



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

اللّٰهُمَّ إِنِّي أَعُوْذُ بِكَ مِنَ الْكُفَّارِ

لَا يُؤْمِنُونَ



اهداءات ٢٠٠٢

أ/ثروتى باطنة

القاهرة

مقام العقل عند العرب

مقتام العمتيل عند المرب

تأليف

قدري حافظ طوقان

عضو المجمع العلمي العربي بدمشق

عضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة

نائب رئيس الاتحاد العلمي العربي بالقاهرة

رئيس الجمعية الأردنية للعلوم

عضو المجمع العلمي للدول البحر الأبيض المتوسط بإيطاليا

عضو عدة جمعيات علمية في أميركا وأوروبا



الطباعة والنشر والتوزيع

شارع بناء المخوري - بناة مكرزل - بيروت - ط هو ٢٩١٤١١

في هذا الكتاب

صفحة

مفهوم العقل عند العرب ٩

الباب الأول : العقل في الإسلام ٥٣ - ١٥

مقام العقل في القرآن الكريم — مقام العقل عند الرسول

مقام العقل عند الصحابة والفقهاء والحكماء — مقام

العقل عند إخوان الصنفاء

الباب الثاني : الاجتہاد في الإسلام ٥٥ - ٧٥

تأیید الدين للاجتہاد — حریة العقل والرأی في الإسلام —

شرعية التأویل — إقامة الاجتہاد على قواعد منطقية وعلمية

— سد باب الاجتہاد — الوقوف عند اجتہاد الأقدمین

استهتار بالعقل — دعوات إصلاحية — رأی جمال الدين

الأفغاني في الاجتہاد — دعوة محمد عبد لفتح باب

الاجتہاد — تأکیده حریة الرأی واختیاره في أفعاله —

البشری والمحجر على العقول — المراغی وتوحید المذاہب —

سنة

آراء عبد المتعال الصعيدي في الاجتہاد ودعوته لفتح باب
الاجتہاد — جماع القول .

الباب الثالث : سلطان العقل عند المعتزلة ١٠٢ - ٧٧
سلطان العقل — قوانين العدل — تفسير المعتزلة للقرآن —
الآيات المشابهات — واصل بن عطاء والعلاف — النظام
ومنهجه في الدرس — الملاحظ وتحرير العقل — الشك
والتجربة في ثراث الملاحظ — العقل عند الملاحظ من
أسس التشريع — إحياء روح المعتزلة .

الباب الرابع : مقام العقل عند بعض الفلاسفة والعلماء ١٠٣ - ١٩٤
الكندي — الرازى — الفارابى — ابن سينا — البيروفى —
أبو العلاء المعري — ابن حزم الأندلسى — الغزالى —
ابن باجة — ابن طفيل — ابن رشد — ابن خلدون

الباب الخامس : التزعة العلمية في التراث العربي ٢٧٧ - ١٩٥
تمهيد — الجمع بين العلم والأدب — أسلوب الفارابي —
نزعة ابن سينا إلى الاستقلال في الرأى — إيمانه بالتحرر
العقلى — تفاؤله وإيمانه بالعقل والعلم — التوفيق بين
الشريعة والفلسفة — فلسفة ابن رشد فتحت أبواب

البحث — الإخلاص للحق والحقيقة في الرسائل والمؤلفات —
 إيمان بعض العلماء بالتغيير والتطور — سر البلاغة يقع في
 الصدق — الدقة والإخلاص للحقيقة في تحرى الأحاديث
 التبوية — الشك والتجربة في أساليب المعتزلة — الدقة
 في إجراء التجارب — دستور البحث العلمي — الطريقة
 العلمية وإدراك ابن الهيثم لأصواتها وعناصرها .

المقدمة : رأى وتوجيهه ٢٢٧ - ٢٣٢

مصادر الكتاب ٢٣٣ - ٢٣٨

مفهوم العقل عند العرب

من معانى العقل في اللغة :

عقل الشىء : فهمه وتدبره

وعقل فلان : عرف الخطأ الذي كان عليه

والعاقل : هو المدرك الفاهم الحكم

والعمول : هو المدرك ، الفاهم للأمور

والعقل كما هو مبين في التراث اليوناني والعربي يقال على أنحاء كثيرة :

— الشىء الذى يقول به الجمهوه فى الإنسان إنه عاقل .

— العقل الذى يردده المتكلمون على ألسنتهم فيقولون: هذا ما يوجبه العقل أو ينفيه العقل .

— العقل الذى تكلم به أرسطوف فى كتاب البرهان .

— العقل الذى يذكره فى المقالة السادسة من كتاب الأخلاق .

— العقل الذى يذكره فى كتاب ما بعد الطبيعة .

وليس من شأننا فى هذا الكتاب البحث فى العقل الذى تكلم به أرسطوف أو ذكره فى كتبه ، فهذا مسطور فى رسائل للفارابى والكتندي وغيرهما .

وفي كتاب الطب الروحاني لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي، يتعجل مفهوم العقل ومقامه عند علماء العرب فلاسفتهم في الفصل الأول في فضل العقل ومدحه .

قال الرازي : « . . . إن الباري عز اسمه إنما أعطانا العقل وحيانا به لتناول ونبيله من المنافع العاجلة والأجلة غاية ما في جوهر مثلكنا نيله وبلوغه . وإنه أعظم نعم الله عندنا وأنفع الأشياء لنا وأجدادها علينا . . . ، فالعقل فضلنا على الحيوان غير الناطق حتى ملكتها وسُسْنَاهَا وذلتها وصرفتها في الوجوه العائدة منافعها علينا وعليها . وبالعقل أدركنا جميع ما يرفعنا، ويحسن ويطيب به عيشنا . ووصل به إلى بغيتنا ومرادنا . فإننا بالعقل أدركنا صناعة السفن واستعمالها حتى وصلنا بها إلى ما قطع وحال البحر دوننا ودونه . وبه ثلثا صناعة الطب الذي فيه الكثير من مصالح أجسادنا وسائر الصناعات العائدة علينا النافعة لنا .

وبه أدركنا الأمور الغامضة البعيدة منا المستورة عنا . وبه عرفنا شكل الأرض والفقيل وعظم الشمس والقمر وسائر الكواكب وأبعادها وحركاتها . وبه وصلنا إلى معرفة الباري عز وجل الذي هو أعظم ما استدركنا وأنفع ما أصبتنا . وبالحملة فإنه الشيء الذي لولاه كانت حالتنا حالة البهائم والأطفال والمحاجين . والذي به تصور أفعالنا العقلية قبل ظهورها للحس فزاماها كان قد أحستناها، ثم تتمثل بأفعالنا الحسية صورها فتظهر مطابقة لما تمثلناه وتخيلناه منها .

وإذا كان هذا مقداره ومحله وخطره وجلالته ؛ فحقيقة علينا أن لأنحشه عن ربته ولا ننزله عن درجته . ولا يجعله وهو الحكم مكتوماً عليه ، ولا وهو الزمام مزموماً ، ولا وهو المتابع تابعاً . بل نرجع في الأمور إليه ، ونعتبرها به ونعتمد فيها عليه . فنمضيها على إمضائه ونوقفها على إيقافه . ولا نسلط عليه الهوى الذي هو آفته ومكدره ؛ والحاديده به عن سنته ومحجته . وقصده واستقامته ، والمانع من أن يصيب به العاقل رشده وما فيه صلاح عواقب أمره . بل نروّضه وندللله ونحمله ونجبره على الوقوف عند أمره وسيبه . فإننا إذا فعلنا ذلك صفا لنا غاية صفائه ، وأضاء لنا غاية إضاءاته ، وبلغ بنا نهاية قصد بلوغنا به ، وكنا سعداء بما وهب الله لنا منه ومن علينا به

* * *

وقد بلغ تمجيد العرب للعقل حداً دفعهم إلى القول: إن الله عقل وهو المصدر بجميع العقول .

وفي نظرية الفيوض لابن سينا يتجلى لنا مقام العقل في شرح « . . . إن الله عقل . . . ولا كان الله عقلاً فالذى يصدر عنه عقل . . . ». ومن علماء العرب من جعل العقل هو الطريق المؤصل إلى الملائكة الأعلى .

ويرى الفارابي أن الدين والفلسفة لا تتناقضان ، وليس بينهما من اختلافات . ذلك لأنهما تتفرعان من أصل واحد يحوي المعرفة والحق والحياة

وهو العقل الفعال « . . . الذي هو فعال دائمًا والمتتحقق تتحققًا تماماً وهو الله . . . ». وهذا العقل الفعال هو المنهى الذي ينهى منه الفلاسفة والأنيبياء « . . . وإذا كان المصدر واحداً فالفلسفة واحدة والدين واحد . . . ». ودعا المعرّى إلى تحكيم العقل في كل شيء وإلى طاعته، ففي ذلك الرحمة والخير . وفي رأيه أن الخير لا يكون خيراً حقيقياً إلا إذا كان خاضعاً لحكم العقل .

ويتجلى من صفحات هذا الكتاب، أن من علماء العرب من أخذ بالعقل ومن خالف بالعقل . لهذا لا عجب إذا رأيناهم يحاربون المحرافات والتشجيم . وقد بلغ إيمان ابن طفيل بالعقل درجة جعلته يقول : إن العقل يستطيع بالاستقراء والتأمل أن يدرك الحقائق العليا إدراكاً تاماً . وإن هذا العقل لا يحتاج إلى الشريعة في تثقيفه وتوجيهه .

ومن الآراء التي بثها ابن رشد في كتابه يتبين أنه كان يتقييد بالعقل ولا يسير إلا على هداه، حتى إنه دعا إلى تأويل الإجماع إذا كان الإجماع يخالف العقل .

وقال علماء العرب بسلطان العقل وبالغوا فيه؛ فإذا تحاكموا فللي العقل وإذا حاجوا في الحكم العقل يقررون ما يرشد إليه العقل . وإذا تعارض دليل النقل ودليل العقل، أوجبوا تأويل دليل النقل بما يوافق دليل العقل، أو عملوا بدليل العقل . وإذا تعارض حديث العقل اعتبروا الحديث مزوراً وغير صحيح .

و فوق ذلك : أخضعوا الأدب والتشريع للعقل ، و ساروا في أساليبهم و في معاييرهم القضايا على أساس العقل والمنطق . فانطلقوا في ساحات الفكر و ميادين العقل لم يعبأوا بالعراقيل والتقاليد والعادات ، ولا بقداسة أو تقديس الماضي وسلطة الماضي . فظهرروا الفلك من أدران التنجيم ومحسوا الكثير من الآراء التي جاء بها فلاسفة اليونان ، كما نبذوا النظريات التي لا تستقيم مع العقل في الطبيعة والكميات ، وأطاحوا بالخرافات التي تسود بعض فروع المعرفة ، وأنشأوا مذهبًا جديداً عرف بالمذهب العربي أو الطريقة العربية التي تقوم على جعل العقل المرجع والمدلil والحكم .

وفي كتابنا هذا « مقام العقل عند العرب » حصرنا البحث وركزناه في التواحي التي تدلل على الطريقة العربية في البحث والإنتاج الفكري والعلمي ، وفي جعل العقل ، القائد والمرجع والحكم مما كان له أكبر الأثر في التقدم الذي أصاب المعرفة الإنسانية من طريقتهم هذه ، وفي دفع الفكر إلى آفاق و مجالات هيأت العقول للتفكير العلمي الحديث .

الباب الأول

العقل في الإسلام

مقام العقل في القرآن الكريم — مقام العقل عند الرسول —
مقام العقل عند الصحابة والفقهاء — مقام العقل عند إخوان الصفاء

مقام العقل في القرآن الكريم :

— العقل أساس الدين ومنبع العلم ومطلعه .
 وهل جرى علم أو ازدهر فن إلا على أساس العقل ؟
 وهل يستقيم دين بلا عقل ؟
 وهل يعرف إنسان ما أمر الله وما نهى عنه إلا بالعقل ؟
 وعلى أساس العقل شرعت الشرائع وسُنّت القوانين وقامت الحضارات
 وأمتدت المدنيات . لهذا لا عجب إذا ورد ذكره في كتاب الله وعلى لسان
 نبيه الكريم . فقد شرف الله العقل وأعلى مكانته ، وعظم الرسول العقل
 وقد حرمته . ومجده الفلاسفة والحكماء والعلماء : فصرفوا جهودهم إلى
 إعلاء شأنه والبحث فيه ودعوا إليه وساروا بمقتضاه ; وجعلوه الدليل والقائد
 والحاكم .

لقد أحلَ القرآن العقل متلا ساميًّا وجعله نورًا يهدى به الناس ،
 وطالبهم باستعماله والتحاكم إليه ويهادى نورًا في قوله تعالى :
 ﴿اللهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، مَثَلُ نُورٍ كَيْشَكَاهٌ﴾^(١)

(١) سورة النور ٢٤ ، الآية ٣٥ .

وَسَيَ الْعِلْمُ الْمُسْتَغْدَلُ مِنْهُ رُوحًا وَوَحْيًا فَقَالَ تَعَالَى :

﴿وَكَذَلِكَ أَوْخَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا﴾^(١)

﴿أَوْمَنْ كَانَ مَتَّيْنَا فَأَخْبَيْنَا وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَعْشَى بِهِ فِي النَّاسِ﴾^(٢)

وَحِينَ يَعْاَدِلُ الْقُرْآنُ الْمَادِيْنَ وَالْمَدْهُرِيْنَ وَأَرْبَابَ الْمَلَلِ وَالنَّحْلِ ، إِنَّمَا يَعْاَدِلُهُمْ بِالْبَرْهَانِ وَيَدْعُوهُمْ إِلَى إِيمَانِ النَّظَرِ وَالْفَكْرِ ، يَتَجَلِّي ذَلِكُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى :

﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبَصِّرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا ، أَوْلَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أَوْلَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾^(٣)

وَقَدْ حَمَلَ الْقُرْآنُ عَلَى الْمَقْلُدِيْنَ الَّذِيْنَ يَعْطَلُونَ عَقْوَلَهُمْ وَلَا يَسْتَعْلَمُونَهُمْ فَقَالَ :

﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُ الْبُكُمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾^(٤)

﴿أَفَأَنْتَ تَهْدِي النَّعْمَانَ وَلَوْ كَانُوا لَا يُبَصِّرُونَ﴾^(٥)

﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَفْنَاهَا﴾^(٦)

وَفِي الْقُرْآنِ دُعْوَةٌ إِلَى التَّخْرُوجِ عَلَى التَّقَالِيدِ الْبَالِيَّةِ وَالثُّوَرَةُ عَلَى الْمَقْلُدِيْنَ

(١) سورة الشورى ٤٢ ، الآية ٥٢ .

(٢) سورة الأنعام ٦ ، الآية ١٢٢ .

(٣) سورة يوسف ١٠ ، الآية ٤٣ .

(٤) سورة الأنفال ٨ ، الآية ٢٢ .

(٥) سورة الأعراف ٧ ، الآية ١٧٩ .

(٦) سورة محمد ٤٧ ، الآية ٢٤ .

بعير إدراك وعلم . جاء في الكتاب المبين :

﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ أَتَبْعَثُ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ ، قَالُوا بَلَى نَبْعِثُ مَا أَنْفَقْنَا عَلَيْهِ آبَاءُنَا أَوْ لَوْكَانَ آبَاؤُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴾^(١) .

﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْنَا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسِبْنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءُنَا ، أَوْ لَوْكَانَ آبَادُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴾^(٢) .

ويرى الإسلام أن النقوس المبتلة بالهوى لا تفكك في الأمور إلا من زاويتها الخاصة ، ولا تدرك المشاكل إلا من منظارها الخاص ، والهوى بلاء ما بعده بلاء يقود صاحبه إلى المهالك ، ذلك أن الهوى هو قيد للعقل وعائق في سبيل انتلاقه وتحرره . وحين يكثر في الجماعة أو في الأمة أصحاب الهوى والعقول الضيقة المقيدة فالمجتمع عرضة لأخطر التأثير واللهمود والفساد .

قال تعالى : ﴿ أَفَمَنْ كَانَ عَلَى بَيْنَةٍ مِّنْ رَبِّهِ كَمَنْ زُينَ لَهُ سُوْرَةٌ حَمِيلٌ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ ﴾^(٣)

(١) سورة البقرة ٢ ، الآية ١٧٠ .

(٢) سورة المائدة ٥ ، الآية ١٠٤ .

(٣) سورة محمد ٤٧ ، الآية ١٤ .

﴿ وَلَوْ أَتَيْتَهُمْ أَهْوَاهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمِنْ فِيهِنَّ ﴾^(١)

وَكَثِيرًا مَا وَرَدَتْ آيَاتٌ تَشَهِّي بِهَذِهِ الْجَوَامِعِ :

﴿ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَمْلَأُونَ ﴾^(٢)

﴿ قُلْ هَاتُوا بِرَهَائِكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾^(٣)

﴿ أَفَلَا تَسْمَعُونَ ﴾^(٤)

﴿ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابُ ﴾^(٥)

﴿ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا يُبَهِّرُونَ ﴾^(٦) .

وَمِجَانِ الْإِسْلَامِ الْحُرْبَةُ الْعُقْلِيَّةُ ، فَقَدْ جَاءَ فِي الْقُرْآنِ :

﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ، قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيْرِ ﴾^(٧)

﴿ وَقُلْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ ، فَمَنْ شَاءَ فَلْيَؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكُفِرْ ﴾^(٨) .

(١) سورة المطففين ٢٣ ، الآية ٧١ .

(٢) سورة المنكوبات ٢٩ ، الآية ٦٣ .

(٣) سورة التحليل ٢٧ ، الآية ٦٤ .

(٤) سورة القصص ٢٨ ، الآية ٧١ .

(٥) سورة الرعد ١٣ ، الآية ١٩ .

(٦) سورة الذاريات ٥١ ، الآية ٢١ .

(٧) سورة البقرة ٢ ، الآية ٢٥٦ .

(٨) سورة الكهف ١٨ ، الآية ٢٩ .

وبهذا أطلق القرآن حرية النظر وسجل على المترمذين أنتم ما يفعلون ،
و يجعل رسول الله مبلغاً ومذكراً لا مسيطرًا ومهيمناً : ﴿فَذَكَرْ إِنَّا أَنَّ
مَذَكُورٌ . لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُضِطَّرٍ﴾^(١) وبهذا كله خلا الإسلام من شيء
اسمه السلطة الدينية .

ولم يقف القرآن عند هذه الحدود ، بل أمر بإحسان استعمال السمع
والبصر والعقل حتى يهتدى الإنسان عن طريقها إلى الحق والحقيقة ، ويكون
الحق واضحاً عنده ، والحقيقة ثابتة لديه . قال تعالى : ﴿وَلَا تَقْنُتْ مَا أَتَيْتَ
كَثَرَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ
مَسْيُولاً﴾^(٢)

في هذه الآية الجامدة أصول رئيسية هي المتبعة في أصول النظر العلمي
فلقد أمر بالمشاهدة الصحيحة والتفكير الصحيح ، وأن على الإنسان أن
يتسلّك بما يصل إليه من حق أو حقيقة عن هذين الطريقين : المشاهدة والتفكير .
ويرى الرحمنى في كتابه أن المراد في هذه الآية أيضاً
«... النهى عن أن يقول الرجل ما لا يعلم وأن يعمل بما لا يعلم ...
ويدخل فيه النهى عن التقليد دخولاً ظاهراً لأنه اتباع لما لا يعلم صحته
من فساده ...»

(١) سورة العنكبوت ٨٨ ، الآية ٢١ ، ٢٢ .

(٢) سورة الإسراء ١٧ ، الآية ٣٦ .

ولسنا بحاجة إلى القول : إن الإسلام قد أكابر العقل إكباراً دونه أي إكبار ودعا إلى تعظيمه وإجلاله والرجوع إليه . قال تعالى :

﴿ آتَيْنَاهُ حِكْمَةً وَعِلْمًا ﴾ (١) أي فقهاً وعلماً .

﴿ وَلَقَدْ آتَيْنَا لِقَانَ الْحِكْمَةَ ﴾ (٢) أي آتيناه الفقه والعقل وإصابة القول .

﴿ فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولَئِكَ الْأَلْبَابُ ﴾ (٣)

﴿ إِنْ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِأُولَئِكَ الْأَلْبَابِ ﴾ (٤)

﴿ وَشَهِدُوا ذَوَى عَذْلٍ مِنْكُمْ ﴾ (٥) أي ذوى عقل .

﴿ إِنْ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ ﴾ (٦) أي عقل .

﴿ لَيُنَذِّرَ مَنْ كَانَ حِيًّا ﴾ (٧) أي عاقلاً .

﴿ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ (٨)

﴿ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ (٩)

(١) سورة يوسف ١٢ ، الآية ٢٢ .

(٢) سورة لقمان ٢١ ، الآية ١٢ .

(٣) سورة المائدة ٩ ، الآية ٧٠ .

(٤) سورة الروم ٣٠ ، الآية ١٠٠ .

(٥) سورة الزمر ٢٩ ، الآية ٤٢ .

(٦) سورة الطلاق ٦٥ ، الآية ٢ .

وهنالك آيات جامعات تدعى الإنسان إلى النظر في الكون والتفكير في رواقه ، وإلى جعل العقل أساساً للتحكم والتفكير في الطبيعة على جلالها وعظمتها ، كما تستحثه على إطلاق تفكيره في السموات والأرض والوجود وما على الأرض ومن عليها . ولفت نظره إلى السماء كيف رفعها وإلى الأرض كيف سطحها ، والجبال كيف نصبتا : وإلى الإنسان كيف خلقه ، وإلى الأنعام كيف خلقها ، وإلى النباتات كيف أنبتها فقال تعالى :

﴿وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا دَوَاسِيَّاً وَأَنْهَارًا وَمِنْ كُلِّ
الشَّرَابَاتِ جَمَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ ؛ يُغْشِي اللَّيلَ النَّهَارَ ، إِنَّ فِي ذَلِكَ
لَايَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ . وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ
وَزَرْعٌ وَنَخْيَلٌ صَنْوَانٌ وَغَيْرُ صَنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ ، وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا
عَلَى بَعْضٍ فِي الْأَكْلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَايَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْتَلُونَ^(١)﴾

﴿أَفَلَا يَنْظَرُونَ إِلَى الْإِبْلِ كَيْفَ خُلِقَتْ . وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ .
وَإِلَى الْجَبَالِ كَيْفَ لُصِبِّتْ . وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ^(٢)﴾

(١) سورة الرعد ١٣ ، الآية ٣ : ٤ .

(٢) سورة الناثرة ٨٨ ، الآية ١٧ وما بعدها .

﴿ شَرِّيْهِمْ أَبَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ﴾^(١)
 ﴿ أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ ﴾^(٢) ... ﴾

ويرى ابن رشد أن هذه الآية تحدث على النظر في جميع الموجودات كما يرى في قوله تعالى: ﴿ فَاعْتَصِرُوا يَا أُولَئِكَ الْبَصَارَ ﴾^(٣) نصاً صريحاً على وجوب استعمال القياس العقلي أو العقل والشرعى معاً .
 وفي القرآن آيات أخرى تدعى إلى اعتبار الموجودات بالعقل وطالبت معرفتها به .

من ذلك قوله تعالى : ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْخَلَافَةِ
 الَّلَّيلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ ، وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ
 مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاهٍ فَأَحْيِيَ بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ
 وَنَصْرِيفُ الرِّياحِ وَالسَّحَابِ السَّمَرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَا يَأْتِي لِقَوْمٍ
 يَعْقُلُونَ ﴾^(٤)

(١) سورة فصلت ٤١ ، الآية ٥٣ .

(٢) سورة الأعراف ٧ ، الآية ١٨٥ .

(٣) سورة الحشر ٩٩ ، الآية ٢ .

(٤) سورة البقرة ٢ ، الآية ١٦٤ .

﴿أَلَمْ يَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا . وَالجَبَالَ أُوتَادًا . وَخَلَقْنَاكُمْ أَرْوَاحًا . وَجَعَلْنَا
نُورَكُمْ سَبَاتًا . وَجَعَلْنَا الظَّلَالَ لَهَاسًا . وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا . وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ
سَبَّا شِدَّادًا . وَجَعَلْنَا سَرَاجًا وَهَاجًا . وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمَعْصَرَاتِ مَاءً ثَجَاجًا .
لِتُخْرِجَ بِهِ حَبَّاً وَبَاتًا . وَجَنَّاتِ الْفَنَافَ﴾^(١)

﴿فَلَمْ يَنْظُرُ الْإِنْسَانُ إِلَى طَمَامِهِ . أَنَّا صَبَّيْنَا اللَّاءَ صَبَّا . شَقَقَنَا الْأَرْضَ
شَقْصَقًا . فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا . وَعَنْبَأَ وَقَضْبَأَ . وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا . وَحَدَائقَ غَلَبَأَ .
وَفَاكِهَةَ وَابَأَ . مَنَاعَالَكُمْ وَلَأَنَّهُمْ كُمْ﴾^(٢)

﴿أَوْ لَمْ يَرَ الدِّينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتَاقًا فَفَتَّقْنَاهَا
وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍ﴾^(٣)

﴿وَإِذَا أَتَمُ الْأَرْضُ الْمَيْتَةَ أُحْيِيَّنَاهَا وَأُخْرَجْنَاهَا مِنْهَا حَبًّا فَهُنَّ يَأْكُلُونَ﴾^(٤).

وفي القرآن آيات تدعو إلى إيقاظ العقل وإعمال الفكر والبغي على

(١) سورة النَّبِيٌّ ٧٨ ، الآية ٦ وما بعدها.

(٢) سورة عبس ٨٠ ، الآية ٢٤ وما بعدها.

(٣) سورة الأنبياء ٢١ ، الآية ٣٠ .

(٤) سورة يس ٣٦ ، الآية ٢٢ .

الآنذين بالظنون والأوهام . قال تعالى :

﴿ قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾^(١)

﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ أَذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا تَعْنِي الْأَبْصَارَ وَلَا كَنْ تَعْنِي الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴾^(٢)

﴿ قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَا الْخَلَقُ ﴾^(٣) ...

ولا شك أن هذا النط من الآيات الجامعات والأقوال البينات، ما يرشد الناس إلى التفكير في الكون وخفايا الأرض وأسرار الحياة وقوانينها والتططلع إلى خفايا الوجود . وبهذا ينطلق العقل البشري باحثاً منقباً متطلعاً مما يهدى إلى الوصول إلى دقائق الحقائق في الوقوف على نظام هذا الكون وموجوداته على تعددها وتبنيتها وتعقدتها . . .

وفي القرآن الكريم آيات ترفع من شأن العلم والعلماء .

قال تعالى : ﴿ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ . إِنَّمَا يَجْذِرُكُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾^(٤)

﴿ وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ وَلَا الظَّمَّامَاتُ وَلَا النُّورُ ﴾^(٥) .

(١) سورة يونس ١٠ ، الآية ١٠١ .

(٢) سورة الحج ٢٢ ، الآية ٤٦ .

(٣) سورة العنكبوت ٢٩ ، الآية ٢٠ .

(٤) سورة الزمر ٣٩ ، الآية ٩ .

(٥) سورة فاطر ٣٥ ، الآية ١٩ و ٢٠ .

﴿ يَرْفَعَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أَوْتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ ﴾^(١)
 ﴿ يَشَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمَ قَاتِلًا بِالْقُسْطِ ﴾^(٢)
 ﴿ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْمُلْمَاءُ ﴾^(٣)
 ﴿ وَتِلْكَ الْأُمْثَالُ تَنْصِيرٌ لِلنَّاسِ وَمَا يَغْنِلُهُمْ إِلَّا الْعَالَمُونَ ﴾^(٤)
 ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْخَلَافُ أَسْنَكَمْ وَأَوْانِكَمْ،
 إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالَمِينَ ﴾^(٥)

وفي القرآن آيات تفتح المجال للإنسان ليبحث ويدرس وتفرض عليه أن ينظر ويفكر مما يدفع إلى التغير والتطور والارتقاء.

جاء في الكتاب المبين : ﴿ وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾^(٦)
 ﴿ وَقُلْ رَبِّ زَدْنِي عِلْمًا ﴾^(٧)

ويرى بعض المفكرين أن الدين الذي يقول للناس : ﴿ وَيَخْلُقُ

(١) سورة المجادلة ٥٨ ، الآية ١١ .

(٢) سورة آل عمران ٣ ، الآية ١٨ .

(٣) سورة فاطر ٢٥ ، الآية ٢٨ .

(٤) سورة النكبوت ٢٩ ، الآية ٤٣ .

(٥) سورة الروم ٣٠ ، الآية ٢٢ .

(٦) سورة الإسراء ١٧ ، الآية ٨٥ .

(٧) سورة طه ٢٠ ، الآية ١١٤ .

مَا لَا تَعْلَمُونَ^(١) . . .) قد فتح أمامهم « باحة اللامهية فلا يدع في أنفسهم حاجة إلى السؤال عن المحدود والغایات . . . » وأباح للعقل أن تجول في كل مجال وأن تجوس خلال كل مجهول .

وفي رأى الباحثين أن هذه الآيات وأمثالها من التي وردت في القرآن الكريم كانت من عوامل اندفاع المسلمين بعد وفاة النبي « . . وراء العلم اندفاعهم وراء الحياة . . » فرأوا في العلم الحياة ، وأن الحياة لا تكون غزيرة ولا معنى لها إذا ابتعدت عن العلم وشطّت عن قواعده وأصوله .

* * *

(١) سورة النحل ١٦ ، الآية ٨

مقام العقل عند الرسول :

كان الرسول ينظر إلى العقل نظرة كلها تعظيم وإجلال . فقد رأى فيه أنه أصل الدين وأساسه ، وأن لا دين لمن لا عقل له . قال عليه السلام حين سأله عليه^ص عن سنته : « ... والعقل أصل ديني ... » .

وأمر بالتواصي بالعقل والرجوع إليه ، ففيه النجاة وفيه الأمان . قال رسول الكريم : « اعقولوا عن ربكم وتواصوا بالعقل تعرفوا ما أمرتم به وما نهايتكم عنه . واعلموا أنه ينجدكم عند ربكم ... » .

ويتبين أن الله يأخذ بالعقل ويعطي به ويشيب ويعاقب على أساسه فقال : « ... أول ما خلق الله العقل فقال له : أقبل ؛ فأقبل . ثم قال له أذير ؛ فاذير ، ثم قال الله عز وجل : وعزتي وبجلالي ما خلقت أكرم على متك . بك أخذ ، وبك أعطى ، وبك أثيب ، وبك أعقاب ... » .

وقال أيضاً : « الناس يعملون الحirات ، وأنهم يعطون أجورهم يوم القيمة على قدر عقوتهم » :

ما تم دين أحد إلا بالعقل . وما عبد الله بشيء أحب إليه من العقل ويمثل العقل . فهو دعامة الإنسان ، وعلى قدر عقله تحسن سيرته

ونكون عبادته ويكون الاقرابة من الكمال ويكون الجزاء .
روى لقمان ابن أبي عامر عن أبي الدرداء أن رسول الله قال : « يا عويم
ازدد عقلاً تزداد من ربك قرباً »

وروى أنس بن مالك قال : أتني على رجل عند رسول الله
بنحير فقال : كيف عقله ؟ . . . قالوا : يا رسول الله إن من
عبادته . . . إن من خلقه . . . إن من فضله . . . إن من أدبه . . .
قال : كيف عقله ؟ قالوا : يا رسول الله نشى عليه بالعبادة وتسأله عن عقله .
قال رسول الله : إن الأحمق العابد يصيب بجهله أعظم من فجور
الفاجر . وإنما يقرب الناس من ربهم بالزلف على قدر عقولهم .
وقال عليه السلام : « لكل شيء دعامة ، ودعامة المؤمن عقله ،
فبقدر عقله تكون عبادته » .

ويرى الرسول أن الحياة والدين من مستلزمات العقل فلا
يكونان إلا مع العقل ولا يسيران إلا في كنهه . وفي الأثر :
« إن جبريل أتى آدم عليه السلام فقال له : إني أتيتك بثلاث
فاختر واحدة منها . قال : وما هي يا جبريل ؟ قال : العقل والدين والحياة .
قال قد اخترت العقل . فخرج جبريل إلى الحياة والدين فقال : ارجعوا .
فقد اختار عليكم العقل . فقالا : أمرنا أن تكون مع العقل حيث كان » .
وبالعقل يتغاضل الناس ويتقربون به إلى الله . وعلى كماله يتم الدين
ويستقيم : قال الرسول : « أفضل الناس أعقل الناس » .

وقال : « ما اكتسب رجل مثل عقل يهدى صاحبه إلى هدى ويرده عن ردئ . وما تم إيمان عبد ولا استقام دينه حتى يكمل عقلاه » .
 وقال : « أتستكم عقلاً أشدّ كم لله خوفاً وأحسنكم فيما أمركم به فتهى عنه » .
 وعن عائشة قالت : « قلت يا رسول الله بم يتفاضل الناس في الدنيا؟ قال بالعقل . قلت وفي الآخرة . قال : بالعقل . قلت : أليس إنما يجزون بأعمالهم . فقال رسول الله يا عائشة : وهل عملوا إلا بقدر ما أعطاهم الله عز وجل من العقل . فبقدر ما أعطوا من العقل كانت أعمالهم ، وبقدر ما عملوا يجزون » .

وبحسب العقل أن يجعل الإنسان مقبلًا على شأنه . عارفاً بزمانه . وحافظاً للسانه . فهو أشرف الأحساب لا يتم حسن الخلق إلا به . ولا يكون السؤدد إلا عليه . قال عليه السلام : « إن الرجل ليدرك بحسن خلقه درجة الصائم القائم ، ولا يتم لرجل حسن خلقه حتى يتم عقلاه » .
 • وعن عمر أنه قال لعمير الداري : « ما السؤدد فيكم؟ قال : العقل . قال صدقت . سأله رسول الله كما سألك ، فقال كما قلت . ثم قال : سأله جبريل : ما السؤدد؟ فقال : العقل » .

والعقل آلة المؤمن ومطيته ; وغاية العباد وداعي العابدين وبضاعة المجاهدين .
 كثُرت المسائل يوماً على رسول الله فقال : يا أئمها الناس : إن لكل شئ مطية ، ومطية المرء العقل . وأحسنكم دلالة ومعرفة بالحق أفضلكم عقلاً .
 وعن أبي عباس قال : قال الرسول : « لكل شئ آلة وعدة ، وإن آلة

المؤمن العقل . ولكل شيء مطية ، ومطية المراء العقل . ولكل شيء دعامة ، ودعامة الدين العقل . ولكل قوم غاية ، وغاية العباد العقل . ولكل قوم داع ، وداعى العابدين العقل . ولكل تاجر بضاعة ، وبضاعة المجهدين العقل . ولكل أهل بيت قيم ، وقيم بيوت الصديقين العقل . ولكل خراب عمارة ، وعمارة الآخرة العقل . ولكل امرئ عقب ينسب إليه ويدرك به ، وعقب الصديقين الذين ينسبون إليه ويدركون به العقل . ولكل سفر فساطط ، وفساطط المؤمنين العقل .

والعقل نور ، جعله الله للدين أصلا وللنها عمادا ، به يميز الحق من الباطل . وعليه يقوم النجاح ويكون الفلاح . قال عليه الصلاة والسلام : «العقل نور في القلب . يفرق به بين الحق والباطل». وقال : «أفليح من رُزق لبآ . . . أي عقلاء .

وفي الأحاديث المواترة عن الرسول ما يدل على إعزازه للعلم ونقديره للمشتغلين فيه . وقد بلغ الإعزاز والتقدير حدوداً جعلت التفكير أفضل من العبادة ، والعلماء أفضل من العابدين . قال الرسول : «فيكثُر ساعة خير من عبادة ستين سنة». وقال : «فقيه واحد أفضل عند الله من ألف عايد». وقال : «مداد العلماء خير عند الله من دم الشهداء».

وقد شجع الرسول العلماء وحث على طلب العلم فقال : «اطلبوا العلم ولو بالصين». وقال : «خذ الحكمة ولا يضرك من أي وعاء خرجت». وقال : «طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة».

وأعزّ الرسول العلماء وحدّد مركّبهم وقد سما به فقال : « العلماء أمناء أمنى ». وقال : « العلماء مصابيح الأرض وخلفاء الأنبياء وورثي وورثة الأنبياء » .

وكذلك حتّى الرسول على الاجتهد وإعمال العقل . وخرج بأحاديث في هذا الصدد لا تزال القوة الدافعة التي تدفع الفقهاء والمفكّرين إلى إشغال عقولهم وتحريّكها .

قال الرسول : « إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب . فله أجران . وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر » .

وهذه الأحاديث تحتمّ على الناس أن يطلبوا العلم وأن يأخذوه من أي طريق ، وأن يجتهدوا ويحرّكوا عقولهم ، ففي هذا كلّه التقدّم والإرتقاء : والتبّير المشرّك . ولو لا ذلك لما تقدّم العرب والمسلمون تقدّمهم المشهود في الحضارة وفي خدمة العلم فيسائر ميادينه وحقوله .

٣

مقام العقل عند الصحابة والفقهاء والحكماء :

في القرآن دين وأحكام ، ومنه أخذ الصحابة ومن آتى بعدهم من التابعين علمهم وتشريعهم . وفي السنة — وهي ما صدر عن الرسول من من أقوال وأعمال — تفسير لنصوص القرآن وإيضاح معانيه . وهذا إنما المصدرين هما أساس الأحكام الفقهية ومنهما يستمد المسلمون معاملاتهم وعاداتهم .

وحيث لا يكون في القرآن نص صريح أو في السنة نص معتمد موثوق ، كان الصحابة وعلماء المسلمين يلجأون إلى القياس أو الرأي فيحكمون العقل واللغة للتفسير والاستنباط .

ولعمر بن الخطاب دعوة صريحة إلى إعمال العقل والفهم والقياس فيما لم يرد فيه نص على ما ورد فيه نص . فقد ورد في كتابه إلى أبي موسى الأشعري ما يلى :

« . . . ولا ينفعك قضاء قضيته اليوم ، فراجعت فيه عقلك ، وهذببت فيه لرشدك أن ترجع إلى الحق . فإن الحق قديم ، ومراجعة الحق خير من التقادى في الباطل . الفهم الفهم فيها تلجلج في صدرك مما ليس في كتاب ولا سنة . ثم اعرف الأشياء والأمثال . فليس الأمور عند ذلك وأعمد إلى

أقربها إلى الله وأشبهها بالحق

وكان عمر أكثر الصحابة استعمالاً للرأي ، وكان يجتهد في تعرف المصلحة التي لأجلها كانت الآية أو الحديث . ثم (. . .) يسترشد بذلك المصلحة في أحكامه ، وهو أقرب شيء إلى ما يعبر عنه الآن بالاسترشاد بروح القانون لا بحرفيته . . .)

ولم يقف الصحابة عند النصوص ، بل ريجحوا عليها القياس ، وكذلك سار على غرارهم التابعون والأئمة من بعدهم . وقد سعى الفقهاء الذين جعلوا الرأي أصلاً من أصول الأحكام — أهل الرأي .

وعلى ذكر أهل الرأي لابد من الإشارة إلى أن الفقهاء والمورخين قد أطلقوا على مذهب أبي حنيفة مذهب أهل الرأي ، ذلك لأنه كان لأبي حنيفة مقدرة واسعة على تحكيم الرأي والمنطق ، وعلى تطبيق الأحكام الشرعية على القضايا العملية ، وعلى التوسيع فيها بطريقة القياس ، وعلى أساس المصلحة والعدل .

ويتجلى كذلك إيمان الفقهاء وأئمة الدين بالعقل والتسليم بحقوقه في اتجاه الشافعي ، فقد غير مذهبة القديم وخرج على الناس بأراء جديدة ، ووجهات نظر متذكرة حين قدم القاهرة . وحين سُئل عن السبب الذي دفعه إلى ذلك ، قال : إنه رأى أشياء جديدة وسمع أقوالاً جديدة .

ونادي مالك — أو مدرسة مالك — بمبدأً جديداً وهو قاعدة المصالح المرسلة ، التي تقوم على اعتبار المعنى المعقول الموافق للمصلحة ، ولروح الشريعة ،

وبناء الأحكام عليه .

كما تناولت مدرسة أحمد بن حنبل تجذراً اعتبار المصلحة، وتقديم المصلحة على النصوص الدينية.

ولما كثُر البحث في العقائد وتفرّع إلى بحوث متعددة وموضوعات متعددة، لم تكن في زمِن النبي أو صحبته. أخذت هذه البحوث والمواضيع ولا سيما في العصر العباسي الأول تتركز ليتكون منها علم أطلق عليه (علم الكلام)، كما أطلق على الذين يشتغلون فيه (علماء الكلام). ويمكن القول أن علم الكلام يبحث في العقائد الدينية بإيراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها. ويقول الغزالى : «إن أهل هذا العلم متمسكون أولاً بالأخبار والأيات، ثم بالدلائل العقلية». ولما كان الدين منقسمًا إلى معرفة وطاعة؛ والمعرفة أصل؛ والطاعة فرع؛ كان أصولاً من تكلم في المعرفة والتوحيد. وكان فروعاً من تكلم في الطاعة والشريعة.

والأصل هو موضوع علم الكلام . والفرع هو موضوع علم الفقه .
وقالوا : إن كل ما هو معمول ، ويتوصل إليه بالنظر والاستدلال . فهو من
الأصول . وكل ما هو مظنون ويتوصل إليه بالاجتهاد . فهو من الفروع .
ومن هنا يتبيّن مقام العقل عند الفقهاء ، فهو من مراجعهم وهو
المعول حين لانص في الكتاب أو السنة .

وَمَا الْقِيَاسُ وَالْإِجْتِهَادُ إِلَّا إِعْمَالُ الْعُقْلِ، وَإِعْطَايُهُ الْحُرْبَةُ وَالرَّجْوُعُ
إِلَيْهِ وَتَنْوِيلُ إِلَى الْمَعْقُولِ بِالنَّظَرِ وَالْإِسْتِدْلَالِ . وَقَدْ وَقَعَ اسْتِعْمَالُ الرَّأْيِ

والقياس في أوسع صورة عند الحنفية، ثم بين الشافعية، ولكن في مجال ضيق . الواقع أن القياس هو أصل من أصول العقيدة الإسلامية وإن جاء في المرتبة بعد القرآن والسنة .

كان علماء الكلام ينظرون إلى العقل نظرة كلها إجلال وإكبار ، ذلك لأنه محل الإيمان والمعتمد في تقرير أدلة الإيمان الدال على موضع الشبه . وقالوا بالأخذ بالعقل وترك المقول إن تعارض معه .

ويبيّن ابن تيمية في بعض رسائله بأن اعتماد النقل القاطع في أصول العقيدة والدين يرجع أيضاً إلى البرهان والعقل . ويرجع بعض الفقهاء إلى أن الصلال الذي انتشر بين المسلمين في تكفير بعضهم مجرد خالفة أمر من الأمور إنما يرجع إلى تضييق حرية البحث . فلقد كانت هذه أوفر في صدر الإسلام ولم يكن التكفير هيناً . وكانوا يرون في خالفة أمر من الأمور دليلاً على اختلاف العقول وبيان موقع النظر لا أكثر . وأنه لا يجوز أن يبني على هذا الاختلاف أو الشابين تكفير أو مروف أو زندقة .

وقوّى ذلك فقد اعتبر علماء الكلام علم الكلام نوعاً من الفلسفة ، وعلى هذا؛ فلا يجوز الخوض فيه إلا على أساس إعمال العقل والبرهان . واتباع طرق الفلسفة في البحث ، ذلك لأن مبني علم الكلام – على رأيهما – العقل والتفكير .

ويقول الفقهاء: إن العقل صالح لإدراك ما يأتي به الشرع من الحسن والخير . ولكنهم لا يذهبون مذهب المعتزلة الذين يقولون إن العقل يدرك علل التشريع ويدرك الحسن والخير قبل ورود الرسالة ، أي أن العقل

يستطيع أن يدرك التغیر من الشر ، والحسين من القبيح . وأن الشر
يجب أن يؤيد ما يساير العقل ويُدْعَم ما يصل إليه . أما علماء الكلام ،
فيرون أن العقل لا يستقل بهذا الإدراك قبل ورود الشرع . وأنه يستطيع
أن يدرك ما تقرره الشريعة . وذهبوا إلى أن الأدلة الشرعية لا تناقض العقل .
وأن مسؤولية القيام بالتكاليف الشرعية تقع على أهل العقل والإدراك .
وهي تناسب ومقدار العقل . فالمسؤولية على الصبيان وأهل السفه مثلاً .
لا شيء تجاه المسؤولية على صاحب الفهم والعقل . وقالوا : إن درجات
العلماء تتفاوت بحسب مراتبهم في فهم الشريعة وإدراك عللها .

ويرى الفقهاء أن التقليد الأعمى باطل في الشريعة . وفي هذا إعجاز للعقل ورفع لشأنه . وقد استدلوا على ذلك من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة وأقوال الأئمة .

ومن أئمة الدين من أنكر صلاحية المقلد للقضاء . قال الإمام الشوكاني « . . . إن المقلد لا يصلح للقضاء . ولا يحل له أن يفتى من يسأله عن حكم الله في أمر من الأمور » .

ولم يقف الأمر عند هذه المحدود ، بل أوجبوا الاجتہاد كما سیتبين في فصل (الاجتہاد في الإسلام) وقالوا : إنه واجب على كل عالم قادر عليه . وخرجوا من ذلك بأن « واجب الاجتہاد وتحريم التقليد يستبعان أمراً آخر — وهو أنه لا ينبغي على المجتہد أو القاضي أن يتقييد باجتہاده السابق إذا تبين له أنه مخطئ فيه . . . »

وقد بلغ الاعتراض العقلي عنده بعض الأئمة والفقهاء وبعض الحنفية حدّاً جعلهم يدعون إلى عدم الأخذ بأقوال الصحابة؛ فذهبوا إلى «أن قول الصحابي ليس بمحجة ولا يجب تقليله» واعتبروه الغزالى من الأصول المروهومة .

• • *

وجاء في الكتب القديمة (من أدبية ودينية) أن بعض الحكماء كانوا يعتبرون العقل فريضاً من العالم العلوي من جانب الله ، وأنه يوضع سبيل الرشد من الغي ، وأن الله إذا أراد أن يتربع من عبد نعمة كان أول ما يتربع عنه العقل ، فهو خير المواهب وأفضل موجود .

ويرى بعضهم أن العقل صفاء النفس والجهل كدرها . وفي رأى عمر : أن العقل أصل الإنسان ، كما أن حسنه دينه ومرادته خلقه . وقال الحسن البصري : «ما استودع الله أحداً عقلاً إلا استنقذه به يوماً ما . . .». والزيادة في العقل فضيلة ، وقد يرخص الشيء إذا كثُر إلا العقل فإنه كلما كثُر غلا ، وهو وعاء يتسع بما جعل فيه ولا يضيق . قال علي : «كل وعاء يضيق بما جعل فيه إلا وعاء العلم فإنه يتسع . . .». ووعاء العلم هو العقل .

