عوائق التفكير الفلسفي
في
بلادنا العربية الإسلامية

إعداد: الدكتور عبد الحميد خطابي

بسم الله الرحمن الرحيم و الصلاة و السلام على أشرف المرسلين، وبعد :

في إطار التحسيس بأهمية الفلسفة، في وقت أحوج ما نكون فيه إلى الفلسفة، و في إطار التدليل على أهمية التفكير الفلسفي إجمالا في بلادنا، نسوق هذا الموضوع بعنوان : " عوائق التفكير الفلسفي في حياتنا العربية و الإسلامية."

و من المعلوم أن التفكير الفلسفي – في أبسط تحديداته و أحلى معانيه – يتجسد في ذلك التفكير العقلي المنهج، النافذ الشامل، الذي يسلك عن بينة، و يقيم الحكم عن يقين الأدلة و اطمئنان البراهين، و لا يعير وزنا للظنون و الأعراف و الأوهام و التقاليد، و لا لأنماط السلط و الذائعات و الدعايات، و أنواع الترويج والمحاكاة.

و لا شك أن التفكير الفلسفي المعروف للأمم الغربية الحديثة، والذي يجسد الكثير من هذه المعاني، هو الذي فسح المجال أمام تقدمها الحضاري، فلم تظفر بتقدمها العلمي الهائل، و لم تحظ بهذا الضرب النهضوي الشامل، إلا بتحقق تقدم فكرها النافذ، فكان تقدمها العام - و الحال هذه- من تقدم فكرها بالأصل و الأساس.

و معنى تقدم فكر هذه الأمم على تقدم علمها و حضارتها، أن هذا الفكر قد تأسس حين أريد له أن يتجاوز العوائق و الصعاب و العثرات، و يتغلب عليها في سبيل كفاحه و نزوعه نحو نهضته الشاملة هذه.

أما المجتمعات العربية و الإسلامية - الشرقية الطابع - فهي لا تزال - و لا شك - ترزح تحت أكوام مثقلة من العوائق و العثرات الماثلة في طريق التفكير الفلسفي و الانطلاق النهضوي في بلادنا. و لهذا فإنها إن أرادت نهضة نوعية جادة شاملة و عميقة فلا بد من أن تهتدي أولا إلى حقيقة هذه العوائق، و تتعرف على طبيعتها، و تستجلى آلياتها، و تزيل آثارها السلبية الكابحة لمسيرة التفكير الفلسفي الجاد الشامل و العميق، الذي ينبغي أن يتأسس سريعا في بلادنا، لتقوم عليه حياتنا.

و لعل أهم هذه العوائق و المعرقلات يكمن في : النزوع الأسطوري و الخرافي، و في الخضوع للنمط السلطوي، و في استهجان العقلانية.

إذن هاهنا محاور ثلاثة يتوقف عندها بحثنا هذا، ومنها ينطلق، و هي:

-أولا : النزوع الأسطوري و الخرافي:

لاشك أنه لا يمكننا الكلام عن " النزوع الخرافي " دون الكلام عن قرنيه " النزوع الأسطوري "، لأن " الأسطورة " و " الخرافة " متلازمتان، وقد استخدمتا - في كثير من الأحيان- بمعنى واحد.

و من الشائع المعروف أننا اعتدنا أن نقول عن أمر ما، أو خبر ما، أنه من باب " الأساطير و الخرافات " حين نريد أن نحط من شأنه و نبعد أذهان الناس عنه، و لننفي عنه صفات الواقعية و الموضوعية، ولنبين أنه مجرد وهم باطل و خيال فهم كاسد. و بهذا المعنى ذاته ورد لفظ "أساطير الأولين " في القرآن الكريم (1)، و في معاجم اللغة أيضا، حيث يقول أبو

القاسم الزمخشري في " أساس البلاغة " : " و هذه أسطورة من أساطير الأولين : مما سطروا من أعاجيب أحاديثهم "(2). و في هذا المعنى تقريبا، مع بعض التسديد و التدقيق، نوظف دلالة هذين اللفظين، أي الأسطورة و الخرافة، فنطلقها صفات على ذلك التوجه الفكري الذي يقابل التفكير الفلسفي، في جهة من جهة الإهابة بقوى غير عقلية في التعليل و الفهم و التفسير.

و إذا كان من الصعب أن يضع المرء حدا فاصلا بين الأسطورة و الخرافة، فإنه - مع ذلك- يمكن القول إن التفكير الأسطوري هو تفكير العصور التي لم يكن العلم قد ظهر فيها بعد، أو لم يكن قد انتشر إلى الحد الذي يجعل منه قوة مؤثرة في الحياة و في طريق معرفة الإنسان و العالم. و على هذا فالأسطورة تقوم بوظيفة مماثلة لتلك التي أصبح يقوم بها العلم بعد ذلك، و كانت هي الوسيلة الطبيعية لتفسير الظواهر و تعليل الأحداث في العصر السابق على ظهور الفلسفة و العلم بمعناهما الخاص.

أما التفكير الخرافي، فلا شك أنه ذلك النمط من التفكير الذي يقوم على انكار العلم و رفض مناهجه، أو يلجأ - حتى في عصر العلم - إلى أساليب و تعليلات سابقة على هذا العصر. و هذا يعني أن الأسطورة إذا كانت سمة طبيعية سوية و مشروعة من سمات الفكر غير الناضج في عصور الطفولة البشرية السابقة للعلم، فإن الخرافة هي سمة مرضية غير سوية من سمات الفكر الناكص في عصر الكهولة البشرية المعاصر للعلم.

و إذا لم يكن هذا التحديد للفارق بين اللفظين دقيقا و حاسما، فإنه يفيد - مع ذلك - في التمييز بينهما، خاصة إذا أضيف إلى هذا الفرق فارق آخر يتمثل في أن الأسطورة غالبا ما تكون تفسيرا متكاملا للعالم و لمجموعة من ظاهراته. على حين أن الخرافة غالبا ما تكون جزئية تتعلق بظاهرة واحدة، أو حادثة مفردة .

و الأسطورة تستند في التعليل و التفسير إلى " النزعة الإحيائية " أو ما يعرف بال "Animisme" الذي يعكس " حيوية الطبيعة."

و المقصود بحيوية الطبيعة صبغ ظواهر الطبيعة بصبغة الحياة و العاطفة، بحيث تسلك هذه الظواهر كما لو كانت كائنات حية تحس و تنفعل، و تتعاطف أو تتنافر مع الإنسان. و لو فكرنا مليا في أية أسطورة فسوف نجدها تعتمد على هذا المبدأ اعتمادا أساسيا، فأسطورة " أوزيريس " التي كان المصريون القدماء يفسرون بها فيضان النيل هي اضفاء لطابع الحياة و

انفعالات الأحياء علـــى ظاهرة طبيعية هي " الفيضان ". و بهذا الصدد يقول البحاثة و المفكر الألماني " أرنست كاسيرر " الذي يعتبر من الرواد الذين درسوا طبيعـــة الأســـطورة، و بينـــوا علاقتها الجوهرية بباقي أوجه النشاط العقليـــة و الروحية عند الإنسان : " الإدراك الأســـطوري مفعم دائما بالخصائص العاطفية، فكل ما يرى، أو يحس، محاط بجو خاص، جو مـــن الفـــرح و الحزن، أو العذاب أو الهياج، و الاستبشار و الغم. في حال الأسطورة لا نستطيع أن نتحدث عن الأشياء باعتبارها مادة ميتة أو هامدة، فكل شيء خير أو شرير، صديق أو عـــدو، مـــألوف أو غريب، جذاب معجب أو منفر متوعد " (3).

