علاقة الفكر العربي الإسلامي بعلوم الأوائل
من "منظور استشراقي"
(جولد تزيهر نموذجا)

دكتورة/ بثينة الجلاصي*

١- دواعي اختيار هذا الموضوع

يبدو الحديث عن علاقة الفكر العربي الإسلامي بعلوم الأوائل من منظور استشراقي مبحثا محفوفا بجملة من المسائل الشائكة، لعلّ أهمّها على الإطلاق تلك الحساسيات السياسية والعرقية والدينية بين العالم العربي والإسلامي والعالم الأوروبي والغربي، وهي حساسيات لا نعدم غيابها تاريخيا فحسب، وإنما توكّدها الأوضاع الراهنة في كلّ أبعادها[١].

وعلى هذا الأساس فإنّ البحث في هذا الموضوع يرنو إلى استبعاد هذه المماحكات الجداليّة[٢] وتبنّي مقاربة علمية تنحو منحى موضوعيّا نحاول من خلاله انتهاج سبل مقاربات الحفريّات[٣] في تبيّن ملامح علاقة الفكر العربي الإسلامي بعلوم الأوائل من جهة، وبخلفيات المنظور الاستشراقي ومدى نجاعته في تبيّن هذه العلاقة من جهة أخرى.

لماذا اختيار جولد تزيهر دون غيره من المستشرقين؟

إنّ اختيارنا لجولدتزيهر نموذجا للمنظور الاستشراقي يعود إلى سببين أساسيين:

أوّلهما: يتمثّل في صدى موقف جولدتزيهر من هذا المبحث في الدراسات الحديثة، ذلك أنّ أغلبها تبنّى النظرية القائلة برفض الفكر العربي والإسلامي لعلوم الأوائل رفضا يقوم على أسس عقائديّة دينيّة، بل إنّ بعض أصحاب هذه الدراسات لم يكلّفوا أنفسهم مشقّة تقصّي حقيقة هذا الرفض و إنّما اكتفوا بمجرّد إشارات مبثوثة في المدوّنات العربيّة الإسلاميّة ليستنتجوا موقفها "العدائي" من علوم الأوائل دون البت في حقيقة هذا الموقف أو التساؤل عمّا إذا كان فعلا موقفا عدائيا[٤] وهو ما حفّزنا على إعادة النظر في بعض هذه المدوّنات 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 تطلّع المباحث الحديثة إلى إعادة قراءة جهود المستشرقين تطلّعا ينسجم مع المنظومة الفكرية ونتائج العلوم الحديثة ومناهجها الدقيقة، فكان اختيار منظور جولدتزيهر "محكّا" لإبراز محاولة التجاوز، ناهيك أنّ مقاربته كانت مقاربة "فينومينولوجية" بالأساس حكّمت الأبعاد الأيديولوجية في إبراز عداء "العقيدة القديمة" لعلوم الأوائل[٥].

واعتمادا على هذه الدّواعي فإنّ خطّتنا في هذا المبحث تعتمد على تقديم أطروحة جولدتزيهر وتتبّع عناصرها وكيفيّة تعليل مواقف العلماء المسلمين في رفضهم لعلوم الأوائل لنخلص في قسم ثانٍ إلى محاورة هذا المنظور محاورة من داخل المدوّنات بما استضاء لنا من مؤشرات ثم هي محاورة سياقية ندرس فيها الإطار المحتضن لهذه المدوّنات ثم هي أخيرا محاورة تقتضيها المكتسبات العلمية في العصور الراهنة.

II- مقال جولدتزيهر

نشر المقال أوّل مرّة بالألمانيّة 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 مجلّد ضمّ دراسات إسلاميّة 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 وطبّ، وهذا الرفض شمل فئات مختلفة من العُلماء تضم المتكلمين والفقهاء وأهل اللّغة والأصوليين، أمّا الخيط الناظم لترسيخ مظاهر هذا الرفض فيتمثل أساسا في إرجاعه إلى سبب "عقائدي" وهو

الدفاع عن العقيدة عند المفكرين المنتمين إلى مذاهب معيّنة انتماء يغلب عليه التشدّد والعصبيّة مما يجعلهم في وضع صيانة وتحصين لموروثهم الثقافي ومسلمّاتهم العقائدية باعتبار أنّ الوافد يمثل تهديدا 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 نتبيّن من خلالها منظور جولدتزيهر لأبعاد هذه العلاقة:

