

الفصل الخامس

الفكر الديني عند حسين نصر

obeikandi.com

يقوم سيد حسين نصر (١٩٣٣م -)^(*) بدراسة الدين والمعارف الدينية من منظور تاريخ العلم، وتاريخ الفلسفة، وبشكل عام تاريخ الحضارة، وهاجسه إحياء الحضارة الإسلامية - الإيرانية. وخلافاً للذين يعدّون الثقافة الإسلامية حلقة الوصل الضرورية بين العصور القديمة والقرون الوسطى، ويعدونّها فرعاً من تاريخ الحضارة الغربية، ينظر نصر إلى هذه الثقافة من أفق أوسع، ويرى أن نمو التراث اليوناني هو مرحلة من مراحل النضج والتكامل الفكري في هذا المجال الفكري. كما يعترف بنوع من الاستقلال الذاتي لهذه الثقافة.

ويعتقد نصر بأن الفكر الإسلامي لا يزال حياً، وأن حياته تتجلى في ابتعاده عن التقليد اليوناني في الاتجاه الحاد للاستقلال والتوجه الديني، وفي ابتعاده عن المحن والثورات في التاريخ^(١). وفي جميع آثاره ينفذ نصر النظر من الخارج إلى الثقافة الإسلامية، ذلك لأن هذه النظرة تُعدّ مرحلة ما بعد ازدهار وانتشار الفكر اليوناني في الثقافة الإسلامية، مرحلة الركود والاضمحلال^(٢). يرى بأنه لو تم النظر إلى هذه الثقافة من الداخل فإن مرحلة

(*) ولد في طهران عام ١٩٣٣م، بالإضافة إلى الدراسة النظامية في المدارس الحكومية، درس العلوم الدينية على يد علماء الحوزة كالعلامة الطباطبائي ورفيعي القزويني. بعد تخرجه من جامعة هارفارد الأمريكية ورجوعه إلى إيران أصبح رئيساً لجامعة طهران. أسس جمعية الحكمة والفلسفة في إيران وأصبح رئيسها. هاجر إلى أمريكا بعد انتصار الثورة في إيران وهو الآن أستاذ الدراسات الإسلامية في جامعة جورج واشنطن. يعتبر من دعاة العودة إلى الأصالة والتراث في مواجهة الفكر الغربي. له آثار إسلامية عديدة باللغات الإنكليزية والعربية والفارسية منها: العلم والحضارة في الإسلام، الحكماء المسلمين، رؤية مفكري الإسلام حول الطبيعة وغيرها. كتب مقالات عديدة في عدة موسوعات إسلامية حديثة طبعت في أوروبا.

(١) علم وتمندن در إسلام (= العلم والحضارة في الإسلام)، ترجمة أحمد آرام (طهران: خوارزمي، ١٩٨٠)، (خرجت الطبعة الأولى للكتاب بالإنكليزية)، تقديم جورجيو دي سانتيلانا، ص ١١.

(٢) نظر متفكران إسلامي درباره طبيعت (= نظرة المفكرين الإسلاميين للطبيعة)، (طهران: =

ما بعد ازدهار الفكر اليوناني، تكون مرحلة بلوغ الوعي الذاتي والبصيرة الداخلية والروحية والحكمة التي لا ترتبط بالزمن، والتي حلت محل فلسفة لغطية ومحدودة زمنياً.

ويدافع نصر في جميع آثاره عن الرأي القائل إنَّ الثقافة الإسلامية حافظت على وحدتها الذاتية وكمالها منذ البدء حتى العصر الحاضر^(٣). هذه الثقافة شقت طريقها من بين العلم اليوناني والفلسفة المشائية، وتمرّزت حول مبدأ الهي واحد، وتنطوي كل أجزائها وعناصرها تحت مظلة واحدة شاملة.

أولاً: الدوافع

إن دافع نصر في الاهتمام بالحضارة الإسلامية وثقافتها هو السعي لاستعادة الهوية القومية. وفي عصره كانت أزمة الهوية والعودة إلى الذات وتقدير صورة عن إنسان إيراني - مسلم تجاه الإنسان الغربي، قضية عامة وشاملة.

وكان نصر يعتقد «أن العالم الإسلامي ينام على كنوز من الحكمة، وأن الغفلة عنها لا تدل بأي شكل من الأشكال على عدم وجود هذه الكنوز»^(٤) وإذا كان العالم الإسلامي يعيش حالة من الجمود فبسبب «عدم وجود علاقة حقيقية بين الكثير من الموضوعات التي تُدرس في الأوساط العلمية والجامعية في البلاد الإسلامية، وبين الروح والجوهرية الداخلية للإسلام». وهنا تُطرح ثلاثة أسئلة: أولاً؛ ما فائدة هذه الكنوز في العصر الحاضر ومع التقدم الحالي للعلم في العالم الصناعي، غير فائدة الدراسات التاريخية، بالنسبة إلى الإيراني المعاصر، وإلى أي حد يمكن الاستفادة من تلك الكنوز؟ ومن أي أقسامها؟ ثانياً؛ لماذا تم إغفال هذه الكنوز؟ ثالثاً؛ كيف يمكن الربط بين الروح والجوهرية الداخلية للإسلام وبين الموضوعات الجامعية؟

= خوارزمي، ١٩٨٠؛ «إن أكثر الدراسات التي أجراها المؤرخون والباحثون المعاصرون، سواء الغربيون منهم أو الشرقيون، حول العلوم الطبيعية والمعرفة الكونية في الإسلام، تهدف إلى إثبات العلاقة بين العلوم القديمة والعلوم الراجحة اليوم في الغرب، وقلما تهتم بنظريات المسلمين أنفسهم حول عالم الطبيعة ومبادئ المعرفة الكونية» (ص ٩).

(٣) علم وتمدن در إسلام، ص ١٠.

(٤) معارف اسلامي در جهان معاصر (= المعارف الإسلامية في العالم المعاصر) (طهران:

[د. ن.، ١٩٧٤)، ص ٥.

ولتوضيح الحقيقة الفريدة للحضارة الإسلامية يؤكد نصر على نقطتين: الأولى، أن المسلمين لم يقبلوا العلوم والفلسفة اليونانية دون إيجاد التغيير والتحول فيها: «في البدء أضفى المسلمون الصبغة الإسلامية على أرسطو وأفلاطون ثم بعد ذلك جعلوا فلسفتهم ركناً من الفلسفة الإسلامية»^(٥). والصبغة الإسلامية هذه هي - كما يعتقد نصر - من حيث إن جميع الأنبياء هم إسلاميون، هذا أولاً، أما ثانياً فلأن العلوم والفلسفات تنفرع عن شجرة النبوة «ولذلك فهي أساساً إسلامية»^(٦). وثالثاً «إن المسلمين أخذوا من العلوم والحكمة اليونانية ذلك الجانب الذي يؤيد التوحيد كفلسفة أرسطو وأفلاطون»^(٧). وإذا سلّمنا بمقدمته الأولى بأن جميع الأنبياء هم إسلاميون، فإننا لا نستطيع أن نقبل بسهولة بمقدمته الثانية والثالثة. ذلك لأن القول إن العلوم والفلسفات تنفرع عن شجرة النبوة هو مجرد ادّعاء لم يقدم لإثباته أي دليل سوى احتمال أن يكون هرمس هو النبي إدريس، مع أنه لم يثبت حتى الآن أن تكون جميع العلوم نابعة منه، فليس من الواضح - حسب نظرية نصر - أن الرياضيات البابلية، والعلم والفلسفة اليونانية تفرّعت عن شجرة النبوة. إن مجرد تناقل هذا الموضوع في آثار السابقين لا يشكل سبباً قوياً للتمسك به. ويبدو أن هذا الموضوع هو موضوع إيماني أكثر من أن يكون علمياً وتاريخياً. وأيضاً لو كانت فلسفة أرسطو وأفلاطون تؤيد التوحيد، وهي ليست كذلك في كل أجزائها، لم تكن حاجة لإضفاء الصبغة الإسلامية عليها ثم جذبها إلى الحضارة الإسلامية.

أما النقطة الأخرى في توضيح الحقيقة الفريدة والتميزة للحضارة الإسلامية فهي أن المسلمين أوجدوا علوماً إسلامية بحتة: «لقد استطاعت الحضارة الإسلامية الفتية، عن طريق قوة القبول والاستقطاب الخاصة المودعة في الإسلام، أن توجد معارف إسلامية وعالمية، وأن توجد تلفيقاً بين العقل والدين والحكمة اليونانية والإيمانية، الأمر الذي يُعدّ من ميزات هذه المعارف»^(٨).

وليس من الواضح في تعبيره هذا ما هو مقصوده بالعلم الإسلامي تماماً.

(٥) المصدر نفسه، المقدمة، ص ٢٠.

(٦) المصدر نفسه.

(٧) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٨) المصدر نفسه، ص (د).

فمثلاً هل إن في الفيزياء والنجوم والرياضيات، إذا لاحظنا كل واحد منها بمنهاجها ومعلوماتها وإطاراتها، ما هو إسلامي وغير إسلامي؟. وإذا كانت كذلك، فمتى تكون «إسلامية تماماً»، إلا أن يكون المقصود هو «شيوعها في أوساط المسلمين» وهذا الأمر لا يعد ميزة مهمة.

إن جميع مزاعم نصر بشأن إسلامية العلوم في العالم الإسلامي تتلخص في «أن جميع العلوم التي يمكننا أن نسميها بحق أنها إسلامية تكشف عن وحدة الطبيعة... وإن هدف جميع العلوم الإسلامية - أو إنَّ هدف جميع العلوم الكونية القديمة والقرون الوسطى - هو إظهار وحدة وتماسك جميع الموجودات بحيث يصل الإنسان عبر مشاهدة وحدة الكون إلى وحدة الأصل الإلهي والغيبى، التي تشكل وحدة الطبيعة صورة عنها»^(٩). إن نظرة نصر هذه للعلوم الإسلامية خاصة وللعلم عامةً ناجمة عن معرفته العلمية. ومن خلال هذا التعبير فإن لنصر نظرة غائبة تماماً بالنسبة إلى العلم، وهو يغفل عن واقعية (Objectivity) العلم ومناهجه التجريبية، وإذا كانت هذه النظرة لا تزال موجودة فإنها واحدة من النظرات وليست النظرة الغالبة. كما يغفل نصر أيضاً اهتمام علماء المسلمين بفهم الطبيعة وكان يتم من خلال معتقداتهم الدينية المسبقة في الرؤية الكونية كمبدأ التوحيد، وإذا كانت لهم نظرة وحدوية - وبالطبع لا يثبت نصر أن الأمر هو كذلك دائماً - فإنما هو بسبب تلك المعتقدات والمعلومات الكامنة في أذهانهم، وليس فقط بسبب الدوافع الكلامية لتبيين وحدوي للطبيعة.

