

الفصل الثاني

في الفلسفة والاجتماع

- في الفلسفة والكلام الإسلاميان
- الإنسانية والأنطولوجية
- الفكر الفلسفي بين المسلمين واليونان
- النظرية السياسية والحلو يكمل
- علم الاجتماع وقضية الأخلاق

I

في الفلسفة والكلام الإسلاميان بين الدراسات الأفقية والدراسات الرأسية

- * استئناس "الفلسفة" و"الكلام" لخير الناس
- * الفلسفة العربية / الفلسفة الإسلامية وافتعال المناقضة
- * الفلسفة والكلام الإسلاميان في رأي طه حسين وأصحاب الدراسات الأفقية.
- * خطتنا : ردود موجزة - وقفات / فصول / حصائل ودلائل .

١- يحتاج لفظ فلسفة _ سواء بالمعني العام أو المعني الخاص _ إلي شيء من الاستئناس ، وكذلك لفظ الكلام . والحق أنه قد أن الأوان بالفعل لعقد المودة بين الناس وبين فلسفة تنفعهم ، كما أنه لا مفر من أن يكون الناس ، كل الناس متكلمين بمعني من المعاني : بيانا لحجتهم أو تعصيذا لمصالحهم وأمنهم النفسي ، تبرئة لذمتهم أو إعدارا لأنفسهم لدي السؤال في الحياة وفي الممات .

ومن حسن الحظ أن هذا العصر الذي يغلب الأقوي فيه الأحقّ أو الأكرم ، ويسخر فيه قليل الحظ من النظافة والثقافة الصحية من طاهر الجسم ،

والثوب والبدن والمكان^(١). هذا العصر لم يعدم ميزة التنوير المجدد بهذا اللفظ : لفظ الفلسفة ، ومن كشوف مبينة بموضوعية كافية عن الوجهين الطيبين : الجدلي المنتج القصد ، والعملی النافع للفلسفة الإسلامية / الفلسفة العربية.

٢- ولما كان هذا البحث في جمالته منذورا لعلم الكلام باعتباره قلب الفلسفة الإسلامية وبيتها ؛ فلن يكون هناك بأس من تبیین مواضع القرابة بينه وبين الفلسفة التي هي في الحالة الإسلامية - كما هو الشأن في حالة المسيحية واليهودية والهيلينية - إذا جاز القياس - ابنة له وأم في نفس الوقت ؛ وإن كان الوجه العلمی العملی فی التفلسف الإسلامي أظهر منه فی اليهودی والمسیحي ؛ ومن هنا كان الظن المبالغ فيه بشبه التفلسف الإسلامي باليوناني .

تؤدي بنا إلى ذلك من وسائلنا العلمية البحثية المتراكمة دراسات ربما لا يستحق مؤلفوها الأكاديميون كلهم الوصف بالفلاسفة؛ (وإن كان الدكتور عاطف العراقي يعمم الأُهجية ، ويشمل بها الفلسفة الإسلامية كلها، ويحرمها حقها من النسبة إلى أبيها الشرعي ، ناظرا مثل أوليري ، وإلى حد ما مثل ماسينيون وأصحاب الدراسات الأفقية ممن سبقوا مرحلة الدرس الرأسي : إلى عشيق الزوجة من طرف واحد وهو التفلسف الفاسد فحسب .

لكن أقرب أساتذة الفلسفة إلى عقلي أدخلهم في مرحلة الدرس الرأسي المتعمق ؛ ومنهم الشيخ مصطفى عبد الرزاق ، ودكاترة مثل الفندي والنشار ، ومؤرخون لها مثل د. أبي ريان ود. علي عبد المعطي و د. زيدان ؛ وناقدون فيها مثل د. بيومي ود. سيد حنفي. بُشِّرَ يائتنا القادمة من بطون دراسات هؤلاء الأفاضل _ ولا سيما الدكاترة _ تقول ما يأتي :

* إنه في التطور الفلسفي الحديث اليوم (ربما إلى ما قبل ١١ سبتمبر أو إلى قبل نزع بوش الحجر الأسود من الكعبة) لم يُعدْ تقدمُ الفلسفة يقاس بعنف الحملة علي الميتافيزيقا كما كان الأمر عند "كانط" في القرن الثامن عشر وعند أصحاب الوضعية المنطقية والمحدثين بعد .

* إنه قد صار يعتبر في الفلسفة _ لا بما تقدم من براهين ونظم فحسب

(١) إلى عهد قريب في قرينتنا- كان تعبير (يعمل بالحكمة) و(متمدن) يعد تعبيراً سابياً أو هجانياً يحتمل عشوانياً معني الوسوسة والتميع ، ووجدتُ مثل ذلك في بعض المدن أيضاً .

ولو أن هذا أساسي فيها دائما_ ولكن بما تقدم من أسئلة أيضا.
 * إن الاختيار من مصادر متعددة_ متي كَوْن نظاما_ لا يستحق أن يوصف بالتلفيق ، رغم الأخطاء المحتملة.
 * وبمعني أجمع لم يعد من الضروري افتعال المناقضة حتي فيما لا مناقضة فيه بين الفلسفة والدين.

