العلاقة بين الخرافة والعلم.. [*]
جدل الإزاحة والتجاور

هشام عبد العزيز محمود
حاصل على دكتوراة، قسم اللغة العربية
كلية الآداب - جامعة عين شمس

الملخص :

يدور البحث حول العلاقة بين فضاءي العلم والخرافة، محاولا تفنيد الأحكام القيمية التي يطلقها العلم على الخرافة؛ من أنها مجموعة من الأفكار المتخلفة والجاهلة التي لا تواكب العلم وانضباطه.

والباحث في سبيل ذلك يناقش موقف جيل النهضة العربية، خاصة الإمام محمد عبده والعقاد من مفاهيم مثل الخرافة والعلم وتصور جيل النهضة لمدى تعارضهما وكيفية تغليب التفكير العلمي على التفكير الخرافي.

لكن الباحث هنا يعارض نظرة جيل النهضة التي تبدو أحيانا دينية وأحيانا أخرى عقلية جامدة.

ويحاول الباحث التركيز على الآفاق الواسعة التي يمكن أن تفتحها الخرافة أمام العلوم التجريبية والإنسانية المنضبطة بوصف الخرافة مخزنا للخيال البشري الجامح، وهو ما ضرب الباحث له أمثلة في علوم تجريبية مثل علم الطب.

الكلمات الدالة

الخرافة- العلم-الخيال العلمي-فضل الخرافة-جيل النهضة-ملكة الخرافة الرمزية

Abstract:

The research revolves around the relationship between the spaces of science and superstition, trying to refute the value judgments that science gives to superstition As outdated and undisciplined ideas.

The researcher for this purpose discusses the opinion of the Arab Renaissance generation, especially Imam Muhammad Abdo

[*] **العلاقة بين الخرافة والعلم.. جدل الإزاحة والتجاور** ، المجلد السابع، العدد الرابع، أكتوبر ٢٠١٨، ص ص١٣٣-١٤٨.

and Al-Akad, from concepts such as superstition, science, and the Renaissance generation's perception of their opposition and how scientific thinking is based on superstitious thinking.

But the researcher here opposes the view of the Renaissance generation, which sometimes looks religious and sometimes rigid.

The researcher tries to focus on the wide horizons that can be opened by the myth to experimental science and humanity disciplined Where superstition is a storehouse of human imagination

Which the researcher gave examples on it in experimental sciences such as medical science.

Keywords:

Superstition, Science, Renaissance & Generation, Symbol Superstition, Scientific Imagination

المرجع(*)

في مطلع أربعينيات القرن الماضي كتب يحيى حقي (ت ١٩٩٢م) روايته القصيرة «قنديل أم هاشم» التي تعاطى فيها مع العلاقة الأكثر تعقيدًا في ثقافتنا العربية، بل وفي الحضارة الإنسانية عامة، أقصد علاقة العلم بالخرافة؛ فقد كان على طبيب العيون إسماعيل أن يعاني حتى يصل إلى الحل السحري الذي مكنه أخيرًا من علاج عيني فتاته، بعد أن وضع إلى جوارها زيت قنديل أم هاشم، فيما يعالجها بإمكانات العلم الحديث الذي تعلمه في أوروبا.

تؤكد الرواية على أن إمكانات العلم وحدها عاجزة عن إدراك الشفاء البيولوجي في حالة فاطمة، والاجتماعي في حال الشعب المصري بشكل عام(١). وكأن يحيى حقي يشير هنا إلى المعنى نفسه الذي أشار إليه الشاعر العربي القديم وهو يقول:

والفضل يحتاج في ترويج سلعته إلى الخرافة والمعقولُ للخرف(٢)

فاعبر إلى البحر تجن الدرَّ منه ولا يلهيك عن دره أضحوكة الصدف»(٣).

وهو ما يمكن اعتباره حالة من حالات الجدل بين معرفتين نُظر إليهما كثيرًا – ولا يزال – باعتبارهما متعارضتين. خاصة عند المصلحين والسياسيين – ناهيك بالعلماء من

الباحثين في فلسفة العلم – حيث يرى كثيرون – جواهر لال نهرو (ت ١٩٦٤م) مثلا – أن العلم (وحده) هو «القادر على حل مشكلات الجوع والفقر والمرض والجهل والخرافات والعادات والتقاليد البالية [...] وهل هناك من يجرؤ على تجاهل العلم؟ فنحن نلتمس العون منه في كل أمر [...] ولا وجود في المستقبل إلا للعلم، ولكل من يناصر العلم».

وتنبع هذه النظرة من كون دول الشرق عامة، ومصر من بينها، في النصف الأول من القرن العشرين، كانت تتطلع إلى المستقبل فيما روحها مشدودة إلى الماضي؛ بينما تنظر عيونها جيدًا في الحاضر، تتأمل الأحوال وما صارت إليه، وتناقش كيفية التغيير بسياسة تبتغي التعرف على أسباب النهضة الأوروبية مع عدم إغفال ما اشتمل عليه التراث من قيم إنسانية ومن آليات تصلح مرتكزا للتقدم والانطلاق.