١) لقد نوّع جولدتزيهر انتقاء المواقف الرافضة لعلوم الأوائل تنويعا يقوم على انتماء أصحابها إلى حقول معرفيّة متنوّعة ونعني علم الكلام أو علم اللّغة أو علم الأصول أو علم الفقه، رغم أنّ تاريخ العلوم الإسلاميّة يؤكّد صعوبة تحديد انتماء عالم إلى حقل معرفي بعينه نظرا إلى ما يمكن أن نسميه بـــ"الفكر الموسوعي" [٨] وهذا التنويع لدى جولدتزيهر له دلالة، في تقديرنا، تتمثل في أنّ معيار رفض علوم الأوائل عند المفكرين المسلمين لم يكن مستندا إلى أساس معرفي ابستيمولوجي، بقدر ما كان محكوما بدافع يوحّد نظرة هؤلاء المفكّرين 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 انطباعيّا لأنّ نظرة هؤلاء المفكّرين لعلوم الأوائل لم تشمل أبعادها الإنسانيّة وإنما اقتصرت على مجرّد أحكام لم يفسرها جولدتزيهر بل اكتفى بنقلها باعتبارها حجّة تدعم أطروحته في أنّ رفض علوم الأوائل كان يستند إلى أساس عقائدي غايته تحصين الشرع الإسلامي والتمسّك بأصول الدّين.

٣) رصد جولدتزيهر مصنّفات المفكّرين المسلمين الرافضة لعلوم الأوائل وأشار إلى صياغة عناوينها الدّالة على موقفها العدائي، من ذلك كتاب شهاب الدّين السهروردي "كشف القبائح اليونانية ورشف النصائح الأيمانية" وكتابه "أدلّة العيان على البرهان في الردّ على الفلاسفة بالقرآن"، وكذا كتاب ابن تيميّة "الردّ على المنطق اليوناني" وهذه العيّنات، وهي كثيرة في هذا المقال، تدلّ بوضوح حسب جولدتزيهر أنّ هذه المصنّفات الإسلاميّة لم تحاور علوم الأوائل ولم تحاول فهمها وإنّما صادرتها قبل معرفتها وكان محكّ المصادرة نصرة العقيدة وهو ما يجعلنا نستنطق أبعاد هذه الدراسة.

٤) يبدو من خلال ما تقدّم أنّ 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 سياجا لفكر المسلم في فهمه لواقعه والتفاعل مع منتجات هذا الواقع، سواء كانت محلية أو وافدة، وهو ما يفسّر به عِداء الفكر الإسلامي لعلوم الأوائل عداء لا مبرّر له غير الانغلاق والتعصّب(١٠).

إنّ هذه النتائج الأساسية لمقال جولدتزيهر تثير في الباحث أسئلة قلقة أولها تخصّ المفاهيم والمصطلحات. فما مفهوم العقيدة الإسلاميّة القديمة (The old islamic orthodoxy) عنده ؟ وهل ثمّة عقيدة إسلاميّة جديدة؟ وإذا بانت 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 سؤالا: إلى أيّ مدى كانت مصادر دراسة جولدتزيهر موفّقة في تأكيد أطروحته؟ أي هل دعّمت مصادر بحثه مقولة: "إنّ عداء المفكّرين المسلمين لعلوم اليونانيين يعود في حقيقته إلى دوافع عقدية إيمانية سلفية" أم أنّها نقضتها باعتماد مبرّرات أخرى؟

أما النوع الثالث من الأسئلة فيشمل الموجّهات العملية والسياسية والذاتية لصاحب الدراسة، وفيه نطرح ثلاثة أسئلة: لم غيّب جولدتزيهر البعد التاريخي لحدود العلاقة بين الفكر العربي الإسلامي وعلوم الأوائل؟ ثم لمَ سكت عن الأبعاد المعرفية الكامنة وراء رفض هذه العلوم؟ وهو ما ولّد سؤالا يجعلنا نعيد النظر في كامل الأطروحة: هل رفض الفكر الإسلامي فعلا علوم الأوائل أم أنّه حاورها بما يلائم متطلّبات تلك الفترة التاريخية؟

III – إعادة النظر في أطروحة جولدتزيهر

١) المفاهيم والمصطلحات

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

المؤشرات في ثنايا السطور هو أنّ العقائدية حسب تصوُّره "وضع عقدي تشرّعه سلطة دينيّة مركزية"[١١]، فالعقائدية من هذا المنطلق مرتبطة بمقولات ومسلّمات دينية، إلاّ أنّ هذا المفهوم لا يمكن أن يعبّر عن حقيقة عرفها المجتمع الإسلامي السنّي 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 عرفته المجتمعات الأوروبية في علاقة الكنائس المسيحية الأرتودوكسية والكاثولوكية 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 النزعة التقليدية المحافظة على موروث السّلف وهي نزعة يدعمها الحنابلة وأشعرية العلماء الشافعيين[١٣]. ومن هنا جاز أن نتساءل عن منطق هذا التقسيم وخلفياته الأيديولوجية: لمَ أخّ جولدتزيهر في مقاله على تصنيف الحنابلة والأشاعرة ضمن العقائدية القديمة؟

