T
57H

العقل والايمان
بين الغزالي وابن رشد

تأليف
خليل سليم حاوى

رسالة مقدمة الى الدائرة العربية
في الجامعة الاميركية
ببيروت
حزيران ١٩٥٥

العقل والايمان

بين الغزالي وابن رشد

فهرست

	الصفحة
مقدمة واعتراف	
.....	
الفصل الاول : العقل والايمان قبل الغزالي	
٠١ طور سيادة الايمان : المذهب السني الحرفي	١
٠٢ المذهب العقلي الاسلامي	٥
٠٣ المذهب السني العقلي	٩
٠٤ الفلسفة المشرقية	١٥
الفصل الثاني : الغزالي	
٠١ تعدد المذاهب والفرق	٢٥
٠٢ طبيعة الشك لدى الغزالي	٢٥
٠٣ تبعية العقل للشرع والتصوف	٢٧
٠٤ الغزالي وعقيدة الاشعرية	٢٩
٠٥ نقد العقل	٣٠
٠٦ نطاق العقل	٣٤
٠٧ تبعية العلم الطبيعي للايمان	٣٧
٠٨ الاصالة في منهج الغزالي	٤١
الفصل الثالث : ابن رشد	
٠١ سلطة العقل	٤٤
ا٠ دعوى العقليين الوثوقيين	٤٤
ب٠ العقل في واقعه التاريخي	٤٥
٠٢ تبرير الاشتغال في الفلسفة	٤٦
٠٣ الادلة الشرعية	٥٠
٠٤ رد الثقة الى العقل ومبادئه	٥٥
٠٥ طبيعة العقل	٦٣

	الصفحة
٠٦ بين ارسطو وابن رشد	٦٥
٠٧ غلبة العقل	٦٥
الفصل الرابع : العقل والايمان في الحضارة الحديثة	
٠١ تمهيد	٦٨
٠٢ وحدة التراث الفلسفي	٧١
٠٣ من "ديكارت" الى "كانت"	٧٢
ا٠ الوثوقية العقلية	٧٢
ب٠ التجريبية	٧٣
ج ٠ النقدية ، مذهب كانت	٧٤
٠١ اليقين العلمي	٧٥
٠٢ اليقين العملي	٧٦
٠٤ المثالية المطلقة ، مذهب هيجل	٧٧
٠٥ الوضعية ، وخرافة الميتافيزيقيا	٨٠
٠٦ الوجودية الملحدة	٨٠
٠٧ المذاهب الاجتماعية الكلية	٨١
٠٨ نظرة اجمالية	٨٢
٠٩ الذرائعية	٨٣
٠١٠ النقدية الحديثة	٨٥
الفصل الخامس: التوفيق بين العقل والايمان	
٠١ العقل بين ابن رشد و "كانت"	٩٠
٠٢ الايمان بين ابن رشد وكانت	٩٥
٠٣ الايمان عند الغزالي	٩٨
٠٤ مناهج الايمان ، مصدرها وغايتها	١٠٥
٠٥ الانسان في الحضارة الغربية	١٠٦
٠٦ الانسان في الحضارة الغربية الحديثة	١٠٨

	الصفحة
ا. حركة الافغاني وعبدو	١١٠
ب. الحركات السلفية	١١٣
ج. الحركات التقدمية	١١٤
فهرست المصادر	١٢١
المصادر الاجنبية	١٢٢

مقدمة واعتراف

يغلب في المعارف التي يختزنها عقل الطالب أن تبقى مادة غريبة جافية تقوم فيه على غير ألفة ، وغير اتحاد ، فما تنحل في كيانه الى طاقة اخصاب وانماء ، ولا تهزه الى اليقظة باشراقة موحية ، وانما يحملها زمنا على جفوة منه أو عدم اكتراث ليلفظها يوم الامتحان لفظ الجسم الحي للمواد الغريبة التي ان ترسّبت فيه جمدت أعضاءه وحجرتها .

ونفس الطالب في تلقي المعارف أشبه بأرض فيها الصخر والبوار ، وفيها التربة الريانة الصالحة . ولكنها تربة لا تقبل كل بذار ، وأى بذار . ولا يتم اللقاح والاخصاب الا اذا وقعت الحبة الصالحة على التربة الصالحة المهيأة لاحتضانها .

بهذا يقوم الفارق بين الادراك الذهني العقيم ، وبين التمثل الحي الحافز على التوليد والبناء . ففي الحالة الاولى تكون الدراسة تلقينا تقاومه النفس وتجد فيه الملل والضيق والتخمة . وفي الحالة الثانية تكون كشفا عن حقيقة الذات وحلا لمعضلات تعانيها في حالة واعية أو لا واعية . وبفضل الارادة التي تنصب على المعارف المكتسبة ، وقد وجدت فيها تعبيرا صادقا عن بعض مطالبها ، تستحيل تلك المعارف الى معتقدات تكون أساسا للايمان والعمل ، ويسترشد بها العقل في مسائل النظر المجرد .

ولقد تناوبت عليّ الحالتان المذكورتان غب دراساتي الفلسفية ، فكانت تهدم الاولى ما تبنيه الثانية ، وكنت لا أطمئن فترة الى الاعتقاد المنعش بحقيقة مذهب أو فكرة حتى

تليها فترة من الضيق بالمواد الغريبة ، والسأم من عمل الفكر بدون رغبة ، تجرف من نفسي النبت والبذار والتربة الصالحة وتخلفها في يبس القفر وجفاف الحجر . وكاد أن ينتهي بي الامر الى ضرب من العبث الفكرى تستوى لديه الحقائق ، وتستوى القيم ، وتبدو المذاهب جميعها على ما بينها من تعارض جائزة في نظر العقل ، ممكنة في واقع الوجود . فامتنع عليّ اليقين واستحال الاعتقاد وتسرّب الشك الى أعماقي يمتد هناك ويتسع حتى غدا على مر الزمن اعتقادا مطلقا بعدم الاعتقاد ، وثورة على الفلسفة التي تعلل الجائع الى الايمان بالحسك ، وبالحصى .

ولئن جاز أن يطول أمد الشك في مسائل الفكر والنظر ، لا يجوز أن يطول في شؤون الحياة التي تطالبنا بالحكم المستوثق ، والعمل الحاسم ، والشك في طبيعته يعطل القدرة على الحكم ، ويشل اليد عن العمل ، وتهون على من يعانيه زواجر الدين ومقاصد الفضيلة . وتخف هيبة التقاليد فتنطلق النفس على غير مسؤولية تعبث بحرمة الهياكل فتستبيح خبز التقدمة وتستحل الثمار المحرمة .

غير ان حسا جماليا بالفضيلة لازم نفسي بعد أن انحل عنها الزام الاخلاق فعصمني من المزالق والشبهات . ثم أدركت الخطر في تقويم الاخلاق بمقياس خارج عن طبيعتها ، بحس جمالي قد يعصف به الهوى فيضع القيم في غير مواضعها ، مستسلما لغواية الشر ، مذعنا لجمال الخطيئة .

وكان أن طغت معضلة القيم الخلقية على كل معضلة وأصبح في نظرى تبرير وجودها والبرهان على أنها قيم واجبة الوجود مقياس النجاح ، ومناط الحكم في جدوى المذاهب الفلسفية . ومن المعلوم ان القيم الخلقية وان بدت في الظاهر مستقلة بذاتها فانها تمت بصلة جوهرية الى قيم الدين وحقائق العلم وتؤلف جزءا عضويا من نظام عام متماسك . وهذا النظام هو ما يدعى في الفلسفة الحديثة بنظرة الى الحياة والكون وما تستتبعه من موقف يقفه الانسان من ذاته ، ومن الطبيعة ومن المطلق . وهذه النظرة ،

على تنوع ما تنصّب عليه من مواضيع خارج ذات الانسان ، تظل نظرة انسانية ، تستمد وحدتها من وحدة الذات التي تصدر عنها ، وتعبر في تنوعها عن تنوع قوى الذات المتفرعة الى شعور بأمل الخلود ، وارادة يعمرها الواجب ، فينبع منهما الايمان بقيم الدين والاخلاق ، ثم الى عقل تنتظم مقولاته معطيات الحواس فتكون المعرفة العلمية . ويتم بذلك للانسان تحقيق ذاته وقد تكشفت عن غنى امكاناتها ، وبلغ كل عنصر من عناصرها ، وفقا لطبيعته ، منتهى نمائه وغاية مطلبه من الايمان أو المعرفة . فاذا الانسان يطمئن الى اليقين بمطلق سرمدى ، ويثق بقيم خلقية تستمد معناها من ذلك المطلق ، واذا به يخضع الطبيعة لمشيئته ويغزو طاقتها ويستثمرها بالعلم والتجربة . واذا به ذات متكاملة قد انسجمت قواها ، وانتظمت صلاتها بعالم القيم وعالم الطبيعة . وهذا غاية ما يستهدفه الانسان ، وما تستهدفه الحضارة المنبثقة عنه في مراحل تطورها . ومن طبيعة هذا التكامل المنشود الا يحصل على أتمه ، ان في الذات أو في الحضارة ، لان الحياة في تطورها المستمر تدفع أحيانا بقيم جديدة في مجال الايمان أو بحقائق جديدة في مجال النشاط العلمي فيختل التكامل ، ويقوم التوتر بين العلم والايمان ، بين عقل الانسان وبين ارادته وقلبه ، وقد يشتد التوتر أحيانا ويقوى فينتهي الى أزمة حادة لا تخرج الذات منها الا الى الشلل أو الى الثورة والانتحار . وقد يكون التوتر في بعض الحالات أخف وأيسر فتتغلب عليه الذات بتحقيق نوع جديد من التكامل يكون أغنى من السابق وأعلى ، وذلك بما يدخل فيه من قيم وحقائق جديدة يضيفها الانسان الى تراثه من الايمان والمعرفة .

وما قلته في توتر الذات وتكاملها يصح الى حد بعيد على الحضارة التي لا تخرج عن كونها تعبيرا وانعكاسا عما يعتمل في داخل الانسان من توتر ، وما يتحقق في ذاته من تكامل وانسجام .

والشك في مختلف صوره يتعارض مع التكامل الذاتي والحضارى ، ويلغيه لما هو ظاهرة توتر بين القوى ، وسبب من أسباب ذلك التوتر . ولا يطرد الشك متى تفاقم خطره غير نقد يتخطى اعراض الحياة الى مقوماتها الاساسية من قيم وحقائق ، فيعيد

النظر فيها مسقطا منها القيم والحقائق القديمة ما تعطلت فاعليته وتخلف عن الزمن ، مبقيا على ما كان حيا فاعلا ، مؤلفا بينه وبين القيم والحقائق المستجدة .

ومهمة كهذه لا ينهض بها غير مفكر تعمق في تجربة الانسان في عصره وفي كل عصر ، وعانى التوتر والشك الناتجين عن التقاء التيارات المتضاربة في ذاته ، فتغلب عليهما بيقين أعمق منهما وأقوى ، يقين يتحطم عليه الشك وينحل فيه التوتر ويعيد للقيم والحقائق اعتبارها ، وللنفس تكامل قواها .

وهذا التكامل لا تستقل به ذات الفرد المفكر الذى حققه بل ينتشر منها الى باقي الافراد في المجتمع . ذلك ان الذين عانوا ما عانى المفكر يجدون في الحقيقة التي أعلنها خلاصا لهم من الشك والتوتر ، فيعترفون بها ويتخذونها عقيدة حياة ، وكل يشعر مخلصا — لانتفاء الشك من نفسه ولاقتناعه التام — انه ليس في ما يعتقد تابعا لمكتشف العقيدة ومعلنها بل انه يقول بعقيدة نبعت من ذاته ولم تفرض عليه من خارج .

وهكذا ينتهي ما كان حقيقة ذاتية الى عقيدة مجموعية والى نظرة عامة في الحياة والوجود .

هذا ما يجب ان تحققه النظرة الجديدة في واقع الحياة متى كانت الحضارة في فتوة ، والنفوس في فيض حيوية يدفعها في سبيل المثل والمعتقدات . ولكنه متى حل خريف الحضارة وأصيب المجتمع من جرائه بتداع نفسي وبانخفاض في المعنويات تضعف الارادات ويقعد بها العجز عن حمل الرسالات والمطالب الكبرى ، بينما تبقى العقول ، في معظم الاحيان ، في نشاط يمكنها من توليد الافكار واكتشاف الحقائق والمثل ، فيحصل نوع من الثنائية الخطرة ينتج عنها فصم تام بين الفكر والواقع ، وبين الحقيقة والمعتقد ، وبين المفكرين ومجتمعاتهم ، الى أن تقضي العزلة على الفكر بالعقم فينحط الى مستوى الواقع ويتم التطور الانحطاطي وتصبح أهداف المجتمع هزيلة

وقيمة نسبية في مجالي الفكر والعمل على السواء ·

هذا ما حصل في اليونان زمن أفلاطون ، وفي الحضارة الاسلامية زمن الغزالي وما هو حاصل اليوم بعد كانت (Kant) في الحضارة الغربية · وأما حضارتنا الحديثة فما يزال الفكر فيها ضعيفا يتوكأ في سيره على القديم الموروث أو الغريب المجلوب ، قلقا تستبد به الفوضى ، عقيما يتمخض ولا يلد ·

والواقع ان الباعث على هذه الرسالة هو البحث عن معتقد تطمئن له النفس وتهتدى بهديه في فوضى القيم وحمى المعتقدات وتفاوت المقاييس وتعارض المذاهب ، سواء في ذلك المعروض منها علينا في مجال الدراسة النظرية أو الفاعل منها في واقع حياتنا العامة والخاصة · ولهذا لن تكون هذه الرسالة بحثا تاريخيا وعرضا مجردا لمسألة العقل والايمان فحسب وانما هي ، في الدرجة الاولى ، اعادة تفسير وتقويم للمذاهب الفكرية التي انبثقت عنها ، وحكم عليها بمقياس مستمد من طبيعة الانسان ، بما هو كائن يعقل ويؤمن · وباعتمادنا لهذا المقياس العدل الذى لا يتحيف من حق العقل أو القلب ، والمستنبط من مصدر المسألة نفسها ، نكون قد احترسنا من الاحكام الطاغية المستبدة المفروضة على المسألة من خارج ، ونكون في الوقت نفسه قد وقعنا على خير الوسائل للتوفيق بين نزعتين متعارضتين في التراث الاسلامي ، نزعة تغلب الايمان على العقل ، وأخرى تغلب العقل على الايمان · وقد انتهت كلتا النزعتين الى الغاية في مذهب الغزالي ونقيضه مذهب ابن رشد · ولعل في الحد مما فيهما من غلو وتطرف وفي القضاء على ما بينهما من تعارض ما يمكننا من التأليف بينهما في مذهب واحد يصبحان فيه عنصرين متساندين يكمل واحدهما الآخر ويصبح ذلك المذهب محاولة ، ربما تلتها محاولات أكمل وأفضل ، لتوجيه الحضارة العربية الحديثة في سبيل التكامل ، وتحقيق ما استهدفته الحضارات السابقة ولم تبلغه ·

ولست ادعي انني في محاولتي هذه اكثر من تابع لبعض المفكرين الغربيين

الذين يرون في العودة الى منابع الروحية الاصيلة في العصر بعثا للايمان بالقيم المطلقة في الحضارة الغربية التي انتهت الى انسبية والمنفعية في الاخلاق وفي جميع مجالات نشاطها • وان مفارقتي لهم في بعض الامور لم تمنعني من أن أتأثر نهجهم ، واعتقد اعتقادهم بأن مسألة العقل والايمان هي مسألة الفكر الكبرى ، بل هي الفكر كله في كل زمان وحضارة • وأن الفلسفة في العصر الوسيط قد انتهت ، في معالجة هذه المسألة ، الى بعض النتائج الحاسمة في تاريخ الفكر التي ترجع ، في معظمها ، الى ما كان في التراث العربي من خميرة صالحة فعلت في تطور الفكر الغربي وتقدمه ، وما تزال فاعلة حتى اليوم • بينما بقينا نحن نجترّ هذا التراث دون ان نفيد مما فيه من الخير العميم • والمهم هنا ان نعرف كيف نستوعب التراث القديم ونتحرر منه في آن واحد تحررا لا يبقى الا على الافكار المفيدة في معالجة مشاكلنا الحاضرة ، ويقينا من آفة الاستغراق في رومنطيقية دينية تاريخية باطلة •

ولقد حاولت ان اراعي في تصميم البحث وترتيب فصوله طبيعة الموضوع والمذاهب التي انبثقت عنه وتطورت بتطوره في الحضارة العربية ، ثم انصبت في الحضارة الغربية والتقت واتحدت في مذهب " كانت " في العصر الحديث ، فجاء لذلك خير تعبير عن طبيعة الانسان الكامل ومنازعه ، وأفضل حل لمسألة العقل والايمان ، وأصلح مقياس للحكم على غيره من المذاهب • ولهذا سأعتمد الفكرة الاساسية فيه قاعدة للتوفيق بين مذهب الغزالي ومذهب ابن رشد •

.....

العقل والايمان بين الغزالي وابن رشد

الموجز

تبدأ الرسالة بفصل تمهيدى يشتمل على عرض موجز وتحليل وحكم على مسألة العقل والايمان في المذهب السني المحافظ ومذهب المعتزلة العقلي الاسلامي ، ومذهب الاشعرية السني العقلي ، ثم في الفلسفة المشرقية على الصورة التي انتهت اليها في مذهب ابن سينا . فننتقل من سيطرة الايمان المطلقة الى بروز العقل وتحديه للايمان والوحي . ويتبع ذلك المحاولة الاولى للتوفيق بينهما يكون فيها للايمان الغلبة على العقل والسيادة التامة . ثم ننتهي الى الفلسفة فنجد ان العقل قد استقل وبنى لنفسه مذهبا عقليا مجردا يزرى بمبادىء العقل السني ومناهجه .

ويليه فصل يعالج بواعث الشك لدى الغزالي ، وغرضه من العلم اليقيني ، ثم تقليده لعلماء السنة ، ومدافعته عن علم الكلام ومهاجمته للفلسفة ، وتهديم مبادئها وتزييف براهينها والتدليل على عجز العقل وضرورة تسليمه بصحة الوحي ، وصدق التجربة الصوفية . ثم نحاول ان نحكم على مدى استقلال العقل في النطاق الذى يعينه له الغزالي فنجد ان الغزالي يجرد العقل من القدرة الذاتية . فهو في عرفه لا يكتشف مجهولا ، ولا يولد حقيقة ، ولا ينتج علما ، وانما يقتصر في مهمته على ادراك بعض ما يتلقاه من الوحي ويستمده من التصوف .

ثم يليه فصل في دفاع العقل عن نفسه ، واعتبار الفلسفة في حق أهل البرهان معرفة وعبادة . واقتصار الوحي على العامة الذين لا يحملهم على الفضيلة والسعادة غير الترغيب والترهيب اللذين يعبر عنهما ظاهر الشرع بالامثلة الحسية . فيكون الفصل التام بين الحكمة والشريعة أساسا للتوفيق بينهما . يتبع ذلك تكفير علم الكلام وتزييفه لانه أساس البدع والشكوك ولان أدلته تجمع بين صفتين اولاهما : انها مركبة معقدة تعلو عن أفهام العامة ، والثانية انها ظنية لا تبلغ مرتبة البرهان ولا تورث اليقين . وبهدم الادلة الكلامية تنهدم اعتراضات الغزالي على براهين الفلاسفة فتعود الى الاوليات العقلية صفة الضرورة ، والى الاستدلال النظرى يقين البرهان ، فيعتمدهما ابن رشد اساسا ومنهجا لبناء مذهبه العقلي في المعرفة والوجود .

وبانتقالنا الى العصر الحديث تنقلب أوضاع المسألة ويبرز في مجال العلم عنصر جديد هو التجربة الحسية ، وما يستتبع الاعتماد عليها وحدها من انكار لمواضيع

الايمان السفسيية والليقين في المعرفة،ويبدو كل شيء على وشك الانهيار : العلم والعقل والايمان .

غير ان الفكر الغربي يثبت قدرته على البناء واعادة التكامل الى الحضارة الغربية وذلك في مذهب الفيلسوف الالماني "كانت" الذى اعتبر المعرفة انتظام مبادئ العقل لمعطيات الحواس، وان تلك المبادئ قبلية سابقة للتجربة ، وهي التي تجعل التجربة ممكنة . ويكون بهذا قد قيد المعرفة بعالم الحس وأزاح عن هذا العالم ظلال العقائد الدينية . ثم ربط الايمان بارادة الخير فأقصاه بذلك عن العقل النظرى ، وعده مطلبا اخلاقيا يستمد اليقين من غايات الحياة العملية .

ونحن اذ نستند الى الفكرة الرئيسية في مذهب "كانت" في التوفيق بين مذهبي الغزالي وابن رشد لا نفعل شيئا اكثر من ابراز بعض النظريات الاساسية في المذهبين ، واعطائها ما تستحق من القيمة ،واستخراج ما تنطوى عليه من نتائج لولا بقاؤها مضمرة في المذهبين لبلغ الفكر العربي في العصر الوسيط من التأليف بين العقل والايمان ما بلغه الفكر الغربي على يدى "كانت" في العصر الحديث .

وينتج عن التأليف بين مذهبي الغزالي وابن رشد نظرة شاملة في الوجود فنعتمدها مقياسا للحكم على الانسان الحديث، في الحضارتين الغربية والعربية .

. . . . . .

وارى لزاما علي ان اقدم خالص الولاء الى اساتذتي الافاضل الدكتور جبرائيل جبور ، والدكتور نبيه فارس ، والدكتور كمال يازجي لما اولوني به من عطف ، واسدوه الي من توجيه ، والى استاذى الدكتور اسحق موسى الحسيني الذى تكرم بالاشراف على اعداد هذه الرسالة .

ويحتم على الاقرار بالجميل ان اتوجه كذلك بخالص الولاء الى استاذى في الفلسفة ريتشرد سكوت لما اتاحه لي من اجواء فكرية كان لها الاثر العميق في توضيح بعض جوانب الموضوع الذى عالجته في هذه الرسالة .

بيروت الجامعة الاميركية ١٠/ ٦/ ١٩٥٥ خليل حاوى

الفصل الاول

العقل والايمان قبل الغزالي

المذهب السني الحرفي

طور سيادة الايمان -

من تيارات الفكر التي خلفت اثرا عميقا في الحضارة الحديثة تلك التيارات المغالية بتشديدها على قدرة الانسان واعتبارها له المرجع الاول والاخير في جميع معضلات الحياة والوجود ، وهي لذلك تأبى عليه ان يكون ايمانه الديني استجابة لوحي غيبي ، وتسليما بشريعة امر بها آمر غير منظور ، وتصر على ان يكون ايمانا بمعتقدات اكتشفها بوحي من ذاته لذاته ، ومطلبا تبرره ارادة الاعتقاد ، ويبرره حافز النفس الذى لا يستقر الا ببلوغ ذلك المطلب . ولهذا كان من العسير على الباحث اليوم ان ينفذ الى روح الحضارة الوسيطة التي نشأت من تصديق الانسان الوسيط وتسليمه بشريعة الهية هبط بها الوحي على قلوب الانبياء والسنتهم .

ومما يذكر في تبرير الايمان بقوى الغيب الخفية : " ان عاطفة التقوى تنبع من حاجة الانسان للاعتماد على قدرة مطلقة تفوق قدرته في معالجة معضلات الحياة وازماتها ، وكذلك عاطفة الاعتقاد بالوحي الغيبي تصدر عن حاجته لمعرفة تفوق معرفته (١) " ولهذا كان في كل دين وكل زمن " طائفة تؤمن ان الوحي ما هبط على الناس الا ليكون معرفة يستغنى بها عن كل معرفة (٢) " ويمثل هذه الطائفة في الاسلام اهل الحديث والسنة الذين كانوا يعتبرون ان " المؤمن الحق لا يصح ان ينحني امام العقل ، وان ليس هناك حاجة للعقل في معرفة الحقيقة الدينية فهي محتواة في القرآن والسنة (٣) " فان اصول الدين كما يعتقد ابن تيميّة : " قد بينها الله في القرآن احسن بيان ، وبين دلائل الربوبية ، والوحدانية ، ودلائل اسماء الرب وصفاته وبين دلائل نبوة انبيائه ، وبين المعاد ، وبين قدرته عليه في غير موضع ... وبين وقوعه بالادلة العقلية والسمعية ، واهل البدع الذين ابتدعوا اصول دين يخالف ذلك ... وفيما ابتدعوه ما خالفوا به الشرع وكل ما خالفوه من الشرع فقد خالفوا فيه العقل ايضا (٤) "

---

1) Encycl. of Relig. and Ethics P. 740

2) Et. Gilson, Reason and Revelation p.5

(٣) جولدتسهر ، العقيدة والشريعة ص ١١٤

(٤) مصطفى عبد الرازق ، تمهيد لدراسة الفلسفة الاسلامية ص ٢٨١ ، من النبوات ص ١٤٥

والواقع ان الايمان الكلي الصافي يفرض على المؤمن الحق ان يقف هذا الموقف الصارم فيبعد العقل عن الدين ما استطاع الى ذلك سبيلا . وانه يجب على من آمن بان القرآن كلام الله ان يؤمن به "بلا كيف" وان يتوقف عن تأويل الايات المتشابهات ويفوض ما غاب عنه من الامور الى الله . وبفضل هذا التوقف وهذا التفويض استطاع اهل الحديث والسنة ان يحافظوا على نظرة القرآن الحرفية الى الحياة والوجود خالصة معنى وتعبيرا ، غير مشوبة بتأثير الفكر الدخيل وغير خاضعة لتطورات الحضارة الاسلامية ، لا يخالطها مفهوم فلسفي ، ولا تفسح المجال لاى اعتبار انساني . وهذه النظرة كما يقررها ابن حنبل هي : " الرضا بقضاء الله والتسليم بأمره والصبر تحت حكمه ، واخلاص العمل لله والايمان بالقدر خيره وشره وترك المراء والجدل (١) "

هكذا كانت عقيدة اهل الحديث والسنة في الصدر الاول ، يوم كان الايمان بالوحي ثورة على تقاليد الجاهلية البدائية ، وتوسيعا لافاق العقول ونهوضا بها من عالم الواقع المحسوس الى عالم الغيب والتجريد . وهكذا ظلت حتى في عصور النضج الفلسفي والازمات الفكرية ، يوم غدا التمسك الحرفي بالعقيدة يحجر الايمان والدين ويجمد الفكر والحياة . لا بل ان التمسك الحرفي والعودة الى مذهب السلف كانا يشتدان ويقويان باشتداد الحركات العقلية وتوصل رجالاتها الى مراكز النفوذ في القضاء والدولة . غير انه من الانصاف ان نعترف ان حافز المحافظين لم يكن دائما الجمود على القديم والتعصب للحرف واقصاء للمزاحمين عن مراكز الحكم والقضاء ، وانما كان يحفز بعضهم الى ذلك اشفاقهم على وحدة الامة من التصدع ، تلك الوحدة التي لا يحفظها غير العودة الى العقيدة الالهية المطلقة المشتركة ، والتخلي عن المفاهيم الانسانية النسبية ، علة كل تفرقة وتصدع .

اليست المحافظة والاتباع اللذان يجمعان القلوب ويوحدانها بالعودة الى وحي الله في كتابه بافضل من حرية الفكر والاجتهاد اللذين يفرقان ويشتتان ؟ اليس هذا دليلا على صلاح الطريقة الاولى وفساد الثانية وبطلانها ، وسببا كافيا للشك بصلاح العقل وعدم الثقة بمعتقدات من صنع الانسان واجتهاده ؟؟ بهذا يمكن ان نفسر موقف ابن حنبل واتباعه من الحركات الفكرية في عصورهم ، وبهذا يمكن ان نفسر

---

(١) ابن الجوزى ، مناقب الامام احمد بن حنبل . ص ١٧٦

رأيهم القائل " لا فرق بين المعتزلة والاشاعرة علم الكلام في مبدئه هو العدو سواء أقاد الى نتائج سنية او بدعية (١) " وبهذا يمكن ان نفسر ارتداد بعض العلماء والمفكرين الى مذهب السلف في كل دين وزمن .

وانا لنجد في هذا العصر مذاهب سلفية مسيحية مماثلة للمذهب السلفي في في الاسلام تتكر على العقل دعواه في بلوغ الحق بقوته الذاتية، وتعارض هذه الدعوى بأرجاع العلم الانساني الى وحي الهي اول ، وبقولها في مسألة الايمان بالله "ان هناك قضية مجمع عليها في كل زمان ومكان وهي وجود الله بأقرار الملحدين انفسهم ، وفي كل جيل يرد الناس جميعا هذه القضية الى الجيل السالف ، وهذا اعلان منهم انها موصى بها من الله نفسه ... ولا بد ان يكون الله اوحى بالدين الحق ولم يترك هذا الامر للعقول الفردية ... وتعاليم الدين ليست مذهبا معروضا علينا ولكنها شريعة يجب ان تخضع لها قلوبنا (٢) "

وثمة مذهب آخر يدعى بالتعاليه الحديثة يعتبر ان " الله لا يعرف ان لم يعلن عن نفسه وهو يعلن ذاته " بكلمته " ، والانسان يمكنه ان يعرف الله بالايمان التام بالكلمة ، والايمان عمل وتسليم لله كامل ، ومن صور الكلمة شهادة الذين كلمهم الله ، اى شهادة الانبياء والرسل الذين شهدوا للوحي الذى تلقوه من الله (٣) .

مما لا ريب فيه انه كانت من غايات اهل السنة المحافظة على العقيدة من الزيغ والتشعب ، وعلى وحدة الجماعة من التفرقة والفتنة ، وانها لغاية تعلن بذاتها عن نبلها . غير ان اهل السنة ضلوا السبيل الى تحقيقها بتعصبهم الذى منعهم عن ادراك الايمان على حقيقته النفسية وواقعته الحضاري ، فما عرفوا انه من الطبيعي ان تتنوع مفاهيمه ، وتختلف باختلاف نفسيات الجماعات المؤمنة ، وتنوع ثقافاتها ، وانه لا بد

(١) جولد تسهر ، العقيدة والشريعة . ص١١٤
(٢) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة . ص ٢٩٥
(٣) العروة الوثقى السنة الخامسة العدد الرابع . ص ١٦ ، ٢٥

في حالة كهذه من احد امرين لحفظ العقيدة والقلوب على وحدتها : احدهما ، وهو الامر الاصعب على ذوى الايمان ، التساهل والاعتراف بحرية الاعتقاد ، مع الايمان بان العقيدة المطلقة ارحب من ان تضيق بوجهات النظر المتعددة النسبية ، بل انها تتسع لها جميعا وتشدها بعضها الى بعض وتسبغ عليها وحدة من وحدتها . والثاني ، الاعتراف بان الجمود والوقوف عند حرفية النص وتحريم الاجتهاد العقلي والتأويل ، بعد ان تبرز المعتقدات غير السنية والمذاهب الفلسفية غير الدينية ، تؤدى الى نتائج منافية للغاية المطلوبة من المحافظة في الدين وذلك ان المذهب السني نفسه يغدو مذهبا من مذاهب ، ويغدو اتباعه فرقة من فرق . ولا ينقذ العقيدة من هذا التشعب غير اجتهاد يوسعها حتى تستوعب جميع المفاهيم وتصهرها في بوتقتها . فانه من المحال ان تفرض مثلا على ربيب العقلية الاغريقية مفهوما حرفيا للدين وايمانا ساذجا به ، وانما علينا لاقناعه بصحته وصدقه ان نعرض عليه معتقداته بصورة يقبلها العقل الفلسفي ، وان نقربها الى عقله بالتأويل والاجتهاد ، فنكون بذلك قد هددنا له جسرا يعبر عليه من الفلسفة الاغريقية الى الدين الاسلامي .

ولئن فاتت هذه الحقيقة اهل السنة فانها لم تفت المعتزلة اصحاب العقل والتأويل في الاسلام (١) .

---

(١) انظر

(1) Gibb, Moham . P 116

المذهب العقلي الاسلامي

لئن كان مذهب الاعتزال لا يختلف في نشأته عن المذهب السني ، وكان كلاهما قد صدر بادئ الامر عن عاطفة الايمان والتقوى ، فان وحدة المصدر في المذاهب لا تستتبع بالضرورة تطورها في اتجاه واحد ينتهي بها الى نتائج واحدة . فبينما وقف اهل السنة عند حرفية النص ، وقالوا بالايمان اتباعا وتقليدا من غير دليل برهاني ، واستغنوا بالوحي عن العلم وعدوا التقوى خضوعا لارادة الله المطلقة ، نجد المعتزلة بعد الطور الاول يفيدون من التيارات الفكرية الدخيلة من فلسفية ولاهوتية ، ومن آيات في القرآن تخاطب العقل وتحث على النظر العقلي وتصلح مستندا لمذهب اسلامي عقلي يعارض المذهب الحرفي السني ، ويكون اكثر قبولا لدى اصحاب الثقافة العقلية ، لانه اعمق ادراكا لوحدانية الله وعدله ، واكثر انصافا لارادة الانسان وكرامته ، واصدق نظرة في الطبيعة ونواميسها .

وترجع عقيدة المعتزلة في الايمان وفي باقي معتقدات الدين الى نظرية لهم في المعرفة مؤداها ان لا شيء يخرج عن حكم العقل اطلاقا ، فالواجبات والمعارف جميعها تحصل وتجب بفطرة العقل وبالنظر والاستدلال ، وباعتمادهم هذه النظرية في تفسير معتقدات الدين وتأويلها اسبغوا على تلك المعتقدات مفاهيم عقلية فلسفية ، وحولوا الدين الى مذهب عقلي فلسفي مجرد . فليس يكفي في عقيدتهم في التوحيد والتنزيه نفي التشبيه عن الله ، وتأويل الآيات التي تشعر به ، بل يجب نفي الصفات المعنوية ايضا وسلبها من كل معنى ايجابي ، الامر الذى يحيل الله القادر الحي العليم السميع البصير الى مثال افلاطوني وفكرة مجردة ، وكذلك ضيقوا دائرة قدرة الله وارادته بما يتفق مع مفهوم العقل للعدل الالهي المطلق ، وما يستتبعه من الاعتقاد بحرية الانسان وقدرته على خلق افعاله ، وبما يتفق ايضا مع مفهوم العقل لنظام الطبيعة ، وما يجب ان يكون عليه من ثبات النواميس واتصال الاسباب التي لا يجوز ان يخرقها فعل الارادة الالهية . فالعقل يدرك بقدرته الذاتية ، وقبل ورود الشرع ، طبيعة الله المطلق في وحدانيته وعدله ، كما يقرر ما يجب عليه من رعاية مصالح العباد وفعل ما هو اصلح لهم ، لان الحكيم لا يفعل شيئا

جزافا ، بل لغاية خيرة وغرض حكيم .

ويسير على العقل الذى اكتشف ذات الله وصفاته وادرك ما يجب عليه ان يكتشف قيم الاخلاق ونواميسها ويحكم بمقاييس مطلقة على افعال الخير والشر وان يكون حكم الشرع في هذه الامور تابعا لحكمه ، ولصفات الحسن والقبح الذاتيين في الافعال والاشياء ، والا يملك اكثر من حق الاخبار عنها لا الاثبات لها .

والحق ان مذهبا كهذا يجعل العقل مقياس الحكم في ماهية الذات الالهية وصفاتها ، وفي قيم الاخلاق وحقيقة الوجود الطبيعي قد يأتي باحكام ادنى الى طبيعة الاشياء والوجود من الاحكام التبريرية التي تصدر عن عاطفة الورع والتقوى ، والتي تستهدف اظهار جلال الله وقدرته اللامتناهية بانكار كل حقيقة وقدرة بجانب حقيقته وقدرته ، وقد يأتي رغم نزعته العقلية المغالية باحكام غير منافية لاوامر الدين وزواجره ، وذلك لان غرضه النظر في العقيدة الدينية وتنقيتها من عناصر الوهم والاسطورة ومن كل عنصر لا عقلي ، وليس تقرير الحقيقة المجردة بذهن خال من الاعتقاد .

ويظهر اثر الاعتقاد البالغ في مذهب المعتزلة في العناصر التي انتخبوها من الفلسفات القديمة وعدلوا فيها لتأتي منسجمة مع روح الاسلام كما فهموه ، ومنها نظرية الجوهر الفرد التي استعانوا بها في البرهان على حدوث العالم ، كما يظهر ذلك الاثر بما رفضوه وعارضوه من نظريات تلك الفلسفات مثل القول بقدم العالم وتصور الله قوة محركة ونفي العناية وما اليها . غير ان تحكيم العقل في جميع الامور الدينية ، يلغي مبرر وجود شريعة الوحي اصلا ويحل محلها شريعة العقل الانساني . ولقد كان المعتزلة على وعي تام لموقفهم هذا وما يترتب عليه من نتائج خطيرة اذ انهم لم يدعوا تلك النتائج مضمرة في مقدمات مذهبهم بل استخرجوها منها واعلنوها بقوة وجرأة ، فقد اورد الشهرستاني عن الجبائي وابنه ابي هشام انهما " اثبتا شريعة عقلية وردا الشريعة النبوية الى مقدرات الاحكام وموقتات الطاعات التي لا تتطرق اليها عقل ولا يهتدى اليها فكر (١) "

---

(١) الشهرستاني ، الملل والنحل ص ١٠٣

من الواضح ان مذهبا كمذهب المعتزلة ، يسرف في التشديد على المعرفة في الايمان ، ان ارض العقل الفلسفي المحض واغراه باعتناقه ، فانه يفتقر الى ما يشبع شعور الوجدان ويلهب حماسته . والايمان الديني رغم حاجته للنقد العقلي الذى يُصَفيه من الوهم والاسطورة ، ورغم حاجته للنظر الفلسفي الذى ينير خفاياه ، ويثبت معتقداته ، يبقى الصق بشعور الوجدان وتبقى حاجته اليه اشد واقوى . ولئن كان العقل يميل الى ادراك الاشياء بصورها المجردة من صفات التشبيه والتشخيص فالشعور على عكسه لا يقع على مجرد الا ويشخصه ويشبهه . وفي هذا المعنى يقول المستشرق جب معقبا على مذهب الاعتزال " ان التنزيه يعمل على افساد الدين اكثر مما يعمل التشبيه على ذلك (١)... وان مفكرى المعتزلة باجتهادهم في اقصاء جميع ظلال التشبيه عن فكرة الله قد ارغموا على تطبيق نظام من الصفات السالبة المجردة على تلك الفكرة التي غدت خلوا من اية صفة تشد عامة المؤمنين اليها والتي تتعارض تعارضا شديدا مع صورة الله الشخصية الحية المتمثلة في القرآن (٢) .

.....

ومهما يكن خطأ المعتزلة في مغالاتهم في التشديد على العقل ، وفي نفي العاطفة من الدين يبقى لهم الفضل الاكبر بادخال العقل في الحضارة الاسلامية ، ورفعه الى المرتبة الاولى ، يوم كانت تلك الحضارة احوج ما تكون الى يقظة الفكر المتطور بقوة من ذاته ، والمطور للمعتقدات والمفاهيم ، والمؤلف بين الاراء المتباعدة ، والمذاهب المتعارضة . فلولا حركة الاعتزال لما ائتلفت الفلسفة والدين ، ولما استطاع الاسلام ان يربح اصحاب الثقافة الاغريقية ، ولا ان يمتد في بيئات كانت قد تخمرت بالفلسفة واصبح كل ما لا يخاطب العقل مردودا عند اهلها .

واننا لنجد في مذهب الاعتزال جميع ما يقتضيه التفكير الفلسفي ، وتطلبه اقامة

---

(1) Gibb, Moham. P. 116 (١)

(٢) المصدر السابق ص . ١١٦

المذاهب الفلسفية ، من ثقة بالعقل ومن شك في الموروث من التقاليد والمعتقدات ومن قدرة على النقد والتحليل ، وعلى التركيب والتأليف والبناء ، والى هذه الخصائص تعود الاصالة في مذهبهم المتحرر من سلطة النقل الديني والفلسفي على السواء ، واليها ايضا يعود اعتقادهم بحرية الانسان، تلك الحرية التي لا يبرر المسؤولية الاخلاقية ويوجبها شيء سواها . كما يعود تأكيدهم على ان للاخلاق قيما مطلقة ومعايير عقلية ثابتة .