لقد تخلص المصريون بحق في النصف الأول من القرن العشرين من الانبهار المبالغ فيه بالماضي كله، واستطاعوا التخلص من مجموعة من المفاهيم السياسية المعوقة، وطلبوا حكم الناس للناس بالانتخاب الحر وتنافس الأحزاب وتحكيم الدستور والقانون.

وليس خارجًا عن سياق هذه الفترة (النصف الأول من القرن العشرين، والفترة التي سبقت يوليو ١٩٥٢ – منذ معاهدة ١٩٣٦ تحديدًا) التحول الذي حدث مثلاً لنجيب محفوظ (ت ٢٠٠٦م) الذي نشر أولى رواياته الواقعية، بعد فترة طويلة قاربت الخمس عشرة سنة من كتابة الروايات التاريخية/ الماضوية[٤]..

لكن هذه النظرة المختلفة بعض الشيء لمفهوم الخرافة التي تخلصت قليلا من أحكام القيمة سواء الدينية أو الاجتماعية، لم يكن لها أن تتخلص من مفهوم أسبقية الخرافة على العلم، وهو التصور الذي ما زال ساريا في ثقافتنا العربية إلى الآن، إذ اعتبر كثيرون أن سيطرة الخرافة بل وجودها رهن بمرحلة تاريخية ومعرفية محدودة من تاريخ تطور العقل البشري الذي أفسح لخياله العنان حينما لم يكن قادرًا على تفسير الظواهر الطبيعية من حوله تفسيرا علميا منطقيا قائما على التجربة المنضبطة المتواترة، حيث سيطرت على الإنسان القديم أوهام شتى رغم إقرار البعض بأن هذه الأوهام لم تختف حقا في عصرنا الحاضر[٥]. وهو الموقف الذي أقره فرويد (ت ١٩٣٩م) حينما قسم تاريخ المعرفة الإنسانية تقسيما سيكولوجيا أشار بموجبه إلى أن البشرية مرت بثلاث مراحل، هي: مرحلة

الخرافة، ثم الدين، وأخيرًا مرحلة العلم.

لقد تم التعاطي مع علامتي العلم والخرافة عند كثيرين ممن تصدوا لمناقشة هذه العلاقة الجدلية في أساسها باعتبارهما متعارضتين، ويبدو أن هذا هو سر الإشكال الذي وقع فيه العقل الحديث، وربما كانت هذه النظرة بتعارضهما، نتيجة الانبهار المبالغ فيه، والمبرر أيضا، بالعلم، في عصرنا الحديث، إذ كان العلم ولا يزال قاطرة تقدم البشرية وعنوان رفاهيتها الواضح، كما أشار جواهر لال نهرو، وغيره كثر. ولكن هذا الانبهار في حقيقة الحال بالإضافة إلى تصور التعارض بين العلامتين هو ما حجّم تصورنا لدال الخرافة ووضعها في خانة الخطأ مرة والكذب مرات، كما أشرنا سابقًا.. وهو ما يمكن الإقرار بأن الدرس المعرفي تجاوزه الآن، فعلى الرغم من اختلاف الوسائل بين العلم والخرافة في كثير من الأحيان، فإن الهدف النهائي لكليهما واحد؛ وهو محاولة تفسير العالم من أجل راحة الجنس البشري وتلبية توقه إلى المعرفة[٦].

وليس خافيًا أن موقف جيل النهضة المصرية والعربية رسّخ لهذا التعارض بين العلم والخرافة إلى حد بعيد، بل إن الإمام محمد عبده وهو واحد من أعمدة هذا الجيل، وقف من طباعة النصوص الشعبية التاريخية التي تشتمل على صيغ سردية (خرافية)، موقف العداء، بل وحذر من طباعة مثل هذه النصوص التي تتم بشكل أسبوعي، وهي قصص أبو زيد الهلالي وعنتر عبس والزير سالم؛ لما فيها من المغالطات التاريخية والمبالغات والألفاظ السمجة. ووجه الآباء إلى حض الناشئة على مطالعة كتب التاريخ المعتبرة، مثل تاريخ ابن خلدون والمسعودي. وهو ما مر ذكر ما يشبهه في موقفه من تاريخ الواقدي في الفصل السابق من هذا الكتاب.

واللافت في مثل هذا الموقف شيئان:

الأول: أن ابن خلدون في مقدمته اتهم المسعودي بالتهم نفسها تقريبًا التي اتهم بها محمد عبده كتب السير الشعبية، وهو ما يشير إلى أن هذا هو داء النخبة العربية طوال تاريخها[٧].

الثاني: أن الشيخ/ الأستاذ محمد عبده لم يسأل نفسه: لماذا يُقبل الناس على قراءة مثل هذه النصوص بالشكل الذي يجعلها تطبع أسبوعيا؟!

ولا يختلف موقف كثير من التابعين لمحمد عبده كثيرا عن موقفه، إذ يفرق د. فؤاد زكريا (ت ٢٠١٠م) وهو يناقش الإضافات التي أضافها العلماء للبشرية بين العلم والخرافة باعتبارهما متناقضين؛ إذ العلم هو المحرك والمشغل الأساسي لتلك العقلية المنظمة التي تسعى إلى التحرر من مخلفات عصور الجهل والخرافة[٨]. ويرى زكريا أن هذه السمة – يقصد السعي للتحرر من مخلفات عصور الجهل والخرافة – أصبحت سمة مميزة للمجتمعات التي صار للعلم فيها تراث يترك بصماته على عقول الناس[٩].