* وكما أن من المؤلف أن يحصل باحث عادي علي لقب دكتور في فلسفة تخصصه من أية جامعة ؛ فإنه من المفترض تقبله دعوة لإعادة النظر في موقف الدرس العلمي الحديث المستبعد لما يسميه خطرات الشعوب السابقة علي اليونان وآرائهم.^(١)

والحق أن الكلام_ رغم تخصيصه بالفلسفة والأديان والتأليف المستقل في مراحل معينة_ يمكن أن يعتبر قضية جدلية طبيعية ، تترقى في المؤلفات الدينية والأدبية العامة ، ولا تعدم الثقافة الشعبية أنماطا منها في كل الحضارات ، ثم يصير التفلسف الكلامي قضية عقلية قولية عالية الصوت حين يحتك بالفلسفة وقد تسهم الفلسفة في إنشائه وربما استفحاله.^(٢)
 وكذلك الفلسفة تنشأ في جملتها من مطرّد الجدل في موضوع دائم التردد ولا سيما موضوع "المعرفة" / "الانتقاش" بشرط لى في الاصطلاح العربى / الإستمولوجيا على سبيل التقريب بالمصطلح الغربى ، ومنها معرفة الطبيعة ومعرفة الألوهية وفعلها في الكون والإرادة ؛ وقد تراكم المدون منها في التاريخ علي مراحل نعرف منها أوجها : عند الهيلينيين واليهود والمسيحيين والمسلمين وغيرهم .
 هذه النشآت ونوع القضايا المتضمنة وتطور الآراء الدائرة حولها أو بها في كل مرحلة : كل ذلك يعقلن تسمية كل منظومة أو حتي منثورة فكرية بقيت أو عرفت باسم المرحلة التي تكونت فيها.

أما التسمية القومية أو اللغوية فوعاء يسع القومي وغير القومي مما يدخل علي القوم أو يحاول إدخاله عليهم بغير وعي أو بعمد سيئ . تعبير فضفاض من هذه الجهة ؛ ولكنه ضيق من جهة أخرى لا يسع تعدد ألوان الطيف الفلسفي الأصلي في كل مرحلة ؛ لكنه في حالةٍ نتأكد فيها من وحدة اللغة ونعني فيها بالأصيل وغير الأصيل لا يكون ثم مجافاة للعلم

(١) كتابنا / نحو فلسفة..، ص ٥٣، ٥٤

(٢) "انتقاش النفس بصورة العالم حتى تصوير عالما مثله" \ سليمان دنيا ، تقديمه تهافت الفلاسفة للغزالي ، ط ٣، ١٩٥٨م

- وتفرقتنا بين "الانتقاش" كمعنى بإزاء العالم وبين "المفهوم" المجرد منه بكتابنا / النقد البلاغى العربى عند عبد القاهر الجرجاني ، ط ١٩٩٢ ، ص ١٦٦ ، ١٦٧ + مسرد مصطلحات جامع خاص بمؤلفاتنا .

أيضا أن تنسب الفلسفة إلى اللغة التي أفرزت الفلسفة المعنية ؛ إذ يجوز أن يقال الفلسفة العربية كما يقال فلسفة هيلينية في حوض المتوسط وفلسفة ألمانية في ألمانيا وبعض النمسا مثلا.

لكن صلة الفلسفة بصميم منطلقات الدين وقضاياها من حيث تفاعلها فيه أو به ؛ ولا سيما على مستوى التوافق ؛ فذلك ما يرجح النسبة إلى الدين في تقديري متي تجردنا من أي دوافع غير موضوعية . وتظل الفلسفة يهودية أو مسيحية أو إسلامية حتي لو كتبت في غير العبرية أو السريانية أو العربية ، كما ظلت الرشدية فلسفة إسلامية في أوروبا اللاتينية مقموعة بالإكوينية . وكما تعيش الفلسفات أجنبية في الترجمات داخل سائر الدول ؛ دون أن تفقد نسبها ؛ اللهم إلا بالسرقة أو الانتحال ؛ وربما سرقها قوم من قوم ؛ أو سرقها بعض قومها أو أخفوا وجهها أو شوهاها ، عمالة أو تمظهرا ، أودونية ، أو غصاها أو عدم تكيس وحسب ، علي نحو ما سنلمس صدد عرض عن النشار في الفصل الأول .

وحيث إن الفكر الفلسفي أو الكلامي وحتى السلوك العملي رهن بـ " فُهوم " و " تأويلات " هي بالضرورة أوجه للتنظير وللمرد والتفسير ، بأداة التعبير اللغوي وأساليبه ومرجعياته التراثية العلمية والأدبية ؛ فمن هنا كان اتصال الأخيرة بعلم عصرها أخذًا وعطاء.

وما هي في المرحلة (الإسلامية / العربية) _ بهذا المزج _ إلا علوم (التفسير) والذوق (البلاغة) والتشريع وأصوله الموضوعية وضعا علميا (أصول الفقه) والفلسفة بوجهيها : النظري والتطبيقي أو العملي ؛ حيث لم تغرق الفلسفة الإسلامية في التأمل أو الاستنباط غير المؤيدين بموقفية أو ملاحظة أو تجريب عملي ، كما لم تحفل بـ " الميتافيزيكا " بتعبير الغزالي إلا من طريق النبوات (الأمر المتناول عند الشهرستاني).

ولعل ذلك المعدود فضيلة معترفا بها في عالم اليوم كان فضيلة كذلك في تصدى الغزالي لجانب واحد في التفلسف القديم وهو الجانب المتعلق بالإلاهيات دون الجانبين الطبيعي والرياضي الهندسي ^(١) ؛ بل مع دعمهما ^(٢).