وبهذه الخصائص استطاع مذهبهم ان يكون قاعدة ونقطة انطلاق للفلاسفة فيما بعد وان يزحزح طائفة من اهل السنة ، عرفت بالاشعرية ،عن الجمود والتقليد ، ويدفعها للاخذ بالعقل المنطقي للتدليل على صحة المنقول ومعقوليته . والناظر في مذهب الاشعرية في طور نضجه يدرك اى تأثير كان للمعتزلة في توجيه المذاهب الفكرية في الاسلام ، ويدرك مدى انتصار العقل في المذهب السني بعد هزيمة المعتزلة .

"المذهب السني العقلي"

يكاد يجمع الباحثون على ان غرض الاشعرية كان التوفيق بين المذهب السني الحرفي ومذهب الاعتزال العقلي ، وان النتائج التي انتهوا اليها جاءت مذهبا معتدلا يتوسط بين المذهبين المتعارضين . غير أننا اذا عرّينا مذهبهم من الحلول اللفظية ، والبراهين الشكلية التي توهم بهذا التوسط ، بدا لنا انه المذهب السني الحرفي في جوهره ونظرته الاساسية المستمدة من عقيدة الايمان ، وان الاشعرية لم يستخدموا العقل الاّ لاستخراج ما كان مضمرا في المذهب السني الحرفي ، واستنباط النظريات منه وتفصيلها ودفعها الى نتيجتها المنطقية . والدليل اننا ما نزال نلمس في مذهبهم مبدأ " بلا كيف " اللاعقلي والجمع بين التنزيه والتشبيه في مشكلة الصفات وذلك لاستنادهم الى ظاهر الآيات التي استند اليها اهل السنة ، والتي يقول بعضها بالتنزيه وبعضها بالتشبيه والتجسيم نصّا. وأما نظرية الكسب فليست سوى تلطيف لفظي لعقيدة الجبر والقدر ، اذ انه لا مجال لموقف وسط بين الحرية والجبر في علاقة الانسان بالله ، ولان القول بارادة غير قادرة هو والقول بالعجز والجبر على حد سواء . وكذلك اعتقادهم ان مقاييس الخير والشر وقيم الافعال والاخلاق مردها جميعا الى الامر او النهي الالهي الوارد بالوحي والى التقليد المثبت بالسنة. فالواجبات ، على مذهبهم ، كلها سمعية ، والعقل الذى كان في مذهب الاعتزال يعرف ويوجب اصبح آلة للادراك وحسب ، لا يوجب على الله والانسان شيئا . ومن هنا بقيت ارادة الله في مذهب الاشعرية كما كانت في المذهب الحرفي مطلقة لا متناهية لا يحدها عقل ، ولا تتقيد بحكمة او غاية . ولا يمكننا فهم ما استنبطه او اقتبسه الاشعرية من نظريات في الوجود وفي افعال الانسان ومعرفته الا بردها الى الاعتقاد بمطلقية الارادة الالهية ، وتبرير ما تأتيه من معجزات . فالظاهر في مباحثهم في نظرية الجوهر الفرد ، او الجزء الذى لا يتجزأ ، انهم لم يسألوا عن مدى مطابقة تلك النظرية لحقائق الاشياء وطبائعها ، وأنما غرضهم الوحيد ان ينفوا السببية الطبيعية وان ينفوا صفة الثبات والفعل عن

خصائص الاشياء ليحرروا الارادة الالهية من كل ما يمكن ان يقيدها ويحتم عليها اجراء افعالها على نظام معين .

فالعالم كما تصوره هذه النظرية هو كتلة منفصلة الاجزاء لا فعل كجزء منه في الجزء الآخر (١) . وهو عالم ذرى في جميع مقوماته من مادة ومكان وزمان وحركة . فالمكان والمادة ينقسمان الى اجزاء لا امتداد لها ، والزمان الى آنات لا مدة لها والحركة عددية وكميات منفصلة تتخللها السكنات . فيكون العالم بكل ما فيه مجموعة من الذرات المستقلة التي لا توجد ولا تتماسك ولا تستمر في الوجود الا بفعل الارادة الالهية التي تخلقها بدءا وتجدد خلقها في كل لحظة وتجمعها على هواها فتكون، وتفرقها فتفنى . وهكذا يصبح الله قادرا على كل شيء (٢) ، وكما يخلق بارادته الاشياء باستمرار وفقا لمجرى العادة فانه كذلك يخلق فينا القدرة على الافعال ، وكل فعل منها منفصل عن الآخر انفصال الاشياء بعضها عن بعض ، ويخلق فينا ايضا العلم بها . اذ أن العلم (كما يقول الاشعرى) يحصل بعد النظر بالعادة اى ان النظر لا يوجب علما ، بل العلم مخلوق لله بعد النظر (٣) " . وفي عالم يعتمد وجوده ووجود جميع ما فيه من اشياء وافعال وعلم على ارادة الله باجراء العادة لا شيء يمنع " ان لا يتكرر فعل من الافعال او يتكرر قليلا فيكون معجزة ، فعلا خارقا للعادة (٤) " . وهذه النظرية لا تبرر المعجزات والكرامات فحسب بل جميع معتقدات الدين من بعث اجساد ، وخلق من عدم ، واتكال على العناية الالهية ، والايمان بوحي اليه ترجع جميع الشرائع والقيم والمعارف ، هذا اذا لم نعتبر المعرفة التي يخلقها الله فينا بعد النظر بمجرى العادة ضربا من الوحي بدلا من ان تكون

(١) تاريخ الفلسفة في الاسلام . ص٧ . (٢) عدت في عرض هذه النظرية الى " تاريخ الفلسفة في الاسلام " لدى بور . ص ٦٧ - ٧٢ . ويعتقد مترجم هذا الكتاب ان المؤلف قد رجع الى كتاب " دلالة الحائرين " لابن ميمون الذى يعتبر بيانه لمذاهب المتكلمين في الجوهر الفرد بيانا حسنا . ورجعت ايضا الى " الفصل في الملل والاهواء والنحل " لابن حزم ج ٥ ص٩٢-١٠٧ ففي هذا الكتاب عرض للنظرية ومحاولة لابطالها .

(٣) دى بور ، حاشية عن المحصل للرازى صفحة ٥٤-٥٥

(٤) دى بور ص ٧١ ، عن المواقف ص٥٤

عمل العقل اللازم له من طبيعته في ادراك الموجودات .

ولقد حاول الاشعرية في طور متأخر ان يفرغوا الادلة والنظريات العلمية من كل قيمة ومعنى ، اذ قرروا ان الدليل الوحيد على صحتها وصدقها مطابقتها للمعتقدات الايمانية . وفي هذا المعنى يقول الباقلاني ، " من صحة القضية نعرف صحة الدليل الذى يثبتها . ولما كانت قضايا الايمان صحيحة ، وكانت تلك النظريات الفلسفية أدلة عليها ، اصبحت تلك النظريات ثابتة "(١) . واذا فنظرية الجوهر الفرد لا تستمد صحتها من مطابقتها لحقائق الاشياء بل من القضية الدينية التي تثبتها .

وما احسبني ، بعد هذا العرض بحاجة لتبيان وجوه الاختلاف بين مذهب الاشعرية ومذهب الاعتزال الذى اسبغ على العقل وادلته قيمة مطلقة في تقرير الشرائع والحقائق والقيم والنظر في صحة المعتقدات الدينية . وفي اعتقادى ان الحنابلة والمحدثين لو أباحوا لانفسهم البحث والنظر لما خرجوا عقيدتهم ووسعوها افضل من تخريج الاشعرية وتوسيعهم لها . غير ان مذهب الاشعرية ، بما هو مذهب ديني ، منبثق عن عاطفة الايمان ، ليس بالمذهب الوحيد الذى يهدف الى تفسير الوجود ، وما فيه ، بما يطابق العقيدة الايمانية دون اعتبار ما للاشياء من حقائق ذاتية ودون القيام بمحاولة للتوفيق بين تلك الحقائق وبين مطالب الايمان . وانه لمن الغرابة بمكان ان يكون ثمة مذاهب فلسفية حديثة ، نشأت بعد ثورة العلم الحديث ، وترعرعت في بيئات تعمرها روح العلم ، وتقوم على مبادئه ، قد استطاعت رغم ذلك ان تفعل فعلة الاشعرية الذين وجدوا في زمان لم يكن فيه للعلم المكانة العليا ، فتحكم الايمان بالعلم ونظرياته وتحكم الارادة الالهية بالموجودات وقوانينها وافعالها . وقد لاحظ جيلسون ان بين مذهب الاشعرى المسلم ومذهبي مالبرانش الكاثوليكي وكوتون ماثر البروتستانتي تشابها

---

(١)

(1) Encycl. of Islam P. 674

يبلغ حد المماثلة [١] . ويكفي هنا ان نعرض خلاصة المذهبين الاخيرين ، بعد ان عرضنا مذهب الاشعرى لنرى كيف ان النزعة الواحدة في حضارات تختلف ثقافة وبيئة قد تنتج نتائج واحدة شكلا وجوهرا . يقرر مالبرانش " ان العلة الحقيقية هي التي يدرك العقل بينها وبين معلولها ارتباطا لازما ، ولا يمكن ان يتصور هذا الا في الارادة الالهية القادرة على كل شيء ، فالله هو الخالق والمحرك الوحيد ، وليس في مقدور جسم ان يحرك جسما آخر ... وما نراه من تصادم الأجسام وتدافعها ليس الا مجرد مناسبات او كما يسميها مالبرانش علل مصادفة " تنفذ معها ارادة الله ... واذا تحركت يدى فليس معنى هذا اني محركها - بل الحركات الجسمية والاحوال النفسية اثر من آثار ارادة الله . [٢] ولم يبتكر مالبرانش (مذهب المصادفة " وانما وجهه اليه ديكارت الذى قرر ان الله هو المصدر الاول للحركة ، وقال بالخلق المستمر الذى يؤذن بتجدد تدخله تعالى في حركة الكون وتغيره [٣] . " وفي رأى مالبرانش " ليست الحركة والاعمال الانسانية وحدها موقوفة على الله ، بل المعرفة ايضا لا يمكن ان تتم الا بمدد منه ... فالاحساس لا يوصل الينا علما ولا ينقل بنفسه حقيقة ولا يقوم دليلا مطلقا على وجود العالم الخارجي ولولا الكتب المقدسة ما سلمنا بوجود هذا العالم ... وليست النفس مصدر المعرفة لانها غامضة فلا يصح ان تكون مبعث افكار جلية واضحة ... واذا فعناية الله ورعايته الدائمة لازمة لنا في حركاتنا وسكناتنا ومعرفتنا [٤] . وليس ماثر باقل من زميليه تمسكا بالوحي وتبريرا لمطلقية الارادة الالهية وجعلها وحدها السبب الفعال المباشر لكل فعل ووجود ومعرفة اذ يقول : " ان الجسم الذى هو مادة معينة على شكل خاص، لا يمكنه ان يؤثر في النفس غير المادية ، كما ان الروح التي لا شكل لها لا يمكنها ان تسيطر على الجسد ، غير ان الله العظيم

---

(١) Et. Gilson, the Unity of Philosoph . exp. 39 - 49

(٢) اوليس هذا عين ما يقول به الاشعرى ؟

(٣) كرم ومدكور ، تاريخ الفلسفة العام ص. ١٨١

(٤) المصدر نفسه ص . ١٨٢

قد قرر بنواميسه ان يجعل الجسد يخضع في حالات معينة لرغبات النفس في الحالات نفسها (١). ويعلق جيلسون على المذاهب الثلاثة بقوله : " لو كان هؤلاء الفلاسفة اقل حماسة لجلال الله ، او بالاحرى لو كانت حماستهم أقوى ولكنها مستنيرة بالحس العام لادركوا ان هدم السببية الطبيعية يؤدى الى هدم العلم والفلسفة ... ذلك ان عالم الطبيعة الذى لا تكون نواميسه مغطورة في جواهر الاشياء عالم خال من الضرورة والمعقولية Intelligebility وهو لذلك لا يصلح موضوعا للمعرفة العقلية . وان الشك في العقل ليصحب دائما هذه المذاهب الايمانية ، الامر الذى يفسد العلم والفلسفة — ولكن ترى الا يفسد الدين ايضا (٢) ؟ ويجيب جيلسون على هذا التساؤل ببحث طويل يستغرق فصلا كاملا يمكن ان يلخص بما يلي : ان الشك الذى يهدم العلم والفلسفة لا بد من ان يجتاح كل شيء بما في ذلك الايمان الديني فيضعفه رويدا حتى يجمد وينطفيء (٣) .ولنا من أثر المذهب الاشعرى في الفكر الاسلامي شاهد صدق على صحة حكم جيلسون واستنتاجه . قال الدملوجي في كتابه " الالوهية " : "فكان مذهب الاشعرى يطمن رغبات المؤمنين ويثبت عواطف المتقين ويرضى عقول الجمهور .. الا انه انتج توقف الافكار وشلل العقول بالرجوع الى المنقول وفلج الحركة الذهنية في العالم الاسلامي (٤) . ولكن الواقع يشهد ايضا ان الايمان الذى يشل العقول لا بد من ان يتجمد في النهاية في قوالب صلبة تمنعه من التجدد المستمر الضرورى لمسايرة الحياة وتجديدها .

ولئن كان انتصار مبدأ العقل الذى قال به المعتزلة في المذهب السني جزئيا لم يؤد الى نتائج هامة في تطور الفكر وتحرره ،فقد كانت المذاهب الفلسفية التي اعقبت مذهب الاعتزال التطور الطبيعي والنتيجة المنطقية الحتمية لمبدأ المعتزلة في

---

(١) Gilson, the Unity of Philosophy exp. P. 48

(٢) المصدر نفسه ص. ٤٨ — ٩١

(٣) المصدر نفسه ص. ٤٨ — ٩١

(٤) الدملوجي . الالوهية في المعتقدات الاسلامية ص ٤٤

تغلب العقل على النقل والايمان المطلق ٠

الفلسفة المشرقية

لعل المفارقة الجوهرية بين علم الكلام والفلسفة تنحصر في طبيعة المبادئ التي يعتمدها كل منهما ، والتي هي في الكلام معتقدات الايمان ، وفي الفلسفة مبادئ العقل الاولية . ومهما يتسع موضوع الكلام ، وتتشعب مباحثه حتى تشمل جميع قضايا الفلسفة من معرفة ، ووجود ، واخلاق واجتماع وسياسة ، ومهما يتوسل بمنهج الفلسفة في البرهان والاستدلال (مع العلم ان منهجه لا يخلو من الادلة النقلية التي لا تفيد اليقين) يبقى الكلام علما ايمانيا في نظرته العامة ونتائجه التي يجب الا تتعارض ابدا مع نظرة الدين ومعتقداته .

ولئن تميز علم الكلام عن الايمان الساذج بتفحصه للمعتقدات ، واستخراجه لمضامينها ، فانه ليمتنع عليه ان يستحيل الى معرفة عقلية خالصة ، الى فلسفة . ذلك انه يبدأ بالايمان وينتهي الى تبريره وتبرير المعرفة التي تقتضيها نظرته . وليس الامر كذلك في الفلسفة فانها بجانب اعتمادها مبادئ العقل الاولية في القياس والبرهان والقبول بنتائجهما الحتمية ، تحاول معرفة الاشياء بحقائقها واسبابها الطبيعية ، ثم تنطلق منها الى معرفة الله في ذاته وصفاته . بينما يعتبر علم الكلام الله سببا كافيا مباشرا في تعليل كافة مظاهر الوجود .

ولعله من المفيد في توضيحنا لخصائص الفلسفة الاسلامية ان نوازن بين موقفها وموقف الفلسفة المسيحية من الايمان والعلم المثبت له ، والمدافع عنه ، وهو علم الكلام في الاسلام وعلم اللاهوت في المسيحية .

من المعلوم ان فلاسفة الاسلام اعتمدوا العقل في مباحثهم ، وفسروا الوحي بما يتفق مع مبادئ العقل واحكامه كما قررتها واثبتتها الفلسفة اليونانية . وانهم كانوا يرفضون " ان يعترفوا بطريقة علماء الكلام طريقة جديرة بالبحث والتمحيص "[1] بينما نجد فلاسفة المسيحية من عهد اغسطين الى يومنا هذا يقدمون الايمان على المعرفة التي

---

(١) جولد تسهر ص ٩٢

يعتبرونها مكافأة عليه [١] ... ويعتبرون اللاهوت علما اجل مرتبة من الفلسفة يحق له الاشراف عليها ورفض اى اثبات فلسفي يتعارض مع حقائقه ... ولئن كان للفلسفة ان تستقل بمبادئها ومنهجها عن اى تأثير ديني فانه يجب عليها ان تخضع بنتائجها النهائية لحكم اللاهوت [٢] " وهذا الخضوع يبعدها عن الفلسفة الاسلامية المستقلة عن علم الكلام في المبدأ والمنهج والنتيجة ويقربها بعض الشيء من طبيعة اللاهوت والكلام اذ يقيد نظرتها في الوجود بالمعتقدات الايمانية . وتاريخ الفكر المسيحي في العصر المتوسط يؤكد هذا الرأى ويثبته فلقد قام مفكرو المسيحية ولاهوتيوها يعارضون تيار الفلسفة الاسلامية الذى وقع تحت تأثيره عدد لا يستهان به من الفلاسفة المسيحيين في القرنين الثالث عشر والرابع عشر ، وقامت ايضا المؤتمرات الدينية تكفر مذهبي ابن سينا وابن رشد وتكفر اتباعهما وحجتها في ذلك ان النظرة العربية اليونانية التي يقولون بها لا تتفق مع نظرة العالم المسيحي الى الكون والحياة [٣] . ومن المعلوم ان وجهة نظر الاسلام والمسيحية واحدة في القضايا المشتركة بين الدين والفلسفة كالخلق من عدم ، وصلة الله بالمخلوقات ، والقول بحياة اخرى وبخلود النفس الفردية ، واذا كان ثمة اختلاف فمرده الى بعض القضايا التي يتفرد بها الدين والايمان من دون العقل والفلسفة ، ذلك ان الايمان في المسيحية يقتضي التسليم باسرار خفية لا نجد ما يماثلها في الدين الاسلامي الواضح البسيط . ولم يكن تكفير تلك المؤتمرات لمذهبي ابن سينا وابن رشد دفاعا عن تلك الاسرار وصيانة لها وانما كان تكفير اللاهوت المسيطر على الفلسفة المسيحية لمذهبين خارجين عن سيطرته ، مستقلين بعض الشيء عن النظرة الدينية التي يدافع عنها .

ومثى علمنا ان بعض فلاسفة المسيحية كانوا يعتمدون الى حد بعيد على مذهب الغزالي في صراعهم مع اتباع ابن سينا وابن رشد ادركنا اية صلة تربط الفلسفة

---

(1) Maritain, Introd. to ph. p. 126

(١)

(٢) المصدر نفسه ص ١٣٢

(٣) جيلسون ، الوجود وبعض الفلاسفة ٨٣ ، فرح انطون ، ابن رشد وفلسفته ص ٧٥

(٣)

Gilson, Being and some philosophers p. 83

الصحيحة بعلم الكلام الاسلامي وادركنا الاختلاف بينها وبين الفلسفة الاسلامية المستقلة عن علم الكلام ، المنكرة لنظرته الاساسية ومناهجه ونتائجه .

غير ان تحرر الفلسفة الاسلامية واستقلالها عن الايمان لا ينفي عنها التأثر الديني الذى نشأت فيه وترعرعت . ولولا هذا التأثر لما جاز لنا في حال من الاحوال ان ندعوها فلسفة اسلامية .

اما أن الفلسفة يمكنها ان تتأثر بالدين دون ان تفقد شيئا من خصائصها ، متى حافظت على مبادئ العقل ومنطقه ، فامر يرجع الى طبيعة بعض المعتقدات الدينية التي يمكن ان تستحيل بفعل العقل الى حقائق فلسفية هامة ما كان العقل ليكتشفها لو لم يشر اليها الوحي ويؤكدها . والواقع ان معقد الطرافة والاصالة في الفلسفة الاسلامية ، والخصائص التي تميزها عن الفلسفة اليونانية تعود في غالبيتها الى تلك الحقائق التي استمدتها من المعتقدات الدينية ، والى تطبيق مبادئ الفلسفة اليونانية على بعض القضايا الدينية التي لم يعرفها اليونان ، والتي يمكن رغم مصدرها الديني ان تعالج معالجة فلسفية . وفي توضيح المسألة الاولي نقول : ليس ما يمنع الفيلسوف ان يفيد مثلا من عقيدة التوحيد الاسلامية ومن علاقة الله بمخلوقاته واهميتهم بالنسبة اليه ، كما يوضحها القرآن ، في معالجة مسألة هي ام المسائل في الفلسفة ، مسألة الوحدة الثابتة والكثرة المتغيرة وتعيين العلاقة التي تربط بين هذين العنصرين المتعارضين ، وتقدير قيمة كل منهما بالنسبة الى الآخر . ولقد عرفت هذه المسألة في تاريخ الفكر الاسلامي بمسألة الممكن والواجب التي بلغ فلاسفة الاسلام في معالجتها مبلغا عظيما من الدقة والوضوح والتوسع . وسنقتصر في عرض هذه المسألة وغيرها من المسائل على الصورة التي انتهت اليها في مذهب ابن سينا . ذلك ان الفلسفة الاسلامية المشرقية بلغت طور نضجها في هذا المذهب واستكملت ما فاتها في المذاهب السابقة . واما مذهب ابن رشد فيتعذر جمعه مع المذاهب المشرقية لاختلافه عنها من وجوه عدة ، اهمها قيام مذهب الغزالي في الفترة التي تفصل بين عهد ابن سينا وعهد ابن رشد ، وكون المذهب الرشدى دفاعا عن الفلسفة ضد هجمات الغزالي وتصحيحا

لمذهبي الفارابي وابن سينا وفقا لمذهب ارسطو كما شرحه وفهمه فيلسوف قرطبا .

واول ما يطالع الناظر في مذهب ابن سينا نظريته في الوجود التي تقسمه الى واجب وممكن . ومفهوم الواجب انه الموجود الضرورى الذى من المحال تصوره غير موجود لان وجوده عين ذاته . وواجب الوجود وحده الوجود المطلق ولا تطلق صفة الوجود على ما عداه الا تجوزا ، اذ ان ما عداه من الموجودات ممكن الوجود بذاته له من ذاته ان يوجد والا يوجد . ومعنى ذلك ان ذاته لا تحتوى بالضرورة على وجوده وانما هي شيء آخر مختلف عنه (١) . بهذا التمييز في الوجود بين الواجب بذاته ، والممكن بذاته الذى يعود الى وحدة الذات والوجود في الواجب والى ثنائيتهما في الممكن ، وارجاع وجود الممكنات الى مصدر خارجي هو الواجب بذاته ، استطاع ابن سينا ان يفصل بين الله والمخلوقات ، ثم مكنه اعتماده على نظرية الفيض الافلوطينية من الربط بين الله والمخلوقات بسلسلة من العلل الواسطية التي تجعل صدور الكثرة عن الواحد امرا معقولا . وذلك ان العقل الذى يعتقد بالتكافؤ بين العلة والمعلول لمستحيل في نظره صدور الجزئيات المحسوسة مباشرة عن علة مفارقة مطلقة . وفي رأى ابن سينا ان صفات الواجب مثل وجوده هي عين ذاته وليست شيئا خارجا عنها . ونحن نعلم ان الواجب عقل وعاقل ومعقول (٢) ... وأنه واهب الصور والوجود للاشياء الممكنة . وعليه تكون الفلسفة الاسلامية قد وحدت في ذات الواجب بين مبدأ الايجاد ومبدأ المعقولية فأصبح في امكانها ان ترجع الى الواجب وحده في تعليل كل وجود وكل حقيقة ومعرفة .

اما الفلسفة اليونانية فلم تبلغ هذه الوحدة الوجودية العقلية المطلقة . فأفلاطون يضع بجانب الله ، مبدأ الفعل والايجاد ، مبدأ ازليا اخر ، هو المثل مصدر المعقولية والحقيقة .

---

(١) انظر " النجاة " لابن سينا ص ٣٧٤ — ٣٨٣

(٢) المصدر نفسه ص ٣٩٨

ولا تعدو المماثلة الظاهرة بين مذهب ابن سينا ومذهب ارسطو في معظم نواحيها الشكل والتعبير الى الفكرة الاساسية وجوهر المعنى . نحن لا ننكر ان ابن سينا قد تأثر بارسطو في تقسيم الوجود الى ممكن وواجب وفي وصف الواجب بانه عقل وعاقل ومعقول الى باقي الصفات ، وفي اعتباره محركا اول ومصدر الحركة في الموجودات ، غير ان ذلك لا ينفي المفارقة بين مقصود الاثنين من هذه التعابير ، ولا يجعل ابن سينا تابعا لارسطو في الشكل والجوهر . صحيح ان الواجب في مذهب ارسطو عقل وعاقل ومعقول ولكنه لا يعقل غير نفسه ، اشرف الموجودات واجدرها بتعقله ، واما ما عداها فليس يأبه به " اذ ان من الاشياء ما عدم معرفته افضل من معرفته . " فالله لا يعلم الموجودات ولا يتصل بها اتصال العاقل بالمعقول وانما اتصال محرك بمتحرك ، وجذب معشوق نارسيسي لعاشق متعلق بجماله ، فهو بتحريكه للاشياء يسهل لها الخروج من حيز القوة الى حيز الفعل ، وهو بما له من جمال تتعشقه الاشياء ، وتميل اليه من ذاتها وطبعها . وبهذا الميل تحقق ذاتها وتبلغ الكمال الطبيعي لها . ومعنى ذلك ان اله ارسطو هو العلة الفاعلية والغائية للاشياء وحسب .

وابن سينا يقر ارسطو على ان الله يعلم ذاته ، ولكنه يضيف الى ذلك علمه بالموجودات من نحو كلي[1] ويقره ايضا على ان الله هو العلة الغائية والفاعلية للاشياء ، غير ان فعله له معنى الوقوع والايجاد[2] . اذ ان الممكن في مذهب ابن سينا ليس له من طبعه ان يوجد وليست ذاته تقتضي الوجود وهو بالنظر اليها معدوم وانما يستفيد الوجود من علته التي يجب بها فيكون له من ذاته ان يكون معدوما وله من غيره ان يكون موجودا ... وعلى ذلك فانه يصدق على العالم انه موجود بعد العدم بسبب ما ، وهو الفاعل الواجب ، وان كانت هذه البعدية في الذات لا تستلزم البعدية

---

(١) ابن سينا النجاة ، ورد في صفحة ٤٠٤ قوله فيكون مدركا للامور الجزئية من حيث هي كلية ، انظر ايضا ص ٤٠٥

(٢) انظر البهي ، الجانب الالهي ج ٢ ص٢٠٢

في الزمان ... فالعالم محدث بالذات قديم بالزمان (١).

يستنتج مما تقدم ان اصل المفارقة بين المذهبين تعود الى مسألتين هامتين اولاهما تعريف فعل الله الذى هو التحريك والجذب في مذهب ارسطو والذى هو الايجاد في مذهب ابن سينا، والثانية طبيعة الممكن بذاته التي تحتوى بالقوة على الصورة والوجود في مذهب ارسطو الذى يعتبر الوجود صفة هي الذات بعينها وان التفريق بينهما كالتفريق بين المادة والصورة ذهني لا يقوم في الخارج. تلك الطبيعة نفسها يعتبرها ابن سينا سلبية من كل قوة وصورة ووجود اذ انه يفصل في الممكنات بين الذات والوجود وبين الصورة والمادة، ويجعل الصورة والوجود طارئين على الممكن موهوبين له بفعل فاعل خارجي هو الواجب بذاته. يقول ابن سينا " ان الإنية وهي كون الشيء موجودا شيء زائد على الماهية وان الوجود زائد على الذات عارض عليها ... ليس عن ماهيتها وجوهرها (٢)". كما نعثر في مواضع عديدة من كتبه على القول بان الله هو واهب الصور للممكنات.

واهمية نظرية ابن سينا تعود الى انها لا تسلب من الموجودات كل قيمة، فتعتبرها كما يعتبرها الدين مخلوقة من عدم، ولا تضع فيها من القيمة الذاتية والوجود الذاتي ما يضعف الصلة بينها وبين الواجب كما يفعل ارسطو فلا يدع لارادة الواجب اثرا في العالم ولا لعقله تأثيرا في تنظيمه وتوجيهه، الامر الذى يعزله عزلا مطلقا عن الموجودات. ولا نبالغ اذا قلنا ان الفلسفة الاسلامية في الصورة التي انتهت اليها في مذهب ابن سينا تعلو على المذاهب اليونانية في معالجة مسألة الوحدة والكثرة وتفوقها بجمعها وتوحيدها لمبادىء العقل والمعقولية والايجاد في ذات الواجب فيكون الاول فيها مبدأ التعقل كما هو مبدأ الوجود، وهي ان سلبت الكثرة من الوجود الذاتي فهي لم تسلبها من الماهية الذاتية. فانها بما لها من الماهيات الثابتة تسير في

---

(١) انظر النجاة ص. ٣٦٣، ٣٦٤

(٢) تهافت التهافت ص. ٣٠٢

الوجود على نظام ثابت وتصلح لثبات خصائصها موضوعا للتعقل والمعرفة العلمية الصحيحة.

وأما في مذهب افلوطين فالواحد الذى يقابل الواجب في مذهب ابن سينا مبدأ "فوق العقل وفوق الوجود وفوق كل طور من اطوار الفكر والتعيين (١)" وهو لا يوصف بالوجود ، ولا يوصف به وبالمعقولية الا العقل الكلي الذى ينبثق مباشرة منه ويأتي بعده في سلسلة الموجودات . ونفهم من هذه النظرية ان الواحد لا يتعقل ذاته ، وأنه لا يعلم الموجودات بأى نوع من العلم وهو بما هو مبدأ فوق العقل والوجود لا يصلح اساسا لتعقل الكون ومصدرا لمعقولية وجوده . والمفارقة بين هذا المذهب ومذهب ابن سينا لا تحتاج الى دليل او بينة .

قلنا في مستهل هذا البحث ان من المعتقدات الدينية ما يمكن ان يستحيل بفعل العقل الى حقائق فلسفية بالغة الاهمية والقيمة ، ثم مثلنا على ذلك بمذهب ابن سينا في مسألة الوحدة والكثرة ، مسألة الواجب والممكن ، وأشرنا الى اثر الدين في تنبيه العقول الى القول بوحدانية مطلقة لم تعرفها الفلسفة من قبل ، والتي كان لها شأن كبير في تطوير المذاهب اليونانية وتنمية مفاهيمها على ايدى فلاسفة الاسلام .

وقلنا ايضا ان اصالة الفلسفة الاسلامية لا تنحصر في ما جاءت به من نظريات مبتدعة ، بل تتعدى ذلك الى تطبيق مبادئ الفلسفة اليونانية على بعض المسائل التي لم يعرفها اليونان والتي يمكن رغم مصدرها الديني ان تعالج معالجة فلسفية صحيحة . وبما اننا لا نقصد من هذا البحث الالمام الشامل بفلسفة لم تدع موضوعا من مواضيع الفكر الا وكان لها فيه رأى ونظر ، ولما كان غرضنا تعيين موقف الفلسفة المشرقية من مسألة العقل والايمان فاننا نكتفي هنا بالاشارة الى بعض المواضيع التي قدمها الوحي للعقل الاسلامي فعالجها معالجة فلسفية لا تخلو من اصالة وابتكار ، واهم تلك المواضيع على الاطلاق موضوع النفس ، وما يشتمل عليه من تحليل لملكاتها وتدليل على وجودها

---

(١) البهي ، الجانب اللالهي من التفكير الاسلامي ج ٢ ص ٢٣٦

وادراكها لذاتها وروحانيتها وخلودها . وتليه مسألة النبوة ، والبرهان على امكانها ، وذلك بالجمع بين نظريتين متباينتين في المعرفة ، احداهما عقلية تقوم على النظر والاستدلال والثانية تعتمد الكشف الباطني والتجربة الروحية المباشرة ، واليها مرد الاشراق الصوفي والوحي النبوى . وبهذا يكون قد وفق ابن سينا بين الاعتقاد بقدرة العقل الذاتية على ادراك المعقولات وبين الاستناد في المعرفة على معونة خارجية .

وتتصل بطريقة تحصيل المعرفة طريقة التعبير عنها . واذا كان التعبير الفلسفي مجردا كليا لانه تعبير العقل المجرد عن الحقائق المجردة والمعاني الكلية فتعبير الوحي تمثيلي تتخذ فيه المعاني الكلية صورة الجزئيات المحسوسة المشخصة . ذلك ان اتصال النبي الحدسي بالمعقولات يأتي عن طريق المتخيلة في الحلم واليقظة ، والمتخيلة بطبيعتها لا تنفك عن اللواحق الحسية . ولهذا كان الوحي ، في عرف الفلسفة العقلية ، رموزا حسية لحقائق الفلسفة المجردة وكان النص الشرعي لرمزيته تابعا بالضرورة لنص الفلسفة في اسلوبه التقريرى .

واما الحكم على الفلسفة المشرقية فيجب ان يكون حكما عليها او لها بما هي في ذاتها : مذهب شامل في الوجود والمعرفة وفي الحياة وما بعدها . ونحن نعلم ان هذا المذهب قد انطلق من قواعد الفكر اليوناني ومعطياته واخذ بمناهجه وكان للنظرة اليونانية الاثر البالغ في تحديد اتجاهاته وتعيين مسائله واقتراح الحلول لها . كما كان للوحي السامي تأثير غير قليل في تعديل النظرة اليونانية الى الوجود وتعديل مفهومها للمعرفة . ذلك أنه من مميزات الفلسفة الاسلامية تشديدها على اهمية الحدس الاشراقي كطريقة مكملة لطريقة الاستدلال النظرى التي وقف عندها اليونان القدماء وابوا ان يعترفوا بطريقة سواها في المعرفة . ومن المعلوم ان الحدس لم يدخل في نظرية المعرفة الا بتأثير الوحي السامي الذى كشف للعقل عن محدوديته وعجزه عن ادراك المسائل المغيبة .

ويجب الا يفهم من كلامنا ان العقل والايمان ، او بالاحرى الفلسفة اليونانية والوحي السامي يتجاوران في هذا المذهب مجاورة تنافر فما يأتلفان ولا يتحدان .

فان اصالة الفلسفة الاسلامية تعود الى قدرتها على توحيد هذين الطرفين المتعارضين وصهرهما في نظرة واحدة . واما حكم الغزالي وحكم ابن رشد على هذه الفلسفة فخطأهما انهما حكمان تحكميان مفروضان عليها من خارج ، فالاول يأبى عليها ان تكون فلسفة بمعنى الكلمة ويريدها مذهبا كلاميا سنيا ، والثاني ينكر عليها اصالتها التي دفعتها الى الخروج عن مذهب ارسطو . ولو انهما نظرا فيها بما هي في ذاتها لما انكرا عليها شيئا من نظرياتها ولوجدا فيها مذهبا عقليا عليه مسحة من الاشراق له ما لغيره من المذاهب من قيمة واهمية .

ومن الغرابة ان يجمع بعض المعاصرين من الباحثين المسلمين في حكمهم على هذه الفلسفة شر ما في مذهبي الغزالي وابن رشد فيهاجمونها حينا باسم الدين ، على انها فكر هدام يعطل السنة ويعزز الكفر والزندقة ، وحينا باسم مذهب ارسطو فيعدونها تخليطا واوهاما وفكرا مهجنا (١) . بينما يعدها الفيلسوف الكاثوليكي اتيين جيلسون وسواه من الفلاسفة الغربيين مذهبا اصيلا جاء بنظريات اصيلة في المعرفة والوجود وبالاخص نظرية الامكان التي تقدم الماهية على الوجود وتقول بثنائيتهما (٢) .

---

(١) انظر البهي ، الجانب الالهي من التفكير الاسلامي : الفصل الاخير من الجزء الثاني . ثم انظر ابن سينا ، لغرابة الفصل الاخير .

(٢) (1) Gilson, Being and some philosophers chap. B P 74 - 103

الفصل الثاني

الغزالي

تعدد المذاهب والفرق

كانت المذاهب التى عرضنا لها في الفصل السابق تفعل فعلها في تفريق قلوب المؤمنين ، وتقسيمهم الى فرق وطوائف . وكانت كل فرقة تدعى أن عقيدتها هي المقصودة في الشرع والمطلوب من عامة المؤمنين التصديق بها . واذا كان لعقيدة الاشعرية بعض الغلبة على غيرها من المعتقدات ، لما فيها من ادلة تخاطب العقل وتسليم بالوحي يطمئن العاطفة المحافظة ، فان العقل ما لبث ان استقل وبنى لنفسه مذهبا يطاول المذهب الاشعرى ويزرى بمبادئه ومناهجه . ونمت العاطفة الى صوفية تغلو وتسرف بدعواها فما تتقيد بوحي ولا تأبه لتقليد او سنة . فزاد بذلك تعدد المعتقدات وقوى التعارض بينها .

وكان من الطبيعي أن يختلف الناس في استجابتهم لعامل التعدد والتعارض، فيذهب العامة كافة ومعظم العلماء مذهب التقليد في الايمان فما يعرضون معتقداتهم على محك الحقيقة ولا يخضعونها للحكم المجرد ، وانما يتعصبون لها ويرفعونها بفعل التعصب الى مرتبة اليقين الذى لا يرتقي اليه ظن او شبهة . غير أنه من سنة الفكر في تطوره أن يسعى الى اكتشاف الوحدة وراء التعدد فيشك في قيمة المعتقدات متى تعددت وتعارضت ويعريها من قداسة عصمها بها التقليد ، ويسلط عليها النقد الذى لا يأخذ الا بيقين الحقيقة . ففي حال الشك يتحول الفكر عن طلب الايمان الى طلب المعرفة .