وقال بعض الحكماء : الحاجة إلى العقل أقبح من الحاجة إلى المال . وجاء في المقابلات لأبي حيان التوحيدى في فضيلة العقل : «إن العقل متاع ، كما أن الحياة وعاء والعافية استعمال . فإن الإنسان بعقله يصبر على المفتر

يتطلب الغنى وبعافيته يبلغ الغاية ويكتسب السعادة . والعقل في جميع
هـ . ففيتصرف بشمرة الراحة مرة وبالصبر مرة ، ويرى به الحكمة فيها فشا
وسر ، ويؤديه إلى السعادة في كل ما أقبل وأدبر ، لأن العقل متى حل
شخصاً أضاءه وأناره ، ومنى فارق شخصاً كدره وأباره

وقال بعض العلماء : ركب الله الملائكة من عقل بلاشهوة ، وركب
البهائم من شهوة بلاعقل ، وركب ابن آدم من كليهما . فلن غلب عقله
على شهوته فهو خير من الملائكة ، ومن غابت شهوته على عقله فهو شر
من البهائم .

وهنالك أقوال غير التي أمعنا إليها وردت عن الحفماء أتينا ببعضها
على سبيل التأثيل لا المحصر والاستقصاء ، وكلها تشير إلى أن العقل أصل
الفضائل ، وينبع العلوم والآداب ، وللإنسان سعادة الإنسان وقيام حياته .
وهو أصل الدين وعماد الدنيا جعلها مدبرة بأحكامه وعلى قواعده ، به تدار
أمورها وتعرف حقائقها ، ويفصل بين الحسنات والسيئات .

• • *

لقد تبين مما سبق ، أن القرآن والأحاديث وأقوال الصحابة
والفقهاء تدعوا إلى إعزاز العقل وإكباره ، وإلى إعماله والمشاهدة
والتفكير بما ميز الإسلام بدعوته إلى النهج الاستقرائي الذي يعتمد على
الملاحظة والتجربة . وهذا ما لانجده في الحضارة اليونانية التي تقوم على
النظر الفلسفى والفكري إذ لم ترك الحضارة اليونانية مكاناً في

منهجها التجربة . . .

ومن الطبيعي أن يتأثر بعض الفقهاء وعلماء الكلام بالمنهج الإسلامي التجربى، فنقدوا المنطق الأرسططاليسى وساروا في هذا الاتجاه خطوات فاصلات . كان الفقهاء يرون في المنطق الأرسططاليسى شيئاً يقيّد القطرة الإسلامية بقوانين صناعية متكلفة في الحد والاستدلال . . . ولقد رأى هؤلاء الفقهاء أن قوانين المنطق الأرسططاليسى كلية وثابتة، على حين أن الإسلام يتوجه إلى الوفاء بالحاجة الإسلامية المتغيرة .

ويرى الأستاذ سامي النشار في كتابه *القيم (مناهج البحث عند مفكري الإسلام)* : « . . . إن العلة الحقيقة لنقد المسلمين للمنطق اليوناني، لا نستطيع أن نتبينها من الباحث المهدى من نقد المسلمين للمنطق اليوناني بل من الباحث الإنسانى لنقد المسلمين . وقد رأينا أن هذا الباحث الإنسانى هو المنهج التجربى الذى يقوم على التجربة وتنظيمه قوانين الاستقراء . وهذا المنهج التجربى هو المعبّر عن روح الإسلام . والإسلام في آخر تحليل له ليس مذهبًا وجودياً أو فلسفياً ، ولكن هو وضع من أوضاع الحياة العملية التي تنكر النظر والتفكير من حيث هو نظر وفكرة أشد الإنكار . . . فالعلة الحقيقة لنقد المسلمين للمنطق الأرسططاليسى أن هذا المنطق يقوم على المنهج القياسي ، لأن هذا المنهج هو روح الحضارة اليونانية القائمة على النظر الفلسفى والفكري ، ولم تترك الحضارة التجربة مكاناً في هذا المنهج وهو ما يقوم عليها روح الإسلام . . . »

قام العقل عند إخوان الصفاء :

وإخوان الصفاء هم جماعة تألفت بالعشرة والصدقة، واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة والتعاون . ظهروا في القرن الرابع للهجرة ووضعوا لأنفسهم مذهباً أقاموه على البحث والنظر للوصول إلى الحق والحقيقة والكمال .

كانوا يجتمعون سراً ويتناولون في اجتماعاتهم البحوث الفلسفية والدينية والإلهية على اختلافها ، ويتذاكرون في العلوم الرياضية والطبيعية على أنواعها . وقد جعلوا من علومهم وسيلة ومن فلسفتهم سبيلاً للنفع العام والخير المشترك .

درسو ما تأثر اليونان والفرس والهنود وأدخلوا عليها تعديلات تساير عقائد الإسلام وقواعده . وقد تبع لهم عن هذا مذهب خاص يقوم أساسه على أن « .. الشريعة تدنت بحالات واحتللت بالضلالات ، ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة ، لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهدية ، وزعموا أنه من انتظمت الفلسفة الاجتهدية اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال .. »

ولقد صنف هؤلاء الإخوان مذهبهم في كتاب رتبوه رسائل عدتها

إحدى وخمسون رسالة . منها خمسون في أنواع الحكمة . والحادية والخمسون جامعة لأنواع المقالات على سبيل الاختصار والإيجاز .

ويقول الدكتور طه حسين : « ... إن درس هذه الرسائل مفید للذین ییریدون أن یادرسوا تاريخ الفلسفة الإسلامية . لأنـه یمثل عصرـاً من أنسـر العصور الفلسفـية فـي الإسلام ... ». ويرى الدكتور أنه لا يـعـد أن يكون الغـزالـي قد تأثر إـلـى حد قـرـيب أو بـعـيد بـفلـسـفة هـذـه الجـمـاعـة . حين نلاحظ أنه « نـشـأ فـيـلـوـسـفـاً وـانـتـهـي صـوـفـيـاً ... » .

وليس من شأنـي الآن أن أـبـحـث فـي هـذـه الرـسـائل وـما تـنـاوـلـهـ من شـئـيـنـ المـوضـوعـات ، ولا فـيـها اـحـزـونـهـ من تـأـوـيل وـدـورـانـ وـحـيـلـ وـخـيـالـ ولا فـيـ آرـاءـ النـاسـ فـيـها ولا فـيـ الـفـوـائدـ الـتـى نـتـجـتـ عـنـهاـ ، نـظـرـاً لـمـا فـيـهاـ من يـسـرـأـدـيـ خـالـصـ . ولـكـنـي سـأـتـعـرـضـ لـقـلـمـ العـقـلـ عـنـدـ إـلـهـوـانـ . وـإـلـىـ الدـسـتـورـ (ـالـذـي وـرـدـ فـيـ رـسـائـلـهـمـ)ـ وـالـذـي وـصـفـهـ بـعـضـ عـلـمـاءـ الـعـربـ لـلـبـحـثـ الـعـلـمـيـ وـالـفـلـسـفيـ .

لقد أـصـابـ إـلـهـوـانـ الصـفـاءـ - كـمـا يـتـجـلـيـ مـنـ رـسـائـلـهـمـ - مـنـ الرـقـ الفـكـرـيـ حـظـاً وـافـرـاًـ كـمـا قـالـ الأـسـتـاذـ دـىـ بـورـ . وـمـنـ يـطـلـعـ عـلـيـهـاـ يـعـدـ أنـ هـنـاكـ دـعـوةـ صـرـيـحةـ إـلـىـ اـسـتـعـمالـ الـعـقـلـ وـإـنـعـامـ الـنـظـرـ وـإـعـمالـ الـفـكـرـ .

وقد وردت هذه الدعوة في مواضع كثيرة كقولهم : « واعلم يا أخي أيدك الله وإيانا بروح منه ، بأنك إذا أنعمت النظر بعقلك وفكك بروحيتك

وتأملت أوامر الناموس وزواهيه وإحكامه . . . »
وكفولم أيضاً في موضع آخر: « واعلم يا أخي بأن كل عاقل ذكي
القلب إذا نظر بعقله وتفكر برويته في أحوال الناس . . . ». . .
وكانوا يتذاكرن في مجالسهم في العقل والمعمول ، والنظر والبحث
عن أسرار الكتب الإلهية والترزيارات النبوية ومعانٍ ما تضمنها موضوعات
الشريعة .

ومن هنا يتبيّن أنهم كانوا يعتمدون في مذاكراتهم على النظر والبحث
ويبدعون إلى ما : وإلى وضع العقل موضعًا ممتازاً في المخاورات والمجادلات
والتفسير . وطلبوا من أتباعهم « . . . أن لا يعادوا علماء من العلوم وأن
لا يهجروا كتاباً من الكتب . ولا يتعصّبوا على مذهب من المذاهب لأن
رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها ويجمع العلوم جميعها . وذلك أنه
هو النظر في جميع الموجودات بأسرها . الحسيّة والعقلية من أوطاها إلى
آخرها ، ظاهرها وباطنها ، جليّتها وخفّيتها ، بعين الحقيقة من حيث هي
كلها من مبدأ واحد وعلة واحدة وعالم واحد ونفس واحدة ، محبيّة جواهرها
المختلفة وأجناسها المتباينة وأنواعها المفتنة وجزئياتها المتغيرة . . . » .

ولاشك في أن دعوتهم إلى عدم معاداة العلوم أو هجرة أي كتاب
من الكتب ، وقولهم بأن لا تعصب على مذهب من المذاهب وبالنظر إلى
الأمور بعين العقل — كل هذا يدل على اتساع أفق التفكير عندهم ،
وعلى زرعهم الإنسانية الشاملة وعلى إجلالهم العقل . ولو لا ذلك لما رأينا

عندم هذا التسامح وهذا الاهتمام في الاطلاع على آراء الغير ومذاهبه وكتبه .

ونظروا إلى القوى المفكرة على أنها أفضل قوى النفس ، لأنها تؤدي إلى المعرفة . والمعرفة هي لباب حياة النفس . وبخثروا في العقل وأقسامه ، وعنوا به ، وقالوا : إن العقل أشرف من النفس وأن الإنسان أفضل من سائر الحيوان « . . . وفضله إِنَّمَا هو من قبيل عقله لا من جهة النفس . لأن سائر الحيوان لها نفوس أيضاً ، فكفى بهذا دليلاً على أن العقل أشرف من النفس . . . »

وذهبوا إلى أكثر من هذا ، فقالوا : إن العقل أشرف الموجودات وأفضلها بعد الباري عز وجل ، وأنه نوعان : غريزي ومكتسب .

« فَأَمَّا الغريزي فيحصل للإنسان بعد تأمله للمحسosات ، وأما المكتسب فكل من كان أكثر تأملاً للمحسوسات وأصفي نفساً كان أعلم وأشاروا إلى أن هناك صوراً روحانية « . . . تراها النفس في ذاتها وتعانيها في جوهرها . . . بطريق الحواس إذا هي انتبهت من نوم الغفلة ورقدة البخلالة ، ونظرت البصيرة إلى نور العقل واستضاءت بضمائنه وتجملت ببهائه . . . »

وورد أيضاً في الرسائل بأن العقل اسم مشترك يقال على معنين : أحدهما ما يشير الفلاسفة إلى أنه موجود اخترعه الباري عز وجل ؛ وهو جوهر بسيط روحي محيط بالأشياء كلها إِحاطة روحانية . والمعنى الآخر ؛

ما يشير جمهور الناس إلى أنه قوة من قوى النفس التي فعلها التفكير والروية والنطق والتحيز والصنائع وما شاكلها . . . وعلى رأي جماعة الإخوان؛ أن العقل لما كان قوة من قوى النفس الإنسانية فهو فيض من البارى عز وجل . وعلى أساس نور العقل وصفاء النفس كانوا يزدرون الرجال؛ أي أن التفوس تتفاصل بعضها ببعض بالعقل لا بغيره ، فهو الذي يُفيض على النفس التلير والفضائل ، وهو أشرف وأفضل من جوهر النفس .

وفوق ذلك؛ كانوا ينظرون إلى الذي لا يخلص للحق ولا يخضع له بأنه العاصي والخارج عليهم ، فقد ذموه واعتبروه عدواً لله تعالى فقالوا : « . . . واعلم يا أخي . . . بأن المتكبر عن قبول الحق عدو للطاعة . وقد قيل إن الطاعة هي اسم الله الأعظم الذي به قامت السموات والأرض بالعدل . وضد الكبر التواضع للحق والقبول له . . . »

* * *

وفي أحد فصول الرسالة السابعة من العلوم الناموسية والشرعية من رسائل إخوان الصفاء؛ ما يشير إلى أنهم يستنكرون التقليد ويدعون إلى نبله . كما قالوا في فصول أخرى بالوحدة البشرية الشاملة، وقد ظهرت هذه في ثانيا آرائهم وبحوثهم .

والحقيقة عند إخوان الصفاء واحدة مهما اختلفت آراء الفلاسفة وتبينت نظريات العلماء . والحكيم في رأيهم هو الذي لا يقصى الحق

على واحد بل يبحث عنه أنت وحده ، فهو ضالته وهو مبتغاه .
ويطالب الإخوان بأن لا يتمسك الإنسان برأيه ، بل عليه أن يسمى
إلى رأى أفضل ، وأن عليه أن يكون منصفاً عادلاً فيبين الحق لصاحبه .
جاء في أحد فصول الرسالة الأولى في الآراء والديانات « . . . فاعلم أن
الحق في كل دين موجود وعلى لسان كل جار . وأن الشبهة دخولها على كل
إنسان جائز ممكن . فاجتهد يا أخي أن تبيّن الحق لكل صاحب دين
ومذهب مما هو في يده أو مما هو متمسك به ، وتكشف عن الشبهة التي
دخلت عليه . ولا تمسك بما أنت عليه من دينك ومذهبك واطلب خيراً منه .
فإن وجدت فلا يسعك الوقوف على الأدون . ولكن واجب عليك الأخذ
بالأفضل والانتقال إليه . . . » .

وحاء في الرسائل أيضاً ما يدلل على إيمان الإخوان بالعقل ، فقد
جعلوه الحكم والرئيس وأجروا عقوبة على من لم يرض بشرائط العقل
وأحكامه فاعتبروه خارجاً عنه وأوصوا بمقاطعته ونفيه .

جاء في أحد فصول الرسالة السادسة من العلوم الناموسية والشرعية :
« . . . واعلم أنه ما من جماعة تجتمع على أمر من أمور الدين والدنيا
وتريد أن يجري أمرها على السداد ، وتكون سيرتها على الرشاد ، إلا لابد لها من
رئيس يرأسها ليجمع شملها ، ويحفظ نظام أمرها ، ويراعي تصرف أحوالها ،
ويرم على الاتشار جماعتها ، ويعن من الفساد صلاحها ، وذلك أن الرئيس
أيضاً لابد له من أصل يبني عليه أمره ويخكم به بيده .

وعلى ذلك الأمر يحفظ نظامهم — ونحن قد رضينا بالرئيس على جماعة إخواننا : والحكم يبنتا العقل الذي جعله الله تعالى رئيسنا على الفضلاء من خلقه ورضينا بموجبات قضايا على الشرائط الذي ذكرناها في رسائلنا وأوصينا بها إخواننا . . . فهن لم يرض بشرائط العقل وموجبات قضائيه ، ولم يقبل تلك الشرائط التي أوصينا بها إخواننا أو خرج عنها بعد الدخول فيها ، فعقوبته في ذلك أن نخرج من صداقته ونعتبرا من ولايته ولا نستعين به في أمورنا ولا نعاشره في معاملتنا ولا نكلمه في علومنا ونطوي دونه أسرارنا ونوصي بمحاجنته إخواننا . . . »

وفي الرسائل ما يشير إلى أن الإخوان لم يؤمنوا بإمام غائب ، بل قالوا إن الشريعة والعقل يغ bian عن الإمام .

وطالب إخوان الصفاء في رسائلهم بأن يتزلل الإنسان على حكم العقل لا على أقوال المتأثرين : وفي ذلك ما يعصم عن الخطأ ويبعد عن الزلل . واعتبروا المنطق ميزان الفلسفة وأداة الفيلسوف « . . . وذلك أنه لما كانت الفلسفة أشرف الصنائع البشرية بعد النبوة ، صار من الواجب أن يكون ميزان الفلسفة أصح الموازين وأداة الفيلسوف أشرف الأدوات . . . لأنه قليل في حد الفلسفة إنها التشبه بالإله بحسب الطاقة الإنسانية . . . وأعلم أن معنى قوله طاقة الإنسان ، هو أن يجهد الإنسان ويتحرر من الكذب في كلامه وأقوابه ، ويتجنب من الباطل في اعتقاده ومن الخطأ في معلوماته ومن الرداءة في أخلاقه ، ومن الشر في أفعاله ، ومن الزلل في أعماله ، ومن النقص

في صناعته . هذا هو معنى قوله التشبيه بالإله بحسب طاقة الإنسان ، لأن الله عز وجل لا يقول إلا الصدق ولا يفعل إلا الخير . فاجتهد في التشبيه به في هذه الأشياء فلعلك توفق لذلك فتصلح أن تلقاه فإنه لا يصلح لقائه إلا المهذبون بالتأديب الشرعي والرياضات الفلسفية . . . »

وي جاء في الرسالة الأولى في الآراء والدينات في أحد فصوصها ، ما يدل على أن الإخوان قد جا هروا برأيهم في عذاب النار . وقالوا بفساد الاعتقاد بأن الله يغضب ويعذب « . . . في خندق في النار غيظاً على الكفار وضيقاً . . . وكلما احرقت أجسادهم وصارت فحماً ورماداً عادت فيها الرطوبة والدم لترى ثانية . . . »

وهم يرون في هذه الاعتقادات أموراً لا يليق بالعقلاء أن يعتقدوها ، فضلاً عن عقول الحكماء . . . وأن العقل لا يقرها ولا يقبلها .
وقالوا : إن أسوأ الناس مذهباً وأشنعهم رأياً من يعتقد أمراً ويكون عقله منكراً عليه ونفسه مرتابة .

وستعرض الآن الدستور الذي وضعه بعض علماء العرب للبحث العلمي والفلسفي ، وقد ورد في رسائل إخوان الصفاء . ولقد وصف الباحثون بأن هذا الدستور حكم ورائع ، وهم يرون أنه يقوم إلى حد على المتناظر الذي اقتبسه العرب عن اليونان ، ويدلّيون على ذلك بالمقارنة بين مواده وبين المقولات العشر المسماة عند اليونان (قاطيغورياس) .

ومن الرسالة السابعة من رسائل إخوان الصفاء التي تبحث في الصنائع

العلمية؛ يتبين أن العرب قد اتبعوا دستوراً حكماً في البحث العلمي ينحصر في تسعة أحكام . وما هي كما وردت في الجزء الأول :

السؤال الأول : هل هو؟ يبحث عن وجдан شيء أو عدمه بالحواب نعم أو لا.

السؤال الثاني : ما هو؟ يبحث فيحقيقة الشيء . وحقيقة الشيء تعرف بالحد أو الرسم . وقالوا: إن الأشياء كلها نوعان مركب وبسيط . فالمركب مثل الجسم ، والبسيط مثل الهيولى أو المادة والصورة . والأشياء المركبة تعرف حققتها إذا عرفت الأشياء التي هي مركبة منها . وأما الأشياء التي ليست مركبة من شيء فحقيقةها تعرف من الصفات المختصة بها . ثم يبينوا الفرق بين الحد والرسم فقالوا: إن الحد مأخوذ من الأشياء التي يتركت منها المحدود . والرسم مأخوذ من الصفات المختصة بالرسم . ويمكن القول أن الحد يخبرك عن جوهر الشيء المحدود ويميزه عما سواه ، والرسم يميز لك الرسم عما سواه لا غير .

وبعد ذلك ينصح إخوان الصفاه الإنسان أنه إذا سئل عنحقيقة شيء من الأشياء أن لا يستعجل بالحواب ، بل عليه أن ينظر هل ذلك الشيء المسئول عنه مركب أو بسيط ، حتى يكون الحواب بحسب ذلك .

السؤال الثالث : كم هو؟ يبحث في مقدار الشيء . والأشياء ذات المقادير

نوعان : متصل ومتفصل . فالمتصل خمسة أنواع : الخط والسطح والجسم والمكان والزمان . والمتفصل نوعان : العدد والحركة . وهذه الأشياء كلها يقول فيها كم هو ؟

السؤال الرابع : كيف هو ؟ يبحث عن صفة الشيء . والصفات كثيرة الأنواع .

السؤال الخامس : أى شيء هو ؟ يبحث عن واحد من الجملة أو عن بعض من الكل . وضربوا الأمثال على ذلك . فقالوا : إذا قيل طلع الكوكب فيقال أى كوكب هو ؟ لأن الكواكب كثيرة . وأما إذا قيل طلعت الشمس فلا يقال أى شمس هي ؛ إذ ليس من جنسها كثرة . وكذلك القمر .

السؤال السادس : أين هو ؟ يبحث عن مكان الشيء أو عن رتبته . والفرق بين المكان والرتبة : أن المكان صفة لبعض الأجسام لا لكل الأجسام . فإذا قيل أين زيد ؟ فيقال في البيت أو في موضع آخر غير البيت . وأما محل فهي صفة للعرض . والعرض نوعان : جسماني وروحاني . فالأعراض الجسمانية حالت في الأجسام . فإذا قيل مثلاً أين البياض ؟ فيقال عَرَض حَالٌ في الجسم الأبيض .

وهكذا بقية الأعراض التي هي محملات في غيرها . وأما الأعراض الروحانية فحالة في الخواهر الروحانية . فإذا قيل أين العلم ؟ فيقال :

عرض "حاز" في نفس العالم . وكذلك بقية الأعراض الروحانية كالسخاء والعدل والشجاعة وغير ذلك .

وأما الرتبة : فهي من صفات الجنواهر الروحانية ، فإذا قيل أين النفس ؟ فيقال : هي دون العقل وفوق الطبيعة . وإذا قيل أين المخمة . فيقال : بعد الأربعة وقبل الستة . والجنواهر الروحانية لا توصف بالمكان ولا بال محل وإنما بالرتبة .

السؤال السابع : متى هو ؟ يبحث عن زمان كون الشيء . والأزمان ثلاثة : ماض كامس ، ومستقبل كغد ، وحاضر مثل اليوم .

السؤال الثامن : لِمَ هو ؟ يبحث عن علة الشيء المعلول . ولكل معلول صناعي أربع حال : علة هيولانية ، وعلة صورية ، وعلة فاعلية ، وعلة تمامية . فإذا قيل الكرسي والباب والسرير فالعلة الهيولانية الخشب . والعلة الصورية الشكل والتزيين . والعلة الفاعلية التجار .

والعلة تمامية للكرسى القعود عليه والسرير النوم عليه ، وللباب ليغلق على الدار .

وعلى ذلك فكل معلول لابد له من هذه العلل الأربع . وإذا سئل الإنسان عن علة شيء فعليه أن يتوجه بفكرة أولاً عن أيها يسأل حتى يكون الجواب بحسب ذلك .

السؤال التاسع : من هو ؟ يبحث عن التعريف للشيء . ويقول علماء النحو : إن هذا السؤال لا يتوجه إلا إلى كل ذي عقل . ويقول آخرون : إلى كل ذي علم وتميز .

ولقد حصر العرب بهذه السؤالات التسع جميع ما يرد على الأشياء من أي نوع تكون . وإنما هم وصفوها لتقرب من فهم المتعلمين النظر في المنطق الفلسفي قبل الإقدام على درس المدخل لذلك العلم .

ويمكن القول إن هذه الأسئلة تدل على الاتجاه العلمي الذي كان بعض علماء العرب يسيرون عليه في بحوثهم وكتاباتهم . وهي الدستور الذي تقيد به العرب ، وهو على إحكامه ودقته لا يقيد العقل بحسب البحوث التي يتوجه إليها ، فقد ينتهي ببحث في الفلسفة لا مجال له إلا في العلم ، وقد ينتهي في العلم ببحث لا مجال له إلا في الفلسفة . وعلى كل حال نقول : «إن هذا الدستور يحصر اتجاهات العقل ، ولكن لا يقرر المتوجه الذي ينبغي أن يتوجه فيه العقل إزاء كل بحث بعينه . . .» .

الباب الثاني

الاجتہاد فی الإسلام

تأیید الدين للاجتہاد — حرية العقل والرأى في الاجتہاد — شرعية التأویل — إقامة الاجتہاد على قواعد منطقية وعلمية — سد باب الاجتہاد — الوقوف عند اجتہاد الأقدمین استهتار بالعقل — دعوات إصلاحية — رأى جمال الدين الأفغانی في الاجتہاد — دعوة محمد عبد لفتح باب الاجتہاد — تأکیده حرية الفرد واختیاره في أنعاله — عبد العزیز جاويش والمحجر على العقول — المراغی وتوحید المذاہب — آراء عبد المتعال الصعیدی في الاجتہاد ودعوته إلى التقييد بمصلحة الناس وفتح باب الاجتہاد — جماع القول .

لقد حث القرآن وحثت الأحاديث على الاجتہاد ولا سبیا في المسائل الشرعية . فالمسلم يجمع بين الدين والشريعة . أما الدين فقد استوفاه الله في كتابه . وأما الشريعة فقد استوفى أصولها . ثم ترك للنظر الاجتہادي تفصیلها . جاء في القرآن : ﴿ إِنَّمَا كُلُّكُمْ دِينَكُمْ وَأَنْتُمْ عَلَيْكُمْ نَعْمَلُ وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا ﴾^(١) وهذا هو تفسير الطبری والشاطبی والشافعی للأبة . وبهذا وجد الاجتہاد أصلًا من أصول الإسلام . والاجتہاد — كما جاء في تاريخ التشريع الإسلامي للحضری — : هو بذل الجهد في استنباط الحكم الشرعی مما اعتبره الشارع دليلاً وهو الكتاب والسنة . وهو عکس التقليد «أی اتباع رأی الغیر دون فهم أو تدقیق» . ولا تكون مجازیین الحقيقة إذا قلنا ان الاجتہاد أو النظر العقلی في المسائل الشرعية قد أیده الدين ورخص به الرسول وحسن عليه .

فقد ورد في كتاب الله : ﴿ وَتَالَّكُمْ أَمْثَالُ نَصْرِيْبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْلَمُونَ إِلَّا
الْعَالَمُونَ ﴾^(٢) .

﴿ فَاعْتَرُوا يَا أَوْلَى الْأَبْصَارِ ﴾^(٣) . ﴿ فَإِنْ تَفَازَّ عَمُّ فِي شَيْءٍ فَرِدُوهُ إِلَى
اللهِ وَرَسُولِهِ ﴾^(٤) .

(١) سورة المائدۃ ۵۹ ، الآیة ۳ .

(٢) سورة المیراث ۶۹ ، الآیة ۲ .

(٣) سورة المنکوبات ۲۹ ، الآیة ۴۳ .

(٤) سورة النساء ۴ ، الآیة ۶۹ .

هذه الآيات وغيرها ؛ تدل على وجوب الاجتہاد والنظر في فهم الأحكام وتفسيرها ، والرجوع عند الخلاف إلى أصل الشريعة وإلى العقل . وكذلك جاء في الحديث : « أنا أقضى بينكم بالرأي فيما لم ينزل به وحي » . وقال رسول الله لابن سعید : « اقض بالكتاب والسنة إذا وجدتهما . فإن لم تجد الحكم فيما اجتہد رأيك » .

سأل النبي معاذًا حين ولاده القضاة في اليمن : « بم تحكم ؟ قال : بكتاب الله . قال : فإن لم تجد ؟ قال : فبسنة رسول الله . قال : فإن لم تجد ؟ قال : أجتہد رأيي » وقد أقره النبي على ذلك .

وحاء عن الرسول أنه قال : (إذا حكم الحاكم فاجتہد ثم أصاب فله أجران ، وإذا حكم فاجتہد ثم أخطأ فله أجر) .

والذى لاشك فيه أن الدعوة إلى الاجتہاد هي دعوة لحرية العقل وحرية الرأى وتدعيم لهما . ويرى بعض الأئمة من الفقهاء ورجال الدين « ... إن من أصول الإسلام النظر العقلى لتحصيل الإيمان ، وتقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض ... » .

ويرى ابن رشد أن في القرآن من الآيات ما يدل على وجوب استعمال العقل . والقياس العقلى ، وما يبحث على النظر في جميع الموجودات . وذهب بعض المفكرين العرب والمسلمين إلى أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها « ... وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه - وهذا هو

القياس . . . » كما يقول ابن رشد في (فصل المقال) . وينخرج من ذلك بالقول : « . . . فواجب أن يحفل نظرنا بالموجودات بالقياس العقل ، ويبيّن أن هذا التصور من النظر الذي دعا إليه الشرع وحث عليه ، هو أتم أنواع النظر بأتم أنواع القياس . . . وهو المسمى برهاناً . . . »

قد يقول قائل : إن هذا النوع من النظر في القياس العقل ببدعة إذ لم يكن في الصدر الأول . وقد أجاب ابن رشد على ذلك فقال : « . . . فإن النظر أيضاً في القياس الفقهي وأنواعه هو شيء استنبط بعد الصدر الأول ، وليس يرى أنه ببدعة . وكذلك يجب أن نعتقد في النظر في القياس العقل . . . وإذا تقرر أنه يجب بالشرع النظر بالقياس العقل وأنواعه كما يجب النظر في القياس الفقهي ، فيبيّن أنه إن كان لم يتقدم أحد من قبلنا بفحص عن القياس العقل وأنواعه ، إنه يجب علينا أن نبتدئ بالفحص عنه وأن يستعين في ذلك المتأخر بالتقدم حتى تكمل المعرفة به . فإنه عسير أو غير ممكن أن يقف واحد من الناس من تلقاءه وابتداه على جميع ما يحتاج إليه من ذلك ، كما أنه عسير أن يستنبط واحد جميع ما يحتاج إليه من معرفة أنواع القياس الفقهي ، بل معرفة القياس العقل أحرى بذلك ، وإن كان غير ناقد فحص عن ذلك . فيبيّن أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسيله ، بما قاله من تقدمنا في ذلك ، سواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك في الملة . . . »

وذهب بعض المفكرين وال فلاسفة من العرب إلى القول بشرعية التأويل . . . فإن أدى النظر البرهانى إلى نحو ما من المعرفة بموجود فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكت عنه في الشرع أو عرف به . فإن كان مما سكت عنه فلا تعارض هناك . وإن كانت الشريعة نطقت به، فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفًا، فإن كان موافقاً فلا قول هناك . وإن كان مخالفًا طلب هناك تأويله — ومعنى التأويل؛ هو إخراج دلالة النفي في الدلالات الحقيقة إلى الدلالات المجازية . . . وإذا كان الفقيه يفعل هذا في كثير من الأحكام الشرعية فكم بالحرى أن يفعل ذلك صاحب العلم بالبرهان . فإن الفقيه إنما عنده قياس ظني ، والعارف عنده قياس يقيني . ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان ومخالفه ظاهر الشرع ، إن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي . . .

هذا ما قاله ابن رشد وشاركه الكثيرون في شرعية التأويل . ونستدل من ذلك على أن كل ما مخالف ظاهر الشرع وأدى إليه البرهان وكان إطار العقل، فعل الفقهاء والمفكرين أن يلجموا إلى ما يقول به العقل ، وذلك لأن يجعلوا ظاهر الشرع يقبل التأويل بحيث لا يكون هناك تناقض أو خلاف بين الشرع والعقل .

• • •

وكذلك يرى بعض الأئمة من أصول الإسلام إلغاء السلطة الدينية ،

فـكـانـوا يـقـولـون : « لـيـس لأـحـد بـعـد الله سـلـطـان ، وـالـخـلـيقـة لـيـس مـوـضـع عـصـمة ولا مـهـبـط وـحـى » .

بـهـذـه الأـصـول وـتـلـكـ الـأـرـاء فـالـقـيـاسـ العـقـلـيـ وـالـتـأـوـيلـ أـيـنـعـتـ حـرـيـةـ العـقـلـ وـالـرـأـيـ فـأـكـثـرـ عـصـورـ الإـسـلـامـ .
وـمـنـ هـنـاـ نـشـأـ فـالـإـسـلـامـ الـقـيـاسـ وـالـاجـهـادـ فـالـرـأـيـ .

* * *

وـلـقـدـ دـعـاـ الغـزـانـيـ إـلـىـ الـحـكـمـ بـالـاجـهـادـ وـالـرـأـيـ . وـتـنـجـلـ دـعـوـتـهـ هـذـهـ فـيـ كـتـابـهـ (ـالـمـنـقـدـ مـنـ الضـلـالـ)ـ عـنـدـ بـحـثـهـ فـيـ الـمـاـخـذـ عـلـىـ الـبـاطـنـيـةـ ؛ـ وـفـيـ ذـلـكـ يـقـولـ :

« . . . يـقـيـ قـوـظـمـ . . . كـيـفـ تـحـكـمـونـ فـيـ مـاـ لـمـ تـسـمـعـوهـ ؟ـ أـبـالـنـصـ . . . وـلـمـ تـسـمـعـوهـ .ـ أـمـ بـالـاجـهـادـ وـالـرـأـيـ .ـ وـهـوـ مـظـنـةـ الـخـلـافـ ؟ـ فـنـقـولـ :ـ نـفـعـلـ مـاـ فـعـلـهـ مـعـاذـ إـذـ بـعـثـهـ رـسـوـلـ اللـهـ صـلـىـ اللـهـ عـلـيـهـ وـسـلـمـ إـلـىـ الـيـنـ ،ـ أـنـ يـحـكـمـ بـالـنـصـ عـنـدـ وـجـودـ النـصـ ،ـ وـبـالـاجـهـادـ عـنـدـ عـدـمـهـ .ـ بـلـ كـمـاـ يـفـعـلـهـ دـعـاـتـهـمـ إـذـاـ بـعـدـواـ عـنـ الـإـمـامـ إـلـىـ أـقـاصـيـ الـبـلـادـ إـذـ لـاـ يـمـكـنـهـمـ أـنـ يـحـكـمـوـاـ بـالـنـصـ .ـ فـإـنـ النـصـوـصـ الـمـتـنـاهـيـةـ لـاـ تـسـتـوـعـ الـوـقـاعـ الـغـيـرـ الـمـتـنـاهـيـةــ فـنـ أـشـكـلـتـ عـلـيـهـ الـقـبـلـةـ لـيـسـ لـهـ طـرـيـقـ إـلـاـ أـنـ يـصـلـيـ بـالـاجـهـادـ .ـ إـذـ لـوـ سـارـ إـلـىـ بـلـدـةـ الـإـمـامـ لـمـ رـفـقـةـ الـقـبـلـةـ لـفـاتـ وـقـتـ الـصـلـاـةـ .ـ فـإـذـنـ جـازـتـ الـصـلـاـةـ إـلـىـ غـيـرـ الـقـبـلـةـ بـنـاءـ عـلـىـ الـظـنـ .ـ وـيـقـالـ إـنـ الـخـطـئـ فـيـ الـاجـهـادـ لـهـ أـجـرـ وـاحـدـ وـلـمـ صـيـبـ أـجـرـانـ . . .ـ وـلـيـسـ الـمـقصـودـ الـآنـ بـيـانـ فـسـادـ مـذـهـبـهـمـ

(مذهب الباطنية) . . . بل المقصود أن هؤلاء ليس معهم شيء من الشفاء المنجي من ظلمات الآراء ، بل هم مع عجزهم عن إقامة البرهان على تعيين الإمام طالما بخاري ناهم فصدقناهم في الحاجة إلى التعليم . ولدى المعلم المعصوم . . . والعجيب أنهم ضيعوا عمرهم في طلب المعلم : وفي التبعي بالظفر به ، ولم يتعلموا منه شيئاً أصلاً . . . »

ولم يقف الأمر عند هذه الحدود ، بل نجد أن الفقهاء قد أوجبوا الاجتہاد وقالوا إنه واجب على كل عالم قادر عليه . وخرجوا من هذا بأن « واجب الاجتہاد وتحريم التقليد يستتبعان أمراً آخر . . . وهو أنه لا ينبغي على المجتہد أو القاضي أن يتقييد بآجتہاده السابق إذا تبين أنه خطئٌ فيه . . . »

ويرى الفقهاء — فوق ذلك — أن التقليد الأعمى باطل في الشریعة . وفي هذا إعزاز للفکر ليس بعده إعزاز ، وإطلاق حرية العقل والرأي دونه أي إطلاق .

* * *

لقد أقام الفقهاء القياس والاجتہاد على قواعد منطقية علمية . وقالوا إن القياس لا يعتبر صحيحاً إلا إذا استوف شروطًا معينة ، وأن الاجتہاد لا يعتبر قائماً وصحيحاً إلا إذا سار في إطار من الكفاية والقدرة على الاستنباط والاستدلال ، وتقيد بالمصلحة العامة والعدل الحقيقي والخير المطلق .

ووضع الفقهاء شرطًا للمجتهد لأداء ما يسعي إليه من الاستنباط والاستدلال . . . فالمجتهد يشترط أن يكون راشدًا عاقلاً ، عدلاً متصفًا بالأخلاق الحسنة ، وأن يكون عالماً بمدارك الأحكام أى عارفاً بالأدلة الشرعية وطرق اتباعها وما إلى ذلك من معرفة اللغة والتفسير وأسباب نزول القرآن ومعرفة حال الرواية وطرق البحرح والتعديل والناسخ والمنسوخ . . وقد اشترط الشاطبي أيضًا أن يتتصف المجتهد بفهم مقاصد الشريعة على كمالها . . .

ولما كانت الشريعة في روحها وأساسها تهدف إلى العدل والإنصاف ، فقد دفعت الحاجة ودفعت مصلحة الناس الفقهاء وأئمّة الدين إلى الاجتِهاد ، وسلكوا في هذا السبيل مسالك متعددة فاجتهدوا ويلحّوا إلى القياس ، ففتح من ذلك اختلاف في الاجتِهاد وانختلف في المذاهب وبرزت المذاهب الأربع المشهورة وتقدم علماء الفقه والأصول . كما ظهرت مذاهب أخرى وفرق دينية متعددة مما يدلّ على حيوية العقل عند العرب والمسلمين ، وعلى أن المجال كان واسعاً أمام العقل ليجتهد ويخرج بطرائق وأفكار جديدة ومواد للبحث ، فتشعبت الآراء وتعددت وجهات النظر ، وبرزت الفرق والمذاهب . وكل من هذه اتجاهها وأراؤها ونظرياتها .

وقد أفاد الشهريستاني في كتابه الملل والنحل في هذه الفرق وما لها من آراء ومعتقدات ، كما أوضح الخلافات التي وقعت بين العلماء والمجتهدين وقد تكون بعض هذه الخلافات ناتجة عن السياسة أو عن امتزاج

الثقافات والأجناس المتباينة التي دخلت الإسلام ، ولكنها ولاشك تعكس حيوية العقل وسريان التفكير عند العرب والمسلمين .

وفي كتاب اعتقاد فرق المسلمين والمشركين للإمام فخر الدين الرازي شروح هذه الفرق تمتاز بالوضوح مع الاختصار والإيجاز . وكان الرازي في مؤلفه هذا مختصاً للحقيقة فلم يناقش ولم يشنع . وقد جعل كتابه في عشرة أبواب :

الباب الأول : في شرح فرق المعتلة . وذكر أن عددها سبع عشرة .

الباب الثاني : في شرح فرق المخوارج من الفرقة الأولى إلى الفرقة الحادية والعشرين .

الباب الثالث : في الروافض ومنها الزيدية وهي ثلاثة فرق ، والأمامية وهي ثلاثة عشرة فرقة ، والغلاة وهي خمس عشرة فرقة؛ والكيسانية وهي أربع فرق ، والفرق المشبهة وهي خمس فرق .

الباب الرابع : غير مذكور في الكتاب .

الباب الخامس : شرّاح فيه الرازي فرق الكرامية وهي سبع فرق .

الباب السادس : نجد فيه شرحاً لفرق الجبرية وهي أربع فرق .

الباب السابع : يبحث في المرجنة وهي خمس فرق .

الباب الثامن : فرق الصوفية وهي ست فرق .

الباب التاسع والباب العاشر : شروح لفرق .

التي تظاهرة بالإسلام والفرق الخارجبة على الإسلام . وقد أتى الرازى على شرح موجز لكل من هذه الفرق .

* * *

ومن الحق أن أذكر أن الاجتہاد في العصر العباسى الأول كان يساير روح العصر ومقتضياته . وكان في واقع الأمر يتغير مع المصلحة والعدل .

وفي أواخر الدولة العباسية وبعد سقوط بغداد ، رأى الفقهاء ولا سيما السنیون منهم سد باب الاجتہاد خوفاً من الاضطهاد ومن إساءة الاجتہاد في وضع الأحكام التي لا تقوم على الخير المطلق والعدل الحقيقى والمصلحة المشتركة .

ولهذا نجد أن الفقهاء السنیين قد اكتنوا بالذاتی السنیة الأربع ، فوقف الاجتہاد « . . . وأصاب الناس في أواخر الدولة العباسية وما بعدها جمود . فاستتبع ذلك تفشي التقليد ، وتوقف الاجتہاد في الفقه . وكثرت البدع المبنية على الوهم والجهل وانتشار الخرافات السخيفة التي بقيت مدة من الزمن مظهراً من مظاهر الانحطاط والانحصار . . . »

إن المبررات والعوامل التي دفعت الفقهاء السنیين إلى سد باب الاجتہاد قد زالت . وليس من المصلحة ولا من الحق أن يتقيء العرب والمسلمون باجتہاد الفقهاء الأقدمين ولا أن يسيروا في المعاملات والأحكام على آرائهم .

لقد كان أولئك الفقهاء الأئمة تقدميين في أفكارهم واستنباطاتهم بالنسبة إلى العصر الذي عاشوا فيه . وكانت أفكارهم واجتيازهم متضورة ومناسبة لأزمانهم . ولكن بعض ذلك الاجتياز والكثير من تلك الآراء والأفكار لم تعد صالحة لروح العصر . ومن الظلم أن ينفيه بها المسلمين في القرن العشرين .

بل إن الوقوف عند اجتياز الأقدمين استهان بالعقل واستهانة بحقوقه . وهو — أي الوقوف — في واقع الحال مغایر لروح الشريعة الحقيقة . ذلك أن روح الشريعة هذه تقوم على الخير المشترك ومصالح الناس ، مما يؤدي إلى التقدم والارتفاع .

قال النبي العظيم : « اجتهدوا . فكل ميسر لما خلق له » . ومن الطبيعي أن النبي لم يقصر الأمر بالاجتياز على علماء عصر من العصور بل إن دعوته هذه هي لكل عالم قادر وبجميع العصور .

لقد أثبتت بعض الفقهاء من علماء الشيعة وعلماء السنة ومن الدين ظهروا في العصور الأخيرة أمثال الأفغاني ومحمد عبده — أن الاجتياز واجب على كل من اتصف بصفات المجتهد . وأن توأ بأدلة شرعية واضحة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس تدعم رأيهم وتؤيد ما ذهبوا إليه من أن سد باب الاجتياز مخالف لنصوص الشريعة ومفاهيمها وروحها . في سد باب الاجتياز تجميد للتفكير والشريعة وابتعاد عن سنة النبوة والارتفاع وتشجيع للتقليد الأعمى .

لقد ظهر في القرن الماضي دعوات إصلاحية ، وقامت حركات ترمي إلى نبذ التقليد وعدم التقيد بآجهاض السابقين وبمذهب معين ، كما تهدف إلى فتح باب الاجتہاد على أساس معايرة روح العصر ومراعاة مقتضيات التقدم والتطور . وبذلك يتخلص العرب والمسلمون من الإرهاق الذي يعانونه من تقديرهم بآجهاض السابقين الأقدمين وتتحرر عقولهم من أغلال الأفكار والأحكام التي كانت مناسبة لعصر سابق ولم تعد صالحة ولا موافقة لهذا العصر .

ويرى كثيرون من المفكرين أن ما أصاب المسلمين والعرب من تأخر ونكبات واستعمار يعود أولاً إلى سد باب الاجتہاد والتمسك بالتقليد الأعمى .

وفي رأي جمال الدين الأفغاني أن لا موجب لسد باب الاجتہاد ، وأنه إذا كان المتقدمون قد سمحوا لأنفسهم أن يخالفوا قول من تقدم فاستبطوا وقالوا ما يتفق وزمانهم ، فـ*كليم نقف*؟ .

ولم لا نسير على طريقهم نستبطـ كما استبطوا ، ونقول ما يوافق زماننا . . . ويتابع الأفغاني عرض آرائه في ذلك فيقول : « ما معنى أن باب الاجتہاد مسدود ؟ . . . وبأى نص سُدَّ ؟ ومن قال لا يصح لمن بعدى أن يجتهد ليتفقه في الدين ويهتدى بهدى القرآن وصحيح الحديث والاستنتاج بالقياس على ما ينطبق على العلوم الحديثة وحاجات الزمن وأحكامه . . . إن الفحول من الأئمة اجتهدوا وأحسنوا . ولكن لا يصح أن نعتقد أنهم

أحاطوا بكل أسرار القرآن ، واجتهدوا فيها حرفاً القرآن ليس إلا قطرة .
والدھل بيد الله يؤتيه من يشاء من عباده

ويرى الأفغاني أن سدة باب الاجتہاد من عوامل تأخر المسلمين .
وأن على المسلمين من أصحاب الاطلاع الواسع والقول المرنة النيرة أن
يجهدوا وأن يسايروا الزمن في الاجتہاد وأن لا يكونوا جبناء في إذاعة
ما يعتقدونه ويرزونه في صالح الجماعة أو في جانب الحق حتى ولو كان
ذلك مخالفًا للرأي العام .

وسار على غرار الأفغاني الشيخ محمد عبده . فكان في فتاواه وفي
مقالاته وتفسيره مجھداً . ودعا إلى فتح باب الاجتہاد وراعة روح العصر ،
وقد أدرك أن العلم هو ما ينفع الناس ويجب أن يقوم على هذا الأساس .
وكان في تأليفه وبحوثه وجهوده في ميادين الإصلاح الديني يهدف
إلى تيسير الطريق للعمل العقل في الإسلام ، ولدى تأكيد ميادين
أساسين عرضهما الأستاذ محمد البھي في إحدى محاضراته عن اتجاهات
الفلسفة الإسلامية على الصورة التالية :

١ - مناولة التقليد ودفع الباحثين إلى الاستقلال في البحث والفهم
إن استطاعوا إلى ذلك سبيلاً ، سواء أكانت تلك الاستطاعة عن طريق
إعدادهم العلمي أم استعدادهم العقل .

ويذهب في بيان مسار التقليد ومناولاته إلى أن الإسلام نفسه كدين لم
يقم على التقليد . وهنا يصرح بأن الاجتہاد « . . . ضرورة عقلية ودينية »

٢ - تأكيد حرية الفرد واختيارة في أفعاله . إذ أن ربط الإنسان في تصرفاته بغيره على الإطلاق لا يتفق وتقدير الله للإنسان . كما أن الفرد الحر الختار هو البتة الإيجابية في بناء المجتمع الإنساني المستعج . « والإسلام في نظره لم يهدف إلى خلق مجتمع عاقل مسلول ، بل قصد إلى مجتمع تعمره الحياة والحركة وينتجه في سيره إلى الخير العام . . . »

وعلى ذلك فإن الحجر على النقد وعلى حرية إبداء الرأي في التوجيه السياسي للبشرية ، كان يعده الشيخ محمد عبده أمراً يناؤه الإسلام وينفر منه . كما كان يعتبر بكت المعانى الروحية والعواطف الإنسانية الخيرية عملاً يناؤه الإسلام ومخالفاً لروحه وتعاليمه . . .