ويسوق نصر عدة شواهد على مبدأ الوحدة هذا. الشاهد الأول هو تجلي وحدة العلوم في صورة شخص يُطلق عليه اسم الحكيم: «كانت الشخصيات المركزية طوال التاريخ الإسلامي في انتقال العلم هم أفراد يُسمون بالحكماء. والحكيم هو في العادة طبيب، كاتب، شاعر، فلكي، رياضي، والأهم من كل ذلك، نابغة وصاحب عقل. وباستطاعتنا أن نشاهد في شخصية هذا الحكيم وحدة العلوم بوصفها أغصاناً متنوعة من شجرة الحكمة المغروسة فيه. وكان الحكيم يغرس باستمرار في أذهان تلاميذه مبدأ وحدة العلوم من خلال تعليمهم أن العلوم المختلفة إنما هي تطبيقات متنوعة لمبدأ أساسي واحد»^(١٠).

(٩) علم وتمدن در إسلام، ص ٢٠.

(١٠) المصدر نفسه، ٣٧.

ثم يرى نصر بأن جميع مؤسسات تعليم العلوم في الثقافة الإسلامية إنما هي ترتبط بشخصية الحكيم: «إن المؤسسة التعليمية الإسلامية بوصفها مجموعة واحدة، وإن تصنيف العلوم بوصفه قالباً لتلك، كانت ترتبط بشخصية هذا الحكيم»^(١١).

وفي هذا الشاهد يغفل نصر عن ثلاثة أمور. أولاً؛ إن جميع أو أغلب رجال العلوم والفلسفة في العالم الإسلامي لم يكونوا يتمتعون بالصورة التي يعرضها نصر عن الحكيم. فمثلاً لم يكن للخوارزمي والبيروني وابن الهيثم دور يُذكر في الفلسفة والعرفان (التصوّف)، كما لم يكن للفارابي وشيخ الإشراق (السهروودي) وملا صدرا اهتمام كبير بالطب، ولم يكن يهتم ابن خلدون والمسعودي بالعلوم التجريبية أو الفلسفة ولم يخلّف وراءهما أية كتابات في النجوم. صحيح أن بعض العلماء كابن سينا أو نصير الدين الطوسي كانت لهم اهتمامات جدية في عدة حقول علمية، إلا أن أكثرية العلماء لم يكونوا متبحرين في كل العلوم^(١٢)، وليس باستطاعتنا الوصول إلى وحدة العلوم من خلال هذا الشاهد ثم التوصل إلى نظرة وحدوية إلى الطبيعة.

أما الأمر الثاني الذي غاب عن نصر فهو أن العلوم والمعارف كانت في العصور السالفة من الحضارة البشرية هزيلة الحجم بحيث كان باستطاعة شخص واحد القيام بدراسة واستيعاب عدة حقول علمية. فلا تدل هذه الهزلة في حجم العلوم. وعدم وجود فروع متشعبة لكل حقل علمي، لا تدل بأي شكل من الأشكال على وحدة العلوم.

وأما الأمر الثالث فهو أن وحدة العلوم تُعدّ إحدى النظريات الكلية المتعددة في مجال فلسفة وتاريخ العلم، وقد استعان بها نصر لتحليل الحضارة الإسلامية وسعى لتفسير جميع المعلومات في ذلك الإطار، ولا يعني هذا عدم إمكانية فهم الحضارة الإسلامية والعلوم المرتبطة بها من خلال سائر النظريات الأخرى، فكل نظرية في مجال فلسفة وتاريخ العلم تواجه دائماً نظريات أخرى منافسة لها.

(١١) ولكن المؤلف يعترف بعد البحث عن شخصية الحكيم بأنه «لم يكن جميع الذين كان لهم دور ملحوظ في العلم الإسلامي متعمقين في جميع فروع المعرفة، بل كان بعضهم يبرز في الرياضيات أو الفيزياء أو التاريخ الطبيعي، ولكن عدداً محدوداً من الشخصيات البارزة كانوا يتمتعون بأفق عالمي وكلي، حيث كانوا يؤدّون دوراً مهماً في عدد من العلوم». المصدر نفسه، ص ٣٧.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٥٣.

الشاهد الثاني الذي يستدل به على مبدأ الوحدة، هو أنواع تصنيفات (وتقسيمات) العلوم في العالم الإسلامي: «كانت وحدة العلوم عبر كل الأزمنة هي أول وأهم فكرة مُلهمة، وكان يتم على ضوئها دراسة العلوم المختلفة. وكانوا، على أساس هذا الشهود والإشراق غير القابل للنقاش عن وحدة العلوم، ينظرون إلى العلوم المختلفة على أنها أغصان مختلفة لشجرة واحدة، وهي تورق وتثمر وفقاً لماهية وطبيعة تلك الشجرة»^(١٣).

بعد ذلك يشير نصر إلى تصنيف الفارابي وابن خلدون للعلوم إلا أنه لا يوضح كيف يمكن التوصل من هذه التصنيفات إلى الوحدة (ربما من خلال أن بعض هذه التصنيفات تقوم على أساس العد المنطقي، ولكن كيف يمكن التوصل من خلال العد المنطقي إلى وحدة الفروع الناجمة عن التصنيفات القائمة على مبدأ التناقض؟) كما لا يوضح أيضاً كيف أن الفارابي وابن خلدون استنتجا تصنيفاتهما للعلوم على أساس «الشهود والإشراق غير القابل للنقاش».

ويأخذ نصر هذه التصنيفات مأخذ الجد في بناء العلوم ونموها وتطورها إلى درجة كبيرة بحيث يقول: «إن مؤلفي القرون الوسطى الإسلامية كانوا يَعدُّون تتبع فرع من فروع العلم خارج الأطر المحددة لها (في التصنيف) - حيث ينتهي هذا العمل إلى هدم التنسيق والعلاقة القائمة بين الأشياء - عملاً غير ذي جدوى بل عملاً غير مشروع، وكانوا يقولون إن هذا العمل يشبه نمو أحد أغصان الشجرة بصورة غير طبيعية بحيث يهدم النظام والتنسيق في هيكل الشجرة. إن تصنيف العلوم كان العامل الذي يحافظ على علاقة وانسجام العلوم وكان العلماء المسلمون يهتمون به بشكل كبير»^(١٤). ولكن نصرأ يغفل في تعبيره هذا عن أن تصنيف العلوم يأتي «بعد العلم» وليس «قبل العلم» أي عندما تُولد العلوم - إذا صح التعبير - وتنمو وتتشعب إلى فروع متنوعة، عند ذلك يبادر فيلسوف من الفلاسفة، أو أحد علماء تاريخ العلم إلى تصنيف تلك الفروع، إلا أنه لم يطرأ أي عالم من العلماء جهوده العلمية على أساس تصنيف معين. فمن هو العالم الذي كان في عمله العلمي واستنتاجاته يرجع أولاً إلى التصنيفات ثم كان يقوم بالتجربة والبحث

(١٣) المصدر نفسه، ص ٥٣.

(١٤) المصدر نفسه.

والاستنتاج بعد ذلك؟ إلا أن نقول إن العلماء كانوا يتابعون أعمالهم العلمية في إطار هذه التصنيفات.

وأما الشاهد الثالث الذي يستند عليه نصر في إثبات مبدا وحدة العلوم الذي يشكل النظرية التي على أساسها كتب كتابه **علم وتمدن در إسلام (= العلم والحضارة في الإسلام)** هو الاتجاه الوحدوي الداخلي لكل العلوم في الثقافة الإسلامية. وكمثال فإنه يقول حول مبادئ علم الكون وعلم النجوم: «إن المبادئ الأساسية لكل علوم الكون التي ظهرت في الإسلام هي واحدة، وبإمكاننا أن نجد هذه المبادئ في أغلب كتب علم الكون وعلم النجوم...». وتقوم هذه المبادئ أساساً على وحدة ومراتب الوجود، مع القبول بأن الحقيقة من جهة ما وراء الطبيعة هي واحدة في نهاية المطاف وليست متعددة، ومع ذلك فإن العالم المحصوص من وجهة نظر علم الكون هو مرتبة واحدة من مراتب الوجود المتعددة، وهي جميعاً - حسب التعبير الصوفي - حضورات متنوعة للحق^(١٥) أو أنه يرى في مجال الرياضيات بأن «الرياضيات هي، من المنظار الإسلامي، البوابة التي تربط بين العالم المحسوس والعالم المعقول، وهي بمثابة سُلَّم يربط العالم المتغير بسماء النماذج الأرقى (الأعيان الثابتة). إن الوحدة التي تعتبر الفكرة المركزية للإسلام، رغم أنها بحد ذاتها وحدة انضمامية وغير انتزاعية، إلا أنها في المنظار البشري أمر انتزاعي، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الرياضيات فهي أمر انتزاعي بالنسبة إلى العالم المحسوس، ولكن لأنها يُنظر إليها من منظار عالم المعقولات و«عالم المثل» الأفلاطوني فهي دليل إلى الأعيان الثابتة التي هي حقائق واقعية. ولما كانت جميع الأشكال تتألف من النقطة، وأن جميع الأعداد تأتي من الواحد، فلكذلك كل كثرة، فإنها توجد من خالق الكون الذي هو واحد أحد. ذلك لأننا لو نظرنا إلى الأعداد والأشكال بمعناها الفيثاغوري - أي بوصفها مظاهر وجودية للوحدة وليس بوصفها كميات بحتة فحسب - فإنها تصبح حينئذ وسيلة تعكس الكثرة بواسطتها صورة الوحدة. ولهذا السبب فإن ذهن وفكر المسلم كان دائماً يميل إلى الرياضيات»^(١٦).

إن هذا الشاهد الثالث لا يستطيع هو الآخر إثبات أو تفسير مبداً

(١٥) المصدر نفسه، ص ٨٢ - ٨٣.

(١٦) المصدر نفسه، ص ١٣٣.

