أديان
مجلة علمية يصدرها مركز الدوحة الدولي لحوار الأديان

أديان مجلة نصف سنوية حول الدراسات الدينية تصدر باللغتين العربية والإنجليزية عن مركز الدوحة لحوار الأديان. والمجلة تركز على الحوار بين الأديان، والعلاقات بين الإسلام والديانات الأخرى.

في عالم يتخلله سوء التفاهم الديني، وممارسات العنف، واختطاف التعاليم الدينية من قبل الأيديولوجيات السياسية، تأمل مجلة أديان أن توفر فضاء للتلاقي والتفاكر حول المشتركات العامة والمقاصد المشتركة للأديان الكبرى في العالم. وعنوان المجلة يوحي بحقيقة الوحدة الروحية في التنوع الديني التي يمكن أن توفر مفتاحاً لتعمق الفرد في معتقده الديني، وكذلك مجالاً للانفتاح على المعتقدات الأخرى. فالقرآن يوحي بوحدة الإيمان، وسعى للحقيقة في إطار التنوع الديني:

"... لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم في ما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون." (المائدة ٤٨)

بما أن مجلة أديان مجلة دولية متخصصة ومرتبطة بمركز الدوحة الدولي لحوار الأديان فإنها تجد إلهامها في الرسالة العالمية للإيمان بإله واحد، في معناها الواسع، كما أنها تسعى لمشاركة مختلف الديانات التي لها مبادئ وقيم مشتركة في داخل هذا الإطار المفهومي الواسع.

وتشجع المجلة الدراسات المقارنة والتبادلات بين الأديان بروح الحوار والاغتناء المشترك. وهدفها هو الترويج للتفاهم بين المؤمنين بمختلف الأديان، وبدراسة واكتشاف الأسس اللاهوتية والروحية المشتركة بينهم، وعلاقاتهم البناءة المتبادلة في الماضي، والحاضر وفي المستقبل، ودراسة وتفهم أفضل لأسباب الصراعات بينهم، والتحديات التي يواجهونها عند الالتقاء بالمجتمعات العلمانية والغنوصية الملحدة.

وبالإضافة إلى ذلك، تود المجلة أن تحيي الأفق العالمي للإسلام وتؤكد عليه، وذلك برعاية دراسات في العلاقات بين الإسلام والديانات والحضارات الأخرى في مجالات التاريخ، والفنون، والدراسات الدينية. وفي هذا أيضاً مسعى لتفعيل الخطاب الفكري في الإسلام، وذلك في إطار ارتباط تفاعلي ومثمر بين الإسلام والديانات الأخرى.

والمقالات المنشورة في مجلة أديان هي على مسئولية كتابها بصورة كاملة، ولا تعبر بالضرورة عن اتجاهات يتبناها مركز الدوحة الدولي لحوار الأديان. وهي تنشر في إطار حوار مستمر حول الأديان، ولا تؤخذ بأنها تعبر عن مواقف أي منظمة راعية للمجلة.

محتويات

افتتاحية العدد: باتريك لود ٣

علاقة الدين والعلم: مع رافي رافيندرا ٤

شرح الحوار بين ابن العربي وابن رشد: عبدالباقي مفتاح ٧

دور العلم والتكنولوجيا في تحقيق التواصل بين الجماعات الدينية: علي بن مبارك ٢١

لماذا العلم بحر بلا شواطئ في ميزان العقل والنقل: محمود الذوادي ٣٤

حقيقة العلم بين بصيرة القلب وفكر العقل: رنيه جينو ٤٤

سير الكتاب المساهمين ٥٢

الافتتاحية

كان التقاطع بين العلم التجريبي والمعرفة والدين هو واحد من المواضيع الهامة والحساسة التي أثيرت خلال القرون الماضية ولا سيمة في الغرب. وهذه المواضيع قد تطورت بطريقة متنافرة تبعدها تدرجيا عن بعضها. كان هذا التنافر بين المعرفة والدين قد أحدث تغيرا عميقا في كليهما، وخاصة في الغرب، منذ الثورة العلمية في القرن السابع عشر. حين انحصرت المعرفة بشكل كلي تقريبا في المعلومات حول الطبيعة، وحيث أضحت ظل الظواهر يلتقطه العقل الإنساني، بينما أصبح الدين في كثير من الأحيان، وخاصة في القرون المتأخرة مجرد اعتقاد متصلة بالعادات والمشاعر. ونتيجة ذلك اصبح الدين اليوم نظام اعتقاد قائم على افتراضات وأسس حول معرفة الطبيعة والعالم بدلا من كونه نشاط للبحث في الطبيعة ونظام الكون. الدين لم يعد علما بالمعنى المتعارف أي وسيلة لمعرفة الحقيقة المطلقة ومن ثم معرفة الكون والذاة. في الوقع اصبح الدين وبصفة متزايدة، متعلقا بالمشاعر الشخصية وفقه المعاملات، والأوامر والنواهي، كما يتحول في بعض الإحيان، ألى مجرد إيديولوجيا.

العلاقة المعاصرة بين الدين والعلم يمكن أن تصور في الأشكال التالي:

أولا: هناك عداء يغذيه شعور بأن كل من جانبي الدين والعلم قد تكون مهددة من قبل الطرف الاخر لأسباب تنافسية.

ثانيا: هناك تفسير متزايد من جانب الدين والعلم، متلازم من ناحية، من حيث فهم العالم، ومتكامل، من نحية أخرى، وهذا يثري الرؤية الإنسانية، اعتمادا على وجهة النظر هذه. قد يرقى العلم التجريبي من التحقق من صحة الدين، او بالعكس من رؤية مسبقة من العلم بالدين. الصراع بين الدين والعلم ليس دائما ويمكن أن يحصل التقارب بينهما في بعض الأحيان. في الواقع، الدين هو الأعتقاد الجازم بينما العلم يعبر عن المعرفة الرقمية التجريبية، ولكن قد تختلف هذه القاعدة في بعض الأحيان، ومثال ذلك يفسره حنين المسلمين لماضيهم الذي كانت فيه المعرفية العلمية تتمتع مكانة متميزة. ولإستعادة هذا المجد سلك المسلمون طريقة تبني بقوة نظرية العلم الحديث ومن ثم أسلمتها، مع بعض التحفظات في مجال الأخلاقية وحصر القرآن في هذا الصدد في مجرد مرجع علمي تجريبي. كما ظهور الغلو في النظرية العلمية التجريبية بن المسلمين. وفي هذا الإطار، تغافل لدى البعض على أن مصطلح العلم يشمل مفاهيم ومعاني اوسع مما ادركه الناس اليوم، ومن هنا كلمة العلم في القرآن الكريم والمذكورة في آيات مختلفة تبقى التحدي للترجمات والتطبيقات المعاصرة. ويعرف علماء المسلمين مثل "الجرجاني" في القرن الرابع عشر، بأن العلم هو "الإستيقاظ الجازم المطابق للواقع" أي (اليقين الراسخ المطابق للواقع) في كتاب "التعرفات". وتحتوي العديد من آيات الالقرآن الكريم على معاني أخرى لكلمة العلم قد لا يقتصر على المفهوم العصري للعلم وفي هذا الصدد يمكن القول بأن "العلم الإلهي اللدني" الذي علم "الخضر" (سورة الكهف: وعلمناه من لدنا علما). هو متغاير عن العلم التجريبي المعاصر.

في الختام يمكن ان نأكد أن مصطلح العلم والمعرفة تشتمل على مجموعة من المفاهيم و الأشياء (والتصورات). وهذا التطور للمعرفة وسع من إطار الثورة المعرفية الأوربية الحديثة. كما أن تلك الثورة فتحت مجالات مادية جديدة للبحث لم تكن معروفة من قبل. ولكن يبقى أن هذا التقدم العلمي الكبير كان على حساب فقدان قيم الوجدان الإلهامي وادراك البركة الإلهية.

باتريك لود
رئيس تحرير

راهب بوذي في حالة الذكر

علاقة الدين والعلم

مع رافي رافيندرا
جامعة دالهوسي

علاقة الدين والعلم التجريبي هو موضوع أثار جدلا كبيرا في القديم والحديث، بين رجال الدين من جهة والعلماء التجريبيين من ناحية أخر. كما أثار هذا الجدل تسائلات عديدة في هذا المجال، منها:

مدخل

– هل يمكن للعلم أن يساعد لنا أن يعرفنا بصفات الله طبيعة الله؟
– هل بإماكن الدين أن يساعدنا على حل المشكلات الكونية التي تواجه البشرية اليوم مثل ظاهرة الاحتباس الحراري؟
– هل يستطيع العلم تفسير الدين؟
– يتسائل البعض لو ما إذا كان العلم قادرا اسهام في الجانب الروحي بحال من الأحوال؟
– كيف يمكن التوفيق بين العملية الداخلية من الفكر الديني والعلمي؟
– ما هي وجهة النظر المستقبلية المستخلصة من التقاطع العلم والدين، على ضوء الاكتشافات والتطورات اعملية الحديثة المتتابعة؟

المسئلة الأولى تتعلق حول قدرة العالم التجريبي الوصول إلى التعرف بصفات الله تعالى. ويمكن القول هنا أنه من المأكد أنه ليس بإمكان العلم التجريبي القدرة على إثبات ماهية العلاقة الروحية بين الإنسان بخالقه لأن ذلك ليس من اختصاصاته. بينما نجد أن العلماء التجريبيون الذين لا تتعارض نظرتهم مع "الدين"، ولا يعارضونه، يوفقون ما ذهبا إليه الفيلسوفين – سبينوزا/Spinoza – واينشتاين/Einstein، في تصورهم عن إله يتصف بعلم أزلي ويفوق ونافذ فوق كل علوم وأفعال البشر التي مهما تطورت، لن تتجاوز حدود بشريتها.

من ناحية أخرى، يمكن للعلم التجريبي أن يكشف الأسرار التي وضعها الخالق في الكون. أما في ما يتعلق بإدراك ماهية علاقة الخالق بالمخلوق، يدعو الفيلسوف أينشتاين بألا يستغل رجال الدين نفوذهم ليفرضوا تصورهم عن هذه العلاقة على البشر، ولكن ليتركوهم يتعرفوا بحرية على الخالق بنفسهم ومن خلال تأملاتهم وتدبرهم على الظواهر الكونية.

ومن الجدير بالذكر أن المتكلمين المسيحيين يرفضون فكرة التشبيه عن الخالق، والمتجذرة في ويستبدلونها بفكرة التنزيه. نجد بأن ذات التصور موجود بصورة أو بأخرى في البوذية والهندوسية.

ثم هناك، آخر تسائل جوا مكانية أن يتفق – المتكلمون – مع العلم التجريبي في ما يتعلق بنظرية "تسلسل الوقائع المتغيرة بتأثير من الوقت؟" أما في مجال إدراك جمال الطبيعة من شأنه أن يسهم في تنوير العقول وتزكية القلوب.

التجريبيون المغالون المدمنون في المادية والمتكلمون المقلدون – المدافعون عن معتقداتهم، لا يلتقون بل يختلفون في كل شيء، حتى في نظرتهم لإدراك جمال الطبيعة.

من ناحية أخرى، يرى علم النفس الحديث أن التدين العادي المنبثق من الشعور الداخلي للأنسان مثل شعور الخوف والأمن. بينما الحقائق الروحية التي خضعت لتجارب الأنبياء والحكماء والرهبان، وهي في ذات الوقت عصية على لإدراك العلم التجريبي.

ولكن في ما يتعلق بالمعرفة في معناها الشامل هي متجزرة في اطار المكان والزمان. بينما الحقيقة المقدسة تتجلى في رسالة عظيمة، ولأنها تتخطى الإطار الزماني – المكاني لا يمكن إحتوائها بالكلية.

يلاحظ بأن أغلب أعلام ورواد العلم التجريبي (أنشتاين، نيوتن، درون، بوهر) قد أعترفوا بقصور وحدود العلم التجريبي.

انطلاقا من إهتمامي هو النظام الروحي في مختلف الأديان. ألاحظ بأن كل الأنظمة الروحانية تتميزفي جانبيها الباطني والظاهري (داخلي وخارجي) بدرجات متلازمة وذلك مثل: تلازم بين درجات الطبيعي والشعوري والعقلي والروحي.

هدف الرياضة الروحية هي في الأساس تطهير القلب من الران و"الأخلاط"، بحيث يمكن للقلب أن يصل ويشعر بحقيقة الأشياء والطبيعة والآخارين بثقافاتهم المختلفة. وبقدر حالة الروحانية يمكن للمرء أن يتعمق في البحث التجريبي

بقدر كبير من الإعجاب والمتعة وبعيدا عن المراء والمناظرات العقيمة (الأنانية).

كما توصل الرياضة الروحية إلى درجة يمكن فيه التحرر من التفاخر، من حيث أنها تتمازج مع الطبيعة التجريبية لتمنح الإنسان القدرة على معايشة التجربة الذاتية.

والبحث عن المعنى للحياة لا يكون إلى من خلال الصلة الروحية أو التوصل الروحي مع الذاة والآخرين من ناحية، أو الحقيقة المطلقة من ناحية اخرى ولذا نجد الكتب الروحية تدعو إلى الغرس في النفس مشاعر الحب والرحمة والإخلاص، التي هي كلها أخلاق ضرورية للوصول إلى العلاقة الروحية العميقة الأصيلة.

عملية البحث العلم التجريبي وطلب المعرفة الروحية، يرتكزان على الغيب التي يتسم بالجاذبية. ويمكن القول بأن العلم التجريبي قادر على اكتشاف المجهول. بينما البحث عن المعرفة الروحية، رغم التعمق فيه يبقى دائما مجهولا في بعض أبعاده لأنه متعلق بالأبدي الأزلي. ولكن في حالة التدبر وحضور القلب يمكن التواصل الروحي بالحضرة الإلهية، والعمل هو طريقة الاحتفاء بهذا الحضور.

والعمل التجريبي يعتبر لدى العلماء التجريبيين، بمثابة وسيلة للإبتعاد عن الأنانية واكتساب الإخلاص، ويأكد العالم أنشتاين بأن هاتين الخصلتين تمثلان القيمة الحقيقية للإنسان ومعدنه.

وفي هذا الإطار، يمكن القول بأن العملية الحسية، وصل إلى القدرة الإلهية من خلال تدبر المرء في ذاته وفي الكون.

وغاية الإنسان هو يبحث عن الكمال. لأنه الفريد بذاته المشارك في الكون الفريد بحقيقته، ووحدة النظام هذه المتجلية في الذاة والكون هي دالة على الوحدنية الإلهية. بينما قصور العلم الإنساني هو في حد ذاته هو اعتراف بالعجز والجهل أمام المطلق. وبقدر ما يزيد الإنسان، بقدر ما يبتعد ويتسع أمامه الغيب.

ولكن من الممكن أن تجتمع لدى نفس الشخص المعرفة الروحية والتجريبية شريطة أن ترتكز الخبرة بالمعايير التالية: العمل الهادف الخال عن الغرور، والفردية الخالية عن الأنانية، والفردية الكاملة. وفي هذا الإطار يعتقد بعض العلماء التجريبيون، مثل "باخ" و"كالداسا" و"آلغريكو" أن تجاربهم الفنية مثل الشعر والموسيقى والتصوير هي إجابتهم وتحقيق "للنداء الروحي".

عربه من الإنجليزية:
محمادي علي محمادي

نمط شجرة الأسيوي الموروثية

شرح الحوار بين ابن العربي وابن رشد، أو بين عرفان البصيرة وعلم العقل

عبدالباقي مفتاح

يرجع تاريخ اللقاء والحوار بين شيخ الصوفية الأكبر محيي الدين محمد ابن العربي (٥٦٠ – ٦٣٨ هـ) وابن رشد (٥٢٠ – ٥٩٥ هـ) إلى ما بين سنتي ٥٧٦ و ٥٧٨ هـ، وسن ابن العربي حينذاك حوالي ١٧ سنة بينما سن ابن رشد حوالي ٥٧ سنة، بعد تأليفه لكتاب (الكشف عن مناهج الأدلة) بنحو ٣ سنوات.

وسبب هدا اللقاء هو الصداقة التي كانت بين ابن رشد وعلي ابن العربي والد محيي الدين – الذي توفي حوالي ٥٩٠ هـ أي ٥ سنوات قبل وفاة ابن رشد – لعلاقتهما الممتازة المشتركة بالخليفة ألموحدي الرابع أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن بن علي الذي تولى الخلافة سنة ٥٥٨ هـ وتوفي سنة ٥٨٠ هـ.

وقد أورد ابن العربي هذا الحوار في الباب ١٥ من كتابه (الفتوحات المكية) وعنوانه: "في معرفة الأنفاس ومعرفة أقطابها المحققين بها وأسرارهم"، وذلك في سياق حديثه عن من سماه بـ "مداوي الكلوم"، وهو قطب يدور عليه فلك العارفين من رجال الأنفاس وإمام يقوم به ملكهم. وفصل بعض علومه، فمنها: علم الدهر الأول الذي عنه تكونت الدهور، وعلم الكيمياء والفلك وإحياء الموات والتناسب بين الإنسان والعالم، ثم أورد نص الحوار الذي سنذكره بتمامه.

والغرض من هذا المقال هو محاولة شرح مفصل لهذا الحوار الذي يبدو غامضا للكثير من المطالعين، وبيان أن مداره حول مسألتين:

- مسألة مناهج المعرفة بين الإيمان والكشف من جهة، والفكر والمنطق البرهاني من جهة أخرى.
- مسألة المعاد والحشر الجسماني في الآخرة.
- ففي ماذا يتفق أو يختلف الرجلان؟
- وما معني قول ابن عربي: (نعم لا. وبين نعم ولا تطير الأرواح من أجسادها).
- ومن هو مداوي الكلوم؟ ولماذا ورد هذا الحوار مع ابن رشد في سياق الكلام عن علومه؟
- وما هي المرجعية القرآنية للباب ١٥ الذي ورد فيه هذا الحوار؟

نص الحوار

يقول ابن العربي:

وعن هذا القطب (أي مداوي الكلوم) خرج علم العالم وكونه إنسانا كبيرا، وأن الإنسان مختصره في الجرمية مضاهيه في المعني. فأخبرني الروح الذي أخذت منه ما أودعته في هذا ألكتاب أنه جمع أصحابه يوما في دسكرة وقام فيهم خطيبا وكانت عليه مهابة فقال: افهموا عني ما أرمزه لكم في مقامي هذا وفكروا فيه واستخرجوا كنزه واتساع زمانه في أي عالم هو، وإني لكم ناصح، وما كل ما يدرى يذاع، فإنه لكل علم أهل يختص بهم، وما يتمكن الانفراد ولا يسع الوقت، فلا بد أن يكون في الجمع فطر مختلفة وأذهان غير مؤتلفة، والمقصود من الجماعة واحد إياه أقصد بكلامي وبيده مفتاح رمزي، ولكل مقام مقال، ولكل علم رجال، ولكل وارد حال، فافهموا عني ما أقول وعوا ما تسمعون، فبنور النور أقسمت وبروح الحياة وحياة الروح آليت أني عنكم لمنقلب من حيث جئت، وراجع إلى الأصل الذي عنه وجدت، فقد طال مكثي في هذه الظلمة، وضاق نفسي بترادف هذه الغمة، وإني سالت الرحلة عنكم وقد أذن لي في الرحيل فاثبتوا على كلامي فتعقلون ما أقول بعد انقضاء سنين عينها وذكر عددها، فلا تبرحوا حتى آتيكم بعد هذه المدة، وإن برحتم فلتسرعوا إلى هذا المجلس الكرة. وإن لطف مغناه وغلب على الحرف معناه فالحقيقة الحقيقة، والطريقة الطريقة، فقد اشتركت الجنة والدنيا في اللبن والبناء، وإن كانت الواحدة من طين وتبن والأخرى من عسجد ولجين. هذا ما كان من وصيته لبنيه. وهذه مسالة عظيمة رمزها وراح، فمن عرفها استراح.

ولقد دخلت يوما بقرطبة على قاضيها أبي الوليد ابن رشد وكان يرغب في لقائي لما سمع وبلغه ما فتح الله به علي في خلوتي، فكان يظهر التعجب مما سمع، فبعثني والدي إليه في حاجة قصدا منه حتى يجتمع بي، فإنه كان من أصدقائه وأنا صبي ما بقل وجهي ولا طر شاربي، فعندما دخلت عليه قام من مكانه إلي محبة وإعظاما فعانقني وقال لي: نعم، قلت له: نعم، فزاد فرحه بي لفهمي عنه، ثم إني استشعرت بما أفرحه من ذلك فقلت له: لا، فانقبض وتغير لونه وشك فيما عنده وقال: كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلهي هل هو ما أعطاه لنا النظر؟ قلت له: نعم لا، وبين نعم ولا تطير الأرواح من موادها والأعناق من أجسادها، فاصفر لونه وأخذه الأفكل وقعد يحوقل، وعرف ما أشرت به إليه وهو عين هذه المسالة التي ذكرها هذا القطب الإمام أعني مداوي الكلوم، وطلب بعد ذلك من أبي الاجتماع بنا ليعرض ما عنده علينا هل هو يوافق أو يخالف؟ فإنه كان من أرباب الفكر والنظر العقلي، فشكر الله تعالى الذي كان في زمان رأى فيه من دخل خلوته جاهلا وخرج مثل هذا الخروج من غير درس ولا بحث ولا مطالعة ولا قراءة، وقال: هذه حالة أثبتناها وما رأينا لها أربابا، فالحمد لله الذي أنا في زمان فيه واحد من أربابها الفاتحين مغالق أبوابها، والحمد لله الذي خصني برؤيته. ثم أردت الاجتماع به مرة ثانية فأقيم لي رحمه الله في الواقعة في صورة ضرب بيني وبينه فيها حجاب رقيق أنظر إليه منه ولا يبصرني ولا يعرف مكاني وقد شغل بنفسه عني، فقلت: إنه غير مراد لما نحن عليه. فما اجتمعت به حتى درج وذلك سنة ٥٩٥ هـ بمدينة مراكش ونقل إلى قرطبة وبها قبره، ولما جعل التابوت الذي فيه جسده على الدابة جعلت تواليفه تعادله من الجانب الآخر وأنا واقف ومعي الفقيه الأديب أبو الحسن محمد بن جبير كاتب السيد أبي سعيد وصاحبي أبو الحكم عمرو بن السراج الناسخ، فالتفت أبو الحكم إلينا وقال: ألا تنظرون إلى ما يعادل الإمام ابن رشد في مر كوبه؟ هذا الإمام وهذه أعماله يعني تواليفه، فقال له ابن جبير: يا ولدي نعم ما نظرت لا فض فوك. فقيدتها عندي موعظة وتذكرة، رحم الله جميعهم، وما بقي من تلك الجماعة غيري، وقلنا في ذلك:

هذا الإمام وهذه أعماله
يا ليت شعري هل أتت آماله

ما هي طرق المعرفة بالله – تعالى – عند ابن العربي؟

في كثير من مكتوباته يفصل الشيخ الأكبر نوعين من طرق المعرفة بالله تعالى:

النوع الاول: طريق المعرفة الشرعية الايمانية وما تثمره من معرفة كشفية ذوقية عند الخاصة من العارفين بالله تعالى.

