

قراءة راهنة لموقف شبلي شمیل من العلاقة بين الفلسفة والعلم

أود، في البدء، أن أشكر الأصدقاء والزملاء الذين نظموا هذا المؤتمر الفلسفي (*) على دعوتي للمشاركة في أعماله، وأن أهنئهم على اختيارهم لموضوعه وربطهم الجدلي بين الماضي والحاضر في تعاملهم مع فكر عصر النهضة؛ فالعودة إلى المعبرين عن هذا الفكر لا تستهدف، في الحقيقة، البحث في كتاباتهم عن إجابات للأسئلة التي يطرحها الواقع الراهن علينا، وإنما هي محاولة لاستجلاء كيفية مقاربتهم لقضايا وإشكاليات لا تزال مطروحة، بهذا الشكل أو ذاك، على جدول الأعمال العربي. وعليه، فنحن إذ نطمح إلى التعرف على مواقف أحد أبرز رواد الفكر العلمي العربي من علاقة العلم بالفلسفة، لا نتوخى البقاء أسرى أفكاره، وإنما نتعامل معه تعاملًا نقدياً في ضوء التطورات المذهلة التي يشهدها عالمنا بتأثير ثورة العلوم والتكنولوجيات المتسارعة.

من هذا المنطلق، يبرز السؤال التالي: كيف نظر شبلي شمیل في زمانه إلى العلاقة بين الفلسفة والعلم، وكيف يمكننا نحن، في زماننا، أن ننظر إلى هذه العلاقة؟ هذا هو السؤال المركب، الذي سأحاول الإجابة عنه في ما يتبع. لكنني، وقبل أن أفعل ذلك، أود التنبيه إلى أنه لا يمكننا مقارنة موقف شمیل من القضايا والإشكاليات التي شغلته إلا بعد

(*) ألقى هذا النص في المؤتمر الفلسفي الثالث الذي نظمه قسم الفلسفة في كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الجامعة اللبنانية - الفرع الثالث تحت عنوان: الفكر الفلسفي العربي في تفاعل العلوم والثقافات، من شبلي شمیل إلى أسئلة العلوم والتكنولوجيا، طرابلس، ٨-١٠ أيار ٢٠٠١

وضعها في إطار إشكالية عامة هي إشكالية النهضة أو الارتقاء، التي طُرحت على جدول الأعمال العربي بعد أن أصبحت المقارنة ممكنة بين التقدم والتأخر، تلك المقارنة التي صار يجريها، اعتباراً من الربع الثاني من القرن التاسع عشر، رواد عرب في مواقع رئيسة ثلاثة هي مصر وبلاد الشام وتونس، وذلك بعد أن أتيحت لهم، بفضل البعثات العلمية إلى أوروبا ومدارس الإرساليات التبشيرية والترجمة، فرصة الاحتكاك بالغرب وحضارته الحديثة؛ وحول سؤال: لماذا تقدم الغرب وتأخرنا، وكيف يمكننا اللحاق بمستوى تقدم الغرب؟ راح يتبلور فكر عربي حديث، حمل في ما بعد اسم فكر عصر النهضة.

وفي كتابي الأخير عن «رهانات النهضة في الفكر العربي» (دمشق، دار المدى، ٢٠٠٠)، حاولت أن أثبت افتراضاً علمياً جديداً إلى حد ما، مفاده أن فكر عصر النهضة قد احتوته، رغم تلاوينه العديدة، بنية فكرية واحدة، حيث نهل المعبرون عنه من مرجعيات واحدة تقريباً، وانشغلوا بالهموم نفسها كما تملكوا الطموحات ذاتها؛ وإذ تشاركوا في الاعتقاد بمبدأ الحرية الفكرية، فقد قامت بينهم علاقات تفاعل مثمرة استندت إلى الاحترام المتبادل، وذلك بالرغم من الاختلاف في منطلقاتهم وخصوصية التكوين الثقافي لكل واحد منهم (وفي هذا السياق، يمكننا الإشارة إلى علاقة الاحترام المتبادل التي نشأت بين جمال الدين الأفغاني وشبلي شميل، حيث أكد رائد الإصلاح الديني في إحدى المناسبات - كما ينقل عنه محمد المخزومي في «خاطرات جمال الدين الأفغاني»، ص (١٨١ - ١٨٥) - أنه يقدر لشميل «قدرة في دقة بحثه وجرأته على بث ما يعتقد من الحكمة وعدم تهيبه من سخط المجموع لما يجهله من حقائق العلم»؛ فكل المعبرين عن ذلك الفكر اتفقوا، في الواقع، على أسباب تقدم الغربيين وتأخر الشرقيين، ولجأوا إلى منهج الاقتباس المشروط في سعيهم إلى التنوير بأسس الحداثة المجتمعية الغربية، التي كانت - في نظرهم - قد اكتسبت طابعاً إنسانياً، وإلى توطينها في المجتمعات العربية. غير أن كل واحد منهم، وبحسب طبيعة تكوينه الثقافي، ركز جهده على حقل من حقول الإصلاح المجتمعي، دون أن يعني ذلك ابتعاده عن الحقول الأخرى؛ فأحمد فارس الشدياق، على سبيل المثال، ركز على حقل اللغة العربية وتحديثها، بينما ركز محمد عبده على حقل الدين وإصلاحه، واهتم قاسم أمين بأوضاع المرأة وتحريرها.. الخ. أما مثقفنا التنويري الشامي المتمصر، الذي تخرّج طبيباً جراحاً بعد تقديمه رسالة حول «تأثر الإنسان والحيوان بالمناخ والطبيعة والبيئة» وتوجه إلى أوروبا للاطلاع على مستجدات العلوم الطبيعية وعلوم التشريح، فقد ركز على حقل العلم وكيفية توطينه في مجتمعاتنا، وذلك بعد أن اكتشف بأن السبب الرئيس لتخلف هذه المجتمعات هو الجهل، الذي يتسبب في سيادة الاستبداد وفساد الأخلاق. وفي مسعاه الهادف إلى توطين العلم الحديث، أعار شميل اهتماماً خاصاً إلى التعليم، ولا سيما العملي منه، والذي يجب أن يصبح -