و إذا كان وصف الطبيعة و تفسيرها بصفات الكائنات الحيـــة، ولا ســـيما الإنســـان بعواطفـــه و أهدافه، هو المبدأ الأساسي الذي يقوم عليه الفكر الأسطوري، وفـــق " حيويـــة الطبيعة "، فإن من السهل أن ندرك أن فكرة " الغائية " في تفسير الطبيعة إنما هي تطبيق مباشـــر لهذا المبدأ، أو امتـــداد له، ذلك لأن الغايات تقوم بدور أساسي في عالم الإنسان.

و على هذا فإذا كانت الأسطورة في العصور البدائية و القديمة تمثل نظاما متكـــاملا في النظـــر إلى العالم و الإنسان، فيغدو مفهوما عن طريق مبدأ " الحيوية " و " الغائية " المعمـــم، و كان هـــذا النظام يتسم - بسبب ذلـــك - بالإتساق و التماسك الداخلي، فإن " الخرافة " تمثل التعلق بالتفاصيـــل، و هي قد تكون فيما بينها متناقضـــة، لأنها - من حيث أنها جزئية فرديـــة - لا تخضع إلا فيما نـــدر لمتطلبات قانون عدم التناقض. و لهذا لا أحد يحاول أن يوفـــق بـــين الخرافات المختلفة و يكون منها نظاما أو نسقا مترابطا، كما في حال الأسطورة.

و إذا جاز لنا أن نقول إن الفكر الأسطوري - في مجمله - قد اختفى باختفاء العصـــر الذي كانت فيه الأسطورة تحل محل العلم، فإن النزوع الأسطوري لا يزال مستمرا، خاصـــة في المجتمعـــات المتخلفة التي لم يعرف العلم طريقه إليها و إلى التأثير في حياتها. أما الفكر الخـــرافي فلا شك أنه بخلاف الفكر الأسطوري، إذ ظل يعايش العلم فترة طويلة و مايزال يمارس تأثـــيره على عقـــول الناس حتى يومنا هذا. و يتجلى لنا هذا - مثلا - في ميدان التنجيم و علم الفلك، فممارسة التنجيم كانت تتطلب معرفة واسعـــة بالحقائق الفلكية، و الأبراج التي يقول المنجمون أنهم يعرفون بها الطوالع هي أشبه ما تكون بخريطة كبرى للسماء تضم كثيرا مـــن المعلومـــات الفلكية الصحيحة، وإ سم التنجيم ذاته يفترض معرفة بالنجوم، ومن ثم كان تداخله مـــع علـــم

الفلك، (4) مما يشير إلـــى أن الخرافة قد لا تختفي في عصر العلم، بل و قد تلازم العلم أحيانا، مثال ذلك اللجوء – في كثيـــر من البلدان المتقدمة منها و المتخلفة – إلى التعـــاويذ في حـــال الإصابة ببعض الأمراض العصبية أو الجسدية في عصر تقدم علـــم الطـــب في الفيســـيولوجيا و الأعصاب. و مثال انتشار العرافين و العرافات الذين يزعمون استشراف المستقبل، و مثال قراءة الطالع في أروبا و الولايات المتحدة، حيث تحدث هذه "القراءة " عن طريق أجهزة الكترونيـــة معقدة للغاية، فالجهاز علمي متقدم، و الهدف من استخدامه خرافي محض. هذا إضافة إلى ذيـــوع فكرة قدرة العلم على استحضار الأرواح و رصدها، و ممارسة هذا الرصد و التحضير بالوســـائل العلمية الإلكترونية المتقدمة.

و هذا كله يدل على أن ظاهرة الفكر الخرافي أعقد من أن تكون مجرد بقية من بقايـــا عصور ماضية يستطيع العلم في مسيرته المظفرة أن يكتسحها و يمحو جميع آثارهـــا، ذلـــك لأن الفكـــر الخرافي يظل متأصلا في أذهان كثير من الناس حتى في صميم عصر العلم، و يظل منتشرا – إن لـــم يكن بصفته فكرا، فبصفته نزوعا – بين الناس حتى في أكـــثر المجتمعـــات تمســـكا بالتنظيمات العلمية. و هكذا نجد في أكثر المجتمعات تقدما بقايا من نزوع التعلق بالخرافة، تتمثل في اعطاء مكان الصدارة في كثير من الصحف للحوادث التي تبدو خارقة للطبيعة، و في استمرار ظهور أعمـــدة صفحية مثل " حظك هذا اليوم "، أو قراءة الطالع من الأبراج، أو التشاؤم مـــن الرقم " 13 "، إلى آخر هذه المظاهر التي تدل على أن النزوع الخرافي ما يزال – حتى في عصـــر الأقمار الصناعية – متشبثا بكثير من مواقعـــه.

و إذا كان هذا الأمر ينطبق على المجتمعات المتقدمة الصناعية كالمجتمعات الغربية، فكم يكون انطباقه على المجتمعات العربية و الإسلامية، التي هي مجتمعات زراعية في الغالب، أو شبـــه زراعية، أوثق و أرسخ و أدق.

على أن الأمر الذي ينبغي التأكيد عليه هو أن ظاهرة استمرار النزوع الخرافي بأشكال مختلفة في المجتمعـــات الصناعية المتقدمة، لا يشكل – مع ذلك – خطرا داهما على المســـار العام لهذه المجتمعات، لأنها تظل، على الدوام، ظاهرة هامشية، لأن نوع الحياة التي تســـود المجتمـــع الصناعي يشكل ضمانا [illegible] يعصم المجتمع في مجموعه من أضرار النزوع الخرافي، و يظل المجرى

العام لهذه الحياة خاضعا للعقلانية، و للترشيد و التخطيط المدروس. أما الميول الخرافية فتتخذ أشكالا فردية لا تؤثر على هذا المسار العام.

بل إن من الممكن القول - بمعنى معين - إن الحياة الصناعية المخططة، الدقيقة، هي ذاتها التي تفرض على مجتمعاتها - من آن لآخر - اللجوء إلى ألوان من النزوع الخرافي، بحيث إن انتشار الخرافات في هذه البلدان يمكن اعتباره في أساسه " رد فعل " على العقلانية و العلم المتغلغلين في صميم كيان المجتمع، و محاولة التخلص من قبضتهما المحكمة التي تمسك بجميع جوانب الحياة.

أما في بلادنا العربية و الإسلامية التي مقدار انتشار الخرافات فيها أعظم بمراحل منه في البلاد المتقدمة، فإن دلالة هذه الظاهرة فيها تختلف تماما عنها في البلاد المتقدمة المذكورة.

