

اهداءات ٢٠٠٢

أ/ ثروت باطنة

القاهرة

مقام العقل عند العرب

مقام العمتال عند المرب

تأليف

قدرى حافظ طوقان

عضو المجمع العلمي العربي بدمشق

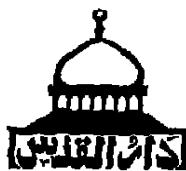
عضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة

نائب رئيس الاتحاد العلمي العربي بالقاهرة

رئيس الجمعية الأردنية للعلوم

عضو المجمع العلمي لدول البحر الأبيض المتوسط بإيطاليا

عضو عدة جمعيات علمية في أميركا وأوروبا



للتـبـاعـة وـالـشـرـقـة وـالـتـوزـيعـ

شارع بشارة الحوري - بناية مكرزل - بيروت - تلفون ٢٩١٤١١

في هذا الكتاب

صفحة

مفهوم العقل عند العرب ٩

الباب الأول : العقل في الإسلام ١٥ - ٥٣

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 - حرية العقل والرأى في الإسلام -

شرعية التأویل - إقامة الاجتہاد على قواعد منطقية وعلمية

- سد باب الاجتہاد - الوقوف عند اجتہاد الأقدمین

استهتار بالعقل - دعوات إصلاحية - رأى جمال الدين

الأفغاني في الاجتہاد - دعوة محمد عبده لفتح باب

الاجتہاد - تأکیده حرية الرأى واختیاره في أفعاله -

البشری والحجر على العقول - المراغی وتوحید المذاہب -

صفحة

آراء عبد المتعال الصعيلى 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 - الباحث وتحرير العقل - الشك
والتجربة في ثراث الباحث - العقل عند الباحث 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 . . . ١٩٥ - ٢٧٧
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 تحري الأحاديث
 النبوية — الشك والتجربة في أساليب المعتزلة — الدقة
 في إجراء التجارب — دستور البحث العلمي — الطريقة
 العلمية وإدراك ابن الهيثم لأصولها وعناصرها .

الخاتمة : رأى وتوجيهه ٢٢٧ - ٢٣٢

مصادر الكتاب ٢٣٣ - ٢٣٨

مفهوم العقل عند العرب

من معانى العقل في اللغة :

عقل الشيء : فهمه وتدبره

وعقل فلان : عرف الخطأ الذي كان عليه

والعاقل : هو المدرك الفاهم الحكيم

والعمول : هو المدرك ، الفاهم للأمور

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

— الشيء الذي يقول به الجمهر في الإنسان إنه عاقل .

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

— العقل الذي تكلم به أرسطو في كتاب البرهان .

— العقل الذي يذكره في المقالة السادسة من كتاب الأخلاق .

— العقل الذي يذكره في كتاب ما بعد الطبيعة .

وليس من شأننا في هذا الكتاب البحث في العقل الذي تكلم به أرسطو أو ذكره في كتبه ، فهذا مسطور في رسائل للفارابي 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 وحبانا به لتناول ونبلغ به من المنافع العاجلة والآجلة غاية ما في جوهر مثلكنا نيله وبلوغه . وإنه أعظم نعم الله عندنا وأنفع الأشياء لنا وأجدادنا علينا . . . ، فبالعقل فضلنا على الحيوان غير الناطق حتى ملكتها وسُسْتنها وذللناها وصرفناها في الوجوه العائدة منافعها علينا وعليها . وبالعقل أدركنا جميع ما يرفعنا، ويحسن ويطيب به عيشنا . ووصل به إلى بعيتنا 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 وسائل الصناعات العائدة علينا النافعة لنا .

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

وإذا كان هذا مقداره ومحله وخطره وجلالته؛ فحقيقة علينا أن لانحط
عن رتبته ولا ننزله عن درجته، ولا نجعله وهو الحاكم حكماً عليه،
ولا وهو الزمام مزوماً، ولا وهو المتبوع تابعاً. بل نرجع في الأمور إليه،
ونعتبرها به ونعتمد فيها عليه. فنمضيها على إ مضيائه ونوقفها على إيقافه.
ولا نسلط عليه الموى الذي هو آفته ومكدره؛ والحاديده به عن سنته ومحجنته.
وقصده واستقامته، والممانع من أن يصيب به العاقل رشد و ما فيه صلاح
عواقب أمره. بل نروضه وندللله ونحمله ونجبره على الوقوف عند أمره
ونهيه. 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
عليينا به

* * *

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

وفي نظرية الفيصل لابن سينا يتجلّى لنا مقام العقل في شرح
«... إن الله عقل ... ولا كان الله عقلا فالذى يصدر عنه عقل ...». «
ومن علماء العرب من جعل العقل هو الطريق الموصى 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 الممهد الذي ينهي منه الفلاسفة والأئمّة « . . . 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 حقيقة 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 الخرافات والتنجيم . 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 كتبه يتبيّن 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 فإلى العقل وإذا حاجوا ببحكم 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 مع العقل اعتبروا الحديث مزوراً وغير صحيح .

و فوق ذلك : أخضعوا الأدب والتشريع للعقل ، و ساروا في أساليبهم و معابرهم القضائية على أساس العقل والمنطق . فانطلقوا في ساحات الفكر و ميادين العقل لم يعبأوا بالعراقيل والتقاليد والعوائق ، ولا بقداسة أو تقديس الماضي وسلطة الماضي . فطهّروا الفلك من أدران التنجيم وصححوا الكثير من الآراء التي جاء بها فلاسفة اليونان ، كما نبذوا النظريات التي لا تستقيم مع العقل في الطبيعة والكيمياء ، 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 النواحي التي تدلّل 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
 وامتدت 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
 والحكم .

لقد أحلَ القرآن العقل متزلاً ساماً وجعله نوراً يهدى به الناس ،
 وطالبهم باستعماله والتحاكم إليه وسماه نوراً في قوله تعالى :
 ﴿اللهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، مَثَلُ نُورٍ كَيْشَكَاهٌ﴾^(١)

(١) سورة النور ٢٤ ، الآية ٣٥ .

وَسَيِّدُ الْعِلْمِ الْمُسْتَفْعَدُ مِنْهُ رُوحًا وَوَحْيًا فَقَالَ تَعَالَى :

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

﴿ أَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يُشَاهِدُ بَهْ فِي النَّاسِ ﴾^(٢)

وَهُنَّ يُجَادِلُونَ الْقُرْآنَ الْمَادِينَ وَالْمَدْهُرِينَ وَأَرْبَابَ الْمَلَلِ وَالنَّحْلِ ، إِنَّمَا يُجَادِلُهُمْ بِالْبَرْهَانِ وَيَدْعُوهُمْ إِلَى إِيمَانِ النَّظَرِ وَالْفَكْرِ ، يَتَجَلِّي ذَلِكُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى :

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

وَقَدْ حَمَلَ الْقُرْآنُ عَلَى الْمُقْلِدِينَ الَّذِينَ يَعْتَلُونَ عَقْوَلَهُمْ وَلَا يَسْتَعْمِلُونَهَا

فَقَالَ :

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

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

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

وَفِي الْقُرْآنِ دُعْوَةٌ إِلَى الْخَرْوَجِ عَلَى التَّقَالِيدِ الْبَالِيَّةِ وَالثُّوَرَةِ عَلَى الْمُقْلِدِينَ

(٤) سورة الشورى ٤٢ ، الآية ٢٢ .

(١) سورة الأنفال ٨ ، الآية ٥٢ .

(٥) سورة يومن ٦ ، الآية ١٢٢ .

(٢) سورة يومن ١٠ ، الآية ٤ .

(٦) سورة محمد ٤٧ ، الآية ٢٤ .

(٣) سورة الأعراف ٧ ، الآية ١٧٩ .

بغير إدراك وعلم . جاء في الكتاب المبين :

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ أَتَبْعِيُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ ، قَالُوا بَلْ نَدْبَعُ مَا أَفْنَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا
أَوْ لَوْكَانَ آبَاؤُنَا لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾^(١).

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

ويرى الإسلام أن النفوس المبتلاة بالهوى لا تفكّر في الأمور إلا من زاويةها 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 لأنخطر التأثير واللهمود والفساد .

قال تعالى : ﴿أَفَمَنْ كَانَ عَلَى بَيِّنَةٍ مِّنْ رَبِّهِ كَمَنْ زُينَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ
وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ﴾^(٣)

(١) سورة البقرة ٢ ، الآية ١٧٠ .

(٢) سورة المائدة ٥ ، الآية ١٠٤ .

(٣) سورة محمد ٤٧ ، الآية ١٤ .

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

وكثيراً ما وردت آيات تنتهي بهذه الجوامع :

﴿ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴾^(٢)

﴿ قُلْ هَآتُوا بِرَهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾^(٣)

﴿ أَفَلَا تَسْمَعُونَ ﴾^(٤)

﴿ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابُ ﴾^(٥)

﴿ وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا يُبَصِّرُونَ ﴾^(٦)

ومجدد الإسلام الحرية العقلية ، فقد جاء في القرآن :

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

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

(١) سورة المؤمنون 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 المترمتن إثم ما يفعلون :
وجعل رسول الله مبلغاً ومذكراً لا مسيطرًا ومهيمناً : ﴿فَذَكْرٌ إِنَّا أَنْتَ
مُذَكِّرٌ . لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصْطِرٍ﴾^(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 تَقْنُطْ مَا لَيْسَ
لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ
مَسْئُولاً﴾^(٢)

في هذه الآية الجامدة أصول رئيسية هي المتبعة في أصول النظر العلمي
فلقد أمر بالمشاهدة الصحيحة والتفكير الصحيح ، وأن على الإنسان أن
يتسلل بما يصل إليه من حق أو حقيقة عن هذين الطريقين : المشاهدة والتفكير .
ويرى الرمخشري 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 أى إكبار ودعا إلى تعظيمه وإجلاله والرجوع إليه . قال تعالى :

﴿ آتَيْنَاهُ حِكْمَةً وَعِلْمًا ﴾ ^(١) أى فقهاً وعلماً .

﴿ وَلَقَدْ آتَيْنَا لِقَهَانَ الْحِكْمَةَ ﴾ ^(٢) أى آتيناه الفقه والعقل وإصابة القول .

﴿ فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولَئِكُ الْأَلْبَابِ ﴾ ^(٣)

﴿ إِنْ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِأُولَئِكَ الْأَلْبَابِ ﴾ ^(٤)

﴿ وَأَشْهِدُوا ذَوَّيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ ﴾ ^(٥) أى ذوى عقل .

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

﴿ لَيُنَذِّرَ مَنْ كَانَ حِيًّا ﴾ ^(٧) أى 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 ٥ ، الآية ١٠٠ .

(٤) سورة الزمر ٣٩ ، الآية ٢١ .

(٥) سورة الطلاق ٦٥ ، الآية ٢ .

(٦) سورة الروم ٣٠ ، الآية ٢٨ .

(٧) سورة يس ٣٦ ، الآية ٧٠ .

(٨) سورة يوسف ٥٠ ، الآية ٣٧ .

وهنالك آيات جامعات تدعى الإنسان إلى النظر في الكون والتفكير في روائعه ، وإلى جعل العقل أساساً للتحكم والتفكير في الطبيعة على جلالها وعظمتها ، كما تستحثه على إطلاق تفكيره في المسموات والأرض والوجود وما على الأرض ومن عليها . ولفت نظره إلى السماء كيف رفعها إلى 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 رَوَاسِيَّاً وَأَنْهَارًاً وَمِنْ كُلِّ
الشَّرَابَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ ؛ يُغْشِي اللَّيلَ النَّهَارَ ، إِنَّ فِي ذَلِكَ
لَايَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ . وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِّنْ أَعْنَابٍ
وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صَنْوَانٌ وَغَيْرُ صَنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ ، وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا
عَلَى بَعْضٍ فِي الْأَكْلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَايَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾^(١)

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

(١) سورة الرعد ١٣ ، الآية ٣ ، ٤ .

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

﴿ شَرِّيْهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ﴾^(١)
 ﴿ أَوَ لَمْ 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 أُولَى الْأَبْصَارِ ﴾^(٣) نصاً صريحاً على وجوب استعمال القياس العقلاني أو العقلي والشرعى معاً .
 وفي القرآن آيات أخرى تدعى إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به .

من ذلك قوله تعالى : ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ، وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَاهُ بِالْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالْجِحَادِ الْمَسْخَرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لِآيَاتِ لَقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾^(٤)

(١) سورة فصلت ٤١ ، الآية ٥٣ .

(٢) سورة الأعراف ٧ ، الآية ١٨٥ .

(٣) سورة الحشر ٩٥ ، الآية ٢ .

(٤) سورة البقرة ٢ ، الآية ١٦٤ .

﴿أَلَمْ يَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا . وَالْجَبَالَ أُوتَادًا . وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْواجًا . وَجَعَلْنَا
نُوَمَّكُمْ سِيَاتًا . وَجَعَلْنَا اللَّيلَ لَهَاسًا . وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا . وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ
سَبَعًا شِدَادًا . وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَاجًا . وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمَعْصَرَاتِ مَاءً ثَجَاجًا .
لِتُنْخُرِّجَ بِهِ حَبَّاً وَنَبَاتًا . وَجَنَّاتٍ أَنْفَافًا﴾^(١)

﴿فَلَيَنْظُرِّ الإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ . أَنَّا صَبَبَنَا الْمَاءَ صَبًّا . شَمَّ شَقَقَنَا الْأَرْضَ
شَقًّا . فَأَنْبَتَنَا فِيهَا حَبًّا . وَعَنْبًا وَقَضْبًا . وَزَيَّتُونًا وَنَخْلًا . وَحَدَائقَ غَلَبًا .
وَفَاكِهَةَ وَأَبَابًا . مَنَاعًا لَكُمْ وَلَأَنَّهُمْ كُم﴾^(٢)

﴿أَوَ لَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْفًا فَفَتَّقْنَا هُنَّا
وَجَعَلْنَا مِنْ مَنَامَ كُلَّ شَيْءٍ حَسِيبًا﴾^(٣)

﴿وَإِذَا لَهُمُ الْأَرْضُ الْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَاهَا وَأُخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَنِيَأْ كَلُون﴾^(٤).

وفي القرآن آيات تدعو إلى إيقاظ العقل وإعمال الفكر والمعنى 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 ٣٣ .

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 الْخَاقَ ﴾^(٣) . . .

ولا شك أن هذا المنط من الآيات الجامعات والأقوال البينات ، ما يرشد الناس إلى التفكير في الكون وخبايا الأرض وأسرار الحياة وقوانينها والتططلع إلى خفايا الوجود . وبهذا ينطلق العقل البشري باحثاً منقباً متطلعاً مما يؤدي 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 يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾^(٤)

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

(١) سورة يومن 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 .

يرْفَعَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أَوْتَوْا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ^(١)
 شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمَ قَاتِلًا بِالْقُسْطِ^(٢)
 إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِ الْعُلَمَاءِ^(٣)
 وَتَلْكَ الْأُمَثَالُ تَنْصِرُهَا النَّاسُ وَمَا يَعْلَمُهَا إِلَّا الْعَالَمُونَ^(٤)
 وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْخَلَافُ أَسْنَكْمُ وَأَوْانِكْمُ،
 إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ^(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 ٣٥ ، الآية ٢٨ .

(٤) سورة الغنكم 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 الحدود والغايات . . . » 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 ، وفيه النجاة وفيه الأمان . قال رسول الكريم : « اعقولوا عن ربكم وتواصوا بالعقل تعرفوا ما أمرتم به وما نهيت عنه . واعلموا أنه ينجدكم عند ربكم ... » .

وبين أن الله يأخذ بالعقل ويعطي به ويثيب ويعاقب على أساسه فقال : « .. أول ما خلق الله العقل فقال له : أقبل ؛ فأقبل . ثم قال له أدبـر ؛ فأدبـر ، ثم قال الله عز وجل : وعزتـي وجلاـي ما خلقتـ أكرمـ علىـ منـكـ . بكـ آخذـ ، وبـكـ أـعـطـيـ ، وبـكـ أـثـيـبـ ، وبـكـ أـعـاـقـبـ ... » .

وقال أيضاً : « الناس يعملون الخيرات ، وأنهم يعطون أجورهم يوم القيمة على قدر عقوفهم » :

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

وتكون 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 كتفه . 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 . فقلقا : أمرنا أن نكون مع العقل حيث كان » .
وبالعقل يتفضل الناس ويقتربون 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 ردى . وما تم إيمان عبد ولا استقام دينه حتى يحمل عقلاه » .
 وقال : « أتمتكم عقلاً أشدّ كم لله خوفاً وأحسنكم فيما أمركم به فتهى عنه » .
 وعن عائشة قالت : « قلت يا رسول الله بم يتفااضل 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 مقبلاً 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 عقله » .
 • وعن عمر أنه قال لعمير الداري : « ما السؤدد فيكم ؟ قال : العقل . قال صدقت . سألت رسول الله كما سألك ، فقال كما قلت . ثم قال : سألت جبريل : ما السؤدد ؟ فقال : العقل » .

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

والعقل نور ، جعله الله للدين أصلا وللدنيا عماداً ، به يميز الحق من الباطل - وعليه يقوم النجاح ويكون الفلاح . قال عليه الصلاة والسلام : «العقل نور في القلب . يفرق به بين الحق والباطل». وقال : «أفلح من رُزق لبآ . . .» أى عقا .

وفي الأحاديث المتوترة 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 : «فِي كُلْ سَاعَةٍ خَيْرٌ مِّنْ عِبَادَةٍ سَتِينَ سَنَةً». وقال : «فَقِيهٌ وَاحِدٌ أَفْضَلُ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ أَلْفِ عَابِدٍ». وقال : «مَدَادُ الْعُلَمَاءِ خَيْرٌ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ دَمِ الشَّهِداءِ» .

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

وأعزّ الرسول العلماء وحدَّ مركزهم وقد سما به فقال : « العلماء أمناء أمّي ». 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 والمفكرين إلى إشغال عقولهم وتحريükها .

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

وهذه الأحاديث تحتم على الناس أن يطلبوا العلم وأن يأخذوا من أي طريق ، وأن يجتهدوا ويحركوا عقولهم ، ففي هذا كله التقدم والإرتقاء ، والخير المشترك . ولو لا ذلك لما تقدم العرب والمسلمون تقدّمهم المشهود في الحضارة وفي خدمة العلم فيسائر ميادينه وحقوله .

٣

مقام العقل عند الصحابة والفقهاء والحكماء :

فِي الْقُرْآنِ دِينٌ وَّاحِدٌ ، وَمِنْهُ أَخْذَ الصَّحَابَةِ وَمِنْ أُتْرِ بَعْدِهِمْ مِنَ الْتَّابِعِينَ عَلِمُهُمْ وَتَشْرِيعُهُمْ . وَفِي السُّنْنَةِ – وَهِيَ مَا صَدَرَ عَنِ الرَّسُولِ مِنْ أَقْوَالٍ وَأَعْمَالٍ – تَفْسِيرٌ لِنَصوصِ الْقُرْآنِ وَإِيْضَاحٌ لِمَعَانِيهِ . وَهَذَا نَصْرَانِيَّاً هُما أَسَاسُ الْأَحْكَامِ الْفَقِهِيَّةِ وَمِنْهُمَا يَسْتَمدُ الْمُسْلِمُونَ مَعَالِمَهُمْ وَعِبَادَاتِهِمْ .

وَحِينَ لَا يَكُونُ فِي الْقُرْآنِ نَصٌّ صَرِيحٌ أَوْ فِي السُّنْنَةِ نَصٌّ مُعْتَمَدٌ مُؤْتَوْقٌ ، كَانَ الصَّحَابَةُ وَالْعُلَمَاءُ الْمُسْلِمُونَ يَأْجُونُ إِلَى الْقِيَاسِ أَوِ الرَّأْيِ فَيَحْكُمُونَ عَلَيْهِمُ الْعُقْلُ وَاللِّغَةُ لِلتَّفْهِيمِ وَالْإِسْتِبْطَاطِ .

وَلِعُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ دُعْوةٌ صَرِيحَةٌ إِلَى إِعْمَالِ الْعُقْلِ وَالْفَهْمِ وَالْقِيَاسِ فِيمَا لَمْ يَرِدْ فِيهِ نَصٌّ عَلَى مَا وَرَدَ فِيهِ نَصٌّ . فَقَدْ وَرَدَ فِي كِتَابِهِ إِلَى أَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِ مَا يَلِي :

« . . . وَلَا يَمْنَعُكَ قَضَاءُ قَضِيَّتِهِ الْيَوْمَ ، فَرَاجَعْتَ فِيهِ عَقْلَكَ ، وَهُدُيْتَ فِيهِ لِرْشَدِكَ أَنْ تَرْجِعَ إِلَى الْحَقِّ . فَإِنَّ الْحَقَّ قَدِيمٌ ، وَمِرَاجِعَةُ الْحَقِّ خَيْرٌ مِنَ التَّمَادِي فِي الْبَاطِلِ . الْفَهْمُ الْفَهْمُ فِيمَا تَلْجَأُ فِي صَدْرِكَ مَا لَيْسَ فِي كِتَابٍ وَلَا سُنْنَةٍ . ثُمَّ اعْرِفْ الْأَشْبَاهَ وَالْأَمْثَالَ . فَقِيسْ الْأَمْورُ عِنْدَ ذَلِكَ وَاعْمَدْ إِلَى

أقربها إلى الله وأشدها بالحق

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

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

وعلى ذكر أهل الرأي لابد من الإشارة إلى أن الفقهاء والمؤرخين 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 الشافعى ، فقد غير مذهبة القديم وخرج على الناس بآراء جديدة ، ووجهات نظر مبتكرة حين قدم القاهرة . وحين سُئل عن السبب الذى دفعه إلى ذلك ، قال : إنه رأى أشياء جديدة وسمع أقوالاً جديدة .

ونادى مالك — أو مدرسة مالك — بمبدأً جديداً وهو قاعدة المصالحة المرسلة ، التى تقوم على اعتبار المعنى المعقول الموافق للمصلحة ، ولروح الشرعية ،

وبناء الأحكام عليه .

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

ولما كثُر البحث في العقائد وتفرّع إلى بحوث متعددة وموضوعات متعددة، لم تكن في زمن النبي أو أصحابه. أخذت هذه البحوث وال الموضوعات 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 متسلكون أولاً بالأخبار والآيات ، ثم بالدلائل العقلية» . ولما كان الدين منقسمًا إلى معرفة طاعة ، والمعرفة أصل ، والطاعة فرع ، كان أصولياً من تكلم في المعرفة والتوحيد . وكان فروعياً من تكلم في الطاعة والشريعة .

والأصول هي موضوع علم الكلام . والفروع هي موضوع علم الفقه .
وقالوا : إن كل ما هو معقول ، 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 .

وما القياس والاجتهد إلا إعمال العقل ، وإعطائه الحرية والرجوع إليه ويتوصل إلى المعقول بالنظر والاستدلال . وقد وقع استعمال الرأى

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 بالمعقول وترك المنشول إن تعارض معه .

وبيّن 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 مخالفة أمر من الأمور إنما يرجع إلى تضييق حرية البحث . فلقد كانت هذه أوفر في صدر الإسلام ولم يكن التكفير هيناً . وكانوا يرون في مخالفة أمر من الأمور دليلاً على اختلاف العقول وتبادر موضع النظر لا أكثر . وأنه لا يجوز أن يبني على هذا الاختلاف أو التباين تكفير أو مروق أو زندقة .