أمّا الوجه الثاني للغرابة فهو تصنيف مفكّرين مسلمين تصنيفا عقائديا بسبب أقوالهم ضدّ العلوم القديمة وبذلك سحب صفة على كلّ خصم للعلوم القديمة بأنّه ينتمي إلى "العقائدية القديمة" وهو ما جعله يشعر بحرج عندما يتبنّى هذا الموقف مفكّر إسلامي لم يعرف بتشدّده العقائدي مثل فخر الدّين الرازي[١٤].

إنّ هذا التصنيف لا يرتكز على مقوّمات إبستيمية علمية تستنطق المدوّنات الإسلاميّة وتنظر في سياقها التاريخي والحضاري وحججها المعرفية وإنما هو تصنيف انطباعي يستند إلى معايير كثيرا ما يفنّدها واقع المسلمين في تلك الفترة.

هذا الأمر وجّهنا إلى إعادة النظر في هذه المدوّنات باعتبارها مصادر أطروحة جولدتزيهر والتساؤل عمّا إذا كان موقف أصحابها السّلبي من علوم الأوائل موقفا متلبّسا بخلفيّات 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 ويتطلّب تظافرا جماعيا وبالإضافة إلى ذلك يعتبر من الأعمال التي لا يتّسع لها مقال محدّد بموضوع معيّن وصفحات قليلة.

وعلى هذا الأساس فإننا سنختار موقفا واحدا يمثل "خصما لعلوم الأوائل" وهو موقف ابن تيميّة من المنطق، ويعود هذا الاختيار إلى سببين:

أولهمـــــا: أنّ جولدتزيهر ألحّ على سلفيّـــــة ابن تيميّـــة وتشدّده العقائدي في إشارات كثيرة من مقاله، ناهيك أنه "رأس الحنابلة وممثلهم" حسب رأيه "The distingwished Hanbalite"[١٥].

ثانيهما: تأثّر الدراسات الحديثة بموقف جولدتزيهر من ابن تيميّة إلى درجة أننا لا نكاد نعرف عنه غير سلفيته وتشدّده المذهبي وتزمّته الفكري وهو ما غيّب الأبعاد المعرفية في كتاباته.

يمكن أن نتبيّن موقف ابن تيميّة من المنطق من خلال مبحث القياس إذ أنّ المطّلع على كتابيه "نقض المنطق" و"الردّ على المنطقيين" يلاحظ اهتماما بالقياس الأرسطي من حيث المفهوم والشكل والغاية، فمن حيث المفهوم أقرّ ابن تيميّة أنّ أرسطو لم يعرّف القياس تعريفا دقيقا فلم يضبط نوع العلاقة بين المقدّمتين كما أنه اهتمّ بشكل القياس وأهمل مادّته مما أسقطه في التجريد، وجعله يتحدّث عن كليّات مقدّرة في الأذهان وليس عن معيّنات، والحال أنّ العلم لا يمكن أن يكون "يقينيّا" إلاّ من خلال التجربة فيخرج بذلك من حيّز التنظير والتقعيد إلى حيّز عملي حسّي، ذلك أنّ "الحسّ 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 ظنيّا لأنه يقوم على التماثل بين الجزئيات[١٧].

أمّا بالنسبة إلى أشكال القياس، فقد نقد ابن تيميّة اكتفاء أرسطو بمقدّمتين وبيّن أنّ عدد المقدّمات يمكن أن يقتصر على واحدة كما يمكن أن يتجاوز الاثنين بكثير، وهذا العدد مرتبط بالمطلوب من جهة وبحال المستدلّ وقدرة مداركه على استجلاء النتائج من جهة أخرى[١٨]. وعلى هذا الأساس فإنّ الحاجة إلى الحدّ الأوسط تنتفي إذا كانت المقدّمات أو إحداها من التصديقات، وهو ما سيؤثر بدوره في عدد أشكال القياس وضروبه باعتبار أنّ الحدّ الأوسط هو المحدّد لها.

يقرّ ابن تيميّة أنّ سائر الأشكال القياسية يمكن أن تردّ إلى الشكل الأوّل، ذلك أنّ الأشكـــال الأخـــرى غـــارقة في التجريد وفيها من الكلفة ما يعسر على المدارك الإنسانيّة وما

ينتفي فيه الجانب العملي[١٩].

