشكلة لأن هدف العلم التثبت من الصدق بمغزى من نظرية التناظر في الصدق. أعتبر التجريبيين السياقين الهدف الداخلي للعلم هو أن تمتد نظرياته التفسيرية إلى نظام أوسع من الظواهر وأن تكون متساوقة مع ما يأخذه المجتمع العلمي على أنه الحقائق المعروفة يتميز العلم بأنه مسعى لتأويل الظواهر التجريبية أو ما يماثلها من مواجهات مع المعطيات. إن الصدق قد لا يمكن التثبت منه بيد أن الأمر مع هذا قد يكون واضحاً حين تفضي التفضيلات الشخصية أو الانحيازات الاجتماعية إلى نظريات كاذبة غير متساوقة. لهذا لا بد أن يهدف العلم أيضاً إلى استبعاد التفضيلات الشخصية الانحيازات المفسدة التي تعرقل تعقبه للتفسير التجريبي المتساوق والمثمر. كذلك العلم في النظرة السياقية نشاط اجتماعي أساساً بثلاث معان على الأقل: الأول: أن العلم إنتاج بشري كثيرين يعملون معاً وإنتاج جماعات مختلفة من البشر تعيد وتنقد وتعديل نظريات بعضها البعض.

الثاني: يخضع العلماء لعملية تعليمية مشتركة. أنهم يتدربون على منظومة الأمثلة والحلول عينها يتشاركون في الأدبيات نفسها والمعتقدات والقيم الاستيمية ذاتها.

الثالث: العلم اجتماعي بمعنى سياسي واضح لأنه يعتمد على دعم المجتمع الأكبر في تمويله يصدق هذا في عصرنا أكثر مما كان يعتمد عليه الوضع في قرون اسبق منذ أن أصبح اعتمادهم على التقانة يتزايد أكثر وأكثر وبالتالي تزايدت نفقاته أكثر وأكثر. لن العلم مدعوم من قبل الحكومة والصناعة والتبرعات الخاصة جماعات كبرى من البشر تنفق قدراً كبيراً من الوقت لتقرر ما هي مقترحات البحث المفيدة.^(١)

لذا إسلامية المعرفة ووحداية المصدر، يرى البعض هذا المشروع مقدمة منهجية معرفية لبديل حضاري عالمي لا يستهدف إنقاذ المسلمين وحدهم ولكن يستهدف إنقاذ العالم كله.

لكن كما أنه توجد نظريات علمية عديدة من غير الممكن تكذيبها حالياً أي اختبارها رغم أن العلماء يقبلون بها بقوة. مثل ذلك النظرية التي تقول إنه توجد ثقب سوداء في الفضاء. من المستحيل اختبار أو محاولة تكذيب هذه النظرية لأنه لا يمكن مشاهدة الثقوب السوداء

(١) كد، آن: التعددية الثقافية كفضيلة معرفية للممارسة العلمية، في ناربان. أوما: هاردينج. ساندرا نقض مركزية المركز: الفلسفة من أجل عالم متعدد الثقافات بعد- استعماري ونسوى الكويت المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ج ٢، مرجع سابق ٢١٠.

كونها سوداء أصلاً وتبتلع أي شيء يقترب منها وتفنيه. هكذا ثمة علوم لا اختبار لها رغم أنها مقبولة علمياً ما يجعل من الخطأ اعتبار أن النظرية العلمية هي التي من الممكن تكذيبها وأن المنهج العلمي كامن في السعي نحو تكذيب النظريات.

لقد رأينا صعوبة إن لم تكن استحالة تصديق وتكذيب النظريات العلمية ما قد يدعم موقف الفيلسوف بول فيرابند القائل بأنه لا يوجد منهج علمي. بالنسبة إلى فيرابند، لا توجد مبادئ أو قوانين منهجية مستخدمة من قبل العلماء بشكل دائم. فلا منهج علمي يملى على العلماء ما يجب فعله والتفكير فيه بل «كل شيء يمر» أي كل شيء مقبول. وحقته الأساسية على صدق نظريته الفلسفية هي التالية: إذا وجد أي منهج علمي فسوف يحدّد عمل العلماء ويسجنهم في مبادئه ما يؤدي إلى منع نشوء أي تطور علمي جديد. كما يعزز موقفه من خلال أمثلة عدة في تاريخ العلوم. فمثلاً عندما نشأت نظرية كوبرنيكس القائلة بأن الأرض والكواكب الأخرى تدور حول الشمس كانت معارضة لكل مبدأ علمي قائم في زمنها. وإذا تم تطبيق تلك المبادئ العلمية المسيطرة حينها لمنعت تلك المبادئ ظهور الثورة العلمية الجديدة المتمثلة في نظرية كوبرنيكس.

وفي الحقيقة يعد العلم مؤسسة أو نظاماً ثقافياً أي بوصفه فاعلية ذات أسلوب مستقر للسلوك تتجدد قواعده والتزاماته ويصدق عليها مجتمع معين في عصر بعينه وبالتالي يخضع لما تخضع له سائر الأنظمة من تطور أو تدهور. وإذا كان العلم هو إحدى صور النشاط الإنساني بوصفه جهداً يبذله الإنسان متميزاً عن غيره من كائنات العالم فإنه أيضاً نشاط يشترك مع سائر أنواع النشاط في نطاق الثقافة وفي حدود المجتمع^(١).

من ناحية أخرى ينتقد فيرابند مبدأ التجانس الذي يقول إن النظريات الجديدة لا بد أن تكون منسجمة مع النظريات القديمة. فهذا المبدأ المنهجي يفضّل النظريات العلمية القديمة على النظريات العلمية الجديدة من دون أي سبب عقلافي. كما يرفض فيرابند أي مبدأ للحكم على النظريات العلمية الجديدة من خلال مقارنتها بالحقائق المعروفة. هذا لأن النظريات العلمية القديمة تفسّر الحقائق بما يناسبها ويدعم مواقفها، وبذلك إذا اعتمدنا على الحقائق المعروفة فسوف تشير بالضرورة إلى صدق النظريات القديمة بدلاً من صدق النظريات

(١) قنصوه، صلاح، مرجع سابق، ص ٨٠-٨٣.

العلمية الجديدة. بكلام آخر، النظرية العلمية تحدّد طبيعة الحقائق والظواهر وتراها على ضوء مسلّماتها المسبّقة، وبذلك من الخطأ مقارنة النظريات بالحقائق والمشاهدات كون هذه الحقائق والمشاهدات تسلّم مسبقاً بصدق نظريات ومسلّمات معينة. على أساس كل هذا يستنتج فيرابند بأنه لا يوجد منهج علمي. لكن تعرضت نظريته إلى نقد قاتل ألا وهو التالي: نظرية فيرابند لا تميّز بين العلم والأساطير بل تجعل العلوم متساوية مع الأسطورة. فكما أن الأسطورة لا تعتمد على منهج ومبادئ لصياغتها وتقييمها كذلك أمسى العلم بلا منهج وبلا مبادئ لدى فيرابند. فالمطلوب هو التمييز بين العلم واللاعلم، وهذا ما يرفضه فيرابند بقوة ما يجعل موقفه ضعيفاً.

بينما تعتبر الحادثة أنه يوجد منهج مُحدّد للعلم، تقول ما بعد الحادثة إنه لا يوجد منهج للعلم. لكن تختلف السوبر حادثة عن الحادثة وما بعد الحادثة لأنها تؤكد على أنه من غير المُحدّد ما هو المنهج العلمي. الآن، بما أنه من غير المُحدّد ما هو المنهج العلمي كما تقول السوبر حادثة، إذن من الطبيعي أن يختلف العلماء حول ما هو المنهج العلمي فيعتبر بعضهم أن المنهج العلمي يتضمن بالضرورة اختبار النظريات ويعتبر آخرون أن المنهج العلمي لا يتضمن بالضرورة اختبار النظريات ويؤمن بعضهم بوجود منهج علمي مُحدّد ويؤمن آخرون بعدم وجود منهج علمي أصلاً. هكذا تنجح السوبر حادثة في تفسير اختلاف العلماء حول المنهج العلمي، وبذلك تكتسب السوبر حادثة قدرتها التفسيرية فمقبوليتها. لو كان المنهج العلمي مُحدّداً لاتفق العلماء حول ما هو المنهج العلمي بدلاً من أن يبقى الجدل مستمراً حول ماهيته. ولو كان المنهج العلمي مُحدّداً لثم سجن العلماء في اتباع منهج علمي معين. هكذا لا محدية المنهج العلمي تحرر العلماء من سجون منهج علمي واحد مُحدّد سلفاً. من هنا، الحرية ماهية العلم.

مما سبق يتضح أن مشروع إسلامية المعرفة حول عدة محاور:

الدور الأول: الاستيعاب النقدي للعلوم الاجتماعية الغربية، من خلال الكشف الابستمولوجي لآليات تشكل هذه المعارف في الخطاب الغربي.

الدور الثاني: تحويل مسار العلم من اللامركزية المعرفية إلى التمرکز المعرفي حول الحقيقة الدينية واليقين الديني.

كذلك يتضح أن فكرة دينية أو مذهبية العلم فكرة غير واردة في سياقات العلم المختلفة ولكنها قد ترد في سياق حضاري فقط، وعلى حد تعبير تشارلس دوكينز عندما يحكم العلم بالدين، سيعلم الإنسان أن يكون راضياً بالتفسيرات التافهة، الخارقة للطبيعة ويخفي عنهم التفسيرات الحقيقية الرائعة، فهو يعلمهم قبول السلطة والوحي والإيمان بدلاً من الإصرار دائماً على الأدلة. كذلك طبيعة العلم والدين تتحدد في أن مطالبات العلم تعتمد على التحقق التجريبي، في حين أن ادعاءات الأديان تعتمد على الإيمان، وهذه هي مناهج لا يمكن التوفيق بينها..

كذلك فكرة مصدرية الوحي كمصدر معرفي، الكلام عن يقينية الوحي لا يعني إنكاره ولكن عند الحديث عن مصدرية الوحي كمصدر معرفي، أي وحي يمكن اعتباره معرفة يقينية هل الوحي بالمفهوم الإسلامي أم المفهوم المسيحي أم هو الانكشاف الصوفي عن الغيبات أم بالمفهوم الشيعي. كذلك هل يمكن أن يخضع الوحي للبحث والتجريب؟ لا يمكن لأنه كان ظاهرة ماضية وغير واضحة في تفسيرات العلم.

حضور كتاب «فصل المقال» لابن رشد في الفلسفة اليهودية بين القرنين الثاني عشر والخامس عشر

أ. د. أشرف حسن منصور(*)

مقدمة

كان لفلسفة ابن رشد (١١٢٦ - ١١٩٨ / ٥٢٠ - ٥٩٥) حضور طاع في الفلسفة اليهودية في العصور الوسطى وعصر النهضة؛ إذ أحدثت فلسفته تياراً فلسفياً هاماً هو الرشدية اليهودية، والتي ظلت حية ومؤثرة في الفكر اليهودي حتى القرن السابع عشر مع سبينوزا. والملفت للنظر أن دراسة وشرح اليهود لأعمال ابن رشد لم تكن قاصرة على الرشديين اليهود، بل امتدت إلى مفكرين يهود لا يُصنّفون عادة على أنهم رشديون، أمثال ليفي بن جرشوم (١٢٨٨ - ١٣٤٤) ويوسف بن شيم طوب (١٤٠٠ - ١٤٨٠). وقد ظهر لدى الرشديين اليهود ظاهرة شرح الشرح، أي شرحهم لشروح ابن رشد على أرسطو، فقد كانت هذه هي طريقة دراسة الفلسفة وممارسة التفلسف لدى يهود العصور الوسطى. وقد صاحبت ظاهرة شرح الشرح ظاهرة أخرى لدى الرشدية اليهودية، وهي ظاهرة النص الموازي، أي النص المكتوب بالتوازي مع نص آخر لابن رشد، على طريقة إعادة الصياغة paraphrasing. ويعد كتاب «فصل المقال» في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» من مؤلفات ابن رشد التي أثرت بقوة على فلاسفة اليهود من القرن الثاني عشر وحتى القرن الخامس عشر، وقد تراوح هذا التأثير بين:

(١) استيحاء موضوعه الأساسي وهو التبرير الديني لمشروعية الاشتغال بالفلسفة، وبيان الفرق بين خطاب الدين وخطاب الفلسفة، مع توضيح نقاط الالتقاء بينهما، وهو ما

(*) أستاذ الفلسفة بكلية الآداب، جامعة الإسكندرية، مصر.

يظهر لدى موسى بن ميمون (١١٣٥ - ١٢٠٤) وإسحق البلاغ (النصف الثاني من القرن الثالث عشر)؛

(٢) إعادة صياغة أفكاره الأساسية في صورة نص مواز في حالتي شيم طوب بن فالاقيرا (١٢٢٥ - ١٢٩٥) وإليشع دل مديجو (١٤٥٨ - ١٤٩٣).

وتهدف هذه الدراسة رصد حضور كتاب «فصل المقال» لدى أربعة من فلاسفة اليهود في العصور الوسطى المتأخرة وعصر النهضة: موسى بن ميمون، وإسحق البلاغ، وشيم طوب بن فالاقيرا، وإليشع دل مديجو، والبحث في أسباب الاهتمام اليهودي بهذا الكتاب بالذات، خاصة وأنه لم يُترجم إلى اللاتينية وبالتالي لم يكن هاماً بالنسبة للرشدية اللاتينية، وكان مؤثراً في الرشدية اليهودية وحدها. إذا كان إرنست رينان وهاري ولفسون ويوليوس جوتمان وليو شتراوس على حق في ذهابهم إلى أن الاستمرار الحقيقي لفكر ابن رشد كان في الرشدية اليهودية، لا الرشدية اللاتينية، وأن الفلاسفة اليهود هم الذين فهموا ابن رشد أفضل من اللاتين، فإن هذه الدراسة تحاول تحقيق هذه الفرضية بتناولها لتاريخ كتاب «فصل المقال» لدى الرشدية اليهودية، كاشفة عن توظيف الفلاسفة اليهود لكتاب «فصل المقال» خدمة لاهتماماتهم، وبذلك نصل إلى الكشف عن ملمح جديد للرشدية اليهودية، وهو اتباعها لطريقة ابن رشد في التعامل مع قضية العلاقة بين الفلسفة والدين.

ومع الفكر اليهودي في العصور الوسطى وعصر النهضة، نشهد ظاهرة جديدة، وهي تلازم النقل والإبداع في كل عصر. ذلك لأن اليهود لم يتوقفوا أبداً عن ترجمة الأعمال الفلسفية العربية، ولم يتوقفوا كذلك عن التأليف المستقل. فحتى نهاية القرن الخامس عشر كان إليشع دل مديجو يترجم أعمال ابن رشد ويشرحها، بجانب أعماله المستقلة. فالإبداع كان معاصراً وموازياً للنقل عند اليهود في هذه الفترة. ظاهرة أخرى شاهدها القرون من الثالث عشر إلى الخامس عشر في الفكر اليهودي وهي ظاهرة شرح الشرح، أي شرح المفكرين اليهود لشروح ابن رشد على أرسطو، وكذلك ظاهرة أخرى وهي إعادة صياغة نص فلسفي عربي بأسلوب الكاتب paraphrasing، أو ما أسميه النص الموازي، أي النص المكتوب باستيحاء نص آخر وبالتوازي معه، وهذا هو ما حدث مع عدد من مؤلفات ابن رشد، ومنها رسالة إمكان الاتصال بالعقل الفعال والتي أعاد كتابتها شيم طوب بن فالاقيرا في أواخر القرن الثالث عشر، وموسى الناربوني في النصف الأول

من القرن الرابع عشر، وأهم أعمال ابن رشد التي شهدت إعادة كتابة من فلاسفة يهود هو كتاب «فصل المقال».

إن كل ما يميز الرشدية اليهودية باعتبارها تياراً فكرياً حاضراً بقوة في كتاب «فصل المقال»، بحيث نستطيع أن نقول إن علامة انتماء الفيلسوف اليهودي إلى ابن رشد أو الرشدية هو تبنيه للأطروحات الأساسية في كتاب «الفصل»، وهي: موقف ابن رشد في التمييز بين خطاب الفلسفة وخطاب الدين، والتبرير الديني لمشروعية الاشتغال بالفلسفة، والتأويل المجازي للنص الديني إذا تعارض مع العقل، وتأويله كي يتفق مع النظرية الأرسطية في قدم العالم. لقد كان كتاب «فصل المقال» حاسماً في تحديد هوية الرشدية اليهودية، وفي تشكيل مواقفها، وفي تمييزها عن غيرها من تيارات الفكر اليهودي في هذه الفترة، خاصة تلك التي تمسكت بالمحتوى الظاهري لفكر موسى بن ميمون، والذي يدل على تبنيه لنظرية الخلق من العدم. كما أن ما يميز الرشديين اليهود هو تفسيرهم الرشدي لكتاب «دلالة الحائرين» لابن ميمون؛ إذ ذهب الرشديين اليهود إلى أن ابن ميمون عندما أعلن عن تبنيه لنظرية الخلق من العدم في كتابه فقد كان يتخفى، وكان يتبنى قدم العالم سراً، وهو القدم الذي يعني الخلق الأزلي. ونظرية الخلق الأزلي حاضرة في كتاب «فصل المقال». لقد عمل الرشديون اليهود على قراءة «دلالة الحائرين» في ضوء «فصل المقال».

أولاً: كشف موسى بن ميمون عن معرفته بكتاب «فصل المقال»^(١)

وفي مقابل كل التشكيكات التي وُجّهت لمسألة تأثر ابن ميمون بابن رشد، وكدليل قاطع على هذا التأثير، نستشهد فيما يلي بخطاب أرسله يوسف بن يهوذا تلميذ ابن ميمون إلى أستاذه، ورد ابن ميمون عليه. في هذا الخطاب يذكر يوسف اسم ابن رشد بوضوح، وفي سياق يتضح منه أن التلميذ والأستاذ يعرفان فلسفة ابن رشد جيداً وخاصة كتابه «فصل المقال». والمعلوم أن يوسف بن يهوذا هو التلميذ الذي أهدى له ابن ميمون كتابه «دلالة الحائرين»^(٢).

(١) اعتمدت في كتابة هذا الجزء على بعض المواضع من كتابي: العقل والوحي: منهج التأويل بين ابن رشد وموسى بن ميمون وسينوزا، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١٤.

(٢) يوسف بن يهوذا (١١٦٠ - ١٢٢٦) طبيب وشاعر يهودي من أصل مغربي. رحل عن المغرب وانتقل إلى الإسكندرية ومنها إلى القاهرة حيث التقى بموسى بن ميمون ولزمه لفترة قصيرة لم يتمكن فيها من تلقي كل التعليم الفلسفي منه، ولذلك بقي يوسف غير مقتنع بالكامل بالفلسفة وفي حالة ريبة وشك منها=

كتب يوسف رسالته إلى ابن ميمون في لغة عالية الرمزية ومليئة بالمجاز^(١)، كي لا يعرف أحد ماذا يقصد، رغبة في الاحتفاظ بسرية الموضوع. يتكلم يوسف في رسالته عن ابنة ابن ميمون رائعة الجمال التي أحبها يوسف حباً شديداً وتزوجها لكنها لم تكن مخصصة له، بل خانتها وهي لا تزال في فراش الزوجية. ويوجه يوسف اللوم لابن ميمون لأنه هو الذي جعله يثق في هذه الفتاة. ويُذكره يوسف بأنه هو وابن رشد اللذان شهدا على عقد الزواج^(٢). والواضح أن يوسف يقصد بالفتاة الجميلة: الفلسفة التي أحبها وطلبها للزواج وفق الشريعة، أي أنه كان يريد من الفلسفة أن تتألف وتنسجم مع الدين. لكنها خانتها، لأنه اكتشف أنها ليست مخصصة له، أي للدين، بما أنها كانت تتناول أفكاراً تخالف الدين. واللوم الذي يوجهه يوسف لأستاذه أنه هو وابن رشد اللذان شهدا على عقد الزواج منها، إذ يعني أن ابن رشد وابن ميمون هما اللذان جعلتا يوسف يثق في الفلسفة، وجعلاه يتبناها بعد أن اطمانَ منهما من أنها سوف تخدم الدين جيداً وسوف تنسجم وتتفق تماماً معه، وهو ما لم يحدث حسب رسالة يوسف. والواضح أن يوسف يقصد من شهادة ابن رشد على عقد الزواج، كتاب ابن رشد «فصل المقال»، لأنه هو الكتاب الذي يبرر فيه ابن رشد الاشتغال بالفلسفة على أساس شرعي وباستخدام حجج فقهية.

وفي رد ابن ميمون على هذه الرسالة يدافع عن الفلسفة ضد اتهامات تلميذه ويُفهمه أنه كان دائماً سئ الظن تجاهها ودائم الشك فيها، وأنها لهذا السبب لم تكن تكشف عن

=ومن تأثيرها على العقيدة الدينية، وهذا ما دفع ابن ميمون إلى إهدائه «دلالة الحائرين» عليه يشفيه هو وكل من كان في حالة من الحيرة. استقر يوسف بعد ذلك في حلب ومارس الطب فيها حتى وفاته. وكان له اسم عربي هو أبو الحجاج يوسف بن يحيى السبتي المغربي، وكان صديقاً لابن القفطي وكتب عنه في كتابه «تاريخ الحكماء».

(١) الرسالتان ترجمهما دانيال هيلر روزن في دراسة له حول «فصل المقال» لابن رشد:

Daniel Heller-Roazen: «Philosophy before the Law: Averroes' Decisive Treatise». Critical Inquiry, vol. 32, no. 3, pp. 412 - 442.

كما أثبتت سارة سترومسا معرفة ابن ميمون الجيدة بـ «فصل المقال» عن طريق مقارنتها بينه وبين موقف ابن ميمون من نوع التأويل الذي استخدمه ابن رشد والذي خرج عنه ابن ميمون عن قصد:

Sarah Stroumsa, Maimonides in his World: A Portrait of a Mediterranean Thinker (New Jersey: Princeton University Press, 2009), pp. 73-74.

(2) Daniel Heller-Roazen, op. cit. pp. 437 - 438.

وجهها بالكامل له مما جعله يعتقد في خيانتها^(١). وتوضح رسالة يوسف أن تبرير ابن رشد الديني للاشتغال بالفلسفة في «فصل المقال» لم يقنع يوسف، وأن كل ما قاله ابن رشد عن عدم وجود أي تناقض بين الحكمة والشريعة وعن إمكان التعايش بينهما ليس صحيحاً من وجهة نظر يوسف. وهذا ما دفع ابن ميمون لاستخدام طريقة أخرى للتوفيق بين الفلسفة والدين غير طريقة ابن رشد في «فصل المقال»، وهي طريقة التأويل الفلسفي للتوراة، أي استخراج الأفكار الفلسفية الأرسطية من داخل النص التوراتي لتوضيح الاتفاق التام بينهما، وهي طريقة أشد إقناعاً لشخص مثل يوسف بن يهوذا من طريقة ابن رشد. وما يهمني في هاتين الرسالتين أنهما تكشفان عن معرفة ابن ميمون وتلميذه لابن رشد ولنظريته في إزالة التعارض بين الدين والفلسفة، خاصة كتابه «فصل المقال» الذي يتناول فيه ابن رشد هذه القضية.

ثانياً: إسحق البلاغ

١) رشدية إسحق البلاغ:

كشف البلاغ عن الكثير من الأفكار الرشدية الراديكالية التي تبناها وحاول التوفيق بينها وبين الدين بتطويره لصيغته الخاصة من نظرية ازدواجية الحقيقة. والحقيقة أن سبب شهرة البلاغ ترجع إلى هذه النظرية التي كان الوحيد الذي تبناها من بين فلاسفة اليهود على مدى قرن كامل. وقد ظهرت هذه النظرية في تعليقاته على ترجمته لمقاصد الفلاسفة للغزالي. وقد ذهب إلى أن المعرفة الفلسفية ليست في حاجة لأن تتفق مع تعاليم الوحي، مما يعني تبنيه للنظرية الرشدية الذاهبة إلى أن للعقل استقلاله التام في النظر، وأن طبيعة البحث البرهاني تقتضي النظر في طبائع الأشياء وفق مبادئ العلم الأولى، أي في استقلال عن أي فروض دينية مسبقة. وذهب البلاغ إلى أنه في حالة ظهور تناقض بين الفلسفة والدين فيمكن للمرء أن يوافق الدين من أجل الإيمان وحسب، وأن يرفض وجهة النظر الدينية من منطلق فلسفي، دون إحداث أي ضرر سواء بالفلسفة أو بالدين^(٢). ومعنى هذا أن نظرية البلاغ في ازدواجية الحقيقة ترفض وتقبل نفس الشيء في الوقت نفسه، فهي مثلاً تقبل قدم العالم على أساس الفلسفة والبرهان العقلي، وترفضه على أساس الإيمان.

(1) Ibid: P. 440.

(2) د. زينب محمود الخضيرى: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، ص ٢٠١ - ٢٠٣.

هذا الموقف القابل والرافض لنفس الشيء في وقت واحد قد تم النظر إليه من قبل الأصوليين اليهود على أنه مخادع ومراءٍ، وأنه مجرد مناورة فكرية من البلاغ لتمرير أفكاره الرشدية الراديكالية حول الدين والفلسفة معاً والانفلات من التكفير أو من تهمة الهرطقة التي كانت مسيطرة على رقاب كل المفكرين في العصور الوسطى (وحتى الآن في بلادنا الإسلامية). وقد نظر إليه المفكرون، اليهود والمسيحيون على السواء، على أنه يحتفظ سرّاً بفلسفة ابن رشد الراديكالية التي أساسها القول إن الدين للعامة والفلسفة للخاصة، وبأنه يهدف في الحقيقة إخضاع الدين للفلسفة على أساس أولوية العقل على الوحي وعلو المعرفة العقلية على المعرفة الآتية من الوحي^(١).

لكن بصرف النظر عن هذا الرأي في فلسفة البلاغ، والذي ينظر إليها بسوء نية وتآمر، فإن البلاغ قد حاول تقديمها في شيء من الواجهة. إذ كانت وجهة نظره أن المرء عندما يتبنى هذا الموقف من الفلسفة والدين بنية صافية وقلب طاهر وعقل سليم، فإن قبوله لهذا الموقف سيكون بناءً على مواجهته لجمع ساذج وواه بين الإيمان والفلسفة، حيث يتم لي عنق قواعد الإيمان البسيطة كي تناسب الفلسفة، كما في تأويل النصوص الدينية لإثبات اتفاقها مع نظرية فلسفية معينة مثلها فعل ابن ميمون؛ وفي الوقت نفسه تكييف الأفكار الفلسفية كي تناسب قواعد الإيمان، مثل محاولة إثبات العناية الإلهية الخاصة بالشعب اليهودي باستخدام البرهان الفلسفي. بهذه الطريقة تفقد الفلسفة استقلالها ويفقد الدين أيضاً استقلاله، ويتم الخلط بينهما، ونكون قد ضيعنا قيمة العلم العقلية وقيمة الدين الإيمانية بالمرج بين العلم والإيمان. ومن أجل عدم التضحية بأي من هذين المجالين، ومن أجل إقامة الفصل بينهما وكسبهما معاً، كان على البلاغ أن يجمع بينهما ويضحي بنظرية وحدة الحقيقة لدى ابن رشد، إذ لم ينتبه البلاغ إلى أن ابن رشد لم يكن موفقاً بين الدين والفلسفة ولم يكن مازجاً بينهما ولم يكن قائلًا بازدواجية الحقيقة، بل كان يقول بحقيقة واحدة فقط يكشف عنها العقل، لكنه في الوقت نفسه كان يقول بطريقتين مختلفتين لتعبير عنها: الطريقة البرهانية الخاصة بالفلاسفة، والطريقة الخطابية الخاصة بالجمهور.

(1) Guttman, Philosophies of Judaism, P. 227.

٢ تبني البلاغ لنظرية الخلق الأزلي الرشدية:

ومن أجل عدم التضحية بالعقل أو الإيمان، كان على البلاغ أن يحل محل البحث الفلسفي من قيوده المفروضة عليه من الدين. واعترض بشدة على محاولات موسى بن ميمون الفاشلة لتفنيد نظرية قدم العالم فلسفياً من أجل الحفاظ على ما اعتقده من أن التوراة تقول بالخلق وعدم إثارة اليهود في إيمانهم بالخلق من العدم. وعلى الجانب الآخر فهو لم يمنح نفس الحرية التي ألحقها بالفلسفة للوحي؛ ذلك أنه مارس تأويلاً فلسفياً رشدياً للتوراة باعتبارها تقول بالقدم، لكنه القدم المفهوم على أنه الخلق الأزلي للعالم. ففي شرحه لسفر التكوين ولكيفية خلق العالم فيه، نظر إلى قصة الخلق على أنها مجرد تعليم ظاهري مقدم للعامة، وأن النص الديني يخفي التعليم الحقيقي وهو القدم^(١). ولم يكن البلاغ بذلك ممارساً للتأويل الفلسفي للتوراة رغبة منه في إثبات نظرية فلسفية عن طريق النصوص الدينية، بل كان هدفه الحقيقي من وراء هذا التأويل إثبات أن ظاهر النص في بداية سفر التكوين يدل على الخلق الأزلي، لا الخلق من العدم، وأن التوراة إذا تم التعامل معها بالعقل وجدناها لا تقول بالخلق من عدم وأن نصوصها أقرب إلى القول بالقدم، وهو نفس موقف ابن رشد في «فصل المقال» و«الكشف عن مناهج الأدلة». لقد كان موقف البلاغ تجاه النص التوراتي هو عدم تطويع هذا النص ليتفق مع نظرية فلسفية معينة، ولم يكن ما فعله من تأويل للتوراة كي تدل على قدم العالم سوى تكرار لمنهج ابن رشد في التأويل الظاهري الذي استخدمه في «فصل المقال»، إذ تأسس هذا المنهج على استقرار ظاهر النص لإبراز أن هذا الظاهر، أي غير المؤول، يدل على أن الخلق كان من شيء وفي زمان^(٢). وقد تمسك البلاغ بالفكرة الرشدية القائلة إن النص الديني

(١) د. زينب محمود الخضيرى: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، ص ٢٩٦.

(٢) يقول ابن رشد: «فإن ظاهر الشرع إذا تضحى ظهرت من الآيات الواردة في الإنشاء عن إيجاد العالم أن صورته محدثة بالحقيقة، وأن نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين»؛ بمعنى أن الحدوث هو للصور لا لجوهر العالم، وهو حدوث لأجزاء العالم لا للعالم كله؛ «أعني غير منقطع. وذلك أن قوله تبارك وتعالى ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ (هود ١/١١) يقتضي بظاهره أن وجوداً قبل هذا الوجود وهو العرش والماء، وزماناً قبل هذا الزمان، أعني المقترن بصورة هذا الوجود الذي هو عدد حركة الفلك، وقوله تعالى ﴿يَوْمَ يُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ﴾ (إبراهيم ١٤/٤٨) يقتضي أيضاً بظاهره أن وجوداً ظاهراً بعد هذا الوجود، وقوله تعالى ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ (فصلت ٤١/١١) يقتضي بظاهره أن السموات خلقت من شيء... والظاهر، الذي قلناه من الشرع في وجود العالم قد قال به فرقة من الحكماء»، فصل المقال، ص ١٠٦.

لم يكن يهدف أبداً تقديم أي أفكار فلسفية أو ميتافيزيقية، لأنه موجه للجمهور بصفة أساسية، وبالتالي فلا يمكن استخراج أي أفكار فلسفية منه لأن هذا لم يكن هو قصده الأصلي. وفي هذه الفكرة بالذات كان البلاغ رشدياً صميماً ومبتعداً أشد الابتعاد عن ابن ميمون صاحب نظرية احتواء التوراة على تعليم فلسفي سري موجه للخاصة كدليل على صحتها. ولم يعاود هذا الموقف الرشدي الظهور مرة أخرى في تاريخ الفلسفة اليهودية إلا مع إيشع دل مديجو في القرن الخامس عشر، وسبينوزا في القرن السابع عشر.

٣) التوراة للعامة والفلسفة للخاصة:

وقد كان البلاغ عقلانياً رشدياً تماماً في نظريته لفئة الناس التي تتوجه إليها التوراة، فهي عنده موجهة للعامة في الأساس، وهدف عقائدها هو حمل الناس على الطاعة عن طريق عقيدة الثواب والعقاب الآخرين. وألمح البلاغ إلى أن هذه العقيدة تستهدف الجمهور بصفة أساسية، مما يعني أنها ليست مؤثرة في الخاصة من الفلاسفة؛ إذ أن قيمتها هي في أثرها الانفعالي العاطفي والأخلاقي، لا في صدقها أو محتواها المعرفي. وحتى إذا كانت بعض العقائد تشير إلى حقيقة تبرهنت في علوم البرهان مثل وجود الله ووحدانيته وبساطته، فإن المقصود منها في التوراة ليس معناها العقلي بل تأثيرها العملي وفائدتها في حمل الناس على الطاعة والصلاح، أي منافعها للاجتماع المدني حسب ابن رشد ومن قبله الفارابي. وفي ذلك اختلف البلاغ تماماً عن ابن ميمون وأستاذه ابن سينا، اللذان ذهبا إلى وجود محتوى معرفي فلسفي في العقائد الدينية أعلى من فائدتها العملية، هدفه الكمال المعرفي والفضيلة النظرية. ويعترف جوتمان بأن الوحيد الذي يتفق معه البلاغ في فصله لأي محتوى معرفي من العقائد الدينية والتأكيد على نفعها العملي فقط هو ابن رشد^(١). لكن في حين أن هذه النظرة كانت مما حرص ابن رشد على إخفائه وعدم التصريح بها للعامة، بل وقال بعكسها في «فصل المقال» و«الكشف» على سبيل التخفي والدفاع عن الفلسفة، إلا أنها صارت واضحة معلنة عند البلاغ^(٢).

وهدف التوراة عند البلاغ هو تقديم أفكار نظرية بسيطة للغاية للعامة الذين لا يقدرّون على الوصول إلى مثل هذه الأفكار بالبرهان. وقد دفع هذا الرأي في التوراة البلاغ إلى مزيد من

(1) Guttman, Philosophies of Judaism, P. 228.

(٢) د. زينب محمود الخضيرى: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، ص ٢٠٦.

التمسك بنظريته في ازدواجية الحقيقة؛ ذلك لأن تعبير التوراة عن عقيدة وجود الله ووحديته وبساطته هو إشارة إلى اتفاقها مع الفلسفة في هذا الشأن، لأن الفلسفة تصل ببرهانها العقلي إلى نفس هذه الأفكار. لكن لم تزل صيغة البلاغ في ازدواجية الحقيقة مقيدة وليست مطلقة، لأنه عاد مرة أخرى إلى التأكيد على أن المحتوى الفلسفي للتوراة كان معروفاً للأنبياء فقط واندثر بموتهم ولا يمكن استخراجه من التوراة مرة أخرى. ويقصد البلاغ بذلك أن الأنبياء ربما توصلوا إلى برهنة على حقيقة هذه العقائد أو اكتشفوها ببرهان ما على طريقة الفلاسفة بالضبط، لكن هذا البرهان اختفى بموتهم ولا يمكن استخراجه من التوراة لأنها موجهة للعامة في الأساس ولا تحتوي على برهان على صدق عقائدها، لأن هذا البرهان لم يكن ليفيد العامة في شيء. ولذلك أوصى البلاغ بأن الفيلسوف لا يجب عليه أن يبدأ بالتوراة باحثاً فيها عن أفكار فلسفية، بل يجب أن يبدأ بالفلسفة ذاتها وعلومها البرهانية باحثاً عن الحقيقة، وإذا توصل البرهان إلى حقيقة ما، فيمكن للفيلسوف أن يبحث عما إذا كانت التوراة قد أشارت إليها أم لا. وإذا لم يجدوها فسوف يكون هذا تأكيداً على أن التوراة ليست كتاباً فلسفياً بل كتاباً تشريعياً أخلاقياً سياسياً. أما إذا وجد في التوراة ما يناقض الحقيقة البرهانية صراحة، فيجب على الفيلسوف أن يقبل ما تقوله التوراة حتى لو تناقض مع العقل، لأن التوراة ليست موجهة للفلاسفة بل للعامة من الناس، وليست كتاباً في الفلسفة والعلم، وغايتها أخلاقية سياسية وليست علمية^(١). ولذلك لا يضر الفيلسوف أبداً إذا اعترف بما يناقض العقل في النص الديني، لأن هذا النص الديني ليس موجهاً له بل للعامة، والعامة لا تؤمن إلا بالتخيل، وبالترغيب والترهيب. وهكذا نرى كيف أن نظرية ازدواجية الحقيقة عند البلاغ قائمة على أسس رشدية على الرغم من أنها ليست مستعارة بالكامل من ابن رشد؛ إنها بالأحرى التطوير الطبيعي والامتداد المنطقي لنظرية ابن رشد في «فصل المقال». وفي ملاحظة هامة للغاية يشير جوتمان إلى أن نظرية البلاغ في العلاقة بين الدين والفلسفة تتفق مع نظرية سبينوزا^(٢). لكن الذي لم يشر إليه جوتمان أن هذا الاتفاق يجعل سبينوزا رشدياً، وهذا ما أثبتناه في كتاب «العقل والوحي».

٤) حضور كتاب «فصل المقال» لدى البلاغ:

نستطيع تلمس حضور كتاب «فصل المقال» لدى إسحق البلاغ من كتابه «تصويب

(١) المرجع السابق: ص ٢٠٩.

(2) Guttman, Philosophies of Judaism, P. 230.

آراء الفلاسفة «Tiqqun DeZot ha-Philosophim»، وهو يبدو في الظاهر أنه إعادة صياغة لكتاب مقاصد الفلاسفة للغزالي، إلا أنه في حقيقته رد على الغزالي عن طريق كتابي ابن رشد «فصل المقال» وتهافت التهافت». دافع ابن رشد في «فصل المقال» عن نظرية قدم العالم الأرسطية، لكن من حيث كونها تعني الخلق المستمر أو الحدوث الأزلي، وعلى الجانب الآخر نجد أن البلاغ يتبنى نفس الموقف ولا يستخدم مصطلح «قدم العالم»، لما له من دلالات سلبية في التراثين المسيحي والإسلامي، ويستخدم المصطلح الرشدي «الحدوث الأزلي» (حيدوش نيتزحي). وقد دافع البلاغ عن نظرية الخلق الأزلي في ثلاث خطوات، ترد كلها إلى منهج ابن رشد في «فصل المقال». في الخطوة الأولى يبرهن على قدم العالم متبعاً شروح ابن رشد على أرسطو، من جهة ضرورة الحركة الأزلية للسماء. وفي الخطوة الثانية يأتي بشواهد من التوراة على صحة نظرية الخلق الأزلي، وهو ما سبق أن فعله ابن رشد في «فصل المقال» عندما أوضح أن الآيات التي يُستدل منها على الخلق لا تعني في ظاهرها الخلق من العدم بل تعني الخلق من شيء وفي الزمان الذي هو لاحق لحركة الفلك، مما يعني الخلق الأزلي، وعندما ذهب إلى أن وصف المحدث كصفة لفعل الله لا تليق به إلا إذا كان محدثاً للعالم أزلاً، لأن الذي أفاد الحدوث المتصل الأزلي أولى باسم المحدث من الذي أفاد الإحداث المنقطع بعد العدم. وفي الخطوة الثالثة يلجأ البلاغ إلى تحليل لغوي لكلمة «في البدء» Bereishet وهي أول كلمة في سفر التكوين، وتؤخذ عادة على أنها تدل على خلق الله للعالم من العدم، لكن البلاغ يحللها على أنها تعني أسبقية الله كعلة فاعلة للعالم، أي الأسبقية الأنطولوجية لا الزمانية، أي أسبقيته بالعلية لا بالزمان. ويتشابه هذا التحليل اللغوي للكلمة مع ما قام به ابن رشد من تحليل لكلمة «خلق» في «فصل المقال»، وفسرها على أنها تعني في سياق القرآن الخلق من شيء لا من العدم، وعندما رد الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة إلى خلاف لغوي حول لفظ الحدوث.

ثانياً: شيم طوب بن فالاقيرا (١٢٢٥ - ١٢٩٥)

١) السياق الفكري:

لم يكن إيلشع دل مديجو هو أول من استفاد من كتاب ابن رشد «فصل المقال» وأعاد إنتاجه لمعالجة نفس القضية التي عالجها ابن رشد وهي العلاقة بين الفلسفة والدين، بل سبقه في ذلك شيم طوب بن فالاقيرا. إذ أعاد فالاقيرا إنتاج «فصل المقال» في كتاب بعنوان «رسالة

المجادلة»^(١) Iggeret ha-Vikkuah. والمهم في هذه الرسالة أنها أدخلت مصطلحاً توسط بين ما كان يقصده ابن رشد بالحكمة وما كان يقصده بالفلسفة، إذ تحدث فالاقيرا عن «حكمة الفلسفة». وكان فالاقيرا يهدف بذلك إلى التمييز بين نوعين من الحكمة: حكمة الفلسفة وحكمة الدين. ذلك لأن كلمة الحكمة واردة كثيراً في التوراة، وكذلك في القرآن، لكنها لا تعني فيهما الحكمة بالمعنى الفلسفي، بل الحكمة بمعنى التروي والبصيرة الآتية من التقوى الدينية. وكشف فالاقيرا عن وعي بأن ما يتحدث عنه النص التوراتي وما يقصده بالحكمة غير الذي تقصده الفلسفة، وهو المعرفة العقلية بالموجودات والمتسلحة بالمباديء العقلية العامة فقط. وبذلك عمل فالاقيرا على زيادة في ضبط المصطلحات الرشدية التي ربما كانت غير واضحة في أصلها العربي نفسه. ولذلك فإن ما فعله فالاقيرا في تحليلي هو أنه امتد بمنهج ابن رشد في الفصل بين الدين والفلسفة من خطاييهما إلى توظيف نفس هذا المنهج في الفصل والتمييز بين كلمة الحكمة المستخدمة كثيراً في النصوص الدينية وكلمة فلسفة، ثم نحت مصطلح جديد وهو حكمة الفلسفة. لقد كان من عادة مفكري اليهود أن يستغلوا ورود مصطلح الحكمة في النص التوراتي لإثبات أن التوراة تكلمت عن الفلسفة وسمحت بالاشتغال بها، وفي مقابل هذا التبرير الديني التقليدي المعتاد للفلسفة، يتخلى عنه فالاقيرا بهدف التمييز بين الفلسفة والدين تمييزاً رشدياً.

كان شيم طوب بن يوسف فالاقيرا (١٢٢٥ - ١٢٩٥) من أهم الفلاسفة الرشديين اليهود في العصور الوسطى، وأحد أبرز المتمسكين بمذهب ابن رشد. شجع على دراسة الفلسفة وكان حريصاً على نشرها بين اليهود، وكان في ذلك مخالفاً لرأي موسى بن ميمون الذي حذر كثيراً من تدريس الفلسفة ونشرها بين العامة ونادى بقصرها على الخاصة. ولحرص فالاقيرا على إشاعة الفلسفة بين جمهور اليهود، كان عليه أن يثبت فائدتها العامة أولاً، ثم فائدتها للدين بوجه خاص، وذلك عن طريق استخدامه لنفس المنهج الذي اتبعه ابن رشد في «فصل المقال»، وهو إثبات أنه لا تعارض بينها وبين الدين وأن الدين يوصي بها. ولم يجد فالاقيرا من طريقة يحقق بها هذا الهدف سوى إعادة إنتاج «فصل المقال» ونقل أفكاره الأساسية، وفي بعض الأحيان تكرار بعض عبارات ابن رشد في هذا الكتاب. وعلى هذا الأساس ألف رسالة تعرف

(1) Steven Harvey, Falaquera's Epistle of the Debate. An Introduction to Jewish Philosophy. (Cambridge and London: Harvard University Press, 1987).

باسم «رسالة المجادلة»، أو في المناظرة بين الدين والفلسفة، أعاد فيها صياغة الأفكار الأساسية في «فصل المقال» لكن في صورة حوار بين رجل دين يسميه «التقي» the pietist وفيلسوف يسميه «العالم» the scholar. ويبدو أن فالالايرا قد وجد أن خير طريقة يستعين بها لتقديم أفكار ابن رشد للجمهور اليهودي هو تقديمها في صورة محاورة، وذلك تحقيقاً للمزيد من الإقناع بتوضيح حدة المجادلة بين الدين والفلسفة أولاً، ثم بحل هذا المجادلة من خلال المحاورة ثانياً. ذلك لأن أسلوب المحاورة يمكن الكاتب من وضع إجابات محددة على الاعتراضات المعروفة ضد الفلسفة. وقد نجح فالالايرا بأسلوب المحاورة في تقريب الفلسفة لجمهور كبير من اليهود ضمناً لانتشار أوسع وسمعة طيبة للفلسفة. فأسلوب المحاورة أكثر قدرة على إقناع غير المتخصصين في الفلسفة من اليهود وإشاعتها بين جمهورهم. ذلك لأن المطلع على كتاب «فصل المقال» يلاحظ أنه يتبع أسلوب الاستدلال الفقهي ويفحص عن مشروعية الاشتغال بالفلسفة من وجهة نظر الشرع، بالبحث فيها إذا كانت محظورة أو مكروهة أو مأمور بها على جهة الندب أو الوجوب، ويختار ابن رشد الحكم الأخير، أي أنها واجبة بالشرع، ويثبت ذلك على طريقة الفقهاء. ولم تكن هذه الطريقة مناسبة لفالايرا، لا لمجرد بعد اليهود عن أسلوب الاستدلال الفقهي وبعد عامتهم عن أسلوب الحجة والبرهان وحسب، بل لأن كتاب ابن رشد على درجة عالية من الحرفية والتجريد والتركيز، أما فالالايرا فقد أراد كتاباً مبسطاً يصل لجمهور واسع، ولذلك اختار المحاورة. إن استخدام فالالايرا لأسلوب المحاورة مكنه من توظيف أسلوب الجدل والخطابة مع بعض الأدلة البرهانية لتحقيق هدفه وهو الدفاع عن الفلسفة أمام الجمهور.

ويذكر هارفي أن رسالة فالالايرا ظهرت في الفترة الفاصلة بين النزاع الميموني الأول والنزاع الثاني، وهي الفترة التي شهدت هدوء حدة المواجهة بين الدين والفلسفة لدى اليهود⁽¹⁾. نستطيع بناء على ذلك القول إن هذه الفترة الهادئة أو الهدنة المؤقتة هي التي سمحت لفالايرا بأن يكتب رسالته هذه، وأنه لم يجد خيراً من «فصل المقال» كي يعيد إنتاجه دفاعاً عن الفلسفة وتوضيحاً لأنها لا تناقض الشريعة. لم يكن فالالايرا يعلم بالطبع أن النزاع بين الدين والفلسفة سوف يعاود الظهور وبحدة أشد في السنوات القليلة التالية، لكن يبدو أنه كان يتوقع استئناف هذا النزاع في المستقبل فكتب رسالته استباقاً. ويضيف هارفي أن من أهداف فالالايرا توضيح أن

(1) Ibid: p. 94.

دراسة اليهود للفلسفة سوف تنجح في عقلنة الديانة اليهودية وفي تقديم اليهود للعالم المسيحي المحيط لا في صورة الشعب الجاهل المتعصب لتراثه التقليدي النصي، بل الشعب الذي تنتشر فيه الثقافة والذي يستطيع البرهنة على صحة عقيدته بالعقل^(١). وهو هدف مختلف تماماً عن هدف ابن رشد الذي أراد مجرد الدفاع عن الفلسفة ضد الاتهامات التقليدية الموجهة لها في ديار الإسلام، وضمان مجال متحرر من سيطرة رجال الدين يمكن الفلاسفة من العمل.

٢ دفاع فالاقيرا عن الاشتغال بالفلسفة:

كان على فالاقيرا أن يتعامل مع أسباب السمعة السيئة التي اكتسبتها الفلسفة لدى اليهود، ويحل هذه الأسباب كي لا تكون عائقاً أمام انتشار الفلسفة بينهم. ومن هذه الأسباب، تعارض الفلسفة والدين في عدد من القضايا الإشكالية مثل قدم العالم وحدوثه، وإشكالية علم الله بالجزئيات، وطبيعة وحدانية الله، وطبيعة خلود النفس، والطريقة المثلى لقيادة المرء لحياته، أو إشكالية السعادة وما إذا كان طريق الوصول إليها هو الفلسفة وحياة التأمل وكمال القوة الناطقة، أم هو الطريق الديني المؤسس في اتباع الشريعة وأداء الشعائر الدينية.

عاش فالاقيرا في الفترة التي بدأ فيها يتزايد التأثير الرشدي على الفكر اليهودي، وهي الفترة التي استطاع فيها اليهود تمييز فكر ابن ميمون عن فلسفة أستاذه ابن رشد وإدراك أن ابن رشد هو الذي يقدم النظرة العلمية البرهانية للأفكار الفلسفية في «دلالة الحائرين». كذلك تميزت هذه الفترة بأنها شهدت بداية حركة ترجمة أعمال ابن رشد للعبرية، وبداية تشكل الرشدية اليهودية باعتبارها تياراً مسقلاً عن التيار الميموني الذي كان يخلط بين الدين والفلسفة والذي سيطرت عليه إشكاليات التأويل المجازي والرمزي للنص الديني بعيداً عن الاهتمامات العلمية الخالصة. وكانت هذه الفترة أيضاً هي التي شهدت بداية دراسة اليهود للفلسفة دراسة نسقية منظمة تحت تأثير أعمال ابن رشد. ونظراً للتاريخ المبكر لفالاقيرا بالنسبة لتاريخ الرشدية اليهودية (منتصف القرن الثالث عشر)، نستطيع القول إنه كان من أوائل الرشديين اليهود بجانب إسحق البلاغ الذي عاش في نفس الفترة.

وعندما نقول إننا نشهد مع فالاقيرا بداية التمايز بين التأثير الرشدي والتأثير الميموني على الفكر اليهودي، فنحن نقصد بذلك أن فالاقيرا قد تبني في كتابه «رسالة المجادلة» وجهة النظر

(1) Loc. cit.

الرشدية في الفصل التام والحاسم بين خطاب الدين وخطاب الفلسفة، مع تبرير الاشتغال بالفلسفة من داخل الدين، والدفاع عنها من داخل الخطاب الديني وبلاستعانة بالنصوص التوراتية. كل الفرق بين فالاقيرا وابن رشد أن الأول يستخرج نصوصه من التوراة لدعم الاشتغال بالفلسفة وتبريره دينياً، بدلاً من النصوص القرآنية في كتاب «فصل المقال».

ولأن «رسالة المجادلة» تتبنى موقف ابن رشد في «فصل المقال» بالكامل، ونظراً للتاريخ المبكر لهذه الرسالة بالنسبة لتاريخ الرشدية اليهودية، فإن ما نستنتجه من ذلك أن شروحات ابن رشد على أرسطو لم تكن هي من أوائل مؤلفاته التي أثرت في الفكر اليهودي، ولم تكن ذلك هي الوحيدة التي شكلت معالم الرشدية اليهودية. ومعنى هذا أن الرشديين اليهود قبل أن يدخلوا في الدراسة المفصلة لشروح ابن رشد، كانوا على معرفة وثيقة بنظريته الخاصة في العلاقة بين الدين والفلسفة، وبفصله الحاسم بين خطاب الدين وخطاب الفلسفة من كتاب «رسالة المجادلة».

كان تعليم الفلسفة قبل فالاقيرا محظوراً لدى اليهود من قبل علماء الدين اليهود، نظراً لما يشكله من خطورة على العقائد الإيمانية اليهودية؛ وكذلك كان محظوراً من قبل فلاسفة الإسلام الذين حذروا كثيراً من اطلاع العامة على علوم البرهان من طبيعة وما بعد طبيعة، خوفاً من أن تهز هذه العلوم إيمانهم التقليدي، ومن قبل ابن ميمون نفسه الذي كان حريصاً على حجب كتابه «دلالة الحائرين» عن الجمهور لنفس الأسباب. لكن لم يكن فالاقيرا يرضى أن تكون الفلسفة مقتصرة على أفراد معدودين من أقرانه اليهود، وأراد لها انتشاراً أوسع⁽¹⁾. وكانت وجهة نظره أن اليهود سوف يستفيدون من تعلمهم للفلسفة إذا ما تلقوا تعليماً فلسفياً صحيحاً. ولم يكن هذا التعليم الصحيح عند فالاقيرا سوى نظرية ابن رشد فيالدفاع عن الفلسفة بمبررات دينية والتي وضعها في «فصل المقال». ولذلك قام فالاقيرا بإعادة تقديم أفكار ابن رشد في هذا الكتاب، لكن في صورة حوار بين عالم ومتدين، كي يبرر لليهود تعلم الفلسفة ويزيل مخاوفهم التقليدية من أن تؤثر الفلسفة على عقيدتهم. ولذلك كان عليه أن يتعامل مع تلك التعاليم الفلسفية التي كان يُخشى منها على الدين: قدم العالم وحده، وعلم الله للجزئيات، والنبوة، وطبيعة وحدانية الإله، والعلاقة بين ذاته وصفاته

(1) Raphael Jospe. FALAQUERA, SHEM TOV BEN JOSEPH IBN. Encyclopedia Judaica, vol. 6, pp. 679 - 683, (at 682).

والتي تنطوي على إشكالية الكثرة في الذات الإلهية بتعدد صفاتها، وخلود النفس، والطريقة المثلى لقيادة الإنسان لحياته أهي بالشرعية أم بالعقل. ولأن كل هذه المسائل قد عالجها ابن رشد في «فصل المقال» ولنفس الهدف وهو إزالة ما يبدو من تعارض بين الدين والفلسفة حولها، فقد اتبع فالاقيرا ابن رشد حذو النعل بالنعل في توضيح أن هذه القضايا الفلسفية لا تعارض العقائد الدينية بل تؤكدتها وتكملها^(١).

والحقيقة أن إعادة فالاقيرا إنتاج «فصل المقال» لا تقتصر على مضمونه وحسب، بل هي تبدأ من عنوان رسالته، فهي رسالة في «المجادلة في شرح الاتفاق بين الشريعة والحكمة». المجادلة التي يقصدها فالاقيرا هي المجادلة الظاهرية بين الشريعة والحكمة والذي يعتقد في اختلافهما، ومهمته في هذا الكتاب إزالة هذه المجادلة الظاهرية وإثبات الاتفاق العميق بينهما، وهو ما يمثل إعادة صياغة لعنوان كتاب ابن رشد. لكن يجب علينا الانتباه إلى فروق دقيقة بينهما. ففي حين يتحدث ابن رشد عن «تقرير» للاتصال، يتحدث فالاقيرا عن «شرح» للاتفاق. فالاقيرا إذن لا يقتصر على تقرير الاتصال بل يشرح الاتفاق بينهما. فالمسألة لديه لم تكن مجرد «اتصال» بين الشريعة والحكمة، تلك الكلمة التي تحمل معنى التواصل بينهما، لأن ابن رشد ينظر إلى الشريعة والحكمة على أنهما يقعان على متصل واحد، طرفه الأول يأتي من الوحي والنص الديني ويقع في المستوى العامي الجمهوري، وطرفه الثاني هو الحكمة العقلية البرهانية المقتصرة على الخاصة. أما فالاقيرا فهو يريد إثبات الاتفاق الكامل بينهما، نظراً لتغير ظروف عصره الذي شهد زيادة التوتر بين الدين والفلسفة، مما فرض عليه لا مجرد الاكتفاء بتقرير الاتصال بل شرح الاتفاق، زيدة في الدفاع عن الفلسفة وفي إزالة أي تعارض بينها وبين الدين.

(1) Steven Harvey, Falaquera's Epistle of the Debate, p. xi.

أضاف ستيفن هارفي إلى ترجمته الإنجليزية لرسالة المجادلة مجموعة من الدراسات حول مصادر فالاقيرا التي اعتمد عليها في كتابته للرسالة، وحول علاقة هذه الرسالة بالدراسات الحديثة للفكر اليهودي الوسيط وخاصة دراسات ليو شتراوس، ودراسة حول أهمية الفلسفة بالنسبة لدراسة التوراة لدى اليهود في العصور الوسطى وتحديد موقع فالاقيرا من مفكري اليهود الذي تناولوا هذا الموضوع، وأخيراً دراسة حول سبب توقف فالاقيرا عن كتابة الشعر وتخصيص كل كتاباته للفلسفة وللتفسير الفلسفي للتوراة، ربما تحت تأثير ابن رشد أيضاً وتنحيته للخطاب الشعري والخطاب الخطابي عن الخطاب البرهاني. فالبرهان وحده حسب ابن رشد، وحسب فالاقيرا أيضاً، هو القادر وحده على فهم النص الديني فهماً عقلياً، لا الشعر. وما يهمننا في دراستنا هو دراسة هارفي الأولى حول مصادر فالاقيرا، والتي حصرها هارفي في كتاب «فصل المقال».

٣ إعادة فالاقيرا إنتاج كتاب «فصل المقال»:

يقول هارفي: «إن تتبع مصادر عمل فلسفي وسيط والكشف عنها... هو عمل في غاية الإمتاع والإفادة. وهما شبيهان بما يحدث للذي يحل لغزاً أو يكشف سرّاً»^(١). فلأن ابن رشد غير مذكور على الإطلاق في رسالة فالاقيرا، فإن الكشف عن مصدره الرشد يمثّل حلاً للغز وكشفاً عن سر عميق. لكن لحسن الحظ فإن مهمة هارفي في تتبع أصول رسالة فالاقيرا إلى «فصل المقال» كانت سهلة للغاية، نظراً للتطابقات العديدة التي سوف نعرفها معه بين كتاب فالاقيرا وكتاب ابن رشد.

تتبع رسالة فالاقيرا كتاب ابن رشد في ذهابها إلى أن الشريعة تأمر بإعمال العقل، والفلسفة هي إعمال العقل، وبالتالي فالشريعة تأمر بدراسة الفلسفة، وبذلك لا يكون هناك تعارض بين الشريعة والحكمة. لكن رسالة فالاقيرا صامتة تماماً إزاء موضوع هام في كتاب ابن رشد وهو حظر تعليم التأويل الفلسفي للنص الديني على الجمهور. هذا الحظر تجاوزه فالاقيرا، نظراً لأن الهدف الأصلي من رسالته نشر الفلسفة بين اليهود. ولو كان قد كرر تحذيرات ابن رشد وابن ميمون لكان متناقضاً مع هدفه الأصلي. هذا بالإضافة إلى أن التأويل الفلسفي للتوراة كان قد انتشر بالفعل بين اليهود، أولاً من خلال كتاب «دلالة الحائرين»، وثانياً من خلال تلاميذ ابن ميمون. وكان كتاب ابن ميمون قد أحدث نزاعات وانشقاقات فكرية عميقة بين اليهود في ذلك العصر، حتى أنه أحرق في فرنسا في ثلاثينيات القرن الثالث عشر. وبالتالي فقد كان فالاقيرا يتجنب التطرق إلى هذه القضية الصعبة التي كانت محل النزاع حول شرعية الفلسفة والتي عرفت بالنزاع الميموني. كما لم يكن متوقعاً من فالاقيرا أن يحذر مما كان منتشرأً أصلاً في عصره وهو التأويل الفلسفي، إذ لم يكن فالاقيرا يهدف تقديم الفلسفة لليهود باعتبارها مجرد منهج لتأويل النص الديني، بل كان يريد تقديمها على أنها علم برهاني، تماماً كما قدمها ابن رشد. ذلك لأن التأويل الفلسفي للنص الديني ليس سوى منتج جانبي للنشاط الفلسفي، ذلك النشاط المنشغل بصفة أساسية في تأسيس الرؤية العلمية للعالم.

واعتقد أنه من المحتمل أن يكون فالاقيرا قد اطلع على الأصل العربي لكتاب «فصل المقال»، والذي يجعلني أتوصل إلى هذا الاستنتاج، أن جولب ناشر الترجمة العبرية لفصل المقال

(1) Steven Harvey, Falaquera's Epistle of the Debate, p. 83.

يقول إنها تعود إلى أواخر القرن الثالث عشر أو أوائل الرابع عشر^(١). لكن هذا التاريخ يجعلنا نشك في أنها الترجمة التي كانت في حوزة فالاقيرا، لأن فالاقيرا قد توفي ١٢٩٥، وهو قد وضع رسالته قبل هذا التاريخ بكثير. والذي يجعلني أرجح أن الأصل العربي كان هو الذي قرأه فالاقيرا، أن مؤلفاته الأخرى تشي بأنه كان مطلعاً على مجمل الأعمال الفلسفية العربية في أصولها، وكان ينقل منها بتوسع، وكان معروفاً عنه أنه يعرف العربية.

٤) تحليل مضمون الرسالة:

تبدأ الرسالة بحوارات سريعة ومركزة بين العالم والتقي، يحاول فيها العالم أن يحث التقي على إلقاء كل التهم التي يمكن توجيهها للفلسفة من وجهة نظر الدين. وحسب التقي فإن الخطأ الوحيد للعالم هو أنه درس الفلسفة وأصابته الحيرة من جراء هذه الدراسة، وتكلم بأشياء خاطئة وعمل على قيادة الناس إلى الضلال بعيداً عن الشريعة. وذلك بسبب أن الفلاسفة أنكروا الشريعة، أي أنهم لا يؤمنون بخلق العالم ولا بأن الله يعلم الجزئيات. ذلك لأن هذه المعتقدات الفلسفية هي كفر بالشريعة، وكل ما يضر الشريعة لا يصح دراسته^(٢). يذكرنا هذا بتعامل ابن رشد في «فصل المقال» مع نفس هذه الاتهامات التقليدية للفلسفة، وخاصة تعامله مع نفس هذين الاتهامين اللذين سبق للغزالي توجيههما للفلسفة.

ويدافع العالم في رسالة فالاقيرا عن الفلسفة بذهابه إلى أن الكافر هو ذلك الذي ينكر، لا ذلك الذي لا يؤمن. وكان يقصد بذلك أن الذي يستحق اسم الكافر هو الشخص الذي ينكر أمراً يمكن للعقل أن يثبت في الشريعة بوضوح ويكون مصرحاً به فيها بوضوح، وأن خلق العالم وعلم الله للجزئيات غير واضح في النص التوراتي، بل هما استنتاجان من عندنا. وتتمثل الخلفيات الرشدية لهذا التمييز في أن ابن رشد يطلق اسم الكافر على من ينكر ما هو معلوم من الدين بالضرورة، والمعلوم من الدين بالضرورة عند ابن رشد ثلاثة مبادئ فقط يشترك فيها الدين مع الفلسفة وهي وجود الله والنبوات والسعادة والشقاء الأخرويان.

(1) N. Golb, «The Hebrew Translation of Averroes' «Faṭṭ al-Maqāl» », Proceedings of the American Academy for Jewish Research Vol. 25 (1956), pp. 91-113, (at 93); Golb, N. «The Hebrew Translation of Averroes' «Faṭṭ Al-Maqāl» (Continued). » **Proceedings of the American Academy for Jewish Research** 26 (1957): 41-63

(2) Steven Harvey, Falaquera's Epistle of the Debate, pp. 17 - 18.

ولما كان خلق العالم من العدم غير واضح في القرآن عند ابن رشد، ولما كان القرآن أقرب إلى القول بالخلق لا من العدم المطلق بل من شيء وفي الزمان، فإن القول بقدم العالم لا ينكر شيئاً معلوماً من الدين بالضرورة ولا يوقع الفيلسوف في الكفر. فالكفر هو حسب ابن رشد إنكار وجود الله وحسب، أما الاختلاف في طبيعته وطبيعته علاقته بالعالم فليس كفراً. ويقول فالأقيرا إن الفلاسفة لا تنكر عقائد الإيمان بل تؤمن بالإله الخالق، وهو بالطبع يقصد الخلق بالمعنى الرشد، أي الخلق الأزلي المستمر لا الخلق من العدم^(١)، لكنه لم يكن صريحاً في الإعلان عن هذه النظرية.

أما بالنسبة لإنكار الفلاسفة لعلم الله للجزئيات، فقد كان فالأقيرا صامتاً تماماً إزاءه ولم يتناوله أبداً في رسالته، كما أنه لم يكرر موقف ابن رشد الراض للتمييز بين الكلي والجزئي في علم الله من الأصل^(٢). والسبب في ذلك في رأيي يرجع إلى أن ابن رشد نفسه سكت عن هذه المسألة في فصل المقال، مما أدى إلى سكوت فالأقيرا عنها لأن رسالته تحذو فصل المقال حذو النعل بالنعل. فابن رشد لم يتناول مسألة العلم الإلهي إلا في «الضميمة في العلم الإلهي» وفي «تهافت التهافت»، وفالأقيرا كان ملزماً نفسه بإعادة كتابه «فصل المقال» وحده ونقل أفكاره الأساسية فقط. كما أن هناك سبباً آخر لسكوت فالأقيرا عن مسألة علم الله للجزئيات، وهو أن هذه المسألة من القضايا الإيمانية الأساسية التي يتأسس عليها إرسال الله للنبوات وعنايته بالعالم والثواب والعقاب، فلن تكون النبوة والعناية والحساب ممكنة إلا إذا كان الله يعلم الجزئيات، وإنكار علمه للجزئيات يمكن أن يترتب عليه إنكار أصلين من أصول الدين الثلاثة التي قررها ابن رشد: النبوة والسعادة والشقاء الأخرويان. ولذلك كله سكت فالأقيرا عن هذه المسألة التي ربما وجد أنها لا يمكن التوفيق فيها بين الفلسفة والدين.

وفي الجزء الثاني من رسالته يدخل فالأقيرا في مناقشة الفوائد التي تعود على المرء من دراسة الفلسفة، ويذهب إلى أن هذه الدراسة ضرورية لتلك القلة من الناس «المدققين في إيمانهم والذي يسعون للوصول إلى مرتبة الكمال الإنساني»^(٣). وعلى الرغم من أن «فصل المقال» لا يحتوي على مثل هذه الدعاية لتعليم الفلسفة بناء على فوائدها للوصول إلى الكمال الإنساني،

(1) Steven Harvey, Falaquera's Epistle of the Debate, pp. 19 - 22.

(2) Ibid: pp. 86 - 87.

(3) Ibid: p. 29.

إلا أن مؤلفات أخرى كثيرة لابن رشد تحتوي على نفس هذه الدعاية، وهي ليست قاصرة عليه بل كانت مداراً مشتركاً لكل فلاسفة الإسلام. لكن فكرة «القلة من الناس الذين يسعون لبلوغ الكمال الإنساني» والذين لا يكتفون بالشرعية بل يتعدونها إلى المستوى الأعلى للحكمة النظرية، هذه الفكرة تدل على تبني فالاقيرا لتمييز ابن رشد بين الكمال المناسب لعامة الناس، وهو الحد الأدنى من الكمال والذي تحققه الشريعة، والكمال الأقصى الذي هو كمال القوة الناطقة الذي يتحقق بدراسة الحكمة النظرية، وهو غير المتوافر إلا للخاصة. إن فالاقيرا يريد أن يقول إن الفلسفة ضرورية لمن أراد بلوغ المرتبة العليا من الكمال، لا مجرد الاكتفاء بالكمال المناسب للعامة، وهو هنا رشدي تماماً. وهذا ما يظهر في قوله: «والآن فالنظر إلى هذه الأشياء إذا رغب الإنسان في معرفة حقائقها ولم يكتف بالتراث وحده وسعى لمعرفة أسبابها وعلتها، فإن الأولى هو معرفته [العقلية البرهانية] بالأشياء التي هي أصل الأصول وجذر الجذور، التي يجب على الإنسان السعي لمعرفةا وتعللها على حقيقتها، لا بالعرض. وهذا ليس ضرورياً لكل الناس، بل لأولئك المدققين في إيمانهم والذين يسعون للوصول إلى مرتبة الإنسان الكامل، وتعلل ما يؤمن به بالعقل لا بالخيال. أما بالنسبة للآخرين الذين لا يصلون إلى هذه الدرجة من التعقل، فإن التراث كاف وحده دون معرفة الأسباب»⁽¹⁾. أي أن تعقل أصول الإيمان من مبادئها العقلية يؤدي بالإنسان إلى مرتبة الكمال. ويظهر هنا بوضوح تقسيم ابن رشد للناس إلى عامة يكفيهم النص الديني كما هو، وخاصة يبرهنون على ما في النص الديني بالعقل. كما تظهر في النص فكرة أنه لما كان للإيمان أصول، فإن البرهان العقلي على هذه الأصول هو أصل الأصول، وهو الأولى والأجدر في السعي إليه بالنسبة للإنسان الكامل. كما يظهر في النص أيضاً التمييز الفلسفي الذي تبناه ابن رشد بين إيمان العامة القائم على الخيال وإيمان الخاصة القائم على العقل، ذلك التمييز الذي ضمنه ابن رشد في عبارات قصيرة سريعة في «فصل المقال» و«الكشف عن مناهج الأدلة».

وفي الجزء الثالث من رسالة فالاقيرا يستشهد بنصوص من التوراة لإثبات شرعية الاشتغال بالفلسفة. ثم يتحول إلى نقل يكاد يكون حرفياً للتبرير الديني للفلسفة عند ابن رشد من منطلق أنها تدلنا على معرفة الله من مخلوقاته. فهو يعرف الفلسفة بأنها «دراسة المخلوقات وفحصها باعتبارها تدل على معرفة الخالق». هذا التعريف رشدي تماماً، بل هو نقل حرفي لتعريف

(1) loc. cit.

ابن رشد الذي ظهر في «فصل المقال» وكذلك في «تهافت التهافت» و«تفسير ما بعد الطبيعة»^(١). ويشرح فالاقيرا هذا التعريف بقوله إنه «كلما كانت معرفتنا بكيفية خلق الأشياء أكمل، كلما كانت معرفتنا بالخالق أكمل»، وهو ترديد حري في لما قاله ابن رشد في «فصل المقال»^(٢). ويستمر فالاقيرا ذاهباً إلى أن الشريعة «دفعتنا إلى معرفة الخالق تبارك وتعالى بمعرفة صادقة». ولتحقيق هذه المعرفة الصادقة «فمن الضروري أن تسبق تأملات المرء معرفة الأشياء التي هي للنظر كأدوات بالنسبة للعمل. وهذه هي من نوع الأقيسة». ولما كان القدماء قد برعوا في دراسة المنطق، ولما كان المنطق هو أداة النظري العقلي الضروري لمعرفة الخالق حق معرفة، «فلا فرق فيما إذا كان هؤلاء القدماء من أمتنا أو لم يكونوا، ذلك لأن النظر إذا كان على الطريق الصحيح... فلسنا نقلق مما إذا كان هذا الطريق من أمتنا أو لم يكن... ومن الضروري إذن أن نفحص كتبهم الموضوعة في هذا الغرض. وما كان منها من الحق قبلناه، وما كان ليس حقاً وخالف كلمة واحدة في شريعتنا رفضناه»^(٣). لكن لا يدخل فالاقيرا بعد ذلك في التبرير الرشدي لخطأ العلماء وأنهم معذورون فيه لأنهم سعوا من البداية في طلب الحق لا غيره، وطالب الحق معذور حتى ولو أخطأ. رسالة فالاقيرا إذن انتقائية على الرغم من أنها تنقل حرفياً من «فصل المقال»، إذ هي تأخذ أفكاراً وتترك أخرى.

لكن يزيد فالاقيرا على كل ما أخذه من ابن رشد فكرة أخرى وهي رده على الاعتراض المقدم من النقي حول عدم توصية التوراة بالنظر العقلي، وخلو التراث اليهودي القديم

(١) يقول ابن رشد في «تفسير ما بعد الطبيعة»: «... فإن الشريعة الخاصة بالحكماء هي الفحص عن جميع الموجودات، إذ كان الخالق لا يعبد بعبادة أشرف من معرفة مصنوعاته التي تؤدي إلى معرفة ذاته سبحانه على الحقيقة...»، ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة. تحقيق مورييس بويج. دار المشرق، بيروت ٢٠٠٤. المجلد الأول، ص ١٠.

(٢) يقول ابن رشد: «... فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع - أعني من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع بمعرفة صنعتها، وإنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم، كانت المعرفة بالصانع أتم»، فصل المقال، ص ٨٥ - ٨٦.

(3) Steven Harvey, Falaquera's Epistle of the Debate, pp. 40 - 41.

يقول ابن رشد: «... فقد يجب علينا، إن ألفينا لمن تقدمنا من الأمم السالفة نظراً في الموجودات واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان، أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وأنبتوه في كتبهم: فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسرنا به وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم». فصل المقال، ص ٩٣.

من الاشتغال بالفلسفة. فعندما يسأل التقي العالم لماذا سكت الشرع عن هذه الوسيلة العقلية ولم يذكرها في الكتاب، يرد عليه العالم بقوله إن هذه الوسيلة ليست لكل الناس، بل لفئة قليلة للغاية منهم؛ والفكرة المتضمنة هنا هي أن الكتاب هو للعامة في المقام الأول. وعندما يسأل التقي لماذا لم نعرف عن قدمائنا أنهم اشتغلوا بالمنطق والفلسفة ولم تصلنا منهم مؤلفات في هذين الموضوعين، يرد بقوله إنهم ألفوا كتباً بالفعل لكنها مفقودة^(١). وهذا غير صحيح بالطبع، لكن الفكرة القائلة إن قدماء اليهود كتبوا في الفلسفة لكن ضاعت هذه الكتب، كانت فكرة منتشرة لدى فلاسفة اليهود في العصور الوسطى، وظهرت في «دلالة الحائرين». فالأقيراء إذن يخرج عن النص الرشدي في «فصل المقال» ليحل معضلة بالاستعانة بابن ميمون.

