

علاقة الفكر العربي الإسلامي بعلوم الأوائل

من "منظور استشراقي"

(جولد تزيهر نموذجاً)

دكتورة/ بثينة الجلاصي *

١- دواعي اختيار هذا الموضوع

يبدو الحديث عن علاقة الفكر العربي الإسلامي بعلوم الأوائل من منظور استشراقي مبغضاً محفوفاً بجملة من المسائل الشائكة، لعل أهمها على الإطلاق تلك الحساسيات السياسية والعرقية والدينية بين العالم العربي والإسلامي والعالم الأوروبي والغربي، وهي حساسيات لا نعدم غيابها تاريخياً فحسب، وإنما تؤكدُها الأوضاع الراهنة في كل أبعادها^(١).

وعلى هذا الأساس فإنّ البحث في هذا الموضوع يرنو إلى استبعاد هذه المباحكات الجدالية^(٢) وتبني مقاربة علمية تنحو منحى موضوعياً نحاول من خلاله انتهاز سبل مقاربات الحفريات^(٣) في تبين ملامح علاقة الفكر العربي الإسلامي بعلوم الأوائل من جهة، وبخلفيات المنظور الاستشراقي ومدى نجاعته في تبين هذه العلاقة من جهة أخرى.

لماذا اختيار جولد تزيهر دون غيره من المستشرقين؟

إنّ اختيارنا لجولد تزيهر نموذجاً للمنظور الاستشراقي يعود إلى سببين أساسيين:

أولهما: يتمثل في صدى موقف جولد تزيهر من هذا البحث في الدراسات الحديثة، ذلك أنّ أغلبها تبني النظرية القائلة برفض الفكر العربي والإسلامي لعلوم الأوائل رفضاً يقوم على أسس عقائدية دينية، بل إنّ بعض أصحاب هذه الدراسات لم يكلفوا أنفسهم مشقة تقصي حقيقة هذا الرفض و إنما اكتفوا بمجرد إشارات مبثوثة في المدونات العربية الإسلامية ليستتجوا موقفها "العُدائي" من علوم الأوائل دون البت في حقيقة هذا الموقف أو التساؤل عمّا إذا كان فعلاً موقفاً عدائياً^(٤) وهو ما حفّزنا على إعادة النظر في بعض هذه المدونات والتساؤل من جديد: إلى أيّ مدى

* أستاذ التعليم العالي - كلية الآداب والعلوم الإنسانية - تونس.

يمكن أن نجزم برفض الفكر العربي الإسلامي لعلوم الأوائل في حدود الفترة التي ألمح إليها جولدتزيهر؟

ثانيهما: يتمثل في تطّلع الباحث الحديثة إلى إعادة قراءة جهود المستشرقين تطّلعًا ينسجم مع المنظومة الفكرية ونتائج العلوم الحديثة ومناهجها الدقيقة، فكان اختيار منظور جولدتزيهر "محكمًا" لإبراز محاولة التجاوز، ناهيك أن مقارنته كانت مقاربة "فينومينولوجية" بالأساس حكمت الأبعاد الأيديولوجية في إبراز عداء "العقيدة القديمة" لعلوم الأوائل^(٥).

واعتمادًا على هذه الدواعي فإنّ خطتنا في هذا البحث تعتمد على تقديم أطروحة جولدتزيهر وتتبع عناصرها وكيفية تعليل مواقف العلماء المسلمين في رفضهم لعلوم الأوائل لنخلص في قسم ثانٍ إلى محاوره هذا المنظور محاوره من داخل المدونات بما استضاء لنا من مؤشرات ثم هي محاوره سياقية ندرس فيها الإطار المختص لهذه المدونات ثم هي أخيرا محاوره تفتضيها المكتسبات العلمية في العصور الراهنة.

II - مقال جولدتزيهر

نشر المقال أول مرة بالألمانية سنة ١٩١٦ تحت عنوان:

"Stellung der Alten Islamischen Orthodoxie Zu den Antiken Wissenschaften.

"The old Islamic Orthodoxy toward the Ancient Sciences"

وقد ترجمه إلى الإنجليزية م.ل. شوارتز (M.L. Swartz) سنة ١٩٨١ تحت عنوان:

"The Attitude of Orthodox Islam Toward the "Ancient Sciences"

وصدر هذا المقال في مجلد ضمّ دراسات إسلامية من بينها مقال جورج مقدسي "الإسلام

الحنبلي" (L'Islam hanbalisant).

ويشمل المقال ثلاثين صفحة يبيّن فيها جولدتزيهر علاقة علوم الأوائل بالكفر والتعطيل والشرك، ثمّ استعرض مظاهر رفض العلوم اليونانية من فلك وهندسة ورياضيات ومنطق وفلسفة وطب، وهذا الرفض شمل فئات مختلفة من العلماء تضم المتكلمين والفقهاء وأهل اللغة والأصوليين، أمّا الخيط الناظم لترسيخ مظاهر هذا الرفض فيتمثل أساسا في إرجاعه إلى سبب "عقائدي" وهو

الدفاع عن العقيدة عند المفكرين المنتمين إلى مذاهب معينة انتماء يغلب عليه التشدد والعصبية مما يجعلهم في وضع صيانة وتحصين لموروثهم الثقافي ومسلّماتهم العقائدية باعتبار أنّ الواقد يمثل قديدا للأصيل^(٦). وعلى هذا الأساس فقد خصّ جولدتزيهر بحديثه كبار العلماء الحنابلة والشافعيين في بغداد ودمشق في القرنين السابع والثامن الهجريين^(٧).

ويمكن أن نرصد جملة من النتائج نتبين من خلالها منظور جولدتزيهر لأبعاد هذه العلاقة:

١) لقد نوع جولدتزيهر انتقاء المواقف الراضية لعلوم الأوائل تنوعا يقوم على انتماء أصحابها إلى حقول معرفية متنوعة وتعني علم الكلام أو علم اللغة أو علم الأصول أو علم الفقه، رغم أنّ تاريخ العلوم الإسلامية يؤكد صعوبة تحديد انتماء عالم إلى حقل معرفي بعينه نظرا إلى ما يمكن أن نسميه بـ "الفكر الموسوعي"^(٨) وهذا التنوع لدى جولدتزيهر له دلالة، في تقديرنا، تتمثل في أنّ معيار رفض علوم الأوائل عند المفكرين المسلمين لم يكن مستندا إلى أساس معرفي ابستمولوجي، بقدر ما كان محكوما بدافع يوحد نظرة هؤلاء المفكرين وهو دافع عقدي إيماني.