النوع الثاني: المعرفة الفكرية البرهانية التي يتبعها الفلاسفة وعلماء المنطق والكلام.

والحكيم الإلهي – كما وصف الشيخ به أفلاطون[1] – هو الذي يجمع بين النوعين من المعرفة بعلومها الأربعة:

الإلهي والمنطقي والرياضي والطبيعي[٢]. فمداوي الكلوم قطب الباب ١٥ من الفتوحات المكية في معرفة الأنفاس هو النموذج الكامل للحكيم الإلهي. وفي سياق الحديث عن علومه أورد الشيخ حواره مع ابن رشد كنموذج للفيلسوف صاحب المعرفة العقلية والنظر الفكري.

يقول الشيخ: "والطريق الموصلة إلى العلم بالله طريقان لا ثالث لهما. ومن وحد الله من غير هذين الطريقين فهو مقلد في توحيده. الطريق الواحدة: طريق الكشف وهو علم ضروري يحصل عند الكشف يجده الإنسان في نفسه لا يقبل معه شبهة ولا يقدر على دفعه، ولا يعرف لذلك دليلا يستند إليه سوى ما يجده في نفسه. إلا أن بعضهم قد يعطى الدليل والمدلول في كشفه. فإنه ما لا يعرف إلا بالدليل فلا بد أن يكشف له عن الدليل . . . وإما أن يحصل له عن تجل الهي يحصل له وهم الرسل والأنبياء وبعض الأولياء.

والطريق الثاني: طريق الفكر والاستدلال بالبرهان العقلي. وهذا الطريق دون الطريق الأول، فإن صاحب النظر في الدليل قد تدخل عليه الشبهة القادحة في دليله فيتكلف الكشف عنها والبحث عن وجه الحق في الأمر المطلوب"[٣].

وفي كتابه (الوصايا)[٤] يوصي الشيخ بالجمع بين الطريقتين لكن كلا على حدة فيقول: "الذي أوصيك به أيها الأخ الإلهي – أيدك الله بروح منه حتى تخبر به عنه – أن تعرف الحق سبحانه وتعالى من حيث ما أخبرك به عن نفسه أنه عليه، مع اعتمادك على ما اقتضاه البرهان الوجودي مما ينبغي أن يكون الحق عليه سبحانه من التنزيه والتقديس، فتجمع بين العلم الذي أعطاك الإيمان وبين العلم الذي اقتضاه الدليل العقلي، ولا تطلب الجمع بين الطريقين. بل خذ كل طريقة على انفرادها. واجعل الإيمان لقلبك بما أعطاك من معرفة الله بمنزلة البصر لحسك بما أعطاك من معرفة ما تقتضيه حقيقته. واحذر أن تصرف نظرك الفكري فيما أعطاكه الإيمان فتحرم عين اليقين. فإن الله أوسع من أن يقيده عقل عن إيمان أو إيمان عن عقل، وإن كان نور الإيمان يشهد العقل من حيث ما أعطاه فكره بصحة ما أعطاه من السلوب (يعني الشيخ بالسلوب نعوت تنزيه الحق تعالى). ولا يشهد نور العقل من حيث فكره بصحة ما أعطاه نور الإيمان والكشف. لكن نور العقل به يكون القبول الخارج عن الفكر ويشهد بصحة ما أعطاه الكشف والإيمان:

للشرع نور وللألباب ميزان
والشرع للعقل تأييد وسلطان
والكشف نور ولكن ليس تدركه
إلا عقول لها في الوزن رجحان

وفي كتاب (المسائل)[٥] يزيد الشيخ هذا المعنى بيانا فيقول: "للعقل نور وللإيمان نور. فبنور العقل يصل إلى معرفة وجود الله تعالى وكونه قادرا سميعا عالما مريدا إلى غير ذلك مما يجب للألوهية وما يجوز عليها وما يستحيل. وبنور الإيمان يعرف ذات الحق وما وصف به مما يقتضي التشبيه والتنزيه، فيأخذها مشاهدة، وهذه درجة الأنبياء والأولياء. كما أن للعقل حد وللإيمان حد. فحد العقل

يوصله إلى التدبير في أسبابه ومصالح وجوده بحسب ما يقتضيه نظره من العادة. وحد الإيمان خرق العادات عنده لتخرق العادات له[٦] فيجد اللذة في العذاب والألم في النعيم وشبهه. وعلى حد العقل تجري أمور العقلاء من الخلق. وعلى حد الإيمان تجري أمور بعض المنتمين إلى الله تعالى أصحاب الأحوال والأوامر الإلهية والخواطر المستقيمة الربانية".

وقد قارن الشيخ بكيفية رائعة ومفصلة في الباب ١٦٧ من الفتوحات في معرفة كيمياء السعادة بين المعارف التي ينالها الفيلسوف في معراجه بالفكر والمعارف التي يتحقق بها المؤمن السالك التابع للنبي المشرع في معراجه بالروح والهمة.

وكتاب الفتوحات المكية وغيرها من كتب الشيخ نموذج كامل لمثل هذه المعرفة الإيمانية الكشفية. وقد خصص الباب ١٧٧ من الفتوحات إلى معرفة مقام المعرفة، وهو من أطول وأروع أبواب الفتوحات، وفيه بين أن المعرفة التامة منحصرة في العلم بسبعة أشياء هي: العلم بالأسماء الإلهية، والعلم بتجلي الحق في الأشياء، والعلم بخطاب الحق عباده المكلفين بالسنة الشرائع، وعلم الكمال والنقص في الوجود، وعلم الإنسان نفسه من جهة حقائقه، وعلم الخيال وعالمه المتصل والمنفصل، وعلم الأدوية والعلل.

وفي بداية رسالته إلى إمام الأشاعرة فخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازي (ت ٦٠٦ هـ) يفصل ابن العربي الفرقان بين علوم الفكر وعلوم الإيمان فيقول[٧]: "... فالعقول تعرف الله من حيث كونه موجودا ومن حيث السلب لا من حيث الإثبات، وهذا خلاف الجماعة من العقلاء والمتكلمين إلا سيدنا أبا حامد قدس الله روحه فإنه معنا في هذه القضية. ويجل الله أن يعرفه العقل بفكره ونظره. فينبغي للعاقل أن يخلي قلبه من الفكر إذا أراد معرفة الله تعالى من حيث المشاهدة. وينبغي للعالي الهمة أن لا يكون تلقيه عند هذا من عالم الخيال وهي الأنوار المتجسدة الدالة على معان وراءها، فإن الخيال ينزل المعاني العقلية في القوالب الحسية كالعلم في صورة اللبن، والقرآن في صورة الحبل، والدين في صورة القيد. وينبغي للعالي الهمة أن لا يكون معلمه وشاهده مؤنثا متعلقا بالأخذ من النفس الكلية. كما لا ينبغي له أن يتعلق بالأخذ عن فقير أصلا، وكل من لا كمال له إلا بغيره فهو فقير. فهذا حال كل ما سوى الله تعالى. فارفع الهمة في أن لا تأخذ علما إلا من الله تعالى على الكشف. فإن عند المحققين أن لا فاعل إلا الله. فإذن لا يأخذون إلا عن الله. وما فاز أهل الله إلا بالوصول إلى عين اليقين أنفة من بقاء مع علم اليقين. واعلم أن أهل الأفكار إذا بلغوا فيها الغاية القصوى أداهم فكرهم إلى حال المقلد المصمم (أي مقلد الرسول المشرع) فإن الأمر أعظم من أن يقف فيه الفكر. فما دام الفكر موجودا فمن المحال أن يطمئن ويسكن. فللعقول حد تقف عنده من حيث قوتها في التصرف الفكري، ولها صفة القبول لما يهبه الله تعالى. فإذن ينبغي للعاقل أن يتعرض لنفحات الجود، ولا يبقي مأسورا في قيد نظره وكسبه، فإنه على شبهة من ذلك. ولقد أخبرني من أثق به

من إخوانك وممن له فيك نية حسنة جميلة أنه رآك وقد بكيت يوما، فسالك هو ومن حضر عن بكائك. قلت مسألة اعتقدتها منذ ثلاثين سنة تبين لي في الساعة بدليل لاح لي أن الأمر بخلاف ما كان عندي فبكيت وقلت ولعل الذي لاح أيضا يكون مثل الأول. فهذا قولك. ومن المحال على العارف بمرتبة العقل والفكر أن يسكن أو يستريح ولا سيما في معرفة الله تعالى، ومن المحال أن تعرف ماهيته بطريق النظر. فمالك يا أخي تبقي في هذه الورطة ولا تدخل طريق الرياضات والمجاهدات والخلوات التي شرعها رسول الله صلى الله عليه. ومثلك من يتعرض لهذه الخطة الشريفة والمرتبة العظيمة الرفيعة".

إذن فالشيخ يحذر من استعمال الفكر في الإلهيات والغيبيات ويرجح طريق الإيمان والكشف. ويؤكد هذا المعني فيقول في الباب ٢٢٦ من الفتوحات: "... ونمنع من الفكر جملة واحدة لأنه يورث صاحبه التلبيس وعدم الصدق. وما ثم شيء إلا ويجوز أن ينال العلم به من طريق الكشف والوجود ... إن أهل الفكر خطأهم في الإلهيات أكثر من إصابتهم سواء كان فيلسوفا أو معتز ليا أو أشعريا أو ما كان من أصناف أهل النظر. فما ذمت الفلاسفة لمجرد هذا الاسم وإنما ذموا لما أخطأوا فيه من العلم الإلهي مما يعارض ما جأت به الرسل عليهم السلام بحكمهم بما أعطاهم الفكر الفاسد في أصل النبوة والرسالة ولماذا تستند. فتشوش عليهم الأمر. فلو طلبوا الحكمة حين أحبوها من الله لا من طريق الفكر أصابوا في كل شيء. وأما ما عدا ألفلاسفة من أهل النظر من المسلمين كالمعتزلة والأشاعرة فإن الإسلام سبق لهم وحكم عليهم ثم شرعوا في أن يذبوا عنه بحسب ما فهموا منه. فهم مصيبون بالأصالة مخطئون في بعض الفروع بما يتأولونه".

لكن الشيخ يؤكد بان المعارف الإيمانية والكشفية لا تناقض أبدا منطق العقل القويم. يقول في رسالة إلى أحد إخوانه[٨]: "...اعلم أيدك الله أن الحقائق لا تتبدل، وأن مواجيد الحق لا تزال ترد على قلوب الواجدين وتتنزل، فلو بلغت أقصى ما إليه الانتهاء، وبرزت من خلال حجب العزة والبهاء، لا تزال تحت امكان الأدلة العقلية موجبة لها، أو ساكتة عنها الألسن الشرعية، ولهذا قال الجنيد وغيره من أئمتنا: (علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة) وما خاطب سبحانه إلا أولي النهى والألباب".

فلا تناقض عند الشيخ بين العقل والكشف والشرع بل بينهم تكامل وتلاقح. والشرع هو المقدم والكشف والعقل تابعان له.

ما هي طرق المعرفة عند ابن رشد؟

بالرجوع إلى كتب ابن رشد مثل (فصل المقال) و(مناهج الأدلة) و(تهافت التهافت) يتبين أن الطريق الأساسي للمعرفة عنده هو طريق النظر الفكري بالعقل السليم الذي يعتمد على المنطق القويم، إذ بواسطته يعرف صدق الرسول المشرع، وبه يحصل التكليف والإدراك الموضوعي الصحيح للحقائق ... ويعترف ابن رشد بوجود طريق الكشف الصوفي وأهميته في المعرفة، لكن يفضل طريق الفكر لعموم استعمال

العقل عند جل الناس، وندرة وجود الكشف إذ لا يحضى به إلا القلة النادرة من العارفين الموهوبين. كما أن ابن رشد يعترف بالسلوك الصوفي في تهذيب الأخلاق وتقويم النفس. يقول في كتابه (مناهج الأدلة في عقائد الملة): "...وأما الصوفية فطرقهم في النظر ليست طرقا نظرية ... وإنما يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقى في النفس عند تجريدها من العوائق الشهوانية ... ونحن نقول أن هذه الطريقة وإن سلمنا وجودها فإنها ليست عامة للناس بما هم ناس. ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر ولكان وجودها بالناس عبثا، والقرآن كله دعاء إلى النظر والاعتبار، وتنبيه على طريق النظر ... ومن هذه الجهة دعا الشرع إلى هذه الطريقة، وحث عليها في جملتها حثا، أعني على العمل، لا على أنها كافية بنفسها كما ظن القوم"[٩].

حول طرق المعرفة في ماذا يتفق ابن العربي وابن رشد وفي ماذا يختلفان؟ وما معنى قول ابن عربي لابن رشد: نعم، لا؟

يتفق الاثنان في أن الالتزام بالشريعة عقيدة وعملا هو طريق السعادة الأبدية. وهذا هو الذي جعل الشيخ الأكبر يذكر ابن رشد بالإجلال والتقدير حيث يقول عنه بدون أن يذكر اسمه في الباب ٦٦ من الفتوحات[١٠]: "...ولا أعني بالعقلاء المتكلمين اليوم بالحكمة، وإنما أعني بالعقلاء من كان على طريقتهم من الشغل بنفسه والرياضات والمجاهدات والخلوات والتهيؤ لواردات ما يأتيهم في قلوبهم عند صفائها من العلم العلوي الموحى في السماوات العلى ... وقد أدركنا ممن كان على حالهم قليلا، وكانوا أعرف الناس بمقدار الرسل ومن أعظمهم تبعا لرسول الله صلى الله عليه وسلم، وأشدهم محافظة على سننه، عارفين بما ينبغي لجلال الحق من التعظيم، عالمين بما خص الله به عباده من النبيين وأتباعهم من الأولياء من العلم بالله من جهة الفيض الإلهي الإختصاصي الخارج عن التعلم المعتاد من الدرس والاجتهاد ما لا يقدر العقل من حيث الفكر أن يصل إليه. ولقد سمعت واحدا من أكابرهم (يعني ابن رشد) وقد رأى ما فتح الله به علي من العلم به سبحانه من غير نظر ولا قراءة بل من خلوة خلوت بها مع الله، ولم أكن من أهل الطلب فقال: الحمد لله الذي أنا في زمان رأيت فيه من أتاه الله رحمة من عنده وعلمه من لدنه علما، فالله يختص من يشاء برحمته والله ذو الفظل العظيم".

فكلام الشيخ هذا مكمل لما ذكره في الباب ١٥ من الفتوحات حيث ذكر فرح ابن رشد برؤية الصبي العارف محمد بن العربي وعبر عن إعجابه بقوله: "هذه حالة أثبتناها وما رأينا لها أربابا. فالحمد لله الذي أنا في زمان فيه واحد من أربابها الفاتحين مغالق أبوابها. والحمد لله الذي خصني برؤيته".

ويتفق الرجلان أيضا في أن للمعرفة طريقان: طريق الإيمان والكشف وطريق الفكر والمنطق. والكمال هو الأخذ بالطريقين معا، لكن يؤخذ كل طريق على حدة، لأن

لكل متهما منهاج وميدان خاص.

أما الاختلاف بين الرجلين فيظهر في أن كلا منهما يفضل منهاجا على الآخر: ابن رشد – رغم اعترافه وإجلاله للكشف – يري أن استعمال الفكر والمنطق أولى بالعناية والاعتبار لعموم استعماله عند كل العقلاء بينما الكشف منحصر في الندر من المحظوظين. وأما ابن العربي – رغم احترامه للفكر والمنطق السليم واعترافه بضرورة استعماله في الأمور الكونية والحسية والمعاشية – فيؤكد على أن المنهاج الإيماني الكشفي، خصوصا في الإلهيات وما يتبعها من عقائد، هو الأسلم والأصح والأشرف، وأن خوض الفكر في غير مجاله يؤدي به إلى متاهات وأخطاء، والواقف معه يفوته الكثير من المعارف الذوقية والعلوم الشهودية.

ومما سبق يفهم جواب ابن العربي بقوله: (نعم، لا). لما سأله ابن رشد: "كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلهي؟" أي: نعم في ما هو محل اتفاق بينهما وهو ضرورة الالتزام الكامل بالشرع، والأخذ بمنهاجي الكشف والفكر كلا على حدة. لكن: لا للفكر والنظر العقلي إذا تطاول للخوض فيما لا يحق له الخوض فيه وهو الإلهيات والغيبيات.

وقد أحسن الأستاذ ساعد خميسي في مقال له حول هذا الموضوع[11] حين قال: "...ومعني جمعه بين نعم ولا في إجابته: أن العقل يعطي ما يعطيه الكشف ولكن إلى حد ما، وهذا الحد هو نقطة انتهاء مجال العقل ليتحول من أداة فعالة إلى أداة منفعلة مسايرة للكشف نحو المطلق، فتتخلص من قواعد وقوانين العقل كما تتخلص الأرواح من الأبدان وكل نقص يعيق الوصول إلى الكمال، وهذا ما قصده ابن عربي بطيران الأرواح من المواد والأعناق من الأجساد".

وإنما تطير الأرواح من موادها لترجع إلى أصلها العلوي الرباني وهو ما ذكره القطب مداوي الكلوم لأصحابه حين قال: "...إني عنكم لمنقلب من حيث جئت، وراجع إلى الأصل الذي عنه وجدت...". وللتماثل بين طيران الأرواح ورجوع مداوي الكلوم إلى أصله قال الشيخ: "وهو عين هذه المسالة التي ذكرها هذا القطب الإمام أعني مداوي الكلوم".

هل من معنى آخر عند ابن العربي في قوله الجامع بين الضدين: نعم، لا؟

في العديد من نصوصه، خصوصا في الفصوص والفتوحات، يقرر الشيخ أن كمال الحق تعالى يتجلى في أنّه هو عين الأضداد كلها، إذ لا وجود ولا ظهور ولا قيام لها إلا به حسبما أخبر عن نفسه بأنه هو الأول والآخر والظاهر والباطن. فالعارف لا يرى شيئا إلا ويرى ضدّه ويرى الله تعالى معه. ومن كتب الشيخ التي عبّر فيها عن جمع الأضداد في نقطة اعتدال الشهود العرفاني، كتابه (مشاهد الأسرار القدسية). وعنوانه يشير إلى هذه الجمعية حيث يعرف الشيخ في الباب ١٩٩ من الفتوحات سر العلم فيقول: "سر العلم بالله هو جمع الأضداد بالحكم في العين الواحدة من حيث ما هو منسوب كذا مما له ضد ذلك بعينه ينسب إليه ضدّه". فكأنّ قول الشيخ: (نعم، لا) يشير إلى أنّ كمال

المعرفة ليس في شق إثبات (نعم) فقط، ولا في شق نفي (لا) فقط، بل بجمعهما في آن واحد في عين واحدة: إطلاق في تقييد وتقييد في إطلاق، تشبيه في تنزيه وتنزيه في تشبيه، وحدة في كثرة وكثرة في وحدة، وهذا مما لا يعقله العقل إلا بفتح يجعل الأرواح تطير من موادها.

خلاصة القول أن العقل ما دام مقيدا في عقال فكره إما أن يقول: نعم، أو يقول: لا ... أما البصيرة العارفة فتقول: نعم ولا، في نفس الآن.

من المسائل الغيبية التي خاض فيها العقل الفلسفي بفكره فتردد وحاروتاه مسألة الحشرالأخروي. هل هو حشر في نشأة حسية عنصرية كما هوالحال في الدنيا؟ أم هو حشر روحاني معقول غير جسدي؟ فماهوموقف ابن العربي وابن رشد في هذه المسالة وما علاقتها بالحوار الذي دار بينها؟

هذه المسالة هي آخر المسائل التي رد فيها الإمام الغزالي (ت: ٥٠٥ هـ) على الفلاسفة في كتابه "تهافت الفلاسفة" وعنوانها: "مسالة في إبطال إنكارهم لبعث الأجساد، ورد الأرواح إلى الأبدان، ووجود النار الجسمانية، ووجود الجنة والحور العين، وسائر ما وعد به الناس. وقولهم: إن كل ذلك أمثلة ضربت لعوام الخلق لتفهيم ثواب وعقاب روحانيين، هما أعلا رتبة من الجسمانيين. وهذا مخالف لاعتقاد المسلمين كافة". ثم أطنب أبو حامد في الرد على من أنكر النشأة الجسدية في الآخرة.

موقف ابن رشد

كسابقيه من الفلاسفة الإسلاميين – خصوصا ابن سينا[١٢] – موقف ابن رشد في مسألة الحشر الجسماني والجزاء الأخروي المحسوس موقف غامض ملتوي متردد غير صريح. ويبدو من كلامه حوله أنه يميل إلى نفيه، أي أن البعث للأرواح، والجزاء روحاني معقول وليس جسمانيا محسوسا. ولكن عقيدته الإسلامية المؤكدة على الحشر المحسوس كانت تؤرقه وتشوش على قناعته الفكرية الفلسفية. وفي ردّه على الغزالي في هذه المسألة يقول: إنه ما وجد لواحد ممن تقدم من الحكماء فيها قول، أي القول بالحشر المحسوس. وذلك أن أول من قال بحشر الأجساد هم أنبياء من بني إسرائيل بعد موسى عليه السلام. وثبت أيضا ذلك في الإنجيل، وهو قول الصابئة. والحكماء يرون تقليد الأنبياء في الشرائع. والممدوح عندهم هو ما كان أحث للجمهورعلى الأعمال الفاضلة. فما قيل في المعاد الأخروي في الشريعة الإسلامية هو أحث على الأعمال الفاضلة مما قيل في غيرها، ولذلك كان تمثيل المعاد لهم بالأمور الجسمانية أفضل من تمثيله بالأمور الروحانية.

موقف ابن العربي

موقفه في مسألة الحشر المحسوس واضح جلي كرره في العديد من مكتوباته كقوله في الباب ٦٤ من الفتوحات[١٣]:

"اعلم أن الناس اختلفوا في الإعادة من المؤمنين القائلين بحشر الأجسام. ولم نتعرض لمذهب من يحمل الإعادة

والنشأة الآخرة على أمور عقلية غير محسوسة. فإن ذلك على خلاف ما هو الأمر عليه لأنه جهل . . . فأثبتوا المعنوية ولم يثبتوا المحسوسة. ونحن نقول بما قاله هذا المخالف من إثبات النشأة الروحانية المعنوية لا بما خالف فيه، وأن عين موت الإنسان هو قيامته، لكن القيامة الصغرى فإن النبي" يقول:"من مات فقد قامت قيامته"، وأن الحشر جمع النفوس الجزئية إلى النفس الكلية. هذا كله أقول به كما يقوله المخالف". ففي هذا الشق من المسألة، قال الشيخ الأكبر لابن رشد: نعم. وأما قوله لا: ففيما خالف فيه أهل الفكر تقريرات الشرع. فيواصل الشيخ كلامه قائلا: "ويختلف في ذلك بعينه من يقول بالتناسخ ومن لا يقول به. وكلهم عقلاء أصحاب نظر ويحتجون في ذلك كله بظواهرآيات من الكتاب وأخبار من السنة . . . وما منهم من نحل نحلة في ذلك إلا وله وجه حق صحيح وأن القائل به فهم بعض مراد الشارع – (أي هو بين نعم ولا) – ونقصه علم ما فهمه غيره من إثبات الحشر المحسوس في الأجسام المحسوسة والميزان المحسوس والصراط المحسوس والنار والجنة المحسوستين، كل ذلك حق وأعظم في القدرة . . . فعلم الله أوسع وأتم، والجمع بين العقل والحس والمعقول والمحسوس أعظم في القدرة وأتم في الكمال الإلهي ليستمر له سبحانه وتعالى في كل صنف من الممكنات حكم عالم الغيب والشهادة، ويثبت حكم الاسم الظاهر والباطن في كل صنف . . . فالأولى بكل ناصح نفسه الرجوع إلى ما قاله الأنبياء والرسل على الوجهين المعقول والمحسوس إذ لا دليل للعقل يحيل ما جاءت به الشرائع. . ." إلى آخر ما فصله.