طبيعة الشك لدى الغزالي

وكان للشك على يدى الغزالي ثورة على التقليد والعقائد الموروثة التي يختلط فيها الحق بالباطل ، وعلى طرق المعرفة من حسية وعقلية ، وانكارا لها لانها ظنية يقارنها امكان الغلط والوهم ، فما تورث العلم اليقين . وانه لشك ما عرف

تاريخ الفكر اصدق منه واعمق وافجع • كان شكا كليا مطلقا جرف جميع الحقائق والقيم النسبية ، وكان مأساة كيانية انصبت على غايات الحياة وما بعدها ، فأورثته الفجيعة بأعز ما يملك ، فجيعة المؤمن بعقيدة كان يرى فيها معنى الحياة وخلاص الاخرة فاذا بها عقيدة من عقائد ، عرضة للوهم والباطل ، ليس لها على سواها افضلية في مراتب الحق واليقين • وكان باعث الشك في نفسه ايجابيا بناء بمقدار ما كان عميقا صادقا مفجعا ، غرضه ان يكتشف الحقيقة بالعلم اليقين ليعتمدها قاعدة للحكم على المعتقدات والمذاهب ، وللتوفيق بينها وتوحيدها ، واساسا لا حياء علوم الدين وبعث روح الايمان والتقوى • لقد كان شكه طريقا لليقين الذى بدونه لا يكون اصلاح ولا ايمان ولا نجاة •

ومن المعلوم أن نتائج الشك تقررها بواعثه • ولولا البواعث الايجابية وراء شك الغزالي لما استطاع أن ينهض من وهدة السفسطة التى تردى فيها • ولكان شكه عامل هدم وظاهرة تفسخ وانحلال في الحياة والفكر ، كما كان مذهب السفسطائيين من قبل في الحضارة الاغريقية • فلقد اتخذ هؤلاء المفكرون من تعدد المعتقدات وتعارضها حجة لنفي الحقيقة المطلقة ونفي التفاوت بين المعتقدات ، الامر الذى يحيلها الى مجرد اعتبارات ذاتية مقياسها في الصحة ايمان المؤمن بها •

ولولا الباعث الديني الكامن وراء شك الغزالي لما اختلف مذهبه عن مذهب ديكارت Descartes في نتائج الشك الذى كان في كليته وايجابيته واحدا لديهما معا • فمن المعروف ان كلا منهما شك في الحسيات والعقليات ، وفي كل علم يقصر دون مطلق اليقين • ولكن بينما انتهى ديكارت الى اطلاق العقل من كل قيد وحد ، وخلع عنه سلطة اللاهوت ، وسيطرة الوحي ، وبلغ بقدرته الذاتية وحدها الى اليقين في الطبيعيات والالهيات ، نجد الغزالي يعود الى اليقين بضرب من التجربة الصوفية كشفت له عن عجز العقل وتبعيته للوحى والتصوف : "فالعقل ليس مستقلا بالاحاطة بجميع المطالب ، ولا كاشفا للغطاء عن جميع المعضلات ... وان وراء طور العقل طورا اخر تنفتح فيه عين اخرى يبصر بها الغيب .(١) ." ولهذا يجب أن يكون العقل متأدبا بالشرع تابعا للتصوف •

---

(١) المنقذ ص ١٣٨

تبعية العقل للشرع والتصوف

ومرجع الاختلاف بين الغزالي وديكارت في طريق المعرفة وتقدير العقل هو ان ديكارت فيلسوف غرضه اصلاح الفلسفة واقامة العلم الصحيح . وهما امران لا ينهض بهما غير الثقة بالعقل ومبادئه ومنهجه . واما الغزالي - فكما اشرنا آنفا - مؤمن غرضه اصلاح الدين واحياء علومه . وطبيعي أن يقتصر عمل العقل في مهمة كهذه "على التدليل على صحة الوحي والنبوة وأن تنحصر فائدته وتصرفه في ... أن يشهد للنبوة بالتصديق ولنفسه بالعجز [١]." فالعقل عاجز عن استنباط الحقائق وتقرير القيم بذاته ولا بد له في ذلك من معونة يتلقاها من الوحي الالهي، مصدر جميع المعارف والعلوم من منطق وطب وفلك واخلاق والهيات: "فان الله هو المعلم الاول والثاني جبريل والثالث الرسول (صلعم) والخلق كلهم يتعلمون من الرسل ما ليس لهم طريق الى المعرفة به الا بهم [٢]." فموازين المنطق لم يستنبطها اليونان وانما "تعلموها من صحف ابراهيم وموسى عليهما السلام [٣]." وعند الغزالي أن "دليل وجود النبوة وجود معارف في العالم لا يتصور أن تنال بالعقل كعلم الطب والنجوم فان من بحث عنها علم بالضرورة انها لا تدرك الا بالهام الهي وتوفيق من جهة الله تعالى ولا سبيل اليها بالتجربة [٤]" واما الاخلاقيات والسياسيات "فجميع كلام الفلاسفة فيها مستمد من كتب الله المنزلة على الانبياء ... ومن كلام المتصوفة وهم المتألهون المثابرون على ذكر الله [٥]." والغزالي يذهب في الاخلاق وتقدير القيم مذهب اهل السنة من حرفيين وعقليين فيثبت ما اثبتوه وينفي ما نفوه ويدافع عنه بجميع انواع الادلة من نقلية وجدلية وبرهانية . ويظهر اتباع الغزالي لعلماء السنة بوضوح من النص التالي: "انه

---

(١) المنقذ ص ١٤٦

(٢) القسطاس المستقيم ص ٢٢

(٣) المصدر نفسه ص ٥٩

(٤) المنقذ ص ١٤٠

(٥) المصدر نفسه ص ٩٩، ١٠٠

يجوز لله تعالى أن يكلف عباده، وانه يجوز أن يكلفهم ما لا يطاق وانه يجوز ايلام العباد بغير عوض وجناية، وانه لا يجب عليه رعاية الاصلح لهم، وانه لا يجب عليه ثواب الطاعة وعقاب المعصية، وان العبد لا يجب عليه شيء بالعقل بل بالشرع وانه لا يجب على الله بعث الرسل وانه لو بعث لم يكن قبيحا ولا محالا بل امكن اظهار صدقهم بالمعجزة (١)." وله ايضا في كتاب "الاقتصاد في الاعتقاد" بحث مطول في معنى الحسن والقبح يذهب فيه الى أنه ليس ثمة قبح مطلق ولا حسن مطلق والى ان صفات الافعال من خير وشر اضافية نسبية، مرتبطة بالمصالح والاحوال، وهي لهذا مجرد اعتبارات لما وجب منها شيء لولا ورودها في الشرع (٢)."

ويضيف الغزالي الى براهينه العقلية من الامثلة والحكايات ما يدل على اعتقاده انه يجب على الانسان اتباع احكام الشرع دون العقل وذلك لأن ارادة الله المطلقة لا يسبر العقل غورها ولا يدرك سر حكمتها الخفية في افعالها. ولئن كان الغزالي يحكم بعجز العقل عن اكتشاف الخير والشر والنافع والضار والمعاقب عليه والمثاب من الافعال، فانه ليعترف له بالقدرة على ادراك ذلك بعد وروده بالشرع "فالنبي (صلعم) يرد مخبرا بما لا تشتغل العقول بمعرفته، ولكن تستقل بفهمه اذا عرف، فان العقل لا يرشد الى النافع والضار من الاعمال والاقوال والاخلاق والعقائد، ولا يفرق بين المشقي والمسعد، كما لا يستقل بدرك خواص الادوية والعقاقير، ولكنه اذا عرّف فهم وصدق وانتفع بالسماع فيتجنب الهلاك ويقصد المسعد كما ينتفع بقول الطبيب في معرفة الداء والدواء (٣)."

غير ان الغزالي يرى في مواضع اخرى ان عجز العقل لا يقف عند عدم القدرة على استنباط المعارف والواجبات، بل يتعدى ذلك الى العجز عن ادراك بعض ما ورد منها في الشرع، والتي "يجب فيها تقليد الانبياء الذين ادركوا تلك الخواص بنور النبوة لا ببضاعة العقل (٤)."

---

(١) الاقتصاد ص ٦٦

(٢) المصدر نفسه ص ٧٢ — ٨١

(٣) المصدر نفسه ص ٨٠ ، ٨١

(٤) المصدر نفسه ص ١٤٠

اما كيف ولماذا عاد الغزالي الى التقليد في بعض مسائل الايمان بعد ان سفهه واعتبره "اعتقادا" من جنس الجهل الذى لا يتميز فيه الحق من الباطل (١)، فامر لا يمكن تفسيره الا على ضوء الكشف الباطني الذى بدد شكه ورد الى نفسه برد اليقين واعاد اليها الايمان بالنبوة التي تحقق من صحتها "بما حصل له من خواصها بنوع من الذوق في اوائل طريق التصوف، ونوع من التصديق بما لم يحصل بالقياس اليه (٢).

الغزالي وعقيدة الاشعرية

والحق ان الكشف الصوفي والوحي النبوى، على ما بينهما من تفاوت في المرتبة، يتفرّعان من نظرية واحدة في المعرفة، تقول بالادراك الذاتي المباشر، ولهذا فان من مارس الكشف الصوفي حصل له من خاصية النبوة ما يكفيه للايمان باصلها. ومن آمن باصل النبوة لزمه، منطقيا، الايمان تقليدا بما يصدر عنها من معارف وواجبات، متى كانت هذه من النوع الذى لا يخضع للمنطق. لان التقليد هنا، لاستناده في الاصل الى المعرفة، يورث يقينا لا يقل في شيء عن يقينها. يضاف الى حقيقة الكشف التي ردّته الى التقليد، طبيعة التقليد نفسه كما ادركها الغزالي واعتبرها صفة لا تلازم العوام في الاعتقاد وحدهم بل تعمّ العلماء الذين يتجردون لطلب الحقيقة ويحاولون مخلصين الانسلاخ عن التقليد، فما يفلحون في نزع حجابه وخلع طبيعته وصقل النفس كليا من رواسب ظلمته: "فان المطيع القاهر لشهواته، المتجرد الفكر في حقيقة من الحقائق قد لا ينكشف له ذلك لكونه محجوبا عنه باعتقاد سبق اليه منذ الصبا على سبيل التقليد، والقبول بحسن الظن. فان ذلك يحول بينه وبين حقيقة الحق ويمنع من ان ينكشف في قلبه خلاف ما تلقفه من ظاهر التقليد. وهذا ايضا حجاب عظيم حجب اكثر المتكلمين والمتعصبين للمذاهب بل اكثر الصالحين المفكرين في ملكوت السموات والارض، لانهم محجوبون باعتقادات جمدت في نفوسهم ورسخت في قلوبهم وصارت حجابا بينهم وبين درك الحقائق (٣). ويبدو من تطور الغزالي النفسي والفكرى ان حاله لا تختلف كثيرا عن حال هؤلاء المتكلمين

---

(١) الجام العوام ص. ٦٢

(٢) المنقذ ص. ١٤٠

(٣) الاحياء ج ٣ ص ١٣

والصالحين الذين جمدت الاعتقادات التقليدية في نفوسهم ورسخت في اذهانهم . فلقد بدأ الغزالي متكلما اشعريا وظل دائما كذلك رغم مرحلة الشك التي مرّ بها ، ورغم تأثره بمنهج الفلسفة ، ورغم عامل التصوف الذى تسرب الى مذهبه الكلامي ، ومحوله من " الجدل الى التعليم العملي ومن الاستدلال الاقناعي الى التثقيف الروحي (١) .

لقد كان مذهب الاشعرية مناط الحكم في نقد الغزالي لمذاهب الفلاسفة ، وفي تخطيئه لغلاة الصوفية القائلين بالحلول والاتحاد والوصول ، كما كان الاساس الذى بنى عليه مذهبه المعتدل في التصوف ، والذى اصبح فيما بعد ، لا تفاقه مع مذهب الاشعرية ، جزءا من عقيدة اهل السنة .

وفي رأيي ان مذهب الاشعرية كان الفكرة الاساسية وعنصر الوحدة في عملية التوفيق التي حققها الغزالي بين المذاهب المتعارضة من كلام وفلسفة وتصوف ، اذ انه كان ينتخب منها ما وافق ذلك المذهب ويطرح ما عارضه . ولهذا جاء مذهبه على تنوع عناصره وتفرع مباحثه واحدا في اساسه وموضوعه .

نقد العقل

والان بعد ان بان لنا اتباع الغزالي للاشعرية في المعتقدات التي سلف ذكرها علينا ان نسأل هل كان الغزالي تابعا لتلك الفرقة في موقفها من العقل في الالهيات ، وفي مظهريه : السلبي الذى هدم به مزاعم الفلاسفة ، والايجابي الذى حدد به نطاق العقل وعين مسائله ، أم انه تفرد عنها في هذا المجال واعطى العقل من السيادة وحق الحكم ما لم تعطه اياه الاشعرية ؟

من المعلوم ان الفلسفة عمل العقل وان الحكم على الفلسفة اولها حكم على العقل اوله . والغزالي يأخذ في "المنقذ من الضلال" على الفلاسفة " ان كلامهم في الرياضيات برهاني وفي الالهيات تخميني (٢)... ففيها اكثر اغاليطهم . فما قدروا على الوفاء بالبراهين على ما شرطوه في المنطق (٣) . ولقد صنف كتاب

---

(١) كمال اليازجي- محاضرات في الفكر العربي

(٢) المنقذ ص. ٩٠

(٣) المصدر نفسه ص. ٩٦

"التهافت" لا بطال مذهبهم وتعجيزهم واظهار تلبيسهم ، وذلك بلغتهم ، وعلى شرطهم في المنطق ، ليبين انهم لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه في علومهم الالهية(١).

واول دليل يورده الغزالي على ان الفلاسفة يحكمون في العلوم الالهية بظن وتخمين " من غير تحقيق ويقين هو اختلافهم في تلك العلوم التي لو كانت "متقنة البراهين ، نقية من التخمين ، كعلومهم الحسابية ، لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسابية (٢)". ولا يخفى ان الشكاك كانوا دائما في تاريخ الفلسفة يبررون شكهم في صلاحية العقل على بلوغ الحقيقة بالاستناد الى ظاهرة الاختلاف بين المذاهب الفلسفية . فهل كان الغزالي شاكا يحاول هدم الفلسفة والعقل والحقيقة ام ان شكه لا يعدو تلك المذاهب المختلفة وتلك المناهج التي اتبعها الفلاسفة وانه كسواه من المفكرين الايجابيين يهدم ليبني وينقد ويحلل ليركب فيما بعد ويؤلف ؟

لو كان الغزالي فيلسوفا عقليا وحسب ، لجاز ان نحصر حكمنا عليه في الاحتمالين السابقين ، اما وقد كان مفكرا ، ومؤمنا بالوحي ، ومتصوفا يثق بالكشف الباطني ، فان شكه في العقل لا يقصيه عن الحقيقة ولا يسد عليه باب المعرفة ، كما ان ثقته به كانت ، للاسباب نفسها ، من المحال ان تكون مطلقة . ولهذا فالسؤال الذي يجوز في حقه هو الى اى مدى اعتمد الغزالي على العقل في بلوغ الحقيقة بعد ان شك في الفلسفة الالهية واعتبرها علما تخمينيا لا يورث اليقين ؟

ولكي يتسنى لنا الوصول الى حكم صريح في هذه المسألة يجب علينا ان ننظر في طبيعة المنهج العام الذي اتبعه الغزالي في تفنيد دعاوى الفلاسفة والاحكام التي اصدرها على العقل وفقا لذلك المنهج .

والناظر في كتاب " التهافت " يرى ان منهج الغزالي يتراوح بين الطريقة المنطقية والطريقة الجدلية . فيكون منطقيا حين يفند الدعاوى والبراهين بعرضها على مبدأ الضرورة ومبدأ الاستدلال . ويكون كلاميا جدليا عندما يعارض الاشكال

---

(١) انظر التهافت ص. ٤٥ — ٤٦

(٢) المصدر نفسه ص. ٣٥ — ٣٦

بالاشكال ، وعندما يستند الى أصل مستمد من مسلمات الفلاسفة فيلزمهم منه نتائج تهدم مذهبهم . ومعلوم أن الادلة الجدلية ان افادت في هدم دعوى الخصم فان نتائجها الايجابية لا تفيد سوى الظن او الترجح ، وتقصر دائما عن اليقين .

واما استخدامه لمبدأ الضرورة ومبدأ الاستدلال فالغرض منه التدليل على ان الفلاسفة لم يقدروا ان يبرهنوا لا بالضرورة ولا بالاستدلال على صحة مزاعمهم ، وان المعتقدات الدينية المعارضة لتلك المزاعم لا تعرف استحالتها بضرورة العقل واستدلاله ، وهي اذا ممكنة قابلة للوقوع عقلا ، وأن ما كان ممكنا في حكم العقل وقد ورد في وقوعه نص شرعي ، فيجب قبوله والتصديق به . ويظهر تأكيد الغزالي على هذه الامور في النص التالي الذى يحاول فيه ابطال نظرية الصدور العقلية وابطال ونفي الصفات القديمة ، وتجويز القول في الخلق من عدم بفعل الارادة الالهية الحرة :

" على انا نقول : ومن زعم ان المصير الى صدور اثنين من واحد مكابرة للعقول ؟ او اتصاف المبدأ بصفات قديمة ازلية مناقض للتوحيد ؟؟ فهاتان دعويان باطلتان لا برهان لهم (للفلاسفة) عليها ، فانه ليس يعرف استحالة صدور اثنين من واحد ، كما يعرف كون الشخص الواحد في مكانين ، وعلى الجملة لا يعرف بالضرورة ولا بالنظر ، وما المانع من ان يقال : المبدأ الاول عالم مريد قادر ، يفعل ما يشاء ، ويحكم ما يريد ، المختلفات والمتجانسات كما يريد وعلى ما يريد ؟! فاستحالة هذا لا تعرف بضرورة العقل ولا نظره ، وقد وردت به الانبياء المؤيدون بالمعجزات فيجب قبوله (١).

واذا فالغزالي في حكمه على كلام الفلاسفة في الالهيات بانه تخميني لم يقصد الى هدم مذاهبهم وحسب ، بل الى التدليل على عجز العقل عن بلوغ اليقين فيها . وحجتنا ان الغزالي لم يدّع لبراهينه اليقين ، وغاية مدّعاه ان لها من قوة الاقناع ما لبراهين الفلاسفة نفسها ، الامر الذى يجعل المعتقدات الدينية ، المدافع عنها بتلك البراهين ، تستوى ، على صعيد النظر ، مع دعاوى الفلاسفة في الامكان وعدم الاستحالة . وغرض الغزالي من هذا أن يوقع العقل المجرد ، العقل الفلسفي ، في اللاادرية بينما يمكن العقل المؤمن من تخطيها بفعل الايمان بالنبوة " وهو كما عرّفه : " ان يقر

---

(١) التهافت ص . ١٣٤ - ١٣٥

باثبات طور وراء العقل تنفتح فيه عين يدرك بها مدركات خاصة ، والعقل معزول عنها كعزل السمع عن ادراك الالوان (١) . وهذا السبيل موصد في وجه الفيلسوف العقلي الذى يربط النبوة بالمخيلة ويشبهها بمنامات اليقظة ، ويعتبر ادراكها للاشياء ضربا من التمثيل الحسي ، يضعها بذلك في منزلة دون منزلة العقل الذى يدرك الموجودات بحقائقها المجردة . فقد كان من الضرورى ان يشكك الغزالي الفيلسوف الوثوقي بقدرة العقل ليلجئه الى الايمان والتسليم بحقيقة الوحي والنبوة . وكأني به قد ادرك ان بجانب طائفة المفكرين الذين سبق لهم ان آمنوا بالوحي ، فقيدوا العقل لصالح الايمان ، توجد طائفة المشككين بقدرة العقل الذين غالبا ما يلتجئون الى الايمان فرارا من قلق الشك وظلمته . فيكون اذا الايمان بغير العقل وسيلة للمعرفة يقيّد سلطته كما ان الشك بقدرته يقيدها ، ويدفع الى الاعتراف بوسائل اخرى غير وسائله .

ونحن نعلم ، من اعترافات الغزالي في " المنقذ " التي يعرض فيها لتطوره الفكرى ، انه عرف هذين النوعين من الشك والايمان . فبعد ان شك في الحسيات والعقليات معا وتساءل : " فيم تأمن ان يكون جميع ما اعتقدته في يقظتك بحسن وعقل هو حق بالاضافة الى حالتك التي انت فيها . ولكن يمكن ان تطرأ عليك حالة تكون نسبتها الى يقظتك كنسبة يقظتك الى منامك وتكون يقظتك نوما بالاضافة اليها ... ولعل تلك الحالة ما يدعيه الصوفية انها حالتهم (٢)". ولم يكن شفاؤه من الشك " بنظم دليل ، وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر ، وذلك النور هو مفتاح جميع المعارف (٣) ". وهكذا يكون شك الغزالي بالعقل قد دفعه في طريق الصوفية التي وجد فيها يقين عقله ، وطمأنينة نفسه ، واستعاد بها ايمانه بالوحي بعد ان شك به في جملة التقليدات . غير ان للغزالي حكاية اخرى في " التهافت " سابقة على ما حكاه عن نفسه في "المنقذ " مغايرة لها . فهو في هذا المؤلف لا يخوض في ابطال مذاهب الفلاسفة التي لا تصدم اصلا من اصول الدين ، أما " ما يتعلق باصل من اصول الدين ، كالقول في حدوث

---

(١) المنقذ ص. ١٥٥

(٢) المصدر نفسه ص. ٧٤ — ٧٥

(٣) المصدر نفسه ص. ٧٦

العالم وصفات الصانع . وبيان حشر الاجساد والابدان وقد انكروا جميع ذلك . هذا الفن ونظائره هو الذى ينبغي ان يظهر فساد مذهبهم فيه دون ما عداه[١]. وعليه يكون حافز الغزالي في التهافت على الشك بالعقل ثم علي تقييده ، ايمانه السابق بالوحي ، ايمان المهاجم المدافع . ويكون الواقع ان ايمان الغزالي دفعه الى الشك في العقل والشك بدوره سلمه الى التصوف .

لم تكن اذا ثقة الغزالي بالعقل في حال من الاحوال كلية مطلقة ، وانما كان من المحتوم لدى مفكر يتوكأ على الايمان وعلى التصوف ان يضيق نطاق العقل ما وسعه ذلك ، والا يدع له الاستقلال بالحكم الا فيما تقتضيه البداهة ، ولا يمس عصمة الوحي ، او يقيد الكشف الصوفي .

ونحن اذ لا نكتفي في تقريرنا لمدى اعتماد الغزالي على العقل بتعيين النطاق الذى حدده له ، بل نسأل عن استقلال العقل في الحكم ضمن ذلك النطاق ، فذلك لاعتقادنا انه شتان بين مذهب يستخدم العقل في حقل من حقول المعرفة لتبرير نظرة الدين ثم يقصيه تماما عن باقي الحقول ، وبين مذهب يقصي العقل عن تلك الحقول نفسها ولكنه يعتبره مطلق الصلاحية ضمن النطاق المعين له .

نطاق العقل

اما نطاق العقل في مذهب الغزالي فقد اشارت ابحاثنا السابقة الى حدوده دون ان تعينها بالضبط والتدقيق . فعلينا الان ان ندقق في تعيينها بمقدار ما تسمح لنا به النصوص . يقول الغزالي في مسألة علم الله بغيره ، بعد ان نقض براهين الفلاسفة عليها ونفى البداهة والضرورة عنها : " فجميع ما ذكروه من صفات الاول او نقده لا حجة لهم عليه الا تخمينات وظنون ... ولا غرو لو حار العقل في الصفات الالهية ، انما العجب من اعجابهم بانفسهم ، وادلتهم ومن اعتقادهم انهم عرفوا هذه الامور معرفة يقينية مع ما فيها من الخبط والخبل [٢]." واذا فادلة الفلاسفة في الصفات تخمينات وظنون ، والحيرة اولى بالعقل اذا ترك لنفسه

---

(١) التهافت ص. ٤١

(٢) المصدر نفسه ص. ١٨٧

من ادعائه المعرفة في هذه المسألة الالهية .

وكلام الغزالي هذا يلقي ظلا من الشك غامضا على الفلسفة ،وعلى العقل في الالهيات بوجه عام ، فما يفيد تعيينا في الحكم او تخصيصا . غير ان في نصوص التهافت ما يبدد هذا الغموض ويعين المسائل التي لا يجوز للعقل البحث فيها . فهو يقول في مسألة صدور الفعل عن الله ،وهي كالمسألة السابقة متفرعة من مسألة الصفات الالهية : "فلنتقبل مبادئ هذه الامور من الانبياء وليصدقوا بها ،اذ العقل ليس يحيلها ،وليترك البحث عن الكيفية والكمية والماهية فليس ذلك مما تتسع له القوى البشرية (١)." والحكم هنا كما يبدو يؤكد عجز العقل ويعين بوضوح ما لا يقع ضمن نطاقه من الامور الالهية وهي الكيفية والكمية والماهية ،وبتعبير آخر : معرفة الحقيقة المطلقة كما هي بذاتها لذاتها . ثم يردد المعنى نفسه في موضع آخر فيقول " واذا ظهر عجزكم ،ففي الناس من يذهب الى ان حقائق الامور الالهية لا تنال بنظر العقل ،بل ليس في قوة البشر الاطلاع عليها ... فما انكاركم على هذه الفرقة المعتقدة صدق الرسول بدليل المعجزة ،المقتصرة في قضية العقل على اثبات ذات المرسل ،المحترزة عن النظر في الصفات بنظر العقل ،المتبعة صاحب الشرع فيما أتى به من صفات الله تعالى ،المقتفية اثره في العالم والمريد والقادر والحي ، المنتهية عن اطلاق ما لم يأذن به ، المعترفة بالعجز عن درك العقل حقيقته(٢)."

نلاحظ في هذا النص ان الغزالي يشير الى طائفة معينة ،هي الاشعرية نعرفها من اعتقادها ،ونعرف انه يتابعها فيه بدليل ما ورد له في النص السابق على الأخير من اعتقاد مماثل . فالاشعرية تقتفي اثر الشرع في اثبات الصفات ولكنها لا تسأل عن ماهيتها ولا تقول " هي هو ولا غيره (٣)" اى انها تؤمن "بلا كيف" بالحقائق الالهية . وهو مبدأ تحدر الى مذهبها من المذهب الحرفي ومنها الى مذهب الغزالي فاستحال فيه الى نظرية في المعرفة تفصل بين نطاق الوحي ونطاق العقل فصلا دقيقا واضح المعالم . والنص يشير ايضا الى ان الطائفة المذكوره تقتصر في

---

(١) التهافت ص. ١٣٥

(٢) المصدر نفسه ص. ١٥٧ — ١٥٨

(٣) الشهرستاني ،الملل والنحل ص ١٢٩

قضية العقل على اثبات ذات المرسل ،على اثبات وجود الله . والاشعرية تقول في هذا الصدد : " معرفة الله في العقل تحصل وفي الشرع تجب[١]." وهذا الرأى يشير بوضوح الى ان العقل يعرف وجود الله ولكنه لا يوجب معرفته ، واما صفاته وذاته وفقا لما تقدم فليس له سبيل الى معرفتها . وللغزالي في "الاقتصاد في الاعتقاد " قول مماثل فهو يدعي "انه لو لم يرد الشرع لما كان يجب على العباد معرفة الله [٢]" غير انه يعتبر "مسألة وجود الله وعلمه وقدرته وحدوث العالم مما يعلم بدليل العقل دون الشرع[٣] وذلك لانه ما لم يثبت وجود المرسل لا تثبت الرسالة ،فكل ما هو متقدم عليها فهو معلوم بغيرها اى بالعقل . ثم يتابع الغزالي بيانه للامور التي ورد بها الشرع وقضى بجوازها العقل فيقول : "واما المعارضة بمجرد السمع فتخصيص الجائزين بالوقوع ... ونحن نعلم من الوحي اليه بسماع كالحشر والنشر والثواب والعقاب وامثالهما ... واما ما قضى العقل باستحالته فيجب فيه تأويل ما ورد السمع به ، ولا يتصور ان يشمل السمع على قاطع مخالف للمعقول ... فان توقف العقل في شيء من ذلك فلم يقض فيه باستحالة ولا جواز وجب التصديق ايضا لادلة السمع فيكفي في وجوب التصديق انفكاك العقل عن القضاء بالاحالة [٤]

نستنتج مما تقدم ان نطاق العقل يشمل معرفة وجود الله وحدوث العالم وارسال الرسل وما يستتبع ذلك من اثبات القدرة والعلم له ،وحكم العقل في جميع تلك الامور ايجابي يبلغ حد اليقين واما ما عدا ذلك من الحقائق الالهية كالصفات والذات والفعل فحكمه فيها سلبي يقف عند القضاء بالاستحالة والامكان فما يتجاوزهما الى الحكم بالكيف والكم والماهية . اما سيادة العقل واستقلاله في الحكم ضمن ذلك النطاق فظاهر النصوص التي اوردنا يثبتهما له ويؤكدهما . غير ان الفكرة التي يحملها الناظر في "التهافت" "والاقتصاد " عن قيمة العقل لدى الغزالي تعارض

---

(١) المصدر نفسه ص. ١٣٩

(٢) الاقتصاد ص. ٨٧

(٣) المصدر نفسه ص. ٨٦

(٤) المصدر نفسه ص. ٨٦ - ٨٧

ظاهر النصوص السابقة وتدفعه الى تمحيصها واعادة النظر فيها والى مقابلتها بنصوص اخرى تباينها في القصد والمعنى . واول ما يجب ملاحظته في هذا الصدد ان الغزالي بنفيه الضرورة عن معظم المبادئ التي كان الفلاسفة لاجيال يعتبرونها من البدائه والاوليات العقلية ، حوّل تلك المبادئ الى مجرد فرضيات واهية تحتاج الى الدليل والبرهان . وفعلته هذه كانت كافية بحد ذاتها ان تسلب العقل حق الحكم في الوجوب والاستحالة في معظم القضايا ، وان تقصره على الحكم بالامكان فقط ، الامر الذى يجعل جميع الاشياء ممكنة بنظر العقل ويغدو تخصيصها بالوقوع متعلقا بالشرع وحده . ومن هنا اصبحت قضايا الدين كحشر الاجساد ومنكر ونكير وعذاب القبر - الامور التي اثبتها الاشعرية وانكرها الفلاسفة وتأولوها - امورا ممكنة عقلا ، يجب التصديق بها لأن الشرع حكم بوقوعها وهذا مما يفسر قول الغزالي " لا يتصور ان يشمل السمع على قاطع مخالف للمعقول". واما قوله في موضع آخر " مهما دل الشرع على وقوعه فقد دل ايضا على جوازه (عقلا)[1]" فيجعل الشرع لا العقل الحكم في مسألة الجواز ايضا . فهو الذى يحيل ويجيز في الالهيات كما يحسن ويقبح في الادبيات . وعندها تصبح مهمة العقل ان يعرف ما اجازه الشرع فيجيزه وان يصمت ويقبل به عندما يحكم الشرع بوقوعه ووجوبه . واما قول الغزالي " ان وجود الله وقدرته وعلمه وحدوث العالم مما يعلم بدليل العقل دون الشرع ، فليس لأن ادلة العقل في هذه الامور يقينية قاطعة بذاتها ، بل لان الشرع يتطلبها ، وما يتطلبه الشرع من الادلة يجب أن يكون يقينيا قاطعا متى كان الشرع لا يثبت الا به . فادلة العقل اذا في هذه الامور تستمد اليقين من قضايا الدين التي هي ادلة عليها .

تبعية العلم الطبيعي للايمان

وحكم العقل على الاشياء بالامكان دون الاستحالة والوجوب لا يقتصر على الالهيات التي لخفاء حقائقها وغيبيتها تحتمل الجدل والمغالطة وانما يشمل جميع حقائق الطبيعيات ونواميسها الاساسية كما يشمل جميع القيم والقواعد الاخلاقية .

---

(١) المقدم نفسه ، ص . ٢٧

فعاطفة الايمان الغالبة على عقل الغزالي والتي دفعته الى تنزيه الارادة الالهية عن التقيد باى قانون عقلي للاخلاق ،والتي اطلقتها تملي على الانسان ما تشاء من الواجبات وتفرض على هواها قيم الاشياء والافعال ،تلك العاطفة الايمانية نفسها هي التي جعلته في الالهيات يقول بحدوث العالم بفعل ارادى حر اقتضى "وجود العالم في الوقت الذى وجد فيه ... وان الوجود قبله لم يكن مرادا فلم يحدث لذلك ،وانه في الوقت الذى حدث فيه مراد بارادة قديمة ... وانه لا يسأل لماذا اختارت الارادة وقتا دون وقت،فان الارادة صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله،ولولا ان هذا شأنها لوقع الاكتفاء بالقدرة ... (١)" تلك العاطفة الايمانية التي هدمت جميع قواعد العقل في الالهيات والاخلاقيات لتعلي شأن الارادة الالهية وتجعلها غير مسؤولة امام العقل عما تفعل ،وتنهى به وتأمر، ابت الا ان تخضع الطبيعة بموجوداتها ونواميسها لارادة الله المطلقة ،وان تنفي منها ما يقيد تلك الارادة حتى ولو كان مما يشهد الحس والعقل بضرورته ووجوبه ، وكان العلم لا يقوم الا على اتباعه . فكل علم طبيعي لا يعترف " ان الطبيعة مسخرة لله تعالى لا تعمل بنفسها ،بل هي مستعملة من جهة فاطرها ،والشمس والقمر والنجوم والطبائع مسخرات بأمره لا فعل لشيء منها بذاته عن ذاته (٢)" فهو علم يعارض الدين ويجب ان ينقض ويزيف . ولهذا ينفي الغزالي ان يكون الاقتران المشاهد في الطبيعة بين السبب والمسبب اقتران تلازم بالضرورة . ويحاول وسعه ان يبرهن على ان الاقتران بين السبب والمسبب انما هو جريان عادة فقط ،لانه يلزم من اثبات التلازم الضروري تقييد الارادة الالهية بناموس ثابت فتصبح افعالها قسرية وتنتفي بذلك المعجزات ،ويتبعها انتفاء الوحي والخلق والاعدام والبعث وحشر الاجساد الخ .. لانها جميعها من افعال الارادة الالهية الحرة : " ان الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا وبين ما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا فليس بضرورى وجود احدهما عند وجود الاخر ولا عدم احدهما عند عدم الآخر،مثل الرى والشرب،والشبع والاكل والاحتراق والنار ..... الى آخر المشاهدات المقترنة في الطب والنجوم

---

(١) التهافت ص. ٥٣ - ٥٤

(٢) المنقذ ص. ٩٦

والصناعات (١)." ويعتبر الغزالي الاقتران المشاهد بين السبب تقديرا لله سابقا لخلق المسبب من غير ضرورة في نفسه لذلك ، بل في قدرته خلق الشبع دون الاكل وخلق الموت دون حز الرقبة وادامة الحياة مع حز الرقبة وعدم احتراق القطن عند ملاقاته النار . ولهذا فمن الجائز أن يحصل المسبب بدون السبب الطبيعي الملازم له ،وان لا يحصل المسبب مع وجود السبب . فقد يحصل الموت بدون حز الرقبة وتحز الرقبة ولا يحصل الموت . واما الاعتقاد بحتمية السببية التي تؤكدها المشاهدة فمبني على عدم احاطتنا بجميع العلل الممكنة لوجود الشيء الواحد، فقد يكون ثمة علل اخرى خفية غير العلل المشاهدة يوجد الشيء بها وحدها . فالمشاهدة لا تدل على انه لا علة للاحتراق غير النار . ،وجميع هذه الممكنات التي اوردناها تعود الى ان الغزالي ينكر وجود ماهيات وخصائص ثابتة وقوى فاعلة في طبائع الاشياء . فالقطن قد يلاقي النار دون تحرقه ، وذلك لتغير حصل في طبيعته او في طبيعتها جعل السخونة قاصرة عليها . وهو ينكر بالتالي ان تكون النار فاعلة للاحتراق ،لانها جماد والجماد لا فعل له لانه لا ارادة له ،وانما الفاعل هو الله بواسطة الملائكة او بدون واسطة . اما كيف تقع المعجزات، الافعال الخارقة للعادة ، فالجواب ان كل ما يقع من الممكنات التي ذكرناها انفا فهو عمل خارق للعادة، معجزة . ففي مقدورات الله غرائب وعجائب لم نشاهدها جميعا فينبغي ان لا ننكر امكانها . وليس يخرج عن نطاق الممكنات الا ما خالف مبدأ التناقض، كالجمع بين الوجود والعدم واليه ترجع المحالات جميعها ،على ان الغزالي يدرك ان انكار السببية الطبيعية ،ونفي الثبات عن خصائص الاشياء ينفي العلم ويجر الى ارتكاب محالات شنيعة ، اذ انه اذا اضيفت المسببات الى ارادة مخترعها ، " ولم يكن للارادة ايضا منهج مخصوص معين بل امكن تنوعه فليجوز كل واحد منا ،ان يكون بين يديه سباع ضارية ... ومن وضع كتابا في بيته ،فليجوز ان يكون قد انقلب عند رجوعه الى بيته غلاما امرد او انقلب حيوانا ."

والجواب ان نقول : ان ثبت ان الممكن كونه (وجوده) لا يجوز ان يخلق

---

(١) التهافت ص. ٢٢

الله للانسان علما يعدم كونه ،لزم هذه المحالات ونحن لا نشك في هذه الصور التي اوردتموها فان الله تعالى خلق لنا علما بان هذه الممكنات لم يفعلها ، ولم ندّع ان هذه الامور واجبة ، بل هي ممكنة ،يجوز ان تقع ويجوز ان لا تقع، واستمرار العادة بها مرة بعد اخرى يرسخ في اذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسيخا لا تنفك عنه (١).

والملاحظ في الفقرة الأخيرة ان الغزالي يحاول ان يبقى على شيء من الثبات في نظام الطبيعة وذلك باعتباره اولا : كل ما يتعارض مع مبدأ التناقض من المستحيلات التي لن تقع ابدا ،ثانيا : بتأكيده ان الممكنات يجوز ان تقع ويجوز ان لا تقع، واستمرار العادة بها في الماضي يرسخ في اذهاننا الاعتقاد بان العادة قانون ثابت تجرى عليه الاشياء فما يخرقه فعل ولا تعطله اراده .

فهل استطاع الغزالي بذلك ان يوفق بين حاجة الدين لتبرير المعجزات وحاجة العلم لقانون ثابت يستند اليه في تفسير تجاربه وتنظيمها ؟ نحن ندعي ان الغزالي لم ينجح في عملية التوفيق هذه باقامة توازن بين متطلبات الدين ، ومقتضيات العلم وانما تحيف من حق الاخير وهدم قوانينه ،ونقض نظرته في طبيعة الوجود ليحلّ محلها نظرة الدين التي ترد كل ما يقع في الطبيعة الى ارادة الله ، الى سبب غيبي يفسر جميع الاشياء تفسيرا غيبيا يزيدنا جهلا بالطبيعة ويقضي على كل محاولة لادراك الاشياء باسبابها الطبيعية وما هياتها الذاتية ،اذ انه لم يعد ثمة اسباب اوماهيات في عالم كل ما فيه عرضة ان يحصل على غير المعتاد ، ان يطرأ عليه تبدل جوهرى في ما هيته يحيله الى اى شيء آخر . وقولنا ان الطوارئ الخارقة نادرة الوقوع لا يغير شيئا في الواقع ، ولا يجعل العادة قانونا يعتمد عليه في التجارب العلمية .

واما المتناقضات التي يحيلها الغزالي فليست مما يقع في عالم الطبيعة ، وجوازها واستحالتها امران لا يتعلقان بالعلم الطبيعي اصلا ،وانما يدخلان في

---

(١) المصدر نفسه ص. ٢٣٣ ، ٣٤٤

موضوع علم آخر هو المنطق .

وبالنتيجة يمكننا القول ان نظرة الغزالي في الاسباب - كنظرة الاشعرية - قد تنتج ايمانا بقدرة الله وارادته ولكنها لا تنتج علما بالموجودات . والحكم على النظريات يكون دائما بنتائجها .

وهذه النظرية لا تهدم العلم الطبيعي وحده وانما ينفيها للتلازم الضرورى بين الاشياء تهدم الرياضيات والمنطق وتجعل منهما علمين عقيمين يشتغلان بمعادلات ونسب وعلاقات ومعان ثابتة ليس بينها وبين واقع الطبيعة الفوضوى المتبدل اية مماثلة او صلة .

لن نطيل في تفنيد نظرية الغزالي في السببية ، ولا في تفنيد مذهبه بوجه عام ، واثبات انه مذهب ينافي العقل والعلم في مسلماته ونتائجه ونظرته الاساسية الى الوجود ، وانما نترك هذه المهمة لفيلسوف العقل ابن رشد فقد وفى الموضوع حقه ودافع عن العقل والعلم دفاع المؤمن بصلاحهما وهاجم الغزالي هجوم من لا يخفي عليه تلبيس ومن يأبى ان يربح دعواه بغير الحق ، ويأبى ان يتغلب على الخصم بالمجاحدة والسفسطة .

الاصالة في منهج الغزالي

وايا كان حكمنا على مذهب الغزالي ، فثمة حقيقة وواقع تاريخي لا يمكن انكارهما بتاتا . فلا بد من الاقرار بان الغزالي قد اوجد في الفلسفة وجهة نظر جديدة تعارض النظرة اليونانية القديمة ، وتستوى معها على مرتبة واحدة من حيث القبول والاقناع . فكما ان ابن رشد ، ومن تلاه من الفلاسفة والشراح والمعلقين العقليين النزعة كانوا يستندون الى معطيات مذهب ارسطو ومنهجه في الاعتراض على مذاهب اللاهوتيين والمتكلمين ، واظهار ما فيها من مروق في الفلسفة . كذلك وجد مؤرخو الفلسفة ونقاد الفكر في مذهب الغزالي ومذهب من سار على منهجه من فلاسفة المسيحية اساسا مكينا لفلسفة نقدية تحليلية ، يصدرون عنه في تبيان قصور العقل وعجزه ، وتبيان ما في مذاهب الفلاسفة العقليين ، وفي مقدمتهم مذهب ارسطو ، من ظن وتخمين وتهافت . ومن يطالع مثلا تاريخ الفلسفة اليونانية "ليوسف كرم" يجد ان المؤلف يحلل مذهب ارسطو في مسألة قدم العالم ، وغيرها من المسائل على

ضوء الادلة والبراهين السلبية والايجابية المبثوثة في كتب هذه الطائفة ، وعمدتها كتاب التهافت .