٢) حاول جولدتزيهر أن يجمع مختلف الصفات التي أسندها المفكرون المسلمون إلى هذه العلوم فكانت بالنسبة إليهم "علوما مهجورة" وكانت "حكمة مشوبة بكفر" وكانت "علوما رديئة"^(٩)، وقد حاول أن يلفت انتباه الباحث من خلال هذه الصفات إلى أنّ أساس الرفض كان انطباعيا لأنّ نظرة هؤلاء المفكرين لعلوم الأوائل لم تشمل أبعادها الإنسانية وإنما اقتصر على مجرد أحكام لم يفسرها جولدتزيهر بل اكتفى بنقلها باعتبارها حجة تدعم أطروحته في أنّ رفض علوم الأوائل كان يستند إلى أساس عقائدي غايته تحصين الشرع الإسلامي والتمسك بأصول الدين.

٣) رصد جولدتزيهر مصتفات المفكرين المسلمين الراضية لعلوم الأوائل وأشار إلى صياغة عناوينها الدالة على موقفها العدائي، من ذلك كتاب شهاب الدين السهروردي "كشف القبايح اليونانية ورشف النصائح الأيمانية" وكتابه "أدلة العيان على البرهان في الردّ على الفلاسفة بالقرآن"، وكذا كتاب ابن تيمية "الردّ على المنطق اليوناني" وهذه العنايت، وهي كثيرة في هذا المقال، تدلّ بوضوح حسب جولدتزيهر أنّ هذه المصتفات الإسلامية لم تحاور علوم الأوائل ولم تحاول فهمها وإنما صادرت قبل معرفتها وكان محكّ المصادرة نصرة العقيدة وهو ما يجعلنا نستطّق أبعاد هذه الدراسة.

٤) يبدو من خلال ما تقدّم أن جولدتزيهر يتطلّع إلى إثبات إشكالية أساسية في علاقة المسلم بعقيدته، وهي علاقة تقوم على الانطواء والتشدّد والإيمان القطعي والمطلق بأصول الدّين، ممّا ينحرف بالعقيدة عن أهدافها العميقة فتصبح ساجا لفكر المسلم في فهمه لواقعه والتفاعل مع منتجات هذا الواقع، سواء كانت محلية أو وافدة، وهو ما يفسّر به عداء الفكر الإسلامي لعلوم الأوائل عداء لا مبرّر له غير الانغلاق والتعصّب^(١).

إنّ هذه النتائج الأساسية لمقال جولدتزيهر تثير في الباحث أسئلة قلقة أروها تخصّ المفاهيم والمصطلحات. فما مفهوم العقيدة الإسلاميّة القديمة (The old islamic orthodoxy) عنده؟ وهل ثمة عقيدة إسلاميّة جديدة؟ وإذا بانّت لنا هذه الإشكالات المصطلحية جاز لنا أن نعيد السؤال من جديد: من هم ممثلو "العقائدية" حسب جولدتزيهر؟

أمّا النوع الثاني من الأسئلة فيخصّ مصادر البحث ونطرح فيه سؤالاً: إلى أيّ مدى كانت مصادر دراسة جولدتزيهر موقّفة في تأكيد أطروحتّه؟ أي هل دعت مصادر بحثه مقولة: "إنّ عداء المفكرين المسلمين لعلوم اليونانيين يعود في حقيقته إلى دوافع عقديّة إيمانية سلفية" أم أنّها نقضتها باعتماد مبرّرات أخرى؟

أمّا النوع الثالث من الأسئلة فيشمل الموجهات العملية والسياسية والذاتية لصاحب الدراسة، وفيه نطرح ثلاثة أسئلة: لم غيّب جولدتزيهر البعد التاريخي لحدود العلاقة بين الفكر العربي الإسلامي وعلوم الأوائل؟ ثمّ لم سكّت عن الأبعاد المعرفية الكامنة وراء رفض هذه العلوم؟ وهو ما وُجد سؤالاً يجعلنا نعيد النظر في كامل الأطروحة: هل رفض الفكر الإسلامي فعلاً علوم الأوائل أم أنّه حاورها بما يلائم متطلبات تلك الفترة التاريخية؟

III - إعادة النظر في أطروحة جولدتزيهر

١) المفاهيم والمصطلحات

تبدأ حيرة الباحث أمام مقال جولدتزيهر انطلاقاً من العنوان، إذ تستوقفه عبارة "The old islam" وترجمتها إلى العربية فيما نعلم "العقائدية الإسلاميّة القديمة" وهي عبارة غريبة لم ترد في الدراسات المتعلّقة بالإسلاميات "islamologie"، وتكمن غرابتها في منحيين. أولهما في المفهوم: ذلك أنّ جولدتزيهر لم يحدّد معنى "العقائدية" في مقاله، وما يمكن أن نستتجه من بعض

المؤشرات في ثنايا السطور هو أنّ العقائدية حسب تصوّره "وضع عقدي تشرّعه سلطة دينية مركزية"^(١١)، فالعقائدية من هذا المنطلق مرتبطة بمقولات ومسلّمات دينية، إلّا أنّ هذا المفهوم لا يمكن أن يعبر عن حقيقة عرفها المجتمع الإسلامي السني على الأقل، لأنّ العقيدة لا تشرّعها السلطة الدينية بقدر ما تشرّعها سلطات أخرى أهمّها السلطة السياسية وبنية تفكير المسلم التي تجلّت في الإجماع المذهبي بصفة عامة، أمّا ارتباط العقائدية بالسلطة الدينية المركزية فهو وضع عرفه المجتمعات الأوروبية في علاقة الكنائس المسيحية الأرثوذكسية والكاثوليكية بترسيخ وضع عقدي معيّن^(١٢).