ومما لا نتجاهله أيضا في الحالة الإسلامية اصطلاحات (تواضعات أو

(١) الغزالي / تهافت الفلاسفة للإمام الغزالي ، تحقيق الدكتور سليمان دنيا ، ط ٣ ، مزينة ، دار المعارف بمصر ، ١٩٥٨م ، ص ٤٣ ، ٧٣

(٢) هذان الجانبان اللذان كان للغزالي نفسه من النظرات فيهما ما سبق به هو وكثرة المفكرين المسلمين "أرباب الوضعية الحديثة" / " الغرب الحديث " بدءا من تعريف المعرفة التجريبية وطريقها الحواس وغايتها الظن لا اليقين " كمعرفة " حصول الاحتراق عند النار لا على الحصول بها " نفسه ، مقدمة المحقق ل ط ٢ بالطبعة الثالثة ص ٤٣

اتجاهات تأليف عليم) من قِبَل مؤلفين في الفِرَق وحتى الطبقات الأدبية حَرَصَتْ علي التفرقة بين كلام وكلام وعلي عد التصوف الرشيد _ لاغيره _ من فروعها ؛ فضلا عن إطلاق لفظ متكلم علي الأدباء العلماء وعلي العلماء التجريبيين ، وهو ما أعطي للعلماء في الإسلام طوابع علمنة أسبق من علمنة عصرنا ؛ وإن لم تكن العلمنة في العصرين الإلحاد بالضرورة ^(١). هكذا فإن العلمنة في الحالة الإسلامية اتسعت لطبقات المؤلفين ولاسيما إذا كانوا ذوي إبداع شعري أو أدبي ، كما في كتاب ابن المعتز طبقات الشعراء المتكلمين .

فإذا ما تناولها في الوقت نفسه أو في وقت من الأوقات ناقد ومؤرخ أدبي سائر الكلمة كطه حسين أو غيره ؛ فقد جعلها ضمن قضايا النقد الأدبي وتاريخ الأدب الساخنة الخطيرة ، وأوجب علينا تناولها في إطار نقدي وأدبي أو عِبَّ وأجمع للشمل (أكاديمي بينثقافي) أى لا حبسا في إطار التقسيم الجامعي إلي أقسام بالمعني الضيق للأقسام ؛ حيث إن "الكلام" _ وإن عد غالبا قسما من "الفلسف الإسلامي/ التفلسف العربي" _ هو في جوهره لبُّهُ ، وبه وعليه مدارها ؛ وبذا عددناه _ كما عُنُونَا _ قضية محورية .

٣ - وأستاذنا المرحوم الدكتور طه حسين - بقدر ما ترك لنا من ذخيرة من سيرته والعديد من نواحي أدبه وبحثه الرائد المجدي - خَلَّفَ نواحي أخرى مشكلة ، وأعتبر تركها في أعماله التي تتكرر طبعتها التجارية دون تدارك أو استكمال نوعا من السلبية أو عدم الوفاء، كما أنه نوع من عدم الإخلاص للدين والعلم والأمة والحضارة.

وقد حظي كتاب طه حسين " في الشعر الجاهلي" من الاهتمام والمناقشة بما قوم العديد من أقواله أو أكمل بعض النقص؛ بخلاف كتاب " تجديد ذكرى أبي العلاء" الذي تنصب ثلاث قضايا من هذا البحث لمعادلة ما جاء به من مقولات الباحث المبكرة في الفلسفة وعلم الكلام الإسلاميين كما نَصَبَتْ أقسام من كتاب آخر لي لمناقشة آراء خطيرة أخرى له أيضا . أما مقولاته الفلسفية هنا فهي:

(١) ينظر قبارى محمد اسماعيل/ قضايا علم الأخلاق ، ط الهيئة المصرية العامة للكتاب، فرع الإسكندرية، ١٩٧٨، ص ٢٧٤، ٢٧٥؛ حيث وقف "رينيه لوسن" من الأخلاق موقفا روحيا .. آمن بأن الأخلاق إنما تصدر عن الأنا أو الذات التي تتشد وجه المطلق، والتي تنتج نحو الله سبحانه .. القيمة المطلقة. قضايا علم الأخلاق.

- وعنه بمقالنا البحثي/ علم الاجتماع وقضية الأخلاق، " معارضة بعض الوجوديين للنظرة العلمانية للاجتماع" صحيفة عُمان، العدد ٢٢٠٥، ١٩٨٧/٦/١م، ص ١٣، ١٦. (من سلسلة مقالاتنا/ قضايا التفكير الغربى فى ضوء التراث العربى، ٧).

- قوله بقصور فلسفة المسلمين عن فلسفة اليونان ؛ مع وقوفه - علي حد تصنيفه المقارب وحسب في تقديرنا- علي نوعي الفلسفة الإسلامية : النوع الخالص عند الفارابي وابن سينا، والثاني المتمثل في علم الكلام ؛ ثم التصوف الذي عده نوعا ثالثا.
- ثم قوله بأن انتماء فلاسفة النوع الأول إلي الأمراء عصمهم .
- وأن المتكلمين تكلفوا مصانعة الدين ، وأن علم الكلام فعل بالأمة الأفاعيل .^(١)

هذا سنة ١٩١٤م قبل عودة الباحث لرؤية نوع من طبيعة الاقتراب بين الفلسفتين: الإسلامية واليونانية سنة ١٩٣٦م ؛ بله رؤيته لتقاقتنا وثقافة اليونان في نطاق البحر الأبيض سنة ١٩٣٨م .