ولم أجد في الأدبيات التراثية العربية تعبيرات تشير لمفهوم الخرافة بإيجابية إلا في فترة متأخرة من جيل النهضة العربية، عند العقاد (ت ١٩٦٤م) مثلا، الذي أشار إلى ما سماه – نقلا عن برجسون (ت ١٩٤١م) – ملكة الخرافة الرمزية؛ التي تكفلت بخلق العوض الذي يستعيض به الإنسان عن منافعه ولذاته حين يهجرها لمنفعة نوعه[١٠]. يقصد العقاد هنا بملكة الخرافة الرمزية الأساطير، أو ما يمكن تأويل رأي العقاد فيه بأنه الدين بمعناه الواسع الفضفاض. ولكنها الخرافة التي تتجاوز الديانات، إنها الدين الإنساني – لو أردنا مد تأويل كلام العقاد إلى منتهاه – حيث إنها الدين المشترك الذي يوحد بين البشر، ولعل هذا قريب مما عمد إليه الكاتب الألماني رانيلا في كتابه «الماضي المشترك بين العرب والغرب.. أصول الآداب الشعبية الغربية»[١١]. إنه ليس الدين بمعناه الآيديولوجي الذي يخلق الصراعات، خاصة في العصر الحديث والمعاصر[١٢].

لكن اللافت في كلام العقاد إشارته المهمة إلى أن كثيرًا من الظواهر الموسومة بالخرافية بدأت تدخل مجال البحوث العلمية، وأن الباحثين يتخذون منها شيئًا فشيئًا مواقف من العطف والفهم أقرب من مواقفهم الأولى في مطلع الثورة العلمية على سلطان رجال الدين، ففي الأزمنة الماضية كان الناس يصدقون هذه الظواهر بغير بحث في حقيقتها وحقيقة من يدعونها، أو كانوا يكذبونها تكذيبًا باتًّا بغير بحث كما يفعل المصدقون. ومضى زمن كان العالم الطبيعي فيه يحسب الإنكار المطبق أمام هذه الظواهر أجدر شيء بوقار العلم وكرامة المباحث العلمية[١٣].

والعقاد في سبيل إعادة الاعتبار لمثل هذه الظواهر غير الخاضعة بشكل مضطرد لسلطان التجربة المعملية يقرر مبدأ فلسفيًّا مهمًّا في مثل هذا السياق وهو أن «الموجودات أعم من المحسوسات»[١٤].

إزاحة أم تجاور؟

يشير موقف يحيى حقي سالف الذكر إلى استعانته بعنصرين رآهما بطل روايته طوال الرواية متعارضين، ولكنه لم يستطع الوصول إلى غايته دون الاعتماد عليهما معًا، أو بالأحرى الاعتماد على أحدهما/ العلم، فيما وضع الثاني/ الخرافة على الطاولة للاستئناس العاطفي، فهل يمكن القول إن عنصريه تجاورا وتعاضدا لعلاج عيني الفتاة، أم أن العلم هنا طمأن الخرافة لـ«تثبيتها» حتى يأخذ مكانًا على الطاولة فيما يستعد لإزاحة «زيت القنديل» في خطوة تالية؟ وكأننا أمام امرأة يابانية ترتدي الكيمونو في منزلها وتسجد لرجلها كامرأة من العصور الوسطى، بينما هي في الشارع لا تختلف في شيء عن تلك التي تعيش في أوروبا في القرن الجديد.

السؤال ببساطة أكثر: هل ما فعله إسماعيل/ حقي يعد مجاورة لعلامتين العلاقة بينهما مبنية في الأساس على التعارض، أم أنها محاولة من إحداهما لإزاحة الأخرى ريثما يسمح الحال؟ أم أنها العلاقة المركبة التي لا مفر من وجودها بهذا التعقيد مهما تقدم الإنسان معرفيًّا أو تأخر؟

هكذا التقى العقاد الباحث في علم الأديان المقارن – في هذا الكتاب – مع يحيى حقي الروائي. لقد أعاد كلاهما الاعتبار لدال الخرافة، ليس بتغليبها على دال العلم بل بمجاورتها إياه بتأكيد أن للعلامتين وجودًا، وأن العلاقة بينهما تأخذ شكلين متوازيين في حقيقة الحال، فهما مرة متجاورتان متكاملتان، ومرة أخرى – غير متناقضة – تحكمهما علاقة جدلية يفيد كلاهما من الآخر، ففي الوقت الذي تمنح فيه الخرافة للعلم ملكة الخيال وفتح آفاق جديدة طوال الوقت، يضغط العلم على الخرافة لتغيير مسارها بما يتوافق وطبيعة المنجز العلمي الذي أحدثته المعامل والمختبرات. ولعل هذا هو سر الغرابة التي وقع فيها البعض، ومنهم العقاد، عند إقرارهم بوجود ما يمكن تسميته «الخرافة العلمية» (Scientific Superstition)، يعنون أن هناك نوعًا من الخرافات القائم على المنجز العلمي، وهو ما أشار إليه العقاد وغيره عند مناقشة قضايا مثل العلاج الروحي والأطباق الطائرة والتنويم المغناطيسي وغير ذلك.