وعلى هذا الأساس فإنّ غموض مفهوم العقائدية عند جولدتزيهر أوقعه في إشكال آخر هو تقسيم العقائدية إلى نوعين "عقائدية قديمة" (old) وهي تعني مباشرة وجود أخرى جديدة والمقصود بـ"العقائدية القديمة" هو الرعة التقليدية المحافظة على موروث السلف وهي نزعة يدعمها الحنابلة وأشعرية العلماء الشافعيين^(١٣). ومن هنا جاز أن نتساءل عن منطق هذا التقسيم وخلفياته الأيديولوجية: لم ألح جولدتزيهر في مقاله على تصنيف الحنابلة والأشاعرة ضمن العقائدية القديمة؟

أمّا الوجه الثاني للغرابة فهو تصنيف مفكرين مسلمين تصنيفاً عقائدياً بسبب أقوالهم ضدّ العلوم القديمة وبذلك سحب صفة على كلّ خصم للعلوم القديمة بأنّه ينتمي إلى "العقائدية القديمة" وهو ما جعله يشعر بمرح عندما يتبنّى هذا الموقف مفكّر إسلامي لم يعرف بتشدّده العقائدي مثل فخر الدّين الرازي^(١٤).

إنّ هذا التصنيف لا يركّز على مقوّمات إبستمية علمية تستتق المدوّنات الإسلاميّة وتُنظر في سياقها التاريخي والحضاري وحججها المعرفية وإنما هو تصنيف الطباعي يستند إلى معايير كثيراً ما يفتنّها واقع المسلمين في تلك الفترة.

هذا الأمر وجّهنا إلى إعادة النظر في هذه المدوّنات باعتبارها مصادر أطروحة جولدتزيهر والتساؤل عمّا إذا كان موقف أصحابها السّليبي من علوم الأوائل موقفاً متلبساً بخلفيات عقائدية متشدّدة؟

(٢) المصادر

لا يمكن أن ندّعي قدرتنا على تمحيص كلّ المدوّنات التي ذكرها جولدتزيهر في مقاله لأنّ

مثل هذا الجهد يجاوز قدرة الفرد الواحد ويتطلب تضافرا جماعيا وبالإضافة إلى ذلك يعتبر من الأعمال التي لا يتسع لها مقال محدد بموضوع معين وصفحات قليلة.

وعلى هذا الأساس فإننا سنختار موقفا واحدا يمثل "خصما لعلوم الأرائل" وهو موقف

ابن تيمية من المنطق، ويعود هذا الاختيار إلى سببين:

أولهما: أن جولدتزيهر ألح على سلفيته ابن تيمية وتشدده العقائدي في

إشارات كثيرة من مقاله، ناهيك أنه "رأس الحنابلة وممثلهم" حسب رأيه

"The distinguished Hanbalite"^(١٥).

ثانيهما: تأثر الدراسات الحديثة بموقف جولدتزيهر من ابن تيمية إلى درجة أننا لا نكاد

نعرف عنه غير سلفيته وتشدده المذهبي وترتمته الفكري وهو ما غيبت الأبعاد المعرفية في كتاباته.

يمكن أن نتبين موقف ابن تيمية من المنطق من خلال مبحث القياس إذ أن المطلع على

كتابه "نقض المنطق" و"الرد على المنطقيين" يلاحظ اهتماما بالقياس الأرسطي من حيث المفهوم

والشكل والغاية، فمن حيث المفهوم أقر ابن تيمية أن أرسطو لم يعرف القياس تعريفا دقيقا فلم

يضبط نوع العلاقة بين المقدمتين كما أنه اهتم بشكل القياس وأهمل مادته مما أسقطه في التجريد،

وجعله يتحدث عن كليات مقدرة في الأذهان وليس عن معينات، والحال أن العلم لا يمكن أن

يكون "يقينيا" إلا من خلال التجربة فيخرج بذلك من حيز النظر والتفكير إلى حيز عملي حسي،

ذلك أن "الحس والعقل يشتركان في تكوين علم الإنسان عند حدوث التجربة"^(١٦) وقد قاده هذا

المفهوم من جهة أخرى إلى تأكيد أهمية قياس الشمول واعتبار قياس التمثيل قياسا ظنيا لأنه يقوم

على التماثل بين الجزئيات^(١٧).

أما بالنسبة إلى أشكال القياس، فقد نقد ابن تيمية اكتفاء أرسطو بمقدمتين وبين أن عدد

المقدمات يمكن أن يقتصر على واحدة كما يمكن أن يتجاوز الاثنين بكثير، وهذا العدد مرتبط

بالمطلوب من جهة وبحال المستدل وقدرة مداركه على استجلاء النتائج من جهة أخرى^(١٨). وعلى

هذا الأساس فإن الحاجة إلى الحد الأوسط تنفي إذا كانت المقدمات أو إحداها من التصديقات،

وهو ما سيؤثر بدوره في عدد أشكال القياس وضروره باعتبار أن الحد الأوسط هو المحدد لها.

يقر ابن تيمية أن سائر الأشكال القياسية يمكن أن ترد إلى الشكل الأول، ذلك أن

الأشكال الأخرى غارقة في التجريد وفيها من الكلفة ما يعسر على المدارك الإنسانية وما

ينتفي فيه الجانب العملي^(١٩).

الحقيقة أن موقف ابن تيمية من القياس الأرسطي في مدوناته ارتكز على مشاغل معرفية إبتيمية فقد تتبع ما أقره أرسطو في مبحث القياس تتبعا دقيقا يعكس منهجية علمية في تقصي الإشكاليات التي أثارها أرسطو. وهو ما يجعلنا نخلص إلى النتائج التالية:

(١) إن موقف ابن تيمية من القياس الأرسطي تشكل من خلال قراءة متمعة لـ"الأورغانون" ولكتب المنطق اليونانية، وتظهر دقة قراءته في فهم آليات القياس وتفنيده ما رآه مخالفا لمنطق الطبيعة الإنسانية والمدارك العقلية، فلم يتعلق الأمر إذن بموقف عدائي قبلي تخفي وراءه دوافع مذهبية كما ادعى ذلك جولدتزيهر وإنما كانت الدوافع الحقيقية للرد على المنطق اليوناني دوافع معرفية ارتكزت على رصد نقائص المفهوم والمنهج والغاية.