- ٤ - وكما رددنا ضمنا علي اعتراض قائم علي التسمية الدينية للفلسفة (عاطف العراقي في القاهرة المعاصرة) سندر علي النقاط المذكورة(عن طه حسين) في ملاحظات وجيزة.. ثم نبادر بوقفات خاصة مع علم الكلام ، نضعه فيها تطوريا وتكامليا في مكانه من الفلسفة ، وفي إطاره من مسعي المسلمين لوضع أصول للدفاع عن عقيدتهم ؛ وبالتالي لفلسفة فقهم وسائر معاملاتهم وعلومهم خاصة. وذلك عبر الفصول الثلاثة:
 - الفلسفة والكلام الإسلاميان : مقولات متسرة والتباسات معزولة.
 - علم الكلام في الإسلام : نظرة تطويرية تكاملية .
 - القيمة الحضارية للتجربة الفلسفية والكلامية الإسلامية .
- ولكي تتضح (بواسطة اعتدادات من علي سامي النشار وآخرين) وبعد مناقشات لنا علي مصطفى عبد الرازق وأبي ريان وعلي عبد المعطي وإسماعيل قباري محمد وعدد آخر من العرب والغربيين - خلال ذلك التنظيم المنهجي الموضوعي بأبحاث متصلة لنا ولغيرنا: دلائل إيجابية الحصيلة النهائية للتفلسف العربي/ التفلسف الإسلامي: كلاما و(إلهية مشائية عربية / إسلامية) وتصوفا سُنيا، وتجريبية (أنبيقية) عبر العربية ؛ كما في لفظ Empiric . وقد كانت ذات شأن في حياة المسلمين ، وفي

(١) طه حسين / تجديد ذكرى أبي العلاء، ط ٨، دار المعارف بمصر، ١٩٧٦م، ص ٧٦ - ٧٨)
(المقولة آخر ص ٧٧):

- بصره بالصورة العلمية الخالصة ، وقوله بنضوجها وجعله نسبيا؛ ثم جعلها دون فلسفة اليونان. وكذا قوله بعدم اكتمال الفلسفة الغربية نفسها.

- اعتباره علم الكلام صورة أخرى من الفلسفة تكلفت ملائمة الدين.

- وكذا جعله التصوف صورة ثالثة من الفلسفة عند المسلمين.

- وراجع بحثنا / أبو العلاء المعري ونظرة جديدة إليه، ط ١٩٩٣م، مج ١، (فصل: أوجه الحياة في عصر أبي العلاء - عرض، ص ٤٨ - ٦٣)

الحضارة الإنسانية بعامة.

II

الإنسانية والأنطولوجية

الأصل اللغوي (أن س) فى المعجم الكبير يدل على ١ - الظهور . ٢ -
السكون إلى الشيء والاطمئنان إليه ^١ : و الإنسان (والأنس) : الطمأنينة

وتأنس فلان : اطمأن وزالت عنه وحشته والأنس : المؤنس أو ذو الأنس
والأنسة فتاة أنسة : طيبة النفس

وفى المعجم الكبير أيضا : الإنسان : حيوان يسير على رجلين منتصب
القامة عاقل مفكر بوزن (فعلان) من الأنس أو هو إنسيان من النسيان ؛
وعلى النقص صار إنسان فوزن على (إفعان) ولذلك يرد إلى أصله فى
التصغير فيقال أنيسيان . ^٢

الإنسان Man هو جنس عند علماء الشريعة نوعاه رجل وامرأة . وعند
المناطق هو نوع والحيوان جنس . عرفه الماديون بأنه جسم له أبعاد
وصور واحتياجات، ويمتاز عن سائر الحيوانات بشكل جسده وأن المشار
إليه فى أنا أكلت وشربت ومرضت وخرجت ودخلت وأمثالها ليس إلا
هذا الجسم أو الهيكل المخصوص .

وقال الإلهيون إن الإنسان لا يمكن أن يكون بدنا ؛ بل هو هذا المعنى
القائم بالبدن ولا مدخل للبدن فى مسماه .. إنه الإنسانية المقومة لهذا
الهيكل (أبو البقاء) .

وقال جمهور الفلاسفة إن الإنسان حيوان ناطق ، ولكنه ليس إنسانا بأنه
حيوان أو ناطق أو مائت أو بأى شىء آخر ؛ بل بأنه — مع حيوانيته-
ناطق (ابن سينا — نجاة) . ويحتاج أن يكون جوهرًا ويكون له امتداد فى
أبعاد... وأن يكون — مع ذلك- ذا نفس .. يحتذى بها ويحس ويتحرك
بالإرادة..

^(١) المعجم الكبير، تحريف الهمزة، ج ١، ط دار الكتب ١٩٧٠، ص ٥٤١ .

^(٢) المعجم الكبير، تحريف الهمزة، ج ١، ط دار الكتب ١٩٧٠، ص ٥٤٦ .

. والإنسان الكامل الحقيقي عند الصوفية فى المعجم الفلسى هو الجامع لجميع العوالم الإلهية والكونية والجزئية .. والإنسان عالم صغير والعالم عالم كبير. ^١ : متفقا مع المعجم الكبير فى أنه يراد به أن من الناس من تكمل إنسانيته فيسمو فى رأيهم إلى الاتحاد بالذات العلية ويصبح خليفة الله فى أرضه وله أصول فيما قيل قديما وذكر توا ، شبيها من جهة ومختلفا من جهة عن المعروف من مذهبية وحدة الوجود السقراطية الـ

Panti Socratism

الإنسية Humanism أو الإنسانية : أيديولوجية راجت فى إيطاليا فى النصف الثانى من القرن الرابع عشر وامتدت منها إلى بقية بلدان أوروبا الغربية ، وتمثلت فى العودة إلى الثقافة القديمة باعتبارها ثقافة مركزها الإنسان وكرامته وحرية وقيمه . هى أيضا كل دعوة لها نفس الموضوع . والمفكر الإنسى أو الإنسانى هو الذواق للتراث والذى يستلهمه .

وفى الأدب ربما أطلق على شاعر قين ثائر عزيز النفس كعنتره العبسى أو ترس شيفشكنو الأكرانى أنه "شاعر الإنسانية" . والأخير – على سبيل المثال- فضلا عن جنديته وشاعريته الفياضة كان فنا عظيمًا وديموقراطيا ثوريا تتشعب أعماله – مثل عنتره حقا – بالمثاليات الإنسانية ، وكلاهما تغلب على جميع العقبات وأقساها العبودية فى مجتمعه ^٢ ، غير متنكر لقومه ووطنه .

