



ICAS
JAKARTA
LIBRARY:

مكتبة جامعة إندونيسيا

زنا ١٢٠٠٠

٤٥٥٥٥ - ٤٥٥٥٥

AK

IP. 159

C. 1

إشكالية المنهج

في دراسة الفلسفة الإسلامية



حقوق الطبع محفوظة
الطبعة الأولى
1424هـ - 2003م



دار الهدى
للطباعة والنشر والتوزيع

هاتف: ٤٨٧-٠١/٨٩٦٣٢٩ - فاكس: ٥٤١١٩٩ - ص.ب: ٢٨٦/٢٥ غميري - بيروت - لبنان
Tel: 03/896329 - 01/550487 - Fax: 541199 - P. O. Box: 286/25 Ghobeiry - Beirut - Lebanon
E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: <http://www.daralhadi.com>

قضايا اسلامية معاصرة

إشكالية المنهج

في دراسة الفلسفة الاسلامية

د. ابراهيم العاتي

مركز دراسات فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد
بالتعاون مع دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع

دار الهادي
للطباعة والنشر والتوزيع

قوله فوالله اني انصت

وهذا قباله

قوله فوالله اني انصت

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

منذ بضعة قرون والحضارة الغربية الحديثة تتمدد خارج إطارها الجغرافي شرقا وغربا، فتحتل الدول، وتلتهم الثروات، وتذيب الثقافات لصالح ثقافة واحدة. وقد تم كل ذلك، وما زال يتم، في إطار من الصراع والتناحر كانت الغلبة فيه بوجه عام للطرف الغربي الأقوى عسكريا وسياسيا واقتصاديا.

وحينما بدأت الدول الغربية احتلالها للعالم الإسلامي شكلت الهوية الثقافية والحضارية معتركا حقيقيا للصراع بين الطرفين، إذ لاحظ الغرب أنه لا يمكن التمتع بثمار النصر العسكري والهيمنة السياسية طويلا، طالما بقيت الأمة معتصمة بدينها، وثقافتها، ومخزونها التراثي. فهذه تشكل منجما للقوة الروحية الكامنة، والقادرة على تعبئة الشعوب ودفعها نحو المقاومة والمنازلة من جديد، وهو ما حصل مرارا. ولذا دأبت الدول الاستعمارية على تحطيم ثقافات الشعوب وتفكيكها أو تذويبها، وكانت للمسلمين في ذلك حصة الأسد، باسم التقدم، والتحديث، واللاحاق بركب الحضارة، وغير ذلك.

من هذه الزاوية طرحت العلاقة مع تراثنا بوجه عام، والفلسفي منه بوجه خاص. إذ لم يكن التعامل معه محايدا أو موضوعيا، وإنما خضع لأحكام مسبقة، ونظريات جاهزة، أو بتطبيق مناهج لا تتفق والنسق المعرفي للعلوم الإسلامية. وقد شكل الاستشراق رأس الحربة في هذا المشروع الذي جهد في ربط الفكر العربي والإسلامي بمسارات الفكر القديم السابق على الإسلام، وبخاصة الإغريقي منه، هادفا من وراء ذلك إلى نفي صفة الإبداع والأصالة عنه، لأنه في نظرهم، لا يبدو أن يكون نسخة لما سبقه من علوم وأفكارا

وهكذا تم اختزال عشرة قرون من الحضارة الإسلامية التي ازدهرت
وسادت في العصر الوسيط إلى مجرد مرحلة قام فيها المسلمون بدور النقل
للفكر اليوناني وتعريفه لأوروبا التي بنت عليه أساس نهضتها الحديثة،
متجاهلين الآثار الكبيرة التي تركها العلماء والفلاسفة المسلمون في نشأة وتطور
الكثير من العلوم التجريبية والرياضية، والفلسفة العقلية التي حمل لواءها ابن
رشد وغيره من الفلاسفة المسلمين، والتي ترددت أصداؤها بقوة عند اللاتين.
وللأسف، فإن عددا لا يستهان به من الباحثين العرب والمسلمين قد تأثر
بذلك المنهج وروج له بشكل مباشر أو غير مباشر منذ القرن التاسع عشر،
حينما دعا هؤلاء إلى القطيعة مع الماضي والالتفات للمستقبل الذي تمثله
الحضارة الغربية التي يجب تمثل مناهجها في التفكير وطرقها في الحياة.
ولا يختلف عن أولئك كثيرا من تعامل مع التراث وأقرّ به كحقيقة واقعة،
لكنه أخضعه كمادة جاهزة لأدوات التحليل الماركسي، أو البنيوي، أو
الفينومينولوجي، وغيرها. الأمر الذي أدى إلى ضياع حقيقته بين ركام المناهج
الغربية التي قد يصح تطبيقها في محيطها الطبيعي الذي نشأت فيه، لكنه لا
يصدق بالضرورة على ظواهر فكرية أو روحية نشأت وترعرعت في بيئات
حضارية أخرى.

من هنا كانت فكرة هذا الكتاب الذي ركزنا فيه على دراسة الظاهرة
الفلسفية عند المسلمين، وتجلياتها العقلية والروحية المتنوعة، ومنهجيتها الخاصة
التي تميزها عن غيرها من الفلسفات، وسبقها في ميادين البحث العلمي، ودورها
في بلورة المشروع الحضاري للأمة. راجين أن يكون ذلك مساهمة متواضعة ترسم
العلامات والأطر الصحيحة لتناول التراث أو معالجة مشكلاته.
والله المسدد للصواب

د. إبراهيم العاتي

الفصل الاول

اشكالية المنهج في دراسة

الفلسفة الاسلامية

رؤية نقدية لمناهج الباحثين المستشرقين

۱۲۴۱ راسخا

قبائل و ریه و جند ا قیما ا قش

قیه کلسا ا قش

زیه بشت ا ریه ا و هاند قیما قیما

لم تواجه فلسفة من الفلسفات مشاكل وصعوبات كالتى واجهتها الفلسفة الاسلامية عبر تاريخها الطويل، سواء من أهلها او من غيرهم من الدارسين، وخصوصا الباحثين الغربيين الذين اثاروا حديثا جملة من الشبهات تتعلق بتسمية هذه الفلسفة واصالتها واهميتها، وبمصدرها وظروف نشأتها، بل وبوجودها على وجه العموم. فاصدروا في ذلك احكاما جانبها الصواب. لم يقتصر الامر على هؤلاء المستشرقين، بل شمل ايضا بعض الباحثين العرب الذين تناولوا موضوع الفلسفة الاسلامية بالدرس والتحليل، فانتهوا الى نتائج لا تتسق والمعطيات العامة لتلك الظاهرة الفلسفية المتميزة في تاريخ الفكر الانساني.

لعل ذلك يرجع الى قصور في الرؤية وخلل في المنهج، فاكثر الاخطاء التى عمت دراسات الباحثين ناجمة عن هذا الخلل المنهجي. لذا سينصب بحثنا هذا على تحليل اهم المناهج التى طبقها الباحثون - غربيين وعربا - في دراسة الفلسفة الاسلامية، التى تمثل جانبا مهما من جوانب البنية العقلية والفكرية للمسلمين علنا نستطيع الخروج بنتائج تساعدنا على قراءة هذه الفلسفة وفهمها على حقيقتها، بعد ان عانت كثيرا من القراءات المتعسفة والاحكام المسبقة، فضلا عن الظلم والارتياب الذى لازم الكثير من اعلامها وموضوعاتها.

تنقسم المناهج، موضوع دراستنا، الى قسمين:

١- مناهج الباحثين الغربيين (المستشرقون).

٢- مناهج الباحثين العرب.

ونختم البحث بنتائج تحدد ملامح رؤية منهجية جديدة لدراسة الفلسفة الإسلامية.

اولا: مناهج الباحثين الغربيين

المنهج الاستشراقي

تعتبر الفلسفة الإسلامية جانبا من جوانب الثقافة العقلية عند المسلمين الذي ساهم المستشرقون فيه بقسط وافر من البحث والتحقيق والنشر ، منذ اوائل القرن التاسع عشر وحتى القرن الحالي، ايا كانت قيمة ابحاثهم واهمية دراساتهم، يظهر ذلك جليا في اعمال تيمان وديترشي وشموليدز ورينان وجوتيه ومونك ودوجا في القرن الماضي، واعمال روزنتال وجيوم وجب وأبري بور ونيكلسون وماسينيون وكوربان في القرن الحالي.

رغم قولنا بمناهج طبقها الباحثون الغربيون، الا انها جميعا يمكن ان ترتد الى منهج واحد هو المنهج الاستشراقي، قد يتنوع في مظاهره - بسبب تنوع الموضوعات التي يتناولها كل مستشرق - ولكنه واحد في جوهره، وقد يختلف في التفاصيل والجزئيات ولكنه يتفق في المبادئ العامة والكليات. لذا سوف نكشف عن الخصائص العامة والنظريات والافكار التي تشكل صلب المنهج الذي اعتمدته المستشرقون في موضوعات التفكير الفلسفي عند المسلمين، واهم الاصول النظرية التي استندوا اليها:

أ - نظرية المركزية الاوروبية

ترى هذه النظرية ان اوروبا هي مركز التاريخ والحضارة، ورائدة العلم والفلسفة، قديما وحديثا. على ضوءها يقرأ تاريخ الانسانية ويقاس تطور

الحضارة، وينشد بلوغ الحقيقة. تلك الحقيقة التي لن نكتشفها الا في الحضارة الاوروبية في شتى مظاهرها: الفلسفة، والدين، والعلم، والتشريع، والادب، والفن... الخ. اما بقية الحضارات - الشرقية بشكل خاص - فتقاس درجة تطورها بمقدار قربها او بعدها عن تلك الحقيقة او ذلك المركز (اوروبا).

لن نبحث في الابعاد الاخرى لهذه النظرية، وسنقتصر على البعد الفلسفي منها، الذي يعد الفيلسوف الالماني هيغل اول المبشرين بها، انطلاقا من دعوته بان تشطب الفلسفة الشرقية من تاريخ الفلسفة، لانها ممتزجة بالدين. وتاريخ الفلسفة عنده لا يشمل تاريخ الاديان، ولان الفلسفة تمثل المرحلة النهائية من خط تطوري صاعد يبدأ بالفن فالدين فالفلسفة في صورتها العقلية الخالصة التي لم تظهر الا عند اليونان قديما، وفي الفلسفة الغربية الاوروبية منذ عصر النهضة حديثا. فماذا يبقى من تاريخ الفلسفة؟ لا يبقى غير الفلسفة الاوروبية بشقيها القديم والحديث، وتظل اوروبا هي المركز العقلي في هذا العالم.^(١)

لا شك ان هذا الموقف الهيجلي يحمل طالعا عنصريا ضد الشرق، وان توشح برداء فلسفة براق، ويحمل صفة الانكار الضمني او العلني للفلسفة الاسلامية لانها تدرج، حسب تصوره، في اطار الفلسفات الشرقية. لذا فان هيغل الذي ترتبط نظريته هذه بمرحلة صعود القوميات الاوروبية خصوصا القومية الالمانية، يضع الاساس الفكري للباحثين العنصريين من الغربيين الذين يرون ان الشعوب الغربية بطبيعتها عقلانية، وتحليلية، بينما الشعوب الشرقية غيبية، اسطورية، تجزيئية، تنجح للمحسوس، لذا هي عاجزة عن الابداع الفلسفي. وهي نظرية اثبت العلم تهافتها، لكن لا بد من الاشارة اليها لانها تمثل

(١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ٧٥.

واحدة من النظريات المعروفة التي استند اليها كثير من المستشرقين في تناولهم للفلسفة الاسلامية.

ب - النظرية العرقية

تحاول هذه النظرية تفسير الظواهر الفكرية والفلسفية في الحضارة بناء على موقف عنصري بحت، وابرز من مثل هذه النظرية رينان وجوتية وشموليدز، وتأثر هؤلاء بما كان شائعا عند علماء اللغات المقارنة من تقسيم للاجناس الى آرية وسامية، بناء على ما وجدوه من تشابه بين اللغات الاوروبية واللغة السنسكريتية وهي لغة الهنود الذين الحقوا بالجنس الآري، بينما الشعوب الاخرى التي تختلف لغتها عن هذا الاصل فقد ارجعت الى الجنس السامي. وكان من الممكن ان تبقى هذه النظرية ذات طابع لغوي بحت، لولا ان جاء رينان واعطاها طابعا آخر، وهو ان هناك تقاضلا وتمايزا بين الجنسيتين من حيث القدرات العقلية ومن حيث المرتبة العلمية والحضارة، حيث يصرح بان الجنس السامي أدنى من الجنس الآري، ويفاخر ويتبجح بانه اول من قرر هذه المقولة... ثم يعلل ذلك بان «الروح السامية تمتاز بالوحدة والبساطة اما الروح الآرية فتمتاز بالكثرة والتعقيد، والساميون يعتقدون التوحيد المطلق الذي يتمشى مع فطرتهم الساذجة، وقد اثر هذا على نظمهم السياسية والاجتماعية والدينية»^(١).

وعلى هذا الاساس ينفي ان يكون للجنس السامي أي اثر فلسفي خاص به، وما الفلسفة عندهم الا اقتباس خارجي صرف من اليونانيين، لذا فان الفلسفة الاسلامية هي الفلسفة اليونانية منقولة الى العربية. وينفي رينان باصرار أي اثر للعقيدة الاسلامية في نشأة هذه الفلسفة.

(١) محمد علي ابوريان: تاريخ الفكر الفلسفي.. ص ١١.

تابع رينان في احكامه غير العلمية تلك، تلميذه (ليون جوتييه)، استاذ الفلسفة بجامعة الجزائر اثناء الاحتلال الفرنسي، وكذلك شموليلدز الالماني، وبريهيه. وكذلك تابعهم باحث عربي - لعله الوحيد - هو د. عبدالرحمن بدوي (التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية، ص و - ز) الذي قارن بين الروح اليونانية والروح الاسلامية، فخلص الى ان الاولى تمتاز بالذاتية، بينما الثانية تنكر الذاتية اشد الانكار لانها تفني الذات في الكل، وانكار الذاتية يتنافى مع ايجاد المذاهب الفلسفية^(١)

ولا تحتاج نظرية العرق الى كبير عناء لتفنيدها، سيما وقد فندتها العلوم المختلفة، كعلم الوراثة وعلوم الانسان وغيرها، كما اثبتت الدراسات التاريخية خطئها وتعسفها في اطلاق الاحكام. لكن مع ذلك بقيت هذه النظرية هاجسا في دراسات المستشرقين، حتى بعد اختفائها بوجهها الصريح بعد ما جرتة على العالم من ويلات ودمار اثناء الحرب العالمية الثانية بشكل خاص .

ج - المنظور اليوناني للفلسفة

هذا امر يكاد يجمع عليه المستشرقون، ولا شك انه نتاج مباشر للنظريتين السابقتين. فكل فكرة جيدة في العالم هي وليدة اليونان او بتأثير مباشر او غير مباشر لليونان او الرومان، ذلك لان الفلسفة - كما يرى دي بور - «ظاهرة فريدة نشأت في بلاد اليونان، حتى لقد يعدها الانسان غير خاضعة للظروف العامة التي تنشأ فيها المدنيات، بحيث لا يمكن تحليل ظهورها باسباب خارجة عنها»^(١) فهي اقرب ما يكون الى المعجزة كما سنرى. والنزعة الانسانية - كما يرى هنريش بكر - غير موجودة في الشرق، بينما هي اصيلة في الغرب تجلت في

(١) دي بور: تاريخ الفلسفة في الاسلام، ترجمة: محمد عبد الهادي ابورية. ط٥، ص ٥١.

عصر الرومان، ثم تجلت في عصر النهضة، وهي اليوم تجد تجلياتها بأشكال مختلفة باختلاف البلدان الأوروبية.^(١)

من هذا المنظور (اليوناني - الروماني) المتطرف ينطلقون في احكامهم على الفلسفة الاسلامية. فهي عند دي بور مثلاً، «انتخابية عمادها الاقتباس مما ترجم من كتب الاغريق، ومجرى تاريخها ادنى ان يكون فهما وتشربا لمعارف السابقين لا ابتكارا، ولم تتميز تميزا يذكر عن الفلسفة التي سبقتها، لا بافتتاح مشكلات جديدة، ولا هي استقلت بجديد في ما حاولته من معالجة المسائل القديمة، فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق ان نسجلها لها».^(٢)

ورغم ذلك فان دي بور يناقض نفسه حينما يقول عن الفلاسفة المسلمين انهم «وان اتشعوا برداء اليونان، فان رداء اليونان لا يخفي ملامحهم الخاصة».^(٣) حيث يعترف لهم هنا بوجود نوع من التميز عمن سبقهم على الاقل.

وما يهمنا هنا هو المنهج الذي يتبعه دي بور بوضوح، فيرى ان الفرض من كتابه «لا يعدو الاشارة الى الهيكل الذي شاده المسلمون من المواد التي وجدوها مهياً لهم».^(٤) فالمضمون إذن هو المضمون اليوناني بالدرجة الاولى، ومهمته - مستشرق - هو البحث عن هذا المضمون في البنية العقلية الاسلامية، لا في الفلسفة الماضية فحسب، بل حتى في العلوم الاسلامية الخالصة كالتوحيد مثلاً،

(١) هنريش بكر: تراث الاوائل في الشرق والغرب، ضمن كتاب (التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية).

(٢) دي بور: المصدر السابق، ص ٥٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ٥١.

(٤) المصدر نفسه، ص ٥١.

وهذا ما يعبر عنه اولري الذي يشتط في احكامه بشكل يتنافى مع ابسط قواعد البحث العلمي حين يقول: «والحق ان هذه الثقافة الاسلامية في اساسها وفي جوهرها جزء من المادة الهلينية الرومانية بل انه حتى علم التوحيد الاسلامي قد تجدد وتطور بواسطة منابع هلينية».^(١)

وعلى هذا المنهج يسير سنتلانا ومايرهوف وغيرهما. وجميعهم رائدهم الايمان الاعمى بما يزعمونه (المعجزة اليونانية)... تلك الظاهرة الخارقة للمألوف في عالم الفكر والحضارة. والغريب ان هؤلاء يشككون في المعاجز حينما يطرحها الدين، لانها - في زعمهم - خلاف العلم، بينما نراهم يطرحون في مجال العلم والفلسفة معاجز من قبيل (المعجزة اليونانية)، بينما تخضع هذه لقوانين التطور الحضاري والتأثير والتأثر، ولا نعتقد ان الفلسفة اليونانية تخرج عن هذا الاطار كما يزعم دي بور. والشواهد على ذلك كثيرة في فلسفة طاليس اول فلاسفة اليونان، وفيثاغورس وسقراط وافلاطون، الذي زار مصر ودرس في جامعاتها، وتكلم عنها في ثنايا مؤلفاته كلام العارف الخبير. اما افلوطين فيعتبر حالة نموذجية لأثر الفكر الشرقي في الفلسفة اليونانية.

ولابد ان نشير الى ان من الباحثين العرب من جارى المستشرقين في قراءته للفلسفة الاسلامية من منظور يوناني، وبرز من يمثلهم محمد عابد الجابري الذي يرى ان الفلسفة الاسلامية ليست قراءة متصلة لتاريخها (المعرفي والميتافيزيقي) الخاص، كالفلسفة اليونانية والفلسفة الاوروبية، وانما هي قراءات لفلسفة اخرى هي الفلسفة اليونانية. وقد يبدو ذلك مفهوما من اعتباره كتاب دي بور تاريخ الفلسفة في الاسلام احسن ما كتبه المستشرقون!^(٢)

(١) ديلاسي اوليري: الفكر العربي ومكانه في التاريخ، ترجمة: د. تمام حسان، ١٧ - ١٨.

(٢) د. محمد عابد الجابري: نحن والتراث، ص ٢١ - ٢٣.

د - التأثير والتأثير

التأثير والتأثير ظاهرة طبيعية في اطار الحضارات، حتى اننا لا نستطيع ان نجد حضارة خلت من عناصر خارجية اثرت فيها او ساعدت على نشوئها، غير ان ذلك لا يقلل من قيمة تلك الحضارة ولا يلغي شخصيتها، وهو لا يدعونا الى ان نركز جهودنا على دراسة المؤثرات الأجنبية، ونترك دراسة تلك الحضارة او الفلسفة كمعطى قائم بذاته. لذلك نلاحظ ان المستشرقين قد غالوا في دراسة المؤثرات الاجنبية في الفلسفة والثقافة الاسلاميتين، ونسوا او تناسوا دراسة الظاهرة الفلسفية الاسلامية كموضوع بحث مستقل، يجب ان يدرس في اطار بيئته وضمن الشروط الموضوعية التي نشأ وترعرع فيها.

لو طبقنا منهج التأثير والتأثير على الفلسفة اليونانية لوجدنا الكثير من العناصر الشرقية فيها كما لاحظنا، ومع ذلك لم يذهب احد من الباحثين المسلمين او الشرقيين الى انكار وجود فلسفة يونانية، ولو دققنا في الفلسفة الوسيطة والحديثة لوجدنا اثر الفلسفة الاسلامية واضحا، يعترف به الغربيون قبل غيرهم، لعل من بعض مظاهره وجود تيارات سينوية ورشدية عند اللاتين، ومع ذلك لم يذهب احد من الباحثين العرب او المسلمين الى شطب الفلسفة الاوروبية الوسيطة والحديثة من الوجود، فلم حينما يصل الامر للفلسفة الاسلامية، يصبح وجود فكرة اجنبية، حقا او توهما، هنا او هناك، دليلا على انكار شخصية هذه الفلسفة ووجودها المتميز!

اشكالية المنهج في دراسة الفلسفة الاسلامية

رؤية نقدية لمناهج الباحثين العرب مع رؤية منهجية بديلة

بسبب الاخطاء الكثيرة التي وقع فيها المستشرقون، كان لا بد ان ينشأ جيل من الباحثين العرب والمسلمين، يأخذ على عاتقه دراسة الفلسفة الاسلامية، لأن اهل البيت ادرى بالذي فيه، كما قيل. وسوف لن نقوم هنا بعملية احصائية لكل كتابات الباحثين العرب في هذا المجال، ولكن حسبنا ان نقوم بتحليل ودراسة اهم المناهج المطبقة في ابحاثهم، والتي يمكن ان نرصدها فيما يلي:

١ - يمكن ان نعد الشيخ مصطفى عبد الرازق - شيخ الجامع الازهر - رائدا في هذا المجال، حين سلط الضوء، في محاضراته التي القاها في الجامعة المصرية في العشرينات على موضوعات الفلسفة الاسلامية بمعناها الواسع الذي يشمل الفلسفة المحضة، والكلام، والتصوف، بل ضم اليها - ولأول مرة على ما اظن - علم اصول الفقه كأحد العلوم الاسلامية التي تنهج منهاجاً منطقياً وفلسفياً خاصاً بها.

غير ان محاولة الشيخ عبد الرازق - رحمه الله - كانت بحاجة الى توسع وتعمق اكثر. فكتابه (تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية)، على اهميته، يفتقد الترابط احيانا ويميل الى التقرير ويفرق في التاريخ وعرض النصوص التي يستغرق النص الواحد منها صفحات عديدة. والكتاب في اصله محاضرات يعترف الكاتب بانه نشرها، كما هي، دونما تنقيح.^(١)

(١) الشيخ مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية، المقدمة ص(ي)، ط ٢.

٢ - حاول تلامذة الشيخ عبد الرازق إكمال ما بدأه استاذهم، ومن ابرزهم علي سامي النشار الذي قدم اضافات مهمة لاكتشاف المنهج التجريبي عند المسلمين في كتابه (مناهج البحث عند مفكري الاسلام)، لولا انه بالغ في انكاره لفلسفة الاسلام واصدر احكاما قاسية لا تقل عما اصدره غلاة المستشرقين. فهو يرى مثلاً ان «العقلانية التي لدى فلاسفة الاسلام المشائين او الافلاطونيين المحدثين كانت عقلانية متبعة، وان الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وابن سينا (مقلدة اليونان)، والمقلد غير عقلائي. وان ما لدى الكندي وابن رشد من عقلانية اصيلة انما هي عقلانية مستعارة من المعتزلة والماتريدية وغيرهم من المفكرين المسلمين».^(١)

ولقد دعاه هذا الموقف القاسي من الفلاسفة المسلمين الى ان يخالف حتى استاذه الشيخ مصطفى عبد الرازق، وان يتهمه بمجافاة البحث العلمي، لا لشيء الا لأنه اعتبر فلسفة الكندي والفارابي وابن سينا وغيرهم من الفلاسفة المسلمين، فلسفة اسلامية فيها أصالة وأبداع.

ونحن بامكاننا مناقشة كل كلمة اوردها النشار في قوله السابق وتفنيدها، لولا اننا بصدد عرض المنهج. اذا نرى ان منهج النشار هو الذي يجافي الروح العلمية، لانه يريد اسقاط جانب بأكمله من البنية العقلية للمسلمين، وان يشطب به بجرة قلم، بناء على حكم مسبق. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فان المنهج الذي اتبعه في دراسة الفكر الفلسفي عند المسلمين في كتابه (نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام) يفرق في مقارنات لها اول وليس لها آخر، ويعمل جاهدا - وبشكل يثير الاستغراب من باحث حريص على الفكر الاسلامي - على رد كل

(١) د. علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ج ١ ص ١٨، ط ٣.

فكرة فلسفية عند المسلمين الى اصول اجنبية: يهودية كانت ام مسيحية ام غنوصية... الخ.

نحن لا ننكر المنهج المقارن، ولكننا ننكر ان تكون المقارنة كل شيء بحيث تضع الملامح المميزة للفكر الاسلامي، وهو ما اراده المستشرقون وطبقوه في ابحاثهم.

٣ - ومن المحاولات الاولى التي اتخذت طابعا منهجيا في دراسة الفلسفة الاسلامية، تبرز ايضا محاولة ابراهيم مدكور، انظر كتابه (الفلسفة الاسلامية: منهج وتطبيق). حيث يخالف المستشرقين في منهجهم، وذلك بان يعرض الفكر الاسلامي في ذاته ويدرسه «دراسة واقعية في ضوء ما وصل الى المسلمين من افكار اجنبية، وعلى اساس ما ولدته البيئة الاسلامية نفسها من بحوث ومناقشات».^(١)

ويعول مدكور في ذلك على المنهج التاريخي الذي يصعد الى الاصول الاولى، وعلى المنهج المقارن الذي يسمح بمقابلة الاشخاص والآراء وجها لوجه، ويعين على كشف ما بينها من شبه او علاقة. ولقد طبق منهجه ذاك على ثلاثة موضوعات اسلامية هي: السعادة، النبوة والنفس.

ورغم انه توصل الى نتائج طيبة، الا انها دون ما نرجوه، بسبب محدودية الموضوعات التي عالجها، ولأنه بقي اسيرا لطغيان المؤثر اليوناني في الفلسفة الاسلامية، ولعل ذلك يتضح اكثر في كتابه عن (مكانة الفارابي في الفلسفة الاسلامية).

٤ - حاول بعض الباحثين العرب تطبيق منهج المادية التاريخية على تاريخ الفلسفة الاسلامية، ولعل من ابرزهم طيب تيزيني وحسين مروة. الاخير يرى

(١) الفلسفة الاسلامية: منهج وتطبيق، ص ١٥، ج ١، ط ٣.