وفي حين قصر ابن رشد أصول الإيمان على ثلاثة فقط: وجود الله والنبوة والسعادة والشقاء الأخرويان، وسع فالأقيراء هذه الأصول وزاد عليها أصولاً أخرى مثل خلق العالم، لكنه كان يقصد به الخلق الأزلي المستمر وهو معنى الخلق الذي أكد عليه ابن رشد في «فصل المقال»؛ وخلود النفس، لكنه سكت عن الاختلاف بين النظرية الفلسفية في خلود النفس والنظرة الدينية، فالنظرية الفلسفية في الخلود تنظر إليه على أنه خلود عقلي للنفس العاقلة خلوداً نوعياً وليس فردياً، لكن يبدو أن فالأقيراء سكت عن تحديد نوع الخلود مثلما سكت ابن رشد في «تهافت التهافت». وأخيراً، استخدم فالأقيراء كلمتي «الثواب والعقاب» الأخرويان، بدلاً من الكلمتين الرشديتين «السعادة والشقاء» الأخرويان، وهذه نقطة خلاف أساسية بين الفلسفة والدين، انحاز فيها فالأقيراء للدين^(٢)، لأن كلمتي «السعادة والشقاء» محيدتان، إذ يمكن أن يعنيا سعادة وشقاء بديان أو روحيان ومعنويان، استخدمهما ابن رشد عن قصد كي لا يحسم أمر البعث أهو للبدن أم للنفس؛ أما فالأقيراء فقد احتفظ بالكلمتين الدينيتين «الثواب والعقاب» لأنه لم يكن يمثل درجة راديكالية ابن رشد. لقد سكت فالأقيراء عن عمد عن نفس الإشكالات التي كانت تفرق بين الدين والفلسفة، إذ أراد التوفيق والجمع بينهما ولذلك ابتعد عن كل المسائل الخلافية.

(1) Steven Harvey, Falaquera's Epistle of the Debate, pp. 43 - 44.

(2) Ibid: pp. 46 - 48.

رابعاً: إيشع دل مديجو (١٤٥٨-١٤٩٣)

١) حياته وأعماله:

كان دل مديجو فيلسوفاً وطبيباً ومترجماً وشارحاً لابن رشد. ولد بمدينة كانديا بجزيرة كريت، ودرس علوم الدين اليهودي ثم الفلسفة والطب، وكان يجيد اليونانية واللاتينية والعبرية لغته الأم. رحل سنة ١٤٨٠ إلى بادوا لاستكمال دراسته للطب، وهناك تعرف على بيكو ديلا ميراندولا الذي كلفه بترجمة وتلخيص أعمال ابن رشد من العبرية لللاتينية. وتوفي دل مديجو سنة ١٤٩٣ بعد عملية جراحية لاستئصال ورم في فكه.

انتقل بيكو ديلا ميراندولا إلى بادوا لدراسة الفلسفة على يد نيكوليتو فرنيا، والذي كان أرسطياً راديكالياً وأستاذاً للفلسفة بجامعة بادوا من ١٤٦٧ إلى ١٤٩٩. وكانت بادوا آنذاك مركزاً للدراسات الرشدية وتحوي تياراً رشدياً قوياً. لكن عند دراسة بيكو للترجمات اللاتينية لابن رشد، وجد الكثير من مؤلفاته لا يوجد إلا في ترجماتها العبرية. وكي يتعرف على كامل فلسفة ابن رشد كلف دل مديجو بترجمة ترجمات ابن رشد العبرية إلى اللاتينية. وهذا ما يثبت قولنا إن إيطالي عصر النهضة كانوا في حاجة إلى معرفة مؤلفات ابن رشد الأصلية، وخاصة من كان منهم رافضاً لفكره وللمشائية كلها وميلاً أكثر للأفلاطونية المحدثه مثل بيكو، وذلك كي يستطيعوا مواجهة التيار الرشدي القوي في إيطاليا في ذلك العصر. إن بيكو صاحب المذهب الأفلاطوني المحدث لا يمكن أن يكون قد اتخذ من دل مديجو مدرساً خاصاً له في فلسفة ابن رشد ومعلماً شخصياً للغة العبرية إلا بسبب رغبته في تجاوز فلسفة ابن رشد نحو الأفلاطونية.

وخلال عمله مع بيكو ترجم دل مديجو من العبرية إلى اللاتينية أعمال ابن رشد الآتية:

١) جوامع الآثار العلوية.

٢) المقالات من الأولى إلى السابعة من تلخيص ما بعد الطبيعة (مفقود في العربية).

٣) مقدمة ابن رشد لتفسير ما بعد الطبيعة.

٤) أجزاء عديدة من تلخيص الآثار العلوية.

وكتب دل مديجو في فينيسيا سنة ١٤٨٠ رسالة بعنوان «سؤال حول فاعلية العالم»،^(١) Quaestio de eficientia mundi لجيرولامو دوناتو الذي كان يدرس الفلسفة هناك وكان في حاجة إلى تعريف لمفهوم العالم. وكي يجب دل مديجو عن هذا السؤال، استعان بنظرية ابن رشد في العالم. وفاعلية العالم عند ابن رشد كما عرضها دل مديجو هي كونه مبدأ كل الحركة وكل التغير الحادث فيه، مكتفياً بذاته وعلّة فاعلة لكل ما يحدث فيه، وهي في النهاية النظرية الرشدية في قدم العالم وفي شمول السببية الطبيعية فيه. والذي جعل دوناتو يستعين بدل مديجو بالتحديد هو رغبته في معرفة النظرية الرشدية في العالم، لمعرفته أن المفكرين اليهود آنذاك كانوا على معرفة وثيقة بمذهب ابن رشد وأن الترجمات والشروحات العبرية لأعماله كانت منتشرة بينهم. وقد كان دل مديجو يبلغ العشرين من عمره وقت تأليفه لهذه الرسالة، مما يعني معرفته المبكرة بتفاصيل مذهب ابن رشد وبالفروق الدقيقة بينه وبين غيره من الأرسطيين. لقد كان مفكرو إيطاليا في ذلك الوقت في حاجة إلى معرفة فلسفة ابن رشد، إذ رأوها مناسبة لتوجهاتهم الطبيعية والإنسانية والتي انتشرت في عصر النهضة.

وبالإضافة إلى كل ما سبق فقد كلف بيكو دل مديجو بإعداد بعض الرسائل في النظرية الرشدية في النفس والعقل. واستجابة لهذا الطلب كتب دل مديجو رسالتين شهيرتين في هذا الموضوع. في الرسالة الأولى شرح دل مديجو نظرية ابن رشد في وحدة العقل، تلك النظرية التي تعرضت لإدانة الكنيسة سنة ١٢٧٧، والتي سوف يدينها المجمع اللاتيراني سنة ١٥١٣. وفي الرسالة الثانية شرح نظرية ابن رشد في الاتصال بالعقل الفعال، واستعان رسالة ابن رشد في إمكان الاتصال بالعقل الفعال، والتي كان قد شرحها من قبل موسى الناربوني. وقد وضع دل مديجو هذه المؤلفات بين ديسمبر ١٤٨١ ويناير ١٤٨٢، أي في فترة شهرين فقط^(٢). وعندما انتقل إلى بادوا كتب رسالة حول «سؤال حول المحرك الأول»^(٣)، شرح فيها براهين ابن رشد على وجود المحرك الأول، كما وردت في شروحه على «السماع الطبيعي».

(1) Giovanni Licata, «Elia del Medigo sul problema della causalità divina. Un'edizione critica della *Quaestio de eficientia mundi* (1480)». *Mediaeval Sophia*. Studi e ricerche Sui Saperi Medievali, 14 (luglio-dicembre 2013), pp. 59-81.

(2) Geffen, *Faith and Reason in Elijah del Medigo's Behinat ha-dat*, P. 13.

(3) Ibid: P. 14.

في مقدمته لرسالتيه في نظرية ابن رشد في النفس والعقل، ذهب دل مديجو إلى أن هناك صعوبات تتعلق بدراسة الفلسفة إذا تعارضت مع التوراة، وإلى أنه لا يقبل كل ما يقوله الفلاسفة ويكون متعارضاً مع العقيدة، وأنه في حالة الخلاف بين الفلسفة والتوراة فهو يعتمد على الوحي وحده. وقد أكد بوضوح على أن هدفه هو من أعماله الفلسفية هو أن يشرح فكر الفلاسفة باستخدام المناهج المنسوبة للفلسفة. وأعلن أن هذا ليس ضد الدين الحق. يقول دل مديجو: «... لا يعتقد أحد من المؤمنين بشريعة قوما أن ما أعتقده في هذا الشأن هو [ما أشرحه من الفلسفة]؛ ذلك لأن إيماني في الحقيقة هو إيمان أبناء إسرائيل»^(١). وهذا مثال واضح على استخدام دل مديجو للتقية والتخفي، إذ يقول إن ما يعرضه من أفكار الفلسفة شيء وإيمانه شيء آخر، وأنه إذا تعارضت الفلسفة مع الإيمان والوحي والدين فهو يقف بجانب الإيمان والوحي والدين. إن هذه العبارات هي مجرد رخصة يستخدمها لممارسة الفلسفة ولتسكين روع رجال الدين الذين ترتعش جوانبهم عند سماع كلمة فلسفة. وقد كان هذا الأسلوب في التقية والتخفي معروفاً ومنتشراً بين الرشديين اللاتين واليهود على السواء. أما قوله إنه يلتزم بكل ما تقوله التوراة، فهذه إشارة خفية للفلاسفة الذين يعلمون جيداً أن موقف التوراة من قدم العالم وخلود النفس يمكن تأويله بطرق شتى، وأن التوراة أقرب إلى فكرة قدم العالم من فكرة الخلق من العدم، وهذه هي النظرية التي سبق وأن نادى بها يوسف بن كاسبي وليفي بن جرشوم وموسى الناربوني. أما قوله إن إيمانه هو إيمان أبناء إسرائيل، فالمقصود منه أن يقول إن إيمانه هو إيمان البسطاء، إيمان العامة، وهذا غير صحيح بالمرّة، إذ أنه مجرد أسلوب في السخرية وفي خداع من لم يتمرس في قراءة كتب الفلاسفة.

وقد اتضحت نظرية الحقيقة المزدوجة عند دل مديجو من خلال تعامله مع مسائل شائكة مثل طبيعة الخلود، وهل هو فردي أم جمعي ونوعي. وبالطبع فإن دل مديجو ولكونه رشدياً خالصاً فقد بنى النظرية الرشدية في الخلود النوعي للنفس العاقلة، لكنه وفي الرسالة التي شرح فيها هذه النظرية (وهي الرسالة الثانية في النفس والعقل والتي شرح فيها نظرية ابن رشد في الاتصال بالعقل الفعال) كان متخفياً، مظهراً نفسه في صورة المدافع عن الدين، إذ يقول: «سوف أشن حرباً شعواء ضد مذاهب الفلاسفة التي تظهر على أنها مناقضة للتوراة، على الرغم من أنني أعتقد أن التوراة والحكمة إذا فُهما بطريقة صحيحة فلن يكون هناك

(1) Geffen, Faith and Reason in Elijah del Medigo's Behinat ha-dat, P. 15.

صراع بينهما»^(١). وهذه استراتيجية أخرى في التخفي وفي الترخيص لنفسه لممارسة الفلسفة، ويبدو أن دل مديجو كان في ذهنه عبارة ابن رشد «الحق لا يضاد الحق بل بوافقه ويشهد له». ويذهب جيفن إلى أن موقفه هذا دفاعي في الأساس، وأنه يمكن أن يكون راجعاً إلى أن دل مديجو قد تعرض لهجوم من اليهود الألمان الأشكناز الأكثر أصولية وتعصباً، والذين هاجر بعضهم إلى إيطاليا وتمركزوا في الأكاديمية التلمودية ببادوا. وكان هؤلاء اليهود أتقياء من أتباع القبالة، وكان معروفاً عن أتباع القبالة عداؤهم للفلسفة ولدارسيها ورفضهم الشديد لاستخدامها في وضع الديانة اليهودية على محك العقل. وقد كان دل مديجو يهاجمهم نظراً لتدينهم المظهري واهتمامهم الزائد بالشعائر وتمسكهم بالقبالة والأسرار الصوفية على حساب النظر العقلي. وظلت العداوة بينه وبينهم قائمة طوال السنوات العشر التي أقامها في بادوا، وربما كانوا السبب في تركه لهذه المدينة ولإيطاليا كلها. لكن المؤكد أنهم أرغموه على ترك بادوا أوائل سنة ١٤٨٢ والعودة لفينيسيا^(٢).

وعاد دل مديجو للعمل مع بيكو سنتي ١٤٨٤ و ١٤٨٥ في فلورنسا. وفي يفهم بيكو موقف ابن رشد من أفلاطون كلف دل مديجو بترجمة تلخيص ابن رشد لجمهورية أفلاطون، وهو المعروف بـ «جوامع سياسة أفلاطون». وفي هذه الفترة ترجم دل مديجو ثلاث مسائل لابن رشد حول كتاب «التحليلات الأولى»^(٣). وفي نفس هذه الفترة كتب دل مديجو ملاحظات وتعليقات مطولة على شرح ابن رشد الأوسط على «السماع الطبيعي»، وشرحاً على «جوهر الأجرام السماوية»، الذي قال عنه إنه نتاج لمنافشته المستفيضة له مع بيكو في أكتوبر ١٤٨٥. وفي نفس السنة أعطى دل مديجو محاضرات عامة في منزل بيكو بفلورنسا، وكذلك في أماكن عامة حول المدينة نظراً لشهرته على أنه متخصص في فلسفة ابن رشد^(٤).

وفي سنة ١٤٨٦ عاد دل مديجو إلى بادوا وترجم أجزاء من شرح ابن رشد على التحليلات

(1) Geffen, Faith and Reason in Elijah del Medigo's Behinat ha-dat, P. 15.

(2) Ibid: P. 16.

(٣) لم يكن جيفن واضحاً في تحديد العنوان الأصلي لهذه المسائل، لكن ربما كانت هي بعض رسائل ابن رشد في المنطق، مثل «مقالة في المقاييس الشرطية»، و«مقالة في المحمولات المفردة والمركبة»، و«مقالة في جهات النتائج في المقاييس المركبة»، و«مقالة في جهات المقاييس المختلطة من المطلق والضروري والممكن». انظر جمال الدين العلوي: الكثر الرشدي، ص ٤٢ - ٤٥.

(4) Geffen, Faith and Reason in Elijah del Medigo's Behinat ha-dat, pp. 18 - 19.

الأولى. وفي ديسمبر من نفس العام كان ييكو في روما يدافع عن أطروحته، واستعان بدل مديجو كي يكتب له إجابات عن أسئلة حول «الوجود والماهية والوحدة»، وأرسل له دل مديجو رسالة بنفس العنوان، وأجزاء من ترجمته لشرح ابن رشد للتحليلات الأولى، وكتب أيضاً عن وجهة نظر ابن رشد في الوجود والوحدة، وأقنع ييكو أن القبالة ترجع إلى الأفلاطونية المحدثّة، وأن تصور ابن رشد للكون أصدق وأدق من التصور الأفلاطوني المحدث^(١).

وانتقل دل مديجو إلى فينيسيا سنة ١٤٨٨، ويحتمل أنه ترجم رسالة ابن رشد في «البذور والزروع». وفي نفس السنة نشر خمسة من أعماله: «مسألة في فاعلية العالم»^(٢)، و«المحرك الأول»^(٣)، و«الوجود والماهية والوحدة»^(٤)، «ملاحظات على السماع الطبيعي»، وترجمته لتلخيص ابن رشد لكتاب «الآثار العلوية». وكان دل مديجو أول يهودي تُطبع كتبه وهو لا يزال حياً. وكان آخر عمل له وهو في إيطاليا هو ترجمته لتفسير ما بعد الطبيعة. وفي سنة ١٤٩٠ انتقل إلى كريت، وهناك كتب أهم أعماله «فحص الدين»^(٥)، والذي كان سبينوزا يحتفظ بنسخة منه في مكتبته.

٢) دواعي تأليفه لرسالته «فحص الدين»:

بعد ما تعرض له دل مديجو من اضطهاد على أيدي اليهود الأصوليين في إيطاليا، والذين اضطروه إلى تركها والعودة إلى بلده الأم في كانديا بجزيرة كريت، فقد كان من الطبيعي أن يقدم تبريراً لدراسته للفلسفة ولشروحه وترجماته العديدة لأعمال ابن رشد، وذلك بتوضيح العلاقة بين الفلسفة والدين، وتحديد موقفه من دور الفلسفة في دراسة الدين، ونقاط الاتفاق والاختلاف بينهما.

ولأن دل مديجو فيلسوف رشدي صميم، ولأنه في الوقت نفسه يهودي يقدم فكره في إطار اجتماعي سياسي ديني، فقد كان عليه تقديم تبرير لممارسة الفلسفة والتفكير الفلسفي. ولذلك كتب عمله الأساسي «فحص الدين»، فور وصوله لكريت، بناء على طلب

(1) Ibid: pp. 25 - 27.

(2) De Mundi Efficentia.

(3) De Primo Motore.

(4) De Esse Essentia et Uno.

(5) Geffen, **Faith and Reason in Elijah del Medigo's Behinat ha-dat**, pp. 30 - 31.

من صديقه شأؤول كوهن أشكينازي^(١). لكن لمر يكتب دل ميدجو هذا الكتاب تلبية لطلب هذا الصديق وحسب، بل إن ما دفعه هو كل ما مر به في حياته من اضطهاد وملاحقة وإدانة من قبل الجماعة اليهودية المتشددة في إيطاليا. ولمر يحدد دل مديجو خيراً من كتابي ابن رشد «فصل المقال» و«الكشف عن مناهج الأدلة» ليستقي منها تبريراً لمشروعية الفلسفة؛ فابن رشد نفسه وضع هذين الكتابين لنفس الأهداف وانطلاقاً من سياق ثقافي ديني مشابه لمر يكن متقبلاً للفلسفة وكان معادياً لها.

يقول جيفن: «كرر دل مديجو في كتاباته نظريات ابن رشد وشرحها فقط. والحقيقة أن هذا كان هدفه من البداية، لأنه تصور دور الفيلسوف على أنه يتمثل في عرض مذاهب الفلاسفة العظام السابقين»، وهو في ذلك متفق مع ابن رشد نفسه في علاقته بأرسطو وفي فكرته عن دور الفيلسوف أيضاً. «ولذلك فقد فهم نفسه على أنه شارح وعارض لفلسفة ابن رشد، وكان نادراً ما يختلف عنه في أي نقطة فلسفية. ولأجل ذلك كانت كتاباته توفر لنا فرصة لتقييم أثر ابن رشد وأهميته في الدوائر الفلسفية الإيطالية في أواخر القرن الخامس عشر»^(٢). والحقيقة أن دل مديجو لا يعطينا وحسب فرصة لتقييم دور الرشدية في إيطاليا في عصر النهضة، بل يقدم لنا كذلك نموذجاً لاستمرار الفكر الرشدي لدى يهود عصر النهضة؛ إذ أن دل مديجو يمثل استمراراً قوياً لسلسلة الفلاسفة الرشديين اليهود، تلك السلسلة غير المنقطعة من موسى ابن ميمون وحتى سبينوزا.

الفرق بين ابن رشد ودل مديجو أن الأول عمل على عزل الخطاب الجدلي تماماً والقضاء على الحالة الجدلية ذاتها؛ فإما قبول الشرع بالتقليد حرفياً حسب طرائق المقال الخطاب الديني، أو القبول حسب البرهان ووفق قواعده وشروطه. وكان الخطاب الجدلي لديه مسؤولاً عن انقسام الأمة الإسلامية إلى فرق ومذاهب متصارعة. فلما كان ابن رشد قد استبعد الخطاب الكلامي تماماً من منظومته المعرفية وسحب منه كل ادعاء بالعلمية، وقسم الناس تقسيماً حاداً إلى عامة على ظاهر الشرع وخاصة من أهل البرهان، فإن المرتبة الوسطى لديه وهم الجدليون ليس لهم شرعية وجود. أما دل مديجو فقد سمح بمكان لأهل الجدل، وأصر على ضرورة أن يقبلوا مبادئ الشريعة بطرقهم الجدلية، واضعاً هدفاً نهائياً لهذه الطرق

(1) Ibid: P. 33.

(2) Geffen, Faith and Reason in Elijah del Medigo's Behinat ha-dat, P. 38.

وهو ألا تتعرض لمبادئ الشريعة بالنفي أو بالتأويل. والحقيقة أن ما يُرخصه دل مديجو لأهل الجدل، وهو حرية التواجد في المجتمع مع التحذير من تعرضهم لمبادئ الشريعة، سبق لابن رشد أن رخصه للفلاسفة في «تهافت التهافت»^(١)؛ وبذلك حول دل مديجو رخصة الفلاسفة إلى رخصة للجدلين. لكن ابن رشد كان يكرر التحذير من اطلاع أهل الجدل على التأويل الفلسفي العقلي الكامل لظاهر الشرع^(٢)، لأنه كان يعرف أنهم لن يستوعبوه ولن يطيقوه بمستواهم العقلي الذي ثبتوا عنه.

وتتمثل أهمية دل مديجو في أن العالم اللاتيني لم يعرف «فصل المقال» و«تهافت التهافت» إلا في أواخر القرن الرابع عشر، ولذلك كانت معرفته بكامل مذهب ابن رشد ناقصة، ولم يتمكن من معرفة موقف ابن رشد من العلاقة بين الفلسفة والدين إلا من شروحه على كتاب النفس. ومعنى هذا أن صورة ابن رشد في العصور الوسطى اللاتينية لم تكن سوى الصورة السرية الراديكالية، أما مواقفه الأكثر مهادنة مع الدين في «فصل المقال» وفي «تهافت التهافت» فلم تصلهم. أما اليهود فقد كانوا على معرفة أوثق بـ«فصل المقال» عن طريق ترجمة قديمة له ترجع إلى القرن الثالث عشر؛ وكان إسحق البلاغ قد وضع في ترجمته لمقاصد الفلاسفة للغزالي ردود ابن رشد على الغزالي في «تهافت التهافت»، هذا علاوة على أن فالاقيرا كان قد وضع «رسالة في النزاع» بين الدين والفلسفة في أواخر القرن الثالث عشر (بين ١٢٩٠ و ١٢٩٥). أهمية دل مديجو إذن هي في تعريف عصر النهضة بكامل مذهب ابن رشد وخاصة موقفه من العلاقة بين الدين والفلسفة^(٣)، لأن عمله الأهم «فحص الدين» هو إعادة صياغة لـ«فصل المقال» وفق احتياجات عصره وحسب الوضع الفكري لذلك العصر. لقد كانت المنظومة الرشدية لدى اللاتين في حاجة إلى إكمال، ولذلك استعانوا باليهود لإكمال معرفتهم بابن رشد.

(١) «إن الحكماء الفلاسفة ليس يجوز عندهم التكلم ولا الجدل في مبادئ الشرائع، وفاعل ذلك عندهم محتاج إلى الأدب الشديد... ويرون مع هذا [علاوة عليه] أنه لا ينبغي أن يُتعرض بقول مثبت أو مبطل في مبادئها العامة، مثل: هل يجب أن يعبد الله أو لا يبعد؟ وأكثر من ذلك: هل هو موجود أم ليس بموجود؟»، تهافت التهافت، ص ٥١٠، ٥٥٥.

(٢) «ولهذا يجب ألا تثبت التأويلات إلا في كتب البراهين، لأنها إذا كانت في كتب البراهين لم يصل إليها إلا من هو من أهل البرهان... والذي يجب على أئمة المسلمين... أن ينهوا عن كتب البرهان من ليس أهلاً لها»، فصل المقال ص ١١٣ - ١١٤. «وهذا التأويل ليس ينبغي أن يصرح به لأهل الجدل، فضلاً عن الجمهور». فصل المقال، ص ١١٩.

(3) Geffen, Faith and Reason in Elijah del Medigo's Behinat ha-dat, P. 71.

٣) اشتقاق دل مديجو مباديء أخرى خارج التأويل من مباديء ابن رشد الثلاثة:

اتبع دل مديجو ابن رشد في كل شيء قاله عن العلاقة بين الدين والفلسفة، وتبنى تقسيمه للناس إلى عامة وخاصة؛ بل إن المرء ليجد أن الجدلين مختلفين من كتابه تأثراً بابن رشد الذي استبعد الجدل تماماً وسحب منه صفة العلمية. كما اتبع ابن رشد في قوله إن الفلاسفة يجب أن يتوقفوا عند عقائد ثلاثة ولا يتناولوها بقول مثبت أو مبطل، وهي: وجود الله والنبوة والسعادة والشقاء الأخرويان^(١). لكنه من هذه المباديء استنبط مباديء مشتقة منها يجب أن يسلم بها الفلاسفة أيضاً، وهي غير موجودة لدى ابن رشد. فالمبدأ الأول هو وجود الله، ومنه يشتق وحدته ولا جسميته. والمبدأ الثاني هو النبوة، ومنها اشتق علم الله للجزئيات. والمبدأ الثالث هو الثواب والعقاب، وهو هنا يختلف عن ابن رشد الذي لم يتحدث عن «الثواب والعقاب» بل عن «السعادة والشقاء الأخرويان»، لكن دل مديجو غير من كلمات ابن رشد ليقترب هذا المبدأ من الأصولية الدينية؛ واشتق منها العناية الإلهية. لكن العناية الإلهية هي في الثواب فقط، وكان الأجدر أن يشتق أيضاً العذاب والعقاب الإلهي لکه لم يفعل^(٢). ثم وضع دل مديجو أربعة مباديء أخرى: قدم التوراة، بمعنى أنها لم تحرف، وأولوية نبوة موسى على كل الأنبياء، وبعث الموتي، ومجيء المسيح. وكان في ذلك مجاملاً لليهودية أكثر من اللازم، إذ وسع دائرة التوقيف حتى شملت كل أساسيات الديانة اليهودية. وهذا ما يصل بمبادئه إلى أحد عشر مبدأً.

٤) تقسيم دل مديجو اليهود إلى قبالة وعامة وأنصاف فلاسفة:

في موقفه من التأويل ذهب دل مديجو إلى تقسيم مواقف اليهود إلى ثلاثة أقسام. القسم الأول وهو أهل القبالة، وهو ينظر إلى كل حرف من التوراة على أنه يحوي أسراراً وألغازاً وشفرة معينة لا يقدر على فكها سوى المتميزين الذين تمرسوا في التصوف والتنجيم. والقسم الثاني يفرض أي تأويل ويأخذ التوراة بظاهرها ويقبل معناها الحرفي. والقسم الثالث وهم أشباه الفلاسفة الذين يحاولون تأويل التوراة كي تتفق مع الفلسفة. والواضح أن أهل القبالة هم أهل الغنوص والعرفان وطريقهم صوفي ويستعينون بالتنجيم. وأشباه الفلاسفة هم مثل موسى

(١) ابن رشد: فصل المقال، ص ١٠٨.

Geffen, Faith and Reason in Elijah del Medigo's Behinat ha-dat, P. 415.

(2) Ibid: P. 177.

بن ميمون، ودل مديجو لا يصرح بذلك^(١)، لكن ابن ميمون هو الذي ينطبق عليه وصف دل مديجو لأشباه الفلاسفة الذين يريدون إثبات اتفاق التوراة مع الفلسفة ويستخدمون هذه الفكرة هدفاً وموجهاً للتأويل؛ فدلالة الحائرين مليئة بمثل هذه التأويلات التي تثبت اتفاق عبارات التوراة مع بعض النظريات الأفلاطونية المحدثّة والمشائية. والواضح ن سبينوزا اتبعه في رفضه لكل هذه الأنواع من التأويلات، خاصة تأويل أشباه الفلاسفة، وذلك كما اتضح من نقد سبينوزا لابن ميمون في «رسالة في اللاهوت والسياسة». ويذهب جيفن إلى أن دل مديجو يقصد بأشباه الفلاسفة، هؤلاء اليهود الذين تلقوا تعليماً فلسفياً في جامعات شمال إيطاليا، والذين حاولوا تأويل التوراة كي تتفق مع الفلسفة، خاصة يوحنا الألمانى Johanan Alemanno الذي حل محل دل مديجو باعتباره معلماً لبيكو^(٢)، والذي أول «نشيد الأنشاد» تأويلاً أفلاطونياً محدثاً في كتابه «سلام النفس»^(٣) Heshek Shelomo. وربما كان دل مديجو رافضاً للتأويل الفلسفي للتوراة قاصداً منه التأويل الأفلاطوني المحدث والذي مارسه يوحنا الألمانى، ولا يعني هذا أنه يرفض التأويل المشائي لأنه هو نفسه كان مقتنعاً به. ذلك لأنه سمح بالفيلسوف الحقيقي فقط بتأويل التوراة، ومنع أشباه الفلاسفة، ومعنى هذا أن أشباه الفلاسفة عنده هم أتباع الأفلاطونية المحدثّة وأن الفلاسفة الحقيقيين هم المشائيين وحدهم. ولا شك أن دل مديجو قد ورث هذا العداء للأفلاطونية المحدثّة من ابن رشد.

٥) تبني دل مديجو لأفكار «فصل المقال» حول العلاقة بين الدين والفلسفة:

اختلف الباحثون حول نظرية دل مديجو في العلاقة بين الدين والفلسفة. فمنهم الذي تمسك بالرأي القائل إن دل مديجو يكشف في تعامله مع التوراة والديانة اليهودية عن نظرية ازدواجية الحقيقة، ومنهم ليون روث^(٤). أما فرينكل وجيفن فينفيان تبني دل مديجو لهذه النظرية. والحقيقة أن دل مديجو كان رشدياً حتى النخاع، إذ تبني نظرية ابن رشد في وحدة الحقيقة وازدواجية الخطاب المعبر عنها، تبعاً لتبنيه للتقسيم الرشدي للناس إلى عامة وخاصة،

(1) Ibid: P. 436.

(2) Ibid: P. 180.

(٣) وهو غير كتاب الفيلسوف اليهودي الليتواني سليمان ميمون الذي يحمل نفس العنوان. وسليمان ميمون هو آخر الفلاسفة الرشديين اليهود الذين ستنالهم في هذه الدراسة.

(4) Roth, Leon, "The Abscondita Sapientiae of Joseph del Medigo", *Chronicon Spinozanum*, 2 (1922), pp. 54-66.

وانقسام الخطاب بالمثل إلى خطاب للعامة (الخطابة والشعر) وخطاب للخاصة (البرهان). وقد جاء الأثر الرشدي الحقيقي في سبينوزا من هذه النظرية (نظرية ازدواجية الخطاب)، لا من نظرية ازدواجية الحقيقة، إذ انتقلت إلى سبينوزا عن طريق دل مديجو كما أثبت كل الباحثين الذين تناولوا هذه النقطة.

كان دل مديجو رشدياً خالصاً، إذ ظل يتمسك بمواقفه الرشدية أثناء نقاشاته العديدة المطولة مع تلميذه الإيطالي جيوفاني بيكو ديلا ميراندولا. فعلى الرغم من أن بيكو قد تتلمذ على يد دل مديجو الذي علمه أصول الفلسفة الرشدية من ترجماته العديدة لشرع ومؤلفات ابن رشد من العبرية إلى اللاتينية، إلا أن فكر بيكو ظل يتجه دوماً نحو الأفلاطونية المحدثة والقبالة، والتي كان دل مديجو يعتبرها، إخلاصاً لرشديته وتمسكاً بنقد ابن رشد لصدورية ابن سينا وتنقيته للأرسطية مما علق بها من تأويلات أفلاطونية محدثة، فاقدة للقيمة البرهانية الحقيقية^(١).

إن النص التالي من كتاب دل مديجو «فحص الدين» هو أكثر النصوص الكاشفة عن رشديته الأصيلة، وعن تبنيه للنظرية الرشدية في العلاقة بين الفلسفة والدين، أي التمييز بينهما على أساس اختلاف خطاييهما، مع اتفاقهما في شيء واحد فقط هو النفع العملي. يقول دل مديجو: «ونحن نقول^(٢) إن أتباع الدين الذين هم على حق في آرائهم لا يشكون في أن هدف شريعة موسى هو قيادتنا في شؤوننا الإنسانية بالأعمال الصالحة كما بالآراء الصادقة، طالما كان ذلك ممكناً لكل الناس، ووفقاً كذلك لطبيعة القلة الممتازة بالنظر إلى ما يخصهم وحدهم. ولذلك وضعت شريعة موسى والأنبياء مبادئ أساسية معينة تقليداً وعن طريق الطرق الخطائية والجدلية وفق طريقة تصديق العامة، وأن هذه الشريعة حفزت القلة الممتازة للبحث في طرق التصديق المناسبة لهم [وهي الطرق البرهانية] بالنظر إلى هذه المسائل... ويتضح من ذلك... أن شريعة موسى تهدف إلى كمال كل من يدين بالدين على قدر طاقته. وبما أن العلم البرهاني مستحيل على العامة بوجه عام، وهو ممكن فقط للقلة الممتازة، فلهذا السبب فإن شريعة موسى تتطلب الشبيئين معاً^(٣)، أي التصديق بالحجج الخطائية والبرهانية. يوظف

(1) Fraenkel, Carlos: «Reconsidering the Case of Elijah Del Medigo's Averroism and its Impact on Spinoza», P. 213.

(٢) يبدو من هذه الكلمة أن دل مديجو سوف يقول شيئاً خاصاً به يتبناه عن قناعة، وهو في الحقيقة رأي ابن رشد. لكن استخدامه لضمير الجمع «نحن» يدل على أنها تشير إلى فئة الفلاسفة التي تضمه هو وابن رشد.

(3) Geffen, David M., Faith and Reason in Elijah Del Medigo's Behinat ha-dat, pp. 393 - 394.

دل مديجو في هذا النص التمييز الرشدي بين الفلسفة والدين على أساس اختلاف خطائيهما، ويكرر فكرة ابن رشد القائلة إن الشرع دعا كل فئات الناس إلى التصديق باستخدام الطرق المناسبة لكل فئة، مع تنبيه الخواص إلى طريقة التصديق المناسبة لهم وهي البرهان. ويكاد دل مديجو في النص السابق يكرر نصوص ابن رشد في «فصل المقال»^(١)، وهذا هو السبب الذي دعا الباحثين سابقى الذكر إلى القول إن كتابه هو إعادة إنتاج لـ «فصل المقال».

ومثله مثل ابن رشد، يذهب دل مديجو إلى أن الدين يتفق مع الفلسفة في بعض العقائد البسيطة، مثل وجود الله ووحدانيته وبساطته وتنزيهه. والملاحظ في حديث دل مديجو حول هذا الموضوع أنه يؤكد على أن الدين هو الذي يتفق مع الفلسفة، لا الفلسفة مع الدين، لأن دل مديجو باعتباره رشدياً خالصاً كان يقيس الدين على العقل، ويتخذ من العقل حكماً على الدين، لا العكس. كما يتفق مع ابن رشد في أن بعد هذا الحد الأدنى من الاتفاق بين الدين والفلسفة، فإن الدين يختلف عنها في شيء أساسي. فلما كان غرض الشريعة سياسي - عملي - أخلاقي، فيمكن أن يجد الفيلسوف أشياء فيها متعارضة مع العقل، ولن يكون هناك أي سبب يجعل الفيلسوف يقبلها إلا على أساس هذا الغرض السياسي. وأبرز مثال يضربه دل مديجو على ذلك هو حديث الدين عن الملائكة باعتبارهم جند الله ووسائله في تحقيق إرادته في العالم. فالدين يتحدث عن الملائكة باعتبارها كائنات عاقلة تدرك بالحس، ولديها صفات حسية وعضوية وتتكلم مثل البشر. أما الفيلسوف فيعرف أن حديث الدين عن الملائكة هو في حقيقته إشارة إلى العقول المفارقة التي لا يمكن إدراكها بالحس ولا تتصف بأي صفات جسمية أو عضوية، فضلاً عن أنها لا تتكلم. ولأن الدين قدم الله على أنه ملك ويقدم الملائكة التي هي في حقيقتها قوى الطبيعة على أنها جنوده، فلا يجب تقديم مثل هذا التأويل للعامة، لأن هدف الدين سياسي، ويهدف في الأساس تقريب حقائق الكون للعامة بالطريقة التي يفهمونها. ولذلك تكلم النص الديني عن نظام الكون بالصورة السياسية التي يراد للمجتمع أن يدار وفقها.

ويتبع دل مديجو ابن رشد تماماً في تحذيره من التصريح بمثل هذا التأويل للجمهور، لأنه يشككهم في حرفية النص الديني، ويقدم لهم هذا النص على أنه أكاذيب، ويتركهم غير قادرين على استيعاب الحقيقة الفلسفية للكون، لأنهم غير قادرين على استيعاب فكرة الله باعتباره المبدأ الأول. يقول دل مديجو: «لقد ابتعد الكثيرون الذين يتفلسفون من بين أمتنا

عن منهج التوراة وغرضها. وذلك لأنهم سعوا نحو تغيير كل المعاني الحرفية للآيات الموجودة في كل أفرع التوراة وقصصها، كما لو أنهم أرادوا أن يجعلوا كلماتها أكثر جمالاً ويؤسسوها على المعاني التي توصل إليها البرهان العلمي. وهم لم يفلحوا لا في هذا ولا في ذاك.. وإنني أعتقد أن هذا ما لا يجب فعله أبداً... ومنهجي بالتالي مختلف تماماً عن منهج الكثير من متفلسفة أمتنا. فإنهم بدلوا هدف كل من التوراة والفلسفة، وخلطوا بين نوعي البحث - اللاهوتي والتأملي - كما خلطوا بين المنهج العام والمنهج الخاص؛ يقصد بالمنهج العام الخطابة والجدل المناسبين للجمهور، وبالمنهج الخاص البرهان المناسب للخاصة؛ «وهم مثل الوسطاء بين علماء اللاهوت من أهل الملة والفلاسفة»^(١). أي أنهم لم ينجحوا في أن يكونوا علماء لاهوت ولا في أن يكونوا فلاسفة، ولم ينجحوا في خدمة العقيدة كما لم ينجحوا في خدمة الفلسفة. وهؤلاء هم أهل الجدل الذين رفضهم ابن رشد وأصر على استبعادهم تماماً في نسقه الفكري، وفي المجتمع أيضاً، لأنه متأولون، خلطوا بين أنواع الخطاب ولم يفصلوا بينها. ويضرب دل مديجو مثلاً على هؤلاء بـابن ميمون، الذي يقول عنه إنه سار على طريق «المتفلسفة». ومعنى هذا أن ابن ميمون في نظر دل مديجو هو مجرد متكلم يهودي، وليس فيلسوفاً وليس فقيهاً. وفي عبارة رشدية واضحة تماماً يقول دل مديجو عن التصريح بالتأويل للعامة: «عندما نقول هذه الأشياء العميقة كما هي في حقيقتها للعامة، فنحن لا نفيدهم بل نضرهم، لأنهم لا يفهمونها»^(٢). والضرر يتمثل في تشكيكهم في إيمانهم بحرفية النص الديني، دون أن يكونوا قادرين على استيعاب المعاني البرهانية لما صرح لهم به.

٦) دل مديجو ونظرية الحقيقة المزدوجة:

يجمع كل من درس دل مديجو على أنه اعتنق نظرية الحقيقة المزدوجة^(٣). لكن يخطيء

(1) Geffen, David, *Faith and Reason in Elijah Del Medigo's Behinat ha-dat*, P. 406.

(2) Ibid: P. 429.

(3) Julius Guttman: «Elia del Medigo's verhältnis zu Averroes in seinem Behinat ha-Dat», op. cit. ; Adolph Hübsch: «Elia del Medigo's Bechinat ha-dath, und Ibn Roschd's Faql ul Maqâl»; Geffen, David: «Insights into the Life and Thought of Elijah del Medigo, Based on his Published and Unpublished Works». Proceedings of the American Academy for Jewish Research, vol. 41/42 (1973-1974), pp. 69-86); Motzkin, Aryeh Leo: «Elijah Del Medigo, Averroes, and Averroism», in *Philosophy and the Jewish Tradition*. Edited by Yuhuda Halper (Leiden/ Boston: Brill, 2012), pp. 51 - 62.

جيفن عندما يذهب إلى أن الفيلسوف اليهودي الوحيد الذي تبني نظرية الحقيقة المزدوجة قبل دل مديجو هو إسحق البلاغ، وأن البلاغ قد أخذ هذه النظرية من الرشدين اللاتين المعاصرين له؛ ذلك لأن البلاغ نفسه قد أخذها من ابن رشد مباشرة، ولم يكن هو الوحيد الذي اعتنقها قبل دل مديجو، إذ قد عثرنا على آثار لهذه النظرية لدى شيم طوب بن فالاقيرا معاصر البلاغ، كما عند يوسف بن كاسبي في القرن الرابع عشر. إذا كانت نظرية الحقيقة المزدوجة تتأسس في قبول ما يقوله الوحي وما يتوصل إليه العقل حتى لو كانوا في تعارض ظاهر، فإن أصول هذه النظرية رشدي لا شك في ذلك. كل الفرق أن اللاتين اعتنقوا صيغة حادة من هذه النظرية، وهي القائلة بقبول حقيقة العقل وحقيقة الإيمان حتى لو كانوا في تناقض واضح وصرح، أما الصيغة الرشدية المعتدلة والتي اعتنقها الرشديون اليهود فتنص على أن التناقض بين العقل والإيمان ظاهري وحسب، وأن تناقض النص الديني مع العقل يمكن أن يرفع بتأويل النص الديني مجازياً وعقلياً. هذه الصيغة الرشدية الأصلية التي أطلقنا عليها الصيغة المعتدلة، وهي صيغة توفيقية كما نرى، لم تكن موجودة لدى اللاتين، ولذلك قوبلت الصيغة اللاتينية لنظرية الحقيقة المزدوجة بالمقاومة والإدانة من قبل الكنيسة ورجال الدين، لأنها كانت تعني لديهم عد صدق نوايا القائل بها ومناورته من أجل تمرير آراءه المناقضة للعقيدة الدينية.

ويعدد جيفن المعاني المختلفة لنظرية الحقيقة المزدوجة، ويقول إن دل مديجو وفق هذه المعاني قد تبني تلك النظرية، لكننا نخالفه في ذلك، لأن المعنى الذي قصده دل مديجو غير حاضر في هذه المعاني الثلاثة:

١. تعني نظرية الحقيقة المزدوجة أن المرء يمكنه أن يتبنى فكرتين متناقضتين في وقت

= Josep Puig Montada: «Eliahu del Medigo, the Last Averroist», in Ben-Shamai, Hagai, and Shelomoh Pines, Exchange and Transmission Across Cultural Boundaries: Philosophy, Mysticism and Science in the Mediterranean World (Proceedings of an International Workshop Held in Memory of Professor Shlomo Pines At the Institute for Advanced Studies, the Hebrew University of Jerusalem 28 February - 2 March 2005). Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, (2013), pp. 155 - 186; Fraenkel, Carlos: «Reconsidering the Case of Elijah Del Medigo's Averroism and its Impact on Spinoza», in Akasoy, Anna, & Giglioni, Guido, Renaissance Averroism and its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe. (Dordrecht, Heidelberg, New York, London: Springer, 2013);

واحد: فكرة دينية وفكرة فلسفية. لكن هذا تشخيص عام للنظرية ولا يعطي أي أساس لقبول المتناقضين.

٢. أن من يتبنى هذه النظرية يعرض لموقف أرسطو فقط أو أي فيلسوف آخر دون أن يكون مؤمناً بهذا الموقف.

٣. تعني هذه النظرية أن استنتاجات الفلسفة هي مجرد استنتاجات العقل البشري، القاصر والمحدود والمقيد، في حين أن حقائق الإيمان آتية من وحي فوق العقل وبالتالي فحقيقة الإيمان أعلى من الحقيقة التي يصل إليها العقل.

حكم جيفن على دل مديجو بأنه حسب هذه المعنى الثلاثة يقول بنظرية الحقيقة المزدوجة. لكن ما غفل عنه جيفن هو أن كل هذه التوصيفات تنطبق على نظرية الحقيقة المزدوجة في صيغتها اللاتينية، أي الصيغة الحادة التي تعتقد بالفعل في وجود تناقض حقيقي بين العقل والإيمان، ثم تحاول بناء على ذلك قبولها معاً. أما الصيغة المعتدلة التوفيقية التي تبناها دل مديجو وهي الصيغة الرشدية فتتص على أن التناقض بين النص الديني والعقل هو تناقض ظاهري فقط، ويزال بالتأويل. ولما كان التأويل المجازي العقلي للنص الديني غير معروف لدى اللاتين، أو على الأكثر لم يكن منتشرًا بينهم، فقد ظل النص الديني لديهم متعارضاً مع العقل، وهذا هو السبب في اعتناق الرشدية اللاتينية للصيغة الحادة من نظرية الحقيقة المزدوجة، إذ لم تكن أمامهم وسيلة للقضاء على تعارض النص مع العقل. لكن وعلى الرغم من هذا الاختلاف، إلا أن هذه النظرية سواء في صيغتها اللاتينية أو صيغتها لدى الرشدية اليهودية، كانت تقوم بوظيفة خاصة، وهي التخفي والتقية ومهادنة السلطات الدينية، وإتاحة الفرصة لحرية التفلسف بعيداً عن الاضطهاد الديني.

وإنني أرى أن نظرية الحقيقة المزدوجة عند دل مديجو يجب أن تفهم في سياق رشدي، لا في سياق لاتيني كما ذهب جيفن، بمعنى فهمها في ضوء نظرية ابن رشد في «فصل المقال». فدل مديجو يذهب إلى أن لكل من الدين والفلسفة منهجته الخاصة به وحده، وكل منهما يتناول موضوعات خاصة به وحده. وإذا تناول الدين والفلسفة نفس الموضوع، فإنها يتناولانه بطريقتين مختلفتين في التفكير وفي المنهج، بحيث لا يمكن تحويل نتائج أحدهما إلى الآخر. فما يتوصل إليه الدين من حقائق لا يمكن نقله إلى الفلسفة، ولا يمكن أن يوضع موضع البرهان

الفلسفي. وحتى إذا توصلت الفلسفة إلى شيء يناقض فكرة أخرى في الدين، فإن المتدين لا يجب عليه أن يرفضها، بل يقبلها لأنها مبرهن عليها بالعقل، ويجب عليه بالمثل أن يقبل حقيقة الدين حسب الإيمان. ومن الواضح أن دل مديجو بذلك يتوجه إلى المتدين لا إلى الفيلسوف، وبالتالي فإن نظرية الحقيقة المزدوجة هي نفسها مزدوجة، أي تقوم بوظيفتين عند دل مديجو: جعل المتدين يقبل حقائق الفلسفة ولا يرفضها بسبب إيمانه، والتخفي للفيلسوف نفسه وإتاحة الحرية له في بحثه بعيداً عن تحريمات رجال الدين.

معنى الحقيقة المزدوجة عند دل مديجو

في مقدمته لرسالته في العقل سنة ١٤٨١، يكرر دل مديجو نفس موقفه السابق من العلاقة بين الدين والفلسفة ويقول: «إنني لا أعتقد أن نصوص التوراة يمكن أن تُفسر بمنهج الفلسفة، ولا أن تكون [التوراة] في حاجة إلى الفلسفة. ولا أحد يعتقد عكس ذلك، وفق وجهة نظري، إلا ذلك الذي لا هو مؤمن بالتوراة ولا هو بفيلسوف... وعلاوة على ذلك، فلا يجب لأحد أن يعتقد أنني على خطأ لأنني في أعمالي الفلسفية أتعامل مع الفلسفة وفق طريقة الفلاسفة...»^(١). والواضح في هذا النص فصل دل مديجو لمنهج الدين عن منهج الفلسفة، تماماً كما فعل ابن رشد في «فصل المقال». وهو يستند إلى هذا الفصل ليبرر الاشتغال بالفلسفة، المتناقضة في نتائجها مع عقائد الدين، وهي نفس طريقة ابن رشد في تبرير النظر الفلسفي. هذا علاوة على أن دل مديجو يرفض التفسير الفلسفي للتوراة، ذلك التفسير الذي يهدف جعلها متفقة مع الفلسفة، ويشير إلى أن التوراة في غير حاجة إلى الفلسفة لأنها كاملة ومكتفية بذاتها. وهو في ذلك أكثر راديكالية من ابن ميمون، لأنه يرفض تأويل النص التوراتي ليتفق مع النظريات الفلسفية، تماماً كما فعل ابن رشد في «الفصل» و«الكشف»، إذ تعامل مع ظاهر النص القرآني وحسب. دل مديجو إذن يناصر الرأى الظاهرية الحرفية للنص الديني، إذ أن هذه القراءة هي التي تحافظ على معناه المباشر المقصود وعلى مقصود النص وهو مخاطبة العامة، أما ما يمكن استخراجه من معان باطنة بالتأويل فليس هو مقصود النص ولا مقصود واضع الشريعة، لأن النص الديني لا يخاطب الفلاسفة بل يخاطب العامة وحدها وفق مستواها الفكري؛ وسوف يتكرر هذا الموقف الرافض للتفسير الفلسفي للتوراة والاقتصار على معناه الظاهري لدى سبينوزا

(1) Paris Hebrew Mss, 968, fol. 79 a, cited in Geffen p. 82.

بعد قرنين من دل مديجو، وتحت تأثير دل مديجو نفسه الذي كان سينوزا يحتفظ بنسخة من كتابه «فحص الدين» في مكتبته. كما أن في قول دل مديجو إن من يحاول تأويل التوراة بالفلسفة لا هو بالمؤمن ولا هو بالفيلسوف، هو رفض منه للمنهج الكلامي الجدلي، وللموقف الجدلي تماماً، وهو نفس موقف ابن رشد.

وإذا كان دل مديجو يكشف في فكره عن نظرية الحقيقة المزدوجة، فإن هذه النظرية تأتي لديه في إطار رشدي تماماً. وخير دليل على صحة تحليلنا هذا أن دل مديجو يقدم نفسه لا على أنه شارح لأرسطو بل على أنه شارح لابن رشد، متبنياً نظريته في فصل المقال الديني عن المقال الفلسفي، إذ يقول: «ومثلما شرح ابن رشد عبارات أرسطو شرحاً وافياً، فإن عليّ أن أشرح عبارات ابن رشد، بما أن حكمته قد قاربت الضياع في زمننا»⁽¹⁾. إن حكمة ابن رشد التي يقصدها دل مديجو هنا تشمل كل فلسفة ابن رشد وأفكاره وأهمها منهجه في التعامل مع المسائل الفلسفية الشائكة دينياً بطريقة برهانية، مع استبعاد تناقضها مع الدين على أساس اختلاف خطاب الدين عن خطاب الفلسفة.

لكن لنا وقفة مع هذه العبارة الأخيرة وهي «بما أن حكمته قاربت على الضياع في زمننا». لقد كان دل مديجو يكتب في أواخر القرن الخامس عشر، وهو نخبنا أن فلسفة ابن رشد قد قاربت على الضياع في هذه الفترة، ويجب أن نأخذ هذه العبارة على أنها توصف حال الفكر اليهودي في عصر دل مديجو الذي شهد ضعفاً غير مسبوق للتأثير الرشدي. فكما رأينا، مثل القرنان الر الرشديين اليهودية، خاصة الرابع عشر. أما في القرن الخامس عشر فقد تعالت أصوات الاتجاهات اللاهوتية والأرثوذكسية المناهضة لابن رشد، واضمحل التوجه العقلاني السابق للفكر اليهودي، تحت معاول هدم الفكر الرشدي التي استخدمها كريسكاس وتلاميذه بالطبع. وسوف يستمر هذا التوجه المناهض للعقلانية الرشدية لدى أفرانيل وطوال القرن السادس عشر، مع استثناء إيلعازر آيلبورج. ففي مقابل كثرة الرشديين اليهود في القرن الرابع عشر، لا نجد في القرن الخامس عشر سوى دل مديجو كممثل وحيد للرشدية، وممثل واحد في القرن السادس عشر وهو آيلبورج، وممثل آخر في القرن السابع عشر هو ابن رشد. أما في الفكر اللاتيني فإن الرشدية لم تكن تضمحل مثلما كان الحال مع الفكر اليهودي في نفس

(1) Del Medigo, Commentary on De Substantia Orbis, Paris Hebrew Mss, 968, fol. 3a, cited in Geffen p. 83.

الفترة، إذ وجدت الرشدية اللاتينية ازدهاراً في عصر النهضة، مع أوغسطينو نيفو، وزيمارا، وبومبوناتي.

وفي التحليل الأخير فإن دل مديجو قد استخدم نظرية الحقيقة المزدوجة كتنقية وكأسلوب في التخفي وفي مهادنة الدين، وربما تحت تأثير الرشدية اللاتينية وتراثها في توظيف هذه النظرية وعلى رأس هذا التراث جون الجاندوني، وأوضح دليل على استخدام دل مديجو لنظرية الحقيقة المزدوجة كتنقية، قوله: «إنني لا أصادق على كل ما يقال [من الفلاسفة]، خاصة بالنظر إلى المسائل التي يمكن أن تتعارض مع التوراة المقدسة...»^(١)؛ وفي «فحص الدين» يقول: «إنني سأشن حرباً مقدسة على تعاليم الفلاسفة التي تظهر على أنها مناقضة للتوراة، على الرغم من أنني أعتقد أنه عندما تُفهم التوراة والحكمة بصورة صحيحة فلن يكون هناك أي تعارض بينهما»^(٢). في النص الأول يعلن دل مديجو أنه لا يوافق على آراء الفلاسفة المتعارضة مع الدين. وقد كان عليه أن يقول هذا بالحرف ويعلنه صراحة على العكس من نواياه، فما الذي كان عليه أن يقوله غير ذلك في هذا الشأن؟ أكان عليه أن يعلن أن حقيقة الفلسفة هي الحقيقة الوحيدة وأن عقائد الدين غير حقيقية؟ كان من المستحيل أن يصرح بذلك، وإلا خرج من الملة وصار كافراً، في حين أن هدفه الأصلي من كتابه «فحص الدين» أن يدافع عن اشتغاله بالفلسفة وخاصة فلسفة ابن رشد. لقد كان عليه أن يعلن عدم موافقته على أفكار الفلاسفة المتعارضة مع الدين حماية لنفسه من التكفير، وفي نفس الوقت يقوم بخدمة لفظية كما يقال بالإنجليزية lip service، أي يعلن التزامه بالعقائد الدينية في بداية رسالته كي يتيح لنفسه الفرصة في عرض ما يشار من نظريات الفلسفة المتعارضة بالفعل مع الدين.

أما في النص الثاني فهو يلجأ إلى أسلوب خطابي وإلى الادعاء والموارة والانتفاف بإعلان استعدادده لشن الحرب على الفلاسفة إذا كانت أفكارهم مناقضة للدين. وهو ل يشن حرباً ولم يكن ينوي ذلك، فهذه الحرب كانت دائرة بالفعل وسبق وأن شنّها كريسكاس، وسبق وأن استخدم بن جرشوم كلمة «الحرب» في عنوان كتابه «حروب الإله» كنوع من التنقية أيضاً. والدليل على أن الحرب التي أعلن أنه سوف يشنها ليست حقيقية وأن قوله هذا خطابي ودفاعي

(1) Del Medigo, On the Unity of the Intellect, Paris Hebrew Mss. 986, fol. 79 a, cited in Greffen p. 84.

(2) Del Medigo, Behinat ha-dat, 19, cited in Greffen p. 84.

بهدف التقية، هو عبارته الأخيرة في النص، والرشدية تماماً، والتي يعلن فيها اعتقاده الجازم أنه إذا ما فهمتم الدين والفلسفة على نحو دقيق وصحيح فلن يكون هناك أي تعارض بينهما؛ بمعنى أن الحرب التي سيشنها ليست حقيقية لأنه ليس هناك ما يبررها، وأن هذا التصريح بشن الحرب كان مجرد أسلوب في إتاحة الفرصة لنفسه كي يقدم أفكار الفلاسفة بحرية وبدون خوف من الاتهام بالإلحاد، مقدماً نفسه على أنه مدافع شرس واحزم عن الدين إلى درجة استعدادة لشن الحرب على الفلسفة إذا كانت مناقضة للدين. وقد كان على دل مديجو أن يفعل أن يقدم كتابه بهذا الأسلوب بسبب ما قاله هو نفسه من اضمحلال الرشدية في عصره، أي اضمحلال التفكير العقلاني وعلو الاتجاه اللاهوتي والكلامي.

خاتمة

لقد كان دل مديجو رشدياً أكثر من كل من سبقوه، وأكثر من الرشدي الشهر موسى الناربوني؛ لأن دل مديجو يرفض تأويل التوراة كي تتفق مع التصور العقلي عن الإله وقدم العالم وفناء النفوس الفردية، أما الناربوني فقد انشغل بتأويل فلسفي للتوراة كي يثبت احتواءها على تلك الأفكار الفلسفية سراً وضمناً. لكن ابن رشد أثبت قدم العالم من تفسير ظاهري للقرآن دون تأويل. وهذا الفرق هو فرق بين نصي القرآن والتوراة. النص القرآني هو الذي سمح لابن رشد بإثبات قدم العالم بظاهر الآيات وبمعناها المباشر دون تأويل، أما النص التوراتي فلم يكن يسمح بذلك، ولذلك كان على الفلاسفة اليهود تأويله فلسفياً كي يثبتوا عدم تعارضه مع الفلسفة، وأهمهم بن جرشوم الذي حاول إثبات وجود فكرة قدم المادة في التوراة، والناربوني الذي حاول إثبات قدم العالم من التوراة أيضاً. أما دل مديجو فإن الملاحظ هو عدم ميله للتأويل الفلسفي للتوراة، محافظة على الفصل والتمييز بين الدينو الفلسفة، ذلك الفصل والتمييز الذي ورثه من ابن رشد في «فصل المقال». سوف يستمر هذا الاتجاه الرافض لتأويل النص التوراتي تأويلاً فلسفياً مع سبينوزا، وتحت التأثير المباشر لدل مديجو.

الروح النقدية: ماذا يدين الفكر العلمي العربي الكلاسيكي للترجمة؟

جلال الدريدي(*)

المقدمة

تكتسي الترجمة أهميةً كبرى خاصة عندما نريد التساؤل عن منزلتها ودورها في تشكّل الفكر العلمي العربي في العصر الكلاسيكي إبان لقائه بالموروث اليوناني في العصر العباسي الأوّل (القرنين الثاني والثالث للهجرة (٨-٩م)). ولعلّه من أجل ذلك يأتي هذا البحث كمحاولة لتأمّل مبرّرات ميلاد الشكوك العلمية^(٢) في الثقافة العربيّة آنذاك، ومنعطقات التحوّل الذي أحدثه هذا التقليد الجديد في مسارات الفكر والتّقد والإبداع. هذه المواعيد المتجدّدة مع الترجمة وأشكال حضورنا المتعدّد في ثناياها هي ما قادتنا إلى إعادة النّظر في وضعيّة العلم العربي الكلاسيكي ومبرّرات انفتاحه على تقاليد علميّة أخرى.

ورأس الأمر في إعادة النّظر هذه هو التّمييز بين الترجمة من حيث هي تقنية آليّة لنقل المعاني والمصطلحات، ومن حيث هي صيغة للخلق والإبداع أي من حيث هي كنيّة من كنيّات إعادة استنبات الفكر في لغة مغايرة وفي فضاء إنساني مغاير. إنّ اللقاء الذي يجعل من الترجمة لا تتعلّق موضوعياً بنصوص فلسفيّة أو علميّة بل هي نفسها من طبيعة فلسفيّة، أي بما هي سبيلاً لاكتشاف إشكاليّات مطمورة يجدر بالمتفلسف أو العالم أن يفتش عنها ويسبر أغوارها. ولأنّها كذلك، فإنّ كلّ ترجمة إنّما تذكّر مستمّر لكلّ عقل مهما كانت حصافته بزيّف

(*) جلال الدريدي: دكتور باحث في تاريخ الفلسفة والعلوم العربيّة والإسلاميّة.

(٢) ونحن نرجع هذا المعنى إلى ما أثبتته الحسن بن الهيثم في كتابه *كتاب الشكوك على بطليموس*، تحقيق عبد الحميد صبره ونبيل الشهابي، تصدير إبراهيم مدكور، مطبعة دار الكتب المصريّة، القاهرة، ١٩٩٦. وكذلك إلى ما ذهب إليه أبو بكر الرازي في لحظة سابقة في كتابه *الشكوك على كلام فاضل الأطباء جالينوس*، تحقيق وتقديم مصطفى ليبب عبد الغني، مطبعة دار الكتب والوثائق القوميّة بالقاهرة، ٢٠٠٥.

ادّعاءاته حول تملّك الحقيقة والمعرفة الكاملة. وفي هذه الأرجاء، نكون بمحضّر مشكل رئيس يمكن صياغته كالتالي: ماذا يدين الفكر العلمي العربي الكلاسيكي للترجمة؟ وأيّة منزلة للترجمة في مراس القول العلمي العربي؟ وهل أنّ الترجمة مجرد تنشيط مكثّف لقدرات اللّغة أم أنّها ضرب من الخلق والإبداع؟ ولكن يهّمنا، هنا، أن نتساءل: هل ثمة مسافة فاصلة بين الترجمة والإبداع؟

إنّهُ صوبَ هذه الإشكاليّات إذن، سنحاول التفكير، أعني البحث عن إمكانيات تفكير من داخل مسائل ولئن بدت غريبة عن مفاهيم الشكّ والنقد والنقل والإبداع كما نعرفها اليوم بالقدر الذي تكون فيها معقولةً في دلالاتها ومعانيها، وبالمعنى الذي تشكّلت فيه مع مؤسّسي النّزعة النّقدية (Criticism) في المرحلة الحديثة^(١)، إلّا أنّها ليست غريبة عن اهتمامات العلماء والفلاسفة العرب ومشاغليهم آنذاك.

ولتحقيق ما عزمنا عليه، ارتأينا تقسيم بحثنا إلى محورين رئيسيين:

أما المحور الأوّل: فقد حاولنا من خلاله أن نوقع الجدّ للنظر في طبيعة العلاقة الممكنة بين الترجمة والشكوك عند العلماء العرب. كما حاولنا تدبّر ماهية الشكوك في معناها العلمي وما يميّزها عن ضروب الشكوك وأشكال النّظر الأخرى.

وأما المحور الثاني: فحاولنا تأمّل طبيعة العلاقة بين الترجمة والبحوث العلميّة التي اعتنت بها. وقد استضأنا في ذلك بشرط من إنتاج العلماء والمترجمين العرب في بعض العلوم والبحوث التي طالت تلك الترجمات، حيث تمّ استئناف واسع لمصطلح الشكوك ومحاولة تنشيطه بشروط البحث العلمي والفلسفي، ونذكر بخاصّة ابن الهيثم (٩٦٥/١٠٤١م) في شكوكه على بطليموس، وعمل أبي بكر الرازي (٢٥١-٣١٣/٨٦٥-٩٢٥م) في شكوكه على فاضل الأطباء جالينوس. وقادتنا النتائج في علاقة بهذا المبحث إلى سؤال أساسي يمكن صياغته كالتالي: هل أنّ الشكوك هي مجرد إعتراضات على مواضع مشكلة تورّط فيها السابقون؟

(١) لسا نزع أنّ هذه الدلالات اللّغوية لمفهوم النقد، هنا، يمكن أن تحيط به في استخداماته الحديثة، وبخاصّة كما استخدمه كارل بوبر أو كما جاء مع رواد مدرسة فرنكفورت أو كما تبلور مع مشروع كانط النقدي، ولكنها مع ذلك تظلّ ذات فائدة في إضاءة بعض جوانب الاستخدام العربي لها من جهة تأكيدها خاصّة على خطورة الفكر الوثوقي وتقصير الفكر الريبي.

أولاً: الترجمة وميلاد الشكوك في الفكر العربي الكلاسيكي

قد يتساءل أحدنا: ما الجدوى أن نتحدث عن الترجمة اليوم - لدى العلماء العرب في المرحلة الوسيطة -. وما الذي يشّرّع للربط بينها وبين الفكر النقدي أو الروح النقدية؟ في تقديرنا، إنّ شرعية الحديث عن الترجمة ومنزلتها في الفكر العلمي العربي الكلاسيكي يمكن رده إلى سببين رئيسيين:

□ **أما السبب الأول:** هو أنّ أشكال النظر في الترجمة ومنزلتها عند العلماء والمترجمين العرب اقترن باختلاف طرائق التأريخ المعاصرة للعلوم العربية والكلاسيكية. وهذا الاختلاف ألقى بثقله على الدراسات التي اهتمت بالترجمة عند هؤلاء، بين من يعتبرها أنّها قُدت بنية ترميم المؤلفات اليونانية وبين من يرى أنّها ثمرة جهد مبدع وخلاق.

□ **وأما السبب الثاني:** هو أنّ القضايا التي كانت مثار نقاش عند العرب آنذاك شديدة القرابة بالقضايا التي تعيش على وقعها الثقافة العربية اليوم وإن بمعاول وتعابير جديدة نسبياً. ولكنها مرتبطة أيضاً بمشاكل أخرى تتعلق ببروز فكرة المركزية الثقافية سواء أتحذثنا عن النزعة المركزية الأوروبية أو عن النزعة المركزية الشرقية، وهو أمر لم يظهر إلا من فرط الاحتكام إلى أفق إشكالي كان في أصله أفقاً إثنياً يقيم تقابلاً بين عقلية شرقية وأخرى غربية. لذلك كان من الطبيعي أن يحفر هذا التسامي ثغرة واسعة بين الثقافتين ويُسوّه حقيقة الترجمات العربية والأهداف التي قُدت من أجلها في ذلك العصر. وهنا، يمكن أن نسأل، ما الذي يبرّر الحاجة إلى الترجمة؟ وهل ثمة مسافة فاصلة بين الترجمة والإبداع؟

١. في الحاجة إلى الترجمة أو ما الذي يبرّر الحاجة إلى الترجمة؟

ليس من المبالغة في شيء اعتبار الترجمة سبيلاً للتلاقح الثقافي والتضاييف الحضاري، وبخاصة حينها يتعلق الأمر بالتفاعل العلمي بين التقاليد والسنن العلمية. هو ذا الموقف الذي عبّر عنه الرازي الطبيب واعتبره ضرورياً للتقدم العلمي. فصناعة الطب - عنده مثلاً - «لا يمكن للإنسان الواحد، إذا لم يحتد أثر من تقدّمه أن يلحق منها شيئاً حتى ولو أفنى فيها جميع عمره، لأنّ مقدارها أطول من مقدار عمر الإنسان بكثير، وليست هذه الصناعة فقط

بل جلّ الصناعات كذلك، فإنّما أدرك ما أدرك من هذه الصناعة إلى الغاية في ألوف السنين ألوف الرجال. فإذا اقتفى المقتفى أثرهم صار ما أدركه كدركهم كلهم في زمان قصير، وصار كمن عمّر تلك السنين وعنى بتلك العنایات، وإن لم يكن ينظر في كتبهم، فكم عسى تراه يمكن أن يشاهده في عمره، وكم مقدار ما يبلغه استخراجُه ولو كان من أعقل النَّاس وأذكاهم؟ على أنّ من ينظر في الكتب ولم يفهم صورة العِلل في نفسه قبل مشاهدتها فهو وإن شاهدها مرّات كثيرة أغفلها ومرّ بها صفحا ولم يعرفها البتّة»^(١). وإلى هذا المعنى يجري قوله كذلك في كتابه **الشكوك على جالينوس**: «والصناعات لا تزال تزداد وتقرب من الكمال على الأيام، ويُجعل ما استخرجه الرجل القديم في الزمان الطويل للذي جاء من بعده في الزمان القصير حتّى يُحكمه ويصير سببا يُسهّل له استخراج غيره به، فيكون مثل القدماء في هذا الموضوع مثل المكتسبين، ومثل من يجيء من بعد مثل المورثين المسهّل لهم ما ورثوا اكتسابا أكثر وأكثر»^(٢).

فالسبيل إلى العلم إذن، إنّما هو ثمرة جهد مبدع وخلّاق يثبت حقّ العقل في توقّل مراقبي المعرفة، والتدرّج بها في مدارج النّشوء والارتقاء، إلى الدّرجة التي تدنو بها من مراتب استشراف الكمال. وليس أوضح من هذا البيان ما عبّر عنه أيضا فيلسوف العرب في لحظة سابقة حينما قال: «ومن أوجب الحقّ ألا ندّم من كان أحد أسباب منافعنا الصغار الهزليّة، فكيف بالَّذين هم أكبر أسباب منافعنا العظام الحقيقيّة الجديّة فإنّهم، وإن قصّروا عن بعض الحقّ، فقد كانوا لنا أنسابا وشركاء فيما أفادونا من ثمار فكرهم التي صارت لنا سبلا وآلات مؤدّيّة إلى علم كثير مما قصّروا عن نيل حقيقته، ولا سيما إذ هو بينّ عندنا وعند المبرّزين من المتفلسفين قبلنا من غير أهل لساننا أنّه لم ينل الحقّ - بما يستأهل الحقّ - أحد من النَّاس بجهد طلبه ولا أحاط به جميعهم، بل كل واحد منهم، إما لم ينل منه شيئا وإما نال منه شيئا يسيرا، بالإضافة إلى ما يستأهل الحقّ»^(٣).

(١) أبو بكر الرازي، المنصوري في الطبّ، تحقيق حازم البكري الصديقي، ضمن مجلة معهد المخطوطات العربيّة، المجلد ٣١، ج ٢، جمادى الأولى، ١٩٨٧، ص ٢٣٥-٢٣٦.

(٢) الرازي، **الشكوك على جالينوس**، مصدر مذکور، ص ٤٢-٤٣.

(٣) كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، ضمن رسائل الكندي الفلسفيّة، تحقيق وإخراج محمد عبد الهادي أبو ريّدة، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٥٠، ص ١٠٢.

هذه العبارات تكشف تناولاً حقيقياً لتاريخ الأفكار ذلك أنه من أجل «ضعف سبينا إلى المعرفة»^(١) كما يقول الجاحظ، فإن العودة إلى تاريخ الأفكار التي شيدها الحكماء والمبشرين من المتفلسفين قبلنا، إنما هو تذكير مستمر لكل عقل مهما كانت حصافته بزيغ ادعاءاته حول تملك الحقيقة والمعرفة الكاملة. ولكن، لما كان «التأمل مطلوب لذاته، والنقص مكروه لعينه»^(٢) بعبارة لابن الهيثم، فهذا معناه أنه لا يكفي أن نكون على الطريق، وإنما يجب السير فيه إلى النهاية والغاية. وهذا يعني أيضاً، أن الإنسانية لها في ذاتها أو ماهيتها ما يجعلها تتغلب على الصعوبات التي تعترضها وعلى البلبلة التي تفرق الألسنة في اختلافها، شريطة أن نستجيب لنداء الترجمة ونجرب محتتها ونعيش معاناتها. وبهذا المعنى، فإن الترجمة ضرورية من حيث هي كيفية من كيفية إعادة استنبات الفكر في لغة مغايرة وفي فضاء إنساني مغاير، وهي ضرورية أيضاً لأنها تجعل النص الأصلي يتكلم لجميع البشر في كل العصور وتعمل على تغذية المشترك الإنساني عبر الترحال بين الألسنة في الوقت الذي يرتقي فيه إلى معارج أخرى. «ولذلك فنحن حين نترجم لا ننقل جملة من المعاني المجردة بواسطة جملة من الألفاظ المناسبة، بل نحن نعمل على تملك وسط تاريخاني (أفق ما للفهم، شكل ما للمصير، عالم من المعنى...) من خلاله يتحرر أماننا تراث ما ويخرج إلى اللغة مرة أخرى»^(٣). وعلى هذا النحو، يمكن القول «إن الترجمة ليست مجرد تقنية آلية لنقل المعاني، بل هي مطية من خلالها يفسر النص الأصلي نفسه لأن النص الأصلي لا يتكلم في لغته الخاصة فحسب، بل هو يتكلم أيضاً عبر الترجمة»^(٤). فالترجمة ضرورية للنص الأصلي لأنها تعمل على فهمه وتفسيره. ولهذا ساغ من قال: إن «التفسير والترجمة من حيث نواتهما الجوهرية صنوان»^(٥). وعلى هذا النحو من الاعتبار، يمكن القول، إن أقوى لحظات الحوار مع النص هي تلك اللحظات التي يرتحل فيها إلى عقر لسان الآخر ليحمله على ما لم يعهده من قبل، ومن ثم يجبره على مزيد الإبانة والإفصاح

(١) أبو عثمان الجاحظ، كتاب الحيوان، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية، مصر، ١٩٦٥، الجزء الأول، ص ٨٥.

(٢) الحسن بن الهيثم، كتاب ثمرات الحكمة، تحقيق عمار الطالبي، ضمن مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، المجلد الثالث والسبعون، الجزء الثاني، نيسان (أفريل) ١٩٩٨، ص ١٤٣.

(٣) هيدغير، الكينونة والزمان، ترجمة وتقديم وتعليق فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى، لبنان، ٢٠١٢، مقدمة المترجم، ص ١٦.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٨.

عن نفسه وإن على سبيل الإمكان التي تنعقد فيها شروط إمكان اللّغة. ولكن ما معنى أن تكون الترجمة عندئذ ضرباً من الحوار المبدع والخلاق مع النصوص اليونانيّة؟

لعلّ الوجه العصيّ لهذا الإشكال الذي أشرنا إليه، مترتب عن تقدير طبيعة العلاقة بين الترجمة والتراث اليوناني تقديرًا لا يلغيه اعتراف السواد الأعظم من المؤرّخين بأهميّة الإرث اليوناني بالعربيّة، لا سيّما وأنّه ثمة من يعتبر أنّ هذه النقول أو الترجمات كانت بنيّة ترميم المؤلّفات اليونانيّة التي فُقدت إلى الأبد. ومن هنا جاءت فكرة أوروبية العلم أو غربيته. إلّا أنّ الأمر فيها بعد تجاوز هذا الانحياز التاريخي وأصبحت «غربية العلم مصادرة مطلقة لا تنطبق فقط على القرنين السابع عشر والثامن عشر بل على كلّ العهود، وأصبح العلم يتدأ بمعجزة هي معجزة اليونان، ويستأنف بعد ذلك بما يشبه المعجزة في أوروبا القرن السابع عشر»^(١). ولعلنا هنا سنجد إجابات وأبحاث مختلفة ومتنوعة، تثبت وتنفي، بل تقصي أحيانا كلّ منجزات الحضارات الأخرى غير اليونانيّة كما هو الشّأن في كثير من الأبحاث الإستشراقية وفي كلام المحافظين من المؤرّخين الأوروبيين مثل ارنست رينان (E. Renan) دوهام (P. Duhem) وميلهو (G. Milhaut) وتانوري (Tannery). وهكذا حقّ لرشدي راشد مثلاً أن يقول: «إنّ فكرة غربية العلم الكلاسيكي التي برزت في القرن ١٨ الصبغة التي نعرفها اليوم إذ صار يعتقد آنذاك أنّه يمكن انطلاقاً من رؤية أنثروبولوجيّة استنباط القول بأنّ العلم الكلاسيكي في جوهره أوروبي، وأنّه يمكن استكشاف أصوله مباشرة من العلم والفلسفة اليونانيّين»^(٢). وبهذا المعنى، فإنّ ما نضفيه على علوم المحدثين من دلالات، إنّما هي مستمدة من العلم اليوناني بخيره وشره، أي بين البدء والاستئناف لا توجد إلّا حقولاً للتّقيب لا بدّ أن يحفر فيها المؤرّخ بحثاً عن آثار الحضارة والعلم اليونانيّين.