والإنسية عند كونت ديانة تقدس الإنسان وتحل الإنسانية محل الله فى العبادة ^٣ .

الإنسانية الهيومانية عند بوزنكيت :

^١ المعجم الفلسى (عربى- انجليزى- فرنسى- ألمانى- لاتينى) ، تأليف دكتور عبد المنعم الحفنى، الدار الشرقية، ط١، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م، ص ٣٣

^٢ كتابنا/ الثقافة السلافية فى ضوء الثقافتين العربية والغربية : ترجمات وتصنيف ووسائل : تناول تقارنى: أدبى وفيلولوجى وتعليمى، ، إيداع ٢٠٠١م، ص ١٤

^٣ المعجم الفلسى (عربى- انجليزى- فرنسى- ألمانى- لاتينى) ، تأليف دكتور عبد المنعم الحفنى، الدار الشرقية، ط١، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م، ص ٣٤

قمة جهاد إنساني مفكر في تيار إنساني للحضارة تتبناه دائرا على
فكرتي الفطرة والاستنارة في التاريخين التربوي والسياسي ، مروراً
بالحركات التالية:

- المفهوم السلبي المحدود للفطرة عند ماكيا فيلي و هويز (١٤٦٩ - ١٥٢٧) (١٥١٨ - ١٦٧٩)
- المفهوم الإسلامي والحنيفي للفطرة السليمة
- المفهوم الرواقي في حوض المتوسط (اليوتوبيا) / شيشيرون وسينكا مثلاً (١٠٦ - ٤٣ ق م) - (٤ - ٦٥ ق م)
- جان جاك روسو (١٧١٢ - ١٧٧٨) والتربية الطبيعية
- الرومانسيون ووحدة الوجود
- حكمة العفاف عند جدوين (١٧٥٦ - ١٨٣٦) من النفعيين
- الحرية الطبيعية عند بين (١٧٣٧ - ١٨٥٩) واستيعاء الإعلان العالمي لحقوق الإنسان من بعض فكره . وفي هامش توماس بين الإنسانيون العظام المائلون في الحق الفلسطيني وغيره
- مذهب الحاسة الخلقية (من تجريبية ديفيد هيوم ١٧١١ - ١٧٧٢) إلى أعلام المذهب (هنتشيسون وسانتسبري)
- الحرية المتحضرة أو عقل المجموع (برنارد بوزامكيت ١٨٤٨ - ١٩٢٣) ؛ "يولد الإنسان حراً حرية حقيقية- فكرة التسامح- أهداف تنظيم الحياة بحيث تبوح بما في سرها من الخير الروحي (الذي) هو وحده الحقيقي والدائم ^١ .

ببدا أن الألوهية قيمة حتى في الفكر الأنطولوجي Ontologism

المقدم للوجود الطبيعي على الفكر . بدأ كمذهب لإيطالي ١٨٥١ م . تبحث الأنطولوجية في الوجود في ذاته (لاند) ، ، يرى هذا ويقابله المذهب النفسي الذي يقرر أن الوجود تابع للفكر) . ويرى المذهب الأنطولوجي

(^١) عبد الحكيم العبد/ نحو فلسفة للحياة والتربية العربية: الفطرة والاستنارة: ورقة عمل وديالكتك فلسفي إسلامي، مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٩٣ م + الفكر السياسي الغربي والقومية المحافظة في الشرق ، ٢٠١٢ م ، خاصة - الصفحات ٥٧ - ٧٠ + فصل حركة الإصلاح الديني في أوروبا ص ٧١ - ٧٥ + الفصل الثالث/ تنظيرات سياسية ص ٧٧ - ٩٧ + خلاصة في التيار الإنساني بالمعنى الأخلاقي للحضارة ص ١٢٨ - ١٣٠ + إصلاح جمعيات وتوفيق ومحافظة ص ١٤١ - ١٤٦ + مدارس الإصلاح الديني ودساتير التورع والحجج الشرعية ص ١٤٦ - ١٥٤ + دوافع إصلاح داخلية وقومية محافظة ص ١٥٥ - ١٦٥ .. لا ننسى أفاذا من معاصرتنا ما يزالون ملء السمع والبصر رغم شح العصر بأمثالهم من قبيل "روجيه جارودي" و "جورج جالوي" وبعض يهود بنظاهرون ويلقون الأذى والعنت لمحض تصريح بما يجب من رأى في الإفراط الأمريكي الإسرائيلي والتفريط العربي الشائن هنا أو هناك . هـ ص ٨٤

أيضا أن الموجود المطلق أى الله هو المعيار الذى يستند إليه العقل فى الحكم على الموجود واللاوجود ؛ أو هو من يرى أن معرفتنا بالله حدسية مباشرة ، ومن قبيل ذلك نظرية رؤية الله عند مالبرانش (فوكيه) ^١ .
 فهل نفهم من هذا أن الأنطولوجية = وجودية + إلهية؟ أى وجودية متدنية ؟

^١ المعجم الفلسفى (عربى- انجليزى- فرنسى- ألمانى- لاتينى) ، تأليف دكتور عبد المنعم الحفنى، الدار الشرقية، ط١، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م، ص٣٤

- انظر أيضا Ontology علم الوجود فرعا من فروع البحث فى الميتافيزيقا وعلماء يبحث فى طبيعة الوجود قاموس أطلس الموسوعى، Atlas encyclopedic Dictionary ، دار أطلس للنشر ، ص ٨٧٥

III

الفكر الفلسفي بين اليونان والمسلمين

في اليونان والتمدن الغربي الحديث:

رأينا مبلغ حظ اليونان من التقدم بالإنسانية في المجال الحقوقي السياسي حيث أخذوا بالانتقائية في مبدأ خضوع الأقلية لرأى الأغلبية ؛ وذلك بإيثار من أثروا بحق المواطنة دون غيرهم في أثينا واسبرطة، وعرفنا نظرة اليونان إلى غيرهم من الأمم بصفة عامة وآثار هذه النظرة في التاريخ الغربي في مجمله وفي القممى الاستعمارية خاصة.