وليس هذا التلاقي بين يحيى حقي والعقاد هو حال الثقافة العربية وحدها، بل إن الثقافات الإنسانية عامة تتعاطى الحالة نفسها، الفارق في مدى التسامح العقلي الذي تبديه

ثقافة عن أخرى إزاء مثل هذه التصورات؛ إذ إن «التخاريف التي تعتقد الأوهام أنها مما جاءت به الشرائع وقررته الأديان لا تخلو منها أمة من الأمم حتى التي اتصفت بالتنور والتقدم في العلوم والمعارف؛ فأذهان العامة من كل قطر مشحونة بها [...] بل هي في البلاد الغربية أدخل منها في بعض البلاد الشرقية وأشد تمكنًا ورسوخًا، بل يوجد في علمائها من يعتقد بها بما هو من هذا القبيل اعتقادًا لا تزلزل فيه ولا ارتياب»[١٥].

وهناك من وسع من مفهوم العلم حتى ليكاد العلم ينتح من الخرافة إذ يرى أنها هي التي حلت محل العلم عند من وصفهم بأنصاف المثقفين الذين أخذوا من الثقافة حظا وافرا في بعض الجوانب، بينما ضعف نصيبهم من الثقافة الروحية والإنسانية؛ حيث لم تستبدل ثقافتهم الدينية التقليدية التي تخلوا عنها بمثل وقيم عليا جديدة، فأصبحت عقولهم نهبا للخرافات والأوهام ذات الطابع العلمي في ظاهرها[١٦].

واللافت في هذا التحليل نظرته للخرافة بأنها تالية للعلم وليست سابقة عليه؛ إذ ربط بين وجود الخرافة وانهيار الأساطير الكلاسيكية وتحطم المعتقدات الدينية التقليدية، «ومن ثم ظهور عناصرها البدائية وترسخها بعد أن تخلصت من (الغطاء الديني المتهالك)»[١٧]. وغرابة هذه النظرة أنها تتخذ من علم الفولكلور منطلقا لها؛ إذ الطبيعي أن ينظر إليها هنا كسابقة على العلم وكعنصر أصيل من عناصر المعرفة الإنسانية، بل كعنصر مؤثر في نشأة الفكر العلمي والفلسفي، «وإلى أي حد اعتمد الفكر الفلسفي والعلمي عليها في بدايته»[١٨].

وتنطوي هذه النظرة على ما فيها من أحكام قيمية على موقف يقترب من أولئك الذين يرون أنه ليس «من غير المستبعد [...] أن يتطور نوع جديد من الخرافة التي تبنى على عالم الفيروسات»[١٩]. وهي النظرة التي تشير – دون وعي فلسفي ممن يطرحها – إلى العلاقة الجدلية الدائمة بين تفكيرين يفيدان بعضهما من بعض، أقصد التفكير العلمي والتفكير الخرافي، وهو نفسه ما حاول بيتر ميداور (ت ١٩٨٧م) الإشارة إليه من أنه قد «آن الأوان لكي يتخلى رجل الشارع عن الاعتقاد المضلل بأن البحث العلمي عمل تنقصه حرارة العاطفة والإثارة ويخلو من مزايا الخيال [...] لأن البحث العلمي في أي مرحلة من مساره هو مشروع ساحر مثير، بل إن الارتقاء في المعرفة الطبيعية يتوقف قبل كل شيء على إيجاد منفذ إلى ما يمكن تخيله وإن لم يزل غير معروف»[٢٠].

تشير هذه النظرات إلى الإمكانية الهائلة للخيال التي تمنحها الخرافة للتفكير العلمي المعملي الصارم؛ إذ الفارق الجوهري بين النمطين من التفكير يكمن في أن العلم وإن كان يبدأ من قلق التساؤل في محاولة الوصول إلى اليقين الذي يظل احتمالا في النهاية، فإن الخرافة تبدأ من الإجابة على تساؤل ظل يقلق الملاحظة الإنسانية عصورًا.

وينبغي التنبيه على أن الملاحظة العلمية في سبيل الوصول للإجابات الشافية فإنها تخضع شاءت أم أبت لتلك الإجابات (الجاهزة) التي توفرها الخرافة والتي تظل في واقع الحال كامنة في المعرفة الإنسانية تلمع كإجابات حتى داخل المعمل. بل إن من أكثر التحديات التي تواجه الباحث الجاد إرهاقًا، تلك التي تلمع في ذهنه الصارم عند محاولة بل محاولات الوصول لإجابة، وبقدر معاندة هذه الإجابات الخرافية الصارمة – وتأملها في الآن ذاته – بقدر الوصول الآمن إلى معرفة علمية صارمة ومنضبطة.

لكن السؤال الأكثر إلحاحًا هنا: هل نحن إزاء عنصرين يعملان بشكل جدلي ويفيد كلاهما من الآخر في إطار ثقافة واحدة أم أننا في واقع الحال بإزاء ثقافتين تحاول كل منهما إزاحة الأخرى في سياق من الصراع الذي يجب أن ينتهي حتما بتسيّد واحدة على الأخرى؟ وهو التساؤل الذي حاول ماكس بيروتي الاقتراب منه حين أشار إلى أننا «في حالتي الإبداع الفني والعلمي يأتي الخيال في المرتبة الأولى وهو يعمل في نطاق ثقافة واحدة لا ثقافتين»[٢١].