بيد أنّ مثل هذه الأحكام التي لا ترى في العلم العربي إلّا مجرد «خزّانة لترجمات يونانيّة»^(٣) وتضع العلم العربي خارج التاريخ^(٤). نجدها فاسدة ومتهافئة من عدّة أوجه.

(١) محمد بن ساسي، فكر الأنوار وتاريخ العلوم العربيّة، ضمن المجلة التونسية للدراسات الفلسفيّة، السنة ١٤، عدد ٢٢/٢٣، ١٩٩٩، ص ٣٦.

(٢) رشدي راشد، تاريخ الرياضيات العربيّة بين الجبر والحساب، منشورات مركز دراسات الوحدة العربيّة، سلسلة تاريخ العلوم عند العرب (١)، بيروت، ١٩٨٩، ص ٣٧٤.

(٣) رشدي راشد، دراسات في تاريخ العلوم العربيّة وفلسفتها، منشورات مركز دراسات الوحدة العربيّة، سلسلة تاريخ العلوم عند العرب (١٢)، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١١، ص ٣٥.

(٤) وهو موقف دافع عنه بعض المؤرّخين الغرب في بدايات التّاريخ للعلم في العصر الحديث الذين تبناوا=

أمّا الوجه الأوّل وهو الوجه الذي انكبّ على توضيحه رشدي راشد، مبرزاً أنّ الترجمة في تلك المرحلة من تاريخ الفكر العربي والإنساني أي منذ نهاية القرن الثامن ميلادي لم تكن ترجمة عشوائية كما رُوج لها وإن كانت بعض النصوص تشهد على أنّ بعض الترجمات كانت بفضل مبادرات فردية وتلبية لحاجيات عملية آنية^(١). كما أنّها لم تقتصر على الكتابات ذات الهدف التطبيقي أو العملي أو ما أثارته الحاجة إلى فهم النصوص الدينية وتفسيرها^(٢) في مجالات كلامية كالمنطق واللغة، بل إنّها قُدت من أجل اختيارات تفضلية وظائف ورهانات متعدّدة، منها ما هو على سبيل الشرح والتلخيص، ومنها ما هو على سبيل التحرير الذي كان يهدف إلى تهيئة الطالب وإعدادهم لدراسة علم ما، ومنها ما هو على سبيل البحث والنظر والتحقيق. وهذه السبيل الأخيرة هي السبيل التي تحوّلت معها الترجمة من ترجمة (المترجم-العالم) إلى ترجمة (العالم-المترجم)^(٣) كترجمة حنين بن إسحاق وترجمة ثابت بن قرة وقسطا ابن لوقا وترجمة الأخوين أحمد ومحمد بن موسى، لذلك لم تتوقّف معايير الجودة في الترجمة عن التطوّر، وكلّ ذلك طلباً للدقة وتمحيصاً للمشروع العلمي الذي انطلق مع الكندي، وذلك ما يُفسّر الحركة الكثيفة في إعادة الترجمة وفي مراجعة الأعمال المترجمة والطعن في بعضها أحياناً أخرى^(٤) حتّى يُرفع عنها قلق العبارة^(٥).

= موقفاً جذرياً من الأمور، وحرصوا على إدراك ما يُسميه هوسرل (E. Husserl) -الظاهرة الأصلية التي تميّز أوروبا من الناحية الروحية- فاعتبروا أنّ العلم الكلاسيكي، سواء في حديثه أو في أصوله التاريخية، يبدو آخر الأمر كنتاج للإنسانية الأوروبية دون سواها.

Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, tr. G. Garnel, Paris, 1976, p. 12.

(١) راشد، دراسات في تاريخ العلوم العربية وفلسفتها، مرجع مذكور، ص ٩٧.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٠٢.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٣٣.

(٤) ونحن نرجع هذا المعنى إلى ما أثبتته حنين بن إسحق في ترجمته لكتاب جالينوس «في الأسطقات على رأي أبقراط» -وهو الذي من عاداته أن يفعل هذا في جميع ما يترجمه- حيث نجده يقول: «وكان قد سبقني إلى ترجمته جرجيس إلا أنّه لم يفهمه فأفسده، ثمّ إنّي ترجمته إلى السريانية لبختيشوع بن جبريل بعناية واستقصاء، وكانت ترجمتي له وجل ما ترجمته لهذا الرجل في وقت منتهى شبابي على تلك السبيل، ثمّ ترجمته إلى العربية لأبي الحسن علي بن يحيى». رسالة حنين بن إسحق إلى علي بن يحيى في ذكر ما ترجم من كتب جالينوس بعلمه وبعض ما لم يترجم، ضمن دراسات ونصوص في الفلسفة وتاريخ العلوم عند العرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨١، ص ١٥٤.

(٥) وهو الأمر الذي بيّنه الأستاذ محمد بن ساسي في مقالته الموسومة الفارابي والترجمة بكلامه عن اهتمام=

وأما الوجه الثاني وهو الوجه الذي يهمنّا، فيتعلّق بأهميّة الإرث المترجم إلى العربيّة ودوره إلهام في بروز الشكوك العلميّة والفلسفيّة في الثقافة العربيّة والإسلاميّة وخاصّة حينما تنافست وتخاصمت المؤسّسات الجديدة كالجوامع والمراصد والمشافي في المدن العلميّة الجديدة وبين الجماعات العلميّة (Les communautés scientifiques). وهذه الشكوك تبين أنّ العلماء لم يألوا جهدا في محاولة لإضاءة النصّ الذي كانوا بصدد ترجمته والاستقصاء عليه^(١) بعبارة للرّازي. كما اقترنت شكوكهم بنجاحهم في الابتعاد عن الوقوع في التقليد المحض أو الانسياق وراء مذاهب وصيغ جامدة. فعلى سبيل المثال نُقلت عدّة مؤلّفات إلى العربيّة قبل منتصف القرن التاسع، وهذه المؤلّفات - كما نخبرنا رشدي راشد - «لم تُدرس فحسب، إنّما خضعت لنقد علمي بدءاً من منتصف القرن نفسه. حيث خضع كتاب المناظر لأقليدس وأيضا مؤلف أنثيموس الترابلي لنقد دقيق ومفصّل من قبل الكندي»^(٢) في كتاب له ظلّ مجهولا لعدّة قرون يحمل عنوان «في تقويم الخطأ والمشكلات التي لأقليدس في المناظر»^(٣).

هذا التمكن من ناصية البحث يشكّل بالتأكيد -على المستوى الرّمزي- نظيرا لرعاية الرازي له فيما يخصّ صناعة الطبّ ولرعاية ابن الهيثم له في صناعة المناظر والهيئة، ولرعاية الخوارزمي والخيام في صناعة الرياضيات ولرعاية أبي ريحان البيروني في صناعة الفلك^(٤).

ومهما كانت قيمة هذه الشهادة المتأخّرة، فإنّها تسمح لنا، في هذا المقام، باستخلاص أنّ الترجمة لم تورث العرب العلم ومتطلّبات التكوين العلمي واللّغوي، أي شروط بناء لغة علميّة دقيقة وصارمة أو أسئلة من قبيل عمّن نترجم؟ وكيف نترجم؟ ولن نترجم؟ ولماذا نترجم؟ فحسب، بل ورثتهم أيضاً ما به نمتحن العلوم (L'esprit d'examin) ونسبر خاصيات

= الفلاسفة بمسائل الحدود كجابر بن حيان والكندي والفارابي وابن سينا والآمدي وحتّى الغزالي، إضافة إلى الخوارزمي في كتابه مفاتيح العلوم، حيث يبيّن أنّ هذا الاهتمام «يندرج هو الآخر في هذا السياق، فرسم حدود الأشياء هو نوع من المراس القاصد تجاوز آفة اللبس والاشتراك والغموض من أجل الحصول على الدقّة والوضوح والتمييز، ذلك ما كان هاجس الفلاسفة من الكندي إلى ابن رشد». محمد بن ساسي، الفارابي والترجمة أو أرغانون العرب في العصر الوسيط، ضمن أيام في الترجمة ٢، نصوص جمعها وأعدّها للنشر وقدمها محمد بن ساسي، معهد تونس للترجمة، دار سيناترا، ط ١، تونس، ٢٠١٧، ص ١٠٢.

(١) الرازي، الشكوك على جالينوس، مصدر مذكور، ص ٢٠٨.

(٢) راشد، دراسات في تاريخ العلوم العربيّة وفلسفتها، مرجع مذكور، ص ١١٤.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٧٦.

(٤) عبد الرحمن بدوي، دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب، مرجع مذكور، ص ١٣.

يقينها. وبما هي كذلك، فإنّ الترجمة لم تكن من أجل إحياء تاريخ تراث بعينه أو من أجل «التبليغ والإخبار»^(١)، وإنّما لمتابعة الممارسة الحيّة للبحث والتّطرّف، وفي ذلك ما يشير إلى أنّ العلم كما كان يردّد كويري لا يخرج من أدمغة العلماء كاملاً كما خرجت أثينا من دماغ «مينارفا» (Minerve). وإلى أنّ الحقائق العلميّة الجديدة ليست إنجازاً حنيئاً، ولا هي طفرة يقطع بها الجديد مع القديم، ولا هي وحي يستبدل الظلام نورا، وإنّما هي عمل بشري متزّم لا يبدأ ضرورة بوضع حقيقة جديدة إلّا بقدر ما يبدأ مع بيان أنّ الحقائق المسلّم بها ليست على ما تدّعيه لنفسها من إطلاق ولا هي خالية من الإعتباطية أو بريئة من كلّ تناقض. ومن أجل ذلك، «فمن يريد أن يعرف مثلاً ما أتى به العلم العربي بدون معرفة ما كتب باليونانية وما تُرجم إلى اللاتينية لن يذهب بعيداً»^(٢). وهذا يعني أنّ انحسار الترجمة ليس إلّا تضيقاً لباب التقدّم، وباختصار هو تضيق لباب الكشف والإبداع لأنّ الترجمة في جوهرها تفاعلاً تأخذ من نصوص وتمهّد لنصوص وتكتشف نصوص أخرى. وهذا دليل على أنّ النصوص تفعل شيئاً آخر بمجرد ترجمتها وأنّها «لا تحيا إلّا لأنّها قابلة للترجمة»^(٣). ولكن ما الذي يُشعر للعلاقة بين الترجمة وبروز الشكوك العلميّة؟

٢. في ماهية الشكوك العلميّة:

ما أوردناه فيها سبق يؤدّي إلى دلالة تاريخيّة واضحة. وهي أنّ الترجمة اقترنت ببحوث متقدّمة ويُمكن اعتبار الرازي وابن الهيثم مثالين صالحين في هذا المجال لإبراز ماهية هذه الشكوك وأبعادها. ولكن قبل القيام بتدبّر هذين المثالين يُستحسن الوقوف على دلالات مصطلح الشكّ ومعانيه.

إنّ مصطلح «الشكّ» عبّرت عنه لغة العلماء والفلاسفة العرب بمعان عدّة منها: «القول

(١) يقول والتر بنيامين: «لا علاقة للترجمة بالتبليغ والإخبار».

Benjamin Walter, «La tâche du traducteur», in *Mythe et Violence*, trad par Maurice de Candillac, Denoël, Paris, 1971, p. 272.

(٢) راشد، دراسات في تاريخ العلوم العربيّة وفلسفتها، مرجع مذكور، ص ١٤١. هذا الموروث الذي انتقل بدوره إلى الغرب اللاتيني في أوائل القرن الثاني عشر، وذلك بفضل أعمال مدرسة المترجمين في طليطلة.

(٣) عبد السلام بن عبد العالي، الترجمة والمثاقفة، ضمن مجلّة الوحدة، السنة السادسة، العدد ٦١-٦٢، ١٩٨٩،

الَّذِي فِيهِ بَعْضُ الدَّخْلِ»^(١)، و«القول المظنون»^(٢) و«المواضع المشتبهة»، و«المعاني الشنيعة»، و«المواضع المتناقضة»^(٣) و«ظَنٌّ مِنْ تَوْهَمٍ». ومنها ظهور استحالة المعنى المدّعي، أي ادّعاء العلم بما يستحيل العلم به، لأنّ الممتنع ما امتنع علينا علمه، واعتقادنا أنّ علمه مُمكن لا يغني شيئاً^(٤). كما يفيد مصطلح الشكّ القول الذي ينكره العقل بحيث يستبشعه كلّ من سمعه^(٥)، و«فساد اعتقاد من اعتقد أنّ...»^(٦). والشكوك كمفردة، في محتواها ومعناها، تحتمل وجود الخطأ إلى جانب الصواب، أي الظنّ في الصحّة وليس الجزم بالخطأ، فالشكّ إذن هو «تردد النفس بين الإثبات والنفي»^(٧). ولكن هل يعني هذا أنّ الشكوك هي مجرد اعتراضات على مواضع مشكلة تورّط فيها السابقون في مؤلّفاتهم الرئيسيّة^(٨)؟

(١) الحسن بن الهيثم، مقالة في عمل المسّح في الدائرة، حقّقها وعلّق عليها رشدي راشد، ضمن مجلة تاريخ العلوم العربية، المجلد الثالث، العدد الثاني، حلب، تشرين الثاني، ١٩٧٩، ص ٢٢٨.

(٢) انظر: الحسن بن الهيثم، قول في قسمة المقدارين المختلفين المذكورين في الشكل الأول من المقالة العاشرة من كتاب أقليدس، تحقيق رشدي راشد، ضمن: الرياضيات التحليليّة بين القرن الثالث والقرن الخامس هجريين، الجزء الثاني، ترجمة محمد يوسف الحجيري، مراجعة يوسف نزيه المرعبي، منشورات مركز دراسات الوحدة العربيّة، الطّبعة الأولى، بيروت، ٢٠١١، ص ص ٣٠١-٣٠٢.

(٣) الحسن بن الهيثم، مقالة في حلّ شكوك حركة الالتفاف، حقّقها وعلّق عليها عبد الحميد صبرة، ضمن مجلة تاريخ العلوم العربية، المجلد الثالث، العدد الثاني، حلب، تشرين الثاني، ١٩٧٩، ص ٢٠٧.

(٤) راجع: الحسن بن الهيثم، مقالة في التّحليل والتّركيب، تحقيق رشدي راشد، ضمن الرياضيات التحليليّة بين القرن الثالث والقرن الخامس للهجرة، الجزء الرابع، ترجمة محمد يوسف الحجيري، منشورات مركز دراسات الوحدة العربيّة، الطّبعة الأولى، بيروت، ٢٠١١، ص ٣٢٤.

(٥) يقول ابن الهيثم في كتاب حلّ شكوك كتاب أقليدس في الأصول وشرح معانيه: «وهذا المعنى تمجّه الأسباع وتنبو عنه الأفهام، ولا تدعن به العقول إلا بعد كشف علته وإظهار موضع شبهته». ابن الهيثم، كتاب في حلّ شكوك كتاب أقليدس في الأصول وشرح معانيه، منشورات معهد تاريخ العلوم العربيّة والإسلاميّة في إطار جامعة فرانكفورت يصدرها فؤاد سزكين، ١٩٨٥، المجلد ١١، ص ص ١٩٤-١٩٥.

(٦) الحسن بن الهيثم، قول في ترييع الدائرة، تحقيق رشدي راشد، ضمن الرياضيات التحليليّة بين القرن الثالث والقرن الخامس هجريين، الجزء الثاني، ترجمة محمد يوسف الحجيري، مراجعة يوسف نزيه المرعبي، منشورات مركز دراسات الوحدة العربيّة، الطّبعة الأولى، بيروت، ٢٠١١، ص ١٦١.

(٧) ابن الهيثم، كتاب ثمره الحكمة، مصدر مذكور، ص ٢٨٧.

(٨) إنّ هذا السؤال يلتقي مع النصّ الذي نقد فيه مؤيد الدين العرضي في كتابه الهيئة صاحب المناظر معتبراً أنّه «لر يأت من بعد أي (بطلميوس) من يكمل هذه الصناعة على الوجه الصواب ولر يزد أحد من المتأخرين ولر ينقص شيئاً على ما عمله، لكن تابعوه بأجمعهم. ومنهم من شكك ولر يأت بشيء غير ذكر الشكّ فقط =

لو نظرنا في المدونة العربية مثلاً، لوجدنا أنّ العلماء والفلاسفة العرب قد عالجوا في نصوصهم جملة كبيرة من القضايا العلمية والفلسفية، منها ما هو على سبيل التنقيح أو التهذيب^(١)، ومنها ما هو على سبيل الإصلاح كـ «إصلاح المجسطي» لجابر بن الأفلح (١٢م)، ومنها ما هو على سبيل الإتمام وبيان الإشكالات وإيراد الاعتراضات، ومنها ما هو على سبيل الدحض والنقض، ومنها ما هو على سبيل الاستدراك، ورصداً لأسباب الخطأ أو الغلط، وهو مظهر لم يغيب طوال قرون عدة ازدهرت فيها الترجمة في تلك المرحلة. إلاّ أنّه لا يمكننا حصر التفاعلات العلمية في هكذا جنس من الكتابات لأنّه يحصل أن تتكامل الشكوك في الكتابات العلمية مع الردود والاعتراضات من أجل إعادة البناء وإقامة البرهان كما تدلّ على ذلك عبارة «على طريق التحقيق»^(٢). ولعلّه من أجل ذلك، نرى فئة من العلماء تتحدّث عن «المسلك المجدّد» و«طريق الحق» و«الرأي اليقين»، وتلك الاعتبارات لم تغب عن الرازي الذي لم يفتأ يؤكّد على الدوام أنّ «الشيء لا يصحّ لإقرار الناس به كما لا يفسد لاختلافهم فيه، ولو كان حقاً لإقرار من أقرب به لكان فاسداً باطلاً لامتناع من امتنع عنه، فيكون الشيء فاسداً صحيحاً في حال وباطلاً حقاً في حال، وهذا محال»^(٣). وهكذا ندرك إدراكاً أفضل، أهمّ محدّدات موقف ابن الهيثم من هذا الأمر، فقد أدرك هو الآخر أنّ الحقائق في ذواتها لا بدّ أن تكون واحدة، وأنّ تنوّع الآراء وتناقضها إنّما يرجعان إلى اختلاف من جهة السلوك إليها، أي أنّه كان متشكّكاً في جميعها، ولكنّه كان «موقناً بأنّ الحق واحد»^(٤). ومن أجل ذلك

= كأي علي بن الهيثم وابن الأفلح المغربي». جورج صليبا، تاريخ علم الفلك العربي، مؤيد الدين العرضي كتاب الهيئة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٠، ص ٢١٤.

(١) للاطلاع على حالة المشابهة لهذه الصلات العلمية، بالإمكان الرجوع إلى كمال الدين الفارسي وكتابه تنقيح المناظر لذوي الأبصار والبصائر. ومن الأسباب التي حملت الفارسي على تنقيح مناظر ابن الهيثم هو أنّه «طويل الذيل متجاوز حدّ الطول (...) فاستجزت الحضرة في اختصاره (...)»، وربّما أتيت أثناء الكلام بما يبين المشكل منه أو يناسب أن يكون تماماً أو وجهاً أخصر ممّا ذكره أو إيراداً على ما قاله». كمال الدين الفارسي، تنقيح المناظر لذوي الأبصار والبصائر، مجلس دار المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، الجزء الأول، ١٩٢٩/٥١٣٤٨م، ص ص ٧-٨.

(٢) الحسن بن الهيثم، كتاب المناظر، تحقيق وتقديم عبد الحميد صبره، السلسلة التراثية (٤)، الكويت، ١٩٨٣، المقالة الأولى، ص ١٥٩.

(٣) الرازي، مقالة فيها بعد الطبيعة، ضمن رسائل فلسفية لأبي بكر الرازي، نشر وتحقيق بول كراوس، مطبوعات جامعة فؤاد الأول، القاهرة، ١٩٣٩، ص ١١٦.

(٤) مقالة ابن أبي أصيبعة لترجمة سيرة ابن الهيثم وقائمة مؤلفاته، ضمن، عيون الأنبياء في طبقات الأطباء، شرح وتحقيق نزار رضا، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٥، ص ٥٥٢.

لا يعتبر تعدّد الأصوات حجّة ذات بال بشأن المباحث اللطيفة أو ما عبّر عنه بلغته بـ «الحقائق منغمسة في الشبهات»^(١).

ولكن، وخلافاً لهذا الموقف الباحث عن مشروعيّة عقلية للشكّ، يمكن أن نستجلي في القول العلمي العربي إدانة واضحة للشكّ الذي لا يكون منطلقه الفكر والتمييز، ولعلّ أكثر الأمثلة دلالة على ذلك ما ذهب إليه صاحب المناظر في قوله: «والعاجز المقصّر الضعيف التمييز ليست تتشكّل صحّة المعنى المعقول في عقله في أوّل تمييزه بل هو في أكثر الأحوال يسرع إليه التشكّك في صحته، ثمّ إذا طال الفكر والتمييز ظهرت له حقيقة وربما لم ينته من غاية اجتهاده وإطالة الفكر فيه إلى معرفة حقيقته. فأكثر ذوي العقول والتمييز الصحيح فضلاً عما هو دونهم، إذا مرّ بأحدهم معنى من المعاني اللطيفة والحقائق الخفية فليس تظهر له تلك الحقيقة بالبدية، وإذا لم تظهر له الحقيقة فقد عرض له التشكّك، فالتشكّك واقع لأكثر الناس في المعاني الخفية»^(٢).

ومهما يكن من أمر، فإنّ التمييز الذي يبدو أنّه يرتسم، وهنا، بين طريق التحقيق والاعتبار وبين سبيل الحفظ والنقل، وبين طريق التقليد وسلطة المعلمين هو الذي سيرسم حدود الفصل بين «الأقوال الدالة على التحقيق والأقوال الدالة علة على الاستعارة»^(٣)، أي بين المعارف الظنيّة والمعارف اليقينيّة، أو بعبارة حديثة بين الأفكار الغامضة والأفكار الواضحة والمتميّزة على نحو ما ذهب إليه ديكارت في كتابه مبادئ الفلسفة (Les Principes de philosophie)، ومن قبله صاحب كتاب المعتبر في الحكمة الإلهيّة، ما دام طريق النّظر العقلي المبني على استدلالات عقلية يسودها الوضوح والتمييز هو النبراس الوحيد الذي يدلّني على ذلك. وعليه، فإنّ السبيل المؤدّيّة إلى الأقوال على الدالة على «التحقيق المستقصى»^(٤) هو «الطريق البرهاني الذي لا ريب فيه»^(٥).

(١) ابن الهيثم، كتاب الشكوك على بطليموس، مصدر مذكور، ص ٣.

(٢) ابن الهيثم، في حلّ شكوك كتاب إقليدس في الأصول وشرح معانيه، مصدر مذكور، ص ٣-٢.

(٣) الحسن بن الهيثم، شرح مصادرات كتاب إقليدس، تحقيق وفهرسة أحمد عزب أحمد، مراجعة أحمد فؤاد باشا، دار الكتب والوثائق القوميّة، القاهرة، ٢٠٠٥، ص ١٠٦.

(٤) أبو البركات البغدادي، الكتاب المعتبر في الحكمة الإلهيّة، منشورات الجمل، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٢، ص ٣٢.

(٥) موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، عارضه بأصوله العربيّة والعبريّة حسين آتاي، مكتبة الثقافة الدينيّة، =

وعلى هذا النحو، يصبح الشكّ لا أحد موجبات القدرة على التحرّر من الاعتقادات الزائفة أو من «الذين يكلفون أتباعهم وأشياهم القبول بلا برهان»^(١) فحسب، بل أحد موجبات الاقتدار على النظر والتحقيق تحريراً للذات من أسر التقليد، وتمسكاً بحق الفكر في حرية البحث والنظر، وتوكيداً لواجب العقل نحو الحقيقة كقيمة عليا تطلب لذاتها لا من أجل ترميم سلطة المعرفة السائدة أو النصوص المترجمة. وفي هذا الأفق بالذات، يمكننا العبور من الشكّ إلى النقد لأنّ الشكّ حينها يقتصر بالبرهان وطريق النظر البرهاني يؤدي إلى طرائق جديدة في التعاطي مع قضايا العلم والبحث العلمي، أي أنّ المعرفة العلمية حينها تقتصر بالبرهان تأخذ في إنتاج ذاتها في الوقت التي تنتج فيه آلاتها ومفاهيمها. وفي ذلك ما يشير إلى أنّ الشكوك هي كشف وإبداع مثلما هي بناء وتأسيس وإن كانت لا تخلو من بعض الاهتمام التعليمي.

هي ذي وظيفة الشكّ التي يدافع عنها ابن الهيثم في كتابه الشكوك على بطليموس، حيث تناول بالنقد ثلاثة مؤلفات للرياضي الفلكي اليوناني بطليموس، وهذه المؤلفات الثلاثة هي: المجسطي والاقتصاص والمناظر. فما هي موجبات الشكّ الهيثمي على الهيئة البطلمية؟ وهل يمكن اعتبار شكوكه مجرد اعتراضات على الهيئة القديمة أم أنّنا يمكن أن نستجلي من خلالها طريقاً جديدة لرؤية الكون ونهجاً للاستكشاف؟

ثانياً: الشكوك وبروز الفكر النقدي

١. ابن الهيثم وشكوكه على بطليموس

من المعلوم أنّ شكوك ابن الهيثم لم تكن مقصورة على قضايا المناظر أو القضايا الرياضية على نحو ما ذهب إليه في كتابه في حلّ شكوك كتاب أقليدس في الأصول وشرح معانيه، بل وسعها أن تضع نظام بطليموس الفلكي موضع نقد ومراجعة، ومن أجل ذلك نجده يقدم

= القاهرة، ٢٠٠٢، ص ١٨٧. راجع أيضاً: ابن الهيثم، في حلّ شكوك كتاب أقليدس في الأصول وشرح معانيه، مصدر مذكور، ص ص ١٥١-١٥٢.

(١) يقول الرازي في شكوكه على جالينوس: «إنّ صناعة الطب والفلسفة لا تحتل التسليم للرؤساء والقبول منهم، ولا مساهلتهم وترك الاستقصاء عليهم، ولا الفيلسوف يجب ذلك من تلاميذه والمتعلمين منه، كما ذكر ذلك -أيضاً- جالينوس في كتابه منافع الأعضاء حيث وبنّ الذين يكلفون أتباعهم وأشياهم القبول بلا برهان». الرازي، الشكوك على جالينوس، مصدر مذكور، ص ٤٠.

في كتابه الشكوك على بطليموس مسحاً شاملاً للتناقضات الفيزيائية والفلسفية في نظام الهيئة البطلمي. ويترجم صاحب المناظر هذه الشكوك منذ المدخل بقوله: «إنّ الهيئات التي فرضها بطليموس للكواكب الخمسة هي هيئة باطلة، وقرّرها على علم منه بأنّها باطلة، لأنّه لم يقدر على غيرها. ولحركات الكواكب هيئة صحيحة في أجسام موجودة لم يقف عليها بطليموس ولا وصل إليها»^(١). وفي نفس الاتجاه يلاحظ أنّ: «الصحيح الذي لا شبهة فيه أنّ هيئات حركات الكواكب هيئات صحيحة موجودة مطّردة لا يلزم فيها شيء من المحالات ولا من المناقضات، وهي غير الهيئات التي قرّرها بطليموس، وما وقف عليها بطليموس ولا وصل فهمه إلى تخيل حقيقتها»^(٢).

ولعلّ ما يعزّز هذا التصرّو، ما يمكن أن يُستنبط من أقواله المستقرّة من شكوكه حول الهيئات التي قرّرها صاحب المجسطي. فلنستمع إليه عندما يتكلّم عن بطليموس في كتابه في حلّ شكوك حركة الالتفاف، حيث يقول إلى مراسله: «قد تبين لي من تضاعيف كلام مولاي الشيخ، أنّه يصدق قول بطليموس في جميع ما يقوله من غير اسناد إلى برهان ولا تعويل على حجة، بل تقليداً محضاً. وهذا هو اعتقاد أصحاب الحديث في الأنبياء، صلوات الله عليهم، وليس هذا اعتقاد أصحاب التعاليم في أصحاب العلوم البرهانية. ووجدته أيضاً يصعب عليه تغليطي لبطلميوس ويمتعض منه، ويظهر من كلامه أنّ بطليموس لا يجوز عليه الغلط. ولبطليموس أغلاط كثيرة في مواضع كثيرة، فمنها أنّ كلامه في المجسطي إذا حقّق فيه النظر. وُجد فيه أشياء كثيرة متناقضة، وذلك أنّه قرّر أصولاً للهيئات التي يذكرها، ثم أتى بهيئات للحركات متناقضة للأصول التي قرّرها. وليست موضعاً واحداً، بل مواضع كثيرة»^(٣).

نتبيّن، والحال هذه، أنّ شكوك ابن الهيثم على الهيئة البطلمية -أي نموذج بطلمئوس الفلكي- وجهته إلى افتراض وجود تأليف آخر لحركة الكواكب، وقد كتب البيهقي عن افتراض ابن الهيثم هذا، قائلاً: «وكان يقول في بعض مسائله: تخيلنا أوضاعاً ملائمة للحركات السماوية، فلو تخيلنا أوضاعاً أخرى غيرها ملائمة أيضاً لتلك الحركات لما كان لذلك التخيّل مانع،

(١) ابن الهيثم، كتاب الشكوك على بطليموس، مصدر مذكور، ص ٤٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦٤.

(٣) ابن الهيثم، مقالة في حلّ شكوك حركة الالتفاف، مصدر مذكور، ص ص ٢٠٦-٢٠٧.

لأنّه لم يتمّ البرهان على أنّه لا يمكن أن يكون سوى تلك الأوضاع أوضاع أخرى ملائمة مناسبة لهذه الحركات. وطول الكلام. وهذه الرسالة آخر تصانيفه»^(١).

وأكبر الظنّ أنّ مساهمة ابن الهيثم بما يعتمل فيها من نفس نقدي، من مزاياها أن صاغت تصوّراً جديداً لميكانيكا الأجرام السماويّة^(٢)، بعد أن بينت خطورة التناقضات التي وقع فيها بطليموس وما يلزم عنها من المحالات والشّناعات. وتلك النتائج ما كانت لتغيب عن علماء مدرسة مراغة، لذلك أمكن اعتبارها من المصادر غير المباشرة لهذه المدرسة لأنّ التراث الحيّ الذي بدأه ابن الهيثم في القرن الحادي عشر يمثّل -برنامجاً بحثياً جديداً في علم الفلك- يتضمّن مجموعة متّفقا عليها من الاعتراضات على النظريّات القائمة. أضف إلى ذلك، أنّ الشّبه بين النّماذج الفلكيّة التي وضعها علماء مدرسة مراغة وبين نماذج كوبرنيك بلغ من الشّدة (باستثناء مركزيّة الشمس عند كوبرنيك) حدّاً أدّى البعض إلى القول، دون تجاوز الحقيقة، «إنّ كوبرنيك هو أشهر أتباع مدرسة مراغة، إن لم يكن آخرهم»^(٣). وإلى مثل هذا المعنى يجري ما قاله جورج صليبيا حيث اعتبر أنّ الفلكيين العرب «لم يكتفوا بانتقاد المقادير الخاطئة التي ورثوها عن علم الفلك اليوناني ولا بانتقاد المفاهيم الهندسيّة لحركات الكرات اللّذين أشرنا إليهما. بل كانوا يخطّون أيضاً خطوات جديدة ويذهبون إلى معارج جديدة لم يكن يعرفها علم الفلك من قبل»^(٤). ولئن كانت النتيجة التي انتهى إليها مُحْتَشَمَة في نظر العلم المترشّد^(٥)

(١) ظهر الدين البيهقي، **تمّة صوان الحكمة**، تحقيق وضبط وتعليق رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، الطّبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٤، ص ٨٤.

(٢) ما تجدر الإشارة إليه، هاهنا، أنّه ولئن اجتهد ابن الهيثم من أجل تأسيس سينماتيكا رياضيّة خالصة، إلّا أنّها «لم تكن مطابقة لسينماتيكا كبلر (Kepler) ولكنّها لم تعد مطابقة لسينماتيكا بطليموس أو لأية سينماتيكا لسلف من أسلاف ابن الهيثم، فهي متميّزة التّكوين في منتصف الطّريق بين الاثنين. إنّها تتشارك مع السينماتيكا القديمة بمفهومين مهمّين: كل حركة سهاويّة تتركب من حركات بسيطة دائريّة ومُستوية، ومركز الرّصد متطابق مع مركز العالم. ولكنّها تتشارك مع السينماتيكا الحديثة في إبدال المراكز الفيزيائيّة للحركات والسرعات بمراكز هندسيّة». رشدي راشد، **الرياضيات التحليليّة بين القرن الثالث والقرن الخامس للهجرة**، ج ٥، ترجمة بدوي المبسوط، منشورات مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، الطّبعة الأولى، ٢٠١١، ص ٦٩.

(٣) توبي أ. هيف، **فجر العلم الحديث**، عالم المعرفة، عدد ٢٦٠، الكويت، ٢٠٠٠، ص ٧١.

(٤) جورج صليبيا، **الفلك العلمي العربي نشأته وتطوّره**، مركز الدّراسات المسيحيّة الإسلاميّة، جامعة البلمند، ١٩٩٨، ص ٩٣.

(5) Kuhn Thomas, **Structure des révolutions scientifiques**, Trad, Française, Flammarion, Paris, 1983, p. 32.

(La science adulte) فإنّها على غاية من الأهميّة في نظر العلم النّاشئ، وعليه، فإنّ أمراً كهذا لا يجب أن يكون مستهجناً، إذ لم يكن لدى هؤلاء الفلكيّين بمن فيهم كوبرنيك، نظريّة الجاذبيّة الكونيّة، التي اكتشفها نيوتن في أواخر القرن السّابع عشر، ليتمكّنوا من شرح علاقة حركات الكواكب، بما فيها الأرض بنقطة الجاذبيّة المركزيّة التي تحتلّها الشّمس^(١).

كلّ هذه العناصر قد تكون من بين العوامل التي قد تُفسّر ما حدث في عصر النّهضة الأوروبيّة خاصّة وأنّ هذه الأعمال التي تعرّضت لهيئة بطليموس بالنّقد، هي ذات الأعمال التي أُرست أسساً جديدة لبرنامج عمل جديد التزم به أغلب الفلكيّين اللاحقين بمن فيهم كوبرنيك^(٢).

وعليه، فإنّ إعطاء مفهوم النّقد قيمته التي يستحقّ يؤدّي إلى اعتبار أنّ غرض صاحب المناظر في هذا العمل لم يكن مجرد إثارة الشّكوك على مواضع مشكلة تورّط فيها بطليموس في بحوثه على ما ذهب إليه الأستاذ عبد الحميد صبرة^(٣)، ذلك أنّه ثمة فرق كبير بالفعل بين إظهار الصّعوبات وانتقاد الحلول من جهة والانتقاد من أجل البناء من جهة أخرى. وهذا يعني باختصار - كما يرى رشدي راشد - «أنّه لا يُمكن الفصل عند ابن الهيثم بين الشّكوك والانتقادات من جهة، والغاية المقصودة في وضع الأسس من جهة أخرى»^(٤). وبالتالي لا يُمكن إدراج صاحب المناظر ضمن تقليد ما يسمّى بالشكّاك تبعاً لما فعله بينيس (Pinès) ومن قبله مؤيد الدين العرضي ونصير الدين الطوسي^(٥).

(١) صليبا، الفلك العلمي العربي نشأته وتطوّره، مرجع مذكور، ص ١٢٧.

(٢) المرجع نفسه، ص ٩٦. انظر كذلك: جورج صليبا، نظريّات حركات الكواكب في علم الفلك العربي، ضمن موسوعة تاريخ العلوم العربيّة، إشراف رشدي راشد، مركز دراسات الوحدة العربيّة، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٧، ج ١، ص ص ١٢٥-١٢٧.

(٣) ذكره عبد الحميد صبرة في ابن الهيثم، كتاب الشكوك على بطليموس، مصدر مذكور، المقدّمة.

(٤) رشدي راشد، الرياضيات التحليليّة، إلهامش، ص ٣٠.

(٥) إنّ ما يمكن أن نعرّج إليه في هذا السياق، أنّه رغم النّجاح المميّز الذي حقّقه ابن الهيثم العالم، ورغم أنّه توجّح تقليدياً علمياً فريداً، فإنّه مع ذلك واجه من النّقد أقصاه ومن الإقصاء أقصاه. فعلى سبيل المثال، كان ابن الهيثم "حلّ نقاش ونقد في المغرب والأندلس في نظريّته الفلكيّة من قبل ابن باجة كما تشهد بذلك رسالة كتبها هذا الفيلسوف إلى صديقه ابن حسداي يؤكّد فيها أنّ ابن الهيثم لا يمكن أن يكون من علماء الهيئة المضطّلعين بها، وأنّه أخذ العلم من أسهل الطرق، ويستشهد بكتابه الذي وسمه بالشكوك على بطليموس. ابن باجة، رسالة إلى حسداي، ضمن رسائل فلسفية غير منشورة، تحقيق جمال الدين العلوي، دار الثقافة، =

ولكن، إذا كنا على بينة الآن من أنّ ابن الهيثم يعتبر أنّ الشكّ موصولٌ بقدرته على خلق فروض جديدة، كيف يمكن أن نفهم هذا الأمر في بحوث الرازي الطبية وشكوكه على فاضل الأطباء جالينوس رمز السلطة العلمية في العصرين الهلنستي والإسلامي وخاصة حينما يتعلق الأمر ببحوثه الطبية؟

٢. الرازي وشكوكه على فاضل الأطباء جالينوس:

إنّه من أجل امتحان هذا الأمر يمكن أن نعود إلى بحوث الرازي الطبيب الذي يبدو أنّه استلهم هذا التقليد من الحضارتين الهلنستية والإسلامية على السواء حيث أثار الإسكندر الأفروديسي (القرن الثالث ميلادي)^(١) شكوكاً قوية على جالينوس كما نقده جابر بن حيان^(٢) في القرن الثامن ميلادي لأول مرة في الحضارة الإسلامية. وغير بعيد عن جابر بن حيان، ولعلّه بتأثير من مؤلفاته، يؤكّد صاحب كتاب الشكوك على جالينوس (Galien) أو في شكوكه على برقلس (Proclus) القيمة الحاسمة للنقد في العمل العلمي لأنّ النقد يجعل من المعرفة قابلة للامتحان والاعتبار والتحقيق. وعلى ذلك، فالطبيب الحاذق «يكفيه التقريب، وليس يمكنه أن يبلغ التدقيق والتحقيق في ذلك أبداً»^(٣) وهو في توضيح هذا الأمر، يقول بلفظه: «ثم إنّ جالينوس أخذ في تفسير أسماء يستعملها المهندسون في كلامهم في المناظر بتطويل واستلذاذ

= بيروت، دار النشر المغربية، دار البيضاء، المغرب، ١٩٨٣، ص ٧٨. ومن جهة أخرى نرى مدرسة مراغة مُثّلة في شخصي عالميها الأكبرين مؤيد الدين العرضي ونصير الدين الطوسي، تنقد ابن الهيثم في مسألة وقوفه عند مجرد الشك على بطليموس دون تقديم البدائل. مؤيد الدين العرضي، كتاب الهيئة، تقديم وتحقيق جورج صليبيا، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٩٥، ص ٢٤١.

(١) يورد ابن أبي أصيبعة من كتابات الإسكندر الأفروديسي النقدية على جالينوس: «مقالة في أنّ الإبصار لا يكون بشعاعات تنبث من العين والردّ على من قال بانبثاث الشعاع». ومقالة في الردّ على جالينوس في المقالة الثامنة من كتابه «البرهان». ومقالة في الردّ على جالينوس فيما طعن على قول أرسطوطاليس أن كل ما يتحرك، فإنما يتحرك عن محرك. ومقالة في الردّ على جالينوس في مادة الممكن. ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، مصدر مذكور، ص ١٠٦.

(٢) يقول علي بن رضوان عن يحيى النحوي: «وأعجب من هذا أنّ يحيى النحوي وضع كتاباً سمّاه الشكوك، يوضح فيه ما يزعمه أغلوطات جالينوس». ضمن خمس رسائل لابن بطلان البغدادي ولابن رضوان المصري، صحّحها ونقلها إلى الإنجليزية وزاد عليها مقدمة وتعليق، يوسف شاخت وماكس مايرهوف، مطبوعات الجامعة المصرية، كلية الآداب، رقم ١٣، مصر ١٩٣٧، ص ٣٥.

(٣) أبو بكر الرازي، كتاب المرشد في الطب، تحقيق ألير زكي إسكندر ومحمد كامل حسين، ضمن منشورات مجلة معهد المخطوطات العربية، المجلد ٧، ج ١، ذي القعدة، ١٣٨٠/٥١٦٦٠م، ص ١٠.

منه لذلك، فمرّ في مرارة أمرٍ من الصبر (...). وظهر ما قلنا بديا من ميله إلى رأى المهندسين وتقصيره عن رأي الطبيعيين»^(١). ذلك أنّ «صناعة الهندسة قوامها تصوّر الأشياء غير المرئية على أنّه ينبغي للمعنيّ بأمر الطب أن يجمع بين الدربة والتجربة»^(٢).

ومن جملة المسائل التي وضعها الرازي والتي أوردتها، تطالعنا مسألة الفرق بين علم الطبيعة وصناعة الطبّ وكذلك بين صناعة الهندسة وصناعة الطبّ ذلك أنّه «ليس كل قانون طبيعى يصحّ تعميمه في علم الطب». ولما كانت صناعة الطبّ صناعة عمليّة في جوهرها، فإنّه يؤكّد على أهميّة الدربة والمران لأنّ «الطبيب الحاذق ليس هو من يقدر على إبراء جميع العلل: فإنّ ذلك ليس في الوسع ولا في صناعة أبقراط»^(٣). وهذا يعني أنّه لما كان الأمر يدور بالنسبة إلى أصحاب التعاليم على تصوّر الأشياء غير المرئية، فإنّ نهج أصحاب التعاليم لا يصلح لتدبّر ما تجري عليه صناعة الطبّ. فالحقائق تظلّ أطر فارغة ما لم تكتسب معنًى تكون به ناجعة ولا سّيا بما يعتمل في صلب تلك الصناعة من تحوّل في علاقة العلاجات بالعلل. وشرط إمكان هذا الأمر أن يكون الطبيب حاذقا أي أنّه يعرف من أجل أن يفعل (connaitre pour agir). وهذه العبارة تسوّغ لنا أن نفترض أنّ ما ذكره الرازي يتضمّن تمييزا بين فضيلة كلّ من المهندس والطبيب، فإذا كانت فضيلة الأوّل أن يستخرج المجهول من المعلوم والتعرّف على خواص الكائنات الرّياضيّة وهيئاتها وكيفيّة حدوثها مثل حقيقة الدّائرة أو غيرها من الأشكال بمعناها الرّياضيّ الدّقيق، فإنّ فضيلة الثاني أن يكون ناجعا. وعلى ذلك، فالطبيب الحاذق كما يقول الرازي «يكفيه التقريب، ولا يمكنه أن يبلغ التدقيق والتحقيق في ذلك أبدا»^(٤). بل وحتى «وإن كانت صناعة الطبّ مقصّرة عن مقدار الحاجة - كما قلنا - فليس من الحكمة ترك الانتفاع بما يمكننا أن ننتفع به منها»^(٥).

ولأنّ العلاجات «تصحّ في الأكثر لا دائما، وليس في ذلك طريق صحيح غير مشكوك فيه»^(٦) يلزم أن يكون طريق المراس لاكتشاف حقائق عن الصّحة والمرض موصولا،

(١) الرازي، الشكوك على جالينوس، مصدر مذكور، ص ٧٩.

(٢) أبو بكر الرازي، كتاب محنة الطبيب، تحقيق ألبير زكي، مجلة المشرق، المجلد ٥٤، بيروت ١٩٦٠، ص ٥١١.

(٣) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، مصدر مذكور، ص ٤٢٥.

(٤) الرازي، كتاب المرشد، مصدر مذكور، ص ١٠٠.

(٥) المصدر نفسه، ص ١١٣.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٠٢.

وأن لا تثبت الحقائق في أي مرحلة بماهي عقائد يقينية. ومن أجل ذلك نراه في شكوكه على جالينوس يبين أن «أضعف أنواع الاستقراء هو الذي يكون بتحقيق مثال واحد فقط أو مثالين أو ثلاثة»^(١).

وفي هذه الاعتبارات ما يُشير إلى أن المسألة رمت إلى تلمس غاية منهجية هامة وهي أن مراحل تكون العقل هي مراحل تكون معارفه وحدود وسائله في معرفة ما يمكنه أن يعرفه وما يجدر به معرفته، لذلك كان رواد العلم الحديث أشد ما يكونون حرصا على التأكيد أن التقدم لا يكون بتحقيق مكاسب جديدة وإنما يشترط التفطن للخطأ والتحرر من الوهم، وأنا لا بد أن نميز جيدا بين المعرفة الموجهة للنظر والمعرفة الموجهة للفعل وخاصة حينما يتعلق الأمر بصناعة الطب. وبهذا التقدير، يمكن القول، إن مدار النظر ومحك العمل في شكوك الرازي ليس مجرد إثارة الشكوك على جالينوس، وإنما التفكير معه وضده والوقوف على مواطن القصور ودوائر اللامعقول في صرحه النظري.

وباختصار، يبدو أن الرازي واحد من الذين وصلوا في القرن التاسع ميلادي حمل التراث المتصل بالنقد والروح النقدية في كتابه الشكوك على فاضل الأطباء جالينوس فضلا عن الانتقادات الكثيرة التي أوردها في العديد من كتبه ومقالاته^(٢) والتي امتدت إلى عدد من أبرز رموز الحضارتين العربية واليونانية كأرسطو وأقليدس وأبرقلس^(٣). ولئن كان المقام لا يتسع للتعلم في موقف الرازي من ثقافة عصره علما وفلسفة ولاهوتا، فإن في عمله ما يدل على أن التوجه العقلاني الملتزم بمطلبات الفكر النقدي المبني على حكم «العقل المثقف بالنظر»^(٤)

(١) الرازي، الشكوك على جالينوس، مصدر مذكور، ص ٨.

(٢) من بينها موسعة «الحاوي» و«المرشد» أو «الفصول»، و«المنصوري في الطب»، و«مقالة في الحصى في الكلى والمثانة»، و«سمع الكيان»، و«كيفية الإبصار»، و«في الأزمنة الأهوية»، ومقالة «فيما بعد الطبيعة».

(٣) يذكر ابن أبي أصيبعة من كتب الرازي «كتاب في نقض كتاب أنابو إلى فرغوريوس في شرح مذاهب أرسطوطاليس في العلم الإلهي»، و«كتاب في كيفية الإبصار، يُبين فيه أن الإبصار ليس يكون بشعاع يخرج من العين، وينقض فيه أشكالا من كتاب إقليدس في المناظر»، و«كتاب الشكوك على برقلس». وللرازي ردود وشكوك على: «الجاحظ» و«المسمعي» و«الناشي» و«الكعبي» و«الكيال» في الإمامة و«ابن جرير الطيب» و«الكندي» و«أحمد بن الطيب السرخسي» و«علي بن شهيد البلخي» و«أبي القاسم البلخي». كما جرت مجادلات بينه وبين المسعودي وله ردود على الثنوية والمنانية والإسماعيلية. ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، مصدر مذكور، ص ٤٢٢-٤٢٧.

(٤) البغدادي، الكتاب المعبر في الحكمة الإلهية، مصدر مذكور، ص ٢٩١.

بدا له أمراً ضرورياً لاستيفاء شروط الإنتاج العلمي كما تشهد بذلك عناوين كتبه ومقالاته وردوده سواء كانت في «الردّ على...» أو فيما جرى بينه وبين...» أو «الشكوك على...» أو «الإستدراك على...» أو فسخ ظن من توهم...». ولعلّ أهم ما في ذلك الأسلوب التوجّه إلى محاكمة تلك الآراء والمعارف وإجلاء الأسس المحتمّة لها، وبالتالي كشف المتهافت منها الذي لا شرعية له. وفي هذه الاعتبارات ما يشير إلى أنّ الشكوك والانتقادات لم تأت على إثر أو في أعقاب ازدهار حركة الترجمة وإنما ولدت معها وفي خضمّها.

وليس يخلو من دلالة - كذلك - أن يتفرغ ابن رشد زمناً للردّ على جالينوس معتبراً أنّ آراءه «إقناعيّة لا تتجاوز في الإقناع رتبة الأقاويل الجدليّة، وربما ساوى بعضها في ذلك الأقاويل البلاغيّة»^(١). ولا يعفي ابن رشد من يشايح هذا الرأي حتّى وإن كان جالينوس لأنّه «من عادة الناس إذا غلط رجل معروف أن يتبعوه لما غلب على الظنّ من طبائعهم من قوّة التقليد»^(٢). ومغزى هذا الأمر هو تقرير وجود رابطة قوية بين شكوك الرازي واعتراضات فيلسوف قرطبة ومرا كاش على جالينوس. وعلى هذا النحو من الاعتبار يمكن القول، إنّ ابن رشد هو واحد من الذين تابعوا التراث النقدي. وفي ذلك ما يشير أيضاً إلى أثر الشكوك في تطوير صناعة الطبّ وترسيخ ثقافة النقد في الفكر العلمي العربي الكلاسيكي^(٣).

يظهر من هذا الوصف السريع أنّ علاقة جدلية دقيقة قد تأسست بين الترجمة والشكوك من ناحية وبين الشكوك والبحث العلمي من ناحية أخرى، لا سيّما وأنّ الترجمة أعادت اكتشاف النصوص الأصليّة كما أعادت اكتشاف اللّغة العربيّة في النصوص المترجمة في مناخ تعانفت فيه الأنسجة الثقافيّة وتداخلت وتفاعلت. ولكن، يبدو أنّ ما يدور عليه الأمر، ههنا، بقدر ما كان سبباً في إغناء أسئلة الفلاسفة والعلماء بقدر ما كان مدخلاً للخلاف بين المتكلمين

(١) أبو الوليد بن رشد، تلخيص كتاب القوى الطبيعيّة لجالينوس، ضمن رسائل ابن رشد الطبيّة، تحقيق جورج شحاتة قنواقي، وسعيد زايد، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، ١٩٨٧، ص ٢٩٦.

(٢) أبو الوليد بن رشد، كتاب الكليات، تقديم محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ١٩٩٩، ص ٤٦٤.

(٣) إنّ القصد من هذه الإشارة هو التّنبية إلى أنّ هذه الشكوك ولئن بدت في أصولها وكأنّها امتداد للتراث العلمي والفلسفي اليوناني، ولكنّها في صميمها آراء جالينوس عاد العلماء العرب إلى الأخذ بها في أوّل عهدهم بالبحث والنّظر. وهي أيضاً آراء مأثورة عن بطليموس في بحوثه وكشوفه العلميّة، والتي وجّدت في شخصي الرازي وابن الهيثم أكبر ممثليها.

وأصحاب المذاهب الكبرى ومن شايعهم أو من حذا حذوهم حذو النعل بالنعل. مع فارق واضح هو أنّ حكم المتكلمين على المذاهب والاعتقادات هو الكفر والإيمان وإن كانوا أبدوا في بعض الأحيان حماسة للنصوص المترجمة^(١)، في حين نجد أنّ طريق العلماء هو طريق النظر البرهاني والتوجّه إلى محاکمة التّصورات والمذاهب، والبرهنة عليها ببرهنة تزن الأمور بميزان العقل والتجربة. والحقيقة التي تطالنا، في هذا المجال، أنّ الشكوك العربية هي في صميمها اعتراف بالاختلاف وبالحق في الاختلاف وهو أمر لم يظهر إلّا من فرط الاحتكام إلى أفق إشكالي كان في أصله أفقاً مفعماً بالروح النقدية. ولهذا ساع من قال: «إنّ العلم يغتني من الشكوك والفرضيات لا من الأحكام أو الإثباتات». ومن هنا لا نستطيع عند قراءة تنا لشكوك الرازي على جالينوس وشكوك صاحب المناظر على بطليموس إلّا أن نفكر في الذين كانوا يخشون كلّ تفكير حرّ يُستشَم منه مخالفة لعقائدهم، أو يفتح الأذهان على النقد والروح النقدية^(٢).

ولكن، رغم أنّ الشكوك كشفت لنا صورة العلماء المتحرّرة من سلطة المعرفة السائدة، فإنّها أوضحت لنا أيضاً كيف أنّ المسألة تجاوزت سؤال ماذا ينبغي أن نترجم أو كيف نترجم؟ وأصبحت قضية مطروحة للبحث في سياق وضع جديد أدّى إلى تكريس الروح النقدية، فكان من نتائجها أن خلقت فرضيات وإشكاليات علمية جديدة كمؤشّر للتحرّر من مواقف المعلمين الأول التي تمسك بها معظم الفلاسفة العرب. وهذا يعني، أنّ مزية هذه الشكوك تتمثّل في تجاوز ما أسماه بينيس «الأرثودوكسية الفلسفية»^(٣) (L'orthodoxie philosophique)

(١) لا شك أنّ في ظهور الفرق الإسلامية آنذاك وتنازعها على الشرعية أثراً عميقاً في ازدهار حركة الترجمة، ذلك أنّ الإقبال على ترجمة المنطق اليوناني وكتب الميتافيزيقا كان نتيجة ما استشره علماء الكلام من الحاجة إلى تقنيات المناظرة والمجادلة وبخاصّة مع مخالفيهم في الديانة من المسيحيين واليهود والمجوس، وكذلك الملاحدة والزنادقة والدهرين وكذلك من أجل التصدي للشعوبية وللطاغين في الإسلام، ولا أدلّ على ذلك من أنّ إشكال التوفيق بين الحكمة والشريعة بات في لحظة لاحقة من أمّهات المسائل في الفكر الإسلامي والمسيحي واليهودي على حدّ سواء.

(٢) وليس أظهر من هذا الانحسار فيها كتبه علي بن الرضوان المصري في كتابه حلّ شكوك الرازي على جالينوس وأبو العلاء بن زهر (٥٢٥/١١٣١م) البيان والتبيين في الانتصار لجالينوس. راجع في هذا الصدد: ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، مصدر مذكور، ص ٥١٩-٥٦٧.

(3) Salomon Pinès, *Nouvelles Etudes sur Abu-l-Barakât al-Baghdâdî*, Paris, Librairie Durlacher, 1955, p. 15.

والمقاربات الاختزالية والتضييق الكبير لمجال امتداد العلم باسم قوامة السابقين على اللاحقين، أي من لهم فضل سبق أو باسم الشرعية العلمية لسلطة المعرفة السائدة آنذاك، ليشمل ما لا يمكن الحديث عنه بلغة جالينوس أو بطليموس أو أقليدس أو أرسطو أو غيرهم من شايعهم في آرائهم وأقوالهم.

وبهذا التقدير، إذا صحَّ أن واحدة من الأسباب التي أدت إلى اضمحلال الحركة العلمية في العالم العربي وأرغمتها على الاستسلام والدخول في ذمة الذاكرة والتاريخ هي التعصّب الديني وبعض الآراء الإثنوغرافية التي حفّزت البعض للحديث عن علوم عربية وأخرى فارسية أو يونانية أو هندية أو عن عقيدة صالحة وأخرى فاسدة، فإن واحدة من أهم الأسباب الأخرى هي هيمنة سلطة المعرفة السائدة التي غالباً ما تُقابل أقوال العلماء وتصرّجاتهم في المجتمع، بنفس التوقير والاحترام الذي كانت تلقاه أحكام رجال الدين والفقهاء حتّى أصبح العلم يُمثّل في استبداده الإيديولوجيات التي جاء أصلاً ليحاربها ويحرّر الإنسانية منها^(١).

خلاصة

حاصل الأمر، إذا جاز أن نفهم ماهية الشكوك العربية في مراس القول العلمي العربي يُمكن القول إنّ هذه الشكوك هي في صميمها تدابير منهجية لأنّها موصولة وصلّاً صميماً بقدرتها على طرح أسئلة جديدة، أسئلة هي بمثابة القوة المولدة لمنهجهم. وبهذا التقدير، يمكن القول إنّّه ليس ثمة مسافة فاصلة بين الترجمة والإبداع، وفي ذلك ما يشير إلى أنّ الشكوك تنطوي على أهمية تاريخية حاسمة لأنّها تمرّين فلسفي نادر كشف لحظة حاسمة لا في مسار العلم فحسب، بل وأيضاً في مسار تطوّر العقل العلمي. فإذا أخذنا تاريخ علم ما على أنّه سيرة إنتاج القيم العقلانية، نستطيع أن نسلّم من دون مشاحة أنّه يُصبح وارداً التصدي للصيغ الجامدة والاستسلام للآراء السائدة. بيد أنّ هذا التصدي لن يتسنى لنا التعبير عنه بلغة التسامح مع الآخر أو في جوّ من الهدنة والمسالمة مع الذات لأنّ العلم كما يرى الرازي «لا يحتل التسليم للرؤساء والقبول منهم ولا مساھلتهم وترك الاستقصاء عليهم»^(٢)، وإنّما عبر خوض مغامرة

(١) بول فيرابند، ثلاث محاورات في المعرفة، ترجمة محمد أحمد السيد، منشأة المعارف بالإسكندرية، ١٩٩٨، ص ٢٩.

(٢) الرازي، الشكوك على جالينوس، مصدر مذكور، ص ٤٠.

التّفكير التّقدي حيث يَكِفُّ الفيلسوف أن «يحسن الظن بالعلماء»^(١). وعلى هذا النّحو، تكون الشكوك - في أزكى معانيها - لا شرطاً من شروط المعرفة فحسب وإنما أيضاً شرطاً من شروط إمكانها وتنوعها.

(١) ابن الهيثم، الشكوك على بطليموس، مصدر مذكور، ص ٣.

قائمة المصادر والمراجع

- ١- ابن أبي أصيبعة أحمد بن قاسم، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، شرح وتحقيق نزار رضا، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت ١٩٦٥.
- ٢- ابن باجة، رسالة إلى حسداي، ضمن رسائل فلسفية غير منشورة، تحقيق جمال الدين العلوي، دار الثقافة، بيروت، دار النشر المغربية، دار البيضاء، المغرب، ١٩٨٣.
- ٣- ابن رشد أبو الوليد، تلخيص كتاب القوى الطبيعية لجالينوس، ضمن رسائل ابن رشد الطيبة، تحقيق جورج شحاتة قنواقي، وسعيد زايد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧.
- ٤- _____، كتاب الكليات، تقديم محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٩.
- ٥- ابن رضوان علي، خمس رسائل لابن بطلان البغدادي ولابن رضوان المصري، صحتها ونقلها إلى الإنجليزية وزاد عليها مقدمة وتعليق، يوسف شاخت وماكس مايرهوف، مطبوعات الجامعة المصرية، كلية الآداب، رقم ١٣، مصر ١٩٣٧.
- ٦- ابن عبد العالي عبد السلام، الترجمة والمثاقفة، ضمن مجلة الوحدة، السنة السادسة، العدد ٦١-٦٢، ١٩٨٩.
- ٧- ابن ساسي محمد، فكر الأنوار وتاريخ العلوم العربية، ضمن المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، السنة ١٤، عدد ٢٢-٢٣، ١٩٩٩.
- ٨- _____، الفارابي والترجمة أو أرغانون العرب في العصر الوسيط، ضمن أيام في الترجمة ٣، نصوص جمعها وأعدّها للنشر وقدمها محمد بن ساسي، معهد تونس للترجمة، دار سيناترا، ط ١، تونس، ٢٠١٧.
- ٩- ابن ميمون موسى، دلالة الحائرين، عارضه بأصوله العربية والعبرية حسين آتاي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ٢٠٠٢.
- ١٠- ابن الهيثم الحسن، مقالة في عمل المسبّح في الدائرة، حقّقها وعلّق عليها رشدي راشد، ضمن

مجلة تاريخ العلوم العربية، المجلد الثالث، العدد الثاني، حلب، تشرين الثاني، ١٩٧٩.

١١- _____، مقالة في حلّ شكوك حركة الالتفاف، حقّقها وعلّق عليها عبد الحميد صبرة، ضمن مجلة تاريخ العلوم العربية، المجلد الثالث، العدد الثاني، حلب، تشرين الثاني، ١٩٧٩.

١٢- _____، كتاب في حلّ شكوك كتاب أقليدس في الأصول وشرح معانيه، منشورات معهد تاريخ العلوم العربيّة والإسلاميّة في إطار جامعة فرانكفورت يصدرها فؤاد سزكين، المجلّد ١١، ١٩٨٥.

١٣- _____، كتاب الشّكوك على بطليموس، تحقيق عبد الحميد صبرة ونبيل الشهابي، تصدير إبراهيم مدكور، مطبعة دار الكتب المصريّة، القاهرة، ١٩٩٦.

١٤- _____، كتاب ثمرة الحكمة، تحقيق عمار الطالبي، ضمن مجلّة مجمع اللغة العربيّة بدمشق، المجلّد الثالث والسبعون، الجزء الثاني، نيسان (أفريل) ١٩٩٨.

١٥- _____، شرح مصادرات كتاب إقليدس، تحقيق وفهرسة أحمد عذب أحمد، مراجعة أحمد فؤاد باشا، دار الكتب والوثائق القوميّة، القاهرة، ٢٠٠٥.

١٦- _____، قول في قسمة المقدارين المختلفين المذكورين في الشكل الأول من المقالة العاشرة من كتاب أقليدس، تحقيق رشدي راشد، ضمن، الرياضيات التحليليّة بين القرن الثالث والقرن الخامس هجريين، الجزء الثاني، ترجمة محمد يوسف الحجيري، مراجعة يوسف نزيه المرعبي، منشورات مركز دراسات الوحدة العربيّة، الطّبعة الأولى، بيروت، ٢٠١١.

١٧- _____، مقالة في التّحليل والتّركيب، تحقيق رشدي راشد، ضمن الرياضيات التحليليّة بين القرن الثالث والقرن الخامس للهجرة، الجزء الرابع، ترجمة محمد يوسف الحجيري، منشورات مركز دراسات الوحدة العربيّة، الطّبعة الأولى، بيروت، ٢٠١١.

- ١٨- قول في تربيعة الدائرة، تحقيق رشدي راشد، ضمن الرياضيات التحليلية بين القرن الثالث والقرن الخامس هجريين، الجزء الثاني، ترجمة محمد يوسف الحُجيري، مراجعة يوسف نزيه المرعبي، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١١.
- ١٩- بدوي عبد الرحمن، دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨١.
- ٢٠- البغدادي أبو البركات، الكتاب المُعتبر في الحكمة الإلهية، منشورات الجمل، الطبعة الأولى بيروت، ٢٠١٢.
- ٢١- البيهقي ظهير الدين، تنمّة صوان الحكمة، تحقيق وضبط وتعليق رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٤.
- ٢٢- توبي أ. هيف، فجر العلم الحديث، عالم المعرفة، عدد ٢٦٠، الكويت، ٢٠٠٠.
- ٢٣- الجاحظ أبو عثمان، كتاب الحيوان، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط ٢، مصر، ١٩٦٥.
- ٢٤- الرازي أبو بكر، مقالة فيها بعد الطبيعة، ضمن رسائل فلسفية لأبي بكر الرازي، نشر وتحقيق بول كراوس، مطبوعات جامعة فؤاد الأول، القاهرة، ١٩٣٩.
- ٢٥- الشكوك على كلام فاضل الأطباء جالينوس، تحقيق وتقديم مصطفى ليب عبد الغني، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة، ٢٠٠٥.
- ٢٦- كتاب محنة الطبيب، تحقيق ألبير زكي، ضمن مجلة المشرق، المجلد ٥٤، بيروت ١٩٦٠.
- ٢٧- كتاب المرشد، تحقيق ألبير زكي إسكندر ومحمد كامل حسين، ضمن مجلة معهد المخطوطات العربية، المجلد ٧، ج ١ ذي القعدة، ١٩٦٠.
- ٢٨- المنصوري في الطب، تحقيق حازم البكري الصديقي، تحقيق حازم البكري الصديقي، ضمن مجلة معهد المخطوطات العربية، المجلد ٣١، ج ٢، جمادى الأولى، ١٩٨٧.

٢٩- راشد رشدي، تاريخ الرياضيات العربية بين الجبر والحساب، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة تاريخ العلوم عند العرب (١)، بيروت، ١٩٨٩.

٣٠- _____، دراسات في تاريخ العلوم العربية وفلسفتها، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة تاريخ العلوم عند العرب (١٢)، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١١.

٣١- صليبا جورج، تاريخ علم الفلك العربي، مؤيد الدين العرضي كتاب الهيئة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٠.

٣٢- _____، نظريّات حركات الكواكب في علم الفلك العربي، ضمن موسوعة تاريخ العلوم العربيّة، ج ١، إشراف رشدي راشد، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٧.

٣٣- _____، الفلك العلمي العربي نشأته وتطوّره، مركز الدراسات المسيحيّة الإسلاميّة، جامعة البلمند، ١٩٩٨.

٣٤- العرضي مؤيد الدين، كتاب الهيئة، تقديم وتحقيق جورج صليبا، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، ١٩٩٥.

٣٥- فيرابند بول، ثلاث محاورات في المعرفة، ترجمة محمد أحمد السيد، منشأة المعارف بالإسكندرية، ١٩٩٨.

٣٦- الكندي، كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، ضمن رسائل الكندي الفلسفيّة، تحقيق وإخراج محمد عبد الهادي أبو ريّدة، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٥٠.

٣٧- هيدغير، الكينونة والزمان، ترجمة وتقديم وتعليق فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى، لبنان، ٢٠١٢.

38- Benjamin Walter, «La tâche du traducteur», in *Mythe et Violence*, trad par Maurice de Candillac, Denoël, Paris, 1971.

39- Husserl Edmund, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, tr. G. Garnel, Paris, 1976.

- 40- Kuhn Thomas., **Structure des révolutions scientifiques**, Trad, Française, Flammarion, Paris, 1983.
- 41- Pinès Salomon, **Nouvelles Etudes sur Abu-l-Barakât al-Baghdâdî**, Paris, Librairie Durlacher, 1955.

تجديد القراءة (من النقل إلى الإبداع)

د. مدني مدور(*)

مقدمة

إذا كان كل نص، عقب تدوينه سيمثل المحور (الثابت)، فإن القراءة التي ستناول هذا النص، وإن تفاوت زمن إنتاجه قدما أو حداثة، ستمثل المحور (المتغير)، وتغير القراءة هو الضامن لتحقيق إعادة إنتاج أي نص مهما تباعدت الأزمنة، إنما الذي يهم هو استثمار التجربة ومختلف المعارف في دورة أخرى لصالح عصر آخر.

من هنا ستفقد القراءة فاعليتها متى ظلت منحازة لأدوات خارج عن معطيات عصرها، لينشد القراء في الآن نفسه نتائج تتوسل الجديد الذي لا يتحقق لهم، وليس له أن يتحقق ما دامت المنطلقات والمقدمات هي نفسها.

يحتل القرآن الكريم موقع الصدارة في حياة المسلمين، منذ لحظة نزوله إلى غاية اكتماله وتدوينه بين دفتي مصحف موحد، وستظهر حوله علوم مختلفة باختلاف الرؤى والأدوات، إنما الذي يهمنا هنا تحديدا، هو هذا التفاعل المباشر من فهم وشرح، يتم الاستفادة من محصل نتائجهما، بلورة نظرة جديدة للمسلم، تمد من سعة مداركه وتفتح له آفاق آراء تخدم عصره، وتوجه تفاعله وسلوكه، من هنا فقد تعددت القراءات التي تمحورت حول نص القرآن، وكان اللاف منها خصوصا تلك القراءات التي تزامنت مع القرنين الأخيرين حيث رافقتهما في الغالب الأعم، التماس نوع من الخلاص لتخلف المسلمين بفعل استمداد صنوف التجارب والحكم، من خلال هذا المصدر المعرفي المركزي الذي حقق للسلف ما حقق.

يمثل كتاب (الظاهرة القرآنية)، لمؤلفه مالك بن نبي، أحد تلك القراءات الطامحة للقرآن الكريم، وقد جاء إخراجها مع جملة من الظروف والتحديات، لتشكل مختلف هذه المعطيات

(*) جامعة باتنة ١-الجزائر.

عوامل إثراء لمعالجات متباينة، يكون إخراجها خاضعا للأهداف المرسومة، لأن الذي يسعى إلى معرفة الكيفية التي تم من خلالها التفاعل مع القرآن في أول نزوله، وتلقف الرسول والصحابة للوحي المنزل واستمرار التابعين وبذلهم العناية به، وقد أدى ذلك إلى تشكل قناعة راسخة بمضمونه، على أن الإحاطة بتلك المرحلة ستجعل صاحبها أكثر فهما واستيعابا للكتاب المنزل، وليكون التوجه للقراءة وفق هذه المعطيات - كما صنفها القدماء - هي القراءة بالمأثور. بينما يكون فحص النصوص وترجيح رواية عن أخرى وهكذا، يعبر عن بداية الانفصال عن القراءة التي تسلم بمختلف النصوص، أما من كان سعيه تتبع الآراء التي نشأت حول النص، وناشدة التوجهات التي تشكلت لاحقا في إطار ما يصطلح عليه بالتفسير ب(الرأي)، فقد حاولت أن تأخذ بالآراء وتحكيم العقل، وقد قدم الفقهاء اجتهاداتهم، والمعتزلة، ووبعض الصوفية بدورهم حاولوا تقديم آراء جديدة وفق متطلبات عصرهم، لأن ذلك يوفر مزيدا من المساحة المتاحة للتأويل وعدم الارتباط بحرفية النص ويتيح فرصة تفسير القرآن حسب معطيات الزمان والمكان.

من هنا ستكون قراءة مالك بن نبي، أقرب إلى هذه القراءة الأخيرة، ولمزيد من التتبع والإحاطة بآراء المؤلف المبنوثة في كتابه (الظاهرة القرآنية)، سنحاول الإجابة عن التساؤلات الموالية: ماهي ملامح تجديد القراءة؟ ماهي علاقتها من حيث تفعيل علاقة الإنسان المعاصر بالقرآن؟ كيف نمكن لنص القرآن؟

ستتم المعالجة ضمن هذا البحث للمسألة، عبر فقرات أربعة، نلتمس من خلالها الإجابة التالية حول هذه التساؤلات.

١- تمكين النص

يرتسم المشهد أمام مؤلف (الظاهرة القرآنية)، سواء صرح بذلك أم ألح إليه إلماحا مباشرا أو ضمنا، وفق المعطين التاليين: من داخل العالم الإسلامي والعربي تحديدا، الذي يعرف تحلفه سلفا، وعجزه الحضاري عن إنتاج أفكاره، أو الإسهام في هذا المجال بكيفية من الكيفيات؛ وبالتالي ستتحول الكثير من الممارسات من داخل هذا العالم ومن طرف السواد الأعظم من العقول وماتم توطين الأذهان عليه، إلى ممارسة تقليدية، والأمر لا يقتصر على معرفة دون أخرى بل يشمل كل الحياة العقلية، ويمتد ليطال الدين والعلاقة مع القرآن، حيث سيصبح

الاتصال، بنص القرآن، عبارة عن عملية طقسية لا تقول شيئاً ولا تضيف شيئاً، ورد الفعل حيال هذا النص الخالد، عاطفية لا تخرج عن هذا الإطار، والنتيجة (نص معزول). وأما الموقف من الإسلام وتحديدًا من القرآن، الصادر هذه المرة عن العالم المحيط، والذي هو أكثر تقدماً وأقدر على الفعل الحضاري، وبما أنه كذلك فقد تمكن في مختلف الميادين، وتحول هذا العالم الغربي إلى حركة استعمارية، تربطها مصالح مادية ضخمة بالعالم الإسلامي، وتلك المصالح لا يمكن التفريط فيها تحت أي مبرر.

من هنا فإن الموقف الفكري الخارجي للغرب من القرآن الذي سيمثله الخطاب الاستشراقي وتحت غطاء العقلانية، سيكون منسجماً مع خطه الاستعماري، أما مجمل تلك الآراء الصادرة عنه بهذا الخصوص، فقد جاءت من خلال مبرر (الموضوعية)، لإثارة كثير من الشكوك حول النبوة، والقرآن، وقد تناغمت النخب المحلية الإسلامية العربية، مع هذا التوجه بفعل المؤثر الحضاري، والانبهار بالنزعة العقلية، حيث ستثار نقاشات ويتم تداول العديد من الأفكار بخصوص (نص القرآن)، ليكون مؤدى ذلك كله طرح أفكار بخصوص مدى صحة نص القرآن والنبوة، وحديث يطول ويقصر حول حياة النبي وهكذا. ذلك كله سيؤدي إلى مزيد من (عزلة النص). بناء عليه سيكون جديراً بمن سيخوض غمار هذا الجدل، أن يواجه ذاته أولاً، حيث ينبغي أن يعتمد إلى تجديد قناعاته، وهو ما فعله المفكر مالك بن نبي، انطلاقاً من الشك إلى اليقين؛ وثانياً، مواجهة ما التبس على الخطابات الأخرى انطلاقاً من داخل النسق المعرفي أو من محيطه أي الأفكار المتداولة من الخارج؟، بغرض تمكين النص القرآني.