ولقد ينظر اليوم إلى مبادئ حقوق الإنسان المعلنة بعد الحرب العالمية الثانية كما ينظر إلى تحرير العبيد في أمريكا وأوروبا في التاريخ الحديث على أنها ظاهرة أو مبادئ فريدة أو جديدة على الحضرة الإنسانية. وكلتا الحركتين : اليونانية والمحدثنة لا يستطيع ربطهما بدين ما ربطا محكما بل ربما عدتا من صنع العناء البشرى والاجتهاد الفكرى والمصلحى العلمانى وحده .

الفكر الرواقى:

أوردنا امتياز المنطق الرواقى بأنه منطق حس لا يعترف إلا بوجود الأشخاص وينكر إسناد الأرسطية الماهيات إلى الجنس والفصل . والحد عندهم هو تعديد الصفات الخاصة لكل موجود فقط.

فما الرواقية مذاهب وأشخاصا؟

الرواقية Stoicism مذهب مثالى إلى حد التطلع إلى عالم عال على الفساد أو الانحلال. انتشر بين القرن الثالث قبل الميلاد والقرن الثانى بعده.

ابتكرها واعتنقها مفكرون من بلدان مختلفة:

- كزينون Zeno وتلميذه برسة Perse من كنتيوم فى قبرص
- كريزيب وتلميذه انتييار وكذلك أرخميدس ويوريتوس من صيدا
- كليانت من أفسس
- وديوجين البابلى

- وأبودور السلوسى وهو كلدانى أيضا
- بوزيدونيوس السورى وهو أستاذ شيشيرون وصديقه الحميم
- ثم سينكا وابيكتيتوس وغيرهم ممن ذكرنا أنهم تعاطوا الحكمة فى حوض المتوسط.

والفلسفة عندهم - فى قضايا على عبد المعطى- علم الأمور الإلهية والبشرية معا. ومهمتها هداية الإنسان إلى معرفة منزلته ومكانته فى الكون وإعداده لممارسة الفضيلة الحقّة^١.

لم يبال "ايبوكتيتوس" بما ليس للإنسان دخل فيه مما ليس من صنعه وعد من ذلك الثروة والحكم باعتبار ذلك من صنه إله وإنما احتفل بما يتغلغل فى أعماقنا كالإرادة والرأى فى المحبة والكراهية. ومحاورته الأدبية للطاغية - كما تبدو لنا- نقد لبق لأعمال الطاغية يذكرنا بأسلوب بيدبا الفيلسوف فى ترجمة ابن المقفع له عن الهندية أو غيره من كتاب المسلمين ممن كتبوا فى أدب الحكم والاجتماع ووعظوا الحكام بالقول اللين غير المنافق؛ ولعل منه ما أوردناه من تعريف عالم إفريقى فقيه مسلم تحت عنوان "المداورة" فى القرن التاسع عشر^٢.

وقد تبلورت الحكمة الرواقية عند "ماركوس أورليوس" فى أنه ينبغى فى الحاكم أخلاقيات رفيعة وكبح جماح وضبط نزوات وتواضع وحلم وأن يكون إنسانا يعامل الآخرين كإنسانيين وأن يؤدى شئون الحكم بنفسه ولا يستمع للدسائس وأن يكب على العلم ويقرب العلماء ويتمرس بالحكمة ويؤمن بالحرية.. ويقود الإمبراطورية كأب ويمنح رعاياه حبا وعطفا . يوضح عباراته ويحدد أوامره . لا يطغى ولا يعد بما لن ينفذه . يصحح أخطاءه ويحب العدالة . وأوجب على الإنسان بصفة عامة أن يفهم ظاهرة العلة والمعلول فى الطبيعة ويؤدى دوره وفق قانونها وهو مؤمن بقيمة الإرادة ودور العقل ومسئولية الإنسان^٣.

وما زال مثل هذا الضرب من التأليف شائعا فى الثقافة العربية وإن قيدت التعميم فى التوجيه الأخلاقى والروحي فيه بمبادئ الشرع الإسلامى تقنيناً

^١ على عبد المعطى محمد/ الفكر السياسى الغربى.....، ص ١١٨،

^٢ كتابنا هذا (القومية المحافظة فى الشرق)

^٣ على عبد المعطى محمد/ الفكر السياسى الغربى.....، ص ١٢٧ - ١٣٠

منهجيا تنظيريا كما فى الرسالة للشافعى وتقنيا تطبيقيا تعقيديا كما فى أصولى الكلام والفقه فضلا عن الدساتير التطبيقية المقترحة من قبيل دستور المغلى فى الإمارة أو كما فى الفقه المالكى والحنفى والشافعى والظاهرى والفودوى الخ.

ويعتبر "شيشيرون" مثلا للمفكر الرومانى الذى تأثر بالفكر الرواقى . وقد أعلى من من شأن القانون ؛ ولكنه عرف السليم منه بموافقته العقل والطبيعة الإنسانية وخالف أفلاطون وأرسطو فى نظرهما إلى الإنسان باعتباره مجرد حيوان اجتماعى سياسى بالطبع؛ فاتخذ فكرة المحبة رابطة اجتماعية وسياسية وبها أثر فى تفكير آباء الكنيسة وأضفى على مفهوم الشعب الأفلاطونى الأرسطى مسحة إنسانية أعم . فقد رأى أن لكل إنسان فى الدولة الحق فى قدر محدد من الكرامة الإنسانية والاحترام بوصفه بشرا يملك العقل والطبيعة الاجتماعية.