الحقيقة أنّ موقف ابن تيميّة من القياس الأرسطي في مدوّناته ارتكز على مشاغل معرفيّة إبستيميّة فقد تتبّع ما أقرّه أرسطو في مبحث القياس تتبّعا دقيقا يعكس منهجية علمية في تقصّي الإشكاليات التي أثارها أرسطو. وهو ما يجعلنا نخلص إلى النتائج التالية:

١) إنّ موقف ابن تيميّة من القياس الأرسطي تشكّل من خلال قراءة متمعّنة لـــ"الأورغانون" ولكتب المنطق اليونانية، وتظهر دقّة قراءته في فهم آليّات القياس وتفنيد ما رآه مخالفا لمنطق الطبيعة الإنسانيّة والمدارك العقلية، فلم يتعلّق الأمر إذن بموقف عدائي قبلي تختفي وراءه دوافع مذهبية كما ادّعى ذلك جولدتزيهر وإنّما كانت الدوافع الحقيقية للردّ على المنطق اليوناني دوافع معرفيّة ارتكزت على رصد نقائص المفهوم والمنهج والغاية.

٢) إنّه لا يمكننا أن نتحدّث عن عِداء ابن تيميّة للمنطق اليوناني ذلك أنّ العِداء يفترض قطيعة معرفية ونفسية وثقافية مع الآخر، ولمّا ثبت لدينا أنّ ابن تيميّة تشبّع من مناهل العلوم اليونانية وتتبّع المنطق الأرسطي وفهم الاستدلال و القياس واستفاد استفادة واضحة من نقد الشكّاك للقياس المنطقي[٢٠] وجب عندئذ أن نتحدّث عن محاورة بين فكرين ينتميان إلى حضارتين مختلفتين وزمنين متباعدين[٢١]. هذه المحاورة تجلّت في شكل "ردّ" وليس عداءً وهو ردّ له مقوّماته وأبعاده وبديل يدعو إليه.

٣) يبدو أنّ دراسة جولدتزيهر قد نزعت إلى التعميم إذ أنها لم تستند إلى شواهد دقيقة من المدوّنات تحسم بعدائها لعلوم الأوائل عداء يرتكز على خلفيات مذهبية، إنّ هذه الخلفيات تأوّلها جولدتزيهر من خلال عناوين المصنّفات في أحيان كثيرة ولقد فهم من بعض المصطلحات مثل مصطلح "الرّدّ" معاني الرفض والعداء وهو ما يحملنا على التساؤل: كيف يمكن سحب حكم كامل على المدوّنة من خلال تأوّل عنوانها؟[٢٢].

إنّ هذه النتائج تحمل الباحث على إعادة النظر في الأسباب الحقيقية لردّ العُلماء المُسلمين على علوم الأوائل ومحاورتها رفضا أو قبولا ويمكن أن نصنّفها 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 لأنّ هذا السياق يساهم في تشكّل رؤية المؤلّف لمحيطه وواقعه، إذ أنّ الواقع هو مكوّن على الدوام بواسطة الدلالة البشرية.

وعلى هذا الأساس فإنّ من أبرز المآخذ التي توجّه إلى دراسة جولدتزيهر تغييبه للأبعاد التاريخية وقد تفطّنت بعض الدراسات الحديثة إلى هذه النقائص واعتبرتها من ثغرات البحوث الاستشراقية الكلاسيكية[٢٤] ذلك أنّ دراسة فكر أي عالم ينبغي ألاّ تكون في معزل عن الأوضاع التاريخية التي أنتجتها فلا وجود لفكر مطلق ولا لغة منزلة وهي حقيقة أكّدتها 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 بالتتر الذين أقبلوا من الشرق ففعلوا الأفعال التي يستعظمها كلّ من سمع بها، ومنها خروج الإفرنج من المغرب إلى الشام وقصدهم ديار مصر... ومنها أنّ الذي سلِمَ من هاتين الطائفتين فالسيف بينهم مسلول والفتنة قائمة على ساق..."[٢٦].