الوحدة، ذلك لأنه أولاً وكما يقول نصر نفسه فإن الوحدة التي يتحدث عنها هي في عالم ذي مراتب، وبعبارة أخرى هي الوحدة ضمن الكثرة. إن عبارات مثل «الوحدة في الكثرة» أو «الكثرة في الوحدة» التي يطلقونها لحل الإشكالات، إنما تنقل التناقض والتعارض إلى دائرة الألفاظ، ولا تنفع شيئاً سوى انسحاب المشكلة أو التعارض للاختفاء وراء متاريس الألفاظ، ومن ثم فهي لا تثبت الوحدة التي يطمح المؤلف لإثباتها. وإذا ما أعطتنا الوحدة فهي لا تملك وجهاً عقلياً بل هي مجرد اعتقاد. ثانياً؛ هل بإمكاننا نحن البشر أن ننظر إلى الوحدة من منظور غير بشري حتى تكون الوحدة من ذلك المنظور وحدة انضمامية؟ إننا بشر على كل حال، ونظرتنا هي نظرة بشرية دائماً، إلا أن يزعم المؤلف أو من يرى براهيه أنه لم يكن بشراً في لحظة من اللحظات وقد أدرك الوحدة الانضمامية حينها، وإلا فمن أين عرف المؤلف بأنه هناك وحدة انضمامية؟. ثالثاً؛ إن المؤلف يغفل عن الخلط بين علم الكون وعلم الوجود في عالم الإسلام؛ فكيف يمكن الوصول من كون الوجود ذات مراتب وكونه واحداً، إلى أن الكون ذو مراتب وواحد؟ يبدو أن أساس هذا الاستدلال هو نوع من التشبيه. رابعاً؛ إنه لم يثبت بوضوح ما يزعمه في الرياضيات من أن جميع المسلمين أو أغلبهم كانت لهم نظرة فيثاغورية للعدد وأن «أكثر علماء الرياضيات المسلمين، تماماً كفيثاغورس، لم يدرسوا الرياضيات بوصفها موضوعات كمياً بحثاً، كما لم يعدوا الأعداد منفصلة عن الأشكال الهندسية التي تجعل «شخصيتها» في متناول التصور»^(١٧). وهو لا يستطيع أن يثبت هذه «الأكثرية» من خلال الشواهد والنماذج التي يسوقها. ومن بين الشواهد والنماذج التي يذكرها من الكتابات الرياضية لإخوان الصفا والخوارزمي والخيام، نجد أن بعض تعابير إخوان الصفا يمكن أن ترتبط بموضوعات نصر فحسب. خامساً؛ ما الدليل على أن «ذهن وفكر المسلم كان دائماً يميل إلى الرياضيات»؟ سادساً؛ إن بعض علماء المسلمين لم تكن لهم تعابير انتزاعية من الأفلاك، وهو شخصياً يعترف بهذا الأمر ويقول: «إن الاتجاه نحو التعبير المادي عن الأفلام واضح في كتابات العالم الفلكي والرياضي العالم الفلكي والرياضي ثابت بن قرة (القرن الثالث الهجري) ولا سيما في رسالته التي كتبها عن بناء الأفلاك»^(١٨). إن هذا التعبير المادي

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٣٦.

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٦٥.

عن الأفلاك يחדش اتجاه نصر في القول بنظام المراتب المتسلسلة والوحدة. وسابعاً هو أنه كلما يريد نصر إظهار العلوم الإسلامية بصور مقبولة عند الغربيين يتحدث عن كونها علوماً تجريبية: «كان المسلمون يبحثون حول الإنسان مع أخذ ظروفه الاجتماعية والسياسية بعين الاعتبار، فقبل اتخاذ أي موقف من الإنسان كانوا يدرسون بمنظار واقعي كل أنشطته المتنوعة»^(١٩). إن نتيجة هذه النظرة والجزئية والدقيقة إلى الأمور في تاريخ العلم هي نظرة تعددية أكثر من كونها نظرة وحدوية.

المنهج الآخر الذي يسلكه نصر في الدفاع عن سلامة الحضار الإسلامية هو اعتبارها قائمة على أساس الدين الإسلامي. فهو يرى أن الإسلام هو الذي أضفى على الحضارة الإسلامية هذه الصورة المختلفة^(٢٠). ويذهب في ذلك بعيداً حتى يعدّ الحضارة تقوم أساساً على الدين: «وُخلافاً لتصور الكثير من المسلمين فإن مرحلة القرون الوسطى في تاريخ الحضارة الأوروبية هي المرحلة الوحيدة خلال الألفي عالم الأخيرة التي تشبه كثيراً الحضارات الشرقية ومنها الحضارة الإسلامية، أي المرحلة التي كانت الحضارة والحياة الإنسانية فيها قائمة على أساس الدين والإيمان، وكانت كل شؤون الحياة البشرية أخذاً من الأمور الحياتية اليومية وانتهاً بالمعمارية والفن والعلوم والفلسفة ممزوجة بروح الدين ومستلهمة من مبادئ الوحي»^(٢١).

إن هذا التصور عن العلاقة بين الدين والحضارة لا يخلو من إشكالات: الإشكال الأول هو ما الذي يقصده المؤلف من الحضارة بحيث يعدّ القرون الوسطى هي المرحلة الوحيدة في تاريخ الحضارة الأوروبية؟ فنحن لا نعتقد بأن الفكر والعقل كانا معطّلين في القرون الوسطى، ولكن مكتسبات البشرية في القرون الأوروبية؟ فنحن لا نعتقد بأن الفكر والعقل كانا معطّلين في القرون الوسطى، ولكن مكتسبات البشرية في القرون الأخيرة لا تُقاس بالقرون الثمانية (٥ - ١٣) وهي القرون الوسطى. الإشكال الثاني، هل جميع أفكار القرون الوسطى كانت قائمة على الدين أم لا؟ وإذا كانت قائمة على الدين فماذا يعني بدقة هذا الاعتماد على الدين؟ الإشكال الثالث هو أن هذه النظرة الإيجابية

(١٩) المصدر نفسه، ص ٢٢١.

(٢٠) *Ideas and Realities of Islam* (London: George Allen & Unwin, Ltd., 1971), p.7.

(٢١) معارف إسلامي در جهان معاصر، ص ٢٥٢ - ٢٥٣.

للقرون الوسطى ناجمة عن نظرتة السلبية لعصر النهضة ومرحلة الحداثة: «إن عصر النهضة جعل من البشر معبوداً بدلاً عن الله ولكن بفارق أنه ليس البشر - الملائكة الهابط من السماء في الأفكار الدينية المسيحية في القرون الوسطى، وإنما هو الموجود الأرضي الذي يعد الأرض موقعه ووطنه الطبيعي»^(٢٢) ويأتي هذا التصور السلبي نابعاً من فهمه للنزعة الإنسانية العصرية (Humanism) بوصفها تقديساً وعبادة للإنسان، في حين النزعة الإنسانية الحديثة تعني اهتماماً أكثر بالإنسان ودوره، وهو نوع من التوجه الإنساني، فهناك الكثير من دعاة النزعة الإنسانية هم متدينون وموحدون، فليست كل المذاهب العصرية تعني عبادة غير الله.

إن نظرة نصر في هذا المجال هي تماماً، كما يقال سانتيلاً في مقدمة كتابه علم وتمدن در إسلام، نابع من مناصرة الماضي^(٢٣) تجاه الظروف المعاصرة التي يقف منها نصر موقف الناقد. كما أنه يدافع عن القرون الوسطى المسيحية لأنها (كما يعبر هو) تشبه القرون الوسطى الإسلامية، على حين افتراض هذا الشبه بحاجة إلى التوضيح والإثبات. وفي خلال هذه البحوث التي تقدم أجواء القرون الوسطى على أنها كانت أجواء مفعمة بحضور الله والملائكة، لا توجد أية إشارة إلى حياة الناس المتدهورة، والمشاكل الناجمة عن مواقف الكنيسة والفكر الديني في ذلك اليوم والأنظمة السياسية التي كانت تقوم على أساس ذلك الفكر.

إن مناصرة حسين نصر للماضي إنما هو بسبب أنه كان يرى نفسه والعالم الإسلامي في مواجهة العقائد الجديدة، ومن ثم كان عليه أن يجد إجابات لمزاعم المدارس الحديثة: «إن العالم الإسلامي يواجه ظروفاً تفرض عليه تقديم الرد على مزاعم الأفكار الحديثة كالايمان بالمادة، والتكامل، والنزعة العلمية، والوجودية، والنزعة التاريخية وغيرها»^(٢٤) وإذا كان هو شخصياً يهتم بمعرفة القضايا الحديثة فإنما هو لنفس السبب: «من الضرورة للعالم الإسلامي اليوم أن يبادر إلى معرفة حقيقة الحداثة وذلك لكي يقدم الردود الإسلامية على الكثير من أهواء أشباه المستنيرين الذين يتظاهرون

(٢٢) علم وتمدن در إسلام، ص ١٦.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٦.

(٢٤)

بالحقيقة ويعملون على إبعاد جيل الشباب عن حقائق الإسلام الأبدية»^(٢٥).

وكما يبدو من أحاديثه فإن تعرّفه إلى الغرب إنما هو للدفاع عن الذات فحسب وهذا النوع من المعرفة يتوقف عند الحدود التي تكفي لتقديم الإجابات والردود، وإن هذا الاكتفاء يحصر التعرف في مجالات محدودة تسمح بالعثور على نقاط ضعف ومشاكل الحضارة الغربية وذلك لتضخيمها. وقد اتخذ نصر من ابتعاد الغرب عن المعنويات وسيلة لهجومه، وهذا الكلام ليس من الواضح مدى صحته، وليس من الواضح أن نكون نحن متقدمين عليهم في مجال المعنويات وإن نتيجة هذا التضخيم لعنصر المعنويات عندنا إنما هو بسبب التطرف في النزوع إلى الماضي؛ ذلك الماضي الذي ليس واضحاً أيضاً إلى أي مدى كان يحتوي على المعنويات. إن المقدمة الأصلية والأساسية لكي نرى أنفسنا متقدمين على الآخرين في المعنويات أو أن نتصور ماضينا كذلك، هو أن يرى الإيراني المسلم نفسه الأقرب إلى الله وذلك بسبب أنه مسلم، وهذا ليس أكثر من افتراض دفاعي - كلامي لا يقوم على أي أساس عقلي - شرعي.

ويعتقد نصر بكفاية العنصر المعنوي في الثقافة الإسلامية لمواجهة الغرب، ويرى أن سر مشاكل المسلمين في الماضي والحاضر يكمن في نسيان هذا العنصر أو الجهل به: «إن جيل الشباب لا يحمل أية فكرة عن الجوانب المعنوية والفكرية في الإسلام... ولها السبب فإن الكثير من الشباب المسلم يفقد توازنه الروحي عندما يواجه لأول مرة العلم والفلسفة والآداب الغربية ويشعر بالغربة عن تراثه. لذلك فإن هناك حاجة ماسة لتقديم حقائق الإسلام، ولا سيما في جوانبها الفكرية والروحية، بلغة يفهمها الشباب المعاصر الذي نما ونشأ تحت ظل الأنظمة التربوية الحديثة»^(٢٦). ويحاول نصر أن يدافع عن الدين حينما يجد أن المكتسبات الغربية تتعارض مع الأركان الأساسية للإيمان كالقرآن والحديث^(٢٧).

ولكي يبرر نصر، انطلاقاً من بواعثه الدفاعية، حالة الركود التي اعترت

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٧ - ٨.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٨.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٩.

