

عوائق التفكير الفلسفي في بلادنا العربية الإسلامية

إعداد: الدكتور محمد الحميد خطاب

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 التلليل على أهمية التفكير الفلسفي إجمالاً 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 المنهجي، النافذ الشامل، الذي يسلك عن بنية، و يقيم الحكم عن يقين الأدلة و اطمئنان البراهين، و لا يعير وزناً للظنون و الأعراف و الأوهام و التقاليد، و لا لأنماط السلط و الذائعات و الدعايات، و أنواع الغرور و المحاكاة.

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 بتحقيق 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 أكرام مثقلة من العوائق و العثرات المائلة 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 " متلازمان، وقد استخدمتا - في كثير من الأحيان- بمعنى واحد.

و من الشائع المعروف أننا اعتدنا أن نقول عن أمر ما، أو خير ما، أنه من باب " الأساطير و الخرافات " حين نريد أن نخط 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 الرمخشري في "أساس البلاغة" : " وهذه أسطورة من أساطير الأولين : مما سطوروا 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 بمعناها 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 تعليقات 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 ظواهره. 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 تتفعل، 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 اضافة لطابع الحياة و

انفعالات الأحياء على ظاهرة طبيعية هي " الفيضان ". و بهذا الصدد يقول البحاثه و المفكر الألماني " أرنست كاسيرر " الذي يعتبر من الرواد الذين درسوا طبيعة الأسطورة، و بينوا علاقتها الجوهرية بباقي أوجه النشاط العقلية و الروحية عند الإنسان : " الإدراك الأسطوري مفعم دائما بالخصائص العاطفية، فكل ما يرى، أو يحس، محاط بجو خاص، جو من الفرح 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 عدو، مألوف أو غريب، جذاب معجب أو منفر متوعد " (3).

و إذا كان وصف الطبيعة و تفسيرها بصفات الكائنات الحية، ولا سيما الإنسان بعواطفه و أهدافه، هو المبدأ الأساسي الذي يقوم عليه الفكر الأسطوري، وفق " حيوية الطبيعة "، فإن من السهل أن ندرك أن فكرة " الغائية " في تفسير الطبيعة إنما هي تطبيق مباشر لهذا المبدأ، أو امتداد له، ذلك لأن الغايات تقوم بدور أساسي في عالم الإنسان.

و على هذا فإذا كانت الأسطورة في العصور البدائية و القديمة تمثل نظاما متكاملا في النظر إلى العالم و الإنسان، فيغدو مفهوما عن طريق مبدأ " الحيوية " و " الغائية " المعمم، و كان هذا النظام يتسم - بسبب ذلك - بالإساق و التماسك الداخلي، فإن " الخرافة " تمثل التعلق بالتفاصيل، و هي قد تكون فيما بينها متناقضة، لأنها - من حيث أنها جزئية فردية - لا تخضع إلا فيما ندر لمتطلبات قانون عدم التناقض. و لهذا لا أحد يحاول أن يوفق بين 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 العصر الذي كانت فيه الأسطورة تحل محل العلم، فإن النزوع الأسطوري لا يزال مستمرا، خاصة في المجتمعات المتخلفة التي لم يعرف العلم طريقه إليها و إلى التأثير في حياتها. أما الفكر الخرافي فلا شك أنه بخلاف الفكر الأسطوري، إذ ظل يعايش العلم فترة طويلة و ما يزال يمارس تأثيره على عقول الناس حتى يومنا هذا. و يتجلى لنا هذا - مثلا - في ميدان التنجيم و علم الفلك، فممارسة التنجيم كانت تتطلب معرفة واسعة بالحقائق الفلكية، و الأبراج التي يقول المنجمون أنهم يعرفون بها الطوالع هي أشبه ما تكون بخريطة كبرى للسماء تضم كثيرا من المعلومات الفلكية الصحيحة، و إسم التنجيم ذاته يفترض معرفة بالنجوم، و من ثم كان تداخله مع علم