ففي مجتمعاتنا يتخذ التفكير الخرافي شكل العداء الأصيل للعلم و للفلسفة أيضا. و يمثل هذا العداء امتدادا و استمرارا لتاريخ طويل كان العلم فيه يخوض معركة شاقة و مريرة لكي يثبت أقدامه في مجتمع يناصبه العداء. و على هذا الأساس توقعت شخصية علمية ذات نوع من النزوع العقلاني و الإتجاه الإصلاحي كشخصية الإمام محمد عبده ما سينجر عن " بدعة" مطالبة " الأزهر " ببعض العلوم العصرية من قلقلة و بلبلة و رفض و استنكار باسم التقوى و الإيمان، حين تساءل الشيخ الإمام في شيء من السخرية و التهكم:

" ألا يتخيل المتأمل أنه يسمع من جوف المستقبل صخبا و لجبا و ضوضاء و حلبه، و هيعهات مضطربة، إذا قيل : إنه ينبغي لطلبة الأزهر أن يدرسوا طرفا من مبادئ الطبيعة ، أويحصلوا جملة من التاريخ الطبيعي؟ ألا تقوم قيامة المتقين؟ ألا يصيحوا أجمعين أكتعين أبتعين : هذا عدوان على الدين " (5) ؟ !

و من المعلوم أنه إذا كان قد بدا خلال فترة قصيرة أن العلم ممكن من تأكيد ذاته في مجتمعنا العربي و الإسلامي، فمن المؤكد أن ذلك لم يحدث على المستوى المجتمع كله. و أن العداء للعلم كان هو الغالب في بقية الفترات في تاريخنا بعد الإنحطاط.

و هكذا فإن انتشار النزوع الخرافي في بلادنا تعبير عن جمود المجتمع و توقفه عند أوضاع قديمة، و مقاومته للتطور السريع المحيط به من كل جانب. و الفرق واضح بين نزوع خرافي يكون تعبيرا عن جمود متأصل، و تحجر على أوضاع ظلت سائدة طوال مئات السنين،

دون أن يرغب المجتمع في تغييرها، أو يجرؤ على معارضتها، و نزوع خرافي يكـــون تعبيرا محدود النطاق عن رغبة في التغيير و الانعتاق من حالة التفكير العلمي الراسخ و الرشيد.

و إذا كانت " الخرافة " تقترن بعض الاقتران بالعلم في المجتمعات المتقدمة، فإنها ترتبط في مجتمعاتنا العربية و الإسلامية بالدين أيضا أوثق ارتباط، خاصة الدين كما يبـــدو في الوعـــي الشعبي. و لذا نرى كثيرا من الناس، بل بعض المثقفيـــن ثقافة تقليدية، يستغلون وجود بعـــض الحقائق الدينية الغيبية و رموزها، ووجود بعض النصوص الدينية التي تتحدث عـــن الســـحر، و الحسد، و العيـــن، و عن الجن، و غير ذلك، لكي يدافعوا بحرارة عن حقيقة الظواهر الخرافية، و يؤكدوا أن الدين نفسه يدعمها إذ يتضمنها.

و لا شك أن هذا النزوع المنتشر في الثقافة العامة يستغل عمق الإيمان الديني من أجل تأكيد التوجه الخرافي الذي يضع الدين - بلا مسوغ - في مواجهة العقل و العلم.

و إذا كان التخلف، الذي ينجر عنه الشعور بالعجز، هو العامل الأساسي في ظهـــور الخرافة و استمرار النزوع نحوها، باختلاف البيئة و العصر، فإن النتيجة دائما واحـــدة، هـــي أن يلجأ الإنسان - في تعليله للأحداث - إلى قوى لا عقلية تساعده على التخلص من المشـــكلات التي تواجهه تخلصا وهميا، بدلا من أن تساعده على حلها أو حتى مواجهتهـــا بطريقة واعيـــة وواقعية، خاصة إذا وجد في حقائق الدين و معتقداته ما يمكن أن يتخذ مبدأ و ذريعـــة إلى هـــذا التعليل، و ذلك كما هو الشأن في بلادنا العربية و الإسلامية.

و على سبيل الإشارة إلى الإرتباط بين النزوع الخرافي و الإخفاق في حل المشكـــــلات بوسعنا أن نشير إلى اشتهار حادثة ظهور " السيدة العذراء " بعد النكسة العربية لســـنة 1967، فبعد أقل من عام واحد على هذه النكسة التي رافقها شعور عام بالإنكسار و الإخفاق و الإنهزام و الضعف، تطالعنا الصحف العربية، و منها " صحيفة الأهرام المصرية " (فـــي 5 أيار 1968) بخبر في صفحتها الأولى يقول :

" إن ظهور العذراء يتم بصورتهـــا الكاملة على سحاب ناصع البياض، أو شكل نـــور يســـبقه انطلاق أشكال روحانية كالحمام."

و في اليوم التالي، (أي في 6 أيار 1968) ظهرت جريدة " الأنوار البيروتية " بعنوان ضخم بالحبر الأحمر يقول : " العدسة تسجل معجزة ظهور العذراء بالقاهرة."

و في المعنى ذاته أوردت بعض الصحف العربية قصة عن مواطنة مصرية مسيحية اسمها " مارسيل " ادعت أن العذراء زارتها في منزلها، ثم ظهرت " رغاوي " على فم ابنها. و بمسح الفم بمنديل انطبعت عليه صورة كف، و في وسطه صليب. (الأهرام، ص 3) .(6)

أما المغزى السياسي و الفكري من وراء هذه الحادثة، أو بالأحرى هذه " الشائعة الخرافية " فنجده في مقاطع عديدة مما كتب حول ظهور العذراء و علاقاته بتصفية آثار العدوان و تحرير الأراضي العربية المحتلة من قبل " اسرائيل "، إذ أبرزت " جريدة الأهرام" ذاتها العنوان التالي في صفحتها الثانية (في 12 أيار 1968) يقول : " ظهور العذراء يشير إلى أن الله سيكون معنا و في نصرتنا، و أن السماء لم تتخل عنا " (7)، و قد عقد مؤتمر صحفي لهذا الغرض جاء فيه : " إن هذا الظهور قد يعني أن السيدة العذراء لا ترضى عما ارتكبه و يرتكبه اليهود في الأراضي المقدسة بمدينة القدس ... و أن ما يقع هناك قد أحزنها، و هي حامية الأرض المقدسة، فجاءت لتعلن للبشر غضبتها و حزنها و تدعو لتخليص القدس من مغتصبيها " (الأهرام، ص 3). (8)

و هذا كله يعني أن بعد كل الذي حدث من ضعف و انكسار و عدم استعداد، لا يزال يطلب من العرب، من أعماق قلوبهم، التفرج و استجداء المواساة على المصاب و العجز و الانتصار على العدو من عناصر سماوية غيبية، دون أن يطلب منهم، في الوقت ذاته، الاعتماد على أنفسهم، و على شحذ روحهم الكفاحية، و تصميم عزمهم النضالي أو الجهادي، و على ترشيدهم العقلي لإمكاناتهم الذاتية و مقدراتهم الواقعية.

و في هذا كله دلالة على " الإجازة " التي أخذها العقل العربي - في مثل الصحف المذكورة - و مدى توغله في اتجاه الخرافة و النزوع نحوها عند الإخفاق و الإحباط و العجز عن حل المشكلات، أو عن النظر إليها - على الأقل - نظرا عقليا فلسفيا تحليليا. و لاشك أن في أمثال هذه الأمور قتل للنزوع العلمي و إماته للتوجه الفلسفي.