وفوق 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 علال التشريع ويدرك الحسن والخير قبل ورود الرسالة ، أي أن العقل

يستطيع أن يدرك الخير من الشر ، والحسن من القبيح . وأن الشرع يجب أن يؤيد ما يساير العقل ويُدعِّم 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 بالتحاليف الشرعية تقع على أهل العقل والإدراك . وهي تتناسب ومقدار العقل . فالمسؤولية على الصبيان وأهل السفه مثلاً . لا شيء تجاه المسئولية 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 إعزاز لعقل 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 الحدود : بل أوجبوا الاجتياز كما سيتبين في فصل (الاجتياز في الإسلام) وقالوا : إنه واجب على كل عالم قادر عليه . وخرجوا من ذلك بأن «واجب الاجتياز وتحريم التقليد يستتبعان أمراً آخر – وهو أنه لا ينبغي على المجتهد أو القاضي أن يتقييد باجتيازه السابق إذا تبين له أنه مخطئ فيه ...»

وقد بلغ الاعتزاز العقلى عند بعض الأئمة والفقهاء وبعض الحنفية حدّاً جعلهم يدعون إلى عدم الأخذ بأقوال الصحابة، فذهبوا إلى «أن قول الصحابي ليس بحججة ولا يجب تقليده» واعتبره الغزالى من الأصول الموهومة .

* * *

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 الغنى ، وأن الله إذا أراد أن يتزع من عبد نعمة كان أول ما يتزع 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 ومروعته 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 أبعد 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 الفقر

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

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

وهناك أقوال غير التي أمعنا إليها وردت عن الحكماء أتينا ببعضها
على سبيل التمثيل لاحصر والاستقصاء ، وكلها تشير إلى أن العقل أصل
الفضائل ، وينبع العلوم والآداب ، وملائكة 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 ميّز 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

« منها لاتجربة . . .»

ومن الطبيعي أن يتأثر بعض الفقهاء وعلماء الكلام بالمنهج الإسلامي التجربى، فنقدوا المنطق الأرسططاليسي وساروا في هذا الاتجاه خطوات فاصلات . كان الفقهاء يرون في المنطق الأرسططاليسي «قيمة» يقيّد الفطرة الإسلامية بقوانين صناعية متكلفة في الحد والاستدلال . . . ولقد رأى هؤلاء الفقهاء أن قوانين المنطق الأرسططاليسي كثيرة 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 تتبينها من الباحث المدعي من نقد المسلمين للمنطق اليوناني بل من الباحث الإنساني لنقد المسلمين . وقد رأينا أن هذا الباحث الإنساني 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 الأرسططاليسي أن هذا المنطق يقوم على المنهج القياسي ، لأن هذا المنهج هو روح الحضارة اليونانية القائمة على النظر الفلسفى والفكري ، ولم ترك الحضارة للتجربة 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 ، ويذاكرون في العلوم الرياضية والطبيعية على أنواعها . وقد جعلوا من علومهم وسيلة ومن فلسفتهم سبيلاً للنفع العام والخير المشترك .

درسو ما ثار اليونان والفرس والهنود وأدخلوا عليها تعديلات تساير عقائد الإسلام وقواعده . وقد نتج لهم عن هذا مذهب خاص يقوم أساسه على أن « .. الشريعة تدنت بالحالات واحتللت بالضلالات ، ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة ، لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهدية ، وزعموا أنه متى 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 یریدون أن یدرسوا تاريخ الفلسفة الإسلامية . لأنه یمثل عصرًا من أنسor العصور الفلسفية في الإسلام ... ». ويرى الدكتور أنه لا يبعد أن يكون الغزالی قد تأثر إلى حد قريب أو بعيد بفلسفة هذه الجماعة . حين نلاحظ أنه « نشأ فیلسوفاً وانهی صوفياً ... » .

وليس من شأنى الآن أن أبحث في هذه الرسائل وما تناولته من شتى الموضوعات ، ولا فيما احتوته من تأويل ودوران وحيل وخيال ولا في آراء الناس فيها ولا في الفوائد التي نتجت عنها ، نظراً لما فيها من يُسر أدبي خالص . ولكنني سأعرض لمقام العقل عند الإخوان . وإلى الدستور (الذى ورد في رسائلهم) والذى وصفه بعض علماء العرب للبحث العلمي والفلسفي .

لقد أصاب إخوان الصفاء - كما يتجلى من رسائلهم - من الرقّ الفكري حظاً وافراً كما قال الأستاذ دى بور . ومن يطلع عليها يجد أن هناك دعوة صريحة إلى استعمال العقل وإنعام النظر وإعمال الفكر .

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

وتأملت أوامر الناموس وزواهيه وإحكامه . . . »

وكتفولم 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 والمعقول ، والنظر والبحث عن أسرار الكتب الإلهية والتتربيات النبوية ومعانٍ ما تضمنها موضوعات الشريعة .

ومن هنا يتبيّن أنهم كانوا يعتمدون في مذاكراتهم على النظر والبحث ويدعون إلىهما ، 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 . الحسية والعقلية من أوطاها إلى آخرها ، ظاهرها وباطنها ، جليّتها وخفّيتها ، بعين الحقيقة من حيث هي كلها من مبدأ واحد وصلة واحدة وعالم واحد ونفس واحدة ، محيطة جواهرها المختلفة وأجناسها المتباينة وأنواعها المفترة وجزئياتها المتغيرة . . . » .

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

عندهم 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 . وببحثوا في العقل وأقسامه ، وعنوا به ، وقالوا: إن العقل أشرف من النفس وأن الإنسان أفضل من سائر الحيوان « . . . وفضله إنما هو من قبل 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 .

« فأمّا الغريزي فيحصل للإنسان بعد تأمله للمحسوسات ، وأما المكتسب فكل من كان أكثر تأملاً للمحسوسات وأصنفي نفساً كان أعقل . . . ». وأشاروا إلى أن هناك صوراً روحانية « . . . تراها النفس في ذاتها وتعاينها في جوهرها . . . بطريق الحواس إذا هي انتبهت من نوم الغفلة ورقدة الجهلة ، ونظرت البصيرة إلى نور العقل واستضاءت بضيائه وتجملت ببهائه . . . »

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

ما يشير جمهور الناس إلى أنه قوة من قوى النفس التي فعلها التفكير والروية والنطق والتمييز والصناعع وما شاكلها . . . وعلى رأي - بماعة 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 : أى أن النفوس تتغاضل بعضها ببعض بالعقل لا بغيره ، فهو الذى يُفِيض على النفس الخير والفضائل ، وهو أشرف وأفضل من جوهر النفس .

وفوق ذلك : كانوا ينظرون إلى الذى لا يخلص للحق ولا يخضع له بأنه العاصى 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 الذى 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 نبذه . 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 الذى لا يقصى الحق

على واحد بل يبحث عنه أنتي وحده ، فهو ضالته وهو مبتغاه .
ويطالب الإخوان بأن لا يتمسك الإنسان برأيه ، بل عليه أن يسعى
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 . . . » .

وجاء في الرسائل أيضاً ما يدلل على إيمان الإخوان بالعقل ؛ فقد
جعلوه الحكم والرئيس وأجرروا عقوبة على من لم يرض بشرائط العقل
وأحكامه فاعتبروه خارجاً عنه وأوصوا بمقاطعته ونبذه .

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 ولابد لها من
رئيس يرأسها ليجمع شملها ، ويحفظ نظام أمرها ، ويراعي تصرف أحوالها ،
ويرم على الانتشار جماعتها ، ويعنّ من الفساد صلاحها ، وذلك أن الرئيس
أيضاً لابد له من أصل يبني عليه أمره ويحكم به بينهم .

وعلى ذلك الأمر يحفظ نظامهم — ونحن قد رضينا بالرئيس على جماعة إخواننا ، والحكم بيننا العقل الذي جعله الله تعالى رئيسنا على الفضلاء من خلقه ورضينا بموجبات قضايا على الشرائط الذي ذكرناها في رسائلنا وأوصينا بها إخواننا . . . فن لم يرض بشرائط العقل وموجبات قضيائاه ، ولم يقبل تلك الشرائط التي أوصينا بها إخواننا أو خرج عنها بعد الدخول فيها ، فعقوبته في ذلك أن نخرج من صداقته ونتبرأ من ولائه ولا نستعين به في أمورنا ولا نعاشره في معاملتنا ولا نكلمه في علومنا ونطوي دونه أسرارنا ونوصي بمحابيته 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 المتألين : 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 قيل في حد الفلسفة إنها التشبه بالإله بحسب الطاقة الإنسانية . . . واعلم أن معنى قوله طاقة الإنسان ، هو أن يجتهد الإنسان ويتحرر من الكذب في كلامه وأقوایله ، 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 للقائه إلا المذهبون بالتأديب الشرعي والرياضيات الفلسفية . . . »

وجاء في الرسالة الأولى في الآراء والديانات في أحد فصوصها ، ما يدل على أن الإخوان قد جاهروا 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 لترقق 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 .

ونستعرض 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 المتنطق الذي اقتبسه العرب عن اليونان ، ويدائرون على ذلك بالمقارنة بين مواده وبين المقولات العشر المسماة عند اليونان (قاطيغورياس) .

ومن الرسالة السابعة من رسائل إخوان الصفاء التي تبحث في الصنائع

العلمية ؛ يتبيّن أنّ العرب قد اتبّعوا دستوراً مُحكماً في البحث العلمي ينحصر في تسعة أحكام . وهذا هي كما وردت في الجزء الأول :

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

السؤال الثاني : ما هو ؟ يبحث في حقيقة 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 حقيقتها 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 يترَكِبُ منها المحدود . والرسم مأخوذ من الصفات المختصة
بالمرسوم . ويمكن القول أن الحد يخبرك عن جوهر الشيء المحدود
ويميزه عما سواه ، والرسم يميز لك المرسوم عما سواه لا غير .

وبعد ذلك ينصح إخوان الصفاء الإنسان أنه إذا سئل عن حقيقة
شيء من الأشياء أن لا يستعجل بالجواب ، بل عليه أن ينظر هل
ذلك الشيء المسئول عنه مركب أو بسيط ، حتى يكون الجواب
بحسب ذلك .

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

نوعان : متصل ومنفصل . فالمتصل خمسة أنواع : الخط والسطح والجسم والمكان والزمان . والمنفصل 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 طبع الكوكب فيقال أى كوكب هو ؟ لأن الكواكب كثيرة . وأما إذا قيل طاعت 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 محله 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 محمولات 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 الخمسة . 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 عمال : علة هيولانية ، وعلة صورية ، وعلة فاعلية ، وعلة تمامية . فإذا قيل الكرسي والباب والسرير فالعلة الهيولانية الخشب . والعلة الصورية الشكل والتزييع . والعلة الفاعلية النجار .

والعلة تمامية للكرسى القعود عليه وللسرير 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 لتقارب 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 يقييد 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

تأمید 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 الأفغاني في الاجتہاد — دعوة محمد عبده لفتح باب الاجتہاد — تأکیده حرية الفرد واختیاره فی أفعاله — عبد العزیز جاويش والحجر على العقول — المراغی وتوحید المذاهب — آراء عبد المتعال الصعیدی فی الاجتہاد ودعوته إیلی التقيید بمصلحة الناس وفتح باب الاجتہاد — جماع القول .

لقد حث القرآن وحثت الأحاديث على الاجتهاد ولا سيما في المسائل الشرعية . فالمسلم يجمع بين الدين والشريعة . أما الدين فقد استوفاه الله في كتابه . وأما الشريعة فقد استوفى أصولها . ثم ترك للنظر الاجهادي تفصيلها . جاء في القرآن : ﴿يَوْمَ أَكَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَنْتُمْ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾^(١) وهذا هو تفسير الطبرى والشاطبى والشافعى لآية . وبهذا وجد الاجتهد أصلًا من أصول الإسلام . والاجتهد — كما جاء في تاريخ التشريع الإسلامي للحضرى — : هو بذل الجهد في استنباط الحكم الشرعى مما اعتبره الشارع دليلاً وهو الكتاب والسنة . وهو عكس التقليد «أى اتباع رأى الغير دون فهم أو تدقيق» . ولا تكون مجانين الحقيقة إذا قلنا إن الاجتهد أو النظر العقلى في المسائل الشرعية قد أيدته الدين ورخص به الرسول وحضر عليه .

فقد ورد في كتاب الله : ﴿وَتَلَكَ الْأَمْثَالُ نَصْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْلَمُهَا إِلَّا
الْعَالَمُونَ﴾^(٢) .

﴿فَاعْتَرُوا يَا أَوْلَى الْأَبْصَارِ﴾^(٣) ﴿فَإِنْ تَنَازَّ عَمُّ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى
اللهِ وَالرَّسُولِ﴾^(٤) ..

(١) سورة المائدة ٥ الآية ٣ .

(٢) سورة الحشر ٥٩ ، الآية ٢ .

(٤) سورة العنكبوت ٢٩ ، الآية ٤٣ .

(٤)

سورة النساء ٤ ، الآية ٥٩ .

هذه الآيات وغيرها ؛ تدلّ 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 مسعود : « اقض بالكتاب والسنة إذا وجدتهما . فإن لم تجد الحكم فيما اجتهد رأيك » .

وسأل النبي معاذًا حين ولاد القضاة في اليمن : « بم تحكم ؟ قال : بكتاب الله . قال : فإن لم تجد ؟ قال : فبسنة رسول الله . قال : فإن لم تجده ؟ قال : أجتهد رأيي » وقد أقره النبي على ذلك . وجاء عن الرسول أنه قال : (إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران ، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر) .

والذى لاشك فيه أن الدعوة إلى الاجتہاد هي دعوة لحرية العقل وحرية الرأى وتدعيم لهما . ويرى بعض الأئمۃ من الفقهاء ورجال الدين « ... ان من أصول الإسلام النظر العقلی لتحصیل الإیمان ، وتقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض ... » .

ويرى ابن رشد أن في القرآن من الآيات ما يدل على وجوب استعمال العقل . والقياس العقلی ، وما يحث على النظر في جميع الموجودات . وذهب بعض المفكرين العرب والمسلمين إلى أن الشّرع 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 العقلى ، وبيّن أن هذا النحو من النظر الذى 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 العقلى بدعة 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 بدعة . وكذلك يجب أن نعتقد في النظر في القياس العقلى . . . وإذا تقرر أنه يجب بالشرع النظر بالقياس العقلى وأنواعه كما يجب النظر في القياس الفقهي ؛ فيبيّن أنه إن كان لم يتقدم أحد من قبلنا بفحص عن القياس العقلى وأنواعه ، إنه يجب علينا أن نبتدئ بالفحص عنه وأن يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم حتى تكمل المعرفة به . فإنه عسير أو غير ممكن أن يقف واحد من الناس من تلقاءه وابتداءً 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 العقلى أحـرـى بذلك ، وإن كان غير ناقد فحص عن ذلك . فيبيّن أنه 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 . . . »

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 مخالفها ، فإن كان موافقاً فلا قول هناك . وإن كان مخالفًا طلب هناك تأويلاً — ومعنى التأويل ؛ هو إخراج دلالة اللفظ 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 وخالفه ظاهر الشرع ، ان 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 خالف ظاهر الشرع وأدى إليه البرهان وكان إطار العقل ؛ فعل الفقهاء والمفكرين أن يلتجأوا إلى ما يقول به العقل ، وذلك بأن 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 ،

فَكَانُوا يَقُولُونَ : « لِيْسَ لِأَحَدٍ بَعْدَ اللَّهِ سُلْطَانًا ، وَالْخَلِيفَةُ لِيْسَ مَوْضِعًا عَصْمَةً
وَلَا مَهْبِطًا وَحْيٍ » .

بِهَذِهِ الْأَصْوَلِ وَتَلَكَ الْأَرَاءِ فِي الْقِيَاسِ الْعُقْلِيِّ وَالتَّأْوِيلِ أُبْنِيَتْ حُرْيَةُ
الْعُقْلِ وَالرَّأْيِ فِي أَكْثَرِ عَصُورِ الإِسْلَامِ .
وَمِنْ هَنَا نَشَأَ فِي الإِسْلَامِ الْقِيَاسُ وَالْاجْتِهَادُ فِي الرَّأْيِ .

* * *

وَلَقَدْ دَعَا الْغَزَانِيُّ إِلَى الْحُكْمِ بِالْاجْتِهَادِ وَالرَّأْيِ . وَتَنْجَلِي دُعْوَتُهُ هَذِهُ
فِي كِتَابِهِ (الْمَنْقَذُ مِنَ الضَّلَالِ) عِنْدَ بَحْثِهِ فِي الْمَآخذِ عَلَى الْبَاطِنِيَّةِ ؛ وَفِي
ذَلِكَ يَقُولُ :

« . . . بَقِيَ قَوْلُمْ . . . كَيْفَ تَحْكُمُونَ فِي مَا لَمْ تَسْمَعُوهُ ؟ أَبِالنَّصِّ –
وَلَمْ تَسْمَعُوهُ . أَمْ بِالْاجْتِهَادِ وَالرَّأْيِ – وَهُوَ مَظْنَةُ الْخَلَافِ ؟ فَنَقُولُ :
نَفْعُلَ مَا فَعَلَهُ مَعَاذِ إِذْ بَعْثَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى الْيَمَنِ ،
أَنْ يَحْكُمَ بِالنَّصِّ عِنْدَ وُجُودِ النَّصِّ ، وَبِالْاجْتِهَادِ عِنْدَ عَدَمِهِ . بَلْ كَمَا يَفْعُلُهُ
دُعَائِهِمْ إِذَا بَعْدُوا عَنِ الْإِمَامِ إِلَى أَقْاصِيِّ الْبَلَادِ إِذَا لَا يَعْلَمُهُمْ أَنْ يَحْكُمُوا
بِالنَّصِّ – فَإِنَّ النَّصْوَصَ الْمُتَنَاهِيَّ لَا تَسْتَوِعُ الْوَقْعَةُ الْغَيْرُ الْمُتَنَاهِيَّ – . . .
فَنَأْشَكَلْتُ عَلَيْهِ الْقِبْلَةَ لِيْسَ لَهُ طَرِيقٌ إِلَّا أَنْ يَصْلِي بِالْاجْتِهَادِ – إِذْ لَوْ
سَارَ إِلَى بَلْدَةِ الْإِمَامِ لِمَرْفَةِ الْقِبْلَةِ لِفَاتَ وَقْتُ الصَّلَاةِ . فَإِذْنَ جَازَتِ الصَّلَاةُ
إِلَى غَيْرِ الْقِبْلَةِ بِنَاءً عَلَى الظَّنِّ . وَيَقَالُ إِنَّ الْخَطْيَّ فِي الْاجْتِهَادِ لَهُ أَجْرٌ
وَاحِدٌ وَلَا مُصْبِبٌ أَجْرَانِ . . . وَلِيْسَ الْمَقصُودُ الْآنَ بِيَانِ فَسَادِ مَذَهِبِهِمْ

(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 بجاري ناهم فصدقناهم في الحاجة إلى التعليم . وإلى المعلم المعصوم . . . والعجيب أنهم ضيعوا عمرهم في طلب المعلم ، وفي التبعج 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 القاضى أن يتقييد بآجتہاده السابق إذا تبين أنه مخطئ فيه . . . »

ويرى الفقهاء – فوق ذلك – أن التقليد الأعمى باطل في الشريعة . وفي هذا إعزاز للفكر ليس بعده إعزاز ، وإطلاق حرية العقل والرأى دونه أي إطلاق .

* * *

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

ووضع الفقهاء شرطًا للمجتهد لأداء ما يسعى 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 البحث والتعديل والناسخ والمنسوخ...» وقد اشترط الشاطبي أيضًا أن يتتصف المجتهد بفهم مقاصد الشريعة على كمالها

ولما كانت الشريعة فروحها وأساسها تهدف إلى العدل والإنصاف، فقد دفعت الحاجة ودفعت مصلحة الناس الفقهاء وأئمة الدين إلى الاجتهاد، وسلكوا في هذا السبيل مسالك متعددة فاجتهدوا وبلغوا إلى القياس، ففتح من ذلك اختلاف في الاجتهد واختلاف في المذاهب وبرزت المذاهب الأربع المشهورة وتقدم علماء الفقه والأصول . كما ظهرت مذاهب أخرى وفرق دينية متعددة مما يدلل على حيوية العقل عنده العرب والمسلمين ، وعلى أن المجال كان واسعاً أمام العقل ليجتهد ويخرج بطرائق وأفكار جديدة ومواد للبحث ، فتشعبت الآراء وتعددت وجهات النظر ، وبرزت الفرق والمذاهب . ولكل 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 امتناع

الثقافات والأجناس المتباعدة 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 ملخصاً لاحقية فلم ينافق ولم يشفع . وقد جعل كتابه في عشرة أبواب :

الباب الأول : في شرح فرق المعتزلة . وذكر أن عددها سبع عشرة .
الباب الثاني : في شرح فرق الخارج من الفرقة الأولى إلى الفرقة الحادية والعشرين .

الباب الثالث : في الروافض ومنها ازديدية 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 : شرحاً فيه الرازي فرق الكرامية وهي سبع فرق .

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

الباب السابع : يبحث في المرجحة وهي خمس فرق .

الباب الثامن : فرق الصوفية وهي ست فرق .

الباب التاسع والباب العاشر : شروح لفرق .

الى تظاهرة بالإسلام والفرق الخارجـة على الإسلام . وقد أـنى الرـازـى على شـرح مـوجـز لـكـل من هـذـه الفـرق .

* * *

ومن الحق أن أـذكر أن الـاجـتـهـاد فـي العـصـر العـبـاسـي الـأـول كان يـسـاـير رـوح العـصـر وـمـقـضـيـاتـه . وـكـان فـي وـاقـع الـأـمـر يـتـغـيـر مع المـصلـحة وـالـعـدـل .

وفي أـواخر الدـوـلـة العـبـاسـية وبـعـد سـقوـط بـغـدـاد ، رـأـى الفـقـهـاء وـلـا سـيـما السـنـيـون مـنـهـم سـدـ بـاب الـاجـتـهـاد خـوفـاً من الـاضـطـهـاد وـمـن إـسـاءـة الـاجـتـهـاد فـي وـضـع الـأـحـكـام الـتـي لا تـقـوم عـلـى الخـيـر المـطـلـق وـالـعـدـل الـحـقـيقـي وـالـمـصـلـحة المشـرـكة .

وطـنـدـا نـجـدـ أـنـ الفـقـهـاء السـنـيـين قد اـكـتـفـوا بـالـمـذاـهـب السـنـيـة الـأـرـبـعـة، فـوـقـ الـاجـتـهـاد « . . . وأـصـابـ النـاسـ فـي أـواخر الدـوـلـة العـبـاسـية وـمـا بـعـدهـا جـمـودـ . فـاستـبـعـ ذـلـكـ تـفـشـى التـقـلـيدـ ، وـتـوقـفـ الـاجـتـهـاد فـي الـفـقـهـ . وـكـثـرـ الـبـدـعـ الـبـنـيـة عـلـى الـوـهـمـ وـالـجـهـلـ وـاـنـشـارـ الـخـرـافـاتـ السـخـيـفةـ الـتـي بـقـيـتـ مـدـةـ مـنـ الزـمـنـ مـظـهـراًـ مـنـ مـظـاهـرـ الـانـحـطـاطـ وـالـخـمـولـ . . . »

إـنـ الـمـبـرـاتـ وـالـعـوـاـمـلـ الـتـي دـفـعـتـ الفـقـهـاء السـنـيـين إـلـى سـدـ بـابـ الـاجـتـهـادـ قـدـ زـالـتـ . وـلـيـسـ مـنـ المـصـلـحةـ وـلـاـ مـنـ الـحـقـ أـنـ يـتـقيـدـ الـعـربـ وـالـمـسـلـمـونـ بـاجـتـهـادـ الـفـقـهـاءـ الـأـقـدـمـينـ وـلـاـ أـنـ يـسـيـرـ وـاـنـ فـيـ الـمـعـاملـاتـ وـالـأـحـكـامـ عـلـىـ آـرـائـهـمـ .