الفلك، (4) مما يشير إلى أن الخرافة قد لا تختفي في عصر العلم، بل وقد تلازم العلم أحيانا، مثال ذلك اللجوء - في كثير من البلدان المتقدمة منها و المتخلفة - إلى التعاويذ في حال الإصابة ببعض الأمراض العصبية أو الجسدية في عصر تقدم علم الطب في الفيسيولوجيا و الأعصاب. و مثال انتشار العرافين و العرافات الذين يزعمون استشراف المستقبل، و مثال قراءة الطالع في أوروبا و الولايات المتحدة، حيث تحدث هذه "القراءة" عن طريق أجهزة الكترونية معقدة للغاية، فالجهاز علمي متقدم، و الهدف من استخدامه خرافي محض. هذا إضافة إلى ذبوع فكرة قدرة العلم على استحضار الأرواح و رصدها، و ممارسة هذا الرصد و التحضير بالوسائل العلمية الإلكترونية المتقدمة.

و هذا كله يدل على أن ظاهرة الفكر الخرافي أعقد من أن تكون مجرد بقية من بقايا عصور ماضية يستطيع العلم في مسيرته المظفرة أن يكتسحها و يحو جميع آثارها، ذلك لأن الفكر الخرافي يظل متأصلا في أذهان كثير من الناس حتى في صميم عصر العلم، و يظل منتشرا - إن لم يكن بصفته فكرا، فبصفته نزوعا - بين الناس حتى في أكثر المجتمعات ممسكا بالتنظيمات العلمية. و هكذا نجد في أكثر المجتمعات تقدما بقايا من نزوع التعلق بالخرافة، تتمثل في إعطاء مكان الصدارة في كثير من الصحف للحوادث التي تبدو خارقة للطبيعة، و في استمرار ظهور أعمدة صفحية مثل " حظك هذا اليوم"، أو قراءة الطالع من الأبراج، أو التشاؤم من الرقم " 13"، إلى آخر هذه المظاهر التي تدل على أن النزوع الخرافي ما يزال - حتى في عصر الأقمار الصناعية - متشبثا بكثير من مواقعه.

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 شبه زراعية، أوثق و أرسخ و أدق.

على أن الأمر الذي ينبغي التأكيد عليه هو أن ظاهرة استمرار النزوع الخرافي بأشكال مختلفة في المجتمعات الصناعية المتقدمة، لا يشكل - مع ذلك - خطرا داهما على المسار العام لهذه المجتمعات، لأنها تظل، على الدوام، ظاهرة هامشية، لأن نوع الحياة التي تسود المجتمع الصناعي يشكل ضمانا - 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 الاتجاه الإصلاحى 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 حوف المستقبل صخباً و لجبا و ضوضاء و جلبة، و هيعها مضطربة، إذا قيل : إنه ينبغي لطلبة الأزهر أن يدرسوا طرفاً من مبادئ الطبيعة ، أو يحصلوا جملة من التاريخ الطبيعي؟ ألا تقوم قيامة المتنقيين؟ 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 مجتمعاتنا 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 تعبيراً عن جمود متأصل، و تحجر على أوضاع ظلت سائدة طوال مئات السنين،

.. لہذا یہ ہے کہ اس کا جواب ہے کہ

مفتیہ سہیل پور: اوصاف صحابہ علیہ السلام علیہم السلام: انہما

: مایه اول الاصلها صفحتها في مجلد

(1968) 5 آيار (بقي) "المرية" المراهقة "صحيفة" منها "و منها" المراهقة، الصحافة، الصحافة، و

الحمد لله الذي جعل العلم نوراً وهدى للعالمين

1967, "السيرة العذراء" بعد الحكة المربية لسياسة 1967، يوسفنا ان يستمر الى حادثة ظهور

