

من قضايا الفكر الإسلامي

دراسة ونصوص

١٣٩٨ - ١٩٧٨

دكتور محمد كمال إبراهيم جعفر

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة
كلية دار العلوم

مكتبة دار العلوم

٥٠ ب شارع المبتليان

تليفون ٢٢٠٥٦

دكتور محمد كمال إبراهيم جعفر

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة
كلية دار العلوم

من قضايا الفكر الإسلامي

دراسة ونصوص

١٣٩٨ - ١٩٧٨



مكتبة دار العلوم

٥٠ ب شارع المبتديان

تليفون ٢٠٥٦

أهدى

- إلى زُرَّاع الأمل . ورعاته بالكفاح والعمل .
- إلى عشاق النور ، ، تدفعهم صحوة العبور .
- إلى القلوب الكبيرة ، والأعين البصيرة .
- إلى منابع الحب والسخاء وحمارة الود والإباء .
- إلى من نفت في قلبي روح الحياة .
- إلى من لا يزال اسمه على الشفاه .
- أهدى هذا الكتاب .

أولها أنه يتيح للقارئ فرصة - قلما تمنح له - للتعبير بـ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

حمداً لله كما يليق بكلامه ، وصلاة وسلاماً على محمد وآله .

وبعد :

فهذا كتاب ضم بين دفتيه أبواباً رئيسية ثلاثة ، يطرق الأولان منها موضوعين هامين ، حيث يستجيب أحدهما لنداءات الضرورة الملحة المعاصرة ، وبساط الآخر أضواء كاشفة على بعض جهود فلاسفتنا ومفكرينا في القرون الغابرة .

أما موضوع الباب الأول فهو « الفكر الإسلامي بين الأصالة والتجديد » وقد هدفنا فيه إلى استعراض بعض اللوحات السريعة التي تتعلق بتحديد طبيعة هذا الفكر وتوضيح النقاط الأساسية اللازمة لتقييمه وتقدير مكانته بين الأنماط الفكرية العالمية .

ولعل أهم ما وجهنا إليه النظر في هذا الباب هو ضرورة مراعاة الجوانب الأربعة التي تمثل الفكر الإسلامي في إطاره العام المطلق ، وألا يقتصر في تقييم هذا الفكر على جانب واحد من هذه الجوانب التي أشير إليها بعلم أصول الفقه ، وعلم الكلام ، والفلسفة المدرسية ، والتصوف .

وإذا كانت مراعاة هذه الجوانب ضرورية لضمان سلامة الحكم على مدى أصالة الفكر الإسلامى ، فإن من الضرورى كذلك أن تكون نفس هذه النظرة الشاملة هى مصدر الانطلاق فى محاولات التجديد الفكرى ، الذى عرضنا له مثالين هامين لدى الفيلسوف المسلم الشاعر محمد إقبال ، ولدى أستاذ معاصر هو الأستاذ الدكتور زكى نجيب محمود .

لقد أتبعنا عرض هذين المثالين بتعليقاتنا وملاحظاتنا ، ونحن - وإن لم نقدم مشروعاً متكاملًا للتجديد - واثقون من نفع هذه الملاحظات التى أبديناها بصدد كل محاولة ، على أننا لم نفلح فى وجه أية محاولة تجديدية أخرى ، وربما خصصنا محاولة كهذه بكتاب مستقل إن شاء الله .

، لست أدعى ابتكار النظرة الرباعية إلى الفكر الإسلامى ، فتلك نظرة سبق لإيها كثير من الفلاسفة والمفكرين ، وأقربهم إلى عصرنا المرحوم الأستاذ الشيخ مصطفى عبد الرزاق . لكن الذى أود تأكيده هو أنه قد آن الأوان لتطبيق المنهج المسترشد بهذه النظرة ، على الموضوعات والمشاكل الفلسفية .

إن اقتناعنا بهذه النظرة نابع من التأمل فى طبيعة الثقافة والحضارة العربية الإسلامية ، التى كانت فى أوج ازدهارها موسوعية شاملة تستمد من شتى الميادين مواد بنائها وعناصر تكوينها . ولعل هذا هو السر الذى يكمن وراء المنهج الذى رسمناه فى هذا الكتاب ، حيث يطالع القارىء فيه جوانب مختلفة من الفكر الإسلامى ، يجمعها رباط عقلى يحفظ عليها تناسقها ووحدتها التنظيمية ، وإن لم يحفظ وحدتها الجوهرية .

حقاً إن ذلك يختلف تماماً عن طريقة استقصاء مشاكل متعددة عند فيلسوف بعينه فى غير رباط أو نظام ، مما قد يشعر أحياناً باضطراب

الفيلسوف ، أو اضطراب الفلسفة ذاتها وعدم غنائها بالنسبة للكثيرين الذين لا يمكن أن يكون الأدوات الضرورية لخوض غمارها .

أما الباب الثاني فيضطلع باستعراض بعض محاولات التوفيق بين الدين والفلسفة ، وهو بالنسبة للباب الأول وثيق الصلة ، حيث يوضح لمحاولة التجديد جهود الأسلاف في مواقف حضارية - إن لم تكن شبيهة كل الشبه بموقفنا الآن - فهي بلا شك قريبة منها ، فقد كانت بيئات هؤلاء الأسلاف عرضة لغزو فكرى وحضارى دافق ، وقد أحس هؤلاء ضرورة القيام بدور إيجابي تجاه هذا الفكر الوافد ، تمثل عندهم في التماس أرض مشتركة تجمع بينه وبين مقتضيات دينهم .

ولا جدال في أن أية محاولة فكرية ليست في الواقع ذات قيمة إلا بالنسبة لأهلها ؛ ولكن بالرغم من ذلك ، فإن المحاولة ذاتها - باعتبارها موقفاً إيجابياً - هي ذات أهمية بالغة من حيث إثارتها للأذهان ، وإلهامها للمحاكاة وتقديم الإنسان .

ولسنا غافلين عن حقيقة أن كل موضوع من موضوعي البابين يحتاج وحده إلى كتاب ضافٍ مستقل ؛ غير أن هدفنا في هذه المجالة هو أن نذكر الفارئ بما يشير انتباهه ويوقظ تفكيره ، ويحجى تأمله ، ولذلك اقتصرنا على الإيجاز والتركيز من ناحية ، كما اقتصرنا على بعض الأمثلة دون استيعاب سائرها من ناحية أخرى .

وقد خصص الباب الثالث للنصوص والتعليقات عليها وهو في نظرنا من أهم الأبواب لسببين رئيسيين :

أولها أنه يتيح للفارئ فرصة - قلما تسنح له - لاتصاله بالنصوص

اتصالاً مباشراً ، تمكيناً له من تكوين الحكم والرأى فى حيدة و نزاهة بعد أن يكون قد تمرس بأساليب الفلاسفة والمفكرين .

ثانيهما : أنه يضم نصوصاً تنشر لأول مرة ، وتكشف بذلك عن جوانب هامة ، وقضايا عامة فى فكرنا الإسلامى . ومن هذه النصوص رسالتان لابن مسرة الأندلسى ، وأقوال تتصل بالنبوة ، لابن كونة .

وقد لاحظنا أن الدراسة التفصيلية والتعليقات فى الباب الثالث بالذات تخل بميزانه من حيث وضعه مع البابين السابقين ، فاقصرنا على ما أوردنا ، أملاً فى إصدار كتاب مستقل عن هاتين الرسالتين فى القريب بإذن الله .

لقد سبق لنا أن أكدنا بالأدلة والنصوص أن الفلسفة قد ورثت من الدين أهم القضايا والمسائل ، لتجعلها ميدان بحثها ، وأنها لم تبدأ فى قسمها الميتافيزيقى من فراغ ، وأن الذين يتصورون الإنسان فى حالته البدائية كأهملاً ومخلوقاً غير مرعى ، إنما ينظرون إلى هذه القضية وكأن لم يكن للسكون صانع ، وأن هذا الصانع لم يعلم الإنسان شيئاً . وشواهد الواقع والتاريخ تكذب هذا الزعم .

من أجل ذلك كان صدورنا دائماً فى فكرنا الفلسفى من منطلق إسلامى ، لا لتعصبنا ، بل لاقتناعنا بأبعاده الفكرية ، واتساع أفق معطياته بمنطق علمى متزن ، وأمانته وصدقه وحسن تقديره لكرامة الإنسان .

فإذا أثار هذا الكتاب عقلاً ، أو أرفه وجداناً ، أو أيقظ حماساً ، أو دفع عنمة ، فذلك فضل الله يؤتبه من يشاء ، والله ذو فضل عظيم .

الباب الأول

الفكر الإسلامي بين الأصالة والتجديد

الفكر الإسلامي بين الأصالة والتجديد

١ - الفكر الإسلامي والمستشرقون :

لقد تعرض الفكر الإسلامي ، كما تعرضت الحضارة الإسلامية برمتها لحلة ظالمة ، ونهجم سافر من بعض المباحثين الغربيين على اختلاف نزعاتهم وأهوائهم وبيئاتهم وكثير جدل هؤلاء حول قيمة الحضارة الإسلامية والفكر الإسلامي حتى انتهى إلى آراء يتقوض بعضها بعضاً ، فبينما يصف أحدهم^(١) التاريخ السياسي للعالم الإسلامي بأنه « مجرد معرض للتغيرات الدائمة ، يأتي آخر ليقول : إن طبيعة الفكر في عالم الشرق لا تقبل التطور . إن ما يبدو على سطح الحياة يظل هادئاً ساكناً كالمرآة إلى أن يتفجر فجأة من الهدوء التام قوة تندفع من الأسفل في شكل براكين من القوى المدمرة»^(٢) .

ثم يأتي ثالث ليقول « قدر الإسلام بعد فترة قصيرة جداً من النور والنظور أن يتخذ شكلاً جامداً ثابتاً لا يقبل التغيير ، في الوقت الذي يقول آخر : إن التاريخ الداخلي للحركات الدينية السياسية في الإسلام يبدو صراعاً مستمراً بين السنة والبدعة ، أي بين مبدأ العرف الذي لا يلين ، وبين المحاولات الدائمة لتوسيع نطاق هذا المبدأ ، وللخروج من الإطار الذي أنشأه .

Hegel's Collected Works (8, 4. 793.) تحقيق

(١) هيجل . انظر

F. Lasson (Leipzig, 1929) The Technique and Appr. of Muslim Scholarship. (by F. Rothenthal).

Geschichte der herrschende nIndeer

(٢) فون كرير في كتابه

184 (Leipzig, 1862).

ولا عجب أن يعلق باحث غربي^(١) منصف على مثل هذه الآراء ، معلناً أنه لم يعد هناك ضرورة إلى بحث مثل هذه النظريات المتناقضة التي كانت واسعة الانتشار في الماضي ، والتي دأبت على تصوير التاريخ السياسي الإسلامي أو الحضارة الإسلامية بصورة عامة على أنها معا - لمسة عملة من الحكام والطفاة ، وتكرار عمل للفكر والأشكال ، وعلى تصوير التراث الديني كبقايا متحجرة يقنأقلمها الأجيال في تعاقب رتيب ، وحرص شديد .

والواقع أننا نعر على أمثلة واضحة للتناقض في آراء هؤلاء الذين تصدوا لدراسة الحياة الفكرية الإسلامية من الغربيين ، ويكشف عن ذلك باحث غربي معاصر كما سيتجلى بعد قليل .

لقد وصف فون كرىمر مثلاً النشاط العلمي عند المسلمين فقال : « إن أعظم نشاط فكري قام به العرب يبدو لنا جلياً في المعرفة التجريبية ضمن دائرة ملاحظاتهم واختباراتهم . فإهم كانوا يبدون نشاطاً واجتهاداً عجيبين حين يلاحظون ويحصون ، وحين يجمعون ويرتبون ما تعلموه من التجربة أو أخذوه من الرواية والتقليد . ولذلك فإن أسلوبهم في البحث أكبر ما يكون تأثيراً عندما يكون الأمر في نطاق الرواية والوصف . ولذلك يمثل التاريخ والجغرافيا المقام الأول في أديهم . وبصفتهم أصحاب ملاحظة دقيقة ، وبصفتهم مفكرين مبدعين فإهم قد أتوا بأعمال رائعة في حقل الرياضيات والفلك .

(١) هوف روزنتال .

ولهذا السبب ذاته نجح العرب في التشريع وفي وضع قواعد اللغة من صمرف ونحو ، في شكل شامل محكم . ولكن من جهة ثانية نجد أنهم في حقل المعرفة النظرية والتفكير التجريدي لم يستطيعوا أن يتعدوا حدود الفلسفة الأرسطوطاليسية والأفلاطونية . وعندما كانوا يحاولون الخروج من إطار الفلسفة الإغريقية ، كان الخيال الشارد يؤدي بهم إلى خيالات وأوهام ، وأخيراً إلى نوع من الغيبة التي لا شكل لها ، (١) .

ولا يخفى ما في هذا النص من أفكار متناقضة ، فهو في قسم منه يصف العرب المسلمين بدقة الملاحظة وإبداع الفكر وإنتاج الروائع في الرياضيات والفلك ، وهو في قسم آخر يصفهم بالتقليد والجحود وعدم القدرة على مجاوزة الماثور من الفكر اليوناني مثلاً في أرسطو وأفلاطون ، وفي حالة المجاوزة لا يعثر الباحث إلا على حصيلة من التخيلات والأوهام . ونحن نعلم بالإضافة إلى هذا أن فون كريبم من هؤلاء الذين يرون أن العرب ربطوا دائماً بين المعرفة والنتفع ، أى أن الحافز العملي الذي كان يشير حماس مفكرى الإسلام هو في الوقت نفسه القوة الدافعة إلى الأمام ، فهل يريد بذلك أن يقول مثلاً إن العرب قد سبقوا البرجمانيين في أوروبا وأمريكا إلى تقييم المعرفة وقياسها بنتائجها النافعة ؛ أو هو يريد أن يقول إن المفردات الحسبة والمادية هي التي دفعت العقالية العربية إلى تحصيل المعرفة ؛ وإن لم يكن هناك ميل أو رغبة أو استعداد للمعرفة في حد ذاتها ؟

وعلى الاحتمالين فإن ذلك لا يغيض من قيمة المعرفة ذاتها ، ولا من قيمة العقلية التي حصلتها . وإذا كنا نلاحظ أن الرياضيات والفلك مثلاً

ينمان عن إغراق في التجريد ، فكيف توصف العقليّة العربيّة إذن بأنها لا تقنع إلا بالحس والواقع ، ولا تحسن إلا إدراك المتفرقات والجزئيات ؛

إن مكدونالد Macdonald هو الآخر لم يسلم من هذا التناقض الصارخ في حكمه على الفكر العربي الإسلامي حيث يلاحظ أن كان في البيئة العربيّة الإسلاميّة ما يدعو إلى التخريب والتدمير والتفسخ . ثم يقول مكدونالد :

مما لاشك فيه أننا نجد هنا أسراراً من أسرار ذلك النقص الفاضح في الفكر الإسلامي . نعم ، هناك شواذ لهذه القاعدة ، وافية أو غير وافية ، ولكن الاتجاه العام في استغلال القوة والتأثير قد تجاوز كل حد فأفسد حرية الفكر ، فإن الغاية يجب أن تكون عند المسلم معددة واضحة المعالم قبل الشروع في أي بحث . ويجب أن تكون واحدة من أنواع معينة .

أما البحث الذي لا يعلم صاحبه إلى أين سيؤدي به ، ولا النتائج التي قد يسفر عنها ، ولا يأبه سلفا بها ، فمحرم في الإسلام ؛ حتى إن اللهو أو التسلية البريئة يجب أن يجد لها من النفع ما يبرر الانغماس فيهما . كذلك المرح المرفه عن الناس يجب إخفاؤه وستره بأفئدة من أمثال وأقوال حكيمة وأخبار عن فكاهات الأولياء المزمتمين وفكاهاتهم المرحية . فإن النفس البشرية الحرة المتطورة ، الواثقة من ذاتها لا يسمح لها أن تسير سيرها الطبيعي في الحياة ، مهما كانت دوافع هذه النفس طاهرة بريئة ، يجب أن تتكيف لتلائم الأوضاع الصارمة والنماذج التقليديّة التي كانت تفرضها الفلسفات والنزعات الفكرية^(١) .

Mckdonald, The Religious attitude and Life in Islâm, 121-3 (Chicago 1909).

(١)

ويذكرنا قول مكدونالد هذا بما كان يقول أسلافه عن تصور المسلمين للألوهية أو عن صفات الله جل جلاله في الإسلام ؛ فقد كان هؤلاء يسمعون أن إله الإسلام له من الصفات الصارمة الجبارة العاتية ما يجعله إلى القيادة العسكرية أقرب منه إلى الرعاية الربانية ، وذلك ليخلصوا من ذلك إلى القول بأن المسلم يفترض ألا يتصور إمكان وجود علاقة ود بينه وبين الله سبحانه وتعالى ، وأن لغة الحب والود والقرب والالطاف غريبة على الإسلام ، ولم ترد وتبلغ أشدها إلا في التصوف الإسلامي ، ولهذا اعتبر هؤلاء التصوف الإسلامي حصيلة من الاستعارات بالجملة من مصادر أخرى فارسية أو هندية أو مسيحية أو يونانية . وهذا الرأي يعتبر في نظرنا من أقوى المغالطات الشنيعة التي تأثر بها أو بجزء منها عدد غير قليل من الباحثين المسلمين .

وإذا عدنا إلى النص الذي سقناه آنفاً وجدنا أنه يدعى أن استقلال القوة والتأثير « قد تجاوز كل حد فأفسد حرية الفكر » ومن علامات هذا الفساد في زعم الكتاب أن « الغاية يجب أن تكون عند المسلم محددة واضحة المعالم قبل الشروع في أي بحث . ويجب أن تكون واحدة من أنواع معينة »^(١) . فهل تحديد الغاية من البحث والارتباط بها يعتبر عيباً في البحث العلمي ، أو يعتبر وفاء بدقة منهجية تفرضها طبيعة هذا البحث ؟ وهل يوجد الآن عالم واحد لا يعرف ماذا يعمل أو إلى ماذا يهدف ؟ وهل إذا وجد إنسان من هذا النوع ، عد عالماً أو باحثاً ؟

لقد مدح الكتاب الإسلام من حيث أراد الإساءة إليه بقوله : إن البحث الذي لا يعلم مساره ، ولا يدري فيه سبيل ، أو يؤمل فيه الوصول

(١) انظر فرانتز روزنثال « متاهج العلماء المسلمين في البحث العلمي » ص ١٦ .

إلى نتائج ، محرم في الإسلام - مع أن لنا رغم هذا - بعض التحفظات .
إذ أن مفهوم هذه العبارة أن الإسلام يحرم العبث وتبديد الوقت والطاقة
فما لا طائل تحته . فهل هذا ما يوجب الالامة ؟

أما قوله : إن الله أو النسبية البريئة يجب أن يجملا من النفع ما يبرهما
فلا يجد القارىء المنصف في هذا ، إن صح ، إلا توجيهاً رشيداً للحياة غالية
عزيزة ، هي حياة الإنسان ، ولا يجد إلا تفاوت السكان أو تناقضه حينما
يشير إلى فكاهاة ونكات الأولياء والصالحين ، بما يعتبر رداً مفجعاً له من
حيث دلالاته على الانبساط والانطلاق ، حتى من هؤلاء الذين عكفوا على
العبادة والتدين ، وظن بهم من أجل ذلك ضيق أو انغلاق .

وهكذا نرى أن هؤلاء الكتاب الغربيين يقعون في سلسلة من التناقضات
نتيجة لأفكارهم المسبقة التي تشبعوا بها والتي تدل على خيانة متمردة
لمقتضيات البحث العلمي من نزاهة وحيدة وموضوعية .

ولعل أصرح مثل على التناقض والتعصب في وقت واحد ما ذهب إليه
أميلر (A. Miller) من أن جمود الحياة الفكرية عند المسلمين يرجع إلى
الموقف السلبي الذي يقفونه من الحياة نتيجة لعقيدة القدر . وبعبارة ميلر
« تلك العقيدة الراسخة المطلقة ، وذلك الإيمان غير المشروط بالقضاء
والقدر الذي يقيد اليوم الحياة الفكرية عند المسلمين بقبول حديدية ثقيلة
لم يعد من الممكن فيما يبدو التحرر منها » (١) .

فإن الإيمان بالقضاء والقدر كما ينبغي أن يكون ، لا يمنع مطلقاً من

Der Islam in Morgen-Und Abendland, I, 71. (Berlin (١)
1825-7).

الانطلاق وبذل. أوجه النشاط المختلفة . إن هذه العقيدة — كما أريد لها في الإسلام — تقف بمثابة الظهير المداعم لجهود الإنسان ، ويظهر نفعها بحق عندما تتمثل أقصى الطاقات الإنسانية في طريقها إلى أهدافها، دون أن تعرف ذلك وجهاً واحداً من وجوه التقصير أو الخطأ . فبدلاً من أن تتحطم جهود الإنسان على صخرة العناد والبشاق والحقد على طبقات المجتمع ، أو تتبدد الجهود الفكرية دون الظفر بحقيقة متيقنة ملدوسة أو تتردى الأفتدة في وهدة الحيرة والقلق والشك والحزن العميق لما يبدو لها من إهمال أو نخل أو خلو من النظام والاحكام والغاية والهدف — نقول — بدلاً من هذا كله ، يدسب الفكر كل ما جاوز طاقته وحده ، إلى القوة التي تجاوز بالفعل كل طاقة وكل حد . أفيجد المنصف غاية أجد في التحرر والانطلاق ، وأقرب إلى الحق والإنصاف من هذه الغاية ؟

صحيح أنه ربما قد وجد من المسلمين من أساء فهم هذه العقيدة ، وانحازها سيلاً لتبرير مآثمه أو مظالمه أو تكاسله وخموله ، ولكنه ليس من الصحيح أن يكون ذلك راجعاً إلى جوهر هذه العقيدة في صفاتها وسمو مستوياتها .

ويشبه هذا ما يدعيه بعض الملحدين من تحرر وانطلاق ، وما ينسبونه إلى المتدينين العابدين من ضيق وعبودية وذلة ، مع أن الأمر في حقيقته على العكس تماماً .

فهؤلاء الملحدون قد تحرروا من العقيدة الدينية ليقعوا أسرى لعقيدة أحط قدراً ، وأدق منزلة ، وأكثر تنافراً مع كرامة الانسان وسمو إنسانيته . وهذا بالطبع لا ينطبق إلا على العقائد الدينية الصحيحة ، التي تقف في قمتها عقيدة الإله الواحد الذي ليس كمثل شئ . وهو السميع البصير . الإله الذي تفوق صفاته وإكالاته أسمى ما يتخيل في كائن ؛ لأن معنى ذلك بصريح العبارة أن من يعتمد هذا الاعتقاد في عمق وإيمان ، قد تحرر تماماً

من الخضرع والجرهية لآى، الساع، بل لآى، مخلوق، بحيث ارتبطت عبوديته بمبدأ يسمو على البكر والملائكة، على حين أن الملحد قد أسلم نفسه رخصة لمبدأ اخترعه هو، أو اخترعه له مجتمعه، وقد ينحط هذا المبدأ ليرتبط بالجاء أو المال أو الطيعة أو الصدقة أو الشيطان أو الحيوان أو الصفات اللاصقة فعلاً بالبشر؛ فهو دون الأول فمكراً ووجداناً وسلوكاً.

ومهما يكن من أمر فإن رأى ميلر وأمثاله في تبرير ما أصاب الحياة الفكرية في الاسلام أحياناً من جمود، من دود بحقيقة تاريخية ثابتة لا سبيل إلى الشك فيها. وتعلق هذه الحقيقة بفترة النشاط الفكرى الإسلامى فى قرون عديدة مع وجود عقيدة القضاء والقدر، ولم يؤثر أن هذه الفكرة قد حدثت من نشاط العرب أو قلت من جهودهم، أو أسهمت فى اضمحلال الحضارة الإسلامية. ولعل الأصح والأحرى أن يقال إن الاحتجاج بهذه العقيدة فى البيئة الإسلامية لم يكن إلا فى عصور الانحطاط والجمود، حيث كانت بالنسبة للمهم المتفاعسة، والعقول الجامدة خير ملاذ، وآمن ملجأ. أما فى العصور الزاهية فلم تكن هذه العقيدة إلا عوناً على اعتدال الانسان، ومعرفة قدر نفسه، ومشجماً على تحمل الذنوب لاستئناف الكفاح.

أصول النزعة :

إن الواضح أن هؤلاء المنتقسين للفكر العربى الإسلامى، والمقلين من شأن العروبة والاسلام، إنما يصعدون عن نزعة عنصرية حقيقة، وعن دعوى غريبة ومن هؤلاء أرنست رينان ١٨٩٢ E. Renan وليون جوتيه Gauthier. ويعتبر رينان بحق المسئول الأول عن إضفاء ما يزعم من عالية

على الرأي القائل بأن العقلية العربية عقلية جرنيات ، لا تقي إلا المشورات
المتاعدة المتعددة ، ولا يمكنها استنباط قضايا عامة أو قوانين كلية أو نظم
شاملة . وعقلية العرب جبلت على هذا النحو من التفريق والفصل . وهذه
الفكرة فيما يزعم تشرح ظاهرة افتقاد التراث العربي الاسلامي لعنصر
الأصالة والابتكار .

وهذا الرأي وقف على العقل السامى لا يتعداه إلى غيره . فعقلية الآريين
مثلا تزرع بفطرتها وطبيعة تكوينها إلى التأليف والتركيب والتوحيد بين
الأشياء ، ومن ثم فهي قادرة على الإحاطة والشمول ، وإدراك الكليات
والنظم العامة في دقة وإيمان .

وقد يستند هؤلاء في جحدم لأصالة الفكر العربي الإسلامى إلى بعض
ما أشار إليه ابن خلدون في مقدمته حيث يقول « إن من الغريب الواقع
أن حلة العلم في الملة الإسلامية أكثرهم المعجم ، لا من العلوم الشرعية ،
ولامن العلوم العقلية ، إلا في القليل النادر ، وإن كان منهم العربي
في نسبه ، فهو عجمي في مراه ومشيخته ، مع أن الملة عربية وصاحب
شريعته عربي » .

ويضيف ابن خلدون في مقدمته أيضاً إلى ذلك قوله : إن العرب
إذا تغابوا على أوطان أسرع إليها الفساد^(١) .

ومعنى ذلك أن من كان هذا شأنه ، لا ينتظر منه أن يبدع في مجال
تفكير أو العلم .

وقد حاول بعض الأسانذة العرب أن يدافع عن وجهة نظر

(١) انظر مثلا مقدمة ابن خلدون / ١٠٠ ، ١٠١ [ط البهية بمصر دون تاريخ] .

ابن خلدون ، ببديتاً أنه لم يكن يقصد مطلقاً إلى هذا المعنى الذي استند إليه المستشرقون .

وعلى حد قوله وإن من الظلم أن يتعرض (ابن خلدون) بسبب آرائه لتلك الحملة الجائرة التي شنها عليه الكثيرون من كتاب العرب ، إذ قيل إنه شعوبي يكره العرب ، أو أنه ينتمي إلى شعب بربري قاوم الفتح العربي حتى استسلم له كارهاً .

ويرى هذا الباحث العربي أن ابن خلدون قد فسر الظاهرة التي أثارها الكثيرين من قرائه على غير ما فهموه من حديثه ، فقال مفسراً رأيه في أن كثرة حملة العلم في المحيط العربي من غير العرب : إن العلوم من جملة الصنائع وهي إنما تكثر في الحضرة ، وبمقدار العمران كثرة وقلة ، وحضارة وترفاً تكون الصناعات (ومنها العلوم) جودة وكثرة .

والعرب -- كانوا في عهده -- أبعد عن الصناعات لأنهم أعرق من البدو وأبعد عن العمران الحضري . والعلوم تتطلب ملكات لا تهبأ لغير أهل الحضرة ، وهم في ذلك العهد من العجم ، أو من في معانم بمن الموالى ، ولهذا كان أكثر حملة العلم في الإسلام من العجم ، والمستعجمون لغة ومرجى .. » .

ويعلق هذا الباحث على ذلك بقوله : إن ابن خلدون يقصد بالعرب الذين انصرفوا إلى عهده عن الاشتغال بالعلم أهل البدو الرحل منهم . وقد فطن إلى هذا التفسير من قبل المستشرق الفرنسي البارون دي سلان De Siane الذي نقل مقدمة ابن خلدون إلى الفرنسية ، إذ رأى أن ابن خلدون كان يقصد البدو الرحل والأعراب من سكان البادية المقيمين في الخيام عند

لكن هذا التعليل والتأويل لا يعفيان ابن خلدون في نظيره من الشطط والتردى في هذا الحكم الجائر المعمم ، وكان عليه أن يحدد ألفاظه بدقة ، وأن يشرح غرضه في موضعه بصراحة تكفي لتصحيح وجهة نظره وتبريرها .

وإذا جاز لنا أن نسلّم جدلاً بأن ابن خلدون إنما يعنى البيرو الرّحل فقط بعبارة ، فهل يجوز لنا أن نقبل حكمه المسرف المجحف الذي يذهب إلى أن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الفساد ؟

وكيف نقبل هذا الحكم القاسى والتاريخ يشهد بطلانه وتهافته ؟ لقد فتح العرب دولا كثيرة . وكان منها من تحضر وازدهرت لديه العلوم مثل مصر والشام والعراق وإيران ، فلما غلبوا عليها لم يتطرق إليها الفساد السريع - كما يزعم - بل ازدهرت الثقافة فيها ونمت الحضارة .

وقد أقر بذلك بعض المستشرقين أنفسهم ، حيث لاحظوا بحق أن للعرب في فتوحاتهم أظهروا حرصاً مخلصاً على الإبقاء على ثقافة الأمم المغلوبة وعلى إنماء حضارتها وتوجيهها نحو الكمال . إنهم لم يقنعوا بمجرد ترك الثقافة تزدهر ، بل نصبوا من أنفسهم قادة ورواداً في هذا الميدان الجليل . وبذلك يمكن تأكيد أن العرب - على عكس كثير من الأجناس والشعوب - أحسوا برسالتهم السامية ودورهم نحو الثقافة والحضارة .

وأوضح مثال على ذلك ما نقله عن أسبانيا التي دانت لحكم العرب فترة طويلة بلغت لإبانها أوج الحضارة والمجد ، حيث أحيى العرب فيها روح العلم وأنشأوا الجامعات التي كانت قبلة أوروبا ، كما أقاموا المكتبات والمدارس والمعامل ، حتى إننا لندسمع عن « قرطبة » مثلاً أنها كانت تضارع أكثر عواصم أوروبا الحديثة تقدماً في العلم والفن .

ولما بسط عليها الأوربيون سلطانهم في سنة ١٤٩٢ م وطردوا العرب
سلبوا أهلها من سنوف الاضطهاد ما تشيب له الولدان . ولعلنا لا نسي
ديوان التحقيق أو محاكم التفتيش Inquisition وما قام به من دور رهيب
في سبيل قتل الفكر الحر في شتى مجالاته ، حتى إن المصنفين من المؤرخين
الغريين ليزكرون أن قرطبة أضحت على يد هؤلاء الإرمانيين مقراً
الأموات .

بل إننا لنلاحظ أن الحضارة العربية الإسلامية نفسها كانت ضحية
هجمات غشوم من أجناس مختلفة كالتتار وغيرهم ، وبكفي أن نشير إلى
ما أصاب بغداد ، وكانت حاضرة الدولة الإسلامية في أزمى عصورها على
يد المغول الذين استولوا عليها عام ٦٥٦ هـ - ١٢٥٨ م فقد أمر هولاكو
بتفريتها ، وخنق آخر خلفائها ونهب أموالها وإحراق مكنتياتها ، وإلقاء
ما ضمت من كتب في نهر دجلة حتى كوفت جسراً يعبر عليه الناس ، وحتى
أسود ماء النهر من مداد هذه الكتب .

قالعرب - بتوجيه الإسلام ، ويهدى من روحه كأوادعاة عمران
وحضارة ، ولم يكونوا حرباً على العمران والحضارة ، كما يفهم من كلام ابن
خلدون ، وكما يفهم من مهاجمي الأصل والفكر العربي الإسلامي .

على أن هناك من الشراهد ما يجعل هؤلاء المتعصبين ضد الفكر العربي
الإسلامي يصرون على موقفهم ، مستندين إلى ما يظهر من هذه الشواهد ،
مع التورية والتضليل في فهم وتبرير هذه الشواهد .

فقد يذكر هؤلاء أن الدليل على حذب العقلية العربية ، أن هذه العقلية
لم تفتح فلسفة أو نظاماً فكرياً شاملاً كما فعل اليونان مثلاً ؛ وقد ظل العرب

كذلك حتى بعد ظهور الإسلام ، فلم يعرف في صدره وجود فلاسفة ولم يعرف في هذا الوقت فلاسفة ، ولم يؤثر لدى العرب فكر إلا بعد ترجمة الفكر اليوناني .

ولما هم يصبغون إلى ذلك ملاحظاتهم المضللة القاضية بأنه لو كانت لدى العرب طاقة فكرية ، أو عقلية ناضجة لا يمكن أن نجد لديهم فكر منظم أو إنتاج فلسفي مكتمل موحد . ويزيدون التضييل عنفاً حين يزعمون أن طبيعة الدين الإسلامي لم تكن مشجعة للعرب على التفكير ولم تكن مواتية للإنتاج الفلسفي .

فالأحكام والأفكار في نظر هؤلاء تأتي في الإسلام حاسمة يتلقاها المعتقد دون مناقشة ، ويتقبلها بالتسليم الكامل دون أن يدع لنفسه حرية التعليق عليها أو إثارة التساؤل حولها . ومن الطريف أنهم قد يقتبسون بعض الأحاديث النبوية ، مثل قوله تفكروا في خلق الله ، ولا تفكروا في ذاته فتهلكوا .

وهم يفهمون هذا الحديث على أنه نهى عن موازنة التفكير في الإلهيات ، والإلهيات تشكل جزءاً هاماً من الفلسفة ، باعتبارها ميداناً للديتافيزيقا .

ولتصحیح النظرة إلى الدين الإسلامي ، وإلى طبيعة القرآن لا بد من الإشارة إلى أن هذا الحديث الشريف وأمثاله إنما يأمر بالفكر وينهى عن الفكر في آن واحد . فهو يأمر بالتفكير في الجزء الأول ، وهو ينهى عن التفكير في جزئه الثاني ، وهذا يدل على أن مناط التفكير في جانب يختلف عن مجاله في الجانب الآخر .

ومعنى ذلك أن موضوع التفكير في مطلع الحديث يختلف عن موضوعه في آخره إذ هو في مطالعه الخلق أو الكون أو الظواهر الكونية ،

وهو في آخره الذات الإلهية - جلت وتقدسنت ،

وليس من الدقة العلية أن نقول إن الحديث ينهى عن التفكير ، فالصحيح أنه يوجه الفكر وبرشده ، ولا يحجره أو يقيد . وإم يكن توجيه الرسول الكريم إلا ضماً بالطاقت الفكرية أن تبذل في محاولة استكناه حقيقة الذات الإلهية ، واستيعاب طبيعتها المقدسة ؛ فليس ذلك في تناول العقول ، ولن يخرج الإنسان من سلوك هذا السبيل بطلان ، لأنه لا يعقل أن يحيط مخلوق بمحدود بمخالق بلا حدود .

ولم يقتصر النهي على النهي عن الجري وراء هدف لا سبيل إلى الوصول إليه ، بل ضم إلى ذلك إيضاح الوجهة الصحيحة التي يلبي للفكر أن يحثها وهي التركيز على الكون وما به من ظواهر وقوانين تنفع معرفتها وتجدي في زيادة سيطرة الإنسان على الطبيعة ، وقدرته على تكيف بيئته بما يكفل له السعادة والاستقرار .

وإننا لنجد في الحشد الهائل من التراث الفلسفي الضخم الذي عني بالجانب الأول - وهو الجانب الإلهي - نجد فيه مصداق قول الرسول الكريم . فلم يخرج هذا التراث الضخم بنتائج حاسمة أو يقينية تجاه الحقيقة الإلهية ، وإنما تضمن من الآراء والأفكار ما يلغى بعضها البعض . وآخر . وحين سدد اتجاه الفكر وسلط ضوءه على الظواهر في شتى أنحاء الكون ، تمخضت العلوم وأسرت خطأ التقدم حتى بلغت إلى ما نشاهده الآن وما ندسه من كسوف واتصارات متتابعة .

ومخلص من ذلك إلى القول بأن من الخطأ الفاحش الاستناد إلى مثل هذا الحديث للتدليل على معاداة الدين للفكر ، والعكس هو الصحيح لأن الدين لو لم يكن يعرف للفكر قدره ، وللبوء حرته لما أهتم رسوله بإرشاد

الناس إلى تسديد الفكر وتوجيهه الوجهة الصحيحة التي توفر عليه الجهد الوقت، وتعود عليه بالنفع الدائم .

أما القرآن الكريم - وهو أول وأوثق المصادر للتعاليم الإسلامية - فلا يملك المنصف أن يتهمة بماداة الفكر ، أو تقييده وتجزئته ، بل إن الأمر على النقيض من ذلك تماماً ، فقد شجع القرآن على الفكر ، وأمر به وجعله أمراً لازماً لا مجال لتجاهله ، ولا إعفاء لأحد من مزاولته .

ويتجلى القرآن بحق مطلقاً للطاقت الفكرية من ملاحظة الشواهد التالية :

أولاً : يعرض القرآن بكل أمانة ودقة آراء المخالفين ثم يتبعها بالرد الحاسم القائم على المنطق السليم ، وقوانين الفطرة السليمة . فقد ذكر آراء الوثنية والدهرية والكفار والمنافقين ، وعقب عليها تعقياً مقنعاً مستخدماً في ذلك أنصع البراهين وأقوى الأدلة . استمع إليه يعرض آراء الدهرية مثل حين يقولون : « إن هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا ، وما يملكننا إلا الدهر » ثم يعقب على ذلك بهذا التقيد الموضوعي الذي يوحى بوجود توخي اليقين عند الحكم على الأشياء فيقول « ما لهم بذلك من علم ، إن هم إلا يظنون » .

فهو هنا يعزق بين العلم والظن ، موجهاً نظرنا إلى ضرورة فحص الأحكام للاستيثاق من مصدرها ؛ فليس ما مصدره العلم واليقين ، مماثلاً لما مصدره الظن واللتخمين . وهذه فكرة تنمى روح النقد ، وتشد الذهن وتكسبه عادة الحرض والاحتراس من قبول الأفكار دون تمحيص .

ومن هذا القبيل أيضاً ما يحكيه القرآن عن بعض العرب الذين وصفوا

الملائكة بالانوثة ، فقد رد عليهم رداً يتحدى كل عقل مكابر ، بحيث لا يسهه إلا التسليم بوهن قول هؤلاء الأعراب وجدارته بالشك والارتباب .

يقول القرآن عن هؤلاء العرب « وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً ، أشهدوا خلقهم ؛ سنكتب شهادتهم ويسألون »^(١) فتأمل تعقيب القرآن على هذا القول بهذا الاستفهام المسكت المفجع . ولاحظ أنه يمكن التعبير عن ذلك علياً بأن القرآن يوحي هنا بأن فكرة الانوثة — منسوبة إلى الملائكة — لا بد وأن تكون وليدة مشاهدة وملاحظة إذا أريد لها أن تكون فكرة صحيحة ؛ أى أن الملاحظة والمشاهدة وسيلتان من وسائل العلم والمعرفة الصحيحة — وهذا هو بالضبط ما تعنيه روح المنهج التجريبي الحديث .

وما أروع أن تختتم هذه الآية بذكر تسجيل هذا القول على هؤلاء وإعلان أن هذا السؤال الذى طرح عليهم سي طرح عليهم مرة أخرى ، مع التيقن بعجزهم عن الوصول إلى نتيجة حاسمة في هذا الشأن .

إن هذه الآية توجه أظاننا إلى تجنب إلقاء القول على عواهنه ؛ وإطلاق الأحكام جزافاً ، وإلى ضرورة التحرى والضبط قبل الإدلاء بأرائنا أو إصدار أحكامنا .

ولو أردنا استقصاء المواضع التى حفر القرآن فيها وشجع على الفكر والتفكير والاعتبار والتأمل ، لظال بنا الحديث الى مدى يضيق عنه المقام . ويكفى أن نعلم أن القرآن يرسم لعطلى الملكات ، وفاقدى الانتفاع بشمرات العقل والمعرفة — يرسم لهؤلاء صورة بشعة تنأى عنها لفطر السليمة .

النفوس التي تجس بالكرامة . فمؤلا في مواضع كثيرة من القرآن كالانعام
أى اليهام ، بل هم أضل سبيلا ، وأسوأ عاقبة .

ويحكى القرآن الكريم عن بعض المذنبين في جهنم عبارات الندم والتعسر
على ما فاتهم في الدنيا من ثمرات الفكر والسلوك ، ومن هؤلاء من يقول
« . . . لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا فى أصحاب السعير » (١) .

وزى أن هذين اللفظين « نسمع » و « نعقل » ، يشيران إلى وسيلتين
هامتين من وسائل المعرفة ، إحداهما وسيلة النقل والرواية والنطق عن
طريق التلقين والتعليم ، والأخرى الوسيلة العقلية التى تستعمل العقل فى
سبيل الوصول إلى الحقيقة أو المعرفة . فإذا أضفنا إلى ذلك قوله تعالى :
« إن السمع والبصر والفؤاد - كل أولئك كان عنه مشغولا » (٢) كنا نحقق
أمام وسائل أخرى للمعرفة ، لا سيما إذا راعينا صدر هذه الآية السكرية ،
وهو « ولا تقف ما ليس لك به علم » ، إذ أن ذلك معناه بصريح العبارة
الآ يتبع الإنسان إلا ما أثبتته العلم وتأكدت حقيقته بالمعرفة ، وهذا -
ولارىب - حث على التذكير والاجتهاد للوصول إلى حقائق ، ولبس
إلى ظنون وتخمينات .

إن نظرة سريعة إلى الكلمات التى وردت فى القرآن بما له صلة وثيقة
بالنشاط العقلى كالألفاظ : الفكر ، والفقه ، والعقل ، واللب والفكر ،
والتدبر ، والعلم ، والتخيل ، والتصوير ، والذكر ، والتذكر - إن نظرة
سريعة إلى مثل هذه الألفاظ والعبارات تدل دلالة قاطعة على عناية القرآن
بتربية الإنسان من الوجهة العقلية فى الدرجة الأولى ، ولذلك سلك القرآن

(١) سورة الملك / ١٠

(٢) الإسراء / ٣٦

في إبطال بعض الآراء والمعتقدات مسلّم الأدلة العقلية الحاسمة القريبة ، ولم يكن اهتمامه بإبطال هذه الآراء والمعتقدات إلا هدفاً بالعقل الإنساني أن يتجمد أو يصيبه الشلل ، أو يخشى بالمخاطب من الآراء المتشابهة التي لا يستبان فيها حقيقة .

ولقد سبق أن أشرنا إلى أن القرآن قد عرض آراء المخالفين سواء كانوا دينيين أو غير دينيين ، عرض هذه الآراء في أمانة ودقة ، ولم يخف شيئاً منها لأنه لا يخاف أيّاً منها ، لاعتداده بموقفه الذي يدعو إلى الحق الصريح .

وفوق ذلك فإن القرآن عرض أيضاً بعض الأنماط الفكرية المبسطة المستندة إلى التعليل - وهو عمل فكري جليل - مستحثاً الإنسان لسلوك نفس السبيل بغية الوصول لنفس الأهداف والأغراض التي يدعو إليها الدين - وسنرى فيما يستقبل من دراسة أن محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة - التي كانت الشغل الشاغل لفلاسفة الإسلام - لم تكن لتوجد لولا ما تضمنه الدين من إطلاق للفكر ، وإفساح للجهود الإنسانية أن يبذل في مباشرة الطاقات الإنسانية لوظائفها ، وفي مقدمتها التفكير الحر السليم الذي لا يبدو ضحية للأفكار السابقة ، أو التقاليد البالية .

ولكي تتأكد من صدق هذا الرأي فعلينا أن نتأمل مثلاً قصة اعتداء الخليل إبراهيم عليه السلام إلى ربه كما عرضها القرآن . لقد عمدت هذه القصة بالعناصر الفكرية والأدلة العقلية المتبادلة بين إبراهيم وقومه ، وفيها تظهر نضاعة حجة إبراهيم ومطابقتها لقواعد المنطق الدقيق .

لقد عبد قوم إبراهيم الأصنام ودافعوا عن عبادتهم هذه بالمأثور من أقوال الآباء والأجداد وبالاستناد إلى أن الحفاظ على تراث الأقدمين

أمر واجب ، لم يملك القوم هذه الحجته مع أنها لا تصلح رداً لاستنكار إبراهيم في قوله ، ما هذه المقائيل التي أتيت لها عاكفون ؟ ، وهنا يتابع إبراهيم أسئلته المحددة التي تكشف عما ينبغي أن يكون عليه تبرير العبادة إذ يقول « هل يصفونكم أو يضرون ؟ » وهذا أقرب ما يخطر ببال الإنسان . وتتابع الأسئلة من إبراهيم مفحمة القوم ، ومتوجة سخرية إبراهيم بحادث تحطيمها وإسناد التحطيم إلى أكبرها ، وهنا توجه القوم بتحد واقعي صارخ .
وفي القصة جوانب أخرى لا محل لذكرها الآن .

ولكن تكفي الإشارة إلى أن قصة اعتداء إبراهيم إلى الله يعرضها القرآن في صورة متدرجة منطقية متسلسلة تحمل العقل على محاولة محاكاتها للوصول إلى نفس نتائجها . وقدم هذه القصة بإطار منهجي يشير إلى الغاية المنشودة من القصة ذات الدرس الميتافيزيقي العظيم . يقول الله جل جلاله : « وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين ، وهذه هي المقدمة التي تشرح أن هذه السياحة العقلية إنما قصد بها الوصول إلى اليقين العقلي والقلبي . ثم ابتدأت القصة بذكر ما يخطر ببال الإنسان عند التأمل في الظواهر الكونية وهي اتخاذ إحداها رباً . وقد بدأ إبراهيم بكوكب لعله دون بالقمر ثم ثنى من حيث قيمته وجماله وما يضيفه على الكون من أنس وبهجة ، لكن إبراهيم وجد القمر محتقن ويغيب - والشأن في الإله ألا يغيب - عندئذ يهجره إبراهيم ويتخلى عنه إلى كوكب أعلى وأقوى وأكثر مساساً بالضرورة الحيوية للكائنات ، فلجأ إلى الشمس واتخذها - على وجه الافتراض - رباً ، وذكر أنها أولى بذلك لأنها أكبر من القمر ، وهذا تعطيل عقلي للاختيار . فلما صدق عليها ما صدق على القمر من اختفاء وتخلف ، انتقل إبراهيم إلى الإله الحق الذي عرض أهم صفاته ومبررات عبادته ، وأعقب ذلك بالثناء الحار لهذا الرب ، وإعلان الأفضال التي لهذا الرب على الإنسان .

، و خلاصة القول أن القرآن الكريم - كتاب الإسلام الأول والأخير -
 مليء بما يثير الانتباه ، وينشط العقل ، ويدعو الى التفكير والنقد والتحليل
 وينفر من التقليد والإنصاع الأبله ، وتعطيل الملوك التي منحها الله
 للإنسان . وإن كتاباً بهذه المثابة لا يمكن أن يوصف دينه بأنه معوق للفكر ،
 أو مقيد لحرية أو تأمل . من عوامل اجذاب العقلية العربية الإسلامية ، كما
 يدعى ذلك بهتاناً وزوراً بعض الخصوم . وسيظهر تباعاً تهافت الأدلة التي
 استند اليها هؤلاء بالإضافة الى ما سيقت الإشارة اليه .

أما بالنسبة لعدم وجود نظام فلسفي مكتمل لدى العرب قبل الإسلام ،
 وعدم وجوده كذلك في صدر الإسلام الى أن ترجمت الفلسفة اليونانية
 فيمكن إيضاح الأمر على غير الوجه الذي فهمه هؤلاء الخصوم ، وبغير
 الاستنباط الذي وصلوا اليه . فعدم وجود نظام فلسفي مكتمل لدى العرب
 قبل الإسلام لا يرجع في الواقع الى طبيعة العقلية ؛ لأن هذه العقلية نفسها
 أثبتت فيما بعد قدرتها على الإبداع وإثراء الفكر البشري بما قدمت من
 إنتاج . غاية ما في الأمر أن الظروف التي عاشها أغالبيته العرب لم تكن
 تتطلب نظاماً فلسفياً كاملاً ، لأن معظم حياتهم كانت في التنقل والرحلة ،
 ولم يكونوا بحاجة الى وضع صيغة فلسفية عامة لأنهم لم يشككوا آنذاك
 مجتمعاً موحداً متكامل ، حتى يمكن أن تتبلور فيه الرؤية الفلسفية العامة .

إن ما اكتسبوه نتيجة الخبرة العملية من حقائق وحكم ، كان يؤدي
 دوره بنجاح ، ويرضى مطالبهم ، ويسد حاجاتهم الفعلية الفورية . وبذلك
 يظهر أن المسألة مسألة موقف وظرف ، وليس مسألة طبيعة عقلية من
 الوجهة الفسيولوجية .

على أن الحكم بعدم وجود فكر فلسفي لدى العرب يمكن أن يكون محل
 نظر وأخذ ورد إذا توسع في مفهوم هذا المصطلح .

وحين أتى الإسلام لم يجر على الفكر كما يدعم ، ولم تفيد جريته كأيدي وإنما أريد له أن يوجه كما أمرنا سابقاً . غير أن المرحلة التي كانت تمر بها الدعوة الإسلامية تطلبت نوعية خاصة من الرجال ، ونمطاً معيناً من أنماط التربية ، فيه يظهر السلوك والعمل أكثر من ظهور الفكر والنظر .

وتفسير ذلك أن الدعوة في أولى مراحلها كانت محتاجة إلى نخبة من القادة العاملين الذين يعنون بتطبيق مبادئ الدين ومثله ، أكثر من عنايتهم بمزاولة الفكر الخالص أو التأمل المجرد . إنها كانت بحاجة إلى من يدافع ويدبر عنها كيد الأعداء المسلحين ، حاجتها إلى هداة ودعاة يتبدلون فيهم التعامل الدينية ، والفضائل والمثل الإسلامية ، كرمز للمحاكاة ونموذج للاقتداء ، جند يعلوّن بحالهم أكثر مما يعلوّن بمقالهم .

وقد كان من بين هؤلاء من شرفهم رسول الله ﷺ بإسناد مهمة الإرشاد والتبصير إليهم ، ومن بهم صلوات الله عليه دعاة بأمره ، ومثابرين لمكارمه في بلاد خارج المدينة المنورة . ومن هؤلاء معاذ بن جبل الذي أرسله النبي إلى اليمن . وفي حديث الرسول إليه قبيل سفره لمهمته ما يفحهم كل ذي لجم بشأن دعوة الدين الإسلامي للتفكير وحرية الرأي . إن في هذا الحديث أسماً قيمة للبحث والاستدلال ، ويكفي أن نشير منه إلى تصريح معاذ بأنه إن لم يجد في كتاب الله ولا سنة رسوله جواباً لمسألة أو حلاً لمشكلته فإنه سيأجأ إلى الاجتهاد بالرأى ولن يقصر في هذا ، وقد استحسّن الرسول ﷺ منه ذلك وبارك .

غير أن الأمر لم يطل كثيراً ، فقد دخل في الإسلام كثير من كانوا يدينون بأديان ويعتقدون مملا ومذاهب أخرى غير الإسلام . وهؤلاء لا يتصور تخلفهم من هذه المعتقدات والآراء ، أو نسيانها في يوم وليلة ،

بل المتصور أن نخل هذه الآراء والمعتقدات طائفة بأذهانهم فترة من الزمن ،
تثور في أنفسهم من أجلها تساؤلات وشبهات . كما أن هناك من خصوم
الإسلام من اجهد في إثارة الشبهات ، وتقديم الاعتراضات ، وإبداء
مبررات النهجم على هذا الدين الجديد . وامتدت رقعة الإسلام ، وتتابعت
أفواج الداخلين في زمنه من لهم ماض وحضارة . كل ذلك حمل علساء
الإسلام ومفكره على التصدى للرد على الشبهات ، والدفاع عن الإسلام
بالأدلة العقلية ، وهنا تفتقت الطاقة العقلية في هذا المحيط العربي الإسلامي
عن إنتاج ينتسب إلى ما سمي بعد ذلك بعلم الكلام - هذا العلم - الذي
يعتبره بعض الباحثين الميدان الحقيقي الذي ينبغي تلمس أصالة الفكر
الإسلامي وإجمايته فيه .

وقد يكون من بين المبررات لهذا الرأي أن علم الكلام - في صورته
الأولى كنتيجة طبيعية للظروف المحيطة بالإسلام آنذاك - قد نشأ قبل
ترجمة الفكر اليوناني .

وإذا ثبت لدينا بطلان الزعم القائل بربط العقلية من الناحية
الفسولوجية بجنس من الأجناس أو عنصر من العناصر ، وبطلان نسبة
الجدب إلى العقلية العربية الإسلامية بطلان التعبير الحاطيء لعدم وجود
فلسفة وفلاسفة في المحيط العربي قبل ترجمة الفكر اليوناني - إذا ثبت ذلك
كان علينا أن نعرض لهؤلاء المعتدلين والمنصفين من المستشرقين
والباحثين العرب .

ومع ذلك فنحن نريد أن نشير إلى أن هؤلاء الذين نهوا إلى وجود

بعض عناصر الأصالة في ميدان علم الكلام إنما يؤكدون في نفس الوقت
فرية الآخرين تجاه الفلسفة الإسلامية حيث إنهم يوافقون ضمناً على عدم
وجود أثر الأصالة والابتكار في هذه الفلسفة ، وكأنهم يقولون مثلهم :
إن الفلسفة الإسلامية إن هي إلا فلسفة يونانية كتبت باللغة العربية ، بل
ليتهم يقفون عند هذا الحد ؛ فهم يضيفون عبارة « فلسفة يونانية مشوهة »
أى أن العرب والمسلمين لم ينقلوا الفلسفة اليونانية كما هي - لأنهم لم
يفهموها حق الفهم - بل شوهوها وخلطوا في مذاهبها ، فكانهم أصاءوا
أبلغ الإساءة إلى هذا الفكر وهذه الحضارة . وفي ضوء ذلك لا يخطف
أبصارنا بريق رأيهم القائل بنشأة الأصالة في ميدان علم الكلام إلا باعتبار
أن هذا العلم يشكل في الواقع بالنسبة للتراث الفكري للمسلمين ميداناً من
الميادين الأخرى التي تكون في مجموعها حصيلة هذا التراث الفكري
كما سيوضح بعد قليل .

ولكن المبررات، التي يستند إليها هؤلاء في هذا الرأي تعتبر وجيهة لأنها
تضع في الاعتبار نقطتين جديرتين بالتسليم : إحداهما تتعلق بطبيعة المرحلة
التي كانت تمر بها الأمة العربية في ظل الإسلام ، وأخرهما تتعلق بحقيقة
كفاءة العقلية العربية في ضوء الإسلام ، وقدرتها على التصدي لما بدر من
مشكلات وشبهات . وكلتا النقطتين تغفران بتأييدنا المطلق بناء على الشواهد
التي لا يبيل إلى ردها .

وأياً ما كان الأمر فإن الانحياز الحديث يسقط تماماً قيمة هذه الأحكام
العامّة التي تصدى لتقدير ظاهرة من أكثر الظواهر الإنسانية تعقيداً
٣ - في الإسلام

وتشابكا وهي الحضارة الإسلامية التي يتوجها الفكر . ويرجع ذلك في الحقيقة إلى أن كثيراً من هذه الأحكام لم يكن نتيجة استيعاب لمصادر هذه الحضارة ، واستعراض لجوانبها المختلفة ، إذ أن المادة التي كانت متاحة لأصحاب هذه الأحكام لم تكن كافية بل قليلة بالنسبة لمهمة جلية مثل هذه المهمة ، وهي مهمة تقييم الفكر الإسلامي .

من أجل ذلك عمد بعض الباحثين إلى التخفيف من حدة هذه الآراء والجنوح إلى الاعتدال بالاعتماد على ما تتابع من وثائق ، والابتعاد عن مثل هذه الأحكام المعممة المسرفة . لقد انجحه هؤلاء - في إخلاص أحياناً - إلى التسليم بإيجابية العقلية العربية الإسلامية . وتقدير الدور الذي أسهمت به في تنمية الحضارة الإنسانية بعد الحفاظ عليها في عهود كان الظلام يحجم فيها على دول كثيرة ، في مقدمتها الدول الأوروبية .

ويكفي أن نلاحظ أن بعض هؤلاء يلاحظون بحق أن كثيراً من آراء الغربيين المشوهة عن الحضارة العربية الإسلامية مبثثة في الواقع شعور هؤلاء الباحثين بالعلو والتفوق شعوراً لا يعتمد على منطق مقبول . وبساق في هذا المقام مثال لهذا التعالي الكاذب بتعليق أحد العلماء الأوربيين وهو ج. ل. سترنج G. Le Strange على الخبر الذي يقول إن ياقوت الحموي - صاحب كتاب معجم الأدباء - كان يرفض تصديق قصة الفارس الساحر ، البغدادي . لقد علق هذا العالم الأوربي على هذا الخبر بقوله « يندر جداً أن يبدو ياقوت بهذا الثقل وهذه الرصانة » (١) ولم يفت الباحث المحدث المنصف أن يعجب لمثل هذا التعليق الذي كتبه هذا العالم الأوربي ، وبعبارة هذا الباحث المنصف إن هذا لمعجب حقاً « في الوقت

G. Le Strange Baghdad during the Abbasit Caliphate, (١)
31. n. 1. (Oxford 1923).

الذى تعلم فيه أن هذا المزاج العربى - بقطع النظر عن مؤهلاته العلمية يبدو قزماً إذا ما قيس بياقوت^(١).

والواقع أن هذا الباحث المنصف ينقد موقف أسلافه وزملائه الغربيين مشيراً الى بعض المزالق الخطيرة التى يتردى فيها هؤلاء عند تقديرهم البحث العلمى والفكر عند المسلمين . فهم فى نظر هذا الباحث ، يضعون مقاييس صارمة يحكمون بموجبها على ما أنتجه الفكر الإسلامى ، مقاييس أشد صرامة من تلك التى نطبقها على ذواتنا نحن الغربيين - فإن العدل والإنصاف يقتضياننا أن نميز بين مختلف أنواع النشاط الأدبى ومراتبه التى من شأنها أن تترك أثراً بعيد الغور فى طبيعة النتاج العلمى الرفيع .

على أننا قل أن نرى عالماً غريباً يراعى هذا التمييز عند ما يحكم على العلمى عند المسلمين ، فإن اللاهوتى المصرى عند ما يكتب ويؤلف قصد استمالة أتباع يلتفون حول فكرته التى يبشر بها ، لا تنتظر منه أن يدعم كل قول من أقواله بمسندات ، وكل جملة وجملة بإثباتات .

ثم يسأل هذا الباحث قائلاً : لماذا - إذن - تتطلب ذلك من المسلم الذى يكتب فى « إحياء الدين » مثلاً ، أن يدلل على صحة كل قول يقوله بإثبات وإسناد ، حتى وإن كان هذا الكاتب يتصف بالهدنة العلمية والقدرة الفكرية الممتازة ؟ ومن جهة ثانية : لماذا نبدى سخطننا على كاتب يجمع أسانيد تبعث على الضجر ، أسانيد لا حصر لها ، تتعلق بسيرة رجل ، أو براوية من رواة الحديث الذين عاشوا فى دمشق أو مروا بها لماماً ؛ بينما نحن إذا قرأنا مثل فى كتاب من كتب الغرب قلنا صواباً : إنه عمل علمى ، وإن صاحبه قام بخدمات علمية جليلية ؟

وقول هذا الباحث - الذي اقتبسنا قدراً كبيراً منه يكشف بلا شك عن بعض أوجه العيب والقصور في نظرة بعض الباحثين الغربيين إلى حضارتنا وفكرنا الإسلامي ، ويضع بدنا حقيقة على عناصر هامة في مبررات تشكيل هذه النظرة .

ثبوت الأصالة وتحديد ميدانها :

إذا كنا قد استعرضنا في إيجاز رأى هؤلاء المتعصبين المنتقسين للحضارة العربية الإسلامية بصورة عامة ، والفكر العربي الإسلامي بصورة خاصة ثم ألحنا إلى هؤلاء المعتدلين الذين نهوا إلى مواطن الزلل في نظرة الفريق الأول ، فإنه قد آن الأوان لتناول نظرة هذا الفريق الثاني بشيء من التفصيل ، وإن كنا ما نزال في هذا القسم نعالج الموضوع بمنظور عام شامل ، بمعنى أن معظم الملاحظات التي أبدأها هؤلاء تتصل بالحضارة والفكر الإسلامي برمتها ، وليس بفكر خاص لفيلسوف أو باحث معين .

لسنا نجد في بدء الحديث عن هذا الجانب خيراً من الإشارة إلى أن الفكر العربي الإسلامي بصفة خاصة ، والحضارة العربية الإسلامية بصورة عامة عناصر ثابتة تفسر إلى مواقف عقلية وفكرية تشهد بطلان فرية خصوم هذا الفكر وتلك الحضارة ، كما تشهد بمواطن الإعزاز والاعزاز في هذا التراث وهي كثيرة تسبق الزمن .

يقول العلامة الأمريكي « درابر » ، في كتابه « النزاع بعد العلم والدين » : « تأخذنا الدهشة أحياناً عندما ننظر في كتب العرب فنجد آراء نعتقد أنها لم تولد إلا في زماننا ، كالأى الجديد في ترقى الكائنات العنصرية وتدرجها في كمال أنواعها ، فإن هذا الرأى كان مما يعلم العرب في مدارسهم

وكاوا يذهبون به إلى أبعد مآذنها ، فكان عديم يشمل الكائنات العضوية
والمعادن ، والأصل الذي بنيت عليه الكيمياء عديم هو ترقى المعادن
في أشكالها ، وليس حجر الفلاسفة الذي كان المنبه والهدف الأول
لفلاسفة القرون الوسطى ، هذا الحجر الذي يحيل المعدن الحسيس إلى
معدن نفيس إلا تطبيقاً لهذه الفكرة .

ولعل أروع ما يطالع الباحث في الفكر الإسلامي والحضارة الإسلامية :

(١) تنبيه المفكرين والعلماء في هذه الحضارة إلى التمييز بين اتجاهين هامين

في معالجة المسائل والمشاكل الفكرية والحضارية ، وإشارتهم إلى الصعوبة
التي يواجهها مطبقو أى من هذين الاتجاهين .

وأحد هذين الاتجاهين ينزع إلى التخصص الدقيق ، والتعمق العميق
في بعض فروع العلم ، بغية الإجابة والافتقار والوصول إلى اليقين في نتائج
هذا الفرع أو ذاك .

أما الاتجاه الآخر فيميل إلى الشمول والاستيعاب الأفق لشتى فروع
المعرفة ، بغية الإحاطة والالمام بخلاصة الحصيلة الثقافية والفكرية للجوانب
الحضارة .

وإذا جاز لنا أن نصف الاتجاه الأول بأنه اتجاه رأسى فامض ، جاز
لنا أن نصف الاتجاه الثاني بأنه اتجاه أفقى مستعرض .

وينبغى الحذر من أن يفهم من ذلك مجرد التأليف أو الانقطاع تخصصاً
أو تعميمياً ، فالمراد في هذا المقام هو النظرة الواعية التي تعتبر حصيلة
التربية الثقافية ومرتها الإسلام من جهة ، والموهبة الذاتية للعقلية العربية
الإسلامية من جهة أخرى .

والسر في هذا التحذير يرجع إلى أن هناك من يفهم أن ظاهرة التخصص في التأليف ، وظاهرة التعميم والشمول والإحاطة إنما تمثلان غمطين وجداً في البيئة العربية الإسلامية عرضاً وافتقاراً ، ولم يكونا ثمرة لوعى هادف وافتناع مدغم . وهذا الفهم قاصر ولاشك لأنه يغفل الحقائق التي تدعمها النصوص الكثيرة في هذا الصدد .

فن الثابت في التراث العربي الإسلامي أن مشكلة التخصص والتعميم والتردد بينهما من بين المشكلات التي يحتملها المفكرون في الإسلام . وتدل أقوالهم على أنهم وازنوا بين الأسلوبين ، وذكروا إيجابيات كل اتجاه ومثاليته ، كما تبرز أقوالهم صعوبة الموقف الإنساني بإزاء المعرفة المتزايدة التي قد لا تكافأ معها طاقات الإنسان وعمره .

وقد وصلت إلينا بالفعل مؤلفات تحمل طابع الأسلوبين : فهناك مؤلفات تخصصت في عرض موضوع أو علم معين عرضاً تفصيلياً مستقصياً ، وهناك مؤلفات موسوعية تستعرض ألواناً عديدة - إلا أنها مترابطة - من ألوان المعرفة والثقافة . وهذا هو الجانب التطبيقي . ولكن الذي يعيننا هنا أن نشير إلى أنه إلى جانب وجود التطبيقات العملية لهاتين النظرتين فإنه يوجد فلسفة وفكر هادف وراء هذين الأسلوبين بما يشهد في جلاء لكفاءة العقلية العربية الإسلامية .

ويمكننا التعرف على قيمة هذه الفلسفة وهذا الفكر الكامن وراء هذين الأسلوبين من أقوال مطبقها ودفاعهم عن منهجهم .

فبالنسبة لأسلوب التخصص الذي خاض العلماء في سبيله معارك عنيفة أفلحت بعض الوقت حتى عراها ما عراها الحضارة والحلقة ، نجد صيحات تنذر بالخطر الناجم عن إحلال تأليف الموسوعات السطحية محل الأبحاث

الطبية المركزية المتعمقة . ومن الجدير بالذكر أن نلاحظ أن الدعوة
الحارة إلى التخصص إنما تزداد توكيداً في العلوم الطبيعية ولا سيما في
صناعة الطب .

وها هو أحد الناقلين^(١) على الاتجاه إلى الموسوعات في مثل هذا الفرع
يلاحظ أن كتابة هذه للموسوعات الطبية قضت على محاسن صناعة الطب
وقضائها « فإن العقل البشرى ميال إلى الدعة والراحة ، فكان الأطباء
يقنعون باقتناء كتب جامعة ، فيوفرون على أنفسهم عناء التحمل ، وربما
كان تأليف مثل هذه الموسوعات استجابة لرغبة الناس في الحصول على
مراجع جامعة قريبة التناول .

ومن ناحية أخرى نجد من مبررات التعميم أن ميادين المعرفة متسعة
وفروع العلم والثقافة متعددة ، وحصيلة التراث الحضارى وفيرة لا ينهض
لها عمر فرد مهما طال ، ولا تقوم لها طاقة مهما تفوقت .

وقد لاحظ ذلك فعلا ابن خلدون ، الذى يذكر في « مقدمته »^(٢) أن
الجهود الهائلة التى بذلت فى ميادين الأدب والعلم (الفكر) أثمرت عدداً
ضخماً من المؤلفات التى لم يكن عمر العالم المخصص يكتبها ، حتى لقراءتها
ما كتب فى ميدان تخصصه ، فكيف بدراستها ، والإطلاع على ما عداها ؟
ثم يستنبط ابن خلدون من هذا مبرر ازدياد الاتجاه نحو الكتب الموسوعية
المختصرة ، ولكنه يدرك بحق خطورة هذا الاتجاه فى التأليف العلمى ، ولذا
يخصص فصلين فى مقدمته ليبرهن على النتائج السيئة التى لهذا الاتجاه فى الأعمال
الطبية .

(١) مثل على بن رضوان وغيره . ويقابل هذا الاتجاه اتجاه الجاهل والصولى فى
ميدان الأدب وإن كان الجاهل فى بعض كتبه قد طبق الأسلوبين .
(٢) ص ٥٣١ ، ٣٢ .

٢ - إدراك حقيقة التطور الفكري :

ومن العناصر الثابتة التي تشهد بكفاءة العقلية العربية الإسلامية في مجال الفكر ، كما تشهد ببطلان اتهامها بالتفريق والتبديد والاقْتِصَار على إدراك الجزئيات والمنشورات ، إدراك حقيقة التطور الفكري المستمر ، وتصوره نسبياً لم تتم خيوطه بعد ، وإن كان هناك الأمل في الوصول إلى حبكتة وتمامه بفضل توافر الجهد الإنساني عبر الزمان والمكان .

فأبو بكر الرازي (محمد بن زكريا) ، الفيلسوف الطيب المشهور يعبر عن ذلك بأبلغ تعبير حين يشير إلى أن الفكر بناء متواصل تسهم فيه الأجيال المتعاقبة من المفكرين ، وليس تاريخ الفلسفة في الحقيقة إلا استعراضاً لهذه الجهود المتواصلة في إقامة هذا البناء .

يقول الرازي « اعلم أن كل متأخر من الفلاسفة إذا صرف همه إلى النظر في الفلسفة ، وواظب على ذلك ، واجتهد فيه ، وبحث عن الذي اختلفوا فيه لِدَقَّتِهِ وصعوبته ، علم علم من تقدمه منهم ، وحفظه واستدرك بفضلته وكثرة بحثه ونظره أشياء أخرى ؛ لأنه مهر بعلم من تقدمه ، وفطن لفوائد أخرى ، واستفضلها ؛ إذ كان البحث والنظر والاجتهاد يوجب الزيادة والفضل » (١) .

في هذا النص يوجه الرازي أنظارنا إلى التفرق في الفهم الفلسفي ، وإلى تطور الفكر نتيجة الإضافة والتحرير . ولكن الرازي ينبهنا إلى فكرة أدق في رده على أحد معارضيه الذين ذهبوا إلى أن نمو المعرفة وازديادها

(١) أنظر رسائل فلسفة الرازي (جم ونحقيق بول كراوس) ط ١٩٣٩ مؤلف

لا يؤدي إلا إلى الاختلاف والتناقض لتعدد الآراء بتعدد زوايا هذه المعرفة . فع تسليم الرازي بصحة هذا الحكم إلى حد ما ، فإنه يلفت أنظارنا إلى قاعدة تكفل اطراد المعرفة ونموها إذ يقول « كل من نظر واجتهد هو الحق » وهذه القاعدة إذا فهمت على وجهها الصحيح تعتبر بلاشك حافزاً على البحث والنظر . أما إذا أسئ فهمها فقد تدعو إلى نسبية أشبه بنسبية الحقائق لدى السوفسطائيين .

ومها يكن من أمر فإن فكرة الرازي ، وتصوره يتبان عن عقلية موسوعية مستوعبة ، ونظرة كلية شاملة تدحض رأى الخصوم . ولنا تتفق مع بعض الباحثين الغربيين في الحكم بأن الرازي « كان يرى أن فكرة التطور والنمو المستمرين في حقل الفلسفة ، أقل مرتبة من الفكرة التي تقول بأن للفرد من القوة العقلية ما قد يمكنه من تحصيل المعرفة الفلسفية بكاملها في أي وقت من الأوقات » (١) .

فالواقع أننا نلاحظ أن الرازي يفرق في ذلك بين ما يسمى بالفلسفة الأولى أو بالمتافيزيقا ، وبين الفلسفة الطبيعية التي تقوم أساساً على الملاحظة والتجربة والربط بينهما (٢) .

العموم والخصوص بمثلان في الفكر الإسلامي :

عما سبق يتضح لنا أن الفكر الإسلامي أثبت قدرته على التحليل وعلى

(١) أنظر رزرنثال — مناهج العلماء المسلمين / ١٨٦ .

(٢) قارن مقدمة الماوي مثلاً بما ورد في السيرة الطفلية .

التركيب ، وكفاءته في تناول الجزئيات بالفحص والدراسة العميقة ، وفي الربط بين المتفرقات ، وصوغ النظم والقوانين والمفاهيم والمناهج العامة . وينطبق هذا الحكم على التراث الفلسفي التقليدي المقصور على من عدوا فلاسفة في المحيط الإسلامي ، كما ينطبق على الجوانب الأخرى للفكر الإسلامي بصورة عامة كما سيتضح ذلك بعد قليل .

فالفلسفة الإسلامية بالمعنى الدقيق المتخصص ، ويراد به النمط الفكري التأملّي الذي تأسى خطأ الفلاسفة الأقدمين ، واتخذ له اتجاهات متميزاً عرف به أفراد معلومون في البيئة الإسلامية ابتداء من السكندی في المشرق إلى ابن رشد في المغرب . ويضم من هذا بالطبع تأكيد وجود فلسفة إسلامية بهذا المعنى ، أما المراد بإسلاميتها فقد يكون محل نقاش طويل ، غير أننا نميل إلى التساهل في إطلاق هذا الوصف ، اعتماداً على أن هذه الحصلة الفكرية إسلامية من حيث المشاكل التي عالجتها والظروف التي مهدت لها ، ومن حيث أم الغايات التي توختها ، وأخيراً من حيث الروح العامة لانفصاح صدر الاسلام وإن لم يكن ذلك أن هذه الفلسفة تمثل بالضرورة وجهة نظر الاسلام الخالصة ، أو أنها عمرة المسلمين وخدم .

إن هذه الفلسفة تعتبر بحق خلاصة جهود متضافرة لأفراد عاشوا في أرض الاسلام ، وتغنموا أريج الحرية التي أطاحتها وكتبوا باللغة التي أنزل بها كتابه ونعموا برعاية السلطان العربي ، ومن ثم لا يعد تجاوزاً وصفها بأنها إسلامية بالمعنى الذي أشرنا إليه .

إن هذه الفلسفة قد اجتمعت لها المقومات اللازمة لأية فلسفة ، وأهمها النظرة العامة الكلية الشاملة ، والموضوعات والمشاكل التي يتصدى لها .

وقد عالجت هذه الفلسفة مشكلة الوحدة والكثرة أو الألوهية والخلق
Clinicity and Multiplicity علاجها المشكلة التي تتعلق بالصلة بين
الطرفين .

لكن أهم ما يمكن أن توجه إليه الأنظار في الفلسفة الإسلامية أنها
بذلك محاولات متتابعة في التوفيق بين الدين والعقل لدرجة جعلت بعض
الباحثين يظن أن التوفيق بين النقل والعقل هو الضغل الشاغل للفلسفة
الإسلامية . وسواء أكان هذا التوفيق لإشعار العامة والمتدينين من الخاصة
بأن العقل لا يناقض الوحي ، أو أنه كان لتأييد الدين بإعلان إنسجامه مع
العقل ، فإن محاولات التوفيق هذه لم تنقطع ، ولم يتوقف الجدل حول
العلاقة بين هذين السبيلين في إدراك الحقيقة ، سبيل الحكم وسبيل الشريعة
وسلستعرض في هذه الدراسة نماذج من هذه المحاولات ، مشفوعة ببعض
النصوص ، لتعرف بأنفسنا على السمات المميزة لهذه المحاولات ، والدوافع
الكامنة وراءها ، والغايات التي تسعى إليها ، لنخرج بعد ذلك بتقييم أدنى إلى
الموضوعية ، وأقرب إلى الإنصاف .

لكننا قبل معالجة موضوع محاولات التوفيق بين الدين والفلسفة نشعر
بضرورة الإشارة إلى أن الفلسفة الإسلامية بالمعنى المحدود الضيق لهذا
اللفظ لم تقتصر على الموضوعات أو المشاكل التي ألحنا إليها بل تناولت
مشاكل فلسفية كبرى وخرجت بنظريات عامة عن الوجود والمكان والمادة
والزمان والحركة والحياة والمعرفة والسعادة إلى غير ذلك من مشكلات
السياسة والأخلاق .

حقاً لقد استوعبت هذه الفلسفة الجانبين النظري والعملي للحكمة كما كان يفهما الأقدمون . وذلك راجع إلى أن غلاصة الإسلام كانوا ينظرون إلى الفلسفة نظرة أعم وأشمل وأوسع من نظرنا إليها الآن بعد أن استقلت فروع عملية كثيرة عن أمها الفلسفة .

لذلك لا نعجب إذا وجدنا هذه الفلسفة تضم أحياناً أشتاتاً من الطب وعلوم الحياة والنبات والكيمياء والفلك التي كانت تعتبر فعلاً شعباً من شعب الفلسفة الرئيسية .

وهذا — كما أسلفنا — يفسر لنا الطابع الموسوعي أو الانسكلوبيدي لبحوث الفترة الذهبية للفكر الإسلامي والحضارة الإسلامية ، مما يؤكد مرة أخرى بطلان أسطورة العقل السامي أو العقل العربي .

حقيقة ميادين الفكر الإسلامي :

لكن هذه الحقيقة السالفة — حقيقة الطابع الشمولي والموسوعي للفكر والبحث في ضوء الفلسفة الإسلامية — تفرض على الباحث الذي يريد الحصول على تصور كامل للتفكير الفلسفي في الإسلام أن يتلمس آثار ذلك ومعاله في أربعة ميادين متميزة :

١ — ميدان علم الكلام أو البحوث الكلامية التي تبوؤت بين الفرق الإسلامية ، باعتبار هذا العلم باكورة عقلية من بواكير الفكر الإسلامي تحت ضغط الظروف المختلفة التي إكتنفت نهائته وأذكت ناره وألهمت سعيره . وفي هذا العلم تصادف نظريات ومذاهب لا يعوزها العمق الفلسفي .

٢ - ميدان أصول الفقه (١) :

وفي هذا الميدان نصافح القواعد المنهجية ، والتحاليل المنطقية الدقيقة
لغة والفكر مما يجعلها بلاشك ذات طابع فلسفى يميز . وفيه ندرك بوضوح
مقدرة العقل الذى أنتجه على التنظيم Systematization والتقسيم والتحليل
والتركيب ، وإن شئت قلت : مقدراته فى مجالى الاستنباط والاستقراء

education and induction

وقد حلل أبو الحسين محمد بن على بن الطيب البصرى المعتزلى المتوفى
عام ٤٣٦ هـ - ١٠٢٤ م هذا المصطلح على طريقته الخاصة فقال :
فأما قولنا ، أصول ، فإنه يفيد فى اللغة ما يبتنى عليه غيره ويتفرع
عليه .

وأما قولنا ، أصول الفقه ، فإنه يفيد على موجب اللغة ، ما يتفرع
عليه الفقه كالتوحيد والعدل وأدلة الفقه . ويفيد فى عرف الفقهاء النظر
فى طرق الفقه على طريق الإجمال ، وكيفية الاستدلال بها ، وما يتبع
كيفية الاستدلال بها فإن قيل : فما طرق الفقه ، قيل : هى

(١) من الناحية الواقعية دخل التصوف عنصراً أساسياً فى فلسفه كثير من الفلاسفة
الإسلاميين ، مما حدا بباحث عربى كبير إلى القول بأن نزعة صوفية سادت الفلسفة الإسلامية ،
وقد خصص الأستاذ الدكتور إبراهيم مذكور فى دراسته للفارابى جانباً هاماً لمعالجة تصوفه ،
كما بحث نظرية السعادة فى ضوءها انظر فى الفلسفة الإسلامية ١ ص ٣٣ وما بعدها .

كما أشار بحق إلى مواضع هذه النزعة وأهميتها لدى أئمة أعلام الفلسفة الإسلامية . وعرض
بالتفصيل لهذه النزعة لدى الفارابى وابن سينا والسهروردى فى المشرق وابن ماجه وابن
طفيل : ونضيف هنا ابن سره - مما يدل دلالة لاطمة على أهمية دراسة التصوف فى فهم
آراء الفلاسفة أنفسهم ويضيق المقام عند ذكر كيفية التأمل فى التراث الفلفى من نقطة
انطلاق صوفية ، فذلك موضع آخر فى كتابنا « من التراث الصوق » الجزء الثانى .

ما النظر الصحيح منها يفضى إلى الفقه . فإن قيل : وإلى كم ينقسم ؟ قيل :
إلى قسمين : دلالة وأمارة . والدلالة هي ما للنظر الصحيح منها يفضى
إلى العلم ؛ والأمارة هي ما للنظر الصحيح فيها يفضى إلى غالب الظن . (١)

وواضح من هذا النص أن هذا العلم يحمل الخصائص المعيارية . التي
تجعله بالنسبة للتشريع والفقه للتشريع والفقه بمثابة المنطق بالنسبة للفلسفة
فهو تقنين عام يراعى أصول الاستدلال بنوعيه الاستنباطي والاستقرائي .
لذلك لانعجب إذا علمنا أن علماءنا قد اهتموا فعلاً إلى المنهج الاستقرائي
قبل أن يهتدى الغرب إليه بمئات من السنين ، وليس من المصادفة أن يكون
دعاة هذا المنهج الأخير من العلماء الذين سجلت لهم صلات ثقافية بالتراث
العربي الإسلامي (٢) .

٣ - ميدان التصوف :

في هذا الميدان لانجد ثمرة العقل وحده ، أو الوجدان وحده ،
أو السلوك فحسب ، وإنما نجد ثمرة تكامل الطاقات الإنسانية المبدعة ، الممثلة
في آراء مذاهب ومبادئ ، ربما بزت في العمق والدقة كثيراً من النظريات
والآراء الفلسفية اليونانية ذاتها .

وقد أشرنا في غير هذا الكتاب إلى أنه يمكن في التصوف ذاته أن
يميز بين ثلاثة جوانب : الجانب العملي أو السلوكي ، ويتصل بما يؤديه
الصوفي من أعمال وما يتمثله من فضائل ، وما يقوم به من تنفيذ لطقوس

(١) انظر كتاب المعتمد في أصول الفقه ١ / ١٠٠٩ ، ط ٠ دمشق ١٣٨٤ / ١٩٦٤ .

(٢) مثل روجر بيكون وغيره .

والشعائر والأدعية والأوراد، وما يلزم به نفسه من أوجه الرياضة والزهد، ويمكن أن نطلق على هذا الجانب لفظاً « الطريق » .

والجانب الثانى هو جانب المشاعر وأوجه الاندفاع النفسى وما يصحبه من تأمل وتحليل ومراقبة، وما يفتاب الصوفى نفسه من أحاسيس وخواطر ونوازع وميول ووساوس ووحشة وأنس وقبض وبسط، وما إلى ذلك من الأحوال النفسية العديدة التى يعانها السالك فى طريق التصوف . ويمكن أن نطلق على هذا الجانب لفظاً التجربة .

أما الجانب الثالث والآخر فهو الجانب النظرى أو الفكرى الذى تظهر فيه آراء الصوفى مصوغة فى ألفاظ وعبارات شارحة وإن تكن فى كثير من الأوقات غامضة . وفى هذا الجانب نلتقى بالنظريات والقضايا المتنازعية والنفسية والأخلاقية، ولذا حق أن نخلع على هذا الجانب مصطلح المذهب، على ألا يفهم منه ما يفهم عادة من هذه الكلمة فى العلوم النظرية، أى أن يكون نتيجة لجرد التفكير النظرى والتأمل دون أن تكون هناك تجربة فعلية .

وهذا التقسيم الثلاثى لا يعنى تمييز هذه الجوانب تمييزاً يوحى بالانفصال أو الاستقلال، وإنما هو تقسيم أريد به تسهيل الدراسة، وتمكين الدارس

من إلغاء الضوء المركز على هذه الجواب ، حتى تتضح مقومات الأصالة والصدق والعمق في كل هذه الجوانب ، ومن ثم يمكن تقدير التصوف تقديراً صحيحاً من حيث صلته بالدين من جانب ، وصلته بعلم الكلام والفلسفة من جانب آخر .

٤ — ميدان الفلسفة المدرسية أو التقليدية :

وفي هذا الميدان تلتقى وجهاً لوجه مع هؤلاء الذين تعكفوا على الفلسفة في صورتها الموروثة والمنقولة عن اليونان . هؤلاء الذين كان لهم فضل حفظ هذا التراث وفهمه وتقدمه بعد شرحه وتفسيره ، وإن يكن قد صاحب ذلك حدوث بعض الأخطاء الفكرية .

إنه باستكمال البحث في هذه الميادين الأربعة ، يتم للمرء مبررات الحكم الصحيح على الفكر العربي الإسلامي . لذا نعتبر أن من يشهد الأصالة في هذا الفكر مع إقتصاره على الميدان الأخير فحسب أي على الفلسفة والفلسفة بالمعنى الخاص المشار إليه لن يجعل إل تقييم سليم لهذه الأصالة .

ومهما يكن من أمر فإن هناك من المستشرقين المنصفين الذين تبيأت لهم مادة وفيرة من استطاع تلمس الأصالة ، في الفلسفة الإسلامية بمعناها الخاص . وقد نجح بالفعل في وضع يدنا على بعض معالم الأصالة في هذه الفلسفة أثناء دراسة لبعض أعلام هذه الفلسفة . ونعتقد أنه سلك سبيلاً سويماً وأصاب شاكاه الصواب حين وضع هذا السؤال في مستهل دراسته .

وهذا السؤال هو : أتخذ للفلسفة الإسلامية نقطة بدء فريدة ؟ فإذا كان الجواب بالإيجاب ، كان هذا أول الأدلة وأهمها على الأصالة .

ونرى أن هذا الاتجاه ، يوقف بالفعل هذه الحملات الهوجاء التي تنبع من الجهل بحقيقة التراث الفكري لدى المسلمين ، وتقضى على روح التعالي ، وازدراء جهود الآخرين .

إن هذا خير من محاولات كثيرة من الدارسين ، تلك المحاولات التي أرادت أن تتلمس لكل فكرة مصدراً أجنبياً ، دون دراسة جادة للاحتتمالات الأخرى ، ودون إمعان في هذه الحقيقة التي تشير إلى أن الفكر حين ينتقل إلى بيئة أخرى ، قل أن يحتفظ بطابعه الأصلي ، ولا بد لبيئة الجديدة من أن تترك بصماتها عليه .

ونحن لا يمكن أن ننكر اتصال العرب بالفلسفة اليونانية اتصالاً وثيقاً ، ابتداء من مدارس حران والرها ونصيبين ، إلى الترجمات التامة التي قام بها الفسطاطرة ، ومن جندرا لأدار هذه المهمة ، وقد بلغت الحركة ذروتها في عهد الخليفة المأمون - ت ٨٣١٨ - ويكفي أن تعلم أن المنظمة أو الأكاديمية التي أنشئت لهذا الغرض أطلق عليها «بيت الحكمة» والمعروف أن لفظ «الحكمة» هو اللفظ العربي للفلسفة .

عرف مفكرو الإسلام إذن الفلسفة اليونانية في مراحلها المتعددة به عرفوا أن هناك فلاسفة قدامى أسوم أحياناً بالطبيين . الذين أعقبهم السوفسطائيون ، كما تذهبوا إلى الفرق بين سقراط وأفلاطون من جهة ، وبين من سبقهم من فلاسفة الإغريق من جهة أخرى ، حيث لاحظوا أنه بظهور هذين الفيلسوفين تحظى المفكر مرحلة جديدة يمكن أن تسمى بحق «مرحلة التصور العقلي الخالص» .

وعرفوا كذلك أرسطو ، وأعجبهم الكثير من آرائه ، كما أعجبوا كثيراً بأهلوطين (مؤسس أم مدرسة للأفلاطونية الحديثة) ، لكن مفكرى الإسلام لم يكونوا مجرد يفاوات يرددون ما تلقونه عن هذا الفكر ، ولم يكونوا مجرد قلة أو شراح أو معلقين ، وإنما أثبتوا في هذا المجال ذاتهم ، وتركوا بصماتهم على إنتاجهم ولتخذوا موقفاً قديماً متميزاً إزاء الآراء والمذاهب اليونانية ؛ بل إنهم فقدوا المنطق^(١) الأرسطى وكشفوا عيوبه رغم سيطرة هذا المنطق على المجال الثقافي فترة طويلة من الزمن .
لقد أصبح ثابتاً الآن أن المسلمين انبموا منهجاً آخر يخالف منطق القياس ، حيث وضعوا بالفعل المنطق الاستقرائى كاملاً .

وايس هذا قول الباحثين العرب وحسب ، بل هو كذلك مانبه إليه العالم التجريسي الأول ، روجر بيكون^(٢) ، الذى أطلق عليه رينان لقب « الأمير الحقيقى للفكر فى العصور الوسطى » .

(١) لقد قد السهروردي وابن تيمية المنطق اليونانى قدماً علمياً منظماً . « ولعل أبا بكر الرازى كان أول من قد الشكل الأول عند أرسطو واعترض عليه باعتراض جاء به فى العصر الحديث چون ستوارت مل ، فنظر إليه نظرة قائمة على روح التفكير الاستقرائى ، وساغه فى صورة جديدة ، وهنا نتقى مرة أخرى بأثر الفكر العربى الإسلامى على الفكر الفرنى . وقد ذكر السيوطى لابن تيمية كتابين فى نقد المنطق أكرهما بعنوان « نصيحة أهل الإيمان فى الرد على منطق اليونان » وقد لخصه السيوطى فى كتابه « صون اللطيف والسكلام من فن المنطق والسكلام » .

أظهر الأستاذ الدكتور على سامى النشار، مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ، ١٧٧ .

(٢) روجر بيكون (١٢١٤ - ١٢٦٤) Roger Bacon عالم انجليزى وليس ، درس فى بلده بأ كنفورد فى فرنسا بباريس ، أولم يعلوم العرب وبخاصة الكيمياء ولذا امتلاً تفكيره الفلسفى بالملاحظات والقروض . ويعتبر بحق أول من وضع أسس التجربة فى العلوم الطبيعية ، تأثراً بروح الثقافة العربية التى عرفها عن طريق الجامعات الإسلامية فى الاندلس ، وقد لوحظ أن القسم الخامس من كتابه المخصص للبصريات هو نسخة من كتاب المناظر لابن الهيثم ، كما لوحظ أن الكتاب متأثر بإبن حزم .

ولاشك أن وضع هذا المنهج التجريبي أو الاستقرائي إنما كان بناء على إدراك تام لعدم ملاءمة المنهج اليوناني - المعير عن حضارة اليونان - لتطلبات الحضارة الإسلامية . فقد وصل المسلمون عن طريق المنهج إلى خكرة ، لغولص ، وهي الفكرة التي صيغت المنطق الاستقرائي الحديث بصفتها الخاصة ، كما نقدوا بعض جوانب المنطق الشكلى أو الصورى لدى أرسطو .

وفىما يتعلق بالاستدلال ، اهدتوا حقيقة إلى مبحث استقرائى دقيق ، وإن كانوا قد أطلقوا عليه لفظ أرسطو « وهو القياس » كما أنهم اكتشفوا طرق المنهج التجريبي هندما أرادوا تحقيق الصلة والعلة بين الأصل والفرع بما يشهد بسبقهم أمثال « جون استوارت مل » ومن تلاه من فلاسفة .

كل هذه الحقائق السابقة قد أصبحت الآن أمراً مسلماً به بعد أن كانت تواجه بعض المعارضة أو الشك ، ولكن ظهور الجديد من الوثائق والحصول على مزيد من المعلومات أبدت بما لا بدع مجالاً للشك هذه الجوانب الهامة التي تتم عن الأصالة .

ونعتقد أن خير وسيلة لإثبات هذه الأصالة فى الفكر الإسلامى هي عرضه ودراسته من خلال النصوص الأصيلة الهامة لأعلام هذا الفكر . وسنحاول فيما يلى من صفحات أن نعرض لبعض الموضوعات الهامة التي عالجهها الفكر الإسلامى فى ميادينه الأربعة ما استطعنا إلى ذلك سبيلا .

غير أننا نختتم هذا الفصل بالإشارة إلى أن بعض الباحثين قد حاولوا فعلا تلمس نقطة البدء فى الفلسفة الإسلامية ، متخذين هذه النقطة محوراً للدراسة . وقد أسفر هذا الاتجاه عن إبراز طابع أصيل للفلسفة الإسلامية .

ومن هؤلاء (١) من وجد طابع الأصالة بئلا في فلسفة ابن سينا عن حديثه عن مكانة الأخير في الفلسفة الإسلامية .

ويرى هذا الباحث أن مفتاح الأصالة في هذه الفلسفة يمكن أن نحصل عليه ، وتفهم سره في ضوء ما أطلق عليه « كانت » الفيلسوف الألماني المثالي المشهور - ١٧٢٤ - ١٨٠٤ م - « تناقضات العقل » Antinomies of Reason (١) . ويقول هذا الباحث إن أفضل مدخل لفهم الفلسفة الإسلامية هو فهم كتاب « كانت » نقد العقل الخالص Critique of pure reason الذي صيغت وتحددت فيه تناقضات العقل للمرة الأولى في الفلسفة الحديثة .

ولسنا نريد هنا استعراضاً مستقصياً مقارنة لما قدمه « كانت » ، مما ينطبق تمام الانطباق مع المبادئ الأصلية التي قدمتها الفلسفة الإسلامية . وإنما سنكتفي بالإشارة إلى أساس فكرة « كانت » في هذا الصدد على هذا النحو التالي :

يقدم لنا « كانت » أربعة أمثلة كل مثال يتضمن قضيتين متناقضتين - إحداهما سلبية ، والأخرى موجبة ، مع أنهما صادقتان بناء على القانون

(١) هو ج. ل. تيشير J.L. Teicher من مقاله :

Avicenna's place in Arabic philosophy (Chap. II, in Avicenna : Scientist and philosopher A. Till, Sympt.)

