القسم الأول: بحوث ودراسات

◆ استهجان العقلانية في حياتنا الفكرية العربية والإسلامية

أ.د. عبد الحميد خطاب

ملخص:

يطمح هذا المقال إلى محاولة إجلاء بعض المواقف والمظاهر التي تجسد فيها -بوضوح- ذلك التوجه المناوئ للعقلانية في التعامل مع كثير من القضايا الحيوية، الدينية والفكرية، في إطار ثقافتنا العربية الإسلامية.

هذا الأمر غالبا ما كان يتم باسم الإيمان الديني أحيانا، أو باسم منهج البحث العلمي أحيانا، أو حتى باسم العقلانية ذاتها تارات أخرى!

وهذا كله إن دل على شيء، فإنما يدل -في جوهره- على حضور ذلك «الكابح» الذي فرض نفسه على الوعي، وعلى الثقافة والفكر في مراحل تاريخية معينة من تطور حياتنا الدينية والفكرية، إلى أن أضحى -مع الأيام- حاضرا يقتضي الانتباه والمواجهة.

Résumé:

Cette étude se propose à faire éclaircir quelques attitudes intellectuelles, concrétisées clairement par une certaine "anti-rationalité" dans son approche de divers thèmes, au niveau de notre pensée arabo-islamique.

Ces attitudes se justifièrent tantôt par foie religieuse, tantôt par méthode de recherche scientifique, et parfois par rationalité même!

Ces attitudes devinrent, alors, phénomène!

تجدر الإشارة إلى أن هذا المقال يعد، في الأصل، تكملة لمقال سابق نشر سنة 1997 في العدد الرابع من مجلة «دراسات فلسفية» لمعهد الفلسفة سابقا، بعنوان «عوائق التفكير الفلسفي في بلادنا العربية والإسلامية» وقد تضمن بيان محورين اثنين:

أولا: النزوع الأسطوري والخرافي.

ثانيا: الخضوع للنمط السلطوي.

أما وقد توقفت المجلة المذكورة -إلى غاية اليوم- عن الصدور، فإنه يطيب لنا أن ندفع، بما نعتبره محورا ثالثا من المقال الأصلي، إلى مجلتنا الخاصة بكليتنا، لينشر على صفحاتها بعنوان: «استهجان العقلانية في حياتنا الفكرية العربية والإسلامية»؛ استكمالا وبيانا لـ«عوائق التفكير الفلسفي» في ماضينا وحاضرنا.

استهجان العقلانية

العقلانية -بوجه عام- تعني قدرة الإنسان على المحاكمة الواعية، بعيدا عن تسلط المشاعر والعواطف والعصبيات، والأهواء والانفعالات والمعتقدات -قدر الإمكان-، وعلى وزن كافة الاعتبارات لصالح أو ضد الاختيار المعني، وعلى تعليل الأقوال وتنظيمها وتسويغ الأفعال وترشيدها، مع الابتعاد عن الخضوع اللامشروط، والتبعية اللامشروعة لأي نمط من أنماط السلطة التي من شأنها أن تملي رأيها على العقل، كل ذلك بغية التأسيس للثقة والمتانة في الفهم، والموضوعية واليقين في المعارف.

وتفاديا لكل لبس ينبغي التنبيه -بادئ ذي بدء- إلى أننا نقصد بلفظ «العقلانية» -هنا- المعنى المستخلص من لفظ "Rationalité" الذي يعني الاحتكام إلى منطق العقل في رفض ما يرفضه الناس وقبول ما يقبلونه، والإذغان الفكري لمقاييسه وحده في المعرفة والعمل، وبذلك تغدو «العقلانية» المؤطر لذلك النشاط الفكري أو الثقافي الذي يتمحور حول النظر إلى الأشياء والحكم عليها، من المطابقة أو عدم المطابقة، مع المقاييس

والمسوغات العقلية، حيث يغدو العناية بهذه المطابقة بمثابة ميل، أو نزوع، أو اتجاه، أو منهج تفكير مميز في النظر إلى الوجود، يتجاوز «الخطابيات» و«الجدليات»، ولا يقف عند حد «النقليات» و«الحدسيات».

وإذا كان من المستساغ أن يهيب الإنسان -في مجال الفن والشعر والأدب- بقوى غير العقل قد يسميها «الخيال» أو «الحدس»، ويؤمن -عن حق- بأن هذه القوى هي التي توجهه في هذا المجال، لأن المنطق العقلي الدقيق يعجز عن الأخذ بيدنا حينما نكون بصدد ابداع عمل فني أو أدبي، فذلك مشروع، وعليه فلا بأس هنا من أن يشيد المرء بقوى «الحدس» أو «المخيلة»، على اعتبار أن الخلق الفني والابداع الأدبي يقوم عليهما، لكن شريطة أن لا يعني ذلك إنكار لدور العقل، أو التقليل من أهميته، والتضييق من المجال الذي ينطبق عليه لحساب هذه القوى ذاتها، كما يفعل كثير من اللاعقليين والمتصوفة ورجال الدين، الذين لا هدف لهم إلا اثبات قصور المعرفة العقلية وعجزها عن الوصول إلى حقيقة الأشياء.

ولعل خصوم العقل عموما يجمعهم أتباع أسلوب متشابه: فهم -مثلا- ينطلقون من مقدمة صحيحة، لكن يستنتجون منها نتيجة باطلة، أما المقدمة الصحيحة فهي أن العقل ما يزال عاجزا عن كشف أسرار الطبيعة والحياة والكون، وأن هناك مشكلات كثيرة يجد العقل نفسه عاجزا عن حلها، ويتضح لنا فيها أن قدرته محدودة. أما النتيجة الباطلة التي يستنتجونها مما سبق، فهي أن العقل، بطبيعته عاجز، وأنه ما دام عاجزا، فسيظل إلى الأبد قوة عاجزة محدودة قاصرة، ومن ثم فلا بد من الاعتماد على قوى أخرى غيره، سواء أكانت هذه القوى قوى «الحدس» و«الوجدان»، أو قوى «المنقول» و«المنصوص» الديني (كما سيتضح ذلك في حينه).

ومن الواضح أن هذا الأسلوب في مهاجمة العقل قد ينطلي -مع الأسف- على الكثيرين، لأنهم حين يجدون المقدمة صحيحة، والشواهد تؤيدها بالفعل، يتصورون أن النتيجة مترتبة عليها حقا، ولا بد من أن تكون بدورها صحيحة، ومن ثم فإنهم يفقدون

ثقتهم بالعقل، من حيث هو أداة لاكتساب المعرفة وتعميق الفهم لبلوغ الحقيقة، ولكن الواقع أن الاستنتاج باطل وفاسد من أساسه، وأن ما نلمسه من حولنا من مظاهر عجز العقل عن حل مشكلات كثيرة لا يثبت على الاطلاق أن العقل -في ذاته- قاصر، ذلك لأن أصحاب هذه الحجة الباطلة ينكرون تماما دور التاريخ، سواء في بعده الماضي أو المستقبلي، ومن المؤكد أن مراجعة سجل الإنجازات العقلية في الماضي تثبت لنا أن العقل حقق أشياء بحق، وأنه ليس على الإطلاق تلك القوة المحدودة، القاصرة، التي يصوره بها الكثيرون، أما بالنسبة إلى المستقبل فإن الأمل في اتساع قدرة العقل -قياسا على الماضي- هو أمل لا حدود له.