وفي بعض نصوصه يشبه ابن العربي رجوع الروح إلى تدبير الجسد في الآخرة برجوع طلوع الشمس[١٤] فيتنفس العالم أنفاس الحياة بإشراقها. ومن هنا يفهم إدراج الشيخ هذه المسألة في هذا الباب المتعلق بقطب عالم الأنفاس. وخلاصة موقف الشيخ هو أن نشأة الدنيا طبيعية عنصرية كثافتها غالبة على لطافتها. ونشأة الآخرة مثل نشأة الدنيا طبيعية محسوسة ومعقولة جامعة للروح والجسد، لكن نشأة السعداء والجنة طبيعية غير عنصرية مع كونها محسوسة ولطافتها هي المهيمنة لأن لها الإطلاق، خلافا لنشأة الأشقياء في جهنم فهي طبيعية عنصرية في غاية الكثافة والكدورة والحصر. وإلى هذا المعنى أشار مداوي الكلوم في قوله: "...وإن لطف مغناه وغلب على الحرف معناه فالحقيقة الحقيقة والطريقة الطريقة، فقد اشتركت الجنة والدنيا في اللبن والبناء وإن كانت الواحدة من طين وتبن والأخرى من عسجد ولجين. هذا ما كان لوصيته لبنيه. وهذه مسألة عظيمة رمزها وراح فمن عرفها استراح". فيعني به الحث على لزوم الاعتدال بين مطالب الروح والجسم أو بين لباب وباطن الحقيقة والشكل الظاهرللطريقة. فحتّى وإن كانت العناية بالروح والحقائق العلوية أولى، وذلك إذا غلب على الحرف معناه، فينبغي أيضا أن يعطى للظاهرالمحسوس حقه من العناية والاعتبار لأن الروح والجسد متكاملان في الدنيا والآخرة . . .

وابن رشد في قوله لابن العربي: (نعم؟) سأله عن نفس هذه المسألة المتعلقة بالحشر الأخروي، فأجابه ابن العربي: (نعم) أي أنّ الحشر ـ هو كما يقرره أهل الفكر الفلسفي – روحاني معقول. وفرح ابن رشد بالجواب لميله من حيث نظره العقلي إلى استبعاد الحشر المحسوس. ثم لما استشعر ابن العربي بما أفرحه من ذلك قال له: (لا) أي لا نوافقكم في إنكاركم أو استبعادكم أو ترددكم في إثبات الحشر المحسوس والنعيم والعذاب المحسوسين كما أثبته الشرع وشهد به الكشف، ولا دليل للعقل في إنكاره. فانقبض ابن رشد وتغير لونه وشك فيما عنده في هذه المسألة ... وبين (نعم) و (لا) أي بين النشأتين الجسمية والروحية، تطير الأرواح من موادها والأعناق من أجسادها، أي تكون النشأة البرزخية التي تدبر فيها الأرواح أجسادا برزخية خيالية غير محسوسة كما فصّله الشيخ في الباب ٦٣ من الفتوحات في معرفة بقاء الناس في البرزخ بين الدنيا والبعث ... وبين (نعم) لنشأة السعداء الطبيعية المطلقة اللطيفة و(لا) لنشأة الأشقياء الجهنمية المسجونة في الطبيعة العنصرية الكثيفة، تطير الأرواح من موادها وذلك في نهر الحياة الذي ينغمس فيه الخارجون من جهنم حتى يهيئوا للنشأة الجنانية المطلقة حيث تتلطف عَناصرهم وترجع إلى أصلها المطلق بانعتاقها من موادها الكثيفة ... وعمليات التلطيف والتكثيف وارتباط الأرواح بأجسادها هي من علوم مداوي الكلوم حسبما فصله الشيخ في هذا الباب ١٥ من الفتوحات. وقوله: "وهو عين هذه المسألة التي ذكرها هذا القطب الإمام أعني مداوي الكلوم" يعني قوله: "فقد اشتركت الجنة والدنيا في اللبن والبناء...." أي اشتركت الدنيا والآخرة في النشأة المحسوسة والمعقولة معا وفي هذا ردّ على ابن رشد في قوله في (تهافت التهافت) خلال ردّه على الغزالي في هذه المسألة أن الحكماء الأوائل لم يتكلموا على المعاد الجسماني. فهذا مداوي الكلوم سابقهم وإمامهم قد قرّره وأثبته وعلمه أبناء ملّته.

من هو مداوي الكلوم قطب عالم الأنفاس؟

ذكر الشيخ مداوي الكلوم في البابين ١٤ و١٥ من الفتوحات. وفي الباب ١٤ ذكره مع أسماء أقطاب الأمم المكملين في الأمم السابقة الذين شهدهم الشيخ في حضرة برزخية بقرطبة في مشهد أقدس، وهم خمس وعشرون. وبتأمل أسمائهم يتبين أنّهم الأنبياء المذكورون في القرآن. وأعطى الشيخ أسماءهم من حيث قطبيتهم في الولاية. فأوّلهم المفرق ثم مداوى الكلوم ثم البكاء إلى أخرهم. فالمفرق هو آدم عليه السلام الذي منه تفرقت الذرية. والبكاء هو نوح عليه السلام، والنوح بكاء. وبينهما مداوي الكلوم وهو إدريس عليه السلام الذي عاش في الفترة ما بين آدم ونوح عليهما السلام[١٥].

فمداوي الكلوم قطب عالم الأنفاس وإمام الحكماء هو إدريس عليه السلام كنّاه الشيخ بذلك لأنه – حسبما وصفه به – بعلاج جراحات الهوى خبير. وليشير إلى العلوم التي انتشرت من مدرسته وهي تتعلق بالكيمياء والفلك والطب الإلهي والروحاني والنفساني والجسماني

في عالم الإنسان والمعادن والطبيعة عموما، وليشير أيضا لعلاقة تلك العلوم بأسرار الحروف وأعدادها وعلاقتها بالنجوم وأفلاكها. فالحروف أللفظية من عالم الأنفاس. وورد الحديث في الشريف أنّ أول من خطّ بالقلم هو إدريس عليه السلام، أي عنه ظهرت الحروف الرقمية بأرقامها العددية المناسبة للمنازل الفلكية.

فكلمة (مداوي) تشير للدواة زيادة على الدواء. وكلمة (كلوم) تشير للكلام بالحروف زيادة على الجروح. والملاحظ أنّ مجموع أعداد حروف (مداوي الكلوم) بعد حذف مكررها هو: (مداو كلي – ١١١) الذي هو أيضا عدد كلمة (قطب) و(ألف) قطب الحروف[١٦]. فالآحاد الثلاثة من ١١١ قد تشير إلى اللقب المعروف به إدريس وهو: المثلث بالحكمة. وقوله عنه إنه كان عنده من أسرار إحياء الموتى عجائب فلأنه قطبٍ عالم الأنفاس حيث رفعه الله مكانا علياً فهو في سماء الشمس بمعدنها الذهبي قلب العالم، وبنورها يتنفس العالم إذ قرن الحق تعالى الصبح حين تتجلّى الشمس بالنفس فأقسم: (والصبح إذا تنفس) – التكوير: ١٨–، ومن هنا أيضا تظهر صلته بالأبدال السبعة. فخلفاؤه الستة الذين ذكرهم الشيخ في البابيَن ١٤ و١٥ هو سابعهم. وكان أبدا لا يتعدى كلامه السبعة، وإذا وقف وقف لوقفته سبعون قبيلة. وهو الذي علّم أصحابه أن ثم رجالا سبعة يقال لهم الأبدال يحفظ الله بهم الأقاليم السبعة، ولكل واحد منهم نسبة إلى سماء وكوكب ويوم من الأسبوع. ومقدمهم خليفته الأول تلميذه المستسلم. وهو المسمى في سفر التكوين من التوراة باسم (ماتوسالم بن أخنوخ) وفيه أن اخنوخ عاش ٣٦٥ سنة كإشارة إلى علاقته بالمقام الشمسي ودورتها السنوية. وإلى هذا المعنى أشار الشيخ في قوله: أن المستسلم ما مات حتى علم من أسرار الحق في خلقه ٣٦٥٠٠ علم من العلوم العلوية، وهو عدد أيام ١٠٠ سنة. وأخنوخ يتطابق مع إدريس المسمى أيضا: هرمس الهرامسة المثلث بالعظمة. والاثنان الآخران هما هرمس البابلي وهرمس المصري، لأن العلوم الإدريسية توارثتها الأمم بعد رفعه، إلى أن ازدهرت في الحضارات الكلدانية ثم المصرية والإسرائيلية واليونانية، كما ظهرت في الحضارات العربية القديمة وامتدّت عبر القرون تارة تغور وتارة تفور، إلى أن ورثتها الحضارة الإسلامية. وهذه الاستمرارية الطويلة ما كانت لتبقى لولا أن الحكماء الإلهيين من ورثة الأنبياء عليهم السلام كانوا يجددونها بنفخ الروح ألإلهي في قوالبها. أي أنّ تلك العلوم الإدريسية كانت مجملة في قواعد كليّة، ومبادئ أصولية عامة، قوالبها ثابتة، ولا تصبح حيّة فعّالة إلاّ بتجديدها وفق شريعة ولغة ملّة الامة المعينة.

ولا ينبغي أن يفهم أنّه كلّما مات أحد الخلفاء الستة لإدريس عليه السلام – الذين ذكرهم الشيخ في آخر البابين ١٤ و١٥– يتولى بعده مباشرة من يتلوه. بل كل واحد منهم كان مجددا لعلوم الحكمة الإدريسية في دورة زمانه التي قد تمتدّ لقرون كثيرة. الدليل على هذا أنّ رابعهم لقمان الحكيم عاش في زمن داود عليه السلام أي عشرات القرون

بعد طوفان نوح عليه السلام، بينما أوّلهم المستسلم عاش قبل الطوفان ...

وقول الشيخ عن مداوي الكلوم أن قوته في النظر ما تعدّت الفلك السابع – أي سماء زحل – من باب الذوق والحال، لكن حصل له ما في الفلك المكوكب والأطلس بالكشف والإطلاع، وكذلك قوله عنه أنّه قال لأصحابه: "...وقد أذن لي في الرحيل فاثبتوا على كلامي فتعقلون ما أقول لكم بعد انقضاء سنين عينها وذكرعددها..." نجد شرحه في كتاب الأسفار في باب: "سفرإدريس عليه السلام" حيث يقول عنه: "كان قد أسري به إلى أن بلغ السماء السابعة فصارت السماوات كلها في حوزته ... فأقام عندها ثلاثين سنة يدور معها في نطع فلك البروج في مركز تدوير وكيلها ... ثم نزل فاختص من أبناء دينه وشرعه ممن عرف أن فيه ذكاء وفطنة فعلّمهم ما شاهد وما أودع الله من الأسرار في هذا العالم العلوي."[١٧]

– فقول مداوي الكلوم: "فبنور النور أقسمت" يشير إلى مقامه في سماء الشمس سراج العالم. وقد ذكر الشيخ أن الاسم الإلهي المتوجه على إيجاد هذه السماء القطبية هو الاسم (النور) وذلك في الفصل ٢٤ من الباب ١٩٨ من الفتوحات.

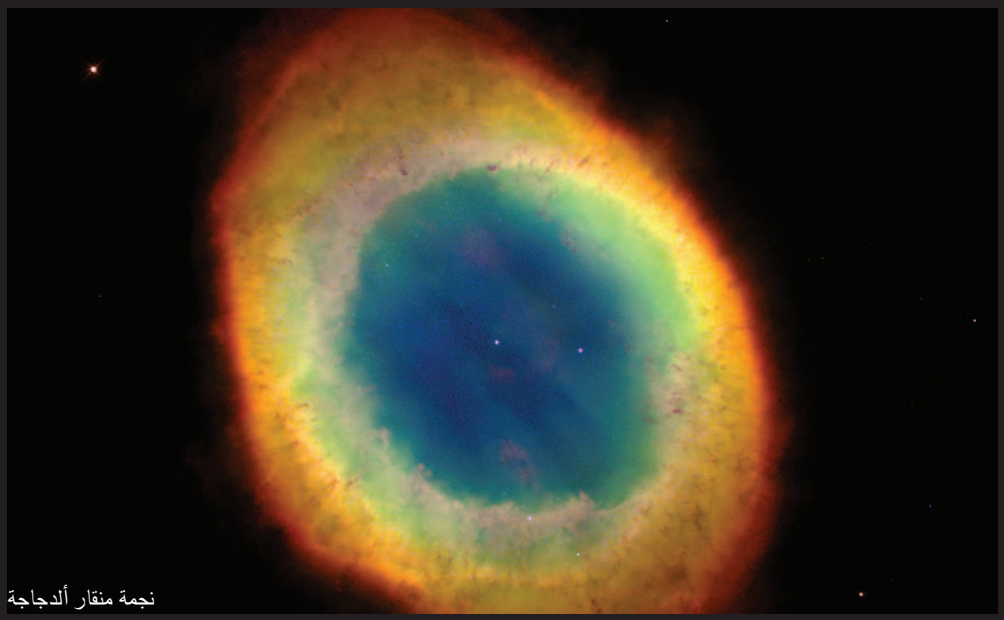
– وقوله: "وبروح الحياة وحياة الروح آليت" يشير إلى إن من الشمس نفس حياة العالم. فنورها للعالم كالروح للجسد.

– وقوله: "فقد طال مكثي في هده الظلمة وضاق نفسي بترادف هذه الغمّة" يشير إلى ظلمة وغمّة عالم الكثافة العنصري السفلي. وبالمجاهدات الشرعية تتلطّف الكثافة وترجع العناصر إلى إطلاق لطافتها الأصليّة فيتروحن الجسم وينطوي في الروح بعد أن كانت الروح منحصرة فيه. وعند ذاك يتم العروج إلى السماوات بالجسد المتروحن ويشرب صاحبه من عين ماء الحياة كما حصل لإدريس وإلياس والخضر وعيسى حسبما فصّل شأنهم الشيخ في الباب ٧٣ من الفتوحات. والتلطيف الروحاني للكثافة العنصرية يحصل لأهل الجنّة في نشأة الآخرة. والأعراف هو السور الفاصل بين الكثافة السفلية العنصرية الجهنمية واللطافة العلوية الطبيعية الجنانية. ولسورة الأعراف علاقة متميزة بهذا الباب ١٥ أي بمقام مداوي الكلوم الشمسي الفاصل بين عالم اليمين العلوي وعالم اليسارالسفلي. والعدد ٤٠ للآية السابقة يشير إلى مقام الجمع حيث أنه عدد حرف الميم الذي هو حرف الجمع، أي أن العدد ٤٠ يشير إلى تمام النشأة عند جمعها للطافة الروح وكثافة الجسم.

خلاصة القول أن علوم الحكمة الإدريسية استمرت متوارثة عند الأمم بواسطة الحكماء الإلهيين. واحيانا كان بعدها الرباني يتقلص بانقباض مدد التربية الروحية العملية التي شرعها الأنبياء فتتحول إلى نظريات فلسفية يغلب عليها تصرف الفكر والنظر العقلي ... ومن هنا نفهم كيف ذكر الشيخ الأكبرمحيي الدين الفيلسوف ابن رشد كممثل للمعرفة الفكرية في سياق كلامه على مداوى الكلوم أي إدريس عليه السلام إمام الحكمة الإلهية الكشفية.

مراجع

ف= الفتوحات المكية لأبن العربي – طبعة دار صادر بيروت، ٤ مجلدات.
[١] ف: باب ٢٢٦ (٢:٥٢٣)
[٢] ف: باب ٤٦٣ (٤:٨٨)
[٣] ف: باب ٦٥ (١:٣١٩)
[٤] كتاب الوصايا في مجموع رسائل ابن العربي – الطبعة الأولى بحيدرابآد ١٣٦١ هـ
[٥] كتاب المسائل في مجموع رسائل ابن العربي. وفي مقدمة الفتوحات (١:٤٤)
[٦] حول خرق العادات تنظر: ف: باب ١٨٦ و١٨٧ و١٨٤ و١٨٥ (٢:٣٦٩–٣٧٤) وكتابه: مواقع النجوم
[٧] رسالة ابن العربي للرازي في مجموع رسائل ابن العربي.
[٨] الرسالة الأولى من كتاب الكتب في مجموع رسائل ابن العربي.
[٩] ابن رشد: (كشف مناهج الأدلة في عقائد الملة) تحقيق لجنة إحياء التراث العربي – دار الآفاق الجديدة – بيروت ١٤٠٣ هـ (١٩٨٢ م). ص:٥٩–٦٠
[١٠] ف: باب ٦٦ (١:٣٢٤–٣٢٥)
[١١] الأستاذ ساعد خميسي: مقال: لقاء ابن عربي بابن رشد وموجز علاقة الكشف بالعقل – مجلة سيرتا – رقم ١٢ جامعة منتوري – قسنطينة، الجزائر ١٩٩٩. – ص:٦٧–٧٣.
[١٢] حول مسألة الحشر الجسماني عند ابن سينا والغزالي ينظر كتاب:
‹›تهافت الفلاسفة للغزالي – تحقيق سليمان دنيا – ط ٢ – دار المعارف بمصر – ص:١٦–٢١، ٢٨٠–٢٨٩. وينظر: "رسالة المعاد لابن سينا" طبع دار الفكر العربي ١٩٤٩ ص:٥٥–٥٦–٥٧، وينظر الباب ٦٦ من كتاب "اليواقيت والجواهر" للشعراني.
[١٣] ف: ١ ص: ٣١١–٣١٢ وفي الأبواب: ٦١–٦٢–٦٣–٦٤–٦٥–٣٧١. وينظر في كتاب (العبادلة) الباب ٢٥ تحت عنوان: (عبد الله بن محمد بن عبد المحسن) والباب ٣٠ تحت عنوان: (عبد الله بن شمويل بن عبد الجبار) والباب (٣٤) تحت عنوان: (عبد الله بن عبد الواسع بن معروف) وكذلك ينظر الباب السادس من (كتاب التنزلات الموصلية).
[١٤] ف ٤:٤٣٤ (غروب الشمس موت النفس).
[١٥] ف: باب ١٤ (١:١٥١) ما ذكره ابن العربي حول إدريس عليه السلام ينظر في: – الفتوحات: الأبواب: ١٥ (مداوي الكلوم)/٤٦ (ممن حصل علوم الوهب)/٦٧ (إدريس وعلم الخط)/٧٣: إدريس حي بجسده في السماء الرابعة وهو الركن القطبي من بيت الدين المربع مع خضر والياس وعيسى وعلى قلبه بدل الإقليم الرابع الأوسط/٩٠: إدريس في قلب الأفلاك/١٦٧: العلوم الإدريسية في السماء الرابعة/٩٤: سفر إدريس إلى المكان العلي/١٩٨ فصل ٢٤: سماء إدريس الشمسية من امسه النور – فصل ٣١: إدريس القطب الذي لم يمت إلى الآن والأقطاب فينا نوّابه. ٢٨٨: اسم إدريس لا ينصرف.
٣٦٧: حوار الشيخ مع إدريس في معراجه في السماء الرابعة.
٣٦٩: الفصل ٢١: زوال الألم في المقام الإدريسي
٣٧١: إدريس في فلك الأثير. حول إدريس ينظر أيضا
– الفص الإدريسي الإلياسي في كتاب فصوص الحكم.
– التنزلات الموصلية. الباب السادس: إمام يوم الأحد.
– الإسفار عن نتائج الأسفار...
٣٨٣: إدريس وبقية الأنبياء الأربعة عشرالذين يحفظ الله بهم العالم من منزل فاتحة الكتاب السبع المثاني.
[١٦] بحساب الجمل: م د ا و ك ل ي – ٤٠+٤+١+٦+٢٢٠+٣٠+١٠=١١١= ق ط ب= ١٠٠+٩+٢=ا ل ف=١+٣٠+٨٠
[١٧] الكتب التالية: الإسفار عن نتائج الاسفار، رسالة الأنوار، التراجم، كلها في مجموع رسائل ابن العربي.



نجمة منقار ألدجاجة

دور العلم والتكنولوجيا في تحقيق التواصل بين الجماعات الدينية

علي بن مبارك
جامعي تونسي

يرى البعض أنّه من التعسّف الجمع بين ثلاثيّة التكنولوجيا "التكنولوجيا" و"العلم" و"الدّين" في عمل "فكريّ" واحد، إذ مازال عدد كبير من المثقّفين يعتقدون أنّ الدّين والعلم خطّان مستقيمان لا يلتقيان، وإذا حصل الاستثناء والتقيا، فسيكون لقاء التصادم والصّراع، ونعتقد أنّ الفكر الإنسانيّ اليوم مطالب بمراجعة العلاقة القائمة بين أطراف هذا الثالوث الحيويّ، وتستند هذه المراجعة على مجموعة من المعطيات لعلّ أهمّها نجاح نخبة من علماء الدّين في تمثّل المشروع العلمي التكنولوجيّ بكلّ تخصّصاته وتفريعاته والإسهام في تطويره، ويضاف إلى ذلك اندلاع ثورات الرّبيع العربيّ وما نتج عنها من تغيّرات سوسيو-ثقافية أكّدت أهمية المشغل العقديّ بالنسبة إلى عموم النّاس وإن أظهروا من السلوك ما يوحي بعكس ذلك.