(٢) إنه لا يمكننا أن نتحدث عن عدااء ابن تيمية للمنطق اليوناني ذلك أن العدااء يفترض قطعة معرفية ونفسية وثقافية مع الآخر، ولما ثبت لدينا أن ابن تيمية تشبع من مناهل العلوم اليونانية وتتبع المنطق الأرسطي وفهم الاستدلال و القياس واستفاد استفادة واضحة من نقد الشكك للقياس المنطقي^(٢٠) وجب عندئذ أن نتحدث عن محاوراة بين فكرين ينتميان إلى حضارتين مختلفتين وزمнин متباعدين^(٢١). هذه المحاوراة تجلت في شكل "رد" وليس عدااء وهو رد له مقوماته وأبعاده وبديل يدعو إليه.

(٣) يبدو أن دراسة جولدتزيهر قد نزعنا إلى التعميم إذ أنها لم تستند إلى شواهد دقيقة من المدونات تحسم بعداتها لعلوم الأوائل عدااء يرتكز على خلفيات مذهبية، إن هذه الخلفيات تأوؤها جولدتزيهر من خلال عناوين المصنفات في أحيان كثيرة ولقد فهم من بعض المصطلحات مثل مصطلح "الرد" معاني الرفض والعداء وهو ما يحملنا على التساؤل: كيف يمكن سحب حكم كامل على المدونة من خلال تأوّل عناونها؟^(٢٢).

إن هذه النتائج تحمل الباحث على إعادة النظر في الأسباب الحقيقية لرد العلماء المسلمين على علوم الأوائل ومحاورتها رفضا أو قبولا ويمكن أن نستقها صنفين: أسباب تاريخية وأسباب سيكولوجية.

٣) سياق كتابة المصنّفات "الرافضة لعلوم الأوائل"

* الأسباب التاريخية

لقد أفادتنا نتائج علم الاجتماع الديني وعلم التاريخ المقارن وتاريخ الأفكار في إبراز علاقة الفكر بالمجتمع من جهة وبالتاريخ من جهة أخرى^(٢٣) ذلك أنه لا يمكن الحديث عن نتاج فكري منفصل عن سياقه التاريخي لأن هذا السياق يساهم في تشكيل رؤية المؤلف شحيطة وواقعه، إذ أنّ الواقع هو مكوّن على الدوام بواسطة الدلالة البشرية.

وعلى هذا الأساس فإنّ من أبرز المآخذ التي توجّه إلى دراسة جولدتزيهر تغيّبه للأبعاد التاريخية وقد تفتّنت بعض الدراسات الحديثة إلى هذه النقائص واعتبرتها من ثغرات البحوث الاستشراقية الكلاسيكية^(٢٤) ذلك أنّ دراسة فكر أي عالم ينبغي ألا تكون في معزل عن الأوضاع التاريخية التي أنتجتها فلا وجود لفكر مطلق ولا لغة موهلة وهي حقيقة أكّدها العلوم اللسانية الحديثة من خلال مقولتي السياق والمقام^(٢٥).

بالاستناد إلى الدراسات التاريخية يبدو الوضع السياسي والاقتصادي والاجتماعي في المشرق والمغرب خلال القرنين السابع والثامن الهجريين على قدر من الخطورة والانحلال فقد وصفه ابن الأثير بقوله "لقد بُلي هؤلاء بالتر الذين أقبلوا من الشرق ففعلوا الأفعال التي يستعظمها كلّ من سمع بها، ومنها خروج الإفرنج من المغرب إلى الشام وقصدتهم ديار مصر... ومنها أنّ الذي سلّم من هاتين الطائفتين فالسيف بينهم مسلول والفتنة قائمة على ساق..."^(٢٦).

في خصمّ هذه الأحداث الخطيرة كان من الطبيعي أن يمثل الوافد قديدا لوجود المسلمين وتفريق وحدتهم بعد تحققها باسم أمة إسلامية، وهي وحدة تجلّت في أبعادها السياسية والدينية في ظلّ خلافة عدّت رمزا لحماية المسلم وتحصين إرثه الثقافي. ولكنها سرّيا ما تلاشت في عصر ابن تيمية بعد أن أصبحت في أيدي المغول^(٢٧). في هذا الإطار الحساس يمكن أن نفهم خوف العلماء المسلمين من علوم الأوائل وحذرهم في فهمها وردّها. إنّ هذا الموقف لا يمكن إدانته بشكل من الأشكال ولا ردّه إلى دوافع عقائدية لأنه مثل "حتمية" فرضتها الظروف التاريخية ولعلّه يحق لنا بعد ذلك أن نتساءل عن سبب سكوت جولدتزيهر عن هذه المنعرجات التاريخية في منتجات الفكر الإسلامي؟

يُرجع جورج مقدسي هذا السكوت إلى خلفيات أيديولوجية، فقد بين في دراسته عن الخنبلية أنّ جولدتزيهر أدان هذا المذهب وتحامل عليه لأنّ الإمبراطورية العثمانية في عصره طاردت الحركة الوهابية باعتبارها وليدة الخنبلية الجديدة وأقرّت المذهب الخنفي مذهبا رسميا فعدا جولدتزيهر للخنبلية ينضوي ضمن المخيظة السياسي للحكم التركي^(٢٨) ومن هنا يمكن أن نقرّ بخطورة الدراسات الاستشراقية في بعدها الأيديولوجي، هذا البعد من شأنه أن يحكم على مذهب عقدي بتشدده وانغلاقه، ويجعله محلّ إدانة من قبل الدراسات اللاحقة^(٢٩).

* الأسباب النفسية

إنّ هذا السياق التاريخي أثر بدوره في سياق آخر نعتبره لا يقلّ أهمية عن الأوّل وهو يتعلّق بالإطار النفسي ويشمل اختصاص علم النفس التاريخي. و هو من الاختصاصات التي دعا محمد أركون إلى أخذها بعين الاعتبار إذ أنّ أهمية مشروعه تكمن في إعادة قراءة التراث قراءة حديثة، وفي انتقاده المنهجية الاستشراقية الكلاسيكية المغرقة في التاريخية الوضعية لأنها لا تأخذ العوامل النفسانية أو الإيمانية بعين الاعتبار ولكن المنهجية الحديثة في علم التاريخ تأخذ هذه العوامل بجديّة من خلال علم النفس التاريخي.