١.١- الأسئلة الصادمة:

القرآن بما يحمله من مبادئ وقيم وتجارب، شكلت الرصيد الفعلي لثقافة القدماء، وبما أن هذا النص القرآني المتواتر الذي يبدد الشك حول صحته، خصوصاً إذا عقدت من مقارنات مع بقية مصادر الديانات الأخرى، ليكون مؤدى ذلك استمرار خط التواصل بين الثقافة الإسلامية وهذا النص باستمرار العصور، أي أن الثقافة لا تستشعر تجاوز الزمن لمضامين هذا النص وعليه يظل متاحاً في تناول الثقافة العربية المعاصرة التي لا يمكنها أن تقطع صلاتها مع هذا النص مهما كان الأمر، أو قل حتى وإن تم افتعال أسباب لهذا الغرض. يبقى بعد ذلك الشغل الشاغل حول التصدي لتلك الشبهات التي تثار هنا وهناك في صميم النص، لغته وأسلوبه، أو متعلقات النص، مصادره التي يشير إليها - كما يرى ثيودور نولدكه - صحف إبراهيم وأساطير الأولين...

إضافة إلى علاقات أخرى كالنبوة والنبي، وفي أقصى حد المصدر الإلهي، الذي سيكون محوريا في مناقشات مالك بن نبي، يقول في هذا الصدد محمد عبد الله دراز: «إن المسألة هي في البحث عن المصدر الحقيقي للقرآن. وأن نعرف ما إذا كان يمكن أن يكون هذا الكتاب قد استخرج من علم أو إدراك من أرسل به. أو من معرفة بشرية على وجه العموم، أو أنه على العكس من ذلك هناك أسباب لا يمكن دفعها تحذونا للاعتقاد بمصدره العلوي الإلهي»^(١). بعبارة أخرى، سيتمحور مضمون الكتاب حول فكرة جوهرية تختص بالبرهنة على مصدر القرآن، ليدل هذا التوجه على تقليد راسخ في الثقافة العربية يقوم على نبذ الأسرار والمسكوت عنه، حتى وإن تعلق الأمر بمسائل الاعتقاد.

أما في الطرف المقابل، فقد ظلت النوايا مبيتة، بهدف إحداث خط مؤثر، يتم عن طريقه إيجاد منفذ إلى هذه الثقافة والعمل على التمدد من داخلها تحت مبررات التحديث، «لر يكون غرض العدو أن يقارع ثقافة بثقافة، أو أن ينازل ضللا بهدى أو أن يصارع باطلا بحق، أو أن يحو أسباب ضعف بأسباب قوة؛ بل كان غرضه الأول والأخير أن يترك في ميدان الثقافة في العالم الإسلامي، جرحى وصرعى لا تقوم لهم قائمة، وينصب في أرجائه عقولا لا تدرك إلا ما يريد لها هو أن تعرف فكانت جرائمه في تحطيم أعظم ثقافة إنسانية عرفت إلى هذا اليوم كجرائمه في تحطيم الدول وإعجازها مثلا بمثل»^(٢). هذه الثقافة العربية الإسلامية في ظل مختلف تلك المعطيات المتداخلة التي فرضها العصر الراهن، يحق لأهلها أن يبذلوا ما بوسعهم لحماية مكتسباتها، رغم أن ذلك لن يتحقق للثقافة عن طريق الانغلاق لأن ذلك لا يكون مؤداه إلا مزيدا من التخلف. الأصل إذن أن تنتج الثقافة أسئلتها بما يوافق الإشكاليات المطروحة من الداخل، ولا مانع بعد ذلك من الإنفتاح على غيرها.

لقد دخل الإستشراق معركة الوجود الثقافي العربي الممتد عبر التراث والمتأصل في راهنه، ولم يكن دور المستشرقين يقتصر على عموم المسائل، بل سيتجه الغالبية من أولئك المستشرقين إلى طرح الأسئلة الصادمة، وإن كان وراء تساؤلاتهم مجرد شبهات عارضة، لتكون تلك الأسئلة ذات صلة بمقومات الثقافة، «ويفرح المستشرقون كلما كثرت الاختلافات ليس

(١) مالك بن نبي: الظاهرة القرآنية، ترجمة عبد الصبور شاهين. دط. طباعة بن مرابط، الجزائر ٢٠١٧. ص ١٠.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٠.

فقط في القراءات (القرآنية) بل في الخطوط لزعة الثقة بالصحة التاريخية للنص»^(١). بعبارة أوضح، كلما أثرت الشبهات ستجد حتما من يروج لها، لتتحول تلك العلاقة المهتزة في حقيقتها مع القرآن، لأنها أصبحت في الغالب الأعم شكلية، ومع هذه المستجدات التي تحاول الطعن في النص يزداد تأزم تلك العلاقة وانحرافها.

ليس لأحد أن ينكر المعلن والخفي من أدوار الاستشراق على مستوى النخب العربية، التي ستسهم في صناعة نهضة الأمة، وتحاول أن ترسم المصير المستقبلي لها، وسيتم بواسطة فريق من تلك النخب التي أصبحت تمتلك القدرة على التأثير في الحقل الثقافي والمعرفي، وأصبح بعضهم بمثابة باحثين «وأوجبوا على أنفسهم ترديد الأفكار التي زكاهها أساتذتهم الغربيون. عن هذا الطريق أوغل الإستشراق في الحياة العربية في البلاد الإسلامية محمداً بذلك اتجاهها التاريخي إلى درجة كبيرة»^(٢).

الانفتاح على الآخر أمر مشروع لاشك فيه، غير أن الذوبان في ثقافته وفكره، والأخذ ببعض ارتيابه بدعوى التحديث أو وفق أي مبرر قد يؤدي إلى تقويض الثوابت وهو ما سيقابل بالرفض المطلق.

٢-١- فهم صادم:

ليست المشكلة أن تثار الأسئلة، إنما أن تجد تلك الأسئلة في العالم الإسلامي والعربي من يجعل منها قضية القضايا، وهو ما حدث مع مسألة انتحال (الشعر الجاهلي)، لتتحول الأنظار إلى البيان البشري الذي لا تقوم له قائمة أمام بيان القرآن، وعلى هذا الأساس سيستهدف (إعجاز القرآن). من هنا سيعتبر مالك بن نبي، أن هذا التوجه في عقد نوع من الموازنة، بين نص القرآن والنص البشري، لإدراك ضالة البيان الجاهلي، أمام نظيره السماوي، سيشتغل على مغالطة غير محمودة العواقب، حيث أن «المشكلة بوضعها الراهن إذن تتجاوز نطاق الأدب والتاريخ، وتهم مباشرة منهج التفسير القديم كله، ذلك المنهج القائم على الموازنة الأسلوبية معتمداً على الشعر الجاهلي بوصفه حقيقة لا تقبل الجدل»^(٣).

(١) حسن حنفي: من النقل إلى العقل، علوم القرآن، ج ١. ط ١. دار الأمير، بيروت، لبنان، ٢٠٠٩، ص ٢٤٩.

(٢) مالك بن نبي: الظاهرة القرآنية، مرجع سابق، ص ٥٠.

(٣) مالك بن نبي: المرجع نفسه، ص ٥٢.

أما السبب الفعلي عند المفكر الكبير بن نبي، فإنه يتمثل خصوصاً في كون البيان الرفيع الذي صاحب نص القرآن، يتم إدراكه عن طريق (الفطرة) التي تبدت بجلاء، لدى الرعيل الذي زامن نزول الوحي، أما من جاء بعد ذلك، وحاول تحكيم (العقل)، لفهم كنه البيان، فإنه يسعى خلف شيء لا يمكن إدراكه، «والحق أنه لا يوجد مسلم وخاصة في البلاد غير العربية يمكنه أن يوازن موضوعياً بين كل آية قرآنية وفقرة موزونة ومقفأة من أدب العصر الجاهلي، فمنذ وقت طويل لم نعد نملك من أذواقنا عبقرية اللغة العربية ليمكننا أن نستنبط من موازنة أدبية نتيجة عادلة حكيمة ومنذ وقت طويل أيضاً تكتفي عقائدنا في هذا الباب بالتقليد الذي لا يتفق وعقول المتعلقين بالموضوعية»^(١).

ضمن هذا السياق، يأتي تعقيب محمود محمد شاكر، متخذاً مذهباً آخر، حيث يعتبر أن منطق الاستحالة في الربط بين القرآن والشعر عند مالك بن نبي، وتصوره أنه يجدر بالمحدثين تطوير مناهج التفسير وفق منطق لا يخضع لهذه الموازنة بين الشعر والقرآن. إنما سيعتبر محمود شاكر أن تحدي القرآن لأهل الجاهلية بأن يأتوا بمثل اليسير أو القليل من صور القرآن، يظل متاحاً، وإلا ما جدوى التحدي، لينتهي بعدها إلى أن «الشعر الجاهلي هو أساس مشكلة (إعجاز القرآن) كما ينبغي أن يواجهها العقل الحديث، وليس أساس هذه المشكلة هو تفسير القرآن على المنهج القديم كما ظن أخي مالك، وكما يذهب إليه أكثر من بحث. أمر إعجاز القرآن على وجه من الوجوه»^(٢).

أما مكنن الخطر الذي ينبه إليه محمود شاكر فهو في تلك الدعوة التي تشكك في صحة (الشعر الجاهلي)، من خلال قضية (الإنتحال)، «لكن الشعر الجاهلي قد صب عليه بلاء كثير آخرها وأبلغها فساداً وإفساداً ذلك المنهج الذي ابتدعه مارجليوث، لينسف الثقافة به، فيزعم أنه شعر مشكوك في روايته وأنه موضوع بعد الإسلام، وهذا المكر الخفي الذي مكره مارجليوث وشيعته وكهنته والذين ارتكبوا له من السفسطة والغش ما ارتكبوا...»^(٣).

قد تختلف الآراء بخصوص الوسيلة المثلى، التي يتم من خلالها فهم (إعجاز القرآن) بل وفهم ماهية ذلك الإعجاز، لأن الاهتمامات في حد ذاتها تتفاوت وتعدد، إنما الذي لا خلاف

(١) المرجع نفسه، ص ٥٣.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣٢.

(٣) المرجع نفسه، ص ٣٢.

حوله هو أن تعتمد بعض النخب إلى تلقف تلك المسائل الوافدة من الغرب، والتي تكون قد لاقت نقاشاً على مستوى الخطاب الاستشراقي، وتحت ذريعة التحديث يتم تبني تلك الأفكار وإن كان بحسن نية، ثم الترويج لها، «نشر طه حسين كتابه المشهور (في الشعر الجاهلي) ١٩٢٦، فهذا التسلسل التاريخي معبر تماماً عن تبعية أفكار بعض قادة الثقافة العربية الحديثة للأساتذة الغربيين».^(١)

مرة أخرى، فإن التمكين للنص القرآني، هو في الأصل تمكين لمضمونه وفق رؤية قادرة على استيعاب تعقيدات الحاضر بدل التسليم بتلك الآراء التي نشأت حول النص بحجة الأسبقية، أو الانبهار بتلك الأفكار والتصورات الوافدة إلينا من الغرب، والتي تحكمها نوايا مبيتة، لأنها في الغالب ظلت منسجمة مع مصالح الاستعمار. ومن تلك الأفكار الطعن في (الشعر الجاهلي) الذي يمثل خلفية فعلية للبيان القرآني. إن تمكين النص من تجديد طبيعة العلاقة التي تجمع المسلمين به، وتمكينه من فهم ما يميزه من (إعجاز) وفق رؤية حذرة لا تسلم بأفكار مبطنة الأهداف.

٢- صوت العقل

المقصود هنا بصوت العقل، هو هذا التوظيف للأدوات المنهجية التي توفر قدراً معتبراً من الحياد، بعدم إقحام النوازع الذاتية، بغرض استخلاص نتائج موضوعية.

٢-١- الرؤية والمنهج:

أ- الموقف الفكري: يمكننا رصد مجال هذا الموقف، من خلال جملة من الإشارات الظاهرة والضمنية، حيث يعلن المؤلف مالك بن نبي انحيازه إلى الثقافة العربية الإسلامية الممتدة عبر التاريخ، غير أن همومه الحضارية تنطلق من حاضر هذه الثقافة، «وإذا اتفق لمؤمن أن ملك موهبة الكتابة فوق هاتين الصفتين من الإيمان والعلم، فإن واجبا آخر يقع على عاتقه: إنه إخراج ثمار عمله بلغة عصره، كما يفعل ابن نبي يخاطب قومه بلغتهم».^(٢) إذا كان هذا رأي عبد الله بن دراز، فإن حكمه لا يصدر إلا بعد تحليل مضامين كتاباته.

(١) المرجع نفسه، ص ٥٢.

(٢) المرجع نفسه، ص ١١.

لأن تلك الثقافة المعبر عنها، تنطلق من واقع مأزوم، ستعدهم روح المبادرة على مستوى الإنتاج الثقافي بمختلف صنوفه، وهو ما سيجعل الانفتاح على الثقافات المحيطة أمراً لا مفر منه. ليكون موقف الكاتب ابن نبي موقف من يعلن انتماءه إلى مرجعيته الإسلامية العربية، ويحاول في المقابل استيعاب لحظة التطور التي أدركها الغرب، بغرض تمكين ثقافته المأزومة من تلك الوسائل المستخدمة بهدف تحسين وضعية هذه الثقافة عموماً والثقافة الوجدانية التي تعبر عن الإطار الخاص للأمة على وجه التحديد.

ب- الممارسة المنهجية:

يستأنس المؤلف ابن نبي بالمنهج (الشكي) الديكاري، ويبدى في الآن نفسه حساسية الإطار النظري لهذا المنهج، مقابل توظيفه في مسائل ذات صلة بالدين، «فالمؤلفون المعاصرون يحاولون شرحه ظاهرة النبوة في ضوء تفسير تاريخي مجرد، تبعاً للمنهج (ديكارت) الذي يرجع كل شيء إلى معيار أرضي».^(١) عبارة أوضح، فإن نظرية (ديكارت)، ارتبطت بالإنسان والطبيعة، ولم تأخذ يبعد الإله والغيب.

هذا الإطار الشامل، سيتبعه المؤلف بمنهج تاريخي خلال رصده لتسلسل الأحداث، وكذلك المنهج المقارن من خلال عقد بعض المقارنات ومحاولة فهم التفاوتات بين مضامين النصوص لاسيما الكتاب المقدس بشقيه العهد القديم والعهد الجديد مع القرآن الكريم. بينما لازمه المنهج النفساني (تحليل النفس)، بأدواته التحليلية ومصطلحاته، حيث عمد إلى قراءة الوقائع التي تثبت النصوص المدونة، لتكون تحليلاته منسجمة مع صوت العقل؛ من هنا سنجد أن مالك بن نبي في معرض حديثه عن النبوة، يعتبر أن «المشكلة على وجه التحديد هي معرفة ما إذا كان الأمر يتعلق بأشياء ذاتية محضة أو بظاهرة موضوعية، (...) لكننا لا نستطيع ملاحظة ظاهرة النبوة إلا من خلال شهادة النبي وفي محتويات رسالته المتواترة المنزلة، فالأمر يتعلق إذن بمشكلة نفسية من ناحية وتاريخية من ناحية أخرى، ولنا أن نلاحظ أولاً وقبل كل شيء أن بعث نبي ما ليس حدثاً فرداً، ليكون غريباً نادراً، بل هو على العكس من ذلك ظاهرة مستمرة بانتظام بين قطبين من التاريخ منذ إبراهيم إلى محمد ﷺ، واستمرار ظاهرة تتكرر بالكيفية نفسها، يعد شاهداً علمياً يمكن استخدامه لتقرير مبدأ وجودها، بشرط التثبت من صحة هذا

(١) المرجع نفسه، ص ٧٧.

الوجود بالوقائع المتفقة مع العقل، ومع طبيعة المبدأ.^(١) توضح هذه الملاحظات، كيف أن الدراسة تجعل من نبوة محمد جزءا من كل، وهذا يكسبها حالة من التشابه، التي تدخل ضمن نسق معلوم، يسهل النظر إليها كظاهرة.

إذا كانت هذه النتائج المرصودة عن حقل (النبوة) عبر التاريخ، قد خلص بها المؤلف إلى كونها (ظاهرة)، تجتمع فيها مختلف شروط هذا الوصف العلمي. أما حقيقة النبي على اعتبار أنه الذات الحاملة للنبوة، فإنه بدوره سينظر إليه، بنوع من التجرد العاطفي لتحقيق إحاطة علمية شاملة، وتفادي الشخصية والتقديس، وهو ما توفر للدارس، حيث يرى مالك بن نبي أن الأنبياء «يمثلون (...) الإنسان في أسمى حالات كماله البدني والخلقي والعقلي، وشهاداتهم الاجتماعية تحظى في نظرنا بالثقة التي تستحقها. (...) نلجأ لهذه الشهادة لكي نثبت القيمة التاريخية للوقائع التي نخضعها لنقدنا ثم يبقى علينا أن نحلل مجموع هذه الوقائع في ضوء العقل المتحرر من ربقة الشك المطلق الذي لا هدف له».^(٢) بعبارة أدق، فإن توظيف الشك إذا تحول إلى عملية هدم، يكون قد خرج عن الإستخدام العقلي؛ والأنبياء ظلوا مستهدفين من قبل خصوم دعوتهم، ومع ذلك فقد فرض التزامهم انتزاع الإعراف من أعدائهم قبل أتباعهم.

بدا جليا في هذه المعالجة التي ألمحت وصرحت في مواضع كثيرة بضرورة تجديد المناهج، ومن ملامح ذلك التجديد، قلة تتبع الأسانيد والروايات، إنما كان مالك بن نبي ينصرف إلى المتن القرآني الذي أكد على أهمية أن تتلقاه (متواترا)، ولم يكتف حتى زاد على تأكيد صحة النص، وأما بقية النصوص من حديث وشعر فقد ظلت تستخدم باحتشام. سيكون موقف المؤلف بن نبي من تعدد الروايات، حول نشأة (النبي) وإشارات التعظيم محل تشكيك جلي وهو، ما نلمسه في ما يلي: «لقد أحاطت الروايات الإسلامية، الوسط العائلي للنبي وميلاده وطفولته بالخوارق المنبئة بما ينتظره من مستقبل فريد رائع، ولكن ليس من الضروري أن نهتم بدرجة صحتها التاريخية لأنها لا تهم موضوعنا مباشرة (...)».^(٣)

الموضوع بحاجة إلى الأخذ بأخبار لا تتعارض مع معطيات الواقع، تكون قريبة إلى منطق الحياة الإنسانية ولا تتعارض مع بديهيات العقل.

(١) المرجع نفسه: ص ٧٩.

(٢) المرجع نفسه، ص ٨٠.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٠١.

الرواية تحفي وراءها أهواء الرواة، وجهل الراوي فرصة للنسبة إليه، وهذا كله يتنافى مع روح المناهج الحديثة «كلما كان الراوي مجهولاً زادت نسبة الخيال أي الوضع. وكلما كان معلوماً قل. وكلما تأخر الراوي زادت نسبة الوضع. وكلما تقدم قل. فالتاريخ يساعد على الإبداع عن طريق الخيال الشعبي»^(١).

لأجل ذلك سيعتبر المستشرق ثيودور نولدكه أن «النقد ليس سهلاً لأن النزعة التي تكمن وراء أية رواية تقليدية لا يمكن الكشف عنها»^(٢).

الرواية انتهت كممارسة منهجية بعد تدوين النصوص، والعصر ينسجم مع لغة المناهج العلمية، وبواسطتها ستعاد بناء على القناعات التي ارتخت وضعفت.

٢-٢. تجاوز القراءة الإسقاطية:

ظل المنطلق الذي تعتمده الكثير من الدراسات، لفهم كنه القرآن، والوقوف على (إعجازه)، الإنصراف عن حقيقة النص، كنسق قائم بذاته بمختلف مضامينه وتجاربه بإعجازه الأسلوبية أو البرهانية، والتوجه إلى النبي المبلغ، وإلباسه صنوف المعجزات، وجعل سيرته لا تقوم إلا على المعجزة، ظناً أن هذا التسبّع لأخبار المعجزات أو الأحاديث المختلفة، سيكون دليلاً قطعياً على كون النص صنيع هذا الجو من المعجزات.

أما إخراج المشهد وفق هذه المعطيات، بما يناقض لغة العصر، ويسقط نطاق الأسرار والخفايا التي تتنفي مع روح العقل، فسيتحقق اكتماله من خلال إسقاط هذه السيرة الزاخرة بمختلف أنواع المعجزات، لتدل قطعياً على القرآن الذي ليس له أن يتحقق نزولاً إلا ضمن هذا الجو الذي يتعارض مع صوت العقل، وينتهي إلى حد الخيال والأساطير وخلق هالة من الماورائيات.

للقوف على الكثير من الوقائع التي ستثبت بما لا يدع مجالاً للشك، فإن مؤلف (الظاهرة القرآنية) ظل باستمرار يؤكد يقيناً على كون النبي بشر تم تكليفه بحمل الرسالة، لأجل ذلك سيواجه صعوبات جمّة في تحمل هذا التكليف خصوصاً في بدايات اتصال الوحي به. على هذا

(١) حسن حنفي: من النقل إلى العقل ن علوم الحديث، ج ٢. مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠١٣. ط ١. ص ٥٧.

(٢) ثيودور نولدكه: تاريخ القرآن، تعديل فريديريش شفاي، ترجمة جورج تامر. منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، بغداد، ٢٠٠٨، ص ٥٤.

الأساس فإن النبي يونس وأرمياء وكذلك محمد، «استولت عليهم أخيراً دعوتهم، فمقاومتهم تدل على التعارض بين اختيارهم والحتمية التي تطوق إرادتهم وتتسلط على ذواتهم، وفي هذه الدلائل قرينة قوية للنظرية الموضوعية عن الحركة النبوية»^(١).

أما محاولة إثارة القليل أو الكثير من الشبهات حول فترات عزلة النبي، ما سيجعل بعضهم يطرح شكوكاً حيال هذا السلوك، فإن المؤلف بن نبي يعمد إلى تفنيد كل شبهة حاولت قراءة هذا السلوك بما يخدم نوازعها، وذلك وفق منطق العقل الرسين، الذي يقر بالعزلة، ويدحض كل شيء قد ينسب إليها، حيث لم تكن تلك الفترات من العزلة بالطويلة، ولا أدت تلك اللحظات من التفرد بالذات - كما يرى مالك بن نبي - إلى مجافاة المجتمع الذي كان ينتمي إليه، وأهم شيء، «إذن فليس هناك من سبب لأن ننسب ل(الصادق الأمين) نية مبيتة للتأمل في مشكلة ميتافيزيقية لحظة تهيئه للانسحاب والعزلة بعد الزواج...»^(٢).

تلقي النبي للوحي، لأجل ذلك، سيكون فوق إرادته، وطلبه للوحي بعد أن انقطع عليه، لمدة طويلة كذلك كان فوق إرادته، وقد ترتب على ذلك حزن النبي ﷺ وأسفه الشديد وقد عبر عنه بضعفه البشري؛ وعليه يقر مالك بن نبي: «ونحن نرى أن هذا الجهد يؤكد في الواقع بصورة قاطعة استقلال الظاهرة القرآنية عن ذات موضوعنا (النبي).

وما كان لنا بداهة أن نقرر أن الحل الثاني للأزمة النفسية يمكن أن يتأخر لو كان مصدره هو اللا شعور، لدى إنسان لم يسع إلى إخمد الظاهرة وكتبها في نفسه بل أنه على العكس قد وجه كل إرادته وكل وجوده لتفسير ظهورها»^(٣).

القرآن - إذن - ظاهرة مستقلة يجدر أن ندرسها بناء على هذا الإستيعاب، الذي بمجرد أن تحقق للنبي محمد وأدرك يقيناً أنه مكلف بتبليغ نص الوحي، لم تشه جميع المغريات والمصالح المادية والمعنوية، أن يترك رسالته تلك، وهذا الأمر سيجعل المسؤولية تنسحب على جميع المسلمين متى تحقق لهم هذا الإدراك، بدل أن يتوقف تبليغ القرآن ويقتصر على النبي محمد لوحده، إننا وفق هذا الفهم سنكون أمام مسؤولية تمكين للنص مستمرة عبر العصور.

(١) مالك بن نبي: الظاهرة القرآنية. مرجع سابق، ص ٨٤.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٠٩.

(٣) المرجع نفسه، ص ١١٨.

٣- مجال النص أوسع

٣-١- سياق النص:

القرآن الكريم لم يكن مرآة عصر ولا سجل مجتمع ولا سيرة فرد؛ ومع ذلك فإنه يحسب على سياق مكاني وزماني، نظراً لتدخل الوحي المنزل في قضايا بعينها بغرض تشريعي أو لحكمة إصلاحية، فأعطى ذلك كله أفضلية مثلى لطبيعة نزوله منجماً، عبر ثلاث وعشرين سنة.

طريقة نزول القرآن بكيفية (منجمة)، خلال مرحلة مكية تلتها أخرى مدنية، ستجعل المسلمين يعايشون القرآن لحظة بلحظة، «وإذا كانت المرحلة المكية في جوهرها عهداً روحياً هو عهد النبي الداعية الذي يرشد المصطفين الأخيار، فإن المرحلة المدنية استمرار للمرحلة الأولى، ونتيجة زمنية لها في وقت واحد، فالنبي والقائد سيتحدان الآن في ذات واحدة تدعو وتقود جموع المؤمنين»^(١).

القرآن تفاعل مع سياق نزوله، القرآن أشار إلى الكثير من الأحداث دون تفصيل في جزئياتها، وألمح إلى أحداث أخرى، وغض الطرف حتى عن أصعب اللحظات التي مر بها الرسول مبلغ الوحي.

القرآن ظاهرة مستقلة عن ذات النبي، «إن محمد ذو فكر موضوعي، لا يميل إلى تأييد دعوته بغير معجزته الوحيدة (القرآن)»^(٢). الأمر لم يتوقف عند هذا الحد، حيث يصل محمد إلى مراحل من الوعي المتقدم والاستيعاب الشامل للحقائق بعقل راشد، يعلق مالك بن نبي بالقول: «أما يقين النبي فقد كان كاملاً مع وثوقه بأن المعرفة الموحى بها غير شخصية وطارئة وخارجة عن ذاته»^(٣).

محمد النبي الذي عايش محنة بحجم محنة حادثة الإفك، ولم يستطع تبين الحقيقة الكامنة بشأنها إلى أن نزل الوحي ببراءة المتهمين، يظل مجرد مبلغ للوحي، من لدن عزيز حكيم.

(١) المرجع نفسه، ص ١٢٣.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٢٨.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٣٢.

٣-٢- النص ورؤية العالم:

تتحدد الرؤية على مستوى كل شخص؟، بناء على إمكانياته التي تتيحها له قدرته الذاتية، وتتسع مدارك الرؤية بامتداد مجال الوعي. من هنا فإن إمعان النظر في المتاح من أدوات المعرفة التي قد تمكن أهل شبه الجزيرة العربية من رفع نطاق وعيهم، سيكون محدوداً لا يتعدى بساطة البيئة الصحراوية، وتلك الحواضر الناشئة الصغيرة التي قد تشهد بعض التجمعات الموسمية المقصودة أو العفوية. النتيجة بناء عليه، لم تكن هناك من وسائط للتعليم إنما ظل كل شيء رهن هذه الممارسة ضمن تجارب الحياة اليومية. بل إن تواجد اليهودية أو المسيحية في الجزيرة العربية لم يصحبه أي نشاط مميز (...) مصادر العصر الجاهلي التاريخية لا تصنف أي كنيسة في مكة أو أي كنيس أو دير في ضواحيها، لقد انسحب الحنفاء فقط في أماكن منعزلة دون أن يقطعوا صلاتهم تماماً بالمجتمع ولم تكن لهم طريقة في تصوفهم سوى أنهم كانوا يمارسون الزهد أو التخلي عن الدنيا، كما يدل على سمة الصحراء وطابعها، في نفوسهم»^(١). النبي محمد الذي صارت له نزعة من العزلة، سيكون أقرب إلى هذا المسلك العفوي منه إلى الرهبنة.

يتنزل القرآن وتبدأ معالم الرؤية الجديدة في التشكل، وقد قطعت الصلة مع مصادر الديانات السماوية السابقة، وعليه فقد «اتجه الوحي القرآني إلى أن يقرر النتيجة الحاسمة للفكرة التوحيدية (الله واحد، مخالف للحوادث، رب للعالمين). فأخرج بهذه الطريقة الحاسمة ذات الله جل شأنه من نطاق الأنانية اليهودية، والتعدد المسيحي، ولقد تقرر هذه العقيدة الجوهرية للإسلام الموحد في صورة من أربع آيات ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾^(١) ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾^(٢) ﴿لَمْ يَكِلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾^(٣) ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾^(٤) [سورة الإخلاص]»^(٢).

رؤية العالم في القرآن انطبعت بالتوجه للأخلاق الرفيعة على مستوى كان ينبغي أن يكون مطمحا للإنسان. وأما على الصعيد الكوني الطبيعي، فإن رؤية العالم امتدت واتسعت حتى فاقت مجال الصحراء وما يستوعبه عقل أهل الصحراء، فتناول الحديث عن بعد الأجرام السماوية والنجوم، وخاض في أعماق البحار. ثم كان حديث القرآن عن عالم يأتي بعد انتهاء

(١) المرجع نفسه، ص ١٠٧.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٨٥.

الآجال، إنها (الآخرة)، الجنة والنار. ثم عالم الغيب الذي يؤمن به المسلمون تسليها مادام الله قد أخبر عنه.

مقابل هذه الرؤية الممتدة، والمتأصلة بحيث تخص القرآن لوحده دون غيره لم يسبق إليها من أحد، تأتي الرؤية البشرية للعالم محدودة بأسرها نص القرآن، وهذا سيعبر عنه مالك بن نبي بـ (الفكرة المحمدية)، حيث أن «الوحي القرآني ليس أبعد من الفكرة المحمدية فحسب ولكن أبعد مما أوحى فعلا. الفكرة المحمدية، إشارة النبي على بستاني بأن يؤبر نخله بكيفية بعينها، غير أن البستاني لم يأخذ بتلك الإشارة»^(١).

الظاهرة القرآنية مستقلة عن النبي محمد، وعن معطيات العالم الذي عاش فيه محمد، وتعرف على معارفه أو لم يتعرف.

٤- تفعيل المضامين

أحاط القرآن الكريم بالكثير من الموضوعات، تراوحت بين الطبيعي وما وراء الطبيعي، ظاهر سلوك الإنسان، وباطن نفسه الخفية.

يقول تعالى: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي أَلْكِتَابٍ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨]. هذه الرحابة وهذا العمق والإمتداد، هذا الرصد والتتبع، يعلق عنه المؤلف بن نبي: «إنه لو أتيح لأحد الناس أن يقرأ قراءة واعية يدرك خلالها رحابة موضوعه، فلن يمكنه أن يتصور الذات المحمدية إلا مجرد واسطة لعلم غيبي مطلق»^(٢). هذا الفصل البين بين ذات النبي ومضمون القرآن، لا يراد به تحقيق الأفضلية للقرآن لأنها متحققة، ولا يراد به كذلك جحود فضل كان للرسول، إنما هو محاولة تمييز للظاهرة القرآنية بمصدرها الإلهي.

٤-١- الأخلاق:

تدور الكثير من النقاشات حول مسألة الأخلاق وعلاقتها بالدين، وانحراف حال الأمم التي حادت عن الأخلاق. لا يتسع مجال هذا البحث إلا لقدر يسير من هذا النقاش، سنحاول تناوله وفق الأبعاد التي رسمها كتاب (الظاهرة القرآنية).

(١) المرجع نفسه، ص ١٥٨.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٨٠.

يكشف هذا الكتاب عن ملاحظات بارعة بخصوص المضمون الأخلاقي، حيث يعتبر «أن درس القرآن الأخلاقي هو ثمرة نظرة نفسية متعمقة في الطبيعة البشرية تصف لنا النقائص التي ينهى عنها وينفر منها والفضائل التي يدعونا إلى التأسى بها من خلال حياة الأنبياء أولئك الأبطال والشهداء في سجل ملحمة السماء (...)، يدفع القرآن المؤمن إلى الندم الصادق، حين يعده بالغفران، أساس التربية الجزائية في الأديان السماوية»^(١). بمعنى أن السلوك البشري هو محصلة لتلك النوازع الباطنية التي يجدر بالمرء أن يواجهها ويبحثها من دخليته.

ينظر بن نبي، إلى تلك المعالجات التي تناولت الأخلاق وفق المبررات المادية النفعية من لذة وألم أو من جلب مصلحة ودفع ضرر، ليتضافر مع ذلك نزوع فردي أناني، وفي الأثناء سيكون استشراف النتائج مغيب، «إن الأخلاق اللادينية - بقدر ما لهذا التعبير من معنى - تقيم أعمال الإنسان على أساس المنافع الشخصية العاجلة، التي صارت أساس المجتمع المدني، على أن الأخلاق الدينية (التوحيدية)، تحترم أيضاً المنفعة الشخصية، ولكنها تمتاز برعاية منافع الآخرين، وهي بذلك تدفع الفرد إلى أن ينشد ثواب الله قبل أن يهدف إلى فائدته»^(٢).

ولمزيد من التفصيل حول الأخلاق التي يطرحها نص القرآن فإنه «سيأتي بمبدأ إيجابي أساسي، كما يكمل منهج الأخلاق التوحيدية، ذلك المبدأ هو (لزوم مقاومة الشر)، فهو يخاطب معتنقيه بقوله تعالى ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [آل عمران: ١١٠].

من جهة أخرى يقر القرآن فكرة الجزاء أساس الأخلاق التوحيدية»^(٣).

أما حقيقة الجزاء «فإن القرآن يقيم بناءه الخلقي على أساس القيمة الخلقية للفرد، وعلى العاقبة الدنيوية للجماعة، فأما الفرد فإن ثوابه مستحق يوم الحساب، ومن أجل هذا يقرر القرآن صراحة القيمة الدينية للفرد في قوله تعالى: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا﴾ [المدثر: ١١]^(٤).

(١) المرجع نفسه، ص ١٧٩.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٩١.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٩١.

(٤) المرجع نفسه، ص ١٩١.

في حين «وأما الجماعة فإن جزاءها عاجل يلفتنا القرآن إلى قصته في هذه الدنيا حين يدعونا دائماً إلى تأمل العقاب الدنيوي في عواقب الأمم البائدة»^(١).

تفعيل الأخلاق في الجماعة، يكون-بفعل هذه المنفعة العاجلة التي تجعل من المجتمع جسماً قوياً يتحرك نحو الأفضل، ولا ينخر قلبه هذه المسائل تظهر غير ذات قيمة لكنها في النهاية تشل كل حركة.

٤-٢- واقع الاجتماع:

لأجل فهم معمق للرؤية القرآنية حيال المجتمع، يرجع ابن نبي إلى رؤية الكتب السماوية بخصوص هذا الأمر، حيث «كان الغرض من الشريعة الموسوية أن تضع مبادئ مجتمع موحد ناشئ، وأن توثق الصلات بين أفرادها، أولئك الأفراد المغمورين في مجموعات الشعوب الوثنية. وبذلك تكون هذه الشريعة قد تصورت المشاكل الاجتماعية من الوجهة الإسرائيلية الداخلية. ثم أننا شرعية الحب لدى عيسى تفتح أكثر من صلة باب الرحمة المسيحية لأهل الفطرة من الوثنيين»^(٢).

اليهودية بتشريعاتها استمرت ديانة قومية لجماعة مغلقة، تنعت غيرها من الشعوب بالأُميين، ولا يسري عليهم من الأحكام ما يخص العنصر اليهودي. في حين أن المسيحية روجت للمحبة والرحمة، وبدل توجيه الفرد للإقلاع عن الذنب، تم تشريع (الإعتراف) أمام رجل الدين، حيث تحولت الكنيسة إلى مخزن أسرار للأفراد، ومع مرور الوقت صارت سلطة مركزية متنفذة لم يكن من السهل تخطئها وتجاوزها إلى الإصلاح الديني المعروف.

أما الجديد الحاصل حين «جاء القرآن وجدناه يتناول- في نصه- المشكلة من الزاوية الإنسانية الشاملة ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٣٢]^(٣).

على مستوى البنية الداخلية للمجتمع، وحتى يتحقق الفعل الحضاري، شرع القرآن أحكاماً عديدة للقضاء على الكثير من الآفات، منها السرقة والزنا وعالج مشكلة شرب

(١) المرجع نفسه، ص ١٩١.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٩٢.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٩٢.

الخمر، وقطع الطريق أمام القمار وتبديد المال، وهذا ما سيتحول لاحقاً في (الفقه)، إلى (فقه المقاصد). هذا المجتمع المتماسك هو الذي ينبغي أن ينبذ أخلاقاً قد تبدى هيئة (التجسس والظن والإغتياب...)، لأن تلك الأخلاق هي التي سينجم عنها مضار كبرى تؤدي إلى تخريب نسيج المجتمع. القرآن نظر بالتالي إلى النفس المزدوجة (المنافق) بعين الرفض والذم المطلق لهذا السلوك.

بل «لقد كانت أحد النتائج الخطيرة لهذا المبدأ العام أن وضعت مشكلة الرق للمرة الأولى في تاريخ الإنسانية في طريق الحل، فإن عتق الرقيق كان مرحلة ضرورية لإلغاء الإسترقاق، الذي كان أساساً جوهرياً للنشاط في المجتمعات السابقة»^(١).

كرامة الإنسان مطلب يلح عليه القرآن، وحرية إرادة الإنسان في المعتقد أمر ضروري ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، إن «كلمة التوحيد أو الإيمان في القرآن هي علامة تحرر الذات من كل شائبة فرضت عليها. هذه الذات ليست مغلقة، يجب أن يسعى الإنسان لمعرفة الإنسان ﴿يَتَأَيَّمُ النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاهُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ [الحجرات: ١٢]»^(٢).

تفعيل هذه المضامين يقتضي الرجوع إلى نص القرآن فهما واستنباطا، والنتيجة استعادة تلك الثقة التي فقدها الإنسان المسلم في ذاته وفي مبادراته، وفقد معه التواصل الفاعل مع نص القرآن العظيم.

خاتمة

الكتاب استطاع باقتدار أن يحرك جملة من المعطيات المتداولة والمعروفة، وفق رؤية مغايرة استطاعت في النهاية أن تقدم القرآن بقناعة جديدة تجدد معها علاقة الإنسان المسلم بهذا النص الخالد. (الظاهرة القرآنية) كان منطلق هذا الكتاب قائماً على (الشك)، وانتهى منه صاحبه إلى المصدر الإلهي العلوي للقرآن، فتتحقق له (اليقين المنشود)، ووظف الكاتب كذلك (السياق)، في أحداث وأشخاص ونبوة ونبي ليستقر به المطاف إلى إدراك استقلالية النص، وقد فهم يقيناً أن النص القرآني، ظل معزولاً عن الواقع، وظلت علاقة الإنسان

(١) المرجع نفسه، ص ١٩٢.

(٢) مصطفى ناصف: مسؤولية التأويل. ط ١. دار السلام، مصر، القاهرة، الإسكندرية، ٥١٤٢٥، ٢٠٠٤م، ص ٢٠٩.

بالقرآن يحكمها الكثير من اللبس، وبفعل تلك القراءات والمقارنات سيجعل نص القرآن أقرب ما يكون إلى واقعنا، وأقرب ما نكون إلى مسؤولين جدد على تبليغه وفق رؤى جديدة تناسب هذا العصر.

رابعًا
الفكر العربي المعاصر

العوائق المعرفية للإبداع في الفكر الفلسفي العربي

د. آسيا واعر(*)

ملخص الدراسة

لقد أسهم الفكر العربي عموماً والفلسفي خصوصاً في تحقيق الرقي والتقدم الإنساني، وهذا في مختلف المجالات والميادين العلمية والأدبية والفنية، تراث ضخم أدى إلى إقامة أرقى حضارة عرفها الفكر الإنساني عبر تاريخه الطويل كما كان سبباً لإرساء أسس متينة لقيام حضارات إنسانية أخرى.

ومع هذا فإنّ بعضاً من الدراسات نجدها تضرب بإنتاجية الفكر الفلسفي العربي عرض الحائط ولا ترى فيه سوى اجتراراً وإعادة صياغة لما أنتجه وأبدعه الآخر الأمر الذي أدى إلى طرح إشكالية ما مدى مصداقية هذا القول، وإلى أي مدى يمكن اعتبار الفكر الفلسفي العربي فكراً أصيلاً. أصالة نرى أنها ترتبط ارتباطاً مباشراً بما أبدعه الفكر الفلسفي العربي وأحدثه على غير مثال سابق، ما الجديد الذي أتى به من دون أن يستند إلى أي موروث سابق.

تهدف دراستنا هذه إلى إعادة النظر في إنتاجية الفكر الفلسفي العربي كفكر خاض غمار البحث في الكون والإنسان لا من خلال ما قاله الآخر وإنما من خلال رؤيته ومن خلال إبداعه أيضاً، وهذا سواء في طرح القضايا الفلسفية أو في تحليلها، لنجد أنّ أبرز مجالين قد تمّ فيهما هذا الإبداع الفكري لا يكاد يخرج عن دائرتي علم الكلام، والتصوف ممارستان فكريتان نبعا من عمق أصالة الفكر العربي.

تجدر الإشارة إلى أنّ هناك العديد من الدراسات والأبحاث في الدرس الفلسفي، إلا أنّ المتأمل فيها يجد أنّ غالبيتها تصب في قالب واحد ألا وهو التماهي في فكر الآخر وضياح الأنا

الفكري، سواء في تحليل الفكرة الفلسفية أو الإشادة بقائلها، وعلى أقصى تقدير بتقديم نقد لرؤى الآخر، وبالمقابل نجد أنّ الرؤية الفلسفية الخالصة للقضايا تكاد تنعدم، الأمر الذي دفعنا إلى البحث عن العوائق التي تحيل دون هذا الإبداع لنجده مرتكزا في ضياع أسس فعل التفلسف وفي تماهي الأنا في فكر الآخر جملة وتفصيلا.

مقدمة

يعتبر الفكر الفلسفي العربي فكرا غزيرا في مباحثه ومجالاته، وإذا كنا نتحدث على جانب من أصالته فقد حُصرت في محطات ثلاث تمثلت في علم أصول الفقه، علم الكلام والتصوف، محطات لم تتأثر في فكرها وفي قضاياها بأي موروث سابق، محطات أسسها العقل العربي منذ أمد بعيد ولا زلنا نشغل عليها لحد الساعة، وهنا نتساءل عن سبب توقف العقل العربي عن إبداع وعن استشكال قضايا أو مباحث جديدة، ولماذا ظل يدور في نفس الحلقة من البحث والدرس، هذا من جهة ومن جهة أخرى نتساءل عن القيمة المعرفية والعلمية التي ضمنتها الفلسفة العربية المعاصرة

إنّ الحديث عن الفكر الفلسفي العربي الإسلامي لا يزال - عند الكثيرين - سواء في الفكر الغربي أو حتى عند بعض من المفكرين العرب، لا يزال ينظر إليه على أنه مجرد صورة مكررة لفكر الآخر، وهنا يحضرنا قول «أرنست رينان» في أنّ الفلسفة العربية ما هي إلا فلسفة يونانية بحروف عربية، وهذا بحجة أنّ القضايا التي استشكلتها هذه الأخيرة قد أعيد صياغتها في الفكر العربي وأضيف عليها أمورا لا تنفيذ الفكر في شيء أي لم يكن هناك جديد قد أضيف إليها، وهذا يؤدي بنا إلى القول بآلا وجود لحركة فلسفية في الفكر العربي، وإن كنا لا نتفق مع هذا الرأي بحجة أنّ للفكر العربي فلسفته الخاصة ومباحثه التي ننظر فيها بالنظر الفلسفي والبرهان المنطقي، وتحليل هذا ليس موضعه الآن، فإننا نبحث عن الأسباب التي أدت بجمود الفكر والتوقف عن الإبداع فيه، أسباب بحثنا فيها من خلال استقراء التجربة الواقعية ومما يدور في ساحة الفكر في الوقت الراهن، نحاول قدر الإمكان أن نلفت الانتباه إلى إعادة النظر في إنتاجنا الفكري وفي منهج التفكير والدرس أيضا، وتحليل هذا في العناصر التالية:

١- في ماهية الإبداع

الإبداع - création - cretion - هو إحداث شيء على غير مثال سابق، وعند البلغاء اشتغال الكلام على عدة ضروب، من البديع أما في اصطلاحه الفلسفي فله عدة معان: هي:

الأول: تأسيس الشيء عن الشيء، أي تأليف شيء جديد من عناصر موجودة سابقا، كالإبداع الفني، والإبداع العلمي، ومنه التخيل المبدع في علم النفس.

والثاني: إيجاد الشيء من لا شيء كإبداع الباري سبحانه وتعالى، فهو ليس بتركيب ولا تأليف، وإنما هو إخراج من العدم إلى الوجود، وتجدر الإشارة إلى أن هناك فرق بين الإبداع والخلق، فالإبداع هو إيجاد شيء من لا شيء، والخلق إيجاد شيء من شيء، لذلك قال الله تعالى في غير آية من الآيات الواردة في القرآن الكريم ﴿بَدِئُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [البقرة: ١١٧]، ولم يقل بديع الإنسان، بل قال خلق الإنسان، لذا يكون الإبداع أعم من الخلق.

أما الثالث: فهو إيجاد شيء غير مسبوق بالعدم، ويقابله الصنع، وهو إيجاد شيء مسبوق بالعدم^(١).

و المتأمل في هذه التعريفات يجد أنها تصب في قالب واحد ألا هو الإتيان بكل ما هو جديد مغاير لما سبق، سواء أكان هذا في الجانب المعنوي أو المادي، في الجانب الفكري أو الشيعي، في اللامرئي والمرئي على اسواء. الأمر الذي أدى بنا إلى البحث عن حركة الإبداع ومنحاه في الفكر الفلسفي عامة والفكر الفلسفي العربي الإسلامي خاصة، وتفصيل هذا في ما يلي:

٢- الإبداع في الفكر الفلسفي بين العقل الغربي والعقل الإسلامي

يمكن اعتبار أن أية فكرة فلسفية إنما هي إبداعا خالصا للعقل الإنساني، ذلك أن الإبداع هو ميزة من ميزات الفكر الفلسفي، سواء أكان إبداعا خالصا أو متولدا، ممارسة طالت جميع أصعدة مجالات الفكر الإنساني، فلم يكن الإنسان في عهده الأول منشغلا بقضايا الساعة، إلا أنه ومع تفاعله مع محيطه الخارجي بدأ يستشكل قضايا كما بدأ يتأمل فيها، قضايا ترتبط به، كما تحقق التفسير والفهم لروابطه مع العالم الخارجي، وهذا بين في النموذجين التاليين:

(١) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، (د-ط)، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢م، ج ١، ص ٣١.

أ- الإبداع في الفكر الفلسفي الغربي:

إنّ المتتبع للحركة الفلسفية في الفكر الغربي، يجد أنها في حالة إبداع مستمر، وهذا منذ إرهاباتها الأولى والتي كانت مع العقل اليوناني إلى وقتنا هذا، قضايا متعددة ومباحث مختلفة تناولها العقل الغربي، فتراه يبدع مرة ويحدد فكانت بذلك خاصية الإبداع والتجديد إحدى الخصائص التي تتحكم في مسيرته، التي يمكن أن نعتبر الفلسفة اليونانية منطلقاً لها، هذه الفلسفة التي أبدعت في تأملها لهذا الوجود، ونجد أنها اهتمت بالجانب الكزمولوجي فراحت تبحث عن أسرار هذا الكون فكانت المدرسة الطبيعية سباقة في تحليلها لنشأة هذا الكون وفي البحث عن مادته الأولى، فهذا «طاليس» يذهب إلى أنّ الماء هو قوام الموجودات بأسرها، ولا فرق بين الموجودات إلا بالاختلاف الحاصل في كمية الماء الموجود فيها، وبالتالي فالماء عند «طاليس» هو المادة الأولى التي صدرت عنها الكائنات وإليها تعود؛ الأمر الذي لم يستسغه «أنكسمندرس» وقال باستحالة إرجاع أصل الوجود إلى عنصر الماء، لأن هذا الأخير ذو صفات معروفة معينة تستطيع أن تميزه بها عن المواد الأخرى، ومعنى ذلك أن ثمة صفات تناقض صفات الماء، ومادام الأمر كذلك فلا يعقل أن تكون المخلوقات جميعاً على تناقض صفاتها مشتقة من أصل واحد ذي صفة معينة معروفة، إنما أصل الكون مادة لا شكل لها، ولا نهاية لها ولا حدود لها، لهذا فقد أرجع أصل الكون إلى الهواء فهو ذو صفات معروفة، يتسع في كل أنحاء الوجود، والحياة في صميمها أنفاساً من الهواء تتردد في الصدر شهيقاً وزفيراً، إذن فهو المصدر الأول الذي صدرت عنه جميع الكائنات، كما أنّه مصدراً أولاً لوجود بقية الموجودات، فإذا أمعن في تخلخله انقلب ناراً، وإذا أمعن في التكاثف انقلب سحاباً، ثم أنزل السحاب ماء، ثم تجمد الماء فإذا هو تربة وصخور، هذا وليست الأرض إلا قرصاً مسطوحاً يسبح في الهواء^(١).

ثم تأتي فلسفة السفسطائية، بزعامة «جورجياس» و«بروتاغوراس»، مدرسة لم تكن ترى في هذا الوجود حقيقة بعينها، وقالت بأن الإنسان هو مقياس لكل شيء، موقف تصدى له العديد من الفلاسفة الرافضين لأن يسقط نظام هذا العالم في غيابات الفوضى، وأكدوا على أنّ

(١) لمزيد من التفصيل إرجع إلى: أحمد أمين، زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ط ٢، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٣٥م، ص ١٨-٢٧.

هناك حقائق وهناك ضوابط ومناهج توصل إليها، «كديمقريطس» و«سقراط» و«أفلاطون» و«أرسطو» وغيرهم.

وعلى ذكر «سقراط» فقد عد واحد من أساطين الفكر الفلسفي وكما قال تلميذه عنه - شيشرون- فإنه قد أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض، ويقصد بهذا أنه قد غير من منحى الفكر الفلسفي جملة وتفصيلا، فبعد أن كان الفكر متجها إلى تدبر الطبيعة، أتى «سقراط» وجعل منه فكرا يتصل بقضايا الإنسان وموضوعاتها المختلفة كالفضيلة والسعادة والحرية والعدالة والحب والأريحية والفن والتربية، فلسفة قائمة بذاتها توارثتها الأجيال جيل بعد جيل^(١).

والأمر نفسه بالنسبة لتلاميذه «أفلاطون» و«أرسطو» اللذان وضعوا وأبدعوا وبشكل كبير في التأسيس الفلسفي وفي قضايا الأخلاقية والسياسية والاجتماعية، فما إن يذكر أحدهما إلا يحضر معهما ما أسهما به في الفكر السياسي والمنطق على التوالي، مباحث لا يزال العقل الإنساني يعتد بمباحثها في الدرس الفلسفي إلى يومنا هذا.

أسماء لامعة سطعت في أفق الفكر الفلسفي ولا يمكن أن يكون هناك درسا في هذا الحقل دون المرور على القضايا التي استشكلها كل من: «رينيه ديكارت»، «إيمانويل كانط»، «فريدريك هيجل»، «كيركجارد»، «نيتشه»، وغيرهم كثير - إلى يومنا هذا-، أسماء لا يتسع المقام لتحليل أعمالهم ولا يتسع أيضا للإشارة بما أسهموا به في الحقل المعرفي الفلسفي، وإنما أردنا أن ننوه فقط بأن الممارسة الفلسفية للفكر الغربي مستمرة وكانت ولا تزال تعد كمصدر أساسي ينطلق منه الكثير من الباحثين والمفكرين المنشغلين بالدرس والتمحيص في المجال الفلسفي.

فهل الأمر نفسه في فكرنا العربي الإسلامي؟

ب- الإبداع في الفكر الفلسفي الإسلامي:

لنأتي إلى الإبداع في الفكر الفلسفي العربي الإسلامي، فنجد أنه يتمثل في قضايا ثلاث هي: علم أصول الفقه، علم الكلام، والتصوف.

(١) جورج ريديوش، سقراط، تر: أحمد الأنصاري، (د-ط)، دار آفاق، القاهرة، ٢٠١٤م.

فأما علم أصول الفقه: الأصل هو ما يبنى عليه، وبالتالي علم أصول الفقه هو ما يبنى عليه الفقه، الفقه لغة هو الفهم العميق النافذ الذي يتعرف غايات الأفعال والأقوال، وهو العلم بالأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، وعلى ذلك يكون موضوع علم الفقه يتكون من: العلم بالأحكام الشرعية العملية، والعلم بالأدلة التفصيلية لكل قضية من القضايا.

ويمكن تحديد الفرق بين الفقه وأصوله في أنّ الأصول هي المناهج التي تحد وتبين الطريق الذي يلتزمه الفقيه في استخراج الأحكام من أدلتها، ويرتب الأدلة من حيث قوتها فيقدم القرآن على السنة، والسنة على القياس، وسائر الأدلة التي لا تقوم على النصوص مباشرة، أما الفقه فهو استخراج الأحكام مع التقيد بهذه المناهج^(١).

وموضوع الأصول هو بيان طريق الاستنباط، والفقه يرد على الأدلة يستخرج منها الأحكام الجزئية العملية ومن الأسماء الساطعة في هذا الحقل «كالشافعي» و«الجويني» و«الشاطبي»^(٢) وغيرهم

وأما علم الكلام: عرفه «ابن خلدون» بأنه: «علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين، في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة»^(٣)

وهذا يتبين عنصرين أساسيين في علم الكلام هما: العقائد الإيمانية، والاستدلال العقلي على إثباتها، والدفاع عنها، وهذا الاستدلال فيه جانبان جانب موجب وهو إثبات هذه العقائد بالحجاج عليها، وجانب سالب وهو الردود على المبتدعة، إضافة إلى التصدي للبدع، وإبطالها، وعلى كل فعلم الكلام يعتمد الاستدلال وجملة الحجج النظرية المثبتة وطرق الاستدلال على العقائد^(٤)، وكانت فرقنا «المعتزلة» و«الأشاعرة» أبرز الفرق الكلامية بإطلاق.

(١) انظر تفصيل هذا: محمد أبو زهرة، أصول الفقه، (د-ط)، دار الفكر العربي، ١٩٥٨م، ص ٧-٨.
(٢) مما يؤسف له أنّ الكثيرين من الباحثين في الفكر العربي- يعتقدون أن لهم باع في الفكر الفلسفي، يستنون ما أتى به هؤلاء ويستبعدونه تماماً عن القضايا الفلسفية، مصنفين إياه في العلوم الشرعية، ناسين أنّ ابن رشد قد فصل في هذا منذ أمد بعيد وهذا مؤلفه فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعية من الاتصال حينما قال بأنّ الحكمة هي الأخت الرضيعة للشرعية / ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعية من الاتصال، قدم له وعلق عليه: ألبير نصري نادر، ط ٢، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦م.

(٣) ابن خلدون، المقدمة، ط ٥، دار الرائد العربي، بيروت، ١٩٨٢م ص ٧٨٠ - ٨٢١.

(٤) رشدي راشد، دراسات في تاريخ علم الكلام والفلسفة، ط ١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠١٤م، ص ٥٤.

وأما **التصوف**: فهو نسبة إلى الصوفاة كل من ولي شيئا من عمل البيت الحرام قبل الإسلام، وهم الصوفانة، ويميل غي واحد إلى ارجاع التسمية إلى المظهر، وهو لبس الصوف الذي اعتمده عدد كبير من الزهاد قياسا على تسمية «حواريين» اشتقاقا من لبس الثياب البيضاء، وقد يكتفي الصوفي بلبس المرقعة من الصوف وليس كامل الثوب، بأن يأخذ رقعة يلف بها عمامته، وكانت كل طريقة صوفية تعتمد لونا معيناً في مرقعتها يميزها عن سواها^(١).

ومع هذا ترجع الدلالة إلى صقل الباطن وإهمال الظاهر، اهتمام في العبادة سعياً للحصول على قرب من الذات العلى ولا يشعر الإنسان باللذة إلا بعد أن يحقق أكبر قدر من هذا القرب. ويمكن القول أنّ هذه المباحث الثلاثة قد ظلت محور التفكير والبحث والدرس منذ أن أرسيت أسسها إلى يومنا هذا، الأمر الذي يدفعنا إلى البحث عن حال الفكر الفلسفي في الوقت الراهن.

٣- في تجميد الفكر الفلسفي العربي المعاصر

إنّ المتأمل في الفكر الفلسفي العربي المعاصر مقارنة بالفكر الفلسفي الغربي يجد أنه قليل الطرح في استشكال قضايا الفلسفة، بل حتى يمكن القول أنّ هذه الأخيرة ماهي إلا صورا ونسخا مكررة لقضايا الفكر الغربي، وعملية استيراد الفكر الغربي أصبحت عملة الفكر العربي يتصرف فيها سواء عن دراية أو حتى من دون وعي، إذ نجد بحوثه تكرر وتعيد صياغة القضايا التي أتى بها الآخر، فإذا تناول العقل الغربي قضايا البيو إيطيقا يتجه البحث في الفكر العربي في درسها، وإذا قال الفكر الربّي بفلسفة الاعتراف يُحترق مباحثها أيضا في الفكر العربي وهكذا اعتاد العقل العربي على أن يعيد وأن يجتر ما أبدعه الآخر ويحصر أفق تفكيره في ما أتى به العقل الغربي معتبرا هذا الأخير سيده الأول في الفكر والتفلسف.

نرى أنّ قضية التقليد والاجترار قضية آن الأوان أن ننظر فيها وأن نقف برهة لتأمل مسار اتجاه الفكر الفلسفي العربي، ونحاول قدر الإمكان أن نقوم الاعوجاج والنقص الكامن فيه، وإنّا لنعلم أنّ النظر في هذه القضية والوقوف على أسبابها ودوافعها ثم تحديد الحلول الممكنة لأشد نفعاً من أي دراسة أخرى، ذلك أنها تعتبر نقطة لإرساء أسس أصيلة في الفكر الفلسفي

(١) أسعد السمحراني، **التصوف منشؤه ومصطلحاته**، ط ١، دار النفائس، بيروت، ١٩٨٧م، ص ص ٢١-٢٥.

العربي، وهذا من خلال الحث ولفت انتباه الباحثين والدارسين إلى ضرورة تغيير استراتيجية تفكيرهم وخطط مشاريعهم منوهين بأنّ الآخر الذي يقلده عندما يطرح قضاياها فإنما يطرحها من باب تجربته الواقعية وتجربته المعاشة أيضاً، ولم يخدم مصالحه هو دون غيره، فهل يعقل أن نستورد ما حلله الآخر بما يخدم إطاره الزماني والمكاني وبيئته الجغرافية والاجتماعية ونحاول جاهدين أن نسقطه على وضع مغاير تماماً، هل يكون الدرس في هذا الحال درساً علمياً موضوعياً يُستفاد منه، أم هو مجرد اهتمام بالكم المعرفي لا الكيفي؟ تساءل أدى بنا إلى البحث عن أسباب هذه العوائق التي تحيل دون الأداء الفعال. لفعل التفلسف فضلاً عن الإبداع فيه

٤- أسباب وعوامل التجميد الفكري

يمكن أن نحصر أسباب الجمود الفكري الذي خيم على الفكر الفلسفي العربي لحقب من الزمن في ما يلي:

أ- ضعف مناهج التدريس:

إنّ المتأمل في المناهج المعتمدة في تدريس الطلبة يجد - حسب اعتقادنا - أن فيها نقص في تهيئة الطالب للممارسة الفكرية الفلسفية، ولتزويده أيضاً بآليات وأدوات التفلسف.

فالدروس المقدمة في المرحلة الثانوية، دروس تلقنه تلقينا ما جاء في القضايا الفلسفية في اشكالاتها ومباحثها، والأمر نفسه في مرحلة الجامعة، إذ لا يتعدى الأمر قراءة وتحليل لما قاله الفيلسوف الفلاني أو المذهب الفلاني، وهنا نجد أنفسنا أمام سؤال يطرح نفسه وهو هل نحن نعلم طلبتنا كيفية التفلسف - وإنا لنرى أنّ هذه هي الغاية المرجوة - أم أننا نلقنهم قضايا جاهزة، هل نحن فلاسفة منتجين لفلاسفة أم أننا مجرد دارسين لها فقط ملقنين قضاياها تلقينا. كيف نتنظر من جيل دارس للفلسفة لم يحتكم حتى على كيفية التفكير الفلسفي بأن يأتي لنا بأفكار جديدة وبأن يبدع في هذا الحقل المعرفي؟

وهنا يحضرني ما خطه «دفيد هيوم» في مؤلفه «رسالة في الطبيعة البشرية» وهو يخبرنا بأنه قد وضع مخطط مشروعه هذا قبل سن الواحد والعشرين وأتمه في سن الخامسة والعشرين^(١)،

(١) ديفيد هيوم، رسالة في الطبيعة البشرية، تحقيق: عبد الكريم ناصيف، ط ١ دار الفرق، ٢٠١٦م.

وهنا نتساءل عن حال ابن الواحد والعشرين والخامس والعشرين من طلبتنا ما عساه أن يقدم في هذا الحقل المعرفي، فضلا عن المفكر العربي المختص في هذا المجال.

ب- اعوجاج سياسة التوجيه:

كلنا يعلم أنّ طالب الفلسفة هو طالب اختصاص الآداب، والآداب لها فروع عدة، والمتأمل فيما يحدث في ساحة توجيه الطلبة في المؤسسات التعليمية والمنشآت الأكاديمية يجد أنّ التوجيه في هذا الاختصاص - اختصاص الفلسفة - يكون في غالب أحيانه من نصيب الطلبة ذو المعدلات المتوسطة، أو حتى الضعيفة، وهنا نجد مفارقة صارخة ففي حين أنّ هذا الاختصاص وكما هو معلوم يتطلب قدرة على التجريد وعلى التأمل حتى يكون باستطاعة الطالب استوعاب الفكرة الفلسفية، نجد التوجيه مقتصرًا على طلبة لا تتوفر فيهم هذه الصفات، فكيف نتظر من هؤلاء أن ينتجوا وأن يبدعوا مستقبلا.

أما وأن نظرنا إلى توجيه الطلبة في الأكاديمية الغربية، نجد أنّ اختصاص الفلسفة يصنف أعلى هرم التخصصات لا أسفله كما هو الحال في الأكاديمية العربية. وهذا كفيّل بأن يجيب عن كل التساؤلات التي نطرحها فيما يخص توقف الإنتاج أو الإبداع الفكري في الفلسفة العربية.

ج- تماهي الأنا المفكرة في فكر الآخر:

إنّ المتأمل في الفكر الفلسفي العربي يجد أنه في غالبته بشكل أو بآخر يتحدث عن الإنتاج الفكري للآخر، وهذا ما استقرّ أنه من تأملنا في ما كان من إنتاجه، سواء في البحوث الأكاديمية أو في المؤلفات التي أدلى بها المفكرون، التي تكون درسا حول الفكر الآخر، وإعادة لما أتى به وما ذهب إليه وما قاله، أما وأن يدلي الباحث أو المفكر برأيه هو وبموقفه هو فهذا غائب من ساحة الإنتاج الفكري تماما، لهذا كانت مسلمة الإتيان بما قاله الآخر في الحقل المعرفي الفلسفي والنظر إليه على أنه خوض في لب الفكر الفلسفي منهج اتبعه الكثير، وهذا اعتبار باطل لأنّ الباحث هنا يتحول من باحث ومفكر إلى رسول للفكر ينقل فكر هذا وفكر هذا متجاوزا نظرته هو ورأيه هو في ابتكار القضايا وفي تحليلها، لنجد أنفسنا في النهاية أننا مجرد رسلا للفكر للفلسفة لا مفكرين لا متفلسفين، فيصدق علينا الرأي القائل بأنه لا وجود لفكر فلسفي عربي إسلامي.

والأمر نفسه بالنسبة لبعض المفكرين الذين نجد أعمالهم قد اقتصرت على الترجمة ونقل فكر الآخر إلى ساحة الفكر العربي، اجتهدا يُحمدون عليه لكن سرعان ما ينقلب إلى جانبه السلبي إذا ما اعتبر المفكر والمعول عليه أنّ هذه هي وظيفته وإسهامه الأول والأخير، فيكون تبعاً لهذا مشكلاً عاملاً من عوامل توقف الإنتاج الفكري، فبدلاً من أن يعطي إسهاماته هو في الفكر وأن يستشكل قضايا تخدم الفكر تجده يحصر عمله في نقل فكر الآخر!

وتظل الأسباب والعوائق ممتدة تطول كافة المجالات والأصعدة الفكرية، الأمر الذي دفعنا إلى وضع حلول يمكن أن تساهم ولو بالقدر القليل في تفعيل الفكر وجودة إنتاجه، حلول اقترحناها في ما يلي:

٥- في الحلول المقترحة

تعتبر دراستنا هذه، بمثابة تنبيه ودعوة للوقوف برهة في انتاجنا وفي وضع مخططنا الفكري، الذي اعتدنا أن نضعه بشكل يتطلب منا التريث وهو قبل الإتيان بفكر الآخر نتأمل في فكرنا نحن وفي نضرتنا نحن، نتأمل في القضايا الواجب النظر فيها من دون أن ننظر إلى نظرة الآخر إليها، هذا ما ينقصنا وهذا ما يخلصنا إذا ما أردنا أن يكون هناك إبداعاً في فكرنا الفلسفي العربي الإسلامي، لذا وضعنا بعضاً من النقاط الأساسية التي نراها ضرورية لازمة لتحقيق الغاية المرجوة وهذا في ما يلي:

أ- تجديد مناهج التدريس:

و فيه نحاول قدر الإمكان أن نزاوج بين التلقين والممارسة الفعالة للتفلسف، فلا يقتصر عملنا على تزويد الطالب بما قاله فيلسوف ما أو مفكر ما في القضية، بقدر ما نعوّده على نظريته هو ورايها هو وموقفه هو وهذا باستخدام المصطلحات الأصيلة لا المستوردة وإبداء الرأي والموقف بشكل يتماشى والموضوعية، معزز آراءه ومواقفه بالحجج العقلية والبراهين المنطقية، وبهذا نساهم بشكل إيجابي في تحطّي عتبة الاجترار التي ميزت الفكر العربي لحقب من الزمن كما نساهم في عملية فتح آفاقاً فكرية لم يسبق بعد لأحد أن قال بها.

ب- إعادة النظر في توجيه الطلبة:

كلنا يعلم اللافته التي وضعها أفلاطون فوق باب أكاديميته والتي قال فيها: «لا يدخل

الأكاديمية إلا من أُلِّمَ بعلم الهندسة»، وهذا إن كان يدل على شيء فإنما يدل على الاستعداد القبلي لطالب الفلسفة ولدارسها، إذ يشترط فيه أن يكون رياضيا له قدرة على التجريد وعلى الاستدلال العقلي، لذا نرى أنه ليس من الضروري ربط تخصص الفلسفة بالآداب بل نفسح من مجال التخصص إلى العلوم والرياضيات، وتاريخ الفكر الفلسفي يثبت أن العديد ممن أبدعوا في هذا المجال كانوا ذوي اختصاص في الرياضيات والفيزياء والطب «كديكارت»، و«هسرل» وغيرهم.

ج- ضرورة التفاعل والتجاوب مع الفكرة:

إنَّ الفكرة تحيا إذا ما أريد لها ذلك، وهذا بمحاولة إثراءها والترويج لها واستنباط مكنوناتها، بمحاولة إيصالها إلى أبعد مدى، وبالمقابل نجد أنها تُطمس وتُحذف إذا لم تجد من يتجاوب ويتفاعل معها.

لذا ندع إلى الأخذ بعين الاعتبار النظر والتأمل في أتي به الفكر الفلسفي العربي المعاصر لمفكرينا أمثال: محمد عابد الجابري، طه عبد الرحمن، حسن حنفي وغيرهم، نحلل ونناقش ما أتوا به من آراء ومواقف في شتى المجالات والقضايا الفلسفية.

ومن جهة أخرى لا نتسرع في إصدار الأحكام المسبقة وهذا ما رأيناه من قبل العديد من الباحثين في الفكر العربي، والذين يتفقون مع الفكر الإستشراقي في عدم وجود فكر فلسفي في الفكر العربي الإسلامي، وأنَّ الفلسفة هي ما جاء به العقل الغربي فقط وهنا نتساءل عن صحة هذه الأطروحة، فهل فعلا لا يوجد فكر فلسفي إلا الفكر الفلسفي الغربي، أم أنَّ العيب يرجع إلينا وهذا في عدم مقدرتنا على نفخ الغبار وكشف الحجب عن إنتاجنا؛ فإذا كان الغربي قد لقي من يبحث ويؤرخ لفكره ولإنتاجه مما أدى إلى القول بوجود ممارسة فلسفية في الفكر الغربي، فهل هذا موجود في الفكر العربي الإسلامي هل وجد هذا الأخير من يروج ويؤرخ له حتى نحكم بالنفي المطلق لوجود الممارسة الفلسفية له، وهنا يحضرني ما كان من المفكر «إحسان الحيدري»، صاحب «فلسفة الدين في الفكر الغربي»، مؤكدا على عدم وجود مباحث فلسفة الدين في الفكر الفلسفي العربي الإسلامي، وهي تخص الفكر الغربي وحده باعتبار أنَّ الفكر العربي الإسلامي لا يستطيع أن ينسلخ من عقيدته وينتقد الدين أو حتى أن يتعقله، لنجد أنَّ حكمه هذا فيه ظلم في حق العقل العربي، وتعجل في إصداره، وحجتنا في ذلك

أنّ ما أتى به «ابن طفيل» في روايته «حي ابن يقطان»^(١)، يضاهي ما أتى به «إيمانويل كانط» في مؤلفه «الدين في حدود مجرد العقل وحده»^(٢)، و«فريدريك هيجل» في «محاضرات في فلسفة الدين»^(٣)، اللذان يعتبران حاملي لواء مباحث فلسفة الدين. ل ما أتى به «ابن طفيل» الذي نرى أنه قد سبقهم في الخوض في مباحث فلسفة الدين، فلم يتم إصدار الحكم بالنفي المطلق دون أن تكون هناك دراسة مسبقة موضوعية لإصدار هذا الحكم؟. وقس على هذا مباحث وقضايا عديدة لم نستطع أن نكتشفها لحد الساعة.

خاتمة

وختاماً يمكن القول أنه لا أحد يستطيع أن ينكر مباحث فلسفية قائمة بذاتها في الفكر العربي الإسلامي، إنكار كان سبب الأول والأخير ما أصاب الفكر العربي من جمود وتوقف في عملية الانتاج، هذا الأخير الذي حصره في دراسات تدور في قضايا المعروفة، أو تعيد ما كان من فلاسفة العرب وما ذهبوا إلى إعادة تفتقر إلى التجديد، أو تجتر القضايا التي يستشكلها العقل الغربي بين الفينة والأخرى، مما دفعنا إلى التساؤل عن أحقية العقل العربي بالفكر الفلسفي، أين هي قضاياها وأين هي فلسفته المعاصرة الأصيلة التي لم تتأثر بأي موروث سابق، وعليه يمكن حصر نتائج دراستنا في النقاط التالية:

- إعادة النظر في فعل التفلسف الممارس في مؤسساتنا التعليمية ومنشآتنا الأكاديمية في وطننا العربي، والدعوة إلى ممارسة هذا الفعل ممارسة صحيحة لا مغالطة فيها ونكون قدر الإمكان متفلسفين لا رسلا لفلسفات غيرنا.
- عدم تطويق الفكر الفلسفي في الإنتاج الغربي، والعمل على دمج الفلسفة العربية في البرامج المقررة على الطلبة، ودمجها أيضاً في عملية البحث والدرس الأكاديمي.
- تجاوز البحوث التي تتناول فكر الآخر وما ذهب إليه وما قال به إلى إبداء الرأي

(١) انظر تفصيل هذا في ابن طفيل، حي بن يقظان، (د-ط)، مؤسسة هنداوي، مصر، ٢٠١٢م.

(٢) انظر تفصيل هذا في إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل وحده، تر: فتحي المسكيني، ط ١، جداول، بيروت، ٢٠١٢م.

(٣) انظر تفصيل هذا في فريدريك هيجل، محاضرات فلسفة الدين، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، (د-ط)، دار الكلمة، القاهرة، ٢٠٠١م..

القائم على الحجة العقلية والبرهنة المنطقية، وتعزيز الثقة بالنفس وهذا في استشكال قضايا ومباحث جديدة في الحقل المعرفي الفلسفي، وبهذا نتغلب على الاجترار وتقليد الذي وصم فكرنا لحقب من الزمن.

□ التجاوب والتفاعل مع الفكر الفلسفية العربية، لأنّ الفكرة تحيا إذا وجدت المتلقي الجيد لها، فكم من فكرة لها من القيمة العلمية والمعرفية قد طمست في الفكر الفلسفي العربي طمسا بسبب القراءة المتهكمة السلبية الناقدة بشكل ذاتي وبحجج باطلة زائفة، وكم من فكرة في الفكر الفلسفي العربي على قدر بساطتها إلا أنها قد بلغت أفق الفكر الإنساني بسبب القراءة الجيدة والتجاوب الفعال

□ وجملة القول وزبدته أنا نحن من يبدع ونحن من يستنبط جواهر ومكنونات الفكر الفلسفي العربي، ونحن أيضا من يعمل على إخماده ودفعه بعيدا عن ساحة الفكر الإنساني.

قائمة المصادر والمراجع

- ١- ابن خلدون، المقدمة، ط ٥، دار الرائد العربي، بيروت، ١٩٨٢م.
- ٢- ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، قدم له وعلق عليه: ألبير نصري نادر، ط ٢، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦م.
- ٣- ابن طفيل، حي بن يقظان، (د-ط)، مؤسسة هنداوي، مصر، ٢٠١٢م.
- ٤- إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل وحده، تر: فتحي المسكيني، ط ١، جداول، بيروت، ٢٠١٢م.
- ٥- أحمد أمين، زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ط ٢، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة.
- ٦- أسعد السمحراني، التصوف منشؤه ومصطلحاته، ط ١، دار النفائس، بيروت، ١٩٨٧م.
- ٧- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، (د-ط)، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢م.
- ٨- جورج ريديبوش، سقراط، تر: أحمد الأنصاري، (د-ط)، دار آفاق، القاهرة، ٢٠١٤م.
- ٩- دفيد هيوم، رسالة في الطبيعة البشرية، تحقيق: عبد الكريم ناصيف، ط ١ دار الفرق، ٢٠١٦م.
- ١٠- رشدي راشد، دراسات في تاريخ علم الكلام والفلسفة، ط ١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠١٤م.
- ١١- فريدريك هيجل، محاضرات فلسفة الدين، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، (د-ط)، دار الكلمة، القاهرة، ٢٠٠١م.
- ١٢- محمد أبو زهرة، أصول الفقه، (د-ط)، دار الفكر العربي، ١٩٥٨م.