الحضارة الإسلامية بعد القرنين الرابع والخامس الهجريين، يعد الابتعاد عن التغيير والاهتمام بالثبات ركناً ذاتياً لهذه الحضارة: «وبمجرد أن استطاعت روح الوحي الإسلامي، واستلهاماً من تراث الحضارات السابقة واعتماداً على النبوغ الذاتي، أن توجد حضارة جديدة بإمكاننا أن نسميها إسلامية، اتجه الاهتمام في هذه الحضارة من التغيير والتكيف إلى اتجاه آخر. وقد اكتسبت العلوم والفنون تبلوراً وثباتاً على أساس الأصول والأسس غير القابلة للتغيير والتي نبعت منها هذه العلوم والفنون، وهذا الثبات هو ما يشتهه لدى الغربيين غالباً بالركود والعقم»^(٢٨). حتى لو حذفنا كلمة ووضعنا مكانها الثبات فإن الحضارة الإسلامية لدى المقارنة مع الحضارات الأخرى لا تملك القدرة على المساواة والمنافسة مع سائر الثقافات، وإذا كان نصر شخصياً يدعو إلى التعرف إلى الآخرين فإن أحد أسباب ذلك هو مكافحة هذا الثبات. وإذا كان الثبات حسناً في جميع الصور والأبعاد فما الضرورة للتعرف إلى الآخرين؟ فبدون هذا التعرف يمكن المحافظة على الثبات بشكل أسهل.

وفي الموضوعات التي يسوقها نصر حول الحضارة الإسلامية نشاهد هذه البواعث الدفاعية البحتة والمبالغة فيما نملك: «وبعد أن تعززت أركان المجتمع الإسلامي، وأيضاً بعد أن ظهرت آثار الوحي الإسلامي بصورة مجسّدة ومحسوسة بحيث استطاعت أن تضيفي على الحضارة الجديدة - على الرغم من العناصر غير الإسلامية الداخلة فيها - صبغة إسلامية واضحة، أجل بعد كل هذا وفي هذا الوقت وصل العلم والآداب والفلسفة في الحضارة الإسلامية إلى قمة الكمال»^(٢٩) ولم يقل نصر إنّ العلم والآداب والفلسفة في الحضارة الإسلامية قد وصلت إلى الكمال، بل يقول «إن العلم والآداب والفلسفة قد وصلت إلى قمة الكمال». ألا يعتبر هذا النوع من إصدار الحكم غرض الطرف عن جميع المكتسبات العلمية والفلسفية والتجارب الأدبية والفنية خلال القرون الأخيرة؟ وينبغي البحث عن عوامل هذا الحكم إما في ضعف معلوماته، وإما في دفاعه البحت عن الماضي حيث يؤدي دفاعه هذا ومناصرت للماضي إلى غض الطرف عن الحقائق. إن التفسير الصحيح للوجه الخطابي والإعلامي لهكذا كلمات تكمن في ثقافتنا.

(٢٨) علم وتمدن در إسلام، ص ١٩.

(٢٩) سه حكيم مسلمان، ترجمة أحمد آرام (طهران: [د. ن.، ١٣٦١]، ص ١.

إن نصر معجب إلى درجة كبيرة بالعرفان الإسلامي بحيث ينظر إلى كل شيء من هذه الزاوية. فهو يعتبر العرفان ومكتسباته وآثاره هي الأسمى من بين كل المكتسبات البشرية: «لم يكن أسمى أشكال المعرفة في العالم الإسلامي يتجسد في علم خاص يتوقف عند مستوى العلم البشري، بل كان يتجسد في الحكمة التي هي العرفان في التحليل النهائي»^(٣٠). ولأن آثار العرفان هي في الشرق بشكل أساسي، إذن فإن العلم والفلسفة والآداب... هي لدى الشرق. وهو على الأقل في مجال الفلسفة يفسرها بشكل يخرج من داخله العرفان: «بعد القرن السادس الهجري فصاعداً ظهرت إلى الوجود مدرسة فلسفية إسلامية كبيرة أخرى (بعد المدرسة المشائية) أو على الأصح ظهرت الحكمة بمعناها الأصلي. وقد عرفت هه المدرسة التي أسسها السهروردي بالمدرسة الإشراقية في مقابل المدرسة المشائية وخلافاً للمشائيين الذين كانوا يعتمدون أساساً على منهج القيام الأرسطي وكانوا يتصورون أن الوصول إلى الحقيقة لا يتأتى إلا عن طريق البرهان العقلي، كان الإشراقيون الذين كانت معتقداتهم مستنبطة من نظريات الأفلاطونية الجديدة، والنظريات الإيرانية القديمة، ومن نفس الوحي الإسلامي، كانوا يرون أن الشهود الذهني والإشراق هو المنهج الذي يجب أن يؤخذ به جنباً إلى جنب»^(٣١). لذا فإن الفلسفة والحكمة الحقيقية هي الحكمة التي تجاوزت العقل، واعترفت به في حدود تأييد الحقائق العرفانية والحقائق الدينية: «إن كرامة وتفوق العقل وانعكاساته الذهنية التي هي الاستدلال، تكمن - حسب النظرية الإسلامية - في الوصول بالإنسان إلى الوحدة وهدايته إلى قبول الحقائق الدينية»^(٣٢).

وبشكل أساسي ينطلق نصر في بواعثه الدفاعية من الهواجس الإيرانية - الإسلامية أكثر من الهواجس الإسلامية البحتة، وعندما يريد الدفاع عن الحضارة القائمة على أساس الدين يعد هذه الحضارة قائمة بشكل أساسي على الفكر الشيعي: «ففي القرنين الرابع والخامس الهجريين... كانت القوى المركزية الخلافة قد اعترافاً بالضعف، وكان الأمراء الشيعة قد بسطوا هيمنتهم على الكثير من نقاط العالم الإسلامي. إذن، فلا عجب إذا وجدنا الأرضية في

(٣٠) علم وتمدن در إسلام، ص ٣٢٤.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٣٢٤.

(٣٢) نظر متفكران إسلامي درباره طبیعت، ص ٢٠.

هذا العصر أكثر استعداداً لرواج العلوم من العهود التي كان الخلفاء والسلاطين السُّنة يحكمون العالم الإسلامي، وذلك بالنظر للرغبة الجامحة لدى اتباع الفرق الشيعية بشكل عام بالنسبة إلى علوم السابقين^(٣٣) إن هذا النوع من الدفاع عن الفكر الإيراني - الشيعي يعود أيضاً إلى نوع المواجهة التي يريدها مع الغرب، وهو يغفل في خضم هذه المواجهة عن أن السُّنة أيضاً كان لهم دور في بناء الحضارة الإسلامية كما الشيعة. كما أنه ليس من الواضح إلى أية درجة كان الحكم الشيعي في بعض مناطق الحضارة الإسلامية يعني بسط الثقافة الشيعية أيضاً، وأساساً ما النسبة بين حكم طائفة معينة وبين فكرها وثقافتها.

وخلاصة القول إن بواعث نصر في دراسة الدين، والعلوم الدينية والثقافة الإسلامية هو الدفاع عن الهوية الإيرانية - الإسلامية، واستعادة الهوية السابقة، هذه البواعث التي لم تتحقق بتلك الصورة في المجال العلمي، كما أنها لا تخلو الإشكالات في الإطار النظري.

ثانياً: المدخل الباطني - الرمزي إلى الدين

إن المدخل الذي يختاره نصر إلى الدين هو مدخل باطني - رمزي (عرفاني) إلى الدين، وهو ينظر إلى الدين من هذه الزوايا. ويمكن مشاهدة هذا المدخل بأشكال مختلفة في آراء آثار نصر:

الأول، طرح الإسلام من خلال ثلاث مراتب هي: الشريعة، والطريقة، والحقيقة في تسلسل عمودي: «إن الأساس في تقسيم مراتب ومراحل الدين الإسلامي هو تقسيمها إلى: الشريعة والطريقة والحقيقة في تسلسل عمودي، والتي تربط الجوانب الظاهرية والاجتماعية للإسلام بجوانبه الباطنية والعرفانية»^(٣٤). وعلى أساس هذا التسلسل «فإن الشريعة هي محيط دائرة شعاعها الطريقة ومركزها الحقيقة. والدائرة بشكل عام هي الإسلام»^(٣٥).

ويبين نصر هذه الوجوه الثلاثة في إطار ثلاثة علوم: «الأول، العلم الذي هو في متناول الجميع أي علم الشريعة الذي يكمن جوهره في القرآن،

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٣٧.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٣٩.

(٣٥) المصدر نفسه.

والسنة، ويساعد الفقه على فهمه ويقوم الفقهاء بتعليمه للآخرين. ويشتمل هذا العلم على كل وجوه الحياة الاجتماعية والدينية للمؤمن. ويأتي بعد ذلك علم الطريقة الذي يهتم بالجوانب الداخلية للأشياء وإدارة الحياة الروحية للذين اختبروا لمتابعة هذا العلم. ومن هنا تنطلق الخيوط المختلفة للأخوة الصوفية، ذلك لأن الطريقة في الواقع هي أسلوب حياة يقوم على أساس الاتصال والارتباط الشخصي وغير المنتظم. ومن ثم فإن هناك حقيقة تستعصي على البيان تستقر في قلب طريقي الشريعة والطريقة»^(٣٦).

الثاني، الأهمية التي يوليها نصر للمدرسة الهرمسية الفيثاغورية وتأثيرها في الثقافة الإسلامية: «حدّد المسلمون، ضمن اهتمامهم بنفس التعاليم اليونانية، مدرستين مختلفتين فيها تشتمل كل واحدة منهما على نوع من العلم: إحداهما المدرسة الهرمسية الفيثاغورية التي كان لها جانب ما وراء الطبيعة، وكان علم الطبيعة (الفيزياء) فيها يرتبط بالتغيير الرمزي للظواهر والرياضيات؛ أما المدرسة الأخرى فهي المدرسة القياسية - الاستدلالية لأتباع أرسطو، التي كان يغلب فيها الجانب الفلسفي على الجانب ما وراء الطبيعي، وبناءً على هذا فإن علوم هذه المدرسة كانت تهدف التوصل إلى تحديد مكانة الأشياء في منظومة عقلية واستدلالية، وقلّما كان الاهتمام ينصب على اكتشاف الماهيات الفلكية عن طريق الظواهر. وكانوا يعدّون المدرسة الأولى استمراراً لحكمة الأنبياء القدماء وبالذات سليمان وإدريس في الحضارة اليونانية، ولهذا السبب فإن هذه المدرسة كانت تقوم على أساس المعرفة الإلهية قبل بنائها على أساس المعرفة البشرية»^(٣٧). وهو يرى أن هذه العلوم الهرمسية التي لم تنسب إلى الأنبياء في أي تاريخ للفلسفة أو في أي علم، كانت شائعة بين علماء الشيعة الذين يرون بأنهم يشكلون عامل النمو والتطور في الحضارة الإسلامية: «إن قبول العلوم الهرمسية في القرن الإسلامي الأول جعل علماء الشيعة يتبعون نظرية عامة حول الطبيعيات ومفهوم مرحلية الزمن المركب من مراحل متشابهة، وحركة بقراط الطبية وربطها بالكيمياء»^(٣٨).