والأستاذ الشيخ الإمام محمد عبده يطالب باستعمال الفكر وال بصيرة في الدين . ويقول إن ذلك يحتاج إلى الشجاعة وقوة الجحان . وعلى طالب الحق أن يكون صابراً ثابتاً لا تزعزعه المخاوف ، فإن فكر الإنسان لا يستعبد إلا الخوف من لوم الناس واحتقارهم له إذا هو خالقهم ، أو الخوف من الضلال إذا هو بحث بنفسه ، وإذا كان لا بصيرة له ولا فهم فما يدريه لعل الذي هو فيه عين الضلال . إذن «إن الخوف من الضلال هو عين الضلال» ؛ فعلى طالب الحق أن يتسلح حتى يكون شجاعاً « . . والله تعالى قد هيأ الهدایة لكل شجاع في هذه السبيل ، ولم نسمع بشجاع في فكره ضل » ولم يظفر بمحظوظه . . . »

ويرى الأستاذ الإمام أن الفكر الصحيح يوجد الشجاعة وقد جعلها على نوعين : شجاعة في رفع القيد الذي هو التقليد الأعمى . وشجاعة في وضع القيد الذي هو الميزان الصحيح الذي لا يقر رأيا ولا فكرا إلا بعد ما يوزن به ويظهر رجحانه .

ومن علماء التسنين المحدثين الذين دعوا إلى الاجتہاد بحرارة وحماسة الشيخ عبد العزيز جاويش . فقد كان يرى في سدة باب الاجتہاد حجرًا على العقول ونوعاً من البدع وضلالات من الصالات . ويعجب من الدين يقولون بعدم جواز الاجتہاد « ... وإلا فكيف عموا عن قوله تعالى — ولقد يسرنا — سهلنا — القرآن للذکر — لاتذکر — فهل من مذكر — أى فهل من طالب علم منه ومتفهم له فيغان عليه . أم كيف غفلوا عما قبح الله به القدماء من المشركين وندد عليهم إذ قلدوا آباءهم وقصروا أنفسهم على حاكاته فيها اعتنقا وفيها عملوا حيث قال : (وَإِذَا قيلَ لَهُمْ أَئْيُمُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ ، قَالُوا كَلَّ ثَنَيْمُ مَا أَفْتَنَنَا عَلَيْهِ آبَاءُنَا . أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ)^(١) .

وكذلك تابع المارغنى رسالة أستاذة الشيخ محمد عبده في الإصلاح الديني وسار في هذا السبيل خطوات .

(١) سورة البقرة ٢ ، الآية ١٧٠ .

... وقامت فتاوى المراغى في المعضلات على أساس تقرير الناس من الشرع والتوفيق بين الدين والمدنية ، فقد كان الرجل يفهم الدين فهماً جيداً مشرقاً ... وكان كالمحبّدين المصلحين الجدد الذين سبقوه يأخذون المذاهب الأخرى ويستنبطون من سنة الرسول ما يناسب العصر والمصلحة
وسار المراغى في رسالته ، ففتح باب الاجتہاد على مصراعيه ودعا إلى توحيد المذاهب ، وهاجم الأهواء وطالب بأن يدرس الفقه دراسة جديدة حرة خالية من التعصب لمذهب ، وأن ينظر في الأحكام الاجتہادية على أساس جعلها ملائمة للعصور والأمكنة والعرف وأمزحة الأمم المختلفة كما كان يفعل المحبّدون في السابق ، وأنى بأراء جديدة فيها يسر ، وفيها اجتہاد ، خالية من العنت والإرهاق وقال : على الفقهاء أن يترفقوا بالناس وأن يراعوا قواعد البیسر .

ولابد لنا ونحن في موضوع الاجتہاد في الإسلام من عرض آراء وبحوث الأستاذ عبد المتعال الصعيدي في الفقه وأحكامه وفي حکمة تشريع تلك الأحكام . وقد ضمنها كتابه (في ميدان الاجتہاد) .

ومن آرائه وبحوثه يتبيّن أن الأستاذ عبد المتعال لم يتقيّد فيها باجتہاد سابق ولم يُقْسِّمها على أساس التقليد لمجتهد من المحبّدين في الفقه . بل نظر في الأدلة الفقهية نظرة خالية من شاثة التقليد ولا يعنيها إلا أن تصل إلى الحكم الفقهي الصحيح وإلى الحکمة التشريعية الصحيحة

ويرى الأستاذ عبد المتعال أن حال المسلمين والعرب لا يصلح إلا بالعودة إلى فتح باب الاجتہاد . . . وإن منع باب الاجتہاد قد حصل بطرق ظالمة وبوسائل القهر والإغراء . . .

وحين يدعون إلى الاجتہاد ، إنما يدعون إلى عدم التقييد بالمذاهب الأربع وغيرها من المذاهب ، ويبدعون إلى التقييد بمصلحة الناس ، ويقول : « لقد حصل اجتہاد في بعض الأحكام في هذه الأيام . ولكن ما حصل لا يُعد إلا خطوة أولية وقصيرة وغير فعالة بالنسبة إلى فتح باب الاجتہاد ».

والسبيل لهذا الفتح الصريح لباب الاجتہاد . . . أن يُعقد له مؤتمر إسلامي عام يجمع علماء المسلمين على اختلاف مذاهبهم في الأصول والفروع ، فيجمع علماء المذاهب الأربع وعلماء الشيعة الزيدية وعلماء الشيعة الإمامية وعلماء الإباضية وأنصار الاجتہاد من العلماء الذين لا يتقيدون بمذهب من المذاهب ، ليكون فتح باب الاجتہاد في هذا المؤتمر فتحاً صريحاً حاسماً يقضى على عهد التقليد ، وينظم فيه أمر الاجتہاد فيفتح بابه لمن هو أهل له ، وينزع عنه من لا يصلح له من عامة الناس وأشياهم ويمهد الطريق إلى معالجة المسائل الكبيرة التي أدت إلى جمود الفقه الإسلامي وإلى انصراف المسلمين عن العمل به إلى العمل بالقوانين الوضعية . فقد سمعنا ما نسمعه أو نقرأ كل يوم من البحث في مسألة قراءة سورة الكھف يوم الجمعة وفي الزيادة المعروفة في الأذان . . . إلى غير هذا من المسائل التافهة فلا يصح أن تشغل المسلمين عن بحث

تلك المسائل الكبرى . . .

ويتعرض الأستاذ عبد المتعال بعد ذلك إلى أصول الاجتہاد المعروفة، وهي القرآن والسنة والإجماع والقياس ويدلى بآرائه فيها وتعليقاته عليها، ويطالب بإعادة النظر فيها لتصير إلى حالة توافق الغاية التي تقصده من فتح باب الاجتہاد. ففي بحثه في الإجماع يقول: « . . . وقد انفقوا جميعاً على أنه لا بد من استناد الإجماع إلى نص من القرآن والسنة . وإذا كان هذا شأنه، فإنه لا يكون هناك معنى لعدة أصول من أصول الاجتہاد معهما . . . » لهذا فهو يرى الاستغناء عنه بهما . وفي رأيه أن هذا الاستغناء يجعل مشكلة كبيرة فيها تقصيد من الجمع بين جميع الفرق عند فتح باب الاجتہاد لنجعل على فقهه يتعاونون فيه اجتہادهم جميعاً ولا تنفرد به فرقة دون غيرها من فرق المسلمين . . . لأننا إذا أبقينا الاحتياج بالإجماع، رأينا أنفسنا أمام إجماع لأهل السنة وإجماع للشيعة وإجماع لغيرهم من الفرق المختلفة . ولما شئت أن ذلك الإجماع المتعدد لا يمكن أن يتفق دائماً . . . وهذا يصعب علينا أن نرجع إجماعاً على إجماع، لأن كل فرقة تتبع لجماعتها فيقف هذا عقبة دون ما نريده من التعاون عند فتح باب الاجتہاد . . . وإنى أفضل أن نقف أمام النصوص التي لا بد من استناد الإجماع إليها وجهاً لوجه، ولا أرى أن نقف جامدين أمام ذلك الإجماع المختلف؛ لأنه يمكننا أن نعالج هذه النصوص بتأويل أو غيره مما يمكن الجمع بينها أو تدليل أمر الاختلاف فيها .

أما الإجماع المختلف فهو لا يقبل جمماً ولا تأويلاً، وليس فيه مرونة النصوص التي لا يعجز الفهم عن معالجة أمرها . . .

أما في الأصل – القياس – فيرى الأستاذ عبد المتعال الرجوع إلى ما كان عليه من الشمول والاتساع « . . . فنعمل بالرأي الذي يعتمد على تلك القواعد العامة . ولا يجب أن يعتمد على نص معين كما يعتمد القياس .. ولا شك أن هذا هو الذي يجب أن نشير إليه بعد أن اختلفت السنة ذلك الاختلاف الكبير . . . فالرأي الذي يعتمد على القواعد العامة للدين، هو الذي يحكم بين هذه السنين المختلفة ويرجع سنة على سنة . . .»

ويواصل الأستاذ بحثه القييم في القياس فيقول: « . . . ولا معنى لتجريحنا من العمل بالرأي في الفقه وهو من الفروع ، مع أنها نعمل به في العقائد وهي من الأصول ، فترجح به عقيدة على عقيدة ، وترجح به دليلاً على دليل . حتى لقد ذهبنا في ذلك إلى أنه إذا تعارض دليل النقل ودليل العقل وجوب تأويل دليل النقل بما يوافق دليل العقل أو العمل بدليل العقل . . .»

وإذا حسأ العلماء والفقهاء إلى الأخذ بالرأي على هذا الشكل .

وجدنا فيه وسيلة عظيمة لجمع كلمة المسلمين لأنهم لا يختلفون في القواعد العامة الثابتة في الدين بيقين ، فيتمكن أن يجري حكمها على كل فرقه من الفرق ولا ترضى فرقه أن تخرج على حكمها . . . وبهذا نصل إلى فقه إسلامي أكمل من ذلك الذي انفرد به كل فرقه . . .» فجاء ذلك الفقه الكامل يفي بحاجة المجموع وعلى أساس مصلحة الجميع .

... وسيكون مع هذا فقهياً يدنو من حكم العقل ولا يجافيء ، لأنه باعتماده على الرأي يكون للعقل مجال في أحکامه ولا يقتصر فيها على النقل الحالص . وهذا يعطيه قوة يعلو بها على القوانين الوضعية التي تزاحمه الآن مزاحمة شديدة ...

هذه بعض آراء الأستاذ عبد المتعال في الإجماع . وهو يعتقد أنه قد سلك فيها خير سبيل يمهد به لفتح باب الاجتہاد ويمکن جميع الفرق الإسلامية من الاشتراك فيه . وهذا أمر لم يتثن لفقهنا إلى يومنا الحاضر ، وأنه لعمل عظيم لم يسبق مثله في الإسلام وسيجيئ منه المسلمون منه ما لم يجهزو في ماضي الأيام . . .

وبعد ذلك يعرض الأستاذ عبد المتعال آراءه واجتهاده في بعض الأحكام الفقهية – وهي تدلل على علم غزير واطلاع واسع ، واستقلال في التفكير ، لم يتقييد برأي سابق أو اجتہاد سابق بل تقيد بروح الشريعة وجعل من التقدم والإصلاح والمصلحة العامة والخير المشترك المهدى والغاية .

ونحن نشارك الأستاذ عبد المتعال آراءه وأحكامه . وللذى نرجوه أن يسير العلماء والفقهاء في البلاد الإسلامية والعربية على نهج الأستاذ في سهل فتح باب الاجتہاد وأن يتبعوا دراستهم لهذا الموضوع الخطير . . . ففي ذلك خدمة جليلة للفكر وللناس في هذا العصر وللأجيال القادمة وسيذكر التاريخ هذه الخطوات التي تمهد لفتح (باب الاجتہاد) بالتقدير والإكبار .

وجماع القول :

- ١ - الاجتِهاد واجب على المستوفين لشروط الاجتِهاد .
- ٢ - إن الشرع يدعو للتفكير وإعمال العقل والإنتاج الفكري والروحي والعلمي .
- ٣ - يحمل الشرع على التقليد الأعمى والتقييد بالأقدام والحجر على الأفكار والأراء .
- ٤ - الإسلام يدعو إلى فتح أبواب الاجتِهاد . وسد هذه الأبواب مخالفة نصوص الشرع .
- ٥ - الأساس في الاجتِهاد : العقل والمصلحة العامة والخير المشترك .
- ٦ - لا تقدم للعرب والمسلمين إلا إذا كان للعقل مجال في أحكام الفقه ، وكان الدليل والقائد في الاجتِهاد .

الباب الثالث

سلطان العقل عند المعتزلة

سلطان العقل — قوانين العدل — تفسير المعتزلة القرآن — الآيات المشابهات — واصل بن عطاء والعلاف — النظام ومنهجه في الدرس — الباحظ وتحرير العقل — الشك والتجربة في تراث الباحظ — العقل عند الباحظ من أسس التشريع — إحياء روح المعتزلة .

كان المعتزلة دعاة عقيدة وقادة الحرية في الرأي ومن أعظم المصلحين
الدينيين الذين ظهروا في القرن الثاني للهجرة .

قالوا بسلطان العقل وأمنوا به فأطلقوا له العنوان يجعلوه حكماً في كل
شيء؛ وبحثوا على صوته في جميع الموضوعات الدينية كانت أو علمية .
فالعقل عندهم هو المرجع وهو الأساس . فإذا تحاكموا فللي العقل ، وإذا
حاجروا فيحكم العقل يقررون ما يرشد إليه العقل في جرأة وإقدام ،
ويأخذون بالنقل إذا ساير العقل والبرهان العقل ، ويرهونه إذا خالفه
وناقضه ولم يتحمل تعليلاً أو تأويلاً .

وقد أبجَّ الأستاذ أحمد أمين في بحثه وتحليله لأصول المعتزلة حيث
قال بشأن مسلك المعتزلة في تمجيد العقل والرجوع إليه : « ... لقد
قررها - أي المعتزلة - سلطان العقل وبالغوا فيه أمام من لا يقر للعقل
بسلطان ، بل نقف عند النص فما كان حكماً واضحاً عملنا به ، وما كان
متشابهاً غامضاً تركنا علمه إلى الله . وقال المعتزلة بحرية الإرادة وغلوا فيه
أمام قوم سلبياً الإنسان إرادته حتى جعلوه كالريشة في مهب الريح
أو كالخشبة في اليم . وعندى أن الخطأ في القول بسلطان العقل وحرية
الإرادة والغلو فيما خير من الغلو في أضدادها . وفي رأي أنه لو سادت
تعاليم المعتزلة في هذين الأمرين - أعني سلطان العقل وحرية الإرادة -

بين المسلمين في عهد المعتزلة إلى اليوم لكان للمسلمين موقف آخر في التاريخ غير موقفهم الحالى وقد أعجزهم التسليم وشلّهم الخبر وقد بهم التواكل

والواقع أن للمعتزلة الفضل الكبير في إعزاز العقل وتجيده وترقيته وأنهم السابقون في تقرير سلطان العقل وفلسفة الدين . وقد مهدوا الطريق لمن أتى بعدهم من (إخوان الصفاء) وفلاسفة العرب والإسلام . وللمعتزلة كذلك الفضل الأول في وضع الأسس الأول لعلم الكلام وعلم البلاغة ، وفي أقوال بعض المتكلمين من المعتزلة ما يدل على أنهم قد وضعوا الأسس التي بني عليها فيما بعد (علم البحث والمناقشة) .

روى الأصفهانى قال : « . . . اجتمع متكلمان . فقال أحدهما : هل لك في المناقضة ؟ فقال على شرائط : ألا تخضب ، ولا تعجب ، ولا تشغب ، ولا تحكم ، ولا تقبل على غيري وأنا أكلمك ، ولا تجعل الداعوى دليلاً . ولا تجوز لنفسك تأويل مثلها على مذهبى ، وعلى أن تؤثر التصادق وتتقاد للتعرف ؛ وعلى أن كلاماً منا يبقى مناظرته على أن الحق ضالته والرشد غايته »

في هذه الأقوال تتجلى الروح العلمية الصحيحة التي كان لها أكبر الأثر في أسلوب الكثرين من الفلاسفة والعلماء مما جعل هؤلاء يتونخون في كتاباتهم الحقيقة والوصول إلى الحق .

وفوق ذلك فقد كان المعتزلة أول من استعان بالفلسفة اليونانية لتأييد

نرعاهم وأراهم .

لقد وسع المعتزلة دائرة التفكير فقالوا بسلطان العقل في معرفة الخير والشر ، وأن الحسن والقبيح يجب معرفتهما بالعقل ، واعتناق الحسن واجتناب القبيح واجب كذلك ولو لم تصل إلى العقل أوامر الشرع .

ووصل تمجيد المعتزلة للعقل حداً دفعهم إلى محاولة إخضاع النقل للعقل؛ وتحوير العقائد الدينية بحيث تافق التعاليم الفلسفية وقالوا: «إذا تعارض النقل والعقل وجوب تقديم العقل لأنه أساس النقل»

ولم يقفوا عند هذه الحدود بل كثيراً ما هاجموا النقل وشنوا على رواة الحديث حملات قاسية . ورفضوا كل حديث يخالف العقل . . . وقد حاول بعضهم أن يبطلوا الحديث كله من أساسه فقالوا إن خبر الواحد العدل لا يوجب العلم، ذلك أن الأحاديث كلها أخبار آحاد . . . قال المعتزلة بأن الحسن حسن لا لأن الشرع أمر به ، بل لأنه حسن بذاته ، وكذلك القبيح قبيح لا لأن الشرع نهى عنه ، بل لأنه قبيح بذاته . . .

واتفقوا على أن الحسن والقبيح يجب معرفتهما بالعقل ؛ كما جاء في الملل والنحل للشمرستاني « وأن اعتناق الحسن واجتناب القبيح واجب كذلك » .

وذهبوا إلى أن المفكر الذي يقتصر في معرفة شيء من هذه الأمور فقد استوجب العقوبة .

ومن علمائهم — كالنظام — من رأى أن الإنسان العاقل يتوصل بالتفكير والتأمل إلى معرفة الخالق قبل ورود الشرع .
وذهب العلّاقب مديًّا أبعد من المدى الذي سار إليه النّظام في تقدير العقل فقال « . . . إن معرفة الله تعالى ومعرفة الدليل الداعي إلى معرفته تم بضرورة العقل — أي لأول وهلة دون رويه . . . »

قال المعتزلة بسلطان العقل وإرادته وتحرره من سلطان القدر .

فذهبوا إلى : « . . . أن العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها ، ومستحق على ما يفعله ثواباً وعقاباً في الدار الآخرة . والرب تعالى متزه أن يضاف إليه شر وظلم وفي فعل هو كفر ومعصية ؛ لأنَّه لو خلق الظلم كان ظالماً . . . »
كما ذهبوا إلى أنه لا يجوز أن يريده الله من العباد خلاف ما يأمر به ويحکم عليهم شيئاً ثم يجازيهم عليه . فالعبد هو القائل للخير والشر والإيمان والكفر والطاعة والمعصية . . . وهو المجازي على فعله . . . « وأفعال العباد محصورة في الحركات والسكنات والاعتدادات والنظر والعلم . . . »

فالمعتزلة لم يأخذوا بنظرية (الجبر) ، وقد نفوا القدر بشدة :
« . . . ورفضوا أن يكون الإنسان العاقل مجرد آلة صماء لا رأى لها ولا حرية ولا اختيار . . . وإنما تسيرها يد القضاء من وراء ستار . . . »

ويُرى كثير من المفكرين أن المعتزلة بآرائهم هذه وأقوالهم في التحرر من سلطان القدر « . . . قد أثبتوا أنهم يخترون الحرية الفردية — حرية الفكر والعمل — ويقدرون المواهب العقلية . وكانوا لذلك دعاة الرأي

والإرادة في الإسلام . . .

إن المعتزلة بتفسيهم القدر عن أفعال العباد الاختيارية المكتسبة
 قد أصابوا هدفين وحققا غايتين عظيمتين . . .

فقد نفوا الظلم عن الله تعالى ودافعوا عن العدالة الإلهية من جهة . وأعلوا
 من شأن الحرية الإنسانية من جهة أخرى . فاعتبروا الإنسان حرّاً في
 اختيار أفعاله ورفعوا بذلك من مقامه وجعلوه « مخلوقاً عاقلاً مفكراً مدبراً
 جديراً بتحمل المسؤولية . . . »

• • •

وقال المعتزلة: إن الله والعالم سائران « على قوانين العدل ألزم الله بها
 الإنسان والتزم هو بها . . . » فتقيد بقوانين يخضع إليها في معاملته المطبع
 والعاصي ، وفي دخول الجنة والنار .

وفي الواقع أن القوانين التي التزم هو بها لم تقف عنده الإنسان ومعاملته ،
 بل شملت الكون بأجمعه . فهناك قوانين تسيطر حركات العالم وموحداته ،
 وهناك أنظمة تسيطر عليها أوجدها الله منذ الأزل والتزم هو بها وألزم بها
 الكون لا تحيط عن الطريق التي رسّها ، وقد نزعها عن الشذوذ والتناقض .
 ومن يبحث في هذا الكون ويستعى في الوقوف على أنظمته وقوانين العدل التي
 تسوده ، يجد أن لاشيء فيه إلاً ويسير ضمن دائرة من القوانين لا يتعداها .
 وأن ما يسيطر على أصغر أجزاء المادة يسيطر على أكبرها ، وأن النظام
 الموجود في السيارات والشمس هو بعينه في الجوهر الفرد ، في الكهرباء ،

في النوايا . وفي هذا آيات لأولى الألباب الذين يتفكرون في نظام هذا الكون وفي القوانين التي ألزمـه الله بها وسيره بمقتضـاها .

* * *

و فوق ذلك فقد كانت التزعة العقلية هي الغالبة على المعتزلة حتى إن بعضهم قرر ديانة عقلية خاصة استبطواها من أساس الأديان الثلاثة السماوية ، ومن التعاليم الدينية عند الفرس والهنود ، ومن الآراء الفلسفية الشائعة في زمانهم .

وهذه الديانة توفق بين الآراء المتخالفة ، وتقوم « . . . على أن في الإنسان علماً فطرياً يؤدى بالضرورة إلى معرفة إله واحد خالق حكيم . خلق العالم و وهب الإنسان عقولاً به يعرفه وبه يميز الخير من الشر . ويقابل هذه الشريعة الفطرية أو العقلية المعرف التي ينزل بها الوحي وهي مستفادة من مصدر خارج عن فطرة الإنسان . . . »

* * *

وفسر المعتزلة القرآن الكريم على أساس العقل ، واعتمدوا على المعقول أكثر من اعتمادهم على المنقول ، فلم يسروا في التفسير كغيرهم من الذين سبقوهم في الاكتفاء بالنقل عن الصحابة والتابعين ؛ بل أتوا إلى العقل و يجعلوه أساساً ومرجعاً ، يتجلـى لنا ذلك في تفسير مجاهـد المـكي مثلاً ، فقد نـحا في تفسـيره نحو العـقل ولم يـتـقيـد بـتـفسـير الصحـابة والـتابـعين . . رـيـقول جـولـدتـسيـرـ: إنـ مـيلـ مجـاهـدـ فيـ الرـجـوعـ إـلـىـ العـقـلـ يـظـهـرـ فـيـ قـصـةـ مـسـخـ أـهـلـ

السبت قردة فيقول: إن الله تعالى لم يمسخهم في أجسامهم بل في قلوبهم، وإن ذلك ليس إلا من قبيل التمثيل.

ويظهر ميله العقلي كذلك في تفسيره للقصص الدينية غير القرآنية وكان مجاهد لا يسمع بأعجوبة شعبية حتى يفحصها ويدهب بنفسه إلى مكانها لينظر إليها حتى لا يفسر ذلك إلا بعد معايتها . وكان من أسهل الناس في الرأي والفقه وقيل إنه قال: «أفضل العبادة الرأى الحسن»

وهناك تفسير الزمخشري في كشفه الذي يُعدَّ مثلاً عالياً لتفسير المعتزلة . وهو المعتبر ككتاب أساسى للتفسير اعترف به الخصوم والأصدقاء على السواء . . . وقد رجع إليه علماء المعتزلة وأهل السنة وسطوا عليه واقتبسوا منه الشيء الكثير . ومن الكشف يتبين أن الزمخشري قال: إن العقل هو المدرك للمعرفة الدينية والمرشد إلى الحق ، وإن الأنبياء استندوا على صدق رسالاتهم بالعقل . وإن الله أرشدهم بأسانيد من العقل يستدلون بها . وإن الرسل قد أرسلاهم الله للكفار منبهين من الغفلة باعثين على النظر . وما أرسالهم إلا تمهيناً للمحاججة ، لأن العقل قبل الرسل كان قائماً بما نصبه الله من الأدلة . وبما لاشك فيه أن المعتزلة حين جعلوا العقل مقياساً للحقائق الدينية إنما قاموا بخدمة جليلة . . . هي كفاحهم ضد المحرافات والتصورات المخالفة لطبيعة الأشياء التي وجادت طريقها إلى الدين وكان المعتزلة في تفسير الآيات المشابهات يحكمون العقل ليكون

فيصلًاً بينها .

ويرى الرخشري أن هناك حكمة دعت إلى أن يوحى الله بآيات محتملة المعنى أو آيات متشابهات . إذ لو كانت جميع الآيات محكمة لتعلق الناس بها لسهولة مأخذها . ولأعرضوا عما يحتاجون فيها إلى التفحص والتأمل من النظر والاستدلال : « ... ولو فعلوا ذلك لعطلوا الطريق الذي لا يتوصل إلى معرفة الله وتوسيعه إلا به . ولأن المتشابه من الإبلاء والتبييز بين الثابت على الحق والمترالز فيه . ولأن في تفاصيح العلماء وإتعابهم القرائح في استخراج معانيه ورده إلى الحكم من الفوائد الحليلة والعلوم الجلية ونيل الدرجات عند الله . ولأن المؤمن المعتمد أن لا مناقضة في كلام الله ولا اختلاف . إذا رأى فيه ما يتناقض في ظاهره . وأهله كل ما يوفق بينه ويجريه على سنن واحد — ففكروا وراجع نفسه وغيره ففتح الله عليه ، وتبين مطابقة المتشابه للمحكم — ازداد طمأنينة إلى معتقده وقوته في إتقانه . . . »

ويعلق جولدتسير على هذا فيقول : « ... وبهذا البيان تكون القاعدة التي رسها الله هي الطريق الذي يوصل إلى معرفة الحق في تفسير تلك المتشابهات وعليها يجب الاعتماد في تحصيل ذلك .

ذلك هي رسالة التفسير عند المعتزلة وذلك هو واجبهم . . . »
لقد سلك علماء المعتزلة في تفسير القرآن طرقاً مبتكرة فاتبعوا الطريقة اللغوية الصارمة — كما يسميها جولدتسير — « فيحاولون أولاً إبطال المعنى

المتشبه في النقوض القرآني ، ثم يثبتون لهذا النقوض معنى موجوداً في اللغة يزيل
هذا الاشتباه في أول الأمر . . . » .

• • •

وكذلك اعتمد علماء المعتزلة في طرقوهم التفسيرية على الفروض
المجازية في الكلام ، وقد رأوا في ذلك كله ما يحقق غرضهم من تفسير
القرآن تفسيراً عقلياً . فالقرآن في نظرهم يمثل «القمة العالية في كمال الأسلوب
والنظم » ، وهو في نفسه يقبل ذلك ويحتوى على كل أنواع الجمال البديع
في الأسلوب كالمجازات والاستعارات . وعلى هذا الأساس فسروا العبارات
التشبيهية الواردة في القرآن الكريم وقللوا الصيغة التثليلية ، وبخالوا إليها وإلى
التخييل في تفسير كثير من الآيات . وقد ثار بعض الفقهاء والستينيين
وغيرهم على المعتزلة واستنكروا طرقوهم هذه في التفسير . ولكن ذلك لم
يزد علماء المعتزلة إلا تمسكاً بأساليبهم واتجاهاتهم التي يرون فيها الطريق
الصحيح في تفسير القرآن تفسيراً عقلياً خالصاً .

وجماع القول أن أعمال المعتزلة التفسيرية . . . التي توجهت إليها
جهودهم الشريفة في حماية كلام الله صيّرتهم إلى الشراك على أساس
التعقل . هذه الأعمال قد أنتجت تأليف واسعة في بناء علمي منظم ودللت
على تقدم مدرسي مهذب . . .

ولسنا بحاجة إلى القول إن سلوك علماء المعتزلة هذا السلوك في تفسير
القرآن على أساس العقل قد قادهم إلى عدم الأخذ بالأحاديث التي تغاير

أسهم ومذهبهم ، بل دفعهم سلطان العقل إلى إنكار ما لا يتفق من الأحاديث مع العقل .

• • •

وظهر في المعتزلة مفكرون من الطراز الأول أمثال واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد . ويرجع للأول الفضل الأكبر في تأسيس الاعتزال على أسس علمية .

وكان أبو الحذيل العلّاف من أبرز رجال المعتزلة وهو شيخها « ومقدم الطائفة ومقرّ الطريقة والمناظر عليها . . . ». وقد انفرد عن أصحابه بعشر قواعد أوردها الشهيرستاني في كتابه الملل والنحل بشيء من التفصيل . ومن هذه يتبيّن أنه تمكن من تنظيم مبادئ (المعتزلة) وإيجاد وجهات نظر جديدة لم تكن تُعرَف من قبل . ولا عجب في ذلك؛ فقد أخذ كثيراً عن الفلسفة اليونانية طبيعتها وإلهيّاتها وزرّجها بمبادئ الاعتزال . وهذا ما جعل بعض المؤرخين ينسب إلى العلّاف الفضل الأول في تعليم مبادئ الاعتزال بمبادئ الفلسفة . وكان يرى : « . . . أن الإنسان مكلف بالأشياء التي يستطيع العقل التمييز فيها بين الخير والشر ولو لم تصل إليه أوامر الشر ، وإن قصر في ذلك استوجب العقوبة . فيجب عليه الصدق والعدل والإعراض عن الكذب والخور ولو لم يصله شرع في ذلك ، لأن العقل يستطيع أن يدرك حسنها وقبحها لما فيها من صفات حسنة أو قبيحة . . . »

وكان العلaf لا يؤمن بالتنجيم وقال إنه عمل باطل .

وكان العلaf قليل الإيمان بنقلة الأخبار : وكان لا يأخذ بالخير إلا بعد درس واستقصاء . وقد وضع قواعد صارمة لذلك فقال : إن الحجة في الأخبار الماضية لا تثبت بأقل من عشرين نفراً منهم واحد أو أكثر من المعصومين عن الخطاب الذين لا يكتبون ولا يرتكبون الكبائر .

أما خبر ما دون الأربعة فلا يوجب حكماً . وخبر ما فوق الأربعة إلى العشرين يصح العلم به وقد لا يصح . . . ذلك بأن الحجة لا تجب بأخبار الفاسقين والكافرين . فلابد من معصومين لا يجوز عليهم الكتاب والزلل في شيء من الأفعال تجب الحجة بأخبارهم في كل زمان . . . ومن الطريف أن العلaf كان يعتقد أن الأمة في كل عصر لا تخلو من عشرين من المعصومين على أقل تقدير .

ويرى البغدادي « . . . أن العلaf أراد بهذا القول أن يبطل الأخبار الواردة في الأحكام الشرعية عن فوائدها ، لأن نقلة الأخبار ينبغي أن يكون فيهم واحد من أهل الحنة (المعصومين الاتقياء) أى واحد على رأيه في الاعتزال ، لأن من لم يكن كذلك لا يكون مؤمناً ولا من أهل الحنة . . . »

• • •

ومن آئمه الاعتزال النظام الذي « طالع كثيراً من كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة » . . . وانفرد عن أصحابه بمسائل عديدة منها ما يتعلق بالقدر والإرادة وأفعال الباري والنفس والروح والجوهر ،

ومنها ما يتعلّق بإعجاز القرآن والإجماع والوعد والوعيد . وقال : « إن المفكّر إذا كان عاقلاً ممكناً من النّظر يجب عليه تحصيل معرفة الباري تعالى بالنظر والاستدلال . . . » وقال بتحسين العقل وتنقيبـه في جميع ما يتصرّفـ فيه من أفعالـه . وقال : لا بد من خاطرـين : أحدهـما يأمرـ بالإقدام والآخرـ بالكفـ لـيـصـحـ الاختـيارـ .

وامتاز النّظام بالنّبوغ والاستقلالـ في التّفكـيرـ . ويرى الأستاذ أحمدـ أمينـ أنهـ ذو عقلـية قويةـ سابقةـ لـزـمنـهاـ . . . فيهاـ الرـكـنـانـ الأسـاسـيـانـ اللـذـانـ سـبـباـ لـهـضـمةـ الـحـدـيـثـةـ فـيـ أـورـوـبـاـ وـهـاـ الشـكـ وـالـتـجـرـبـةـ . . .

قالـ النـظـامـ فـيـ الشـكـ : « . . . الشـاكـ أـقـرـبـ إـلـيـكـ مـنـ الـبـاحـدـ . وـلـمـ يـكـنـ يـقـيـنـ قـطـ حـتـىـ صـارـ فـيـ شـكـ . وـلـمـ يـنـتـقـلـ أـحـدـ مـنـ اـعـتـقـادـ غـيرـهـ حـتـىـ يـكـونـ بـيـنـهـماـ حـالـ شـكـ . . . »

واستخدمـ النـظـامـ التـجـرـبـةـ فـيـ بـعـضـ الـحـالـاتـ كـمـاـ يـسـتـخـدـمـهـاـ الـكـمـيـائـيـ أوـ عـالمـ الـفـيـزـيـاءـ الـيـوـمـ ، فـقـدـ وـزـدـ فـيـ كـتـابـ الـجـاـهـذـ فـيـ هـذـاـ الشـأنـ مـاـ يـمـلـيـ : « . . . فـلـقـدـ سـقـىـ الـحـمـرـ لـلـحـيـوـانـاتـ لـيـرـصـدـ نـتـائـجـ ذـلـكـ ؛ فـجـرـبـهـ عـلـيـ كـلـ عـظـيمـ الـبـلـثـةـ ؛ كـالـإـبـلـ وـالـحـوـامـيسـ وـالـبـقـرـمـ عـلـىـ الـخـيلـ الـعـنـاقـ وـالـبـرـادـينـ ؛ ثـمـ عـلـىـ الـظـباءـ ، وـالـشـاءـ ، ثـمـ عـلـىـ النـسـورـ وـالـكـلـبـ وـابـنـ عـرسـ ، ثـمـ أـقـىـ بـجـاوـيـ فـكـانـ يـحـتـالـ عـلـىـ الـأـفـاعـىـ حـتـىـ يـصـبـ فـيـ حـلـقـهـاـ بـالـأـقـمـاعـ ، وـشـاهـدـ فـعلـ الـحـمـرـ فـيـ هـذـهـ الـأـجـنـاسـ الـمـخـلـفـةـ . . . وـكـذـلـكـ اـحـتـالـ النـظـامـ عـلـىـ أـسـدـ مـقـلـمـ الـأـظـفارـ فـسـقاـهـ لـيـعـرـفـ مـقـدـارـهـ فـيـ الـاحـمـالـ . . . »

وقال النّظام : « . . . إِنَّمَا أَحَدٌ فِي جَمِيعِ الْحَيَاةِ أَمْلَحُ سَكْرًا مِنَ الظَّبَىِ . وَلَوْلَا أَنَّهُ مِنَ التَّرْفَهِ لَكَانَ لَا يَزَالُ عَنِّي الظَّبَىِ حَتَّىٰ أَسْكُرَهُ وَأَرَى طَرَائِفَ مَا يَكُونُ مِنْهُ . . . »

وفي كتاب الحيوان للجاحظ أمثلة أخرى تدل على البحث العلمي والتجربة الصحيحة الدقيقة . واستعمال المنطق السليم في البحث عن الحقائق . واستخراج النتائج واستنباط العلاقات . . .

وقال النّظام بأن الجزء يمكن تجزئته إلى ما لا نهاية . ولا بعض إلا وله بعض ، ولا نصف إلا وله نصف ، ولا جزء إلا وله جزء . . . وإذا كان الجزء قابلاً للتصنيف إلى ما لا نهاية فإن الجسم وإن كان ينتهي في المساحة والمدرع . إلا أن أجزاءه لا تنتهي من حيث التجزء . . .

وقد خالف النّظام بهذا القول أستاذه العلّاف الذي كان يأخذ برأي (الجزء الذي لا يتجزأ) ، فدلل النّظام على استقلاله بالرأي وعلى عدم اتباعه شيوخه وأساتذته اتباعاً أعمى . فهو يمحض الآراء ويدرسها ويستخر فيها عقله وفكرة ، فإن اقتنع أخذ بها ، وإن لم يقتنع سار إلى نفيها وأعلن رأيه فيها صراحة دون مواربة ودوران .

وبحث النّظام في الحركة والسكن . وزعم أنه لا سكون أصلاً وإنما حركة . فالحركات هي الكون لا غير .

• • •

وقال النّظام : إن الله خلق الناس والحيوانات والنباتات وسائر الموجودات

دفعه واحدة وفي وقت واحد وأكمن بعضها في بعض، فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من مكامنها لا في خلقها . وقد قرأت تعليقاً طريفاً على هذا القول للأستاذ زهدى حسن جار الله فى كتابه المعتزلة . فهو يستنتاج منه أنه قريب من نظرية النشوء والارتفاع « . . لأنه يدل على أن العالم على ما هو عليه الآن من الرق والترتيب كان في فكر الله قبل أن يخلقه ، وأنه تعالى خلق الموجودات وأكمن بعضها في بعض ، ثم أخذ يظهرها على الترتيب الذي وضعها لها . . »

• • *

والنظام ينكر الإجماع وقال : « إنه غير ممكن والعلماء متفرقون في الأمسكار على النحو الذى نشاهده . . » ويقول : وإذا أمكن الإجماع فقد يجوز أن تجمع الأمة على الفضلال من جهة الرأى والقياس ، وهذا لا عجب إذا رأينا لا يؤمن بأصل إلا القرآن والعقل .

والنظام كذلك بعيد عن انحرافات ، يبحث الأمور بعقله في هدوء وطمأنينة ويخارب أوهام العوام . وكان واسع الحرية في التفكير يحكم العقل في الأحاديث : « . . فإن كان عقله لا يقر الحقيقة التي رواها الحديث أنكر الحديث في شدة غريبة . . . »، ويسير في القول بسلطان العقل إلى أبعد من ذلك ؛ فنراه جريئاً في نقد المحدثين وقليل التصديق بما يروى عن المفسرين حول الآيات من الأخبار ، وكان يميل إلى الواقعية في كبار الصحابة — كما قال الشهريستاني — فقد نقدمه ونقد الفقهاء

ورجال الدين . ووضع جميع هؤلاء موضع سائر الناس وشرح أعمالهم السياسية وآراءهم الفقهية .

ولم يقف عند هذه الحدود ، بل فسر القرآن حسب ما يؤدي إليه عقله . وقد انتهى به هذا المطاف إلى التهجم على أئمة الدين وإلى تسفيه آراء الصحابة والفقهاء في تفسير بعض الآيات .

وكذلك لم يسلم من النظم الفلسفية من اليونان والعرب . فقد كان شديداً في نقادهم بارعاً في إلاباهم الخطأ ، فخططاً أرسطو وخططاً الذررين وخططاً الطبيعيين . . . وكان في نقاده وتهجمه يحكم العقل والتفكير لا العاطفة والدين .

وقد أدى اعتقاده بعقامه إلى الإتيان بأراء فيها شذوذ ونحو وج ف قال : « إن نظم القرآن وحسن تأليف كلماته ليس بمعجزة للنبي ولا دلالة على صدقه في دعوته بالنبوة . . . وإنما وجه الدلالة على صدق ما فيه من الأخبار والغيب . . . أما النظم والتأليف فإن الناس قادرون على مثلهما . . . ولكن الله تعالى صرف أذهانهم عن معارضته القرآن ومنعهم عن الاهتمام به جبراً وتعجيزاً ، ولو خلاًهم لكانوا قادرين على أن يأتوا بمثله فصاحة وبلاجة . . . »

ووضع النظم منهجاً بدليلاً للدرس ، وقد نجد من يسير في تعليمه على طريقة حشو المعلومات في الذهن حشوأ ، وقال : إنه ينبغي على طالب العلم أن يخفيَّ من الكتب الجيد المتنقى ، لأن العلم ليس في جمع الكتب

وحفظ ما فيها، وإنما هو بالتعقل . ولعله أول من أتى بالفكرة القائلة بأنه يجب أن يكون للعالم ثقافتان : « .. ثقافة عامة فتأخذ من كل شيء بطرف ، وثقافة خاصة وهي أن يتخصص في بعض الفروع ويتعمق فيها ويتبصر »

• • *

ومن المقدّمين في الاعتزال الباحظ : فقد كان واسع الاطلاع على لغة العرب وأشعارهم وأخبارهم ، متسلّكاً في العلوم المدنية والقرآن والحديث والمذاهب الكلامية .

طالع كثيراً في الفلسفة اليونانية وإلهياتها وأخذ عنها . كما أخذ راقبس من تراث الهند والفرس - . وكان لهذا أبلغ الأثر في آرائه وسعة أفقه وميله إلى التجديد . . . « فاباحظ نزاع إلى التجديد ، وهو لا يرى بأساساً بأن يدخل العربية عنصر من عناصر آداب الأمم المعرفة في عصره المشهورة بالعلم والحكمة والأخلاق والأدب . . . » كما يقول الأستاذ شفيق جبرى في كتابه النفيض « البحاظ . . . »

ولقد جاء في كتاب الحيوان ما يؤيد نقله وأخذنه قال : « .. وقد نقلت كتب الهند وترجمت حكم اليونان .. وحوّلت آداب الفرس وبعضاً ازداد حسناً وبعضاً ما انتقص شيئاً . . . وقد نقلت هذه الكتب من أمّة إلى أمّة ، ومن قرية إلى قرية ، ومن لسان إلى لسان .. حتى انتهت إلينا وكنا آخر من ورثها ونظر فيها . . . »

وإلا حظ أعلمِ رجل أخرجته مدرسة النظام على رأي — دى بور — وهو فيلسوف ضيعى سار على غرار النظام في منهج البحث ، وتحرير العقل . وفي الشك والتجربة قبل الإيمان واليقين . واستطاع بأسلوبه العذب السهل أن يخلو نقاطاً غامضة في بعض البحوث العقلية والفلسفية ، وفي موضوعات الاعتزال . « . . . وقد وسع ضيقها وقربها إلى كل ذهن يفهم ، فاتسعت دائرة المعرف ووصلت به إلى أذهان لم تكن تسع أقوال الفلاسفة والمتكلمين . وأقنع عقول قوم لم يكن يقنعهم القول الموجز والتعبير الجميل . . . »

وإلا حظ مخلص " للحق محبٌ للمعرفة شغوف بالصدق والإنصاف : يتجلّ ذلك في مقدمة كتاب الحيوان حيث قال : « . . . جنّبك الله الشبهة وعصنك من الخيرة : وجعل بينك وبين المعرفة نسباً وبين الصدق سبياً . وجّب إليك التثبت . وزين في عينيك الإنفاق ، وأذاقك حلاوة التقوى . وأشعر قلبك عزَّ الحق . . . »

وكان رائده الحق وضالته الحقيقة ، ينشد الوصول إليها عن طريق التثبت والتجربة والعقل ، والبرهان .

وفي سبيل الوصول إلى الحقيقة كان يستعين بحواسه « فيستعين باللمس أو بالذوق أو بالرؤية أو بالشم أو بسؤال أهل المعرفة والعلم ، متوفقاً في كل خبر يسمعه . متثبتاً في كل كلام يبلغ إليه حتى يكون على هدى من أمره : وحتى يعرض هذه الحقيقة في أوضاع معارضها ، فلا يخامره شك .

فيها . وأى شئ العيان القاهر والخبر المتظاهر . ومرة كان يستعين بالآلة العقل ، . . . ولقد أحكم استعمال عقله . . . وفي تجربته وعيانه وسماعه ونقاذه وشككه وتعليله . كان الملاحظ يطلع علينا في صورة العالم الذي يعمل عقله في البحث عن الحقيقة . . .

* * *

كان الملاحظ يؤمن بأن العلم «مشاع» ليس ملكاً لأمة دون أخرى . وأنه إنما وضع لاستفادة جميع الناس على تعدد أهوائهم واختلاف نحلتهم . جاء في مقدمة كتابه الحيوان ما يلى : « . . . وهذا كتاب تستوى فيه رغبة الأمم وتتشابه فيه العرب والعجم ، لأنه وإن كان عربياً اعراياً وإسلامياً جماعياً ، فقد أخذ من طرف الفلسفة وجمع معرفة السباع وعلم التجربة ، وأشرك بين علم الكتاب والستة . وبين وجدان الحامة وإحساس الغزيرة . . . »

لقد أوضح الملاحظ في هذه الكلمات الأصول التي سار عليها في كتاب الحيوان في تحرى الحقيقة والاستعانت بالعقل والحواس في سبيل الوصول إلى معرفتها . وهذا يعني اللجوء إلى التجربة والمعاينة والتحقيق ليثبت من صحة النظرية أو الرأي ، وليكون الحكم أقرب إلى الصحة والحقيقة .

وادرك الملاحظ ما في الإنسان من مزايا تدفعه إلى التقدم . جاء في كتاب الحيوان قوله : « . . . ويشبه أن يكون سبيلاً لنا لمن بعدنا كسبيل

من كان قبلنا فينا . على أنا قد وجدنا من العبرة أكثر مما وجدوا ، كما أن من بعدها يجد من العبر أكثر مما وجدنا . . . »

ومن هنا يتجلّى إدراك الحافظ لما أدركه بعض الفلاسفة في هذا العصر . . . فقد سبقهم في ملاحظتهم عن الإنسان ومزاياه التي أدت إلى التقدم والارتقاء . فلإنسان يأخذ ما عمله غيره ويضيف إليه . وكيفية الأخذ ومقدار الزيادة مرهونان بعوامل عديدة لا شأن لنا بها الآن . وهذه المزية الكامنة في الإنسان هي التي تميزه عن الحيوان . فلإنسان منذ الأزل يعتمد على غيره . ويجد العبرة في من سبقوه ، ثم يحاول الإثبات بشيء جديد . وعلى هذا فالاعتماد والابتكار هما من العوامل اللازمة لتقدير الإنسان . بل لا تقوم حضارة ولا تزدهر مدينة إلا على أساس من الاعتماد والابتكار . فلقد اعتمد المصريون على البابليين والكلدانيين والفينيقيين ، واعتمد الإغريق على المصريين ، كما اعتمد الرومان والمهدود على من سبقوهم من الإغريق وغيرهم .