Ed. By G.M. Wickens (Luzac. and Comp. 1952).

(٢) و الواقع لقد كانت هذه التناقضات المصدر الذي دفعه دفعا إلى فلسفته النقدية ، وأيقظه من سباته الذهائيقى . وقد اعتبر هذه التناقضات العقلية نتيجة حتمية لتباين الفيلسوفين المثاليين في الأنطولوجية والأبيقورية الذين طبعا المرحلة السابقة على ظهور فلسفته النقدية .

العقلي الصارم . ويقدم « كانت » البراهين المقنعة التي تشهد بصدق كل قضية على حدة ، نتيجة للوفاء بقانون المنطق البرهاني . وكثال نذكر مثلاً للقضية التالية :

« الأولى » العالم له ابتداء ومن ثم فهو محدود بالمكان و « الثانية » العالم ليس له ابتداء ولا حدود له في المكان .

والبرهنة على القضية الأولى يمكن أن يقال : إذا ادعينا أن العالم لا يبدؤ له في الزمان . وحددنا نقطة ما في هذا الزمان - ولكن الآن - فمعنى ذلك أن فترة من الأزول أو اللانهايتي قد مضت ، أي أن سلسلة متتابعة من الحالات اللانهايتية للأشياء قد مرت في الكون . ونحن نعلم أن لانهايتية سلسلة ما تتمثل في هذه الحقيقة ، وهي أنها لا يمكن أن تتم في حلقات متتابعة تركيبية ، ومعنى ذلك أنه من المستحيل لحلقات ماضية متباينة أن تكون لانهايتية ؛ ومن ثم فإن تصور بدء العالم يعتبر ضرورياً لوجود هذا العالم .

أما القضية الثانية فيمكن البرهنة عليها على هذا النحو : دعنا نفترض أن العالم له بدء . والبدء وجود العالم ، وهذا الوجود نفسه مسبوق بزمان لم يكن فيه العالم موجوداً - وقد نسمى هذا الزمن بالزمن الخالي . والآن يبدو من المستحيل وجود شيء في زمن خالي ؛ لأنه ليس في أجزاء هذا الزمن الخالي ما يرجع الوجود على عدمه . . . إن في العالم نفسه مجموعات كثيرة من الأشياء التي يمكن أن تبدأ أو أن يكون لها بدء ، ولكن العالم نفسه لا يمكن أن يكون له بدء ؛ لما ذكرنا من عدم وجود مرجح للوجود على عدم في الزمن الخالي الذي يسبق البدء . ولهذا فالعالم لانهايتي بالمسبة للزمن .

ويلاحظ في هذه البرهنة أننا انصرفنا على شق واحد من كل قضية
رغبة في الاختصار ، لأن المقصود ليس البحث التفصيلي والتقييم الدقيق
لهذه البرهنة وإنما المقصود الإشارة إلى المفتاح الذي وجده بعض المستشرقين
لبعض عناصر الأصالة لدى بعض الفلاسفة المسلمين .

ولقد حاول المعلقون والشرح لفلسفة « كانت » أن يتلصوا وهنا
منطقياً في البرهنة على قضايا التناقض هذه من غير أن يصيوا نجاحاً
ملبوساً (١) . وفي الواقع يترف « كانت » بأن مسألة « تناقضات العقل »
هي التي دفعته دفماً إلى فلسفته النقدية ، وأيقظته من سباته الدجائيق
أو المذهبي .

لقد ظن « كانت » أن هذا التناقض كان نتيجة طبيعية لفلسفة المدرسة
التي سبقت مرحلة الفلسفة النقدية . وأن تيارى الأفلاطونية والأبيقورية
قد مثلاً ازدواجاً في الموقف الذهني لكل ، بما أدى بطبيعة الحال إلى
« تناقضات العقل » والظاهر أن « كانت » لم يعتبر وصفه للمدرستين
اليونانيتين وصفاً جدياً وافياً للأشخصية التاريخية لهاتين المدرستين ، بقدر
ما اعتبره إشارة رمزية إلى الموقفين المتعارضين لفلسفة المدرسة في هذا
النطاق .

ثم يخلص هذا الباحث إلى القول بأن الموقفين المتعارضين اللذين يمثلهما
المتكلمون dialecticians والذهرية Eternalists وتصارعهما مع الفكر

(١) ليس من العسير تلمس نقطة الخطأ في تلك البرهنة ، والتي تعدتها ملاحظة الملقين
والشرح ؛ ولم يكن لهم أن يفتبهوا إليها - فهو وجهة نظر إسلامية دقيقة ؛ وخلصتها أن
الإيجاد والخلق صنوان ؛ وأن بهما يبدأ الزمان . وانهقد أن ابن سينا - رغم الاصطلاحات
التي بينهاها - لم يخل من تناقض .

المنسجي ينطبق تمام الاتطابق على وجهتي النظر التي عبر عنهما ، كانت ، في نظريته في تعارض أو تناقضات العقل .

ويمثل المتكلمون وجهة النظر المثبتة لابتداء العالم ومحدوديته ، بينما يمثل الدهرية النقيض ، في عدم ابتداء العالم بالزمان ، وعدم محدوديته بالمكان ؛ وكل أدلة رياضية وجدلية على السواء ؛ والفكرة التي ينأس عليها رأى المتكلمين تتلخص في « عدم الاستمرار أو التغير » وهي فكرة تساعد على وجود نظرية مناسكة لشرح حقيقة العالم ، ولكن من الناحية الأخرى نجد أن فكرة الاستمرار والاثبات التي يتبناها الدهرية لتفسير حقيقة العالم ، لا ينقصها بعض الوجاهة ، وإن كان ذلك من جانب واحد ؛ بالضبط كما أن فكرة المتكلمين أيضاً تظهر بالتأييد من جانب واحد ؛ وإذا كان الأمر كذلك فما حقيقة العالم إذن ؟ أهو مستمر ثابت أم حادث متغير ؟

يذهب هذا الباحث إلى أن حل هذا الإشكال يعتبر المسألة الأولى لفلسفة الإسلامية واليهودية على السواء ولقد حاول الفارابي حل هذه المشكلة كما يوحى بذلك بعض أقوال له حفظها مؤلفون متأخرون ، فعلا عن كتابه المفقود في الطبيعيات . ويبدو أن الفارابي يتخذ موقفاً معارضاً لموقف المتكلمين الذين يؤيدون بدء العالم في الزمان وفي المكان .

ثم يفتى هذا الباحث إلى القول بأنه حقاً ترك لابن سينا أن يحل هذا الإشكال ، عن طريق تبنيه للبدء الذي يبدو متناقضاً في نفسه — كما شرح في تناقضات العقل على يد « كانت » — وبناء على ذلك أمكن أن يقال « إن العالم والزمان مخلوقان ، ومع ذلك فهما أزليان وقديمان ، ثم تبع ذلك التفرقة في الوجود بين ما هو « واجب وما هو « ممكن » .

إن تصور هذه التفرقة في الوجود بين الواجب والممكن يعتبر تصوراً إسلامياً لم يسبق إليه اليونانيون كما يشير إلى ذلك الدارسون ، وإن كانوا يختلفون فيما بينهم حول مبتكر هذا التصور ؛ فمنهم من ينسبه إلى ابن سينا ، ومنهم من يقول إن ابن سينا وجده معداً مهياً على يد أسلافه من الفلاسفة والمفكرين ، ولكن المهم أن نعلم أن هذه التفرقة في حد ذاتها تلائم روح العقيدة الإسلامية التي تفرض التمييز بين الله والكون . وليس بعيد أن تكون التفرقة في الوجود بالمرتبة قد ظهرت أولاً في ميدان علم الكلام ، ثم التقطها الفلاسفة المسلمون بعد ذلك وأوغلوا في استغلالها في بناء مذهبهم الميتافيزيق والطبيعي .

وأياً ما كان الأمر فهناك من يفضل قبول رأى ابن رشد — فيلسوف قبطية — في أن أول من أدخل مصطلحي الواجب والممكن في الفكر الإسلامي هو ابن سينا ، ويرى أن ابن رشد لا بد وأنه قد توفرت لديه من الشواهد والحج ما يؤيد هذا الرأى .

ويشير مبدأ التفرقة في الوجود بين الواجب والممكن إلى أننا ندرك « واجب الوجود » إدراكاً فطرياً من حيث تحقق الوجود الذي لا يمكن أن يسبقه أو ياحقه عدم . وهذا الإدراك وهذا الامتلاء الشمورى ؛ يجعلنا نتحقق مباشرة من وجوده على وجه اليقين ، لأنه لا سبيل إلى الظن بأن « واجب الوجود » أو ضروري الوجود يمكن ألا يكون موجوداً ، لما في ذلك من تناقض صارخ لا يمكن تحقيقه في الواقع . وخلاصة ما يراه ابن سينا في واجب الوجود أن وجوده ليس موضع نقاش ، كما أنه لا حاجة به إلى البرهان .

أما سائر الموجودات سوى واجب الوجود ، فيجمعها كلها حكم واحد وهو أنها بالنسبة لوجودها في أنفسها — سواء نظر إلى كل موجود على

حدة ، أو نظر إليها في جملة ما - إمكانية الوجود ، لذا قد يلحقها العدم أو يستوى بالنسبة لها طرفا الوجود والعدم . ومعنى ذلك أنها قد توجد وقد لا توجد على حد سواء . وليس معنى ذلك إنكار حقيقة وجود العالم ، إذ أن العالم حقيقى الوجود ، لأنه يوجد بالفعل على سبيل التخيل . لكن سبب وجوده ليس راجعاً إلى ذاته لأنه في ذاته يمكن كما سبق وليس بواجب . ونتيجة لذلك أمكن أن يقال عقلياً إن وجوده لا بد أن يكون أثراً لغيره وهو « واجب الوجود » لأن واجب الوجود يقتضى ضرورة الوجود في حد ذاته ، كما يقتضى منح الوجود لغيره باعتباره المصدر الوحيد لهذا الوجود .

وعندما تربط بين هاتين الفكرتين « فكرة » واجب الوجود -- ويمكن الوجود ، وبين ما عليه الوجود في الواقع بالنسبة لما سوى « واجب الوجود » يمكننا على رأى ابن سينا أن نلاحظ أن ما سوى واجب الوجود إذا نظر إليه في نفسه كان « يمكن الوجود » . وإذا نظر إلى حقيقة وجوده بالفعل ، وتعلق هذا الوجود « بواجب الوجود » ، كان واجب الوجود بغيره ، تمييزاً له عن واجب الوجود بنفسه (١) .

ولستأزيد هنا أن نسبق الحوادث ونطلق الأحكام قبل عرض الآراء الخاصة بفلسفة الإسلام بعباراتهم حتى نضمن لهذه الأحكام القدر اللازم من الموضوعية والنزاعة ، غير أننا نريد أن نشير قبل إنهاء هذا المبحث إلى حقيقة هامة بالنسبة للفلسفة الإسلامية والفكر الإسلامى بصورة عامة .

(١) أنظر تفصيل طبيعة وأهمية هذه الآراء في إبراز قيمة الغدفة الإسلامية في البحث

القيم الذى نشره J.L. Teicher

إن هذه الفلسفة وهذا التفكير تنفسح فيه الآفاق ، وتمتد الأطراف بما يفرض على الدارس أنقل الأعباء من حيث ضرورة استقباه النظر إلى قضايا ونظريات هذا الفكر وآثارهما في الميادين الأربعة المشار إليها آنفاً ، إلى جانب تتبع هذه الآثار في الفلسفة المسيحية في القرون الوسطى بل وفي الفكر الأوربي الحديث .

وقد لاحظ أستاذنا الدكتور ابراهيم مذكور بحق أنه « قد تعددت في نصف القرن الأخير المحاولات التي ترمى إلى كشف أصول الفلسفة الحديثة ومقدماتها في الفلسفة المدرسية المسيحية . وإذا كنا نقول اليوم عن بينة بوجود صلة بين الفلسفتين الفريبتين - الحديثة والمتوسطة ، ونعلم من ناحية أخرى مقدار تأثر الأخيرة بالفلسفة الشرقية الإسلامية ، أفلا يجدر بنا أن نبعث عما يمكن أن يوجد من علاقات بين هذه والفلسفة الحديثة » (١) .

والواقع أن كثيراً من الباحثين لاحظوا هذه العلاقة بين الفلسفتين الغربية والإسلامية في القرون الوسطى وفي العصر الحديث (٢) ، وقد خص فريق منهم بعض المؤلفات بمعالجة هذه الصلة عن طريق المقارنة بين بعض أعلامهما .

وعما يجدر بالإشارة أن هناك مقارنات عقدت بين فيلسوفين من أعلام

(١) في الفلسفة الإسلامية (منهجه وتطبيقه) ٢٣ [دار المعارف ط ثانية] .

(٢) يعترف بعض الباحثين الغربيين بفضل الثقافة العربية على العقلية الأوروبية والمضارة ، إذ يقول بريفوات Briffault في كتابه « بناء الإنشائية » Making of Humanity ص ١٩٠ :

« إن لما يدين به علمنا لعلم العرب ليس فيما قدموه إلينا من كشوف مدهشة لنظريات مبتكرة ، بل يدين هذا العلم إلى الثقافة العربية بأكثر من هذا ، إنه يدين لها بوجود نفسه » .

الفلسفة الديلية ، كالمقارنة بين القديس توما الأكويني في القرون الوسطى والفيلسوف المسلم ابن رشد . كما أن هناك مقارنة بين بعض فلاسفة الغرب المحدثين وفلاسفة الاسلام وصوفيته . وهذا اللون من المقارنات الكاشفة الهادفة تؤدي خدمة جليلة للفلسفتين وتعود بالخير العميم على الدارسين .

ويعتقد أن ميدان المقارنة فسيح ومفتوح . لا سيما إذا أخذنا أعلام التصوف في الاعتبار . كما طبق ذلك أستاذنا المجليل الأستاذ الدكتور ابراهيم مذكور في دراسته عن ابن عربي واسينوزا ، وكما فعل أستاذنا الراحل المرحوم الدكتور محمود قاسم في دراسته عن ابن عربي وليبنتر .

وبين يدينا الآن دراسة نرجو أن تكون مستفيضة — عن كيركجارد وسهل بن عبد الله النيسابوري ومدرسته ولسنا نبغي بهذه الدراسة إقحام آرائنا أو إثبات تأثيرات إسلامية مفتعلة ، إرضاء لمشاعرنا ، وإغضاء عن الروح العلمية وقدسية الحقيقة ؛ وإنما نريد في إخلاص أن نبرز حقائق مطمودة ومبددة في ثنايا الفكر الأوربي ، صريحة اللبس إلى فكر المسلمين وتجاربهم ، لتتجلى بذلك — في حدود ما درس — نوعية العقلية التي تنسجت روح الاسلام في يئنه الأصلية ، وتتقدم معرفتنا خطوة من تقدير العطاء الفكري والروحي الذي أسهمت به هذه العقلية في إثراء الفكر والحضارة البشرية . وذلك إنجاز يضاف إلى الإنجازات التي نرجو أن تعود خطانا إلى تحقيق ما نرجوه كل مسلم وكل عربي ، وهو بعث الفكر العربي الاسلامي حياً نابضاً ، لا ينقطع عن أصوله ، ولا يعيبا بمشكلات حاضره ومستقبله .

تجديد الفكر العربي الاسلامى

يكاد يكون من المتفق عليه بين المفكرين على اختلاف مشاربهم ومناهجهم ، أن الفكر أو النظر - وإذا شئنا الدقة ، فلنا التفكير الفلسفى على وجه الخصوص - لا يعرف حداً ينتهى إليه ليتوقف ، وإنما هو جواب طوائف ، محلق تارة ، وهابط تارة أخرى ، محال فى موقف ، ومركب فى موقف آخر ، وثمرة ذلك كله اتساع آفاق المعرفة الإنسانية بالكون وبالإنسان وبمصدر وجودهما - جل جلاله .

وهذه الحقيقة تعنى ببساطة أنه كلما تقدمت المعرفة ، وفتحت مسالك للفكر جديدة^(١) أمكن الوصول إلى آراء أخرى ، تضاف إلى ما سبق من آراء ، أو تحل محل ما بطل من أفكار . ومن الطبيعى أن يتطلب ذلك استمرار يقظة العقل البشرى ومراقبته وعنايته بتقدم الفكر الإنسانى ، مما يتيح للعقل أن يقف موقف المقيّم ، الموجه لمسار الفكر وتناجه .

وإذا كان من الصحيح أن التقدم الفكرى هو حصيلة الوثبات العقلية والروحية التى وثبها النهن والقواد ، فإن من الصحيح كذلك أن هذه الوثبات لا تتم فى العالم على وجه عام يسوى بين أمة وأمة ، أو بين حضارة وحضارة . فقد تسجل وثبة فكرية كبرى لأمة من الأمم ، أو حضارة من الحضارات فى زمن معين ، مع بقاء أمم غيرها دون هذه الوثبة لأجيال طويلة أو قصيرة تبعاً لدرجة الحيوية والإيجابية التى يتمتع بها موقف هؤلاء ، أو نظرة أولئك .

(١) فارن : محمد إقبال « تجديد التفكير الدينى فى الإسلام » ٣ .

وجرياً على هذا السنن التاريخي استعرضنا في ثقافتنا ظواهر كثيرة تتعلق بتبادل الأفكار والحضارات واتفانها من أمة إلى أمة أخرى في صورة قد تجعل منها حضارة مميزة قائمة بذاتها ، رغم اتفانها بما أستودته . كما ظلت قضية التأثير والتأثر المتبادلين بين الحضارات والأنماط الفكرية الغفل الشاغل لكثير من الدارسين في مختلف فروع المعرفة ، وبخاصة في الدراسات الإنسانية .

لقد تجاوز الاهتمام بمبررات إثبات التأثير والتأثر كل حد معقول حتى صبح أحياناً أن يسمى « بحمي التأثير والتأثر ، إشارة إلى أنه انقلب على أيدي فئة من الباحثين مرضاً عضالاً يسر التلخص منه ، بما أثار معارضة المعتدلين الذين يؤثرون الأناة والتثبت من الحكم قبل إيدائه وإطلاقه . وقد حذر هؤلاء الأخيرون من الاعتماد في المقارنة على عمر التشابه ، بل لا بد مع ذلك من إثبات الصلة التاريخية الفعلية وتوثيقها بالوثائق والمستندات .

لكن الذي يهنا في هذا الصدد أن قضية التأثير والتأثر هي قضية انتقال الأفكار وتجديدها وتفهرها ، هذه القضية أو الحقيقة تثبت أن الفكر لا يعرف السدود ولا الحدود .

إن هذه الحقيقة تفرض علينا أن يكون لنا هورف فكري أو فلسفي جدير بالأصالة التي تعبر عن ذاتنا ، وبالجددة التي لا تتخلف عن مقتضيات عصرنا ومسار التفكير فيه .

وقبل أن ندخل في صميم موضوعنا الخاص بقضية التجديد في الفكر الإسلامي نود أن نحذر من إسائة فهم « التجديد ، في هذا الميدان ، كما يفعل ذلك أدياء الثقافة والمعرفة . ودولاء الأصف ، فريفان : فريق متعصب ،

حتشيد، متفوق، يضع بلوك عبارات وأفكار بالية كالنوك الهابة علفها؛
وفريق متطرف تهوى به ربح التطرف إلى مكان سحيق غريب عن ترائه
ومقوما ذاته.

أما الفريق الأول فتزججه فكرة التجديد، في شتى صورها، فيقاومها
في كل مستوى مهما كان - فكراً، أو وجداناً أو سلوكاً وعملاً، وكأما
الحياة لديه قد صبت في قوالب محددة ثابتة في كل معارضها من إنسان
وحيوان ونبات وجماد. وعند التحليل النفسى الدقيق لموقف هؤلاء يبدو لنا
أنهم لا يزعجون من التجديد - حقيقة - إلا لأن هذا التجديد يتطلب
جهداً وكفاحاً ليسوا على استعداد لبذله أو لحوضه، لذا كان أيسر الأشياء
لديهم وأكثرها إراحة هو أن يجر صوا على ما ورثوا في شتى الميادين،
وكان أسلافهم قد أدوا عنهم ما كان من المفروض أن يؤديه هم.

ولسوء الحظ أيضاً أنه قد وجد بعض هؤلاء الذين وجدوا في الدين
سلاحاً فتا كل يسلطونه على دعاة التقدم أو التجديد فلا يثبتون أمام هؤلاء.
مهما كانت دعوتهم خيرة تعود بالنفع على المجموع.

وأبسط الخيل في هذا الشأن هو أن يوصف أى تجديد بأنه بدعة، ومن
ثم بتلى حديث رسول الله ﷺ الخاص بالبدع وحرمتها ودخول أهلها
النار. ومن الخيل أيضاً التوحيد بين الشخص والمبدأ، فإذا عارضت شخصاً
منهم لأى سبب من الأسباب عدك معارضاً للمبدأ الذى يدعى أنه يمثله،
وخلط بين شخصه والمبدأ الذى قال إنه يدين به، والخلط بين الأشخاص
والمبادئ من أسوأ السيئات التى جنت على أمتنا عبر التاريخ الإسلامى

الطويل ، وهي السينات التي أفرخت كون خليفة أو ملك أو أمير ما ظلاله في الأرض ، لا يسأل عما يفعل ، ، وهي نفس السينة التي أثمرت في المسيحية صكوك الفران ، والاعتراف ، ومحاكم التفتيش وغير ذلك من معالم الخزي في تاريخ البشرية .

لكن الإنصاف يقتضينا أن نقول إن هذا الفريق - على هذه الصورة التي عرضناها - لا بشكل أغلبية من جهة ، ولا يتفق جميع أفراده في الدافع والغاية من جهة أخرى . فبعض معارضي التجديد ينطلقون من إخلاص غير محروس بالوعى واليقظة ، فيخطئون بين المواقف والمناسبات ويمعمون الأحكام ، ويسرعون في إطلاقها دون روية ، وأقرب الأشياء إلى ممارستهم الانهزام بالزندقة أو الإلحاد لأوهى الأسباب ، والبعض الآخر من معارضي « التجديد » يمس كل شيء وهو يقظ لما حوله ، يقظته لمركزه أو قوذه الذي يتمتع به أكمل تمتع . وهو لذلك يرى في التجديد تهديداً لمركزه أو قوذه ، أو مساساً بالمبدأ أو الدين الذي يمثله - إذ لا تفريق بين الاثنين في نظره كما أشرنا .

وأما الفريق المتطرف ، فهو دائب الحركة ، كأنما يصعد في السماء . لا يقبله قرار ولا تهدأ له نفس ، ولا يستقر له فؤاد . سريع البرم بالنظام والرتابة والاطراد والاتساق . يؤثر التنقل الدائم ، ويقفات على الفكر ، الجاهز ، الممدد له بعقول وجهود الآخرين . وهذا الفريق قلما يعرف ترائه ، وتلما يحمل لهذا التراث ما هو أهل له من تقدير .

وكثيراً ما لا يعنيه في قليل أو كثير ، ولولا أنه يعسر عليه - إن لم يستعمل - أن ينفأ في مجتمع لا يستعمل لغته مطلقاً في نقل أفكاره أو التعبير عن وجهة نظره - لولا ذلك لاستغنى أيضاً عن اللغة وتبني لغة أخرى ، خروجاً من جلده ، وبني جلده ، وحجاً في كل غريب وجديد .

لذا نرى ثقافته منسمة سطحاً وليست مركزة ، عمقاً ، ولذا أيضاً تكون رأيه المخاطيء في قيمة التراث من حيث عده في نظره طوراً مضي واذتهى واستوفى غرضه ولم يعد فيه ما يصلح لنا ، لذا كانت فكرة إحياء التراث - أو تجديد الفكر عقب إحياء التراث - في نظره عبثاً لا طائل تحته . ويقف جلهم الفاضح بالتراث حجر عثرة في سبيل تقدير قيمة هذا التراث ، وتقييم المثل والمبادئ التي حواها :

ولاشك أن كلا الفريقين - المتعصب في تقوقع ، والمتطرف في نهور ، يجانب الحق ، ويجاوز الحكمة ، وينأى عن الصواب .

فالتعصب يند عن باله أن هناك فرقاً جوهرياً هائلياً بين الإتيان بشرع جديد ، والإتيان بفهم جديد . إن مفتاح حل المشكلة أمام هؤلاء يتمثل في التركيز على مفهوم التجديد . إنه تجديد في الفهم وليس في الشرع . فهناك أمور ثابتة من حيث المثال ، ولكنها متطورة متغيرة من حيث الواقع . والتجديد إنما يصيب أمثلة الواقع المشكل لجزء هام من الحقيقة .

فإذا قيل للتعصب إن هناك مبادئ ومثلاً وعناصر ثابتة لكن صور هذه المبادئ والمثل كما تبدو في الواقع تعتبر متطورة متغيرة متحركة وليست ثابتة راسخة ساكنة - إذا قيل له ذلك فقد نتوقع أن تخف حدة تعصبه ، وأن نتاح له فرصة تأمل آخر قد يعدل فيه من رأيه ومن مواقفه تجاه التجديد .

والواقع أن حركات التجديد في الفكر والحضارة قد بدأت بالإسلام نفسه وبما حوى من آراء وحقائق ومواقف . هي في حد ذاتها بناء جديد على أنقاض موروثات قديمة ضاربة في القدم . ويشكل التاريخ الإسلامي في الحقيقة سلسلة متتابعة الحلقات ، تعتبر كل حلقة منها رمزاً لنقط معين من أنماط التجديد في التجديد في الفكر وفي الحضارة (١) .

وهذا راجع بالدرجة الأولى إلى طبيعة الفكر من وجهة ، وإلى طبيعة الدين الإسلامي من جهة أخرى . فطبيعة الفكر تقبل الامتداد والنماء والتطور والتغير نتيجة للاحتكاك بين أفراد المجتمع من ناحية ، وبين غيرهم والمجتمعات أو الحضارات من ناحية أخرى .

أما طبيعة الدين الإسلامي فهي تسمح بهذا النماء وتشجع عليه وتسلك إلى ذلك كل سبيل ، ومناشدة القرآن للفعل وللتجربة على الدوام أمر معروف لدى الدارسين ، وقد أشرنا إلى بعض الأمثلة الدالة على ذلك فيما

(١) امتلاء التاريخ الإسلامي بحركات عقلية أثارت إبان قيامها نشاطاً خلافاً جباراً لسننها مختلف من حيث بواعثها وقيمتها والنتائج التي أسفرت عنها . وقد سجلت أم هذه الحركات وبخاصة في صدر الدولة العباسية . ويمكن الإشارة في هذا الصدد إلى بعض الأعلام الذين ارتبطت بهم مثل هذه الحركات ابتداء من واصل بن عطاء والنظام ؛ والثوري والأوزاعي ، والفرزلي ، وابن تيمية ، والبطوني وابن خلدون وأضرابهم . كما أن هناك حركات أخرى كبرى حديثة جدت بين مسلمي آسيا وأفريقيا كالحركة السنوسية ، وحركة الجامعة الإسلامية ، والحركة الوهابية . لكن معظم هذه الحركات برغم نجاحها السياسي للوقت لم يوفق إلى وضع إطار جديد معاصر يستوحى روح الدين ، ويدعو إلى توحيد الجهود بدلاً من تفتيتها وتبديدها ، كما فشل في تقديم صيغة دينية شاملة تتكاتف مع مقتضيات العصر . واستمرار مثل هذه الحركات يفيد من حيث تجنب الأخطاء التي تردت فيها . لذلك نرى أن عمل الدارسون في حقل علم السلام على وجه الخصوص على التخلص من عادة استنفاذ الحلقات والبيانات في تفريغها واتساقها بقية الظهور بهذا المظهر الكاذب الخادع : مظهر الإحصاء والإحاطة ، ويتصل بذلك البيانة في تعداد الفرق .

سبق . ويمكن أن نشير بإيجاز إلى أن الاسلام يسمح بتعدد مصادر المعرفة بناء على طبيعة الموضوع الذي يراد معرفته . وهو لا يدخر وسماً في سبيل تمكين كافة الطاقات البشرية من أداء وظيفتها على الوجه الأكمل .

وقد لاحظ بعض المفكرين المسلمين بحق أن روح الاسلام ، منة في القرآن والسنة تحمل مصادر المعرفة متنوعة ؛ فمنها ما يتخذ الباطن أو الوجدان الذي تأتي المعرفة من شفافته وصفاته في صورة الإلهام ، ومنها الطبيعة بما تعرض من موضوعات وظواهر هي مجال البحث العقلي والتأمل الفلسفي والعلمي ، ومنها التاريخ الذي يحمل من التجارب السالفة ما يصلح أن يكون مصدر إمداد بالحقائق والعبر والدروس .

فإن كان له قلب — على حد التعبير القرآني — أي من كانت له بصيرة نفاذة أمكنه أن يظفر بالمعرفة عن طريق الحدس أو الإلهام سواء كان موضوع الحدس خارجياً أو داخلياً . أما الطبيعة فقد وجه القرآن الانسان إلى إدامة النظر إلى آياتها ، ومواظب التناسق والإحكام فيها . والأمر كذلك بالنسبة إلى التاريخ ، إذ أن القرآن يقص علينا قصص السابقين لا مجرد تكديس المعلومات ، ولكن لاستنباط العبرة والتأمل فيها للعمل بمقتضاها في الحياة^(١) .

وفي كل ما سبق دلالة واضحة على فساد الرأي الذي يزعم أن الدين أو القرآن حجر الفكر ، وقيد تقييداً شديداً أدى إلى جموده وتخلفه لدى المسلمين .

المفتدين

(١) لتحقيق من هذه المسألة أرجع إلى القرآن الكريم في المواضع الآتية ، ويلاحظ أننا اقتصرنا على مواضع قليلة بالنسبة لما هو ثابت فملا في القرآن :
سورة فصلت/ ٣٧ ، الفرقان/ ٤٥ ، يونس / ٢٦ ، الروم / ٣٢ ، آل عمران/ ١١٠ ، الإسراء/ ٧٢ لاخ إلخ .

وقد أشرنا آنفاً إلى بعض الجهود التي بذلها مفكرو الإسلام في سبيل
تأصيل الفكر والتحكين له في البيئة الإسلامية بوحى من روح الدين نفسه،
بدليل أن أهم ما عني به فلاسفة الإسلام هو مشكلة التوفيق بين الدين
والفلسفة، بحماهما سبيلين لحقيقة واحدة وهدف واحد هو سعادة الإنسان
بوصوله إلى حقيقة الأصلية، ومصدره النهائي وتشكيل السلوك على مقتضى
هذه الحقيقة الأصلية .

وإننا نرى أنه لو لم توجد في الدين الإسلامي مبررات التفكير ،
وضرورة مزاولته ، والتشجيع عليه ، والنهي على فاقده - نقول - لو لم
توجد مثل هذه الحقائق في الدين لما أمكن للفلاسفة أن يجمعوا بينه وبين
الفلسفة في صعيد واحد . وسندرس فيما يأتي من صفحات بعض محاولات
التوفيق بين الفلسفة والدين في الإسلام ، لنضع يدنا بصورة موضوعية
على مقومات الأصالة أو الابتكار بصورة أدنى إلى الموضوعية والإقناع .

لكن ما يشغلنا الآن هو معالجة قضية « التجديد » في الفكر الإسلامي
ودراستها لدى بعض دعاةها ، لنخرج بحصيلة المقترحات التي قدمت في هذا
الصدد ، ثم ندع التعليق عليها إلى النهاية ، مضيفين ما عسى أن يبدو لنا
من مقترحات .

ويحسن أن نشير هنا إلى أن قضية التجديد في الفكر الإسلامي ليست
هي بالضبط ، قضية « الإصلاح الديني » التي تصدى لها أعلام معروفون في
تراثنا الإسلامي ، وإن كنا لا ننكر أن القضيتين مترابطتان . إن بينهما عموماً
وخصوصاً من وجه كما يقول المناطقة : وبغير أن نقحم أنفسنا في تفصيلات
لا يتسع لها هذا المقام حول حركات الإصلاح الديني عبر التاريخ الإسلامي ،
نذكر القارئ بمحاولتين جدتا بعدسات طويل أعقب محاولة الإمام
القرطبي ، وعاملتان المحاولتان مما استأنا إلى حد يكاد يجعل بعض الباحثين

يعتبرها محاولة واحدة ، اتخذ أحد شقبيها جانباً سياسياً متميزاً ، واتخذ شقبيها الآخر جانباً فكرياً أو ثقافياً واضحاً . وإننا ننحصر هاتين المحاولتين بالإشارة هنا نظراً لقربيهما من عصرنا ، وإدراكنا بأن صاحبيهما قد عايشا ظروفنا ما تزال آثارها ممتدة إلى الآن ، ومشاكل تشبه مشاكلنا كيف وإن اختلفت كما ومدى .

أما المحاولة الأولى فهي محاولة السيد جمال الدين الأفغاني وهي تهدف في صميمها إلى إبقاء أنواع ، وبعث العقلية المتحررة في الأمة الإسلامية ، وأما الثانية فهي محاولة الامام محمد عبده التي كانت ترمي الى تقديم التراث الديني في ضوء العصر الراهن ، والغرف الذي نحياء .

وقد يضم الى هاتين المحاولتين محاولات أخرى بأسلوب آخر وإن اختلف الهدف ، مثل المحاولات التي بذلت في الدفاع عن الإسلام في وجه التيارات الفكرية المتعارضة . طرقت شتى : مرة بتفنيد شبه الخصوم ، وأخرى بإبراز العناصر الثابتة والقيمة من تراث الإسلام ، وذلك يجعل لإنتاجهم مرآة تنعكس عليها المقومات الأساسية والمبادئ الهامة التي تعتبر موضع اعتزاز كل مسلم . ويمكن أن يعزى إلى هذا اللون من المحاولات محاولة العقاد وطه حسين وتوفيق الحكيم ، على الرغم من أن هذه المحاولات طرقت في بعض مراحلها وخطواتها باب الأدب ، قبل أن تطرق باب الفلسفة . ولم يكن هنا بالأمر الضار كثيراً لأن الأدب نفسه كان يتطلع فعلاً آنذاك إلى ثورة فكرية كاملة .

أما عرض قضية التجديد الفكري عرضاً فلسفياً فوجدته لدى الفيلسوف - للشاعر المسلم محمد إقبال ، ويعتبر كتابه «تجديد التفكير الديني في الإسلام» Reconstruction of Islamic Thought الوثيقة الأولى التي ضمنها إقبال ، تصوره العام للقضية ، وما يراه من مقترحات إزاء هذا التجديد .

ويبدأ محمد إقبال بإبداء ملاحظة - سبقت الإشارة إليها - وهي

تتعلق بحقيقة لانجائية الفكر الفلسفي ، وهنـه الملاحظة تبرهن — بمجرد
لمبدأها — ضرورة التجديد وفائدته . ويمكننا استيعاب وجهة نظر إقبال
بصورة عامة إذا فهمنا الأساس الذي يقيم عليه وجهة النظر هذه وتقوم
وجهة النظر على عدة نقاط جوهرية ، تشكل في مجموعها الخلفية التي أراد
إقبال أن يعرضها قبل التقدم برأيه الخاص بالتجديد الفكري .

ومن هذه النقاط الجوهرية التي لاحظها إقبال أن التفكير الاسلامي -
اتجه اتجاهاً مابيناً لانجاء التفكير اليوناني مابينة حادة بالنسبة للمثل الأعلى
الذي نشده الجانبان ، فمثل الأعلى عند اليونان يحكمه فكرة التناسب التي
ملأت عقولهم فشدتهم إلى الوجود المتناهي في الخارج بحدوده الواضحة
المعينة ، بينما هو في الفكر الاسلامي نحصيل السعادة بالوصول إلى
اللامتناهي .

ومن الطريف أن إقبال يستوحى هذه الفكرة من القرآن الكريم في
قوله تعالى « وأن إلى ربك المنتهى » [النجم ٤٢] . إذ يقول :

إن هذه الآية تنطوي على فكرة من أعمن الفكر التي وردت في القرآن ،
لأنها تشير على وجه قاطع إلى أن المنتهى الأخير يجب ألا يبحث عنه في
حركة الأفلاك ، وإنما يبحث عنه في وجود كوني روحاني لانهاية له .
ورحلة العقل إلى هذا المنتهى الأخير رحلة طويلة وشاقة^(١) .

ومن بين هذه النقاط أيضاً ملاحظة اتجاه الفكر الاسلامي إلى تصوير
الكون متحركاً ، متغيراً ، متطوراً dynamic, changing, developing

تسرى فيه الحياة مثلة للعلاقة الدائمة بين الزمان الإلهي والزمان المتجدد ،
عما أتاح الفرصة لإحدى النظريات الإسلامية أن تقول « بالخلق المستمر »
وهي فكرة تعني في نهايتها أن الكون ينمو ويزداد (١) .

ويلاحظ محمد إقبال أن لهذا التصور الديناميكي « دعامة أخرى في
نظرية « مسكوبه » ، عن الحياة بوصفها حركة تطويرية ، وفي رأى ابن خلدون
« في التاريخ » ، يربط إقبال بين التاريخ وبين المصطلح القرآني « أيام الله »
لينبه على أنه ثالث مصادر المعرفة بناء على ما جاء في القرآن . ومن ثم لم
يفتأ داعياً إلى النظر إلى عواقب الأمم الخالية والاعتبار بتجارب الناس
وأحداث التاريخ في الماضي والحاضر ويسجل إقبال هذه الملاحظة القيمة
وهي أن مقدمة ابن خلدون تدين بالجانب الأكبر من روحها لاستيحاء
القرآن حتى فيما يتصل بالأحكام الأخلاقية الخاصة (٢) .

ويضاف إلى ما سبق من نقاط كذلك هذه الملاحظة الخاصة بالفكرة
الأساسية المتغلغلة في أعماق الإسلام وهي فكرة وحدة الأصل الانساني
التي تدل عليها آيات قرآنية مثل قوله تعالى « وهو الذي أنشأكم من نفس
واحدة » [سورة الأنعام / ٩٨] . لكن إقبال يعمق في تصور هذه الوحدة
حتى ليحيلها إلى وحدة وجود ، تضييع فيها المعالم بين المخلوق والمخلاق

(١) الواقع أن نظرية « الخلق المستمر » لا تعني مجرد الازدياد الكمي أو الكيفي للصور
الداخلة إلى الوجود ، بل تعني كذلك نشاط الخلق المستمر في الحفظ والرعاية على تفصيل طويل
دقيق . ويجب ملاحظة أن هذه النظرية قد قتلت بجنوناً في ميدان علم الكلام ، لكنها تعالج
في نطاق التصوف على مستوى خاص تضيف الكثير إلى نتائج علم الكلام ، وبخاصة إذا
درست لدى ابن عربي والجبيلي (عبد الكريم) .

(٢) انظر كتابنا « في الدين القهارن » الفصل المعقود بعنوان « الدين والتاريخ » حيث
نمض وجهات نظر ثلاثة أديان كبرى سماوية على سبيل المقارنة . وتظهر من المقارنة قيمة
النظرة الإسلامية .

والكون والإله . ومن هنا كانت عبارته « رؤية الوجود وحدة عضوية ، .
ولو كان إقبال يقصد أن تكون الوحدة وحدة تنظيمية ، تشكيلية ،
تنسيقية ، ترابطية بمعنى ترابط هذه الجزئيات المتناثرة في الكون برابط
خفي يلم شعنها ويجمع نظامها - لو كان إقبال يقصد الى ذلك ، لكننا أسبق
الناس إلى تأييده وتبني رأيه . أما أن يراد اعتبار الوحدة وحدة
جوهرية عضوية يعتبر الكون فيها مظهراً معبراً عن الباطن الذي يشكل
الوجه الآخر لهذه الوحدة الوجودية، فذلك مالا سبيل الى تأييده أو الاستيحاء
منه بالبراهين العقلية المقنعة .

إن وحدة الأصل الإنساني التي تشكل قاعدة المساواة بين الناس في
الإسلام ، ووحدة الكون بمعنى ترابط أجزائه ، وتشابك جنبانه ، وتكامل
ظواهره وخضوع موضوعاته للفكر الإنساني - هذا النوع من الوحدة
يعتبر نوعاً مشمراً من حيث إفساحه المجال للعقل البشري ، لأن يقوم بأداء
وظيفته على النحو الآكل ، وهذا فيما أرى هو ما قصد إليه الإسلام حينما
دعانا إلى التأمل في ملكوت السموات والأرض .

ومهما يكن من أمر فإن « إقبال » يرى أن التركيز على الحقيقة الأساسية
المتصلة بحركة الحياة والكون كما وردت في الكتاب الكريم هيأت قدرة المسلم
على النظر إلى التاريخ باعتباره حركة جمعية مستمرة بوصفه تطوراً في الزمان
حقيقياً لا محيص عنه .

لكن فكرة التغير المستمر لا تعنى تجاهل الأيام والثبات اللذين تتصف
بهما المبادئ، من حيث كونها مبادئ، في مرتبة المثال ، لا من حيث تعريفها
وتحققها في صورها الجزئية في الواقع . ومعنى ذلك أن مجال التغير لا يمتد إلى
هذه المثال أو القيم الأصلية التي تجدد منهما ما في الله جل جلاله .

حقيقة التجديد الفكرى وشرائطه :

فى ضوء الملاحظات السابقة يرى إقبال أن تجديد الفكر فى المحيط الإسلامى يجب أن يتحقق فىه التوفيق بين مراتب الدوام والتغير، بمايستتبع من توافق التفكير والسلوك، والنظر والعمل . والمفهوم أن المسلم لا يقول إنه جدد تفكيره الإسلامى ، إذا تبنى فكراً غير إسلامى يتعارض مع أصول الإسلام ، ولو قال ذلك جدلاً لكان كاذباً لأن هذا ليس تجديدياً ، ولكنه تنديد . إذ أن التجديد يجب أن يبدأ بإعادة النظر فى التراث العقلى الذى تكوّن حول الإسلام . فهذا التراث العقلى هو الفهم البشرى الذى انتهت إليه جهود العقول فى هذه الحقب السالفة ، وفاء بمسئولية هذه الأجيال السالفة تجاه دينها وما يتبع من أفكار .

لكن إقبال لا يبدو قاطعاً بالنسبة لمفهوم إعادة النظر فى هذا السياق ، فلا يحق لقارئه مثلاً أن يدعى أن إقبال كان يقصد بإعادة النظر أطراح هذا التراث العقلى والاستغناء عنه واستبداله بنظام فكرى آخر . إذ أن « إقبال » فى كثير من المناسبات يلفت النظر إلى أهم الأفكار الجيدة والقيمة من حيث دقتها وخطورتها فى هذا التراث . ولا يعقل بعد هذا أن يظن به هذا الظن .

بل إن هناك من النصوص ما يثبت أن من الاحتمالات التى وضعها إقبال بالنسبة لإعادة النظر فى هذا التراث العقلى أن يظهر غناء هذا التراث بحيث لا يحتاج معه إلى إضافة ، أو أن نكون نحن أضعف من أن نستطيع هذه الإضافة . ولذلك يقول إقبال :

« فإن لم نستطع إضافة الجديد ، فلنوفق فى كبح جماح حركة التحلل من

الدين التي تنتشر بسرعة في العالم الإسلامي،^(١) .
ويمكن أن يقال في النهاية إن إقبال يكتفي بعرض مبررات التجديد
بذكر أنماط تجديد سابقة ، وتوجيه النظر إلى أن التغيير هو السمة التي
عزاها المسلمون إلى الوجود أو الحياة ؛ لذلك كان السبيل الوحيد أمام
التجديد الإسلامي في الفكر هو « أن نزع عن الإسلام هذه القشرة الجافة
التي أحالت إلى الجمود^(٢) نظرة إلى الحياة كانت في جوهرها دائبة الحركة
والنشاط ، وأن نعيد الكشف عن الحقائق الأصلية : حقائق مثل الحرية ،
الاتحاد ، المساواة وغيرها من مثلنا العليا في الأخلاق والسياسة والاجتماع » .

ويذكر إقبال أن « الإنسانية تحتاج اليوم إلى ثلاثة أمور : تأويل
السكون تأويلاً روحياً ، وتحرير روح الفرد ، وجمع مبادئ أساسية ذات
أهمية عالية توجه تطور المجتمع الإنساني على أساس روحي » .

ويصيب إقبال شاكلة الصواب عندما يلاحظ بلفظته « أن الحقيقة
التي يكشفها العقل المحض لا قدرة لها على إشعال جذوة الإيمان التقوي
الصادق ، تلك الجذوة التي يستطيع الدين وحده أن يشعلها^(٣) » .

وهو لا يرضن بالمثال الذي لاحظته بالنسبة لأوروبا في العصر الحديث ،
حيث أقامت نظماً مثالية على الأسس الثلاثة السابق الإشارة إليها لكن هذه
النظم لا تقوي على النهوض إلى المستوى الحيوي الدافق الذي يتمتع به
الدين ، ويتجلى أثره في الإيمان العميق .

(١) تجديد التفكير الديني في الإسلام / ١٧٦ .

(٢) يقصد إقبال هنا مسألة إغلاق باب الاجتهاد في الفقه . وهو يفتت النظر إلى أن
كبار الفقهاء السابقين لم يروا هذا الرأي مطلقاً .

(٣) المصدر نفسه / ٢٠٨ .

وخلاصة الدرس المستفاد من استعراض إقبال لمشكلات التجديد والتجدد ، ومعالجة دواعيه وميادينه ورسم منهجه رسماً مبدئياً وإن يكن مبعثراً ، لكنه أوقفنا بحق على نقاط دقيقة في فكرنا الإسلامى تعتبر بلا شك موضع اعتراف . فإدراكنا أن الدين أسبق إلى التجربة من العلم ، وجمعه بين العلم والدين في الغاية التى يتحريانها من حيث الوصول إلى اليقين فى أحكام الدقة ، نقطة جديرة بالتقدير ، وهى تمد الفكر الدينى بعرض جديد . وكذلك إشارته إلى أنه « لا بد من أن يصاحب نقطة الإسلام تمحيص بروح مستقلة لنتائج الفكر الأوروبى ، وكشف عن المدى الذى تستطيع به النتائج التى وصلت إليها أوروبا أن نعيننا به فى إعادة النظر فى التفكير الدينى فى الإسلام وعلى بنائه من جديد إذا لزم الأمر ، (١) .

ومن النقاط الطريفة التى ننبه لها إقبال مواطن مباينة الفلسفة اليونانية للروح القرآنية فى كثير من المواضع ، واستشهاده لاعتبار الإدراك الحسى بآيات القرآن الكريم .

وليس أقل من ذلك نقده الدقيق للمعتزلة الذين قصروا — فى رأيه — « إدراكهم للدين على أنه مجموعة من المقائد ، متجاهلين أنه حقيقة حيوية ؛ فلم ينفوا بأساليب إدراك الحقيقة ، إذا كانت لا تقبل التصور ، وأرجعوا الدين إلى نسق من المعانى المنطقية انتهى إلى موقف سلبى بحت . وغاب عنهم أنه فى ميدان المعرفة — علمية كانت أو دينية — لا يمكن للفكر أن يستقل تمام الاستقلال عن الواقع المتحقق فى عالم التجربة .

ومع ذلك فنحن لا نتفق معه فى كل ما لاحظته على المعتزلة . وقد ترد

المناسبة فيما يلي من دراسة لتناول هذا الجانب بالتفصيل الكاشف عن وجهة نظرنا كاملة .

وخلاصة تفكيرنا لجهود إقبال في سبيل التجديد أنه أثار نقاشاً كاشفة لمن يريد التجديد ، وفلسف هذه النقاط لتشهد بعد تفسيرها بالروح الإسلامية المؤيدة للتجديد في كل شيء طالما كان إطار المبادئ الثابتة ، والقيم الكبرى مصوناً ، رغم تطور الصور الواقعية لهذه المبادئ والمثل .

إن « إقبال » في دعوته للتجديد تفكرى في الإسلام كان أكثر استجابة لدواعي الدفاع عن فكرة دوام احتفاظ الإسلام دائماً لبذور التطور والتجديد ؛ وعرض نماذج متتابعة لتأييد هذه الفكرة في شتى الميادين . ولذلك لم يقدم لنا « إقبال » مشروهاً متكاملًا ، ولم يرسم تخطيطاً شاملاً لهذا التجديد في ميادين الفكر الإسلامي التي أشرنا إليها آنفاً .

لكن الطرافة والجدة ونصاعة الحججة مع التحليل العميق المعرق أحياناً ، كلها سمات تشد القارىء شداً لما يقرأ ، وتترك في نفسه انطباعاً واضحاً بأن كاتب هذه الكلمات لديه ما يقوله ، وأنه بارع في الربط بين ما يظن متباعدًا ، اتجاهاً تطبيقياً لما دعا إليه في قضية التجديد من نزعة التوحيد المطلق .

واهل قارىء « إقبال » يلاحظ أن من التفسيرات التي يضمها لبعض الآيات القرآنية ما لا يظفر إلا بعدد قليل من الموافقين ، أما غيرهم فقد يجد في هذا التفسير أو ذاك خروجاً على ما سبقت الآية من أجله . وهذا ظاهر من التعليقات التي يضمها أحياناً المترجم وأحياناً المعلق أو المراجع .

كما يلاحظ القارىء في فكر إقبال المعروض في كتابه « تجديد الفكر الديني في الإسلام » نعمة تفتقد كثيراً من الولاء للإنجاز العربي في

ميدان العلم والفكر ، وقد كبر من العطف والمشاركة لطمح وآمال الأمة العربية . وإذا كان من الصحيح أن الإسلام لا يحابي العصبية وقد قال رسوله الكريم ، لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى ، فإن من الصحيح كذلك أن الإسلام - وقد أولى الأسرة عناية فائقة من حيث إنها نواة المجتمع - لا يدعو إلى تبديد القوميات وبخاصة القومية العربية . ولم يكن نزول القرآن باللغة العربية إلا حكماً إلهياً بكفاءة هذه اللغة ، وجدارتها بأن تكون ألقاظها أوعية لحكمة السماء . ومن هنا شرع في ذوق المسلم - وإن لم يكن عربياً - أن يتعاطف مع هذه اللغة وأهلها ، وأن يرى في نهضتهم وتقدمهم كسباً للإسلام لا يستهان به بل إن الذوق الإسلامي يفرض تأييد نهضات سائر القوميات التي يظلمها الإسلام . وبذلك يجمع دائماً بين العروبة والإسلام دون أن يعنى ذلك تجاهل غير المسلمين في الوطن العربي ، أو تجاهل غير العرب في بلاد الإسلام .

مشروع آخر للتجديد^(١)

يقدم صاحب هذا المشروع - الأستاذ الدكتور زكي نجيب محمود لمحاولته إبداء رأيه في قضية التجديد بصورة عامة « والتجديد الفكري أو الفلسفي بصفة خاصة بالإعراب عن أن مشكلة المشاكل في حياتنا الثقافية الراهنة هي كيفية الموازنة بين الفكر الإنساني الحديث وبين تراثنا الأصيل. وهذا يشير بصورة قاطعة إلى أن نوعاً من التجديد والتغيير لابد وأن يقع في حدود ما أورده المؤلف. فالفكر الحديث الوافد لا يمكن تجاهله تماماً، وإلا انفلتنا من عصرنا أو انقلت منا عصرنا، وتراثنا فيه ذاتنا وبدونه انفلت منا عروبتنا أو انفلت منها » .

وهو يرى أن كتابه الذي وضعه لهذا الغرض يحاول أن يجيب على هذا السؤال الهام الملح: « كيف السبيل إلى ثقافة موحدة منسقة يعيشها مثقف حتى في عصرنا هذا، بحيث يندمج فيها المنقول والأصيل في نظرة واحدة؟ لكنه لا يدعي أن المحاولات التي ضمنها كتابه للإجابة عن هذا السؤال نهائية أو أنها كلها صواب، بل ترك للقارئ أن يكتشف بنفسه ويميز الصواب من الخطأ إن وجد إلى ذلك سبيلاً .

ولعل أئمن ملاحظة أبقاها المؤلف تتجلى في قوله « فلعل القارئ أن يفيد بالصواب. وأن يعفو عن الخطأ، لاسيما إذا وجده خطأ من شأنه أن يثير الحوار النافع، حتى تنتهي معاً إلى ما يرضى ويرىح » .

(١) تقوم هذه الدراسة على أساس وجهة النظر التي أبقاها الأستاذ الدكتور زكي نجيب محمود ضمنها كتابه « تجديد الفكر العربي » طبعة دار الشروق ببيروت ١٩٧١ .

فإن هذه الملاحظة نعتبر أصدق تعبير عن رسالة الفكر والمفكر ،
وعن الثمرات المرجوة لمزاولة التفكير دون انغلاق أو تهميب ، ودون نزعة
دجمانية توكيدية فيما من شأنه أن يكون موضع البحث والنظر .

ونبدأ الآن عرضنا للخطوط الأساسية لهذه المحاولة المتعلقة بتجديد
الفكر والحضارة ، متوخين غاية الإيجاز . على أن نعود إلى مناقشة تفاصيل
هذه المحاولة في فرصة أخرى إن شاء الله .

يشكل الكتاب الذى تضمن هذه المحاولة قسمين رئيسيين يقع الأول
منهما موقع التمهيد المنطقي للآخر ، ويتناول عرض مشكلة المثقف العربى
المعاصر فى إطارها العام ، وأزمته الإنسانية من حيث ما يراد به ومنه من
حتمية الملاءمة والتسويق بين روح عصره وتراثه فى خطة تجديدية شاملة ،
حتى يكون لديه ما يقدمه لهذا العصر ، مسهماً بذلك فى تنمية الزاد الفكرى
لعالم اليوم ، بدلا من أن يعيش عالة يقات على فتات الغرب أو الشرق ،
أو يعكف قابلاً متوقفاً يلوك الماضى ويحتر المسكرور المعاد .

ويسرد المؤلف العقبات التى تعترض سبيل المقدم على التجديد ، منتهياً
فى فصول متتابعة (عدتها خمسة) الى توضيح الثقافة الكامنة فى تراثنا والتى
لا نعيشها ، والغربة الأليمة التى يحس بها المثقف العربى من حيث تمزقه بين
اختيارين لا يعرف كيف يوفق بينهما أو يحسم أمره بهددهما . أختار
حياة حقيقية نابضة بمشكلاته وأزماته وما يقترح لها من منافذ للنجاة ،
حتى وإن أدى الأمر الى أن يصبح متسولاً يلجأ الى الغرب طالباً العطاء ،
وفاقداً بذلك جذور الانتماء الى حضارته وتراثه ، أم يختار أن يلوذ بأصالة
الآباء والأجداد فيما خلفوا من تراث عظيم ، حتى وإن أدى الأمر الى
قطع صلته بدنيا الفاعلية والانشاط عن طريق بقر الشرايين التى تصله
بداية العصر ؟

وفيا يعقب ذلك من فصول في حدود القسم الأول من الكتاب ،
يعرض المؤلف للمواقف الفكرية الماثورة في الثقافة الإسلامية ، ويجدها
بثلاثة مواقف تدور كلها حول مصدر التشريع الإسلامى الأول ، وهو
القرآن الكريم ، وباختصار مركز يمكن الإشارة الى هذه المواقف على
الترتيب : موقف النصيين الذين يقفون عند حدود النص في دلالاته الظاهرية ،
وموقف الحدسيين الذين يتجاوزون حدود الظاهر إلى ما وراءه من أعماق
وأسرار عن طريق الحدس أو البصيرة ، وموقف العقليين الذين يحكمون
العقل في النص فيؤولونه على مقتضيات القوانين العقلية التي يرونها .

وبصرف النظر عما في هذا التقسيم من اغضاء عن الحقائق التفصيلية
التي تمس جوهر هذا التقسيم ، وبصرف النظر كذلك عما يحمله وصف
كل موقف من تعميم يضحي بالهقة في سبيل إبراز الصورة العامة التي يريدنا
المؤلف سندا له في تبرير مقترحاته - بصرف النظر عن كل ذلك فإن ما همنا
معرفة في السياق الذي نعرضه الآن هو أن المؤلف يختتم القسم الأول
بعرض المواقف العربية الإسلامية من الفلسفة اليونانية وانشعاب ذلك
إلى المواقف الفكرية التي سردنا ، حيث يشرع في القسم الثاني ليوضح
ضرورة التحول من الفكر القديم إلى الفكر الجديد ويؤكد أن المراد
تجديد المحتوى لا تجديد القوالب ويناقش مفهوم المبادئ ، من حيث كونها
حقائق أو فروضا .

وبالنظر إلى أن المؤلف يرى أن يكون التجديد شاملا - أى أن
يطرق كل جوانب الثقافة والأدب والفكر الخالص - فإنه أعلن وجوب
بده ثورة للتجديد من اللغة ذاتها ، باعتبار أن اللغة في حقيقتها النهائية فكر .
وليس هنا مجال عرض ومناقشة هذه التأملات الخصبية في اللغة وألفاظها
وعلاقتها بالفكر والحضارة ، ولكن الأهم هو أن نفحص ما قدمه المؤلف

من اقتراح بشأن الفلسفة العربية الإسلامية^(١) المقترحة وما يمكن أن يكون في تراننا بما يصلح في بناء هذه الفلسفة ، وهذه هي القيم الباقية في هذا التراث .

التجديد محاكاة لصانعي التراث :

لعل أدخل الحجج في باب الإقناع بضرورة تجديد الفكر العربي الإسلامي بالنسبة لمن يتخذون القدوة مصدرهم في كثير من الشؤون ، هي إبراز موقف الأقدمين أنفسهم في مجال الفكر والحضارة .

وإذا رجعنا إلى الوراء في تاريخ العرب الإسلامي ألفينا أن الإشكال الرئيسي من الناحية الفكرية بالنسبة لمفكرى الإسلام هو كيفية تحقيق اللقاء والوفاق بين مقتضيات الوحي أو الشريعة أو الدين وبين مقتضيات الفلسفة التي نقلت إليهم وما تستبعه من وجهات نظر .

ولا يتجاوز المرء الحقيقة إذا حسب أن الإنتاج الفلسفي الذي تم على يد الأعلام الذين لقبوا بفلاسفة الإسلام إن هو إلا تعبير واف مفصل عن الموازنة بين الوحي والعقل ، أو بين الدين والفلسفة . وإن كان التعبير يختلف من فيلسوف إلى آخر ، وضوحاً أو غموضاً ، طولاً أو اختصاراً ، منهجاً أو وسيلة ، فإنه ينتهي إلى نفس الغاية من إثبات الوفاق بين الطريقتين : طريق العقل وطريق الوحي . وما ذلك إلا لأن الحقيقة يسلك إليها بأى من السبيلين أو بالسبيلين معاً كما في الفيلسوف المتأله لدى السهروردي .

(١) الواقع أن المؤام يقتصر على وصف الفلسفة أو الفكر بأنتائه إلى العربية . ولا يدكر الوصف « إسلامية » وامله فيما يبدو يركز على الجانب القوي ، ولا يتم ذلك بالطبع أن توصف بأنها أيضاً إسلامية لأن هذا هو الحقيقة . ولذلك تفصيل في موضع آخر .

ومعنى ما سبق أن الأقدمين حين غزاهم الفكر الأجنبي خفوا للتكيف مع مقتضيات الفكر في عصرهم ، وظهر نشاطهم الإيجابي تجاه هذا الفكر ، وإن اختلفت في ذلك النتائج التي أسفر عنها نشاطهم ، المهم أن يعلم أن القدماء لم يقفوا مكتوفي الأيدي ، متجاهلين ما وفد من فكر وحضارة ، بل إنهم كذلك لم يتلاشوا في أمواج هذا الفكر الوافد ، وإنما بحثوا عن صيغة فلسفية ، ونسوق فكرى ، يضم حقائق ما جاءهم من دين ، وعناصر مادخل عابهم من فكر ، في صعيد واحد من التناسق والوافق . وباختصار شديد : أرادوا أن يعبروا عن ذاتهم ، وأن يمجسوا موقفهم ، وأن يضعوا بصانهم الدالة على طبيعة عنصرهم ، وحقيقة دينهم .

هذا هو موقف مفكرى الإسلام في العصور السالفة .

فهل نحن الآن في ظروف تشبه ظروف السابقين ؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب ؛ فهل نقف مثل موقفهم ؟ وماذا نتوقع أن نتجز إذا نحن شرعنا في التطبيق ؟

نلاحظ أن المؤلف يفرق بين موقف السابقين وموقفنا اليوم من حيث أن موقف الأولين يمثل طريقة اللقاء بين أحكام الشريعة ومنطق العقل ، على حين أن موقفنا يمثل طريقة اللقاء بين العلم والانسان ، أى أن ما يعيننا الآن في هذا العصر ؛ هو حل المشكلة الخطيرة التي بدت تهدم مركز الإنسان نفسه ، والتي نجمت عن التقدم الهائل في ميدان العلم بصورة أحدثت تيارات من الصراعات الفكرية ، ولا بد لنا من أن يكون لنا دور حيوى في إزالة التعارض القائم من هذا الصراع المرير الذى يتقدم العلم فيه بخطوات جبارة ، وتهاز قيمة الإنسان « بوثبات الشياطين » .

وتطبيقاً لهذه المقترضات يعرض المؤلف اقتراحه بنمط فلسفي عربي
يحف متميزاً بين الفلسفات المعاصرة ، لا يخطئه الناظر ولا يضل في طابعه
الباحث .

وإذا استعرضنا عالم اليوم وجدناه موزعاً بين فلسفات مختلفة حوى
كل منها الفث والثمين ، والضرار والنافع ، ولا يغني أى منها على حدة .

فالعالم الأنجلوسكسوني (بما يشمل إنجلترا والولايات المتحدة) يدين
لفلسفة تعنى بالعلم ، ولكنها في النهاية لا تعبا بالإنسان .

وغرب أوروبا (بما يشمل فرنسا وألمانيا) تسودها فلسفة تكاد تولد
الإنسان .

أما شرقها : فتذيع فيها فلسفة تهتم بالإنسان من حيث النظم التي تدمج
الأفراد في كل واحد شامل .

فإذا ما انتقلنا إلى آسيا وجدنا الهند بحالها من فلسفة تحمل طابع المطلق
الذي يتطلع الأفراد في محيطه ، من حيث اعتبار وجود الفرد محض خداع عند
التدقيق (١) .

ويشير المؤلف بصورة عامة إلى أنه يمكننا أن نوافق على بعض النقاط
في هذه الفلسفة أو تلك ، وأن نترك ما لانوافق عليه من هذه الفلسفات .

فبالنسبة للفلسفة التي تعنى بالعلم كل العناية ، يمكننا أن نسايرها في هذا
التيار ، ولكنها نضيف إليها فلسفة الإنسان .

(١) انظر تجديد الفكر العربي / ٢٢٦ ، ٢٢٧ .

أما الفلسفات التي تؤله الإنسان فلا تتعلم منها ، أو لا نسايرها إلا في
فكرة الاهتمام بالإنسان ، دون أن نحملة لها بل خليفة للإله .

كما لا نساير من فلسفة شرق أو غرب إلا ما قد يتلاءم مع تنظيم العلاقات
الاجتماعية بما يكفل العدالة والمساواة ، لكننا بالطبع نضيف إلى ذلك
اهتمامنا بالفرد ومسئوليته أمام ربه وأمام ضميره .

وإذن فالفترض عقلا - بناء على ما عرضه المؤلف - أن يحوى
النظام الفلسفى المقترح محاسن سائر النظم وأن يتجنب مساوئها .

ولعل أهم ما يميز الذوق الفلسفى العربى المقترح فى نظر المؤلف هو أنه
يقوم على مبدأ « الثنائية » أو الازدواج الذى « يشطر الوجود شطرين ،
لا يكونان من رتبة واحدة ، ولا وجه للمساواة بينهما هما : الخالق والمخلوق ،
الروح والمادة ، العقل والجسم ، المطلق والمتغير ، الأزلى والحادث أو قل
هما : السماء والأرض ، إن جاز هذا التعبير . ولشرح مفهوم هذا المبدأ
يستعرض المؤلف مواقف الفلاسفة تجاه المبدأ الذى يعمدون إليه أشد
المعارف والقيم . ويحدد ما أربعة أوجه رئيسية : أولها جعل الوجود كله
كائناً واحداً متجانساً جميعه فى أنه روح صرف ووجوب ترجمة حقيقة
المادة (المظنونة) إلى روح . وثانيها جعل الوجود كله على ما سبق غير
أنه مادة صرف ، ووجوب ترجمة ما يظن روحاً إلى المادة ، وثالثها يشطر
الوجود إلى روح ومادة على تكافؤ بينهما ، ورابعها رد الوجود إلى كثرة
من عناصر لا تنتهى إلى مبدأ واحد (١) .

وبينه المؤلف إلى أنه أميل إلى الأخذ بمبدأ « الثنائية » لكنه لا يرى

التسوية بين الشطين المادة والزوج ، بل يرى جعل الأولوية للشعر
الروحاني باعتباره الموجد والمسير للمطر المادي .

لكننا نعلم أن الفلاسفة الأفلاطونية هي الأخرى تقوم على نوع من
الثنائية التي تجعل الأولوية للمطلق المجرد على الأفراد والجزئيات ، غير
أن المؤلف يرى أن أفلاطون قد بانغ في ذلك حداً ألقى معه وجود الأفراد
الجزئية وجوداً حقيقياً ، بما في ذلك أفراد الإنسان أنفسهم « فليس للفرد
الإنساني الواحد من حقيقة عنده إلا بمقدار ما يشارك في الإنسانية بمعناها
المجرد (١) » .

ثم يعقب المؤلف على ذلك بقوله . إن الإلغاء لحقائق الأفراد لا يتفق
مع عقيدتنا التي تلتق على أفراد الناس تبعات خلقية عما يعملون باعتبارهم
أفراداً ، لا أنواعاً أو اجناساً أو جماعات ، ونخلص من ذلك إلى أن
الثنائية المقترحة ثنائية فريدة متميزة ، حتى أنه ليصح بأن توصف بأنها
ثنائية مع الكثرة . أي تجمع بين تصور الكائن الإلهي الواحد المطلق
في جانب ، والأفراد الجزئية في جانب ، ثم تقسم عالم الأفراد إلى كثرة
من عناصر بالنسبة إلى أفراد الناس ، فكانها تجمع ثنائية بالنسبة للحقائق
والمخلوق ، إلى كثرة بالنسبة لأفراد الناس في تميز (٢) .

و بتطبيق النظرة الثنائية إلى الكون يستخلص المؤلف نظرية في تحليل
المعرفة (٣) ، باعتبارها المدخل الحقيقي للبحوث الفلسفية .

وقد أشرنا في غير هذا الموضع من كتبنا إلى أن الفلسفة الحديثة
والمعاصرة تعتبر مصدراً وثرة في الوقت نفسه لتحليل المعرفة تحليلاً فلسفياً

(١) نفس المصدر .

(٢) نفس المصدر ٢٨١ .

(٣) نفس المصدر ٢٨٢ .

نتيجة النظر للكون والإنسان . وما الثالثة ، أو التجريبية لإلا صيغتان
للسائل التي ارتضاها أصحابها في تحصيل المعرفة .

ثالثية المعرفة : وتقوم هذه النظرية على مبداء الثنائية ، السالف الذكر ،
فالمعرفة نطاقان أو ميدانان ، لكل منهما وسيلة خاصة به .

فالميدان الأول ميدان « الحقيقة المطلقة » وطريق المعرفة فيه واضح
متميز والميدان الثاني ميدان « الطبيعة وكائناتها » وطريق المعرفة فيه مستقل
محدد . لكل ميدان وسيلته التي لا يجوز لها أن تزاحم في غير ميدانها .
ومعنى ذلك بصريح العبارة أن يكون للعلوم الطبيعية منهج آخر ، فالمنهج
الأول يقوم على الملاحظة والتجربة وسلامة التطبيق ، والمنهج الآخر يتجاوز
شهادة الحس لاجتأ إلى إدراك البصيرة ، أو لإملاء الوحي ، أو إلى ما يسرى
بين الناس من عرف وتقليد (١) ، (٢) .

وهذه العبارة الأخيرة التي فوق الخط تفسح بدلائها المكان للمنهج
الصوفي رغم رفض المؤلف له في كثير من المواضع في كتابه . ورغم علمه
بأن كثيراً من الفلاسفة المعاصرة إنما نجحت عبقرتهم وخلدت عظمتهم
لقدرتهم الفائقة على الجمع بين شهادة الحواس والعقل وشهادة البصيرة ،
على أن التصوف الناضج لا تنقصه التجربة ، إذ هو في الواقع يقوم عليها
أولاً . ولا يعمده النظر العقلي ، إذ هو عدة التصوف في مرحلة التفسير ،
أو ما أطلقنا عليه « المذهب » .

على أن برتراند رسل في مستهل كتابه « التصوف والمنطق »
يصرح بأن التاريخ الفكري والحضارى للإنسان يهيم إلى وجود

ميلين متدينين ونظريتين مختلفتين إلى الحقيقة ، أحدهما الميل الصوفي ،
والآخر الميل العلمى .

وقد برز عظماء في أحد هذين الميلىن . فكان هناك من بلغ الذروة فى
الحدس الصوفى والاعتماد على البصيرة ، كما كان هناك من برز فى الجانب
العلمى الذى يعطى شهادة الحواس والتجارب المقام الأول غير أن هناك
من هو أعظم من هؤلاء جميعا ، وهو الذى جمع إلى ثاقب الفكر ودقيق
الملاحظة وفصاحة الحجج ووضوح الرؤية ، ودقة النظام — جمع إلى كل
ذلك رفاة الحس وصدق الحدس ونفاذ البصيرة وإضاءة الوجدان^(١) .

وفى ضوء هذه الملاحظات ، وما أمرنا إليه فى كتابنا التصوف ،
عن بحثنا لمسألة المعرفة الصوفية ، وما سبقناه هناك من شواهد وأدلة بشأن
خطأ الفكرة الشائعة بين كثير من الباحثين عن حقيقة الوسيلة التى يتخذها
الصوفى لتحصيل المعرفة ، وعن موقف الصوفية من العقل وحقيقة دوره
فى تشكيل هذه المعرفة — فى ذلك كله لا يسعنا أن نوافق المؤلف فى دعواه
د أن للصوفية محاولات أراد بها أصحابها إلغاء المسافة الفارقة بين المتناهى

واللامتناهى ، لتصبح الحقيقة واحدة ، وأن هذه الوقفات — على رفة قدرها
وسمو شأنها لا تعبر عن النظرة العربية فى عمومها وصميمها^(٢) .

وسنرى فيما يلى أثر مثل هذا الرأى فى التناقض الذى بدأ فى عرض
النظرة العربية من جانب ، والحكم بضرورة فصل منهجى العلم والدين ،
أحدهما من الآخر من جانب ثان . كما بدأ فى تحليل الغاية المتوخاة من نقل
الثقافة اليونانية إلى المحيط العربى .

فملى حين يرى المؤلف أن العقل سبيل العلم، وأن الإيمان سبيل الدين - وهذا عند التحليل الدقيق غير مسلم - فهو يرى في الوقت نفسه أن من شواهد انطلاق العقلية العربية أنها دولان غاصت في تفصيلات العالم الأرضي بمواقفه وحوادثه، فهي (١) مشرنية دائماً إلى الثابت الدائم الذي لا يتغير مع الأيام ولا يزول، ويؤكد المؤلف هذا الرأي في غضون مقارنة بين الفن العربي الإسلامي وتميزه من الفنون، إذ يلاحظ أنه فن إدراكي، عبر تشكيلاه الهندسية ينتقل الذهن من الجزئي المقيد إلى الكلي المطلق... وهو انتقال من عالم الشهادة إلى عالم الغيب، من الطبيعة إلى ما وراءها، بينما يوصف الفن المغاير بأنه فن امتناعي للحواس أولاً وقبل كل شيء.

فإن صح مثل هذا الوصف بالنسبة للنظرة العربية وللفن العربي، وصح كذلك اعتراف المؤلف بجمع العربي في معرفته بين العقل والوجدان، فكيف يصح إذن اعتبار الاعتماد على الحدس (أو البصيرة والوجدان) (٢) علامة من علامات التدهور والانحدار والتخور؟

هلا اقتضت الدقة والإنصاف أن يوضع في الاعتبار طبيعة الموضوع الذي يرد تحصيل المعرفة به، خصوصاً وقد أشار المؤلف نفسه إلى ضرورة التمييز بين مباحث الطبيعة (موضوع العلم الحديث) وبين ما وراءها؟ وإلى ضرورة تنوع المنهج بتنوع موضوع البحث. فحينما كانت الطبيعة وظواهرها فالمنهج التجريبي هو السبيل إلى معرفتها، وحينما كان ما وراءها أو المطلق، استنجد الإنسان بطاقات أخرى كالحدس أو الإلهام وما إلى ذلك؟

وإذن فلم تكن الثقافة اليونانية في المحيط العربي أداة لمحاربة التيار

(١) المصدر نفسه ٢٧٩/٨٠.

(٢) كما يشير المؤلف في عبارته « والإدراك الحدسي هو إدراك الوجدان ».

اللاعقل الذي لقي عند جماهير الناس أصدده الرضا ، أنه أن هذه الثقافة نفسها حوت الكثير من المضامين اللاعقلية ، واستلآها بالكثير من آثار الوثنية ، والأساطير ، وإنما تولأها العقل الغربي الفاحص بعد فترة ، وما لبثت أن نقد فيها حتى ما كان يظن أنه أجهر جوانبها عن النقد . وهو المنطق الذي يقن للتفكير العقلي .

كما أن القول بأن الإيمان وحده هو سبيل الدين يعتبر تعميماً كاسحاً يفضل قيمة العمليات العقلية المثمرة في حقل الإيمان . فالإيمان تصديق وإقرار يعقب في العادة اقتناع بشاهد حسي أو عقلي دامغ ، ففي ثأياها استدلال ضمني ، وهو نشاط عقلي ، كما أن الإيمان نفسه يستتبع نشاطاً عقلياً ووجدانياً لا حدود لها عند كامل الإيمان ، أو راسخ العقيدة ، وعندئذ تمثل العقيدة الأساسية لديهم مصدر لإلهام يتسع مداه بقدر ما يتسع أساس هذه العقيدة من حيث الشمول والإحاطة والكلية والإطلاق .

لكننا لا نختلف مع من يخصص المنهج الأنجح في البحث العلمي ويتصره على الملاحظة والتجربة أو شهادة الحس الموثقة بالربط العقلي . وإنما نختلف مع من يظن انفراد الإيمان بالإيصال إلى حقائق الدين مع انعدام العقل ، أو اختفاء النظر .

هذا إلى أن العلم نفسه - بمعناه الحديث - لا يخلو من بعض الفروض المألومة دين قدرة على البرهنة عليها ، رجاء أن يواصل العلم خطواته ، وألا يتعثر في بحث هذه الفروض . وقد سجل عالم الطبيعة ماكس بلانك Max Planck وصفاً رائماً لخيال العالم الرائد الذي يتحسس بإصبع حدسه وشفافيته الوجدانية بعض الفروض أو الحقائق التي ما تابث أن تصبح قوانين أو نظريات . يقول ماكس في سيرته الشخصية :

«عندما يرسل الرائد في العلم أصابعه يتحسس أفكاره فلا بد من أن يكون

لديه خيال وجدائي واضح ، لأن الأفكار الجديدة لا تتولد بالاستنباط ،
تدبر ما تتولد بالخيال النفسى المبدع ، (١) .

ويؤكد ما يشبه هذا بول موى فى كتابه « المنطق وفلسفة العلوم ، حيث
يقول : « وإذن فبعض الصفات التى تعد قواماً للروح العلمية خارجة عن
المجال العقلى ، .

وكذلك كتب الدكتور هنتلى H. Huntley فى كتابه « إيمان عالم
الطبيعة » The Faith of the physicist فى نفس المعنى الذى ينص
على أن شخصية عالم الطبيعة ، ذات أبعاد وأعماق ومنابع ، تقع وراء العقل
الواعى المحلل . وهذه النقطة تشهد لصدق رأى الصوفى الأصيل فيما يتصل
بوسيلة المعرفة ، حيث لا يقصرها على الفهم وحده ، أو الوجدان
وحده (٢) .

ومن الناحية الأخرى لا يملك المرء أن ينكر الثمرات العقلية والنتائج
التفكيرية التى اهتدى إليها أهل الإيمان فى شتى المجالات .

إن العقل لا يمكن الاستغناء عنه إن فى العلم وإن فى الإيمان . وقد
بدت النزعة العقلية عند الدينيين تماماً كما تجلت عند العلميين .

فالمعتزلة — مثلاً — وهم من أطال المؤلف فى الثناء عليهم لثبوت
أقدامهم فى ميدان العقل — لم يكونوا يعالجون فى الواقع إلا مسائل دينية ،
لا علمية بحته بالمفهوم الحديث . بل إن الفقهاء أحكموا نظرهم العقلى حتى

(١) انظر D.C. Macintosh, The problem of Knowledge p. 29.

(٢) ترجمة د. فؤاد زكريا / ٦٣ .

(٣) انظر كتابنا « التصوف » دار الكتب الجامعية / ١٩٧٠ ، وفارن كتابنا : من

الترتبات الصوفى / دار المعارف / ١٩٧٤ .

أمر علماء برفع إلى مرتبة المنطق^(١) والفلسفة ، ولم يكونوا يبحثون في أحكام الشرع وكيفية استنباطها من النص . وما هذه الأحكام إلا مشروع لتنظيم الحياة الإنسانية على مستوى الفرد وعلى مستوى الجماعة ، وهنا يرتبط الدين بالدنيا ، ويلتقى العلم الوضعي بالميتافيزيقا . وسنرى أن الصوفية في خضم تجاربهم النفسية الوجدانية استطاعوا أن يشيدوا بناء سيكولوجيا كونياً طريفاً للغاية ، لعب في عرضه وتفصيله وتحليله وتركيبه العقل دوراً كبيراً . كما تصوروا نظاماً ميتافيزيقياً طريفاً ، استدلو لحقيقته بمبدأ قياس الغائب مع الشاهد مع تحفظات لا محل لعرضها الآن .

وهكذا نرى أن المسألة ليست أفراد العلم الطبيعي بالعقل وإفراد الدين بالإيمان ، وإنما المسألة المجدية المثمرة هي ضرورة تحديد مصطلح «العقل» ، تحديداً دقيقاً عند كل استعمال . ولست أقصد بذلك الإشارة إلى مراتبه الماثورة عن الفلسفة اليونانية كالعقل بالقوة ، أو بالفعل ، أو المكتسب أو المستفاد أو الفعال الخ وإنما أقصد نوع العملية التي يقوم بها مصدر التفكير عند ظهور مصدر ما يستحق البحث والحكم . فقد تكون هذه العملية تجريباً من محسوس ، وقد تكون تحليلاً لمجرد ، وقد تكون ربطاً لمتفرق ، وقد تكون ترجمة لإحساس أو وجدان في تسلسل منطقي ، إلى آخر هذه العمليات التي يقوم بها هذا المبدأ الواضح الغامض معاً في الإنسان .

وأهل هذا هو السر في الاستعمال القرآني لألفاظ الفكر والعقل والفقہ والعلم في معان - إن لم تكن واحدة - فهي متقاربة أشد التقارب . ولعله أئسر أيضاً في ورود كلمة «القلب» ، والفؤاد واللب موضع العقل ، إشارة إلى ترابط الطاقات الإنسانية وتكاملها .

(١) والواقع أن المادة التي كانت تقع تحت يد الأصوليين تشبه إلى حد كبير المادة التي يجمعها العالم حول ظاهرة ما ، ولذلك رأينا كيف اهتدى الأصوليين والفقهاء إلى التمسك الاستقرائي .

ومع التسليم بكل ما سبق فإننا لا نرى خلط المنهجين - منهج العقل ومنهج الحدس والوجدان - دون تمييز للظاهرة موضع البحث ، وإلا اضطرت نتائجنا ، ولسكتنا نرى أنه ليس هناك مبرر لاطراح عون أحد المنهجين للآخر في حدود ما يرجي من ذلك من فائدة . وهذا يحدث في ميدان العلوم التجريبية ذاتها ، فع تكدم المادة الحسية التي تشكل موضوع التجربة ، ومع العمليات العقلية التي تتم حتى تصل إلى القانون أو النظرية مع كل هذا تقتحم النظرة الفلسفية العامة الميدان لتنظم نتائج هذه العلوم التجريبية المختلفة عقداً ، وتحوطها بإطار يديها صفحة منسقة موحدة للوجود الطبيعي .

فما الذي يمنع أن تكون النظرة الموضوعية العلمية للأشياء أو الظواهر الكونية ، موصولة بأخرى إنسانية أو حدسية أو تعبيرية لتعبر عن الجانب الإنساني في الكون ؟

إننا نعلم جيداً أن العلم يسقط الإنسان من حسابه ، ويعتبره مجرد ظاهرة ، شأنه في ذلك شأن سائر الظواهر الطبيعية ، وهذا خطأ العلماء لا خطأ العلم ذاته . وهو خطأ شبيه بالخطأ الذي تردى فيه بعضهم عند ما هاجموا الأديان أو القيم ، ظناً منهم أنهم يفعلون ذلك بمقتضى العلم ، مع أن ما تناولوه من هذه القيم أو الحقائق الدينية لا يخضع لمقاييسهم العلمية ، ولا يدخل من ثم في نطاق منهجهم التجريبي المخصوص .

وشايح هؤلاء فريق من ذوي الدجل العقلي الرخيص ليؤكدوا أن العلم برفض هذه العقيدة أو تلك ، ويبتل هذا المبدأ أو ذلك . وظن كثير من مراهنى الثقافة أن هؤلاء يتحدثون من موقف علمي لا سبيل إلى رده . ولو أن أمثال هؤلاء وقفوا ليسألوا أنفسهم هذه الأسئلة الهامة : هل يعنى عدم

قبول خضوع مبدأ ما ، أو ظاهرة ما أو عقيدة ما أو فكرة ما للإدراك الحسى أو لمنهج التجريبي . هل يعنى ذلك أن المبدأ أو المفكرة أو العقيدة باطلة ؟

هل يمكن أن نحصر الوجود كله فيما يدركه الحس ؟

هل يملك العلم أن يطلق أحكاماً على ما لم يخضع لمنهج بحثه ؟

إننا نعرف أن العلم يحكم ببطلان فرض من الفروض إذا أثبتت التجربة بطالته ، ويحكم بصدقه إذا أثبتت التجربة صدقه ؛ أما ما لا يخضع للتجربة فلا يملك العلم أن يقول فيه شيئاً ، إلا أن يدل على عدم تخصصه وكفايته للحكم عليه .

وليس تخصص العلم الحديث وتضييق نطاق بحثه إلا ضرورة فرضتها الحاجة إلى سرعة الوصول إلى نتائج عاجلة مباشرة ، معظمها يتصل بتغيير الواقع المادى للإنسان ، وإن كان لذلك أثره النفسى والروحى بلا شك .

لكن التخصص العلمى ذاته يرى أن الحقائق التى يصل إليها لا يمكن أن تكون نهائية أو مطلقة ، وفى هذا اعتراف صريح بالقصور الذى يحسه العلم ، والفنائة فى الطموح إلى إدراك الحقائق البعيدة . وهذا ليس تقليلاً من شأن العلم الحديث ، بل ذلك دليل صدقه وحكمته ، وموضوعيته .

وإذن فليكن معلوماً أننا إذا وجدنا عالماً متخصصاً بالمعنى الحديث يدعى للإلحاد أو للنهك بالقيم والنمى على المبادئ والمثل ، والاستخفاف بالآديان وبالأخلاق الفاضلة إذا وجدت مثل هذا العالم الطبيعى أيقنا على الفور أنه لا يصدر عن علم ، ولا يتحدث من موقفه كعالم ، وإنما يفضل ذلك

كما يفعله أى إنسان عانى . والمقصود أن كلامه لا يحمل الوزن العلمى الذى
تحمله بحوثه العلمية التجريبية .

ومثل هؤلاء العلماء للذين يموهون الحقائق ، ويستعمرون كذباً الوثاقة
العلمية لأحكامهم . مثل رجل الدين عند ما يذهب لإخلاصه وصدقه فىسبى إلى
الدين فى كل وقت يريد فيه أن يحمل عليه آراء الشخصية ونزغاته ورعياته
الخاصة كما سجل ذلك التاريخ فى كثير من الأديان .

الثانية وتفريعاتها

إن مبدأ الثنائية الذى أشار إليه الباحث والذى ذكرناه آنفاً بشكل أساساً أو نقطة انطلاق لنظرات فلسفية تتعلق بالإنسان من حيث كونه فرداً حراً مسئولاً . وبالأخلاق التى تستند إلى الواجب لا إلى الغاية أو النتيجة وبالفن والأدب ، وفى المعرفة وحليها من حيث طبيعتها وطرقها كالعقل والبصيرة .

ومعنى ذلك أننا إذا راعينا مبدأ الثنائية ، فى وقتنا أو نظرنا الفلسفية أدينا فكرنا إلى صيغة نرضيها فى شتى الميادين ، إذ ستم لنا بذلك نظريات عن الطبيعة والكون والإنسان والقيم .

فمن النظرة الثنائية إلى الخالق والمخلوق تحقق لنا فيما يراه الاستاذ نوعين من التفرقة والتبميز : أحدهما تفرقة تميز الخالق من مخلوقاته بشراً كانت تلك المخلوقات أم غير بشر ، ثم تفرقة أخرى تميز - فى عالم المخلوقات - بين البشر وسائر الكائنات ، وذلك لتجمل للإنسان - دون سائر الكائنات - ضرباً من الإرادة الحرة المسؤولة التى لا تخضع للقوانين الطبيعية كل الخاضوع لكنها فى مقابل هذه الحرية كان عليها أن تحمل عبء الأمانة - أمانة الحرية - فى شجاعة وإقدام .

ويؤدى ذلك إلى اعتبار الإنسان فى جانب خاص فوق التقنين لأنه يريد مختار لأفعاله ، وقد يخترع اختراعاً لا سألغة له فيغير بذلك تسلسل الأسباب والمسببات كما يتصوره العلم الطبيعى .

وهذا ينقلنا إلى نظرية فى الأخلاق تعارض تأسيس الأخلاق على مجرد المنفعة ، وتدعو إلى إقامتها على أساس الواجب . وذلك يعنى بالطبع

أن تأسيس الأخلاق على الواجب لا يجر نفعاً ، فكما يقول بعض المفكرين المسلمين « إن النفع دائماً في طريق الحق ، وليس الحق دائماً في طريق المنفعة » (١) .

وهذه النظرة الأخلاقية هي بلا شك وليدة النظرة الكونية التي تبنت مبدأ الثنائية ، أو الازدواج ، وكما يقول المؤلف : إله خالق وعالم مخلوق . وفي هذا العالم إنسان متميز دون سائر المخلوقات بالإرادة الحرة المسؤولة التي تتصرف في إطار التشريع الذي أوحى به من الله ، ولكنه مع ذلك تصرف فيه حرية الاختيار التي من شأنها أن تجعل تبعة الفعل واقعة على فاعله ، فإذا لم يكن للإنسان اختيار في الجانب المقروض بحكم الشريعة ، فهو كامل الحرية في اختياره داخل هذا الإطار .

ويشبه الباحث موقف الإنسان في هذا الصدد بموقف الكاتب ، حيث يجد أمامه لغة معدة موالية ، لم يشترك في وضعها ولم يحضر ميلادها ولم يشهد مفرداتها ، ولم يضع قواعدها تركيبها ، فهو ملزم بها كما وردت ، لكنه بعد ذلك حر فيما يأخذ منها وهو يكتب . حيث يجنى ثمار ما فعل خيراً أو شراً (٢) .

٣ - وهذه النظرة الكونية الثنائية تسلمنا أيضاً إلى فلسفة جمال خاصة مميزة تحمل طابعاً من حيث تتجاوز معاييرها لحدود الحدس ووصولها إلى مدركات الذهن ، في الوقت الذي لا يتجاوز فيه معايير الفن لدى غيرنا حدود النشوة الحسية (في التصوير والنحت) .

وخلاصة القول أن المؤلف يستنبط هذه النظريات السابقة إلى جانب نظراته في تحليل المعرفة ، معلناً بذلك مميزات الوتفة الثنائية المقترحة .

(١) تجديد الفكر العربي / ٢٧٧ .

(٢) نفس المصدر ٢٧٧ ، ٢٧٨ .

ومن مميزات هذه النظرة الثنائية : أنها تمكن من سد الفجوات الموجودة في المذاهب الفلسفية السائدة في غير المحيط العربي الإسلامي ، تلك المذاهب التي تعوزها النفثة الروحية ، والرقة والشعور الإنساني ، وصون كرامة الانسان .

ومن مميزات هذه النظرة أيضاً أنها تضمن الجمع بين العلم وكرامة الانسان ، في الوقت الذي يتعذر فيه ذلك في أوروبا وأمريكا مثلاً . فإن تقدم العلم الهائل في هذه البلاد أدى إلى إحالة الفرد إلى تخصص دقيق رتيب محل يبعث على الشعور بالتفاهة والغربة ، ولذا لوحظ أن العلم زاد الثروة والقوة ، ولكنه بدد السلام وراحة الضمير . ومن البديهي أن هذا ليس نتيجة قصر النظر ، وإغفال الخداء الروحي للإنسان .

إن هذه الوقفة الثنائية على حد تعبير المؤلف « تجعل العلم نباتاً ينبثق من الأرض وظواهرها ، وتجعل القيم غيثاً ينزل من السماء ودحيها » . وحقائق الأولى نسبية وحقائق الثانية مطلقة^(١) كما أنها تضع الانسان في موضع ليست فيه مبالغة ، وليس فيه تهوين شأنه .

وفي ختام عرضنا لهذه المحاولة لا بد أن ننبه إلى أن المؤلف لم يقصد إلى بناء فلسفة جديدة تبتكر عناصرها ابتكاراً أو تخلق قضاياها خلقاً . فالحق أنه أشار إلى أن كثيراً من ألوان التجسيد المقترحة في اللغة والأدب والفن والإنسان بصورة عامة ، فلا تمس في الغالب الموقف ، أي أن التعبير لا ينصب إلا على المضمون ، كما بين أننا نحكي الأقدمين من حيث

(١) يريد المؤلف بإطلاق القيم من حيث الأساس ، لكنه يرى تغير تطبيقاتها بتغير الظروف . انظر ص ٢٧٥ ، ويعرج المؤلف الملاحظة التي قد يبديها بعضهم بشأن تغييره في تسمية القيم .

الموقف حتى وإن خاطناهم ، وهذا هو معنى المحاكاة التي قصدتها جون ديوى
فيلسوف التربية والمنطق الأمريكى عندما صرح أنه فى نقضه لمنطق أرسطو
يتبع خطأ أرسطو نفسه ، الذى نقض ما سبقه من مذاهب فلسفية
ونظريات .

غير أن لنا ملاحظة هامة تتصل بما أورده المؤلف بشأن إثبات أنه
لا يمكن أن يوجد مصطلح حديث فى تراننا — أن تشابه المصطلحات من
حيث اللفظ ، يقال إن آباءنا الأقدمين قد سبقوا هذه الفكرة أو تلك .
لقد أورد المؤلف بعض الأمثلة الشارحة ، نذكر منها مصطلح الحرية ومبحثه
فى القديم ، فإنه كان يبحث فى ضوء علاقة العبد بربه أو أفعاله بالإله ،
ولم يكن يقصد بها ما يقصد بها الآن ولم تعالج من جميع الجوانب وعلى جميع
الجوانب وعلى جميع المستويات كما يجرى ذلك فى العصر الحديث .

وقد ذكر المؤلف أمثلة أخرى للتشابه اللفظى الملاحظ بين بعض
المصطلحات فى تراننا ومصطلحات الفكر الحديث . ولعل أهم مثال ساقه
هو مثال مصطلح « العلم » الوارد فى تراننا حيث يحذر المؤلف من أن يظن
بأن هذا المصطلح استعمل فى تراننا بنفس المعنى الذى يستعمل فيه الآن .
وأن يستنبط من ذلك أن الأقدمين قد سبقوا هؤلاء المحدثين فى هذا المضمار .
ويستند المؤلف فى التدليل على وجهة نظره لبعض ما كتبه الفزالى
عن العلم وشرائطه ثم يستنبط بعد التحليل أن العلم الذى كان يريد السلف
هو العلم باق ووسوله وملائكته واليوم الآخر أى أنه علم دينى وليس
علماً تجريبياً .

فإذا طبقنا نظرية المؤلف استعملنا نفس المصطلح القديم « العلم » بمعنى
جديد ينطبق على المعنى الذى حدده العصر . وهذا هو المعنى الجديد الذى
تراد إضافته للملازمة تيارات التطورات .

لكن هذا القول يعني أن لفظ العلم لم يطلق في الاستعمال العربي القديم إلا على العلم بآله ، وهذا فرض تنقصه الشواهد والأدلة فقد بدأ البحث العلمي عند العرب وتطور ، وتقدمت أساليبه في شتى المجالات ، حتى لم يعجب المرء متسانلاً : ماذا بقي من أصول البحث العلمي لم يطرقة الأجداد ؟

ويستطيع القارئ أن يستعرض عدداً هائلاً من النصوص والأدلة الشاهدة باستعمال مصطلح العلم ، استعمالاً مشابهاً للاستعمال الحديث وأول ذلك ما تصادفه عند حديثهم عن ضرورة تسجيل الحقائق والخواطر وكتابتها حرصاً عليها وضناً بها من أن تضيع ، وعند بحثهم بميزات وعيوب الاتجاه التخصصي والاتجاه الموسوعي Specialization and Encyclopedism في التأليف .