الفكر العربي المعاصر وأزمة الإبداع

د. رباني الحاج(*)

الملخص

عرفت الساحة الثقافية العربية حراكاً فكرياً ملفتاً للنظر في القرنين الأخيرين، إذ أصبحت الوضعية الحضارية للعالم العربي الإسلامي مقلقة بشكل كبير، مما دفع المفكرين العرب والمسلمين إلى طرح تساؤلاتهم التي تدور حول الأسباب الحقيقية التي أدت إلى الضعف والانحطاط والجمود الفكري الذي أدى بدوره إلى العجز عن إيجاد تفسير موضوعي للواقع العربي الإسلامي، وهو ما أدى إلى ظهور تيارات فكرية متباينة المشارب ومختلفة الاتجاهات، تحاول الكشف عن الخلل الحقيقي الذي أدى إلى العطالة الشاملة على مستوى الفكر والواقع العربيين.

ولعل أبرز تلك التساؤلات هو السؤال الذي طرحه المفكر الإصلاحي السوري شكيب أرسلان على النحو التالي: لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟

ظل هذا السؤال يخترق الفكر العربي المعاصر، رغم محاولة تجاوزه من طرف عديد التيارات الفكرية التي تشكلت في الفترة المعاصرة، ذلك أن المفكر العربي وجد نفسه منقسم على جبهات عديدة في فهمه لواقعه الحضاري المتغير، فهو من جهة يشعر أن فهم الواقع لا يتم إلا بفهم عوامل الانحطاط التي جاءتنا من ماضينا، ومن جهة أخرى، لا يتم الفهم إلا بتبسيط الضوء على ما يجري في الضفة الأخرى من العالم، وخصوصاً الغرب الأوروبي، أما من ناحية أخرى فهو مضطر إلى إبداع رؤية جديدة تعبر عن حركة الواقع الفعلي بعيداً عن أي اعتبارات إيديولوجية وحضارية مسبقة، هذا الوضع الحضاري أدى إلى صعوبة إبداع رؤى ومفاهيم وتصورات جديدة تجدها مكانها في ساحة الواقع العربي، وهو ما يجعل التهم الجاهزة حاضرة

(*) أستاذ محاضر أ، قسم الفلسفة، جامعة معسكر، الجزائر.

لإلقائها في وجه تيارات الفكر العربي المعاصر والتي تلتقي عند تهمة أساسية وهي التبعية للغير مما يولد شعورا بالإحباط لدى المفكر العربي، لأن جهوده تتبخر في ظل ركود حضاري ينفي كل جدية ويرفض الاعتراف بإبداعات المفكرين العرب المعاصرين، في هذا الخضم نريد أن نطرح في هذه الورقة البحثية إشكالية الإبداع في الفكر العربي المعاصر وبالتالي نتساءل، هل فعلا لم يقدم الفكر العربي المعاصر بتياراته المختلفة أي إضافات إبداعية ساهمت ولا زالت تساهم في فهم الواقع العربي وتجديد الرؤى والمفاهيم على مستوى الفكر؟ وإذا كان الأمر كذلك بالفعل، فما هي العوامل التي أدت إلى انحصار هذه التيارات المعاصرة وعجزها عن اختراق حيثيات وتفاصيل الواقع العربي وما مصير كل هذه الجهود المبذولة التي قدمها المفكرون العرب في ظل مجتمعات حارسة لتراثها ورافضة لتجديده بأي شكل من الأشكال؟

تقديم

تعرف حضارتنا بأنها حضارة النص قبل مجيء الإسلام وبعده، فبعدما كانت القصيدة هي المعبر عن روح القبيلة وعن شخصيتها وتجربتها ومكانتها في المجتمع العربي، جاء الوحي ليوطد أركان نص صادر عن السماء، يتفاعل مع المحيط الذي نزل فيه، يعمل على تصويبه وتوجيهه مما جعله نصا محوريا تدور حوله كل الأحداث، وتنصب عليه كل العقول بغية الاطلاع على معانيه ودلالاته، والتعرف على ما جاء به من مستجدات في مجالات العقيدة والشرعية، وكل ما يتعلق بأمور الحياة، ومسائل الغيب، ولا يختلف الناس منذ نزول الوحي إلى اليوم في أهمية الدور الذي لعبه النص الديني أي القرآن في تحويل المحيط الذي نزل فيه من محيط له أفق محدود إلى محيط أكثر انفتاحا وأكثر اتساعا لاستيعاب ما كان عاجزا عن استيعابه قبل الإسلام إذ تغيرت المفاهيم السائدة والمعاني المستنبطة، نظرا لتغير الخطاب في أسلوبه وغايته ولغته ودلالاته ورمزيته، ونظرا لهذه الأهمية البالغة التي أخذها النص الديني دشتت حوله جدالات وتفسيرات وتأويلات، كلها ترى أنها أقرب إلى روحه وطبيعته كما ترى في نفسها الأكثر انسجاما وتناغما مع غاياته ومقاصده وفضائله، مما أدى إلى تعدد وتنوع القراءات والتأويلات، كل قراءة لها منهجها ورؤيتها، بل موقفها من النص في حد ذاته، فبعد التنزيل جاء دور التأويل، بل كان التأويل في قلب التنزيل، إذ النص ذاته في صورته القرآنية أو النبوية، يتحدث عن التأويل وعن القراءة ويحث على ذلك، فالإيمان

الحقيقي هو الذي يقوم على الفهم والإقناع، ولا يحصل ذلك إلا لمن قرأ النص وأوله وتأويله يدرك به أوجهه المختلفة، لم تنته القراءة عند حدود زمنية معينة خاصة وأن الفكرة الأساسية التي ينطلق منها جميع المؤمنين بالنص هي صلاحيته لكل زمان ومكان، وبما أنه كذلك فهو قابل للتأويل بشكل مستمر ومتجدد حسب سياق كل عصر ومعطيات كل زمان ومكان، هذا ما أدى بعودة النص في الفكر العربي الإسلامي المعاصر بشكل قوي، فانكبت المشاريع الفكرية العربية والإسلامية على قراءة النص الديني وتأويله من منظور معاصر بمناهج مختلفة ومن زوايا ومنطلقات متباينة، اعتقاداً منها أن مصير أي نهضة عربية إسلامية، مشروط ومرهون بتأويل النص الديني وفقاً لعقلانية العصر ومعقوليته، أي أخذ التطورات المعرفية والمنهجية التي حصلت ولا زالت تحصل في الزمن الراهن، ومن ثم تتساءل عن الأسس التي تقوم عليها هذه القراءات التأويلية والأبعاد التي تتضمنها والغايات التي تسعى إليها، كما تتساءل عن مدى توافق هذه القراءات فيما بينها لتسير في أفق مشترك حتى وإن اختلفت في مناهجها وخلفياتها المعرفية وقناعاتها الفكرية والإيديولوجية؟ ومن ثم فما هو نصيب هذه المشاريع من الإبداع والأصالة والخصوصية في قراءتها للتراث عموماً والنص الديني خصوصاً؟.

يتساءل الباحث «بوزيد بومدين» في دراسة له حول الفهم والنص قائلاً: «هل يمكن القول أن الحضارة العربية الإسلامية لم تقم على «النص» فقط بل أيضاً على التأويل؟ أي إنتاج نص آخر (مؤول)، في ظاهره يحافظ على النص الأصلي الذي لحقه التأويل ولكن في عمقه الباطني متحرر منه، يحاول التجاوز والخروج أو حتى الهدم بما تتيحه لغة هذا النص من إمكانات لغوية كمجازيتها التي تسمح بالتعدد في الفهم وبتجدد في المعنى تلحقه الذات المؤولة»^(١).

إلى هذا الحد يحتل التأويل في حضارتنا مكانة تكاد تضاهي حضور النص الديني ذاته، ليس على مستوى القداسة وإنما على مستوى القراءة والفهم وإعطاء المعنى، فحتى وإن كان النص واحداً فإن قراءته وفهمه لا يمكنه أن يكون واحداً، وهو ما يدل على أن حضور النص يستدعي التأويل ولا يتنافى معه، إذا ما أدركنا أننا عاجزين عن الفهم النهائي والمطلق للقصد الإلهي الذي نتحراه جميعاً ومع ذلك نظل على قدر لا يستهان به من الاختلاف في القراءة والفهم هذا يؤكد أمراً آخر كثيراً ما يخلق لنا غموضاً في الرؤية، وهو أن الإيمان بالنص والاعتناء

(١) بوزيد بومدين، الفهم والنص، دراسة في المنهج التأويلي عند شلير ماخر وديلتاي، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط ١، ٢٠٠٨، ص ٣١.

بقديسيته لا يعطل الفهم ولا يلغي التأويل ولا يغلق باب الاختلاف، إن النص الديني بروحانيته العالية ورمزيته الفائقة قادر على استيعاب الفهوم المختلفة ومن ثم فهو قادر على تحرير الفكر من مختلف القيود والعوائق التي تجعله منغلقا على ذاته وهذا باعتباره نصا متفهما للقصور البشري محاولا الارتقاء به دوما نحو الأعلى بفضل خطابه المفتوح الغني بدلالاته، لهذا ظل التأويل حاجة ضرورية من أجل فهم عقلائي للنص الديني، ولكل فهم عقلائي حدوده أدركها أم لم يدركها، أحاط بها أم كان على جهل بها.

وهكذا كان «التأويل والتفسير، مبحث أساسي من مباحث «علوم القرآن» التي انطلقت من النص ومن أجله أساسا، لتؤسس علاقة قرائية ذات طبيعة دلالية، وقد كانت هذه «العلوم» منهجية في فهم النص القرآني الكريم، ساهمت في بلورة وعي تأويلي ظل مهيمنا، وتحول في حد ذاته إلى نص آخر يحتاج اليوم إلى إعادة قراءته وفهم آلياته»^(١).

لكن تأويل النص الديني لم يرتبط بعلوم القرآن وما قامت عليه من آليات نظرية ومنهجية، لأن التأويل كمارسة، كان سابقا على وضع تلك الآليات وبناء تلك العلوم، وذلك منذ فترة «نزول النص أثناء مناقشة الرسول ﷺ لليهود والنصارى في المدينة أو زمن الفتنة في عهد علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ»^(٢).

عاد التأويل من جديد إلى ساحة الفكر العربي المعاصر بوجه جديد وآليات أخرى، من أجل مقاصد وغايات مستلهمة من معاني ودلالات الثقافة المعاصرة التي وضعت الإنسان كمفهوم وكيونة في قلب العالم، يدور كل شيء حوله، العقل والتاريخ واللغة والفكر، فهو عصر الأنسنة بامتياز، وهو الأرضية التي وقفت عليها وانطلقت منها التأويلات المعاصرة للنص الديني على اختلاف مشاربها.

نصر حامد أبو زيد وقراءة النص الديني

من أهم المحاولات الفكرية التي أثارت جدلا واسعا تجاوز الحقل الأكاديمي إلى المجال العام، محاولة المفكر المصري «نصر حامد أبو زيد» الذي ارتبط اسمه بنقد الفكر الديني

(١) بوزيد بومدين، المرجع السابق، ص ٣٧

(٢) المرجع نفسه، ص ٣٧.

والاجتهاد في الكشف عن الأسس الرئيسية التي توطّره وتوشح مفاهيمه وتصوراتهِ القديمة التي أدت به إلى الانغلاق على ذاته ومنعته من تجديد أطروحاته ومقاصده ومضامينه وفقاً لظروف العصر ومعارفه اللغوية والفلسفية والعلمية، وتحولات مفهوم النص والحقيقة وبقية المفاهيم الضرورية لقراءة أي خطاب له صلة بفهم تجربة الكائن في العالم الذي يعيش فيه، من هنا رأى «أبو زيد» اصطدام التجديد بالتحريم والتفكير بالتفكير إذ يقول «بل إن كلمة تأويل نفسها تحولت إلى كلمة مخيفة حيث تم شرحها على أساس أنها تعني فرض الرؤى الشخصية والأوهام الإيديولوجية على معاني هذه النصوص، إن هذا الفهم الغير الدقيق لا يعرف تاريخ هذا المفهوم في الثقافة الإسلامية والعربية يرى أن المعاني التي طرحها السلف هي المعاني الصائبة دون غيرها»^(١).

إن هذا التحوير الذي أصاب كلمة «تأويل» حسب أبو زيد، جعل من الصعب الدخول في نقاش علمي حقيقي حول المعاني والدلالات التي يتحملها ويحتملها النص الديني لأن الفهم الكلاسيكي للعلاقة بين النص وقارئه لا زالت قائمة على مواقف قديمة من مسألة قراءة هذا النص وتفسيره، والقصد الذي يريد التنبيه إليه هنا هو تصور وجود علاقة موضوعية بعيدة عن كل الجوانب الذاتية والإيديولوجية عند علماء السلف في نظر الرافضين للخطاب الديني، وهذا يطرح إشكالا على مستوى المنهج والرؤية، إذ تقوم الرؤية التراثية على مبدأ العلاقة الميتافيزيقية مع النص، أي أن فهم النص يهدف إلى غايات إيمانية وعقلانية محضة، متحررة من كل ميول دنيوية أو أهواء شخصية، أو ثقافية وتاريخية، في حين أن الرؤية الحديثة، تريد الأخذ بمعطيات العلوم الإنسانية التي تثبت أن النص الديني توطّره عوامل عديدة، سياسية وسلطوية ومعرفية وإيديولوجية ولا مجال للكلام عن قراءة موضوعية ولا عن علاقة مباشرة مع النص، مهما كان موقفنا منه، ومن ثم فإن كل قراءة للنص هي تأويل له، وكل تأويل موجه بعوامل موضوعية وأخرى ذاتية سواء أدركناها أم لا، وعليه فالخوف من تأويل النص الديني من منطلقات ذاتية وأهواء شخصية، يصبح بدون معنى إذا أخذنا حقائق العلوم الإنسانية في الفترة المعاصرة بعين الاعتبار، وهي تؤكد استحالة قراءة النص، أي نص، وخصوصا النص الديني، دون تدخل العوامل الذاتية والإيديولوجية، فنحن نؤول النص تحت ضغط وتأثير

(١) نصر حامد أبو زيد، التجديد والتحريم والتأويل، بين المعرفة العلمية والخوف من التفكير، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠١٠، ص ٣٥.

هذه العوامل، وهو ما تعرضت له عملية التأويل في كل عصر، الأمر الذي نستخلصه من قول الباحث «بوزيد بومدين» عندما يقول «نحاول قدر الإمكان متابعة النشاط التأويلي في هذا النص أو ذلك من النصوص الكلاسيكية، وأرى أن دائرة هذا النشاط محصورة حول محورين رئيسيين تمركزا حولهما التفكير العربي الإسلامي.

محور الله وصفاته وأفعاله ومحور «الإمام» وشروطه ووجوب الطاعة أو عدمها والخروج عليه أم لا؟

هناك نصوص تراثية حين نتحدث عن «الله» فهي في الحقيقة تتحدث عن «الإمام» وحين نتحدث عن «الإمام» فهي تتحدث عن الله، المحوران في هذه النصوص متداخلان ويصعب التفريق بينهما^(١).

هذا التداخل والتقاطع بين الديني والدنيوي، ليس جديدا عندما يتعلق الأمر بتأويل النص الديني، فالديني حاضر في قلب الدنيوي، والدنيوي حاضر في قلب الديني، لكن تقديس هذا النص والخوف من تدنيه والمساس بقداسته يمنع الخطاب التراثي حول الدين من قطع الخطوة الضرورية التي تجعله يعطي أهمية لهذا التداخل، وهو ما يجعله يحصر تأويله في نطاق هذا التصوير والموقف المبدئي من النص، معتبرا أنه موقف موضوعي، بل قد يصل الأمر إلى غياب أي تفكير في هذا الموقف باعتباره موقفا، لأنه يعتبر أن علاقته مع النص علاقة مباشرة دون أي موقف أولي.

لكن هذا الموقف الكلاسيكي من النص الديني لم يمنع نصر حامد أبوزيد عن القيام بمهمته في نقد وتفكيك مسلمات الخطاب الديني معلنا «لا بد مما ليس منه بد، إثبات أن التناول العلمي للقرآن وتاريخه لا يهدد عقيدتنا بقدر ما يمنح هذه العقيدة صلابة اليقين الراسخ الأسس»^(٢).

بين الخوف على الإيمان الديني والرغبة في جعله إيمانا راسخا في النفوس، تدور معركة التأويل والخوف على الإيمان يدفع أنصاره إلى الحفاظ على التأويل التراثي للنص والرغبة في ترسيخ الإيمان يدفع بأصحابه إلى إنقاذه عن طريق إنتاج تأويلات تنهش مع روح العصر

(١) بوزيد بومدين، المرجع السابق، ص ٣٣.

(٢) نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، سلطة السياسة وسلطة النص، المركز الثقافي العربي، ط ٣، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠٨.

التي تسود العالم المعاصر، خاصة كما أشرنا وأن علاقة الله بالإنسان كانت حاضرة بشكل قوي في تراثنا التأويلي، فالتفسير الديني اللاهوتي لهذا التراث سيكون عائقاً أمام أي تقدم في مجال نقد الفكر الديني والعمل على تجديد خطابه، مما جعل أبو زيد يرى أن «المخاوف الغير مبررة والفرع الناتج عن رقة الإيمان وضعف المناعة العقلية والفكرية يقف حائلاً ضد أي دراسة علمية لا للقرآن وتاريخه فقط، بل للتراث بمجمله والتاريخ كله»^(١).

يرى أبو زيد أن طبيعة الفكر الديني في صورته التقليدية تتعارض مع المعارف العلمية المعاصرة، لأنها طبيعة لا تاريخية، أي أنها غير مبنية على أسس تتماشى مع مناهج العلم الحديث الذي يقوم على النسبية والروح النقدية والسياق التاريخي، وحضور الإنسان كذات فاعلة في التاريخ بتضمينها له ما ينسجم مع غاياتها، وبالتالي فإن «رد كل أزمة من أزمات الواقع إلى البعد عن منهج الله.... هي تأييد للواقع وتعميق اغتراب الإنسان فيه، والوقوف جنباً إلى جنب مع التخلف ضد أي تقدم»^(٢).

إن قراءة الواقع على ضوء تأويل لاهوتي للنص الديني، تغطي على الحركة الفعلية لهذا الواقع، ذلك أن جعل النص يدور حول الله دون إعطاء أي أهمية للإنسان يتولد عنه اغتراب هذا الأخير عن التاريخ، مما يجعله عاجزاً عن تغيير واقعه من حال إلى حال، لأنه يعتقد أن أي فعل بشري هو طعن في المشيئة الإلهية التي هي أصل الإيمان والاعتقاد، واعتراضاً ونقضاً لهذا التأويل يذهب أبو زيد إلى القول «إن الدين أي دين صناعة بشرية وليس الإسلام استثناء من هذا القانون.... أو بعبارة أخرى يبرر «الله» من خلال «الإنسان» وتتجلى كلمته في اللغة»^(٣).

فبعدما كنا نعرف الإنسان من خلال الله، أصبح الخطاب الفكري المعاصر يرى أن معرفة الله تتم من خلال معرفة الإنسان، ومن هنا يكون الله في خدمة الإنسان وليس الإنسان في خدمة الله، أو بعدما كنا ننطلق من السماء نحو الأرض أصبحنا ننطلق من الأرض في اتجاه السماء، وهكذا «فالقرآن نص مقدس من ناحية منطوقة لكنه يصبح مفهوماً بالنسبي والمتغير، أي من جهة الإنسان يتحول إلى نص إنساني»^(٤).

(١) نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، المرجع السابق، ص ٢٥٧.

(٢) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، دار سيناء للنشر، ط ٢، ١٩٩٤، ص ٩٥.

(٣) نصر حامد أبو زيد، التجديد والتحرير والتأويل، المرجع السابق، ص ٧٠.

(٤) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، المرجع السابق، ص ١٢٥.

هذا التأويل الذي يدافع عنه أبو زيد يسعى إلى وضع حد فاصل بين المطلق والنسبي في النص الديني، بين المنطوق والمفهوم، بين الإلهي والإنساني، بين النص والخطاب، أي بين الدين والفكر الديني، لذلك يستعمل الخطاب والفكر شكلاً مقصوداً لإبعاد شبهة استهداف الدين في ذاته كحقيقة سماوية، فالمسألة بالنسبة له هي مسألة فهم وتأويل أي مسألة كشف مناطق الظل في التأويل القديم للنص الديني، إظهار الانحياز للنص وإخفاء التأويل، في حين أن «كلمة تأويل وردت في القرآن ذاته أكثر من عشر مرات إذا ما قارناها بكلمة تفسير التي لم تظهر إلا مرة واحدة»^(١)، وهو ما يعكس موضوعية التأويل، أي أن النص الديني نص للتأويل وليس مجرد نص للتفسير، بل من غير الممكن الحديث عن تفسير للنص دون اتخاذ موقف تأويلي عن كيفية التعامل مع حقائقه ومضامينه، هذا ما جعل أبو زيد يقول في دراسته «ومما يؤكد ما نذهب إليه أن هذه التفرقة بين التفسير والتأويل تفرقة اصطلاحية متأخرة، فالطبري مثلاً يسمي تفسيره «جامع البيان عن تأويل آي القرآن» وابن عباس يرى أنه يعلم تأويل القرآن، وتؤكد الروايات أن الرسول ﷺ دعا لابن عباس فقال «اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل»^(٢).

ليس هناك تفرقة أصيلة بين التفسير والتأويل في نظر أبو زيد، فهي إذن مجرد تفرقة اصطلاحية متأخرة من الناحية الزمنية، وهو ما يسمح لنا أن «نتجاوز التفرقة الاصطلاحية المتأخرة بين التفسير والتأويل ونعود إلى الأصل وهو التوحيد بينهما على أساس من الإيمان بأن المفسر - في علاقته بالنص - لا يستطيع تجاهل البعد التاريخي الذي يفصله عن زمن النص، ولا يستطيع من ثم أن يحل نفسه في الماضي وصولاً إلى موضوعية مطلقة في فهم النص، وليس معنى ذلك أن ذاتية المفسر تلغي الوجود الموضوعي للنص ويخضعه إخضاعاً كاملاً لينطق بما يشاء، فمثل هذا التصور يعد - من جانبنا - ترجيحاً للذاتية على الموضوعية، وإلغاء الوجود التاريخي للنص لحساب المفسر، وهو ما تأباه رؤيتنا لعلاقة التفاعل الجدلية بين المفسر والنص»^(٣).

التفاعل بين النص والمفسر في سياق تاريخي، يعكس علاقة جدلية تتفاعل فيها العناصر

(١) نصر حامد أبو زيد، التجديد والتحرير والتأويل، المرجع السابق، ص ١٩٧.

(٢) نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي، المركز الثقافي العربي، ط ٥، ٢٠٠٣، ص ١٣.

(٣) نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، المرجع السابق، ص ١٣.

الذاتية والموضوعية، مما يعني أن تأويل النص لا يكون مجرد قراءة ذاتية له، فالذات القارئة ليست منفصلة من كل عوامل خارجية لغوية واجتماعية وسياسية وثقافية، ولهذا السبب فإن «التحليل النقدي للخطاب الديني قائم على أساس تفرقة واضحة بين الفكر الديني والدين، أي بين فهم النصوص وتأويلها وبين النصوص في ذاتها، وهذه التفرقة تسعى إلى فهم موضوعي للنصوص لا إلى إلغاء النصوص، إنها تسعى إلى أن يحتل الدين مكانه الصحيح في الحياة والمجتمع»^(١).

فالتأويل بهذا المعنى لا يلغي الموضوعية بل هي الغاية من وراءه أي أن التأويل يهدف إلى قراءة عقلانية للنص الديني ضدًا على القراءة اللاعقلانية، «فالأصل والمبدأ هو سلطة العقل، السلطة التي يتأسس عليها الوحي ذاته، والعقل لا بما هو آلية ذهنية صورية جدلية بل بما هو فعالية اجتماعية تاريخية، متحركة هذه السلطة قابلة للخطأ لكنها بنفس الدرجة قادرة على تصويب أخطائها وهي الوسيلة الوحيدة للفهم، فهم العالم والواقع وأنفسنا والنصوص»^(٢).

العقل في السياق المعاصر إذن هو عقل جدلي يتحرك داخل المجتمع والتاريخ، وليس عقلا صوريا منطوي على هويته الذاتية، فهو إذن فاعلية ونشاط وليس جوهرًا أو ماهية ثابتة، وبذلك يكون في تفاعل مستمر مع موضوعاته، وليس مثل عقل أرسطو الصوري ولا مثل إلهه الساكن.

على هذه الأرضية المتحركة المرنة، يكون العقل ثمرة سياقاته التاريخية، وبذلك يكون مستعدا لتجديد نفسه، وتصحيح أخطائه ونقد مبادئه، مما يجعله عقلا تأويليا يفترض النسبية فيما يعتقده، من هذا المنظور يكون تأويل النص الديني ضرورة إنسانية عقلية وتاريخية في نظر أبو زيد، ففي هذا المشروع التأويلي يتأسس العقل والدين والتاريخ والحقيقة، فتصبح كل قراءة للنص قراءة تأويلية، غير قادرة على استيعابه بشكل كامل ونهائي يؤدي إلى قراءة نهائية ما هوية له، لذلك يظل نصا مفتوحا على التجربة الإنسانية بأبعادها المختلفة، فالقول في نظر أبو زيد بأن النص قابل للقراءة على الدوام وقابل من ثم للشرح والتأويل يتضمن فكرة مفادها أن البنية الداخلية للنص القرآني تتمتع بدرجة هائلة من الخصوبة والغنى، تنفي إمكانية الإدعاء في أي لحظة تاريخية بأن هذا النص قد استنفذ محتواه أو تمت الإحاطة به معرفيا^(٣).

(١) نصر حامد أبو زيد، التفكير في زمن التكفير، ضد الجهل والزيغ والخرافة، ط ٢، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٥، ص ٨٢.

(٢) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، المرجع السابق، ص ١٣١.

(٣) نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، المرجع السابق، ص ٢٦٣.

أركان والسياقات اللغوية والتاريخية لقراءة النص أو إبداع رؤية جديدة

من المفكرين الذين سلطوا الضوء على النص الديني في إطار اهتمامهم بالظاهرة الدينية، محمد أركون الذي اشتهر بنقده للعقل الإسلامي وقراءة النص الديني عن طريق منهجية الإسلاميات التطبيقية التي يقصد بها قراءة التراث الإسلامي وفي محوره النص الديني، قراءة نقدية تاريخية باستعمال مناهج العلوم الإنسانية المتعددة والمتجددة، وهو ما يفتح المجال أمام إمكانية القدرة على التأويل المستمر للنص، «إن ضرورة هذا التأويل المستمر هي نتيجة وضع سياق تاريخي للنصوص المنزلة، وهي أيضا نتيجة الإحالات الموجودة في النص إلى حقيقة سامية لدين متجاوز للتاريخ واعتبارها حقيقة شاملة، إن التوتر القائم بين المعطيات التي لها سياق تاريخي وبين الحقائق الشاملة والسامية لدين متجاوز للتاريخ جعل الجهد التأويلي ضروريا»^(١).

العلاقة بين النص والتاريخ والحقيقة، من أهم ضرورات التأويل، فارتباط النص بالتاريخ من جهة وتجاوزه له اتجاه حقيقة كلية شاملة مفارقة، تفرض علينا تأويله بالشكل الذي يحافظ على حقيقته المتعالية من جهة والإبقاء على صلته بالتاريخ من جهة أخرى، لذلك يقول أركون «إن التجديد المعرفي والاستمولوجي الذي أقترح مده لكي يشمل التراث الإسلامي كان قد طبق سابقا على التراث اليهودي المسيحي، ولكن هذا التجديد لا زال يؤجل ويرفض بل ويحرم عندما يتعلق الأمر بإدراج الوحي نفسه داخل برنامج البحث»^(٢).

يشير أركون إلى مسألة حاسمة هنا وهي تتعلق بالموقف من النص الديني ذاته، أي القرآن وهل هو تراث أم أنه نص متعالي، يقع خارج كل تراث تفسيري وتأويلي له، وبالتالي إلى صعوبة تطبيق المناهج المعاصرة عليه باعتباره نصا مقدسا ومدى قبول المؤمنين بهذا النص بذلك، فهذه المناهج هي مناهج ذات مضامين معرفية، متشعبة بقيم جديدة في المعرفة، فالمعرفة في كل حالاتها نسبية تاريخية إنسانية، حتى وإن كان موضوعها النص الديني أو المقدس بصفة

(١) رون هالبر، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، جهود الفلسفة عند محمد أركون، ترجمة جمال شحيد، ط ١، دار الأهالي، دمشق، سوريا، ٢٠٠١، ص ٤٤.

(٢) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط ٢، ٢٠٠٥، ص ٢٩.

عامة، وهو ما لا يتوافق مع الموقف التراثي من المعرفة وخصوصا عندما يكون موضوعها الوحي، فالمعرفة في المتن التراثي موضوعية وهي ليست مجرد خطاب للتحليل والنقد، بل إنها تعبير عن حقيقة واضحة وثابتة وصادقة مما يجعلها قابلة للتأويل في إطار محدود وضيق جدا، وبذلك يرى أركون أن فتح الطريق امام القراءة الجديدة للتراث عموما وللنص الديني كمركز لهذا التراث خصوصا يقتضي لزوما هدم البنى الأساسية التي قامت عليها التأويلات والقراءات الكلاسيكية بالكشف عن المبادئ الرئيسية التي تقوم عليها.

القراءة الكلاسيكية، مبادئها وأسسها

يقول أركون في هذا السياق «إن المبادئ التي تتحكم في القراءة التفسيرية الكلاسيكية تمارس دورها أو فعلها كمسلمات ضمنية أو صريحة ويبلغ عددها ثمانية مبادئ:

- ١- الله موجود إنه هو الذي هو.
- ٢- لقد استقبل كلامه أو جمع في مدونة صحيحة موثوقة هي: القرآن.
- ٣- لقد تكلم إلى جميع البشر باللغة العربية لآخر مرة ومن خلال محمد.
- ٤- إن كلامه يقول كل شيء عن كينونتي أو وجودي.... ولا يمكنني أن أرفضه في أي شيء، ولا في أية لحظة.
- ٥- كل ما يقوله هو الحقيقة الوحيدة، وكل الحقيقة.
- ٦- يمكنني أن أحدد (أعرف) هذه الحقيقة، بل وينبغي عليّ أن أعرفها عن طريق الاستعانة بأقوال الجيل الشاهد عليها.
- ٧- إن موت النبي سجن جميع المؤمنين أو بالأحرى وضعهم داخل إطار الدائرة التأويلية.
- ٨- إن علوم النحو واللغة (الفيلولوجيا) والبلاغة والمنطق، كلها تعلمني الوصول إلى المعنى»^(١).

تلك المبادئ التي تقوم عليها القراءة الكلاسيكية للنص الديني كما يلخصها محمد أركون،

(١) محمد أركون، المرجع السابق، ص ص ١٢١-١٢٢.

وهي مبادئ تعكس طريقة معينة في التعامل من النص، قراءة تجعل الله هو مصدر الوحي ومصدر النص وهو الذي يدرك كينونتي ويحيط بكل شيء أقوم به، وهذا يعني أن معنى النص كله يدور حول هذه الحقيقة الأساسية التي تؤكد أن الله الفاعل الوحيد والمقصود النهائي من وراء كل قراءة للنص، فالتأويل كله محكوم بهذه الدائرة بين الفهم والمعنى أي يجب أن أفهم لكي أدرك المعنى، وأن أعرف المعنى لكي أفهم، إننا أمام دائرة تأويلية مغلقة ذات طابع لاهوتي، ننظر إلى الإنسان والتاريخ والحقيقة والمعنى والوجود من منظور إلهي محض، ويقترح أركون مبادئ أخرى لقراءة وتأويل النص الديني، على أرضية جديدة لتأويل معاصر للنص.

القراءة الحداثيّة للنص تقوم على مبادئ هي:

- ١- إن الإنسان يمثل مشكلة (محسوسة) بالنسبة للإنسان.
- ٢- إن معرفة الواقع بشكل صحيح أو مطابق هي (مسؤوليتي).
- ٣- إن هذه المعرفة تشكل في اللحظة الراهنة جهدا متواصلا من أجل تجاوز الإكراهات.
- ٤- هذه المعرفة هي (خروج) متكرر، خارج حدود السياج المغلق.
- ٥- هذا الخروج يتوافق مع مسارين في (آن معا): مسار الصوفي... ومسار الباحث^(١).

من الواضح أن هذه المبادئ هي مبادئ تختلف في منطلقاتها عن مبادئ القراءة الكلاسيكية فهذه الأخيرة تنطلق من «الله» بينما تنطلق مبادئ القراءة الجديدة من «الإنسان» باعتباره فاعلا وكائنا تاريخيا أي الإنسان كمشكلة، أو كما قال أبو حيان التوحيدي قديما «الإنسان أشكل عليه الإنسان» هذا المبدأ الأول هو الأساس الذي ينقلنا من الرؤية التراثية إلى الرؤية الجديدة للنص الديني وعليه تترتب بقية المبادئ الأخرى، فالإنسان باعتباره مشكلة فهو كينونة، ووجوده مستمد من كينونته الإشكالية وليس صورة كينونة منفصلة عنه مما يجعله هو محور العملية التأويلية وركنها الأساسي في القراءات المعاصرة للنص، وعليه فكل قراءة للنص هي قراءة إنسانية وبالتالي هي قراءة تطرح مشكلات ذات طابع إنساني بالدرجة الأولى، فالوحي جاء من أجل الإنسان وكل قراءة له يجب أن تركز على التفكير فيه وليس في الله، فالإنسان هو الذي ينتج صورة وفقا لتصوراته لذاته، وليس الله من

(١)- محمد أركون، المرجع السابق، ص ١٢٣.

يمنح الإنسان صورة عن نفسه، أنسنة النص والحقيقة هي مطلب القراءة المعاصرة، موقفنا من الإنسان ككينونة وذات يحدد موقفنا من الوحي والنص والحقيقة والوجود، لهذا يقول أركون «إن التوتر الكائن بين هذه المكانة الإلهية للوحي وغايتها البشرية وبين التصور الحديث للقانون الوضعي قد وصل ذروته منذ أن كانت أنظمة ما بعد الاستعمار قد فرضت الإسلام كدين للدولة، ثم أعطت في الوقت ذاته مكانة متسعة أكثر فأكثر للتشريع العلماني أو الديني»^(١).

هذه مسألة محورية في تأويلنا للنص الديني وكيفية التعامل معه، ازدادت حدة وتوترا في الفترة المعاصرة، أي علاقة النص بالواقع، أيهما يوجه الآخر؟ وأيها يجب تأويله وقراءته لفهم الآخر؟

لهذا تؤكد القراءات المعاصرة للنص على أخذ السياقات التاريخية والثقافية والاجتماعية التي تشكل النص ضمنها وتفاعل معها بعين الاعتبار، حتى يتم فهمه بشكل عقلائي وموضوعي، وذلك بالانفتاح على نظريات ومناهج العلوم الإنسانية المعاصرة، والاستثمار في إنجازات الفلسفات التأويلية، هذا الاستثمار للتأويلية المعاصرة سيسمح بمتابعة تاريخ القراءة عند العرب متابعة نقدية دون تكرارها وسيسمح أيضا بمعاودة طرح الإشكاليات النظرية الراهنة طرحا علميا^(٢).

هذا التحول في الرؤية والمنهج هو ما يزعج المدافعين عن الاتجاهات التراثية في قراءة النص، لأن هذه الأخيرة ترى في القراءات الجديدة محاولات تمس بقداسة النص ومكانته الروحية في ضمير المؤمنين به، والتعامل معه كأى نص من النصوص التي أنتجها البشر، لكنها تتجاهل في كثير من الأحيان وجاهة المبررات التي تقدمها الرؤية الجديدة للنص، وكشفها عن المسافة الموجودة بين النص وبين قراءته، فالنص شيء وقداسته أمر آخر، وهذه مسألة منهجية ومعرفية كانت غائبة عن أفق المعرفة التراثية للنص الديني، مما جعل الدراسات المعاصرة ترى أن علاقتنا بالنص هي علاقة استلاب، مازلنا تحت هيمنته، إنها علاقة سحرية تحجب عنا إقامة رؤية علمية متجاوزة لم تعد استشرافية ولا قادرة على هدم بناءات نظرية متآكلة، هذه العلاقة كانت في البدء إبداعية مفتوحة بفعل تأويل قام على اجتهادات لغوية

(١) محمد أركون، المرجع السابق، ص ٢٠.

(٢) بوزيد بومدين، المرجع السابق، ص ٣٢.

في القرون الهجرية الأولى ولكن تحولت هذه العلاقة إلى الغلق والاتباع، فكانت الذات مستبعدة من النص»^(١).

قراءة النص في علاقته بالذات القارئة، تمنح للنص فسحة أكثر للتعبير عن مكوناته وإمكاناته الرمزية والدلالية، كما تمنح للذات فرصة الارتقاء من عوالم الحس إلى عوالم الروح، وهو ما يسمح لها بإدخال الروح إلى عالمها الخاص، حتى لا تبقى العلاقة بين الروح والجسد علاقة قسرية فوقية أمرية، ومنه تكون علاقة استلاب واغتراب، تنتهي إلى الشعور بالعيش في عالمين منقسمين منفصلين عاجزين على ربط الصلة والتواصل بينهما.

فإذا كانت مشكلة القراءات الكلاسيكية هي «الله» و«الألوهية» فإن مشكلة القراءات المعاصرة الداعية إلى تجديد الفكر الديني وتأويل النص وفقا لعلوم ومناهج العصر وفلسفات التأويل المعاصرة، هي مشكلة «الإنسان» و«الإنسانية» أي كيف يقرأ النص الديني ويفهمه دون أن يشعر بأنه منقسم بين عالم الروح وعالم الجسد؟

لهذا السبب يدمج محمد أركون مفهوم «التاريخية» الذي يتجاوز قاعدة «أسباب النزول» المعروفة في تراثنا لتفسير للنص الديني والتي يراها غير كافية «لأنها تتحدث عن وقائع مبعثرة ومنقطعة وآلية ظرفية لم نستكشف العلاقة بينها وبين المكانة الإلهية للآيات»^(٢).

من أسباب النزول إلى تاريخية النص

يرى أركون أن تلك القاعدة، قاعدة أسباب النزول، كما تم اعتمادها في التراث القديم، لا ترقى إلى مستوى الإحاطة بالتاريخية كما نفكر فيها نحن اليوم «فالفقهاء المؤسسون للمدارس قد تمثلوا التاريخية ضمناً بواسطة الجهود التي بذلوها في التأمل والبحث واستنباط الأحكام، أقصد تمثلوها بمثابة انصهار واتحاد في التجربة البشرية بين الوجود والكائن المحسوس، ولكنهم لا يستطيعون بواسطة مقولاتهم العقلية ومواقفهم الإيديولوجية بهذه التاريخية بصفتها تمثل الحد الأقصى للوضع البشري، أريد أن أقول بذلك أنه حتى هذه الانتفاضة الداخلية (أو الوثبة الروحية الداخلية) التي ترتفع بالنفس فوراً إلى مرتبة التأمل أو إلى نوع من إدارات مطلق الله

(١) بوزيد بومدين، المرجع السابق، ص ٣٢.

(٢) محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، دار الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، ط ٢، بيروت، الدار البيضاء، ١٩٩٦، ص ٩١.

كما هو وارد في القرآن، أقول إن هذه الوثبة الروحية ترتكز بشكل ما على التجربة المحسوسة وإذن على التاريخ»^(١).

نستخلص من هذا التحليل أن قراءة النص الديني تمت لزوماً بالانطلاق من التجربة البشرية المحسوسة، وأن النص ذاته كوشي كانت له صلة بهذه التجربة، ومن ثم فقراءة النص هي قراءة في ذاتنا، وكلما كنا منفتحين على تجربتنا الذاتية في العالم المحسوس، كلما استطعنا أن نفتح على إمكانات النص، وكانت نظرنا له أوسع وأشمل وأعمق، فليس من الممكن أن النص لا علاقة له بالذات الإنسانية، ولا وجود لموضوعية تتجاوز علاقة الذات بالنص، لأن النص في حد ذاته لم يكن تعبيراً عن عوالم موضوعية منفصلة عن ذاتية وكيونة الكائن البشري، بل هو خطاب للإنسان وفيه وحوله، فمشكلة النص هي مشكلة الذات الإنسانية، الكمال الإنساني، السعادة الإنسانية، الحرية الإنسانية، السعادة الإنسانية، الخلاص الإنساني، وليست مشكلة الألوهية والغيب والعوالم الماورائية المعاصرة لقراءة النص الديني، وهو أفق تأويلي إنساني، تشترك فيه القراءات التجديدية على اختلاف توجهاتها المنهجية والإيديولوجية، قراءة النص قراءة تاريخية إنسانية، كبديل للقراءة الكلاسيكية الميتافيزيقية اللاهوتية؟

ومع ذلك تبقى مسألة التحول مسألة شائكة ومعقدة، وهو ما يجعل من كل محاولة إبداعية تواجه صعوبات ظلت قائمة منذ الزمن العربي الإسلامي الأول، وهذا ما نسمعه من واحد من أمثال أنور الجندي من بين آخرين كثيرين عندما يقول «ومن هنا يتقرر من خلال حملة الغزالي وابن تيمية وغيرهم، أن التصورات الفلسفية سواء العقلية أو الصوفية ليست هي التفسير الإسلامي الرباني القرآني الأصيل»^(٢). ثم يضيف «لقد عاودت هذه المحاولة نفسها في العصر الحديث، عندما حاول بعض المفكرين دراسة الإسلام من خلال الفلسفة، وقد واجهوا نفس المصير»^(٣).

لا زالت الصعوبات نفسها قائمة أمام كل المحاولات التجديدية لقراءة وفهم التراث وفي محوره النص الديني الذي لازالت أنفاس الإنسان العربي مرتبطة به، وهكذا «لم يدخل التحول في بنية المجتمع العربي بحيث يغير ويطور، بل على العكس، رآته الفئات السائدة

(١) المرجع نفسه، ص ٩١.

(٢) أنور الجندي، الإسلام في مواجهة الفلسفات القديمة، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٧، ص ١٤.

(٣) المرجع نفسه، ص ٦٣.

خروجاً وأعطته إسمها يقصد منه التحقير والذم هو البدعة، وسمت أصحابه أهل الابتداع والأهواء، وحاربت البارزين بينهم بالتشهير والقمع، وبالسجن والقتل، وقضت أخيراً على كل اتجاه مبدع. وكان ذلك إيذاناً بانطفاء التوهج الجدلي داخل المجتمع، وسيطرت الواحدية الاتباعية مما كان مقدمة طبيعية للانحطاط»^(١).

رفض أي طريقة مغايرة لأساليب التفكير السائدة والمتحكمة في وعي ووجدان الإنسان العربي والمسلم من أهم العوائق التي تقف أمام تجديد الخطاب الفكري العربي في وضعنا الراهن، فالثابت يتغلب على المتحول في ثقافتنا العربية حسب أدونيس، لهذا السبب يتم تأويل كل خطاب فكري مختلف ومجدد تأويلاً يلغيه من ساحة الثقافة العربية الإسلامية، ويجعله تابعاً للغير، وهو ما نجده في كتابات المفكر المغربي طه عبد الرحمن إذ يقول مثلاً لا حصراً «لئن سلمنا بأن هذا الابتكار إبداع حقيقي، لأن من شأن الإبداع الحقيقي أن يكون موصولاً، وهذا إبداع مفصول، إذ قطع صلته بترائه، تقليداً للغير، لا اجتهداً من الذات، وكل إبداع هذا وصفه لا يكون إلا بدعة، لذا يتعين أن نبدأ بالنظر في هذه القراءات التي تمارس التطبيق الغربي لركن الإبداع، متوصلة إلى نتائج تمحو خصوصية النص القرآني»^(٢).

معظم الجهود المبذولة من طرف الأجيال المتتالية من المفكرين تتلقى هذا الوصف الذي يجعل الفكر العربي عاجزاً عن تدشين عصر جديد للثقافة العربية، فإما التقليد وإما التبعية للغير الذي هو الغرب الأوروبي، وهذا الوصف ينسجم مع «النظرة الأوروبية المتمركز، التي تعتبر أن الكتابة الفلسفية العربية لم تبد أي أصالة تذكر بعد ١٢٥٠م، والأخرى التي تدعي أن الفلسفة العربية الإسلامية بمجملها مجرد حافظ للتراث الإغريقي وناقل له للغرب، الذي انطلق منه لبناء صرح فلسفته وعلومه العظيمة»^(٣).

ما زالت الفلسفة العربية تعاني من التهميش والإقصاء وتهم التبعية للغرب حديثاً واليونان قديماً، لذلك يجد المشتغل في الحقل الفلسفي نفسه مضطراً إلى الدخول في سجالات مختلفة فقط للدرد على هذه التهم التي تدفع به خارج مجاله الثقافي والحضاري، بدلاً من الاتجاه رأساً

(١) أدونيس، الثابت والمتحول، الأصول، دار الفكر، ط ٥، ج ١، ١٩٨٦، بيروت، لبنان، ص ص ٢٦-٢٧.

(٢) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ط ١، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠٦، ص ١٧٦.

(٣) أيوب أبودية، هل ثمة فلسفة عربية حديثة، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ١٤٠-١٤١، ص ١٢٤.

إلى تقديم قراءة مجددة تساعد على تحليل الواقع وفهم النص بشكل يعبر عن المرحلة الراهنة للإنسان العربي المسلم خصوصاً والإنسانية المعاصرة عموماً.

ومع ذلك، هناك من يرى أن « الفكر الفلسفي عند المسلمين لم يبدأ مع عصر الترجمة أيام المأمون، فقبل ذلك بسنين عديدة كان هناك نقاش ومؤلفات حول مشكلات فلسفية وعقائدية بعيدة كل البعد عن عقائد اليونان مثل: التوحيد، العدل، القضاء والقدر، الحرية الإنسانية، الإيمان، النبوة، الإمامة... إلخ.^(١)

ربما يقول قائل أن هذه القضايا هي قضايا تتعلق بالدين والعقائد وهي قضايا بعيدة عن واقعنا البشري، قد يكون ذلك صحيحاً في جانب منه لكن الفكر الفلسفي في الإسلام لم يقف عند هذه القضايا فقط بل عمل على ربطها بواقعنا البشري إن لم نقل أنها كانت مستوحاة منه، أما في الفترة المعاصرة فمفهوم الإنسان هي المحرك للمفكر العربي، يقول الأستاذ الباحث بوزيد بومدين في تعليقه على مشروع المفكر حسن حنفي « يمكن القول أنه مشروع يمثل حلقة مهمة في تاريخ التجديد والتطور في فكرنا العربي المعاصر، كما يعتبر فكراً نقدياً عملياً لا يرى الفلسفة تحليلات مفهومية وحذلقة لسانية وسكنا في برج عاجي ولكنها الإهتمام بقضايانا المعاصرة، بالتجربة المعيشة للفرد والأمة^(٢) ».

لازال الفكر العربي المعاصر يبحث له عن مرجعية نظرية تغطي سقفه وتوحد أفقه، في هذا السياق يقول الباحث الزواوي بغورة « إن المرجعية الفكرية تبقى مشكلة أساسية في كل مساهمة فكرية، لأن المفهوم لا يمكن فصله بشكل إجرائي عن منظومته الفكرية، مما يتطلب في نظرنا مواجهة المسألة إما بواسطة إبداع مفاهيم خاصة بالفيلسوف، أو توظيف مفاهيم متداولة في حقل فلسفي معين، مع تطويرها وإثرائها وإغنائها، أي الاجتهاد ضمن معطياتها^(٣) ».

(١) إبراهيم العاتي، قضايا إسلامية معاصرة، إشكالية المنهج في الدراسة الفلسفة الإسلامية، دار الهدى، بيروت، ط ١، ٢٠٠٣، ص ٢٢.

(٢) بوزيد بومدين، التراث ومجتمعات المعرفة، الدار العربية للعلوم، لبنان، دار الاختلاف، الجزائر، ط ١، ٢٠٠٩، ص ١٤٧.

(٣) الزواوي بغورة، إشكالية المرجعية في الخطاب الفلسفي العربي المعاصر، مجلة عالم الفكر، المجلد ٢٩، ص ص ٢٢٢-٢٤٧.

إن محاولات التجديد العديدة التي عرفتها الساحة العربية والتي جاءت في شكل مشاريع فكرية متفاوتة العمق والأهمية، بقيت محصورة بل محاصرة من طرف الثقافة السائدة التي مازالت تحتل حيزا كبيرا في الزمان والمكان، ومع ذلك نستطيع القول أنها استطاعت أن تقدم خطابا جديدا أثار كثيرا من الشكوك حول عديد المسلمات الفكرية والثقافية، فأصبح الواقع يشكل تحديا للخطابات الكلاسيكية والواقعية وجها لوجه مع المثالية التي كرسها تراث الهوية الهادئة والمستقرة، فالإنسان العربي رغم أنه لم يتلقَ هذه الخطابات الجديدة بصدر رحب إلا أن تأثيرها على وعيه الفكري والسياسي والاجتماعي واضح للعيان، إن الإبداع الفكري والفلسفي لا يحدث دفعة واحدة بل يأخذ وقتا طويلا ليكون مألوفا ومستساغا وهو ما لا يمكن أن نستثني منه وضعنا الثقافي العربي الإسلامي، فمناقشة المسلمات الراسخة والمقدسات المتجذرة يتطلب نفسا طويلا وعقلا متفائلا.

حسن حنفي، التراث والتجديد، من النقل إلى الإبداع

نجد هذا التفاؤل في كتابات أحد أهم مشاريع الفكر العربي المعاصر لصاحبه المفكر المصري العربي حسن حنفي وهو مشروع «التراث والتجديد» بجبهاته الثلاثة، موقفنا من التراث، موقفنا من الآخر، موقفنا من واقعنا الحاضر، إذ يقول في الجزء الأول من كتاب «من النقل إلى الإبداع» أنه «لا يدرس كل علوم الحكمة... بل يدرس موضوعا واحدا فقط تبني عليه علوم الحكمة كلها وهو موضوع النقل والإبداع، الخيط الذي يربط أجزاء علوم الحكمة بناء على هم العصر وهاجس المحدثين وهو هم حقيقي يقوم على افتراض الإبداع كما يقوم هم المستشرقين على افتراض النقل»^(١).

يكرس حسن حنفي كل جهوده من أجل بعث وتجديد حركة الفكر في الثقافة العربية الإسلامية، لذلك يعلن تدمره من طول فترة النقل والتبعية للآخر متمثلا في الغرب الأوروبي في الفترة المعاصرة، ويتجه إلى التراث بحثا عن تجربة الأنا في مسار التاريخ وكيف استطاعت أن تتجاوز مرحلة النقل إلى الإبداع وهو ما ينتظرنا اليوم، لهذا يقول «الدافع الحقيقي لكتابة» من النقل إلى الإبداع» هو إعطاء درس للناقلين المحدثين من المبدعين القدماء... الهدف

(١) حسن حنفي، من النقل إلى الإبداع، (المجلد الأول)، النقل (١) التدوين، دار قباء، ط ١، القاهرة، ٢٠٠٠،

هو تلمس مواطن الإبداع في علوم الحكمة بعد أن تم النقل والشرح والتلخيص والتعليق والعرض والتأليف ثم الإبداع الخالص.. الهدف هو تعلم نموذج الإبداع من القدماء أو لإعطاء نموذج إبداع جديد بعد أن طال نقل المحدثين، ولم يظهر إبداعهم بعد إلا على نحو جزئي وفردى دون أن يصبح بعد تيارا عاما، وعملا جماعيا، وسمة لمرحلة تاريخية^(١).

يراعي حسن حنفي ظروف العصر وسياقات التاريخ فلا يبخس المفكرين العرب جهودهم فهو أكثرهم حوارية وأكثرهم قدرة على محاورة الباحثين والمهتمين بشؤون الفكر والوطن في العالم العربي، مدافعا ومنافحا عن قدرة الثقافة العربية الإسلامية على الإبداع في الحاضر كما أبدعت في الماضي، ولذلك يرى أن زمن النهضة والإبداع المرتبط بالدورة الحضارية قادم.

خلاصة

خلاصة القول، أن الفكر العربي المعاصر ارتبط بواقع حضاري مركب ومعقد تعقيدا شديدا، فارتبطت اهتماماته بمشكلات التراث من جهة ومشكلات الحضارة الغالبة من جهة أخرى، فتعسر في هذه الحال إيجاد مخرج معرفي واضح المعالم يحدد له مفاهيمه ولغته وإشكالاته المرتبطة بواقعه المباشر ومع ذلك فالفكر العربي المعاصر قدم مفاهيم ورؤى وتصورات جديدة حاولت أن تعبر عن روح العصر في إطار الحضارة العربية الإسلامية، رغم أن التجديد لم يصل بعد إلى سمة غالبة تسمح باستنهاض الإنسان العربي لكي يحدد دورته الحضارية مرة أخرى.

(١) المرجع نفسه، ص ٢٥.

قائمة المراجع والمصادر

- أيوب أبودية، هل ثمة فلسفة عربية حديثة، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ١٤٠-١٤١.
- إبراهيم العاقي، قضايا إسلامية معاصرة، إشكالية المنهج في الدراسة الفلسفة الإسلامية، دار الهدى، بيروت، ط ١، ٢٠٠٣.
- الزواوي بغورة، إشكالية المرجعية في الخطاب الفلسفي العربي المعاصر، مجلة عالم الفكر، المجلد ٢٩.
- بوزيد بومدين، التراث ومجتمعات المعرفة، الدار العربية للعلوم، لبنان، دار الاختلاف، الجزائر، ط ١، ٢٠٠٩.
- بوزيد بومدين، الفهم والنص، دراسة في المنهج التأويلي عند شلاير ماخر وديلتاي، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط ١، ٢٠٠٨.
- حسن حنفي، من النقل إلى الإبداع، (المجلد الأول)، النقل (١) التدوين، دار قباء، ط ١، القاهرة، ٢٠٠٠.
- طه عبد الرحمان، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ط ١، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠٦.
- محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط ٢، ٢٠٠٥.
- محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، دار الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، ط ٢، بيروت، الدار البيضاء، ١٩٩٦.
- نصر حامد أبوزيد، التجديد والتحرير والتأويل، بين المعرفة العلمية والخوف من التفكير، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط ١، ٢٠١٠.
- نصر حامد أبوزيد، الخطاب والتأويل، سلطة السياسة وسلطة النص، المركز الثقافي العربي، ط ٣، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠٨.
- نصر حامد أبوزيد، نقد الخطاب الديني، دار سيناء للنشر، ط ٢، ١٩٩٤.

- نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي، المركز الثقافي العربي، ط ٥، ٢٠٠٣.
- نصر حامد أبو زيد، التفكير في زمن التكفير، ضد الجهل والزيغ والخرافة، ط ٢، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٥.
- رون هالبر، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، الجهود الفلسفية عند محمد أركون، ترجمة جمال شحيد، ط ١، دار الأهالي، دمشق، سوريا، ٢٠٠١.

مستوى الإبداع في الفكر العربي المعاصر الجابري نموذجاً

يموتن علجية(*)

مقدمة

الدكتور محمد عابد الجابري من أبرز المفكرين الذين ظهروا في السنوات الأخيرة في الوطن العربي، ومن أصحاب المشاريع الفكرية التي تصدت للبحث في إشكاليات التراث والتجديد. ولقد سعى الجابري إلى تقديم مشروع تحليلي نقدي للفكر العربي أو بتعبير آخر للعقل العربي، معتمداً جملة من المناهج المعاصرة كالمنهج التاريخي والمنهج البنيوي والمنهج التفكيكي، وعلى أساسها بنى رؤيته وموقفه من التراث العربي الإسلامي ومن الفكر العربي الحديث والمعاصر. ولقد عمل الجابري على تقديم مشروع نهضوي بما ينسجم مع تراثنا ومع مقتضيات التقدم، وعرض مشروعه في مجموعة من الكتب والأبحاث والدراسات، ومن أهمها حسب الترتيب الزمني.

١- نحن والتراث.

٢- الخطاب العربي المعاصر.

٣- تكوين العقل العربي.

٤- بنية العقل العربي

٥- العقل السياسي العربي.

٦- العقل الأخلاقي العربي.

وتتسم كتابات الجابري بالصرامة المنهجية والدقة الشديدة، كما تتسم باللغة البسيطة

(*) أستاذة بقسم الفلسفة، جامعة وهران ٢، الجزائر.

والاقتصاد في العبارة والبعد عن الاستطراد، كما تنم عن عمق تبصره وسعة إطلاعه حيث نعث فيها على رصد هائل للنصوص التراثية والمعطيات التاريخية. بالإضافة إلى توظيفه للمفاهيم والأساليب السائدة في الحقول المعرفية المعاصرة. ونشير إلى أن الجابري لا يوظف هذه المفاهيم بنفس الحدود والقيود التي تؤطرها في إطارها المرجعي الأصلي، بل كثيراً ما يتعامل معها بحرية واسعة سعياً إلى تبيئتها، أي بناء مرجعية لها في الحقل المنقول^(١).

من هذه المفاهيم: الخطاب، النظام المعرفي، السلطة «المستمدة من الفيلسوف ميشيل فوكو والعقل المكوّن والعقل المكوّن من لالاند، و«اللاشعور المعرفي» من بياجى، والقطيعة الاستيمولوجية من غاستون باشلار، والإشكالية من التوسير، بالإضافة إلى الحقل المعرفي، النسق، استقلال الذات وغيرها من المفاهيم التي استخدمها الجابري كتحددات إجرائية في بناء مشروعه النقدي، وبهذا ساهم في تجديد لغة الخطاب العربي المعاصر وإغنائه بمفاهيم وأساليب جديدة، أصبحت موضع تداول واسع، فقلما يخلو بحث أو دراسة اليوم من هذه المفاهيم.

ولا شك أن مشروع الجابري يحتل مكانة مميزة ومرموقة على الساحة الثقافية العربية اليوم، ولعل ما ناله من أهمية يرجع لا إلى المنهج الذي استخدمه ولا إلى النتائج التي توصل إليها وإنما يرجع بالدرجة الأولى إلى المشكلات التي أثارها. إن أهمية مشروع الجابري تبدو من خلال الموضوع المركزي لدراسته، ونقصد «العقل العربي»، وبالرغم من وجود مشاريع متزامنة لمشروع الجابري إلا أن مشروعه كان الأكثر تنقيهاً عن أصول العقل العربي والأدق في فحص العقل العربي والكشف عن آلياته. لقد كرس الجابري نفسه لنقد العقل العربي مؤكداً أنه لا يمارس النقد من أجل النقد، بل من أجل التحرر من كل ما هو ميت ومتخشب في كياننا العقلي وإرثنا الثقافي، والهدف من ذلك فتح المجال للحياة كي تستأنف فيها دورتها وتعيد فينا زرعها^(٢). إن نقد العقل العربي - في نظر الجابري - إنما يتم من خلال الكشف عن مكوناته وآلياته المعرفية سواء في التراث العربي الإسلامي أو في الفكر العربي الحديث والمعاصر.

(١) انظر الجابري، محمد عابد. المثقفون في الحضارة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، بيروت، ١٩٩٥، ص ١٤. ولمعرفة مدى توظيف الجابري لهذه المفاهيم واختلاف هذا التوظيف عن توظيفها في مرجعيتها الأصلية انظر بغورة، زواوي- ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر، دار الطليعة- ط ١- لبنان ٢٠٠١، ص ٤٢ وما بعدها.

(٢) الجابري، محمد عابد - تكوين العقل العربي - نقد العقل العربي ١، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٥، لبنان ١٩٩١، ص ٨٠٧.

إن الجابري كغيره من الباحثين العرب على اختلافهم إنما حركته إشكالية النهضة، أي ضرورة البحث عن طريق النهوض العربي، وفي هذا السياق يبرز كواحد من أصحاب المشاريع الفكرية التي تتسم بالجدة والإبداع في التصدي لهذه الإشكالية.

يؤكد الجابري أن الأزمة التي نعانيها اليوم هي أزمة عقل تكدست وتجمدت فيه الحياة، لذلك يعمل الجابري عن الكشف عن هذا العقل، عن بنيته، عن الأزمة التي يعانيها وكيف السبيل إلى إعادة الحياة لهذا العقل.

أولاً: نقد العقل العربي

إن المثقف العربي الذي يهدف إلى تحديث العقل العربي لابد أن يبدأ بمعرفة العقل الذي يفكر ويعمل بموجبه، والكشف عن طبيعته ومكوناته. ولما كانت مكونات هذا العقل هي مكونات العقل العربي الكلاسيكي - في نظر الجابري - فإن الكشف عن بنية هذا العقل ومعرفة آلياته هي كشف عن بنية العقل العربي المعاصر. ويعد الجابري من الباحثين الذين تصدروا البحث على العقل العربي، تكوينه، بنيته وآلياته المعرفية وذلك بغية نقده فيقول: (إن نقد العقل جزء أساسي وأولي من كل مشروع للنهضة... وهل يمكن بناء نهضة بغير عقل ناهض، عقل ليرقم بمراجعة شاملة لآلياته ومفاهيمه وتصورات ورؤاه)^(١).

إن ما يهدف إليه الجابري هو نقد العقل العربي بمراجعة شاملة لآلياته ومفاهيمه وتلمس الطريق نحو تحديثه كخطوة نحو تحديث الواقع العربي الراهن. إن الجابري يتصدى للكشف عن آليات عمل العقل العربي لأنه يرى أن نهضتنا اليوم لن تكون إلا بمواجهة هذه الآليات الموروثة في فكرنا، فهدفه فحص هذه الآليات بغية حصرها وتعيينها حتى يتمكن من كشف حضورها في فكرنا المعاصر ونقدها.

يحدد الجابري العقل العربي بأنه (جملة المبادئ والقواعد التي تفرضها الثقافة العربية للمنتمين إليها... كنظام معرفي) ويعرف النظام المعرفي (Episteme) بأنه (جملة المفاهيم والمبادئ والإجراءات التي تعطي للمعرفة في فترة ما بنيته اللاشعورية، ويمكن اختزال هذا

(١) الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي - نقد العقل العربي (١) - مركز دراسات الوحدة العربية - ط ٥ - بيروت ١٩٩١ - ص ٥.

التعريف كما يلي: النظام المعرفي في ثقافة ما هو بنيتها اللاشعورية^(١). ويحدد لنا الجابري ما يقصده بنية العقل العربي فيقول (عندما نتحدث عن بنية «العقل العربي» فإنما نقصد في الحقيقة ثوابت ومتغيرات الثقافة العربية التي صنعتها)^(٢)، وبعد أن يتبنى تعريف الثقافة بأنها (ما يبقى عندما يتم نسيان كل شيء)^(٣) ينتهي إلى تحديد العقل العربي بأنه (ما خلفته وتخلفه الثقافة العربية في الإنسان العربي بعد أن ينسى ما تعلمه في هذه الثقافة... إن ما يبقى هو «الثابت» وما ينسى هو «المتغير»... إن ما يبقى هو ثوابت الثقافة العربية هو العقل العربي ذاته)^(٤) وهكذا يصل الجابري إلى ما كان يروم بلوغه منذ البداية وهو أن اللاشعور هو بنية العقل العربي التي ظلت ثابتة منذ الجاهلية إلى يومنا ويقول (أشياء كثيرة لم تتغير في الثقافة العربية منذ الجاهلية إلى اليوم تشكل في مجموعها ثوابت هذه الثقافة وتؤسس بالتالي بنية العقل الذي ينتمي إليها: العقل العربي)^(٥).

أما عن بداية تشكل العقل العربي فيعود بنا الجابري إلى عصر التدوين، مؤكداً وبصورة جازمة أن العقل العربي - والذي ظل راكداً منذ تشكله إلى اليوم - إنما تشكل في عصر التدوين والذي يحدده بين منتصف القرن الثاني الهجري ومنتصف القرن الثالث الهجري (فالعصر التدوين هو الإطار المرجعي الحق للعقل العربي وليس العصر الجاهلي ولا العصر الإسلامي الأول ولا ما قبلهما)^(٦). وينتهي الجابري إلى التأكيد أن العقل العربي تكون واكتمل في عصر التدوين، ولأزال إلى اليوم يشكل البنية الذهنية الثاوية في الثقافة العربية^(٧).

١- أنظمة العقل العربي:

انطلاقاً من مسلمة أن للعقل العربي بنية تكونت في عصر التدوين يحاول الجابري تحليل هذه البنية أو بتعبير آخر تحليل الأنظمة المعرفية المشكلة للعقل العربي كما تأسس في عصر التدوين.

(١) الجابري - تكوين العقل العربي - ص ٣٧.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٨.

(٣) المصدر السابق، ص ٣٨.

(٤) المصدر السابق، ص ٣٨.

(٥) المصدر السابق، ص ٣٩.

(٦) المصدر السابق، ص ٧١.

(٧) المصدر السابق، ص ٧١.

يأتي بتصنيف جديد للعلوم في الثقافة العربية الإسلامية، يتجاوز به التصنيفات القديمة التي لا تعتمد إلا على المظاهر الخارجية للعلوم فتصنفها إلى علوم النقل والعقل أو علوم الدين وعلوم لغة... أما الجابري فيعتمد في تصنيفه هذا على البنية الداخلية للعلوم أي على آلياتها ووسائلها ومفاهيمها الأساسية، فيصنف العلوم العربية أو الأنظمة المعرفية في الثقافة العربية إلى ثلاثة أنظمة: البيان ويشمل العلوم العربية الخالصة من نحو وفقه وبلاغة وعلم الكلام، كما يسميها الجابري «المعقول الديني» وتعتمد على آلية قياس الشاهد على الغائب كمنهج في إنتاج المعرفة. والعرفان ويضم التصوف والفكر الشيعي والفلسفة الإسماعيلية والتفسير الباطني للقرآن والفلسفة. الإشرافية والكيمياء والتطبب والفلاحة النجومية والطلسمات وعلم التنجيم... إلخ. ويطلق الجابري على هذه العلوم اسم اللامعقول العقلي أو «العقل المستقل» ويؤسسها النظام العرفاني القائم على الكشف والوصال والتجاذب والتدافع. وأخيراً البرهان والذي يشمل المنطق والرياضيات والطبيعات والإلهيات بل الميتافيزيقا، ويسميها الجابري «المعقول العقلي» وتعتمد الملاحظة التجريبية والاستنتاج كمنهج^(١).

أ- البيان:

يرى الجابري أن علوم البيان هي إبداع عربي خالص، وأن هذه العلوم ولدت وبلغت قمتها في عصر التدوين وأن العقل الذي شيدها لم يستطع أن يضيف جديداً إلى ما أنتجه فركن إلى التقليد والجمود. ويركز على القياس باعتباره أهم آلية لإنتاج المعرفة في النظام المعرفي البياني ويقارن بينه وبين القياس الأرسطي الذي يقوم على استخلاص نتيجة من مقدمتين بينما القياس البياني - في نظره - يقوم على المقايسة والمقاربة بين أصل وفرع (في النحو والفقه) وبين شاهد وغائب (في علم الكلام)، فالقائس لا يستخلص نتيجة من مقدمات سابقة بل يقوم بتحصيل حكم الأصل في الفرع بناء على اعتقاد القائس بوجود نفس «العلة» في الأصل والفرع، والشاهد والغائب وهذا يعني أن حكمه ليس يقيني بل ظني. كما أن التعليل لا يقوم على الوجوب بل على الجواز وبالتالي اللزوم البياني - بعكس اللزوم المنطقي - لزوم غير ضروري لأن العلة غير مصرح بها وإنما يلتمسها القائس فيها يكون من أمارات فاللزوم البياني إنما يقوم على الجواز^(٢).

(١) المصدر السابق، ص ٣٣٣-٣٣٤.

(٢) تكوين العقل والعربي الفصل الرابع.

ب - العرفان:

يمثل العرفان النظام المعرفي الثاني من أنظمة المعرفة في الثقافة العربية الإسلامية، والعرفان ليس مثل البيان، علم عربي خالص، بل علم دخیل تسرب إلى الثقافة العربية الإسلامية مع الفتوحات من الموروث القديم والذي يمثل (بنيات العقائد السابقة على الإسلام والتي انبعثت مع عصر التدوين في شكل موروث فلسفي علمي)^(١)، ومن الموروث القديم كان العرفان أول من تسرب إلى العقل العربي، فالعرفان أو (العقل المستقيل أو ما اتصل به العرب من عناصر الموروث القديم)^(٢)، ثم تطور وأصبح يشكل ندا وبديلا للنظام البياني، فبمقدار (ما كان الفكر العربي يتقدم في مجال التدوين - الترجمة والتأليف، أي بمقدار ما كانت الثقافة العربية تبني لنفسها جذورا وأبعادا نظرية، بمقدار ما كان ذلك «العقل المستقيل» يتجذر ويحصن مواقعه ويوسع من دائرة نفوذه)^(٣).

ومن عناصر العرفان التي تسربت إلى الثقافة العربية الإسرائيلية والعقائد المجوسية والمانوية. والهرمسة. يتناول الجابري الآلية المنتجة للخطاب في الحقل العرفاني حيث يرى أن العرفان يتأسس على آلية ذهنية واحدة ويسمى الاعتبار العرفاني أو القياس العرفاني أو آلية المماثلة وقوامها (النظير يذكر بالنظير)^(٤) حيث يقوم العرفانيون بالمطابقة بين آرائهم وبين المعاني الظاهرة للنصوص، ومن نماذج المماثلة تفسير الشيعة الذي مر بنا لقوله تعالى: ﴿مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ ﴿١٩﴾ يَنْتَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ﴾ [الرحمن: ١٩ - ٢٠] ويرى الجابري أنهم لم يفعلوا أكثر من مماثلة بين بنيتين: الأولى عناصرها محمد ﷺ وفاطمة وعلي. وهي البنية الأصل. والثانية البنية الفرع وعناصرها البحرين والبرزخ. فمحمد ﷺ بالنسبة لعلي وفاطمة مثل أو نظير للبرزخ بالنسبة للبحرين، والنظير هنا (البنية الفرع) يذكر بالنظير (البنية الأصل)^(٥).

(١) المصدر السابق، ص ١٣٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٠٢.

(٣) المصدر السابق، ص ٢١٤.

(٤) المصدر السابق، ص ٣٠٤.

(٥) المصدر السابق، ص ٣٠٥ - ٣٠٦.

ج - البرهان:

يرى الجابري أن البرهان في الثقافة العربية الإسلامية ليس أصيلاً، بل شأنه شأن العرفان من العلوم الدخيلة التي تسربت من الموروث القديم السابق على الإسلام، ولكن تأخر ظهوره في الثقافة العربية الإسلامية إلى القرن الرابع الهجري. وهكذا أصبح في الثقافة العربية الإسلامية نظاماً جديداً بعد أن (كان يتقاسمها نظامان معرفيان متباينان يرتبطان بخيارين أيديولوجيين متصارعين تاريخياً، النظام البياني والأيديولوجية السنية من جهة والنظام العرفاني والأيديولوجية الشيعية من جهة ثانية)^(١).

يرجع البرهان في الثقافة العربية الإسلامية إلى أرسطو خاصة، ويرى الجابري أن الذين تبنوا ووظفوا البرهان الأرسطي إنما كان ذلك لدوافع دينية أيديولوجية ويقول (أن تنصيب العقل الكوني في الثقافة العربية الإسلامية قد جاء (إذن) ضمن صراع أيديولوجي سياسي بين المأمون الخليفة العباسي وخصوم دولته الشيعة الباطنية، حينما لجأت الشيعة إلى النصوص إلى «العقل المستقل» لتأكيد استمرارية الوحي في أئمتهم وبالتالي تأكيد أحقيتهم في الإمامة. استنجد المأمون بالعقل الكوني «اليوناني» ليعزز به جانب المعقول الديني العربي كما قرره العقل المعتزلي وكرسه الواقع السياسي)^(٢).

إذن حضور البرهان في الثقافة العربية الإسلامية وتحالفه مع البيان إنما كان لصد العرفان الذي كان يهدد المعقول الديني.

٢ - تصادم الأنظمة المعرفية في الثقافة العربية الإسلامية (أزمة العقل العربي):

بعد أن يكمل الجابري تحليله للنظم المعرفية الثلاثة (البيان - العرفان - البرهان) التي رسمت للعقل العربي حدوداً، يفكر بواسطتها وداخلها، يبدأ في الحديث عن تداخل وتصادم هذه النظم والذي نتج عنه تكريس آلية القياس الفقهي فأصبح العقل العربي، عقل فقهي وأصبحت الحضارة الإسلامية حضارة فقه.

فالعقل العربي - حسب الجابري - عاش لحظة الأزمة بداية من القرن الخامس الهجري،

(١) المصدر السابق، ص ٢٤٩.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٣٣.

وهي لحظة التداخل التلفيقي بين بنيات العقل العربي (البيان - العرفان - البرهان)، ويميّز بين التداخل التكويني والتداخل التلفيقي الذي أحدث الأزمة، فالتداخل التكويني هو الذي يحدث في مرحلة التكوين بوصفه عنصراً من العناصر التي تغني الكيان المتكون وتستحثه على التعرف على نفسه من خلال ردود الفعل التي تصدر عنه إزاء الوافد المقبول أو الدخيل المرفوض^(١). ومن أنواع هذا التداخل، التداخل بين البيان والعرفان مع المحاسبي وبين البيان والبرهان مع الكندي وبين البرهان والعرفان مع الفارابي.