في خضمّ هذه الأحداث الخطيرة كان من الطبيعي أن يمثل الوافد تهديدا لوجود المسلمين وتفريق وحدتهم بعد تحققها باسم أمة إسلاميّة، وهي وحدة تجلّت في أبعادها السياسية والدينية في ظلّ خلافة عُدّت رمزا لحماية المسلم وتحصين إرثه الثقافي. ولكنها سريعا ما تلاشت في عصر ابن تيميّة بعد أن أصبحت في أيدي المغول[٢٧]. في هذا الإطار الحسّاس 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 مثّل "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 بيّن في دراسته عن الحنبلية أنّ جولدتزيهر أدان هذا المذهب وتحامل عليه لأنّ الإمبراطورية العثمانية في عصره طاردت الحركة الوهّابية باعتبارها وليدة الحنبلية الجديدة وأقرّت المذهب الحنفي مذهبا رسميا فعداء جولدتزيهر للحنبلية ينضوي ضمن انحيازه السياسي للحكم التركي[٢٨] ومن هنا يمكن أن نقرّ بخطورة الدراسات الاستشراقية في بعدها الأيديولوجي، هذا البعد من شأنه أن يحكم على مذهب عقدي بتشدّده وانغلاقه، ويجعله محلّ إدانة من قبل الدراسات اللاّحقة[٢٩].

*الأسباب النفسية

إنّ هذا السياق التاريخي أثّر بدوره في سياق آخر نعتبره لا يقلّ أهمية عن الأوّل وهو يتعلّق بالإطار النفسي ويشمل اختصاص علم النفس التاريخي. و هو من الاختصاصات الّتي دعا محمّد أركون إلى أخْذها بعيْن الاعتبار إذْ أنّ أهمية مشروعه تكمن في إعادة قراءة التراث قراءة حديثة، وفي انتقاده المنهجية الاستشراقية الكلاسيكية المُغرقة في التاريخية الوضعية لأنّها لا تأخذ العوامل النفسانية أو الإيمانية بعين الاعتبار ولكن المنهجية الحديثة في علم التاريخ تأخذ هذه العوامل بجدّية من خلال علم النفس التاريخي.

إنّ موقف المفكّرين 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 لاووست في الحديث عن ابن تيميّة، إذ يشير إلى أنّ "أسلوب ابن تيميّة في متابعاته النقدية لسلبيات عصره جعله أكثر من الشاطبي معاناة لحن متواصلة! لا ريب أنّها عمّقت لديه تجربة الغربة التي صارت مناسبة للمزيد من الوعي بوجوب النقد والمراجعة، ودافعا إلى العمل في أخطر صوره، ألا وهو العمل السياسي والعسكري" [٣٠] إنّ هذا الوضع النفسي دافع أساسي للحذر من الوافد باعتباره مهدّدا للإرث الثقافي والهوية الدينية[٣١].

ويمكن إجمالا أن نرصد النتائج التالية:

١) لا يمكن أن ننكر فضل دراسة جولدتزيهر في الإلمام بمدوّنات عُدّت مغمورة في العالم العربي الإسلامي لأسباب سياسية حضارية وأهمّ هذه الدراسات ينتمي أصحابها إلى المذهب الحنبلي

غير أنّ هذه الدراسة على ما فيها من نزعة تجميعية للمصنّفات لم تشر إلى مصنّفات أساسية واكتفت باستقاء المعلومات من كتب أخرى، ونقصد ما ذكره جولدتزيهر عن ابن عقيل مثلا، إذ استند إلى أخبار ابن رجب ولم يتعامل مباشرة مع ما كتبه ابن عقيل وهي من الثغرات الموجودة في الدراسات الاستشراقية إذ يمكن أن تسحب أحكام على المدوّنة وصاحبها من خلال تبنّيها لآراء أخرى تلبّي لديها نزعة ما وتترك المدوّنة وتُعرِض عن استنطاقها[٣٢].

٢) لم نقف على دقّة علمية في دراسة جولدتزيهر وهذه الدقّة كان من المفترض أن تشمل انتقاء المصطلحات وتفسيرها تفسيرا يلائم الإطار الذي احتضن ذلك الإنتاج الثقافي كما كان من المفترض تمحيص دلالات "اللغة العربيّة" المستعملة في المدوّنات لأنّ المعنى معانٍ كما أثبتت ذلك الدراسات السيميائية[٣٣] وهو ما جعل من جولدتزيهر يفهم الموقف العدائي لعلوم الأوائل من خلال مصطلحات مثل "الردّ".

٣) الواضح من خلال ما بيّنا أنّ أهم ما يُعاب على دراسة جولدتزيهر ومستشرقين آخرين[٣٤] عدم تمثّلهم لقوانين الخطاب ذلك أنّ كلّ إنتاج فكري محكوم بمقامه وسياقه ولا يمكن أن يفكّك الخطاب إلاّ استنادا إلى المعرفة بهما[٣٥]. ولكننا لاحظنا أنّ جولدتزيهر غيّب هذه المعطيات ممّا جعله يقع في إسقاطات معرفية وانطباعات لا علاقة لها بمعنى النص الحقيقي.