وعندما نشأت المدرسة التجريبية الحديثة (Empiricism) وجدت ان لديها تراثا متراكما في نقد العقل خلفته لها طائفة المفكرين الدينيين الذين شكوا بالعقل على اساس الايمان ، فتوسلت به لأغراض منافية للنزعة العقلية والدينية معا ، اذ هدمت العقل بانكارها لمبادئه الضرورية وللنظر العقلي المجرد ، فانهارت بذلك البراهين المنطقية على وجود الله . كما انها بانكارها لجوهرية الاشياء نفت خلود الروح وقوضت اركان الكون المادى . واذا كان نقد العقل لدى المفكرين الدينيين لم ينته الى تقويض عالمهم فلأن هناك الها يحضنه بعناية ويمسكه بارادته عن الانهيار والتداعي . ولكن ماذا يبقى من عالم الغزالي ، المعلق بارادة الله وحدها ، غير انقاض مبعثرة ، وغير شتيت من اشياء لا قيمة لها ولا مبدأ ولا معنى متى انتفى وجود تلك الارادة ؟ ماذا يبقى عندئذ من عالم الغز الى غيرعالم " هيوم " (Hume) المبعثر المشتت ؟

الفصل الثالث

ابن رشد

سلطة العقل

دعوى العقليين الوثوقيين

يعتبر العقليون الوثوقيون (dogmatic rationalists) الذين لا يعترفون بسلطة غير سلطة العقل ، ولا بصلاح معرفة غير معرفته ، أن لثقتهم به شواهد من واقع الفكر في تطوره . ذلك انه لا بد لاى مذهب ، مهما بعد عن العقل ومبادئه في الاصل والمصدر ، ومهما بالغ في انكاره عليه حق الاكتشاف للحقائق وتوليدها ، لا بد له في اثبات دعواه من التوسل بادلة العقل التي لا يصلح سواها في مجال الاقناع والاقتناع . ولا بد له ، رغم الصراع العدائي بينهما ، من الظهور بصورة معقولة مستكملة لشروط النظر والمنطق . واذا لم يكن العقل المكتشف والمولد للرؤية الاولى التي تنبثق عنها المذاهب والمعتقدات ، فهو على الاقل الوسيلة الوحيدة لاثبات احقيتها وصلاحها . فالمذهب السني - مثلا - في الفكر الاسلامي لم يتغلب بقوة الايمان وحدها على الاعتزال وعلى الفلسفة ، وانما تغلب عليهما عندما غدا العقل والمنطق عدته في الصراع ضد العقل والمنطق .

غير ان الوثوقيين يذهبون الى ابعد من ذلك فيدعون ان اصلح المذاهب ما كان من اكتشاف العقل وتوليده . ذلك ان دفاع العقل اصح وايسر ما يكون عن المذاهب العقلية ، لانه دفاع العقل عن نفسه ، واضعف واعسر ما يكون عن عقائد لا تنسجم كليا مع مبادئه ونظرته ، ولا مع مراميه واغراضه ، ومنها عقيدة الدين المتحدرة من مصدر فوق العقل ، والمحددة لغايات الحياة وما بعدها بمعزل عنه اطلاقا . وان تاريخ الفكر ليظهرنا على ما للعقل من القدرة على نسف الحواجز والسدود ، وتحطيم القيود التي فرضها عليه التقليد والاتباع باسم السلطات الدينية المستندة الى الوحي في مجال الجدل والبرهان ، والى جهل الجماهير وعمايتهم في مجال الارهاب والاضطهاد . وقد قيض للعقل الصافي المجرد ، الذى رفعه اليونان اماما ومنارة في مختلف حقول النشاط الانساني ، أن يبعث ثانية بعد مئات من السنين مر خلالها باقنية مصطبغة بغيبية الوحي وغموض التصوف ، وان ينظر الى حقيقة الوجود بتجرد كلي من الخيال والوهم والاسطورة . لقد بعث ارسطو فيلسوف العقل ثانية ليعيد الى مذهبه العقلي صفاءه الاول ، وليحل العقل الصافي في المرتبة العليا التي كانت له بين ملكات الادراك الانساني .

رحم العقل ابناء الفطرة الساذجة فابقى على ايمانهم الساذج ، واحاطه بسياج يمنعه من جدل المتكلمين الباعث على الحيرة والشك ، المقصر عن مراتب اليقين . وبان له اى اذى يلحقه العقل الكلامي المهجن بالايمان الفطرى من جهة ، وبالعقل الفلسفي من جهة اخرى ، فكانت ثورته عليه كاسحة جارفة ، فتهافت "التهافت" واخذ العقل يشيد عمارته على انقاضه .

ولم يخل تاريخ العقل من نكسات شديدة الوطأة ، كان اشدها انطفاء مصباحه في الحضارة الاسلامية في المغرب ، وقيام الكنيسة ومن ساندها من رجال اللاهوت بحملة تنذر بالهلاك كل من يتجه بعقله الى اثينا وينسى ان اورشليم وحدها مصدر كل معرفة كما هي مصدر كل ايمان . غير ان الكنيسة اضحت فيما بعد واضفى اتباعها الى احتجاج العقل فرخصوا له ان يقوم على خدمة اللاهوت ، وان يقنع من المعرفة بتفهم مبادئ الايمان التي يجب ان تبقى في مرتبة فوق مرتبته . وليس العقل مسوح الرهبان ، وقنع من حياة الفكر بالتأمل الديني ، واجترار الصلوات وتبرير طقوس العبادة . ونسي الذين استعبدوا العقل أنه لن يصبر طويلا على هذه العبودية ، وان ارسطو اليونان لن يرضى عن ارسطو المسيحية الذى مسخ الايمان صورته واقنم القيد قامته . وكانت له ثورة على الكنيسة واتباعها وكانت معارك خاضها احرار الفكر باسم العقل ، باسم ارسطو الجديد ، وكانت لهم هجمات كادت ان تزلزل الكنيسة من اساسها .

العقل في واقعه التاريخي

وهذه الصورة تطالعنا بها تواريخ الفلسفة التي الفها مفكرون ينزعون منزعا عقليا متطرفا . غير ان الناظر في كتب الفلسفة نفسها يجد ان تلك الصورة غير امينة في جميع خطوطها لواقع الفكر ، وانما بالغ مصوروها بصبغها بنزعتهم الخاصة ، فجاءت تعبيرا عن واقع هؤلاء المفكرين اكثر مما هي تعبير عن واقع الفكر في تاريخه الوسيط . فثمة حقيقة تاريخية لا يمكن تجاوزها او انكارها : وهي ان العقل ، بعد ايمان الناس بالوحي ، ان قدر له ان يستقل بتقرير النظريات المجردة ، فهو لم يقدر له بتاتا ان يتنكر لارادة الاعتقاد في الامور العملية . فلا ارسطو الجديد ، ولا اتباعه ، ولا رواد النهضة العلمية الحديثة ، استطاعوا ان يقصوا الوحي والايمان عن القلوب المؤمنة ، وانما جل ما حققوه انهم اقاموا مذاهب فلسفية وعلمية ، بعضها لم يتعرض للايمان ولم يحاول نفيه او تبريره ،

فجاء لهذا جزئيا محدودا لا يفي بجميع حاجات الانسان ورغباته • وبعضها استيعاض عن الايمان الديني ايمانا انسانيا او وجوديا ، فما لبث ان ظهر فقره وزيفه • واما البعض الآخر فقد اقر بالايمان لاغراض اخلاقية عملية ، لكنه فصله عن الفلسفة النظرية وافرد له مجالا خاصا في الحياة العملية • واما الى اية طائفة ينتمي ابن رشد فهذا ما ستقرره الابحاث التالية :

تبرير الاشتغال بالفلسفة :

يستهل ابن رشد رسالته " فصل المقال " بالتأكيد على ان الشرع يحث على الاشتغال بالفلسفة وذلك في رأيه بين في غيرما آية فقد دعا الشرع الى النظر في الموجودات واعتبارها بالفعل ومعرفتها من حيث دلالتها على الموجد • وليست الفلسفة اكثر من ذلك • ويستتبع امر الشرع بالنظر في الموجودات وجوب معرفة القياس البرهاني الذى لا يتم النظر العقلي الا به ، فانه منه بمنزلة الالة من العمل • وليس ما يدعوه ابن رشد بالقياس سوى منطق ارسطو الذى عد بعض المسلمين الاشتغال به بدعة • فقد قالوا من " تمنطق شهرا فقد تزندق دهرا " • وحجته باخذ هذا العلم عن اليونان " انه علم عسير غير ممكن ان يقف واحد من الناس من تلقائه وابتداء على جميع ما يحتاج اليه ••• فبين انه يجب علينا ان نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا [1]" • ولكن المتقدمين الذين ينصح ابن رشد بالاخذ عنهم كانوا وثنيين مشركين يؤلهون الكواكب ويعبدون الاوثان ويقولون بقدم العالم ، ولا بد ان في علم المنطق لواحق من وثنيتهم وكفرهم • فكيف يبرر ابن رشد الاخذ بهذه الآلة التي كانت لزمانه تعتبر غير شرعية ؟ يجيب ابن رشد على ذلك بان " الآلة التي تصح بها التزكية ليس يعتبر في صحة التزكية بها كونها آلة مشارك لنا او غير مشارك في الملة اذا كانت فيها شروط الصحة [2]" • اما وقد اصبح في حوزتنا مقياسا مستكملا لشروط الصحة ، ففي امكاننا الآن ان نشرع في الفحص عن الموجودات في الاشتغال بالفلسفة • غير ان الفلسفة في عرف ابن رشد ، كسائر العلوم ، تراث انساني عام متراكم من عمل العقل عبر التاريخ ، يبدأ به المتأخر من حيث انتهى المتقدم ، فيأخذ بنتائجه ويضيف اليها حاصل جهوده • ولهذا كان

(١) المصدر نفسه ص ٤
(٢) المصدر نفسه ص ٤

اول واجب على المشتغل بالفلسفة الاطلاع على المذاهب التي استنبطها القدماء ، اذ انه ليس في الصنائع العلمية والعملية "صناعة يقدر ان ينشئها واحد بعينه فكيف بصناعة الصنائع وهي الحكمة (١) " . ولا خطر ان تخدعنا مذاهب القدماء عن الحقيقة ولدينا القياس البرهاني ننظر به في " ما اثبتوه في كتبهم فما كان منها موافقا للحق قبلناه ... وما كان منها غير موافق نبهنا عليه وحذرنا منه(٢) " .

وهكذا قد تبين لنا ان الشرع يوجب النظر العقلي وان هذا بدوره يستلزم تبني لمنطق ارسطو ، آلة النظر ومقياس العقل في الاخذ عن القدماء بما تتوفر فيه شرائط الصحة ودلائل الحقيقة ، " فان النظر في كتب القدماء واجب بالشرع اذا كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذى حثنا الشرع عليه (٣) " ونعني به "النظر المؤدى الى معرفته (الله) حق المعرفة ... وانا نعلم على القطع انه لا يؤدى النظر البرهاني الى مخالفة ما ورد به الشرع فان الحق لا يضاد الحق بل يشهد له (٤) "

واما التعارض في الظاهر بين النصوص الدينية والحقائق البرهانية فثمة وسيلة شرعية لمحوه وازالته وهي التأويل ، ومعناه : اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية ، وشرعيته متأتية من استخدام الفقهاء له في التوفيق بين الآيات المتشابهة ، او بين المنقول والمعقول ، ومنشأه الاعتقاد بان للشرع باطنا وظاهرا ، والباطن لا يعلمه الا الراسخون في العلم ، وهم ، في رأى ابن رشد ، الفلاسفة ، اصحاب البرهان ، والتأويل في حقهم واجب ، كما ان الاخذ بالظاهر واجب في حق ما عداهم من المؤمنين . وفيه انصاف لاهل البرهان ولسواهم من الناس الذين لا يبلغون شأوهم في العلم والمعرفة . "فرض الله على الناس التصديق بالشريعة كل من الطريق الذى تقتضيه جبلته وطبيعته " وذلك ان طباع الناس متفاضلة في التصديق فمنهم من يصدق بالبرهان ، ومنهم من يصدق بالاقاويل الجدلية ... ومنهم من يصدق بالاقوال الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالاقاويل البرهانية (٥) "

---

(١) المصدر نفسه ص ٦
(٢) المصدر نفسه ص ٦
(٣) المصدر نفسه ص ٨
(٥) انظر المصدر نفسه الصفحة نفسها ، انظر ايضا ليون جوتيه ، المدخل لدراسة الفلسفة الاسلامية ، ترجمة موسى محمد موسى ص ١٨٦
(٤) المصدر نفسه ص٧

يلاحظ ان ابن رشد في النص السابق يقسم الناس الى برهانيين وجدليين وخطابيين ، وهذا التقسيم مستمد من منطق ارسطو في انواع الادلة . وهي على رأيه برهانية وجدلية وخطابية . ويختص كل نوع منها بفئة يحصل لها بها اليقين والتصديق . ولما كان فرض الشرع تعليم الجميع " وجب ان يكون الشرع يشتمل على جميع انحاء طرق التصديق ... ولما كانت طرق التصديق منها ما هي عامة لاكثر الناس ... وهي الخطابية والجدلية ، والخطابية اعم من الجدلية ، ومنها ما هي خاصة باقل الناس ، وهي البرهانية ، وكان الشرع مقصوده الاول العناية بالاكثر من غير اغفال ثبنيه الخواص كانت اكثر الطرق المصرح بها في الشريعة هي الطرق المشتركة للاكثر في وقوع ... التصديق [1] " فكأن ابن رشد لم يعتبر الاشتغال في الفلسفة وتبني المنطق امرا يطلبه الشرع على سبيل الايجاب الا ليعود فيستخدم ادلة المنطق للتدليل على وجوب التصديق بالشرع على جميع الفئات ، وذلك باقراره تعدد الطرق المؤدية الى التصديق ، وفقا لطبائع الناس وامكانياتهم العقلية ، وللتدليل ايضا على غلط الفرق السابقة والضرر الذى الحقته بالدين ، في حصر كل واحدة منها التصديق بطريقها الخاصة وحدها دون غيرها من الطرق . وفي رأى ابن رشد ان القرآن " اذا تؤمل وجدت فيه الطرق الثلاث ... المشتركة لتعليم اكثر الناس والخاصة [2] "

ويستوى التصديق بهذه الطرق الثلاث ، ويتم بها الغرض من الشريعة ، وهو تحقيق الفضيلة والسعادة للناس اجمعين . ولكنها تتفاضل فيما بينها بالنظر الى الحقيقة المجردة . فالخطابيون ، رجال الطبقة الدنيا ، ينقادون بالتخييل الذى يمثل لهم الحقائق تمثيلا حسيا . وقد تلطف الله بهم بان ضرب لهم عن تلك الحقائق امثالا ، ودعاهم الى التصديق بتلك الامثال . والظاهر هو تلك الامثال المضروبة لتلك الحقائق ، او بالاحرى هو تلك الحقائق المجردة وقد اتخذت شكلا يقربها من افهام العامة . فالتمثيل الحسي لاحوال الحشر والمعاد والجنة والنار يكون اكثر تحريكا لعاطفة هؤلاء ، وهو لهذا اكثر حملا لهم على الفضيلة . فنحن لا نستطيع ان نحسن اخلاق العامة بالعلم النظرى وتصوره تلك الاحوال تصورا روحيا ، وانما يكون ذلك بترغيبهم بسعادة حسية وترهيبهم من

---

(١) المصدر نفسه ص ١٩

(٢) المصدر نفسه ص ٢٤

شقاوة جسدية . اما هل ما يعلمه العامة هو الحقيقة بذاتها ام لا ، فامر يهمله ابن رشد ، ويحصر همه في تحقيق الفضيلة والسعادة اللتين لا يمكن ان تكون حياة انسانية بدونهما . وفي عرفه انهما ، لما لهما من القيمة المطلقة ، يكفيان لتبرير ايمان العامة .

واما الجدليون فليس يكفي في حقهم الموعظة المثيرة للخيال بالصور الحسية . ولا يمكن ان يؤمنوا بمعتقدات الدين الا بأدلة تبرر لهم ذلك الايمان وتنفي التعارض بينه وبين معارفهم العقلية . ويكفي في تلك الادلة الترجيح الذى يغلب معتقدا على آخر ، دون ان يبلغ اليقين البرهاني . فايمان هؤلاء لا يرتفع الى مرتبة المعرفة لانهم يجحدون الضروريات العقلية ولا يختلف عن ايمان العامة الا بالصورة التبريرية المعقولة التي تسبغها عليه الادلة الجدلية . غير ان لابن رشد حكما آخر في حق الجدليين سنعرض له فيما بعد .

واما البرهانيون فهم اصحاب التأويل اليقيني ، وهم اهل الفطر الفائقة ، وهم افضل اصناف الناس الذين يعرفون افضل الموجودات على كنهها وحقيقتها التي لا تنكشف للعامة ، ولا للجدليين ، والذي يجب على البرهانيين الا يكشفوها لهم بتاتا . اذ انهم بذلك يهدمون المثل الحسي في عقول العامة ، والمعنى المرجح في عقول الجدليين ، فيفقدون الايمان بالفضيلة التي تنتظم حياتهم ، دون ان يكون بامكانهم الوصول اليها بالمعرفة والعلم اليقيني . لهذا كان كل بوح بالحقائق البرهانية لمن لا يطيقونها كفرا من صاحبه !

واما فرض البرهانيين الذى اوجبه عليهم الشرع فهو النظر العقلي في الموجودات ، وهو اشرف عبادة تقدم لله تعالى لان ذلك بمثابة معرفته : " هذا اشرف الاعمال التي يرضى الله عنها ، واقبح الاعمال عمل من يكفر ويخطيء الذين يقدمون لله هذه العبادة التي هي خير العبادات والتقرب منه بهذه الديانة التي هي خير الديانات (١) " فليست الفلسفة اذا علما نظريا ولا علما عمليا وحسب ، وانما هي الى ذلك معرفة بالله وعبادة له ، وهي في جميع ذلك لا تتبح ولا تستند الى ظاهر شرع بل تؤول ما تعارض منه مع الحقيقية العقلية ، وبهذا يكون الشرع تابعا للفلسفة وخاضعا لاحكامها . ولئن كان النظر العقلي العبادة التي تصح في حق اهل البرهان فان الدين يستقل بتوجيه العامة وقيادتهم الى الفضيلة والسعادة بوسائله العملية الناجعة .

---

(١) فرح انطون ، ابن رشد وفلسفته ص ٤٥

اما ان التوفيق بين الدين والفلسفة بفصلهما على هذه الصورة ، بجرد الدين من صفة كان يعتبرها علماء السنة لازمة له ، وهي صفة العلم بحقيقة الوجود وطبيعة الاشياء وقوانينها ، كما يقصر الفلسفة على حياة المفكرين الخاصة ويمنعها من ان تكون قوة فاعلة في الحياة الاجتماعية العامة ، فامر يقرره ابن رشد بمسؤولية المفكر الواعي ، ففي اعتقاده ان هذا الفصل بين نطاق الدين ونطاق الفلسفة يمنع اصطدامهما ويعيد الى كل منهما صفاء طبيعته الاولى . فلا الدين يبقى مشوبا بالبدع التي ادخلها فيه التأويل واذاعة التأويل بين العامة ، ولا الفلسفة تبقى مقيدة بمعتقدات الدين مشوبة بها ، وانما تعود الى ما كانت عليه عند اليونان نشاطا عقليا محضا مجردا من المنفعة والمصلحة . وهذه النتيجة التي انتهينا اليها تنفي عن مذهب ابن رشد تهمة نسبت اليه زورا ، وهي الاعتقاد بحقيقتين ، حقيقة فلسفية ، وحقيقة ايمانية ، والتي كان من جرائها ان عرف في تاريخ الفكر بفيلسوف الحقيقتين . وفي هذا ما فيه من الازراء بقيمة ابن رشد الفكرية والحط من قدره ، اذ ان الفكر الذى يقبل المتناقضات فكر ضعيف متهافت عاجز عن التوفيق بينها ، وعن بلوغ الحقيقة الواحدة المطلقة ، ونحن نعلم الان ان ابن رشد قد حضر على بلوغ الحقيقة بطريقة البرهان ، واما ما عداها من الطرق فلا يبلغ اليها اطلاقا ، وانما جل ما يبلغ اليه التصديق برموز قد تمثل الحقيقة .

الادلة الشرعية

كان بامكان ابن رشد بعد أن وفق بين الدين والفلسفة ، بالفصل بينهما ، وبعد ان دلل على أن الاشتغال بها واجب شرعي ، وبعد ان اطلقها كلية السيادة في النطاق المحدد لها ، كان بامكانه ان يهمل امور الدين وان ينصب بكليته على الفلسفة . غير أن ثمة قضية اخرى كان لا بد من حلها ليستتب الامر للدين والفلسفة ، وهي قضية علم الكلام الذي تبين لابن رشد ان رجاله لا يلزمون حدودهم الطبيعية ، ولا يستخدمون الجدل للتصديق بالوحي وحسب ، وانما يدعون ما لسواهم فيزيفون بادعائهم براهين الفلاسفة ويشوشون على العامة ايمانهم بالعقيدة . فكان من واجبه ان يظهر لهؤلاء بعد ادلتهم عن ادلة الشريعة التي يدعون حمايتها ، وعن ادلة الفلسفة التي جحدوا مبادئها الضرورية ، واحلوا علمهم التخميني ، تعسفا ، بمرتبة فوق مرتبة علمها اليقيني . ولابن رشد في هذه القضية رسالة " الكشف عن مناهج الادلة " . ويظهر فيها اهتمامه لصيانة الدين من البدع ،

ووحدة الجماعة من التمزق والتفرقة ، كما تظهر فيها اصالة ابن رشد واستقلاله الفكرى عن سابقيه من فلاسفة الاسلام ، اذ انه اختط في استخراج الادلة الشرعية طريقا لم يسبقه اليها احد من علماء الدين .

واول ما يلاحظ في مقدمة هذه الرسالة أن ابن رشد يميز بين الشريعة وبين معتقدات الفرق التي تدعى كل واحدة منها انّ عقيدتها هي الشريعة الاولى ، ثم يبدّع تلك المعتقدات ويزيّفها : " فكل هذه الطوائف قد اعتقدت في الله اعتقادات مختلفة ، وصرفت كثيرا من الفاظ الشرع عن ظاهرها الى تأويلات انزلوها على تلك الاعتقادات ، وزعموا انها الشريعة الاولى التي قصد بالحمل عليها جميع الناس، وان من زاغ عنها فهو اما كافر واما مبتدع . واذا تؤملت جميعها وتؤمل مقصد الشرع ظهر ان جلها اقاويل محدثة وتأويلات مبتدعة (١) "

وغرض ابن رشد ان يتحرى مقصد الشرع وما يجرى فيه مجرى العقائد الواجبة التي لا يتم الايمان الا بها ، دون ان يدخل في تلك العقائد شيئا من التأويل الذى ليس بصحيح .. ولما كان وجود الله اول ما يجب ان يعرفه المؤمن ، فهو يبدأ بالبرهان على وجوده فيستعرض اولا ادلة الفرق من حشويه واشعريه ومعتزلة فيرفضها جميعا ثم يأخذ بعرض الدليل الشرعي وفقا لنظرته الخاصة .

تقول الحشوية " ان معرفة الله تأتي من السمع لا العقل ، ويرى ابن رشد ان هذه الفرقة مقصرة عن مقصود الشرع، لانّ القرآن دعا الناس الى التصديق بوجود الله بالادلة العقلية . وحكمه على هذه الفرقة انها تبلغ بها قدامة العقل الى ان لا تفهم شيئا من الادلة الشرعية وان تمسكها بالظاهر قد اضلها (٢)".

اما الاشعرية فيصدقون بوجود الله بالعقل لكنهم سلكوا في ذلك طرقا ليست الطرق الشرعية . ولهم على وجود الله دليل حدوث العالم ، ودليل جوازه . ويرى ابن رشد ان طريقتهم في كلا الدليلين "قد جمعت بين هذين الوصفين معا ، يعنى: ان الجمهور ليس في طباعهم قبولها ولا هي مع هذا برهانية ، فليست تصح لا للعلماء

---

(١) الكشف عن مناهج الادلة ص ٣١
(٢) المصدر نفسه ص ٣٢

ولا للجمهور [1]". اضف الى ذلك ان القول بالحدوث والجواز امر لم يرد به الشرع فهو لهذا قول مبتدع محدث .

واما المعتزلة فيقول ابن رشد انه لم يصل الى الاندلس من كتبهم شيء لكنه يعتقد ان طرقهم من جنس طرق الاشعرية . اما الصوفية فطرقهم في النظر ليست طرقا نظرية ، اى مركبة من مقدمات واقيسة ، وانما يزعمون ان المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقى في النفس . ويقول في الرد عليهم : " ان هذه الطريقة ، وان سلمنا بوجودها ، فانها ليست عامة للناس بما هم ناس ولو كانت عامة لبطلت طريقة النظر ولما كان القرآن كله حثا على النظر والاعتبار [2] " .

ينتهي ابن رشد من عرض اراء الفرق ونقدها ، وتبيانها ان هذه الطرق كلها ليست واحدة منها الطريقة الشرعية التي دعا الشرع بها جميع الناس . فيسأل ما الطريقة الشرعية ؟ ويجيب عن ذلك ان للشرع على وجود الله دليلين : دليل العناية ودليل الاختراع .

ويبنى الدليل الاول " على اصلين : احدهما ، ان جميع الموجودات التي ههنا موافقة لوجود الانسان ، والاصل الثاني ان هذه الموافقة هي بالضرورة من قبل فاعل قاصد مريد للاشياء ، اذ ليس يمكن ان تكون هذه الموافقة بالاتفاق .

واما الدليل الثاني فيدخل فيه وجود الحيوان والنبات والسموات ، ويبنى على اصلين موجودين بالقوة في جميع فطر الناس ، احدهما ان هذه الموجودات مخترعة ، وهذا معروف بنفسه في الحيوان والنبات ، والاصل الثاني هو ان كل مخترع فله مخترع فيصح من هذين الاصلين ان للوجود مخترعا .

ويشهد لهذين الدليلين ايات الشرع كما يشهد لهما النظر العقلي . فمن تتبع معنى الحكمة في وجود موجود كان وقوفه على دليل العناية اتم كما انه واجب على من اراد ان يعرف الله أن يعرف جواهر الاشياء ليقف على الاختراع الحقيقي لجميع الموجودات .

ومعرفة الله بهذين الدليلين هي للعامة وللعلماء على السواء ، وانما الاختلاف بين المعرفتين ففي التفصيل فقط . فالعامة يقتصرون من ذلك على ما يدرك بالحس ،

---

(١) المصدر السابق ص ٣٤
(٢) المصدر السابق ص ٤٥

واما الخاصة فيضيفون الى ما يدرك بالحس ، ما يدرك بالبرهان (١)» .

بعد عرضنا الموجز لهذين الدليلين تمثيلا على الطريقة التي اتبعها ابن رشد في استخراج الادلة من النصوص الشرعية ، يجدر بنا أن نسأل عن مدى ثقة ابن رشد في هذه الادلة من جهة تصديق العلماء لها ، وعن مدى اتفاق تلك الادلة مع مذهب ابن رشد العقلي المجرد .

اما ان ادلة الشرع تصح في حق العلماء وانها ادلتهم في البرهان على الحقيقة ، فامر من الصعب التسليم به ، اذ نحن نعلم انه من مجمل ادلة العلماء البرهانية تتألف الفلسفة بوجه عام ، وعلى الاخص فلسفة ابن رشد التي تتعارض مع ادلة الشرع تعارضا قويا لا يمكن ان يزيله تأويل او اجتهاد . فليس في فلسفة ابن رشد مجال للعناية الالهية في وجه من الوجوه ، وليس الله مخترعا لشيء من الاشياء ، وانما هو محرك يسهل بالحركة خروج الاشياء من القوة الى الفعل . ويكاد يكون التعارض اشد واقوى بين مبادىء المذهب الرشدي وباقي معتقدات الدين مثل المعاد والعقاب والثواب والحسن والقبح الخ .

اذن ، ماذا يقصد ابن رشد من هذا القول بأن ادلة الشرع تصح في حق العامة والعلماء على السواء ؟ اول ما يجب ان نقرره هنا ان ابن رشد لم يقصد اطلاقا في هذا الكلام الجمع بين الدين والفلسفة ، كما يبدو من ظاهر كلامه ، والدليل تشديده السابق على الفصل بينهما . وغاية ما في الامر انه كان في موقف دفاع عن الفلسفة ورد تهمة الكفر عنها ، كما كان في موقف اتهام للمتكلمين الذين كفروا الفلاسفة وازروا بايمان العامة ، فجاء بكلامه هذا يبرىء ساحة الفلسفة ويثبت ايمان العامة بطرقهم البسيطة في التصديق ، وذلك بقوله لهم ان طرقهم هي طرق العلماء نفسها . وجميع الاحكام الواردة في « الكشف عن مناهج الادلة » تؤيد هذا الرأى الذى ذهبنا اليه في تفسير موقف ابن رشد وتؤكده ، فان حكم ابن رشد في المسائل الدينية التي كانت مثارا للتأويل والجدل يكاد يكون حكما واحدا في جميع تلك المسائل على اختلافها وتعددها . وحكمه يشتمل دائما على النقاط الرئيسية التالية :

---

(١) المصدر نفسه ص ٤٥ — ٤٨

٠١ " ان التأويلات التي زعم القائلون بها انها من المقصود من الشرع اذا تؤملت وجدت ليس يقوم عليها برهان ولا تفعل فعل الظاهر في قبول العامة لها ، لانه يقنعهم بامور فطرت عليها نفوسهم ولها مثال في الشاهد .

٠٢ ان قبول العامة لادلة الشرع يعود الى سببين : احدهما انها يقينية والثاني بسيطة غير مركبة ، يعني قليلة المقدمات فتكون نتائجها قريبة من المقدمات المعروفة فيسهل ادراكها .

٠٣ ان المتكلمين صنف من الناس عرضت لهم شكوك في الدين فلم يقدروا على حلها ، فهم مرضى الشك والحيرة ، وهم اهل الجدل الذين يوجد في حقهم التشابه في الشرع . وهم الذين ذمهم الله في كتابه وطريقتهم ليست طريق الادلة التي سلكها الشرع بالناس، فهي طريق مقاصة مركبة المقاييس تبنى على اصول متفننة ، ومع ذلك فهي طريقة غير برهانية وهي اصل الابتداع والتفرقة .

٠٤ اما عند الجمهور والعلماء فليس في الشرع تشابه . وطريقة العلماء يقينية تنتهي الى الحقيقة ، فلا يعرض لهم شك او حيرة ولا تتشعب معتقداتهم . وهم لذلك لا يأتون ببدعة في الدين ، وهم لا يصرحون بعقيدتهم لمن لا يطيقونها من العامة والمتكلمين . ويعتبرون التصريح لها كفرا بحق المصرح لانه يقود المصرح له الى الكفر [1] ".

---

(١) المصدر نفسه ص ٠ ٣٢ - ٩٢ تلخيص

رد الثقة الى الفعل ومبادئه

بقي على ابن رشد بعد هذا ان يعيد الثقة الى مبادئ العقل الاولية التي شك في ضرورتها الغزالي ، ولم يبق منها الا على قانون عدم التناقض. اذ انه بدون الاعتقاد بضرورة تلك المبادئ لا يمكن ان يقوم علم على الاطلاق ، ولا ان يعود اليقين الى علم الفلاسفة الالهي ، بعد ان اعتبره الغزالي علما تخمينيا لا تفي براهينه بشروط المنطق .

ويلاحظ ابن رشد ان التشوش الذى وقع فيه المتكلمون ، ومنهم الغزالي ، كما وقع فيه بعض فلاسفة الاسلام ، يعود في معظم الحالات الى قياس الغائب على الشاهد ، والخلط بينهما الامر الذى ادى بهم الى اخطاء ومحالات واشكالات سيئة . وبالتمييز بينهما استطاع ابن رشد ان يميز بين ما هوضرورى في حق الواحد وغير ضرورى في حق الاخر ، وبين ما هو ضرورى في حق الاثنين معا .

يقول الغزالي " انه ليس يعرف استحالة صدور اثنين من واحد ، كما يعرف استحالة كون الشخص في مكانين " . وهو في هذا القول يعترض على اعتقاد الفلاسفة بانه لا يصدر من الواحد البسيط الا واحد .

فيرد ابن رشد على اعتراض الغزالي بقوله "فانه وان لم تكن هاتان المقدمتان في مرتبة واحدة من التصديق فليس يخرج كون المقدمة القائلة أن الواحد البسيط لا يصدر عنه الا واحد بسيط ، من ان تكون يقينية في الشاهد (١)".

ثم يحاول ان يفسر على اساس نفسي تفاضل المقدمتين في التصديق ، فيعزو السبب الى اشتراك العقل والخيال في تصديق المقدمة القائلة : "لا يوجد الشخص الواحد في مكانين " وتفرد العقل دون الخيال في تصديق المقدمة الاخرى فيقول :

---

(١) تهافت التهافت ص ٢٥٦

"والمقدمات اليقينية تتفاضل على ما تبين في كتاب البرهان ،والسبب ان المقدمات اليقينية اذا ساعدها الخيال قوى التصديق فيها ،واذا لم يساعدها الخيال ضعف، والخيال غير معتبر الا عند الجمهور،ولذلك من ارتاض بالمعقولات واطرح التخيلات فالمقدمتان في مرتبة واحدة عنده من التصديق (١).

واذا فقد اخطأ الغزالي عندما نفى الضرورة عن هذه المقدمة في حالي الغائب والشاهد ويكون الفلاسفة قد اخطأوا عندما اطلقوها في حق الاثنين معا : "اما الفلاسفة من اهل الاسلام كابي نصر وابن سينا فلما سلموا لخصومهم ان الفاعل في الغائب كالفاعل في الشاهد وان الفاعل الواحد لا يكون منه الا مفعول واحد وكان الاول عند الجميع واحدا بسيطا عسر عليهم كيفية وجود الكثرة عنه (٢)." غير ان ابن رشد وقد جعلها ضرورية في حق الشاهد فقط واخرج الغائب من حكمها استطاع بذلك ان يحل الاشكالات والمحالات التي تلزم الفلاسفة من قولهم بصدور الكثرة عن واحد بسيط لا يصدر عنه بالضرورة الا واحد .

ففي رايه : "ان الفاعل الاول الذى في الغائب فاعل مطلق ،والذى في الشاهد فاعل مقيد والفاعل المطلق ليس يصدر عنه الا فعل مطلق والفعل المطلق لا يختص بمفعول دون مفعول (٣)." ولعدم التقييد والتحديد في فعل الغائب يسهل رد الكثرة الى الواحد المطلق : " ولو اجاب ابن سينا وسائر الفلاسفة ان المعلول الاول فيه كثرة ولا بد ان كل كثرة ان يكون فيها واحد فوحدانيته اقتضت ان ترجع الكثرة الى الواحد وان تلك الوحدانية التي صارت بها الكثرة واحدا ، هي معنى بسيط صدر من واحد بسيط مفرد لاستراحوا من هذه اللوازم ... وخرجوا من هذه الشناعات(٤)

واما المبدأ العقلي الثاني الذى رد اليه ابن رشد حكم الضرورة في الغائب والشاهد معا والذى افاد منه نقض اعتراضات الغزالي وتصحيح مذهب المشرقيين

---

(١) المصدر نفسه ص. ٢٥٦ - ٢٥٧

(٢) المصدر نفسه ص. ١٧٨

(٣) المصدر نفسه ص. ١٨٠

(٤) المصدر نفسه ص. ٢٤٩

في صدور العالم ورد الكثرة الى الواحد وفي القدم والحدوث،فهو ان الشيء لا يتولد الا عن مثله وانه" من الظاهر في جميع المتكونات ان الفاعل يلزم منه مفعول ضرورة وان يكون غير المفعول بالعدد ،وان يكون هو والمفعول واحدا بالماهية والحد (١)." وهذا المبدأ يفسر تعدد العقول المفارقة الصادرة عن المبدأ الاول ، والمشتركة معه بالماهية والحد والنوعية . يقول ابن رشد : " فهذه المبادئ التي ليست في هيولي انما يغاير فيها الفاعل المفعول والعلة المعلول بالتفاضل في الشرف في النوع الواحد لا باختلاف النوعية (٢)." اذا فالعقول المفارقة متغايرة بالمرتبة فقط ،واحدة في النوع وهي كلما ابتعدت عن المبدأ الاول التى صدرت عنه انحطت مرتبتها ،ولكنها ،لمفارقتها للمادة ،يبقى حتى ادناها مرتبة عقلا فعالا يعقل ذاته ويعقل الموجودات ،ويساعد العقول الانسانية على التعقل كما يسهّل بالحركة انتقال الاشياء من حيز القوة الى حيّز الوجود . وهنا تنتهى الوحدة النوعية وتصبح المغايرة بين الموجودات المفارقة والموجودات الطبيعية مغايرة في النوع والمرتبة ، فالاولى بسيطة في الذات والجوهر وفاعلة ولكن فعلها يصبح هنا مقيدا ومشروطا بالمادة التي هي موضوع له واما الثانية فمركبة من صورة ومادة ومنفعلة .

واستنادا الى المبدأ نفسه وما يتبعه من ان لا وجود من عدم ولا عدم بعد وجود يقرر ابن رشد قدم المادة ،كافتراض لا بد منه لتفسير ظاهرة الكون والفساد في الطبيعة ،وينفي قول المتكلمين بالخلق من عدم ،وفي الوقت نفسه يصحح مذهب ابن سينا القائل بثنائية الصورة والمادة وثنائية الماهية والوجود . يرفض ابن رشد قول ابن سينا الذى يجعل قوة الايجاد محصورة في الفاعل وحده ،ويجعل الصورة والوجود امرين طارئين على المادة والماهية ،حادثين موهوبين لهما بفعل فاعل ، ويعتبره نتيجة لتعلقه بخيالات المتكلمين وضلالاتهم ،وان فيه اثرا بوجه ما من قولهم بالخلق من عدم . واما المذهب الحق فهو ان العمدة في الايجاد انما هي على الفاعل وعلى الطاقة الكامنة في المادة التي تحتوى بالقوة على الصورة والماهية والوجود . ولعل غرض ابن رشد من تصحيح مذهب ابن سينا واقصاء كل سبب

---

(١) تلخيص ما بعد الطبيعة ص. ٢٤ الطبعة الاولى

(٢) المصدر السابق ص. ٧٤

غيبي ، ومنعه من التدخل مباشرة في عالم الطبيعة ، بتاء علم الطبيعي يعتمد على قانون السببية الطبيعية وحده في تفسير عالم الطبيعة وما فيه من ظواهر الكون والفساد . وقول ابن سينا ان الله يهب الصور والوجود للممكنات بذاتها قول يكاد يرفع الاسباب الطبيعية ويقضي على العلم ويعيدنا الى ما يقرب من موقف الغزالي في هذه المسألة .

غير ان ابن رشد لا يغفل عما قد يجره القول بان للموجودات الطبيعية حقائق وصورا ذاتية واسبابا طبيعية من اضعاف بل الغاء للصلة بين الواحد والكثرة .