إن استعمالهم للفظه يكاد ينطبق تماماً على الاستعمال الحديث إذا راعينا آراءهم في الملاحظة والتجربة وفي المعرفة بصورة عامة ، إذا كانت المعرفة لديهم تتمثل في نوعين : نوع يقوم على الاختبار والآخر يقوم على النظر أو التأمل^(١) .

ويورد بعض الباحثين مقارنة بين وصف تجربة النظام المغربي يشبه إلى حد كبير تجربة علماء العرب ثم يقول الباحث « إن طابع عقل النظام

(١) في الملاحظة السابقة أنظر (١) في Orientalia, N.S., 11.2.62 ff. (1942)

وقارن ابن النديم / الفهرست ٣٣٧ وما بعدها (ط. القاهرة) ، مقدمة ابن خلدون / ٥٣٢
أنظر أيضاً ابن سينا / ٢٠٤ ص ٢٤٨ وما يليها طبيعيات . الفن الخامس . المقالة الأولى والفصل
الأول ، وقارن : Galen, On Medical Experience, Arabic version ed. by R. Walzer (London — New York, 1944).

الذي يميل إلى النظريات أفاده في أسلوبه التجريبي الذي كان يفوق أسلوب زملائه في الغرب^(١).

واستمع إن ما يقوله بهن الباحثين العرب عن العلم . إن العلم الذي ثبت صحته قد وصل إلينا بعد أن أضاف إليه العلماء ما أضافوه نتيجة للبحث والدرس . « وإذا غلط متقدم ، سدد متأخر ، وإذا قصر قديم ، تمم محدث ، هكذا في جميع الصناعات » .

و خلاصة ملاحظتنا أنك تجد كلمة العلم عامة الاستعمال متنوعة المفهوم والدلالة ، غير أنك لا تعدم أن تجد في أحد استعمالاتها ، ليلاني المفهوم الحديث على سبيل التخصيص ، ويكفي أن يشار في هذا المقام إلى هذه الحقيقة ومي أن هناك باحثين غير عرب كتبوا في مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي^(٢).

وأياً ما كان الأمر ، فإن ما لاشك فيه أننا نعث في الاقتراحين السابقين على عناصر متازة يدعي أن تكون موضع اهتمامنا ومراعاتنا عند القيام بوضع صيغة ملائمة لفكرنا وحضارتنا ، وعند تثبيت الإطار العام لفلسفتنا .

وإمل القارئ . يلاحظ أن الاقتراحين يختلفان من حيث عناية أحدهما بالجانب الإسلامي وإغفال أو تجاهل الجانب الغربي ، على حين أن الآخر

R. Paret, An-Nazzam als Experimentator, (Der Islam, 15, 228-33, 1939.)

(١) أنظر

(٢) أنظر ابن أبي أمية ط ٧ .

(٣) هذا عنوان كتاب أفه الدكتور فرانز روزنثال وترجمة الدكتور أنيس فرينة (دار الثقافة / بيروت ١٩٣٩) .

يركز على الجانب العربي . وفي كثير من الأحيان على حساب الجانب الإسلامي .

لذا كان لنا أن نفيد من التأملات القيمة في المقترح الأول بالنسبة لفكرنا الفلسفي في البيئة الإسلامية ، وأن نفيد من تأملات المقترح الثاني بالنسبة للملاحظات البناءة في تحرير اللغة وتحديد المصطلحات ، وإحياء المناهج السليمة الدقيقة .

وربما كان الإنصاف يدعونا إلى القول بأن المقترح الثاني يمتاز بشموله وسعة نظره ودنوه من التكامل والإحاطة على أساس منهجي سليم ، لكنه يحتاج إلى مزيد من التأمل والنظر بالنسبة لما ورد من بعض التفسيرات والتأويلات لبعض الظواهر الثقافية في العالم الإسلامي حتى سقوط بغداد . وكذلك في التعليقات على بعض الفرق الإسلامية .

ولسنا نطلب مزيداً من التأمل في هذه الجوانب لغاية تاريخية فحسب ، ولكننا نطلبها لما نلاحظ ما لها من أهمية في تشكيل الموقف الفكري اللائق الذي ينبغي أن نتخذه .

إننا لانحسب في أن الوثيقة الفكرية التي ارتأها الأستاذ الدكتور زكي نجيب محمود وثيقة «تسد الفجوات الموجودة في المذاهب الفلسفية السائدة في غير بلادنا» ، كما أنها تكفل تحقيق الجمع بين التطور العلي الهائل وبين كرامة الإنسان . هذا ما أوجها الحاضرة الأوربية تحققة .

لإنها وثيقة « تجعل العلم نباتاً ينبت من الأرض وظواهرها ، وتجعل القيم شيئاً ينزل من السماء وروحها » كما يقول المؤلف .

ولكننا نلاحظ أن أيأ من هاتين المحاولتين لم يستفد كل الاستفادة

من النظرة المتكاملة لبيادين الفكر الإسلامية الأربعة التي سبقت الإشارة إليها ، بل إن كل محاولة منهما لجأت إلى حصر دائرة نظرتها في هذا الميدان أو ذاك ، على خلاف في تغليب أحد الجانبين على الآخر . ويندر أن ترى أثر رجح عناصر فكرة ما قد تكون مثورة في هذه البيادين الأربعة .

فالمقترح الأول مثلاً نزعة صوفية فلسفية في الأعم الأغلب ، ومن ثم كانت النظرة عامة ، والموقف وحدوياً في كل شيء ، حتى في مجال النظر والتجربة . وهي بذلك تقدم بدءاً هائلاً للبيتا فيزيقا الإسلامية ، مع بعض الإضافات والتعديلات .

والمقترح الثاني على النقيض ينزع نزعة عقلية موضوعية أو وضعية منطقية في العرف الحديث ، ويهاجم النزعة الصوفية ، وإن كان يظهر بعض التفظ حين يصف هذه النزعة بأنها نزعة الدراويش . لكنك حين تقرأ وصف هذه الدروشة تعجب حقاً كيف تسمى هذه دروشة ، وهي كما وصفها المؤلف « الرغبة الحادة التي تدفع الإنسان دفماً إلى مجاوزة حدود هذا العالم الظاهر ، لتلتقي وجهاً لوجه بحقيقة الإله الباطن ، إن لم يكن بالفعل ، فبالأمل والرجاء » (١) .

ويمعب المؤلف على ذلك بقوله « وتلك هي محنتنا » .

فهل المحنة أن تستشعر الود مع الله وأن تستولى عليك رغبة الدنو منه ، ويضمرك الشوق إلى لقائه الذي يتم « إما بالفعل ، وإما بالأمل والرجاء » ؟

أهذه هي المحنة ؟ أم المحنة هي ألا يخطر الله لنا ببال ، وألا نشعر هذا الحب وهذا الشوق إليه ؟

إن الموقف الصوفي في أقصى تصرفاته ، وأعمق أعماق مغالاته (من وجهة نظر تانغن) لا يضربنا شيئاً مادام ينبثق من تجربة صادقة أصيلة ، ومن أن ترصد هذه التجربة وتفيد منها ما عسى أن نراه مناسباً لنا . ويعتبر علم النفس الحديث مقصراً إذا هو أغفل نتائج مثل هذه التجارب الصوفية ، وقد نبه « يونج » في كثير من مؤلفاته على ذلك وبين أن ما تعلمه عن حقائق أوجه النشاط النفسى وحقيقة للنفس يعتبر محاولة أطفال إذا فليس بما يعلم هؤلاء المهالقة كما تكشف عن ذلك تجاربهم التى وصفوها بدقة فائقة . ويقصد بالمهالقة هنا كبار الصوفية في كل الأديان . ومن هذا يتضح الجزء التاسع على وجه الخصوص من مجموعة أعمال يونج نذكر إدراكا واضحا الأهمية التى علقها يونج على الميدان الصوفى كمصدر هام للغاية ، غنى بالتجارب والتحليلات التى تلقى أضواء كاشفة على جوانب النفس الانسانية .

وقد نهينا في مقدمة كتابنا « التصوف » إلى بعض المزايا التى تحققها بدراسة التصوف ، وهى مزايا نقبل التطبيق على المستوى الفردى وعلى المستوى الاجتماعى . فليراجع هناك .

إن النقد يبدأ عندما يشرح الصوفى تجربته ويفسرهما ويربطها بوثائق أو أنماط فكرية نسلم بها ، عندئذ نبدأ معه الحساب ، فحكم مثلا بأن آراءه بعيدة أو قريبة من الروح العامة للنصوص المقدسة فى دينه ، أو أن هذا التفسير مفتعل ، أو أن هناك تبايناً بين النظر والتطبيق وما إلى ذلك من أوجه النقد الكثيرة التى توجه إلى التصوف ، وهى فى الواقع توجه إلى التأويلات والآراء والنظريات التى تتمخض عنها التجربة الصوفية ، مفتعلة كانت أو صادقة .

والتجربة تجربة على أى حال ، لكننا اشتراطنا للتجربة العلمية بعض الشروط الخاصة التى تكمل لها صفة « العلمية » ، ومعظم هذه الشروط

ما يتلادم مع طبيعة الموضوعات الكونية المادية في الأعم الأغلب أما التجربة الشخصية أو الذاتية وهي من حيث الإطار أعم من التجربة العلمية بلا شك تميز عنها بالخبرة وهذا ما يفرقها تماماً عن التجربة العملية أى التى تعتمد على الإجراءات التى تتم عادة فى معمل مهياً ومعد لمثلها .

والتجربة بالمعنى الأول تقابلها كلمة *experiment* ، والمعنى الثانى تقابله كلمة *experience* والتجربة العلمية فى أولى مراحلها تجربة ذاتية ، على تفصيل هام يضيق عنه المقام .

ويكفى أن نشير هنا إلى أن من الضرورى عند رسم إطارنا الفكري العام ، وصوغ فلسفتنا المعبرة عن ذاتنا وعصرنا أن نرجع إلى القيم الذاتية فى تراثنا الفكري فى معانيه الأربعة ، وسنجد - إذا أنصفنا - بالتصوف وعلم الكلام وأصول الفقه كثيراً من العناصر الممتازة الصالحة لتشييد هذا البناء الفكري المميز بين البناءات الفكرية المعاصرة .

ومع أننا لن نقدم الآن مشروعاً تفصيلاً شاملاً لمؤقتنا الفكري الذى ينبغي أن نسهم به فى إثراء حياتنا الثقافية المعاصرة ، فإن مما لا بأس به أن نشير إلى بعض الملاحظات التى ينبغى أن تكون موضع اعتبار عند تجديد فكرنا ، وتقديمه فى إطار موحد يجمع فى تناسق وتكامل عناصر التراث الصالحة ، وعناصر المعاصرة المتكررة .

تأملات حول التجديد

ونختتم حديثنا عن « اقتراحات التجديد الفكرى » بمرض بعض الملاحظات والتأملات ، التى لم نخرج عن كونها مجرد نقاط موجزة - ولكنها أساسية - ثمرة لبعض القراءات والتجارب الشخصية . ولا تتجه هذه النقاط إلى حصر كل الركائز التى يلبنى أن يشاد عليها هذا البناء الفكرى الجديد ، كما لا نعد إلى وضع أى نوع من الحجر أو القيد على محاولات التجديد من موقف متعصب لا يقبل الحوار ، وإنما تتجه إلى تذكير كل من يقدم على الإسهام فى حركة التجديد ببعض الحقائق الهامة التى لا يسهه تجاهها ، بل لا يبنى له أن يتجاهلها إذا أراد لنظامه أو مشروعه التجديدى أن يظهر بجدارة التطبيق والإخراج والنفذ العميم .

وأول ما يجب أن نشير إليه فى هذه الملاحظات أو النقاط الرئيسية هو :

أولاً - ضرورة انبثاق أى مشروع للتجديد من الإسلام ، باعتباره

أشمل صيغة للفكر والسلوك ، وأوسع دائرة لتنظيم الفكر والوجود .

وعلى هؤلاء الذين يبادرون بإظهار الضيق والبرم بهذا القول : والذين يسارعون إلى الاتهام بالتمصب ؛ على هؤلاء جميعاً أن يتريثوا حتى نعرض عليهم مبررات ضرورة هذا الانبثاق وما يترتب عليه من نفع أولاً ومن وفاء للحقيقة ثانياً .

إن الإنطلاق من الإسلام بميزات فكرية خاصة ، ومميزات سلوكية

واضحة ، والفكر والسلوك بشكلان في الحقيقة العنصر الحيوى لمستوى التقدم والحضارة على المستويين الفردى والاجتماعى .

على أن يكون هذا الانبثاق نتيجة لاستعراض واستيعاب الفكر الإسلامى فى ميادينه الأربعة وفى ضوء القرآن والسنة الصحيحة .

وما لا شك فيه أن سلامة النظم الفكرية تقاس بمقدار وفائها بالأغراض الجوهرية للحياة الإنسانية . ومن أخص خصائص الأغراض الإنسانية معرفة الإنسان بمكاته فى الوجود ، ومركزه من العالم ، وطبيعة هذا العالم الذى يعيش فيه ، والهدف الذى من أجله وجد ، والرسالة التى ينتظر منه أداؤها ، والمدى الذى تنفسح له الحياة الإنسانية ، والنهاية التى تنظر الوجود الإنسانى ، وما إلى ذلك من أغراض أخرى فرعية قد تندرج تحت هذا الغرض أو الهدف . وإن شئت الإيجاز والتكيز ، قلت لعل الهدف هو معرفة الأصل والمصير وحقيقة ما بينهما من ظواهر .

فإذا تهباً لإطار أن يكون من السعة والشمول والاستيعاب بحيث يشمل هذه الأبعاد الثلاثة : الأصل والكيثونة والمصير ، دون إهمال لأى منها على حساب الآخر — إذا تهباً لإطار أن يكون على هذه الإحاطة ، فإنه يكون بلا شك أولى الأطر بالانخاد والتبني عن قناعة ووثوق .

وليس هناك إطار أرحب أفقاً ، وأوسع مجالاً ، وأقرب مواتاة للحياة الإنسانية بأبعادها من الإطار الإسلامى كما يتضح بعد قليل .

ميزات الانبثاق الإسلامى :

إن الانبثاق فى نسقنا الفكرى من الإسلام يحقق مزايا عديدة تجمل بعضها أولاً ثم نتناوله بالشرح والتفصيل بعد ذلك .

وأولى هذه المزايا اتساع النظرة وكليتها وشمولها بحيث تلبى حاجات الإنسان في الكون وماوراءه ، توعية وثقافة وتدريباً وتهذيباً ، مما يستتبع وضوح الرؤية ، وضمان الفاعلية .

ومن هذه المزايا تغذية النزعة التفاؤلية المتزنة الواعية ، والدافعة إلى الإيجابية والإنتاج المثرى للحياة البشرية بجانبها المادى والروحي .

ومنها كذلك ضمان الربط بين المعرفة والأخلاق - وإن شئت قلت - توطيد العلاقة بين ثمرات العلم ومقتضيات الواجب والإحساس بالمسئولية الكبرى تجاه بنى الإنسان ، بل تجاه الكائنات والظواهر المحيطة بالإنسان .

ومن هذه المزايا أيضاً تأصيل الذات وتمكينها في دنيا الحقيقة ، وربطها دائماً بالمبدأ الأعلى الثابت الذى هو حقيقة الحقائق ، وذلك يعتبر في حد ذاته وقاء للحقيقة ، وإثارة للإنصاف ، واختياراً لأسلم العقائد .

إن المزايا السابقة التى أشرنا إليها لا تمثل حصراً لكل المزايا المترتبة على الانبثاق من الإسلام ، ولكنها على أية حال تكفى في توضيح الفكرة التى ترمى إليها .

١ - أما اتساع النظرة وشمولها فيتجلى بحق في تزايدين كثيرة أهمها هذه الجوانب التى تشكل في مجموعها النظام الفلسفى المكتمل بجانبه الفيزيقي والميتافيزيقي . إنها نظرة تستوعب المعرفة الخاصة بالله وبالكون وبالإنسان .

وإذا كانت هناك أنساق فكرية ، ونظم أيديولوجية قد قامت على

أساس نظرتها إلى التاريخ ، وتفسيرها الفلسفي لمساره ، فقد يكون من المفيد هنا أن نعرض نظرة الإسلام إلى التاريخ ، تلك النظرة التي تفوق في شمولها من جهة ، وواقعيها من جهة أخرى سائر النظرات الأخرى كما سيوضح ذلك بالمثال . ولن يقف أمر التفوق على الأنساق الوضعية فقط ، بل إنه ليشمل أيضاً نظرة بعض الأدباء الأخرى غير الإسلام . ولذلك رأينا أن تتبع عرض هذه النظرة الإسلامية لإزاء التاريخ ، بعرض نظراته وعلاجه لمبدأ الألوهية ، والموقف الصحيح من العالم بعد إدراك حقيقته دون مبالغة أو تموين .

والتي تتضح نظرة الإسلام إلى التاريخ ، وتقدر حق قدرها فلا بد أن تعرض في ضوء نظرات أخرى سابقة أو لاحقة ، فهم يقولون : وبضدها تتميز الأشياء ، ولذا رأينا أن نقدم بين يدي عرضنا لوجهة النظر الإسلامية ببعض النظرات الأخرى ، ونقتصر من ذلك على نظرة وضعية ، وأخرى دينية ، حتى تتجلى تماماً النظرة الإسلامية .

نظرة الماديين : التفسير المادى والطبيعى للتاريخ :

إننا نقصد بالوصف «مادى» و«طبيعى» هنا كل تفسير لوقائع التاريخ على أنها أفعال وردود أفعال متبادلة بين أفراد الإنسان أو الأمم في عالم أرضى مغلق ، هو كل ما يوجد ، ولا يوجد وراءه أية قوة أخرى ، أى أننا نقصد كل مذهب يستبعد من التاريخ ، أو من حياة الأفراد والجماعات أى عنصر يجاوز الإنسان ، أو يرتبط بمبدأ روحى أو إلهى ، وبذلك يدخل المذهب الإنسانى في نطاق هذا الوصف ، مع علمنا بتفرع المذاهب المادية والطبيعية والإنسانية ، وربما كان أروعح مثال للتفسير المادى

للتاريخ هو التصور الماركسي أو الشيوعي . ويتضمن هذا التصور تقاطعاً أساسية أهمها :

(١) أن الناس وحدهم هم الصناع الحقيقيون للتاريخ، وهم القوة الحاسمة في التطور الاجتماعي، ويقصد بالناس هنا الشعوب، وبخاصة الطبقة الكادحة العاملة^(١).

(٢) أن الإنتاج المادي والوضع الاقتصادي يشكلان أساس التطور الاجتماعي.

(٣) صنع الشعب للتاريخ ليس بمحض الإرادة وقوة الاختيار، وإنما هو رهن الظروف الموضوعية، وفي مقدمتها حالة الإنتاج المحددة والمهيئة بالضرورة التاريخية^(٢).

(٤) كلما تقدمت البشرية (مادياً)، زاد دور الشعب في صنع التاريخ.

(٥) الضرورة والحتمية التاريخية لا يمكن أن تتخلف.

وقد رأيت الماركسية أن تخرج من هذا التناقض الذي أوقعت نفسها فيه حيث نادت بالضرورة أو الحتمية التاريخية (وهي في معظمها ظروف اقتصادية) واضطرت في الوقت نفسه إلى التسليم بأثر الفرد الفعال وذلك لاعترافها بدور القادة في صنع التاريخ، واعتبارها ظهور الشخصيات العظيمة ضرورة تاريخية^(٣).

Marxist Philosophy, p. 227.

Lenin. Collected Works, Vol. 1, p. 159.

Marxist Philosophy, 233

(١) أنظر

(٢) نفس المصدر

لن

ولاشك أن النقاط السابقة التي اخترناها - وهي قل من كثير - تسلم كلها إلى حقيقة واحدة واضحة ، وهي أن التاريخ من أمله إلى يانه يعتبر سجلا لتفاعل الإنسان مع الطبيعة في واقعها الملموس ، وهو ما يزال في السير والتتابع ليحقق في النهاية السيطرة الجماعية أو الشعبية على صنعه . ولكننا نرى أيضاً كيف يخضع الناس تماماً للظروف المادية في صنع التاريخ ، والظروف المادية هي التي تقرر وتحدد ظهور ذوى المواهب الذين يؤثرون بدورهم في صنع التاريخ .

وإذا أخذنا هذا المبدأ إلى نهاية الشوط من حيث نتائجه المنطقية ، أدى ذلك إلى اعتبار الأدباء وأصحابها صوراً تعبيرية عن الظروف المادية الخاصة بكل منها .

إن هذه النظرة المقيدة بحدود المادة ، والمركزة على الجانب الاقتصادي تعجز تماماً عن إعطاء هدف واضح للتاريخ جدير بإشباع طموح الإنسان وشعوره بتساميه على هذا العالم المحسوس .

كما تعجز تماماً عن تقصير المواهب بما لا يتجاوز حدود المادة ، وما فكرة « المواهب » التي لجأت إليها الماركسية إلا حجة تدرع بها هؤلاء عندما رأوا أن هناك أحياناً جساماً لا يمكن تفسيرها في ضوء الاقتصاد فقط . ولكننا فكرة نحتاج هي الأخرى إلى تفسير .

إن الزعم بأن الاقتصاد وحده يفسر كل شيء في حياة الإنسان زعم باطل ، فالواقع أنه إذا عاش الناس ليأكلوا ، فإن هناك أناساً آخرين يأكلون ليعيشوا . وإذا كان التاريخ حاصل جمع حقب وشعوب بين أفعال وردود أفعال طبيعية ما الغاية المتوخاة إذن من الحياة ؟ ما معنى أن نقضى

الأيام والليالي على مستوى الأفراد والأوم في سلسلة من التطورات التي يحكمها هذا المبدأ الذي نادى به الشيوعية وهو مبدأ تحول الشيء إلى نقيضه ثم إلى ما يناقضهما أو يجمع بينهما؟

والام ينهى هذا التسلسل؟ وأي معنى أو هدف عام يبرر هذه الحياة في صورتها الضخمة الشاملة؟

إن قانون الضرورة أو الحتمية التاريخية ليس في حقيقة أمره سوى تسجيل إنساني أملاه الإلاف والعادة ، لتكرار الملاحظات والمشاهدات .

وهذا القانون نفسه - على فرض وجوده بصورة موضوعية مستقلة يتطلب بالضرورة العقلية وجود واضح له وعى وقصد وإرادة ؛ وإلا افترضنا أن يكون القانون نفسه مراعيأ وقاصداً ومريداً . وهذا ما لايقول به عاقل .

لقد التقطت الماركسية فكرة الضرورة التاريخية ومنطقيتها من هيجل ، ولكنها أخلتها تماماً من المضمون الروحي الذي ملأها به هيجل . كما أخذت منه أيضاً فكرة ذوبان الفرد في سبيل العموم .

وخلاصة هذه النظرة المادية إلى التاريخ ، أنها ترى التاريخ تطبيقاً^(١)

(١) يوجد رأى آخر دافع عنه بجرارة الباحث الروسي نيقولا باردثيف Berdyayev في كتابه « الحقيقة والوحى » Truth and Revelation وفيه يناهى بوجود التاريخ ووجود ماوراء التاريخ meta-history

وفيما وراء التاريخ توجد مبادئ الاستقرار والثبات والقدس ولكن الطريف أن هذا الباحث يرى أن العصر الجاوز لمودود التاريخ عنده يتخلل التاريخ نفسه ويدخله ،

لبدأى الضرورة والتناقض ، الذى لا مكان فهما لآى عنصر غير إنسانى .

نظرة الإسلام إلى التاريخ :

إن الأديان الكبرى تقريباً لم ترد فى التاريخ مجرد استمرار لتطور العالم المادى ، أى أنها لم تتصوره أفعالا ووردت أفعال متبادلة بين البشر فى عالم أرضى هو نهاية كل شىء .

وهنا ينبغى أن نلاحظ أن الدين الناضج لم يكن يوماً ما مجرد مشاعر اجتماعية ، توحد بين المجموعات أو المنظمات المختلفة ، ونجمعهم على أهداف أرضية واحدة .

إن الدين - بالرغم من معارضته الشديدة للأناية - أوحى بجوانب شخصية وذاتية ، باعتبار أن الخلاص أو النجاة أو السعادة هى قبل كل شىء منوطة بكل فرد على حدة . وهذا يودى بنا إلى القول بأن رفض التفسير المادى ، وتأكيد العناية بالفرد توجدان فى معظم الأديان بدرجة تتيح اعتبارهما عنصراً مشتركاً بينهما ويضاف إلى ذلك بالنسبة للديانات

ويكون بذلك عرضة لتشكك المحسوس ، ليصير واقعاً ملموساً **Objectified** ، ومن ثم يعود كل شىء ، مرة أخرى ليصبح نسبياً ومشروطاً محددأ متغيراً ، وعندئذ أن التاريخ ليس تعبيراً عن انتصار الروح أو حلولها فى العالم كما كان يرى هيغل ، وليس سيراً تقدمياً مطرداً ، وليس تقدماً حثيثاً مستقيماً فى خطوط متصاعدة ولكنه مأساة رهيبة جمعت إلى حد كبير مسجلاً حافلاً بالجرىمة ، وهذه النظرة القائمة المنشأمة إلى التاريخ تضع فى اعتبارها الجوانب السيئة ، وتجاهل الإنجازات الضخمة التى تشهد لصالح الإنسان .

الساوية تأسيس المفهوم العام للتاريخ على التسليم بالوحي وعلى فكرة الخلق والفرض منه .

لكن الإسلام يعرض نظرة فريدة إلى التاريخ ، ويسجل موقفاً ممتازاً لكل من دان به ، وذلك يظهر من المقارنة بينه وبين بعض الأديان الأخرى في هذا الصدد . ولتسكن المقارنة في حدود الأديان الثلاثة الكبرى اليهودية والمسيحية والإسلام .

نظرة اليهودية والمسيحية إلى التاريخ

لقد وضعت اليهودية نموذجاً للتاريخ على يد شراحها وكتابها بحيث يتلامم في انطباقه على أقلية تعتبر نفسها مختارة من بين شعوب الأرض ومضطهدة بين شعوب الأرض . وكان هذا النموذج يستند إلى فكرتين هامتين :

١ - التمييز الحاسم بين التاريخ المقدس ، والتاريخ الدنيوي أو الطبيعي أو المدني وهذه الفكرة موجودة في العهد القديم .

٢ - الارتباط بالماضي والمستقبل ، وذلك لضمان أن تلقى الفكرة قبولا لدى كل من يشعر بالاضطهاد ، بالرغم من أن الفكرة كانت في الأصل مقصورة على الجنس اليهودي فقط .

ويقتضى هذا النموذج التاريخي أن يمحصر مجال التقديس على حياة الشعب اليهودي الخصوص بالعناية الإلهية ، والمحظي يسوع ، والموعود بالرجعة ، والمبشر بعذاب أعدائه ، والمنتظر لعبدته وسلطانه ، وهكذا يرضع اليهود في إطار مغلق ترسم أضلاعه يد القدرة وتمنع تدنسه يد العناية . أما بقية الناس خارج الإطار فتاريخهم عادي ، مدني ، طبيعي لا سبيل للقداسة إليه .

ومن أهم العناصر في هذا النموذج :

١ - وجود تاريخ مقدس يبدأ بالخلق ويقود إلى المستقبل شارحاً في

غضون ذلك الطريق الذي سلكه الله إلى الإنسان لا العكس !!

٢ - وجود مجموعة صغيرة من البشر خصها الله بالحب والتفضيل وهي الشعب المختار بالنسبة لليهود .

٣ - القانون التشريعي هو الخريطة التي تتحقق على بقاعها آمال هذا الشعب (بصرف النظر عن صيانة هذا القانون في الواقع ، إذ أن الفكرة القاضية بالإنفضلية مضت دون حاجة إلى المراجعة) .

٤ - هناك منقذ هو يسوع ، سيحقق الرفاهية والنجاح لليهود ويضمن لهم النصر على أعدائهم هنا على الأرض . ولقد تبنى القديس أوغسطين في المسيحية معظم عناصر هذا النموذج وكيفه بحيث يلائم المسيحية ، وشرح ذلك شرحاً وافياً في حديثه عن «مدينة الله» ، The city of God . لقد كان لهذا الكتاب تأثير كبير في تطوير المشروع أو النموذج المسيحي للتاريخ بما يشمل الماضي والحاضر والمستقبل .

ولقد استمر هذا التأثير خلال القرون الوسطى كلها ، وبخاصة في غضون الصراع بين الكنيسة والأمراء أو الحكام المدنيين . لقد جمع «أوغسطين» بين هذه العناصر السابقة ، وربطها بعصره بعد أن ضم إليها فكرة القدر كما شرحتها القديس بول وفكرة الخاصة أو المختارين elect .

ولكن ما يهمنا في هذا الصدد هو أن نوضح أن المسيحية في تصورهما العام للتاريخ البشري ، ترى أنه سلسلة ممتدة ومتتابعة من الأحداث ، تشكل حلقاتها من الطرف الأول مرحلة التمهيد لحادث مركزي معين ، بينما تشكل حلقاتها التي لهذا الحادث جانب التحقيق الرتيب لتتابع هذا الحادث المركزي الأساسي . فهي تعتبر أن الحقب التي سبقت ظهور السيد المسيح - فترات تمهيد وإعداد لهذا الظهور الكريم ، غير أنها ترى هذا الظهور تجسيدا للوجود الإلهي على طريق الحلول ، وبهذا يدخل الإله في

في التاريخ ثم تأتي فكرة الفداء الالهي ، والصلب لتبدأ بعد ذلك فترات تحقيق الوعد الالهي الخاص بالنجاة والخلاص النهائي للبشر . وبهذا التصور لا يبدو السيد المسيح - عليه السلام - مجرد رسول أولاه الله شرف الرسالة والنبوة لأداء واجباتها الوظيفية بل يبدو الكلمة الالهية المتجسدة Logos أو اللوجوس^(١) كما يشرحها لاهوتيو المسيحية وفلاسفتها .

ولا جدال في أن الأديان الناضجة تلتقي عند فكرة وحدة التاريخ . بل عند وحدة الحياة من حيث كونها مشروعاً إلهياً ونظاماً سماوياً في مرتبة ما ينبغي أن يكون ومؤدياً إلى غاية محددة .

وربما رأينا هنا خيطاً عاماً ينظم الأديان السماوية كما ينظم السمط الحبات المتناثرة .

(١) إن كلمة لوجوس Logos كانت تعني في الأصل «القانون العام» كما استعملها هيراقليس . وكانت تستعمل في الرواقية بمعنى «قانون المالمين للادى والروحي» في ضوء وحدة الوجود ثم تطور Pantheism استعمالها إلى مذهب واضح على يد فيلون الاسكندري في القرن الأول الميلادي ، حيث أصبح يشير إلى ما يساوي مجموع النمل الأفلاطونية ، كما يشير إلى القوة المدعة التي تحتل مقام الوساطة بين الله والعالم المحدث . ونجد مثل هذا التفسير في الأفلاطونية الحديثة ، وبخاصة بين الغنوسيين Gnostics . ثم دخلت الفكرة لفترات المسيحية باسم «الكلمة» The Word لتعني «ابن الله» وهو الأنوم الثاني في الثلاث المسيحية . ويستعمله «هيجل» في ضوء تصور مطلق .

وقد ورد استعمال ما يوازي ذلك بوجه محدود لدى بعض الفرق الإسلامية ، وإن كان الاستعمال يبعد أصلاً واضحا في القرآن الكريم ، حيث يتصل ذلك بلفظ «الكلمة» و«الكلمات» الواردة في القرآن . مفسرة بأنها خلق الله . وتطور استعمال الكلمة عبر التاريخ الإسلامي نتيجة البحث حول كلمة الخلق والتكوين «كن» . ومن الطريف أن المثليين لفلسفة الدينية للثالوية في روسيا إحياء فكرة اللوجوس الإلهي .

أما في الفلسفة الشرقية فيمكن أن يوجد ما يناظر فكرة «اللوجوس» مثل «التاو» وإلى حد ما «دارما» . ولكن الملاحظ أن هذا المصطلح لا يستعمل في الأدب الماركسي .

أنظر D.I. Simon في كتابه Reconciliation By Incarnation, pp. 103, ff. مقارن M.K. Gaafar, Sufi Doctrine... مقارن أيضاً : Dict. of Phil. p. 256.

ولا جدال كذلك في أن الأنبياء والرسل جميعاً كانوا قوماً بشريّة ،
طويت على أيديهم صحائف تاريخيّة ، ونشرت على أيديهم صحائف أخرى
وقد يشاركونهم في مثل هذا الأمر بعض العظماء من المصلحين والساسة ،
ولكنهم ينفردون بوجود الضمان الوثيق لتصحيح صحائفهم أولاً بأول على
مقتضى التعاليم الإلهيّة ، وبالتفويض السماوي الكامل ، الذي يصمد لكل
تحد ، ويخضع نفسه على كل مقاومة . وإن أعظم ما ينفردون به ، ما أيّدوه
من سمو الأهداف وما تنطق به الأهداف وما تنطق به الدلائل الواضحة على
تقدير وظائفهم ، وأقربها ما تضمنته الشرائع التي بلغوها من سعة واتساع
ورحابة أفق ، بحيث تجاوز حدود هذا الواقع الأرضي ، بل حدود هذه
الحياة المحدودة بالزمان والمسكان - من غير أن نهملها - لهم قد بلغوا هذه
الشرائع ، وتكبدوا أصعب المشاق في سبيل رعايتها وتحقيقها ، دون انتظار
لأي غرض من أعراض الحياة ، مهما جل قدره وعلت قيمته بين الناس .

ديناميكية التاريخ

إن النظرة المسيحية للتاريخ رغم تعدد المذاهب التي حاولت أن تعالجها ابتداء من أوغسطين إلى نيوبور Niebuhr تركز على حركة التاريخ أو ديناميكيته . التي تعتمد على سلطان الله ، وتتجه إلى تحقيق أمر أخروي متخذة سبيلها أو مسارها عبر المجتمع أو الجماعة الإلهية أو الدينية .

ولما ذاعت التوماسية الجديدة (نسبة إلى توماس الأكويني الكبير) ليزداد الاهتمام بالتاريخ ، ونظر إليه من زاويتين مختلفتين ، تكمل إحداهما الأخرى . فمن الزاوية الأولى نظر إلى التاريخ في ضوء التقارن أو المقية السكالية التي لاتتعلق بالزمن ، وتلك المقية السكالية أو التقارن الذي لاينطبق على الزمن ، مما يناسب الوجود الإلهي الذي هو فوق التاريخ Transhistorical (١) ومن الزاوية الأخرى نظر إليه في ضوء التقارن الجزئي الذي يناسب مخلوقات الله ومعنى ذلك أن هذه المخلوقات تستطيع إلى حد ما أن تجمع بين الماضي والمستقبل في تجربة الحاضر وهنا تلتقي بالمعية الإلهية أو التقارن الإلهي (٢) .

هذا التقارن المحدود أو الجزئي الذي يجمع فيه بين الماضي والمستقبل في تجربة الحاضر يجعل تحقق الطابع الحركي للحلول أمراً واقعاً كما يجعله ذا هدف نهائي تاريخي . ومعنى ذلك أن فكرة الحلول التي تعنى هنا في هذا المقام التقارن المحدود أو الجزئي - هي التي تجعل للتاريخ معنى ، وهي التي تجعل الجمع بين الأزمنة أمراً ممكناً ، وهي التي تجعل ما فوق التاريخ داخل التاريخ

(١) R.L. Shinn. Christianity and the problem of History, p. 55.

(٢) مصطلح المعية أو التقارن Simataneity يعني المحووت ووقت واحد وقد أشار ابن سينا (إشارات/١٧١) إلى هذه المعية ، والمعية تنقسم إلى زمنية - وهي ما تقصده هنا - وإلى منطوية ، ولاستبواب فكرة الالتقاء مع التقارن الإلهي الحاضر . انظر شن / نفس المرجع ص ١٦٨ .

ذاته . ويقارن شراح المسيحية بين التفسيرات الدنيوية secular للتاريخ وبين المذهب المسيحي . وبهنا أن نعرف رأى هؤلاء الباحثين لأن وفهم في الدفاع وجهة النظر الدبيلية في عمومها تنصل اتصالاً وثيقاً بنا .

إن هؤلاء الباحثين يقررون بعد فحص وتقييم هذه التفسيرات الدنيوية ومقارنتها بالمذهب الديني القائل بوجود إله مزه ومتعال وراء التاريخ من جهة ، وفي التاريخ من جهة الرعاية والعناية ، أن النظريات الفلسفية المقسرة للتاريخ غير مقبولة ، لأنها لا تكفي في إيضاح مغزى التاريخ على التام والكمال . ويرى هؤلاء أن « الفكرة الدينية الخاصة بمعنى التاريخ ومغزاه تعتبر عادة أكثر شمولاً إلى حد ما ، من فكرة الماديين ، وربما كانت عقلياً أقل طموحاً من فكرة المثاليين » . والفكرة العامة التي نلتقطها من كل أوجه النقد الموجهة إلى التفسيرات المادية أو الدنيوية البحتة للتاريخ ، سواء منها ما يفسر في ضوء التقدم المادي فقط أو ما يفسر في ضوء التقدم المادي والعقلي ؛ فردياً واجتماعياً ، أن هذه التفسيرات جميعاً تفترض لاستقلال الإنسان تماماً وعدم مخلوقيته . وهذا ما لم يقم عليه دليل حاسم ؛ ولذلك يرفض هؤلاء النقاد أية غايات أو نهايات مادية للتاريخ .

ولسكننا نلاحظ أن هؤلاء الباحثين المتحمسين لذكره المعنى المسيحي للتاريخ يضعون الإنسان في دائرة ضيقة محصورة من ديانة معينة ، بدليل أن يقتبس كثيراً من الأقوال الدالة على أن التاريخ بدون مسيحية يفقد معناه تماماً ، أو أن ما هو خارج التصور المسيحي لا معنى له . ونعتقد أن ذلك حكم صمم كاسح لا يخلو من المبالغة .

لأننا نقدر الصعوبة التي تواجه شراح المسيحية ، بل شراح كل دين سماوي واضح ، عندما يريدون أن يقرروا من الوجهة العقلية كيفية اتصال

القديم اللامتناهي ، المتعالي على الزمان والمكان ، بما هو متناه محدود مقيد
بحدود الزمان والمكان .

ولو كانت الأسرار الدينية تقبل أن تحلل في حقيرها وكبيرها تحميلاً
عقلياً لما أضغى الدين ديناً ، بل يصير نظاماً فلسفياً عقلياً ، شأنه شأن غيره
من المذاهب التي وجدنا فيها اختلافاً كثيراً . وصدق الله العظيم « ولو كان
من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً » .

غير أن الصعوبة التي واجهتها المسيحية أخطر بكثير من الصعوبة التي
تواجه غيرها من الأديان ؛ وما ذلك إلا لأن شراح المسيحية أصروا
على فكرة « الأنانيم » وعلى فكرة الحلول - أي حلول اللاهوت في
الناسوت - وبذلك لم تصبح طبيعة السيد المسيح عليه السلام طبيعة واحدة ،
بل أضحت ثنائية ، مع الإصرار في نفس الوقت على عدم التمييز بينهما .

لقد كان يمكن أن يراجعه الإسلام نفس الصعوبة في قضية القرآن ،
كلام الله جل جلاله ، وفي قضية الوحي بأمرها . واقد مرت بالإسلام محنة
من أفسى المحن إزاء الحكم على « القرآن » من حيث « مخلوقيته أو قدمه »
وأجج أثار الفتنة - إلى جانب العوامل السياسية - الخط بين الصفة الأزلية
لله جل جلاله وبين المسطر المرقوم في الصحائف .

إلا أن الإسلام في أصنى وأتقى تفسير له ، فصل فصلاً حاسماً بين ما لله
وما للإنسان . ويعرف هذا بالفرق بين التقدم والحدوث ، الذي هو عماد
التوحيد الأسامي . وتوضح هذه الفكرة بدقة رائعة لدى صوفية من أمثال
الجنيد والتستري ، وابن تيمية ؛ فالعبد عبد ، والرب رب . وتوضح ذلك
بجمل بنا الآن أن نعرض نظرة الإسلام إلى التاريخ . وقبل أن نختتم
هذا الجزء الخاص بنظرة اليهودية والمسيحية نود أن نعلن أن كلامنا اليهودية

والمسيحية قد أبرزتا حقائق يمكن أن ينتفع بها في كل دين . ومن أهم ما أبرزته :
 عناية الله بخلقه ووجود هدف واضح للخلق ، ووحدة التاريخ باعتباره
 مشروعاً لتحقيق هذا الهدف ، وولاية الله للمخلصين من عباده وأمثال
 هذه النقاط يزيدها الإسلام وإن يكن ذلك بصورة مختلفة من حيث الشمول
 وعدم التقيد ، ومن حيث إقراء الحقائق الموضوعية بالنسبة للجهد الإنساني ،
 وما يؤدي إليه من نتائج . وأهل القول بجمع الله سبحانه بين الماضي والحاضر
 والمستقبل تلافياً للقول بانطباق فكرة الزمن عليه — جل جلاله — تنزيه
 إنساني فيه تطاول عقل مضحك لأنه في النهاية محاولة من العقل الإنساني
 أن يكون في موضع الإله ، ثم ينظر إلى الزمن أو التاريخ ، مع أن هذا العقل
 نفسه يدرك أن الزمان مقياس الحركة كما سبق أن قال أرسطو ، فهو يقع
 في نطاق الخلقية ، وذلك بلا شك يسد لنا إلى مشاكل عقلية لا حصر لها .

نظرة الإسلام

إن الحديث عن نظرة الإسلام إلى التاريخ لا بد وأن يبدأ بشرح علاقة الله بالإنسان وبالكون في نظر الإسلام إن هذه العلاقة لا يمكن أن تفسر في ضوء وحدة الوجود (بمعنى أن يكون الله والعالم أو الإنسان شيئاً واحداً)؟ ولا يمكن أن تفسر في ضوء حلول الله في الكون أو الإنسان ، كما لا يمكن أن تفسر في ضوء وحدة المصدر التي تقضى بوجود حقيقة واحدة ؛ وتلقى الوجود الشخصي أو الفردي أو الجزئي للظواهر . وليس من الصعب قول بعض المستشرقين إن الإسلام في شخص صوفيته قد حرم نفسه من مبدأ أعظم كان يمكن بواسطته شرح علاقة الله بالإنسان والعالم . وهذا المبدأ العظيم الذي يشير إليه المستشرق هو مبدأ الإلحاد المسيحي أو ما يسميه بالتأله (صيرورة الإنسان إلهاً) .

إن علاقة الله بخلقه تم بفاعلية وتأثير كاملين عن طريق صفاته جل شأنه - لا عن طريق اتحاد أو اتصاله بذاته - عزت وتقدس - وصنرى تفصيل ذلك في بحث الألوهية في الباب الخاص بالدراسة المقارنة إن شاء الله .

غير أننا في هذا المقام نود أن نعبّر في إيجاز عن نوع العلاقة بين الله والكون ؛ ومعه الإنسان كما راعا الإسلام ، يقولون أنها علاقة مخلوق بمخالق ذي سيطرة كاملة شاملة وفي كل ملكة ، وفي كل طاقة ، وفي كل عضو من الكيان الإنساني - في نظر الإسلام - شاهد ناطق بهذه التبعية . ولكن هذه التبعية لا تعنى فقد الإنسان لكل مقوماته الذاتية التي هي منحة من الله والتي يظهر نشاطها وفعاليتها في حدوده الميسرة .

فالإنسان على هذا النحو لا يمكن أن يخرج عن بشريته إن يصح لهاً والإله لا يمكن أن يخرج عن ألوهيته فيصير إنساناً . أو يحل في إنسان وإذا ظهر على إنسان تميز خاص يوحى بانصاله بأقده . فإن ذلك يتم عن طريق إنبثاق الصفات الإلهية بأثارها التي لا تحدد ، دون أن ينال ذلك من قداسة الذات أو لانهايتها . أما طريقة عمل هذه الصفات فلا يمكن لأي عقل أن يتخيلها أو يحددها تحديداً منطقياً مفهوماً ، وإلا لما كانت صفات إلهية . ويمكن تلخيص هذه العلاقة بقولنا إنها علاقة تصريف وتدبير وهيمنة وسيطرة بالعلم والادارة والقدرة وسائر الصفات الحسنى الماثوية . ويحمل بنا الآن أن نعرض العناصر البارزة في نظرة الإسلام للتاريخ .

بعض العناصر البارزة في نظر الإسلام إلى التاريخ :

١ - هناك غاية من الخلق ، وغاية للخلق ، أما الغاية من الخلق فهي معرفة الله وعبادته وإظهار مبادئه ومثله (١) . وأما الغاية للخلق فهي الإفصاح عن مكان الصفات والتعبير عن المخبوء من الطاقات والملاسل والظفر في النهاية بما يتلاءم مع هذه الطاقات وهذه الصفات (٢) . وهذه الغاية ثنائية الجانب ينظر إليها فردياً ، وينظر إليها جماعياً . ولكن على الأساس وهو الفرد لقوله تعالى « وكلهم آتية يوم القيامة فرداً » .

هناك أساس ثابت لمجموعة من القوانين يخضع لها التاريخ ، يمكن بواسطتها في الوقت نفسه تفسيره وربط حوادثه وربط العلة بالمعلول . وقد يشير القرآن

(١) كقوله تعالى « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » [الذاريات / ٥٦] ، سواء قصد بالعبادة معناها القريب ، أو قصد بها المعرفة ، كما هو رأى ابن عباس .

(٢) لقوله تعالى « هو الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيهم أحسن عملاً » [الملك / ٢] .

إلى ذلك في معرض الإخبار عن أحوال الأمم السابقة فمقبلاً على مصيرها بأنه « سنة الله » .

فدمار الأمم وانهايار الدول له تبريره الموضوعى فى القرآن . وهنا يجد الوصول إلى نتائج الأعمال الإنسانية التى تساهم فى صنع التاريخ تحت الرعاية الإلهية دون حلول أو تماس . والأمر كذلك بالنسبة للفرد ؛ فقارون وهامان وفرعون ، والمصلحون والأنبياء نماذج بشرية عرضها القرآن مرضحاً أعمالهم ، ومبيناً نهاية ما حصدهم ، تنفيذاً لنفس السنة أو القانون الإلهى .

إن الثبات إذن هو فى القانون الإلهى ، وهو الذى يمنح التاريخ وحدته ،

وهو فى الوقت نفسه يمكن الباحث فى التاريخ من دراسته وفهمه وتعليل حوادثه ؛ فالانتكاسة المادية ، أو الدمار المادى يمكن دراسة أسبابه تاريخياً فى نظر الإسلام ، ويمكن تعليله علمياً فى ضوء مصطلحاتنا الإنسانية العادية ، ثم يبق وراء ذلك كله القانون الإلهى أو السنة الإلهية ، أى أن القانون ليس خبطة عشوائية لا نفهم ، والتاريخ له معنى دون حاجة إلى فكرة الحلول أو الاتحاد .

والقانون نفسه ينطبق على الاتعاش المادى والروحى ؛ حيث يدنا بمقومات موضوعية يمكن تحليها وفهمها ، ثم تأتى وراء ذلك الخلفية المريضة من حكمة الله وتأنونه العام . وهذا هو الدرس الذى ألقته القرآن للمسلمين بشأن بعض النقص المتعلق بأحوال السابقين . ومن هنا لانجد مانعاً من اعتبار الشخصيات والأعم السابقة الوارد ذكرها فى القرآن نماذج لشخصيات وأهم فى الحاضر والمستقبل .

وإذا كان الإنسان يصنع تاريخه بحكم الدور الإيجابي الذي يقوم به ، فإنه يستعمل في صنع ذلك طاقاته وملكاته التي هي من صنع الله ، ومن هذه الزاوية يدرك الجانب الإلهي غير المباشر . ولكن هناك دوراً آخر مباشراً ، لا يستطيع وصفه أو تكييفه ، لأنه في معظم أحواله حتى "مستور لا يحسه إلا ذوو البصيرة والحس المرهف .

وإذا كان للأفراد والأمم أيام وليال ، فله جل جلاله أيامه ولياليه التي يسفر فيها انتصار مبادئه وقوانينه ، تخميناً لوعده أو وعيده ، مهما نبأبت عراقب الأيام والليالي بالنسبة للبشر .

إن هذا المصطلح « أيام الله » يرد في القرآن على وجهين : الوجه الأول يشير فيه إلى الماضي ، والوجه الثاني يشير فيه إلى المستقبل ، وهما طرفا الحياة . ولما نزلت تفسيرا لصاحب « تاج العروس » لهذا المصطلح القرآني ، مجرد « الأفضال والنعم » لأن سياق الآيتين اللتين يرد فيهما هذا المصطلح يشعر بسنة ثابتة ، وقانون حتمي يطبق بصورة حاسمة في فترات خاصة . فالآية الأولى في سورة إبراهيم (آية ٥) ونصها « ولقد أرسلنا موسى بآياتنا أن أخرج قومك من الظلمات إلى النور وذكرهم بأيام الله إن في ذلك لآيات لكل صبار شكور » فهي بوضوح تشير إلى أن سيدنا موسى عليه السلام قد أمر بأن يذكر قومه بعواقب السابقين الذين ظفروا أو حشروا ، تطبيقاً لقانون السماء ، فالإشارة هنا للماضي . والآية الثانية في سورة الجاثية (آية ١٤) « قل الذين آمنوا يفتخروا الذين لا يرجون أيام الله ليجزي قوماً بما كانوا يكسبون . » فالإشارة في هذه الآية إذن للمستقبل ، حيث وصف هؤلاء بأنهم لا يودون أن يلقوا هذه الأيام ، التي يكون فيها الجزاء على ما كسبت أيديهم .

أما الحاضر فهو الفترة الاعتبارية التي يطلب فيها من الناس أن يلقوا نظرة إلى الخلف ونظرة إلى الأمام حتى يتضح هذا الحاضر . ولا يتعارض مبدأ تحديد أيام أو فترات معدودة تظهر فيها آثار القانون الإلهي بشكل ملحوظ ، مع المبدأ الإسلامي الذي نص عليه القرآن بأنه - جل جلاله - « كل يوم هو في شأن » وبأنه يداول الأيام بين الناس ؛ فمن المعلوم أن هناك فترات تصطبغ بصبغة خاصة من أثر صفات الله كاللطف والرحمة أو القهر .

وقد ألم هذا المصطلح « أيام الله ، الصوفية بثروة فكرية عميقة حول الذات والأسماء الإلهية ، وبلغت عنايتهم بهذا المصطلح حداً جعلوا ما يشير إليه مجال تخصص في الطريق إلى الله من العلماء ، حيث قسموا هؤلاء العلماء إلى علماء ذاتيين ، وعلماء صماتيين ، وعلماء بأيام الله . وقد خلف الصوفية بحق روائع ما دججت أذلامهم عن نشاط الأسماء والصفات وما خلفوه يعتبر عند الفاحص المتأمل المنصف يمثل قمة الميتافيزيقا في تاريخها الفلسفي الطويل .

ونظراً لتخلل الأثر الإلهي في التاريخ - دون أن يؤدي ذلك إلى حلول أو انحاد - ونظراً لحتمية القانون الإلهي الذي يحدد العلاقة بين النية والفعل وآثارهما ، فإنه أمكن لفلاسفة التاريخ في الإسلام - بعد اكتمال حركة النقد التالية للطبري ومن تبعه ، أن يرضوا فضولهم العلى في النطاق الإنساني المقصور ، وأن يوجهوا الأنظار في الوقت نفسه إلى مواطن العبرة ، حتى إن ابن خلدون ليسمى كتابه « العبر » .

وهكذا نرى الآفاق التي تمتد إليها النظرة الإسلامية إلى التاريخ وتحمل

هذه النظرة بذور الاتهام إلى التزاوت من جهة ، والتنبؤ بالمستقبل في أقرب صور
موضوعية للطاقة البشرية من جهة أخرى ، وفي الوقت نفسه لا تغفل الحاضر
وهذا يتصل بمشروع التجديد المكري الذي نحن بصدد من حيث الروح العامة
في ضرورة الاهتداء بالماضي والانتقاء منه لتلك الأصول التي أثبتت نفعها
وبقاءها عبر الزمن ، والتأسي بالمواقف التي فرضت بهائم الإنسان
في رفعتة وانتصاره . وهذا وجه واحد من الأوجه التي يصالحها المتأمل
في مبرة انبثاق حركة التجديد المكريه من الإطار الاسلامي .

٢ -- أما عن تغذية النزعة التفاؤلية المتزنة الواجبة لدى الانسان . فحبنا لنا كيدها أن نعرض نظرة الاسلام إلى الحياة أو إلى هذا العالم ، مع مقارنتها بغيرها من النظرات في إيجاز شديد .

دأبت بعض النظم الفكرية التي اتخذت لها صفة الدين فيما بعد (كالبودية) مثلاً في نظرتها للعالم على التركيز على ثلاث خصائص بارزة تمثل في نظرها حقيقة العالم، وهذه الخصائص هي على التوالي: التعاسة والحزن والامتلاء، بالآلام والعبور والانتقال والحداع الذي لا يدوم، وأخيراً الخلو من الروح ومن المعنى .

وكما يقول بعضهم « إننا نولد في أحزان ونموت في أحزان ، واتفقنا وشنا الأحران فيما بين ذلك » .

ويبدو أن السبب الرئيسي لهذه الأحران يمكن فيها تشير إليه الخصيصة الثابتة للعالم، وهي أنه عابر متقل لا قرار له ، فلا شيء يبقى على حاله . وإذن ، فليس الكون (العالم) إلا نوعاً من الفيض المستمر Flux للحوادث المتتابعة ، كشريط سينمائي لا يكف عن الدوران . ونظراً لأننا لا نعمل إلا في ضوء الوهم الكاذب بثبات ما نرى وما نصنع ، مع أنه في طبيعته عابر زائل ، فإننا كثيراً ما نقع في الأحران والآلام والتعاسة نتيجة لفقد ما هو في ذاته زائل ، وما نظنه خطأ شيئاً دائماً . وكما يقول بعضهم :

إننا لا نستطيع أن نضمن لنا الخلود ، ولذا كينا - ولن نزال -
تعساء .

إن مثل هذه النظم قد تقف عند هذا الحد من وصف العالم وذكر انطباعاتها نحوه ، دون أن تكلف نفسها مشقة البحث حول ما إذا كان هذا العالم قديماً أو محدثاً ، كما أنها لا تبحث كيفية تحققه في الوجود ، لأن ذلك في نظرها غير مهم (١) .

إن السؤال الهام في البوذية مثلاً ، ليس سؤالاً كونياً أو ميتافيزيقياً يتعلق بأصل أو مصير أو كيفية صدور هذا التكون . بل إنه سؤال نفسي قبل كل شيء . يتمثل في هذه العبارة : لماذا يتألم الإنسان ، ولماذا يبدو شقياً نعتاً ؟ وما السبيل إلى تخليصه من هذا الشقاء وتلك التعاسة .

لقد نقل عن بوذا هذا المثل الذي يقطر مرارة وأسى ، مصوراً اهتمامه بالحال التعسة التي يحيا فيها الإنسان حيث يقول :

« كما أن المحيط له مذاق واحد فقط هو مذاق الملح الأجاج ، فإن تعاليمها لها مذاق واحد فقط ، مذاق الأحزان ، والعناية بتوقف الأحزان .

إن الكلمة السنسكريتية dukkha المترجمة إلى الإنجليزية بكلمة Sorrow تعنى في الواقع أكثر من مجرد الحزن ، وتشمل كل ظواهر السكابة والملل والتعاسة .

ويبرر علماء البوذية لإهمال الجانب الميتافيزيقي والتركيز على وضع الإنسان في هذه الحياة فقط عن طريق حزب الأقلية كقولهم مثلاً : إنه إذا أصاب الإنسان سهم معين (يرمز السهم هنا إلى تحقيق الوجود الفردي) فليس المهم أن نسأل : من الذى صنع السهم ؟ أو كيف طار في الهواء ؟ أو ما المعدن الذى صنع منه طرفه ، أو حتى لماذا أطلق السهم ؟ بل المهم أن نعمل على استخراج السهم من موضعه وأن نضمّد جراح المصاب .

فإذا ضمنا إلى هذا أن أمثال هذه النظم لا يعترف بالوجود الفردي أو الشخصى individual المستقل الثابت المتميز ، فهو نظير أى شيء في التكون ليس إلا مركباً مخصوصاً دائماً بالتغير والصيرورة والتطور حتى ينقلب في النهاية إلى شيء مخالف تماماً .

ويمكن أن يقال في إيجاز إن التجهم والعبوس وقسوة الصورة القائمة
تخيم على الكون في نظر البوذية وهي لا تقل في تشاؤمها عن مذاهب التشاؤم
الحديثة التي تجعل الحياة داء شفاؤها الدم ، وإن كان هناك بعض الفروق
الخاصة التي لا محل لذكرها الآن .

لقد أسرف هذا المذهب في إنكار حقيقة العالم - وكان من المنطقي إذن
الأن تكون للأحزان والآلام ، التي هي بعض ظواهر وأعراض هذا العالم ،
كان من المنطقي ألا يكون لها كل هذا النهويل والتأكيد والاعتراف بكونها
حقيقة . فهل تنفرد الأحزان والآلام وحدها بكونها حقيقة في عالم
لا حقيقة له ؟

إن النظرة إلى البوذية أو إلى المذاهب النشأوية الحديثة ترى أنها جميعاً
قد خانتها الهدوء والتعمق ، لأنها جميعاً تقع في خلط شنيع بين الصور التي
تصفها بأنها صور أحزان أو آلام . وتنج عن ذلك أنها نظرت إلى الشكل
وإظهار دون أن تكلف نفسها محادثة سير غور هذه الظواهر وكيف فاتها
أن الحياة الحالية ذات طبيعة خاصة ، تحتم الصراع بين الأضداد
والنقائض ؟

إن الإسلام علمنا أنه لو كانت الحياة وجهها واحد ، ونعماً واحداً مع
كل فرد وكل جماعة ، لما كانت هناك فرصة لاختبار معادن الناس ، أو
استخراج طاقتهم وخصائصهم الجوهرية الكامنة ، ولأضحت الحياة راحة
ساكنة هادئة ، خير منها الموت . إن الاختراعات الحديثة مثلاً - إلى
جانب مساهمتها في تذليل صعاب الحياة - تعتبر في الواقع تعبيراً حياً عن
إيجابية الإنسان وصراعه مع نقائض الحياة .

كما علمنا الإسلام أن الحزن والآلام مع مرارة مذاقها - إذا أحسن

استقبالها - تشخذ وتصل النفس الإنسانية ، وقد تستثير مقومات الصمود حتى تزول هذه المحن وتلك الآلام . وعندئذ تسترد الإنسانية ابتسامتها وإشراقها بصورة أروع ، بعد أن تكون قد ذاقت الفراق الهائل بين محنها ومسراتها (١) .

إن انتفاء صور المحن والآلام وحدها من الحياة ، وجعلها العنصر السائد الوحيد فيها ليس من الدقة العقلية في شيء ؛ وذلك لأن بالحياة الفرح والفرح ، والخير والشر ، والضحك والبكاء . والمهم أن نعلم أن الحياة على هذا النحو تقدم للإنسان أنواعاً جديدة متواصلة من التجربة ، مما يتطلبه موقف المسئولية والإيجابية الهادفة .

على أننا لا ننسى أن الحياة بصورتها الراهنة معرض غنى بالتجارب الحسية والعقلية والجمالية والخلقية والدينية ، ففيها جمال الحب والصدقة والإخلاص وقناعة الصلاة وعذب المناجاة لله . وفيها روعة الوفاء ، وصور البطولة والشجاعة ، وفيها سحر النغم ، كما أن فيها ما يعتبر منبهاً ثرياً لكل ما يشيع البهجة والأمل من زهر وطير وماء ، وجبال وقبة زرقاء . وإغفال هذه الجوانب ليس من الدقة أو الأمانة وللنزاهة العلمية . لذلك لا عجب أن نجد القرآن الكريم يفيض الآيات الملمفة للجمال في الطبيعة في صورته المنظورة والمعقولة .

وتطول الأمثلة الشارحة لنظرة الإسلام إلى الحياة والعالم ، تلك النظرة التي تشجع الإيجابية الواعية ، لا الإيجابية الساذجة التي تقصر اهتمامها وغايتها

(١) انظر بحث تبرير الحياة في كتابنا في الفلسفة والأخلاق / ٣١ ، ودروس في الفلسفة وفارن مقالة د. زكريا إبراهيم :

على المظهر المحدود والموقوت ، على أنه أبدى ودائم ، أو أنه بلا هدف .
إن قصر فترة الحياة الدنيا بالنسبة لكل فرد يعتبر في نظر الإسلام
مدعاة لاغتنام كل ثانية فيما هو صالح ومفيد ، وفي كل ما يطور الحياة
الإنسانية إلى ما هو أحسن ، وذلك لأن الحياة المستقبلية (أى الحياة الآخرة)
يصنعها كل إنسان بنفسه وانفسه الآن .

أما النظم الفكرية الوضعية الأخرى ، وكذلك بعض الأديان تتراوح
في التردد بين قطبين متطرفين : إما إلغاء معنى الحياة ووضعها بأنها مشروع
شر يجب لإيقافه ؛ وهذا هو التطرف المتشائم ، وإما انغماس مسف على أساس
قصر همة الإنسان على هذه الحياة باعتبارها كل شيء ، وليس هناك ما وراءها .
والطرف المتشائم إما رافض للحياة برمتها ، غير متوقع لأى صلاح أو أى
نمط من حياة أخرى ، وإما قائم على هذه الحياة ، ناشد حياة أخرى يخرج
هذا العالم ، ولا يمكن في صورة تمس فيها آثار الفردية وعواقب المسؤولية .
وكلا الطرفين يخطئ السبيل ، ونظرة الإسلام تتسامى فوق هذا التطرف ،
كما تتسامى فوق اتجاهات الانغماس والإسفاف .

وإذا أردنا إيراد قيمة النظرة الإسلامية إلى العالم ، المنبثقة من السعة
والإحاطة وعمق الإيمان ، فلنا أن نفتبس المثال الفنى ضربه الدكتور ماكي
Mackay للمستويات المختلفة لرؤية العالم .

أقد شبه هذا الأستاذ « العالم » بعلامة تجارية أو إعلان خاص كذلك
الإعلانات التي نراها على واجهة المحال التجارية ودور السبها وما إليها ،
وهذه العلامة مضادة بالكهرباء ، فقد ينظر إلى هذه العلامة في مستوى
معين (بالنسبة الأسمى مثلا) على أنها مجرد تنظيم وضعى لعدد من اللببات
الكهربية ، أو عدد من الخطوط (النيون) لا أكثر ولا أقل . ولكن

نفس الإعلان يبدو على مستوى آخر (المتعلم مثلاً) شيئاً مختلفاً تماماً ، إذ يظهر كعبارة ذات مفهوم ، ولكمك لا تدرك ذلك إلا إذا كنت تستطيع القراءة ، فالقراءة هنا هي الضوء المعنوي الذي يمكنك من فهم هذا الإعلان .

إن هذا المثل يصلح تماماً لشرح فائدة الإيمان ، وتمثيله بالضوء الذي يوضع خلف الظهور ، ليكشف عن الأشياء أمامك ، إن ضوء الإيمان بالوحي السماوي هو الذي يزيل أمية البصر الإنساني فيقرأ الوجود والعالم في يسر وسهولة ووضوح (١) .

ومن الواضح - كما أشرنا إلى ذلك في غير موضع من مؤلفاتنا - أن التردى في وهدة المشاؤم القائلة هو النتيجة الطبيعية لعدم الاعتقاد في إله مدبر ، يرعى خلقه ويحفظ قانونه وعدله ؛ والخسارة التي تلحق بالإنسان من جراء فقدان هذه العقيدة أفدح من أن تعرض ، وأسوأ عاقبة من أن تتحمل .

إن الإسلام يعترف بوقوع الآلام والأحزان ؛ وهو يعزوها أحياناً إلى رعونة الإنسان ونظراته السطحية ، بل يعزوها أحياناً إلى طبيعته التي لم تهذب ولم تنضبط بعمق النظرة في رؤية آثار الله « إن الإنسان خلق هلوعاً . . . ، والإسلام يرسم الموقف المثالي للإنسان إزاء ما يناله من أشياء هذه الحياة إما عطاء وإما منأ ، وهذا الموقف يحقق أوازن الشخصية وعدم تعرضها للهزات النفسية العنيفة ، سواء كانت هزات ضرور أو هزات ألم . وعلم النفس خير شاهد على هذه الحقيقة التي تشير إليها الآية الكريمة « .. لكيلا تأسوا على ما فاتكم ، ولا تفرحوا بما آتاكم » .

ويجذب القرآن بطرق كثيرة موقف التحمل والتعالي على المصائب والكوارث ، أحياناً بالتلبيح إلى ما في هذه المصائب من أوجه الخير الخافية التي لا يدركها المرء ، وأحياناً بالتصريح بعدم دقة أو صحة الحكم الإنساني وتحمسوه شراً وهو خير لكم ، وأحياناً بالوعد بالتعويض وجزيل المثوبة ، وأحياناً أخرى بالتصريح بالحكمة التربوية التي تكمن في مثل هذا اللون من الحوادث ، ولا يعجز القارئ نلس أمثلة كثيرة لذلك في القرآن الكريم .

وفي ضوء ذلك يبدو التحليل الذي قدمه بعض الباحثين الأوربيين لموقف كل من الأديان الثلاثة : البوذية والمسيحية والاسلام - إزاء الآلام والأحزان ، يبدو هذا التحليل غير صحيح بالمرّة ، فهذا الباحث يرى أن البوذية مثلاً « ترجع الآلام والأحزان إلى الموقف الخاطيء الذي يفقه الإنسان من العالم . أما الإسلام فإنه يعتبر الآلام والأحزان غير مفهومة أو معللة ويقف عند هذا الحد ، وأما المسيحية فتقبلها وتقمهرها بعمل خلاق» (١) .

وهذا سره فهم للروح الإسلامية ، فبصرف النظر عن الحجج الكلامية المديدة التي تضمنها علم الكلام الإسلامي بشأن تعليل أفعال الله ، وفكرة الخير والشر والصلاح والأصلح والحسن والقبح ، وما إلى ذلك - فليس هناك مطمع لمزيد من التشجيع الذي يبته الإسلام لقمهر الآلام والتغلب على الصعاب والأحزان .

والأقوى من ذلك أن القرآن تضمن فكرة إمكان إخبار أهل البلاء

(١) أنظر : بوكوت وكتابه

قبل نزوله حتى يوطنوا أنفسهم ويستمدوا له ويتحملوه ويقهروه ، ليتجاوزوا ناره ، وقد انصبرت نفوسهم ، وتبلورت صفاتهم ، وبرزت فضائلهم ، وكثرت تربيتهم ، وقرأ هذه الآية الكريمة « ولنبلوكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والثمرات ، وبشر الصابرين الذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا إنا لله وإنا إليه راجعون » (١) .

إن الإسلام ينادى طلاب المستقبل أن يعملوا الآن تحت كل الظروف المحيطة ، فهما قست فقه من ورائها محيط . وهو يظهر شعرا كل نبي ... يا قوم اعملوا على مكانتكم إني عامل . »

إن الطريف في النظرة الإسلامية حقاً أنها تجعل الخير والشر معاً وسيلتي ابتلاء» (٢) ، ومن ثم نزول قيمة تلك الموازين السطحية المظهري كل منهما « ونبلوكم بالشر والخير فتنة » ، « الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملاً » كما يقول القرآن الكريم .

والخلاصة أن نزعة التفاؤل تجدد غذاءها الكامل من النظرة الإسلامية إلى العالم في حال الرخاء والشدة ، وليست هذه النزعة نزعة رعناء غير متمهمة أو غير متزنة ، بل هي نزعة واثقة في الحامين بكفاية الله ونفضله ، وقيمة الإنسان وجهده الذي ليس إلا ثمرة من ثمرات ما وهبه الله سبحانه . ونظير من تطبيق هذه النزعة بأنسان قوى ضامد ، لم تنل منه الشدايد ، ولم تطفئه النعمة ،

(١) سورة البقرة .

(٢) تحت ذلك تفصيل طويل ليس هنا موضعه ؛ ويكفي أن القرآن في كثير من المواضع يحس مفاهيم النظرة الإنسانية إلى الأشياء ، وبوجه الانسان دائماً إلى أنه لا ينفى أن يعتبر ضيق الرزق مثلاً وسبباً من وسائل الامانة ، وسعته أمانة من أمارات الإكرام ، على عكس للذاهب المادية تماماً . ومن الناحية الموضوعية إن هذا الدخل المحدود نفسه لا يعرف ما إذا كان من وسع عليهم أو من قدر عليهم الرزق ، ويمكن بمضاعفة جهده أن يرى النتيجة .

لأنه يعرف قيمتها وعيوبها ، ويعرف أيضاً مدى غنى سيده الذي عنده
أضعاف الأضعاف مما هو أجل من هذه النعمة ؛ إنسان لا تنال منه الشدة ،
ولا يطفئه الرخاء ، بل إنسان عميق الإيمان بربه وبغاية الحياة ، فهو يسعى
في ثقة وأمل ودون كبر أو بطر . من أجل ذلك نادينا بضرورة انبثاق
التجديد من مصدر إسلامي^(١) .

(١) تجمع المذاهب الفلسفية الحديثة بزعات التشاؤم في الشرق والغرب ، ويبدو أن فقدان
عقيدة الإله هو السبب الرئيسي في هذه الظاهرة ، إذ يصر ، بل يستحيل على من لا يعتقد في إله
أن يرى للحياة معنى أو هدفاً . ولعل أوضح تنمة تشاؤم تسمع من هوبنهور ، الذي ضمن
كتابه الآن آراءه حول تفاهة الحياة وقنامة وجه العالم . وكتابه بعنوان :

Die Welt as Will Und Vorstellung, Vol. BK. IV.

وقد ترجمه إلى الإنجليز بتر. ب. هلدوين وكب. R. B. Haldane and J. Kemp في
ثلاثة أجزاء كما توجد آراؤه أيضاً بعنوان The world as will and idea في ترجمة رينشارد
تيلور بعنوان : The Will to live, Selected Writings of A. Schopenhauer .
نيويورك ١٩٦٢ . وربما رجعت أصول النزعة النشاؤمية إلى أبيقور حين أعلن خلو الحياة من
الغنى والهدف ، ومن أقصى عباراته « إن الموت هو الطبيب الرقيق الذي يشفينا من أشد
الأمراض فتسكا وهو مرض الحياة » . (أعلام الفلسفة / ١٥١) . وفي آراءه وأقوال
المثاليين الغربيين عموماً انظر
Encyc. of Phil. Vol. 4, pp. 467 ff.

ونحن لا ننكر وجود متشائمين في المحيط الإسلامي ، لكنهم في الأعم الأغلب لا ينطلقون
من منطق إسلامي .

(٣) وأما فيما يتصل بهما من الرط بين العلم أو الفكر أو المعرفة والأخلاق، فحسبنا أن نحيل القارىء على القرآن والسنة: وعلى ما تنتج حولهما من تراث في الميادين الأربعة التي أشرنا إليها آتياً (وهي المتمثلة في الفلسفة التقليدية وفي أصول الفقه وفي علم الكلام وفي التصوف) ليجدها جميعاً دون استثناء تنحو نحو ربط العلم بالأخلاق، حتى في رسم المناهج التي ابتدعها المسلمون لم تغفل هذه النقطة. ويكفي أن تعلم أن السيرة الشخصية كانت من أهم المقاييس لقبول الرواية أو لاهلية المصدر للإفتاء أو للتعليم أو للإجازة.

ولا جدال في أن الروح الإسلامية تشجع على التعلم واكتساب المعرفة، لكنها دائماً توجه الإنسان إلى تخير الأهم فالمهم بإتقان وحكمة بغية الاتفاف بهذه المعرفة في المجال التطبيق في الحياة. فالعقل والتطبيق، والعلم والعمل والعقيدة والسلوك، والمعرفة والأخلاق، نظام من التوائم التي حرص الإسلام في كل مناسبة على الاحتفاظ به والدعوة إليه.

والفلسفة التقليدية ذاتها على يد أعلامها نحت هذا المنحى، وأعلنت صراحة أن هناك حكمة نظرية وحكمة عملية؛ ولا يتحقق الكمال إلا برعاية الحكمتين، وقد أولى كثير منهم الأخلاق عناية فائقة، لما لها من أهمية وخطورة في تشكيل الخط المراد من السلوك.

وربما كان ميدان التصوف أوضح الميادين في هذا التصدد، حيث يبنى التصوف نفسه على الأخلاق، بل لقد عرفه بعضهم بأنه «الخلق»، فن زاد عليك في الخلق، فقد زاد عليك في التصوف، والإمام الغزالي يذكر لنا أنه

حين قرأ كتب التصوف ووعى مسأله وقضاياها . اكتشف أن ذلك لن يجعل منه صوفياً ، إذ لا بد من التجربة والتطبيق العملي لمقتضيات هذه الحياة الصوفية ، وهو يورد بعض أقوال الصوفية الدالة على أن ثمار التصوف لم يحصل عليها أهله إلا بالجوع وترك المألوف والمستحسن ، وليس بمجرد القيل والقال والبحوث النظرية ، وهذا ما دعا الغزالي إلى أن يسلك طريق التصوف ويجرب مواجيدته وحالاته ويصل إلى مثل «مارف الصوفية» .

وقد ظن كثير من العجلين في دراستهم أن التصوف لذلك يعتبر عدو للعلم ، وأن الصوفية أعداء المعرفة العقلية ، وقد ناصبوا التفكير النظرى والبحث العلمى العداء الصريح . والواقع أن الصوفية الخالص الناضجين لم يقفوا فى سبيل المعرفة ، بل كانوا على العكس من حملتها والهادين إليها والمسهمين فعلاً فى إثرائها . غاية ما فى الأمر أن الحملة العديدة التى شنها الصوفية على المعرفة أو العلم أو بعض الفقهاء والعلماء ، لم تكن فى الواقع إلا بسبب التباين الملحوظ بين فكر هؤلاء وسلوكهم ، أى أن معرفتهم أو علمهم أعوزها التطبيق والتخلق بمقتضيات هذه المعرفة .

وبالمثل يجب أن يفهم موقفهم من العقل ، فهم ليسوا أعداء العقل بما هو عقل ، ولكنهم أعداء حصر نطاق المعرفة فى وسيلة واحدة هى العقل أو الحس ، كما أنهم لا يتقنون فى التفكير المنتقل *discursive* فى حدود القيود العقلية لمام الشهادة ولا يرون أنه يصلح فى تحصيل المعرفة بالله وليس العلم به . فالعقل ينتهى عند حدود إثبات وجود البارى وضرورة نسبة الكمال إليه بمخالفته للحوادث ، وسموه عن المثلية ، أما استشعار حضوره أو التمتع بلطفه الخفى أو الامتلاء بقربه ووصف مثل هذه التجارب ، فليس للنمط العقلى السابق المشار إليه سبيل .

ويكفي أن تعلم أن بعض الصوفية من أعلام القرن الثالث الهجري كان يردد إن العقل إذا لم يصرف في طاعة الله انقلب عدو الله ، وقد ركز صوفية القرن الثالث والرابع مجرمهم على من أسموهم بعلماء السوء ، الذين يحققون الفصل بين العلم والفضيلة .

ومن هنا كان لا بد لنا من أن نخالف هؤلاء الذين يزعمون أنه يلبيح الأتقيم علاقة بين العلم والأخلاق ، فلكل منهجه وغايته ، أو الذين يرون أنه ينبغي أن تفرق بين منهج الدين ومنهج العلم ، وأن نحقق الفصل التام بينهما ، إذ أنه ذلك سيؤدي إلى نفس الحال التي يشكو منها الغرب الآن ، وهي حال تدهور القيمة الانسانية في وجه المخترعات العلمية الحديثة التي أحالت قطاعاً كبيراً من البشر إلى مجرد آلات رتيبة ، قد توصف بالدقة ، لكنها خلوا من الحياة المحتملة التي تليق بكرامة الانسان ، خليفة الله في الأرض .

ولا يخفى أن وراء الشرور الذائعة الآن ، والخلافات المستمرة ، والحروب الناشئة ، والانبيار الأخلاقي هذا السبب الجوهرى ، وهو انعدام الصلة بين العلم ، والأخلاق ، أو بين مقتضيات الحقيقة العلمية والمسئولية الإنسانية . وإننا نزيد في مشروعاتنا التجديدية أن يفسح للعلم مكان لائق من حيث اعتبار نتائجه الموثقة من بين اللبنة التي تشيد بناءها الفكرى ، لكننا في نفس الوقت نضبط المناهج العلمية بروح أخلاقية تزيد على الارتباطات الخاصة بمجانب التخصص الفنى ذاته ، وليس في هذا تقييد للعلم ، أو حد من حرية البحث ، بل هو نوع من التوجيه الهادف الذى يكفل لنا الخير والخير في نفس الوقت .

إن ربط المعرفة بالأخلاق هو صمام الأمان الذى يحفظ الحضارة الإنسانية ، ويصون الكرامة البشرية عن أن تعبت بها الأهواء والنزوات

غير المسئولة ، وهو الصمام الذي يضبط جماح العلم إذا عربد ، وأراد قلب المائدة على رموس أسحابه ؛ وذلك لأن العلم التجريبي - بالمفهوم الحديث القاصر - لا تعنيه القيم ، بل ولا يهجمه الإنسان في قایل أو كثير ، ولذلك لا أمل في أن يدرك هذا العلم بهذه الصورة حقيقة الإنسان ومكائنه ، ولا يعجب أن زواه ما يزال يعتبره مجرد ظاهرة من ظواهر السكون شأنه في ذلك شأن سائر الظواهر التي يمتلئ بها العالم .

والدعوة إلى تحصيل العلم للعالم أو المعرفة للمعرفة دعوة ذات حدين ، أو تقبل تأويلين ، نسلم بأحدهما ونرفض الآخر .

فإن أريد بهذه الدعوة أن ندأب في تحصيل المعرفة لما في المعرفة ذاتها من قيمة في تطوير الحياة ، ويكون هذا وحده سبباً كافياً لضرورة تحصيلها دون أن يشفع ذلك بما يمكن أن تثمره من فائدة - إذ أنها في حد ذاتها فائدة ، ولا يمنع ذلك من أن يعضد رغبتنا في المعرفة ما يعقد عليها من آمال ، وما يمكن أن تثمره من إسعاد - نقول : إذا أريد بهذه الدعوة هكذا ، فنحن نقبل هذه الدعوة ما دامت لا تشترط الانفصال والتدابير بين المعرفة ومقتضيات الأخلاق .

أما إذا أريد بهذه الدعوة أن تهمل القيم ، وتجاهل المحصلات الغائية للمعرفة ، وأن يسكون تحصيل المعرفة مجرد إشباع الفضول ، وتغذية النزوات والأطماع ، وحب السيطرة والطفغان ، فإننا نرفض هذه الدعوة لعدة أسباب خلاصتها : أن المرحلة التي نمر بها الآن تفرض علينا تسخير العلم لتحسين واقعنا ، وأن القيم والمبادئ الأخلاقية لا تتعارض مع مقتضيات المناهج العلمية أو نتائج تطبيقاتها .

ويجب أن نؤكد هنا - كما أكدنا مراراً فيما سلف اننا من كتب -

أن العلم ومناجمه ليسا بحكم طبيعتهما من أعداء القيم أو الأخلاق ، وعلى النقيض من ذلك نجد أن مناهج العلم أقرب في روحها إلى الأخلاق من حيث تحمى الصدق والحقيقة والنزاهة والحيدة والموضوعية والدقة والصبر والتثبت ، والحرص ، وما إلى ذلك . وهي كلها فضائل أخلاقية ، تساعد على تبني نظائرها من الفضائل الأخرى التي يغفلها كثير من العلماء في العصر الحديث بدعوى ضمان حرية البحث المطلقة ، وقد أثبتنا في غير هذا الموضوع خرافة فكرة الحرية المطلقة ، في البحث أو في الفكر فلا داعي لأن نورد ذلك الآن بالتفصيل .

ويكفي في تلخيص هذه الميزة -- ميزة ربط المعرفة بالأخلاق -- أن نقول : إنها الخطوة الحقيقية نحو تحقيق السلام العالمي على أتم وجه وأكمله ، وليس تحقيقه في نطاق الشرق الأوسط ، وحده ، أو أية منطقة على حدة ، إذ أن بلاء العالم اليوم ، وتعدد صورته القاسية العامة على النطاق الدولي ، يذبح في الواقع من الفاصل بين المعرفة ، وما تستتبعه من تقدم مادي وبين الأخلاق وما تفرضه من مبادئ وقيم .

(٤) أما تأصيل الذات ، وتمكينها في دنيا الحقيقة ، وربط دائماً

بالمبدأ الأعلى الثابت الذى هو « حقيقة الحقائق » . فيتجلى فيما يلى :

بملا شك فيه أن لكل إنسان ركنية من الاعتقاد تقف خلف أفكاره وتصوراته وأنماط سلوكه ونوع نشاطه في مجتمعه . ولا نستثنى من ذلك « الملحد » ، لأنه في الواقع يستند إلى نوع من الاعتقاد ، حتى وإن كان اعتقاداً بفساد الاعتقاد ، وهذا ما قد نسميه « بالاعتقاد السلبي » ، على أن كل ملحد - كما أسلفنا - لا يخلو من عقيدة في شيء ما ، أو شخص ما ، أو قانون ما أو صيرورة ما ، ونحن نصفه بالإلحاد لإنكاره العقيدة المشهورة لإله المعتقد ، أو للإله الذى وردت بصفاته الأديان الكبرى .

وبملا شك فيه كذلك أن الأفكار حول الإله تتفاوت ضمة وسمواً كما سجلها التاريخ . وليست أسمى فكرة عن الإله إلا قة تاج تشهد للحقيقتين : أولاهما أنها تمثل في النهاية النتيجة العامة التي انتهى إليها جهاد الإنسان العقلي والروحي ، وثانيتهما أن هذه الفكرة الأسمى جديرة بحجوها الخاص بأن تتخذ الخلوية الأساسية التي يصدر عنها من يربد لأفكاره أن تسمو ، واعلمه أن ينفع ، ولسلوكة أن يحمد . ولحضارته أن تتوطد .

وفي ضوء ما سبق يمكننا أن نقول من موقف الحيدة والموضوعية أولاً ، ومن موقف الثقة الإيمانية المدعمة ثانياً أن الانبثاق الحقيقي للتجديد الذى يمكن للذات ، ويوصل الإنسان هو الانبثاق من الإسلام ، لأن فكرة

• الألوهية ، في الإسلام تفوق ما سبقها وما تلاها من أفكار . وبغير أن
نمس الحقيقة التي تشير إلى أن الإله الواحد هي عقيدة سائر الأديان السماوية ،
وبغير أن ندخل في تفصيلات أسباب الانحراف بهذه الفكرة عبر التاريخ
نود أن نشير في إيجاز مركز إلى بعض الأنماط الفكرية حول الإله ، مقارنة
بنظرة الاسلام الخالصة ، حتى يتبين لنا في النهاية القيمة ، الحقيقية ، للصدور
عن هذه النظرة .

إننا نستبعد من ميدان المقارنة هذه الأنماط البدائية ، التي نراها نحن
مظاهر انحرافات ضاربة في القدم ، وبراهم البعض الأصول الأولى
لفكرة الألوهية .

والفرق بيننا وبينهم أننا نعتقد أن هذا الكون لم يخلق فيه الإنسان
عبثاً ، ولم يدخل إلى الوجود سدى ، ولا يعقل أن يكون وليد الصدفة ، بل
لابد له من موجد وخالق ، ولا بد لهذا الخالق من أن يتصل بخلقهم ويعلمهم
وبرعهم ويتعمدهم كما يتعمد سائر الظواهر بما أودع فيها من أسرار وقوانين
ولا يعقل أن يكون الانسان على صلة فعلية بإله واحد مثلاً ثم يدعو إلى
عبادة أصنام أو حيوانات أو بشر أو ظواهر طبيعية ؛ وإنما المعقول أن
تكون هذه العقيدة البسيطة الواضحة قد تشوهت بحبر الزمن وتناول
العهود ؛ ومن أجل ذلك تتابعت الأديان السماوية كحاولات متكررة
للتصحيح والتذكير بالحقيقة الأصلية الأولى .

أما هم فيعتقدون أن الانسان وجد بين ظواهر الطبيعة للقاهرة ، فخافها
ورهبها ثم عبدها وقرب إليها القربان ، وما إلى ذلك . وقد يشهد لنا
أن جميع الوثنيين ومعدى الآلهة كانوا يناضلون بينها لينتهوا إلى إله واحد ،

إن لم يكن على المستوى اللائق من الواجهة السماوية فهو على كل حال اتجاه إلى التوحيد بما يشهد بأن الفطرة أو الأصل هو فكرة التوحيد ، ثم تأتي ذلك الصفات التي يخلفها الإنسان على الواحد ، فتدخل الرغبات والطباع البشرية . ومع ذلك فدعنا من هذه الصور البدائية التي لا تخدم غرضنا الآن ، ولنخرج على أهم الأديان والمذاهب لنتلص فيها فكرة الإله ونوازن بينها وبين فكرة الإله في الاسلام . غير أننا يجب أن ننبه إلى أن مصادرنا في فكرة الإله في هذه الأديان أو المذاهب هي المصادر الأصلية ما أمكن ، بصرف النظر عما إذا كان قد اعتور هذه المصادر بعض التحريف أو النقص أو لم يعتور .

فكرة الإله في المذاهب الإغريقية :

ليس هنا موضع التمرض لفكرة الإله عند الإغريق بالتفصيل ، لأن ذلك يخرجنا عن النقطة الأساسية التي نريد التركيز عليها ، ولذلك نلخص رأينا في هذا الصدد ، مدركين ما في هذا التلخيص من تجاوز لنقاط عديدة جوهرية ، لسكننا مع هذا التلخيص نقدم شهادة كاتب تفرغ فترة طويلة للبحث في ظاهرة الصلاة في جميع الأديان وأنواع هذه الصلاة .

بالرغم من أن الروح الدينية الناضجة في الفتره الكلاسيكية اليونانية التي أعقبت حركة النقد العارمة ، قد استبعدت كل الملامح الخيالية المعروفة التي كانت تزخر بها آلهة هوميروس ، فإن الآلهة - مع تعددها - احتفظت بصفات مثل الشخص والتفكير والشعور والحياة الروحية على النمط الانساني . ولقد جعل الشبه القائم بين الإنسان والإله أساساً لإمكان إنشاء علاقة بينهما . وقد علق بعض الباحثين على الموقف اليوناني من الإله بأنه لا يشبه موقف هؤلاء الذين يستشعرون المحبة المتبادلة بين الأب وابنه كما يبدو في المسيحية ، ولكنه موقف الصداقة التي تتعادل فيه

كفتا الميزان، (١).

أما التصور النلسفي للإلاه في الفكر اليوناني فهو ينتهي عند أرسطو منلا بقطع الصلة بين الاله والعالم في كينونته ، والافتصار على الربط العلي أو السببي باعتباراه ، المحرك الذي لايتحرك وفي هذا التصور تتلاشي تماماً عناصر الايجابية والفعالية والتأثير الذي ينبغي أن يكون للإلاه ، وتختفي مع ذلك مبررات نشدان التقرب أو التأمسي بما يرسم من مبادئ أريسن من قوانين ، وبذلك يفقد الانسان أم وازع ، وأكفأ حاث ، وأعمر مصدر لجهاده وآماله التي تتناسب مع قيمته وكرامته . لقد جعل أرسطو أجل عمل للإلاه هو التأمل ، ولذا جعل « التأمل » قمة السعادة الانسانية من حيث تشبيهه بعمل الاله ، وفات أرسطو أن هذه النزعة الأرسطوقراطية التي صدر عنها لا يمكن أن تطبق على الاله ، إن كان حقاً وفيأ لمبادئ منطقته الذي وضعه .

إن تحقير العمل وإعلاء التأمل مبدأ استولى على عقليات يونانية كثيرة ، كما استولى على أم وطبقات عديدة ، وهو يعنى عن تقدير قيمة العمل الذي هو في الواقع تجسيم وتجسيد وتطبيق للتأمل .

وأن الفرحة الحقيقية التي يشمر بها الإنسان ليست في مجرد التأمل ، وإنما تغمر الفرحة الحقيقية قلب الانسان الذي يرى بعينه ويلبس بيديه ويجرب بنفسه نتائج فكره وتأمله شاهدة شاخصة فارضة نفسها على الواقع .

المهتدين

فكرة الإله في اليهودية والمسيحية :

بالرغم من الأصل السامى لفكرة الإله في هاتين الديانتين إلا أن التصور الإلهى فيهما قد اختلط بإضافات متدرجة بعد فيها تماماً عن هذا الأصل ، دون أن يحقق بذلك إعلاء لهذا التصور ، أو إثراء للإطار الفكرى المنشود .

فتصور الألوهية في التراث اليهودى يتأرجح بين مستويات عديدة تمتد من القول بإله قبلى أو صنم أو وثن يحى حتى شعبه أو قبيلته إلى القول بإله واحد خالق للمكون ، كما دعت إلى ذلك سلسلة الانبياء المبعوثين فى بنى إسرائيل . ومع أن سيدنا موسى عليه السلام قد أتى إليهم بمبادئ عديدة وصفات معينة تتصل بالإله ، إلا أنهم - كما دعتهم دائماً - وقعوا فى حياته وفى وجوده بينهم فى عبادة العجل ، وربما كان الأصح أنهم استعادوا تلك العبادة التى كانت معهم منذ كانوا بمصر . وتوجد فى سفر الخروج صفات بشرية مخلوطة على إله إسرائيل ، ويحدد بعض المؤرخين تطور فكرة الألوهية فى اليهودية بمرحلتين : مرحلة ما قبل بناء الهيكل ومرحلة بناء الهيكل .

ومهما يكن من أمر فقد اختلطت العقيدة النقية فى التوحيد والتزيه بقرهات جيران اليهود الذين سارعوا فى قبولها ومزجها بعقيدتهم بحيث يمكن أن يقال بحق : إن مثل هذه العناصر قد هبطت بالتصور الإلهى وأزالته من مرتبته الحقيقية . ويكفى أن تطالع الصلوات والأدعية الموجهة إلى الله لتدرك صدق رأى بعض الباحثين فى أن معظم الصفات المنسوبة إلى (يهوه) إسم الإله فى اليهودية تصور فى الحقيقة صفات اليهود أنفسهم

أكثر مما تصور الصفات الإلهية ، (١) وبذلك يمكن القول بأن اليهودية كدين سماوى لم تحافظ على نقائها ولم تنج من الموروث .

أما فكرة الإله في المسيحية بالرغم من مرورها بأطوار عديدة نالت من التصور المبسط الأصلي . فقد سلطت عليها التحليلات الفلسفية على يد الفلاسفة المدرسين ، حتى تركت الفترة التي نلت المرحلة الأولى للمسيحية آثارها على فكرة الإله فيها . وتسمع بين الحين والآخر دعوات لإثراء المذهب المسيحى لفكرة الألوهية عن طريق استغلال نمو المعرفة الانسانية وما أدت إليه من كشف مذهلة .

وبالرغم من ذلك فالموقف المسيحى بالنسبة للتصور الإلهى لا يمكن أن يدعى الكمال مهما بلغت ضخامة الجهود التي بذلت وتبذل في سبيل تأييد فكرة التثليث ، أو فكرة التجسد الإلهى أو الحلول الربانى ، والتقييد بالهيكل أو بالناسوت البشرى ، فداء وتخليصاً للادميين جميعاً من الخطيئة الكبرى التي توارثتها الأجيال عن آدم . وليس العرض هنا مناقشة هذه الفكرة بالتفصيل ، وإنما همنا أن نقول إن تحليل التصور المسيحى للألوهية ينتهى بنا إلى القول بأن بعض عناصر هذا التصور قد يرجع بها إلى اليهودية

(١) لقد نسبوا الولادة إلى الله ، كما نسبوا إليه حب التدمير ، ويذكر القرآن أيضاً أنهم وصفوا الله بالبخل حيث قالوا « لله يد مملوءة ، فلت أيديهم وإمتوا بما قالوا ، بل يدها بسوطتان ، ينفق كيف يشاء ... » .

ارجع في بسط فكرة الألوهية في اليهودية إلى كتاب History of the Hebrews وكتاب The Legacy of the Ancient World. ولهذا الكتاب ترجمة عربية ، وكتاب : Early Days of Christianity وكتاب : Hebrew Literature وكتاب الإسلام والسعادة / ٣٩٥ وما بعدها ، وكتاب : حكمة الأديان الحية ، وفارن كتاب « يهودية » للأستاذ الدكتور أحمد شلبى وخاصة ص ١٥٨ وما بعدها .