«ان تاريخ الفكر العربي - الاسلامي تاريخ ذاتي سكوني او (لا تاريخي) بسبب قطع صلته بجذوره الاجتماعية، أي بتاريخه الحقيقي الموضوعي. و المنهج المادي التاريخي هو وحده القادر على كشف تلك العلاقة و رؤية التراث في حركته التاريخية».^(١)

ولقد اوقع هذا المنهج اصحابه في احكام تعسفية ظاهرة، اضحى بموجبها اغلب فلاسفة الاسلام ماديين او شبه ماديين، وهو امر لا يتسق و البنية العامة لفلسفة هؤلاء التي تتسم بطابع روحي واضح.

٥ - هناك من نظر الى الفلسفة الاسلامية من منطلق اقليمي، وتلك نغمة دأب محمد عابد الجابري على التبشير بها منذ سنوات.

نحن نعلم ان الفلسفة الاسلامية تقسم مدرسيا الى فلسفة في المشرق، واخرى في المغرب، وهذا تقسيم اعتباري لاجوهري. لان جناحي هذه الفلسفة يضمهما اطار معرفي وعقائدي واحد، وهناك اتصال وتواصل قوي بين اعلامهما. غير ان الجابري يأخذ هذا التقسيم ويعطيه ابعادا (ابستمولوجية وايدولوجية) كاملة. فهناك - في رأيه - فلسفة اسلامية (مشرقية) لها اشكالياتها الخاصة بها، وهي لاعقلانية، ظلامية، قاتلة، تلغي الدنيا لحساب الاخرة... الخ، واكبر ممثليها ابن سينا، والغزالي الذي اخذ المضمون السينوي ونشره، وكذلك السهروردي، وهناك بالمقابل، فلسفة اسلامية (مغربية)، توجد في المغرب الاقصى و الاندلس، بوجه خاص، لها اشكالياتها الخاصة التي قطعت نهائيا مع اشكالية (المشاركة)، وكان لابد لها ان تبدأ في المغرب من الصفر^(٢)، وقد نظرت هذه الفلسفة المغربية للعقلانية والنقد والواقعية، التي طبعت فكر

(١) حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية، ص ٦، ج ١.

(٢) الجابري: نحن والتراث، ص ٣٩، وما بعدها.

ابن باجة وابن طفيل وابن رشد. وعلى هذا الاساس هناك اذن انفصال - لا اتصال - داخل الفلسفة الاسلامية ذاتها، وهناك (روحان) او (نظامان فكريان) في تراثنا الثقافي: الروح (السينوية) وتمثل الفكر النظري في المشرق، والروح (الرشدية) وتمثل الفكر النظري في المغرب، ويوجد بينهما انفصال يصل الى درجة القطيعة (الابستمولوجية) بين الاثنين.^(١)

ان اقل ما يوصف به هذا المنهج هو صدوره عن اقليمية شديدة قد تتناسب مع ظرف سياسي معين، ولكنها لا يمكن ان تتناسب مع المنهج العلمي وقواعده المقررة. ويبدو ان الاستشراق بعد ان عجز عن تحطيم الفلسفة الاسلامية عن طريق الهجوم الخارجي بسلاح (السامية والآرية)، يريد ان يحطمها الآن عن طريق الهجوم الداخلي بسلاح التقسيم الى (مشرق ومغرب) توجد بينهما قطيعة كاملة. وخطورة هذا السلاح الجديد هو ظهوره وكأنه من داخل العرب والمسلمين، ولذا قد ينخدع به بعض السذج ممن عشعشت في ادمغتهم هذه الحدود القطرية التي صنعها الاستعمار، وخطورة هذا المنهج الذي يبشر به الجابري انه يحاول ان يجعل من مسألة التقسيم التي تجاوزتها الشعوب العربية والاسلامية، ثقافيا على الاقل، مسألة واقعية لانها ذات اساس ثقافي وحضاري، بل وفلسفي، تماما كمسألة (السامية والآرية)!! ولذا فان صاحب هذا المنهج ينفذ عن وعي او غير وعي ما حلم به المستشرقون وزيادة، فاذا وصفه احد الباحثين المعاصرين بأنه (حصان طروادة) للاستشراق، لا نعتقد انه قد جاوز الحقيقة.^(٢)

(١) المصدر نفسه، ص ٢١٢.

(٢) مجلة الحوار: العدد (٩)، يناير ١٩٨٩، باريس.

ملاح رؤية منهجية جديدة

...ومن خلال عرضنا لتلك المناهج، نحاول الآن أن نلخص أهم النتائج التي توصلنا اليها، والتي تشكل ملاح رؤية منهجية جديدة لدراسة الفلسفة الاسلامية:

١ - ان الفلسفة الاسلامية يجب ان تدرس كظاهرة فكرية وحضارية قائمة بذاتها، تخضع للتحليل والتطور وفقا لظروفها ومعطياتها الخاصة، لا ان تدرس على هامش الفلسفات الاخرى، واذا سلم الباحثون بوجود فلسفة مسيحية ويهودية، بل وببودية وصينية، فمن باب اولى ان يسلموا بوجود فلسفة اسلامية.

٢ - يجب ان يطبق المنهج الذي يتسق وحقائق هذه الفلسفة وبيئتها ومشكلاتها، لان استعارة مناهج غربية لتطبيقها على هذه الفلسفة لا بد ان يصطدم بعقبات ومشكلات كثيرة، يلجأ اصحابها - في سبيل حل تلك المشكلات - الى لي عنق النصوص والتعسف. قد تتناسب المناهج الغربية مع معطيات خاصة وظروف معينة، ولكنها ليست صالحة لكل الظواهر الفكرية وفي جميع الظروف.

٣ - وفي نشأة أية فلسفة او ظاهرة حضارية، لا ننكر التأثير والتأثير. ولكن مادامنا ازاء ظاهرة فكرية اسلامية، يجب ان نبحث عن المؤثر الاسلامي قبل كل شيء، لانه الاقرب من جميع الوجوه الى تلك النشأة، فالفكر الفلسفي عند المسلمين لم يبدأ مع عصر الترجمة ايام المأمون. وقبل ذلك بسنين عديدة كان هناك نقاش ومؤلفات حول مشكلات فلسفية وعقائدية بعيدة كل البعد عن عقائد اليونان مثل: التوحيد، العدل، القضاء والقدر، الحرية الانسانية، الايمان، النبوة، الامامة...الخ.

٤ - مما يؤخذ على اكثر المناهج السابقة هو اهمالها تحليل الطابع العقلي الاسلامي، ولدور القرآن الكريم في صياغة العقلية الاسلامية بحيث اصبحت

هذه العقلية مهيأة للنظر والابداع الفلسفي، فالانسان الذي كان قبل الاسلام هو عينه الانسان بعد الاسلام، فما الذي جعل هذا يبدع روائع العلم والفلسفة بينما يعجز عنها ذاك؟.. لابد ان امرا ما قد فجر شرارة الابداع، وماذا يكون هذا الامر غير الاسلام؟

انني ارى ان العقلانية الاسلامية هي، في المقام الاول، ثمرة للمنهج القرآني الذي حث على النظر والاعتبار والتأمل في آفاق الكون ومكونات النفس لاكتشاف القوانين التي تسري على هذا الوجود، وللوصول الى اليقين الذي يضيئه وجود خالق حكيم لهذا العالم. العقلانية الاسلامية هي عقلانية اصيلة وليست عقلانية مستعارة كما يذهب النشار.

٥ - يجب ان تدرس الفلسفة الاسلامية بمنهج كلي، ونريد بالمنهج الكلي الذي يفيد الشمول والعموم ومعناه المنطقي المقابل للجزئي.

اتفق اغلب الباحثين اليوم على تناول الفلسفة الاسلامية بمعناها الواسع الذي يشمل: الفلسفة المحضة، وعلم الكلام وعلم اصول الدين، والتصوف، وربما علوما اسلامية أخرى كعلم اصول الفقه. غير ان آفة اغلب المناهج السابقة، انها تفرق في علم من تلك العلوم، وتبدأ بالحكم على كل ما عداه انطلاقا من مفاهيم ذلك العلم وتصوراتهِ. ولهذا رأينا ان من يشتغل في علم الكلام، مثلا، يسفه المشتغلين بالفلسفة والتصوف، والعكس صحيح. ولعل هذا سبب الكثير من الاحكام الجائرة التي لاحظنا طرفا منها. اما المنهج الكلي الذي ندعو اليه فهو يتجاوز النظرة الجزئية التي تفتت الحقيقة، ويحاول ان ينفذ الى جوهر الظاهرة الفكرية الاسلامية التي تتسم بالوحدة والاتصال.

الفصل الثاني

الحكمة والشرعة: حرب مفتعلة

الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له

ابن رشد

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا لهذا الذي كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله

والحمد لله الذي هدانا لهذا الذي كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله

والحمد لله

على الرغم من أن موضوع العلاقة بين الحكمة والشرعية قد أثير قديما وحديثا، فإنه ما فتئ قابلا للإثارة والنقاش من جديد، كلما استجد طارئ لم يألفه العقل العربي والمسلم في ثقافته التقليدية التي نشأ عليها، أو كلما دعت الحاجة إلى تثوير الواقع وتغييره اعتمادا على أطر ومناهج معرفية جديدة. وربما لمجرد تحليل البنية الفكرية للعقل العربي لاستكشاف مكامن القوة والضعف فيه. وأعتقد أن مقالة الأستاذ وليد نويهض المنشورة في (الحياة) عن (حرب الشرعية والحكمة) تدخل في هذا الإطار.

في البدء لابد من الإشارة إلى أن منهج التوفيق لم يكن من إشكاليات الفكر الفلسفي الإسلامي وحده، كما يفهم من كلام الأستاذ نويهض، بل كان مشكلة مطروحة على صعيد الأنساق المعرفية الأخرى عند المسلمين، وبخاصة منها الفقهي والكلامي. فقد حاول كل من الفقهاء وعلماء العقائد (الكلام/أصول الدين) تدعيم آرائهم بأدلة من العقل أو النقل أو بكليهما معا.

لقد نشب الخلاف أولا في المجال الفقهي بين كل من أهل الحديث وأهل الرأي. يقف أولئك عند ظواهر النصوص بدون بحث في عللها، وقلما يفتون برأي، بينما يبحث أصحاب الرأي في علل الأحكام، وربط المسائل بعضها ببعض، ولا يحجمون عن الرأي إذا لم يكن عندهم أثر. والمعروف أن تيار الحديث قد انتشر في الحجاز، بينما انتشر تيار الرأي في العراق. ويذهب الشيخ مصطفى عبد الرازق إلى أن الاجتهاد بالرأي يشكل بداية النظر العقلي

والتفكير الفلسفي عند المسلمين، «حيث نشأت منه المذاهب الفقهية، وأينع في جنباته علم فلسفي هو علم أصول الفقة»^(١).

ولا شك ان انتشار المسلمين في الأقاليم المفتوحة على سمعتها، واحتكاكهم بالبيئات الجديدة، وظهور العديد من المشكلات التي لم تكن مطروحة من قبل قد ساعد على نمو تيار الرأي وانتشاره في مثل هذه البلدان، وتأزيم الموقف بشكل أكبر بينه وبين أهل الحديث.

لكن الخلاف الفقهي إذا انحصر في الغالب بالفروع، وقلما انتقل إلى الأصول، فإن معطيات ووقائع جديدة قد نقلت المشكلة إلى منطقة أكثر حساسية وعمقا، حينما أثرت أسئلة وشبهات تمس أصول العقيدة فضلا عن فروعها. وقد نشأ بعضها من الخلاف مع أهل الديانات الأخرى، كما نشأ بعضها الآخر من خلافات بين المسلمين أنفسهم، الأمر الذي نجمت عنه الفرق الإسلامية المعروفة من قدرية وجبرية ومرجئة وغيرها. وقبل هذا وذاك كان العقل المسلم محتاجا إلى فهم وتحديد الكثير من المعاني التي وردت في الكتاب والسنة، والمتعلقة بمفاهيم التشبيه والتنزية، والصفات، والقدر، والعدل الإلهي، والوعد والوعيد، والنجاة في الآخرة، والعقاب والثواب، وغير ذلك.

كان اللجوء إلى النص الديني دون تفسيره عقليا لاستخلاص البراهين القادرة على حسم المشكلات المثارة أو الإجابة على الأسئلة المطروحة غير كافٍ لنفوس تواقعة إلى المعرفة المطلقة، بل غير مجد في بيئات ذات جذور حضارية ضاربة في القدم لكنها حديثة عهد بالإسلام، ولذا نشأت الحاجة إلى علم جديد يستند إلى العقل والنقل معا، وهو علم الكلام، الذي أخذ على عاتقه مهمة

(١) الشيخ مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٢٠٦، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٦.

تأصيل المسائل الاعتقادية على أسس عقلية برهانية، مادام القرآن في آيات كثيرة قد خاطب ذوي العقول والألباب، وطالب المعاندين بالدليل والبرهان الصادق على صحة دعاواهم.

لكن هذه المهمة اصطدمت بكثير من العقبات، بعضها نجم من منهج الكلاميين أنفسهم حينما بالغوا في التأويل العقلي للحقائق الدينية، والآخر نجم عن معارضة التيار النصي الذي قاده الحنابلة لأي أعمال للعقل في المسائل الدينية، وقد بقي الأمر في شد وجذب بين الطرفين حتى وصل إلى درجة القطيعة في مشكلة خلق القرآن.

لكن نشأة التيار الأشعري عبر عن محاولة للمصالحة بين العقليين والنصيين، رغم ما يبدو من خلافات عميقة وجوهرية بين الأشاعرة وخصومهم من المعتزلة الذين قادوا الحركة العقلية منذ القرن الثاني الهجري، وحتى أفول نجمهم بعد القرن الخامس.

ويبدو أن أبا الحسن الأشعري (٢٦٠ - ٣٢٤هـ) قد جوبه بمعارضة شديدة لا من المعتزلة وحسب، بل من الحنابلة أيضا الذين استنكروا عليه الخوض والنقاش في قضايا العقائد رغم محاولته التقرب منهم، مما دفعه إلى الرد عليهم في كتاب بعنوان «رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام» بين فيه بالأدلة النقلية والعقلية أن البحث في أصول الدين وما يتعلق بها من مسائل كالذات والصفات، والحركة والسكون، والجسم والعرض، والجزء، وغيرها، أصولها موجودة في القرآن الكريم والسنة النبوية. ويضرب لذلك أمثلة كثيرة منها أن الكلام في أصول التوحيد مأخوذ من القرآن، حيث قال تعالى «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا»، فهذا الكلام موجز منبه على الحجة بأنه واحد لا شريك له. وكلام المتكلمين في الحجاج في التوحيد بالتمانع والتغالب مرجعه إلى هذه الآية. وقل مثل ذلك في الحركة والسكون، والقدم والحدوث، والبعث،

وغيرها مما فصله في تلك الرسالة الهامة^(١).

وإذا كان أبو الحسن الأشعري مترددا بين العقليين والنقليين، فإن الأشاعرة من بعده كانوا أكثر وضوحا في التعبير عن نزعتهم العقلية، وبخاصة في التدليل على أهمية النظر في معرفة الله ووجوبها شرعا، كما هو الحال عند الجلال الدواني الذي يشرح ذلك في (العقائد العضدية) بما يشبه عرض ابن رشد في (فصل المقال)، فيقول: «إن عبادة الله تعالى واجبة بالإجماع. ولا تتصور العبادة بدون معرفة المعبود. فمعرفة الله تعالى مقدمة الواجب المطلق، فتكون واجبة. ولما توقفت على النظر يكون النظر أيضا واجبا»^(٢). وهذا تأكيد صريح على أهمية النظر العقلي وضرورته شرعا. وتزداد أهميته لكونه صادرا من أحد أعلام التيار الذي سيشكل المرجعية الفكرية لعقيدة أهل السنة.

وإذا انتقلنا إلى الفكر الفلسفي المحض، وهو المحور الأساس في مقال الأستاذ نويهض، تبدو العلاقة بين الشريعة والحكمة ذات بعد أكثر تعقيدا، حيث دخل على مفهوم الحكمة ومضمونها جملة ما ترجم من التراث الفلسفي عند اليونان والفرس والهنود، فضلا عما هو موجود أصلا من التراث الفكري والروحي للحضارات الشرقية القديمة. ومن هنا نشأ تحفظ طائفة كبيرة من أهل الفقه والحديث تجاه الفلسفة والمشتغلين بعلومها في تلك الفترة. لكن هذا شئ والموقف من الحكمة بما هي حكمة شئ آخر. إذ لا يوجد متدين عاقل يزعم أن هناك تعارضا أو تناقضا أو تضادا بين الشريعة والحكمة. فالله حكيم، ومن

(١) د. عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، ج ١، ص ١٥ وما بعدها. نقلا عن (رسالة في

استحسان الخوض في علم الكلام) للأشعري، ص ٨٧ - ٩٧، بيروت، ١٩٥٣.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٦، نقلا عن شرح الجلال الدواني على العقائد العضدية، ص ٦٨.

وقارن (فصل المقال) لابن رشد، ص ٢٣، تحقيق: د. محمد عمارة، دار المعارف، مصر، ١٩٧٢.

أكبر النعم التي أنعم بها الله على عباده هي الحكمة «يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا».

إن من معاني الحكمة التي حددها اللغويون والمفسرون الإصابة في القول والفعل، ومعرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم، أو هي العقل، والعلم والفهم، والمصلحة، والموعظة، والفلسفة، أو المعرفة بالدين والفهم فيه، والنبوة، والفقه، أو هي - حسب الطبرسي - العلم الذي تعظم منفعته وتجل فائدته، وإنما قيل للعلم حكمة لأنه يمتنع به عن القبيح لما فيه من الدعاء إلى الحسن والزجر عن القبيح^(١).

ومهما قيل أو يقال فإن الحكمة لا تخرج أبدا عن معنى السداد والصواب، ووضع الشيء في موضعه قولا وعملا، فالحكيم هو الذي يحكم الشيء، ويأتي به على مقتضى العقل والواقع، لا حسب الميول والرغبات، ولا يستعجله قبل أوانه، أو يمسك عنه في زمانه، أو ينحرف به عن حدوده وقيوده^(٢).

وأعتقد أن التعريفات التي قدمها فلاسفة الاسلام للحكمة لا تختلف في جوهرها عما سبق ذكره، فهي عند الكندي «علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان، لأن غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق، وفي عمله العمل بالحق»^(٣)، والأمر نفسه نجده عند الفارابي وابن سينا.

أما ابن رشد فلعله خير من فصل العلاقة بين الحكمة والشرعية، وأثبت بما

(١) الفضل بن الحسن الطبرسي: مجمع البيان في تفسير القرآن، مجلد ١ - ٢، ص ٦٥٩، دار المعرفة، بيروت. وانظر أيضا الطبري: الجامع لتأويل القرآن، ج ٣، ص ٨٩ - ٩٠.

(٢) الشيخ محمد جواد مغنية: التفسير الكاشف، المجلد الأول، ج ٣، ص ٤٢١، ط ١، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٨.

(٣) الكندي: في الفلسفة الأولى، ص ٢٥، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق: د. محمد عبد الهادي أبو ريده، ط ٢، القاهرة، ١٩٧٨.

لا يقبل الشك أن الحكمة واجبة شرعا وعقلا. فهو يرى ابتداء أن الحكمة أو الفلسفة لو تعمقنا معناها فهي ليست شيئا أكثر من «النظر في الموجودات من حيث دلالتها على الصانع، أعني من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع بمعرفة صنعتها، وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم»^(١)، وهذا توجيه واضح إلى أن غاية الفلسفة في النهاية الوصول إلى حقيقة وجود خالق لهذا الكون، ولا أدري هل توجد للدين عموما، وللإسلام خصوصا، غاية أجل وأسمى من ذلك؟

قد يتصور البعض أن ذلك تحصيل حاصل أو أمر هين، لأن التوحيد مبدأ أقره القرآن وأثبتته في آيات كثيرة، لكن ذلك لم يغن عن وجود المفسرين الذين يفحصون في أعماق الآيات القرآنية لكي يستخرجوا معنى جديدا أو حقيقة خافية، فما بالك بالموجودات التي لأعد لها ولا حصر والتي أمرنا الله بالنظر فيها والتأمل في أسرارها؟ لمن سنتركها، للملحدين والشكاك ليفسروها حسب أهوائهم كما حصل ويحصل حتى يومنا هذا، أم للفلاسفة والعلماء الذين يكشفون عن حقائقها المجردة مدفوعين بالأمر الإلهي، الذي عبرت عنه الآية الكريمة «أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء»، ذلك الأمر الذي وجد فيه ابن رشد نصا بالحث على النظر في جميع الموجودات؟

وما دامت الشريعة حقا، وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق، فإن أبا الوليد بن رشد، يخلص إلى «أنا معشر المسلمين، نعلم، على القطع، أنه لا

(١) ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ص ٢٢، تحقيق: د. محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٢.

يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له»^(١).

يتضح من كل ذلك أن التوفيق منهج طبقه الفقهاء والمتكلمون (علماء العقائد) والفلاسفة، بمستويات وضرورات متفاوتة ولكنها غير متباعدة أو متعارضة، لأنهم جميعا يلتقون حول نقطة محورية واحدة، وهي كيفية قراءة النص في ضوء معطيات العقل والواقع، أما التباين الظاهر فهو من طبيعة المساحة التي يشغل فيها كل واحد منهم، فالفقيه دأبه النظر في الفروع، والمتكلم دأبه النظر في الأصول، أما الفيلسوف فينصب بحثه على تحليل المعرفة والعقل الذي هو مناط التكليف الشرعي، وحجر الأساس في بحثي الفقيه والمتكلم، فضلا عما تقدمه الفلسفة من أفكار ضرورية في منهجية البحث العلمي بوجه عام، وفي المجالات التي كان ينشط فيها الفلاسفة المسلمون في مختلف العلوم الطبيعية والرياضية والتجريبية بوجه خاص، والتي جعلت منهم رواد النهضة العلمية عند المسلمين وحملة شعلتها في ظلمات العصر الوسيط مع أن هذا لم يعدم وجود فلاسفة فقهاء أو فقهاء فلاسفة أمثال ابن رشد من القدماء الذي «كان يفزع إلى فتواه في الطب كما كان يفزع إلى فتواه في الفقه» - كما يذكر ابن الأبار -، والشيخ محمد عبده، والشيخ مصطفى عبد الرازق، والعلامة الطباطبائي، والشيخ محمد رضا المظفر، والسيد محمد باقر الصدر، والشيخ مرتضى المطهري وغيرهم من المحدثين، ممن لم يجدوا تعارضا بين عملهم الفقهي وتوجههم الفلسفي. ولم يعدم أيضا وجود فقهاء متكلمين أمثال الشريف المرتضى (٣٥٥ - ٤٢٦هـ)، ووجود فلاسفة متكلمين أمثال نصير الدين الطوسي (٥٩٧ - ٦٧٢هـ) الذي كان أيضا فلكيا ورياضيا بارعا.

(١) ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ص ٣١.

نحن نذكر تلك الأسماء على سبيل المثال لا الحصر لندلل على شيء أساسي، وهو أن ذلك التوازن بين العقل والنقل، والعلم والدين، والروح والمادة، وعالم الغيب وعالم الشهادة، كان سمة جوهرية من سمات الحضارة العربية الإسلامية، الأمر الذي كان له أكبر الأثر في ازدهارها وتألقها لقرون عديدة، ولم يكن ذلك ليتحقق لولا المنهج الذي اعتمدته في تحقيق ذلك التوازن، ألا وهو منهج التوفيق، الذي يمهّد الطريق سوية بين تشعبات الواقع ومنعرجاته، بين دروب الفكر ومتناقضاته.

أن تراثنا لم يعرف ذلك الفصل الحاد الذي عرفته الحضارة الغربية مثلاً في عصورها الوسيطة، حينما أضحى الدين في جانب والعلم والعقل في جانب آخر. وقد رسم لنا التاريخ صورة قاتمة لرجال الكهنوت في محاكم التفتيش، وهم يصدرون أحكامهم بالموت حرقاً على خيرة العلماء والفلاسفة بحجة مروقهم عن الدين!! ولهذا لم يهضم الغربيون مثلاً، أن طبيبا عالما وفيلسوفاً عقلياً كابن رشد، هو نفسه القاضي والفقيه المؤمن المدافع عن الدين فأعلنوا كفره وأمروا بحرق كتبه، لأنهم درجوا على اعتبار كل من يشتغل بالعلوم العقلية لا بد أن يكون شكاكاً أو مهرطقاً!!

أما الصراعات التي دارت في العالم الإسلامي بين المذاهب والتيارات المختلفة، فلم تكن لتصل إلى درجة القطيعة لولا السلطات السياسية التي كانت تشعل نار الفتن، وتؤلب طرفاً على طرف من أجل مصالحها الخاصة، مستغلة ضيق أفق بعض من نصبوا أنفسهم قيمين على الدين والدين منهم براء. وإلا ما الذي يجعل أبا حامد الغزالي الذي لمع نجمه في المشرق يُفتى بتحريم كتبه في المغرب أيام دولة المرابطين؟ وما الذي يجعل المنصور بن يوسف سلطان الموحدين يعفو عن ابن رشد قاضي قضاة قرطبة وفيلسوف الأندلس، ويعيد له حظوته لدى البلاط الموحيدي، بل ويجنح إلى تعلم الفلسفة أيضاً برواية

المراكشي^(١)، لولا انتفاء الغرض من ذلك بانتهاء حربه مع الإسبان؟ وقل مثل ذلك في كثير من الأمثلة والحالات الأخرى.

إن منهج التوفيق كان هو المنهج الأسلم بين طريقين متوازيين يبدو أن لا لقاء بينهما، وهما: الانكفاء على الذات إلى حد التقوقع والجمود، أو الانبهار بالآخر إلى حد الذوبان وافتقاد الهوية.

وقد أدرك رواد النهضة العربية والإسلامية الحديثة كالأفغاني، ومحمد عبده، والكواكبي وغيرهم هذه الحقيقة، فلجأوا إلى منهج التوفيق بين تراث الأمة ومخزونها الحضاري، وبين معطيات العصر ووقائعه المتغيرة، فوضعوا أساسا يمكن البناء عليه وإضافة الجديد إليه. ويبدو لي أن مشاكلنا المعاصرة الفكرية وغير الفكرية، مازالت تكمن في الانكفاء والانفتاح ومقدار كل منهما، وهو ما لا نجد له حلا إلا باتباع منهج التوفيق، كمنهج مفتوح قابل للتطوير، وليس بالضرورة المنهج عينه الذي سار عليه القدماء.

(١) د. ماجد فخري: ابن رشد فيلسوف قرطبة، ص ١١، ط ٢، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٢.