ولذا تراه يحاول جاهدا الا يدع التأكيد على حقيقة الاشياء المتكثرة يفقدها وحدتها ولا التأكيد على الوحدة يغلبها على الكثرة فتبتلعها . واليك قوله : " وهذه الوحدة تتنوع على الموجدات بحسب طبائعها ، ويحصل عن تلك الوحدة المعطاة في موجود ، وجود ذلك الموجود وترقي كلها الى الوحدة الاولى (١) ." ثم يعود في تأكيد الوحدة الى التميز بين الغائب الذى هو طبيعة بسيطة ، والشاهد وهو المحسوس الذى رغم وحدته الظاهرة يقبل التكثر والتعدد ، فيقول : " وليس يلزم من سريان القوة الواحدة في اشياء كثيرة ان يكون في تلك القوة كثرة ..... فان هذا يظن به انه لازم اذا شبه الفاعل الذى في غير هيولي بالفاعل الذى في هيولي (٢) ." وترتبط الكثرة بالواحد برباطين وثيقين احدهما معقولية الصور في الاشياء المتكثرة التي تسري من الواحد الازلي الثابت الى الكثرة المحدثة المتغيرة : " والحركة الدورية السماوية ... قديمة بالنوع حادثة بالاجزاء فمن جهة ما هي قديمة صدرت عن قديم ، ومن جهة اجزائها الحادثة تصدر عنها حوادث لا نهاية لها (٣) ." وهكذا يتعرض ابن رشد لجميع مسائل الميتفيزياء الاساسية مثل مسألة الوحدة والكثرة وما تستتبعه من مسائل التغير والثبات والقدم والحدوث ، فيعالجها معالجة منطقية دقيقة تستند الى اعتقاده ان في الكون نظاما دقيقا ثابتا اساسه " طبيعة العقل

---

(١) تهافت التهافت ص. ١٨١

(٢) المصدر نفسه ص. ٢٣٠

(٣) المصدر السابق ص. ٤٦٧

المستولية على الكل [١]... والذى افاد الموجودات الترتيب والنظام الموجود في افعالها [٢].

ويستند ابن رشد ايضا الى هذا التصور لنظام الكون في معالجة السببية الطبيعية، وفي الرد على انكار الغزالي لها كما يستند في ذلك الى المبدأ العقلي الضرورى الذى اوردناه سابقا وهو ان الشيء لا يتولد الا من مثله. وأول ما يقرره ابن رشد في هذا الصدد انه لولا نظام الكون الصادر عن العقل لما كان عقل ولا علم انسانيان، وذلك لأن العقل الانساني انما هوما يدركه من صور الموجودات ونظامها [٣].

وهذا النظام يفترض تلازم الاسباب والمسببات وارتباط الاشياء بعضها ببعض.

ولهذا يقول ابن رشد بان للاشياء اسبابا ذاتية فاعلة ومسببات منفعلة تقتضيها افعال تلك الاشياء الصادرة عن صفات وخصائص ثابتة لها، لولاها لما تمايزت الاشياء، ولما كان لها طبائع خاصة وماهيات خاصة تعرف بها واليها تعود اسماؤها وحدودها ولكانت الاشياء جميعها، وقد انعدمت خصائصها وصفاتها، شيئا واحدا، وحتى ذلك الشيء الواحد ترتفع عنه صفة الوجود بارتفاع خصائصه وصفاته فيلزم عن ذلك العدم [٤].

والواقع ان اطلاق الاسماء والتعاريف على الاشياء يرجع الى وجود طبائع ثابتة لها متمايزة بعضها عن بعض، وكذلك القضايا والمقدمات والبراهين تعود الى اضافات ضرورية وتلازم ضرورى بين الاسباب والمسببات: " فصناعة المنطق تضع وضعا ان ههنا اسبابا ومسببات وان المعرفة بتلك الاسباب والمسببات لا تكون على التمام الا بمعرفة اسبابها فرفع هذه الاسباب مبطل للعلم .. والعقل [٥]

ومن عرف اعتماد ارسطو الكلي على ناموس السببية في بناء مذهبه وعرف تبني

---

(١) المصدر السابق ص ٤٥١

(٢) المصدر السابق ص ٤٣٥

(٣) المصدر السابق ص ٢١٥

(٤) المصدر السابق ص ٥٢٠

(٥) المصدر السابق ص ٥٢١

ابن رشد لمعظم معطيات ذلك المذهب ومبادئه ، ومنها مبدأ السببية ، ادرك ان ابطال ذلك الناموس يبطل مذهب ارسطو ويبطل كل علم بالطبيعة وما وراءها . فالموجودات الطبيعية لها اربعة اسباب ، فاعل ، ومادة ، وصورة ، وغاية . وهي ضرورية في وجود المسببات والعلم في كيفية وجودها [١] . كذلك العلم بالحقيقة اللا محسوسة المطلقة لا يكون الا بعلم آثارها في الطبيعة وافتراضها علة أولى للعلل الثانوية وللمعلولات الجزئية المحدثة . واذا كان العلم واقعا بديهيا لا يمكن انكاره فان كل ما يستلزمه العلم من مبادئ يجب ان يكون بالبداهة ضروريا لا ينقض ولا يعطل . وناموس السببية هو مبدأ المبادئ ويستند في حقيقته الى وجود طبائع وماهيات ثابتة للاشياء ، فاعلة ومنفعلة . ولهذا يعتبر ابن رشد في رده على الغزالي انه ما دام للنار طبيعة خاصة يصدر عنها فعل خاص فليس ما يوجب ان نسلبها صفة الاحراق حتى ولو دنت من جسم حساس ولم تحرقه ، اذ لا يبعد ان يكون ثمة سبب آخر يمنعها من التأثير في ذلك الجسم .

وفي اعتقاده ايضا ان المسببات التي تنتج دون معرفتنا باسبابها الذاتية الطبيعية لا يلزم منها بالضرورة ان تكون تلك الاسباب غيبية اذ قد تكون ذاتية طبيعية ولكن عقل الانسان يجهلها [٢] .

ويلاحظ هنا انه بينما كان الغزالي يفيد من جهل العقل لبعض الأمور الطبيعية فيحكم بعجزه المطلق عن ادراكها ويحكم بان لها اسبابا غيبية ، نجد ان ابن رشد يقف موقف العالم الحديث الذى لا يلجأ الى الغيب في تفسير تلك الامور وانما يعتقد ان امام العقل مجالا لمعرفتها باسبابها الطبيعية .

وينكر ابن رشد فيما ينكر ان يكون التلازم بين السبب والمسبب عادة رسخها في اذهاننا التكرار وليست حكم العقل الذى يقتضيه طبعه . فهو يسأل : ماذا يقصد الاشعرية بالعادة ؟ أهي عادة الله ؟ وذلك محال لان العادة ملكة يكتسبها الفاعل بتكرار الفعل على الاكثر وليس الله كذلك ، ام انها عادة الموجودات وذلك محال ايضا لانها لا تكون الا لذي نفس وان كانت في غير ذى نفس فهي في الحقيقة طبيعية ، وهذا يقتضي

---

(١) المصدر السابق ص ٥٢١ - ٥٢٢

(٢) المصدر السابق ص ٥٢٠ .

ان تكون ضرورية حتما ،ام أنها عادة العقل الذى يقتضيه طبعه في الحكم على الموجودات والذى لاجله سمي العقل عقلا ؟ والفلاسفة لا ينكرون مثل هذه العادة،أما الذى ينكرونه فهو ان يكون معنى العادة فعلا وضعيا مثل ما نقول : جرت عادة فلان ان يفعل كذا وكذا يريد ان يفعله في الاكثر وان كان هذا المقصود كانت الموجودات وضعية ولم يكن هنالك حكمة اصلا تنسب الى الله انه حكيم (١).

ومرجع هذا الحكم الى اعتقاد ابن رشد ان الحكمة من الوجود لا تكون الا في نظام ثابت يسير على ما يقتضيه العقل والمنطق . أما ان تكون الاشياء المتقابلة ـ كما يقول الغزالي ـ متساوية في امكان الوجود وانما يتخصص أحد المتقابلين بارادة الله التي ليس لها ضابط تجري عليه وهو بهذه الصفة متسلط على الموجودات مثل الملك الجائر الذى لا يعرف عنه قانون يرجع اليه ولا عادة فان افعال هذا الملك يلزم ان تكون مجهولة بالطبع واذا وجد عنه فعل كان استمرار وجوده في كل آن مجهولا بالطبع (٢). وغاية ما في الأمر ان ارجاع المسببات الى ارادة الله الحرة الخفية المقاصد التي لا يقيدها قانون ولا نظام يوقع الانسان في جهل وعماية اذ لا يعود في استطاعته ان يحكم على الاشياء احكاما قاطعة ، وانما تصبح تلك الاحكام باطلة ،لان الاشياء التي يحكم عليها ممكنة ومقابلها لا يقل عنها امكانا .

غير ان الاشياء المحسوسة ولو أنها تفعل بعضها ببعض وتتصل اتصالا ضروريا فهي ليست مكتفية بذاتها في هذا الفعل ، وانما تحتاج لفاعل من خارج ،فعله شرط في فعلها بل في وجودها . وأما ما طبيعة هذا الفاعل فابن رشد يخبرنا أنه عقل محض برئ من المادة (٣). وهو الذى افاد هذه القوى الطبيعية ان يجرى فعلها على نحو فعل العقل وهو الذى افاد الموجودات الترتيب والنظام الموجود في افعالها .

ولكن ما حكم المعجزات في هذا النظام العقلي الضرورى وما تفسير ابن رشد لها ؟ يعود ابن رشد في حكمه على المعجزات الى مبدأ الفصل بين الشريعة والفلسفة ، فينفى ان احدا من القدماء قد تكلم عنها بنفي او اثبات ،ويعتبرها من

---

(١) المصدر السابق ص٥٢٣ ـ ٥٢٤

(٢) المصدر السابق ص ٥٣٠ ـ ٥٣١

(٣) المصدر السابق ص٥٢٤

مبادئ الشرع التي بها يكون الانسان فاضلا ولا سبيل الى حصول العلم بها الا بعد حصول الفضيلة ،فوجب الا يتعرض لمبادئ الافعال التي توجب الفضيلة قبل حصولها [١]. واما ما نسبة الغزالي من الاعتراض على معجزة ابراهيم فشيء لم يقله الفلاسفة ... والذى يجب ان يقال فيها ان مبادئها هي أمور الهية تفوق العقول الانسانية فلا بد ان يعترف بها مع جهل اسبابها [٢]. وثمة جنس آخر من المعجزات وهو الممتنع على الانسان الممكن عقلا ، وذلك هو الممكن في حق الانبياء. وابين مثل عنها القرآن الذى لم يكن كونه خارقا من طريق السماع كانقلاب العصاحية ، وانما ثبت كونه معجزا بطريق الحس والاعتبار لكل انسان ... وهذه هي طريق الخواص في تصديق الانبياء وتستند الى وضع الشرائع الموافقة للحق والمفيدة من الاعمال ما فيه سعادة الخلق [٣].

والملاحظ هنا ان ابن رشد لا يثبت من المعجزات الا ما قام الدليل العملي الذى يقره العقل على اعجازه ،والدليل على اعجاز القرآن ليس اكثر من تلك المبادئ الاخلاقية والشرعية التي لا يمكن ان تضاهى في تحقيق الخير وحمل الناس على الفضيلة. واذا فهو لا يثبت من المعجزات الا ما كان ممكنا عقلا . وهذا الاعتقاد ينسجم مع مذهبه العقلي الذى يرى النظام والترتيب في الموجودات امرين تابعين للترتيب والنظام في العقل الالهي . وبديهي في مذهب عقلي هذه نظرته في طبيعة الله والوجود الا يدع للارادة الالهية مجالا لفعل حر غير مسؤول يعطل سببا ، او يخرق قانونا ،او يحدث اى خلل في نظام الكون الضرورى الذى احكمه العقل المطلق ، وبانت الحكمة في ضرورته لعقل الانسان.

احسب ان هذه الصورة المجملة لمذهب ابن رشد في الوجود تكفي لاظهار ما للعقل عنده من صلاحية مطلقة في تقرير الحقيقة ،واقامة العلم الذى لا يقيده ايمان ولا يخالطه تصوف.

---

(١) المصدر السابق ص. ٥٢٤

(٢) المصدر السابق ص. ٥٢٧

(٣) المصدر السابق ص:- ٥١٥ - ٥١٦ تلخيص

طبيعة العقل !

واما نظرية ابن رشد في طبيعة العقل ومصدر فعاليته ، وهل هي ذاتية له ام خارجية ، ام انها ذاتية في شيء خارجية في شيء اخر ، فلا تخرج عن منطق مذهبه الذى يؤكد ان في جميع الموجودات الطبيعية طاقة ذاتية كامنة ، لكنها لا تستغني بها عن فعل الفاعل الخارجي . فاين رشد يقرر بصراحة اتصال العقل الانساني بالعقل الفعال بدافع من طبيعته المنجذبة الى قوة تساعدها على بلوغ المعرفة . وتظهر نزعة ابن رشد العقلية المجردة عن كل تسليم ديني ونزوع صوفي بوصفه لطريق الاتصال هذه بانها طريق العلم والتعقل (١) " وليست طريق الايمان بالوحي او صقل النفس بالمجاهدة التي تعدها لتقبل الالهامات . واذا فنظرية الاتصال لا تنفي عن العقل الانساني فعاليته الذاتية ، ولا تجعله عقلا منفعلا بالكلية ، وانما هي بالعكس تعبير عن تلك الفعالية التي تنزع به الى ادراك جميع الموجودات ، والى صيرورته عالما عقليا مماثلا في كماله للعقول المفارقة . ولولا قول ابن رشد بفعالية العقل في المعرفة لما كان مذهبه القائل بالاتصال يفترق في شيء عن مذاهب التصوف ومذاهب الكلام المعتمدة في المعرفة على معونة خارجية .

واما نظرية ابن رشد في كلية العقل الانساني وازليته وكونه طورا فوق طور الشخص وفوق التغير والفناء ، فانها نظرية مضطربة غامضة المفاهيم ، لا يمكن تفسيرها الا بردها الى مبادىء المذهب الاساسية وتعليلها بما يتفق مع منطقه ، دون ان نحمل النصوص ما لا تحمل من التخريج والتأويل . واول ما يجب ان نعتمده في مذهب ابن رشد تعريفه للمعنى الكلي ، من حيث هو طبيعة فاعلة ، بانه موجود في جزئياته وجودا حقيقيا دون أن يحدث هذا الوجود تكثرا فيه او تعددا . والمعنى الكلي ، بطبيعته الفاعلة ، ليس غير الصورة في الاشياء الجزئية ، ومنها افراد الانسان الذين ينضوون تحت معنى كلي واحد وتتحقق فيهم صورة واحدة عامة ، هي العقل الانساني الذي لا يتكثر ولا يتعدد بتكثرهم وتعددهم . وازلية هذا العقل تتبع من مبدأين اساسيين في مذهب ابن رشد : احدهما كليته التي يستدل عليها من تعقله للكليات الازلية : " فان العقل

---

(١) فرح انطون ، ابن رشد وفلسفته ص ٤٥ — ٤٦

يدرك في الاشخاص المتفقة في النوع معنى واحدا مشتركا فيه وهو ماهية ذلك النوع من غير ان ينقسم ذلك المعنى بما تنقسم به الاشخاص... ولا ذاهب بذهاب شخص من الاشخاص... ولذلك كانت العلوم ازلية ... واذا تقرر هذا من امر العقل ، وكان في النفس ، وجب ان تكون غير منقسمة بانقسام الاشخاص، وان تكون ايضا معنى واحدا في زيد وعمرو . وهذا الدليل في العقل قوى لانه ليس فيه من معنى الشخصية شيء [١]" . وفي مكان آخر : "العلم بالاشخاص هو حس والعلم بالكليات عقل [٢]" .

والثاني اعتقاد ابن رشد بوحدة العقل والمعقول الذى يشاركه فيه معظم الفلاسفة العقليين . وهذا الاعتقاد يؤكده ابن رشد في اكثر من مناسبة ويورده على صور متنوعة من التعبير : " العقل والمعقول هو شيء واحد في العقل الانساني [٣] ... العقل ليس شيئا اكثر من ادراك المعقولات [٤] .... والعقل الانساني انما هو ما يدركه من صور الموجودات ونظامها [٥] . " واذا فكلية العقل الانساني وازليته تعودان الى اتحاده بما يتعقله من الكليات الازلية . وهذا العقل الكلي الازلي - كما اسلفنا - هو الطاقة الفاعلة في الافراد لكنه لاتصاله بطبيعة منفعلة لا يكون فعلا محضا ، ولا يمكن ان يصير ، وانما باستطاعته ان يداني العقل الفعال ، من حيث شمول المعرفة واطلاقها ، بتحقيق ذاته وصيرورته صورة عقلية كاملة للوجود الكامل ونظامه التام ، مع بقائه دونه من حيث المرتبة في الوجود والفعالية ، اذ ان علم العقل المفارق مسبب لوجود الاشياء ، بينما العقل الانساني منفعل ومسبب بها . وعليه يكون التشابه بينهما معنويا والتفاوت وجوديا ، ويكون الاتصال بينهما ترقيا في مراتب المعرفة من قبل العقل الانساني المنجذب بطبيعته الى العقل الفعال ، حتى يغدو في النهاية عقلا مستفادا يحتوي على معرفة جميع الموجودات الطبيعية والالهية .

.....

---

(١) تهافت التهافت ص ٣٣٨
(٢) تهافت التهافت ص ٤٦١
(٣) تهافت التهافت ص ١٨٠
(٤) تهافت التهافت ص٣٣٨
(٥) " " ص ٤١٥

بين ارسطو وابن رشد :

اطلقنا في مستهل هذا الفصل على ابن رشد لقب ارسطو الجديد ولم نحاول في سياق البحث ان نشير الى جميع العناصر الارسطية في مذهبه او نعين مدى اعتماده على مذهب المعلم الاول . وبما انه ليس من غرضنا استقصاء هذه المسألة فاننا نكتفي بالاشارة الى ان موقفهما من العقل يكاد يكون واحدا وان تأثر ابن رشد في بالمذاهب الفلسفية التي اعقبت مذهب ارسطو ، كالافلاطونية المستحدثة ، والرواقية ، لم يكن تأثر التابع ، وانما كان المام المفكر الارسطي بمذاهب يريد ان يستوعبها ويضمها الى المذهب الام ويعلو به عليها . وليس في ذلك خروج على الروح الارسطية الصحيحة . وهل كان لارسطو لو بعث ثانية ان يفعل غير فعلة ابن رشد نفسها ؟ هل كان له ان يتجاهل المذاهب التي استحدثت بعده ، وان يغفل امر الدين ، وان يبقى بفعلته هذه امينا لنزعة الشمول والتأليف التي عرف بها في حياته الاولى وفي مذهبه القديم ؟؟

نحن لا ننكر اخذ ابن رشد بنظرية الانبثاق الافلوطينية ولا ننكر التشابه بوجه ما بين مذهبه ومذهب الرواقيين في العقل الكوني ، وانما ننكر ان تكون هذه الاقتباسات الثانوية قد اخرجته عن مذهب ارسطو ، ان في الجوهر او في الشكل والصورة . ويكفي ان يكون ابن رشد قد رفض ، بدافع من نزعته الارسطية ، نظرية الاشراق الافلوطنية في المعرفة ، ومذهب الرواقيين في الاخلاق ، الذى هو كل فلسفتهم ، لنعلم مدى المفارقة بين مذهبه وبين المذهبين المذكورين ، ومدى الاتفاق بينه وبين ارسطو .

ولا نبالغ اذا قلنا ان ابن رشد حاول ان يحافظ على النزعة اليونانية في تقديس العقل ورفعه الى مرتبة القياس والحكم ، اشد ما يمكن ان تكون المحافظة ، وذلك في حضارة تعتمد نظرة الوحي الى الكون والى الحياة في جميع مظاهر نشاطها . وتعد الدفاع عن تلك النظرة الغاية التي يجب ان يستهدفها الفكر ويخدمها السيف وتسعى الى تحقيقها الدولة .

غلبة العقل :

ومن المأثور عن ابن رشد قوله : " تموت روحي بموت الفلسفة [1] " ، والواقع ان

---

(١) محمد لطفي جمعه ، تاريخ فلاسفة الاسلام ص ٢١٩

الفلسفة هي التي ماتت بموته في الحضارة الاسلامية . هذا ، اذا كان من الممكن ان يموت الفكر وان يموت حامله . فلقد كان من المحتوم ان يبعثا حيثما انبعث فكر وولد عقل وترعرعت فلسفة . وكان للفكر في الحضارة اللاتينية التفاتة وفية وتمسك امين برسالة العقل ، رسالة فيلسوف قرطبا . وكانت له تضحية في سبيله وشهادة له لا تقل عن تضحية ابن رشد وشهادته .

يروى عن الكاهن الهولندى هرمان ڤان ريزويك الذى احرق بتهمة الهرطقة في لاهاى في سنة ١٥١٢ انه قال امام مجلس التفتيش: " ان العالم ازلي ولم يخلق كما ادعى ذلك المجنون موسى ، وانه لا يوجد جحيم وحياة مستقبلة وان السيد المسيح لم يكن ابن الله ... وان اعلم العلماء ارسطو وشارحه ابن رشد وهما اقرب الى الحقيقة ، بهما اهتديت وبفضلهما رأيت النور الذى كنت عنه عميًا [1] " . وهذا الشهيد واحد من كثيرين حفظت لنا سجلات دواوين التفتيش اسماءهم مكتوبة بلهب السياط ولون الدم ونار المحارق .

وان النزعة العقلية الخالصة في الحضارة الحديثة لا تعود في اصولها الى فجر النهضة العلمية بمقدار ما تعود الى مذهب ابن رشد الذى عم الاوساط الفكرية في اواخر العصر الوسيط . ولقد تحدرت هذه النزعة عن طريق التراجمة العبران الى سبينوزا الذى عبر عنها اعمق تعبير وأبلغه ، وكان لمذهبه الاثر البالغ في توجيه هيجل وسواه من فلاسفة العقل في المانيا .

---

(١) جمعه ، تاريخ فلاسفة الاسلام ص ٢٢٣ - ٢٤

الفصل الرابع

العقل والايمان في الحضارة الحديثة

تمهيد

من الظواهر المألوفة في تاريخ الفكر ، ان المذاهب التي تجمعها وحدة الاساس والغاية تعاني من الصراع فيما بينها معاناة يندر ان تعرفها المذاهب المتعارضة .

ففي المذاهب التي ينزع الاتفاق الجوهري بينها الى صهرها وتوحيدها يقضي الحفاظ على طابع الذاتية بالتشديد على المفارقات العرضية والشكلية التي يتميز بها كل مذهب عن سواه . ولهذا كان الصراع بين مذاهب الدين الواحد اعنف وأمر منه بين دين وآخر . وكان بين الاديان المتفقة في النظرة الى الحياة والكون والمعرفة من المنافرات ما لم يكن بين الاديان المتباينة ، وكان ، لذلك ، على حماة الايمان في الديانتين التوأمين ، الاسلام والمسيحية ، ان يبالغوا في تضخيم مواطن الاختلاف بينهما الى حد يصح معه تمييز احداهما عن الاخرى بصفات ذاتية خاصة .

تراكم هذا التراث من سوء التفاهم على الزمن وضرب حول كل من الحضارتين اللتين نشأتا في كنف الاسلام والمسيحية سورا صفيقا ، ورسخ في النفوس الاعتقاد بانهما لم يولدا من رحم واحد ، هو الايمان بالوحي في مفهومه السامي ، ومن صلب واحد ، هو العقل في تراثه الاغريقي . حاول هذا الاعتقاد ان ينفي اتحاد الحضارتين في الاصل والمصدر ، وان ينكر سيرهما في اتجاه واحد منذ بدء تطورهما الى يناعهما الحضاري في نهاية العصر الوسيط ، وما عرض لهما من معضلات مماثلة وما نشأ عنها من مذاهب ايمانية وفكرية مماثلة في الاساس والغاية .

والواقع ان من ينتقل من مذهب في احداهما الى ما يقابله في الاخرى يلمس في كلتيهما جوا روحيا واحدا ومناخا فكريا واحدا . يلمس مثلا نزعة سلفية واحدة في المذهب اليعقوبي والمذهب الحنبلي ، ونزعة عقلية واحدة في مذهب يوحنا الدمشقي ومذهب المعتزلة بحيث يصعب عليه التمييز بين اصول الايمان في المذاهب المتقابلة في الحضارتين (١) .

---

(١) انظر البهي الجانب الالهي من التفكير الاسلامي ، هامش ص ١٢٣

غير ان هذا السور الضفيف الذى ضربه حول كل من الحضارتين فكر ضيقت عليه العاطفة المتحيزة مجال الرؤية ، وحرمته من نزاهة الحكم الايجابي المجرد ، لم يقو على احتجاز الحقائق والقيم الاصيلة وانما كانت تخترق مادته المتكاثفة وتتسرب منه منجذبة الى العقول المهيأة لتقبلها واحتضانها . ويقيني ان في انكار التفاعل الايجابي والتأثر والتأثير بين المذاهب في الحضارتين مكابرة يسفهها واقع التاريخ وتسفهها الحقائق والقيم المشتركة بين تلك المذاهب .

كيف يمكن الناظر في كتب المتكلمين واللاهوتيين ان يتجاهل المطابقة بين مفاهيم الطائفتين لمعتقدات الايمان وبراهينهما على صحتها ، وهي قائمة على الصفحات تصدم البصر والبصيرة ؟ واية قيمة يبقى للصراع الجدلي وغير الجدلي بين الطائفتين وليس للصراع من مبرر غير الضغائن التي اورثتها ملاحمه ؟

واما تلك المجامع التي كانت تعقدها الكنيسة لتحريم الفلسفة الاسلامية وتكفيرها فلسنا ندرى ما كانت جدوى قراراتها وما كان أثرها في توجيه الفكر المسيحي ، ونحن نعلم ان السينوية والرشدية ظلتا تتنازعان مفكرى الكنيسة نفسها بعد انعقاد تلك المجامع كما كانت قبل انعقادها ؟ ولعل بعض الذين اجتمعوا واتفقوا على تكفير الفلسفة الاسلامية وتحريم دراستها كانوا من معتنقيها في الخفاء ومن مضطهديها في الظاهر !!

وأما دعوة بعض حماة المسيحية الى محاربة " الكفار " المسلمين وتمدين "البرابرة" العرب وانتشالهم من الجاهلية ، في عصر كان ما يزال فيه الفكر الاوروبي عيالا على الفلسفة الاسلامية والعلوم الاسلامية فاشبه بموقف بعض مفكرى الاسلام في العصر الحاضر من المسيحية ، موقف المنكر لقيمها وما ثبت لها من القدرة على مسايرة الفكر العلمي ، واعتبارها ديانة يقتضي الايمان بمعتقداتها التنازل عن العقل والتخبط في دياميس الاسطورة واللامعقول .

ولو نظرت تلك الفئة الى المسألة من مشارف الفكر المجرد لادركت ان اشتراك الاسلام والمسيحية في معظم اصول الايمان ، ومنها الايمان بوجود الله ، والخلق والحساب الخ ... يمنع عليهما الاتهام والمفاضلة ، اذ ان الاتهام في هذا المجال يقطع في عقيدة المتهم بمقدار ما يقطع في العقيدة المتهمة . وليس انكار الفكر الحديث

لمعقولية الايمان بمقتصر على ما هو خاص بالمسيحية وانما يشمل تلك المعتقدات المشتركة بين الديانتين والتي اشرنا اليها آنفا .

لو نظرت تلك الفئة الى المسألة من مشارف الفكر المجرد ، لحاولت الدفاع عن معقولية الاسلام بمنهج يقره الفكر الحديث ويعترف بايجابيته وصلاحه ، فارتفعت فوق السلبية التي ترى في تجريد المسيحية من المعقولية تأكيدا لمعقولية الاسلام ، ولادركت ايضا ان مناهضة نزعات الشك والانكار في الفكر الحديث لا تكون بالتنكر لها ورفضها تعسفا واستبدادا ، او بالرجوع في الرد عليها الى ادلة الكلام واللاهوت والفلسفة في العصر الوسيط ، تلك الادلة التي اهملها الفكر الحديث بعد ان بين "كانت" ما فيها من مغالطات [1] . وانما الدفاع عن معقولية الاسلام يكون بادراك نزعات الشك والانكار على حقيقتها ، ثم التجند لهدمها بأدلة تستند الى معطيات الفكر الحديث وتتمشى مع مناهجه .

ليس من غرضنا في هذه الرسالة تفنيد مزاعم المتعصبين ، حماة الايمان في الاسلام والمسيحية ، والكشف عن التناقض والازدواج في موقفهم من المعتقدات الواحدة في الديانتين . فان سياسة العنف ، ورد الحجر من حيث أتى ، هي التي تمت ذلك التراث المتراكم من الفكر المتعصب على الحق ، والمحيل صفاء الايمان الى كدر وضغينة وفتنة .

واذا كنا حاولنا جهدنا حتى الآن ان نقصي هذا الفكر عن ابحاثنا ، الامر الذى حملنا على اهمال فصول كبرى من علم الكلام ، وعلى الاغضاء عن مباحث بعض المستشرقين المبشرين ، فاننا لن نسمح لشيء من الفكر الذى انبثق عن التحدى المفتعل بين الاسلام والمسيحية ان يغبر صفحات هذا الفصل الذى وقفناه على عرض مذاهب الفكر الحديث في العقل والايمان ، الفكر الصافي الذى لم يدخل في مقوماته

---

(١) سنعرض لهذه المسائل بالتفصيل في الفصل التالي .

عناصر واغراض تخرجه عن منهجه المجرد في الكشف عن الحقيقة .

ولو لم تكن ضرورة الاطلاع على مذاهب الفكر الحديث امرا بديهيا لاوردنا من الادلة ما يبرر ضرورته . فنحن بالبداهة مطالبون بتعيين موقفنا من التراث الذى انتجه العقل بعد انعتاقه من سيطرة اللاهوت ، فهو بالنسبة الى حضارتنا الناشئة اشبه بالتراث الاغريقي بالنسبة الى الحضارة الاوربية القديمة في نشأتها الاولى . كما اننا مطالبون باعادة النظر في مفاهيم الايمان وتقييمه بما ينسجم مع معطيات ذلك التراث كي تتم لنا نظرة في الحياة والكون تصح اساسا لحضارة جديدة وعهد جديد .

واذا كانت هيمنة السلطة الدينية في العصر الوسيط ، وتسليم الناس بعصمتها ودعمهم لها في اضطهادها للفكر الاغريقي ، لم يمنع من أن يكون لذلك الفكر عقول تتلقاه وتذيعه بجرأة وتضعه على مرتبة واحدة مع العقائد الدينية ، فحرى بالفكر الغربي ، في هذا العصر الموسوم بروح الثورة على السلطة أيا كان نوعها ، ان يجد طريقه بيسر الى الدين الاسلامي والحضارة العربية . وخير لنا ان نواجه هذا الفكر سافرا معلنا عما فيه من النزعات الايجابية والسلبية ومن مظاهر البناء والانحطاط من ان ندعه يتسلل الينا بكل ما فيه ، مقنعا بالتقية ، متنكرا بالاستبطان .

وحدة التراث الفلسفي

من سنة الفكر في تطوره انه لا يعرف انقطاعا بين ماض وحاضر أو بين انحطاط ونهضة . وما يُدعى عادة بثورة في الفكر وبفاتحة عهد جديد ليس كذلك الا لان بعض العناصر التي كانت تضطرب في الخفاء ، وفي بؤر بعضها معزول عن بعض ، وكانت تعبر عن ذاتها بانتفاضات ضئيلة متقطعة متباعدة ، قد التأم شتيتها فبلغت طاقتها الموحدة مبلغا يمكنها من تحقيق وجودها الفعلي ، من التجسد في الواقع . ولهذا فنحن اذ نبدأ بعرضنا للفلسفة الحديثة من مذهب " ديكارت " والمذاهب التي عاصرته في القرن السابع عشر ، لا ننكر ما كان لتطورات الفكر في العصر الوسيط وعصر النهضة من اثر فعال في تكوين المذهب الديكارتي وتوجيه المذاهب الحديثة بوجه عام . وانه لمن اليسير ان نعين العناصر الاساسية العديدة التي استمدها " ديكارت " من مذاهب الفلسفة الوسيطة ، واخصها مذهبا

اوغسطين و"ابن سينا" . ومن الامور البينة ان مذهب "ديكارت" لم يكن ما هو عليه لولا الاكتشافات العلمية ، ونزوع الفلسفة الى الشك في عصر النهضة .

من ديكارت الى كانت

عهد العقلية الوثوقية Dogmatic Rationalism

سادت الفلسفة في القرنين السابع عشر والثامن عشر نزعة عقلية وثوقية تعتد بقدرة العقل على بلوغ اليقين في جميع حقول المعرفة ، وتعتقد بان مبادئ الادراك الاولية فكر فطرية تتولد في العقل ، وفي الوقت نفسه تمثل حقائق موضوعية ، منها : حقائق الدين المطلقة مثل وجود الله وماهيته ، وخلود النفوس الخ ...

ولا يخفى ان في التأكيد على قدرة العقل والثقة المطلقة بوسائله رفضا صريحا لمبدأ السلطة الدينية ، التي كانت طوال العصر الوسيط تدعي حق تقرير الحقائق وفرض المعتقدات ، وفيه انتزاع لهذا الحق منها وحصره في العقل وحده ، الامر الذي أدى الى احلال ديانة العقل الطبيعي ، ديانة الفطرة ، محل ديانة الوحي والايمان .

ان هذه الحقبة تعتبر بحق عهد العقلية الوثوقية في بدء من مذهب "ديكارت" وما نبت على اعقابه وتلاه من مذاهب تختلف في النظرة الى الوجود ، وتلتقي على الثقة بالعقل والاعتقاد بصلاحه لبلوغ الحقيقة المطلقة .

ولا عبرة في شك هذا الفيلسوف شكا مطلقا يعم الحسيات والعقليات معا ، ويجرف جميع المعارف الموروثة ويأبى ان يأخذ بفكرة لا تقاوم الشك بيقين من ميزاته الوضوح والتمييز في الرؤية . ذلك انه شك منهجي يبدأ بالاعتقاد بيقين المعرفة وينتهي الى اثباته .

.....

التجريبية Empiricism

يقابل شك " ديكارت " المنهجي ويعارضه شك حقيقي بدأ بنظرية " لوك " في المعرفة وانتهى الى غايته في مذهبي " بركلي " و " هيوم ".

نفى " لوك " ما اكده " ديكارت " من وجود فكر فطرية في العقل ، واعتبره صفحة بيضاء تخط عليها التجربة الحسية ما تخط من الافكار والتصورات ، فلا شيء فيه لم يكن قبل في التجربة ولم يستمده من معطيات الحواس . واضاف " لوك " الى ذلك نظرية اخرى هي ان الافكار التي تتولد من التجربة الحسية تصور الاشياء للعقل وفي الوقت نفسه تحجبها عنه وتمنعه من ادراكها كما هي في ذاتها . وعليه ، يكون مذهب " لوك " تجريبيا تصوريا .

ولم يشك " لوك " في وجود الاشياء التي تحدث الافكار في العقل او في مطابقة تلك الافكار لحقائق الاشياء التي تصورها . غير ان خلفه " بركلي " زعم ان الادراك ليس وعيا لاشياء مادية ، وانما هو وعي لاحاسيس وافكار تكفي بذاتها لتفسير التجربة دون افتراض وجود جواهر مادية تحدثها . وبنفي " بركلي " لوجود الجوهر المادى ، والمادة يغدو الكون مثاليا مؤلفا من مدركات ومن عقول مدركة .

ويتلو ذلك محاولة " هيوم " التي تعتبر تطبيقا أدق وأجرأ للمبادىء التي قال بها سلفاه ، واستخلاصا للنتائج التي انطوت عليها .

يسأل " هيوم " : اذا كانت التجربة الحسية الخارجية لا تستلزم وجود جوهر مادى فهل تستلزم التجربة الباطنية النفسية وجود جوهر عقلي روحي ؟ ويجيب عن ذلك بقوله " حين انفذ الى صميم ما ادعوه ذاتي أقع دائما على ادراك جزئي من نوع معين او آخر : كالبرودة والحرارة والالم واللذة ... وليست النفس او العقل غير مجموعة من ادراكات تتتابع بسرعة فائقة (١) .

---

(١) A treatise of Human Nature , bk. I, pt. 4 Sec. 6

ويترتب على نقض " هيوم " لاعتقاد الفلسفة التقليدى بجوهرية العقل والمادة نتائج هدامة مفجعة ، اذ يستتبع بالضرورة نفي الاعتقاد بنظام ثابت في الكون يستند الى جواهر الاشياء الثابتة وتحكمه السببية وتوجهه الغاية . فيغدو الكون لذلك خليطا من احاسيس وافكار مضطربة مشتتة لا يجمع بينها جامع . ذلك ان صفة الضرورة المنطقية تسقط عن صلة السبب بالمسبب بسقوط تلك الضرورة عن علاقات الافكار والاحاسيس بعضها ببعض . وتخطيئنا لهذا القول مرده التجربة لا المنطق . وعليه يكون ناموس السببية كسائر النواميس المستنبطة من التجربة ، نسبيا يستند الى اعتقاد رسخته العادة في اذهاننا بان الاشياء والحوادث تتبع في سيرها ناموسا ثابتا مطردا . ولسنا بحاجة الى القول ان شك " هيوم " الكلي الكاسح يحطم اسس العلم ويهدم مبدأ الايمان العقلي بحقائق الدين ومعتقداته . ولقد حاول " هيوم " بالفعل ان ينسف جميع ادلة العقل على وجود الله ، سواء عنده ما جاءت به الفلسفة او ما جاء به اللاهوت . ولو انه لم يفعل لكانت نتيجة الشك التي انتهى اليها حكما ضمينا كافيا بذاته لتقويض كل بناء منطقي في اى حقل كان .

وأما في الاخلاق فيعم جميع المذاهب التجريبية الاعتقاد بالمنفعية اساسا للعمل ، وباللذة غاية له ، وبنسبية القيم مقياسا للحكم عليه ، وان هذا الاعتقاد لتحتمه طبيعة المنهج التجريبي الذى يقف عند المحسوس ، فما يرى في الانسان غير كائن حسي ؛ حسي برغباته وغاياته ووسائله .

النقدية ، مذهب كانت :

تعكس الفترة الممتدة من " ديكارت " الى " كانت " صورة عميقة الخطوط بارزة المعالم عن تطور الفكر تطورا ديالكتيكيا عبر التاريخ . فبعد ان كشف النقد عن وهن الاعتقاد الذى تستند اليه نظرية العقليين في المعرفة ، وبعد ان انتهى شك التجريبيين الى هدم الايمان والعلم ، غدا التشبث بوثوقية العقليين كالتسليم بشك التجريبيين امرا تأباه طبيعة

الفكر المتطلع دائما الى مطلق الحقيقة ومطلق اليقين . على ان انتفاء الحقيقة واليقين ، بما هما مطلقان ، من كلا المذهبين المتعارضين لا ينفي وجودهما بنسبة ومقدار في كل منهما . ويمكن اذا ان ينحل التعارض بينهما ، ويحصل التأليف متى وجد مذهب يستوعبهما بوحدة اعلى ونظرة اشمل ، فتكتمل بذلك الحقيقة ويتم اليقين .

وهذا ما حققه "كانت" في مذهبه الذي عرض فيه لعملية الادراك فكشف عن مصادرها وعلل مظاهرها وعين نطاقها وموضوعها، فانتج بذلك نظرية في المعرفة بمعيارها نقد المذهبين المتعارضين ، وعلى اساسها الف بينهما .

اليقين العلمي :

اخذ " كانت " على المذهب العقلي مده بسلطان العقل الى ما وراء التجربة والواقع ، الى جو من الفراغ المطلق . ثم بين للتجريبيين الخطأ في اعتقادهم ان التجربة الحسية تفسر ذاتها بذاتها . ودلل انه لا بد في تفسيرها من مبادئ غير مستمدة منها .

فما هي تلك المبادئ ؟

انها مبادئ العقل الاولية ، وهي قبلية سابقة على التجربة ، اذ أنها هي التي تجعل التجربة ممكنة، وهي التي تنظمها ، ولولاها لكانت الاحساسات ، مادة التجربة ، خليطا مهوشا أعمى ، كما انه لولا تلك المادة لكانت مبادئ العقل صورا فارغة ليس ثمة ما يملأها . وهكذا تصبح المعرفة ضرورية يقينية لانها تستند الى مبادئ قبلية ، وواقعية لانها محدودة بعالم التجربة والواقع . ويتبع من ذلك نتائج خطيرة، منها : ان مبادئ العقل هي مبادئ الوجود الواقعي . واهمها مبدأ السببية الذى بحث عنه " هيوم " في التجربة فلم يجده ، والذى اكتشفه " كانت " في العقل ناموسا قبليا ضروريا مطلقا . وبهذا تصبح النواميس التي يعتمدها العلم راسخة اكيدة .