وأشاج أخرى ، أما الأفكار المجردة وصور التعبير المختلفة فقد تدبّر للتأثير اليوناني ، وإن كان ذلك لا يمنعنا من الاعتراف بأن التجارب التي خاضتها الكنيسة خلال العصور المختلفة قد أثرت في لاهوتها بدرجة كبيرة (١) .

ولا نعتقد أن فكرة إحلال الله في أية ظاهرة كونية مهما جات يعتبر تسامياً فكرياً ، أو تنزيهاً عقلياً أو وجدانياً للإله الجدير بالإجلال والمحبة المضارعة ، كما لا نعتقد أن فكرة الخلاص من الخطيئة الأصلية تتساوق مع المكافحة التي وضها الله للإنسان ، والكمال الذي استحقه الله بالذات . خطيئة السلف -- إن صح عدم غفرانها ومحوها -- لا يرثها الخلف الذين لم يرتكبوها أو يشاهدوها أو يساهموا فيها كما يقضى بذلك منطق العدالة الحققة ، والقسطاس المستقيم . فإين مبدأ هذا التصور من المبدأ القرآني « ولا تزر وازرة زر أخرى » .

ويبرز القرآن هذا المنطق على أسنة البشر في معرض الافتراض ، وذلك في آية الميثاق الذي أخذ على الخلائق واستشهادهم على ربوبية الله سبحانه . ويعلم الله جلا جلاله أخذ هذا الميثاق على كل فرد من أفراد البشر بالاحتياج أي إنسان بأن سلفه أو أباه هو الذي أشرك وخالف ، أما هو فقد تبع أباه ولم يبتكر هذا الإشراك أو الاعتراف : يقول القرآن « ... أن تقولوا إنا كنا عن هذا غافلين » (عن هذه الحقيقة ، وهي ربوبية الله) أو تقولوا إنما أشرك آبائنا من قبل ، وكنا ذرية من بعدهم ،

(١) ارجع في ذلك إلى Encyc. of Religion and Ethics, art Divinity. وارجع في ذلك إلى L. Hodgson في كتابه مذهب الثلاثيات وارجع في ذلك إلى The Doctrine of Trinity (Caral Lecture) وارجع أيضاً Short Hist. of Christ.

أقهرلكننا بما فعل المبطلون^(١) ؟

إن غرس الإحساس بالذنب والخطيئة ، وإن كان يصلح في حمل النفس على التظلمن والتواضع ، إلا أن إلهام الانسان بأنه مخطيء ، وأن خطاه سوف يتحملة آخرون يفتدونه ويخاصونه من عواقب هذا الخطأ - هذا الإلهام لا يشجع على الإقدام والثقة بالنفس ، بل هو أولى أن يزين الدعة والإشكال والقناعة في الطموح .

الفكرة في الإسلام :

فإذا انتقلنا إلى الاسلام وجدنا الصراحة والوضوح والحسم إزاء وحدة الإله ، ومخالفته للحوادث : وإذا كانت الأولى إيجابية فالأخرى سلبية . ويتجاذب قطب الإيجابية والسلبية تصور الألوهية في الاسلام بما يشهد في جزمه ويقين بأن الله فوق المعايير والأقيسة والحدود والموازن والتصورات في ذاته الأقدس ، وأقرب من حبل الوريد ، « ويجول بين المرء وقلبه » .

ومعنى ذلك أن الله في ذاته منزه عن حقوق الخواطر وإدراك البصائر ، ولكنه في صفاته وأفعاله مؤثر مباشر قريب مسيطر محيط فعال لما يريد . وبعبارة أخرى يقوم التصور الاسلامي الصحيح على مراعاة جانبي التنزيه والتشبه (ويقصد به هنا التقريب اللفظي دون أن يتعد المعنى عند الاستعمال في جانب الإله ، والمعنى المستعمل في جانب الانسان) ولذا أفضل

(١) سورة الأعراف / ١٧٢ .

كلمة « التثيت » بدلا من التشبيه لما قد توهم من المماثلة بين الله والخلق .
وقد نبه بعض علماء وصوفية القرن الثالث الهجرى على تفضيل هذه اللفظة
التثيت .

ونلاحظ أن الانحرافات التي أثرت عن بعض الفرق الاسلامية بالنسبة
لتصور الصفات الإلهية إنما جاء من محاولة تغليب أحد الجانبين ، والعناية
به على حساب الجانب الآخر . وذلك بأن يغرق الانسان في التنزيه وإبعاد
الإله عما يظن أنه غير لائق ، ويتمادى الانسان في السلب حتى يبدو الإله
في نظر هذا المغرق المغالى وكأنه فكرة مجردة ، لا إله فعال . وكذلك
بأن يتطرف في جانب التشبيه أو التثيت حتى ينتهى تصوره بنسبة الجسدية
للإله كما فعل الحشوية والمشبهة . وكما فعل الغلاة في نفي الصفات جميعاً عن
الإله بالنسبة للجانب الأول ، وكذلك بعض الفلاسفة المتطرفين .

وايس من الصحيح ما يعتقد به بعض شراح المسيحية من أن مذهب
الحلول incarnation ، كما طوره اللاهوتيون في الكنيسة الشرقية على
أساس فكرة اللوجوس خير وسيلة أو محاولة للملازمة والتوفيق بين
فكرتي التنزيه والتشبيه . وبناء على ذلك تعتبر الطبيعة أو الماهية الباطنة
للإله حياً فياضاً تمثل في حياة عيسى وفي موته على السواء مع تمثيل
ذلك بفكرة الروح الفعالة (التي نص في المسيحية أحياناً على أنها
اللوجوس) .

إذ يقال : كيف تكون نسبة ما لا ينفى إلى الإله ملازمة بين التنزيه
والتشبيه ؟ اللهم إلا إذا أريد بالملازمة هنا التضحية بالتنزيه في سبيل
التشبيه . وما يؤيد هذا الغرض أن بعض الدارسين من المسيحيين يدعو

فعلا إلى تخلص التفكير الديني المسيحي من فكرة « التنزيه » الذى يسعى إلى تعظيم الله عن طريق صلة بالعالم . وجعله غنياً عنه - وفى ذلك خلط واضح كما ترى . فالفصل بين الله وبين العالم شئ ، وغنى الله عن العالم وعدم حاجته إليه شئ آخر .

إن الملامة بين طرفى التنزيه والتشبيه تحققت فى التصور الإسلامى بوحى من الإسلام نفسه الذى تحدث عن الله من الناحية الترانسندنتالية (المسامية) ironcendental التى تلائم التنزيه ، ومن الناحية الإيجابية الفعالة المؤثرة تأثيراً مباشراً فى دفع الحياة وتطويرها . لقد حذر الثقات من مفكرى الإسلام من التطرف فى أى من الجانبين على حساب الآخر ويقول كبير منهم « لا يخرجكم تنزيه الله إلى التلاشى ، ولا يخرجكم تشبيهه إلى الجسد ، الله يتجلى كيف يشاء » .

وهذا يضع فى اعتباره أن الصفات الإلهية ، التى هى ميدان الربوبية - وهى من الكلمات المتضاربة ، حيث تتطلب بوجودها مرئياً أو مخلوقاً - هذه الصفات الإلهية تمثل حقاً ميدان اللقاء والعلاقة بين الانسان وربّه وهو من آثار هذه الصفات الإلهية التى حدها بعض الباحثين بأنها صفات الفعل وليست صفات الذات .

وذهب بعضهم إلى حد أن أعلن أن كل أحكامنا وأخبارنا عن الله يجب أن تفهم فى ضوء مبدأ النسبية ، بمعنى أنها تمثل مقدار بصر وإدراك صاحب هذه الأحكام أو الأخبار ، ولا تصور بحال ما ، حقيقة الإله فى علاه وتقده . ومن ثم كانت ، وما تزال - ولن تزال - الذات الإلهية فى جلالها وكلالها أية على صيد أى خاطر ، وإدراك أى عقل أو إحاطة أى فكر .

وفي التصور الإسلامي العناصر اللازمة التي تهدي وترضى سائر الجوانب الإنسانية ، أو الكفايات البشرية . ففيه التماسي إلى أبعد نقطة في التنزيه وضروب الكمال كما ينبغي للجانب الإلهي ، وفيه الفضل والرعاية والولاية وإمكان قيام الوددون اختلاط أو اضطراب أو هبوط ، وفيه الإعزاز الإنسان بمسوغات الحربة والعلم ، وفيه استمرار التفاعلية وتعدد الشئون التي يلها فعل الله وعلمه ، وفيه إفساح المدى الغائي لمصير البشرية يتبنى الاسلام فكرة دوام الترقى حتى في الجنة في الآخرة .

ولعل أطرف ما يروى في هذا الصدد قول بعض علماء المسلمين : إن العلماء لا يستغنى عنهم حتى في الآخرة . فلما قيل لهذا العالم : إن الناس يعلمون أنهم محتاجون إلى العلماء في الدنيا (سواء كانوا علماء تجريبين يتكرونها ما ييسر على الناس حياتهم ، أو كانوا علماء دينيين يرشدون الناس إلى ما يصلح حالهم في الدنيا والآخرة) ، أما أن يحتاج الناس إلى العلماء في الجنة أو في الآخرة فذلك ما لا تظهر حكمته ولا يتضح معناه — لما قيل لهذا العالم هذا الكلام ، أجاب بقوله : إن أهل الجنة قد يستوفون أغراضهم بما قدم لإيهم من أوجه النعم ، حيث لم يجب لهم طلب ، بل لبيت جميع رغباتهم ، حتى إذا استنفدوها ولم يعرفوا ماذا يطلبون — لأن لكل منهم حداً في معرفته بالله وما ينبغي له ، وما يتناسب أن يطلب منه في هذه المرحلة — لجأوا إلى العلماء بأقواله ليرشدوهم إلى ما ينبغي أو ما يمكن أن يطلب لهم في تلك المرحلة التي يعيها العلماء (١) .

(١) انظر هذه النصة في كتاب «الجنة في وصف الجنة» لابن أبي عمير ، ٦٧ ، وقد ورد نظيرها نسبياً إلى سهل التستري ، كما ورد ذكر ما على أنها حديث نبوي ، لكنني لم أعتز به في الصحاح =

ونلخص هذه النقطة بقولنا إن الاستناد إلى فكرة الألوهية كما يعرضها القرآن في أنقى صورها ، وكما يعرضها رواد الفكر الاسلامي يحقق للتجديد الفكرى كسباً عظيماً من حيث التأصيل والتسكين - وبذلك نكون قد استوفينا الحديث عن الملاحظة الأولى التي أبديناها في صدر حديثنا عن بعض التأملات حول التجديد . وبقى أن نقول إن الانبثاق من النظرة الإسلامية وفاء للحقيقة ، ولكنه يفرض علينا أن نسلم أيضاً بضرورة تعدد مستويات التجديد ، اعترافاً باختلاف مستويات الناس الفكرية والوجدانية ، وليس في هذا نزعة أرستقراطية أو برجوازية ، ولذلك تفصيل في كتاب آخر .

ثانياً : ومن الملاحظات التي نود التنبيه إليها ضرورة تبادل العون بين المناهج المختلفة ، تمكيناً للعربي المسلم من الانتفاع بمحصلة تطبيق هذه المناهج ، في تناسق وتناغم ، يكفل رؤية الحقيقة في صورها وجوانبها المتعددة . وبديهي أننا لا نغنى بذلك الحائط بين المناهج الذي يؤدي إلى الفوضى والاضطراب في البحث والدراسة .

إننا نغنى محاولة الباحث أو الدارس أو المفكر أن يستقصى الميادين الأخرى المتاخمة لنطاق بحثه أو موضوعه ، للاستئناس بها ، وإحاطة

= والنسبة للتصور الإلهي في الإسلام - مع مراعاة تلاحم ميادين الفكر الإسلامي الأربعة ، ومع مراعاة الرجوع إلى القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة أرجح إلى بعض كتب الفارابي مثل آراء أهل المدينة الفاضلة ، تحصيل السعادة ، والدهاوى القلبية ، ولاحظ فكرة الفارابي في تعطيل عدم القدرة على إدراك الله إذ يقول « إنه (أى الله) من جهته غير متناص (صعب) الإدراك إذ كان في نهاية الكمال ، ولكن ضعف قوى عقولنا نحن ، وللأسف المأذوم والمدمن ، يتناص إدراكه أو يصير علينا تصوره ، ونضعف عن أن تعقله على ما هو عليه . فإن إفراط كماله يهزنا فلا تقوى على تصوره على التمام » - انظر أيضاً مقالات الإسلاميين للأشعري ، ومجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية ، والتعرف لمذهب أهل التصوف لسكلاباذي وكلام سهل بن عبد الله التستري ، وإحياء علوم الدين للقرظي ، ورسالة التوحيد لللامام محمد عبده . وقارن تجديد التفكير الديني في الإسلام لمحمد إقبال ، ترجمة عباس محمود ، وغير ذلك من كتب الفرق أو الملل والنحل .

موضوعه بأضواء كاشفة تيسر عليه الوصول إلى الحقيقة ، وتعرض النقص الذى قد يشكوه من ضيق الأفق الذى يتحرك فيه نتيجة للالتزام بتخصصه الجزئى الدقيق .

إن غاية ما نريد الوصول إليه فى أى مشروع تجديدى للفكر هى إثراء وجودنا الإنسانى ، واستشعار حقيقة الحياة معنى ومفهوماً وذوقاً ، وذلك لا يكون بتقطيع أوصال الحقيقة ، بل بمحاولة الربط بين أجزائها وإظهارها بمظهر الوحدة المنتظمة الشاملة .

إننا على العكس مما يدعى إليه بعض الدارسين - نرفض الإصرار على انفصل دائماً بين الحقيقة الواقعة Fact وبين القيمة Value ولا نرى مبرراً علمياً واحداً لضرورة هذا الفصل ، لكننا بمقاومتنا هذا الفصل لا نقصد إلى إحالة الحقائق الواقعة إلى مثاليات مجردة أو خيالية ؛ ولا نقصد مسح القيم والهياكل بها إلى مستوى الحس المقيد ، دون أن يكون هناك التفرج الأمثل للقيمة .

وإذا جاز لنا أن نجزيه الظاهرة ، وأن نفصل بين المترابطات أحياناً لغايات علمية تخصصية ، فإنه لا يجوز لنا - وقد فعلنا ذلك - أن ندعى أن نتائجنا تمثل الحقيقة الكاملة لهذه الظاهرة أو تلك ، ولنضرب لذلك مثلاً بمعالجة مشكلة خاصة تتعلق بالنفس الإنسانية فى محيط علم النفس التحليلى أو علم النفس العلاجى Psycho-Therapy and Psycho-Analysis .

إننا إذا طبقنا مبدأ الفصل الحاسم بين الواقع والمثال ، فلن نرضى إلا ما يقع عليه حسنا وما نشاهده فعلاً من أعراض تصحب هذه الظاهرة أو تلك .

ولا جدال فى أن ما نراه أو نلاحظه أمر حقيقى واقعى ، لكن

الملازمات الخفية التي كان لها نصيب في تشكيل الظاهرة - موضع البحث -
نظل خفية ما دمنا مصرين على الاقتصار على الجوانب الموضوعية مجال
الملاحظة والتجربة . وهذا يصدق بصفة خاصة على كل موضوع يتصل
بالإنسان بما هو إنسان ، ولذلك رفضنا كل المذاهب التي تعتبر الإنسان
بمجرد ظاهرة طبيعية ، يمكن فهمها تماماً عن طريق تطبيق المنهج التجريبي
المقتصر على الملاحظات والتجارب الحسية ، وشأنه في ذلك شأن سائر
الظواهر الطبيعية الأخرى ، بل إننا لنذهب إلى أبعد من ذلك حين نرى
أن الظاهرة الطبيعية نفسها وإن كانت تصلح أن تكون موضوعاً علمياً
بالمعنى الحديث ، بمعنى أنها تقبل تطبيق المنهج التجريبي - فهي إلى جانب
ذلك تحمل معاني أخرى لا تتصل بمعطيات التجربة الحسية أكثر من
اتصالها بالجانب الميتافيزيقي ، وبخاصة عند ما يريد أن تكون معرفته كاملة
شاملة .

ويجب ألا يساء فهم هذا القول ، فيظن مثلاً أننا لا نثق في الطرق
أو المناهج العملية التجريبية ، فإن ذلك أبعد ما يكون عن الحساب .
كما لا ينبغي أن يظن أن المنهج العلمي غير كاف في حدود ما أريد منه ،
وهو وصف وتفسير سير الظاهرة بأسبابها ونتائجها ، دون الدخول في
محاولة السير بتعليلها إلى أبعد عما تعطيه الملاحظة أو التجربة . فالواقع أن
المنهج العلمي وفي بذلك كله بالنسبة للعالم المتخصص تخصصاً دقيقاً ، لكن
هذا العالم - من جهة أخرى يفيد كثيراً إذا ما رأى - خارج نطاق
تخصصه - بعض الاحتمالات والتفسيرات والتعليلات الأخرى الواردة
فيما وراء ميدانه . ولعل أقل ما يستفيد منه هو أن يعلم أين تقع نتائجه وحقائقه
من نتائج الآخرين وحقائقهم في هذه الصورة العامة التي تفوق في عمومها
المدى الذي وقف عنده العالم .

وفي اختصار وصراحة قاطعة ، نرى أن تبادل العون بين المناهج وتناجها في الميادين المختلفة للمعرفة الإنسانية يعتبر عاملاً أساسياً وجوهرياً في إثراء حياتنا الفكرية والعلمية ، وذلك أهم عمدة النهضة والتقدم . كما نرى ضرورة التفرقة بين تبادل العون ، وبين الخلط في المناهج وفي النتائج ، لأن ذلك سبيل الفوضى والبلبلة العلمية . وإذا كنا قد أشرنا إلى أن العالم يفيد باستطلاع وجهات النظر خارج ميدانه ، فلستنا نغنى بذلك أن يقحم في نتائجه العلمية ما لم تؤده إليه التجربة ، وإنما نغنى أن نتيح له أن أنسب الفرص لإمكان فهم معطيات التجربة وأبعادها الحقيقية .

وقد يقول قائل : إن للعلم منهجه ومشكلاته ونتائجه المحددة ، فإذا تطلب من العلم أو العالم بعد هذا ؟ ولماذا تصر على تبادل العون بين المناهج ؟

والإجابة عن ذلك نقول : إننا لا نطلب من العالم أن يترك منهجه أو أوقضياه أو نتائجه ، متخلياً عنها ليتبنى غيرها . وإلا كنا متناقضين مع أنفسنا ، حيث نطلب من العالم أن يكون عالماً دون علم !

إن كل ما نوداه هو أن يضع العالم نصب عينيه احتمالات النتائج الأخرى التي توجد خارج ميدان تخصصه ، وربما فتحت له هذه النتائج آفاقاً أخرى تضاعف من كفاءته وفرص نجاحه في إنجازاته العلمية ، فإن لم تكن فائدتها العلمية ، فإن لم تكن فائدتها مباشرة بالنسبة لتخصصه الدقيق ، فمن المؤكد أنها لا تضره ، بل إنها تعطيه على أية حال ما يضاف إلى معرفته بما يدور حوله .

ومن قال إنه لا سبيل إلا عن طريق المعمل وحده فقد ضيق واسعاً ، وحجر على طاقات أخرى يتمتع بها الإنسان ، دون مبرر علمي صحيح ، فقد وجد الإنسان لاستخدام كل طاقاته وأشياءه لا لتعطيلها وإذبالها .

ثالثاً : ومن الملاحظات الهامة التي يجب أن توضع في الاعتبار ضرورة تضمن النظام الفلسفي الجديد مشكلاتنا السياسية والأخلاقية النابعة من صميم وجودنا وبيئتنا في إطار يدل على عمق إدراكنا لنواتنا وحيقتنا الانسانية . ولا يتم ذلك إلا بتتبع العناصر الاصلية الثابتة الموجودة في تراثنا حول النموذج الانساني ، ومحاولة استكمالها أو تعديلها إذا اقتضت ظروفنا الراهنة ذلك .

وليس أدل على القيمة الكبرى والأهمية العظمى التي نعلقها على اكتشاف الذات من أننا نجد أن كثيراً من المحاولات الفكرية في المحيط العربي الاسلامي ركزت على هذا الهدف المتعلق بحقيقة الإنسان ، تمهيداً لاكتشاف الذات ، وتحمل البحوث النفسية مكاناً مرموقاً في فكرنا العربي الإسلامي ، وإن كانت تبدو في بعض ميادينه أم وأوضح منها في البعض الآخر . وتعني بذلك أن هذه البحوث والآراء النفسية تتجلى أبرز ما تكون في ميدان الفلسفة المدرسية أو التقليدية وفي ميدان التصوف ، وليس لها مثل هذا الحظ في ميدان أصول الفقه وعلم الكلام .

ومن الأهمية بمكان أن نراعي معالجة المشكلات الجوهرية الحقيقية التي تعترضنا ، وأن لا يذهب بنا الواقع الفكري إلى معالجة مشكلات مفتعلة أو بعيدة عن واقعنا ، إذ نحن نرفض معالجة مشكلات وهمية تنتهي إلى هذه النظرة التشاؤمية الساخرة ، والقائمة معاً ؛ لأن هذا اللون الفكري يثبط العزيمة ، ويزعزع الثقة ، ولا يقدم شيئاً إيجابياً يمكن أن يفيد ، كما أنه في النهاية جنابة على الحقيقة وعلى الأمة .

إن من واجبنا أن نولي الدراسات الأخلاقية عناية خاصة في جانبها التطبيقي وربطها بالمتعضيات النهائية التي ارتضيناها للذات الانسانية المؤمنة في صدق ووعى بقيم الخير والحق والجمال . ولا يعني ذلك أن تكون أنماط

سلوكنا الفعلية مصدر إلهام لقيمنا ، بل على العكس من ذلك ينبغي أن ترتقى
بأنماط سلوكنا إلى الصورة المثلى المرتضاة في نظريتنا الموسعة وكشفنا
النهائي لذاتنا .

وان يتم ذلك بصورة مرضية إلا باستعراض التراث الفكري ، وإعادة
فهمه في ضوء متطلبات عصرنا ، على الأقتصر على ميدان واحد من ميادين
هذا التراث . ولا بد أن نقبل على الفهم والانتقاء بروح نزيهة لا يعنينا
إلا إشار الحق الذي يمنح الاستقرار والاطمئنان ، ويصحح السلوك ويهدى
الوجدان ، ويسهم بدور إيجابي في تصحيح مسار الحضارة البشرية ، وتحقيق
التوازن فيها بين المادة والروح في إطار ما يبنى بالعرض ، وفي ضوء المفاهيم
الملتزمة المستمدة من صريح نصوصنا المقدسة .

الباب الثاني

التوفيق بين الدين والفلسفة

في الفكر الاسلامي



المهتدين

مصادر الفكر الاسلامى

لقد تعددت وتعارضت آراء الباحثين حول مصدر أو مصادر الفكر الإسلامى أو بعبارة أدق « الفلسفة الإسلامية » . فمنهم من رأى - كما سبق - أن الحركة الفكرية لمدارس علم الكلام الأولى هي الأب الشرعى للفلسفة الإسلامية ، التى استقت فيما بعد من ينابيع فكرية أخرى ، وأهمها وأعمها الفلسفة اليونانية . ويرفض بعضهم هذا رأى ، بحجة أنه لا يقدم تفسيراً واضحاً لأى من الفلسفة أو علم الكلام فى الإسلام .

إن علم الكلام فى رأى هؤلاء - قد يشهد الذهن ، ويطور مهارة الجدل ، ولكنه لا يقود إلى طريقة منظمة للتفكير العقلى ، ولعل أهم ما يستند إليه هؤلاء هو ما سجله التاريخ من الصراع والحرب والفلسفة وعلم الكلام ، بالرغم من أن هؤلاء يعترفون أن علم الكلام تبين كثيراً من المصطلحات والمفاهيم الفلسفية ، كنوع من تبادل الأسلحة بين المتعارضين .

ومناك رأى آخر مؤداه أن الفلسفة الإسلامية ليست لإفلسفة يونانية بلسان عربى ، وقد زينت بأفكار أخلاقية ودينية أملت لها ديانة التوحيد (الإسلام) وهذه الإضافات - التى لا تشكل فى رأى هؤلاء - جوهرها ولا أساساً فى هذه الفلسفة - يمكن الحكم لها أو عليها تبعاً للمزاج الشخصى للباحث .

وعل أقرب الآراء إلى الاعتدال هذا الرأى الذى لا يذكر استمرار وجود الفكر اليونانى فى المحيط العربى ، ولكنه يؤكد وجود بعض الملاحق

١١ - الفلسفة الإسلامية

الأصلية للفكر الإسلامى لا يمكن جعلها ، غاية ما فى الأمر أنه لسوء الحظ أن نجد هذه الملامح والسمات الأصلية غارقة وسط الإقتباسات الكثيرة من الكتاب اليونانيين . ولقد جدت حركة حديثة نوعاً ما فى الدراسات الفلسفية الإسلامية ، تدعى أنها اثرت على مفتح أو مصدر الفلسفة الإسلامية ، فيها أسمته الخليط المكتمل الذى سجلته كل أنواع كتب الهيلينية فى أواخر مراحلها .

ونعتقد أن البحث الآن يدور فى الاتجاه الصحيح عندما يحاول الإجابة على هذا السؤال : هل تتخذ الفلسفة الإسلامية نقطة بدء مركزية أو أساسية وإذا كان الجواب بالإيجاب فما هى هذه النقطة أو هذه المسألة ؟

وقد سبق أن رأينا كيف يحدد بعض الباحثين هذه النقطة ونعتقد أن هذا خير ألف مرة من هذه المحاولات التى أسفرت عن إلغاء بعضها البعض هذه المحاولات المعقدة التى تنلس لكل فكرة مصدرأ أجنبياً دون الدراسة الجادة للإحتمالات الأخرى ، ودون الانصياع لهذه الحقيقة البسيطة والخطيرة معاً ؛ وهى أن الفكر لا يمكن أن يحتفظ بطابعه الأصيل عند إنتقاله إلى بيئة أخرى ويجب ألا ننسى أن حديثنا هنا منصب على الفلسفة المدرسية أو التقليدية التى حددناها فيما سبق .

أما ما يتصل بمناهج البحث فقد كشفت الدراسات الحديثة عن بطلان الآراء التى ألحت على أن المسلمين تبنا منطق أرسطو وظلوا خاضعين له فى جميع فروع دراساتهم وتفكيرهم .

وقد تمكن^(١) بعض الدارسين العرب بما قدم من وثائق هامة من إثبات

(١) الدكتور على سامى النشار فى كتابه نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام : الجزء الأول

أن المسلمين نقدوا المنطق الارسططاليسى وكشفوا عيوبه ، كما تمكن
باحث^(١) آخر من إثبات أن المسلمين كان لهم منج آخر يخالف منطق
القياس : إذ أنهم وضعوا فعلا المنطق الاستقرائى كاملا ، وقد نبه إلى ذلك
العالم التجريبي الأول - روجر بيكون كما سلف .

(١) المرحوم الدكتور محمود قاسم « المنطق الحديث ومناهج البحث » .

معرفة وموقف المسلمين من الفلسفة اليونانية

وبالرغم من ذلك فقد وقع بعض فلاسفة الإسلام بحين الفكر اليوناني ، ولكن معظمهم سرعان ما أفاق إیراجع نفسه و يعدل أفكاره ، ويجب ألا ننسى في هذا المقام أن الفكر^(١) اليوناني في جملته - كما وصل إلى المحيط الإسلامي - لم يبد في بادئ الأمر صريح التعارض والتناقض مع الدين الإسلامي ؛ خصوصاً إذا تذكرنا أن عدداً كبيراً من العلوم الفلسفية الطبيعية^(٢) والمنطقية ترجم أولاً ، واستقبلته البيئة الإسلامية بنفس الحضارة والثقة التي استقبلت بهما المنطق والأخلاق . وقد لعب هذا العلم الأخير دوراً هاماً في التقريب بين الدين والفلسفة ، ميسراً بذلك مهمة المفكرين المولاهين بالفلسفة اليونانية .

ولم يشتد الصراع بين الإسلام وبين هذا الفكر إلا عند تعرض هذا الفكر للمشاكل الميتافيزيقية التي تمس حقيقة التعاليم التي ورد بها الدين كالألوهية والحق وما إليها وبطبيعة الحال لا يمكن أن يتوقع الإنسان اتفاقاً

(١) الواقع أن الفكر اليوناني لم يصل العرب خالصاً ، بل مغلطاً بأثواب من الهلنستية المتأخرة التي تضمنت عناصر يهودية ومسيحية ، إلى جانب صور مانوية أو زاردرشتية . ومعنى ذلك أن التراث اليوناني كان قد شاعت فيه روح شرقية قبل وصوله للعرب .

انظر مقالة كارل هنرش بيكر « تراث الأوائيل في الشرق والغرب » ، ضمن التراث اليوناني والحضارة الإسلامية د . عبد الرحمن بدوي ص ٦ وما بعدها .

(٢) مثل كيب الطب والكبير .

النتائج التي يصل إليها مثل هذا الفكر مع المبادئ الدينية . لقد كان إسرافاً في الأمل أن تتوقع من رجال الدين ، وعلماء الكلام المحافظين أن يتقبلوا أن تكون النبوة - المصدر المقدس للمعرفة الدينية والالهية - موضع معاونة مع الحكمة والفلسفة . وأن وضع النبي في كفة ، والحكيم أو الفيلسوف في كفة أخرى . كما أنه لم يكن من المتوقع أن يوفق مفكر ما في شرح تجربة النبوة (١) ، في الوقت الذي ينقد هذه التجربة ، واهل أهم ما أثار إثارة رجال الدين المحافظين هو ما فهموه - ضمناً أو نصريحاً - من إمكان الاستغناء عن الوحي والحصول على معرفة مؤسسة على العقل وحده . وسنرى في عرضنا لبعض المحاولات الفلسفية في التوفيق بين الدين والفلسفة أو بين الوحي والعقل ، أنه يمكن أن يفهم من هذه المحاولات أن الفيلسوف - وفي الواقع أى إنسان سليم البصيرة والفكر - يمكنه أن يصل إلى مثل الحقائق التي جاء بها النبي ، وأن غاية النبي والفيلسوف واحدة والآن يمكن أن نقول كلمة إنصاف في هذا الصدد .

إن التدليل على أحقية ما جاء به الرسول بإمكان الوصول إلى مثله من طريق العقل يعد في ذاته عملاً محمداً في نظر رجل الدين المتفتح الذي يسره أن يجد مبادئ دينه لا تمارض العقل ، ولا تنفق في سبيل الفكر ، وليكن رجل الدين المتفتح لا ينسى أيضاً أن النبوة خصوصية ، منحها الله

(١) بالرغم من الجهود التي بذلها كل من الغارابي وابن سينا في شرح حقيقة النبوة حيث كان هذا الشرح نفسه موضع اعتراض ونقد شديدين . انظر تفصيل موقف الغارابي من النبوة في كتاب الأستاذ الدكتور ابراهيم مذكور في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقاته ، الطبعة الثانية . وتعتبر محاولة كل من الغارابي وابن سينا لإيضاح النبوة في المجال النفسي والعلمي دفاعاً عن النبوة في وقت كثرت التجم عليها والنيل منها وإنكارها ، كما تعتبر أيضاً تطبيقاً للقانون العام القاضى بضرورة التوحيد بين الدين والفلسفة ، ولا معنى ذلك بالضرورة نجاح هذه المحاولة ، أو خدمة الآراء التي تضمنتها ، وإنما معنى أن الدافع إليها كان شريفاً ، من حيث تسخير الفلسفة في خدمة الدين . ارجع إلى بحث محاولة الغارابي فيما يلي من صفحات

لأفراد نصبهم دعاة لأمره وهداة بهديه . وقد أطلعهم على الحقيقة مباشرة بصورة لا تحتتمل شكاً أو ارتياباً . وفي حالة الرسول الكريم — محمد صلى الله عليه وسلم — لم تتركه الألوهية ليصوغ هذه الحقائق التي شاهدها أو علمها — بل جعلته مجرد واسطة أمينة لنقل هذه الحقائق الإلهية ، التي تم صوغها بعيداً عن أى تدخل شخصي من النبي . فإذا جاز للفيلسوف أن يصل إلى حالة النبي ، فليس هناك إذن أى داع للاختصاص ، ومن ثم فليس هناك داع للسلطة المقدسة التي تفرضها مكانة النبي كبلغ عن الله — وبعبارة أخرى — إن المشكلة هنا لم تكن مشكلة تخالف بين الآراء الفلسفية والآراء الدينية بقدر ما هي خلاف في الأساس ذاته : أساس الدين نفسه كمصدر للمعرفة ، وأساس العقل كمصدر آخر للمعرفة ، وقد يسأل الإنسان فيقول : إن وضع المشكلة على هذا النحو يشعر بأن هناك طريقين من طرق المعرفة . وهذان الطريقان متناقضان ، ولا يمكن أن يلتقيا : الأول طريق الدين ، والثاني طريق العقل . وهذا ولا شك يؤم أن الدين لا يسير العقل أبداً ، بل يشق طريقاً مخالفاً له تمام المخالفة ، وهو قول تنقصه الشواهد والأدلة التي يمكن أن نستمددها من الدين نفسه ، وهذا تبسيط للمشكلة بجانب الصواب ؛ فإن المشكلة في الواقع تتصل بالنقاط الصريحة الآتية :

(١) مدى وثاقه ما يوحى إلى النبي .

(٢) مدى أحقية العقل في مناقشة التعاليم والأفكار الدينية ، بعد فرض صحتها ووثاقها ، ومدى أحقيته في الحرية في أن يفكر بعيداً عن هذه التعاليم . وزيد بقولنا د بعيداً عن هذه التعاليم ، أن يبحث في مجال آخر لا يتصل بميدان الأفكار الدينية ، فإذا شغل نفسه حتى يرفض التعاليم الدينية ، لا يقال إنه يفكر تفكيراً دينياً ؛ لأن طبيعة التعاليم ما تزال تشد

أفكاره وتوثقها . وأظن أن من الواضح أن الاشتغال برد أو رفض بعض الآراء ، يترك أثره على الراد إن شاء أو أبنى ، ولعل من أمثلة ذلك ما نراه في تراث علم الكلام .

١ (٣) أيهما أولى بأن يكون له اليد الطولى ؟ الدين ؟ أم الفلسفة أو ما يسمى تجاوزاً بالفكر الحر ؟ وبتبع ذلك طبعاً البحث في مشكلات متفرعة كمشكلة الخاصة والعامة وخاصة الخاصة .. الخ .

والبحث في النقطة الأولى يتطلب التعرض لحقيقة النبوة ووظيفتها وضرورتها الإجتماعية وطبيعة الوحي ، وأدلة إلهانياته وبراهين صدقه وأسلوبه الرمزي^(١) والفكرى ، وما يصاحب ذلك من فكر وسلوك ، ومدى الإلزام الذى يتمتع به النبي باعتباره مصدراً للمعرفة والسلوك ، وما يتبع ذلك من آثار فردية واجتماعية ؛ خصوصاً في دولة إسلامية اتحدت فيها السلطة الدينية والسلطة السياسية ، والبحث في النقطة الثانية يستوجب استعراض الأفكار والمبادئ والتعاليم — من طقوس وشعائر — ومدى قدرة العقل على تعليلها أو نقدها أو شرحها شرحاً يرضى الفكر ، ويرى النظر ، ويتصل ذلك اتصالاً وثيقاً بمشكلة التأويل ، أى تفسير النصوص الدينية بمقتضى إعمال الفكر والنظر ، وذلك قد يتطلب صرف اللفظ الوارد عن المعنى الأصلي الذى وضع له ، والانفاق مع المنطق . وسنرى أن هذه المشكلة هي الأساس الذى تفرعت عنه نتيجة لتطبيقه كثير من الفرق الإسلامية ، بل هو الأساس الذى مكن للفلاسفة المسلمين من التفكير في التوفيق بين الدين والفلسفة .

وقد يبدو متناقضاً أن يعمل الفكر في تعاليم ومبادئ قد وضعت فعلاً ، وأصبحت ملزمة عقيدة وعملاً ؛ وأن يوصف الفكر مع هذا بالحرية .

(١) كما يذهب إلى ذلك ابن سينا .

وللرد على هذا القول : إن الحرية الفكرية المطلقة محض وهم وخيال ، لأن الفكر لا يأتي من لا شيء ؛ وثورة الفكر على مذهب معين كثيراً ما تنهت بالوقوع ضحية لمذهب آخر. إن أشد الملاحظة ثورة على مبدأ الألوهية يقع فريسة دون أن يشعر لإلهه هو ، الذي يتخذ من الطبيعة أو من الحيوان أو من الإنسان ؛ ويشمل ذلك نفسه ذاتها : إن وجود الفكر الطابق كلية لا يمكن أن يتصور إلا إذا تصور وجود خلاء تام في العقل الإنساني ، يتلو ، عمل عقلي في ميدان التفكير. ومع هذا فلا بد أن يستثير العقل للتفكير شواهد إما حسية وإما معنوية ، عن طريقها يتحدد الفكر ويعرّف مقيداً مرة أخرى. إن ثورة ديكارت وطرحه لكل ما سبق من أفكار وعقائد كخاتمة لشكك المنهجي ليست مثالا صحيحاً لحرية الفكر المطلقة ، فربما ما نجد هذا المفكر نفسه قد صار حبيس مذهبه ، الذي لا يتعدى في جملته أن يكون تعديلاً لأمشاج من المذاهب الأخرى ، وليس خلاقاً مبتكراً يسبقه العدم .

وأكثر من ذلك ، أن الموقف اللاأدرى "Agnosticism" مع عام التزامه وتحيّزه لفكرة معينة ، لا يمكن وصفه بأنه ينم عن حرية فكرية مطلقة ، لأنه ليس في نهايته إلا إحجاماً عن ممارسة إيجابية فعالة. ومن ثم يتضح لنا أن حرية الفكر نسبية ، تكثر أو تقل ، وتعظم أو تضؤل تبعاً لاستعداد الفكر لرؤية كل أو معظم الحلول الممكنة لمشكلة من المشاكل - ووجود حل أو أكثر لهذه المشكلة - لا يمنع الفكر من مناقشتها وقبولها ، إن كان هناك ما يدعمها في نظر العقل .

استيعاب ومقاومة الفكر اليوناني

ومن الطبيعي أن تجد الفلسفة اليونانية مقاومة شديدة في المحيط الإسلامي وقد وجدت نفس هذه المقاومة في المحيطين اليهودي والمسيحي . وقد وجدت هذه المقاومة في الإسلام ، لا باعتبارها تمثل فكراً حراً منزهاً ، بل لأنها كانت تمثل روحاً مبينة للروح الإسلامية ، ولقد جاهد عشاق هذه الفلسفة في أن يهدوا لها أرضاً ثابتة في المجتمع الإسلامي بوسائل كثيرة . ويجب أن نفرق هنا بين من تابعها وجمال لها اليد الطولى ، وبين من أعجب بها وودَّ لو وصل إلى تفسيق . بينها وبين الدين فتارة يستندون إلى أحاديث كثيرة تمجّد العقل الإنساني ، وتدعو إلى الاعتماد عليه ، حتى إن أحد العلماء جمع في كتاب واحد أحاديث كثيرة جداً ، زعم نسبتها إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ، وكلها تدور حول العقل ومكائنه السامية . وبصرف النظر عن صحة هذه الأحاديث أو عدم صحتها ، فإن المهم أن هؤلاء المفكرين كانوا يدركون تمام الإدراك أن هذا ليس إلا خطوة تمهيدية وليست النهاية . فإن دعوة هذه الأحاديث - على التسليم جداً بصحتها - إلى استعمال العقل واستخدام التفكير ليست دعوة إلى الفلسفة اليونانية ، وهذا هو الخلط بين مفهوم روح الدين ، وبين فرض نظام معين للفكر ، سواء كان يونانياً أو غيره .

لقد بدا المفكرين المسلمين أيضاً أن يلجأوا إلى القرآن ، يتلمسون فيه الآيات - وما أكثرها - التي تدعو إلى التفكير وتأمراً بالتأمل والتبصر في حقائق السكون والاعتبار بأثار القدرة والتعقل والفقه - وفي الواقع كل المصطلحات التي تفيد وجوب استغلال طاقات الإنسان الفكري في استكشاف أسرار السكون للوصول إلى صفات المبدع . وإذا نظرنا إلى هذه الآيات وما تدعو إليه - بهرف النظر عن موضع استغلالها لدى هؤلاء

.. لا نملك إلا أن نقرر أن القرآن لم يتردد لحظة في إعلان وجوب استعمال الفكر فيما خلق له ، وضرورة التأمل في صنع الله ، وحمية التنبيه إلى ما في الأرض من ثروات ومصادر خير ونعم ، يحسن بالمرء أن يستغلها ، ويجدر به أن يشكر المنعم عليها . بل إن القرآن ليضرب أمثلة للتأمل وكيفيته . واستخلاص العبرة أو الدرس . يخاطب العقل والقلب معاً كما أسلفنا . وفي مناسبات أخرى يبرز القرآن هؤلاء الذين لا يلتفتون بالحقائق العلمية في صور منفرة محقرة - صورة البهائم والحير .

انتفع هؤلاء المفكرون بهذه الآيات الكثيرة المنبثة في القرآن . وهي ما زالت وان تزال موضع اعتزاز المسلمين بتبني الإسلام وتشجيعه للفكر البناء المهادف في غير تحكم أو تحيز .

وقد لا يكون من المبالغة القول بأن ما أصاب الإسلام من ضرر وإيذاء على يد أعدائه الملاحدة ، قد لا يفوق في الدرجة ما أصابه على يد أنصاره المتؤمنين الذين جمدوا روح الدين ، وحظروا على الروح والعقل أن يتنزا ما في رباضه ، وأن يستمتعا بجماله ، وأن يتذوقا حلاوته الفكرية والزوجية .

إن للدين لفتات فكرية وروحية قلما نلبه لها هؤلاء . وطالما سعى أولئك لإخفائها وطمس معالمها . إن محاربة الفكر المنحرف لا تكون أجمع بإخفائه بقدر ما تكون بإظهار عواره وكشف تهافته . ولكن الإنصاف يفرض علينا أن نذكر في هذا الصدد أن المستويات المختلفة والظروف المتشابهة - اجتماعية وسياسية ، داخلية وخارجية - التي عاشها المجتمع الإسلامي في هذه الفترة ساهمت بطريقة فعالة في تأجيج الصراع بين أنصار وخصوم الفلسفة على السواء . وأخذ العامة وأنصاف المثقفين يهزأون ويحاربون الفكر لفظ « اعتبار » بدلا من لفظ « فلسفة » الذي

أصبح فيما بعد أسلوباً للفكر ، تبناه عدد من أبناء الأمة الإسلامية على اختلاف في المنهج والهدف . وأصبحت كلمة « الاعتبار » تقابل كلمة « النبأ » أو الخبر ، بنفس التقابل الذى يوجد بين كلمتي « العقل » و « النقل » ، أو الفلسفة و « الدين » .

وربما كان اختيار لفظ « اعتبار » بدلا من « تفكير » أو عقل ، أو فلسفة مثلا ، تفضيلا لهذه الكلمة بناء على أصلها القرآن ، بما يزيدا قبولاً فى الأسماع . والتاريخ يثبت أن هذه الكلمة لقيت حظوة كبيرة لدى كتاب كثيرين فى مختلف فروع المعرفة ، نظراً لامتلائها وإيجازها^(١) . لقد استعملها الفلاسفة والمؤرخون والأدباء والصوفية فى معان مختلفة ، مع الاحتفاظ بمعناها الأساسى .

ولا جدال فى أن مشكلة العلاقة بين العقل والوحى ، وبالتالى النبوة والحكمة ، أو الدين والفلسفة ، أو العقل والنقل ، قد فرضت نفسها على المحيط الإسلامى . وقد حاول المفكرون فعلاً أن يظهروا توافق المصدرين : مصدر الدين ومصدر العقل فى المعرفة والوصول إلى الحقيقة . ولكن معظمهم قد ارتكب هذا الخطأ حينما ظن أن التوفيق بين الدين والعقل ، يعنى التوفيق بين الإسلام والفلسفة اليونانية .

ومع اتفاق فلاسفة الإسلام تقريباً على وحدة الحقيقة الفلسفية والدينية فقد تباينوا من حيث تقديمهم أحد الجانبين على الآخر . فالسكندى مثلاً يصرح بتفوق الوحى على الفلسفة ، وهذا لاتبائهم إلى الحكمة الإلهية ،

(١) لقد استعملها الفلاسفة والصوفية والمؤرخون على السواء ، كل بالاعتى الذى يستخدم تخصصه . استعملها الفارابى وابن سينا وابن طفيل وابن رشد وعدد كبير من الصوفية انظر . I. Mahdi, Ibn Khaldun's Philosophy of History, pp. 66,67 .

ولجيشه على يد الأنبياء الذين يحملون أرفع مكة ، ويحملون رسالة إلهية
تفريق مدارك البشر (١).

بينما نرى الفارابي وابن سينا يكادان يسويان بينهما ويربانها متكافئين
من حيث كون كل منهما مصدراً للمعرفة للحق ، وسنرى أن ابن رشد
يرى استقلال كل منهما عن الآخر من غير أن يتعارضوا بالضرورة .

ولسكننا بالرغم من كل هذا نجد محاولات أخرى ، تعالج موضوع
التوفيق بين الفكر والوحي معالجة عامة ، دون التعرض للخلافات التي تظهر
عند تلاقى الطرفين . وفي رأينا أن محاولات كهذه يجب أن تكون موضع
اهتمام الدارسين لسببين رئيسيين :

١ - طبيعة هذه المحاولات التي تحمل طابع الكلية والشمول ، ونشير
إلى مراحل مبكرة تسبق بالضرورة مرحلة التوسُّع والدخول في
التفصيلات . كما أنها تتمتع بوثاقة منطقية من حيث عدم التزامها بنظام
فكري مسبق .

٢ - من نفس النقطة الأولى - من حيث طابع العموم والكلية -
يمكن أن يستنبط مدى قدرة الفكر على جعل نظره شاملاً ركائياً ، مما يعتبر
رداً حاسماً على الآراء المنهجة للعقلية العربية الإسلامية ، إلى جانب أن هذه
المحاولات غالباً ما تربط بين المعرفة والخلق العلمي .

ويجب ألا يغيب عن أذهاننا أن محاولة التوفيق هذه لا تؤدي ضرورة
إلى اتفاق الدين والفلسفة ، خاصة إذا لاحظنا أن ما كان يراد بالفلسفة في

(١) انظر رسائل الكندي الفلسفية ج ١ ص ٢٧٢ (ط ، مصر ١٩٥٠) .

هذه الحقبة هي الفلسفة اليونانية لأنها كانت النظام المكتمل الوحيد الذى كان يتمتع بهذا الوصف .

وعلى ذلك فيجب أن نفرق بين نوعين من الأحكام : نوع يثبت ضرورة استعمال العقل ؛ وعدم تناقض أحكامه مع قضايا الدين من حيث جملتها وعمومها ، ونوع يثبت اتفاق الدين مع نظام فكري معين أو فلسفة معينة .

حقاً . لقد كان « التوفيق بين الدين والفلسفة » أم الموضوعات التى ركز عليها الفكر الإسلامى ، ولم تنقطع محاولات الفلاسفة المسلمين ابتداء من الكندي أول فيلسوف عربى إلى ابن رشد وابن كزونة فيلسوف قرطبة الذى كرس بعض مؤلفاته للدفاع عن الفاسفة من جانب ، وبمضها لإظهار الاتصال بينها وبين الدين من جانب آخر ، ولعل كتابه « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » يعتبر من أهم الكتب التى تفسر المنهج العقلى وسيلة لإثبات اتفاق العقل والشرع ومن ثم اتفاق الفلسفة (أو الحكمة) كما ذكرها فى عنوان الكتاب ، والدين . ويمتاز هذا الكتاب بأنه يعرض مشكلات الفلسفة ، على حين أن رسالة ابن مسرة إنما تعرض للمنهج العقلى بصورة عامة من غير تقييد بمشكلات فلسفية محدودة ، ومن غير أن يقدم نفسه فى تفصيلات وتفريعات معينة .

وإليك كلمة عامة عن بعض محاولات التوفيق بين الدين والفلسفة فى الفكر الإسلامى .

صور التوفيق بين الدين والفلسفة فى الفكر الإسلامى :

عرفنا أن التوفيق بين الدين والفلسفة كان الشغل الشاغل لفلاسفة الإسلام - كما كان من قبل شغل غيرهم من المتدينين . وقد اتخذت محاولات

التوفيق هذه صوراً شتى : فمنها ما أولى العناية التامة للتركيز على الغاية ، وأمثال هؤلاء نشدوا التوفيق في غاية كل من الأخلاق وهي فرع من فروع الفلسفة والدين ، فمن حيث سعادة الإنسان^(١) ومنها ما تناول بالمقارنة العامة الخطوط الأساسية لكل من الدين والفلسفة - رغم اختلاف منحيهما^(٢) ، ومنها ما صدر على هيئة رسائل موجزة تشرح كيف يصل الفكر الحر النزبه إلى الحقائق الكبرى التي نادى بها الدين الحق ، من إثبات وجود الله وصفاته وغاية الحياة في صورة قريبة المنال بالنسبة للأذهان العامة^(٣) ومنها ما نبى لإلباس بعض المصطلحات والمبادئ الفلسفية ثوباً دينياً كما يظهر ذلك في نظرية الصدور والفيض الشهيرة لدى كل من الفارابي وابن سينا . ومنها أخيراً ما اتخذ صورة الرمز والقصص المفضى إلى نفس الغاية من إثبات قدرة العقل على الوصول والتفريق المتدرج إلى الملأ الأعلى والوقوف على نفس الحقائق التي دعا إليها الدين بناء على اعتناق ابن سينا لنظرية الفيض - ثم علاقة هذه كلها بالله واجب الوجود . والقصة تدور على « شيخ جميل الطلعة حسن الهيئة ، مهيب قد أكسبته السنون والرحلات تجارب عظيمة » واسمه حتى بن يقطان . وابن سينا يرمز بهذا الشيخ إلى العقل ، وتصادف أن خرج جماعة للتنزه فقابلوا هذا الشيخ المهيب ويبدو أن ابن سينا يشير بهذه الوقفة إلى الفرائز وسائر الملكات الإنسانية .

أما قصة ابن طفيل^(٤) فهي - مع ما فيها من خيال طريف - قد نجحت

(١) مثل مسكويه . (٢) مثل ابن رشد .

(٣) مثل ابن مسرة في الرسالة المنشورة بعد .

(٤) لقد أجاد برونيل P. Bronyle عرض الفكرة الأساسية للقصة وهي « بيان كيف يستطيع الإنسان دون معونة من خارج ، أن يتوصل إلى معرفة العالم العلوي ، ويهتدى إلى معرفة الله ، وخلود النفس ، فهي تبين تطور عقل مبتكر في حالة التحسس في الظلام إلى أعلى ذروة في النظر الفلسفي » وقد نشرت القصة وترجمت إلى عدة مؤلفات . وقد لحصها برونيل ونشرها ببنوان The Awakening of the Saul عام ١٩٠٤ .

انظر دي بور/ تاريخ الفلسفة في الإسلام من ٢٨٩ هـ ٢٠٢ .

في إبراز إمكان سلوك طريقين للمعرفة : طريق النظر أو الفكر ، وطريق
الكشف والإلهام ، وقد جعل ابن طفيل ، حتى بن يقظان ، بطل قصته
يسلك السيلين معاً فيستمد معرفته بالأشياء عن طريق الحس ، وبستنبط
وبحال ويعمل عن طريق العقل ، ويتذوق وتفيض عليه المعرفة عن طريق
الكشف ، والقصة تدور على هذه الشخصية التي نبتت من الأرض ، أو
أقيمت في جزيرة نائية منقطعة وكان عليها وحدها أن تعرف نفسها وما حولها
ومن أهدع الوجود بصفاته الحسنى ، متوصلة بذلك إلى نفس الحقائق المجردة
الواضحة التي دعا إليها الدين ، ويظهر ذلك عند ما يأتي وافدان إلى الجزيرة
فيقال بلان « حياً ، ويعلمانه اللغة والكلام ثم يتم اللقاء الفكري ويعرض كل
ما عنده الآخر فتظهر الحقيقة واحدة وإن اختلفت وسائل التعبير. وتلتقي
النبوة والحكمة في قصة حتى بن يقظان بمعنى أن ما ينكشف للنبي هو ما قد
ينكشف للحكيم . غير أن القصة تبرز أيضاً ما قد تجر إليه الفلسفة من غرور
من حيث ظن الفيلسوف قدرته على هداية الناس بصور أصرح وأكثر
تجرداً من طريقة النبي ؛ لكن سرعان ما ينكشف للفيلسوف غروره
وخطؤه ، فقد ما ينكشف له من حكمة النبي ورعايته الأصلح للناس في
اتباع الأسلوب الملائم لكافة الخلق .

وأما قصة السهروردي فهي وإن تأسست بقصة ابن طفيل حيث يصرح
السهروردي فعلاً بأنه لما رأى قصة حتى بن يقظان أراد أن يذكر طوراً في
القصة أسماء بقصة « الغربية الغربية » ، وقد أراد السهروردي - كما أراد ابن
طفيل من قبل - أن يوضح نهاية مرحلة الرقي الإنساني المتمثلة في الاتصال
بالله « وانكشاف العالم ، والتغلب على العقبات التي تعترضه من شهوات
وطباع وغرائز » .

ويمكننا أن نقول مع المرحوم الأستاذ أحمد أمين : إن حتى بن يقظان

في نظر ابن سينا هو العقل الإنساني ، وفي نظر ابن طفيل « هو الإنسان نفسه باحثاً منقياً عن الحقيقة حتى يصل إليها ، أما عند السهروردي فهو الإنسان الذي اكتمل عقله وأراد أن يصل من طريق الكشف والذوق إلى معرفة ربه ثم وصل إلى ذلك بعد طول عناء (١) .

لكن القمص الثلاث كما ترى تكاد تقتبس عند عرف واحد هو إثبات الحقيقة الكبرى التي يسلك إليها مبيد العقل ، أو الكشف أو هما معاً وهي نفس الحقيقة التي نادى بها الدين ، وهي هذه المثابة من بين التوفيق بين الدين والفلسفة .

لمحة عن محاولة الكندي

الوقوف الكندي من النبوة وعلماها :

لئن كان الكندي لم يقتصر من وسائل المعرفة على الحس والعقل ، بل أضاف لإيهما الإشراق الذي تمثل قوته علم النبوة ، إلا أنه يؤكد أن هذا العلم خاص بهؤلاء الذين اصطفاهم الله .

وهذا الاصطفاء يجعل لهم خصائص ذاتية تنأى به عن أن يكون علماء مكتسب نتيجة البحث والدرس ، وذلك لأن علمه بلا طلب ولا تكلف ولا بحيلة بشرية ولا زمان ، بل مع إرادته جل وتعالى بتطهير أنفسهم ، في إثارتها للحق بتأييده وتسدیده وإلهامه . - فإن هذا العلم خاصة للرسول صلوات الله عليهم دون البشر ، وأحد خوالجهم العجيبة - أعنى آياتهم الفاصلة لهم من غير البشر .

ولا يتردد الكندي في إيضاح الفروق الجوهرية الحاسمة بين العلم الكسبي والعلم الوهبي أو الإلهي باستدعاء تأملنا في إجابات الرسل عما سئلوا عنه من الأمور الخفية الحقة ، التي إذا أراد الفيلسوف أن يجيب عنها ، ما استطاع أن يجيب بمثل هذه الإجابات في إنجازها ووضوحها وإن بذل في ذلك أقصى الجهود ، واستخدم في ذلك قصارى حيلة التي اكتسبها العلم .

ولم يقتصر الكندي على هذا الإيضاح الدال على خصوصية علم الأنبياء ، ذلك العلم الذي يثير الظلمات بأقصر طريق وأوجز بيان ، بل دو يضرب لنا هذا المثل الجزئي الذي يستجده من القرآن الكريم ، ليقنعنا بهذه الخصوصية التي لا تبارى .

وبختر الكندي مثلاً لذلك جواب النبي محمد صلى الله عليه وسلم فيما سأله المشركون عنه عما عليه الله ، إذ هو بكل شيء عليم ، لا أولية له - إذ يسأله المشركون على سبيل الطعن والظن بأنه لن يأتي بجواب شاف فنقول : « من يحيى العظام وهي رميم ؟ . إذا كان ذلك عند السائلين أمراً مستحيلاً .

وهنا يوحى إليه الواحد الحق

« قل يحيىها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم . الذى جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً ، فإذا أنتم منه توقدون . أوليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم ، بل وهو الخلاق العليم . إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون . (أواخر سورة يس) .

ويعلق الكندي على ذلك بقوله بتساؤله عما إذا كان هناك دليل أبين وأوجز وأكثر إقناعاً من هذا الدليل وذلك أنه إذا كانت العظام قد وجدت بالفعل ، بعد أن لم تكن ، فإن من الممكن إذا صارت رميماً أن توجد من جديد ، فإن جمع المتفرق أسهل من صنعه من العدم وإن تساوى الأمران بالنسبة لله جل جلاله . وينتهى الكندي إلى هذه النتيجة التي تدافع عنها عقيدته : إن القوة التي ابتدعت ، يمكن أن تعيد ما أبادت .

وبعد استرسال مطوال في تفهيم معاني وأفكار هذه الآيات القرآنية يختم الكندي تعليقه وشرحه لهذه الآية بما يمثل رأيه الحقيقي في تمييز الأنبياء وانفرادهم بخصوصية العلم الإلهي فيقول :

« نأى بشر يقدر بفلسفة البشر أن يجمع في قول بقدر حروف هذه الآيات ، ما جمع الله - جل وتعالى - إلى رسوله صلى الله عليه وسلم فيها من إيضاح : أن العظام تحيي بعد أن تصير رميمًا ، وأن قدرته تتخاق مثل

السموات والأرض ، وأن الشيء يكون من نقيضه؟ (١) .

كثرت عن ذلك الألسن المنطقية المتحيلة ، وقصرت من مثله نهايات البشر ، وحجبت عنه العقول الجزئية .

وإذا كان الكندي يحتفظ بمكانة خاصة للنبوة والعلم النبوي أو الإلهي ، فإنه كذلك يوضح لرواد فلسفته أن النبوة ذاتها ليست إلا مظهر آمن مظاهر العناية الإلهية بهذا الكون . وعناية الله وتديره بالكون مستمرة لا تنقطع على عكس ما كان يرى أرسطو من قبل ، فقد نفى اتصال الله بالعالم أو علمه ، حتى بمجرد وجوده ؛ فضلاً عن تديره والعناية به .

والحق أن الكندي في توفيقه بين الدين والفلسفة قد أعلى صوت الدين وأنه لم يفكر مطلقاً في التوفيق بين الطرفين إلا بعد أن تيقن أن الفلسفة الحققة هي كما عرفها « علم الأشياء بحقائقها » ، وحيثما كانت كذلك فلا بد أن تكون ذات صلة قوية بالدين ، لأن في علم الأشياء بحقائقها : علم الربوبية وعلم الوحدانية ، وعلم الفضيلة ، وجملة علم كل نافع والسبيل إليه ، والبعد عن كل ضار ، والاحتراس منه .

واقتران هذه جميعاً هو الذي أنت به الرسل عن الله - جل ثناؤه . فإن الرسل الصادقة ، صلوات الله عليهم إنما أنت للإقرار بربوبية الله وحده ، ولزوم الفضائل المرغوبة عنده وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذواتها وآثارها .

وهكذا يجمع الكندي الدين والفلسفة على أهداف وحقائق واحدة ،

بشرط أن يكون المراد من الفلسفة ، الفلسفة الخفية التي يكون الغرض منها معرفة الحقيقة لذاتها بنية خالصة سليمة كما يشير إلى ذلك ابن مسرة في رسالته الاعتبار .

لكن الكندي لا ينس مطلقاً الدفاع عن الفلسفة بالمعنى الذي حدده وهو يعلن أن من يسم اقتناء علم الأشياء بحقائقها بالكفر - أن من يصم الفلسفة الحققة وينسبها إلى الكفر - فقد مرق من الدين . لأن الفلسفة في الواقع تعتبر أشرف الصناعات - باعتبار الانقطاع إليها واكتمال أسسها يحتاجان إلى راعة المحترف .

إن دراسة الفلسفة في نظر الكندي تعتبر واجبة على أنصارها وخصومها على السواء ، لكنه يرى أن تسير في ركاب الدين وأن تحذمه بإخلاص وذلك بإثباتها عن طريق الأدلة العقلية البهجة ما أنت به الرسل ، لتنتهي بعد كفاها إلى ما انتهت إليه الأديان في حقائقها الكبرى المتصلة بالإله والعالم وبحقيقة البعث والحساب وما إلى ذلك من مغيبات .

ويعلل الكندي اشرف منزلة الفلسفة لأن غرض الفيلسوف (الحق) في علمه إسماة الحور ، وفي عمله العمل بالحق ، ولذلك اعتبر الكندي أن الفلسفة مع اتصافها بالشرف على جهة العموم ، إلا أن بعض جوانبها أشرف من بعض ، حيث تبدو أرقها في الفلسفة الأولى أو علم الحق الأول ، الذي هو علة كل حق ؛ ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف ، لأن علم العلة أشرف من علم المعلول ، لأننا إنما نعلم كل واحد من المعلومات علماً تاماً ، إذا نحن أحطنا بعلمه .

ومن هنا يضيق الكندي في ففدة الخناق على هؤلاء الذين يهاجون

الفلسفة الحققة باسم الدين . فهو لاء في نظره غرباء عن الحق ، تضيق فطنتهم عن أساليبه ، وفي نفوسهم حرص وحسد ونقائص تحجب أبصارهم عن رؤية الحق - وهم يهاجمون الفلسفة ددناً عن كراسيهم المزورة التي نصبوها عن غير استحقاق ، بل للزواش والتجارة بالدين ، وهم عدمااء الدين .

وهو يرى أن هؤلاء - شاءوا أو أبوا - يلزمهم دراسة الفلسفة ، سواء رأوا وجوب تعلمها ودراستها فقد وجب تحصيلها ودراستها . أو لم يروا لأنهم إن وافقوا على وجوب تحصيلها فقد وجب عليهم تحصيلها ودراستها وإن قالوا : إنها لا تجب ، وجب عليهم أن يمللو لذلك وأن يقدموا البرهان المقنع .

والتعليل والبرهنة تخص علم الأشياء بحقائقها أى الفلسفة وهذا يشبه بعض الردود التي يقدمها الفلاسفة المحدثون على مهاجمي الفلسفة أو الميتافيزيقا ، إذ أن هؤلاء الفلاسفة المحدثين يصوغون هذه الفكرة بعبارات مختلفة تنتهى إلى نفس الحقيقة التي أعرفنا إليها سابقاً وهي أنه لكي تثبت بطلان الفلسفة فلا بد أن نتفلسف ، أو إننا في الواقع نتفلسف عندما نتهمك بالفلسفة أو ننقذها (١) .

محاولة ابن مسرة (أ) في رسالة الاعتبار

ومن أبرز هذه المحاولات وأدخلها في باب الإقناع ، هذه المحاولة التي نشرها في هذا الملحق لفكر مسلم عاش في القرن الثالث الهجرى ، ولا يفصل بينه

(١) اعتمدنا في عرض هذه الامهه على رسائل الكندي الفاسفة ج١ (مطبعة الأعتاد) وعلى ما كتبه الأستاذ أبو ريدة في تصوير هذه المسائل ، وعلى ما كتبه دي بور عن الكندي ومدرسته الذى ضمن خلاصة كتابه في تاريخ الفاسفة في الإسلام من ١٣٨ وما بعدها (ط ١٣٧٤ - ١٩٥٤) اعل بحث الرجوم الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرزاق في مجلة كاية الآداب (عام ١٩٣٣) وعلى ما عرضه فضيلة الأستاذ الأكبر الدكتور عبد الحليم محمود .

وبين الكندي - الفيلسوف العربي الأول - لإحوالي نصف قرن تقريباً .

هو محمد بن عبد الله بن مسرة بن نعيم القرطبي^(١)، ولد في السابع من شعبان سنة ٢٦٩ هـ وتوفي يوم الأربعاء ٤ شوال ٣١٩ هـ وهو ابن خمسين سنة وثلاثة أشهر كما يؤكد القفطى ويقول بعض المؤرخين : وإن لاسيما والده عبد الله وبذاته الجسدية كانت تسبغ عليه مظهر النور ما تدين من سكان جزيرة صقلية ، وبالرغم من أصله القرطبي . ونظر المحبة - هذا الوالد للنظر في اللاهوت وولعه بالانصال بمحقات المعتزلة والباطنية في الشرق فإنه حرص على أن يثبت في ولده الملامح الروحية والعقلية التي تميزت بها شخصيته الخاصة . وقد توفي والده وهو يؤدي فريضة الحج في مكة عام ٢٨٦ / ٨٩٩^(٢)، وتذكر المراجع أنه اشتغل بالجدل والمناقشات الكلامية وخصوصاً مع المعتزلة . ولقد تعددت رحلاته للشرق وفي كل مرة يعود إلى الأندلس ، مظهراً النسك والورع ، فأعجب به الناس واختلفوا إليه وسمعوا منه ، ثم ظهروا منه على ما قبح في نظرهم فهجروه قوم ولازمه آخرون وتكاد تجمع المراجع على أن ابن مسرة كان له لسان خلوب يتوصل به

(١) يعتبر ابن عربي الوحيد الذي يذكر ابن مسرة مع النسبة إلى الجبل إذ يقول ابن مسرة « الجبل » وهذا كان له الفضل في توجيه البحث الوجهة الصحيحة حيث اعتبر مفتاحاً فيما أمكن بعده الاستيثاق عن طريقه قراءة ما كتبه الناسخ وكان جزء منه مخفياً تحت بقعة الخبز وهي عبارة في نسخة لابن مسرة ، راجع رسائل ابن عربي ٢ رسالة الميم والواو والنون . وللتحقيق من النسبة « الجبل » بالياء للوحدة والسكنية « أبو عبد الله » انظر : الذهبى « المختب » ص ٨٨ راسين بالاسيوس « ابن مسرة » ص ٢٢ هامش ١ ، ابن الأبار « التكملة » ص ١٠ صفحات ٣٦٢ ، ٣٦٥ ، ٣٦٧ ، ٣٦٨ ، حيث تتكرر النسبة عند الحديث عن تلامذة ابن مسرة والمرجع الوحيد الذي يذكر النسبة « الجبل » بالياء للثناة هو مختصر الزوزنى لتاريخ الحكماء للقفطى ص ١٦ هامش ١ وحق في هذا المثال الوحيد لا يستبعد الخطأ الطبعى .

إلى مراده مهما بعد . كما تذكر أيضاً أنه اتهم بالزندقة فخرج فاراً وتردد بالشرق مدة ، وإنه حتى في الشرق وجد جماعة تصدقت للرد عليه . ففي تاريخ قضاة الأندلس يذكر أن القاضي ابن زرب وضع كتاباً في الرد على ابن مسرة ، واستتاب بعض أتباعه وأحرق ما وجد بأيديهم . كما يذكر مصدر آخر أن ابن خفيف أو ابن سالم ألف كذلك في الرد على ابن مسرة غير أننا لم نعث على شيء من ذلك . ويقول الضبي د إنه كان على طريقة من الزهد والعبادة فسق فيها ، وافتتن به جماعة من أهل الأندلس . وله طريقة في البلاغة وتدقيق في غوامض إشارات الصوفية وتوالييف المعاني ، نسبت إليه بذلك مقالات تعوذ بالله منها .

على أن الباحثين يؤيدون الفرض القائل بأن ابن مسرة - وهو الذي يعزى إليه نقل الفلسفة المزوجة بالغنوص إلى الأندلس ، كما يعزى إليه تأسيس نظام باطنى أدبى تحمل كلماته معاني غامضة لا يعيها إلا أعضاء مدرسته - كان مبعوثاً خاصاً ليؤسس حزباً فاطمياً في أسبانيا ، يكون تلامذته الخالص نواته وعمده . غير أن ابن مسرة ربما أدرك جيداً أن مركزه لا يمكن أن يكون آمناً في أسبانيا بينما هناك عدو جبار أزدهر ملكه في إفريقيا وهو عبد الرحمن ٩١٧ ، ٩٢٨ م ، الذى امتدت سلطته فوق مراكش من سنة ٩١٧ م . ويكاد يجمع الباحثون على أن العقل الأسباني في مراحل الإسلام الأولى لم يكن معداً لأن يقبل الفكر الجديد المشوب بالفلسفات الطبيعية الجامحة ، على الرغم من اعتماد الأندلس في هذه الفترة على الشرق في ثقافته العقلية . وبالرغم من تعدد الرحلات بين الأندلس والشرق حتى شرقي إيران ، فإن إصرار العقل الأندلسى على رفض هذه الفلسفات الغربية كان واضحاً . ومن الباحثين من يذكر أن ابن مسرة رأى كتبه تحرق في عهد عبد الرحمن الثالث .

غير أننا نلاحظ أن ابن مسرة مع ذلك استطاع أن يجمع حوله الأصدقاء والتلامذة وأن يقيم معهم فوق قمة جبل السيرا في قرطبة ، وأن هذا اللجوء إلى الخبايا الآمن كان بعد الاضطهاد ، ومعنى ذلك أن أعماله لم تتوقف بعد أحراق^(١) كتبه على فرض صحة وقوع هذا الحادث . وعلاوة على ذلك فإننا نجد بعض المراجع تذكر أن ابن مسرة رحل عن الأندلس إلى الحج ولم يعد من حجه إلا بعد اعتلاء عبد الرحمن الثالث حوالي ١٠٣١-٩١٢ أو ١٩٣ م ، حيث استأنف نشاطه من جديد^(٢) .

على أن هناك ما يشير إلى أن ابن مسرة زار البصرة ، وهذا ما قديويدي أقوال بعض الرواة بأن ابن سالم - حفيد تلميذ سهل بن عبد الله التستري الصوفي الشهير المتوفى ٢٨٣ هـ - قد ألف كتاباً في الرد على ابن مسرة . وإذا لاحظنا أن ابن مسرة يقتبس من التستري ، وبذكر ذلك صراحة . رجعت لدينا أنباء رحلته إلى الشرق - وبخاصة إلى البصرة . وبما لاشك فيه أن ابن مسرة زار المدينة ومكة ، وربما أقام فيهما فترة طويلة نقل خلالها كل ما استطاع من فكر المدارس الشرقية آنذاك ولم يعد - وكنا - من مواطنه إلا في عهد عبد الرحمن الثالث الذي تميز عهده السياسي بشيء من الحرية المدنية والدينية .

(١) على حين أنه يروى أيضاً أنه لم يصدر أى أمر بإحراق كتبه ، على الأقل أثناء حياته .

(٢) فيما يتصل بالأراء والجوانب التاريخية الخاصة بابن مسرة ارجع إلى كتاب أسين بلاسيوس Abenmasarra ، مدريد ١٩١٤ ، ابن حزم ، فصل ج٢ ص ١٢٦ ، الضبي «بغية للشمس» ٧٨ ، الفرضي «تاريخ علماء الأندلس» ج٢ ص ٤١ ، الحميدي ، جزوه اللقبس» رقم ٨٣ ص ٥٩، ٥٨؛ ابن عربي «رسائل» رسالة اليم والواو والنون ، والفتوحات في مواضع متفرقة تظهر بعضها مما سبق ، الزوزني «مختصر تاريخ الحكماء» ١٦ ، هنري كوربان «تاريخ الفلسفة الإسلامية» ص ١٤٩ وما بعدها ، عيني (المرحوم الدكتور) The Mystical Philos. of Ibn Arabi, p. 178 ff. بروكلمان «تاريخ الهجوب الإسلامية» ١٩٠ وما بعدها ؛ دي بور «تاريخ الفلسفة الإسلامية» الترجمة الإنجليزية ، ص ١٧٤ وما بعدها .

مذهبه الفلسفي

يرى الباحث الجاد أسين بلاسيوس^(١) أن أصول المذهب الفلسفي لابن مرة تدور حول المذهب الأميذقليسي . (نسبة إلى أميذ قلس - أقدم الفلاسفة الخمسة الكبار في اليونان في رأي مؤلفينا العرب . وهم : أميذ قلس ، فيثاغورس سقراط ، أفلاطون ، أرسطو) . وقد صور المؤلفون العرب أميذ قلس بصورة الحبر أو النبي الذي انقطع للهدى والحياة الروحية الزاهدة العاكفة ، المعرضة تماماً عن مواطن المجد والتمخاز وقد تشبه صورته بحق صورة الصوفي المتبتل .

ويعرض هنري كوربان أم الآراء التي نسبت إلى ابن مسرة والتي يظنها كافية في تشكيل بنائه الفاسفي حسب الطاقة وفي حدود المادة الموجودة .

ومن هذه الآراء :

• أفضلية الفلسفة وعلم النفس وباطنيتهما .

• وصف الكائن الأول بالبساطة المطلقة .

• وعدم قابليته لأن يحد بوصف ، لأنه سكون في حركة .

• نظرية الفيض .

• مقولات النفس .

• الأنفس الفردية المنبثقة عن نفس العالم .

(١) انظر Abenmasarra ، مدريد ١٩١٤ .

وجودها فيما قبل وخلصها وتحررها فيما بعد ثم يصف كوربان
هذه الفلسفة بأنها غنية بالملاح الفنوسية والآلاطونية المحدثة (١).

غير أن هنرى كوربان رأى أن يلح في التأكيد على النقطة الخاصة
بنظرية الفيض المرتب للجواهر الخمسة : المادة الأولى ، العقل ، النفس ،
الطبيعة ، المادة الثانية . أما المادة الأولى فهي غير المادة الثانية وغير
المادة المكونة لإجرام الكون .

ويلاحظ كوربان الفرق بين هذه المراتب كما وردت ومراتب
أفلوطين التي تبدأ بالواحد وليس بالمادة الأولى .

ويرى أن « هذه المادة المدركة الشاملة بالذات هي الفرضية المميزة
لمذهب ابن مسرة » (٢) .

غير أننا نرى أن هذه المادة الأولى التي تعتبر أولى الحقائق الذهنية
ليست إلا ما أطلق عليه صوفية القرن الثالث « بالهباء الروحي » ، أو مثال
التكوين . والواقع أن كلمة « الهباء » في اللغة العربية استعملت في الأصل
لتدل على معنى التفاهة والحضارة ، وعدم الأهمية والتناهي في الصغر ،
كما تدل كذلك على التلاشي والعدم أحياناً كما ورد في القرآن الكريم (٣) .
ثم استعملت لتؤدى معنى كونياً يشرح عملية الخلق من حيث تحول غير

(١) هنرى كوربان تاريخ ، الفلسفة الإسلامية ٣٢٢ . وقارن ما سجلناه بناء على

مراجعتنا العربية ، بما ورد في الرسائلين .

(٢) نفس المصدر / ٣٢٣ .

(٣) الفرقان / ٢٢ .

المرئي إلى مرئي بواسطة النور^(١) .

وانتقلت الكلمة إلى المجال الصوفي ، حيث اكتسبت خصائص روحية ، فاستعملت لتدل على الطاقة الكلية الإلهية . وهذا المعنى ينسب إلى الإمام علي كرم الله وجهه ، وقد تبناه سهل التستري ، ت ٢٨٣ هـ وتبعه ابن عربي (ت ٦٣٨ هـ) الذي يذكر ذلك عراحة بانسبة لمصدره في هذا الإستعمال ، وهما الإمام والتستري^(٢) .

وهذا المبدأ في نظر كل من التستري وابن مسرة وابن عربي يعتبر أصلاً كلياً روحياً قابلاً للتبسيط ، وربما ضاع في بعض السياقات ، النفس الزحماني ، وبمقارنة ما ورد برسالة الحروف للتستري في هذا الصدد بما ورد في رسالة الحروف لابن مسرة ، لا نشك في أن الأخير يتبع الأول بكل دقة ، بل إنه يقتبس نص كلام التستري : سيتضح من هذه الدراسة أن ابن مسرة كان إحدى الحلقات الهامة في سلسلة الآراء والأفكار التي أثرت في ابن عربي ، والتي كان أهمها بما يعزى إلى التستري .

وفي ضوء نقاط الإلتقاء الكثيرة والصریحة في غالب الأحيان يظهر أن رأي المرحوم الدكتور عفيفي المتحمس في إنكار تأثير مدرسة ابن مسرة على ابن عربي يحتاج إلى إعادة نظر ، كما سيظهر من دراستنا ضرورة إعادة النظر أيضاً في تقدير الآراء التي أفادها ابن عربي من صوفية القرن الثالث ، وعلى رأسهم التستري .

(١) انظر بول كراوس / جابر بن حيان / ٢ [٦٥٤ هـ] .

(٢) انظر الفتوحات / ٣ / ١٥٣ ، ١٥٤ .

ولعل مما يشرح تأثير مدرسة ابن مسرة على ابن عربي أن الميربة -
مكان مدرسة ابن مسرة وتلميذه إسماعيل الرعيني - أصبحت عاصمة
الفكر الصوفي في أسبانيا . حيث ظهر أبو العباس بن العارف وتلامذته :
أبو الملووركي في غناطه وابن برجان في أشبيلية ، وابن قسي في الغارب
في جنوبي البرتغال وهو صاحب كتاب خلع الفعلين الذي شرحه
ابن عربي . وهذه المدرسة فيما يبدو كانت تستند إلى طريقة ابن مسرة في
الحكمة الإلهية أو الاعتبار (١) .

(١) قارن هنري كوربان / تاريخ الفلاسفة الإسلامية / ٣٣٠ .

رسالة الاعتبار

لقد سجل هذا المفكر محاولته في رسالة بعث بها إلى تلميذه رد أعلى رسالة التلميذ ، الذي كتب إليه يقول إنه قد قرأ في بعض الكتب أنه « لا يجد المستدل بالاعتبار من أسفل العالم إلى الأعلى إلا مثل ما دلت عليه الأنبياء من الأعلى إلى الأسفل » . وقد طلب التلميذ من أستاذه أن يشرح ذلك ، وأن يذكر له بعض الأمثلة التي تؤيد هذا الخبر . وتتجلى بحق براعة هذا الأستاذ في إجابته التي تبدأ بمقدمة خلاصة تهيداً لعرضه التفصيلي المصحوب بمثال متقن لكيفية تلاقى الفكر مع الدين ؛ متبعاً ذلك بتأكيد أن هذا السبيل هو ما أراد الفلاسفة أن يسلكوه ، فضلوا لأن الذببة الحسنة لم تكن متوفرة لديهم . وقد يبدو أن هذا التصريح الأخير يدل على أن هذه المحاولة لم تكن للتوفيق بين الدين والفلسفة – وإلا لما هاجم المؤلف الفلاسفة – وهذا ما سندا قومه بعد تقديم هذا الاقتباس المختصر بقدر يكفي لإعطاء صورة واضحة عن اتجاهات الرسالة ونتائجها . وتعتبر هذه الرسالة في الواقع من أهم الوثائق التي تكشف للباحث جزءاً هاماً من حقيقة الصراع الذي دار بين الفكر والدين في تلك المرحلة المبكرة .

يذكر هذا المفكر في مقدمته دور العقول – التي هي نور من نور الله – في فهم أوامر الله وقدرته واستنباط صفاته – التي تتفق مع الصفات التي أوحى الله بها إلى أنبيائه ، حيث جعل الله سبحانه في كل أرض وفي كل سماء آيات دالة عليه ، مفصحة عن ربوبيته . « فالعالم كله كتاب ... يقرأه المستبصرون بعيان الفكرة الصادقة على حسب أبصارهم وسعة اعتبارهم ، وأبصار قلوبهم تغلب في الأعاجيب الظاهرة المسكونة ، المكشوفة لمن رأى ، المحجوبة عن نهمي » ثم يستشهد هذا المفكر بآيات كثيرة من القرآن

السكرام ، تبحث على النظر والتأمل ، مثل قوله تعالى « أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء ... » ثم ينتهي إلى القول بأن كل ما خلق الله هو موضوع للفكرة ، ومطلب للدلالة ، وأن العالم وخلائقه كلها وآياته درج يتصعد فيها المعتبرون إلى ما في العلامن آيات الله الكبرى ، والمترقى إنما يترقى من الأسفل إلى الأعلى « وأن المفكرين والمعتبرين يترقون بتصعد العقول من مقامهم سفلاً إلى ما انتهت إليه من وصف الأنبياء من الآيات العلامن . فإذا فكروا أبصروا ، وإذا أبصروا وجدوا الحق واحداً على ما حكمت الرسل عليهم السلام ، وعلى ما وصفوا به الحق عن الله » .

ويسوق المفكر خلاصة قضيته في نهاية مقدمته للرسالة ، قائلاً إن هؤلاء المفكرين « وجدوا الاعتبار يشهد للنبا فيصدقه (أى أن التفكير يصدق الوحي) ووجدوا النبا موافقاً للاعتبار لا يخالفه ، فتعاوض البرهان (نأييد ونوى) ، وتجلى اليقين ، وأفضت القلوب إلى حقائق الإيمان » .

وربما كان أهم وأخطر ما تتضمنه هذه المقدمة هو الجزء الأخير منها حيث يلمح أولاً ثم يصرح ثانياً بأن طريقة التفكير والاعتبار هذه - إلى جانب اتفاقها مع الدين فيما تؤول إليه - هى أمر واجب لا يتحقق كمال الإيمان بدونه ، وهى نتيجة إثارة بقيت من طريقة النبي إبراهيم من النظر فى الملكوت .

والجدير بالذكر أن الفيلسوف القرطبي أبا الوليد بن رشد ، قد تبني هذا المبدأ حيث يقول فى معرض الحديث عن التوفيق بين الفلسفة والدين فى كتابه « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » ما يمكن تلخيصه فيما يلى : « إذا كان المراد بالفلسفة هو دراسة الموجودات واتخاذها

دليلا على صانها وخالقها . . . فما لا ريب فيه عقلا أن كل دين يلبس أن يدعو العقل إلى جواره ، فيجعله خير أعوانه . . . ونلاحظ أن أبا الوليد يستدل بنفس الآيات التي استدل بها مقركنا هنا صاحب الرسالة مقدما ذلك بقوله : « إننا إذا نظرنا إلى الدين الإسلامي وجدنا أن القرآن الكريم لم يدع الناس إلى دراسة الكائنات فحسب ، بل حث على هذه الدراسة . »

وبعد انتهاء هذا المفكر^(١) من مقدمته ينتقل إلى توضيح ما قاله بالمثال : مع أنه إلى جانب ذلك ، يذكر أن لتأكيد هذا أمثلة كثيرة ، ولكنه يقتصر على ذكر مثال واحد ، يوضح فيه كيف يمكن للإنسان ، عن طريق الملاحظة والتأمل فيما هو محسوس ومعلوم ، أن ينتقل إلى ما هو مجهول من حقائق ومبادئ ، تتفق في نهايتها مع الحقائق الدينية . ويجب ألا ننسى أن هدف هذا المفكر - كما هو واضح - أن يثبت قاعدة التفكير ، وأن يكسبها قداية دينية كخطوة تمهيدية لتقبل ما تنتجه هذه الطريقة من فلسفات ومذاهب ، ولا داعي لأن تهم هذا المفكر بسوء النية ، ولأنك نحن مبررات هذا الاتهام من خلال هذه الرسالة فقط . فما يريد إثباته في هذه الرسالة يمكن أن يستفاد بغير تكلف من الآيات القرآنية الصريحة التي يطلب فيها إلى الإنسان أن يتأمل ويبعد النظر في صنع الله ، ليعلم بحق مقدار إلقائه وإحكامه ، مثل الآية : « فاعتبروا يا أولي الأبصار ، والآية : « أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ، وإلى السماء كيف رفعت ، وإلى الأرض كيف سطحت » والآية « ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت ، فارجع البصر هل ترى من فطور » الخ . الآيات الصريحة في طلب التعقل والتفهم والتبصر والتأمل .

(١) أي ابن مسرة .

كما أننا نلاحظ أن هذا المفكر يصرح في آخر الرسالة بأن الطريقة التي شرحها وضرب مثالا لكيفية تطبيقها ، هي الطريقة التي ابتغاها الفلاسفة - يصفهم في هذا المقام بأنهم متنطعون - بغير نية مستقيمة فأخطأوا وتاهوا في ترهات لا نور فيها .

والآن نرى أن من الخير الانتقال إلى عرض المثال الذي أوضح فيه هذا المفكر طريقة التطبيق ، التي رآها مناسبة وهفضية إلى النتائج المتفقة مع حقائق الدين ومبادئه العليا . نعرض هذا المثال كنموذج حتى للاستدلال الذي لا تنقصه الثقافة الفلسفية في هذا العصر ، كما لا ينقصه الوضوح وجمال التعبير ودقته . وفيه يتجلى لنا كيف يمكن للإنسان أن ينتقل من النظر في العالم الحسي مبتدئاً بأجزائه الملموسة -- إلى الأعلى حتى يصل إلى حقيقة الألوهية . وليس هذا لحسب ، بل يصل أيضاً إلى صفات إيجابية لهذه الألوهية كما سنبين ذلك فيما بعد .

وكنقطة بدء في المثال يمكن للإنسان أن يختار موضعاً لتأمله أو نظره واحداً أو أكثر من أنواع الموجودات الثلاثة : الحيوان أو النبات أو الموات (الجماد أو المادة) ، فإذا نظر إلى النبات مثلاً وجده عوداً مواتاً لا حياة فيه ، ولكنه يجد الغذاء يندفع فيه من أسفل إلى أعلى ، وموزعاً على أقسام لا يتمداها مع الضروب المختلفة لهذه الأجزاء : عود ، وقشر ، وورقة ، ونوارة ، وثمره ، ونواة . . . الخ . وإذا علم أن طبيعة الماء تتحرك إلى أسفل ، مع أنه يرى الغذاء يصعد . فعنى ذلك أن هذا الصعود لم يصد عن طبيعة الماء ، وليس من العناصر ما تتحرك طبيعته إلى أعلى إلا النار مما يمكن أن يسبب إليها حركة الرفع . ولكن هذا التفسير لا يكفي ، إذ أن الماء والنار ليس من طبيعتهما التقسيم والتفصيل (على النحو الذي نراه دقيقاً في النبات من حيث الشكل والطعم والرائحة) ولا يكفي أيضاً لتفسير

هذا أن تضم سائر العناصر من هواء وتراب ، لانحداد ذلك في كل نبات ، مع تباين هذا الأخير وتعدد صوره .

ثم إن هذه العناصر جميعاً تعتبر أعداداً لا تأنف من قبل أنفسها ، بل لها من مؤلف يردها بقوته إلى ما هو خلاف طبيعتها - من التنافر إلى التآلف .

هذه القوة المؤلفة يجب ألا تكون محصورة بأية طبيعة من طبائع هذه العناصر الأربعة . وإلا لما أمكن تفسير التنوع والتشكل المتعدد الألوان في النبات وباختصار ، يجب أن يكون المؤلف قوة أكبر من الطبيعة . وترتقي همة الباحث إلى أعلى ، باحثه عن هذه القوة . وربما وجدها في السماء الأولى اعلمها تكون منتهى هذه الطبائع الأربع ، ولكن سرعان ما يقوده البحث إلى أن هناك سموات أخرى تشهد لها الأفلاك والكواكب الكثيرة من شمس وقر . . الخ والتي تدل حركتها الرتيبة المنظمة على أنها محكومة مسخرة ، فيلزما من المحدودية والانقياد ما لزم ما تحتها من نبات الأرض .

وهكذا يصور لنا المفكر أن الباحث ما يزال يجوب أسفل العالم ، باحثاً عن مصدر هذا التدبير والتسخير ، ناشداً إياه تارة في النفس الحيوانية ، المتصرفة ذات السمع والبصر والحركة والفهم ، وتطرق به البحث إلى عالم النفس الذي لم يكن كافياً في تفسير هذه الظواهر ، رغم ما يتمتع به هذا العالم من سمو وإحاطة ؛ وذلك للسبب البسيط ، وهو خضوع هذا العالم نفسه للقهر والتصرف من مبدأ غيره .

وما يزال هذا المفكر يخلق بنا في أجواء من الاستدلال الصاعد إلى قمة الوجود مسجلاً ملاحظاته على ما يعتور النفس الإنسانية من ضعف
١٣ - الفلقة الإسلامية

وشيخوخه ؛ بل وتحطم أحياناً لمفارقة البدن ؛ ومنتهياً إلى أن عالم النفس ، رغم سموه وروعته ، لا يصلح أن يكون تفسيراً لمظاهر التدبير والانسجام في جزء واحد - بل سائر الأجزاء من العالم . ويتابع هذا المفكر تدرجه إلى أعلى بطريقة تفصيلية ، لأجل لمرضها الآن ، حتى يصل إلى أسى ما يمكن أن يخاله الفكر الإنساني مصدراً لمثل هذا التدبير وهو الجانب العقلي الذي يتمتع بطايعين هامين مما : الشمول والإحاطة . والصفاء اللامادي والبساطة . ومع ذلك يثبت الفحص والتحليل أن هذا المبدأ هو الآخر لا يصلح أن يكون السيد المهيمن المطلق ، لأنه لم ينجح هو نفسه من كونه خاضعاً لمؤثرات خارجية تملو عليه ويعلمو عليها .

وتنتهى بنا الرحلة الطويلة الشاقة التي بصطحبنا فيها هذا المفكر ، والتي تشير من التعليقات والأسئلة ما يضيق عنه صدر هذه المحاضرات - تنتهى بنا هذه الرحلة إلى الوصول إلى مبدأ متعال ، لا مثال له ، ولا نهاية له ، ولا بدء له ، ولا جزء له ، ولا غاية له . . . فتعالى هذا الملك الأعلى .

وأهم نقطة في هذا الصدد هي المحاولة اللبقة لهذا المفكر في أن يصبغ الخصائص الفلسفية التي تعودنا أن نجدتها في هذا المبدأ الأعلى ، بالصيغة الدينية المحضنة ، باستعمال الصفات النقلية ، التي سجلها كتابنا المقدس ، والتي أفاض فيها علماء المسلمين ، فنلاحظ مثلاً أنه بدل أن يقول عن هذا المبدأ أنه « العلة الأولى ، أو « المحرك الأول » . نراه يقول هو الأول والآخر . . . الخ .

وأوجز جملة نبر عن خلاصة نتائجي في هذا الشأن مع جمال التعبير قوله : « فقام الوجود به اضطراراً في حسن العقل مع عدم المثال والجنس »

على نمط باطني قبالي وهو لا يدعى أنه قد أتى بالجديد في هذا الموضوع ، بل أن همه هو أن يميّط الغموض الذي يكتبه دراسة تلك الحروف وأهميتها ، وأن يعلل اختلاف أقوال العلماء حول هذا الموضوع إن الفكرة الأساسية التي تقوم عليها الرسالة هي أن العالم بصنوف ظواهره ومشاهده المتعددة يعتبر سلباً تنطبق درجاته تمام الانطباق مع أوضاع النطق المختلفة للحروف ، ومعنى ذلك أن النظام الصوتي للحروف يتساوى تماماً مع النظام الخلقى للكون . وقد رأينا أن ابن مسرة في رسالة « الاعتبار » يذكر أن العالم كتاب يمكن أن يقرأه كل واع مستبصر ، وهذا الكتاب الملسوخ ، أي المحقق تحقيقاً فلياً ملموساً - قد كان في مرحلة من الوجود أكثر معنوية أو روحية أو شفافية لأنه كان في مرحلة النطق . لا الكتابة أي في مرحلة المشيئة والعلم ، لا مرحلة الإرادة والتنفيذ .

وفي إطار هذا التصور تختلف مظاهر الكون أهمية وسمواً ، كما تختلف أوضاع الحروف نطاقاً وأهمية . غير أننا نرى أنه بالرغم من أن النظام الصوتي هو الأساس كما تعرضه نظرية ابن مسرة ، إلا أنه أحياناً يخاطب بين الحرف المنطوق والحرف المكتوب . والنطق في هذا المقام إنما يقصد به النطق الإلهي المنبئ عن الإرادة الفعلية . وهذا من أمثلة قياس الشاهد

على الغائب .

وبلاحظ أنه كما نبى الشيعة والاسماعيلية^(١) الفكر القبالي للحروف ، معتبرين أن أجزاءه المقطعة التي تفتح بها السور تطابق نظام أمتهم ، كذلك نبى الصونية هذا الفكر ليطبقوه على نظام الوجود نفسه ، وليقيموا

(١) أنظر كتاب الرشد والهداية المترجم في كتاب إيمانوف

عليه نظاماً تدريبياً روحياً ونظرياً كتب له أن يسود حقبة طويلة من الزمن (١) .

ولقد ساهم في نشر التعلق بالبحث حول حقيقة الحروف ما شاع من جدال حول الأحرف التي بدأت بها بعض سور القرآن . ومن الحق أن نقول إن الصراع بلغ أشده حول هذه النقطة لدرجة أن بعض الصوفية أرجع المعرفة كلها بالقرآن إلى معرفة تلك الحروف المتشابهة التي افتتحت بها بعض سور القرآن . يقول الحلاج « في القرآن علم كل شيء ، وعلم القرآن في الأحرف التي في أوائل السور وعلم الأحرف في لام ألف ، وعلم لام ألف في الألف ، وعلم الألف في النقطة ، وعلم النقطة في المعرفة الأصلية (٢) ، وهذه المعرفة الأصلية تؤول في النهاية إلى علم غيب الله الذي لا يعلمه إلا هو جل شأنه .

