الفيلسوف في التاريخ العام

أحمد زيغمي
جامعة قاصدي مرباح ورقلة (الجزائر)

الملخص:

يتضمن التاريخ العام كل شيء عن حياة الناس في أحقاب زمنية متطاولة، وعادة ما توجه المؤرخ فكرة ميتافيزيقية يجهلها في كثير من الأحيان، تدفعه إلى بذل جهود مضنية في سبيل معرفة ما كان، وما هو كائن، وقد يذهب به سعيه إلى محاولة التعرف على ما سيكون، وإن بطريقة تنبؤية.

وجهت هذه الفكرة المؤرخين في العالمين المسيحي، والإسلامي على السواء، وهو ما يشير إليه بوضوح في العالم المسيحي التاريخ اللاهوتي مدينة الله عند القديس أوغسطين(356- 430، وتشير إليه بوضوح أكبر كل كتابات المؤرخين الإسلاميين المعروفين من البلاذري أحمد بن يحي(205 272ه) إلى ابن الأثير عز الدين أبي الحسن الجزري(550 630ه).

فكرة المقال محاولة منهجية لإعادة التفكير في جدوى الاعتماد على التاريخ العام في الحكم على فلسفة الفلاسفة الإسلاميين، دون الارتهان في تقدير ذلك لأحكام كتاب التاريخ العام التي توجهها في أغلب الأحيان اعتبارات سياسية، ودينية، ودغمائية. ثم هي دعوة للاستفادة منهجيا من التحولات التي عرفها التاريخ الفلسفي الغربي، والتي انتهت به إلى بناء تاريخ فلسفي متحرر من الأحكام العقدية، والسياسية، وإن لم يتمكن بعد من تجاوز الأيديولوجيا في ذلك.

الكلمات المفتاحية: تاريخ، فلسفة، تاريخ عام، عقلنة، تاريخ الفلسفة

Résumé :

L'idée fondamentale dans l'histoire général est de faire connaître, et de faire écrire sur tout ce qu'est ce passe dans le passé et dans le présent. Et probablement dans l'avenir par une méthode prophétique.

On trouve que cette idée centrale qu'elle se dirige l'histoire général est proprement métaphysique, et par de suite on conclure de tout cela que la métaphysique elle s'installe ou de la de tout histoire théologique.

La problématique de cette article est commun entre les deux monde de moyen âge en occident christ(saint Augustin 356 430 cité de dieu) ou en orient islamiste(la plus part des historiens depuis Elbaladori jusqua Ibn Elathir)

La crise en question est le rôle idéologique, et dogmatique de la religion et de la politique dans l'histoire général, sauf que cet rôle il avis mis en critique a partir les temps moderne en occident, comme il avis signalée par Max Weber (1864 1920) l'éthique de protestantisme et l'esprit de capitalisme, ou il avis suivre la chemin de la rationalisation en occident comme une chemin unique et non suivre en nul autre part dans l'histoire du monde.

On pense que la chemin de rationalité arabe elle a une forte possibilité de faire retracer entre histoire, religion- politique d'une part et histoire, rationalité- logique d'une autre part.

Les mots clés ;Histoire, philosophie, histoire général, rationalité, histoire de la philosophie

الانتقال من مركزية التاريخ العام إلى مركزية التاريخ الفلسفي

تمهيد: شرع هيغل في تدريس تاريخ الفلسفة في جامعة برلين شتاء 1816م كما تشير إلى ذلك المعلومات الموثقة على هامش دروسه في هذا الضرب من التاريخ[1]

مبشرا، ومفتتحا لعصر جديد لم يعد فيه البطل الحربي، كما ظل منذ ملاحم الإغريق محورا وحيدا للكتابة التاريخية، ومادة دافعة لتدوين آلاف الصفحات من كتب التاريخ العام.

إنّ أهمية المحاضرات التي كان هيغل يلقيها حول التاريخ الفلسفي، تتجاوز لفت الانتباه إلى وجود تاريخ آخر غير تاريخ الأبطال الحربيين، بوصفه تاريخا سياسيا، ومن ثمة بوصفه أساسا للتاريخ العام، هو تاريخ الأفكار،

والمعارف، والعلوم، والنظريات، والفنون إلى تصميم مفهوم جديد عن مركزية العقلنة، وخطورة الأفكار في صياغة أحداث العالم، وبناء تصور جديد، وغير مألوف عن الأصل الفكري لكل ما يحصل في عالمنا.