الفصل الثالث

تراثنا الفلسفي

ودوره في صياغة مشروعنا الحضاري

عالمنا الجمال

مكتبة الفنون

مكتبة الفنون
للدعوة إلى التغيير

تراثنا الفلسفي يمثل جزءاً هاماً من بنائنا الفكري وهويتنا الثقافية التي نحرص على بقائها، لأنها تحدد ملامح شخصيتنا الحضارية التي حاولت قوى كثيرة طمسها أو إلفاءها. فهو إذن حاضر معنا، لأننا نعيشه شئنا أم أبيتنا، غير أن هذا التراث ينتمي - زمنياً - إلى مرحلة مضت، وقد يكون من الصعب استرجاع ذات اللحظة الماضية في نطاق الحاضر، من هنا تنشأ المشكلة ويثور التساؤل: كيف نستطيع الجمع بين لحظة تنتمي إلى الماضي البعيد وأخرى تنتمي إلى الحاضر الجديد؟ أو كيف نقرأ مكونات هذا التراث على ضوء معطيات هذا العصر ومشكلاته؟.. ولسنا بصدد الخوض في المواقف المعروفة من هذه المشكلة، ولكننا نهدف إلى تقديم الدليل على حيوية تراثنا الفلسفي، وإمكانية مساهمته الفعالة في قضايا ومشكلات العصر.

فهذا العصر يطرح قضايا ومشكلات جديدة باستمرار: فيها الجوهري وفيها العرضي، فيها الأصلي وفيها الفرعي، فيضعنا أمام تحديات يومية، وتساؤلات متوالية، تتطلب إجابات ومواقف حاسمة. فهل نستطيع أن نجد في تراثنا تلك الاجابات والمواقف أو بعضها على الأقل؟

لن أتناول هنا إلا ما هو جوهري، سواء بالنسبة للتراث أم بالنسبة لقضايا العصر، ولذا سأركز على أهم المشكلات ذات الطابع العلمي والفلسفي والإنساني، والتي أثّرت في عصرنا وعلى موقف تراثنا منها، لنخلص بعد ذلك إلى النتائج التي تحدد موقع التراث في مشروعنا الحضاري الجديد، وترسم

دوره في صياغة واقعنا الفكري والثقافي المتميز. وعلى هذا الأساس يمكن أن ينقسم البحث إلى ثلاثة محاور أو مواقف رئيسية هي:

١ - الموقف من العلم.

٢ - الموقف من العقل.

٣ - الموقف من الإنسان.

١ - الموقف من العلم:

لعل النهضة العلمية هي أهم ما ميّز الحضارة الحديثة والمعاصرة. فمنذ أن زلزلت الأرض تحت أقدام الجمود الذي مثلته الكنيسة إثر الاكتشافات العلمية الهامة التي قام بها كوبرنيكوس وغاليليه وغيرهما، ومسيرة العلم في تقدم مستمر وتطور ملحوظ بلغ غايته في النصف الثاني من هذا القرن. وأصبح العلم اليوم يطبع الحياة كلها بطابعه: الأفكار، المناهج، طرق التربية والتعليم، والتقنيات المتنوعة.. الخ، فلم يعد يستطيع إنسان أن يفلق بابه دون العلم ومنجزاته، لأنه سيجده قد اقتحم عليه الباب، بل وجالسه في غرفته دون أن يدري، يستوي في ذلك ساكن الكوخ أو ساكن القصر المشيد، ساكن الحضر أو ساكن البادية.. فالطابع العلمي إذن أضحى سمة لا غنى عنها لكل من يريد أن يحيا عصره فعلا.

ولو أردنا استنطاق التراث عن هذه القضية، لوجدنا أن الفلسفة الإسلامية كانت وثيقة الصلة بالعلم (تفذيده ويفذيها، وتأخذ منه ويأخذ عنها، ففي الدراسات الفلسفية علم وقضايا علمية كثيرة، وفي البحوث العلمية مبادئ ونظريات فلسفية، والواقع أن فلاسفة الإسلام كانوا يعتبرون العلوم العقلية جزءا من الفلسفة، وقد عالجوا مسائل في الميتافيزيقيا. ومن أوضح الأمثلة على ذلك كتاب الشفاء لابن سينا، وهو أكبر موسوعة فلسفية إسلامية. فإنه يشتمل

على أربعة أقسام هي: المنطق والطبيعيات والرياضيات والإلهيات. وفي الطبيعيات يدرس ابن سينا: علم النفس، والحيوان، والنبات، والجيولوجيا، وفي قسم الرياضيات يدرس الهندسة والحساب والفلك^(١).

واللافت للنظر أن فلاسفة الإسلام كانوا علماء وفلاسفة أيضا، ومن بينهم علماء بارزون فالكندي عالم - ربما قبل أن يتجه إلى الفلسفة - وقد عني بالدراسات الرياضية والطبيعية وربط ربطا وثيقا بين الفلسفة وبين الرياضة، واجتهد في تطبيق الرياضيات في الفلك والطبيعة بل في الميتافيزيقا أيضا، حيث حاول أن يبرهن على تناهي العالم ومحدوديته باستخدامه للمنهج الرياضي^(٢).

أما الفارابي فقد شكل العلم، بجوانبه النظرية والعلمية، محور اهتمامه. فلقد كانت له بحوث في الهندسة والميكانيكا - أو علم الحيل - كما كان يدعى، كذلك اهتم بشكل خاص بعلم الموسيقى وتحليل الأصوات. وكتابه (الموسيقى الكبير) يشكل علامة بارزة في العصر الوسيط، حيث ترجم إلى اللاتينية وكان له تأثير ملحوظ على تطور هذا العلم.

غير أن أكثر ما يستوقفنا عند الفارابي هو اهتمامه بالمنهج، وكلنا يعلم أن المنهج هو ما ميز النهضة العلمية والفلسفية الحديثة والمعاصرة منذ أن كتب ديكارت مقاله الشهير في المنهج. وقد آمن الفارابي بضرورة أن يكون للبحث العلمي منهج محدد وثابت يقوم على أسس وأدوات تمكنه من أن يصل إلى

(١) د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيق)، ج ٢، ص ١٦٠ دار المعارف، مصر ١٩٨٢م.

(٢) انظر بشكل خاص (رسالة الكندي في تناهي جرم العالم)، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، ج ١، ص ١٢٩، تحقيق: د. محمد عبد الهادي أبو رييدة، ط ٢، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٧٨م.

النتائج الصحيحة المطلوبة التي هي غاية كل باحث أو عالم. ولتكوين مثل هذا المنهج لابد للعالم من نظرة شاملة على مختلف العلوم السائدة في عصره، حتى يتثبت من الأرضية التي ينطلق منها أولاً، ولكي يعرف طبيعة كل علم والمنهج الخاص به ثانياً، ولعل هذا هو الأساس الذي انطلق منه الفارابي لتأليف كتابه (إحصاء العلوم)، ثم تصنيف العلوم في كتابه (التنبيه على سبيل السعادة)، لأن الفارابي أدرك أهمية هذا التصنيف وصلته بالمنهج العلمي، حيث يقول في ذلك: (وينتفع بما في هذا الكتاب - إحصاء العلوم - لأن الإنسان إذا أراد أن يتعلم علماً من هذه العلوم وينظر فيه، علم على ماذا يقدم وفي ماذا ينظر، وأي شيء سيفيد بنظره، وما غنا ذلك وأي فضيلة تنال به. ليكون إقدامه على ما يقدم عليه من العلوم على معرفة وبصيرة لا على عَمى وغرر. وبهذا الكتاب يقدر الإنسان على أن يقيس بين العلوم، فيعلم أيها أفضل وأيها أنفع وأيها أتقن وأوثق وأيها أوهى وأوهن وأضعف)^(١).

فالفارابي هنا، يشير من جهة إلى ضرورة المعرفة العلمية الحقة، وذلك بإدراك الخصائص الذاتية لكل علم، ويشير من جهة أخرى إلى ضرورة الترابط الموجود بين العلوم، (لأن الباحث لا يمكن أن ينفذ بفكره في علوم العصر دون أن تكون لديه فكرة تكاملية عن الترابط الموجود بين هذه العلوم واشتقاقها بعضها من البعض الآخر على النحو الذي أنجزه الفارابي)^(٢). وهو يركز أيضاً على القيمة العلمية لتصنيف العلوم واحصائها، إلى جانب القيمة النظرية، بقوله (وينتفع) وذلك أمر هام يبين فيه فيلسوفنا وجه الارتباط بين

(١) الفارابي: إحصاء العلوم، ص ٥٣ - ٥٤، تحقيق: د. عثمان أمين، ط ٣، القاهرة ١٩٦٨ م.
(٢) انظر د. محمد علي أبو ريان: تصنيف العلوم بين الفارابي وابن خلدون، مجلة عالم الفكر، ص ٩٧، الكويت، ١٩٧٨ م.

الجانب النظري والتطبيقي في مجال العلم، بالإضافة إلى دوره في تحقيق كل ما هو نافع وضروري للإنسان.

قضية أخرى يمكن أن تثار ونحن بصدد موقف التراث من العلم، وهي دور الفلاسفة المسلمين في تأسيس العلم التجريبي وهو الركيزة الأساسية التي قام ويقوم عليها العلم الحديث. فقد لاحظ أبو الريحان البيروني (ت. ٤٤٠هـ)، وهو من أعظم العلماء الموسوعيين المسلمين، حينما كان في الهند، أن لدى الهنود علما جزئيا على درجة لا بأس بها من التقدم - أبحاث متناثرة في الطب والرياضيات والفلك - ولكن لا يربط بينها رباط علمي أو منهجي، بينما اليونان على العكس من ذلك، لديهم نظرية في العلم (نظرية البرهان) ولكن لا يوجد لديهم هذه الأعداد الكبيرة من أبحاث الهنود في مختلف العلوم^(١).

وكانت ملاحظة البيروني تلك من الدقة بمكان؛ لأنها بقدر ما أوضحت افتقار الهنود إلى المنهج وانشغالهم بالعلم الجزئي، أوضحت افتقار اليونان إلى التجربة وانشغالهم بالعلوم النظرية وألتهها البرهان. وكان أن توصل البيروني إلى المنهج الذي يجمع بين علوم الهنود وعلوم اليونان، ألا وهو المنهج التجريبي الاستقرائي، الذي كان من أهم مميزات العلم العربي الإسلامي قديما. ويؤكد سارتون ملاحظة البيروني تلك بقوله: (إن اليونانيين كانوا متخلفين من الناحية التجريبية، وإذا كان أطباؤهم مالوا إليها بحكم الصناعة، فإن الروح التجريبية لم تنشأ إلا بتأثير الكيميائيين وعلماء البصريين من العرب)^(٢).

(١) د. سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص ٣٥٤، ط ٢، دار المعارف، مصر ١٩٦٧م.

(٢) جورج سارتون: تاريخ العلم والأنسنة الجديدة، ص ١٦٥، ترجمة: إسماعيل مظهر، دار النهضة العربية، مصر ١٩٦١م.

فعالم البصريات الشهير ابن الهيثم (ت ٤٣٠هـ) يشرح منهجه أو طريقته الاستقرائية فيقول: (نبتدى البحث باستقراء الموجودات وتصفح أحوال المبصرات، وتمييز خواص الجزئيات. ونلتقط ما يخص البصر في حال الابصار، وما هو مطرد لا يتغير وظاهر لا يشتبه من كيفية الاحساس. ثم نترقى في البحث والمقاييس على التدرج والتدريب مع انتقاد المقدمات، والتحفظ من الغلط في النتائج، ونجعل غرضنا في جميع ما نستقرئه ونتصفحه استعمال العدل لا اتباع الهوى)^(١).

فالتجربة هي الأساس المتين الذي اعتمد عليه العلماء المسلمون، وعن طريقه تمكنوا من استخراج العلة من المعلول، والمجهول من المعلوم وانتهوا إلى عدم التسليم بما لا يثبت من غير تجربة.

ولعل سر نجاح ابن سينا وشهرته الواسعة في عالم الطب يعود إلى تطبيقه لهذا المنهج التجريبي. أليس هو القائل: (وتعهدت المرضى فانفتح عليّ من المعالجات المقتبسة من التجربة ما لا يُوصَف)^(٢).

ولو تساءلنا عن العوامل التي غذت هذه الروح العلمية عند المسلمين، لوجدناها كامنة في الإسلام ذاته. فلقد وجد الفلاسفة والعلماء المسلمون القرآن الكريم يحثهم على طلب العلم وضرورة تحصيله في آيات كثيرة، ومنها قوله سبحانه: ﴿يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات﴾ (المجادلة: ٥٨) وقوله تعالى: ﴿قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون﴾ (الزمر: ٩). بل إن من الأمور ذات الدلالة على أهمية العلم في القرآن

(١) قدرى حافظ طوقان: العلوم عند العرب، ص ٩١، الألف كتاب، مصر، دار مصر.

(٢) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ج ٢، ص ٣، المطبعة الوهبية، مصر.

الكريم، هو ورود مصطلح العلم فيه أكثر من مائة مرة... فكان تجاوب فلاسفتنا مع هذه الدعوة القرآنية عظيما وبناء، تجلت ثماره في تلك الانجازات العلمية الهامة التي قدموها للبشرية.

٢ - الموقف من العقل:

العقلانية سمة ميّزت الفلسفة الإسلامية، ووجهت كثيرا من مباحثها الفكرية والاخلاقية والاجتماعية. ليس عند أصحاب التفكير الفلسفي الخالص، كالكندي والفارابي وابن رشد مثلا، بل عند المتكلمين أيضا. بل لم ينبج من ذلك حتى التصوف الذي عرف في جميع الحضارات بأنه معارض للنزعات العقلية والمنطقية، بسبب اعتماده على التجربة الشعورية والوجدانية وما يتفرع عنهما، لكننا نجد في الحضارة الإسلامية تيارا هاما حاول (عقلنة) التصوف، فتشأ ما يسمى بالتصوف الفلسفي أو العقلي، تمثل بشكل واضح عند السهروردي ومحيي الدين بن عربي، وبشكل أقل عند الفارابي وابن سينا.

ولعل أبرز من تبنى التيار العقلي من المتكلمين هم المعتزلة، الذين نظروا إلى مسائل العقيدة، وقضايا العالم والانسان نظرة عقلية تستند الى الشرع. فالتوحيد مثلا، يقتضي أن ننفي عن الله كل شبهات التعدد التي يؤدي إليها القول بأن الصفات معانٍ قائمة بالذات^(١). وكذلك فإن التنزيه يقتضي أن ننفي عن الله كل مشابهة بينه وبين مخلوقاته، انطلاقا من الآية الكريمة: ﴿ليس كمثله شيء﴾ (الشورى: ١١). أما الصفات البشرية التي تصادفنا في القرآن الكريم، فهم يرون أنها من باب المجاز والاستعارة، ولذا يجب تأويلها بما ينفي

(١) في تفصيل رأي المعتزلة انظر (مقالات الإسلاميين) للأشعري، ج ١، ص ٢٧٤، ط ٢،

القاهرة ١٩٦٨م.

التشبيه الصارخ الذي أغرق فيه المشبه. فيكون معنى اليد في الآية: «يد الله فوق أيديهم» (الفتح: ١٠)، هو القدرة والنعمة، وليس يدا كالأيدي لما يترتب على ذلك من تجسيم، والعرش والجلوس عليه في الآية: «الرحمن على العرش استوى» (طه: ٥)، هو تعبير عن الملك والسلطان الإلهي، وكذلك الوجه في الآية «ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام» (الرحمن: ٢٧)، دلالة على الذات الإلهية^(١). وهكذا استعمل المعتزلة العقل والنقل، ليبقى مبدأ التوحيد الإسلامي بريئاً من كل شوائب التعدد أو التجسيم.

وفي قضايا العالم والإنسان انعكست نظرتهم العقلية واضحة، مثل موقفهم من السببية وتأكيدها في المجال الطبيعي والإنساني، ومال بعضهم - كالجاحظ - إلى القول بالطبائع الثابتة للأشياء. بمعنى أن هناك خصائص معينة للموجودات الطبيعية لا يمكن أن يتخلى عنها، وإلا أصبحت موجوداً آخر مختلفاً عن الأول كل الاختلاف^(٢).

والحق أن علم الكلام في جملته هو محاولة لصياغة أسس العقيدة، ومناقشة المشكلات المتفرعة عنها عقلياً، بإقامة الأدلة والبراهين. وإذا كان قد اتخذ طابع الدفاع والجدل مع المخالفين وتقنياد آرائهم بالحجة والبرهان، كما يتضح من تعريفه بأنه (علم الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية)^(٣).

(١) زهدي جار الله: المعتزلة، ص ٨٢ - ٨٦، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٧٤م.

(٢) في تفصيل رأي أصحاب الطبائع، أنظر: النيسابوري: المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، ص ١٣٣، تحقيق: د.معن زيادة، د. رضوان السيد، معهد الإنماء العربي، طرابلس، ليبيا، ١٩٧٩م.

(٣) د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج ١، ص ٥٤، طه، دار المعارف مصر، ١٩٨١م.

فإنه سيتحول شيئاً فشيئاً. إلى (علم باحث عن الأعراض الذاتية للموجود من حيث هو على قاعدة الإسلام)^(١). أي أنه سيتحول إلى فلسفة تبحث في حقائق الموجودات انطلاقاً من التصور الإسلامي، وبذا يخرج عن كونه مجرد دفاع - أيّا كان حجم ذلك الدفاع وأهميته - إلى فلسفة شاملة، تبحث في العالم وقضايا ومشكلاته من منظور إسلامي خالص. وبذا يكون هذا العلم قد مهد الطريق إلى أصحاب النظر الفلسفي المحض.

فعند الفلاسفة يعتبر الموقف من العقل والسير على هدى أحكامه جزءاً من طبيعة الفلسفة، ولكم جاهد الفلاسفة المسلمون لتأكيد وجهة النظر العقلية والدفاع عنها في وجه تيارات كانت ترفض العقل كلياً، أو تقبله جزئياً، فكان الهجوم على العقل والسائرين على هديه، يحمل في طياته دفاعاً عن الجهل، ونكوصاً عن ركب الحضارة الذي بزغ مع فجر الإسلام، وتبريراً للاستبداد الذي أشاع الخرافة والجهل والخنوع لكي يسلس قياد الناس، ويذهلوا عن مآسيهم ومظالمهم، حتى وإن تقنّع هذا الموقف بقناع الدفاع عن النص الديني والاحتماء به.

ولئن تجلّى موقف الفلاسفة العقلي في العديد من المسائل العلمية والمعرفية والاجتماعية وغيرها فإنه تجلّى - قبل كل شيء - في اثبات ضرورة الفلسفة ومشروعية التفلسف، وهو أمر لا بد منه في وسط يُشير بأصابع الاتهام والشك للفلسفة والمشتغلين بها.

فهذا الكندي يرى أن الناس جميعاً لابد لهم من موقف فلسفي، إن أرادوا الحصول على قدر من التفكير السديد. وحتى خصوم الفلسفة مضطرون

(١) الجرجاني، التعريفات، ص ١٦٣، طبع الحلبي، القاهرة، ١٩٢٨م.

للتفلسف شاءوا أم أبوا.. لأنهم إن رفضوا الفلسفة وجب عليهم تحليل موقفهم والبرهنة عليه. وإعطاء العلة والبرهان هو من طبيعة الفلسفة^(١).

أما ابن رشد، فيرى أن النظر الفلسفي واجب شرعا، ذلك لأن الفلسفة لو تعمقنا معناها (ليست شيئا أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع)^(٢)، وذلك في رأيه عين ما دعا إليه الشرع، فإن الشرع قد دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل ومعرفتها به، وهو واضح في أكثر من آية من كتاب الله، مثل قوله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ (الحشر: ٢). وقوله سبحانه: ﴿أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء﴾ (الأعراف: ١٨٥). ويرى ابن رشد في هذه الآية نصا يحث على النظر في جميع الموجودات^(٣) والمقصود بالنظر هنا هو الرؤية العقلية البرهانية وهي جوهر الفلسفة.

ولعل تلك النقطة هي التي انطلق منها ابن رشد لاستجلاء أسس الاتفاق بين الفلسفة والدين قائلا: (إذا كانت هذه الشرائع حقا، وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق، فإننا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له)^(٤).

(١) الكندي: كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، ص ٣٦، ضمن (رسائل الكندي الفلسفية، ج ١).

(٢) ابن رشد: فصل المقال، ص ٢٤، تقديم وتعليق: د. أبو عمران الشيخ، وجلول البدوي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٨٢م.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(٤) المصدر نفسه، ص ٣٣.

إن الموقف العقلي لابن رشد ولمن سبقه من فلاسفة الإسلام، لابد أن يكون قد انطلق من أرضية اعتقادية وثقافية معينة، نستطيع أن نقرر هنا أنها إسلامية قرآنية قبل كل شيء. فلقد كان القرآن الكريم هو المحرك للعقلية الإسلامية كي تقوم بالبحث والنظر واكتشاف القوانين التي تحكم هذا العالم، بل ومعرفة الله وأدراك عنايته المحيطة بجميع الأشياء.

فالخطاب القرآني كان موجها باستمرار لقوم يعقلون، ولأولي الأبواب، ولأصحاب الفكر النير والفطرة السليمة، وليس لأناس صودرت عقولهم، واضطربت أذهانهم، وشُلَّ تفكيرهم. قال تعالى: ﴿كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تعقلون﴾ (البقرة: ٢٤٢)، وقال سبحانه ﴿فاقصص القصص لعلهم يتفكرون﴾ (الاعراف: ١٧٦)، وقوله: ﴿ما يذكر إلا أولو الأبواب﴾ (البقرة: ٢٦٩)، وغير ذلك من الآيات الكثيرة التي تؤكد دور القرآن في تغذية العقل المسلم وإطلاق قدراته الكامنة لاكتشاف حقائق الأشياء. ناهيك عن الآيات الأخرى التي تحت على العلم المؤيد بالبرهان، والبعد عن الأهواء والظنون والتقليد وغيرها من الصفات التي تفسد صفاء العقل أو تعمل على تحجره.

ومادام العقل والعقلانية هي سمة ميزت العصر الحديث، وكانت سببا قويا في دفعه خطوات إلى الأمام، وحل الكثير من مشكلاته التي استعصت قرونا طويلة، فإن إضاءة هذا الجانب من تراثنا الفلسفي تعطي هذا التراث حضورا معاصرا وبناء.

٣ - الموقف من الإنسان:

كان الإنسان - وما زال - محورا لاهتمامات الفلاسفة والمفكرين. غير أن الباحثين الغربيين قد درجوا على اعتبار عصر النهضة الحديثة Renaissance، هو عصر الإنسان في شتى مجالاته العلمية والأدبية والفلسفية، وأن العصور

الماضية - باستثناء اليونانية منها والرومانية - هي عصور طمست فيها شخصيته، واستلبت ارادته، وصودرت حريته، وهم يخصون الفكر الإسلامي والحضارة العربية الإسلامية بقدر غير قليل من النقد، لأنها أهملت مبحث الإنسان، أو أنها جعلته مستسلما للغيب والقدر، وأسيرا لجبرية لا يجد منها مفرًا.

والحق أن في هذا الرأي كثيرا من التجني الناجم - بالتأكيد - عن عدم الإلمام بحقيقة موقف المفكرين المسلمين من قضايا الإنسان الأخلاقية والسياسية والاجتماعية. فلورجعنا إلى القرآن الكريم - وهو الملهم الأول لفلاسفة المسلمين ومفكرهم - لوجدناه يقدم صورة ايجابية مشرقة للإنسان تهدف إلى تحريره من نير العبودية، وتتوجه كأشرف وأكرم المخلوقات في هذا العالم ﴿ولقد كرمنا بني آدم﴾ (الاسراء: ٧)، وتجعله حامل الأمانة: ﴿إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان﴾ (الأحزاب: ٧٢) وهو خليفة الله في هذه الأرض: ﴿واذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة﴾ (البقرة: ٣٠).

وانسان يكرمه الله هذا التكريم، ويجعله حاملا للأمانة، وخليفته في هذه الأرض، لا يمكن أن يكون مسلوب الإرادة عديم الاختيار، لا يملك من أمره شيئا، كما توهم الجبريون. الحرية إذن قيمة كبرى من قيم الإسلام، فلا عجب أن رأيناها محل نظر وصراع واختلاف حاد بين المفكرين المسلمين. وباستثناء الجبرية الصريحة، فإن أغلب الفلاسفة والمتكلمين كانوا أنصارا لمبدأ الحرية والاختيار الإنساني، وإن تفاوتوا في قربهم أو بعدهم من هذا المبدأ. المعتزلة كانوا أنصار الاختيار الكامل، والأشاعرة رغم عدم قولهم بالاختيار ولجوئهم إلى الكسب، فإنهم لم يقولوا بالجبر الصريح، وهو موقف يمثل رفضا ظاهريا للجبر على الأقل!

أما الفلاسفة المسلمون فيقولون بالحرية الإنسانية، وهم يرتبون عليها فلسفتهم الأخلاقية. يقول الفارابي: (الخير في الحقيقة ينال بالاختيار والإرادة، وكذلك الشرور إنما تكون بالإرادة والاختيار)^(١). أي أن معيار الفعل الخير والشرير هو الإرادة والاختيار. والإنسان قادر على توجيه أفعاله نحو الخير أو نحو الشر، ولذا فهو يتحمل مسؤوليتها، وهو أمر إيجابي يعزز ثقة الإنسان بنفسه ويقتضي منه أن يكون على بصيرة من أمره.

والإرادة عند مسكويه (ت ٤٢١هـ) هي التي تميز العمل الخلقي سواء كان خيرا أم شريرا. (فالخيرات هي الأمور التي تحصل للإنسان لإرادته وسعيه في الأمور التي لها أوجد الإنسان ومن أجلها خلق، والشرور هي الأمور التي تعوقه عن هذه الخيرات بإرادته وسعيه أو كسله وانصرافه)^(٢).

فالخير إذن هو العمل لتحقيق الغايات التي من أجلها خلق الإنسان، والشر هو كل العوامل التي تعوق سبيل الخير، بالسعي والإرادة أو بالكسل والتهاون. أي أن مسكويه يشدد كثيرا على قيمة العمل وارتباطه بالإرادة، وهذا ينعكس دون شك على الجانب العملي من فلسفته الخلقية.

ولا يقتصر مفهوم الحرية على رسم الجانب الخلقي، لكنه يحمل أبعادا سياسية متجاوزا موانع العصبية العرقية أو الدينية أو الفكرية، ومؤسسا لدعائم التسامح الديني والإخاء الإنساني والحرية الفكرية. ولذا تحدث الفارابي عن (مجتمع المعمورة) الذي تتعاون فيه الأمم على بلوغ السعادة^(٣) بينما غاب ذلك

(١) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٩٧، تحقيق د. ألبير نادر، ط ٥، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٥ م.

(٢) مسكويه: تهذيب الأخلاق، ص ١٢، مطبعة صبيح، القاهرة، ١٩٦٨ م.

(٣) الفارابي: المصدر السابق، ص ١١٨.

عن افلاطون الذي بقي في تفكيره السياسي أسيراً للتجربة اليونانية في دولة المدينة، ولنظرتها المشوبة بالتعصب والاستعلاء على الشعوب الأخرى، وحسبنا موقف الفلاسفة المسلمين من الحرية لتبيين مكانة الإنسان وقيمه وما يمكن أن يقدمه تراثا الفلسفي لإنسان اليوم الذي كبلته القيود وأرهقته المعاناة.