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

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

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

لقد أثبتت بعض الفقهاء من علماء الشيعة وعلماء السنة ومن الذين ظهروا في العصور الأخيرة أمثال الأفغاني ومحمد عبده — أن الاجتياز واجب على كل من اتصف بصفات المجتهد . وأنه 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 النشوء والارتقاء وتشجيع للتقليد الأعمى .

لقد ظهر في القرن الماضي دعوات إصلاحية ، وقامت حركات ترمي إلى نبذ التقليد وعدم التقيد باجتہاد السابقين وبمذهب معین ، كما تهدف إلى فتح باب الاجتہاد على أساس مسايرة روح العصر ومرااعة مقتضيات التقدم والتطور . وبذلك يتمخلص العرب والمسلمون من الإرهاق الذي يعانونه من تقييدهم باجتہاد السابقين الأقدمين وتتحرر عقولهم من أغلال الأفکار 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 والتسلك 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 فاستتبطوا وقالوا ما يتافق وزمانهم ، فَلَمَّا نَفَقْ ؟ .

ولم لا نسير على طريقهم نستبط كما استتبطوا ، ونقول ما يوافق زماننا . . . ويتبع الأفغاني عرض آرائه في ذلك فيقول : « ما معنى أن باب الاجتہاد مسدود ؟ . . . وبأى نص سُدَّ ؟ ومن قال لا يصح لمن بعدي 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 فيما حراه القرآن ليس إلا قطرة .
والفضول بيته الله يؤتى من يشاء من عباده

ويرى الأفغاني أن سد باب الاجتهد من عوامل تأخر المسلمين .
وأن على المسلمين من أصحاب الاطلاع الواسع والعلوم المرنة النيرة أن
يجهدوا وأن يسايروا الزمن في الاجتهد وأن لا يكونوا جبناء في إذاعة
ما يعتقدونه ويرونه 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 مجاهداً . ودعا إلى فتح باب الاجتهد ورعاة 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 العقلي في الإسلام ، وإلى تأكيد مبدأين
أساسيين عرضهما الأستاذ محمد البهـى في إحدى محاضراته عن اتجاهات
الفلسفة الإسلامية على الصورة التالية :

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

ويذهب في بيان مضار التقليد ومناؤاته إلى أن الإسلام نفسه كلدين لم
يقم على التقليد . وهنا يصرح بأن الاجتهد « . . . ضرورة عقلية ودينية »

٢ - تأكيد حرية الفرد واختياره في أفعاله . إذ أن ربط الإنسان في تصرفاته بغيره على الإطلاق لا يتفق وتكريم الله للإنسان . كما أن النزد الحر اختيار هو اللبنة الإيجابية في بناء المجتمع الإنساني المنتج . « والإسلام في نظره لم يهدف إلى خلق مجتمع عاقل مسلول ، بل قصد إلى مجتمع تعمره الحياة والحركة ويتجه 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 ينافي 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 خالفهم ، 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 المداية لكل شجاع في هذه السبيل ، ولم نسمع بشجاع في فكره ضلّ ولم يظفر بمحطوبه . . . »

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

ومن علماء الناديين المحدثين الذين دعوا إلى الاجتہاد بحرارة وحماسة الشيخ عبد العزيز جاويش . فقد كان يرى في سد باب الاجتہاد حجرًا على العقول ونوعاً من البداع وضلاله من الضلالات . ويعجب من الدين يقولون بعدم جواز الاجتہاد « . . . وإنما فكيف عمداً عن قوله تعالى — ولقد يسرنا — سهلنا — القرآن لاذكر — لاذذكر — فهال من مذكرة — أى فهال من طالب علم منه ومتفهم له فيعان عليه . أم كيف غفلوا عما قبح الله به القدماء من المشركيين ونادى عليهم إذ قالوا آباءهم وقصروا أنفسهم على محاكاته فيما اعتقدوا وفيما عملوا حيث قال : هُوَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ أَتَبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ ، قَالُوا أَبَلْ نَتَّبِعُ مَا أَفْيَنَا عَلَيْهِ آبَاءُنَا . أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ^(١) . »

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

(١) سورة البقرة ٢ ، الآية ١٧٠ .

» . . وقامت فتاوى المراغى فى المعضلات على أساس تقرير الناس من الشرع والتوفيق بين الدين والمدنية ، فقد كان الرجل يفهم الدين فهماً جيداً مشرقاً . . . وكان كالمجتهدين 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 وأمزجة الأمم المختلفة كما كان يفعل المجتهدون في السابق ، وأنى بآراء جديدة فيها يسر ، وفيها اجتہاد ، خالية من العنت والإرهاق وقال : على الفقهاء أن يترفقوا بالناس وأن يراعوا قواعد اليسر .

* * *

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

ومن آرائه وبحوثه يتبيّن أن الأستاذ عبد المتعال لم يتقييد فيها باجتہاد سابق ولم يُقْمِنها على أساس التقليد لمجتهد من المجتهدین في الفقه . بل نظر في الأدلة الفقهية نظرة خالية من شائبة التقليد « . . . ولا يعنيها إلا ”أن تصل إلى الحكم الفقهي الصحيح وإلى الحكمة التشريعية الصحيحة . . . »

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

وحين يدعون إلى الاجتہاد ، إنما يدعون إلى عدم التقييد بالمذاهب الأربعه وغيرها من المذاهب ، ويدعون 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 يُعتقد له مؤتمر إسلامي عام يجمع علماء المسلمين على اختلاف مذاهبهم في الأصول والفروع ، فيجمع علماء المذاهب الأربعه وعلماء الشيعة الزيدية وعلماء الشيعة الإمامية وعلماء الإباضية وأنصار الاجتہاد من العلماء الذين لا يتقييدون 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 ويعهد الطريق إلى معالجة المسائل الكبيرة التي أدت إلى جمود الفقه الإسلامي وإلى انصراف المسلمين عن العمل به إلى العمل بالقوانين الوضعية . فقد سئلنا 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 تقصد من فتح باب الاجتہاد. ففي بحثه في الإجماع يقول: « . . . وقد اتفقوا 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 يحل مشكلة كبيرة فيما نقصد من الجمع بين جميع الفرق عند فتح باب الاجتہاد لنحصل على فقه يتعاون 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 . ولأشك أن ذلك الإجماع المتعدد لا يمكن أن يتفق دائماً . . . وهذا يصعب علينا أن نرجح إجماعاً على إجماع، لأن كل فرقة تتغصب لإجماعها 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 بجامدين 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 نصيّر 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 ، فنرجح به عقيدة على عقيدة ، ونرجح به دليلاً على دليل . حتى لقد ذهبنا في ذلك إلى أنه إذا تعارض دليل النقل ودليل العقل وجب تأويل دليل النقل بما يوافق دليل العقل أو العمل بدليل العقل . . . » وإذا صار 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 إسلامى أكمل من ذلك الذى انفرد به كل فرقه . . . » فجاء ذلك الفقه الكامل يفي بحاجة المجموع وعلى أساس مصالحة الجميع .

« . . . وسيكون مع هذا فقهاً 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 تراحمه 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 ، وانه لعمل عظيم لم يسبق مثله في الإسلام وسيجيئ منه المسلمون منه ما لم يجئوه في ماضي الأيام . . .

وبعد ذلك يعرض الأستاذ عبد المتعال آراءه واجهاده 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 الهدف والغاية .

ونحن نشارك الأستاذ عبد المتعال آراءه وأحكامه . والذى نرجوه أن يسير العلماء والفقهاء في البلاد الإسلامية والعربية على نهج الأستاذ في سبيل 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 والإكثار .

وجماع القول :

- ١ - الاجتِهاد واجب على المستوفين لشروط الاجتِهاد .
- ٢ - إن الشرع يدعو لاتفكير وإعمال العقل والإنتاج الفكري والروحي والعلمي .
- ٣ - يحمل الشرع على التقليد الأعمى والتقييد بالأقدمين والحجر على الأفكار والآراء .
- 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 لاعقل مجال في أحكام الفقه ، وكان الدليل والقائد في الاجتِهاد .

الباب الثالث

سلطان العقل عند المعتزلة

سلطان العقل — قوانين العدل — تفسير المعتزلة للقرآن — الآيات المشابهات — واصل بن عطاء والعلاف — النظام ومنهاجه في الدرس — الباحث وتحرير العقل — الشك والتجربة في تراث الباحث — العقل عند الباحث 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 وجعلوه حكماً في كل
شيء ، وبحثوا على صوته في جميع الموضوعات الدينية كانت أو علمية .
فالعقل عندهم هو المرجع وهو الأساس . فإذا تحاكموا فإلى العقل ، وإذا
حاجتوا فيحكم العقل يقررون ما يرشد إليه العقل في جرأة وإقدام ،
ويأخذون بالنقل إذا ساير العقل والبرهان العقلي ، ويرمونه إذا خالفه
وناقضه ولم يحتمل تعليله أو تأويلا .

وقد أبجاد الأستاذ أحمد أمين في بحثه وتحليله لأصول المعتزلة حيث
قال بشأن مسلك المعتزلة في تمجيد العقل والرجوع إليه : « ... لقد
قررنا - أي المعتزلة - سلطان العقل وبالغوا فيه أمام من لا يقر للعقل
بسلطان ، بل نقف عند النص فما كان محكماً واضحاً عملنا به ، وما كان
متشارهاً غامضاً تركنا علمه إلى الله . وقال المعتزلة بحرية الإرادة وغلوا فيه
أمام قوم سلبوا الإنسان إرادته حتى جعلوه كالريشة في مهب الريح
أو كالخشبة في اليسم » . وعندى أن الخطأ في القول بسلطان العقل وحرية
الإرادة والغلو فيما خير من الغلو في أضدادهما . 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 برم التواكل

والواقع أن للمعتزلة الفضل الكبير في إعزاز العقل وتجيده وترقيته وأئمهم السابقون في تقرير سلطان العقل وفلسفه الدين . وقد مهدوا الطريق لمن أتى بعدهم من (إخوان الصفاء) وفلاسفة العرب والإسلام . وللمعتزلة كذلك الفضل الأول في وضع الأسس الأولى 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 تغضب ، ولا تعجب ، ولا تشغب . ولا تحكم ، ولا تقبل على غيري وأنا أكلمك ، ولا تجعل اندعوى دليلاً . ولا تجوز لنفسك تأويل مثلها على مذهبى ، وعلى أن تؤثر التصادق وتنقاد للتعارف ؟ 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

نزعاتهم وآرائهم .

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 الشر .
ووصل تمجيد المعتزلة للعقل حداً دفعهم إلى محاولة إخضاع النقل للعقل : وتحوير العقائد الدينية بحيث توافق 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 للشهرستاني « 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 العلّاف مديًّاً ببعد من المدى الذي سار إليه النظام في تقدير العقل فقال « . . إن معرفة الله تعالى ومعرفة الدليل الداعي إلى معرفته تم بضرورة العقل — أى 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 متنه أن يضاف إليه شر وظلم وفِعل هو كفر ومعصية ؛ لأنَّه لو خلق الظلم كان ظالماً . . . »
كما ذهبوا إلى أنه لا يجوز أن يريد الله من العباد خلاف ما يأمر به ويحكم عليهم شيئاً ثم يجازيهم عليه . فالعبد هو الفاعل للخير والشر والإيمان والكفر والطاعة والمعصية . . . وهو المجازي على فعله . . . « وأفعال العباد مخصوصة في الحركات والسكنات والاعمادات والنظر والعلم . . . »

فالمعزلة 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 . . . »

ويرى كثير من المفكرين أن المعتزلة برأيهم هذه وأقوالهم في التحرر من سلطان القدر « . . قد أثبتوا أنَّهم يحتررون الحرية الفردية — حرية الفكر والعمل — ويقدرون المواهب العقلية . . وكانوا لذلك دعاة الرأي

والإرادة في الإسلام . . .

إن المعتزلة بنفيهم القدر عن أفعال العباد الاحتياطية 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 وموجوداته ،
وهناك أنظمة تسيطر عليها أوجدها الله منذ الأزل والتزم هو بها وألزم بها
الكون لا تحييد عن الطريق التي رسماها ، 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 يتفكرن في نظام هذا الكون وفي القوانين التي ألزمه الله بها وسيره بمقتضاه .

* * *

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

وهذه الديانة توقف بين الآراء المترادفة ، 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 يسيروا في التفسير كغيرهم من الذين سبقوهم في الاكتفاء بالنقل عن الصحابة والتابعين ، بل أتوا إلى العقل وجعلوه أساساً ومرجعاً ، يتجلى لنا ذلك في تفسير مجاهد المكي مثلاً ، فقد نحى في تفسيره نحو العقل ولم يتقييد بتفسير الصحابة والتابعين . ريكول جولدتسيهير : إن ميل مجاهد في الرجوع إلى العقل يظهر في قصة مسخ أهل

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

ويظهر ميله العقلي كذلك في تفسيره للقصص الدينية غير القرآنية « ... وكان مجاهد لا يسمع بأعجوبة شعبية حتى يفحصها ويذهب بنفسه إلى مكانها لينظر إليها حتى لا يفسّر 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 استدلوا 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 للحججة ، 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 وجدت طريقها إلى الدين . . . » . وكان المعتزلة في تفسير الآيات المتشابهات يحكمون العقل ليكون

فيصلاً بينها .

ويرى الرمخشري 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 عمما يحتاجون فيها إلى الفحص والتأمل من النظر والاستدلال : « ... ولو فعلوا ذلك لعطّلوا الطريق الذي لا يتوصل إلى معرفة الله وتوحيده إلا به . ولما في المتشابه من الابتلاء والتمييز بين الثابت على الحق والمترالز فيه . ولما في تقادح العلماء وإتعابهم القرائح في استخراج معانيه ورده إلى الحكم من الفوائد الجليلة والعلوم الجلية ونيل الدرجات عند الله . ولأن المؤمن المعتقد أن لا مناقضة في كلام الله ولا اختلاف . إذا رأى فيه ما يتناقض في ظاهره . وأهله كل ما يوفق بينه وينجراه على سنن واحد — ففكّر 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 رسّها الله هي الطريق الذي يوصل إلى معرفة الحق في تفسير تلك المتشابهات وعليها يجب الاعتماد في تحصيل ذلك .

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

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

* * *

وكذلك اعتمد علماء المعتزلة في طرقوهم التفسيرية على الفرض
المجازية في الكلام ، وقد رأوا في ذلك كله ما يتحقق 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 فسّروا العبارات
التشبيهية الواردة في القرآن الكريم وقلوا الصيغة التمثيلية، وبلغوا إليها وإلى
التخيل 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 اعمال المعتزلة التفسيرية « . . . التي توجهت إليها
جهودهم الشريفة في حماية كلام الله صيّرتهم إلى الشراك على أساس
التعقل . هذه الأعمال قد أنتجت تأليفاً واسعاً 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 تغير

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 أساس علمية .

وكان أبو الهذيل العلّاف من أبرز رجال المعتزلة وهو شيخها « ومقدم الطائفة ومقرر الطريقة والمناظر عليها . . . » . وقد انفرد عن أصحابه بعشر قواعد أوردها الشهيرستاني في كتابه الملل والنحل بشيء من التفصيل . ومن هذه يتبين أنه تمكّن من تنظيم مبادئ (المعتزلة) وإيجاد وجهات نظر جديدة لم تكن تُعرف من قبل . ولا عجب في ذلك؛ فقد أخذ كثيراً عن الفلسفة اليونانية طبيعتها وإيمانها ومزجها 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 الشرع ، 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 الخطايا الذين لا يكذبون ولا يرتكبون الكبائر .

أما خبر ما دون الأربعة فلا يوجب حكمًا . وخبر ما فوق الأربعة إلى العشرين يصح العلم به وقد لا يصح « . . . ذلك بأن الحجة لا تجب بأخبار الفاسقين والكافرین . فلابد من معصومين لا يجوز عليهم الكذب والزلل في شيء من الأفعال تجب الحجة بأخبارهم في كل زمان . . . » ومن الطريف أن العلaf كان يعتقد أن الأمة في كل عصر لا تخلي 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 آئمـة الاعـزال النـظام الـذـى « طـالـع كـثـيرـاً مـن كـتـبـ الفـلاـسـفة وـخـلـطـ كـلـامـهـم بـكـلامـ الـمعـتـزلـةـ » . . . وـانـفـردـ عـنـ أـصـحـابـهـ بـمـسـائلـ عـدـيدـةـ ؛ مـنـهاـ مـاـ يـتـعلـقـ بـالـقـدـرـ وـالـإـرـادـةـ وـأـفـعـالـ الـبـارـىـ وـالـنـفـسـ وـالـرـوـحـ وـالـجـوـهـرـ ،

ومنها ما يتعلق بإعجاز القرآن والإجماع والوعد والوعيد . وقال : « إن المفكر إذا كان عاقلاً متمكناً من النظر يجب عليه تحصيل معرفة الباري تعالى بالنظر والاستدلال . . . » وقال بتحسين العقل وتقبيحه في جميع ما يتصرف فيه من أفعاله . وقال : لا بد من خاطرین : أحدهما يأمر بالإقدام والآخر بالكف لیصح الاختیار .

وامتاز النظام بالنبوغ والاستقلال في التفكير . ويرى الأستاذ أحمد أمين أنه ذو عقلية قوية سابقة لزمنها « . . . فيها الركناں الأساسية اللذان سبباً التهضة الحديثة في أوروبا وهم الشك والتجربة . . . » .

قال النظام في الشك : « . . الشاك أقرب إليك من الحاحد . ولم يكن يقين قط حتى صار فيه شك . ولم ينتقل أحد من اعتقاد إلى اعتقاد غيره حتى يكون بينهما حال شك . . . »

واستخدم النظم التجربة في بعض الحالات كما يستخدمها الكميائي أو عالم الفيزياء اليوم ؛ فقد ورد في كتاب الجاحظ في هذا الشأن ما يلى : « . . فلقد سقى الخمر للحيوانات ليرصد نتائج ذلك ؛ فجرّبها على كل عظيم الجثة ؛ كالابل والخواميس والبقر ثم على الخيل العتاق والبرادين ، ثم على الظباء ، والشاء ، ثم على النسور والكلب وابن عرس ، ثم أتى بجاوي فكان يحتال على الأفاعي حتى يصبّ في حلقتها بالأقماع ، وشاهد فعل الخمر في هذه الأجناس المختلفة . . . وكذلك احتال النظم على أسد معلم الأظفار فسقاه ليعرف مقداره في الاحتمال . . . »

وقال النّظام : « . . . إِنْ لَمْ أَجِدْ فِي جَمِيعِ الْحَيَاةِ أَمْلَحَ سُكْرًا مِنَ الظَّبَىِ . وَلَوْلَا أَنَّهُ مِنَ التَّرْفَةِ لَكَانَ لَا يَزَالُ عِنْدَ الظَّبَىِ حَتَّىْ أَسْكَرَهُ 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 « . . . وَإِذَا كَانَ الْجَزْءُ قَابِلًا لِلتَّصْبِيفِ إِلَى مَا لَا نَهَايَةٍ فَإِنَّ الْجَسْمَ وَإِنْ كَانَ يَتَنَاهِي فِي الْمَسَاحَةِ وَالذَّرْعِ . إِلَّا أَنَّ أَجْزَاءَهُ لَا تَتَنَاهِي مِنْ حِيثِ التَّجْزِئَةِ . . . »

وقد خالف النّظام بهذا القول أستاذه العلّاف الذي كان يأخذ برأي (الجزء الذي لا يتجزأ) ، فدلل النّظام على استقلاله بالرأي وعلى عدم اتباعه شيونخه وأساتذته اتباعاً أعمى . فهو يمحض الآراء ويدرسها ويسخر 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 تكون أصلا 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 والارتقاء « . . 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 الأمصار على النحو الذى شاهده . . » ويقول : وإذا أمكن الإجماع فقد يجوز أن تجمع الأمة على الفضلال من جهة الرأى والقياس ، ولهذا لا عجب إذا رأينا لا يؤمن بأصل إلا القرآن والعقل .

والنظام كذلك بعيد عن انحرافات ، يبحث الأمور بعقله في هدوء وطمأنينة ويحارب 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 نقدتهم ونقد الفقهاء

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

ولم يقف عند هذه الحدود ، بل فسّر القرآن حسب ما يؤدى 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 النظام الفلسفية من اليونان والعرب . فقد كان شديداً في نقادهم بارعاً في إلباشم الخطأ ، فخططاً أرسطو وخططاً الذررين وخططاً الطبيعين . . . وكان في نقاده وتهجمه يحكم العقل والفكر لا العاطفة والدين .

وقد أدى اعتقاده بعقله إلى الإتيان بأراء فيها شذوذ ونحو وج ف قال : « إن نظم القرآن وحسن تأليف كلماته ليس بمعجزة للنبي ولا دلالة على صدقه في دعوah 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 خلاً هم لكانوا قادرين على أن يأتوا بمثله فصاحة وبلاعة . . . »

ووضع النظام منهجاً بدليلاً للدرس ، وقد نجد من يسير في تعلّمه على طريقة حشو المعلومات في الذهن حشوأ ، وقال : إنه ينبغي على طالب العلم أن يشخّص من الكتب الجيدة المتنى ، 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 فيأخذ من كل شيء بطرف ، وثقافة خاصة وهي أن يتخصص في بعض الفروع ويتعمق فيها ويتبحر . . . »

* * *

ومن المقدمين في الاعتزال الباحظ : فقد كان واسع الاطلاع على لغة العرب وأشعارهم وأخبارهم ، متمكناً في العلوم الدينية والقرآن والحديث والمذاهب الكلامية .

طالع كثيراً في الفلسفة اليونانية وإلهياتها وأخذ عنها . كما أخذ واقتبس من تراث الهند والفرس – وكان لهذا أبلغ الأثر في آرائه وسعة أفائه وميله إلى التجديد . . . « فبالاحظ نزاع إلى التجديد ، وهو لا يرى بأساً بأن يدخل العربية عنصر من عناصر آداب الأمم المعروفة في عصره المشهورة بالعلم والحكمة والأخلاق والأدب . . » كما يقول الأستاذ شفيق جبرى في كتابه النفيس « الباحظ . . »

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

والباحث أاعظم رجل أخرجته مدرسة النظام على رأى - دى بور - وهو فيلسوف ضيى 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 المعارف ووصلت به إلى أذهان لم تكن تسع أقوال الفلاسفة والمتكلمين . وأقنع عقول قوم لم يكن يقنعهم القول الموجز والتعبير الجميل . . . »

والباحث مخلص " للحق محب " للمعرفة شغوف بالصدق والإنصاف ؛ يتجلى ذلك في مقدمة كتاب الحيوان حيث قال : « . . جنّبك الله الشبهة وعصمك من الحيرة ، وجعل بيئتك وبين المعرفة نسباً وبين الصدق سبياً . وحجب إيليك التثبت . وزين في عينيك الإنصاف ، وأذاقه حلاوة التقوى . وأشار قلبك عز الحق . . . »

وكان رائده الحق وضالله 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 ونقده وشكّه وتعليله . كان الحافظ يطلع علينا في صورة العالم الذي يعمل عقله في البحث عن الحقيقة . . . »

* * *

كان الحافظ 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 اعرابياً وإسلامياً جماعياً ، فقد أخذ من طرف الفلسفة وجمع معرفة السماع وعلم التجربة ، وأشرك بين علم الكتاب والستة . وبين وجdan الحاسة وإحساس الغزيرة . . . »

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

وادرك الحافظ ما في الإنسان من مزايا تدفعه إلى التقدم . جاء في كتاب الحيوان قوله : « . . . وينبغى أن يكون سبيلاً لنا لمن بعدهنا 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 الاحظ لما أدركه بعض الفلاسفة في هذا العصر . . . فقد سبقهم في ملاحظتهم عن الإنسان ومزاياه التي أدت إلى التقدم والارتقاء . فإنسان يأخذ ما عمله غيره ويضيف إليه . وكيفية الأخذ ومقدار الزيادة مرهونان بعوامل عديدة لا شأن لنا بها الآن . وهذه المزاية الكامنة في الإنسان هي التي تميزه عن الحيوان . فإنسان منذ الأزل يعتمد على غيره . ويجد العبرة في من سبقوه ، ثم يحاول الإتيان بشيء جديد . وعلى هذا فالاعتماد والابتكار هما من العوامل الالزمة 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 والهنود 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 بال عبر التي تؤدي إلى الحركة والتقدم .