الثالث، النظرة الرمزية إلى الطبيعة: «وإذا نظرنا إلى الطبيعة كما ننظر

(٣٦) علم وتمدن در إسلام، ص ٢٥.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٣٨) نظر متفكران اسلامي درباره طبيعت، ص ٣٢ - ٣٣.

إلى نص مكتوب فهي نسيج من الرموز التي يجب أن تُقرأ حسب ما تحمل من معانٍ^(٣٩). وباستثناء الطبيعة فإن كتاب التشريع ينبغي أن يُفهم أيضاً بشكل رمزي: «ففي منظار العار فإن للنصوص القرآنية حالة رمزية تماماً كما الطبيعة رمزية. وإذا كان المفروض انحصار منهج التفسير الرمزي والتأويلي لنصوص هذا الكتاب في المعاني الحرفية فإنه يمكن أن يعرف الإنسان وظيفته أيضاً، إلا أن «النص الكوني» يصبح غير قابل للتعلّل، وتفقد الظواهر الطبيعية كل علاقة لها بأنظمة الواقع الأسمى وفيما بينها أيضاً، وتبرز فقط في صورة حوادث و«وقائع»، وهذا بالضبط ما لا يمكن أن تقبل به الطاقة العقلية والثقافة الإسلامية بصورة كلية»^(٤٠).

الرابع، اعتماده - سواء في المدخل أو في المنهج - على العرفاء والباحثين الدينيين الغربيين ذوي الاتجاهات العرفانية: «إنني اعتمدت أيضاً، سواء في المنهج المعرفي أو في منهج الدخول، اعتمدت أساساً على كتابات مؤلفين تقليديين في الغرب مثل: تيتوس بوركهاردت (Titus Burckhardt)، وباليس (Marco Pallis)، ومارتين لينغز (Martin Lings)، ورينه غنون (Rene Guenon)، ولا سيما فريتهوف شوان (Frithof Schuon) الذي كانت دراسته للإسلام مصدراً ثابتاً لهدايتي»^(٤١). وقد قام نصر شخصياً بترجمة آثار هؤلاء الكتاب أو تعريفهم وترغيب الاهتمام بتأليفهم في اللغة الفارسية.

الخامس، تركز عمله على تعريف وعرض آراء المدرسة الهرمسية وسائر العرفاء. ففي كتابه سه حكيم مسلمان (=ثلاثة فلاسفة مسلمون) يعرض آراء ابن سينا، السهروردي، والإشراقيين، وابن عربي، والقسم الأكبر من كتابه نظر متفكران إسلامي درباره طبيعت (= آراء المفكرين الإسلاميين حول الطبيعة) يدور حول «إخوان الصفا» و«ابن سينا» مع التأكيد على موضوعات الإشراق لدى ابن سينا؛ كما أن الفصل الثاني من كتابه معارف إسلامي در جهان معاصر (= العلوم الإسلامية في العالم الحديث) يختص بآراء هرمس وموضوعات الكيمياء، والفصل الثالث منه بآراء شيخ الإشراق وموضوعات حول ملاصدرا.

(٣٩) علم وتمدن در اسلام، ص ٢٢.

(٤٠) المصدر نفسه.

(٤١)

السادس، إسناد الجانب المعنوي في الإسلام، وفي الدين بشكل عام إلى العرفان: «إن الجانب المعنوي في الإسلام هو في الأساس عرفاني أي قائم على أساس العرفان والمعرفة... وأساساً فإن جميع المناهج المعنوية تقوم على أساس إزاحة الحجاب الذي يُبعد الإنسان عن الحقيقة، ويستر الحقيقة عن نظر الإنسان»^(٤٢).

السابع، تفسيره الباطني - الرمزي للعلم في العالم الإسلامي. ولهذا السبب فهو يرى أن العلوم الإسلامية تسير في طريق البحث عن المعرفة الكاملة، ومن هنا فهو يضع هذه العلوم في قبالة المعارف التجريبية الحديثة: «إن كتاب المبادئ (Principal) لنيوتن يرتبط بوضوح بمجال آخر، فهو في الأكثر بمثابة الأساس والبدائية، وليس بمعنى المعرفة الكاملة التي تفي بحاجات الإنسان العقلية، على حين الكثير من كتب القرون الوسطى الإسلامية كانت قد صُنفت بهذا الهدف»^(٤٣). وهكذا فهو يقارن جاليليو بابن باجه: «لقد استهلك جاليليو علم الكون واللوازم الكلامية للفيزياء الفلكية في الفيزياء الأرضية كما طبق القوانين الأرضية على الأجسام الفلكية أيضاً، في حين كان ابن باجه يعمل عن طريق توضيح مكانة قوة الأجسام الأرضية بالنسبة إلى الدرجة الروحانية الأصلية، يعمل على استهلاك الميكانيكا الأرضية في الفيزياء الفلكية»^(٤٤).

وعن طريق هذه المقابلة يكشف نصر أولاً عن ضالة معلوماته عن علم المعرفة الحديث ومكتسباته، أو أنه لا يأخذ بمعلوماته في دراسته هذه إن تقدم العلم في القرون الثلاثة الأخيرة أثبت أنه لا مجال للحديث عن «المعرفة الكاملة». وثانياً، إن تفكيك العالم في أوساط المسلمين واليونانيين إلى عالم الأفلاك وعالم ما دون القمر، وأن العالم الأول يتألف من الأجسام اللطيفة والعالم الثاني من الأجسام الكثيفة، ناجم عن نوع خاص من علم الفلك والنجوم عندهم، لا أنهم كانوا يريدون الوصول بالأجسام الأرضية إلى مكانة روحانية، بل كان الهدف في بعض الحالات هو الاستفادة المعنوية من أمر أرضي ومادي؛ أو على الأقل إن تفسير نصر هو تفسير خاص لنظرة أولئك.

(٤٢) معارف إسلامي در جهان معاصر، ص ٢٤٣.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٣٠٤.

فحسب نظرتة إن ثمرة العلم الإسلامي ثمرة باطنية وليست خارجية: «إن العلم الإسلامي... يبحث عن معرفة تؤدي إلى الكمال الروحي وتكون أساس النجاة لكل شخص يجد في نفسه جدارة الدراسة والبحث، وعلى هذا الأساس فإن ثمرة العلم الإسلامي باطنية وخفية، ويصعب تحديد قيمتها. ولا بد لكل من يريد فهم العلم الإسلامي أن يجعل نفسه في مجاله وأن يعترف بنوع آخر من علم الطبيعة الذي له هدف آخر، وأن يستفيد من وسائل في البحث غير ما يُستخدم في العلم الحديث»^(٤٥).

والعلم الإسلامي - حسب نظرتة - ذو نظرة كلية، ولهذا السبب فهو يعد المتخصصين علماء من الدرجة الثانية: «لقد شهدت العهود الإسلامية هذا النوع من المتخصصين إلا أنهم كانوا يعدون في الأغلب علماء الدرجة الثانية. فالحكيم لا يرغب أبداً في «ذلك النوع من المعرفة» ذي البعد الواحد كما هو شأن المتخصصين، ذلك لأنه في هذه الحالة يخسر القدرة على التوصل إلى المعرفة العليا»^(٤٦).

وحسب اعتقاد نصر فإن مشاهدة الأشياء المادية في العلم الإسلامي لم تكن بهدف تحليل المعلومات المستقاة بسببها، بل كانت فرصة لـ «التذكر»: «إن علم معرفة الكون التقليدي سواء الإسلامي أو المتعلق بالأديان الأخرى هو كالفن الديني الذي يختار من بين الصور الممكنة عدداً منها لكي يصنع بها تمثالاً ذا معنى محددٍ وخاص، ينفع للمشاهدة والتدبر أكثر منه للتفسير والتحليل»^(٤٧). وبالنسبة إلى العرفاء والكيمايين «فإن الصورة الخارجية والمادية للأشياء لم تكن بمثابة معلومات للتحليل الاستدلالي، بل كانت فرصة للتعقل و«التذكر» ولم تكن الظواهر الطبيعية عند هؤلاء مجرد أمور واقعية خارجية بحتة، بل كانت كرموز وعلامات»^(٤٨). وفي الكيمياء أيضاً: «كانوا يستخدمون العمليات الخارجية كمنطلق للتطورات الداخلية للروح»^(٤٩) وإن مهمة الكيمياء هي التكامل الروحي وجذب الطبيعة»^(٥٠).

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٣٦.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٨٢.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١١٥.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٢٣٤.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٢٣٩.

إن النظرة الوحدوية للطبيعة هي ناجمة أيضاً عن هذه الرؤية العرفانية: «إن وحدة الطبيعة هي نتيجة مباشرة لوحدة مبدأ العالم، الوحدة التي ينبغي أن تشكل الوجه الأسطوري، أو حسب لغة الحكمة والعرفان، تشكل الأساس للأديان القديمة، والتي تعد سر الاسرار بالنسبة إلى مدارس الإسكندرية العرفانية و«مسالك الأسرار الكبيرة لقرون ما قبل الإسلام»^(٥١). ولأن المؤلف يرى وحدة وترابط جميع مراتب العالم أساساً للعلوم الطبيعية ولعلم الكون الإسلامي، فإنه يستخدم ذلك في كل كتاباته حول العلم الإسلامي^(٥٢).

وانطلاقاً من هذه النظرة الباطنية للعلم وللمعرفة الطبيعية، فإن نصر لا يرى في اهتمام القرآن بالطبيعة ترغيباً في العلوم التجريبية، بل يرى أن السير في الطبيعة ومشاهدتها غنما هو لمشاهدة الله من خلال مظاهر الطبيعة وللسير نحو السماء: «إن القرآن الكريم الذي تتألف كلماته من جمال هندسي فائق وانسجام كبير، يوجّه الإنسان دائماً نحو الظواهر الطبيعية التي يطلق عليها أنها آيات الله، الآيات التي ينبغي أن تحظى باهتمام وتدبر وتدقيق ذوي البصيرة، ولهذا السبب فإن محرك جمهور الباحثين الإسلاميين في متابعة العلوم الطبيعية لم تكن الأفكار الفلسفية اليونانية فحسب، بل هدفهم في الأغلب هو كشف عجائب الخلق، والتعرف إلى حكمة وقدرة الخالق»^(٥٣). ولكن هذه النظرة إلى الطبيعة تبقى في النهاية تصوراً معيناً ومحدوداً^(٥٤).

إن الصور والأشكال التي ذكرناها تثبت بوضوح أن الزاوية التي ينظر عبرها نصر إلى الدين والمعارف الدينية هي زاوية نظرة باطنية رمزية، وهو يقوم بتفسير وتحليل جميع المعلومات والمعطيات من زاوية النظر هذه.