صحيح أن العقل ما يزال يجهل الكثير، إلا أنه -مع ذلك- أفضل أداة نملكها لكي نعرف عالمنا ونفهم واقعنا ونسيطر على مشاكلنا. وبفضل هذه الأداة حققنا حتى الآن أشياء رائعة، وتغلب الإنسان بفضلها على مشكلات كنا نتصور في الماضي أنها لا تحل إلا بالخوارق والسحر أو الخيال (بساط الريح -صندوق العجائب -الصندوق المتكلم من أقصى أطراف الأرض، وغير ذلك).

ولا شك أن «عقبة» إنكار قدرة العقل هذه، وما يرافقها من نزوع لا عقلاني، تصول وتجول في عالمنا العربي والإسلامي. وأوساط الناس في العالم العربي الإسلامي -كما يصفهم الدكتور زكي نجيب محمود بحق- «تراهم على عداوة حادة مع العقل، وبالتالي فهم على عداوة لكل ما يترتب على العقل من علوم، ومن منهجية النظر، ودقة التخطيط والتدبير، فإذا انطلقت الصواريخ تغزو الفضاء ويرون أصحابها أرض القمر تمنوا في أعماق نفوسهم أن تجيء الأنباء بفشل التجربة، وإذا سمعوا عن قلوب أو غير قلوب تؤخذ من آدمي لتزرع في آدمي آخر أحزنهم أن يتحقق النجاح وأفرحهم أن تخفق التجربة»(1)، كان الإعتقاد بأن مثل هذه الأعمال المترتبة على نجاح العلوم العقلية إن هي إلا تعبير عن اقتحام العبد لحرم الشؤون الإلهية!

ومن المؤسف أن تأثير هذه النزوع المناوئ للعقل لا يرجع إلى أننا نتمسك بقوة أخرى -كالحدس- مثلا نعدها منافسة للعقل. أو نؤكد أهمية التجربة الشخصية المباشرة على حساب المعرفة العقلية الموضوعية اللاشخصية، كما يفعل أصحاب فلسفة «الحدس»، وسائر المتصوفة، بل إننا نتأثر بهذا النزوع بمعناه السلبي الفج والهجين، أي بمعنى مجرد استبعاد أن يكون العقل حائزا على قدرة ذاتية واستعداد خاص يجعل المعارف عن طريقه تتسم بقيمة وجدارة واعتبار، وهذا يعني عدم الإيمان بقيمة العلم ذاته، دون أن يكون ذلك لحساب «الحدس» الذي يعتبره المدافعون عنه «قوة مكملة» للعقل. لا «قوة عائقة» له، على نحو ما يفعل برجسون (Bergson) وأتباعه، إذ الحقيقة أن (برجسون) -في «التطور الخالق»- يصرح بأن الحدس من دون العقل يظل غريزة عاجزة، وأن العقل جزء مكون له، لا ينفصل عنه إلا في التحليل النظري فحسب، حتى أنه من الطريف -كما يقول «جلسون»- «أن الذين كانوا يطالبون بحقوق العقل ضد الحدس بدأوا شيئا فشيئا يقصدون بما يسمونه العقل ما كان يقصده برجسون بما يسميه الحدس»(2). ولا شك أن هذا يختلف تماما عما نضمنه نحن للحدس والوجدان. ولهذا نجد مفكرا مرموقا كالدكتور زكي نجيب محمود يقول: «الرأي الشائع فينا هو أن العقل بعلومه عدو للوجدان ومشاعره، ولما كانت الكثرة الكاثرة منا نصيرة الوجدان، فسحقا للعقل ومناهجه ونتائجه، إنه إذا كانت المفاضلة بين رأس وقلب فلا تردد في إختيار القلب، وهل هي مصادفة أن تجد منا ألف شاعر كلما وجدت عالما واحدا!؟»(3)، كأن ذكاء العقل إذا توقد خشي الناس لعلته، لأنه نافذ إلى الأعماق، وهم يريدون أخذ الأمور بـ«البركة» من أسطحها لا من أعماقها، ولأنه يتشكك قبل أن يستمر على عقيدة، وهم يريدونها عقيدة خلصت من شوائب الشك وبوادر البحث، ولهذا كثيرا ما نسمعهم ينعتون مثل هذا الشك المتسائل المتقصي «خوضا فيما لاينبغي!».

ولا شك أن المنقب في تراثنا العربي والإسلامي لا يصعب عليه العثور بسير وسهولة على مروجي مثل هذه الأفكار المخاصمة للعقل، والذين يجهدون عقلهم ذاته للتفنن في

إيراد «الأدلة»، و«الشواهد»، و«البينات». -وكلها من صنع العقل نفسه- لكي يحطوا من شأن العقل. ولا شك أن كل ما يجنيه هؤلاء من عملهم هذا هو أن يسود بين الناس اعتقاد بأن الغموض والسر يحيطان بكل شيء، وبأن الإستسلام والعجز عن الفهم والتفسير هو الحالة المثلى للإنسان. وهكذا تشيع الجهالة، ويصبح الإنسان أعزل أمام شتى أنواع الدجل والشعوذة الفكرية التي يتطوع الكثيرون في بلادنا العربية والإسلامية بتقديمها بديلا عن التفكير العقلي المنظم(4)، خاصة إذا تم ذلك باسم الدين، أو لصالح العقيدة الدينية، إذ أن كثيرا من التيارات الدينية المعاصرة، التي هي استمرار لتيارات قديمة، تتخذ موقفا قلقا من أساليب التفكير الفلسفي والعلمي يهدف -في نهاية المطاف- إلى إثبات أن علم الإنسان قليل مهما اتسع، وعقله هش هزيل مهما اكتشف واخترع، ومن ثم فإن «الوحي» المتجسد في النصوص الدينية والذي يضعونه في مقابل الإستدلال العقلي والإستنتاج العلمي، هو المصدر الحقيقي للمعرفة دون سواه.

ومن استقراء تاريخ الفكر الإسلامي يتجسد لنا هذا الهجوم على العقل في شكل محاربة الفلسفة، لأنها من العلوم العقلية، وفي التشكيك في مبدأ التفكير المنطقي ذاته، وهو المبدأ الذي يرتكز عليه كل فهم عقلي وكل منهج علمي، على أساس أنه يؤدي -في نظر أصحاب تلك التيارات- إلى زعزعة العقيدة وضعف الإيمان.

على هذا لا تزال الفلسفة، إلى اليوم في بلادنا، موضع إجماع شبه تام في معسكر الفكر الديني، يتجه بقوة إلى رفضها ومعارضتها وإزدرائها بناء على وجهات وإعتبارات دينية محضة، من ذلك ما يقوله -على سبيل المثال، لا الحصر- أحد الدعاة الدينيين المتحمسين وأساتذة الشريعة المعاصرين، وهو الشيخ أبو بكر جابر الجزائري: «إن الفلسفة، بجميع أقسامها، المسلم في غنى عنها»، ويعلل ذلك بقوله: «فدراسة القرآن، والسنة النبوية الصحيحة، توفر لصاحبها المعرفة الكاملة، بالروح والعقل والأخلاق، ما لا توفر بعضه الفلسفة». أما «فلسفة الوجود» التي يعتبرها «أخطر» ما في أقسام الفلسفة،

فهي -عنده- «فلسفة مادية بحتة، عم شرها وطم، حتى كادت تعصف بكل خلق ودين، والعياذ بالله تعالى!»(5).

وهنا لا يعسر علينا أن نجد أن فهما مثل هذا ليس هو -في جوهره- إلا إحياء لذلك الشعار القديم الشهير، الذي لا يقدر من العلم إلا ما كان دينيا ونقليا، والذي يعد الفلسفة -التي هي من «العلوم الدخلية»- كفرا، لأنها ترديد لوثنية الإغريق، ومنطقها «زندقة» و«هرطقة» لأنه مدخل إلى هذا «الكفر»، والقائل «من تمنطق فقد تزندق»، كما جاء في فتوى الإمام ابن الصلاح الشهرزوري (المتوفي سنة 643هـ).