وللحاجظ آراء قيمة في العقل والإرادة تدارسها العلماء وال فلاسفة في عصره والعصور التي تلتها ، فإنسان عند الاحظ 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 تصدر 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 » ، خلذلك 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 بصحة 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 – أى 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 ، وبين كيف أن أرسطو لو بلأ إلى التجربة لتحقيقها لما قال بها ولما أتى على ذكرها . وكذلك أنكر الباحث على آخرين من فلاسفة اليونانأشياء جاءوا بها ، وقد ردّها ولم يتقيّد بها ؛ لأن العقل لا يستسيغها ولا يقبلها ودعا إلى نبذها .

وإن المتبع لآراء المحافظ وتراثه يلمس أنه لم ينقد للنقد وحده ، « وإنما للوصول إلى الحقائق » فالحقائق هي ضالته في نقه .

وكان المحافظ 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 أجازه وأخذ به ، وإن لم يجزه أهمله 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 ، وادذهب إلى ما يريلك العقل . وللأمور حكمان : حكم ظاهر للحواس ، وحكم باطن للعقل . والعقل هو الحجة » فالأدلة والبرهان هي دليله وطريقته في البحث .

وكان المحافظ لا يجعل الشيء الجائز كالشيء الذي تثبته 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 طريقته 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 البخائز كالشيء الذي تثبته الأدلة

وكذلك لم يسلم الحديث النبوى من نقه ، فقد أدخله فى دائرة العقل ولم يقبل الأخذ به إلا على أساس العقل . وإذا اختلف الناس فيه — أى الحديث — فالحكم للعقل لا لغيره . وفي رأيه أن اتباع الآراء دون تحيسن وروية عجز . وقال بضرورة إرجاعها إلى العقل وإخضاعها له . ومن يطلع على كتاب الحيوان يتبين له صحة ما ذهنا إليه في تقديره بالعقل والأخذ بما يحيي 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 اللفظ دون حكاية العلة ودون الإخبار عن البرهان »

وفي هذا الكتاب الجامع تتجلى دقة الملاحظة والتحيسن 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 ، في بعضها « . . . كان يقطع طائفه 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 يبعج بطن الحيوان ليعرف مقدار ولده . وفي أوقات كان يجمع أصداد الحيوان في إناء من قوارير ليعرف تقاتلها . وكان يلجأ في بعض الأحيان إلى استعمال مادة من مواد الكيمياء ليعلم تأثيرها في الحيوان . ولم يقف الباحث 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 والآراء ، وتبجلى له الحقيقة فيتعرف على مواضع اليقين والحالات الموجبة لها . وتعلم الشك في المشكوك فيه تعلماً : فلو لم يكن في ذلك إلاّ تعرف التوقف ثم التثبت لقد كان ذلك مما يحتاج إليه . . . »

إن قول الباحث هذا يشبه مذهب ديكارت في جعل الشك سبيلاً إلى اليقين . ويعلق الأستاذ جبرى في كتابه (الباحث) فيقول :

« . . . هذا مذهب الباحث 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 . فالباحث من علماء القرن التاسع للميلاد ؛ وليس من الحق أن نقيس نتاجه وتراثه وتجاربه بالمقاييس الذي نستعمله 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 ، وإن كان — كذلك — دقيق الملاحظة يتعد عن الهوى ويتنزه عن الغرض في ما يجرب أو يمحض .

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

وترى 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

لتراث بالحافظ ما قاله أبو الفضل بن العميد الوزير : «إن كتب
الحافظ 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 بالحرأة ويفتح الآفاق
 أمام الفكر ويدفع إلى إعمال العقل وتحريمه ، فلا تقوم مع هذه حركات
 رجعية ولا تنبع محاولات لإيقاف مجرى التقدم . ذلك أن هذه المحاولات
 وتلك الحركات لا تشعر إلا في مجالات كبت الفكر وتجيده وتقديس
 التقليد .

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

الباب الرابع

مقام العقل عند بعض الفلاسفة والعلماء

سنركز في هذا الكلام على مقام العقل عن بعض الفلاسفة والحكماء ، وأثر ذلك في نتاجهم دون ذكر ما ترجم في مختلف العلوم . كما سنحاول إبراز الروح العلمية التي كانت تسيطر عليهم من الالتجاء إلى التجربة والتحليل والاعتماد على العقل في كثير من الآراء والنظريات والاستنتاجات ، مما أدى إلى تقدم الفكر في أوروبا فيما بعد .

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

وقد اخترنا اثني عشر عالماً وفليساوفاً وحكيمآ من المقدمين . العرب في تاريخ تقدم الفكر وهم ،

الكندي ، 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 الاستغلال في الكيمياء للحصول على الذهب مضيعة للوقت والمال في عصر كان يرى فيه الكثيرون غير ذلك . وذهب إلى أكثر من ذلك ، فقال : إن الاستغلال في الكيمياء بقصد الحصول على الذهب يذهب بالعقل والجہود ، ووضع رسالة سماها (رسالة في بطلان دعوى المدعين صنعة الذهب والفضة وخداعهم) . ومن الغريب أن بعضًا من رجال الفكر في عصره والعصور التي تلتة قد هاجموه وطعنوا رأيه الذي ضمته هذه الرسالة .

وكذلك كان الكندي لا يؤمن بأثر الكواكب في أحوال الناس ، ولا يقول بما يقول به المنيجمون 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 القرن الوسطى . وقد يكون الرأى الذي قال به من عدم تأثير الكواكب في الإنسان صورة من نظرياته التي توصل إليها بما يتعلق بالنفس الإنسانية وعالم الأفلاك .

ومن دراسة رسائله في (العلة القريبة الفاعلة للكون والفساد) ؛ يتجلّى أنه كان بعيداً عن التنجيم لا يؤمن بأن للكواكب صفات معيّنة من التحسّن أو

السعادة أو العناية بأتم 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 . . »

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

وأنخرج الكندي رسائل في البصريات والمرئيات . وله فيها مؤلف لعله من أروع ما كتب ، وهو يلي كتاب « ابن الحيم » مادة وقيمة . وقد انتشر هذا الكتاب في الشرق والغرب ، وكان له تأثير كبير على العقل الأوروبي . كما تأثر به « باكون » و « وايتلو » .

واشتغل الكندي في الفلسفة ، وله فيها تصانيف ومؤلفات جعلته من المقدمين ، ويعتبرها المؤرخون نقطة تحول في تاريخ الفكر العلمي عند العرب . ويعرف الأقدمون بأثره في الفلسفة وفضله عليها . فقال ابن أبي أصيوعة : « . . . وترجم الكندي من كتب الفلسفة الكثير ، وأوضح منها المشكل ، ونلخص المستصعب ، وبسط العويس . . » 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 هذافي أكثر مصنفاته .

وقال البيهقي: «... وقد جمع في بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المعمولات ... وقد وجه الفلسفه الإسلامية وجهة الجمع بين أفلاطون وأرسطو». والكندي إمام مذهب فلسفه إسلامي في بغداد كما يقول ماسينيون. وقد أثرت الفلسفه على اتجاهات تفكيره، فكان ينبع منهاجاً فلسفياً يقوم على العناية بسلامة المعنى من الوجهة المنطقية واستقامته في نظر العقل. وله منهاج 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». والفلسفه إنما تعتمد على ما كان فيه مطلوب. فليس من شأن الفلسفه استعمال ما لا مطلوب فيه...». وكذلك يقوم منهاج الكندي على ذكر المقدمات: ثم يعمل على إثباتها على منهج رياضي استدلالي. «... قطعاً لمكايدة من ينكر القضايا البيئية بنفسها، وسدآ لباب اللجاج من جانب أهل العناد...». ومن يطلع على رسائله يجد أن الطريقة الاستنباطية تغلب عليها: «... وأن منهاجه منطق رياضي يدهش الإنسان من إتقانه في ذلك العصر البعيد...».

والكندي يلجم في طريقة العرض إلى عرض رأى من تقدمه على أقصر السبل وأسهلها سلوكاً، وأن يكمل بيان ما لم يستقصوا القول فيه «... اعتقاداً منه أن الحق الكامل لم يصل إليه أحد، وأنه يتكمّل بالتدريج بفضل تضامن الأجيال من المفكرين...»، ولا تخلو رسائل الكندي من أفكار تشبه ما عند المعتزلة بحسب طريقتهم في التعبير، غير أن الكندي - كما يقول الدكتور

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

والكندي أثر كبير في العقليات . تناولها الأوروبيون من بعض مؤلفاته 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 المميزات التي تميز بها الفلسفة الإسلامية في كل عصورها ، فهي تدل على اهتمام العرب والمسلمين بالعقل إلى جانب رغبهم في التوسيع في البحوث العلمية الواقعية .

والكندي رسالة في أن الفلسفة لا تُسأل إلا بالرياضيات . أي أن الإنسان لا يكون فيلسوفاً إلا إذا درس الرياضيات . ويظهر أن فكرة اللجوء 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 : « . . . والواقع أن الكندي بنى فعل هذه الأدوية كما بنى فعل الموسيقى على التناسب الهندسي . والأمر في الأدوية أمر تناسب في الكيفيات المحسوسة . وهي الحار والبارد والرطب والجاف . . . » إلى أن يقول : « . . . ويظهر أن الكندي 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 حيالاً رياضياً .

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

والكندي مخلص للحقيقة ، يقدّر الحق ، ويرى في معرفة الحق كمال الإنسان وقامه . 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 واقتناء الحق من أين أتى ، وإن أتى من الأجناس المقصبة عنا والأمم المبaitنة لنا ، فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق . ولن ينبعى بخس الحق ولا تصغير بقائه ولا بالآتي به . ولا أحد بُخس بالحق ، بل كل يشرفه الحق ... »

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

إلى مواصلة البحث عن الحق والمثابرة في طلبه ، وشكر من يشغل نفسه وفكره في ذلك . وهو يعتبر طالب 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 بالمجهد الفلسفي إلى الأمام .

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

«... ومن أوجب الحق لا ندم من كان أحد أسباب منافعنا الصغار المزلاة ، فكيف بالذين هم أكبر أسباب منافعنا العظام الحقيقية الجديه ؛ فإنهم وإن قصروا عن بعض الحق ، فقد كانوا لنا أنسابا وشركاء فيها أفادونا من ثمار فكرهم التي صارت لنا سبلًا وآلات مؤدية إلى علم كثير مما قصروا من نيل حقيقته ، سياً إذ هو بيّن عندنا وعنده البرزین من المتكلسين قبلنا من غير أهل لساننا أنه لم ينزل الحق . بما يستأهل الحق . أحد من الناس يجهد طلبه ولا أحاط به جميعهم ، بل كل واحد منهم ، إما لم ينزل منه شيئاً ، وإما نال منه شيئاً يسيرًا بالإضافة إلى ما يستأهل الحق . فإذا جُمع يسير ما نال كل واحد من النائلين الحق منهم ، اجتمع من ذلك شيء له قدر جليل .

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

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

“ ”

والكندي في حياته كان منصرفاً إلى جد الحياة ، عاكفاً على الحكمـة ينظر فيها التماساً لكمـل نفسه .

و فوق ذلك فالكندي ذو روح علمي صحيح ، أبعد عنه الغرور . وجعله يرى الإنسان العاقل مهما يبلغ في العلم ، فهو لا يزال مقصرًا وعليه أن يبقى عاملاً على مواصلة البحث والتحصيل . وقد قال في هذا الشأن :

« . . . العاقل من يظن أن فوق علمه علماً ، فهو أبداً يتواضع لتلك الزيادة ، والحاـلـلـ يـظـنـ أـنـ تـاهـىـ فـتـمـقـتـهـ التـفـوسـ لـذـلـكـ . . . »

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 وأجداها علينا «... فبالعقل فضلنا على الحيوان - غير الناطق - حتى ملكتها وسُسْنَاهَا وذلتناها 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.

«... فإنما 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 منا والخفية المستوره 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 والمجانين . . والذى به نتصور أفعالنا العقلية قبل ظهورها للحس ». ويخرج الرازى من ذلك كله بطالبة الإنسان أن يجدد العقل وأن يحمله محل اللائق وأن يرجع إليه ويعتبره الحكم والمعتمد : « .. وإذا كان هذا مقداره ومحله وخطره وجلاله فحقيقة علينا أن لا نخطه عن رتبته ولا ننزله عن درجته ، ولا نجعله وهو الحكم مكتوماً عليه ، ولا وهو الزمام مزموماً : ولا وهو المتبع - تابعاً بل نرجع في الأمور إليه ونعتبرهاته ونعتمد بها عليه .. فنمضيهما على إمضاءه ، ونوقفها على إيقافه ، ولا نسلط عليه الهوى الذي هو آفته ومكدره والخائد به عن سنته ومحجته . وقصده واستقامته . والمانع من أن يصيب به العاقل رشده وما فيه صلاح عواقب أمره : بل نروضه ونذللها ونحمله ونجربه على الوقوف عند أمره ونهيه . 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 . . . ».

وسلك الرازى في تجارتة - كما يتجلى في كتبه - مسلكاً علمياً خالصاً . وهذا ما جعل لبحوثه 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 المهاجر الذى يسير عليه فى إجراء تجاربه . فكان يبتدىء بوصف المواد التى يشتغل بها ، ثم يصف الأدوات والآلات التى يستعملها . وبعد ذلك يصف الطريقة التى يتبعها فى تحضير المركبات .

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

الرجاجى . ومنها المعدنى وصفاً حالفه فيه التوفيق على غرار ما نراه الآن في الكتب الحديثة التي تتعلق بالمخترات والتجارب .

وفوق ذلك كان يشرح كيفية تركيب الأجهزة المعقدة ، ويدعم شروحه بالتعليمات التفصيلية الواضحة .

ويلاحظ أن هذا التنظيم الذى يسير عليه الرازى ؛ هو تنظيم يقوم على أساس علمى 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 الفلسفه القديمة الموروثة ، وهى « . . . أن الجسم يحوى في ذاته مبدأ لحركة » ، وهى تشبه ما ذهب إليه « ليبنتز » في القرن السابع عشر . ويعلق « دى بور » على هذا فيقول : « . ولو أن رأى الرازى هذا وجد من يؤمن به ويتم بناءه ، لكان نظرية مشمرة في العلم الطبيعي . . . »

وتنسب إلى أبي بكر الرازى أقوال وآراء تخالف الشائع ، وتدلل على أنه كان يقول رأيه ويعلنـه دون الالتفات إلى الرأى العام أو سخط الناس أو غضبهم . ويرى بعض المؤلفين - كصاعـد - في طبقات الأئمـة أن السبب في اضطراب آراء الرازى يعود إلى عدم توغلـه في علم الكلام ، وكان يكيد للأديان ويطعن في النبوة ، وفي زعمـه أن النبوة لا تتفق مع الحكمة ، وأنـها سبـب في العداوة والهلاـك بين البشر . ويرى الرازى أن النظر في الفلسفـة هو السـبيل إلى الخلاص من « كـدوـرات المـادة ومن آلام هـذا 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 والتُّكبات ، فتجد أن وجوده — يعني الإنسان — نَقْمَة وشَر عَظِيم . . . »

وقد تكون آراءه هذه من العوامل التي دفعت بعض الناس إلى الطعن في أبي بكر الراري . 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

اشهر الفارابي بتفسيره لكتب أرسطو ولا سيما فيما يتعلق بالمنطق . وهو يعده هذا المضمار من أعظم المفسرين . ولكن فضله لا يقف عند التفسير ولا عند التمهيد للرهبة الفلسفية في الإسلام ، بل بما له من « .. أنظار مبتداعة وبحوث في الحكمة العملية والعلمية عميقه سامية لم يتهيأ بعد للباحثين كل الوسائل لتفصيلها تفصيلاً وافياً .. » .

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 التمييز ، وكانت جودة التمييز إنما تحصل بقوة الذهن على إدراك الصواب ، وكانت قوة الذهن حاصلة لنا قبل جميع هذه ، وقوة الذهن إنما تحصل متى كانت لنا قوة بها نقف على الحق أنه حق يقين فنعتقده ، وبها نقف على الباطل أنه باطل يقين فنتجنبه ، ونقف على الباطل الشبيه بالحق فلا نغلط فيه ، ونقف على ما هو حق في ذاته وقد أشبه بالباطل فلا نغلط فيه ولا نخدع . والصناعة التي بها نستفيد بهذه القوة تسمى صناعة المنطق .. »

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

العلم الذى تعلم به الطرق التى توصلنا إلى تصور الأشياء وإلى تصديق تصورها على حقيقتها . . . »

وفي نظر الفارابى أن المنطق قانون التعبير بلغة العقل الإنسانى 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 يعطى تخصص ألفاظ أمة ما . وعلم المنطق يعطى قوانين مشتركة تعم ألفاظ الأمم كلها . . . »

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

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

أصاب ، ومن أى جهة أصاب ، وكيف صارت حجته توجب صحة رأيه ، ولا على غلط من لهم أو كيف غلط ، ومن أى جهة غالط أو غلط ، وكيف صارت حجته توجب صحة رأيه . فيعرض لنا عند ذلك : إما أن نتحير في الآراء كلها حتى لا ندرى أيها صحيح وأيها فاسد : وإما أن نظن أن جميعها على تضادها حق . أو نظن أنه ليس في شيء منها حق . وإما أن نسرع في تصحيح بعضها وتزييف بعضها ، ونرور تصحيح وتزييف ما نزيفه من حيث لا ندرى من أى وجه هو كذلك

وللفارابي « رسالة في العقل » أوضح فيها العقل « الذي يقول به الجمهوه في الناس إنه عاقل »

والعقل « الذي يردد المتكلمون على ألسنتهم فيه ولون هذا مما يوجبه العقل أو ينفيه العقل »

والعقل « الذي يذكره الأستاذ أرسطو في كتاب البرهان » .

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

والعقل « الذي يذكره في كتاب النفس » .

والعقل « الذي يذكره في كتاب ما بعد الطبيعة » .

— ٢ —

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

ويرى الفارابي أن عناية الله محيطة 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 دائماً ومتتحقق تحققًا تاماً وهو الله ...»

وبهذا العقل الفعال هو المنهل الذي نهل منه الفلسفه والأنباء «... وإذا كان المصدر واحداً: فالفلسفة واحدة والدين واحد...» وهذا ما جعل الفارابي يقول بالتفقيق بين الدين والفلسفة وبنائهما ووحدة أهدافهما وغاياتهما. «إذا كان هناك فروق بينهما أو مناقضات فتكون في الظواهر لا في البواطن ...» وينخرج دى بور من دراسته لفلسفه الفارابي وآرائه بالقول الآتى : «... 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 مذهبه الفلسفى كله فيما يتعلق بآرائه في الإلهيات والنفس الإنسانية وقواها المتعددة المختلفة وفي الأخلاق والسياسة. ويقول الأستاذ العقاد في صدد 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 . وتقد المختمع الذي يؤدى 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 ؛ فلقد 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 وأحکم هذا الامتزاج ، فظهرت فيها قواعد سامية وأصول علمية يجدل 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 الحكماء وال فلاسفة المعروفون 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 : « ... ومما هو جدير بالإعجاب أن الفارابي يذكر في جملة ما ذكره عن هذه الروابط أموراً تذكّرنا بأراء جان جاك روسو في نظرية العقد الاجتماعي . وتذكّرنا أيضاً بغيره من علماء الاجتماع المتأخرين » ، فما قاله : « ... وقوم رأوا أن الارتباط هو بالإيمان والتحالف والتعاہد على كل ما يعطيه كل إنسان من نفسه ولا ينافر الآباء ولا يخاذهم . . . » ، وهذا التحالف والتعاہد شبيه بتعاقد الأفراد الذين تكلم عنه « روسو » في كتاب العقد الاجتماعي . إلا أن الفارابي يذكر ذلك من غير أن يناقشه ويفنته . ومن هذه الروابط أيضاً : « .. التشابه بالخلق والشيم الطبيعية ، والاشتراك في اللسان واللغة ، والاشتراك في المنزل ، ثم الاشتراك في المساكن والمدن . وأعلى هذه الرابط كلها رابطة العدالة . . . »

ويرى الفارابي في مدينته 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 يستعمل 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 ويثقب برسالة منظمة الأمم المتحدة . . فلم

بقتصر على تنظيم مدينة ضيقـة كأفلاطون وغيره . . . بل فـكر في اتحاد الأمم كلها . . . »

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

卷八

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

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

فعل الكواكب وقرأتها » . لأن الممكن متغير لا يمكن معرفته معرفة يقينية ». وفي رسالة أخرى بين الفارابي أنه من الخطأ الكبير ما يزعمه الزاعمون من أن بعض الكواكب يجلب السعادة وأن بعضها يجلب النحس . وانهى الفارابي من هذا كله - كما يقول دى بور - « . بأن هناك معرفة برهانية يقينية إلى إكمال درجات اليقين نجدتها في علم النجوم التعليمي . أما دراسة خصائص الأفلاك و فعلها في الأرض فلا نظير لها إلا بمعرفة ظنية ؛ ودعواي المترجمين ونبؤاتهم لا تستحق منها إلا الشك والارتياح . . . »

ويذكر الفارابي السبيل التي يسلكها من أراد الفلسفة ، ويبيّن 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 يتجلّى أن الفارابي كان يؤمن بالكافح وحياة العمل ، ويُدعى إلى عدم الانطواء والانعكاف ، وأن الإنسان يجب أن لا يقف عند العلم والتحصيل. فهو يقول إن للفيلسوف 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 الرأي بأن الفلسفة هي علم كلي يرسم لنا صورة شاملة للكون في مجتمعه . وزاد على هذا الرأي 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 والمكافح

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 الجانب العملي ، هو فيلسوف زور وباطل لا صلة بينه وبين الحياة . فالحياة علم وعمل : ولا بد للفيلسوف من أن يمتاز في عمله كما يمتاز في عالمه .

ولهذا لا عجب إذا رأيناه يجعل أهمية كبيرة لعلم الأخلاق وعلم السياسة . ولكن العجب أن سيرته لم تسر على التوالي الذي رسّته 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 الربوبية والأنبوبة . وتعهد أبوه بالتعليم والتثقيف . وأحاطه بالأساتذة والمربيين يعلمون والده ابن سينا معارف زمانهم . وشرح العلماء في الفلسفة والمنطق والطبيات والهندسة والطبيعيات . فخرج من ذلك واقفاً على دقائق الهندسة . بارعاً في الهيئة . محكمآ علم المنطق . مبرزاً في الطبيعيات والفلسفة وعلوم ما وراء الطبيعة . ولم يقف عند هذه الحدود بل دفعه طموحه ورغبته في العلم والمعرفة إلى الاستزادة فعكف 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 بزرت فيه في أقل مدة حتى بدأ فضلاء الطب يقرأون على علم الطب ، وتعهدت المرذى فانفتح على من أبواب المعالجات المقتبسة من التجربة مالا يوصف ...»