إنّ موقف المفكرين المسلمين من علوم الأوائل خلال القرنين السابع والثامن الهجريين لا يمكن أن يكون بمعزل عن إحساسهم بالإحباط واليأس في خضم تلك الحقبة التاريخية فقد نقلت لنا بعض الدراسات تأكيد هؤلاء العلماء إحساسهم بالغربة، وفي هذا الإطار يندرج عمل هنري لاوروست في الحديث عن ابن تيميّة، إذ يشير إلى أنّ "أسلوب ابن تيميّة في متابعاته النقدية لسليبات عصره جعله أكثر من الشاطبي معاناة نحن متواصله! لا ريب أنّها عمقت لديه تجربة الغربة التي صارت مناسبة للمزيد من الوعي بوجود النقد والمراجعة، ودافعا إلى العمل في أخطر صورته، ألا وهو العمل السياسي والعسكري"^(٣٠) إنّ هذا الوضع النفسي دافع أساسي للحذر من الوافد باعتباره مهدّدا للإرث الثقافي والهوية الدينية^(٣١).

ويمكن إجمالاً أن نرصد النتائج التالية:

١) لا يمكن أن ننكر فضل دراسة جولدتزيهر في الإمام بمدونات عدّت مغمورة في العالم العربي الإسلامي لأسباب سياسية حضارية وأهمّ هذه الدراسات ينتمي أصحابها إلى المذهب الخنبلية

غير أن هذه الدراسة على ما فيها من نزعة تجميعية للمصنفات لم تشر إلى مصنفات أساسية واكتفت باستقاء المعلومات من كتب أخرى، ونقصد ما ذكره جولدتزيهر عن ابن عقيل مثلا، إذ استند إلى أخبار ابن رجب ولم يعامل مباشرة مع ما كتبه ابن عقيل وهي من الثغرات الموجودة في الدراسات الاستشراقية إذ يمكن أن تسحب أحكام على المدونة وصاحبها من خلال تبنيها لآراء أخرى تليها لديها نزعة ما وترك المدونة وتعرض عن استنطاقها^(٣٢).

٢) لم تقف على دقة علمية في دراسة جولدتزيهر وهذه الدقة كان من المفترض أن تشمل انتقاء المصطلحات وتفسيرها تفسيراً يلائم الإطار الذي احتضن ذلك الإنتاج الثقافي كما كان من المفترض تمحيص دلالات "اللغة العربية" المستعملة في المدونات لأن المعنى معانٍ كما أثبت ذلك الدراسات السيميائية^(٣٣) وهو ما جعل من جولدتزيهر يفهم الموقف العدائي لعلوم الأوائل من خلال مصطلحات مثل "الرد".

٣) الواضح من خلال ما بينا أن أهم ما يُعاب على دراسة جولدتزيهر ومستشرقين آخرين^(٣٤) عدم تمثلهم لقوانين الخطاب ذلك أن كل إنتاج فكري محكوم بمقامه وسياقه ولا يمكن أن يفكك الخطاب إلا استناداً إلى المعرفة بهما^(٣٥). ولكننا لاحظنا أن جولدتزيهر غيب هذه المعطيات لما جعله يقع في إسقاطات معرفية وانطباعات لا علاقة لها بمعنى النص الحقيقي.

٤) إن قدر كل عمل أن يكون محكوماً بذاتية صاحبه، غير أن الأعمال التي ترونو إلى أن يكون لها منهج علمي تحاول أن تقلص من هيمنة هذه الذاتية وترسم لها حدوداً لا تتجاوزها. غير أن ما لاحظناه من دراسة جولدتزيهر أنه تحامل على المذهب الحنبلي وصنّفه ضمن المذاهب السلفية المتشددة الرافضة للوفاة، والواضح أن موالاته للحكم العثماني في مطاردة الحنابلة أسلاف الحركة الوهابية كان قد تأكّد من خلال إلحاحه على انغلاقهم المعرفي والعقائدي وتغالل عن أمر أساسي وهو ازدهار علوم الأوائل في تلك الفترة من التاريخ مما يجعل أطروحة جولدتزيهر محلّ مراجعة وإثبات.

٥) إن ردّ المصنفات الحنبلية والشافعية على علوم الأوائل لا تعود إلى دوافع مذهبية كما ادّعى جولدتزيهر وإنما تركزت على أسس إستيمولوجية فهتمت مقولات هذه العلوم وقبيلت منها ما لادم وضعها وحاجاتها ورفضت ما مثل خطراً لهويتها الثقافية والحضارية وهو أمر لا يقتصر على العلماء المسلمين فحسب وإنما ينسحب على كل المفكرين في مختلف الأزمنة والحضارات.

الخاتمة

إنّ هذا البحث يكشف في النهاية عن وجه آخر من وجوه محاوره الآخر للمدونات العربية الإسلامية في فترة حاسمة من التاريخ الإنساني انقلبت فيها موازين الحضارات فأصبح الآخر ممسكا بزمام الأمور وتراجعت فيه سلطة المسلمين ومجدهم.