وتجدر الإشارة هنا إلى أن «المنطق» فهم على الدوام على أساس الوظيفة التي يؤديها، والمتمثلة في توفير سلامة التفكير. وعلى هذا فإذا كان الناس في حاجة إلى طرق تفكير سليمة وغير فاسدة، فإن «المنطق» هو الوسيلة إليها. ولذلك قيل عنه أنه: «عاصم الذهن من الزلل والخطل»، أو «عاصم يعصم الذهن من التأثر بأي علم موروث كاذب، أو فاسد، أو باطل»، و«مرشد يرشد الناس في الظلمات والشبه عند الحيرة، كالمنارة على حدود البحر أو الصحراء ترشد السفن السيارة هنا وهناك»(6).

وكما أنه لا يستقيم الكلام الفصيح إلا بإتباع قواعد النحو، فكذلك لا يستقيم التفكير السديد إلا بإتباع قواعد المنطق والسير على منهاجه.

فالمنطق -كما يرى الفيلسوف الإسلامي والمعلم الثاني- أبو نصر الفارابي (ت: 339هـ) يفيد من حيث يساعدنا على إلتماس الحق عند أنفسنا وعند غيرنا، وعلى الدفاع عن أفكارنا، وإلا فإننا إن جهلناه: «لم نقف، من حيث نتيقن على صواب من أصاب منهم كيف أصاب، ومن أي جهة أصاب، وكيف صارت حجته توجب صحة رأيه، ولا على غلط من غلط منهم كيف ومن أي جهة غلط، وكيف صارت حجته لا توجب صحة رأيه، فيعرض لنا عند ذلك... إما أن نحسن الظن بجميعهم، وإما أن نتهم جميعهم، وإما أن نشرع في أن نميز بينهم، فيكون كل ذلك منا بلا تثبت، ومن حيث لا نتيقن... (فالمنطق إذن) ضروري لمن أحب ألا يقتصر في اعتقاداته وآرائه على الظنون»(7).

ومن المعلوم أن أهم مقاصد المنطق البرهان، وأهم مقاصد البرهان الوصول إلى قوانين علم إضطراري يمكن تطبيقه في جميع المعارف النظرية. وقانون عدم التناقض هو أعلى القوانين عند المناطقة، إذ به يظهر العقل صدق القضية وضرورتها، مع كذب نقيضها، أو إستحالتها في وقت واحد.

وإذا كان جل علماء الأصول قد قسموا مصادر الأدلة الشرعية إلى أربعة: الكتاب، السنة، الإجماع، القياس، فمن الواضح أن الركن الأعظم في الإستدلال في «القياس» إنما هو «المقدمة الكبرى»، المعروفة في علم المنطق. وهذه المقدمة الكبرى تصبح «مقدمة شرعية»، لأنها تستخدم للتدليل على الأحكام الشرعية. ولهذا يشترط فيها أن تكون «نصا»، أو مأخوذة من «نص». وما دام الركن الأعظم في القياس نصا، أو مادة مأخوذة من نص، فهو يرجع -في الواقع- إلى النصوص، وإلى الكتاب والسنة، لأن الجدير بالحكم إنما هو الجوهر والمضمون، لا الشكل والمرسوم، سواء أكان هذا المضمون مضمونا شرعيا خاصا، أو مضمونا فكريا عاما.

ولهذا نجد مفكرا إسلاميا بارزا وإماما شرعيا كبيرا كالإمام شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن تيمية (المتوفى 728هـ)، رغم اشتهاره بالنقد الفكري العميق للمنطق المشائي، إلا أنه كان يدعو -مع ذلك- إلى نوع من المنطق، يتمثل في التفكير وفق الطبيعة الفطرية الصافية التي تجعل المنطق ينساب مع لحمة التفكير الفطري ذاته، وعدم الوقوف أمام العناية بالإصطلاحات وتعقيد التفاصيل الوضعية التي وجدها ماثلة في المنطق المشائي. وهذا الإمام ذاته يشترط في «الدليل الشرعي» أن يتحقق التصور التام لـ«الحد الأوسط»، وهو الحد المعروف في علم المنطق الذي يتحقق بموجبه الإستدلال، فيقول: «النظر في الدليل -وهو العلم بالدليل المستلزم للعلم بالمدلول عليه- هو تصور الحد الأوسط المستلزم لثبوت الأكبر للأصغر، مثل من يعلم أن الخمر حرام، وأن كل مسكر خمر، فيلزم أن يعلم أن كل مسكر حرام، وهذا النظر هو ترتيب المقدمتين في النفس، وهذا النظر هو الذي يوجب العلم»(8).

ومن الواضح أنه سواء أكان المقصود ترتيب المقدمات في النفس -كما يذكر ابن تيمية- أما خارج النفس نتعلمه بالمران والاكتساب، فإن استلزام النتيجة من هذه المقدمات بواسطة «الحد الأوسط» هو ذاته عمل عقلي منطقي، سواء أكان الإستلزام بخص «الشرعيات» أم «العقليات»، فهو في كل الأحوال «تمنطق» شئنا أم أبينا.

وإذا كانت أطروحة هذا الإمام في نقد المنطق تريد إثبات أن ليس في الشريعة شيء على خلاف القياس الصحيح، بل على خلاف القياس الفاسد، الذي كثيرا ما تعكسه مقالات الفلاسفة والمنطقيين في بعض أقيستهم في الإلهيات، باعتبار أن العلم بها خارج الوحي مجرد ظن ومحض تخمين، إذ أن كل نص في الإسلام موافق لما يوجبه القياس السليم، فإذا كان الأمر كذلك، فإن هذا يعني -عندنا- أنه إذا خالف نص القياس، فإن التحليل المنطقي هو وحده الكفيل بأن يظهر أن هذا القياس المخالف للنص إنما هو قياس فاسد، وهذا أيضا «تمنطق».

ثم إنه لولا فائدة المنطق وجدارته الفكرية لما وجدنا إماما أندلسيا كبيرا كالإمام أبي محمد علي بن حزم (المتوفى سنة 456هـ) الذي هو من أكبر المفكرين المتحمسين لنصرة الدين والسنة على الطريقة الظاهرية، ومع ذلك يتعاطى المنطق، ويشتغل فيه ويؤلف كتابه الشهير: «التقريب لحد المنطق»، ويقول: «الكتب التي جمعها أرسطوطاليس في حدود الكلام كلها كتب سالمة، مفيدة، دالة على توحيد اللّه -عزوجل- وقدرته، عظيمة المنفعة في انتقاد جميع العلوم»(9). وها هو الإمام أبو حامد الغزالي (المتوفي سنة 505هـ) الذي اعتنى كثيرا بالمزج بين العلوم المنطقية والشرعية، والذي ذكر المنطق فقال عنه إنه: «مقدمة العلوم كلها، ومن لا يحيط بها، فلا ثقة بعلومه أصلا»(10).