وقد حاول الباحثون في فلسفة العلم تغليب نظرة على أخرى دون النظر إلى ما يمكن أن تنطوي عليه العلاقة بين علامتي العلم والخرافة من جدل، وكانت النظرة الأكثر سيادة في العصر الحديث تلك التي تنتصر للمنهج العلمي من طريق محاكمة النظرات الخرافية – ومنها ما كان ينظر إليه باعتباره علما – وفق المنهج العلمي بمفهومه المعاصر، وهو ما حاول كارل بوبر (ت ١٩٩٤) مواجهته حينما حاول تحرير فلسفة العلم من هيلمان الوضعية بنظرتها التجريبية المتطرفة الصلدة الضيقة النابذة للميتافيزيقا، ونظر إلى العلم كفاعلية إنسانية حميمة ذات طبيعة تقدمية مطردة يتبلور فيها المعنى الأمثل للثورة بمعنى بدء دورة جديدة أكثر تقدمًا. وفتح الباب للنظر إلى ظاهرة العلم في ضوء تطورها عبر التاريخ، «فجاءت أبرز تطورات فلسفة العلم التالية مع توماس كون (١٩٢٢ – ١٩٩٦) الذي التقط جمانة الثورة من كارل بوبر وأقام تفسيره لتاريخ العلم على أساس من مفهوم

الثورة التي هي انتقال من نموذج قياسي إرشادي إلى آخر. ومن بعده جاء بول فيرآبند (١٩٢٤ – ١٩٩٤) ليكرس مفهوم النسبية والتعددية المنهجية واللامقايسة Incommensurability بمعنى عدم قابلية النظريات العلمية المتتالية للمقارنة والخضوع للمعايير نفسها. حيث إن كل نظرية لها دورها ومكانها في تاريخ العلم والحكم عليها يكون بالنسبة لظروفها وتحدياتها»[٢٢].

لكن مثل هذه النظرات خوّفت بعض الباحثين على المنجز العلمي الذي أحرزته البشرية، وهو الخوف النابع من التعارض الجاسم في الذهنية العلمية في العصر الحديث بين العلم والخرافة، فراح هؤلاء الباحثون يدافعون عن صرامة العلم وضرورة التفكير العلمي، ومن هؤلاء فرنسوا جاكوب (١٩٢٠م –) الذي يعترف أن العقل البشري سيطر عليه في عصر التنوير والقرن التاسع عشر ـ جنون اعتبار العقل ليس ضروريًّا فحسب، بل إنه كاف أيضًا لحل جميع المسائل. لكنه يحذر من أن نكون أكثر جنونًا «إذا ما قررنا – كما يريد بعضهم – بأن العقل باعتباره غير كاف، فهو أيضًا غير ضروري»[٢٣].

وفق هذا التصور لا يمكن اعتبار الخرافة والعلم، مراحل معرفية – كما يقرر فرويد – إلا بحذر، بل من الأوفق اعتبارهما علامات ثقافية متجاورة تفيد كل منهما من الأخرى؛ فهل كان ممكنًا مثلاً أن يصعد الإنسان إلى القمر لولا وجود مثل هذه التصورات الخرافية – والإبداعية أيضًا – التي مكنت الإنسان من الصعود إلى القمر قبل أن يخترع الآلة؟ وقس على ذلك كل المنجزات البشرية التي يباهي بها العلم أمام الخرافة متجاهلاً دورها الهام في تنمية مداركه وفتح آفاق أمامه. «ولعل من أوائل الأدباء الذين استخدموا العلم بشكل سليم في أعمالهم، كان الروائي الفرنسي جول فيرن (ت ١٩٠٥م)؛ الذي ألف في وقت مبكر منذ أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين عملين هما «من الأرض إلى القمر» (١٨٦٥)، و«حول القمر» (١٨٧٠)، يحتوي العملان على بعض المغالطات الواقعية الكبرى، غير أن بهما بعض التفاصيل الدقيقة المدهشة، حول إطلاق ما يعرف الآن بقاعدة كيب كانافيرال بولاية فلوريدا، وكذلك الإطلاق الخلفي لبعض أنواع الكبسولات على القمر للعودة إلى الأرض، وهبوط المركبة الفضائية في البحر.. ورواية «عشرون ألف فرسخ تحت الماء» (١٨٦٩) هي أيضا دقيقة إلى حد بعيد، واستخدمت في كثير من الأفلام السينمائية»[٢٤].

وهو الطرح الذي يعززه ما يفيده العلم الحديث من نوع أدبي يكسب أرضًا كل يوم، وهو أدب الخيال العلمي (Science fiction). وهو النوع الأدبي الذي يرتكز – طبقا لجوزيفا شيرمان – على التطورات الحقيقية أو المتخيلة في العلوم أو التكنولوجيا. وتشمل الموضوعات الأساسية من الخيال العلمي السفر عبر الفضاء، والاختراعات والاكتشافات المدهشة، والحياة في عوالم أخرى، وأول اتصال مع الأجانب، والسفر عبر الزمن، وغزو الغرباء للأرض[٢٥].