ولئن كانت لهذه البحوث الاستشراقية هموم معرفية إلاّ أنّها لم تكن بمنأى عن بعض الثغرات أجهلها هذا البحث في عدّة أصناف أهمّها انحرافات الأيديولوجية وعدم التعامل مع المصادر تعاملًا مباشرًا بالإضافة إلى صعوبات اللغة وكشف معانيها والإصابة في تأويلها واحترام سياق الخطاب ومقامه ونزيد إلى هذه المظاهر البعد الزمني الذي يفصل بين المؤلفين المسلمين القدامى والمستشرقين وهو بعد رسخ صعوبة اللغة وتحجّر المصنّفات مما دفع هؤلاء المستشرقين إلى تفسير أغلب الظواهر تفسيرًا دينيًا مجتأ وفي ذلك يندرج مبحث علاقة العقائدين السلفيين بعلوم الأوائل. ولنا أن نشير ختامًا أنّ البحوث الاستشراقية اللاحقة قد تفتّنت إلى مثل هذه الثغرات فقد أقرّ مكسيم روندسون (Maxime Rodinson) أنّ نتائج هذه الاستنتاجات أو التعميمات كارثية في معظم الأحيان، فيشكل عام كان المستشرقون الكلاسيكيون قليلي الحذر والحيلة في تطبيق النتائج المحدودة لهذه العلوم على مجالات معرفية واسعة فمع تطوّر تاريخ الأديان الذي كان مهمًّا جدًّا ومثمرًا استخلصوا الأطروحة التالية التي كانت غالبًا ضمنية: "وهي أنّ دائرة الأفكار وبخاصة الأفكار الدينية قيمن على الحياة الكليّة للمجتمعات البشرية"^(٣٦).

وبعد، فقد آن الأوان لإعادة النظر في هذه الأعمال وتمحيصها على ضوء المناهج الحديثة.

ألهوامش:

(١) انظر في هذا الصدد:

Abd el Malek (Anwar): L'orientalisme en crise, Diogenè, 44, 1963.

(مترجمة إلى العربية في مجلة "الفكر العربي"، عدد خاص عن الاستشراق، رقم ٣١ عام ١٩٨٣، الترجمة بقلم حسن قبّيس وذلك بعنوان "الاستشراق في أزمة".

كذلك انظر: إدوارد سعيد في كتابه "الاستشراق"، لندن، ١٩٧٨. وأما الترجمة الفرنسية فقد ظهرت

عن دار نشر سوي بمقدمة من تزلفتان تودوروف ١٩٨٠ بعنوان أطول نسيب "الاستشراق، الشرق مخلوقاً من قبل الغرب".

Edward (Said): L'Orientalisme, l'Orient crée par l'occident, Seuil, 1980.

(٢) نقصد بالمحاكمات الجدالية ما أسمته بتراشق التهم بين مفكرى العالم العربى والإسلامى ومفكرى العالم الأوروبى و الغربى، ويمكن فى هذا الصدد الاطلاع على كتاب: الاستشراق بين دعائه ومعارضه، ترجمة وإعداد هاشم صالح، دار الساقى، ط.١، بيروت - لبنان، ١٩٩٤.

انظر إدوارد (سعيد): تعقيبات على الاستشراق، ترجمة وتحرير صبحى حديدى، دار الفارس للنشر والتوزيع، ط.١، ١٩٩٦.

(٣) ننسب هذه المقاربة الأركيولوجية منهج ميشال فوكو فى المعرفة. انظر:

- Foucault (Michel) : L'archéologie du savoir, Gallimard, 1969.

- Foucault (Michel) : Lectures Critiques, Editions universitaires, Paris, 1989.

(٤) يمكن الإشارة إلى: الجابرى (محمد عابد): نقد العقل العربى، الدار البيضاء، ١٩٨٤، ١٩٨٦.

Brunschwig (R): Pour ou contre la logique grecque chez les théologiens- juristes de l'islam, in Etudes d'islamologie, T.I. Paris, 1976.

(٥) لقد أظهر جورج مقدسى فى بحثين صدى ما رسمته موقف جولدنزبيرى فى الدراسات الحديثة، كما أبرز الخلفيات الأيدولوجية لهذا الموقف:

Makdisi (George): * Religion, Law and Learning in classical islam, collected Studies, 347 (Aldershot: Voir oum 1991).

* "L'islam hanbalisant" Revue des Etudes Islamiques, Vol 42, 1974, p.213.

(٦) انظر ص. ١٩٨ فى قوله:

In contrast to the other desciplines belonging to the ulum al-awail, Orthodox Islam went much farther in developing a position regarding logic. while Orthodoxy expressed its distrust of these other fields of Greek learning simply by Showing a certain preventive concern, the battle against logic was on opposition of fundamental importance. if (Orthodoxy) maintained that the recognition of Aristolte's methods of proof was a serious threat

to the validity of religions doctrines.

(٧) من بين علماء بغداد: الخنيلي عبد القادر الجليلاني (ت ٥٦١هـ) وابن الجوزي (ت ٥٩٧هـ) والشافعي عمر السهروردي (ت ٦٣٢هـ).

ومن بين علماء دمشق: الشافعي ابن الصلاح الشهرزوري (ت ٦٤٣هـ) والذهبي (ت ٧٤٨هـ) وتاج الدين السبكي (ت ٧٧١هـ) والخنيلي ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ).
انظر شوارتز (Swartz):

Swartz: The attitude of Orthodox Islam Toward the "Ancient sciences" Ignaz Goldziher, in Studies on Islam, New York, Oxford University Presses 1981, p.p.206-207.

(٨) لقد كان اطلاع المفكرين المسلمين على مختلف العلوم واجبا تحتمه الرغبة في فهم "النص" من جهة وفي إيجاد الحلول الملائمة لحياة المسلم سواء كانت عقديّة أو تشريعية أو معرفية.
انظر مثلا الغزالي (أبو حامد): ميزان العمل، ضبط وتحقيق سليمان سليم البواب، منشورات دار الحكمة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٦، ص. ١١٤ "إنّ العمر إذا لم يتسع لجميع العلوم فينبغي أن يأخذ من كلّ شيء أحسنه فيكتفي بشمّة من كل علم ويصرف الميسور من العمر إلى العلم الذي هو سبب النجاة والسعادة، وهو غاية جميع العلوم وهي معرفة الله على الحقيقة والصدق، فالعلوم كلّها خدوم لهذا العلم وهذا العلم حرّ لا يخدم غيره".

(٩) انظر ترجمة مقال شوارتز (Swartz): مذكور، ص. ١٨٧.

(١٠) انظر: ترجمة المقال (شوارتز): مذكور، ص. ١٩٧. يقول جولدزيبير متحدثًا عن الرازي:

He maintained that one could learn of the world of the spherosomly through tradition

ويقرر الرازي أنّ معرفة عالم الأفلاك لا يمكن أن تكون إلا عبر "معارف السلف".