ومما نجد الإشارة إليه أنه على الرغم من اتفاق الصوفية على ضرورة دراسة الحروف فإنهم يختلفون في ذلك منهجاً وهدفاً ؛ فيرى البعض من أمثال مسلمة الجريطي المتوفى سنة ٤٩٥ هـ - ١٠٠٤ م . والبوني المتوفى ٦٢٢ - ١٣٢٥ م أنه يجب التركيز في دراسة الحروف على الخصائص السحرية والقيم الغامضة المؤثرة للحروف ، وذلك بغية الحصول على قوى خارقة وآثار إعجازية عظيمة . وذلك في زعمهم هو الهدف الرئيسي من

(١) انظر السراج/اللمع ٨٩ (تيكسون) ، أمين الدباغ ، نوادر الأصول ج ١ ص ٢٥٩ - ٦٠ ، وقارن رسائل ابن عربي ، رسالة الميم والواو والنون ، قارن أيضاً ماسبنون La passion, pp. 591 ff.

(٢) انظر مثلاً أخبار الملاج ص ٩٥ ، ٩٦ وقارن رسالة الحروف لسهل بن عبد الله التستري . من التراث الصوفي الدوافع الجزء الأول ٣٦٦ وما بعدها .

دراسة الحروف والتمعن في أسرارها وأصولها^(١)، ولكن صوفية آخرين لا يعتبرون دراستهم للحروف وسيلة لنيل قوة خارقة أو مواولة أنشطة صحرية . بل يعتبرون ذلك انحرافاً لا يلبق بمن يسلك طريق الله « ليس الله بكاف عبده » .

فإذا نظرنا مثلاً في رسالة سهل بن عبد الله التستري التي يتحدث فيها عن الحروف ومراكزها الروحية كرموز كونية أو علوية ، لم تر في الرسالة أية إشارة إلى قيم عددية أو أية محاولة للتنبؤ بالمستقبل على نمط السكندى^(٢) ، مثلاً ، كما لا نجد ميلاً إلى تحليلات طلسمية يقصد بها التوصل إلى اكتساب قوة تأثير أو تحقيق غايات نفعية قريية .

ولقد تنبه فعلاً بعض الصوفية إلى خطر الانحراف في مثل هذه الدراسة بغية التأثير في الحوادث أو الظواهر، وقرنوا ذلك بتهمة الإلحاد والزندقة ويصرح « ابن عربي » بصفة قاطعة في رسالته^(٣) بهذه النقطة حيث يذكر أنه يتبع خطأ ابن مسرة في عدم اهتمامه في دراسة الحروف بمعرفة الخصائص التكوينية التي تستخدم في السحر أو عمل الطلاسم ، وبعبارة أخرى هو يميل إلى الناحية التأملية الخالصة دون نظر إلى الناحية التجريبية العملية . والأوضح من ذلك أن ابن عربي ينصح الصوفية بالابتعاد عن العلوم العملية - ومن بينها الكيمياء التي كانت شائعة في أواخر القرن

(١) راجع البوني - شمس المعارف ج ١ ص ٣ وما بعدها ، خط المخطوط ١٣١٨ ، ومارن لطائف الإشارات بمكتبة بودليان بأكسفورد (Marsh, 262) ، فإن أيضاً الجريطي في كتابه « غاية الحكيم » كما يظهر كذلك من مقالاته الأربع التي تشكل الكتاب .

(٢) تلصق إلى رسالة في الحروف وقيمتها المعددة ، تلباً فيها بزوال ملك العرب في تاريخ معين وتوجد جزء من هذه الرسالة في المتحف البريطاني ، Add. 7473 ، وذكرها ماسينيون في مجموعة نصوص ١٩٧٥ .

(٣) رسائل ابن عربي ، رسالة الميم والواو والنون ص ٧ .

الثاني الهجري وما بعده والتي كانت مشبعة بروح السحر والأمرار المجددة للحصول على الذهب - وبربر ابن عربي نصيحته بقوله إن مثل هذه العلوم قد تفضى نتائجها إلى أن يخاطب الناس بن كرامة الولي وبين مهارة العالم أو الباحث . ويقول الشاذلي : « كل إثم يستدعى به نعمة ، أو تستكنى به نعمة فهو حجاب عن الذات » (١) .

ولكن على الصعيد الواقعي ، هل امتنع الصوفية فعلاً عن تناول مثل هذه العلوم أو عن محاولة ما تدعو إليه من تجارب ؟ الحقيقة أن التاريخ يسجل لصوفية كثيرين نشاطاً كبيراً (٢) . وطيباً ملحوظاً . وسنعرض لذلك بالتفصيل في مجال آخر إن شاء الله .

على أنه ينبغي ألا ننسى أن امتناع بعض الصوفية عن نشدان عرض دنوي من ممارستهم لدراسة الحروف لا يعني امتناعهم نهائياً عن البحث عما أطلقوا عليه « الإسم الأعظم » ومحاولة استخراجه من القرآن (٣) . غاية ما في الأمر أن طلاب الإسم الأعظم حاولوا في الكثير من الأحيان أن يسموا بأهدافهم ، بحيث يجعلونها روحية خالصة ، تحظى بموافقة الدين إن لم يكن بقرائنه .

ويبدو أن هناك جوانب نفسية وأخلاقية جذبت الخالص من الصوفية إلى دراسة الحروف . ففي هذه الدراسة يمنح الإنسان مركزاً ممتازاً وتؤكد - بصورة تمثيلية - إمكانية اتصاله بخالقه ؛ ذلك الاتصال الذي يعتبر في الواقع أساساً للتجربة الصوفية وغرضها المنشود .

(١) الفاخر العلية ٩٨ .

(٢) انظر السراج - المص ٢٢٦ (شجرة نيكاشون) .

(٣) الواقع أن أسهل التفسير فصل في حورة « بس » يتحدث فيها عن الإسم الأعظم نقلًا عن إبراهيم بن آدم . انظر المؤلف : من التراث الصوفي / ٣٦٨ وما بعدها .

أضف إلى ذلك أنه قد وجد في هذه الدراسة وسيلة قياسية مفيدة في شرح وتقريب مشكلة الخلق ، والعلاقة بين الله والعالم . ومن هذه الناحية اعتبرت الحروف - بمعناها الخاص - محاكاة لفعل الخالق ، وكالتطور الضروري لعملية الخلق ذاتها (١) .

ولا يزيد أن نفحص في هاتين النقطتين - خلق العالم ، وعلاقته بالله - فلهما موضعهما من هذا البحث في قسم التعليقات . وبكفي أن نقول هنا بصفة عامة ، إن الصوفية المتفلسفين تبنا - في مسألة الخلق - مبدأين متناقضين في الظاهر . فمن جهة هم يرون أن كلام الله الذي هو خلقه - لا مثل له ، ومن جهة أخرى يرون أنه يمكن أن يقاس بظواهر الكلام لدى الإنسان ، كما نرى ذلك واضحاً في هذه الرسالة التي بين أيدينا ، وكما هو مشروح في رسالة سهل بن عبد الله التستري المتوفى ٢٨٣ هـ في الحروف . أما من حيث علاقة الله بالعالم فيؤكد الصوفية اعتماد الكون اعتماداً مباشراً على الله ، ويتعلق هذا الكون بصورة غامضة (١) بصفاته ، بينما يظل سبحانه منزهاً متعالياً بلا حدود .

ومن النقاط الهامة في مثل هذه الدراسة أننا نرى التمييز الحاسم في صفات الله جل شأنه بين صفة الذات وصفة الفعل ، والاعتماد في ذلك على القرآن حيث يقول بعضهم (١) « إن الآية الكريمة « قل هو الله أحد » تشير

(١) ما سنيون La Passion pp. 593 ff.

(٢) ارجع في تفصيل هذه النقطة إلى رسالة « دقائق الحروف » لعبد الرؤوف السنغلي في تعليقه على بيتين لابن عربي ، نشرة وترجمة

J.R.A.S. (1955, pp. 55 ff.) A. Johns

(٣) مثل سهل بن عبد الله التستري في رسالة الحروف وغيرها . ومن أمثلة الصور الصوفية لتقلبات الحياة انعكاساً لنشاط الصفات الإلهية ، ومنه تطورت فكرة « أيام الله » وأيام الشأن لدى التستري وابن عربي وعبد التكريم الجبلي وطى هذا الأساس اسم العلماء إلى ذاتيين وصفاتيه وعلناه بأيام الله . انظر كتابنا « في الدين المقارن » ص ١١٧ ، ١١٨ (دار الكتب الجامعية ١٩٦٠) وقارن كتابنا « النصوص » ص ٢١٧ وما بعدها

إلى صفة الذات . أما صفة الفعل فتربط بالأمر التكويني للإرادة في قوله تعالى « كن » . وعلى أية حال فأنات تلاحظ في كل سطر من سطور الرسالة الرغبة الأكيدة في تأييد الأفكار الفلاسفية بالأدلة الدينية ، كما تقضى بذلك روح التوثيق .

بين ابن مسرة أمبيدوقليس

لقد احتفظت بعض المراجع العربية بأراء منسوبة إلى أمبيدوقليس فيلسوف العناصر الذي ازدهر في القرن الخامس ق.م في اليونان . ولكنها ليست كلها صحيحة النسبة إلى هذا الفيلسوف نظراً لأن صورته قد اتشحت بالأفلاطونية المحدثة في المحيط العربي ، لكنها على أية حال لم تعدم تأثيرها وقبولها حقبة طويلة في الفلسفة القديمة وفي فلسفة القرون الوسطى ، لاسيما رأيه في العناصر وتفاعلها ويمكن إيجاز عرض هذه الآراء الماثورة على النحو التالي :

١ - الباري لم يزل « هوية » فقط . هو العلم المحض وهو الإرادة المحضة .

٢ - إبداع الأشياء البسيطة من الشيء البسيط المعقول .

٣ - المعلول الأول هو العنصر ، والمعلول الثاني بتوسطه العقل ، والمعلول الثالث بتوسط النفس . وهذه بسائط وميسوطات . وإلى جانب ذلك ينظر إلى العناصر على أنها أصل كل شيء .

٤ - المحبة والغلبة مبدآن لجميع الموجودات ، لها تأثير التحليل

والتركيب^(١).

٥ - النفس النامية بقشر المنطقية . والمنطقية قشر العقلية ، وكل ما هو أسفل فهو قشر لما هو أعلى ، والأعلى له . وربما عبر امبادقليس عن القشر واللب بالجسد والروح ، فيجعل النامية جسداً للحيوانية ، والحيوانية روحاً لها ، وعلى ذلك النحو حتى ينتهي إلى العقل .

٦ - الجمع بين صفات الله « تعالى » من حيث كونها تؤدي إلى شيء واحد (ويشير القفطى إلى أن أبا الهذيل الملاف كان يدين بهذا الرأي) .

٧ - تبدأ النفس أو الروح في الانفصال أو الانبثاق من الله ، وتنتهي إلى الاتحاد به بعد مرورها خلال كل التفاعلات الضرورية لكل العناصر^(٢) .

٨ - القول بـ « التماسخ » كما تظهر في كتاباته ، وخصوصاً في قصصه الخرافية التي روى فيها حيوانه السابقة كحيوان وكامرأة وكطفل وكطائر وكسمكة وما إلى ذلك . كما ينسب إليه أنه كان يدعى أن نظريته في الطبيعة إنما هي وليدة لإهام حصل عليه من حيوانه الساقفة^(٣) .

(١) قد يترجم كثير من الدارسين هذين اللفظين إلى الحب والسكرامية ذاكرين بعض نصوص امبادقليس ويحتاج ذلك إلى مزيد تحقيق خاصة وأن من بين الرواة أرسطو نفسه فيما وراء الطبيعة انظر قطعه ١٧

Freeman, 12, Anc. to the pre-Soc. Phil.

(٢) فيما ينصل بالأراء الخمسة الأولى انظر الشهر ستانى « المثل » ص ١٦٦ وما بعدها ، والرأى السادس انظر القفطى « تاريخ الحكماء » ١٦ . وقد نسب إليه القفطى أيضاً القدح في أمر المادة لكن ذلك لا يتسق مع ما ذكرناه هو والشهر ستانى من أخز امبادقليس عن اتمان الحكيم وداود التنى .

(٣) انظر « الفلاسفة اليونانية » لأبيير ريفوس . ٨ ، ٨١ ، ب د . عبد الحليم محمود وآخرين ، وينسب إلى امبادقليس أيضاً الحرس على السمرة والتجذير من الإنشاء . وترى أن هذه الفكرة لم يحل منها عصر من المصور الفكر الإسلامى .

٩ - ضرورة اتخاذ النفس الإنسانية وسبباً لمعرفة العالم العلوي ، حيث يصعب الانتقال بين الطرفين العلوي والسفلي إلا بواسطة النفس الإنسانية :

« من رام أن يعرف الأشياء العلوية أعنى من الجوهر الأول عسر عليه إدراكها ، ومن طلبها من أسفل عسر عليه إدراك العالم الأعلى ، لانتقاله من جوهر كثيف إلى جوهر غاية اللطف » (١) .

١٠ - تعريفه النفس الإنسانية بأنها « جوهر بسيط بساطة الذهن

والوهم » ، وهي روحانية . ويفسح هذا الجوهر انبساط الضياء « فتوهم النور لا النار ، والضياء لا الضوء » (٢)

١١ - وجود نظام من الأفلاك يضم فيه كل فلك ما هو دونه .

وقد ذكر ياقوت (٣) أن ابيدقليس ألف كتاباً فيه « أشكال تدل على حقائق الأشياء المعلومة والمغيبه » (٤) . وقد وصل إلينا أيضاً أن من العرب من تصدى لحل شكوك هذا الفيلسوف مثل محمد بن يونس البهراني الأريلي المتوفى سنة ٥٨٥ هـ . وقد انتهى إلى أن هذه العلوم تقضى كلها إلى غايات مضمومة (٥) .

وقد ذكر بعض الباحثين المحدثين أن هناك قطعاً مأثورة لقصيدتين

(٢ ، ٣) انظر أسبن بلاسيوس « ابن مسرة » ملحق ٤ س ١٤٦ ، ١٤٧ ، وهذا مما سجله الشهرزوري .

(٣) الجزء الثالث س ٤٥ « مرجلوث » .

(٤) لارن د . عبد الرحمن بدوي « التراث اليوناني » ٠٠٠ س ١٤٠ هـ ٣ .

(٥) انظر السيوطي « نقيح الوعاة » س ١٣٤ .

لامبادقليس إحداهما في «الطهارات» والآخرى في «الطبيعة». وقد أشار هذا الباحث إلى أن الرأي المضمن في «الطهارات»، حول خلود النفس قد يظن في متانة نسبة هذا الشعر إلى أمبادقليس لأنه لا يتفق مع شعره حول «الطبيعة». ولكنه فيما بعد أثبت تناسق واتفاق الشعرين شارحاً كيف لا يقوم التعارض والتناقض حقيقة بين القول بأن ظهور الأشياء الفردية الجزئية هو نتيجة الخلط والفصل بين العناصر، والقول بنفس خالدة طوافة مسافرة^(١). وإذا تذكرنا أن أمبادقليس هو فيلسوف العناصر والممثل الأول لمذاهب الجمع والتلفيق^(٢) في العالم اليوناني قبل سقراط لم ندهش لو وجد مثل هذه الآراء التي يظهر تعارضها.

ولكن ما يهمنا في مقالنا المعالجة هو أن نتعرف في إيجاز وتركيز على ما إذا كان هناك في هاتين الرسالتين اللتين نرى نسبتها إلى ابن مسرة ما يتفق وهذه الآراء التي سبق سردها، وما إذا كانت تتفق كذلك مع ما سجله المؤرخون وما نسبوه من آراء إلى ابن مسرة نفسه، وما أثبتته الشهر زوري، ونقله اسين بلاسيوس في كتابه عن ابن مسرة.

وزي أن خير وسيلة للتعرف على ذلك - هو أن نعرض في اختصار الآراء التي نسبها الكتاب العرب إلى ابن مسرة، مع مقارنتها بأهم الآراء التي تتضمنها هاتان الرسالتان إلى جانب تلك الآراء التي سبق سردها منسوبة إلى أمبادقليس.

(١) نظر:

F.M. Cornford, From Religion to Philosophy, pp. 229-237

(٢) راجع: نشأت التفكير الفاسق في الإسلام ج ١ ص ١١٠ وما بعدها للاستاد

الدكتور علي سامي النشار.

أراء منسوبة لابن مسرة ومدرسته^(١)

من الآراء التي نسبت إلى ابن مسرة :

١ — قوله بحدوث علم الله ومقدوته .

٢ — موافقة رأى المعتزلة في القدر .

٣ — ثنائية العلم الإلهي وكونه ذا مرتبتين إحداهما مرتبة الجملة وهو علم الكتاب ، أى العلم بالسلطات ، وهو علم الغيب ، والأخرى مرتبة علم الهويات وهو علم الشهادة .

٤ — تدبير العرش للعالم ، لأن الله أجلّ من أن يوصف بفعل سيء .
وهذه لفظة مكررة تتفق كما نرى مع رأى أرسطو في عدم مباشرة الإله لأى فعل أو تدبير .

٥ — إمكان اكتساب النبوة حيث لا اختصاص فيها .

وقد ذكر ابن حزم^(٢) أن إسماعيل الرعيني - وهو من تلامذة ابن مسرة هو الذى ذكر بنفسه رأى القائل بقدوم التدبير الإلهي المباثر على أنه رأى ابن مسرة ، وأنه وحده فى بعض كتب هذا الأخير . ويبدو أن ابن حزم فإن ما عرضه ابن عربى عن ابن مسرة فيما يتصل بالعرش حيث يقول ان العرش المحمول هو الملك ، وهو محصور فى جسم وروح وغذاء ومرتبة . فأدم وإسرافيل للصور ، وجبريل ومحمد (صلوات الله عليه) للأرواح ، ومكائيل وإبراهيم الأبراق ، ومالك ورضوان للوعد والوعيد . ويضيف

(١) تارن هذا بما إردده هنرى كرابان فى تاريخ الفلاسفة الإسلامية ٤٣٢ وراجع ما سبق

(٢) انظر الفصل — الجزء الثانى صفحات ٣ ، ٤ ، ١٩٩ ، ٢٠٠

والآن فلنعديل الرسالتين لنقتطف منهما أم الأفكار والآراء المضمنة
فيهما لنرى مدى توافقها أو تعارضها مع ما سجله النقاد والمؤرخون .
من أم ما تضمنته الرسالتان :

١ -- الرأى الخاص بالقرآن ، وأنه واحد جملة من قبل الذات
الإلهية لسكنه بفصل من جهة الخلق ، حيث يشمل ثلاثة جوانب أو ثلاثة
ميادين ، كل منها موضوع علم خاص : الأول ، علم الربوبية بدلائلها
وشواهدا ريقينها ، وعلم النبوة ببرهانها وآياتها ووجوب قبولها ، وعلم
الحجة بتصرفها وشرائعها ووعدها ووعيدها . ويرى ابن مسرة أن هذه
الفصول الثلاثة هي خلاصة العلم ولا رابع لها ، ولكنها تنقسم في نفسها
الى مائة فصل أو مرتبة تطابق أسماء تعالى . ويستشهد بالحديث النبوى
«لله تسع وتسعون اسماً من أحصاها دخل الجنة»^(١) ، ويشرح لفظ الإحصاء ،
بأنه الإحاطة بعلم الشيء على التفصيل . وإذا فعمل القرآن إن هو إلا فهم
الاسماء ، وهو فى الوقت نفسه الصعود ورج الارتقاء المذكور . ويوجد
أيضاً تطابق بين آى القرآن (بصورة جميلة) وهذه الاسماء الإلهية التى تتمتع
بمراتب عديدة لإسماء واحداً هو الإسم الأعظم . ثم يشرح ابن مسرة
الآثار المترتبة على مراتب الاسماء وعمومها وخصوصها واتصالها وانفصالها
بالنسبة للخلق منتهاً الى أن البسطة تتضمن أصول هذه الصفات مع مراعاة
تبادل التأثير فيما بينها واختلاف ترتيبها كذلك ، معلناً أن هذا التصور

(١) ذكر ابن النديم - فهرست ١٣٨ أن لأبى زيد أحمد بن زيد البلخى ، ت ٨٣٤٢ /
٩٢٤ ، كما تليق الكندى رسالة فى الحروف ؛ ومن السجل أن أبى زيد هذا أنكر
حديث «لله تسع وتسعون اسماً» (لسان الميزان / ١ / ١٨٤) ثم أن الحديث مذكور فى البخارى
كتاب الدعوات ٨٠ و ٨٥ وفى صحيح مسلم ٤٢٠ / ٣ ط مصر .

يؤدي إلى موافقة الفلاسفة في العقل الكلي ، وأنه مستغرق في النفس الكلية التي هي بدورها مستغرقة في جثة العالم « على مذهب الفلاسفة وقدماء الأمم صالة ، أهل الفترات الذين لحقوا علم التوحيد من غير نبوة » (١) . وإذا كان القرآن مفصلاً من جهة الخلق فإنه يعود بحملا في البسملة المتضمنة لأعم الصفات ، والحاوية لما في الفاتحة التي هي أم الكتاب ثم تقف الحروف المقطعة في أوائل الدور كجمل حاوية لما في السور والآيات التفصيلية .

٢ - الربط بين الحروف وبين الهباء (٢) ، تلك المادة اللطيفة التي يشرح بواسطتها فكرة الخالق لإظهار كيفية تحول غير المرئي إلى مرئي بواسطة الضوء . لكن هذه المادة لدى ابن مسرة كما هي لدى (التستري) تكسب مسحة روحية لتشير إلى الطاقة الإلهية الكبرى . ويلاحظ أن ابن عربي يقبى نفس هذه الفكرة ذاكرًا « التستري » ، والإمام على كرم الله وجهه على أنهما مصدرها في هذا الرأي . ويفهم من أقوال التستري في رسالة الحروف ، ومن أقوال ابن مسرة في « الخواص » ، ومن أقوال ابن عربي في الفتوحات (ج ١ ص ١٥٣ ، ١٥٤) أن الهباء يعتبر روحاً وكلياً ممتداً أو قابلاً للانبساط وهو أصل الأشياء .

٣ - الربط بين الحروف الثلاثة - التي هي حروف علة - (الآف والواو والياء) وبين النفس في مراتبها الثلاث : النفس الناطقة ، والنفس

(١) خواص ١٣٣...

(٢) تستعمل الكلمة أصلاً للدل على النفاة وعدم الأهمية (قرآن: سورة الفرقان ٢٤) ثم أضيف إليهما معنى كونى . راجع في الإستعمال الأصل القرطبي ، تفسير ج ١٣ ص ٢٢ ؛ الزمخشري « كشاف » ج ٣ ص ٣٢٥ ، والاستعمال الصوفي انظر تهانوى « كشاف اصطلاحات » ١٥٣٨/٢ ؛ وفارن الدكتور أبو الملا عفيفي في كتابه :

the mystical Philosophy of Ibn Arabi p. 68

فان أيضاً بول كراوس - جابر بن حيان ص ١٥٤ .

الحيوانية ، والنفس النباتية ، واستغلال الشكل الكتابي لهذه الحروف في تأييد هذه الفكرة ، فالآلاف قائمة (هكذا ا) والياء ساجدة (هكذا ي) والواو منحنية (هكذا و) ، ويضيف ابن مسرة إلى ذلك قوله ، وكذلك نجد هذه القوى النفسانية الثلاث في الخلق ، وذلك أن الحيوان الذي له نفس ناطقة منتصب القامة مثل الألف ، وما له نفس حيوانية فقط فهو راعع منحني مثل الواو ؛ وما له نفس نباتية فهو ساجد في هيئته ، لأن رأسه بما يلي الأرض فقط كالنبات كله .

وتستغل الصفات النطقية أيضاً لهذه الحروف لتعليل اختلاف مراتب النفس ، وينصحنا ابن مسرة بتدبر هذا مراراً ليفتحنا عن إطالة الكلام (*) . كما ينظر إلى الحروف وانقسامها إلى ظاهرة وباطنة وهي التي في أوائل السور ، ولكن النتيجة الهامة التي تستنبط من كل هذه التأملات هو توازي الإنسان (العالم الصغير) مع العالم الكبير لأنه جزء منه ، من حيث كونه فعلاً يهبر عن مشيئته وإرادته بالحروف الثمانية والعشرين . ويربط كذلك في هذا الصدد بين هذه الأحرف ومنازل القمر وتطوره حتى يصير بداراً ، ثم عودته إلى الأقول ؛ وتوازي ذلك مع كمال النفس وأفولها ، وانقضاء الحياة الأرضية ذاتها . ويعلق على ذلك بقوله « فافهم هذا وتدبره ، فهو من دقيق العلم الذي قد عدم أثره وانقطع خبره » .

٤ - تسلسل الكائنات الكبرى وصدورها عن الذات الإلهية البائنة عن الأشياء والتي لا تفسر بأكثر من الإشارة إليها بكلمة هو^(١) . ولما كان هناك ظاهر وباطن من حيث الإحاطة ، وكان الملائكة أعظم الخلق من حيث

(*) انظر رسالة خواص الحروف بالمعق في نهاية الكتاب .

(١) قانون الرأي الأول لا يبادقليس أعلاه .

التروّس والقدرة على الأشياء ، رؤى أن يكون المحيط بالباطن هو الذى انفرد به الله سبحانه وهو لوجه المحفوظ واسمه المكنون ، أما المحيط بالظاهر الذى « هو جسم الكل فهو النفس الكبرى ، وهى الملك ، هى التى كنى عنها - تعالى ذكره - بالميم . والتقسيم كما ترى يؤول إلى ثلاثية محدّدة : النفس والروح والجسم . وتشير النفس بالذات إلى الهوية ويربط هنا بين معرفة الإنسان بالكمال وبين معرفة هذه الثلاثة .

« فبالنفس هو ما هو ، وبالروح صار فعلاً متكلماً متصلاً بالأشياء . كذلك هذه الثلاثة الأشياء من البارى - تبارك اسمه وتقدست أسماؤه - : لما كانت ذاته بائنة عن الأشياء ، غير مخالطة لها ، احتجب بحجابين ، وكان الحجب^(١) من جهة خلقه لا من قبله تعالى ، لأنه لا يحجبه شيء ، ولأنه حجب الخلق بخلقهم . فكان الحجابان وسطاً بين الخالق وخلقهم - فهما عرف ، ومنهما ظهر أمره ، أحدهما كالروح من الإنسان وهو الغيب ، والآخر كالجسم - وهو الشهادة أى القوة التى شديها الأشياء المحسوسة واتصل بالخلق من قبلها . »

ه - تفاضل الصفات الإلهية وبيدوتها عن الذات واتصال بعضها ببعض . والغريب أن ابن مسرة يستنبط من اتصالها تناهياً . وتتصل هذه الصفات بالمراتب التالية : الألوهية ، الملك ، النعمة والخلق . وهنا يتم الربط بين الخلق والنعمة ، وينعكس ذلك على الوجود الفعلى فى الحياة الإنسانية ، وعلى طبقات المجتمع كذلك . وفوق هذه المراتب الثلاث لهذه الصفات صفة رابعة بائنة تماماً عن الخلق . ثم يتم القياس بالحيوان

(١) فارن فكرة الحجاب من جهة الخلق فى رسالة النسترى فى بحثنا :

The Sufi Doctrine of Sahl al-Tustari, pp. 344 ff.

وقازن كتابنا « التصوف طريقة وتجربة ومذهباً » ص ٢١٧ وما بعدها .

والإنسان والنبات ، كما تفيد الآيات القرآنية المشيرة إلى هذه الصفات التي تتعلق « بهو » . ويرى ابن مسرة أن الفلاسفة عبروا عن هذه الصفات بعبارة أخرى فقالوا : « إن الموجودات أربع مراتب : ذات الله تعالى وتقدس أسماؤه - وهو المبين للأشياء ، ثم العقل الكلي ، وهو الذي سموه المثال المجرد من الهوى - أعنى الجسم ، هي الحاملة لجثة العالم . وهذه النفس المستغرقة قام الملك ، وتسخرت الأفلاك ، وحسى الكل ، وهي حاملة عندهم لصفات الملك والسياسة ، ودونها في المرتبة الطبيعة وهي مستغرقة في الجسم الجرمي صانعة له ، ومن قبلها هو التصوير وجميع الصناعات » (خواص ١٤٩) .

٦ - فكرة الطبيعة باعتبارها « حكمة الله للأشياء المصورة لها » .

٧ - الإجمال والتفصيل للخلق بواسطة القوة المحركة (التي ترمز إليها الراء . ويلاحظ هنا حركة اللسان وتردده داخل الفم) تلك الحركة التي تبرز ما بالقوة إلى الفعل والحركة هنا جوهر الزمان . وأمثلة الأشياء ومقاديرها ساكنة غير متحركة ، وثابتة غير متبدلة في « كن » عام هو أم الكتاب . أما الكتاب بجملة ما فيه هو مثال العالم ، والمدة التي خرج فيها المثال من العقل إلى الحس فظهر ما فيه هي المدة التي تم فيها خلق العالم (ستة أيام)^(١) .

٨ - قوة إظهار الـكون وعلمته تتمثل في الأمر التكويني « كن » المعبر

(١) لتفسير ، لإسماعيل لكلمة « كن » أنظر : أربم رسائل إسماعيلية : ٢٦ ، ٣٧ ، ٥١ .

وقارن أبو يعقوب المجستانى « البنايع » بابوع ٣ م ١٧ وقارن :

A.S. Tritton, Theology and Philosophy of the Ismailis (J.R.A.S.).

فإن قلت لفساد منه رباً قبيحاً فماذا أتت بالجملة لا سيما في قوله
 عن المشيئة والإرادة بناء على العلم وهذا يقتضي وجود المكون في عالم
 البطون والخطام حتى تتوجه إليه الكلمة الإلهية ولكن ذلك ما فصله
 التستري وتظاهرت ابن عرب وابن عربي وغيرهم بشعره بقوله: *فإن قلت*

فأعلم بأن الله الذي خلقنا من نور لم يكن ما جعله قد خلقنا
 فظاهر الأمر كان قولاً وباطن الأمر أنت **كنتا**
 لو لم تكن ثم يا حبيبي إذ قال **وكن**، لم تكن سمعنا (١)

وفي عرض الفروق التي ذكرها كل من التستري وابن مسرة وابن عربي
 بين الكلام والقول تفصيل كبير لا يتحمل هذا المقال.

٩ - الفارقة الحاسمة بين النفس والروح ؛ فالروح جسم هواني
 لطيف روحاني بالروح ، وهو الخامل المرتجع إلى الجسم والضمير هي بمثاله
 وصورتها لكان الباطني تعالى من أرواح الأسماء بلولاً فلحكمها وتبها
 وضورتها ثم أظهر ذلك بالمرءة ولما كانت الروح من قوة الملك أعطيا
 الإنسان محل جسمه وفيه من الخلق وهو القوي وهو الروح الذي نفخ في
 آدم ، وهو قوله **وكن** ، أو قوله الخلق بالروح حق ، *والتستري*

١٠ - فمكرة المكان وأصول العناصر التي خلقت منها الأشياء
 والظاهرة للمواد والعناصر والروح والماء والغاز والطور والظلمة والطين ، وهي
 الواقعة تحت المكون ، ويضم إليها أربع أسمي في المرتبة وهي القلم واللوح
 والمكن والحصاد (ويراد بالأخير هنا المكان الروحاني) ومن هذه الأسماء
 حدث العرش والمكرشي والجنة والنار والدمرات السبع والأرض والبحار

(١) فتوحات ٢/٢٧٧ وما بعدها ولاحظ النص على أن النفس الرحمن والكلام لله

والقول ، والأبيات من ٥٢٨ .

والملائكة والجن والإنس والحيوان والنبات (خواص ١٥٦) .

١١ - تنوع القدر : قدر سابق قديم يحمل في اللوح المحفوظ ، وقدر مفصل^(١) من القدر الأول المجمل ، فالأول ساكن فرغ منه ، والثاني متحرك مفصول من الجملة الأولى . وأحدهما هو الذي ينفع فيه الدعاء وترجى الإجابة ، وفيه استثناء ، والثاني لا ينفع فيه الدعاء ، (١٦٠ خواص) .

١٢ - تنوع مرتبة الملائكة الذين منهم الملائكة الفلكيون والملائكة الروحانيون أو النورانيون الذين يتزلون بالذكر . أما الذهن فهو العقل الكلى الذى خص الله تعالى به النفس الكبرى التى فى السكروى الحامل : ، ومنه أعطى جميع من فى السموات والأرضين من الملائكة والجن والإنس جزءاً فعملوا به ، وعلووا خالقهم ، . ولما كانت مراتب تنزيل الذكر متفاوتة ، تفاوت الأنبياء من حيث المرتبة التى يتلقون عنها ، فأبراهيم (عليه السلام) نزل عليه الذكر من المرتبة الأدنى (الدنيا) وموسى عليه السلام من التى فوقها ، وعيسى عليه السلام من الوسط ، ومحمد صلى الله عليه وسلم من العليا ، هى مما يلى الذكر الأعلى والنور الأعظم ، خواص (١٦٥) .

ونكتفى إلى هنا بهذا القدر من الآراء التى لا يمكن أن تعتبر بمثابة لكل ما فى الرسالتين ، فالواقع أنه توجد آراء عديدة ومشكلات كثيرة تثيرها الرسالة ويخرجنا عنها ، ومناقشتها وربطها بنظيراتها لدى الآخرين عن

(١) بذكر ابن مسرة أن النفس السارية فى هذا الهواء المحيط بالكرة الأرضية ، هى القدر المفصل الذى لا استقرار له ، ولذلك صارت الأشياء التى من هذا المكان فى كون دائم وفساد سرمدى [خواص ١٦٤] . وفى مناسبة أخرى يذكر أن القدر هو المثال ، ومرتبته تحت تلك القمر إلى مركز الأرض ، ومنه انفصلت أقدار هذه الكائنات : وهنا تضرب أقوال ابن مسرة نقلاً عن سبته ، ولا محل هنا لمرض ذلك بالتفصيل .

الحد المرغوب في مثل هذا المقام . ونرجو أن تتمكن في القريب من العودة إلى دراسة تفصيلية لهذا الرسالة .

أما بالنسبة للأراء المنسوبة لإمباذقليس فإننا نرى أن الرأي الأول القائل بأن الباري هوية فقط يمثل فيما عرضناه من الرأي الرابع الذي استقيناه من الرسالة ، وذلك حين ذكر ابن مسرة إنها لا تفسر بأكثر من الإشارة إليها بكلمة « هو » (١) ، لكن ابن مسرة لا يوحد بين هذه الهوية التي لا تحد ولا توصف وبين العلم أو الإرادة كما ورد عن إمباذقليس .

وواضح كذلك مما سبقناه من آراء أن فكرة الإبداع أو الإصدار ، وجعل المعلول الأول هو العنصر وتوسط العقل ثم النفس مثبتة في كلام ابن مسرة .

أما بالنسبة لفكرة تأثير هاتين القوتين : المحبة والغلبة فإننا نجد ابن مسرة يستبدل بهما صفتين أخريين — وعلى وجه الدقة يحتفظ بواحدة ولكن بلفظ آخر — ويأتي بصفة جديدة . وهاتان الصفتان هما : القهر والحق . والاولى كما نرى قريبة من الغلبة . أما الحق فيمثل في الروح المنفوخ . ويرى ابن مسرة أن وجود هاتين القوتين ضروري لحفظ الملك والنظام حتى على الصعيد الإنساني وهذا الحق هو ما يسميه ابن عربي الحق الخلق به ، ويسميه القسري السبب الأول (٢) .

(١) تكاد تلخص كلمة الحلاج (أخبار الحلاج ٩٥) وجهة نظر كل من القسري وابن مسرة بالنسبة للهوية والصفات وعلاقة ذلك بالقرآن « في القرآن علم كل شيء وعلم القرآن في الأحرف التي في أوائل السور ، وعلم الأحرف في لام ألف ، وعلم الألف في النقطة ، وعلم النقطة في المرة الأصلية ، وعلم المعرفة الأصلية في الأزل ، وعلم الأزل في المشيئة ، وعلم المشيئة في غيب الهو ... » .

(٢) انظر ابن عربي رسائل اصطلاحات الصوفية .

أما الجمع بين صفات الله ومآلها أخيراً إلى شيء واحد ، فقد رأينا أن ابن مسرة يذكر اتصال الصفات الإلهية بعضها ببعض ، وقد أشرنا إلى أنه يستنبط من ذلك تناهيا والواقع أننا مترددون إزاء هذه النقطة لما قد يفهم من كلمة تناهيا أى أيلوتها إلى صفات أخرى إلى ما لا نهاية لأنه إذا وصفت صفة ما واتصلت بصفة أخرى فقد نلتج عن ذلك صفة جديدة . ولا نستبعد إمكان سقوط كلمة في النص هي كلمة « عدم » ، ليسكون المعنى أنها لا تقناهي بتناهي الذات .

أما ما بقي من آراء منسوبة إلى إمبرادقليس فإننا نستبعد منها نقط فكرة التناسخ وما عداه يمكن أن يكون ميثوئاً هنا وهناك في الرسالتين مع بعض التعديلات والتفصيلات الهامة التي يضيق عنها صدر هذا البحث . وفيما يتصل بالملاح الأساسية للغنوص ، نرى أن فكرة الهباء تعتبر تصويراً لهذه المادة لسكن ليس هناك نص على خلودها ، وإن كان هناك تأكيد لروحانيتها رغم وصفها بأنها العنصر أو المادة أو الأهل لوجود الأشياء جميعاً . وهذا التصور الشامل للمادة وتدرج انطباقاتها نراه مصوراً تصويراً بارزاً عند ابن عربي عند نظرة إلى المعاني التنازلية الخمسة التي تشير إليها كلمة مادة التي قد تعنى : حقيقة الحقائق ، أو نفس الرحمن - مادة روحية تشترك فيها كل الكائنات أو مادة الأجسام جميعها بما في ذلك الأفلاك ، أو مادة طبيعية خاصة بما دون القمر ، أما مادة اصطناعية تشترك فيها الصور العرضية جميعاً . وهذا مثال آخر يوضح مدى تأثير ابن عربي بابن مسرة ، وإن كنا نجد أصول الفكرة لدى التستري أيضاً ، كما يظهر من تفرقة بين الكلام والقول ، باعتبار اختلاف مضمونه الروحي الوجودي وتفرقة كذلك بين الكلام الإلهي والكلام الإنساني عن حيث تضمن الأول لمادة وجودية مدركة كحقيقة واقعية ، وتلاشى آثار الأخير بعد

تمامه وانقضائه في الزمن ؛ وكذلك فكرة المصدر الإلهي للنفس التي يفرق
بينها وبين الروح ؛ فالنفس ذاتية تبين حقيقة الشيء بما هو هو . أما تفسير
المعنى الروحي للكتب المقدسة فإننا نرى أن الرسالتين تعتبران في الواقع
تطبيقاً عملياً لهذا الاتجاه .

وبمقارنة ما عرضناه سابقاً بما نسب إلى ابن مسرة ومدرسته يظهر
بطلان نسبة القول بحدوث علم الله وفدوته إلى ابن مسرة ؛ لأن فكرة
الحدوث تتمحقق في زمان ، والعلم في نظره ليس في زمان سواء أكان علماً كلياً
جائياً ، أم علماً تفصيلياً جزئياً ، وإنما الحدوث في التفصيل المتحقق للوجود
المتحيز الذي يقابل القدر المفصل الذي يعرّوه التغير . والرأى الثالث من
الآراء المنسوبة إلى ابن مسرة يعتبر في حد ذاته رداً على الرأى الأول .
أما بخصوص فكرة العرش فإنها تتفق كما عرضناها مع فكرة ابن عربي
تماماً ، لكن ابن مسرة لا يصرح بأن العرش يتولى التدبير مباشرة ، وإن كان
يفهم من السياق وجود وسائط في الخلق والتدبير ، غير أن زمامها جميعاً
بيد الله . وهنا نجد تفصيلات كثيرة لا محل لذكرها ، وخصوصاً فيما يتعلق
بمراتب الصفات كزمامات للخلائق ؛ وذلك مجال خصب للبحوث الفلسفية
الصوفية .

أما القول بإمكان اكتساب النبوة فإننا لا نجد تصريحاً بذلك مطلقاً

لدى ابن مسرة وإن كنا نجد عند تقسيمه لطبقات الناس إلى صناعات
وأصحاب مهنة ، وإلى ملوك وحكام ، يضع النبوة فوق هذه المرتبة ، مضافاً
إلى النبوة قوله « ومن لا ذنبها وهم العلماء والحكام ، فهو يربط العلماء والحكام
بالنبوة في مجال السيطرة الحقيقية القائمة على القهر والحق . وفي مقام آخر
يذكر بعض الآراء التي يعرضها على أنها حقائق أدركها هؤلاء الفلاسفة

وقدماء الأمم الضالة الذين أدركوا علم التوحيد من غير نبوة، (١).
وربما كان في هذا ما يؤخذ على ابن مسرة، لأنه قد يفرض في النهاية إلى
إمكان الاستغناء عن النبوة وأظن أن مفهوم الاعتبار قد ازداد وضوحاً
وأن منزلة رسالة الاعتبار من رسالة « الحروف » هي منزلة المجمل من
المفصل على وجه التداول والتناوب . ويمكن أن ينظر إلى رسالة الاعتبار
على أنها صعود وتدرج من الطبيعيات إلى الماورائيات، حتى الذات الإلهية،
وإلى رسالة الحروف على أنها تدرج متزل من الماورائيات إلى الطبيعيات :
الأولى وجهة العقل والتأمل الاستبطاني ، والأخرى مجال الإلهام والوحي
والتلقى على ما ذكره ابن مسرة من اختلاف طريقي العقل والوحي .
أما التفسير الروحاني للقرآن الكريم فقد أشرنا سابقاً إلى أن رسالة الحروف
تعتبر تطبيقاً عملياً له مع اقتصارها على الحروف المقطعة في القرآن فقط .
وتبدو إحالة المعنويات إلى الحساب والعكس واضحة في الرسالتين، كما يبدو
التوازي بين الإنسان وقواه النفسية وبين العالم في صورته الكلية بما يشهد
للعبارة المشهورة بتطابق العالم الصغير مع العالم الكبير أو كما يقال « التدوين
يطابق التسكين » ، لكن تفصيل ذلك يظهر في رسالة التستري أكثر من
ظهوره في رسالة ابن مسرة . ويميل ابن مسرة حتى في مداعباته إلى هذا
اللون من التجريد والتجسيد ، فهو يقول اصحاب له يدعوه لزيارته في
يوم مطير مشبهاً ظاهرة حسية طبيعية بمبدأ نفسه :

أقبل فإن اليوم يوم دجن إلى مكان الضمير المسكني
لعلنا نحكم أدنى فن فأنت عند الطين أمشي مني (٢)

ويجب أن نضيف إلى ملاحظتنا على رسالة الحروف لابن مسرة أنه

(١) فارق الفقرات السابقة ، وانظر الرسالة في باب النصوص .

(٢) بنية الملتصم رقم ١٦٣ ص ٧٨ ط سنة ١٨٥٨ م .

فيها يطابق بين مراتب المجتمع ، و مراتب الصفات الإلهية .

ففي حديث عن الحروف المقطعة في أوائل السور تناول « المص » ، وأشار إلى أن هذه الأحرف تشير إلى مبادئ أربعة : ١ - الذات الإلهية ٢ - الألوهية . ٣ - الملك . ٤ - النعمة والصفة والخلق الذات الإلهية بائنة عن الخلق بينونة الألف عما يلحقها من حروف على حين ، أن الصفات الأخرى أو المبادئ تعتبر حجبا للذات الإلهية وليس الحجاب من وجهة الخالق بل من وجهة الخلق لأن الله لا يحجبه شيء ، ويحاول ابن مسرة أن يجد عن طريق الاعتبار انعكاس هذا التصور في الوجود الفعلي فيشير إلى أننا باستقراء أحوال نظام الحياة الدنيا نجد هذه الصفات أو المبادئ الثلاثة موجودة في الأعيان ، حيث نرى أن أدنى صفات أو مراتب الإنسان هم «الصناع وأصحاب المهن» ثم نجد فوق هذه المرتبة مرتبة الملوك ، ومن لاذ بهم من ذوى المملكة ، فهم يحكون عليهم ويصرفونهم تصريف المولى للعبيد ، ثم نجد بعد ذلك مرتبة أخرى تفوق السابقة وهي مرتبة الألوهية المتمثلة في النبوة ومن لاذ بها وهم العلماء والحكماء ، حيث نجد أمرهم نافذاً في المملكة وكما يقول ابن مسرة « لا يقوم للولك ملك إلا على ما يوجب حكم النبوة » ثم يضيف ابن مسرة إلى ذلك قوله عن المرتبة الرابعة « وفوق ذلك مرتبة رابعة بائنة عن الخلق غير متصلة بهم » وهو يعنى بذلك ولا شك « الذات الإلهية في قدسها وتعالياها » .

وما يشغل بالنا في هذا المقام وضح فكرة تقسيم طبقات المجتمع التي تذكر ولا شك بجمهورية أفلاطون مع تعديل يسير يمكننا إدراكه ؛ فلدينا طبقة العمال والصناع وأصحاب الحرف ، ولدينا طبقة الحكام أو الملوك ومن لاذ بهم - وهم يوازنون فيما نرى طبقة الحراس أو الجنود ثم لدينا طبقة الحكمة والهدى المتمثلة في النبوة والعلم والحكمة وهي الطبقة الحاكمة

بالفعل والناقد أمرها في المملكة أو المدينة . وفوق كل ذلك يحكم دين ابن مسرة تذكر الذات الإلهية التي لا يحيط بها كأن مهما علا قدره . ويظهر أن ابن مسرة يتأثر خطأ الفارابي في تصوره لأهمية النبوة من الوجهة السياسية والشرعية .

ولا يقف حد تطبيق النظر إلى هذه المراتب على الإنسان بل إنها تشاهد أيضاً في تدرجها بين النبات والحيوان والإنسان ويوضح ابن مسرة ذلك بقوله « إن النفس النباتية ليس لها إلا حفظ الجسم وتصويره وإتمامه فهي قوة صانعة والنفس الحيوانية قوتها بمنزلة الملك المسلط ، يأكل منه ما شاء ويحكم ما شاء ، ثم النفس الإنسانية بالعقل الذي جعل منها كالإله ، تصرف الحيوان كيف شاء وتوسمه » .

ويمكن أن يضاف إلى ذلك ملاحظة هامة وهي أن ابن مسرة بعد أن أشار إلى وجود هذه المراتب في الوجود على اختلاف أجناسه وأنواعه ينهينا إلى طريق الاعتبار التي تبتدأها حول صفات الباري ذاتها حيث استطاع أن يستخرج من القرآن آيات تشير إلى هذه الصفات على التوالي : العلم المحيط ، الملك ثم التصوير والصنع إلى جانب الذات الإلهية في قدمها . ولم ينس أن يؤكد أن نتائج هذه الطريقة - طريقة الاعتبار هي ما عبر عنها الفلاسفة بطريقة أخرى تعتمد على العقل والنظر الخالص دون التزام بنصوص مقدسة وذلك في تصورهم مراتب الوجود الأربع : ذات الله ، العقل السكلي ، النفس الكبرى ثم الطبيعة . وهذا ما يشهد إلى أن الاعتبار ، قصد به أن يكون طريقة متميزة للاستدلال مستقلة عن الفلسفة الخاصة وعن علم الكلام الجامد . وإلا فلا معنى لقول ابن مسرة « وقد عبرت الفلاسفة عن هذه الصفات (التي أشار إليها فيما سبق) بغير هذا اللفظ » .

وبعد

فإننا نرجو أن يتيح نشر هاتين الرسالتين الفرصة لإعادة دراسة مدى تأثير ابن مسرة ومدرسته - وقد أشير إليها بإشارات طارة هنا - على ابن عربي . كما يتيح نشر رسالة سهل بن عبد الله التستري (*) التعرف على مقدار ما أفاد ابن مسرة منها وعلى مقدار ما اقتبس من نصوص يصرح بنسبتها إلى التستري . كما نأمل بنشر هذه الرسائل لإلقاء الضوء على حقيقة الخلاف حول مسألة الكلام الإلهي وتكونه أو عدم تكونه من حروف ، وحقيقة الربط بينه وبين العلم الإلهي والنتائج المترتبة على ذلك (١) . كما تظهر أهمية دراسة العلاقة بين العلم والمعلوم لدى التستري وابن مسرة من جانب ولدى ابن رشد وتوما الأكويني من جانب آخر (٢) . وأهم من ذلك بكثير التعرف على حقيقة المنهج الذي اقتنع به ؛ كل من التستري (٣) وابن مسرة وابن عربي في النظر إلى القرآن وقومهم ، وظهور ذلك بصفة خاصة لدى السهروردي المقتول ، وابن قسي في كتابه « خلع الثقلين » الذي شرحه ابن عربي في مجلد كبير . كما يمكن بعد نشر هذه الرسائل رؤية

(*) نعتت هذه الرسالة في الجزء الأول « من التراث الصوفي » .

سهل بن عبد الله التستري / ٣٦٦ [ط . دار المعارف ١٩٧٤] .

(١) انظر الأنصاري « شرح الرسالة » ١٠ ص ٤٧ ، ٤٣ ؛ التعرف للكلايذي ، ١٨ — ٢٠ وقارن منتجو مري وات Muslim World, Vol. XL, 1950, p. 36 ff.

وقارن المسكي « قوت » ٢ / ٧٩ ؛ ماسنيون : La Passion, p. 595

(٢) راجع في هذا كتاب الأستاذ الدكتور عمود قاسم « نظرية المعرفة عند ابن رشد » ص ١٠٩ وما بعدها .

(٣) انظر كتابنا « التصوف » الفصل المائث من ١٥٦ وما بعدها خصوصاً ١٥٩

حيث يقارن بين التستري وفيلون ، وأوريجين .

الصلات الفكرية بينهما وبين رسائل إخوان الصفا وما صح من مؤلفات جابر بن حيان^(١)، وخصوصاً في الترابط بين الطبائع والحروف . وبذلك تتجلى كثير من الأمور المهمة حتى الآن في فكرنا الإسلامى .

١

(١) انظر مثلاً : بول كراوس ؛ جابر بن حيان ص ٢٤٢ وفيما يمس تدرج الخلق في ضوء القياس الإنسانى انظر كتاب التحسين فصل ٢٦ ورقة ١٣٤ . وفي علاقة جابر بسهل القسرى انظر تاريخ الحكماء ، اختصار الزوزنى ، ص ١٦٠ ، وفي تمثيل الحروف لالمخلوقات انظر رسائل جابر بن حيان صفحات ١٠٣ ، ١١٣ ، ٤٩٣ (نشرة بول كراوس) كما توجد اقتباسات كثيرة من القسرى وابن حيان في كتاب شمس المعارف لبونى ص ١٠٦ وما بعدها . وفي نشرتنا المستقلة للقسرى أثبتنا أن ابن آدم وجابر وذا النون المصرى أولى بأن يعتبروا مصادر للقسرى .

بين محاولة ابن مسرة ومحاولة ابن طفيل

في

قصة حي بن يقظان

موجز قصة حي ابن يقظان

لابن طفيل

في جزيرة مهجورة من جزائر الهند التي تحت خط الاستواء، وفي وسط ظروف طبيعية طيبة . تولد طفل من طين أرض تلك الجزيرة تخمرت فيه طينة على مر السنين دون أن تكون له أم أو أب . وفي قول آخر إن تيار البحر حمله إلى هذه الجزيرة في « تابوت » أحكت زمه [أنه] بعد أن أروته من الرضاع ، وكانت أميرة مضطهدة في جزيرة مجاورة ، فاستودعت ابنها الأمواج تنجيه من الموت — وهذا الطفل هو حي بن يقظان ، فتبنته غزالة وأرضعته وصارت له كأمه ، ونما « حي » ، وأخذ يلاحظ ويتأمل وكان الله قد وهبه ذكاء ، وقادراً فعرف كيف يقوم بحاجات نفسه ، بل استطاع أن يصل بالملاحظة والتفكير إلى أن يدرك بنفسه أرفع حقائق الطبيعة وماوراءها . وقد وصل إلى ذلك بطريقة الفلاسفة بطبيعة الحال .

وأدت به هذه الطريقة إلى أن يحاول عن سبيل الإشراق الفلسفي الوصول إلى الانحاء الوثيق بانه ، وهذا هو العلم الغزير والسعادة العليا المتصلة الخالدة في وقت واحد . ولكن يصل « حي » ، إلى ذلك دخل مغارة وصام أربعين يوماً متوالية ، مجتهداً في أن يفصل عقله عن العالم الخارجي وعن جسده بواسطة التأمل المطلق في الله لكي يصل إلى الاتصال به ، حتى أدرك ما أراد . وعندما بلغ ذلك المبلغ اتقى رجلاً تقياً يسمى « أبسال » أقبل من جزيرة مجاورة إلى هذه الجزيرة بحسبها خلاه من الناس . وقام « أبسال » بتعليم الكلام لصاحبه المنفرد بنفسه والذي لقيه دون أن يتوقع ذلك . ولم يلبث أن وجد في الطريق الفلاسفي الذي ابتكره « حي » لنفسه تمليلاً علواً للدين الذي كان يعتقده ، وتفسيراً كذلك لكل الأديان

المنزلة . ثم أخذ « أبسال » صاحبه إلى الجزيرة المجاورة ، وكان يحكمها ملك تقي يسمى « سلامان » . [وهو صاحب « أبسال » الذي كان يرى ملازمة الجماعة ويقول بتحريم العزلة] ، رطب لإيه أن يكشف (لأهل الجزيرة) عن الحقائق العليا التي وصل إليها ، فلم يوفق ؛ ووجد عالمانا نفسيهما مضطربين آخر الأمر إلى أن يعترفوا بأن الحقيقة الخالصة لم تخلق للعوام ، إذ أنهم مكبلون بأغلال الحواس ، وعرفوا أن الإنسان إذا أراد أن يصل إلى التأثير في أفهامهم الغليظة ، والتحكم في إرادتهم المستعصية ، فلا مفر له من أن يصوغ آراءه في قوالب الأديان المنزلة . وكانت نتيجة هذا أن قررا اعتزال هؤلاء الناس المساكين إلى الأبد ونصحهم بالاستمسك بأديان آباؤهم ، رعاد وحى ، وصاحبه إلى الجزيرة أينما بهذه الحياة الرفيعة الإلهية الخالصة التي لا يدركها إلا القلائل من الناس .

أهم النقاط الأساسية في القصة :

إذا نظر إلى قصة « حى بن يقظان » لابن طفيل على أنها وسيلة فنية لعرض آرائه ومذهبه الفلسفي ، كما هو الشأن والحقيقة ، فإننا نستطيع أن نستخلص منها الأفكار الأساسية التالية :

١ - ندرج العقل في سلم المعرفة حيث يبدأ بالمحسوسات الجزئية المفرقة وينتهي إلى الأفكار الكلية أو الكليات عموماً .

٢ - قدرة العقل وكفاءته على إدراك وجود الله ، حتى ولو لم تقدم له أية مساعدة من حيث التعليم أو التربية ، وذلك لأن العقل يتأمل ظواهر الوجود ، فيدرك آثار الله في مخلوقاته ، فيقوم عنده الدليل المقنع على وجوده .

٣ - مع التسليم بقدرة العقل ، يجب التسليم كذلك بحدود هذه القدرة

بحيث إذا جاوزها أصابه الكلال وعراه العجز ، فلم يستبن طريقه ، وذلك إذا أراد أن يواجه ما لا قبل له به من تصوير اللانهاية ، أو العدم المطلق أو الأزلية المطلقة أو حتى حقيقة القدم والحدوث . وما إلى ذلك مما يتجاوز ميدانه .

٤ - العقل مصدر الإلزام الخلقى ، وبه ندرك أسس الفضائل وأصول الأخلاق العملية على المستويين الفردى والاجتماعى ، كما ندرك أهمية إعطاء القيادة العامة للعقل الذى يجب أن نخضع له الشهوات ورغبات الجسد .

٥ - يلتقى الدين والعقل أو الشريعة والفلسفة عند نقطة جامعة يصبح فيها ما أدركه العقل من وجوه الخير والحق والجمال هو نفسه ما أمر به الشرع الحنيف . وإذا كان هناك فرق فهو فرق فى كيفية الأداء أو فى العبارة .

٦ - الناس ليسوا من حيث الواقع سواء فى مرتبة الإدراك فهناك الخاصة والعامة . فالخاصة يمكن أن يكشفوا بدقائق الحكم وأسرار المعرفة والحقائق . والعامة بخاطبون على قدر عقولهم بضراب المثل والتجسيم أحياناً للإيضاح .

وقد سلك الشرع غاية الحكمة حين خاطب الناس جميعاً على قدر عقولهم ولم يظنهم فى كشف حقائق الحكمة وأسرارها ، ولذلك كان على هؤلاء ترك التعمق والاقتران على ما منحهم الشرع .

المقارنة

إذا كان كل من ابن مسرة^(١) وابن طفيل قد نبت من الأندلس وعاش فيها . فإن هناك بالضرورة بعض أوجه الالتقاء والاختلاف في مجال المنهج والآراء . ولا تهدف هذه المقارنة الحامية إلى تقصي مذهب الرجلين بالتفصيل ، أو إلى إطلاق حكم عام عليهما . فلذلك موضع آخر إن شاء الله - وإنما هدف المقارنة أن تسلط بعض الضوء على التقابل والتوافق بين الفيلسوفين في موضوع خاص ضمنه كل منهما رسالة خاصة . ونقصد من ذلك أن نضع أمام القارئ بعض الحقائق المتصلة بعمل كل من هذين العلمين في حدود موضوعنا الحالي ، وهو التوفيق بين الدين والفلسفة ؛ ولذا كانت المقارنة بين رسالة « الاعتبار » لابن مسرة وقصة حتى بن يقظان لابن طفيل .

لقد عاش ابن طفيل في القرن السادس الهجري . ومقارنته حياته بحياته سلمفه « ابن مسرة » يظهر لنا تباين الظروف التي اكتتفت الحياتين ، فعلى حين نجد « ابن مسرة » نائب التنقل لا يقر له قرار ، ولا يظهر في حياته استقرار ، نجد ابن طفيل على العكس من ذلك ، حيث لم تحفل حياته بالتقلبات السريعة الكاسحة . ولقد كان يشغل منصب وزير وطبيب الخليفة أبي يعقوب . وبالرغم من هذا المنصب الذي يتطلب الإيجابية والحركة وكثرة الاتصالات ، فإن ابن طفيل لم يكن كافياً بمقابلة الناس ، وإنما كان كافه الرئيسي بالكتب ، ولعل سياسة مليكة

(١) قال عنه أسين بلانيوس Asin Placios « إنه كان أول مفكر أصيل أطلعه الأندلسي الإسلامي . وكان يستر آراءه وراء نسك وزهادته Abemmasorra وفارن بلانبا / الفكر الأندلسي ١٩٣٦ . فارن أيضاً مقدمة ترجمة ابن عربي للدكتور عبد الرحمن بدوي .

أبي يعقوب في جلب نوادر وروائع الكتب إلى مكتبته . كانت خيره مشجع لابن طفيل على المطالعة وملازمة هذه الكتب ، بما أورثه حباً عميقاً للتأمل .

إن حب التأمل لدى ابن طفيل يشبه إلى حد بعيد حب ابن مسرة ، غير أن اضطراب حياة ابن مسرة لم يدع له مجالاً أن يزاول تأمله في هدوء ، أو أن يصوغ مذهبه في اكتمال تفصيل . لكن اضطراب هذه الحياة نفسها فرض عليه تضيق الدائرة التي يشر فيها معرفته ، ومن ثم أثر الإلغاز أحياناً . ولذلك نرى أن « رسالة الاعتبار » مثلا لم تكن إلا إجابة عن سؤال وجهه إليه بعض تلاميذه ، ويبدو أن الظروف الحرجة التي كان يمر بها ابن مسرة ، قد حالت بين التلميذ وبين لقاء أستاذه ، فلجأ إلى وسيلة الكتابة عوضاً عن اللقاء .

وبلاحظ أن رسالة ابن مسرة « الاعتبار » عريضة في موضوعها ، وهو تحقيق الفكرة القائلة بأن « المستدل بالاعتبار من أسفل العالم إلى الأعلى لا يجد إلا مثل ما دلت عليه الأنبياء من الأعلى إلى الأسفل » .
وبعبارة أخرى « إن النظر المجرد والتأمل التزيه الصاعد ، يصل إلى نفس الحقيقة التي يأتي بها الوحي المنزل ، وفي اختصار تلتقى الحكمة والوحي على حقيقة واحدة » .

وبلاحظ كذلك في رسالة ابن مسرة « الاعتبار » التصريح بأن هدف هذه الرسالة ومنهجها هو ما حاوله الفلاسفة ، لكنهم في نظر ابن مسرة كانوا غير مخلصين في نيتهم ، حيث لم يستطيعوا التخلص من أفكارهم السابقة ، ولذلك لم يتمكنوا من الوصول إلى نفس النتائج التي وصل هو إليها .

ومن الملاحظ في هذه الرسالة أيضاً أن تسلسل الاستدلال تسلسل تدريجي ، غير أنه يبدأ بالنبات باعتباره مجمع الجماد وأدنى صور الحياة ، وينتهي عند صفات الإله ، أو كما يقال إن النبات في أفق الجماد كما يعتبر الحياة أفقاً للنبات والإنسان أفقاً للحيوان وهكذا صعوداً .

ولا يفوت الرسالة أن تنوه بحكمة الأنبياء في توضيحهم الحقائق الغامضة لأمم في أيسر أسلوب وأدخل باب في الإقناع والاقناع .

ولا نعدم في الرسالة استشهاد المؤلف في كثير من المواضع بالقرآن الكريم بسياقات مختلفة ، بعضها طبيعي ، والبعض الآخر تقدم فيه آراء المؤلف .

أما « قصة حى بن يقظان » لابن طفيل فإننا نلاحظ فيها ما يلي :

التدرج في الاستدلال (عن طريق القمصن) من المحسوس إلى ماوراه « لحي » - بطل القصة - يبدأ معرفته من حادثة موت مرضعته ، حيث دفعته هذه الحادثة إلى أن يبحث عن حقيقة النفس ، فأدرك اختلاف الأشياء والصور ، ثم انتقل في سلم الصعود إلى الفاعل المنزه عن الحس ورؤية أثره في كل شيء .

لكن المعرفة كما عرضت في القصة نشعر بأن هناك وسيلة غير الحس . فهناك العقل والإلهام أو الفيض وهنا نلح ربطاً بين المعرفة العقلية ، النظرية والتصوف .

وفي هذه الرسالة نجد ابن طفيل يوضح بالمثال ، بمرات اختلاف الأسلوب الموجه للعامة والوارد على السنة الأنبياء ، عن أسلوب الفلاسفة والصوفية . فالأنبياء قد ينووا الحقائق بضرب المثل ، بينما كاشف الآخرون

وكوشفوا ، ومن هنا أدرك أحد شخصيات القصة خطاه في إرادة أن يعلم الناس الحقيقة عارية عن أى تمثيل أو تخيل ، وذلك لأنهم عرفوا بعد ذلك أن الأنبياء فعلا حكاما مهلهلون ، حيث لم يعطوا للناس إلا ما يفهمهم وما يحصل لهم أسباب السعادة .

وكا تدرج ابن مسرة في استدلاله الذى ضربه مثلا لتلميذه ، حيث اختار ظاهرة النبات ، وأخذ يتأمل أطوار نموه وتفترعه وتقسيمه وتفصيله وإثماره وما إلى ذلك ، ثم تدرج صعوداً إلى أسباب متوالية ، كذلك نجد بطل قصة ابن طفيل بعد حادث وفاة المريية ، يتتبع سائر الظواهر حوله ويصنفها ، يجمعها مرة ، ويفرق بينها مرة أخرى ، ليستنبط من ذلك ما يميز كل ظاهرة على حدة إلى أن يقول ابن طفيل عنه :

ثم عاد إلى الأجسام البسيطة فرأى صورها تتغير ، كالماء يكون ماء فيصبح ثماراً ، ثم يرجع ماء ، فأدرك أن اختلاف الصور لا يمكن أن يكون من أصل الشيء ، وعلم أن كل حادث لا بد له من محدث ، وتحقق له أن الأفعال المنسوبة إلى الأشياء ، ليست في الحقيقة لها ، وأرى لفاعل يفعل بها . فحدث له شوق لمعرفة هذا الفاعل ، فجمل يطلبه من جهة المحسوسات ، وانكسرت له في المحسوسات شيئاً ريثماً عن الحدوث والافتقار إلى الفاعل ، فاطرحها كلها ، وانتقل إلى الأجرام وتفكر فيها وتساءل : هل هي ممتدة إلى ما لا نهاية ؟ فتجبر عقله ، ثم أدرك بقوة نظره أن جسمها لا نهاية له باطل . وشيء لا يمكن ، ومعنى لا يعقل . ثم تفكر في العالم بجملمته ، هل هو شيء حدث بعد أن لم يكن ، وخرج إلى الوجود بعد العدم ؟ أو هو أمر كان موجوداً ولم يسبقه العدم ؟ فتشكك في ذلك ولم يترجح عنده أى الحكيم .

وما زال دحى ، بطل القصة يتابع مسيرة تأمله في تعمق واسترسال

حتى وصل إلى « أنه يكون المحرك (الله) برئاً عن المادة وعن صفات الأجسام ، ... ثم رأى أنه يتوجب عملاً لهذا الفاعل العظيم جميع صفات الكمال من علم وقدرة وإزادة واختيار ورحمة وحكمة .

لكن البطل بعد أن عرف الله بصفاته عاد فبحث كيف عرفه .
أبالحواس عرفه ؟ كلا ؛ لأنه برىء من صفات الجسمية والحواس لا تدرك إلا ما انصف بها - وهنا أن لحي أن يدرك ذاته البريئة من الجسمية وأن يدرك أنها لا يعترها الفناء ، بل ستبقى خالدة منعمة أو معذبة بحسب ما كان لها من حظ. الإقبال في حياة الدين على ملاحظة الفاعل العظيم ومراقبته ..

ولا يقتصر بطل ابن طفيل على إدراك الإله بصفاته بل هو يرتاد أيضاً الأملاك والفلك الأعلى ويذكر صفات تستعصى على الفهم لاستغراق عبارتها .

ويعتبر الجزء الثاني لهذا في الفضة نقطة تحول هامة في مسار القصة ليرز ابن طفيل على العميد الواقعي مدى التعارض والتصادم والصراع بين التعمق في الباطن والافتتار على الظاهر . لكن هذا الصراع يوضع في إطار وحدة الحقيقة ، فقد عرف « حى » بعقله الله سبحانه ، وحين عرض معرفته على « ايسال » ، لم يشك في أن جميع الأشياء التي وردت في شريعته ، هي نفس ما عرفه حى بن يقطان وأدركه بعقله .

مسكويه يتبع نفس السبيل :

ويبدو أن فلاسفة الإسلام كانت لديهم فكرة النشوء والارتقاء تلك الفكرة التي يشهد بذاتها أن الموجودات مراتب ، وكلها سلسلة متصلة ،

وينص مسكويه على أن كل نوع يبدأ بالبساطة ثم لا يزال يترقى ويتعقد ، حتى يبلغ أفق النوع الذي يليه . فالنبات مثلا في أفق الجماد ، ثم يترقى حتى يبلغ أعلى درجة ، وذلك رأيا ابن مسرة في رسالته الاعتبارية يبدأ مثاله التطبيق في الاستدلال على وجود الباري سبحانه وصفاته بالنبات ، وهو ينظر إليه أولا في مرتبته الدنيا من حيث عناصره المادية البسيطة فالمركبة ، ثم يترقى إلى التفاعل وأماراة الحياة وأعراضها وهكذا ظل يترقى حتى وصل إلى الباري وأتى بحقائق عن ذاته وصفاته بما يتلاقى وحقائق الوعاء .

ودعنا الآن نتابع مسكويه انرى كيف يصل بتحليلاته واستنباطاته إلى نفس ما وصل إليه ابن مسرة .

لانه يرى أن النباتات يترقى حتى يبلغ نهايته فاذا زاد على خصائصه ما يفرض ترقيه ، قبل صورة الحيوان ؛ وكذلك الحيوان يبدأ بسيطا ثم يترقى حتى يصل إلى مرتبة قريبة من الإنسان ، وبالمثل يمكن أن يقال إن « الإنسان نفسه لا يزال يترقى ، ويزداد ذكاء ، وصحة في التفكير ، وجودة في الحكم ، حتى يبلغ الأفق الأعلى الذي يتعرض به لإحدى منزلتين ، إما أن يديم النظر في الموجودات لينناول حقائقها ، فتلوح له الأمور الإلهية ، وإما أن تأتيه تلك الأمور من الله تعالى من غير سعي منه . وصاحب المنزلة الأولى هو « الفيلسوف » وصاحب المنزلة الثانية هو (النبي) الذي يتلقى فيضاً من الله تعالى . فإذا التقي من وصل من أسفل بالفلسف ، ومن تلقى من أعلى بالفيض اتفق رأيهما ، وصدق أحدهما الآخر بالضرورة ، لانفاهما في تلك الحقائق .

ويجب الإشارة إلى اتفاق الفيلسوف والنبي على ما لديهما من حقائق

قد فهم عند بعض الباحثين على أنه نسوية مطلقة بين الفيلسوف والنبى ، بل غالى بعضهم أحياناً فقال إن ذلك يعنى تفضيل الفيلسوف على النبى ، لأن الأول يجاهد ويكافح ويتأمل ويفكر وينذل جهداً مضنياً فى سبيل وصوله إلى هذه الحقائق التى تاتى إلى النبى فى دعة وراحة ودون أن يكلف نفسه عناء البحث .

لكن هذه الاستنباطات ليست مستندة إلى مرجع صريح ، إذ المعلوم أن الشغل الشاغل لدى الفلاسفة هو تأكيد أن الفلسفة لا تاتى بما يعترض عليه الدين أو يتناقض معه . ومعنى ذلك أنه لا يراد بالضرورة من تلاقى النبى والفيلسوف على الحق تساويهما تماماً . فتلاقيهما مقصور على حقيقة معينة ، أما ما عدا ذلك من شئون النبوة وأحكام الشريعة وأسرارها فلا يمكن للفيلسوف أن يدركها وحده ، ولكنه أترع إلى تفهمها إذا عرضت عليه .

والفكرة الأساسية التى أراد الفلاسفة أن يركزوا عليها هى إمكانية الوصول إلى الإيمان بوجود الله وبصفاته الحسنى عن طريق التأمل النظرى الصحيح . وإذا دققنا النظر وجدنا أن هذا الإيمان العقلى يؤيده الشرع ويمجده ، لأن الدين التامضح الحق يأتى لاتباعه أن يكونوا مجردين مقلدين دون فهم أو إدراك لما يأتون وما يدعون .

ودعوى أن القول بهذا يقتضى الاستغناء عن النبوة ، لأنه ما دام الإنسان يستطيع وحده أن يصل إلى مثل الحقائق التى أتى بها النبى ، فلا حاجة إذن إلى النبوة - نقول هذه دعوى باطلة ، لأن الفئمة

القادرة على التأمل الصحيح في مشاورة وإخلاص قليلة نادرة ، لا تزيد
ضرورة وجود النبوة التي تتجه إلى الناس كافة ، ولا تخصص فئة معينة .

وخلاصة ما نود تأكيده في هذا الصدد ، أنه لا داعي لإساءة تأويل
نصوص ما دمنا نستطيع أن نفهمها فهماً آخر يتمشى مع النظرة التي
ننظر بها ومنها ، وبخاصة إذا عرفنا أن جمهرة فلاسفتنا كانت وفية
لعمقيتها مهما بدا في إنتاجهم أحياناً ما قد يتعارض مع بعض ما اتفق عليه
أو رجح لدى الأغلبية .

محاولة الفارابي

وقد آن لنا الآن أن نخرج على محاولة الفارابي في دعم قضية التوفيق بين الدين والفلسفة ، انزى إلى أى حد وفق في أداء هذه المهمة ، وإلى أى مدى سار تأثيره عبر المحيط الإسلامى على أيدي لاحقيه من فلاسفة الإسلام .

لمحة تاريخية :

هو أبو نصر محمد بن أوزلع بن طرخان ، يتنازعه الأصل التركى والأصل الفارسى ، لكنه بلا شك عربى النشأة والثقافة واللغة . إسلامى العقيدة بأوسع معنى لهذه الكلمة . وقد ولد بفاراب - وإليها نسب ، (أوفارياب) فى عام ٢٦٠ هـ على الأرجح .

تثقف بالعلوم العربية الإسلامية ، وألم باللغتين التركىة والفارسية ، وتقتابع الأخبار عن نمط حياته الزاهدة العاكفة المتأملة . وتروى قصص كثيرة حول الفارابي ومهارته الموسيقية والفلسفية ، بعضها مؤلف بالخيال الجراح بما يدينها من الأساطير ، وذلك مثل قصة دخوله على سيف الدولة الحمدانى ، ففي هذه القصة عناصر لا تخلو من مبالغة وتحويل مثل إرادته الجلوس فى مكان سيف الدولة بعد مزاحمته له حيث صرح له سيف الدولة أن يجلس حيث يكون هو - أى حيث تؤهله مكانته ، ومثل عزفه بعض الألحان التى أضحكك الناس ثم أبكتهم ثم أنامتهم جميعاً ليقسمل الفارابي بعد ذلك من المجلس دون أن يشعر به أحد (١) .

(١) لمزيد من التفاصيل انظر ابن أبى أصيبعة ، عيون الأنباء / ٢ ، ١٢٥ والسودى ، التنبيه والإبهراف / ١٣٢ (ط ١٣٠٧ - ١٩٢٨) وابن النديم / =

مؤلفاته :

وللفارابي مؤلفات كثيرة للغاية ، كرس بعض الباحثين جهودهم لحصرها وتحقيق بعض منها ، وما تزال بعض مؤلفاته للعديدة تنتظر المزيد من بذل الجهود .

ومن مؤلفاته عدا شروحه لأرسطو : آراء أهل المدينة الفاضلة - وبعض الرسائل المشهورة بعنوان الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية ويتضمن « كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين » - أفلاطون وأرسطو « كتاب الحروف ، وعيون المسائل ، ونصرص الحكم » وجواب مسائل وغير ذلك من المؤلفات السياسية والمنطقية والموسيقية والفلسفية الخالصة^(١) . وبعد كتابه « إحصاء العلوم » من خير ما ألف من حيث

= الفهرست من ٦٢ وابن كثير في البداية والنهاية وابن خلكان في وفيات الأعيان ج ٢ والياقني في مرآة الجنان وابن العماد في الشفوات والبيهقي (ظهر الدين) في تاريخ حكماء الاسلام ط دمشق ١٩٤٦ ومن المحدثين . الشيخ مصطفى عبد الرازق / فيلسوف العرب والمعلم الثاني : مطبعة الحلبي ١٩٤٥ .

ويعتبر كتاب الأستاذ الدكتور ابراهيم مذكور عن الفارابي بالفرنسية من أوسع وأدق الدراسات في هذه اللغة لهذا الفيلسوف وتحديد مكانته بين الفلاسفة المسلمين وعنوانه :

La place d'al-Farabi dans l'école philos. Musulmane (Paris, 1934).

(١) الواقع أن المؤرخين العرب يتسبون إلى الفارابي ما يربو على المائة مؤلف بمجلدات مختلفة ، وليست كلها صحيحة . لكن كتبه الصحيحة - بالرغم من ذلك - تعد كثيرة في الواقع ، وهي تشمل الشروح الكبرى لعدد من مؤلفات أرسطو ، وهي شروح تنحون نحو طريقة المدارس اليونانية المتأخرة (انظر : Commentaria in Aristotelem Graeca : نشرة The Academy of Berlin) .

ومن الشروح شرح الفارابي لكتاب أرسطو في العبارة [نشر وتحقيق ولهم كوتش وستانلي مارو الطابعة الكاثوليكية ١٩٦٠] . ويرى بعض الباحثين أن شرح ابن رشد لجمهوريّة أفلاطون (نشر E.J. Rosenthal) مدين بالكتيب لؤايف مماثل للفارابي . =

سبقة إليه على غير منوال . وقد تأثر بهذا الكتاب إخوان الصفا في القرن الرابع ، والحوارزمي في كتابه « مفاتيح العلوم » كما تأثر به ابن سينا ، وطاش كبرى زاده وغيرهم كثير .

وقد توفي الفارابي عن ثمانين عاماً في سنة ٥٣٩ هـ - ٩١٢ م بعد حياة حافلة بجلالات الأعمال ذوداً عن العقيدة من ناحية ، وتمكيناً للفكر الفلسفي في البيئة الإسلامية من ناحية أخرى .

ولسنا نقصد في هذا البحث إلى استقصاء مؤلفات الفارابي وتصنيفها والحكم عليها - فقد قام ويقوم بذلك أناس جعلوا الفارابي بالذات موضع عنايتهم . كما لا نقصد إلى عرض فلسفته في ميادينها أو مباحثها المختلفة لاستخلص من ذلك مذهبه الحقيقي المتميز ، وإنما نقصد إلى إيضاح نقطة واحدة بالمثال الشارح ، وهذه النقطة هي دوره في محاولات التوفيق بين الفلسفة والدين .

ونبادر إلى القول بأن نزعة التوفيق تعتبر في الواقع نزعة أصيلة في

ويمكن أن يقال باختصار إن مؤلفات الفارابي قد شملت المنطق ، الطبيعيات ، الميتافيزيقا ، الأخلاق والسياسة ، وبعض الموضوعات والمسائل المتفرقة الأخرى . ومن هذه المؤلفات على الترتيب ، التوطئة في المنطق ، وفصول مقدمة المنطق ، وتفسير الإسافرجي لفرغوريوس . وفي الطبيعيات : في الفراغ وفي العقل ، وضد التنجيم - وفي الميتافيزيقا : في أهمية ميتافيزيقا أرسطو (نشرة ديتريشي) ، في الواحد والوحدة ، وفي الأخلاق والسياسة : التنبيه على سبيل السعادة (ط حيدر آباد ١٣٤٦ / ١٩٠٨) في الله الفاضلة (وهو بحث مهم لم ينشر بعد) الله أيضاً مجموعة مؤلفات تكشف تماماً عن الخطوط العريضة لفلسفته ووجهة نظره العامة ومنها « كتاب إحصاء العلوم » (نشرة الدكتور عثمان أمين القاهرة ٩٣١ - ١٩٤٨) ، وفي تحصيل السعادة وفي فلسفة أفلاطون (نشره R. Rosenthal و R. Walzer

ب عنوان Plato Arabus II, London 1943.) .

ونبادر إلى القول بأن نزعة التوفيق تعتبر في الواقع نزعة أصيلة في الفارابي^(١) الذي كان بطبيعته يميل إلى التوحيد والباطلة ، وكان عونه في ذلك دائماً رؤية نقاط الالتقاء لا عوامل الاختلاف والتميز .

وهذه الروح نجد محاولته التوفيق بين أفلاطون وأرسطو ، رغم اختلاف مذهبهما . ونعتقد أن هذه المحاولة بالذات تعتبر دليلاً موضوعياً على أن الفكر اليوناني لم يصل إلى البيئة العربية خالصاً خالياً من التشويش والاضطراب .

وإذا أضيفت إليه عناصر شرقية كثيرة ، ورضعت عليه بصمات يهودية مسيحية وهندية وفارسية . ونعتقد أنه لم يشجع الفارابي على القيام بمحاولة التوفيق بين أفلاطون وأرسطو إلا هذا الكتاب الذي نسب خطأ إلى الأخير ، بينما هو في الواقع شرح لأحد تلامذة أفلوطين الإسكندري لبعض تاسوعات . وهذا الكتاب هو كتاب أنولوجيا أو الربوبية ، وقد أبرز أرسطو - المدعى أنه مؤلف الكتاب - في صورة الحكم الإلهي الذي يريد بالمخلوقة ويرى إمكان الاتصال باقته أو بالعقل الفعال .

وليس لنا أن نتهم بهذه المحاولة ، أو أن نسرف في نقد الفارابي بسببها ، فإن الظروف التي عاشها الفارابي فرضت عليه هذا الاتجاه ؛ فالفكر المترجم لم يكن قد استوعب على حقيقته بعد ، والشبهات قد أثيرت في وجه الإسلام ، والمحافظون أوجسوا خيفة من الفلسفة ونظروا إليها بعين الاتهام والحذر ، فكان لابد من العمل على تحقيق ما يكفل دعم العقيدة ودعم الفلسفة معاً . واهل من أهم وسائل تدعيم الفلسفة في نظر الفارابي

(١) واهل واهمه بالجلوس عند ملتقى الحياة وتشابك الرياض تعبير عن هذه النزعة .

إظهارها في مظهر موحد متفق أولاً ، ثم إثبات أنها تسمى لنفس الهدف الذى يسعى إليه الدين ، ثم إيضاح كيف يمكن أن تسخر الفلسفة في خدمة الدين الحق ، وكيف يتلاشى بذلك العقل والوحي .

فنحن نرى أن الفارابى أقدم على محاولة التوفيق بين أفلاطون وأرسطو لما رأى في ذلك من دفاع عن الفلسفة من جهة ، ومن تهيئة منهجية لدعم الانسجام والاتساق بين الحقائق الموحى بها ، والحقائق العقلية من جهة أخرى .

أما مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة فقد لاحظ الفارابى ضرورة النهوض بها ليتعاضد الطرفان في الإسهام في سعادة الإنسان .

ولم يكن للفارابى أن يقوم بهذه المهمة دون اللجوء الاضطرارى لتأويل آيات القرآن حتى تنطق بالأراء أو الحقائق الفلسفية التى يدين لها .

وقد لعبت ظاهرة التأويل دوراً خطيراً في تطور الثقافة والحضارة الإسلامية ، كما كانت السلاح الفتاك الذى فرق المسلمين إلى طوائف وفرق ، ولم تجمد القواعد والتوازنات التى شرعها العلماء للتأويل في تجنب هذا التفرق والتنازع والتناحر .

فإذا ضممنا إلى فكرة الفارابى عن اختلاف مستويات الناس العقلية ، وهى المتصلة بمشكلة « الخاصة » و « العامة » التى أثيرت في عصره ، وبلغت أشدها وحدتها لظروف سياسية واجتماعية وثقافية يضيق المقام عن تفصيلها أو شرحها - إذا ضممنا هذه الفكرة إلى مبدأ التأويل الذى أسلفنا الإشارة إليه ، أدركنا بسهولة كيف توفر لمثل الفارابى عوامل التمكين من تنفيذ هذه المحاولة .

لكن يجب أن نشير إلى هذه الحقيقة التي تتصل باحتمالات الموقف الذي يقفه من يريد التوفيق بين الدين والفلسفة : فهو إما أن يقف مع الفلسفة ، مطوعاً المعنى من النصوص الدينية حتى تؤدي فكرته المسبقة ، وهذا الموقف يمكن أن نصفه بأنه موقف المحاباة للفلسفة ، أو من يجعل لها اليد الطولى على الدين . وإما أن يميل العكس من ذلك — مع الدين ، وإما أن يضعهما في كفتي ميزان متعادلتين .

ولم يتردد الكندي في إعلان تفوق الدين على الفلسفة ، أو النبي على الفيلسوف ، لقدسية الحقائق التي يأتي بها النبي ، ولمركزه ومقامه الروحي الذي يبأ له الاطلاع عليها ، والإلزام الإلهي الذي يضمن الثقة واليقين .

وليس هذا الموقف غريباً على الكندي ، فإنه بدأ حياته الفكرية ، وقضى جزءاً كبيراً منها في وسط علماء الكلام الذين ينطلقون بحكم تخصصهم من عقائد سبق لإيمانهم بها ، وزاحوا يدعمونها عقلياً ، بعد أن أقروا بها وآمنوا قلبياً .

لكن وضع الدين فوق الفلسفة لم يمنع بعض الفلاسفة من الناحية التطبيقية أن يخضعوا النصوص الدينية للذاهب الفلسفية .

ومهما يكن من أمر فإن الفارابي يكاد يرى تكافؤ الفلسفة الصحيحة والدين الصحيح ، فإن بدا هناك بعض النفور أو التناقض بين الطرفين ، فما ذلك إلا لأن النظام الفلسفي الذي تناقض مع هذا الدين ، يعتبر نظاماً واهياً لم تكتمل فيه البراهين المؤدية إلى اليقين .

يقول الفارابي « إذا كانت الملة نابعة للفلسفة التي كملت بعد أن تميزت الصنائع القياسية ، كلها بعضها عن بعض على الجهة والترتيب الذي اقتضينا

كانت مله صحيحة ، أو غاية الجودة . فأما إذا كانت الفلسفة لم تصر بعد برهانية يقينية في غاية الجودة ، بل كانت بعد تصحح آراؤها بالخطابة أو الجدلية أو السوفسطائية^(١) ، لم يمتنع أن تقع فيها كلها أو جلها أو في أكثرها آراء كلها كاذبة ، لم يشعر بها . ويسجل الفارابي رأيه في طوائف معاصرة من حيث موقفهم من الفلسفة فيبين أن قوماً منهم سكتوا عنها ، وقوماً منهم نهوا عنها ، إما لأن تلك الأمة ليس سبيلها بحسب فطر أهلها أو بحسب الفرص فيها أو منها ألا تطلع على الحق نفسه ، بل إنما تؤدب بحالات الحق فقط ، أو كانت الأمة أمة سبيلها أن تؤدب بالأفعال والأعمال والأشياء العملية فقط ، لا بالأمور النظرية ، أو بالشئ اليسير منها فقط ، إما لأن الملّة التي أتت بها كانت فاسدة جاهلة ، لم يلمس بها السعادة لهم بل يلمس واضعها سعادة ذاته ، وأراد أن يستعماها فيما يسعد هو به فقط دونهم ، تخشى أن تقف الأمة على فسادها وفساد ما التمس تمكينه في نفوسهم متى أطلق لهم النظر في الفلسفة^(٢) .

وما لا شك فيه أن الفارابي كان مقتنعاً تماماً بأن الحقيقة واحدة ، وأن التعدد إنما هو في الطريق إليها ، ولهذا نظر إلى الفلسفة القديمة كلها على أنها واحدة ، أو على الأقل فيما يتصل بفلسفة كل من أفلاطون وأرسطو^(٣) ، حيث نظر إليهما الفارابي على أنهما يقولان نفس الآراء ، ويقدمان نفس الأفكار ، ولا تناقض بين فلسفتيهما . وقد عبر عن ذلك

(١) الحروف ١٥٣ .

(٢) الحروف ١٥٦ .

(٣) الواقع أن التأمل الدقيق في موقف الفارابي من الفيلسوفين اليونانيين أفلاطون وأرسطو يدلنا على أن الفارابي ، كان يعتمد الغالب (أرسطو) وحسب التفسير اليوناني القديم له في مجال المنطق والعلوم الطبيعية وعلم النفس ، لا كنه كان يفضل أفلاطون في مجال السياسة .

في صراحة تامة في مستهل كتابه الذي خصصه لهذا الموضوع بعنوان
«الجمع بين رأي الحكيمين، أفلاطون وأرسطو». وذكر أن أهل زمانه
«قد تماحضوا وتنازعوا في حدوث العالم وقدمه، وإدعوا أن بين الحكيمين
المقدمين المرزبن اختلافاً في إثبات المبدع الأول، في وجود الأسباب منه،
وفي كثرة من الأمور المدنية، والحلقية، والمنطقية، أردت في مقالتي
هذه أن أشرع في الجمع بين رأييهما والإبانة عما يدل عليه لخرى قولها
ليظهر الاتفاق بين ما كان يعتقدانه، ويذول الشك والارتياب عن قلوب
الناظرين في كتبهما، وأبين مواضع الظنون ومداخل الشكوك في مقالاتهما
لأن ذلك من أم ما يقصد بيانه وأنفع ما يراد شرحه وإيضاحه» (١).

فإزالة ما قد يبدو من تعارض بين رأي الفيلسوفين في نظر الفارابي هو
في حد ذاته أم ما يقصده المفكر، مما يدل دلالة قاطعة على حسن تقدير الفارابي
للفلسفة، وعلى حرصه على ألا تهتز صورتها ويتزعزع وضعها في المحيط
العربي الإسلامي. فإذا تم دعم الفلسفة بإزالة التعارض بين الآراء التي
تشكلها، تحت خطوات التوفيق بينها وبين الدين، فقد تم في الوقت نفسه
تثبيت الفكر الفلسفي في حياة الأمة، وحصيلة الحضارة.

ولا نبالغ إذا قلنا إن أية فلسفة إسلامية (بالمعنى الخاص الفنى لهذا
اللفظ) وردت على يد أى فيلسوف من فلاسفة الإسلام، إن هي في الواقع
إلا فلسفة توفيقية بين الدين والفلسفة، وإن شئت قلت إنها «فلسفة دينية»،
ونكاد نوسع نطاق مدلول العبارة السابقة حتى لنذهب إلى القول بأن أية
فلسفة أعقبت الفلاسفة اليونانية لم تكن إلا فلسفة دينية تتخذ نقاط

(١) الجمع بين رأى الحكيمين ٧٩ [الطبعة الكانوية - بكية - بيروت] .

انطلاقاً من العقيدة ، ويصدق ذلك على الفلسفة اليهودية والمسيحية والفلسفة الإسلامية ، بدليل هذا الوصف الأحر الذي يالحق كلة فلسفة ، والذي يشير إلى اللون الدينى الذى صبغ الفلسفة وطبها بطابعه . وهذا ما يزيد الرأى الذى تبنيناه بشأن أسبقية الدين على الفلسفة فى الوجود ، قوة ودعماً (١) .

من أجل ذلك نرى القارابى يشير إلى هذه النزعة الإيمانية كمنطلق للنظام الفاسفى حيث يقول فى رسالته « فى السياسة » (٢) ، إن أول ما ينبغى أن يتتدى به المرء هو أن يعلم أن لهذا العالم وأجزائه صانعاً ، بأن يتأمل الموجودات كلها ، هل يجد لكل واحد منها سبباً وعلة أم لا . فإنه يجد عند الاستقراء لكل واحد منها سبباً عنه وجد .

وهكذا يذكر القارابى من البدء ضرورة الصدور عن هذه العقيدة السلمية فى توحيد الألوهية . وسنرى أنه كان كلما رأى اصطدام فكرة يونانية بأى مبدأ إسلامى يؤثر الجانب الدينى مخالفاً فى ذلك أرسطو أو أفلاطون (٣)

النزعة الدينية تطبع التوفيق :

لقد سبق أن أشرنا إلى أن القارابى كان ينظر إلى الحقائق المتعددة فى صورة الحقيقة الواحدة المتناسقة ، التى يدركها من يستطيع أن يلائم بين العبارات المختلفة ، والمعاني المستتبطة فى ضوء الإطار الموحد للحقيقة .

(١) أنظر كتابنا : فى الفلسفة والأخلاق ، دروس فى الفلسفة ، فى الفلسفة : فصل «الفلسفة والدين» (ط دار الكتب الجامعية ١٩٦٨ ، مكتبة دارالعلوم / ١٩٧٤ ، ١٩٧٥) على الترتيب .

(٢) ضمن مقالات فلسفية قديمة للقارابى / ١٢١ (المطبعة الكاثوليكية بيروت) .

(٣) وهذا بالطبع مشروط بالألا يجد القارابى مخرجاً لفكرته الفلسفية عن طريق التأويل الذى يظنه مقبولاً .

ولقد ظلت هذه النزعة الدينية الضاربة في أحماق الفارابي هي الخلفية
العريضة التي قدم في ضوءها التفكير الفلسفي بنوعيه النظري والعملي . وفي
الوقت نفسه رأى الفارابي خطورة الاعتداد المسرف بالتفكير النظري ،
دون مراعاة لبعض الحقائق الدينية التي قد تعي دقتها كبار العقول . ولا بد
أن الفارابي قد عاصر هذا الاضطراب الذي شمل أرجاء العالم الإسلامي ،
والأحداث الجسام التي مرت بالأمة الإسلامية ، وقد شهد بنفسه
الاضطراب السياسي في بغداد كما أحس في غالبية معاصريه آثار الاضطراب
الاجتماعي والاقتصادي ، وحدة الصراع بين الطوائف والفرق المختلفة -
ومنها الفرق الكلامية . بل نرى في تراث الفارابي وفي سيرته أحداث الألام
للتفسيخ والانحلال الأخلاقي الذي شمل المجتمع البغدادي بأسره ، عقب
تولية وعزل ، ثم تولية وعزل خلفاء ، لم تلبث خلافتهم إلا قليلا .