وقد حازت مبادئ شيشيرون العامة فى الحكم - وهى التى تؤيد انبعاث السلطة من الشعب- ودعم الممارسة القانونية لها بالسند الإلهى والأخلاقي. حازت هذه المبادئ تأييدا مطلقا بعد مدة قصيرة من بدء دعوته وظلت من بديهيات الفلسفة السياسية خلال قرون عديدة.

حيث قصرت النظم عن تطبيق حلم شيشيرون ومن قبله "بوليبوس" بالقانون المختلط الذى يجمع بين ميزات الملكية والأرستقراطية والديموقراطية فى إطار دستور مختلط على النحو الذى طبقته دولة المدينة الإسبرطية^١ ؛ وارتأه أرسطو (الحكومة الوسطية) وربما "جون كالفن" فى أخذه بمعيار (المصلحة دون نوع الحكومة) ؛ لم يمكن مع القانون المختلط القضاء على مشكلة الصراع على السلطة ونزاع الطبقات.

ويمثل "سينيكا" الفكر المسيحى الفلسفى النافر من الحكم. ولد فى السنة الرابعة قبل الميلاد واضطره تلميذه نيرون على الانتحار فقطع شريانا له وأخذ يلقي خطبه ودمه ينزف ؛ فلم يعلق أملا على روما لتحقيق الإصلاح خلافا لما رآه شيشيرون وغيره ؛ ولم ينافق الشعب بل ذكر أن فساد

^١ على عبد المعطى محمد/ الفكر السياسى الغربى.....، ص ١٠٧- ١٠٩

الشعب غدا أشد من فساد الطاغية ودعا إلى التغلب على النفس في جميع نظم الحكم بقيام الرجل الصالح بواجبه المعنوي وأطرى الحياة الفطرية.

وقد وصف في رسالته التسعين تلك الحياة بعبارات بليغة أشبهتها عبارات "جان جاك روسو" في القرن الثامن عشر .

فالإنسان عند سينيكا قد كان في حال الفطرة سعيدا هائنا لا يحتاج إلى ممرض أو طبيب . يرضيه القليل . كل ما يرجوه : الطعام والأنثى والنوم. يتسم بالبراءة الكاملة وعشق الحياة البسيطة الساذجة الخالية من كماليات الحضارة وتكالييفها ومظاهرها ؛

أى أنه سبق المعري القائل: " إن الغفة من العيش لتغنى المجتهد عن البرى والريش".

لكن سينيكا لم يربط الاستعلاء بالطموح الطبيعي كما فعل المعري ولم ير مثله في الحياة (قانون الدفع بالقدر اللاحق بدل القدر المقدر قبل) ^١ الذى استسلم له الرواقيون لا غير؛ وهكذا اقتصر سينيكا على أن عزا ظهور الآثام وتحول الحكام إلى طغاة إلى ما استيقظ في نفوس الناس من الرغبة في التملك والحيازة (وأحال وخط)؛ فعزا ظهور ضروب الرفاهية والفساد والملق وانعدام الأخلاق إلى تقدم العلوم والفنون . وعد القانون نتيجة لكل ذلك ليحد بالقسر والإرغام من مساوئ البشر ومفاسدهم.

^١ للمعري جملة جامعة لأربع أفكار ثمينة صانها ببيانها البليغ من ليلى ومن التحريف تقول: "وما زال الشبان المحسون من أنفسهم بالنهضة يبيغون ما شرف من المراهص

وكيف بالسلامة من الواهص

والمثل السائر: رأى الشيخ خير من مشهد الغلام

وربما سار الطالب سورة فواجهت من القدر زورة"

- إلى قوله : إن الغفة من العيش..... السابقة في عرضنا.

الشاهد من قبيل التأمل في ظاهرة الطموح السياسى . أورده المعري صدد الوزير أبى الحسن المغربى المقتول في مؤامرة لقلب حكم الفاطميين في مصر. قتله الحاكم بأمر الله -كما لقب نفسه- سنة ٤٠٠هـ.

\ أبو العلاء المعري/ رسالة الغفران بتحقيق عائشة عبد الرحمن ، ط ٣، ص ٥٣٤ وما قبلها.

- والشاهد يعزز القول باهتمامات المعري السياسية سواء في مقولة حكم المعري حكومة زهد وورع وبراءة أو في مقولة انخراطه في جماعة إخوان الصفاء .

- وراجع: عبد الحكيم العبد/ أبو العلاء المعري ونظرة جديدة إليه ١٩٩٣م،

ولا يقلل من قيمة نزعة سينيكافنسانية هذه The Sinicism أنها اعتبرت أساساً لنزعة اليوتوبيا الحاملة بمجتمع خيالي يسمو على الانحلال والفساد^١؛ وكما هو وسمها عند الرومانسيين .

بين اليونان والمسلمين:

ويستلفت انتباهنا في تاريخ الحضرة الإنسانية ثلاث تيارات من الاستنارة والاجتهاد البشرى في سبيل التقدم أحدها قديم اهتدى إليه الحنفاء ، وثانيهما وسيط عرف به المسلمون والمفكرون العرب وآخرها هو الحديث العلمانى الذى ربما أسهنا فى عرض معالمه ومظاهر تطوره عارضين لحسناته وسلبياته وأدحها التعصب والاستعمار .

لكن الواقع أن الفكر الإنسانى الرصين المتواضع أو العلمى الأخلاقى لم يزل من ساحة الحضارة رغم استعلاء نزعة النفج الإمبراطورى والديموقراطى أو الشعبوى والعنصرى منذ قيام اسبرطة وأثينا إلى قيام إيطاليا وفرنسا وتركيا أو غيرها حديثاً.