أثارت الدول المعاصرة القائمة على أطروحات دينيّة عدّة استفهامات تتعلّق بعلاقة الدّين برهانات التنمية في المجال العلمي والتكنولوجيّ، ويمكن أن نعرّج على تجربتين متناقضتين تستقطبان أنظار العالم، ونقصد التجربتين الإيرانية والإسرائيلية، فقد استطاعت الجمهورية الإسلامية الإيرانية أن تجعل من دولة ولاية الفقيه والفقهاء منارة في مجال

لعلميّ والتميّز التكنولوجيّ،وأصبحنا نجد على رأس مؤسّسات علمية وتكنولوجيّة كبيرة علماء دين كنّا نعتقد أنّهم لا يفهمون شيئا غير الدّين وعلوم الشريعة، وفي نفس السّياق استطاع الكيان الصهيوني أن يستثمر الضّمير الدّينيّ اليهوديّ وأن يجعل من دولة دينيّة ذات أسس عقديّة مركزا رائدا في عدّة تكنولوجيات دقيقة، فهل يعني ذلك أنّ الدّين لا يناقض العلم ولا يتعارض مع التكنولوجيا؟ أم ترانا نفهم من التجربتين أنّ الحدود واهية بين إرادة الذّات وإرادة التغيير؟ لا نجد اتفاقا بين المؤمنين في هذا المجال، وتذهب عدّة جماعات عقديّة إلى القول بأنّ الدّين أسمى من مشاغل العلم والتكنولوجيا، فانتقد القصديّون[1] التجربة الإيرانية، واعتبروا أنّ المؤسّسة الدينية بكلّ أطيافها وتفريعاتها بدعة ما أنزل بها الله من سلطان، ويتوجّب على المؤمنين الاعتكاف في منازلهم حتى يظهر الإمام المنتظر، كما انتقدت جماعة ناطوري كارتا[2] قيام دولة يهودية دينية واعتبروا ما تحقق من انتصاب كيان صهيوني يتناقض مع إرادة الربّ وأهداف رسالته.

ولئن انتقد بعض علماء الدّين المسلمين العلوم الحديثة في مقابل الرّفع من شأن العلوم الشرعيّة والمعارف الربّانية، فإنّ أغلب النّخب الإسلاميّة تعظّم العلم بكلّ تفريعاته وتؤكّد حتمية الخيار التكنولوجيّ في العصر الحديث، وجدير بالذكر أنّ التكنولوجيا أخذت اليوم أبعادا جديدة واكتسبت دلالات مستحدثة جعلت منها مفهوما محوريّا في الثقافة الكونيّة المعاصرة[3]، إذ استطاع مفهوم التكنولوجيا أن يستوعب مجالات الحياة كلّها، وأصبحنا اليوم نتحدّث بكلّ حماس عن تكنولوجيا التعليم وتكنولوجيا اللغة وتكنولوجيا المعرفة وتكنولوجيا الثقافة وتكنولوجيا التواصل وتكنولوجيا الاتصال وتكنولجيا التغذية وتكنولوجيا الخبز[4] وغيرها من التكنولوجيات التي لا يسمح المجال بذكرها والتوسّع في شرحها، وإذا دققنا النّظر في مصطلح "تكنولوجيا" لوجدناه يجمع بين التنظير والممارسة أي بين المعرفة والخبرة، فهذا المصطلح يتكوّن في مرجعيته الغربية اليونانية بالأساس من جزأين: تكنو "techno" ويعني الفن والحرفة و لوجيا "logia" ويعني العلم والمعرفة والعقل، ولئن دلّ مصطلح تكنولوجيا في اللغة الانجليزية منذ هجرته الأولى في ثلاثينات القرن العشرين من اللغة الألمانية على التطبيقات الصناعية والآلات المعتمدة في التصنيع، فإنّه عرف انزياحات خطيرة في العقد الأخير، إذ أصبحت المؤسّسات العلمية والبحثية تركّز أكثر على القيم الرمزية والمعطيات اللاّمادية، ولا نبالغ إذا قلنا بأنّ تكنولوجيا المعلومات والاتصال تعدّ أساس الاقتصاد العالمي اليوم، هذه التكنولوجيات تعنى بتبادل المعلومات عبر شبكة الانترنات بعد تصنيعها وتخزينها، وفرض هذا المجال الحيويّ مجموعة من التكنولوجيات الدقيقة والذكية تيسّر التواصل بين النّاس والجماعات الدينيّة والثقافية والإثنية، لقد أصبح العلم اليوم جزأ لا يتجزّأ من التكنولوجيا في مفهومها العام، وأصبح الحديث عن التكنولوجيا حديثا عن العلم

ومدارسه[٥] ومناهجه وآلياته، وأصبح من غير الممكن فصل النظريّ على التطبيقيّ وفصل المعرفة على الخبرة، فالعلم ليس مجرّد نظريات أو مناهج تعتمد في استنباط الحقائق، بل يعني العلم فيما يعني التجربة بمختلف أشكالها ومستوياتها واكتشاف القوانين وتوجيه السلوك العام المتعلّق بالأفراد والجماعات.

ارتبط مفهوم العلم في القرآن بالحياة في مفهومها العام، فالعلم كلّ ما يفيد الإنسان ويحقّق المصلحة العامّة، وبردّ عن أهل الأرض المفاسد والمضار، ولنا في قِصّة ذي القرنين خير مثال نعتبر به: "يَسْأَلُونَكَ عَنْ ذِي الْقَرْنَيْنِ، قُلْ سَأَتْلُو عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ، وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا فَأَتْبَعَ سَبَبًا حَتَّى إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ وَوَجَدَ عِنْدَهَا قَوْمًا قُلْنَا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ إِمَّا أَنْ تُعَذِّبَ وَإِمَّا أَنْ تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا قَالَ أَمَّا مَنْ ظَلَمَ فَسَوْفَ نُعَذِّبُهُ ثُمَّ يُرَدُّ إِلَى رَبِّهِ فَيُعَذِّبُهُ عَذَابًا نُكْرًا وَأَمَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُ جَزَاءً الْحُسْنَى وَسَنَقُولُ لَهُ مِنْ أَمْرِنَا يُسْرًا ثُمَّ أَتْبَعَ سَبَبًا حَتَّى إِذَا بَلَغَ مَطْلِعَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَطْلُعُ عَلَى قَوْمٍ لَمْ نَجْعَلْ لَهُمْ مِنْ دُونِهَا سِتْرًا كَذَلِكَ، وَقَدْ أَحَطْنَا بِمَا لَدَيْهِ خُبْرًا، ثُمَّ أَتْبَعَ سَبَبًا حَتَّى إِذَا بَلَغَ بَيْنَ السَّدَّيْنِ وَجَدَ مِنْ دُونِهِمَا قَوْمًا لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا، قَالُوا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَى أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا قَالَ مَا مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا آتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ حَتَّى إِذَا سَاوَى بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ انْفُخُوا حَتَّى إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ آتُونِي أُفْرِغْ عَلَيْهِ قِطْرًا فَمَا اسْطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا قَالَ هَذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ وَكَانَ وَعْدُ رَبِّي حَقًّا"[٦].

نستطيع أن نتمثّل الطرح الإسلاميّ المؤسّس لعلاقة الدّين بالعلم والتكنولوجيا من خلال قصّة ذي القرنين وما تطرحه هذة الآيات الكريمة من قضايا حيوية ومداخل استراتيجية يمكن حصرها في ثمان نقاط:

١/ إتيان الأسباب: لقد علّق فخر الدّين الرّازي على قوله تعالى "وَآتَيْنَاهُ من كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا" بقوله "السبب في أصل اللغة عبارة عن الحبل ثم استعير لكل ما يتوصل به إلى المقصود وهو يتناول العلم والقدرة والآلة"[٧]، ونستطيع أن ندرك متانة العلاقة بين المعرفة النظرية والمعرفة التطبيقية وتحقق القدرة والاستطاعة من خلال التكامل بين المعرفتين، فالإنسان قادر على فعل ما يريد وتحقيق منشوده إذا تسلّح بالعلم والعمل، ومن خلال هذين المدخلين يستطيع المرء أن يحقق المعجزات، "يَمَعْشَرَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ إِنِ ٱسْتَطَعْتُمْ أَن تَنفُذُواْ مِنْ أَقْطَارِ ٱلسَّمَوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ فَٱنفُذُواْ لَا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَٰنٍ"[٨]، وفسر عدد كبير من المفسرين عبارة "السلطان" في هذا السياق القرآني المخصوص بسلطان العلم والمعرفة، فالقدرة لا تتحقق بالتواكل والتكاسل بل بتوخّي الأسباب وإنتاج المعرفة وتنزيلها حيّز الممارسة والتطبيق، وعلى هذا الأساس استطاع المسلمون اكتساب أسباب القوّة لقرون من الزمن والإبداع في كلّ مجالات المعرفة الإنسانية، وعندما تنكّر المسلمون لهذه القيم العلميّة الإيمانيّة وحصروا

اهتمامهم في معارف الدّين المشوّهة وعلومٍ الفروع المتراكمة وحرّموا العلم الكوني وحاربوا العلماء تراجعوا على ركب الحضارة فتخلّفوا عنها أيّما تخلّف.

٢/ ارتباط الإيمان بالعمل الصالح: "وَأَمَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُ جَزَاءً الْحُسْنَى"، وندرك مَن خلاَل هذا النصّ القرآني أهمية العمل في المنظومة الإيمانية الإسلامية، فالإيمان ليس مجرّد اعتقاد خالص أو تسليم بمجموعة من المعتقدات والقيم، بل هو العمل الصالح ومحبّة الآخرين وتجنّب إلحاق الضرر، إنّ الإيمان يحتاج إلى العلم والتكنولوجيا ليجعل من الأسس النظرية مشاريع منجزة يمكن تداولها على مستوى الأفراد والجماعات، ولا نبالغ إذا اعتبرنا العمل الصالح ذا البعد الإنساني أفضل المسالك لتحقيق التواصل والمحبّة بين الجماعات الدينية والاثنية والمذهبية، فالمرء يقترب دائما من الذين يعملون على إفادته ويقدمون له النصيحة والعون، فليس المهمّ أن نتغنّى بالتعاليم الدّينية وأن نرفع الشعارات، بل الأهمّ من ذلك أن نعمل ونقنع بأفعالنا وأن نحوّل القيم الدّينية إلى ممارسات أخلاقية واجتماعية.

٣/ توظيف الخبرة: لقد أرسل الله تعالى ذا القرنين وأحاط "بِمَا لَدَيْهِ خُبْرًا"، والخبرة نوع راق من المعرفةَ الإنسانية يرتكز على التجربة الاجتماعية والعملية، ولابدّ عند التخطيط لإنجاز مشروع كبير أن ندرس الخبرة المتاحة وإمكانياتها ومدى الحاجة إليها وكيفية تطويرها حتى تنسجم مع طبيعة المشروع المزمع إنجازه.

٤/ ارتباط العمل المنجز بمقاومة الفساد وردّ المفاسد: نلاحظ من خلال الآية السابقة اهتمام الإسلام الكبير بردّ المفاسد على النّاس ومحاربة الفاسدين، فمقاصد الإسلام الكبرى تهدف إلى حماية الإنسان منّ كلّ ما يضرّه ويمس بحياته وكرامته واستقراره، وجاء في القرآن الكريم "من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا"[٩]، وانتقد القرآن الكريم أولائك الذين "يسعون وفي الأرض فساداً والله لا يحب المفسدين"[١٠]، فإذا أنتج العلم مفسدة تضرّ بالإنسان، وإذا أوجدت التكنولوجيا تقنيات وصناعات تهدد حياة الإنسان وتضّر بالبيئة وتنسف البناء الاجتماعي المتناسق والمعتدل فتزيد من فقر الفقراء وتضاعف من غنى الأغنياء، عندها لا بدّ أن يتدخّل الدّين ليحافظ على كرامة الإنسان ويدافع عن حقّه في العيش السليم والحياة الكريمة، والمؤسف أنّ أغلب المهتمّين بالإنتاج التكنولوجيّ في مجالاته المختلفة يحصرون اهتمامهم في تسويق منتوجهم وتحصيل الأرباح مهما كانت الوسائل، لقد نجحت الرأسمالية الجشعة في تحويل الإنسان المعاصر إلى آلة استهلاكية تبحث بحماس عن الرفاهية، واستعملت من أجل تحقيق ذلك عدّة أساليب دعائيّة وسياسية وإعلاميّة. وعلى هذا الأساس ندرك من خلال هذه الآية أهمية الدّين في مجال ترشيد الاستهلاك التكنولوجي وحماية كرامة الإنسان حينما تصبح مهدّدة من قبل أصحاب رؤوس الأموال ودوائر القرار السياسي الدّولي.

٥/ العلم والتمكين: يرتبط العلم في المنظور الإسلامي بالرسالة التي كلّف بها الله

الإنسان في الأرض، فالله مكّن البشر في الأرض واستخلفهم عليها وسخّر لهم الكون والأنعام لأداء الرسالة، ونفهم من هذا الطرح أنّ الاهتمام بالعلم والتكنولوجيا يندرج ضمن رؤية دينية مخصوصة دقيقة خاضعة إلى نظام ومحاور وأهداف لا يمكن تجاهلها، ويظلّ الإنسان محور هذه الأهداف وغاية الدّين كلّه، والتمكين في الأرض يعني الانتصار للمظلومين والبائسين ومحاربة الفاسدين وأصحاب النفوس المريضة التي لا تعبه بالآخرين وكرامتهم.

٦/ الاستئناس بالقوّة: أدرك ذو القرنين أنّ العلم كما هو حال الدّين يحتاج إلى القوّة للتحقق والنجاح، فالخطاب الدّينيّ المساند لحقوق الضعفاء والمحرومين يحتاج إلى قوّة سيادية لترسيخ العدل ومحاربة الفساد والفاسدين، وكذلك الأمر بالنسبة إلى العلم، إذا يحتاج صاحب العلم إلى توفير أسباب القوة حتّى يستحيل علمه عملا ومشروعا واقعيا يجلب المنفعة للناس، وفي هذا الإطار يتنزّل نداء ذي القرنين "فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ"، ولعلّه يقصد قوّة العلم وَقوّةَ العَزيمة وقوّة الخبرة وقوّة ما توفّر من تكنولوجيات مساعدة، ولا نبالغ إذا قلنا بأنّ التقدّم التكنولوجيّ يتطلّب حضارة قوية وسلطة فتية ومجتمع متماسك ومتعاون، فالأمر متكامل ومتناسق مثله كمثل السلسلة المترابطة إذا اقتطعت حلقة منها تداعت السلسلة كاملة، فالدورة الحضارية باعتبارها انجازا عمرانيا بنّاء كالجسد، كل عنصر يقوم بدوره، وإذا شلّ عضو من الأعضاء تأثّر الجسد كلّه، وكذلك حال العلم في علاقته بالتكنولوجيا والدّين وغيرها من عناصر الثقافة، إذ تتفق كلّها على خدمة الإنسان فردا ومجموعة وأمما.

٧/ توفير الحاجيّات المادية: عرف الإسلام بطرحه الواقعي، وعلى هذا الأساس احتاج ذو القرنين إلى "زُبَرَ الْحَدِيد" و"القطر"، ونفهم من هذه القصّةَ أنّ العلم ليس مشغلا نظريا مفصولا عن الحاجيات الماديّة، وعلى العالم أن يفكّر في المواد التي تساعده على تطبيق ما توصّل إليه من نظريات ومعارف، وبناء على هذا الأساس ازدهرت في الحضارة الإسلامية العلوم الطبية والفلاحة والكيمياء والصيدلة.

٨/ محورية البعد الرّوحي: "هذا من فضل ربي" تميّز المسلم المؤمن بأنّه لا يفصل الرّوح عن بقية مجالات الحياة، ومتى توفّر الإيمان الحقيقيّ استطاع الإنسان أن يتعامل بنظرة نقدية وأن يميّز الغثّ من السّمين وأن ينتقي من العلم والتكنولوجيا ما يحقّق مصلحة الإنسان وسعادته ويبعد عنه المفاسد. وعندما يصرّح المؤمن بدعاء ذي القرنين: "هذا من فضل ربي" فإنّه يعلن أنّ أعماله كلّها تندرج ضمن مشرع استخلافه في الأرض وتمكينه منها، ومتى تحقّق هذا الوعي الدينيّ تحقق الانسجام وانتصر الإبداع بكلّ تفريعاته.

إنّ المسلم الحقيقيّ لا يملّ العلم ولا يقصّر فيه اقتداء بقوله تعالى "وَقُل رَبِّ زِدْنِي عِلماً"[١١] وبحديث الرسول صلّى الله عليه وسلّم "أطلب العلم من المهد إلى اللّحد"[١٢]، ولئن اختلف علماء الحديث في درجة صحّة هذا الأثر فإنّ دلالاته الإنسانيّة تؤكّد أنّ طلب العلم

فريضة على كلّ إنسان مهما كان سنّه أو وضعه الاجتماعي، بل لا نبالغ إذا اعتبرنا طلب العلم عبادة يؤجّر طالبه ويثاب على تحصيله متى حقّق للخلق المصلحة المرجوّة ودرأ عنهم المفسدة المذمومة، ولذلك قال أهل العلم والعرفان "العلم صلاة السّر وعبادة القلب"، والعلماء أفضل الخلق، يكرّمهم الله في الدنيا والآخرة ويجمعهم مع الأنبياء والصدّيقين مصداقا لقوله تعالى: "يرْفعِ اللهُ الذينَ آمَنُوا منكمْ والذينَ أوتوا العلْمَ دَرجات"[١٣]، وعلَى هذا الأساس خاطب تعالى أمّة التوحيد وغيرها من الأمم "قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون، إنما يتذكّر أولو الألباب"[١٤]، ولئن حاول بعض المفسّرين وعلماء الدّين حصر دلالات العلم والعلماء في المجال الشرعيّ دون غيره من المجالات الحيويّة، فإنّ الحضارة الإسلامية أكّدت من خلال إنجازاتها العظيمة أنّ العلم في بعده الكوني الإنسان جوهر الديانة وغاية التشريع، ولذلك حثّ الإسلام على طلب والعلم وإن كان في الصّين، ولا تعني الصّين المثابرة والاجتهاد والتضحية فحسب بل كذلك تعني تنوّع المعارف والعلوم، ففي الصّين لا يجد المسلمون علوم الشريعة الإسلامية بقدر ما يجدون العلوم الكونية التي تسهم الإنسانية كلّها في تطوّرها وازدهارها، ففي الصّين وغيرها من الأقطار يجدون علوم الطبّ والرياضيات والفلك والفيزياء وغيرها من العلوم، ولا غرابة أن نجد في الحضارة الإسلامية عددا كبيرا من العلماء أبدعوا في الطبّ والرياضيات كما أبدعوا في العلوم الشرعية والمعارف الربانية ولنا في ابن سينا والفارابي والخوارزمي وابن رشد وابن النفيس وغيرهم ممّا يضيق المقام بذكرهم خير مثال على ذلك.

لا نبالغ إذا قلنا بأنّ القرآن الكريم مثّل دعوة صريحة للتفكر والتدبّر والتأمّل وإعمال العقل، والآيات القرآنية الدّالة على ذلك كثيرة لا يمكن حصرها في هذا المجال البحثيّ الضيّق، فالكون عجيب من حيث مظاهره الطبيعية والقوانين التي تتحكّم فيها، وبقدر ما يكتشف الإنسان تلك القوانين ويتعرّف أكثر على مكوّنات الطبيعة وعناصر الكون يتعمّق إيمانه ويزداد ارتباطا بدونه، إذ يدرك أنّ وراء الخلق خالق ووراء الكون مبدع حكيم، وفي هذا الإطار تتنزّل دعوة القرآن المؤمنين "وفي الأرض آياتٌ للموقنينَ وَفي أنفسكمُ أفَلا تبُصرونَ"[١٥]، وندرك من خلال هذه الآية الكريمة تركيز القرآن على دراسة الأرض بما هي مكوّنات طبيعية ومناخ وعلاقات فيزيائية وتفاعلات كيماوية ودراسة الإنسان بما هو جسد ونفس وفكر وطموح وآمال، ونجد أنفسنا أمام ضربين من المعارف يرتبط الضرب الأوّل بالطبيعة ويشمل الثاني الإنسان، واستطاع المسلمون الإبداع في هذين المجالين، فألّف البيروني عشرات الكتب في الرياضيات والفيزياء والكيمياء والفلك وشاركه في الاهتمام عدد كبير من العلماء، وأبدع آخرون في علوم الفلاحة والصيدلة والطبّ والمعمار، كما استطاع عبد الرحمان ابن خلدون أن يرسي قواعد العلوم الاجتماعية وعلم التأريخ،

لقد وجد علماء الإسلام في القرآن محفّزا لهم وموجّها نحو واقع أفضل يحقّق سعادة الإنسان ورفاهيته، وارتبط حديث صاحب التنزيل جلّ جلاله عن الخلق البديع للكون بحديثه عن آياته "وَمِن آياته خَلْقُ السَّمَاوَات وَالأَرْض وَمَا بَثَّ فيهمَا من دَابَة"[١٦] وَ"من آياتَه الليلُ وَالنّهَارُ وَالشَّمسُ وَالقَمَرُ..."[١٧]، ويدرك المؤمن المتدبّر أنّ "في خَلْق السَّمَاوَات والأرض وَاخْتلاف اللَّيل وَالنَّهار وَالفلك التي تَجري في البَحرَ بمَا ينَفعُ النَّاسَ وَمَا أنزلَ اللهُ منَ السَّمَاء من مَّاء فَأحيَ به الأرض بَعدَ مَوتهاَ وبَثَّ فيهاَ منِ كلِّ دابة وَتَصريف الرِّياح والسَّحَاب المُسَخَّر بينَ السَّماء والأرض لآيات لقومَ يَعقلون"[١٨].

وتكشف الآيات المقتطفة من سورة الذاريات عن الكون منظّم تمام الانتظام و"لا بد أن يكون هناك قوّة خالقة حكيمة بديعة وراء ذلك كلّه"[١٩]، ويمكن أن نعتمد هذه الآية دليلا على متانة العلاقة بين العلم والتكنولوجيا من جهة والدّين من جهة ثانية، فعظمة الإنسان انعكاس لعظمة الخالق وما ينجزه البشر من أعمال مفيدة دليل على رحمة الله وحلمه، وتؤكّد هذه الآية أنّ "قضية الإيمان هي قضية عقل وفكر لا قضية مزاج وعاطفة"[٢٠]، ولقد اقترح محمد فضل الله في قراءته لآية الذاريات قراءة جديدة في تاريخ علاقة الدين بالعلم، فالدّين عنده لم يوجد بسبب جهل الإنسان للطبيعة وقوانينها وعدم امتلاكه العلم المفسّر للظواهر الطبيعيّة، بل العكس هو الصحيح ظهر الدّين حينما تواصل الإنسان مع الطبيعة وأدرك كنهها[٢١].