و إذا ما انتقلنا إلى مجال آخر من مجالات التجسيد للنزوع الخرافي في بلادنا، نجد مثال الاعتقاد بالجن و العفاريت. و من المعلوم أن لوجود الجن جذور قرآنية، وله معتقدات في

الديانات السماوية، و مظاهر و تصورات في الجاهلية العربية. و الإعتقاد بالجن في الإسلام -كما تقتضيه أصول الدين – هو اعتقاد بوجود هذا النمط من الكائنات، كنوع و جنس من الوجود، شأنها شأن الملائكة، كلاهما وجود خاص. و كما يعتقد المؤمن بوجود الملائكة يعتقد أيضا بوجود الجن. و لا يقتضي الاقرار بهذا الوجود أي دخول لهذه الموجودات، خاصة الجن منها، في أية علاقة تعاملية مع الإنسان، على النحو الذي يجعلها موجودات متجسدة متمظهرة، تلوح للإنسان، تتعامل معه، تسكنه و تساكنه، تؤذيه أو تخيفه، وقد تخدمه أو تموه عليه، و قد تناكحه، الخ....

كل ذلك لصق بالوعي الشعبي. لكن هذا شيء، و الإعتقاد الديني الذي هو مجرد اقرار بنوع من الوجود شيء آخر مماما. و قد سبق لعلماء الكلام أن أكدوا ذلك، خاصة " المعتزلة" منهم، حيث قال مفسرهم الشهير : أبو القاسم الزمخشري في كتابه " الكشاف " في قوله تعالى : " يا بني آدم لا يفتننكم الشيطان ... إنه يراكم هو و قبيله من حيث لا ترونهم")الأعراف : 27)، إن : " في ذلك دليل بين على أن الجن لا يرون ولا يظهرون للإنس، و إن إظهارهم أنفسهم ليس في استطاعتهم، و أن زعم من يدعي رؤيتهم زور و مخرقة ". و قد ذكر الجاحظ في كتاب " الحيوان " كلاما ممتعا عن الجن وعدم إمكان رؤيتهم، فقال : " و للناس في هذا الضرب ضروب من الدعاوي. و علماء السوء يظهرون تجويزها و تحقيقها "، و تأول أحاديث ورد فيها ذكر رؤية الجن و الشياطين، و استهزأ بمن يعتقدها على ظاهرها (9). و هو الأمر الذي يشاركه فيه سائر المعتزلة، باعتبارهم ذوي نزوع عقلاني يقابل النزوع الخرافي .

و يقول السيكولوجي العربي الدكتور " علي زيغور " الذي قام بمسح حول معتقد الجن في قرى متعددة من لبنان الحديث و المعاصر : " إن خوف الجان وليد الخوف و الوحدة، و المجتمع المغلق، و الإنقهار و العجز، و الحياة القاسية عند القرويين. إنهم يقسمون على رؤيته – بعكس المعتقد الديني – بأم العين "، و يعلق على ذلك بقوله أن رؤية الجن ظاهرة معروفة في علم النفس باسم الهلوسة (Hallucination) ، و قائمة إلى جانب ما يولده الخوف من ضعف سلطة الطبقات العليا – التفكير و المحاكمة – على الطبقات السفلى- الغرائز، الميول، المكبوتات (10)

كما يعتقد كثير من الناس، في القرى و المدن و الأرياف، في جميع البلاد العربية و الإسلامية ب " إصابة العين "، بحيث يكون لأحدهم قوة خاصة إذ حسد حيوانا أو إنسانا أو نباتا يلحق به الأذى و الدمار. كما يعتقدون، ب " الكتيبة " بمعنى الكتابة للتدرع ضد مشكلة من المشكلات، أو للتأثير في أمر من الأمور. إلى جانب " الربط " و " عقد لسان الوحش " أي منعه – بتلاوة خاصة، و نفخ معين، ثم ربط بأداة ، كسكين أو مقص – من أكل الحيوان الضائع .(11)

و الإعتقاد بالنذور و التمائم، و القدرة اللفظية و الإعتبارية لبعض الطقوس و الشعائر عام و عميق في الوعي العربي و الإسلامي. إن " حدوة الحصان " – مثلا – لا تزال موجودة في اعتقادات العرب – مسلمين و مسيحيين – و قد يعتقد أن تعليلها كائن في أنها " تشبه الهلال "، أو لأن " الخير معقود بنواصي الخيل "، أم أنها رمز للخصب و الحياة، و هي تبعد الشر و الأرواح الخبيثة. كما أن هناك معتقدات بقوة روح معين، كروح بعض الصديقين)الأولياء) الأحياء، و خاصة بعض الأموات منهم، الذين اتخذوا قبورهم مزارات يقدمون إليها للتبرك و قصد قضاء الحوائج

و تجدر الإشارة أيضا إلى الاعتقاد ب " الشيطان " الذي هو اعتقاد بارز و عام في الحياة العربية و الإسلامية. و بغض النظر عن المصدر الديني لهذا الإعتقاد، فإن ما يهمنا منه هو " كيفيته " التي تجعل من الشيطان عدوا وهميا يقر الجميع بوجوده و سلطته. و بالتغلب على هذه السلطة – لعنا و رجما و إعاذة – يتم التطهر و إعادة الاستقرار إلى الذات المضطربة. ثم بتفريج العدوانية المكبوتة يصب الغضب على رمز الشر و السلوكات المذمومة و الجانب السلبي في الأعمال، و بذلك أيضا يتم التحرر من التوتر النفسي و استعادة اعتبار الذات. و لعن الشيطان – من جهة أخرى غالبا ما يكون مرتبطا بوجود الأفراد في مجتمع يقهرهم بسلطته الاقطاعية، و في عالم تقسو فيه الطبيعة، و تعز اللقمة الشريفة، و تزدهر الانفعالات و التراهات، و الفهم السيء للدين و لمعنى الشيطان الرمزي فيه.

و من الواضح أن هذه المعتقدات كلها " طرائق " و " توجهات " حرافية لمعالجة الواقع القاسي، و للتغلب على الاحباط و العجز، و هي حلول وهمية خيالية لمشكلات اجتماعية واقعية. و هي تبين – في الآن ذاته – أن النزوع الخرافي يحتل في تفكير الناس في بلادنا

العربية و الإسلامية مكانة لا يزال من الصعب زعزعتها، و لذلك فهي عائق من عوائق التفكير الفلسفي.

و كما لا يزال النزوع الخرافي ضاربا بأقدامه في رسوخ في الوعي العربي و الإسلامي، متجسدا بمثل تلك المعتقدات السالفة، فإن النزوع الأسطوري - هو الآخر - لا يزال مستند كثير من أوجه التفكير النظري التي لا تستبين إلا بتسليط نوع من التحليل. مثال واضح و بسيط على ذلك نسوقه من وصف سماحة الشيخ موسى الصدر " للتصور الإسلامي لطبيعة الكون" الذي قرره على النحو التالي : " فالكون مخلوق واحد، مشبع بالروح و الجمال، منظم متزن، سائر نحو أسمى الأهداف، قائم على أساس الحق و العدل، متناسق ، متجاوب في أجزائه بعضها مع بعض، و مع الخالق " .(12)

و غني عن البيان أن هذه النظرة إلى الكون - المؤولة، و المنسوبة بغير وجه حق إلى الإسلام - هي - في جوهرها - نظرة " حيوية " و " غائية "، تعتمد في تفسيرها لطبيعة الكون على " العنصر الحيوي "، مثل قول الكاتب فيها : " مشبع بالروح "، و على " التعليل الغائي" مثل قوله : " منظم متزن "، و على " الأهداف السامية " مثل قوله : " سائر نحو أسمى الأهداف "، و على مفاهيم أخلاقية مثل قوله : " على أساس الحق و العدل "، و على مقولات جمالية مثل قوله : " مشبع بالجمال "، و " متناسق متجاوب في أجزائه."