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

وُفِقَ في مداواتهم ونجح في معالجتهم . فأنعموا عليه وفتحوا له خزائنهم ودور كتبهم . وهنا وجد المجال واسعاً أمامه لإتمام دراساته والتعمق في مختلف العلوم . وبعد وفاة والده (وكان في الثانية والعشرين من عمره) ترك بخاري ورحل إلى جرجان حيث كان يسكن رجل اسمه «الشيرازي». اشتهر بميله وشغفه في العلوم فتعرف إليه ابن سينا وتوثق بينهما الصدقة حتى اشتري الشيرازي لابن سينا داراً 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 قروناً عديدة منها عاماً يستوي منه الراغبون في الطب في الشرق والغرب على السواء . ولم تطل إقامة ابن سينا كثيراً في جرجان لأسباب سياسية واضططر إلى تغيير موطنها مراراً . فأتى همدان حيث استوزره شمس الدولة البوهيمي ؛ 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 بمنيته في همدان . وكان قد رجع إليها مع علاء الدولة في إحدى غزواته لها .

ويتبين من دراسة حياته أنه اشتغل بتدبير أمور الدولة وأنه لم يكن لذلائل أثر على نتاجه أو دراساته فلم تصرفه عن الدرس 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 بطوطها في القراء والكتابة وكثيراً ما كان يلتجأ إلى المنبهات لتحفظ عليه وعيه . ومن الطبيعي أن تنتابه الأحلام حين النوم وعقله مشغول بما قرأ

ودرس . وقد استغل كل وقته استغلاًلاً تماماً، واستثمر بعضاً منه في تدبير شؤون الدولة وبعضه في التعليم والدرس والتأليف ، وببعضه الآخر في الاستمتاع بهحافل الصدقة 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 وتزين مجالسهم به .

وهنا دخل في منازعات الأمراء وغير الأمراء وتعرض للوشيات والمكائد ، فعارك الحياة وعارضته وتقلبت معه الأحوال ، فتعرض مرات للقتل والسجن ، وذاق حلو الحياة ومرها وانغماس 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 المحيطة به ، وأذته في عافيته ومعنوياته ..

إن انغماس ابن سينا في الحياة العامة وتعرضه لتقلباتها وأندر مواجه 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 عملي . « ... وفعله يظهر التعدد في الطبيعة الإنسانية ظهوراً اعتيادياً، غير أن وحدة العقل تتجلّى مباشرةً في شعورنا بأنفسنا وإدراكنا لذاتنا إدراكاً خالصاً . والعقل لا يترك قوى النفس الدنيا في مكانها بل هو يرثى بها . . . » .

والعقل يقاوم الوقوف وي العمل على الارتقاء 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 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 الفلاسفة يخاطئون ويصيبون كسائر الناس ، وهم ليسوا معرضون عن الرلل والوقوع في الخطأ . وهذا ما لم يجرؤ على التصرّيف به الفلاسفة والعلماء في تلك الأزمان والأزمان التي سبقت أو تلت إلا النادر من الذين يملكون عقولاً راجحةً وبصيرة نافذة واستقلالاً في التفكير . ولا شك بأن موقف ابن سينا هذا يدل على شجاعته ونزعاته إلى الاستقلال في الرأي ورغبته في التحرر العقلي ، فهو لا يتقييد بأراء من سبقة 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 وتحرياته وبلغ

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

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

وبين كذلك في رسالته هذه بطلان الأصول الذي وضعها المنجمون وفساد ما بنوا عليه .

ويذهب ابن سينا إلى أن قول المنجمين 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 وبطانتها بالدليل والبرهان . وبلغا إلى المنطق فاستعان به ليدلل على صحة ما ذهب إليه .

وكذلك حارب ابن سينا بعض نواحي الكيمياء بحجج العقل وحده ، فخالف معاصريه ومن تقدموه فيما يختص بإمكان تحويل الفلزات الحسيسة إلى الذهب والفضة ، ونبي 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 معاً أن الفائز قد تحول بالفعل وبمحوره إلى غيره . . . »

ويتجلى سلطان العقل عند ابن سينا في رأيه في الخوارق . ويدهب في تعليله لها إلى أسباب وأمور تجرى على قانون طبىعى 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 تعنى جريان القوانين الطبيعية في العالم على أدق ما يمكن « . . . وليس معناها الاهتمام بالأفراد أو الشعوب . . . » .

والإنسان في رأى 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 ومن إيمانه بسلطانه إلا أنه في مواضع كثيرة يؤكد نقص العقل الإنساني ؛ وهذا النقص يجعله في حاجة إلى القوانين المنطقية . وطذا 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 نتصوره ونصدق به والموصولة إلى الاعتقاد الحق بإعطاء أسبابه ونرجع سبله . . . » .

تمتاز مؤلفات ابن سينا بالمدقة والعمق والترتيب . وهذا مالا نجد له في كثير (٩)

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 واستقى منها كثيراً . ويعرف الباحثون بأنه أضاف إليها وأخرجها بنطاق أوسع ونظم أم وسلسل محكم .

وقد ظلت الفلسفة الأرسطية المصطبغة بمذهب الأفلاطونية الحديثة معروفة عند الشرقيين في الصورة التي عرضها فيها ابن سينا . وكثيراً ما اعتمد (باقر بن Bacon) في توضيح أراء أرسطو على ابن سينا .

وبقيت 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 الهالي الإنكليزي . وتوماس الوريكي الإنكليزي أيضاً . وتأثر بابن سينا كذلك كبار فلاسفة العصور الوسطى أمثال البرت الكبير . والقديس توما الأكويني . فقد قادوه في التأليف وتبنتوا بعض نظرياته وأرائه . وقال سارطون : « .. إن فكر ابن سينا يمثل قمة الفلسفة في 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 الفلسفية والحكمة وذكرت في أمرها وبقائها بعد الموت فتمالوا بخلودها . ويتجلى الاهتمام في بحوث «النفس» ووصيرها 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 آتوا 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 الفلاسفة إلى أصول الدين وأضاف إليها شيئاً من تصوف الشرق ومذاهب الهند . فجاءت نظريته في النفس جميلة رائعة ساحرة . انتقد فيها رأى أفلاطون في النفس وعلمه بعيداً عن الصواب وسفه فكرة التقمص التي أخذ بها أفلاطون .

وعالج ابن سينا موضوع السعادة وأنى بآراء 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 التجدد عن المادة وشواعلها لاوصول 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 علياً يهيم بها وقد سخر عقله ومواهبه للدعوة إليها .

وابن سينا أول من جرّ على نقد المشائين أتباع أوسطيو . وقد حاول أن يضع في الفلسفة مذهبًا جديداً مستقلاً . فقد أخذ من الفلسفات القديمة ما لا يعجم عنه وأفكاره؛ وعمل على أن ي الفلسف العقائد الإسلامية ويوفق بين الدين والعلم — وهذا يتجلّى استقلال ابن سينا في التفكير كما تلمس أصالةه .

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 يرمز بخي بن يقطان إلى العقل وبالرفقاء الذين معه إلى الشهوات الجسمانية . واتجاه في هذه القصة إلى أن العقل هو الطريق الموصل إلى الملوك الأعلى ، فإن من يستطيع الغلبة على شهواته ويخضعها 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 تسعه . ولكل فلك كوكب يتسلط عليه كالقمر والمريخ والمشترى 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 يَسِّنْ كيف أن القوة الشهوانية تحاول دائمًا التغلب على العقل وعدم التقيد به . وكيف أن العقل يسعى لأن يتوجه بصاحبه نحو الإباء وقهر القوة البدنية الأمارة بالغضب والشهوة .

أما في قصة رسالة الطير فقد جعلها صورة لحياته—حياة ابن سينا نفسه وعلاقته بمعاصريه—فوصف فيها كيف وصل إلى معرفة الحقيقة . كما ضممتها نصائحه لمَن ي يريد معرفة الحقيقة . وأبان أن الغرائز والملكات البدنية من شهوة وغضب هي التي تفسد النفس الإنسانية الحيرة بطبعها . ويذهب بعد ذلك إلى أن بعض الناس استطاعوا أن يخلصوا من تلك الغرائز والملكات بالعقل والخضوع إلى العقل .

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

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

ولا شك أن تمجيد ابن سينا للعقل هو تمجيد للإنسان وإعلاء ل شأن الإنسانية وإنكار لها .

وهنالك اتجاهات وآراء 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 أن يكون البدن ، ولكنه ذلك الجوهر الواحد الذي يسكن البدن والذي 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 :

وتروم أنك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر
وعلى ذلك : فالإنسان — وإن كان يبدو صغيراً — إلا أنه ليس بصغرٍ وهو
بما له من ترتيب وأحكام وكمالات عالم كبير . وينبغى كما يقول : أن يكون
فاضلاً وعاقلاً وكبيراً .

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 . فدلل 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 تناول السعادة من ناحية البدن .

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

الثالث : في تحطيم القيود التي فرضتها الأجيال على العقل حتى تتم 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 يزدی عمله على أحسن وجه . ويتحقق كماله على أهون سبيل .

ولهذا كله وجّه ابن سينا عنايته إلى البحث في تحطيم القيود عن العقل الإنساني : حتى يتمكّن في تأدية رسالته حرّاً طليقاً . وهذه القيود في نظره كثيرة منها :

جعل التكليف عقلياً .

وتعديل فكرة القدر .

ونفي بعث الأجسام .

لقد نفي ابن سينا الغاية عن أفعال البارى : 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 يتجلّى أن ابن سينا قد فهم التكليف فهماً مختلفاً . مما فهمه غيره

من الفقهاء وأكثر الفلاسفة . فاعتبر التكليف واجباً عقلياً لا أمراً إلهياً؛ « .. لأنه إذا ثبت نفي 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 ويحملها على التقرب إليه والتشبه به .

ولما أرى أن ابن سينا بهذا المفهوم للتکلیف قد رفع من قدر الإنسان، فلم يجعله عبداً مأموراً وإنما جعله طليقاً يستعمل عقله ويرجع إليه . يهيم بالحسن ويجري وراء الكمال .

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

ولقد شغلت هذه الفكرة أو هذه المشكلة ابن سينا: هل الإنسان آلة؛ لرأي لها . مسلوبة الإرادة والحرية ، تسيرها قوة حقيقة وراء الغيب ، أم غير ذلك ؟ وقد رأى ابن سينا في العقيدة بالقدر المطلق ما يشل " العقل وينفي رسالته . ولكن إيمان ابن سينا بالإنسان وزنزعته الإنسانية وتجيده للعقل — كل هذا دفعه إلى حل هذه المشكلة فخرج بحل هو في الواقع وسط بين المعتزلة 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 أى أفعال الناس فهي منسوبة إلى فاعلها

لازمة لهم ولا علاقة لها بأفعال الباري : فإنه تعالى لا يغيب عن سرى الخير والشر
عام ، فإذا عجز الناس عن تلقي الخير الفائض أو تناهوا في تلقيه : فذلك راجع
إلى نقص فيهم 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 : فالعالم ناقص والإنسان قادر على
التخلص من هذا النقص بالعلم والإرادة . بل إن وجود النقص في العالم يجعل للحياة
معنى ، مما يمحى الإنسان إلى أن يكافح ويجاهد ويناضل في سبيل تلافي هذا
النقص وفي سبيل الكمال .

وكذلك رأى ابن سينا أن فكرة العذاب يوم القيمة تتغصن حياة الإنسان
وتحلخ حوله أجواء من القلق والخوف لا تتناسب مع صفات الله تعالى ولا تتماشى
مع إعلاء شأن الإنسانية : فزعم على تحرير الإنسان من ذلك الخوف والقلق : فشغل
عقله طويلاً في إثبات خلود النفس . وأنها جوهر حيٌّ 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 لأنفوس وحدتها .
وأفاض في ذلك وسراخ في القول فأقى بأراء حول الشواب والعقاب . وقال : إنه
لا يجوز أن يكونا على نحو ما يظن المتكلمون ، لأن تعذيب الخاطئ بوضع الأغلال
وإحراقه مرة بعد أخرى بالنار عقاب محال في صفة الله تعالى لا يصدر إلا عن
أراد التشفي من عدوه .

هذا هو ابن سينا في العقل ونزعته 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 والفكر إلى الاتساع والنمو والتقدم .

٥ — مقام العقل عند البيروفى

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

يرى البيروفى أن الفلسفة قد كشفت له غواصات كثيرة « . . . فجعل ذا حظاً من عنايته ، لأنها يعدها ظاهرة من ظواهر المدنية . . . ». وفي رأيه أن مطالب الحياة تستلزم إيجاد فلسفة عملية تساعد الإنسان في تصريف الأمور وتمييز الخير من الشر والعدو من الصديق .

كان البيروفى باحثاً علمياً ملخصاً للحق نزيهاً . وقد بيّن أن التهubb عند الكتاب هو الذي يحول دون تقريرهم الحق . يتجلّى 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 لأن أكثرها أحوال عنهم . ورسوم باقية من رسومهم ونوميسهم ، ولا سبيل إلى التوصل إلى ذلك من جهة الاستدلال بالمعقولات

والقياس بما يشاهد من المحسوسات سوى التقليد لأهل الكتب والمثال وأصحاب الآراء والنحل المستعملين لذلك . تصوير ما هم فيه أساساً يبني عليه بعده ، ثم قياس أقواب لهم وأرائهم في إثبات ذلك بعضها بعض . بعد تنزيه النفس عن العوارض المرئية لأكثر الخلق والأسباب المعجمة لصالحها عن الحق ، وهي كالعادة المألوفة والتعصب والتظاهر واتباع الهوى والتغالب بالرئاسته وأشباه ذلك . . .

ويتبين من المآثر التي خلفها في مختلف ميادين العالم ، ومن كتاباته الشهير «الأثار الباقيه» أنه كان يمتاز على معاصريه بروحه العلمية وتسامحه وانخلاصه للحقيقة . كما كان يمتاز بدقة البحث واللاحظة ، ينقد فيصيب ، يعتمد على المشاهدة ولا يأخذ إلا ما يوافق العقل . يكتب رسائله وكتبه مختصرة منقحة وبأسلوب مقنع وبراهين مادية .

والبيروني يمثل رغبة عصره في نقد الأمور والجرأة في الرأي . ويقول المستشرق الدكتور شخت : «... والحق أن شجاعة البيروني الفكرية وجبه للاطلاع العلمي . وبعده عن التوهّم وجبه للحقيقة وتسامحه وإخلاصه — كل هذه الخصال — كانت عديمة النظير في القرون الوسطى ، فقد كان البيروني في الواقع عبرياً مبدعاً ذا بصيرة شاملة نفاذة . . .»

لقد انتقد البيروني المنهج الذي اتبّعه الهندو لأنّه على رأيه غير علمي ، فلم يبعد علمهم عن الأوهام . واستطاع بأسلوبه أن يبيّن — أحسن بيان — وجه التوافق بين الفلسفة الفيّاغوريّة والأفلاطونية والحكمة الهندية والكثير من مبادئ الصوفية .

والبيروني يرى «أن العلم اليقيني لا يحصل إلا في إحساسات يؤلف بينها العقل على نمط منطقي . . .» ، وهذا على ما يظهر هو الذي سيطر على طريقة البيروني وفلسفته . ومن هنا كان يهاج نهجاً عامياً تتجلى فيه دقة الملاحظة والتفكير المنظم .

واشتهر البيروني بالطبيعة ، وله فيها جولات مفقرة ولا سيما في علمي الميكانيكا والأيدروستاتيكا . وبدأ 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 . وجد الوزن النوعي لثانية 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 وتوازنها . وشرح صعود مياه الفوارات والعيون إلى أعلى ، كما شرح تجمع مياه الآبار بالرشع من الجوانب حيث يكون مأخذها من المياه القرية منها . وتكون سطوح ما يتجمع منها موازية لتلك المياه . وبين كيف تفور العيون ، وكيف يمكن أن تصعد مياهها إلى القلاع ورؤوس المنارات . وقد شرح بوضوح تام ودقة متناهية وفي قالب سهل لا تعقيد فيه . ومن هنا يمكن القول انه من الذين وضعوا بعض القواعد الأساسية في الميكانيكا والأيدروستاتيكا .

ومن أجل الأعمال التي قام بها البيروفى أرصاده في الفلك ووضعه المؤلفات
لبيطة فيها . ومنها يتبين انه ابتكر نظرية جديدة لاستخراج مقدار محيط
الأرض . واستعمل للذئب معادلة خساب نصف قطر الأرض . سعادها بعض علماء
الأفريقيين (قاعدة البيروفى) . ويقول ناليتو Nallino : «... وما يستحق الذكر .
أن البيروفى بعد تأليف كتابه في الأسطرلاب أخرج تلك الطريقة من القوة
إلى الفعل . ويعترف ناليتو بأن قياس المأمون وقياس البيروفى محيط الأرض
من الأعمال العلمية المجيدة والمؤثرة للعرب .

وللبيروفى رسالة سامية كانت تتجلى في ثنايا مؤلفاته وكتبه ومن سياقاته
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 ويطرد العرب ولغتهم — على الرغم من
أصله الأعجمي — وينصف الهند ويعملد مزايا كل من هذه الأقوام . فيقول في
هذا الصدد : «... كل واحدة من الأمم موضوعة بالتقدم في عام ما أو عمل .
واليونانيون قبل النصارى موسومون بفضل العناية في المباحث وترقية الأشياء إلى
شرف مراتبها وتقريبها من كما لها . ولو كان «ديسقوريدوس» في نواحينا وصرف
جهده على تعرف ما في جبالنا وبلادنا لكان تصير حشائشنا كما لها أدوية .
وما يجتني منها بحسب تجاربه أشفية . ولكن ناحية المغرب فازت به وبأمثاله

وأفازتنا بشكور مساعيهم علمًا وعملاً . وأما ناحية المشرق فليس فيها من الأمم من يهتر لعلم غير الهند . ولكن هذه الفنون خاصة عندهم مؤسسة على أصول مخالفة لما اعتدناه من قوانين المغاربيين . ثم المبaitة بيننا وبينهم في اللغة والملائكة والعادات والرسوم . وإفراطهم في المجانية بالطهارة والنجاسة تزيل المخالطة عن بين وقصم عرى المباحثة . ديننا والمدوة عربستان وتواءان : يرفرف على إحدوها القوة الآتية وعلى الآخر اليد الساوية . وكم احتشد طائف من التوابع في لباس الدولة جلابيب العجمة فلم ينفق 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 كاليدين والقمر ، وحبل الإسلام غير منفص وحصنه غير مثلكم .

ولى لسان العرب نقلت العلوم من أقطار العالم وسرت محسن اللغة منها في الشريين والأوردة ; وإن كانت كل أمة تستحمل لغتها إلى ألفتها واعتادتها واستعملتها في مآربها مع الآفها وأشكالها . وأقيس هذا بنفسى وهى مطبوعة 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 ، والهجو بالعربية أحب إلى من المدح بالفارسية . . . »

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

من بعض ويدعو إلى التفاهم على أساس المنطق والحقيقة .
ومن أراد التوسع في آثار البيروني وتراثه في نواح أخرى فليرجع إلى كتابنا
«تراث العرب العلمي» أو كتابنا «العلوم عند العرب» .

٦ - مقام العقل عند أبي العلاء المعرى

يزخر شعر أبي العلاء في اللزوميات وغير اللزوميات بالمعنى الذي تدل على إشادته بالعقل وتجيده له . فقد جعل المعرّى من العقل إماماً ونبياً يصدع لقراراته ويتقيّد بأحكامه .

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

وفي رأي أبي العلاء أن الخير لا يكون خيراً حقيقةً إلا إذا كان خاضعاً لحكم العقل.

يقول أبو العلاء :

كذب الظن لا إمام سوى العلة
فإذا ما أطعته جلب الرحمة عند المسير والإراساء
ل مشيراً في صبحه والمساء

* * *

أيها الغرّ إن خصبت بعقل فسألته فكل عقل نى

* * *

ويدعوه أبو العلاء في شعره إلى نبذ التقليد ، وهو يستنكره ويرى فيه خروجاً على العقل ، ويطالع بتصديقه وإكراهه وأن لا يقبل الإنسان إلا ما يأتي
(١٠)

به العقل فهو المرجع وهو المصدر والأساس .

قال أبو العلاء :

نكذب العقل في تصديق كاذبهم والعقل أولى بتصديق وإكرام

وينفر عقل مغضباً إن تركته سدى واتبعـت الشافعـي وما الكـا

والعقل يعجب والشرائع كلها خبر يقاد لم يقـسه قـائـس

فلا تقبلـن ما يـخبرـونـكـ ضـلةـ إذاـ لمـ يؤـيدـ ماـ أـتوـكـ بـهـ العـقـلـ

اللب قطب والأمور له رحى فيه تدبر كلها وتدار

في كل أمرك تقليد رضيت به حتى مقالـكـ ربـيـ واحدـ أحدـ

وطالب أبو العلاء الإنسان بـأعمالـالفـكـرـ وـتسـخـيرـ العـقـلـ ، فـبـهـ يـنـكـشـفـ النـرجـ
الـقـوـيمـ وـتـجـلـيـ الـحـقـائـقـ .

تفـكـرـ قدـ حـارـ هـذـاـ الدـلـيلـ وـمـاـ يـكـشـفـ النـهـجـ غـيرـ الفـكـرـ

فـاحـنـرـ وـلـاـ تـدـعـ الـأـمـورـ مـضـبـاعـةـ وـانـظـرـ بـقـلـبـ مـفـكـرـ مـتـبـصـرـ

فَكَرُوا فِي الْأَمْوَارِ يَكْشِفُ لَكُمْ بِعَضَ الَّذِينَ تَجْهَلُونَ بِالْفَكِيرِ

فَشَاوِرُ الْعُقْلَ وَاتْرُكَ غَيْرَهُ هَدْرًا فَالْعُقْلُ خَيْرٌ مُشِيرٌ ضَمِّنَهُ النَّادِي

عَلَيْكَ الْعُقْلَ وَافْعُلْ مَا رَأَاهُ جَمِيلًا فَهُوَ مُشَتَّارُ الشَّوَّارِ

وَلِلمُعْرِى فِي رِسَالَةِ الْغَفْرَانِ - فِي حَدِيثِهِ عَنْ أَبِي عُوْنَ - كَلْمَاتٌ خَالِدَةٌ
وَأَقُولُ بِلِيْغَةِ غَزِيرَةِ تَشِيرٍ إِلَى إِيمَانِهِ بِالْعُقْلِ وَبِتَحْرِيرِ الْفَكِيرِ ، وَتَدَلَّلُ عَلَى إِجْلَالِهِ
لِلْعُقْلِ وَتَعْظِيمِهِ إِلَيَّاهُ فَلَمْ يَكُنْ يَرَى الْمُعْرِى مُخْرِجًا مِنَ الْمَأْزَقِ الْخَرْجَهُ إِلَّا بِاتِّبَاعِ هَدِيَّ
الْعُقْلِ وَالسَّيْرِ عَلَى طَرِيقَهُ .

أَمَّا كَلْمَاتَهُ فَهُنَّ بِالنَّصِّ التَّالِيِّ .