(١١) انظر ترجمة شوارتز (Shwartz): ص. ١٨٦:

"with the growing influence of a narrow orthodoxy this distrust wich the religious circles of Eastern Islam felt for the warts ùlùm al- awà il expressed istself with on increasing intensity"

وتوجهه: "ومع شدة تأثير العقائدية المتشدّدة، فإنّ الخوف الذي رسّخته الحلقات الدينية من علوم الأوائل في الشرق الإسلامي تجلّى بمحّدة كبيرة".

(١٢) فان إيس (يوسف): بدايات الفكر الإسلامي الأنساق والأبعاد، ترجمة عبد المجيد الصغير مراجعة

وتقديم عبد المجيد الشرفي، منشورات الفنك، الدار البيضاء، ٢٠٠٠، ص ١٣٤: "الأورثودوكسية Orthodoxie مصطلح قليل التداول بين المسلمين لما يتضمنه ويشير من دلالات مسيحية حيث يوحي معناه بتلك العقيدة المفروضة أو تلك السلطة الكهنوتية وكلا الأمرين لا وجود له في الإسلام الذي لم يعمل أبداً على تقنين حقائق الإيمان (...). ومع ذلك يجب أن نسارع إلى القول بأن هذه الأورثودوكسية على أرض الواقع التاريخي، قد ظلت في الغالب عملية ومحدودة بتلك الأوضاع والشروط التي تواجه كل إجماع صادر عن جماعة مخصوصة. نعم يوجد دوماً بجانب هذا اتجاه محاميت يرفع نحو الكونية والتعميم قد يرجع إما إلى طبيعة نشاط الدعوة التي تضطلع به بعض الجماعات والمدارس أو إلى الضغط الذي تضطلع به الدولة.

(١٣) ترجمة شوارتز، ص.ص. ١٨٦-١٨٧:

The Hanbalite Ibn Taymiya understood ilm [knowledge] as referring only that knowlege which derives from the prophet.

"ولا يعترف ابن تيمية الخليلي بالعلم [المعرفة] إلا إذا كان مطابقاً للمعرفة الصادرة عن الرسول".

* تجدر الإشارة إلى م.ل. شوارتز (Swartz) في ترجمته مقال جولدتريهر، تصرف في العنوان فحذف كلمة "قديم" ووقع بذلك في إشكال آخر لأنه أزال التفريق بين الأزمنة كما يحمل على الاعتقاد أن الإسلام العقائدي بصفة عامة يعتبر خصصاً لدراسة العلوم القديمة إلى أزمنة معاصرة:

The attitude of Orthodox Islam Toward the "ancient sciences".

(١٤) نفس المرجع:

Even the great theologien and exegete Fakhr ad din ar Ràzi who in other aspects was very closely associated with philosophy, did not have much confidence in astronomy.

وترجمته: "فحتى المتكلم الكبير المعروف فخر الدين الرازي الذي كان في مواقف أخرى مسانداً جداً للفلاسفة، لم تكن له ثقة كبيرة في علم الفلك".

(١٥) انظر ترجمة شوارتز: ص. ٢٠٧.

(١٦) ابن تيمية (تقي الدين): الرد على المنطقيين، تحقيق محمد عبد الستار وعماد خفاجي، مكتبة الأزهر، (٥.ت)، ج. ١، ص. ٢٠٤.

* انظر في ذلك: الجلاصي (بشينة): موقف ابن تيمية من القياس الأرسطي نظرة بين الرفض والقبول، مقال أنجز في إطار فريق بحث وقدم ضمن أعمال ندوة "التراث العربي والحوار الثقافي" كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، أيام ٢٣ - ٢٤ - ٢٥ نوفمبر ٢٠٠٥.

* انظر كذلك: - النشار (علي سامي): مناهج البحث عند مفكر الإسلام، دار المعارف بالقاهرة،

— الغمري (عفاف): المنطق عند ابن تيمية، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠٠١.
(١٧) ابن تيمية: الرد على المنطقيين، ج ١، ص ١٩٧: "لذلك فمن الخطأ أن يقولوا بأنه لا يمكن لأحد من الناس أن يعلم شيئا من التصديقات التي ليست عندهم بديهية إلا بواسطة القياس المنطقي الشمولي".

(١٨) المصدر السابق، ص ٣٣٤: "ومن احتج على مسألة بمقدمة لا تكفي وحدها في بيان المطلوب، ومقدمتين أو ثلاثة لا تكفي طوبى بالتمام الذي تحصل به الكفاية وإذا ذُكرت المقدمات مُنع منها ما يقبل المنع وعورض منها ما يقبل المعارضة حتى يتم الاستدلال".

(١٩) نفس المصدر، ص ٣٣٩.

(٢٠) انظر: النشار (سامي): مرجع مذكور، ص ٢٣-٢٧: "كذلك عرف المسلمون حجج الشكك ضد المنطق الأرسطي وقد أثرت حجج سكسكوس ضد المنطق في ابن تيمية واستخدمها أيضا في نقده للمنطق".

انظر أمين (عثمان): الفلسفة الرواقية، ط ٣، القاهرة، ١٩٧١، ص ٩٥. وفي ذلك يقول:
"نستطيع أن نقول إن ابن تيمية من الحسين العقلين مثل الرواقين... فالمنطق عند الرواقين لا يبحث في تصورات ولا كليّات، ونظرية التعريف التي وضعها كروسوب لا تبحث في جنس ولا نوع ولا ماهية كما هو الشأن في المنطق الأرسطي".

(٢١) انظر الصغير (عبد المجيد) في مقاله: انتقال المفاهيم وتداخل مجالاتها في الحقل الثقافي الإسلامي، نماذج من القلب والتعديل والتحرير، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم ٧٦، تسيق محمد مفتاح وأحمد بوحسن، ١٩٩٩، ص ٦٩.

(٢٢) انظر ترجمة شوارتز (Shwartz)، ص ٢٠٧، يقول جولدتريريهر متحدثا عن ابن تيمية:

"He also composed a Special tract under the title Radd alà Akaid al Falàsifa".