1. **أمثلة عن التاريخ السياسي:** كتب المؤرخون منذ ثوسيديد(thucydide(460 395 av jc تاريخ حرب البلوبونيز Guerre du Péloponnèse، حتى الثورة الفرنسية(1789 1799) مئات الصفحات حول تاريخها الديني والسياسي، ومن يلقي نظرة على تاريخ أوربا المدون حتى منتصف القرن التاسع عشر فسيجد أن أهم تاريخ للقارة العجوز هو تاريخها الديني، وتاريخ حروبها الطائفية، وتاريخ انقسامات الكنائس، والطوائف، وتاريخ الثورات، والحروب، حافلا بأسماء الأعلام التي مثلت زعامات الفرق، والطوائف الدينية، وبالجملة فإن هذا التاريخ لا يتضمن أي نوع من أنواع الوحدة، أو الاستقرار، أو الازدهار، وحتى الثورة الفرنسية كان كل شيء لا زال يبدو كما لو أنه مجرد فصل تال من فصول المجادلات والمماحكات، والصراعات، والمؤامرات.[2]

وسيتساءل كل من اهتم بتاريخ أوربا الحديث اهتماما نقديا كيف استطاعت أوربا أن تكتب تاريخا للمستقبل؟

فليس من اليسير أن تتجاوز أمم كانت متصارعة متناحرة فيما بينها كل ذاك التناحر الذي عرفناه من خلال كتب التاريخ الأوربية نفسها، لتدشن بعد ذلك سلسلة من الأعمال التاريخية الكبرى يبدو معها أن أوربا هي فعلا مركز التاريخ.

وقد تعددت المحاولات في العالم الآخر، عالم الشرق العربي الإسلامي تحديدا، كي تفهم السر، سر هذا الانتقال الكبير من عالم يتمزق، إلى عالم يصلح نفسه، ومن عالم يعجز عن أبسط الأشياء، إلى عالم لم يعد يؤمن بالمستحيل[3]، وتحدث الذين عرفوا الغرب منذ مطلع القرن العشرين عن مدى اختلاف الحياة في الغرب عن مثيلتها في الشرق[4]، لكن السؤال الذي يبقى دائما محل ترديد هو ما الذي جعل أوربا تنتقل من تلك الحالة المزرية إلى هذه الحالة المغرية؟

تنسب كثير من التحاليل الوثبة الأوربية إلى التخلص من سيطرة العامل الديني، متمثلا في تحقق مقابله التاريخي المباشر الذي هو العقلنة rationalisation ومن ثمة العلمنة[5] laïcisation.

1- **إشكالية العقلنة في تاريخ الفلسفة:** تتصل إشكالية العقلنة في الفلسفة الغربية الحديثة، اتصالا وثيقا بمصير الغرب، فضلا عن راهنه، وهو ما يجعل مسار العقلنة في هذا العالم محورا رئيسا لتحاليل الفلاسفة الغربيين المعاصرين الذين اتخذو من حداثة الغرب موضوعا للدراسة والتحليل كما هو الشأن مع يورغن هابرماسJürgen Habermas 1926) (- في كتابه الخطاب الفلسفي للحداثةle discours philosophique de la modernité) ، وقد صار متداولا اليوم ألاّ حداثة يمكننا الكلام عنها بعيدا عن العقلنة، وألاّ حداثة لمن لا عقلانية لديه، وحينما تثار إشكالية غياب الحداثة عن العالم العربي المعاصر، فالجواب المتداول والمعروف هو ألا حداثة دون عقلنة، وهي إجابة تحمل ضمنيا نفي وإنكار العقلانية عن العرب، وإذا شئنا البحث عن جذور هذه الأحكام عند فلاسفة الحداثة الغربيين، فسوف نجد أن كانط قد كان من أوائل المؤسسين لهذه الأحكام.

بالفعل لم تكن سوى أسطر قليلة جدا، قال فيها كانط (Kant(1724 1804:" إن العرب شأنهم شأن الفرس قد نجد عندهم حقا تعقلا ما، لكنهم استعاروا ذلك كله من أرسطو"[6]

إننا نلمس سواء عند كانط أو هيغل أو حتى عند هيدغر[7] Heidegger (1889 1976) أو غادامير[8] Gadamer(1902 2002) أن هؤلاء يخوضون صراعا مستميتا في سبيل تحقيق الإقناع النهائي و الحاسم بشيء ما.

أما فيما يتعلق بهيغل(Hegel (1770 1831 فلنستمع إلى هذه الكلمات:" نعثر أولا على فلسفة للشرق، يمكننا عدها منطلقا ملائما في دراستنا، كما يمكننا عدها مقدمة أو استهلالا للفلسفة، لنشرع مبتدئين بالفلسفة الإغريقية، وآخرا هناك الفلسفة الجرمانية"[9]

أما كارل ياسبرز Karl Jaspers (1883 1969) فله رأي يبدو أكثر اعتدالا، فهو إذ يطرق المسألة طرقا تاريخيا وتعليميا في الوقت ذاته، يسعى إلى الاستفادة من الأسئلة التي طرحتها الفلسفات القديمة على نفسها فيما يتعلق باللحظة التي انبجس فيها التفلسف أول مرة، فيقسم المسألة إلى مخرجين اثنين، أولهما مخرج الفهم الذي لا يهمه سؤال "المتى؟" التاريخي، بقدر ما يهمه سؤال " الكيف؟"، وفي سبيله يعرض ياسبرز جملة الأقاويل المنسوبة إلى أفلاطون الإلهي، وأرسطو طاليس[10]، وعلى العموم فإن لحظة الفهم هي اللحظة التي تبحث في الأصل الأول لفعل التفلسف بوصفه ملكة وفعالية عقلية ومنطقية و نفسية، لا بوصفه حدثا خارجيا لا اعتبار فيه ولا اعتداد إلاّ بمسألة المتّى.

أما الآخر، فهو مخرج التاريخ الذي لا يهتم إلاّ بمسألة المتىّ، وها هنا فقط -حسب ياسبرز- سيكون علينا أن نطرح سؤال البداية، على أنّ هناك تفرقة ضرورية ترافقنا هي تلك التفرقة التي ينبغي أن نقيمها بين مسألتي الأصل l'origine، والبداية La commencement؛ فالبداية هي شيء آخر غير الأصل، في نظر ياسبرز[11].

" فبينما تكون البداية تاريخية تنسب للأسلاف مقدارا متناميا من المكتسبات المحققة بفضل جهد عقلي تم إنجازه؛ يكون الأصل هو المنبع المتجدد الذي ينبجس منه زخم التفلسف على الدوام"[12]

وقد نسب ياسبرز لهذا المخرج التأملي كل فضل في تمكيننا من التعرف على فلسفات الماضي، مع اعترافه بأن هذا الأصل قد لا يكون موحدا دائما، فهو أحيانا الدهشة، وهو أحيانا أخرى الشك، وقد يكون هو التساؤل، أو التجريب، والحق أن هذه الأصول كلها تمتلك صلات قوية فيما بينها، حتى ذهب ياسبرز إلى عدّها فروعا عن بعضها البعض، رغم كل ما يبدو من جدل بين هذه الأصول، وما تفضي إليه، فالدهشة تخلق التساؤل والتعرف؛ بينما يؤدي شكنا في موضوع كنا قد عرفناه إلى امتحانه، واختباره ومن ثمة إلى بلوغ يقين واضح بشأنه[13].

ربما لا يكون هذا القدر من الإشارات إلى كانط، وهيغل، وهيدغر ،وغادامير وياسبرز كافيا للتدليل على مركزية فكرة التعقل، بوصفها الفكرة الأصل، والفكرة المبدئية في كل تفلسف غربي حديث أو معاصر؛ لكن حتى و إن كان يمكن النظر إلى هذه المسألة من زاوية غير زاوية المركزية، كأن نقول إن حضور قضية الأصل والبداية العقلانيين لم يكن حضورا مركزيا، إلا أنها بقيت مسألة لم يستطع أي مفكر غربي- عدا نيتشه (Nietzsche(1844 1900- تجاوزها، ولربما كان مما يسند اعتبارا كهذا هو ذلك الدفع بالقضية إلى تخوم التأويل في كل مرة(كما حصل مع غادامير (Gadamer 1900 2002 في كتابه بداية الفلسفة على سبيل المثال)، والواقع أننا لا نستطيع استيعاب مجمل الآراء الفلسفية التي أطلقها أساطين فلسفة الغرب حول مسألة البداية والأصل العقلانيين بعيدا عن كونهما موضوعا لتأويل نشط وخصب، أمّا بخصوص مدى اقتراب تلك التأويلات على اختلافها، من الحقيقة فحتى التاريخ لم يمتلك بعد المقدرة على إعلان حكم أخير في هذه المسألة.

2- **إشكالية العقلنة في التاريخ العام:** كانت الكتابة التاريخية ولازالت عملا قصديا يعمد فيه المؤرخ إلى تشكيل بناء لغوي مادته جملة الأحداث والوقائع، كما تناهت إلى علمه وكما استوعبها هو وكما تحيز لها أو نبذها، ويندر أن يكون المؤرخ لا منتميا مطلقا، فأرسطو مثلا عد التاريخ عملا تصنيفيا وتنظيميا، مقابل وضع تكون فيه الوثائق مفتقرة إلى أي شكل؛ ركام من الوثائق.[14]

أمّا عندما يكون العمل التاريخي معبرا عن التصنيف، أو التنظيم والتنسيق، فهذا يعني أكثر من مجرد تدخل ذاتي في إعادة ترتيب مادة معطاة؛ إنه يعني إضافة إلى كل ذلك جملة الدواعي والحاجات التي يأتي هذا النوع من الأعمال كي يستجيب لها أو يلبيها. وحتى عندما تكون الحقيقة وحفظها هي من بين هذه الدواعي والحاجات، فإنها ستكون بالتأكيد حقيقة تاريخية؛ ومن ثمة فهي ستكون مشروطة بعصرها وبإنسانها؛ إنها مشروطة بمنسوبية ما يعرف في التاريخ.[15]

ولهذا قد تكون فكرة التاريخ العام في أساساها فكرة ميتافيزيقية، فالحياة التي مضت وهي تعج بشتى الفواعل المتحركة والمتداخلة، تخفي من التفاصيل المتحكمة في اتخاذ الواقع التاريخي هذه الصورة أو تلك، ما يستحيل إحصاؤه

من الناحية الرياضية، فالواقعات قد لا تخضع إلا لحساب الاحتمالات، حيث يكون هناك عدد من الحالات الكلية، وعدد آخر من الحالات الممكنة، وحتى في هذه الظروف فسوف يساورنا شك كبير في أن فإن الواقعات التاريخية هي مما يمكن إخضاعه لعدد من الحالات التي نسميها كلية في حساب الاحتمالات؛ فاحتماليا يمكن أن يكون عدد الأسباب المؤدية إلى تحقق حادث ما، هو عدد لا نهائي أصلا، وضمن هذه اللانهاية، هناك أيضا ترتيب متناهي في الصغر أو متناهي في الكبر لجملة الأسباب والشروط الذرية، المفضية إلى تخلُّق هذه الحادثة أو تلك تخلقا تكوينيا بالمعني الجيني والحيوي (vitale) أو بالمعنى الميكانيكي (الآلي Automatique)، ولهذا يأتي التسويغ الميتافيزيقي للتاريخ العام، يوصفه تسويغا أكثر وجاهة من التسويغ القائل بأن الباعث من وراء كتابة تاريخ عام هو مجرد البحث عن تدوين لحوليات أمة من الأمم، في عصر من الأعصر، وهو ما يعلن بقوة أن الفكرة الأساسية لكتابة تاريخ عام، لا يمكن أن تكون فكرة موضوعية عديمة الصلات بكل ما يتعلق بالذات التي اقترحت على نفسها كتابة هذا النوع من التاريخ.

إننا نجد في التاريخ الأوربي العام هذا النوع من الصراع الخفي بين عدد جد كبير ومعقد من الفواعل والبُنى، التي يعبر عنها أحيانا في شكل صراع طبقات، وأحيانا في شكل صراع دول أو دويلات أو إمارات، وأحيانا في شكل صراع طوائف، وأحيانا في شكل صراع عائلات ملكية، وأحيانا في شكل صراع تجاري واقتصادي، وهكذا لا تبدو من وراء غيوم التاريخ العام سوى مزيد من الغيوم، وحتى حينما ننظر إلى الاستنتاجات التي يقدمها بعض كتاب هذا النوع من التاريخ ولنأخذ مثلا عصر النهضة وبداية تحرك الغرب نحو الأراضي الجديدة، فإن هذا العمل الذي يبدو أنه هو مفتاح الحركة الغربية نحو آخرها الذي هو الأراضي الجديدة بسكانها الذين يختلفون عن الإنسان الأوربي، ونحو العالم الإسلامي، يحمل روح المؤرخ المعاصر التي تقدمه لنا في صورة عمل متقن يهدف إلى تحقيق حركة واعية بأهدافها وبنتائجها المنتظرة، فنجد عبارات من قبيل "إن العالم المسيحي كان في هذه الفترة- 1520- يصلح نفسه ويتمزق"[16] بينما لا يمكن تصور حصول الإصلاح عن طريق التمزق، أو تصور أن التمزق سينتهي إلى الإصلاح، وفي كل الحالات كانت أوربا حتى تلك الفترة قد يئست من كل محاولات التوحد على الصعيد السياسي أو الديني، فراحت تبحث عن توحد على الصعيد الفكري والفلسفي.

3- **مسار التدوين، ومسار العقلنة:** يقول مارتن هيدغر Martin Heidegger(1889 1976) :" ... في فكر الوجود يتاح لتحرر الإنسان من أجل التخارج- و هو التحرر الذي يؤسس التاريخ - أن ينطق عن نفسه بالكلمة، والكلمة ليست في المقام الأول تعبيرا عن رأي؛ وإنّما هي النسق المصون لحقيقة الموجود بكليته، ولا يهم عدد الذين يمكنهم أن يستمعوا إلى هذه الكلمة، فنوعية أولئك الذين يمكنهم الإصغاء إليها هي التي تقرر وضع الإنسان في التاريخ"[17]

فهذه الإشارة من هيدغر إلى كون الكلمة(المنطوقة، ثم المكتوبة) هي صياغة الإنسان لنفسه داخل لغة الحقيقة، تقترب جدا من التصريح بأن التاريخ هو مهد الماهية الإنسانية الأول والأخير، أمّا بشأن من لم يقدروا على رؤية تلك الماهية في التاريخ، أو أولئك الذين لم يستسيغوا أن يكون التاريخ مهدا للماهية الإنسانية، فهيدغر لا يبدو أنه يهتم لأمرهم كثيرا.

لكنه يتكرم عليهم بتحذير مفاده أن أي وضع للإنسان المعاصر مرتبط أوثق الارتباط بمدى مقدرته على رؤية ماهيته في التاريخ، فمن لم يستشف الإنسانية من وراء تاريخ مضى لن يكون معنيا بتقرير وضع الإنسان في حاضر يتشكل.

يحضر مثال التاريخ في فلسفة هيدغر إذن بوصفه فضاء لتحقق شيء ما، كما يظهر مرتبطا ببصيرة نافذة تخترق حجب تدوين وقائع حقبة ما مضت، والنفاذ عبرها إلى شيء من المستقبل.

لكن الأمر ليس خلوا من كل جدل، ففي اللحظة نفسها من تاريخ العالم – وهي ذات اللحظة التي تتحقق فيها بداية الفلسفة- تبدأ كذلك السيطرة الصريحة للفهم العام أو السفسطائية، ففي حين ينبذ الفهم العام كل تساؤل فكري أو فلسفي،

إذ يعده تهجما على الفهم السليم [18]، ينبذ الفهم الفلسفي بدوره كل نزوع نحو معاملة الفهم العام للماهية الفلسفية معاملته للواقعات في مجاله المخصوص.[19]

ولكم هو واضح كون الفكر وتاريخه، قد أصبحا في قلب كل ميتافيزيقا غربية تبحث عن أناها بحثا يوصلها إلى وضع يدها على الشيء الجوهري في تلك الأنا، ولكم هو واضح رفضها المطلق لأن يكون الفكر مجرد وجه من أوجه الحضارة، يشار إليه ضمن فقرات التاريخ العام، ولربما كانت ميزة الفلسفة الغربية هي أنها استطاعت أن تفرد تاريخا مخصوصا للفكر ينأى به عن الاستلحاق، والاستتباع لغيره من الفواعل في التاريخ العام، فهيدغر ضمن هذه الميزة قد عاب على أمثال شبنغلر (Spengler (1880 1936 عدهم الفلسفة مجرد تعبير عن الحضارة[20] ، فالفكر لا يمكنه أن يكون مجرد مظهر، أو تعبير خارجي، أو عرض لجوهر، بل هو الجوهر الحقيقي، أما بقية أشياء العالم فهي أعراض له، وانطلاقا من فكرة الجوهر هذه يمكننا تلمس الوزن الحقيقي الذي تعطيه الميتافيزيقا الغربية الحديثة للفكر، الذي لا يمكن أبدا تعريفه على أنه مجرد تعبير عن...(شيء ما) بقدر ما تجعله الفاعل، والشرط الضروري لخلق أي وضع تاريخي تتجدد فيه الحياة الإنسانية، بغض النظر عما قد يصاحب هذه المكانة التي تعطى للفكرة، ولاسيما للفكرة المدونة بوصفها فكرة بالفعل، من قول بأن هذا الكلام ما هو إلا مثالية مطلقة.

لكن هيدغر لم يتعامل مع واحدة من اكبر الفلسفات المثالية الألمانية على هذا الأساس، بل وجد أن عليه مواجهتها بهذه الأسئلة الثلاثة:

أولا: ما مفهوم المتافيزيقا عند كانط؟

ثانيا: على أي أساس عمل على استعادة أساس الميتافيزيقا التقليدية ؟

ثالثا: لماذا أخذت تلك الاستعادة لبوس نقد للعقل الخالص[21]؟

إنها ميتافيزيقا بقيت في تطلع دائم- حسبه - إلى مجال لم تستطع فهمه تبعا لموقفها الميتافيزيقي الأساسي، إلا من خلال هذه الذاتية وحدها، و هو ما جعلها تفسر الفلسفة بأنها هي الحارسة المدبرة لقوانينها المخصوصة.[22]

في قلب هذا التأويل الذاتي لماهية الفكر، بِعدّه جوهرا قائما بذاته، سواء من قبل كانط، أو من قبل هيغل فسوف لن يضيف هيدغر حتى وهو يتقدم بكل ثبات على أرض ميتافيزيقية زلقة، شيئا على محاولة إسناد تلك الذاتية إسنادا لا يخلو من ذكاء ميتافيزيقي، فكانت مسلكية هيدغر على هذا النحو:

الفلسفة ليست مجرد انعكاس أو صدى لشيء آخر أكثر حقيقة من الفلسفة، فوراء الفلسفة لا يوجد شيء، و تاريخ الفلسفة يعلن هذا الشيء، ماهية متحققة، بعيدا عن كونها تسمية معلنة من قبل الإنسان، أو أنها مدينة في تعينها إلى أول إنسان فكر أو تفلسف؛ إن مسلكية هيدغر تبدو مسلكية تجذيرية أكثر بكثير مما يبدو لدى هيغل، حينما يلجأ إلى مفهوم الاغتراب الذي يحضر بقوة حينما تكون الروح في آخر، فهو ينزع إلى تشفيف الذاتية التي تتكلم وتعلن عن شيء ما- الفكر- أنه كذا وكذا، مستعينا بأرفع نسيج مؤلف من خيوط ذاتية رفيعة تحسن إخفاء نفسها،كما لو أننا لا نصغي أبدا إلى صوتها هي؛ بل إلى أصوات الأشياء ذاتها وهي تتكلم.

هذا هو ما يسميه هيدغر بحسن الإنصات إلى الماهية وهي تتكلم؛ لكن الفهم العام يمكنه أن يردد دائما: أنه لم يسمع للأشياء صوتا أبدا، وأنه لم ير فيها، أبعد مما تبدو عليه.

والخلاصة هي انه إذا كان التدوين في التاريخ تدوين لشيء ما، فإن الفكرة المصاغة صياغة شفهية، أو كتابية سوف تمثل لحظة التماهي الوحيدة بين الفكر والتدوين، بوصفها لحظة فهم، أو لحظة تفلسف أصيل.

4- **التاريخ العام ليس فلسفة عامة:** لا يخفي التاريخ العام للغرب تناقضات أقل أو أفضع من تلك التي يخفيها التاريخ العام لغيره من العوالم، ولنتكلم في هذه المناسبة عن التاريخ العالم للعالم العربي الإسلامي.

تحفل المدونة العربية الإسلامية بالكتابات التاريخية المتميزة على صعيد كل الكتابات التاريخية العالمية، لكن ثمة مشكلات كثيرة تعترض طريق من يريد استخلاص تاريخ عام للفكر انطلاقا من هذا التاريخ العام؛ فهذه التواريخ تقدم الحوادث ذات الصلة بالتفكير والتفلسف ضمن دائرة الحوادث العقائدية الكبرى التي أدت إلى تصدعات عميقة على جدار الوحدة الإسلامية، بوصفها وحدة عقائدية تبعتها في كثير من الأحيان وحدة جغرافية[23]، لكن ملايين صفحات التاريخ العام (الإسلامي) لم تمكنا حتى الآن من التعرف بشكل متين ومتسلسل عن كيفية تطور العقلنة العربية، كما حصل في الغرب المسيحي.

وتكمن المشكلة الأساسية في أن التاريخ العام، وهو أوسع تاريخ في العالم العربي الإسلامي، قد ظل محكوما ببعد سياسي وعقائدي واضح لا يمكن إنكاره، أو إنكار مدى عمق تأثيره في توجيه أحكامنا، ولننظر إلى المحاورات التي حصلت في القرن السادس الهجري بين أبو حامد الغزالي(1057 1111) و ابن رشد(1126 1198) أو تلك التي خاض فيها ابن تيمية (1262 1327) أو حتى تلك التي لفت إليها ابن سينا (980 1037) أنظارنا الكليلة قبل ما يربو عن الألف سنة حينما اهتم بإقامة الحدود بين ما يدخل ضمن الفلسفة الأولى، و ما يدخل ضمن المعرفة الطبيعية "... إلا أن الحق هو أن القول بوجود الطبيعة مبدأ للعلم الطبيعي، وليس على الطبيعي(صاحب العلم الطبيعي) أن يكلم من ينكرها، وإنما إثباتها على صاحب الفلسفة الأولى(الميتافيزيقي) وعلى الطبيعي تحقيق ماهيتها" ليواصل بوصفه صاحبا للفلسفة الأولى قائلا:" وقد حدت الطبيعة بأنها مبدأ أول لحركة ما يكون فيه، و سكونه بالذات لا بالعرض، ليس على أنها يجب في كل شيء أن يكون مبدأ للحركة والسكون معا؛ بل على أنها مبدأ لكل أمر ذاتي يكون للشيء من الحركة إن كانت ومن السكون إن كان"[24]

إن هذا الفصل الإبستيمولوجي الدقيق بين أمرين منهجيين رفيعين، يصعب تبين الفرق بينهما حتى عند المتخصصين الذين قد يعزب عنهم ألا دور يؤديه الطبيعي(الفيزيائي) حينما يتعلق الأمر بإثبات مبادئ الوجود، التي هي نفسها المبادئ المؤسسة للقول بوجوب وجود علم بالوجود، وبوجوب وجود علم أخص من العلم بالوجود في كليته هو العلم بكيفيات، ومقادير موجود مخصوص هو الطبيعة، ولهذا قال ابن سينا أنه ليس على الطبيعي(وهو الفيزيائي كما صار يسمى في أيامنا) أن يهتم مطلقا بأن يكلم(أي أن يسعى إلى إقناع) من ينكر وجود الطبيعة، فهذا ليس من شأنه، وإنما هو من شأن صاحب الفلسفة الأولى؛ أي صاحب العلم بمبادئ الوجود.

أليس لهذا الفصل من قيمة معرفية، ومنهجية جد عالية، يغفل عنها جمهور القراء الذين يقرؤون في كتب التاريخ العام أن ابن سينا قد كان باطنيا، وأنه قد كانت له مشاركات في عقائد الباطنية؟

إنّ المسألة هنا ليست متعلقة بصحة أو عدم صحة ما نسب لابن سينا في مجال العقيدة، وإنما هي متعلقة حصرا بجانب إجرائي نسعى من خلاله إلى صيانة القيمة النظرية، والعملية للمعرفة السينوية أن يستمر تضييعها بفعل توظيف البعد العقدي في الحكم على ما هو فلسفي ومنطقي.

لقد كان الغزالي أوضح من حاول معالجة الفرق بين العقائد، والعلوم في رده على الخلط الذي حصل في عصر صولة الفقهاء، وحملهم على كل وافد من فلسفة الإغريق وعلومهم، وفعلا فقد عمل الغزالي في كتاب التهافت على إجراء تفرقة ضرورية بين ماله تعلق، أو نوع تعلق بالعقائد من فلسفة الإغريق، وعلومهم، وما ليس له أي نوع من التعلق بذلك كما هو الشأن بالنسبة للمنطقيات، والرياضيات.

لكن ابن تيمية كان له موقف آخر، أكثر جذرية من موقف الغزالي سعى فيه إلى الكشف عن الحمولات الميتافيزيقية، ومن ثمة العقائدية الكامنة وراء المنطقيات الأرسطية نفسها كما فعل في الرد على المنطقيين، وهو ما لم يكن ليخطر على بال الغزالي البتة، إلا أن كتب التاريخ العام لا تنظر إلى الغزالي وابن تيمية إلا على أنهما مختلفان في موقفهما من فلسفة الإغريق وعلومهم، وأن الغزالي متكلم خاض في مسائل أنكر ابن تيمية الخوض فيها فيما بعد،

وهكذا، بينما يفوتنا في هذا الخضم رصد تطور مسار العقلنة من ابن سينا إلى الغزالي، مرورا بابن رشد الذي دعى هو الى خر إلى الفصل بين المعرفي والعقدي في تعليقاته على مقالات أرسطو، وصولا إلى ابن تيمية.

حقا إن أنموذج ابن تيمية قد لا يروق لكثير من معاصرينا عده الأنموذج الأكثر مناسبة، على أساس أن محاولته قد كانت في الأصل سعيا مضادا لسعي ابن سينا على وجه الخصوص، إلاّ أنّ هذا التسويغ ما هو إلا الجزء البسيط من المحاورة الفلسفية التي يمكننا استخلاصها انطلاقا من التاريخ العام، وهو الجزء الأكثر تشويها، والأكثر استجابة للبعد العقائدي والسياسي.

وإذا جئنا إلى المضامين الفلسفية المتحررة شيئا ما من اعتبارات العقيدة والسياسة، فسوف نكتشف أن الأول قد اهتم بإقامة الفواصل بين ما يتعلق بالفلسفة الأولى، وما يتعلق بالطبيعيات كما حرص على تبيينه في كتابه حكمة المشرقيين، أمّا الثاني فقد سعى إلى الكشف عن الصلة الدقيقة الخفية القائمة بين المنطقي والأنطولوجي في كتابه الرد على المنطقيين.

وما ذاك بالعمل الفلسفي الهين. إلا أن النظرة المشحونة باعتبارات العقيدة والسياسة ستجعل مهمة القارئ الجوهرية هي المفاضلة بين رجلين أحدهما فقيه، وأصولي، والآخر باطني ومتفلسف، والحق أن الرجلين معا يمثلان عناصر أساسية في رصد مسار العقلنة العربية.

خلاصة: إذا كان التاريخ العام لا يستطيع تجاهل حوادث السياسة، والدين، فيقدم نفسه أنه ذلك الضرب من التدوين الذي أمر به السياسي، ورعاه، واعتنى بكاتبه حتى غدى على ما هو عليه من الجلال والجمال، فما مصير تاريخ الافكار الفلسفية ضمن كل هذا؟

لا يقدم التاريخ اللاهوتي، والسياسي خدمة لرجال السياسة واللاهوت فحسب، لكنه يؤدي إلى اتخاذ مواقف سلبية في أغلب الأحيان من جمهور الفلاسفة والمفكرين الذين لم يتم احتواؤهم ضمن التاريخ اللاهوتي والسياسي، بوصفهم معارضون سياسيا أولا، ومن ثمة فسيصبحون بالضرورة مهرطقون عقائديا.

هذه النتيجة هي التي تجعل الاستفادة من صفحات هائلة في التاريخ العربي الإسلامي استفادة شبه منعدمة، والسبب أن توصيف النزعات العقلانية، والمنطقية فيها قد كان في أغلب الأحيان توصيفا سلبيا، يضمها إلى خانة المخالف عقديا وسياسيا. إن العمل المنتظر لتحقيق استفادة مثلى من التاريخ العام هو تخليصه من الأحكام ذات المنشأ السياسي والعقدي، بإعادة قراءة السياق السياسي، والعقائدي الذي وردت في ظله أحكام جد قاسية عن كثير من الفلاسفة، والمفكرين، والعلماء، والمتكلمين، والمتصوفة، وإعادة كتابة تاريخ عام يجد فيه هؤلاء مكانتهم الموضوعيه، بغض النظر عن الاختلافات الموجودة - بينهم، أو بيننا وبينهم- سياسيا وعقائديا، وحينها سوف يمكننا انتظار حصول تحول ثقافي، ومجتمعي يثمن سلطة المعرفة في التاريخ، بدل سلطة المؤرخ الفقيه، التي يستعملها السياسي لتحقيق، وإدامة سلطته وسلطانه على الموالين والمخالفين.

الهوامش:

1. Hegel, leçons sur l'histoire de la philosophie, traduit de l'allemande par J. Gibelin, Gallimard, Paris, tome 1, p 13.

2 نلمس هذه الفوضى العارمة في التاريخ الأوربي الوسيط و الحديث بشقيه ما كان فلسفيا منه و ما كان عاما، و لننظر على سبيل الاستئناس:

1 إيف برولي، تاريخ الكثلكة، ترجمة جورج زيناتي، درا الكتاب المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى 2008.

2 برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ج 3، 1977.

3 جان بيرنجبيه، فيليب كونتامين، و آخرون، موسوعة تاريخ أوروبا العام، تعريب وجيه البعيني، دار عويدات، بيروت، الجزءان الأول و الثاني، 2012.

4 لويس دوللو، التاريخ الدبلوماسي، ترجمة سموحي فوق العادة، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الأولى 1970.

2. Paul Le Merle, Histoire de Byzance, Puf, paris 1975.

[3] إيف برولي، مرجع سابق، ص 80.

[4] يقول الطهطاوي(رافع رفاعة) في الفصل الثاني الذي سماه: في الكلام على أهل باريس :" اعلم أنّ الباريسيين يختصون من بين كثير من النصارى بذكاء العقل، و دقة الفهم، و غوص ذهنهم في العويصات، و ليسو مثل النصارى القبطة، في أنهم يميلون إلى الجهل، و الغفلة، و ليسوا أسراء التقليد أصلا، بل يحبون دائما معرفة أصل الشيء و الاستدلال عليه، حتى أنّ عامتهم يعرفون القراءة و الكتابة، و يدخلون مع غيرهم في الأمور العميقة، كل إنسان على قدر حاله، فليست العوام في هذه البلاد من قبيل الأنعام كعوام أكثر البلاد المتبربرة" الطهطاوي، تخليص الإبريز في تلخيص باريز، تقديم الصغير بن عمار، موفم للنشر، الجزائر، (دط) 1991، ص 95.

[5] الفكرة الأساسية عند ماكس فيبر Max weber(1864-1920) في كتابه "روح الرأسمالية والأخلاق البروتستانتية" هي أن مسار العقلنة الذي سمح لأوربا بالخروج من العصور الوسطى مسار فريد لم تعرفه العقلنة في أي مكان آخر من العالم، أما زيغريد هونكا Sigrid Henke(1913 1999)فتذهب في كتابها العقيدة والمعرفة إلى أن المسار الذي سلكته المعارف في الغرب كان هو الآخر مسارا فريدا لم تعرفه معارف الشعوب غير الأوروبية، وهي تتساءل عن هذه الفرادة كما يتساءل فيبر، فتردها إلى ميزات عقلية وإدراكية، بينما يردها فيبر إلى مخصوصية دينية متمثلة في الإصلاح البروتستانتي الذي حول فكرة الكاثوليكي التقليدية عن التقشف، والاكتفاء، إلى فكرة البروتستانتي الثورية عن الإدخار والاستثمار، وهو ما سمح بالانتقال من براديغم الإكتفاء بالقليل، إلى براديغم الفائدة والربح، بوصفهما نعمة هما الأخريان أيضا، وليسا مجرد طمع مذموم، ويمكن القول في هذا السياق أن اتساع نطاق الممارسات الربوية التي كانت من اختصاص اليهود في أوربا، واحتكارهم لرساميل ضخمة دائمة النمو بفضا آلية الإقراض مقابل عوائد ربوية، هو الذي حفز الآراء -التي أصبحت آراء بروتستانتية فيما بعد- المناهضة تدريجيا لتعاليم الكاثوليكية حول كيفية كسب الأموال، وأوجه صرفها، ومجمل الأحكام التي كانت تنظر إلى الأغنياء، وتفضل عليهم الفقراء، فتحط من قيمة الكسب، والثراء، وتنظر إلى أصحاب الثروات الطائلة على أنهم أقرب إلى استلهام تعاليم الشيطان منهم إلى الامتثال إلى تعاليم المسيح، الذي عاش فقيرا متقشفا، ولم تكن تهمه الاموال أبدا.

6. Kant, logique, traduit de l'allemand par L . Guillermit , J . Vrin. Paris 1982 , p 28.

7. Martin Heidegger, introduction a le problèùe de la Métaphysique, traduit de l'Allemand par Gilbert Kahn, Gallimard, Paris 1967, pp 124, 135.

8. هانز جورج غادامير، بداية الفلسفة، ترجمة علي حاكم، و حسن ناظم، دار الكتاب الجديد، بيروت، (ط2) 2013، ص 15.

9. Hegel, leçons sur l'histoire de la philosophie, traduit de l'allemand par J. Gibelin, Gallimard ;paris 1954 ; tome 2, pps 237, 238.

10. Karl Jaspers, introduction a la philosophie, traduit de l'allemand par Jeanne Hersch, Librairie PLoN, Paris 1971, p 16.

11. Ibid. p 15.

12. Ibid. p 15.

13. Ibid. p 15.

14. أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل دار عويدات، بيروت، الطبعة الثانية 2001، ج 2 مادة تاريخ، ص 558.

15. لالاند، ص 558.

16. إيف برولي، تاريخ الكثلكة، مرجع سابق، ص 83.

17. مارتن هيدغر، نداء الحقيقة، ترجمة و تقديم عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة، القاهرة،(دط) 1977، ص 293.

18. هيدغر، نداء الحقيقة ص 294.

19. المرجع نفسه، ص 295.

20. هيدغر، مرجع سابق، ص 296.

21. Martin Heidegger, Kant et le problème de la métaphysique, introduction et traduction par Alphonse de Waelhens et Walter Biemel, Gallimard, paris 1953.p 65.

22. المرجع نفسه، ص 296.

23. ألبرت حوراني، تاريخ الشعوب العربية، تعريب كمال خولي، تحقيق أنطوان نوفل، دار نوفل، الطبعة الثالثة، 2012، ص 123.

24. ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، السماع الطبيعي، تحقيق سعيد زايد، تصدير و مراجعة إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1983، ص 31.