ثالثاً: رؤيته إلى الدين

ولكن كيف يرى نصر حقيقة الدين؟ وما منشأ ومخاطب الدين برأيه؟ ولماذا يحتاج الإنسان إلى الدين؟ وما مهمة وهدف الدين؟ وما السر في بقاء الدين؟ وهل الأديان واحدة أم مختلفة؟ وهل الدين ثابت أم متغير؟

(٥١) نظر متفكران إسلامي درباره طبیعت، ص ١٥.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٧.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ١٨.

(٥٤) علم وتمدن در اسلام، ص ٣٢٤.

وإذا خُتِمت النبوة بنبي الإسلام (ﷺ) فما السر في هذه الخاتمية؟.

إن جوهر وحقيقة الدين، كما يرى نصر، هو إرادة الطريق للشهود والذكر: «الإسلام هو طريق العلم والعرفان»^(٥٥) وهو طريق معنوي يشتمل على كل حالات وأفكار المؤمنين به^(٥٦).

وهو يرى أن للإسلام معنى واحداً بثلاث درجات: «بإمكاننا القول إن للإسلام بمعناه العام مفهوماً واحداً بثلاث درجات. أولاً، كل شيء في الكون مُسَلَّم أي أنه مستسلم لإرادة الله عز وجل. . ثانياً، كل أبناء البشر الذين رضوا وآمنوا بقانون الوحي المقدس بمحض إرادتهم هم مسلمون جميعاً أي أنهم رضخوا بإرادتهم لذلك القانون والشرعة. . ثالثاً، الإسلام من جهة المعرفة والفهم الخالصين، وتلك هي المعرفة التأملية والعرفانية التي عُرفت عبر تاريخ الإسلام بوصفها أعلى وأشمل معرفة. فالعارف مسلم بمعنى أن كل وجوده مستسلم لله، وليس له وجود فردي منفصل»^(٥٧) وهو يؤكد أكثر شيء على هذه الدرجة الثالثة.

إن منشأ ومبدأ الدين - حسب رؤية نصر - هو الحقيقة الإلهية التي لا تتغير، ومخاطب الدين هو الفطرة الإنسانية التي لا تتغير^(٥٨). وإن سر حاجة الإنسان إلى الدين هو حاجته إلى المعنويات^(٥٩)، وهو لهذا السبب يرى في الحركات العرفانية دليلاً على حاجة الإنسان إلى الدين: «وفي العصر الحاضر فإن أبعد مناطق الغرب أي كاليفورنيا تُعتبر مركزاً للحركات العرفانية، ولكن وكما ذكرنا فيما سبق فإن وجود هذا النوع من الحركات هو في حد ذاته دليل على حاجة الإنسان الدائمة وفي جميع العصور وفي كل زمان ومكان، إلى الدين»^(٦٠). كما يرى نصر أن ظهور الأديان الكاذبة في القرن العشرين (وليس من المعلوم أن تكون ما يشير إليها نصر ديناً أولاً وأن تكون كاذبة ثانياً) هي أيضاً دليل على حاجة الإنسان إلى الدين^(٦١).

(٥٥) نظر متفكران إسلامي دربارة طبيعت، ص ١٩.

(٥٦) معارف إسلامي در جهان معاصر، ص ٢٢٤.

(٥٧) علم وتمدن در اسلام، ص ٢١.

(٥٨) معارف إسلامي در جهان معاصر، ص ٢٥٢.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٢٥٤.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٢٥٨.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٢٦٦.

وتَرَدُّ على هذه الطريقة من جمع الأدلة المؤيدة لفكرة الحاجة إلى الدين، عدة إشكالات أساسية. الإشكال الأول هو عدم تناغم نظريته للمجتمع البشري واعتباره القرن التاسع عشر؛ قرن اللادينية، والقرن العشرين؛ قرن الأديان الكاذبة، مع ما يعتقد حول «الإنسان الباحث عن المعنويات» وكون الدين أمراً فطرياً للإنسان، إلا إذا قلنا إن إنسان القرنين الأخيرين لم يكن إنساناً. فما هذه الفطرة التي تُدسُّ فيها الأديان الكاذبة، وأهم من ذلك، ما هذه الفطرة التي تتحول إلى اللادينية؟. الإشكال الثاني هو أنه بالإمكان الاستدلال على طريقته بأن استعمال المخدرات بأمل التحليق في عالم الغيب هو دليل آخر على حاجة الإنسان لمشاهدة عالم الغيب. فما الفارق بين استعمال المخدرات وبين اللجوء إلى الأديان المزيفة (حسب زعمه) في تأييد الحاجة إلى مشاهدة عالم الغيب؟. والإشكال الثالث هو في اعتبار بحث الإنسان عن المعنويات دليلاً على حاجة البشرية للدين. فكيف تكون هذه المعنويات؟. وهل الدين وحده الذي يضيف على الحياة مسحة معنوية؟. أوليس بإمكان العناصر الثقافية الأخرى أن تعطي الروح المعنوية لحياة الإنسان؟.

أما غاية الدين وهدفه - حسب رؤية نصر للدين - فهو الوصال بالإنسان من الشك إلى اليقين^(٦٢) والإشراق: «إن الهدف النهائي للإسلام هو: الوعي والعلم والإشراق إلى درجة تمكن الإنسان من مشاهدة حقائق الملكوت بصورة مباشرة»^(٦٣) وتكون مهمة الدين تهيئة إمكانية المشاهدة والذوق: «إن القضية الأساسية للإسلام هي إزالة العقبات التي تضعها الشهوات والنفس الأمارة بالسوء في طريق العقل، وتمنع عين القلب من مشاهدة حقائق عالم المجردات والتعرف إلى الحقيقة المطلقة». وهكذا فإن مهمة دين كإسلام هي عبارة عن تحقيق جميع الحاجات الدينية والروحية للإنسان^(٦٤).

وبسبب هذه النظرة إلى الدين وتحديده بإطار ربط الإنسان بالسماء، فإن نصر لا يرى للدين أي دور في المجتمع والسياسة والشؤون الدنيوية، ولهذا السبب أيضاً قلماً يتحدث في بحوثه عن القضايا الاجتماعية في إطار الدين. وهو لم يكن له أي هاجس لطرح الدين كإيديولوجيا كما كان شأن أصحاب

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٢٢٥.

(٦٣) نظر متفكران إسلامي دربارة طبيعت، ص ١٩.

(٦٤)

الاتجاهات الدينية في عصره (مثل مطهري وشريعتي) ولذلك فإن بحوثه لم تستقطب اهتمام فئات الشباب.

وعن طريق تقليص أو إنكار الدور الديني للدين (خلفاً لما كان يدعو إليه الآخرون) فإن نصر يرى الأمور الأرضية (الدنيوية) بمثابة عنصر يتمتع بأصالة ذاتية، وليس بإمكان الدين إيجاده أو حذفه، بل غن الدين يضيف عليه صبغته ولونه فحسب: «بالإضافة إلى صورة وشكل الحضارة الإسلامية التي هي الوحي السماوي للإسلام، ينبغي أيضاً الأخذ بنظر الاعتبار مادة هذه الحضارة التي هي عبارة عن العنصر واللغة والأساس الروحي والنفسي والجسمي للناس الذين تتألف منهم الأمة الإسلامية»^(٦٥).

إلا أن هذه النظرة إلى الدين تُنقض إلى حد ما عندما يتحدث نصر عن نموذج (الشرعية، والطريقة، والحقيقة) ويعد الفقه شاملاً لكل صور الحياة الاجتماعية والدينية للمؤمن^(٦٦)، إلا أن هذه «الشمولية لكل صور الحياة الاجتماعية» لا تشغل موقعاً أساسياً بالمقارنة مع سائر كتاباته ونظراته.

وانطلاقاً من هذه النظرة إلى الدين، يقوم نصر بنقد الغرب والحضارة الجديدة. فالغرب والحضارة الجديدة - كما يعتقد - غافلة تماماً عن الحكمة والعرفان^(٦٧)، ولهذا السبب فهي تسير بخطى حثيثة نحو الانحطاط الفكري والمعنوي وانهايار النظم والأسس الأخلاقية والاجتماعية^(٦٨)، وهو يرى في الدراسات الجديدة حول الأديان الشرقية التي أجراها أمثال: غنون، شوان، بوركهارت، كوماراسوامي، لينغز، باليس دليل الاتجاه المعنوي الجديد^(٦٩)؛ وهو يعتقد بأن طريق الخلاص للحضارة الغربية من الدمار هو العودة إلى الأصول والمعتقدات الدينية والمعنوية^(٧٠).

ولا تخلو نظرة نصر هذه من عدة إشكالات أيضاً: الإشكال الأول هو زعمه بأن الغرب في غفلة كاملة. فأَي غرب يقصد؟ وماذا تعني هذه الغفلة؟.

(٦٥) نظر متفكران إسلامي درباره طبيعت، ص ١٧.

(٦٦) علم وتمدن در إسلام، ص ٢٥.

(٦٧) معارف إسلامي در جهان معاصر، ص ٢٥٩.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٢٦١.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٢٥٩ - ٢٦١.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٢٦٧.

فمن حيث الاطلاق الثقافي - العلمي، فإن للغرب سنن القرون الوسطى التي تشبه إلى حدٍ ما ثقافتنا الإسلامية، وبإمكاننا العثور على أنواع التجارب المختلفة فيها، والغربيين بشكل عام اطلاع على هذه السنن (إن لم يكن لهم علاقة قلبية بها). ولو كان المقصود بالغفلة هو الحادث في الساحة العملية، فإن هذا الزعم، هو الآخر، لا أساس له، ذلك لأن الكثير من الأفراد في الغرب لا يزالون متدينين، ولا تزال الكنائس تتمتع بشيء من الروح، وإن لم يكن الكثير من الأفراد متمسكين بالدين في الظاهر، فإنهم متخلقون باطناً بالأمور المعنوية. وكذلك فإن الغرب الذي يتحدث عنه نصر يشمل جميع الأفراد الذين يذكروهم، إذن فإن زعم الغفلة الكاملة لا أساس له من الواقع. والإشكال الثاني هو حول تنبؤاته المستقبلية وتنبؤات الكثير من أمثاله الذين يبشرون كل يوم بانتهاء الغرب، وهذه البشارة لا تستند، لا في الواقع العملي ولا في العالم النظري، إلى أي شاهد ودليل، وهو كلام لا يقبل النقاش والرد، فإما يجب الإيمان به أو عدم الإيمان به، وإذا أمنتَ به فإنك تكرر هذا الكلام كل يوم دون أن يزلزله أي شيء (حتى مثل ظاهرة استقواء الغرب يوماً بعد آخر). والإشكال الثالث هو استشهاد بالأشخاص الذين يبدوون توجهاً جديداً في الغرب نحو المعنويات. إن هذا التوجه ليس له أي دور إيجابي أو سلبي في الاستدلال، ذلك لأنه يمكن أن نفعل ذلك في أي مجال وبالنسبة إلى أيّ مزاعم أخرى. والإشكال الرابع هو في الحل الذي يقدمه لإنقاذ الحضارة الغربية من الانحطاط والفناء. وعلى فرض أن الغرب هو في حالة الانحطاط، فهل الموجود في الشرق وأحياناً في الغرب من الدين والمعنويات بإمكانه أن يؤدي دوراً على أساس الشواهد؟ إن هذه المعنويات القائمة في الشرق، كم استطاعت أن تنقذ الشرق حتى تكون المنقذة للآخرين؟.