فإذا كان الأمر كذلك، فكيف يقال بعد هذا كله: «من تمنطق فقد تزندق!؟» ومن الواضح أن هذا الشعار إذا أخضع للتحليل يتبين أنه لا يتحدث -في الواقع- عن محتويين هما: «المنطق» و«الزندقة»، بحيث يؤدي أحدهما إلى الآخر، ذلك لأن المنطق، وعمليات التفكير التي يرصدها وينطوي عليها كل استدلال علمي، في أي موضوع من

الموضوعات، سواء أكانت شرعية خاصة، أو إنسانية عامة، والتي يعبر عنها لفظ «تمنطق» ليست مجموعة من التعاليم الخاصة، أو النظريات المحددة التي تقال بشأن اللّه، والعالم، الإنسان، والمصير، وغير ذلك، وإنما المنطق -كما أدركه العقل الإنساني منذ القدم- أداة، أو طريقة، أو منهج، أو معيار يوفر الإتفاق على قواعد يتميز بها الخطأ عن الصواب، أو هو إطار يستهدف صواب التفكير، أي تفكير أساسه الحجة العقلية والاستدلال السليم الذي يفضي إلى الاستجابة واليقين والاقناع والاقتناع.

وهكذا فإن ما يؤدي إلى «الزندقة» وفقا لهذا الشعار أو الفتوى، ليس مجموعة من الآراء والنظريات التي ينادى بها أهل الفلسفة أو العلم، الذين يستخدمون المنطق، وإنما هو «منهج» التفكير العقلي المنطقي الذي يسيرون وفقا له، فالشعار يقول -في نهاية التحليل-: إن استخدام العقل والتفكير تفكيرا منطقيا يستهدف صحة المقدمات وسلامة الاستدلالات، يؤدي إلى الزندقة والكفر!

وغني عن البيان أن الشعار «بصورته هذه- لا يخدم قضية القائلين به على الإطلاق، ففي الوقت الذي يهدفون فيه إلى الدفاع عن الدين، نراهم يصورون الدين وكأنه يهتز ويضعف وتتهاوى عقائده، بمجرد أن يبدأ المرء في استخدام عقله، والاستدلال على النتائج من المقمات، بطريقة متسقة متماسكة، وهم بذلك يجعلون بناء الإيمان بناء هشا إلى حد أنه لا يستمد قوته وسيطرته على النفوس إلا من ابتعاد العقل عنه!(11).

ومن الواضح الجلي أن هذا موقف إذا كان من شأنه أن يعبر عن نزعة المحافظة والتزمت والجمود، المناوئة للتفكير الفلسفي، فإنه تطبيق لمجال تحويل السلطة والنفوذ من مجل الدين إلى مجال الفكر -باعتبار أن صاحب الفتوى هو عالم في الشريعة، وله نفوذ في هذا المجال، وهذا لا يعني أنه ينبغي أن يسرى مجاله أيضا على ميدان آخر، هو ميدان الفكر والفلسفة والمنطق-. ومهما يكن من أمر، فإن هذا الموقف لا شك يضر بقضية الإيمان والدين ذاتهما إضرارا بالغا، وهو يعارض -كما لاحظ كثير من الباحثين- وقبلهم جميعا، وفي طليعتهم، القاضي والفيلسوف أبو الوليد ابن رشد

(المتوفى سنة 595هـ) -مع نصوص دينية كثيرة تدعو إلى التأمل والتدبر والتفكير والنظر العقلي- بل ويتعارض مع ممارسات كثير من علماء أصول الفقه الذين طبقوا الاستدلال العقلي على الأحكام الفقهية، فألقوا بذلك ضوء ساطعا على الكثير منها.

والمنطق هذا، إذا كان جزءا من الفلسفة، أو «مدخلا إليها»، فإن الفلسفة إذا رفضت، أو غيبت، بعنوانها، ومذاهبها، ومصطلحاتها -كما في بعض البلدان العربية والإسلامية التي تنظر إليها بعين المقت والريبة والإزدراء، أو تسلط عليها سيف التكفير والمروق- فإنها، من دون شك، قائمة دون أن تحمل إسمها وعنوانها، حتى في مثل هذه البلدان. لماذا؟ لأن الفلسفة هي موقف كلي من الحياة، ونظرة شاملة إلى العالم والدين والإنسان، لها إنحيازها الخاص، فلسنا -والحال هذه- مخيرين بين أن تكون لنا فلسفة، أو أن نمتنع عن تداولها. لأن الإختيار الحقيقي إنما هو بين أمرين فحسب: بين أن نصوغ فلسفتنا عن وعي، وعن اتفاق مع مبادئ معقولة، أو أن نمارسها دون وعي، وبمحض المصادفة والإتفاق، أو حسب اللزوم.

ولا شك أن المعلم -حتى في مثل هذه البلدان- ليس بديلا للفلسفة، ولا هو يغني بجد عنها، فعلى الرغم من أن الفلسفة، إذا قورنت بالعلم، ظهرت بعيدة عن الوفاء بمطالب التحقق العلمي المباشر لقضاياها وافتراضاتها، إلا أنها أقرب وألصق بالفعل الإنساني المباشر أو غير المباشر، ذلك أن العلم -رغم انغماسه في المعطيات المباشرة، والتزامه بالتحقق الفوري من صحة فروضه- إلا أنه لا يحدد لنا كيف نتخذ قرارا عميقا، أو نختار موقفا واعيا في حياتنا اليومية أو العامة. أما الفلسفة فهي التي تمكننا من المفاضلة بين عدة مواقف ممكنة مفاضلة عقلانية، بعيدة عن الهوى والإنحياز والذاتية ما أمكن ذلك. وفي ذلك شهادة ودلالة على حضور الفلسفة في حياتنا، حتى عند من يرفضون الفلسفة، أو لا يعترفون بوجودها كفكر وممارسة.

وهناك مظهر آخر من مظاهر محاربة العقل والتقليل من شأن العلم في سبيل إعلاء قيمة الدين في مجتمعنا العربي والإسلامي الحديث، يتمثل في تأكيد الخضوع مجددا

لسلطة النصوص خضوعا تعسفيا تجسده محاولات التوسع في تفسير النصوص الدينية إلى الحد الذي يجعلها صالحة لتفسير أحداث النظريات العلمية، وهذا -كما هو معروف- اتجاه واسع الانتشار بين مجموعة من المفكرين الذين ينسبون أنفسهم إلى المعسكر الديني بحماسة شديدة، ويدافع كل منهم عن شكل من أشكال «التفسير العصروي» للقرآن الكريم، يستمد منه حقائق ومفاهيم ونظريات علمية، في أصل الكون، وفي الفيزياء، والبيولوجيا، وفي علوم الفضاء، كل ذلك من النصوص الدينية. ومن أبرز المحاولات الحديثة في هذا المضمار محاولة سماحة الشيخ نديم الجسر في كتابه «قصة الإيمان»، والمحاولة التي نجدها في كتاب يوسف مروة بعنوان «العلوم الطبيعية في القرآن»، والذي قدم له بحماسة اثنان من رجال الفكر الديني المعروفين في لبنان: سماحة الشيخ موسى الصدر، وسماحة الشيخ مصطفى الغلايني، وفي هذا الكتاب يقرر السيد مروة أن في القرآن الكريم 61 آية في علم الرياضيات، و64 آية في علم الفيزياء، و5 آيات في علم الذرة، و62 آية في النظرية النسبية، و20 آية في المناخيات، و20 آية في علم طبقات الأرض «الجيولوجيا»، إلى آخر اللائحة المعروفة لفروع العلم الحديث. ويبرر السيد مروة محاولته هذه في الربط بين العلم الطبيعي والدين بقوله: «إن الفيزيائيين والكميائيين، والفلكيين والجيولوجيين، عندما يقرأون القرآن لا يرون فيه أي تناقض بين أبحاثهم وتجاربهم وبين الأفكار والمرامي العلمية التي تحملها الآيات القرآنية في مواضيع اختصاصهم، ذلك أن القرآن كتاب إلهي»(12)، مشيرا بذلك إلى قوله تعالى: «لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها» (الكهف: 49)، وقوله: «ما فرطنا في الكتاب من شيء» (الأنعام: 38). ونحن -والحق- يصعب علينا كثيرا -وفق هذا التقدير- أن نعرف كيف يستطيع علماء الفلك -مثلا- أن يوفقوا بين معلوماتهم العلمية عن النيازك والشهب من ناحية، والآيات القرآنية التي تخبرنا أن الشهب هي لرصد الشياطين والجن ورجمها حين تحاول الصعود إلى السماء واستراق السمع، أي الاستماع إلى أحاديث الملائكة، من ناحية ثانية، كما في مثل قوله تعالى: «وأنا لمسنا السماء، فوجدناها ملئت حرسا شديدا

وشهبا، وأن كنا نقعد منها مقاعد للسمع، فمن يستمع الآن يجد له شهابا رصدا» (الجن: 8، 9)، وقوله أيضا: «إلا من استرق السمع فأتبعه شهاب مبين» (الحجر: 18). أما المحاولة الثانية المشابهة لمحاولة السيد يوسف مروة هذه، ولكنها أكثر شيوعا في التوفيق التعسفي منها بين القرآن الكريم والعلم الحديث، فتتمثل في محاولة السيد «حنفي أحمد» في كتابه الشهير: «التفسير العلمي للآيات الكونية في القرآن»، وهو يحتوي على أمثلة لا حصر لها من هذه الأفكار التعسفية المناوئة للعقلانية، منها على سبيل المثال، لا الحصر، استنتاج الحقيقة الفلكية العلمية القائلة بأن النجوم هي المصدر الأصلي للضياء في السماء، وأن ضياء الكواكب ليس مصدريا فيها ولا أصليا، بل هو مكتسب من ضياء النجوم، من الآية الكريمة القائلة: «هو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر»(13) (الأنعام: 97). كما يستخلص حقيقة «الجاذبية» من الآية الكريمة: «خلق السماوات بغير عمد ترونها» (لقمان: 10)، ويمضي في الاستدلال عليها إلى النتيجة القصوى التالية: «وهذه النتيجة الأخيرة هي منطوق ما يسمى بقانون الجاذبية العام الذي كشفه العلامة نيوتن في أواخر القرن السابع عشر، وقامت على أساسه جميع البحوث الفلكية فيما بعد، فليتبصر في ذلك من يدعون بغير علم أو سند صحيح أن القرآن لم يأت بشيء عن أسرار الكائنات»(14).

ومن الواضح هنا أن «الإتيان بشيء عن أسرار الكائنات» شيء، وصياغة النظرية العلمية الدقيقة عنها شيء آخر مخالف تماما، ولا وجود لمسوغ علمي، ولا لمبرر منطقي معقول يبرر الانتقال من الأمر الأول إلى الأمر الثاني. وإذا كانت الصورة الرياضية المحددة التي عبر عنها نيوتن في «قانون الجاذبية العام» تتلخص في أن التجاذب بين جسمين يتناسب طرديا مع كتلة كل منهما، وعكسيا مع مربع المسافة بينهما، وأن هذا التجاذب ينطبق على جميع الأجسام والكتل صغيرها وكبيرها، والميدان التطبيقي له هو تجاذب الأرض والقمر، ومقدار المسافة والزمن المحدد بينهما، فإنه إذا كان الأمر كذلك فإنه من الصعوبة بمكان أن نسلم النتيجة السالفة التي توصل إليها السيد حنفي أحمد بشيء من الخطابية والتقرير.

ومما يلفت النظر أن أمرا مثل هذا لم يعد مقصورا على بعض الكتاب والمفسرين، بل تعداه إلى حقل الأساتذة الجامعيين أيضا. من ذلك ما يذكره أستاذ بارز للأدب ومناهج البحث بجامعة الجزائر، وهو الدكتور حامد حنفي داود، مؤكدا فكرة أن القرآن الكريم لا يتعارض مع العلم الحديث، بقوله عن «معاني القرآن» أنها «لم تتعارض، منذ نزل به (أي القرآن) الأمين على قلب محمد -عليه الصلاة والسلام- إلى اليوم، مع العلوم الحديثة، فالفلكيون، والجيولوجيون، وعلماء النفس، والتاريخ الطبيعي، والطبيعة، كل أولئك، وغيرهم، وجد كل فريق منهم الآية التي تدل على إعجازه، ولا تتعارض مع نظرياتهم»(15).

وإذا كان مثل هذا الكلام مقبولا بنوع من الشرح والتأويل والتقريب، لأنه لا يتجاوز فكرة عدم التعارض مع نتائج العلم وحسب، ولا يرمي إلى أي نوع من أنواع محاولة تفسير هذه النتائج بنصوص القرآن ومعانيه، فإن كلاما آخر في الموضوع يجد المرء صعوبة في قبوله من الناحية العقلية العلمية والمنهجية، من ذلك ما يذكره الدكتور محمد كامل حسين في مقال له بعنوان: «التفسير العلمي للقرآن بدعة حمقاء» بقوله: «ذكر لي أحد أساتذة العلوم بالجامعة إن تفجير الذرة موجود في القرآن الكريم لقوله تعالى: «وما يعزب عن ربك مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء، ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين» (يونس: 61)، ولا يكون شيء أصغر من الذرة إلا أن يكون جزءا منها بعد تفجيرها. قال ذلك جاد غير هازل»، ويتساءل الدكتور محمد كامل حسين معلقا على كلام الأستاذ الجامعي هذا بقوله: «وهل بعد هذا ضلال في التفكير! ولو أن العلماء العرب عربوا الأتوم (Atome) وأسموها كذلك، بدلا من الذرة، لضاع على الإسلام هذا العلم الغزير الذي كشفه العالم العبقري دليلا على إعجاز القرآن، وليس له أصل إلا تشابه بين كلمة الذرة التي تعني ما يرى في شعاع الشمس الداخل في النافذة، وبين الذرة في المعنى العلمي الدقيق»(16).

ومن ذلك أيضا قول أحد القضاة الكبار في مصر «إن النسبية موجودة في القرآن الكريم لقوله تعالى: «فلا أقسم بمواقع النجوم»(17) (الواقعة: 75) ومن الواضح أن

«النسبية» إذا كانت عبارة عن معادلة رياضية معقدة للغاية، تعبر عن عموم الحركة الكسمولوجية الكونية، فلا شك أن «مواقع النجوم» ليست إلا تطبيقا لبعض وجوهها وحسب. وليس من المعقول أن يكون ذكر «مواقع النجوم» ذكرا لهذه المعادلة الرياضية العلمية الدقيقة والمعقدة، إلا في هذا الضرب من التفكير المضطرب المقلوب السقيم، الذي يوحي بأن مجرد تدبر آية «مواقع النجوم» يؤدي إلى كشف النسبية وتضمنها والتنبؤ بها. وإذا كان الأمر كذلك فلماذا لم يهتد إليها أي منقب من منقبي النصوص الدينية في الزمن القديم أو الحديث؟. وإذا كان الأمر كذلك، وبمثل هذه البساطة، فإن في شعر أبي نواس ما يدل على أن صاحبه عرف التطعيم والمناعة والعلاج بـ«أنتيبيوتيك» (Antibiotique) قبل العالم الفرنسي (Pasteur) بقرون عديدة لمجرد قوله:« داوني بالتي كانت هي الداء»، وأن أبا الطيب المتنبي عرف الدبابة الحربية الحديثة ووجه إليها الأنظار والعقول لمجرد قوله:

«أتوك يجرون الحديد كأنهـــــم سروا بجياد ما لهم قوائم»

ولأستاذنا الفاضل الدكتور عبد الكريم اليافي من جامعة دمشق تنويه بذلك، على سبيل الإشارة الفنية والطرافة الفكرية، حيث يقول: «ويخيل إلينا أن المتنبي، في روعة بيانه، قد تنبأ فتوقع اختراع المدرعات (حين قال):

«أتوك يجرون الحـــديد كأنـهـم سروا بجياد ما لهم قوائم

إذا أبرقوا لم تعرف البيض منهم ثيابهم من مثلها والعمائم»(18)

ومع تحسين الظن بأمثال هؤلاء الباحثين والمفسرين، نقول لعل شيئا من الشعور بالحاجة إلى تقوية الإيمان بالربط بينه وبين العلوم هو الذي حمل أمثال هؤلاء الأفاضل على القول بأن العلم الحديث بنتائجه مذكور في القرآن الكريم. وكان الناس يقولون مثل هذا القول مزاحا بريئا، فيقولون –مثلا– إن الطائرة، أو الرادار، وما إليهما، مذكور في القرآن الكريم، لأن الله سبحانه وتعالى يقول: «ونخلق ما لا تعلمون» (النحل: 16). ولا

شك أن ليس على هذا القول حرج أو غبار، ما دام مزاحا بريئا على مستوى الجمهور، ولكن أن يؤخذ هذا القول مأخذ الجد، وأن يعد من دعائم الفكر والعلم والإيمان، وأن يتحدث به أو عنه مفسرون ومثقفون وأساتذة جامعيون، باسم المعرفة والبحث والتنقيب، وباسم التفسير والتوفيق، فهو غير مستاغ عقلا ولا نقلا، لأنه من جهة يضر أضرارا بالغة بقضية الدين والإيمان ذاتهما، باعتبار أن القضية الرابحة لا يفسدها شيء أكثر من الدفاع الفاسد، ولأنه، من جهة أخرى، ينأى عن الروح العلمية، فيجافي التحليل المنطقي الصارم، وينافي النقد الموضوعي الحاسم، وهما العنصران اللذان يتطلبهما التفكير الفلسفي والنزوع العقلاني.

ومن المعلوم أن الإقرار بأن القرآن الكريم لا يتناقض أو يتعارض مع معطيات العلم شيء، وتفسير أحدث النظريات العلمية بالنصوص الدينية شيء ثان وأمر آخر تماما، يجب ألا نخلط بينهما.

ويعجبنا في ذلك قول أحد الكتاب الإسلاميين في شبه القارة الهندية -وهو الشيخ وحيد الدين خان- حينما قال بحق: «إنه على رغم نزول القرآن الكريم قبل قرون كثيرة من عصر العلوم الحديثة، لم يتمكن أحد من إثبات آية أخطاء علمية فيه»(19).

فهذا شيء، وتفسير النظريات العلمية بالقرآن شيء ثاني. ومن الواضح أن أمثال تلك المحاولات الرامية إلى الدفاع عن الدين، عن طريق التوفيق بينه وبين العلم، إذ تفعل ذلك بالنصوص الدينية، فإنما تفعله عن طريق نزع حقائق هذه النصوص ومعانيها من سياقها الديني التاريخي، وإطارها الروحي، ومجالها التقوي والإيماني، ونزوعها الغيبي، وأحيانا، مسلكها الرمزي، والزج بها في سياق آخر غير سياقها، وإقحامها على مجال آخر غير مجالها. وتوظيفها في غير ما أريد لها من الوظائف والمسالك والأهداف.

وهكذا، فإذا كانت أمثال هذه المحاولات تحاول إقحام موضوعات العقيدة والغيب والإيمان على موضوعات التجربة والعلم والبرهان، فإن الفلسفة -بما لها من عقلانية

وواقعية- قد تخلت بطواعية عن البحث في الكونيات والطبيعيات للعلم منذ بداية العصر الحديث، أي منذ القرن السابع عشر، وكفت نفسها بذلك مؤونة الدخول في معركة لن تخرج منها منتصرة بأي حال من الأحوال. وهو الأمر الذي ساعد الفكر الفلسفي على الإنطلاق بدون قيود في مجالاته الخاصة، التي لا تزال -مع ذلك- رحبة وواسعة. أما أصحاب التفسيرات العصرية للنصوص الدينية، ممن يضعون أنفسهم في معسكر المدافعين عن الدين، فإنهم يصرون -من خلال محاولتهم تلك- على إحياء منافسة ما كان ينبغي لها أن تظهر أصلا في عصر العلم، فعلى الرغم من الإطار العصري الذي تتحرك فيه مثل محاولتهم هذه، وما تتضمنه وتعبر عنه وتبرزه من معالم العصرنة أيضا، فإن جوهر قضيتهم، والهدف الأساسي الذي يسم موقفهم، ينتميان -في الواقع- إلى عصور غابرة، كان الإنسان فيها يتصور أنه قادر على تفسير الظواهر الكونية، في جملتها أو تفاصيلها، بوسائل غير وسائل العقل والعلم، كالسحر، والكهانة، والدين والخيال والنزوع الإحيائي، والأسطورة، والخرافة، وما إلى ذلك، كما سلف بيانه(20).

على أن الهجوم على المنهج العلمي الذي يرتبط ارتباطا وثيقا بأسلوب الإقناع والبرهان العقلي يتخذ في بلادنا العربية والإسلامية أشكالا متعددة أخرى، فهو بالإضافة إلى التوسع في تفسير النصوص الدينية إلى الحد الذي يجعلها صالحة لتفسير أحدث النظريات العلمية، نجده يتخذ شكلا آخر، ذلك أن «العلم» يوصف في بلادنا وثقافتنا بأنه «مادي»، وقد أصبح تعبير «العلم الغربي المادي» من التعبيرات الواسعة الإنتشار في أدبيات الكتاب الإسلاميين المعاصرين، لأنه يرتبط -عندهم- بـ«الماديات»، ولا يوصلنا، في آخر الأمر، إلا إلى بعض المكاسب التي تمس حياة الإنسان «المادية»، ولكن هذه المكاسب لا ترقى بروحه، ولا تعنيه على أن يعيش حياة نقية روحية طاهرة. وهذا أيضا علم يتعلق بـ«القشور»، مهما تعددت انتصاراته وامتدت إنجازاته، لأن «العالم المادي» الذي تنحصر فيه تلك الإنجازات عالم زائل، ومن ثم، فإن من يتحدث عما هو دائم وباق ينبغي أن يولي وجهه بعيدا عن العلم المادي(21). وبهذه المناسبة يتحدث الدكتور زكي نجيب محمود عن

النزوع العربي الإسلامي في بلادنا، فيقول: «إنه كلما كثرت علوم الغرب، وامتلأت الدنيا بأجهزته ومكناته، قلنا عنه إنه «مادي» ليلعن. أما نحن -بما نسبح فيه من ملكوت الوجدان- فروحانيون أنقياء وأصفياء»، ويعلق على ذلك بقوله: «كأنما العلم من وحي الشيطان، وكأنما أجهزته ومكناته قد ركبها الأبالسة، ولو تأملوا قليلا لأدركوا أن العلم الذي يتجلى في هذه الآلات هو «عقل» تجسد، أو «روح» ظهرت فيما أبدعته ليصبح مشهودا، بعد أن كان كامنا خفيا»(22). وهذا -في نظرنا- صحيح، إلا أنه أمر يتعامى أمثال هؤلاء عنه، بحجة أن الروحانية -في حسابهم- يستحيل أن تتدلى إلى دنس الصفائح المعدنية، تنشرها المصانع، وتطويها، طيارة أو دبابة أو سيارة، أو ما شئنا من الأجهزة والآلات والمخترعات.

وقريب من هذا يفهم معنى «المادية» التي يضطلع بالتعريف بها مفكر إسلامي، له باع في الدراسات الفلسفية والدينية، هو الدكتور محمد البهي، حين يقول: «وأما المادية فهي تدعو إلى الإيمان بالشخص والمحس... تدعو إلى إنكار القيم، والمثل، والمبادئ، تدعو إلى عدم التنازل وعدم الإعطاء بلا مقابل، ولذا تنكر الخالق، لأنها لا تتصور إلا محسوسا يتبادل النفع»(23).

وتكفي الإشارة -هنا- إلى أن أمثال هذه الأقوال تستند -ولا شك- إلى بعض المغالطات الفكرية، ذلك لأن العلم، رغم اقترانه بالمادية، فهو -بكل تأكيد- أعظم انتصار لروح الإنسان على المادة، وحين يفهم الإنسان الطبيعة ويكشف عن قوانينها، ثم يسيطر عليها، فإنه يعلن بذلك سيادة عقله على العالم المادي. إن انتصار الإنسان على الطبيعة ليس أبدا إعلاء المادة، وإنما هو أعظم دليل على انتصار الجوانب العقلية والروحية في الإنسان. وليست «المادية» بالضرورة تتحدد بالبعد عن الله، ومجافاة القيم وإنكار المثل العليا. وإذا كانت «المادية» في أصل وضعها نسبة إلى «المادة»، باعتبارها الموجود الذي يدرك بالحواس، وتطور مفهومها حتى أصبح يعني ما خضع لتجربة الإنسان وملاحظته، فإنها أصبحت صنو الواقعية، نسبة إلى «الواقع» الذي لا ينكر ولا يكذب. وهي بهذا

تقابل «الروحية»، التي هي في أصل وضعها نسبة إلى «الروح»، الذي هو موجود لا يدرك بالحواس، ثم تطور مفهوم «الروحية» فشمل المعاني، والمثل، والقيم، والمبادئ، لأن من شأنها أن لا تدرك بالحواس، فالعدل، والرحمة، والتعاون، والفضيلة، والخير والبر، وأمثالها، هي قيم ومعاني كلية، ومبادئ ومثل، وهي تندرج، بالتالي، تحت مفهوم «الروحية»، لأنها لا تدرك بالحواس، وتتعلق بالجوانب المعنوية اللامرئية في الإنسان.

وعلى هذا، فليس من الضروري أن تكون «الروحية» دائما مصدر توجيه إلى الفضيلة والخير، أو مصدر إدراك صحيح للقيم والمبادئ والمثل العليا، فتكون بذلك ممثلة للتقدمية والرشد الإنساني. كما أنه ليس من الضروري، ولا من اللازم، أن تكون «المادية» دائما مصدر توجيه إلى ما من شأنه أن يضاد الفضيلة والخير، أي إلى الأنانية والجشعية، والكفر والإلحاد، وعامل إنكار للقيم والمثل العليا والمبادئ السامية، فتكون بذلك ممثلة للرجعية والإنتكاس الإنساني. ولعل العكس هو الصحيح، إذا ما فهمت الأمور فهما عقلانيا معمقا ينأى عن التسطيح.

ومن المعلوم أنه قبل شيوع الفكر المادي، وسيطرة المادية على التوجيه في الغرب في القرن التاسع عشر، قد سبق ذلك هيمنة «الروحية» وسيطرتها على التوجيه قرونا سلفت، دون أن يكون في هذه السيطرة ما يعني أن الغرب كان أوغل في الروحانية، وأبعد عن الأنانية والجشعية، وأكثر رشدا وفضيلة، وصفاء وخيرية وإيمانا بالله، مما هو عليه اليوم.

وإذا كان هذا ينطبق على الغرب، فهو -ولا شك- ينسحب على حياة العرب والمسلمين أيضا بأوضح مما ينطبق على حياة الغرب.

وعلى الجملة:

فإن المقصود من كل ما سلف، بيان أنه ليس من الحكمة العميقة، ولا من مقتضيات العقلانية الرزنية، أن نسمح لمقدماتنا الإعتقادية، الدينية أو المذهبية، أن تؤثر في

منهجيتنا العلمية، وتوجه نتائجنا البحثية، وهو الأمر الذي لا يزال ماثلا في حاضرنا، يفرض نفسه على قطاع كبير من ممثلي الثقافة والفكر عندنا. ولهذا ما تزال بلادنا العربية والإسلامية -على ما يبدو- تعاني من «المحرم» الذي فرض عليها في مراحل معينة من تطور الفكر العربي الإسلامي، ومن التكفير الذي لحق بأبرز أعلام الفكر فيها، حين عالجوا مسائل فلسفية صميمة بنزعة عقلانية صريحة. ولهذا أيضا نجد أن «الحكمة» التقليدية المعادية للفلسفة، وبالتالي لكل عقلانية، والقائلة من «تفلسف فقد تزندق» ما تزال عالقة بالأذهان، ومؤثرة في العقول، ومنتشرة في الثقافة والوعي العام.

ومن ناحية أخرى، فنحن نعرف أيضا أن الفلسفة بمعناها الحديث تميل في جوهرها، إلى الشك بالقائم والمستقر من الآراء والمعتقدات منذ ديكارت، وتميل إلى النقد منذ كانط، وتميل إلى السلب منذ هيجل، وإلى تقويض أركان العالم القديم، مع محاولة تغيره، منذ ماركس، كما نعرف -في الوقت نفسه- أن الفلسفة تميل إلى الشمول، بمعنى مطالبتها الفيلسوف برأي واضح وصريح وشامل، ليس في المقولات والمكان والزمان والقياس، والجوهر والعرض، والمادة والصورة، وغير ذلك مما يتعلق بالمفاهيم الكلاسيكية فحسب، بل أيضا في التربية والسياسة والإيمان والدين، والدولة ومبادئ الحكم، والتقدم، والتخلف، والأخلاق، والعدالة والحرية، والاستبداد والديقراطية وحقوق الإنسان والهوية والشخصية والأصالة، والثوابت والمتغيرات، إلى آخر ذلك من المسائل والموضوعات الشائكة عربيا وإسلاميا، والخطرة حظورة كبيرة، بل والمميتة أحيانا في بلادنا ووطننا اليوم.

ومع ذلك فقد تحولت الفلسفة في مدارسنا -إن لم نقل في جامعاتنا- إلى جملة من العقائد والتعاليم التبسيطية، والشعارات الجاهزة التي يمكن حفظها عن ظهر قلب، وإلى مجموعة من الأفكار الإيديولوجية المسبقة الصنع، والمغيبة عن أي إشكال، يسهل تلقينها للتلاميذ(24)، تجنبا لمتاعب كل ما له علاقة بالشك، أو النقد، أو السلب، أو الشمول، فيتخرج الطالب -والحالة هذه- دون أن يستطيع في يوم من الأيام الشك بأي شيء مهم

في حياته الخاصة والعامة، رغم أن الغرض الأساسي من تعليم الفلسفة إنما هو تعويد الطالب على طرح إشكاليات دقيقة تعينه على فهم واقعه، وتمكينه من تكوين مواقف عقلانية واعية ومسؤولة، تنبني على أسس مضبوطة، تزرع ملكة النقد والتحليل والتركيب في عقليته، مع تزويده بثقافة فلسفية أساسها «الكيف»، لا «الكم»، و«العمق»، لا «العموميات»(25).

وإذا كان كل ما سلف ذكره وبيانه يتعلق، بشكل أو بآخر بـ«استهجان العقلانية»، الذي هو ثالث المحاور في تمثيل «عوائق التفكير الفلسفي في بلادنا»، فإننا نكتفي بذكر هذا القدر من «العوائق»، دون أن نكلف أنفسنا مشقة التوقف أمام عنصر «التعصب»، الذي هو، من دون شك، نتيجة من نتائج هذه العوائق، وأثر من آثارها المتضمن فيها، والذي هو اعتقاد باطل بأن المرء، بموجب الجماعة أو العقيدة التي ينتمي إليها، أو المذهب الذي ينتسب إليه، أو الحزب الذي ينخرط فيه، أو الإتجاه الذي يمثل إليه ويسترشد به في النظر والسلوك ورد الفعل، يحتكر لنفسه «الحقيقة»، أو «الفضيلة»، أو «الصلاحية»، وبأن غيره يفتقر إليها، فيجعل صاحبه يرى أن الحق والصواب ما ينادي به هو، والباطل والفساد ما يجنح إليه الآخرون، وهذا الإعتقاد هو الذي غالبا ما يتخذ في بلادنا شكل «تحزب» وتحمس زائد للرأي الشخصي إلى درجة التزمت البغيض، خاصة إذا كان هذا الرأي متعلقا بالدين، أو السياسة، مما يؤدي إلى استبعاد الرأي الآخر ورفضه، وفي أحيان كثيرة، إلى محاربته بالقسوة والعنف.

فإذا أضفنا إلى هذا العنصر عنصرا آخر يتمثل في غياب المناخ الحقيقي للديمقراطية الفكرية والسياسية في بلادنا، بالإضافة إلى ما يصاحب ذلك من تدخل أجهزة الإعلام ووسائله، بكل ثقل وقوة، بالدعاية الإعلامية الحديثة والترويج، فتعمل لا على نشر الحقيقة والفكر، بمقدار ما تعمل على التبرير والتسويغ لآراء ومبادئ الأنظمة السياسية المتحكمة فيها، كما يحدث ذلك في البلدان التي تغيب فيها الديمقراطية الحقيقية، وبذلك تعمل هذه الأجهزة -بقصد أو بدون قصد- على إشاعة العقلية

اللافلسفية التي تصدق بسهولة وتستسلم بيسر، فتهدم بذلك روح العقلانية والنقد وتنشر روح الخنوع والتبعية والانقياد.

ولعل هذا هو السبب في أن المجتمعات العربية والإسلامية الحديثة تجد نفسها تؤيد أنظمة جائرة، وتصفق لزعماء وحكام يظلمونها، وساسة يستغلونها، وما ذلك إلا لأن الدعاية الحديثة ضللتها، فأفقدتها القدرة على التفكير المستقل السليم، والرؤية الواقعية الواضحة والصحيحة.

نقول إذا أضفنا هذه العناصر الأخيرة إلى العناصر السالفة اتضحت لنا بذلك معالم الإطار العام الذي تتحرك ضمنه «العوائق» التي تقف عثرة كأداء في سبيل تقدم التفكير الفلسفي، وأمكننا التنبؤ أيضا بالآفاق المحتملة لسير هذا التفكير مستقبلا.

الهوامش:

(1) – ثقافتنا في مواجهة العصر، ص 70، دار الشروق، بيروت 1982.

(2) – د. بديع الكسم، التطور الخالق، لطلاب السنة الرابعة فلسفة، ص 8، مؤسسة الآمالي الجامعية، كلية الآداب، دمشق، 1988.

(3) – ثقافتنا في مواجهة العصر، ص 71-72.

(4) – د. فؤاد زكريا، التفكير العلمي، ص 104، المطبعة الجديدة، كلية الآداب، دمشق 1989.

(5) – من كتابه: العلم والعلماء، ص 94، دار الشهاب، باتنة 1985.

(6) – محمد وهبة الشربيني، كتاب المنطق العربي، ص 4، دار الفكر العربي، مصر 1948.

(7) – أبو ناصر الفارابي، إحصاء العلوم، ص 56-57، تحقيق الدكتور عثمان أمين، القاهرة 1949.

(8) – ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص 302، المطبعة القيمة بمباي 1949.

(9) – صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، ص 118، عن د. محمد بيصار في: فلسفة ابن رشد، الوجود والخلود، ص 28، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1973.

(10) – أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج1، ص 7، المكتبة التجارية الكبرى، مصر 1937.

(11) – د. فؤاد زكريا، الفلسفة والدين في المجتمع العربي المعاصر، ضمن: الفلسفة في الوطن العربي، ص 51، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1987.

(12) – يوسف مروة، العلوم الطبيعية في القرآن، ص 83، منشورات مروة العلمية، بيروت 1968.

(13) – حنفي أحمد، التفسير العلمي للايات الكونية في القرآن، ص 34-35، دار المعارف بمصر، القاهرة 1960.

(14) – المصدر نفسه، ص 246.

(15) – د. حامد حنفي داود، المنهج العلمي في البحث الأدبي، ص 44. ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1983.

(16) – د. محمد كامل حسين، ضمن كتابه: متنوعات، ج2، ص 36-37، مطبعة مصر، بدون تاريخ.

(17) – المصدر نفسه، ص 37.

(18) – د. عبد الكريم اليافي، دراسات فنية في الأدب العربي، ص 63، مطبعة جامعة دمشق، دمشق 1972.

(19) – د. وحيد الدين خان، الإسلام يتحدى، ترجمة ظفر الإسلام خان، ص 121، نشر المختار الإسلامي، القاهرة 1976.

(20) – انظر القسم الأول من هذا المقال، في العدد السابق من مجلتنا الفلسفية.

(21) – د. فؤاد زكريا، الفلسلة والدين في المجتمع العربي المعاصر، ضمن: الفلسفة في الوطن العربي، ص 55.

(22) – ثقافتنا في مواجهة العصر، ص 72.

(23) – د. محمد البهي، تحديد المفاهيم أولا، ص 15-16، مطبعة الأزهر بمصر، دون تاريخ.

(24) – وعلى سبيل المثال لا الحصر، نجد كتاب «مسائل فلسفية» للصف الثالث الثانوي الأدبي في مصر، والذي شارك في تأليفه عدد من أساتذة الجامعة المتخصصين في الفلسفة، وعلى رأسهم مفكر بارز وكبير هو الدكتور زكي نجيب محمود، يتميز بالتناول التعليمي المبسط الواضح لبعض المسائل الفلسفية، حتى قال عنه بعض الدارسين: «يكاد الكتاب يعرض لمختلف المسائل الفلسفية عرضا تقريريا، دون محاولة للتقييم»، وهو «يغيب الإشكالات الفلسفية بسبب أنها –من الناحية العملية البرجماتية– لا تغير من الأمر شيئا». انظر: تدريس الفلسفة والبحث الفلسفي في الوطن العربي، ص 133-134، وزارة التربية، مراكش 1987. ولمزيد من العمق والتفاصيل في ذلك انظر أيضا: «ثلاثة نصوص وثلاثة مواقف في منهج تدريس الفلسفة للسنة الثالثة التوجيهية في مصر» للدكتور محمود أمين العالم، ضمن: «الفلسفة في الوطن العربي المعاصر»، مركز دراسات الوحدة، بيروت 1987.

(25) – هذه الأغراض هي من «المبادئ والأهداف المنهجية التي ينبغي مراعاتها في تدريس مادة الفلسفة والفكر الإسلامي»، كما جاء في «المذكرة رقم 179، المؤرخة بـ 28 سبتمبر 1976، وزارة التربية، المغرب»، انظر: تدريس الفلسفة والبحث الفلسفي في الوطن العربي، ص 270.