هكذا يصبح التجاور بين علامتي الخرافة والعلم ليس أكثر من تفصيل للدرس إذ إنهما في واقع الحال متداخلتان في الذهن البشري بإرادة من هذا الذهن أو بغيرها، بل إن جل ما يستطيعه هذا الذهن في أكثر حالاته يقظة أن يعي فقط بهذا التداخل لأمرين لا يقل أحدهما أهمية عن الآخر:

الأول: الاحتراز قدر الإمكان من الوقوع في أسر الإجابات الجاهزة – ولا أقول الخرافية بالمعنى القيمي.

الثاني: محاولة الإفادة قدر الإمكان من الطاقة الخيالية الجبارة التي تتيحها مثل هذه الطاقة لدفع البحث العلمي خطوات عن طريق فتح آفاق جديدة ومدهشة أمامه. ولنضرب على ذلك مثلاً قريبًا جدًا، حيث فكر عالم النظم الهندسية مارك جاسون (١٩٦٩-)، من جامعة ريدنج، أن يزرع في جسمه شريحة كمبيوترية تحوي فيروسا إلكترونيًّا، متصورًا (تصورًا خرافيًا) أنّ هذا الفيروس يمكن أن يصيب الجسم البشري. لقد كانت الفكرة ضربًا من الوهم والخيال ولكن هذا هو ما حدث بالفعل، حيث يسيطر الفيروس الإلكتروني الآن على جسم البيولوجي البريطاني ويسبب له معاناة شديدة[٢٦].

بغض النظر عن تفاصيل مثل هذا الحادث الذي ربما يتم تجاهله عند التأريخ لعلم جديد تمامًا، بغض النظر عن هذه التفاصيل، فإن الحادثة قد تفتح بابًا واسعًا أمام العلم المعملي الصارم الذي قد يتجاهل فضل مثل هذه الإمكانية التخييلية الرهيبة عند سرد إنجازاته الرفيعة في سبيل إسعاد البشرية.

هكذا يمكننا القول إن أهمية التفكير الخرافي ليست كما تصور البعض من أن الحديث عن جمل يطير أشهى عند الكثير من جمل يسير، كما قرر المقدسي (ت ٣٨٠هـ) في العصور الوسطى، بل إن للخرافة على العلم فضلا في تقدمه لكنه فضل منكور من

أصحاب الدعوات العلمية الصارمة، كما أنها (الخرافة) ليس لها من يدافع عن دورها في تنمية البشرية ولا من يثبت حدود دورها وأهميته داخل بنية التفكير العلمي ذاته.

وهكذا أيضا يحق لنا أن نرى التجاور بين علامتي العلم والخرافة عند يحيى حقي، ليس مجرد تجاور أو حتى تكامل، ولكنه يتعدى ذلك إلى التداخل التام بين العلامتين حتى على مستوى البنية، وهو ما يشير إلى أن الصورة الذهنية التي تنطبع في الذهن عند النطق بدال الخرافة أو بدال العلم هي صورة خادعة ومتأثرة بتصورات ثقافية تتصل بذهنية كلاسيكية دينية في الأساس وإصلاحية في بعدها السياسي والاقتصادي، كتلك التي قدمنا مثلها في كلام نهرو. بل إن تقدم البشرية الحقيقي مرهون في واقع الحال بمدى تجاوز فكرة التجاور الجاف – مثلما حدث مع تجربة طبيب العيون إسماعيل في رواية حقي – إلى التداخل الذي يؤسس لعلاقة جدلية منتجة. وليس من سبيل أمام البشرية في سبيل إنجاز ذلك إلا باحترام كل الأفكار والتصورات التي تنتجها دون الاعتبار لأحكام القيمة الدينية أو الأخلاقية التي باتت متهالكة، ودون تعال من طرف تجاه آخر.

الهوامش

* أعني بهذا المصطلح دلالتين يفرق بينهما بعض الباحثين أحيانا، وأقصد مصطلح المرجع، ومصطلح الإطار المرجعي، بمعنى الأحداث التاريخية والإطار الاجتماعي والثقافي الحاكم لتطور المعرفة، بالإضافة إلى البنية المفاهيمية التي تنتظم هذا المجتمع في فترة محددة، ووفق هذا الإطار يصبح مصطلح الإطار المرجعي هو الأكثر دقة. لكنني آثرت استخدام مصطلح المرجع محاولا اتخاذ مقاربة سيميوطيقية سوسيوثقافية، إذ أقصد به الإشارة المرجعية التي يمكن من خلالها تلمس الشفرة الحاكمة لطبيعة العلاقة بين علامتي العلم والخرافة، ولو أنني استخدمت مصطلح الإطار المرجعي لابتعدت عن مبتغاي. حيث إنني أريد بالمرجع: الإطار الاجتماعي العام، وكذلك البنية المفاهيمية ومنظومة الأفكار الحاكمة.