هذه مواقف فلسفية من مشكلات هامة شغلت الفكر الإنساني زمنا طويلا، وأحسب أنها تقدم لتلك المشكلات إجابات واضحة ومحددة، مما يدل على حيوية تراثنا وقدرته على النفوذ إلى حياتنا المعاصرة ودفعها إلى الأمام. هذا إذا قرأناه بعيون معاصرة تستوحي من الماضي ما يعين على فهم الحاضر واستشراف المستقبل.

بشأن: (١) أساليب التفكير في التراث الإنساني، (٢) أساليب التفكير في التراث الإسلامي، (٣) أساليب التفكير في التراث العربي، (٤) أساليب التفكير في التراث الفارسي، (٥) أساليب التفكير في التراث الهندي، (٦) أساليب التفكير في التراث الصيني، (٧) أساليب التفكير في التراث الياباني، (٨) أساليب التفكير في التراث الأمريكي، (٩) أساليب التفكير في التراث السوفياتي، (١٠) أساليب التفكير في التراث الغربي المعاصر.

أولاً: أساليب التفكير في التراث الإنساني، (١) أساليب التفكير في التراث الإسلامي، (٢) أساليب التفكير في التراث العربي، (٣) أساليب التفكير في التراث الفارسي، (٤) أساليب التفكير في التراث الهندي، (٥) أساليب التفكير في التراث الصيني، (٦) أساليب التفكير في التراث الياباني، (٧) أساليب التفكير في التراث الأمريكي، (٨) أساليب التفكير في التراث السوفياتي، (٩) أساليب التفكير في التراث الغربي المعاصر.

بشأن: (١) أساليب التفكير في التراث الإنساني، (٢) أساليب التفكير في التراث الإسلامي، (٣) أساليب التفكير في التراث العربي، (٤) أساليب التفكير في التراث الفارسي، (٥) أساليب التفكير في التراث الهندي، (٦) أساليب التفكير في التراث الصيني، (٧) أساليب التفكير في التراث الياباني، (٨) أساليب التفكير في التراث الأمريكي، (٩) أساليب التفكير في التراث السوفياتي، (١٠) أساليب التفكير في التراث الغربي المعاصر.

بشأن: (١) أساليب التفكير في التراث الإنساني، (٢) أساليب التفكير في التراث الإسلامي، (٣) أساليب التفكير في التراث العربي، (٤) أساليب التفكير في التراث الفارسي، (٥) أساليب التفكير في التراث الهندي، (٦) أساليب التفكير في التراث الصيني، (٧) أساليب التفكير في التراث الياباني، (٨) أساليب التفكير في التراث الأمريكي، (٩) أساليب التفكير في التراث السوفياتي، (١٠) أساليب التفكير في التراث الغربي المعاصر.

بشأن: (١) أساليب التفكير في التراث الإنساني، (٢) أساليب التفكير في التراث الإسلامي، (٣) أساليب التفكير في التراث العربي، (٤) أساليب التفكير في التراث الفارسي، (٥) أساليب التفكير في التراث الهندي، (٦) أساليب التفكير في التراث الصيني، (٧) أساليب التفكير في التراث الياباني، (٨) أساليب التفكير في التراث الأمريكي، (٩) أساليب التفكير في التراث السوفياتي، (١٠) أساليب التفكير في التراث الغربي المعاصر.

الفصل الرابع

رواد المنهج العلمي عند المسلمين

جابر بن حيان

وہاں لکھا

نہایت اعلیٰ مقام پر

نہایت اعلیٰ مقام پر

لقد ارتبط تقدم العلم بتقدم المناهج وتطورها عبر العصور، فكلما كانت المناهج دقيقة كانت النتائج التي تؤدي إليها مضبوطة ومحقة للهدف الذي يرمي إليه العالم من موضوع علمه. وما نراه اليوم من إنجازات علمية طالت كل نواحي الحياة وامتدت لتكشف أسرار الكون والطبيعة لم يكن ليتم لولا الطفرة المنهجية التي حققها الرواد الأوائل في مجالات العلوم المختلفة، والتي نقلت العلم من حالة الجمود والركود والدوران حول الألفاظ والمصطلحات الجوفاء البعيدة عن الواقع إلى مرحلة الإبداع العلمي الذي يعتمد العقل والتجربة أساساً للتعامل مع ظواهر الكون وميادين الحياة. وإذا كان كثير من مؤرخي العلم يعتبرون أن الثورة العلمية الحديثة قد بدأت حقيقة بكتابين في المنهج هما: (الأورجانون الجديد) لفرنسيس بيكون و(مقال في المنهج) لديكارت، فإن تطور العلم في العصر الإسلامي الوسيط قد اقترن بتقدم ملحوظ في المناهج سواء في ميدان العلوم الطبيعية والتجريبية أم في ميدان العلوم الإنسانية. تلك المناهج التي نقلت العلم نقلة نوعية بالقياس إلى ما كان سائداً من علوم اليونان والهنود والفرس وغيرهم، وأرست قواعد المنهج التجريبي قبل أن يظهر بكونه بعدة قرون. يقول مؤرخ العلم المعاصر جورج سارتون: «إن اليونانيين كانوا متخلفين من الناحية التجريبية، وإذا كان أطباؤهم قد مالوا إليها بحكم الصناعة، فإن (الروح التجريبية) لم تنشأ إلا بتأثير الكيميائيين وعلماء البصريّات من العرب»^(١). ولعل أشهر عالم ساهم في تقدم المنهج التجريبي عند

(١) جورج سارتون : تاريخ العلم، ص ١٨٢، مصر، ١٩٦١.

المسلمين وترك بصماته على من جاء من بعده هو جابر بن حيان الأزدي الكوفي. عاش جابر في القرن الثاني للهجرة (القرن الثامن الميلادي)، لكن أحاط بحياته غموض واضطراب كبيران. فتاريخ ميلاده غير معروف، وتاريخ وفاته مختلف عليه، لكن الراجح أنه توفي في (٨١٥ ميلادية)، والثابت أنه عاصر البرامكة وشهد نكبتهم على يد هارون الرشيد، ثم انتقل إلى الكوفة وأقام فيها مختبئاً منصرفاً عن الدنيا، يعيش عيشة الزهاد فلقب بالصوفي رغم أنه لم يكن من أرباب التصوف. وقد انشغل جابر طيلة إقامته في الكوفة بتجاربه وتأليفه حتى أيام المأمون حيث ظهر بعد احتجاجه. وتذكر بعض المصادر أن إقامته في الكوفة كانت لا اعتدال هوائها الذي يناسب صناعة الإكسير. ويبدو أن الغموض الذي أحاط بحياة جابر قد أدى إلى الشك في صحة الكثير مما نسب إليه، بل والشك في وجوده أصلاً. ولم تكن تلك الشكوك وليدة اليوم بل هي قديمة أشار إليها ابن النديم صاحب (الفهرست) لكنه رد عليها قائلاً: «وقال لي جماعة من أهل العلم وأكابر الوراقين، إن هذا الرجل - يعني جابراً - لا أصل له ولا حقيقة، وبعضهم قال: إنه ما صنف وإن كان له حقيقة إلا كتاب الرحمة، وإن هذه المصنفات صنفها الناس ونحلوه إياها. وأنا أقول: إن رجلاً فاضلاً يجلس ويتعب فيصنف كتاباً يحتوي على ألفي ورقة، يتعب بها قريحته وفكره بإخراجه، ويتعب يده وجسمه بنسخه، ثم ينحله لغيره، إما موجوداً أو معدوماً، ضرب من الجهل، وإن ذلك لا يستمرّ على أحد، ولا يدخل تحته من تحلى ساعة واحدة بالعلم. وأي فائدة في هذا وأي عائدة؟ والرجل له حقيقة، وأمره أظهر وأشهر، وتصنيفاته أعظم وأكثر»^(١).

(١) ابن النديم : الفهرست، ص ٤٩٩، دار المعرفة، بيروت.

والحق ان كثيرا من الشخصيات التي لعبت أدوارا هامة على مسرح التاريخ قد لحق بها أو بإنجازاتها الشك أمثال هوميروس وسقراط وشكسبير، ويبدو أن جابر بن حيان ليس استثناء من تلك القاعدة. لكن تلك الشكوك لا تصمد للنقد التاريخي الصحيح. فالطبيب الفيلسوف ابن زكريا الرازي (٢٥١ - ٣١٣هـ) الذي اشتغل بالكيمياء إلى جانب الطب والفلسفة أقر بوجود جابر كحقيقة مسلمة واعترف له بالأستاذية، وكان يقول في كتبه المؤلفة في الصنعة (الكيمياء) - حسبما يذكر ابن النديم - : «قال أستاذنا أبو موسى جابر بن حيان». كذلك أشار إليه الطغرائي الشاعر والكيميائي وأفاد منه في أبحاثه.

ويذكر القفطي صاحب (أخبار الحكماء) أن جابر بن حيان «كان مشرفا على كثير من علوم الفلسفة ومتقلدا للعلم المعروف بعلم الباطن»^(١).

أما الحكيم المجريطي (توفي سنة ٣٩٥ هـ) الذي عاش في مدريد أيام الحكم الثاني فقد ذكر في كتابه (غاية الحكيم): «وأما البارع في هذه الصناعة - الكيمياء - على الإطلاق فهو المقدم فيها أبو موسى جابر بن حيان الصوفي ... منشئ كتاب البحث في صنعة الطلسمات»^(٢).

ولم تقتصر شهرة جابر على العالم الشرقي المسلم بل عمت شهرته أيضا العالم الغربي اللاتيني، وقد عرفه اللاتين باسم Geber وعولوا في أبحاثهم الكيميائية عليه لأمد طويل. واعتبر (برتلو) منزلة جابر بن حيان في تاريخ الكيمياء تضاهي منزلة أرسطو في علم المنطق، وهو يريد بذلك أنه أول من

(١) د. كامل الشيبني : الصلة بين التصوف والتشيع، ص ٢٦٦ - ٢٦٧، ط٢، دار المعارف،

مصر.

(٢) د. كامل الشيبني : الصلة بين التصوف والتشيع، ص ٢٦٦ - ٢٦٧، ط٢، دار المعارف،

مصر.

وضع لعلم الكيمياء قواعد علمية تقترن باسمه، كما كان أرسطو قد وضع لعلم المنطق قواعده وأصوله^(١). كل ذلك يثبت بما لا يقبل الشك حقيقة وجود هذا الرجل ويدحض المزاعم التي تنكر وجوده أو تعتبره من نسج الخيال.

ألف جابر بن حيان الكثير من الكتب بلغ عدد ما ذكره ابن النديم منها أكثر من مئة وأربعين كتابا ورسالة، لكنه ينقل عن جابر نفسه أرقاما أخرى تفوق ذلك بكثير، غير أن ما بقي منها سواء في العربية أو اللاتينية لا يتجاوز العشرات، نشر مختارات منها المستشرق الألماني بول كراوس. ومن كتبه المعروفة (أسرار الكيمياء) و(كتاب الأحجار) و(كتاب الماجد) و(البيان) و(الخواص الكبير) و(التصريف) وغيرها.

ورغم أن جابر بن حيان عالم كيمياء في المقام الأول فإن القواعد الكلية التي وضعها لهذا العلم تصلح أن تكون أساسا لمختلف العلوم وبخاصة التجريبية منها والرياضية. فقيما يخص المنهج التجريبي لا يقبل جابر أي قول من الأقوال أو قضية من القضايا إلا تلك التي شاهدها أو جاءت التجربة مؤيدة لها، إذ قد تكون الظاهرة المشاهدة حدثا عابرا لا يدل على اطراد في الطبيعة، يقول في كتاب (الخواص الكبير): «يجب أن تعلم أنا نذكر في هذه الكتب - يشير إلى الكتب التي بحث فيها خواص الأشياء - خواص ما رأيناه فقط دون ما سمعناه أو قيل لنا وقرأناه بعد أن امتحناه وجربناه، فما صح أوردناه وما بطل رفضناه»^(٢).

ولكي يصل العالم التجريبي إلى النتائج الصحيحة التي يتوخاها لابد له أن

(١) د. زكي نجيب محمود : جابر بن حيان، ص ٢٧، ط ٢، الهيئة العامة للكتاب، مصر، ١٩٧٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦٢، نقلا عن (رسائل جابر بن حيان) لـ (كراوس)، ص ٢٣٢.

يعتمد على الاستقراء Induction الذي ينطلق - على العكس من الاستنباط - من دراسة جزئيات الواقع الخارجي للوصول إلى أحكام أو قواعد كلية. ومدار الاستقراء عند جابر هو اتخاذ الحاضر شاهداً على الغائب، ويتم ذلك على ثلاثة أوجه هي: المجانسة، ومجرى العادة، والآثار. والوجه الثاني الذي يشير إليه جابر جدير بالإشارة، حيث تأثر به أبو حامد الفزالي (ت ٥٠٥هـ) في نقده لمبدأ العلية، ثم ظهر بقوة في العصر الحديث على يد ديفيد هيوم (١٧١١ - ١٧٧٦)، وخلصته أن المرء قد يبيّن أحكامه على الظواهر من مجرد اعتياده على مشاهدة اقترانها مع بعضها بعضاً، كأن يرى مثلاً صفتين مقترنتين دائماً فيتوقع بعد ذلك إذا ما رأى إحداهما أن يرى الأخرى، في حين إن هذا التوقع يقوم على أساس احتمالي، إذ ليس هناك ما يمنع أن تجيء الحوادث على غير ما شهدها الإنسان في الماضي، وعلى غير ما يتوقع لها أن تكون في المستقبل. وينتج عن ذلك أن الاستدلال الاستقرائي قائم على أساس العادة وحدها، وبالتالي فهو استدلال احتمالي لا تحتمه الضرورة العقلية^(١). وهذه النتيجة التي توصل إليها جابر بن حيان هي عينها التي توصل إليها (هيوم) في القرن الثامن عشر، بحيث أصبح من مسلمات العلم الحديث أن نتائجه احتمالية، وذلك يشهد لجابر بن حيان بقصب السبق في هذا المضمار، وبالأثر الذي تركه في تقدم العلوم بوجه عام.

ويعزو المؤرخون لجابر اكتشاف عدد من المواد والمركبات الكيميائية الهامة مثل الماء الملكي، وحامض الكبريت، وماء العقد Nitric Acid، ونترات الفضة، كما حضر الزرنيخ، وحجر الكحل من الزرنيخ والإثمد، وعرف استخدام ثاني

(١) المصدر نفسه، ص ٧٤.

الفصل الخامس

رواد المنهج العلمي عند المسلمين

الكندي وتأسيس المنهج الرياضي

روزنامه/خبرنامه

روزنامه/خبرنامه

روزنامه/خبرنامه

الحلقة الأولى: من نقل العلوم إلى إبداعها

إذا كان جابر بن حيان مؤسساً للمنهج التجريبي عند المسلمين، فإن أبا يوسف يعقوب بن إسحاق الصباح الكندي يعد بحق مؤسساً للمنهج الرياضي عندهم، رغم أن توغله في الرياضيات لم يمنعه من الاشتغال بالعلوم الطبيعية والتجريبية المختلفة كالفلك والطب والكيمياء وغيرها.

ينتمي الكندي (١٨٥هـ - ٢٥٢هـ) إلى قبيلة عربية مشهورة هي قبيلة كندة التي كان رؤساؤها ملوكاً على العرب قبل الإسلام، وبرز منها الشاعر المعروف امرؤ القيس، ورغم زوال سلطانهم السياسي بعد الإسلام فقد تقلد بعض أتباعها مناصب سياسية هامة مثال ذلك والد الفيلسوف الكندي وهو إسحاق بن الصباح الذي تقلد ولاية الكوفة في العصر العباسي أيام الهادي والمهدي والرشيد. وهكذا نشأ فيلسوفنا في بيت عز وإمارة، لكنه لم ينجس في العمل السياسي وإنما اتجه نحو العمل العلمي والتفكير الفلسفي، وربما ساعد على ذلك زوال البريق السياسي لأسرته بعد وفاة والده وهو طفل، ووجود استعداد خاص ودافع معرفي ذاتي عززته بيئة الكوفة العلمية الخصبة.

كانت الكوفة معقلاً من معاقل اللغة والأدب، وفيها حصل الكندي تعليمه الأولي، فحفظ القرآن وهو صبي، ودرس النحو، وحفظ شيئاً من الحديث والفقه، كما حفظ كثيراً من الشعر، فتكون له حس نقدي وذوق أدبي، ورويت له

بعض الأشعار، «ونقلوا عنه حكايات في نقد الشعر، وفي الجدل في أسرار البلاغة العربية، حتى ذكروا أن له كتابا في صنعة البلاغة»^(١) ولا شك أن هذه الحصيلة الأدبية قد أفادته كثيرا في جانب هام من عمله الفلسفي، ألا وهو الترجمة ونحت المصطلح العلمي والفلسفي، لكن مواهبه الحقيقية لم تبرز في الجانب الأدبي، وإنما تجلت في الجوانب العقلية والعلمية بوجه خاص.

كان النشاط العقلي والجدل حول العقائد من أهم ما طبع الحياة الفكرية للمسلمين في ذلك الحين، وظهر علم الكلام كمنهج للدفاع عن الدين بطرق وبراهين عقلية ضد الحركات المضادة التي استهدفت نفس الأصول العقيدة التي قام عليها الإسلام، أو في مقابل الديانات التي انحسر نفوذها الديني والسياسي بعد الفتوحات وإن بقيت تعيش كأقليات حافظت على تميزها داخل الجسم الإسلامي الكبير بسبب ما وفره لها الإسلام من حماية. وربما استتبع ذلك أو سبقه الصراع المذهبي الذي أعقب نشوء الفرق الإسلامية من جبرية ومرجئة وقدرية وغيرها، والذي ساعد دون شك على بلورة وعي فكري لا يكتفي بالإيمان بالنص الديني وحسب بل يحاول فهمه والبرهنة عليه عقليا، وتوظيفه في الحوار مع الآخر سواء كان مسلما أو غير مسلم.

في هذه الأجواء المشبعة بالبحث العقلي والتحليل المنطقي والحرية الفكرية بدأ الكندي يتلمس طريقه، فاتجه صوب الدراسات الكلامية وأتقنها، وكان يميل إلى مذهب المعتزلة، ولعل بعض كتبه تؤكد ذلك. حيث يذكر له المؤرخون كتابا في التوحيد، وكتابا (في أن أفعال الباري جل اسمه كلها عدل لا جور فيها) والذي نفهم من عنوانه مضمونه المتعلق بالعدل الإلهي كما يراه المعتزلة،

(١) الشيخ مصطفى عبد الرازق: فيلسوف العرب والمعلم الثاني، ص ٢٤، دار إحياء الكتب

العربية، القاهرة، ١٩٤٥.

والتوحيد والعدل هما الأصلان الرئيسيان عندهم. وللكندي مؤلفات أخرى تشير إلى اتجاهه الكلامي مثل رسالته في الرد على المنانية (المانوية)، ورسالته في الرد على الثنوية، ورسالة في نقض مسائل الملحدين، ورسالة في تثبيت الرسل عليهم السلام، و(رسالة في افتراق الملل في التوحيد، وأنهم مجمعون على التوحيد، وكل قد خالف صاحبه)، كما تذكر له كتب في الرد على بعض المتكلمين، وفي الاستطاعة وزمان كونها، وغير ذلك من مسائل علم الكلام^(١).

ولعل موقفه الاعتزالي هذا هو الذي قربه من خلفاء بني العباس الذين شجعوا المعتزلة وتبنوا آراءهم كالمأمون والمعتصم. لكن نزعة الكلامية فضلا عن نشأته في الكوفة تعطينا تصورا عن التكوين الثقافي الأول للكندي وهو تكوين إسلامي أصيل، وذلك قبل أن يتصل بالثقافة اليونانية أو غيرها من الثقافات، الأمر الذي يفسر بعض الجوانب الهامة في فلسفة الكندي والتي خالف فيها فلاسفة اليونان، وخاصة في موضوع قدم العالم.

حينما انتقل الكندي إلى بغداد كانت مرحلة مفصلية من مراحل التطور في الحضارة العربية الإسلامية قد بدأت، وتمثلت في انفتاح المسلمين الواسع على الثقافات الأجنبية، ومحاولتهم التعرف على أفضل ما فيها من علوم مختلفة. وقد توجت تلك المرحلة بتأسيس دار الحكمة في عهد المأمون أو في أيام هارون الرشيد كما تشير بعض الروايات، والتي خصصت لترجمة الكتب العلمية والفلسفية من السريانية واليونانية إلى اللغة العربية. وأشهر من تولى رئاستها حنين بن إسحاق (ت ٢٦٠ هـ)، الذي أشار ابن النديم إلى أنه «كان فاضلا في

(١) ابن النديم: الفهرست، ص ٣٦٢، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٨. أيضا، دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ١٨٠، ترجمة: د. محمد عبد الهادي أبوريده، ط ٥، مكتبة النهضة المصرية.

صناعة الطب، فصيحاً باللغة اليونانية والسريانية والعربية». وقد ترجم كتباً لأفلاطون مثل السياسة والنواميس وطيمائوس، وأخرى لأرسطو في المنطق والنفوس والكون... وغيرها، كما ترجم إلى السريانية والعربية عدداً من مؤلفات الطبيب الشهير جالينوس^(١). غير أن المترجمين لم يكونوا جميعاً على مستوى واحد من دقة الترجمة ومطابقتها للأصل اللغوي الذي ترجمت عنه، وبخاصة الأصل اليوناني، ربما لأن العربية لم تكن لفهم الأصلية، فكانوا يترجمون بداية للسريانية ثم إلى العربية فيما بعد. ولذا شاب بعض تلك الترجمات أحياناً أخطاء لغوية ومنهجية وركاكة في التعبير، مما اقتضى بعض المشتغلين بالفلسفة والعلوم أن يقوموا بإصلاح تلك الترجمات ومراجعتها، وهو ما فعله الكندي مثلاً في كتاب (أوثولوجيا) المنسوب خطأً إلى أرسطو والذي ترجمه إلى العربية، عبد المسيح بن ناعمة الحمصي، وفي كتب أخرى أشار إليها المؤرخون.

إن عصر الترجمة والنقل يشبه من بعض الوجوه المرحلة التي مرت بها الحضارة الحديثة قبيل وأثناء عصر النهضة حينما نشط الأوروبيون في ترجمة الكتب العربية الفلسفية والعلمية إلى اللغة اللاتينية، الأمر الذي ساعدهم في الإطلاع على ما وصل إليه العلم القديم ومكنهم من تجاوزه عبر عملية التراكم المعرفي، ويشبه أيضاً بداية الانفتاح الثقافي العربي والإسلامي على الحضارة الأوروبية الحديثة منذ قرنين بعد أن قطعت شوطاً كبيراً من الصعود والتقدم في مختلف الميادين. لكن عصر الترجمة في الغرب خلال العصر الوسيط، وعند العرب في العصر الحديث يختلف عن نظيرهما في العصر العباسي لأن العرب الأوائل كانوا ينقلون عن حضارة أقل نجمها ودالت دولتها وتجمد فيها نهر

(١) الفهرست، ص ٣٤٤، ص ٣٤٥، ص ٤١٠.

الإبداع، بينما ننقل نحن حضارة ما زالت في موقع القوة والريادة. فالمسلمون القدامى تحرروا من عقدة تقليد المغلوب للغالب التي أشار إليها ابن خلدون، الأمر الذي أقدرهم على تجاوز المنقول من الحضارات القديمة يونانية كانت أو فارسية أو هندية، وتأسيس شخصيتهم الحضارية المستقلة، فلم تمر غير فترة وجيزة حتى ظهر فلاسفة وعلماء كبار تركوا بصماتهم في تاريخ البشرية، وكان الكندي في مقدمتهم.

يقف الكندي إذن على الخط الفاصل بين عصر النقل وعصر الإبداع، وقد ر له هذا الموقف أن يعالج مشكلات تأسيس العلم في حضارة ناشئة، وخاصة فيما يتعلق بالمفاهيم والمصطلحات التي كان العقل العربي والمسلم حديث عهد بها، كذلك غربة المنقول وتنقيته رغم أن هذا لم يتم بشكل كامل. وهذا يدعونا للتساؤل عما إذا كان الكندي يتقن اليونانية، وهو أمر اختلف فيه الدارسون، حيث يرى ماكس مايرهوف أن الكندي كان يعرف اليونانية بينما يرى آخرون أن الكندي كان يعرف منها شيئاً يسيراً، لكن الراجح أنه كان يعرف السريانية التي ترجم إليها الكثير من التراث اليوناني. لقد ساهم الكندي بدافع من ريادته في نحت الكثير من المصطلحات العلمية والفلسفية التي لم تعدها اللغة العربية من قبل، وفتح الباب لمن جاءوا بعده لكي يطوروا ما توصل إليه، فألفوا بعضه واستبقوا البعض الآخر، طبقاً لمعايير التطور الحضاري والتقبل الاجتماعي واستقرار المصطلح على ألسنة الناس. وهكذا عزف الكتاب عن استعمال مصطلحي (الأيس والليس) واستبدلا بالوجود والعدم، واستعمل مصطلح الماهية (للمائية)، والبرهان (للإيضاح)، والجدل (للمواضع)، والجسم (للجرم) وغير ذلك.

كان الكندي مؤلفاً غزير الإنتاج، وكاتباً موسوعياً شملت تصانيفه شتى نواحي المعرفة في عصره. وأقدم ثبت بمؤلفات الكندي هو ذلك الذي أورده ابن

النديم ، وعنه أخذ القفطي وابن أبي أصيبعة. لكن قائمة مؤلفاته حسب ابن النديم بلغت ٢٤١، بينما صعد بها ابن أبي أصيبعة إلى ٢٨١ كتابا، وهو رقم ينطوي على شيء من الصواب، لأن ابن النديم أغفل ذكر بعض رسائل الكندي التي أوردها هو نفسه في معرض حديثه عن كتاب آخرين أمثال أرسطو. هذا وقد قسم ابن النديم مؤلفات الكندي تقسيما موضوعيا إلى سبعة عشر صنفا منها كتبه الفلسفية، والمنطقية، والحسابية، والطبيعية، والرياضية، والموسيقية، والنجومية، والهندسية، والفلكية، والطبية، والجدلية، والنفسية، والسياسية، وغير ذلك^(١).

وللأسف فقد أكثر هذه الكتب، ولم يبق منها غير خمسين كتابا ورسالة، نشر جزء منها وما زال الباقي مخطوطا، وتوجد أصوله المترجمة إلى اللاتينية، حيث فقد أصله العربي، إذ عرف الغرب اللاتيني هذا العالم والفيلسوف بشكل جيد وترجمت مؤلفاته منذ وقت مبكر. واعتبره كاردان (١٥٠١ - ١٥٧٦ م)، وهو أحد فلاسفة وعلماء عصر النهضة، واحدا من اثني عشر مفكرا هم أنفذ المفكرين عقولا^(٢).

ولا شك أن ابن النديم قد استفاد في ذلك التبويب والتقسيم من منهج الكندي في تصنيف العلوم، والذي قسم بموجبه العلوم المختلفة إلى مجموعات يشترك كل منها بعدد من الخصائص الذاتية الثابتة التي تميزها عن غيرها، وهو ما سيفصله الفارابي فيما بعد في كتابه (إحصاء العلوم).