جدير بالذّكر أنّ الإسلام تعامل مع المعارف الكونية بطريقة حضاريّة يندر وجودها في تاريخ الأديان، فأغلب المنظومات الدينيّة جعلت من المعرف الدينيّة أسمى المعارف وأرقى العلوم، وتخوّفت من المعارف الكونية فشردت العلماء وقتّلتهم، ونجد هذا الموقف السلبيّ من العلوم والتكنولوجيا عند عدد كبير من العلماء المسلمين اليوم، وكأنّ الحضارة تتراجع فيبدو لنا قدامى العلماء أكثر نضجا معرفيّا وعمقا في البحث والنظر من نخب كثيرة من المحدثين، ويمكن اختزال مسارات الحضارة الإسلاميّة في نظرتها إلى العلم والمعرفة في قولة أبي الحسن العامري وهو يتحدّث في كتابه "الإعلام بمناقب الإسلام" عن "مفتتح ما يحتاج إلى معرفته": "من الواجب أن يكون أكمل النّاس أغزرهم عرفانا للحقّ، وأقدرهم على العمل بما يوافق الحقّ، وأرذل النّاس أنزرهم معرفة بالحقّ، وأعجزهم عن العمل بما يوافق الحقّ"[٢٢]، وارتبط مفهوم العلم عند العامري بمدى تقديمه حلولا عملية تذلّل الصعوبات التي تعترض الإنسان فردا وجماعات، وعلى هذا الأساس انتقد القائلين بهيمنة البعد النظري على العلم واقترانه بالفضيلة والسعادة في أبعادها الفلسفية المختلفة، ورأى أنّ "العلم مبدأ العمل والعمل تمام العلم، ولا يُرغب في العلوم الفاضلة إلاّ لأجل الأعمال الصالحة"[٢٣]. ومن الخطر الفصل بين العلم والعمل وكذلك بين التصوّر والإنجاز، ومتى كان الفصل ساد الفساد والخراب وهيمن الجهلة البائسون "ممّا يؤدّي إلى تفويض الأعمال الصالحة

بأسرها إلى ذوي الجهالة والغباوة"[٢٤]، وارتبط مفهوم العلم من هذا المنظور بالبعد المقاصدي في الإسلام، ويكاد هذا البعد المعرفي العمليّ يكون مشتركا بين مختلف التقاليد الدّينية، فأغلب الأديان نادت بحفظ النفس ومحاربة الفساد والحفاظ على المحيط الذي يحتضن الإنسان.

لقد أدرك حكماء الأديان بصفة عامّة وحكماء الدّيانات الإبراهيمية بصفة أخصّ أنّ الاهتمام بالعلم والتكنولوجيا مشغلا أساسيّا من مشاغل الدّين في العصر الحديث لا يمكن التغافل عنه، وآية ذلك أنّ رسالة الدّين لا تتناقض في جوهرها مع رسالة العلم وأهداف التكنولوجيا، فالأديان تعمل على تيسير حياة النّاس وتحقيق السعادة والرفاهية لهم ودفع التطوّر العمرانيّ في مفهومه الخلدونيّ الشّامل، وتعتمد هذه المقاربة على مبدأ "خيركم أنفعكم للناس" ولذلك لا فرق بين المعارف إلاّ بمدى نفعها النّاس، وفي هذا الإطار يقول يوسف القرضاوي في سياق إجابته عن سؤال تعلّق بمدى أفضلية علماء الدّين على بقية العلماء: "إذا أدى كل منهم ما هو واجب عليه بإخلاص وأمانة وصدق، فقد يكون عالم الدنيا أفضل من علماء الدين، فنحن نجد الآن من علماء الرياضيات وغيرهم من يسد الثغرات التي تحتاج إليها الأمة الإسلامية، نحن الآن أصبحنا في مؤخرة الأمم كنا في مأخذ الزمام من القافلة وسادة العالم لعدة قرون، وكانت جامعاتنا هي موئل الطلاب وكتبنا هي أشهر المراجع وعلماؤنا أشهر علماء العالم، ثم تأخرنا، لو جاء من علماء الطبيعة والرياضيات من شد أزر هذه الأمة وسد الثغرات، وارتقى بالأمة حتى تأخذ مكانها تحت الشمس، من يفعل هذا مخلصاً ربما كان أفضل من كثير من علماء الدّين"[٢٥].

ندرك من خلال كلام القرضاوي مدى وعي نخبة من المسلمين اليوم بضرورة التصالح المطلق مع العلم والتكنولوجيا بعد مرحلة من التخوّف والتشكك سادت في بدايات القرن العشرين ومازالت تهيمن على عقلية بعض المسلمين المحافظين، وجد المؤمنون المنتسبون إلى الديانات الإبراهيميّة في حديث العلم والتكنولوجيا مجالا خصبا للتواصل بين الديانات، ولذلك نجد ملتقيات الحوار بين الأديان تتناول بين الفينة والأخرى مشاغل العلم وسبل توظيفه في خدمة الإنسان، ويمكن أن نلحظ هذا الخيار التواصلي منذ التجارب الأولى للحوار بين الأديان، إذ تناول الملتقى الإسلامي المسيحي الذي انعقد بتونس سنة ١٩٧٤ مسألة "الضمير المسيحي والضمير الإسلامي في مواجهتهما لتحدّيات النموّ"[٢٦]. وحاول المؤتمرون المسلمون والمسيحيون أن يتناولوا القضايا العلمية والتكنولوجية من منظور إيماني جديد، عبّر عنه عبد الوهاب بوحديبة[٢٧] كلمته الافتتاحية: "رسالة الأديان في العصر الحديث"، إذ انتقد الديانات الكبرى التي "بقيت إلى زمن ليس ببعيد خارجة عن كبريات مشاكل العصر"[٢٨]، ونتج عن ذلك أن تقاعس "المفكّرين المنتسبين إلى الإسلام أو إلى المسيحيّة... فتجاهلوا مشاكل عصرهم الحيوية"[٢٩]، وبقدر ما استغرب بوحديبة من حالة الاغتراب التي يعيشها علماء الدّين وابتعادهم

عن التحديات العلمية والتكنولوجيّة الكبرى التي تعيشها الإنسانية، فإنّه يندّد بتهميش المهتمّين بالتقنيات العصرية للبعد الرّوحي للإنسان حتّى "أصبح الضّمير الإنساني يتطلّع بفارغ الصبر إلى شيء من الإرشاد الرّوحيّ"[٣٠]، فالعلم يبني النظريات والأنساق المعرفية وتنتج التكنولوجيا التقنيات والمعارف العملية، لكن كلاهما يحتاج إلى قيم الرّوح الكامنة في الإنسان، حتى يحافظ العلم على قيمه الفاضلة وتحقّق التكنولوجيا منشودها، وتفتح أبواب التيسير والرّفاهية أمام سكّان المعمورة، وبناء على هذا الأساس عملت الورقات العلمية المقترحة في هذا الملتقى على بناء الإنسان[٣١] من الدّاخل حتى يتسنّى له التعامل مع التكنولوجيا وما أحاط بها من معارف بكلّ مسؤولية ونضج، ويسهم هذا العمل الرّوحي في بناء ما أسماه عبد العزيز كامل بالإخاء العلميّ الذي يودّي إلى "دعم التعاون بين الباحثين وإلى تبادل المعرفة، فهي كالنور والهواء والماء، فهذا تطبيق للقول الإلهي الأوّل "اقرأ باسم ربّك الذي خلق"[٣٢]. فنجعل القراءة والعلم والقلم حقّا لكلّ إنسان في حياتنا المعاصرة"[٣٣]، ونستنتج ممّا تقدّم أنّ العلم كان مدخلا أساسيا من مداخل الحوار الدّينيّ، فالحوار بين المنظومات الدّينيّة يقوم أساسا على دعم المشترك بين الناس مهما تباينت معتقداتهم وثقافاتهم، ولا شكّ العلم أنّ في بعده الكونيّ أكثر القواسم المشتركة عدلا بين الخلق، فلغة العلم لغة كونية والمناهج العلمية المعتمدة تكاد تكون موحّدة.

جدير بالملاحظة أنّ الملتقى الإسلامي المسيحيّ اهتمّ اهتماما مخصوصا بالتكنولوجيا، وعرضت في الملتقى ورقتان علميتان باللغة الفرنسية تناولت الأولى وجهة النظر الإسلامية حول التكنولوجيا[٣٤] وتناولت الثانية نظرة المسيحية للتكنولوجيا[٣٥]، وندرك من خلال المقالين رغبة الخطاب الدّيني الباحث عن الحوار مع الآخر في استيعاب المسألة التكنولوجية وتقديم حلول عملية تجعل المؤمن يتعامل بأريحية مع مكاسب العلم وإبداعات التكنولوجيا، واحتوى هذا الخطاب بعدا سجاليّا حجاجيّا ردّ من خلال المؤتمرون على القول السائد بأنّ الدّين لا يخدم العلم وبأن القيم الرّوحية لا تمتّ بصلة للتكنولوجيا ورهاناتها، ولذلك ميّز تايلور بين التكنولوجيا المؤمنة والتكنولوجيا الملحدة، ورأى تايلور أنّ التكنولوجيا المؤمنة قادرة على إعادة الثقة للإنسان وتمكينه من أساليب تفكير جديدة[٣٦]. ويمكن لهذا التصوّر المؤمن أن يتصدّى – حسب تايلور– إلى هيمنة الدول الغنية واستبدادها وغزوها المادي المدمّر[٣٧]، ورغم نسبية هذا التقسيم، فإنّ تايلور أعاد الاعتبار للقيم الإنسانية التي يتوجّب ارتباطها بالعلم والتقدّم، فالرأسمالية الجشعة حوّلت الإنسان إلى آلة تستهلك دون توقّف مفرغة من الروح والقيم، وطرحت الثورة التكنولوجية بدائل اجتماعية ورمزية تقتل في الإنسان إنسانيته، وأصبحت العلاقات الاجتماعية علاقات افتراضية تحدّدها الآلة وتؤطّرها التكنولوجيا، بل أصبحت العلاقات الافتراضيّة المتاحة عن بعد تعوّض الصديق والزوج والأب

والأم والأخ، ونتج عن ذلك تفكك الأسر وفساد المجتمعات وهشاشة الرّوابط بين الأفراد، وأصبحت المعارف والعلوم تهتمّ بحاجيّات الإنسان الماديّة دون مراعاة حاجياته الرّمزية والرّوحية، وبناء على ذلك "اقتصرت البحوث العلميّة المتقدمة اليوم على دراسة الإنتاج والاستهلاك الإنساني غير عابئة بالتغذية النفسية للإنسان وحاجيّاته الرّوحية، لذلك ما تتحقّق يكاد يقتصر على الحاجيّات المادية لمجموعة معيّنة من الأشخاص"[٣٨].

وقد يرى البعض أنّه من المبالغة الحديث عن تكامل الدّين مع العلم وتوافق حاجيات الرّوح مع صناعات التكنولوجيا، ويحتجّ أصحاب هذا الاحتراز بما تعرّض له العلماء من ظلم وقهر من قبل رجال الدّين وعلماء الشّريعة، ولنا في محنة نيكولاس كوبرنيكوس (ت-١٥٤٣) خير مثال على ذلك، إذ عانى من جبروت الكنيسة ورجالاتها، واستبدّ رجال الدّين المحافظون بابن رشد، وتواطئوا مع السّاسة وأحرقوا كتبه وشرّدوا أهله وأصحابه وطلاّبه، ونفهم من هذا التحليل أنّ الدّين قد يتحوّل مع المتعصّبين وأصحاب الرؤى الضيّقة إلى معوق يحول دون تطوّر العلم وازدهار التكنولوجيا، فيكفّرون ويفسقون ويمنعون استعمال هذه التكنولوجيا أو تلك، وتشدّ انتباهنا بين الحين والآخر فتاوى غريبة مضحكات مبكيات تحرّم تصفّح موقع التواصل الاجتماعي "الفيسبوك"[٣٩] أو اعتماد رنات الهاتف الجوال[٤٠] أو تصوير الأشخاص بالفيديو أو معالجة الفيديو والصّور[٤١]، وفي هذا الإطار ميّز محمد العزيز الحبابي بين موقفين من التكنولوجيا: موقف العقلانيين وموقف المؤمنين، فالموقف الأوّل يعظم التكنولوجيا ويرفع من شأنها، أمّا الثاني يخوّف منها ويحطّ من مكانتها[٤٢]، هذا التمييز بين الموقفين قد يبطن وجود أزمة بين التكنولوجيا والدّين، هذا ما دفع الحبابي إلى البحث عن حلّ و"الحلّ يكمن في المراوحة بين العلم والتكنولوجيا من جهة والإسلام من جهة أخرى"[٤٣]، فالمسلم مطالب بتوظيف التكنولوجيا بما لا يضرّ عقيدته، ولذلك أكّد أنّ الإسلام دين عمل لا دين تصوّف معلنا "أن تكون مسلما لا يعني أن تكون متصوّفا"[٤٤]، و لئن بدا فهم الحبابي للتصوّف والمتصوّفة غير دقيق فإنّه عكس وجهة نظر إسلامية مؤمنة تفهم التكنولوجيا فهما أخلاقيا.

نجد هذا التصوّر الأخلاقي الإيماني عند بعض المتدخلين المسيحيّين أيضا، ولعلّ مداخلة تايلور[٤٥] خير مثال على ذلك، فالرّجل ردّ على القائلين بأنّ التكنولوجيا حرّرت الإنسان من الدّين واعتبر أن لا تناقض بين الإيمان والتقدّم العلميّ، و كأنّه بدوره أراد أن ينتصر للتكنولوجيا المؤمنة في مقابل تكنولوجيا ملحدة أضرّت بالإنسان و بالدّين حسب رأيه.

أردنا أن نبيّن من خلال هذه الجولة في أدبيات ملتقى تونس للحوار الإسلامي المسيحي أن نؤكد أهمّية موضوع "التكنولوجيا والعلم والدين" في مجال الحوار بين الأديان والتواصل بين الجماعات الدينية، ونقصد بالجماعات الدّينية كلّ جماعة تعتنق دينا أو تتبنّى مذهبا أو تتميّز بأفكار وآراء مخصوصة،

ويمكن لكلّ باحث أن يدرك حدّة التوتّر القائم بين الجماعات الدينية والإثنية في العصر الحديث، واحتدّ هذا التوتّر في العالم العربي بعد اندلاع ثورات الربيع العربي والإطاحة برموز السلطة الفاسدة والجائرة، ونتج عن نجاح الثورات العربية بتونس ومصر وليبيا صعود الحركات الإسلاميّة وهيمنة الخطاب الدّيني المحافظ، وانتشرت في هذه المرحلة الحرجة خطابات التكفير بكل مستوياتها، وتجدّد الصّراع الدّينيّ والمذهبي وأخذ أشكالا مستحدثة، وأصبح أئمّة المساجد يتلذّذون بتفسيق[٤٦] المخالف ونعته بأشرّ النعوت وأحقدها، وأصبحت الخطابات الدينيّة تتسابق لإرضاء الذوق الشعبي العام، وأصبحوا يتبارزون في شتم هذا الدين أو ذلك المذهب أو تلك الجماعة، وسلاحهم في ذلك نشر الخرافات وإثارة العواطف والنزوات، ومن ثمّة كان لا بدّ من التنبيه إلى ضرورة تحقيق التواصل الفكري والثقافي بين الجماعات الدينية، ويضطلع العلم بدور رياديّ في تحقيق هذا التواصل، كما تسهم التكنولوجيا في الوصل بين الناس أفرادا ومجموعات.

لقد أدرك الفكر الإصلاحي المعاصر أن الحسم في مسألة العلم وتداعياته التكنولوجيّة يعدّ مدخلا أساسيا لتحقيق النهضة والارتقاء بالإنسان والحضارة، ويتطلّب هذا الأمر تطويرا للمفاهيم ومراجعة للمسلّمات وجرأة في طرح الإشكاليات، ويعتبر المفكر الإيراني المعاصر عبد الكريم سروش من أجرأ الأقلام المعاصر، إذ طرح طبيعة العلاقة بين العلم والدين من منظور نقديّ تجديديّ، وطرح سروش في كتابه "التراث والعلمانية" سؤالا خطيرا: "هل يؤدّي الالتزام بالدّين إلى التخلف العلمي والتكنولوجيّ؟"[٤٧]، وحاول الإجابة عن هذا السؤال من خلال أربعة مداخل تتعلّق بـ"التدين والالتزام بالإسلام" و"التخلف" و"عدم الإسلام أو الكفر" و"التطوّر"، وتوصّل سروش إلى نتائج قيّمة مفادها أنّ الدّين جاء لإسعاد الإنسان و"من غير الممكن أن يعيش الإنسان في أجواء الإسلام وفي الوقت ذاته يعيش الحرمان من السعادة في هذه الحياة، ويكتفي بإقناع نفسه بنيل السّعادة في هذه الدنيا فإنّ الله سيعوّضنا عنها في الآخرة"[٤٨]، إنّ الدنيا أيضا هي جنّة المؤمن ولا يبدّ أن يستخلف فيها الله حق الاستخلاف وأن يستمتع بها، لقد فشل بعض الحداثيّين في إقصاء الدّين وتهميشه، وتأكّد لنا من خلال عدّة أحداث تشبّث المسلمين بدينهم ولا بدّ ان نعترف أنّ "أقدم وأهمّ زاد ومتاع تقليديّ في مجتمعنا هو ديننا، وفي المقابل فإنّ أفضل مرآة تعكس ما يدور في العالم الحديث ويدون ماهية الخطاب الحداثيّ هي العلم"[٤٩]، "فالعلم يتكامل مع الدين ويعطيه رونقا خاصا في كلّ عصر من العصور، ويساعد الدّين على فهم العلم ونقده وتمثّل التكنولوجيا وتدبّرها، فالتمدّن الغربي تعامل مع الدّين والمعنوية بكثير من الجفاء واللامبالاة"[٥٠]، وورّط هذا المنزع الماديّ العلم في متاهات لا يحمد عقباها، وبإمكان العلم "أن يكون خطرا أيضا، وغلاّ فمن هو الذي دمّر الدنيا؟ ومن الذي صنع أسلحة الدّمار الشّامل، وخلق كلّ هذا الظلم

والجور؟ إنّهم العلماء لا الجهلاء"[٥١].

تحتاج التكنولوجيا اليوم إلى شبكة من القيم المعنوية والدينيّة، حتى يتحقق الانسجام والأمن والعدل، ويمكن أن نطمئنّ إلى التكنولوجيا الحديثة ودورها في تحقيق التواصل بين الجماعات الدّينية والمذهبية والثقافية، إذ شهدت تكنولوجيا المعلومات والاتّصال تطوّرا ملحوظا في السنوات الأخير وأصبح التواصل يسيرا ومتاحا، ولكن النجاح التكنولوجيّ يخفي عدّة إخفاقات ويفرز عدّة أمراض، ويستطيع الدّين في مساراته المعتدلة وقراءاته العاقلة أن يقترح حلولا تذلّل الصعوبات ويحافظ على إنسانية الإنسان وكرامته، يحتاج الإنسان اليوم إلى العلم ليفهم العالم وقوانينه كما يحتاج إلى التكنولوجيا لتحصيل الرفاهية والحياة المريحة والتواصل بمختلف أشكاله، ولا يمكن بحال الاستغناء عن الدّين باعتباره ضمير الأمة الذي يدافع دوما على المستضعفين والمظلومين ويعرض الفاسدين والمستبدّين.

مراجع

[١] تعتبر القصدية تيّارا معاصرا في الفكر الشيعيّ الإماميّ يرفض تقليد العلماء والتسليم بالاجتهاد ويرى أن الأصل في الفكر الشيعيّ هو الانتظار حتى يظهر الإمام الموعود، وكل محاولة لتأسيس دولة أو إنشاء نظام تشريعي تعبر بدعة لا بدّ من مقاومتها، ومن أبرز أعلام هذا التيار عالم سبيط النيلي. ولمزيد الاطلاع على القصدية يمكن تصفح الموقع التالي: http://www.qasdiya.net

[٢] نشأت منظمة الناطوري كارتا المحافظة اليهودية في شكل جماعة دينية منذ أكثر من نصف قرن وهي تعارض إنشاء دولة يهودية قبل ظهور المسيح، و يتمركز أتباع هذه الجماعة في القدس و لندن و نيورك، واسم الحركة بالعبرية (שׁוֹמְרֵי הָעִיר) وتعني "حراس المدينة".

[٣] للتوسع في هذا الرأي انظر:
– عبد الغني عماد، الثقافة وتكنولوجيا الاتصال؛ التغيرات والتحولات في عصر العولمة... والربيع العربي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠١٢، سلسلة: طريق المعرفة

[٤] مصطفى كمال، تكنولوجيا الخبز، هبة النيل العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١٢

[٥] وعلى هذا الأساس أنجز معجم مصطلحات العلوم والتكنولوجيا:
– ماكجروهيل، معجم مصطلحات العلوم والتكنولوجيا، دار الفجر للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٨، (١-٤)

[٦] الكهف: ٨٣-٩٨

[٧] فخر الدين الرازي، تفسير الغيب، انظر موقع التفاسير الرازي: http://www.altafsir.com

[٨] الرحمان: ٣٣

[٩] المائدة: ٣٢

[١٠] المائدة: ٦٤

[١١] طه: ١١٤

[١٢] هذا الحديث ضعّفه بعض المحدّثين.