ᐱᓄᓇ ᐱᓄᓇ ᐱᓄᓇ ᐱᓄᓇ ᐱᓄᓇ ᐱᓄᓇ ᐱᓄᓇ ᐱᓄᓇ ᐱᓄᓇ

၁၂။ နေရာအားလုံး၌ အသံအတိုင်း ဖတ်ရန် အရေးကြီးသည်။

၁၂၁၂ ခုနှစ်၊ ဇန်နဝါရီလ ၁၁ ရက်၊ နံနက် ၈ နာရီ၊ နေရာ၊ မန္တလေး၊ မြန်မာနိုင်ငံတော်

၁၆။ အသံတူသော စာလုံးများကို ခြားခြားစွာ ရေးပါ။

[illegible][illegible]

၂၆။ ဤစည်းကမ်းချက်များကို အတည်ပြုရန် အောက်ပါအတိုင်း ဆွေးနွေးကြည့်ပါ။

[illegible][illegible]

३०६

(Handwritten musical notation)

(Handwritten musical notation)

[illegible][illegible]

Handwritten musical notation on a single staff, featuring various notes, rests, and bar lines.

التي كانت في ذلك الوقت في حالة من الضيق الشديد.

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي جعل القرآن الكريم
الذي هو الكتاب العظيم

و في اليوم التالي، (أي في 6 أيار 1968) ظهرت جريدة " الأنوار البيروتية " بعنوان ضخيم بالخير 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 ابنتها. و مسح الفم بمنديل انطبعت عليه صورة كف، و في وسطه صليب. (الأهرام، ص 3). (6)

أما المفزى السياسي و الفكري من وراء هذه الحادثة، أو بالأحرى هذه " الشائعة الخرافية " فنجد في مقاطع عديدة مما كتب حول ظهور العذراء و علاقاته بتصفية آثار العدوان و تحرير الأراضي العربية المحتلة من قبل " إسرائيل "، 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 أحنزها، 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 المصائب 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 إيمانه للتوجه الفلسفي.

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

الديانات السماوية، ومظاهر و تصورات في الجاهلية العربية. و الاعتقاد بالجن في الإسلام - كما تقتضيه أصول الدين - هو اعتقاد بوجود هذا النمط من الكائنات، كنسوع 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 تساكته، تؤذيه أو تخيفه، وقد تخدمه أو تهمه عليه، و قد تناكحه، الخ....

كل ذلك لصق بالوعي الشعبي. لكن هذا شيء، و الاعتقاد الديني الذي هو مجرد اقرار بنوع من الوجود شيء آخر تماما. و قد سبق لعلماء الكلام أن أكدوا ذلك، خاصة " المعتزلة " منهم، حيث قال مفسرهم الشهير : أبو القاسم الزمخشري في كتابه " الكشف " 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 مخرفة ". و قد ذكر الجاحظ في كتاب " الحيوان " كلاما متعا 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 يعتقدونها على ظاهرها (9). و هو الأمر الذي يشاركه فيه سائر المعتزلة، باعتبارهم ذوي نزوع عقلائي يقابل النزوع الخرافي .

و يقول السيكلوجي العربي الدكتور " علي زيفور " الذي قام بمسح حول معتقد الجن في قرى متعددة من لبنان الحديث و المعاصر : " إن خوف الجن و ليد الخوف و الوحدة، و المجتمع المغلق، و الإنقهار و العجز، و الحياة القاسية عند القرويين. إنهم يقسمون على رؤيته - بعكس المعتقد الديني - بأمر 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 المحاكاة - على الطبقات السفلى - الغرائز، الميول، المكبوتات (10)

كما يعتقد كثير من الناس، في القرى والمدن والأرياف، في جميع البلاد العربية والإسلامية بـ "إصابة العين"، بحيث يكون لأحدهم قوة خاصة إذ حسد حيواناً أو إنساناً أو نباتاً يلحق به الأذى والدمار. كما يعتقدون، بـ "الكثبة" بمعنى الكتابة للتدريج ضد مشكلة من المشكلات، أو للتأثير في أمر من الأمور. إلى جانب "الربط" و "عقد لسان الوحش" أي منعه - بتلاوة خاصة، ونفخ معين، ثم ربط بأداة، كسكين أو مقص - من أكل الحيوان الضائع. (11)