وأخذ العرب عن هؤلاء ، واقتبسوا عن العرب وعن الذين سبقوهم . وهكذا فالجهود الفكرية ملك عام يمكن لمن يريد أن يعتمد عليها ويقتبس منها وأن يخرج بالعبرة التي تؤدي إلى الحركة والتقدم .

والحافظ آراء قيمة في العقل والإرادة تدارسها العلماء وال فلاسفة في عصره والعصور التي تلتها . فالإنسان عند الحافظ قادر على أن يعرف الخالق بعقله . وعلى أن يدرك الحاجة إلى الوحي الذي ينزل على الأنبياء .

وهو يرى أن لا فضل للإنسان إلا بالإرادة . وأن الأفعال تصلب عنه بالطبع ، وان كل علمه اضطراري يأتيه من الله . بل إن المعرف ليست من فعل الإنسان لأنها « ... متولدة إما عن اتجاه الحواس أو من اتجاه النظر » ، وكذلك قال إن الإنسان في تحصيل معارفه ليس له إلا توجيه الإرادة ، وما يحدث بعد ذلك فاضطرار وطبيعة . ويقول الباحث في هذا الشأن : « ... إن المعرف كلها ضرورية ، وليس شيء من ذلك من أفعال العباد ، وليس للعباد كسب سوى الإرادة ، وتحصل أفعاله منه طباعاً ... ». وقال أيضاً بالقدر خيره وشره من العبد وبسلطان العقل ؛ لا يسلم بصححة شيء إلا إذا استساغه العقل ، فالأدب عنده خاضع للنقد ، وكذلك فلسفة أرسطو فقد انتقدوها وعاب على أرسطو أموراً كثيرة تتعلق بالأصول التي كان يتبعها في تحقيقاته . فهو - أي الباحث - يرى أن أرسطو لم يثبت بعض الأمور بالعيان والسماع والامتحان والتجربة .

وقد أتى في كتاب الحيوان على بعض أقوال أرسطو في الحيوان ففندها وأظهر نواحي الضعف فيها ، وبيّن كيف أن أرسطو لو بلحا إلى التجربة لتحقّيقها لما قال بها ولما أتى على ذكرها . وكذلك أنكر الباحث على آخرين من فلاسفة اليونان أموراً جاءوا بها ، وقد ردّها ولم يقيّد بها ؛ لأن العقل لا يستسيغها ولا يقبلها ودعا إلى نبذها .

ولأن المتبع لآراء الباحث وتراثه يلمس أنه لم ينقد للنقد وحده ، « وإنما للوصول إلى الحقائق » فالحقائق هي ضالته في نقاده .

وكان الباحث مطبوعاً على البحث عن أصل كل شيء وعن علته ، دون أن يقتصر على الانقياد والتقليد . وقد ورد في كتابه الحيوان في موضع كثيرة ما يدل على أنه كان يرد الرأي إلى العقل ، ولا يأخذ بأى شيء حتى يحكم عقله ويجعله المرجع الأخير ، فإن أجاز العقل ذلك الرأي أو الشيء أحاجزه وأخذ به ، وإن لم يجزه أهله ورماه .

وكان يستعين بالعقل إلى أبعد الحدود ، ولا يعتمد على الحواس إلا على أساس معونة العقل . قال في هذا الشأن : « فلا تذهب إلى ما تريه العين ، واذهب إلى ما يريهك العقل . وللأمور حكمان : حكم ظاهر للحواس ، وحكم باطن للعقل . والعقل هو الحجة . . . » فالأدلة والبرهان هي دليله وطريقته في البحث .

وكان الباحث لا يجعل الشيء البالغ كالشيء الذي ثبته الأدلة ويخرجه البرهان من باب الإنكار . ويقول الأستاذ شفيق جبرى في هذا الصدد ما يلى : « . . . فالأدلة والبراهين من أعمال العقل ، وهذه الطريقة إنما هي طريقة ديكارت ملائكة العقل ومدار طرقته على هذه الكلمة : « لا تصدق إلا ما كان واضحاً : صدق ما كان واضحاً ». فالوضوح إنما هو أصل الأمر في اليقين . فما ينبغي لقوة من القوى الظاهرة أن يكون لها سلطان على حرية تفكيرنا . وما القوى الظاهرة إلا السلطة والأوهام

والمصلحة والأحزاب . . . فما أشبه قول ديكارت لا تصدق إلا ما كان واضحاً بقول الباحظ ، لا أجعل الشيء البالغ كالشيء الذي ثبته الأدلة

وكذلك لم يسلم الحديث النبوى من نقاده ، فقد أدخلوه في دائرة العقل ولم يقبل الأخذ به إلا على أساس العقل . وإذا اختلف الناس فيه — أي الحديث — فالحكم للعقل لا لغيره . وفي رأيه أن اتباع الآراء دون تمحيص وروية عجز . وقال بضرورة إرجاعها إلى العقل وإنخضاعها له . ومن يطلع على كتاب الحيوان يتبين له صحة ما ذهنا إليه في تقديره بالعقل والأخذ بما يحيزه العقل ومن مهاجمته رجال الحديث لأنهم — على رأيه — جماعون لا يشغلون عقولهم . وقد قال عنهم في الكتاب المذكور : « . . . ولو كان يرون الأمور مع عللها وبرهاناتها خفت المؤونة . ولكن أكثر الروايات مجردة . وقد اقتصروا على ظاهر النقوش دون حكاية العلة ودون الإخبار عن البرهان »

وفي هذا الكتاب الجامع تتجلّى دقة الملاحظة والتمحيص عند الباحظ ، فهو يلتجأ إلى التجربة ليتحقق من صحة نظرية من النظريات أو رأى من الآراء ، فقد جرب في الحيوان والنبات ، وفي كل تجربة كان يسير على نهج خاص ، ففي بعضها « . . . كان يقطع طائفة من الأعضاء ، وفي بعضها كان يلقى على الحيوان ضرراً من السم » ، وحينما كان يرمي بتجربته إلى معرفة بعض الحيوان والاستقصاء في صفاتة ، وكان

حينما يقدم على ذبح الحيوان وتفتيش جوفه وفانصته . ومرة كان يدفن الحيوان في بعض النبات ليعرف حركاته . ومرة كان يذوق الحيوان . وكان في أوقات يبعض بطن الحيوان ليعرف مقدار ولده . وفي أوقات كان يجمع أصداد الحيوان في إناء من قوارير ليعرف تفاصيلها . وكان يلجأ في بعض الأحيان إلى استعمال مادة من مواد الكيمياء لتعلم تأثيرها في الحيوان . ولم يقف الملاحظ عند التجارب بنفسه واتباع منهاج خاص لكل منها ، بل كان في كثير من الأحيان يشك في النتائج التي يتوصل إليها ويستمر في الشك وتكرار التجربة . بل ويدعو إلى ذلك كله حتى تثبت صحة النظريات والأراء . وتجلى له الحقيقة فيتعرف على مواضع البقين والحالات الموجبة لها . وتعلم الشك في المشكوك فيه تعلمًا : فلو لم يكن في ذلك إلاّ تعرف التوقف ثم التثبت لقد كان ذلك مما يحتاج إليه

إن قول الملاحظ هذا يشبه مذهب ديكارت في جعل الشك سبيلا إلى اليقين . ويعلق الأستاذ جبرى في كتابه (الملاحظ) فيقول : « . . . هذا مذهب الملاحظ في التحقيق في كل أمر من أمور العلم والدين . . . جمع فيه بين معونة المادة ومعونة العقل . فكان هذا المذهب مقدمة للأصول التي بنى عليها (بالون) و (ديكارت) في العصور الأخيرة . . . فالباحث صاحب طريقة في تحقيقه . . . » ومن هذه الطريقة المعاينة والتجربة . وكان مفرطاً في هيامه بالمعاينة ، ومفرطاً في حبه للتطلع والتجربة . ونظرة إلى كتاب الحيوان تدلل على صحة ما ذهبنا إليه .

ولست أعني مما ذهبت إليه أن تجارب الباحث وتجاربه وتحقيقاته ومعايناته علمية بالمعنى الحديث وغير ناقصة ، وأنه كان يسير فيها كما يسير علماء القرن العشرين . فابحاث من علماء القرن التاسع للميلاد ، وليس من الحق أن نقيس نتاجه وتراثه وتجاربه بالمقاييس الذي تستعمله في هذا العصر . ولكن يمكن القول إن في (الباحث) صفات العالم ، فهو من رواد الحقيقة ، ويحاول الوصول إليها عن طريق التجربة وغير التجربة ، وبمعونة المادة ومعونة العقل ، فإنه كان — كذلك — دقيق الملاحظة يبتعد عن الاهوى ويقترب عن الغرض في ما يجرب أو يمحض .

ومنهاجه في البحث أن يهزا بالخرافات والأراء الشائعة غير المعقولة ، فكان لا يأخذ بأقوال الناس ، بل كان يحكم العقل فيما يقولون ويرون من قصص وأخبار عن الحيوانات وغيرها ، ويجرى في تفسيره للظواهر والطباائع حسب المعقول وطبائع الأشياء ، وأبان صراحة بأن العقل الصحيح يجب أن يكون أساساً من أساس التشريع . وعلى هذا فالعقل عند الباحث هو المرجع : وهو الحكم في التفسير والأخذ بالأحاديث النبوية .

وزرك الباحث ثروة علمية وأدبية أودعها في كتب عدة ، وقد وصل بعضها إلى أيدينا . وهي : الحيوان ، والبيان والتبيين ، والبخلاء ، وغيرها من كتب الأدب .

أما مؤلفاته في الاعتزال فلم يصل الناس شيئاً منها . ولعل أبلغ وصف

تراث الباحظ ما قاله أبو الفضل بن العميد الوزير : «إن كتب
الباحث تعلم العقل أولاً والأدب ثانياً . . . »

• • •

والآن . . وقد أشرف موضوع (سلطان العقل عند المعتزلة) على
ختامه لابد لنا من القول :

إن إحياء روح المعتزلة في إعزاز العقل وتجيده، والرجوع إليه واعتباره
الحكم والدليل — نقول إن إحياء هذه الروح يوجد بالخراوة ويفتح الأفاق
أمام الفكر ويدفع إلى إعمال العقل وتحريمه ، فلا تقوم مع هذه حركات
رجعية ولا تنبع محاولات ليقاف بجري التقدم . ذلك أن هذه المحاولات
وذلك الحركات لا تشر إلا في مجالات كبت الفكر وتجيده وتقديسه
التقليد .

فإذا سادت روح المعتزلة الناس ، وتغلقت فيهم المبادئ التي تقوم
عليها من تمجيد للعقل وإيمان بالتحرر والانطلاق وتقديس حرية الفكر —
لكان الناس والجماعات في علاقتهم مع بعضهم على غير ما هم عليه
من تباغض وأنانية ومطامع ، ولنعموا بحياة آمنة غزيرة لا مكان للرجعية
أو الكبت فيها؛ فترذهر القيم الخلقدية والإنسانية وتسود المبادئ التي تؤدي
إلى التقدم والإنتاج والإثمار .

الباب الرابع

مقام العقل عند بعض الفلاسفة والعلماء

سنذكر في هذا الكلام على مقام العقل عن بعض الفلاسفة والحكماء ، وأثر ذلك في نتاجهم دون ذكر مآثرهم في مختلف العلوم . كما سنحاول إبراز الروح العلمية التي كانت تسيطر عليهم من اللجوء إلى التجربة والتحليل والاعتداد على العقل في كثير من الآراء والنظريات والاستنتاجات ، مما أدى إلى تقدم الفكر في أوروبا فيها بعد .

وفي كتابنا (العلوم عند العرب) وكتابنا (تراث العرب العلمي) صفحات من يزيد الاطلاع والتوضيح ، ففيهما تفصيل لما أضاف «لأباء وغيرهم من العلماء وال فلاسفة إلى ميادين المعرفة ولما أدوه من خدمات جليلة للإنتاج الفكري في مجالاته المتعددة .

وقد اخترنا التي عشر عالماً وفلاسفاً وحكاماً من المقدمين . العرب في تاريخ تقدم الفكر وهم :

الكتندي ، الرازى ، الفارابى ، ابن سينا ، البيروفى ، أبوالعلاء المعري ، ابن حزم الأندلسى ، الغزالى ، ابن باجة ، ابن طفيل ، ابن رشد ، ابن خلدون .

١ - مقام العقل عند الكندي

رأى الكندي بثاقب نظره أن الاشتغال في الكيمياء للحصول على الذهب مضيعة للوقت والمال في عصر كان يرى فيه الكثيرون غير ذلك . وذهب إلى أكثر من ذلك ، فقال : إن الاشتغال في الكيمياء بقصد الحصول على الذهب يذهب بالعقل والجهاز ، ووضع رسالة سماها (رسالة في بطalan دعوى المدعين صنعة الذهب والفضة وخداعهم) . ومن الغريب أن بعضًا من رجال الفكر في عصره والعصور التي تلته قد هاجموه وطعنوا فيه الذي خصمه هذه الرسالة .

وكلذلك كان الكندي لا يؤمن بأثر الكواكب في أحوال الناس ، ولا يقول بما يقول به النجومون من التنبؤات القائمة على حركات الكواكب . ولكن هذا لا يعني أنه لم يستغل في الفلك ، فقد وجه إليه اهتمامه من ناحيته العلمية وقطع شوطاً في علم النجوم وأرصادها . وله في ذلك مؤلفات ورسائل . وقد اعتبره بعض المؤرخين واحداً من ثمانية هم أئمة العلوم الفلكية في القرون الوسطى . وقد يكون الرأي الذي قال به من عدم تأثير الكواكب في الإنسان صورة من نظرياته التي توصل إليها بما يتعلّق بالنفس الإنسانية وعلم الأفلak .

ومن دراسة رسائله في (الصلة القريبة الفاعلة للكون والفساد) يتجلّي أنه كان بعيداً عن التشخيص لا يؤمن بأن للكواكب صفات معيّنة من التحسّن أو

السعادة أو العناية بأسم معينة . وهو حين يبحث في العوامل الكونية وفي (نظيرية الفعل) وأوضاع الأجرام السماوية يبدع . ويكون العالم بمعنى الكلمة الدقيق . فلقد لاحظ . أوضاع النجوم والكواكب — وخاصة الشمس والقمر — بالنسبة للأرض . وما لها من تأثير طبيعي وما ينشأ عنها من ظاهرات . . « يمكن تقديرها من حيث الكم والكيف والزمان والمكان . . . »

ولئن كان الكوفي بآراء خطيرة وجريئة في هذه البحوث وفي نشأة الحياة على ظهر الأرض مما دفع الكثيرين إلى الاعتراف بأن الكوفي مفكر عميق من الطراز الحديث .

وأنجز الكوفي رسائل في البصريات والمراثيات . وله فيها مئذف لعله من أروع ما كتب ، وهو بلي كتاب « ابن الهيثم » مادة وقيمة . وقد انتشر هذا الكتاب في الشرق والغرب ، وكان له تأثير كبير على العقل الأوروبي . كما تأثر به « باكون » و « وايتلرو » .

واشتغل الكوفي في الفلسفة ، وله فيها تصانيف ومؤلفات جعلته من المقلمين ، ويعتبرها المؤرخون نقطة تحول في تاريخ الفكر العلمي عند العرب . ويعرف الأقدمون بأثره في الفلسفة وفضله عليها . فقال ابن أبي أصيحة : « . . . وترجم الكوفي من كتب الفلسفة الكثير ، وأوضح منها المشكل ، ونلخص المستصعب ، وبسط المعوص . . » وهذا يدل على أنه قد فهم الفلسفة ، وعلى أن فهمه وصل درجة أخرجتها من اليونانية إلى العربية . وكان يهدف من دراسته الفلسفية أن يجمع بينها وبين الشريعة ، وقد تجلى هدافي أكثر مص蕑اته .

وقال البيهقي : « ... وقد جمع في بعض تصنیفه بين أصول الشرع وأصول المعقولات ... وقد وجه الفلسفة الإسلامية وجهة الجمجم بين أفلاطون وأرسطو ». والكتندي إمام مذهب فلسفى إسلامى في بغداد كما يقول ماسينيون . وقد أثرت الفلسفة على اتجاهات تفكيره، فكان ينبع منهاجاً فلسفياً يقوم على العناية بسلامة المعنى من الوجاهة المنطقية واستقامته في نظر العقل . وله منهج خاص به « .. يقوم أولاً على تحديد المفهومات بألفاظها الدالة عليها تحديداً دقيقاً بحيث يتحرر المعنى ... ». وهو لا يستعمل ألفاظاً لا معنى لها لأن « .. ما لا معنى له فلا مطلوب فيه ». والفلسفة إنما تعتمد على ما كان فيه مطلوب . فليس من شأن الفلسفة استعمال ما لا مطلوب فيه ... ». وكذلك يقوم منهج الكتندي على ذكر المقدمات : ثم يعمل على إثباتها على منهج رياضي استدلالي . « ... قطعاً لمكايدة من ينكر القضايا البيانية بنفسها ، وسداداً لباب التجاج من جانب أهل العناد ... ». ومن يطلع على رسائله يجد أن الطريقة الاستنباطية تغلب عليها : « ... وأن منهجه منطق رياضي يدهش الإنسان من إتقانه في ذلك العصر البعيد ... ».

والكتندي يلتجأ في طريقة العرض إلى عرض رأى من تقدمه على أقصر السبيل وأسهلها سلوكاً، وأن يكمل بيان ما لم يستقصوا القول فيه « ... اعتقاداً منه أن الحق الكامل لم يصل إليه أحد ، وأنه يتکامل بالتدريج بفضل تضامن الأجيال من المفكرين ... »، ولا تخلو رسائل الكتندي من أفكار تشبه ما عند المعتلة بحسب طريقتهم في التعبير ، غير أن الكتندي — كما يقول الدكتور

أبو ريدة — . . . يطبقها على نظام الكون في جملته وتفصيله . وأن تفكيره يتحرك في التيار المترن الكبير في عصره . دون أن يفقد طابعه الفلسفي القوى وشخصيته المميزة وروحه الخاصة . . .

والكتندي أثر كبير في العقليات . تناولها الأوروبيون من بعض مزلفاته التي طبعت في أوروبا منذ عهد العالم بالطباعة . وقد وضع نظريته في العقل : دمج فيها آراء الدين سبقوه من فلاسفة اليونان بآراء له ، فجاءت نظرية جديدة ظلت تتبعاً مكاناً عظيماً عند فلاسفة الإسلام الذين أتوا بعده من غير أن ينالها تغيير يذكر . ويرى فيها بعض الباحثين أنها من الميزات التي تتميز بها الفلسفة الإسلامية في كل عصورها ، فهي تدل على اهتمام العرب والمسلمين بالعقل إلى جانب رغبهم في التوسع في البحوث العلمية الواقعية .

والكتندي رسالة في أن الفلسفة لا تُنال إلا بالرياضيات . أي أن الإنسان لا يمكن فيلسوفاً إلا إذا درس الرياضيات . ويظهر أن فكرة الالتجاه إلى الرياضيات وجعلها جسراً للفلسفه . قد أثرت على بعض تأليفه فوضع رسائل في الإيقاع الموسيقى قبل أن تعرف أوروبا الإيقاع بعده قرون . . .

وطبق الحروف والأعداد على الطب ، ولا سيما في نظرياته المتعلقة بالأدوية المركبة . ويقول دي بور : « . . . الواقع أن الكتندي بنى فعل هذه الأدوية كما بنى فعل الموسيقى على التناسب الهندسي . والأمر في الأدوية أمر تناسب في الكيفيات المحسوسة . وهي الحار والبارد والرطب واليابس . . . » إلى أن يقول : « . . . ويظهر أن الكتندي عول على الحواس ولا سيما حاسة الذوق في الحكم على

هذا الأمر . حتى لقد نستطيع أن نرى في فلسفته شيئاً من فكرة التناوب بين الإحساسات .. ». وهذا الرأي من مبتكرات الكندي لم يسبق إليه على الرغم من كونه حيلاً رياضياً .

وكانت هذه النظرية محل تقدير عظيم عند «كاردانيو» أحد فلاسفة القرن السادس عشر للميلاد مما جعله يقول : «... إن الكندي من الآئمّة عبقرية الذين هم من الطراز الأول في الذكاء ... »

والكندي مخلص للحقيقة ، يقدّس الحق ، ويرى في معرفة الحق كمال الإنسان وعماه . ويتجلى ذلك في رسالة الكندي إلى «المعتصم بالله» في الفلسفة الأولى . فقد جاء في هذه الرسالة : «... إن أعلى الصناعات الإنسانية وأشرفها مرتبة صناعة الفلسفة . ولماذا .؟ لأن حدّها علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان ، ولأن غرض الفيلسوف في علمه : إصابة الحق . وفي عمله : العمل بالحق ... ». ويعرف الكندي للحق قدره ، ويقول في هذا الشأن : «... وينبغى أن لا نستحيي من الحق واقتضاء الحق من أين أتى ، وإن أتى من الأجناس الفاسدية عنا والأمم المبaitة لنا . فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق . وليس ينبعى بخس الحق ولا تصغير بقائه ولا بالآتي به . ولا أحد يُحسن بالحق ، بل كل يشرفه الحق ... »

ويرى الكندي أن معرفة الحق ثمرة لتضامن الأجيال الإنسانية ، فكل جيل يضيف إلى التراث الإنساني ثمار أفكاره ، ويهدى السبيل لمن يجيء بعده ، ويدعوه

إلى مواصلة البحث عن الحق والمثابرة في طلبه ، وشكر من يشغل نفسه وفكره في ذلك . وهو يعتبر طالبي الحق شركاء ، وأن بينهم نسبةً ورابطة قوية هي رابطة البحث عن الحق والاهتمام به . وقد دفعه اهتمامه بالحق وطالبيه إلى الشعور بمسئوليته ، وأن عليه أن يساهم في بناء الحقيقة ويدعو إلى الإخلاص لها ، ويحذب على طالبها والتغافل في إسعافه . وبذلك يدفع بالجهود الفلسفية إلى الأمام .

يقول الكندي في هذا الشأن في كتابه إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى ما يلي :

«... ومن أوجب الحق إلا ندم من كان أحد أسباب منافعنا الصغار المزالية ، فكيف بالذين هم أكبر أسباب منافعنا العظام الحقيقية الجديمة ؛ فإنهم وإن قصروا عن بعض الحق ، فقد كانوا لنا أنساباً وشركاء فيها أفادونا من ثمار فكرهم التي صارت لنا سبلاً وآلات مؤديةً إلى علم كثير مما قصروا من نيل حقيقته ، سبباً إذ هو يُبَيَّن عندنا وعند البرزین من المتكلمين قبلنا من غير أهل لساننا أنه لم يبن الحق . بما يستأهل الحق . أحد من الناس يجهد طلبه ولا أحاط به جميعهم ، بل كل واحد منهم ، إما لم يبن منه شيئاً ، وإما نال منه شيئاً يسيرًا بالإضافة إلى ما يستأهل الحق . فإذا جُمع يسير ما نال كل واحد من الناثلين الحق منهم ، اجتمع من ذلك شيء له قدر جليل .

فينبغى أن يعظم شكرنا للآتين يسير الحق ، فضلاً عن أن يكثير من

الحق ، إذ أشركوا في ثمار فكرهم وسهلاً لنا المطالب الخفية الحقيقة ، بما أفادونا من المقدمات المسهلة لنا سُبل الحق ، فلنهم لو لم يكونوا ، لم يجتمع لنا مع شدة البحث في مُدتنا كلها هذه الأوائل الحقيقة ، التي بها تخرجنا إلى الأواخر من مطلوباتنا الحقيقة . فإن ذلك إنما اجتمع في الأعصار السالفة المتقدمة عصراً بعد عصر إلى زماننا هذا ، مع شدة البحث ولزوم الدأب وإثارة التعب في ذلك . . .

* * *

والكتندي في حياته كان منصراً إلى جمل الحياة ، عاكفاً على الحكمية ينظر فيها التراس لكمال نفسه .

وفوق ذلك فالكتندي ذو روح علمي صحيح ، أبعد عنه الغرور . وجعله يرى الإنسان العاقل مهما يبلغ في العلم ، فهو لا يزال مقصراً وعليه أن يبقى عاملًا على مواصلة البحث والتحصيل . وقد قال في هذا الشأن :

« . . . العاقل من يظن أن فوق علمه علماً ، فهو أبداً يتواضع لتلك الزيادة ، والخاهم يظن أنه تناهى فنمنته الفوس للذلك . . . »

٢ - مقام العقل عند الرازي

لقد خصص أبو بكر الرازي الفصل الأول من كتابه «الطب الروحاني» في (فضل العقل ومدحه) . فهو يعتبر العقل أعظم نعم الله وأنفع الأشياء وأجدادها علينا ... فبالعقل فضلنا على الحيوان — غير الناطق — حتى ملكيتها وسُسْناتها وذلتها وصرفناها في الوجه العائد منافعها علينا وعليها .. ، وبالعقل أدركنا جميع ما يرفعنا، ويحسن ويطيب به عيشنا، ونصل إلى بغيتنا ومرادنا واستطاع الإنسان بالعقل أن يسخر الطبيعة لصالحه ومنافعه وفي كشف المستور، ومعرفة البعيد.

«... فلما بالعقل أدركنا صناعة السفن واستعمالها، حتى وصلنا بها إلى ما قطع وحال البحر دوننا ودونه .. وبه نيلنا الطب الذي فيه الكثير من صالح أجسادنا وسائر الصناعات العائدة علينا النافعة لنا . وبه أدركنا الأمور الغامضة بعيدة مما والخلفية المستورة عنا .. وبه عرفنا شكل الأرض والفلك، وعظم الشمس والقمر، وسائق الكواكب وأبعادها وحركاتها ... »

ويرى الرازي أن الإنسان بالعقل توصل إلى معرفة الله فقال في هذا الصدد: «... وبالعقل وصلنا إلى معرفة البارئ عز وجل الذي هو أعظم ما استدركنا وأنفع ما أصبنا .. وبالحملة؛ فإنه الشيء الذي لولاه كانت حالتنا حالة البهائم

والأطفال والجانين . . . والذى به تتصور أفعالنا العقلية قبل ظهورها للحسن ». ويخرج الرازى من ذلك كله بطالبة الإنسان أن يمجد العقل وأن يجعله محل الالاق وان يرجع إليه ويعتبره الحكم والمعتمد » .. وإذا كان هذا مقداره ومحله وخطره وجلاله فحقيقة علينا أن لا نخطئ عن رتبته ولا ننزله عن درجته، ولا يجعله وهو الحكم مكتوماً عليه، ولا وهو الزمام مزموماً؛ ولا وهو المتبع - تابعاً بل نرجع في الأمور إليه ونعتبرهاته ونعتمد بها عليه .. فنمضيها على إيمائه، ونوقفها على إيقافه ، ولا نسلط عليه الهوى الذي هو آفته ومكدره والخاتمة به عن سنته ومحجته . وقصده واستقامته ، والمانع من أن يصيب به العاقل رشده وما فيه صلاح عواقب أمره : بل نروضه ونذللله ونحمله ونجبره على الوقوف عند أمره ونبهه . فإذا فعلنا ذلك صفا لنا غاية صفاته وأضاء لنا غاية إضاءاته، وبلغ بنا نهاية قصد بلوغنا به ، وكنا سعداء بما وهب الله لنا منه ومن « علينا به . . . ».

وصلت الرازى في تجارتة - كما يتجل في كتبه - مسلكاً علمياً خالصاً . وهذا ما جعل لبحثه في الكيمياء قيمة دفعت بعض الباحثين إلى القول : « إن الرازى مؤسس الكيمياء الحديثة في الشرق والغرب معاً . . . » .

ولقد وضع الرازى كتاباً نفيساً هو «كتاب سر الأسرار» ضمنه المنهاج الذى يسير عليه فى إجراء تجارتة . فكان يبتدىء بوصف المواد التي يشتغل بها، ثم يصف الأدوات والآلات التي يستعملها . وبعد ذلك يصف الطريقة التي يتبعها فى تحضير المركبات .

وصف الرازى في كتابه هذا وغيره ما يزيد على عشرين جهازاً ، منها

الرجاحى . ومنها المعنى وصفاً حالفه فيه التوفيق على غرار ما نراه الآن في الكتب الحديثة التي تتعلق بالمخترعات والتجارب .

و فوق ذلك كان يشرح كيفية تركيب الأجهزة المعقدة ، ويقدم شرحة بالتعليمات التفصيلية الواضحة .

ويلاحظ أن هذا التنظيم الذى يسير عليه الرازى هو تنظيم يقوم على أساس علمي يقرب من التنظيم الذى يتبعه علماء هذا العصر فى المختبرات .

ولم يتقييد الرازى بالأفكار القديمة بل كثيراً ما عارضها وأتى بنظريات جديدة . فلقد جاء الرازى بفكرة جديدة تعارض الفلسفة القديمة الموروثة ، وهى « . . . أن الجسم يحوى في ذاته مبدأ لحركة » ، وهي تشبه ما ذهب إليه « ليبنتز » في القرن السابع عشر . ويعلق « دى بور » على هذا فيقول : « . . ولو أن رأى الرازى هنا وجد من يؤمن به ويتم بناءه ، لكان نظرية مشمرة في العلم الطبيعي . . . »

وتنسب إلى أبي بكر الرازى أقوال وإراءات تختلف الشائع ، وتندلل على أنه كان يقول رأيه ويعمله دون الالتفات إلى الرأى العام أو سخط الناس أو غضبهم . ويرى بعض المؤلفين - كصاعد - في طبقات الأمم ، أن السبب في اضطراب آراء الرازى يعود إلى عدم توغله في علم الكلام ، وكان يكيد للأديان ويطعن في النبوة ، وفي رزمه أن النبوة لا تتفق مع الحكمة ، وأنها سبب في العداوة والخلاف بين البشر . ويرى الرازى أن النظر في الفلسفة هو السبيل إلى الخلاص من « كدورات المادة ومن آلام هذا العالم . . . » .

ومن آرائه : « أن الشر في الوجود أكثر من الخير . وأنك إذا قايسْت بين راحة الإنسان ولذاته في مدة راحته مع ما يصيّبه من الآلام والأوجاع الصعبة والعاهات والمزامنات والأنكاد والأحزان والتكميات ، فتجد أن وجوده — يعني الإنسان — نعمة وشر عظيم »

وقد تكون آراؤه هذه من العوامل التي دفعت بعض الناس إلى الطعن في أبي بكر الرازى . وقد عابوه واتهموه بأنه حائد عن السيرة الفلسفية أو سيرة الفلاسفة ، فألف كتاباً في الدفاع عن نفسه باسم « السيرة الفلسفية » وقد أوضح فيه مذهبـه في الأخلاق .

٣ - مقام العقل عند الفارابي

اشتهر الفارابي بتأفسيره لكتاب أرسطو ولا سيما فيما يتعلق بالمنطق . وهو يعده هذا المضمار من أعظم المفسرين . ولكن فضله لا يقف عند التفسير ولا عند التمهيد للنهاية الفلسفية في الإسلام ، بل بما له من « .. أنظار مبنية على وبحوث في الحكمة العملية والعلمية عميقة سامية لم يتهمها بعد للباحثين كل الوسائل لتفصيلها تفصيلاً وافية .. » .

ويرى كثيرون أن اهتمام الفارابي بالمنطق هذا الاهتمام العظيم قد أثر في التفكير عند العرب وتقدم به خطوات . فقد اعتبره آلة للفلسفة وأداة يمكن بوساطتها الوصول إلى التفكير الصحيح ، وقد قال في هذا الشأن ما يلى : « .. وأقول : لما كانت الفلسفة إنما تحصل بجودة التبييز ، وكانت جودة التبييز إنما تحصل بقوة الذهن على إدراك الصواب ، وكانت قوة الذهن حاصلة لنا قبل جميع هذه ، وقوة الذهن إنما تحصل متى كانت لنا قوة بها توقف على الحق أنه حق يقين فنعتمد ، وبها توقف على الباطل أنه باطل يقين فنتجنبه ، وتوقف على الباطل الشبيه بالحق فلا نغلط فيه ، وتوقف على ما هو حق في ذاته وقد أشبه بالباطل فلا نغلط فيه ولا نخدع . والصناعة التي بها تستفيد هذه القوة تسمى صناعة المنطق .. »

وقد انتهى الفارابي إلى تعريف المنطق بمعنى التالي : « .. المنطق هو

العلم الذي تعلم به الطرق التي توصلنا إلى تصور الأشياء وإلى تصديق تصورها على حقيقتها . . .

وفي نظر الفارابي أن المنطق قانون التعبير بلغة العقل الإنساني عند جميع الأمم . فنسبة صناعة المنطق إلى العقل والمعقولات كنسبة صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ . وكل ما يعطينا علم النحو من القوانين في الألفاظ فإن علم المنطق يعطينا نظائرها في المعقولات . . . وعلم النحو إنما يعطي تخصص ألفاظ أمة ما . وعلم المنطق يعطي قوانين مشتركة تعم ألفاظ الأمم كلها . . .

وتعرض الفارابي لنظرية المعرفة ، وقد أودع بعض عناصرها متفرقة في كتبه ورسائله ، فمن عناصر نظرية المعرفة الصحيحة عند الفارابي — كما جاء في كتاب الدكتور فروخ عن الفارابي وأبن سينا — « . . . المبادئ أى اختلاف شيء آخر في ناحية تشعر بها الحواس كالاختلاف في الحجم والمسمى واللون والطعم والرائحة . ومنها المعرفة ببادي الرأى ، أى أن معرفة هذه الأشياء (معقولة في نفوسنا) وقد استقرت منذ زمن الطفولة الأولى . . ومنها التخييل ، أى قيام ما لا نعرف على ما نعرف . . . »

وكان الفارابي يؤمن بالمنطق وبفوائده وأثره البالغ على الحياة العقلية ، وكيف أنه يمكن بالمنطق معرفة الآراء صحيحة وفاسدة سواء أكانت منا أو من غيرنا وإدراك التلل أو الصواب . وقد قال الفارابي في هذا الشأن : « . . . فإننا إن جهلنا المنطق ، لم نقف من حيث نتيقن على صواب من أصحاب منهم كيف

أصحاب ، ومن أى جهة أصحاب ، وكيف صارت حججته توجب صحة رأيه ، ولا على غلط من غلط منهم أو كيف غلط ، ومن أى جهة غالط أو غلط ، وكيف صارت حججته توجب صحة رأيه . فيعرض لنا عند ذلك : إما أن تتحير في الآراء كلها حتى لا تدرك إليها صحيح وإليها فاسد ، وإما أن نعلم أن جميعها على تضادها حق ، أو نظن أنه ليس في شيء منها حق . وإنما أن نسرع في تصحيح بعضها وتزييف بعضها ، ونردم تصحيح وتزييف ما نزيفه من حيث لا تدرك من أى وجه هو كذلك

وللفارابي « رسالة في العقل » أوضح فيها العقل « الذي يقول به الجمود في الناس إنه عاقل » والعقل « الذي يردد المتكلمون على ألسنتهم فيه ولون هذا مما يرجبه العقل أو ينفيه العقل »

والعقل « الذي يذكره الأستاذ أرسطو ليس في كتاب البرهان » .

والعقل « الذي يذكره في المقالة السادسة من كتاب الأخلاق » .

والعقل « الذي يذكره في كتاب النفس » .

والعقل « الذي يذكره في كتاب ما بعد الطبيعة » .

— ٤ —

وللفارابي يجعل للدين شأنًا كبيراً في التهذيب ولكنه من حيث قيمته الأخيرة « يعلمه أدنى مرتبة من المعرفة العقلية الخالصة »

ويرى الفارابي أن عناية الله محبوطة بالأشياء جميعها، وأن الخير في العالم أكثر من الشر.

وكذلك يرى الفارابي أن الدين والفلسفة لا يتناقضان وليس بينهما من اختلافات جوهرية ذلك لأنهما يتفرعان من أصل واحد يحوي المعرفة والحق والحياة — وهو العقل الفعال «... الذي هو فعال دائمًا ومتتحقق تحققًا تاماً وهو الله ...»

وهذا العقل الفعال هو المنهل الذي نهل منه الفلسفه والأنباء «... وإذا كان المصدر واحداً، فالفلسفة واحدة والدين واحد...» وهذا ما جعل الفارابي يقول بالتفريق بين الدين والفلسفة ويتناقضهما ووحدة أهدافهما وغاياتهما . «إذا كان هناك فروق بينهما أو مناقضات فتكون في الظواهر لا في الباطن ...» وينخرج دى بور من دراسته لفلسفه الفارابي وأرائه بالقول الآتي : «... كان الفارابي يعيش في عالم العقل ابتعاداً للخلود، وكان ملكاً في عالم العقل ...».

وللفارابي كتاب جدير بالذكر هو كتاب «آراء أهل المدينة الفاضلة»؛ وضع فيه مذهبة الفلسفه كلها فيما يتعلق بأرائه في الإلهيات والنفوس الإنسانية وقواها المتعددة المختلفة وفي الأخلاق والسياسة . ويقول الأستاذ العقاد في صيدل هذا الكتاب «... ويمتاز الفارابي من بين فلاسفة الإسلام بأنه عالج البحث في السياسة من الناحية الفلسفية الخالصة . فالتفكير السياسي في نظام الدولة،

وتصور المثل الأعلى للحكم . ووضع الموازين الخلقية والمقاييس السياسية . وتحديد الغاية من الحكم والمحكوم . ونقد المجتمع الذي يردي إلى الشرور والفساد . كل هذه من الوسائل التي انفرد الفارابي بالبحث فيها وأتى تدل على قوة الشخصية واستقلال الرأي .. » إلى أن يقول: « .. والمدينة الفاضلة اسم أطلقه الفارابي على المثل الأعلى للحكم ويريد به المدينة التي تتحقق لأعضائها السعادة القصوى في الدارين . . . »

والواقع أن مدينة الفارابي هذه ليست كما يتصور بعض المؤرخين صورة مصغرة لجمهورية أفلاطون اليوناني : على الرغم من بعض المشاركات والتشابه بينهما في الأصول . ولكن هناك اختلافاً كبيراً في الفروع والتفاصيل : فقد استعان الفارابي بفلسفة اليونان وجمهورية أفلاطون ، واستعان بالإسلام وأحكامه ، وأضاف إلى هذا كله تجاربه وخبراته ، فكانت مدینته الفاضلة «مدينة جديدة أحسن فيها الاختيار والاقتباس ، وأحسن فيها المزج والاستباط ، ولوتها بالألوان الأفلاطونية والإسلامية ، وعمل على امتزاجها وأحكم هذا الامتزاج ، فظهرت فيها قواعد سامية وأصول علمية يجدر بكل أمة السير عليها والاقتراب منها .

من هذه القواعد والأصول ؛ ما يتصل بالأمة وأنها جسم واحد لا يستقيم أمره إلا بالتضامن والتعاون وتوزيع الأعمال وتنسيقها على أساس الاستعدادات والمواهب والقابليات . وأن الدولة لا تتقدم ولا تسير نحو السعادة قدمآً إذا لم يكن على رأسها الحكاماء وال فلاسفة المعروفن بكمال العقل وقوة الإدراك وقوة الخيال . وحصل آخرى سردها الفارابي في مدینته وأتينا عليها في كتابنا (العلوم عند

العرب) عند البحث عن الفارابي.

ويبحث الفارابي في تأليفه في بعض روابط الاجتماع . وقد ذكرها دون أن يناقش قيمتها . ويقول الدكتور جميل صليبيا في كتابه « من أفلاطون إلى ابن سينا » ما يلى : « ... وما هو جدير بالإعجاب أن الفارابي يذكر في جملة ما ذكره عن هذه الروابط أموراً تذكرنا بآراء جان جاك روسو في نظرية العقد الاجتماعي . وتذكرنا أيضاً بغيره من علماء الاجتماع المتأخرين » ، فما قاله : « ... وقوم رأوا أن الارتباط هو بالإيمان والتحالف والتعاهد على كل ما يعطيه كل إنسان من نفسه ولا ينافر الآخرين ولا يخاذهم ... »، وهذا التحالف والتعاهد شيء يتعاقد الأفراد الذين تكلم عنه « روسو » في كتاب العقد الاجتماعي . إلا أن الفارابي يذكر ذلك من غير أن يناقشه ويقتنه . ومن هذه الروابط أيضاً : « ... التشابه بالخلق والشيم الطبيعية ، والاشتراك في اللسان واللغة ، والاشتراك في المترى ، ثم الاشتراك في المساكن والمدن . وأعلى هذه الروابط كلها رابطة العدالة ... »

ويرى الفارابي في مدتيته أن السعادة ممكنة على وجه الأرض « ... إذا تعاون المجتمع على نيلها بالأعمال الفاضلة ... وأن كل مدينة يمكن أن تناول بها السعادة ، ولكن أكمل اجتماع إنساني هو الاجتماع الذي يشتمل على جميع أمم الأرض . وأحسن دولة تناول بها السعادة هي الدولة الكبرى . فالفارابي قد تنبأ إذن باجتماع الأمم كلها واتصالها بعضها ببعض واتحادها ، فكأنه رجل من رجال القرن العشرين ... يؤمن بالسلام ويشق رسالة منظمة الأمم المتحدة ... فلم

يقتصر على تنظيم مدينة ضيق كأفلاطون وغيره . . . بل فكر في اتحاد الأمم كلها . . .

ويرى الدكتور جميل صليبا أن الفارابي بعديته كان أوسع أفقاً وتصوراً من فلاسفة اليونان .

• • •

والفارابي مخلص للحقيقة محب لها . . . ويدعو إلى محبتها والإخلاص لها ولو خالفت مذهب أرسطو . فقد جاء في كتابه «ما ينبغي أن يقلم قبل تعلم الفلسفة» في الفصل الذي يبحث في معرفة الحال التي يجب أن يكون عليها الرجل الذي يؤخذ عنه علم الفلسفة ما يلى :

«... وأما الحال الذي يجب أن يكون عليها الرجل الذي يأخذ علم أرسطو: فهو أن يكون في نفسه قد تقدم وأصلح الأخلاق من نفسه الشهوانية كيما تكون شهوته للحق فقط لا للذلة . وأصلح مع ذلك قوة النفس الناطقة كيما يكون ذا إرادة صحيحة . . وأما قياس أرسطو فينبغي أن لا تكون محبه له في حد يحركه ذلك أن يختاره على الحق . . .»

ولقد دفعت محبة الفارابي للحق وإخلاصه للحقيقة إلى أن يقول بإبطال صناعة التنجيم . . . فخالف الكثيرين من علماء عصره والذين أتوا قبله وبعده . وقد أبطل هذه الصناعة بحجج عقلية مشبعة بروح التكشم . . ووضع في ذلك رسالة سماها : «النكت فيما يصح وفيما لا يصح من أحكام النجوم» فيرين في هذه الرسالة فساد علم أحكام النجوم الذي يعزى بكل ممكן وكل خارق إلى

فعل الكواكب وقرأتها » . . لأن الممكن متغير لا يمكن معرفته بيقينية » . وفي رسالة أخرى بين الفارابي أنه من الخطأ الكبير ما يزعمه الزاعمون من أن بعض الكواكب يجلب السعادة وأن بعضها يجلب التحسس . وانتهى الفارابي من هذا كله - كما يقول دي بور - « . . بأن هناك « معرفة برهاانية يقينية إلى إكمال درجات اليقين تجدها في علم التحوم التعليمي . أما دراسة خصائص الأفلام وفعلها في الأرض فلا نظير لها إلا « معرفة ظنية » ; ودعواي التجمين ونبواتهم لا تستحق منها إلا الشك والارتياض . . . » .

ويذكر الفارابي السبيل التي يسلكها من أراد الفلسفة ، وبين أن السبيل هو القصد إلى الأعمال وبلغ الغاية . « فالقصد إلى الأعمال يكون بالعلم ، وذلك أن تمام العلم بالعمل ، وأما بلوغ الغاية في العمل فيكون أولاً بإصلاح الإنسان نفسه ، ثم إصلاح غيره من في منزله أو مدینته . . . » .

ومن هنا يتجلّ أن الفارابي كان يؤمن بالكفاح وحياة العمل ، ويدعو إلى عدم الانطواء والانعكاف ، وأن الإنسان يجب أن لا يقف عند العلم والتحصيل . فهو يقول إن الفيلسوف في هذا الكون رسالة تتجاوز العلم والتحصيل . وهو الذي « يحصل الفضائل النظرية أولاً ، ثم الفضائل العملية ب بصيرة يقينية . . . » . وهو هنا قد أخذ عن اليونان الرأى بأن الفلسفة هي علم كلي يرسم لنا صورة شاملة للكون في مجتمعه . وزاد على هذا الرأى قوله : إن الفيلسوف هو الذي يحصل لهذا العلم الكلي ، ولا يقف عند هذه الحدود ، بل يتعداها إلى العمل ويكون له قوة على استعماله . وتحقيق هذه الرسالة ، يُخرج الفيلسوف إلى حياة العمل والكفاح

والاختلاط بالناس ، حتى يتمكن الفيلسوف من القيام بما عليه من تبعات وواجبات
هي إصلاح الفرد والجماعة .

وفي نظره أن الفيلسوف الذي يقف عند العلوم النظرية ولا يتعداها إلى الباحث
العمل ، هو فيلسوف زور وباطل لا صلة بينه وبين الحياة . فالحياة علم وعمل ،
ولا بد للفيلسوف من أن يمتاز في عمله كما يمتاز في علمه .

ولهذا لا عجب إذا رأينا أنه يجعل أهمية كبرى لعلم الأخلاق وعلم السياسة .
ولكن العجب أن سيرته لم تسر على التوالي الذي رسمه لرسالة الفيلسوف . فلم
يكن من أهل الكفاح ولم يدخل حياة العمل . وهو هادئ عاكس على الفلسفة
كثير التأمل يبتعد عن الناس ويقنع بما يقوم بأدله .

٤ - مقام العقل عند ابن سينا

ظهر ابن سينا في عصر كثُرت فيه مباحثات النظر ومذاهب الفلسفة ومدارس الحكمة والتصوف ، ونشأ في بيت عريق في خدمة الدولة ، وهو دعامة من دعائم الإسماعيلية ومركز من مراكز دعوتهم وباحثهم الفلسفية ، ففتح عقله على المناقشات الفلسفية والبحوث الدينية في النفس والعقل وأسرار الريوبوية والنبوة . وتعهد به أبوه بالتعليم والتشقيق . وأحاطه بالأسانيد والمرىين يعلمون والده ابن سينا معارف زمانهم . وشرح العلماء في الفلسفة والمنطق والطبيات والهندسة والطبيعيات . فخرج من ذلك واقفاً على دقائق الهندسة ، بارعاً في الهيئة . حكم كما علم المنطق . ميرزاً في الطبيعيات والفلسفة وعلوم ما وراء الطبيعة . ولم يقف عند هذه الحدود بل دفعه طموحه ورغبته في العلم والمعرفة إلى الاستزادة فمكف على دراسة الطب وقراءة الكتب المصنفة فيه . ويقول عن نفسه في هذا الصدد :

«... ثم رغبت في علم الطب وصرت أقرأ الكتب المصنفة فيه . وعلم الطب ليس من العلوم الصعبة . فلا جرم أنني بربت فيه في أقل مدة حتى بدأ فضلاء الطب يقرأون على علم الطب ، وتعهدت المرؤى فانفتحت على من أبواب المباحثات المقتبسة من التجربة مالا يوصف ...»