وترجمته: "وقد بث ابن تيمية كذلك دعوة خاصة تجلّت من خلال عنوان كتابه "الرد على عقائد الفلاسفة".

(٢٣)

Peter L Berger: The Sacred canopy: Elements of a Sociological Theory of religion, New York, 1967.

تعريب مجموعة من الأساتذة بإشراف عبد المجيد الشرفي، مركز النشر الجامعي، تونس ٢٠٠٣،

ص.ص. ٢٦-٢٧ يقول برجر (Berger): "والأهم بكثير أنّ النشاط البشري في بناء عالم هو دوماً بالضرورة إنجاز جماعي فرمياً كان من الممكن لغايات استكشافية مثلاً تحليل علاقة الإنسان بعالمه في حدود فردية محضة... فالاجتماع إذن ليس فقط نتاجاً للثقافة، ولكنه أحد شروطها الضرورية، وهو يهيكل ويوزع مختلف الأنشطة البشرية وينسق بينها، بغية ذلك البناء للعالم، ففي المجتمع فقط وبفضله يمكن أن تكسب تلك الأنشطة بعض الاستمرار".

(٢٤) انظر غوتاس (ديمتري): الفكر اليوناني والثقافة العربية، ترجمة نقولا زيادة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط. ١، بيروت، ٢٠٠٣، ص.ص. ٢٧٩: "إنّ الأمر الذي ينقص عرض جولدتزيهر هو تحليل للأوضاع التاريخية والاجتماعية التي كانت تحيط بالمقولات المقتبسة ضدّ العلوم القديمة".

(٢٥)

Ludwig Wittgenstein: Investigations philosophiques, Paris, Gallimard, 1995, precedé par Tractatus logico philosophicus, p.119.

(٢٦) ابن الأثير (أبو الحسن): الكامل في التاريخ، مطبعة أحد الحلبي، القاهرة، ج. ١، ص. ١٣٨.
انظر كذلك القرينزي (تقي الدين): السلوك لمعرفة دول الملوك، تحقيق محمد مصطفى زيادة، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٣٦، ج. ٣، ص. ٤٠٠.
انظر سلسلة هذه المؤامرات بين هؤلاء الأمراء والمغول والصليبيين في: العبادي (أحمد مختار): قيام دولة المماليك الأولى بمصر والشام، دار النهضة العربية، ١٩٦٩، ص. ١٥٤.
كرافولسكي (دوروتيا): السلطة والشرعية، دراسة في المأزق المغولي، مجلة الاجتهاد، بيروت، العدد ٣، ١٩٨٩، ص.ص. ١٠٨-١٠٩.

(٢٧) انظر حميس (بنسالم): التشكلات الأيديولوجية في الإسلام، الاجتهادات والتاريخ، تقديم ماكسيم رودنسون ومحمد عزيز الحبابي، دار المنتخب العربي، ط. ١، بيروت، ١٩٩٣، ص.ص. ١٥٤-١٥٦:
"إنّ كتابات ابن تيمية هي بمثابة انفجارات تطهيرية ضدّ الأجسام الأجنبية المتسلطة بطرق متزايدة العنف والإثارة. ولذا ما كان له أن يثق بصدق دخول المغول في الإسلام. فهذا الدخول عنده ليس سوى حيلة سياسية أو ذريعة لتسريح التسرب الامتلاكي داخل جسم الأمة المريض المتفكك. إنّ المغول ومن شابههم لا يفتأون يمثلون في نظر ابن تيمية التجسيد الحي لنفي الإسلام والصورة النموذجية للهمجية وفساد الزمان فهذا الإمام ينتمي بحق لهؤلاء المسلمين السنين الذين عاشوا هوس آتقاء الأجنبي.

(٢٨) مقدسي (جورج): الحنبلية، مرجع مذکور، ص. ٢٦٣.

انظر كذلك غوتاس (ديمتري): مرجع مذكور، ص. ٢٧٤: "إنّ هذا القول يشير إلى مصدر جولدتزيهر التعليمي بل الحيازة السياسي، يبدو أنّ اهتمامه كان منصباً على تصوير أولئك المسلمين الذين قاوموا العلوم القديمة أنهم يمثلون ما يسمّيه "العقيدة القويمة القديمة" ومن حيث أنّ أغلب الذين ذكروهم من خصوم العقلانية كانوا حنابلة أو ادعى إلى الصحة لم يكونوا من الأحناف فهم يوصفون لذلك في ظلام فيما يبدو الأحناف تبعاً لذلك ممثلين لـ "العقيدة القويمة الإسلامية" في تطورها الحديث".

(٢٩) انظر الغمري (عفاف): مرجع مذكور، ص. ٩.

(٣٠) لاووست (هنري): بحث حول النظريات الاجتماعية والسياسية لتقيّ الدين بن تيمية، ترجمة محمد عبد العظيم علي، دار الأنصار، القاهرة، ط. ١، ج. ١، ١٩٧٦، ص. ١٦٧ - ٢٧٩.

(٣١) الصغير (عبد المجيد): الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، قراءة في نشأة علم الأصول والمقاصد التشريعية، دار المنتخب العربي، ط. ١، بيروت، ١٩٩٤، ص. ٤٥٥: "الواقع أنّ الشعور بالغرابة قد صار تجربة فكرية ومجتمعية وضريبة مشتركة يعاني منها بعض مفكّري هذا القرن ممن لم يفتأوا يلوّحون بـ "سلطنتهم العلمية في زمن الحلال السلط وتداخل القيم".

(٣٢) انظر مقدسي (جورج): الخبيلية، مرجع مذكور، ص. ٢٢٧.

(٣٣)

Eco (Umberto): Sémiotique et Philosophie du langage, Paris, Puf, 1988, p.40.

(٣٤) انظر بعض مقالات المستشرقين في دائرة المعارف الإسلامية.

(٣٥) يوسف (ألفة): تعدّد المعنى في القرآن، دار سحر للنشر، كلية الآداب، متوبة، ط. ١، ٢٠٠٣، ص. ٨.

(٣٦) كتاب الاستشراق بين دعائه ومعارضيه: مرجع مذكور، ص. ٤٨ - ٤٩ ..