ومن نتائجه ايضا ، ان العقل يدرك عالم التجربة والواقع لانه هو الذى نظمه وفقا لمبادئه ، وهو لا يدرك منه غير تلك المبادئ ، وانه في هذا العالم وحده يتوفر

له اليقين المنطقي . وعليه يكون "كانت" قد رسخ مبادئ العلم ولكنه في الوقت نفسه جعلها مبادئ انسانية نسبية مقيدة بعالم الواقع ، ولا يمكن ان تنفذ الى عالم الحقيقة المجردة ، حقيقة الذات والكون والله ، وما ان يحاول العقل النظري ذلك حتى يقع في التناقض والمغالطة لانه يطبق على الاشياء في ذاتها ، في حقيقتها ، مبادئ لا تصح الا على ظواهرها الواقعية المحسوسة . ويأخذ "كانت" بعد ذلك بالتدليل على صحة رأيه بعرضه براهين الفلاسفة المنطقية على محك النقد ، مظهرا ما فيها من مغالطة ، ممهدا بذلك السبيل الى برهان من نوع آخر لم تعهده الفلسفة من قبل .

اليقين العملي

لم تقتصر مهمة "كانت" على التوفيق بين العقلية والتجريبية في المعرفة ، وترسيخ قواعد العلم ونواميسه على يقين مطلق ، بل تعدته الى التوفيق بين العلم والدين ، واعادة اليقين الى قلوب أفجعها ان ترى العقل محدود المعرفة عاجزا عن ادراك حقائق الايمان والدين . فما يدريها اذا ان يكون ما اعتبرته مطلق الحقيقة مجرد وهم باطل ؟ ولكن "كانت" لم يقف عند اللاأدرية في الميتافيزيق والدين ، ولم تكن غايته هدمهما اطلاقا . فبعد ان قرر انه من المستحيل ادراك المطلق ، لتعاليه عن التجربة والواقع ، فصل بين العلم والايمان ، واستعان بالاخير على دخول تلك المنطقة المحرمة على العقل والمنطق . فالانسان في رأى "كانت" ليس كائنا يعقل فحسب بل هو الى ذلك كائن يريد ويعمل . وعلى هذا الاساس يوجب "كانت" الايمان مطلبا عمليا تستقل به الارادة - او العقل العملي - ويستند الى ناموس اخلاقي كلي يبرره العمل دون النظر . ذلك ان من حق الارادة الايمان باشياء لا يمكن اثباتها بالعقل او نفيها . فمن حقها اذا ان تؤمن بمعتقدات الوحي والدين ، بخلود النفس ووجود الله ... الخ ، لان العقل لا يستطيع ان ينفيها ، ولانها تجد من الاسباب العملية ما يوجب ذلك الايمان .

وتجدر الاشارة الى ان "كانت" هنا لا يستبدل علما بعلم او منطقا بمنطق . فالايمان وان افاد اليقين فيقينه عملي محض لا يعتبر نوعا من العلم او المنطق او بديلا منهما .

ولعل وجه الطرافة في مذهب "كانت" تميزه في اليقين بين العلم والعمل ، وتأكيده على استقلال كل منهما في المنهج والموضوع ، وعلى اتحادهما في وحدة الذات التي يصدران عنها ، وفي ضرورة الانسجام المطلوب بين نتائجهما . فليس لليقين العملي ان يثبت ما ينفيه اليقين العلمي او ينفي ما يثبته . غير ان اليقين العملي بتطلعه الى غايات الحياة العليا والحقائق المطلقة يكون له في الذات هيمنة على اليقين العلمي الذي يقف عند توفير الوسائل وادراك الواقع المحسوس .

ويعتبر مذهب "كانت" اعظم عملية تأليف عرفتها الفلسفة في تاريخها . ففيه تلتقي المذاهب السابقة وتنصهر في وحدة منسجمة واليه تعود غالبية المذاهب الحديثة التي لم تكن في الواقع غير محاولات لصقل بعض حواشيه او لانماء بعض فروعه ... وما تبقى فمذاهب انشئت ردا على بعض نظرياته او تعديلا لبعض اتجاهاته [1] .

المثالية المطلقة ، مذهب هيجل : Absolute Idealism

جاءت المثالية بعد "كانت" تؤكد قدرة العقل وتعيده الى المكانة التي كان يحتلها في المذاهب الوثوقية السابقة . ويعتبر مذهب "هيجل" اكثر المذاهب المثالية وثوقا بالعقل وبسطا لسلطانه . فموضوع العقل في رأيه ليس واقع الوجود الظاهري وحده ، وكما يعطى له مباشرة ، بل هو المطلق الذي يعبر عن ذاته من خلال الظاهرة . واذا كان العقل يدرك المطلق في الوجود فلان المقولات التي يستعين بها في المعرفة هي في الوقت نفسه المبادئ التي تنتظم الحقيقة في الوجود كما تنتظم الظاهرة . وهكذا يكون "هيجل" قد وحّد بين العقل والوجود ، وهدم التعارض الذى اقامه "كانت" بين الفكرة والحقيقة ، والذي يعتبر اصل الثنائية المتعددة المظاهر في مذهبه ، ومهد السبيل الى القول بوحدة وجود مثالية او بالاحرى بمثالية حلولية . ولئن كانت الثنائية

(١) انظر ارسطو ، عبد الرحمن بدوى ، ص ٢٧٤

من ابرز الخصائص في مذهب "كانت"، فالوحدانية المطلقة التي تستوعب الثنائية والتعارض وتصهرهما، اهم ما تمتاز به مثالية "هيجل". ففي رأيه انه لا ثنائية بين الماهية والظاهرة، فهما متحدتان ومتلازمتان جوهريا، ولا تعارض بين المطلق والمحدود، من طبيعة وانسان، فكلاهما تجسيد حقيقي للمطلق الذى يتشكل باشكال محدودة معينة ويبقى واحدا مطلقا في ذاته. وهذا التجسد يتبع بالضرورة من طبيعة المطلق المتطور تطورا ديالكتيكيا: كان المطلق (او العقل او الله) في البدء فكرة مجردة عارضت ذاتها فكانت الطبيعة المحسوسة التي تجسد الفكرة وتنفيها في آن واحد، ولكن سير الفكرة في تطورها يميل بالضرورة الى نفي التعارض بينها وبين الطبيعة المحسوسة، والى التغلب على الاضداد وتوحيدها، ويتم ذلك عندما تنتهي الفكرة الى غايتها وتغدو روحا متجلية في مؤسسات الانسان الاجتماعية والسياسية والثقافية. وتعود الفكرة الى ذاتها بعد ان تكون قد امتلكت ذاتها واستحالت من فكرة مجردة الى حقيقة عينية واقعية (Concrete) اغنى واخصب.

ولنا ان نسأل ما شأن الدين في مذهب "هيجل" وما طبيعة الايمان بمعتقداته؟ أهي التجربة الشعورية، ام اليقين العملي، ام لا هذا ولا ذاك، بل هي تعقل ومعرفة؟ من البديهي ان يرفض "هيجل" الرأيين الاولين، وان يتمسك بشدة بالرأى الاخير. فالشعور لدى "هيجل" "أحط دركات الادراك اذ يشترك فيه الانسان والحيوان معا ... والايمان لا يبدأ بالشعور الا لينتهي الى المعرفة (١)".

وأما اليقين العملي فلا نبالغ آذا قلنا ان فلسفة "هيجل"، وهي نظام منطقي صارم، لم تكن سوى ثورة العقل النظري على استعلاء العقل العملي في مذهب "كانت" وطغيانه، ثورة أحلت اليقين العلمي محل العملي حتى في القضايا الايمانية المحضة، وخولته حق البرهان على معقولية المعتقدات الدينية واسرارها. ولعل اصدق تعاليم المسيحية واكثرها قبولا لدى العقل - في رأى "هيجل" - تلك التي ظنها الناس اسرارا، فلكل منها محل رفيع وعمل اساسي في مذهبه: فسر الاقانيم مبدأ عقلي فاعل يفسر منشأ الوجود وتطوره، كما ان سر التجسد يوجد بين الانسانية والالوهية التي

---

(١) McGIFFERT, the Rise of mod. Religious Ideas p. 95 - 97

لا تدرك ذاتها الا عن سبيل التجسد ووعي المتجسد للمطلق ، ويكون الوحي في الدين انكشاف ذات الله للانسان ولذاتها،ومعرفة الانسان لله ومعرفة الله لذاته . وهكذا تغدو بعض الاسرار في تاريخ المسيحية حقائق ازلية مطلقة، ويغدو كل ما في الدين من رموز قابلا ان يستحيل الى مبادئ عقلية [illegible]

هذه بعض الخطوط الاساسية التي تعنينا هنا من مذهب " هيجل "، ولعلها أهم ما جاء في المذهب من حيث التركيب والنظرة الى الوجود . ويعلق مكجفورت" على مذهب " هيجل " واثره في تطور الفكر المعاصر بما يلي : " ليس من الغريب ان تلقى فلسفة " هيجل " استحسانا لدى اللاهوتيين ، فلقد رأى اغلبهم فيها خير وسيلة لمدافعة الخصوم ولاسترجاع ما كان للدين من نظام تاريخي كانت النزعة العقلية والفلسفة النقدية قد زلزلت قواعده ... غير ان الجدل ما لبث ان ثار بين اتباع " هيجل " حول قضايا عديدة اهمها التعالية (Transcendentalism) والحلولية ... ولقد تبنى اليساريون منهم تفسير شتراوس " القائل بالحلولية او بوحدة الوجود بعد ان نفى عنها المثالية واكد انها وحدة وجود طبيعية بل مادية ! ... (١) "

وظهرت فلسفة هيجل فيما بعد للعديد من المفكرين نظاما مصطنعا لا يمت الى الواقع بصلة . والحق ان عصر المذاهب التجريدية كان قد ولى وتلاه عصر التجريبية والوضعية (٢) وفي رأى هاتين المدرستين " ان مذهب هيجل ليس سوى قصيدة رمزية رائعة البناء والهندسة ، لها ما للشعر من قيمة جمالية ، اما ان تكون تعبيرا عن الحقيقة بالمعنى الفلسفي فامر غير معقول ابدا " .

وهكذا استحالت حقائق هيجل الى رموز بدلا من ان تستحيل على يده رموز الدين الى حقائق .

---

(١) المصدر السابق ص ١٠١ - ١٠٢

(٢) المصدر السابق ص ١٠٣

[illegible] Randall and Buchler , Philosophy : An Introduction P. 254 , 25

الوضعية وخرافة الميتافيزيكيا :

الوضعية مذهب يرفض الاخذ باليقين العملي كما يرفض الاخذ بمنهج هيجل الجدلي التركيبي ، (Synthetical Djalectical) ويؤثر عليهما معا اليقين العلمي حتى في قضايا الدين والاخلاق ، والاقتصار على تحليل المعاني بمعيار المنطق الرياضي والتجربة الحسية .

ويعود هذا المذهب في جذوره البعيدة الى النتيجة التي انتهي اليها كانت في نقده للعقل الصافي ، والقائلة لا سبيل الى ادراك المطلق . تؤكد الوضعية هذه النتيجة ثم تستخرج منها نظرية تذهب الى ان جميع قضايا الميتافيزيقا والمطلقات في المعرفة والاخلاق هي اشباه قضايا وخرافات باطلة . اذ انها لا تخضع للتحقيق العلمي ولا تقع ضمن نطاق التجربة الحسية . وليست الافكار التي نحوكها حول تلك القضايا وجميع الحلول التي تقدمها سوى اشباه افكار واشباه حلول ، بمعنى ان هذه المحاولات لا تأتي باكثر من رموز وتعابير ومفاهيم لفظية لا يقابلها شيء في الحقيقة والواقع . ويعتقد الوضعيون انه يجب على الفلسفة قبل ان تعالج قضية ما ، وقبل ان تقترح لها الحلول ان تسأل هل لهذه القضية اى معنى وهل هي تقبل الحل اطلاقا ؟ وفي رأيهم ان كلام "كانت" على المطلقات غير المعلومة مثل خلود النفس ، وحقيقة الكون ، ووجود الله كلام يثير غبارا حول قضايا لا معنى لها ويجب الا تبحث ابدا . وعلى الفلسفة أن توجه اهتمامها الى القضايا الجزئية التي يمكن معالجتها بالمنطق الرياضي وبالتجربة الحسية .

الوجودية الملحدة : Atheistic Existentialism

ولم تقتصر نزعة النفي والالحاد على الوضعية التي حكمت مقاييس العلم بقيم الدين والاخلاق فاعتبرت ابنا غير شرعي لمذهب كانت بل تعدتها الى مذاهب اخرى تعارض الوضعية في المصدر والغاية ، فتعتمد اليقين العملي وتنفر من مناهج العلم التقريرية

وتعلي الارادة فوق العقل وتسخره لمطالبها واغراضها . ولكنها ارادة ملحدة ينحصر اعتقادها بقيم الحياة النسبية ولا يتخطاها الى القيم المطلقة . وهذا الاعتقاد يعم جميع تلك المذاهب على ما بينها من اختلاف وتعارض ، فبعضها فردي وجودي ، يسرف في الايمان بقيمة الفرد ، وبعضها اجتماعي يؤله الدولة والمجتمع . وترجع الطائفة الاولى الى مذهب نيتشه الذى دشن عهد الالحاد الجديد بصيحته المتحدية: "لقد مات الله ..."(١) ويعني ان المطلق الذى كان يرتكز عليه نظام القيم الدينية قبل ثورة العلم قد انهار وتحطم . وان الديانة غدت عبادة ولا ايمان ، وهيكلا ولا اله . والمذاهب الوجودية الالحادية بعد نيتشه تعطينا عن الانسان الذى فقد ايمانه صورة موجعة مفجعة . فالفرد الملحد ليشعر انه مرمي مهجور في عالم مات الهه وليس فيه من يأبه له او ما يبرر وجوده . وموت الله ، المقنن والمشرع للاخلاق وموجب القيم يحرره ويلزمه بمسؤولية كبرى في آن واحد ، فعليه بعد اليوم ان يخلق القيم ويسبغها على الاشياء ، وان يختار مصيره ومصير الانسانية بفعل حر مطلق ، وانها لمسؤولية طالما سحقته وطالما ناء من جرائها بالقلق واليأس والفجيعة . انه بعد موت الله مطلق الحرية ، مطلق المسؤولية وانم لضحية حريته ومسؤوليته .

المذاهب الاجتماعية الكلية

واما الطائفة الثانية فاهم مصادرها نظرية هيجل في الاجتماع التي تؤله الدولة وتعتبر " وجودها دليل سير الله على الارض ، ويجب احترامها كما يحترم اله ارضي "(٢) . وما الفرد والاسرة والمجتمع المدني سوى وسائل في يد الدولة تستوعبها في وحدة عليا هي الروح المطلق متحققا بتمامه (٣) . وثمة مصادر اخرى من مفاهيمها

(١) نيتشه ، هكذا تكلم زاردشت . ترجمة فيلكس فارس ص ٥ ، ص ١٥٤
(٢) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٢٦٦
(٣) المصدر السابق . الصفحة نفسها

تستمد هذه العقيدة بعض عناصرها ، وهي الداروينية ، ومسألة تنازع البقاء ؛ نيتشه ، وفكرة ارادة القوة والتلوق ؛ برغسون ومفهوم " دفعة الحياة " ؛ والبرجماتزم ومسألة قياس الحقيقة بالنتيجة الواقعة من هذه التيارات ومن تمازجها وائتلافها نشأ الايمان بالحياة وتمجيد الفضائل الحياتية ، والتاريخ وشخصية الدولة المعبرة عن الجماعة — العنصر او الامة او الطبقة بدلا من الفرد — هذا الفرد الذى تغدو علاقته بالدولة علاقة ايمانية صوفية من حيث ولاؤه الكلي لها ، وعنفية من حيث سلطتها المطلقة

. . . . .

نظرة اجمالية :

كنت اود لو كان من اغراض هذه الدراسة التوسع في تحليل المذاهب السالفة ونقدها نقدا مفصلا بدلا من الكلمة المجملة التي تصدر الاحكام على مواطن النقص والخلل دون ان تظهر ما وراء تلك الاحكام من حجج مضمرة .

يعم هذه المذاهب عيب في نظرتها الى الانسان نظرة جزئية بتراء تضخم عنصرا من نفسه على حساب العناصر الاخرى التي تضمر بالاهمال وتذوى . ومن هذا العيب تتفرع عيوب يختص كل مذهب بواحد منها . فعيب الوضعية انها تطبق منهجا واحدا بعينه على مواضيع تختلف طبيعة وجوهرا وتتفاوت قيمة ومرتبة؛ فمن الطبيعي ان تتبخر القيم العليا في يدي الوضعيين الذين يبحثون عنها بالمسبر والمجهر والذين يزينونها بالوطل ويقيسونها بالذراع . غير ان الوضعية لا تنحى ، بعد هدمها لليقين بمعتقدات الدين والاخلاق ، ان تجيز الايمان بها . هذا ! ولست ادرى ، ما جدوى الايمان ، واية سخرية في قولنا للانسان : آمن ان شئت ! بعد ان نفرغ موضوع الايمان من كل قيمة ومعنى ؟؟

واما الوجودية فتكاد تكون مظهرا لداء العصر من قلق ويأس وهزيمة ، داء ليس له

---

(١) ~~ملاحظات مقتبسة من محاضرات ومحادثات فصلية تجري بين حاضرات الاستاذ~~ ~~وجوتاندر~~ في الفلسفة الاجتماعية .

في مذهبها شفاء او دواء .

وليست المذاهب الاجتماعية الكلية ، في الواقع ، سوى مؤامرة بارعة على كرامة الانسان وقيمته ، فهي لا تنفي وجود الفرد المواطن الا لتؤله الفرد سيد الدولة وتحكمه في ضمائر الناس ومصائرهم . فتنتهي بذلك اجتماعيتها الى الفردية بأرهب وأفجع صورها ، اذ تميت شخصية الانسان لتحيي مراسيم الحكم وشكلياته الخارجية .

وكأني بهذه المذاهب لم تنف المطلق الا لتنزله من عالم الازل السرمدى الى عالم الزمان والمكان فيغدو مطلقا نسبيا انسانيا ، يتطور بتطور الانسان وينمو على يديه ويتحقق .

وكأني بها لم تعلن موت الله الا لترث صفاته من مطلق الحق والخير والجمال وتسبغها على اصنام من صنع يديها ، تقيمها الهة تعبدها ، وتقدم لها القرابين والضحايا شأن الوثنية القديمة .

الذرائعية Pragmatism

ويعارض المذاهب الالحادية السالفة مذهب فلسفي يعرف بالذرائعية ، يرفض هذا المذهب المفهوم التقليدى للحق ، فيحكم على صحة الافكار والتصورات بمدى نجاحها العملي وفائدتها الفعلية . وهو بذلك يخرج بنظرية اليقين العملي الى غير ما قصده منها واضعها فيغلب ارادة الاعتقاد على اليقين العلمي حتى في مجال العلم والنظر .

ويمكننا ان نعتبر تطرف هذا المذهب في التشديد على ارادة الاعتقاد ، دفاعا عن الايمان واعتراضا على تطرف الوضعيين في سلبهم من الارادة حق الاعتقاد بمواضيع موضوعاته لا يطيق المنهج العلمي البرهان عليها .

غير ان هذا المذهب يشتمل على اراء سديدة متزنة في مسألة العلم والايمان تعوض عن تطرفه في نفي اليقين العلمي وتغليب اليقين العملي عليه .

قال وليم جيمس احد اقطاب الذرائعية في عيوب الفلسفات الجزئية : " فبأى حق ، اذن يصح لكل فلسفة تأخذ موادها من دائرة من دوائر العقل الانساني ، ان تدعي اكثر من ان تكون عقيدة لحزب من الاحزاب ، او رأيا لطائفة من الطوائف ؟ فهي اما ان تكون قد اسقطت ما تسميه بالحقائق الطبيعية وتأثيرها في النفس ، واما ان تكون قد

تركت الدائرة المعرفة من طبائعنا الفطرية مع كثير من التناقض .... او تكون قد تركت احدى قوانا الفعالة والمنفعلة في غير موضوع تتجاوب معه او تحيا من اجله . وكل عيب من هذه مانع لها من ان تحظى بنجاح كامل (١) . ويعني ذلك ان الفلسفة الكاملة هي التي تتجاوب مع جميع قوى النفس فترضي القلب والارادة والعقل ، توازن بين الدين والاخلاق والعلم . وتغدو وفقا لهذا الرأى ارادة الاعتقاد في مواضيع معروضة لا يستطيع ان يثبتها العقل او ينفيها مطلبا واجبا وحقا مشروعا . وهذا ما اكده كانت وما اشار اليه قبله باسكال في قوله " للقلب ميول واتجاهات لا يعرف العقل دواعيها وبواعثها ... وللقلب منطقه كما ان للعقل منطقه (٢) " . ولعل في هذا الرأى الذى اجمع عليه كل من باسكال وكانت وجيمس وكثيرون غيرهم من المفكرين المسيحيين ، ما يشهد للاثر البالغ الذى خلفه الايمان في عقول الفلاسفة فوجهها توجيها لم تعرفه الفلسفة ولم يقرّه العقل قبل انتشار الاديان السامية ، ويؤكد ذلك وصول الغزالي الى النتيجة نفسها في عصر سابق وباستقلال تام عن التفكير المسيحي . ان هذا الرأى لا بل هذه النظرية في المعرفة، كانت مما ينكره اليونان ويسفهونه ، اذ كانوا يعتبرون الايمان باشياء لا يأتيها اليقين من الدليل العقلي فضيحة فكرية واثما فاحشا في حق العقل والحقيقة . وكان افلاطون اذا تحدث في قضية غير يقينية عقلا وضع الحديث على لسان عراف او عرافة واوردها على سبيل الحكاية او الاسطورة ، وذلك تخلصا من الاعتقاد باشياء خارجة عن نطاق العقل والمنطق . ولكن حرارة الايمان الشائعة في تلك الحكايات والاساطير التي تملأ محاوراته — ومنها اسطورة الخلود والعقاب والحساب — واعتبار الافلاطونيين لها فيما بعد حقائق ثابتة لأقوى دليل على ان الارادة مغطورة على الايمان باشياء تتخطى العقل والمنطق .

---

(١) ارادة الاعتقاد لوليم جيمس ، ترجمة محمود حب الله ، ص ٩٣

(٢) المصدر السابق ص ٢٣

النقدية الحديثة :

واذا كانت الذرائعية قد تطرفت في تطبيق نظرية كانت (Kant) في اليقين العملي، فثمة تيار فكري آخر يعرف بالنقدية الحديثة ظل امينا لمذهب كانت وللتوازن الذى اقامه بين العلم والدين ، وللمبادئ التي رسخهما عليها . ومن النقديين المحدثين دى وت (De Witt) وهربرت ، ورتشل ، وهم جميعا لا ينكرون اليقين العلمي ولكنهم يستنكرون عبادة العلم واعتبار مناهجه صالحة للحكم في قيم الدين والاخلاق . وعندهم ان اليقين العملي وحده ، وفقا لمفهوم كانت ، مناط الحكم فيها ، ولقد توفر هؤلاء على شرح اليقين العملي واستنباط النظريات منه مع المحافظة على وضعه الاساسي . ومن نظرياتهم ان الشعور وحده اساس الايمان ، الامر الذى يخفف من جفاف اخلاق الواجب الكانتية (Kantian) ويقربها من واقع النفس التي غالبا ما تنقاد بالشعور الخيّر الى الفضيلة دون ان تعتبرها حكما صادرا من تعالية الامر المطلق .

وكان هربرت اول من نبه الى هذه الحقيقة والى الدور الذى يلعبه الشعور في الادراك ، والى انه لا يقتصر عمله على المشاركة في جميع عمليات التفكير ، بل يتعدى ذلك الى الاستقلال في الاحكام الخلقية والجمالية التي تصدر عنه وحده (١)

ولقد برهن بعده دى وت (De Wett) ان الاحكام الخلقية والجمالية تصف الشيء بالاهمية وليس بالوجود . وعلى هذا الاساس توضح اشياء التجربة في نظام مرتبي يبدأ بالقيم الحسية ويتدرج الى القيم الروحية ثم ينتهي الى الخير الاسمى ، ذروة النظام (٢)

ولقد انمى لوتز (Lotze) هذه الفكرة وربطها بالدين وعرف الايمان بانه شعور قادر على تذوق القيم (٣) .

وادخل رتشل نظرية الحكم القيمي ليفسر بها المعرفة الايمانية واليقين الايماني ففي

---

(١) (1) Encycl. of Relig. and Ethics p. 692

(٢) (2) Encycl. of Relig. and Ethics P. 692

(٣) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها

رأيه ان اوامر الدين احكام قيمية)بمعنى انها تنشأ من الشعور بالقيم وليست كالاحكام النظرية تستند الى ضرورة الحس والفكرة • فايماننا بشخصية الله — مثلا — حكم قيمي يعود الى اعتبار الانسان كائنا فوق الطبيعة ، الى اعتبار الشخصي من الكائنات فوق اللاشخصي • وعلى هذا المبدأ يعتبر الكائن المطلق اعلى مرتبة من جميع الكائنات ••• ان ما يحفزنا الى اعلاء الخير على عرش العالم شعور منا بالامر الاخلاقي الذى يفرضه الخير على ارادتنا ••• وان الايمان لا يهتم لتحليل وجود الاشياء وانما يصنفها على اساس قيمي •••• ومن الخطل الاعتقاد ان الفلسفة ستنجح يوما—كما امل وليم كيرد — في تحويل اليقين العملي الى يقين منطقي في قضايا الدين والايمان • (١)

تعود هذه النظريات جملة الى مذهب كانت الذى فصل بين عالم القيم وعالم الطبيعة بفصله بين الايمان والعلم ، ~~والنفى~~ وبرر وجود الله على اساس اخلاقي محض ، وجعله على هذا الاساس وحده واجب الوجود ، والمطلق الذي بدونه لا تقوم اخلاق ولا تثبت قيم • وعليه يكون الله قيمة القيم وفي الوقت نفسه ارادة آمرة تشعر باوامرها القاطعة في اعماق ضميرنا • فالله مثال من حيث هو قيمة مطلقة وشخص من حيث هو ارادة فاعلة • وهكذا تتحد في ذات الله قيم الاخلاق واحكام الدين • غير ان الغلبة هنا لقيم الاخلاق لان الحكم يكون دينيا لانه اخلاقي ولا يكون اخلاقيا لانه ديني •

لا يخفى ان هذا المفهوم ينافي المفهوم التقليدى للدين في مسائل عديدة ، منها ، انه يجعل الايمان مطلبا ارادياً واكتشافا ذاتيا وليس تسليما بوحي الهي تجسد في التاريخ وصار ابنا للبشر • كما انه لا يرد احكام الاخلاق الى وصايا الدين ولا يرى الطبيعة ملأى بروح الله ، خيرة لانها من خلق الله الخيّر • ولعله لمثل هذه الاسباب ثار المتدينون في المانيا على مذهب كانت ~~كانت~~ ، كما ثار عليه لاهوتيو الكنيسة ، لاعتقادهم ان العقل اذا عجز عن ادراك اسرار الدين والوحي ، فانه ليقدر ان يعرف بالبرهان بعض عقائدهما ، كوجود الله مثلا الذى برهن عليه القديس توما الاكويني معتمدا في ذلك نظام العلية في مذهب ارسطو • وواضح ان اعتراضات كهذه تدل على ان

---

(١) المصدر السابق ، الصفحة نفسها •

اصحابها يقدمون الشكل في الدين على الجوهر ويفضلون الاتباع على الانعتاق وليس لها اية قيمة نقدية .

والحقيقة ان مذهب كانت Kant في الاخلاق ، وتقديسه للارادة الخيرّة ، ليس الا الاخلاق الدينية في جوهرها وقد اتخذ شكلا فلسفيا . كما ان ثنائية القيمة والوجود الطبيعي يمكن ان ترد الى عقيدة الدين في ثنائية الروح والمادة . وهل الطبيعة غير المادة وهل القيمة الا الروح او على الاقل تعبيرا عنها ؟

هذا ما استطاعت النقدية الحديثة ،في عصر طغى فيه العلم وشاع التفسير المادى للوجود والحياة،ان تنقذه من عقائد الدين ،واظن انها انقذت الكثير ولم تفرط بجوهر الدين اطلاقا .

واني اذا كنت فصلت الكلام على المذهب النقدى فاعتقادا مني انه المذهب الوحيد الذى استطاع بعد ثورة العلم الحديث الجارفة ان يوفق بين العلم والدين توفيقا يرضي العالم والمؤمن معا ويجعل للدين مكانا بجانب العلم لا بل فوقه . انه لمذهب يفسح المجال رحبا لتحقيق الانسان الكامل المتكامل بعقله وقلبه وارادته . وانها بالحق لمعجزة ان تستطيع الفلسفة رد الايمان الى النفس بينما كانت كل الدلائل تشير الى انطفائه للابد .

واذا كنت قد اهملت بعض المذاهب التي تسيطر على بعض الاوساط اللاهوتية ، فلاني اعتقد ، والواقع يشهد ، انها مذاهب نبتت على هامش الحضارة الحديثة ولن تقيض لها الحياة طويلا . وقد تكون تلك المذاهب — كالتعالية الحديثة مثلا — Modern Transcendentalism اكثر امانة للنصوص الدينية واكثر تمسكا بالوحي ، بالكلمة الالهية ، غير ان الانسان الحديث بعد ان آمن بذاته وبقواه الروحية والمادية غدا من الصعب عليه ان يؤمن بدين هبط عليه من الغيب ، ولم يكتشفه هو بذاته . كما ان بعض المفكرين ينظرون الى الايمان ،ايا كان مصدره ، انسانيا كان ام الهيا ، نظرهم الى فردوس الطفولة المفقود الذي لا يمكنهم ،وقد اصبحوا رجالا ، استرجاعه .

وفي موقف سانتيانا Santayana من الدين ما يعبر عن هذا الاسف الموجع الذى يعانيه بعض المفكرين المعاصرين . طرح سانتيانا العقيدة الدينية جانبا ولكنه ما فتيء يحبها ويقدرها ، كما قد يحب الرجل المرأة التي خدعته : فيقول انني اصدق

المذهب الكاثوليكي ولو انني اعلم انه كاذب ، وهكذا نرى سنتيانا يأسف لايمانه المفقود ، اذ يعتقد ان الايمان غلطة جميلة اكثر ملاءمة لنوازع النفس من الحياة نفسها(١) .

واما ما سيكون شأن المذهب النقدي في تطور الحضارة الغربية وهل يعم اوساط الفكر وينطلق منها الى الفعل في واقع الحياة ، ام ينكفيء الى عزلة الاجواء الاكاديمية الباردة ، ويغدو وقفا على نشاط المدرسين والطلاب ، وهل يتغلب على المذاهب الجزئية المتفرعة من بعض نظرياته وعلى المذاهب العديدة المعارضة له ، ام تنتصر عليه تلك المذاهب ، فامر يرجع الى مصير الحضارة الغربية نفسها الذي لا تقرره المذاهب والاراء وحدها ، وانما يرجع في معظم اسبابه الى حيوية تلك الحضارة وقدرتها على الانبعاث او عدمها . وليس الحكم اذا في كلا الحالين حكما على المذهب النقدي اوله ، بما هو محاولة فكرية لبعث حضارة قد تكون مفتقرة الى معظم عوامل الانبعاث .

---

(١) احمد امين ، قصة الفلسفة الحديثة ص. ٦١٤

الفصل الخامس

التوفيق بين العقل والايمان

العقل بين ابن رشد وكانت

أطلعنا في ابحاثنا السابقة على اهم المذاهب التي انبثقت عن تطور البحث في مسألة العقل والايمان ، والتي تعكس تطور الفكر في الحضارة الاسلامية والحضارة الحديثة . ولقد اولينا ثلاثة من تلك المذاهب عناية خاصة ووقفنا حيالها وقفات طويلة مستأنية لقيمتها ، ولأهميتها البالغة من حيث ارتباطها في موضوع بحثنا . ذلك انها تستنفد بجملتها جميع الحلول الممكنة لمسألة العقل والايمان ، وان كلا منها ، وفقا لموقفه الخاص، ينفذ الى مقومات المسألة الجوهرية ، فما تلهيه تفاصيلها ، ولا يقنع بظاهرها ، ولا يحاول حلها بحذف احد طرفيها ، فيعدها مسألة غير قائمة اصلا . وكان ان انتج ذلك الموقف المترصن العميق بعض الحقائق الحاسمة التي لم ينل من فعاليتها القضاء العصور التي شهدت ولادتها وانحلال الازمات وتداعي الاوضاع التي عملت على انمائها ونضجها .

ويكاد يمتنع علي ان اتصور الانسان في المستقبل القريب او البعيد يعاني الايمان تجربة ذاتية ولا يطالعه وجه الغزالي في حيرة الشك واشراقة اليقين ، او تبلغ ثقته بالعقل اشدها ولا يعترف بصلة من رحم الفكر تربطه بفيلسوف قرطبه ، او يطلب التوازن بين ملكتي الادراك والنزوع في الذات ولا يجد في محاولة "كانت" قدوة ومنارة .

وانه لمن الاثم ان نتنكر لتلك الحقائق الحاسمة في تراث الفكر الانساني التي ما تزال تثبت لاشد المقاييس تعنتا ودقة ، والتي تطالعنا بعناصرها الحية الفعالة ، ونحن نلتفت الى التجديد والبناء . فهي اذا من حاضرنا ومن عندنا في الصميم . وهذه العناصر هي على التخصيص: مذهب الغزالي في الايمان المستند الى النزوع الروحي ، والكشف الباطني ، فالثقة بالعقل ومبادئه ونزعة الايمان الذرائعية وتقديس الفضيلة لدى ابن رشد ، ثم مذهب "كانت" النقدي في العقل الصافي وفي اخلاق الواجب .

واعتقد ان في نقدنا لنظرية المعرفة لدى الغزالي والحكم بأنها تعطل العقل وتبطل العلم ، تبريرا كافيا لاهمالنا لها ، وعدها من العناصر التي انقطع بها الزمن . واما ما يراه بعض الباحثين من المطابقة التامة بين موقفي الغزالي و"كانت" من معرفة العقل فأمر مبالغ فيه غاية المبالغة . ولئن التقى الغزالي و"كانت" على الحد من سلطان العقل والانكار عليه حق الحكم بالماهية والكمية والكيفية في المعضلات

+ المغيبة "، وكان لهذا الحكم الاثر البالغ في تعيين نطاق العقل وفصله عن نطاق الايمان ، فانهما لا يلتقيان في هذا المجال حتى يفترقا ويذهبا في اتجاهين متعارضين . يستمر الغزالي في موقفه السلبي من العقل فيخضعه لمعتقدات الشريعة وتبرير ما تقتضيه في مجال الطبيعيات وغيره ، بينما يؤكد "كانت" استقلال العقل في هذا المجال وتجرده عن جميع المؤثرات الايمانية والتزوعية . ولعله كان في خاطرى مذهب "كانت" في العقل عندما قلت في الكلام على مذهب الغزالي : شتان بين مذهب يستخدم العقل في احد مجالات المعرفة لتبرير معتقدات الدين ثم يقصيه تماما عن باقي المجالات وبين مذهب يقصي العقل عن احد مجالات المعرفة ولكنه يوليه الصلاحية المطلقة في المجالات الباقية .

واذا كنا قد رفضنا مذهب الغزالي في المعرفة للاسباب التي ذكرنا ، فلماذا لم نرفض مذهب ابن رشد وهل كان ذلك لاقتناعنا بقدرته على مسايرة العلم والفلسفة في الحضارة الحديثة ، وكان بالتالي للاتفاق التام بينه وبين مذهب "كانت" ؟

لن نحاول في تبرير موقفنا ان نعطي مذهب ابن رشد اكثر مما له ، فنغضي عن تخلف نظريته في المعرفة عن النظريات الحديثة ، وعن وجوه الاختلاف بين مذهبه ومذهب "كانت" .

نحن نعلم ونعترف بان وثوقية ابن رشد لا تتفق مع روح الفكر الحديث الذى يفضل الشك على الثقة . ونعلم ايضا ان نقد "كانت" للعقل كان في بعضه ثورة على المذاهب الوثوقية ، ومنها مذهب ابن رشد . فاذا قالت الوثوقية بتطابق الفكرة والحقيقة وبقدرة العقل على ادراك المطلق والبرهان على وجوده وماهيته . قال "كانت" بثنائية الفكرة والحقيقة وقيد معرفة العقل بالظاهرة ونقض براهين الوثوقيين وعدها من باب المغالطات . واذا وافق "كانت" ابن رشد والوثوقيين على ان في العقل مبادئ اولية قبلية خالفهم في اعتقادهم بان هذه المبادئ تكفي بذاتها لبلوغ اليقين في المعرفة ، واكد ان المعرفة اليقينية وليدة الجمع بين هذه المبادئ ومعطيات الحواس . واذا كان ذلك كذلك فهل يعني ان المذهبين على طرفي نقيض وان الاخذ بأحدهما يستدعي بالضرورة رفض الآخر؟ وجوابنا : ان الموازنة بين المذهبين على صعيد التجريد النظرى الذى يسلخ الفكر عن واقعه

الحضارى تنفي احتمال التوفيق بينهما اطلاقا • ولكننا نعلم ان النزعة الواحدة في حضارتين مختلفتين قد ينشأ عنها مذهبان مختلفان ، وذلك لاختلاف الاوضاع والبواعث التي تستجيب لها تلك النزعة • نحن لم نرفض مذهب الغزالي في المعرفة لان العلم الحديث قد تخطاه ، وانما رفضناه لنزعته التي تعارض العلم وتتنكر له • ونحن اذ نأخذ بمذهب ابن رشد فليس ذلك للمفاهيم التي ينطوى عليها وحدها ، وانما لتلك النزعة التي لا ينتج علما ، ولا يضمن تقدم العلم شيء سواها • ونحن اذا قلنا باتفاق مذهبه ومذهب "كانت" فليس لانهما يقولان بنظرية واحدة في المعرفة ، بل لتعبيرهما عن نزعة واحدة تعتبر العلم واقعا بديهيا على الفلسفة ان تقره وتبرر وجوده • اضف الى ذلك ان التعارض بين مذهبيهما يرجع الى مؤثر خارجي ، الى تطور العلم الحديث تطورا هائلا جعله في عصر "كانت" يتنكر لمعطيات العلم ونتائجه في عصر ابن رشد ، فقد اثار هذا التطور صعوبات جمة في وجه المذاهب الوثوقية ، ومنها مذهب ابن رشد ومذهب "كانت" قبل ان ينبهه شك "هيوم" من سباته الوثوقي • وكان له الاثر البالغ في تحويل الفلسفة من الاتجاه الوثوقي الى الاتجاه الانكارى ثم الى الاتجاه النقدى الذى يعد مذهب "كانت" اساسا له ومصدرا • غير اننا نلحظ ، بالرغم من تطور العلم والتبدل الكلي في معطياته ونتائجه ، وجوها من الشبه قوية صريحة بين بعض اوضاع الفكر ومحرضاته التي استجاب لها كل من ابن رشد "وكانت •" ومن هنا كان الاتفاق وكان التعارض بين مذهبيهما. فاعتراضات الغزالي على العقل والعلم لا تختلف جوهرا وغاية عن تلك الشكوك التي اثارها "هيوم" فيما بعد ، والايمان الديني الذى غلب على النفوس زمن الغزالي ونفى العقل الفلسفي من سنة الدين ووصمه بالكفر ، وخلع على ناقد العقل وهادمه لقب حجة الاسلام ! لا يفترق في موقفه من العلم عن النزوع الى الشك الذى عرف به الفكر في الحضارة الحديثة • ذلك ان الانسان الحديث الذى استعان بالشك على التحرر من تراث الحضارة الوسيطة استحال عليه ، فيما بعد ، ان يسقطه من مقومات فكره وشخصيته • ووجد الشك في "مونتي" (Montaigne" مفكرا يعتنقه عقيدة حياة ويثبته مذهبا في الفلسفة • وعبثا حاول فلاسفة العقل فيما بعد ان يخمدوا جذوته وان يستاصلوا جذوره • فالنزعة التجريبية التي دعا لها "بيكون "Bacon" ونظمها

لوك Locke ووجدت في العلم عضدا قويا يساندها ، هذه النزعة "كانت تغذى الشك في مبادئ العقل ومناهجه الاستدلالية وتدفعه الى النتيجة المنطقية التي انتهى اليها في مذهب "هيوم" "Hume" ، كانت استجابة ابن رشد و"كانت" لمحرض الشك واحدة في اساسها وجوهرها . وليس ما يدعوالى اطالة الكلام في هذا الصدد ، فانه معلوم لدينا ان ابن رشد تصدى لاعتراضات الغزالي ففندها ونقضها ورد بذلك الاعتبار لمبادئ الفلسفة ونظرة العلم الى الطبيعة وانه في سبيل تحقيق هذه الغاية لم يحجم عن الاخذ بمعطيات تؤدى الى معارضة نظرة الدين الى الكون وتنفيها . فقد قال بقدم المادة ، وبان الشيء لا يتولد من لا شيء ، وأقصى عن عالم الطبيعة ظل الارادة الالهية ، ولم يثبت من المعجزات الا ما كان جائزاً عقلا . هذا ما كانت تقتضيه نظرة العلم والفلسفة الى الكون ، وهذا ما اعلنه ابن رشد بصدق وجرأة .