(١) المصدر نفسه، ص ٣٥٨ - ٣٦٥. أيضا الدكتور الأهواني : الكندي فيلسوف العرب، ص ٧٩

- ٩٦، الهيئة العامة للكتاب، مصر، ١٩٨٥.

(٢) دي بور : المصدر نفسه، ص ٨٢.

الكندي وتأسيس المنهج الرياضي

الحلقة الثانية: الميتافيزيقا الرياضية

محاولة علمية/فلسفية رائدة قبل ظهور الديكارتية

من ذلك المدخل الموسوعي الكبير انطلق الكندي ليضع الأساس النظري والعملي للعلوم عند العرب، مستفيدا من التراث العلمي السابق ومضيفا إليه الشيء الكثير، انطلاقا من البيئة العلمية والحضارية الجديدة التي شكلها الإسلام. وقد شمل نشاطه العلوم المختلفة من طبيعية ورياضية، فضلا عن العلوم الإلهية والنفسية والأخلاقية، لكن العلم الرياضي استأثر باهتمامه، وجعل منه أساسا تُبنى عليه العلوم، وأدخله بقوة في ميدان علوم الطبيعة وما بعد الطبيعة.

لقد اعتبر الكندي الرياضيات شرطاً لا غنى عنه لتعلم الفلسفة عن فهم ودراية لا عن حفظ ورواية، ولهذا السبب يقدمها في تصنيف العلوم على المنطق، بينما يذهب الفارابي في كتابه (إحصاء العلوم) عكس ذلك لأن المنطق عنده أداة كل تفكير.

أما العلوم الرياضية التي أوجب الكندي تحصيلها حتى قبل تعلم المنطق، ليتسنى لطالب الفلسفة أن يفهم علومها من طبيعيات وما بعد الطبيعيات، فهي أربعة: الحساب والهندسة والموسيقى والفلك. ولقد كان للكندي في كل علم من هذه العلوم أبحاث ودراسات نظرية وعملية تعكس المدى الواسع الذي بلغه تطور العلم في الحضارة العربية الإسلامية، وهي تحتاج إلى أبحاث خاصة ومفصلة.

غير أن الذي يعنينا هنا عرض جوانب من نظرياته الرياضية، وكيف وظفها منهجيا لتدعيم آرائه في العلوم الطبيعية والإلهية.

أثار الكندي العلاقة بين العدد والمعدود، ووافق أفلاطون على اقتران وجودهما معا، فلو لم يكن هنالك عدد لم يكن هنالك معدود، ولولا العدد لما قام علم الهندسة والفلك. غير أنه خالف النتائج التي قد تترتب على النظرية الفيثاغورية والأفلاطونية التي ترى أن العدد هو أصل الموجودات وأن المثل ما هي إلا أعداد، لما في ذلك من خطورة على صميم المعتقد الإسلامي بنظرية الخلق الإلهي التي يؤمن بها الكندي إيمانا عميقا. فالعدد علم إنساني وصل إليه البشر بجهد ذاتي خاص، خلافا لعلم الأنبياء الموحى به من قبل الله من غير تعليم أو اكتساب، أما المعدودات على اختلافها فهي موجودات من خلق الله وقدرته.

الأمر الآخر الذي نلاحظه بالنسبة لنظرية الكندي في الأعداد هو أنه يخرج الواحد من جملة العدد ويعتبر الاثنين أول الأعداد. والقضية يمكن أن ينظر إليها من زاويتين : الأولى رياضية بحتة تبحث في الواحد نفسه إن كان عددا أم لا، والثانية تبحث في علاقة الواحد بالمعدودات أو بالموجودات المادية. بالنسبة للزاوية الأولى فقد ذهب الكندي إلى أن الواحد ليس عددا وإنما هو ركن العدد. أما أول الأعداد فهو الاثنين، لأنه مركب من واحد وواحد. فجميع الأعداد (٢، ٣، ٤،) هي مركبة ، ماعدا الواحد فإنه بسيط، ولذا لا يصح أن يكون عددا.^(١)

أما الزاوية الثانية فهي التي ينتقل فيها الكندي من الرياضيات إلى الميتافيزيقا حيث يميز بين الواحد بالمجاز والواحد بالذات. الواحد بالمجاز هو

(١) الأهواني : المصدر نفسه، ص ١٢٦ - ١٢٧

الواحد الرياضي والطبيعي، بينما الواحد بالذات هو الواحد الحق، وهو الله تعالى، فلا شيء سواه يسمى واحدا، سواء كان هذا الواحد شيئا طبيعيا أم عددا. ويرفض الكندي التسوية بين الواحد كعدد وبين الواحد كموجود طبيعي محدود بالواحد. فالأعداد مجردة وقابلة لأن تطبق على الموجودات الهيولانية أي المادية. يقول في كتاب (الفلسفة الأولى): «ولا تذهبن من قولنا : واحد، إلى هيولى الواحد، أعني العنصر الذي يوحد بالواحد، فصار واحدا، فإن ذلك موجودا لا واحدا، والمؤلفة من ذلك معدودات لا عدد، كقولنا : خمسة أفراس، فإن الأفراس معدودة بالخمسة التي هي عدد لا هيولى له، وإنما الهيولى في الأفراس، فلا تذهبن من قولنا واحد إلى الموحد بالواحد ؛ بل إلى الوحدة عينها، فالوحدة لا تنقسم البتة.... إذن فالواحد ليس بعدد بالطبع، بل باشتباه الاسم، إذ ليس تقال الأعداد بالإضافة إلى شيء واحد، فالطبيات إلى الطب والمبرئات إلى البرء»^(١).

من ناحية أخرى فإن هناك جانبا آخر لقضية العلاقة بين العدد والمعدود يمس واحدة من القضايا التي قام حولها جدل كبير بين الفلاسفة والعلماء ورجال العقائد، وتتمثل في مسألة تناهي العالم، بمعنى هل أن هذا العالم ممتد إلى ما لا نهاية له في الزمان والمكان أم أنه محدود بنهاية معينة ؟ وبلغت الفلاسفة والمتكلمين، هل العالم قديم أم حادث ؟

كان الرأي الشائع في الميدان الفلسفي حينذاك هو رأي أرسطو القائل بقديم العالم، مع تمييز الفلاسفة المسلمين، وبخاصة ابن سينا بين القدم الذاتي والقدم الزماني على أساس أن القديم بالذات هو الله وحده أما العالم فهو

(١) الكندي : (إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى)، ص ٨٨، تحقيق : د. محمد

عبد الهادي أبو ريده، ط٢، القاهرة ١٩٧٨.

قديم بالزمان، غير أن الكندي خالف رأي المعلم الأول مخالفة صريحة وقال بحدوث العالم وطبق المنهج الرياضي لعرض وجهة نظره من هذه القضية. يستند القائلون بلا تنامي العالم إلى حقيقة أن الأعداد بلا نهاية، لأننا يمكن أن نضاعفها باستمرار، ولذا فإن المعدودات أو المخلوقات هي أيضا بلا نهاية، لأن العلاقة غير منفصلة بين العدد والمعدود. غير أن الكندي يرى أن هذا القول ليس بحق لأن الأعداد متناهية، وإنما تسمى لا نهاية لها بالعرض لا بالذات، وهكذا فكل عدد محدود فإن أضعافه محدودة «فأنا إذا قلنا : اثنين، وهو أول العدد، كان الاثنان محدودين. فان قلنا : أربعة، التي هي ضعف الاثنين، فإنها محدودة أيضا متناهية. فان قلنا : ثمانية، التي هي ضعف الأربعة، فإنها محدودة متناهية. وكذلك أي عدد قيل، فهو محدود بالفعل، فهو إذن محدود بالطبع»^(١).

ولكن شبهة اللانهاية بالنسبة للعدد تأتي من كون الأعداد قابلة للتضعيف دائما، فلذلك يقال : لانهاية لها، أي يمكن أن يزداد على كل عدد مثله إمكانا دائما، ولكنه حين يخرج من حال الإمكان يصبح محدودا بالفعل. فاللانهاية إذن هي بالقوة لا بالفعل. ويرى الكندي أن جميع مخلوقات هذا العالم معدودات، ولذا فهي متناهية بالفعل، وإن كانت تخرج بقدرة الله ومتى شاء، خروجاً دائماً من القوة إلى الفعل^(٢).

ومرة أخرى يستخدم الكندي منهجه الرياضي في صلب أبحاثه الميتافيزيقية ليدحض رأي المشائين الذين يقولون بقدم العالم، لأنه حينما يثبت

(١) الأهماني: المصدر السابق، ص ١٢٤، نقلاً عن (رسائل الكندي الفلسفية)، ج ٢، ص ٩٩ -

١٠٠.

(٢) ١٢٤/١ - ١٢٤/٢، نقلاً عن (رسائل الكندي الفلسفية)، ج ٢، ص ٩٩ -

(٢) المصدر نفسه، ص ١٢٤ - ١٢٥.

تناهي العالم فإنه يثبت بالتالي حدوثه، ليصل إلى إثبات وجود الله على أساس أن كل حادث لابد له من محدث. وهو هنا أقرب إلى الرؤية الكلامية الدينية منه إلى النظريات الفلسفية المتأثرة بالفكر اليوناني الذي تسرب إلى الحضارة الإسلامية منذ عصر الترجمة كما ألمحنا سابقا. ولا غرابة في ذلك مادام الكندي قد انطلق من أرضية اعتزالية أشرنا إليها، كما ألف كتباً عدة تعكس وجهة نظرهم في عدد من الموضوعات.

وانطلاقاً من منهجه الرياضي حاول الكندي رد كل الظواهر لفكرة العدد. وإذا كان الرياضيون القدامى بزعامه إقليدس لم يؤمنوا بإمكانية تطبيق الأعداد على المقادير المكانية، فقد طبق الكندي ذلك على الكميات المتصلة من مكان وزمان، وهو أمر لم يحصل إلا في العصر الحديث كما بين ذلك (رسل) في كتابه (أصول الرياضيات)^(١).

والشيء نفسه حصل بالنسبة لأبحاث الكندي المنطقية، لأنه مال عن القياس الأرسطي الذي قدرت له السيادة في عصره وقبل عصره، وآثر المنهج الرياضي في التفكير والذي يطبق العدد لقياس كل شيء. ويبدو أن بعض مؤرخي الفلسفة من المسلمين أمثال (صاعد الأندلسي) لم يفهموا مذهب المنطقي حق الفهم، ولذا اتهموه بالتقصير في صناعة التحليل التي يقوم عليها القياس^(٢).

لم يكن الكندي رياضياً وحسب، بل كان عالماً طبيعياً أيضاً. فقد اشتغل بالفلك والكيمياء والطب والتشريح، وقد انعكست في هذه المجالات آثار من نزعتة الرياضية. كما هو الحال في نظريته في الأدوية المركبة، والتي تعد أول محاولة

(١) المصدر نفسه، ص ١٣٤ - ١٣٥.

(٢) أنظر ما أورده (صاعد الأندلسي) في (طبقات الأمم)، ص ٦٩، منشورات المكتبة الحيدرية ومطبعتها، النجف الأشرف، العراق، ١٩٦٧.

لتقدير الأدوية على أساس رياضي. يرى الكندي أن وزن الدواء يتناسب تناسباً هندسياً مع تأثيره على البدن، لكن ذلك قد رفض من كثير من الأطباء المسلمين وبخاصة ابن رشد الذي آمن بالنسبة العددية في الأدوية المركبة، ووجه نقداً عنيفاً للكندي في كتاب (الكليات)، وقال إن موقفه أدى إلى تخبط في علم الأدوية^(١).

أما علم الفلك فمساهمات الكندي فيه معروفة ومشهورة، بل إنه عرف في أوساط المسلمين كفلكي قبل أي شيء آخر، وكان هذا الأمر هو الذي قرب من الخلفاء العباسيين حينذاك. كما عرفه اللاتين كأحد كبار الفلكيين في العالم، وما زال العديد من مؤلفاته الفلكية موجوداً بترجمات اللاتينية رغم فقدان أصله العربي. وكان اطلاع العرب في المرحلة الأولى على الفلك الهندي، وذلك حينما ألف فلكي هندي للمنصور العباسي كتاباً في علم الهيئة اشتهر باسم (السند هند) كان له أكبر الأثر في تطور علم الفلك عند المسلمين الذي اطلعوا فيما بعد على مذاهب الفرس واليونانيين في الفلك. فتشأ تدريجياً علم فلك إسلامي جديد يستمد مقوماته من التطور الكبير الذي بلغته العلوم الطبيعية والرياضية في البيئة الحضارية الإسلامية حينذاك. وقد كان الكندي من أبرز الفلكيين الذين ساهموا في تطوير علم الفلك على ضوء المعطيات الرياضية والهندسية التي برع فيها، ومهد الطريق لمن جاء بعده من العلماء كالبيروني والطوسي وغيرهما.

نخلص من كل ذلك إلى أن الكندي كان رائداً في جعل الرياضيات أساساً تقوم عليه مختلف العلوم حتى الطبيعية منها، كما أنه أدخل الرياضيات في النسيج المنطقي والفلسفي، فتوصل إلى نتائج لم تعرفها الحضارة إلا في العصر الحديث، وبخاصة على يد ديكارت وأصحاب المنطق الرياضي أمثال برتراند رسل.

(١) دي بور : المصدر نفسه، ص ١٨٢، والأهواني، السابق ص ٢٣١ - ٢٣٤.

الفصل السادس

**التصوف الاسلامي:
آراء في فهمه وتقييمه**

رسانه‌ها و رسانه‌ها

ریشه‌ها و ریشه‌ها

معماری و معماری

لعلنا لا نجد في تاريخ المسلمين ظاهرة من ظواهر الفكر الانساني، كثر فيها الجدل وتناقضت فيها الآراء مثل ظاهرة التصوف الاسلامي. فلقد تبناه قوم كطريق موصل الى الحقيقة واليقين والايمان الخالص والتدين الحق، بينما رفضه آخرون واتهموا أتباعه - أو جل أتباعه - بالكفر والمروق عن الدين! وقد تعجب من هذا التباين في الحكم على ظاهرة واحدة يُفترض أن يكون لها وجودها الموضوعي الثابت، وأسسها المقررة عند أعلام المذهب ومريديه، ولكن العجب يتلاشي حينما نعلم أن تاريخ المذاهب في الاسلام حافل بمثل هذه الأحكام المتناقضة المتعلقة بالآراء والمعتقدات. ونظرة واحدة الى كتب (الملل والنحل)، بل وإلى واقع الحال في الماضي والحاضر كافية لإثبات صحة ما نقول. غير أن النظرة المنصفة والبحث العلمي يقتضي منا أن ندرس التصوف دراسة موضوعية مجردة، بعيدا عن الانحياز والتعصب له أو عليه، بما يكفل إلقاء الأضواء على حقيقته، ويكشف عن طبيعته وماهيته. وستنصب دراستنا على بعض القضايا الجوهرية ذات الصلة بالآراء والمناهج في فهم التصوف وتقييمه.

١ - إشكالية التعريف: ماهو التصوف؟

ليس هنالك ما هو أشق من فهم التصوف من وضع تعريف له. فهناك إشكالية في الاشتقاق، ومن ثم إشكالية في تحديد مضمون الاشتقاق. وعلى

ضوئها تتعدد تعريفات التصوف حتى تصل العشرات.

المعنى الغالب هو اشتقاق التصوف من الصوف، لأن أربابه الأوائل من الزهاد لبسوا الصوف تعبيرا عن زهدهم بنعيم الدنيا الزائل في المأكل والملبس والمشرّب، فلقبوا (بالصوفيّة)، وصار منهجهم وسلوكهم هذا (تصوفا).

ولكن يدحض هذا الرأي أن أول من لقب بالصوفي هو جابر بن حيان الكيمائي المعروف، لم يكن يلبس الصوف، بل لم يكن متصوفا أصلا! وهذا يجرنا الى معنى آخر من المعاني اللغوية للتصوف، وهو اشتقاقه من كلمة (سوفيا) اليونانية والتي تعني الحكمة، وقد عرف جابر باشتغاله بعلوم الحكمة فضلا عن صناعة الكيمياء. وذهب الى هذا الرأي من القدماء أبو الريحان البيروني في كتابه (تحقيق مالهند من مقولة)، كما ذهب إليه من المعاصرين العلامة المجدد السيد هبة الدين الشهرستاني، فيما رواه عن أستاذه (شيخ الشريعة)، حيث يقول: «إن تسمية جابر بن حيان بالصوفي ليست منسوبة الى الصوف، وإنما النسبة إلى سوفيا اليونانية بمعنى الحكمة، فقيل: سوفي ثم أشبع العرب السين فصارت (صوفي وصوفية). وقال: «وأول هؤلاء المسلمين جابر بن حيان المشهور بالصوفي، ولم يكن هذا الفيلسوف العظيم حاملا لأي مبدأ من مبادئ الطريقة الصوفية»^(١).

ومع تقديرنا لأصحاب هذا الرأي فإننا نجد صعوبة في قبوله كمصدر اشتقاقي لمصطلح التصوف بوجه عام، لأن المشتغلين بالحكمة بمعناها الأصلي (سوفيا) في ذلك الوقت هم الفلاسفة المسلمون، وكان أولى أن يطلق عليهم اسم التصوف إن كان يراد به (السوفيا) أو الحكمة النظرية، لكنهم لم يسمّوا

(١) د. كامل الشيببي: الصلة بين التصوف والتشيع، ص ٢٦٧ - ٢٦٨، ط ٢، دار المعارف،

مصر، ١٩٦٩.

إلا فلاسفة أو حكماء. ولقد كان هنالك حكماء مسلمون غير جابر، ومنهم مَنْ شابهه في اهتمامه بصناعة الكيمياء مثل محمد بن زكريا الرازي، ومع ذلك لم يلقب أحد منهم بالصوفي.

وحتى لو قبلنا ذلك التفسير كحالة خاصة بالنسبة لجابر بن حيان يبقى السؤال قائماً، وهو: لماذا اختص هذا بلقب (الصوفي) دون غيره من الحكماء، لا سيما وأنه لم يكن يرتبط بالتصوف في معناه العملي أو السلوكي بما ينطوي من تدرج في المقامات والأحوال، فضلاً عن المجاهدة والزهد وغيرهما؟

أما المعاني الأخرى فقد أورد (الكلاباذي) في كتابه (التعرف لمذهب أهل التصوف) طائفة منها فقال: «فقد قالت طائفة: إنما سميت الصوفية صوفية لصفاء أسرارها ونقاء آثارها. وقال بشر بن الحارث - الملقب بالحافي - الصوفي من صفا قلبه لله. وقال بعضهم: الصوفي من صفت معاملته، فصفت له من الله عز وجل كرامته. وقال قوم: إنما سمّوا صوفية لأنهم في الصف الأول بين يدي الله جلّ وعزّ بارتفاع همهم إليه وإقبالهم عليه، ووقوفهم بسرائرهم بين يديه. وقال قوم: إنما سمّوا صوفية لقرب أوصافهم من أوصاف أهل الصفة، الذين كانوا على عهد رسول الله (ص)»^(١).

لكن اشتقاق التصوف من الصفو والصفاء أو الصف الأول بين يدي الله أو أصحاب الصفة، وهم فقراء الصحابة، ليس صحيحاً من الناحية اللغوية، وإن أدّى بعض المعاني التي يرمي إليها المتصوفة، مثل تصفية النفس وتنقيتها من أدران الشهوة والمادة، والتأسي بفقراء الصحابة، إلى آخر ذلك. وتبقى المعاني الاصطلاحية للتصوف، وهي كثيرة، وغير بعيدة في أحيان

(١) الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص ٢٨ - ٢٩، ط ٢، مكتبة الكليات الأزهرية،

مصر ١٩٨٠.

كثيرة عن المعنى اللغوي. لكن هذه المعاني تتعدد بحسب رؤية كل صوفي والاتجاه الغالب عليه. فهناك من يرادف بين التصوف والأخلاق، ويفسر التصوف على أنه رسالة أو سلوك خُلقي قبل كل شيء، كأبي بكر الكتاني (ت ٢٢٢هـ) الذي يقول: «التصوف خُلُق، فمن زاد عليك في الخلق فقد زاد عليك في الصفاء»^(١).

أو كأبي محمد الجريري (ت ٢١١هـ) الذي سئل عن التصوف فقال: هو «الدخول في كل خُلُق سني، والخروج من كل خلق دني»^(٢).

وهناك من يلحظ الجوانب الخلقية السابقة في تعريفه ولكنه يضيف إليها الجوانب المشتركة الأخرى عند المتصوفة، كالانقطاع لله، والتفكير في آلائه، والتجرد من كل غرض دنيوي تميل إليه نفس الانسان. كقول سهل بن عبد الله التستري (ت ٢٨٢هـ): «الصوفي من صفا من الكدر، وامتلأ من الفكر، وانقطع الى الله من البشر، واستوى عنده الذهب والمدر»^(٣).

ويحاول الجنيد البغدادي (ت ٢٩٧هـ) إعطاء تعريف شامل للتصوف يلحظ فيه الجانب الخلقي والنفسي والمعرفي مع التأكيد على التمسك بالشرعية. يقول: «التصوف تصفية القلوب حتى لا يعاودها ضعفها الذاتي، ومفارقة أخلاق الطبيعة، وإخماد الصفات البشرية، ومجانبة نزوات النفس، ومنازلة الصفات الروحية، والتعلق بعلوم الحقيقة، وعمل ما هو خير إلى الأبد، والنصح الخالص لجميع الأمة، والخلاص في مراعاة الحقيقة، واتباع النبي (ص) في الشريعة»^(٤).

(١) نيكلسن: في التصوف الاسلامي وتاريخه، ص ٢٥، ترجمة: د. ابوالعلا عفيفي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة (بدون تاريخ).

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٤.

لكن هناك تعريفا موجزا يروى عن معروف الكرخي (ت ٢٠٠هـ) والذي كان مولى للإمام الرضا (ع)، ونصّه: «التصوف الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق»^(١).

يعتبر هذا أول تعريف دقيق للتصوف يجمع بين الجانب المعرفي أو النظري للتصوف (الأخذ بالحقائق)، والجانب العملي أو السلوكي (اليأس مما في أيدي الخلائق)، بمعنى التوكل المطلق على الله. ولا يبلغ الصوفي هذا المبلغ إلا برياضات روحية خاصة.

٢ - إشكالية النشأة والمصدر:

لقد شكل موضوع نشأة التصوف ومصدره مشكلة ألقت بظلالها عليه. فهناك بعض الآراء تنسب نشأة التصوف الى عوامل غير اسلامية، مسيحية مثلا أو هندية أو يونانية. وتبني رأيها هذا على أساس العناصر المشتركة او المتشابهة التي تجمع التصوف الاسلامي بتصوف الديانات والشعوب الأخرى. ولاشك أن التصوف ظاهرة إنسانية عامة ونزوع داخلي عند الانسان المؤمن ببلوغ الكمال الخلقي والسمو الروحي الذي يقربُه من الخالق، ويجعله جديرا بمعرفته معرفة حقّة. ولهذا وجد التصوف عند الأمم والأديان بدرجات متفاوتة، فاذا اشترك التصوف الاسلامي مع بعض الظواهر الصوفية في الأمم والديانات الأخرى فانه لايلفي الملامح الخاصة به وظروف نشأته المختلفة عن غيرها.

إن مراجعتنا لأقوال المتصوفة ومؤلفاتهم في القرون الأولى توضح المصدر الاسلامي لنظرياتهم. وهو أمر يمكن تلمسه في عدة مجالات:

(١) المصدر نفسه، ص ٢٨.

١ - حياة النبي (ص) وما كان عليه من زهد ونسك وتعب. ولقد تأثر المتصوفة بوجه خاص بفترة تحنثه في غار حراء إلى أن نزل عليه الوحي الالهي بكلمة (اقرأ).

٢ - ما كان عليه الصحابة الأوائل والأئمة من أهل البيت من زهد وعبادة وحب لله وعزوف عن الدنيا. وقد تأثر المتصوفة بوجه خاص بزهد علي بن أبي طالب (ع) وبكلماته التي ظل صداها يتردد في أقوالهم وأفعالهم. كقوله (عليه السلام): «آه من قلة الزاد وبعد السفر ووحشة الطريق»، أو «يا دنيا غري غيري»، أو «لو كشف لي الغطاء ما ازددت يقينا».

وقد نسب (الكلاباذي) (ت ٢٨٠هـ) في كتابه (التعرف لمذهب أهل التصوف) الكثير من علوم الصوفية إلى الأئمة: علي بن أبي طالب، والحسن، والحسين، وزين العابدين، والباقر، والصادق (عليهم السلام)^(١). ومن الصحابة تأثر الصوفية بوجه خاص بسلمان الفارسي، وأبي ذر الغفاري، وحذيفة بن اليمان. وقد عقد محيي الدين بن عربي (ت ٦٢٨هـ) في (الفتوحات المكية) فصلاً خاصاً عن سلمان الفارسي وسر الحاقه بأهل البيت في الحديث المروي عن النبي (ص): «سلمان منا أهل البيت». وقد تكلم عن محبة أهل البيت، وأسرار الأقطاب (السلمانيين)^(٢).

٣ - كان القرآن الكريم نبعاً ثراً لأحوال الصوفية وتجاربهم الروحية، عايشوا آياته واستلهموا منه. فكم من صوفي غيرت مجرى حياته آية فتقلته من طور إلى طور، كالفضيل بن عياض (ت ١٨٧هـ) الذي كان يحيا حياة اللهو،

(١) الكلاباذي: المصدر السابق، ص ٢٦.

(٢) محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، السفر الثالث، ص ٢٢٧ - ٢٤٢، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٤، تحقيق: د. عثمان يحيى.

فسمع مرة وهو بتلك الحال، تاليا يتلو القرآن: «ألم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله؟» (الحديد: ١٦)، فقال: يارب قد آن^(١). فانصرف عن حياة الله وانقطع الى الذكر والعبادة.

أما على الصعيد النظري، فقد كان القرآن الكريم مصدرا للكثير من الأفكار التي نادى بها المتصوفة. من ذلك مثلا قوله تعالى: «وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى» (الانفال: ١٧)، حيث استخلصوا منها أن الفاعل المطلق في هذا الوجود هو الله الذي يصدر عنه ويرد إليه كل فعل^(٢).

أما مذهبهم في الحب الالهي فقد بنوه على اساس الآية الكريمة: «فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه» (المائدة: ٥٤). حيث استمدوا من هذه الآية فكرة حب الله للانسان وحب الانسان لله^(٣).

أما مذاهبهم في التوبة، والصبر، والتوكل، والتأمل في أسرار الكون، ومداومة الذكر، والعبادة، واليقين، والزهد بالدنيا، فالآيات الدالة عليها كثيرة. من ذلك قوله تعالى:

«وتوكل على الحي الذي لا يموت» (الفرقان: ٥٨).

«واعبد ربك حتى يأتيك اليقين» (الحجر: ٩٩).

«واعلموا انما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر في الأموال» (الحديد: ٢٠).

٤ - وجد الصوفية في أحاديث الرسول (ص) مصدرا لكثير من أفكارهم. في

(١) د. الشيبني: المصدر السابق، ص ٢٧٨.