و الاعتقاد بالنذور والتمايم، والقدرة اللفظية والإعتبارية لبعض الطقوس والشعائر عام وعميق في الوعي العربي والإسلامي. إن "حدوة الحصان" - مثلاً - لا تزال موجودة في اعتقادات العرب - مسلمين ومسيحيين - وقد يعتقد أن تعليقها كائن في أنها "تشبه الهلال"، أو لأن "الخيز معقود بنواصي الخيل"، أم أنها رمز للخصب والحياة، وهي تبعث الشر والأرواح الخبيثة. كما أن هناك معتقدات بقوة روح معين، كروح بعض الصديقين (الأولياء) الأحياء، وخاصة بعض الأموات منهم، الذين اتخذوا قبورهم مزارات يقدمون إليها للتبرك وقصد قضاء الحوائج.

وتجدر الإشارة أيضاً إلى الاعتقاد بـ "الشیطان" الذي هو اعتقاد بارز و عام في الحياة العربية والإسلامية. وبغض النظر عن المصدر الديني لهذا الاعتقاد، فإن ما يهمنا منه هو "كيفيته" التي تجعل من الشيطان عدواً وهمياً يقر الجميع بوجوده وسلطته. وبالتغلب على هذه السلطة - لعنا ورحماً وإعادة - يتم التطهر وإعادة الاستقرار إلى الذات المضطربة. ثم بتفريغ العدوانية المكبوتة يصب الغضب على رمز الشر والسلوكات المذمومة والجانب السلبي في الأعمال، وبذلك أيضاً يتم التحرر من التوتر النفسي واستعادة اعتبار الذات. ولعن الشيطان - من جهة أخرى غالباً ما يكون مرتبطاً بوجود الأفراد في مجتمع يقهرهم بسلطته الإقطاعية، وفي عالم تقسو فيه الطبيعة، وتعز اللقمة الشريفة، وتزدهر الانفعالات والتراعات، والفهم السيئ للدين ولمعنى الشيطان الرمزي فيه.

ومن الواضح أن هذه المعتقدات كلها "طرائق" و "توجهات" خرافية لمعالجة الواقع القاسي، وللتغلب على الاحباط والعجز، وهي حلول وهمية خيالية لمشكلات اجتماعية واقعية. وهي 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 - المولولة، و المنسوبة بغزو 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 رواه و واضعي أسسه و دعائمه من الفلاسفة و العلماء شنوا حربا لا هوادة فيها على أقحام 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 " آينشتاين "، 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 وإن 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، وإنما 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 تميز عن غيره بعدالة ظاهرة أو علم وافر، كالذي قبلناه من آبائنا و أستاذينا و أئمتنا و استمررنا على اعتقاده، و كأخبار الأئمة حاد 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 - بمحذاته - 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 يتركز 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 مراحل الماضية أعلى قيمة و مستوى من مراحل 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 يهمننا 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.

ومن 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 الذبوع:

إذا كانت صفة " القدم " تعبر عن الامتداد الطولي في الزمان، فإن صفة الانتشار و الذبوع 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 الذبوع و الانتشار ليس دليلا على صحة الرأي أو حتى على وجهته، 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 لتحتمي نفسها من الصقيع. و كلما كان الرأي ذائعا و منتشرًا كان مألوفًا، و كلما كان مألوفًا كان في قبوله نوع من الحماية لصاحبه، إذ يعلم أنه ليس "الوحيد" الذي يقول به، بل يشعر بدفع الجموع الكبيرة و هي تشاركه آياه، فيطمئن إلى أنه يستظل تحت سقف "الكثرة الغالبة"، فيعفيه كل هذا من النظر و التعليل، و البحث و التحيص و التفكير، فيتكئ و يستكين، و يخمل و يستريح.