و من المعلوم أن من يراجع تاريخ العلم الحديث يكتشف بسرعة أن رواده وواضعي أسسه و دعائمه من الفلاسفة و العلماء شنوا حربا لا هوادة فيها على اقحام العلل الغائية، و المفاهيم الأخلاقية، و المقولات الجمالية في التفسير العلمي لظواهر الطبيعة، و رفضوا رفضا باتا النظرة " الحيوية " إلى الكون ، لأنهم اعتبروها من نتاج خيال الإنسان الأسطوري في مرحلة السذاجة و اللانضج .

و نحن لو رجعنا إلى التفسيرات العلمية الحديثة للكون من " كوبرنيكس "، إلى " نيوتن "، إلى " آنشتاين "، فلا نجد في صلبها أي أثر لمقولات مثل : " الروحانية " و " العلل الغائية" و " الأهداف السامية "، و " المفاهيم الأخلاقية " أو " الجمالية "، و ما إلى ذلك.

و مع ذلك يصر كثير من المفكرين العرب و المسلمين على مواصلة تقديم نظرتهم الكونية على أساس هذه المقولات، و مواصلة التفكير وفقها. و لا شك أن هذا كله دلالة على

غياب التفكير الفلسفي، الذي و إن كان يستهدي بهدي العلم، فإنه يسبقه و يؤسس له و يدفع إليه.

-ثانيا : الخضوع للنمط السلطوي:

السلطة (13) في مجال المعرفة و البحث عن الحقيقة تتضمن أن المصدر النهائي للمعرفة و المعيار الحاسم للحقيقة تمثلهما سلطة من نوع ما، كسلطة النصوص الدينية، أو الكنيسة، أو المذهب، أو الفرقة، أو الحزب، أو الدولة، أو التراث و العرف و العادات، أو المثقف، أو الخبير المتخصص، أو صاحب الشهرة و النفوذ، و ما إلى ذلك.

و السلطة هي المصدر الذي يحتكر المعرفة و لا يناقش فيها، و الذي نخضع له بناء على إيماننا بأن رأيه هو الكلمة النهائية و الحاسمة للخلاف، و بأن معرفته للأمور تسمو على معرفتنا لها و تطابق الحقيقة و الواقع و الوجود.

و السلطة تجعل الرأي مقبولا، لا من أجل ذاته، و إنما من أجل أمر آخر خارجي عن ذاته، هو واسطته و الوسيلة إليه. و هذا الأمر كان الفلاسفة الإسلاميون قد انتبهوا إليه، و رأوا أن قبول الرأي لمجرد أنه صدر عن مصدر معين لا ينبغي أن يعتد به في المعرفة العقلية، و صنفوا القضايا المتعلقة به تصنيفا خاصا، باعتبار أن المعرفة الناجمة عن هذه القضايا هي معرفة غير " يقينية "، لأنها مجرد " قبول " و " ظن "، و " تخمين ". و من هذا التصنيف " المقبولات "، و " المشهورات "، و " المظنونات " التي قال فيها المناطقة : " هي أمور اعتقدناها بتصديق من أخبرنا بها من جماعة ينقص عددهم عن عدد التواتر، أو شخص واحد مميز عن غيره بعدالة ظاهرة أو علم وافر، كالذي قبلناه من آبائنا و أستاذينا و أئمتنا و استمررنا على اعتقاده، و كأخبار الآحاد في الشرع، فهي تصلح للمقاييس الفقهية دون البراهين العقلية، و لها في إثارة الظن مراتب لا تكاد تخفى (14).

و في نظر الفلسفة و المنطق لا قيمة للسلطة بوصفها حلا لمشكلة المعرفة، فإذا كان الخضوع لأي نمط من السلطة أسلوب سهل و مريح في حل المشكلات الفكرية، فإنه أسلوب ينم – بحدذاته- عن العجز و التواكل و الافتقار إلى روح البت و الأصالة و الخلق و الإبداع. و إذا

كان من غير الممكن الاستقلال التام عن آثار سلطة من السلط في المعرفة و الفكر ، فإن الخضوع لمثل هذه الآثار ينبغي أن يكون مقيدا و محددا و مشروطا.

و أهم المعايير و الدعامات التي ترتكز عليها السلطة في المعرفة هي:

أ – القدم:

أي أن أول عناصر السلطة أن يكون الرأي قديما، فالآراء الموروثة عن الأجداد و الأسلاف غالبا ما يعتقد لها قيمة خاصة، و أنها تفوق الآراء التي يقول بها المعاصرون. و يرتكز هذا العنصر على الاعتقاد بأن الحكمة كلها، و المعرفة كلها، تكمن في القدماء، حتى قيل : " ما ترك الأول للآخر شيئا."

و من هنا، فإن هذا العنصر أو المعيار (أي معيار القدم) مبني بطريقة ضمنية على نظرة إلى التاريخ تفترض أن هذا التاريخ يسير في طريق التدهور و التراجع، و أن مراحله الماضية أعلى قيمة و مستوى من مراحله الحاضرة. و من المؤكد أن في هذه النظرة إلى التاريخ نوعا من التمجيد الرومانسي أو الخيالي للماضي، و للأجيال التي كانت تعيش فيه، و ذلك على حساب الحاضر و المستقبل ذاتهما.

و الذي يهمنا من هذا أن " قدم " الرأي لا ينبغي أن يعد دليلا على صوابه، فالبشرية قد عاشت ألوف السنين على خطأ لم تكن تجرؤ على مناقشته، لأنها ترجع به إلى عهد الأجداد الأوائل، و مع ذلك تبين لها خطؤها عندما ظهر مفكر قادر على تحدي سلطة " القديم ". فعند أقدم العصور و الناس تعتقد أن الأرض ثابتة، و الكواكب و النجوم تدور حولها، و أن الأرض مركز الكون. و كانت شهادة الحواس التي ترى الأجرام السماوية تغير مواقعها من الأرض باستمرار دليلا حاسما على أن هذا الرأي " القديم " يعبر عن حقيقة ثابتة. و مع ذلك فقد أتى " كوبرنيكس " في القرن الخامس عشر ليتحدى هذه السلطة الراسخة منذ القدم، و يقول بالفرض العكسي، و لم يمض جيل أو جيلان إلا و كان هذا الفرض مؤيدا بشواهد علمية قاطعة تثبت صحته، فثبت بذلك أن قدم الرأي ليس دليلا على صحته.

و من المعلوم أن القرآن الكريم ذاته كان قد سخر – منذ أربعة عشر قرنا – من أولئك المتحجرين الذين رفضوا دعوة الرسل، ولا مستند لهم في هذا الرفض إلا الخضوع لسلطة "القدم " فقالوا : " إنا وجدنا آباءنا على أمة و إنا على آثارهم مقتدون " (الزخرف : 23)

و الواقع أن الميل إلى الأخذ بسلطة القدماء يزداد في عصور التخلف و الركود و الانصراف عن الابداع و التجديد. و لا يمكن القول أن الخضوع للسلطة ميل طبيعي في العقل البشري، بمقدار ما يمكن القول إنه تعبير عن تخلف الفكر العلمي و الفلسفي، و عن تكريس هذا التخلف في الآن ذاته، لأن التخلف يؤدي إليه و يكون نتيجة له أيضا، فهو سبب و نتيجة. و الدليل على ذلك أن التقيد بسلطة القديم بدون مناقشة كان هو القاعدة السائدة في العصور الوسطى، لأن العصر ذاته كان عصر جمود، و هو عصر أفرز مزيدا من الإمتثال لسلطة " القديم " أيضا.