ولذلك لا عجب أن يهرب الفارابي بنفسه من هذا المجتمع الذي اجتاحه
الوباء من كل جانب - أن يهرب في آخر سنة من حياته ٢٣٩ هـ - ٩٥٠ م
إلى الشام . وقد صور لنا الفارابي بأسه من معاصرين وعزيمه على اعتراضهم
في أبيات نسبت إليه وهي :

لما رأيت الزمان نكراً وليس في الصبغة انتفاع
كل رئيس به ملال وكل رأس به صداع
لزمت بيتي وصنت عرضاً به من العزة اقتناع

ولما كان الفارابي إلى جانب ذلك مؤمناً برسالة الفيلسوف الفكرية ،
فإيه وجد لزماً عليه أن يتأمل واقع عصره ويستوعبه ، ثم يقترح لأزمته
مخرجاً أو مشروعاً لإنقاذها ، بل لإنقاذ البشرية جميعاً ، من حيث إن الفلسفة
تنحو إلى الحقيقة نحواً كلياً تاماً . وكانت ثمرة هذه التأملات الطويلة

والقراءات المسهبة بعض مؤلفات الفارابي وعلى رأسها كتاب « آراء أهل المدينة الفاضلة » ، الذي يعد بحق صورة مستخلصة من تأمل واقعه ، ومن قراءاته الفلسفية الأخرى .

ولذلك لا نوافق على الرأي الذي يزعم أن الفارابي في كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » ، لم يكن إلا مقلداً لجمهوريّة « أفلاطون » ، وأنه لم يأت بجديد يذكر في هذا الكتاب - إن هذا الرأي إذا لم يخطئ بكل دقة - يعد مغالطة كبرى لإغفاله أهم العناصر الأصيلة التي أبدعها الفارابي من وحي عقيدته الإسلامية .

إننا لا ننكر معرفة الفارابي بكتاب « الجمهورية » لأفلاطون ، كما لا ننكر ارتفاعه بالكثير من محتوياته ، وإن كنا ننكر أن يكون كتاب « الجمهورية » وحده هو الملهم والمصدر لكل آراء الفارابي في كتابه - سائف الذكر . وذلك لأن هناك بعض العناصر التي نص عليها الفارابي ، ولم يذكرها أفلاطون في جمهوريته . وليس مرادنا هنا المقارنة التفصيلية الدقيقة بين المدينة الفاضلة « لدى الفارابي » و « الجمهورية لدى أفلاطون » وإنما مرادنا أن ننبه إلى أن النزعة الدينية وروح العقيدة الإسلامية كانا يطبعان الفكر الفارابي بطابع خاص يجعله أقرب إلى الفلسفة الدينية منه إلى الفلسفة الخالصة ، وهذا هو باعك التوفيق بين الدين والفلسفة .

وتتجلى محاولة الفارابي التوفيق بين الدين والفلسفة في كثير من بحوثه ومقالاته الفلسفية الضافية لكنهما تبرز أوضح ما تكون في موضعين : في بحث مكونات وشروط الرئيس الحكام والحكيم الذي يحكم المدينة الفاضلة ، وفي نظرته إلى النبوة والدفاع عنها في وجه خصومها :

(١) رئيس المدينة الفاضلة :

يعتبر الفارابي المدينة أو الدولة أو الأمة بمثابة الجسد الصحيح الذي تختلف أعضاؤه من حيث الوظائف ، لكن فوقها جميعاً القلب الذي هو مصدر الحياة . وعلى هذا الأساس اعتبر الفارابي رئيس المدينة أو الحاكم السلطة العليا التي تستمد منها جميع السلطات .

يقول الفارابي « والمدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح ، وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى ، وفيها عضو واحد رئيس هو القلب .. فكذلك المدينة : أجزاؤها مختلفة الفطر ، متفاضلة الهيئات ، وفيها إنسان هو رئيس » (١) .

واقدرم الفارابي لرئيس المدينة أو الجمهورية أو الحاكم الحكيم كما يقال ، رسم لهذا الرئيس مثلاً أعلى للكامل ، قل أن يدانيه فيها إنسان . وتفوق الشروط التي وضعتها الفارابي شروط أفلاطون من حيث المدى والعدد .

وهذا ما دفع بعض الباحثين إلى القول بأن الرئيس الذي يريده الفارابي لحكم مدينته الفاضلة هو « أفلاطون في ثوب النبي محمد ﷺ » (١) .

وتقع الشروط التي ينبغي توافرها في الحاكم عند الفارابي في مجموعتين :

(١) انظر دي بور / تاريخ الفلسفة... ١٧٢ ويقتبس دي بور نصاً هاماً للفارابي حول الرئيس الفاضل (من ورقة عثر عليها من كتاب « الله » رقم ٢٦٠ أخلاق بالمكتبة التيمورية ص ٣٤٦ — ٣٤٨) ، مؤداه أن « الرئيس الفاضل إنما تكون مهنته ما كيه مقرونة بوحى من الله تعالى ؛ وإنما يقدر الآراء والأفعال التي في الله الفاضلة بالوحى بأحد وجهين أو بطريقتين ، أحدهما أن توحى إليه هذه كلها مقدرة ، والثاني أن يقدرها هو بالقوة التي استفادها هو عن الوحى والوحى تعالى ، حتى تكشف له بها الشرائط التي بها يقدر الآراء والأفعال الفاضلة ، أو يكون بعضها بالوجه الأول ، وبعضها بالوجه الثاني » اهـ .

المجموعة الفطرية ، والمجموعة المكتسبة ، ويحدد الفطرية باثنتي عشرة خصلة حيث يقول « فهذا الرئيس الذي لا يرأسه إنسان أصلاً .. هو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة ، وهو رئيس الأمة الفاضلة .. ولا يمكن أن تصير هذه الحال إلا لمن اجتمعت فيه بالطبع اثنتا عشرة خصلة قد فطر عليها .

وهذه الخصال هي : تمام أعضاء جسم الرئيس ، وجودة فهمه وحسن تصويره لكل ما يقال له ، وحفظه لما يبراد ويذكره ، وجودة فطنته وذكائه ، وحسن عبارته وطلاقة لسانه وحبه للتعليم والاستفادة . . . وحبه للصدق وأهله ، وبعضه للكذب وأصحابه وأن يكون كبير النفس محباً للكرامة . . . وألا يكون همه حب المال ، وأن يكون محباً للعدل وأهله ومبغضاً للجور والظلم وأهله ، يعطى النصف من أهله ومن غيره ويبحث عليه ، ويؤتى من حل به الجور ، وأن يكون قوى العزيمة .

أما المجموعة المكتسبة فنلاحظ فيها آثار الثقافة الإسلامية واضحة للغاية ، فإلى جانب ضرورة كون الحاكم أو الرئيس حكيماً ، يجب أن يكون كذلك عالماً بالشرائع والسنن حافظاً لها جيد الاستنباط « فيما لا يحفظ عن السلف فيه شريعة ، وأن تكون له جودة روية وقوة للأمر والحوادث ، وأن يتحرى فيما يستنبطه صلاح أمور المدينة ، وأن يستنبط مما احتذاه الأولون ، وأن يكون ذا مقدرة بدنية على القيام بالأعباء الحربية » (١) .

وباستقراء هذه الشروط ينبغي أن مهمة الحاكم لا تقصر على الجانب

(١) انظر في هذه الخصال والشرائط « آراء أهل المدينة الفاضلة » ص ٨٧ وما بعدها وبخاصة ص ٨٩ من أجل الشروط التي تشهد باعتماد الفارابي على الثقافة الإسلامية الخالصة .
والإشارة إلى الضبعة الأولى ١٣٢٢ هـ - ١٩٠٦ م .

السياسي ، بل تشمل الجانب الديني والخلقي ، لأن الحاكم قدوة يقلده الشعب ولذلك يقول الفارابي « وكذلك ينبغي أن تكون المدينة الفاضلة ، فإن أجزامها ينبغي أن تحتذى بأفعالها مقصد ونيسها » .

لكن أم شرط يشهد بطرافة الفارابي حقيقة هو تسامى هذا الحاكم في تدرجه الروحي التأمل ، حتى يصل إلى مرتبة العقل الفعال . والعقل الفعال نوع من العقل المستفاد الذي تثبت فيه صور الموجودات ولكن ترتيبها فيه يختلف عنه في العقل بالملكة أو العقل بالفعل (١) .

إلا أننا نحب أن نعلم أن الفارابي كان يرى أن العقل الفعال يقع خارج الإنسان ، وأن الاتصال به لا يتم إلا عن طريق التصفية والتفكير والتأمل العميق الذي تحيل النفس إلى ، بدأ شفاف حساس تنفتح فيه الحقائق .

حقاً لقد أمكن لفلاسفة الإسلام بعد ذلك أن يوحّدوا بين « العقل الفعال » - المشرف والمدبر لفلك القمر ، وبين ما ورد في الإسلام عن روح القدس أو جبريل عليه السلام .

ويلاحظ أن أفلاطون في جمهوريته لم يشترط هذا الشرط الذي أوجبه الفارابي ، بل لم يرد هذا الشرط لدى من سبقوا الفارابي خارج المحيط الإسلامي أو داخله .

لقد أضحت نظرية الاتصال بالفعل الفعال اللحن المميز لناشدي

(١) يقول الفارابي في آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٨٤ عن رئيس المدينة « ولأنما يكون ذلك الإنسان إنساناً قد استكمل فصار عقلاً ومعقولاً بالفعل ، قد استكملت قوته المنخيلة بالطبع غاية الكمال على ذلك الوجه الذي قلنا ، وتكون هذه القوة منه معدة بالطبع لتقبل إما في وقت اليقظة ، أو في وقت النوم عن العقل الفعال الجزئيات ، إما بنفسها ، وإما بما يحاكيها » .

السعادة في الفلسفة الإسلامية بعد الجهود التي بذلها الفارابي في تشكيلها وشرحها ، لتفسير مشكلة المعرفة والسعادة والنبوة .

ومن المعروف أن العقل الفعال يمثل العاشر في سلسلة العقول المفاضة عن الأول في نظرية الفيض المشهورة ، وبذلك تعتبر نظرية الاتصال بالعقل الفعال الذي تتحد فيه جميع العقول والصور هي التطبيق الصاعد لنظرية الفيض النازلة التي تبدأ من الأعلى وهو « الواحد » وتنتهي بما تحت فلك القمر .

وهكذا يتطابق السيلان (الصاعد والنازل)^(١) من حيث الوصول إلى الحقائق النهائية . وفي هذه النقطة بالذات — نقطة التقاء التأمل الصاعد بالفيض النازل ، يتفق الفارابي وابن مسرة — وهما متعاصران ، ولا يستبعد تلاقيهما الفعلي وتبادلها الحوار حول هذا الموضوع . لكن هناك فروقاً مميزة سنشير إليها فيما يتبع من فقرات .

إن المهم في هذا الصدد أن نعلم أن بعض الشروط التي اشترطها الفارابي لرئيس المدينة تبعده كثيراً عن أفلاطون ، أو عن الفكر اليوناني وتدنيه إلى الشريعة الإسلامية بما يدل على بقاء الفارابي على الولاء لعقيدته وتحكيمها في كل آرائه ونظرياته ، مهما كان في ذلك من بعض التكلف أحياناً أو من الخطأ أحياناً أخرى .

(١) كما يذكر هذا بالجدل الصاعد والجدل النازل لدى أفلاطون . ويتأمل النظم الصوفية في مبدئها النظري يبدو لنا أن الصوفية ربما رجعوا الاتجاه النازل من حيث معرفتهم بالحقاق أو لاثم التدرج لمعرفة أن له خلقاً وقد حاول بعض كتاب التصوف إقناعاً أن يؤيد هذا للاتجاه ، باعتباره متميزاً عن الاتجاه الكلامي ، لكننا نرى في هذه الدراسة لدى ابن مسرة على الأقل التسوية بين السيلين .

وبما يزيد هذا الحكم تأكيداً نظرة الفارابي الموسوعية إلى المجتمع، فإنه لم ينظر إليه نظرة عالم اجتماع مقيد بمحدود الظواهر الموضوعية الماثلة في مجتمعه، بل تحطى ذلك إلى النظر إلى البشرية كلها على أنها مجتمع يسكن المعمورة أو الكرة الأرضية. وهذه النظرة الشاملة هي نظرة الإسلام العامة التي لا تتقيد بزمان أو مكان أو شعب أو مجتمع معين. وهذا على النقيض تماماً من وجهة نظر اليونانيين الذين كانوا يفكرون في بدائل فعلية لمجتمعاتهم الواقعية، دون تفكير في غيرهم من الأمم أو الشعوب.

يقول الفارابي « فالمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة » والاجتماع الذي به يتعاون على نيل السعادة هي الأمة الفاضلة، وكذلك المعمورة الفاضلة، ذلك لأن المدينة جزء مسكن الأمة، والأمة جزء جملة أهل المعمورة^(١).

حقاً لا نجد في تراث أرسطو أو أفلاطون أو حتى فرغوريوس - تلميذ أفلوطين وشارح تاسوعاته - هذه النظرة الشاملة للحكومة العالمية التي تدبّر بأحكام الإسلام - فقد حصر هؤلاء جميعاً تفكيرهم في نطاق دويلات المدن التي كانت كل دولة منها تتألف من مدينة واحدة تقريباً.

إن تمسك الفارابي بمقيدته^(٢) الإسلامية وفهمه لأبعادها واضح تمام.

(١) ويقول الفارابي - في آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٧٨ - عن الاجتماعات (ويقصد المجتمعات) الإنسانية الكاملة وغير الكاملة أن الأولى ثلاثة أنواع: عظمى ووسطى، وصغرى « فالعظمى لاجتماع الجماعة كلها في المعمورة. والوسطى اجتماع أهل جزء من المعمورة، والصغرى اجتماع أهل المدينة في جزء من مسكن أمة ».

(٢) لم يجده ذلك في منع تهجم الكثير من الفلاسفة والفقهاء عليه، لعدم توافق آرائه، آرائهم. وقد كفره البعض وهاجمه بصورة مؤسفة. ومن هؤلاء ابن كثير في البداية =

الوضوح من جعل الهدف من المدينة الفاضلة هو جعل العالم كله حكومة واحدة تخضع لرجل الدين والدنيا معاً ، وهو خليفة رسول الله ﷺ ، وبهذا وقف بين طرفين في أمر الخلافة فلم يجعلها نصية خالصة بمعنى أن ينص شرعاً على فرد معين كما هو رأى الشيعة ، ولم يفصل الدور الديني والدور الدنيوي الذي يديره الحاكم ويشرف عليه ويتحمل مسؤوليته .

ويوحى من ثقافته الإسلامية أيضاً ، واستلهام القرآن الكريم الذي حث على تدبر أحوال السابقين ، والتأمل في مصائرهم وعواقبهم للغةظة والعبرة ، نجد الفارابي في مدينته الفاضلة لا يقتصر على النمط الأمثل ، والنموذج الأقل للمدينة وحسب ، بل يتناول أيضاً أشكالاً من المدن الأخرى المضادة والمناقضة للمدينة الفاضلة ، كالمدينة الجاهلة أو الفاسقة أو مدينة الغلبة والبطش والقهر وحكمه على هذه المدن وحكامها يدل على استيعاب كامل للمبادئ والمبادئ الإسلامية . فهو يصف المدينة الفاسقة مثلاً بأنها مدينة الخسة والقوة بأها المدينة التي قصد أهلها التمتع باللذة من المأكول والمشروب والمنسكوح ، وإثارة الهزل واللعب بكل وجه .

ومهما يكن من أمر فإنه أريج العقيدة الإسلامية يوضع في ثنايا فكر الفارابي وبخاصة حين يتحدث عن أدلة وجود الله ، وحين يشير إلى تعدد أسمائه الحسنی مع توحده وتفرد . وهذا لب العقيدة الإسلامية وأساسها . استمع إليه يقول : « وليس يقبض أن يظن أن أنواع كلالته (الله سبحانه) »

= والنهاية (١١٠ ص ٢٢٤) الذي يقول عنه « . . . فطليه إن كان مات على ذلك لامة رب العالمين » ، وأخير عنه ابن الهادي (شذرات ح ٢ ص ٣٥٣) بقوله « وبالجملة فأخباره وعلومه وتصانيفه كثيرة ، ولكن أكثر العلماء على كفره وزندقته » ويقصده الفزالي مع ابن سينا في هجومه على الفلاسفة في كتابه « تهافت الفلاسفة » ، ويكفره في كتابه : المقتد من الضلال . وقد تبعه الشهرستاني في والرازي وغيرهما .

التي يدل عليها بأسماء الكثرة أنواع كثيرة ، ينقسم الأول إليها ويتجوزهر
بجميعها ، بل يفي أن يدل بتلك الأسماء الكثرة على جوهر واحد ،
ووجود واحد .

ويعرف الفارابي لمن الإيمان في أذن كل ملحد يتعلل بعدم وضوح
إدراكه لله فيقول « إنه (سبحانه) من جهته غير معتاصر (صعب) الإدراك ،
إذ كان في نهاية الكمال : ولكن اضعف قوى عقولنا نحن ، ولما لبستها
المادة والعدم ، يعتاصر إدراكه ، ويعصر علينا تصوره ، ونضعف عن أن
نعقله على ما هو عليه ، فإن إفراط كماله يهزنا ، فلا نقوى على تصوره
على التمام » .

وهذا التعليل الأخير هو الذي تبناه الغزالي في حديثه عن الألوهية
وأوارها الباهرة التي تعنى بصائر العقول فترتد حسيرة عاجزة عن الدنو
المفضى إلى كمال المعرفة والتصور .

ويسترسل الفارابي في إيضاح هذه الحقيقة المستندة إلى مثال شدة
الضوء المعشية للبصر ، والممانعة لتمام الإدراك ، ثم يوجه إلى كل ملحد هذه
الحقيقة البسيطة التي يصورها بأسلوبه فيقول :

« كل ما لم يكن فـكان ، فله سبب ؛ ولن يكون العدم سبباً لحصوله
في الوجود » .

وإننا نؤكده مرة أخرى أن الطابع الإسلامي الموسوعي ويتجلى في نظرة الفارابي
لأعظم المجتمعات ، وهو المجتمع الذي يتصور شامل للبشر جميعاً على ظهر هذه
الأرض . وقد سبق أن أشرنا إلى أن هذه النظرة لم تخاطر بيال فلاسفة اليونان
أنفسهم ، إذ أنهم لم يضعوا في اعتبارهم أثناء تصورهم للنمط الفاضل من

المدن إلا دويلات ومدناً وقعت عليها أبصارهم ، ومن ثم قيدت نظرهم بالنطاق المحلي . أما نظرة الفارابي فتحمل المدى الإسلامي الذي يهدف إلى توحيد الناس تحت قانون السماء الذي ترعاه حكومة مسؤولة .

والواقع أننا لا نستطيع في هذه العجالة تناول أى جانب من جوانب الفكر الفارابي ، على وجه الإنصاف العلمى اللائق ، والقاضى بمقارنته بسابقه ومعاصره ولاحقيه ، لأن هذا يؤدي إلى إطالة نخرجنا عما نحن فيه من هذه القضية - قضية التوفيق بين الدين والفلسفة .

وقدر رأينا حتى الآن من خلال النصوص القليلة التي أوردناها - والتي يمكن استكمالها من الملحق المثبت في آخر هذا الكتاب - أن الفارابي لم يكن مفتوناً بالفلسفة إلى درجة نسيه روح عقيدته ، ولم يكن من هؤلاء الذين يضحون بدينهم في سبيل فكرتهم^(١) . فلا محل إذن لهذه الاتهامات المتعلقة بالنية أو القصد الذي كان يكمن وراء عملية التوفيق بين الدين والفلسفة . فإتهام الفارابي بالمدهانة والنفاق وعدم الإخلاص في حديثه أو دفاعه عن الدين دعوى لا يؤيدها دليل ، ولا يدعمها برهان ، وإنما ذلك حصيلة التخمين والظن وسوء استغلال بعض النصوص الفارابية .

(١) إن ذلك يزداد تأكيدها عندما نلاحظ الشروط التي وضها الفارابي لمن أراد أن يطلب الحكمة إذ يقول :

ينبغي من أراد الشروع في علم الحكمة أن يكون شاباً صحيح المزاج ، متأدباً بأداب الأخيار ، قد تعلم القرآن وعلوم الشرع أولاً ، ويكون صائماً عفيفاً متحرراً صدوقاً ، معرضاً عن الفسق والتجور والحيانة والكر والهيبة ، ويكون فارغ البال عن مصالح معاشه ، ويكون مقبلاً على أداء الوظائف الشرعية ، غير مغل بركن من أركان الشريعة لغير محل بأدب من آداب السنة والشريعة ، ويكون معظماً لعلم والعلماء ، ولا يتخذ علمه من أجل الحرف والمكاسب ، وآلة لكسب الأموال .

يزداد رأينا هذا قوة كلما أمعنا في تأمل تراث الفارابي الفكري .
في النقطة الثانية التي وعدنا بالحديث هنا ، وهي نظرية « النبوة » والدفاع
عنها في الظروف المصيبة التي مرت بها الأمة الإسلامية .

النبوة في نظر الفارابي : هذا هو الموضوع الثاني الذي يتجلى فيه
حرص الفارابي على عقيدته ، ومحاولة تعزيزها بالتماس سند عملي لأسامها
ومصدرها الممثلين في الوحي والنبوة . ولا يعني ذلك بالضرورة أننا نوافق
الفارابي في كل ما جاء به متصلاً بهذه النظرية ، وإنما يعني ألا نغفل الباعث
والدافع الذي حفز الفارابي على معالجة قضية النبوة والوحي . إذ أن إدراك
هذا الباعث أو الدافع شرط في سلامة الحكم على مذهب الفارابي في هذه
القضية بصورة خاصة ، وعلى مذهبه الفلسفي بصورة عامة .

ولإيضاح هذا الباعث والدافع علينا أن نتذكر موجة الشك والإنكار
لبعض أسس الإسلام ومبادئه ، هذه الموجة التي اجتاحت العالم الإسلامي
في القرنين الثالث والرابع الهجريين (التاسع والعاشر الميلاديين) ، نتيجة
لاختلاط المسلمين بعناصر مختلفة ذوى عقائد وحضارات متباينة ، وقد
جدت هذه العناصر - على اختلاف مقاصدها - في بث آرائها ومعتقداتها
القديمة ، بل دأب بعضها^(١) على إثارة الشبهات حول بعض قضايا الإسلام
أو عقائده ، وبلغت حركة الشك قمتها في التعرض لمصدر الدين ذاته وهو
الوحي أو النبوة ..

(١) مثل المزدكية والمانوية من الفرس ، وبعض الزنادقة الذين كانوا يريدون إعادة
الوثنية ونقض مبدأ التوحيد ، كما كان هناك أيضاً السمنية والبراهمة وغيرهم ممن كانوا يتكفرون
النبوة . وخبر المجالس التي كان يقدمها بشار بن برد وصالح بن عبد القدسي معروفة .

لقد هب علماء الكلام للذود عن العقيدة الإسلامية، وكان هذا هو الدور الطبيعي الناتج لعلم الكلام ، قبل أن ينقلب إلى سلاح يفتك بالوحدة الإسلامية داخل الدولة . ويسجل التاريخ لرواد المعتزلة على وجه الخصوص بلاءً حميداً في الدفاع عن العقيدة الإسلامية ، ودحض شبه الخصوم والملاحدة والزنادقة . وتناحرت الملاحم الجدلية والمعارك الكلامية حول أهم القضايا الدينية التي أنكرها أو عابها هؤلاء الحاقدون الناقرون ، وتطرفت إلى مصدر الدين نفسه أو وسيلته فأنكرت النبوة ، كما أنكروا الدهريون الألوهية والبراهمة النبوة ، ومعنى ذلك في إيحاز أن الفترة التي عاشها الفارابي ، وفيما يلي عصره بقليل ، كانت ميداناً فسيحاً للمجادلات والمساجلات حول أهم أصول الإسلام ومبادئه .

وبهنا في هذا الصدد أن نشير إلى موقف المنكرين للنبوة حتى نقبين إلى أي حد استطاع الفارابي أن يدافع عنها أو أن يشرحها ويضع لها المبررات والأسس العقلية التي تفضي إلى التسليم بها وتصديقها والأخذ عنها .

بعض منكري النبوة وحججهم :

وفي معرض إنكار النبوة يشار عادة إلى رجلين يقال لهما توليا كبير هذا الإنكار ، ودأبا على الطعن في الإسلام ومبادئه ، وهما أحمد بن إسحق الراوندي وأبو بكر محمد بن زكريا الرازي الطبيب .

والأول من أصل يهودي ، ويقال إنه انتمى إلى المعتزلة ، ثم خرج عليهم وعلى الإسلام وأخذ يثير حوله الشبهات حتى حذر بمض اليهود المخلصين المسلمين منه بقولهم « ليفسدن عليكم هذا كتابكم كما أفسد أبوه التوراة

علينا (١).

وقد حفظت بعض أقوال ابن الراوندى في النبوة في مخطوطة تعتبر جزءاً من كتاب « المجالس المؤيدية » المنسوبة إلى المؤيد في الدين هبة الله ابن أبي عمران الشيرازي ، داعي دعاء الإسماعيلي أيام الخليفة الفاطمي - المنتصر بالله (٢) .

ويبدو أن أقوال ابن الراوندى ليست إلا ترديداً لأقوال البراهمة في عمومها . وخلاصة فكرته وفكرة البراهمة بشأن الرسالة أو النبوة والرسول : اعتقاد بطلانها وعدم الحاجة إليها ؛ إذ العقل يعنى عن الرسول أو النبي ؛ فبالعقل يميز بين الحق والباطل ، والخير والشر ؛ وفي الاهتداء بالعقل غناء عن الاهتداء بالأنبياء أو الرسل . فإن كان النبي يأتي بما يوافق العقل ويناسبه ، فلا حاجة إليه لكفاية العقل ، وإن كان يأتي بما يخالف العقل ، فليس علينا اتباعه أو الانصات إليه ، بل يجب أن نتبع العقل في كل حال .

وقد يذهب منكرو النبوة إلى حد اعتبار إثباتها مجافياً للعدالة والالطف الإلهي ، بدعوى أن إثباتها يفيد اختصاص وتفصيل بعض الأشخاص على بعض مع أن المفروض - كما يزعم أن يكون الناس سواسية أمام الله ،

(١) : معاهد التنصيص / ٦ ص ٧٦ - ٧٧ عن د. إبراهيم مدكور ، في التمامة الإسلامية / ٨٠ ، وتنسب إلى ابن الراوندى كتب في ذلك منها « فضيحة المعتزلة » ، وكتاب « الدامغ » يحاربه به القرآن وكتاب « الفرزدق في الطعن على النبي صلى الله عليه وسلم » ، وكتاب « الزمردة » في أفكار الرسل .

(٢) يرجع الفضل في الكشف عن هذه المخطوطة إلى بول كراوس الذي اعتدى إليها بين المخطوطات الإسماعيلية المحفوظة بالهند . وتتكون المجالس المؤيدية - كما يدل العنوان - من مجالس أو محاضرات عدتها ٨٠٠ - وأقوال الرازي في الطعن على النبوة موجودة في المجالس البتة التي نشرها بول كراوس من ١٧٠٤ - ١٧٠٥ وعلق عليها في مجلة الريفتا الإيطالية سنة ١٩٣٤ . لارن د. إبراهيم مدكور ، في النسخة الإسلامية ٨١ .

كما كانوا سواسية من حيث الأعضاء والجوارح وطبيعة الخلقه .

ويبدو أن نعمة كفاية العقل في تقرير الصلاح والحسن والواجب بل والنوع أيضاً - نعمة تولدت من التطرف العقلي الذي شجعه المعتزلة لأهداف تختلف تماماً عن أهداف غيرهم من الملاحدة والزنادقة . وحسبنا أن نعلم أن إنكار النبوة ، والظن في مبادئ الدين قد حدث على يد مفكرين وفلاسفة لا يقنعهم إلا الأداة العقلية المستندة إلى قواعد المنطق الدقيقة .

ومن هنا كانت الحاجة ماسة إلى تعضيد مبدأ النبوة بمنحه أساساً عقائياً مقبولاً كما بدأ في نظر الفارابي ، وكما سنرى بعد قليل . غير أننا قبل أن نبرح الحديث عن منكري النبوة وما سجل لهم من آراء ، نود أن نشير إلى ضرورة إعادة النظر والدراسة لموقف الرازي الطبيب من النبوة . ونألفه لكتاب مخاريق الأنبياء .

وذلك لأن مصدرنا في آرائه حول النبوة هو خصومه مثل : أبي حاتم الرازي ، وحמיד الدين الكرماني ، والبيروني ، ونصيري خسرو ، ومن شابههم من الإسماعيلية والباطنية .

وقد نسب إليه أنه بالغ في التعلق بأهذاب الآراء المزدكية والماتوية والمعتقدات الهندية ، وينكر على الفلاسفة محاولتهم التوفيق بين الدين والفلسفة ، ويرى أن الفلاسفة هي السبيل الوحيد لإصلاح الفرد والمجتمع ، وأن الأديان مدعاة التنافس والتطاحن والحروب . كما نسب البيروني إليه كتابين يعدان في الكفریات هي « مخاريق الأنبياء » ، أو حيل المتبشرين ، ونقص الأديان أو في النبوات ، لكننا لم نعث على أثر لهذه الأعمال ، ولم نعث على قول للرازي في تراثه المشهور ، أو سيرته المكتوبة ، يستفاد

منه إنكاره للنبوة أو نيله منها ، ومعنى ذلك أننا لا نملك مصدراً موثقاً به نعول عليه في صحة نسبة هذه الاتهامات للرازي . وعلى النقيض من ذلك استطاع بعض تلامذتنا الباحثين^(١) أن يضع أمامنا من للمادة والنصوص ما يحمل لإطلاق مثل هذا الإتهام على الرازي تسرعاً لا مبرر له ولا سند . خصوصاً إذا كنا نعتمد في تحقيق عبارات الرازي على كتاب « أعلام النبوة » . لأبي حاتم الرازي مع قيام الاحتمال المرجح للتزيد والحذف أو التشويه لما كان للرازي من مواقف ضد الحركة الاسماعيلية والانتهاج إليها^(٢) . وإتنا لننلس أثر هذه المعادة والتجني عند دراستنا لهل بن عبد الله التستري ومذهبه الصوفي . إذ لا حظنا أن الخوانساري مثلاً يهاجمه ويعيبه في « روضات الجنات » لأسباب كثيرة إذا فحصناها جميعاً لم يثبت أمامنا إلا سبب واحد هو رفضه الانتهاج إلى الشيعة . ولم يستطع الخوانساري كتمان ما في نفسه ، بل أفصح عن ذلك في قوله : إن التستري لم يكن يأخذ عن الأئمة المعصومين ، أي ليس شيعياً كما يفهم من هذه العبارة .

لذلك نرى بالنسبة لحقيقة آراء الرازي الطيب في النبوة أن نترك ، فعندنا الآن أدلة ونصوص في مؤلفات خصوصه - قد شككنا إذا سلمنا جدلاً مع الأدلة والنصوص الأخرى .

(١) هو الدكتور عبد الطيف محمد الهيد وكانت رسالته للدكتوراه بعنوان « فلسفة أبي بكر محمد بن زكريا الرازي » وأثناء إشراف على هذه الرسالة ، أتت بنفس الحقائق التي كانت تحكم بعض الرواة . وقد نوقشت الرسالة في كلية دار العلوم في العام الماضي وامتد أن الباحث يصدد طبعها .

(٢) يقارن إيفانوف Ivanow بين كتاب « أعلام النبوة » للرازي وكتاب « أم الكتاب » ويرى اتفاق مصطلحاتهما وإن اختلفت في بعض الأفكار . انظر محتويات هذا الكتاب في المجلد الثاني (Der Islam (1936, pp. 1-15) والنسخ الفارسي p. 414-481)

إلا بدعونا ذلك إلى أن نثبت على الأقل قبل تعميم إصدار الحكم على فكر الرجل ومذهبه ، ولعل هناك نصوصاً أخرى في طريقها إلى النشر ، وبخاصة المادة التي كانت تشكل الجزء الثاني الذي وعد بول كراوس بنشره ، عقب نشره للجزء الأول من رسائل الرازي .

ومهما يكن من أمر فإن الحديث عن النبوة ، إثباتاً ونفيّاً أو إقراراً وإنكاراً ، قد علت حدته كما يبدو من عرض الباقلاني في كتابه « التمهيد » ورده على الآراء المختلفة في هذا السبيل وبخاصة البراهمة الذين تصوروا قبح تفضيل بعض الجنس على بعضه - أي الأنبياء على غيرهم . ويتبع الباقلاني بحق أقوال البراهمة بالتفصيل ثم يورد الرد الحامم لهذه الأقوال .

وكشمودج لما يعرضه الباقلاني نمرج على ما أورده من زعم البراهمة بأنه لا يجوز أن يرسل الله رسولا إلى خلقه ، لأهم يرون كون الرسول في الشاهد والمعقول من جنس المرسل . فلما لم يحز أن يكون القديم من جنس المخلوق ، ثبت أنه لا يجوز أن يرسل رسولا إلى خلقه .

ويرد عليهم الباقلاني بقوله « يجب على اعتلالكم هذا ألا يكون الله تعالى محتجاً على الخلق بمقولهم ، ولا أمراً لهم بما وضعه منها عندكم من وجوب فعل الحسن وترك القبيح ، واستعمال النظر وفعل التوحيد لله والمعرفة به .. لأن المحتج الأمر في الشاهد من جنس المأمور المحتج عليه ، فإن مروا على ذلك ركبوا التوحيد ، ولحقوا بأهل التعطيل (١) » . ويستطرد الباقلاني في عرض نزاع البراهمة واستدلالها على إنكار النبوة؛ ولئن شاء المزيد من التفاصيل ليرجع إلى « التمهيد » أو الملل والنحل ، والفصل ، والفرق بين الفرق وغير ذلك من المصادر ، كالمنفى للقاضي عبد الجبار ، وما إليه (٢)

(١) الباقلاني / التمهيد ١٠٧ (تحقيق الأب رينشارد مكراش بيروت ١٩٥٧) .

(٢) يورد ابن حزم في أصل كلمة « نبوة » ما يلي : (الفصل ١٧/٥) « هذه اللفظة =

تفسير الفارابي لظاهرة النبوة :

لاحظ الفارابي أن منكري النبوة يدين أكثرهم بالبحث العقلي، ويتزعم معظمهم دعوى حرية الفكر، فرأى أن يبذل الجهود في جانبي هاتين : جانب الدفاع ورد الشبه، ودحض الأدلة الواردة من فريق المنكرين - وهذا هو الجانب السلبي، والجانب الآخر - وهو الجانب الإيجابي - يتمثل في العمل على منح نظرية النبوة أساساً عقلياً ونفسياً جديراً بأن يظفر بقبول هؤلاء الذين لا يرتضون إلا الأدلة العقلية والبحوث النظرية.

== مأخوذة من الإنباء وهو الإلهام فن أعلمه الله عز وجل بما يكون قبل أن يكون، أو أوحى إليه، فنبأ له بأمر ما، فهو نبى بلا شك . وليس هذا من باب الإلهام الذى هو طائفة كقول الله تعالى « وأوحى ربك إلى النحل » ولا من باب الظن والتوهم الذى لا يقطن بحقيقةه إلا جنون، ولا من باب الكهانة التى هى من استراق الشياطين السهم من السماء : فيرمون بالشهب وفيه يقول عز وجل : « ... شياطين الإنس والجن »، أوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا » ولا من باب النجوم ... ولا من باب الرؤيا التى لا يدري أسدقت أم كذبت ، بل الوحي الذى هو النبوة : فقد من الله تعالى على إمام من يوحى إليه بما يعلمه به . ويؤكد عند الوحي به إليه حقيقة خارجة عن الوجوه المذكورة ، يحدث الله عز وجل لمن أوجبه به إليه علماً غرورياً بصحة ما أوحى إليه ، كلمه بما أدرك بمخاوضه، وبديهية عقله . سواء . لا مجال للشك فى شيء منه : إما بمجيئ الملك به إليه ، وإما بمخاطب مخاطب به فى نفسه ، وهو تلاميذ من الله تعالى لمن يعلمه دون وساطة معلم .

ومن الجدير بالذكر أن « وظيفة النبوة الأصلية » تكاد تختفى فى مرحلة من مراحل تطور المسيحية ، حيث تقتصر هذه الوظيفة على مجرد شرح النبوءات القديمة . وقد قال بعضهم إن الشرايع والأنبياء كانوا كافين بالنسبة لبني إسرائيل ، وما احتاجه العهد القديم من كتاب اليهودية - هو تكليفه بالهدى الجديدهم ضماناته الرسولية . وهكذا وضعت النبوة تحت قيد الكتابات المسجلة ، بحيث أضحت مهمتها مقتصرة على الشرح والتفسير أكثر من كونها واضحة أو مكشوفة لحقائق جديدة . فى التطور التاريخى لنبوة عبر التاريخ اليهودى والمسيحى -

ارجع إلي
Encyc. & Relig. & Ethics, vol. 10, pp. 381 ff.

ولاحظ أن كثرة الأنبياء فى بني إسرائيل جعلهم لا يدركون تماماً قيمة النبوة ولا يفهمونها حق قدرها .

وقد ظن الفارابي أنه بذلك يكتسب رد هذا الفريق المنصف إلى حظيرة الدين عن طريق إقناعه بأساسه ، وهو الوحي أو النبوة .

ولا يجادل في أن « نظرية النبوة ، لدى الفارابي تتصل اتصالاً وثيقاً بكل من نظريات المعرفة ، والسعادة ، والفيض لديه أيضاً ، إذ أن قمة المعرفة التي تشكل في الوقت نفسه قمة السعادة ، تم عند الإنصال بالعقل الفعّال الذي يحتل المرتبة الثالثة في الوجود في نظام الفارابي الفيضي الذي استقى عناصره من الأفلاطونية المحدثة ، وحاول بكل طاقته أن يصيغه صيغة إسلامية . ولذلك عدّ معرفتنا باقه عن طريق الاستدلال من الموجودات التي صدرت عنه (١) ، أوثق من معرفتنا به معرفة مباشرة .

وتتلخص نظرية الفيض في أن « الواحد - الله سبحانه - يصدر منه العالم حين يعقل أو يعلم ذاته . لكن هذا الصدور ليس صدوراً مباشراً ، بل يتم بوسائط ، فمن الأول فيفيض وجود ثان هو العقل الأول المحرك للفلك الأكبر ، وفيفيض بعد ذلك عقول ثمانية - الواحد من الآخر تنازلياً ، مع فيض نفوس لهذه العقول نتيجة تأملها في ذاتها ، لا في ذات الواحد أو العقل الذي يسبقه . وهكذا تتدرج حلقات الفيض في مراتبها حتى تأتي لمرتبة العقل الفعّال الذي يشكل حلقة الاتصال بين العالم العلوي والعالم السفلي .

والعقل الفعّال أعلى مرتبة من العقل الإنساني ، ويقع خارجه ، وفيه توجد كل الصور والحقائق ، وهو الذي يخرج العقل الإنساني من القوة

(١) وبالمثل ينادى ابن مسرة في رسالته « الاعتبار » وخواس الحروف . ونحن على أن الشكون كتاب يدل على مؤلفه فند - من يقرؤه بإمعان وإخلاص انظر الرسالتين من اللحن الحاس بالانصوح .

إلى الفعل ، وبذلك تكون المعرفة هبة وفيضا آتيا إلى العقل الإنساني من الخارج ، وليست حصيلة الاجتهاد والاكتساب .

أساس نظرية النبوة :

لقد أوضح الأستاذ الدكتور إبراهيم مدكور في كتابه القيم ، « في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه ، ركائز النظرية الفارابية في النبوة ورأى أن أثر نظرية « الأحلام ، لدى أرسطو في نظرية النبوة لدى الفارابي لا يمكن أن ينكر . كما بين أن الكندي - قبل الفارابي - اعتنق نظرية أرسطو كما يظهر من مقارنة رسالته في النوم والرؤيا بما أثر من آراء الأخير . واذك يعتبر الكندي واضع أساس نظرية الأحلام الفلسفية في الإسلام .

وملخص هذه النظرية أن النوم هو فقد الإحساس ، وأن الحلم صورة ناتجة عن الخيلة التي تعظم قوتها أثناء النوم على أثر تحليها من أعمال اليقظة كما يذكر أرسطو . وبما أن الحواس تحدث فينا آثاراً تبقى بعد زوال الأشياء المحسوسة - كما يحصل مثلاً عند مجاوزتنا ضوء الشمس إلى الظل ، حيث تبقى برهة لا ترى شيئاً من أثر شدة ضوء الشمس الذي بهر عيوننا ، وكذلك إذا ما حددنا النظر طويلاً إلى لون واحد ، خيل إلينا بعد مفارقتة أن الأجسام كلها ملونة بهذا اللون - وكل ذلك يشهد بأن الإحساسات مهما اختلفت فإنها تترك فينا آثاراً واضحة . وهذه الآثار الواضحة الخارجية تعطينا فكرة مقربة عن آثاره الداخلية التي تحتفظ بها الخيلة ، وتبرزها عند الظروف المناسبة .

وعلى ذلك تكون الأحلام عبارة عن آثار لإحساسات سابقة ، تأخذ في الخيلة صوراً شتى ، ولا يعني ذلك تعطيل الإحساسات العضوية أثناء

النوم ، فإنها قد تؤثر في الأحلام كذلك كما تدت التجارب الحديثة العديدة التي أمكن أن يربط فيها بين الحلم وبين الإحساس العضوى المنار - كمن يحلم بحريق مثلا إذا سقط شعاع الشمس على عيديه وهو نائم ، أو من يحلم بوقوع زلزال أو تدمير إذا سقطت قوائم سريره ، ومعنى ذلك أنه إذا عرفت الإحساسات والظواهر النفسية المحيطة بحلم ، فإنه يمكن تفسيره بهارة تتوقف على مدى الفراسة في الربط بينها وبين الظروف الخاصة لأصحابها .

وأيا ما كان الأمر ، فإن من المهم أن نعلم أن الحواس تتعطل في النوم بناء على النظرة الأرسطائية ، لتتشط بعد ذلك الخيلة التي تختزن صوراً حسية كثيرة نشكلها وتحدث ما نسميه بالأحلام ، فالأحلام - على هذا ثمرة من ثمار الخيلة ونتيجة من نتائجها .

وقد بنى الكندي - كما سلف - هذه النظرية في الأحلام وتابعه الفارابي . أمكن اتباعهما لأرسطو يقف عند هذا الحد ، وينفرد الكندي والفارابي بالاتجاه الدينى في تفسير الأحلام الهامة وغيرها .

ومن المعروف أن الرؤى والأحلام وعلاقتها بالتدبير والاهتمام بتفسير الأحلام وما إلى ذلك - كلها أمور لا يختص بها الإسلام . بل قد شاعت بين شعوب الشرق قاطبة قبل اليونان بوقت طويل ، وقد حدثنا القرآن الكريم عن موافق إنسانية ، فرحنتها أحلام ، وتولى تأويلها خبراء في هذا الفن . وأشهر الأحلام المروية في القرآن الكريم تتلص بخاصة في سورة يوسف ، حيث نجد في مطلعها يوسف يقص على أبيه رؤياه ، ونجد في أوسطها تقريرا لحلم العزيز الذى أفرعهم وراح ينشد من يؤوله له ، كما نجد حلين

لرجلين رافقاً يوسف في سجنه ، وكلها أحلام تحتاج إلى تأويل ، ولم تعتبر أضغاثاً أى تخليطات عابثة - إلا من قبل هؤلاء الذين يجهلون أسرار النفس الإنسانية وارتباطها بعالمها .

ويتضمن القرآن أيضاً بعض الأحلام التى لم تحتاج إلى تأويل لأنها جاءت صريحة ، كرويا سيدنا إبراهيم عليه السلام التى رأى فيها أنه يذبح ولده ، وقد أخذ بهذه الرؤيا فعلاً واعتبرها أمراً إلهياً ، أعلن ولده الإذعان المطلق له . . وقد نجد فى السيرة النبوية أمثلة لمثل هذه الأحلام الواضحة التى اعتبرت بحق إرهابات مهددة لظهور نبوة محمد صلى الله عليه وسلم حيث كان لا يرى رؤيا إلا جاءت كفراق الصبح ، وضوحاً وتحققاً ، وكذلك ما نسب إلى جد الرسول صلى الله عليه وسلم - عبد المطلب من رؤى بشأن حفر زمزم .

ولذا يعترف الشرع بأبسط صور الوحي التى يعتمد فيها على المنامات الصادقة والرؤيا الصالحة ، وقد شغلت الرؤى والمنامات علماء المسلمين .
اسكن يجب التنبيه إلى أنهم جميعاً يتفقون على ضرورة التمييز بين الرؤيا الصادقة وأضغاث الأحلام ، مما يشهد مرة أخرى بارتباط الرؤيا بمستوى صاحبها النفسى .

غير أن النقطة الهامة التى نود مناقشتها الآن هى : ما صلة الأحلام والرؤى بالنبوة ، لقد عرفنا بصورة موجزة كيف يقع الحلم أو تحدث الرؤيا وأن ذلك يتم عنه خمود الحواس ونشاط الخيلة لتحررها من أعمال اليقظة ، وعندئذ تبرز الصور الذهنية للإحساسات المختلفة ويتشكل الحلم ، فكيف يتم الأمر بالنسبة للنبوة ؟ :

ولالإجابة عن ذلك نقول : لما كانت الخيلة لدى أرسطو - ولدى

السكندى والفارابى من بعده - هي الوسيلة أو المصدر لصنع الحلم ونسجه مع مراعاة الطبائع والأمزجة والأحوال النفسية التى يحياها الرائي، فإنها - أى الخيلة - لا تستطيع أداء هذه الوظيفة إلا إذا تعطل الإحساس وتوقف نشاط الحواس كما يحصل ذلك فى النوم تماماً .

وهذا يؤدى إلى اعتبار الأحلام ممثلة إلى حد ما لحالة صاحبها وهذا ما يتجه إليه علم التحليل النفسى الحديث وعلم النفس العلاجى وعلم الأمراض النفسية وجدير بالذكر أن بعض أعلام التصوف فى القرن الثالث قد عاب طريقة تفسير الأحلام بناء على ما أودع فى الكتب من تأويلات لمختلف الرموز التى يمكن أن ترى فى المنام ، كما عاب أن تؤلف كتب فى هذا الصدد، وذلك لأنه يرى أن الأحلام شأنها شأن الخطرات والوسوس التى تفتاب المرء فى اليقظة ولذلك تراه يقول « لا تفسروا الرؤيا على الكتاب ولا على الخير ولكن على حال الشخص ؛ فإن الأحلام كالوسوس » أى أنها تختلف باختلاف الأفراد ، وربما كانت أصدق تعبيراً من اليقظة التى تكون فيها الحواس مشغولة . والواقع أن كثيراً من الصوفية اتخذوا أحلامهم مصدراً موثوقاً به فى شتى الأمور . ومعظم هذه الأحلام يدور فى فلك حياتهم الروحية .

لكننا يجب أن نشير إلى حقيقة هامة بالنسبة لتبنى فلاسفة الإسلام نظرية الأحلام الأرسطية . وهى هامة وخطيرة لأنها تميز موقفهم تماماً من موقف أرسطو ، وتشهد بتفضيلهم النظرة الديدية عند وقوع التناقض بينها وبين رأى أرسطو .

إن أرسطو لا يمكن أن يفهم ما تصنعه الخيلة فى النوم تفسيراً يتصل بالوحى الإلهى والإلهام الغيبى . وهو يرفض رفضاً قاطعاً - بناء على نزعته

الطبيعية الواقعية أى تفسير ديني أو تفهيم يقوم على الاستناد إلى قوى خفية أو أسرار مجهولة . ولذلك لا مكان في مذهبه للتنبؤ بواسطة النوم ، ولا محل لاعتبار الأحلام نوعاً من الوحي الإلهي .

وهنا يفترق فلائفة الإحلام عن أربسطو بعد تبني فكرة الدور الذي تؤديه الخيلة في اليقظة أو في النوم . فبرى الفارابي مثلاً يقرر أن الإنسان « يستطيع بواسطة مخيلته الاتصال بالعالم العلوي واختراق حجب الغيب ، والوقوف على المسكنون الخفي^(١) » والمعبرة في ذلك بتفرغ الخيلة وعدم انشغالها ، ومن المعروف أنه يتم ذلك في النوم .

فإذا صح أن يكون لإنسان ما « خيلة ممتازة » لا يشغلها شيء عن شيء . ويمكنها التخلص من رتبة الحسّن فإنه يستطيع بذلك أن ينفذ إلى عالم النور والمعرفة ، وأن يتصل بالعقل الفعال (واهب الصور والمعرفة) . وقد يستطيع الإنسان تحقيق هذا أيضاً بأدمان النظر والتأمل والتصفية النفسية .

وعلى هذا يمكن أن يقال إن الفارابي يرى أن الأحلام - وهي آثار ونتائج الخيلة - يمكن أن تشرح النبوة والوحي إلى أبعد حد .

فالنبي إنسان وهب خيلة ممتازة فإذة عظيمة تمكنه مرة من الحصول

على الإلهامات السماوية في مختلف الظروف والأوقات ؛ فليس الأنبياء

إذن في حاجة إلى النوم لتعطيل حواسهم ليتم تفرغ الخيلة ، بل إنهم يستطيعون ذلك في حال اليقظة وذلك لعظم مخيلتهم . لكن الأنبياء ليسوا وحدهم في هذا الميدان ، وفي تلك المقدرة ، فالفلاسفة الناضجون هم الآخرون يستطيعون الاتصال بالعقل الفعال (مصدر المعارف والصور والإلهامات)

في اليقظة بواسطة تعميق الفكر والتأمل وتركيزه اليقظة. فالحواس تتعطل عن العمل - إما عند النوم كما هو الشأن ، وإما عند اليقظة للخاصة - وتتجه النفس ، أو المخيلة إلى ما وراء الحس فتتصل بالعقل الفعال - أو باللغة الدينية ، اللوح المحفوظ ، ، فيدرك ما يخصها من حقائق ومغيبات .

ويبدو أن الفارابي كان يرى أن للنبي طاقة أخرى أو قوة معينة إلهية تمكنه من التقاط الوحي واستيعابه ، وبذلك يبطل القول بأن الفارابي يجعل الوحي الإلهي عماده لمخيلة النبي ، يقول الفارابي :

« النبوة مختصة في روحها بقدسية تدعن لها غريزة عالم الخلق الأكبر ، كما تدعن لروحك غريزة عالم الخلق الأصغر ، فتأتي بمعجزات خارجة عن الجيلة والعادات ، ولا تصدأ مرآتها ، ولا يمنعهما شيء عن انتقاس ما في اللوح المحفوظ من الكتاب الذي لا يبطل ، وذوات الملائكة التي هي الرسل فتبلغ ما عند الله إلى عامة الخلق » (١) .

نقد النظرية (٢) : إن هناك جوانب إيجابية تحسب في رصيد هذه النظرية

كما أن هناك جوانب أخرى تعد من أخطر مآلها .

(١) الثمرة المرضية للفارابي / ٧٢ .

(٢) يعتقد فالتر Walzer أن « نظرية الفارابي بشأن مصدر النبوة ذات أهمية بالغة ولعلها متأية في الأصل عن مؤلف يوناني مجهول » ويضيف إلى ذلك قوله : إن النبوة مركب ضروري لكيال الإنسان ، وسند لقواه العقلية ، لأنها محصورة ضمن القوة السفلى لتصور ... ليست النبوة في حالة تملكها القوى الفائقة الطبيعية ، كما أنها ليست حالة تصوفية . لذا يوسع الإنسان الكامل أن يحصل على الوحي الإلهي إن هو وصل إلى المستوى الفاسي الرقي . كما أنه يصل في الوقت عينه إلى الشكل الأعلى للنبوة .
انظر Walzer, Greek into Arabic (206 Sqv.) ومارن

Encyc. of Islam Nev. ed.

ونعم أن هذا الفرض تعوزه أدلة كثيرة إلا أن ما نشره الدكتور عثمان يحيى من الصحف اليونانية ، التي اعتبرها أصول غير مباشرة لفكرة الحكمين الثلاثة عند السهروردي نقول إن ما نشره الدكتور ، قد يتيح فرصة أنسب لإعادة دراسة هذه النقطة التي نبه =

أما الجواب الإيجابية فيمكن إدراكها لو وضعنا نصب أعيننا دائماً أن هدف الفارابي في معالجته لظاهرة النبوة من زاويتها النفسية والاجتماعية إنما كان الانتصار لمبدأ النبوة من حيث هو ، في وجه المنكرين لهذا المبدأ من أسانسه ، لا بالنسبة للؤمنين الواثقين بكل ما جاء في القرآن والسنة بشأن الوحي أو النبوة فإذا ما راعينا ذلك أمكننا أن نسجل الملاحظات التالية :

أولاً : تعتمد هذه النظرية على أساس من علم النفس الأرسطي في جزء كبير منها ، وعلى أساس آخر من التجربة الذاتية وبعض العقائد الدينية ،

أما القدر الأرسطي فتجلى في تفسير عملية الأحلام القائمة على نشاط الخيالة أثناء النوم ، ثم قدرتها على أداء نفس النشاط أثناء اليقظة عند ذوى الخيالات السامية أو العظيمة .

وأما أثر التجربة الذاتية والعقائد الدينية فتجلى في حرص الفارابي على تأكيد الاتصال بالعقل الفعال عند ذوى الحس المرهف الذين لا تشغاهم جهة فوق عن جهة تحت ولا فرق أن يكون الاتصال بالعقل الفعال عن طريق « المخيلة » أو عن طريق « العقل » ، فهذا الاتصال نفسه يمثل غاية الصوفي في نظر الفارابي ، ولا يخطئ الباحث الطابع الأفلوطيني لهذا الاتصال ، وهو الطابع الصوفي المستغرق في التأمل ،

لكن آثار العقيدة الدينية تتضح في فكرة الفارابي عن العقل الفعال ، فقد خلج عليه الصفات الماثورة للملك الوحي الذي أخبر به الإسلام ، لأن كلا منهما - العقل الفعال والملك الموكل بالوحي - ، وهو جبريل -

== عليها فالنور == والمصحف اليونانية للشارلبيها المؤلف مجهول وقد نشرت في الكتاب التذكارى لشيخ الإسماعيل شهاب الدين السهرودي (الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٥) .

واسطة بين الله والإنسان أو النبي ، بمعنى أن الملهم الحقيقي والوحي الحقيقي هو الله سبحانه .

ومن مجموع هذه العناصر — النفسية الأرسطية ، والذاتية التجريبية والدينية — استطاع الفارابي أن يضع للنبوة أو للوحي والإلهام ، دعامة فلسفية ليثبت اتفاقهما مع العقل ، ومن ثم لا يصح إنكارهما . وبذلك اطمأن الفارابي إلى أنه يسير في طريق مأمون للتوفيق بين الدين والفلسفة ، دون أن يلاحظ أنه إنما كان يوفق بين الدين الإسلامي والفلسفة اليونانية بالذات على اختلاف روحهما . ودون أن يقرر مدى التضحية بالنصوص والوثائق الدينية بتأويلها أو بإبلا متكلفاً في سبيل خلق الموافقة المطلوبة بين الدين والفلسفة كما سيتجلى ذلك في الملاحظة الثانية :

ثانياً : تسوى هذه النظرية بين النبي والفيلسوف ، وربما فهم البعض منها تفضيل الثاني على الأول من حيث اعتماد الأول على « الخيلة » ، والحقائق المعقولة أعلى وأسمى من الحقائق المتخيلة .

ويعلق أستاذنا الدكتور إبراهيم مذكور على ذلك بقوله إن الفارابي « فيما يظهر لا يأبه بهذه التفرقة ولا يميزها أية أهمية ، وسواء لديه أن تكون المعلومات مكتسبة بالفكر ، أو بواسطة الخيلة ، ما دام العقل الفعال مصدرها جميعاً . فقيمة الحقيقة لا ترتبط بالطريق الذي وصلت إلينا منه ، بل الأصل الذي أخذت عنه :

والنبي والفيلسوف يرشفتان من معين واحد ، ويستمدان علمهما من مصدر رفيع . والحقيقة النبوية . والحقيقة الفلسفية هما على السواء نتيجة من نتائج الوحي ، وأثر من آثار الغرض الإلهي على الإنسان عن طريق

لكن أستاذنا الدكتور مذكور يستدرك على ذلك ما أثبتته الفارابي في بعض كتبه الأخرى من مقدرة النبي على الصعود إلى العالم العلوي عن طريق الخيلة أو عن طريق العقل القدسي، وإذن فلا مجال لتفضيل الفيلسوف على النبي.

ولكن : أيمكن أن يقف الفكر عند حد تكافؤ النبي والفيلسوف من حيث المعرفة والمرتبة ؟ وهل يتوقع أن يوافق على ذلك أهل أي دين ؟ إن القول بتساوي الفيلسوف والنبي في رتبة المعرفة وكيفية تحصيلها يهد السبيل منطقياً إلى القول باكتساب النبوة ، وفتح بابها لجميع الناس ، وهذا يناقض أساساً مع المبدأ الإسلامي القائل بأن النبوة اختصاص ، واصفاء إلهي لأنفس مخلصه موهوبة للقيام بمهمة الهداية والإرشاد وتبليغ الأوامر والقيم الإلهية . فهن عند المحققين « رحمة من الله بها على ما يشاء من عباده ، وليست راجعة إلى شخصية النبي أو الدرجة العلمية التي يحصلها بكسبه .

وقد يقول المدافعون عن الفارابي . إن جعل الفيلسوف مثل النبي في تحصيل المعرفة والإلهام لا يوجب بالنبوة بالضرورة مفتوحة على مصراعيها ليدخلها كل من بذل الجهد . وذلك لأن الفلسفة - مع أنها كسبية بلا شك - لا يجتمع حولها إلا القلائد ، وعم الصفرة الذين يتحملون أعباء التفكير والتأمل وأعمال التصفية والتطهير . وإذن فالنتيجة أنه لن يحظى بالفلسفة الحقة إلا القلائد ، رغم أن الفلسفة نفسها مفتوحة الأبواب لكل

راغب - وبالمثل يمكن أن ينظر إلى النبوة ، فهي وإن كانت مفتحة الأبواب من حيث الإيمان ، تعتبر مقصورة على نلة نادرة من حيث الواقع .

وعما ينبغى التنبيه له أن أهل الملة جميعاً - من سنين وشيعين - يلتقون جميعاً عند مبدأ الاصطفااء والاختصاص والنص بالنسبة للأنبياء والرسل ، غير أن الشيعة يبسطون هذا المبدأ ليشمل الأئمة أيضاً . وفكرة الاصطفااء تستند إلى القرآن الكريم في كثير من آياته المحكمة الصريحة كقوله تعالى « الله يصطفى من الملائكة رسلاً ومن الناس ... » .

وقد انبرى علماء الإسلام إلى توضيح حكمة الاصطفااء ووضعوا لها من المبررات الموضوعية ما حسبوه وفيها بفرضهم من دعم النبوة وتأييد سلطتها كمصدر للمعرفة لا يرق إليه الشك . وفي هذا المعنى يقول الشهرستاني في كتابه نهاية الإقام « فكما يصنفهم من الخلق قولاً بالرسالة والنبوة ، يصطفهم من الخلق فعلاً بكال النظره وبقاء الجوهر . وصفاء العنصر ، وطيب الأخلاق ، وكرم الأعراق ، فيرفهم مرتبة مرتبة ، حتى إذا بلغ أشده ، وبلغ أربعين سنة ، وكلت قوته النفسانية ، وتبأت لقبول الأسرار الإلهية ، بعث إليهم ملكاً ، وأنزل عليهم كتاباً » .

فالصفات السكالية السابقة إذن تعتبر مبررات موضوعية لاستحقاق النبوة ، اسكن المحققين من العلماء تنهوا إلى ما يمكن أن يؤدي إليه اعتبار هذه الصفات مسوغات الاصطفااء للنبوة من نتائج ، إذ قد يتوا ذلك في النهاية إلى اعتبار النبوة مكتسبة ، بمعنى أنها تتحقق عند ما توجد العناصر السابقة التي ألحنا إليها . ولذلك لم يرنأحوا إلى عبارة « استحقاق النبوة » لأنه لا يوجد من يستحق شيئاً عند الله ، وإنما يوجد الفضل الإلهي .

ونعتقد أن روح القرآن الكريم ونصه تؤيد هذه الفكرة وهي عودة
النعم الحسية والمعنوية والروحية في أجل صورها - ومنها النبوة - إلى
الفضل الإلهي وحده ، وليس إلى أهلية أى إنسان . لكن ذلك لا يمنع
باطبع أن نقول : إن من خصه الفضل الإلهي بشرف النبوة أو الرسالة ،
خصه كذلك بما من شأنه أن يكون عرناً له على أداء رسالته ونجاح مهمته
من حيث كمال إعداده وتبنيته لتحمل هذه الأمانة .

لقد أشرنا آنفاً إلى أن الفارابي كان مهتماً غاية الاهتمام بهؤلاء المنكرين
للوحي والجاهدين للنبوة ، وبخاصة من هؤلاء الفلاسفة ومن ثم كان جل
همه أن يثبت لهم بما ألفوا من استدلال وحقائق إمكان وقوع النبوة
باعتبارها ظاهرة عامة ، ولم يكن يقصد نبوة نبينا محمد ﷺ . لقد كان يعالج
موضوع النبوة من موقف فاسفي يتخذ نقطة انطلاقه من المبادئ النفسية ،
ولم يكلف نفسه عناء استعراض الظاهرة عبر التاريخ وتناولها تناوولا فلسفياً
يستند إلى هذه الظواهر الموضوعية ، وأقربها إلى عصره نبوة محمد صلى الله
عليه وسلم .

لقد انتزع النبوة من بيئاتها التاريخية ، وانتصر لمبدئها نفسه بصرف
النظر عن الزمان والمكان والشخص ، ومن ثم اضطر إلى تأويل الآيات
القرآنية والنصوص الديدلية التي قد لا تتفق مع وجهة نظره ، سواء بعد به
التأويل أو دنا .

ولا شك أن مقارنة رأى الفارابي في النبوة ، وتفسيره إياها تفسيراً
نفسياً ، بما ورد في النصوص الإسلامية عنها يظهر تباين الجاهلين واختلافهما
إلى حد بعيد . لكن هذه المخالفة لا تصل إلى حد اعتبار المعرفة النبوية

حصيلة نفسية مخترعة - كما يظن ذلك بعض علماء النفس بلا سند على موثوق به - وإنما تتمثل في تكيف طبيعة الوحي وسيره مع التسليم الكامل بوجود حقائق موضوعية عليا خارج النفس الإنسانية ، وهذه النقطة الأخيرة هي ما تبقى للفارابي في حظيرة الإسلام . وهي النقطة التي كان يود تأكيدها لهؤلاء الذين أنكروا إمكان وقوع الوحي أو الاتصال بالعالم الإلهي .

لقد ورد في النصوص الدينية تمثل ملك الوحي أو وسيلة الإلهام بصورة البشر ، كما ورد حدوث بعض أصوات يميزها الموحى إليه ، كحديث صلصلة الجرس وما إلى ذلك . بل إن السيرة النبوية المحمدية لتحتفظ بالتسجيل الخاص بظهور جبريل فعلا في صورة الأعرابي وسؤاله للنبي - وهو يجلس بين الصحابة - عن الإسلام وعن الإيمان وعن الإحسان ، وأن الصحابة لم يدركوا ذلك إلا مؤخراً حين ذهبوا يتلمسونه عقب توجيه النبي لهم فلم يجدوه .

ثالثاً : لذا كان الفارابي قد وقف موقفاً وسطاً بين العقل والنقل أو بين الدين والفلسفة ، فأثبت النبوة إثباتاً عقلياً في وجه منكريها ، وضحى في الوقت نفسه بظواهر بعض النصوص الدينية فإنه قد استطاع بلا شك توضيح مكانة النبي السياسية والاجتماعية . وإذا علمنا أن آراء الفارابي في النبوة تبدو أكثر وضوحاً في كتابه الذي خصصه لتصوير المدينة المثلى القاضية ، أدركنا على الفور الحكمة في إبراز الفارابي للدور الاجتماعي والسياسي الذي يؤديه النبي ، وأدركنا كذلك أنه كان يحس بأنه قد قدم حلاً لمشكلة الرياسة الدينية والسياسية التي شغلت المسلمين منذ القرن الأول للهجرة .

وعلى ذلك يمكن أن يقال في رأى الفارابى - كما لاحظ أستاذنا الدكتور مذكور - إن النبي والإمام والملك والحاكم والفيلسوف الذى نادى به أفلاطون لجمهوريته ، يجب أن يقوموا بمهمة سياسية واحدة : فهم راضعو النواميس ، والمشرفون على النظم الإجتماعية ، مسترشدين في كل هذا بالأوامر الإلهية . وميزتهم المشتركة أنهم يستطيعون الاتصال بالعالم الروحاني في حال اليقظة ، وأثناء النوم بواسطة الخيلة أو الفكر ، (١).

وإذا كان هذا التفسير السابق الذى قدمه الفارابى يتضمن بعض العناصر النفسية التى قد تجد سنداً علمياً بالنسبة لظاهرة الأحلام على الأقل ، فإن هذا التفسير في الوقت نفسه يسمح ، بل يوجب على المفكر التوفيق بين الحقائق الدينية ، والآراء الفلسفية ، من حيث اعتبار الأخيرة صادرة أيضاً من نفس المنبع الذى استمد منه النبي ، فقد يكون الخلاف منحصرأ في هذه الظاهرة : وهى أن الحقائق الدينية تأتي مغلفة ومصحوبة بضرب المثل والتجسيد وما إلى ذلك ، على حين أن الحقائق الفلسفية تأتي مجردة خالصة .

وربما اتخذ بعض المفكرين هذا أمتاماً لتفسير نجاح الدين وبسط سلطانه على العقول والقلوب ، ودفعه الناس إلى العمل ، وفشل أى نظام عقلى صرف في أن تكون له هذه المسكاته التى يتمتع بها الدين ، ومن هنا نادى البعض بأن الدين يرضى سائر المستويات العقلية ولا يخصص طاقة

(١) يعتمد أستاذنا الدكتور مذكور في هذا على الفارابى في كتابه : تحصيل المادة / ٤١ - ٤٤ ، السياسة المدنية / ٤٤ - ٥٠ انظر في الفلسفة الإلهامية ٩٩/٠٠٠ وبخاصة هامص ٢ ، ٣

إنسانية بعينها بالتوجيه ، بل يعتمد إلى سائر الطاقات الإنسانية سواء كانت فكرية أو وجدانية أو نزوعية .

وهذا ما نلاحظه بوضوح في قصة دحي بن يقظان ، لابن طفيل حيث أدرك دحي ، في النهاية حكمة الأنبياء في أخذ أمهم بالرفق ومخاطبتهم في حدود مقدرتهم وعلى قدر عقولهم ، لأنهم لا يتحملون إدراك الحقائق المجردة .

كل ما سبق أمر طيب لا اعتراض لنا عليه من حيث التسليم بتفوق الدين الحق على أي نمط فكري ، مهما بلغت كفاءة ومقدرة العقلية التي أنتجته — وقد بينا في غير هذا الموضوع أسباب فشل مثل هذا النظام الفكري ولعل من أهمها أن هذا النظام لا يستطيع أن يراعى إلا مستوى عقلياً واحداً سواء كان هذا المستوى منحطاً أو مستوياً أو ممتازاً ، وفي مراعاة أي من هذه المستويات فقدان لجمهور المستويين الآخرين .

إننا إذا رجعنا إلى الوراء قليلاً لتتذكر الظروف التي كانت تكتنف حياة الفارابي إبان معالجته لظاهرة النبوة والدفاع عنها ، أدركنا أن معظم هؤلاء المنكرين للنبوة إنما كانوا يقصدون إلى إنكار نبوة محمد ﷺ ، تمهيداً لإنكار الدين الإسلامي برمته .

ويوجد من الوثائق التاريخية الصحيحة ما يدل على هوية هؤلاء وعلى أهدافهم واتجاههم إلى النيل من هذا الدين الإسلامي آنذا الذي حاز أهله سلطاناً عليهم ، وزحزحهم من مكائهم وحضارتهم وتاريخهم . وفي ضوء ذلك كان من المفروض أن يولى فلاسفة الإسلام عنايتهم بنبوة الرسول محمد ، لأن إثبات هذه النبوة وهذا الدين إثبات في الوقت

نفسه لنبوة جميع الأنبياء ، وصحة جميع الأديان السماوية في صورها الأصلية .
وليس هذا القول ثمرة للتعصب ولكنه تقرير للواقع . إذ أن الإسلام
لا يعتبر الإنسان مؤمناً حقاً ولا مسلماً صدقاً إلا إذا آمن بجميع الأنبياء
الذين أرسلوا ، أو ورد خبرهم في القرآن أو السنة الصحيحة ، بل لا بد
أيضاً من الإيمان بما أنزل عليهم وما أوحى إليهم ، أى بالأديان السابقة
كذلك وقد نص القرآن على أن التشريع الإسلامى يضم حصيلة الوصايا
الإلهية لأولى العزم من الأنبياء والرسل .

لقد كان من الممكن أن تؤيد نبوة محمد ﷺ أولاً بناء على العواهد
التاريخية ، والموضوعية . ثم تستنبط السمات الخاصة والمميزات المحددة
التي تميز النبي من المتنبئ . على طريق الاستقرار ، ثم تنتهي إلى القانون العام
للنبوة في صورتها العامة الشاملة ، دون الخلط بين الظواهر والأعراض
النفسية ، مع اعترافنا بغموض مجالها ، وتأني زواياها على تخلل الفكر
وإدراكه لأعطافها وئناياها .

ولو أخذنا فلاسفتنا نقطة البدء من ظاهرة نبوة محمد ﷺ لحققوا جميع
الأغراض التي سعوا إلى بعضها ففشلوا . فإذا كان الفارابي مثلاً قد منح مبدأ
النبوة أساساً عقلياً أو علمياً يحسبه مقبولاً ، فإنه في الوقت نفسه سلبه
أخص سماته وهو الاصطفاء الذي يبدأ حقيقة من الإله وليس من النبي .
إن فكرة الاصطفاء هامة للغاية في مقام النبوة لأنها التي تمنح النبي كافة
السلطات في التبليغ عن الله ما يشاء من أوامر وأحكام .

فلو سلطنا جدلاً - أن الفيلسوف يتصل في جلوة التأمل بنفس المصدر
الذي يتصل به النبي عند تلقي الحقائق - فإنه لا يمكن أن يعلم عاقل بوقوع

اصطفاه لهذا الفيلسوف أو ذاك ، بل لا يوجد فيلسوف يدعى هذا إلا من موقف التنبؤ الكاذب . ولهذا السبب عينه كان لنا أن تناقش الفيلسوف ، وأن نفحص أحكامه وآراءه وأن نميز ما فيها من صواب أو خطأ ، وهو نفسه يسلم باحتمال نتائجها للصواب والخطأ ، لأنه مجتهد . وليس الأمر كذلك بالنسبة للنبي ، كما سيتضح في الفقرات التالية .

نمط من الاستدلال على نبوة محمد ﷺ :

إن من الممكن تناول هذه القضية بالاستناد إلى جانبين هامين : الجانب التاريخي الموثق ، والجانب الموضوعي المشاهد :

أو الجانب الأول فيتصل برجل أمي ظهر في زمن ومكان محدود ، ذى أصل معروف ، ونسب معلوم ، وسيرة مدونة : ادعى النبوة ، وطولب بالدليل ، فقدمه من كل وجه ، ثم ألقي تعاليمه - لا يخدم واحد منها مصلحته الفردية أو العائلية أو الجنسية .

تحدثه سائر القوى المحيطة به ، فظهر عليها ، لكيفه لم يسلك سلوك باع متساط ، بل ترك حرية الاعتقاد بشرط عدم التآمر ، وأتى بكتاب يتضمن أخباراً وأحكاماً وحكماً ونصائح ومواعظ ، ويجمع أطراف البشر في صعيد واحد .

لقد قام بعده متنبئون عجوزوا عن تقديم ما قدم ، فبادوا وبادت ذكراهم . وخلد ذكره ﷺ بما ضرب للبشرية من مثل د الأبي الذي علمه الله ، لأنه لا يتصور أن ينال إنسان كل هذه المعرفة عن تعلم . مع أن رجلها يتعلق بما لا يقع تحت حس . ومن يدعى لإمكان تلقيه - أى هذا العلم ، من الآخرين - يكشف في الواقع عن تفاهة تفكيره حين يظن أن هؤلاء

الآخرين كانوا سيؤثرونه بما علوا . بل إن هذا المدعى يفاجأ بأن القرآن نفسه يسجل هذا الاتهام ويرد عليه ، ولو صحت التهمة ، لما وردت في مثل هذا الكتاب ، بل أخفيت .

وبلاحظ أننا لم نلجأ إلى استعراض المعجزات الحسية لأنها موضع نزاع ومكابرة من الخصوم ، مع أن فلاسفة المسلمين جاهدوا بحق في سبيل جعلها مفهومة ومعللة علمياً ، عن طريق التنبيه إلى ما في النفس الإنسانية من مبادئ يخضع لها العالم الأصغر .

أما الجانب الموضوعي فيتمثل في القرآن ، ولن تتبع السبيل التقليدي في تبيان إعجازه من الناحية البلاغية ، أو من ناحية التفوق بالمستقبل ، أو من ناحية عرضه لأمرار النفس البشرية ، أو من ذكره لمواطن الحكم والوعظ من قصص الأنبياء بكل أمانة ، أو من ناحية الروح العامة التي تسود الكتاب بالنسبة للأنبياء جميعاً ، وغير ذلك من الوجوه التي لا تحصى ، وإنما سأقف عند ظاهرة واحدة تشهد الاندباء وتستريحه ، وتحمله على الاعتقاد الجازم بأن هذا من عند الله وبأن محمداً صلى الله عليه وسلم كان مبلغاً أميناً « ما ينطق عن الهوى » .

ويمكن التعبير عن لحوى هذه الظاهرة بقولنا « إن الشخصية المحمدية إنما وقفت من الوحي موقف جهاز الاستقبال الحساس الدقيق ، دون أن تكون هناك إضافة أو إيجابية تم عن تلك الشخصية ، وبعبارة أخرى : إن النبي لم يتدخل في اقتراح حرف أو إضافة أو حذف أو تعديل كلمة ، بدليل ما نستنبطه من الآيات القرآنية الآتية .

ويجمع هذه الآيات كلها أنها تضع النبي في موضع المخاطب ، ولا يعقل

أن يكون هذا الكلام تأليفه ، ثم يكون على هذا النحو ، إن هناك آيات تعاتبه ، وآيات تطمئنه . وهناك آيات ترتفع حدتها ، وهي التي ذكر المفسرون أن المقصود بها الأمة ، أى أن الله خاطب الأمة في شخص نبيه .

ويجمع ذلك قولنا إن الآيات المصدرة بكلمة « قل » ، تدل دلالة قاطعة على مدى أمانة النبي ودقته في الأداء ، ولو كان صلى الله عليه وسلم يتصرف في هذا الوحي بالتعديل أو الحذف أو الإضافة ، لاقتصر مشيئة في هذه الآيات على ما بعد الكلمة « قل » ، فمثلاً في قوله تعالى « وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » ، كان يمكنه أن يقول بآدمى ذى بده « الحق من ربكم » ، وكذلك قوله تعالى « ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي » ، فأول الآية يحكى ما حصل ، ولا داعى أن يذكر الإنسان لنفسه ما حصل على الملأ بقوله « يسألونك » ، وآخرها يأمره بأن يقول إن الروح من أمر الله ، وليس الإنسان — إذا لم يكن يعلم ، بحاجة إلى أن يقال له : قل ذلك ، إذا أراد الإنسان أن يقولها فعلاً فليكن قوله « الروح من أمر ربي » .

وهاك الآية الكريمة « عفا الله عنك » ، لم أذنت لهم ، حتى يتبين لك الذين صدقوا ونعم الكاذبين ، فهذه الآية ، وما يليها من آيات تتعلق بأفاس مخصوصين لم يكونوا مخلصين في الخروج للقتال مع الرسول . فن المعاتب (بالكسر) ومن المعاتب (بالفتح) ومن مصدر العفو ، وعمن يتم هذا العفو ؟

إن أداء هذا الوحي كما هو دون إضافة أو تعديل أو تغيير دليل حاسم على حيادية الرسول وأحقية القرآن . ولعل بما يؤيد ذلك بصورة قاطعة التفرقة الواضحة بين الحديث القدسي (ومضمونه وحى من حيث الجوهر واللب) وبين القرآن الكريم الذي يعتبر إلهياً لفظاً ومعنى .

ومهما يكن من أمر فإن نظرية الفارابي في النبوة انتقلت إلى سائر الدوائر الفلسفية ، ونسج فلاسفة الإسلام على منوالها ، فاعتنقها ابن سينا بكل إخلاص ، ووجد فيها متنفساً لأرائه الميتافيزيقية والطبيعية ، ويجب أن نؤكد هنا — كما أكدنا في السابق — أن هؤلاء الفلاسفة كان يعنيههم بالدرجة الأولى إثبات مبدأ النبوة وإمكان فهمه عقلاً . ولذلك نرى ابن سينا مثلاً يولف رسالة مستقلة في معالجة هذا الموضوع بعنوان « في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم » ، وقد نشرت هذه الرسالة ضمن : تسع رسائل في الحكمة والطبيعات لابن سينا .

محاولة ابن رشد

نسب وسيرة: هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الحفيد المولود عام ٥٥٢م وكان والده وجده من علماء الأندلس وتولى اياهم منصب قضاء قرطبة طيلة حياتهما . وما لا شك فيه أن لأرائهما تأثيراً بالغاً على الحفيد من حيث اتجاهه فيما بعد إلى محاولة التوفيق بين العقل والنقل . ومع أن فيلسوفنا عاش في بيئة علمية فإنه لم يقنع بما تعلمه من البيت بل التمس الثقافة والمعرفة خارجه ، فدرس الفقه والأصول على أيدي جهابذة الفقه في الأندلس من أمثال بشكوال وابن سمحون وأبي جعفر بن عبد العزيز ، ثم قبض له الاتصال بالفيلسوف ابن طفيل وأبي مروان بن زهر ، وأخذ عنهما الفلسفة والطب ونبغ فيهما .

وقد لعبت الأحداث السياسية التي مرت بالأندلس آنذاك دوراً خطيراً في تشكيل حياة ابن رشد ، وجمعها بين الإيجاب والسلب والبسمة والدمعة والرغاء والشدة والسعادة والشقاء .

فقد نعم من حكم الأندلس بمو فور الرعاية في صدر حياته مما شجعه على القيام بهذه الحركة الفكرية الهائلة ، حيث شرح الفلسفة اليونانية شرحاً دقيقاً أقرب ما يكون إلى الصحة ، وربما كان ذلك لأول مرة في المحيط الإسلامي ؛ لأننا نعلم أن هذه الفلسفة لم تسلم من التشويه في المشرق قبل مجيء ابن رشد في الأندلس ، ولعلنا لا ننسى أن الكتاب المنحول لأرسطو بعنوان الربوبية - والذي لم يكن في الواقع إلا فصولاً من شرح أحد تلامذة أفلاطون - لا ننسى أن هذا الكتاب كان من أهم أسباب الخطأ والتشويه الذي شاب هذه الفلسفة عند فلاسفة الإسلام .

لقد ظفرت فلسفة أرسطو بالذات بعناية ابن رشد الفائقة تخصصاً

بالشرح والإذاعة، وألف في الرد على علماء الكلام ونقدم نقداً لا ذعاً،
ودافع عن الفلسفة دفاعاً مستميتاً عسى أن يرد إليها بعض الحياة بعد أن
كادت تلفظ أنفاسها الأخيرة على يد الإمام الغزالي .

ثم ما لبث ابن رشد أن انتهم ميدان التوفيق بين العقل والنقل بروح
جرئية، لكونه لم يسلم من أذى الحكام واتهام الفقهاء له بالزندقة لأراء
نسبت إليه ولحق إثر ذلك عنتاً واضطهاداً يندى له جبين كل حر . فقد
نفي إلى بلدة يهودية قربته من قرطبة، وبلغ الاضطهاد أشده حتى وصل
إلى إخراجه من المسجد هو وولده ومنعهما من الصلاة مع الناس .

وأطبقت حلقة الليل على أنفاس الفيلسوف حتى عفا عنه السلطان
تحت إلحاف بعد أعيان أسبيلته، لكونه ما لبث أن توفي بعد عام واحد من
المغفرة وكان ذلك عام ٥٩٥ هـ عن خمس وسبعين سنة . ودفن بقرطبة .

ظروف ومبررات التوفيق:

يحدثنا التاريخ أن الأندلس قد ساد فيه المذهب المالكي وقد درج
أهله على عدم التحمس للفلسفة أو التفلسف ومن ثم سادت المجتمع آنذاك
موجة من سخط عام على الفاسفة وبخاصة بعد الحملة العنيفة التي حملها عليها
الإمام الغزالي . وكانت الفكرة الشائعة في الأندلس أن الفلاسفة بميدان كل
البعث عن الدين الإسلامي فكراً ومنهجاً، ومن ثم أضحى من يشتغل بها
أهلاً لأن يرمى بالإلحاد والزندقة .

هذا الموقف المتجهم المتزمت الذي لا يعرف اعتدالاً أو إنصافاً
حمل ابن رشد - وهو سليل المجتهدين - على أن يدافع عن الفلسفة والتفلسف
المسيحيين، وعلى أن يثبت بالأدلة العقلية والعقائمية أنه ليس هناك تعارض
أو تناقض أو اختلاف بين الدين والفلسفة، من خلال قيامه بمحاولة التعريب .

بينهما بعد محور الصورة المشوهة لهذه الفلسفة في المحيط الإسلامى ، ومحور
الفكرة الراسخة في أذهان المسلمين في الأندلس عن الفلسفة آنذاك .

وَمَا لَا شَكَّ فِيهِ أَنَّ الآراءَ الفقهيةَ التي كانت تَمَسُّ جوانبَ عديدةَ من
الفكرِ الإنسانيِّ — هذه الآراءُ التي ورثها ابنُ رشد الحفيد عن جده إلى
جانِبِ الفتاوى العديدة التي وصلت إليه — كلُّ هذا ساعده وشجعه على
القيام بمحاولة التوفيق هذه ، ما دامت هذا الفتاوى وتلك الآراء حاصلة
لإعمالِ الذهن واستعمالِ العقل فيما أُورده النقل .

لكن ذلك لا يصرفنا عن إدراك هذه الحقيقة وهي أن محاولة ابن رشد
التوفيق بين العقل والنقل أو بين الفلسفة والدين تعتبر بغير شك امتداداً
لمحاولة الفلاسفة الذين سبقوه ، وهي إن اختلفت منهجاً وأسلوباً فإنها
لا تختلف غايةً ونتيجةً ؛ إذ تعتبر هذه المحاولات في مجموعها مفضية إلى حقيقة
واحدة اقتنع بها الفلاسفة المسلمون فأرادوا أن يقنعوا بها الآخرين ، وهي
أن الفلسفة باعتبار أنها طريق اجتهادى وكسبى تفضى إلى نفس الحقيقة التي
دعا إليها الدين وطريقه وهي .

طبيعة وقيمة محاولة ابن رشد :

لعلنا ندرك الطبيعة الخاصة بمحاولة ابن رشد والقيمة الحقيقية لها إذا
لاحظنا طبيعة الظروف القاسية التي كان على ابن رشد أن يواجهها قبل
الشروع في محاولته تلك . فالفلسفة محرمة ، والفلاسفة مضطهدون والضربة
التي وجهها الغزالي إلى الفلاسفة المسلمين في كتابه «تهافت الفلاسفة» ،
ما يزال أثرها فعالاً في ربوع العالم الإسلامى . فكيف يقدم ابن رشد على
إثبات اتفاق الدين مع نهج فكرى أثبت الغزالي تكفير أهله في مسائل
وتبديعهم في مسائل أخرى ؟

حقاً لقد واجه الكندي من قبله عداء بعض الفئات للفلسفة وطعنهم في أهلها ، لكنه لم يواجه تأليفاً منظماً يهدم أسسها ويثبت كفر أهلها ، فكيفه آنذاك أن يجادل الطاعنين بهذا الأسلوب الماكر الذكي الذي يقتهى إلى أن التفلسف ضروري ، سواء كان لإثبات قيمة الفلسفة ونفعها ، أو لإثبات ضررها وقلة جدواها ، وكأنه يقول لخصومه لا مفر لكم من الفلسفة ، فهي آخذة بحجزكم ، متملفة بتلايبكم لا تستطيعون عنها فكاً .

أما صاحبنا - ابن رشد - فقد واجه كتاباً مؤافاً تأليفاً دقيقاً ، يتناول بالنقد التفصيلي آراء فلاسفة المسلمين ومؤلفه علم جليل من أعلام الأشعرية كلامياً ، ومن أعلام الصوفية روحياً وسلوكياً ، وله مریدوم وتلامذته المنبثون في الأفاق ، ولهم وزنهم الكبير وتأثيرهم البالغ على طبقات غير قليلة من المجتمع ، فكيف السبيل إلى اقتلاع ما بثه الكتاب والصحاب من أفكار في عقول الناس ، وكيف ترد إلى الفلسفة مكانتها ، وكيف تبرأ ساحتها ؟

لقد أدرك ابن رشد أنه لا يمكن تحقيق ذلك إلا بتأليف كتاب يكون في الأقل على نفس المستوى من المنهجية والإحكام يفند ما ورد بكتاب الغزالي ولذلك أسمى كتابه « تهافت التهافت » وللباحثين آراء عديدة حول المقصود « بالتهافت » في عنوان الإمام الغزالي « تهافت الفلاسفة » ، ولن تناقش كل هذه الآراء ، غير أننا لا نقلل من أهمية ملاحظة أن الإمام الغزالي لم يقصد في الواقع إلى هدم الفلسفة بما هي فلسفة ، وإلا لكان عنوان كتابه « تهافت الفلسفة » ، أنسب لغرضه ، وإنما كان هدفه دحض وإثبات سقوط وتفاهة آراء هؤلاء الفلاسفة المسلمين على وجه

مخصوص والفارابي وابن سينا على وجه أخص - واذلك أسمى كتابه
«تهافت الفلاسفة» بدلا من «تهافت الفلسفة» .

ومهما يكن من أمر فإن ابن رشد أراد أن يمد لمحاولته بإعادة الثقة
والارتياح إلى الفلسفة، بعد إزالة الغبار الذي أثاره في وجهها الإمام الغزالي
ومدرسته . وهو تمهيد وتبرير طبيعي يعضده المنهج السليم .

وإلى جانب هذا العمل المتقن الذي كرس ابن رشد له وقتاً غير قليل
فقد كان على ابن رشد أن يضع المبادئ الأساسية التي يجب أن تحظى
بالتسليم والموافقة إذا أريد لمحاولته التوفيق بين النقل والعقل أن يكتب
لها النجاح .

ومن هنا يمكننا أن نقول باطمئنان إن معالجة ابن رشد قضية
الدين والفلسفة تعتبر معالجة عقلية ، بمعنى أنها معالجة تستند إلى البرهان ؛
فقد حدد غايته تحديداً دقيقاً وبرهن عليها أولاً بطريقة إجمالية في كتابه
القيم « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » وبطريقة
تفصيلية في كتابه « مناهج الأدلة في عقائد أهل الملة » .

وجدير بالذكر أن نلاحظ أن توفيق ابن رشد بين الدين والفلسفة،
لا يعني التوحيد بينهما بمعلمهما شيئاً واحداً . فهو لم ينفصل قط عن إدراك
استقلال الدين عن الفلسفة وإن كان لا يعني ذلك تناقضهما أو اختلافهما
بالضرورة .

لقد رأينا أن الكندي صرح بتفوق الدين على الفلسفة أو الوحي على
التفلسف ، لضمان العصمة في الأول دون الثاني ، كما رأينا الفارابي وابن سينا

يكادان يسويان بينهما تسوية تامة باعتبارهما مصدرين للمعرفة الحقة ،
ويكاد يسير في نفس الطريق - بتعديلات خاصة - الفيلسوف الأندلسي
« ابن طفيل » ، ومن قبله ابن مسرة الذي آثر لفظ « الاعتبار » على لفظ
« الفلسفة » .

فإذا مضينا إلى « ابن رشد » وجدناه يستمد من الدين ظميراً للفلسفة بما
يوثق الصلة بينهما ، ومشاركتها معاً في إثراء الحياة الإنسانية . ويمكن
أن نلتخص المبادئ الأساسية التي وضعها ابن رشد ركيزة لمحاولته في أربع
نقاط هي على التوالي :

١ - إيجاب الدين للفلسف (التفكير) .

٢ - المعاني في الدين ذات مستويين أحدهما جلي قريب (ظاهر) ،
والآخر خفي بعيد (باطن) .

٣ - هناك قواعد خاصة بتأويل النصوص الدينية ، حتى تسامر
الطرائق العقلية .

٤ - تقدير قيمة العقل وتحديد مدى قدرته وصلته بالدين (١) .

أما بالنسبة للمبدأ الأول القاضى بإيجاب الدين للفلسف فإنه يستخدم
نفس الأسلوب الذي استخدمه من قبله ابن مسرة في رسالة الاعتبار ، حتى
إنه ليتبنى نفس اللفظ الذي استعمله ابن مسرة . فهو يتساءل في كتابه « فصل
المقال . . . » عما إذا كانت الفلسفة والمنطق من الأمور المباحة أو المحظورة
أو الواجبة ، ثم يجيب على ذلك بقوله : إن الفلسفة ليست شيئاً أكثر من
النظر في الموجودات واعتبار هذه الموجودات تدل على صانها من حيث
إنها مصنوعة . وكلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع

(١) د . محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة ص ٩٠ .

أتم ، ثم يقول ابن رشد إن الشرع قد دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وطلب معرفتها به ، وقد بين هذا في آيات كثيرة منها قوله تعالى « فاعتبروا يا أولى الأبصار » وهذا نص صريح على وجوب استعمال القياس العقلي أو العقلي والشرعي معاً . ثم يقول عن الفلاسفة « فقد ينبغي أن تضرب بأيدينا إلى كتبهم ، فننظر فيما قالوه من ذلك فإن كان كله صواباً قبلناه منهم ، وإن كان فيه ما ليس بصواب فهنا عليه ، (١) .

ويصم ابن رشد دعاة المنع من النظر الفلسفي بغاية الجهل والبعد عن الله تعالى . ويفند حجة « جهة الرفض للفلسفة القائلة بأن الفلسفة تؤدي حتماً بصاحبها إلى الكفر والغواية فيقول : إنه إذا وقع لباحث فيها غواية أو زلل فإن ذلك لا يرجع إلى طبيعة الفلسفة من حيث الذات ، وإنما قد يكون ذلك لنقص في نظرة الناظر أو سوء ترتيب نظره في القضايا الفلسفية . وقد يكون ذلك من قبل غلبة شهواته عليه أو أنه لم يجد معداً يرشده إلى فهم ما فيها فإلحظاً والزلل قد يأتي بالعرض ولا يأتي لذات الفلسفة . ويوضح ابن رشد ذلك بالمثال الذي يستمدده من السنة النبوية في مسألة الرجل الذي أمره صلوات الله عليه بأن يسقى أخاه العسل لإسهال كان به (٢) .

(١) انظر منهاج الأدلة .

(٢) تشير القصة إلى أن الرسول صلوات الله عليه بعد ما أهار على أحدهم بأن يسقى أخاه قدراً من العسل لما ألم به من مشاء . جاء الرجل إلى الرسول صلى الله عليه وسلم وعسكاً إليه تزايد الإسهال بعد شرب العسل فقال صلوات الله عليه « صدق الله وكذب بطن أخيك » لأن في طبيعة العسل الشفاء ، والضرر الذي حدث منه كان عارضاً ، ويريد ابن رشد بذلك أن يبين أن ما قد يحدث من ضرر أو انحراف نتيجة التفاضل أمر عارض لطرف طارئة وليس أمراً حتماً متعلقاً بطبيعة التفاضل . الاستزادة في هذه النقطة انظر كتابنا « دراسات فلسفية وأخلاقية - مبحث ، الدين والفلسفة » (ط مكتبة دار العلوم ١٩٧٦) .

ويؤكد ابن رشد أن الشرع قد أوجب النظر العقلي في الموجودات واعتبارها . وليس هذا الاعتبار أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه ، وهذا هو القياس العقلي أو البرهاني الذي حث عليه الشرع في معرفة الله تعالى وسائر مصنوعاته .

وينظر ابن رشد بين الفقيه والفيلسوف من حيث ضرورة معرفة كل منهما بأنواع الأقيسة التي يحتاج إليها وينتهي إلى تقرير ما يريد من جعل الاشتغال بالمنطق وأقيسته واجباً من الواجبات الشرعية ، وليس كما يزعم الآخرون أمراً محرماً . وهو يضيق صدره بهؤلاء الذين يزعمون أن الاشتغال بالمنطق والفلسفة بدعة لم يكن لها وجود في الصدر الأول من الإسلام ، ويدحض ذلك بقوله : إن النظر في القياس الفقهي وأنواعه أمر جدّ بعد الصدر الأول وليس يرى مع ذلك أنه بدعة ، فلم لا يكون كذلك النظر في القياس العقلي أو المنطق ؟

وأما فيما يتعلق بالمبدأ الثاني الذي يشير إلى ازدواج النظرة إلى النصوص القرآنية على مستويين : قريب جليّ ، وبعيد خفيّ لا يدرك إلا بالتأويل ، ولكل مستوى أهله ، فالظاهر الواضح سبيل العامة وأشباههم والباطن الخفي له الخاصة المؤهلون من ذوى البرهان والنظر .