واشتهر كثيراً في هذا العلم وطار اسمه في الآفاق ، فدعاه الأمراء لتطبيبهم

ووفق في مداواتهم ونفع في معاشرتهم . فأنعموا عليه وفتحوا له خزائنهم ودور
كتبهم . وهنا وجد الحال واسعاً أمامه لإتمام دراسته والتعمق في مختلف العلوم .
وبعد وفاة والده (وكان في الثانية والعشرين من عمره) ترك بخارى ورحل إلى
جرجان حيث كان يسكن رجل اسمه «الشيرازى» . اشتهر بميله وشفقه في
العلوم فتعرف إليه ابن سينا وتوقفت بينهما الصدقة حتى اشتري الشيرازى لابن
سينا دارا في جواره وأنزله فيها . وفيها ألف الرئيس ابن سينا بعض مؤلفاته القيمة
كالقانون — وهو من أهم الكتب الطبية التي تشمل على أساس علوم الطب —
وقد بقى قرولاً عديدة منها عاماً يستقي منه الراغبون في الطب في الشرق والغرب
على السواء . ولم تطل إقامة ابن سينا كثيراً في جرجان لأسباب سياسية واضططر
إلى تغيير موطنها مراراً . فاتى هذان حيث استوزره شمس الدولة البوسپى ؛
وكادت الأجراء تصفو له ولكنها تلبدت بالغيوم فحالت الظروف دون بقائه
في الوزارة . وأخيراً دفعته الظروف إلى أن يستقر في أصفهان في رعاية الأمير
علاء الدولة حيث بقى إلى أن وافته بنيته في هذان . وكان قد رجع إليها مع علماء
الدولة في إحدى غزواته لها .

ويتبين من دراسة حياته أنه اشتغل بتدبير أمور الدولة وأنه لم يكن لذلك
أى أثر على نتاجه أو دراسته فلم تصرفه عن المدرس والبحث . ولم تحل دون
الكتابة التأليف والمذاكرة . والمتتبع لحياة ابن سينا يجد أنها تحفل بالشذوذ
والخروج عن المألوف فقد كان كثير الحركة غزير الحيوية لا يستقر على حال ،
يقضى الليالي ببطولها في القراء والكتابة وكثيراً ما كان يلتجأ إلى المنبهات لمحفظ
عليه وعيه . ومن الطبيعي أن تنتابه الأحلام حين النوم وعقله مشغول بما قرأ

ودرس . وقد استغل كل وقته استغلاً تاماً ، واستمر بعضاً منه في تدبير شؤون الدولة وبعضه في التعليم والدرس والتأليف ، وببعضه الآخر في الاستمتاع بمحافل الصداقه والأنس . وبذلك أعطى الدولة حقها من جهوده وعقله ، وأعطى العلم والفلسفة حقهما من مواهبه وقابلياته ، كما أعطى نفسه حقها من الراحة والترفية .

لقد عاش ابن سينا في عصر الانقسام والتنازع على الملك بين أمراء الأقاليم في الرقعة الشرقية من الدولة العباسية .

ومن الطبيعي أن يتبارى الأمراء في تقرير رجل نادر المثال كابن سينا وأن يهافتوا على مجالسته وتربيتين مجالسهم به .

وهنا دخل في منازعات الأمراء وغير الأمراء وتعرض للوشابات والمكابيد ، فعارك الحياة وعارضته وتقلبت معه الأحوال ، فتعرض مرات للفتل والسجن ، وذاق حلو الحياة ومرها وأنغمس في السياسة وغاص في صميم الحياة وتغلغل في المجتمع . وكان عليه أن يتحمل ما تجره الشهرة والفضل من حسد وغيرة ومتاعب ، فلحققه من حسد الحاسدين وكيدهم ألوان من الآلام النفسية ، وأنواع من المشاكل ضاعت من الأخطار الخفية به ، وأذته في عافيته ومعنوياته ..

إن انغمس ابن سينا في الحياة العامة وتعرضه لتقلباتها وأنسلمه في صميم مجتمعه ورحلاته المتعددة ، كل هذه قد أثرت على آرائه ونظرياته ، فجعلت في فلسفته مسحة من العملية ، وكانت أميل إلى الناحية العقلية منها إلى الناحية الروحية والتصوفية .

كان ابن سينا يقدس العقل ويرى فيه أعلى قوى النفس . وفي الإنسان عقل على . « ... وفعله يظهر التعدد في الطبيعة الإنسانية ظهوراً اعتمادياً، غير أن وحدة العقل تتجلّى مباشرةً في شعورنا بأنفسنا وإدراكنا لذاته إدراكاً خالصاً . والعقل لا يترك قوى النفس الدنيا في مكانها بل هو يرتقي بها . . . » .

والعقل يقاوم الوقوف ويعمل على الارتفاع ويقوى النفس ، ولهذا قال ابن سينا بسلطان العقل . وقد تغلب هذا السلطان على سلطان الروح ، حتى إنه يرى في العقل سبيلاً إلى الوصول إلى الملكوت .

وخلال ابن سينا أسطو وأفلاطون وغيرهما من فلاسفة اليونان في كثير من النظريات والأراء فلم يتقييد بها ، بل أخذ منها ما وافق مزاجه وانسجم مع تفكيره وزاد عليه ، وقال : إن الفلاسفة يخطئون ويصيبون كسائر الناس ، وهم ليسوا معرضون عن الرلل والوقع في الخطأ . وهذا ما لم يجرؤ على التصرّيف به الفلاسفة والعلماء في تلك الأزمان والأزمان التي سبقت أو تلت إلا النادر من الذين يملكون « عقلاً راجحاً وبصيرة نافذة واستقلالاً في التفكير . ولا شك بأن موقف ابن سينا هنا يدل على شجاعته وفرزعته إلى الاستقلال في الرأي ورغبته في التحرر العقلي ، فهو لا يتقييد بأراء من سبقه بل يبحث فيها ويدرسها ويعمل فيها العقل والمنطق والخبرات التي اكتسبها . فإن أوصيته هذه كلها إلى أن تلك الأراء صحيحة أخذ بها ، وإن أوصيته إلى غير ذلك نبذها وبين فسادها .

وجعل ابن سينا للتجربة كذلك مكاناً عظيماً في دراساته وتراثاته وليخا

إليها في طبعه : وتوصل عن طريقها إلى ملاحظات دقيقة ، كما توفق إلى تشخيص بعض الأمراض وتقرير علاجها .

وهذا لا عجب إذا رأيناه يحارب التنجيم . وقد وضع في ذلك رسالة بعنوان (رسالة في إبطال أحكام النجوم) أوضح فيها أن ما قاله المترجمون من سعد الكواكب ونحوها باطل « .. ليس على شيء مما وضعوه دليل . ولا يشهد على صحته قياس . . . »

ويبيّن كذلك في رسالته هذه بطلان الأصول الذي وضعها المترجمون وفساد ما بنوا عليه .

ويذهب ابن سينا إلى أن قول المترجمين من أثر الكواكب على الناس من خير وشر هو قول هراء « .. قد أخذوه تقليداً من غير برهان ولا قياس . . . ». ولم يقف عند ذلك ، بل فند هذه الأقوال وغيرها في أحكام النجوم وأثرها على الناس . وسفه ما تضمنته هذه من آراء وبيانات ونظريات . وناقشها وبين فسادها وبطلانها بالدليل والبرهان . وبخا إلى المنيق فاستعان به ليدلل على صحة ما ذهب إليه .

وكذلك حارب ابن سينا بعض نواحي الكيمياء بحجج العقل وحده ، فخالف معاصريه ومن تقدموه فيها بخصوص بإمكان تحويل الفلزات الحسية إلى الذهب والفضة ، ونقى إمكان إحداث هذا التحويل في جوهر الفلزات . . . لأن لكل منها تركيباً خاصاً لا يمكن أن يتغير بطرق التحويل المعروفة . . . » ، وإنما المستطاع تغيير ظاهري في شكل الفلز وصورته . واحتاط ابن سينا فقال :

« .. وقد يصل هذا التغيير حداً من الإتقان يُظْنَ معه أن الفائز قد تحول بالفعل وبمحوره إلى غيره . . . »

ويتجلى سلطان العقل عند ابن سينا في رأيه في الخوارق . وينذهب في تحليله لها إلى أسباب وأمور تجري على قانون طبيعي يتصل بالجسم والنفس والعقل . كما يتجلى سلطان العقل في شرحه معنى (العناية الإلهية) ، فهو بعد أن تأمل في نظام العالم : أدرك أن صانعه مدبر حكيم عالم بما عليه هذا الوجود من نظام الخير والكمال . وهذا في رأيه هو معنى العناية الإلهية . فالظواهر الطبيعية إنما تحدث حسب القوانين الطبيعية التي وضعها الصانع الحكيم وقيّد الوجود بها . فالعناية الإلهية تعني جريان القوانين الطبيعية في العالم على أدق ما يمكن « . . . وليس معناها الاهتمام بالأفراد أو الشعوب . . . » .

والإنسان في رأي ابن سينا يقترب من الكمال إذا اتسعت معرفته بالوجود وأدرك القوانين الطبيعية واستغرق في تفهمها . ولا يتم ذلك إلا عن طريق الإرادة والعقل . وعلى الرغم من تقدير ابن سينا لاعقل وفن إيمانه بسلطانه إلا أنه في مواضع كثيرة يؤكد نقص العقل الإنساني ؛ وهذا النقص يجعله في حاجة إلى القوانين المنطقية . ولذا نرى أن ابن سينا قد اعتبر المنطق من الأبواب التي يدخل منها إلى الفلسفة كما أنه الموصى إلى الاعتقاد الحق ، وذلك لأنـه — على حد قوله — « الآلة العاصمة عن الخطأ فيها تصوّره وتصدق به والموصولة إلى الاعتقاد الحق بإعطاء أسبابه ونهاج سبله . . . » .

تميّاز مؤلفات ابن سينا بالدقّة والعمق والترتيب . وهذا مالا يجد له في كثير (١)

من كتب القدماء من علماء اليونان والعرب .

ويظهر أن «الشهرستاني» لاحظ ما امتازت به مؤلفات ابن سينا فقال : «... إن طريقة ابن سينا أدق عند الجماعة ونظره في الحقائق أغوص ...». وابن سينا (منظم الفلسفة والعلم في الإسلام). وقد فهم الفلسفة عن طريق الفارابي ولكنه توسيع فيها وألف . وقد اعتمد على فلسفة أرسطو واستقِ منها كثيراً . ويعرف الباحثون بأنه أضاف إليها وأخرجها بنطاق أوسع ونظم أمْ وسلسل محكم .

وقد ظلت الفلسفة الأرسطية المصطبغة بمذهب الأفلاطونية الحدبية معروفة عند الشرقيين في الصورة التي عرضها فيها ابن سينا . وكثيراً ما اعتمد (بما ذكره Bacon) في توضيح آراء أرسطو على ابن سينا .

ويقيت كتب ابن سينا في الفلسفة والطب تدرس في الجامعات في أوروبا إلى القرن السابع عشر للميلاد . ويقول دي بور : «وكان تأثير ابن سينا في الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى عظيم الشأن . واعتبر في المقام كأرسطو...». وتأثر به إسكندر المايل الإنجليزي . وتوماس الوركى الإنجليزى أيضاً . وتأثر بابن سينا كذلك كبار فلاسفة العصور الوسطى أمثال البرت الكبير والقديس توما الأكوانى . فقد قادوه فى التأليف وتبنتوا بعض نظرياته وأراءه . وقال سارطون : «... إن فكر ابن سينا يمثل قمة الفلسفة فى القرون الوسطى ...». وما يدل على ميله إلى التجدد والتحرر قوله «... حسبنا ما كتب عن شروح المذاهب القدماء . وقد آن لنا أن نضع فلسفة خاصة بنا ...».

لقد شغلت «النفس» منذ القدم الفلسفة والحكمة وذكرها في أمرها وبقائها بعد الموت فتالموا بخلودها . ويتجلى الاهتمام في بحوث «النفس» وصيرها في فلسفة سocrates وأفلاطون وأرسطو . وكان للمباحث النفسية التي وردت في فلسفة أرسطو أثر عظيم حتى إن كتابه في النفس كان المرجع الأول للفلاسفة الذين أتوا بعده

درس ابن سينا كتاب أرسطو في «النفس» ورجع إلى آراء بعض فلاسفة اليونان في «النفس» . وخرج من دراساته ومراجعاته هذه بأشياء استطاع بعد مزجها وصهرها أن يكون منها نظرية ذات لون خاص وصورة خاصة » . تختلف عن ألوان الأجزاء المقومة لها » . إذ جمع فيها آراء الفلسفة إلى أصول الدين وأضاف إليها شيئاً من تعسف الشرق ونذائب الهند . فجاءت نظريته في النفس جميلة رائعة ساحرة . انتقد فيها رأى أفلاطون في النفس وعلمه بعيداً عن الصواب وصفه فكرة التقمص التي أخذ بها أفلاطون .

وعالج ابن سينا موضوع السعادة وأنى ياراء تدل على تفاؤله وإيمانه بأن الخير موجود في كل شيء . وهو لا يرى السعادة في اتباع كل لذة بل يراها في الكمال والخير . وكان يدعوا إلى التجرد عن المادة وشواغلها لوصول إلى السعادة الحقيقة . ولا يعني هذا أنه كان يدعو إلى الجمود والروحية البحتة ، بل إنه كان يؤمن بالعقل والعلم . وحسبه أن يعتقد أن السعادة القصوى لا تكون إلا عن طريق العلم . وكان لابن سينا مثل علياً يهيم بها وقد سخر عقله ومواهبه للدعوة إليها .

وابن سينا أول من جرّ على نقد المذاهب أتباع أوسطو . وقد حاول أن يضع في الفلسفة مذهبًا جديداً مستقلاً . فقد أخذ من الفلسفات القديمة ما لام غرضه وأفكاره ; وعمل على أن ي الفلسف العقائد الإسلامية ويوفّق بين الدين والعلم — وهذا يتجلّ استقلال ابن سينا في التفكير كما تلمس أصالة .

وما يدل على مقام العقل عند ابن سينا ; أنه في جانبه القصصي أو في بعض قصصه التي وصلتنا عن تراثه . وهي : «خي بن يقطان» و «قصة سلامان وأبسال» و «قصة رسالة الطير» أبرزَ مقام العقل وقد مجده وأعلى من شأنه .

في قصة خي بن يقطان يرمي بخي بن يقطان إلى العقل وبالرفقاء الذين معه إلى الشهوات البشمانية . واتتجه في هذه القصة إلى أن العقل هو الطريق الموصى إلى الملائكة الأعلى . فإن من يستطيع الغلبة على شهواته ويخلصها لحكم العقل استطاع أن يرقى إلى أعلى الدرجات . وقال : إن مقدار رق الإنسان يتناسب تناسباً طردياً مع مقدار غلبة عقله على شهواته ; وأن العقل يصعد إذا سما إلى الأفلاك واحداً بعد واحد حتى يصل إلى الإله الأعلى .

وبهذه المناسبة ، لا بد من الإشارة إلى أن ابن سينا كان يعتقد أن الأفلاك والكواكب كائنات حية أرقى من الكائنات الأرضية ، كما كان يعتقد فلاسفة اليونان . . « وأن الأفلاك تسعة . ولكل فلك كوكب يتسلط عليه كالقمر والمريخ والمشتري والشمس وزحل . وأن لكل كوكب طبيعة تؤثر في الأرض تأثيراً خاصاً . وأن هذه الأفلاك تسمى العقول التسعة ، والعقل العاشر هو الله تعالى وهو الذي يحركها ويؤثر فيها من فلك . . حتى تؤثر أخيراً في الكائنات الأرضية » .

وفي قصة سلامان وأيسال يرى كيف أن القوة الشهوانية تحاول دائمًا التغلب على العقل وعدم التقيد به . وكيف أن العقل يسعى لأن يتوجه بصاحبه نحو الإباء وقهقر القوة البدنية الأمارة بالغضب والشهوة .

أما في قصة رسالة الطير فقد جعلها صورة حياته . حياة ابن سينا نفسه وعلاقته بمعاصريه . فوصف فيها كيف وصل إلى معرفة الحقيقة . كما ضممتها نصائحه لمن يريد معرفة الحقيقة . وأبان أن الغرائز والملكات البدنية من شهوة وغضب هي التي تفسد النفس الإنسانية الحيرة بطبيعتها . ويذهب بعد ذلك إلى أن بعض الناس لم يستطيعوا أن يخلصوا من تلك الغرائز والملكات بالعقل والخوض إلى العقل .

ويمكن القول أن ابن سينا في قصصه الومزية هذه كرسالة الطير ، أو قصة حي بن يقطان ؛ يرى أن النفس لا تتأتى السعادة الحقيقية إلا بإعراضها عن الشهوات ، وتركها للملذات ، والخضوع إلى العقل . وتطلعها إلى الملاطف الأعلى . وهو يرى في التفكير والتأمل للذة وعبادة .

والواقع أنه في دعوه إلى الحياة الروحية كان حذرًا . فلم يجعل دعوه تتحرك في الإطار الذي ينافي التقدم والإنتاج والتطور والحركة والأخذ بأسباب المادية . بل خرج بها إلى ميدان العقل والعلم ؛ فدعها إلى الإيمان بهما . وقال : إن الإنسان لا يعبر إلى السعادة الفصوى إلا على جسر من العقل والعلم .

ولا شك أن تمجيد ابن سينا للعقل هو تمجيد للإنسان وإعلاء شأن الإنسانية وإكبارها .

وهناك اتجاهات وأراء لابن سينا تدلل على نزعته الإنسانية من نواحٍ أخرى غير العقل . فقد كان ينظر إلى الإنسان نظرة علمية فيها إكبار واحترام . وفي رأيه أن الإنسان لا يمكنه البدن ، ولكنه ذلك الجوهر الواحد الذي يسكن البدن والذى يُدعى النفس الناطقة . ويرى ابن سينا أن النفس الإنسانية عالم قائم بذاته يشبه في تنظيمه وأحكامه الكون بأسره . وهذا لا عجب إذا أسمينا هذا البيت يخاطب فيه الإنسان :

وَرَّعْمَ أَنْكَ جَرْمَ صَغِيرَ وَفِيكَ انْطَوْيَ الْعَالَمَ الْأَكْبَرَ
وَعَلَى ذَلِكَ: فَإِلَيْسَانَ— وَإِنْ كَانَ يَبْلُو صَغِيرًا— إِلَّا أَنَّهُ لَيْسَ بَصَغِيرٍ وَهُوَ
بِمَا لَهُ مِنْ تَرْتِيبٍ وَأَحْكَامٍ وَكَمَالَاتٍ عَالَمٌ كَبِيرٌ . وَيَنْبَغِي كَمَا يَقُولُ: أَنْ يَكُونَ
فَاضِلاً وَعَاقِلاً وَكَبِيرًا .

وابن سينا فوق ذلك محبٌ للإنسان ، وهذا ما حفظه إلى العناية به والاهتمام بأمره . ولما كانت غاية الحياة عنده هي السعادة . وكان يرى أن هداية الغير إلى السعادة هي أفضل هداية ، وأن تهيئة السعادة للغير هي أجل هداية ، فإنه لم يأل جهداً في أن يبين للإنسان طريقها ويزين له اتباعها . فدليل بذلك على غيرته على الإنسانية ومحبته للإنسان .

وقد رسم ابن سينا طريق الوصول إلى السعادة ، فجعلها تسير في ثلاثة خطوط :

الأول : في تنظيم علاقة النفس بالبدن حتى تتأل السعادة من ناحية البدن .

الثاني : في شرح قيمة العقل وبيان قدرته على تحصيل السعادة العقلية .

الثالث : في تحطيم القيود التي فرضها الأجيال على العقل حتى تُم السعادة . وقد أفاض ابن سينا في شرح الخط الأول والخط الثاني . وألحنا بإيجاز إلى العقل ومقامه عند ابن سينا .

أما الخط الثالث المتصل بتحطيم القيود عن العقل ، فقد أبان ابن سينا أن العقل يتمتع بقوى هائلة تؤهله لإدراك الحقائق الكلية . والتوصل إلى عالم العقول المشرقة ، والتلذذ على ضوءه بالسعادة .

فن الواجب أن تُرفع عن العقل جميع الموانع . حتى تستطيع أن يزددي عمله على أحسن وجه . ويتحقق كماله على أهون سبيل .

ولهذا كله وجّه ابن سينا عناته إلى البحث في تحطيم القيود عن العقل الإنساني ، حتى يتمكن في تأدية رسالته حرّاً طليقاً . وهذه القيود في نظره كبيرة منها :

جعل التكليف عقلياً .

وتعديل فكرة القدر .

ونفي بعث الأجسام .

لقد نفي ابن سينا الغاية عن أفعال الباري ، ذلك لأن العالى لا غرض له فيما دونه . بل إن العكس هو الواقع والصحيح . لأن من هو دون العالى هو الذي يستفيد كمالاً . وعلى ذلك ، فالله تعالى لا غاية له في الوجود . بل إن الله هو الغاية لكل موجود كما جاء في الإشارات .

ومن هنا يتجلّ أن ابن سينا قد فهم التكليف فهماً مختلفاً عما فهمه غيره

من الفقهاء وأكثر الفلاسفة . فاعتبر التكليف واجباً عقلياً لا أمراً إلهياً « .. لأنه إذا ثبت في الغاية فلا يمكن أن يكون قد خاق الناس ليعرفوه ويعبدوه ولا يمكن أن يكون قد كلفهم بمعرفته وعبادته ، بل إن الإنسان بالعقل يكلف نفسه معرفة الخالق ويجعلها على التقرب إليه والتشبه به .

ولن أرى أن ابن سينا بهذا المفهوم للتکلیف قد رفع من قدر الإنسان . فلم يجعله عبداً مأموراً وإنما جعله طليقاً يستعمل عقله ويرجع إليه . يهم بالحسن وسيجري وراء الكمال .

وتعرض ابن سينا لفكرة القدر فأجرى عليها تعديلاً جعلها وسطاً بين الفكرة التي تقول بالقدر المطلق . وبين المعتلة التي تنفي عن الله وتبثت للإنسان الحرية المطلقة في اختيار أفعاله .

ولقد شغلت هذه الفكرة أو هذه المشكلة ابن سينا : هل الإنسان آلة ، لا رأي لها . مسلوبة الإرادة والحرية ، تسيطرها قوة حقيقة وراء الغيب ، أم غير ذلك ؟ وقد رأى ابن سينا في العقبيلة بالقدر المطلق ما يشل العقل وينهى رسالته . ولكن إيمان ابن سينا بالإنسان وزعزعته الإنسانية وتجيده للعقل – كل هذا دفعه إلى حل هذه المشكلة فخرج بحل هو في الواقع وسط بين المعتلة وبين القائلين بأن الإنسان لا دخل له في اختيار أفعاله . وأن الله تعالى هو فاعلها خيراً كانت أو شراً .

قال ابن سينا : إن النظام الكلى للعالم مقدور الله تعالى ، وقد أبدعه على شكل ينطوى على الخير والشر . أما الجرئيات أي أفعال الناس فهي منسوبة إلى فاعلها

لازمة هم ولا علاقة لها بأفعال العباد ، فإنه تعالى لا ينفي عنده سوى الخير والخير
عام ، فإذا عجز الناس عن تلقي الخير المأنيض أو تقاوموا في تلقيه ، فذلك راجع
إلى نقص فهمهم وقصور في قابليةِهم .

إن هذا الحل الذي توصل إليه ابن سينا لمسألة القدر حلٌّ عادل وصائب .
ذلك أنه أثبت للإنسان الحرية في اختيار أفعاله وحمله مسؤوليتها ورفع من
معنوياته فلا مجال لليلأس على هذا الأساس ؛ فالعلم ناقص والإنسان قادر على
التخلص من هذا النقص بالعلم والإرادة . بل إن وجود النقص في العلم يجعل للمحاجة
معنى ، مما يحفز الإنسان إلى أن يكافح ويجهد ويناضل في سبيل تلافي هذا
النقص وفي سبيل الكمال .

وكذلك رأى ابن سينا أن فكرة العذاب يوم القيمة تنبع من حياة الإنسان
وتحلخ حوله أجواء من القلق والخوف لا تناسب مع صفات الله تعالى ولا تماشى
مع إعلاء شأن الإنسانية ؛ فزعم على تحرير الإنسان من ذلك الخوف والقلق ؛ فشغل
عقله طويلاً في إثبات خلود النفس . وأنها جوهر حتى باق لا يموت بموت البدن .
ثم تطرق إلى البعث فأنكر بعث الأجساد ، وقال : إن المعاد هو عودة النفس
الإنسانية إلى عالمها ، وأن الشواب والعقاب يومئذ ليسا للأجساد بل للآنفوس وحدتها .
وأفاض في ذلك وسراخ في القول فأقى بأدلة حول الشواب والعقاب . وقال : إنه
لا يجوز أن يكونوا على نحو ما يظن المتكلمون ، لأن تعذيب الخاطئ بوضع الأغلال
وإحرافه مرة بعد أخرى بالنار عقاب محال في صفة الله تعالى لا يصلح إلا عن
أراد التشفي من عدوه .

هذا هو ابن سينا في العقل وترعرعه الإنسانية ، قد أدى رسالة الحياة على أفعى وأنتج ما يكون الأداء . وحرك عقله الفعال وقابلياته ومواهبه في ميادين الثقافة الإنسانية . فأنخرج من المؤلفات والرسائل ما جعله من مفاخر العالم وأشهر علمائه وحكمائه . فلقد أبدع في الإنتاج وفي الحكمة والفلسفة مما أدى إلى حركة فكرية واسعة دفعت بالعلم والتفكير إلى الاتساع والنمو والتقدم .

٥ - مقام العقل عند البيروف

يقتصر بحثنا عن البيروفي على مقام العقل . وعلى الروح العلمية التي كان يتحلى بها البيروفي ويطبقها في دراساته وبحوثه في الطبيعة والميكانيكا والأيدروستاتيكا

يرى البيروفي أن الفلسفة قد كشفت له غواصاً كثيرة ... فجعل ذا حظاً من عنائه ، لأنَّه يعدها ظاهرة من ظواهر المدنية وفي رأيه أن مطالب الحياة تستلزم إيجاد فلسفة عملية تساعد الإنسان في تصريف الأمور وتغيير الخير من الشر والعدو من الصديق .

كان البيروفي باحثاً علمياً مخلصاً للحق نزيهاً . وقد بيَّنَ أنَّ التعصُّب عند الكتاب هو الذي يجعل دون تقريرهم الحق . يتجلِّي ذلك في مقدمة كتابه النفيسي « الآثار الباقية عن القرون الحالية » حيث يقول: « ... وبعد فقد سألني أحد الأدباء عن التوارييخ التي تستعملها الأمم . والاختلاف الواقع في الأصول التي هي مبادئها ، والفروع التي هي شهورها وأسباب الداعية لأهلها إلى ذلك ، وعن الأعياد المشهورة والأيام المذكورة للأوقات والأعمال ... » إلى أن يقول : « ... وأبتدئ فأقول : إن أقرب الأسباب إلى ما سئلت هو معرفة أخبار الأمم السالفة وأنباء القرون الماضية لأنَّ أكثرها أحوال عبئهم . ورسوم باقية من رسومهم ونوميسهم ، ولا سبيل إلى التوصل إلى ذلك من جهة الاستدلال بالمعقولات

والقياس بما يشاهد من المحسسات سوى التقليد لأهل الكتب والمثال وأصحاب الآراء والشحل المستعملين لذلك . تصير ما هم فيه أساساً يبني عليه بعده ، ثم قياس أقوالهم وآرائهم في إثبات ذلك بعضها ببعض . بعد تنزيه النفس عن العوارض المرئية لأكثر الخلق والأسباب المعيبة لاصحاحها عن الحق ، وهي كالعادة المألوفة والتعصب والتظاهر واتباع الذوى والتغالب بالرأى وأشباه ذلك . . .

ويبيّن من المآثر التي خلقتها في مختلف ميادين العالم ، ومن كتاباته الشهير «الأثار الباقية» أنه كان يمتاز على معاصريه بروحه العلمية وتساخه وانخلاصه للحقيقة . كما كان يمتاز بدقة البحث واللاحظة ، ينقد فيصيّب ، يعتمد على المشاهدة ولا يأخذ إلا ما يوافق العقل . يكتب رسائله وكتبه مختصرة متفقحة وأسلوب مقنع وبراهين مادية .

والبيروفى يمثل رغبة عصره في نقد الأمور والجرأة في الرأى . ويقول المستشرق الدكتور شخت : « . . . والحق أن شجاعة البيروفى الفكرية وجبه للاطلاع العلمى . وبعده عن التوهّم وجبه للحقيقة وتساخه وانخلاصه — كل هذه الخصال — كانت عديمة النظير في القرون الوسطى ، فقد كان البيروفى في الواقع عقرياً مبدعاً ذا بصيرة شاملة نفاذة . . . »

لقد انتقد البيروفى المنهج الذى اتبعه الهندو لأنّه على رأيه غير علمي ، فلم يبعد علمهم عن الأوهام . واستطاع بأسلوبه أن يبيّن أحسن بيان وجه التوافق بين الفلسفة الفيشاغورية والأفلاطونية والحكمة الهندية والكثير من مبادئ الصوفية .

والبيروفى يرى «أن العلم البقينى لا يحصل إلا في إحساسات يؤلف بينها العقل على خط منطقي . . .» ، وهذا على ما يظهر هو الذى سيطر على طريقة البيروفى وفلسفته . ومن هنا كان ينبع نهجاً عامياً تتجلى فيه دقة الملاحظة والفكر المنظم .

واشتهر البيروف بالطبيعة ، وله فيها جولات . وفقة ولا سيما في علمي الميكانيكا والأيدروستاتيكا . وبلغ في بحوثه إلى التجربة وجعلها محور استنتاجه . فقد عمل تجربة لحساب الوزن النوعي ، واستعمل لذلك وعاء مصبه متوجه إلى أسفل . ومن وزن الجسم في الهواء والماء يمكن من معرفة مقدار الماء المزاح . ومن هذا الأخير وزن الجسم في الهواء حسب الوزن النوعي . وجذب الوزن النوعي ثباتية عشر عنصراً ومركباً بعضها من الأحجار الكريمة . وكانت نتائجه دقيقة إلى حد كبير ، وهي لا تختلف عن النتائج الحديثة . وله كتاب في خواص عدد كبير من العناصر والحوافر وفوائدها التجارية والطبية . وورد في بعض كتبه شروح وتطبيقات لبعض الظواهر التي تتعلق بضغط السوائل ووزنها . وشرح صعود مياه الفوارات والعيون إلى أعلى ، كما شرح تجمع مياه الآبار بالرشح من الجوانب حيث يكون مأهولاً منها من المياه القرية منها . وتكون سطوح ما يتجمع منها موازية لتلك المياه . وبين كيف تفوت العيون ، وكيف يمكن أن تصعد مياهها إلى القلاع ورؤوس المئارات . وقد شرح بوضوح تام ودقة متناهية وفي قالب سهل لا تعقيد فيه . ومن هنا يمكن القول أنه من الذين وضعوا بعض القواعد الأساسية في الميكانيكا والأيدروستاتيكا .

ومن أجل الأعمال التي قام بها البيروف أرصاده في الفلك ووضعه المؤلفات
لسيطة فيها . ومنها يتبين أنه ابتكر نظرية جديدة لاستخراج مقدار محيط
الأرض . واستعمل للذات معاذلة حساب نصف قطر الأرض . سماها بعض علماء
الأفرونج (قاعدة البيروف) . ويقول ناليتو Nallino : «... وما يستحق الذكر ،
أن البيروف بعد تأليف كتابه في الأسطرلاب أخرج تلك الطريقة من القوة
إلى الفعل . ويعرف ناليتو بأن قياس المأمون وقياس البيروف محيط الأرض
من الأعمال العلمية المحبدة والمؤثرة للعرب .

والبيروف رسالة سامية كانت تتجل في ثنايا مؤلفاته وكتبه ومن سياحاته
وسلوكيه . فهو يرى في وحدة الاتجاه العلمي في العالمين الإسلامي والغربي اتحاد
الشرق والغرب . وكأنه كان يدعو إلى إدراك وحدة الأصول الإنسانية والعلمية
بين الشعوب في عالم واحد .

في بعض مؤلفاته يطرب اليونانيين ويطرب العرب ولغتهم — على الرغم من
أصله الأعجمي — وينصف المندوب ويعدد مزايا كل من هذه الأقوام . فيقول في
هذا الصدد : «... كل واحدة من الأمم موصوفة بالتقدم في علم ما أو عمل .
واليونانيون قبل النصارى موسومون بفضل العناية في المباحث وورقية الأشياء إلى
شرف مرانها وتقريها من كلامها . ولو كان «ديسقوريدس» في نواحينا وصرف
جهده على تعرف ما في جبالنا وبلادنا لكان تصير حشائشنا كلامها أدوية .
وما يجتئ منها بحسب تجاربه أشفية . ولكن ناحية المغرب فازت به وبأمثاله

وأفازتنا بشكور مسامعهم علمًا وعملاً . وأما ناحية المشرق فليس فيها من الأم من يهتز لعلم غير الهند . ولكن هذه الفنون خاصة عندهم مؤسسة على أصول مختلفة لما اعتدناه من قوانين المغاربيين . ثم المباينة بيننا وبينهم في اللغة والمللة والعادات والرسوم . وإفراطهم في المجانبة بالطهارة والنجاسة تزيل المخالطة عن بيني وتفصم عرى المباحثة . ديننا والدولة عربستان وتواءان : يرفرف على إحداهما القوة الآتية وعلى الآخر اليد الساوية . وكم احتشد طوائف من التوابع في لباس الدولة جلابيب العجمة فلم ينفع لهم في المراد سوق . وما دام الأذان يقرع آذانهم كل يوم خمس مرات . وتقام الصلوات بالقرآن العربي المبين خلف الأئمة صفا صفا . وينخطب به لهم في الجماعات بالإصلاح كانوا كالبدلين والقمر ، وجل الإسلام غير منفص وحصته غير مثلم .

وللي لسان العرب نقلت العلوم من أقطار العالم وسرت محسن اللغة منها في الشريين والأوردة ، وإن كانت كل أمة تستعمل لغتها التي ألفتها واعتادتها واستعملتها في مآربها مع ألفها وأشكالها . وأقيس هذا بنفسى وهي «طبوعة على لغة لو خلد بها علم لاستغرب استغراب البعير على الميزاب . والزراقة في المكراب ثم منتقلة إلى العربية والفارسية فأنما في كل واحدة دخيل وطا متکلف ، والمجموع بالعربية أحب إلى من المدح بالفارسية . . . »

ويمكن الخروج من أقواله ورسائله أنه يؤمن بإنسانية العلم وبالوحدة الشاملة التي يؤدي إليها العلم ، فيوحد بين العقول ويزيل التناقض بينها ، ويقرب بعضها

من بعض ويسعو إلى التفاصيم على أساس المنطق والحقيقة .
ومن أراد التوسيع في آثار البيروني وتراثه في نواحٍ أخرى فليرجع إلى كتابنا
«تراث العرب العلمي» أو كتابنا «العلوم عند العرب» .

٦ - مقام العقل عند أبي العلاء المرّى

ينخر شعر أبي العلاء في التزويجيات وغير التزويجيات بالمعانى التي تدل على إشادته بالعقل وتجيده له . فقد جعل المرّى من العقل إماماً ونبياً يصدّع لقراراته ويقيّد بأحكامه .

وقد دعا أبو العلاء إلى تحكيم العقل في كل شيء وإلى طاعته في ذلك الرحمة والخير .

وفي رأى أبي العلاء أن الخير لا يكون خيراً حقيقة إلا إذا كان خاصضاً لحكم العقل .

يقول أبو العلاء :

كذب الظن لا إمام سوى العـة لـ مـشـيرـاً فـي صـبـحـه وـالـمسـاء
فـإـذـا ما أـطـعـتـه جـلـبـ الـرـحـمة عـنـدـ المسـير وـالـإـرـسـاء

أـيـهاـ الغـرـ إنـ خـصـصـتـ بـعـقـلـ فـاسـأـلـهـ فـكـلـ عـقـلـ نـبـيـ

ويلعن أبو العلاء في شعره إلى نبذ التقليد ، وهو يستنكروه ويرى فيه خروجاً على العقل ، ويطالبه بتصديقه وإكرامه وأن لا يقبل الإنسان إلا ما يأن (١٠)

بـه العـقـل فـهـو المـرـجـع وـهـو المـصـدـر وـالـأـسـان .

قال أبو العـلـاء :

نـكـذـبـ الـعـقـلـ فـي تـصـدـيقـ كـاذـبـهـمـ وـالـعـقـلـ أـلـىـ بـتـصـدـيقـ وـأـكـرامـ

• • •

وـيـنـفـرـ عـقـلـ مـغـضـبـاـ إـذـ تـرـكـهـ سـدـىـ وـاتـبـعـتـ الشـافـعـىـ وـالـكـاـ

• • •

وـالـعـقـلـ يـعـجـبـ وـالـشـرـائـعـ كـلـهـ خـبـرـ يـقـالـ لـمـ يـقـسـهـ قـائـسـ

• • •

فـلـاـ تـقـبـلـ مـاـ يـخـبـرـ وـلـكـ ضـلـةـ إـذـ لـمـ يـؤـيدـ مـاـ أـتـوـكـ بـهـ العـقـلـ

• • •

الـلـبـ قـطـبـ وـالـأـمـرـ لـهـ رـحـىـ فـيـ تـدـبـرـ كـلـهـ وـتـدـارـ

• • •

فـكـلـ أـمـرـكـ تـقـلـيدـ رـضـيـتـ بـهـ حـتـىـ مـقـالـاتـ رـبـيـ وـاحـدـ أـحـدـ

• • •

وـطـالـبـ أـبـوـ الـعـلـاءـ إـلـاـنـانـ بـأـعـمـالـفـكـرـ وـتـسـخـيرـ الـعـقـلـ؛ فـبـهـ يـنـكـشـفـ النـرجـ
الـقـوـمـ وـتـجـلـيـ الـحـقـائقـ .

تـفـكـرـ قـدـ حـلـ هـذـاـ الدـلـيلـ وـمـاـ يـكـشـفـ النـبـحـ غـيرـ الـفـكـرـ

• • •

فـاحـلـرـ وـلـاـ نـدـعـ الـأـمـرـ مـضـاعـةـ وـانـظـرـ بـقـلـبـ مـفـكـرـ مـبـصـرـ

فَكَرُوا فِي الْأَمْوَارِ يَكْشِفُ لَكُمْ بِهِ خَضْرَ الْدِينِ تَجْهِيلُونَ بِالْفَكِيرِ

فَشَاؤُرُ الْعُقْلِ وَاتْرَكَ غَيْرَهُ هَدِيرًا فَالْعُقْلُ خَيْرٌ مُشِيرٌ خَسْمَهُ النَّادِي

عَلَيْكَ الْعُقْلُ وَافْعُلْ مَا رَأَيْتَ جَمِيلًا فَهُوَ مُشَاتِرُ الشَّوَّارِ

وَالْمُعْرِى فِي رِسَالَةِ الْغَفْرَانِ — فِي حَدِيثِهِ عَنْ أَبِي عَوْنَ — كَلْمَاتٌ خَالِدةٌ
وَأَقُولُ بِلِيْغَةٍ غَزِيرَةً تَشِيرُ إِلَى إِيمَانِهِ بِالْعُقْلِ وَبِتَحْرِيرِ الْفَكِيرِ، وَتَدَلُّلُ عَلَى إِجْلَالِهِ
لِلْعُقْلِ وَتَعْظِيمِهِ إِيَّاهُ فَلَمْ يَكُنْ يَرَى الْمُعْرِى مُخْرِجًا مِنَ الْمَأْزَقِ الْخَرْجَهُ إِلَّا بِاتِّبَاعِ هَذِي
الْعُقْلُ وَالسِّيرُ عَلَى طَرِيقَهُ .

أَمَّا كَلْمَاتُهُ فَهُنَّ بِالنِّصْ التَّالِيِّ .

وَ... وَقَدْ تَجِدُ الرِّجْلَ حَادِقًا فِي الصِّنَاعَةِ، بِلِيْغًا فِي النَّظَارِ وَالسَّجَاجِةِ .
فَإِذَا رَجَعَ إِلَى الدِّيَاتِ أَنْفَقَ كَأَنَّهُ غَيْرُ مُقْتَادٍ، وَإِنَّمَا يَتَبَعُ مَا يَعْتَادُ . . . وَالْمُؤْمِنُونَ
يَسْكُنُونَ فِي الصَّوَامِعِ، وَالْمُتَبَعِّدُونَ فِي الْجَوَامِعِ يَأْخُذُونَ مَا هُمْ عَلَيْهِ، كَتَفِلُ الْخَبَرِ
عَنِ الْخَبَرِ، لَا يَمْيِيزُونَ الصَّدَقَ مِنَ الْكَلْبِ . فَلَوْ أَنْ بَعْضَهُمْ أَنْفَقُ أَسْرَهُ مِنْ
الْمَجْوِسِ لَخَرَجَ مَجْوِسًا . وَإِذَا الْمَعْقُولُ جَعَلَ هَادِيَّا، نَقَعَ بَرِيهَ صَادِيَّا . وَلَكِنْ أَبْنَى
مِنْ يَصْبِرُ عَلَى أَحْكَامِ الْعُقْلِ؟ هَيَّاهَا! عَدَمِ ذَلِكَ فِي مِنْ تَنَعَّمُ عَلَيْهِ الشَّمْسُ
وَمَنْ ضَمَّنَهُ فِي الرَّمْ رَمْسَ، إِلَّا أَنْ يَشَدَّ رِجْلَ فِي الْأَمْمَ، يُخْصُّ مِنْ فَضْلِ
بَعْضِ . رِبِّا لَقَبَنَا مَنْ نَظَرَ فِي كِتَابِ الْحُكْمَاءِ، وَتَبَعَ بَعْضُ آثَارِ الْقَدِيمَاءِ

فَالْفِتَنَاهُ يَسْتَحْسِنُ قَبْعَ الْأَمْرِ ؛ إِنْ قَدْرَ عَلَى فَظِيمِ رَكْبِهِ ، وَإِنْ عَرَفَ وَاجْبَا
نَكْبَهِ . كَانَ الْعَالَمُ سَعْوًا لِهِ فِي إِقْنَادٍ : فَهُوَ يَعْتَقِدُ شَرًّا اعْتِقَادًا ؛ وَأَنْ أَوْدَعَ وَدِبْعَةَ
خَانَ . وَأَنْ سُئِلَ عَنْ شَهَادَةِ مَانَ ، وَإِنْ وَصَفَ لِعَلِيلِ صَفَةً ، فَمَا يَجْفَلُ :
أَفْتَلَهُ بِمَا قَاتَ . أَمْ ضَاعَفَ عَلَيْهِ الْأَثْقَالُ ؟ بَلْ غَرْضُهُ فِيهَا يَكْتُبُ ، وَهُوَ إِلَى
الْحَكْمَةِ مُتَسَبِّبٌ . وَرَبُّ زَارَ بِالْجَهَالَةِ عَلَى أَهْلِ مَلَةٍ ، وَعَلَتْهُ الْبَاطِنَةُ أَدْهَى عَلَةً !
وَإِنَّ الْبَشَرَ لِكَمْ جَاءَ فِي الْكِتَابِ الْعَزِيزِ : { كُلُّ حِزْبٍ يَرْجِعُ بِمَا تَدَيَّنُهُمْ فَرِحُونَ }

* * *

وَيَقُولُ أَبُو الْعَلَمَ إِنَّ الصَّعَابَ مِنَ الْأَمْرِ تَهْوُنٌ إِذَا مَا تَقْيَدَ الْإِنْسَانُ بِالْعَقْلِ
وَاهْتَدَى بِهِدِيهِ .

يَقُولُ أَبُو الْعَلَمَ :

إِذَا تَفْكَرْتَ فَكَرْأً لَا يَكَارِجُهُ فَسَادُ عَقْلٍ حَصِيفٌ هَانُ مَا صَعْبَا

* * *

خَلُوا فِي سَيْلِ الْعَقْلٍ تَهْدُوا بِهِدِيهِ لَا يَرْجُونَ غَيْرَ الْمُهِيمِنِ رَاجِيٌّ

* * *

تَفْكِرْ فَقْدَ حَارَ هَذَا الدَّلِيلُ لَا يَكْشِفُ النَّجْعَ غَيْرَ الْفَكْرِ

* * *

وَلَمْ يَتَقْيَدِ الْمَعْرِي بِمَذْهَبٍ مِنَ الْمَذَاهِبِ ، بَلْ كَانَ يَأْخُذُ مِنْهَا مَا يَوْافِقُ الْعَقْلَ
وَلَا يَخَالِفُهُ .

إِذَا رَجَعَ الْحَصِيفَ إِلَى حَجَاهِ تَهْوُنِ بِالْمَذَاهِبِ وَازْدَرَاهَا

(١) سُورَةُ الرُّومِ ٢٣٠ ، الْآيَةُ ٢٢ .

فخذ منها بما أداء لب ولا يغمسك جهل في صراها
وهوت أديانهم من كل وجه فهل عقل يشد بها عرماها

وليس غريباً أن نرى أبا العلاء ينتقص الذين يستغلون بالتنجيم ويستنكرون
أساليبهم وأعمالهم . وهو لم يقف عند الانتقاد والاستكثار بل طالب الدولة
بالقضاء عليهم واستئصالهم .

قال أبو العلاء في هذا الصدد :

لو كان لي أمر يطأطع لم بشن
ظهر الطريق بد الحياة منجم
فيدير أسطولا به ويرجم
عند الوقوف على عرين هجوم
فاحتاج يكتب بالرقان ويعجم
سألته عن زوج لها متغير
ويقول ما اسمك واسم أمك إني
بالظن عما في الغيوب مترجم
يولى بأن الحن تطرق بيته وله
يدين فصيحتها والأعجم

وكان فوق ذلك يسخر بالنجمين والعرافين ، وينتقد الذين يلتجؤون إليهم .
سألت منجمها عن الطفل الذي في المهد كم هو عائش من دمه
فأجابها مائة ليأخذ درهما وأنى الخامن ولدتها في شهره

شك الأذى فسهرت الليل واذكرت
به الفتاة إلى شمطاء ترقى
عنه النور ، لعل الله يبقيه
إلى الطيب يداويه ويسقيه

لتسأل بالأمر الضرير المنجم
ولا هو من أهل الحجا فيرجما
يكون غياثاً أن تجود وتسجما
يظل لأسرار الغيوب مترجمما
بلاء بعين أو أرم وجمجما
كأن سحاباً عمهم بضلاله فليس إلها يوم القيمة منجمما

وابو العلاء - على الرغم من إيمانه بالعقل واطمئنانه إليه - يقول بتفه
العقل الإنساني وقصوره وعجزه في حل بعض مشكلات الكون وكشف أسرار
الحياة .