(١) ألفت الرواية في أواخر الثلاثينيات، ونشرت في مطلع الأربعينيات من القرن الماضي، غير أن زمن الرواية هو عقد العشرينيات وأوائل الثلاثينيات إبان الأزمة الاقتصادية العالمية الكبرى، وبعد موت سعد زغلول (- ت ١٩٢٧). بنحو العامين.

(٢) ضبط المحقق (أستاذنا الجليل الدكتور محمد رجب النجار) كلمة المعقول بالجر، ونرى صوابها بالضم، حيث إنها معطوفة على الفضل وليس على الخرافة. إذ يقول المؤلف إن الفضل يحتاج إلى الخرافة في ترويج سلعته، وكذلك يحتاج المعقول إلى الخرَف.

(٣) أحمد بن محمد بن عرب شاه: فاكهة الخلفاء ومفاكهة الظرفاء، تقديم وتحقيق وشرح: أ. د محمد رجب النجار، سلسلة الذخائر، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ٢٠٠٣، ص ٤٣.

(٤) بدأ نجيب محفوظ في هذه الفترة في نشر أولى رواياته الواقعية وهي رواية «القاهرة الجديدة» وتحديدا عام ١٩٤٥.

(٥) د. عبد المحسن صالح: الإنسان الحائر بين العلم والخرافة، سلسلة عالم المعرفة، عدد ٢٣٥، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يوليو ١٩٩٨، ص ٨

(6) Josepha Sherman (Editing): Storytelling.. An Encyclopedia of Mythology and Folklore. M.E. Sharpe، Inc. 2008: P.P 325

(٧) بعد وفاة محمد عبده بنحو مائة عام تقريبا، صدر كتاب عن العديد في مصر للباحث فارس خضر، يتبنى الفكرة نفسها التي تبناها جيل النهضة المصرية في مطلع القرن العشرين، وهي أن هناك تصورات عند الجماعة الشعبية ضاغطة على العقل، يجب على الباحث المدقق أن

يأخذ منها موقفا نقديا حازما. الكتاب مأخوذ عن دراسة للماجستير بعنوان: «بعض ملامح التغير في عادات الموت بمحافظة الوادي الجديد.. دراسة ميدانية في قرية القصر». حصل عليها الكاتب من المعهد العالي للفنون الشعبية بأكاديمية الفنون، عام ٢٠٠٣. وصدرت في كتاب بعنوان «ميراث الأسى.. تصورات الموت في الوعي الشعبي». عن الهيئة المصرية العامة للكتاب، عام ٢٠٠٩.

(٨) د. فؤاد زكريا: التفكير العلمي، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٣، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مارس ١٩٧٨، ص ٧.

(٩) د. فؤاد زكريا: المرجع السابق نفسه.

(١٠) عباس محمود العقاد: الله.. كتاب في نشأة العقيدة الإلهية، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٤٩، ص ١٦

(١١) أ. ل. رانيلا: الماضي المشترك بين العرب والغرب.. أصول الآداب الشعبية الغربية، ترجمة د. نبيلة إبراهيم، مراجعة: د. فاطمة موسى، عالم المعرفة، عدد ٢٤١، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٩٩.

(١٢) أود الإشارة هنا إلى أن الديانات في جانبها الأيديولوجي هي المرتكز في عالم اليوم في الصراعات الإنسانية والحضارية، على العكس من الجانب الأسطوري أو الخرافي في هذه الديانات التي تنطوي على مشتركات إنسانية عامة، وكأن الخرافة هنا عامل موحد بينما البنى الأيديولوجية في هذه الديانات هي العوامل الخالقة للصراعات. ولكن هذه نقطة أخرى تحتاج لمقام آخر.

(١٣) عباس محمود العقاد: مرجع سابق، ص ص ٤٨ – ٥٠

(١٤) السابق: ص ٥٠

(١٥) محمد عبده: الوقائع المصرية عدد ١٣٠٩، ١٦ يناير ١٩٨٢ بدون عنوان. انظر: محمد عمارة (تحقيق وتقديم): الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده (في الكتابات الاجتماعية).. الخرافات. دار الشروق، طبعة خاصة لمكتبة الأسرة، القاهرة، ٢٠٠٨/ ٢٠٠٩، ص ١٥٥.

(١٦) محمد الجوهري: التراث الشعبي بين الفولكلور وعلم الاجتماع، مجلة عالم الفكر، م ٣، العدد الأول، الكويت، ١٩٧٢، ص ١٠٤ – ١٠٥.

(١٧) المرجع السابق نفسه.

(١٨) سهير القلماوي: القصص الشعبي، مجلة عالم الفكر، م ٣، العدد الأول، الكويت، ١٩٧٢،

ص ١٠٤. نقلا عن: مقال في مجلة فولكلور، ربيع سنة ١٩٧٠ ص ص ٢٣ – ٦٦ كتبه j. c. Davies: بعنوان: تأثير الأساطير على انبثاق الفكر الفلسفي والعلمي عند اليونان.

(١٩) بريد جريدة «الشرق الأوسط»: عدد ٢٥ أبريل ٢٠٠٩.