والان ، ما الذى كانت تقتضيه نظرة العلم والفلسفة في عصر "كانت" ، وكيف يمكن ان تكون استجابة ابن رشد وكانت لمحرض الشك واحدة في الاساس والجوهر ، ثم ينتج عنها ، رغم ذلك ، نظريتان في المعرفة بينهما من المفارقة اكثر مما بينهما من الاتفاق .

من المعلوم ان العلم الطبيعي في الحضارة اللوسيطة كان فرعا ثانويا من فروع اللاهوت خاضعا لمطالبه الايمانية وتوجيهاته . غير ان تحرر بعض العلماء من ربقة الاتباع والتقليد في عصر النهضة مكنهم من وضع مناهج للبحث العلمي المجرد ، كان من نتائجها تلك الاكتشافات الرائعة التي اخذت تتحدى العلم اللاهوتي وتعمل على زلزلة قواعده . وظل العلم الطبيعي بعد تحرره من اللاهوت خاضعا لنظرة الفلسفة الى الحياة والوجود . وكانت الفلسفة من ناحيتها تحاول ان ترد الاسباب الطبيعية التي ينتهي عندها تفسير العلم لظواهر الطبيعة ، الى سبب اول ميتافيزيائي تنضوى تحته تلك الاسباب وتتوحد . ثم تحرر العلم فيما بعد من النظر الفلسفي ايضا ، وغدا يفسر الطبيعة بالنواميس التي تربطها بعضها ببعض ، والتي تقع ضمن نطاقه دون ان يلجأ لأي سبب خارج عن ذلك النطاق .

لاحظ "نابليون" ان العالم الفلكي "لا بلاس" لم يأت على ذكرالله في نظامه الفلكي ، وسأله عن سبب ذلك فاجاب: "مولاي ، لم يكن لي حاجة بهذا الافتراض." ولم يكن الاله الذى عزله العلم عن الطبيعة اله الدين والايمان وانما كان مبدأ مجردا اقتضت ضرورات الفكر افتراض وجوده . ولم يرض هذا التصور لطبيعة الله العقول ولا ارتاحت اليه القلوب فكان لذلك موضعا لسخرية الفلاسفة وقارا لغضبه اللاهوتيين.(١)

وتعود قيمة مذهب "كانت" ، من بعض الوجوه ، الى ابتداعه نظرية في المعرفة تؤيد العلم في موقفه من عالم الطبيعة فتقضي على الاعتقاد بمبدأ اول ، بعلة اولى ، وذلك بردها ناموس السببية وغيره من النواميس الى مبادئ العقل ، وتفسيرها لعالم الطبيعة وفقا لتلك المبادئ . واذا كان ابن رشد لم يحاول القضاء على الاعتقاد بمبدأ أول ، بعلة اولى ، فلأن نظرة العلم الى الكون وطبيعة مناهجه كانت في عصره تستدعي الابقاء على ذلك الاعتقاد وتقضي بترسيخه .

لهذا كله يمكننا التأكيد ان النزعة التي قادت ابن رشد " وكانت " ، والتي تؤمن بالعلم واقعا بديهيا يجب على الفلسفة تبريره ، هي التي دعت "كانت" الى نفي ما اثبته ابن رشد ، الى نفي الاعتقاد بمبدأ اول بعد ان غدا النظام الطبيعي في نظر العلم يفسر ذاته بذاته .

واذا كان ابن رشد و"كانت" كلاهما يعبران عن نزعة واحدة ، وعن موقف واحد من العلم ، وكان الاختلاف بين نظريتيهما في المعرفة عائدا الى اختلاف اوضاع العلم في حضارتين مختلفتين ، واذا كانت نظرية "كانت" مستمدة من واقع العلم الحديث ، وهي لهذا تفسره افضل تفسير ، فنحن لانسيء الى ابن رشد بتأويل نظريته بما يتفق مع واقع العلم الحديث ، ويعني ذلك بما يتفق مع نظرية "كانت" في العقل والمعرفة .

---

(١) انظر Webb, Kant's theory of Religion p. 13 - 15

الايمان بين ابن رشد "وكانت"

لو ان ابن رشد وصل الى النتيجة التي انتهينا اليها في تأويل نظريته في العقل والمعرفة لاستحال عليه التفريق في طرق الايمان بين عامة وخاصة، ولكان على الخاصة وقد امتنع عليهم ان يصلوا بالعقل الى معرفة الله وبلوغه، ان يؤمنوا بالدين ايمان العامة به فيغدو بذلك الايمان الديني ذريعه يتذرع بها لغايات عملية محضه، لتحقيق الفضيلة والسعادة اللتين بدونهما لا تصلح حياة الانسانية • ومذهب ابن رشد قبل تأويلنا له يقول بالذرائعية في ايمان العامة • ونزعته في ذلك شبيهة بنزعة الذرائعيين المحدثين الذين خرجوا على اخلاق الواجب في مذهب "كانت"، وربطوا الغايات العملية بالمنفعة والمصلحة واللذة، فابن رشد لا يطلب من العامة ان يعتنقوا الفضيلة بو رع ديني الا بعد ان يعدهم بالجنات ويتوعدهم بالنار • وهو في ذلك يعبر عن مفهوم العامة للاخلاق في الدين : ورع وايثار وواجبات في الدنيا، وطمع واثرة ولذة في الآخرة •

غير ان ابن رشد يفرق في الاخلاق بين العامة والخاصة تفريقه بينهما في الايمان • ويستخلص مما خلفه من اشارات عابرة في الموضوع انه من اتباع الفضيلة الذين يطلبونها لذاتها والذين يمقتون مذهب المنفعة واللذة •

قال في تلخيصه كتابا لافلاطون : " من الاوهام المضرة اعتبار الناس الفضيلة والخير واسطة للوصول الى السعادة، فان الفضيلة اذا انزلت في هذه المنزلة لم تعد فضيلة • ذلك ان الانسان لا يحرم الملاذ الا وهو مؤمل ان يعوض عليه مثلها او زيادة • والشجاع لا يطلب الحرب الا فرارا من شر اعظم من شر الحرب • والحكيم لا يحترم مال غيره الا لينال بعد ذلك مضاعف ذلك المال (١)."

ويرفض ابن رشد مذهب الاشعرية الذى يجعل الخير تابعا للارادة الالهية تصنعه كيفما تشاء من غير سبب او علة • ويوافق المعتزلة في حكمها على الاشعرية اذ يقول : "ان هذا المبدأ ينقض كل مبادئ العدل والحق لأن ذلك

---

(١) فرح انطون ابن رشد وفلسفته ص ٥١

يجعل حكومة العالم فوضى ربما شقي فيها الحكيم الفاضل وسعد الشرير اللئيم [١].

ومن المقابلة بين اخلاق الواجب لدى "كانت" واخلاق الفضيلة لدى ابن رشد يظهر لنا اتفاقهما الكلي في اعلاء الفضائل والقيم الى مرتبة الاطلاق وتنزيه الاعمال عن لواحق المنفعة واللذة . وعلى هذا يلتقي مذهبهما وجوهر الاخلاق في الدين . ذلك ان الانسان لا يتأتى له اعتناق هذا المذهب وهو في حالته الطبيعية، اذ لا بد لوجدانه من ولادة جديدة في حياة القيم والفضائل، ولادة يتنكر بعدها لنوازع الطبيعة الساعية دائما وراء الملذ والنافع، وينهض بالاخلاق الى الواجب والمثال ، ولادة هي اشبه ما تكون باهتداء الانسان الى الدين بعد وثنية وجاهلية . ولادة يصحبها الايمان (+) بمطلقية القيم، وبأنها مهما تبدت في صور نسبية عبر الزمان والمكان، فانها تتدرج وتتعالى في نظام مرتبي حتى تنتهي الى قيمة القيم ، الى الخير المطلق ، الى الله . ولادة يكتشف فيها الانسان ذاته العليا ويتجه الى عبادة القيم وتقديس الفضائل وتجسيدها في حياته نية وعملا . ولادة لا ينفك بعدها عن الانسان الورع والشعور الديني بالقيم والفضائل فيغدو العمل الاخلاقي امرا مطلقا ينظر الى قيمته بذاته ولا ينظر الى نتائجه اطلاقا . وعلى هذا الصعيد المثالي تنتفي امكانية الفصل بين الدين والاخلاق فيغدو الدين اخلاقا وتغدو الاخلاق دينا . والواقع ان نزعتي الدين والاخلاق عبر التاريخ كانتا تتحدان في حياة كبار الاخلاقيين وكبار المؤمنين اتحادا يجعل الفصل بينهما امرا محالا . هذه الحقيقة هي التي دفعت ابن رشد الى القول بان طريق الخواص في تصديق الانبياء (+) وضع الشرائع الموافقة للحق ... وهذه الحقيقة لم تفت الغزالي وانما نبه اليها في غير ما موضع [٢] . وجاء في كلام الغزالي على معنى الايمان بالنبوة وبالدين : واعضد ذلك بتجربة ما قاله في العبادات وتأثيرها في تصفية القلوب، وكيف صدق في قوله : من عمل بما علم ورّثه الله ما لا يعلم ، وكيف صدق في قوله : " من اعان ظالما سلطه الله عليه ،....

---

(١) المرجع السابق ص: ٣٧

(٢) تهافت التهافت ص: ٥١٦

فمن هذا الطريق اطلب اليقين بالنبوة لا من قلب العصا تعبانا ، وشق القمر فان ذلك اذا نظرت فيه وحده ... ربما ظننت انه سحر وتخييل وانه من الله اضلال .[1] ١

ويبدو لنا ان رد الايمان الى التجربة الخلقية دون سواها ، واعتبار الغاية القصوى من الدين تقويم الاخلاق وتحقيق الفضيلة والسعادة ، حقيقة نلمسها في كلام كبار المؤمنين في الاسلام والمسيحية على السواء ، وفي اعمالهم ومآثرهم ، وانها الحقيقة الوحيدة في الدين التي لم يستطع هذا العصر ، عصر الايمان بالعلم والشك بالمغيبات ، ان يزلزلها . ولا يخشى على الاخلاق ان تنزع الى الانفصال عن شعور الورع والتقوى الا اذا نزعت الى الانفصال عن الفضيلة وانحرفت الى المنفعة واللذة ، وعندها لا يغدو الدين وحده في خطر ، وانما تتهدد معه حياة الفضيلة والاخلاق .

ويبدو لنا ايضا من النظر في تطور الفكر عبر الحضارة الاسلامية والحضارة الحديثة ان ثمة خطرين كانا يحيقان بالدين ويعملان على افساده واضعاف مكانته في النفوس ، احدهما : سذاجة الايمان بالخوارق والمعجزات التي تحول الدين الى اساطير يرفضها واقع الكون وتنقضها نظرة العلم والفلسفة . والمعلوم انه متى نشأ تعارض بين يقين العلم ويقين الايمان اخذ الانسان بالاول لدقته ووضوحه ، ولامكانية التحقق من صدقه بمعيار الدقة والوضوح واهمل الثاني لغيبية موضوعه وغموض مفاهيمه .

واما الخطر الثاني فهو الاعتقاد التقليدي بان الدين يشتمل على نظرية علمية في حقائق الطبيعة ، وان العلم الطبيعي تابع للايمان الديني مستند اليه اصلا . ولا يخفى ما احدث هذا الاعتقاد من فساد في الدين وشك في اسسه ومعتقداته التي كانت تتزلزل لكل اكتشاف جديد ينقض العلم القديم الذي تبناه الدين ، واحتضنه وجعله فرعا من نظرته الى الوجود .

والحقيقة التي يجب ان نخلص اليها ، بعد هذا البحث في مذهبي ابن رشد و"كانت" ، والعبرة التي يجب الا ننساها ، هي ان الايمان لا يمكن ان يعارض العلم

---

(١) المنقذ ص: ١٤٢ — ١٤٣

كما انه لا يمكنه ان يستند الى نظرياته اطلاقا ، وان مقام الدين الثابت في النفس يعود الى تجربة الانسان الخلقية ومطالبه العملية سواء في ذلك ايمان العامة القائم على الترهيب والترغيب وايمان الخاصة المترفع عنهما ما دام هذان المذهبان في الايمان يعملان على تنشئة الفضيلة وترسيخها في النفوس واعتبارها الغاية من الدين ومعتقداته .

الايمان عند الغزالي :

تخلى العلم الحديث عن افتراض وجود الله لان تجاربه لم تعد بحاجة الى ذلك الافتراض، واعتراف الفلسفة بخطأ الاعتقاد القائل بان في الذهن عن وجود الله فكرة جلية متميزة تحمل سمها شروط صحتها . ثم كفت فيما بعد عن التدليل على وجود الله بالعقل النظري ،اذ قيدت معرفته بالواقع المحسوس ،واقرت بان مناهجه في البحث تقصر عن ادراك المطلق . اقام العلم واقامت الفلسفة حاجزا بين الانسان وربه، ولكنهما لم يقيما حاجزا بينه وبين ضميره وارادته وقلبه .

ولقي الانسان ربه من جديد في ضميره وارادته وقلبه ،في تجربته الاخلاقية . ولكن الفلسفة والعلم حذرا عليه ان يدعي بانه يعرف الله بهذه التجربة معرفة الفلسفة والعلم لموضوعهما ،معرفة معيارها الوضوح والدقة في الرياضيات ومحكها حسية التجربة في العلوم الطبيعية . فاذا كان الانسان لا يعرف الله بتجربة العلم واستدلال العقل فهو لن يعرفه بالتجربة الاخلاقية ، فهي ان ادت الى شيء فالى ضرب من اليقين الايماني ، وليس اطلاقا الى نوع من يقين العلم والمنطق .

من الواضح ان هذا التوحيد بين الايمان والاخلاق من جهة ، ثم الفصل بينهما وبين المعرفة من جهة اخرى ،امر لم تقره الفلسفة الاغريقية التي كانت ترد التجربة الخلقية واحكام القيم الى العقل فتقدمه بذلك على الضمير والارادة والقلب وتجعله القائد والهادي على مسالك الاخلاق والفضيلة .

غير ان معظم المذاهب الحديثة تعتبر ان العقل الفطري معزول عن الاخلاق عزل الارادة والقلب والضمير عن المعرفة النظرية ،ثم تؤكد ان نظريات المعرفة التي

ترى

جاء بها افلاطون وافلوطين وسبينوزا وسواهم من القدماء والمحدثين ، والتي تسمح بتفاوت مراتب المعرفة وتضع الحدس في اعلى تلك المراتب ، ليست سوى محاولات مخفقة لا سباغ صفة المعقولية على مواضيع لا تخضع لرؤية العقل اطلاقا . وترجع تلك النظريات جميعها الى تحيز الفلاسفة التقليدي للعقل ، والذي فيحاول عبثا ان يثبته مقياسا مطلقا في جميع مجالات النشاط الانساني .

والحقيقة التي تكاد تغدو من البدائه في الفلسفة ، والتي شددنا عليها مرارا ، هي انه من المحال علم المطلق بالعقل النظري وبلوغ اليقين المنطقي في هذا المجال . وان التجربة الخلقية هي المفتاح الوحيد الذي بقي لنا في التفاتنا الى ما وراء الواقع المحسوس . وان اليقين الذي تنتهي اليه هذه التجربة يجب ألاّ يثبت ما ينفيه العقل او ينفي ما يثبته ، وذلك في النطاق الخاضع لحكمه ، نطاق الواقع المحسوس . وللتجربة الخلقية ان تبني اعتقادها على نتائج العلم وليس لها ان تهدمها . ومعنى ذلك انه ليس لنا ان نأتي بنظرية في الاخلاق والدين يلزم منها نظرية في الوجود لا تبرر تبريرا كافيا واقع الوجود الطبيعي كما يدركه العلم ويقرره . وهذا التحذير توجهه المذاهب النقدية بوجه خاص الى المغالين بتقدير الحدس ، المستخفين بالمعرفة النظرية ، وما يستتبع ذلك من التأكيد على عالم الغيب ، واعتبار الواقع المحسوس وهما وقناعا مزيفا

غير انه اذا كان لا مجال للاعتراض على عزل المذاهب النقدية للعقل النظري عن نطاق الدين ، واعتبارها معتقدات الدين موضوعا للايمان وليست موضوعا للمعرفة ، ثم حصرها الايمان بالتجربة الاخلاقية وحدها ، فليس لها ان تجعل الارادة الخلقية العقل العملي الموطن الوحيد لتلك التجربة . ليس لتلك المذاهب ات تعترض على رد التجربة الخلقية الى القلب حيث يحتضنها شعور متوهج ، حدس باطني دائم النزوع الى المطلق . والواقع ان التطورات الاخيرة التي انتهت اليها المذاهب النقدية نفسها كانت تستهدف القضاء على البقية الباقية من تحيز الفلاسفة التقليدي للعقل ، والذي لم يستطع "كانت" ان يخلص من لواحقه ، اذ احتفظ للعقل العملي بالمرتبة العليا في الاخلاق ، فجاءت لذلك اخلاقا تشريعية جامدة واحكاما صورية اشبه بمقولات العقل النظري واحكامه . ولئن كان القلب باحتضانه لحقائق الواقع الخاضعة لرؤية العقل يحولها الى معتقدات ايمانية ، فحري به ان يكون احد مصادر

الايمان في حقائق الدين التي يعترف العقل نفسه بانها لا تقع ضمن نطاقه .

بيد ان للعقليين اعتراضات على اعتماد القلب موطنا للايمان ومصدرا للاعتقاد ايا كان نوعه ،اهمها :

ان القلب ينقاد عادة الى الخيال والخيال يسلمه الى الاوهام والخرافات ،وان القلب شعور والشعور تجربة ذاتية ،إن لم يوسع افقها النظر العقلي انتهت الى التعصب على الغير والى التضييق على الذات . ولهذا فالايمان المنبثق عن القلب يكون بالضرورة فرديا لا يسمح بالمشاركة التي بدونها لا يتحقق التكامل الاجتماعي (Social integrity) وهو الشرط الاساسي لتقدم الحضارة ونمائها .

واول ما يجب ان نقرره في تفنيد الاعتراضات السالفة اننا لسنا من الذين ينكرون حاجة المعتقدات في بعض ادوار الحضارة الى نقد العقل الذى يصفيها مما قد يعلق بها من اوهام وخرافات ،وان النظر العقلي يستهدف المبادئ العامة اكثر مما تستهدفها التجربة الشعورية .ولذا كان في العقل اقل مما في الشعور من معنى الفردية .

واما الذى ننكره فهو عدم الاعتراف بصلاح الشعور اوالحدس عاملا على بعث المعتقدات وتصحيحها . لقد عرف تاريخ الفكر حركات بعث وتجديد كان مصدرها رؤيا شعورية ،حدسا قلبيا ، كما عرف أُخرى مصدرها النظر المجرد والنقد العقلي .

ولهذا لا يمكننا ان نجرد المسألة من شروط الواقع ، ونضعها على صعيد النظر المطلق ، وان نحكم عليها حكما واحدا مطلقا يصح في كل زمان ومكان. ليست حاجة الفكر في تطوره الحضاري الى شعور يبعث فيه الحرارة والحيوية باقل من حاجته الى عقل ينقده ويشحذه . وانا لنجد الفكر الذي نهضت به حركة العقل التى بعثها المعتزلة في الاسلام ، والدكارتيون (Cartesians) في النهضة الحديثة يعود الى الاعتماد على القلب والاخلاص للشعور ،بعد ان انتهت به حركة العقل في كلا الحالين الى جدل عقيم حجره في قوالب منطقية جافة . فكان الغزالي في الاسلام ، وكان روسو في العصر الحديث . ولقد التقت القلوب وائتلفت على العقائد التي دعا اليها كل منهما في بيئته وعصره ، فغدا ما كان في البدء حدسا ذاتيا ،ايمانا مجموعيا مشتركا . ليس شرط العقائد لكي تعم ويشارك فيها الجميع ان تكون من توحيد العقل واكتشافه ، وانما المهم ان يكون المولد والمكتشف للعقيدة له قلب ينبض في كل القلوب ، اوعقل

يفكر في كل العقول ،ان يكون له المقدرة السحرية على تلمس المشاعر والافكار والقيم وهي ما تزال خفية في رحم النفوس .

واما الضيق والتعصب في الايمان فهما من الظواهر المرضية التي تحيق بجميع ملكات النفس في مراحل انحطاط الحضارة وتقلصها . فما يختصان بالقلب دون العقل وانما قد يصيبان هذا كما يصيبان ذاك . على ان الغالب في الامر ان يكون العقل اشد تعصبا لمبادئه واشد تصلبا في احكامه ،لانه اشد وثوقا ويقينا بمعارفه . فهذه حركة الاعتزال ،حركة العقل ،في الاسلام ،كم امتحنت وكم عذبت وشردت ،بينما لم يحفظ لنا التاريخ عن المتصوفة ،وهم اصدق اتباع القلب ،الا التسامح الرحب الذي لا يعترف بحدود تقيمها الفرق في قلب الدين الواحد ،حتى ولا في الحدود بين دين ودين، وملة وملة . وهذه المحبة السمحاء تقوم في نفس المتصوف من تلقائها بعد ان يتعرى من الشكليات والطقوس والمراسيم ،ويفرغ قلبه من التقليد ويحرره من قيوده وظلمته ،ويتطلع الى الحق بقلب خالص خال فيتبين لعينيه وحدة المخلوقات في وحدة الخالق ،ويوزع من حبه له حبا عليها ،حبا لا يعرف القبض ولا يستدره طمع بالمكافأة . ولهذا كان التصوف الحق مذهبا في معاناة الايمان تجربة خلقية ، وكانت الاخلاق في التصوف تساميا بالروح يطلقها من حبائل الملذات التافهة ،وانخماسا في اعماق الحياة يفتح النفس على وعي المطلق ،فتمتد افاقها وتتسع وينمو شعورها بالنبل والخير وتسقط عنها القيود وتنهار جدران الانا الضيقة المظلمة ،مصدر الاثرة والصغار والتقلص والاقتتال على الاديان والمصالح . وعندها تغدو المناقب قانونا داخليا طبيعيا مفطورا في النفس مشعا من صميم جوهرها ،وليست شريعة مفروضة ، وحلية خارجية تزين بها الصدور ،وشهادة بحسن السلوك تبرز يوم العقاب والثواب . ولهذا كان التصوف نزوعا روحيا لا يقنعه التسليم بمنقول او معقول ولا يفي بمطلوبه غير الذوق ،والاخذ باليد والاتصال وبلوغ اليقين من طريق الكشف والمشاهدة .

واذا كانت الدعوة الى العقل ضرورية لاصلاح امر الدين متى اشتدت وطأة النقل على العقول وغلت حيويتها ،وكان في الرجعة الى النقل بعض الصلاح كلما ادى البحث العقلي الى الخروج عن روح الدين والى قيام المذاهب الطبيعية المتطرفة ، فان تجديد الايمان في نفوس شح فيها زيته وغبش بلوره ،وداخلها الفتور لتباعد الزمن بينها وبين صفاء الرسالة الاولى ،لا يكون الا بمحاولة لاستنزال النور من

الينبوع الذى نهلت منه النبوة .

بهذا النور الذى يقذفه الله في القلب، بهذا الوحي المتجدد والمستمد من روح الوحي الاصيل يمكن أن يتجدد الايمان ويستعيد صفاءه وحيويته .

ولقد كان الغزالي في دياميس الشك، وعلى طرق المتصوفة ، وفي استهدائه بنبراس النبوة ، يحاول ان يتجاوز الايمان بالمنقول والمعقول الى طور من اطوار النبوة ، الى مصدر النور ومبعثه . ولقد عاد من سياحته في المجهول ، ومن مجازفاته على سبل الشك ومزالقه ، قلبا يغمره نور قذفه الله فيه ، وايمانا يحمره يقين الكشف والمشاهدة .

وبعد فان تجربة التصوف تتجاوز منهج التجربة العلمية والنظر العقلي ، وتضع لنفسها غاية تفوق غايتهما معا ، فليس للعلم والعقل ان يحكما لها او عليها ، اذ انها تجربة لا يدرك كنهها وما يحصل في نهايتها من الكشف والمشاهدة غير من يعانيها .

غير اننا لا نجور على التصوف اذا اجرينا عليه معيار الحقيقة واليقين الذي يصح على جميع المذاهب العقلية والايمانية على السواء ، فحكمنا على تجاربه بنتائجها والغرض منها ، ومعيارنا هذا يقوم على الاعتقاد البديهي التالي : وهو ان من طبيعة الحقيقة واليقين ان يعلنا عن ذاتيهما ، ان يعرفا ، ان يوزعا نورهما على الناس، فالحقيقة ليست جوهرة يضن بها ، واليقين لا يوضع تحت مكيال . وآية ذلك ان في طبيعة الفكر نزوعا الى الفعل ، وفي طبيعة الحقيقة واليقين اندفاعا الى التحقق في الواقع والتجسد في الحياة . ولولا هذا النزوع وهذا الاندفاع لكان الفكر باطلا والحقيقة عقيما واليقين عاقرا ، ولكانت الحياة ، وقد خلت من جميع ذلك ، وهما يحبل بالوهم وفسادا يلد الفساد . ولهذا فان شرط العقيدة الايمانية ان يكون فيها صلاح الحياة وانتظام شؤونها ، فما يقوم بينهما صراع عدائي او فصام تام . وما يسأل : هل العقيدة لاجل الحياة ام الحياة لاجل العقيدة ؟ ذلك ان وضع المسألة على هذه الصورة يشعر بان الامر يقضي بتضحية احد الطرفين في سبيل الآخر . والواقع ان الامر ليس كذلك ، فالحياة لا تنتظم الا بالحقيقة والعقيدة ، وهما بدورهما ينزعان نزوعا لا يدفع الى التجلي في الحياة والتجسد في الواقع . ومن هنا كان للحياة

قيمة مطلقة لانها المحل الوحيد لتجلي الحقائق وتحقق المعتقدات .

وكل عقيدة ايمانية تتنكر للحياة وتسلبها من القيمة والمعنى تعلن بذلك عن بطلانها وفسادها .

ومن مقومات الحياة في واقعها الحضاري : التجربة العلمية والنظر العقلي . ولذا يجب ان يكون الانسجام تاما والتعاون وثيقا بينهما وبين المعتقدات الايمانية . فما يبطل الاعتقاد نتائجها ، ولا يعطل تطورهما ولا يوقف سير الحضارة ، وانما يغذيه بالحيوية اللازمة له في التشوف الى غايات مثلى ، يعجز عن اكتشافها وبلوغها العقل والعلم ، وانما يدركان اهميتها وصلاحها ويعينان الاعتقاد الايماني على تحقيقها .

ولعله الآن قد اتضح وجه السبب في اختيارنا لمذهب الغزالي مثلا وتعبيرا عن اليقين الايماني الفعال ، من دون مذاهب المتصوفة كافة .

لم ينته الغزالي في تصوفه ، بما هو تجربة خلقية ونزوع روحي ، عند الكشف عن الحق ومشاهدة المثال ، ولم يقف عند صقل النفس وتصفيتها وطلب الخلاص لها ، وانما تخطى جميع ذلك فكان المصلح الامثل في المفهوم الافلاطوني الذي يهبط من عالم المثال ، وعالم الفكر ، ويعود من العزلة الى الحياة فيفعل في واقعها ويحاول اعادة تكوينه وتطويره ، وفقا لما انطبع في نفسه من مبادئ الحق ونوازع المثال .

بعث الغزالي في حضارة عصره حيوية انعشت علوم الدين واحيتها بعد جمود ، ووجهتها الى العمل بعد اسراف في الجدل العقيم . ونبه المتعصبين على العلوم الرياضية والطبيعية الى الضرر الذى يلحق بالدين وتهمة الجهل التي يرمى بها من جراء تعصبهم . ولم يتنكر كليا للنظر العقلي ، وانما اشترط في العقل ان يكون متأدبا بالشرع ، وهذا امر طبيعى من مصلح يعتمد الايمان الديني اساسا لكل اصلاح . واذا كانت الروح العلمية لم تحل في المرتبة الجديرة بها في دعوة الغزالي ، فلأن العلم لم يكن عاملا فعالا وركنا اساسيا في حياة الحضارة التي حاول بعثها والنهوض بها (١) واستلهامنا اليوم لمذهب الغزالي في الايمان لا يكون باقتباس النتائج التي انتهى اليها في تجربته ، فهذه امور تتغير بتغير اوضاع الحياة وشروطها ، وانما يكون في الاقتداء بجرأته النادرة على الشك والمجازفة على مسالك غير مطروقة وراء المنقول والمعقول .

لهذا كله اخترنا مذهب الغزالي من دون تلك المذاهب في التصوف التي تنافي

بجملتها روح الحضارة وتقضي بتعطيل العقل والعلم ، ومنها :

مذهب المتصوفة الذين اضلهم الخيال فانجذبوا اليه ، ولم يعودوا الى الارض ثانية ، وانما اعتبروا الحياة والزمن الزائل الذي يحتضنها وهما باطلا لا يستحق الثقاتة من ابصارهم التى اعتادت مشاهدة وجه الحق وعرفت معنى الخلود .

ومنها ايضا مذهب القائلين بوحدة الوجود الذين ضربت الرؤيا الصوفية بين ابصارهم وبين الواقع قناعا كثيفا من مادتها ، فتخيلوه كاملا رمزا لله الكامل الموجود في كل الموجودات ، فصالحوه وباركوه - وهم لوابصروا لادركوا انهم صالحوا فيه الشر مع الخير وباركوا النقص مع الكمال ، وان الله لوكان في الموجودات لكان كما لها المتعالي ومثالها المجرد ، ولم يكن مظهر النقص فيها ومظهر الضعف والانحطاط .

والاختبار الانساني يظهرنا على ان [illegible] الطائفتين جاربها التصوف عن القصد في التقدير والحكم .

فليست الحياة كما اعتبرتها الطائفة الاولى وهما زائلا خلوا من القيمة والحقيقة، اوكما اعتبرتها الطائفة الثانية مطلق الخير والمثال ، فان الذين يرون الحياة وهما زائلا لأنها ابنة الزمن الزائل يغفلون عن ان الانسان بالفعل الآني ، بالفكرة العابرة، هنا في الآن الهارب ، في هذه الحياة يقرر مصيره الابدي وخلوده ، فتكون قيمة الابد من قيمة الزمن ومعنى الخلود من معنى الحياة .

ولقد فات الذين يرون جميع الاشياء مجلى لله ومظهرا للخير وعنوانا للكمال ، ان الايمان بغلبة الخير وتحقيق غاية الله من خلقه وبلوغ الكمال لا يعني ان هذه الامور متحققة كليا في الواقع ، وانما الغرض من الايمان ان يقوى عزيمتنا وان يضع على عاتقنا مهمة نصرتها وتحقيقها . وكل ايمان لا ينهض بهذه المهمة ولا يتحمل عبء المسؤولية فهو ايمان اتكالي مقعد وتبرير للاتكال والقعود .

[illegible]

مناهج الايمان ، مصدرها وغايتها

لعله من الواضح اننا قد عمدنا في عرضنا لمذاهب الايمان لدى لكل من ابن رشد وكانت والغزالي الى اثباتها جميعا ، فلم ننف مذهبا منها و لم نغلب اخر ونعتبره مقياسا مطلقا للحكم في هذا المجال .

واية ذلك اننا بانتقالنا من البحث في العقل الى البحث في الايمان راعينا طبيعة الموضوع فاستبدلنا بمنهج منهجا ، وبمقياس مقياسا ، فجاء من ثم موقفنا المرن من الايمان مغايرا للموقف الصارم الذى اتخذناه من العقل ، والذى حتم علينا نفي اى احتمال لتعدد المذاهب في المعرفة العقلية ، فاعتمدنا مذهب كانت مقياسا واولنا مذهب ابن رشد بما يتفق معه ، كما بينا تهافت مذهب الغزالي في العقل وحجتنا انه يهدم قواعد العلم ويعطل تطوره .

اما وقد ابنا في ابحاثنا السالفة بما فيه الكفاية وجه الدليل على ضرورة الاخذ بنظرية كانت في العقل دون سواها ، فقد بقي علينا ان نبرر موقفنا من الايمان القاضي بتعدد مذاهبه . وأول ما يجب ان نقرره ان الفصل بين العقل والايمان يستتبع بالضرورة هذا الموقف . ذلك ان الموضوع الذى لا يخضع لسلطة العقل ولايطاله منهجه في البحث ، ولا يسرى عليه حكمه ، لموضوع لا يخضع لمنهج محدد ، وطريقة في الحكم معينة . وبهذا تستوى على مرتبة واحدة جميع الطرق المؤدية الى الكشف عنه ، والحكم عليه . واذا لا فرق في الايمان بين التسليم بحرفية النص ، والكشف الباطني ، وارادة الاعتقاد ، طالما ان هذه الطرق جميعها تؤدى الى اليقين المنشود في الايمان ، وطالما ان العقل ، وسيلتنا في الحكم ، لا يجوز له ان يحكم هنا بنفي او اثبات او ترجيح .

غير ان طرق الايمان المتحررة من منهج يوجهها ومقياس ينتظمها تنطلق بطبيعتها من تجربة خلقية تقوم في واقع الحياة والحضارة ، وتنتهي بالضرورة الى نتائج خلقية عملية تتحقق في ذلك الواقع الخاضع من وجوه لنظر العقل وتجربة العلم ، ومن وجوه اخرى لمطالب الانسان الكيانية الوجودية ، وأهمها التكامل الاجتماعي ، ذلك المطلب الذى

بدونه لا تصلح الحياة ، ولا تنمو الحضارة ولا تكتمل ، والذى يحطله وينفيه تعارض المعتقدات متى كان جذريا يضرب في مقومات الحياة ويمتد الى غاياتها الكبرى ولهذا لا تصح المعتقدات الايمانية ، ولا تكون عاملا على التكامل الا اذا تجانست واتحدت في المصدر والغاية ، فانبثقت عن تجربة اخلاقية ، وكانت غايتها النهوض بالحياة الى مرتبة القيم العليا . ومن ثم لا يعود تعدد المعتقدات الايمانية وتعدد طرقها خطرا على التكامل الاجتماعي ، وانما يغدو التقاؤها على ارض مشتركة من القيم والمناقب اساسا وسبيلا لكل تكامل ووحدة . واذا فليؤمن من شاء كيفما شاء ، وليكن ايمانه ذريعة الى تحقيق الفضيلة يستند فيه الى التسليم بظاهر النص ، والى الترغيب والترهيب ، ليكن ايمان العامة في مذهب ابن رشد ، وليكن ان شاء ايمانه ذريعة ، مطلبا غايته الفضيلة بذاتها والواجب بذاته ، ليكن ايمان الخاصة لدى ابن رشد ، وايمان كانت . وليكن ان شاء ايمانه نزوعا روحيا لا يتم الا بالكشف والمشاهدة ، ليكن ايمانه مجازفة على مسالك مجهولة في عالم الغيب . وليعان الايمان معاناة الغزالي له . ليؤمن من شاء كيفما شاء وليتبع الطريق التي توصله الى اليقين في الايمان ، شرط ان يؤديه الى حياة الفضيلة والقيم ، فيشعر بالورع امامها والتقديس لها وبقيمة البذل والتضحية في سبيلها ، شرط ان يصدر في ايمانه عن تجربة خلقية وينتهي الى نتائج خلقية ، لا تتعارض مع نتائج النظر العقلي والتجربة العلمية فتؤسس للحياة قواعد التكامل وتدفع بالحضارة في طريق الاكتمال .

بهذه الحقيقة التي تلمسها الغزالي ، وقررها وشدد عليها ابن رشد ، وجلاها وعين خطوطها كانت ، بالفصل بين العقل والايمان ، يمكننا ان نحرر كلا الاثنين من القيود التي اعتاد احدهما فرضها على الاخر في تاريخ الصراع المتطاول بينهما . باعتمادنا هذه الحقيقة عقيدة حياة ونظرة شاملة الى الوجود واساسا ومنطلقا لكل نشاط فكرى وعملي يمكننا ان نخطط لحضارة جديدة مستكملة لشروط التطور والنماء ، حضارة تفتح المجال الرحب وتعطي الغذاء الصالح لتنشئة الشخصية وتحقيق الانسان الكامل ، انسان العقل والارادة والقلب ، انسان الطبيعة والقيم .

الانسان في الحضارة الغربية

وغني عن القول اننا لم نلجأ في تبرير الايمان بالمطلق ، وفي الاخذ بحقائق العقل العلمي ، الى سلطة خارجة عن طبيعة الانسان ، وان كان مقياسنا في الحكم على المذاهب

كافة قدرتها على تحقيق الكمال الكامن في طبيعته • واننا لم نعتبر مذهب الفصل بين العقل والايمان وتحررهما من القيود الخارجية حقيقة يجب ان نعتنقها عقيدة حياة ، ونظرة الى الوجود واساسا لحضارتنا العتيدة الا لانها تحقق تلك الغاية ، تحقق الانسان الكامل مقياسنا في الحكم على كل حقيقة بهذا المقياس، بهذه الحقيقة حكمنا على المذاهب الفكرية بعد كانت في الحضارة الغربية فبان لنا سقمها وعقمها • وذلك لتضخيمها عنصرا في نفس الانسان وتغليبه على العناصر الباقية التي تضمر في الاهمال وتذوى • وبما ان الفكر في تطوره تتناوب عليه باستمرار حالتان متعارضتان من التوتر والتكامل فتنشأ الاولى من صراع المذاهب ويصحبها الشك والتوتر ، وتتحقق الثانية بعملية تأليف تصهر هذه جميعها في نظرة الى الوجود شاملة ، فتقضي بذلك على الشك والتوتر ، وتحل محلهما اليقين والايمان ، لهذا كانت آفة الفكر الغربي انه فقد القدرة على الايمان بمطلقات لا تخضع لرؤية العقل العلمي وتجربته ، الامر الذى اوقعه في شك جذرى يضرب في مقومات الحياة ، والذى اورثه التوتر الدائم ، منشأ الازمات المتعاقبة في الحضارة الغربية •

ولما كان الفكر الغربي في سعيه الى التكامل يصدر عن نظرة العقل العلمي ، التي تعارض الايمان بالمطلق وبالقيم المثالية المتحدرة منه والمستندة اليه ، والتي تؤدى الى الاعتقاد بالمنفعية في الاخلاق والنسبية في قيمها وفي غايات الحياة عامة ، فقد عجز عن تحقيق التكامل الذى لا يكون الا بنظرة تستوعب نظرة العقل العلمي وتعلو عليها الى الايمان بمطلق يمكن ان تلتقي المذاهب في رحابه ، فتأتلف وتتحد •

واما الانسان الغربي ، الذى ما يزال في نفسه بقية من جذوة الايمان تساند نزعة العقل العلمي فيها وتكملها ، فيحتل بذلك في معيار القيم والمثل مرتبة فوق مرتبة الانسان في الحضارات الاخرى ، اما الانسان الغربي فسوف يقزم ويتصاغر وتتضاءل غاياته وتتفه فضائله ، فيغدو بعض انسان او ما دونه ، وذلك متى قيض لنظرة العقل العلمي ان تطرد اخر جذوة للايمان من روح الحضارة الغربية ، سوف يغدو يومذاك كما ارادته المذاهب النابتة في تربة العلم ، والمذاهب الاخرى التي حاولت ان تكون ثورة على مناهجه ونظرته فاذا بها تنتهي الى نظرات في الحياة والقيم مماثلة بنسبتها وجزئيتها لنظرته ، سوف يغدو كما ارادته تلك المذاهب النسبية الجزئية اما اداة تافهة في جهاز الدولة ، او خلية ضائعة الشخصية في جسم المجتمع ، او عقلا يسعه

انبوب وشخصية تحتويها معادلة رياضية ، أو ارادة عجزت عن حمل القيم فبررت عجزها بالالحاد المتكبر ، انسانا هو بعض انسان ، وظيفة اجتماعية ، او ظاهرة اقتصادية ، او غريزة حسية ، وليس انسان الطبيعة والقيم ، كائن العقل والارادة والقلب الذى تكاملت نفسه وبلغ كل عنصر منها ، وفقا لطبيعته ، منتهى غايته من التطور والكمال .