[١٣] المجادلة: ١١

[١٤] الزمر: ٩

[١٥] الذاريات: ٢٠-٢١

[١٦] الشورى: ٢٩

[١٧] فصلت: ٣٧

[١٨] البقرة: ١٦٤

[١٩] محمد حسين فضل الله، من وحي القرآن، دار الملاك، بيروت، ٢٠٠٣، ج٢١، ص ٢٠٤

[٢٠] محمد حسين فضل الله، المرجع نفسه، ج٣، ص١٤٥

[٢١] محمد حسين فضل الله، المرجع نفسه، ج٣، ص ص ١٥٠-١٥٤

[٢٢] أبو الحسن محمد بن يوسف العاملي، الأعلام بمناقب الإسلام، دار الأصالة للثقافة والنشر والإعلام،

الرياض، ١٩٨٨، ص ٧٣
[٢٣] أبو الحسن العامري، المرجع نفسه، ص ٧٥
[٢٤] أبو الحسن العامري، المرجع نفسه، ص ٧٥
[٢٥] يوسف القرضاوي، عن موقعه الرسمي: http://qaradawi.net
[٢٦] انعقد الملتقى الإسلامي المسيحي في تجربته الأولى بين ١١ و١٧ نوفمبر سنة ١٩٧٤ وتراوحت أعماله بين قرطاج والحمامات والقيروان وتكفل مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية بنشرها في إطار سلسلة الدراسات الإسلامية (العدد الخامس). وكان يفترض أن يجمع هذا الملتقى بين ممثلي الأديان الإبراهيميّة الثلاث: اليهودية والمسيحيّة والإسلام، ولكنه اقتصر على الديانتين المسيحيّة والإسلامية لاعتبارات سياسيّة بالأساس، إذ فرضت المرحلة التي يمرّ بها العالم العربي في ذلك الوقت هذا الحصر فأحداث العدوان الثلاثي مازالت عندها مازالت تشغل الرأي العام العربيّ والعالميّ وكان موضوع الحوار مع اليهود يثير عدّة إشكاليات. وأشرف على تنظيم هذا الملتقى "مركز الدراسات الاجتماعية و الاقتصادية" بتونس، كم أشرف على أربعة ملتقيات لاحقة تحت عنوان "ملقيات الحوار الإسلامي المسيحي".
[٢٧] عبد الوهاب بوحدية عالم اجتماع تونسي معاصر غزير التأليف، اضطلع بعدّة مناصب ومهام، لعلّ أهمّها مدير عام بيت الحكمة بتونس.
[٢٨] عبد الوهاب بوحدية، رسالة الأديان في العصر الحديث، أعمال الملتقى الإسلامي المسيحي: "الضمير المسيحي والضمير الإسلامي في مواجهتهما لتحدّيات النموّ"، مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، تونس، ١٩٧٤، ص ١١
[٢٩] عبد الوهاب بوحدية، المرجع نفسه، ص ١١
[٣٠] عبد الوهاب بوحدية، المرجع نفسه، ص ١٣
[٣١] في هذا السياق تندرج على سبيل المثال مداخلات:
– عبد العزيز كامل، الإسلام ودوره في بناء الإنسان المعاصر، الملتقى الإسلامي المسيحي، ص ص ٢٥–٥٠
– محمد منصور، مناهج البناء الخلقي في المجتمع الإسلاميّ، الملتقى الإسلامي المسيحي، ص ص ١٧٣–١٨٦
– محمد قشيش، الإيمان في الإسلام، الملتقى الإسلامي المسيحي، ص ص ٢٤١–٢٦٠
[٣٢] العلق: ١
[٣٣] عبد العزيز كامل، الإسلام ودوره في بناء الإنسان المعاصر، ص ٣٨
[٣٤] انظر:
Mohamed Aziz Lahbabi, 1976, Regards musulmans sur la technologie, Rencontre Islamo-Chrétienne, centre d'études et de recherches économique et sociales, tunis, pp. 81-92
[٣٥] انظر:
J.B.Taylor, 1976, Regards chrétiens sur la technologie (Document de travail), Rencontre Islamo-Chrétienne, centre d'études et de recherches économique et sociales, tunis, pp.93-110
[٣٦] تايلور، المصدر نفسه، ص ٩٣–٩٤
[٣٧] تايلور، المصدر نفسه، ص ٩٨
[٣٨] انظر:
Mohamed Aziz Lahbabi, Regards musulmans sur la technologie, p. 89
[٣٩] فتوى الشيخ محمد صالح المنجد: http://www.sndos.com/vb/showthread
[٤٠] انظر الفتوى على العنوان الالكتروني التالي: http://forums.3roos.com/3roos43990
[٤١] ننظر موقع الإسلام سؤال وجواب: http://islamqa.info/ar/ref/101257
[٤٢] محمد العزيز الحبيبي، المصدر نفسه، ص ٨١–٨٢
[٤٣] محمد العزيز الحبيبي، المصدر نفسه، ص ٩٢
[٤٤] محمد العزيز الحبيبي، المصدر نفسه، ص ٨٢
[٤٥] انظر:
J.B.Taylor, Regards chrétien sur la technologie: document de travail, pp. 93 - 110
[٤٦] اعتباره فاسقا
[٤٧] عبد الكريم سروش، التراث والعلمانية، ص ١٥٨–١٥٩
[٤٨] عبد الكريم سروش، المرجع نفسه، ص ص ١٥٩–١٦٠
[٤٩] عبد الكريم سروش، السياسة والتدين، ص ٣١
[٥٠] عبد الكريم سروش، التراث والعلمانية، ص ٢٠٨
[٥١] عبد الكريم سروش، التراث والعلمانية، ص ٤٦

نجمة ترمز لبرج الحوت الهندي

لماذا العلم بحر بلا شواطئ في ميزان العقل والنقل

محمود الذوادي
جامعة تونس

السؤال الغائب

يُردّد خاصةُ الناس وعامتهم أن ميدان آفاق العلم البشري لا يعرف الحدود. أي أنه عبارة عن بحر لا شواطئ له ونشاط إنساني لانهاية له. وبالتأكيد فإن أهل الذكرفي رحاب العلم هم أكثرإدراكا لمعنى هذا القول. إذ هم يُقرون بذلك نتيجة لتجربتهم الخاصة المباشرة وتجارب الآخرين في بحوثهم العلمية. ورغم هذا الإقرارالعام في الشرق والغرب بصحة ومصداقية هذا القول فإننا لانكاد نجد من يطرح السؤال التالي: لماذا ليس للعلوم البشرية حدود؟ وبعبارة أخرى، فجميع الناس يَقبلون فحوى هذا القول كمسلمة من المسلّمات التي لا ينبغي إثارة أي تساؤل وتشكك حول صحتها. ومن ثم، جاء غياب محاولة فهم وتفسيرهذه الظاهرة عند الأغلبية الساحقة من العلماء والمثقفين والمتعلمين ناهيك عن غيرهم من عامة الناس. وهذا ماتشيرإليه قائمة ما يسمى بالأسئلة الصعبة التي يطرحها العلماء والمتمثلة في خمسة وعشرين سؤالا نشرتها المجلة العربية في كتيْب في عددها ٤٢٧ لشهريوليو ٢٠١٢. فلا أحد من هؤلاء العلماء طرح سؤال عنوان هذا المقالة كأحد الأسئلة الصعبة التي ينبغي أن يطرحها العلماء والباحثون والمفكرون في الشرق والغرب. ونجد نفس الشيء في الكتاب المرجع باللغة الانجليزية الذي يتجاوز عدد صفحات فصوله وأبوابه ١٠٠٠ صفحة تتمحور كلها حول الدين والعلم . أي يصمت كل المشاركين في كتابة الفصول والأبواب على موضوع هذه المقالة: لماذا العلم بحر بلا شواطئ ؟ وذلك بالرغم من حديث الكثيرين عن الأديان وعلاقاتها بالعلوم الأمر الذي كان من المنتظر أن يسمح لبعض الكتاب والمفكرين بالإشارة إلى لا محدودية العلم في المنظور الديني على الأقل. لكن لا أحد تطرق للسؤال المركزي والمحوري الذي (Clayton & Simpson ٢٠٠٩) تطرحه أقسام هذه المقالة.

فعلى سبيل المثال تحدث أحدهم عن التطور والدين والعلم وركّز آخر على علم الاجتماع والدين وتطرق سيد حسين نصر إلى موضوع العلم في الإسلام ودرس رابع موضوع الإلحاد والعلم.

يتحدث بتفاؤل كبير المشرفان كلايتون وسمسن على جمع مادة هذا الكتاب المرجع على بداية الحوار بين العلم والدين الذي لم يكن منتظرا لأنهما كانا في حالة حرب في الغرب لمدة طويلة تتجاوز أكثر من قرنين. ففي نظرهما ، لا يقتصر الأمر على مجرد اهتمام علماء الدين بالموضوع بل يشمل الأمر كذلك عددا متزايدا من العلماء الذين يرغبون في اكتشاف خطوط علاقات التواصل بين ميداني العلم والدين. يُقر المشرفان أن الدين والعلم هما معلمان ثابتان في الوجود الإنساني وأن مستقبل البشرية سيكون أفضل إذا هي تفاعلت إيجابيا مع كليْهما. ويعتقدان أنه لو يُظفَر بطرق تساعد العلم والدين على العمل جنبا إلى جنب وفي تكامل ثري، فإن البشرية سيكون لها حظ سليم في النجاح على التغلب على التحديات الضخمة التي تواجه القرن الحادي والعشرين (ص ١- ٤).

وانسجاما مع أهمية الحوار بين العلم

والدين، يندرج موضوع هذه المقالة (لماذا العلم بحر بلا شواطئ؟) الذي يصمت عنه الجميع في هذا الكتاب المرجع وغيره من المؤلفات، حسب علمنا.

ضرورة البحث في الموضوع

وفي مقابل ذلك الصمت المطلق، لم نستطع تبني موقف اللامبالاة من الظاهرة (لا محدودية / لانهاية العلم) والرضا بالاكتفاء على أنها مجرد مسلمة من المسلمات لاتحتاج إلى برهان على مصداقيتها. لذا قررنا محاولة كشف النقاب عن الأسباب التي تجعل ظاهرة العلم أنشطة إنسانية لاحدود ولانهايات لها. وسعيا منا لتحقيق هذا الهدف، رأينا من المناسب الاعتماد على نظريتنا حول الرموز الثقافية التي استعملناها في تفسير ظواهر أخرى مثل تأخر مشي الأطفال مقارنة بالمشي المبكرلدى صغارالحيوانات ولماذا ينفرد الجنس البشري عن غيره بالعقل؟ (الذوادي ٢٠١٠: ١٧٢-١٧٤، الذوادي ٢٠١٢: ٣٠-٣٤).

دعنا ، إذن، نعرّف القارئ ولو بإيجاز بمعالم نظرية الرموز الثقافية.

الرموزالثقافية خاصية الإنسان

إن الملاحظة الميدانية لكل من عالم الأجناس البشرية وعوالم بقية الدواب الأخرى على وجه الأرض تفيد، من ناحية، بأن سلوكيات هذه الأخيرة تتأثر في العمق بالمؤثرات الغريزية وأن سلوكيات الأجناس البشرية تتأثر في المقام الأول، من ناحية أخرى، بعامل ما نسميه منظومة الرموز الثقافية (اللغة ، الفكر، الدين، المعرفة/العلم، القيم والأعراف الثقافية، الأساطير). وكنتيجة لذلك جاءت استمرارية التطابق والتجانس في السلوكيات في كل نوع من أنواع الدواب عبر الأجيال المتلاحقة عبر الزمان والمكان. أما بالنسبة للجنسي البشري فهناك تنوع كبير في نمط السلوكيات الكبيرة والصغيرة على حد سواء من حضارة إلى حضارة ومن مجتمع إلى مجتمع ومن جيل إلى جيل. إن علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا المعاصرين متفقون على أن هذه الاختلافات في أنماط السلوكيات بين الحضارات والمجتمعات وداخلها تعود أساسا إلى تأثيرات عالم الرموز الثقافية (الثقافة) عندها. وبعبارة أخرى فالكائن الإنساني يستمد من عالم الرموزالثقافية حرية العمل وحرية الاختيار وحرية الاختلاف عن الآخر.ومنثم، فالسلوك البشري يتمتع بقدر ضخم من المرونة، أي أنه تحكمه حتمية مرنة لاحتمية متصلبة مثلما هو الشأن في عالم سلوكيات الحيوانات والدواب. وليس بالعجيب من هذا المنطلق أن تفشل تنبؤات مختصي دراسات السلوك الإنساني في الكثير من الحالات في تشخيصها للتوقعات الحقيقية لسلوكيات الناس. إذ أن علماء النفس أو علماء الاجتماع طالما يبنون تلك التنبؤات المنتظرة حول السلوكيات الإنسانية على أرضية حتمية صلبة ذات قوانين لا تعترف بمبادئ الحرية والإرادة والاختيار في معادلة المؤثرات على السلوكيات البشرية.

وللإجابة على السؤال المطروح في

مطلع سطور هذه التأملات نجيب بنعم قوية: إن الإنسان هو فعلا كائن ثقافي بالطبع قبل أن يكون اجتماعيا بالطبع. يستند هذا القول على ملاحظات رئيسية حول خمسة معالم ينفرد بها الجنس البشري عن غيره من الأجناس الحية الأخرى. إنها ملاحظات دقيقة تؤكد في نهاية المطاف مركزية الرموز الثقافية في هوية الإنسان. وحسب علمنا، فهي ملاحظات جديدة لا نعرف إذا كان فد اهتدى إليها كلها أو إلى البعض منها علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع المعاصرون في دراساتهم للثقافة / الرموز الثقافية. ومن ثم، فهي ملاحظات مستحدثة الصنعة غريبة النزعة، كما وصف ابن خلدون ابتكاره لعلمه الجديد: علم العمران البشري في مقدمته المشار إليها بالبنان.

نوجز هذه الملاحظات والتعليقات عليها في ما يلي:

١- يتصف النمو الجسمي (البيولوجي الفيزيولوجي) لأفراد الجنس البشري ببطء شديد مقارنة بسرعة النمو الجسدي الذي نجده عند بقية الكائنات. ويصلح هذا لتفسير، مثلا، ظاهرة عجز الأطفال عن المشي المبكر أو البلوغ الجنسي المبكر أيضا كما هو الأمر عند صغار الحيوانات (الذوادي ٢٠١٠: ١٧٢-١٧٧).

٢- يتمتع أفراد الجنس البشري عموما بأمد حياة (سن) أطول من عمر معظم الحيوانات.

٣- ينفرد الجنس البشري بلعب دور السيادة/الخلافة في هذا العالم بدون منافسة حقيقية له من طرف باقي الأجناس الأخرى على وجه الأرض.

٤- وكما ذكرنا من قبل، يتميّز الجنس البشري بطريقة فاصلة وحاسمة عن الأجناس الأخرى بمنظومة ما أطلقنا عليه مصطلح الرموز الثقافية: اللغة، الفكر، الدين، المعرفة/العلم، القوانين، الأساطير، القيم والمعايير الثقافية

٥- يختص أفراد الجنس البشري بهوية مزدوجة تتكوّن من الجانب الجسدي، من ناحية، والجانب الرموزي الثقافي (المشار إليه أعلاه في ٤)، من ناحية ثانية. يسمح هذا التصور الجديد لتغيير التصور التقليدي لهوية الإنسان والمنادي بأن الإنسان جسد وروح لتصبح هوية الإنسان عندنا جسدا ورموزا ثقافية. فيضفي ذلك شفافية أكبر على القرب أكثر من فهم وتفسير السلوكيات البشرية الفردية والجماعية المتأثرة في العمق بمنظومة الرموز الثقافية ذات الصدارة المركزية في هوية الإنسان، كما أشرنا.

والتساؤل المعرفي المشروع الآن هو: هل من علاقة بين تلك المعالم الخمسة التي يتميّز بها الإنسان ؟

أولا: هناك علاقة مباشرة بين المعلمين ١ و٢. إذ أن النمو الجسمي البطيء عند أفراد الجنس البشري يؤدي بالضرورة إلى حاجتهم إلى معدل سن أطول يمكنهم من تحقيق مراحل النمو والنضج المختلفة والمتعددة المستويات. فالعلاقة بين الاثنين هي إذن من نوع العلاقة السببية.

ثانيا: أما الهوية المزدوجة التي يتصف بها الإنسان فإنها أيضا ذات علاقة مباشرة بالعنصر الجسدي (المعلم ١) للإنسان، من جهة، والعنصر الرموزي الثقافي (المعلم ٤)، من جهة أخرى.

ثالثا: عند البحث عن علاقة سيادة الجنس البشري بالمعالم الأربعة الأخرى، فإن المعلمين ١ و٢ لا يؤهلانه، على مستوى القوة المادية، لكسب رهان السيادة على بقية الأجناس الحية، إذ الإنسان أضعف جسديا من العديد من الكائنات الأخرى. ومن ثم ، يمكن الاستنتاج بأن سيادة الجنس البشري ذات علاقة قوية ومباشرة بالمعلمين ٥ و٤: الهوية المزدوجة والرموز الثقافية. والعنصر المشترك بين هذين المعلميْن هو منظومة الرموز الثقافية. وهكذا يتجلى الدور المركزي والحاسم لمنظومة الرموز الثقافية في تمكين الإنسان وحده من السيادة في هذا العالم. أي أن الجانب غير المادي من الإنسان) الرموز الثقافية(هو الذي يؤهله للسيادة وحده في هذا العالم على بقية الكائنات الأخرى الفاقدة لذلك النوع من الرموز الثقافية التي يتميز بها الإنسان. ونحن لا نقول بالطريقة التقليدية التي ترى أن الرموز الثقافية غير مادية بمعنى أنها عناصر روحية. بل نقدم تصورا جديدا ملموسا يفسر خلوها من اللمسات المادية. فعناصر الرموز الثقافية كاللغة والفكر والدين... هي أمور لا وزن لها ولا حجم بالمعنى المادي للأشياء المادية التي لابد أن يكون لها وزن وحجم مهما كانا صغيرين وضئيلين. وهذا يعني في نهاية المطاف أن الجانب غير المادي/الرموزي الثقافي هو بيت القصيد في كينونة الإنسان. وهو ما تلح على أهميته الكبرى معظم المدارس الفلسفية البشرية عبر العصور والديانات وفي طليعتها الإسلام.

وفقدان عالم الرموز الثقافية لعامليْ الحجم والوزن يساعد أيضا على تفسير سرعة التواصل المدهش اليوم بالكلمة المكتوبة والمنطوقة والصورة مع ثورة الاتصالات عن طريق الفاكس والإنترنت والهاتف وغيرها من وسائل التواصل الحديثة. فالتواصل بتلك الوسائل يلغي كليا عاملي الوزن والحجم من الأشياء المرسلة مكتوبة أو منطوقة على حد سواء. يفسر غياب هذين العاملين أيضا إمكانية وضع محتوى عدد هائل من عشرات ومئات آلاف صفحات المجلات والكتب والمجلدات في عدد قليل من الحاويات الالكترونية الصغيرة جدا Flash Disks.

رابعا: إن الرموز الثقافية تسمح أيضا بتفسير المعلمين ١ و٢. وهو أمر يبدو عجيبا وغريبا جدا لا لقراء هذا المقال فقط بل لعامة والخاصة على حد سواء. ونأمل أن يزول العجب والغرابة بعد فهم تفسيرنا لهذا الأمر. وكما يقال: "إذا عُرف السبب بطل العجب".

نحن نرى أن النمو الجسمي البطيء عند الإنسان يمكن إرجاعه إلى كون أن عملية النمو عنده تشمل جبهتين: الجبهة الجسمية والجبهة الرموزية الثقافية. وهذا خلافا للنمو الجسدي السريع عند الكائنات الأخرى بسبب فقدانها لمنظومة الرموز الثقافية بمعناها البشري الواسع والمعقد. والملاحظ بهذا الصدد أن الأطباء وعلماء البيولوجيا لا يكادون يأخذون بعين الاعتبار جبهة الرموز الثقافية في دراستهم للإنسان هذا الكائن الرموزي الثقافي بالطبع. ومع ذلك، فهم طالما

يدّعون أنهم ينتمون إلى العلوم الصحيحة. وكيف تكون حقا صحيحة وهي تهمش مركز كينونة الإنسان (الرموز الثقافية)!

فمن الأمثلة المذكورة سابقا حول مركزية الرموز الثقافية في هوية الإنسان، يجوز ابتكار مفهوم جديد نسميه تثقيف البيولوجيا Culturobiology الذي يعني أن الثقافة/الرموز الثقافية تؤثر على بيولوجيا الإنسان.

خامسا: يلخص الرسم التالي مركزية الرموز الثقافية في ذات الإنسان، فيعطي بذلك مشروعية قوية لفكرتنا القائلة بأن الإنسان كائن ثقافي بالطبع.

ميلاد العقل والعلم في أحضان الرموز الثقافية

مما لاشك فيه أن العقل البشري هو، من جهة، الأداة الأولى لكسب العلم وإنتاجه. وهو، من جهة أخرى، المُدْرك لظاهرة لامحدودية رحاب العلم لدى بني البشر. وكما رأينا في تعريف منظومة الرموز الثقافية، فإن العلم هو جزء من هذه المنظومة. ومن جهة ثالثة، فإن بحوثنا في ظاهرة العقل البشري تؤكد أن ميلاد هذا الأخير لا يرى النور إلا في أحضان الرموز الثقافية (الذوادي ٢٠١٢: ٣٠-٣٤). وهكذا يمكن القول إن العقل والعلم والرموز الثقافية ميزات إنسانية بارزة ومترابطة. ومنظومة الرموز الثقافية تحتل صُلبَ الموقع المركزي في هوية الإنسان وهي العامل الحاسم في تميزه عن غيره من الكائنات بظاهرتيْ العقل والعلم . ونظرا لعلاقة الترابط القوية بين الرموز الثقافية والعقل والعلم لدى الإنسان، فإنه يجوز تحديد طبيعة هذه العلاقة بين الإثنين بإضفاء صفة السببية عليها. فمنطق المعطيات والتحليل لهذه العلاقة المتشابكة بين الرموز الثقافية والعقل والعلم يسمحان بالقول إن تملك الإنسان لمنظومة الرموز الثقافية هي السبب الرئيسي الأول لتأهله لامتلاك مواهب العقل والعلم. ويمكن في هذا الصدد تقديمُ حُجتين لصالح هذه الرؤية. أولا: لاتملك الكائنات الأخرى منظومة الرموز الثقافية التي يتمتع بها الجنس البشري. ومن ثمّ، فهي فاقدة لنوعية العقل البشري ورحاب العلم التي يتميز بها الإنسان. ثانيا: يتجلى تأثير الرموز الثقافية ومنه رصيد العلم على طبيعة العقول لدى الناس في ثلاثة أصناف لتلك العقول: العقول الأمية والعقول المتعلمة والعقول العالمة المفكرة العظيمة. وبعبارة أخرى، فهذه العلاقة الوثيقة بين الرموز الثقافية وميلاد العقل تؤسس أيضا لمشروعية ميلاد ظاهرة العلم عند الجنس البشري في شكله المحدود والمنقوص رغم اتصاف طبيعة آفاق العلم في معناها المطلق باللاّمحدودية واللانهاية.

التفسير العقلي لظاهرة العلم بلاحدود

يُرجع التحليل العقلي ظاهرة لامحدودية رحاب العلم إلى العدد اللانهائي من ظواهرهذا العالم الواسع وهذا الكون المترامي الأطراف الأمر الذي يجعل التعرف عليها كلها واكتشاف جميع أسبابها ومسبباتها والقوانين والقواعد التي تتحكم فيها محاولة مستحيلة يعجز بنو البشرعلى تحقيقها كاملة نظرا

لمحدودية مقدرتهم على الإلمام بكل شيء يرتبط بالسُنن المحيطة والمؤثرة في طبيعة ومسيرة تلك الظواهر. فهذه الرؤية المعرفية/الإبيستيمولجية لمدى قصور العلم البشري على الإلمام الوافي بظواهرالعالم والكون وألغازهما تؤكد مسألة لامحدودية ولانهاية مجالات مسيرة الإنسان على دروب العلم. ولكن في المقابل، فالإنسان يُلّم ويعرف كل ما يتصل بالأشياء التي يصنعها كما يشهد على ذلك العصرُ الحديث منذ الثورة الصناعية في القرن التاسع عشر بسبب معرفته الكاملة بالعناصر المستعمَلة في الأشياء المصنوعة وبالقوانين التي تتحكّم فيها. ويرجع ذلك إلى طبيعة محدودية كل من عناصرالمصنوعات والرصيد العلمي الذي يقدربه الإنسان على النجاح في تحقيق كل أنواع الصناعات والإبتكارات المرتبطة بها. ومن هذه المقارنة تأتي مشروعية موضوع هذه المقالة: لماذا أن مغامرة البحث العلمي عند الإنسان في ما بالأرض وما عليها وبالسموات وما فيها تبقى مغامرة دائمة ومستمرة بلا حدود زمنية، من ناحية، وبلا حدود أيضا بالنسبة للرصيد العلمي الذي تفلح مؤقتا في تجميعه، من ناحية أخرى. وهو أمر تحاول السطور الباقية من هذا البحث تقديم فهم وتفسير ذويْ مصداقية.