(٢) د. محمد مصطفى حلمي: الحياة الروحية في الاسلام، ص ٢٦، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

(٣) د. محمد مصطفى حلمي: المصدر السابق، ص ٢٦.

الحديث القدسي «كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق فبي عرفوني»، رأى فيه الصوفية مصدرا لمذهبهم في الحب الالهي الذي يعد عندهم المبدأ الأول لخلق العالم. إذ هم يرون أن الله كان ولا شيء معه، وأحب أن يرى ذاته في شيء غير ذاته فخلق الخلق، وكان العالم منه بمثابة المرآة المجلوة التي يرى فيها ذاته^(١).

والحديث القدسي: «لا يزال العبد يتقرب اليّ بالنوافل حتى أحبه، فاذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ولسانه الذي ينطق به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يسعى بها : فبي يسمع، وببي يبصر، وبلي ينطق، وببي يعقل، وببي يبطش، وببي يمشي».

وجد الصوفية في هذا الحديث تأكيدا لنظريتهم في الفناء. فناء المحب في المحبوب، أو الخلق في الحق. بحيث يصبح الانسان في حالة روحية يشعر فيها أن ذاته من حيث هو محب قد غلبت عليها ذات محبوبة وهو الله^(٢).

وبما أن الصوفية قد أولوا اهتماما كبيرا للنفس الانسانية وسبل تطهيرها وترقيتها في مدارج الكمال، وصولا الى معرفة الله، فانهم وجدوا في حديث الرسول (ص): «من عرف نفسه فقد عرف ربه» تأييدا لما ذهبوا اليه، وزادوا في تفسيره بأن الانسان اذا عرف نفسه على أنها عدم، فقد تهيأ أن يعرف ربه على أنه وجود^(٣).

(١) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٩.

٣ - إشكالية المنهج:

كان التصوف في بداياته طريقة في تهذيب النفس وترويضها على الزهد والتقشف والانقطاع لله عزوجل، فكان ادخل في باب الاخلاق العملية. لكنه منذ اواخر القرن الهجري الثاني بدأ يأخذ طابع البحث النظري المنظم، ويصبح منهجا للوصول الى الحقيقة، الامر الذي عبر عنه معروف الكرخي بأن التصوف (اخذ بالحقائق) أي علم بها.

وقد كانت المناهج السائدة آنذاك تتراوح بين المنهج النقلي الذي يعتمد على اصحاب الحديث والرواة وقسم من الفقهاء، والمنهج العقلي المستند الى النقل وهو منهج المتكلمين، والمنهج العقلي الخالص الذي سار عليه الحكماء والفلاسفة. فجاء المتصوفة ليضيفوا منهجا جديدا يعتمد على الذوق والحدس والادراك المباشر للأشياء هو منهج العرفان.

تستند المناهج العقلية والعقلية الى (ميكانزم) خاص يبدأ بخطوات علمية مرتبة للوصول الى غايات ونتائج معينة.

ويتدرج الباحث في ذلك خطوة بعد خطوة الى ان يصل الى الحقيقة المنشودة. اما المنهج العرفاني او الذوقي فانه يعتمد آليات مختلفة تماما تستبعد العقل وتستند الى النفس واحوالها والى الشعور وتموجاته. وفي لحظة من لحظات الزمان النفسي يصل العارف الى الحقيقة بنوع من الكشف او التجلي.

وما من صوفي الا وعبر عن هذه الحقيقة بمعنى من المعاني. وقد افاض ابو حامد الغزالي (توفي ٥٠٥هـ) في شرح هذا المنهج الذوقي الذي سلكه للوصول الى العلم اليقيني، وكيف انه لم يصل اليه بالطرق العقلية المعروفة، وانما بنور قذفه الله في صدره، وان هذا النور هو مصدر اكثر المعارف.

وعند ارباب التصوف يغدو العلم او المعرفة المحصلة عن هذا الطريق هي معرفة يقينية لا يرقى اليها الشك. ولذلك يعرف الغزالي العلم اليقيني بأنه

العلم «الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب»^(١). والوصول الى اليقين التام لا يتم بالحجج والبراهين العقلية وإنما بالايمان الخالص والتربية الروحية. فاليقين عند أهل الحقيقة «هو رؤية العيان بقوة الايمان لا بالحجة والبرهان»^(٢). وهذا تصريح واضح برفض المعرفة المؤسسة على العقل، وتبني المعرفة القائمة على الشعور والارادة الروحية.

لقد شكل المتصوفة، على الصعيد الفكري والفلسفي، تيارا خاصا ومتحيزا في النظر الى مشكلة المعرفة، يوازي التيارين العقلي والنقلي في الحضارة الاسلامية. ولا شك أنه ترك تأثيرا ملحوظا على كبار الفلاسفة المسلمين وبخاصة الفارابي وابن سينا. فنظرية الفيض عندهم ما هي إلا محاولة للتوفيق بين المعرفة المستقاة عن طريق العقل وتلك المعرفة التي تشرق على الانسان من مصدر علوي إلهي.

أما فلاسفة الاشراق منذ السهروردي وحتى ملاصدرا ومدرسته فإن فلسفتهم في جوهرها هي محاولة لكسر الحاجز القائم بين العقليين والذوقيين بإقامة فلسفة يمكن ادراك حقائقها بالبرهان والعرفان في آن معاً مما يدل على عمق التأثير الصوفي في مجال النظر الفلسفي.

ورغم ان الشائع عن الفلسفة الاندلسية كونها مدرسة عقلية بحتة، وهو الأمر الذي جعله الدكتور محمد عابد الجابري محورا لدراساته التراثية، حيث اضحى المغرب عنده عقليا والمشرق عرفانيا، فإن المدقق في ذلك يجد غير هذا. حيث نجد ان التيار العرفاني موجود بقوة عند فلاسفة المغرب والاندلس.

(١) د. ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الاسلامية، ص ٢٠٠، الدار المتحدة للنشر، بيروت، ١٩٧٩.

(٢) الجرجاني: التعريفات، ص ٢٢١، طبع البابي الحلبي، مصر، ١٩٢٨.

وتكفي الإشارة الى ابن طفيل (ت ٥٨٦هـ) الذي انتهى في كتابه (حي بن يقظان) الى النتيجة عينها التي توصل اليها المتصوفة، وهي: ان المعرفة الحقة تتم عن طريق الكشف والمشاهدة.^(١)

ويمكننا تتبع أثر المنهج الصوفي في نظرية المعرفة عند الفلاسفة المحدثين ممن اتبعوا منهج الحدس مقابل المنهجين العقلي والتجريبي، وبخاصة عند الفيلسوف الفرنسي برجسون (Bergson)، الذي اظهر اتجاها صوفيا واضحا في كتابه (منبع الاخلاق والدين)، وإن كنا لا نجزم بوجود علاقة مباشرة بين الاثنين.

٤ - إشكالية الواقع:

لقد شاع عن التصوف أنه مذهب يتكرر للواقع، ويعتزل المجتمع، ويدير ظهره لمشكلاته وتقلباته. وفي ذلك نصيب من الحقيقة ولكن ليس كل الحقيقة. فاذا كان قسم من الصوفية قد هجروا الناس وعكفوا على الزهد والعبادة في خلواتهم ورياضاتهم الروحية، فإن القسم الآخر لم يمنعه ذلك من المساهمة بشكل إيجابي في الاحداث الاجتماعية والسياسية التي عاصروها. وأقرب مثال يرد هنا هو الامير عبد القادر الجزائري (١٨٠٨ - ١٨٨٢م) الذي كان متصوفا، وكتب في التصوف كتاب (المواقف)، وكان أول ناشر (للفتوحات المكية) لابن عربي في القرن التاسع عشر، لكنه حينما دعا داعي الجهاد ثار ضد الفرنسيين الذين احتلوا بلاده، وبقي يقاتلهم طيلة خمسة عشر عاما حتى أُسر ونفي الى دمشق. أضف الى ذلك أنه حتى من انقطع للعبادة بشكل خالص فإنه لم ينقطع عن التواصل الاجتماعي من خلال الموعظة والنصيحة، وتذكير الناس - حكاما ومحكومين - بكل مايردعهم عن

(١) ابن طفيل: حي بن يقظان، ص ٢٠٥ وما بعدها، ط٤، الدار العربية للكتاب، ١٩٨٢.

سلوك الطريق الخاطئ وتحري الطريق المستقيم. وتجدر الإشارة أيضا الى أن الطرق الصوفية تتضمن شكلا معينا من أشكال التنظيم الاجتماعي. فالصوفية الذين يستطيعون جمع هذا العدد الهائل من الناس وربطهم بروابط مادية ومعنوية وثيقة لا يمكن أن يكونوا بمعزل عن المجتمع، حيث يحتاج المرء الى معرفة فائقة لنفسية الأفراد والجماعات، وقدرة كبيرة على إيجاد التواصل الاجتماعي معها.

على أن الباحث في طبيعة العلاقة بين التصوف والمجتمع لابد أن يتحرى عن الاسباب التي أدت بالمتصوفة الى مثل تلك المواقف المتبانية من المشكلات السياسية والاجتماعية التي بدأت تعصف بالمسلمين منذ القرن الأول للهجرة، والتي يمكن تلخيصها في نقطتين أساسيتين هما:

١ - الطابع الاستبدادي الذي اتصفت به الدول التي حكمت العالم الاسلامي، خاصة بعد فترة الخلافة الراشدة، والتي تعاملت بعنف دموي مع معارضيهها. ولما منيت بالفشل أكثر الثورات التي قامت لتصحيح الامور والعودة الى نهج الاسلام الصحيح، توصل قسم من الزهاد، منذ وقت مبكر، الى أن لاجدوى من الاصطدام المباشر مع السلطات الظالمة، والحل يكمن في مقاطعتها مع كل آثارها وابنياتها الاجتماعية الضارة. وكذلك ادانتها من خلال ابراز القيم الروحية السامية للاسلام، والتذكير بالعذاب الاخرى الذي ينتظر الظالمين.

وحيثما تطور الزهد الى التصوف في القرن الثاني للهجرة وما بعده، اعتمد المتصوفة هذا المنهج وصار طابعا لسلوكهم بوجه عام. حتى قال أحد أقطابهم واصفا حال الصوفية بالمقارنة مع حال أهل الحكم في زمانه: «لوعرف الملوك وأبناء الملوك ما نحن فيه من النعيم والسرور لجالدونا عليه بالسيف»^(١)!

(١) د. الشيبني: المصدر السابق، ص ٢٢٥.

٢ - بعد توسع الدولة الاسلامية وشمولها لبقاع شاسعة من العالم القديم توفرت مصادر ضخمة من الاموال والثروات التي كانت تجلب الى مراكز الحكم في دمشق وبغداد وغيرهما. وطالما كان اغراء المال عبر العصور محك اختبار وامتحان لنفوس البشر ولقوة ارادتهم ومدى التزامهم بالمبادئ والقيم التي ينادون ويعظون بها، ولقد هلك في ذلك الامتحان من هلك ونجا منه من نجا! وللأسف فان المجتمعات الاسلامية لم تسلم من تطبيق هذه القاعدة. حيث أدركت الحكومات التي تسلطت على رقاب المسلمين أن للمال قوة تأثير لا تقل عن قوة السلاح، فاستمالت كثيرا من ذمم الخاصة والعامة، مما ساهم في تدعيم سلطان الباطل واخفأت صوت الحق. فكان زهد الصوفية وتقشفهم وقتوعهم بأقل القليل مما يسد الرمق، رغم وسائل الاغراء الكثيرة التي كانت متاحة لهم فيما لو نافقوا السلاطين، يشكل في حد ذاته مظهرا من مظاهر الادانة والرفض السياسي، ومحاولة للنجاة بأنفسهم من الوقوع في منزلق الاغراء الدنيوي الخطير.

الفصل السابع

جدلية الوجود والإنسان

عند ابن عربي

وہد لفظا رانصقا

نلسن گلاخ اہج ہا اکیا سہ

یہا ہد نیا لفظ

دخلت الحضارة العربية الإسلامية في القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي)، وربما قبل ذلك، طورا من التدهور الحضاري والانحسار السياسي والتفكك الاجتماعي والقومي والمذهبي، يماثل في جوانب كثيرة طور الشيخوخة والهرم الذي يسبق سقوط الدول عند ابن خلدون، أو طور الخريف في الدورة الحضارية التي تشبه حركة الفصول الطبيعية الأربعة عند (شبنغلر). في هذه المرحلة تدخل الحضارة في حالة من ضمور الروح، وتحجر العقل، وجمود التصورات والمفاهيم، وتغلب الجسم المادي والآلي للحضارة على كل ماعداها. وهكذا استحالَت الفلسفة وعلم الكلام عند المسلمين إلى قوالب منطقية جامدة تقيد حركة العقل وتسلب حريته، وخضعت الفنون والآداب إلى قواعد لفظية وبلاغية صارمة يحددها علماء اللغة والبلاغة لا المبدعون أنفسهم، أما النشاط الروحي فقد انحسر في زوايا الطرق الصوفية التي حولت التصوف من ثورة روحية تعنى بالجانب النفسي من حياة الإنسان إلى مجرد ممارسة وسلوك آلي، وعلاقة جبرية بين الشيخ والمريد، وانعزال عن الناس والمجتمع.

وكما أن بومة منيرفا - إلهة الحكمة عند اليونان - لا تظهر إلا عندما يحل الظلام، كما قال هيجل، فإن الأطوار الأخيرة من كل حضارة توشك إكمال دورتها تحمل في طياتها إيذانا بنشوء حضارة جديدة أو محاولة لإنقاذ الحضارة المقبلة على الانهيار. ففي هذه الأجواء يبرز الحكماء والمصلحون والمبدعون في شتى المجالات ليشقوا طريق الخلاص، إما عبر هدم النسق القديم تماما وبناء

نسق جديد على أنقاضه، وأما عبر إعادة تشكيل الأنساق القديمة وتجديدها وإعادة ترتيبها في سلم الأولويات في محاولة لإنقاذ ما يمكن إنقاذه. ومن هذا النوع الأخير كان الصوفي العارف الفيلسوف محي الدين بن عربي (ت ٦٣٨هـ). لقد استوعب ابن عربي علوم عصره العقلية والنقلية وتمثلها في مذهبه، فدرس الفقه والحديث على يد والده ثم على أعلام عصره، وتعرف على الفلسفة الإسلامية في جناحها المغربي (ابن باجه، ابن طفيل، ابن رشد)، وجناحها المشرقي (الكندي، الفارابي، ابن سينا، السهروردي، وغيرهم)، كما تأثر بالمتكلمين وخصوصا مذهب الأشاعرة، وكذلك بالمتصوفة السابقين والمعاصرين له وتتلذذ بوجه خاص للصوفي الشهير أبو مدين شعيب بن الحسن (ت ٥٩٤هـ) ودعاه (شيخ الشيوخ)، كما تأثر بالشيخ عبدالعزيز المهدي القرشي التونسي أحد أئمة التصوف بالمغرب في عصره، وقد شد إليه ابن عربي الرحال غير مرة، وألف من أجله بمكة رسالته الشهيرة (روح القدس) سنة ٦٠٠هـ. هذا فضلا عن اطلاعه على الفلسفة اليونانية وبخاصة الإفلاطونية الجديدة التي تشوبها صبغة صوفية، وفلسفة فيلون الاسكندري، والرواقيين. غير أن هذا التحصيل العلمي والخصب الروحي تحقق وسط أحداث جسام كان يمر بها العالم الإسلامي حينذاك. ففي المغرب بدأت دولة الموحدين القوية بالانهيار، وهزم الخليفة الناصر (ت ٦١٠) ثالث الخلفاء الموحدين على يد الأسبان عام ٦٠٩هـ، ثم بدأت المدن الإسلامية تتساقط الواحدة تلو الأخرى، فسقطت قرطبة عام ٦٣٤هـ، وبلنسية عام ٦٣٦هـ. وكان ذلك في حياة ابن عربي، وتلتها مدن أخرى بعد موته^(١).

(١) د. عثمان يحيى: مقدمة (الفتوحات المكية) لابن عربي، ص ٢٨ - ٢٩، السفر الأول، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٥٨.

ولم يكن مشرق العالم الإسلامي بأحسن حال من مغربه، فقد طحنته حروب صليبية شبت فيه قبل أن يصل إليه ابن عربي بما يزيد على مئة سنة، واستمرت بعد موته ثلاثين سنة أخرى. ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل شهد ابن عربي في المشرق خطرا آخر أعظم، هو خطر المغول الذين زحفوا بجحافلهم على العالم الإسلامي في مطلع القرن السابع الهجري، وقضوا على الخلافة العباسية، وأحرقوا بغداد بما فيها من كنوز علمية وأدبية، عام ٦٥٦ هـ، بعد موت ابن عربي بنحو ١٨ سنة^(١).

في هذا الجو الحالك بدأ ابن عربي سفره الروحي باحثا عن الحقيقة وسط ركام المظاهر الخادعة، ومتوخيا طريق الخلاص في عالم استبد به اليأس تحت وطأة الضربات المتلاحقة. ولكن من أين يبدأ طريق الخلاص وإلى أين ينتهي؟ وهل تفلح السياسة في إصلاح الأوضاع وتأمين البلاد والعباد، أم أن المعرفة الحققة المقرونة بالاتجاه كلية إلى الله هي التي ستعيد الأمور إلى نصابها الصحيح؟

وعلى الرغم من تتلمذ ابن عربي لمتصوفة كبار انصرفوا إلى العبادة وآثروا العزلة عن المجتمع، فإنه لم يكن بعيدا عن الأجواء السياسية السائدة في عصره وتسارع الأحداث وتقلبها من المشرق إلى المغرب، لكنه في الوقت نفسه لم تكن له تجربة سياسية مباشرة على خلاف ما نلاحظه عند أسلافه من فلاسفة المغرب، حيث تولى الوزارة كل من ابن باجه وابن طفيل، وتولى ابن رشد منصب القضاء وهو منصب ديني وسياسي معا، أما ابن خلدون فقد كانت له تجربة سياسية عاصفة قادته إلى الوزارة مرة وعرضته للسجن وخطر الموت

(١) د. عثمان يحيى: مقدمة (الفتوحات المكية) لابن عربي، ص ٢٨ - ٢٩، السفر الأول، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٥٨.

مرات، مما كان له أكبر الأثر في تدوين مقدمته الشهيرة التي وضع فيها الأساس لفلسفة التاريخ وعلم الاجتماع. ولعل أهم ما يذكر من نشاط سياسي لابن عربي رسالته التي كتبها وهو ببغداد إلى السلجوقيين في آسيا الصغرى، والتي يستحثهم فيها على مقاومة الصليبيين ورد عدوانهم على المسلمين^(١).

لقد شهد الشيخ محيي الدين كل تلك الأخطار المحدقة بالمسلمين والتي تسير بالتوازي مع اشتعال الصراع الداخلي فيما بينهم وتنافس الأمراء وذوي النفوذ على المغانم والمكاسب مما جعل البلاد الإسلامية لقمة سائغة بيد الأعداء، كما حصل في الأندلس وغير الأندلس، ذلك التنافس الذي لم يكن ليحصل لولا الخراب الروحي وشیوع الأنانية والأثرة وتغلغلها داخل النفوس. من هنا تيقن ابن عربي في قرارة نفسه أن البناء الروحي يجب أن يسبق أي بناء، وأن طريق الإصلاح وإحياء الأمل في نفوس الناس يبدأ من هنا.

ولم يكن ابن عربي في ذلك بعيدا عن جوهر الإسلام ومبادئه التي تقوم على أن التغيير يبدأ من النفس «إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم». وقد وازن الإسلام بين عالم الروح وعالم المادة، ولكن هذا التوازن اختل في المراحل الأخيرة من عمر الحضارة الإسلامية، وبخاصة الفترة التي عاشها ابن عربي، لصالح التصور المادي والحسي الذي أثقل مفاصل الحياة الدينية والدينية في آن معا. ولذا استغل ابن عربي كل ما يملك من طاقات فكرية لإعادة التوازن الروحي في الجسم الحضاري الكبير، كما حرص على أن يكون جيلا من التلامذة المؤمنين بأفكاره ومنهجه ليضمن انتشار آرائه على أوسع نطاق في بلاد المسلمين.

(١) د. عثمان يحيى: مقدمة (الفتوحات المكية) لابن عربي، ص ٢٨ - ٢٩، السفر الأول،

الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٥٨.

كان ابن عربي ذا ثقافة موسوعية متميزة، فهو فقيه ومفسر ومحدث ومتصوف وشاعر وفيلسوف، وقد وظف جميع ما عنده من طاقات وملكات لإحياء الاتجاه الروحي العرفاني القائم على الكشف والإلهام. ورغم أن ابن عربي ساح في بلاد الإسلام فشرق فيها وغرب، فإن انطلاقة الحقيقية كانت من مكة، وهو أمر له دلالة بالغة، لما لأم القرى من مكانة عظمت في نفس كل مسلم، ففيها شمع نور الإسلام، وصعد النبي محمد (ص) بكلمة التوحيد.

وقد اقترنت الفترة المكية في حياة ابن عربي بتأليفه لأشهر كتبه وهو (الفتوحات المكية) الذي ابتدأ تدوينه عام ٥٩٩ هـ، وأتم سفره الأول في السنة نفسها، وظل يتابع تأليفه إلى أن اكتملت لديه نسخة أولى من الكتاب، أخذ يهذبها وينقحها في السنوات الأخيرة من حياته^(١). وإن دل ذلك على شيء فإنما يدل على المكانة الخاصة التي كان يحظى بها كتاب الفتوحات عند ابن عربي، وعند تلامذته والأجيال اللاحقة من بعده، فأكثروا من الشروح والتعليقات عليه، وعملوا له مختصرات مستقلة كما هو الحال مع الشيخ الشعراوي (ت ٩٧٣ هـ) الذي اختصر أجزاء مستقلة من الفتوحات في كتابه (الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر).

والحق أن كتاب الفتوحات يمثل قراءة تأويلية شاملة للتراث الإسلامي في عناصره الأصلية والوافدة في ضوء المنهج الروحي الباطني، ونستطيع أن نعدّه أكبر مؤلف عربي في التصوف وصل إلينا. وكأنما أراد به ابن عربي أن يكون البديل الحضاري/المعرفي للحالة التي آلت إليها الحضارة الإسلامية في ذلك الحين، والمصباح الذي يشع وسط الظلام الدامس. غير أن هذا لن يقلل من

(١) د. عثمان يحيى: مقدمة (الفتوحات المكية) لابن عربي، ص ٢٨ - ٢٩، السفر الأول،

الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٥٨.

قيمة وأهمية الكتب والرسائل الأخرى التي ألفها ابن عربي لأنها حلقات في سلسلة أفكاره، وتجليات لرموزه وإشاراته.

لقد شكل مذهب ابن عربي نسقا معرفيا متكاملا يحمل في طياته موقفا من الوجود والكون والإنسان، وقدم تصورات خاصة للعلاقات القائمة بين الحقيقة والشرعية، والوحدة والكثرة، والروح والمادة، والظاهر والباطن، وغير ذلك من قضايا الدين والفلسفة والعرفان.

توسل ابن عربي في تبيان مذهبه بوسائل عدة، فاستخدم الرمز للتعبير عن حالات شعورية ووجدانية، وكشوف إلهامية يصعب التعبير عنها أو شرحها باللغة العادية، فكان شاعرا وفنانا، وإن لم يقصد الفن لذاته وإنما لمجرد الوصول إلى غايات دينية أو أخلاقية ومرامي عرفانية أو فلسفية، وديوانه المعروف (ترجمان الأشواق) خير شاهد على ذلك. فحينما قرأ الناس هذا الديوان تصور بعض أهل الظاهر أنه كتاب غزل، مما اضطر الشيخ إلى شرحه وإيضاح معانيه وتفكيك رموزه، قائلا :

كل ما أذكره من طلل	أو ربوع أو مغان كل ما
وكذا السحب إذا قلت بكت	وكذا الزهر إذا ما ابتسما
صفة قدسية علوية	أعلمت أن لصدقي قدما
فاصرف الخاطر عن ظاهرها	واطلب الباطن حتى تعلم

ويعتبر ابن عربي أن لمذهبه الرمزي دلائل وشواهد كثيرة من القرآن الكريم والسنة النبوية. فهو يعقب على قوله تعالى «وتلك الأمثال نضربها للناس» قائلا : فالأمثال ما جاءت مطلوبة لأنفسها، وإنما جاءت ليعلم منها ما ضربت له، وما نصبت من أجله مثلا، مثل قوله تعالى: «أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها، فاحتمل السيل زبدا رابيا ومما يوقدون عليه في النار ابتغاء حلية أو متاع زبد مثله، كذلك يضرب الله الحق والباطل، فأما الزبد

فيذهب جفاء، وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض، كذلك يضرب الله الأمثال) (سورة الرعد، آية ١٧) فيفسر الزبد بأنه كالباطل، وما ينفع الناس الذي يمكث في الأرض بأنه مثل للحق، ويستشهد مرة أخرى بقوله تعالى لنبيه زكريا (ع): ﴿أَلَا تَكَلِّمُ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا﴾، فيفسر الكلام بالرمز بالكلام بالإشارة، وهكذا في موارد قرآنية كثيرة وأحاديث نبوية مختلفة منها قول النبي (ص): (إن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلا العالمون بالله)^(١).

هذا وقد اعتبر ابن خلدون في كتاب (شفاء السائل) المنسوب إليه، الرمز الصوفي (إبهاما) لا يستند إلى برهان عقل ولا قضية شرع. ونعتقد أن فيما أورده ابن عربي من شواهد من القرآن والسنة يمثل حلا للإشكال الشرعي الذي يبحث عنه ابن خلدون. وأما بالنسبة للبرهان العقلي فلا بد من الإشارة هنا أن المعرفة الذوقية أو الكشفية المعبر عنها رمزا والتي يستند إليها الصوفية بوجه عام، تمثل مصدرا معرفيا خاصا قائما بذاته لا يتوصل إليه بالطرق العقلية المألوفة، لأن العقل يقر بعجزه في كثير من الأحيان عن إدراك عدد من مسائل الوجود والكون أو تفسيرها تفسيراً علمياً، وقد لا يكون دوماً أداة صالحة للوصول إلى اليقين، أو إلى الحقيقة التي تطمئن إليها النفس. فالمتصوف يعيش التجربة حضورياً ولسان حاله يقول (لا يعرف الشوق إلا من يكابده)، ومطالبته بالبرهان العقلي على ما يعانيه تشبه مطالبة العاشق بتقديم دليل عقلي على موضوع حبه!

ورغم أن ابن عربي يصرح بأن ما يأتي به ليس نابعا من أعمال العقل

(١) د. محمد مصطفى حلمي: كنوز في رموز، ص ٤٠، الكتاب التذكاري لابن عربي، القاهرة، ١٩٦٩.

والفكر والروية في المسائل المطروحة في كتبه، وإنما هو فيض رباني وفتح إلهي ونوع من الإلهام، فإن في مذهب ابن عربي جوانب لا يمكن الوصول إليها إلا بجهد عقلي ملحوظ، وهي الجوانب الفلسفية المتعلقة بمذهبه في وحدة الوجود. الأمر الذي يجعله فيلسوف الصوفية دون منازع.