وليس غريبا ان تكون تلك المذاهب قد اخذت تفعل في واقع الحضارة الغربية ، وتشيع فيه مظاهر التهافت والانحلال ، فيذعن لها الانسان الغربي ، وهو يجد ان لديه فكرا يسلم بها ويبررها .

فالادب الغربي الذى يعكس الواقع بصدق ودقة يطلعنا على ان المعضلات الخلقية لم تعد تعرض على محك القيم والمناقب ، وانما اتخذت وضعا جديدا اسقط عنها صفتها الخلقية ، فتمكن بذلك الفكر المتكر للقيم والمناقب من ان يعتبرها في حالات غير قائمة اصلا ، وان يحيلها في حالات اخرى الى معضلات من نوع آخر تسرى عليها احكام غير احكام القيم والمناقب ، ويقترح لها ما تيسر من الحلول الهينة السهلة .

غير ان تلك الحلول النافية للقيم والمناقب ، المنبثقة عن التسليم بما هو كائن ، المبررة لتدني مثل الحياة وتصاغر مطالبها ، غدت نفسها معضلة خلقية ، أفضت ببعض مفكرى الغرب الى السؤال عما يجب ان يكون ، فانطلقوا منه يسلطون على الواقع نورا من المثالية الخلقية كشف عن تهافته وانحلاله . وقامت طائفة منهم تنذر بالويل وتثور على تشريع العقل العلمي للاخلاق ، وتدعو للعودة الى الايمان بالمثالية القديمة ، مثالية اخلاق الدين ، واخلاق الفضيلة والواجب .

ويبرز هنا وجه المأساة في الحضارة الغربية بافجع صورة ، ذلك أن العقل العلمي الذى تغلب على ثورة الالحاديين وفرض عليهم نظرته الى الحياة وقيمها ما يزال له في اللاوعي من نفوس هؤلاء المثاليين حرمة تشبه عقلة السحر وتغل وجدانهم ، وتذهب بريحه ولهبه ، فاذا بدعوتهم مملولة لها طعم الرجعية ورائحتها ، باردة لا تحيي ولا تنعش ، ليس فيها من الدفء غير ذكرى اللهب القديم .

الانسان في الحضارة العربية الحديثة

لئن كانت مأساة الانسان في الحضارة الغربية انه ، لجهله بطبيعة العلم في بدء النهضة الحديثة ، اولاه كامل ثقته وأمنه على مفاتيح نفسه فدخلها واحتل مناطقها ،

بما فيها منطقة الايمان التي ارتعى نبتها ورش تربتها بمساحيته المالحة ، حتى اذا افتقد الانسان الغربي الايمان وطلبه لم يجد في نفسه تربة تصلح لنبته ، وانما وجد ان منتوجات العلم ومستحضراته التي رحب بها قد اتخمت نفسه فلم تعد تتسع لشيء سواها ، وان مناهج العقل العلمي التي استنفد العصور يتمرس بها حتى اتقنها ، غدت سيدة آمرة تحذر عليه الايمان بمطلقات لا تقع في نطاقها ولا تخضع لرؤيتها .

لئن كانت مأساة الانسان الغربي تعود في جوهرها الى عجزه عن الايمان بالمطلق وبما يستتبع من مثالية في القيم والمناقب الامر الذى اوقعه في مهاوي الشك وديناميس القلق والتوتر ، واحدث في الحضارة الغربية تفسخا وفوضى ، فان حياة الانسان في الحضارة العربيّة كانت لزمن غير بعيد في ركود مطبق وكان التقليد سمتها في مجالي العقل والايمان على السواء ، وكان التكامل والاستقرار وانعدام الشك والتوتر فيها مظاهر تدل على توقف النمو والتطور ، وعلى العجز عن مسايرة الحياة بالانعتاق والتحرر . ذلك انه ليس من الضرورى ان تكون تلك المظاهر في مختلف الاحوال تعبيرا عن نشاط الايمان وحيوية العقل ، وانما قد تكون في بعضها تشبثا بتقليد يجمد الحياة ويوهنها .

وتعود نهضة الفكر العربي الحديثة في بعض اسبابها الى الصدمة التي تلقاها من تفاعله مع الحضارة الغربية التي حركت كوامن الطاقة والحيوية فيه ، فاستجاب لها استجابات متنوعة متباينة تبدأ في طرف منها بالاخذ دون مقاومة أو تمثل ، وتنتهي في الطرف المقابل الى مقاومة عدتها الانكماش والتقلص . أما الاستجابة التي كان يمكن، بل يجب ان تكون ، ولكنها لم تكن ، فهي استجابة الفكر الواعي الذى يعرف كيف ينتخب، وماذا ينتخب من تراث الفكر في حضارته والحضارات الاخرى السابقة والمعاصرة ، فيتحامى الاخطاء ويأخذ بالنتائج الثابتة يستوعبها وينطلق منها ويعلو عليها الى خلق نظرة في الحياة والكون جديدة تؤسس وتخطط لحضارة جديدة وعالم جديد . لقد كان خليقا بالفكر العربي ، وقد خلا من تخمة العلم والتحيز له ، واهمل الجدل بالدين ، واخذ الايمان اتباعا وبداهة ، ان يكون حكم العصر في المجالين ، فيفهم العلم الحديث ويحيط بنظرته الى الوجود ويستلهم روح الدين ، دون الشكليات والوسائل المتغيرة ، استلهاما يمكنه من اعادة تفسيره على ضوء القوى الفاعلة المتفاعلة في العصر الحاضر . فيحفظ للايمان منطقته التي لم يسمها العلم بعد ولم يشحنها بمنتوجاته ، ويفتح للعلم نافذة الى نفسه توصله الى المنطقة المعينة له ، وتمنعه من استباحة سواها .

غير ان هذه المهمة التي لا ينهض بها غير الفكر الفلسفي الاصيل لم يكن منها شيء ابدا ، ولهذا فقد بقي الفكر العربي في محاولاته كافة فكرا متخلفا في مجال النظر والعمل يعم التقليد والوثوقية المغالية ما فيه من نزعات تقدمية وسلفية على حد سواء ، لا فرق في ذلك بين قائل بالعقل والتحرر وقائل بالنقل والمحافظة .

حركة الافغاني وعبده

ومن اولى المحاولات التي قام بها الفكر العربي واوسعها الحركة التي اطلقها جمال الدين الافغاني ، ونماها الشيخ محمد عبده ثم سار على نهجها من بعده طائفة من طلابه .

... يستوقفنا في هذه الحركة امران جديران بالنظر والتقدير : الاول ، كفاحها لرد الاعتبار الى العقل واعتماده مقياسا وحكما في اعادة تفسير المعتقدات الدينية وتوسيع مفاهيمها الى حد يسمح للدين بتبني الفلسفة الاسلامية ، التي كانت السنة قد حكمت بتكفيرها وعزلها عن تراثه ، ويسمح له ايضا ان يأخذ باسباب الفلسفة والعلم في الحضارة الحديثة .

وأما الامر الثاني وهو الاهم والاخطر ، والذي يعتبر الامر الاول تمهيدا له وتبريرا ، فهو التدليل على ان الاسلام بمعتقداته الخالية من الاسرار اللامعقولة ، دين العقل المنسجم بطبيعته مع النشاط العلمي ، لا يتعارض في حال مع معطياته ومناهجه في البحث ونتائجه . ولهذا فان حضارة الغد هي الحضارة الاسلامية التي يمكنها وحدها ان تمد الانسان بالقيم الروحية وتضمن للعلم استمراره في التقدم .

وأما هل استطاعت هذه الحركة ان تفي بما وعدت ، وان تثبت بدليل العقل صحة دعواها فتقدم للفكر العربي والفكر المعاصر بوجه عام حلولا لمعضلاته ، لم يعرفها من قبل ولم يتشوف اليها ، فأمر لا يصعب البت فيه على من درس نشأة هذه الحركة وتتبع تطورها .

وابرز ما في هذه الحركة انها كلامية ، وان العقل الذى اعتمدته هو العقل في مفهومه الكلامي ، ربيب المعتقدات الدينية التي احتضنته وارضعته فترسبت فيه سوابق احكامها (prejudices) ، واتخذت بحكم الالفة والتقليد ، صورة المسلمات الضرورية ، والادلة العقلية القاطعة . ولو اننا سلطنا ضوء العقل العلمي المجرد على هذه وتلك لبدت

الموضوعات

مجرد فرضيات وتبريرات واهية .

وانه لعقل لم يكسر من وثوقيته المخالية تمرس بمناهج النقد الحديث التي بحثت وحللت عملية الادراك وحددت نطاق العقل ، وعينت العوامل التي تخضع لرؤيته ، ومرتبة اليقين التي تستوي عليها مداركه ، وكشفت عن شطط العقل وانخداعه في المذاهب العقلية الوثوقية التي اعتمدت الجدل والاستدلال واشاحت عن التجربة الحسية .

ومعلوم ان العقل الكلامي لا يستند الى اسس فلسفية خالصة ولا يملك حقائق ذاتية تستدعي التوفيق بينها وبين معتقدات الدين ، طالما ان حقائقه هي تلك المعتقدات بعينها . ولهذا كان من البديهي ان ينتفي في نظر هذه الحركة التعارض بين العقل والايمان ، فيبدو لها العقل مؤمنا والايمان معقولا وان ينتفي بالتالي التعارض بين الايمان والعلم الحديث المستند الى التجربة الحسية ، ويحل بينهما الانسجام والوفاق التام . ولقد عبر عن هذا الاعتقاد احد مفكري هذه الحركة المعاصرين ، الاستاذ عبد المنعم خلاف في كتابه " العقل المؤمن " اذ يقول : " لا حاجة بنا الى افاضة القول في ان العلم بمعناه الحالي وهو اليقين والاثبات المبني على التجربة والمشاهدة الحسية - انما هو من ادوات الايمان بالخالق القدير ... لان كل ما في الطبيعة يشير ويصيح بان له خالقا عالما ، يقف امامه العقل العلمي حائرا دهشا من سر صنعته وتركيبه واعداده ... واعتقادي ان اكبر خادم للايمان هو العلم الكوني ، وان المختبرات والمعامل لو انصف الناس لجعلوها اقدس المحاريب التي يعبد فيها الاله بالفكر ، ويضعت بما يليق بكماله واحاطته بالجزئيات والدقائق" (١)

وغني عن القول ان عقل المؤمن وحده يرى في النظر العلمي وفي المختبرات والمعامل دلائل تشير الى آيات الله في خلقه ، واما العقل العلمي المكتفي من تجاربه الحسية باستخلاص الحقائق منها دون الالتجاء الى مبدأ يتخطى نطاقها ، فلا شأن له في اثبات وجود الله أو نفيه . غير انه من المعلوم ان العلم لم يخرج مرة عن موقفه الحيادي من المعضلات الغيبية الا ليأتي بنظرة الى الوجود تضع للحياة غايات زمنية ، وتقيمها على قيم واخلاق نسبية طبيعية فتنتفي بذلك نظرة الدين الى الوجود ، وما تشتمل عليه من غايات وقيم .

---

(١) العقل المؤمن ص. ٦٠

ولهذا نقول ان كلام الاستاذ خلاّف يدخل في باب الوعظ ودعوة الناس في البيئات المتخلفة الى الاخذ باسباب العلم والعمران ، ولا يصلح اساسا للتوفيق بين العلم والايمان. فالتعارض القائم بينهما أعمق من ان يحله توفيق ظاهري يطلي المعضلة بالبراهين السطحية بينما التأزم والتعقيد قائمان في الداخل .

ونصادف هذه النزعة العقلية المغالية عينها ولكن بصورة ادق وارصن واقرب الى الاخذ بمناهج البحث الفلسفي عند كاتب معاصر آخر هو الدكتور محمود حب الله صاحب كتاب " الحياة الوجدانية والعقيدة الدينية " الذي يحاول فيه اثبات قدرة العقل على معرفة حقائق الدين وبلوغ اليقين المنطقي فيها ، وعلى تخطي حدود المعرفة ، كما عينها المذهب النقدي وسواه من المذاهب الحديثة التي قيدت المعرفة بالواقع المحسوس واكدت ان ادراك المطلق بالعقل أمر مستحيل . غير أنه يتوسل الى ذلك ببراهين فلسفية ولاهوتية سبق ان ابطلها "كانت" وأهملتها بعده الفلسفة الحديثة . ولهذا جاءت محاولته تقليدية هزيلة رغم الجهود المخلصة التي بذلها في هذا السبيل .

وفي رأينا ان هذه الحركة تتفاوت قيمة وأهمية بتفاوت المعايير التي نعتمدها مقياسا للحكم عليها ، فهي حركة بعث ونهضة ، فيها كل خير وصلاح باعتبار ما حققت من يقظة العقل وانطلاقه ، ومن اصلاح وتقدم في شؤون الحياة العامة في المجتمعات الاسلامية . وهي في الوقت نفسه حركة متخلفة اذا اعتبرت بمعيار الفكر العالمي ، اذ ليس لديها ما تضيفه الى هذا الفكر او ما ينهض بها الى مستواه ، او ما يجعلها ذات أثر في توجيه الثقافة العالمية المعاصرة . والحق ان التقدمية تأتي هذه الحركة من حيث يأتيها التخلف ، فهي في تعصبها للعقل استطاعت ان تقضي على جملة من التقاليد الجامدة التي علقت بالدين الاسلامي والحياة الاسلامية ، وهي في تعصبها للعقل اعطته مفهوما كلاميا وثوقيا كان قد تخطاه العصر واهمله .

ولعل انهماك هذه الحركة بالاصلاح الاجتماعي والسياسي صرف همها عن الفكر النظري فاكتفت منه بمستندات ومبادئ قليلة راعت في انتخابها الاوضاع التي كانت تدعو لاصلاحها ، والتي كانت في دركة متدينة من التخلف والجمود . لهذا كان ما حققته في مجال السياسة والاجتماع ابعد صدى مما حققته في مجال الفكر والنظر . ولا يعني ذلك ان دعوتها الى الاصلاح الاجتماعي السياسي أتت وافية بمطالب الحياة العصرية ،

وانها نهضت في الحياة الاسلامية الى حيث يجب ان تكون ، وان تخلفها الفكري لم يترك آثارا سيئة في اصلاحها الاجتماعي والسياسي .

غير ان في التطورات الاخيرة التي انتهت اليها هذه الحركة ما يعد بتحولها من حركة كلامية ، ليس لها بساطة الايمان السلفي ولا عمق النظر الفلسفي ودقته وشموله ، الى حركة تحاول ان تبرر الايمان على اساس من نظريات علم النفس ومن نظريات الفلسفة العقلية . ويؤمل ان تؤدي بها هذه الوثبة الى تصحيح مفاهيمها والاهتداء الى اتجاه فكري قويم .

الحركات السلفية

واما الحركات السلفية الداعية الى بساطة الايمان وحرفيته ، المشيحة عن التصوف والفلسفة في بعث الحضارة الاسلامية القديمة ، المتطلعة الى نتائج العلم في الحضارة الحديثة فامر واضح من معتقداتها ان البعث الذى تحاول تحقيقه ، والذى يسقط من التراث القديم نتاج العقل والقلب ، ركني الحضارة والحياة ، لن يكون تمهيدا صالحا لبناء حضارة جديدة وحياة جديدة . كما ان هذه الحركات التي تستغل في دعوتها الى التجديد والاصلاح ايمانا في النفوس هو اقرب الى التقليد المتحجر منه الى الطاقة الحيوية المتحررة ، ليس لها الحق ان تدعي تبني نتائج العلم الحديث ، وهي لم تُعِدَّ لروح العلم في معتقداتها تربة طبيعية تصلح لتنشئتها .

وكيف يحق لها ذلك ، وروح العلم تسلط معايير النظر والشك والغربلة على كل سلفية وكل تقليد وكل تراث موروث ؟

واما التناقض في معتقدات تلك الحركات التي تجمع بين سلفية الايمان وتقدمية العلم ، فيعود الى تخلف دعاتها الفكري والى نقص في وعيهم لحقيقة الصراع بين العلم والايمان الذى لا ينفع في القضاء عليه تسوية تشدهما الواحد الى الآخر برباط عرضي خارجي ، وانما يكون ذلك بصهرهما في نظرة الى الوجود والحياة تأتلف فيها حقائق العلم وقيم الايمان فتأتي متماسكة الحلقات موحدة الغاية والاتجاه . وتحاول هذه الحركات الحفاظ على طابع الذاتية التقليدي بمقاومتها لتيار الحضارة الغربية مقاومة تبلغ حد العداء وما ينتج عنه من تمويه في الاخذ وضعف في التمثل .

الحركات التقدمية

غير ان في الفكر العربي حركات من نوع آخر، تقابل الحركات السلفية مقابلة الضد للضد، فتسعى جاهدة للخروج عن اطار التراث الموروث والانغماس في خضم الحضارة الغربية والعب من ينابيعها دون اية مقاومة او اى تحفظ .

ولكن هل عاد دعاة تلك الحركات الموسومة بالتقدمية من سياحاتهم في الحضارة الغربية بياقوت البحار ومرجانها وهل فتحت امامهم الابواب المرصودة على الكنوز والجواهر، ام ان سياحاتهم انتهت عند الشواطيء القريبة ، حيث لا يقذف البحر بغير الاصداف البراقة الفارغة ؟

نحن نؤكد ان دعاة التقدم لم يحملوا الينا من الفكر الغربي غير ما خف حمله ، وخفت قيمته ، من النظريات الجزئية والنتائج السطحية التي كانت جماع عدتهم في اصلاح لم يتجاوز فروع الحياة ومظاهرها الى مقوماتها وجوهرها . فقد عمد هؤلاء الى اصلاح السياسة والاقتصاد والاجتماع والادب ، وفاتهم اصلاح العقل اداة كل اصلاح ، وبعث الايمان قوام كل بعث ونهضة .

فكم من نظرية في السياسة والاجتماع قبسها هؤلاء وادعوا لها الشمول والكمال وهي في الواقع نتيجة فرعية لنظرة في الكون والحياة ، وقيمتها انها فرع من تلك النظرة . فليست الماركسية — مثلا — كما يعتبرها معتنقوها بيننا نظاما اقتصاديا اجتماعيا وحسب ، وانما هي قبل كل شيء ، وفوق كل شيء ، نظرة في الكون والحياة ، فهل يعي دعاتها ما يعترض تلك النظرة من صعوبات اساسية في المجالات التي اهملوها ، وهل يلتزمون بمسؤولية الفكر الموجه جميع ما تقتضيه ؟

كذلك تلك التيارات من ادب الغرب ومذاهبه التي انفعل بها الادب العربي ، ليست في الواقع سوى مظاهر تعكس تطورات الحياة والفكر في الحضارة الغربية ، فلولا ثورة الفردية على السلطة في الاجتماع والسياسة ، ولولا النفار من قسوة الواقع ، والالتفات الى البعيد الخفي في الزمان والمكان وما وراءهما ، ولولا الفلسفات المثالية والصوفية التي نشأت عن هذه الاوضاع ، وكانت ردا على المادية ومعارضة لنظرتها في الكون والمعرفة ، لولا ذلك كله لما كانت — مثلا — الرومنطيقية في الادب ولما كانت الرمزية .

ولولا الاوضاع الاقتصادية والسياسية والاجتماعية التي انبثقت عنها المذاهب الكلية والمذاهب الوجودية ، ولولا تلك المذاهب لما كانت الدعوة الى التوجيه والالتزام في الادب الغربي .

والواقع ان الفكر في الحضارة الغربية كان ينقد الحياة ويحلل مظاهرها ، ويعرى عناصرها من الرغوة والزبد ، ويقدمها للاديب مادة مهيأة للصياغة والبناء الفنيين . فكان ما ابتدعته المذاهب الادبية من صور التعبير واشكال البناء استجابة لطبيعة تلك المادة ، وكان من ثم الاتحاد عضويا بين مادة الاثر الفني وصورته .

واما ادباؤنا فقد اعتبروا تلك التيارات والمذاهب الادبية اشياء قائمة بذاتها ، يمكن عزلها عن الحياة التي ولدتها ، وعن الفكر الذى امدها بمعطياته . فاقتبسوا عنها صورا واشكالا جاهزة استحالت في ايديهم الى قوالب جوفاء ليس لديهم مادة تجانسها، مجانسة المادة لصورتها . ولهذا تراهم يملأونها بما تيسر لهم من مادة ليست لها ، مادة من انفعالات وفورات بدائية لم يعمل فيها الفكر ، ولم ينمها غنى الحياة واختمار الثقافة .

فكان ان رسخت تلك المذاهب في الادب الغربي وثبتت على الزمن بينما ضنت عليها التربة ، واوحشها المناخ في الادب العربي فذبلت وتهافتت .

وكان من آفة الوعي السطحي ، والتمثل الجزئي للحضارة الغربية ان اخذ الفكر العربي يستجيب الى تطوراتها الاخيرة في هذا العصر استجابة انفعالية تمليها شهوة الاخذ بكل بدعة مستحدثة اخذا لا يعرف المقاومة المتبصرة التي تميز بين عناصر التجدد والبناء ، وعناصر الانحلال والتهافت . وما اكثر تفشي العناصر الاخيرة واقوى غلبتها في الحضارة الغربية المعاصرة ! وما اكثر ما مال دعاة التقدم عندنا الى الاخذ بها ليسر ما تقتضيه ، ولكثرة ما تبرر من مظاهر الانحلال والتخلف في حضارتنا وحياتنا !!

او ليست معتقداتنا التقدمية التي نقتتل من اجلها هي تلك المعتقدات التي اظهرت نتائجها الواقعية في حياة الغرب افلاسها وفساد امرها ؟

ولهذا يمكننا القول ان غالبية الحركات التقدمية كانت تدفعنا الى السير في اتجاه افقي ينتقل بنا من حالة انحطاط قديم انكشفت لنا آفاته ، الى حالة من الانحطاط ما تزال تخدعنا عن حقيقته جدة صوره والوانه .

ولهذه الآفات الضاربة في مقومات الفكر العربي الحديث كان ان مر زمن غير يسير على ما يدعى بالنهضة الحديثة ، وواقع الحياة العربية لم يعرف من التطور غير التبديل ببعض المظاهر الجزئية والمجالات الفرعية ، لم يعرف التطور الذى ينزع نزوعا شاملا كليا

ويثب وثبا متصاعدا الى مستوى اعلى من المثل والقيم .

نعم ، لقد عرف واقع الحياة العربية فورات انفعالية ، وحركات عقائدية في الاجتماع والسياسة والاقتصاد ، ولقد انعكست هذه الظواهر المستجدة في الادب العربي فكان المنحى السياسي الاجتماعي وما يستتبع من الزام والتزام .

ونحن اذا اشحنا عن الفورات الانفعالية في الاجتماع والسياسة لضآلة شأنها في معيار الفكر والاصلاح ، والتفتنا الى الحركات العقائدية ، بما هي حركات تقدم واصلاح ونهضة ، وجدنا انها تشكو من آفتين خطرتين ، اولاهما : ان تلك الحركات ان تكن من الظواهر المستجدة في واقع حياتنا فان الاصول التي نسخت عنها كانت ، كما اشرنا مرارا في السابق ، ظواهر انحلال في الحياة وتدن في مطالب الانسان ومثله في الحضارة الغربية . والآفة الثانية ان نفوس الدعاة لتلك الحركات لم تتحرر كليا من مفاهيم عصر الانحطاط في تاريخنا ، ولهذا ما برحت تلك المفاهيم ان تقمصت المعتقدات التقدمية واتخذتها حجبا لها واقنعة . فقد كشف الصراع العقائدي عما في نفوس العقائديين من نقص في الوعي لمفهوم الاعتقاد ومناقبيته ، اذ التبس على غالبيتهم معنى الانضباط النظامي والولاء للعقيدة بالانقياد الاعمى والولاء للاشخاص ، فكانت من ثم منظمة الحزب واقطاعا فكريا يعصم القائد الموجه ويجعل من كلمته سنّة ، ومن رغبته قانونا . كما انه يهدر شخصية العضو المنضوي ويسحقها . وكان من ظواهر تلك الافة ايضا ان استحال الايمان بصدق العقيدة وحتمية انتصارها في نفوس معتنقيها ، الى توكل يعطل اندفاعهم ويسقط عن عاتقهم مسؤولية تحقيقها ، ويلقيها على العقيدة نفسها ، مثلما يلقي المتوكل على عاتق الله تحقيق امانيه . ولقد استحالت بالفعل ارادة الامة لدى بعض الاحزاب القومية ، وارادة الطبقة لدى الاحزاب اليسارية الى ارادة اله ، الى قضاء وقدر .

كذلك نشأ ضرب من الفصام بين اهداف العقائد وبين واقع معتنقيها النفسي الاجتماعي ، فكانت دعوة هؤلاء الى الوحدة القومية او الوحدة الانسانية اضعف من ان تتغلب في انفسهم على النزعات الموروثة من اقليمية وطائفية وعصبية قبلية فتنهض بها من دركة الضغائن والاحقاد والمنافع ، الى الصراع على صعيد الاصلاح العام .

وانا لنجد هذا الفصام الذي لحظناه لدى الانضوائيين اوسع شقة واكثر تناقضا لدى المفكرين الافراديين الذين تذهب بهم هذه الآفة الى حد الرياء العقلي ، وتعريفه انه ادراك للحقائق والقيم لا يصحبه ايمان عاصم من ابتذالها واستباحتها . ولكم كشفت

الاحداث عن معرفة تتنكر للحقائق والقيم ، وتبتذل نفسها في خدمة اغراض ، وتبرير قضايا تصم المعرفة وتدنسها .

ولئن كان الايمان الاجماعي والحس العام بين اعضاء الحزب الواحد يمنعان ، احيانا ، المفكر المنضوى انضواء حزبيا من الخروج على العقيدة المشتركة الى اغراض منافية لها ، فان المفكر الافرادى ، الذى لا محاسب له من ذاته اومن غيره ، قادر على ان يلعب بالحقائق والقيم لعبا زريا وخطرا .

ويصحب الرياء العقلي ، الذى يعرف ولا يؤمن بما يعرف ، افة التقية التي تؤمن ان للاعتقاد باطنا وظاهرا ، وهي الآفة التي شوهت فكرنا وايماننا في عصور الانحطاط ، فكان ان انتصر القناع على الحقيقة والمزور على الحق الصراح ، وهي التي ما تزال تشدنا الى اوضاع منحطة ، ما كانت لتستمر لو كان رائدنا الوعي في الفكر ، والصدق في الاعتقاد ، والجرأة في العمل والتنفيذ .

ولقد يسر الرياء العقلي والتقية على ادبائنا الاستسلام لمفاهيم في الادب تنفي الادب وتشوه صفاءه وتنحرف به عن اغراضه الذاتية . فما ان سمعوا بان الالتزام يقضي بطرق مواضيع معينة واستعمال تعابير معينة حتى تنازلوا عن اتجاهاتهم السابقة ، متهافتين على تلك المواضيع والتعابير ، متخذين منها جوازات مرور ، ورخصا لتصدير الادب الى بعض الاسواق .

ولهذا كنا خاصة وكافة ، في مسالك الحياة العامة والعلاقات الشخصية ، كما في القضايا الكبرى ، تقعد بنا عن حياة المطالب والمثل ترسبات علقت في نفوسنا من عصور الانحطاط ، فتشدنا الى اغراض تافهة ومنافع قريبة وفضائل بائسة .

ولهذا كانت شخصية الانسان فينا ضئيلة مندثرة ، وكذلك كانت الحضارة التى اوجدها يغلب عليها ما يغلب على شخصيته من عوامل النسخ والتقليد ، يستوى في ذلك الاخذ بالجديد المجلوب والجمود على القديم المتحجر .

وجملة ما في الامر ان النهضة العربية الحديثة قد اقتصرت على بعض فروع الحياة والفكر ومظاهرهما ، وانها لذلك تخفي وراءها تخلفا كليا شاملا ، من اظهر سماته : نقص في وعي الفكر العربي لذاته ، وفي تمثله وتراث الثقافة العالمية ، ثم تهافت في القيم والمناقب اورث الفصام بين الاعتقاد والعمل كما اورث الرياء العقلي والتقية والاستيطان .

لذاته

ولهذا لا نرى حل المعضلة في تغليب تقدمية على سلفية او في تغليب سلفية على تقدمية ، كما اننا لا نراه في حركات تبدأ وتنتهي في مجال السياسة والاجتماع ، او في اى فرع او مظهر من فروع الحياة ومظاهرها . وانما نراه في العودة الى مصدر الحياة ووحدتها وحقيقتها الاولى والاخيرة ، الى الانسان في فطرته الاصلية ، الى تلك الحقيقة البديهية التي طالما استلهمها المصلحون ، واعتمدوها أساسا للاصلاح كلما تأزمت الاوضاع ، وترجرجت الحقائق والقيم في حضارة ما ، فتعطل سير الحياة فيها .

من هنا بدأ افلاطون والغزالي وروسو ، ومن هنا بدأ جميع المصلحين ومن هنا يجب ان نبدأ ، من فطرة الانسان الاصلية التي لا يمكن لمقومات الحضارة من دين واخلاق وعلم ان تثبت على الزمن وان تحتفظ بفعاليتها الا اذا استندت الى حوافز اصلية مغروزة فيها ، واستمدت منها صفة الثبات والفعالية .

وبما ان الانسان لا يمكن وجوده وتطوره الا في حيز حضاري يمده بقيم وحقائق هي قوام انسانيته ، ويستمد منه بدوره ما يبدع منها في حالات البعث والتجدد ، لهذا كانت الحضارة في استمرارها وثباتها ، كما في بعثها وتجددها ، تعبيرا عن قدرة الانسان على الاستيعاب والتجدد ، وكان على من يريد بعثا صحيحا وتجددا أصيلا ان يطلق ذات الانسان من عقالها فما يقيدها بتقليد لا غناء لها فيه ولا يطلب منها تجديدا لا يصدر عن فطرتها .

ومتى تم للذات هذه الحرية وهذه القدرة استطاعت ، بما تستوعب وتجدد ، ان تعبر عن نفسها بنظرة الى الوجود والحياة واحدة ، وحدة الذات التي صدرت عنها متفرعة تفرع قواها ونشاطها ، أصيلة اصالة الذات التي لم تخضع لتقليد او تزييف .

وهذه النظرة هي الاساس الذى ينطلق منه كل بعث واصلاح وتجدد الى مجالات الحياة الفرعية ومظاهرها ، من اجتماع وسياسة واقتصاد وادب .

علينا اذا ان نبعث الانسان فينا قبل ان نطلب البعث والنهضة في مجالات هي التعبير الخارجي عن شخصيته وهي مظاهر حياته وفروعها وليست حقيقتها .

علينا ان نبعث الانسان فينا بما هو قلب وارادة ينزعان الى الايمان بالقيم ، وعقل يطلب المعرفة ، وبما هو شخصية قد استكملت بناءها ، وبلغ كل عنصر فيها وفقا لطبيعته ، منتهى نمائه وغاية مطلبه .

علينا قبل ان نطلب البعث والنهضة من طريق الاحزاب السياسية والاجتماعية فننتظم في صفوفها وننضوى تحت عقائدها ، ان نعد انفسنا لذلك بتعميرها ورصفها بالقيم وا لمناقب ، وبالايمان الراسخ : ان الانتصار الاخير لن يكون لغير الحق والخير ، فيدفعنا هذا الايمان الى التضحية في سبيلهما بكل لذة في الحياة وبكل منفعة ، حتى بالحياة نفسها .

يجب علينا قبل ان ننضوى تحت عقائد لا تؤمن بذاتها ، مناقبية الاعتقاد ان نبني في انفسنا تلك المناقبية .

وأين نحن اليوم من انسان القيم والمناقب والحقائق ، أين نحن من الانسان في الحضارة العربية القديمة ، من الانسان في الغزالي الذى نفض عنه جمود التقاليد وحول الايمان بفعل الشك الى قوة فعالة تكتشف القيم وتبعث المناقب وتنطلق منها الى الاصلاح الجذرى الشامل . أين نحن من الغزالي الذى كان يحاسب نفسه بنفسه على كل فكرة ونية وعمل ، والذى تخلى عن النظامية وبغداد واشاح عن الجاه والشهرة لانه رأى ان عمله هناك ليس خالصا لوجه الحق والحقيقة ؟

أين نحن من الانسان في ابن رشد الذى استوعب تراث العقل في التاريخ واستعلى عليه بما انتج وابدع ووفق ، وبما ضحى في سبيل الحق والحقيقة حتى غدا فيما بعد رمزا للفكر الحر ، رمزا للعقل الذى لا يخضع لغير سلطان الحقيقة ؟

اين نحن من الانسان في الحضارة العربية القديمة الذى عبر عن ذاته بنظرة الى الوجود والمعرفة تجمع بين أعمق واصفى ما عرف من الايمان بالقيم ، واكمل واشمل ما وصل اليه العقل في تراثه التاريخي ، وفي قدرته الذاتية على الخلق والابداع؟

اين نحن من الانسان في الحضارة الحديثة ، زمن نضجها ويناعها ، الانسان الذى شك مع ديكارت وهيوم ونقد العقل مع كانت نقدا اطلعه على حقيقة هذه الالة العجيبة ، وعلى الحدود التي ينتهي عندها يقينها ، ويبدأ يقين الايمان والاعتقاد .

أين نحن من هذا الانسان الذى أبدع نظرة في الوجود والمعرفة والحياة تأتلف فيها حقائق العلم مع قيم للاخلاق لا يشوبها ظل من منفعية او نسبية ؟

أين نحن ، وهل نحن الا في الطرف الادنى المقابل للذروة التي شارفها الانسان في الحضارة العربية القديمة وفي الحضارة الغربية الحديثة ؟

وبعد فأن معضلتنا ابعد واعمق من ان يحلها أخذ بنتائج معينة ، او بنظريات

جاهزة ، انها في جوهرها معضلة نفسية ونزعة ، معضلة موقف من الانسان بما هو كائن يطلب الكمال ، وما يستتبع ذلك من شك ونقد ويقين في المعرفة ، ومن ايمان بالقيم والمناقب وبمطلق سرمدى يضمن انتصار القيم والمناقب .

انها معضلة الانسان في موقفه من ذاته ، وبما يريد أن يكون ، ولا بد اذا اراد الكمال ان يلتقي وجها لوجه بالغزالي وابن رشد وكانت ، فرسان الكمال الانساني الثلاثة .

فهـــرست المصادر

ويشتمل على اسماء المصادر التي ذكرت في البحث والهوامش.

ابن الجوزى ، مناقب الامام احمد ، مصر ١٣٤٩ هـ

ابن حزم ، الفصل في الملل والنحل مصر ١٣١٧ ـ ٢١ هـ

ابن رشد ، تهافت التهافت ، تحقيق موريس بويج ، بيروت ١٩٣٠

ابن رشد ، الكشف من مناهج الادلة ، مصر ١٩١٠

ابن رشد ، فصل المقال ، الطبعة الاولى ، الجزائر ١٩٤٨

ابن سينا ، النجاة مصر ١٣٣١ هـ

امين (احمد) قصة الفلسفة الحديثة ، القاهرة ١٩٤٩

انطون (فرح) ابن رشد وفلسفته ، الاسكندرية ١٩٠٣

البهي (محمد) الجانب الالهي من التفكير الاسلامي ، القاهرة ١٩٤٨

بدوى (عبد الرحمن) ارسطو القاهرة ١٩٤٤

جمعه (محمد لطفى) ، تاريخ فلاسفة الاسلام ، القاهرة ١٩٢٧

جوتيه (ليون) ، المدخل لدراسة الفلسفة الاسلامية ، ترجمة موسى محمد موسى ، الطبعة الاولى ، القاهرة ١٩٤٥

جولدتسهر ، العقيدة والشريعة ، ترجمة محمد يوسف موسى ، عبد العزيز عبد الحق ، على حسن عبد القادر ، القاهرة ١٩٤٦

جيمس (وليم) ارادة الاعتقاد ، ترجمة محمود حب الله ، القاهرة ١٩٤٦

الدملوجي (فاروق) الالوهية في المعتقدات الاسلامية ، العراق

الشهرستاني ، الملل والنحل ، تحقيق احمد فهمي احمد ، مصر ١٩٤٨

عبد الرازق ، (مصطفى) ، تمهيد لدراسة الفلسفة الاسلامية ، القاهرة ١٩٤٤

الغزالي (ابوحامد) ، احياء علوم الدين ، مصر ١٩٣٩

الغزالي (ابو حامد) الاقتصاد في الاعتقاد ، الطبعة الثانية ، مصر ١٣٢٧ هـ
الغزالي (") تهافت الفلاسفة ، تحقيق سليمان دنيا ، القاهرة ١٩٤٧
الغزالي (") القسطاس المستقيم ، مصر ١٩٠٠
الغزالي (") المنقذ من الضلال ، دمشق ١٩٣٩
كرم (يوسف) تاريخ الفلسفة الحديثة ، مصر ١٩٤٩
كرم ومدكور ، تاريخ الفلسفة العام
نيتشه (فردريك) هكذا تكلم زرادشت ، ترجمة فيلكس فارس ، الاسكندرية ١٩٣٨

المصادر الاجنبية

Encyclp. of Islam New York, 193-35
Encyclp. of Religion and Ethics, Hastings, Edinburgh 1908
Gibb H.A.R., Moham. Oxford 1949
Gilson Et. , Being and some Philosophers, Toronto, 1949
Gilson Et. , Reason and Revelation, New York 1950
Gilson Et., the Unity of Philosoph. exp. N. Y. 1987
Maritain J., Introd. to Philosophy London , 1937
McGiffert, the Rise of Religious. New York 1919
Randall and Buchler, Philosophy : An Introduction New York 1942
Webb C..C.J. , Kant's Theory of Religion Oxford 1926

Apriorism	قبلية
Anti thesis	نقيض
Axiological	اخلاقي
Cosmos	الكون
Dogmatism	الوثوقية
Dialectic	ديالكتيك
Empiricism	التجريبية
Ego	الذات
Existentialism	وجودية
Epistemological	نظرية المعرفة
Idealism	مثالية
Modern Transcendentalism	التعالية الحديثة
Methodelegical doubt	الشك المنهجي
Objective	موضوعي
Outlook on the Universe	نظرة في الوجود
Ontological	وجودى
Positivism	الوضعية
Prejudices	سوابق احكام
Pantheism	وحدة الوجود او الحلولية
Rationalism	العقلية
Subjective	ذاتي
Social Integrity	التكامل الاجتماعي
Sceepticism	الانكارية
Synthesis	تأليف
Tension	التوتر
Theory	نظرية
Thesis	قضية