كما أكد - إجبارياً كما «أن التطعيم للجذري إجباري»، ووضع لنفسه مهمة العمل على تصفية كل الأوهام والغيبيات التي رأى أنها تؤبد الجهل وتعرقل انتشار العلم. وفي هذا الإطار بالذات، قارب شميتل إشكالية العلاقة بين العلم والفلسفة.



هل كان شبلي شميتل فيلسوفاً؟

نعم كان فيلسوفاً «على رغم منه»، على حد تعبير مي زيادة، التي ذكرت في إحدى المناسبات أن شميتل كان، خلال سنوات عمره الثلاث الأخيرة، من أعز أصدقائها، وأنها وجدت في نفسه، «في تلك النفس التي تدعي احتقار الفنون»، قوة شعرية وفلسفية من تلك «القوى الأولية، أخفتها الحياة تحت طيات الاختبار الكثيفة وحجبتها كبرياء العلم وتعصبه وراء أستار المادة الضخمة»؛ فطبيبنا - تتابع مي - شاعر «رغم إرادته»، وفيلسوف رغم أنه «لا يريد أن يلقب بهذا اللقب العظيم وينفي الفلسفة عن نفسه بحدة تكاد تكون غضباً؛ فهو إذاً فيلسوف على رغم منه» (حوادث وخواطر، ص ١٥٨ - ١٦٠).

ولكن ما هي طبيعة الفلسفة التي انتسب إليها شميتل؟

في خاتمة كتابه «فلسفة النشوء والارتقاء» الذي ضمّنه مباحث عدة لإثبات مذهب دارون في التطور والرد على الذين تعرضوا لنفيه، أجاب شميتل بصورة غير مباشرة عن هذا السؤال بتأكيديه بأن القول بأن «تصورات الأحلام يلزم الاستمسك بها لأنها تبدو لنا أجمل من تصورات الحقائق وأن ترويض العقل بمباحثها الكلامية التافهة أنفع لنا من تدريبه على البحث المحسوس المفيد، يقتضي منه أن يكون الخيال أصدق من الحس، وأن يكون كذلك الكذب على النفس أنفع من الصدق لها، وأن تكون الأوهام نفسها أنفع لنا من الحقائق وأن يكون الاشتغال بالكلام الفارغ والمناقشات العقيمة أفضل من العمل» (فلسفة النشوء والارتقاء، الجزء الأول، ص ٣٦٣ - ٣٦٥). فمن منطلق قناعته بأن مذهب دارون قد أثار حركة في الخواطر، لا سابق لها في تاريخ الإنسانية، حركة لن تقتصر «على رد الإنسان الهابط من السماء والذي لا يزال يصبو إليها، إلى مقامه الحقيقي في الطبيعة، بل لا بد لها من تغيير الإنسان تغييراً جوهرياً بحيث يتجدد كلياً كأنه وجد وجوداً جديداً»، استخلص شميتل بأن الانتقال من «تنميق الكلام» إلى «إتقان العمل» هو وحده الذي يضمن ارتقاء الإنسان ارتقاءً حقيقياً؛ ومن هذا الاستخلاص بالذات، انطلقت مقاربتة للفلسفة والتفلسف، وهي المقاربة التي التزم بها طبيبنا بمبدئية صارمة حافظ عليها طوال حياته. فشمتل، الذي جمع في شخصيته بين المثقف التنويري المادي والمصلح الاجتماعي،

لم يخرج، لدى مقارنته الفلسفة وعلاقتها بالعلم، عن إطار المثقف التنويري المادي الذي اعتمد أسلوب «الصدمة» أو «الرجة الفكرية» في سعيه إلى نشر «الحقيقة» التي اعتقد بها، ومفادها أن الفلسفة «تتحول إلى سفسطات فارغة إذا ما شردت عن العلم»، وذلك خلافاً للموقف الذي اتخذه من قضية الدين، حيث يلحظ المتتبع لكتاباتهِ أن موقفه من هذه القضية قد شهد، مع الوقت، تطوراً لا يلمسه في موقفه من الفلسفة، وهو تطور يعود - في ظني - إلى أن شمّيل لم يتعامل مع الدين تعامل المثقف التنويري المادي المعني بقول الحقيقة فحسب، وإنما تعامل معه تعامل المصلح الاجتماعي أيضاً، الذي أدرك الأهمية الاجتماعية للدين وعلاقته بالعمران وأثره على الناس.

فقد اتخذ شمّيل، في البدء، موقفاً حاداً من الدين، معتبراً أن الديانات هي «علة شقاء الإنسان في دنياه»، كونها تقيد الفكر والعقل، وتتحول، في أيدي رؤساء الأديان، إلى آلة لتنفيذ أغراضهم «فتكثر الشرور والفتن في العالم». غير أن موقفه من هذه المسألة راح يتطور مع الوقت في اتجاه المزيد من التفهم، حيث صار يؤكد أن قصده ليس نفي الديانات، وإنما القصد ضمان حرية الاعتقاد، بحيث لا تقوم الحكومات بإكراه «الناس على الإيمان ولا تخمد الأنفاس عن إبداء ما في الصدور، بل تدع كلاً وشأنه وتتحاشي الضغط على العقول ولا تعارض الأفكار المضادة فلا يمضي زمن حتى تشرق أنوار الحقيقة ويهتدي الناس بنبراسها في ظلمات هذا الكون». ويبدو أن شمّيل قد توصل، في نهاية الأمر، إلى حل وسط يقوم على تجنب دخول الدين في مواجهة مع العلم، وذلك لقناعته بأن وقوف الدين «معتزلاً في سبيل العلم»، واشتباكه معه، سيدخل الدين والعلم «في خصام مضرٍ للاثنين ولا يستطيع الدين أن يثبت فيه» (فلسفة النشوء والارتقاء، الجزء الأول، ص ٥١ - ٥٢ و ص ٢٧٠؛ والجزء الثاني من مجموعة الدكتور شبلي شمّيل، ص ٦٢ - ٦٣ و ص ٧٠ - ٧٢). وإن ربط شمّيل الاعتقاد الديني بالتسامح، وأكد على طابعه الفردي، فقد رفض بصورة قاطعة محاولات استغلال الدين وتوظيفه في خدمة أغراض لا علاقة لها به، مشيراً إلى أن ما يهمه، في هذا الصدد، هو حفظ حرية العقل التي لا تكون «إلا إذا بلغ التسامح الديني أقصى ما يفرضه المصلحة الاجتماعية المشتركة»، باعتبار أن الدين «صلة بين قلب الإنسان وربه، فلا يليق بنا أن نتبذل به وننزله إلى مصلحة اجتماعية كثيراً ما تكون سبباً لعرقلة أمورنا في دنيانا» (كتابات سياسية وإصلاحية، ص ١١٣).

أما في ما يتعلق بالفلسفة، فقد أقام شمّيل تمييزاً صارماً بين فلسفة عقلية نظرية مجردة وفلسفة مادية اختبارية، كانت تختلف كثيراً، في تصوّره، عن فلسفة الماديين القديمة في أن تعاليمها المادية لم تنتج عن النظريات الفلسفية وإنما عن التجربة والاختبار. وقد أدرج شمّيل الفلسفة النظرية ضمن ما أسماه بعلوم الكلام الكمالية، معتبراً أن «البحث في الطبيعة دون

الاستناد إلى المحسوس، والاعتقاد بأن العقل المجرد وحده قادر أن يتوصل إلى حل المسائل حلاً يقرب من الصحة هو وهم». وقدّر بأن هذه الفلسفة النظرية «التي انتقلت إلينا بكتب أرسطو طاليس»، لم يقتصر دورها السلبي على وقوف الإنسان عن التقدم في علومه الصحيحة والطبيعية قرونًا عديدة، بل تناول كل شيء حتى الأديان نفسها، حتى يمكن النظر إليها بوصفها «السبب الأكبر» في وقوف العمران متباطئاً في السير، خصوصاً وأنها تتحمل المسؤولية الأولى عن إقامة العقبات في سبيل ارتقاء الإنسان في اجتماعه، وفي مقدمها «الحاسة الدينية والحاسة الوطنية». وإذ لاحظ شميتل بأن هذه الفلسفة النظرية قد حافظت على مكانتها المهمة، لأن العلوم الطبيعية نفسها «لا تزال في أولها ولم تنتشر الانتشار الكافي بعد»، إلا أنه توقع بأنها لن تعيش طويلاً، بل سيأتي يوم، «وما هو في تاريخ الاجتماع ببعيد»، تسقط فيه قيمة هذه المباحث الكلامية الفلسفية، بل ينظر إلى أصحابها «كأنهم صبية يلعبون أو مصدوعون يهزون»، ولا سيما بعد أن قام مذهب دارون بنقض الأسس التي تقوم عليها، ونجح في ادخال الفلسفة في العلوم الطبيعية وإزالة الاعتقاد بالأسباب الغائية من دائرة العلم ببراهين قاطعة، بحيث بات العلماء والفلاسفة «يميلون إلى البحث في الأشياء عموماً بحثاً طبيعياً، فلا يعتمدون في تقريرها إلا على المراقبة والاختبار»، حتى أنهم صاروا اليوم يبحثون في أفعال العقل نفسه «بحثاً فزيولوجياً مرتبطاً بالدماغ باعتبار الدماغ عضواً مركباً والعقل أفعالاً مختلطة»، بل يبحثون «في الأخلاق والعادات واللغات وسائر ما يتعلق بالإنسان في نظام الهيئة الاجتماعية، هذا البحث أيضاً فيقابلونها مع ما هو من طبيعتها في سلسلة نظام هذا الكون ويستقرونها إلى أصولها» (فلسفة النشوء والارتقاء، الجزء الأول، ص ٣٥٩ - ٣٦١: حوادث وخواطر، ص ٢٠٥).

وفي مقابل موقفه السلبي هذا من الفلسفة، تعامل شميتل مع العلم، وبخاصة العلم الطبيعي، بوصفه ديناً جديداً، هو وحده «دين البشرية الحق» الذي ضمن للإنسان الارتقاء لأنه عرّفه على نواميس الطبيعة والاجتماع في آن. فشملت الذي ربط بين انتشار هذا العلم وبين ارتقاء الإنسان في العمران، معتبراً بأنه حينما «كانت علوم الكلام والنظريات المترتبة عليها منتشرة أكثر كانت العلوم الطبيعية منحطة وكان الإنسان منحطاً متقهراً وحالته الاجتماعية سيئة كذلك، والضد بالضد» (فلسفة النشوء والارتقاء، الجزء الأول، ص ٣٤٤ - ٣٤٥)، أكد بأن العلم الطبيعي هو الذي عرّف الإنسان على طبيعة الاجتماع ونواميسه، وبين له أننا نجد في الاجتماع البشري نفس ما في كل حي، أي «الميل الباطن لحفظ الذات والتفاعل الظاهر مع الأشياء التي من خارج، بما في ذلك من تنازع البقاء والانتخاب الطبيعي»، وجعله يعي بأن كل اجتماع إنما هو «تعاون بيتدي طبيعياً بمحبة الذات والشوق وينتهي عقلياً باتفاق الإرادات أو التراضي في البشر»، بحيث يتحقق الاجتماع البشري «عندما تصير الإرادات عاقلة تدرك نفسها ويعرف

بعضها بعضاً ويجتمع بعضها ببعض على سبيل الاتفاق والتراضي» (الجزء الثاني من مجموعة ...، ص ٥٠).

لقد كان شميل مقتنعاً، اقتناعاً حازماً، بأن العلم سيغير كل حياة الإنسان وسيلعب الدور الأهم في تقرير مستقبله وتوليد ما أسماه بالإنسان «الكلي» أو «الحقيقي» الذي يبني علاقاته على أساس مبدأ التسامح ويجعل العالم كله وطناً له؛ فالعلم، وبخاصة العملي منه، سيكشف للإنسان «أسراراً كثيرة في الطبيعة ليس المعلوم منها له اليوم إلا نزريراً يسيراً بالنسبة إليها تزيده علماً وقوة وتضطره بحكم الضرورة إلى قلب سائر ما بناه على غير هذا الأساس»، بحيث يتوصل الإنسان يوماً ما بالعلم «إلى «دفن» أو هام كم غمت على الحقائق فأذابتها فيها كأنها هي نفسها الحقيقة المنشودة، يدفنها جثثاً هامة تولاهم موت حقيقي لا مبعث بعده، لعل الإنسان «الكلي» يستطيع حينئذ أن يقضي عمره القصير على هذه البسيطة بأكثر أنواع التعاون وأقل أنواع الشقاء» (فلسفة النشوء والارتقاء، الجزء الأول، ص ١٤ - ١٥؛ الجزء الثاني من مجموعة ...، ص ٣٤١). وإذا أكد شميل بأن الشرائع والعقائد والديانات كافة التي عرفها الإنسان لم تغلج «بجعل العالم ديناً واحداً ووطناً واحداً، فقامت الاختلافات بين الأديان والمذاهب والمواطن عراقل في سبيل ارتقاء المجتمع»، فقد أعرب عن أمله بأن يفلح العلم الطبيعي في إزالة الفواصل بين الأوطان وضممان الاتفاق بين الناس، بحيث يتم ارتقاء العمران في السلم، وذلك لأن العلم الطبيعي هو وحده الكفيل بتحقيق غاية - لا تتيسر في أي تعليم آخر - هي «التسامح أو التساهل الداعي إلى التعاون الحقيقي الضروري للعمران»، و«اعتبار الإنسان أخصاً للإنسان في كل المعمورة وأن وطن الإنسان الحقيقي هو العالم أجمع»، وهي غاية بات بلوغها ممكناً - في نظره - لأن «سيل العلم الجارف لم يعد يمكن حصره اليوم في مكان لسهولة معدات نشره». وفي هذا الصدد، لاحظ بأن الأوطان في أوروبا التي كانت إلى عهد قريب «علة الحروب يثيرونها بينهم لأقل سبب» لم تعد كذلك، حيث قلّ الميل إلى اضرام نار الحروب في أوروبا، وذلك بعد أن عرفت أممها «أن الحروب لا تخدم مصالحها غالباً وإنما تخدم أغراض أناس قليلين من المتولين قيادها»، وباتت الأمم الأوروبية ميالة «إلى التصافح من فوق حدود الأوطان سعياً وراء مصالحها العامة» (فلسفة النشوء والارتقاء، الجزء الأول، ص ٣٠ و ص ٣٦٠ - ٣٦١). واستخلص شميل بأن التطور المستمر للعلم سيفضي، في نهاية المطاف، إلى قيام الاشتراكية، أو «الاجتماعية»، والتي لن تمثل مذهباً فلسفياً اجتماعياً، بل ستكون «نتيجة لازمة لمقدمات ثابتة لا بد من الوصول إليها ولو بعد تذبذب طويل»، وهي، خلافاً لما يدعى أعداؤها، «لا تضر الاجتماع، لأنها تطلب للاجتماع ما تطلبه نوااميسه نفسها بل بالضد من ذلك تنفعه، إذ تؤيد الفضيلة وتصد عن الرذيلة باتباعها سبل الاجتماع القويمة، لأن الفضيلة ليست إلا انطباق أعمال الاجتماع على نوااميس الاجتماع.

والرذيلة مخالفة هذه النواميس» (الجزء الثاني من مجموعة ...، ص ١٨٣ - ١٨٤).

حقاً، لقد أقرّ شمّيل بوجود عقبات عديدة لا تزال تعترض تحقيق آرائه الاجتماعية، وذلك «لقلة انتشار المبادئ العمرانية الحديثة بين الناس حتى في أرقى المعمورة، وبقاء القسم الأكثر من البشر في تعاليمهم «تحت تأثير القديم»، واعترف بأن «الطب الاجتماعي» لم يتقدم بعد على نسبة تقدم الطب البشري (آراء، ص ٢٥)، خصوصاً وأن العمران يمر بطور انتقالي، بحيث لم نبق في هذا الطور - كما أكد - «على همجيتنا البسيطة ولم نبلغ مقام التمدن الصحيح»؛ لكن الحتمية الاجتماعية التي حكمت تفكيره دفعته إلى التأكيد بأن العمران اليوم «لم يعد يُخشى عليه من التقهقر ولا من الوقوف»، وبات علينا أن نحسب حساباً لسرعة ارتقاء العمران «المتسارعة على نسبة النواميس الطبيعية نفسها»، حتى أن السنة اليوم «صارت كمئات السنين في الماضي بل آلافها» (حوادث وخواطر، ص ١٣)، ولأن شمّيل ظل مقتنعاً بأن العلم قادر على تحقيق «معجزة» إشاعة التسامح بين الناس والأمم باعتباره «أساس العمران المتين»، وعلى تحقيق غايته الكبرى المتمثلة في جعل «وطن الإنسان الحقيقي العالم أجمع»، فقد كانت خيبة أملة كبيرة جداً لدى اندلاع الحرب العالمية الأولى التي ظهر العلم خلالها بوصفه آلة لزرع الموت والدمار، آلة عمياء «في أيدي السفاحين المخربين لقضاء أغراض لهم سافلة في غالب الأحيان [و [مطاعم لا يجوز أن تصدر في هذا العصر خاصة إلا من مصدعين مجانيين ولا يقبلها إلا المغفلون» (حوادث وخواطر، ص ١٧٧ - ١٧٨).

وقد رفض شمّيل، الذي نظر إلى ألمانيا بوصفها المسؤولة الرئيسية عن إشعال فتيل المواجهات، الرأي الذي حمل الفلسفة المادية، القائمة على مبدأ المصلحة، مسؤولية اندلاع الحرب، وردّ على أصحاب هذا الرأي بأن الفلسفة المادية أساسها علم الطبيعة، والطبيعة تنظر إلى المصلحة العامة في كل أعمالها، وترى بأن المصلحة العامة تتوقف على المصلحة الخاصة «وإلا لم تنتظم مجاميع من وحدات ولم تنتظم أجسام من مجاميع». وفي إطار دفاعه عن الفلسفة المادية المقيدة بالعلم، شن شمّيل هجوماً عنيفاً على ما أسماه بالفلسفة «المطلقة» المنتشرة بين الألمان «أكثر مما هي بين سائر الأمم الأخرى»، والتي كانت دائماً، لخروجها عن مدار العلم الطبيعي وخياليتها وغموضها وابهامها، «شؤماً على الاجتماع في كل العصور»، معتبراً أنه إذا ما «سقطت الفلسفة على العلم وحوّلته لغرضها ولم ترتبط به ولم تبّن عليه كان شرها أعظم جداً مما لو كانت بدونها».

واستغرب شمّيل كيف أن امبراطور ألمانيا، الذي «أصيب بجنون العظمة والغرور»، قد وجد بين علمائه الأعلام «أناساً خربي الذمم شنيعي المقاصد دنسوا اسم العلم وسلحوه بالغازات الخائقة والنيران الحارقة يقذفونها على الناس والمدائن ليمعن في التقتيل والتدمير»، بحيث أصبح العلم «آلة للدمار بعد أن كان يُرجى للعمار»، وانقلبت الغاية منه إلى ضدها، وصار الناس

«يحمدون عليه الجهل وما كان الجهل قبل ذلك قط محموداً» (حوادث وخواطر، ص ١٨٦ - ١٨٩، وص ٢٢٦ - ٢٣٥).



والآن، وبعد أن عرضت موقف شبلي شمائل من العلاقة بين الفلسفة والعلم، كما عبّر عنه في كتاباته، سأنتقل، بشكل سريع، إلى تحليل علاقة العلم بالفلسفة في ضوء ما صارت تحمله لنا ثورة العلوم والتكنولوجيات من وعود وما تنطوي عليه من أخطار؛ لكنني أود، بداية، التنبيه إلى أن موقف شمائل من هذه المسألة لا يمكن فهمه إلا بعد وضعه في سياقه التاريخي. فشمائل بقي، في الحقيقة، منسجماً مع المناخ الفكري لعصره، أي مع مناخ سادت فيه النزعة العلمية التي استندت إلى فيزياء نيوتن الكلاسيكية وإلى تطويرية دارون الأنتروبولوجية وإلى وضعية كونت الاجتماعية، واعتمدت المنهج التجريبي وظلت، في تبشيرها بالتقدم، أسيرة مبدأ الحتمية الاجتماعية والتاريخية. وقد تركت تلك النزعة العلمية، التي أعلنت من شأن العمل وحطت من قدر النظر، أثرها، بهذه الدرجة أو تلك، على كل التيارات الفكرية التي سادت في أوروبا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، بما فيها الماركسية. فماركس، في مرحلة شبابه، سعى إلى تصفية حسابه مع الوعي الفلسفي السابق وانتقد الوهم السائد بخصوص «استقلالية» الفلسفة، مرجعاً بدايات ظهور الفلسفة إلى تقسيم العمل الذي نشأ بين العمل اليدوي والعمل الذهني. وقد طالب ماركس بتغيير مهمة الفلسفة، بحيث تنتقل من تفسير العالم إلى السعي من أجل تحويله، كما دعا الفلاسفة إلى مغادرة عالم التأمل الفكري والنزول إلى العالم الواقعي، مؤكداً تبعية المفهوم الفلسفي للشروط المادية. واستخلص بأن العلوم الطبيعية، إذ تتمثل بنتائج التطور الفلسفي خلال ما يقرب من ٢٥٠٠ سنة، فإنها تتحرر من كل فلسفة مستقلة تضع نفسها فوق العلم وتقف خارج إطاره. ولم تحتل الفلسفة المكانة التي تستحقها في إطار الماركسية إلا في مرحلة لاحقة، وذلك على قاعدة نقد المذهب التجريبي والتأكيد على تمفصل النظرية مع الممارسة داخل الإشكالية المادية (القاموس النقدي للماركسية، ص ٦٩٠ - ٦٩٥). ومن المعروف أن ممثلي تلك النزعة العلمية، التي سادت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، قد استخفوا بأهمية تاريخ العلم وتجاهلوا حقيقة أن العلم لم يتطور عبر التاريخ إلا بالاستناد إلى قوة دفع فلسفية؛ وهذا الاستخفاف بأهمية تاريخ العلوم نلمسه في موقف شبلي شمائل نفسه الذي أكد، في أكثر من مناسبة، بأن علوم الأقدمين كانت كلها علوم نظر بقي العالم معها يتخبط «قروناً وهو يدور في دائرة واحدة معيوبة»، وأنهم «تركوا اللباب واشتغلوا بالقشور»، وأن علوم

الأواخر «التي ارتقى بها العمران هذا الارتفاع السريع هي نقيض علوم أجدادهم على خط مستقيم» (آراء، ص ٣٧ - ٣٨).

والواقع، أن تلك النزعة العلمية التي حكمت تفكير شميل، وطبعت المناخ الفكري لعصره بطابعها، ما لبثت أن تراجعت مع بدايات القرن العشرين، بتأثير عوامل عديدة، من بينها - كما تلحظ يمىنى طريف الخولي - الأزمة التي صارت تواجهها الفيزياء الكلاسيكية إثر «بروز وقائع وعلاقات فيزيائية في عالم التجارب العلمية استحالت على الخضوع لقوانين فيزياء نيوتن». وقد دحضت تلك الأزمة مبدأ الحتمية الميكانيكية، وأشاعت، بالاستناد إلى نظرية الكوانتم وإلى نظرية آينشتين النسبية بوجه خاص، مبدأ الاحتمية، الذي انطلق من أن العامل الإنساني أكثر حسماً من العامل العلمي والتقني؛ ثم جاءت الحرب العالمية الأولى لتلقت الانتباه إلى خطورة العلم وانعكاساته السلبية على الحياة الاجتماعية، وإلى خطورة فصله «كمضامين وأجهزة ورموز»، عن علاقته بالثقافة بمعناها الشامل، ونبتت آنذاك حاجة ماسة إلى «أنسنة» الظاهرة العلمية عن طريق العناية بتاريخ العلم، وتحوّل الاهتمام بتاريخ العلم إلى ضرورة ثقافية، لأنه «القادر على رأب الصدع بين العلوم الطبيعية والنزعة الإنسانية» (فلسفة العلم في القرن العشرين، ص ١٨ - ١٩). وإذا كانت فلسفة العلم، التي نشأت في القرن التاسع عشر وتنامت وهي تولى ظهرها لتاريخ العلم، قد اقتصرت حتى منتصف القرن العشرين - كما تتابع الخولي - على النظر إلى النسق العلمي من الداخل، فإن هذه الفلسفة راحت تستوعب، شيئاً فشيئاً عبر تطورها، الوعي التاريخي، بحيث حدث، في نهاية الأمر، اندماج بين فلسفة العلم وتاريخه، وصار يُنظر إلى العلم، من الداخل، نظرة تنصب على الأدوات العلمية للنسق العلمي، ومن الخارج، نظرة ترى فيه نشاطاً إنسانياً مجتمعياً «يفلح أرضاً مهدتها الثقافة السائدة»، ويتأثر بأبعاد الحضارة الإنسانية ويؤثر فيها (فلسفة العلم في القرن العشرين، ص ٣٩٢ وص ٤٥١ - ٤٥٢).

ويبدو اليوم بأن ترسيخ هذا التوجه نحو «أنسنة» الظاهرة العلمية قد أصبح شرطاً رئيساً من شروط التقدم الإنساني، خصوصاً بعد أن أصبحت قبضة من الشركات الكبرى، الباحثة عن الربح ومعاظمتها، تحتكر ميادين البحث العلمي وتتحكم بالقدرة التكنولوجية، الأمر الذي أدى - كما يلحظ إناسيو رامونيه مدير شهرية «لوموند ديبلوماتيك» الباريسية - إلى استنزاف الطبيعة وبروز مشكلات بيئية خطيرة غير مسبوقه؛ ومن جهة أخرى، تتزايد القناعة اليوم بأن علوماً مثل الاستنساخ والهندسة الوراثية قد تفتح - بالرغم من آفاقها الواعدة في ميادين حيوية عديدة - الباب واسعاً أمام ظهور أشكال جديدة لاستعباد الإنسان، الذي بات مهدداً

بالتحول إلى مادة تجارية مربحة. وهكذا، وكما يذكر الفيلسوف الفرنسي دومينيك لوكور في كتابه «مستقبل التقدم»، فإن المستقبل الذي كان مصدر قلق لنا في الأمس لأننا كنا عاجزين حياله، قد أصبح مصدر رعب لنا اليوم لأننا لم نعد قادرين على التحكم بنتائج أفعالنا. وأمام هذا الواقع، تبرز حاجة ماسة - كما يتابع الفيلسوف نفسه - إلى إقامة علاقة جديدة بالمعرفة، تقوم على أساس محاكمة العلم وتطبيقاته انطلاقاً من فكرة الخير: في أي اتجاه ينبغي أن يتجه البحث العلمي؟ وما هي التطبيقات العلمية المسموحة وما هي التطبيقات العلمية الممنوعة؟ وكيف يمكن للعلم أن يشق للإنسان طريقاً نحو الحرية؟.

أما هذه العلاقة الجديدة بالمعرفة فهي تستدعي، بالإضافة إلى رفض التوجه الرامي إلى جعل العلم خادماً للتكنولوجيا، الحفاظ على استقلالية العلم تجاه القوى المالية المسيطرة على العالم، وتنظيم نوعية الأبحاث العلمية وضمان شفافيتها، بما يحول دون إنحراف هذه الأبحاث نحو غايات لا إنسانية يحركها البحث عن الثروة أو عن المجد الشخصي، وربط مفهوم التقدم بالأخلاق والسعي من أجل إعادة بناء فكرته على قاعدة إيجاد «شكل من أشكال التوفيق بين التقدم التقني وتقديم المعارف وبين التقدم الأخلاقي للإنسانية». كما أن هذه العلاقة الجديدة بالمعرفة تتطلب إعادة الاعتبار للفلسفة وإعلاء شأن التفلسف، عبر استلهام التصور القديم للفلسفة بوصفها تعبيراً عن متطلب «المعرفة العقلانية» للوجود، التي يرغب في تملكها كل البشر والقادرة وحدها على أن تضع قيماً وغايات للحياة، والسعي من أجل تعميق طابعها الشعبي وتوسيع أشكال حضورها وأطر ممارستها. فهذا هو الطريق الذي قد يلهم - كما يستخلص لوكور - تصوراً جديداً وممارسة أخرى للسياسة، ويجعل للتقدم معنى ويدرجه في سياق مغامرة إنسانية تشكل جزءاً من المخاطرة الضرورية لممارسة الحرية؛ كما أن هذا هو الطريق الذي قد يفضي، عبر إشاعة فضيلة الشجاعة، إلى القضاء على الخوف والشك المسيطرين على عالمنا والنجاح في التصدي للأخطار الكبيرة المحدقة بالنوع البشري.

ماهر الشريف
دمشق

مصادر البحث:

كتابات شمّيل، شبلي:

- فلسفة النشوء والارتقاء (١ - ٢)، القاهرة، مطبعة المعارف، ١٩١٠ (ويشتمل على كتاب «شرح بخنر على مذهب دارون» وعلى كتاب «الحقيقة» وعلى «ملحق في مباحث في الحياة لتأييد الرأي المادي فيها»، كما يشتمل على «الجزء الثاني من مجموعة الدكتور شبلي شمّيل».

- آراء الدكتور شبلي شمّيل، القاهرة، مطبعة المعارف، ١٩١٢.

- كتابات سياسية وإصلاحية (جمع وإعداد وتحقيق الدكتور أسعد رزوق)، بيروت، دار الحمراء، ١٩٩١.

- حوادث وخواطر، مذكرات الدكتور شبلي شمّيل (جمع وإعداد وتحقيق الدكتور أسعد رزوق)، بيروت، دار الحمراء، ١٩٩١.

- المخزومي، محمد: خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني، بيروت، المطبعة العلمية ليوسف صادر، ١٩٣١.

- الخولي، د. يمنى طريف: فلسفة العلم في القرن العشرين، الكويت، عالم المعرفة، ٢٦٤، كانون الأول ٢٠٠٠.

- Labica, G. ; Bensussan, G. : Dictionnaire critique du Marxisme, Paris, PUF, 1982.

- Lecourt, D. : L'avenir du progrès, Paris, Textuel, 1997.

- Ramonet, I. Géopolitique du chaos, Paris, Gallimard, 1999.