لقد نظر ابن عربي إلى الوجود نظرية كلية تستكشف الوحدة من خلال التعدد، وترد الكثرة الموجودة في هذا العالم إلى مبدأ واحد. وتلك معضلة فلسفية طالما أرقّت الفلاسفة قديما وحديثا. ورأي ابن عربي أن الحقيقة الوجودية واحدة في جوهرها، متكررة في صفاتها وأسمائها، لا تعدد فيها إلا بالاعتبارات والنسب والإضافات. وهي قديمة أزلية لا تتغير وإن تغيرت الصور الوجودية التي تظهر فيها. فإذا نظرت إليها من حيث ذاتها قلت هي الحق، وإذا نظرت إليها من حيث مظاهرها قلت هي الخلق^(١).

وتلك هي وحدة الوجود عند الشيخ الأكبر، النظرية التي أثارت جدلا كبيرا عند خصوم ابن عربي ومؤيديه. وللأسف فإنها لم تفهم على حقيقتها من قبل المعارضين بل ومن بعض أتباع ابن عربي أيضا. لأن الخصوم تصوروا أنها تؤدي إلى وحدة الله والكون، بينما حاول بعض المدافعين تبرئته من تهمة القول بوحدة الوجود تحاشيا لما تؤدي إليه من إشكالات كما فعل الإمام الشعراني في (اليواقيت والجواهر) و(الكبريت الأحمر في علوم الشيخ الأكبر)، حيث حذف أو أول جميع النصوص المتعلقة بذلك في الفتوحات وفصوص الحكم وغيرهما^(٢)، في حين اعتقد كثير من تلامذة ابن عربي بمذهبه في الوجود دون أن يزعمزع

(١) د. أبو العلا عفيفي: ابن عربي في دراساتي، ص ١٥، الكتاب التذكاري لابن عربي.

(٢) عبد الوهاب الشعراني: اليواقيت والجواهر في معرفة عقائد الأكابر، وبهامشه

(الكبريت الأحمر في علوم الشيخ الأكبر)، طبعة الحلبي، القاهرة، ١٩٥٩.

ذلك عقيدتهم الدينية في تنزيه الله عن مشابهة أو مجانسة مخلوقاته.
والحق أن متصوفا كابن عربي يفني عمره في التقرب من الله، ويعلي من شأن الحقيقة الروحية ودورها الأساسي في حياة الإنسان، ويعتبر الله هو الموجود الحقيقي وإن العالم مظاهر أو تجليات له، لا يمكن أن يؤمن بوحدة وجود مادية تجمع بين الله والعالم أو تلغي التمايز القائم بين الله ومخلوقاته، لأن الحق تعالى وهو الموصوف بالوجود المطلق - حسبما يصرح ابن عربي في الفتوحات - هو خالق العلل وموجود بذاته من ذاته، لا يشبه شيئا ولا يشبهه شيء، ومعرفتنا به لا ترقى إلى معرفة حقيقة الذات الإلهية، «إذ حقيقة الذات لا تعلم بدليل، ولا ببرهان عقلي، ولا يأخذها حد.. فمعرفتك به تعالى إنما هي أنه «ليس كمثله شيء لله»^(١).

وما دام الشيخ قد اتخذ آية التنزيه هذه قاعدة يقوم عليها مذهبه الإعتقادي، فمن الواجب علينا تأويل النصوص الواردة عنه في هذا المجال والتي يفهم من ظاهرها الوحدة الكاملة بين العالمين إلى خلاف ذلك، خاصة وإن ابن عربي استعمل الرمز بغزارة في كافة مؤلفاته، ودعانا إلى صرف النظر عن ظاهر كلامه للتعرف على الحقيقة المحجوبة عن الأعين (فاصرف الخاطر عن ظاهرها).

إن الإنسان مهما بلغ من رتبة معرفية في حالة القرب أو الفناء في الله فإن ذلك لا يؤدي إلى الحلول أو الاتحاد. حيث يشير خلال حديثه في الفتوحات عن (معراج الإنسان في سلم العرفان) إلى قضية هامة جدا تشرح طبيعة العلاقة المتميزة بين الله والعالم والإنسان والتي لم ينتبه لها الكثيرون وذلك حينما

(١) ابن عربي : الفتوحات المكية، السفر الثاني، الباب ٦، الفصل ٣١٧، تحقيق د. عثمان يحيى.

يقول: «لا يزال العبد عبدا ولا يزال الرب ربا»^(١).

ومؤدى ذلك أن العبد في حالة (فنائته) وفي حالة (بقائه) لا يزال عبدا بالنسبة إلى حقيقته وطبيعته جوهره. وأن الرب كذلك، في تجلياته الخلقية واللطفية لا يزال ربا بالنسبة إلى حقيقته وطبيعته وجوده. ومن هنا فإن وحدة الوجود التي يقول بها ابن عربي لا يعني بها أن الله هو العالم وأن العالم هو الله، بل هي في مستوى الوجود الخارجي، أي الوجود من حيث مظاهره وآثاره، وحدة إيجاد لا وحدة موجودات، هي وحدة (كن) لا وحدة الكون. وهذا الإيجاد الواحد هو قوام (الموجودات المتعددة)، أي به تكون الموجودات كما وكيفا، حقيقة ووجودا، من غير حلول ولا تركيب ولا مزج. فالوجود في هذا الموطن، ليس هو الحصول والتعيين الخارجيين، بل ما به الحصول والتعيين الخارجيان. وعلى هذا الأساس نفس قول ابن عربي (سبحان من أوجد الأشياء وهو عينها). أي أن عينية الله لجميع الأشياء الموجودة على الصعيد الكوني، ليست هي عينية ظهور ووجود، بل عينية إظهار وإيجاد، أي به ظهرت وبه وجدت جميع الأشياء^(٢).

أما وحدة الوجود على الصعيد الأنطولوجي، أي الوجود من حيث هو في ذاته، مجردا عن مظاهره وآثاره الخارجية، فهي وحدة الوجود المطلق، لا وحدة الوجود مطلقا. فالوجود مطلقا هو متعدد، لأنه يقال على الوجود الحادث والوجود القديم، على الموجود بذاته وعلى الموجود بغيره. أما الوجود المطلق فلا يحمل إلا على الوجود القديم وعلى الموجود بذاته من ذاته ولذاته. ولا شك أن

(١) الفتوحات، س ٣، ف ٢٨، ص ١٦.

(٢) مقدمة الفتوحات، س ٣، ص ٢٨.

هذا الضرب من الوجود هو واحد، وهو الذي يصح إسناده إلى الله، الذي لا يفتقر في تصويره ولا في وجوده إلى شيء آخر^(١).

فإذا انتقلنا من الوجود إلى الإنسان عند ابن عربي، نلاحظ أن كل قضية يمكن أن تبدأ من الإنسان وتنتهي إليه، بل إنه جعل الغاية في كل ما كتب أن يدل على عظمة الإنسان الفكرية وأن يشرح أسرار تلك العظمة، وأن ينبه ما غفا منها ويصقل ما صدئ ويرد كل سر منها إلى أصله وخصائصه الذاتية، ويسمو به إلى أعلى ملاً. يقول ابن عربي في مقدمة كتابه (عناء مغرب): «فليس غرضي في كل ما أصنف في مثل هذا الفن معرفة ما ظهر في الكون وإنما الغرض معرفة ما وجد في هذا العين الإنساني والشخص الآدمي»^(٢).

والإنسان هو الخليفة الذي سخر الله له هذا العالم، ويستشهد ابن عربي في هذا المجال بقوله تعالى «وسخر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعاً منه». وقد خلق على أكمل نشأة وفي أحسن صورة، يقول: «أكمل نشأة ظهرت في الموجودات هي الإنسان، عند الجميع. لأن الإنسان الكامل وجد على الصورة، لا الإنسان الحيوان. والصورة لها الكمال»^(٣). والصورة هنا تحمل معنى دينياً يشير إليه الحديث النبوي (إن الله خلق آدم على صورته)، كما تحمل معنى فلسفياً هو الذي ذهب إليه ابن سينا ويعني به الكمال الذي يستكمل به النوع^(٤).

وخلافة الإنسان تترتب عليها مسؤولية كبرى، لأن مصيره بعد الموت مرهون

(١) المصدر نفسه، ص ٢٨، وانظر: المعجم الفلسفي، ص ١٨٦، مجمع اللغة العربية، القاهرة.

(٢) د. عبد الكريم اليافي: التعبير الصوفي ومشكلته، ١٣٦، دمشق، ١٩٨٢.

(٣) الفتوحات، السفر ٣، ف ١٤، ص ٦٤.

(٤) ابن سينا: رسالة الحدود، ص ٧، ضمن (تسع رسائل في الحكمة والطبيعات)، تحقيق:

د. حسن عاصي، دار قابس، بيروت، ١٩٨٦.

بتصرفه وعمله في هذه الدنيا، خيراً أو شراً، سلباً أو إيجاباً، يقول ابن عربي: «صورة الإنسان بعد الموت تتنوع بتنوع أحواله في الدنيا، فكن على أحسن الحالات تكن على أحسن الصور»^(١). وهذا الرأي يعزز موقف ابن عربي كواحد من أنصار الحرية الإنسانية في الفكر الإسلامي، ويدحض رأي من قال إن مذهب الشيخ الأكبر يؤدي إلى إنكار الحرية والإرادة^(٢).

كان المنحى الإنساني لفلسفة ابن عربي مدخلاً لنفوذ أفكاره وتغلغلها بين الأمم شرقاً وغرباً، ففضلاً عن المغرب الأقصى انتقلت أفكاره إلى مصر والشام والعراق وتركيا وبلاد فارس التي نشأت فيها مدرسة فكرية وصوفية استلهمت آراء ابن عربي ضمت كبار الشعراء والمتصوفة الفرس كالجامي وحافظ وجلال الدين الرومي صاحب (ديوان المثنوي) الذي يعد في الطليعة من شعراء العالم، وقد تأثر به الشاعر الألماني (غوته) في ديوانه الشرقي. ومن فارس انتقلت أفكار ابن عربي إلى الهند وإندونيسيا، وتأسست باسمه طريقة صوفية هي الطريقة الأكبرية التي لم تحقق انتشاراً واسعاً بين العامة لأنها بقيت للنخبة من تلامذة ابن عربي وأتباعهم. وفي عصر النهضة العربية الحديثة تأثر بابن عربي الإمام المصلح الشيخ محمد عبده، وقد أشار إلى ذلك تلميذه الشيخ رشيد رضا قائلاً: «وأما علوم التصوف فكان فيها - أي الشيخ محمد عبده - من الراسخين، وقد قال لي: إنني أقرأ (الفتوحات المكية) كما أقرأ تاريخ ابن الأثير: لأن لغوامضها مفتاحاً من علمه لا يخفى عليه شيئاً منها»^(٣).

(١) د. اليافي: التعبير الصوفي ومشكلته، ص ١٣٢.

(٢) د. إبراهيم مدكور: وحدة الوجود بين ابن عربي وسبينوزا، ص ٣٧١، الكتاب التذكاري.

(٣) د. أبو الوفا التفتازاني: الطريقة الأكبرية، ص ٣٤١، نقلاً عن تاريخ الأستاذ الإمام، للشيخ رشيد رضا.

أما في الغرب فقد تأثر به دانتي صاحب (الكوميديا الإلهية) وشاعر عصر النهضة كما أثبت ذلك المستشرق الأسباني (آسين بلاثيوس)، كما توجد بينه وبين الفيلسوف الهولندي الأسباني الأصل باروخ سبينوزا (١٦٣٢ - ١٦٧٧) أوجه شبه في فلسفة الوجود تجعلنا نرجح تأثره بابن عربي.

هذا وما زال لابن عربي أتباع ومريدون في مختلف بقاع العالم حتى يومنا هذا. لأن أعماله تمثل أفقا مفتوحا هو مزيج من التأمل الفكري والتجربة الوجدانية التي لا يمكن أن يتجرد عنهما الإنسان في كل زمان ومكان. قد نختلف معه أو نتفق في أجزاء مما كتب، لكننا لا نختلف على أن مذهبه شكل منعطفا كبيرا في تيار الفكر الإسلامي، وعبر عن محاولة لإنقاذ الحضارة الإسلامية التي بدأ خطها البياني يميل نحو الانحدار، عن طريق تفجير الطاقات الروحية الكامنة في أعماق الناس. أما نجاحه أو فشله في تلك المحاولة، فهي مسألة أخرى تحتاج إلى بحث خاص.

الفصل الثامن

جدلية المعرفة والسياسة

عند الفارابي

نهالان را حفظا

قصاید و قطعه‌ها و قیاس

رجال و نساء و عجم

تشكل نظرية المعرفة عند الفارابي أساسا ضروريا لمذهبه الفلسفي بوجه عام ولنظريته السياسية بوجه خاص. وقد يسأل سائل عن طبيعة العلاقة بين الطرفين، لأن لكل منهما مجاله الخاص الذي تربطه بالآخر علائق من بعيد كتلك التي تربط قضايا الفلسفة بالعلوم المختلفة وبخاصة العلوم الاجتماعية. غير أن نظرة عميقة لمؤلفات الفارابي السياسية تظهر لنا خلاف ذلك.

لقد جعل الفارابي الوعي بدرجاته المختلفة شرطا أساسيا للحاكم والمحكوم في مدينته الفاضلة. الوعي بالذات والوعي بالآخر. وبما أن الوعي أساس كل معرفة، فقد أسس الفارابي نظاما معرفيا متكاملا يمثل حجر الأساس في نظريته السياسية والاجتماعية.

ورغم أن الفارابي فيلسوف عقلي كبير فإنه جعل للحواس دورا هاما في المساق المعرفي للعقل الإنساني. المعرفة الانسانية تبدأ من الوسط المحيط أو من العالم الموضوعي الذي يغذي الذات العاقلة بشتى معطيات الواقع المحسوس، حيث يقول في رسالة التعليقات (فحصول المعارف للإنسان يكون من جهة الحواس، وإدراكه للكليات يكون من جهة إحساسه بالجزئيات ... والحواس هي الطرق التي تستفيد منها النفس الانسانية المعارف). إذن فالمعرفة الحسية ضرورية كالمعرفة العقلية، ولا غنى للعقل عنها، لأننا لا نستطيع إدراك الكليات إلا من خلال إحساسنا بالجزئيات، ولأن الحواس هي المصادر الأولية التي تمنح الإنسان المعرفة.

ويؤكد الفارابي هذا المعنى في مكان آخر من تعليقاته فيقول: (النفس تدرك الصور المعقولة بتوسيط صورها الحسية، إذ تستفيد معقولية تلك الصور من

محسوسيتها، يكون معقول تلك الصور مطالقا لمحسوسها وإلا لم يكن معقولا لها). وهذا الموقف يقربه بعض الشيء من أصحاب الواقعية التجريبية التي تعطي للحس دورا حاسما في عملية المعرفة مع رفضها الاعتراف بوجود أفكار فطرية ولكنها تضمن للعقل بعض الفاعلية التي تتجلى في القدرة على التفكير فيما تنقله إليه الحواس من صور ذهنية، وتأليف أفكار من العناصر التي استمدتها من التجربة وهي أفكار لا وجود لها في العالم الخارجي، وأبرز من يمثل هؤلاء الفيلسوف الانجليزي جون لوك. غير أن الفارابي يخالفهم في إيمانه بمصدر آخر للمعرفة غير الحواس، وهو الأفكار الفطرية الكامنة في العقل والتي يدركها الانسان دونما حاجة للحواس، وهو الأمر الذي ذهب إليه ديكرت وأشباعه في الفلسفة الحديثة، بل انه يتجاوز حتى العقليين حينما يعتقد بمصدر معرفي مفارق يحصل عليه الانسان بضرب من الفيض والإشراق، فيلتقي مع الصوفية بوجه من الوجوه.

فيما يخص الأفكار الفطرية يقول الفارابي: (ثم وجد في المعارف الضرورية معارف نشأت مع الانسان وكأنها فطرت معه، وحصلت له بالطبع، زائدة على ماتدركه الحواس. والإنسان قد يستعمل ما يحصل له من المعارف بالحواس فيما يسعى له إلى سلامة تلك الاشياء، ثم يجد ما يدركه من المعارف غير كاف له في ذلك، فيلتجئ إلى استعمال تلك المعارف التي نشأت معه وفطرت له).

ويضرب الفارابي مثالا للمعارف الفطرية الموجودة عند الانسان بادراك الطفل للمبادئ الأولية التي دونما حاجة لأن يحصل عليها عن طريق الحواس لأنها موجودة كاستعداد طبيعي في نفس الطفل التي تكون عامة بالقوة.

تسير المعرفة عند فيلسوفنا في جدل صاعد يبدأ من الحس ليصل إلى العقل، ولكنها قد تأتي عن طريق جدل هابط من العالم الالهي عن طرق الفيض أو الصدور، حيث تفيض الصور والمعقولات على العقل الانساني من عالم الألوهية، وهذه الصور لم يجردها العقل من موادها بل فاضت عليه من مصدر

علوي ودونما مرور بمرحلة الحس. غير أن هذا اللون من المعرفة لا يحصل لأي إنسان كيفما اتفق، وإنما يحصل لذوي النفوس الصافية التي اخترقت حجب المادة وتظهرت من الشهوات، وترفعت عن انفعالات العالم الحسي، حيث تصبح نفوسهم كالمرآة الصقيلة التي تعكس صور المعقولات في العقل النظري كما ترسم الصور في المرايا.

وفي هذا الإطار يلتقي الفارابي مع المتصوفة وأتباع المدرسة الإشراقية الذين يرون أن المعرفة تتحقق بنوع من الحدس والإلهام الذي يتجاوز الطريق الحسي والعقلي المعهود، والقائم على الحجج المنطقية والبراهين العقلية، ليصل إلى الحقائق مباشرة ودونما واسطة وإنما عن طريق الكشف والفيض، رغم أن أقطاب التيار الإشراقي كالسهروردي وصدر الدين الشيرازي وغيرهما آمنوا بالعقل أيضا كطريق يمكن أن يوصل إلى الحقيقة، حاذين في ذلك حذو الفارابي الذي يعد رائدا في هذا المجال.

وإذا انتقلنا إلى مذهبه السياسي نلاحظ أنه يتماهى مع مذهبه المعرفي إلى حد كبير. والسياسة عند الفارابي تتسع لتشمل دراسة الأخلاق والمجتمع. وإذا كان الجدل الصاعد يسود فلسفته الاجتماعية، فإن الجدل النازل يطفئ على فلسفته السياسية، وبخاصة في نظرية الحكم.

فالمجتمعات الكاملة تبدأ من اجتماع أهل المدينة ثم اجتماع الأمة في جزء من المعمورة، لتصل إلى الكمال في اجتماع الأمم المختلفة في كافة أنحاء المعمورة. وكأن الفارابي هنا يترسم خطى المنهج الإستقرائي الحسي إلى المعرفة والذي يبدأ من الجزئيات ليصل إلى الكليات. ولا شك أنه قد استمد تصويره لمجتمع المعمورة الذي يضم عددا مختلفا من الشعوب والأمم من واقع التصور القرآني الذي جسده الآية الكريمة: ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾، وهو ما يهدف إلى تأسيس دولة أو مجتمع عالمي يتجاوز موانع الجنس واللون

والأرض، والتي تحول بشدة دون اجتماع الشعوب واتحادها، كذلك استمدته من واقع التجربة الإسلامية التي أسست دولة مترامية الأطراف ضمت العديد من شعوب الأرض والتي انصهرت بشكل أو بآخر في بوتقة الإسلام. ومهما شاب تلك الدولة من ضعف في القيادة وتفكك في الأقاليم فإن الوحدة الروحية والثقافية للأمة بقيت ثابتة ومتماسكة إلى حد كبير.

أما بالنسبة لنظرية الحكم فالفارابي يسلك منهج الجدل النازل، حيث يفصل القول في الحاكم أو الرئيس الفاضل، والذي يضعه على قمة نظام هرمي متدرج يبدأ من الأعلى فالأدنى. وكما أن المعرفة اليقينية الحقبة التي تأتي عن طريق الفيض أو الاتصال بالعالم العلوي لا يحصل عليها إلا ذلك الإنسان الذي توفر على قدر عال من الخصال والملكات السامية، فإن الحاكم في مدينة الفارابي هو أكمل الأفراد معرفة وسلوكا وموهبة لأنه يمتلك استعدادا فطريا لذلك. ووجوده شرط أساس لقيام المدينة الفاضلة وحصولها. من هنا فإن الإصلاح السياسي لا يتأتى إلا عن طريق إصلاح رأس السلطة، وبدون ذلك يفرق المجتمع في ظلام المدن الضالة والفسادة. ويؤكد الفارابي تحت تأثير نظريته في المعرفة أن الرئيس الفاضل هو الإنسان الذي استكمل فصار عقلا ومعقولا بالفعل، وتلك درجة لا يرقى إليها إلا الأنبياء المصطفون وقد ينالها الأولياء العارفون. فيؤكد في ذلك التحام البعد المعرفي والسياسي وتماهيتهما في فلسفته. وإذا كان أفلاطون قد اشترط أن يكون الحاكم فيلسوفا أو حكيما، فإن الفارابي اشترط أن يكون رئيس المدينة الفاضلة نبيا أو إماما عادلا أو حكيما فاضلا متعقلا، ناهيك عن أن أفلاطون بقي أسير النظرة الضيقة إلى المدينة الأثينية التي أسس نظرياته السياسية بناء عليها، ولم يخرج إلى الإطار الإنساني والعالمي الرحب كما فعل الفارابي.

الفصل التاسع

**الزمان وتجلياته في
الفكر الاسلامي**

ویدلندا راسخا

رہا ختالیا عتاج و لانا

رہا ختالیا عتاج و لانا

الزمان ظاهرة كونية طالما استعصى فهمها على الإنسان، فبدت له شديدة الوضوح أحيانا، وعصية على التفسير في أحيان أخرى. فإذا نظر الإنسان إلى الزمان من زاوية طبيعية أو فيزيائية انصرف ذهنه لقسمته الرياضية إلى سنين وشهور وأيام وما شابه، وهي قسمة واضحة إلى حد كبير، يضبط الإنسان أوقاته عليها، ويرتب شؤون حياته طبقا لها، ويستقرئ التاريخ تبعا لمساراتها. غير أن الاختصار على هذا المنظور لا يوقفنا إلا على سطح الظاهرة ولا يكاد ينفذ إلى أعماقها. فالزمان كما عبر عنه نصير الدين الطوسي في شرحه للإشارات، «ظاهر الإنيَّة خفي الماهية»^(١)، والإنيَّة تمثل الوجود العيني المحسوس وهي تقابل الماهية التي تمثل الوجود العقلي المجرد. ولعل هذا التقابل بين التجلي الظاهري للزمان وبين حقيقته كمدرَك عقلي خافٍ للعيان هو الذي أوقع المفكرين في حيرة من أمرهم بإزاء تشخيص حقيقة الزمان، تلك الحيرة التي أجملها أبو الريحان البيروني في كتابه (تحقيق ما للهند من مقولة) حينما قال عن الزمان: «إنه بحث يدق جدا ويفمض، ولولا أنه كذلك لما صار المختلفون فيه في غاية التباعد، حتى قال بعضهم: أن لا زمان أصلا، وقال بعض: إنه جوهر قائم بذاته»^(٢).

(١) نصير الدين الطوسي: شرح الإشارات والتبسيطات، القسم الثالث، ص ٥٠٠، تحقيق: د.

سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ١٩٥٨.

(٢) البيروني: تحقيق ما للهند من مقولة، ص ٢٧١، طبع دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، الهند.

لقد تطورت فلسفة الزمن عند المسلمين تبعا لتطورهم الروحي والعقلي، وطبقا لتطور الحضارة وتعمقاتها. ولكن لفهم ذلك لابد أن نشير إلى الرؤية الزمانية عند العرب قبل الإسلام والتي صورت الزمان كقوة خفية تفعل فعلها في الأشياء وفي البشر، وغالبا ما نسبت لها أنواع الشرور التي يزخر بها العالم والموت المحقق بهذه الحياة، وقد أطلقوا على هذه القوة الخفية اسم الدهر. ويعتبر الشاعر الجاهلي خير معبر عن هذه الرؤية، وبخاصة في الوقفة الطليّة التي تشكل فاتحة قصائد الشعراء في الجاهلية، فالأطلال هي الأثر الباقي والشاهد المحسوس لفعل الزمان في المكان. هذه الوقفة التي تلبسها الشعراء العرب بعد الإسلام، وإن بشكل نمطي في أكثر الأحيان، لم يدرك عمقها شاعر كأبي نؤاس، فراح يسخر منها ويدعو الشعراء إلى نبذها، أو ربما أدرك ذلك لكنه رفض كشاعر مجدد متمرد بعدها التقليدي عند شعراء العصر العباسي.

المنظور القرآني للزمان (المطلق والنسبي)

أما بعد الإسلام فقد أعاد القرآن الكريم تشكيل رؤية المسلم للزمان وأخصبها إلى حد كبير. ورغم أن مصطلح الزمان لم يرد نصا في القرآن فإن ألفاظا كثيرة أخرى وردت دالة عليه كالدهر والحين والآن والوقت والعصر والمدة واليوم والأجل والأمد والسرمد والأبد والخلد والوقت والعصر، وغيرها. لقد أصبح الزمن بعدا أصيلا في حياة الإنسان المسلم يضبط به عباداته ومعاملاته في هذه الدنيا التي يسودها الزمان النسبي المتناهي، ويتهيا فيه للدار الآخرة التي يسودها الزمان المطلق اللامتناهي. فالصلاة «أياما معدودات»، والأهلة «مواقيت للناس والحج»، والحج «أشهر معلومات». واليوم الآخر «لا ريب فيه»، والساعة الموعودة آتية «قل لكم ميعاد يوم لا تستخرون عنه ساعة ولا تستقدمون».

أما على الصعيد الكوني فقد التحم تصور الزمن في القرآن بقضايا فلسفية شائكة ستكون منطلقا للجدل العقلي الكلامي والفلسفي بل الصوفي أيضا، والذي دار في الحضارة الإسلامية حول قدم الزمان أو حدوثه، وقدم العالم أو حدوثه، والفرق بين الزمان الطبيعي النسبي والزمان الإلهي المطلق أو السرمدى.

لقد وردت في القرآن الكريم إشارات عديدة إلى قضية أصل العالم، هل هو قديم، أي موجود في زمان ماض غير متناه، أم حادث بمعنى أنه خلق من العدم أو وجد بعد أن لم يكن له وجود في زمان سابق. وعلى هذه القضية يتأسس الموقف الفلسفي من طبيعة الزمان، هل هو أزلي أبدي أم أنه متناه؟

وتكررت الإشارات الواضحة في القرآن إلى خلق العالم في زمان معين: «إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش»، «وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء ليبلوكم أيكم أحسن عملا». على رغم أن ابن رشد يرى في هذه الآية دليلا «على أن هنالك وجودا قبل هذا الوجود، وهو العرش والماء، وزمانا قبل هذا الزمان، وهو المقترن بصورة هذا الوجود الذي هو عدد حركة الفلك»^(١)، وهو أمر يحتاج إلى تأمل وتفسير من فيلسوف يؤمن بالخلق كبداية للعالم.