وأما سر بقاء الدين فهو - حسب اعتقاد نصر - البحث الفطري عن المعنويات والذي جُبل عليه الإنسان: «فما دام الإنسان موجوداً، يُولد ويموت ويمشي على هذه الأرض ويستظل بالسماء الزرقاء، فإن الدين يبقى حياً وقائماً، لأن البحث عن المعنويات وحمل ثقل الأمانة هما من طبيعة الإنسان»^(٧١). ولهذا فإن جوهر الأديان واحد، وكلها تبين حقيقة واحدة: «إن

(٧١) المصدر نفسه، ص ٢٦٧.

التقييم الكلي للأديان ينبغي أن يقوم على أساس أن الحقيقة الأصلية لها جميعاً واحدة، وأن كل دين يقدم هذه الحقيقة الواحدة بشكل ينسجم مع استيعاب وطبيعة أتباعه دون أن يُنتَقَص شيء من أساسها»^(٧٢). وإذا كانت هذه الأديان تبدو مختلفة فإنما هو بسبب حجب الألفاظ والأحكام: «إن المقارنة الواقعية بين الأديان ينبغي أن تتم على أساس نظرية الحقيقة الواحدة التي هي فوق كل تحديد وتمييز، إلا أنها تحتفي وراء حجب الألفاظ والأحكام»^(٧٣). ولذلك ولاكتشاف تلك الحقيقة الواحدة ينبغي القيام بالبحث اللفظي وتنقيب الألفاظ والأحكام، أو عدم الاهتمام الجدي بها، حيث تكون نتيجة الأولى هي التفاسير اللفظية وأحياناً الرمزية للكتب السماوية، ونتيجة الثانية هي الالتزام بالأديان بدون الكتب، وكلاهما - على الأقل من الوجهة التاريخية - لم يرفعا حجاباً.

والدين - من وجهة نظر نصر - أمر ثابت لا يتغير: «كل ما قاله (النبي) في ذلك العصر هو صادق اليوم أيضاً، وكل ما أصدر من تعاليم في ذلك الزمن، يجب تطبيقها اليوم أيضاً لخلاص الإنسان وفلاحه»^(٧٤) والسبب في ذلك هو «أن النبي (ﷺ) كسائر الأنبياء من قبله كان يحمل من قلب الحقيقة المطلقة رسالة لما هو خالد ومطلق وثابت لا يقبل الفناء في الإنسان»^(٧٥).

وكما يرى نصر فإن الدين يستطيع أن يستقطب الإنسان عندما يكون ثابتاً: «إنما يستطيع الدين أن يجتذب الإنسان نحوه، عندما يكون مطلقاً وثابتاً ولا يستسلم للأفكار السريعة التغير»^(٧٦). كما أن وجود الأديان المتنوعة لا يعني عدم ثبات الدين، ذلك لأن حقيقة جميع الأديان الواحدة: «إن وجود الأديان المتنوعة ليس دليلاً على نسبية الحقائق الدينية وعدم وجود الحقيقة المطلقة»^(٧٧).

وحسب اعتقاده، لا ينبغي للدين أن يستسلم للتطورات العصرية، ويرى أن

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٢٣٧.

(٧٣) المصدر نفسه، ص ٢٢٤.

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٢٦٨.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٢٦٨.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٢٦٨.

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٢٢٣.

الاستسلام للتطورات العصرية هو السبب في سقوطها المسيحية: «إن المسيحية نسيت الكثير من حقائقها. بل في السنوات الأخيرة استسلمت للنماذج والتطورات الفكرية المعاصرة بدل أن تختار طريقاً متميزاً تماماً ومجرداً عن الأفكار العصرية المتداولة»^(٧٨) وباعتقاده فإن على الأديان أن تحطم صنم التقدم: «كانت اللادينية هي الموضة الرائجة في القرن التاسع عشر، وكان «التقدم» والأفكار المشابهة تعد الصنم الكبير للقرن، وكانت اللجنة الملكوتية للأديان قد تحولت إلى مستقبل دنيوي»^(٧٩).

إن إبداء مثل هذه الآراء لشخص مثل نصر ليس أمراً شاقاً، ذلك لأنه لا يحمل أي هاجس حول الحضور الاجتماعي للدين، وإذا ما جعلنا الدين أمراً محدوداً بمنهج للتأمل المعنوي والباطني فإنه لا تكون له أية علاقة بتطورات العصر وبأفكار مثل التقدم والرقى (حسب زعمه).

وفي اعتقاده هذا، لا يفصل نصر بين حدود الدين وحدود المعرفة الدينية، ويبدو أنه يرى المعرفة الدينية أمراً ثابتاً أيضاً. في حين التأملات والتجارب العرفانية للإنسان ليست هي أيضاً ثابتة على الدوام. فالإنسان يتأثر في هذا النوع من التجارب بعلوم العصر والمعلومات العامة المتوافرة في العصر الحاضر.

ويرى نصر أنه من أجل الحفاظ على الدين ينبغي أن نفترض ثباته، ويأتي هذا الافتراض بسبب الحاجة إلى مبدأ ثابت وخارج عن الدين في عالم القرن العشرين، ومن هنا فإنه يضمني مبدأ الثبات على هذا الافتراض أيضاً. على حين نجد أن جاذبية الدين والأديان تنبع من القدرة على خلق التغييرات الداخلية في الإنسان. إن أتباع الأديان يبحثون عن دين وإن لم يواكب تطورات الزمن، فإنه لا يغض الطرف عن واقعيات ومتطلبات العصر، سواء كانت هذه المتطلبات نابعة عن التقدم المادي والدنيوية للإنسان أو ناجمة عن التطور في أفكاره ومعارفه. وذلك بأن المعارف الدينية تقع في مواجهة الواقع تحت تأثير كلا التطورين وتتطور هي أيضاً. كما أنه لو أراد الدين أن يقوم بصياغة العصر^(٨٠)

(٧٨) المصدر نفسه، ص ٢٥٧.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ٢٥٥.

(٨٠) «إن نظرية الإسلام، مثلها مثل سائر المبادئ الدينية الثابتة، لا تسمح لتطورات الزمن، بل الأساس هو أن يقوم الدين بصياغة الزمن». انظر المصدر نفسه، ص ١٨٧.

فإن ذلك لا يكون دون الارتباط بالعصر، وعلى الدين أن يجد مواقع أقدامه في عالم الواقع.

وبرأي نصر فإن شمولية الدين تتجسد في الجمع بين الظاهر والباطن، وقد تحقق هذا الأمر في الإسلام من خلال الجمع بين شريعة موسى وطريقة عيسى، ولهذا السبب فإن الإسلام هو خاتم الأديان: «إن نبي الإسلام جمع بين الظاهر والباطن، وأزاح القيود والمميزات والحدود التي عرضت على دين الأنبياء الساميين وخاصة دين النبي إبراهيم (عليه السلام) بظهور الدين اليهودي والدين المسيحي، وأعاد إلى الدين شموليته وأظهر مرة أخرى تلك الحقيقة التي نزلت منذ اللحظة الأولى للخلق، وهي حقيقة التوحيد التي تشكل الأساس والأصل لكل الأديان الحقيقية عبر كل العصور، وهكذا فقد ختم مرحلة النبوة»^(٨١). وهو يرى أيضاً أن سر عالمية الإسلام تكمن في هذا التوازن بين الجانب الظاهري والباطني للدين^(٨٢).

رابعاً: العلم والدين

ومن خلال رؤية نصر العرفانية ونظرتة إلى الدين بإمكاننا أن نكتشف بسهولة العلاقة التي يتصورها بين العلم والدين، فهو يرى أن اللازم على الدين والفلسفة والعلم أن تتصالح فيما بينها^(٨٣). والطريق إلى هذا الصُّلح يكمن في العرفان الذي يقضي على الحدود الفاصلة بين علم الوجود وعلم المعرفة: «في العرفان يتطابق الوجود مع المعرفة، وهنا يتم التنسيق بين الإيمان والعلم»^(٨٤). وليس هذا التنسيق بصورة علاقة متبادلة بين الدين والعلم، بل ينبغي أن تكون المعرفة البشرية تابعة للحكمة الإلهية: «إن المعرفة البشرية إنما تكون مشروعة وشريفة مادامت تابعة للحكمة الإلهية»^(٨٥).

إن هذا المنهج في تصور العلاقة بين العلم والدين يواجه ثلاث إشكالات: الإشكال الأول هو في «اللزوم» الذي يعده في التصالح بين هذين.

(٨١) المصدر نفسه، ص ٢٢٩.

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٢٣١.

(٨٣) المصدر نفسه، ص ٢١٦.

(٨٤) علم وتمدن در إسلام، ص ٣٢٤.

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٢٤.

فمن أين يأتي هذا اللزوم؟ أمِنْ داخل العلم أم من داخل الدين؟. أم من معرفة ثابتة خارج هذين؟. الإشكال الثاني هو في الطريق الذي يقترحه لهذا التصالح. فهذا الطريق حتى لو استطاع حل مشكلة التعارض بين العلم والدين (وهو لا يفعل ذلك) فإنه خلط واضح بين مجالي المعرفة والوجود أو بين علم المعرفة وعلم الوجود. الإشكال الثالث هو في اعتبار المعرفة البشرية تابعة للحكمة الإلهية، وهو يفترض في هذا البحث أن المعارف الدينية هي معارف غير بشرية، الأمر الذي ليس له أساس من الصحة، فمن أين تأتي تبعية مجموعة من المعارف البشرية لمجموعة أخرى؟ أمِنْ العلم نفسه؟ (فالعلم لا يقبل بهذه التبعية) أم من الدين؟ (ولم نجد في الدين شيئاً من هذا القليل).