أهمية العلم في القرآن لمشروعية خلافة الإنسان

بعد استعمال التحليل العقلي للعلوم الاجتماعية في تحديد معالم ظاهرة العلم الخاصة بالجنس البشري وبآفاقها غير المحدودة، ننظر الآن إلى رؤية القرآن الكريم/النقل إلى مسألة العلم عند البشر والملائكة وعند الله سبحانه وتعالى. تلخص ثلاث آيات من سورة البقرة قضية العلم لدى الأطراف الثلاثة المذكورة: "وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم م لا تعلمون (٣٠) وعلّم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال انبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين (٣١) قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم (٣٢) قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون (٣٣)"

تبرز هذه الآيات ثلاث ميزات لآدم الإنسان: ١- إنه وحده خليفة الله في الأرض لا يشاركه في تلك الخلافة حتى الملائكة. ٢- أن الله علّم آدم فقط الأسماء كلها وأقصيت منها الملائكة. ٣- فآدم هو الوحيد بعد الله الذي له العلمُ بتلك الأسماء. ويتضح من هذه القراءة أن فضيلة العلم هي التي أهلت آدم الإنسان دون الملائكة إلى مشروعية منصب خلافة الله على وجه الأرض. كما يتجلى أيضا من الآيات القرآنية أعلاه أن المشروع الإلهي لمنح آدم وحده الخلافة رغم احتجاج الملائكة على ذلك وحرمان الملائكة من تعلّم الأسماء كلها هو مشروع إرادة إلهية مبني على العلم الإلهي الكامل بكل شيء في السموات والأرض (... ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض وأعلم

ما تبدون وما كنتم تكتمون؟). وبعبارة أخرى، فكسب رهان العلم المحدود عند الإنسان هو الأساس لمشروعية تأهل آدم لمنصب الخلافة على الأرض وأن رحاب العلم الإلهية غير المحدودة هي التي جعلت الحكمة الإلهية تبصر ما لا تراها الملائكة في خلق آدم وتشريفه بالخلافة.

بعد بيان دور مركزية مؤهلات العلم (وعلّم آدم الأسماء كلها) في الرؤية القرآنية لمشروعية تكليف آدم/الإنسان وحده بخلافة الله على الأرض، نطرح الآن مسألة لا محدودية رحاب العلم عند بني البشر في التراث النقلي للفكر الإسلامي.

العلم بلاحدود في منظور العقل المسلم

يتبع العقل المسلمُ الجامعُ بين استعمال العقل والنقل (عقيلي ١٩٩٤) خطوتين لتفسير ظاهرة لا محدودية مغامرة البحث العلمي لدى البشر:

١ـ مركزية الرموز الثقافية في هوية الإنسان في النقل/القرآن الكريم، وبالتالي كمصدر أساسي لنشأة العلم عند الإنسان كما رأينا.

٢ـ بيان أن العلم كعنصر من منظومة الرموز الثقافية يستمد رحابته اللامتناهية/اللامحدودة من مصدر علمي إلهي متعالي transcendental رحب لانهاية ولاحدود له.

تتطلب منهجية العقل المسلم العالم التساؤل التالي: هل هناك آيات قرآنية تَؤكد على مركزية الرموز الثقافية في هوية الإنسان؟

جاء ذكر آية "فإذا سويته ونفخت فئه من روحي فقعوا له ساجدين..." أكثر من مرة في السور القرآنية (الحجر ٢٩ وص ٧٢). فالخطاب في هذه الآ ية موجه من الله إلى الملائكة لكي يسجدوا لآدم تكريما له عن غيره من المخلوقات الأخرى. ومن ثم، تاتي مشروعية معرفة معنى كلمة روحي. ذهب معظم المفسرين إلى القول بأن كلمة روحي تعني بث الحياة في آدم (الجلالين ١٩٩٣، طبارة). وهو معنى لا ينسجم مع سياق الآية. إذ لو كان معنى كلمة روحي مجرد بث الحياة في آدم لما كان الانسان متميزا عن المخلوقات الأ خرى حتى يدعو الله الملائكة للسجود له وحده. ومن هنا، فمعنى كلمة روحي في الآية ينبغي أن يعني شيئا يتميزبه الانسان عن سواه يؤهله وحده لكي تُدْعَى الملائكة للسجود له وحده، من جهة، وتُعطى له وحده الخلافة/السيادة على كوكب الأرض، من جهة ثانية. (وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الارض خليفة ...البقرة ٣٠) (وعرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبيْن أن يحملنْها وأشفقن منها وحملها الإنسان ...الأحزاب٣٣).

دور العلوم الاجتماعية والإنسانية في فهم النقل

وكما رأينا أعلاه، فإن تحليلنا العقلي توصل إلى أن الرموز الثقافية مركزية في هوية الإنسان ومميزة له عن بقية الكائنات. وتأويلنا الخاص لكلمة روحي في الآية يُفيد أيضا بأنها تشير إلى أمر يتميز به الإنسان. ومن ثم، يجوز أن تقود هاتان الميزتان إلى القول إن الرموز الثقا فية تمثل جوهر النفخة الروحية الإلهية في

آدم. وهنا يأتي دور العلوم الاجتماعية في مساعدة مفسري القرآن الكريم وهديهم إلى المعنى المناسب الذي ينبغي أن يُعطىَ إلى كلمة "روحي" في آية "فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين". فالكثير من المفسرين المحدثين يستعينون باكتشافات العلوم الحديثة في التفسير للعديد من الآيات القرآنية التي لها علاقة بخلق الإنسان وفهم عمل مخ وجسم الإنسان أو لها علاقة بالظواهر الطبيعية في الكون مثل الشمس والقمر والنجوم والجبال والبحار والبراكين والزلازل، مما عزز فكرة إعجاز القرآن. فازدادت المؤلفات وكثرانعقاد الندوات والمؤتمرات في هذا الميدان في العالم الإسلامي الحديث. ونحن نتفق بهذا الصدد مع المفكر الإسلامي وعالم الجيولوجيا الكبير الدكتور زغلول النجار الذي يُصرُّ على أن فهم الكثير من الآيات القرآنية لا يمكن أن يتم بدون الاعتماد على الاكتشافات العلمية ذات المصداقية العلمية العالية حول الإنسان والظواهر الطبيعية في الكون (النجار ٢٠٠٢). إذن، فمفسرو عصرنا مطالبون هم أيضا، وبنفس الدرجة، بالإفادة من الرصيد المعرفي العلمي الصحيح للعلوم الاجتماعية والإنسانية المعاصرة في ما له علاقة بفهم سلوكيات الأفراد والجماعات وحركية المجتمعات والحضارات البشرية. فهذه العلوم تساعد بالتأكيد على القرب من معنى كلمة "روحي" في الآية المذكورة. فعلوم الأنثروبولوجيا والاجتماع والنفس تجمع اليوم على أن الإنسان يتميز ويتفوق على غيره من الكائنات الأخرى بما تسميه تلك العلوم بالثقافة Culture أو ما نطلق عليه في هذه المقالة مصطلح الرموزالثقافية: اللغة، الفكر، المعرفة/العلم، الدين، القيم والأعراف الثقافية ... أي أن الجنس البشري ينفرد بتلك المنظومة من الرموزالثقافية وهي التي أهلته وحده في الماضي وتؤهله اليوم وفي المستقبل إلى لعب دورالسيادة/الخلافة في الأرض. وبعبارة أخرى، فمعنى "نفخت فيه من روحي" تصبح تدل على أن النفخة الإلهية في آدم هي في المقام الأول نفخة ثقافية بالمعنى المعاصر الذي تعطيه العلوم الاجتماعية والإنسانية لمفردة الثقافة. إذ بهذه الأخيرة يفسر علماء تلك العلوم تميز الإنسان وسيادته/خلافته على وجه الأرض على بقية الكائنات الأخرى.

تفسير النقل لظاهرة المعرفة والعلم بلا حدود

ننهي هذا البحث بتقديم رؤية عقلية نقلية تفسر لماذا أن العلم كجزء من منظومة الرموزالثقافية ليس له حدود على الإطلاق. فقد رأينا أن النقل والعقل يتفقان على مركزية الرموزالثقافية في هوية الإنسان بحيث إن كلمة روحي في الآية القرآنية/النقل تصبح مرادفة لمفهوم الرموزالثقافية المتوصل إليه عن طريق العقل. وهكذا يجوز الإستنتاج بأن رحاب العلم البشري هي ظاهرة لا حدود لها لسببيْن:

١ـ أن أصول المعرفة العلمية البشرية في الرؤية القرآنية ذات أصول ميتافيزيقية/إلهية. وهذه الأخيرة هي معرفة كاملة ولا محدودة وشاملة لكل شيء "وهو

بكل شيء عليم" و"قل لوكان البحرمدادا لكلمات ربي لنفد البحرُ قبل أن تنفد كلمات ربي ولوجئنا بمثله مددا".

٢- أن قدرة الإنسان على كسب رهان منظومة العلم قدرة محدودة كما يعبّر عن ذلك القرآن الكريم "وما أتيتم من العلم إلا قليلا".

فهذا الطرح لنسبية/لمحدودية العلم عند الإنسان يعطي مشروعية لموضوع هذه المقالة: مغامرة الإنسان في رحاب العلم لاحدود لها. فقصورطبيعة آفاق علم الإنسان يحتّم عليه أن لايعرفَ بحثُه العلمي حدودا ونهاية بسبب أن مغامرته العلمية المحدودة/النسبية تسيرأحداثُها في عالم وفي كون يتصف مخزون العلم حولهما باللامحدودية وباللانهاية اللتين هما ملك فقط لخالقهما كما تفصح عن ذلك آيات القرآن الكريم. وبعبارة أخرى، فالإنسان صاحب العلم النسبي مكتوب عليه أن يبقى مشواره العلمي مستمرا أبد الدهر لا يعرف نهاية في اكتشاف مخلوقات الأرض والسموات اللا محدودة وألغازها اللا متناهية التي يلّم بها الله فقط صاحب العلم المطلق اللامتناهي بمخلوقاته في الأرض وفي السموات وأسرارها. يشبه هذا التفسيرلمحدودية آفاق الرصيد العلمي لدى بني البشر تفسيرَنا لظاهرة خلود الفكر البشري (الذوادي ٢٠١٢:١٣٥-١٤٨). لقد أرجَعَنا إمكانيةُ ترشح الفكر الإنساني للخلود إلى كون أن الفكرالبشري هو معلم من منظومة الرموزالثقافية أو النفخة الثقافية الإلهية "فإذا سويته ونفختُ فيه من روحي فقعوا له ساجين" الأمر الذي يؤهل ذلك الفكر البشري للتأهل القوي للبقاء الطويل وحتى للخلود عبر الزمان باعتباره جزء من النفخة الثقافية الإلهية ذات الصفات الخالدة. وهكذا، فلا محدودية كسب رحاب العلم عند البشر تعود أيضا إلى كون أن آفاق علم الإنسان هي جزء ضئيل ومحدود من النفخة الثقافية الإلهية صاحبة العلم اللامتناهي.

المراجع

تفسير الجلالين (١٩٩٣)، الطبعة السابعة، بيروت، ص ٤٥٧.

الذوادي، محمود: مقولة (يرحل الكبار ولا يرحلون) في ميزان نظرية الرموز الثقافية، المستقبل العربي، العدد ٣٩٦ فبراير ٢٠١٢ ص ١٣٥-١٤٨.

الذوادي، محمود: كشف الحجاب عن حتمية ميلاد العقل في أحضان الرموزالثقافية، مجلة العربي، العدد ٦٤٢، مايو ٢٠١٢ ص ٣٠-٣٤.

الذوادي، محمود: هل الثقافة وراء تأخر المشي المبكر عند الأطفال؟ مجلة العربي العدد ٦١٨، مايو ٢٠١٠ ص ١٧٢-١٧٤.

عقيلي، إبراهيم (١٩٩٤) تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمة، سلسلة الرسائل الجامعية ٨، هيرندن، فيرجينيا المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

طبارة، عفيف عبد الفتاح (بدون تاريخ) تفسير جزء يس [٢٣] بيروت، دارالعلم للملايين.

النجار، زغلول (٢٠٠٢) الإعجاز العلمي في القرآن الكريم/الجزء الثاني، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية.

Clayton, P. & Simpson, Z. (Eds.), 2009, The Oxford Handbook of Religion and Science, Oxford: Oxford University Press

من الوثيقة العلمية العربية في القرون الوسطى

حقيقة العلم بين بصيرة القلب وفكر العقل

كتبه الشيخ عبدالواحد يحيى (رنيه جينو René Guénon)

كاتب هذا المقال هو العلامة الصوفي الشهير الشيخ عبدالواحد بحيى (١٨٨٦-١٩٥١)، نشره في المجلة الفرنسية "رغنابيت" - عدد جانفي ١٩٢٧ - ويوجد ضمن الكتاب الجامع لمقالاته حول الرمزية التراثية الذي عنوانه (رموز العلم المقدس). وعنوانه الأصلي: "قلب ودماغ Cœur et cerveau"، لكنني اخترت له العنوان المذكور أعلاه لأن موضوعه الأساسي هو مقارنة الحقيقة المدركة بالبصيرة القلبية مع العلم الناتج عن الفكر العقلي، أي إشكالية العلم بين الدين والعقل.

في مجلة "نحو الوحدة" (Vers l'Unité) (جويلية- أوت، وسبتمبر- أكتوبر ١٩٢٦)، وبإمضاء السيدة "ت دارال"، قرأنا بحثا توجد فيه اعتبارات قريبة، في بعض الوجوه، من تلك التي كانت لنا فرصة عرضها من جانبنا؛ وربّما توجد عندنا تحفظات إزاء بعض العبارات الواردة فيه، التي تبدو لنا أنْ ليس لها كل الدقة المنشودة؛ لكن من المفيد حقا، في ما نظنّ، الاستشهاد ببعض فقرات هذا البحث.

تقول: ... إذا كانت توجد حركة أساسية، فإنّما هي التي جعلت من الإنسان كائنا عموديا، له استقرار إرادي، وثبات هذا الكائن نحو المثالية، وصلواته، وأسمى مشاعره وأخلصها تصعد كالبخور نحو السماء. الوجود الحق الأسمى جعل من هذا الكائن معبداً (موجزاً لكنه جامع)

في المعبد (الكبير الذي هو العالم)، ولكي يكون هكذا، وهبه "قلبا"، أي نقطة استناد ثابتة، أي مركز حركة تجعل الإنسان في انسجام مع أصوله، مشابها لعلته الأولى. وفي نفس الوقت، صحيح أنّ الإنسان زود "بدماغ"؛ لكن هذا الدماغ، الذي توزيع عروقه تشترك فيه المملكة الحيوانية بأسرها، يجد نفسه، بحكم واقعه، خاضعا لنمط من الحركة الثانوية (بالنسبة للحركة الابتدائية). والدماغ كأداة للفكر المنحصر في الكون، وكمحول لهذا "الفكر الكامن"، لفائدة الإنسان والكون، يجعل هذا الفكر قابلا هكذا للتحقيق بواسطته هو. لكن القلب وحده، بشهيق وزفير خفي، يسمح للإنسان، ببقائه متصلا بربه، أن يكون "فكرا حيا". ولهذا، بفضل هذه النبضة الملكية، يحتفظ بكلمته الإلهية، ويسعى حقا تحت رعاية بارئه، معظما لشريعته، مبتهجا بسعادة لا تقتضي منه سوى الخروج عن نفسه، المعرضة عن الطريق الخفي الذي يؤدي من قلبه (الفردي) إلى القلب الكلي (الكبير)، إلى القلب الإلهي... وبمعاودة سقوطه إلى مستوى الحيوانية، مهما سمت أهليته في أنّ يُسمى إنسانا، لا يبقى له إلا أن يستعمل الدّماغ ولواحقه؛ وبفعله هذا، يعيش من إمكانياته المحولة لا أكثر؛ يعيش بالفكر الكامن المبثوث في الكون، لكن لم يبق بإمكانه أن يكون فكرا حيا. ومع هذا، فالأديان، والقديسون، وحتى الهياكل المرفوعة بإشراف سلطة روحية فقدت، تخاطب الإنسان عن أصله ومزايا الميزات المرتبطة به. وبقليل من الإرادة، فإنّ همته المقتصرة على الانكباب على الحاجيات الملازمة لوضعه النسبي العارض، يمكن أن تروض مجتهدة في أن تعيد إليه التوازن وأن يسترجع السعادة. إنّ الإفراط في الضياع يقود الإنسان إلى الاعتراف بضلاله. وعندما يبلغ غاية اللهاث، ها هو بحركة فطرية ينطوي على نفسه ويلتجأ في قلبه ذاته، وبخجل، يحاول حمل نفسه على النزول إلى قبوه الصامت. وهنا تصمت أصوات العالم الباطلة. و إن مكث هنا، فلأنّ العمق الذي لا ينطق لم يُدرك بعد، ولأنّ العتبة العظيمة المهيبة لم يتم تجاوزها بعد... فالكون والإنسان هما (أمر) "واحد". وقلب الإنسان وقلب الكون هما قلب "واحد".

وبدون عناء يجد قراؤنا هنا مفهوم القلب كمركز للكائن، وهو مفهوم تشترك فيه كل التراثيات القديمة، المتفرعة من تلك الملة الأصلية الأولى التي لا تزال آثارها موجودة إلى اليوم في كل مكان لمن يحسن رؤيتها. وهنا (أي في النص السابق) يجدون أيضا مفهوم الهبوط الذي رمى بالإنسان بعيدا عن مركزه الأصلي فقطع عنه الاتصال المباشر بـ"قلب العالم"، وهو الاتصال الذي كان قائما بكيفية معتادة ودائمة في المقام الجناني. وأخيرا يجدون، في ما يخصّ الدور الرئيسي للفرد التنبيه على الحركة المزدوجة الجاذبة والنابذة، المشبّهتين بطوري التنفس. وفي النص الذي سنورده الآن، صحيح أنه يرجع بثُنائية هذه الحركات إلى ثنائية القلب والدماغ، ويبدو لأول وهلة أنّ هذا يتسبّب في بعض اللبس، رغم إمكانية تأييد هذا الرأي

أيضا، عندما نقف في وجهة نظر تختلف قليلا، عندما يُعتبر القلب والدماغ، إذا صحّ القول، كقطبين في الكائن الإنساني. والنص المشار إليه هو التالي:

في الإنسان، عضو القوة النابذة (المبعدة عن المركز) هو "الدماغ"، وعضو القوة الجاذبة هو "القلب". والقلب الذي هو مقر الحركة الأولى وحافظها، تمثله في الجهاز الجسمي حركة الانبساط والانقباض اللذين باستمرار يُعيدان الدّم الباعث للحياة العضوية إلى مضخته ثم يدفعانه ليسقي حقل انتشاره الفعال. لكن القلب هو، فوق ذلك، أمر آخر. فالشمس مع نشرها لفيوضات الحياة، تحتفظ بسرّ سلطانها الباطني؛ وكذلك القلب يقوم بوظائف لطيفة لا يشعر بها من لم يتوجه قط نحو الحياة العميقة، ولم يركز همته بتاتا في الملكوت الباطني الساكن في داخله ... والقلب في مفهومنا، هو مقرّ الحياة الكونية وحافظها. والأديان تعلم هذا، وهي التي جعلت من القلب الرمز المقدّس، مثلما أقام الذين شيدوا المعابد المحراب المقدس في قلب المعبد. ويعلم ذلك أيضا الذين، في أقدم التراثيات، وفي الشعائر الأكثر سرية، لا يلتفتون إلى الفكر العقلاني المحلل، ويلزمون الدّماغ الصمت، ليدخلوا إلى الحرم المقدس، وفيه يعرجون من وراء كينونتهم النسبية (الفردية العارضة) إلى الوجود الحق القيوم لكل كائن. وهذا التوازي بين المعبد والقلب يعود بنا إلى النمط المزدوج للحركة، التي من جهة (النمط العمودي) ترفع الإنسان إلى ما وراء نفسه وتخلصه من الصيرورة الملازمة لمجلي الظهور، ومن جهة (النمط الأفقي أو الدائري) تجعله مساهما في مجلي هذا الظهور بأجمعه (أي جامعا في نفس الآن بين الإطلاق والتقييد حسب الاصطلاح الصوفي[x]).

والمقارنة بين القلب والمعبد، المشار إليها هنا، وجدناها في القبالة العبرية بالخصوص[1]، وكما نبّهنا عليه سابقا، يمكن أن تُقرن بها عبارات بعض علماء اللاهوت في العصر الوسيط التي تشبه قلب المسيح بمحل تنزّل السكينة أو تابوت السكينة[x]. ومن ناحية أخرى ففي ما يتعلق باعتبار الحركة العمودية والأفقية، فهو يعود إلى أحد مظاهر رمزية الصليب، التي توسّعت فيها بالخصوص بعض مدارس التصوف الإسلامي، وربما سنعود إلى الكلام عنها في أحد الأيام[x]؛ وبالفعل فعن موضوع هذه الرمزية يدور الكلام التابع لفقرات النص السابق، وسنقتبس منه استشهادا أخيراً، يمكن أن تقارب بدايته بما قلناه، بصدد رموز المركز، حول الصليب في الدائرة وحول "السواستيكا"، (ونصه هو التالي):

الصليب هو الرمز الكوني الأمثل. ومهما أمكن الصعود عبر عصور التاريخ، فالصليب يمثل على الدوام ما يوحد العمودي والأفقي في دلالتهما المزدوجة؛ وحركتهما الخاصة بهما تنبثق من نفس المنبع، من نفس المولد ... كيف لا يُعترف بمعنى ميتافيزيقي لرمز بإمكانه الاستجابة بمثل هذا الكمال لطبيعة الأشياء؟ ولكي يصبح الرمز مقتصرا تقريبا على الصلب الرباني[x]، لم يحدث للصليب إلا التأكيد على دلالته المقدسة. وبالفعل إذا كان هذا الرمز، منذ البدايات

ممثلا لروابط العالم والإنسان مع الإله، فلقد أصبح مستحيلا أن لا تطابق النجاة مع الصليب، أو عدم الصلب بالمسامير لذلك الإنسان الذي يمثل قلبه في أعلى الدرجات ما هو إلهي في عالم ما أكثر نسيانه لهذا السر. ولو كنا نقوم هنا بالشرح، فمن اليسير بيان إلى أيّ حدّ الأناجيل ورمزيتها العميقة هي ذات دلالة في هذا الصدد. فالمسيح هو أكثر من ظاهرة حدثت عندما وقعت الظاهرة الكبرى منذ ألفي سنة. فوجهه للقرون كلّها. وجهه ينتصب قائما من الرمس الذي ينزل فيه الإنسان النّسبي (الفردي العارض)، ليبعث طاهرا منزها في الإنسان الرباني، في الإنسان الذي أنقذه القلب الكلي النابض في قلب الإنسان، والذي ساح دمه لخلاص الإنسان والعالم.