٤) إنّ قدر كلّ عمل أن يكون محكوما بذاتيّة صاحبه، غير أنّ الأعمال التي ترنو إلى أن يكون لها منهج علمي تحاول أن تقلّص من هيمنة هذه الذاتية وترسم لها حدودا لا تتجاوزها. غير أنّ ما لاحظناه من دراسة جولدتزيهر أنّه تحامل على المذهب الحنبلي وصنّفه ضمن المذاهب السّلفية المتشدّدة الرّافضة للوافد، والواضح أنّ موالاته للحكم العثماني في مطاردة الحنابلة أسلاف الحركة الوهّابية كان قد تأكّد من خلال إلحاحه على انغلاقهم المعرفي والعقائدي وتغافل عن أمر أساسي وهو ازدهار علوم الأوائل في تلك الفترة من التاريخ ممّا يجعل أطروحة جولدتزيهر محلّ مراجعة وإثبات.

٥) إنّ ردّ المصنفات الحنبلية والشافعية على علوم الأوائل لا تعود إلى دوافع مذهبية كما ادّعى جولدتزيهر وإنما ترتكز على أسس إبستيمولوجية فهمت مقولات هذه العلوم وقبلت منها ما لاءم وضعها وحاجاتها ورفضت ما مثّل خطرا لهويتها الثقافية والحضارية وهو أمر لا يقتصر على العلماء المسلمين فحسب وإنّما ينسحب على كلّ المفكّرين في مختلف الأزمنة والحضارات.

الخاتمـــة

إنّ هذا البحث يكشف في النهاية عن وجه آخر من وجوه محاورة الآخر للمدوّنات العربيّة الإسلاميّة 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 همّوم معرفية إلاّ أنّها لم تكن بمنأى عن بعض الثغرات أجملها هذا البحث في عدّة أصناف أهمّها المحرّكات الأيديولوجية وعدم التعامل مع المصادر تعاملا مباشرا بالإضافة إلى صعوبات اللّغة وكشف معانيها والإصابة في تأويلها واحترام سياق الخطاب ومقامه ونزيد إلى هذه المظاهر البعد الزمني الذي يفصل بين المؤلفين المسلمين القدامى والمستشرقين وهو بعد رسّخ صعوبة اللّغة وتحجّر المصنّفات ممّا دفع هؤلاء المستشرقين إلى تفسير أغلب الظواهر تفسيرا دينيا بحتا وفي ذلك يندرج مبحث علاقة العقائديين السلفيين بعلوم الأوائل.

ولنا أن نشير ختاما أنّ البحوث الاستشراقية اللاحقة قد تفطّنت إلى مثل هذه الثغرات فقد أقرّ مكسيم روندسون (Maxime Rodinson) أنّ نتائج هذه الاستنتاجات أو التعميمات كارثية في معظم الأحيان، فبشكل عام كان المستشرقون الكلاسيكيون قليلي الحذر والحيطة في تطبيق النتائج المحدودة لهذه العلوم على مجالات معرفية واسعة فعن تطوّر تاريخ الأديان الذي كان مهمّا جدّا ومثمرا استخلصوا الأطروحة التالية التي كانت غالبا ضمنية: "وهي أنّ دائرة الأفكار وبخاصة الأفكار الدينية تهيمن على الحياة الكليّة للمجتمعات البشرية"(٣٦).

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

الهوامش:

(١) انظر في هذا الصدد:

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

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

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

عن دار نشر سوي بمقدمة من تزفتان تودوروف ١٩٨٠ وبعنوان أطول نسبيا "الاستشراق، الشرق مخلوقا من قبل الغرب".

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

(٢) نقصد بالماحكات الجدالية ما أسميه بتراشق التهم بين مفكّري العالم العربي والإسلامي ومفكّري العالم الأوروبي و الغربي، ويمكن في هذا الصدد الاطلاع على كتاب: الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، ترجمة وإعداد هاشم صالح، دار الساقي، ط.١، بيروت – لبنان، ١٩٩٤.

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

(٣) نتبنّى بهذه المقاربة الأركيولوجية منهج ميشال فوكو في المعرفة. انظر:

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

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

(٤) يمكن الإشارة إلى: الجابري (محمد عابد): نقد العقل العربي، 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 مقدسي في بحثين صدى ما رسّخه موقف جولدتزيهر في الدراسات الحديثة، كما أبرز الخلفيات الأيديولوجية 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 في قوله:

In contrast to the other desciplines belonging to the ulum al-aw ail, 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: الحنبلي عبد القادر الجيلاني (ت٥٦١هـ) وابن الجوزي (ت ٥٩٧هـ) والشافعي عمر السهروردي (ت٦٣٢هـ).