خامساً: الدين والفلسفة

ومن خلال تفسيره العرفاني للدين واعتباره أن جوهر الدين والعرفان واحد، من جهة، واعتباره من جهة أخرى أن الحكمة والفلسفة الحقيقية هي الحكمة الإشراقية، فإن نصر يلغي الفاصلة بين الدين والفلسفة. ويرى بأن التعارض إنما يقع بين الدين والفلسفة عندما يتم تحديد العقل بإطاره الاستدلالي وتحديد الوحي بإطاره الظاهري، «كلما تم تحديد العقل بوجهه الاستدلالي، كما هو الحال بالنسبة إلى أغلب المدارس الفلسفية الحديثة، ومن جهة أخرى، تم تحديد الوحي بوجهه الظاهري والصوري وتم إنكار الحقائق العرفانية والباطنية للدين، ولم يبق مجال للدمج والتوفيق بين الفلسفة والدين»^(٨٦). ولو سلّمنا بعدم تحديد العقل بالوجه الاستدلالي، فهل يبقى الجانب الاستدلالي جزءاً منه أم لا؟. ولو سلّمنا بعدم تحديد الوحي بالوجه الصوري والظاهري، أليس يبقى الوجه الصوري جزءاً منه؟. وإذا كان الأمر كذلك فإنه لا بد في النهاية أن يتعارض الوجه الاستدلالي للعقل مع الوجه الصوري للوحي أحياناً. لذلك فإنه لا يتم من خلال هذا المنهج حل إشكالية النزاع والتعارض بين الدين والفلسفة.

ويرى نصر أن الفارق بين الإسلام والمسيحية هو بقاء حياة العرفان العلمي في العالم الإسلامي، وزوال العرفان العلمي في العالم المسيحي: «إن اختلاف الفلسفة الأوروبية مع الفلسفة الإسلامية اللتين كانت لهما مسيرة متشابهة طوال

(٨٦) معارف إسلامي در جهان معاصر، ص ٩٤.

قرون، هو أن المسيحية انعدم فيها العرفان ذو الوجه العلمي مع ذهاب أمثال «ديكارت» وعرفاء ألمانيا الكبار، وذلك في أواخر القرون الوسطى وأوائل عصر النهضة. وبذهاب هؤلاء زال نوع من العرفان كان يجمع بين الدين والعقل (الفلسفة) وما بقي في أوروبا هو ما يُطلق عليه «ميسيتيسم» الذي ليس له إلا وجه إحساسي وعاطفي»^(٨٧) وهو يرى أن الشعور بالتعارض بين الدين والعقل في أوروبا ناجم عن عدم وجود هذا العرفان. ويرى نصر أنه لم يقع في الإسلام أي انفصام بين الدين والعقل: «استطاع الدين الإسلامي خلال قرون طويلة أن يروي عطش أتباعه في فهم العلّية، وأن يحقق رضاهم في البحث عن الحقيقة. والنتيجة هي أنه لم يقع أن انفصام بين العلوم العقلية والبرهانية من جهة وبين الدين من جهة أخرى»^(٨٨).

وبهذا الكلام يَعْمَلُ نصر عن أشكال المواجهات التي شهدتها العالم الإسلامي بين الفلسفة والدين. فالكثير من فلاسفة العالم الإسلامي لم يكونوا يَعُدُّون الفلسفة مساوية للعرفان، كما لم يكونوا يرون العرفان مساوياً للدين أيضاً، إن الصراع بين العقل والدين في العالم الإسلامي هو صراع طويل الأمد. فالعالم الإسلامي شهد على الدوام ولا يزال يشهد الصراع بين الفلاسفة والعرفاء، وبين الفقهاء والفلاسفة، وبين العرفاء والفقهاء.

وفي مجال توحيد العرفان والفلسفة يفصل نصر بين العقل والاستدلال: «إن حلقة الوصل بين العقل، الذي هو الشهود والاتصال بعالم التوحيد، والاستدلال الذي يشكل قوة التحليل والبرهنة، لا تفتت أبداً»^(٨٩). ويتم تبرير حالات التفتت بأنها ناجمة عن تصرفات فضولية فردية لحفنة من المفكرين الذين لا يمكن أن نسمي إلا عدداً قليلاً منهم بأنهم علماء. إذن، حينما يقول نصر إن «أداة عمل العرفان هي العقل» فهو لا يستخدم العقل بمعناه المصطلح، بل بمعنى الشهود.

وهناك إشكالات آخران على بحث نصر حول وحدة الدين والفلسفة أو عدم اعتبار وجود فاصلة بينهما. الإشكالات الأولى هو الغموض في استخدام كلمة

(٨٧) المصدر نفسه، ص ٢١٣.

(٨٨) نظر متفكران إسلامي دربار طبيعت، ص ٢٠.

(٨٩) علم وتمدن در إسلام، ص ٢٤.

العقل، فإذا كان العقل يُستخدم بمعنى الشهود فكيف يكون الاستدلال من انعكاساته الذهنية^(٩٠)، في الوقت الذي يعد هذين الأمرين متميزين تماماً. الإشكال الآخر هو أنه يرى العرفان متميزاً عن العواطف والأحاسيس، ولكنه لا يبين أي اختلاف ملحوظ بين هذين.

سادساً: علم الإنسان

إن منهج نصر في علم الإنسان (Anthropology) هو منهج فلسفي تماماً، بل قل إن نظريته حول الإنسان هي نظرية الفطرة. فهو يرى أن الناس جميعاً يتمتعون بفطرة لا تتغير، وهذا الأصل الثابت هو الذي يتوجه إليه خطاب الأديان^(٩١)، فتعريفه عن الإنسان هو نفس التعريف المنطقي - الفلسفي: «الإنسان حيوان معنوي، وهذا هو أفضل تعريف عن الإنسان»^(٩٢)، ولكن بفارق أنه وضع مكان كلمة «ناطق»، كلمة «معنوي».

وبهذه النظرة إلى الإنسان واعتبار المعنوية بمعنى التوجه العرفاني هو الفصل المميز له، من الطبيعي أن ينظر نصر إلى النزعة الإنسانية في القرون الجديدة بنظرة سلبية، وأن يفهمها (خطأً) على أنها تأليه للإنسان: «إن عصر النهضة جعل الإنسان في مكان الرب المعبود»^(٩٣).

سابعاً: إحياء الدين

ولأن نصر يعتقد بثبات الدين وعدم الفصل بين الدين والمعارف الدينية، فإنه ينفي دور الحركات الإصلاحية، ويرى بأن على الإنسان أن يقوم بإصلاح نفسه عوضاً من إصلاح الدين: «وفي العصر الحاضر يريد الإنسان أن يقوم بإصلاح كل شيء حتى السنن الإلهية التي أقرها الله لإصلاح البشر، إلا أنه لا يبدي أية رغبة في إصلاح نفسه»^(٩٤). ولكنه لا يقول كيف ينبغي أن يكون إصلاح الإنسان لنفسه، وهل هذا الإصلاح يشمل إصلاح معارفه وعلمومه أيضاً، والتي تُعدّ المعارف الدينية بعضاً منها؟.

(٩٠) نظر مفكران إسلامي دربار طبيعت، ص ٢٠.

(٩١) معارف إسلامي در جهان معاصر، ص ٢٥٢.

(٩٢) المصدر نفسه، ص ١٩٢.

(٩٣) المصدر نفسه، ص ٢٥٢.

(٩٤) المصدر نفسه، ص ٢٦٤.

وهكذا فإن نصر لم يستوعب جيداً كلام الإصلاحيين الدينيين. فهم لم يزعموا بأنهم يريدون تغيير أو إصلاح أحكام الله عز وجل، بل إهم كانوا يقولون ينبغي أولاً تشذيب الدين من الإضافات الدخيلة التي أضيفت عليه وعلى المعارف الدينية خلال القرون الأخيرة. وينبغي ثانياً أن يتغير منهج فهم الدين، فالسابقون كانوا يفهمون الدين في إطار علومهم ومعارفهم وأجوائهم، وباستطاعتنا اليوم أن نفهم الدين بطريقة أخرى، وكما كان فهمهم للدين جائزاً فكذا الفهم الجديد جائز.

وبهذا الفهم الخاطئ للمسيرة الإصلاحية فإن نصر يستدل بأنه ما دام الدين هو من الله تعالى فهو برئ من أي نقص ولا يحتاج إلى الإصلاح، ولذلك فهو يُعدّ إصلاح الدين أمراً مُهلكاً: «لأن الدين نزل من الله سبحانه للإنسان، ولأن الله خير مطلق ونزيه عن كل نقص، ولأن حقيقة الإنسان وطبيعته مكشوفة لله، فإن الإصلاح الديني الذي ينزع من الله سبحانه بإمكانه أن يحصر جذور الشر في الإنسان كفرد، ثم في المجتمع . . . أمّا الإصلاح البشري البحت؛ الإصلاح النابع من أفكار وتصورات الإنسان الذي لم يَسْتَطِع حتى الآن إصلاح نفسه فإنه يكون محدوداً وناقصاً، وسوف يستبدل شراً جديداً بالشّر القديم»^(٩٥). فعلى هذا الأساس «فإن أكثر الخطوات هلاكاً ودماراً هو القيام بإصلاح الرسالة السماوية»^(٩٦) وهذه الخطوة هي خطوة شيطانية، ولهذا السبب فإن نصر لا يوافق الحركات الإصلاحية البرتستانتيّة.

ولكن نصر لم يلاحظ في نظريته هذه بأن المعارف الدينية السابقة وفهم الدين بواسطة المسلمين السابقين، إنما جاء عن طريق هذا الفكر والخيال والتصور البشري، وهو كان كذلك دائماً ولا يزال. إن الفهم البشري قابل للخطأ والصواب، ولا يمكن تقليص احتمالات الخطأ إلا عن طريق تبادل وتلاقي الأفكار والآراء وتبادل النقد، وليس عن طريق حصر فهم الدين في إطار أفراد معينين هم «العرفاء» فإن فهم هؤلاء للدين هو الآخر يقبل الخطأ.

إن المجال الوحيد الذي يوافق نصر على الإصلاح فيه هو مجال التعبير فحسب: «إنه يجب أن نعرض رسالة الدين في كل عصر بلغة العصر نفسه»^(٩٧).

(٩٥) المصدر نفسه، ص ٢٦٥.

(٩٦) المصدر نفسه، ص ٢٦٥.

(٩٧) المصدر نفسه، ص ٢٦٥.

ويؤمن نصر بضرورة إحياء الدين، بمعنى إعادة الروح إلى حقيقة الدين، ومواجهة الانحطاط الأخلاقي والمعنوي، ولكنه يرى أن هذا الأمر هو مهمة الأنبياء والأولياء: «إن جميع الأديان ترى بأن الإنسان يتجه في نهاية كل مرحلة تاريخية نحو الانحطاط معنوياً وأخلاقياً، ولأنه يسير بطبيعته وفطرته نحو الهبوط والابتعاد عن المبدأ، وهو كالحجر الذي يتدحرج إلى الأسفل ولا يستطيع بنفسه أن يضع حداً لهذه المسيرة الهابطة والانحطاط الأخلاقي والمعنوي، إذن لا بد أن تظهر في يوم من الأيام شخصية معنوية رفيعة المستوى تستلهم من ينابيع الوحي وتقوم بإنقاذ العالم من الظلام والجهل والغفلة والظلم والجور»^(٩٨).

(٩٨) المصدر نفسه، ص ٢٤٥.