هذه الملاحظة الأخيرة، رغم بعض الغموض في الألفاظ المعبّرة عنها، تتفق في صميمها مع ما قلناه حول القيمة الرمزية للوقائع التاريخية، لاسيّما وقائع التاريخ المقدس، هذا بالإضافة إلى حقيقتها الخاصة (كحدث تاريخي مقيد بأشخاص في زمان معين ومكان معيّن) (وهي الحقيقة التي طبعا لا تتأثر بتاتا بتلك الدلالات الرمزية)؛ لكننا الآن لا نرغب في الإلحاح على هذه الاعتبارات. والذي نريده، هو اغتنام الفرصة المتاحة بهذه المناسبة فنرجع إلى مسألة العلاقات بين القلب والدماغ، أو بين الملكات التي يمثلها هذان العُضوان؛ وكنا سابقا قدمنا بعض التوضيحات حول هذا الموضوع، لكن نظنّ بأنّه لا تخلو من الفائدة إضافة توسيعات جديدة له.

وقد رأينا قبل قليل بأنّه يمكن من حيث معنى ما، اعتبار القلب والدماغ كقطبين، أي كعنصرين متكاملين؛ وهذا الاعتبار للتكامل بينهما ينسجم فعلا مع الحقيقة بالنسبة لإطار معين، وفي مستوى معين إذا أمكن القول؛ بل هو اعتبار أقلّ سطحية وأعمق من النظر إليهما كضدّين فحسب، رغم اشتمال هذه النظرة هي أيضا على قسط من الحقيقة. وهذا لا يصح إلا إذا وقفنا مع الظواهر المباشرة تماما. وأما باعتبار التكامل، فالتضاد يصبح حينئذ توافقا ومنحلا إلى حد معين على الأقل، ويتم هذا بتعادل طرفيه إذا صح القول. ورغم هذا فإنّ هذا الاعتبار يبقى ناقصا لأنّه لا يزال يقر بقيام ثنائية؛ فالقول أنّ في الإنسان قطبان أو مركزان، يمكن أن يكون بينهما تضاد أو انسجام حسب الحالات، هو قول صحيح إذا اعتبرناه في مرتبة معينة؛ لكن أليست هي مرتبة يمكن وصفها بأنها "فاقدة للمركز" أو "فاقدة للوحدة"، وبالتالي فهي في هذه الحالة لا تميّز بالتحديد إلا الإنسان الذي هبط، أي انفصل عن مركزه الأصلي كما ذكرنا به آنفا ففي اللحظة التي حصل فيها لآدم الهبوط أمسى "عارفا بالخير وبالشر" (سفر التكوين، ٣، ٢٢) أي شرع في اعتبار الأشياء كلها في مظهر الثنائية؛ والطبيعة المتشاجرة لـ"شجرة العلم" انكشفت له عندما وجد نفسه مبعدا عن مثوى الوحدة الأصلية الأولى المناسبة لـ"شجرة الحياة"[٢].

ومهما كان الحال، فالأمر اليقيني، هو أنه إذا كان للثنائية وجود في الكائن، فهذا لا يصحّ إلا في وجهة النظر العارضة

والنسبية؛ وأمّا إذا اخترنا وجهة نظر أخرى أكثر عمقا وجوهرية، أو إذا اعتبرنا الكائن في المرتبة المناسبة لهذه الوجهة من النظر، فلا بدّ للوحدة أن تعود لهذا الكائن[٣]. والعلاقة بين الطرفين اللذين كانا يظهران في البداية كالضدّين، ثم كالمتكاملين، تتحول حينئذ إلى علاقة جديدة، فهي لم تعد علاقة تبادل أو تناسق، وإنّما أصبحت علاقة تبعية (واستمداد). وبالفعل، فطرفا هذه العلاقة لم يعد بالإمكان وضعهما على نفس المستوى وكأنّ بينهما نوعا من التكافؤ، بل بالعكس، الواحد منهما تابع للآخر لأنّ مبدأه فيه؛ وهذه هي بالتأكيد وضعية ما يمثله على التتالي الدّماغ والقلب.

ولتكون هذه المسألة مفهومة، نرجع إلى الرمزية التي تجعل القلب مشبها بالشمس والدماغ بالقمر. والحال أنّ الشمس والقمر، أو بالأحرى المبادئ الكونية الممثلة بهذين النّيرين، يتصوران في كثير من الأحيان كمتكاملين، وهما بالفعل كذلك من حيث اعتبار معيّن؛ وبالتالي يقام بينهما نوع من التوازي أو التناظر؛ ومن اليسير العثور على أمثلة لهذا في جميع التراثيات أ. فالهرمسية مثلا تجعل من الشمس والقمر (أو ما يكافؤهما في الكيمياء، أي الذهب والفضة) صورة للمبدأين: الفاعل والمنفعل، أو في نمط آخر من التعبير: المذكر والمؤنث، وهما بالتأكيد طرفان لتكامل حقيقي[٤]. وإذا اعتبرنا ظواهر عالمنا، كما هو مشروع القيام به، فسنجد أنّ للشمس وللقمر أدوارا متماثلة ومتناظرة، حيث أنهما، حسب تعبير التوراة "النيران الأكبران، أحدهما سلطان النهار والآخر سلطان الليل" (سفر التكوين، ١، ١٦). وبعض لغات الشرق الأقصى (الصينية الأنامية في الفيتنام، والماليزية) تسميهما بألفاظ متطابقة تناظريا تعني "عين النهار" و"عين الليل". ورغم هذا، إذا نفذنا إلى ما وراء الظواهر، يمسي الاحتفاظ بهذا النوع من التكافؤ غير ممكن، لأنّ الشمس منبع للنور من ذاتها، بينما القمر لا يقوم إلا بأن يعكس النور الذي يتلقاه من الشمس[٥]. فالنور القمري في الحقيقة ليس سوى انعكاسا للنور الشمسي؛ وبالتالي يمكن أن نقول بأن القمر، من كونه "نيّرا" لا وجود له إلا بالشمس.

وما يصحّ على الشمس والقمر يصحّ كذلك على القلب والدماغ، أو بتعبير أدق، يصحّ أيضا على الملكات التي يتناسب معها هذان العضوان ويرمزان إليها، أي البصيرة الملهمة (l'intelligence intuitive) والتبصّر الفكري أو العقلاني (l'intelligence discursive). فالدماغ، من كونه عضوا أو أداة لهذا الأخير، لا يقوم حقيقة إلا بدور "ناقل"، أو إن شئنا "محوّل"؛ وليس بدون سبب أنّ الكلمة الفرنسية "رفلكسيون" (Reflexion أي انعكاس) مطبقة على التدبر العقلاني، الذي بواسطته ينظر إلى الأشياء كما تُنظر في مرآة، وكما يقول القديس "بولس": "quasi per speculum". وكذلك ليس بدون سبب أنّ نفس الجذر "مان" (man) أو "مين" (men) استعمل في لغات شتى لتشكيل العديد من الكلمات التي تدلّ من جهة على القمر بالإغريقية "مينى" (mênê)،

وبالإنجليزية "مون" (moon)، وبالألمانية "موند" (mond)[٦]، ومن جهة أخرى تدل على الملكة العقلانية أو على "الذهنية" (بالسنسكريتية "ماناس"، وباللاتينية "مانس"[٧]، وبالإنجليزية "مايند") ؛ كما استعمل نفس الجذر أيضا، تبعا لذلك في الكلمات الدالة على الإنسان لاسيما من حيث الطبيعة العقلانية التي بها يتم تعريفه نوعيا (بالسنسكريتية "مانافا"، وبالإنجليزية "مان" ، وبالألمانية "مان" و "مانسش")[٨]. والعقل، بالفعل، الذي ما هو إلا ملكة للمعرفة بالواسطة، هو البصيرة في مظهرها البشري تحديدا؛ بينما الإلهام، أو البصيرة الروحانية (l'intuition intellectuelle) يمكن أن توصف بنعت "فوق – بشري"، لأنّها تستمد مباشرة من البصيرة الكلية (أي من العقل الأول الكلي l'intelligence universelle)، وباستقرارها في القلب، أي في مركز الكائن ذاته، حيث نقطة اتصاله بما هو إلهي، تتغلغل في هذا الكائن من داخله وتغمره نورا بإشعاعها.

والنور هو الرمز الأكثر شهرة للمعرفة، فمن الطبيعي إذن تمثيل المعرفة المباشرة بالنور الشمسي، أي المعرفة الإلهامية المخصوصة بالعقل الروحاني الأسمى الخالص؛ وتمثيل المعرفة المنعكسة أي التي تعتمد على البرهان المنطقي (discursive) وهي معرفة العقل من حيث فكره (la raison)، تمثيلها بالنور القمري. وكما أنّ القمر لا يمكن أن يعطي ضوءه إلا إذا كان مستنيراً بالشمس، كذلك العقل لا يمكن أن يؤدي وظيفته بكيفية سوية، في إطار الواقع المخصوص بميدانه، إلا ضمن المبادئ التي تنيره وتوجهه (وبالتالي تضمن استقامته)[٩]، ويستمدها من العقل الروحاني العلوي (l'intellect supérieur). وفي هذه النقطة يوجد التباس ينبغي أن ينقشع، وهو أن الفلاسفة المحدثين[١٠] يقترفون خطأ غريبا بكلامهم عن "المبادئ العقلانية"، فكأنّ هذه المبادئ مخصوصة بالعقل، أو كأنها إذا صح القول من صنعه، بيد أنها حتى تكون حاكمة عليه، من اللازم بالعكس أن تفرض نفسها عليه، وبالتالي لا بدّ أن تأتي من فوق؛ وهذا مثال على خطأ العقلانية؛ ومن هنا يمكن أن نتبين الفارق الجوهري القائم بين العقلانية والاستبصار الروحي الحقيقي. ويكفي قليلا من التدبر لفهم أنّ المبدأ، بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة، من كونه لا يُستخلص ولا يُستنتج من غيره، لا يمكن أن يدرك إلا بالإدراك المباشر، أي حدسيا (intuitivement)، ولا يمكن أن يكون موضوع معرفة برهانية تحليلية كالتي يتميز بها العقل؛ ولكي نستعمل هنا اصطلاح فلسفة المدرسيين، نقول أنّ العقل الروحاني الخالص هو "habitus principiorum"، بينما العقل (بالمعنى المتداول أي الذي لا يعتمد إلا على الفكر[١١]) ليس سوى "habitus conclusionum".

هذا، ومن المستلزمات الأخرى الناتجة أيضا عن السمات الأساسية للبصيرة (أو العقل الروحاني) وللعقل (المفكر)، أن المعرفة البصيرية (الإلهامية)، لكونها حدسية مباشرة (أي لا تفتقر إلى واسطة)، هي بالضرورة معصومة من الخطأ[١٢]،

وبالعكس يمكن للخطأ أن يلج في كل معرفة غير مباشرة أو تفتقر إلى واسطة كما هي عليه المعرفة العقلانية. ومن هنا نتبين كم كان "ديكارت" مخطأ لما أراد أن ينسب العصمة للعقل، وهذا ما يعبر عنه "أرسطو" بهذه الكلمات[11]: "للتبصر مداركا تخصه،[12] وهي التي بمقتضاها تدرك الحقيقة، ومن بينها مدارك صحيحة على الدوام، وتوجد أخرى يمكن أن توقع في الخطأ". والاستدلال العقلاني يدخل ضمن هذا الصنف الأخير، بينما البصيرة (أو العقل الروحاني) تتطابق دوما مع الحقيقة، ولا أعمق تحققا بالحقيقة منها. والحال أنّ المبادئ يشترك فيها الناس أكثر من اتفاقهم على البرهان العقلاني، وما من علم إلا وهو مصحوب بمثل هذا البرهان أو الاستدلال، وبالتالي فمعرفة المبادئ ليست علما، وإنما هي نمط من العرفان أعلى من المعرفة العلمية أو العقلانية، وهي التي تشكل بالتحديد المعرفة الميتافيزيقية؛ والبصيرة (الخالصة) هي الوحيدة التي هي أصح من العلم (الذي ينتجه الفكر، أو من العقل الذي يُنشأ العلم)؛ إذن فالمبادئ ترجع إلى "البصيرة". وللتأكيد بكيفية أوضح على الطابع الإلهامي لهذه البصيرة يقول "أرسطو" أيضا: "لا نبرهن على المبادئ، وإنّما ندرك مباشرة حقيقتها"[13].

هذا الإدراك المباشر للحقيقة، وهذا الإلهام الاستبصاري "وفوق العقلاني"، الذي يبدو أنّ المحدثين فقدوا حتى مجرد الفكرة عنه، هو حقا "معرفة القلب"، تبعا لعبارة كثيرة الورود في المذاهب التراثية. وهذه المعرفة، في حدّ ذاتها، أمر لا يقبل التبليغ، ولا بدّ من "التحقق الذاتي" به، بمقدار معيّن على الأقل، ليعلم حقا على ما هو عليه؛ وكل ما يقال عنه لا يعطي إلا فكرة يتفاوت قربها من حقيقته زيادة أو نقصا، لكنها تبقى دائما غير كافية للإفصاح عنه؛ وبالأخص، من الخطأ الظن بأنه بالإمكان فعلا فهم ما هي نوعية المعرفة المقصودة هنا بالاكتفاء بالنظر فيها "فلسفيا"، أي من خارجها، إذ لا ينبغي نسيان أنّ الفلسفة ما هي إلا معرفة بشرية بحتة أو معرفة عقلانية كما هو عليه كل "علم ظاهري". وبالعكس فـ"العلم المقدس"[×]، بالمعنى الذي نستعمله في مكتوباتنا، مؤسس جوهريا على المعرفة "فوق- العقلانية"؛ وكل ما قلناه حول استعمال الرمزية، وما تتضمنه من تعليم، يرجع إلى الوسائل التي توفرها المذاهب التراثية للإنسان، لتسمح له بالوصول إلى هذه المعرفة المثلى. وكل معرفة أخرى، بالمقدار الذي لها من الحقيقة هي أيضا، ما هي إلا مظهر جزئي من تلك المعرفة المثلى، ويتفاوت بعدها عنها زيادة أو نقصا، أو هي كالانعكاس لها انعكاسا غير مباشر يزيد أو ينقص، كما أنّ نور القمر ما هو إلا انعكاس خافت لنور الشمس . فـ"معرفة القلب" هي الإدراك المباشر للنور الساطع، أي نور الكلمة التي تكلم عنها القديس يوحنا في مفتتح إنجيله، هذا النور المشعّ من "الشمس الروحانية" التي هي "قلب العالم" الحقيقي.

http://esprit-universel.over-blog.com/article-rene-guenon-coeur-et-cerveau-1-108912536.html

عربه من الفرنسية: عبدالباقي مفتاح

المراجع

[١] "قلب العالم في القبالة العبرية" (ينظر كتاب "مليك العالم" الباب ٣، وكتاب "رمزية الصليب" (الباب ٤ و٧). الكتابان للشيخ عبدالواحد يحيى كاتب هذا المقال.

[٢] من بعض المقاربات التي يمكن إقامتها بين رمزية التوراة ورمزية قيام الساعة (كما في رؤيا إنجيل يوحنا) يستنتج بوضوح أنّ جوهر "شجرة الحياة" هو بالتحديد "ما لا يقبل التجزئة" ("أديتي" بالسنسكريتية) لكن هذا يبتعد بنا كثيرا عن موضوعنا.

[٣] يمكن أن نتذكر هنا حكمة الفلسفة المدرسية: "Esse et unum convertuntur".

[٤] من حيث نسبة معينة، ينبغي ملاحظة أنّ كلا من الطرفين يمكن أن يستقطب إلى فاعل ومنفعل، ومن هنا جاءت الأشكال الممثلة للشمس وللقمر أشكالا خنثوية؛ وهكذا نجد "جانوس"، في إحدى مظاهره، يُسمى بـ"لونوس – لونا"، . وباعتبارات مماثلة، يمكن أن نفهم أنّ القوة النابذة والقوة الجاذبة يرجعان، من وجهة نظر معينة، إلى الدماغ وإلى القلب على التتالي؛ وفي وجهة نظر أخرى، ترجع القوتان إلى القلب، من حيث تناسبهما مع طورين متكاملين لوظيفته المركزية.

[٥] يمكن تعميم هذا المعنى: فـ"القابلية" تميّز في كل محل دائما المبدأ المنفعل، بحيث لا وجود لتكافؤ حقيقي بينه وبين المبدأ الفاعل، رغم كونهما، من حيث معنى معين، متلازمين بالضرورة، إذ العلاقة بينهما هي التي تجعل الواحد فاعلا والآخر منفعلا.

[٦] ومن هنا جاء أيضا اسم الشهر (باللاتينية "منسيس"، وبالإنجليزية "مونث" وبالألمانية "مونات") الذي هو "الإقمار" تحديدا. وبنفس الجذر يرتبط كذلك مفهوم القياس (باللاتينية "منسورا") ومفهوم القسمة أو التوزيع؛ لكن هذا يجرّنا إلى ما هو بعيد مرة أخرى.

[٧] الذاكرة هي أيضا تُسمى بألفاظ مماثلة (في الإغريقية: "منيسيس" و"مينموسوني") وهي بالفعل كذلك ملكة "عاكسة"، والقمر، في إحدى مظاهر رمزيته، يعتبر كالممثل "للذاكرة الكونية".

[٨] من هنا جاء أيضا اسم "مينارفا" (أو "مانارفا") عند الأتروسك وعند اللاتين؛ ومن الملاحظ أن كلمة "أثينا"، المماثلة لهذا الاسم عند الإغريق، قيل عنها أنها اشتقت من دماغ "زاس"، وبأنّ رمزها البومة، التي من كونها طائرا ليليا ترجع كذلك إلى رمزية قمرية؛ وفي هذا الصدد، البومة تعاكس النسر، الذي بإمكانه أن يرى الشمس مواجهة، ويمثل في كثير من الأحيان البصيرة الملهمة، أو الشهود المباشر للنور الروحاني المعقول.

[٩] في الباب ٥٦ من كتاب (عوارف المعارف) للسهروردي تفصيل بديع للعلاقات بين الروح والنفس والقلب والعقل والبصيرة والسر، والتعريف الدقيق لكل منها.

[١٠] لنوضح بأننا، بهذه العبارة، نعني كل من يمثلون العقلية الحديثة، كما حددناه في كثير من المناسبات (ينظر بالخصوص مقالنا الذي نشر في عدد جوان ١٩٢٦)؛ فوجهة النظر نفسها للفلسفة الحديثة وكيفيتها الخاصة بها في طرح المسائل لا تتناسبان مع الميتافيزيقا الحقيقية.

[١١] القديس توماس يلاحظ، رغم ذلك، بأنّ البصيرة يمكن أن تخطأ في الإدراك المجرد لموضوعها الخاص؛ لكن هذا الخطأ لا يقع إلا عرضا، بسبب حدوث تقرير يرجع إلى نمط عقلاني؛ وبالتالي، والحق يقال، لم يصبح الأمر هنا راجعا إلى البصيرة الخالصة. ومن المعلوم أنّ العصمة لا تنطبق إلا على الإدراك نفسه للحقائق الإلهامية، لا على التعبير عنها أو ترجمتها إلى نمط عقلاني.

[١٢] Derniers Analytiques (تحليلات أخيرة).

[١٣] تترجم عادة كلمة "أكسيس" (exis) الإغريقية بكلمة "avoir" الفرنسية (وترجمنا جمعها هنا بكلمة "مدارك") وهي تقريبا غير قابلة للترجمة إلى الفرنسية، والأصح أنها تناسب في اللاتينية "هابيتوس" (habitus) والتي تعني في نفس الوقت: طبيعة، وهيئة وحالة، ووضع الكائن على ما هو عليه.

[١٤] لنذكر أيضا بتعريفات القديس توما الأكويني:

Ratio discursum quemdam designat, quo ex uno in aliud cognoscendum anima humana pervenit; ‘’intellectus’’ vero simplicem et absolutam cognitionem (sine aliquo motu vel discursu, statim in prima et subita acceptione) designare videture, De Veritate, q.15, a.1

سير الكتاب المساهمين

باتريك لود
أستاذ في جامعة جورجتاون منذ عام ١٩٩١. مهتم في المقارنة الروحانية، والشعر، والتفسيرات الغربية للإسلام والتقاليد الآسيوية والحكمة التأملية. وقد ألف أكثر من عشر كتب منها: مسارت الإسلام الداخلية (SUNY 2010)، ذكر بدون توقف (World Wisdom 2006)، العبة الإلهية، الضحك المقدس، والتفاهم الرحي (Palgrave 2005).
laudep@georgetown.edu

رافي رافيندرا
ولد السيد رافي رافيندرا في الهند حيث تلقى تعليمه الإبتدائي والثانوي. انتقل إلى كندا ليكمل دراساته العليا أولا ثم أصبح فيها مهاجرا. وهو الآن أستاذا متفرغا في جامعة دالهوسي في هاليفاكس، اسكتلاندة الجديدة، حيث عمل لسنوات عديدة كأستاذ في ثلاثة أقسام مختلفة: مقارنة الأديان، الفلسفة والفيزياء. قام السيد رافيندرا بعدة بحوث في مجال الروحية ساهمت في فهم تعاليم التصوف في التقاليد الكلاسيكية المسيحية والهندية.
raviravindra@eastlink.ca

محمود الذوادي
درس الأستاذ الدكتور محمود الذوادي جامعات في كندا والجزائر والسعودية وتونس وماليزيا وسلطنة عُمان. ألف ٢٤ كتابا باللغات العربية والإنجليزية والفرنسية أو بالاشتراك مع آخرين. ترجم كتابين من الفرنسية والإنجليزية إلى العربية. نشر باللغات الثلاث أكثر من ٢٠٠ دراسة وبحثا ومقالا ومراجعات كتب. تتمحور مسيرته الفكرية في ستة مواضيع رئيسية؛ المجتمع التونسي، الفكر العربي الإسلامي، الفكر الخلدوني، عالم الرموز الثقافية، التخلف الآخر، الجريمة والانحراف. يأتي في طليعة حصاد تلك الأعمال والجهود توصله إلى ابتكار نظرية الرموز الثقافية (الإنسان كائن ثقافي بالطبع) ومجموعة من المفاهيم المستلة من واقع المجتمعات العربية مثل التخلف الآخر والإزدواجية اللغوية الأمارة.
m.thawad@yahoo.ca

عبد الباقي مفتاح
أستاذ في العلوم الفيزيائية. باحث متخصص في التصوف عموما، وفي ابن العربي والأمير عبد القادر خصوصا الذي ترجم له. كما ساهم في تحقيق "كتاب المواقف للأمير عبد القادر". له مؤلفات وبحوث حول التصوف، منها ستة كتب للصوفي الفرنسي الأصل المصري المهجر الشيخ عبدالواحد يحي (رينو غينو) والتي ترجمت من الفرنسية إلى العربية.
ameftah66@gmail.com

علي بن مبارك
علي بن مبارك باحث جامعي تونسي مختص في الحضارات والأديان وخبير في حوار الأديان، وهو عضو فريق البحث حوار الثقافات بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس وعضو في عدة جمعيات ومنظمات وطنية ودولية، شارك في عدة ندوات دولية داخل تونس وخارجها وألف عدة مقالات وكتب بالعربية والفرنسية في حوار الأديان والدراسات المقارنة في مجال الفكر الديني، كما يساهم في إدارة تحرير مجلتي الفرنكفونية اللبنانية Le Débat و "دراسات أندلسية التونسية".
benmbarek.alii@yahoo.fr