«... وَقَدْ تَجِدُ الرَّجُلَ حَادِقًا فِي الصِّنَاعَةِ ، بِلِيْغًا فِي النَّظَرِ وَالْحِجَّةِ .
فَإِذَا رَجَعَ إِلَى الدِّيَانَةِ أَلْفَى كَأَنَّهُ غَيْرَ مُقْتَادٍ ، وَإِنَّمَا يَتَبَعُ مَا يَعْتَادُ . . . وَالَّذِينَ
يَسْكُنُونَ فِي الصَّوَامِعِ ، وَالْمُتَبَعِّدُونَ فِي الْجَوَامِعِ يَأْخُذُونَ مَا هُمْ عَلَيْهِ ، كَنْقَلُ الْخَبَرِ
عَنِ الْخَبَرِ ، لَا يَمْيِيزُونَ الصَّدَقَ مِنَ الْكَذْبِ . فَلَوْ أَنْ بَعْضَهُمْ أَلْفَى أَسْرَةَ مِنَ
الْمَجْوَسِ لِخَرْجِ مَجْوِسِيَا . وَإِذَا الْمَعْقُولُ جَعَلَ هَادِيَا ، نَقَعَ بِرِيهِ صَادِيَا . وَلَكِنْ أَبْنَى
مِنْ يَصْبِرُ عَلَى أَحْكَامِ الْعُقْلِ ؟ هَيْهَاتٌ ! عَدْمِ ذَلِكَ فِي مِنْ تَعَنَّعَ عَلَيْهِ الشَّمْسِ
وَمِنْ ضَمِّنَهُ فِي الرَّمَمَ رَمَسٌ ، إِلَّا أَنْ يَشَدَّ رَجُلٌ فِي الْأَمْمَ ، يُخْنَصُ مِنْ فَضْلِ
بَعْضِهِ . رَبِّا لَقِينَا مَنْ نَظَرَ فِي كِتَابِ الْحَكَمَاءِ ، وَتَبَعَ بَعْضَ آثَارِ الْقَدَماءِ

فألفيناه يستحسن قبيح الأمور ؛ إن قدر على فظيع ركبه ، وإن عرف واجباً نكبه . كأنَّ العَالَمَ سعوًا له في إفقاد ؛ فهو يعتقد شر اعتقاد ؛ وأنَّ أودع وديعة خان . وأنَّ سُئلَ عن شهادة ماذن ؛ وإن وصف لعليل صفة ، فما يحفل : أقتَلَه بما قاتل ، أم ضاعف عليه الأثقال ؟ بل غرضه فيما يكتسب ، وهو إلى الحكمة متتبض . ورب زار بالجهالة على أهل ملة ، وعلته الباطنة أدهى علة ! وإن البشر لكم جاء في الكتاب العزيز : «**كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ**»

* * *

ويقول أبو العلاء إن الصعب من الأمور تهون إذا ما تقيد الإنسان بالعقل واهتدى بهديه .

يقول أبو العلاء :

إذا تفكرت فكرًا لا يعازجك فساد عقل صحيح هان ما صعبا

* * *

خذوا في سبيل العقل تهدوا بهديه ولا يرجون غير المهيمن راجي

* * *

تفكر فقد حار هذا الدليل وما يكشف النجع غير الفكر

* * *

ولم يتقييد المعرى بمذهب من المذاهب ، بل كان يأخذ منها ما يوافق العقل ولا يخالفه .

إذا رجع الحصيف إلى حجاء تهاؤن بالمذاهب واذرها

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

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

قال أبو العلاء في هذا الصدد :

لو كان لي أمر يطابع لم يشن
ظهر الطريق بد الحياة منجم
يغدو بنخرفة يحاول مكسباً
فيدير أسطرلابه ويرجم
وقفت به الورهاء وهي كأنها
عنده الوقوف على عرين نهر
فاحتاج يكتب بالرقان ويعجم
سألته عن زوج لها متغير
بالظن عما في الغيوب مترجم
ويقول ما اسمك واسم أمك إني
يولي بأن الجن تطرق بيته
وله يدين فصيحها والأعجم

وكان فوق ذلك يستهزئ بالنجمين والعرافين ، وينتقد الذين يلجؤون إليهم .
سألت منجمها عن الطفل الذي في المهد كم هو عائش من دهره
فأجابها مائة ليأخذ درهماً وأتى الحمام ولیدها في شهره

شكا الأذى فسهرت الليل وابتكرت
به الفتاة إلى شمطاء ترقى
أمه تسأل العراف قاضية
عنه النور ، لعل الله يبقيه
إلى الطبيب يداويه ويستقيه
وأنت أرشد منها حين تحمله

لتسأل بالأمر الضرير المنجم
لقد بكرت في خفها وإزارها
ولا هو من أهل الحجا فيرجما
وما عنده علم فيخبرها به
يكون غياضاً أن تجود وتسجما
يقول غداً أو بعده وقع ديمه
يظل لأسرار الغيوب مترجمما
ويوهم جهال الخلة أنه
 ولو سأله بالذى فرق صدره
لحاء بمين أو أرم وجمجمها
كأن سحاباً عمهم بضلاله
فليس إلى يوم القيمة منجما

وابو العلاء - على الرغم من إيمانه بالعقل واطمئنانه إليه - يقول بتفصيل
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
يصيبه التطور والتقدم . وهو لم يصل بعد إلى انتزاع جميع الحقائق فهو - أي
العقل - يجاهد في سبيل - وسيستمر يعمل - كشف الأسرار وجلاء الغاءضر .
وهناك من الباحثين من يرى في قول أبي العلاء هذا اتهاماً للعقل وإنزالاً لمقامه .
أذهنى طال عهده بالصال والصال وساج الناس في قيل وقال

هي الأفهام قد صدئت وكات ولم يظفر لها أحد بصفل

وقد أعمل الناس أفكارهم فلم يغتهم طول إعمالها

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

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 السلطة وأصحاب الأمر ، ونقد القضاة ونقد الفقهاء . ولم يسلم من تقاده الوعاظ والذين يدعون الدين والغيرة على الدين .

ويرى أبو العلاء أن سبب الفساد في مجتمعه يعود إلى عدم الاصغاء إلى العقل، وإلى إهماله وسيطرة المصالح الخاصة والأهواء. ولقد تدبرنا عيوب المجتمع في القرن العشرين فوجئنا أنها لا تختلف كثيراً عن عيوب عصر أبي العلاء، والسبب في الحالين وفي أسباب الفساد واحد - هو عدم الرجوع إلى العقل وغلبة الغايات 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 أمرتين : الأولى : أن الأمور الاجتماعية والأخلاقية التي نقدتها هي من صميم اختصاص العقل « ... فالعقل إدارة صالحة لربط الأسباب بالأسباب . والأمور الاجتماعية والأخلاقية تجارب . تحدث فتحدت نتائجها تظلم المسؤولين والحكومات فتسوء حال الأمة وتعذل حاتها .

والوعاظ غاية : هي إرشاد الناس من طريق إعطائهم المثل بأنفسهم . والدعوة إلى الخير بأسئلتهم . فإذا لم تتحقق هذه الأمور فالوعاظ شر . وكل ما نقده أبو العلاء من هذا القبيل داخل في دائرة العقل والتتجارب . . 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 وأخلص له ولم يخلط به مارباً 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 ومذهبة . وشغل أهله — طرفاً صالحًا من حياته — أحقاباً طوالاً ، حتى لكانه أمة وحده لا فرد من أمة .. » اعتز به الأندلس ، وباهى بفضلاته العراق الذي كان يومئذ يعجز بمحضارة ما رأى التاريخ لها مثيلاً . ويتجلى من كتبه ورسائله أنه كان يتمتع بفكر ثاقب وبصيرة نافذة وملاحظة دقيقة .

فهم الشريعة حق الفهم ، وأفهمها بأخلاقه وصدق للناس . وكان صريحاً وخاصاً للحق إلى أبعد الحدود . وقد ضاق علماء عصره وحكامه بصراحتهم وإخلاصهم؛ فشهرروا عليه الحرب العوان فأحرقوا كتبه واضطهدوا شر اضطهاد وصبوا عليه النكبات والمتاعب .

ويمكن القول انه «... ملأ الأندلس حركة فكرية عنيفة أثارها سلبية وإنجذابية. وجعل مجالس العلم وأقطاب الفكر معسكرين . أنصاراً وخصوماً...». وهذا ما يدلل على مقام العقل في الأندلس عند بعض علمائه وحكمائه. فلولا التمسك بالعقل ولو لا المادى 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 الحامدة . وهنا يحصل التصادم والمقاومات في سبيل سریان العقل وحيويته . ولكن الحركة لا تقف . والعقل يسرى وينطلق وتنشق عنه الآراء والنظريات والتقدم والنمو .. وقد يتخرج عن ذلك اضطهاد وإرهاق وضحايا . وكل ذلك يهون عند أحرار العلماء والمفكرين والفلسفه . 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 وبقى حياً في كتبه ومؤلفاته حتى إن حيويته لم تنتفع بموته بل أودعها كتبه وتأليفه . فاستمرت ت العمل عملاً زمناً طويلاً . وإن المتصفح لأدبه 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 سواى ولا أتحلى بخل مستعار..». وقال في رسائله 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 ممن يتمكن من النظر ولم يترك من اتبעה
ممنهم 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 الاجتهاد 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 «... والعامي والعالم في ذلك سواء، وعلى
كل حظه الذي يقدر عليه من الاجتهداد ...»

فابن حزم يقرر أنه ليس للعامي أن يقلد واحداً من الأئمة بعينه، وإنما عليه عند ما
يتزل به ما يقضى بمعرفة حكمه من الشرع أن يسأل أهل الذكر غير مقيد
بوحد «... 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 الاجتهاد.
ولكن النقطة الخديرة بالاعتبار والتقدير في آراء ابن حزم في منع التقليد
هو اعتماد 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 بهمle أن يأتي بها ، مما يعطي فكرة عن شدة ألمه من الأخذ بالأوهام والاعتقاد بالخرافات . كان يدعوا للأخذ بالعلم الصحيح والاعتماد على العقل . يتمجيلى 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 . وصححة الحكم بأن النجوم لا تعقل أصلاً وأن حركتها أبداً على رتبة واحدة لا تتبدل عنها . وهذه صفة الحمد (المدبر) الذي لا اختبار له . وليس للنجوم تأثير في أعمالنا ، ولا لها عقل تدبّرنا به إلا إذا كان المقصود أنها تدبّرنا طبيعياً كتدبّر الغذاء لنا وكتدبّر الماء والأهواء ونحو أثراها في المد والجزر ، وكتأثير الشمس في عكس الحر وتصعيد الرطوبات (التبخير) والنجوم لا تدل على الحوادث المقبلة .. » .

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

وخلال ابن حزم الأقوال التي تشير أن النيل وجيحون ودجلة والفرات تتبع من الجنة وتهكّم على قائلها . وبعد أن فند هذه الأقوال؛ بيّن أن هذه الأنهر منابع معروفة في الأرض على ما هو موضح في كتب الجغرافيا .

وابن حزم مخلص للحق ويصلح للحق . وطالب الحق — في رأى ابن حزم — لا يصح أن يعميه التعصب لقوله عن المآساة حيث يكون . وهو في إخلاصه للحق « لا يبغى به الغلب ولكن يبغى به نصر الحق المجرد . ومستعد لترك قوله إلى قول غيره إن رأى عند غيره الحق السائغ الذي لا يشوبه باطل .. ». ويقول ابن حزم في هذا الشأن : « .. وكذلك تقول فيما لم يصح عندنا حتى الآن — فنقول مجددين مقررين إن وجدنا أهدى 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 الجديرة بالذكر والاعتبار « نظرية المعرفة » . وقد عقد لها فصلاً خاصاً في كتابه « الفصل في الملل والأهواء والنحل » وتركز 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 فبحثها بحثاً شاملاً وفيما جعل مؤرخي الفلاسفة الأوروبيية يقولون : إن الفضل في إيجاد « نظرية المعرفة » وفي شرحها يعود أولاً إلى Kant .

ولكن الدكتور عمر فروخ في كتابه «عقريّة 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 الخمس .
- ٣ - ببرهان راجع من قرب أو من بعد إلى شهادة الحواس . وأول العقل .
تلك هي المشكلة التي عرضت فعلاً للفيلسوف كانت . حينما تسأعل عن المعرفة التي تحتاج في إدراكها إلى الحواس الخمس ، ومع ذلك فإننا نعرفها عادة من غير أن نشعر أننا نحتاج إلى حواسنا الخمس .
وبعد ذلك يبسط الدكتور فروخ شيئاً من أقوال ابن حرم 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 يلي :

«... الفلسفة على الحقيقة إنما معناها وثمرتها . والغرض المقصود نحوه بتعلّمها - ليس شيئاً غير إصلاح النفس بأن تستعمل في دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية إلى سلامتها في المعاد وحسن سياستها للمنزل 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 . . .» .

وابن حزم من المتقدمين في الظاهرية والمحتمسين لها . ومنذهب الظاهرية هو مذهب الجماعة الذين يقبلون ما جاءت به الآيات الكريمة والأخبار الموثوقة من الحديث والسنة . ولا يتأنلون شيئاً على ما لم تتجزـر به سنة العرب في فهم لغتهم ، وقد وضع في الظاهرية تأـليف قيمة تعرض فيها لـمسائل فقهية ومشاكل دينية ، وكان فيها مبتكرـاً إذ طبق الأصول الظاهرية على العقائد .

ومن آرائه التي أودعها كتبـه يتبين منها أنه كان من الذين انتهـضوا على التوسل بالأولياء ومذاهب الصوفية وأصحاب التجـيم .

وقرر ابن حزم أن لا معجزة لـنبي بعد وفاته « فلا يتـوصل إلى الله بـرـول ، ولا يتـوصل إلى الله أيضاً بـنـي ، بل إن الوسـيلة هي طـاعة الله تعالى وهي المطلـوبة في قوله تعالى : ﴿ يـا أـيـهـا الـذـيـنـ آمـنـتـوا اـتـقـوا اللـهـ وابـسـطـوا إـلـيـهـ الـوـسـيلـةـ ﴾ ..)

وذهب ابن حزم في القول انه لا كـرـامة لأـحد ولا معجزـة ولا خوارـق لأـحد

من الناس . « فنـعـ أـنـ تـكـونـ الـخـوارـقـ عـلـيـ أـيـدـيـ أـحـدـ مـنـ النـاسـ . وـأـنـ النـاسـ جـمـيـعـاـ سـوـاءـ . لـاـ فـضـلـ فـيـ الـخـلـقـ أـوـ التـكـوـينـ لـأـحـدـ . فـلـاـ يـقـدـسـ صـالـحـ . وـلـاـ تـعـتـقـدـ قـوـةـ خـارـقـةـ لـصـالـحـ أـوـ غـيرـ صـالـحـ » .

.....

وكان ابن حزم يميل إلى المعاشرة والمحاجة على خصومه والذين يخالفونه في الرأى : لكنه كان يتونى دائمًاً بإنصاف الخصوم ويتجنب التضليل واختلاف التهم .

ولابن حزم رسالة طريقة قيمة : هي «رسالة المفاضلة بين الصحابة» . شرح فيها مذهبه في المفاضلة سالكًا طريقاً منطقية محكمة . ولقد أحسن الأستاذ سعيد الأفغاني في نشرها فقدم 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普 الآتى :

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 القوى . 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 كلًاً من هذه الأوجه في قالب جذاب يستهوي القارئ وبأسلوب سهل فيه ابتكار وفيه منطق .

٨ — مقام العقل عند الغزالى

يمتاز الغزالى على غيره من علماء الكلام فى كونه قرّب الدين من العقل الاعتدادى ، وكشف دقائقه أمام أذهان العامة ، في حين أن الكثرين من الفقهاء ورجال الدين فى عصره والعصور التى سبقت ساروا فى تفكيرهم على أساس من الغموض وفي بحار من المعميات والأسرار . وذلك حفاظة على شخصياتهم من بروزها على حقيقتها ضعيفة واهية ، وخشية على نفوذهم أن يتلاشى إذا وضحت الأمور وزال الغموض .

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

وقد قال سارطون فى هذا الشأن : « .. إن أثر الغزالى في العلم الإلهى أعظم من أثر القديس توما .. ». .

درس الغزالى الفلسفة « .. ولم يكن الذى حمله على دراستها مجرد شغف بالعلم ، بل كان يتطلع إلى مخرج من الشكوك الذى كان يشيرها عقله .. ». ليطمئن قلبه ويتذوق الحقيقة العليا . وخرج من دراساته هذه وسياحاته وتنقلاته

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

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

وعلى الرغم من محاولاته لإخضاع العلم والعقل للوحي والدين ؛ إلا أنه كان يجد العقل ويرى فيه — كما ورد في كتاب إحياء علوم الدين — منبع العلم ووطشه وأساسه ، وأن العلم يجري منه مجرى الثرة من الشجرة والنور من الشمس والرؤية من العين ، وقد أتى بجملة أحاديث نبوية 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 أي 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 انتهى العلم إلى أن الشمس تختضر على حد تعبير السير جيمز جينز ، وأنها في تناقص . وقد حسروا ما ينقص منها – على الرغم من القوى والذخيرة التي تصل إليها بعوامل شتى – فوجدوا أن الشمس تفقد من مادتها عن طريق الإشعاع (٣٦٠) ألف مليون ف، كل يوم .

وللغزالى آراء تدل على حسن إيمانه بالبشرية وصفاء نظره إلى الخلقة الإنسانية . وهو لم يأخذ بأقوال الذين يجعلون الشر مركباً في طبع الإنسان ، بل أحسن اعتقاده في النشأة فجعله خيراً . ويرى أن الفطرة الإنسانية قابلة لكل شيء . فانلخير يكتسب بالتربيـة . وكذلك الشر .

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

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

لا تقل عن النظريات الحديثة في علم التربية .

وكذلك وضع الغزالى مبادئ جليلة في آداب المنازرة : هي في الواقع الدستور الذى يجب أن يسلكه المتناظرون وأصحاب الجدل والبحث . وفي رأى الغزالى أن الخروج 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 محمودة ، ولكنه جعل لذلك شروطاً ، ووضع للمناظرة مبادئ وآداب . وهي آداب سامية . ودستور فكري رفيع . وقد أورد الغزالى هذه الشروط في الجزء الأول من كتاب إحياء علوم الدين ، فمن الشروط التي أوردها :

(أ) أن يكون الماناظر مجتهداً يفتى برأيه لا بمذهب 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 .

فاما من ليس له رتبة الاجتهد ، وهو حكم كل أهل العصر ، وإنما يفتى فيما يُسأل عنه ناقلاً عن مذهب صاحبه . فاو ظهر له ضعف مذهبه لم يجز له أن يتركه ، فأى فائدة له في المناظرة ؟ ومذهبة معلوم ، وليس له الفتوى بغيره ؛ وما يُشكل عليه يلزمـه أن يقول فيه : لعل عند صاحب مذهبـي جواباً عن هذا ، فإنى لست مستقلاً بالاجتهد 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 المحافل .

فإن الخلوة أجمع للفهم . وأحرى بصفاء الذهن والفكر . ودرك الحق .

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

(هـ) ألا يمنع معينه من النظر 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 يناقشه كلامك الأول فلا يقبل منك . فإن الرجوع إلى الحق المناقض للباطل يجب قبوله .

(و) أن يُناظر من يتوقع منه الاستفادة من هو مشغول بالعلم . والغالب أن الناس (أو بعض الناس) يتحفظون من معاشرة الفحول خوفاً من ظهور الحق على ألسنتهم . فيرغبون فيمن دونهم طمعاً في ترويج البادئ عليهم .

في هذه الشروط دستور السلوك العالى الذى أقامه الغزالى للمناقشات . والمعاشرات . وبمحالس 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 والمتناظرين والجماعات . ذلك أن هم كل منا في الموارز والتزاع . التغلب . والسيطرة . والتفوق : فيضيئ الحق وتختفي الحقيقة .

* * *

والغزالى لم يذهب مذهب المعتزلة فى أن العمل يكون حسناً أو قبيحاً لأنَّه

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

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

والغزالي يجعل للعلم منطقة ، وللدين منطقة . ولكل مزاياها وأحوالها الخاصة . والنفس البشرية تتصل بالمناطقين ، فهي تتصل بالعالم الحسي عن طريق المعرفة والبرهان ، وبالعالم الروحي عن طريق الاختبار الشخصي والكشف . ويري أن السعادة الروحية لا تأتي من الإيمان الفلسفي ، بل بالعمل المؤدى إلى الاتصال بالروح الأعلى .

ومن هنا يتبين أن الغزالي حين يتناول الصوفية والروحيات فإنه يحررها من سخافات غلطها . وحين يتناول الدين فإنه يحرّده من أطمار الكلاميين ثم « .. يمزج حيوية الأولى بحيوية الثانية ، ويولد منها مذهباً روحاً يقبله العقل ولا يدحضه البرهان .. . »

وقد أعرض الغزالي عن معرفة هذا العالم عن طريق العقل « .. ولكن 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 لهاوه . واعتبروا الدين انقياداً أعمى ، أو ضرباً من المعرفة فيه حقائق أدنى من حقائق الفلسفه .

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

ويعلق دى بور على هذا فيقول : « .. ولا يحتاج لكل إنسان أن يبلغ في هذا الأمر مبلغ الغزالى . والذين لا يستطيعون متابعته إذ يعرج 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 بدت هذه المذاهب 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 الموجبة 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 الصنفاء ، وحضر المرشد على الاقتصار مع العامة على المتداول المؤلف . . . » . فهو يرى أن يستعمل الشك بمقدار محدود . وهذا النهج يبين أن الغزالى يحرص على وحدة الهيئة الاجتماعية وينفرّ 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 مجموع الفلسفة الإسلامية سيطرة الحدل ، 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 النحو .

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 يهتم 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 القيود . . . » .

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

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

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

والذى يتجلى لنا من حياته أنها لم تكن 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 يتمى 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 المخصبة 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 يُحرح 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 تتغلب على أعماله ، وأن يجعل للتفكير والعقل التأثير الأول في حركاته ونواحي نشاطه . هذا إذا أراد ذلك «الإنسان المتجدد» أن يسمو بفضائله ويتميز بها . أما الذي يحارب فكره وينقاد إلى شهواته ، فهو ذلك الرجل الذي يفضل الحيوان السائر في طريق الضلال والظلم .

ولابن باجة رسالة في الوداع . وقد كتبها قبيل رحلة طوبية وبعث بها إلى أحد أصدقائه من تلاميذه ليكون على بينة من آرائه فيما يتعلق بمسائل حامة .

وفي هذه الرسالة تتجلى رغبة «ابن باجه» في الإشارة بعمق العلم والفلسفة . ذلك لأنهما جديران بإرشاد الإنسان إلى الإحاطة الطبيعية وبمعرفة ذاته . وقد ضممن هذه الرسالة بعض آرائه الفلسفية، ومنها: 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 ذاتيته إلى النفس الكونية الشاملة التي تجتمع فيها النفوس الخزئية جموعاً .

وفي رأى ابن باجة أن الاتصال لا يكون إلا بالعلم والفلسفة «فهـما يسعـان على مـعرفـة الذـاتـ والـطـبـيعـةـ . وـاـكمـالـ العـقـلـ وـالـتـهـيـؤـ لـإـدـراكـ العـقـلـ المـجـدـ الفـعالـ ..»

وابن باجة يعتقد الغزالي الذي يرى في الخلوة والنسك سبيلاً إلى صحوة الذهن وانكشاف 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 لذلة كبيرة . . . ذلك لأن العالم العلمي — يقول ابن باجة — لا يفتح للمتصوف المتنسك الواهم « . . . وإنما يُطل عليه العقل الباحث عن كمال ذاته . . . » .