و على العكس من ذلك فإن العصور الحديثة قد قامت – في جوهرها – بعد محاربتها و معارضتها لهذا النوع من السلطة بكل ما أوتيت من قوة، لأنها كانت عصورا دينامية، يسودها الإحساس بالثقة و التفاؤل بقدرة الإنسان الذاتية على التحكم في قوى الطبيعة و ترشيد الحياة و الاستبصار في الأمور.

ب– الانتشار و الذيوع:

إذا كانت صفة " القدم " تعبر عن الامتداد الطولي في الزمان، فإن صفة الانتشار و الذيوع تعبر عن الامتداد العرضي بين الناس. فالرأي يكتسب سلطة أكبر إذا كان شائعا ذائعا بين الناس. و كلما ازداد عدد القائلين به كان من الصعب مقاومته. و تجدر الإشارة هنا إلى أن القرآن الكريم قد أشار إلى أن مجرد الذيوع و الانتشار ليس دليلا على صحة الرأي أو حتى على وجاهته، بل قد يكون، في مجال المعرفة الإلهية و الإيمان، معارضا للحقيقة و مجافيا للمقصود، حين قال : " و إن تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله " : (الأنعام : 116)

ولا شك أن الحجة التي توجه دائما إلى من يعترض على رأي شائع بين الناس هي": هل ستكون أنت أحكم و أعلم من كل هؤلاء ؟"، ولا شك أيضا أن الأمر الذي يحتم عدم التقيد بشيوع الرأي بوصفه مصدرا للمعرفة هو أن جموع الناس تبحث عادة عن الأيسر و

الأسهل و المريح، و هي تتجمع سويا حول الرأي الواحد مثلما تتلاصق أسراب الطيور لتحمي نفسها من الصقيع. و كلما كان الرأي ذائعا و منتشرا كان مألوفا، و كلما كان مألوفا كان في قبوله نوع من الحماية لصاحبه، إذ يعلم أنه ليس " الوحيد " الذي يقول به، بل يشعر بدفء الجموع الكبيرة و هي تشاركه أياه، فيطمئن إلى أنه يستظل تحت سقف " الكثرة الغالبة "، فيعفيه كل هذا من النظر و التعليل، و البحث و التمحيص و التفكير، فيتكيء و يستكين، و يخمل و يستريح.

ج- النفوذ:

لاشك أن الرأي يكتسب سلطة كبرى في أذهان الناس إذا صدر عن شخص اشتهر بينهم بالخبرة و الدراية و النفوذ. و المشكلة التي تواجهنا - هنا - ليست هي كيفية إزالة تأثير النفوذ من تفكيرنا، مادام ذلك يكاد يكون مستحيلا، و إنما هي كيفية استخدامنا له بطريقة ذكية و مشروعة.

إن الخطر الأكبر في هذا الصدد هو الميل الطبيعي إلى تحويل النفوذ من ميدان إلى آخر، من ميدان النفوذ الديني - مثلا - إلى ميدان النفوذ العلمي، أو من ميدان النفوذ الفني و الأدبي إلى ميدان آخر غيره، كالميدان السياسي أو الإقتصادي، أو الطبي، أو ما إلى ذلك.

و كان الإمام أبو حامد الغزالي قد لاحظ - في القرن الخامس الهجري - ما سينجر عن هذا الانتقال من ميدان إلى آخر من مفاسد و مضار على المعرفة في الفكر الاسلامي، فجسد لنا آلية هذا الانتقال في مثال الخبرة الرياضية و الفلسفية حينما تنتقل إلى مجال الدين و الإيمان، مثل " علوم الرياضيات " التي كانت أحد أقسام العلوم الفلسفية في العصر الوسيط حينما يسند إليها الفهم في الدين، و اعتبر هذا الأمر " آفة " و علامة من علامات " الضلال " ينبغي على طالب الحق أن يعيه لكي يتجنبه، فقال : " من ينظر فيها (أي الرياضيات) يتعجب من دقائقها و من ظهور براهينها، فيحسن - بسبب ذلك - اعتقاده في الفلاسفة، فيحسب أن جميع علومهم في الوضوح، و في وثاقة البرهان كهذا العلم. ثم يكون قد سمع كفرهم و تعطيلهم و تهاونهم بالشرع ما تداولته الألسنة، فيكفر بالتقليد المحض، و يقول : لو كان الدين

حقا لما اختفى على هؤلاء، مع تدقيقهم في هذا العلم ... و كم رأيت من يضل عن الحق بهذا القدر، و لا مستند له سواه ." و يعلق على ذلك - مما هو في صميم موضوعنا - بقوله:

"الحاذق في صناعة واحدة ليس يلزم أن يكون حاذقا في كل صناعة، فلا يلزم أن يكون الحاذق في الفقه و الكلام حاذقا في الطب، و لا أن يكون الجاهل بالعقليات جاهلا بالنحو، بل لكل صناعة أهل بلغوا فيها رتبة البراعة و السبق، و إن كان الحمق و الجهل قد يلزمهم في غيرها ". (15)

و هذا صحيح، و لأجله نجد المعتزلة أيضا قد انتبهوا - منذ زمن بعيد - إلى آلية هذا الانتقال و لا مشروعيته، فرأوا - من جملة ما رأوا - أن المكانة الدينية و النفوذ الروحي الذي يتمتع به كثير من الصحابة لا ينبغي أن يسرى على المجالات الأخرى، خاصة المعرفية منها. و لهذا نجدهم - مع الشيعة الزيديين المتأثرين بهم - قد أباحوا لأنفسهم تشريح الصحابة و نقدهم و الحكم على آرائهم، و تقويم أعمالهم و خلافتهم و حروبهم، فقالوا : إن الصحابة أنفسهم كان يخطيء بعضهم بعضا، و يحارب بعضهم بعضا. و قد روى عن " عمر بن عبيد" المعتزلي في نقد الرجال الشيء الكثير. منها أنه سب " أبا هريرة "، و طعن في روايته، و خون "عمر بن العاص " و " معاوية بن أبي سفيان "، و نسبهما إلى سرقة مال الفيء .(16)

و قال ابراهيم بن سيار النظام : " زعم ابن مسعود أن القمر انشق، و أنه رآه. و هذا من الكذب الذي لا خفاء به، لأن الله تعالى لا يشق القمر له وحده، و لا لآخر معه، و إنما يشقه ليكون آية للعالمين، و حجة للمرسلين، و مزجرة للعباد، و برهانا في جميع البلاد. فكيف لم تعرف بذلك العامة، و لم يؤرخ الناس بذلك العام ؟

و لم يذكره شاعر، و لم يسلم عنده كافر، و لم يحتج به مسلم على ملحد ؟ " (17)، و كان النظام - هذا - يرى، مع سائر المعتزلة، أن انشقاق القمر الوارد في الآية الكريمة: " اقتربت الساعة و انشق القمر " (القمر : 01) يكون يوم القيامة. فلا عبرة في ذلك بالأحاديث الواردة برؤيته في الدنيا، حتى و إن وردت من الصحابة أنفسهم.