وف رأى أن هذا القول من أبي العلاء يدل على نظر بعيد وفهم عميق . فالعقل
يصبحه التطور والتقدم . وهو لم يصل بعد إلى انتزاع جميع الحقائق فهو - أي
العقل - يخاهد في سبيل - وسيتمر يعمل - كشف الأسرار وجلاء الغامض .
وهنالك من الباحثين من يرى في قول أبي العلاء هذا اتهاماً للعقل وإنزاله المقامه .
أذهبى طال عهده بالصقال ومساج الناس في قيل وقال

هي الأفهام قد صدئت وكتلت ولم يظفر لها أحد بعقل

وقد أعمل الناس أفكارهم فلم يغفهم طول إعماها

ويرى أبو العلاء أنه ليس هناك من «يقين»، وإنما أقصى الاجتهد أن
«يظن الإنسان» ويشك وأن يفكر.

أما اليقين فلا يقين وإنما أقصى اجتهدى أن أظن وأحلسا

وعن طريق العقل نقد أبو العلاء العادات والتقاليد والحياة الاجتماعية في
عصره . ومن يقرأ أشعاره في هذا الشأن يجد أن التوفيق قد حالفه إلى أبعد الحدود؛
فقد نقد الساسة وأصحاب الأمر ، ونقد القضاة ونقد الفقهاء . ولم يسام من نقاده
الوعاظ والذين يدعون الدين والغيره على الدين .

ويرى أبو العلاء أن سبب الفساد في مجتمعه يعود إلى عدم الإصغاء إلى
العقل ، وإلى إهماله وسيطرة المصالح الخاصة والأهواء . ولقد تدبّرنا عيوب المجتمع
في القرن العشرين فوجدنا أنها لا تختلف كثيراً عن عيوب عصر أبي العلاء:
والسبب في الحالين وفي أسباب الفساد واحد — هو عدم الرجوع إلى العقل
وغلبة الغوايات والأغراض .

ولقد نجح أبو العلاء في نقد المجتمع وأخلاقه وأدرك عيوبه في جملتها وتفصيلها .

وفي رأى الأستاذ أحمد أمين أن سبب نجاح أبي العلاء يعود إلى أمرين : الأول : أن الأمور الاجتماعية والأخلاقية التي نقدتها هي من صميم اختصاص العقل « ... فالعقل إدارة صالحة لربط الأسباب بالأسباب . والأمور الاجتماعية والأخلاقية تجارب . تحدث فتحدث نتائجها تظلم المسؤولين والحكومات فتسوء حال الأمة وتعدل حاتها .

والوعاظ غاية : هي إرشاد الناس من طريق إعطائهم المثل بأنفسهم . والدعوة إلى التحير بالنتهي . فإذا لم تتحقق هذه الأمور فالوعاظ شر . وكل ما نقده أبو العلاء من هذا القبيل داخل في دائرة العقل والتجارب . . والسبب الثاني في نجاحه في هذا الباب أن ناقد هذه الأمور متمنع بكثير من الحرية فلا لوم على أحد إذا نقد المجتمع ونقد الأخلاق

٧ - مقام العقل عند ابن حزم الأندلسى

انصرف ابن حزم للعلم بكل عزائه وأنخلص له ولم يخلط به ملرباً آخر . وهذا ما يميزه عن كثير من الذين يعنون بالعلم والأدب . ولم يقف عند هذا الحد ، بل « .. تفرغ لنشره بين الناس فنفع به خلقاً كثيراً .. » ذلك لأنه كان يؤمن بأن العلم زكاة هي نشره وإذاعته .

* * *

ترك ابن حزم مؤلفات ضخمة تدل على سعة اطلاعه وغزير علمه وعظيم أدبه ، وقد « .. ملأ المغرب بعلمه وكتبه وملهبه . وشغل أهله — طرفاً صالحاً من حياته — أحقاباً طولاً ، حتى لكانه أمة وحده لا فرد من أمم .. » اعتز به الأندلس ، وباهى بفضله العراق الذي كان يومئذ يعيش بحضارة ما رأى التاريخ لها مثيلاً . ويتجلّ من كتبه ورسائله أنه كان يتمتع بفكر ثاقب وبصيرة نافذة وملاحظة دقيقة .

فهم الشريعة حق الفهم ، وأفهمها بأخلاقن وصدق للناس . وكان صريحاً وخاصاً للحق إلى أبعد الحدود . وقد صاق علماء عصره وحكامه بصراحتهم وإخلاصهم؛ فشهروا عليه الحرب العوان فأحرقوا كتبه وأضطهدوا شر اضطهاد وصبوا عليه النكبات والتأذب .

ويمكن القول انه «... ملأ الأندلس حركة فكرية عنيفة أثارها سلبية وإيجابية، وجعل مجالس العلم وأقطاب الفكر معسكرين . أنصاراً وخصوماً...» . وهذا ما يدل على مقام العقل في الأندلس عند بعض علمائه وحكمةه . فلولا التمسك بالعقل ولو لا العادى في تمجيده وإعزازه والتقييد به لما كان في الأندلس حركة فكرية وتصادم في الآراء والأفكار : يتمسّك بعض العلماء بالعقل ، ويخرون بأراء جديدة ونظريات مبتكرة لا تروق آخرين من المقلدين وأصحاب العقول الخاتمة . وهذا يحصل التصادم والمقاومات في سبيل سریان العقل وحيويته . ولكن الحركة لا تقف . والعقل يسري وينطلق وتبثّق عنه الآراء والنظريات والتقدم والنمو . وقد يتبع عن ذلك اضطهاد وإهانة وضحايا . وكل ذلك يهون عند أحرار العلماء والمفكرين وال فلاسفة . وكل ذلك يهون في سبيل إعزاز العقل والإخلاص للحق والحقيقة .

وابن حزم أروع مثل للعلم والمفكر الذي عانى في سبيل الفكر والعقل ما عانى ، فصبر وصمد وبنق حياؤه في كتبه ومؤلفاته حتى إن حسيته لم تتعاط بمورته بل أودعها كتبه وتأليفه . فاستمرت ت العمل عليها زمناً طويلاً . وإن المتصفح للأدب وعلمه وأسلوبه يجد أن فيها ثورة على التقليد فلم يتقييد بأسلوب من تقدموه؛ ولم يلتمس في أدبه طريقتهم . وهو يقول في هذا الشأن : «... وما مذهبى أن أرضى مطية سواي ولا أتحلى بحل مستعار...» . وقال في رسالته وكتبه : «.. التقليد حرام . ولا يحل لأحد أن يأخذ بقول أحد من غير برهان ...» .

كان ابن حزم يرى في التقليد بدعة . ويستدل على ذلك بآيات من القرآن الكريم

كما يستدل على ذلك أيضاً بإجماع الصحابة والتابعين . . . فليعلم من أخذ
بجميع قول أبي حنيفة، أو جميع قول مالك، أو جميع قول الشافعى، أو جميع
قول أحمد بن حنبل رضى الله عنهم من يتمكن من النظر ولم يترك من اتباهه
منهم إلى غيره أنه قد خالف إجماع الأمة كلها عن آخرها واتبع غير سبيل
المؤمنين — نعوذ بالله من هذه المزلة».

ففي رأيه أنه لا يجوز لمن يملكون أدوات الاجتہاد والعقل أن يقلدوا إماماً
في كل ما يقول «أو كل ما قال وقرر من غير ترجيح بدليل على دليل». . .
ولم يقف ابن حزم عند هذه الحدود، بل نراه يقول: إنه ليس للعامي أيضاً
أن يقلد أحداً فلا يقبل قوله إلا بدليل «... والعما والعلم في ذلك سواء، وعلى
كل حظه الذي يقدر عليه من الاجتہاد . . .»

فابن حزم يقرر أنه ليس للعامي أن يقلد واحداً من الأئمة بعيته، وإنما عليه عندما
يتزل به ما يقضى بمعرفة حكمه من الشرع أن يسأل أهل الذكر غير مقيد
بواحد . . . ولا يتبع له من غير أن يعرف الدليل الشرعي الذي أخذ منه الحكم
ليكون اتباعه للدليل لا للشخص

ورأى ابن حزم في تحريم التقليد بجميع الناس حتى للعامي محل نظر ،
ويخالفه فيه الكثرون ، وقد يكون رأيه مقبولاً لمن يملكون أدوات الاجتہاد .
ولكن النقطة الخديرة بالاعتبار والتقدیر في آراء ابن حزم في منع التقليد
هو اعتقاد القول لا القائل ، والاتهام بالرأي دون صاحبه .

وابن حزم صاحب رأى مستقل يأخذ بالعقل ويختلف بالعقل . لهذا نراه حارب الخرافات وهاجمها بشدة حتى إنه استعمل ألفاظاً نابية لا يليق بهنله أن يأتي بها ، مما يعطي فكرة عن شدة ألمه من الأخذ بالأوهام والاعتقاد بالخرافات . كان يدعو للأخذ بالعلم الصحيح والاعتماد على العقل . يتجلى ذلك في كتابه « الفصل في الملل والأهواء والنحل » بشأن النجوم وأثرها في الناس وهل تعقل .. قال ابن حزم : « .. زعم قوم أن الفلك والنجوم تعقل وأنها ترى وتسمع . وهذه دعوى باطلة بلا برهان . وحصة الحكم بأن النجوم لا تعقل أصلاً وأن حركتها أبداً على رتبة واحدة لا تتبدل عنها . وهذه صفة الجماد (المدبر) الذي لا اختبار له . وليس للنجوم تأثير في أعمالنا ، ولا لها عقل تدبّرنا به إلا إذا كان المقصود أنها تدبّرنا طبيعياً كتدبّر النساء لنا وكتدبّر الماء والهواء ونحو أثراها في المد والجزر . وكتأثير الشمس في عكس الحر وتصعيد الرطوبات (التبيخ) والنجوم لا تدل على الحوادث المقبلة .. ».

ومن هذه الآراء يتبيّن ويتصبح أن ابن حزم لا يأخذ رأياً إلا بعد أن يمحّصه ويسلط عليه العقل والبرهان . فإن أحجازه العقل وأمكن البرهنة عليه أخذ به . وإلا فهو غير مقبول لديه .

ونخالف ابن حزم الأقوال التي تشير أن النيل وجيحون ودجلة والفرات تسبّع من الجنة وبكم على قائمها . وبعد أن فند هذه الأقوال ، يُبيّن أن هذه الأنهار متابعة معروفة في الأرض على ما هو موضح في كتب الجغرافيا .

وأبن حزم مخلص للحق ويصلح للحق . وطالب الحق — في رأى ابن حزم — لا يصح أن يعميه التعصب لقوله عن المكاسب حيث يكون . وهو في إخلاصه للحق « لا يعني به الغلب ولكن يعني به نصر الحق المبرد . ومستعد لترك قوله إلى قول غيره إن رأى عند غيره الحق الساقط الذي لا يشوهه باطل .. ». ويقول ابن حزم في هذا الشأن : « ... وكذلك تقول فيما لم يصح عندنا حتى الآن — فنقول مجددين مقررين إن وجدنا أهلاً منه اتبعناه وتركنا ما نحن عليه ... ».

ولابن حزم آراء علمية ونظريات فلسفية « هي في الطبقة الأولى من القيمة الذاتية الحقيقة » كما يقول الدكتور عمر فروخ ومن هذه النظريات الحديثة بالذكر والاعتبار « نظرية المعرفة » . وقد عقد لها فصلاً خاصاً في كتابه « الفصل في الملل والأهواء والنحل » وتركت الأسئلة في هذه النظرية على ما يلى :

كيف نعرف الأشياء وماذا نعرف عنها؟ وما الدليل على صحة هذه المعرفة؟ ولقد بحث في هذه النظرية فلاسفة اليونان ، لكن بحثهم لم يكن من العمق والاسعة بحيث يجعلها كاملة ، إلى أن جاء الفيلسوف الألماني Kant في أواخر القرن الثامن عشر للميلاد فيبحثها بحثاً شاملًا وفيما جعل مؤرخي الفلسفة الأوروبية يقولون : إن الفضل في إيجاد « نظرية المعرفة » وفي شرحها بعد أولاً إلى Kant .

ولكن الدكتور عمر فروخ في كتابه «عقربية العرب» درس الآراء التي وردت في كتاب ابن حزم وقارنها بما قاله كانت فتبيين له أن نظرية المعرفة قد عرضت لابن حزم قبل كانت بسبعة قرون ونصف قرن .
يرى ابن حزم أن المعرفة تكون :

- ١ - بشهادة الحواس : أى بالاختبار لما تقع عليه الحواس .
- ٢ - بأول العقل : أى بالضرورة من غير حاجة إلى استعمال الحواس الحسن .
- ٣ - ببرهان راجح من قرب أو من بعد إلى شهادة الحواس . وأول العقل .
ذلك هي المشكلة التي عرضت فعلاً للفيلسوف كانت . حينها تسأعل عن المعرف التي تحتاج في إدراكها إلى الحواس الحسن ، ومع ذلك فإننا نعرفها عادة من غير أن نشعر أنها تحتاج إلى حواسنا الحسن .
وبعد ذلك ي sist الدكتور فروخ شيئاً من آقوال ابن حزم في ذلك كله مستشهاداً «بكتابه الملل والنحل » .

* * *

ويرى ابن حزم أن الغرض من الفلسفة والشريعة يجب أن يكون إصلاح النفس ، حتى تستعمل (النفس) الفضائل وتكون في دائرة السيرة الحسنة المؤدية إلى السلامة في المعاد وحسن السياسة للمتzel والرعاية . جاء في كتاب «الفصل في الملل والأهواء والنحل » ما يلى :

... الفلسفة على الحقيقة إنما معناها وثمرتها . والغرض المقصود خروه بتعلّمها - ليس شيئاً غير إصلاح النفس بأن تستعمل في دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية إلى سلامتها في المعاد وحسن سياستها للمتزل والرعيـة . وهذا نفسه لا غيره هو الغرض في الشريـعة . هذا مالا خلاف فيه بين أحد من العلماء في الفلسفة ولا بين أحد من العلماء بالشريـعة

وأبن حزم من المقلعين في الظاهرية والمحتملين لها . ومنذهب الظاهرية هو مذهب الجماعة الذين يقبلون ما جاءت به الآيات الكريمة والأخبار الموثقة من الحديث والستة . ولا يتأنلون شيئاً على ما لم تتجزء به سنة العرب في فهم لغتهم ، وقد وضع في الظاهرية تأليف قيمة تعرض فيها لمسائل فقهية ومشاكل دينية ، وكان فيها مبتكرًا إذ طبق الأصول الظاهرية على العقائد .

ومن آرائه التي أودعها كتبه يتبيـن منها أنه كان من الدين انتهـضوا على التوصل بالأولـياء ومنذهب الصوفية وأصحاب التجـيم .

وقرر ابن حزم أن لا معجزة لنـبـي بعد وفاته « فلا يتـوصل إلى الله بـرـىـل ، ولا يتـوصل إلى الله أيضـاً بـنـبـي ، بل إن الوسـيلـة هي طـاعـة الله تعـالـى وهي المـطـلـورـة في قوله تعـالـى : { يا أـيـها الـدـيـنـاـمـسـتـوا اـتـقـنـوا لـهـ وـاـسـتـغـوا إـلـيـهـ الـوـسـيلـة } ..) وذهب ابن حزم في القول انه لا كـرـامـة لأـحـدـ ولا مـعـجـزـةـ ولا خـوارـقـ لأـحـدـ

من الناس . « فنـعـ أـنـ تـكـوـنـ الـخـواـرـقـ عـلـيـ يـدـيـ أـحـدـ مـنـ النـاسـ . وـأـنـ النـاسـ جـمـيعـاـ سـوـاءـ . لـاـ فـضـلـ فـيـ الـخـلـقـ أـوـ التـكـوـينـ لـأـحـدـ . فـلـاـ يـقـدـسـ صـالـحـ . وـلـاـ تـعـقـدـ قـوـةـ خـارـقـةـ لـصـالـحـ أـوـ غـيرـ صـالـحـ »

وكان ابن حزم يميل إلى المانورة والهجوم على خصوصه والذين يخالفونه في الرأى : لكنه كان يتوجى دائمًا إلى إنصاف الخصوم ويتجنب التضليل والاختلاف .

ولابن حزم رسالة طريقة قيمة : هي «رسالة المفاضلة بين الصحابة» . شرح فيها مذهبه في المفاضلة سالكًا طريقًا منطقية محكمة . ولقد أحسن الأستاذ سعيد الأفغاني في نشرها قدم بذلك خدمة جليلة يشكر عليها أجزل الشكر .

وفي هذه الرسالة النفيسة كان ابن حزم متكررًا في الطريقة التي اتبعها في ترتيب موضوعاتها . وكانت على النط الألى :

تقرير للأسس ثم بسط للدعوى : ثم استعراض آراء الخصوم وشبههم . وأخيراً دفع للشبه وبرهان للدعوى . وهي كما يقول الأستاذ الأفغاني : « طريقة محكمة كاملة » تعلم الخوارق المضبوط والمناقشة الدقيقة والحدل الصحيح القوي . وفوق ذلك دلت هذه الرسالة على «براعة في تحليل النصوص . وجودة الاستنباط ودقة الفهم لها »

يرى ابن حزم في هذه الرسالة أن العامل يفضل العامل في عمله بسبعة أوجه لا ثامن لها، وهي: الماهية؛ وهي عين الفعل وذاته . والكمية؛ وهي العرض في العمل . والكيف . والكم . والزمان . والمكان والإضافة . ثم يشرح كلاماً من هذه الأوجه في قالب جذاب يستهوي القارئ وبأسلوب سهل فيه ابتكار وفيه منطق .

٨ — مقام العقل عند الغزالي

يعتاز الغزالي على غيره من علماء الكلام في كونه قرّب الدين من العقل الاعتيادي ، وكشف دقائقه أمام أذهان العامة ، في حين أن الكثيرين من الفقهاء ورجال الدين في عصره والعصور التي سبقت ساروا في نفوسهم على أساس من الغموض وفي بخار من المعيبات والأسرار . وذلك خلقة على شخصياتهم من بروزها على حقيقتها ضعيفة واهية ، وخشبة على نفوذهم أن يتلاشى إذا وضحت الأمور وزال الغموض .

والغزالي حين قرّب الدين لم ينزل به ، بل استطاع بما أوتي من قوة العارضة وصفاء التفكير وسعة الاطلاع أن يرفع الإيمان من « ... حضيض السذاجة إلى قمة التفكير العالى » مما جعل المفكرين في الشرق والغرب يرون فيه المثل الأعلى للتفكير الإلهي ، والنور المبدد لروح الشك والتشاؤم ... » .

وقد قال سارطون في هذا الشأن : « ... إن أثر الغزالي في العلم الإلهي أعظم من أثر القديس توما ... » .

درس الغزالي الفلسفة « ... ولم يكن الذي حمله على دراستها مجرد شغف بالعلم ، بل كان يتطلع إلى مخرج من الشكوك التي كان يثيرها عقله ... » ليطمئن قلبه ويتلوق الحقيقة العليا . وخرج من دراساته هذه وسياحاته وتنقلاته

يكتب قيمة نفيسة «أهلاًها كتاب تهافت الفلاسفة». وهو عمل عظيم لا يخلو من قيمة فلسفية إذ هو «ثمرة دراسة محكمة وتفكير طويل؛ يبين المسائل الكبرى التي كانت محل خلاف بين الدين والفلسفة . . .» مما يدل على طول نظر في الفلسفة ودراسة وافية لها. وقد بلغ فيه أقصى حدود الشك. فسبق زعيم الفلسفة الشكين «دافيد هيوم» بسبعة قرون في الرد على نظرية (العلة والماهول).

لقد وصل الغزالى من دراساته الفلسفية وغيرها إلى ما وصل إليه «كانت» فيما بعد ، من أن العقل ليس مستقلا بالإحاطة بجميع المطالب . ولا كائفاً الغطاء عن جميع المعضلات ، وأنه لا بد من الرجوع إلى القلب وهو الذى يستطيع أن يدرك الحقائق الإلهية بالذوق والكشف : وذلك بعد تصفية النفس بالعبادات والرياضيات الصوفية . وهو بذلك حاول أن يخضع العلم والعقل لآوهى والدين لكي يصل إلى الحقيقة العليا .

وعلى الرغم من محاولاته لإخضاع العلم والعقل للآوهى والدين ؛ إلا أنه كان يجد العقل ويرى فيه — كما ورد في كتاب إحياء علوم الدين — منبع العلم وعطنه وأساسه ، وأن العلم يجري منه مجرى الماء من الشجرة والنور من الشمس والرقة من العين ، وقد أتى بجملة أحاديث ثبوية تشير إلى مقام العقل وشرفه .
والغزالى لم يأخذ بأقوال فلاسفة اليونان ، بل كان يعرضها ويسلط عليها العقل فيخرج بنقد صائب ورأى عبقري .

لقد اعترض على قول جالينوس اليوناني «إن الشمس لا تقبل الانعدام»

ويستدل على ذلك بأن الأرصاد لم تدل على أى تبدل في حرارة الشمس أو حجمها . وهنا يأخذ الغزالى هذا القول ويرى فيه خطأً وخرجاً عن الصواب؛ فأرصاد القدماء ليست إلا على التقريب؛ والشمس قد تخف حرارتها أو ينقص حجمها دون أن يلاحظ الناس ذلك في مدة قصيرة . وعلى ذلك يخرج الغزالى برأى صحيح هو ما توصل إليه علماء الفلك الحديث . فلقد اتى العلم إلى أن الشمس تختصر على حد تعبير السير جيمز جيتز ، وأنها في تناقص . وقد حسروا ما ينقص منها – على الرغم من القوى والتغذية التي تصل إليها بعوامل شتى – فوجدوا أن الشمس تفقد من مادتها عن طريق الإشعاع (٣٦٠) ألف مليون ف كيلومتر كل يوم .

والغزالى آراء تدل على حسن إيمانه بالبشرية وصفاته نظره إلى الخلقة الإنسانية . وهو لم يأخذ بأقوال الذين يجعلون الشر مرتكباً في طبع الإنسان ، بل أحسن اعتقاده في الشأن فجعله خيراً . ويرى أن الفطرة الإنسانية قابلة لكل شيء . فانحصار يكتسب بالتربيـة . وكل ذلك الشر .

وفي رأيه : أن الإنسان لا يميل بفطرته إلى إحدى الجهتين ، وإنما هو يسعد ويشق تبعاً لعوامل عديدة ؛ تتعلق بالأبوين ، والبيـط ، غير حاسب أى حساب للوراثة وما إليها .

وأورد الغزالى في «كتاب الاحياء» قواعد ومبادئ ليسير عليها المعلم والمتعلم ، ويحدد المتصفح لها أنها صافية الغايات . فيها تحليل نفسى دقيق يدل على النضج ونضج القرىحة ، وعلى معرفته التامة بنفسية المعلم والمتعلم ، ويرى المؤرخون أنها

لا تقل عن النظريات الحديثة في علم التربية .

وكذلك وضع الغزالي مبادئ جليلة في آداب المنااظرة، هي في الواقع الدستور الذي يجب أن يسلكه المتناظرون وأصحاب الجدل والبحث . وفي رأي الغزالي أن المتروج على هذه الآداب قد أشاع الخصومات . وأنشأ العداوات ، لأن الغاية في الجدل والمناظرة لم تكن الحق والحقيقة كما يجب أن يكون ، بل كانت التغلب على الخصم والتفوق على المناظر .

قال الغزالى : إن الوصول إلى الحق محمود ، والمناظرة التي تؤدى إليه محمدة ،
ولكنه جعل للنطك شرطاً ، ووضع للمناظرة مبادئ وأداب . وهى أداب سامية .
ومستشار فكري رفيع . وقد أورد الغزالى هذه الشرط في الجزء الأول من كتاب
إحياء علوم الدين ، فن الشرط الذى أوردها :

(١) أن يكون المناظر مجتهداً يفتى برأيه لا ينذهب الشافعى وأبى حنيفة، حتى إذا ظهر له الحق في مذهب أبى حنيفة (مثلاً) ترك ما يوافق رأى الشافعى وأفتى بما ظهر له كما كان يفعل الصحابة والأئمة.

فأما من ليس له ريبة الاجتهاد ، وهو حكم كل " أهل العصر " ، وإنما يقتفي
فيها يسأل عنه ناقلا عن مذهب صاحبه . فاو ظهر له ضعف مذهبه لم
يجز له أن يتركه ، فأى فائدة له في الماناظرة ؟ ومذهبة معلوم ، وليس له الفتوى
بغيره : وما يشكل عليه يلزمه أن يقول فيه : لعل عند صاحب مذهبتي جواباً
عن هذا ، فإني لست مستقلًا بالاجتهداد في أصل الشرع .

(ب) ألا يناظر إلا في مسألة واقعة أو قريبة من الواقع غالباً.

(ج) أن تكون المعاشرة في الخلوة أحب إليه وأهم من المخالف .

فإن الخلوة أجمع للفهم . وأخرى بصفاء الذهن والفكر . ودرء الحق .

(د) أن يكون في طلب الحق كناشد ضالة لا يفرق بين أن تظهر الضالة على يده . أو على يد من يعاونه . ويرى رفيقه معيناً لا خصماً ; ويشكّره إذا عرّفه الخطأ وأظهر له الحق .

(هـ) ألا يمنع معينه من التغطّي من الانتقال من دليل إلى دليل ومن إشكال إلى إشكال . وينخرج من كلامه جميع دقائق الجدل المبتدعة فيما له وعليه . كقوله : هذا لا يلزم ذكره . وهذا ينافسه كلامك الأول فلا يقبل منك . فإن الرجوع إلى الحق المناقض للباطل يجب قبوله .

(و) أن يُناصر من يتوقع منه الاستفادة من هو مشغّل بالعلم . والمغالب أن الناس (أو بعض الناس) يتحفظون من معاشرة الفحول خوفاً من ظهور الحق على ألسنتهم . فغير غبون فيمن دونهم طمعاً في ترويع الباءل عليهم .

في هذه الشروط دستور السلوك العالى الذى أقامه الغزالى للمناقشات . والمعاشرات . وبجالس الجدل . والبحث . ولو تقييد العرب وغير العرب بهذه الآداب والسلوك لكان خيراً . ولا ثمرت المعاشرات بانتصار الحق وسيادة الحقيقة ، ولما شاعت الخصومات ونشأت العداء بين الناس والمتنازعين والجماعات . ذلك أن هم كل منا في الموارز والنزاع . التغلب . والسيطرة . والتغرق : فيضيئ الحق وتختفي الحقيقة .

• • •

والغزالى لم يذهب مذهب المعتزلة في أن العمل يكون حسناً أو قبيحاً لأنه

حسن أو قبيح بحكم العقل . كما أنه لم يقل إنه حسن أو قبيح بحكم الشرع . لكنه قال : إن المحسن والقبيح يرجعان إلى العقل والشرع معاً . فالعمل خير إذا وافق العقل والشرع . وشر إذا خالف العقل والشرع . وهكذا قاس الخير والشر بقياس العقل والشرع .

وتتوفر الغزالى على بحث الأخلاق فأجاد في هذا الشأن . وترك أبقى الآثار وأرفعها شأناً . ضمنها كتابه الشهير (إحياء علوم الدين) . لقد نجح الغزالى في فلسفة الأخلاق الثانية الدينية من حيث النظر والتقدير ، والناحية التحليلية النفسية من حيث التناول والوصف والتفسير .

والغزالى يجعل للعلم منطقة ، ولالمدين منطقة . وكل مزاياها وأحوالها الخاصة . والنفس البشرية تتصل بالمنطقتين ، فهي تتصل بالعالم الحسى عن طريق المعرفة والبرهان ، وبالعلم الروحي عن طريق الاختبار الشخصى والكشف .

ويرى أن السعادة الروحية لا تأتى من الإيمان الفلسفى ، بل بالعمل المؤدى إلى الاتصال بالروح الأعلى .

ومن هنا يتبين أن الغزالى حين يتناول الصوفية والروحيات فإنه يحررها من سخافات غلاتها . وحين يتناول الدين فإنه يحرر ده من أطمار الكلامين ثم « .. يخرج حيوة الأولى بحيوية الثانية ، ويولد منها مذهباً روحاً يقبله العقل ولا يدحضه البرهان .. .»

وقد أعرض الغزالى عن معرفة هذا العالم عن طريق العقل « .. . ولكنه أدرك المسألة الدينية إدراكاً أعمق من إدراك فلاسفة عصره .. .». فقد كان هؤلاء

الفلسفه عقليين شأن أسلافهم اليونان . فاعتبروا أن أمور الدين ثمرة لتصور الشارع ووهمه ، بل هو ثمرة هواه . واعتبروا الدين انقياداً أعمى ، أو ضرراً من المعرفة فيه حقائق أدق من حقائق الفلسفة .

وقد عارض الغزالى هذا الرأى ، واعتبر الدين ذوقاً باطنياً لا مجرد أحكام شرعية أو عقائد . بل هو شيء أكثر من ذلك ، وأنه شيء تتنزقه الروح .

ويعلق دى بور على هذا فيقول : « .. ولا يحتاج لكل إنسان أن يبلغ في هذا الأمر مبلغ الغزالى » . والذين لا يستطيعون متابعته إذ يرجع في مدارج السالكين متخطياً المعارف المكتسبة كلها . لا يحيص لهم عن الإقرار بأن مجادلاته في الوصول إلى الله ليست أقل شأناً في تاريخ العقل الإنساني من مذاهب فلاسفة عصره ، وإن بدلت هذه المذهب أدنى إلى اليقين ، لأن أصحابها إنما ساروا في بلاد قد كشفها غيرهم من قبل .. » .

وجاء في نهاية كتاب «الميزان» ما يشير إلى أن الشك هو طريق اليقين . لأن الشكوك هي الموجة للحق . فمن لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر بقى في العمى والضلال . ولم يفت الغزالى أن يتباهي في مواطن عديدة من كتبه إلى أنه «يجب على المعلم أن يتتجنب كل ما يثير الشك في نفوس الصغفاء ، وحسن المرشد على الاقتصار مع العامة على التداول المأثور ... » . فهو يرى أن يستعمل الشك بمقدار محدود . وهذا المنهج يبين أن الغزالى يحرص على وحدة الهيئة الاجتماعية وينفر من كل ما يقربها من الانحلال .

٩ - مقام العقل عند ابن باجة

ابن باجة فيلسوف بنى فلسفته العقلية على الرياضيات والطبيعيات . وهذا ما أراد « كانت » أن يسير عليه في فلسفته . ومن هنا يرى بعض الباحثين أن « ابن باجة خلع عن جموع الفلسفة الإسلامية سيطرة البحدل ، ثم خلع عليها لباس العلم الصحيح وسيرها في طريق جديدة . » وكذلك فصل بين الدين والفلسفة في البحث ، فهو بذلك أول فيلسوف في العصور الوسطى نحا هذا التحو .

ويقول الدكتور فروخ : « ... لما وقف ابن باجة — كما وقف من سبقه من فلاسفة الإسلام — أمام مشكلة الخلاف بين الشريعة والحكمة ، نتجت له عقريته أمراً مهماً جداً . ذلك أنه ليس من الضروري أن يتم بأمر لم يستطع أحد من قبله أن يبت فيه . من أجل ذلك لم يتعرض ابن باجة للدين ، بل انصرف بكليته إلى الناحية العقلية »

وهو يرى في بحثه عن الحقيقة والعدل سعادة اجتماعية حول نفسه ; وأن الحياة السعيدة يمكن نيلها بالأفعال الصادرة عن الروية . « وتنمية القوى العقلية تنمية خالصة من القيد »

وقد بيّن هذا كله وأشار إلى الأفعال الإنسانية وأنواعها في كتابه « تدبير الموحد » .

وف رأى ابن باجة : أن الفرد لكي يعيش كما يعيش الإنسان على نور العقل وهديه ، عليه أن يعتزل المجتمع في بعض الأحيان . وهو يطالب الإنسان بأن يتولى تعلم نفسه . وأنه يستطيع أن ينتفع بمحاسن الحياة الاجتماعية تاركاً مساوتها . وأن على الحكماء أن يؤلفوا من أنفسهم جماعات صغيرة أو كبيرة ، وعليهم أن يتبعدوا عن ملذات العامة وزرعاتهم ، وأن يحاولوا أن يعيشوا على القطرة .

ويظهر أن الآراء التي توصل إليها في اعتزال الناس والمجتمع ، قد أتت من المحيط والأوضاع التي نشأت فيها .

والذى يتجلى لنا من حياته أنها لم تكون هادئة سعيدة ، بل كانت حافلة بالفاقة والقلق والاضطراب ، فلم يجد في عصره أنيساً يشاطره آراءه .. وكان يرى نفسه أنه في وحدة عقلية .. « سُودت الحياة في نظره ، وبجعلته يتنمّى الموت ليحصل على الراحة الأخيرة .

ويعالج ابن باجة في كتابه هذا ، أعمال الإنسان ويفضل أنواعها للتمييز بينها ، وقال : إنها تمييز بالغرض الذي تنتهي إليه . وهو يرى أن بين الإنسان والحيوان رابطة كالتي بين الحيوان والنبات ، والتي بين النبات والحمداد . والأعمال البشرية المخصوصة والخاصة بالإنسان — دون سواه — هي الناشئة عن الإرادة المطلقة ، أي عن إرادة صادرة عن التفكير لا عن غريزة ثابتة في البشر ثبوتها في الحيوان . فلو أن رجلاً كسر حجراً لأنه جرح به ، فإنه يعمل عملاً حيوانياً . وأما من يكسر حجراً لثلاً يُخرج به سواه ، فعمله هذا يعد عملاً إنسانياً .

ويمكن القول: إن «ابن باجة» يرى أن أعمال البشر مركبة من عناصر حيوانية وإنسانية وأن على «المتوحد» أن يجعل العناصر الإنسانية تغلب على أحmalه؛ وأن يجعل للتفكير والعقل التأثير الأول في حركاته وتواجhi نشاطه. هذا إذا أراد ذلك «الإنسان المتوحد» أن يسمى بفضائله ويتميز بها. أما الذي يحارب فكره وينقاد إلى شهواته، فهو ذلك الرجل الذي يُفْضِّلُهُ الحيوان الماشر في طريق الضلال والظلم.

ولابن باجة رسالة في الوداع. وقد كتبها قبيل رحلة طويلة وبعث بها إلى أحد أصدقائه من تلاميذه ليكون على بيته من آرائه فيما يتعلق بمسائل هامة.

وفي هذه الرسالة تتجلّى رغبة «ابن باجه» في الإشارة بعمق العلم والفلسفة. ذلك لأنهما جديران بإرشاد الإنسان إلى الإحاطة الطبيعية ويعرّفه ذاته. وقد خصّمن هذه الرسالة بعض آرائه الفلسفية؛ منها: أن المحرك الأول في الإنسان هو أصل الفكر؛ وأن الغاية الحقيقة من وجود الإنسان من العلم هي القرب من الله والاتصال بالعقل الفعال الذي يفيض منه. وعنده أن هذه الظاهرة الكونية الشاملة إنما هي في خروج الفرد من ذاتيه إلى النفس الكونية الشاملة التي تجتمع فيها النقوص الخزئية جموعاً.

وفي رأى ابن باجة أن الاتصال لا يكون إلا بالعلم والفلسفة «فهمَا يُسعِفان على معرفة الذات والطبيعة. واكمال العقل والتَّهُيُّ لِإدراك العقل المجرد الفعال...»

وابن باجة يعتقد الغزالي الذي يرى في الخلوة والنسك سبيلاً إلى صحة الذهن وانكشف الأمور الغيبية .

ومن رأى ابن باجة : أن الغزالي خدع نفسه وخدع الناس حين قال في «كتاب المنقذ» إنه «بالخلوة ينكشف للإنسان العالم العقل»، ويرى الأمور الإلهية فيلتفت لله كثيرة . . . «ذلك لأن العالم العلوى — يقول ابن باجة — لا ينفتح للمتصوف المتنسك الواهم . . . وإنما يُطل عليه العقل الباحث عن كمال ذاته» .

وكذلك نقد ابن باجة «ابن سينا» فيما ذهب إليه الأخير من أن انكشف الأمور الإلهية والاتصال بالملائكة الأعلى يحدث التذاذًا عظيمًا، ويقول : إن هذا التذاذ هو للقوة الخيالية لا غير .

وعلى كل حال يمكن الخروج بالقول إن ابن باجة أعطى الفلسفة العربية في الأندلس حركة ضد الميول الصوفية . . . وأن العلم النظري وحده قادر على الوصول بالإنسان إلى فهم ذاته وفهم العقل الفعال . ولقد تأثر ابن رشد بهذه الآراء ، والأراء التي تتعلق باتحاد النفوس .

وكذلك كان لها أثر كبير عند الفرق المسيحية وفلسفه الكنيسة، مما جعل القديس توما ، والبرت الأكبر ، يؤلفان رسائل خاصة لإبطالها .

ويذلك يكون ابن باحة : « . . . قد مهدّ السبيل للاتجاه بالتجدد الصحيح في الشرق والغرب معاً . . . » ولعل هذا من أهم العوامل التي جعلت بعض معاصريه يحملون عليه فقالوا : إنه « قذر في عين الدين ، وعذاب لأهل المدى . . . » .

وجاء في كتاب قلائد العقىان للفتح بن خاقان :

« . . . وقد اشتهر ابن باجة بين أهل عصره بهوسه . وبحبوده . واحتقاره لسفسافه للأمور . ولم يشغله بغير الرياضيات وعلم النجوم . واحترم كتاب الله الحكم . وأعرض عنـه . وكان يقول بأن الدهر في تغير مستمر . وأن لا شيء يدوم على حال . وأن الإنسان كبعض النبات والحيوان . وأن الموت نهاية كل شيء . . . ».

هذه الأقوال التي نسبت إلى ابن باجة . دفعت بعض منافسيه من أممهم الحسد والجهل إلى أن يتهموه بالزندقة وأن يقتلوه بالسم في سنة ١١٣٨ م . ولا ابن باجه أثر كبير في الغرب المسيحي . وفضل عظيم في ازدهار الفلسفة المغرب . وقد تلمنـد عليه جمـاعات لـعـافـرادـهاـ فـيـ مـيـادـينـ الـبـحـثـ وـالـإـنـاجـ فـتـأـثـرـ بـهـ وـيـتـاجـهـ عـلـمـاءـ اـشـغـلـوـاـ فـيـ الـفـلـكـ وـالـطـبـ وـالـرـياـضـيـاتـ .

وكان لأبن باجة ملاحظات قيمة على نظام بطليموس في الفلك . وقد انتقدـهـ وأـيـانـ مـوـضـعـ الـضـعـفـ فـيـهـ . وـكـانـ هـذـهـ الـمـلـاـحـظـاتـ وـذـلـكـ التـقـدـ أـثـرـ عـلـىـ «جابر بن الأفلاع» ودراساته في الفلك مما دفعه إلى إصلاح الجسطي في منتصف القرن الثاني عشر للميلاد .

ويؤيد «سارطون» هذا كله ويضيف إليه : بأن «البطروجي» تأثر كذلك بآراء ابن باجه في الفلك حتى يقاده إلى القول بالحركة حولية . وفوق ذلك كان أثر ابن باجه واضحاً في الطريق الذي سار عليها ابن طفيل في كتابه «حي بن يقطان» ، كما كان أثراه بالغاً في «ابن رشد» واتجاهه

العقل . « ويرى مؤنث . . . أن نظرية ابن رشد في العقل والخلود التي أثار بها ابن رشد أوروبا النصرانية، إنما هي نظرية ابن باجة . . . » وعلى الرغم من قلة المصادر التي تتناول آثاره أو حياته، فإن الغربيين قد عرّفوا فضله وأدركوا ما تعلق به فلسفته من الرسائل القليلة التي اطلعوا عليها . قال رينان: « . . ولا ريب أن ابن باجة من أعاظم الذين عملوا على ازدهار عصرهم . ومن الذين حرصوا أن تبلغ الفلسفة العقلية فيه الماء الذي بلغته . . . » والعلامة « دى بور» يرى أن آراء ابن باجة في الطبيعة وفيها بعدها متفقة في جملتها مع ما ذهب إليه المعلم الثاني . وأن الشيء الوحيد الذي له بعض الشأن؛ هو طريقته في بيان تكامل العقل الإنساني . ومبني الإنسان في العلم، ومكانه بين الموجودات .

١٠ — مقام العقل عند ابن طفيل

تقد ابن طفيل بطلميوس ، وفقد فلسفة الفارابي ، وأبن سينا ، وأبن رشد ، والغزالى .
وكان في كثير من الأحيان صائباً في تقاده ، مما يدل على أنه ذو بصيرة نافذة .
وعلى أنه كان مستفلاً في آرائه واتجاهاته الفلسفية . فهو — أى ابن طفيل — بعد
أن اطلع على فلسفة العلماء العرب وغير العرب ، وبعد أن وقف على آرائهم ونظر إليهم .
خرج بمذهب خاص به وضعه في قصة سهاما « حى بن يقظان » . وهي من
أروع ما كتب في القرن الوسطى ، وأحسن ما تفخر به الفلسفة العربية . وقد
قال عنها الدكتور « سارطون » : « ... إن رسالة حى بن يقظان من أجمل
الكتب المبتكرة في موضوعها التي ظهرت في القرن الوسطى ... ».
وقصة « حى بن يقظان » تشتمل على فلسفة ابن طفيل وقد ضمها آراءه
ونظرياته .

وتدور القصة حول « حى بن يقظان » الذي نشأ في جزيرة من جزائر
المهد تحت خط الاستواء منعزلاً عن الناس في حضن طيبة قاومت على تربيته
وتأمين الغذاء له من لبها . وعازال معها ... وقد تدرج في المشى : يمكى
أصوات الظباء ، ويقلد أصوات الطيور ، ويهتدى إلى مثل أفعال الحيوانات بتقليد
غراائزها ، ويقياس بينه وبينها حتى كبر وترعرع واستطاع باللحظة والفكر
والتأمل أن يحصل على غذائه وأن يكشف بنفسه مذهبًا فلسفياً يوضع به سائر

حقائق الطبيعة . . .

ومن يقرأ هذه القصة يجد أنها في الواقع تبحث في تطور عقل الإنسان تطوراً طبيعياً من حالة التحسس في الظلام إلى أعلى ذروة في النظر الفلسفي، وكيف يستطيع الإنسان دون معونة من الخارج أن يتوصل إلى معرفة العالم العلوى؛ ويهندي إلى معرفة الله وخلود النفس .

وكذلك يصف ابن طفيل ذهاب حى ابن يقطان إلى الجزيرة المجاورة وإقامته بين سكانها ، وهو في هذا الوصف إنما يلجم إلى وصف المجتمع من طرف سخن « فقد أراد بذلك تشرح أحوال عصره الاجتماعية وبيان فساد الأنظمة، والتحاطط الأخلاق وتفسخ العقائد الدينية . . . » وفي نهاية القصة يقرر حى بن يقطان و « آسال » أن لافائدة من بث أسرار الدين للعامة وأن ذلك مضرّ بهم . وقد أدى بهما هذا القرار إلى الرجوع إلى جزيرتهم ليعبدوا الله كما يعرفان .

ويقول الدكتور عمر فروخ : « . . إن آسال الذى عرف الحق عن طريق الدين يترك طريق الدين ويقلد حى في طريقة تعبده . . . وهكذا يكون ابن طفيل قد فضل طريق العقل على طريق الدين . . . ».

ويمكن القول إن ابن طفيل أراد أن يبين في قصته هذه أن العقل يستطيع بالاستقرار والتأمل أن يدرك الحقائق العليا إدراكاً تاماً . وأن هذا العقل لا يحتاج إلى الشريعة في تشفيفه وتوجيهه .

وكذلك قصد ابن طفيل أن يوضح في قصة « حى بن يقطان » أن القوانين الطبيعية المسيطرة على الكون ليست إلا تعبيرات عملية عن إرادة الله وقضائه

وقدره . وأن الكون بأسره يسير على هذه القوانين ويتحرك بمحاجها وفي نطاقها وسيبيق إلى ما شاء الله في ذاتها .

ويتجلى من هذه القصة الفلسفية أن ابن طفيل يأخذ بالذهب الاختياري التجربى « ... فكل ما توصل إليه حتى إنما كان عن طريق التجربة والاختبار . وهو لم يقتصر على القضايا الفلسفية ، بل اتخد هذا الأسلوب حتى في مسائل الحياة العادلة نظير اتخاذ الملابس وصنع السلاح وتعليم اللغة ... »

قصة حتى بن يقطان كانت محل تعليق عند كثير من أعيان الفكر ورجال الفلسفة في أوروبا . قال « دي بور » في كتابه التفيس « تاريخ الفلسفة في الإسلام » : « ... وقصة حتى بن يقطان أقرب لأن تمثل تاريخ الإنسان في تطوره مما كتبه المفكرون الأحرار في القرن الغابر ... وتدل بذلك كثيرة في القصة على أن ابن ط菲尔 كان يقصد من حتى أن تمثل الإنسانية لو لم ينزل عليها حتى سماوي ... »، ويتبع « دي بور » كلامه ويقول : « ... ولا يخلو من معنى قول ابن ط菲尔 أن حيئاً نشأ في جزيرة سيلان التي يقال إن جوها صالح لا مكان للتولد الطبيعي ... »

ولقد كان تأثير هذه القصة عظيماً في مفكري الأفريقي، فأخذوا عنها، ونهم من نسج على منوالها . تأثر بها القديس « توما » و « سيبينوزا » وظهر أثرها واضحاً في قصة « أنطرييو » التي وضعها « بلاتسار غرانسيان » في القرن السابع وكذلك في قصة « روينصون كروزو » المشهورة .

ونالت القصة إعجاب رجال الفكر والفلسفة والتاريخ كالفيلسوف ليستر ،^١

ومونك، ورينان، وغوريته، وغيرهم.

وحاج في مقدمة كتاب «حي بن يقظان» الذي نشره الدكتور جمیل صلیباً وكامل عیاد ما یلی : «... وفتاز قصة ابن طفیل عن قصّة «روبنصون کروزو» من الناحية الفلسفية ، وكذلك تمتاز على غيرها من القصص الفلسفية الشرقية بالقرب من الحقيقة الواقعية ، وبالوصف الطبيعي ، وبالتفاصيل الدقيقة عن الحياة العملية ، عدا رشاقة الأسلوب وسخونة العبارة وحسن الترتيب . وهي بهذه الزرايا — ولا شك — في مقدمة الآثار العربية التي تستحق الخلود في تاريخ الفكر البشري ...»

وترجمت قصة حی بن يقظان إلى سائر اللغات فظهورت ترجماتها في اللاتينية . والإنكليزية ، والهولندية ، والألمانية ، والإفرنجية ، والآسيوية ، والفارسية ، والروسية . واشتهر ابن طفیل بتلاميذه ، وحسبه أن يكون ابن رشد أحد هم . وكان يسرير مع تلاميذه على أساس تنمية مواهبهم . فكان يطلب منهم أن يعالجو مشاكل فلسفية وعلمية ، ويوضح لهم طرق المعالجة والبحث . واقتصر على ابن رشد تلخيص كتب أرسطو وتقریب عباراتها .

وكان ابن طفیل يأخذ بالبراهین العلمية في سائر دراساته ، إلا أنه خرج عن هذا الأسلوب عند البحث في معرفة الله . فقد أراد أن يقيّد نفسه في معرفة كل شيء عن طريق العقل ، ولكنه عجز عن معرفة الله بالبراهين المجردة ، فاضطر إلى مجازاة الغزالى في معرفة الله عن طريق الكشف «بإشراق نور

الله تعالى على قلوبهم بالمرفة » .

ويبحث في أمر العلاقة بين الفرد والمجتمع . وقد أدى بآراء غير ممحضة على رأى « دى بور » . ويقرر ابن طفيل أهمية التجارب . ويرى أن الإنسان عن طريق التجارب المتكررة يستطيع أن يفهم أسرار العالم المادي .

ولابن ط菲尔 آراء في الأخلاق على غاية من الطراقة وردت في كتاب حي بن يقطان . فالأخلاق عنده من حيز العقل والطبيعة لا من حيز الدين والاجماع . ويرى : أن « الأخلاق الحميدة هي التي لا تتعرض الطبيعة في سيرها » . والتي لا تحول دون تحقيق الغاية الخاصة بالموجودات » . فن طبيعة الفاكهة مثلاً أن تخرج من زهرتها . ثم تنمو وتتضجع ثم يسقط نوافها على الأرض ليخرج من كل نواة شجرة جديدة . فإذا قطف الإنسان هذه الثمرة قبل أن يستلم نضجها . فإن عمله هذا يُعدّ بعيداً عن الأخلاق . لأنه يمنع النواة التي لم يتم نموها ونضجها بعد . من أن تتحقق غايتها في هذا الوجود وذلك إخراج شجرة من نسلها . . . » .

وذهب ابن ط菲尔 إلى أبعد من هذا فقال : إن الأخلاق الكريمة تفهى على الإنسان بأن يزيل العوائق التي تعرض الحيوان والنبات في سبيل تطوره وتحقيق غايته من الوجود . فإذا وقع نظره على نبات قد حجبه عن الشمس حاجب . أو تعلق به نبات آخر يُؤديه ، وجب على الإنسان أن يزيل ذلك الحاجب . ولابن ط菲尔 يقرر مسؤولية الإنسان إذا سكت على الخطأ . ولم يعمل على الإصلاح وإزالة أسباب الفساد والتآخر . وهو في هذا المجال يدعى أفراد إلى أن يسير في سلوكه وجهوده وحيويته على أساس صالح المجتمع وخير

الجماعة . ولعل تعريفه الجامع في أن «الخلق» هو أن تجري الطبيعة في كل شيء «مجراماً» أدق تعريف وأوضحه . فجري الطبيعة يوجب الاهتمام بالجماعة لبقائها . ويوجب العناية بالجماعة لتقدمها وتحسينها . وهذا جعل ابن طفيل الأخلاق الحميدة في هذا الإطار الرائع من الإيثار وحب الخير للمجموع . وطالب الإنسان بالعمل على إزالة العوائق التي تعوق نهوض وتحسينه ، وحمله مسئولية السكوت على الخطأ والظلم . وقال: إن الأخلاق الحميدة تحتم عليه أن يصلح الخطأ أو يزيل الظلم النازل ، كما توجب على الإنسان أن يسعى دائماً إلى الخير العام والصالح العام .

١١ - مقام العقل عند ابن رشد

ابن رشد مؤسس الفكر الحرّ ، جريء ومنطقي . حصر جهده في بادئ الأمر في أرسطو ، فدرس مؤلفاته دراسة عميقة متعمراً دقائقها . وهو لم يقف عند هذا الحد ، بل عمل على شرحها وخرج بشرح لم يسبق إليها . وقد مضى في شروجه على طريقة النقد وفي أساليب خاص . وبذلك أورث الإنسانية علم أرسطو كاملاً بريئاً من الشوائب على رأي « دي بور »

امتاز ابن رشد بالنقد . وكان أثره بالغاً عند اليهود واليسوعيين ، فقد نقد بطلميوس في فلكه ، كما نقد شروح إسكتلدر فردوس وغستيوس ، وكل ذلك نقد ابن سينا وهاجمه ، ورد على الفارابي والغزالى . وكان شديداً في نقاده ورده قاسى اللهجة . ولكن القلم سما به في هذا إلى أعلى درجات الكمال الفكرى .

لقد اقتبس الغرب فلسفة ابن رشد بكل ملتها . وكان من حسناتها أن حللت عقال الفكر الأوروبي ، وفتحت أمامه أبواب البحث والمناقشة على مصاريعها .

أنشق ابن رشد على مذاهب الزهد والتتصوف . وحارب الغزالى في بعض آرائه الدينية الخالفة للعقل وأفرد لذلك كتاب « تهافت التهافت » ردّاً على « تهافت الفلاسفة للغزالى » .

ويظهر من كتب ابن رشد أنه أقل الفلاسفة تصوفاً وأكثرهم تأييداً للعقل . وقد عارض وجهة النظر الدينية في بعض الآراء فأنكر بعث الأجسام ، وعده القول بذلك خرافة

وكان مذهبه أن يأخذ بالعقل . فنشأ مذهب الرشدية للأخذ بالعقل عند البحث . وعدم الاعتدال على الروايات الدينية

كان ابن رشد مخلصاً للحق إلى أبعد الحدود ، يسعى إلى الحقيقة ويعمل جاداً على الوصول إليها والأخذ بها دون اعتبار القائل أو الدين . وكان يدعو إلى قبول الآراء الصحيحة سواء جاءت من مسلم أو غير مسلم . فقال في هذا الشأن في كتابه « فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من اتصال » :

« . . . يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك . سواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك في الملة . فإن الآلة التي تصح بها التركة ، ليس يعتبر في صحة التركة بها كونها آلة المشارك لنا في الملة أو غير مشارك إذا كانت فيها شروط الصحة . وأعني بغير المشارك في نظر هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الإسلام . وإذا كان الأمر هكذا ، وكان كل ما يحتاج إليه من النظر في أمر المقاييس العقلية قد فحص عنده القدماء أتم فحص ، فقد ينبغي أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم فنتظر فيها قالوه من ذلك ، فإن كان صواباً قبلناه منهم . وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه ويقول ابن رشد في موضع آخر : « . . . يجب علينا إن أقينا من تقدمنا من الأمم السالفة نظراً في الموجودات واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان

أن نظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم : فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكراهم عليه . وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم . . . » .

وكان ابن رشد يقول : « .. إن النظر في كتب القديماء واجب بالشرع ... » .

* * *

رأى ابن رشد من دراساته الدينية والفلسفية وفي حملة الفرزالي على الفلسفة أن الإخلاص للحق يوجب عليه أن يدافع عنها .

وهذا برقى له رسالته في الحياة ، فقام يدعو إلى الاتصاف للفلسفة ورد اعتبارها لها وإيجابها ، والتوفيق بينها وبين الشريعة .

ويرى ابن رشد أن كل ما أدى إليه البرهان والعقل وخالفه ظاهر الشرع ، فإن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي (ودون إخلال بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيه أو مسيبه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عودت في تعريف أصناف الكلام المجازي) . وإذا كانت الشريعة حقاً داعية إلى النظر المودي إلى معرفة الحق فإننا نعلم — يقول ابن رشد : « ... إنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى خالفة ما ورد به الشرع ، فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له ... » ، وإذا ظهر تناقض بين النظر البرهاني والشرع فإن التأويل (باتباع أصوله) سيؤدي إلى ما يقول به العقل والبرهان .

وليس غريباً أن يخرج ابن رشد بهذه الآراء ، فهو يرى أن الشريعة والحكمة

تلقيان في وحدة جوهرية من حيث هما وجهان لحقيقة واحدة . فالشريعة تحت على اعتبار الخلوقات اعتباراً عقلياً، وتنص على وجوب استعمال القياس العقل : وما الحكمة – في رأى ابن رشد – إلا درس الموجودات بالقياس العقل » وعليه فليس من فرق بينهما في الطريقة » .

» . . .

ويتبين من الآراء التي بثها ابن رشد في كتابه أنه كان بعيداً عن التصوف، يعتقد بالعقل ولا يسير إلا على هداه حتى إنه دعا إلى تأويل الأجماع إذا كان الأجماع يخالف العقل والنظر البرهاني . فالتأويل في نظر ابن رشد شرعي، وقد توسع في استعماله في سبيل التوفيق بين الشريعة والحكمة . وعلى ذلك فقد خطأ ابن رشد تكثير الفلاسفة .

وقد قال في هذا الشأن : « . . إن الفلسفة وإن كانوا قد أخطئوا أحياناً في التأويل ، إلا أنهم كانوا مخلصين في محاولتهم . ولذلك لا يجوز تكفيرهم بوجه من الوجه . وإذا فللمخطئ من أرباب البرهان أجر واحد ، ولو أصاب لكان له أجران . أما من ليس من أهل البرهان فخطئه في الفروع بدعة وفي الأصول كفر . وأما الجمود فلا بد من زجره عن تداول المعانى المأولة » . ومن الطبيعي أن يصطدم ابن رشد بوجهة النظر الدينية في بعض المسائل ، فنشأ عداء بينه وبين رجال الدين أدى إلى اضطهاده في أواخر أيام حياته . . .

وكان ابن رشد ينفر من علم الكلام الإسلامي ، لكنه كان يرى في الدين ضرورةً من الحق . وقد ذهب إلى ما ذهب إليه « سبينوزا » فيها بعد من أن الوحي

يرى إلى إصلاح الناس وتحسين أحوالهم لا إلى تعليمهم فقط ؛ وأن غرض الشارع ليس تلقين العلم ، بل أنخذ الناس بصالح الأعمال والطاعة .

وابن رشد ينظر إلى الدين بعين الرجل السياسي — كما يقول دي بور— ورى الدين وسيلة فعالة للإصلاح لما يهدف من غايات خلقيّة سامية .

وهو ينفر من حياة العزلة ويؤمن في الحياة في ظل الدولة ومع الناس؛ لأن حياة التوحد « لا تشر صناعة ولا علماء ». وعلى ذلك فإن ابن رشد يؤمن بالمجتمع ولا يرى السعادة إلا فيه ، وأن سعادة الفرد في سعادة المجتمع . ومصلحة الدولة يجب أن يكون لها الاعتبار الأول وهي فرق مصلحة الفرد . وهذا لا عجب إذا رأيناه ينتهز الفرص ليوجه حملاته على الحكام الجاهلين لأنهم لا يقدرون الصالح العام ، ولا يهتمون إلا بمصلحتهم الخاصة مهملين مصلحة المجتمع الذي يعيشون فيه .

ولعل هذا كله يعود إلى روحه العلمي الصحيح ، فقد سما به هذا الروح فجعله من أشد الناس تواضعاً وأخف ضمّهم جناحاً وأقلّهم أناية . واستغل نفوذه عند المسؤولين والملوك والأمراء في الصالح العام ؛ فلم يطلب جاهماً ولا مالاً لنفسه ، بل كان يتوجه إلى خير المجتمع من أهل بلده ووطنه الأندلس .

ومن هنا يتجلّ أن فلسنته العملية كانت تتوجه نحو الخير العام فقد دعا إلى الاهتمام بصالح الجماعة ، وأن على الإنسان أن يأخذ بنصيبه في إسعاد المجتمع . ولا يقف الأمر عند هذا الحدّ بل ويدعو النساء

إلى القيام بخدمة المجتمع والدولة قيام الرجل . وهو يرى أن حالة العبودية التي نشأت عليها المرأة قد أتلت موهبها وقضت على مقدرها العقلية . وهذا قول أن تجد امرأة ذات فضائل أو على خلق عظيم ، وهن عالة على أزواجهن كالمحيوانات الطفهيلية . وعلى ذلك فهو يرى أن الكثير من الفقر في عصره « . . . يرجع إلى أن الرجل يمسك المرأة لنفسه كأنها نبات أو حيوان أليف لمجرد مناع فان ، يمكن أن توجه إليه جميع المطاعن ، بدلاً من أن يمكنها من المشاركة في إنتاج الثروة المادية والعقلية وفي حفظها . . . »

ويحمل ابن رشد على مذهب الفقهاء الذين يقولون ان الخير يكون خيراً لأن الله أمر به ، وان الشر يكون شراً لأن الله نهى عنه . وبمخالفتهم في هذا كله ، ويعلن أن العمل يكون خيراً لنفسه وشراً لنفسه أو ذاته أو بحكم العقل .

والعمل الخالي هو الذي يصدر عن رؤية عقلية ، ويلاحظ أن عقل الفرد قد يشط في بعض الأحيان ، ويختاط لهذا القول « . . . وينبغي أن لا يكون مرجعنا الأخير إلى عقل الفرد ، بل إلى ما تعلمه مصلحة الدولة . . . »

* * *

ولابن رشد مذهب في العقل وقد امتاز به على غيره . وقال فيه قوله اهتز له علماء اللاهوت في القرن الثالث عشر للميلاد . واعتمد في

مذهبه هنا على آراء أرسطو في العقل. ذلك أنه لما أخذ يشرح ما كتبه أرسطو في «العقل الفعال» أو المثير؛ والعقل المتأثر أو المتلقى. بدأ بالرد على آراء الشراع السالفين وفندتها وقرر أنه استخرج رأي أرسطو على حقيقته دونهم، وأن الشراع لم يدركوه ولم يبلغوا شاؤه. وقد ورد رأى ابن رشد مفصلاً في العقل في مقالته «في النفس» وأتى الأستاذ لطفي جمعة في كتابه «تاريخ فلسفه الإسلام» على خلاصة هذا المذهب.

ومن هذه الخلاصة يتضح أن الكمال الأعلى – في رأى ابن رشد – يبلغ بالدرس والتفكير والترفع عن الدنيا والشهوات بعد تكميل العقل المفكر . . . ولا يمكن ما زعمه الصوفيون للاتصال من التأمل العميق بدون درس . وهذه السعادة العليا لا ينالها الإنسان في هذه الحياة إلا بالدرس والاجتهد والثابرة . ومن لا ينالها في هذه الحياة يهلك بالموت ويحلقه العذاب الأليم

ولما كان ابن رشد لم يقل بأن العقل المحيوي مادة فردة ، إنما جعله استعداداً بسيطاً يوجد ويعدم مع الإنسان الذي يولد ويموت ، فلا يرى شيئاً خالداً سوى العقل الفعال العام ، والإنسان لا يكتب بالاتصال شيئاً ينقله من الوجود الديني . أما خلود النفس فخرافة .

والمعلومات العامة التي تصدر عن العقل الفعال العام – يقول ابن رشد: لا تفنى بأجمعها ، وإن كانت العقول التي تتلقاها تفنى .

ويقول الأستاذ لطفي جمعه في كتابه تاريخ فلاسفة الإسلام : « .. وقد سبق ابن رشد في نظرية العقل المؤثر والعقل المتأثر فيلسوفاً جاءه بعده بعدهة قرون وهو « ليستر ». فقد قال ابن رشد بوحدة العقول البشرية . ويمكن للباحث المقارنة بين قول ابن رشد وبين نظرية ليستر ولابن رشد في هذا فضل على أرسطو لا ينكر ، فأرسطو قد وصل إليه بأبحاثه ولكنه لم يقل به صراحة .

وقال ابن رشد بوحدة النفوس : وقد قصد بذلك أن الإنسانية تعيش عيشة دائمة ، وأن خلود العقل الفعال هو إحياء للإنسانية واستمرار دائم للمدنية . وهنا يعلق الأستاذ لطفي جمعة فيقول : « .. نlift نظر الباحثين إلى الاتفاق الشام بين هذا القول وبين نظرية « أوست كونت » في خلود الإنسانية وبقائها ، تلك النظرية التي أدت به إلى وضع دين الإنسانية ، فأقيمت له معابد في بعض ممالك الغرب » .

يقول ابن رشد مستمراً في نظرية وحدة النفوس ؛ إن العقل كائن مطلق مستقل عن الأفراد كأنه جزء من الكون ، أو إن الإنسانية وهي أحد أفعال هذا العقل عبارة عن كائن لازم الوجود أزلي ، وإنه بناء على هذا « .. لا بد من ظهور الفلسفة ، وان وجودها ضروري ليتمكن الفيلسوف من الإشراق على العقل المطلق ، ويتبع عن هذا أن الإنسان والفيلسوف لازمان لنظام الكون » .

١٢ - مقام العقل عند ابن خلدون

كان ابن خلدون يرى أن الأقبية المنطقية لا تتفق مع طبيعة الأشياء المحسوسة؛ ذلك لأن معرفة هذه لا تنسى إلا بالمشاهدة . وهو يدعو العالم أن يفكر فيها تزدى إليه التجربة الحسية، وأن لا يكتفى بتجاربه الفردية، بل عليه أن يأخذ بمجموع التجارب التي انتهت إليها الإنسانية .

وابن خلدون مفكراً مترن ، فقد حارب الكيمياء وحارب التنجيم بالأدلة العقلية ، وعقد لكتل منها فصلاً في «المقدمة» في إبطاله وعدم الأخذ به .

يرى ابن خلدون أن الاشتغال في الكيمياء يقصد الحصول على الذهب مضيعة للوقت قد انحلها واستغل فيها «بعض العاجزين عن معاشهم ... بالطرق الطبيعية ، وابتغاء المعاش من غير وجهه الطبيعية ... وقد بلغوا الغاية في الجهل والرداة والاحتراف بالسرقة ... ولا حاسم لعلتهم إلا اشتداد الحكام عليهم وتناثرهم من حيث كانوا ...». واستنكر ابن خلدون التنجيم والتقول بأثر النجوم والكواكب في أحوال الناس وطباتهم ، وبين في «مقدمته» إبطال صناعة النجوم وبطلانها من طريق الشرع والعقل في فصل خاص بعنوان «في إبطال

صناعة النجوم وضعف مداركها وفساد غايتها » .

لقد وضع ابن خلدون قواعد العاريفية التاريخية Historical Method ويرى أن الأغلاط التي وقع فيها الذين سبقوه ترجع إلى أسباب أهمها : تشبع المؤلفين وتصديقهم لكل ما يُرى دون الفحص . وجه لهم بطابع العمran وأحوال الناس . وهو لا يقف عند هذا ، بل نراه يضع القوانين لدراسة التاريخ كربط الحوادث بعضها ببعض ارتباط العلة بالمعلول ، وقياس الماضي بمقاييس الحاضر . ثم مراعاة البيئة واختلاف تأثيرها باختلاف الأقاليم والخالة الاقتصادية والوراثية وما شاكل ذلك .

والمقدمة تحتوى على ملاحظات نفسية وسياسية دقيقة ، يرى « دى بور » أنها في جملتها عمل عظيم مبتكر . وهو — أى دى بور — يرى أن المؤرخين القدماء لم يورثوا التاريخ علمًا من العلوم يقوم على أساس فلسفى على الرغم من جمال أسلوب بعضهم ، وأن القدماء كانوا يعللون عدم بلوغ الإنسانية منذ زمن بعيد درجة أعلى مما بلغته في المدنية بالاستناد إلى حوادث أولية كالزلزال والطوفان . وإلى أن المسيحية كانت تعتبر التاريخ بوقائعه تمهيداً لملكه الله على الأرض .

أما ابن خلدون كما — يقول دى بور — فكان أول من حاول أن يربط بين تطور الاجتماع الإنساني من جهة وبين علل القرية من حسن الإدراك لسائل البحث وتقريرها مؤيدة بالأدلة المقنعة .

فقد نظر في أحوال الجنس والهولمه ووجوه الكسب وعرضها مع بيان

تأثيرها في التكوين البدني والعقلي في الإنسان والمجتمع .

ويرى ابن خلدون، أن حوادث التاريخ مقيدة بقوانين طبيعية ثابتة ، وأن ظاهر التاريخ هو إخبار عن الدول . أما باطنها فهو نظر وتحقيق وتحليل للكائنات وميادتها . وكذلك هو علم بكيفيات الواقع وأسبابها

وهناك من علماء الغرب من يعتبر « أوغست كونت » مؤسساً لعلم الاجتماع . وأنه أول من نظر إلى المجتمع ككل : إذ اتخذه موضوعاً لعلم مستقل قائم بنفسه .

ويرى الأستاذ الحصري : أن حق ابن خلدون بلقب مؤسس علم الاجتماع أقوى من حق « كونت » ، ذلك لأنه كان قد فعل ذلك قبل « كونت » بمدة تزيد على ٤٦٠ سنة .

لم تكن المقدمة تلمساً بسيطاً لعلم الاجتماع : بل كانت محاولة ناجحة لاستحداث علم الاجتماع . إذ استجمعت جميع الشروط التي تحول صاحبها لقب مؤسس هذا العلم . لقد قال ابن خلدون بوجوب إتخاذ « الاجتماع الإنساني » موضوعاً لعلم مستقل ، واعتقد تماماً بأن الأحوال الاجتماعية تتأنى من علل وأسباب . وقد أدرك أن هذه العلل والأسباب تعود في الدرجة الأولى إلى طبيعة العمران أو طبيعة الاجتماع وقد درسها دراسة منفيضة وخرج منها بكشف بعض القوانين المتعلقة بها مما ينم عن تفكير عبقري يستحق كل تقدير واعجاب .

تدل المقدمة على أن ابن خلدون كان مؤمناً بالله راسخ الإيمان بالإسلام ، لكنه لم يذهب إلى ما ذهب إليه الكثيرون من رجال الدين .. الدين يحاولون تحكيم الشريعة في كل شيء ولا ينفكون عن السعي وراء إرجاع كل الأمور إلى أحكام الدين .. » فهو يرى أن الشريعة لا تشغله بكل شيء ولا تستهدف جميع شؤون الحياة ، فساحة عملها محدودة بحدود هي ما تقتضيه الشؤون الأخرى فيه . أما الأمور التي هي خارجة عن تلك الحدود فتروكة للتفكير والعقل وحكمه . ولقد انتقد ابن خلدون بشدة رأى الدين يقولون بوجود طبّ نبوى .. ويصرح أن النبي إنما بعث ليعلمنا الشرائع ولم يبعث لتعريف الطب أو غيره من العادات .. ويرى ابن خلدون في العقل أنه من نعم الله ، ميزة بالإنسان على الخلقـات ، وأن الإنسان يستطيع أن يستبطـ ستة الله في خلقـه بقدرة هذا العقل ، كما أنه يستطيع أن يستفيد من تلك السنـ الثابتـة في جلب المنافـ ودفع المضارـ في حياته الشخصية وفي تقرير سياسـ عقلـية . وهذا يمكن القول : « .. إن ابن خلدون من الدينـ يعتمدـ على العقلـ ويـقـونـ به .. ولكنـ إلى حدـ ، فهوـ لا يـترـسلـ في الاعـتمـادـ على العقلـ استـراسـلاـ كـليـاـ ، بلـ إنـهـ يـرىـ أنـ نطاقـ مـركـاتـ العـقلـ مـحدودـ بـحدـودـ طـبـيعـةـ لاـ سـيـيلـ إـلـىـ اـجـتـياـزـهاـ بـالـحـاكـاتـ النـظـرـيـةـ وـحدـهاـ ، إـذـ العـقلـ البـشـرـيـ عـاجـزـ عـنـ إـدـراكـ ماـ يـقـعـ وـراءـ الـمـحسـوـسـاتـ مـنـ أـمـورـ التـوـحـيدـ وـمـسـائلـ الـعـادـ

وحقائق صفات الله وسائر الأمور الروحانية .

« وليس ذلك بقاذح في العقل ومداركه يقول ابن خلدون ويتابع أحکامه « .. بل العقل ميزان صحيح : فاحکامه يقینية لا كذب فيها . غير ذلك لا تطبع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة الشريعة وحقائق الصفات الإلهية ، وكل ما وراء ظوره . فإن ذلك طمع في مجال ومثال ذلك مثال رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب . فطمع أن يزن به الجبال وهذا لا يدركه ، على أن الميزان في أحکامه غير صادق . ولكن العقل قد يقف عنده ولا يتعدى ظوره . وأنى يكون له أن يحيط بالله وبصفاته ، فإنه ذرة من ذرات الوجود الخاصل منه . وتفطن في هذا غلط من يقدم العقل على السمع في أمثال هذه القضايا وقصور فهمه وأضلاله رأيه »

ويعلق الأستاذ العلامة ساطع الخصري على أحکام ابن خلدون هذه فيقول : إن ابن خلدون يقرر من جهة أن هدف الدين محدود ، ويرى من جهة أخرى أن قدرة العقل محدودة . ولذلك نجده يسعى إلى تمييز نطاق العقل من نطاق الدين .

ومن معاملة ابن خلدون لبعض القضايا الشرعية التي تظهر لأول وهلة أنها منافية للعقل ، يستنتج الأستاذ الخصري أن ابن خلدون كان يليجاً إلى تأويل النصوص الشرعية وفق ما تقتضيه المحاكمات العقلية .

وفي المقدمة كذلك تشبيهات مادية يمكن الخروج منها بأن عقلية ابن خلدون تمتاز بصفات أبرزها ، شدة التسوف ، ودقة الملاحظة ونوعة البحث والتعيم والقدرة على الاستقراء . وهو في استقراءاته يستند إلى « ملاحظة الواقعات ، وقلما نظر على آثار الاندفاع وراء المجردات والاسترسال في سبيل الاستنتاج » .

الباب الخامس

التزعة العلمية في التراث العربي

تمهيد — البجمع بين العلم والأدب — أسلوب الفارابي — تزعة ابن سينا إلى الاستقلال في الرأي — إيمانه بالتحرر العقلي — تفاؤله وإيمانه بالعقل والعلم — التوفيق بين الشريعة والفلسفة — فلسفة ابن رشد فتحت أبواب البحث — الإخلاص للحق والحقيقة في الرسائل والمؤلفات — إيمان بعض العلماء بالتغيير والتطور — سر البلاغة يقع في الصدق — الدقة والإخلاص للحقيقة في تحري الأحاديث النبوية — الشك والتجربة في أساليب المعتزلة — الدقة في إجراء التجارب — دستور البحث العلمي — الطريقة العلمية وإدراكه ابن الهيثم لأصولها وعناصرها .

رأينا تماماً لموضوع هذا الكتاب أن نجعل أحد أبوابه بحث (التزعع
العلمية في التراث العربي)

وقد سبق وظهر هذا البحث في مؤلفاتنا ، ولكننا — هنا — أدخلنا
عليه بعض التعديل ودعمناه بإضافات تناسب موضوع الكتاب وتكمله .

كان للعرب أساليب يسيرون عليها في الكتابة ، وقد أصابها تطور
وتغيير . فهي في صدر الإسلام غيرها في العصر العباسي حين أخذ
العباسيون ينادرون الحركات العلمية ويعملون على ازدهارها . وكان
للتقاليف الإغريقية والهندية ، والتقاليف الأخرى التي أخذ العرب عنها أثر
كبير على الأساليب . وكذلك كان للحديث وللأسس العلمية التي سار
عليها علماء الحديث في تحري الأحاديث النبوية أثر في إيجاد روح
الدقة في الكتابة وأسلوبها .

ولستا بحاجة إلى القول أن أصول المنطق الذي اقتبسه العرب عن
اليونان دخل في الأسلوب أيضاً ، فسيطر إلى حد على الكثيرين من
العلماء ، فكانوا يسيرون في كتاباتهم على قواعده وقوانينه ، وقد غالب على
كثير منها روح علمي صحيح وإخلاص للحق والحقيقة .

ومن الطبيعي أن تختلف الأساليب باختلاف العلماء والباحثين .
فنالأدباء من كان يجمع في أسلوبه بين الأدب والعلم ، ومنهم من كان
طابعه الدقة والوضوح . وسار آخرون في كتابة البحوث في مختلف الفروع

على أساس علمية تقرب من الأسس الحديثة ، فقد حوت من مظاهر الدقة في التفكير والاستنتاج ما هو محل تقدير العلماء الحديثين . وسيتجلى لنا أن العرب عرّفوا الطريقة العلمية الحديثة التي تعد من مبتكرات هذا العصر ، كما يتبيّن أن من العرب من سار عليها ومن سبق «بيكون Bacon» في إدراكها ، بل من سما على إدراكه إذ أدركه من عناصر هاما لم يدركه «بيكون» من بعده . وكذلك سار بعض العلماء في البحوث الدينية على أساس علمي فوضعوا الرسائل في ذلك ، وتوقفوا في عرضها عرضاً رائعاً هو في الواقع بداية للتأليف العلمي المنظم .

وقد امتاز العرب في الجمع بين فروع العلوم والأدب وفاقوا في هذا غيرهم ، فنجد من علمائهم من وقف على رونق الأدب وغاص في دقائق العلم وجمع بينهما . ومن يطلع على كتاب الخوارزمي في الخبر يجد أن المؤلف قد صاغ المادة الرياضية في أسلوب أدبي لاركاكة فيه ولا تعقيد ، ينم عن أدب رفيع وإحاطة بدقة في اللغة .

ونظرة في كتب البيروني تبين كيف يتعانق الأدب والرياضيات بما فيها الفلك والطبيعيات . وليس أدل على ما قلت من كتاب التفيم لأوائل صناعة التنجيم للبيروني ، فالأسلوب في هذا الكتاب سلس خال من الالتواء يخرج منه القارئ بثروتين : أدبية وعلمية ، ويشعر بذلكين : لذة الأسلوب العلمي ولذة المادة العلمية .

ومنهم من جمع في كتبه بين الأدب والنواحي الأخرى من المعرفة

كالفلسفة والعلوم والتاريخ وغيرها . ومن البحث الذي كتبناه عن الجاحظ في باب « مقام العقل عند المعتزلة » يتجلّى أن للجاحظ فضلاً على الأدب والفلسفة جميعاً . ففضله على الأدب أن أغرر معانيه وجعل له موضوعاً بعد أن كاد يكون شكلاً بحثاً . وفضله على الفلسفة أنه صاغها صياغة أدبية قريبة من الأذهان . . . فهو يعزّز كلام أرسطو باشعار الباحثين ، وقول الفلاسفة بأقوال الأدباء . . ويخرج من ذلك إلى نتيجة تلذ القارئ وتغذى العقل . . .

وكذلك أبو حيان التوحيدي امتاز في الجمع بين الأدب والحكمة وأصناف العلوم والمعارف . وقد وفق في ذلك مع الحافظة على الحقيقة في أصدق مظاهرها .

وارسل إلى « الدكتور نيكيل المستشرق الشيشكي » قبل عشرين عاماً كتاباً قدّماً في الجبر لابن بدر . وقد عبر عليه في مدريد . وبعد دراسته وجدت فيه نظاماً وتسلسلاً في ترتيب البحوث ، وشروحًا ضافية لأمبادى الرياضية وإبداعاً في حلول المسائل وعرض خطوات حلها عرضًا طريفًا فيه متعة فكري ولذة عقلية .

ونظرة في كتاب الفهرست لابن النديم نجد أنه سار على أسلوب خاص اقتصادي لا إطالة فيه ، ودون لغو أو مقدمات . وهو يقول في ذلك: « . . والنفوس تشرب إلى التتابع دون المقدمات ، وترتاح إلى العرض المقصود دون التطويل في العبارات . . . » وهو يأني إلى الفكرة فيعرضها

دون مواربة أو تمهيد . ويندفع إلى صميم الموضوع في دقة وإيجاز وضياء وأحكام . ويسطع على ذلك كله روح علمي صحيح . وهذا ما يجعلنا نرى أن ابن النديم يتحرى الصدق في كتابه العظيم ، ويسير في أمانة النقل إلى أبعد الحدود . ومن يتصفح الكتاب ومقدمته يتبين له صحة ما ذهبنا إليه . وكذلك امتاز أسلوب الفارابي — كما تجل了 من الفصل الرابع في هذا الكتاب — وقد اعترف له بذلك «كارادى فو» . والفارابي مبتكر لا مقلد . فقد أشجع عقله الخصب نظريات جديدة فيها ابتكار وفيها عمق . واعترف «مونك Munk » بأن العرب قد انتخبوا أرسطو وفضلوه على غيره لأن طريقة كانت أقرب إلى نزعاتهم العلمية من مذهب أفلاطون المخيالي ، ولأن منطقه كان سلاحاً نافعاً في المسائل الخلافية القائمة بين المدارس اللامهوية المختلفة . وكان ابن سينا — كما يتبيّن من الباب الرابع — يسير في أسلوبه على أساس منطقي ، لأن المنطق على رأيه «.. الآلة العاصمة للذهن عن الخطأ فيها تتصوره وتصدق به ، والموصولة إلى الاعتقاد الحق بإعطاء أسبابه وبريج سبله ..» . وفوق ذلك فأسلوبه علمي دقيق ، يتجلّى هذا في تعريفه الحكمـة وتقسيمها ، جاعلاً المنطق آلة لها . فعل أصوله سار ، وعلى قواعده اعتمد في بحثه ودرسه . إن انتماس ابن سينا في الحياة العامة وتعرضه لتقلباتها واندماجه في صميم مجتمعه ورحلاته المتعددة — كل ذلك قد أثر في آرائه ونظرياته فجعل في فلسفته مسحة من العملية ، وكانت أميل إلى الناحية العقلية منها إلى الناحية الروحية والتصوفية .

كان ابن سينا — كما تجلى في الباب الرابع — يقدس العقل ويرى فيه أعلى قوى النفس . والعقل يقاوم الوقوف وي العمل على الارتفاع ويفى النفس . وهذا قال ابن سينا بسلطان العقل . وقد تغلب هذا السلطان على سلطان الروح حتى إنه يرى في العقل سبيلا إلى الوصول إلى الملكوت . وخالف ابن سينا أرسطو وأفلاطون وغيرهما من فلاسفة اليونان في كثير من النظريات والأراء فلم يتقييد بها ، بل أخذ منها ما وافق مزاجه وانسجم مع تفكيره وزاد عليه ، وقال : إن الفلسفه يصيرون ويخطئون كسائر الناس . وهم ليسوا معصومين عن الزلل والخطأ . وهذا ما لم يجرؤ على التصریح به إلا النادر من الذين يملكون عقولا راجحة وبصيرة نافذة واستقلالا في التفكير . ولا شك في أن موقف ابن سينا هذا يدل على شجاعته وزعجه إلى الاستقلال في الرأي ورغبته في التحرر العقلي ، فهو لا يتقييد بأراء من سبقه ، بل يبحث فيها ويدرسها وي العمل فيها العقل والمنطق والخبرات التي اكتسبها . فإن أوصلته هذه كلها إلى تلك الأراء أخذ بها . وإن أوصلته إلى غير ذلك نبذها وبين فسادها .

وجعل ابن سينا للتجربة كذلك مكاناً عظيماً في دراسته وتحرياته وبلغها في طبعه . وتوصل عن طريقها إلى ملاحظات دقيقة ، كما توفق إلى تشخيص بعض الأمراض وتقرير علاجها .

وهذا لا عجب إذا رأينا أنه يحارب التشريح وبعض نواحي الكيمياء بحجج العقل وحده . فخالف معاصريه ومن تقدموه فيها يختص بتحويل

الفلزات الخصيصة إلى الذهب والفضة . وبنى إمكان إحداث هذا التحويل في جوهر الفلزات . وقد أوضحنا ذلك في الفصل الرابع عند البحث في مقام العقل عند ابن سينا .

وتجلى سلطان العقل عند ابن سينا في رأيه في الخوارق ، وينتهي في تعليله لها إلى أسباب وأمور تجري على قانون طبيعي يتصل بالجسم والنفس والعقل . كما يتجلى سلطان العقل في شرحه معنى العناية الإلهية . فهو — بعد أن تأمل في نظام العالم — أدرك أن صانعه مدبر حكيم عالم بما هو عليه هذا الوجود من نظام الخير والكمال . وهذا في رأيه معنى العناية الإلهية فالظواهر الطبيعية إنما تحدث حسب القوانين الطبيعية التي وضعها الصانع الحكيم وقيس الوجود بها . فالعناية الإلهية تعني جريان القوانين الطبيعية في العالم على أدق ما يمكن « .. وليس معناها الاهتمام بالأفراد والشعوب .. »

والإنسان في نظر ابن سينا يقترب من الكمال إذا اتسعت معرفته بالوجود وأدرك حقائق العالم واستغرق في تفهمها . ولا يتم ذلك إلا عن طريق الإرادة والعقل . وعلى الرغم من تقدير ابن سينا للعقل ومن إعانه بسلطانه إلا أنه في مواضع كثيرة يؤكد نقص العقل الإنساني . وهذا النقص يجعله في حاجة إلى القوانين المنطقية . ولهذا نرى ابن سينا قد اعتبر المنطق من الأبواب التي يدخل فيها الفلسفة ، كما أنها الموصى إلى الاعتقاد بالحق .

وكان ابن سينا يميل إلى التجدد والتحرر ، يدلنا على ذلك قوله : « . . حسبنا ما كتب من شروح لمذاهب القدماء . . وقد آن لنا أن نضع فلسفة خاصة بنا . . . »

وعالج ابن سينا موضوع السعادة — كما مر معنا في الباب الرابع — وأقى بآراء تدل على تفاؤله وإيمانه بأن الخير موجود في كل شيء . وهو لا يرى السعادة في اتباع كل لذة ، بل يراها في الخير والكمال . وكان يدعوا إلى التجرد عن المادة وشواقلها للوصول إلى السعادة الحقيقية . ولا يعني هذا أنه كان يدعو إلى الجمود والروحية البحتة . بل إنه كان يؤمن بالعقل والعلم . وحسبه أن يعتقد أن السعادة القصوى لا تكون إلا عن طريق العلم . وكان لاين سينا مثل يهيم بها ، وقد سخر عقله ومواهبه للدعوة إليها . وكان يؤمن بالتفكير ويقدسه كما كان كثير الثقة بالفطرة الإنسانية .

ومن علماء العرب من سار — فيما بعد — في أسلوبه على أساس التوفيق بين الشريعة والفلسفة كان ابن رشد . وهو الذي يعتمد بالنظر العقل كما تجلى معنا في الباب الرابع . وقد خالى ابن رشد في هذا الاعتماد إلى درجة جعله يحيز مخالفة الإجماع . وفي كتابه « تهافت التهافت » نراه يحيث بقوة على معرفة الحق لصاحبها وشكوه من أجله ، وعلى وجوب نبذ الهوى والتعصب بغير حق فذلك أجمل بالإنسان وأدعي إلى الإنصاف وهو يحاول دائمًا أن يفسر المعجزات والنبوة تفسيرًا يطابق العقل والوحي .

ولقد أطاع «بيكون» على مؤلفات ابن رشد ودرسها دراسة عميقه واستفاد منها فرائد جليلة كان لها أثر كبير في نتاجه واتجاهات فكره . وكان معجباً بابن رشد إعجاباً دفعه إلى الاعتراف «... بأن ابن رشد فيلسوف متين متعمق . صحيحاً كثيراً من أغلاط الفكر ، وأضاف إلى ثمرات العقول ثروة لا يستغنى عنها بسوها . وأدرك كثيراً مما لم يكن قبله معلوماً لأحد . وأزال الغموض من كثير من الكتب التي يتناولها بحثه ...» . واشتهر ابن رشد بالنقد . وكان أثره بالغاً عند اليهود والمسيحيين . فقد نقد شروح إسكتلدر فردوس وأغستيوس . وكذلك نقد ابن سينا وهاجمه ورد على الفارابي والغزالى . وكان شديداً في نقاده ورده قاسي اللهجة . ولكن القلم سما به في هذا إلى أعلى درجات الكمال الفكري .

لقد اقتبس الغرب فلسفة ابن رشد بكل ملتها ، وكان من حسناتها أن حلت عقال الفكر الأوروبي وفتحت أمامه أبواب البحث والمناقشة على مصاريعها . وعلى ذلك لم يكن من المستغرب أن يعجب مفكرو القرن الوسطى بشرح ابن رشد وإصابة آرائه . وهكذا نشأ مذهب الرشيدية للأخذ بالعقل عند البحث وعدم الاعتماد على الروايات الدينية .

كان ابن رشد مخلصاً للحق إلى أبعد الحدود . يسعى إلى الحقيقة ويعمل جاداً على الوصول إليها والأخذ بها دون اعتبار القائل أو الدين . وكان يدعوا إلى قبول الآراء الصحيحة سواء من مسلم أو غير مسلم . وقد أوردنا

نصوصاً من كتبه في الباب الرابع مما يؤيد ما ذهبنا إليه .

ويرى كثير من الفلاسفة وأعيان الفكر أن فلسفة ابن رشد تركت أكبر الأثر في أوروبا وأنخرجتها من ظلمات التقليد إلى نور العقل والتفكير . ولذا نجدهم يضعونه مع أفلاطون وأرسطو وكانت في صف واحد في الفلسفة العقلية .

ويتبين من الآراء التي بُنِيَّا في كتبه أنه كان بعيداً عن التصوف ، يتقييد بالعقل ولا يسير إلا على هداه . وكان من ذلك أن اصطدم بوجهة النظر الدينية في بعض المسائل فنشأ عداء بينه وبين رجال الدين أدى إلى اضطهاده في أواخر أيام حياته .

ومن أساليب العرب ما يمتاز بطابع الإخلاص للحق والحقيقة والدعوة إلى ذلك وإلى جعل البرهان دليلاً شاهداً . ولقد تضمنت بعض الرسائل القديمة نصائح وإرشادات إلى الكتاب ليسروا عليها حين الكتابة هي في الواقع الأساس الذي يجب أن يسلكه أصحاب الأقلام في بكل زمان .

ومن الطريف أن الدعوة إلى الإنصاف وإلى الحق والصدق والمعرفة كانت تدخل في مقدمات الكتب القديمة ورجماء في أول كتاب الرسالة العذراء لإبراهيم بن المديبر ما يلى : « . . . فتق الله بالحكمة ذهنك وشرح بها صدرك ، وانطق بالحق لسانك وشرف به بيانك . . . »

وابتدأ الحافظ كتابه الشهير الحيوان بما يلى : « . . . جذبك الله الشبه وعصبك من الحيرة ، وجعل بينك وبين المعرفة نسباً ، وبين

الصدق سبيلاً ، وحجبَ إليك التثبت وزين في عينيك الإنصاف . وأذاك حلاوة التقوى ، وأشعر قلبك عز الحق ، وأودع صدرك البر واليقين : وطرد عنك ذل اليأس ، وعرفت ما في الباطل من الذلة وما في الجهل من القلة . . .

وفي مقدمة كتاب تهافت الفلاسفة للغزالى ما يدل على الإخلاص بأجل عبارة . . . نسأل الله بمحاله الموف على كل نهاية ، وجوده المجاوز كل غاية ، أن يفيض علينا أنوار الهدایة ، ويقبض عنا ظلمات الضلال والغواية ، وأن يجعلنا من رأى الحق حقاً فآثر اتباعه واقتفاه ، ورأى الباطل باطلًا فاختار اجتنابه . . .

وفي كتاب معيار العلم في فن المنطق للغزالى ورد النص التالي في المقدمة : « . . . اللهم أرنا الحق حقاً ووفقنا إلى اتباعه ، وأرنا الباطل باطلًا وأعننا على اجتنابه . . . »

ومن هذه المقدمات ومن النصوص الكثيرة التي وردت في كتب الغزالى يتجلى أن الغزالى من الذين أخلصوا للحقيقة ، ومن المتعطشين إلى إدراك الحقائق حتى إنه جعل التمطش للحقيقة دأبه ودينه من أول أمره وريحان عمره .

وفي سبيل الحقيقة درس أكثر فروع المعرفة في أيامه وأمتلك ناصيتها وأحاط بدقائقها ، وكان في دراساته ومطالعاته يبحث عن الحقيقة وخلصاً لها . ولقد جعل الغزالى أول شرائط البحث عن الحقيقة « أن يكون الباحث ذا عقل مستقل تماماً . فالحقيقة لا يمكن الوصول إليها إلا من طريق

روح بحث حر مختار . . .

ولهذا لا عجب إذا رأيناه يحارب التقليد الأعمى ويقاومه ويحمل على المقلدين . وقد ندد في جميع أعماله وبحوثه بالتفكير « الموسوم بالتبعة والتقليل » وكان ينصح بإعمال العقل واتباع « منهج من البحث الحر غير التحيز » ، وبلغ من حرصه على ذلك أن يختتم كتابه « معيار العلم في فن المنطق » بدعاوة القارئ إلى أن ينظر فيه ويتأمله « بعين العقل لا بعين التقليد » .

وفي كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى يقول الكندي « . . . إن أعلى الصناعات منزلة وأشرفها مرتبة صناعة الفلسفة التي حددها علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان، لأن غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق ، وفي عمله العمل بالحق . . . »

وفي تعريف الفلسفة يقول الكندي : « . . . إن الفلسفة هي علم الأشياء بحقائقها، لأن كل شيء له حقيقة، وأن في معرفة الحق كمال الإنسان و تمامه . . . »

وتجلى معرفة الكندي لقدر الحق وقيمة الحق فيها ورد في بعض رسائله من آراء وأقوال ، فقال في هذا الصدد : « . . . وينبغي لنا أن لانستحب من الحق واقتناء الحق من أين أتى ، وإن أتى من الأجناس القاصرية عنا والأمم المبادلة لنا ، فإنه لا شيء أول بطالب الحق من الحق . وليس ينبغي بغض

الحق ولا تصغر بقائله ولا بالآئي به، ولا أحد يُخس بالحق ، بل كل
بشره الحق . . .

وقال ابن الهيثم في مقدمة كتابه «المناظر»: بأن غرضه في جميع ما
يستقر به ويتصفه استعمال العدل لا اتباع الهوى ، وأنه يتحرى في
سائر ما يميزه ويتقنه طلب الحق لا الميل مع الآراء حتى يظفر
بالحقيقة ويصل إلى اليقين .

وقد بيّن ابن الهيثم أن من الغايات التي توخاها من تصنيف الكتب
والرسائل إفاده من يطلب الحق ويؤثره في حياته وبعد مماته .
وفوق ذلك يتجلّى لنا من مصنفاته أنه كان متواضعاً منصفاً، دفعه
إخلاصه للحق إلى الاعتراف بالفضل للنبوة وتقدير العلماء السابقين
حق التقدير .

وقد ذكر البيهقي أن ابن الهيثم قال : « . . إذا وجدت كلاماً حسناً
لغيرك فلا تسبه إلى نفسك واكتف باستفادتك منه . . . »

ولابن الهيثم آراء فلسفية أدخل فيها شرذن الدنيا والدين ، وقد جعل علم
الحق وعمل العدل نتيجة الفلسفة . وهذا نزاه يخالف رأى الفلسفة
الإسلاميين الذين سبقوه أو الذين آتوا بعده . . . فلأنهم يجعلون علم
الحق وعمل العدل شرارة بين الفلسفة والدين على نحو مختلف تفصيله
باختلاف الفلسفه . . . » .

ويقول ابن الهيثم في هذا الشأن : «... إن لم أزل منذ عهد الصبا مروياً في اعتقادات الناس المختلفة ، ونمك كل فرقة منهم بما يعتقده من الرأى ، فكنت متشككاً في جميعه موقتاً بـأن الحق واحد ، وأن الاختلاف فيه إنما هو من جهة السلوك إلـيه . فلما كـملت لـادراك الأمور العقلية انقطعت إلى طلب معدن الحق ... فخضـت لـذلك ضروب الآراء والاعتقادات وأنواع علوم الـبيانات ، فلم أحظـمن ذـي منها بطائل ولا عرفـت منه للـحق منهجاً ولا إلى الرأى اليقيني مـسلكاً جـددـاً ، فرأـيت أنـي لا أصلـ إلى الحق إلاـ من آراء يـكون عـنصرـها الأمـورـ الحـسـبيةـ وـصـورـتهاـ الأمـورـ العـقـلـيةـ . فـلمـ أـجـدـ ذـلكـ إـلـافـهاـ قـرـوهـ أـسـطـوـطـالـيـسـ... فـلـمـ تـبـيـنـتـ ذـلـكـ أـفـرـغـتـ وـسـعـيـ فـ طـلـبـ عـلـومـ الـفـلـسـفـةـ ...» .

وبعد أن يعددـهاـ ويـعـدـ مـصـنـفـاتهـ يـقـولـ : «... ثمـ شـفـعـتـ جـمـيعـ ماـ صـنـفـتـهـ منـ عـلـومـ الـأـوـاـئـلـ بـرسـالـةـ بـيـنـتـ فـيـهاـ أنـ جـمـيعـ الـأـمـورـ الـدـيـنـيـةـ وـالـدـنـيـوـيـةـ هـيـ منـ نـتـائـجـ الـعـلـومـ الـفـلـسـفـيـةـ ... فـلـانـ غـرـةـ هـذـهـ الـعـلـومـ هـوـ عـلـمـ الـحـقـ ، وـالـعـلـمـ بـالـعـدـلـ فـيـ جـمـيعـ الـأـمـورـ الـدـنـيـوـيـةـ ، وـالـعـدـلـ هـوـ عـخـضـ الخـيـرـ الـذـيـ بـفـعـلـهـ يـفـوزـ اـبـنـ الـعـالـمـ الـأـرـضـيـ بـنـعـيمـ الـآـخـرـةـ السـمـاـوىـ ...» .
وابـنـ الهـيـثـمـ كـماـ يـتـبـيـنـ مـنـ كـتـابـهـ الـمـناـظـرـ وـيـتـجـلـيـ مـنـ آـرـائـهـ الـفـلـسـفـيـةـ حـرـيـصـ عـلـىـ طـلـبـ الـحـقـ وـالـعـدـلـ ، يـشـهـىـ لـيـشـارـ الـحـقـ وـطـلـبـ الـعـلـمـ ، وـذـلـكـ لـأـنـهـ قدـ اـسـتـقـرـ عـنـهـ ... آـنـهـ لـيـسـ يـنـالـ مـنـ الـدـنـيـاـ أـجـودـ وـلـاـ أـشـدـ قـرـبةـ إـلـىـ اللهـ مـنـ هـذـيـنـ الـأـمـرـيـنـ ...» .

ومن العلماء الذين امتازوا بروح علمي صحيحة البيروف . وهو من أكبر الباحثين الذين تركوا مأثر خالدة في العلوم والتاريخ والبيروفي - كما يتبين في الباب الرابع - باحث مخلص للحقيقة والحق وهو نزيه . وقد بين أذ التعصب عند الكتاب هو الذي يحول يحول دون تقريرهم للحق ، يتجلّى ذلك في مقدمة كتابه التفيس « الآثار الباقية عن الفرون الحالية » ، وقد أتينا عليها في الفصل الرابع .

ويتجلى من الآثار التي خلفها البيروفي في مختلف ميادين العلوم ومن كتابه « الآثار الباقية » أنه كان دقيق الملاحظة ، ناقداً صاحب النقد ، يعتمد على المشاهدة ولا يأخذ إلا ما يوافق العقل ، يكتب رسائله وكتبه مختصرة ومنقحة وبأسلوب مقنع وبراهين مادية .

وقد انتقد البيروفي المنهج الذي اتبّعه المندود ، لأنّه على رأيه غير علمي وحاصل بالأوهام . واستطاع بأسلوبه أن يبين - أحسن بيان - وجود التوافق بين الفلسفة الفيشاغورية والأفلاطونية والحكمة الهندية والكثير من مبادئ الصوفية . ويرى البيروفي أن « العلم اليقيني لا يحصل إلا من إحساسات يؤلف بينها العقل على نمط منطقي » وهذا هو الذي سبّط على طريقة البيروفي . ومن هنا كان ينبع نهجاً علمياً تجلّى فيه دقة الملاحظة والتفكير المنظم .

والبيروفي يمثل رغبة عصره في نقد الأمور والحركة في الرأي . ويقول المستشرق شخت « . . . والحق أن شجاعة البيروفي الفكرية وحبه للاطلاع

العلمي وبعده عن التورم وإنخلاصه للحقيقة ونساعمه — كل هذه الخصال كانت عديمة النظير في القرون الوسطى ، فقد كان البيروني في الواقع عبقرياً مبدعاً ذا بصيرة شاملة نافذة

وكتب بعض علماء العرب ما يدل على إيمانهم بالتغيير والتقدم والتطور ، قال القاضي عبد الرحيم البيساني : « . . . لا يكتب إنسان كتاباً في يومه إلا قال في غده لو غيرَ هذا لكان أحسن ، ولو زيد هذا لكان يستحسن ، ولو قدمَ هذا لكان أفضل ، ولو ترك هذا لكان أجمل . وهذا من أعظم العبر . وهو دليل على استيلاء النقص على جملة البشر » .

ومن كتاب العرب من كان يرى — كالمخوارizi الأديب — أن سر البلاغة يقع في الصدق ، وأن الصدق أساس النبوغ .

وما دمنا في صدد الإخلاص للحق وتوخي الحقيقة والدقة العلمية ، لابد لنا من الإشارة هنا إلى الطرق التي اتبعها علماء الحديث في الوصول إلى تمييز الحديث الموضوع من الحديث الصحيح .

كان الفقهاء مخلصين للحقيقة . وقد تجلى إخلاصهم هذا في تحري الأحاديث النبوية فساروا على أسس علمية جديدة ووضعوا للملك القواعد لتنقية الحديث وتمييزه .

رأى علماء الحديث وأئمّة الدين أن من الناس من يستبيح لنفسه أن يضع الأحاديث وينسبها كذباً إلى رسول الله .

ولما كان الحديث من أغزر المنابع للتشريع الإسلامي في العبادات

والمسائل الدينية ، وهذا ودفعاً لكل فرضي في وضع الأحاديث فقد وضع جماعة من العلماء طرقاً للتأكد من الحديث وتمييز صحيحه من موضوعه . ولسلكوا في ذلك طرقاً دقيقة علمية يصعب معها التلاعب والاختلاق ، كما وضعوا قواعد للتوصل إلى الحقيقة في الحديث « تتفق في جوهرها واتجاهها والأنظمة التي كشفها علماء أوروبا فيما بعد في بناء علم الميتودولوجية . . . »

قال علماء الحديث بالأمانة في نقل الحديث : وفرضوا وجوب تحري النص لأجل الوقوف على اللفظ الأصلي . ولقد وضع القاضي عياض رسالة في علم المصطلح هي أنفس ما صنف في مجموعها « . . . وقد سما بها القاضي إلى أعلى درجات العلم والتوفيق . . . »

ويعرف الدكتور أسد رسم بفضلها فيقول : « . . . وعلى الرغم من مرور سبعة قرون عليها فإنه ليس بإمكان رجال التاريخ في أوروبا وأميركا أن يكتبوا أحسن منها في بعض نواحيها . وأن ما جاء فيها من مظاهر الدقة في التفكير والاستنتاج تحت عنوان تحري الرواية والمحاجة باللفظ ، يضاهى أدق ما ورد في الموضوع نفسه في أهم كتب الإفرنج في ألمانيا وفرنسا وأميركا وإنكلترا . . . »

وطالب علماء الحديث بتعيين رواة الحديث ، والتدقيق في معرفة قيمة الحديث ووضعوا قواعد لتجريمه وتعديلاته . فلقد جاء في بعض مصنفاتهم ما يلى :

قال الإمام مالك بن أنس - وكان ذلك قبل اثني عشر قرناً : « لا يؤخذ العلم من أربعة ويؤخذ من سوى ذلك . لا يؤخذ من سفيه ، ولا من صاحب هوى يدعى الناس إلى هواه ، ولا من كذاب يكتب في أحاديث الناس وإن كان لا يفهم على أحاديث الرسول ، ولا من شيخ له فضل وصلاح وعبادة إذا كان لا يعرف ما يحدث به . . . ».

وهناك أقوال لغير هؤلاء تبيّن القواعد التي على أساسها يؤخذ الحديث وتوضّح الصفات التي يجب أن يتخلّى بها الرواى بقبول روايته .

وقدّم العلماء الحديث بحسب قوته والأخذ به إلى أقسام ، وأطلقوا على كلّ قسم اسمًا فقسموه إلى متواتر وآحاد .
فالمتواتر ما رواه جماعة يؤمن من تواطئهم على الكذب عن جماعة كذلك إلى رسول الله .

والآحاد هي الأحاديث غير المتواترة ، وقد قسموها أيضًا بحسب قوتها . وهكذا سار العرب والمسلمون في الحديث . ومنهم من كان يتركه إذا عرض القياس ، ومنهم من كان يتركه إذا خالف المعمول .

وكان للحديث أثر كبير في أسلوب العرب وتفكيرهم ، فهو من أكبر العوامل في نشر الثقافة في العالم الإسلامي - أقبل عليه الناس يتدارسونه ودارت عليه حركة الأمصار العلمية ولا سيما في صدر الإسلام . وعن طريقه انتشرت في العالم الإسلامي أنواع من الثقافة عدّة فالتاريخ

الإسلامي بدأ بشكل حديث كالذى ترى في كتب الحديث من مغازل وفضائل أشخاص وفضائل أمم .

ثم تطور التاريخ إلى أن صار كتاباً قائمة بنفسها . ودليلنا على ذلك أن كتب التاريخ الأولى كسيرة ابن هشام وما يروى ابن جرير عن ابن إسحاق ، والبلاذرى في فتوح البلدان يكاد يكون نمطها وأسلوبها نمط حديث وأسلوب حديث .

وقصص الأنبياء وما إليهم جاءت في القرآن ، وتتوسع فيها الحديث ، ثم توسع القصص فكان القصص

وفوق ذلك فقد ثبت أن الملاك الذي اتبعه العرب في تنمية الحديث وتمييز صحيحة من موضوعه قد أثر إلى حد في أساليب العلماء ، إذ أبان لهم أهمية اتباع الطرق التي تؤدي إلى الحق ، كما أوضح لهم منهاجاً دقيقاً للسير بموجبه للوصول إلى الحقيقة ، وإلى الصحيح من الواقع والأخبار والأقوال .

وكذلك كان للأساليب التي اتبعها علماء الحديث فضل كبير على التاريخ . . . وأصبحت القواعد التي ساروا عليها في تحرى الحقيقة هي المعول عليها لدى المؤرخين المعاصرين . . . وجعل تقديرهم وأعجاشهم . ولقد كان لعلماء الحديث فضل على التاريخ وأثر على الأساليب الذي يسرى عليه المؤرخون المعاصرون . وكذلك كان لعلماء التفسير فضل وأثر ، لا سيما وأن الأسس التي اتبعواها في أصول التفسير علمية وصحيبة ، يتجلى

ذلك في رسالة شيخ الإسلام ابن تيمية في أصول التفسير، وفي تفسير الرمخشري .

ووضع العرب مصنفات في علوم الدين سار بعضهم فيها على منهج علمي ، فكان الشافعى أول من وضع مصنفًا في أصول الفقه على أسس علمية . قال الأستاذ مصطفى عبد الرازق : « ... إذا كان الشافعى هو أول من وجه الدراسات الفقهية إلى ناحية علمية ، فهو أيضاً أول من وضع مصنفًا في العلوم الدينية على منهج علمي بتصنيفه في أصول الفقه ... »

واعترف الرازى بفضل الشافعى فقال : « ... اتفق الناس على أن أول من صنف في هذا العلم - أي أصول الفقه - الشافعى . وهو الذى رب أبوابه وميز بعض أقسامه من بعض وشرح مراتبها في القوة والضعف ... » ويقول جولد زيهير : « وأظهر مزايا الشافعى أنه وضع نظام الاستنباط الشرعى في أصول الفقه ، وحدد مجال كل أصل من هذه الأصول ، وقد ابتدع في رسالته نظاماً للقياس العقلى الذى ينبغي الرجوع إليه في التشريع من غير إخلال بما للكتاب والسنة من الشأن المقدم . رب الاستنباط من هذه الأصول وضع القواعد لاستعمالها بعد أن كان جزافاً ... »

ويتجلى أسلوب الشافعى العلمي في رسالته ، فهو يسلك في سرد المباحث وترتيب الأبواب نسقاً مقرراً في ذهن مؤلفها « وقد يختل اطراده أحياناً ويتحقق وجه التتابع فيه ، ويعرض له الاستطراد ويلحقه التكرار

الغوص، ولكنه على ذلك كله بداية قوية للتأليف العلمي المنظم في فن
جمع الشافعى لأول مرة عناصره الأولى . . .

وتتجه الرسالة اتجاهها منطقياً إلى وضع الحدود والتعارف أولاً، ثم
الأخذ بالتقسيم مع التبليغ والاستشهاد لكل قسم . « وقد يعرض الشافعى
لسرد التعريف المختلفة ليقارن بينها وينهى به التحخيص إلى تخيير ما يرضيه
منها . . . »

وكذلك تمتاز الرسالة بالأسلوب الذى اتبعه فى « الحوار الجدلى المشبع
بصور المنطق ومعاناته، حتى لا يكاد تحسبه لما فيه من دقة البحث ولطف
الفهم وحسن التصرف فى الاستدلال والتفض ومراعاة النظام المنطقي حواراً
فلسفياً، رغم اعتقاده على النقل أولاً بالذات واتصاله بأمور شرعية خالصة . »

* * *

وسار المعتزلة — كما جاء فى الباب الثالث — في أسلوبهم على أساس
العقل ، وكان العقل مقياسهم . وهذا ما جرد كتاباتهم وأراءهم من
الأساطير الخرافية . وفي أقوال بعض المتكلمين من المعتزلة نجد ما يدل
على أنهم قد وضعوا الأسس التي بني عليها — فيما بعد — علم البحث
والمناظرة .

وسار النظام — أحد آئمة المعتزلة — في كتاباته على الشك والتجربة

واعتبر الشك أساساً للبحث . وقد قال في هذا الشأن : « .. الشك أقرب إليك من المحادد . ولم يكن يقين قط حتى صار فيه شك . ولم يستقل أحد من اعتقاد إلى اعتقاد غيره حتى يكون بينهما حال شك ... ». وعلى ذكر الشك نذكر قوله لأبي هاشم البصري وهو « .. الشك ضروري لكل معرفة ... »

واستخدم النظام التجربة كما يستخدمها علماء هذا العصر . وجاء في كتاب الحيوان للباحث ذكر تجارب كثيرة للنظام في الحيوان وغير الحيوان لا يسع المجال لشرحها . وهي أمثلة على التزعة العلمية والتجربة الصحيحة القائمة على الدقة والمنطق .

وفوق ذلك وضع النظام منهجاً للدرس . فهو ينقد من يسر في تعلمه على طريقة حشو المعلومات في الذهن وقال : ينبغي على طالب العلم أن يتخير من الكتب الجيدة المتنقى ، لأن العلم ليس في جمع الكتب وحفظ ما فيها وإنما هو بالتعقل .

وجاء الباحظ بعد النظم وسار على غراره في منهج البحث وتحرير العقل ، وفي الشك والتجربة قبل الإيمان واليقين . وقد ذكرنا ما يؤيد ما ذهبنا إليه في الباب الثالث وأوضحتنا أن الباحظ كان يفضل التجربة على كل نقل ، ولا يأخذ بقول أحد حتى يتحقق ذلك بنفسه ، وأنه كان يجري في تفسيره للظواهر والطباخ حسب العقول وطبع الأشياء . وأبيان صراحة

بأن العقل الصحيح يجب أن يكون أساساً من أساس التشريع .
ولقد آمن بالحاخط بسلطان العقل وأخضع الأدب والفلسفة له .
حتى الحديث نقهه وأخضعه ، ولم يقبل الأخذ إلا على أساس العقل .
وإذا اختلف الناس في الحديث ، فالمحكم للعقل لا لغيره .

وظهر من علماء العرب من دعا إلى الدقة في العمل وإجراء التجارب
والاحتياط في الاستنتاج . ومن هؤلاء « جابر بن حيان » من أعلام علماء
العرب الذين أسلوا أجل الخدمات إلى الكيمياء والعلوم الطبيعية .
كان جابر شغوفاً بالكيمياء وعالماً فيها بالمعنى الصحيح ، فقد درسها دراسة
واافية ووقف على ما أنتجه الدين سبقوه ، وعلى ما بلغته المعرفة في هذا
العلم في زمانه . وليست هذه المعرفة الشاملة هي التي جعلته علماً فيها ،
بل إن تغييره الأوضاع يجعل الكيمياء تقوم على التجربة والملاحظة
 والاستنتاج – كل هذه العوامل جعلته من المقدمين في تاريخ تقدم الفكر
لقد فحص جابر ما خلفه الأقدمون ، فخالف أرسطو في نظريته عن
تكوين الفلزات ، ورأى أنها لا تساعد على تفسير بعض التجارب فعدل
عن النظرية وجعلها أكثر ملاءمة للحقائق العلمية المعروفة إذ ذاك .

وقد شرح تعديله هذا في كتاب « الإيضاح » ، وخرج من هذا التعديل
بنظرية جديدة عن تكوين الفلزات ، وبقيت هذه النظرية معمولاً بها حتى
القرن الثامن عشر للميلاد .

ويمتاز جابر على غيره من العلماء بكونه في مقدمة الذين عملوا التجارب

على أساس علمي - وهو الأساس الذي نسير عليه الآن في المعامل والختيرات . لقد دعا جابر إلى الاهتمام بالتجربة وحث على إجرائها مع دقة الملاحظة ، كما دعا إلى التأني وترك العجلة وقال : إن واجب المشغل في الكيمياء هو العمل وإجراء التجربة ، وأن المعرفة لا تحصل إلا بها . وطلب من الذين يعنون بالعلوم الطبيعية ألا يحاولوا عمل شيء مستحيل أو عديم النفع ، وعليهم أن يعرفوا السبب في إجراء كل عملية ، وأن يتفهموا التعليمات جيداً « لأن لكل صناعة أساليبها الفنية » على حد قوله . وطالبهم بالصبر والثابرة والتأنى باستنباط النتائج واقتفاء « أثر الطبيعة مما تريده من كل شيء طبيعي » .

و فوق ذلك طالب المشغل بالكيمياء أن يكون له أصدقاء علصون يرکن إليهم، ويحملون مزاياه وصفاته من صبر وثابرة وعدم الوقف عند الظاهر . لهذا لا عجب إذا كان جابر قد وفق في كثير من العمليات كالتبخير ، والتقطير ، والتكتليس ، والإذابة ، والتبلور ، والتصعيد ، وغيرها من العمليات في الكيمياء فوصفها وصفاً هو في غاية من الدقة ويشمل الغرض من إجراء كل منها .

واعتبر بعض علماء العرب الكتابة غير دقيقة إن لم تسبقها تجرب .
فقال الجلد كي عن الطغرائي : « .. كان الطغرائي رجلا على جانب
عظم من الذكاء ولكنه لم يعمل إلا قليلا من التجارب . وهذا أمر يجعل
كتاباته غير دقيقة .. »

ووضع أبو بكر الرازي في كتابه «سر الأسرار» منهاجاً أوضع فيه

الأسلوب الذي يسير عليه في إجراء تجاري، فكان يتدارس بوصف الماد التي يشتمل بها ثم يصف الأدوات والآلات التي يستعملها؛ وبعد ذلك يصف الطريقة التي يتبعها في تحضير المركبات.

ومن العلماء العرب الذين اشتهروا بالتدقيق — حين البحث في النبات — رشيد الدين بن الصوري. فقد كان يستصحب معه مصراًً وعده الأصباغ والليق على اختلافها وتنوعها فكان يتوجه رشيد الدين بن الصوري — كما جاء في طبقات الأطباء — إلى الموضع الذي بها النبات «.. مثل جبل لبنان وغيره من المواقع التي قد اختص كل منها بشيء من النبات، فيشاهد النبات ويتحققه ويريه بالمصور فيعتبر لونه ومقدار ورقه وأخصائه وأصوله ويصور بحسبها ويجتهد في حماكتها. ثم إنه سلك أيضاً في تصوير النبات مسلكاً مفيداً، وذلك أنه كان يرى النبات للمصور في إثبات نباته وطراوته فيصوّره، ثم يريه إليه أيضاً وقت كماله وظهور بزره فيصوّره تلو ذلك، ثم يريه إليه أيضاً في وقت ذواه ويسه فيصوّره، فيكون الدواء الواحد يشاهده الناظر إليه في الكتاب وهو على أنحاء ما يمكن أن يراه به في الأرض، فيكون تحقيقه له أتمًّا ومعرفته له أبين ..».

ومن الرسالة السابعة من رسائل إخوان الصفاه يتبيّن أن العرب أتبعوا دستوراً محكماً في البحث العلمي ينحصر في تسعه أحكام. وهي كما وردت في الجزء الأول على النحو التالي:

- السؤال الأول** : هل هو ؟ يبحث عن وجود الشيء أو عدمه .
والخواب نعم أو لا .
- السؤال الثاني** : ماهو ؟ يبحث عن حقيقة الشيء .
- السؤال الثالث** : كم هو ؟ يبحث في مقدار الشيء .
- السؤال الرابع** : كيف هو ؟ يبحث عن صفة الشيء .
- السؤال الخامس** : أي شيء هو ؟ يبحث عن واحد من الجملة أو عن بعض من الكل .

- السؤال السادس** : أين هو ؟ يبحث عن مكان الشيء أو عن رقابته .
- السؤال السابع** : متى هو ؟ يبحث عن زمان كون الشيء .
- السؤال الثامن** : لم هو ؟ يبحث عن الشيء المعلول .
- السؤال التاسع** : من هو ؟ يبحث في التعريف بالشيء .

وهذه الأسئلة تدل على الاتجاه العلمي الذي كان يسير عليه بعض علماء العرب في بحوثهم وكتاباتهم وهو يحصر اتجاهات العقل « . . . ولكن لا يقر المتجه الذي ينبغي أن يتوجه فيه العقل إزاء كل بحث بعينه . . . ». ولا يقف الأمر عند هذه الحدود ، بل نجد أنه وجد في العرب وبين علمائهم من كشف عناصر الطريقة العلمية المعروفة الآن ، والتي تميز هذه المخصوصة عن التي سبقتها .

وقد جعلنا بحثنا يدور حول السؤال الآتي :

هل وجد في العرب من سار على الطريقة العلمية وسلك في أصولها ؟

ما كنت أظن أن للعرب أثراً في كشف عناصرها والتحويد إلى أصولها حتى بحثت في مآثر العرب في الفيزياء واطلعت على كتاب «الحسن بن الهيثم : بحوثه وكشفه البصري للأستاذ مصطفى نظيف».

ويشتمل هذا الكتاب النفيس على بحوث علم الضوء الموجودة في كتاب المناظر لابن الهيثم وفي مقالات أخرى . وقد أخذها الأستاذ مصطفى نظيف وتبين النظر واتجاهات التفكير فيها ، وبعد أن درسها وفحصها وأعمل فيها التحليل والموازنة والمناقشة ثبت له أن ابن الهيثم ... قد توافرت فيه مميزات التفكير العلمي الصحيح ... وهي تدل على مدى نضج الفكر وعمق النظر في عصر ابن الهيثم على النحو الذي وردت في بحوثه في الضوء .

وأرى قبل التدليل عليها ، أن ألفت النظر إلى أن علماء العرب لم يتسعوا في الطريقة على النحو الذي توسع فيها واستغلها علماء الغرب الآن ، كما أن العلماء العرب لم يدركون ما لهذا الأسلوب من شأن خطير كما أدركه علماء هذا العصر . ولكن يمكن القول إن «كتاب المناظر لابن الهيثم» يدل على أنه وجد بين العرب من سار في بحوثه على الطريقة العلمية ، كما وجد بين علمائهم من سبق بيكون Bacon في إنشائهما بل ومن زاد على طريقته التي لا تتوافق فيها جميع العناصر الالزمة في البحوث العلمية .

أما العناصر الأساسية في طريقة البحث العلمي فهي : الاستقراء ،

والقياس ، والاعتماد على المشاهدة أو التجربة ، والتخيل .

ولقد أدرك ابن الهيثم الطريقة المثلى وقال بالأخذ بالاستقراء والقياس والتخيل وضرورة الاعتماد على الواقع الموجود على المنوال المتبوع في البحوث العلمية الحديثة . ففي «كتاب المناظر» عند البحث مثلاً في كيفية الإبصار واختلاف العلماء فيه يقول «... ونبتدىء في البحث باستقراء الموجودات وتصفح أحوال البصارات وتمييز خواص الجزيئات ، ونلتفط باستقراء ما يختص البصر في حال الإبصار وما هو مطرد لا يتغير ، وظاهر لا يشتبه من كيفية الإحساس . ثم نرق في البحث والمقاييس على التدريب والتدريب مع انتقاد المقدمات والتحفظ في الغلط من النتائج ، ونجعل غرضنا في جميع ما نستقر به ونتصفحه استعمال العدل لا اتباع الهوى ، ونتحرى في سائر ما نميزه وننتقده طلب الحق الذي به يشفع الصدر ، ونصل بالتدريج واللطف إلى الغاية التي عندها يقع اليقين ، ونظهر مع النقد والتحفظ بالحقيقة التي يزول معها الخلاف وتنحس به مواد الشبهات ... وما نحن مع ذلك براء مما هو في طبيعة الإنسان في كدر البشرية ولكننا نجهد بقدر ما هو لنا من القوة الإنسانية ، ومن الله نستمد العون في جميع الأمور ...» .

ومن أقواله هذه تجلى لنا الخطة التي كان يسير عليها في بحوثه ، وأن غرضه في جميع ما يستقر به ويتصفحه «استعمال العدل لا اتباع الهوى » .

وبعد ذلك نراه رسم الروح العلمية الصحيحة ، وقد يبين أن الأسلوب العلمي هو في الواقع مدرسة للمخلق العالمي ، فقواعد他的 التجدد عن المحوى ، والإنصاف بين الآراء، فيكون قد سبق علماء هذا العصر في كونه ليس المعانى وراء البحث العلمي الحديث . وكان يرى في الطريق المؤدى إلى الحق والحقيقة ما يفتح الصدر — على حد تعبيره — وهذا ما يراه باختصار هذا العصر من رواد الحقيقة العاملين على إظهار الحق . فإن وصلوا إلى ذلك فهذا غاية ما يبغون ويؤملون .

وابن الهيثم في طريقة العلمية التي اتبعها في بحوثه وكشفه الضوئية قد سبق بيكون Bacon في طريقة الاستقرائية . وفوق ذلك سما عليه . وكان أوسع منه أفقاً وأعمق تفكيراً . وهو وإن لم يعن كما عنى بيكون بالفلسف النظري وتأليف المؤلفات التي يعرض فيها الآراء النظرية في طرق البحث ويلزم العلماء بها إلزاماً، فحسبه أنه اتبع الطريقة الصحيحة في بحوثه وجرى عليها عملاً وفعلاً ، وأن الأمر جاء منه على بينة وروية وإمعان فكر وحسن تقدير .

ويذهب الأستاذ مصطفى نظيف إلى أكثر من هذا فيقول : « . . . بل وإن ابن الهيثم قد عمق تفكيره إلى ما هو أبعد غوراً بما يظن أول وهلة ، فأدرك ما قال من بعده « ماك » و « كارل بيرسون » وغيرهما من فلاسفة العلم المحدثين في القرن العشرين . أدرك الوضع الصحيح للنظرية العلمية وأدرك وظيفتها الحقة بالمعنى الحديث .

ويمكن القول أنه من نصوص وأقوال ابن الهيثم أن تفكيره اتجه إلى الوجهة التي يتوجه إليها التفكير العلمي الحديث . . . وأنه ليس من المبالغة قد أدرك عن بينة الطريقة الحديثة في البحث العلمي وأدرك الأوضاع يضمنا القول أنه الصحيحة لما نسميه الحقائق العلمية . . . »

وفعلاً سلك ابن الهيثم في بحوثه الطريقة الحديثة في البحث . وقد وصل بسلوكه إلى الحقيقة التي ينشدتها بالمعنى الذي رأه . وهذا يتجلّي بأجلي بيان وأبلغ صورة في الكتاب النفيس (الحسن بن الهيثم - بحوثه وكشوفه البصرية) تأليف الأستاذ مصطفى نظيف .

ومن الحق أن أشير إشارة بسيطة إلى موضوعات كتاب «المناظر» فلقد استدل ابن الهيثم في جميع بحوثه في الضوء على القوانين ، والقوانين الأساسية بتجارب ، واستعان بإجراء التجارب بالمعنى الذي نعنيه الآن . وذهب إلى أبعد من ذلك ، فقد أدرك قيمة التجربة في البحوث العلمية . . . فهو لا يعتمد على التجربة في إثبات القواعد أو القوانين الأساسية فحسب ، بل يعتمد عليها أيضاً في إثبات النتائج التي تستنبط بالقياس بعد ذلك من تلك القواعد والقوانين . . . »

ومن مميزات ابن الهيثم أنه كان يشرح الجهاز ويبيّن وظيفة أجزائه المختلفة . واستعمل أجهزة مبتكرة لشرح الانعكاس والانعكاظ . وتدل تجاربه وحساباته أنه استطاع أن يجمع بين مقدراته الرياضية وكفايته العلمية المتأنة . . . يدل عليها صنع الأجهزة واستعمالها في

الأغراض المختلفة . . .

وكذلك يمتاز كتاب «المناظر» بعنية ابن الهيثم بالقياس . فهو بعد أن يثبت المبادئ الأولية بالتجربة ، يتخذ تلك المبادئ قضايا يستنبط منها بالقياس النتائج التي تفضي إليها . ويشرح على هذا النط
كثيراً من الظواهر الهامة في الصورة . . .

ويتبين من موضوعات الكتاب أيضاً أن ابن الهيثم قد أدرك قيمة التثليل في البحوث العلمية ، وهذا استuan به في كثير من الأحيان ، وكان في ذلك موقفاً وفي بعضها مبتكرأ أو ملهمأ .

والذى نستخلصه من مآثر ابن الهيثم ونتائج الفكري أنه سلك في البحث سبيلاً تتوافر فيه خصائص البحث العلمي . وقد خرج الأستاذ مصطفى نظيف من دراسته لبحث ابن الهيثم في الصورة بالقول الآتى : « . . . ليكن ابن الهيثم قد استفاد بعلومات من تقدمه وبحوث من تقدموه ، فقد استفاد حتى طوعاً أو كرهاً . ولكنه أعاد البحث عن كل هذه الأمور من جديد ، ونظر فيها جميعاً نظراً جديداً لم يسبق إليه أحد من قبله . واتجه في هذا النظر وجة جديدة لم يوها أحد من المتقدمين ، وأصلاح الأخطاء وأتم النقص وابتكر المستحدث من المباحث وأضاف بجديد من الكشف ، وسيق في ذلك غيره من الأجيال والعصور ، واستوفى البحث إجمالاً وتفصيلاً ، سلك في البحث سبيلاً تتوافر فيه خصائص البحث العلمي مع ما في هذه الطرق من قصور ومع ما فيها من ميزات .

واستطاع أن يؤلف من كل ذلك وحدة متربطة الأجزاء على قدر ما كان يمكن أن ترتبط به أجزاؤها في عصره . ان وجدنا فيها عيباً أو نقصاً فتلك سنة الله في المباحث العلمية . وهو فيها لم يبدع ولم يبتكر فحسب ، بل هو أقام بها الأسس التي انبني عليها صرح علم الضوء من بعده . . . » .

الخاتمة

رأى وتجهيه :

الآن . . . وقد أتينا على ختام الكتاب لا بد لنا من التركيز على نقطتين هامتين :

الأولى : تتصل بحاضن الغرب

والثانية : تتعلق بحاضر العرب

فالنقطة الأولى تدور حول أثر الطريقة العربية على الغرب ، وهي الطريقة التي سار عليها العرب وفلسفتهم وعلمائهم في تمجيد العقل وفي الاعتماد عليه واعتباره الدليل والحكم والقائد . وقد مهدت هذه الطريقة إلى عصر النهضة وبعثت أوروبا الجديدة .

ولقد خرج الدكتور لويس برنارد «أستاذ تاريخ الشرق الأدنى والأوسط في جامعة لندن» من دراساته بأن أوروبا تحمل ديننا مزدوجاً للعرب .

١ — حافظ العرب على الميراث الفكري والعلمي الذي خلفه اليونان وتوسعوا فيه ونقلوه إلى أوروبا .

٢ — تعلمت أوروبا من العرب طريقة جديدة للبحث ، وضفت

العقل Reason فوق السلطة Authority ، ونادت بوجوب البحث المستقل والتجربة وكان هذين الدرسین الفضل الكبير في القضاء على العصور الوسطى والإيدان بعصر النهضة في أوروبا

وفي كتاب المسائل الطبيعية الذي ألفه « قبل ثمانية قرون » العالم الإنكليزي « أدلارد أوف باث Adelard of Bath » يتجلّى إعجابه بطريقة العرب في جعل العقل الدليل والقائد ، وذلك من الفقرات التالية ، وهي موجهة من « أدلارد » الذي درس في الجامعات العربية وتأثر بطريقة علماء العرب إلى ابن أخيه الذي درس في جامعات الفرنجية وتأثر بطريقة علماء الفرنجية .

« . . . إنني وقادتي ودليلي هو العقل — قد تعلمت شيئاً من أساتذتي العرب ، وأنت تعلمـت شيئاً مختلفاً عنه .

لقد بهرتك مظاهر السلطة Authority فوضعت في رأسك بلحاماً تقاد به . وإلا فبأى اسم آخر تسمى السلطة سوى أنها بلحام ؟ فكما إن الحيوانات الضاربة تقاد من مقودها حيث يشاء الإنسان من غير أن تدرى لماذا تقاد ولا أين تقاد ، وإنما تتبع الحبل الذي يجرها . كذلك كثير منكم يرسف في أغلال البساطة وتصديق كل ما يسمع ويقودكم إلى الخطر سلطة الكتاب والمؤلفين .

إن الإنسان قد منع العقل لكي يستخدمه حكماً عالياً في الفصل بين الحق والباطل .

وعلينا أن نبحث أول شيء عن العقل . فإذا اهتدينا إليه — لا قبل أن نهتدى إليه — نبحث في السلطة فإن سايرت العقل قبلناها . إن السلطة وحدها لا تبعث في نفس الفيلسوف ثقة ولا يجوز أن تستخدم السلطة لمثل هذا الغرض

ويعرف «غودناف لوبيون» بأن العرب أول من آمن بما نطلق عليه (حرية الفكر) و (السامح الديني) .

ومن حكماء العرب ابن باجة من قال : إن العلم النظري وحده قادر على الوصول بالإنسان إلى فهم ذاته وفهم العقل الفعال . وكان لهذه النظرية أثر كبير عند الفرق المسيحية وفلاسفة الكتبة مما جعل القديس «توما والبرت الكبير» يؤلفان رسائل خاصة لإبطالها . وبذلك يكون ابن باجة قد مهد السبيل للاتجاه الجديد الصحيح في الفلسفة في الشرق والغرب معاً .

واقتبس الغرب فلسفة ابن رشد بكمالها التي تقوم على إعزاز العقل وتجيده ، والتي كان لها تأثير عظيم في أوروبا .

وقد اطلع «بيكون» على فلسفة ابن رشد ومؤلفاته ودرسها دراسة عميقة واستفاد منها فوائد جليلة كان لها أثر كبير في نتاجه واتجاهات فكره . كان معجبًا بابن رشد إعجاباً إلى الاعتراف بأن ابن رشد فيلسوف متين متعمق . . . صحيح كثيراً من أغلاط الفكر وأضاف إلى تراث العقول ثروة لا يستغنى عنها بسوها . وأدرك كثيراً مما لم يكن قبله معلوماً لأحد ،

وأزال الغموض من كثير من الكتب التي يتناولها بمحضه
وكان من حسنات فلسفة ابن رشد أن حلت عقال الفكر وفتحت
 أمامه أبواب البحث والمناقشة على مصاريها . ونشأ مذهب الرشدية للأخذ
 بالعقل عند البحث وعدم الاعتماد على الروايات الدينية . ويرى كثير
 من الباحثين أن فلسفة ابن رشد تركت أكبر الأثر في أوروبا وأخرجتها
 من ظلمات التقليد إلى نور العقل والفكر .

وي يمكن القول انه لو لا إنقاذ العرب لكتوز اليونان الفكرية وصيانتهم
 لها ، ولو لا تساغهم وطريقتهم في تقديم العقل على النقل لتأخرت
 نهضة أوروبا الفكرية عدة قرون كما يقول الأستاذ ليبرى .

أما النقطة الثانية ؛ فهي تتصل بحاضر العرب ونهاياتهم الحديثة، ذلك
 أن العرب في هذا العصر هم بأشد الحاجة إلى الروح التي تجلت في
 التراث العربي الإسلامي وسادت المعتزلة وبعض فلاسفة العرب وحكمائهم
 تلك الروح التي تمجّد العقل وتندعو إلى التجدد وتقديس حرية الفكر وتنزع
 إلى الخلاص والانعتاق من قيود الماضي وأغلال التقليد وتقول بالتحرر
 من سلطان القدر .

إن هذه الروح هي التي تسير الطريق لحل المشاكل العديدة التي
 تواجهه العرب في هذه الأيام وتعوق سيرهم .

إن هذه الروح هي التي يجب أن تسود المجتمع العربي ، وهي التي
 تدفع إلى التقدم المستمر والنمو المتواصل وتحول دون تعطيل العقل وتجمده ،

فينطلق متحركاً خلاةً متنجاً في سائر ميادين الحياة .

يجب أن يدرك العرب في هذا العصر أن التقدم لا يصل إليهم إلا على جسر من حرية الفكر – هذه الحرية التي كان المعتزلة وفلاسفة العرب يرون فيها الجمال والقداسة والخلاص .

إن هذه الحرية هي التي أخرجت للعالم الحضارة العربية وهي التي أثمرت التقدم في العلوم والأفكار حتى العرب في القرون الوسطى .

إن هذه الحرية هي من العوامل الأساسية التي دفعت العرب إلى القيام بدورهم بمحماة متناهية وفهم قوي ، وبذلك هبوا العقول للتفكير العلمي الحديث .

لقد أنتج العرب وأثمرت قرائحهم عندما كانوا أحرازاً وعندما كانوا يؤمنون بحرية الفكر ويطبقونها ، ويقدسون العقل ويصدعون لأحكامه . ولكن حينما ابتلوا بالاستعمار وما صحبه من ضغط على المواهب وكتب للحربيات وقتل للقابليات – أقول : حينما ابتلوا بذلك ضعفت عزائمهم وتبللت عقولهم وهزلت هممهم وأحاطتهم الخمول واليأس حتى لقد تسرب إلى الكثيرين أن العرب ليسوا أهلاً لعقلائهم المبدعين ولا أكفاء لحمل الرسالات ولا صالحين لخدمة المدينة .

وأقولها كلمة صريحة : لن يقدر مواهب العرب أن تتحرك ولا لقابلياتهم أن تثمر وتنتج ، ولا مجتمعهم أن ينهض ويشر ، إلا إذا تحرروا تحرراً كاملاً من الاستعمار – باشكاله وألوانه – الذي يقوم على الإرهاف

والضفط وكبت الحرية الفكرية وقتل القابليات وتجميد المواهب .
ولن يقدر للعرب أن يتقدموا إلا إذا آمنوا بحرية الفكر وطبقوها
وجعلوا للعقل مجالاً واسعاً في أحكام الفقه .

ولأنه لواجب مقدس تفرضه رسالة الحياة على المفكرين والمؤجّلين أن
يعملوا على إحياء روح المعتزلة والفلسفـة العربـ في إعزـاز العـقل واعتـبارـه
الـدلـيلـ والـقـائـدـ والـحـكـمـ وفي « تخفيف الإيمان المطلق بـسلطـانـ القـضـاءـ
والـقـدرـ » .

وأرى كما يرى بعض الكتابـ أن إحياء هذه الروح أمر لا بد منه
إذا كـنا نـريدـ أن نـسـيرـ معـ الزـمـنـ وـنـدـفعـ بـقـومـناـ إـلـىـ التـقـدـمـ وـخـدـمةـ الـحـضـارـةـ
الـإـنـسـانـيـةـ .

أهم مصادر الكتاب

القرآن الكريم
 آثار أبي العلاء المعري ، جمع وتحقيق لجنة من وزارة المعارف بمصر
 آراء أهل المدينة الفاضلة ، للفارابي
 ابن باجة ، للدكتور عمر فروخ
 ابن طفيل وقصة حي بن يقطان . للدكتور عمر فروخ
 أبو العلاء المعري ، لأحمد تيمور
 إحصاء العلوم ، للفارابي
 إحياء علوم الدين (٤ أجزاء) ، للغزالى
 إخبار العلماء بأخبار الحكماء ، لابن القفعى
 الإدراك الحسى عند ابن سينا ، لمحمد عثمان نجاشى
 الإشارات والتنبيهات ، لابن سينا
 اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، لفخر الدين الرازى
 البرهان ، لابن سينا
 تاريخ حكماء الإسلام ، للبيهقي
 تاريخ الفلسفة في الإسلام ، لدى بور

تاريخ الفكر الأندلسي ، لأنجل بالشيا وترجمة الدكتور حسين مؤنس

تاريخ فلاسفة الإسلام ، للطفي جمعة

تجديد ذكرى أبي العلاء ، لطه حسين

تراث العرب العلمي ، لقديري حافظ طوقان

التصوف الإسلامي ، لزكي مبارك

تفسير ما بعد الطبيعة ، لابن رشد

التفسير لأوائل صناعة التنجيم ، للبيرولي (مخطوط)

تلخيص كتاب المقولات ، لابن رشد

تمهيد ل تاريخ الفلسفة الإسلامية ، لمصطفى عبد الرزاق

تنقیح المناظر ، لابن الهیم

تهافت التهافت ، لابن رشد

تهافت الفلاسفة ، للغزالی

الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة ، جمع وتقديم محمد خلف الله

الباحث ، لشفيق جبرى

الخبر والمقابلة ، محمد بن موسى الخوارزمي نشر وتعليق على مشرقة ومحمد

أحمد مرسي

جمال الدين الأفغاني ، لقى حافظ طوقان
الجمعية المصرية لتأريخ العلوم ، (مجموعة بحوث ومحاضرات أقيمت في
العيد الالئي لابن سينا)

الحسن بن الهيثم - بحوثه وكشفه في الضوء ج ١ وج ٢ ، لمصطفى نظيف
الحقيقة في نظر الغزالى ، لسلیمان دنيا
حكيم المرة ، للدكتور عمر فروخ
حي بن يقطان ، تحقيق وتعليق احمد أمين
الحيوان ، للجاحظ

محاضرات جمال الدين الأفغاني
خلاصة تاريخ العرب ، لسيديرو

دائرة المعارف الإسلامية
دائرة المعارف البريطانية

دراسات على مقدمة ابن خلدون ج ١ ، ج ٢ لساطع الخصري

رسائل إخوان الصفاء
رسائل الفارابي في العقل
رسائل فلسفية للرازي

رسائل الكندي الفلسفية ، تحقيق محمد عبدالهادى أبو ريدة
رسالة الغفران لأبي العلاء ، تحقيق ، كامل الكيلانى

خصي الإسلام ، لأحمد أمين
 طبقات الأطباء ، لابن أبي أصبيعة
 طبقات الأم ، لصاعد الأندلسى
 ظهر الإسلام ، لأحمد أمين
 عبقرية العرب ، للدكتور فروخ
 العقيدة والشريعة في الإسلام ، بجولدن تسهير
 علم الفلك في القرون الوسطى ، لناليينو
 عيون المسائل في المنطق ، للفارابي
 عيون الحكمة ، لابن سينا
 فجر الإسلام ، لأحمد أمين
 فصل المقال فيها بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، لابن رشد
 فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ، لطه حسين
 فلسفة ابن سينا ، بخواشوا
 الفهرست ، لابن النديم
 فوات الوفيات ، لابن شاكر الكتبى
 في ميدان الاجتہاد ، لعبد المتعال الصعیدی
 قصة حی بن یقظان ، نشر مكتب النشر العربي بدمشق

كتاب ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ، للفارابي
 كشف الظنون ، لكاتب جلي
 الكشاف (أربعة أجزاء) ، للزمخشري
 الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد
 الكندي وفلسفته ، محمد عبد الحادى أبو ريدة
 الزروبيات ، لأبي العلاء المعري

مجلة المقتطف
 المجموع ، للفارابي
 محاضرات ابن الهيثم التذكارية (المحاضرة الأولى) ، لمصطفى نظيف
 محاضرات ابن الهيثم التذكارية (المحاضرة الرابعة) ، لمصطفى نظيف
 محاضرات ابن الهيثم التذكارية (المحاضرة السابعة) ، لقدري حافظ طوقان
 المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن ، بحوله تسهير
 مصطلح التاريخ ، لأسد رسم
 معجم الأدباء ، لياقوت
 معجم البلدان ، لياقوت
 مفاتيح العلوم ، للخوارزمي الكتاب الأديب

مقدمة ابن خلدون
 الملل والنحل ، لابن حزم
 من أفلاطون إلى ابن سينا، بتحميم صليبا
 مناهج البحث عند مفكري الإسلام . لعل سامي النشار
 مؤلفات ابن سينا، للأدب قنواتي

التجاة ، لابن سينا
 نظرة في حدوث المذاهب الأربعة، لأحمد تيمور
 فتح الطيب (أربعة أجزاء) ، للمقرى

المصادر الإفرنجية

- Arabic Thought and Its place in History by Leary.
- Contributions of Britain to Arabic Studies by Bernard.
- Greek Astronomy by Heath.
- History of Math. by Smith.
- History of Physics by Cajori.
- History of Math. by Cajori.
- Introduction to History of Science by Sarton.
- Legacy of Greece.
- Legacy of Islam.
- Men of Mathematics by Bell.
- Men of Science by Wilson.
- A Short History of Math. by Bell.
- Literary History of the Arabo by Nickolson.

تم طبع هذا الكتاب في
مطبعة المتوسط ش.م.م.
المكلاس - لبنان

هَذَا الْكِتَابُ

«... ان العرب في هذا العصر هم بأشد الحاجة الى الروح التي تحملت في التراث العربي الاسلامي ... تلك الروح التي تتجدد العقل وتدعو الى التجدد وتقدس حرية الفكر وتنزع الى الخلاص والانفتاق من قيود الماضي واغلال التقليد وتقول بالتحرر من سلطان القدر».

بهذه الكلمات يخلص المفكر العربي الراحل فكري حافظ طوقان في كتابه هذا ، واحد اهم كتبه ان لم يكن اهمها، الذي يشرح فيه المعاني المتعددة التي اناطها العرب بكلمة العقل في الاسلام وعن مقامه في القرآن الكريم وعنده الرسول العظيم .



Bibliotheca Alexandrina



0355058

الثمن : ٦٠٠ ق.

٧٠ قرش مصرى

دار القدس
بيروت - لبنان

To: www.al-mostafa.com