وكذلك نقد ابن باجة «ابن سينا» فيما ذهب إليه الأخير من أن انكشاف الأمور الإلهية والاتصال بالملأ 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 ، والآراء التي تتعلق باتحاد النفوس .

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

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

وجاء في كتاب قلائد العقىان لفتاح بن خاقان :

« . . . وقد اشتهر ابن باجة بين أهل عصره بهوسه . وجحوده . واحتقاره لسفاسف الأمور . ولم يستغل بغير الرياضيات وعلم النجوم . واحتقر كتاب الله الحكيم . وأعرض عنه . 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 بالزنادقة وأن يقتلوه بالسم في سنة ١١٣٨ م . ولا ابن باجه أثر كبير في الغرب المسيحي . وفضل عظيم في ازدهار الفلسفة المغرب . وقد تلمنذ عليه جماعات لمع أفرادها في ميادين البحث والإنتاج فتأثر به وبنتجه علماء استغلوا في الفلك والطب والرياضيات .

وكان لابن باجة ملاحظات قيمة على نظام بطليموس في الفلك . وقد انتقده وأبان موضع الضعف فيه . وكان لهذه الملاحظات وذلك النقد أثر على «جاير بن الأقلع» ودراساته في الفلك مما دفعه إلى إصلاح المحسطى في منتصف القرن الثاني عشر للميلاد .

ويؤيد «سارطون» هذا كله ويضيف إليه : بأن «البطروجى» تأثر كذلك بآراء ابن باجه في الفلك حتى قاده إلى القول بالحركة اللولبية .

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

العقلى : « ويرى مونك . . . أن نظرية ابن رشد فى العقل والخلود الذى أثار بها ابن رشد أوروبا النصرانية . إنما هى نظرية ابن باجة . . . »

وعلى الرغم من قلة المصادر التى تتناول آثاره أو حياته ، فإن الغربيين قد عرفوا فضله وأدركوا ما تنطوى عليه فلسفته من الرسائل القليلة التى اطّلعوا عليها .

قال رينان : « . . ولا ريب أن ابن باجة من أعاظم الذين عملوا على ازدهار عصرهم . ومن الذين حرصوا أن تبلغ الفلسفة العقلية فيه المستوى الذى بلغته . . »

والعلامة « دى بور » يرى أن آراء ابن باجة في الطبيعة وفيها بعدها متوقفة في جملتها مع ما ذهب إليه المعلم الثاني . وأن الشيء الوحيد الذي له بعض الشأن : هو طريقته في بيان تكامل العقل الإنساني . ومبلغ الإنسان في العلم ، ومكانه بين الموجودات .

١٠ - مقام العقل عند ابن طفيل

نقد ابن طفيل بطلميوس ، ونقد فلسفة الفارابي . وابن سينا . وابن رشد . والغزالى .
وكان في كثير من الأحيان صائباً في نقاده ، مما يدل على أنه ذو بصيرة نافذة .
وعلى أنه كان مستقلاً 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 سهاها « حى بن يقطان » . وهى من
أروع ما كتب في القرون الوسطى ، وأحسن ما تفخر به الفلسفة العربية . وقد
قال عنها الدكتور « سارطون » : « ... إن رسالة حى بن يقطان من أجمل
الكتب المبتكرة في موضوعها الذى ظهرت في القرون الوسطى ... »
وقصة « حى بن يقطان » تشتمل على فلسفة ابن ط菲尔 وقد ضممنا آراءه
ونظرياته .

وتدور القصة حول « حى بن يقطان » الذى نشأ في جزيرة من جزائر
المهد تحت خط الاستواء منعزلًا عن الناس في حضن طيبة قامت على تربيته
وتؤمن الغذاء له من لبنها . وما زال معها « ... وقد تدرج في المشى : يمكنى
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 غذاه وأن يكشف بنفسه مذهبًا فلسفياً يوضح 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 درجة في النظر الفلسفي ، وكيف يستطيع الإنسان دون معونة من الخارج أن يتوصل إلى معرفة العالم العلوى : ويهتدى إلى معرفة الله وخلود النفس .

وكذلك يصف ابن طفيل ذهاب حى ابن يقطان إلى الجزيرة المجاورة وإقامته بين سكانها ، وهو في هذا الوصف إنما يلتجأ إلى وصف المجتمع من طرف خفى « فقد أراد بذلك تشرح أحوال عصره الاجتماعية وبيان فساد الأنظمة ، والتحطاط الأخلاق وتفسخ العقائد الدينية . . . » وفي نهاية القصة يقرر حى بن يقطان و « آسال » أن لافائدة من بث أسرار الدين للعامة وأن ذلك مضر بهم . وقد أدى بهما هذا القرار إلى الرجوع إلى جزيرتهم ليعبدا 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 المسيدة على الكون ليست إلا تعbirات عملية عن إرادة الله وقضائه

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

ويتجلى من هذه القصة الفلسفية أن ابن طفيل يأخذ بالمذهب الاختياري التجريبي « .. فكل ما توصل إليه حتى إنما كان عن طريق التجربة والاختبار . وهو لم يقتصر على القضايا الفلسفية ، بل اتخذ هذا الأسلوب حتى في مسائل الحياة العادية 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 نبذة كثيرة في القصة على أن ابن ط菲尔 كان يقصد من حتى أن يمثل الإنسانية لو لم يتزل عليها حتى سماوي . . . »، ويتابع « دي بور » كلامه ويقول : « .. ولا يخلو من معنى قول ابن طفال أن حيئاً نشأ في جزيرة سيلان التي يقال إن جوها صالح لا مكان للتولد الطبيعي . . . »

ولقد كان تأثير هذه القصة عظيماً في مفكري الأفرونج ، فأخذوا عنها ، ومنهم من نسج على منوالها . تأثر بها القديس « توما » و « سيبينوزا » وظهر أثرها واضحاً في قصة « أندريلو » التي وضعها « بلتاسار غرانسيان » في القرن السابع وكذلك في قصة « روبنচون كروزو » المشهورة .

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

ومونك ، ورينان ، وغويته ، وغيرهم .

وجاء في مقدمة كتاب « حى بن يقظان » الذى نشره الدكتور جمیل صلیبا وکامل عیاد ما يلى : « .. ومتاز قصة ابن طفیل عن قصة « روبنচون 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 وسمولة العبارة وحسن الترتيب . وهي بهذه الزایا — ولا شك — في مقدمة الآثار العربية التي تستحق الخلود في تاريخ الفكر البشري . . . »

وترجمت قصة حى بن يقظان إلى سائر اللغات فظهرت ترجماتها في اللاتينية . والإنجليزية ، والهولندية ، والألمانية ، والإفرنجية . والآسياوية ، والفارسية ، والروسية .

واشتهر ابن طفیل بتلاميذه ، وحسبه أن يكون ابن رشد أحدهم . وكان يسير مع تلاميذه على أساس تنمية مواهبهم . فكان يطلب منهم أن يعالحوا مشاكل فلسفية وعلمية ، ويوضح لهم طرق المعالجة والبحث . واقتصر على ابن رشد نلاخیص كتب أرسطو وتقریب عباراتها .

وكان ابن طفیل يأخذ بالبراهين 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 بالمعرفة » .

ويبحث في أمر العلاقة بين الفرد والمجتمع . وقد أنى 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 الطرافة وردت في كتاب حي بن يقظان . فالأخلاق عنده من حيز العقل والطبيعة لا من حيز الدين والاجتماع . ويرى : أن « الأخلاق الحميدة هي التي لا تتعرض الطبيعة في سيرها ». والتي لا تحول دون تحقيق الغاية الخاصة بال موجودات » . فلن طبيعة الفاكهة مثلاً أن تخرج من زهرتها . ثم تنمو وتتضجع ثم يسقط نواها على الأرض ليخرج من كل نواة شجرة جديدة . فإذا قطف الإنسان هذه الثمرة قبل أن يستتم 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 تقضى 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 يؤذيه ، وجب على الإنسان أن يزيل ذلك الحاجب . وأiben طفال يقرر مسؤولية الإنسان إذا سكت على الخطأ . ولم ي العمل على الإصلاح وإزالة أسباب الفساد والتآخر . وهو في هذا المجال يدعى افرد 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 مجريها » أدق تعريف وأوضحه . فجري الطبيعة يوجب الاهتمام بالجماعة لبقاءها . ويوجب العناية بالجماعة لتقديمها 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 أسطو ، فدرس مؤلفاته دراسة عميقه متحرياً دقائقها . وهو لم يقف عند هذا الحد ، بل عمل على شرحها وخرج بشرح لم يسبق إليها . وقد مضى في شروجه على طريقة النقد وفي أسلوب خاص . وبذلك أورث الإنسانية علم أسطو كاملاً بريئاً من الشوائب على رأي « دي بور »

امتاز ابن رشد بالنقد . وكان أثره بالغاً عند اليهود واليسوعيين ، فقد نقد بطلميوس في فلكله ، كما نقد شروح إسكندر فردوس وغستيوس ، وكذلك 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 الفكري .

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

انشق ابن رشد على مذاهب الزهد والتتصوف . وحارب الغزالى في بعض آرائه الدينية المخالفة للعقل وأفرد لذلك كتاب « تهافت التهافت » ردّاً على « تهافت الفلسفه للغزالى » .

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

وكان مذهبه أن يأخذ بالعقل . فنشأ مذهب الرشدية 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 جاءت من مسلم أو غير مسلم . فقال في هذا الشأن في كتابه « فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من اتصال » :

« . . . يحب 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 التركية ، ليس يعتبر في صحة التركية 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 فننظر فيها قالوه من ذلك ، فإن كان صواباً قبلناه منهم . وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه . . . ». ويقول ابن رشد في موضع آخر : « . . . يحب علينا إن ألقينا ملن 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 وسرنا به وشكراهم عليه . وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم . . . » .

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

* * *

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

وهنا برقت له رسالته في الحياة ، فقام يدعوا إلى الاتصاف الفلسفية ورد اعتبارها لها وإحيائها ، 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 سبيه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عودت في تعريف أصناف الكلام المجازي) . وإذا كانت الشريعة حقاً داعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق فإننا نعلم – يقول ابن رشد : « .. إنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة 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

لتقيان في وحدة جوهرية من حيث هما وجهان لحقيقة واحدة . فالشريعة تحت على اعتبار المخلوقات اعتباراً عقلياً، وتنص على وجوب استعمال القياس العقلی ؛ وما الحکمة – في رأى ابن رشد – إلا درس الموجودات بالقياس العقلی « . . . وعليه فليس من فرق بينهما في الطريقة » .

• • •

ويتبين من الآراء التي بثها ابن رشد في كتبه أنه كان بعيداً عن التصوف، يتقيد 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 أخطأوا أحياناً في التأويل ، إلا أنهم كانوا مخلصين في محاولتهم . ولذلك لا يجوز تكفيتهم بوجه من الوجه . وإذا فللمختلط من أرباب البرهان أجر واحد ، ولو أصاب لكان له أجران . أما من ليس من أهل البرهان فخطئه في الفروع بدعة وفي الأصول كفر . وأما الجمھور 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 ضرباً من الحق . وقد ذهب إلى ما ذهب إليه « سبينوزا » فيما بعد من أن الوحي

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

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

وهو ينفر من حياة العزلة ويؤمن في الحياة في ظل الدولة ومع الناس؛ لأن حياة التوحد « لا تشر صناعة ولا علماء ». وعلى ذلك فابن رشد يؤمن بالمجتمع ولا يرى السعادة إلا فيه ، وأن سعادة الفرد في سعادة المجتمع . ومصلحة الدولة يجب أن يكون لها الاعتبار الأول وهي فوق مصلحة الفرد . ولهذا لا عجب إذا رأينا أنه 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 وأخفضهم جناحاً وأقلهم 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؛ يتجلّى أن فلسفته العملية كانت تتجه نحو الخير العام فقد دعا إلى الاهتمام بصالح الجماعة ، وأن على الإنسان أن يأخذ بنصيب في إسعاد المجتمع . ولا يقف الأمر عند هذا الحد 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 قل أن تجد امرأة ذات فضائل أو على خلق عظيم ، وهن عالة على أزواجهن كالحيوانات الطفيلية . وعلى ذلك فهو يرى أن الكثير من الفقر في عصره « . . . يرجع إلى أن الرجل يمسك المرأة لنفسه كأنها نبات أو حيوان أليف لمجرد متاع فان ، يمكن أن توجه إليه جميع المطاعن ، بدلا من أن يمكنها من المشاركة في إنتاج الثروة المادية والعقلية وفي حفظها . . . »

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

والعمل الخلقي هو الذي يصدر عن رؤية عقلية ، ويلاحظ أن عقل الفرد قد يشط في بعض الأحيان ، ويحاط 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 هذا على آراء أرسطو في العقل. ذلك أنه لما أخذ يشرح ما كتبه أرسطو في «العقل الفعال» أو المؤثر؛ والعقل المتأثر أو المتنقى. بدأ بالرد على آراء الشرح السالفين وفندتها وقرر أنه استخرج رأي أرسطو على حقيقته دونهم، وأن الشرح لم يدركوه ولم يبلغوا شاؤه. وقد ورد رأي ابن رشد مفصلاً في العقل في مقالته «في النفس» وأتى الأستاذ لطفي جمعة في كتابه «تاريخ فلاسفة الإسلام» على خلاصة لهذا المذهب.

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

ولما كان ابن رشد لم يقل بأن العقل الهيولي مادة فردة ، إنما جعله استعداداً بسيطاً يوجد ويعدم مع الإنسان الذي يولد ويموت ، فلا يرى شيئاً خالداً سوى العقل الفعال العام ، والإنسان لا يكسب بالاتصال شيئاً ينقله من الوجود الدييني . أما خلاود 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 «ليبنتز». فقد قال ابن رشد بوحدة العقول البشرية . ويمكن للباحث المقارنة بين قول ابن رشد وبين نظرية ليبنتز»
ولابن رشد في هذا فضل على أرسطو لا ينكر ، فأرسطو قد وصل إليه بأبحاثه ولكنه لم يقل به صراحة .

* * *

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

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

١٢ - مقام العقل عند ابن خلدون

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

وابن خلدون مفكر متزن ، فقد حارب الكيمياء وحارب التنجيم بالأدلة العقلية ، وعقد لكل منها فصلا في «المقدمة» في إبطاله وعدم الأخذ به .

يرى ابن خلدون أن الاشتغال في الكيمياء بقصد الحصول على الذهب مضيعة للوقت قد انتحلها واشتغل فيها «بعض العاجزين عن معاشهم ... بالطرق الطبيعية ، وابتغاء المعاش من غير وجوهه الطبيعية ... وقد بلغوا الغاية في الجهل والرداة والاحتراف بالسرقة ... ولا حاسم لعلتهم إلا اشتداد الحكام عليهم وتناولهم من حيث كانوا ...». واستنكر ابن خلدون التنجيم والقول 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 غايّها » .

لقد وضع ابن خلدون قواعد الطريقة التاريخية Historical Method ويرى أن الأغلاط التي وقع فيها الذين سبقوه ترجع إلى أسباب أهمها : تشيع المؤلفين وتصديقهم لكل ما يُرى دون الفحص . وجه لهم بطابع العمران وأحوال الناس . وهو لا يقف عند هذا ; بل نراه يضع القوانين لدراسة التاريخ كربط الحوادث بعضها ببعض ارتباط العلة بالعلوّل ، وقياس الماضي بقياس الحاضر . ثم مراعاة البيئة واختلاف تأثيرها باختلاف الأقاليم والحالة الاقتصادية والأوراثية 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 يورثونا التاريخ علماً 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 والهوى 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 ومبادئها . 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 تخول 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 وإعجاب .

* * *

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 الأخروية . أما الأمور التي هي خارجة عن تلك الحدود فتروكة للتفكير والعقل وحكمه . ولقد انتقد ابن خلدون بشدة رأى الذين 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 ، ميّز به الإنسان على الخلقـات ، وأن الإنسان يستطيع أن يستبطـن سـنة الله في خلقـه بـقوـة هذا العـقل ، كما أنه يستطيع أن يستفـيد من تلك السنـن الثابتـة في جـلب المنـافـع ودفع المـضار في حـياتـه الشخصـية وفي تـقرـير سيـاستـة عـقـلـية . وهذا يمكن القول : « .. ان ابن خلدون من الذين يعتمدـون على العـقل ويـثـقـون به ..» ولكن إلى حد ، فهو لا يسترـسل في الاعـتمـاد على العـقل استـراسـلا كـليـاً ، بل إنه يـرى أن نطاقـ مـدرـكـاتـ العـقل مـحدود بـحدود طـبـيعـية لا سـبيلـ إلى اجـتـياـزـها بالـمحاـكمـاتـ النـظـرـيـةـ وـحدـهاـ ، إذـ العـقلـ البـشـرـيـ عـاجـزـ عنـ إـدـراكـ ماـ يـقـعـ وـراءـ الـمـحسـوـسـاتـ منـ أـمـورـ التـوـحـيدـ وـمـسـائـلـ الـمـعـادـ

وحقائق صفات الله وسائر الأمور الروحانية .

« وليس ذلك بقاذح في العقل ومداركه يقون ابن خلدون ويتابع أحکامه « .. بل العقل ميزان صحيح : فأحكامه يتقيّنة لا كذب فيها . غير ذلك لا تطبع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة الشهادة وحقائق الصفات الإلهية ، وكل ما وراء ظوره . فإن ذلك طمع في محال . . . ومثال ذلك مثال رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب . فطمع أن يزن به الجبال وهذا لا يدرك : 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 وأضمه حلال رأيه »

ويعلق الأستاذ العلامة ساطع الحصري 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 معابحة ابن خلدون لبعض القضايا الشرعية التي تظهر لأول وهلة أنها منافية للعقل ، يستنتج الأستاذ الحصري أن ابن خلدون كان يلتجأ 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 ، وقليما نعثر على آثار الاندفاع وراء المجردات والاسترسال في سبيل الاستنتاج » .

الباب الخامس

التزعة العلمية في التراث العربي

تمهيد - الجمجمة بين العلم والأدب - أسلوب الفارابي - نزعة 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 وإدراك ابن الهيثم لأصولها وعناصرها .

رأينا إتماماً لموضوع هذا الكتاب أن نجعل أحد أبوابه بحث (التزعة
العلمية في التراث العربي)

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

* * *

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

ولستنا بحاجة إلى القول أن أصول المنطق الذى 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 المحدثين . وسيتعجل لـنا 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 وافقوا في هذا غيرهم ، فنجد من علمائهم من وقف على رواح 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 الذى كتبناه عن الجاحظ في باب « مقام العقل عند المعتزلة » يتجلى أن للجاحظ فضلا على الأدب والفلسفة جميعاً . ففضله على الأدب أن أغزر معانيه وجعل له موضوعاً بعد أن كاد يكون شكلا بحثاً . وفضله على الفلسفة أنه صاغها صياغة أدبية قريبة من الأذهان « . . . فهو يمزج كلام أرسطو بأشعار الباхالين ، وقول الفلاسفة بأقوال الأدباء . . . ويخرج من ذلك إلى نتيجة تلذ القارئ وتغذى العقل . . . »

وكذلك أبو حيان التوحيدى 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 التشيكى » قبل عشرين عاماً كتاباً قديماً في الخبر لابن بدر . وقد عبر عليه في مدريد . وبعد دراسته وجدت فيه نظاماً وتسلسلاً في ترتيب البحوث ، وشروحًا ضافية لالمبادئ الرياضية وإبداعاً في حلول المسائل وعرض خطوات حلها عرضياً طريفاً 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 النتائج دون المقدمات ، وترتاح إلى العرض المقصود دون التطويل في العبارات . . . » وهو يأتى إلى الفكرة فيعرضها

دون مواربة أو تمهيد . ويندفع إلى صميم الموضوع في دقة وإيجاز وضياء وأحكام . ويسيطر 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 يتبيّن له صحة ما ذهبنا إليه . وكذلك امتاز أساليب الفارابي — كما تجلّى من الفصل الرابع في هذا الكتاب — وقد اعترف له بذلك «كارا دى فو» . والفارابي مبتكر لا مقلد . فقد أنتج 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 الخيالي ، ولأن منطقه كان سلاحاً نافعاً في المسائل الخلافية القائمة بين المدارس اللاهوتية المختلفة .

وكان ابن سينا — كما يتبيّن من الباب الرابع — يسير في أساليبه على أساس منطقي ، لأن المنطق على رأيه «.. الآلة العاصمة للذهن عن الخطأ فيما 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 . فعلى أصوله سار ، وعلى قواعده اعتمد في بحثه ودرسه . إن انغماس 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 العمليـة ، وكانت أميلـة إلى الناحية العقلية منها إلى الناحية الروحـية والتـصوفـية .

كان ابن سينا — كما تجلى في الباب الرابع — يقدس العقل ويرى فيه أعلى قوى النفس . والعقل يقاوم الوقوف وي العمل على الارقاء ويقوى النفس . ولهذا قال ابن سينا بسلطان العقل . وقد تغلب هذا السلطان على سلطان الروح حتى إنه يرى في العقل سبيلا إلى الوصول إلى الملائكة .

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 ونزعته إلى الاستقلال في الرأي ورغبتها 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 .

ولهذا لا عجب إذا رأينا أنه يحارب التنجيم وبعض نواحي الكيمياء بحجج العقل وحده . فخالف معاصريه ومن تقدموه فيما يختص بتحويل

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

وتجلّى سلطان العقل عند ابن سينا في رأيه في الخوارق ، ويدرك في تعليله لها إلى أسباب وأمور تجري على قانون طبّيعي يتصل بالجسم والنفس والعقل . كما يتجلّى 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 وقيّد 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 إعانته بسلطانه إلا أنه في مواضع كثيرة يؤكّد 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
 يدعو إلى التجرد عن المادة وشواقلها للوصول إلى السعادة الحقيقية .
 ولا يعني هذا أنه كان يدعو إلى الجمود والروحية البعثة . بل إنه كان
 يؤمن بالعقل والعلم . وحسبه أن يعتقد أن السعادة القصوى لا تكون إلا عن
 طريق العلم . وكان لابن سينا مثل يهيم بها ، وقد سخر عقله ومواهبه
 للدعوة إليها . وكان يؤمن بالفكر ويقدسه كما كان كثير الثقة بالفطرة
 الإنسانية .

ومن علماء العرب من سار — فيما بعد — في أسلوبه على أساس
 التوفيق بين الشريعة والفلسفة كابن رشد . وهو الذي يعتمد بالنظر العقلى
 كما تجلى معنا في الباب الرابع . وقد غالى ابن رشد في هذا الاعتداد إلى
 درجة جعلته يحيى مخالفة الإجماع . وفي كتابه « تهافت التهافت » نراه
 يحيث بقوة على معرفة الحق لصاحبها وشكراً من أجله ، وعلى وجوب نبذ
 الموى والتعصب بغير حق فذلك أجمل بالإنسان وأدعى إلى الإنصاف
 وهو يحاول دائمًا أن يفسر المعجزات والنبوة تفسيراً يطابق العقل والوحى .