و لهذا أيضا كان الفيلسوف العربي و الإسلامي الأول " أبو يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي" ينحى بالأئمة على أولئك المحافظين الذين كانوا يجسدون سلطة المعرفة التقليدية في القرن الثالث الهجري، و يسمحون لأنفسهم بأن تسرى سلطتهم هذه على ما أسموه " العلوم

الدخيلة" أو " العلوم الرديئة " في مقابل " العلوم الأصيلة "، و يقصدون ب " العلوم الدخيلة " العلوم الفلسفية الواردة من اليونان، فيستصدرون الأحكام القاسية و اللاعلمية حولها، ومن دون دراية و لا رويـة و لا بحث، مما جعلهم - في نظر الكندي - غرباء عن الحق، فقال عنهـم : " أهل الغربة عن الحق، و إن تتوحوا بتيحان الحق من غير استحقاق " (18). و المقصود أنه لا يحق لمثل هؤلاء أن يكونوا مصدر علم يستند إليهم فيه في غير المجال الذي درسوه و خبروه، و هـو مجال " العلم الشرعي " إذا كانوا حقا من ممثليه و أقطابه. أمـا إذا انتقلـوا إلى الحكـم علـى موضوعات في غير مجالهم هذا، فإنهم يكونون بذلك - في نظر الكندي - قد جاوزوا طورهم و أقحموا أنفسهـم على موضوعات هم غرباء عنها. و بالتالي فعلى الدارس الحكيـم و الموثـق الفهيم ألا يخضـع لأحكامهم و آرائهم، و أن يعاين المشكلات بعين عقله هو، دون الاستناد إلى هذه السلطـة التـي هي لا مشروعة في مثل هذا السيـاق.

و تجدر الإشارة إلى أن درجة الخطورة في هذا العنصر من عناصر السلطة تتمثـل فيما يلي:

إذا كان الشخص المشهور ينتمي إلى عصر غير عصرنا، فمن الواجـب أن نـدرك أن شهرته، التي ربما كان لها ما يبررها في وقتها، لا ينبغي أن تتعدى حقل نطاقها و مجال تخصصها و إطار خبرتها، فلا يعتد برأي الخبير الديني في مجال من مجالات العلوم، و لا برأي الخبير العلمي في حقل من الحقول الدينية و الغيبية، و لا برأي الشاعر و الفنان في مجال الطب، أو رأي الطبيب في مجال الشعر و الفنون، إلخ...

كما لا ينبغي أن تنطبق سلطته على كل زمان. و لقد كان هذا بعينه الخطـأ الـذي ارتكبتـه العصور الوسطى في نظرتها إلى أرسطو، إذ أن شهرته في عصره ظلت ممتدة إلى عصور أخرى تالية، مع العلم أن العالم أو الفيلسوف مهما كان عملاقا في عصره لا يستطيع أن يفـي بمطالـب كل عصر لاحق.

أما إذا كان الشخص المشهور معاصرا لنا، فإن هناك خطرا من نوع جديد، يتمثـل في انتقال السلطة من ميدان إلى ميدان آخر بواسطة مؤسسة الإعلام و أجهزتها الحديثة، التي تملـك الوسائل الكفيلة بتضخيم الشهرة و اعطائها أبعادا تفوق ما تستحقه بكثير.

و من الواضح أن المبدأ الذي تقوم عليه كثير من الإعلانات هو نقل السلطة من ميدان، و استغلالها في ميدان آخر، - على النحو ذاته الذي ذكر آليته الإمام الغزالي فيما سلف. - و على هذا الأساس - مثلا - تظهر النجمة السينمائية الجميلة في اعلان منتوج صناعي ما، كالصابون، أو الكولونيا، أو معجون الأسنان، أو جهاز من الأجهزة الإلكترونية، أو سيارة من السيارات، مع أن شهرتها في ميدانها الأصلي - الفن التمثيلي - أو الغناء - أو الرقص - لا تبرر على الإطلاق أن تكون خبيرة في ميدان آخر كميدان صناعة الصابون، أو العطر، أو الالكترونيات، أو السيارات.

و على النحو ذاته يمكن تحويل أية سلطة من ميدان إلى آخر، فنفوذ رجال الدين يمكن أن يستغل في ميدان من ميادين السياسة، أو الفلسفة، كما أن نفوذ رجال الفن و الأدب يمكن أن يستغل في ميدان علم الاقتصاد أو السياسة أو التاريخ، و العكس صحيح أيضا. و يكون هذا التحويل و الانتقال مشروعا نسبيا كلما كان هناك تقارب بين الميدانيين، مثل ميدان " الأدب " و "التاريخ "، و " الفلسفة " و " السياسة " أو " الدين "، و يكون غير مشروع كلما كان بينهما تباعد، مثل ميدان " الجيولوجيا " و " السياسة " أو " الفيزياء " و " التاريخ "، أو " الطب" و " الشعر "، إلخ...

و المقصود من إيراد ما يتعلق بالخضوع للنمط السلطوي - هنا - بيان أن التفكير الذي يراد له أن يكون تفكيرا فلسفيا حقا ينبغي أن ينتبه إلى المصادر التي يستقي منها مبادئه و أحكامه، و أن يتبين وجه الرأي في ذاته و حسب، بغض النظر عن مستنداته السلطوية التي قد تكون مشروعة أو غير مشروعة.

ولا شك أن الخضوع للنمط السلطوي في مجتمعنا العربي و الإسلامي له دور لا يستهان به، بصفته عائقا من عوائق التفكير الفلسفي، و من نتائجه نزعة التقليد العامة، و التقيد الحرفي ب " القديم "، و " الموروث " و " الشائع " و " المشهور "، و النظر إلى " التجديد " على أنه " بدعة "، و إلى الخروج عن التقاليد على أنه " تحدي "، و " ارتداد "، و هو في مجال الدين " منكر "، و " هرطقة " و " زندقة " و " تجديف."

لذلك نجد أنظار المؤمنين دائما في مجتمعنا التقليدي مشدودة إلى الوراء، إلى تلك الفترة التي يعتقد أنه تم فيها كشف و صياغة الحائق و المعارف الدينية و الإنسانية - (و حتى الطبيعية

أحيانا) – دفعة واحدة من قبل " النصوص الدينية "، و أحاطت بها أفهام " سلف الأمـــة "، و عبرت عنها – فيما بعد – شروح و تعليقات المفسرين و النظار و المؤولين، الذين غالبا ما يرون أن الفهم الديني لا يتأتى ما لم يربط برباط الولاء للسلف. و في هذا الصدد يقول الدكتور محمـــد سعيد رمضان البوطـــي، معلقا على " الحديث " المنسوب إلى رسول الله – صلى الله عليه وسلم – : " خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم "، و أيضا : " لا يأتي عليكم زمـــان إلا الذي بعـــده شر منه "، يعلق فيقول : " هذه الحقيقة تدعونا إلى أن نربط عقولنا و ســـلوكنا برابط الـــولاء للسلف و الاقتداء بهم، و الانضباط بقواعد فهمهم للنصوص، و التقيد بكل مـــا اتفق عليه جميعهم أو جلهم من المباديء الاعتقادية و الأحكام السلوكية، و نبذ كل ما يخـــالف ذلك مما ابتدعه المظلون و الجاهلـــون " .(19)

و هذا يعني أن وظيفة المثقف الحديث الناظر في الواقع العربي و الـــتراث الإســـلامي اليـــوم ليست اكتشاف حقائق جوهرية، أو معارف هامة لم تكن معروفة من قبل، حيث أنه ما ترك الأول للآخر شيئا، و إنما العمل على " تأصيل " " الأصيل " الذي تجسده مختلف المحاولات الرامية إلى التوفيق بين هذه المعارف و المستجدات، مع مراعـــاة بعـــض جوانـــب الحداثـــة و العصرنـــة.

و من الواضح أن فكرة الخضوع للنمط السلطوي تنعكس على حياتنا الفكريـــة – في البلاد العربية و الإسلامية – بصورة سافرة، إذ نجد في العقـــود الأخـــيرة اتجاهـــا مـــتزايدا إلى الاستشهاد بالنصوص الدينية من أجل حسم أية مشكلة فكرية، على النحو الذي يقوم به أمثال " سيد قطب" في كتابـــه " خصائص التصور الإسلامي " (20). و غيـــره.

و من الواضح أن " التنصيص "، أي منهج الاستشهاد بالنصوص الدينية في مجال القضايا الفكرية يجعل صاحبه يفكر بالتنصيص فيستند إلى سلطة النصوص المغلقة، بدلا مـــن أن يفكـــر بالعقل و يستند إلى سلطته المفتوحة.

و إذا كان " التنصيص " مشروعا في مجال الاستدلال على العقائد الدينية و إثبـــات الأحكام الشرعية، فإن هذه الشرعية لا تنسحب بالضرورة على القضايا الفكريـــة و الإنســـانية العامة، و التنصيص في مجال غير مجاله، كما في القضايا الفكرية و العقلية العامة يعكس اتجاها إلى الكبح و التفويض، و الوصاية و التخويف، إذ الفكرة الكامنة وراءه – كما عبر عنهـــا الدكتور

فؤاد زكريا بحق – هي : " هذا ما يقوله النص، فإما أن تقبله كما هو، و تقبل بالتالي وجهة نظرنا. و إما أن تتحدى النص، إن كنت تملك الشجاعة. و عليك بعد ذلك أن تتحمل العواقب " .(21)

و غني عن البيان أن هذا ليس على الإطلاق أسلوب حوار يستطيع الفكر الفلسفي أن يشارك فيه، لأن الدعوة إلى الإمتثالية للنصوص و التفويض و الوصاية و التخويف الكامنة من وراء ذلك تمنع هذا الفكر – منذ البداية – من ممارسة فاعليته.

و يخيل إلينا _أن الفيلسوف العربي العقلاني المعاصر الدكتور " زكي نجيب محمود " قد انتبه حيدا إلى آليات الخضوع للنمط السلطوي في بلادنا، و تداخل المجالات السلطوية المعرفية و تحول بعضها إلى بعض، فأراد أن يحذر من ذلك و يبينه، فيقيم عليه دعائم الفكر العربي الحديث، وفق محاولة إحداث تناغم و توافق بين العقل و الدين من جهة، و الماضي الفكري العربي، و الحضارة المادية العقلانية المعاصرة، من جهة أخرى، وهو القائل : " إذا شئنا أن يكون لنا موقف نستمده من تراثنا، فليكن هو موقف المعتزلة و الأشاعرة معا، فمن المعتزلة نأخذ طريقتهم العقلية، و من الأشاعرة نأخذ الوقوف بالعقل عند آخر حد نستطيع بلوغه. و بهذا نجعل الدين موكولا إلى الإيمان، و نجعل العلم موكولا إلى العقل، دون أن نحاول امتداد أي من الطرفين ليتدخل في شؤون الآخر ". (23)

و هذا يعني الإلحاح على الفصل بين أنماط السلط و التمييز بينها، و ذلك من أجل استعمالها استعمالا مشروعا و استخدامها استخداما معرفيا وجيها و مقبولا.

ولا شك – بعد هذا كله – أن انماط الخضوع السلطوي، المفرط في كثير من الأحيان، هو الذي وقف في الماضي، كما يقف اليوم أيضا في بلادنا، حائلا دون اكتساب العقول لذلك القدر من المرونة و التحرر و الانفتاح الذي لابد منه لقيام نهضة فكرية و علمية صحيحة و حادة و طموحة في أي مجتمع من المجتمعات.

و نكتفي بهذا القدر لنتابع " استهجان العقلانية " في العدد القادم من المجلة، باعتباره محورا أخيرا للبحث.

الـــهوامـــش

(1) انظر : سورة (الأنعام: 25)، و (النحل: 24)، و (المؤمنون: 83)، و غيرها.

(2) انظر : مادة (س. ط. ر).

(3) من كتابه : " مدخل إلى فلسفة الحضارة، أو مقال عن الإنسان "، ترجمة الدكتور: إحســـان عبـــاس، ص 147 - 148. (دار الأندلس، بيروت 1971)

(4) التفكير العلمي " للدكتور فؤاد زكريا، ص 51 - 52 (المطبعة الجديدة، كلية الآداب، دمشق 1989).

(5) الإسلام بين العلم و المدنية "، ص 161 (كتاب الهلال، العدد 114، القاهرة)

(6) نقد الفكر الدينـــي " للدكتور صادق جلال العظم، ص 98، 105(دار الطليعة، بيروت 1988)

(7) المصدر نفسه، ص 108.

(8) المصدر نفسه، ص 109.

(9) ضحى الإسلام " للدكتور أحمد أمين، ج 3، ص 87 (مكتبة النهضة المصرية، (ط7)، القاهرة

(10) من كتابـــه " مذاهب علم النفس "، ص 69 - 70. (دار الأندلس، بيروت 1984).

(11) المصدر نفسه، ص 72.

(12) المسيحية و الإسلام: أضواء و تأملات "، لمجموعة من الباحثين، ص 121،(منشورات الندوة اللبنانيـــة، بيروت 1965).

(13) انظر: " مذهب السلطة في المعرفة " ضمن: " الفلسفة أنواعها و مشكلاتهـــا " ل " هنتر ميد "، ترجمة الدكتور فؤاد زكريا، ص 178 -183. (دار نهضة مصر، القهرة 1969)

(14) معيار العلم في فن المنطق " أبو حامد الغزالي، ص 146، (دار الأندلس، بيروت 1978).

(15) المنقذ من الضلال " أبو حامد الغزالي، ص 114، ((تحقيق عبد الحليم محمود)، (دار الكتب الحديثة، القاهرة. (ط 5)).

(16) فجر الإسلام " أحمد أمين، ص 481 (نشر الأنيس، الجزائر 1989).

(17) تأويل مختلف الأحاديث " لابن قتيبة، ص 25، عن: أحمد أمين، ضحى الإسلام، 38، ص 86.

(18) رسالة إلى الأمير أحـ ـمعتصم، ضمن: " رسائل الكندي الفلسفية "، تحقيق الدكتور عبد الهادي أبوديدة، ص 103.

(19) من كتابه " السلفية "، ص 11 (دار الفكر، دمشق 1988).

(20) دار الشروق، القاهرة 1992.

(21) من مقال له: " الفلسفة و الدين في المجتمع العربي المعاصر "، ضمن: " الفلسفة في الوطن العربي "، ص 46 - 47، (مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان 1987).

(22) تجديد الفكر العربي "، ص 136 (بيروت 1971).