(٢٠) النص لبيتر ميداور (١٩١٥ – ١٩٨٧) بريطاني من أصل لبناني، أحد أبرز علماء المناعة في العالم، حائز جائزة نوبل في الطب عام ١٩٦٠. انظر: ماكس بيروتي: ضرورة العلم.. دراسات في العلم والعلماء، ترجمة: وائل أتاسي وبسام معصراني، مراجعة: د. عدنان الحموي، سلسلة عالم المعرفة عدد ٢٤٥، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مايو ١٩٩٩، ص ص ٥ – ٦.

(٢١) يشير ماكس بيروتي هنا إلى مقالة بعنوان «الثقافتان» للكاتب c.p. Snow يفرق فيها بين نوعين من الثقافة في العصر الحديث هما ثقافة العلم وثقافة الأدب. انظر: ماكس بيروتي: المرجع السابق ص ص ٦ – ٨.

(٢٢) انظر: كارل ر. بوبر: أسطورة الإطار.. في دفاع عن العلم والعقلانية. تحرير: مارك أ. نوترنو. ترجمة: أ. د يمنى طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة عدد ٢٩٢، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أبريل/ مايو ٢٠٠١. ص ١١.

(٢٣) عالج فرنسوا جاكوب هذه الفكرة في كتابه «الممكن والراهن» The Possible and Actual; by Francois Jacob (Stattle: University of Washington Press;1982). وفرنسوا جاكوب باحث في معهد باستور، حائز جائزة نوبل في الطب والفسيولوجيا مشاركة مع جاك مونو لاكتشافهما كيف يتم صنع البروتين داخل الخلية. للمزيد حول هذا الموضوع يمكن الرجوع إلى: ماكس بيروتي: ضرورة العلم، مرجع سابق، ص ص ١٨٢ - ٢٣٨

(24) Josepha Sherman: P.P 403.

(٢٥) وقد أحال المؤلف إلى مجموعة مصادر في هذا الصدد، أهمها:

James, Edward, and Farah Mendelsohn, eds. The Cambridge Companion to Science Fiction. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2003.

Roberts, Adam. The History of Science Fiction. London: Palgrave Macmillan, 2005.Josepha Sherman: P.P 403.

(٢٦) جريدة «الشرق الأوسط»، ٢٧/ ٥/ ٢٠١٠.

المصادر والمراجع

أ. ل. رانيلا: الماضي المشترك بين العرب والغرب.. أصول الآداب الشعبية الغربية، ترجمة د. نبيلة إبراهيم، مراجعة: د. فاطمة موسى، عالم المعرفة، عدد ٢٤١، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٩٩.

أحمد بن محمد بن عرب شاه: فاكهة الخلفاء ومفاكهة الظرفاء، تقديم وتحقيق وشرح: أ. د محمد رجب النجار، سلسلة الذخائر، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ٢٠٠٣.

بريد جريدة «الشرق الأوسط»: عدد ٢٥ أبريل ٢٠٠٩.

سهير القلماوي: القصص الشعبي، مجلة عالم الفكر، م ٣، العدد الأول، الكويت، ١٩٧٢، ص ١٠٤. نقلا عن: مقال في مجلة فولكلور، ربيع سنة ١٩٧٠.

عباس محمود العقاد: الله.. كتاب في نشأة العقيدة الإلهية، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٤٩.

عبد المحسن صالح: الإنسان الحائر بين العلم والخرافة، سلسلة عالم المعرفة، عدد ٢٣٥، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يوليو ١٩٩٨.

فارس خضر: ميراث الأسى.. تصورات الموت في الوعي الشعبي. الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٩.

فؤاد زكريا: التفكير العلمي، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٣، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مارس ١٩٧٨.

كارل ر. بوبر: أسطورة الإطار.. في دفاع عن العلم والعقلانية. تحرير: مارك أ. نوترنو. ترجمة: أ. د يمنى طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة عدد ٢٩٢، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أبريل/ مايو ٢٠٠١.

ماكس بيروتي: ضرورة العلم.. دراسات في العلم والعلماء، ترجمة: وائل أتاسي وبسام معصراني، مراجعة: د. عدنان الحموي، سلسلة عالم المعرفة عدد ٢٤٥، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مايو ١٩٩٩.

محمد الجوهري: التراث الشعبي بين الفولكلور وعلم الاجتماع، مجلة عالم الفكر، م ٣، العدد الأول، الكويت، ١٩٧٢.

محمد عبده: الوقائع المصرية عدد ١٣٠٩، ١٦ يناير ١٩٨٢ بدون عنوان. انظر: محمد عمارة (تحقيق وتقديم): الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده (في الكتابات الاجتماعية).. الخرافات. دار الشروق، طبعة خاصة لمكتبة الأسرة، القاهرة، ٢٠٠٨/ ٢٠٠٩.

النص لبيتر ميداور (١٩١٥ – ١٩٨٧) بريطاني من أصل لبناني، أحد أبرز علماء المناعة في العالم، حائز جائزة نوبل في الطب عام ١٩٦٠.

Sherman, Josepha (Editing): Storytelling.. An Encyclopedia of Mythology and Folklore. M.E. Sharpe، Inc. 2008.

Jacob, Francois: The Possible and Actual; by (Stattle: University of Washington Press;1982)

Edward, James, and Farah Mendelsohn, eds. The Cambridge Companion to Science Fiction. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2003.

Adam, Roberts. The History of Science Fiction. London: Palgrave Macmillan, 2005.