وما يذكر أن فكرة اشتغال الآيات القرآنية على ظاهر وباطن بصرف النظر عن أحقيتها وإمكانية تطبيقها على أي نص — قد وصلت إلينا في صورة حديث نبوي يختلف متنه وسنده اختلافاً واسعاً وبخاصة في دائرة التصوف الإسلامي ، ومن خلاله أمكن للصوفية أن يكون لهم جولة خاصة في التفسير تميزت بالتمعق والغوص في أغوار النصوص (١) .

(١) انظر كتابنا «من التراث الصوفي» ج ١ مبحث التفسير الصوفي ، وكتابنا «التصوف طريقاً وتجربة ومذهباً» .

غير أننا يجب أن نلاحظ أن ابن رشد إنما يحصر التنوع في النطاق العقلي المحض - أي المستند إلى قواعد المصطلح الصارمة ، ونظائره لا يقصد المنهج الصوري الاستبطاني ، وذلك بدليل أنه يذكر اختلاف عقول الناس ومداركهم ، ويصنفهم في طوائف ثلاث: الخطائيون والجدليون والبرهانيون . أما الطائفة الأولى فهي طائفة العامة الذين يقنعون بالأدلة الخطائية ، وأما الجدليون فهم علماء الكلام الذين يستخدمون الأدلة الجدلية ويقنعون بها ، وهم في ذلك أحسن حالا من العامة ، لكنهم بلاشك أقل مرتبة من الفلاسفة في نظر ابن رشد ، وذلك لأن الفلاسفة لا يقنعهم إلا الأدلة البرهانية اليقينية .

والطريف أن ابن رشد يلفت نظرنا إلى أن هذا التصنيف الثلاثي لطوائف الناس مستمد من قول الله عز وجل : ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن ، فالحكمة تقابل الفلسفة أو البرهان ، والموعظة تناظر الأدلة الخطائية وأخيراً يأتي الجدل . وقد يلاحظ هنا أن الآية الكريمة لم تهدف إلى ترتيب هذه الجوانب تصاعدياً أو تنازلياً كما يقضى بذلك رأى ابن رشد .

ومهما يمكن من أمر فإن ابن رشد ينتهي إلى أن ذوى الافتناع الخطائي والجدلي عليهم أن يقبلوا النصوص الشرعية على ظاهرها ، وليس لهم أن يقولوا ماورد فيها من رموز أو غوامض . إن التأويل من شأن البرهانيين وحدهم إذ هم أقدر من سواهم على الفهم وعلى إدراك الأبعاد الخفية لمثل هذه النصوص .

وتلعب فكرة العامة والخاصة ، لدى ابن رشد دوراً رئيسياً في تشكيل نظريته العامة في التوفيق بين الدين والفلسفة أو الوحي والعقل ،

لذالك خاصة وخدم حق التأويل وهم بحكم طبيعتهم برهانون أى فلاسفة .
ومعنى ذلك أننا محتاجون للفلسفة وللإسفة للقيام بهذا الدور الذى
لا ينهض للقيام به سواهم ، وهو دور التأويل ؛ ومن هنا نبعت عناية ابن
رشد بقضية التأويل .

حقاً إن هذه القضية شغلت طوائف الفلاسفة والصوفية وعلما
الكلام، بل والفقهاء على السواء ، وحاول كل فريق أن يقن للتأويل ، وأن
يذكر القواعد التى يجب توافرها لقبوله .

ومن أبرز من تعرض لقضية التأويل من الفلاسفة الفارابى وابن
سينا وابن مسرة وابن طفيل ، ومن الصوفية الحكيم الترمذى والتسترى
والسلى وابن عربى وعبد الكريم الجبلى والتفرى . ومن علماء الكلام
النظام والعلاف والقاضى عبد الجبار والغزالى وابن تيمية ويتضمن كتاب
ابن رشد « مباحج الأدلة فى عقائد الملة » رأيه الواضح فى قانون تأويل
النصوص الشرعية ، ويضيف ابن رشد المعانى من حيث هذا القانون فى
خسة أصناف .

الصف الأول بما لا يجوز تأويله مطلقاً لسكون المعنى الظاهر من النص
هو المراد حقيقة وفى نفس الأمر .

والصف الثانى : ما لا يجوز أن يؤوله إلا الراسخون فى العلم ، وذلك
حينما يكون المعنى الظاهر للنص ليس مراداً ، بل هو مثال ورمز للمعنى
المقصود حقيقة ، ولكن لا يعلم أنه مثال ، ولا لماذا اختير بذاته ليكون
مثالاً ورمزاً لذلك المعنى الخفى إلا بقياسات بعيدة مركبة لا يقوى عليها
إلا الخاصة .

والصنف الثالث : ما لا بد من تأويله والتصریح بهذا التأويل للجميع وذلك إذا كان المعنى الظاهر مثلاً ورمزاً لمعنى خفي ، لكن يسهل معرفة كونه مثلاً أو رمزاً . فليس لأحد عندئذ أن يأخذ بالظاهر .

والصنف الرابع : ما يؤوله العلماء لأنفسهم خاصة ، وذلك إذا كان المعنى الظاهر مثلاً ويعرف أنه مثال لكن قد يعرف بعلم بعيد لا تقدر عليه العامة — لماذا كان هو نفسه مثلاً . ويورد ابن رشد مثلاً لذلك في قوله صلوات الله عليه : **إد الحجر الأسود يمين الله في الأرض ،** .

والصنف الخامس : ما قد يكون الأولى فيه عدم التأويل بالنسبة لغير العلماء وذلك إذا كان المعنى الظاهر مثلاً ورمزاً لآخر خفي ، ولكن لا يتبين أنه مثال إلا بعلم بعيد ، ومتى عرف أنه مثال يتبين بعلم قريب حكمة اختياره بذاته مثلاً (١) .

ويدبغى أن ننبه هنا إلى أن ابن رشد يرى أن تكون قواعد التأويل مقصورة على التداول بين الفلاسفة الذين تنطبق عليهم صفة الراشخين في العلم ، وهم الخاصة الذين لا ينبغي لهم أن يشيعوا بين العامة تأويلاتهم أو آراءهم أملاً يفتنهم عن دينهم . فالإفضاء بمنزلة هذه الآراء للعامة لإضرار بهم ، وإهمال لرعاية حالتهم ومستواهم العقلي . فإذا صرح بشيء من هذه التأويلات لمن هو من غير أهلها ، وبخاصة التأويلات البرهانية لبعدها عن المعارف المشتركة أفضى ذلك بالمصرح له والمصرح إلى الكفر ، (٢) .

(١) انظر منهاج الأدلة ص ٢٤٦ .

(٢) انظر فصل المقال ص ٥٢ .

من أجل ذلك يَشُنُّ ابن رشد حملته العنيفة على علماء الكلام عامة ، وعلى الإمام الغزالي خاصة لوقوعهم في هذا الخطأ الفادح وهو نشر قواعد التأويل وإذاعتها في مؤلفاتهم حتى أحدثت هذه الفرقة والبلبله التي لم تقف عند حد . وحتى كفر بعضهم بعضاً وبدع بعضهم بعضاً وبخاصة الفاسدة منها . فأولت المعترلة آيات كثيرة وأحاديث كثيرة ، وصرحوا بتأويلهم للجهمور، وكذلك فعلت الأشعرية - وإن كانت أقل تأويلاً، فأوقعوا الناس من قبل ذلك في شتآن وتباغض وحروب ومزقوا الشرع وفرقوا الناس كل التفريق ، (١) .

وربما أدرك ابن رشد أنه وقع أيضاً في نفس الخطأ حيث أذاع قواعد التأويل وضرب لها الأمثلة وطبق آراءه في العديد من المسائل الدينية والفلسفية ، ولكنه يمتذر لذلك ، مبرراً أنه أراد بيان الحقائق من جهة ، ودفع الأذى عن الجهمور من جهة أخرى . فهو - كما يزعم - يريد أن يصلح ما أفسده المتكلمون من التصريح بآراء مفسدة تلقاها الناس عن التأويل .

ونعتقد أن هذا القدر الذي عرضناه عن مبدأ التأويل عند ابن رشد يكفي لإيضاح أهمية هذا المبدأ في تحقيق هدف التوفيق بين العقل والوحي أو بين الفلسفة والدين ، وهو ما كرس له ابن رشد جهداً خالصاً لا يعرفه ملال أو كلل .

وتتمتلك الصورة لدينا إذا عرّجنا على المبدأ الأخير الذي يشير إلى منزلة العقل من الوحي ومدى قدرة النظر العقلي على الإيصال إلى إدراك الحقائق إدراكاً يقينياً .

الباب الثالث

النصوص والتعليقات

أولاً : لابن مسرة :

١ - خواص الحروف

٢ - الاعتبار

ثانياً : للفارابي :

١ - في معاني العقل

٢ - فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة

٣ - من عيون المسائل

٤ - من نصوص الحكم

٥ - جواب مسائل

ثالثاً : لابن كونة :

حول النبوة من كتابه « الحكمة الجديدة »

رسالتا

(ابن مسرة)

عثرت أثناء زيارتي لمكتبة تشستر بيتي^(١) بدبلن (أيرلندا) على رسالتين أخذت منهما الكثير الذي يتعلق بموضوع بحثي آنذاك ولكن أعياني أن أتعرف على مؤلفهما .

وقد يظن الباحث لأول وهلة أن هاتين الرسالتين لمؤلفين مختلفين نظراً لتغاير الأوصاف المضافة على المؤلف في كل منهما ؛ ولكن الفحص أفضى بنا إلى القول بأن المؤلف واحد ، بناء على أسس خارجية وداخلية تمس النص ذاته في كلتا الرسالتين .

لقد ذكر بصفحة العنوان بإحدى هاتين الرسالتين وهي رسالة دخواص الحروف وحقائقها وأصولها ، أنها لأبي عبد الله الجبلي ، . وقد قرأها ناشر الفهرس الخاص بالمخطوطات المحفوظة بمكتبة تشستر بيتي المرحوم الأستاذ أربري «الجبلي» ، بالياء المثناة ، نظراً لشهرة هذه النسبة في تاريخ التصوف . أما في الرسالة الثانية فتذكر صفات كثيرة تحاول أن تستر شخصية المؤلف . فالمؤلف في الرسالة الأولى وصف بأنه «العارف المحقق» ، وفي الرسالة الثانية بأنه «الفقيه» .

وبمقارنة الأسلوب والمادة وما يمكن أن نسميه «اللازمة» كحقيقة لاصقة بالمؤلف ، يتبين لنا أن الرسالتين هما لمؤلف واحد وإن بدا من العسير التعرف عليه .

(١) مخطوطة برقم ٣١٦٨ مجاميع (تشستر بيتي) دبلن . Chester Beatty, Collect. Cat. Vol. I (Compiled by Prof. Arberry) No. 3168.

وقد كتبنا بخط نسخ جميل ، وببدو أنهما قد تهودنا كثيراً ، كما يدل على ذلك ما هو أمامهما من تعليقات ومشارتها خسة عشر سطرًا كما يبدو من النموذج المصور .

وقد كتب لنا أن نوفق في الاستعانة بمذكر خاص لتقنين هذه العبارة على الجانب الأيمن من صفحة العنوان تحت اسم المؤلف مباشرة وهي عبارة (في نسخة لابن مسرة) . وقد كان لهذه العبارة فضل كبير في توجيه البحث الوجهة الصحيحة حيث تم على أثر ذلك استشارة كافة المراجع التي تعرضت لابن مسرة أو مؤلفاته .

وقد دلنا البحث على أن النسبة هي « الجبلي » ، بالياء الموحدة ، وليست « الجبلي » ، بالياء المثناة ، وذلك نسبة إلى الجبل الذي هرب إليه ابن مسرة وزملاؤه من الاضطهاد الذي صبه عليهم العلماء المعاصرون . وهذا الجبل يسمى جبل السيرا أو السيرانا El-Serrana أو Sierra .

ومن الملاحظ أنه لا يوجد مرجع واحد يقتصر في الحديث عن ابن مسرة على كنيته ونسبته كما فعل ناسخ هاتين الرسالتين . فإذ الذي جعل الناسخ إذن يفضل هذه السكنية العامة ، وهذه النسبة الغامضة على ذكر الاسم المشهور للمؤلف الذي تذكره المراجع بالإجماع ؟

إن الدافع إلى ذلك يصبح واضحاً إذا تذكرنا أن خوف الاضطهاد حمل كثيراً من المؤلفين أو النقلة على إخفاء أسمائهم ، أو التعمية حولها حتى لا تقع في يد من يحرقها أو يشوش على مؤلفيها . والتاريخ يحدثنا كثيراً عن حوادث إحراق الكتب الحكيمية خصوصاً في الأندلس . ولعل ذلك ما جعل الناسخ يصف المؤلف في الرسالة الثانية بأنه فقيه . فنحن نعلم أن العقل الأندلسي أحب الفقه^(١) وعلى الخصوص مذهب الإمام مالك ، كما

De Boer, Hist. of Muslim Phil. (E.R. Jones) p. 174.

(١) انظر

Blocklemann, Hist, of the Islamic People, p. 190,

وظلن

Philip Hitti, Hist, of the Arabs, p. 521.

وقارن أيضاً

أحب الفقهاء . وفي مقابل ذلك ونف من الفلسفة موقف المعاداة : على أن التعمية حول اسم المؤايف لم تذهب إلى مدى بعيد ؛ غاية ما في الأمر أنها ذكرته بكنية ونسبة لا يسرع الذهن في التعرف على صاحبها ، ولم يصل ذلك إلى درجة تزييف اسم المؤايف أو إخفاله تماماً كما يحصل ذلك في حالات أخرى .

وقد يتساءل المرء فيقول : لماذا وصف المؤايف في الرسالة الأخرى «رسالة الحروف» بوصف «العارف المحقق» ، على حين وصف في الرسالة الثانية بأنه «فقيه» ؟

والإجابة على ذلك نقول : إن الرسالة الأولى تعالج أسرار الحروف التي تبتدىء بها بعض سور القرآن الكريم . فموضوعها ديني ، ولا مانع إذن من أن يوصف من يدعى معرفتها بأنه عارف ومحقق أي واصل إلى حقيقة أمرها . وليس في ذلك ما يثير الشبهات أو يستدعي الاتهام .

أما الرسالة الثانية فهي رسالة «الاعتبار» وموضوعها فيكرى أوفلسفي بحث ، يحاول فيه المؤايف أن يثبت عن طريق المثال المفصل أن العقل والوحي طريقان يؤديان إلى شيء واحد ، وأن الدين والفلسفة نهجان مختلفان من حيث الوسيلة وليكنهما متفقان من حيث الغاية . يبدأ الدين من الأعلى إلى الأسفل ، وبأخذ العقل طريقاً مقابلاً من التدرج - إذ هو يبدأ من الأسفل وينتهي إلى الأعلى ، والنبي والفيلسوف طالباً حق ورائداً هداية وخير . يأتي الحق إلى النبي مباشرة ، ويسعى الفيلسوف إلى الحق بوسائط ودرجات ، وقد ينجح في مسعاه إذا توفرت لديه النية الصحيحة . ويمكن هنا أن نشير إلى أن موضوع تلك الرسالة فلسفي وحكفي ، ومن ثم دعت الحاجة إلى ستر إمام المؤايف بصفة محببة إلى نفوس أهل بلده . وهي

صفة « الفقيه » ضمناً لذبورع الكتاب وعدم إحراقه من جهة ، وتحقيفاً للأمن الضروري بالنسبة لمقتليه من جهة أخرى .

ولكن كيف تأتي لنا أن هاتين الرسالتين هما عملان من أعمال ابن مسرة بالذات ؟

يكاد يجمع أصحاب التراجم المسلمون على أن ابن مسرة قد ألف (١) كتابين ، أحدهما يسمى « كتاب الحروف » ، وقد ذكرنا عنوانه بالتفصيل فيما مضى ، والآخر يسمى « التبصرة » . وقد ذكر بروكلمان (٢) هذين العنوانين ولم يشر إلى وجودهما . وكان أسين بلاسيوس Asin Palacios — رغم إثباته هذين العنوانين — أحرص الباحثين وأدقهم حين صرح بأننا لا نعلم تاريخ ولا عنوان ولا عدد مؤلفات ابن مسرة (٣) .

وبمقارنة خصائص الأسلوب في الرسالتين بالخصائص التي سجلها المؤرخون (٤) لابن مسرة يظهر لنا بجملة أننا أمام أسلوب الرجل ذاته ، ذلك الأسلوب الذي يتمتع بالخلابة والدقة والجمال ، إلى جانب تسلسله في إحكام منطقي واضح يجهد في الإقناع والإيضاح .

(١) أمثال الضبي « بغية المنتس » رقم ١٦٣ س ٧٨ ؛ زوزني « تاريخ الحكماء » س ١٦ ؛ الفرغى « تاريخ العلماء » ج ٢ س ٤١ ؛ الحميدى « جذوة القتبس » رقم ٨٣ س ٥٨ ، ٥٩ .

Brockelmann, S. 1, 378, 97. (٢)

(٣) Asin Palacios, Abenmassarra (6), p. 39. وبالمثل وقف كوربان .

(٤) ينسب ابن المرآة إلى ابن مسرة كتاباً آخر بعنوان « توحيد المؤمنين » انظر Recueil de Textes, p. 70. ماسينيون

حول العنوان اعتبار أو تبصرة؟

فيما يمس عنوان الرسالة الأولى نلاحظ أن المؤرخين ذكروه بجملة تحت اسم « الحروف » ، بينما هو « خواص الحروف وحقائقها وأصولها » . ومن قراءة هذه الرسالة يتضح أن ابن مسرة يستعمل لفظ « خواص » في معنى خاص يبين استعمال طلاب الصنعة أو التأثير في المواد وغيرها ، كما نرى ذلك مثلاً عند جابر بن حيان أو المجرى بطلون أو البونون .

أما فيما يتصل بعنوان الرسالة الأخرى فقد ذكر المؤرخون أنه « التبصرة » ، بينما هو في الحقيقة « الاعتبار » ، وليس « التبصرة » .

ولإثبات ذلك سندخل في اعتبارنا الأدلة التي يقدمها النص نفسه ، . سواء كان ذلك بطريق مباشر أو غير مباشر ، كما أننا سنلقى نظرة عامة تاريخية على هذه الكلمة « اعتبار » ، وما إذا كنا سنجد مؤلفات في نفس

(١) ينسب إلى سيدنا عثمان بن عفان قوله « لو طهرت القلوب لم تشبه من قراءة القرآن لأنها بالطهارة تترقى إلى مشاهدة المنكلم دون غيره » روضة الطالبين ص ١٢٨ .
مع مدارج السالكين ومنهاج الغاية للقراني .

(٢) فيما يتصل بالآراء والجوانب التاريخية الخاصة بابن مسرة ارجع إلى كتاب أسيدن بلا - يوس Abenmasarra ، مدريد ١٩١٤ ؛ ابن حزم ، فصل ٢ ص ١٢٦ ؛ الضى « بنية المتوس » ٨٧ ؛ الفرضي « تاريخ علماء الأندلس » ص ٢٤١ ؛ الحمدي « جذوة المقيس » رقم ٨٣ ص ٥٨ ، ٥٩ ؛ ابن عربي « رسائل » رسالة الميم والواو والنون ، والفتوحات في مواضع متفرقة تظهر بعضها مما سبق ؛ الزوزني « مختصر تاريخ الحكماء » ص ١٦ ؛ هنري كوربان « تاريخ الفلسفة الإسلامية » ص ١٤٩ وما بعدها ؛ عفيفي (المرحوم الدكتور) ، The Mystical Philos. of Ibn Arabi, p. 178 ff. ؛ بروكلمان « تاريخ الشعوب الإسلامية » ص ١٩٠ وما بعدها ؛ دي بور « تاريخ الفلسفة الإسلامية » الترجمة الإنجليزية ، ص ١٧٤ وما بعدها .

الفترة تقريباً تحمل نفس هذا العنوان . والملاحظات التالية تؤيد كون العنوان هو « الاعتبار » وليس « التبصرة » .

أولاً : العنوان مسجل صراحة في أول الرسالة كما أنبأه الناسخ بنفس الخط الذي كتبت به الرسالة .

ثانياً : ترد كلمة « الاعتبار » وما اشتق منها فوق الثماني عشرة مرة .
تدل على طريقة خاصة من البحث والتأمل والاستبطان الذي لا ينكر الجانب النفسى كما سيتضح - فيما يتبع من فقرات . ويلح المؤلف بهذا الصدد على أن ما توصل إليه بهذه الوسيلة « الاعتبار » هو ما قصد أن يصل إليه الفلاسفة الذين كان ينقصهم الإخلاص ، لكنهم أخفقوا . وإليك بعض الأمثلة التي توضح أن كلمة « اعتبار » في الرسالة تستعمل « كصطلح فنى » ، يشير إلى طريقة خاصة تمثل جوهر الرسالة .

(أ) في المقدمة يخاطب ابن مسرة أحد أصدقائه - ولعله هو الصديق الذى من أجله ألف الرسالة - قائلاً : ذكرت - رحمك الله - أنك قرأت في بعض الكتب أنه لا يجد المستدل بالاعتبار من أسفل العالم إلى الأعلى إلا مثل ما دلت عليه الأنبياء . والأعلى إلى الأسفل ، وتطلعت إلى تحقيق ذلك وتمثله ، ص ١٧٥ .

(ب) يذكر اللفظ في نفس الصفحة مرة أخرى عند الحديث عن واجب الإنسان في التدبير والاعتبار لما خلق الله فالعالم كله كتاب ، حروفه كلام يقرأه الناس على حسب أبصارهم وسعة اعتبارهم .

(ج) يالح ابن مسرة على ذكر اللفظ مرة أخرى عقب استشهاده بآيات قرآنية داعية إلى التفكير واستعمال العقل حيث يقول : لقد أمرنا سبحانه بالاعتبار ، ص ١٧٧ .

(د) يستعمل ابن مسرة لفظ «الاعتبار» على أنه يقابل لفظه «النبا» ويشير بذلك إلى أن الحقيقة التي يتوصل إليها العقل تتفق مع الحقيقة التي يخبر بها النبي . وعبارة ابن مسرة «يوافق النبا الاعتبار» ص ١٧٠ .

(هـ) بعد أن أوضح ابن مسرة إمكان الوصول إلى نتائج يقينية ونهائية خاصة بوحداية الإله عن طريق التأمل والاعتبار فيما حول الإنسان من ظواهر طبيعية ، وبعد أن بين تدرج البحث وتسلسله المنظم الدقيق ، اختتم ذلك بقوله : «فهذا مثال من استدلال الاعتبار» ص ١٨٧ .

(و) وما يدل على أن لفظ «الاعتبار» في اصطلاح ابن مسرة يمثل الأساس العقلي الاستبطاني للبحث والسعى وراء الحقيقة ومن هذه الناحية فهو يرادف كلمة «تفكير» وكلمة «تأمل» ، وبعبارة أخرى فهو طريق الفلاسفة بمعنى خاص . إن ابن مسرة يذكر صراحة أن طريقة «الاعتبار» هذه هي الأساس الذي دار عليه وابتغاه المتطعمون المسمون بالفلاسفة بغيرية مستقيمة ؛ فأخطأوه وفصلوا عنه ، فتأهروا في الترهات التي لانور فيها ، ص ١٨٧ و ١٨٨ .

فهذه الطريقة إذن — في زعم ابن مسرة ليست شيئاً سوى طريقة الفلاسفة المعهودة مضافاً إليها العنصر الوجداني . غير أن ما يلاحظه ابن مسرة هو نقص الإخلاص لدى الفلاسفة . وهذا يدل دلالة واضحة على أن لفظ «الاعتبار» لدى ابن مسرة يمثل منهجاً عقلياً خاصاً ولا نقول صرفاً ، إذ الواقع أن هذا التفكير العقلي ليس تفكيراً مستقلاً تمام الاستقلال عن الوجدان ، يقف على التقيض من النقل أو الوحي من حيث الوسيلة ، وإن كان يتفق معه من حيث الغاية . ولعله فضل هذه اللفظة الإسلامية العربية الموحية لما لها من وقع في النفوس المؤمنة المتدينة ، التي تنفر من لفظ فلسفة أشد النفور .

(ز) يؤكد ابن مسرة مرات عديدة - خاصة في نهاية رسالته - أن الحقائق المتكشفة عن طريق الاعتبار تتوافق في النهاية مع الحقائق التي يعلمها الأنبياء .

ثالثاً - ترد الكلمة أيضاً في الرسالة الأخرى لابن مسرة وهي رسالة « خواص الحروف وحقائقها وأصولها » لتشير إلى نفس المعنى الذي حدده استعمال هذا الفيلسوف ، ومثال ذلك ما نراه في رسالته ، وذلك عند تعليقه على الآية القرآنية « وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون » ، إذ يقول : « فالفكرة هاهنا « الاعتبار » ، مما أظهر من مخلوقاته (خواص الحروف ص ١٣٠) .

رابعاً - أن الاستعراض التاريخي لهذه الكلمة يدلنا أنه نظراً لإيجازها وشمولها وامتلائها وغناها ، فقد حظيت باستعمال جم غفير من الكتاب والمؤلفين على اختلاف مشاربهم وتخصصاتهم . ولقد وردت هذه الكلمة في القرآن الكريم متعلقة بالتاريخ وحوادث الأمم ، حيث يطلب من الإنسان أن يتأمل وأن يعتبر فيهما ليستفيد الدروس الضرورية التي تعينه على مجابهة الحياة ، وإلى هذا الحد فمعنى الكلمة يكاد يتفق مع الاتعاظ^(١) . ومن هذا القبيل قوله تعالى « فاعتبروا يا أولى الأبصار »^(٢) .

لقد استعملها بعد ذلك الفلاسفة والمؤرخون والمتصوفة في معانٍ متباينة ، غير أن الفكرة الأساسية للكلمة ما زالت على العموم محتفظاً بها ، إلى جانب إحياءاتها المتعددة .

(١) يوجد عرض ممتاز للكلمة وأصولها ومعانيها المختلفة في شتى فروع العلوم الأدبية والإسلامية في كتاب
Ibn Khaldun's Philosophy of Hist. pp. 65-68.
تأليف M. Mahdi

وبلاحظ أن الكلمة أضحت واسعة الانتشار والاستعمال خاصة منذ القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) لتدل دلالة واضحة على طريقة متميزة للتفكير المدعم بالوجدان ، وهذه الطريقة تدعى قدرتها على وضع حد للتقليد الأعمى ، بل إنها إلى جانب ذلك تشير إلى مد الانجاء إلى الماورائيات ، والسعى نحو الغوامض التي لا يشغلها عادة العامة ، ونجد ذلك ممثلاً في تعليق الجاحظ على بعض خصومه إذ يقول : « إن هذا الخصم كان (ينتحل الاعتبار) ويشغل بالحكمة ، ويجرى وراء أسرار الأشياء » (١) .

كما يورد الجاحظ في كتابه « البيان والتبيين » ، في باب « البيان » ما يشير إلى المعنى الإصطلاحي الذي أشرنا إليه آنفاً من التأمل الصامت حيث يروي عن بعضهم قوله « سل الأرض فقل : من شق أنهارك وغرس أشجارك ، وجنى ثمارك ، فإن لم تجبك حواراً أجابتك اعتباراً » .

بل إن الجاحظ نفسه ألف كتاباً بعنوان « دلائل الاعتبار » (٢) في مخلوقات الله . وقد ذكر ابن النديم وأبو نصر السراج أن المحاسبي - الزاهد الصوفي المشهور المتوفى سنة ٢٤٣ هـ - ألف كتاباً بعنوان « التفكير والاعتبار » (٣) وإن كان هذا الكتاب لم يعد موجوداً فيما نعلم .

وقد وصل إلينا كتاب أسامة بن منقذ (٤) نفسه ، بعنوان الاعتبار وقد نشره فيليب حتى .

(١) التزييم والتدوير ص ٣٤ .

(٢) طبعة أولى حلب ١٣٤٦/١٩٢٨ .

(٣) انظر المدم ٢٣٩ ، فهرست / ١٨٤ .

(٤) أمريكا ١٩٣٢ نشرة فيليب حتى Philip Hitti والواقع أن هذا الكتاب ترجم

ونضيف إلى ذلك ن لفظ «اعتبار» واستبصار» كان يقصدهما
فعلًا نمط خاص من أنماط تحصيل المعرفة ، وبخاصة في الكتابات الشيعية .
وقد صرح بذلك وطبقه الملا صدرأ في شرحه على أصول الكافي عند
تقسيمه للعلوم إذ يقول «فالذي يتحصل لا بطريق الكسب وحيلة الاستدلال
يسمى إلهاماً ، والذي يتحصل بالاستدلال يسمى اعتباراً^(١)» .

وهكذا تتعاضد هذه الأدلة الكثير لتثبت دقة عنوان رسالة ابن مسرة
«الاعتبار» كما أثبتنا الناسخ وليس «التبصرة» كما قال المؤرخون .

ويمكن أن يضاف إلى ذلك قولنا إنه بالنظر إلى إمكان تبادل الكلمتين
«اعتبار» و «تبصرة» فإن من غير المستغرب أن يتساهل المؤرخون
في إثبات أحدهما مكان الآخر^(٢) .

= بأكله أربع مرات : ترجمه إلى الفرنسية درنبروج باريس ٨٩٥ ، ولي الألمانية شومان
انسبروك ١٩٢٥ ، ولي الروسية ساليا Salia بتروغراد ١٩٢٢ ، ولي الإنجليزية حتى
نيويورك ١٩٢٩ ، ٩٣٠ وهذا الكتاب هام من حيث تصويره العصر المؤلف في حالة
الحرب والسلام .

(١) انظر شرح أصول الكافي للكافي — كتاب ضرورة الحجة [عن كوربان / تاريخ
الفلسفة ١٠٠٠ / ١٠٦ ، ١٥١٠٧] .

(٢) في الحقيقة يذكر بعض القوميين أن هناك مثالا واحداً يمكن فيه أن تتعارض فيه
الكلمتان المسكان ، وذلك إذا تضمن كل منهما تصوراً عقلياً . ويذكر ابن Lane في مثاله
الثالث ما ينطبق تماماً مع المعنى الذي يقصده كل من ابن مسرة ، والجاحظ ، وابن رشيد .
انظر ابن Lane ح ٥ س ١٩٣٦ ، ١٩٣٧ ، وقارن ١ ، ١ ص ٢١٠ . على أن لفظ
«تبصرة» يرد أيضاً في مواضع قليلة من الرسالة إلى جانب الاعتبار والتفكير .

مضمون رسالة الاعتبار^(١)

يمكن إيجاز الفكرة التي تدعو إليها الرسالة فيما يلي :

الوحي والعقل طريقان للوصول إلى المعرفة الإلهية . ويبدأ الوحي بالموجود الأعلى - الإله - ثم يهبط تدريجياً حتى يصل إلى أسفل جزء في العالم . وعلى النقيض من ذلك يسير العقل ، حيث يبدأ من القاع ويصعد تدريجياً حتى يصل إلى الموجود الأعلى . وبهذا يلتقي الطريقتان - طريق الوحي وطريق العقل المؤيد بالبصيرة القلبية - في إثبات الحقيقة الكبرى التي يجب أن يسمى الإنسان لإدراكها ، يقول ابن مسرة فتمين لك أن « كل ما خلق من شيء موضوع للفكرة » ثم يضيف إلى ذلك قوله في شأن الأولياء المستبصرين « أجل والله ، لقد أطلعتم الفكرة على البصيرة . فشهدت لهم السموات والأرض بما نبأت به النبوة ، . أما بالنسبة لطريق الوحي « فنبات الرسل عن أمر الله تعالى ، وافتتحت بالأعظم فالأعظم ، والأول فالأول في الصفة ، فدلت على الله عز وجل ، وعلى صفاته الحسنى ، وكيف بدأ خلقه وأنشأه واستوى على عرشه وأكرس ملكوته وسمواته وأرضه إلى آخر ذلك »^(٢) . وأما بالنسبة لطريقة الاعتبار والتأمل فيقول ابن مسرة « فقد أمرنا (الله) بالاعتبار لذلك ، وأشار إلى البدو فيه من آيات الأرض ... فالعالم وخلاته وآياته درج يتصعد فيها المعتبرون إلى ما في العلا من آيات الله الكبرى ، والمترقى إنما يترقى من الأسفل إلى الأعلى »^(٣) .

(١) طبعت هذه الرسالة دون تحقيق في نصوص فلسفية ملحقة بكتابتنا « في الفلسفة والأخلاق » ص ٣١٥ (دار الكتب الجاهلية ١٧٦٨) .

(٢) ص ١٧٧ .

(٣) نفس المرجع .

ويرى ابن مسرة ضرورة تأييد التدبر والاعتبار لما جاء به الرسول ، بل ويرى أنه لا يمكن للإنسان أن يصل إلى معرفة علم الكتاب ، حتى يجمع بين السيلين : « ولا يصل بشر إلى معرفة علم الكتاب حتى يقرن الخبر بالاعتبار ، ويحقق السماع بالاستبصار » . وبهذا الموقف من الدين والتأمل يظهر دور ابن مسرة في تأمين مركز التفكير الفلسفي في الأندلس ، ويعتبر بذلك رائداً لأمثال « ابن السيد » ٤٤٤ - ٥٥٢١ / ١٠٥٢ - ١١٧٢ م الذي نادى هو الآخر بأن الدين والفلسفة لا يختلفان « من حيث الغاية .. فهما يبحثان ويعلمان حقيقة واحدة بطرق مختلفة » (١) .

وتعمر الرسالة بالمصطلحات الفلسفية والعلمية ، وخاصة فيما يتصل بالطبائع الأربع والأفلاك والنفوس وتقسيمها وخصائصها ، كما يلمح فيها بوضوح القربى بين الحيوان والنبات (ذلك القانون الذي استغله أرسطو (٢) بعد أن نادى به امبادقليس فيلسوف العناصر اليوناني الذي ظهر في القرن الخامس قبل الميلاد .

وهناك مشاكل كثيرة تثيرها الرسالة دون أن تدعى قدرة مطلقة على حلها . فهناك مشكلة مدى وثاق العقل في الوصول إلى الحقيقة بالنسبة إلى الدين . ودرجة اليقين في الوحي ذاته ومشكلة الموهبة والاكتساب بين النبي والفيلسوف .

ولعل أخطر ما يمكن أن يثيره خصوم صاحب هذه الرسالة هو ما يمكن أن يفهم ضمناً أن الرسالة إنما تدافع عن استعمال العقل وقدرته على

(١) تارن : تاريخ الفلسفة الإسلامية ٣٥٠ هجري كوربان .

(٢) انظر : الفلسفة اليونانية لأبي ريفوس ٨٤ ترجمة د . عبد الحليم محمود .

الوصول إلى الحقيقة مستقلاً تماماً عن الدين ، وهذا يؤدي إلى ادعاء إمكان الاستغناء عن الدين كلية ما دام العقل كافياً في هذا الميدان .

ولا اعتقد أن من الإنصاف أن نناق وراء هذا الادعاء. وذلك لإلحاق ابن مسرة في مناسبات كثيرة على ضرورة الجمع بين الحقائق الموحاة وبين الأفكار المكتشفة في نظام فكري متسق ومتناسك وذلك حق . دون أن يعنى ذلك استبعاد فروض كثيرة لتبرير طريقة العقل كظهير للدين . وإن شئت فقل طريقة عقلية يباركها ويمحبها الدين . وهكذا نجد أنفسنا وجهاً لوجه أمام معارلة من أهم المحاولات لتمهيد مكان أمين للفلسفة في المحيط الإسلامي ، دون إسراف في ادعاء الاتفاق التفصيلي بين حقائق الفلسفة وحقائق الدين . ذلك أن الشواهد التي سبقت في الرسالة إنما تتصل بمخطوط عريضة وأفكار عامة تعتبر من الأسس الهامة المكونة لسكل دين حق ، وهو وحدانية الله جل جلاله وتفرده بالذات والفعل والتأثير .

وترجع أهمية تلك الرسالة إلى أنها إحدى المحاولات المبكرة بعد الكندي - فيلسوف العرب - مباشرة ، للتوفيق بين العقل والروحي . ومادتها ولاشك تقدم فرصة تقدم أفضل للتعرف على طبيعة وتطور الفلسفة الإسلامية بصفة عامة ، وعلى تبين ذلك لدى ابن مسرة بصفة خاصة . صحيح أن الرسالة لا تقوم بعملية التوفيق التفصيلي بين الجزئيات التي يتضمنها الدين ولكنها تمهد لذلك تمهيداً تاماً ، ولذلك نرى أن رسالة الحروف تسير في نفس الغرض في بيان أشد تفصيلاً وذلك يتضح بالعرض التحليلي لهذه الرسالة وقبل أن نقوم بدراسة تفصيلية لهذه الرسالة الأخيرة نكتب في هذا الكتاب بما ورد من تعليقات في الهامش .

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

کتاب

فرائد الخیرات
من کتاب السمع والذوق
بسم الله الرحمن الرحيم
محمد باقر

در حدیث
بسم الله الرحمن الرحيم
محمد باقر
بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

اولا - كتاب خواص الحروف وحقائقها واصولها

من كلام الشيخ العارف المحقق

أبي عبد الله الجبلي

في نسخة لابن مسرة

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم .
الحمد لله الذي فطر القلوب على معرفته : وسلك بنا طرق عدله ،
وخالقنا لما شاء من أمره ، وأعلى كلمته ، وأنجز مواعده ، وأخاف بوعيده ،
وبعث إلينا محمداً ﷺ على فترة من الرسل ، ودرأ به من الحق ما عدم من
الصدق « بشيراً ونذيراً ، وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً (١) » . فقال
تعالى على لسانه : « وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم
يتفكرون » (٢) .

فالفكر ما هنا الاعتبار بما أظهر من مخلوقاته ، والنظر والاستدلال
بها على وحدانيته ، والترهيب والتحذير من سطوانه ، والترغيب والتذكير
فيما لديه من كرامته ، والتعجب له بأسمائه وصفاته « والله الأسماء الحسنى
فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه سيجزون ما كانوا يعملون » (٣) .

وأن الله - تعالى وتقدس أسمائه - لما بعث نبيه داعياً إليه ، وأنزل
كتاباه دالاً عليه ، وجعله تبياناً لكل شيء ، وتفصيلاً لكل شيء ، وجمع فيه
علم الأولين والآخرين مهدياً الله به من « اتبع رضوانه سبيل السلام ،

(١) الأحزاب : ١٥٥

(٢) النحل : ١٦

(٣) الأعراف : ١٨٠

وبخرجهم من الظلمات إلى النور (١) .

أنزل الله واحداً من قبله ، مفصلاً من جهة خلقه ، فهو واحد بالجملة
من قبل ذاته ، مفصل إلى ثلاث جمل من جهة خلقه .

فالجملة الأولى علم الربوبية بدلائلها وشواهدا ويقينها . وعلم النبوة
ببرهانها وآياتها ووجوب قبولها . وعلم المحنة بتصرفها وشرائعها ووعدها
ووعيدها .

هذه الثلاثة الفصول هي العلم لا رابع لها أصلاً ولا يكون أبداً .

وانقسمت هذه الفصول الثلاثة في أنفسها إلى مائة فصل ، أى مائة
درجة ، على عدد أسماء الله تعالى ، وهي درجات الارتقاء إلى الجنة . روى
عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « الله تسعة وتسعون اسماً من أحصاها
دخل الجنة » .

والإحصاء في لغة النبي ﷺ الناطق بلسان القرآن هي الإحاطة بعلم
الشيء على التفصيل ، لا علم بعضه دون بعض . قال الله تعالى : « أحصاه
الله ونسوه » (٢) وقال : « ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة
إلا أحصاها » (٣) ، وقال : « وأحاط بما لديهم وأحصى كل شيء عدداً » (٤) .

(١) المائة ١٦

(٢) راجع معنى الإجمال والتفصيل في كتاب الشاهد من ١٧ من رسائل ابن عربي .

(٣) هذا الحديث « الله تسع وتسعون اسماً » انكره أبو زيد الباغلي « ت : ١٣٤/٣٢٢ »

انظر لسان الميزان / ١ - ١٨٤ والحديث مذکور في البقارى / الدعوات ٨٠ ، ٨٥ .

وصحيح مسلم ٢ من ٤٢٠ ط مصر .

ومما تجدر ملاحظته أن أبان زيد هذا ألف رسالة في الحروف المقطعة في أوائل السور

(انظر الفهرست ١٣٨) .

(٤) المجادلة : ٦

(٥) الجن / آخر السورة .

ونفى عنا الاحصاء - تعالى ذكره - إلا ما كان من حد العدد المجمل غير المفصل، فقال : « وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها » (١) ، إذ لا يحيطون بها علما . وقال : « والله يقدر الليل والنهار ، علم أن لن تحصوه » (٢) هذا في فرض صلاة الليل في نصفه وثلثه ، فقد تعلم نصفه وثلثه بالمقارنة ، غير أنه لا يحاط به حقيقة تجرى . ننفي عنهم علم الاحصاء ، وإن علموه بالمقارنة ، إذ لم يبلغوا فيه إلى الإحاطة .

فعلم القرآن هو فهم الأسماء التي أخبر النبي ﷺ عنها وهي درج الارتقاء كما ذكرنا .

روى عن النبي ﷺ أنه قال : « يقال يوم القيامة لقارئ القرآن اقرأ وارق ، فإنما أنت في آخر درجة » (٣) .

وعدد درجات الجنة على عدد آي القرآن ، على عدد الأسماء . وكل درجة من درجات الجنة تنقسم في نفسها درجات ، وكذلك كل اسم من أسماء الله في ذات مراتب ، إلا الاسم الأعظم (٤) الجامع للأسماء والصفات الملا ، وهو مفيض الرحمة على المخلوقات ، وبه تتعلق جميع المسكوات ، وهو نهاية المعرفة ، وأبعد الغاية في البغية .

(١) النحل : ١٨

(٢) المزمل : ٢٠ .

(٣) ورد هذا الحديث بالمعنى في كتاب « الجنة في وصف الجنة » للشيخ أطفيش .

(٤) يبدو أن أمن مسرة يدين برأى سهل في خصائص الاسم الأعظم التي ترجم إلى إبراهيم ابن آدم ، وقد رأى بعض الصوفية أنه « الله » ؛ السراج / المص ٨٩ ؛ الصقل : الشرح والبيان ١٥٥ ب . ويرى أبو يزيد البسطامي أن كل الأسماء الإلهية متساوية ومؤثرة فعالة طالما كان الداعي بها مخلصاً ابن عربي / رسائل - ١ كتاب الفناء ٧ ، فارق الفتوحات ٢٩٤/٢ .

فارق أيضاً ٣/٣٦٠ . ويرى البونيز شمس الطارف ١ ص ٤٧ ؛ الأعاط وروم ٢٢٨ ب أن الاسم الأعظم قد أصبح إليه في الآية القرآنية « سلام قولاً من رب رحيم » يس ٥٨ .

والأسماء غيره ، مراتب في أنفسها . ودرجات في ذواتها ، وانفصال
واتصال من أجل قبول المخلوقات ، لها عموم وخصوص من قبل شرفها ،
وإخفاء من لطفها بجوامع الأسماء . وأعمها بسم الله الرحمن الرحيم ، وهو
أول مراتب العلم ، وأعلاها وأشرفها .

وهو يشتمل على اطائف القرآن ودقيق معانيه ، لأنه من الإسم
المضمر (١) - الذي فيه يعرف الله حق معرفته . ومن الألوهية (٢) يعرف
عموم أسمائه ، ومن الرحمن يظهر انقسام صفاته ، ومن الرحيم تبين
ظهورها وخصوصها في رتبة . ومع الإسم المضمر مع الألوهية تعرف
حقيقة الرؤية (٣) . ومن الألوهية مع الرحمن يعرف فيض الرحمة ، ومن

(١) المراد بالاسم المضمر هنا « لفظ الجلالة » الله « بغير أداة التعريف . وقد رأى بعض
العلماء أن أصل استشفاق هذا الاسم هو من « لاه » بمعنى احتجب واخفى ، ومنه قولهم
« لاهت العروس » أى احتجبت . على أن تكون أداة التعريف هنا رمزاً للخلق ، لأن
بالخلق عرف الله جل جلاله . وقد يذهب بعض الصوفية إلى عكس ذلك وهو أن الخلق إنما
عرفوا بالله ، بمعنى أن الصوفى يعرف لله أولاً ، ثم يعرف أن له خلقاً ، وذلك تمييزاً له عن
سائر علم الكلام .

(٢) انظر التلميح السابق . وفي هذه العبارة تأكيد لعمومية لفظ الألوهية واحتوائه
بالضرورة على خلاصة جل الأسماء المحسنى كلها .

(٣) الرؤية من المشكلات الكلامية الهامة التي اختلف منها أهل السنة مع المعتزلة ، وإن
كانت أسس الخلاف ذاتها غير واضحة كما يبدو لدى المعتزلة مثلاً في تفهيم إمكانها ، لا يترب
على ذلك من المحصر والحد .. الخ .

فالواقم أن أهل السنة لم يقولوا « بالمحصر والحد الإلهي » ولم يريدوا — فيما يرجع
من آراء — « من الرؤية » الرؤية العادية المرتبطة بالحواس القاصرة ، وتحدد الجهة —
وهكذا نرى أن تحديد مفهوم الرؤية تحديداً قطعاً يسهم كثيراً في إزالة الخلاف .

ورأى ابن مسرة — فيما يظهر عن قوله « الاسم المضمر مع الألوهية — والألوهية
مرتبة عدم التحدد والتفديد — أن هذه الرؤية لا يمكن أن تفهم في حدود الشروط العادية
المقيدة بالزمان والمكان والحواس .

الرحمن مع الرحيم تظهر صفة النفخة . وعن الرحيم مع الرحمن يستدل على المعراج وقت مفارقة الأرواح من الجثث . ويستدل من ذلك على عذاب القبر .

ومن الرحيم يستدل على أن الله مصور شاهد محيي يميت ظاهر قريب ، ونحو هذا . ومن الألوهية مع الرحمن مع الرحيم تعلم أن العقل الكلي مستغرق في النفس الكلية ، وأن النفس الكلية مستغرقة في جثة العالم ، على مذهب الفلاسفة وقدماء الأمم الضالة ، أهل الفترات الذين لحقوا علم التوحيد من غير نبوة . إلا أن علمهم في ذلك موافق للأسماء (١) غير أن النبوة شرحت ذلك بأقرب بيان وأوضح برهان .

ثم من بعد بسم الله الرحمن الرحيم « الحمد لله رب العالمين » وهي فاتحة الكتاب . وأم القرآن . سميت بذلك لأن القرآن يؤم ما فيها ، ليس فيه زائد على ما تضمنته ، إلا البيان لما فيه مجملاً ، لأن كل ما في القرآن مفسر ، فهو في أم القرآن مجمل . وهي محتوية على اثني عشر اسماً — من أعم الأسماء التي هي جمل لما تحتها (١٣٤) من التفصيل .

= وإنما هي رؤية غير مكيفة . وغير متصورة على الحواس أو القلب وحده وإنما يستغرق فيها الكيان الإنساني الجوهري لكل ذات بقدر ما قسم لها من خطر هو عطاء الله ، وبقدر الطاقة التي تقسم أيضاً بفضل الله .

وإننا لنتهز هذه المناسبة لنعلم أنه قرآن الأوان لمفكرى الإسلام أن يعملوا على تقليل نقاط الخلاف ما أمكن ، وأن يركزوا على نقاط الاتفاق ليخرج مثقفو هذه الأمة برؤية واضحة لدين موحد .

(١) يشرح ابن مسرة في « رسالة الاعتبار » كيف يستطبع العقل الإنساني — إذ فكّر تفكيراً تزيهياً مستقلاً — أن يصل إلى مثل ما دلت عليه الأنبياء . وقد بينا في نشرنا لهذه الرسالة أن هذا الرأي كان مثار جدل عنيف . ونعتقد أنه كان من أهم الأسباب التي أدت إلى اتهام ابن مسرة بالإلحاد ، خصوصاً عند من فسركلامه على أنه يفضى إلى إمكان الاستغناء عن النبوة .

ولا حاجة بنا إلى ذكر ذلك ، لأن علم الأسماء والصفات ليس علماً مخفياً^(١) ، وإنما هو علم خصوصي بين قلب الإنسان وربّه . وقد تنهى القول بنا إلى ما فيه كفاية والله الموفق للصواب .

وبعد ذلك حروف القرآن التي في أوائل السور . مثل ألم الله^(٢) والمص ، وكهيعص ، وطسم ونحوها من أمهات القرآن .

وقد اختلف العلماء في تأويلها ، ولم يكن اختلافهم جهلاً بها ، ولا يقطع عليهم أنهم قصر فهمهم عنها ، إذ هم أولى بذلك من كل أحد بالفهم عن الله تعالى وعن كتابه ، وهم أحق بذلك لقربهم من النبوة وأهل القدوة^(٣) . فيظن بهم - ورحمهم الله - أنهم أدوا إلى الناس على مقدار ما تحتمله أفهام العامة ، إذ الأوضاع لا بد لها من الاتصال بكل الناس . فلذلك كثير افتراقهم ، وتعذر اتفاقهم في ظاهر اللفظ ، واتفق في باطنه .

ونحن نشير إلى ما ذهبوا إليه في ذلك من الكلام في مبادئ السور

(١) أي ليس علماً محرماً لا ينبغي نشره . وإنما هو خاص بمن هو أهل فهمه وتعلمه . وجعل هذا العلم خاصاً بالملاقة بين الإنسان وربّه ، يشير بأن هذا العلم يصور وسع الصوفي ولا يصور وسع الله هذا ما تتصف به « المعرفة الصوفية » انظر كتاب التصوف .

(٢) هكذا وأملها الر . فان رسالة الحروف للستري (نشرتنا ص ٣١٧) وقد ذهب أبو عمده سهل بن هارون بن هبوران المشرف على بيت الحكمة في عهد الخليفة المأمون ، والمتوفى في ٢١٠ هـ / ٨٣٠ م إلى فكرة إدغام وإخفاء نصف الحروف وتضابقه مع الخفاء نصف القمر وظهور نصفه . انظر ابن النديم - فهرست ١٠٠ . فان فوات الوفيات ١ / ٣٦٨ .

(٣) في هذا تقدير لرأى السلف وحكمتهم وهذا يدل على أن المؤلف كان يرى أن هؤلاء السلف كانوا يعلمون كثيراً لكنهم لم يكونوا منسرعين أو متهورين حتى ينشروا على الناس ما لا يفهمون .

المتقدمة الذكر ، ولا نخرج عن مرادهم ، ولا نشذ عن مذهبهم . وإنما
غرضنا في ذلك تقريب اللفظ وتبيين المعنى ، وترتيب الحروف ونظمها ،
وباقه تأيد وعليه تتوكل وهو حسنا ونعم الوكيل .

القول على الحروف جملة واحدة

زعم أهل العلم بالباطن أن الحروف التي في مبادئ السور أنها أصل
لجميع الأشياء ومنها أظهر الله عليه . وأن منها الأنبياء^(١) . وقد قال سهل
ابن عبد الله القسري^(٢) : أن الحروف هي الهباء ، وهي أصل الأشياء في
أول خلقها . ومنها تأب الأمر وظهر الملك . وأن الله - تعالى -
ذكره ، وتقدس أسمائه - جعلها ثمانية وعشرين حرفاً ، أربعة عشر
منها ظاهره ، وأربعة عشر باطنة .

فالأربعة عشر الباطنة هي التي ذكرها الله في القرآن في أوائل السور ،
وهي التي أعطى الله سرها نبينا محمداً صلى الله عليه وسلم وأظلمه على ما سببها
لأنها حول^(٣) مع علمه وتديره ، ومنبثة عن إرادته ، ودالة على حكمته .

وكل حرف منها آية من آياته ، وصفته من صفاته . فمن أحاط بمعرفتها
فقد أطلع على معنى من النبوة^(٤) .

(١) يحتمل أن ابن مسرة بهذا يشير إلى اعتبار الحروف كائنات والأمر سواء بسواء
وعلى ذلك فيكون منها الأنبياء وقد رأى ابن عربى هذا الرأى في كتابه الفتحاح الجزء
الأول وخس ذلك بباب كامل ضاف ، لسكن احتمال قراءة الأهياء ما يزال قائماً على أن
يكون المعنى أن الحروف أصل الأشياء وهو الأرجح .

(٢) لعلها تألف كما وردت في نس القسري في رسالة الحرف التي نشرناها في كتابتنا من
التراث الصوفي الجزء الأول . ويجوز أن تبقى القراءة على ما هي عليه « تأب » تحيد
الحركة والفاعلة .

(٣) ورد في رسالة الحروف « للقسري » لأنها جل علمه .

(٤) من صور تلاقى الولاية مع النبوة .

وقالوا أيضاً : إن هذه الأحرف المذكورة على عدد منازل القمر ، وإن اعتبرت منازل القمر نجدها كذلك أربع عشرة منها ظاهرة وأربع عشرة منها باطنة ، وكذلك نجد أيام الشهر في موافقة القمر لها في زيادته ونقصانه .

وإذا قربت بعض هذه الدلائل إلى بعض وأمدت النظر - من جهة الاعتبار استدللت من ذلك على مدة الدنيا . وكذلك إن نظرت إلى القمر وقت استهلاله وانتقاله إلى المنازل ، وقطعه للبروج ، انتهت من ذلك إلى كيفية مبدأ الأشياء وخروجها من الإمكان^(١) ، وزيادتها ونحوها وكما لها وبعد ذلك نقصها وانحطاطها ، وقبض الروح عنها ورجوعه من الأسفل إلى الأعلى واستقراره عند أصله . وموضع مبدئه ، ثم إعادتها تارة أخرى وقبض الروح ، وقيام الأشياء به كما بدأها أول مرة .

(١) مرتبة الإمكان تقابل ما يطلق عليه التسرى أنظ والسكن ، أو الكون . . . وهي مرتبة محددة فيها صفات الأشياء علمياً ، ولا تخرج إلى حيز الوجود الفعلي الظاهري إلا بعد المرور بمرحلة أخرى نظير التسرى والحروف . [من التراث الصوفي - ٣٦٦ وما بعدها] ، وقارن : التصوف [طريقة وتجربة ومذهباً للمؤلف] .

القول في مبدأ كل حرف منها

ونبدأ بالالف^(١) ، إذ هي أول^(٢) الحروف وآخرها . وهي الإحاطة علم أن الألف هي أول الحروف ، ومبدؤها وآخرها ، وهي المحيطة والمنفصلة للأحرف غيرها ، لأنها تقع أولاً وآخرها ، فهي كالدائرة المحيطة بما فيها . وهي كناية عن أول شيء أظهره الله - تعالى وتقدس أسماءه - هو أول الأشياء . وآخرها ، والمحيط بها من ورائها ، وهي إرادته المطلقة في خلقه ، والمخلدة أهل الجنة في الجنة ، وأهل النار في النار من بريته .

فهي أس الأشياء ، وأولها وآخرها ، وعلتها وسببها ، لأنه لما شاء كانت الأشياء عن مشيئته : وأرادت انفصلت الأشياء بإرادته^(٣) ، ولذلك قال بعض العلماء : الألف (۱۳۷) مثال التكوين ، ومخرج العدل ، والقضاء الأول ، وحركة السكون في الغيب . وقد قيل : أن الألف لما لم يكن لها بالحروف اتصال ، ووقعت موقع الإحاطة - كما ذكرنا - كانت دالة على وحدانية الله وانفراده ، وأنه هو الأول والآخر والظاهر والباطن .

(١) يؤكد التاباخي في شرحه لخصوص الحكم لابن عربي هذه النظرية بالتفصيل الدقيق الذي يشهد بنسب « ابن عربي » لوجه نظر القسري أولاً ، ثم وجهة نظر ابن مسرة أخيراً فهو يسم الحروف كذلك إلى قسمين . ويجعل الألف من القسم الباطن « وهي أصل الحروف كلها ، وهي بمنزلة الروح المحفوظ لدى كل شيء » وهذه العبارة الأخيرة تشبه عبارة القسري وابن مسرة حول « مثال التكوين ، ومخرج العدل » .

انظر جواهر النصوص في حل كلمات النصوص / الجزء الأول ص ۸ وما بعدها .

(٢) لاحظ هنا استئلال وضم الحروف من الناحية الكتابية . ويظهر ابن عربي ذلك بكل وضوح في كتابه « المنازل الإلهانية » وإن كانت نسبة هذا الكتاب أو اسمه لم يرد في بروكلمان .

(٣) يتضح هنا الفرق بين « المشيئة » والإرادة . وينسب إلى الإمام جعفر الصادق رضي الله عنه تفرقة الحاشية بين الاثنين ، بل تحديده مراتب أخرى أكثر دقة وعموماً . (انظر كتاب « الزينة » لأبي حاتم الرازي ج ١) .

والآلف من الحروف كالواحد من العدد في الأصل ، فالآلف أول الحروف وأصلها وهي مثال التكوين ، ومخرج العدل كما قال بعض العلماء (١) ، إذ هي قائمة ، وأنها أجريت أعدل الحركات . ولها مراتب في نفسها ، إذ هي مثال التكوين ، ولها اشتراك مع الواو والياء في حال النطق بها وفي تعاقب الحركات عليها في حال النصب والرفع والخفض . وسيأتي بيان ذلك بعد استيفاء الكلام في الآلف إن شاء الله تعالى .

ذكر ما في الآلف من دلالات الوجدانية

فما في الآلف أنها أول أدلة التوحيد ، وذلك أنها مفردة في الابتداء . بها لا تتصل بشيء من حروف المعجم ، ولا يشبهها إلا اللام إذا اتصلت في كلمة أو انفصلت فانضافت إلى الآلف للشبه . وهي للتعريف ، إذ لا ينطق بهذا الاسم إلا معرفة — أعني — الله — ولا يسمى به غيره ، كما قال جل وعز « هل تعلم له سمياً (٢) » .

فأول الأسماء الحسنى لله ، ولذلك ابتدأ به في فاتحة الكتاب .

(١) لعله يقصد سهلاً بن عبد الله التستري بدليل أول الرسالة . ومخرج العدل في هذا النص هو « الحق الخلق به » كما يرى ابن عربى الذى يذكر أن سهلاً بن عبد الله يسميه « السبب الأول » (اصطلاحات الصوفية المصنفة برسائل ابن عربى) . قارن كلام سهيل في الآلف ، إذ يعتقد أن ابن سريرة ما يزال ينقل عن سهيل وإن لم يذكر ذلك صراحة في هذا الموضع بالذات .

(٢) ص ٦٥ / م .

* يؤتى عن السكندى « قياسوف العرب الأولى » أنه كتب رسالة في حكم العرب ومدته بناء على حساب القيمة العددية لهروف العربية المقطعة و أوائل السور بنون « رسالة في ملك العرب ومكته » وقد انتهى إلى أن هذا الملك سندهور بعد مرور ٦٦٣ على بدئه . ويوجد جزء من هذه الرسالة وخطوطة رقم ٤٧٣ (British Museum. Add) رقم

(١٧٥ ب - ١١٧٦)

ودليل الألف على التوحيد من بين الحروف نظير الواحد من العدد ،
فالواحد إذا ضربته في نفسه لم يتم ولم يزد كما زاد الاثنان في الضرب ،
فصار أربعة وهو قوله عز وجل « لم يلد ولم يولد » (١) . أى لم يكن من شئ
منه . كما تولدت المخلوقات من الأعداد من اثنين والحيوان المخلوق من
زوجين ، كما قال عز وجل : « ومن كل شئ خلقنا زوجين لعلكم تذكرون » (٢)
أشار إلى الوحدانية « لم يلد ولم يولد » كما في الأزواج المتولدة . فالواحد
الأول لا يدل على نفسه ، لأنه منفرد بذاته ، مستغن عن الإضافات .
والإضافات مضطرة إليه ليعرفها اضطرار الإثنين إلى الواحد إذا قلنا
إثنان دل على أن قبله واحداً مضمراً فيه ، إنضاف الثاني إليه ، وإن لم
تذكره ، كما انضافت المخلوقات إلى الخالق جل وعلا . وثبتت الصفة
ودلت عليه .

فإذا كان المفرد الأول لا يدل على نفسه بانفراد ، ويدل عليه غيره ،
إذا أضيف إليه الثاني ، وكان الثاني حجاً بآ (٣) له ، دالاً عليه ، خلق الخالق
للدلالة عليه . أنه الفرد القديم واحتجب عن خلقه - كما احتجب الأول
بالثاني ، ودل عليه الثاني واضطر إليه كاضطرار المخلوقات إلى الخالق ،
وكل خروج الأعداد من الإثنين . ويتناسل الحيوان من اثنين على أنه
لا اختلاف فيه كاختلاف الزوجين من الحيوان في طباعها وتضادها .

(١) الصمد/٣

(٢) القاريات/٤٩

(٣) جدير بالذكر أن نعلم أن الصوفية يرفضون فكرة احتجاب الألوهية بالعالم . وقد
نصر على ذلك سهل بن عبد الله النخعي ، وأوضح أن الصفات الإلهية المتعلقة « بالعقل » هي
كأن لذات ، وأثبت حجاً لها ، لأن الله سبحانه لا يحجب شئ ، وإنما نظر من أبصر .

ولما كان الواحد لا يدل على نفسه مفرداً وبدل على غيره ، بعث
الرسول داعين إلى توحيدهم ، ومعرفة نعمه ، ووجوب شكره عليها ، المخبرين
عن سائر حكمه وتتابع نعمه . فبين بالألف صفة التوحيد . فكان من
جهة الحساب واحداً مفرداً لا يتصل بغيره من الحروف إذا ابتدئ به ،
وإذا أتى الألف في آخر الكلمة أو وسطها اتصل بما قبله وانفصل عما
بعده ، فدل تعالى اسمه - في الإبتداء به أنه الأول ، وبانصاله بما بعده
أنه الآخر وأنه المنفصل لما بعده ، المحيط بما أنشأه ليكونه في الآخر متصلاً
بما قبله . وأنه هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء محيط .

ذكر الهاء والهمزة والألف والواو والياء

اعلم - أرشدنا الله وإياك - إن تدبرت هذه الخمسة الأحرف ظاهراً
وباطناً اطّلت من جهة باطنها على سر من أسرار الحكمة^(١) ، وظهر لك
من قبل ظاهرها أثر الصانع من (١٤٠) أحكام الصنعة . وذلك أن الهاء
إشارة إلى الذات ، وهي خارجة من الصدر ، وتليها الهمزة ، ولا تحمole فيها
وهي إشارة إلى الأزلية فلا شيء أقرب إلى الذات من الإرادة وليست
الإرادة حالة في الذات .

فإذا نظقت بالهمزة ، وأخذت بها مخرج العدل وهو الوسط ، حدث
من ذلك الألف الذي هو مثال التكوين - أي خط العالم بجملة . وكانت
الألف في نفسها ثلاث مراتب : نفس ناطقة ، ونفس حيوانية ونفس
نباتية . فقل إن الهمزة هي العقل وهي الإرادة ، وإن الألف هي النفس
الناطقية ، والواو هي النفس الحيوانية ، والياء هي النفس النباتية فالألف

(١) لعل هنا هو ما عنده ابن عربى في حديثه عن منزهة الوحي « (تنوحيات/
٦٤٦/٢) في شأن العهود التي هو شر حجة بين الخلق وما تعطيه المنازل من المعارف
وقد نس صراحة على أن ابن مسرة ذكر هذا في كتب الحروف (قارن ماسنيون/نصوص

قائمة ، والياء ساجدة والواو منحنية ، وكذلك نجد هذه القوى النفسانية
لثلاث في الخلق ، وذلك أن الحيوان الذي له نفس ناطقة منتصب القامة
مثل الألف ، وماله نفس حيوانية فقط فهو راكع منحني مثل الواو ، وماله
نفس نباتية فهو ساجد في هيئته ، لأن رأسه مما يلي الأرض فقط ،
كالنبات كله .

واعتبرنا أيضاً الواو والياء والألف من جهة أخرى وذلك أن ننظر
الواو ونجدها بين أول المخارج مما يلي ، والياء أخفضها لأنها انتهت إلى
الوسط . والألف مخرجها (١٤١) من الغيب مما يلي الذات . وصار فيها بين
كل حرف منها مخارج وحروف ؛ فتدر هذا مراراً يفنك عن إطالة
الكلام (١) . واقه يؤيدنا وإياك بطاعته .

ذكر اللام والميم وما يتلوهما عن الحروف

اعلم أن اللام تشبه الألف في شكلها ، وهي متصلة بالألف إذا دخلت
للتعريف . وهي لوح الله وعلمه ، والميم مشيئة ، وقيل ملكة وملكوتها ،
وقيل هو المكان لجميع الأشياء كلها . وهو من الصيرورة ، لأن فيه ظهرت
صورة الأشياء وتمت ، والراء لتفصيل الحركات . وهي القوة الحسية التي
أظهرت الحركة وفصات ما في الغيب ، وهو جوهر الزمان وقيل إنها رحمة
لأنها من الصفات المحيطة . والكاف والنون هو «الكن» ، وهو الأمر

(١) يقصد المؤلف بذلك تحرى مواضع النطق (أو المخارج) التي تحدد مراتب الوجودات
بناء على فلسفة الحروف كما تشرحها المدارس التي عالجتها . وقد سبق التنبيه إلى مراعاة ابن
سيرة لشكل الكتابين ولتنظيم الصوتين إلى جانب الاسم المطلق على الحرف نفسه ، وبسط كل
ذلك بمواضع النطق . والمفهوم طبعاً هو قرب رتبة الوجود من الذات الإلهية .

الذى أظهر به جميع الأشياء . والهاء هو^(١) الهباء وهي الحروف . وهي التي ألف منها الأشياء وهي واقعة تحت السكن والياء . وقيل إنها جبريل وقيل إنها الروح التي تألفت الحروف به والعين الغلم ، والطاء قيل : الطين الذي خلق منه آدم ؛ وقيل : الفطرة (١٤٢) طور سيناء أو طوى . ودندان الموضوعان اللذان أظهر الله فيها أمره على موسى بن عمران صلى الله عليه وعلى النبيين . والسين التي في سورة يس ، وقيل إنها كناية عن اسرافيل . والحاء هو الحق ، وهو الذي خلق به السموات والأرض . والقاف قدر الله ، وقيل قلبه الذي كتب به الأشياء^(٢) .

وهذه الأربعة عشر حرفاً الباطنة وإن كانت تكرر في أوائل السور ، فمعنى سفين علمته إن شاء الله وبه تأكيد .

القول على الحروف وتأليفها وعدة ما تألف منها والتنبيه على باطنها

اعلم - أرشدنا الله وإدراك لطاعته - أن لهذه الأحرف التي في مبادئ السور أسراراً غامضة ، وحكمة تعلن كمال^(٣) بعد أربعة عشر يوماً وتم ظهوره ثم ينقبض ويرجع إليه . وهو مصداق قوله تعالى : « وإليه يرجع الأمر كله »^(٤) . وذلك بعد أربعة عشر إلى آخره . وذلك إذا

(١) يلاحظ هنا أن ابن مسرة خص حرفاً واحداً وهو « هاء » ليسكون رمزاً « للهباء » وهو أصل الأشياء ؛ بينما ذكر فيما مضى أن الحروف جملة « هي الهباء » « فليتنا مل »
(٢) يقع « بين مسرة في هذه الفقرة . بدأ الاختصار الذي تقتصر على أول حرف من الكلمة ، وواضح أن الباب مفتوح لاحتمالات كثيرة من حيث افتراح الكلمة التي يمثلها الحرف .

(٣) بياض في الأصل وأمل الساقط هكذا « تعلن الكمال كما تعلن كمال القمر » .

(٤) هود/ الآية الأخيرة .

تركزت النفس (١) الإمداد لهذا الجسم بما استفادته من نور العقل ، وأقبلت على العقل ، انقبض الأمر كله ورجع علم كل شيء إليه ، ونفس العالم ، وتم أمر الدنيا . وكذلك جعل - تعالى اسمه - النفس الناطقة كالقمر ، وجعل العقل كالشمس ، فهذه النفس الناطقة (٢) التي في الإنسان تستمد من نور العقل كما يستمد من ضياء الشمس ، ويظهر ذلك العلم الذي استفادته بثمانية وعشرين حرفاً على عدد منازل القمر .

وكذلك يعبر الإنسان عما في ضميره بثمانية وعشرين حرفاً . وفي هذا دليل على أن العالم الصغير جزء من العالم الكبير (٣) فانهم بهذا وتدبره ، فهو من دقيق العلم الذي قد عدم أثره ، وانقطع خبره .

وعن اعتبار القمر مع الشمس تظهر لك النفخة في الصور وبعث الألفى كما بدأها أول مرة . إنه « يبدأ الخلق ثم يعيده » .

القول على الم

قال أهل العلم بالكلام الباطني : إن الم هو اسم الله الأعظم ، وأن الألف إشارة إلى ذات الله تعالى ، لا أفراد الألف عن الانصال ؛ وهو الاسم القديم الأزلي الذي لا يفسر بأكثر من هو ولما كانت اللام تصحب الألف ويتصل بها من بين سائر الحروف ، كانت دالة على الحجاب الأول ، والقيب المكنون . وهو الاسم الذي تسمى الله (٤) به .

(١) في هذا إشارة إلى فكرة العالم الصغير الذي هو الإنسان microcosm والعالم

الكبير Macrocosm .

(٢) قارن رسالة التشرى (من التراث لصوق / الجزء الأول) وانظر تفسير القرآن

العظيم ، له أيضاً في تفسيره الآية التوفى « الله يتوفى الأنفس ... »

(٣) هذا تأكيدي لما سبق .

(٤) يصرح التشرى بأن الاسم الذي تسمى الله به هو الذي خلق به الخلق . وتتل أدلة

التعريف في هذا « الخلق »

ولما لم يكن بعد الألوهية في نظر الخلق أعظم من الملائكة في التروس والقدرة على الأشياء ، وكانت الميم الاسم الثابت ، واذلك قال عز من قائل : « عالم الغيب والشهادة » (١) لأن جميع الأشياء شيان : ظاهر وباطن ، وله علم محيط بالباطن والظاهر . فالمحيط بالباطن هو الذي انفرد به ، وهو لوحه المحفوظة ، واسمه المسكونة ، وهو اللام . والمحيط بالظاهر الذي هو جسم الكل هو النفس الكبرى ، وهي الملك . وهي التي كنى عنها - تعالى ذكره بالميم .

فكالمعرفة في معرفة هذه الثلاثة الأسماء التي دلت الحروف عليها ، كما أن معرفة الإنسان بالكمال هو معرفة الثلاثة الأشياء : في معرفة نفسه التي هي محتجبة في جسمه التي هي ذاته ، وفي معرفة جسمه (٢) . لأن الإنسان ليس شيئاً أكثر من هذه الثلاثة : أعني النفس والروح (٣) والجسم .

فبأنفس هو ما هو ، وبالروح صار فعالاً متكلماً متصلاً بالأشياء . كذلك هذه الثلاثة الأشياء من البارئ تبارك اسمه وتقدس أمهوه : لما كانت ذاته بائنة عن الأشياء ، غير مخالطة لها . احتجب بحجابين .

(١) التناين / ١٨ ، الرعد / ٩١ ، المؤمنون / ٩٢

(٢) هنا يضطرب النص ، وامله يريد معرفة ذات الروح .

(٣) يفرق ابن مسرة هنا بين النفس والروح وقد أورد ابن باجه اثبوت ٣٣ هـ / ١١٣٨ م في رسائله القول في الصور الروحانية ، الفصل الأول / ٤٩ ، نشرة دار النهار ، بيروت ١٩٦٨ ، أن الروح يقال في لسان العرب على ما يقال عليه النفس ويستعمله المتكلمون باشتراك ؛ فتارة يريدون به الحار الفريزي ؛ الذي هو الآلة النفسانية الأولى ، فذلك نجد الأطباء يقولون إن الأرواح ثلاثة : روح طبيعي ، وروح حساس ، وروح محرك . ويعنون بالطبيعي ، الفطري ، إذ يوقعون الطبيعة في صناعتهم على النفس الفاذبة ويستعمل على النفس لا من حيث هي نفس محرّكة والنفس ؛ بل من حيث هي نفس والروح أثنان بالقول ، واحد بالموضوع ، والروحان منسوب إلى الروح إذا دل على المعنى الثاني ويدلونه على الجواهر الساكنة . الحركة السوانها ، وهذه ضرورة ليست أجساماً ، بل هي صور لأجسام .

وكانت الحجب من جهة خلقه ، لا من قبله تعالى ، لأنه لا يحجبه شيء ، ولأنه حجب الخلق بخلقته ، وتجلي بخلقته . فسيبان من ذلك الأبعاد وهو (١٤٥) يدرك الأبصار ، وهو اللطيف الخبير ، (١) .

فكان الحجابان وسطاً بين الخالق وخلقته . فهما عرف ، ومنهما ظهر أمره . أحدهما كالروح من الإنسان ، وهو الغيب . والآخر كالجسم وهو الشهادة ، أى القوة التى شدبها الأشياء المحسوسة ، واتصل بالخلق من قبلها .

وبهاتين الإحاطتين عرف وبها تسم (٢) الله الرحمن الرحيم . وقيل إن معنى الم : أنا الله الملك فعنى الألف : أنا ، ومعنى اللام : الله ، ومعنى الميم الملك . إلا أن هذا الكلام إذا اعتبرته وجدته مطابقاً لما ذكرنا .

وقيل أن الألف إرادة الله كما ذكرنا ، وأنها أول الأشياء ، والميم مشيئته الجامعة للخير والشر والحسن والقبيح (٣) والحساس والزوالى . ولذلك سمي كل ما ظهر وبطن شيئاً لأنه من المشيئة .

والإرادة حق محض ، ونور خالص ، وحكمة بالغة ، فلما أحكم مشيئته بإرادته ، قام فيما بينهما اللوح الذى كتب فيه جميع المقادير ، وأودعه جميع المقادير ، وأودعه جميع سره . ولذلك قال : « الم ذلك الكتاب » بمعنى أن الكتاب هو هذه الثلاثة : إرادته ، ومشيئته ، وعلمه وهو أوجه ، لأن

(١) الأنعام : ١٠٣

(٢) لعنها تسمى

(٣) فلاحظ هنا أن ابن سره يخالف المعتزلة فى مسألة الخير والشر والحسن والقبيح ، وهذا مثل من الأمثلة التى تحمل على الشك فيما ذهب إليه كتاب سيرته من نزعه المؤيدة للمعتزلة فى آرائهم الكلامية

الكتاب إنما هو عن قوة مصورة ، أعنى القلم . وعن - قابل لتلك الصورة (١٤٦) وهو اللوح المكتوب ، وقيل : فعنى الم : المنزل ذلك الكتاب لا ريب فيه ، أى منزل من الله ، وكذلك فى آل عمران قيل إن معناه : المنزل الله الذى لا إله إلا هو الحى القيوم . وقيل معنى الألف ، الله ، والميم كناية عن محمد ، واللام لما كانت وسطاً بينهما كانت كناية عن جبريل عليه السلام والله أعلم وأحكم .

القول على المص

أما « المص » (١) فقد قيل فيه أقوال : فأولها ما أشرنا إليه بما قدمنا ذكره أن اسم الله الأعظم على أربع صفات ، وأن كل حرف من هذه الحروف يشير فى الدلالة إلى صفة من تلك الصفات . فالصفة الواحدة منها ذاته - تبارك وتعالى - والألف كناية عنها . وهى منفصلة عن الأحرف غيرها ، والأحرف المتصلة بها اسمه ، وهو منفرد عنها بذاته : أعنى الألف . وهى حجب له ، فى هذا دليل وأن ذاته تعالى غير متصلة بشئ ، وأن صفاته باينة عنه ، دالة عليه . وبعضها فى المرتبة أعلى من بعض ، وفى اتصال بعضها ببعض دليل على تناهها . وهى صفات ثلاث : - صفة الاوهية - (١٤١) وبعدها فى المرتبة صفة الملك ، وبعد ذلك النعمة والخلق .

فيكون الاعتبار من قوله « المص » : الألف : أنا ، واللام : الله ، والميم : الملك والصاد : الصانع . ويجوز ذلك ظاهراً بيناً من اعتبار أحوال الدنيا ، فإنما يجد هذه الصفات الثلاث ظاهرة للاميان ، بينة موجودة فى

الأعيان وذلك أن أدنى صفات الإنسان : الصناعات وأصحاب المهن تستخبرهم وبتناولهم الأشياء بذواتهم . ثم نجد فوقها في المرتبة الملوك ومن لادبهم ، من ذوى المملكة . فهم يحكمون عليهم ويصرفونهم تصرف المولى للعبيد ثم نجد مرتبة أخرى فوق ذلك وهي مرتبة الألوهية . وهي النبوة ومن لادبها ، وهم العلماء والحكام . ونجد أمرهم نافذاً في المملكة . ولا يقوم للملوك ملك إلا على ما يوجب حكم النبوة ففي هذا دليل واضح لمن اتقن كيف هي مراتب الصفات ، وإنما هي الزمامات^(١) . بجميع المخلوقات . وفوق ذلك مرتبة رابعة بائنة عن الخلق ، غير متصلة بهم ، كما هي الآف منفصلة عن هذه الثلاثة الأحرف .

وعلى هذه الصفة والمرتبة نجد الحيوان والنبات والإنسان — وذلك أن النفس النباتية ليس لها ، إلا حفظ الجسم وتصويره ، وإتمامه ، فهي قوة صانعة . والنفس الحيوانية قوتها بمنزلة الملك المساط ، يأكل منه ما شاء ويحكم ما شاء . ثم النفس الإنسانية بالعقل الذى جعل فيها كالإله (الآلة ، الإله ؟) ، تصرف الحيوان كيف تشاء وتسوسه .

فبالصفة الأولى التى هي الصاد تسمى الله صانعاً وخالقاً ومصوراً . وبها صنع الكل وبالثانية ملكهم وأحاط بهم ، وقدر عليهم . وهذه الصفة تسمى ملكاً وبالصفة الثالثة أحاط بالصفتين المتقدمتين وبجميع المخلوقات ، وبها علم الأشياء ومنها فصلها . وهي مكنون سره ، وهي التى انفرد بها ، ولم يسم بها أحد سواه . وهي الألوهية . وبالرابعة انفرد عن خلقه ، وسبق الأشياء كلها وبأن عمها ، فلا يسر كئله شيء . وقد وصف — تعالى ذكره — هذه الصفات الثلاث نفسه بأن اتقن ، فقال تعالى فى تفسير الصفة

(١) أى الربط والملاقات .

الأولى ، هو الله الذى لا إله إلا هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم ،^(١) وقال فى تفسير الميم وهو الإسم الثانى « هو الله الذى لا إله إلا هو الملك القدوس السلام المؤمن - المهيمن العزيز الجبار المتكبر »^(٢) (١٤٩) وقال فى تفسير للصاد « وهو الخالق البارئ المصور له الأسماء الحسنى »^(٣) . تعلقت هذه الصفات الثلاث به ، وهو كناية عن الألف التى هى إشارة إلى الذات وفى هذا كناية .

وقد عبرت الفلاسفة^(٤) عن هذه الصفات بغير هذا اللفظ فقالت :

إن الموجودات أربع مراتب : ذات الله - تعالى وتقدس أسماؤه ، وهو المبدأ للأشياء ، ثم العقل الكلى وهو الذى سمىه المثل المجرد من الهوى ، وهو الجامع للفضائل الإلهية ، ثم النفس الكبرى ، وهى المستغرقة فى الهوى ، أعنى الجسم ، وهى الحاملة لجثة العالم . وهذه النفس المستغرقة قلم الملك ، وتسخرت الأهلak ، وحى الكل وهى جامعة عندم لصفات الملك والسياسة .

ودونها فى المرتبة الطبيعية ، وهى مستغرقة فى الجسم الجرمى ، صانعة له ، ومن قبلها هو التصوير ، وجميع الصناعات .

ونجد اعتبار هذه الصفات الثلاث من الإنسان ، لأنه إذا أراد فعل

(١) المحرر : ٢٢ .

(٢) المحرر : ٢٣ .

(٣) المحرر : ٢٤ .

(٤) فى هذا النص اعتراف ابن مسرّة بقدرة من الفلسفة وواضح من الأفتكار المبثوثة فى هذه الرسالة أن معظمها مستمد من الأتلاطونية المحدثة مع بعض التعديلات الضرورية التى اغتضتها عملية التوفيق .

شئ، دبره وأحكمه بالروح الإلهي الموضوع فيه حتى تقوم صورة ذلك الشئ. مثلاً بادياً للعقل في غير جسم . ثم إن ذلك المثال يحرك النفس الحيوانية المألكة لأعضاء الجسم ، الحاملة له . فتحرك (١٥٠) على ترتيب ما في المثال المجرد نحو الشئ المصنوع . فإذا صنعت الجوارح شيئاً فإما هو تحريك النفس لها ، وأخذت اليدان بالتصوير من أجل أن القوة الصانعة فيهما ، ولهذا مثلوا فعل البارئ - تعالى - أنه إذا أراد فعل شئ أبرز مثاله في اللوح المحفوظ ، فكان ذلك داعياً إلى الأمر بتنفيذ ذلك الشئ ، فيحرك الأمر القوة المحركة ، وهي النفس الحيوانية ، فتحرك النفس الحيوانية الطبيعة ، فتجمع الطبيعة الهيولى بتحريكها واعتدالها ، وتتهيأ لقبول المثال وتصنعه (١) .

وتأوان الطبيعة (٢) حكمة الله للأشياء المصورة لها . وإنما قال تعالى : «المص . كتاب أنزل إليك ، يعني القرآن وفهمه ، لأن القرآن ليس شيئاً غير هذه الأربعة وتفسيرها لأنه فسر فيه خلق السموات والأرض ، وتصوير هذا وإحكام صنعها وترتيب الخلائق . وذكر فيه ملكه وقدرته على الأشياء وكيف زماها بملكوته ، وأن كل شئ في قبضته . » صنع الله الذي أنقن كل شئ (٣) . وفسر فيه الألوهية ، وكيف أحاط بغيوب الأشياء ومقاديره وحكمته وعدله . ونزه فيه ذاته عن كل ما يلحق المخلوق من النقص .

(١) إن تأمل هذه الخطوات التدرجة في عملية إبراز الخلق إلى الوجود تحمل نفس النظام الذي شرحه ابن عربي في كثير من مؤلفاته . ومثل هذه النظم الفكرية تطور مبدأ قياس الثابت على الشاهد إلا في حالات تحتاج إلى تفصيل بيان .

* فارق مفهوم الطبيعة لدى كل من أرسطو وابن سينا والانسرى ، ولاحظ الفروق الأساسية .

(٣) الأعراف : ١ ، ٢ .

والقرآن - تفسير وتنبه على جميع ذلك كله . وقد قيل : إن الصاد منه صادق ، وقيل (١٥١) أيضاً معنى ذلك المخرج صدرك . . كتاب أزل إليك فلا يكن في صدرك حرج منه^(٢) .

القول على الر

قد تقدم الكلام لنا في الألف واللام ، وأن الألف إشارة إلى ذات الله تعالى ، ودال عليه ، وأن اللام كناية عن لوحه ، وهو المثال الذي خلق عليه الخلق ، وهو عرضه - تبارك وتعالى اسمه . وأما الراء فهي للتفصيل ، لأن الباري - تقدس اسمه - لما دبر الأشياء ، وأحكمها ، وقام المثال - فصل ما في اللوح بالقوة المتحركة ، أبرزه بهما إلى الفعل . والراء القوة المظهرة للحركة التي بها تمام الفعل . وهي جوهر الزمان ، وعنها تم الفعل . ودليل ذلك ما نص الله تعالى في القرآن في قوله تعالى : الر كتاب أحكمت آياته ثم فصلت ،^(٣) فالألف واللام هي آيات الكتاب ، والراء للتفصيل ، وبالحركة انفطر كل شيء ، ولولا هي لسكانت الأشياء كلها شيئاً واحداً ، ونظفة واحدة .

وأمثلة الأشياء ، ومقاديرها فوق الحركة ساكنة . جملة في أم الكتاب . لا تغيير لها ولا تبديل ولا انتقال . وهي الدهر الداهر . والقوة المحركة في أفق المثال ، مثيرة للحركة ، ما في - الكتاب من القضايا مفصلة لآياته . وجملة ما في الكتاب هو مثال العالم بذاته وما يكون منه

(١) نزل - ٨٨

(٢) الأعراف - ١٠١

(٣) هود - ١٠١

ولم كان ، وكيف كان . والمدة التي خرج فيها ذلك المثال من العقل إلى الحس فظهر ما فيه ، ففي المدة التي تم فيها خلق العالم ، وهي الستة الأيام التي ذكرها الله في كتابه . ولذلك نكررت الراء في ستة مواضع ، ليكون دليلاً على تلك الأيام الستة وهي مدة ظهور ما في اللوح المحفوظ من مثال الحياقة . ولذلك كنى تبارك وتعالى عن الستة أيام في أوائل السور التي ذكر فيها أثر ، فقال في سورة هود ، بعد آيات يسيرة من السورة ، وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء ، (١) فهو كناية عن ذاته ، والعرش كناية عن اللام وهو اللوح ، والر : كناية عن الأيام ، لأن ال التي في يونس كناية عن اليوم الأول . والتي في هود كناية عن اليوم الثاني ، ولذلك قال في يونس « إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش » . والر الثالثة في يوسف ، والرابعة في الرعد . وقد كنى -- تبارك وتعالى اسمه -- فقال فيها « يدبر الأمر ، يفصل الآيات » (٢) فتدبير الأمر لإحكام الكتاب . وتفصيله لإظهاره بالحركة والفعل -- والر الخامسة في إبراهيم والسادسة في الحجر ، فهذه ستة أحرف على ستة أيام . ولذلك تقطعت الحركة والمدة في هذا العالم الأسفل عندنا على ستة ، وهي الستة الأيام ، واليوم السابع هو يوم السكرن والنظام . وهذه العلة سبقت اليهود فيه أي سكنت . وهو اليوم الذي استوى فيه على العرش . ولا يحتاج إلى شرح معنى الاستواء ، وانقضت حركة الفعل بإذن الله .

(١) آية ٦

(٢) الرعد : ٢

(٣) رأى في غاية الأهمية بالنسبة للتدبير والتفصيل . ويلاحظ أن ابن مسرة هنا يبدو ذكياً في أنه يذكر سبب اليهود أي راحتهم في اليوم السابع ، ولا يذكر أن ذلك سبب الله سبحانه كما يعتقد اليهود ، بل يسكت في يذكر الاستواء على العرش دون تحديد لمفهوم الاستواء ، مما يدل على عدم التزام مرة أخرى بآراء المعتزة في هذه النقطة .

وقد قال بعض أهل العلم : إن معنى الر : الله الرحمن .

القول على كهبصص

أما هذه فقيل : - إن معنى الكاف هي كاف الكن ، وهي الكلمة التي هي علة السكون (١) كله ، وأنت في الترتيب بعد الر ، والمر . والكلام نسبته الإرادة والتدبير والعلم ، وبالقول يظهر جميع ذلك . والامور كلها في الغيب مكتوبة محكمة مرتبة ، وبالكن أظهرها . والهاء بعد الكن لأنها هي الهاء ، وهي الحروف التي نطق الله بها من قبل الخلق . ومنها تألفت الأمور الباطنة ، وهي قوى مفردة نفسانية ، ولذلك صارت للقوة الناطقة في المرتبة فوق الحروف ، فإذا أردت التعبير عن المعاني ألفت من الحروف وكسوته روحاً فظهر للسمع - والياء كناية عن ذلك الروح ، والعين كناية عن العلم وهو المعنى الباطن الذي دل عليه ذلك الكلام . والصاد هو المكان الذي ظهر فيه الأثر من المؤثر . وكما أن تأليف العقل وتركبه من اللوح والقلم في المرتبة الأولى كذلك النفس في المرتبة الثانية ، وتأليفها من الكن والصاد . والكن فيه كنان : كل شيء وصورته ومثاله ، والصاد هو المكان الحامل لجسمه . ولذلك كانت النفوس كلها مرتبطة بالروح . وهو جسم هوائي لطيف روحاني بالروح ، وهو الحامل لجميع الأجسام ، وهو نهاية الجلسين ومكانه . والنفس هي مثاله وصورته لأن البارئ - تعالى - أراد الأشياء أولاً فأحكما ورتبها وصورها ، ثم أظهر ذلك بأمره . والامر قوة ناطقة ، وحروف مؤلفة ، وروح محصورة ، وعلم مدلول

(١) انظر تعليق المؤلف على هذه السكامة في رسالة التخرى (من التراث الصوفي)

الجزء الأول تعليق رقم ٤ ص ٣٨٠ وما بعدها حيث يمرض آراء ابن مسرة وابن عربي والكنى وغيرهم

عليه . وقيل معنى « كميمص » كلام يوجهه عالم صادق . وهذه الصفات لازمة للكلام ، لأن الكلام النافع هو الهادى الذى ينطق به عن علم ، ويتحرى به الصدق ولذلك قالوا قرن به هذه الحروف ، والكلام إن كان عن جهل وكذب (كان) ضلالا وهى أضداد هذه الحروف .

القول على طه

فأما طه فقيل إنها كناية عن الطور ، وقيل عن طوى (طوبا) ، وهو الذى ذكر الله فى هذه السورة فى قوله « إنك بالواد المقدس طوى (١) » ، وقيل : « إنها كناية عن الطين ، وهو الذى خلق منه آدم ، وكل مخلوق على وجه الأرض . وبقوله « كن » خلق منه الأشياء ، وكذلك قال فى آدم عليه السلام : إنه خلقه من تراب ثم قال له كن ، .

وقال سهل عبد الله القسرى : إن جميع الأشياء المخلوقات (٢) إنما حدثت من الكاف والنون ، والصاد هو المكان الذى حدثت فيه المخلوقات ، وأصول الأشياء التى خلقت منها المخلوقات هو الهواء والعمى (الماء) وهو الهبا والريح والجو والماء والنار والنور والظلمة والطين ، وهى واقعة تحت الكون . وفوق ما ذكرنا أربعة : وهى القلم واللوح والسكن والصاد ، فهذه أربعة عشر آية (هكذا) . وهى أصول الأشياء كلها : وبحروفها أقسم الله . بالقاف من حروف القلم وكذلك الميم والحاء أيضاً من حروف اللوح ، والكاف من حروف السكن ، والنون كذلك . والصاد كناية عن الصادق ، والحاء عن الهبا والهواء (هوى) ، والراء عن الريح ، وكذلك إلى آخرها .

(١) طه : ١٢

(٢) فى الأصل : المخلوقات وفى هذا نص صريح دال على تأثر ابن مسرر بالقسرى وبيق بعد ذلك مفهوم ما كتبت تأثر ابن عربى هو الآخر بالقسرى .

وحدث من هذه الأشياء العرش والكرسي والجنة والنار والسموات
السبع والأرض والبحار والملائكة والجن والإنس والحيوان والنبات .

القول على طسم وطس

أما طسم وطس فمنها : وحق طور سيناء ، إعظاماً له ، لأنه الموضع
الذي أظهر الله فيه كلامه ؛ ومن قبله صدر الوحي إلى كل شيء ، ولذلك
قال النبي ﷺ « أعطيت الطواسين من أواح موسى » (١) . وكذلك في
السور الثلاث التي في أوائها طسم وطس ، فيها بدايات بسيرة خير موسى
وطور سيناء .

فمعنى الطاء كما قلنا : طور ، ومعنى السين : سيناء ومعنى الميم : موسى .
وقيل معناه : أنه أقسم بالطين الذي خلق منه آدم عليه السلام ، وجميع المخلوقات
التي في الأرض . والسين : قسم « بالسموات » كما قال : « فو رب
السماء والأرض » (٢) . وقيل إن الطواسين وطه إنما كانت أربعة أقسم الله
بها في هذه الأربعة مواضع ، لأن نزول أمره تبارك وتعالى كان على
أربعة أنبياء ، وهم معدن النبوة فنزل أمره أولاً على إبراهيم ، وكان نزول
الامر وظهوره إلى الطور ، وأفضى إلى إبراهيم ، وأخذ منه صحفه
وهو معنى قوله « طه » الطاء : طور ، والهاء إبراهيم ونبوته ، ثم نزل بعد
ذلك إلى الطور على موسى ، وهو معنى قوله ، وقد فسرناه . والميم موسى ،
ثم طين . فالطاء كناية عن الطور كما قلنا ، والسين عن عيسى ، ونبوته ،
ثم طسم وهو نزول الأمر وإفضاؤه إلى محمد ﷺ وعلى جميع النبيين ،
والميم كناية عنه .

(١) لم أعتز لهذا الحديث على مصدره وثق .