أما التداخل التلفيقي الذي أحدث أزمة العقل العربي فهو تداخل ليس بين بنيات لازالت تتكون، بل بين بنيات تكونت وتفككت. وتشكل لحظة الغزالي - في نظر الجابري - لحظة انفجار الأزمة. فلقد مارس الغزالي (عملية التفكيك وإعادة توزيع القطاعات المعرفية في الثقافة العربية وبصورة منهجية)^(٢)، فميّز في العرفان بين العرفان الأمامي والاسماعيلي فرفضه وبين العرفان الصوفي فأقرّه، أما بالنسبة للبرهان ففكك المنظومة السنيوية إلى أجزاء عزل بعضها كالألّهيات وأخذ بعضها كالمنطق.

وكما نرى هذا التداخل حصل على ساحة البيان (الساحة التي أصبحت تمثل منذ لحظة الغزالي لا «العقل البياني» الذي شيده المعتزلة والمتقدمون من الأشاعرة بل «العقل العربي» الذي انتهى إلينا عبر طريقة المتأخرين وروافدها وامتداداتها والذي ظل منه الغزالي ومازال مسرحاً لصراع المقولات واختلاط المفاهيم)^(٣).

وانتهى التصادم بين النظم المعرفية الثلاثة المذكورة بانتصار العرفان لا كنظام معرفي مؤسس لأيديولوجيا سياسية أو دينية، بل كبديل لكل نظام معرفي ولكل أيديولوجيا تريد تكريس واقع سياسي معين، إنه التصوف الذي اكتسح الساحة الاجتماعية الثقافية، فنقل خطاب اللاعقل ليس فقط إلى مملكة البيان والبرهان بل إلى مملكة الجمهور الأمي حيث انتشرت الربط الصوفية ونظام المشايخ والطرق، وذلك هو عصر الانحطاط الذي سجل استقالة العقل العربي.

(١) المصدر السابق، ص ٢٨٣.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٨٩.

(٣) المصدر السابق ص ٤٩٢.

إن أزمة الفكر العربي المعاصر، في نظر الجابري، هي أزمة عقل قوامه مفاهيم وآليات ذهنية تنتمي إلى ثلاثة نظم معرفية متنافرة وجامدة بسبب اكتساح التصوف وأزمة ثقافة ارتبطت منذ البداية بالسياسة مما جعلها تخضع باستمرار لتقلباتها^(١).

ويتساءل الجابري في آخر كتابه (بنية العقل العربي) عن الفائدة التي يمكن أن يحصل عليها العقل العربي اليوم من هذا النقد، نقد بنية العقل العربي ونظامه المعرفي؟ فيجيب: إن العيوب التي مني بها العقل العربي الحديث هي ذاتها التي مني بها العقل العربي القديم، وهي تنحصر في هيمنة نموذج السلف، ورسوخ القياس الفقهي. أما عن كيفية التخلص من هذه العيوب؟ فيجيب الجابري أن ذلك يتم بالتجديد والتحديث من داخل التراث نفسه وليس من خارج، عبر النقد والممارسة مقتدين بالنموذج الأندلسي المتمثل بابن حزم، ابن رشد، ابن خلدون...

ثانياً: نقد الخطاب العربي الحديث والمعاصر

إن الخطاب العربي هو البنية الفكرية المهيمنة في المجتمع العربي، ويؤكد الجابري أن القراءة التي يقترحها لهذا الخطاب هي قراءة تشخيصية تهدف إلى «تشخيص» عيوب الخطاب وليس إعادة بناء مضمونه^(٢). وترتكز هذه القراءة على قاعدة تلتقي فيها مع إحدى أطروحات البنيوية، حيث اختار الجابري نماذج من الخطاب العربي المعاصر لا لذاتها وإنما لأنها الأكثر تعبيراً عن العقل العربي ككل، ويقول (أن النماذج التي اخترناها كنصوص وشهادات ليست مقصودة لذاتها، فلا يهمننا لا أصحابها ولا الأطروحات التي تعرضها أو تدافع عنها أو تفندنا ولو كان بالإمكان الحصول على نصوص مجهولة المؤلف لفضلناها على غيرها تجنباً لأي سوء فهم. إن ما يهمننا من «النماذج» التي سنعرضها هو العقل الذي يتحدث عنها، لا بوصفه عقل شخص أو فئة بل بوصفه «العقل العربي» الذي أنتج الخطاب موضوع دراستنا^(٣).

ويعمل الجابري على تفكيك الخطاب العربي الحديث والمعاصر للكشف عن تناقضاته،

(١) الجابري، إشكاليات العقل العربي، إشكاليات العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٤، بيروت، ٢٠٠٠ ص ٥٩ - ٦١.

(٢) الجابري، الخطاب العربي المعاصر، (دراسة تحليلية نقدية) مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٦، بيروت، ١٩٩٩، ص ١٢.

(٣) المصدر السابق، ص ١٧.

عن علامات «اللاعقل» فيه، ولا يهتم في هذا المقام بالمضمون الأيديولوجي ولا بالمحتوى المعرفي لهذا الخطاب، بل همه النقد الاستيمولوجي بغية الكشف عن صورة العقل الذي ينتج هذا الخطاب، ويقصد هنا العقل العربي.

ويشير الجابري أن هذه التناقضات إن هي إلا عناصر في شبكة الآثار التي خلفتها فينا سيورتنا العامة الطويلة منذ انبثاق العقل العربي. عصر التدوين، من هذه التناقضات:

١. هيمنة نموذج السلف ورسوخ آلية القياس:

يذهب الجابري إلى أن الخطاب العربي المعاصر ظل محكوما دائما بسلطتين مرجعيتين، هما سلطة النموذج العربي الإسلامي، وسلطة النموذج الأوروبي، ولما تكون السلطة المرجعية خارج الواقع فإن الفعالية الفكرية التي يعتمد عليها الخطاب هنا هي القياس الفقهي، أي قياس الفرع على الأصل أو الغائب على الشاهد، والشاهد هنا هو ما يقدمه النموذج السلف أما الغائب فهو الحاضر العربي. وهكذا يتأكد أن العقل العربي اليوم هو مثله بالأمس يتحرك بنفس الآلية، أي آلية القياس.

ويذهب الجابري إلى أن العلاقة بين الركون إلى النموذج السلف وآلية القياس هي علاقة تلازم وتساقق ويقول (فعندما يكون الوعي مستلبا داخل نموذج السلف تكون آلية التفكير بالضرورة، هي القياس لأن النموذج - السلف يفرض نفسه كـ «أصل» يستحث على قياس غيره عليه. وبالعكس، فعندما تكون آلية القياس مترسخة في الفكر مهيمنة على نشاطه وفعالياته فإن المهمة تصبح حينئذٍ منحصرة في البحث لكل جديد عن «أصل» يقاس عليه. وفي كلتا الحالتين تنحصر وظيفة الفكر في البحث عن قيمة ثالثة تجمع بين الأصل والفرع، وبكيفية عامة بين أي طرفين يمكن أن يقوم بينهما ترابط ما. ومن هذا الطابع التوفيقي المهيمن على كل فكر قياسي)^(١).

ويعمل الجابري على الكشف عن هيمنة النموذج السلف ورسوخ آلية القياس في الخطاب العربي المعاصر بأشكاله المختلفة، الخطاب السلفي، الخطاب الليبرالي، الخطاب الماركسي...

أما عن الخطاب السلفي المحكوم بسلطة النموذج الإسلامي حيث يقرر السلفي (أن العرب والمسلمين عامة لم ينهضوا إلا بمثل ما نهضوا به بالأمس، مستعيدا قول الإمام مالك

(١) المصدر السابق، ص ٢٠٣.

«لا يصلح أمر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها» فهو يفكر في النهضة داخل مجال خاص، داخل منظومة مغلقة هي تلك التي يقدمها له النموذج الحضاري العربي الإسلامي في القرون الوسطى والتي شكل إطاره المرجعي الوحيد^(١).

ويعترف الجابري أن الخطاب السلفي، هو خطاب يؤكد على العقل ويدعو إلى الاحتكام إليه لكن هذا العقل الذي يدعو إليه هو عقل أشعري، العقل الذي حدده رائد السلفية الحديثة (الأفغاني) في تحرير الفكر من قيد التقليد وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب المعارف إلى ينابيعها الأولى..

وهكذا يقرر الجابري أن المفاهيم المعرفية النظرية التي يفكر بواسطتها السلفي هي مفاهيم تنتمي إلى الماضي. لكن لماذا يلغي السلفي كل ما في الحاضر؟ ليتجه بكليته إلى الماضي؟ يجيب الجابري أن هناك جانب مسكوت عنه في خطاب السلفي أو بتعبير آخر حقيقة يجتهد السلفي في قمعها بكل قوة اللاشعور، فنهضة العرب في الماضي لم تكن ممكنة إلا بزوال الآخر المنافس، أي الإمبراطوريتين الفارسية والرومانية. وهكذا فإن الخطاب السلفي الذي انتدب نفسه لإعادة بعث الإسلام وتسلم قيادة الإنسانية، لن يستقيم إلا بغياب الآخر (الغرب).

إن الخطاب السلفي الذي يعتمد آلية القياس، فيقيس الحاضر على الماضي فيدعو إلى أن نهضة العرب اليوم لن تتحقق إلا بما نهضوا به في الأمس، لا تستقيم إلا بالسكوت عن الشرط الموضوعي لتحقيق نهضتنا اليوم وهو نفسه الشرط الذي مكّن العرب من قيادة العالم في الماضي، أي غياب الآخر، (وبعبارة أخرى إن «النهضة القيادية» المنشودة والمؤسسة -بواسطة القياس- على نهضة الماضي غير ممكنة، على مستوى الخطاب السلفي إلا بغياب «الآخر» الذي هو بالنسبة للحاضر الراهن «الغرب»^(٢).

أما عن الخطاب الليبرالي الذي يتخذ من النموذج الأوروبي مرجعاً له فلا يختلف عن السلفي -إلا في نوع الإطار المرجعي الذي يتبناه كل واحد منهما- أما منطق تفكيره فهو نفس المنطق، أنه آلية القياس المهيمنة على الخطاب العربي المعاصر.

(١) المصدر السابق، ص ٣٣.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٤.

فالخطاب الليبرالي لا يتصور نهضة للعرب اليوم إلا على غرار ما نهضت به أوروبا لكن هناك -أيضا- جانب مسكوت عنه في خطاب الليبرالي، فهو يسكت عن واقع تاريخي، وهو (أن أوروبا عندما دخلت في المسلسل النهضوي لم يكن هناك من ينافسها ولا من يقمع تقدمها بأي شكل من أشكال القمع (استعمار، حماية، إمبريالية) بل بالعكس لقد ارتبط تطور ونمو هذا المسلسل بتحولها هي نفسها إلى قوة قامة. لقد كان «الآخر» بالنسبة إليها موضوعا لها... ولم يكن ذاتاً تنافسها^(١).

وهكذا عندما يقرر الليبرالي أن نهضتنا اليوم لا يمكن تحقيقها إلا على نهضة أوروبا، ينسي أن أوروبا نهضت لأنه لم يكن هناك من ينافسها، وبالتالي يصبح قوله لن ينهض العرب إلا بأمور نهضت بها أوروبا من قبل تأكيد على ضرورة غياب كل منافس، الذي يعني غياب أوروبا ذاتها، وهذا هو الجانب اللامعقول الذي يعمل الليبرالي على قمعه.

أما عن الخطاب السلفي الليبرالي^(*) فإن كل ما يفعله أنه يأتي بمبادئ أوروبية جديدة مثل التجريبية العلمية، التنظيمية العقلانية والإبداعية الفكرية لتحل محل المبادئ التي كان ينادي بها الليبرالي العربي القديم كال دستور والحرية والمساواة، ولكن يقول الجابري (إن هذه المبادئ أصبح ينظر إليها الآن، مع هذا الليبرالي السلفي على أنها وإن كانت أوروبية في الحاضر فهي ذات جذور تمتد بعيدا في ماضينا العربي، بل في أعماق شرقنا القديم)^(٢).

وينتقل الجابري إلى تحليل خطاب الليبرالي -الوضعي- السلفي^(**) ويقصد زكي نجيب محمود الذي ألقاه السؤال: كيف نوائم بين ذلك الفكر الوافد الذي بغيره يفلت منا عصرنا أو نفلت منه وبين تراثنا الذي بغيره تفلت منا عروبتنا أو نفلت منها؟

(١) المصدر السابق، ص ٣٥.

(*) يشير الجابري إلى أنه عندما يستعمل صيغ مثل ليبرالي، سلفي، ماركسوي فإن الأمر لا يتعلق بالليبرالي أو الماركسي كما يتحدد داخل دائرة الفكر الأوروبي أو بالسلفي كما يتحدد داخل دائرة الفكر الإسلامي، بل بالشخص الذي ينادي بأطروحات ليبرالية أو ماركسية أو سلفية دون أن تكون من جملة المحددات الأساسية لنظامه الفكري ولسلوكه وأخلاقاته.

ويقصد بالخطاب السلفي -الليبرالي، خطاب السلفي الجديد المتبني للغة الليبرالية، ويتناول بالقراءة هنا خطاب حسن صعب في كتابه «تجديد العقل العربي»، الخطاب العربي المعاصر، ص ٤٣ - ٤٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٤.

(**) ويتناول بالتحليل خطاب زكي نجيب محمود في كتابه «تجديد العقل العربي».

ذلك هو السؤال الذي حيرَ فيلسوف الوضعية المنطقية بعد أن بقي لفترة طويلة يدعو إلى (ضرورة تبني فلسفة علمية والتخلي عن خرافة الميتافيزيقا، ظناً منه أنه لا أمل في حياة فكرية معاصرة إلا إذا بترنا تراثنا بترًا وعشنا مع من يعيشون في عصرنا علماً وحضارة، ووجه نظره إلى الإنسان والعالم)^(١).

وللإجابة على السؤال يلجأ زكي نجيب محمود إلى فلسفته الوضعية ويأخذ منها فكرة المنفعة ليقرر أن ما نأخذه من التراث هو ما نستطيع تطبيقه فيضاف إلى الطرائق الجديدة المستحدثة. فنأخذ من التراث الشكل دون المضمون. ثم يعود مرة أخرى ليجد في تراثنا مضمون يزخر بالقيم الإنسانية من تسامح وعدل والمساواة. وهكذا ينتهي تطواف فيلسوف الوضعية المنطقية إلى التناقض، فبعد أن رفض الميتافيزيقا يعود ويتبناها.

ويؤكد الجابري أن الماركساوي العربي^(*) لا يختلف عن السلفي - الليبرالي والليبرالي السلفي، فهو الآخر مشدود إلى نفس المرجعتين اللتين حاولا التوفيق بينهما وهما نموذج العربي الإسلامي والنموذج الأوروبي. وهو الآخر يقفز عن الواقع لي طرح مشكلة العلاقة بين الاشتراكية العلمية والتراث العربي.

أما عن خطاب التاريخاني^(**) الذي (يدعوننا إلى البحث عن حل لمشكلتنا، المطروحة علينا «هنا» في التجارب التي عرفها التاريخ «هناك»)^(٢)، إنه يدعو إلى استعادة مكتبات الليبرالية الأصلية كما عرفها التاريخ الأوروبي وتبني الماركسية، إنه يطلب الأصالة التي توجد في الليبرالية الأوروبية الأصلية والمعاصرة التي تحملها معها الماركسية، فهو يريد أن يوفق في الثقافة العربية اليوم بين عناصر متصارعة في الثقافة الأوروبية وهذا العمل كما يقول الجابري (عمل لا تاريخي مناقض تماماً للتاريخانية، ماركسية كانت أو غير ماركسية)^(٣).

إن التاريخاني هو بدوره يحتكم إلى سلف يقيس عليه أو بتعبير آخر يستلهم الحلول منه. إذن العقل العربي اليوم هو مثله بالأمس يتحرك بموجب نفس الآلية، آلية القياس، هذه

(١) المصدر السابق، ص ٤٥.

(*) يتناول الجابري بتحليل فكر نسيب النمر في كتابه «فلسفة الحركة الوطنية التحريرية».

(**) يتناول الجابري خطاب عبد الله العروي كما جاء في كتابه «العرب والفكر التاريخاني».

(٢) المصدر السابق، ص ٥٥.

(٣) المصدر السابق، ص ٥٨.

الآلية التي تبرز واضحة في الخطاب العربي المعاصر، ففي كل النماذج التي عرضها الجابري (السلفية، الليبرالية، التاريخية...) والتي بحثت عن أسباب تخلف العرب والسبيل لنهضتهم كان العقل العربي محكوما دائما بسلطة نموذج - السلف وخاضعا لنفس الآلية (آلية القياس) فالعقل العربي كان دائما («عقل فقهي» سواء تحدث من موقع يميني أو من موقع يساري)^(١) فهو دائما يأخذ الأشباه بالنظائر و يقيس الغائب على الشاهد (والشاهد هنا هو ما يقدمه النموذج - السلف. أما الغائب فهو القضايا المستجدة أو بكيفية عامة قضايا الواقع الحي)^(٢).

٢. التعامل مع الممكنات الذهنية وكأنها معطيات واقعية:

إن انصراف الفكر العربي الحديث والمعاصر عن الواقع وتحليله والاهتمام بالتوفيق بين عناصر مختلفة كالدين والدولة، الوحدة الاشتراكية، الأصالة والعاصرة جعله يتعامل مع الممكنات الذهنية وكأنها معطيات واقعية.

ومن القضايا التي تعامل معها الخطاب المعاصر على أنها واقعية - في نظر الجابري - قضية الوحدة والتي حاول الفكر القومي ربطها تارة بالاشتراكية مؤكداً أن الوحدة العربية لن تكون في صالح الجماهير إلا إذا كانت ذات مضمون اشتراكي كما أن الاشتراكية في الوطن العربي لا يمكن أن تقوم على أساسها نهضة شاملة وتنمية حقيقية إلا إذا تمت على مستوى الوطن العربي ككل.

وهذا القول - حسب الجابري - قول سليم من الناحية المنطقية إلا أنه يتعدى الواقع فجعل («الوحدة».. شرط لتحقيق «الاشتراكية» أو العكس هو جعل ممكن شرط لممكن آخر وبالتالي فالعلاقة ستكون بالضرورة علاقة «ممكنة»، وفي عالم الإمكان يمكن البرهنة - صوريا - على القضية وعكسها)^(٣).

وكذلك الأمر في ربط قضية الوحدة بقضية تحرير فلسطين، فبعد كارثة ١٩٤٨ كان تحرير فلسطين شرط للوحدة، فبعد الكارثة بدأ الحديث عن الأمة العربية - وهي غير متحققة في الواقع - التي يجب أن تهب لتحرير فلسطين، وهنا يقول الجابري وجد الوعي العربي نفسه

(١) المصدر السابق، ص ١٣٧.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٠٢.

(٣) المصدر السابق، ص ١٤٤ - ١٤٥.

(أمام مقابلة بين «الواقعي» و«الممكن» فالواقعي هنا هو الوجود الإسرائيلي المفروض أصبح يهدد «الممكن» وهو الكيان العربي الموحدة في دولة واحدة، والنتيجة التي يستخلصها الوعي العربي هي أن على هذا «الممكن» أن يهب الآن للقضاء على الواقع الإسرائيلي^(١)).

أما في المرحلة الناصرية فلقد أصبح تحرير فلسطين ليس شرطاً للوحدة بل نتيجة لها أما بعد نكسة ١٩٦٧ وبروز نجم المقاومة الفلسطينية فقد أصبح كل شيء مرتبط ومتوقف على انتصارها وتعميمها على الوطن العربي فأصبح تحرير فلسطين (بداية جديدة للتاريخ العربي كله)^(٢).

هكذا يحكم الجابري على الخطاب العربي المعاصر بأنه خطاب ماورائي أو ميتاواقعي لأنه يبحث في ما وراء الواقع العربي، يبحث في الممكنات الذهنية (كالوحدة، الاشتراكية...) وليس في المعطيات الواقعية. فبدل أن يبحث في الخطاب العربي المعاصر في قضايا الواقع الراهن، كمشاكل التعليم، السلطة.. نجده يبحث في قضايا تنتمي إلى الماضي البعيد أو تنتمي إلى واقع غير الواقع العربي، ومن هنا يستخلص الجابري (انقطاع العلاقة بين الفكر العربي وموضوعه: الواقع العربي، الأمر الذي يجعل من خطابه خطاب تضمين لا خطاب مضمون: إن مفاهيم النهضة والثورة والأصالة والشورى والديمقراطية.. مفاهيم غير محددة في الخطاب العربي، بمعنى أنها لا تحيل إلى شيء واضح محدد في الواقع العربي)^(٣).

فلا ينفك الجابري عن تأكيد انفصال الخطاب العربي الحديث والمعاصر عن الواقع، ذلك أن مفاهيمه لا تنتمي إلى الواقع المعيش بل هي إما تنتمي إلى الفكر الإسلامي الوسيط أو الفكر الأوروبي الحديث.

٣- توظيف الإيديولوجي في التغطية على جوانب النقص المعرفي:

يؤكد الجابري خصية للفكر العربي، الوسيط والحديث والمعاصر على السواء تتمثل في الفارق الذي يفصل بين المادة العرفية والأهداف الأيديولوجية لهذا الفكر. ورغم اختلافات النتائج الثقافي للفكر العربي الحديث والمعاصر عن النتاج الفكري في العصر الوسيط إلا أنها

(١) المصدر السابق، ص ١٢٦.

(٢) المصدر السابق، ص ١٤٠.

(٣) الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص ٥٦.

عبارة عن قراءة أو قراءات متفاوتة لفكر آخر. فكما كانت الفلسفة الوسيطة قراءة لتراث آخر هو الفلسفة اليونانية كذلك كان الفكر العربي الحديث والمعاصر بدورة قراءة أما للتراث العربي الإسلامي وإما للفكر الأوروبي.

وإن كانت الفلسفة الإسلامية في العصر الوسيط قد وظفت مادة معرفية يونانية لأهدافها الأيديولوجية فإن الفكر العربي الحديث والمعاصر قد وظف مضامين أيديولوجية من التراث العربي الإسلامي أو الفكر الأوروبي من أجل هدف أيديولوجي عام (الثورة، النهضة، التقدم..). وهذا معناه توظيف الأيديولوجي للإيديولوجيا، يقول الجابري (إن الخطاب العربي الحديث والمعاصر يخفي، أو هو يحاول أن يخفي، ضعفه المعرفي وثغراته المنطقية بواسطة مضامين أيديولوجية ينقلها من هذه الجهة أو تلك، ومن هنا الطابع الدغماتي المهيمن في هذا الخطاب، ذلك لأنه عندما تكون وظيفة الأيديولوجيا في خطاب ما هي تعويض النقص المعرفي فيه فإن أية معارضة أو اعتراض على الأطروحات التي يدافع عنها ستقابل من طرفه لا بالاحتكام إلى الواقع بل بالمزيد من التمسك الأيديولوجي بالإيديولوجيا، أي بالمزيد من الإمعان في عملية التمويه الأيديولوجي)^(١).

ثالثا: السبيل إلى التحديث والتجديد (التراث والنهضة)

يؤكد الجابري أنه لا سبيل إلى التحديث إلا إذا قطعنا مع طريقة التفكير التي يعتمد عليها العقل في بناء خطابه ومعالجة قضاياها ويدعو إلى (ضرورة تدشين «عصر تدوين» جديد ينبثق منه عقل عربي متجدد يتعامل مع الواقع كما هو في حقيقة الأمر وليس كما نحلم به)^(٢).

وذلك يكون بالتححرر من السلطة المرجعية للنموذجين اللذين يتجاذبان الذات العربية منذ يقظتها الحديثة، النموذج العربي الإسلامي والنموذج الأوروبي وتحقيق الاستقلال للذات العربية.

لكن التحرر من الآخر، سواء أكان هذا الآخر التراث العربي الإسلامي أو الغرب ليس شرطاً كافياً لتحقيق نهضتنا الموجودة فلا بد من وعي الذات العربية لفرديتها وتناقضاتها

(١) المصدر السابق، ص ٢٠٠ - ٢٠١.

(٢) الجابري، محمد عابد - وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر - مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٢، لبنان ١٩٩٤، ص ١٠.

وسيرورتها التاريخية ذلك أن وعي الذات شرط لاكتساب القدرة على التعامل النقدي مع الآخر^(١).

أما التحرر من النموذج الأوروبي في رأي الجابري فيكون بـ(التعامل معه نقدياً، أي الدخول مع ثقافته التي تزداد عالمياً في حوار نقدي، وذلك بقراءتها في تاريخيتها وفهم مقولاتها ومفاهيمها في نسبيتها، وأيضاً التعرف على أسس تقدمه والعمل على غرسها أو ما يمثّلها داخل ثقافتنا وفكرنا)^(٢).

أما التحرر من التراث فيكون بـ(امتلاكه، ومن ثم تحقيقه وتجاوزه، وهذا ما لا يتأتى لنا إلا إذا قمنا بإعادة بنائه بإعادة ترتيب العلاقة بين أجزائه من جهة وبينه وبيننا من جهة أخرى، بالشكل الذي يرد إليه في وعينا تاريخيته ويبرز نسبية مفاهيمه ومقولاته)^(٣).

فالتحرر من التراث لا يكون في نظر الجابري بإلغائه، بالسكوت عنه وتجاوزه لأنه مازال يشكل أذواقنا ويحرك وجداننا ويأخذ بمشاعرنا ويوجه تفكيرنا، بل ويحدد الآلية المعرفية التي يعمل هذا التفكير بموجبها، فـ(العربي المعاصر مؤطر بتراثه، مثقل بحاضره)^(٤). ولأنه كذلك ليس هناك نهضة من عدم، فالنهضة ليست سوى العودة إلى «الأصول» شريطة أن يكون الرجوع رجوعاً واعياً فلا تكون العودة إليها (بوصفها أساس نهضة يجب بعثها كما كانت، بل من أجل الارتكاز عليها في نقد الحاضر ونقد الماضي القريب، الملتصق به المنتج له المسئول عنه والقفز إلى المستقبل)^(٥).

ومادامت الأمور على هذا الشكل من التداخل فإن المطلوب من المثقف العربي اليوم هو أن يسعى إلى الانتظام في التراث لأن (الإنسان لا يمكن أن يبدع إلا داخل ثقافته وانطلاقاً من تراثه. إن الإبداع بمعنى التجديد الأصيل لا يتم إلا على أنقاض قديم وقع احتواؤه وتمثله وتجاوزه بأدوات فكرية معاصرة تتجدد بتجدد العلم وتتقدم بتقدمه)^(٦).

(١) المصدر السابق، ص ٢٠٦.

(٢) الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص ٢٠٥.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٠٥ - ٢٠٦.

(٤) الجابري، نحن والتراث، ص ٢٢.

(٥) الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص ٢١.

(٦) المصدر السابق، ص ٦٢.

إن الانتظام في التراث لا يعني في نظر الجابري مجرد إحيائه وبعثه وإنما بفهمه أولاً وذلك بالكشف عن مكوناته النظرية وآلياته المعرفية بإحصاء ما بقي منه من مفاهيم وتصورات وإخضاعها لعملية نقد وتحليل نحو الكشف عن أصولها وفصولها ومواطن الضعف والغموض فيها^(١).

وثانياً بتوظيفه وذلك باستخلاص ما كان منه معقولاً وتسخيره لضرب كل ما هو سلبي وسيء في حياتنا وفكرنا: الخرافة، الجبرية، التواكلية أو الانهزامية، ومحاربة كل أنواع العبودية والاستعباد.

وكما يدعو الجابري المثقف العربي إلى ضرورة الانتظام في التراث يدعو كذلك إلى الانتظام في الفكر العالمي المعاصر ومواكبته بقصد توظيف أدواته المنهجية ورؤاه العلمية في إعادة بناء الماضي وتغيير الحاضر وتشديد المستقبل^(٢).

والحق أن الجابري بحديثه عن النهضة أو التحديث وضرورة ربطها بالتراث يضع يده على مسألة أساسية في حياتنا الفكرية والاجتماعية، ذلك أننا نعيش التراث في كل لحظة من حياتنا، في طرق تفكيرنا وفي سلوكياتنا. فالتراث بالنسبة لنا نحن العرب دائم الحضور معنا، والدعوة لتجاوزه وإلغائه لا فائدة منها، فلا بد إذن من ترتيب العلاقة مع التراث وإعادة تنظيمها على رأي الجابري.

خاتمة

تبرز أهمية مشروع الجابري زيادة على حاجتنا - خلال اللحظة الراهنة - إلى مشروع في نقد العقل العربي، يبحث عن مكوناته وأصوله ويكشف عن بنيته، تبرز أهميته في أنه جاء بأسلوب جديد في التعامل مع التراث، مكنه من إبراز جوانب ظل مسكوت عنها في الفكر العربي، وفتح المجال للبحث في مجالات ظلت مهملة مثل التراث الغنوصي. كما أن الكشف عن المكونات النظرية والآليات المعرفية للعقل العربي، عن المعقول واللامعقول في التراث العربي الإسلامي، هي الطريقة الوحيدة التي نحقق بها التحرر من التراث بالمعنى الذي يكون به التحرر امتلاكاً له وتجاوزاً له في ذات الوقت.

(١) الجابري، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، ص ١٢.

(٢) الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص ٦٣.

فعلينا اليوم توظيف الجوانب العقلية من التراث في نفس الاتجاه الذي وظفت فيه أول مرة لمحاربة الغنوص والإقطاع، ولضرب كل ما هو سلبي في حياتنا وفكرنا، من خرافة وجبرية وتواكلية وانهزامية، إننا أمام مشروع لإعادة بناء الذات العربية من داخل التراث العربي الإسلامي وذلك عن طريق توظيف الجوانب العقلانية منه وفق حاجيات الحاضر ومتطلبات العقلانية والحداثة.

إن هذا المشروع فرض على الجابري عملية شاقة ذهاباً وإياباً، من الحاضر إلى الماضي ومن الماضي إلى الحاضر، فلم يدخر الجابري جهداً في فحص النصوص القديمة والحديثة ولم يتوان عن مسألة أعلام الماضي، كاشفاً عن دوافعهم الإيديولوجية وآلياتهم المعرفية، ثم يعود إلى الحاضر ويحاول الكشف عن مرجعية مفاهيم وأساليب الفكر العربي اليوم، في خطوة نحو ربط الحاضر بالماضي للكشف عن أسباب تخلفنا بغية الانطلاق في معركة النهضة. ولأجل ذلك وحتى لا تبدأ هذه النهضة من الصفر دعا الجابري إلى استلهام الجوانب المضيئة من تراثنا، كالمدرسة العقلانية النقدية الأندلسية المغربية (ابن حزم، ابن رشد...). تلك هي الملامح الكبرى لمشروع الجابري الذي حاول من خلاله تلمس عوائق الإبداع والتقدم في الفكر العربي كما استخلصنها من متابعة الجابري في قراءته للتراث العربي الإسلامي، وما أراد له أن يكون تأسيساً معرفياً للأسس الاستيمولوجية والإيديولوجية التي يقوم عليها التراث، وفي تأمله للخطاب العربي المعاصر.

قائمة المصادر والمراجع

- ١- الجابري، محمد عابد. المثقفون في الحضارة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، بيروت، ١٩٩٥.
- ٢- الجابري، محمد عابد - تكوين العقل العربي - نقد العقل العربي ١، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٥، لبنان ١٩٩١.
- ٣- الجابري، إشكاليات العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٤، بيروت، ٢٠٠٠.
- ٤- الجابري، الخطاب العربي المعاصر، (دراسة تحليلية نقدية) مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٦، بيروت، ١٩٩٩.
- ٥- الجابري، محمد عابد - وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٢، بيروت، ١٩٩٤.
- ٦- الجابري قضايا الفكر العربي المعاصر - مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٢، لبنان ١٩٩٤.
- ٧- بغورة، زواوي- ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر، دار الطليعة- ط ١- لبنان ٢٠٠١.

إشكالية الإبداع العلمي في الفكر العربي المعاصر «بحث في سياق فلسفة العلم»

د إنجي حمدي عبد الحافظ (*)

ملخص

موضع الاهتمام في هذا البحث المعنون «إشكالية الإبداع العلمي في الفكر العربي المعاصر» ينصب على تحليل عناصر هذه الإشكالية تحليلاً إبستمولوجياً من منظور فلسفة العلم، دون الخوض في طبيعة الإبداع العلمي لهذا العلم أو ذاك - فالعلوم تتفاوت منزلتها ومكانتها تبعاً لتفاوت نفعها وفائدتها - وإنما بالبحث ابتداءً في ماهية الإبداع العلمي، ركائزه، شروطه، ثم معوقاته أو مثبطاته، بالإضافة إلى أهم المقترحات المطروحة لتجاوز هذه المعوقات.

وليس بخاف على أحد أن النهضة الأوروبية الحديثة إنما قامت وبشكل أساسي على العلم الحديث، فقد أدت الاكتشافات العلمية والتكنولوجية المتتالية إلى تحولات جذرية في قدرات هذه المجتمعات ابتداءً من القرن الثامن عشر الميلادي وحتى الآن. بيد أن المجتمعات العربية لم تحقق أي تقدم علمي أو نهضة علمية في الوقت الراهن، لذا وجب التساؤل: لماذا توقف الإبداع العلمي العربي منذ القرون الوسطى؟ وما هي الأسباب التي أدت إلى تخلف العرب عن ركب العلم واستهلاكه دون إنتاجه؟

وفي معالجتنا لهذه الإشكالية سوف نركز على الأسباب الكامنة في العقل العربي ذاته، أكثر من العوامل الخارجية المتمثلة في العوامل السياسية أو الاقتصادية - وليس من شك أن هذه العوامل تؤثر سلباً على الإبداع العلمي - ولكن الحقيقة أن هناك عوامل أكثر عمقاً وتأثيراً، فالعائق الحقيقي لتغلغل العلم في العقل العربي هو عائق على مستوى أعمق من النظم المجتمعية السائدة، هو عائق على مستوى التصورات الفكرية، ومدى القرب أو البعد عن

(*) مدرس فلسفة العلوم بقسم الفلسفة - كلية تربية - جامعة عين شمس.

المنهج العلمي في التفكير، ومدى انتشار الثقافة العلمية في المجتمع وقبول العلم كقيمة مجتمعية في حد ذاته.

ومن ثم نطرح رؤية تقوم على رد الفلسفي للعلمي في فكرنا العربي، عبر إجراءات قد تساهم في حل أزمة الإبداع تلك، تبدأ بتحديد منهجية التفكير العلمي التي ينطلق منها العقل العربي، بالإضافة إلى تحليل البنية الثقافية والاجتماعية والتربوية للمجتمعات العربية لتحديد إشكاليات هذا الواقع واحتياجاته وهو ما يعرف بمبدأ (سيولوجيا العلم) ضمن مبادي العلم الحديث، ثم طرح مفهوم المجتمع العلمي وامكان تطبيقه في المجتمعات العربية.

وفي معالجتنا لهذه القضايا سوف نستخدم المنهج التحليلي النقدي لعرض وتناول إشكالية الإبداع العلمي، وتشخيص الأسباب واقتراح الحلول. والمنهج التاريخي، ويتم توظيفه في استقراء واقع العلم العربي عبر العصور.

أولاً: ماهية الإبداع العلمي، ركائزه، شروطه ومعوقاته

الإبداع هو الابتداء في شيء على غير مثال سابق، وهو يتضمن معني الانقطاع عما أُعتد السير فيه من قبل؛ كما يشير لسان العرب في بعض معاني الإبداع.^(١) إلا أن الإبداع ليس مجرد وجود جديد مختلف متميز، فليس كل جديد إبداعاً؛ بل الجديد المبدع، والمبدع حقا هو الكاشف عن علاقات أو دلالات أو قيم غير مسبوقة، معرفية، أو وجدانية، ذوقية أو سلوكية، وهو الذي يتيح بهذا الكشف تغييراً وتجديداً وتطوراً للرؤية وللخبرة الإنسانية. إن الإبداع إنتاج شأن أي إنتاج آخر؛ هو إنتاج أدبي، أو فني، أو علمي، أو فكري إلى غير ذلك؛ وهو إنتاج مغاير لما هو سائد، يفسح مجال الرؤية والخبرة الإنسانية، و يتيح المزيد من السيطرة على الواقع الإنساني والطبيعي.^(٢)

ومعنى كلمة «إبداع» تتلون بلون الحقل الايديولوجي الذي تستعمل فيه. ففي الحقل الديني والميتافيزيقي كلمة «إبداع» الخلق من عدم أي اختراع شيء لا على مثال سابق. والإبداع بهذا المعنى، وفي هذا الحقل الديني الميتافيزيقي بالذات، خاص بالإله، لا يقال إلا عنه.

(١) إبن منظور، لسان العرب، اعداد وتصنيف يوسف خياط، دار لسان العرب، بيروت، ماده أبداع.

(٢) محمود أمين العالم، مفاهيم وقضايا في الفكر العربي، منتدي مكتبة الاسكندرية مصر، ص ٢٢٥.

أما في الحقل المعرفية الأخرى، كالفن والفلسفة والعلم، فالإبداع لا يعني الخلق من عدم، بل إنشاء شيء جديد انطلاقاً من التعامل - نوعاً خاصاً من التعامل - مع شيء أو أشياء قديمة. قد يكون هذا التعامل عبارة عن إعادة تأسيس أو تركيب، وقد يكون نفيًا وتجاوزاً. ومن هنا يمكن القول بأن الإبداع في الفن هو «إنتاج نوع جديد من الوجود بواسطة إعادة تركيب أصيلة للعناصر الموجودة». أما في الفلسفة والفكر النظري بصورة عامة، فالإبداع نوع من استئناف النظر، أصيل، في المشاكل المطروحة، لا بقصد حلها حلاً نهائياً - ففي الفلسفة - ليست هناك حلول نهائية - بل من أجل إعادة طرحها طرحاً جديداً يبدشّن مقالاً جديداً يستجيب للاهتمامات المستجدة أو يحث على الانشغال بمشاكل جديدة. وبعبارة أخرى أن الإبداع في الفلسفة هو تدشين قراءة جديدة أصيلة لموضوعات قديمة، ولكن متجددة. وأما في مجال العلم فالإبداع اختراع واكتشاف يتم بواسطة خطوات فكرية ميزتها الأساسية أنها تقبل التحقق إما بالتجربة وإما بجملة من عمليات المراجعة والمراقبة يقودها منطق ومنهج معين.^(١)

وإذا نحن فحضا هذه التعاريف ودققنا النظر فيما تشترك فيه وجدناها تربط الإبداع بعنصرين أساسيين هما: الجودة والأصالة. ولكن ماذا تعني الجودة، وماذا تعني الأصالة؟ قلنا أن ما يميز الإبداع في حقل المعرفة العلمية هو أنه اكتشاف قابل للتحقق، فالاكتشاف والقابلية للتحقق هما اللذان يؤسسان الإبداع في العلم. وإذا نحن وازنا بين هذين العنصرين وبين الجودة والأصالة، وهما العنصران اللذان قلنا أنهما يؤسسان الإبداع في كل من الفن والفكر النظري، اتضح أمامنا أن الجودة في الفن والفلسفة توازن الاكتشاف في العلم، وأن الأصالة فيهما توازن فيه القابلية للتحقق. والتحقق قد يكون تجريبياً وقد يكون منطقياً، وفي كلتا الحالتين فهو يعني المطابقة مع شيء ما أو التعبير عنه.^(٢) ولهذا فدلالة أي نظرية علمية هي في هذه المصادقية التجريبية العملية الموضوعية، فليس ثمة نظرية عربية أو فرنسية أو قومية، أو مسيحية أو يهودية في مجال العلوم الإنسانية والطبيعية وإلا فقدت مصداقيتها العلمية.^(٣) أما الجودة في الفلسفة فلا تكون كذلك إلا إذا كانت تحمل شيئاً من معنى الاكتشاف،

(١) محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص ٥٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٥٤.

(٣) محمود أمين العالم، مفاهيم وقضايا في الفكر العربي، ص ٢٢٦.

والأصالة لا تكون أصالة إلا إذا كانت علامة على قابلية ذلك الاكتشاف للتعبير عن واقع معطى، ذهني أو تجريبي، تعبيراً مطابقاً.^(١)

الحديث إذن عن إشكالية الإبداع العلمي في فكرنا العربي المعاصر يعني افتقاد هذا الفكر للجدّة والأصالة، أي الاكتشاف والقابلية للتحقق. والسؤال الذي يُطرح الآن - ولطالما طُرح من قبل المفكرين العرب أنفسهم - هو لماذا هذا الركود والتوقف عن الإبداع؟

يقدم محمد عابد الجابري أحد المفكرين العرب اللذين عالجوا هذه الإشكالية تحليلاً يعتمد فيه على المقارنة بين الحضارة الأوروبية رمز التقدم العلمي والحضارة العربية الإسلامية وإبراز ملامح كلا منهما. فإذا نظرنا إلى طبيعة اللحظة التاريخية التي برزت فيها الحضارة العربية الإسلامية لتتسلم زمام القيادة العالمية على المستوى الثقافي وجدناها تسجل بداية النهاية للعصر الهيلينستي، عصر «الانحطاط» بالنسبة لتاريخ الفكر البشري، الفلسفي والعلمي، عصر «استقالة العقل». كانت الحضارة العربية الإسلامية إذن، منظوراً إليها من هذه الزاوية بمثابة بداية البداية للنهضة التي تحققت كاملة في أوروبا ابتداء من ذات اللحظة التي اختنقت فيها التجربة الحاضرة العربية: القرن الخامس عشر. والسؤال، لماذا لم تتمكن الثقافة العربية الإسلامية من تجاوز «بداية البداية» والانطلاق لتحقيق النهضة التي تحققت في أوروبا؟ وبعبارة أخرى لماذا فشلت هذه التجربة الثقافية العربية فيما نجحت فيه التجربة الأوروبية، أي في أن تضمن لنفسها إطراد التقدم؟

ولكي يكون السؤال دقيقاً ينبغي أن يتم طرحه كما يلي: لماذا لم تتطور أدوات المعرفة (مفاهيم، مناهج، رؤى...) في الثقافة العربية خلال نهضتها في «القرون الوسطى» إلى ما يجعلها قادرة على إنجاز نهضة فكرية وعلمية مطردة التقدم على غرار ما حدث في أوروبا ابتداء من القرن الخامس عشر؟^(٢) لننظر إلى التجربة الأوروبية الحديثة فقد عمدت إلى بناء العلم - وبالحصوص منذ «جاليليو» (١٥٦٤-١٦٤٢) على التجربة، وبناء التجربة على آلات صناعية يتم تحسينها باستمرار وبتقدم العلم ذاته. هكذا دخل العلم والتقنية في علاقة جدلية، علاقة أخذ وعطاء لا نهاية لها. هذا من جهة ومن جهة أخرى فبمجرد أن ظهر العلم التجريبي مع جاليليو كنمط جديد ومتجدد من المعرفة، دخلت الفلسفة الأوروبية، التي كانت من قبل لاهوتاً،

(١) محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص ٥٣.

(٢) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٩ ص ٣٣٥.

في مرحلة جديدة تماماً مع «ديكارت» الذي أعاد تأسيسها على العلم (الرياضيات والفيزياء). هكذا ارتبط تقدم الفلسفة في أوروبا بتقدم العلم والتجربة ارتباط معلول بعلة. ويكفي أن نشير بعد «ديكارت» إلى الفلسفة التجريبية الإنجليزية التي ارتبطت بالعلم مباشرة، وإلى عقلانية «لينبز» الذي استلهم في موندولوجيته (فلسفة الذرات الروحية) التصورات السائدة يومئذ حول الميكروبات من جهة ومعطيات حساب اللانهايات الصغرى (حساب التفاضل والتكامل) الذي ساهم هو نفسه في إنشائه مساهمة أساسية من جهة أخرى. أما «كانط» فمعروف أن فلسفته النقدية مؤسسة كلها على فيزياء نيوتن ومفاهيمها النظرية (الزمن المطلق والمكان المطلق). وتأتي الفلسفات الوضعية المعاصرة لتجسم، هي وفلسفات العلوم ذات الاتجاه العقلاني، الارتباط العضوي، المعلن عنه، بين الفلسفة والعلم.^(١)

لر ينفصل إذن الإبداع العلمي عن الإبداع الفلسفي في التجربة الأوروبية بل كانا في رباط وعلاقة مطردة، فتقدم الفكر كان مرهونا بتقدم العلم.

على الصعيد الآخر تميزت التجربة العربية الإسلامية بالواقعية، أي التعامل المباشر مع الواقع. فالتعاليم الدينية يجب أن تتحقق في الواقع، ومهمة الإنسان هي إعمار الأرض. ولذلك كان أكثر إسهامات تلك الحضارة أصالة وتعبيراً عنها هو إبداعها لعلم أصول الفقه، وهو علم واقعي يطرح الكيفية التي يتم بها الربط بين التعاليم الدينية والواقع المعاش.^(٢) وكان من نتيجة هذه السمة الواقعية لتلك الحضارة أن اقامت لأول مرة في تاريخ البشرية العلوم الطبيعية انطلاقاً من الواقع. وذلك بدلاً من قيامها على أساس التصورات المنطقية كما عند اليونانيين القدماء. وظهرت على يد العرب التجربة العلمية بمعناها الحديث في علوم البصريات كما عند أبو الحسن ابن الهيثم، وفي الكيمياء كما عند جابر ابن حيان، وفي علم الفلك كما عند البيروني، وعلماء كثيرين آخرين. كذلك ظهرت الجذور العلمية للميكانيكا بمعناها الحديث في علم الحيل، والذي تمكن العرب بواسطته من صنع العديد من الآلات المبتكرة.^(٣)

أما في مجال العلوم الإنسانية فقد استطاع عبد القاهر الجرجاني أن يستخدم مفهوم الاستقراء في إنشاء نظرية في «النظم» والتي هي نظرية في اللغة على وجه العموم، وليس

(١) المرجع السابق، ص ٣٣٨.

(٢) سمير أبو زيد، العلم وشروط النهضة، مكتبة مدبولي، ٢٠٠٨، القاهرة، ص ٥٤.

(٣) المرجع السابق، ص ٥٤.

في اللغة العربية فقط. وذلك باعتبار أن الاستخدامات السابقة في اللغة العربية سواء في الشعر العربي أو في القرآن الكريم هي بمثابة الوقائع التي يمكن استخدامها وتعميمها لإنتاج نظرية علمية في اللغة. كما استطاع ابن خلدون أن ينتج نظرية في العمران وأن يقوم بتفسير العديد من الظواهر السياسية والاجتماعية على أسس علمية معتبراً الحقائق السياسية والاجتماعية السابقة عليه بمثابة الوقائع العلمية التي استخدمها في استنتاج القواعد التي تحكم طبيعة المجتمع ودورة الحكم، وهي نظرية يعدها الكثيرون التطبيق الأول في علم الاجتماع.

ولم يكن ممكناً قيام تلك العلوم في ذلك الوقت المبكر بالنسبة للحضارة الإنسانية بدون استخدام مفهوم الاستقراء. فالتجربة العلمية بدون إجراء استقراء لنتائجها، أي بدون إجراء عملية تعميم للنتائج، لا تنتج معرفة علمية. وليس هذا استنتاجاً منطقيّاً وإنما تدل عليه أيضاً كتابات العديد من هؤلاء العلماء التي تصف خطوات التجارب التي يقومون بها. وتصف أيضاً كيف تتم عملية الاستقراء انطلاقاً من نتائج التجارب العلمية.^(١)

حتى أن المستشرقين أنفسهم أكدوا هذه الفكرة، يقول الأستاذ (بريفوليت) «لقد نظم اليونان المذاهب وعممو الأحكام، ووضعوا النظريات، ولكن أساليب البحث وجمع المعلومات الإيجابية والمناهج التفصيلية للعلم والملاحظة الدقيقة المستمرة، والبحث العلمي نشأ في العالم القديم في الأسكندرية. أما ما ندعوه بالعلم فقد ظهر في أوروبا نتيجة لروح من البحث وطرق من الاستقصاء مستحدثة لطرق التجربة والملاحظة والمقاييس، ولتطور الرياضيات إلى صور لم يعرفها اليونان، وهذه الروح وتلك المناهج العلمية أدخلها العرب إلى العالم الأوروبي.^(٢)

تلك الحقيقة لا يمكن إغفالها بأي حال من الأحوال، وهي أن العلم العربي قد حقق للبشرية خطوة كبيرة نحو ظهور العلم بمعناه الحديث. ولسنا - هنا - بصدد موقف دفاع أو هجوم على العلم العربي، وإنما نستعرض تاريخ هذا العلم لنقف على الأسباب التي أدت إلى زهوه، والتي أدت أيضاً إلى ركوده.

لقد كان مفهوم العلم الطبيعي أحد عناصر تفاعل الحضارة العربية مع الحضارة اليونانية. ولذلك اطلع العرب على الأعمال السابقة في علوم الطب والكيمياء والزراعة والحيوان،

(١) المرجع السابق، ص ٥٥.

(٢) جعفر آل ياسين، المدخل إلى الفكر الفلسفي عند العرب، دار الأندلس، ط ٣، ١٩٨٣، بيروت، ص ١٠٥.

كما عند جالينوس وأبقراط وأرسطو. ولكن لأن المنطق الصوري كان هو السمة المسيطرة على الفكر اليوناني كان العلم أيضاً معتمداً بشكل أساسي على التصورات المنطقية وليس على ما تكشف عنه الطبيعة ذاتها. ولذلك اعتمد العرب في نظرهم إلى الطبيعة على بعض النظريات الأساسية اليونانية، مثل نظرية الأخلاط الأربعة، الماء والتراب والهواء والنار. كما اعتمدوا أيضاً على مفهوم الغائية إلى جانب مفهوم العلية كمفهوم أساسي في العلم، وهو مفهوم يوناني في الأساس تمثله بوضوح أعمال أرسطو.^(١)

ولكن لأن العقلية العربية تسيطر عليها الواقعية أكثر من التصورية - آنذاك - تمثلت إضافة العرب إلى العلم اليوناني في تحويل العلم من مجرد تصورات عقلية إلى قراءة للواقع الطبيعي. وكانت النتيجة هي ظهور أسلوب الاستقراء كأسلوب تطبيقي مع بقاء باقي جوانب العلم اليوناني الأساسية قائمة ربما مع تعديلات محدودة. وأنتج العلم العربي بواسطة منهج الاستقراء علوماً جديدة بشكل كامل. ولكنه في ذات الوقت لم يستطع أن يحقق النقلة الحاسمة التي تستطيع أن تنقل العلم إلى حالة العلم الحديث، والنقلة الحاسمة تترتب بشكل أساسي على إضافة باقي المفاهيم الأساسية للعلم الحديث وهي مفهوم القانون الشامل ومفهوم المنهج العلمي.

بمعنى آخر أن الحضارة العربية قد أضافت للإنسانية نصف المفاهيم اللازمة للتحويل إلى العلم الحديث، وهي مفاهيم السببية والاستقراء والتجريبية. ثم استكملت الحضارة الغربية الحديثة عناصر العلم الحديث الذي حقق الثورة الهائلة في تاريخ البشرية. وهي القانون الشامل ومفهوم المنهج العلمي المستقل عن التطبيق بمعنى آخر يمكن القول بأن العرب قد توصلوا إلى تطبيق المنهج العلمي بالمعنى الخاص، أي في العلوم التخصصية المختلفة. وهو أمر ينتج قوانين للطبيعة جزئية، ترتبط بكل علم تخصصي على حده. ولكنهم لم يتوصلوا إلى تطبيق المنهج العلمي بالمعنى العام، والذي ينطبق على كافة العلوم سواء بسواء. وهو الذي ينتج في النهاية القوانين العامة للطبيعة. ولذلك لا نجد في أعمال العلماء والمفكرين العرب تناول للمنهج العلمي بالمعنى العام المنفصل عن العلوم الجزئية.^(٢)

هناك آراء أخرى تفسر عدم تقدم العلم العربي إلى مرحلة العلم الحديث. منها ما يرجع

(١) سمير أبو زيد، العلم وشروط النهضة، مرجع سابق، ص ٥٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٥٧.

ذلك إلى طبيعة الحضارة العربية الإسلامية نفسها والتي تنحو نحو ما هو ملموس ولا تستطيع أن تتعامل مع القضايا المجردة^(١)، وهذا الرأي لدى غالبية المستشرقين الغربيين، وهو في حقيقة الأمر رأي تعسفي. ومنها ما يرجع ذلك إلى مشكلات خاصة بطبيعة المؤسسات العلمية العربية والتي اعتمدت على العالم الفرد ولم تنشئ مؤسسات علمية لها معايير تستطيع بواسطتها أن تحقق تراكم علمي مستقل عن العلماء أنفسهم. ومنها ما يرجع ذلك إلى طبيعة الدورات الحضارية ذاتها، وأن الحضارة العربية كانت قد استكملت دورتها مع ذروة العلم العربي ولم يكن ممكناً أن تستمر هذه الذروة حتى تحقق العلم الحديث. ونحو هذا التصور يميل د. حسن حنفي في مؤلفه «تاريخية علم الكلام» حيث يرى أن الدورة الحضارية وعمرها سبعمائة عام انتهت بالنسبة للحضارة العربية في القرن السابع الهجري، الثالث عشر الميلادي.^(٢)

أما الموقف الراهن للفكر العربي، فإنه يعكس تيارات ووجهات نظر متباينة، لا يمكن أن نقول عنه أنه يمثل مرحلة تأسيس أو إبداع لفكر فلسفي - علمي مستقل. ما زلنا نتأرجح بين مسألة القديم والحديث، الأصالة والمعاصرة. وعندما تشتد الأزمة يتحدث الجدال حول موقفان من التراث، وغالباً ما يتخذ هذا المجال طابع الاستقطاب بين ما يدعو إلى الأصالة أي التمسك حرفياً بما جاء به التراث دون تعديل أو تجديد، وبين ما يدعو إلى المعاصرة، أي الأخذ بأسباب ما أنجزته الحضارة العربية الحديثة والمعاصرة من تقدم فكري وعلمي وتقني، فتنفض عن كاهلنا أثقال الجهل والتخلف ونلحق بركب الحضارة المتسارعة الخطى. ولا نعدم من يتخذ من هذا الاستقطاب موقفاً وسطاً يدعو إلى التجديد أو التحديث، أي تحديث ما أنجزته الحضارة العربية الإسلامية من إنجازات فكرية وعلمية، وذلك عن طريق وصل التراث بالمعاصرة، فنكون بذلك قد حققنا الجمع بين الحسنيين.^(٣)

ويبدو أن هذا الموقف الأخير هو الأكثر منطقية وعقلانية على الرغم من صعوبته البالغة. من حيث لاستيعاب حضارة تفوقنا فلسفياً وعلمياً بمسافات شاسعة مع الحفاظ على الهوية الدينية والثقافية.

(١) على سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج١، القاهرة، ١٩٩٥، ص ٤٩.

(٢) حسن حنفي، تاريخية علم الكلام، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، السنة الأولى، القاهرة، ص ٧٤.

(٣) السيد النفادي، الحضارة العربية الإسلامية إطلالة فلسفية علمية، مجلة الفكر العربي، لبنان، ١٩٩١،

فالحديث مثلاً عن الحداثة وما بعدها في عالمنا العربي، هو حديث مستعار لأننا لم ننشئ حداثة عربية إسلامية. ويكفي أن نستقرئ الواقع العلمي في وطننا العربي الإسلامي لندرك مدى تأخرنا في مجال إنتاج المعرفة العلمية. إذ أن الحداثة هي نتيجة لتطور العلم في أرقى مراحلها وإبداعاته. ولا ريب في أن الكل يعرف أن الغائب في عالمنا العربي الإسلامي هو المعارف العلمية. وبالتالي فالقول بالحداثة ما هو سوى ترديد لما أنتجه الغرب. الأمر الذي يجعلنا أمام حقيقة قاطعة وهي ما دمنا لا نمتلك ناصية العلم، فإننا لا نملك بالضرورة حداثة، ولا نملك فلسفة حداثة ما دام وعينا ما هو إلا آله تتلقى ما ينتجه الآخر في مجال الإنتاج العلمي والفلسفي.^(١)

القضية ليست قضية إحياء تراث أو القضاء عليه، وإنما هي قضية تملك معرفي لهذا التراث في سياقه التاريخي والاجتماعي وإنتاج معرفة علمية عنه. هذا هو الموقف الواجب من التراث، وهذا هو الموقف نفسه الواجب من معطيات الواقع الراهن لكي نتحرك إلى العصر وفي العصر، إنه الاستيعاب النقدي العلمي للتراث والعصر في سياقها التاريخي والاجتماعي، وهو ما يحقق وحدة إبداعية فاعلة بين الأصالة والمعاصرة.^(٢)

إن ما نحتاجه للتغلب على موانع الإبداع، تأصيل وتوطين المعرفة العلمية في فكرنا وواقعنا العربي، عبر الالتحام بواقع هذا العلم، ماضيه وحاضره ومستقبله. لا ينبغي أن يكون الموقف من التراث هو الرفض المطلق أو الانتقائية النفعية، وإنما يكون بالنقد الشامل لكل ما يحتوي عليه هذا التراث بأدوات العلم الحديث. والنقد فعل فلسفي بالأساس، ليس مجرد نقد للأفكار والنظريات، بل نقد للواقع ككل، رفضاً أو تأييد لهذا الواقع بإشكالياته وتناقضاته الأساسية.

ثانياً: قضايا العلم المعاصر وموقف فيلسوف العلم العربي منها

فلسفة العلم هي المبحث الذي يهتم بدراسة العلم من حيث منهجه، منطقته، خصائص المعرفة العلمية، وشروطها، هي أصدق تعبير عنه روح عصرنا، عصر العلم، عن الدمج بين الفلسفة والعلم لتشكيل العقلية العلمية التي نشدها. فلسفة العلم هي المدخل لمحو الأمية العلمية التي يعاني منها واقعنا العربي المعاصر. ولا يعني محو الأمية العلمية أن نزود الطلاب

(١) كمال عبد اللطيف، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٤، ص ٣٦.

(٢) محمود أمين العالم، مفاهيم وقضايا في الفكر العربي، مرجع سابق، ص ١٢٥.

في مراحل التعليم المختلفة بمجموعة من التركيبات العلمية الجاهزة، كأن نذودهم بمجموعة من النظريات والقوانين العلمية الفيزيائية والكيميائية والبيولوجية دون إمعان النظر فيها وإعادة مراجعتها. أو أن ننقل تقنيات الهندسة الوراثية لتطوير مجال الزراعة على سبيل المثال، فهذا لا يكفي وحده لتغيير واقعنا العربي وجعله واقعاً متقدماً علمياً وتكنولوجياً. بل لا بد من وجود عقلية علمية عربية قادرة على إنتاج النظريات العلمية.^(١)

والفلسفة تستطيع بما تملكه من تصورات قائمة على الحدس الذي يتجاوز التجربة، الوصول للجديد المبدع. عندما كان الطبيب والمهندس والفيزيائي والفلكي فلاسفة، كابن سينا والرازي وتبن رشد وابن الهيثم وغيرهم من العلماء العرب، تحقق الإبداع العلمي في مرحلة الإزدهار الحضاري للعلم العربي. وعندما تراجع دور الفلسفة وانحسرت في مجالات محددة تراجع الإنتاج الفكري واتصف بالجمود وتراجع بالتالي الدور الإبداعي للعلم العربي.^(٢)

من هذا المنطق نبحت في قضايا العلم المعاصرة من منظور فلسفي ونركز هنا على قضيتين تحديداً، هما: علاقة العلم بالمجتمع وعلاقته بالدين في عالمنا العربي.

١- العلم والمجتمع:

من المعروف أن التوجهات العلمية المعاصرة تركز على الجوانب الاجتماعية للعلم، تنظر للعلم على أنه نشاط اجتماعي، ومكون أساسي ومُعبر عن ثقافة المجتمع. فالإنتاج الفكري لأي ثقافة هو دوماً نتيجة للأحتكاك مع المحيط الاجتماعي والثقافي الذي يتعامل معه. فالفكر العربي مثلاً هو عربي ليس لكونه تصورات وآراء ونظريات تعكس الواقع العربي أو تعبر عنه بشكل من أشكال التعبير، بل أيضاً لأنه نتيجة طريقة أو أسلوب في التفكير ساهمت في تشكيلها جملة معطيات منها الواقع العربي نفسه بكل مظاهر الخصوصية فيه، خصوصية راجعة إلى المحيط الجغرافي والاجتماعي والثقافي الذي يتحدد به هذا الواقع، وهذه الخصوصية تزداد أهميتها إذا نظرنا إليها بوصفها نتاجاً تاريخياً يحمل عبر الزمن تصورات وآراء ومعتقدات وطرائق في التفكير وأساليب في الاستدلال.^(٣)

(١) خالد قطب، فلسفة العلم وتشكيل العقلية العلمية، جريدة الاهرام، نوفمبر ٢٠١٣ السنة ١٣٨ العدد.

(٢) محمد سيد حسن، علاقة الفلسفة بين واقعية العلم ومثالية، مجلة شرق غرب، العدد ١٦، ص ٢٢.

(٣) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٩.

وحينما حاول الفكر العربي معالجة قضية العلاقة بين العلم والمجتمع تمت معالجتها على مستوى السطح فقط. أي على مستوى نقل المعارف والنظم العلمية فقط، بدون تناول المستويات الأعمق للموضوع. ولم يجر أية محاولات لإنشاء العلاقة بين الأسس الفكرية للعلم الحديث وبين الأسس الفكرية للثقافة العربية. فظهرت الأنظمة المزدوجة، تعليم حديث وتعليم أزهرى، قضاء حديث وقضاء شرعي.

ونتيجة لعدم بذل أي مجهود فكري على مستوى الأسس الفكرية ظل العلم مفهوماً سطحياً بالنسبة للمجتمعات العربية. العلم التجريبي هو وظيفة للفرد أكثر منه أي شيء آخر، وظيفة للمعلم، وظيفة للباحث، ووظيفة للدارس. لذلك لم ينشأ أي نوع من البحث العلمي المستقل عن الغرب ولا أي نوع من الابتكار التكنولوجي حتى ولو كان في تطبيقات بسيطة لا تحتاج إلى تكنولوجيا ومعارف معقدة. وظلت المكونات الثقافية التقليدية للإنسان العربي كامنة كما هي، متعارضة أحياناً ومحيدة أحياناً أخرى، مع التصورات الأساسية للعلم الحديث. كما ظهر التناقض واضحاً في تصرفات الممارسين للعلم، أي العلماء، ما بين تطبيقهم للمفاهيم العلمية في أبحاثهم وما بين أسلوب حياتهم خارج مؤسساتهم البحثية.^(١)

لقد أخذنا العلم الحديث من حيث نتائجه وطرق تطبيقه في أجهزة نستخدمها في البيوت وفي المصانع، ولم نتجاوز هذه القشرة العلمية الظاهرة بحيث يتغلغل العلم في عقولنا وذلك لأننا أخذنا الثمرة ولم نأخذ الشجرة بجذورها. وأخذنا النهاية ولم نأخذ المنهج الذي أدى إليها، والنظرة التي تضمنتها، فالعلم العصري ينطوي على أسس ليست هي الأسس التي عرفناها في بنائنا الثقافي العربي.^(٢)

وما نحتاجه في مجتمعاتنا العربية حتى يصير العلم جزءاً أساسياً من حياتنا أن يتحول العلم إلى قيمة مجتمعية، وجعله جزءاً لا يتجزأ من ثقافتنا وليس غرباً عنا. بمعنى آخر على المثقفين والمتخصصين التفكير في السبل التي يجب أن نسلکها لجعل الروح العلمية تتغلغل في التفكير العربي. أي علينا بذل الجهد لخلق تقاليد إسلامية تمهد لمجتمع العلم.^(٣)

(١) سمير أبو زيد، العلم وشروط النهضة، مرجع سابق، ص ١٧.

(٢) زكي نجيب محمود، موقف الثقافة العربية الحديثة في مواجهة العصر، مجلة الأدباء العرب، ص ٧٢.

(٣) ميني الخولي، نحو منهجية علمية إسلامية - توطین العلم في ثقافتنا العربية، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ٢٠١٧.

فالموقف السائد الآن هو موقف التوفيقية، أي التوفيق السطحي بين التصورات الحديثة الغربية وبين النظم المجتمعية القائمة بدون محاولة معالجة الخلفيات الثقافية المختلفة بين الجانبين. والفكر التوفيقى هذا لم يكن السمة المميزة لمعالجة قضية العلم فقط. وإنما لكافة الجوانب التحديثية للمجتمع ولأن المحاولة التوفيقية لجعل العلم أساساً ومكوناً في الشخصية العربية لم تنجح، يصبح من الضروري معالجة المشكلة على المستوى الأعمق وهو إنشاء العلاقة الصحيحة بين ثقافة الذات ونظرتها إلى العالم وبين ثقافة الآخر المتمثلة في العلم الأوروبي الحديث. فهناك جانبين للمشكلة أحدهما مرتبط بتصورات الثقافة الإسلامية عن العالم ككل وعن العلم كجزء منها. والآخر مرتبط بالتصورات العلمية الحديثة عن العالم. فإذا تقاربت هذ التصورات أو حتى اختلفت قليلا كانت النتيجة إيجابية.^(١)

ليس الهدف هو التطابق التام بين التصورات الثقافية العربية عن العلم وبين التصورات المعاصرة، وإنما تحقيق نوع من التوافق أو الاتساق بينهما. والتوافق أو الاتساق Consistency هو مفهوم موجود في فلسفة العلم المعاصرة، وهو مفهوم واقعي أكثر منه نظري. وهذا الاتساق يتحقق حينها يمكننا الرد على هذا السؤال: كيف يمكن أن يصبح العلم مكوناً جوهرياً في المجمع العربي؟ يمكن أن يتحقق ذلك عندما يتحول العلم إلى قيمة مجتمعية. فإذا أردنا أن يصبح العلم جزءاً أساسياً من حياتنا لا يكفي أن نقرر بأهميته للمجتمع، ثم ننصرف إلى شؤنا. وإنما من الضروري أن نعمل على أن يصبح قيمة مجتمعية أساسية مثله مثل باقي القيم المجتمعية. وتحول العلم إلى قيمة مجتمعية أساسية هو كمثل أي فكر هادف له متطلباته. بحيث يمكننا القول بأن تحقيق هذه المتطلبات يعني أن هذا العمل الفكري يسهم في تأسيس قيمة العلم. أي أنه هناك شروط يلزم تحقيقها في أي عمل فكري يهدف إلى ذلك. وهذه الشروط التي سنشير إليها ترتبط مباشرة بالمشكلات التي أعاقّت ولا زالت تعيق تحول العلم إلى قيمة في مجتمعاتنا ومن ثم تقف حائلاً دون تحقيق الإبداع العلمي.^(٢)

١- يحتاج تأسيس العلم كقيمة أساسية إلى وضوح العلاقة بينه وبين المجتمع، فهل العلم هو مجرد مناهج تدرس في المعاهد والجامعات وتجارب تجرى في المعامل. أم هو نشاطاً مجتمعياً شاملاً يشمل حياة الإنسان كلها بغض النظر عن كونه عالماً

(١) سمير أبو زيد، العلم وشروط النهضة، مرجع سابق، ص ١٥.

(٢) نفس المرجع، ص ١٧.

متخصصاً أم لا، وبغض النظر عن كون الموضوعات التي يتعامل معها الإنسان في حياته قضايا علمية بالمعنى الدقيق أم لا. وإذا كان التصور الأخير هو التصور الصحيح فكيف يكون مفهوم العلم في هذه الحالة، وكيف يكون المجتمع بصفة عامة وليست المعاهد والجامعات فقط مسئولة عن تغلغل العلم كأحد القيم الأساسية فيه. وتتضمن تبعاً لذلك قضية العلاقة بين المجتمع والعلم، العلاقة أيضاً بين النظام السياسي والمجتمعي القائم وبين العلم، وأولويات هذا النظام ومدى دعمه لقضية العلم من عدمه وكذلك مسؤولية المثقفين في مواقعهم المختلفة سواء المفكرين، الكتاب، الإعلاميين ممن لهم التأثير القوي على الجانب الثقافي والفكري في المجتمع.

٢- من المهم التفرقة بين الحديث «عن العلم» والحديث «في العلم»، فالحديث عن العلم هو حديث عن العلم كموضوع من الخارج بدون معرفة حقيقية بالقضايا الجوهرية في العلم. سواء على مستوى فلسفة العلم أو الموضوعات الأساسية في العلوم التخصصية المختلفة. أما الحديث «في العلم» فهو حديث عن القضايا ذاتها التي يواجهها الفلاسفة والعلماء عند معالجة المشكلات العلمية المختلفة. وفي الحالة الأولى يشعر المستمع أنه إزاء نوع من الوعظ والإرشاد بدون أن يكتسب أي معلومات إضافية تساعده على تكوين تصورات الخاصة. أما في الحالة الثانية فيستطيع القارئ أن يتعرف على المشكلات التي تقابل المفكرين والعلماء وأن يتمثلها بشكل أو بآخر، وهذا ما يؤدي إلى أن يصبح بشكل ما مشاركاً في هذه المشكلات. ويستلزم الحديث «في العلم» نوع من المعرفة بالمشكلات المشتركة بين التخصصات والعلوم المختلفة، ونوع من القدرة على الاطلاع على المعارف في العلوم المختلفة، على النحو الذي يؤدي إلى نشر الثقافة العلمية. فمثلاً لا يستطيع المتخصص في الفيزياء فقط أن يحيط بالمشكلات العلمية عموماً إلا إذا تحول إلى الاطلاع في المجال الأوسع المرتبط بالفلسفة وعلم النفس والعلوم التخصصية الأخرى.

٣- إذا توافرت القدرة على المعرفة والاطلاع على المشكلات المرتبطة بما هو مشترك بين العلوم يصبح من الضروري توفر القدرة على عرض هذه المعارف بشكل واضح لغير المتخصصين. ذلك أن القدرة على تبسيط العلوم والمفاهيم الفلسفية المرتبطة بها هي قدرة مستقلة بذاتها. لأنها تستلزم القدرة على تحويل المفاهيم العلمية التي تطرح عادة

في شكل صيغ رياضية أو مصطلحات تخصصية علمية أو فلسفية دقيقة إلى اللغة الأدبية العادية التي تستطيع أن يقرأها غير المتخصص، وإذا وجد غير المتخصص أنه يستطيع أن يحصل على المعرفة العلمية بشكل يسير ومفهوم كان ذلك دافعاً قوياً له للارتباط به. ذلك أنه على الرغم من أن المعارف العلمية الأساسية يتم تحصيلها في مراحل الدراسة المختلفة إلا أن العلم يتقدم ويغير باستمرار مما يخلق حاجزاً بيننا وبين المعارف العلمية الأساسية. وذلك بالإضافة إلى أن التقسيم التخصصي في مراحل الدراسة يؤدي إلى الاهتمام بنوع معين من العلوم وتجاهل أنواع أخرى. مما يؤدي إلى الفصل بشكل أساسي بين المتخصصين في العلوم والمتخصصين في الأداب فيفتقد العلميون الجانب الفكري والإنساني في العلم، ويفتقد دارسو الإنسانيات الجانب العلمي للفكر الإنساني. وهنا يأتي دور الثقافة العلمية التي تمكن الإنسان من الاستمرار في متابعة المعرفة العلمية والارتباط بها.^(١)

٤- يحتاج كذلك تأسيس العلم كقيمة مجتمعية إلى معالجة الارتباط بين الفرد في حياته العامة والخاصة وبين العلم. ففي مجتمعاتنا العربية نجد أن العالم في العمل يتبع المبادئ العلمية بشكل دقيق وعن معرفة كاملة بمنهج العلم في تخصصه الدقيق. ولكنه حينها يخرج من المعمل يتعامل مع الآخرين في الطريق، ومع جيرانه، ومع عائلته وربما مع زملائه في المعمل ذاته بشكل غير علمي. وحتى يتحقق ذلك من الضروري إثبات أن التعامل العلمي، بالمعنى المجتمعي العام يستطيع أن يغير حياة الفرد إلى الأفضل. فتصبح المساهمة في العمل العام، والمشاركة في اتخاذ القرار السياسي والمجتمعي وتربية الأبناء، الحفاظ على الصحة والحفاظ على البيئة وإدارة الوقت... إلخ، كلها مبنية على أساس علمي بالمعنى العام وليس في ذلك مبالغة أو تعويماً لموضوع العلم ليصبح متساوياً مع أي نشاط إنساني عام آخر. فالمجتمعات الغربية الناهضة التي نجحت في السيطرة على العالم لم تنجح لمجرد نجاحها في تحقيق طفرة اقتصادية أو معاهد علمية، وإنما نجحت في ذلك بإيمان بالعلم كقيمة حد ذاته، وباعتباره أسلوب حياة.^(٢)

(١) نفس المرجع، ص ١٨.

(٢) نفس المرجع، ص ٢١.

يمكننا على هذا النحو بعد أن نفهم ذاتنا ومجتمعنا وتاريخنا، وبعد أن نستوعب العلوم المعاصرة، أن يكون لنا إنتاجاً معرفياً وعلمياً يُعبر عن طبيعة وخصوصية مجتمعاتنا العربية ويمنحنا جدارة المشاركة في إنتاج معرفة علمية.

٢- العلم والدين:

لا شك أن إشكالية العلاقة بين الدين والعلم من الإشكاليات الفكرية المعقدة التي دار حولها نقاش وجدل معقد. فالبعض ذهب إلى أن أساس هذه الإشكالية أو الصراع بين الدين والعلم هو الغرب. إذ لم يحتدم هذا الصراع في أي منطقة في العالم كما احتدم في أوروبا في عصر النهضة، وأحدى السمات التي اكتسبها هذا الصراع هي أن العلم الذي تم تصنيفه وتحويله إلى دين جديد قدسه مريده بوصفه القوة التي تقف وراء تفوق أوروبا. ونتيجة لذلك كانوا يؤمنون بأن العلم سوف يحل في مستقبل غير بعيد محل الأديان. وسعى آخرون إلى توضيح العلاقة بين الدين والعلم برسم حدود لتلك العلاقة من خلال بيان أن لكل من الدين والعلم نسقه وسياقه الخاص، فالبراهين الدينية قائمة على سلطة النص، بينما البراهين العلمية تأتي من التجربة. فالعلم والدين يتفقان في السؤال عن الحقيقة ويختلفان في صنع الأجوبة فهناك تسليم وهنا شك وتجريب. بينما دعى البعض الآخر إلى ضرورة توافق العلم والدين ورأى أنها يتعانقان لا يتصارعان ويتفقان لا يختلفان ولطالما تعاون العلم والدين في نشأة الحضارات وحل معضلات الحياة.^(١)

وهذا الموقف الأخير هو ما نتبناه، بل هو القضية الأساسية التي ننطلق منها، فليس ثمة تناقض بين العلم والدين. والحديث عن الدين كعائق للإبداع العلمي إنما يعكس بعداً أيديولوجياً، أو قصوراً في الرؤية. فقد برزت ولمعت أسماء من الفلاسفة والعلماء العرب وفرضت نفسها لا في تاريخ الفكر العربي الإسلامي فحسب، بل في تاريخ الفكر الإنساني بصفة عامة. إن وجود هؤلاء في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية يدل على أن العقل الديني بالرغم من تشدد القائمين عليه لم يمنع من وجود مبدعين. ومن ثم يكون السؤال هكذا لماذا تعطل الإبداع على الرغم من انتشار التيارات العلمانية.^(٢)

(١) محمد كامل ضاهر، الصراع بين التيارين الديني والعلماني في الفكر العربي الحديث والمعاصر، دار اليتروى للطباعة، ١٩٩٤، ص ٢٧.