ج- النفوذ:

لا شك 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 سيجر عن هذا الانتقال من ميدان إلى آخر من مفسد و مضار على المعرفة في الفكر الإسلامي، فحسد 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 الخض، 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، فأروا - من جملة ما رأوا - أن المكانة الدينية و النفوذ الروحي الذي
يتمتع به كثير من الصحابة لا ينبغي أن يسرى على المجالات الأخرى، خاصة المعرفة منها. و
لهذا نجدهم - مع الشيعة الزيديين المتأثرين بهم - قد أباحوا لأنفسهم تشريح الصحابة و نقدهم
و الحكم على آرائهم، و تقويم أعمالهم و خلافاتهم 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 إبراهيم 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 آخر 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 يورخ 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 :
" اقربت الساعة و انشق القمر " (القمر : 01) يكون يوم القيامة. فلا عيرة 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 بـ "العلوم الدخيلة" العلوم الفلسفية الواردة من اليونان، فيستصدرون الأحكام القاسية و اللاعلمية حولها، ومن دون دراية و لا روية و لا بحث، مما جعلهم - في نظر الكندي - غرباء عن الحق، فقال عنهم: "أهل الغربة عن الحق، و إن تتوجوا بتيجان 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 هو مجال "العلم الشرعي" إذا كانوا حقاً من ممثليه و أقطابه. أما إذا انتقلوا إلى الحكم على موضوعات في غير مجالهم هذا، فإنهم يكونون بذلك - في نظر الكندي - قد جاوزوا طورهم و أقبحوا أنفسهم على موضوعات هم غرباء عنها. و بالتالي فعلى الدارس الحكيم و الموثق الفهم ألا يخضع لأحكامهم و آرائهم، و أن يعاين المشكلات بعين عقله هو، دون الاستناد إلى هذه السلطة التي هي لا مشروعة في مثل هذا السياق.

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

إذا كان الشخص المشهور ينتمي إلى عصر غير عصرنا، فمن الواجب أن ندرك 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 الخطأ الذي ارتكبه 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 عملاقاً في عصره لا يستطيع أن يفي بمطالب كل عصر لاحق.

أما إذا كان الشخص المشهور معاصراً لنا، فإن هناك خطراً من نوع جديد، يتمثل في انتقال السلطة من ميدان إلى ميدان آخر بواسطة مؤسسة الإعلام و أجهزتها الحديثة، التي تملك الوسائل الكفيلة بتضخيم الشهرة و إعطائها أبعاداً تفوق ما تستحقه بكثير.

و من الواضح أن المبدأ الذي تقوم عليه كثير من الإعلانات هو نقل السلطة من ميدان، واستغلالها في ميدان آخر، - على النحو ذاته الذي ذكر آليته الإمام الغزالي فيما سلف. - و على هذا الأساس - مثلاً - تظهر النجمة السينمائية الجميلة في اعلان متزوج صناعي ماء، 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 الإلكترونيات، 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 أيضاً. و يكون هذا التحويل و الانتقال مشروعاً نسبياً كلما كان هناك تقارب بين الميدانين، 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 تفكيراً فلسفياً حقاً 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 عائقاً من عوائق التفكير الفلسفي، و من نتائجه نزعة التقليد العامة، و التقيد الحرفي ب " القديم "، و " الموروث " و " الشائع " و " المشهور "، و النظر إلى " التحديد " على أنه " بدعة "، و إلى الخروج عن التقاليد على أنه " تحدي "، و " ارتداد "، و هو في مجال الدين - منكر "، و " هرطقة " و " زندقة " و " تحديف ".