ولقد اطاع «بيكون» على مؤلفات ابن رشد درسها دراسة عميقه واستفاد منها فوائد جليلة كان لها أثر كبير في نتاجه واتجاهات فكره . وكان معجباً بابن رشد إعجاباً دفعه إلى الاعتراف «... بأن ابن رشد فيلسوف متين متعمق . صحق كثيراً من أغلاظ 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 بالنقـد . وكان أثره بالغاً عند اليهود والمسيحيين . فقد نقد شروح إسكندر 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 فلسفـة ابن رشد بـكاملـها ، وكان من حـسـنـاتـها أن حلـتـ عـقـالـ الفـكـرـ الأـورـوـبـيـ وـفـتـحـتـ أـمـامـهـ أـبـوـابـ الـبـحـثـ وـالـنـاقـشـةـ عـلـىـ مـصـارـيعـهاـ . وـعـلـىـ ذـلـكـ لـمـ يـكـنـ مـنـ الـمـسـتـغـرـبـ أـنـ يـعـجـبـ مـفـكـرـوـ انـقـرـونـ الـوـسـطـيـ بـشـرـوحـ ابنـ رـشـدـ وـإـصـابـةـ آـرـائـهـ . وـهـكـذـاـ نـشـأـ مـذـهـبـ الرـشـدـيـةـ لـلـأـخـذـ بـالـعـقـلـ عـنـ الـبـحـثـ وـعـدـمـ الـاعـتـهـادـ عـلـىـ الـرـوـاـيـاتـ الـدـيـنـيـةـ .

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 وأخرجتها من ظلمات التقليد إلى نور العقل والفكر . وهذا نجدهم يضعونه مع أفلاطون وأرسطو وكانت في صف واحد في الفلسفة العقلية .

ويتبين من الآراء التي بثها 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 ليسيروا عليها حين الكتابة هي في الواقع الأساس الذي يجب أن يسلكه أصحاب الأقلام في كل زمان .

ومن الطريف أن الدعوة إلى الإنصاف وإلى الحق والصدق والمعرفة كانت تدخل في مقدمات الكتب القديمة وجاء 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 : « .. جنْبَكَ اللَّهُ الشَّبَهُ وَعَصْبَمُكَ مِنَ الْحَيْرَةِ ، وَجَعَلَ بَيْنَكَ وَبَيْنَ الْمَعْرِفَةِ نَسْبَاً ، وَبَيْنَ

الصدق سبباً ، وحجب 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 لغزالى ما يدل على الإخلاص بأجلى 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 باطلاً فاختار اجتنابه . . . »

وفي كتاب معيار العلم في فن المنطق لغزالى ورد النص التالي في المقدمة : « . . . اللهم أرنا الحق حقاً ووفقنا إلى اتباعه ، وأرنا الباطل باطلاً وأعنا 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 التعطش للحقيقة دأبه ودينه من أول أمره وريغان عمره .

وفي سبيل الحقيقة درس أكثر فروع المعرفة في أيامه وامتلك ناصيتها وأحاط بدقائقها ، وكان في دراساته ومطالعاته يبحث عن الحقيقة ومختصاً بها . 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 رأيناًه يحارب التقليد الأعمى ويقاومه ويحمل على المقلدين . وقد ندد في جميع أعماله وبجوبه بالتفكير « الموسوم بالتبعة والتقليل » وكان ينصح بإعمال العقل واتباع « منهج من البحث الحر غير المتحيز » ، 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 وتمامه . . . » .

وتتجلى معرفة الكندي لقدر الحق وقيمة الحق فيها ورد في بعض رسائله من آراء وأقوال ، فقال في هذا الصدد : « . . . وينبغى لنا أن لانستحي من الحق واقتناء الحق من أين أتى ، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة لنا ، فإنه لا شيء أول بطالب الحق من الحق . وليس ينبغي بخس

الحق ولا تصغير بقائله ولا بالآتي به ، ولا أحد يُنْسِ بِالْحَقِّ ، بل كل
يشرفه 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 ويقتضيه طلب الحق لا الميل مع الآراء حتى يظفر
بالحقيقة ويصل إلى اليقين .

وقد بيّن ابن الهيثم أن من الغايات التي تونخها 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 للذويه وتقدير العلماء السابقين
حق التقدير .

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

ولابن الهيثم آراء فلسفية أدخل فيها شئون الدنيا والدين ، وقد جعل علم
الحق وعمل العدل نتيجة الفلسفة . وهنا نراه يخالف رأى الفلسفه
الإسلاميين الذين سبقوه أو الذين أتوا بعده « . . فإنهم 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 ، وتمسك كل فرقة منهم بما تعتقده من الرأى ، فكنت متشككاً في جميعه موقتاً بأن الحق واحد ، وأن الاختلاف فيه إنما هو من جهة السلوك إليه . فلما كملت لادراك الأمور العقلية انقطعت إلى طلب معدن الحق .. فخضت لذلك ضروب الآراء والاعتقادات وأنواع علوم الديانات ، فلم أحظ من شيء منها بطائل ولا عرفت منه للحق منهاجاً ولا إلى الرأى اليقيني مسلكاً جدداً ، فرأيت أنني لا أصل إلى الحق إلا من آراء يكون عنصرها الأمور الحسية وصورتها الأمور العقلية . فلم أجده ذلك إلا فيها قرره أسطوطاليس... فلما تبيّنت ذلك أفرغت وسعي في طلب علوم الفلسفة ...» .

وبعد أن يعددها ويعدد مصنفاته يقول : «... ثم شفعت جميع ما صفتة من علوم الأولي برسالة بيّنت فيها أن جميع الأمور الدينية والدنيوية هي من نتائج العلوم الفلسفية ... فإن ثمرة هذه العلوم هو علم الحق ، والعمل بالعدل في جميع الأمور الدينوية ، والعدل هو محسن الخير الذي بفعله يفوز ابن العالم الأرضي بنعيم الآخرة السماوي ...» .
وابن الهيثم كما يتبيّن من كتابه المناظر ويتجلى من آرائه الفلسفية حريص على طلب الحق والعدل ، يشتهي إثمار الحق وطلب العلم ، وذلك لأنّه قد استقر عنده «... أنه ليس ينال من الدنيا أجواد ولا أشد قربة إلى الله من هذين الأمرين ...» .

ومن العلماء الذين امتازوا بروح علمي صحيح البيروفى . وهو من أكبر الباحثين الذين تركوا مآثر خالدة في العلوم والتاريخ . والبيروفى — كما يتبعن في الباب الرابع — باحث مخلص للحقيقة والحق وهو نزيه . وقد بين أن التعصب عند الكتاب هو الذي يحول يحول دون تقريرهم للحق ، يتجلى ذلك في مقدمة كتابه النفيس « الآثار الباقية عن القرون الحالية » ، وقد أتينا عليها في الفصل الرابع .

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

وقد انتقد البيروفى المنهج الذى اتبعه المندود ، لأنه على رأيه غير علمي وحافل بالأوهام . واستطاع بأسلوبه أن يبين — أحسن بيان — وجود التوافق بين الفلسفة الفيشاغورية والأغلاطونية والحكمة الهندية والكثير من مبادئ الصوفية . ويرى البيروفى أن « العلم اليقينى لا يحصل إلا من إحساسات يؤلف بينها العقل على نمط منطقي » وهذا هو الذى سيطر على طريقة البيروفى . ومن هنا كان ينبع نهجاً علمياً تتجلى فيه دقة الملاحظة والفكر المنظم .

والبيروفى يمثل رغبة عصره في نقد الأمور والحرأة في الرأى . ويقول المستشرق شخت « . . . والحق أن شجاعة البيروفى الفكرية وحبه للاطلاع

العلمي وبعده عن التوهم وإنخلاصه للحقيقة ونساحمه — 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 غير هذا لكان أحسن ، ولو زيد هذا لكان يستحسن ، ولو قدم 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 — كالخوارزمي 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 ووضّعوا لذلك القواعد لتنقية الحديث وتمييزه .

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

ولما كان الحديث من أغزر المنابع للتشريع الإسلامي في العبادات .

والمسائل الدينية ، ولهذا ودفعاً لكل فرضي في وضع الأحاديث فقد وضع جماعة من العلماء طرقاً للتأكد من الحديث وتمييز صحيحه من موضوعه . وسلكوا في ذلك طرقاً دقيقة علمية يصعب معها التلاعب والاختلاق ، كما وضعوا قواعد للتوصيل 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 يدعو الناس إلى هواه ، ولا من كذاب يكذب 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 .

وتقسّم 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 قسّموها أيضاً 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 يتدارسهونه 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 مغاز وفضائل أشخاص وفضائل أمم .

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

وقصص الأنبياء وما إليهم جاءت في القرآن ، وتوسيع فيها الحديث ، ثم توسيع القصاص فكان القصاص

وفوق ذلك فقد ثبت أن المسلك الذي اتبعه العرب في تنقية الحديث وتمييز صحيحه 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 . . » ومحل تقديرهم واعجابهم . 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 وصححة ، يتجلّى

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

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 أيضًا 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 رتب أبوابه وميز بعض أقسامه من بعض وشرح مراتبها في القوة والضعف . . . » ويقول جولد زيهير : « وأنظهر 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 . رتب الاستنباط من هذه الأصول ووضع 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

الغموض ، ولكنها على ذلك كله بداية قوية للتأليف العلمي المنظم في فن
يجمع الشافعى لأول مرة عناصره الأولى . . .

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

وكذلك تمتاز الرسالة بالأسلوب الذى اتبעה في « الحوار الجدلى المسبع
بصور المنطق ومعاناته ، حتى لتكاد تحسبه لما فيه من دقة البحث ولطف
الفهم وحسن التصرف في الاستدلال والنقض ومراوغة النظام المنطوق حواراً
فلسفياً ، رغم اعتماده على النقل أولاً بالذات واتصاله بأمور شرعية خالصة . »

* * *

وسار المعتزلة — كما جاء في الباب الثالث — في أسلوبهم على أساس
العقل ، وكان العقل مقياسهم . وهذا ما جرد كتاباتهم وآراءهم 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 أئمة المعتزلة — في كتاباته على الشك والتجربة

واعتبر الشك أساساً للبحث . وقد قال في هذا الشأن : « .. الشك أقرب إليك من الحاحد . ولم يكن يقين قط حتى صار فيه شك . ولم ينتقل 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 لابن الحاخطه ذكر تجارب كثيرة للنظام في الحيوان وغير الحيوان لا يتسع المجال لشرحها . وهي أمثلة على التزعة العلمية والتجربة الصحيحة القائمة على الدقة والمنطق .

وفوق ذلك وضع النظام منهجاً للمدرس . فهو ينقد من يسير 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 ابن الحاخطه بعد النظام وسار على غراره في منهج البحث وتحرير العقل ، وفي الشك والتجربة قبل الإيمان واليقين . وقد ذكرنا ما يؤيد ما ذهبنا إليه في الباب الثالث وأوضحنا أن ابن الحاخطه كان يفضل التجربة على كل نقل ، ولا يأخذ بقول أحد حتى يتحقق ذلك بنفسه ، وأنه كان يجري في تفسيره للظواهر والطبائع حسب المعقول وطبع الأشياء . وأبان صراحة

بأن العقل الصحيح يجب أن يكون أساساً من أساس التشرع .
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 ، فالحكم 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 أسدوا 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 عالماً فيها ،
بل إن تغييره الأوضاع وجعل 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 والمخبرات . لقد دعا جابر إلى الاهتمام بالتجربة وحث على إجرائها مع دقة الملاحظة ، كما دعا إلى التأني وترك العجلة وقال : إن واجب المستغل في الكيمياء هو العمل وإجراء التجربة ، وإن 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 . وطالبهما بالصبر والمثابرة والتأنى باستنباط النتائج واقتفاء « أثر الطبيعة مما تريده من كل شيء طبيعي » .

وفوق ذلك طالب المستغل بالكيمياء أن يكون له أصدقاء مخلصون يرکن إليهم ، ويحملون مزاياه وصفاته من صبر ومثابرة وعدم الوقف عند الظواهر . لهذا لا عجب إذا كان جابر قد وفق في كثير من العمليات كالتبخير ، والتقطر ، والتتكليس ، والإذابة ، والتبلور ، والتصعيد ، وغيرها من العمليات في الكيمياء فوصفها وصفاً هو في غاية من الدقة ويبين الغرض من إجراء كل منها .

واعتبر بعض علماء العرب الكتابة غير دقيقة إن لم تسبقها تجارب . فقال الجلدي عن الطغرائي : « .. كان الطغرائي رجلاً على جانب عظيم من الذكاء ولكنه لم يعمل إلا قليلاً من التجارب . وهذا أمر يجعل كتاباته غير دقيقة . . . »

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

الأسلوب الذي يسير عليه في إجراء تجاربه، فكان يتدبر بوصف المواد التي يشتعل 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 مصورةً ومعه 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 للمصور فيعتبر لونه ومقدار ورقه وأغصانه وأصوله ويصور بحسبها وينجحه في محاكاتها. ثم إنه سلك أيضاً في تصوير النبات مسلكاً مفيداً، وذلك أنه كان يرى النبات للمصور في إبان نباته وطراوته فيصوّره، ثم يريه لياته أيضاً وقت كماله وظهور بزره فيصوّره تلو ذلك، ثم يريه لياته 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 الصفاء يتبيّن أن العرب اتبعوا دستوراً محكماً في البحث العلمي ينحصر في تسعة أحكام . وهي كما وردت في الجزء الأول على النحو التالي :

- السؤال الأول** : هل هو ؟ يبحث عن وجدهان شيء أو عدمه .
والخواب نعم أو لا .
- السؤال الثاني** : ما هو ؟ 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 رتبته .
- 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 تميّز هذه الحضارة عن التي سبقتها .

وقد جعلنا بحثنا يدور حول السؤال الآتي :
هل وجد في العرب من سار على الطريقة العلمية وسلك في أصواتها ؟

ما كنت أظن أن للعرب أثراً في كشف عناصرها والتعميد إلى أصولها حتى بحثت في مآثر العرب في الفيزياء واطلعت على كتاب «الحسن بن الهيثم : بحوثه وكشوفه البصرية للأستاذ مصطفى نظيف» . ويشمل هذا الكتاب الفيس 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 أنفت النظر إلى أن علماء العرب لم يتسعوا في الطريقة على النحو الذي توسع فيها واستغلها علماء الغرب الآن ، كما أن العلماء العرب لم يدركوا 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 ، والاعياد على المشاهدة أو التجربة ، والتمثيل .

ولقد أدرك ابن الهيثم الطريقة المثلى وقال بالأخذ بالاستقراء والقياس والتمثيل 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 البصرات وتمييز خواص الخزئيات ، ونلتفط باستقراء ما يختص البصر في حال الإبصار وما هو مطرد لا يتغير ، وظاهر لا يشتبه من كيفية الإحساس . ثم نترق في البحث وللمقاييس على التدريج 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 يتلแจع الصدر ، ونصل بالتدريج واللطف إلى الغاية التي عندها يقع اليقين ، وتظهر مع النقد والتحفظ بالحقيقة التي يزول معها الخلاف وتنحسن به مواد الشبهات ... وما نحن مع ذلك براء مما هو في طبيعة الإنسان في كدر البشرية ولكننا نجتهد بقدر ما هو لنا من القوة الإنسانية ، ومن الله نستمد العون في جميع الأمور ...» .

ومن أقواله هذه تجلّى لنا الحطة 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 بين أن الأسلوب العلمي هو في الواقع مدرسة للخلق العالى، فقواعدـه التجدد عن الموى ، والإنصاف بين الآراء، فيكون قد سبق علماء هذا العصر في كونه لمس المعانى وراء البحث العلمي الحديث . وكان يرى في الطريق المؤدى إلى الحق والحقيقة ما يثلاج الصدر — على حد تعبيره — وهذا ما يراه باحثو هذا العصر من رواد الحقيقة العاملين على إظهار الحق . فإن وصلوا إلى ذلك فهذا غاية ما يبغون ويتوملون .

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 المغالاة قد أدرك عن بينة الطريقة الحديثة في البحث العلمي وأدرك الأوضاع يضيأ 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 رآه . وهذا يتجلّى بأجل بيّان 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 والانعكاف . وتدل تجاربه وحساباته أنه استطاع أن يجمع بين مقدراته الرياضية وكفايته العلمية الممتازة « . . 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 الضوء . . .

ويتبين من موضوعات الكتاب أيضاً أن ابن الهيثم قد أدرك قيمة التحيل في البحوث العلمية ، ولهذا استعان به في كثير من الأحيان ، وكان في ذلك موفقاً 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 الضوء بالقول الآتى : « . . . ليكن ابن الهيثم قد استفاد بمعلومات من تقدمه وبحوث من ندوه ، فقد استفاد حتى طوعاً أو كرهاً . ولكنه أعاد البحث عن كل هذه الأمور من جديد ، ونظر فيها جميراً نظراً جديداً لم يسبق إليه أحد من قبله . واتجه في هذا النظر وجهة جديدة لم يوطأ أحد من المتقدمين ، وأصلاح الأخطاء وأتم النقص وابتكر المستحدث من المباحث وأضاف بجديد من الكشف ، وسبق 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 مترابطة 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 بماضي 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 وبعث أوروبا الجديدة .

ولقد خرج الدكتور لويس برنارد «أستاذ تاريخ الشرقيين 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 ، ووضعت

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 وقائدی ودلیلی هو العقل — قد تعلمت شيئاً من أساتذتی العرب ، وأنت تعلمت شيئاً مختلفاً عنه .

لقد بهرتك مظاهر السلطة Authority فوضعت في رأسك لجاماً تقاد به . وإلا فبأى اسم آخر تسمى السلطة سوى أنها لجام ؟ 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 منح 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 «غاستاف لوبيون» بأن العرب أول من آمن بما نطلق عليه (حرية الفكر) و (التسامح 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 الكنيسة 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 ودرستها 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 بحثه . . . »
 وكان من حسنات فلسفة ابن رشد أن حلت عقال الفكر وفتحت
 أمامه أبواب البحث والمناقشة على مصاريعها . 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 وأنخرجتها
 من ظلمات التقليد إلى نور العقل والفكر .

وي يمكن القول انه لو لا إنقاذ العرب لكتوز اليونان الفكرية وصيانتهم
 لها ، ولو لا تسامحهم وطريقتهم في تقديم العقل على النقل « . . . لتأخرت
 نهضة أوروبا الفكرية عدة قرون . . . » كما يقول الأستاذ ليبرى .
 أما النقطة الثانية ؟ فهي تتصل بحاضر العرب ونهضتهم 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 وتدعوا إلى التجدد وتقديس حرية الفكر وتنتزع
 إلى الخلاص والانعتاق من قيود الماضي وأغلال التقليد وتقول بالتحرر
 من سلطان القدر .

إن هذه الروح هي التي تنير 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 وتجميده ،

فينطلق متحركاً خلاقاً ممنتجاً فيسائر 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 عند العرب في القرون الوسطى.

إن هذه الحرية هي من العوامل الأساسية التي دفعت العرب إلى القيام بدورهم بمحاسة متناهية وفهم قوي ، وبذلك هيئوا العقول للفكر 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 للحرفيات وقتل للقابليات - أقول : حينما ابتلوا بذلك ضعفت عزائمهم وتبلدت عقولهم وهزلت هممهم وأحاطتهم الخمول واليأس حتى لقد تسرب إلى الكثيرين أن العرب ليسوا أهلاً لعظام المبدعات 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 ويشعر ، إلا إذا تحرروا تحرراً كاملاً من الاستعمار - بأشكاله وألوانه - الذي يقوم على الإرهاق

والضغط 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 .

وإنه لواجب مقدس تفرضه رسالة الحياة على المفكرين وال Mojheen أن يعملوا على إحياء روح المعتزلة والفلسفه العرب في إعزاز العقل واعتباره الدليل والقائد والحكم وفي « تخفيف الإيمان المطلق بسلطان القضاء والقدر » .

وأرى كما يرى بعض الكتاب أن إحياء هذه الروح أمر لا بد منه إذا كنا نريد أن نسير مع الزمن وندفع بقومنا إلى التقدم وخدمة الحضارة الإنسانية .

أهم مصادر الكتاب

القرآن الكريم

آثار أبي العلاء المعري ، جمع وتحقيق بلحنة من وزارة المعارف بمصر

آراء أهل المدينة الفاضلة ، للفارابي

ابن باجة ، للدكتور عمر فروخ

ابن طفيل وقصة حى 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 نجاتى

الإشارات والتنبيهات ، لابن سينا

اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، لفخر الدين الرازى

البرهان ، لابن سينا

تاريخ حكماء الإسلام ، للبيهقى

تاريخ الفلسفة في الإسلام ، لدى بور

تاريخ الفكر الأندلسى ، لأنخل بالشيا وترجمة الدكتور حسين مؤنس
 تاريخ فلاسفة الإسلام ، للطفي جمعة
 تجديد ذكرى أبي العلاء ، لطه حسين
 تراث العرب العلمي ، لقىدرى حافظ طوقان
 التصوف الإسلامي ، ازكى مبارك
 تفسير ما بعد الطبيعة ، لابن رشد
 التفہیم لأوائل صناعة التنجیم ، للبیرونی (مخطوط)
 تلخیص كتاب المقولات ، لابن رشد
 تمہید لتأریخ الفلسفة الإسلامية ، لمصطفی عبد الرزاق
 تنقیح المناظر ، لابن الهیم
 تھافت التھافت ، لابن رشد
 تھافت الفلاسفة ، للغزالی
 الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة ، جمع وتقديم محمد خلف الله
 الباحظ ، لشفیق جبری
 الجبر والمقابلة ، محمد بن موسى الخوارزمی نشر وتعليق على مشرفة ومحمد
 أحمد مرسي

جمال الدين الأفغاني ، لقدرى حافظ طوقان
الجمعية المصرية لتاريخ العلوم ، (مجموعة بحوث ومحاضرات ألقيت في
العيد الالئى 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
حى بن يقظان ، تحقيق وتعليق احمد أمين
الحيوان ، للجاحظ

خاطرات چمال الدين الأفغاني
خلاصة تاريخ العرب ، لسيديو

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 للرازى

رسائل الكندى الفلسفية ، تحقيق محمد عبدالهادى أبو ريدة
رسالة الغفران لأبي العلاء ، تحقيق ؛ كامل الكيلانى

ضحي الإسلام ، لأحمد أمين
 طبقات الأطباء : لابن أبي أصيبيعة
 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 يقظان ، نشر مكتب النشر العربي بدمشق

كتاب ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ، للفارابي
كشف الظنون ، لكاتب جلبي
الكشاف (أربعة أجزاء) ، للزمخشري
الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد
الكندي وفلسفته ، محمد عبد الحادى أبو ريدة
الزووميات ، 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 ، بخولد تسهير
مصطلح التاريخ ، لأسد رستم
معجم الأدباء ، لياقوت
معجم البلدان ، لياقوت
مفاتيح العلوم ، للخوارزمي الكاتب الأديب

مقدمة ابن خلدون
 الملل والنحل ، لابن حزم
 من أفلاطون إلى ابن سينا ، بتحميم صليبيا
 مناهج البحث عند مفكري الإسلام . على سامي الشار
 مؤلفات ابن سينا ، للأدب قنواتي

النجاة ، لابن سينا
 نظرة في حدوث المذاهب الأربع ، لأحمد تيمور
 فتح الطيب (أربعة أجزاء) ، للمقرى

المصادر الإفرنجية

- Arabic Thought and Its place in tHistory 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 وتندفع الى الخلاص والانفتاق من قيود الماضي واغلال التقليد وتقول بالتحرر من سلطان القدر » .

بهذه الكلمات يخلص المفكر العربي الراحل قدربي 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 .



Biblioteca Alexandria



0355068

الثمن : ٦٠٠ ق.

٧٠ قرش مصرى

دار القدس
بيروت - لبنان

**Thanks to
assayyad@maktoob.com**

To: www.al-mostafa.com