(٢) أسماء بلهادي، أزمة الإبداع الفلسفي في الفكر العربي المعاصر، مجلة الحكمة، الجزائر، ٢٠١٢، ص ١٥٠.

إن المشكلة الحقيقية لا ترتبط بالنص الديني من قريب أو بعيد، وإنما تكمن في عمليات التأويل والتفسيرات التي تعكس غلو وتطرف من قبل أصحابها، فضلاً عن حملات التكفير التي يشنها البعض ضد البعض واهمين أنهم يمتلكون التأويل الدقيق للنص القرآني، فينسبون لأنفسهم أحقية لا يملكونها، يكفرون بموجبها الآخرين لمجرد إجتهاادات فكرية قاموا بها يمكن أن تصيب ويمكن أن تخطئ.^(١)

إن المشكلة هنا يمكن أن يتم ربطها بظاهرة التعصب للآراء وأنعدام الحوار بين الطرفين المتصارعين في الساحة الفكرية العربية المعاصرة، السلفيين من جهة والعلمانيين من جهة أخرى. والردود المتبادلة بين الطرفين هي أقرب إلى القراءات الضدية منها إلى القراءات النقدية. وهنا يمكن التمييز بين الحوار وبين السجال، فالسجال الفكري الذي يدعو إليه البعض قد يكون أساساً لتبادل نقد إقصائي أكثر مما هو سبيل لبلورة فكر فلسفي، إنه وسيلة لما يمكن أن نرى فيه معارك فكرية أكثر مما هو بناء لقضايا فلسفية، أما الحوار فهو صيغة لاندماج الأفكار وتداخلها.^(٢) ومن ثم فإن انعدام الحوار بين الطرفين المتصارعين هو الذي تسبب في تناول الإشكاليات المصيرية للأمة في شكل ثنائيات متضادة مثل: أصالة أم معاصرة، وحدة عربية أم وحدة إسلامية، علمانية أم إسلامية. كذلك فإن إنحياز المفكرين من كلا الطرفين إلى أيديولوجيته الخاصة والدخول في لعبة السياسة هو الداء الذي حال دون نخبنا والبحث الفلسفي والعلمي الجاد.^(٣) لا مناص إذن من مجابهة ذلك ينشر قيم الحوار والتسامح والتعددية في الرأي وتدعيم ثقافة الاختلاف في مقابل الأحادية في الرأي والتعصب.

نعود ثانية إلى مسألة التناقض بين العلم والدين، أو بالأحرى، عدم الفهم والخلط في طبيعة العلاقة بينهما، ونشير إلى أن ثمة تحولات وتوجهات معاصرة عالمية تنشئ نوعاً من الاتصال والتكامل بين العلم والدين، وتربط العلم بالموثرات الحضارية والثقافية والاجتماعية الذي ينشأ فيها الفكر العلمي. ومن ثم تنفي الفكرة السائدة في عصر الحداثة عن حيادية العلم

(١) وقيدي محمد، جراءة الموقف الفلسفي، الدار البيضاء، أفريقيا الشرق، ١٩٩٩، ص ٨٣.

(٢) أبو يعرب المرزوقي، طيب يتزيني، آفاق فلسفة عربية معاصرة، ط ١، بيروت، دار الفكر المعاصر، ٢٠٠١، ص ٢٠٠.

(٣) سمير أبو زيد، العلم وشروط النهضة، مرجع سابق، ص ٢٩٥.

وأطلاقه وكونه الصورة الوحيدة الممكنة عن العالم.^(١) وسوف نناقش هذه الرؤى لما لها من أهمية قصوى؛ لأن هذه الأفكار إنما توصل إليها العلماء والمفكرين بناء على تجارب علمية حقيقية. وهي في الوقت ذاته معولاً لإنشاء نموذج علمي-عربي إسلامي لا يتناقض مع مفاهيم وتصورات العلم المعاصر.

لقد كان العلم إلى عهد قريب هو المعرفة المطلقة بطبيعة الأشياء فكان المعرفة اليقينية والنهائية في مقابل الاعتقاد الفردي المتغير. وفي الوقت الراهن تغير هذا التصور وتم زعزعته من قبل تيارات ومواقف فكرية لقت صدًى واستحسان. منها المقالة التي كتبها (ديواريموند) والتي اختتمها بقوله «لا أعلم»، فقد نص فيها على ألغاز سبعة، أربعة منها على الأقل لا تقبل الحل أبداً وهي (ماهية المادة، القوة، أصل الحركة، أصل الأحساس البسيط وحرية الإرادة). هذه المشكلات تخرج عن نطاق التجربة. ذلك أننا مهما نفترض إمتداد التجربة فإنها لا يمكن أن تبلغ الأحوال الأولى ولا الغايات الأخيرة. فهي لا تستطيع فقط ولن تستطيع أبداً أن تبلغ في الزمان ظاهرة أولى أو أخيرة. والمسألة هي معرفة إلى أي حد يكفى التتابع الدائم الداخل في التجربة في تفسير ظواهر الطبيعة. فالكائن لا يجري تبعاً لقوانين، إلا لوجود طبيعة معينة فيه، فما هذه الطبيعة؟ أهي ثابتة؟ ولم كانت محددة على هذا النحو دون ذاك، وبأي شيء سابق نصلها لنعطى عنها تفسيراً تجريبياً؟ هذه الاسئلة تنطوي بالنسبة للعلم على حلقة مفرغة.^(٢) لذلك كانت بالضرورة مما يتجاوز العلم، فالتجربة تقرر القوانين أو العلاقات الدائمة بين الظواهر، ولكن ليس للتجربة سبيل إلى معرفة هذه القوانين وقائع أم أنها ترتبط بطبيعة ما ثابتة تهيمن على الواقع، العلم محدود إذن.

وإذا كان العلم يستهدف إخضاع الظواهر للقوانين، أي إلى النظام، إلى الثبات في التغير، إلى الترتيب، إلى المنطق، إلى العقل. إنه يبحث عن قوانين بسيطة وكلية يمكن أن يرد إليها تعدد القوانين التفصيلية وتعقدها، ومن هذه الوجه بالذات يميل العلم إلى أن يرى في العالم أثراً واحداً ومتناسقاً وجميلاً. فإذا كان العلم يتجه نحو الوحدة، فهل من التعسف القول بأنه يتجه نحو الله.^(٣)

(١) المرجع السابق.

(٢) أميل بوترو، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣، مصر، ص ١٨٧.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٠٦.

ومن التصورات الجديدة في العلم أيضاً تصور «كن ويلبر» (Ken Wilber) والذي يسمى بالفلسفة التكاملية Integral Philosophy، وهو تصور حقق نجاحاً كبيراً واستطاع أن يؤسس لمراكز أبحاث عديدة تتناول العديد من العلوم المعاصرة انطلاقاً من تصوره التكاملي. وقد أنتج «ويلبر» فلسفته اعتماداً على نوع من التوفيق بين كافة التصورات عن العالم، الشرقية والغربية، المادية والروحية، العقلية والدينية، الفردية والمجتمعية. وبالنسبة «لكن ويلبر» الوجود له أربعة أركان أو جوانب هي الكلي والجزئي والداخلي والخارجي. والفلسفة الغربية الحديثة متمثلة في النموذج الميكانيكي، لا تركز سوى على جانب واحد فقط هو الجانب الجزئي الخارجي. وهو ما ينتج عنه الوجود المادي المعتمد على الذرات المصمتة. وتتجاهل الجانب الجزئي الداخلي وهو للوجود الروحي للإنسان الفرد، والوجود الكلي الخارجي وهو المجتمعات الإنسانية ككل والوجود الكلي الداخلي وهو الثقافة والأديان. ولذلك تنتج هذه النظرة أساليب جديدة للعلم. فإذا أخذ الوجود الذاتي الداخلي في الاعتبار كانت الحرية أساسية في العلوم الطبيعية. وإذا أخذ الوجود الكلي الداخلي في الاعتبار كانت الثقافة والدين أساسية في العلوم الطبيعية. وإذا أخذ الكلي الخارجي في الاعتبار كانت النظرة الكلية للطبيعة أساسية في العلم.^(١)

إن العلم-وفقاً لهذه التصورات- لم يعد مجرد إجراءات تجريبية عقلية ورياضية، أو مجرد آليات يجري تعلمها. بل هو يحتاج، قبل كل شيء، إلى قوة دافعة تؤخذ من الثقافة السائدة. فالبعد العقدي والنسيج العاطفي والمنظومة القيمية، تولّد في النفوس، الطاقة اللازمة، وتخلق فيها الحماسة الضرورية لانبثاق العلم. باختصار، لكي يتطور العلم يحتاج إلى المشترك الإنساني العام، أي الحصيصة المعرفية الكونية. لكنه يحتاج أيضاً، إلى أن يوضح كل ذلك في إطار الخصوصية الثقافية والواقع الاجتماعي. لهذا ولكي ينطلق العلم عندنا، لا بد من إقحام المنجز العلمي المعاصر في التربة الإسلامية بما يتلاءم ومبادئها وأسسها، والانطلاق من نواة التوحيد، والتوحيد هنا، ليس مجرد مبدأ ميتافيزيقي وحسب، يوفر إمكانية النظام. بل هو أيضاً، مبدأ قيمي، يضيف على البحث العلمي أخلاقيات ومعايير يفقدها العلم الغربي. لذا على المثقفين والمتخصصين التفكير في السبل التي يجب أن نسلوها لجعل الروح العلمية تتغلغل في التفكير العربي. أي علينا بذل الجهد لخلق تقاليد إسلامية تمهد لمجتمع العلم..^(٢)

(١) سمير أبو زيد، العلم وشروط النهضة، مرجع سابق، ص ١٢٩.

(٢) يعني الخولي، مرجع سابق.

ثالثاً: إمكان تجاوز الأشكالية

لماذا يمثل الإبداع العلمي إشكالية في فكرنا وواقعنا العربي؟ الإجابة الممكنة: لأن هذا الإبداع كي يتحقق يقتضي تغييرات جذرية عميقة على المستوى الفكري والواقعي، تغييرات في أنماط التفكير ومناهجه، وتغييرات سياسية واجتماعية وتربوية. ويمكننا أن نحدد مجموعة من الشروط والعمليات التي قد تساهم في تجاوز هذه الأشكالية، والتي تؤثر بشكل كبير في حال غيابها على نزوب الإبداع في عالمنا العربي، ولا نجزم بأن هذه الشروط كافية لحل إشكالية الإبداع ولكنها الأبرز والأكثر غياباً في واقعنا، نجلها في الآتي:

الإبداع قوامه النقد:

قد يأتي النقد سلباً أو إيجاباً، رفضاً أو تأييداً للواقع بكل إشكالياته وتناقضاته. فالتقدي هو فعل التفلسف الأصيل الذي يحقق المجاوزة، مجاوزة الوضع القائم إلى وضع آخر جديد مبدع. نحتاج في فكرنا العربي أن نتعامل مع تراثنا لا بالهروب منه ولا بالأنبهار والثبوت عنده، وإنما بالتعامل معه نقدياً. كما نحتاج أيضاً إلى الدخول في حوار نقدي مع النموذج الحضاري الغربي المعاصر، وذلك بقراءة تاريخه وفهم مقولاته ومفاهيمه والتعرف على أسس تقدمه، والعمل على استنبات هذه الأسس في تربتنا الثقافية. ذلك لأنه إذا كنا نعاني اليوم من كثير من مظاهر الاستلاب إزاء الغرب فلأننا نأخذ منه النتائج والثمرات ونعرض عن المبادئ والأسس، نستورد منه لنستهلك وليس لنغرس ونستنبت. ومن دون شك فإن النجاح في عملية الغرس والاستنبات يتوقف على إعداد التربة الصالحة. والتربة الصالحة لا تستورد، لذلك يلزم إعادة كتابة تاريخنا الثقافي بصورة عقلانية وبروح نقدية، لأنه من خلال ممارسة العقلانية النقدية في تراثنا نكتسب عقلانية أصيلة وجديدة، عقلانية ستكون هي التربة الصالحة، الغنية الخصبة التي تستطيع حمل مبادئ وأسس العلم المعاصر. وبطبيعة الحال فالتعامل النقدي مع تراثنا يتوقف على مدى ما نوظفه بنجاح عن المفاهيم والمناهج العلمية المعاصرة. ولذلك كان من الضروري لنا سواء من أجل حل مشاكل ماضينا في وعينا أو من أجل بناء مستقبلنا الثقافي، العمل على نشر الثقافة العلمية والفلسفية وتكريس أساليب البحث العلمي ومناهجه نظرياً وممارسته في ساحتنا الثقافية الراهنة.^(١)

(١) محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص ٤٤.

المنهج العلمي أسلوب التفكير المبدع:

في الواقع أنه لا يوجد منهج علمي عربي، وإنما هو صورة من إنجازات الحداثة الفكرية الغربية متمثلة في نتائج ونظريات وتطبيقات العلم. وما نسعى إلى توطينه وتأصيله في فكرنا العربي هو ممارسة المنهج العلمي، ليس فقط ببعده الميثودولوجي أو الأبستمولوجي، وإنما كروح وقيم مثل الموضوعية والدقة والوضوح والاستنتاج السليم وضبط المفاهيم والصدق. فكل هذا الذي يصنع المنهج العلمي. ولا يجب أن نأخذ به أثناء التجارب والدراسات فقط وإنما يجب أن نحوله إلى أسلوب حياة ونوع من العلاقات الاجتماعية، لأن مشكلتنا مع العلم هي أننا قادرون على خلع الرؤية العلمية منذ اللحظة التي نترك فيها غرفة البحث العلمي، تماماً كما نخلع ثياب العمل بعد عودتنا إلى منازلنا.^(١)

وفي واقع الأمر أن نظرتنا إلى العلم تشخص حالنا وتطلعنا على أسباب تخلفنا العلمي، فالمعرفة العلمية عندنا هي تجميع للمعلومات وكثرة الاضطلاع والقدرة على الحفظ. وما نحتاجه هو تغيير في هذه النظرة على النحو الذي حدث في النموذج الحضاري الغربي، فالتطور العلمي والتكنولوجي الذي حدث في الدول الأوروبية كان سببه تغيير في منهجية التفكير من المنهج القياسي الأرسطي إلى المنهج التجريبي القائم على الملاحظة والتجربة.^(٢)

لا توطين للحركة العلمية ولا تأصيل لها في ثقافتنا إلا إذا كان لدينا أصول للمنهجية العلمية نابعة من خصوصيتنا الثقافية، نقوم بتطويرها في طريقنا لاستيعاب الآليات المنهجية المعاصرة بالمنهج إذن هو السبيل لتوطين الظاهرة العلمية وتأطيرها في أي حضارة. والمنهجية الإسلامية لا تتوقف عند حدود المعرفة المحضة (المثودولوجيا) وإنما يناط بها عدد من الأدوار منها تحديد الخطاب الديني، رأب الصدع بين إشكالية الأصالة والمعاصرة والتراث والحداثة، الإنساني والطبيعي، القيمي والعقلي، الدين والعلم.^(٣) وفي استيعابنا لمنجزات العلم الطبيعي والعلوم الأخرى - والمقصود بالاستيعاب هنا أن نتفهم موضوعات هذه العلوم وأعراضها ومناهجها -

(١) زكي نجيب محمود، حصاد السنين، دار الشروق، مصر، ٢٠١٤، ص ٣٠.

(٢) زكي نجيب محمود، المرجع السابق.

(٣) يعني الخولي، مرجع سابق.

يحدث تطوير لأفكارنا ومناهجنا، ومن ثم نستقل في التفكير ونبدع نموذجاً علمياً عربياً، قادر على أن ينافس النماذج الحضارية الموجودة.

حرية التفكير والتعبير:

يرتبط الإبداع بالتححرر من التبعية، فالحرية شرط الإبداع، حرية الفرد في ضميره وإرادته وفي موقفه.^(١) والحرية لا تكون في ملكوت الذهن فقط، وإنما في ملكوت الواقع وفي مختلف المستويات الفردية والمجتمعية والإنسانية، وفي مختلف المجالات السياسية، الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. وبهذا لا تكون الحرية مجرد وسيلة أو مجرد غاية، بل ستكون صيرورة متصلة ومعني حياً مبدعاً للإنسانية الإنسان.^(٢) ولنا أن نتساءل هل يتمتع المفكر والمثقف العربي بالحرية؟ في حقيقة الأمر إن سيطرة فكرة السلطة على تفكيرنا وأساليب تعاملنا تقف عتبة مباشرة في وجه روح الابتكار العلمي في مجتمعا العربي. فالسلطة هي في ذلك المصدر الذي يُملئ على المرء طريقة في التفكير بحيث يتعين عليه أن يقبلها ويستسلم لها بلا نقد أو مناقشة. ومن الواضح أن الإنسان العربي يتعامل طوال حياته مع أشكال متعددة للسلطة تعمل على أن تقتلع جذور التفكير الإبداعي في عقله. فهو في طفولته يتعامل مع سلطة الأسرة التي يندر أن تسمح بالمناقشة والنقد والحوار بين أفرادها. وفي مراحل التعليم المختلفة يتعرض النشء العربي لواحد من أخطر أنواع السلطة، قد يظل تأثيره السلبي ملازماً له طوال حياته. فالتعليم يُقدّم إلينا في معظم الأحيان على أنه كمية من المعلومات ينبغي أن تستوعب على ما هي عليه. وعلى الرغم من أن التربويين لا يملون من تكرار الحديث عن ضرورة تنمية ملكات الخلق والابتكار في عقول طلاب العلم، فإنهم يرون أمامهم كل يوم نماذج كاملة للتعليم دون أن يحركوا ساكناً. ويكفي أن «الاجتهاد» في استذكار الدروس حرفياً، ما زال هو معيار التفوق الأُوحد في مدارسنا. ويكفي أن امتحاناتنا في كافة مراحل التعليم لا تكاد تختبر إلا ملكة واحدة لدى الطالب، هي ملكة الذاكرة، التي أصبحت الآن، في عصر الحاسبات الإلكترونية، أقل الملكات العقلية أهمية. وهكذا يتحوّل الكتاب المدرسي إلى سلطة لا تناقش، والمعلم إلى ناطق بلسان هذه السلطة، والامتحان إلى مسابقة في التعبير عن الولاء لها والإذعان لأوامرها.

(١) جيلالي بوبكر، أزمة الإبداع الفلسفي في العالم العربي، ص ١٤٥.

(٢) مصطفى الشار، رواد التجديد في الفلسفة المصرية المعاصرة، في القرن العشرين، دار نشر فرست بوك،

أما اكتساب المنهج النقدي والقدرة على التفكير المتحرّر المستقلّ، التي تتيح للنشء مواجهة المواقف الجديدة والانطلاق في آفاق الإبداع الحرّ، فإن نظامنا التعليمي، حتى في مرحلته الجامعية، يكاد لا يلتفت إليها. أن الإنسان العربي، بعد أن يتلقّى تعليمه في ظلّ منهج سلطوي، يدخل في علاقات سلطوية أخرى مع المجتمع، الذي يفرض على الناس قيمه على أنها سلطة لا تناقش، وينظر إلى أية محاولة لتغييرها أو تطويعها، على أنها تمردٌ وانحلال. وهو يدخل في علاقة سلطوية مع رؤسائه في العمل، الذين تمثل أوامرهم الصارمة، في أغلب الأحيان، سلطة لا بد أن تطاع. أما السلطة التي تفرضها الدولة وأنظمة الحكم على الإنسان العربي فهي أمر معروف ومتداول. مع هذه السلطات يتعامل الإنسان العربي منذ اللحظة التي تتفتّح فيها عيناه على نور الحياة حتى لحظة وداعه لهذه الحياة. وكل سلطة يخضع لها إنما هي معول يهدم فيه روح الإبداع والخلق.^(١)

لا فلسفة إذن بغير حرية، ولا علم بغير فلسفة، نحتاج في واقعنا العربي إلى تمكين الفيلسوف والمثقف، أن يقرأ الواقع بعين النقد ويعبر عن ذلك بحريه، أن يمارس حريته عقلاً وفعلاً، أن يوظف في مواقع السلطة.

القضاء على الأمية ونشر الثقافة العلمية:

الأمي لا يبدع خصوصاً في عصر العلم والتقانة. وإذا كان الأمي وفقاً لمقتضيات العصر الحاضر هو من يعرف لغة واحدة، فما زال الأمي في شعوبنا هو من يجهل القراءة والكتابة. ومن ثم فإن إشكالية الإبداع منظوراً إليها في ضوء معطيات عصرنا لا يمكن تجاوزها إلا بالقضاء على الأمية وبتعميم المعرفة الكافية والضرورية باللغات الأجنبية الحية المعاصرة بين المثقفين وفي المدارس والجامعات. والمسؤولية هنا مشتركة، مسؤولية الأنظمة السياسية والمثقفين والمفكرين في مواقعهم المختلفة.^(٢)

لذا يلزم نشر الثقافة العلمية وتأسيس فكرة أن المعرفة العلمية قيمة في حد ذاتها، ويمثل غياب هذه القيمة في مجتمعاتنا العربية أحد أهم العقبات التي تقف حائلاً دون تغيير وتطوير هذه المجتمعات. يلزم أن تشتمل المناهج الدراسية على مناهج تنمي المعرفة العلمية

(١) فؤاد زكريا، هل العقل العربي عاجز عن الخلق والإبداع، ص ٣.

(٢) محمد عابد الجابري، إشكالية الفكر العربي، ص ٥٥.

ومهارات التفكير النقدي والإبداعي منذ مراحل التعليم الأولى، فضلاً عن فلسفة العلم التي تعني بالمفاهيم وطرائق التفكير المؤسسة لكل معرفة علمية. فمنظومة التعليم في مختلف المراحل من مقررات وأدوات علمية قاصرة وغير صالحة لترسيخ مناخ العلم وتشجيع المبدعين.

إنشاء قاعدة عربية للبحث العلمي:

لا تقدم بغير بحث علمي وطني وقومي أصيل. ومن هذا المنطق ولأهمية المشروع العلمي العربي نقترح إنشاء قاعدة عربية للبحث العلمي تضم عدداً من المراكز البحثية، في أي من الدول العربية، يناط بها مسئولية ترسيخ قواعد البحث العلمي وتطويره^(١)، على أن تضم هذه القاعدة الأبحاث العلمية والنظرية، لأن الأبحاث التطبيقية تسبقها أبحاث نظرية وهذا ما نحتاجه، فداً ما نستورد تطبيقات العلم ولا نخرعه.

إن إنشاء مثل هذه المؤسسات المتخصصة تعمل فيها عقول متخصصة قد تكون سيلاً للخروج من المأزق العلمي - الحضاري ومركز جذب للعقول العربية التي تهاجر إلى الدول الأوروبية. وهي قوى بشرية فاعلة ومفكرة كان بالإمكان أن تتحول إلى طاقة خلافة. على أن تتولى هذه القاعدته البحثية مسألة التمويل اللازم على الأبحاث العلمية، وبخاصة حينما ترد إحصاءات تؤكد زيادة نسبة البحث والتطوير في عموم العالم المتقدم، فقد خصصت أمريكا زيادة في هذا المجال بلغت ٦ بالمائة من الدخل عام ١٩٩٩ وهي أكثر بخمسة عشرة مرة عما أنفقه الوطن العربي بأسره على البحث والتطوير.^(٢)

الخاتمة

حاصل القول إذن في تفسير إشكالية الإبداع العلمي في فكرنا وواقعنا العربي يمكن إدراجه في هذه الاستنتاجات:

□ الإبداع العلمي لا يكون بمعزل عن الإبداع الفلسفي، ونخص بالذكر فلسفة العلوم التي تعني بطرائق التفكير ومنطق العلم وأخلاق ونقد المعرفة العلمية... إلخ. لذا يلزم

(١) السيد ياسين، تحولات الأمم والمستقبل العالمي، دار نهضة مصر، ٢٠١٠، ص ٨٨.

(٢) انطوان زحان، العرب وتحديات العلم والتقانة - تقدم من دون تغيير بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية - ط ١ - ١٩٩٩ ص ١٩.

أن تكون فلسفة العلم العربية منبثقة من واقعنا العربي بمشكلاته الحضارية والثقافية والاجتماعية ومُعبرة عنها. ويكفي أن نشير إلى أن النموذج الأوروبي قد استطاع أن ينتج ويطور المعرفة العلمية نظراً لأهمية الفلسفة هناك كقوة فاعلة ومؤثرة.

□ ليس بالضرورة أن يكون تصورنا عن المعرفة العلمية متطابق مع التصورات المعاصرة، يكفي أن ننشئ نموذجاً علمياً عربياً إسلامياً يستند إلى خصوصيتنا الثقافية والدينية وفي مقدوره أن ينافس النماذج الموجودة، فقد تخطينا عصر الحداثة، وأصبحت هناك حداثات ونماذج عدة، لم يعد الغرب الأوروبي وحده هو النموذج الحضاري المتقدم، أصبحت هناك نماذج أخرى مثل الصين واليابان.. وغيرها. وكل نموذج يفرض نفسه بما قدمه وطوره من معارف علمية وكشوفات تقنية وتكنولوجية. لقد تخطينا مفهوم الحتمية في العلم إلى مفهوم الحرية، وهذا الفكر هو ما نحتاج إلى تأسيسه وتوطينه في وعينا العربي.

□ إن المعرفة العلمية وفقاً للاتجاهات المعاصرة لم تعد مطلقة الصدق، أثبتت هذه التوجهات أن العلم نشاط يُمارس في إطار حضاري وثقافي ويشتمل على مؤثرات ثقافية واعتقادية وسياسية وأخلاقية ومن ثم فالمجال أماننا مفتوح كي نبذل في إطار ثقافتنا وخصوصيتنا، ولأن نستعيد مكاننا ومكانتنا.

□ الحرية والنقد من أبرز العوامل والشروط التي في حال امتناعها ينضب الإبداع ويغيب. فممارسة النقد الفلسفي دليل على صحة العقل، لأن العقل الذي يتأمل مشكلات الفكر والواقع بغير نظره نقدية إنما يتنكر لطبيعته ولا يمارس وظيفته. وهذا ما نعانيه في شعوبنا العربية. لذا وجب التحرر من كل قوة تعيق الفكر وتكبله ولا نقصد هنا الرفض التام للماضي أو التراث وإنما التعامل معه برؤية نقدية وفق مقتضيات العصر وأدوات العلم الحديث.

قائمة المصادر والمراجع

- ١- ابن منظور، لسان العرب، إعداد وتصنيف يوسف خياط، دار لسان العرب، بيروت، مادة ابداع.
- ٢- أبو يعرب المرزوقي، طيب تيريزي، أفاق فلسفة عربية معاصرة، ط ١، بيروت، دار الفكر المعاصر، ٢٠٠١.
- ٣- أسماء بلهادي، أزمة الإبداع الفلسفي في الفكر العربي المعاصر، مجلة الحكمة، الجزائر، ٢٠١٢.
- ٤- أميل بوترو، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر ١٩٧٣.
- ٥- أنطوان زحلان، العرب وتحديات العلم والثقافة - تقدم من دون تغيير بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية - ط ١ - ١٩٩٩.
- ٦- السيد النفادي، الحضارة العربية الإسلامية، إطلالة فلسفية علمية، مجلة الفكر العربي، لبنان، ١٩٩١.
- ٧- السيد ياسين، تحولات الأمم والمستقبل العالمي، دار نهضة مصر، ٢٠١٠.
- ٨- جعفر آل ياسين، المدخل إلى الفكر الفلسفي عند العرب، دار الأندلس، ط ٣، بيروت.
- ٩- جيلالي بوبكر، أزمة الإبداع الفلسفي في العالم العربي.
- ١٠- حسن حنفي، تاريخية علم الكلام، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، السنة الأولى، القاهرة.
- ١١- خالد قطب، فلسفة العلم وتشكيل العقلية العلمية، جريدة الاهرام، نوفمبر ٢٠١٣ العدد ١٣٨.
- ١٢- زكي نجيب محمود، حصاد السنين، دار الشروق، مصر، ٢٠١٤.
- ١٣- زكي نجيب محمود، موقف الثقافة العربية الحديثة في مواجهة العصر، مجلة الأدباء العرب، مصر.

- ١٤- سمير أبو زيد، العلم وشروط النهضة، مكتبة مدبولي، ٢٠٠٨، القاهرة.
- ١٥- علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج١، القاهرة، ١٩٩٥.
- ١٦- فؤاد زكريا، هل العقل العربي عاجز عن الخلق والإبداع.
- ١٧- كمال عبد اللطيف، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٤.
- ١٨- محمد سيد حسن، علاقة الفلسفة بين واقعية العلم ومثالية، مجلة شرق غرب، العدد ١٦.
- ١٩- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٩.
- ٢٠- محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
- ٢١- محمد كامل ضاهر، الصراع بين التيارين الديني والعلماني في الفكر العربي الحديث والمعاصر، دار اليتروى للطباعة، ١٩٩٤.
- ٢٢- محمود أمين العالم، مفاهيم وقضايا في الفكر العربي، منتدي مكتبة الاسكندرية مصر.
- ٢٣- مصطفى النشار، رواد التجديد في الفلسفة المصرية المعاصرة، في القرن العشرين، دار نشر فرست بوك، ٢٠١٧.
- ٢٤- وقيدي محمد، جرأة الموقف الفلسفي، الدار البيضاء، أفريقيا الشرق، ١٩٩٩.
- ٢٥- يمى الخولي، نحو منهجية علمية إسلامية - توطين العلم في ثقافتنا العربية، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ٢٠١٧.

جدلية الإبداع والنقل بين الفكر العربي والغربي

د. بلعز كريمت(*)

ملخص الورقة البحثية

إن الحضارة العربية الإسلامية كانت بمثابة حلقة وصل وجسر عبرت من خلاله شعوب أوروبا الغربية؛ لأن هذه الحضارة العالمية نهلت واغترفت من كل الحضارات التي كانت قبلها فكانت بحق بمثابة الطفرة على مستوى الفكري لهذا جاءت حلقة جديدة وهي الغربية لتتصل بها وتتشعب منها وكانت النماذج السالفة خير دليل على ذلك حتى إننا لاحظنا أن العلم العربي جمع كل العلوم التي شهدتها الشعوب القديمة من مصرية، وآشورية، وبابلية، وصينية، فكانت بالتالي حضارة العرب في كل المجالات غنة ثرية، الأمر الذي أدى بالعلماء الغرب فيما بعد بأخذ هذا التراث العلمي الغزير عن طريق الترجمات فقرأ هؤلاء الغرب أعمال العلماء العرب في كتبهم المترجمة إلى اللغة اللاتينية واللغات الأوروبية.

وعليه يمكن طرح الإشكالية التالية:

كيف أثر الفكر العربي بمختلف مجالاته على الفكر الغربي؟

كيف قرأ الغرب العلوم العربية واستثمرها لصالحه؟

مقدمة

كان التأسيس للدولة الإسلامية العظمى التي ضربت بجذورها في الصين شرقا، والمحيط الأطلسي غربا في القرن الثامن الميلادي، عندما خرج العرب المسلمون من شبه جزيرة them. دولة لم تقتصر عظمتها على سعة المساحة وإنما شملت تنوعا وزخما حضاريا شمل حتى التغيرات السياسية التي أحدثوها في العالم آنذاك ويظهر ذلك واضحا في الميدان الحضاري القائم على

(*) مؤسسة الانتباه: جامعة الدكتور مولاي الطاهر سعيدة الجزائر.

دعامتين أساسيتين هما اللغة العربية والدين الإسلامي. فتطور العالم الإسلامي في حين كانت أوروبا تعيش في حالة تخلف وجهل وتعد التطورات الهائلة التي شهدتها العرب تعد قفزة مذهلة في الميادين العلمية، فلولاها لما كان لحضارة الغرب أن تظهر. وما فعله هذا الأخير أنّه سوّق نفسه على أنّه صاحب الاكتشافات العلميّة، وأن الإسلام دين تخلف وجهل وارهاب وما كان دين الإسلام كذلك، بل دين يحث على القراءة والقضاء على الجهل والتعصب والحوار.

من هنا يمكننا صياغة الإشكالية التالية: فيما تتمثل العلوم عند العرب؟ وكيف كان لها تأثير على الغرب؟ هل كان هناك اعتراف غربي صريحاً بمنجزات العرب؟

الترجمة ودورها في بزوغ العلم عند العرب

كان للترجمة دور بالغ الأهمية خاصة في حقبة القرن العاشر ميلادي من العربية إلى اللاتينية وشهدت هذه الفترة ترجمات أقل ما يقال عنها انها كانت حرفية في الغالب والترجمة في حقيقتها «سلسلة من العمليات تكون نقطة بدايتها ونتيجتها النهائية هي دلالات لها وظيفة في ثقافة ما»^(١) ولكن الترجمة تحسّنت في القرنين الثاني عشر والثالث عشر ولكن كانت حرفية في الغالب. وهكذا كانت حركة الترجمة والنقل في حضارة العرب الإسلامية بمثابة شريان حيوي هام. حيث مهدا بحكمة الصين والهند وإيران، وثقافة اليونان والرومان. علاوة على مذاهب التصوف الشرقية القديمة، وعقائد الرهبانية المسيحية وغيرها. ومن خلال هذا التلاقح المتنوع انفردت الحضارة العربية الإسلامية بطابعها الخاص. فقد حافظت على عقيدتها الدينية، وقدمت للإنسانية حضارة إسلامية مميزة. فاهتم الأوروبيون بالحضارة الإسلامية عند احتكاكهم بالأندلسيين. وفي القرن الحادي عشر عكف علماء النصارى على ترجمة علوم العرب وفنونهم وتحمسوا كثيراً إلى هذه الترجمة خاصة لما علموا أن العرب قد ترجموا أغلب مؤلفات اليونان ونهلوا من فكرهم. وانتشرت في كامل أنحاء أوروبا رغم معارضة بعض الكنسيين المتشدّدين^(٢).

كانت أشهر منطقة أنشأت بها مدارس لتعليم اللغات هي طليطلة خاصة اللغة العربية، العبرية واليونانية، وكان ريمون لول المتوفى ١٣١٦ أول من أنشأ كرسي اللغات الأجنبية

(١) جورج مونان، المشكلات النظرية في الترجمة، غاليمار باريس، دط، ١٩٦٣، ص ١٤٤.

(2) Mohamed Abbassa ;traductiondes connaissances Arabes ;in comparaison ;n: 13 université d Athènep,50

في مختلف الجامعات الأوروبية فترجمت معظم النصوص العربية وكانت الترجمة تتم على مرحلتين: تنتقل النصوص خلال المرحلة الأولى من العربية إلى اللغات المحلية التي منها تنتقل في مرحلة ثانية إلى اللاتينية. نجد مثلاً «دومينيكا غند يسالينوس» في هذه المدرسة يترجم إلى اللاتينية النصوص القشتالية التي كان ينقلها من العربية اليهودي المرتد إلى المسيحية «ابن داوود»، الملقب بيوحنا الإسباني بمساعدة يهودي آخر هو «سالومن» وكان «جيرارد الكريمني» مشهوراً بترجمة المؤلفات العلمية. كما أننا نجد في «بالرمو» حركة ترجمة جد نشيطة خاصة في القرن الثالث عشر والسبب في ذلك يعود إلى تشجيعات ورعاية الإمبراطور «فريديريك الثاني» الذي كان على صلة ببعض مفكري العرب.

خاصة ما تعلق منها من شروح «لابن رشد» وامتدت الترجمات لتشمل مؤلفات كثيرة للفارابي، والغزالي وابن سينا. في مجالات مختلفة كالرياضيات، الطبيعيات إلى كتب افلاطونية وأرسطية. حتى أن «ميشيل سكوت» (ت. ١٢٣٥) نجده درس في أكسفورد تعلم العربية في طليطلة وترجم معظم كتب ابن رشد. وكان قد سبق كل هؤلاء «الكندي»، الذي «ترجم الجزء الرابع عشر من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو وشرح التحليلات الأولى والثانية، وتلخيص الرسائل السفسطائية ولخص صناعة الشعر لأرسطو والعبارات، واليساغوجي لفورفر يوس وألف رسالة في المقولات وتشهد عناوين عمله الجبارة في شرح الكتب اليونانية»^(١). كما شهد «جورج سارتون» أهمية العلم العربي وقرر أن «أعظم النتائج العلمية أربعة قرون إنما كانت صادرة عن العبقرية الإسلامية»^(٢) كما أكد أن الأبحاث العلمية الممتازة خلال هذه القرون الأربعة،^(٣) «إنما تمت في لغة العلم الكبرى وهي اللغة العربية».

أثر العلم العربي على الغرب

نهلت الحضارة الأوروبية من الحضارة الإسلامية العديد من الأفكار التي ساعدتها في بدئ مجدها العلمي وذلك فيما يطلق عليه عصر النهضة. لهذا استفاقت أوروبا من غفوتها.

(١) عرفان عبد الحليم فتاح، دراسات في الفكر العربي الإسلامي، دار الجيل بيروت، ط ١، ١٩٧١ ص ١٧٧.
(٢) فؤاد محسن الزاوي، الفكر الإسلامي في مواجهة الفكر الغربي، دار مأمون للنشر والتوزيع، دت، ص ٧٢.
(٣) جورج سارتون، العلم القديم والمدنية الجديدة، ترجمة عبد الحميد صبرة، ط ١، دت، ص ١١٥.

ومن بين الفلاسفة المسلمين الذين كان لهم أثر في الحضارة الأوروبية الفارابي، ابن سينا، وابن رشد. ولعل الدليل على تأثير تلك الثقافة بأفكار هؤلاء انها وضعت أسماء لاتينية لعدد كبير.

فالغرب لم يعرفوا أعمال أرسطو إلا من خلال مقدمة ابن خلدون، التي ترجمت إلى اللاتينية، وهي لا تزال تدرّس في العديد من الجامعات كما نلاحظ أن تأثيرهم بابن سينا كان كبيرا وهذا من خلال ما قدّمه من موسوعات طبيّة، وكتاب الشفاء الذي كان له التأثير البالغ كما أن الفارابي كان له هو الآخر تأثير حتى لقّب بالمعلم الثاني، وجابر ابن حيّان ابتكر الجبر وكان له فضل كبير في علو شأن العلم في أوروبا.

الفكر الغربي قارئ لابن سينا

لقد أدى الفلاسفة المسلمون للغرب خدمة لا تثمن وهي أنهم جلبوا معهم إلى البلاد التي يقيمون فيها ثقافتهم وجانباً كبيراً من التراث اليوناني مترجم فانتفع الفكر الفرنسي بما خلفه المسلمين من تراث علمي وهذا ما كان يلاحظ في جامعة مونبولي التي كانت تدين بذلك للفكر العربي وكان أول وأهم مركزين للثقافة قد تأسّسا في صيقيلية وإسبانيا، خاصة في حقبة القرن الثاني عشر. وكان الطب اليوناني والطب العربي يسيران معا في إيطاليا فتأسّست في إيطاليا مدرسة عربية للأطباء والمترجمين كما أن معظم الكتب العربية كانت موجودة بكثرة في إسبانيا. وفي بداية الثاني عشر كان أسقف طليطلة فرنسيا هو «ريمون دي سوفيتات» أخذ هذا الأخير زمام المبادرة وأسس مدرسة حقيقية من المترجمين الإسبان والإيطاليين واليهود والإنجليز الذين عرفوا العالم المسيحي بأهم المؤلفات اليونانية والعربية. وفي الفترة ما بين ١١٣٠-١١٨٠ جرى في طليطلة عمل ضخم واستمرّت الترجمات حتى منتصف القرن الثالث عشر وكان بعض الإسبانيين ثنائيي اللسان، واليهود يعرفون العبرية، وحتى المستعربون الموسيحيون الإسبان..... يعرفون اللاتينية. وكان المترجمون يعملون بشكل ثنائي أي مثلاً يشرك الإسباني أو الإيطالي معه يهوديا واحدا المستعربين. كما أن اللغة الإسبانية كانت هي اللغة المشتركة.

لهذا نجد أن كتاب الشفاء لابن سينا وكتاب القانون في الطب ترجما إلى اللاتينية، «واعتبر من خلاهما ابن سينا المعلم الذي لا يحل محله أحد»^(١) حتى أن غيوم اعترف، في نقاط أخرى

(١) يوحنا، قمير، ابن سينا، فلاسفة العرب، دار المشرق بيروت، ط ٢، ١٩٨٥، ص ٣٤.

عديدة، بقيمة أطروحات ابن سينا خاصة ما تعلق بالتمييز بين الماهية والوجود. كما أن البوتروس الكبير هو الآخر اعترف بأهمية فكره. وفي نهاية القرن الثالث كان «روجر مارستون» تلميذا لابن سينا وذلك في تدريسه لعلم النفس. بهذا يحتوي كتاب الشفاء على أجزاء علمية مهمة لأن العلوم الطبيعية كانت آنذاك جزءا من الفلسفة، كالفيزياء وعلم المعدن... أما الطب والتنجيم والفلك فكانا لا يؤوبان للفلسفة. وأول رسالة في الكيمياء ترجمت إلى اللاتينية هي رسالة في الأملاح لأبي بكر الرازي، الذي عاش حوالي نهاية القرن التاسع. فلاحظ جورج سارتون في كتابه «مدخل إلى تاريخ العلوم» أن ما كتبه الرازي في الكتب التطبيقية قائمة على التجارب الشخصية وتقدم طرائق في التحضير. وكان الرازي قد انفصل عن الكيمياء أما ابن سينا بعده بقرن من ذلك التاريخ عارض بشدة علم السيمياء واثبت أنه لا يمكن تحول المعادن إلى من معدن إلى آخر فلكل منها طبيعة خاصة به. حتى أن البيروني تبني ذلك وما جاء به ابن سينا من تغيير وجد له رواجاً في الغرب «وبهذا فإن الفكر العلمي السينوي على مستوى الكيمياء والفلك والعلم الحيوان والمعدن احتل مكانا مرموقا في العصور الوسطى»^(١).

العلم الغربي والبراديغم أي (نموذج) الطبي السينوي

ألف ابن سينا في مجال الطب قرابة ٤٠ كتابا في مجال الطب لقد حضي كتاب «القانون في الطب» بما لا يقل عن سبع وثمانين ترجمة وكان العديد منها جزئيا. وجرت له عدة ترجمات عبرية وإسبانية وإيطالية وفي المستوطنات اليهودية القائمة في وسط فرنسا، شملت رسائل في امراض القلب نجاحا منقطع النظير، وأيضا وسائل في الحميات التي هي قسم من كتاب القانون وكتاب في العيون وتحضير العقاقير وظل هذا الكتاب يدرّس في الجامعات الأوروبية حتى القرن الثامن عشر. قال عنه «وليم اوسلر» الطبيب الكندي (إنه الانجيل الطبي لأطول فترة من الزمن) كما أضاف فرنسيس بيكون قائلا «تحدت الفلسفة في اللغة اليونانية على يد أرسطو، ثم تحدت في اللغة العربية على يد ابن سينا» ولما كان ابن سينا رجل منطق فقد وظّف معرفته المنطقية ومهارته الاستنتاجية في سؤال معرفي دقيق وبسيط وهو ما الخطأ التي يمكن وفقا لها أن تناول علم الطب بحيث يكون أوله مقدّمة لآخره وآخره لازم عن أوله؟

(١) على زيغور بن سينا في الغرب / تأثير بن سينا في الغرب maarefhekma.org/p-content

كان هذا هو السؤال المنهجي الذي يتعين على عالم مثل ابن سينا أن يضعه نصب عينيه ليضع كتابا في الطب يكون نبراسا للفكر العلمي. ثم انتقل إلى مجال الأدوية كشف لأول مرة عن طرق العدوى لبعض الأمراض المعدية كالجدري والحصبة، وكان ابن سينا سابقا لعصره في كثير من ملاحظاته الطبية الدقيقة، فقد درس الاضطرابات العصبية والعوامل النفسية والعقلية كالخوف والحزن والقلق والفرح وغيرها، وأشار إلى أن لها تأثيرا كبيرا في أعضاء الجسم ووظائفها، كما استطاع معرفة بعض الحقائق النفسية والمرضية عن طريق التحليل النفسي، وكان يلجأ في بعض الأحيان إلى الأساليب النفسية في معالجة مرضاه.

وفي علم الجراحة كان «ابن سينا» رائدا، فقد اتبع في فحص مرضاه وتشخيص المرض وتحديد العلاج الطريقة الحديثة المتبعة الآن، وذلك عن طريق جس النبض والقرع بإصبعه فوق جسم المريض، وهي الطريقة المتبعة حاليا في تشخيص الأمراض الباطنية، والتي نسبت إلى «ليوبولد أينبرجر» في القرن الثامن عشر، وكذلك من خلال الاستدلال بالبول والبراز، وأظهر «ابن سينا» مقدرة فائقة في علم الجراحة، فقد ذكر عدة طرق لإيقاف النزيف، سواء بالربط أو إدخال الفتائل أو بالكي بالنار أو بدواء كاو، أو بضغط اللحم فوق العرق.

وكان ابن سينا جراحا بارعا، فقد قام بعمليات جراحية ودقيقة للغاية مثل استئصال الأورام السرطانية في مراحلها الأولى وشق الخنجرة والقصبه الهوائية، واستئصال الخراج من الغشاء البلوري بالرئة، وعالج البواسير بطريقة الربط، ووصف بدقة حالات النواسير البولية كما توصل إلى طريقة مبتكرة لعلاج الناسور الشرجي لا تزال تستخدم حتى الآن، وتعرض لحصاة الكلى وشرح كيفية استخراجها والمحاذير التي يجب مراعاتها، كما ذكر حالات استعمال القسطرة، وكذلك الحالات التي يحذر استعمالها فيها. وفي مجال الأمراض التناسلية كان له باع كبير، فوصف بدقة بعض أمراض النساء، مثل: الانسداد المهبلية والأسقاط، والأورام الليفية، وتحدث عن الأمراض التي يمكن أن تصيب النساء، مثل: النزيف، واحتباس الدم، وما قد يسببه من أورام وحميات حادة، وأشار إلى أن تعفن الرحم قد ينشأ من عسر الولادة أو موت الجنين، وهو ما لم يكن معروفا من قبل، وتعرض أيضا للذكورة والأنوثة في الجنين وعزاها إلى الرجل دون المرأة، وهو الأمر الذي أكدته مؤخرا العلم الحديث.

ابن رشد والفكر النهضوي الأوروبي

كان تأثير ابن رشد على أوروبا واضحاً وجلياً على الغرب إذ أنه بفضلله تمكن الفكر الأوروبي البورجوازي من دحض وهزيمة قوى الإقطاع والكنيسة، مستخدمةً في معركتها الظافرة فلسفة المعلم الأول أرسطو، أيديولوجية لها، كما عرضها وشرحها فيلسوف قرطبة ابن رشد. الذي كان يعتبر «يتصوّر العقل واحداً وكأنه مادة عقلية أولى»^(١). وفي أقل من نصف قرن، بعد وفاة ابن رشد (١١٩٨م)، كانت شروحه الوافية لمؤلفات أرسطو قد ترجمت إلى اللاتينية، وأصبحت هذه الترجمات المراجع الفكرية المعتمدة في جامعات أوروبا حديثة العهد ولا سيما الجامعات الفرنسية والإيطالية وكانت أكثر هذه الجامعات تأثراً وتأثيراً هي جامعة باريس التي احتدم فيها الصراع الأيديولوجي بين قوى التغيير وقوى الجمود، وتجدد الإشارة إلى أن لغة التدريس في أوروبا آنذاك كانت اللغة اللاتينية، وإليها وإلى العبرية ترجمت مؤلفات ابن رشد وغيره من الفلاسفة والمفكرين العرب، أما في ترجمة آثار ابن رشد الفلسفية إلى العبرية فكان من أهم المترجمين إلى العبرية موسى وصموئيل ابنا تيبون، ويهودا بن سليمان الطليطلي، وكالونيم بن كالونيم؛ وذلك في القرن الثالث عشر، ولقد كان لهذه الترجمات اللاتينية والعبرية الفضل في الحفاظ على ما تعرض للضياع أو الإتلاف من مؤلفات ابن رشد العربية بعد نكته وإحراق كتبه؛ ومن هذه الكتب «الضروري في السياسة» الذي بقيت ترجمته العبرية، وعنها نقل إلى العربية في أواخر القرن الماضي. وكان انتشار أفكار أرسطو، أو ما عرف بالرشدية سريعة، بالغ السرعة، في أوروبا، فلم تكد تنشأ جامعة باريس في عام ١٢٠٠م حتى اقتحمت الرشدية قاعات التدريس في كلية الآداب بالجامعة، وبادرت الكنيسة الكاثوليكية الغاضبة إلى إصدار قانون بتحريم بعض مؤلفات أرسطو عام ١٢١٠م، وتلاه قانون تحريم مماثل في ١٢١٥م؛ ولكن الرشدية بقيت متحصنة في كلية الآداب بالرغم من تلك القوانين، وكان من أشد أنصارها الرشدي الكبير «سيغر دي بربانت» الذي دافع عن مبدأ السببية وشموله حتى المسيحية نفسها؛ وقد أدى ذلك إلى اتهامه وأصحابه بالرشدية المضلة، وإلى التخلص منهم بعد تنفيذ قانون التحريم عام ١٢٧٧م.^(٢) كما أن الفيلسوف اليهودي المشهور «لاوي بن شرجون»

(١) محمد المصباحي، مع ابن رشد، دار تويقال للنشر، المغرب، ط ١، ٢٠٠٧، ص ١٤.

(٢) د/زينب الخضير، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط ١،

وهو أكبر الفلاسفة اليهود في عصره «صنع بفلسفة ابن رشد ما صنع ابن رشد بفلسفة ارسطو»^(١) ومن إسهاماته ما قدمه من تحليلات شارحة لطريقة عمل شبكة العين حيث وصف تشريح هذا الجزء من الجسم بدقة متناهية فقال: إنها مركبة من سبع طبقات وثلاث رطوبات، وذكر الطبقات وهي الصلبة والمشيمة والشبكة، ووصف كيفية تكونها وأنها مرتبطة بالدماغ وأغشيته، وله وصف دقيق لعدسة العين التي سماها الرطوبة الجليدية. وينسب لابن رشد المقولة الشهيرة: «من اشتغل بعلم التشريح ازداد إيماناً بالله». ولعلمنا نحو عشرين كتاباً في الطب، منها ما هو تلخيصات لكتب الطبيب الإغريقي المتخصص في علم التشريح جالينوس وهي: الحميات، الأدوية المفردة، وحيلة البرء، ومنها ما هو مصنفاته الذاتية في هذا المجال وعلى رأسها كتاب (الكليات في الطب) الذي يعتبر موسوعة طبية في سبعة مجلدات تناولت التشريح والتشخيص وعلم التحليل ووظائف الأعضاء والعقاقير. وقد أعلن ابن رشد في مقدمة هذا الكتاب أنه «سيتحرى الأقاويل المطابقة للحق وإن خالف آراء أهل الصناعة» ويقصد هنا على وجه التحديد جالينوس. هذه العبارة تبين عبقرية الطبيب فهو لم ينقل لنا مؤلفات طبيب الإغريق الأشهر، بل أنه تجاوزه بالنقد والتحليل، وزعزعت انتقاداته تلك عقول الأطباء الأوروبيين في القرون الوسطى فجعلتهم يراجعون حساباتهم ويثورون على التقليد، حتى توصل عدد منهم إلى اكتشافات عم خيرا البشرية، ومن هؤلاء الطبيب الإنجليزي وليم هارفي مكتشف الدورة الدموية الكبرى في القرن الـ ١٥ بعد ٤ قرون من اكتشاف العالم العربي ابن النفيس للدورة الدموية الصغرى.

ولم تقتصر إسهامات ابن رشد الطبية على البحث والتأليف بل أنه دعم وساند علماء زمانه من المسلمين، ويذكر التاريخ أن ابن رشد قد أوعز إلى العالم ابن زهر أن يكتب مؤلفه الخطير (التيسير في المداواة والتدبير) الذي أورد فيه وصفاً تفصيلياً لبعض الأمراض وطريقة علاجها. ولابن رشد من المؤلفات والمقالات: الفحص، اتصال العقل بالأسنان، مسألة في نوائب الحمى، حميات العفن، الترياق، وهذه المؤلفات فاقت نظيراتها في العصور الوسطى وتعتبر حتى الآن مراجع طبية مهمة، إذ يدرس طلاب الطب في الغرب أجزاء منها في كلياتهم.

انبهار كولومبس بابن رشد

ذكر كولومبس في رسائله أنه كان مولعاً بأفكار ابن رشد عن كروية الأرض وما وراء المحيط من أراضٍ شاسعة فكان ذلك الدافع والمحفز له، ولولا قناعته بما أورده الجغرافيون العرب ومنهم البيروني والشريف الإدريسي عن جزر هذا البحر وإمكانية عبوره واتصاله بأراضي الصين لما أقدم على المجازفة بحياته. والمؤسف هنا أن المؤرخين الغربيين عن جهل أو تجاهل لم يذكروا أن العديد من البحارة المسلمين قد وصلوا إلى القارتين قبل ولادة كولومبس بقرون، فالكثير من الكتب تناولت قصص المغامرين العرب الذين عبروا بحر الظلمات أو المحيط الأطلسي كما هو حالياً فوصلوا إلى العالم الجديد، منهم من عاد ليروي ما رآه كالفتية المغررين وهم ثمانية شباب ينتمون إلى عائلة عربية عاشت في لشبونة، ومنهم من استقر بهدف إعمار الأرض ونشر الدين الإسلامي الحنيف بين شعوب الآزتيك والانكا والمايا الذين سادت حضاراتهم الأمريكيتين في أيام خلت، حتى كولومبس نفسه اعترف في مذكراته (يوميات الرحلة الأولى) أنه عندما وصل إلى أراضي كوبا عام ١٤٩٢م شاهد على قمة أحد الجبال أطلال بناءٍ له مثل الأبراج، وحينما اقترب صعق من هول المفاجأة، فالبناء لم يكن إلا مسجداً عتيقاً والأبراج مآذنه الشاخطة، وازداد يقينه بعد دخوله المكان إذ وجد نقوشاً إسلامية وكتابات عربية فلم يُجهده نفسه بالتفكير في هوية المستكشفين الأصليين وهو من بدأ رحلته الشهيرة من بلاد دام حكم المسلمين فيها ثمانية قرون. لقد كان من الإنصاف ألا يمنح شرف هذا الاكتشاف العظيم إلى كولومبس ومساعدته أمريغو الذي أعلن للعالم بعد وفاة رئيسه أنه أكمل المغامرة فكتشف العالم الجديد لتسمى الأمريكيتين باسمه، فمن المؤكد أن كولومبس الذي بدأ رحلته من الأندلس بعد القضاء على الحكم الإسلامي فيها استفاد وغيره من وثائق العلماء المسلمين وخرائطهم بعدما سطا عليها الإسبان.^(١)

إبداع ابن رشد في علم الفلك

كان ابن رشد مغرمًا بعلوم الفلك منذ صغره، فكان يلاحظ الفلكيون حوله يتكاثفون لمعرفة بعض أسرار هذه السماء في وقت الظلام، وحين بلغ عمره الخامسة والعشرون بدأ ابن رشد

(١) فيصل الدوخى «حرق المؤلفات وبقية الأفكار» julyan.rcjy.gov.sa

يتفحص سماء المغرب من مدينته مراکش والتي من خلالها قدم للعالم اكتشافات وملاحظات فلكية جديدة، واكتشف نجماً لم يكتشفه الفلكيين الأوائل. وكان ابن رشد يتمتع بملكة عقلية باهرة، فكان يناقش نظريات بطليموس بل أنه نبذها من أصلها وأبدلها بنماذج جديدة تعطي تفسيرات فضلى لحقيقة الكون، وقدم للعالم تفسيراً جديداً لنظرية رشدية جديدة سميت «اتحاد الكون النموذجي». ومن بعض انتقاداته لنظريات بطليموس حول حركة الكواكب أن قال: من التناقض للطبيعة أن نحاول تأكيد وجود المجالات الغربية والمجالات التدويرية، فعلم الفلك في عصرنا لا يقدم حقائق ولكنه يتفق مع حسابات لا تنطبق مع ما هو موجود في الحقيقة.

ثم انطلق يقدم الانتقادات الحصيفة حيال بعض الفرضيات التي قدمها الفلكيون في عصره. ثم قام بالمشاركة بوصف القمر بالغير الواضح والغامض، وقال بأنه يحمل طبقات سمكة وأخرى أقل سماكة وتجذب الطبقات السمكية نور الشمس أكثر من الطبقات الأقل سمكاً. وقدم للعالم وللغرب أول التفسيرات البدائية والقريبة علمياً لأشكال البقع الشمسية.

علم الميكانيكا^(١)

وكان ويصطلح عليه علماء العرب بعلم الحيل «وتطلق هذه التسمية على عمل الآلات المتحركة بنفسها أو بالجهد اليسير»^(٢) وأيضاً علم الآلات النافعة أو (الميكانيكا)، ابتكر العرب بعلم الحيل النافعة وطوروه إلى درجة رفيعة من الإتقان. وكان الهدف من هذا، الاستفادة منه وتوفير القوة البشرية والتوسع في القوة الميكانيكية والاستفادة من المجهود البسيط للحصول على جهد أكبر من جهد الإنسان والحيوان. فاعتبره العلماء طاقة بسيطة تعطي جهداً أكبر. فأرادوا من خلاله تحقيق منفعة الإنسان واستعمال الحيلة مكان القوة والعقل مكان العضلات والآلة بدل البدن. والاستغناء عن سخرة العبيد ومجهودهم الجسماني، فلجؤوا للطاقة الميكانيكية للاستغناء عن الطاقة الحيوية التي تعتمد على العبيد والحيوانات، ولاسيما وأن الإسلام حرم نظام السخرة في قضاء الأمور المعيشية التي تحتاج لمجهود جسماني كبير. كما حرم إرهاق

(١) الميكانيكا هي فرع من فروع العلوم الذي يهتم بدراسة الأجسام المادية عندما تؤثر عليها قوة وتحركها من مكان للثاني. وتأثيرها على البيئة المحيطة. أصولها وقواعدها العلمية بدأت في اليونان القديمة على يد أرسطو وأرخميدس.

(٢) عبد الله العمري تاريخ العلم عند العرب، دار الجدلاوي، عمان، ط١، ١٩٩٠، ص١٦٣.

الخدم والعبيد والمشقة على الحيوان بعدم تحميلهم فوق ما يطيقونه، لذلك اتجه المسلمون إلى تطوير الآلات لتقوم عوضاً عنهم بهذه الأعمال الشاقة كما أن الله تعالى قدّس العمل الإنساني وكرّم الإنسان بالعقل ليكتشف ويبحث عن الوسائل المساعدة له في الأعمال الشاقة للمحافظة على صحة البدن. فطوّر هذا العلم العلماء الغرب وخير دليل على ذلك ما جاء به نيوتن بعد ذلك واصطلح على هذا العلم بعلم الحركة، الذي يقوم على قوانين عندما نشرها في كتابه الشهير «الأصول الرياضية للفلسفة الطبيعية». وكان نيوتن في هذه القوانين قد قام بتجميع المعلومات العربية القديمة مما كتبه العلماء العرب عن الحركة للأشياء قبل عصره بسبعة قرون. إلا أنه وضعها في قالب رياضي في غاية من الدقة وأخذ العلم العربي في هذا المجال ونسبه إليه. «ففي القانون الأول عن الحركة قال: (أن الجسم يبقى في حالة سكون أو في حالة حركة منتظمة في خط مستقيم ما لم تجبره قوى خارجية على تغيير هذه الحالة). ويقول هذا إخوان الصفا، في رسائلهم الشهيرة: (الأجسام الكليات كل واحد له موضع مخصوص ويكون واقفاً فيها لا يخرج إلا بقسر قاسر). ويقول ابن سينا المتوفى سنة ١٠٣٧م. في كتابه «الإشارات والتنبيهات»: (إنك تعلم أن الجسم إذا خلى وطباعه ولم يعرض له من الخارج تأثير غريب لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين. فإن من طباعه مبدأ استيجاب ذلك. إذا كان شيء ما يحرك جسماً ولا ممانعة في ذلك الجسم كان قبوله الأكبر للتحريك مثل قبوله الأصغر، ولا يكون أحدهما أعصى والآخر أطوع حيث لا معاوقة أصلاً).»^(١).

إننا نجد أن «ابن خلدون» عرّف العلم الطبيعي بأنه «علم يبحث عن الجسم منجهة ما يلحقه من الحركة والسكون»^(٢) والمقصود من هذا أن العلم الطبيعي يشمل كل المواد المدروسة في الطبيعة للتعامل مع الكائنات الحية هذا من جهة والمواد الجامدة أيضاً فطور هذا المجال من الدراسات علماء الفيزياء والميكانيك وحتى علماء البيولوجيا. ويمكننا أن نستدل بأشهر العلماء في مجال العلم الطبيعي وعلم الحيل (الميكانيك):

أبناء موسى بن شاكر محمد والحسن وأحمد:

كان موسى بن شاكر أحد المنجمين في بلاط الخليفة العباسي المأمون، وكان هو وأبناؤه

(١) العلم العربي في عصر الحضارة الإسلامية، اطلع عليه من موقع ويكيديا: <http://www.wikipedia.org/wiki>

(٢) نقلاً عن أحمد إسماعيل الجبوري، تاريخ العلوم عند المسلمين دار الفكر ناشرون وموزعون، ط ١، ٢٠١٤،

من المتقدّمين في الفلسفة والفلك والرصد والهندسة وعلم الحيل ولهم في ذلك مؤلّفات كثيرة عرفت بـ «حيل بني موسى»^(١) واخترع أحمد بن موسى آلة يستخدمها الزارعون في عمليات الري. «وابتكر أيضا نافورات للمياه يندفع منها الماء تشكل صورا مختلفة بالمياه الصاعدة منها»^(٢)

عباس بن فرناس الاندلسي: ت/٧٨٨م

نشأ في قرطبة وتعلّم وتوفي فيها وقد برع في كل المجالات كالكيمياء والفلك والطبيعة فلَقّب نتيجة لذلك بحكيم الأندلس، واخترع العديد من الآلات «المنقانة» وهي آلة لمعرفة الوقت أما أشهر ما عرف به هو محاولته الطيران. وقد كسى نفسه بالريش ومد لنفسه جناحين ثم قفز من منڈنة قرطبة وطار في الجو مسافة بعيدة، ولكنه لم يحسن الاحتياال في وقوعه، «إذ لم يجعل لنفسه ذنبا يحميه في هبوطه بأن يساعده على التوازن، ومات نتيجة هذه المحاولة الجريئة»^(٣).

أثر الأدب العربي في الآداب الأوروبية

لقد انتقل التراث الأدبي بمختلف ميادينه الشعرية والأناشيد والأغاني والقصص الشعبية التي كان يتداولها الناس ويتناقلونها فكان الاقبال على غناء المغنيين الأندلسيين كبيرا ورائجا في بلاط الأمراء في إسبانيا والبلدان الأوروبية القريبة منها مثل «بروفاني» في جنوب فرنسا وإيطاليا وفي الفترة ما بين القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين ظهرت في أوروبا طائفة من الشعراء جمعوا بين الغناء والعزف على العود وقد اطلق عليه اسم (الطروبادور)^(٤) وكانت معظم الأغاني تدور حول الغزل والنسب بكل خصائصه المميزة من الشوق والحنين إلى المحبوب وكانت كل هذه الأغاني موزونة بطابع الوزن العربي. حتى اننا نلاحظ أن هناك قصص كثيرة أهمها كتاب «كليلة ودمنة» «ترجم إلى الإسبانية واللاتينية في القرن الثالث الهجري ثم إلى لغات أوروبية أخرى وظهر هذا التأثير أيضا في الأدب الفرنسي (لافونتين)»^(٥).

(١) عبد الله العمري تاريخ العلم نفس المرجع السابق ص ١٦٦.

(٢) محمد عبد الرحمان مرجحا الجامع في تاريخ العلوم، دار المعارف للطباعة دط، دت، ص ٣٦٤.

(٣) الزركلي خير الدين، الاعلام، ج، ١١، بيروت، ط ٣، ١٩٦٩ ص ٣٧.

(٤) وهي كلمة مصنفة من لفظة طرب العربية والطابع العربي في شعر هؤلاء الشعراء الغرب.

(٥) الكروي ابراهيم سلمان، المرجع في الحضارة الإسلامية، منشورات دار السلاسل، الكويت، دط، ١٩٨٧، ص ٢٦٨.

الخاتمة

ويمكن القول فعلاً أن إن الحضارة العربية الإسلامية كانت بمثابة حلقة وصل وجسر عبرت من خلاله شعوب أوروبا الغربية؛ لأن هذه الحضارة العالمية نهلت واغترفت من كل الحضارات التي كانت قبلها فكانت بحق بمثابة الطفرة على مستوى الفكري لهذا جاءت حلقة جديدة وهي الغربية لتتصل بها وتتشبع منها وكانت النماذج السالفة خير دليل على ذلك حتى إننا لاحظنا أن العلم العربي جمع كل العلوم التي شهدتها الشعوب القديمة من مصرية، وآشورية، وبابلية، وصينية، فكانت بالتالي حضارة العرب في كل المجالات غثة ثرية، الأمر الذي أدى بالعلماء الغرب فيما بعد بأخذ هذا التراث العلمي الغزير عن طريق الترجمات فقرأ هؤلاء الغرب أعمال العلماء العرب في كتبهم المترجمة إلى اللغة اللاتينية واللغات الأوروبية. ولم يأخذ العرب العلوم التي ورثوها عن طريق الاقتباس كما فعل الغرب بل أن العرب ما قاموا به هو التحقيق والمناقشة وإعادة التجارب فمنذ البداية أدهشوا العالم بالشجاعة العلمية وذلك بدحض الآراء الخرافية والساذجة. فغلب على كل ما انتجوه طابع التجديد والإبداع وكل هذا راجع إلى عامل أساسي في حياة العرب والمسلمين خاصة عندما حث الدين الحنيف على القراءة لأن المتفحص لتاريخ العرب في العهود القديمة يجد أن الاهتمام بهذا الجانب كان حظه قليلاً لأن النقوش التي عثر عليها في جنوب الجزيرة العربية دليل على ذلك أما بعد مجيء الإسلام ونزول القرآن تغيرت حياة العرب كثيراً إلى الأحسن والأفضل كان هذا التغير جذري يشمل كل الميادين العلمية، الحياتية، العسكرية، والإبداعية فأصبحوا قادة العالم لا في الجزيرة العربية فحسب بل خارجها أيضاً خاصة بعد الفتوحات الإسلامية التي شهدتها البلدان المجاورة الأوروبية والآسيوية... إلخ. وكان الخلفاء يعدون أنفسهم حماة العلم والعلماء ففتحوا قصورهم للعلماء حتى أنهم بنوا لهم حجرات سكنية بجوار المساجد.

وما يمكن استخلاصه من هذا كله هو القول أن العلم العربي فعلاً امتد إلى أوروبا بل طوره الأوروبيون أنفسهم ونسبوه إليهم جاحدين في ذلك العلم العربي ونكر بعضهم فضلهم ولكن التاريخ شاهد وكتب بأحرف من ذهب وبمداد خالد مدى مساهمات العلم العربي وتأثيره على الغرب.

قائمة المراجع والمصادر

- ١- جورج موان، المشكلات النظرية في الترجمة، غاليلار باريس، دط، ١٩٦٣.
- ٢- عرفان عبد الحليم فتاح، دراسات في الفكر العربي الإسلامي، دار الجيل بيروت، ط ١، ١٩٧١.
- ٣- فؤاد محسن الزاوي، الفكر الإسلامي في مواجهة الفكر غربي، دار مأمون للنشر والتوزيع دط، دت..
- ٤- جورج سارتون، العلم القديم والمدنية الجديدة، ترجمة عبد الحميد صبرة، ط ١، دت.
- ٥- يوحنا، قمير، ابن سينا، فلاسفة العرب، دار المشرق بيروت، ط ٢، ١٩٨٥..
- ٦- محمد المصباحي، مع ابن رشد، دار تويقال للنشر، المغرب، ط ١، ٢٠٠٧..
- ٧- د/زينب الخضير، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط ١، ١٩٨٣.
- ٨- فرح أنطوان، فلسفة ابن رشد، مؤسسة الهنداوي للتعليم والثقافة، دط، ٢٠١٢..
- ٩- عبد الله العمري تاريخ العلم عند العرب، دار الجدلاوي، عمان، ط ١، ١٩٩٠.
- ١٠- أحمد إسماعيل الجبوري، تاريخ العلوم عند المسلمين دار الفكر ناشرون وموزعون، ط ١، ٢٠١٤..
- ١١- محمد عبد الرحمان، مرحبا الجامع في تاريخ العلوم، دار المعارف للطباعة دط، دت.
- ١١- الزركلي خير الدين، الإعلام، ج ١١، بيروت، ط ٣، ١٩٦٩.
- ١٢- الكروي إبراهيم سلمان، المرجع في الحضارة الإسلامية، منشورات دار السلاسل، الكويت، دط، ١٩٨٧.
- ١٣- العلم العربي في عصر الحضارة الإسلامية، اطلع عليه من موقع ويكيديا: <http://www.wikipedia.org/wiki>
- ١٤- علي زيغور بن سينا في الغرب / تأثير بن سينا في الغرب maarefhekmaya.org/p-content

نظريات التطور وعلم الوراثة بين النقل العربي والإبداع الغربي

معراجي مليكتة(*)

مقدمة

إن سرّ وفهم الإنسان هو أقدم إشكالية طرحت ذاتها على المعرفة الإنسانية، فالمعرفة لم تحوّم ولم تدم طويلا في الظلام، ومن بين المنعطقات التي طرأت على معرفة الأشياء نظامها وانتظامها ومن كل حلقات هذه المعرفة، هناك حلقة واحدة فقط هي تلك التي بدأت منذ قرن من الزمان والتي لم تصل بعد إلى طور الانتهاء، إنها البيولوجيا، بدأت بالخلية وفهم آلياتها، فعلم الفيزيولوجيا حتى وصلت إلى رسم الخريطة الجينية للإنسان، وبذلك سمحت بظهور وتكشف الوجه الآخر للإنسان، وما أفرزه تطورها ساهم في تغيير مسار العلم وأحدث تغيرات على كل المستويات.

جاء تطور البيولوجيا متأخرا ويعود ذلك لعدم دقة طرق البحث العلمي ولعدم وجود وحدة قياس الظواهر الحياتية وبالمستوى المنخفض لتطور العلوم، التي لم تكن مهياة للقيام بتحليل الخصائص وبنية المادة الحية، وبفضل اكتشاف وحدة قياس الظاهرة البيولوجية والمعروفة حاليا باسم المورثة أصبحت الوراثة إحدى المواد الدقيقة الحديثة، تدرس انتقال الصفات الوراثية عبر الأجيال عن طريق الكروموزومات،

فالوراثة نشأت عن تربية الحيوانات الأليفة وزراعة النباتات وبتطور الطب، فترية الأحصنة كانت معروفة قبل الميلاد في بلاد ما بين النهرين، في الحضارة الأشورية كان معروفا أن النباتات الأثوية لا تنتج ثمارا ما لم تؤبر والتأبير الاصطناعي يعطي ثمارا أكثر.

أما فكرة التطور تعود للتراث اليوناني وتتعارض مع فكرة ثبات الأنواع وتعني التغير

في الصفات الوراثية مما يؤدي إلى انتاج أنواع جديدة متعددة مع احداث تغييرات في النوع الواحد للكائنات الحية، فهيرقليطس كان يعتقد أن التغيير ليس هو الحقيقة النهائية في الكون وأمباذوقليطس رأى أن مجرى الحياة عملية متدرجة «يستعاض فيها عن الأشكال الناقصة بأشكال أكثر منها «كمالا»^(١)، وفي عهد أرسطو ظهرت فكرة أن الأقل كمالا يمكن أن يتطور إلى الأكثر كمالا وتحدث عنها العلماء العرب مثل ابن مسكويه وابن خلدون وأخوان الصفاء»، وبحلول عصر النهضة بعثت من جديد فكره أنه بإمكان وجود نوع من النمو المتدرج «على يد يكون وديكارت ولبينتز وكانط أفكارهم كانت بمثابة الأساس لنظرية داروين، كما أن تصور هيغل لحقيقة الوجود على أنه يقوم على العقل المطلق الذي يصل إلى تركيبات جديدة ابتداء من مفهومي القضية ونقيضها، ففلسفته تتميز بطابعها الديناميكي التطوري، وظهور الفلسفة الوضعية مع أوغست كونت في فرنسا وأراء جون ستيوارت مل في إنجلترا كل هؤلاء رأوا أن الفلسفة ليست إلا تجمعا لتاريخ العلم، «فالعلم مأخوذ بالمعنى الميكانيكي» ولقد أصبح هذان الاتجاهان المادي والوضعي دعما وتأييدا لمذهب شارلز داروين الذي فسر أنواع الكائنات الحية تفسيرا ميكانيكيا بحثا، مما أدى إلى ظهور المذهب التطوري عند هربرت سبتمبر فيما بعد.