ومن بين علماء دمشق : الشافعي ابن الصلاح الشهرزوري (ت٦٤٣هـ) والذّهبي (ت٧٤٨هـ) وتاج الدّين السبكي (ت٧٧١هـ) والحنبلي ابن تيميّة (ت٧٢٨هـ).

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 اطّلاع المفكّرين المسلمين على مختلف العلوم واجبا تحتّمه الرغبة في فهم "النص" من جهة وفي إيجاد الحلول الملائمة لحياة المسلم سواء كانت عقدية أو تشريعية أو معرفية.

انظر مثلا الغزالي (أبو حامد): ميزان العمل، ضبط وتحقيق سليمان سليم البوّاب، منشورات دار الحكمة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٦، ص.١١٤ "إنّ العمر إذا لم يتّسع 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 اللّه على الحقيقة والصدق، فالعلوم كلّها خدم 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 جولدتزيهر متحدّثا 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 إلاّ 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"

وترجمته: "ومع شدّة تأثير العقائدية المتشدّدة، فإنّ الخوف الذي رسّخته الحلقات الدينية من علوم الأوائل في الشرق الإسلامي تجلّى بحدّة كبيرة".

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

وتقديم عبد المجيد الشرفي، منشورات الفنك، الدار البيضاء، ٢٠٠٠، ص١٣٤: "الأورثودوكسية Orthodoxie مصطلح قليل التداول بين المسلمين لما يتضمّنه ويثيره من دلالات مسيحية حيث يوحي معناه بتلك العقيدة المفروضة أو تلك السلطة الكهنوتية وكلا الأمرين لا وجود له في الإسلام الذي لم يعمل أبدا على تقنين حقائق الإيمان (...) ومع ذلك يجب أن نسارع إلى القول بأنّ هذه الأورثودوكسية على أرض الواقع التاريخي، قد ظلّت في الغالب محليّة ومحدودة بتلك الأوضاع والشروط التي تواجه كلّ إجماع صادر عن جماعة مخصوصة. نعم يوجد دوما بجانب هذا اتجاه محايث يترع نحو الكونية والتعميم قد يرجع إمّا 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 unterstood ilm [knowledge] as referring only that knowlege which derives from the prophet.

"ولا يعترف ابن تيميّة الحنبلي بالعلم [المعرفة] إلاّ إذا كان مطابقا للمعرفة الصادرة عن الرسول".

* تجدر الإشارة إلى م.ل. شوارتز (Swartz) في ترجمته مقال جولدتزيهر، تصرّف في العنوان فحذف كلمة "قديم" ووقع بذلك في إشكال آخر لأنه أزال التفريق بين الأزمنة ممّا يحمل على الاعتقاد أنّ الإسلام العقائدي بصفة عامة يعتبر خصما 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 الدّين الرازي الذي كان في مواقف أخرى مساندا جدّا للفلاسفة، لم تكن له ثقة كبيرة في علم الفلك".

(١٥) انظر ترجمة شوارتز: ص.٢٠٧.

(١٦) ابن تيميّة (تقي الدّين): الردّ على المنطقيين، تحقيق محمّد عبد الستار وعماد خفاجي، مكتبة الأزهر، (د.ت)، ج.١، ص.٢٠٤.

* انظر في ذلك: الجلاصي (بثينة): موقف ابن تيميّة من القياس الأرسطي نظرة بين الرفض والقبول، مقال أُنجز في إطار فريق بحث وقدّم ضمن أعمال ندوة "التراث العربي والحوار الثقافي" كليّة العلوم الإنسانيّة والاجتماعية بتونس، أيام ٢٣- ٢٤- ٢٥ نوفمبر ٢٠٠٥.

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

ط.٤، ١٩٧٨.

– الغمري (عفاف): المنطق عند ابن تيميّة، القاهرة،دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع،ط١، ٢٠٠١.

(١٧) ابن تيميّة: الردّ على المنطقيين، ج.١، ص.١٩٧: "لذلك فمن الخطإ أن يقولوا بأنه لا يمكن لأحد من الناس أن يعلم شيئا من التصديقات التي ليست عندهم بديهية إلاّ بواسطة القياس المنطقي الشمولي".