(٢) القاريات : ٢٣

القول على حم عسق

معنى الحاء : الحق ، وهو الاسم الذى خلق الله به السموات السبع . وهذا الاسم ينقسم على سبعة أسماء ، كل اسم منها حال في سماء وأرض يحملها ويمسكها ويقيمها إلى الأجل المعلوم في العلم المسكنون . واذلك كانت الحواميم^(١) سبعا ، كناية عن هذه الأسماء السبعة والسموات السبع . ودليل ذلك قوله « وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق »^(٢) . والميم كناية عن الملك ، لأن له تعالى في كل سماء وأرض قوة مالمسكة قاهرة ، وحقاً قائماً ، ولولا ذلك لما ثبتت السموات والأرض . ولذلك قيل إن له في كل سماء كرسياً ، ولذلك قال تعالى : « قوله الحق^(٣) وله الملك » ، فثبت كل شيء مما في السموات والأرض إنما هو بهاتين الصفتين : الحق والملك .

وقد نجد ذلك ظاهراً في الممالك والمراتب وجميع الأشياء المحسوسة ، فإن الملك إنما يقوم بهاتين - الصفتين - أعنى أن يكون الملك قاهراً قادراً عدلاً مستعملاً للحق والعدل (وحيث) لا قدرة به ولا استطاعة فسد ملكه ، وأهلك رعيته ، كما أنه لو كان ذا قوة واستطاعة ولم يكن له عدل ولا حق أفسد ملكه ، وأتلف حاشيته .

وكذلك الإنسان : جعل الله فيه هاتين القوتين ليكون صلاحه في حياته وبعد مماته ، فجعل فيه من قوة ملكه ما يقدر به على ملك جسمه ونقله (لعلها وعقله) وضبط أعضائه ، وهى الروح الحيوانى الخامل لجسمه ، وجعل فيه من الحق وهو النور ، وهو الروح الذى نفخ في آدم . والدليل

(١) في الأصل : الحواميم

(٢) (٣) المجر : ٨٥ ، الدخان : ٢٨

على أن ذلك الروح هو الحق ، أن النفخة التي نفخ في آدم والدليل على أن ذلك الروح هو الحق ، أن النفخة التي نفخ في آدم هي قوله « كن ، وهي الكلمة التي خلقه بها ، والكلمة هي قوله دو قوله الحق ، فهذا الروح ، الذي هو الحق ، دبر الإنسان معاشه ، ونهى نفسه عن التقيح كله ، وأثار الحق قلبه ، وعمل به ، وساس الأمور ، وميزها وخلصها .

ولو عدم ذلك النور لكان كالبهائم ، ولو عدم الروح الآخر لكان كالحجر الجلود .

وأما العين والسين فهما كناية عن العلم السابق . والقاف قدره النافذ . « كذلك يوحى إليك وإلى الذين من قبلك » . وقيل حم « حم » حق ما أقول ، ومعنى « عسق » : ما أقول أعبد واسمع قولي « كذلك يوحى إليك وإلى الذين من قبلك » (١) . والدليل على أن الحاء من الحواميم كناية عن الحق ، ذكره في أوائل هذه السور السموات والأرض السبع وأنه خلقهم بالحق وذلك قوله « حم والكتاب المبين ما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق » (٢) وكذلك باقى الحواميم السبع فافهم .

القول فى القاف

قال : تم - تم قولنا فى القاف أنه القدر فى دحم عسق . وأنه حرف

(١) الشورى : ٣

(٢) الأحقاف : ٣

من حروف القلم كما قال سهل بن عبد الله^(١) والقلم تأليفه من ثلاثة أحرف: قاف ولام، وميم. القاف: مقدر واللام: العدل، والميم: المشيئة، لأن القلم هو الجامع لهذه الثلاثة، لأن به يظهر الله تعالى قدره ومشيدته وعدله. فالقلم هو جماع هذه الثلاث صفات. وافته تعالى جامع للعدل والحكم والوعد والوعيد، لأن اللوح ليس شيئاً غير عدله وحكمه الذي حكم، ووعد الذي وعد، ووعيده الذي حذر.

والقدر قدران: قدر سابق قديم يحمل في اللوح المحفوظ، وقدر مفصل من القدر الأول المجمل. فالأول ساكن، فرغ منه، والثاني متحرك فاصل^(٢) من الجملة الأولى. وقد كنى الله تعالى عن القدرين جميعاً، فذكر الواحد، وهو السابق في «حم عسق»، والأحرف تقيها إلى ذلك.

وأحدهما^(٣) هو الذي ينفع فيه الدعاء، وترجي الإجابة، وفيه استثناء، والثاني لا ينفع فيه الدعاء. ولما كان القدر قدرين^(٤) كرر الله هذه الحروف التي في أوائل السور مرتين، وكذلك الميم تكررت مرتين، أحدهما في سورة «كهيعص» والثانية في «حم عسق»، لأن العلم علان: علم الغيب، وعلم الشهادة؛ فعلم الغيب هو السابق وعلم الشهادة هو العلم الأنضل المحيط بالمكانات التامة والموجودات التي ظهرت وخرجت من الإمكان. وبرزت للعيان، ولذلك قال تعالى «عالم الغيب والشهادة».

مكتبة

(١) سهل بن عبد الله التستري صوفي كبير من صوفية القرن الثالث الهجري توفي ٢٨٣ هـ. وقد نشر المحقق بعض مؤلفاته في جزئين بعنوان «من التراث الصوفي».

(٢) لعلها مفصول ويجوز أن تكون «فاصل» هنا، بمعنى متميز من الجملة الأولى.

(٣) الإشارة للقدرين اللذين يتحدث عنهما.

(٤) في النسخ «كما» زائدة.

ولما تكررت الميمات ، من أجل أنها للدلك ، والمملك في كل شيء ، لأنها قوة محيطه بالأشياء ، ولذلك قال تعالى « بيده ملكوت كل شيء » . والميمات المخصوصة بالذكر هي الجوامع الأشياء ، وهي دعائم ملكة - عز وجل ، ولذلك خصها بالسكرير وهي خمسة عشر ميماً . وتفسيرها مانص الله ودل عليه . وذلك أنه رتب أربعة ملائكة يحملون العرش ، وأربعة يحملون الكرسي : هذه ثمانية ، وسبعة يحملون السموات والأرضين السبع . واكل سماء منها ملك حامل لها ، محرك لفللكها ، مقيم لأمرها . وهذه الميمات السبع التي ذكرها في الحواميم . والميمات الأربع ذكرها في الصنف الأول . وكذلك اللام أيضاً ، تكررت في مواضع كثيرة وهي كناية عن العدل ، والعدل شائع في السموات السبع والأرضين وفي كل شيء .

وأما الصاد فتكررت في ثلاثة مواضع ، وهي كناية عن المكان (١) . والامكنة ثلاثة : المكان الأول المحيط بالكل وهو موضع الإيمان . ثم المكان الثاني ، وهو موضع الانفعال ، ثم المكان الثالث ، وهو الحامل لصور الأشياء ، وهو محيط بالسموات والأرضين السبع ، وهو الروح المحصورة في جسم هذا العالم ، وهو الذي ينفخ فيه إسرافيل . وقيل أيضاً إن قاف كناية عن القرآن العظيم .

القول على النون

أما « النون » فهي حرف من حرف الـكن . لما نطق الله به وقام ، كان روحاً ومثالاً لجميع المخلوقات . ولما قام كان النور أسفل ، وهو نهاية

(١) كما بالهاش

الحركة والكون . وصار الكاف أعلى وهو موضع مندفع الحركة والأمر .
وأن الكون مثال العالم . وأن الأشياء كلها الموجودة المحسوسة إنما حدثت
بين الكاف والنون ، ولذلك جعل الله النون آخر الحروف التي
أقسم الله بها . والنون نهايتها ، وهي آخر آية من آيات الكتاب .

فالكاف أول الحركات ، وهي بدء ظهور المقدمات من أول النصف
الثاني ، والنون آخره . وقيل إن النون هي الدواة التي استعمل القلم منها ،
ولذلك قال : « ن . والقلم وما يسطرون » . وقيل إن النون هو النور
الاعظم ، وهو الغيب الذي استعمل منه القلم علم الأشياء المكونة ، ودليل
ذلك قول الله تعالى في هذه السورة : « أم عندم الغيب فهم يكتبون » (١) ،
أى يستمدون منه ما شاءوا كما فعل القلم ، وقيل أيضاً : إن النون هو الحوت
الذي عليه قرار الأرضين ، وهو الحامل للأرض وما عليها .

القول في ترتيب هذه السور

إنما كانت النون آخر آيات الكتاب ، لأن الروح الحامل للأرض
مكانها ، لأن الروح هو المكان الحامل لجميع الأجسام ، وهو النسيم المحيط
بالأرض ظاهراً وباطناً ، وهو الذي يستمد منه الحيوان بالاستنشاق فيحمل
أجسامها ويقيمها ، وهو معتدل الطبايع ، مضغوط محصور يجمل الأرض ،
فإذا ضعف طبع من طباعه في موضع الأرض ، ضعف عن حملها ، فتزلزات .
وإنما سمي « نوناً » لأن النون هو — الحوت بعينه . وصورته على شكل
حوت ، وهو موضع الماء والطين في أسفل السافلين ، وهو نهاية
الكون ، ومنقطع الحركة . وهو الحامل لهذين الجسمين الثقيلين ومالك
لها ، وهما الماء والأرض بلطافته ، وحامل لجثث الحيوانات .

والقاف بعدها في المرتبة ، وهي النفس الطبيعية المنبعثة السارية من النفس الكبرى الفلكية نحو الأرض . وهي متعلقة ومتشبهة بالنسيم الحامل للأرض المطيفة بها . وهي النفس الجميلة التي أخذ منها كل ما وقع تحت فلك القمر من الحيوان المتنفس وغيره جزءاً ومن النسيم جزءاً آخر ، فصار ذلك الجزء من النفس مثالا لجسمه مع ذلك الجزء من النسيم وقوة له مثال ومكان . والقاف هو القدر ، وهو المثال ، ومرتبته تحت فلك القمر إلى مركز الأرض . ومنه انفصلت أقدار هذه المكونات ، وأمثلتها وصورها التي تحت فلك القمر كلها . وكل ما تحت فلك القمر إنما هو ثلاثة أشياء : جسم ، روح ونفس . فالجسم منها هي الأرض وما عليها من الماء ، والروح المحيط بها هو الهواء وهو مكانها ، والنفس هي القوة السارية إليها من الفلك في هذا الهواء .

والنفس لا قوام لها إلا في الروح ، وهما لا يترقان ، ولذلك جعلها في المرتبة أحدهما ، إلى الآخر للمطابقة .

والنفس السارية في هذا الهواء المحيط بكرة الأرض هي القدر المفصل الذي لا استقرار له ، ولذلك صارت الأشياء التي في هذا المكان في كون دائم وفساد سرمدى .

وغرق القاف في المرتبة الخواميم السبع . وهي كناية عن مثال كل قلب منها ، الحامل له ومثاله .

فالحاء هي الحق ، وهي الكلمة التي كان بها ، وهي مثاله .

والميم كناية عن الملك ، وهو الروح الحامل لجسم السموات والأرض . والعالم للروح السارية في الجنة الكلية - أعنى العالم - إلى حضيض الأرض

والصاد هو الروح المخصوص في جسم العالم ، هو مستمد من الروح المحيط بجسم العالم ، الخارج عن جسمه ، وهو الصور الذى ينفخ فيه إسرافيل . ولذلك أنى إسرافيل فوقه في المرتبة .

وديس ، كناية عنه بمن فوقه في المرتبة الملائكة الأربعة الذين يحملون الكرسي تنكرت الميم قبل يس في أربع سور : العنكبوت والروم واقمان والسجدة . وإلى هاهنا انتهت المملكة الغلمكية .

ثم بعدم الروحانية « ن » النورانيون الذين يتزلون بالذكر والذهن هو للعقل الكلى الذى خص الله تعالى به - النفس الكبرى التى فى الكرسي الحامل ، ومنه أعطى جميع من فى السموات والأرضين من الملائكة والجن والإنس جزءاً فمقلوا به ، وعلوا خالقهم وكنى عنه فى أربع سور نزل الذكر على أربعة أنبياء وهم : ابراهيم وموسى وعيسى ومحمد صلى الله عليه وعلى جميع النبيين .

فابراهيم (عليه السلام) من التى فوقها ، وعيسى عليه السلام من الوسط ، ومحمد صلى الله عليه وسلم من العليا ، وهى بما يلى الذكر الأعلى والنور الأعظم .

ثم فوق الذكر فى المرتبة موضع السكن ، وهو خروج الأمر من الذكر الأهل وهو الغيب إلى النفس الكبرى ، وإمداده إليها ، ولذلك جاء بعدها فى المرتبة كهيص ، وهو آخر الذكر الأعلى . وهى خمس آيات والأدنى إنا الر ، وهى منبعث الحركة ، وأنه قاع الأمر لإخراج ما فى المثال الأول كما قدمنا ذكره . ثم المقام الثانى وهو الصاد وهو الأعظم المحيط بالكل ، وهو المكان الكلى فالر زمان الكل . والصاد - هو المكان ، واللام المقام الثالث وهو اللوح الأول وهو المثال المجرد ، وهى الصورة التى خرجت إلى الفعل .

والمبهم هو المقام الرابع وهو المشيئة الكبرى ، وهي الإمكان التي كان فيها كل شيء من خير وشر وحسن وقبيح .

ثم المقام الخامس الآلاف وهي إرادة الله تعالى بها أحكم ما شاء وبها خلق الخلق وهي أول الأشياء ظهوراً .

دكل الكتاب ،

والحمد لله حق حمده

وصلواته على سيدنا محمد وآله

وصحبه وسلم تسليماً كثيراً

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

١ - رسالة الاعتبار

بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على سيدنا محمد نبيه
رسالة الاعتبار للفقير أبي عبد الله الجبلي
رضي الله عنه وأرضاه

سلام عليك ورحمة الله ، فاني أحمد اليك الله الذي لا إله إلا هو وأصلى
على نبيه ، وأسأله السداد في جميع الامور .

ذكرت - رحمك الله - أنك تراءت في بعض الكتب أنه لا يجد المستدل
بالاعتبار من أسفل العالم إلى الأعلى الا مثل ما دلت عليه الأنبياء من الأعلى
إلى الأسفل ، وتعطلت إلى تحقيق ذلك وتمثيله .

أعلم - وفقنا الله وإياك - أن أول ذلك أن الله عز وجل إنما جعل
لعباده العقول التي هي نور من نوره ، ليصروا بها أمره ، ويعرفوا بها
قدره ، فشهدوا الله بما شهد به لنفسه ، وشهدت له به ملائكته ، وأرسلوا العلم
من خلقه ، ثم جعل - عز وجل - كلها خلاق من سمائه ، وأرضه آيات
دالات عليه ، معرفة بربوبيته ، وصفاته الحسنى ، فالعالم كله كتاب ، حروفه
كلامه ، يقرأه المستبرون بعيان الفكرة الصادقة على حسب أبصارهم وسعة
اعتبارهم ، وأبصار قلوبهم تغلب في الأعمى - الظاهرة الممكنة
المكتشفة لمن رأى ، المحجوبة عن نلهمى « وتولى عن ذكرنا ولم يرد إلا
الحياة الدنيا » فهم مبلغ علمه ، ومجال فكرته ، ومنتهى همته ، فلا يجاوز
بصره ما لحظه بعينه . قال الله - عز وجل - « أولم ينظروا في ما كوت
السموات والأرض وما خلق الله من شيء . . . » . فتبين لك أن كل ما خلق
من شيء موضوع للفكرة ، ومطلب للدلالة . وقال في أولياته المستبصرين ،

الذين أثنى عليهم : « ويتفكرون في خلق السموات والأرض ، ربنا ما خلقت هذا باطلا . . » .

أجل ، والله ، لقد أطلعتهم الفكرة على البصيرة ، فشهدت لهم السماء والأرض بما نبأت به النبوة ، أنه ما خلق هذا العالم المنضد المحكم الموزون باطلا ، وأنه للجواز خلقه ، فاستأذوا - مع إقرارهم - من النار . فقالوا : « سبحانك فقنا عذاب النار » .

ونبه - عز وجل - وحصن وكرر ، ودرغب في كتابه على التفكير والتذكر والتبصر فوصل به وفصل ، وأبدى به وأعاد حسب موقع ذلك من منافع العباد وإحيائه لقلوبهم .

٢ - رسالة الاعتبار*

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد نبيه
رسالة الاعتبار للفقير أبي عبد الله الجليل
رضي الله عنه وأرضاه

سلام عليك ورحمة الله ، فاني أحمد إليك الله الذي لا إله إلا هو وأصل
على نبيه ، وأسأله السداد في جميع الأمور .

ذكرت - رحمك الله - أنك قرأت في بعض الكتب أنه لا يحد المستدل
بالاعتبار من أسفل العالم إلى الأعلى إلا مثل مادرات عليه الأنبياء من الأعلى
إلى الأسفل ، وتطلعت إلى تحقيق ذلك وتمثيله .

اعلم - وفقنا الله وإياك - أن أول ذلك أن الله عز وجل إنما جعل
لعباده العقول التي هي نور من نوره ، ليصروا بها أمره ، ويعرفوا بها
قدره فشهدوا لله بما شهد به لنفسه ، وشهدت له به ملائكته ، وأولو العلم
من خلقه ، ثم جعل - عز وجل - كل (أ) ما خلق من ممانه وأرضه آيات
دالات عليه ، معربة بروبته ، وصفاته الحسنى ، فالعالم كله كتاب ، حروفه
كلامه ، يقرأه المستبصرون ببيان الفكرة الصادقة على حسب أبصارهم ونسعة
اعتبارهم ، وأبصار قلوبهم تغلب في الأعاجيب الظاهرة المسكونة
المكشوفة لمن رأى (ب) المحجوبة عن تاهي « وتولى عن ذكرنا ولم يرد إلا
الحياة الدنيا » فهي مبلغ علمه ، ومجال فكرته ، ومنتهى همته ، فلا يجاوز

* ملاحظة : تبدأ الرسالة من ص ١٧٥ من المخطوط « مجاميع » .

(أ) في المخطوط « كلامان » .

(ب) المخطوط : رأيت .

بصره ما لحظه بعينه . قال الله - عز وجل - « أو لم ينظروا في ملكوت
السموات (١) والأرض وما خلق الله من شيء . . . » (١) . فتبين لك أن كل
ما خلق من شيء موضوع للفكرة ، ومطلب للدلالة . وقال في أولياته
المستبصرين، الذين أنثى عليهم : . . . ويتفكرون في خلق السموات والأرض
ربنا ما خلقنا هذا باطلا ، (٢) .

أجل ، والله ، لقد أطلعتهم الفكرة على البصيرة ، فشهدت لهم السماء
والأرض بما نبأت به النبوة ، أنه ما خلق هذا العالم المنضد المحكم الموزون
باطلا ، وأنه للجزاء خلقه ، فاستعاذوا - مع إقرارهم - من النار .
فقالوا : « سبحانك فقنا عذاب النار » (٣) .

وبه - عز وجل - وحض وكرر ، ورغب في كتابه على التفكير
والتذكر والتبصر فوصل به وفصل ، وأبدى به وأعاده ، حسب موقع ذلك
من منافع العباد وإحيائه لقلوبهم . وبعث الأنبياء صلاة الله عليهم وبركاته
يفتنون الناس ويبينون لهم الأمور الباطنة ، ويستشهدون عليها بالآيات
الظاهرة ، ليبلغ الناس إلى اليقين الذي عليه يثابون وبه يطلبون ،
وعنه يسألون . قال : « يدبر الأمر ، يفصل الآيات لعلكم تلتقون بربكم توقنون » (٤)
وقال : حتى إذا جاءوا قال أ كذبتهم بآياتي ولم يحيطوا بها علما ؛ أم ماذا
كنتم تعملون ؟ ، (٥) .

(ج) مخ : السماء .

(١) الاعراف : ٧

(٢) آل عمران

(٣) نفس المصدر

(٤) الزعد : ٢

(٥) النمل : ٨٤

فنبأت الرسل عن أمر الله تعالى . وافتتحت بالأعظم فالأعظم ،
والأول فالأول في الصفة . فدلت على الله عز وجهه . وعلى صفاته الحسنی
وكيف بدأ خلقه وأنشأه ، واستوى على عرشه ، وكرسى ملكوته وسماواته
وأرضه إلى آخر ذلك ، وأمرنا بالاعتبار لذلك ، وأشا؛ (د) إلى البدو فيه
من آيات الأرض كقوله تعالى : « يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم
والذين من قبلكم لعلكم تتقون . الذى جعل لكم الأرض فراشاً والسماء
بناء ، وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم ، (١) وقوله
تعالى « يا أيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة ، (٢) وقوله
« إن الله فالق الحب والنوى يخرج الحى من الميت ويخرج الميت من الحى ، (٣)
وقال ، وفى الأرض آيات للذوقين ، وفى أنفسكم دأفلا تبصرون ، (٤)

فالعالم وخلائقه كلها وآياته درج يتصعد فيها المعتبرون إلى ما فى العلا
من آيات الله الكبرى . والمترقى إنما يترقى من الأسفل إلى الأعلى
فهم يرقون بتصعد العقول من مقامهم سفلا إلى ما انتهت إليه من صفات
الأنبياء من الآيات العلا . فإذا فكروا أبصروا ، وإذا أبصروا وجدوا
الحق واحداً على ما حكمت الرسل عليهم السلام ، وعلى ما وصفوا به الحق
عن الله . وأنه متفق متصادق ، لا اختلاف فيه من حيث ما أذنته ؛
فهو هو .

فوجدوا الاعتبار يشهد للنبا فيصدقه ، ووجدوا النبا موافقاً للاعتبار

(١) البقرة : ٢١ - ٢٢

(٢) النساء : ١

(٣) الأنعام : ٩٥

(٤) البقرة : ٢٠ - ٢٣

لا تخالفه، فتعاقد البرهان ، وتجلى اليقين وأفضت القلوب إلى حقائق
(١) (٢) (٣) (٤) (٥) (٦) (٧) (٨) (٩) (١٠) (١١) (١٢) (١٣) (١٤) (١٥) (١٦) (١٧) (١٨) (١٩) (٢٠) (٢١) (٢٢) (٢٣) (٢٤) (٢٥) (٢٦) (٢٧) (٢٨) (٢٩) (٣٠) (٣١) (٣٢) (٣٣) (٣٤) (٣٥) (٣٦) (٣٧) (٣٨) (٣٩) (٤٠) (٤١) (٤٢) (٤٣) (٤٤) (٤٥) (٤٦) (٤٧) (٤٨) (٤٩) (٥٠) (٥١) (٥٢) (٥٣) (٥٤) (٥٥) (٥٦) (٥٧) (٥٨) (٥٩) (٦٠) (٦١) (٦٢) (٦٣) (٦٤) (٦٥) (٦٦) (٦٧) (٦٨) (٦٩) (٧٠) (٧١) (٧٢) (٧٣) (٧٤) (٧٥) (٧٦) (٧٧) (٧٨) (٧٩) (٨٠) (٨١) (٨٢) (٨٣) (٨٤) (٨٥) (٨٦) (٨٧) (٨٨) (٨٩) (٩٠) (٩١) (٩٢) (٩٣) (٩٤) (٩٥) (٩٦) (٩٧) (٩٨) (٩٩) (١٠٠)

فبمذه الطريقة التي دل لها على الذكاء وأرشدت إليها الرسل يكتب
للزور الذي لا يطفأ أبداً ، وتستفاد البصائر الصادقة التي بها اقترب المتقربون
من الله ، ووصلوا إلى الدنيا والآخرة إلى المقام المحمود عن غيرهم ، وعانوا
الزور بأبصار قلوبهم ، وعلموا علم الكتاب ، فشهدت قلوبهم له أنه الحق
قال الله تعالى : **وَأَمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ مِنَ رَبِّكَ الْقُرْآنَ فَالْحَقُّ وَالْحَقُّ كَرِيمٌ** ؟
أفأنت تترك أولئك الأبياب الذين يوفدن بعمد الله بلا ينقضون الميثاق ، إلى
قولهم : **وَيَخَافُونَ رَبَّهُمْ الْحَسَابَ** (١)

لست أرى كلام الرسول قد وافق كلام كله إلى قوله : **وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا**
لَسْتَ بِنَبِيٍّ إِلَّا أَنطقت بالله سميتاً يعني وينبئكم ومن عنده علم الكتاب ، (٢)
ولا يصل بشر إلى من فوق علم الكتاب حتى يقرن الخبر بالاعتبار ،
وعقوب السماع بالإحتمال صير من جعلنا الله وإياكم من المؤمنين المستبصرين .

فإنما غريب هذا الاستدلال من أسفل العام إلى أعلاه فله أمثلة كثيرة ،
أولها جوه السطح كلها تقضى إلى مخرج واحد ، فمن ذلك أن ينظر الناظر إلى
تغيرتها العلوية ، والحيوان والنبات أو الموت . فنظر إلى النبات فرأى
تغيرها من أحوالها ، ونظر إلى حركة الغذاء فيه مندفعة إلى أعلا من
أسفله ، فمصلحة على الأسماء ، قد عذبت عليها ، فلا تعدوها من ضروب
تغيرها : **عُودٌ وَرَقْرَقَةٌ وَوَارِدَةٌ وَثَمَرَةٌ وَنَوَاحٍ** . ونظر إلى ذلك الغذاء
فإذا هو صاعد علواً ، وأخذ عرضاً فقال : إن طبيعة الماء تتحرك سفلاً ،

(١) الرعد : ١٩ / ٢١
(٢) الرعد : ٤٣

فليست هذه الحركة المتصعدة عن طبيعة ، فوجب ثم شيء (هـ) آخر أزال (و)
الماء عن طبيعته التي هي ضده ، فلم نجد شيئاً يتحرك بطبعه علواً إلا النار ،
فسلم أن الماء نار رفعت الماء على ضد حركة الماء .

ونظر إلى تقسيم ذلك الغذاء وتعديله عن مجاريه ومستقره ، فعلم أن
ليس في طبيعة الماء ولا النار التقسيم ولا التفصيل ، فنظر إلى ذلك الغذاء
الذي هو ماء واحد في أرض واحدة وهواء واحد ، وهو يتفصل إلى تلك
الطروب المختلفة من عود صليب ، وغصن رطيب ، وورقة رخوة ، وثمرة
لينة ونواة لطيفة ، وقشر ونبات ، ونوراة مختلفة الألوان والمجسات
والطعوم والأرايح ، تسقى بماء واحد ، وفضل بعضها على بعض في الأكل
فعلم أن الماء والنار ليس معها إلا الهراء والأرض ، فلم يكن في طبع واحد
من هؤلاء الأربعة من التفصيل شيئاً ولا للتقليب عن طبيعة هذه العجائب ،
والتصاريف المختلفة شيء ونظر إلى الماء والنار والأرض والهواء فإذا هي
أضداد لا تأتلف من قبل أنفسها ، فوجب مؤلف يرب هذه الأضداد بردها
عن اختلافها الذي هو طبيعياً إلى الإئتلاف الذي هو خلاف ذاتها ، ووجب
مقسم لهذا الغذاء في طبائعيها ، ووجب مفصل لهذا الغذاء يحيل لهذه الضروب
على أطوارها ، فوجب أن المؤلف لهذه الأضداد المتنافرة والمسلك لهذا
الغذاء في هذه الجهات المختلفة ، والحيل له إلى هذه الأنواع المنشقة
ليس بذي ضرورة ولا طبيعة محصورة كهذه المطبوعات ، لان الطبيعة
المحصورة الواحدة لا يجي منها إلا فصل واحد وحركة واحدة ، ولون واحد
لان الطبيعة المحصورة لها من غيرها حاصر ، وعليها من نفسها دليل الفقر
والملاكة .

(هـ) مخ : شيئاً

(و) مخ : زال .

فنظر إلى الماء فاتتني عن هذه الصفة . ونظر إلى الأرض فاتتني منها ،
ونظر إلى النار فاتتني منها ، وإلى الهواء ، فاتتني . فاضطره النظر إلى أن
يجاوز بفكره هذه الأشياء ، طالباً لهذا الذي أوجب في شهادته الفطرة
سواها وأن يفرق قلبه إلى ما وراءها ، إذ وجب أن يكون المؤلف لها
في اختلافها ، المصروف لها عن طبائعها فوقها ومحيطاً بها ، وأعلى منها وأكبر
فارتقت الهمة الباحثة إلى السماء الأولى ، فقال لعل هذا منتهى هذه الطبائع
الأربع ، فإذا هو فوق السماء سماء وفوق السماء سماء ذلك عالمها الأفلاك
المسخرة بما فيها من الشمس والقمر والنجوم إلى سبعة أفلاك ظاهرة للعيان .
فلما اعتبرها فإذا هي أشخاص ذات أشكال وجهات مختلفة وألوان مختلفة
ذات أجزاء ونهايات وحركات مزومة مسخرة لا تصرف فيها ولا تعدو
طرائقها مشاكلة لما بدأ به الاعتبار من نبات الأرض . فدلوها من التآلف
والضرورات والتسخير ما أزم ما تحتها سواء . فوجب الشهادة بالفطرة أن
المدير لها فرقتها ومحيطاً بها ، فلما جال في أسفل العالم يطلب الدليل على ما فوق
ذلك ، وجد في الأسفل شيئاً خامساً هو أشرف من هذه الأربعة وأرفع ،
وهي الروح الحيوانية المتصرفة ذات السمع والبصر والحركة والفهم فقال هذه
النفس الروحانية الشريفة التي أرى ساير الأشياء تبعاً لها وأرى كل شيء دونها
في الفهم والتصرف هي المحيطة بجسم هذا العالم فوق السماء السابعة ، حاملة
لها بحر كتها كما حملت هذا الجسم الحيواني ونقلته وأحاطت بظاهره وباطنه
فقال هذا فلك محيط ، فلك النفس ، عالم النفس ، فوجد مكان الكبرسي
ومكان الروح قائماً محيطاً موجوداً لحس الفطرة فوق السماء السابعة .

ولا يمكن أن تكون هذه السموات السبع بثقلها وعظيم أجرامها حاملة نفسها ولا يمكن أن يكون حاملها إلا أعظم منها إحاطة وأوسع سعة وأعلى علواً ولا يمكن في شهادة القلوب أن تكون هذه النفس العظيمة والروح المحيطة الكبرى تحت هذه الأشياء الأرضية الموات . قال - عز وجل - «ثم ارجع البصر كرتين ينقلب» (١) يرجع الناظر يبصره فإذا هذه النفس الروحانية التي هي أشرف من هذه القوى الأربع الطبيعية قد لزمها نحو ما لزم هذه الطبائع المولفة التي هي مجزأة في الحيوان ، مفصلة موقوفة على حدود لا تعدوها ، محصورة في نهاية لا تجاوزها ، مزمومة بزمام التسخير والعبودية والذلة ، موسومة بسمه العجز . قد جعل لها قوة لا تجاوزها ، عاجزة عما وراها . وإذا بالآفات تأخذها من حيث لا تعلم ، ولا تمتنع فهي تنام وتذهل وتأم وتسأم وتسرو وتحزن ، وهي مع ذلك ، فهي تفسو من صغر إلى كبر ، وترجع من شبيبة إلى هرم ، فيأخذها النقص والزيادة والقلة والكثرة وسائر الأعلام الدالة على المملسكة والعبودية فلما وجب على هذه النفس المفصلة من النفس الكبرى ذلك ، وجب أن ذلك لاحق لأصل الشيء حكم واحد ضرورة ، فلزم ذلك النفس الكبرى من التسخير والتذليل والعجز ما لزم ما تحتها ولزمها الإنحصار الغاية والحد بطاقتها (طاقاتها) المحدودة وحملها إياه . ووجد على هذه النفس مع تصرفها زماما لم يهمل عنها مع فصلها على ما لا تتصرف تصرفها . قد جعل لتصرفها غايات ، إذا انتهت إليها أقرت بالعجز ، ورجعت خاسرة مقرة ، وأتتها خواطرها ونواياها من قبل غيرها ، ووجدت آثار التسخير والملاك ينفه فيها ، فلم أن فوقها غيرها ، وابتغى لذلك الغير أثر في السفلى يستدل به فوجد هذه النفس

إنما ذاتها الحركة والإتيان للعقل فإنها مأمورة . ووجدت قائمة الحركة والحياة دون أن تكون ذات عقل فتكون حينئذ مسلوقة الاختيار والتصريف . وهي قائمة الحركة والحياة ، نعلم أنها والعقل سيان وأن الحركة والحياة من ذاتها . وأن العقل مركب فيها من فوقها . هو يملكها ويصرفها ، ويقلب حركاتها ويزن لها إرادتها ويحملها على اختياره دون اختيارها ، فوجب أنه أعلى منها وأعظم وأشرف .

فوجب بحس الفطرة قوة محيطية بالنفس الكبرى مطابقة لها ، هي أعلى منها وأشرف من قبلها بتفضل التدبير والتعديل فيها وفي العالم المحمول عليها . وعنها يكون المهم والعلم والبصائر والبرهان كله ، فقاروا هذا فلك العقل . عالم العقل ، فوجدوا مكان العرش - وموضع المقادير العليا والمشية الكبرى ، فسبحان الله رب العرش العظيم .

ثم نظر الباحث فأحكم النظر فإذا العقل مطابق لهذه النفس الحيوانية . محصور معها ، قد أخذت حدودها وزمامها ، وإذا هو مع شرفه وفضله موقوف على نهاية يعجز عما وراءها ، وإذا به يشو مع النفس فيزيد وينقص ويصفو ويكدر ، وإذا الآفات تأخذها والخواطر تقع به من غير ذاته ، ومن حيث لا يعلم ، فإذا علامات العجز والتذليل والمملكة كلها قائمة فيه ، بيذة عليه ، وإذا فوقه مدبر قد جعل له قدراً ورعاية وهدى ، وأطلق عليه الخير والشر والخاطر والعارض من حيث لا يعلم ، فوجب ضرورة لازمة أن فوقه مال كاله ولجميع ما تحته ، إذ جميع ما تحته دونه .

فنظر في ذلك المالك الأعلى : أحورد هو ؟ كما أن جميع ما تحته محدود بعلم مجدوده مطالباً للعالم كما طابق العقل النفس وكما طابقت النفس (أو أن حدوده) بآثاره وآياته النازلة على العقل ، وعلى ما تحته نزولاً لا يمتنع

منها شيء . فلم يجدوه مباشراً اشيء إذ لم يمكن فرق الامثال شيء مباشرة
أو يطابقه في حس القطرة فلما ارتفع المتعالي الأكبر عن مباشرة المحدود
وارتفع عن عرش المحدود وعن مثال المحدود ، ووجبت له إحاطة فوق
كل إحاطة ، وعلو فوق كل علو . نخرج بذلك عن الأوهام ، إذ الأوهام
هي العقول الممثلة للأشياء المتمثلة للأشياء . فالعقول محدودة ، فما كان فوق
المحدود مطابقاً به ، عالياً عليه ، محتوباً له . فلا يمكن أن يكون المحدود
يحتويه ، ولا يحيط به ليختلف القول والحق ولا يختلف .

فوجب من ذلك أن المتعالي لا مثال له ، ولا نهاية له ، ولا بدء له
ولا جزء له ولا غاية له فلا دخل في وحدانيته وعظمته فتعالى الملك الأعلى
وارتفع عن الجنس كله إلا بالبراهين الدالة عليه ، والآثار التي رسمها في
بريته ، شاهدة له بربوبيته ، فقام الوجود به إضطراراً في حس العقل مع
عدم المثال والجنس وشهد النظر عن البحث أن ليس في العالم شيء يقوم
بنفسه ، إلا بغيره ، وتبين أن ذلك الغير لو كان مثل الأشياء التي لا تقوم
بأنفسها لم يقم هو أيضاً بنفسه ، فوجب من كل بحث وكل جهة وجوب
إضطرار الشيء لأفعاله عنه ولا يخرج لذي عقل منه ، رباً ملكاً أولاً ،
مبتدعاً لهذا العالم ليس كمثل شيء ، ولا يشاركه بما خلق شيء ، قد باين
كل ما خلق بالذات والحال ، وهو مع كل شيء بالأزمته والعام والظهور ،
أفقر الأشياء كلها إليه ، إذ كل أثر من تصريف وتأليف معلق بعنه ،
الأسفل بما فوقه منزلة حتى ينتهي إلى الأعلى الذي هو الحق الأنصى ، فيجد
تفصيله وتقليبه وتأليفه أثراً من غيره ، ليس من ذاته ويجد به من العقول
مثل ما جدت ما تحتها من الفقر إليه ؟ فليفتد وجدت ربك وخالقك ،

فلقيته بنفسك ، وأبصرته ببصيرتك ، وطالعت ساحة قربه بترقيق ل إليه
من السبيل الذي فتح لك نحوه . فأراك ملكوته كله مزمزماً بزمامه ،
ومحصوراً في إحاطته ، مرتباً بتقديره ، متصرفاً بتدبيره ، قائماً على نهاياته ،
مضطراً إلى إرادته ومشيتته ، لا حاكم فيه غيره ، ولا مسلك فيه لشيء
دون إذنه — سبحانه الواحد الخالق المحيط المقيم على جميع ما خلق ،
الذي يمسك السموات والأرض أن تزولا ، الفعال لما يشاء وتعالى
علواً كبيراً .

فهذا مثال من استدلال الاعتبار ، وهو الذي دار عليه وابتغاه
المتنصرون المسمون بالفلاسفة بغير نية مستقيمة فأخطأوه ، وفصلوا عنه ،
فتأهوا في التزهات التي لا نور فيها : وإنما رأوا أصل ذلك شيئاً سمعوه ،
أو جدوا رسمه إثارة من نبوة إبراهيم صلى الله عليه وسلم في اعتبار خلائق
الملكووت للدلالة على باريه . فأردوا تلك السبيل بغير نية فأخطأوها .

وجاءت الأنبياء صلوات الله عليهم فقالوا : إن ربكم الله الذي
خلقكم والذين من قبلكم « واحد (١) حق لا شريك له » ليس كمثل شيء .
وهو (٢) أعظم من كل شيء ، وهو المحيط بكل شيء . لا تأخذه الأقطار ،
ولا تحيط به ولا تدركه الأبصار ، لأنه لا نهاية له ولا بداية . وهو

(١) البقرة / ٢١ ونس الآية « يا أيها الناس أعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من

قبلكم .

(٢) الشورى / ١١

الأول قبل كل ذي غاية وذى نهاية وكل شيء دونه محدث محدود
مفصل بذلك .

فأول ما خلق العرش والماء وكتب في عرشه جميع مقاديره
وتضايها . وما نجري عليه إرادته فليس في العالم إرادة لغيره ولا شيء
إلا بإذنه ، وعرشه محيط بالأشياء كلها ، عال فوقها زام لها . وتحت ذلك
كرسيه الذى وسع السموات والأرض وهو حافظهما وتقيمهما دون كافة
أو مباشرة .

وأنه استوى فعلا فوق العرش ، وهو أقرب - إلى كل شيء من نفسه
مع تعاليه وتقديسه ، وأنه خلق هذه السموات السبع تحت عرشه فى ستة
أيام ، وجعل فيها سراجاً وقرماً منيراً ، ونجوماً سابحة فى أفلاكها ، مسخرة
على تقدير لها بوزن موزون . لا يسبق شيء منها شيئاً وأنه خلق الأزواج
كلها مما تنبت والأرض ومن أنفسهم وما لا يعلمون .

وأنه جعل كل شيء خلقه فى سمواته وأرضه آيات دالة عليه ، شواهد
برو بيته وعظمته وعدله ورحمته ، وأسماؤه الحسن .

من فكر واعتبر منيباً إلى ربه ، وأبصر ذلك فى نفسه وفى كل شيء فى
هذا العالم معه . وأن كل شيء فقير إليه ، مضطر إلى ما عنده وهو قيمه
ومسكته . لولا هو ذلك وبطل .

ثم قصوا وتابوا وشبهوا بربهم من سائر صفاته الحسنى وأسماؤه

الحسنى ما اتصل بالاعتبار كاتصال ما قبله ، وشهدت جميعه الآيات ،
ونطاقته . يشهد بعض ذلك لبعضه ، ويدلها أوله على آخره وآخره على أوله ،
وبعض ظاهره باطنه وظاهره .

كلما إزداد المعتبر نظراً إزداد بصراً ، وكلما إزداد بصراً إزداد
تصديقاً وتوفيقاً ويقيناً وإستبصاراً .

فجاء خبر النبوة مبتدئاً من جهة العرش نازلاً إلى الأرض
فوافق - الاعتبار الصاعد من جهة الأرض إلى العرش سواء بسواء :
لا فرق .

ولم يأت نبا عن الله بيناً إلا وفي العالم آية دالة على ذلك النبا . وليس في
العالم آية دالة على نبا إلا والنبوة قد نبأت به وفهت عليه . إما تفصيلاً وإما
بجمل ، فلما اتفق البرهان ، وتصادق النبا الموصوف بالآثر المفهوم ،
إزم العقل ضرورة الإقرار (بأن هذه القوة) حاصرة له ، محيطه به ، عالية
عليه . إن عمى عنها ، ورام الخروج عن حوزتها خرج عن الكنف كله ،
فلم يكن له مأوى إلا النار السفلى : لانقطاعه عن ولاية الله . وإن تمسك بها ،
وترقى في أسبابها ، اقترب من الله المعين ، واستزاد من ولايته قدماً حتى يتجلى
على القدمين ، ويثبتوا في جوار الله تعالى الذى كنف فيه أوليائه
الناظرين إلى كنفه بابتغاء معرفته ، وعلت بهم العالية السامية إلى
جوار ربهم ، والسالكين إلى الأمل المعقود لهم بوعده الصادق الذى كانوا
يوعدون (١) .

فبؤساً للغافلين و الذين كانت أعينهم في غطاء عن ذكرى، (١) .

ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء . والله ذو الفضل العظيم، (٢) .

تمت رسالة الاعتبار بحمد الله ومنه

وصلواته على محمد وآله

(٣) الكهف .

(٢) الحديد / ٢٣ .

ثانياً . نصوص فارابية

من

الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية^(١)

١ - مقالة في معاني العقل

د . أما العقل الذي يقول به الجمهور في الإنسان له عاقل فإن مرجع ما يعنون به هو إلى التعقل وذلك أنهم ربما قالوا في مثل معونة أنه كان عاقلاً وربما اقتصعوا أن يسموه عاقلاً ويقولون إن العاقل محتاج إلى دين، والدين عندهم هو الذي يظنون أنه هو الفضيلة، وهؤلاء إنما يعنون به العاقل من كان فاضلاً جيد الروية في استنباط ما ينبغي أن يؤثر من خير أو يجتنب من شر . ويمتنعون أن يوقعوا هذا الاسم على من كان جيد الروية في استنباط ما هو شر، بل يسمونه ما كراً أو داهياً وأشباه هذه الأسماء . وجودة الروية في استنباط ما هو في الحقيقة خير ليفعل وفي استنباط ما هو شر ليجتنب هو تعقل، ف هؤلاء إنما يعنون بالعقل المعنى السكلي، ما يعنيه أرسطوطاليس بالتعقل .

وأما من سمي معونة عاقلاً فإنه أراد به جودة الروية في استنباط ما ينبغي أن يؤثر أو يجتنب على الإطلاق، وهؤلاء من وقفوا في أمر معونة أو أمثاله بأن يراجعوا فيمن هو عاقل عندهم هل يسمون بهذا الاسم من كان شريراً وكان يستعمل جودة رويته فيما هو عندهم شر توقفوا وامتنعوا من تسميته عاقلاً فإذا سئلوا عن يستعمل جودة رويته في فعل الشر هل يسمى داهياً أو ما كراً أو ما أشبه هذه الأسماء، لم يمنعوه هذا الاسم .

(١) تحقيق فردريك ديتريشي من ٣٩ ، ٤٠ ، (leiden 1890)

العالم بجوده وحكمته وعدله ، وأما الأعمال التي يعملها الفيلسوف فهي التشبه
بالحائق بمقدار طاقة الإنسان .

وأما السبيل الذي ينبغي أن يسلكها من أراد تعلم الفلسفة فهي القصد
إلى الأعمال وبلوغ الغاية ، والقصد إلى الأعمال يكون بالعلم وذلك أن
تمام العلم والعمل وبلوغ الغاية في العلم لا يكون إلا بمعرفة الطبايع لأنها
أقرب إلى فهمنا ثم بعد ذلك الهندسة ، وأما بلوغ الغاية في العمل فيكون
أولا بإصلاح الإنسان نفسه ثم بإصلاح غيره ممن في منزله أو في
مدينته .

٣ - من عيون المسائل (١)

« وللإنسان من جملة الحيوان خواص بأن له نفسا يظهر منها قوى
بها تفعل أفعالها بالآلات الحسية، وله زيادة قوة بأن يفعل لآلة جسمانية
وتلك قوة الفعل، ومن تلك القوى الغذائية والمربية والمولدة ولكل واحدة
من هذه قوة تخدمها ومن قواها المدركة القوة الظاهرة والإحساس الباطنية
المتخيلة والوهم والذاكرة والمفكرة والقوى المحركة الشهوانية والغضبية
والتي تحرك الاعضاء ، وكل واحدة من هذه القوى التي ذكرناها تفعل
بآلة ولا يمكن إلا كذلك وليس واحدة من هذه القوى بمفارقة .

ومن هذه القوى العقل العملي وهو الذي يستنبط ما يجب فعله من
الأعمال الإنسانية ومن قوى النفس العقل العلي وهو الذي يتم به جوهر
النفس ويصير جوهرأ عقليا بالفعل ، ولهذا العقل مراتب يكون مرة عقلا
هيولانيا، ومرة عقلا بالملك ومرة عقلا مستفادا ، وهذه القوى التي تدرك

المعقولات جوهر بسيط وايس بجسم ولا يخرج من القوة إلى الفعل ولا يصير عقلاً تاماً إلا لسبب عقل مفارق وهو العقل الفعّال الذي يخرج به إلى العقل ولا يجوز أن تكون المعقولات منحصرة في شيء متجزئ أو ذي وضع وهو مفارق للمادة يبقى بعد موت البدن وايس فيه قوة قبول الفساد وهو جوهر أحدى وهو الإنسان على الحقيقة وله قوى تنبئ منه في الأعضاء وظهوره من واهب الصور يكون عند ظهور الشر والصالح لقبوله ، وهو البدن فينبئ يستحق الظهور ، وذلك الشيء هو الجسد والروح الكائن في ضمن القلب من أجزاء البدن وهو الموضوع الأول للنفس ولا يجوز وجود النفس قبل البدن كما يقول أفلاطن ولا يجوز انتقال النفس من الجسد إلى جسد كما يقول المتأخريون وللنفس بعد موت البدن سعادات وشقاوات ، وهذه الأحوال متفاوتة للنفوس وهى أمور لها مستحقة ، وذلك لها بالوجوب والعدل كما يكون لإنسان يحسن بتدبير صحة البدن فمن تلك الجهة يأتى مرض بدنه والتوفيق في الأمور بيد الله تعالى وكل يسر لما خاق له وعناية الله تعالى محيطه بجميع الأشياء ومتصلة بكل أحد وكل كان بقضائه وقدره والشروع أيضاً بقدره وقضائه لأن الشرور على سبيل التبع للأشياء التى لا يبد لها من الشر والشروع واصلة إلى الكائنات الفاسدات وتلك الشرور محمودة على طريق العرض أذلو لم تكن تلك الشرور لم تكن الخيرات الكثيرة دائمة وإن فات الخير الكثير الذى يصل إلى ذلك الشيء لأجل اليسير من الشر الذى لا يبد منه كان الشر حينئذ أ كثر والسلام .

٤ - من نصوص الحكم (١) :

د واجب الوجود بذاته لا جنس له ولا فصل له ولا نوع له ولا ند له ،

واجب الوجود لا مقوم له ولا موضوع له ولا عوارض له ولا لبس له فهو صراح فهو طاهر ، واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر على ذاته بذاته ، فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر فهو ينال الكل من ذاته فعله بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته فيكثر عليه بالكل كثرة بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة إلى ذاته فهو الكل في وحدة فهو الحق وكيف لا وقد وجب ، هو الباطن وكيف لا وقد ظهر فهو ظاهر من حيث هو باطن وباطن من حيث هو ظاهر فخذ من بطونه إلى ظهوره حتى يظهر لك ويبطن . .

« لك أن تلاحظ عالم الخلق فتري فيه أمارات الضمة ولك أن تعرض عنه وتلاحظ عالم الوجود المحض وتعلم أنه لا بد من وجود الذات . وتعلم كيف ينبغى أن يكون عليه الموجود بالذات . فإن اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد وإن اعتبرت عالم الموجود المحض فأنت تعرف بالنزول أن ليس هذا وذاك وتعرف بالصعود أن هذا هذا . »

« سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى نبين لهم أنه الحق أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد . . »

« إذ اعرفن أولا الحق عرفت الحق وعرفت ما ليس بحق وإن عرفت الباطل أولا عرفت الباطل ولم تعرف الحق على ما هو حقه فانظر إلى الحق فإنك لا تحب إلا قلبه بل توجه بوجهك إلى وجهه من لا يبقى إلا وجهه . . »

« كل إدراك فإما أن يكون لملائم أو لغير ملائم بل منافر والملازمة إدراك الملائم والأذى إدراك المنافر . إن لكل إدراك كمالا فلذته إدراكه

ما يستطيعه وللغضب والغلبة وللوهم الرجاء ولكل حسي ما يعمله ولما هو أعلى هو الحق وخصوصاً الحق بالذات كل كمال من هذه الكمالات وهي معشوقة إدراكه إن النفس مطمئنة كما لها عرفان الحق الأول بإدراكها فمرافاتها للحق الأول وهي ربة قدسية على ما يتجلى لها هو اللذة القصوى .

« إن لك منك غطاء فضلاً عن لباسك من البدن فاجتهد أن ترفع الحجاب وتتجرد فحينئذ تلحق فلا تسأل عما تباشره فإن ألمت فويل لك وإن سلمت فطوبى لك وأنت في بدئك كما أنك لست في بدئك وكأملك في صقع الملكوت فتري ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ، فاتخذ لك عهد الحق عهداً إلى أن تأتيه فرداً »

« إن الروح الذى لك من جوهر عالم الأمر لا يتشكل بصورة ولا يتخلق بخلق ولا يتعين بإشارة ولا يتردد بين سكون وحركة فلذلك تدرك المعدم الذى فات والمنتظر الذى هو آت وتصبح فى عالم الملكوت وتنفس من خام الجبروت . »

« أنت مركب من جوهرين أحدهما مشكل مصور مكيف مقدر متحرك وساكن متجدد منقسم . والثانى بباين للأول فى هذه الصفات غير مشارك له فى حقيقة الذات يناله العقل ويمرض عنه الوهم ، فقد جمعت من عالم الخلق ومن عالم الأمر ، لأن روحك من أمر ربك وبدئك من خلق ربك . »

« النبوة مختصة فى روحها بقوة قدسية تدعن لها غريزة عالم الخلق الأكبر كما تدعن لروحك غريزة عالم الخلق الأصغر فتأتى بمعجزات خارجة عن الحيلة والعادات ولا تصدأ مرآتها ولا يمنعها شيء عن الانتعاش فى اللوح

المحفوظ من الكتاب الذى لا يبطل وذوات الملائكة التى هى الرسل فتبلغ ما عنده إلى عامة الخلق » .

« إن الإنسان منقسم إلى سر وعلن . أما علنه فهو الجسم المحسوس بأعضائه وامتساحه وقد وقف الحس على ظاهره ودل التشريح على باطنه ، وأما سره فقوى روحه » .

« إن قوى روح الإنسان تنقسم إلى قسمين قسم موكل بالعمل وقسم موكل بالإدراك ، والعمل ثلاثة أقسام نباتي وحيواني وإنساني والإدراك قسمان حيواني وإنساني وهذه الأقسام الخمسة موجودة في الإنسان ويشازكه في كثير منها غيره » .

« الروح الإنسانية هى التى تتمكن من تصور المعنى بحدة وحقيقته منفوضاً عنه للواحق الغريبة مأخوذاً من حيث يشترك فيه الكثير وذلك بقوة لها تسمى العقل النظرى وهذه الروح كمرآة ، وهذا العقل النظرى كصقالها وهذه المعقولات ترسم فيها من الفيض الإلهي كما ترسم الأشباح في المرايا الصقيلة إذا لم يفسد صقالها بطبع ولم يعرض بحمة من صقالها عن الجانب الأعلى شغل بما تحمها من الشهوة والغضب والحس والتخيل . فإذا أعرضت عن هذه وتوجهت لتقاء عالم الأمر لحظت الملائكة الأعلى ، واتصلت باللذة العليا .

الروح القدسية لا تشغلها جهة تحت من جهة فوق ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن وقد يتعدى تأثيرها من بدنها إلى أجسام العالم وما فيه ويقبل المعقولات من الروح والملائكة بلا تعليم من الناس .

الأرواح العامية الضعيفة إذا مالت إلى الباطن غابت عن الظاهر وإذا

مات إلى الظاهر غابت عن الباطن وإذا ركنت من الظاهر مشاعر غابت عن الآخر ، وإذا اجتمعت من الحس الباطن إلى قوة غابت عن أخرى ، فكذلك البصر يخجل بالسمع والخوف يشغل عن الشهوة والشهوة تشغل عن الغضب والفكرة تضد عن الذكر والتذكر يصرف عن التفكير والروح القدسية لا يشغلها شأن عن شأن .

« ليس من شأن المحسوس من حيث هو محسوس أن يعقل ولا من شأن المعقول من حيث هو معقول أن يحس ولا يستقم الإحساس إلا بآلة جسمانية فيها تشنج صور المحسوس تشنجاً مستصحباً للواحق الغريبة ولن يستقم الإدراك العقلي بآلة جسمانية ، فإن المتصور فيها مخصوص والعالم المشترك فيه لا يتقرر في منقسم بل الروح الإنسانية هي التي تتلقى المعقولات بقبول جوهر غير جسماني وليس بمتجزى ولا بمتمكن بل غير داخل في وهم ولا يدرك بالحس لأنه من حيز الأمر .

الحس تصرفه فيما هو من عالم الخلق والعقل تصرفه فيما هو من عالم الأمر وما هو فرق الخلق والأمر فهو محتجب عن الحس والعقل .

ليس حجابها غير انكشافه كالشمس لو انتصبت يسيراً لاستعلت كثيراً .

الذات الأحادية لا سبيل إلى إدراكها بل تعرف بصفتها وغاية السبيل إليها الاستبصار بأن لا سبيل إليها وتعالى عما يصفه الجاهلون .

٥ - جواب مسائل (أجاب عليها الفارابي) (١) :

« سئل عن الحفظ والفهم أيهما أفضل ؟ فقال الفهم أفضل من الحفظ

وذلك أن الحفظ فعله إنما يكون في الألفاظ أكثر وذلك في الجزئيات والأشخاص وهذه أمور لا تكاد تنهاى ولا هي تجدى وتغنى لا بأشخاصها ولا بأنواعها والساعى فيها لا يتناهى كباطل السعى والفهم فعله في المعانى والكليات والقوانين وهذه أمور محدودة متناهية وواحدة للجميع . والذى يسعى في هذه الأمور لا يخلو من جدوى ، وأيضاً فإن فعل الإنسان الخاص به القياس والتدبير والسياسات والنظر في العواقب فإذا كان معول الإنسان فيما يحتوى ويعرض له على جزئيات حفظها لا يأمن الغلط والضلال إذ الأمور بأشخاصها لا يشبه بعضها بعضاً جميع الجهات ولعل الذى يعرض له لا يكون من جنس ما حفظه فإذا كان معوله على الأصول والسكيات وعرض له أمر من الأمور أمكنه أن يرجع بفهمه إلى الأصول فيقيس هذا فقد تبين أن الفهم أفضل من الحفظ .



نصوص حول النبوة

من كتاب الجديد في الحكمة (١)

لعز الدولة ، ابن كوة : سعد بن منصور

المتوفى ٦٧٦ هـ

الفصل الخامس في

لوحة ٣٢٨ : المنامات والوحي والإلهام والمعجزات والكرامات
والآثار الغريبة الصادرة عن النفس ودرجات العارفين ومقاماتهم وكيفية
إرتياضهم .

• • •

دلت التجربة على أن للنفس الإنسانية أن تطلع على بعض الغيبات في
حالة النوم .

فن الناس من جرب ذلك من نفسه ، ومنهم من جربه من غيره . فإن
خلفاً كثيراً يستحيل التواطؤ في حقهم على الكذب . يحكون عن أنفسهم
رؤيا منامات تقع : إما عنها ، أو تفسيرها .

وقد يتفق جماعة من المحرورين والمجانين مثل ذلك ، في حالة اليقظة .

(١) مخطوط محفوظ بمكتبة كورنيلي بتكيا رقم ٧/١٦١٢ حكمة والهجيات .

وأكثره يمرض لهم عند أحوال : كالمهرع والعشى ، تفسد حركات قوام الحسية .

وإطراد ذلك أفادنا ، أن لقلّة الشواغل الحسية مدخلا عظيما ، في تلقي الغيب من مفيدة .

وبهذا علم أن التفات النفس إلى جانب البدن ، مانع لها عند تلقي المغيبات ، وأنها متلقية للغيب من الجانب الأعلى ، ولهذا قد يستعين بعضهم في تلقي الغيب بأقوال مجبرة للحس الظاهر . موقفه للخيال ، فيستعدون بذلك لتلقي ما يتلقونه منه ، بحسب الاستعداد المخصص له .

والمدركات التي تدركها النفس في حالة النوم ، وما يجري مجراه من الأحوال التي نهت عليها : إما أن يكون إدراكها بسبب إتصال النفس بعالم الغيب ، عندما يحصل لها فراغ عن شغل البدن ، أو لا يكون إدراكها لها ، لذلك .

فإن كان الأول فذلك الإدراك : إما أن يكون عند كون الإنسان نائما ، أو عند كونه يقظانا .

فأما الذي عند النوم فسيبه ركود الحواس ، بسبب إنجباس الروح الحاملة لقوة الحس عنها ، لأن النفس لا تزال مشغولة بالتفكير فيما تورد الحواس عليها .

فإذا وجدت فرصة الفراغ ، وارتفع عنها المانع ، استعدت للإتصال بالجواهر الروحانية ، فانطبع فيها ما في تلك الجواهر من صور الأشياء ،

لا سيما ما هو أليق بتلك النفس من أحوالها ، وأحوال ما يقرب منها من :
الأهل ، والولد ، والبلد .

ويكون انطباع تلك الصور في انفس منها ، عند الاتصال ، كأنطباع
صورة مرآة في مرآة أخرى تقابلها عند إرتفاع الحجاب بينهما . وقد
عرفت ما المراد بالانطباع ههنا ، وأنه يطلق مجازاً ، لا حقيقة . وهذا
دليل على أن تلك الجواهر غير محتجة عن أنفسنا بحجاب ألقبة من جهتها ،
إنما الحجاب هو في قوراها :

إما لضعفها ، وإما لاستغلاها ، بغير الجهة التي عندها يكون الوصول
إليها .

وإذا لم يكن أحد المعنيين ، فإن الاتصال بها مبطل ، وليست بما تحتاج
أنفسنا في إدراكها إلى شيء غير الاتصال بها ومطالعتها .

ثم أن تلك الصور ، إما أن تكون كلية أو جزئية :

فإن كانت كلية ، فإما أن تثبت أو تنطوى سريعاً . فإن تثبت فالمنخبة ،
لما فيها من الغريزة المحاكية والمنقلة ، من شيء إلى غيره بترك ما أخذت ،
وتورد شبهه أو ضده أو مناسبة ، كما يعرض لليقظان ، من أنه يشاهد شيئاً ،
فينعطف عليه التخيل إلى أشياء أخرى ، يحضرها مما يتصل به بوجه ، حتى
ينسيه الشيء الذي أدركه أولاً ، فيعود على سبيل التحليل ، بالتخمين إليه ،
بأن يأخذ الحاضر مما قد يؤدي إليه الخيال ، فينظر أنه حضر في الخيال تابعاً
لأي صورة تقدمه ، وتلك لأي أشياء أخرى ، وكذلك حتى يذهب إلى ،
ويتذكر ما نسيه كذلك ، وهو تحليل بالعكس لفعل التحليل ، حتى يذهب

إلى الشيء الذي تكون النفس شاهده من حين اتصالها بذلك العالم ، فأخذت المتخيلة تنتقل عنه إلى أشياء أخرى .

فإذا حاكمت المتخيلة تلك المعاني الكلية التي أدركتها النفس بصورة جزئية ، ثم انطبعت تلك الصور في الخيال ، وانتقلت إلى الحس المشترك ، فصارت مشاهدة .

فإن كان المشاهد تديد المناسبة ، لما أدركته النفس من المعنى الكلي ، حتى لا تفاوت بينهما ، إلا بالكلية والجزئية ، كانت الرؤيا غنية عن التعبير .

وإن لم يكن كذلك ، فإن هناك مناسبة يمكن الوقوف عليها ، والتنبيه لها ، كما إذا صور المعنى بصورة لازمة ، أو ضده ، لإحتياج حينئذ إلى التعبير .

وفائدة التعبير هو التحليل بالعكس على الوجه المذكورة ، حتى ترجع من الصور الخيالية إلى المعاني النفسانية .

وإن لم تكن هناك مناسبة ، فتلك الرؤيا مما يعد في أضغاث الأحلام .

وإن كانت الصور التي أدركتها النفس من تلك المبادئ جزئية ، فقد ثبتت تلك الصورة ، وقد ثبتت .

والتي ثبتت أن حفظتها الحافظة على وجهها ، ولم تهرف بقوة المتخيلة المحاكية الأشياء بتمثيلها ، فتصدق هذه الرؤيا ، ولا تحتاج إلى تعبير .

وإن كانت المتخيلة غالية ، أو إدراك النفس للصور ضعيفاً ، سارعت

المتخيلة بطبعها إلى تبديل ما رآه النفس بمثل ، وربما بدلت ذلك المنال
بآخر ، وهكذا حين اليقظة .

فإن انتهى إلى ما يمكن أن يعاد إليه ، بضرب من التحليل ، فهو رؤيا
تقتصر إلى التعبير ، وإلا فهو من أضغاث الأحلام أيضاً .

هذا حال ما تتلقاه النفس من تلك المبادئ عند النوم . وأما ما تتلقاه
عند اليقظة فعلى وجهين :

أحدهما أن تكون النفس قوية وافية بالجوانب المتجاذبة ، لا يشغلها
البدن عن الاتصال بالمبادئ المذكورة ، وتكون المتخيلة قوية ، بحيث
تقوى على إستخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة ، فلا يبعد أن
يقع لمثل هذه النفس في اليقظة ما يقع للنائمين من غير تفاوت .

فإنه ما هو وحى صريح ، لا يفتقر إلى تأويل ، ومنه ما ليس كذلك
يفتقر إليه ، أو يكون شبيهاً بالمنامات التي هي أضغاث أحلام ، وإن
أمعنت المتخيلة في الانتقال والمحاكاة .

وسبب مشاهدة المتخيلات . هو أن القوة المتخيلة ، كالموضوعية بين
قوتين مستعملتين لها : سافلة وعالية .

فالسافلة : هي الحس ، فإنه يورد عليها صوراً محسوسة ، يشغلها بها .

والعالية : هي العقل ، فإنه يصرفها عن تخيل الكاذبات التي لا بوردها
الحس عليها ، ولا يستعملها العقل فيها .

وإجماع هاتين القوتين على إستعمالها ، يحول بينها وبين التمكن من

إصدار أفعالها الخاصة بها على التمام ، حتى تكون التصور التي تحدثها بحيث يحس بها بالحس المشترك مشاهدة .

فإذا أعرض عنها إحدى القوتين ، لم تبعد أن تقاوم الأخرى ، في كثير من الأحوال ، فلم تمنع عن فعلها تلك المنفعة .

فتارة تتخلص عن مجاذبة الحس ؛ فتقوى على مقاومة العقل ، وتمن فيها هو فعلها الخاص ، غير ملتفت إلى معاندة العقل ، وهذا في حال النوم عند إحضارها الصورة ، كالمشاهدة .

وتارة تتخلص عن سياسة العقل ، عند فساد الآلة ، التي يستعملها العقل في تدبير البدن ، فيستعمل على الحس ، ولا يمكنه من شغائها ، بل يمتن في إثبات أفعالها ، حتى يصير ما ينطبع فيها من الصور ، كالمشاهد لانطباعه في الحواس ، على الوجه الذي يفهم منه الانطباع ، وقد عرفته . وهذا في حال الجنون والمرض .

وقد يعرض مثله عند الخوف ، لما يمرض من ضعف النفس ، وانحذائها ، وإستيلاء الظن والوهم المعينين للتخيل ، على العقل .

وثانيهما : ألا تكون النفس قوية على الوجه المقدم ذكره ، فتمتاج إلى الاستماعة حال اليقظة ، بما يدهش الحس ، ويجبر الخيال ، كما سبق .

وفي الأكثر ، إنما يكون ذلك في ضعفاء العقول ، ومن هو في أصل الجبلية ، إلى الدهش والحيرة ما هو .

وقد يستعين بعض من يستنطق بالغيب بالعدد المشرع ، فلا يزال يلهث فيه ، حتى يكاد يفش عليه ، ويضبط ما يتكلم به .

وربما استعان بعضهم بتأمل شيء شفاف مرعش للبصر ، أو مدمش إياه بشفيفه ، أو يتأمل لطف من سواد براق ، أو بشيء يتلألأ أو يموج .

وربما على ذلك أيضاً إيهام مسيس الجرة ، والإسهاب في الكلام المختلط ، وتركيب أصباغ مفرجة وتمجيزات .

وهذا كله نقص وإخلال بالقوى وإفسادها وتعطيلها ، وليس به محمود عند العلماء .

وقد يجتمع ضعف العائق ، وقوة النفس بالتطريب ، كما للكثير من أولى اللذة والتضييق وتدوير الرموس ، وما مشاكل ذلك مما يفعله بعض المتكهنه .

وإن كان الباقي ، وهو ألا يكون إدراك النفس للدركات المذكورة ، بسبب اتصالها بذلك العالم ؛ لما يحصل لها من القراغ عن البدن . فهذا إن كان في حالة النوم ، فهو الذي يقال له : أضغاث أحلام ، وهو المنام الكاذب . وقد ذكر له أسباب ثلاثة :

السبب الأول : أن ما يدركه الإنسان في حال اليقظة من المحسوسات تبقى صورته في الخيال ، فعند النوم تنتقل من الخيال إلى الحس المشترك ، فيشاهد : إما هو بعينه إن لم تتصرف فيه المتخيلة ، أو ما يناسبه إن تصرف فيه .

السبب الثاني : أن المفكرة إذا ألقت صورة أنتقلت تلك الصورة منها عند النوم إلى الخيال ، ثم منه إلى الحس المشترك ، .

السبب الثالث : إذا تغير مزاج الروح ، الحامل للقوة التخيلية تغيرت أفعالها ، بحسب تلك التغيرات

فن غلب على مزاجه الصفراء ، حا كته بالأشياء الصفراء ، وإن كانت فيه الحرارة حا كته بالبار والحمام الحار .

وإن غلبت البرودة ، حا كته بالنملج والشتاء .

وإن غلبت السوداء ، حا كته بالأشياء السود ، والأمور الهائلة المفرعة .

وإنما حصلت هذه وأمثالها في التخيلية ، عند غلبة ما بوجهها ؛ لأن الكيفية التي في موضع ، ربما تعدت إلى المجاور له ، أو المناسب ، كما يشهد نور الشمس إلى الأجسام ، بمعنى أنه يكون سبباً لحدوثه ، إذ خلقت الأشياء موجودة وجوداً فائضاً بأمثاله على غيره .

والقوة التخيلية متملقة بالجسم المتكيف بتلك الكيفية ، فتتأثر به تأثراً يابق بطبعها ، وهي ليست بجسم ، حتى تقبل نفس الكيفية المختصة بالأجسام فتقبل منها ما في طبيعها قبوله ، على الوجه المذكور .

وإن كان أمثال هذه الأشياء حاصلاً في حال اليقظة ، فربما سميت أموراً شيطانية كاذبة .

وما يرى من الغول والجرة والشياطين ، فقد يكون من أسباب باطنة تخيلية ، وكونها كذلك لا تنافي وجودها الخارجي ؛ لأن الخيال ربما أظهرها ، وإن لم تكن منطبعة فيه ، كما تظهر المرأة صورها ، وإن كانت غير منطبعة فيها ، لما بر .

وما يتلقى من المفريات في حالتي النوم واليقظة ، قد يرد على وجوه :
فإنه قد يرد بجماع صوت : إما للذيد ، وإما هائل .

وقد يرد مكتوباً ، أو مخاطباً به إنسان ، أو ملك ، أو جنى ، أو حيوان
أو نمثال صناعى أو هائف غائب ، أو غير ذلك .

وقد يكون ضرباً من الظن القوى والنفث فى الروع . وقد يشاهد
صورة الكائن بعينه . وقد يكون على وجوه أخرى .

وما يراه النائم فى خياله ، هو مثل ما يراه المستيقظ ، ولكن المستيقظ
لوقوفه على أحكام اليقظ ، يحكم بأن أحد مرائيه واقع : الآخر
غير واقع .

والنائم لغيره عن الإحساس ، بحسب أن الواقع هو الذى يراه
فى خياله ، وهو غلط للنفس من عدم التمييز بين الشئ ومثاله حال
الذهول عن الشئ . وحكم من به سر سام ، أو ما يجرى مجراه ، حكم
النائم فى ذلك .

وقد تكون النفس قوية ، فتؤثر فى أجسام عالم الكون والفساد ،
غير بدنها ، كما تؤثر فى بدنها ، وإن لم يكن منطبعة فيه .

فجاز أن تحيل الهواء إلى القيم ، فتحدث مطراً : إما بقدر الحاجة ،
أو أزيد ، كالطوفان .

وجاز أن تؤثر فى أحداث الزلازل . وإزالة أبراض ، ودفع مؤذيات
وأمثال ذلك ، محالاً يأخذ فى طريق الممتنع الصريح .

وسبب ذلك ، ما علمته من أن الأجسام مطبوعة للنفوس ، وأن نفس الإنسان ، من جوهر المبادئ العالية الروحانية ، والبون الحاصل بينهما - وإن كان كيون ما بين السراج والشمس ، أو بعد من ذلك - غير مانع من المشابهة .

والبدن هو عالم النفس ، وطبيعته هي من عنصر العالم ، فكما تؤثر تلك المبادئ في العالم ، كذلك تؤثر النفس التي قويت ، حتى جاوز تأثيرها بدنها فيه .

وكما أنه يحدث في بدنها ، بما تتمثله من صور المعشوق في الخيال ، مزاج ، يحدث ربحاً عن المادة الرطبة في البدن . وتحدده إلى العضو المعد له ، فيحصل به الألفاظ ، ومن الصورة الغضبية مزاج آخر ، بما كان ، من غير مختل ظاهر .

كذلك يحدث عنها في عالم العناصر تحريك وتسكين وتكثيف وتخلخل ، يتبع ذلك سحب ورياح وصواعق وزلازل ونوع مياه وعيون وأما أشبه ذلك .

وكذلك قد تؤثر في القوى الجسمانية ، التي للحيوانات أخرى ، أو لإنسان آخر .

ولولا العلاقة الطبيعية بين النفس وبدنها الخاص بها ، لكان تأثيرها فيه ، كتأثيرها في غيره ؛ إذ ليست منطبعة فيه ، ليكون تأثيرها فيه بسبب الانطباع ، وإنما هي عاشقة له بالطبع .

وهذه العلاقة العشقية ، وهي التي يقصر تأثيرها عليه في الأغلب .

وإذا قويت النفس ، وصارت كأنها نفس ما للعالم أو لبعض أجزائه ،
لا سبباً ، إذا كان ذلك الجسم أولى به ، لمناسبة تخصه مع بدنه .

كحلقائه إياه ، أو إشفاقه عليه ، أو لضرب آخر من الأولوية .

وليس من شرط المسخن أن يكون حاراً ، ولا المبرد أن يكون بارداً
ولا ما يقتضى شيئاً من الأشياء أن يكون مثل ذلك الشيء موجوداً فيه ،
وإنما يلزم ذلك في العلة التي هي مفيدة للوجود ، كما علمت .

والنفس الشريفة إذا طلبت خيراً ، ودعت الله عز وجل ، استحققت
بتبنيها واستعدادها ترجيحاً لوجود ذلك الممكن ، فيوجد .

والتضرع والإقامة فقد يكونان كاسبين للنفس - ولو لم تكن
شريفة - استعداداً كاملاً ، لقبول الهداية إلى ربه الصواب ، كالفكرة
في إفادتها الاستعداد لقبول الفيض الفاعل للمعرفة .

ومن آثار النفوس الإصابة بالعين ، والمبدأ فيها حالة نفسانية معجبة ،
تؤثر في المتعجب منه ، أذى ظاهراً ، بخاصية فيها .

وأمثال هذه الأشياء ، أن كنت تتحققها من نفسك ، أو بالتسامع
التواتري ، فالذي ذكر يعرفك أسبابها .

وإن كنت لم تتحقق وقوعها ، فما ذكر - مع كونه لا يعطى السبب
فيها - هو يزيل استعدادك لها .

ومن غرائب آثار النفوس السحر : وهو من التأثيرات النفسانية ،
إذا كانت النفوس شريرة ، واستعملت هذه التأثيرات في الشر .

وإذا كانت الغرائب ، لا بمجرد تأثير النفوس : فإن كانت على سبيل الاستعانة بالفلكيات ، فهي دعوة الكواكب .

وإن كانت على سبيل توزيع القوى السماوية بالأرضية فهي الطلسمات .

وإن كانت على سبيل الاستعانة بالخواص السفلية ، فهو علم الخواص .

وإن كانت باعتبار النسب الرياضية فهي الحيل الهندسية .

وإن كانت على سبيل الاستعانة بالأرواح الساذجة فهي العزائم .

وقد يتركب من هذه ما يحدث منه غرائب أخرى .

كجبر الأثقال ، ونقل المياه والآلات الرافعة والزمارة ، فإن هذه يستعان عليها بمجموع الخواص الطبيعية والرياضية .

وغرائب النفوس كثيرة ، ولعلمها كله ترجع إلى ما قبل .

وقد يظهر عن العارفين أحوال خارقة للعادات ، عند من لم يقف على أسبابها .

وهذه الخوارق ، إذا إفترن بها التحدى ، مع عدم المعارضة ، سميت

معجزات وإذا لم يفترن بها ذلك ، سميت كرامات .

فالمعجزات هي : كما يفعله الأنبياء - صلوات الله عليهم أجمعين -

عند تحديهم ، ودعواهم النبوة .

والكرامات : هي كما يظهر عز أولياء الله الأبرار .

والذي يدل على أن النبي يجب دخوله في الوجود ، هو أن الإنسان لا يحسن معيشتة لو انفرد ، بل تقتصر إلى آخر من نوعه ، يكون مكفياً به ، وذلك الآخر مكفياً بهذا ، أو بغيره . حتى إذا اجتمعوا كان أمرهم منتظماً ، فيكون هذا مثلاً ينقل إلى ذاك ، وذلك مخبر لهذا ، وهذا محيط لآخر ، والآخر محيط . لهذا ؛ ولذلك احتج إلى الاجتماعات ، وتمدن المدن ، فلا بد من المشاركة ، التي لا تتم إلا بمعاملة ، لا بد لها من سنة وعدل ، إذ لو تركوا وآراءهم ، لاختلفوا عندما يريد كل واحد ما يحتاج إليه . وينفض على من يراحمه عليه ، فلا ينتظم التعاون بينهم . ولا بد للسنة من ضوابط وقوانين كلية ، تدرج جزئياتها تحتها ، فينتفع بها الجميع .

ولا بد أن يكون هذا . . . المقنن لتلك القوانين إنساناً ، يخاطب الناس ، ويلزمهم السنة ، ولا بد من كونه متميزاً بخصوصية ليست لساير الناس ، حتى يستشعر الناس فيه أمراً لا يوجد لهم ، لتلايقع في وضع السنة منازع ، فيقع المحذور والمذكور .

وإنما يكون ذلك ، لاختصاصه بآيات تدل على أن السنة من عند ربه وتلك الآيات هي معجزاته :

فنها قولية ، يكون لها الخواص أطوع ، ومنها فعلية ، يكون لها العوام أطوع ، وهي لا تتم بدون القولية ، لضرورة الدعوة إلى الخير .

حينئذ وجب أن يعدم بالثواب على الطاعة ، ويتوعدم بالعقاب على المعصية ، من عند ربهم القدير ، على مجازاتهم الخير ، ما يخفونه ويبدونه .

ولولا الجزاء الأخرى لمأهم استحقاقهم اختلال العدل النافع في أمور
معاشهم ، بحسب النوع عند استيلاء الشوق عليهم ، إلى ما يحتاجون إليه ،
بحسب الشخص على مخالفة الشرع .

فعرفة المجازى والشارع ضرورى ، ولا تحفظ هذه المعرفة بدون
الحافظ ، الذى هو التذكار المقرون بالتكرار .

ولهذا فرضت العبادة المذكورة للمعبود ، وكررت عليهم ؛ ليستحفظ
التذكير بالتكبير ، فواجب فى حكم العناية دخول السنة والنبي فى الوجود
إذ لولاها ، لفات المصالح المذكورة .

بعض المراجع

- ١ - ابن الأبار التمهيد لكتاب الصلاة
- ٢ - ابن أبي أصيبعة عيون الأنبياء
- ٣ - ابن أطفيس الجنة في وصف الجنة
- ٤ - ابن حزم الفصل في الملل والنحل - القاهرة المطبعة
الأدبية ١٣١٧
- ٥ - ابن خلسون المقدمة ط بمصر بدون تاريخ
- ٦ - ابن طفيل حي بن يقظان - دار المعارف
- ٧ - ابن رشد فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من
الاتصال
- ٨ - ابن رشد مناهج الأدلة في عقائد أهل الملة تحقيق
د. قاسم - مكتبة الأجلو المصرية سنة ١٩٥٥
- ٩ - ابن سينا تسع رسائل في الحكمة والطبيعات
- ١٠ - ابن سينا الإشارات والتنبيهات - المطبعة الخيرية
الخليجي ١٩٤٧
- ١١ - ابن عربي الفتوحات الملية ج ١ ، ج ٢ ط ١٢٩٣
- ١٢ - ابن عربي رسائل ابن عربي ط . حيدر آباد
- ١٣ - ابن العماد شذرات الذهب
- ١٤ - ابن فرحون الديباج المذهب في معرفة علماء أعيان المذهب
ط السعادة ١٣٢٩

- ١٥ - ابن كثير البداية والنهاية
- ١٦ - ابن كونه الجديد في الحكمة مخطوط (كوبريل تركيا)
- ١٧ - ابن مسرة خواص الحروف وحقاتها وأصولها
(تشتريتي) مخطوطتان
- ١٨ - ابن مسرة رسالة الاعتبار
- ١٩ - ابن النديم الفهرست
- ٢٠ - أبو ريدة د: محمد عبد الهادي: تاريخ الفلسفة في الإسلام لدى
بور مترجم سنة ١٩٣٧ مطبعة لجنة التأليف
والترجمة
- ٢١ - آدم متز الحضارة الاسلامية في القرن الرابع
ت . أبو ريدة
- ٢٢ - إقبال الفيلسوف اشاعر محمد: تجديد التفكير الديني في الإسلام
ترجمة عباس محمود
- ٢٣ - أمين المرحوم الأستاذ أحمد: ضحى الإسلام مطبعة لجنة التأليف
والترجمة سنة ١٩٣٨
- ٢٤ - الأنصاري الشيخ زكريا: شرح الرسالة القشيرية
- ٢٥ - الباقلافي أبو بكر التمهيد تحقيق الأب مكارثي - المكتبة
الشرفية بيروت سنة ١٩٥٧
- ٢٦ - بدوي د. عبد الرحمن التراث اليوناني والحضارة الاسلامية
مترجم
- ٢٧ - البسطامي د. عبد الرحمن مفتاح الجفر : الجامع مخطوط

- ٢٨ - البصرى أبو الحسين المعتمد فى أصول الفقه ط دمشق
١٩٦٤ / ١٩٨٤
- ٢٩ - بلاسيوس أسين : ابن عربى . حياته ومذهبه ترجمة
د عبد الرحمن بدوى
- ٣٠ - البونى عبد الرحمن شمس المعارف ط الحلبي سنة ١٣١٨ هـ
- ٣١ - بيكر / هنرى تراث الأوائى فى الشرق والغرب مقال ضمن
التراث اليونانى ترجمة د . عبد الرحمن بدوى
- ٣٢ - جعفر / د . محمد كمال فى الفلسفة والأخلاق
دار الكتب الجامعية ١٩٦٨
- ٣٣ - » التعوف طريقاً وتجربة ومذهباً دار الكتب
- ٣٤ - » فى الدين المقارن دار الكتب الجامعية
- ٣٥ - » دروس فى الفلسفة مكتبة دار العلوم
سنة ١٩٦٥
- ٣٦ - » من التراث الصوفى ج ١ دار المعارف ١٩٧٤
- ٣٧ - » من التراث الصوفى ج ٢ مكتبة الشباب
- ٣٨ - الحلاج أخبار الحلاج نشرة ماسينيون
- ٣٩ - الحميدى جذوة المقتبس
- ٤٠ - الدباغ / أمين نواذر الأصول
- ٤١ - الذهبى المشتبه
- ٤٢ - الرازى أبو بكر محمد بن زكريا : رسائل فلسفية ج ١ بتحقيق
بول كراوس

- ٤٣ - الرازى أبو حاتم كتاب الزينة ج ١ ط القاهرة ١٩٥٧
- ٤٤ - روزتال / ف مناهج العلماء المسلمين فى البحث العلمى
- ٤٥ - ريفو / البير الفلسفة اليونانية. ت. د. عبد الحليم محمود
- ٤٦ - السجستانى أبو يعقوب الينابيع
- ٤٧ - السراج أبو نصر الطوسى البلع نثرة نيكلسون
- ٤٨ - الضبي بغية الملتمس
- ٤٩ - الطريل د. توفيق العرب والعلم
- ٥٠ - عفيفى المرحوم الدكتور أبر العلاء
- ٥١ - الفارابى فصوص الحكيم كلابن عربى. تحقيق
- ٥٢ - » الجمع بين رأى الحكيمين
- ٥٣ - » آراء أهل المدينة الفاضلة
- ٥٤ - » الثرة المرضية مقالات فلسفية قديم
- ٥٥ - قاسم المرحوم الدكتور محمود إحصاء العلوم تحقيق د. عثمان أمين
- ٥٦ - » المناطق الحديث ومناهج البحث
- ٥٧ - الففطى دار المعارف ١٩٧٠
- ٥٨ - كراوس / بول نظرية المعرفة عند ابن رشد ط الأنجلو المصرية
- ٥٩ - الكلاباذى تاريخ الحكماء (مختصر الزوزنى)
- ٦٠ - الكندى جابر بن حيان القاهرة
- ٦١ - كوربان هنرى التعرف لمذهب أهل التصوف ط السعادة
- ١٩٥٣ رسائل الكندى الفلسفية ج ١
- ٦٠ - الكندى تاريخ الفلسفة الإسلامية
- ٦١ - كوربان هنرى

- ٦٢ - ماسنيون نصوص لم تنشر
٦٣ - محمود د. زكي نجيب تجديد الفكر العربي بيروت
٦٤ - محمود د. عبد الحليم د. عبد الحليم
التفكير الفلسفي في الإسلام الأنجلو
٦٥ - مدكور د. إبراهيم في الفلسفة الإسلامية منهج
وتطبيقه دار المعارف
٦٦ - المسعودي التنبيه والإشراف
٦٧ - موسى / بول المنطق وفلسفة العلوم
١٨ - النشار د. على سامي نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام
ج ١ دار المعارف ١٩٦٤



المهتدين

بعض المراجع الأجنبية

- Afifi A. : The mystical philosophy of Ibn Arabi. Cambridge 1939.
Bardoev : Truth and Revelation.
Brocklemann : History of Islamic people.
Bouquet A.C. : Comparative Religions.
Boctor. : Sketch of a philosophy of Joy (The Review or Religion
Hov. 1954).
De Boi. : History of Muslim Philos. tr. E.R. Jones.
Cornford F.M. : From Religion to philosophy.
Gaafar M.K. : The Sufi Doctrine of Shal al-Tustari, ph.D. dis-
sertation, Cambridge 1965.
Gallen : On medical Experience, Arabic Veision. ed., by R. Walzer.
London and New York 1944.
Hegel : Hegel collected works (ed. F. Lason, Leipzig 1925).
Heiler F. : Prayer, History and Psychology, 1958.
Hodyson. L. : The Doctrine of Trinity.
Ivanow : Studies in Early Persion Isma'лизм.
Krener V. Geschichte des herrschende nindeer (Leipzig 1862).
Madkur J. : La place d'al-Farabi dans l'école Musulmane. Paris.
34.
Mahdi. M. : Ibn Khaldun's Philosophy of History.
Massignon L. : La Passion.
Macintosh D.C. : The problem of knowledge.
Machdonald. : The Religious attitude and Life in Islam. (Chicago
1909).
Miller A. : Des Islam in Morgen — und Abendland. (Berlin 1825).
Palacois A. : Abenmasarra, Madrid, 1914.
Paret R. : An-Naggav as experimentator. (Des Islam 15-228-33
1939).
Philip Hitti : History of the Arabs.
Rothenthal, E. : The Technique and application of Muslim Scho-
lorship.
Russell, B. : Mysticism and Logic. London, Unwin. Books.
Strange : Baghdad during the Abbasid Caliphate (Oxford 1923).

Schopenhauer A. : Die welt as Will und Vorstellung. The English trans. by Haldene and Keup. The world as will and idea.

Simon. D.I. : Reconciliation by incaruation.

Shinon R. : Christianity and the problem of History.

Tritton A. S. : Theology and Philosophy of the Ismalis (J.R.A.S.).

Teicher, J. L. : Spunti cartesiano nelle arabo — Giudacia.

(Giornale Critico della Filosofia Italiane XVI 1955.

Walzer and R. : Rosentel Plato arabus. London 1943.

Chester Beatty : Collection Cat. Vol. I (compiled by Prof. Arbesry).

Marxist Philosophy.

Lenin Collected works.

Encyclopedia of Philosophy.

The Legacy of the Ancient world.

Early Days of Christianity.

Hebrew Literature.

Encyclopedia of Religion and Ethics.

Short History of Christianity.

Journal of the Royal Asiatic Society 1955.

Muslim World 1963.

Orientalia. N.S. Dect. of Philos. 1942.

فهرس

الصفحة

٣

الإهداء

•

المقدمة

الباب الأول

أولاً : الأصالة :

١٥ — ٩

الفكر الإسلامي بين الأصالة والتجديد

١١

الفكر الإسلامي والمستشرقون

١٨

أصول النزعة .

٢٠ — ١٩

رأى ابن خلدون ومناقشته

٢٣ — ٢١

حقيقة الموقف العربي الإسلامي

٢٢

العقلية العربية

٣٠ — ٢٤

الإسلام وإطلاق الفكر في القرآن الكريم

٣٦ — ٣٤

حول عناصر الأصالة في الفكر الإسلامي

٤٤ — ٣٦

ثبوت الأصالة وتحديد مبدانها وأمثلتها

٤٠ — ٣٧

تدبير المفكرين والعلماء لاتجاهين هامين في الثقافة العربية الإسلامية

الصفحة	
٤٠	إدراك حقيقة التطور الفكري
٤٤ - ٤١	العلوم والخصوص في الفكر الإسلامي
٤٤	حقيقة ميادين الفكر الإسلامي
٤٤	ميدان علم الكلام
٤٥	ميدان أصول الفقه
٤٨ - ٤٥	ميدان التصوف
٥١ - ٤٨	ميدان الفلسفة المدرسية
٥٧ - ٥١	مفتاح الأصالة في الفكر الإسلامي
- ٦٠	ثانياً : تجديد الفكر العربي الإسلامي
٦٥ - ٦٣	التعصب والتطرف
٧٢ - ٦٥	طبيعة الفكر وطبيعة الدين الإسلامي
٧٦ - ٧٢	حقيقة التجديد الفكري وشرائطه
٧٦ - ٧٥	لدى محمد إقبال — تعليق
١٠٤ - ٧٧	مشروع آخر للتجديد
١٠٤ - ٩٨	تمقيب
١٥٦ - ١٠٤	تأملات المؤلف حول التجديد
١٠٤	ضرورة انبثاق التجديد من الإسلام
١٠٥	مميزات الانبثاق الإسلامي
١١٢ - ١٠٧	نظرة الماديين إلى التاريخ
١٢٠ - ١١٣	نظرة اليهودية والسيحية إلى التاريخ
١٣٦ - ١٢١	نظر الإسلام
١٣٧	تنذية النزعة التنازلية المترفة الواعية

صفحة	
١٢٨-١٣٢	تناقض المذاهب الأخرى كالبوذية
١٣٣-١٣٥	العالم في النظرة الإسلامية
١٣٦-١٤٠	ربط العلم بالأخلاق
١٤١-١٤٥	تأصيل الذات
١٤٥-١٥٧	فكرة الإله في اليهودية والمسيحية والإسلام

الباب الثاني

١٥٩ - ١٦٠	التوفيق بين الدين والفلسفة في الفكر الإسلامي
١٦١ - ١٦٣	مصادر الفكر الإسلامي
١٦٤ - ١٦٦	معرفة وموقف المسلمين من الفلسفة اليونانية
١٦٦ - ١٦٨	الدين والفلسفة
١٦٩ - ١٧٣	استيعاب ومقاومة الفكر اليوناني
١٧٣ - ١٧٦	صور التوفيق بين الدين والفلسفة في الفكر الإسلامي
١٧٧ - ١٨١	لمحة عن محاولة السكندی
١٨١ - ١٩٥	محاولة ابن مسرة « في الاعتبار »
١٩٥ - ٢٢١	محاولة ابن مسرة « في خواص الحروف »
١٨٥ - ١٨٨	مذهب الفلاسفي
١٨٩ - ١٩٥	رسالة الاعتبار
٢٠١ - ٢٠٤	بين ابن مسرة وامبيدوقليس
٢٠٥ - ٢٠٧	آراء منسوبة لابن مسرة ومدرسته
٢٠٧ - ٢٢١	آراؤه من الرسائل
٢٢٣ - ٢٣٥	بين محاولة ابن مسرة ومحاولة ابن طفيل

الصفحة

٢٢٧ - ٢٢٥	في قصة حى بن يقظان
٢٢٢ - ٢٢٨	موجز قصة حى بن يقظان لابن طفيل
٢٣٥ - ٢٣٢	المقارنة
٢٨١ - ٢٣٦	مسكويه يتبع نفس السبيل
٢٣٦	محاولة الفارابى
٢٤٤ - ٢٣٧	لمحة تاريخية
٢٥٥ - ٢٤٤	موافاته
٢٥٦ - ٢٥٥	النزعة الدينية تطبع التوفيق
٢٦٠ - ٢٥٦	النبوة في نظر الفارابى
٢٦٣ - ٢٦١	بعض منكرى النبوة وحججهم
٢٧٨ - ٢٦٣	تفسير الفارابى لظاهرة النبوة
٢٨١ - ٢٧٨	أساس نظرية النبوة
	عظ من الاستدلال على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم

الباب الثالث

النصوص والتعليقات

٢٨٣	أولا: رسالتا ابن مسرة
٢٨٨ - ٢٨٥	• حول العنوان - اعتبار أو تبصرة
٢٩٤ - ٢٨٩	• مضمون رسالة الاعتبار
٢٩٥	كتلب خواص الحروف وحقايقها وأصولها
٣٣٦ - ٣٠١	رسالة الاعتبار
٣٥١ - ٣٢٧	ثانيا: نصوص فارابية:
٣٥٢	

الصفحة

٣٤٩ - ٣٥٠

٣٥٠ - ٣٥١

٣٥١ - ٣٥٧

٣٥٩ - ٣٧٢

٣٧٣ - ٣٧٧

٣٧٨ - ٣٨٠

١ - مقاله في معاني العقل

٢ - فيما ينبغي أن يقدم

٣ - من عيون المسائل

نصوص حول النبوة

بعض المراجع

بعض المراجع الأجنبية



للمؤلف

(أ) باللغة العربية

- دار الكتب الجامعية ١٩٦٨ نفذ في الفلسفة والأخلاق
د د د ١٩٧٠ نفذ التصوف طريقاً وتجربة ومذهباً
د د د ١٩٧٠ في الدين المتقارن
مكتبة دار العلوم ١٩٧٥ دروس في الفلسفة
دار المعارف ١٩٧٤ من التراث الهو في (الجزء الأول)
مكتبة الشباب ١٩٧٥ من التراث انصوفي (الجزء الثاني)
مكتبة دار العلوم ١٩٧٦ في الفلسفة (دراسة ونصوص)
مكتبة دار العلوم ١٩٧٦ في الفلسفة الإسلامية (دراسة ونصوص
تفشر لأول مرة)
(مجلة كلية التربية بطرابلس) من الأعمال المفقودة لابن مسرة

١٩٧٢

مجلة المسلم المعاصر الفكر الإسلامي بين الأصالة والتجديد

(ب) باللغة الإنجليزية :

- The sufi Doctrine of Sahl al. Tustari.
- Transcendence and immanence. Godhead in the light of Islam in The Modern age mag.
- The Sufi Doctrine of Fava, (Yearly Mag. of The Fac. of Dar'1 Ulum.