فهل نظرية التطور وعلم الوراثة مجرد نقل لتراكمات تراثية قديمة أم إبداع غربي خاص تناقلته عقول عربية؟ وكيف يمكن للصفات الوراثية أن تخضع لمعلومة وراثية؟ وماهي الآفاق التي فتحتها الوراثة أمام البشرية في ظل التطورات العلمية؟

التطور: المفهوم

«إن سلسلة التغيرات لا تصبح تطورا إلا إذا صارت في اتجاه يبدو لنا ثابتا، والتطور ظاهرة أساسية في العلوم التي تدرس الكائنات الحية»^(٢) أو يمكن ضبط مفهوم التطور على أنه «المفهوم التجريبي الذي نحصل عليه من دراسة سلسلة من الحالات المتتالية هو مفهوم

(١) هنترميد الفلسفة ومشكلاتها - ترفؤاد زكرياء دار النهضة للطباعة والنشر - القاهرة ط ١ ١٩٦٩، ط ٢ ١٩٧٥ ص ١١٣.

(٢) الخصري زينب، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٩، ص ٩١، نقلا عن:

التغير»^(١)، وفي هذا الصدد يرى الكاتب الروسي ياخوت أن هناك طريقتين لدراسة الظواهر الطبيعية، الأولى تنظر إلى الطبيعة على أنها جامدة ثابتة لا تتغير تعرف بالطريقة الميتافيزيقية، أما الثانية فتري أن الظواهر كالأشياء في تطور دائم وهي الطريق الديالكتيكية «والمادية الميتافيزيقية تعتقد أن كل الظواهر الطبيعية لا تختلف من آلاف السنين، والظواهر بالنسبة لها لا تربطها ببعضها البعض اية علاقة، فكل منها منفصل عن الآخر وقد أبطل التقدم العلمي في القرن التاسع عشر هذا التصور عندما أثبت داروين أن الأنواع الحيوانية تتطور دائماً»^(٢).

فكرة التطور في الدراسات العربية

البيروني وفكرة التطور:

توضحت فكرة التطور عند البيروني فهو أول من استخدم مصطلح التطور بمفهومه الحديث «عندما تدرس السجلات الصخرية والاثار العتيقة تعلم أن هذه التطورات والتحويلات لا بدّ انها استغرقت دهوراً طويلة تحت ضغط البرد والحر الامر الذي لا نعرف وضعه أو قدره، فإننا نشاهد الهواء والماء حتى في ايامن هذه يشغلان وقتاً طويلاً في إتمام عملها، أما التطورات التي طرأت في العصور التاريخية فقد درست وسجلت في الصحائف»^(٣) ويعتبر الوحيد الذي انفرد باستخدام مصطلح التطور للدلالة على معالجاته العلمية، والتي تشبه إلى حد كبير استخدام المصطلح في الحياة العلمية الحديثة، فقد تعرض بطريقة تتطابق تماماً مع فكرة مالتوس التي تبناها داروين حول مبدأ الانتخاب الطبيعي التي تقوم عليها نظرية الانتخاب الطبيعي فهو يعتقد أن «حياة العالم تخضع للزراع والنسل هذان التطوران يزدادان مع الوقت، وهذه الزيادة غير محدودة بينما العالم محدودا»^(٤)، ولتوضيح فكرته يرى أن توقف النبات والحيوانات على وتيرة واحدة من التكاثر ينجر عنه أن يحتل ذلك النسل منطقة معينة من الأرض كنوع منفصل

(١) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(٢) Yakhot, Qu est ce que le matérialisme dialectique, Edition de Moscou série, essais et documents, pp 11,12.

(٣) عزام محفوظ، مجلة شؤون عربية، العدد ٢٥، ص ١٧٣، نقلاً: أحمد الشحات، أبو ريحان البيروني، دار المعارف ١٩٦٨، ص ١٣٩.

(٤) عبد الحافظ مجدي، فكرة التطور عند فلاسفة الإسلام، ترجمة هدى كشروط، مراجعة مجدي عبد الحافظ، ط ١، القاهرة ٢٠٠٥، ص ٩٩.

من النباتات أو الحيوانات حسب المزارع التي يمكنه الانتشار فيها، وبما أن الطبيعة تخضع لقوانين صارمة تتكرر في أحوال مختلفة وفقاً لمبدأ اطراد الظواهر «الطبيعة تتصرف بطريقة متشابهة للطريقة التي ينهجها الإنسان (في الانتخاب الصناعي) حيث لا تميز لأن فعلها هو نفسه في شتى الظروف فهي تسمح لأوراق الأشجار والثمار بالهلاك مانعة بهذا التصرف تحقيق النتيجة الطبيعية في اقتصاد الطبيعة، فهي تخلعها لكي تتيح مكاناً لغيرها»^(١)، إن هذا القانون الصارم هو ذاته الذي يستخدمه الإنسان في المزارع «يتخير قمحه تاركاً إياه ينمو بقدر ما هو بحاجة إليه قالعاً المتبقي، ورجل الغابات يترك الأغصان التي تبدو له رائعة بينما يقطع كل الأغصان الأخرى، النحل يقتل من بينه ما يأكل ولا يعمل في الخلية»^(٢) أراد البيروني أن يربط بين هذا القانون وبين ما يحدث في حياة البشر، فوفق لهذا الأخير أراد البيروني أن يفسر تلك الصراعات والحروب والنزاعات التي تحدث بين البشر وفي المجتمعات «إذا ما أهلكت الأرض أو كانت على وشك الهلاك تنوء بكثرة من السكان فإن حاكمها - أن كان مهتماً بكل صغيرة وكبيرة - سيرسل مبعوثاً كي يقلل من هذا الغفير ويهدم كل ما هو شر»^(٣).

فكرة التطور عند أخوان الصفا:

أما التطور عند أخوان الصفا ينشد غاية وهدف فهو ليس تطوراً عشوائياً «لكل كون ونشوء غاية أولاً وابتداءً ونهاية إليها يرتقي ولغايتها ثرة تجتنى»^(٤) فهم يعتقدون أن للوجود دائماً غاية أكثر ترتيباً وتعقيداً تنتهي إليها الموجودات، حيث تبدئ بما هو جزئي لتنتهي على ما هو كلي، تتدرج من البسيط إلى المعقد «والموجودات الجزئية دائماً في الكون متجهة نحو التمام لأنها تبدئ بالكون من انقص الوجود متجهة إلى أتم الوجود ومن أدون الأحوال مترقية إلى أشرفها وأتمها»^(٥)، لإخوان الصفا تصور فريد للكائنات الحية، فهم يقسمونها إلى مراتب وفق لما تملكه لهذه الأخيرة من أعضاء وأدوات، يصنفونها من البسيط إلى المركب «آخر مرتبة

(١) المرجع نفسه، ص الصفحة نفسها.

(٢) المرجع نفسه، ص ٩٩.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٠٠.

(٤) عبد الحافظ مجدي، المرجع السابق، نقلاً عن رسائل إخوان الصفا سنة ٥١٣٠هـ، مجلة ٣، ص ١١٩.

(٥) المرجع نفسه، ص ٤٠.

النبات متصلة بأول مرتبة الحيوانية، وأخر مرتبة الحيوانية متصلة بأول مرتبة الإنسانية»^(١)، أما بالنسبة للحيوانات، فهم يرتبونها بحسب درجة تطورها وارتقائها، متخذين من مجموع ما تمتلكه من حواس كمعيار لهذا التصنيف، فالأقل حواساً يسبق في الوجود الأكثر حواساً، ويعتبرون الأول حيواناً ناقصاً، بينما الحيوان المكتمل الحواس هو الحيوان التام الكامل طبقاً لما ورد في رسائلهم، إن «من الحيوان ما هو تام الخلقة كامل الصورة، كالتي تنزرو وتجبل وتلد وترضع؛ ومنها ما هو ناقص الخلقة كالتي تتكون من العفونات، ومنها ما هو كالحشرات والهوام بين ذلك، كالتي تنفذ وتبيض وتحضن وتربي»^(٢)، أما بالنسبة لسلم الترتيب فيكون حسب عامل الزمن فهم يرتبون الحيوانات حسب الزمن المستغرق في خلقهم «الحيوانات الناقصة الخلقة متقدمة الوجود على التامة الخلقة بالزمان في بدء الخلق، وذلك أنها تتكون في زمان قصير، والتي هي تامة الخلقة تتكون في زمان طويل»^(٣)، وأن «حيوان الماء وجوده قبل وجود حيوان البر بزمان، لأن الماء قبل التراب، والبحر قبل البر في بدء الخلق وأن الحيوانات كلها متقدمة الوجود على الإنسان بالزمان»^(٤).

عندما تطرق إخوان الصفا لقضية التطور تناولوا فكرة الصراع من أجل البقاء، وأطلقوا عليها «الحكمة الإلهية»، فتذكر الرسائل «واعلم أنك إذا أمعنت النظر، وجودت البحث عن مبادئ الكائنات وعلة الموجودات، علمت وتيقنت أن هاتين الحالتين، أعني شهوة البقاء وكراهية الفناء، أصل وقانون لجميع شهوات النفس المركوزة في جبلتها، وأن تلك الشهوات المركوزة في جبلتها أصول وقوانين لجميع أفعالها وصنائعها ومعارفها في متصرفاتها»^(٥)، نجد أن إخوان الصفا يفسرون طريقة المحافظة على البقاء بأسباب غائية غير طبيعية ولا بيولوجية، وقانون البقاء هذا يعتبرونه قاسماً مشتركاً بين الإنسان والحيوان، فالحيوانات متنوعة خصائصها مختلفة كل منها ينفرد بميزات معينة بينما الإنسان يملك كل تلك الخصائص أهمها خاصيتي طلب المنفعة واجتناب الضرر، لكن تختلف طريق الحصول على المنفعة ودفع الضرر، فمنها من يحصل على المنفعة بالقوة كالأسد وبعضها يستعمل الحيلة كالعنكبوت والإنسان يستعمل

(١) المرجع نفسه، ص ٤٤ نقلاً عن رسائل إخوان الصفا، طبعة بيروت، مجلد ٢، ص ١٧٧.

(٢) المرجع نفسه، ص ٤٩ نقلاً عن: إخوان الصفا، رسائل، طبعة سنة ١٣٠٥هـ، مجلد ٢، ص ١٢٨.

(٣) المرجع نفسه، ص ٥٠.

(٤) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(٥) المرجع نفسه، ص ٥٣.

الطريقتين، ومنهم من يدفع الضرر ويصد العدو بالقتال والغلبة كالأسود ومنهم من يدفعه بالهرب كالأرانب وكلها ميزات نجدها في الإنسان. وتلعب البيئة الطبيعية دورا في تفسير اختلاف الأجناس والطبائع للكائنات الحية. نلاحظ أن اخوان الصفا وعلى الرغم من أنهم ادرجوا عامل الزمن في تفسير فكرة التطور تبقى محاولتهم تغطي عليها التفسيرات الغائية من جهة ويغلب عليها الطابع الأيديولوجي الذي يعكس الواقع الاجتماعي آنذاك.

نظرية التطور في الفكر الخلدوني:

يشير ساطع الحصري إلى أن ابن خلدون قد سبق داروين في فكرة التطور والتدرج في الأنواع الحيوانية والنباتية مستندا إلى قوله: «انظر العالم التكوين كيف ابتداء من المعادن ثم النبات ثم الحيوان على هيئة بديعة من التدرج آخر أفق المعادن متصل بأول أفق النبات مثل الحشائش وما لا بذرة له وآخر أفق النبات مثل النخل والكرم متصل بأول أفق الحيوان مثل الحلزون والصدف ولم يوجد لهما إلا قوة اللمس فقط ومعنى الاتصال في هذه المكونات أن آخر الأفق منها مستعد بالاستعداد الغريب لأن يصير أول الأفق الذي بعده واتسع عالم الحيوان وتعددت أنواعه»^(١) ين ساطع الحصري إلى أنه في بداية الأمر سادت فكرة ثبات الأنواع حيث أن كل نوع يخلق مختلف عن غيره يتميز بصفات ثابتة لا تتغير بتغير العصور، لكن سرعان ما تنبه العلماء على أن الخصائص التي تميز تلك الأنواع لا تبقى على وتيرة واحدة بل تتغير تدريجيا، مما يؤدي إلى تكوين أنواع جديدة، بمعنى أن الأنواع التي نراها اليوم مختلفة، تنحدر في حقيقة الأمر من أصل واحد، ولم تصبح على شكلها الحالي إلا بعد تعرضها لسلسلة من التغيرات، كما يستد ساطع الحصري بأن مسألة أصل الأنواع النباتية والحيوانية من القضايا التي لفتت انتباه المفكرين العرب قبل أن تتبلور كنظرية علمية في القرن التاسع عشر بعد نشر كتاب أصل الأنواع، كما تناول ابن خلدون مسألة التطور في الفصل الرابع من الباب السادس من طبعة د. علي عبد الواحد وفي جاء بعنوان «في علوم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام»، يقول فيه ابن خلدون: «وقد تقدم لنا الكلام في الوحي أو الكتاب في فصل المدرّكين للغيب وبيننا هنالك أن الوجود كله في عوالمه البسيطة والمركبة على ترتيب طبيعي من أعلاها وأسفلها متصلة كلها اتصالا لا ينخرم، وأن الذوات التي في آخر كل أفق من العوالم مستعدة لأن تنقلب إلى

(١) الخضري زينب، مرجع سابق، ص ٩٣، نقلا عن ساطع الحصري، دراسات في مقدمة ابن خلدون، القاهرة ١٩١٦، ص ٣٠٠.

الذات التي تجاوزها من الأسفل والأعلى استعدادا طبيعيا كما في العناصر الجسمانية البسيطة، وكما هو في النخل والكرم من آخر افق النبات، مع الحلزون والصدف من أفق الحيوان»^(١) يتضح من هذا النص أن ابن خلدون يعتبر أن الكائنات الحية متصلة ببعضها البعض وفق سلسلة التطور، فكل نوع يؤدي بتطوره إلى نوع أرقى منه.

كما عمم ابن خلدون فكرة التطور على الظواهر الاجتماعية على اعتبار أن التطور فيها أكثر وضوحا من ذلك الذي يحدث في الظواهر الطبيعية، وفسر به اطوار الدولة التي شبهها بالحياة الإنسانية، فالدولة في تطور مستمر لأن الحياة دوما تخضع للحركة والتطور وإنكار التطور هو إنكار للحياة، ويعلق لاكوست على مبدأ التطور عند ابن خلدون قائلا: «والتطور عنده له طابع دياكتيكي فالكائن الحي منذ خلقه يحمل في طياته بذرة الموت، إن تطور الحياة الذي لا يمكن إيقافه يؤدي على الموت المحتم»^(٢)، فقد أثبت ابن خلدون أن هرم الدولة لا يمكن إيقافه، والموت والحياة في وحدتها وتعارضهما وكأنهما يشكلان دياكتيكية مرتبطة بطريقة وثيقة بتطور الكائنات الحية منذ لحظة ولادتها على لحظة فنائها، تلك هي مفاهيم أساسية في الفكر الخلدوني، فالظواهر ليست مستقلة عن بعضها البعض بل هي مرتبطة ويؤثر بعضها في بعض في هذا الشأن أراد لاكوست أن يوضح خاصيتين أساسيتين فيفكر خلدون شبههما بالديالكتيك الهيجلي «الخاصية الأولى هي مبدأ التأثير المتبادل والارتباط الكوني بين الظواهر سواء في الطبيعة أو المجتمع، أما الخاصية الثانية هي مبدأ التغير الكوني والتطور الذي لا يتوقف أبدا»^(٣)، فالتطور عند ابن خلدون هو حركة نحو الأمام، فالتاريخ مثلا عند ابن خلدون هو عبارة عن دول تظهر تنم ثم تزول وتفتى وبهذا المعنى الفناء هو النتيجة الحتمية، والشئ لا تنطبق عليه قاعدة الفناء، والذي يستطيع أن يفلت من هذه الحتمية هو التطور.

تحدث ابن خلدون عن مدى تأثير البيئة على الكائنات الحية والتي تعد من أهم الأبحاث في التطور البيولوجي، وهو تفسير علمي يرجع الظواهر إلى أسبابها الحقيقية، ويستبعد التفسيرات الميتافيزيقية والغائية، وهو المبدأ الذي فسر به اختلاف الأجناس في صفاتهم

(١) الحضري زينب، المرجع السابق، ص ٩٣.

(2) Lacoste, Ibn Khaldoun, naissance de l'histoire, passé du tiers monde François Maspero, Paris 1966, p 209.

(٣) الحضري زينب، مرجع سابق، ص ص ٩٥، ٩٦.

البيولوجية متأثرين بالعوامل المناخية والوسط الذين يعيشون فيه « وكما أن للمناطق الحارة تأثيرها على ساكنيها سواء في أجسامهم أو أخلاقهم، فكذلك المناطق الباردة أيضا مما يدل دلالة قاطعة على أن للمناخ تأثير كبير على السكان، فمن يعيش في المناطق تبيض ألوانهم... ويتبع ذلك ما يقتضيه مزاج البرد المفرط من زرقة العين وبرس الجلود»^(١)، أن التطور عند ابن خلدون يأخذ طابعا اجتماعيا تاريخيا وحتى اقتصاديا وينطبق على كل الأشياء، فهو يفسر مبدأ التطور كل مظاهر الحياة، فتقترب أفكاره بمفهوم التطور الحديث.

مما سبق نستنتج أن فكرة التطور عند مفكري الإسلام طالما ارتبطت بالظروف الاجتماعية المتباينة والسائدة في كل عصر، فالتطور عند ابن خلدون مرادف للتغير والانتقال من حال إلى حال يعكس الحالة الاجتماعية والظروف التي عاشها ابن خلدون، في حين نجد التطور عند إخوان الصفا يمر عبر نظام منطقي كوني تسيروقه كل الموجودات، والتطور عند البيروني ذو نزعة طبيعية يعود السبب في ذلك إلى اهتماماته العلمية، وبصفة عامة التطور في الفكر العربي ارتبط بالعوامل الاجتماعية وبالعلوم السائدة آنذاك وبالعقيدة الإسلامية ومع ذلك حاولوا توضيح تأثير البيئة على فرصة بقاء الحيوانات، ووصفوا ما يطلق عليه الآن الصراع من أجل البقاء والانتخاب الطبيعي واستطاعوا تقديم صورة متكاملة عن العلاقة التصاعدية المترابطة بين الكائنات الحية وبين عالم الجهاد والمعادن.

نظريات التطور الغربية

منذ بزوغ الحضارات وحتى آخر الديانات مروا بالفلسفة اليونانية كان ينظر إلى والجنين البشري على أنه منفصل عن الطبيعة حتى حلول القرن ١٨ لم يجرؤ أحد إلى لفت الأنظار على التشابه بين الإنسان والقردة إلا قليلا من الطبيعيين وكم أن على رأسهم « لينوس » الذي وصل إيمانه بهذه العلاقة إلى حد أنه وضع قردة التشمبازي ضمن الجنس هومو homo الذي ينسب إلى البشر»^(٢).

لكن يعتبر لامارك (١٨٠٩) أول من وضع كيف تكونت لدى الإنسان القدرة على المشي على الرجلين.

(١) عبد الحافظ مجدي، مرجع سابق، ص ١٣٨.

(٢) مايز ارنست، هذا هو علم البيولوجيا دراسة في ماهية الحياة، تر عفيفي محمود عفيفي مطابع السياسة الكويت، ٢٠٠٢، ص ٢٥٦..

وكيف اكتسب الوجه البشري وملاحظه وعبر بوضوح عن كيفية انحذار البشر من الرئيسيات. وبهذا شهد القرن التاسع عشر ولادة نظريتين لتفسير التطور وهما اللاماركية والداروينية، يعتبر لامارك (jean baptiste de monet de lamark ١٨٢٩-١٨٧٧) تلميذ بوفون buffon مؤسس النظرية اللاماركية نشر كتابا عن النباتات الفرنسية ١٨٧٨ وشرح تصوره التطوري في كتابه «الفلسفة الزولوجية» ١٨٠٩، حيث قال: «بمقياس ما تتغير ظروف السكن، والمناخ والغذاء والحياة تتغير أوصاف القامة والشكل وتناسب بين الأجزاء واللون والتهاسك والرشاقة والتعامل عند الحيوانات بالمقدار المناسب^(١) بمعنى أن تغيير الوسط يحدث تحولا في الاحتياجات مما يدفع بالحيوانات إلى اكتساب عادات جديدة ويضيف قائلا: «ليست أعضاء الحيوانات هي التي ولدت عاداته وقدراته الخاصة بل بالعكس أن عاداته وأسلوب حياته والظروف التي تلاقى فيها الأفراد التي أنجبته هي التي شكلت مع الزمن شكل جسمه وعدد وحالة أعضائه والقدرات التي يتمتع بها»^(٢) والمقصود به أن تغيير الظروف يحدث تغييرا في العادات ما يحدث تغييرا في الأفعال الذي يحدث بدوره تغييرا في الشكل مثال ذلك الزرافة التي اضطرت إلى قضم الأشجار مما أدى إلى تغيير شكل القوائم الأمامية فأصبحت أطول من القوائم الخلفية واستطالت الرقبة إلى ارتفاع ستة أمتار، وكذلك تقاتل الحيوانات المجترية بضربات الرؤوس مما أدى إلى تشكل نتوء قرني. وبذلك تتضمن اللاماركية قاعدتين:

أ- الإهمال والاستعمال بحيث أن الحاجة تولد العضو الضروري، والاستعمال يقويه وينميه وعدم الاستعمال يؤدي إلى زوال العضو وضموره.

ب- إن الصفة المكتسبة تحت تأثير الوسط تنتقل بالوراثة وبهذا فالصفة الوراثية مكتسبة.

على الرغم مما تتسم به نظرية لامارك من طابع منطقي بقيت مجرد فرض نظري دون أي أدلة ووجهت لها انتقادات لاذعة خاصة من طرف «كوفي» حول مسلمة أن الوسط يحدث أثر على الجسم على اعتبار أن الجسم لا يتجاوب دائما مع تأثير الوسط بتغير مفيد ونافع، فالتغير يكون غالبا دون منفعة.

(١) روني تانون تاريخ العلوم العام مصدر سابق ص ٥٥٠.

(٢) روني تانون المرجع السابق، ص ٥٥٠.

على الرغم من أن أول نظرية في التطور كانت تلك التي أعلنها لامارك سنة ١٨٠٠م لكنها لم ترق إلى بداية ثورة علمية بل كانت مجرد آراء مقترحة، وحتى تابعيه أمثال جيوفري geoffroy وتشامبرز chambers لم يتفقوا تماما وبهذا لامارك لم يقدم مذهبا جديدا لينوب عن مذهب قديم كان سائدا، لكنها أوحى للعلماء البيولوجيين للبحث في هذا المجال. على خلاف ذلك فإن تشارلز داروين يعتبر أول من صاغ هذا الفرض علميا ومن أعظم الرجال تأثيرا في الفكر العلمي ومن كبار مؤسسي النهضة الفكرية في العلوم البيولوجية سجل ملاحظاته في رحلته في سفينة بيغل» التي دامت خمس سنوات. وهو القائل: «بأن التطور هو الطريق الذي تغيرت به أنواع الكائنات الحية بمرور الزمن تتغير أنواع النباتات والحيوانات ببطء وبالتزاوج والتهجين والانتخاب والتنازع من أجل البقاء، والبقاء للأصلح تتطور الكائنات الحية»^(١) ملاحظاته في رحلته في سفينة بيغل» التي دامت خمس سنوات. وهو القائل: «بأن التطور هو الطريق الذي تغيرت به أنواع الكائنات الحية بمرور الزمن تتغير أنواع النباتات والحيوانات ببطء وبالتزاوج والتهجين والانتخاب والتنازع من أجل البقاء، والبقاء للأصلح تتطور الكائنات الحية»^(٢).

تأثر داروين بكتاب «مالتوس» «تجربة حول مبدأ السكان» سنة ١٧٩٨ الذي بنى فيه التفاوت القائم بين نمو السكان ونمو الموارد الغذائية»^(٣) وهو التفاوت الذي يحدث صراعا للحصول على الغذاء، إذ أن الموارد الطبيعية (الغذائية) تتزايد بوتيرة متتالية حساسية بينها البشرية تتزايد بمتتالية هندسية فتصبح الطبيعة غير قادرة تأمين متطلبات البشرية، وهكذا ولدت فكرة الصراع من أجل البقاء وفكرة الانتخاب الطبيعي، وتطورت بعض الحيوانات ما قبل التاريخ وانقرضت الديناصورات، ويأتي هذا التعليل بوجود تنافس من أجل البقاء والأنواع القادرة على التكيف والبيئة هي التي تبقى وغير القادرة تنقرض. وبهذا جمع داروين بين التيارين المتلازمين، تيار البحث العلمي وتيار النظر الفلسفي، فقد كان عليه أن يجد نوع من التفسير المنطقي عن ظهور الأنواع الجديدة، وقد كان عليه أن يجمع أدلة تثبت أن هذا التعديل للأنواع الثابتة يحدث فعلا وقد وجد تفسيراً من خلال كتابات المفكر الإنجليزي

(١) عبد الحليم منتصر، تاريخ العلم ودوره في تقدم العرب، مرجع سابق، ص ٢٨٢.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٨٢.

(٣) روني تاتون، مرجع سابق، ص ١٥١.

مالتوس في السكان كما ذكرنا سابقا فوجد الفكرة التي بحث عنها حيث كتب يقول: «في أكتوبر ١٨٣٨ تصادف أن قرأت على سبيل التسلية كتاب مالتوس في السكان، ولما كانت ملاحظتي الطويلة المستمرة لعادات الحيوانات والنباتات قد هيأت لتقدير أهمية الصراع من أجل الوجود وهو الصراع الذي يدور في كل مكان فقد تبادر إلى ذهني على الفور أن من الممكن في ظل هذه الظروف أن يحفظ التغيرات المواتية ويقضي على التغيرات غير المواتية، فتكون نتيجة ذلك تكوّن نوع جديد، وهنا أصبحت لدي نظرية استطيع أن ابدأ بها»^(١) وهكذا بنى داروين هذه الفكرة وقضى واحد وعشرين عاما في جمع الأدلة البيولوجية لتأييد فرضيته هذه، حتى نشر كتاب أصل الأنواع ١٨٥٩م الذي أحدث انقلابا وثورة علمية حقيقية وقد وجد مناصرين يدافعون عن نظريته أمثال سبنسر وهلكسي، أهم ما أصفر عنه نشر هذا كتاب زيادة كمية البحوث التجريبية في البيولوجيا وفتح آفاق جديدة في دراسة علوم الأحياء. تعتمد نظرية داروين في الأصل المشترك على فرضية أن الإنسان ينحدر من أسلاف شبيهة «بالقردة العليا Apes نظرا لتشابه الشكل الظاهري»^(٢) وقد فند كل من «هكسلي» و«هيكل» كل فكرة ترجع نشأة الإنسان إلى قوى مجهولة ولم يعد *homo sapiens* همو سباينس ما يميزه عن الحيوان وبهذا أصبحت دراسة التاريخ التطوري الإنسان أحد فروع العلوم البيولوجية التي تعد جزءا من العلوم الطبيعية، مما أدى إلى نشأة علم البيولوجيا البشري بمختلف فروعه.

١- كيف أحدثت نظرية داروين ثورة؟

يتألف مذهب داروين من عدة نظريات منها نظريتين الأكثر أهمية: **أولاهما** تقتضي أن التطور حدث عن طريق الانحدار من أصل مشترك وهي النظرية التي أحدثت ثورة على نطاقين: **الأول** استبدلت فكرة الإبداع الخاص ذات الطابع الميتافيزيقي بفكرة التطور التدريجي التي تتسم بالطابع الواقعي **والثاني**: أنها تبنت الانحدار المتفرع الذي يتفق مع وحدة أصل الحياة من خلال نظرية الأصل المشترك لتحل محل نموذج التطور في خط مستقيم الذي تبناه التطور بين الأوائل وبهذا استطاعت نظرية الأصل المشترك أن تنسجم مع قضايا البحث في مجالات التصنيف والتشريح المقارن. فالفترة بين «بفن» Buffon ١٧٤٩ حتى ظهور أصل

(١) هنتر ميد تر فؤاد زكريا، مرجع سابق ص ١١٥.

(٢) ماير أرنس، مرجع سابق، ص ٢٥٧.

الأنواع ١٨٥٩م شكلت ثورة علمية إذ تم فيها اكتشاف قدم عمر الأرض وانقراض بعض الكائنات الحية في مراحل معينة محددة. أما النظرية الداروينية الثانية التي أحدثت ثورة علمية هي نظرية الانتخاب الطبيعي لأنها تتعارض مع مبدأ الغائية الذي كان سائدا آنذاك. ونظرية داروين تنكر وجود أي غاية كونية وتؤمن بالآلية في تفسير التغير التطوري يقول «هيكل» Haeckel «نحن نرى فيما توصل إليه داروين من اكتشاف دور الانتخاب الطبيعي في الصراع من أجل البقاء أكبر دليل حاسم على انتهاء صلاحية التبريرات الغائية التي كانت سارية في حقل البيولوجيا برمته، كما نرى في هذا الاكتشاف الإرث البشري الذي تركته كل تأويلات الحياتيين والغائيين عن الكائنات المتعضية»^(١) في الواقع أن مذهب الانتخاب الطبيعي جعل مذهب الحياتية لا لزوم له في تفسير ظاهرة التكيف. فالداروينية أصبحت الحجر الأساس في منهج جديد يستبعد أي نظرة غائية للحياة، على اعتبار أن داروين يرجع التغيرات التطورية إلى عاملين هما الانتخاب الطبيعي وتوارث الصفات المكتسبة. عندما نشر داروين كتابه أصل الأنواع لم يمتلك آنذاك أي دليل على فكرة الانتخاب الطبيعي وإنما انطلق من مجرد مسلمات مبنية على خمس حقائق تنطلق من:

- ١- الزيادة المتضاعفة عدد الأفراد.
 - ٢- الاستقرار المطرد للعشائر.
 - ٣- محدودية الموارد الطبيعية.
 - ٤- التوحد الجيني لكل فرد.
 - ٥- توارث المميزات الفردية، وينجم عن هذه الحقائق ثلاث مسلمات تتمثل في:
 - أ- حتمية التنافس بين الأفراد من أجل البقاء.
 - ب- البقاء التمايزي وهو ما عبر عنه بالبقاء للأصلح أو الانتخاب الطبيعي.
- استمرار عملية الانتخاب عبر أجيال كثيرة تؤدي إلى التطور.

(١) ماير ارنست، مرجع سابق، ص ١٤٣.

نظرية داروين التصنيف، الأهمية:

أ- التصنيف:

إن علم التصنيف Taxonomy الذي يتضمن وصف الكائنات الحية وترتيبها في مجموعات «ظهر هذا العلم على يد أرسطو طاليس وتيوفراستيس Theophrastis منذ حوالي ٣٣٠ ق.م»^(١) لكن أهمل هذا المجال مدة طويلة حتى عصر النهضة من خلال أعمال لينوس Linnaeus (١٧٧٨، ١٧١٧) ثم تلتها فترة ركود أخرى وإهمال حتى نشر كتاب داروين أصل الأنواع الذي يعتبر بحث في التصنيف ومن هنا وضع الحجر الأساس لتحديد وصف تنوع عالم الأحياء وساهم في تطوير وفهم وتفسير هذا العالم، إذ يعطينا صورة واضحة وصحيحة عن تباين الكائنات الحية، ويبين الجوانب الأكثر أهمية في معظم مجالات البيولوجيا، يعرفه تيمسون «علم وضع الحدود بين أنواع الكائنات وترتيبها عن طريق الدراسة النظرية والممارسة العملية» والتصنيف ينقسم إلى تصنيف دقيق يشمل تحديد الأنواع وذلك بالتعرف على النوع ووصفه والنوع يقصد به مجموعة الأفراد المتشابهة فيما بينها والمختلفة عن غيرها والنوع يعني كلمة species وتعني الصنف. وعن التصنيف التطوري نجد في الفصل الثالث عشر من كتاب أصل الأنواع أن داروين وضع تصنيفات للكائنات المتعضية حيث يقيم تصنيفه على عاملين هما:

أ- درجة التشابه ومنشؤها الأصل المشترك.

ب- درجة التباين ومنشؤها التطور، أن النظام التصنيفي التطوري الذي يبين من خلاله داروين الذرية المنحدرة من أقرب سلف مشترك تؤلف وحدة تصنيفية كيفية أي مجموعة تشترك أفرادها في صفات تميزها عن غيرها ويمكن وصفها بأنها أحادية النسب وكل نظام قائم على هذا الأساس يوصف بأنه ترتيب جينيولوجي.

فماذا عن تصنيف أصل البشر في منظومة داروين؟

إن أهم ما ترتب عن ظهور نظرية الأصل المشترك هو تغيير وضع الإنسان في عالم الأحياء عما كان عليه سابقا إذ يجمع رجال الدين عموما أن الإنسان الأول خلق مباشرة مستقلا عن غيره

(١) ماير ارنست المرجع السابق، ص ٣٠.

من الكائنات التي سبقتها (آدم عليه السلام) وحتى داروين في كتابه أصل الأنواع لم يبين رأيه قال في ملاحظته: «ولسوف نلقي الضوء على أصل الإنسان وتاريخه»^(١)، لكن سرعان ما أعلن التطوريين أمثال «هكسلي» (١٨٦٣) و«هيكل» (١٨٦٦) أن الإنسان «قد ينحدر descended من سلف الرئيسيات وهي أرقى رتب طائفة الثدييات»^(٢)، وبعد ذلك تبني داروين هذا الموقف أي المنشأ التطوري للإنسان ووضع النوع البشري Homo sapiens هو مو ساينس في شجرة المملكة الحيوانية^(٣).

أهمية نظرية داروين: فيما تتجلى أهمية نظرية داروين؟

إذا كان العالم العضوي يخضع لقوانين السببية والحتمية، إذ يتحكم الماضي في المستقبل فعن طريق معرفة الحاضر يمكن التنبؤ بما يحدث في المستقبل، والحاضر على صورة الماضي، فنفس القوانين تؤدي إلى نفس النتائج في عالم الماكروفيزياء، لكن كان يعتقد أن الأمر مختلف بالنسبة للكائنات العضوية «فما يحدث في الحاضر مرتب على نحو ما تنشأ به أن يخدم غرضاً مستقبلاً»^(٤)، وبهذا فالمستقبل لا الماضي هو الذي يتحكم في الحاضر وهذا ما يسمى بالغائية «teleology»، وقد جعل أرسطو للعلّة الغائية مكانة مماثلة للعلّة في العالم الفيزيائي، فقد رأى أن الطبيعة الفيزيائية خاضعة لقانون العلة والمعلول، في تصور أن الطبيعة العضوية تخضع لقانون الغاية والوسيلة، غير أن نظرية داروين في التطور^(٥) كشفت أنه من الممكن تفسير التطور على أساس السببية فالتطور لا يحتاج إلى تفسيرات غائية، وقد استطاعت البيولوجية الحديثة عن طريق الجمع بين فكرة داروين في الانتخاب الطبيعي ومن كشوفات تجريبية معينة أن تقدم تفسيراً للتغير الوراثي الموجه«وبذلك تحررت من اللاماركية»^(٦).

فمنذ العصور الوسطى التي سبقت داروين كان الاعتقاد السائد آنذاك أن العالم

(١) المرجع نفسه، ص ١٤٣.

(٢) ماير ارنتست، المرجع السابق، ص ١٤٥.

(٣) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(٤) ريتشباخ هانز، نشأة الفلسفة العلمية، ت فؤاد زكريا الهيئة المصرية العامة للكتاب، د ط، ١٩٧٧، ص ١٧٠.

(٥) المرجع نفسه، ص ١٧٦.

(٦) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

حديث وثابت لكن مع ميلاد الثورة الكوبرنيكية سرعان ما أثبت الجيولوجيون قدم الأرض، وما اكتشف من الحفريات التي تثبت انقراض حيوانات تعود إلى عصور سحيقة وتدل في هيئتها أن الحياة بدأت في صورة تختلف عما ألفناه، وظلت هذه الفكرة سائدة حتى ١٨٥٩م، على الرغم مما قدمه العلم من شواهد تدل على خطأ هذا الاعتقاد، واقوى الشواهد كانت نظرية لا مارك في التغير التدريجي، ومن هنا كانت الحاجة إلى تهيئة المناخ لقبول المذهب التطوري» ويعد «تشارلز بونيت Charles bonnet» صاحب نظرية «التشكل القبلي preformation»^(١) وهو أول من أدخل كلمة التطور إلى ميدان العلم على اعتبار أن الجنين هو نموذج مصغر يتطور عبر مراحل، وسرعان ما أصبحت الكلمة تستخدم على ثلاث جوانب من تاريخ الحياة على سطح الأرض:

١- التطور الانتقائي Transmisional evolution: ويقصد به نشأة الفرد في نمط جديد نابع عن طفرة وراثية وبدوره يصبح الجد الأعلى (الجنس) لنوع جديد وهذه الفكرة إغريقية أدخلها «موبرتيوس Maupertuis إلى مجال البيولوجيا ١٧٥٠»^(٢) تبانها فيها بعد «هكسلي» أحد اتباع داروين.

٢- التطور التحويلي Transformational evolution: ويقصد به التغير التدريجي الذي قد يبدأ غير ظاهر ويتحول في نهاية المطاف إلى تحول واضح المعالم ويشمل حتى الجمادات ومثال ذلك هو تكون الجنين من خلية (بيضة) ويعد «الفرنسي «لامارك» أول من أطلق اسم التطور التحويلي على ظاهرة النشوء الذاتي Infusorian في كتابه فلسفة الحيوان Philosophie zoologique سنة ١٨٠٩»^(٣).

٣- التطور التبايني variational: ويتضمن نظرية داروين في الانتخاب الطبيعي التي تنص على أنه لا يبقى من الأعداد الهائلة التي حدثت في جيناتها تغير متوارث الألفة قليلة ذات أنماط تؤهلها للتكيف مع المحيط، وتلك الأفراد تتناسل وينتج تكاثرها نسل مطور الذي يتعرض إلى سلسلة من التغيرات، والانتخاب هو الذي أدى إلى بقاء الأصلح، ثم التنافس أدى إلى استمرار، وبقاء الأقوى ولقد لقيت نظرية داروين رواجا كبيرا

(١) ماير ارنست، مرجع سابق، ص ١٩٩.

(٢) ماير ارنست المرجع السابق، ص ١٩٩.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٩٩.

إذ قال عنه «دوبرانسكي»: «لا شيء في علم البيولوجيا يمكن أن يكون له معنى إلا في ضوء نظرية داروين للتطور»^(١).

٢- تقييم نظرية داروين:

إذا كان منهج العلم الاستقرائي يتم فيه الانتقال من الجزء إلى الكل بتطبيق خطوات المنهج التجريبي جعله مستقلاً ومنفصلاً عن المشكلات والعلاقات الاجتماعية غير أن هذا الاستقلال الذاتي لا يعني انفصال العلم عن المؤثرات الثقافية انفصلاً تاماً وإلا كيف نفسر وجود نظريات متماثلة في زمن واحد عند باحثين مختلفين ومتفرقين، هذا ما عبر عنه والد «بولاي» Bolyai: «أن الكثير من الأمور لها أوان واحد، بحيث تبدئ في وقت واحد وأما كن متفرقة، كما تفتح أكام البنفسج، في كل الجنبات إبان الربيع»^(٢) وهذا ما أشار إليه أيضاً داروين في مقدمته في كتاب أصل الأنواع مشيراً على أنه في الفترة مابين (١٧٩٤م و ١٧٩٥م) صيغت فكرة تطور الأنواع على يد «غوته» Goete في ألمانيا و«سانت هيلري» في فرنسا وداروين في إنجلترا في وقت واحد، حتى داروين نفسه اعترف أنه تلقى «رسالة من ولاس عام ١٨٥٨م عبارة عن موجز لنظريته التي لم تكن قد نشرت بعد عن الانتخاب الطبيعي»^(٣).

بعدما سادت في القرن الثامن عشر فكرة الثبات المطلق للطبيعة وتكرر فكرة التغير والتطور فداروين صاغ نظرية الانتخاب الطبيعي متأثراً بمجتمعه البرجوازي الذي يقوم على المنافسة الحرة والصراع من أجل البقاء وهي المبادئ التي اعتقد حينها الرأسماليون أنها سبب تطور الإنسانية من جهة ومن جهة أخرى متأثراً بفكرة «مالتوس».

نستنتج من هذا أن العلم يتأثر بثقافة وقيم مجتمع عصره، ولكل عصر نسق من المفاهيم والتصورات تتأثر به البحوث العلمية وينتظم به النشاط الإنساني في أساليبها وأدواتها ومشكلاتها.

إن المذهب التطوري الدارويني هو في الواقع أسلوب فلسفي قديم تمتد جذوره إلى ما قبل سقراط، ومسلّمته الأساسية هي أن التقدم المعرفي يتم نتيجة الصراع بين الآراء

(١) المرجع نفسه الصفحة نفسها.

(٢) قصوة صلاح، فلسفة العلم، مرجع سابق، ص ٨٦.

(٣) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

البديلة. ثم جاء «ميل» وطور هذا المذهب في كتابه الحرية Onliberty وبعدها أكد «ماخ» هذا الصراع الحاسم فيما يتعلق بالقضايا العلمية متأثراً بالداروينية إلى حدّ ما، ينصّ هذا المذهب أن التطور المعرفي يتحقق بعمليتين شبيهتين بنظري داروين وهما: التغير والانتخاب، وفي عام ١٩٨٨م كتب توميسون قائلاً: «إن بقاء الأفكار على مرّ الأجيال قوية قادرة على توضيح القضايا وحلّ المشاكل العلمية مرهون بصمودها في معركة التنافس على البقاء.

الوراثة ملاحظات عربية وإبداعات غربية

الوراثة:

المفهوم « مقدرة الكائنات الحية على نقل الخصائص والصفات إلى نسلها وقد نشأت هذه المقدرة وتطورت خلال عملية التطور البيولوجي ويتوقف انتقال الخصائص الوراثية في حالة الحيوانات العليا على الخلايا الجنسية»^(١) أو هي: «انتقال صفات الجنس والنوع بل والفرد من الأصل إلى الفرع وهي قريبة إذا انتقلت الصفات من الأب إلى الأم مباشرة، وبعيدة إذا انتقلت من الجد الأعلى إلى الابن، والصفات الوراثية عضوية، أو فيزيولوجية أو سيكولوجية»^(٢) وهذا المعنى تتكون وراثته الفرد أساساً من المورثات النوعية التي يتلقاها من كل الأيويين وتحتوي كل خلية على مئات من جزيئات دقيقة تسمى المورثات وهي المسؤولة عن انتقال الصفات الوراثية للوالدين والأجيال السابقة إلى الفرد، وتتجمع المورثات في مناطق الكروموزومات أو الصبغيات في صورة أزواج من الخطوط المتوازية أحدهما يحمل الخصائص الوراثية للأب، والآخر يحمل الخصائص الوراثية للأم وتحتوي كل خلية إنسان على «٤٦ كروموزم أي ٢٣ زوج»^(٣).

(١) لجنة من العلماء السوفيات، الموسوعة الفلسفية، إشراف روزنتال يودين، تر سмир كرم، مراجعة صادق جلال، جورج طراييشي، ط ١، ١٩٧٤، ط ٦، ١٩٨٧، ص ٥٨١.

(٢) مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ص ٢٠٧.

(٣) سليمان الخضري الشيخ، الفروق الفردية في الذكاء، ط ٢، ٢٠١١، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، الأردن، ص ٣٥.

علم الوراثة كتراث من الفكر العربي الإسلامي:

القيافة كأساس للوراثة:

ورد مصطلح «قيافة البشر» في كتب التراث الإسلامي لتفسير التشابه بين الخلف والسلف؛ فقد جاء في كتاب «عجائب المخلوقات، وغرائب الموجودات» للقزويني ما نصّه: «القيافة على ضربين: قيافة البشر، وقيافة الأثر: أما قيافة البشر فالاستدلال بهيئات الأعضاء على الإنسان، وأما قيافة الأثر فالاستدلال بآثار الأقدام والخفاف والحوافر»^(١). وقد اشتهر بقيافة البشر قوم من العرب يقال لهم «بنو مدلج»^(٢)، يُعرض على أحدهم مولودٌ في عشرين امرأة فيهنّ أمه يُلحقه بها.

تعرّض ابن قيم الجوزية لقضية خلق الأجنة، في كتابه «تحفة المودود، بأحكام المولود» مستندا إلى ما ورد في القرآن الكريم ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [الإنسان: ٢] مشيرا الأمشاج وهي العامل الرئيسي في عملية الوراثة والتي عرفت فيما بعد باسم zygote، كما أشار وجود عناصر صغيرة مختلفة تتناقلها الأجيال أطلق عليها اسم «الوحدات الغامضة» والتي ذكرها مندل، أطلق عليها العلم الحديث اسم المورثات أو الجينات Gene، وأثبتت أجهزة الفحص الدقيقة أن هذه المورثات تحملها أجسام بروتينية دقيقة جداً (تسمى الصبغيات أو الكروموسومات Chromosomes)، وقد أكّد العلم الحديث أن هذه المورثات هي التي تحدد صفات وملامح الإنسان البدنية والنفسية؛ وقد تتغلّب صفة سائدة على صفة متنحية فتظهر حسب قوانين علمية معروفة تمّ اكتشافها حديثاً في علم الوراثة، «وهذا الكلام من ابن القيم يعد أساساً لنشأة نظرية المورثات أو الجينات التي قال بها علماء الوراثة حديثاً»^(٣). الطبري في كتابه «فردوس الحكمة» يشير إلى توارث الصفات الوراثية وانتقالها عبر الأجيال بقوله «الولد نزوع إلى لون الجد»^(٤)، والنزوع إلى الأصل أكدّه الرسول ﷺ.

(١) درجاني راغب، قصة العلوم الطبية في الحضارة الإسلامية، ص ١٥٠ نقلا عن: القزويني عجائب المخلوقات ص ٢٠٤.

(٢) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(٣) درجاني راغب المرجع السابق، ص ١٥٣ نقلا عن: أحمد فؤاد باشا، التراث العلمي الإسلامي، شيء عن الماضي أم زاد للآتي؟ ص ٧٢.

(٤) المرجع نفسه، ص ١٣٥.

وما ورد في ذلك أنه عليه الصلاة والسلام جاءه رجل فقال: يا رسول الله أن امرأتي ولدت غلاما اسودا، فقال: هل لك من إبل؟ قال نعم قال ما ألوانها؟ قال: حمر، قال: هل فيها من أورك؟ قال: نعم، قال: فأني كان ذلك؟ قال: أراه عرق نزع، قال: فلعل ابنك هذا نزع عرق»^(١)، يوضح الحديث النبوي الشريف حقيقة مفادها النزوع إلى الأصل وي طرح فكرة الصفة السائدة تلك التي أصبحت من المفاهيم الأساسية لعلم الوراثة، في هذا الشأن يقول ابن قيم الجوزية «قد يتولد مرارا كثيرا من العميان، ومن به شامة أو أثر، ومن به علامات مثلها، وكثيرا ما يولد أولاد يشبهون أجدادهم أو يشبهون قراباتهم»^(٢) ويضيف قائلا: «اعتبار القائف شبه الأب دون الأم فذلك لأن كون الولد من أم أمر محقق لا يعرض فيه اشتباه سواء شبهها أم لم يشبهها وإنما يحتاج إلى القافة في دعوى الآباء»^(٣) وللتأكيد على التشابه بين الخلف والسلف جاء في مؤلفه «ولو ادعته امرأتان أوري القافة فالحق لمن كان أشبه بها منهما... فالولد يأخذ الشبه تارة من الأم ومن الأب تارة»^(٤) ألا يدل هذا على أن التنقيب في التراث العلمي العربي الإسلامي، أن علماء الحضارة الإسلامية تمكنوا من الكشف عن المعادلة الأساسية في الحياة وهي لغة الوراثة ليس بمفهومها العلمي الحديث لكنهم إلى حد ما استطاعوا أن يفسروا بعض مظاهر الحياة، فقد استطاعوا أن يتعرفوا على حقائق وراثية من نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وقد يظهر هذا جليا في «تحسين النسل والولد، كما مارسوا الانتقاء الوراثي على الخيول العربية، وعُتوا بدراسة ظاهرة التهجين في الإنسان والحيوان والطيور، وفطنوا إلى حكمة التشريع الإسلامي في الترغيب من الزواج بالأغراب وليس الأقارب»^(٥).

ظاهرة التهجين وتحسين النسل:

يزخر التراث العلمي الإسلامي بالعديد من الأمثلة على أنماط التهجين المختلفة، فنجد

- (١) المرجع نفسه، ص ١٥٤، نقلا عن: البخاري عن أبي هريرة، كتاب المحاربين من أهل الكفر والردة، باب ما جاء في التعريض، (٦٤٥٥)، ومسلم، كتاب اللعان (١٥٠٠).
- (٢) الجوزية ابن قيم، تحفة المودود بأحكام المولود، تحقيق عثمان بي جمعة ضميرية، دار عالم الفوائد، للنشر والتوزيع، مكة المكرمة، ط ١، ١٤٣١هـ، ص ٣٩٩.
- (٣) المصدر نفسه، ص ٣٩٧.
- (٤) المصدر نفسه، ص ٣٩٨.
- (٥) درجاني راغب المرجع السابق، ص ١٥٠، نقلا عن: أحمد فؤاد باشا، التراث الإسلامي شيء من الماضي أم زاد للآتي؟ ص، ص ٧٠، ٦٩.

القزويني على سبيل المثال يشرح خصائص الحيوانات الهجينة بقوله: «إنّ الحيوانات المركّبة تتولد بين حيوانين مختلفين في النوع ويكون شكلها عجيباً بين هذا وذاك»^(١)، ويعلّق الجاحظ على ظاهرة التهجين تعليقاً علمياً صحيحاً فيقول: «إننا وجدنا بعض النّساج المركّب وبعض الفروع المستخرجة منه أعظم من الأصل»^(٢).

فقد ساهم العلماء المسلمين في مجال تحسين النسل عن طريق انتقاء صفات وراثية معينة، وذلك بحرصهم على أنساب الخيول العربية في حصر التزاوج فيما بينها وبين أفراس أصيلة ذات صفات وراثية محدّدة، واهتموا باصطفاء الصفات على الأنسال القادمة، ومنعوا أي تزاوجات عشوائية مع أفراد وضيفة النسب، فكانهم بهذا التحديد يَحْصِرُونَ حدود الصفات الوراثية الممتازة كالرشاقة والجمال وضمور البطن والعدو وصغر الآذان، وغيرها من الصفات المرغوبة في مجموعة معينة من الأفراس، ما لبثت أن كبرت وزادت أعدادها مع مرور الزمن؛ بحيث شكلت نواة ممتازة لنشوء سلالة الخيول الاصيلية التي اشتهر بها العرب وكان لهذا التكوين الوراثي وهو ما يُعرَفُ اليوم بعلم التحسين الوراثي (الأيوغينيا Eugenics)؛ أثر كبير في لفت الأنظار إلى جودة وأصالة الخيول العربية مما أدى إلى استيرادها بغية تهجينها مع سلالات أخرى، كما أثبت المسلمون وجود علاقة وثيقة بين الوراثة وطبيعة الإنسان من الناحية الأخلاقية وما ينعكس عن ذلك اجتماعياً فقد ورد في الأثر «الناس معادن والعرق دساس وأدب السوء كعرق السوء»^(٣) مما يوضح أن العلماء المسلمون قد توصلوا لبعض الحقائق الجزئية في مجال الوراثة لكن اكتشافاتهم بقيت مجرد ملاحظات متفرقة متشتتة ولم تلق ذلك الاهتمام الذي يجب أن يحض به علم بحجم علم الوراثة الذي يحدد طبيعة الفرد الفيزيولوجية والنفسية ويوضح مدى تأثير هذه الأخيرة في حياة الفرد والجماعة.

الوراثة في الفكر الغربي:

الوراثة génétiques هي التسمية التي وضعها العالم باتسون batson سنة ١٩٠٦ يعرفها

(١) المرجع نفسه، ص ١٥٥، تقلاعن القزويني، عجائب الموجودات، ص ٢٠٤.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٥٦، نقلا عن الجاحظ، الحيوان ١/١٣٧.

(٣) درجاني راغب، المرجع السابق، ص ١٥٦، نقلا عن: البهقي، شعب الايمان ٨/٤٤٥، ابن الجوزي، العلل المنتهية ٢/١٢٧.

«العلم هو والوراثة heridity والتغير variation»^(١) والذي يسعى لفهم القوانين التي تحدد التشابه والاختلاف بين الأفراد القريبة عن بعضها البعض من حيث الأصل.

فالوراثة هي انتقال الصفات عبر الأجيال والتغير هو الخاصية المضادة للوراثة يتلخص بتغيير المورثات وتغير ظهورها في عملية تطور الكائنات الحية والتي تسمى بالطفرة Mutation والتي تنشأ فجأة كتغييرات نوعية جديدة.

فما هو الأساس المادي للوراثة؟ وماهي المركبات والعمليات التي تضمن انتقال الصفات الوراثية؟ وكيف تم اكتشاف ذلك؟

١- تاريخ الوراثة علم الوراثة وتطوره:

جاء تطور البيولوجيا متأخرا ويعود ذلك لعدم دقة طرق البحث العلمي ولعدم وجود وحدة قياس الظواهر الحياتية وبالمستوى المنخفض لتطور العلوم الدقيق، وذلك أن هذه العلوم لم تكن مهية للقيام بتحليل الخصائص وبنية المادة الحية، وبفضل اكتشاف وحدة قياس الظاهرة البيولوجية والمعروفة حاليا باسم المورثة أصبحت الوراثة إحدى المواد الدقيقة بين العلوم الطبيعية الحديثة، فأصبح علم الوراثة وأهميته تحددان كونه يدرس الخصائص الأساسية للكائنات الحية خاصة الوراثة والتغير والتي يتضح من دراستها بأن معرفة الفيزياء والكيمياء والرياضيات ضرورية جدا لدراسة العالم العضوي كأهميتها في دراسة العالم اللاعضوي.

المراحل الأساسية لتطور علم الوراثة:

يجب أن نبحت عن مصادر علم الوراثة كأى علم آخر في تطبيقاته العملية. فالوراثة نشأت عن تربية الحيوانات الأليفة وزراعة النباتات وبتطور الطب، فتربية الأحصنة كانت معروفة قبل «٦٠٠ سنة في بلاد ما بين النهرين»^(٢)، حيث عثر على نقوش أثرية تين ثلاثة نماذج من أعراف الأحصنة والمعروفة الآن بالسلالات، وقد عرف العرب أصول تحسين سلالات الخيول وهم أول من طبقوا التلقيح الاصطناعي سنة ١٣٢٢ وهذا ما ذكر في «كتاب الوراثة والزراعة ١٩٦٤ بروبكر brew baker»^(٣) ومن بين النباتات النخيل، ففي دراسة الحضارة الأشورية كان

(١) الحضري سليمان الشيخ، المرجع السابق، ص ٣٥.

(٢) تاتون روني، تر علي مقلد، المرجع السابق، ص ٣٤١.

(٣) تاتون روني، المرجع السابق، الصفحة السابقة.

معروفاً أن النباتات الأنثوية لا تنتج ثماراً ما لم تؤبر بحبوب طلع النباتات الذكرية وأن تطبيق التآبير الاصطناعي يعطي ثماراً أكثر وهذا ما قام به الكهنة الآشوريين، وفي عام ١٦٩٤ نشر العالم رودرف كاميراريوس تحت اسم «مذكرة عن الجنس عند النباتات» اعتماداً على تجاربه على السبانخ والذرة بأنه لكي يتم الحصول على البذور لأبد من التآبير وتوصل إلى نتيجة هي أن النباتات تملك تمايزاً جنسياً كالحوانات وافترض أن تآبير نبات أحد الأنواع بحبوب طلع نبات آخر يمكن أن يؤدي إلى ظهور أشكال جديدة، ما يعرف بالتهجين، وكان أول هجين قام به توماس فيرتشالد من تهجين نوعين من نبات القرنفل.

دراسة النصف الثاني من القرن ١٩:

إن الملاحظات والعروض المذكورة لم تستطع أن تصبح أساساً لتشكيل علم جديد لكن التطور الشديد لتربية الحيوانات والنباتات وإنتاج البذور ساعد على تهيئة ولادة الوراثة والتطور السريع للبيولوجيا كعلم تطبيقي. لقد بذل العالم الانجليزي تشارلز داروين جهوداً وتعتبر منجزات دراسة خصائص الخلية الجنسية والجسمية إحدى الظروف التي ساعدت على اكتشاف الوراثة كعلم، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر اكتشف الانقسام العادي للخلية على يد تشيستياكوف ١٨٧٤ وستراسبورغ ١٨٧٥ ولقد سمي هذا الانقسام بالميتوز mitose وفي عام ١٨٨٨ اقترح woldayer تسمية الصبغيات كروموزومات^(١).

ويعتبر ثبات عدد فردية الصبغيات لكل نوع من العوامل إلهامة في تطور الوراثة في نهاية القرن التاسع عشر الذي اكتشفه رابل وبوفري وبينوا أنه يحدث خلال عملية تطور الخلايا الجنسية على عكس الخلايا الجسمية اختزال عدد الصبغيات إلى النصف وبذلك فالبيضة الملقحة (الخلية الأولى للكائن) تضم نصف الصبغيات الذكرية ونصف الصبغيات الأنثوية، وبذلك سجل منتصف القرن منتصف القرن التاسع عشر منعطفاً في ممارسة علم الأحياء، في أقل من عشرين سنة ظهرت النظرية الخلوية في شكلها النهائي ونظرية التطور والتحليل الكيميائي للوظائف الكبرى ودراسة الوراثة والتخمير وتركيب المركبات الأولية ومع أعمال «فيركو» و«داروين» و«كلود برنارد» و«باستور» تحدت المفاهيم ومناهج ومواضيع البحث التي شكلت مصدر علم الأحياء، فلم يصبح علم الأحياء يقتصر على المراقبة بل أصبح

يخضع للاختبار ولم تصبح التعضية تشكل نقطة الانطلاق لكل معرفة حول الكائنات، وإنما أصبحت الشيء الذي ينبغي أن يعرف، فلم يعد يكفي أن نلاحظ الكائنات الحية بل يجب أن نحلل تفاعلاتها الكيميائية وندرس خلاياها ونصطنع ظواهرها، وبذلك شهدت نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ومع جهود المذهب الوضعي التي سعت إلى إعادة بناء الجسر الذي قطع في أواخر القرن الثامن عشر بين العضوي واللاعضوي، فلقد تحول الاختلاف بين المادي والحَي، من الاختلاف في الطبيعة إلى الاختلاف في التعقيد، فنسبة الخلية إلى الجزيئية هي كنسبة الجزيئية (الإلكترون) في الذرة مما أدى إلى ظهور علمين هما الكيمياء الحيوية وعلم الوراثة.

نجد في أعمال «مندل» شاهدا على أن الموقف الذي عبر عنه «داروين» و«جيبس» لم يكن فكرة خاصة ببعض بل نزعة أخذت تتجلى في منتصف القرن التاسع عشر، فإذا كانت الوراثة بشكل خاص شأنًا من شؤون البساتنة ومربي الحيوانات فمتطلبات الحياة الاقتصادية أدت إلى زيادة المحاصيل والقطعان وتكييفها مع الشروط المحلية للمناخ والحرارة، كان المطلوب زيادة المردود ليس فقط برفع عدد الحيوانات والنباتات في الهكتار ولكن بتحسين النوعية، فكانت التجارب العلمية في الدواجن والحدايق فكان يلاحظ تشكل الصفات عبر الأجيال.

علم الوراثة كعامل حاسم في تطور البيولوجيا:

عند مندل التقى التياران المتمثلان في المعرفة العملية للبستنة والمعرفة النظرية لعلم الحياة أدبيا إلى تكون علم الوراثة، فاهتم مندل (ابن المزارع) بالتطور إذ كان يرى في شبابه أباه يغرس ويهجن ويلقح فكان يتساءل طيلة حياته عن كيفية تكون الأنواع؟ فعندما حصل على موافقة بزرع بعض النباتات في حديقة الدير، شرع بتوليد الهجناء ليس من أجل تحسين المردود، بل من أجل متابعة الصفات عبر الأجيال وموقفه يختلف عن ما سبقوه إذ يقول: «من بين كل التجارب التي أجريت ولا واحدة منها تحققت على نطاق أوسع وبطريقة دقيقة بما فيه الكفاية لكي تتيح تحديد عدد مختلف الأشكال التي تظهر في الهجناء»^(١) وتصنيف هذه الأشكال بصورة يقينية حسب الأجيال المتعاقبة أو تحديد علاقاتها الإحصائية موقف

(١) رنيه تاتون، المرجع السابق، ص ٣٤٣

يتضمن ثلاث عناصر: طريقة النظر إلى الاختبار - طريقة اختبار المواد المناسبة ثم إدخال الانقطاع واستخدام الجماعات الكبرى، مما يسمح بتفسير النتائج بواسطة الأعداد وبإخضاعها إلى معالجة رياضية وأخيراً باستعمال مجموعة رموز بسيطة يصبح بواسطتها الحوار ممكن بين الاختبار والنظرية، ويعود الفضل في معرفة القوانين والقواعد التي بها يتم انتقال الصفات عبر الأجيال إلى مندل سنة (١٨٢٢ - ١٨٨٤) إذ توصل ١٨٦٥ إلى وضع القواعد التي اعتبرت القوانين الأساسية للوراثة وسميت بقوانين مندل.

بقيت أعمال مندل مهملة حتى سنة ١٩٠٠م فسحبت مذكرة مندل من النسيان ونشرت وترجمت إلى الفرنسية على يد «شايبييه ١٩٠٧م وإلى الإنجليزية مع باتيسون ١٩٠٩م»^(١) وسميت قوانين التهجين بقوانين مندل ١٩٠٦م وابتكر «باتيسون كلمة الوراثة (جينيتيك)»^(٢) للدلالة على علم الوراثة الجديد.

وابتداءً من سنة ١٩١٠م عرف علم لوراثة نقلة جديدة على اثر التجارب التي أجريت على ذبابة الخل (دروزوفيل) والتي بفضلها اكتشف مورغان ومعاونيه التمرکز الصبغي للجينات وأقاموا علم الوراثة الحديث، وبهذا تم نص النظرية الصبغية في الوراثة من «طرف مورغان (١٨٦٦-١٩٤٥) أثر تجاربه على ذبابة الخل»^(٣) بلغ علم الوراثة ابتداء من ١٩٥٠ مرحلة هامة من التطور نشأ على أثرها ابتكار أسلوب جديد من العمل في هذا المجال يهدف إلى طرق جديدة في البحث والمهمة الأساسية هي آلية عمل مورثات عمدة المختصون في الوراثة الجزئية إلى اتحاد الأحياء الدنيا كمادة لدراساتهم مثل البكتيريا الفيروسات وذلك للتكاثر السريع. وفي الوقت الحاضر شكل علم الوراثة علماً معقداً يقسم إلى ثلاثة فروع هي:

□ الجينيتيك الشكلي والخلوي، الذي يهتم بانتقال الصفات الوراثية.

□ الجينيتيك الفيسيولوجي والذي يبحث في أنماط الخلية الوراثية وأثر البيئة عليها.

□ الجينيتيك التطوري والذي يدرس الانتقال والانتقاء.

(١) تاتون روني، تر علي مقلد، تاريخ العلوم العام، المجلد الرابع، العلم المعاصر القرن العشرين مرجع سابق، ص ٧٤٣.

(٢) المرجع نفسه الصفحة نفسها.

(٣) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

من الوراثة إلى البيولوجيا الجزيئية

وبفضل أعمال جيمس واتسون James Watson وفرانسيس كريك Francis Crick التي تمّ من خلالها اكتشاف طبيعة ADN تمكن العلماء من تفسير الكثير من الأمراض الوراثية، حيث تبين أن جزئي ADN يتألف من سلسلتين في هيئة شريطين من السكر والفوسفات والقواعد الأزوتية والشريطان يأخذان شكل حلزون، وكل شريط يحتوي على المعلومات اللازمة والكاملة في بناء البروتينات اللازمة لتوجيه العمليات الحيوية والتي يؤدي تفاعلها إلى تكوين الكائن الحي «عندما تنقسم الخلية ينفصل السلطان ويجذب كل واحد منهما العناصر الكيميائية للقواعد الأزوتية المتممة له، فيحصل من جديد على البنية السلمية الحلزونية المزدوجة»^(١) وبهذا تحتفظ الخلية الجديدة بنفس الموروثات والرموز الوراثية الموجودة في الخلية الأم. فقد كان لاكتشاف DNA تلك الجزيئية الضخمة الأثر الكبير في البيولوجيا إذ أدت إلى ظهور البيولوجيا الجزيئية التي أحدثت بدورها ثورة في علم الوراثة الذي عرف تطورا غير مسبوقا في القرن الواحد والعشرين. وقد أدى هذا الاكتشاف إلى تأسيس الهندسة الوراثية، أحدث مرحلة وأكثرها إثارة للخلافات بين العلماء، لأنها تتيح إعادة برمجة التفاعلات الجزيئية والخلوية وتستطيع أن تؤثر بشكل مباشر في الوراثة وفي أنواع الكائنات الحية، ترتبط بمجموعة تجارب في مجال البيولوجيا وهي التحكم بالجينات والاستنساخ الحيوي وإعادة تركيب ADN. فالهندسة الوراثية هي تكنولوجيا ADN.

وظهرت الشركات التي اهتمت بالبيولوجيا، والبيوتكنولوجيا Biotechnologie مثل شركة (البيوجين Biogène) التي تأسست في جنيف وجنتيك Genetech تكنولوجيا الجينات، وبذلك تأسست رؤية جديدة فلسفية تفسر طبيعة الحياة والبيولوجيا خلافا عن التصور الفلسفي الكلاسيكي، وفي هذا المضمار يقول: جاك مونود: «إن الخصائص الأساسية للكائنات الحية Autoconservation وAutoreproduction والتطور Evolution أصبحت كلها قابلة للتفسير بمفردات البنيات الجزيئية، أي مصطلح الحامض النووي الريبي منقوص الأكسجين ADN، الذي يتضمن جميع المعطيات الأساسية وجميع المعلومات الضرورية لبناء وتوالد الكائنات الحية من الأكثر بساطة إلى الأكثر تعقيدا»^(٢).

(١) العربي لطفي، مدخل إلى الإبيستيمولوجيا، الدار العربية للكتاب، ليبيا، دط، ١٩٨٤، ص ٥٠.

(2) Fantini barnardino, jacque monde et les origines de la biologie moléculaire, in la recherch, n°218, février 1990, p181.

وأصبحت البيولوجيا المعاصرة تستعمل مفاهيم ونماذج رياضية كقانون النظام والتعاقب الذي يعطي معنى للظواهر وعلاقتها وهي الصيغة القريبة من تصور ليبنتز Leibnitz جوهر الفرد «le série suarum». أي قانون السلسلة بالمعنى الرياضي Opertationum، وهو شبيه للشكل الوراثي في البيولوجيا الجزيئية لبنية جزيئة الحامض المكون للصبغيات، فقد أثبت واطسون وكريك سنة ١٩٥٤ «أن نظام من التعاقب قواعده محدودة على مروحية مزدوجة بالفسفاط السكري»^(١)، هو الذي يكون شفرة التوجيه والإعلام أي البرنامج الذي يقود الخلية لتركيب المواد البروتينية للخلايا الجديدة وهذا التعاقب يكون حسب المعلومات المتأتية من وسط الخلية، وبهذا الشكل فإن البيولوجيا المعاصرة غيرت لغتها من استعمال لغة الميكانيكا والفيزياء والكيمياء الكلاسيكية ومفاهيمها إلى لغة نظرية التواصل، وظهرت مفاهيم جديدة كالرسالة، الخبر، البرنامج، الشفرة، التوجيه، فك الشفرة وكأن الوراثة البيولوجية هي تواصل إعلامي. فهذا الإبداع في المجال البيولوجي الذي فرضته التكنولوجيا الغربية تمثل في إنتاج نوع من التفكير حول البيولوجيا ما يعرف Bioréflexion Une أو فرض نوع من النفوذ Un Biopouvoir أو الذي يحدد ما هو مسموح وما هو غير ذلك، لما كان لهذا الإبداع الغربي من تأثير على حياة الفرد والجماعة من ناحية وما ينتجه من مفاهيم حول الإنسان ومصيره كالموت والحياة. ولعل من أبرز هذه المفاهيم البيوتكنولوجية والبيوتيقا. وبهذا المعنى فالبيولوجيا المعاصرة هي بشكل ما فلسفة للحياة.

خاتمة

بناءً على ما سبق نستنتج أن البحث والتنقيب في حقل معرفي يتضمن علم الحياة خصوصاً في مجال علم الوراثة وحول نظريات التطور نجد أن مفكري الإسلام كانوا السابقون فقد أشاروا إلى نظرية التطور من خلال ما دونوه من ملاحظات يصفون فيها حياة الكائنات الحية باختلاف أجناسها وتنوعها وتطورها، فابن خلدون تحدث عن تأثير البيئة على الكائنات الحية والتي تعد من أهم أسس نظرية التطور البيولوجي، وهو تفسير علمي يفسر التباين الكائنات تفسيراً سببياً، ويستبعد التفسيرات الميتافيزيقية والغائية، كما كانوا الأوائل في الانتباه إلى التشابه بين الخلف والسلف، واكتشاف توارث الصفات أي انتقال الصفات الوراثية عبر

(١) كيلغهم جورج، دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها مصدر سابق، ص ٥٢١، ٥٢٣.

الأجيال لكنهم حطوا الرحال قبل الأوان ولم ترق ملاحظاتهم في هذا المجال البيولوجي الحيوي إلى مستوى الأبحاث العلمية بل أصبحت أبحاثهم أو بالأحرى ملاحظاتهم مجرد حقائق جزئية متفرقة مرهونة بفترة زمنية معينة مدونة فقط في التراث الفكري، في المقابل بدأ الأوروبيون متأخرون في مجال البيولوجيا وأصبحوا روادا في الهندسة الوراثية ففضل النظريات العلمية ومعطيات البحث العلمي ومقتضيات الروح العلمية، بتفسيرها المنطقي العقلاني والتزامها الحيادية واستقلال أبحاثها ومناهجها استطاعت أن تصل إلى درجة من الدقة في مجال الوراثة التي انطلقت من تصور فلسفي يعتمد على حكم مسبق مفاده التوصل إلى قوانين فيزيائية تفسر كيف تنبثق وتتبعث الحياة عن المادة، حتى وصلت إلى تفسير الظواهر التي تحدث داخل المتعضيات الحية الناتجة عن البنيات والعلاقات الداخلية الوظيفية بين عناصر الجزيئات العملاقة. على خلاف الدراسات العربية في هذا المجال التي ارتبطت بعوامل اجتماعية وظروف سياسية فالإبداع في أي مجال يوجب توفر عوامل نفسية واجتماعية وهذا ما افتقده علم الوراثة في المجتمع العربي الإسلامي، الذي كثرت فيه الصراعات واختلفت فيه الأيديولوجيات فعلى الرغم من أن مفكري الإسلام أبدعوا في مجال المنهج التجريبي وفي المجال الطبي والبيولوجي لكنهم تغافلوا عن أهم فرع في البيولوجيا وهو علم الوراثة. وبهذا فالغرب أبدعوا في تفسير أسرار البيولوجيا التي كانت طلاسما يصعب استيعابها، فاستطاعوا فهم الكيفية التي يمكن بها للحياة أن تستخدم الجينوم مثلما «يستخدم البيانو حتى يؤلف لحنا شجيا بدلا عن قيثار مزعج» أي كائن متناهي في الانسجام والتناغم. على حد تعبير فرانسوا جاكوب

قائمة المراجع والمصادر

- ١- العربي لطفي، مدخل إلى الإبتيمولوجيا، الدار العربية للكتاب، ليبيا، دط، ١٩٨٤.
- ٢- الخضري زينب، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٩، ط١، ١٩٩٠.
- ٣- الخضري سليمان الشيخ، الفروق الفردية في الذكاء، ط٢، ٢٠١١، دارالمسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، الاردن ١٩٨٩.
- ٤- درجاني راغب، قصة العلوم الطبية في الحضارة الإسلامية.
- ٥- هنتر ميد الفلسفة ومشكلاتها - ترفؤاد زكرياء دار النهضة للطباعة والنشر - القاهرة ط١ ١٩٦٩، ط٢ ١٩٧٥.
- ٦- كانغلام جورج. دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها، تر محمد بن ساسي، مراجعة محمد، محجوب، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط١، ٢٠٠٧.
- ٧- منتصر عبد الحليم، تاريخ العلم ودور العرب في تقدمه، جدار المعارف مصر ط٤، ١٩٨١.
- ٨- عبد الحافظ مجدي، فكرة التطور عند فلاسفة الإسلام، ترجمة هدى كشروط، مراجعة مجدي عبد الحافظ، ط١، القاهرة ٢٠٠٥.
- ٩- قنصوة صلاح، فلسفة العلم، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٨.
- ١٠- ريتشباخ هانز، نشأة الفلسفة العلمية، ت فؤاد زكريا الهيئة المصرية العامة للكتاب، دط، ١٩٧٧.
- ١١- رينيه تاتون، تاريخ العلم المعاصر في القرن العشرين، تر علي مقلد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت، ط١، ١٩٩٠.

المراجع باللغة الفرنسية

- 12- Fantini barnardino, jacque monod et les origines de la biologie moléculaire, in la recherche, n°218, février 1990, p181.

- 13- Lacoste , Ibn Khaldoun , naissance de l'histoire ,passé du tiers monde François Maspero, Paris 1966 ,
- 14- Yakhot, Qu' est ce que le matérialisme dialectique , Edition de Moscou série, essais et documents.

المجلات والدوريات

- ١٥- عزام محفوظ، مجلة شؤون عربية، العدد ٢٥، ص ١٧٣، نقلا: أحمد الشحات، أبو ريحان البيروني دار المعارف ١٩٦٨.

المعجم والموسوعات

- ١٦- لجنة من العلماء السوفييات، الموسوعة الفلسفية، إشراف روزنتال يودين، ترسمير كرم، مراجعة صادق جلال، جورج طراييشي، ط ١، ١٩٧٤، ط ٦، ١٩٨٧.
- ١٧- مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة.