



# الميثاق

يصدرها حزب الاتحاد الاشتراكي العربي

تعنى بقضايا الفكر والسياسة والثقافة السنة السادسة عشرة - العدد ٤٠ - الثلاثاء - ١٣ تشرين الثاني / نوفمبر ٢٠١٨ - ثمن النسخة ٢٥٠ ل.س

عدد خاص

في اليوم العالمي للفلسفة

## العلم والفلسفة

د. بارعة القدسي

### الفلسفة... لماذا؟

على عمل ما، إلا ويكون هذا العمل، حتى فيما لو كان ذلك مخفياً وغير ظاهر للعيان، محكوماً بهذه الفكرة التي سميتها موجّهة ومرشدة.

(3)

ولعل في هذا الذي شهدناه في سورية خلال أكثر من سنوات سبع، ما يستدعي أكثر من أي وقت مضى وانقضى، التعمق في عوالم الأفكار التي قد تقض المضاجع، لكنها عوالم لا بد من اقتحامها بحثاً عما يمكن أن يكون مفيداً في هذه المواجهة المحتدمة.

والكلام في الفلسفة هو شكل من أشكال مقارنة هذه العوالم والتغلغل في أعماقها، بحثاً عن إجابات وافية وشفافية. وحتى في حالة ما إذا لم تتوافر هذه الإجابات، فإن إعمال العقل سوف يكون من شأنه التحريض على التفكير الذي يفضي إلى التفسير، ولست أقول التبشير.

(4)

ذلكم بعض ما تمكنت من استعارته، من خلال مطالعاتي لكتابات الأخ الأمين العام، ولعل في هذا الاستراق ما يغني ويفيد.



(2)

أما عن السؤال: لماذا الفلسفة الآن؟ فإني أجيب باختزال محسوب ومدروس، أنه ما من فعل من أفعال الإنسان، إلا ويكون فيه قدر كبير مما يمكن تسميته بالفكرة المرشدة والموجهة.

ويترتب على هذا الكلام كلام آخر هو أنه في فترة الأزمات الكبرى، واللحظات الضاغطة، تظهر واضحة وجليّة أهمية هذه الفكرة التي وصفتها بأنها فكرة موجّهة ومرشدة.

ومعنى ذلك أن الإنسان لا يقدم

(1)

أجيز لنفسي أن أستعير بعضاً من نص كتبه الأخ الأمين العام للحزب، لأقيم بينه وبين هذا العدد من (الميثاق) جسوراً موصولة، وطرقاً ممدودة.

وقد تم استهلال هذا النص بالسؤال الآتي:

لا بد لسائل من أن يسأل: لماذا الفلسفة الآن؟

وهل هذا هو الوقت المناسب للكلام على الفلسفة؟

أجيب عن هذا السؤال، وباختصار شديد، إن الوقت قد لا يكون مناسباً، في نظر بعض منا على الأقل، لمقاربة هذه المسألة الشائكة والبالغة التعقيد، والتي تطرح تساؤلات أكثر مما تقدم من إجابات. لكن العالم، عبر منظمة التربية والثقافة والعلوم التي تشارك سورية في أعمالها، يحاول من خلال مؤسساته التربوية والثقافية والعلمية، أن يتقدم خطوة، ولو كانت متواضعة وخجولة، على طريق تقديم إجابات عن بعض التساؤلات. لكن المهم في الأمر هو أن تكون سورية جالسة في أي مكان تملك القدرة على الجلوس فيه، عملاً بالحقيقة

العلمية القائلة إن الطبيعة لا تعرف الفراغ، وبالتالي فإن المقعد الذي لا جلس فوقه، سوف يأتي غيرك لاحتلاله والجلوس عليه. كذلك فإن الكلمة التي تنأى بنفسك عن قولها، سوف يأتي أحد ما غيرك ليقولها بالطريقة التي تخدمه وتكرس مصالحه. وفضلاً عن ذلك كله، فإن المنظمة المعنية بهذا الشأن، هي التي خصت يوماً معيناً بأن يكون اليوم العالمي للفلسفة، تماماً مثلما خصت يوماً آخر سوف تصدر فيه (الميثاق) عدداً خاصاً، بأن يكون اليوم العالمي للغة العربية.

## العلم والفلسفة

### يونيفاس كدروف وستبان هايم

وأخذوا يستخدمونها في الأغراض العملية التطبيقية: في الصناعة، والطب، والزراعة. ومن ناحية أخرى، أدى استخدام القوانين العلمية في الأغراض العملية التطبيقية، في الصناعة والطب والزراعة، كما أدت التجارب العملية للناس، إلى مولد سلسلة من العلوم الجديدة المتخصصة، فتأكدت بذلك - مرة أخرى - حتمية التباين بين العلوم من جانب، والفلسفة من جانب آخر.

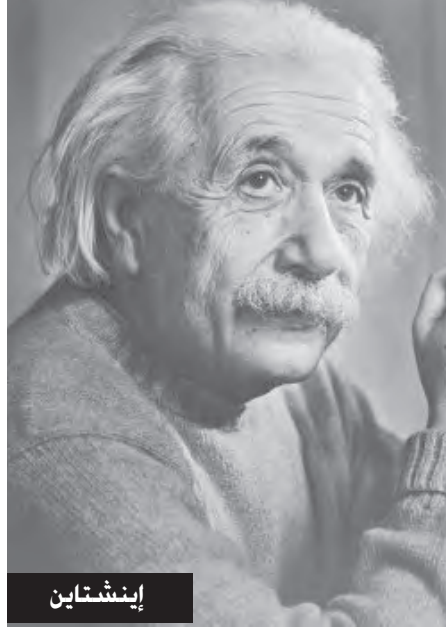
### الوضعية والفلسفة

وكرر فعل مباشر لتطوير العلم في القرن التاسع عشر، وتخلخل الفلسفة الطبيعية من أساسها. شهد ذلك القرن تيارا فكريا جديدا يحاول الإجابة عن السؤال، هو تيار الوضعية. وقد رفض هذا التيار حق الفلسفة في أي وجود مستقل لها، وأجّه إلى إلغاء الفلسفة - بوصفها علما مستقلا - إلغاء تاما. وبينما كانت القضية في الماضي هي قضية (الفلسفة علم العلوم)، طرح الوضعيون قضية أن (العلم - في ذاته - فلسفته الخاصة)، وأنه ليس في حاجة إلى أي فلسفة.

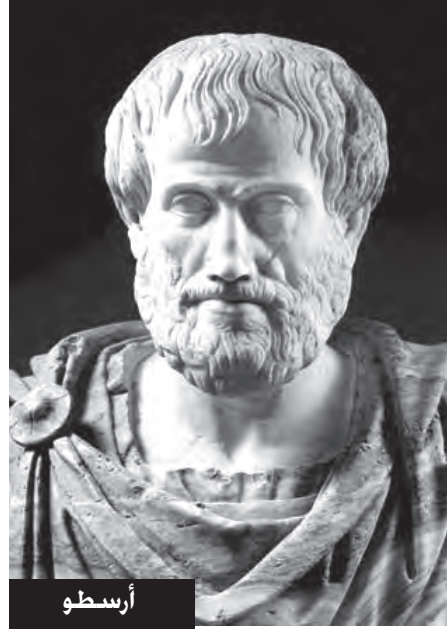
وأصبحت العلاقة بين الفلسفة والعلوم الأخرى، عند الوضعيين، شيئا آخر تماما. كما كان الحال عند الفلاسفة الطبيعيين، وإن كانت الآية قد انعكست.

فبينما يقول الفلاسفة الطبيعيون إن الفلسفة هي (علم العلوم)، وأنها تستوعب كل علم، يقول الوضعيون إن العلوم ليست في حاجة إلى الفلسفة، بل هي تستوعبها بحكم أن لكل علم فلسفته الخاصة به. وبينما كان الفلاسفة الطبيعيون يرون تبعية جميع العلوم للفلسفة تبعية مطلقة، أصبح الوضعيون يرون استقلالية جميع العلوم استقلالية مطلقة من الفلسفة، بل يرون أنها تتناقض تناقضا عدائيا مع الفلسفة.

ومن الواضح أن خطأ الوضعيين لا يقل عن خطأ الطبيعيين فيما يتعلق بأن كلا منهما يفضل ويعزل ويجرد العام والخاص في مجال المعرفة الإنسانية. فإذا كان الأمر قديما هو



إينشتاين



أرسطو

أصحاب الرأي التقدمي يرون أن العلوم لم تقض على الفلسفة، وإنما هي قد أكدت وجودها الحقيقي، بتحديد إطارها ومهمتها، وبتأكيد هذا الإطار وهذه المهمة. فلقد أصبحت مهمة الفلسفة العصرية هي صوغ منهج عام يصلح أداة للمعرفة العلمية، وتقديم التفسير العام لظواهر الطبيعة والمجتمع والفكر، التي هي موضوعات العلوم.

عن الفلسفة هي علوم الرياضيات، والفلك، والميكانيكا، وأصبحت علوما مستقلة استقلالا ذاتيا. ثم تلتها بعد ذلك علوم الكيمياء والفيزياء، فعلوم البيولوجيا والجيولوجيا، فعلم أصل الأجناس... وهكذا، وتميزت هذه العملية الانفصالية بصفة تقدمية، وذلك عندما أصبح العلماء يتمسكون بأن يكتشفوا القوانين المحددة التي تتحكم في مختلف مجالات العالم الموضوعي، حتى ولو تعارضت مع القوانين العامة المجردة، ثم صاغوا هذه القوانين المحددة.

المعرفة العلمية حلا خاطئا، حلا يقوم على أساس أن يمتص العام، الخاص، امتصاصا تاما بتجريده من كل أهمية خاصة به هو، وبحيث يتلاشى الخاص في العام، ويختفي وراءه، ولا يبقى سوى العام دائما. غير أن هذا المفهوم غير العلمي للفلسفة قد مضى أوانه، وخاصة منذ عصر النهضة، والسبب هو تطور العلوم نفسها. فمن ناحية انفصلت العلوم المعنية والخاصة عن الفلسفة التي كانت العلم الوحيد الفريد. وكانت أول علوم انفصلت

### ما هي العلاقة بين العلوم الوضعية والفلسفية؟

منذ أقدم العصور يجري صراع وجدال حول محاولة الإجابة عن هذا السؤال. ومن خلال هذا الصراع والجدل نتبين أن نوعية الإجابة ترتبط أوثق الارتباط بالفكرة المكونة عن الفلسفة، وبالرأي المحدد عن العلاقات بين العام والخاص، وعن علاقات الفلسفة المعينة بالفروع الأخرى، الخاصة والمتخصصة للمعرفة الإنسانية.

في العصور القديمة، لم يكن الناس يعرفون سوى علم واحد هو الفلسفة. كانت الفلسفة حينذاك تتضمن وتشمل المعارف العلمية الأولى عن الطبيعة، كما كانت تتضمن وتشمل نواة لمعرفة المجتمع. ولم يكن هناك سوى علاقة واحدة بين الفلسفة وجميع فروع المعرفة الأخرى. وهذه العلاقة هي علاقة تبعية لجميع فروع المعرفة الإنسانية للفلسفة. ومن هنا، فإن الأفكار التي كانت تتكون حينذاك عن الطبيعة كانت أفكارا فلسفية طبيعية، مستمدة من نظام فلسفي مطلق، وكان النقص في معرفة الطبيعة يستكمل بافتراضات مصطنعة، مستمدة من المبادئ العامة للنظام الفلسفي المتفق معها.

وظل هذا المفهوم للفلسفة موجودا حتى القرن التاسع عشر، بل وظل موجودا حتى القرن العشرين عند المفكرين الذين ينشدون خلق نظم فلسفية شاملة تستوعب وتمتص وتنظم جماع المعرفة الإنسانية، وأمثال هؤلاء المفكرين يلزمون أنفسهم ببناء نظم فلسفية قادرة على أن تشمل جميع فروع العلوم الطبيعية والاجتماعية، راغبين بذلك في أن يصبح النظام الفلسفي الذي يأخذون به (علم العلوم). وهؤلاء هم الذين اصطلاح العصر على أن يسميهم (العقائديين الجامدين)، أيا كانت عقيدتهم، وأيا كان النظام الفلسفي الذي يتمسكون به.

ومن الواضح أن مثل هذه المحاولات، القديمة والمعاصرة على السواء، تحاول أن تحل مشكلة العلاقة بين العام والخاص في مادة



المدير المسؤول المشرف على التحرير: صفوان قدسي

أمين التحرير: ماجدة جبور | الإخراج الفني: لارا توما

الإدارة والتحرير: دمشق - حي الروضة - هاتف: ٣٣١٥٤٠٣ | فاكس: ٣٣١٥٤٠٢

الاشتراك السنوي: للأفراد ١٠٠٠ ل.س | للمؤسسات ٣٠٠٠ ل.س | تصدر مرة كل أسبوعين مؤقتاً

فيسبوك: حزب الاتحاد الاشتراكي العربي | الموقع الإلكتروني: www.asuparty.org | الإيميل: info@asuparty.org

فيسبوك: الجبهة الوطنية التقدمية | الموقع الإلكتروني: www.Pnf.org.sy

الميثاق



الممكن أن يتخذ عدة مسارات، ثم ينطلق في اتجاه إحداهما بالفعل.

- إن تجارب الحياة العلمية اليومية أثبتت أن هناك علاقة هامة بين الجسيمات والأدوات العلمية المستخدمة في ملاحظتها، وأن وجود هذه الجسيمات- بالنسبة لنا- متوقف على وجود أداة ملاحظتها. وقد أدى ذلك إلى نشوء عامل نسبية جديد: هو عامل نسبية يتعلق بأدوات الملاحظة والقياس.

ومع هذا، فلا يزال بعض الفلاسفة التقدميين يرفضون قبول هذه الاكتشافات العلمية الهامة، ويتهمون العلماء القائلين بها بأنهم إنما يكررون الخطأ القديم للمثاليين، وأنهم يخفون هذا الخطأ تحت عباءة من اللغة الجردة للصيغ القديمة، وأنهم يحاولون- بذلك- الادعاء بأنه ليست هناك قوانين ثابتة وحتمية تحكم الطبيعة والمجتمع، كما يحاولون الادعاء بأن الأشياء الموضوعية لا توجد إلا إذا لوحظت بأداة ملاحظة أو قياس، وأن كل هذا هو الذاتية بعينها.

وقياس على هذا، توجد مواقف مماثلة في ميدان العلوم الاجتماعية، حيث أثبتت الحياة الاجتماعية اليومية أن منتجات التطبيق والتجربة قد تختلف عن الصيغة الفلسفية المسبقة.

## ضرورة التطوير

ولقد أصبح من الواضح اليوم، أن حل المشكلات الفلسفية المتعلقة بالعلوم المعاصرة لا يمكن الوصول إليه عن طريق الاستشهاد بالفقرات من الكتابات الكلاسيكية، أو عن طريق التسلق على النصوص القديمة، وإنما ينبغي التعرض لهذه المشاكل بطريقة خلاقة جديدة.

وأصبح من الواضح أنه من الضروري تطوير الفلسفة التقدمية نفسها، فأفكار الفيزياء الذرية- مثلا- جديدة حقا، ولا يمكن طرحها جانبا بأي حال من الأحوال، بغية قصر المسألة على تلك الأفكار التي تستند إلى آراء جاهزة مستمدة من الكلاسيكيات، وأن من يحاول- باسم الفلسفة التقدمية- أن ينفي الأفكار الجديدة ويقبرها، ويحيي الأفكار القديمة ويبعثها، إنما هو يسير في الواقع إلى الفلسفة التقدمية.

إن الميكانيكا- مثلا- قد وجدت الحل للتناقض بين الصفة الموجبة والصفة الجسيمية للإلكترون، أي أنها وجدت الحل للتناقض بين الاحتمال والعلية، بين الوصف الكوانتي للموضوع الذري والوصف الكلاسيكي للأداة، وأيضا بين صفات الشيء المفرد ومظاهره الإحصائية.

ولا يمكن أن يمر هذا الاكتشاف العلمي الخطير من دون أن يترك أثره العميق على الفلسفة التقدمية المعاصرة.

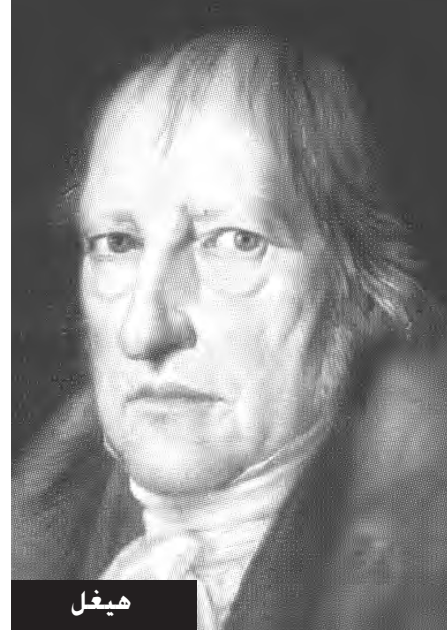
إن العلوم تفتح كل يوم آفاقا جديدة للإنسان، في الطبيعة والمجتمع، بل وفي الفكر، وإن الاكتشافات العلمية المعاصرة التي تتم اليوم هي اكتشافات أعظم خطرا، وأهمها تأثيرا من اكتشاف القارة الأمريكية.

ومن الختمي أن تحتاج هذه الاكتشافات العلمية إلى عقل نقدي، وإلى مفكر مبدع، يستطيع أن ينظم جميع مدلولاتها في نسق مركب، يؤدي إلى ثورة جديدة في الفلسفة المعاصرة.

وهذا هو معنى ونتيجة علاقة التأثير المتبادل بين العلوم والفلسفة.



فرنسيس بيكون



هيغل

## المنهج الجدلي يحتاج إلى تطوير على ضوء البحث العلمي المعاصر، ولأن هذا البحث يستطيع أن يقدم لذلك المنهج استكمالات هامة وضرورية.

بينما برهن هذا العلم على صحته في التطبيق، وهم يمثل هذه الآراء قد وضعوا النظرية والرأي فوق التطبيق والتجربة، وانحرفوا بذلك لا عن المنهج الجدلي التقدمي فحسب، بل وعن منهج التجربة الذي وضعه فرنسيس بيكون، واتخذ بمقتضاه- وقبل بزوغ فجر العلم الحديث بمدة طويلة- موقف حاسما ضد إقطاعية العصور الوسطى، وموقفا حاسما مع التجربة والتطبيق كأساس للوصول إلى النتائج السليمة.

ومع هذا، فإن بعض العلماء الفيزيائيين يجادلون أحيانا ضد عقائدية وجهل الفلاسفة، بنفس المستوى الذي اتصفت به هجمات الفلاسفة الذين وقفوا صفا واحدا ضد علماء الفيزياء وهم يتهمونهم بتشويه الفلسفة، ولا يقل موقف أمثال هؤلاء خطأ عن موقف الفلاسفة الذين يهاجمونهم.

إن الفلسفة الجدلية التقدمية لا تتناقض مع نتائج البحث العلمي المعاصر، وخاصة في ميدان الفيزياء الحديثة، إن هذه النتائج تؤكد هذا المنهج، ولكن بشرط أن تؤخذ الفلسفة التقدمية كشيء حي، كشيء جدلي في ذاته.

إن الجديد في العلم المعاصر يلزم الفلاسفة على أن يفكروا تفكيرا إبداعيا، فلم يعد من الممكن أن يتقدم العالم إلى الأمام بمجرد تطبيق وتكرار الصيغ الكلاسيكية القديمة.

زفي العلم المعاصر أمور جديدة جدية بالتأمل، وهذه الأمور الجديدة تلاحظ في العلوم الطبيعية، كما تلاحظ في العلوم الاجتماعية على السواء.

ولعل من أبرز الملاحظات في ميدان علوم الطبيعة ما يأتي:

- إن تجارب الحياة العلمية اليومية- التي ينبغي التمييز فيها بين مجرد الإمكانية وما يتحقق بالفعل- تتعارض مع الاعتقاد السائد بأن (ب) تأتي بعد (أ) دائما، فلقد لوحظ- مثلا- أن الفوتون لا يتخذ مسارا محمدا، وإنما من

والفكر، وكذلك دراسة القوانين الخاصة بالفكر، أي القوانين الخاصة بالمنطق.

## صراع العلماء والفلاسفة

ولكن، هل انتهت مشكلة العلاقة بين العلوم والفلسفة عند هذا الحد؟ بالطبع لا.

فلا تزال تبقى بعد ذلك مشكلة لا تقل عنها أهمية، وهي مدى انعكاس النتائج العلمية المعاصرة، وخاصة في ميدان الفيزياء الذرية، والبيولوجيا، والعلوم الجديدة- مثل السبرناطيقا- على المنهج الفلسفي التقدمي.

ومن الواضح أولا أن البحث العلمي المعاصر قد برهن على قصور النظم الفلسفية القديمة، وعلى قصور منطق أرسطو، بل وبرهن على قصور منطق هيغل، عن أن يكون أداة صالحة للبحث العلمي، وأصبح من الضروري الاعتراف بأن المنهج الجدلي هو أصلح أداة لهذا الغرض بصفة عامة.

ولكن من الواضح ثانيا، أن المنهج الجدلي يحتاج إلى تطوير على ضوء البحث العلمي المعاصر، ولأن هذا البحث يستطيع أن يقدم لذلك المنهج استكمالات هامة وضرورية.

وهنا يبرز صراع من نوع آخر، بين الفلاسفة والعلماء، وخاصة علماء الفيزياء الحديثة، وهو صراع يدور حول سؤال: أيهما أسبق، النظرية أم التطبيق؟ وبينما يتمسك الفلاسفة بأن النظرية- النظرية الجدلية- سابقة على التطبيق، يتمسك العلماء بأن التطبيق يسبق النظرية، وبأن النظرية لا بد- لكي تكون نظرية علمية- أن تبرهن على صحتها في التطبيق.

ويقول بعض العلماء إن بعض الفلاسفة قالوا عن نظرية النسبية إنها مثالية، على الرغم من أنها أكدت صحتها بالتجربة، وبعض الفلاسفة قالوا عن السبرناطيقا إنها مثالية،

القول بأن العام يستوعب الخاص، وأن الخاص يتلاشى في العام ويختفي وراءه، فإن القول عند الوضعيين هو على العكس من ذلك، إذ يقولون إن العام يتلاشى في الخاص وأن الخاص يستوعب العام، أو- على حد تعبيرهم- إن رؤية الأشجار تكفي لرؤية الغابة.

## الفلسفة التقدمية

وإذا رفض الوضعيون- بالقول- أي فلسفة، فإنهم لم يرفضوا- في الواقع- سوى الفلسفة التقدمية، التي تقول بأن الأمر خطأ في موقف الفلسفة الطبيعية، وفي موقف الوضعيين على حد سواء.

ويستند أصحاب الرأي التقدمي على أن دراسات العصر قد برهنت على أن إقامة نظام شامل وكامل لمعرفة الطبيعة والمجتمع والفكر الإنساني أمر يتناقض مع القوانين الأساسية لتطور العصر.

فمن ناحية، لم يعد من الممكن تصور الفلسفة على أنها (علم العلوم)، ذلك لأنه أصبح من الواضح- فعلا- أن الفلسفة لا يمكن أن تستوعب كل مجال فقط وأن تشمل ذلك المجال الذي يتصل بالمعرفة الإنسانية، وإنما هي تستطيع بغايلتها مباشرة: مجال الفكر والصيغ الفكرية، وإذا أدرج أي علم خاص نفسه في السلسلة الفلسفية العامة للأشياء والظواهر، وللأفكار المتعلقة بهذه الأشياء والظواهر، فإنه يصبح علما غير نافع.

وعلى هذا، لا يبقى من الفلسفة- بمعنى الدور العلمي الشامل الذي تدعيه لنفسها- سوى مجال نظرية الفكر وقوانينه، أي مجال المنطق: الشكلي والجدلي. أما بقية دورها القديم، فيدخل في العلوم الوضعية للطبيعة والمجتمع. ومن المؤكد أن المنطق الجدلي يشمل دراسة الطبيعة (جدلية الطبيعة)، ودراسة المجتمع (الجدلية التاريخية)، ودراسة الفكر الإنساني (جدلية المنطق).

وقد يبدو هذا وكأن العلوم قد قضت على الفلسفة، ولكن الواقع هو أن أصحاب الرأي التقدمي يرون أن العلوم لم تقض على الفلسفة، وإنما هي قد أكدت وجودها الحقيقي، بتحديد إطارها ومهمتها، وبتأكيد هذا الإطار وهذه المهمة، فلقد أصبحت مهمة الفلسفة العصرية هي صوغ منهج عام يصلح أداة للمعرفة العلمية، وتقديم التفسير العام لظواهر الطبيعة والمجتمع والفكر، التي هي موضوعات العلوم.

ومن هنا، فليست العلوم مستقلة تماما عن الفلسفة، بهذا المعنى النهجي العام، فالفلسفة بهذا المعنى تخترق العلوم وتدخل فيها، وفي الوقت ذاته تقدم العلوم المتخصصة الفلسفة المادة المحددة الضرورية لتطوير منهج ونظرية المعرفة، ومعنى هذا كله أن أصحاب الرأي التقدمي يرفضون فكرة التبعية المطلقة للعلوم بالنسبة للفلسفة، كما يرفضون فكرة الانفصال المطلق للعلوم بالنسبة للفلسفة، إنهم يرون أن هناك ترابطا وثيقا، ومشروطا، بين العلم والفلسفة، وأن هناك تأثيرا متبادلا بينهما.

وعلى أساس هذا الفهم للعلاقة بين العام (الفلسفة) والخاص (العلوم)، يحدد أصحاب هذا الرأي مهمة كل علم (طبيعي أو اجتماعي) بأنها دراسة قوانين مجال معين من ظواهر العالم الموضوعي (الطبيعة والمجتمع)، ويحددون مهمة الفلسفة بأنها دراسة القوانين العامة المتعلقة بالمجالات الثلاثة: الطبيعة والمجتمع

## أزمة الفلسفة الإسلامية بين العقلانية الأسيرة والتبريرية المطلقة

### د. عفت الشرقاوي

عن هذا الفراغ ظهور تفسيرات متفاوتة للنظرية الإسلامية تختلف رجعية وتقدما، ضحالة وعمقا، وفقا للظروف الاجتماعية والسياسية التي تمر بها البلاد الإسلامية، مما أتاح الفرصة في كثير من الأحيان لادعاءات المدعين وسيطرة المتاجرين.

وتسببت غيبة المفكر المسلم الكبير-أيضا- في تلك الغربية الثقافية التي يعانيها كثير من المثقفين المسلمين اليوم في أوطانهم، وذلك أنه من الممكن أن يقال- بصفة عامة- إن المسلم المثقف يعيش الآن في غربة فكرية، لأنه أحد رجلين: رجل تمرس بالفكر الإسلامي القديم، فعرف فلاسفته ومتكلميه، فقهاءه ومحدثيه، فعاش بينهم وتحدث بلغتهم حتى أصبح يحيا فيما يشبه الغربية التاريخية عن عالمه المعاصر.. وثانيا، رجل تمرس بالفكر الغربي الحديث، فعرف فلاسفته ومفكريه، وعاش في عالمه الثقافي حتى غلبت غربته الجغرافية حدود حضارته الواقعية التي ينتمي إليها ويمارس فيها حياته اليومية.

والحوار مع كلا الرجلين يكاد يدور في مناهات لا تجدي. فالمثقف التقليدي لا يزال يعيش ثقافة العصور الوسطى- مشكلاته هي مشكلات الفيلسوف الوسيط، وتصوره لهذه المشكلات، وخليقه لها لا يعدو أن يكون تقليدا مشوها لأعمال فلاسفتنا الكبار، مثل هذا الرجل لا يعيش مشكلتنا المعاصرة لأنه يعيش خارج البلاد.

والحوار مع النوع الثاني من المثقفين في المجتمع الإسلامي يمثل صعوبة من نوع آخر، إنهم يعيشون خارج (الهنا) بانفصالهم الثقافي جغرافيا عن أرض الحضارة الإسلامية، وتصور هؤلاء للمشكلة الدينية الإسلامية- إن خطر لهم أن يعرضوا لها- تصور تمليه ظروف حضارة أخرى ذات تطور خاص وجارب أخرى، لم يعرفها مجتمعنا الإسلامي.



ابن سينا

وتطبيقاته العملية التي كان لها صداها في الفلسفة، حيث عنى المحدثون بالتحليل أكثر من عنايتهم بالتركيب، واهتموا بمشكلة المنهج والنصاعة الذهنية، وخليق اللغة والرموز ووقائع الشعور والتجربة الإنسانية أكثر من اهتمامهم بالتركيبات الذهنية الكبيرة، أو المذاهب الفلسفية الضخمة. وهذا التعليل- إن صدق في جملته في وصف الاتجاهات الفلسفية عند الغربيين في العصر الحديث- فإنه لا يمنع منطقيا، ولم يحل تاريخيا دون ظهور فلسفات دينية مختلفة يتأثر دعائها بكل هذه التيارات الفكرية، ويقدمون للقارئ الغربي- في كل حال- تفسيرا جديدا لتجربته الدينية ومشكلته الروحية المعاصرة. لقد أثر الجذب الفكري الذي أحدثته غيبة الفكر الديني العظيم في جوانب كثيرة من حياتنا الاجتماعية والثقافية- فلقد نتج أولا



الرازي

الذهنية المحضة، وفي ذلك يقول أحد الباحثين الباكستانيين: (إن البحث في الفلسفة، على مستوى عال في الشرق الإسلامي، وقف فجأة بعد الغزالي، وأن الفلسفة الإسلامية الحديثة لم توجد بعد، لأن كثيرا من المفكرين المسلمين وجهوا تأملاتهم ونواحي تفكيرهم إلى غايات عملية عاجلة ذات صبغة قانونية أو اجتماعية، ولعل كتاب إقبال محمد عبده (تجديد التفكير الديني في الإسلام)، هو المحاولة الوحيدة من جانب أي مسلم حديث لإعادة تقرير الموقف الفلسفي للإسلام). وقد يبدو لنا لأول وهلة، أن غيبة الفلسفة الدينية في العالم الإسلامي في العصر الحديث، ترجع إلى سمة عامة، غلبت على اتجاهات الفكر الإنساني في العصر الحديث، وهو عصر العناية البالغة بالعلم الآلي

أما أن الفلسفة الإسلامية عانت، ولا تزال تعاني أزمة ما في الأصالة والإبداع، فهذا ما لا يختلف فيه كثيرا من الباحثين، وقد يتراوح تقويمنا للإنتاج الفلسفي في العالم الإسلامي باختلاف اتجاهاته ومراحل تطوره التاريخي، ولكننا يمكن أن نلاحظ، منذ البداية، أن كثيرا من هذا الإنتاج الفكري فقد أصالته، منذ نشأة التفكير الفلسفي عند المسلمين، حين شغفته قضية التوفيق بين القرآن والتراث اليوناني عن الكشف الأصيل عن الروح الإسلامية الحقيقية، وهو التوفيق الذي تطور مع الزمن على أيدي كثير من المحدثين إلى تبرير مطلق باسم الدين لكل ما يروق لنا من الفكر الغربي الحديث.

من مظاهر هذه الأزمة أن العالم الإسلامي لم يقدم لنا، منذ عهد ابن سينا فابن خلدون حتى الآن، مفكرا إسلاميا عاليا واحدا له مثل وزنهما العلمي.

لم يعرف العالم الإسلامي في العصر الحديث محاولة جديدة لتفسير الفكر الديني في الإسلام لها قيمتها الفلسفية الكبيرة في غير أعمال قلة من المصلحين من أمثال سيد أحمد خان وإقبال محمد عبده، ومع ذلك، فقد غلبت على أعمال هؤلاء المجددين، في كثير من الأحيان، نزعة دفاعية تبريرية، قصد بها الرد على الغرب المعتدي من جانب، وإلى استنهاض همم الشعوب الإسلامية المغلوبة على أمرها من جانب آخر. ومثل هذه الأعمال لها قيمتها الاجتماعية والسياسية التي لا تنكر، ولكنها من وجهة النظر الفلسفية المحضة قد لا تكون ذات وزن كبير، بل لعلها في بعض الأحيان تمثل معوقا يصرف المفكر المسلم عن الاستكشاف الحقيقي لذاته الحضارية انبهارا ببهج الدعوة والادعاء.

كان اشتغال الحركة الفكرية الإسلامية بالدفاع السياسي والإصلاح الاجتماعي المباشر صارفا لها عن توجيه الانتباه للمشكلات

المسلم المثقف يعيش الآن في غربة فكرية، لأنه أحد رجلين: رجل تمرس بالفكر الإسلامي القديم، فعرف فلاسفته ومتكلميه، فقهاءه ومحدثيه، فعاش بينهم وتحدث بلغتهم حتى أصبح يحيا فيما يشبه الغربية التاريخية عن عالمه المعاصر.. وثانيا، رجل تمرس بالفكر الغربي الحديث، فعرف فلاسفته ومفكريه، وعاش في عالمه الثقافى حتى غلبت غربته الجغرافية حدود حضارته الواقعية التي ينتمي إليها ويمارس فيها حياته اليومية.



أشخاص معينين. أن تاريخ الإنسان يشهد أن الفكرة أو المذهب الفلسفي إنما يكتب لها البقاء والنماء أو لا يكتب لها ذلك بمقدار صلتها وأهميتها لمجتمع ما. فأما القول بأن تفنيد الغزالي للفلسفة وهجومه على الفلاسفة في (تهافت الفلاسفة). أو غيره من الكتب. كان سببا جوهريا فيما عرفناه في تاريخ الفلسفة عند المسلمين من تدهور فإنه خمس لنظرية البطل في تفسير التاريخ الثقافي للإنسان وهو خمس غير مشروع لأنه يضع رجلا بعينه، أو رجلا بأعينهم، فوق الحاجات الاجتماعية لمجتمع ما. بل وفوق منطق التطور لتاريخه الثقافي كله.

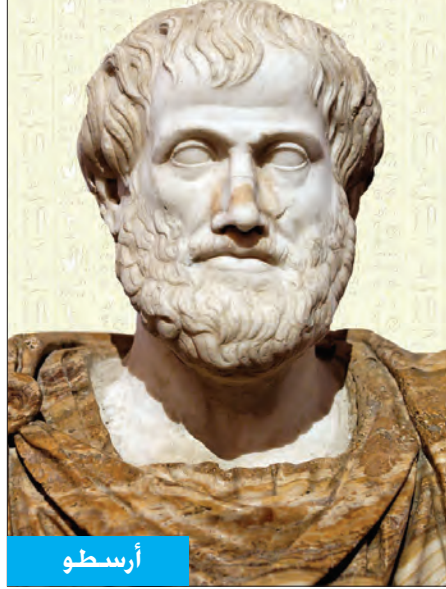
ومن الحق أن يقال إن الغزالي كان فيلسوفا عقلانيا من نوع خاص، وأن العقلانية الإسلامية (المشائية الإسلامية) قد عاشت من بعده بصورة أو بأخرى. ولكن بعد أن مرت بتحول خاص على أيدي أشهر متكلمي أهل السنة من الأشعرية من أمثال فخر الدين الرازي والإيجي.

كان من أعظم عوامل تدهور البحث الفلسفي عند المسلمين أن فلاسفة المسلمين قد أخوا على فكرة التوفيق بين النظرية القرآنية في الوجود والنظرية اليونانية، قد أغروا متكلمي المسلمين بالدخول في أسر الفكر اليوناني تدريجيا حتى تم لهم ذلك، ليصيروا بعد ذلك فلاسفة الإسلام الجدد. وتختلط في كتبهم القضية الدينية بالقضية الفلسفية كما يلاحظ بحق ابن خلدون.

ولقد كان الأشعرية- وهم أصحاب المذهب السائد بين أهل السنة- أبرع المتكلمين سيطرة على الموقف الثقافي في المجتمع الإسلامي بعد أن خلا المسرح من فلاسفتنا الكبار. فلقد نتج عن محاولتهم الذاتية لدحض نظريات ميتافيزيقية معينة اعتنقها بعض فلاسفة المسلمين. سيطرة كاملة على المبادئ الأساسية لهذه الفلسفة أعني المنطق الأرسطي. ولقد تمت هذه السيطرة تدريجيا منذ عهد الأشعري نفسه حتى نصل إلى عصر فخر الدين الرازي، الذي كان يلقب بالمعلم الثالث، أي بعد أرسطو والفارابي. ولا تخلو هذه التسمية من إعجاب بأرسطو على الرغم من العداء المدعى له ولأصحابه من فلاسفة المسلمين.

والحق أن هذا المتكلم الأشعري يعتبر نقطة تحول خطير في تاريخ الفكر الفلسفي عند المسلمين. ولنضرب مثلا نظريته في وجود الله، فسنترى أنه على الرغم من تقديره الكبير للطريقة القرآنية التي تذكر المسلم دائما أنه محوط بآيات الخلق أينما كان. فإنه حين يؤسس برهانه المنطقي على وجود اللع يعتمد على نظرية في الوجود هي في أساسها أرسطية.

لقد كان الغزالي قبل الرازي حريصا في هجومه على الفلاسفة على التفرقة بين منطقهم وإلهياتهم. ولا يتحرج في استخدام هذا المنطق في تفنيد بعض نتائجهم الميتافيزيقية. ولكن فخر الدين الرازي يتطور بالفكر الأشعري من بعده مرحلة أخرى تقربا إلى الفلسفة. إنه يستخدم المنطق أيضا لبنين النظريات اليونانية كما تمثلت في فلسفة ابن سينا والفارابي بعد أن يحاول تخليصها ما يتعارض والدين. وهكذا فبينما تدل نظرية ابن سينا في إمكان العالم على أنه قديم بحكم مبدأه الفلسفي (ما كان يمكننا لله فهو ضروري له) يصير هذا الإمكان في فكر الرازي دالا على ضرورة وجود (المرجح) الذي رجح إمكان وجود العالم على استمرار العدم. ومن جهة أخرى فإن ضرورة الوجود بالذات لا تعني في فكر الرازي أن وجود الله هو عين ذاته كما ألح على ذلك ابن



أرسطو



الكندي

## من أعظم عوامل تدهور البحث الفلسفي عند المسلمين أن فلاسفة المسلمين قد أخوا على فكرة التوفيق بين النظرية القرآنية في الوجود والنظرية اليونانية.

الثقافة الأصلية. وشجاعتهم في تقبل هذا الفكر الجديد. وقدرتهم على صياغتهم. وصهره ضمن تراثهم الإسلامي العام. هو نفسه الذي وقف عائقا فيما بعد ضد تطور التفكير الفلسفي عند المسلمين ذلك أنه ما كاد التوفيق المصطنع الذي أخوا عليه طويلا بين النظرية القرآنية في الوجود والنظرية الأرسطية بوجه خاص. يتم بصورة أو بأخرى على أيدي المتأخرين من الكلاميين- حتى اكتسب التراث الأرسطي. وقد تم صبغه بصبغة إسلامية فأصبح لا ينتمي لصاحبه أكثر ما ينتمي إلى مفسريه من المسلمين. قداسة خاصة- تتحدى محاولة الاختبار الفلسفي الذي هو جوهر التطور وروح التفكير الفلسفي.

تفسير ذلك تاريخيا ما يمكن ملاحظته من تطور مراحل التفكير الفلسفي عند المسلمين. فبعد الاستقبال الطيب الذي لقيته الفلسفة اليونانية بين مفكري المسلمين عقب عصر الترجمة. والتفسيرات الناجحة التي لقيته نصوصها بأقلام فلاسفة مسلمين من أمثال الكندي أو الفارابي وابن سينا. أدرك مفكر واع مثل الغزالي أن هذه الثقافة الوافدة تتهدد الفكرة الإسلامية في الصميم. فوقف يحاربها بكل ما أوتي من حجة. وذهب في تعصبه ضدها إلى حد استدعاء أولي السلطان على المشتغلين بها. بسبب كفرهم في رأيه في مسائل يعينها هي قولهم بقدم العالم. وأن علم الله لا يحيط بالجزئيات. وإنكارهم لبعث الأجساد.

وقد ظن كثير من الباحثين. من الشرقيين والمستشرقين. أن الانحدار الذي عرفته الفلسفة الإسلامية فيما يلي من قرون (ابتداء من القرن الثاني عشر الميلادي) كان مرده إلى وقفة الغزالي الصلبة ضد فلاسفة المسلمين.

ولا يحتاج الباحث إلى طويل بيان أو برهان ليرفض هذا التفسير. فازدهار مذهب فلسفي بعينه أو عدم ازدهاره في مجتمع ما. لا يتوقف بالضرورة على تأييد أو معارضة من شخص أو

الاتفاق بين الدين والفلسفة من جهة الموضوع والغاية. بل ومن جهة المنهج. (الآن في علم الأشياء بحقائقها (يعني الفلسفة) علم الربوبية. وعلم الوجدانية. وعلم الفضيلة. وجملة علم كل نافع. والسبيل إليه. والبعد عن كل ضار والاحتراس منه. واقتناء هذه جميعا هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه. فإن الرسل الصادقة- صلوات الله عليها- إنما أتت بالإقرار بربوبية الله وحده. ويلزوم الفضائل المرتقاة عنده. وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذاتها. وإيثارها. فواجب إذن التمسك بهذه القنية النفيسة عند ذوي الحق. وأن نسعى في طلبها بغاية جهدنا)).

لم يقف الأمر بالفلسفة اليونانية في البيئة الإسلامية. عند مجرد القبول من جانب المسلمين بل تطور إلى الحرص الشديد على الاستعانة بجدها في الإلهيات على الاحتجاج للنظريات الإسلامية. ثم تطور ذلك إلى تصور متعسف للمطابقة بين الجانبين. وانتهى الأمر إلى خلط مشوه للمشكلة الدينية والمشكلة الفلسفية على أيدي متأخري المتكلمين.

ومن الحق أن نبادر إلى الاعتراف بأن مسألة التوفيق بين الفلسفة والدين كانت مشكلة أساسية في فلسفات العصور الوسطى. وأن الطابع الغالب على فلاسفة ذلك الوقت من اليهود والمسيحيين كان هو العناية بهذه المشكلة أكثر من غيرها من المشاكل. ولكن من الحق أيضا أن نقول إن فلاسفة المسلمين كانوا أكثر نجاحا في هذا المجال من غيرهم. فقد أسعفهم على ذلك عقلانية الدين الإسلامي نفسه. ثم استعداد الحضارة الإسلامية بصفة عامة- وهي إبان ذلك حضارة منتصرة واعية قادرة- لامتصاص العناصر الثقافية الوافدة. والإفادة منها دون تردد. والتوفيق بين الأطراف المتضادة جهد المستطاع.

ومن المفارقات العجيبة. في تاريخ الحضارة الإسلامية. أن لجح المفكرين المسلمين في هذا التوفيق بين عناصر الثقافة الواردة. ومبادئ

والحوار بين الرجلين- بحكم هذا الاغتراب الثقافي- يكاد يكون منقطعاً. فاللامبالاة هي الأسلوب الوحيد حين تنقطع أسباب اللقاء الفكري لغربة تاريخية أو جغرافية (ولعل هذا علة ما نسميه أحيانا بسلبية المثقفين). ولا يكاد يقوم جدل بين الطرفين إلا حين تكون مسألة عامة ذات صبغة وطنية أو دينية هامة. فأما فيما يتعلق بالقضايا الفكرية الخاصة. فإن لكل من الرجلين دائرته الخاصة من المثقفين ومن التلاميذ الذين يستطيع أن يقيم معهم حوارا مفهوما مقصورا عليهم.

تلك هي المشكلة التي نضعها اليوم للمناقشة أمام القراء.

إنها باختصار غيبة الفلسفة الإسلامية الحديثة التي أنتجت هذه الثنائية في الفكر الإسلامي المعاصر.

وفي هذا المقال تصوير أولي للمشكلة التي خلفت هذه الأزمة في حياتنا. لعله أن يكون تفسيراً لها.

للتعبير عن سمة أساسية من سمات الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي. أسهمت أكثر من أي عامل آخر في خلق هذه الظاهرة التي أشرنا إليها. استحدثنا مصطلحا فلسفيا هو ما ورد في عنوان هذا المقال. أعني (العقلانية الأسيرة). فلنبين أولا ماذا نقصد بهذا المصطلح قبل الدخول في تفاصيل الموضوع.

يقصد بالمذهب العقلاني عادة الإشارة إلى منهج في المعرفة. أو نظرية فيها، يكون معيار الحكم على الحقيقة فيه مبنيا على أسس عقلية استنتاجية وليس على أساس واقع حسي. ولكن يقصد بالعقلانية في الفكر الديني الغربي، على العموم، مذهباً من التفكير: أحدهما هو الحركة المعادية للدين. المناهضة للكنيسة. التي تقيم لحجج التاريخية أهمية خاصة في معارضتها للدين. والثاني هو الحركة العقلانية التي ارتبطت بتيارات النهضة في أوروبا. وما صاحبها من روح التنوير بين مفكري القرن الثامن عشر. الذين كان لهم تأثير في حركة نقد النصوص المقدسة في المسيحية.

هاتان هما الحركتان اللتان خملان اسم العقلانية بين المفكرين الدينيين في أوروبا. والفلسفة الإسلامية تقدم في تطورها الصاعد من الكندي إلى ابن سينا حتى انحدارها التدريجي الهابط على أيدي متكلمي القرون التالية مذهباً جديداً في العقلانية يمكن تسميته (بالعقلانية الأسيرة).

ونقصد (بالعقلانية الأسيرة) التفسير العقلي للمشكلة الدينية الخاصة في ضوء فلسفة معينة وافدة. زعم لها أولاً حق المطابقة للنص الديني ثم منحت إثر ذلك- لا شعورياً- قداسته. حتى أصبح في الثورة عليها ما يشبه الثورة على النص الديني نفسه.

لتوضيح ذلك. يجب أن نذكر كيف استقبل مفكرو الإسلام الأوائل الفلسفة اليونانية. منذ ترجمتها في مطلع العصر العباسي. فلقد كان الشعور السائد بين كثير من مثقفي المسلمين. أنه ما دامت النصوص اليونانية تتحدث في إلهياتها عن (محرك أول). (وعلة أولى). (وخير مطلق) وما إلى ذلك فإنها بلا شك فلسفة مؤمنة. تتفق في زعمهم والقرآن. وما على الفيلسوف المسلم إلا أن يدقق النظر. ويعاود التفسير حتى يهتدي إلى وجوه هذه المطابقة. فالقرآن حق وأرسطو- المعلم الأول- إلى حد كبير حق والحقيقة واحدة لا تتعدد.

لذلك لم يتردد الكندي مثلاً. في تأكيد

المقولات من جديد، لأنها في تفاصيلها مقدمة أساسية لبراهين وجود الله.

وبعد، فلقد تطور الفكر الفلسفي في الغرب على مرحلتين: المرحلة الأولى من عهد أرسطو إلى عصر النهضة، حيث كان هدف الفيلسوف محاولة تصور نظام ميتافيزيقي يدور حول الموجود بما هو موجود، ثم تطور البحث هناك منذ القرن السابع عشر إلى مشكلة المنهج، وأصبح اختبار النظريات القديمة ومعاودة مناقشتها هو هدف الفيلسوف الحديث من أجل محاولة الوصول إلى معايير أكثر صدقاً في نظرية المعرفة، ولكن الفلسفة الإسلامية ما زالت تدور في المرحلة الأولى من هذا التطور، لقد ظلت متأثرة بالمفاهيم الأرسطية القديمة، أسيرة لها منذ ذلك الوقت رغم اعتراضات الكثيرين من المسلمين من أمثال ابن تيمية وغيره.

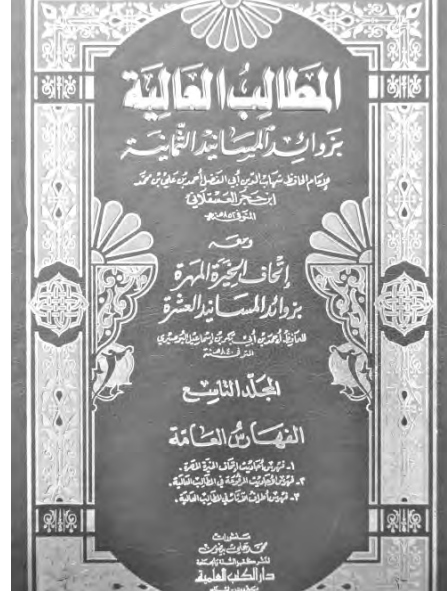
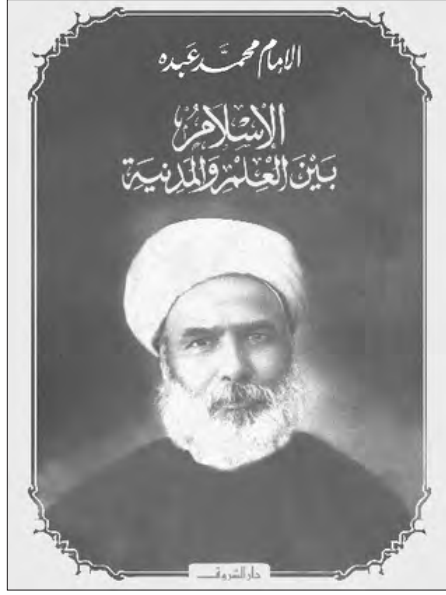
كان البحث الفلسفي في أعمال المشائين المسلمين، يدور حول الموجود بما هو موجود، وتأثر علم الكلام بهذا الاتجاه فتحول من مبحث ديني في الخلق والخالق إلى نظرية تحليلية في الموجود الواجب والموجود الممكن. ولقد استطاع المتكلمون بهذا التطرق إلى موضوع الفلسفة في ذلك الوقت، أن يقدموا أنفسهم على أنهم فلاسفة الإسلام الجدد، ومتكلمون في آن واحد، وتم بذلك هذا الخلط الذي طالما حذر منه ابن رشد، فبينما كان ابن رشد على الطرف الآخر من الإمبراطورية الإسلامية يلح بصورة أو بأخرى على ضرورة التفرقة بين المشكلة الدينية والمشكلة الفلسفية في الفكر الإسلامي، وعلى حين أفاد الفكر الغربي من محاولات ابن رشد في هذا الصدد فيما بعد، ظل المتكلمون يزاولون المزج بينهما فيقرؤون نظريات أرسطو في القرآن (انظر مثلاً تفسير الرازي لكلمة القيوم في مفاتيح الغيب) ويسمون علم الكلام الجديد علم الإلهيات.

ومن المؤسف أن محاولة هؤلاء المتكلمين في هذا المزج الذي لاحظته ابن خلدون وعابه بشدة، كانت أكثر صدى وأجح من محاولة ابن رشد في البيئة الإسلامية.

على أن وقوع الكلاميين في أسر الفلسفة اليونانية، لا يعزى إلى مهارة خاصة ينفردون بها، وإنما كان في حقيقته استمراراً للشروط الذي بدأه فلاسفة المسلمين أنفسهم حين حرصوا منذ البداية على التوفيق بين نظريتين أساسيتين مختلفتين في تصور الوجود: النظرية القرآنية والنظرية اليونانية، فنجحوا أحياناً، وأخفقوا أحياناً أخرى، حتى كتب لتأخري المتكلمين أن يتموا الشوط وأن يسيطروا على الموقف الفلسفي في العالم الإسلامي، فيتمثلوا التراث الأرسطي ويعيدوا صياغته في قوالبهم ويؤسسوا نظرياتهم في المعرفة والوجود ويتبدروا زمام القيادة الفكرية في المجتمع الإسلامي.

لقد أثقل فلاسفة المسلمين على أنفسهم حين التزموا بمسألة التوفيق بين الفلسفة اليونانية والعقل الإسلامي، وحمل المتكلمون هذا العبء من بعدهم، دون أن يقصدوا، ونجحوا أخيراً في حملة فوقفوا أسرى فلسفة دخيلة، وظلوا واقفين.

من أجل ذلك ظلت الفلسفة الدينية عند المسلمين تحمل طابع التفكير الوسيط، فلم تنشأ فلسفة دينية حديثة بعد، ولا يزال كثير من مثقفي المسلمين في غربتهم التاريخية أو الجغرافية في انتظار جديد التفكير الديني في الإسلام وثورة الفيلسوف المسلم المعاصر الذي يفسر للناس تجربتهم الروحية في إطارها الاجتماعي الحديث.



لذاته، فإنه يجب كونه قديماً أزلياً، ولكن ليس كل ما كان قديماً أزلياً فإنه يجب كونه واجب الوجود لذاته، إذ لا يلزم من كونه قديماً أزلياً باقياً سرمدياً كونه واجب الوجود لذاته لأنه لا يمتنع في أول العقل كون الشيء معلول شيء آخر واجب الوجود لذاته، والمعلول يجب دوامه بدوام علته، فهذا الملول يكون قديماً أزلياً باقياً سرمدياً، مع أنه لا يكون واجب الوجود لذاته (المطالب العلية ص 56).

استطاع هذا المتكلم الأشعري بهذه المناقشة الجريئة لمفهوم القدم عند المتكلمين، أن يقنع كثيراً منهم بقبول البرهان السينائي في صورته الجديدة التي قدمها هو في كتبه، وهو برهان يستلزم مقدمة خاصة مفصلة في الكلام عن الوجود وعلله وأقسامه وأحكامه، هي في جملتها أرسطية الأصل.

لم يكن الأشعري وحدهم هم الذين تحولوا منذ عصر الرازي عن البحث في الزماني واللازماني إلى مفهومي الإمكان والوجوب وقدموا لها في كتبهم بأبحاث صافية في تحليل الوجود جري على هذا النسق، بل فعل ذلك الماتريدية أيضاً، (وهم الجناح الثاني من متكلمي أهل السنة).

وهكذا تحولت عقيدة دينية في الخلق من العدم ترى الله خارج العالم سابقاً عليه زماناً، حراً في أفعاله، وترى الزمن أساساً جوهرية لقياس الوجود إلى نظرية فلسفية في الوجود الممكن والوجود الواجب، تحاول جهد المستطاع تقبل الفكر الديني وصوغه في قالبها الخاص، تبدو أهمية هذا التطور في الفكر الكلامي المتأخر، في قدرته على هضم التراث السينائي وإخراجه في صورة كلامية جديدة، لا تتعارض عقدياً مع الأسس الإسلامية، ولكنها في جوهرها أسيرة لنمط من التفكير أسسه أرسطو من قبل وسار عليه المشاؤون المسلمون، لقد أعطيت النظرية الأرسطية- بعد أن جردت من مناقضات الدين الإسلامي- قداسة خاصة، فقد أصبحت أساساً جوهرية من أسس التفكير الكلامي، وحين يتحول المذهب الفلسفي إلى عقيدة دينية تستحيل مناقشته، ويكتفى بصبه في قوالب جامدة، وتفقد الفكرة الفلسفية روح التطور الذي هو أساس التفكير الفلسفي، وليست الفلسفة في جوهرها إلا المحاولة الذائبة لمعاودة الاختبار والتفسير الجديد للتجربة الإنسانية.

وبعبارة أخرى، فإنه ما كاد يتم على أيدي متأخري الأشعريه صبغ المقولات الأرسطية بصبغة إسلامية خاصة، حتى أصبح من الصعب على الفكر المسلم مناقشة هذه

بالذات أو بغير الذات، على أيدي متأخري المسلمين، وما دلالة هذا في تطور التفكير الفلسفي عند المسلمين؟.

للإجابة عن هذا السؤال، يجب أن نرجع إلى الرازي، نقطة التحول في هذا الموضوع. لقد كان الرازي يساير المنهج الكلامي التقليدي أحياناً في البحث عن العلاقة بين القديم والحديث، ولكنه لم يستطع أن يتصور الزمان واللازمان الواجب والعلاقة بينها وبين الممكن، بل لقد ذهب إلى حد المقارنة بين المفهومين (القديم) والواجب) أيهما أصل في الدلالة على الإلهوية، يقول حالياً برهان المتكلمين:

(أما المتكلمون، فإنهم لما أقاموا الدلالة على حدوث هذا العالم الجسماني، قالوا: العالم محدث وكل محدث فله محدث، فالعالم له محدث، ثم قالوا: ذلك المحدث، إن كان محدثاً، كان الافتقار إلى المحدث حاصلًا فيه، وحينئذ يلزم افتقاره إلى المحدث، والكلام فيه كما في الأول، فيلزم أما الدور، وأما التسلسل، وهما باطلان، فيلزم القول بأن صانع العالم محدث يفضي إلى هذه الأقسام الباطلة، فيكون القول بحدوث الصانع باطلاً فوجب الجزم بكونه أزلياً).

ثم يحلل هذا البرهان بعد ذلك ناقداً فيقول:

(ولقائل أن يقول إن هذا الذي ذكرتم، لا يدل البتة على أن خالق هذا العالم يجب أن يكون قديماً وبيانه من وجوه، أحدها: إنه تعالى، لم لا يجوز أن يقال: إن الإله هو واجب الوجود لذاته خلق موجوداً آخر، وخلق فيه القدرة على إيجاد الأجسام، فذلك الشيء هو الذي خلق هذا العالم الجسماني، وبهذا التقدير، فإنه لا يكون خالق هذا العالم الجسماني قديماً أزلياً بل يكون محدثاً مخلوقاً، وخالقه يكون قديماً أزلياً، وبهذا التقدير الدور والتسلسل لا يلزمان البتة، وثانيها: أن يقال الموجود الذي هو واجب الوجود لذاته، أوجب لذاته موجوداً، ليس بجسم ولا جسماني، وذلك الموجود موصوف بالعلم والقدرة والحكمة، وهو الذي خلق هذا العالم وأوجده، وعلى هذا التقدير فخالق هذا العالم قديم أزلي موصوف بالعلم والقدرة، إلا أنه لا يكون واجب الوجود لذاته، بل هو معلول بعلة قديمة، واجبه الوجود لذاته)، (المطالب العلية، ص 59).

هكذا يتحدى فخر الدين الرازي مفهوم القدم الذي ظل يدور حوله المتكلمون في براهين وجود الله منذ نشأة علم الكلام عند المسلمين، لأنه يرى (أن كل ما كان واجب الوجود

سينا من قبل.

لقد استطاع الرازي ومن تبعه من متكلمي الأشعرية تبني النظرية المشائية في الوجود، تلك النظرية التي كانت في تقسيمها المنطقي للوجود، تحلل الموجود إلى الموجود الممكن والموجود الواجب، وفيما عدا نظرية ابن سينا في الفيض التي كانت ترتبط ميتافيزيقياً بنظريته في قدم العالم لا يبدي متأخرو الكلاميين أي تردد في قبول هذه النظرية في الوجود بوصفها محور الأساس لفلسفتهم الكلامية.

يبدي الرازي استعداداً لتقبل النظرية السينائية في الوجود من جانبه، ففي فكره الكلامي يبدو مفهوم (واجب الوجود) وكأنه بديل للمفهوم التقليدي الذي جرى عليه سابقوه من الأشاعرة، أعني مفهوم (القديم)، ومن جهة أخرى في برهانه على وجود الله، يتبع الرازي منهج ابن سينا في تحليل العلاقة بين الموجود الواجب والموجود الممكن، وهو في رأيه برهان صحيح على وجود الله كما يرى ابن سينا.

ومن الحق أن يقال إن الغزالي قد أبدى ميلاً نحو هذا البرهان من قبل في بعض أعماله مثل (معارج القدس)، ولكن الغزالي يبدو أحياناً تابعاً ساذجاً لابن سينا لدرجة أنه اتهم بأنه عارض نفسه في نقده للفلاسفة.

لقد كانت الفكرة الأساسية التي صدر عنها الغزالي في تحديه للفلاسفة هي مفهوم الخلق، لقد ثبت لديه أن العلاقة بين الله والعالم هي علاقة خلق بالمعنى الحرفي، وليس بالمعنى المجازي، الذي يقول به الفلاسفة، حين يتحدثون عن فيض العالم عن الله، لذلك فإن المشكلة وجود الله في فكره الكلامي كما كانت في فكر المتكلمين السابقين، ظلت تدور حول محور واحد هو الزماني واللازماني، أي المحدث والقديم وليس حول مفهوم الواجب والممكن بالمعنى الفلسفي الدقيق.

كان تمييز المتكلمين بين القديم والحديث في براهين وجود الله أكثر مطابقة للتصور الديني الذي يقول بإرادة الله المطلقة، حيث (يخلق الحوادث متى شاء، ولا ضير من سبق الزمن عليها، ولا أهمية لتعطيل إرادته في ذلك الزمن السابق على الحوادث، لأن إرادته غير ملزمة بالخلق، ولا مخيرة بضرورة ما، وإنما هي حرة في تستأنف دائماً أفعالها)، بينما كان برهان ابن سينا الذي يقوم على تمييز أرسطي بين مفهومي الممكن والواجب، يبطن إلى حد ما تصوراً خاصاً للإلهوية، غريباً كل الغرابة عن تصور الدين لها، بما يلزم الإلهوية من ضرورة الخلق الذي تم قبل الزمان، وهو تصور (يبطن تصوراً وثنياً يونانياً لأنه تتحكم فيه الضرورة أو الإلهام أو الوجوب، بحيث يجب أن تأتي أفعاله القديمة، منذ القدم، دفعة واحدة، لكي لا تتعطل إرادته ما يترتب عليه قدم العالم أيضاً، فيكون ندا لذاته تعالى، من هذه الجهة).

وعلى الرغم من وقوف المتكلمين ضد هذا التصور للإلهوية، فإنهم قد تدرجوا، ابتداءً من عصر فخر الدين الرازي، إلى قبول البرهان السينائي في التفرقة بين الواجب الممكن وهو البرهان الذي شاع على ألسنتهم حتى العصر الحديث، حيث نجد عند محمد عبده البرهان الأساسي على وجود الله، دون أن يتبع ذلك قول بفيض العالم أو قدمه، كما كان الأمر في فلسفة ابن سينا.

ولكن كيف تطور التفسير الكلامي للخلق، ومحوره الوجود في الزمان أو اللازمان، إلى تحليل فلسفي للوجود، ومحوره الوجود

## كلام في نقد العلاقة بين الإسلام والإيديولوجيا

د. وجيه كوثراني

السما، والاستسلام للأزاق (المقدرة) وفق (حساب إلهي دقيق). ليست من المقومات المكونة للإيديولوجيا العربية الإسلامية الثورية. وإذا كنا نرفض هذه المقومات فليس بتأثير (الأفكار المستوردة) و(الملحدة). بل بتأثير منهج تاريخي عقلائي وجدلي كان قد أرساه ابن خلدون.

لنقرأ هذا النص الخلدوني لنرى كيف تتجزأ الدولة ولو كانت (إسلامية) وفقا لتكون مصالح مادية (اقتصادية وسياسية) ختم هذا المسار. وكيف تصطبغ (المطالبة) السياسية (العصبية) بالصبغة الدينية (الإيديولوجية). وكيف أن الدعوة الدينية وحدها لا تنشئ دولة. يقول: (واعتبر ذلك أيضا في دولة لتونة ودولة الموحدون. كان فقط في المغرب من القبائل كثير ممن يقاومهم في العدد والعصبية أو يشف عليهم إلا أن الاجتماع الديني ضاعف قوة عصبيتهم بالاستبصار والاستماتة. فلم يقف لهم شيء واعتبر ذلك إذا حالت صبغة الدين وفسدت كيف ينتقض الأمر ويصير الغلب على نسبة العصبية وحدها من دون زيادة الدين. فتغلب الدولة من كان تحت يدها من العصابات المكافئة لها أو الزائدة القوة عليها).

ويستنتج ابن خلدون في (أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم). وأما المصالح المادية فتكمن في أساس التمسك بالدولة وفي أساس نشوء المطالبة بها من قبل (الدولة المستجدة) وعصبيتها الصاعدة.

ليس مجال هنا هو عرض مفاهيم ابن خلدون في نظرية الدولة العربية- الإسلامية. لكننا نسوق بعضها لتبيان ما وصل إليه الفكر التاريخي العربي في القرن الرابع عشر على يد ابن خلدون من عقلانية وعلمية ومعاناة في الممارسة السياسية في فهم الصراعات المادية التي شهدتها المجتمعات العربية الإسلامية بعيدا عن (عالم الغيب) وتدخلاته. ولتذكير الإيديولوجيين العرب الذين لا يأخذون من التراث سوى جانب (الغيبي) بمنايع ومصادر أخرى لتكوين منهج عربي إسلامي للنظر للأمور. ولتكوين إيديولوجيا لا تكرر الاستلاب، بل تساعد على تخطيه.

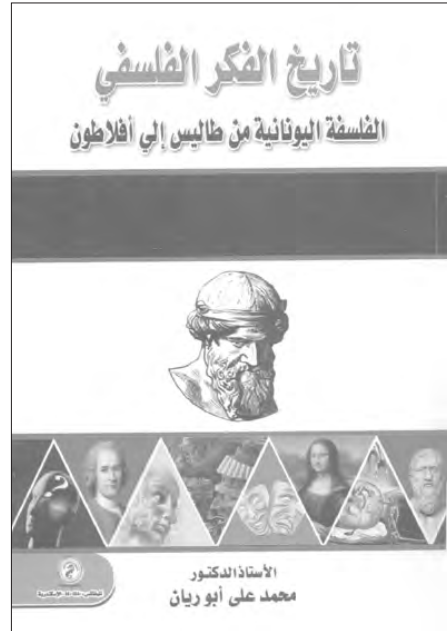
إننا مع الجانب العلمي والعقلائي في الحضارة العربية- الإسلامية. مع المناهج التراثية التي تلقي أضواء كاشفة على خصوصية تاريخنا. والتي تساعد على فهم القوانين التاريخية العربية التي بدأ باكتشافها ابن خلدون منذ قرون والتي لم تستكمل بعد ولأسباب معقدة لم تدرس. وبالطبع لسنا مع نقل قوالب النظريات الغربية وإسقاطها على الوضع العربي. لكننا نحرص على أن نستفيد من المناهج والنظريات الجديدة في التاريخ والعلوم الاجتماعية المعاصرة لوضعها ووضعها في خط التواصل الحضاري العربي.

الحكم الفردي الاستبدادي أحيانا. فإن ذلك لا يعني أن النظام الممارس يستمد شرعيته من أحكام الدين). ترى كيف يميز بين مستوى (أحكام الدين) التي تقول بالشورى ومستوى أحكام الفقهاء المسلمين (الرسميين) الذين نظروا للخلافة والسلطنة وإمارة الأمراء. وما كان يرافق هذه السلطات من استبداد. وبرورها على أساس مبدأ (الضرورة) والأمر الواقع). أليست أحكام الفقهاء هي أيضا من أحكام الدين؟

نتساءل كيف حصلت اللامساواة وأشكال القهر والاستغلال. وقامت الدول والسلطات المختلفة والتجزئة في (الإسلام الحضاري) أي في الإسلام التاريخي بالرغم من أن (الإسلام العقائدي) ونصوصه القرآنية وممارساته الراشدية حمل دعوة للمساواة والعدالة والوحدة والقيم الإنسانية الأخرى التي يحدثنا عنها الدكتور أبي ريان وكأنها مسلمات وإجابات للمواطن العربي. وهنا أيضا يدخلنا التساؤل في منهج الحديث عن الصراع أو (التغلب) من أجل السلطة أو (الملك) (وفق تعبير ابن خلدون). والذي يلغيه الدكتور أبي ريان من التاريخ الإسلامي أو (الإسلام الحضاري) إلغاء تاما وذلك كي تستقيم صورة (وحدة الأديان) في العروبة. وكي يستقيم (النظام الإلهي) في دستور (الدولة العربية). يقول ابن خلدون: (وذلك أن الملك قد يحصل بالتغلب والتغلب إنما يكون بالعصبية). فالعصبية شكلت محرك التاريخ العربي (لأن الاجتماع والعصبية- كما يقول ابن خلدون أيضا- بمثابة المزاج للمتكون. والمزاج في المتكون لا يصلح إذا تكافأت العناصر. فلا بد من غلبة أحدها وإلا لم يتم التكوين. فهذا هو سر اشتراط الغلب في العصبية).

وفي أساس تكون العصبية وحصول الغلب. وبالتالي تشكل الدولة. تكمن المصالح الاقتصادية أي المادية. في التحليل الأخير لابن خلدون. وابن خلدون ليس ملحدا و(ماركسيا) و(علمانيا) و(ماديا). تلك النعوت التي يسوقها المؤلف مستنكرا على أصحابها (زعمهم). على حد قوله: (إن العدالة لا تنزل من السماء بل تنبع من الأرض. وبأنهم ينكرون (عالم الغيب). فيستنفر المؤمنون ضد (هذه المعارضات المعاصرة للإيديولوجيا العربية- الإسلامية) التي تؤدي عند الشباب المسلمين إلى (ثنائية نفسية صارمة) كما يقول.

والمواقع أن معارضتنا لإيديولوجيا الدكتور أبي ريان. تنبع من فهمنا وتمثلنا المعاصر لمنهج عربي إسلامي انقطع عن سياق تطور الفكر العربي السائد. هو منهج ابن خلدون. والمواقع أيضا أن مقومات الإيديولوجية التي يقدمها لنا الدكتور أبي ريان بصفات (عربية إسلامية) هي قروسطية أوروبية. فتأكيدها على (عالم الغيب) وانتظار (الخلاص) من



والإيحائي الذي انعكس في الكتب الدينية السماوية. (فالإسلام الحضاري) في رأينا هو وحدة حضارات غنية ومعقدة ومتشابكة. هو تدامج حضارات وثقافات منطقة واسعة. تلك المنطقة التي شكلت إطار تكون الدولة الإسلامية- العربية. (من فارس حتى الغرب) وترتبه إنتاج هذا (الإسلام الحضاري) في مرحلة ما بعد ظهور الدعوة الحمديّة. وفي خط تمثل هذه الدعوة وبروز اتجاهاتها وفرقها عبر أقوام تلك المنطقة والعصبية والقوى التي تكونت فيها على قاعدة الصراع على السلطة المركزية (الخلافة) ومراتبها وفروعها. وعلى قاعدة الصراع على الثروة وأشكال توزيعها وإنفاقها: بيت المال والجباية. الحرف وطوائعها. طرق المواصلات التجارية ومحطاتها.

إننا مع مقولة (الإسلام الحضاري). ولكن على أن تعني هذه المقولة وحدة ثقافات وحضارات المنطقة التي انصهرت إسلاميا في سياق تكون الدولة الإسلامية وانتشار اللغة العربية عبر انتشار التجارة وانتقال القبائل العربية. ومركزية طرق التجارة. وفي سياق قيام مراكز السلطات الإسلامية وعواصمها في أماكن محطات هذه المواصلات ونقاط تقاطعها. وفي سياق تحول هذه العواصم إلى مراكز إشعاع تجاري وثقافي في آن واحد.

ويوصل المنهج الغيبي في معالجة أبي ريان (للنظام الإسلامي السياسي) إلى ضرورة الفصل بين أحكام الدين التي تتولى (بالشورى) أي بالديمقراطية- وبين التاريخ الديني- السياسي للإسلام الذي عرف حكم الاستبداد الفردي. يقول (إذا كان المسلمون قد سلكوا من قبل (بعد عهد الرسول والخلفاء الراشدين) طريقا يتعارض مع الديمقراطية الحقّة واتبعوا أسلوب

بهدف التأكيد على وحدة الأمة العربية. يرى د. محمد علي أبو ريان في كتابه (المدخل الأساسي للإيديولوجيا العربية). ضرورة التمييز بين (الإسلام الحضاري والإسلام العقائدي). فالمسلم العقائدي- يرى المؤلف- (هو الذي يؤمن بالعقيدة الإسلامية ويلتزم بأداء عباداتها وفرائضها. أما المسلم الحضاري فهو الذي يدين سماوي آخر غير الإسلام. ولكن يدخل في الزمرة العربية. لأنه يشترك مع الغالبية في اللغة والتاريخ المشترك. ويعترف مع المسلمين جميعا من تراث فكري وثقافة واحدة).

إن التمييز بين الإسلام كدين (عبادة وفرائض) وبين الإسلام كفكر وتراث. أي ثقافة وسلوك. مسألة أساسية وصحيحة. لكن المؤلف لا يدفع بها في مسارها العلمي ونهايتها المنطقية. إذ كان سترتب على هذا التمييز إعطاء معنى أشمل للإسلام بما هو حضارة منتجة. أو مكونة في التاريخ. أي حضارة أنتجت عبر فئات وقوى اجتماعية مختلفة وفي مراحل متعاقبة. فالأفكار والقيم والتصورات وأشكال السلوك والعلاقات. والتي تنخرط وفق التعريف الذي يتبناه المؤلف لفهوم (الإيديولوجيا) هي جزء من ثقافة عربية إسلامية متنوعة ومختلفة. على قاعدة اختلاف وتنوع الاتجاهات السياسية. والقوى الاجتماعية التي عرفها التاريخ العربي الإسلامي في مرحلة تكون تلك القوى واتجاهاتها. وتبعاً لتنوع واختلاف مصادر هذا التكوين. وهذه الثقافة المتنوعة. والتي أنتجت في التاريخ لا خارجه. لم تهبط من السماء دفعة واحدة وبخصائص ثابتة لم تتبدل ولم تتغير. بل تكونت من مصادر حضارية وثقافية مختلفة: أقوامية. إقليمية. حضارات قديمة: وادي النيل. بلاد الرافدين. الهلال الخصيب. لذلك فمقولة (وحدة الأديان) عند المؤلف والتي يفهمها فهما (ميتافيزيقيا) أي كجوهرات من (عالم الغيب). لا تتفق وتتلازم مع مقولة (الإسلام الحضاري). يقول: (بدأت مسيرة الإسلام بإبراهيم وتتابع مسيرة الوحي من السماء وتمثلت في مواقف عدة. منها ثلاث رئيسية هي الموسوية والعيسوية والحمديّة. فثمة أربع مراحل كبرى للإسلام هي الإسلام الإبراهيمي الحنيف. ثم الإسلام الموسوي. ثم الإسلام العيسوي. ثم الإسلام في مرحلة الختم على الرسول).

مع كل الاحترام لإيمان الدكتور بالديانات السماوية ووحدتها في صورة الإسلام الشامل. فمن حق القارئ في القرن العشرين. وقد ألزم المؤلف نفسه في مقدمته بمنهج البحث عن (مكونات الإيديولوجيا العربية الإسلامية. اعتمادا على التاريخ والتراث وأمّهات الكتب. ومناهج العلوم الاجتماعية المعاصرة. أن يطالبه بالبقاء على الأرض. أي في التاريخ الفعلي. لا الرمزي

## ماذا عن الحتميات؟

صفوان قدسي

الفلسفة هي التي سبقت العلم إلى اكتشاف أنه ليست هناك حتميات علمية، وإنما هناك مجرد احتمالات. وهو الاكتشاف الذي ظل العلم ينكره وينفيه، في حين أكدته الفلسفة وقدمت من البراهين ما يدعو إلى التفكير في أن تكون براهين لا تختمل الشك.

والهم هو أن العلم أتى على اكتشاف يؤكد صحة ما قالته الفلسفة، وانقلبت الحتميات إلى مجرد احتمالات.

(3)

ولقد سعيت في كتابي الأول الصادر عام 1974 بعنوان: (السياسة المسلحة)، إلى إقحام هذه الإشكالية في عالم السياسة من خلال طرح مجموعة من التساؤلات حول ما إذا كانت الوحدة العربية حتمية تاريخية، أم أنها خيار بشري وإرادة إنسانية وسياسية. وكانت إجاباتي هي أن ملكة الإنسان، تختلف عن ملكة الطبيعة، وبالتالي فإنه إذا كان في ملكة الطبيعة حتميات، وقد أثبت العلم أنها مجرد احتمالات، فإن في ملكة الإنسان خيارات تعطي الإنسان مساحات واسعة من الحرية للوصول إلى ما يبغي ويروم.

(4)

وصفوة القول هي إن العلم والفلسفة لا يتصارعان، بقدر ما أنهما يتفاعلان ويتكاملان، وإن كانا في بعض الأحيان يتنافسان.



أن ما كان حقيقة علمية ذات يوم، لم يعد كذلك اليوم. والسبب هو أن الاكتشافات الجديدة لا تضيف وتبدل وتغير فقط، وإنما تنسف أيضا وتحذف اكتشافات أخرى سبقتها. وبالتالي فإن العلم لا يقول الحقيقة كلها، وإنما يقول جزءا منها فقط.

وحين يقول بعض آخر منا إن الفلسفة تسبق العلم، فإن العلم يغدو مجرد تابع للفلسفة، تنعكس عليه حقائقها، ولو كانت نسبية، فيجد نفسه في مأزق مفاده أن الفلسفة قد سبقته في الوصول إلى حقائق لم يكن العلم يقر بها أو يعترف.

وعلى سبيل المثال، والأمثلة أكثر عددا من أن تنحصر في مثال واحد، فإن

(1)

هناك إشكالية يستهويني التطرق إليها ومناقشتها وتعميق فهمي لها. هي العلاقة بين العلم والفلسفة، والتي تبدو لي علاقة ملتبسة، وربما مبهمة أيضا.

ولقد كتبت العديد من المقالات والدراسات في هذه الإشكالية التي تبدو لي إشكالية قد تستعصي على محاولات اكتشاف ألغازها وأسرارها، وربما طلاسها أيضا. وسوف أظل أكتب فيها لعل بصيرتي تهديني إلى الحقيقة بحيث تنفض عن نفسها أدران الالتباس والإبهام، فلا ينتقص منها استمرار الجدل والنقاش وتعدد الآراء.

ويمكن اختزال هذه الإشكالية في بضع كلمات قد لا تفي بالغرض، لكنها في الوقت نفسه لا تخل بالمعنى ولا بالمقصد، ولا تقود إلى أية استنتاجات متسارعة وخاطئة.

هذه الكلمات يطرحها سؤال بالغ التعقيد يمكن اختصاره في هذا الذي يأتي:

- أيهما يسبق الآخر؟

هل العلم يسبق الفلسفة؟

أم أن الفلسفة تسبق العلم؟

(2)

وحين يقول بعض منا إن العلم يسبق الفلسفة، فإن معنى ذلك هو أن الفلسفة مجرد تابع للعلم، تنعكس عليها الحقائق العلمية، حتى وإن لم تكن حقائق بالمعنى المطلق، لأن هذه الحقائق كثيرا ما تتغير وتبدل بحيث