لذلك نجد أنظار المؤمنين دائماً 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 الأمة"، 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 محمد سعيد رمضان البوطي، 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 زمان إلا الذي بعده شر منه"، يعلق فيقول : "هذه الحقيقة تدعونا إلى أن نربط عقولنا و سلوكنا برباط الولاء للسلف و الاقتداء بهم، و الانضباط بقواعد فهمهم للنصوص، و التقيد بكل ما اتفق عليه جميعهم أو جلهم من المبادئ الاعتقادية و الأحكام السلوكية، و نبذ كل ما يخالف ذلك مما اتبعه المظلمون و الجاهلون". (19)

و هذا يعني أن وظيفة المثقف الحديث الناظر في الواقع العربي و التراث الإسلامي اليوم 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 مراعاة بعض جوانب الحداثة و العصرية.

و من الواضح أن فكرة الخضوع للنمط السلطوي تنعكس على حياتنا الفكرية - في البلاد العربية و الإسلامية - بصورة سافرة، إذ نجد في العقود الأخيرة اتجاهات متزايدة إلى الاستشهاد بالنصوص الدينية من أجل حسم أية مشكلة فكرية، على النحو الذي يقوم به أمثال "سيد قطب" في كتابه "خصائص التصور الإسلامي" (20)، و غيره.

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

و إذا كان "التنصيب" مشروعا في مجال الاستدلال على العقائد الدينية و إثبات الأحكام الشرعية، فإن هذه الشرعية لا تنسحب بالضرورة على القضايا الفكرية و الإنسانية العامة، و التنصيب في مجال غير مجاله، كما في القضايا الفكرية و العقلية العامة يعكس اتجاهات إلى الكبح و التفويض، و الرصاية و التخويف، إذ الفكرة الكامنة وراءه - كما عبر عنها الدكتور

فواد زكريا بحق - هي : " هذا ما يقوله النص، فإذا 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 جيدا 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 نستمد منه 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 مشروعاً و استخدامها استخداما معرفيا وحيها و مقبولا.

ولا شك - بعد هذا كله - أن أنماط 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 لا بد منه لقيام نهضة فكرية و علمية صحيحة و حادة و طموحة في أي مجتمع من المجتمعات.

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

الهوامش

- (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: إحسان عباس، 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 الديني " 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 كتابه " 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 اللبنانية، بيروت 1965).
- (13) انظر: " مذهب السلطة في المعرفة " ضمن: " الفلسفة أنواعها و مشكلاتها " ل " هنتر ميد "، ترجمة الدكتور فؤاد زكريا، ص 178 - 183. (دار نهضة مصر، القاهرة 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 أحمد "، (نعتصم، ضمن: " رسائل الكندي الفلسفية "، تحقيق الدكتور عبد الهادي أبودية، ص 103.

- (19) من كتابه "السلفية"، ص 11 (دار الفكر، دمشق 1988).
- (20) دار الشروق، القاهرة 1992.
- (21) من مقال له: "الفلسفة والدين 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).
- (1) (ت. 1971) ص 841 - 842.
- (2) (ت. 1971) ص 841 - 842.
- (3) (ت. 1971) ص 841 - 842.
- (4) (ت. 1971) ص 841 - 842.
- (5) (ت. 1971) ص 841 - 842.
- (6) (ت. 1971) ص 841 - 842.
- (7) (ت. 1971) ص 841 - 842.
- (8) (ت. 1971) ص 841 - 842.
- (9) (ت. 1971) ص 841 - 842.
- (10) (ت. 1971) ص 841 - 842.
- (11) (ت. 1971) ص 841 - 842.
- (12) (ت. 1971) ص 841 - 842.
- (13) (ت. 1971) ص 841 - 842.
- (14) (ت. 1971) ص 841 - 842.
- (15) (ت. 1971) ص 841 - 842.
- (16) (ت. 1971) ص 841 - 842.
- (17) (ت. 1971) ص 841 - 842.
- (18) (ت. 1971) ص 841 - 842.
- (19) (ت. 1971) ص 841 - 842.
- (20) (ت. 1971) ص 841 - 842.
- (21) (ت. 1971) ص 841 - 842.
- (22) (ت. 1971) ص 841 - 842.