(١٨) المصدر السابق، ص.٣٣٤: "ومن احتجّ على مسألة بمقدّمة لا تكفي وحدها في بيان المطلوب، ومقدّمتين أو ثلاثة لا تكفي طولب بالتمام الذي تحصل به الكفاية وإذا ذُكرت المقدّمات مُنع منها ما يقبل المنع وعورض منها ما يقبل المعارضة حتّى يتمّ الاستدلال".

(١٩) نفس المصدر، ص.٣٣٩.

(٢٠) انظر: النشار (سامي): مرجع مذكور، ص.ص.٢٣–٢٧: "كذلك عرف المسلمون حجج الشكّاك ضدّ المنطق الأرسطي وقد أثّرت حجج سكستوس ضدّ المنطق في ابن تيميّة واستخدمها أيضا في نقده للمنطق".

انظر أمين (عثمان): الفلسفة الرواقية، ط.٣، القاهرة، ١٩٧١، ص.٩٥. وفي ذلك يقول:

"نستطيع أن نقول إنّ ابن تيميّة من الحسيين العقليين مثل الرواقيين... فالمنطق عند الرواقيين لا يبحث في تصوّرات ولا كليّات، ونظرية التعريف التي وضعها كروسبوب 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 والتحريف، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانيّة بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم ٧٦، تنسيق محمّد مفتاح وأحمد بوحسن، ١٩٩٩، ص٦٩.

(٢٢) انظر ترجمة شوارتز (Shwartz)، ص.٢٠٧، يقول جولدتزيهر متحدّثا عن ابن تيميّة:

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

وترجمته: "وقد بثّ ابن تيميّة كذلك دعوة خاصة تجلّت من خلال عنوان كتابه "الردّ 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 دوما بالضرورة إنجاز جماعي فربّما كان من الممكن لغايات استكشافية مثلا تحليل علاقة الإنسان بعالمه في حدود فردية محضة... فالمجتمع إذن ليس فقط نتاجا للثقافة، ولكنّه أحد شروطها الضرورية، وهو يهيكل ويوزّع مختلف الأنشطة البشرية وينسّق بينها، بغية ذلك البناء للعالم، ففي المجتمع فقط وبفضله يمكن أن تكتسب تلك الأنشطة بعض الاستمرار".

(٢٤) انظر غوتاس (ديمتري): الفكر اليوناني والثقافة العربيّة، ترجمة نقولا زيادة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، 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 أحمد الحلبي، القاهرة، ج.١،ص.١٣٨.

انظر كذلك المقريزي (تقي الدّين): السلوك لمعرفة دول الملوك، تحقيق محمّد 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 العربيّة، ١٩٦٩، ص.١٥٤.

كرافولسكي (دوروتيا): السلطة والشرعية، دراسة في المأزق المغولي، مجلة الاجتهاد، بيروت، العدد ٣ ، ١٩٨٩، ص.ص. ١٠٨-١٠٩.

(٢٧) انظر خميس (بنسالم): التشكّلات 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 تيميّة 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 لتسيير التسرّب الامتلاكي داخل جسم الأمّة المريض المتفكّك. إنّ المغول ومن شابههم لا يفتأون يمثلون في نظر ابن تيميّة التجسيد الحيّ لنفي الإسلام والصورة النموذجية للهمجية وفساد الزمان فهذا الإمام ينتمي بحق لهؤلاء المسلمين السنيين الذين عاشوا هوَس اتّقاء الأجنبي.

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

انظر كذلك غوتاس (ديمتري): مرجع مذكور، ص.٢٧٤: "إنّ هذا القول يشير إلى مصدر جولدتزيهر التعليلي بل الحيازه السياسي، يبدو أنّ اهتمامه كان منصبّا على تصوير أولئك المسلمين الذين قاوموا العلوم القديمة أنهم يمثلون ما يسمّيه "العقيدة القويمة القديمة" ومن حيث أنّ أغلب الذين ذكرهم من خصوم العقلانية كانوا حنابلة أو أدعى إلى الصحة لم يكونوا من الأحناف فهم يوصفون لذلك في ظلام فيما يبدو الأحناف تبعا لذلك ممثلين لـ"العقيدة القويمة الإسلاميّة" في تطوّرها الحديث".

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

(٣٠) لاووست (هنري): بحث حول النظريات الاجتماعيّة والسياسية لتقيّ الدّين بن تيميّة، ترجمة محمّد عبد العظيم علي، دار الأنصار، القاهرة، ط.١،ج.١، ١٩٧٦، ص.ص.١٦٧- ٢٧٩.

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

(٣٢) انظر مقدسي (جورج): الحنبلية، 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 الإسلاميّة.

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

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