والحقيقة أن مفاهيم الزمن في القرآن، مضافا إليها معالجات الفكر الفلسفي السابق، وتصورات المفكرين المسلمين، شكلت مدخلا واسعا لمعالجة المشكلة في أبعادها وتنويعاتها المختلفة الطبيعية منها، والميتافيزيقية، والروحية، والتاريخية.

(١) ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ص ٤٣، تحقيق: د. محمد عمارة، دار المعارف، مصر، ١٩٧٢.

الرؤية الفلسفية (الطبيعة وما بعد الطبيعة)

على الصعيد الفيزيقي عولجت مشكلة الزمن باعتبارها جزءا من العلم الطبيعي، دون إلغاء الأبعاد الأخرى المتعلقة بالنفس والشعور وما بعد الطبيعة. فعند ابن سينا مثلا يرتبط الزمان بالحركة، حتى أن تعريفه له ينطلق من هذا المفهوم. فالزمان هو «مقدار الحركة من جهة المتقدم والمتأخر»، «ولا يمكن تصور الزمان إلا مع الحركة، ومتى لم يحس بحركة لم يحس بزمان مثل ما قيل في قصة أصحاب الكهف»^(١). وبما أن الحركة موضوع الزمان، والمتحرك مادة الحركة، كان للزمان وجود موضوعي مادي.

غير أن ابن سينا يفسر الزمان من جانب آخر تفسيرا سيكولوجيا من خلال تبيانته بأن الحركة التي يرتبط بها الزمان فكرة تصورية تخلعها النفس على الأشياء، وأن «الحركة الموجبة للزمان نفسانية إرادية، فتكون النفس علة وجود الزمان»^(٢). وبذا يخفف من غلواء النزعة الطبيعية التي درج عليها أرسطو وأتباعه من المشائين.

ثم انه خطا خطوة أبعد بمحاولته التحرر من شرط الحركة في الزمان، حينما يرى أن «نسبة الثابت الى الثابت هي السرمد، ونسبة الثابت إلى المتغير هي الدهر، ونسبة المتغير إلى المتغير هي الزمان». ومعنى ذلك أن هناك زمانا لا يدين بوجوده للحركة، وهو السرمد والدهر، وقد تكرر ذكرهما في القرآن. هذا الزمان مطلق لا يسري عليه التغير، على عكس الزمان الطبيعي النسبي الذي تتغير آناته وساعاته، والذي يشكل حجر الأساس الذي تقوم عليه العلوم الطبيعية. ومن هذا

(١) ابن سينا: رسالة الحدود، ضمن (تسع رسائل في الحكمة والطبيعات)، ص ٧٦، دار

قابس، بيروت، ١٩٨٦. وانظر أيضا (النجاة) لابن سينا، ج ٢، ص ١١٥، القاهرة، ١٩٣٨.

(٢) ابن سينا: عيون الحكمة، الطبيعات، ص ٢٢، بيروت، ١٩٨٦.

المدخل الزماني ينتقل ابن سينا من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة، لكي يوازن بين عالم الروح وعالم المادة، ويؤكد مبدأ التوازن والوسطية الذي يعد سمة من سمات الحضارة العربية الإسلامية. هذا المبدأ الذي لا يلغي العالم الطبيعي المادي وهو يستشرف المطلق، ولا يتكرر للمطلق وهو غارق في مجريات هذا العالم.

جدلية التاريخ والزمان

إن لمشكلة الزمن في الفكر الإسلامي أبعاداً أخرى لعل أهمها البعد التاريخي، لأن الزمن ووقائعه بوجه عام يشكلان لحمة التاريخ وسداه، ولأن الحس التاريخي عند المسلمين كان من القوة والوضوح بمكان، وبخاصة في فترات التوهج والازدهار التي سادت فيها الثقافة العربية الإسلامية خلال العصر الوسيط. والتاريخ، كما يذهب شمس الدين السخاوي «فن يبحث عن وقائع الزمان من حيث التعيين والتوقيت، وموضوعه الإنسان والزمان»^(١). وهذا يؤكد ما ذهبنا إليه من وجود علاقة وثيقة بين الزمن والتاريخ وبين الإنسان. والزمن له ثلاثة أبعاد هي الماضي، والحاضر، والمستقبل، وقد لخصها أبو العلاء المعري في قوله:

ثلاثة أيام هي الدهر كله وما هي إلا اليوم والأمس والغد
فعلى أي تلك الأبعاد يقوم التصور التاريخي عند المسلمين؟ على الماضي وحده؟ أم على الماضي والحاضر دون إغفال المستقبل؟ وقبل الإجابة على هذه التساؤلات لابد من الإشارة إلى أن الموقف من الحاضر قد نجد له أساساً في الجدل الفلسفي الذي دار حول مشكلة (الآن) الذي عرفه ابن سينا بأنه «طرف موهوم يشترك فيه الماضي والمستقبل من الزمان»^(٢)، كما اعتبر صدر الدين

(١) السخاوي: الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ، ص ٧، مطب الترقى، دمشق، ١٣٤٩ هـ.

(٢) ابن سينا: رسالة الحدود، ص ٩١.

الشيرازي (ت ١٠٥٠هـ) (الآن) فاصلا للزمان باعتبار وواصل له باعتبار آخر. أما كونه فاصلا فلأنه يفصل الماضي عن المستقبل، وأما كونه واصلًا فلأنه حد مشترك بين الماضي والمستقبل، ولأجله يكون الماضي متصلًا بالمستقبل^(١). وكانت رؤية أغلب المؤرخين المسلمين تجعل من الماضي أساسًا تبني عليه تصوراتها، على أساس أن التاريخ بمعناه الواسع هو كل شيء حدث في الماضي، وقد عبر هؤلاء عن تلك الحقيقة بشكل أو بآخر. ونظرة عابرة إلى مؤلفاتهم تدلنا على ذلك، فسيبط بن الجوزي يعنون كتابه في التاريخ بـ(مرآة الزمان)، وابن وصيف شاه بـ(وقائع الدهور)، والذهبي بـ(خبر من غبر)، والبيروني بـ(الآثار الباقية من القرون الخالية)... الخ^(٢). غير أن التاريخ عند بعضهم قد يشمل الماضي والحاضر، وهو أمر نلاحظه مثلاً عند المسعودي والمقريزي وابن خلدون اللذين حاولا تسجيل وقائع الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في العالم الإسلامي في ذلك الحين، بالإضافة إلى اهتمامهم بـماضي الأمم السابقة. لكن الرؤية الدينية للزمان والتاريخ لا تغفل بعداً من أبعاد الزمن الثلاثة، لأن التاريخ الديني محدد ببداية ونهاية، البداية هي التكوين الأول، وخلق السماوات والأرض والإنسان، والنهاية هي زوال هذا العالم وقيام القيامة ويوم الحساب، لذا فقد سُمي (ابن كثير الدمشقي) تاريخه باسم «البداية والنهاية»، محاولاً أن يتناول أول الخلق ثم آخره قبل يوم القيامة. ومعنى ذلك فإن الزمان، وهو موضوع التاريخ، يتركز للوهلة الأولى في نقطتين هما: الماضي والمستقبل. أما الماضي فقيمه تنحصر في العبرة التي يستخلصها الإنسان من كل مجريات الماضي، «لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب ما كان حديثاً يفترى»، وأما

(١) صدر الدين الشيرازي: الأسفار الأربعة، السفر الأول، ج ٣، ص ١٧٣.

(٢) د. شاكر مصطفى: التاريخ هل هو علم؟ مجلة عالم الفكر، الكويت، ١٩٧٤.

المستقبل فقيمته الكبرى تتحدد فيما سيلقاه الإنسان في الدار الآخرة ﴿كل نفس ذائقة الموت وإنما توفون أجوركم يوم القيامة﴾.

ورغم أن الحاضر قد شخّصه الإسلام كعرض زائل ﴿تبتغون عرض الحياة الدنيا فعند الله مغانم كثيرة﴾، لكنه لم يدع إلى إهماله أو إلفائه كما فعلت ديانات أخرى، بل وازن بينه وبين المستقبل ﴿وابتغ فيما أتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا﴾. وبذا يكون الإسلام قد وفق بين آفات الزمن وإيقاعاته المختلفة، وتكون الرؤية الدينية منسجمة مع الرؤية الفلسفية، وناقلة لها من عالم التجريد إلى عالم الواقع المحسوس.

لكن إلى أي مدى ينسجم الفكر العربي والإسلامي المعاصر مع المعطيات التي يطرحها التراث في الموقف من الزمن في أبعاده الثلاثة؟ إننا نلاحظ في هذا الجانب تمزقا وتشتتا عبر عنه المفكرون العرب والمسلمون منذ عصر النهضة وحتى يومنا هذا. فمن ملتصق بالماضي ويريد استعادته غير عابئ بما يطرحه الحاضر من معطيات ومستجدات، ومن متجه للمستقبل أو متكرر للماضي، لأنه حسب وجهة نظره عائق في طريق أي تقدم. وهناك نفر حاولوا تقريب المسافة بين الطرفين المتنافرين، منطلقين من فلسفة الزمن في الإسلام، وسالكون طريق الوسط العادل بين الإفراط والتفريط. والحق إن الحاضر - كما يذهب لا يبنترز - مفعم بالماضي، مثقل بالمستقبل. فلا خلاص إلا إذا أدرك العربي أن زمنه نسيج تلك العلاقة المتشابكة والشفافة بين أطراف الزمان، دونما تغليب لطرف على آخر، مثلما يحاول البعض استئصال الماضي بغية بناء مستقبل منشود، أو التكرار للحاضر والمستقبل أملا في استرجاع لحظات الماضي السعيد. فالأمة التي تعي تاريخها جيدا تدرك أن الزمن لا يتجمد عند نقطة معينة أيا كان موقعها، وعلى الإنسان أن يكدح لتحقيق المستقبل الأفضل، والا غرق في شلال الزمن المتدفق.

الفصل العاشر

شفافية الرمز الفلسفي

پیشگامان فلسفه

فلسفه از دید آریستو

للمرزمعاني ودلالات مختلفة : دينية وأدبية، فنية وسيكولوجية، صوفية وفلسفية. وبقدر ما يتعلق الأمر بالرمز الفلسفي فإننا نشير ابتداء إلى أنه استخدم منذ أقدم العصور للتعبير عما يدور في العقل من تصورات، وما يعتمل في النفس من خلجات. بل إن أفلاطون قد لجأ إلى الرمز الأسطوري حينما وجد أن العقل عاجز عن التعبير عن أفكاره وتقريبها من أذهان الناس. ولذا كانت أسطورة الكهف تعبيرا رمزيا عن نظرية المثل التي فرق فيها فيلسوف الأكاديمية تقريبا قاطعا بين عالم الحس وعالم العقل، واعتبر أن المحسوسات مجرد ظلال أو أشباح للمعقولات. كذلك فقد استخدم في تحليله لطبيعة الإنسان تشبيها رمزيا، حينما شبه الإنسان بعربة يجرها جوادان أحدهما الغضب والآخر الشهوة، وسائق العربة هو النفس الناطقة أو الإدراك. وقل مثل ذلك بالنسبة لمواضيع أخرى طرقها كثيرا في ثنايا فلسفته كالجمال والنفس والمجتمع.

ورغم شيوع الطابع العقلي والتحليل المنطقي في الفلسفة الإسلامية بجناحيها المشرقي والمغربى، فقد أخذ الرمز طريقه إلى الفكر الفلسفي عن طريق تيارات الإشراف والعرفان والتصوف الفلسفي فضلا عن تأثير الرمز الفني الخالص الذي يجسده الخيال الشعري والأدبي بوجه عام، والذي أضفى على بعض الأعمال الفلسفية طابعا جماليا متميزا. وقد استخدم الرمز لإيصال معاني أخلاقية أو سياسية، كما هو الحال في

قصص كليله ودمنة التي ترجمها ابن المقفع عن الفارسية وبعض رسائل إخوان الصفا، أو لمعالجة مشكلات فلسفية متعددة، ومثالها القصص التي كتبها ابن سينا والسهرودي وابن طفيل وغيرهم، والشعر الفلسفي الرائع الذي ورد عنهم في هذا المجال، وأبرز مثال له هو (القصيدة العينية) في النفس للشيخ الرئيس ابن سينا التي يقول فيها :

هبطت إليك من المحل الأرفع	ورقاء ذات تعزز وتمنع
محجوبة عن كل مقلة ناظر	وهي التي سفرت ولم تتبرقع
وصلت على كره إليك وربما	كرهت فراقك وهي ذات توجع
أنفت وما أنست فلما واصلت	ألفت مجاورة الخراب البلقع
وأظنها نسيت عهدا بالحمى	ومنازلا بفراقها لم تقنع
فلأني شيء أهبطت من شامخ	عال إلى قعر الحضيض الأوضع
إن كان أهبطها الإله لحكمة	طويت على الفذ اللبيب الأورع
وهبوطها إن كان ضربة لازب	لتعود سامعة بما لم تسمع
وتعود عالمة بكل خفية	في العالمين فخرقها لم يرقع
وهي التي قطع الزمان طريقها	حتى إذا غربت بغير المطلع
فكأنها برق تألق بالحمى	ثم انطوى فكأنه لم يلمع

وحينما ننظر في هذه القصيدة لأول وهلة نلاحظ أن ابن سينا لم يورد كلمة النفس في قصيدته وإنما رمز إليها بحمامة تتيه دلالة، محجوبة عن أعين الناس رغم سفورها ! وكلنا يعلم أن موضوع النفس طالما حير الألباب قديما وحديثا، وبقي وجودها وطبيعة ذلك الوجود أمرا قابلا للنقاش وعصيا على الحسم، رغم الاستدلالات العقلية التي قدمها الفلاسفة في هذا الخصوص. ولعل هذا الأمر هو الذي دفع ابن سينا إلى أن يعبر عن النفس تعبيرا رمزيا تعبير إشارة لا شرح عبارة كما يقول أهل العرفان، وهو نفس الطريق الذي

أتبعه الصوفية لشرح مواجيدهم وأحوالهم التي تعجز عن حدها العبارات كما أشار النفري.

ولتحليل ظاهرة الرمز وفهمها بوجه عام عمد بعض الباحثين إلى تقسيمه إلى رمز ذاتي ورمز موضوعي. الأول يعبر عن أحوال النفس وتجلياتها وتغيراتها الباطنية التي لا يمكن وصفها إلا على سبيل الإيحاء الذي يمثله التعبير الرمزي، وهو ما اختص به الرمز الأدبي والفني الخالص، أما الرمز الموضوعي فهو الرمز إلى المعاني بألفاظ أخرى غير الموضوعية لها لعلاقة ما بحيث يقابل كل معنى لفظ من تلك الألفاظ، وقد استعمل الفلاسفة هذا النوع من الرمز منذ أمد بعيد، وأبرز مثال له قصة (حي بن يقظان) للوزير والطبيب والشاعر والفيلسوف الأندلسي ابن طفيل (ت ٥٨١هـ)، والتي ضمنها خلاصة آرائه في القضايا الفلسفية المختلفة، وصاغها في قالب قصصي جميل يدل على براعة في استخدام الصورة والرمز مما يشكل جانباً إبداعياً على الصعيد الأدبي ترك أثره على آداب الأمم المختلفة وخاصة الأوروبية منها منذ أن ترجمت إلى العبرية ثم اللاتينية في العصر الوسيط ومطلع العصور الحديثة. أما الجوانب الفلسفية فيها فهي كثيرة وغزيرة وتستحق التدقيق في كل سطر من سطورها.

تنقسم قصة حي إلى قسمين : الأول نقدي يتعرض فيه ابن طفيل إلى آراء الفلاسفة السابقين عليه في المشرق والمغرب وينقدها واحداً واحداً، ولا يخفي أنه يريد إدراك أسرار الحكمة المشرقية التي قال بها الشيخ الرئيس ابن سينا. أما القسم الثاني فيعرض فيه ابن طفيل نظرياته العلمية والفلسفية والتربوية وجملة من الآراء المتعلقة بالنفس والمعرفة وعلاقة الإنسان بالبيئة وأثرها في تحديد سلوكه النفسي والاجتماعي. كذلك يتعرض لمشاكل ما بعد الطبيعة والعلاقة ما بين الفلسفة والدين والمكاشفة والعرفان، خاصة حينما التقى بأسال

ذلك العابد المتصوف الذي ترك جزيرته طلبا للعزلة والانصراف للعبادة، وعرف منه أن الحقائق التي توصل إليها هي عن طريق النظر العقلي الخالص لا تختلف في جوهرها عن حقائق الدين، «فتطابق عنده حينئذ المعقول والمنقول، وقربت عليه طرق التأويل، ولم يبق عليه مشكل في الشرع إلا انفتح، ولا غامض إلا اتضح، وصار من أولي الألباب».^(١)

أن الرمز صفة لصيقة بالعمل الفني، ذلك أن الفنان يكتنز من المشاعر والأحاسيس والرؤى التي يعجز الخطاب المباشر عن التعبير عنها في كثير من الأحيان، فيكون الرمز وسيلة تومئ إلى الفكرة إيماء، وتترك للقارئ حرية الفهم والتفسير والتأويل، لأن الأعمال الفنية لاتخضع لقواعد علمية أو منطقية صارمة، وإنما هي أعمال مفتوحة العوالم والآفاق، قاعدتها الشعور واللاشعور النفسي واختلاجاته ومضاته اللامتناهية. والزمان النفسي - كما يرى برجسون - في جريان مستمر لا ينقطع، عكس الزمان العلمي أو الرياضي المتناهي والقابل للعد والحساب. لذا كانت الأعمال الفنية قابلة للحضور والقراءة الجديدة حتى وإن أصبحت جزءا من الماضي، وهو أمر لم يفهمه للأسف كثير من دعاة الحداثة الذين دعوا إلى قطع الصلة مع الماضي ذهولا منهم عن تلك الحقيقة.

في هذا الإطار أين نضع الرمز الفلسفي، هل في جانب العلم الخالص أم في جانب الأدب الخالص؟ والجواب أن لا هذا ولا ذاك. لأننا إذا تعاملنا مع هذا النوع من النصوص الرمزية كنتاجات أدبية أو فنية خالصة فنسقط جانبها مهما من إبداعها الفكري الفلسفي، وإذا تعاملنا معها كنتاجات علمية خالصة فنسقمطها حظها الأدبي والفني. فرواية حي بن يقظان مثلا تتوفر على

(١) ابن طفيل: حي بن يقظان، ص ٢٢٦.

خصائص الرواية الديناميكية التي تتطور فيها الأحداث والشخصيات وتتفاعل بشكل درامي ملحوظ، مع الأخذ بعين الاعتبار زمنها البعيد الذي لم يظهر فيه الفن الروائي بشكله المتطور الحالي لا عربيا ولا عالميا. ولو لم تكن قصة حي عامرة بالأبعاد الفنية لما أثرت ذلك التأثير في الأوساط الأدبية منذ ترجمتها إلى الإنجليزية في القرن السابع عشر، بحيث ألهمت الخيال الروائي عند الإنجليز فنسجت عدة قصص على منوالها، مثل قصة (روبنسون كروسو) لدانيال دوفو، التي يرى كثير من الباحثين الشرقيين والغربيين أن مؤلفها قد كتب قصته تلك تحت تأثير قصة حي بن يقظان لابن طفيل. وتجدر الإشارة إلى أن من الروائيين الغربيين من سرق قصة حي وانتحلها لنفسه بعد أن عدل فيها وبدل ليخفي سرقة، غير أن ذلك لم يخف على علماء النقد المقارن الذين كشفوا عن الأصل العربي لتلك القصص.

وما يسري على قصة حي يسري أيضا على الشعر الفلسفي والعرفاني الذي برع فيه المتصوفة والشعراء الكبار كابن عربي وابن الفارض والجامي والعطار وجلال الدين الرومي وغيرهم، ممن وظفوا الرمز توظيفاً رائعاً، لبلوغ غايات وجدانية وفلسفية وأخلاقية وعرفانية، في نسيج شفاف التحم فيه العقل والقلب أو الفكر والعاطفة، بحيث لا تستطيع الفصل بينهما فصلاً موضوعياً، نظراً لتشابك العلائق فيما بينهما، وتلك هي طبيعة الرمز الفلسفي.

المحتويات

تقديم.....	٥
------------	---

الفصل الاول

اشكالية المنهج في دراسة الفلسفة الاسلامية

رؤية نقدية لمناهج الباحثين المستشرقين.....	٧
اولا: مناهج الباحثين الغربيين.....	١٠
المنهج الاستشراقي.....	١٠
أ - نظرية المركزية الاوروبية.....	١٠
ب - النظرية العرقية.....	١٢
ج - المنظور اليوناني للفلسفة.....	١٣
د - التأثير والتأثير.....	١٦

اشكالية المنهج في دراسة الفلسفة الاسلامية

رؤية نقدية لمناهج الباحثين العرب مع رؤية منهجية بديلة

ملامح رؤية منهجية جديدة.....	٢٢
------------------------------	----

الفصل الثاني

الحكمة والشرعية: حرب مفتعلة..... ٢٥

الفصل الثالث

تراثنا الفلسفي ودوره في صياغة مشروعنا الحضاري..... ٣٧

١ . الموقف من العلم..... ٤٠

٢ . الموقف من العقل..... ٤٥

٣ . الموقف من الإنسان..... ٤٩

الفصل الرابع

رواد المنهج العلمي عند المسلمين

جابر بن حيان..... ٥٣

الفصل الخامس

رواد المنهج العلمي عند المسلمين

الكندي وتأسيس المنهج الرياضي..... ٦١

الحلقة الأولى: من نقل العلوم إلى إبداعها..... ٦٣

الحلقة الثانية: الميتافيزيقا الرياضية..... ٦٩

محاولة علمية/فلسفية رائدة قبل ظهور الديكارتية..... ٦٩

الفصل السادس

التصوف الاسلامي: آراء في فهمه وتقييمه..... ٧٥

١ - إشكالية التعريف: ماهو التصوف؟..... ٧٧

٢ - إشكالية النشأة والمصدر..... ٨١

٢. إشكالية المنهج ٨٥
٤. إشكالية الواقع ٨٧

الفصل السابع

- جدلية الوجود والإنسان عند ابن عربي ٩١

الفصل الثامن

- جدلية المعرفة والسياسة عند الفارابي ١٠٧

الفصل التاسع

- الزمان وتجلياته في الفكر الإسلامي ١١٣
- المنظور القرآني للزمان (المطلق والنسبي) ١١٦
- الرؤية الفلسفية (الطبيعة وما بعد الطبيعة) ١١٨
- جدلية التاريخ والزمان ١١٩

الفصل العاشر

- شفافية الرمز الفلسفي ١٢٣

كتاب قضايا اسلامية معاصرة

سلسلة دورية تصدرها مجلة قضايا اسلامية معاصرة

رئيس التحرير: عبد الجبار الرفاعي

- | | |
|------------------------|--|
| ابراهيم العبادي | □ الاجتهاد والتجديد |
| محمد مجتهد شبستري | □ علم الكلام الجديد |
| محمد رضا حكيمي | □ المدرسة التفكيكية |
| حسين باقر | □ الامام السجاد |
| عادل عبدالمهدي | □ اشكالية الاسلام والحداثة |
| اسماعيل الفاروقي | □ اسلامية المعرفة |
| طه جابر العلواني | □ اصلاح الفكر الاسلامي |
| ابراهيم العبادي | □ جدليات الفكر الاسلامي |
| عبد الوهاب المسيري | □ فقه التحيز |
| كامل الهاشمي | □ اسلمة الذات |
| غالب حسن | □ نظرية العلم في القرآن |
| لمحمد رضا حكيمي واخويه | □ القسط والعدل |
| طه جابر العلواني | □ مقدمة في اسلامية المعرفة |
| عبد الجبار الرفاعي | □ تطور الدرس الفلسفي في الحوزة العلمية |
| حسن الترابي | □ قضايا التجديد |
| الشهيد حسين معن | □ نظرات في الإعداد الروحي |
| جعفر عبد الرزاق | □ الدستور والبرلمان |
| زكي الميلاد | □ الفكر الاسلامي: تطورات و مساراته |

- | | |
|----------------------------|---|
| حسن حنفي | علم الاستغراب |
| محمد رضا حكيمي | الاجتهاد التحقيقي |
| جلال آل أحمد | المستثيرون: خدمات وخيانات |
| غالب حسن | أصالة النبوة في حياة الرسول الكريم |
| ماجد الغرباوي | اشكاليات التجديد |
| طله جابر العلواني | مقاصد الشريعة |
| شلتاغ عبود | الثقافة الاسلامية بين التغريب والتأصيل |
| جمال الدين عطية | الواقع والمثال في الفكر الاسلامي المعاصر |
| باقر بري | فقه النظرية عند الشهيد الصدر |
| حسن خليفة | محاولات للتفقه في الدين |
| غالب حسن | الصراع الاجتماعي في القرآن الكريم |
| محمد الحسيني | المنهج الفقهي عند الإمام الشهيد الصدر |
| محمود البستاني | المنهج البنائي في التفسير |
| محمد همام | المنهج والاستدلال في الفكر الاسلامي |
| طله عبد الرحمن | حوارات من أجل المستقبل |
| احمد الريسوني | من أعلام الفكر المقاصدي |
| احمد الريسوني | الفكر المقاصدي |
| حسن العمري | إسلامية المعرفة عند الشهيد الصدر |
| سرمد الطائي | تحولات الفكر الإسلامي المعاصر |
| عبد الحسن آل نجف | الفكر الكلامي عند الشهيد الصدر |
| عبد الرحمن الوائلي | جدلية العلاقة بين العقل والتجربة الاجتماعية |
| عبد الحميد احمد ابو سليمان | أزمة العقل المسلم |
| ابراهيم العاتي | اشكالية المنهج في دراسة الفلسفة الاسلامية |

إبراهيم العاتي

- من مواليد العراق - النجف الأشرف ١٩٤٩.
- ليسانس الفلسفة - كلية الآداب - جامعة دمشق .
- ماجستير في الفلسفة - كلية الآداب - جامعة عين شمس - القاهرة (١٩٨٠).
- دكتوراه في الفلسفة - كلية الآداب - جامعة عين شمس / القاهرة (١٩٨٤).
- أستاذ في جامعة قسنطينة - معهد العلوم الاجتماعية ، وجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية / الجزائر، من عام ١٩٨٥ - ١٩٨٨.
- أستاذ و رئيس قسم الفلسفة - كلية الآداب والتربية - جامعة ناصر/ ليبيا (١٩٨٨-١٩٩٢).
- أستاذ بكلية الشريعة، ورئيس قسم الدراسات العليا والبحوث - الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية - لندن - ١٩٩٢ وحتى الآن .
- عضو الجمعية الفلسفية العربية/الأردن.

آثاره المطبوعة

- ١- الإنسان في فلسفة أبي نصر الفارابي .
 - ٢- الزمان في الفكر الإسلامي.
 - ٣- تصورات العالم في الفكر الإسلامي.
 - ٤- إشكالية المنهج في دراسة الفلسفة الإسلامية (هذا الكتاب).
- كما كتب العديد من المقالات والأبحاث المنشورة في الدوريات العربية والأجنبية.