فجذور هذا الفكر الخالد ضاربة فى التاريخ كما أنها لم تذب فى تربة الأفكار العنصرية السبخة وليس يجوز صبها فى إطار قومية من القوميات وإن جرى العرف غير المدقق على نسبتها إلى أمة من الأمم كاليونان أو العرب.

ولقد نقف عند الكتاب المسلمين فى العصور الوسطى على ثمين من هذه القيم والآثار كما نقف على غيره. لكنه يظل لأجيال العلماء المسلمين المتعاقبة ولاسيما فى القرن السادس الهجرى وما بعده فضلهم فى التمحيص والنقد والنخل الحريص لتراث الإنسانية فى مجالات الاعتقاد والعمل مما جلا للإنسانية فكر الحنفاء وجهود حكماء وفلاسفة العصر اليونانى وصلحاء الفرس وخلأها من شوائب السفسطائية والروحية والمادية وغيرها.

إن أهم سمة لحركة الاستنارة الإسلامية هذه جمعها بين الاعتقاد فى التجريد والتجريب على السواء أو مكاملتها بين الدين والعلم أو بين العلم

^١ على عبد المعطى محمد/ الفكر السياسى الغربى.....١١٣- ١١٥

The Encyclopedia Americana, vol. ٢٤, (Seneca, Lucius(٤ B.C- ٦٥ A.D.) +

بخصائص الوحي والنبوات وحقائق الكون المادية المختبرة بالتجربة مع مقدرة تحليلية فذة على إدراك التوافق ورد الشبهات والأوهام فى النحل المدخولة والزائفة. وهذا كثير وقف علي قليل منه علماء النهضة الأوروبية الحديثة .

ومن ذلك ما ذكره الشهرستاني الملل والنحل من "ذكر حكم هرمس العظيم" فقد أخرجه من جملة الصابئة لما رآه فى حكمه مما يدل على تقرير مذهب الحنفاء فى إثبات الكمال فى الأشخاص البشرية وإيجاب القول باتباع النواميس الإلهية .

وهرمس العظيم هذا فى قوله " يعد من الأنبياء الكبار ويقال هو إدريس... عليه السلام وهو الذى وضع أسامى البروج والكواكب السيارة ورتبها فى بيوتها وأثبت لها الشرف والوبال والأوج والحضيض والمناظر بالتثليث والتسديس والتربيع والمقابلة والمقاربة والرجعة والاستقامة وبين تعديل الكواكب وتقويمها" ^١ ؛ مما عده الشهرستاني مما يبرهن عليه أى يستدل عليه بالبحث العلمى أو التجربة بلغة عصرنا.

وليس وصف الشهرستاني للنبوة القديمة بالعلمية كوصف الأوروبيين للعلمنة الحديثة بالنبوة كما يطلقون مجازا على أصحاب الاكتشافات العلمية ^٢ . لاختلاف الإيمان فى العصرين ^٣ والذى يثبت عندنا أن الشهرستاني يثبت أساس الاستنارة فى كتابه قوله الصريح برفض ما لا يثبت بالبرهان؛ ونصه: " وأما الأحكام المنسوبة إلى هذه الاتصالات فغير مبرهن عليها عند الجميع" . ولذا نوه "بطريقة .. الهند والعرب" فى الأحكام التى "أخذوها من خواص الكواكب لا من طبائعها ورتبوها على الثوابت لا على السيارات" ؛ أى على النجوم وهى الشمس التى تدور حولها الكواكب فى دورانها دون الكواكب التى هى توابع لها.

واجبات الفاضل: دينا ودنيا:

^١ الشهرستاني/ الملل والنحل ، هامش الفصل فى الملل والنحل لابن حزم ، ج ٢ ، ص ١٤٢ ، س ١٣ - ١٨ ، دار الفكر ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م

^٢ The Encyclopedia Britannica (science)

^٣ التعريف بإيمان القرن الثامن عشر وغيره - إدموند بيرك - وتحت مصطلح الألوهية ؛ بالدراسة بالدراسة

ذلكم هو النظر العلمي العملى الذى طرب له الباحث وتثبت به لإيمانه وعزز لديه معنى الدين والشريعة ولم ينقضها أو لم يجد العلم ما ينقضه منها لموافقته العقل والحدس الصحيح. ولذا اعتد بما أورده منها لهرمس . والذى يعيننا جسم الجملة الباقى على الزمن قال: "قال هرمس: أول ما يجب على المرء الفاضل بطباعه المحمود بسنخه المرضى فى عادته المرجو فى عاقبته تعظيم الله عز وجل وشكره على معرفته وبعد ذلك فللناموس عليه حق الطاعة والاعتراف بمنزلته".

ومما ندخله فى بابى السياسة والاجتماع فى أعصارنا من بعد هذا الجيل ما أورده الشهرستانى لهرمس أيضا من العلاقة بين الحاكم والمحكوم فى قوله: "وللسلطان عليه حق المناصحة والانتقاد ولنفسه عليه حق الاجتهاد والدأب فى فتح باب السعادة ولخلصائه عليه حق التحلى لهم بالود والتسارع إليهم بالبذل (و)* كفى الأذى عن العامة وحسن المعاشرة بسهولة الخلق"^١.

وهو ما رأيناه دساتير متوالية فى شكل كتابات رواقية نشفع بها ورسائل إسلامية شتى.

وكما اتخذ الشهرستانى "هرمس العظيم" منطلقا لتدعيم الفكر الحنيفى (الموضوعى) ومداره هو التعصب للبشر الجسمانيين اتخاذه منطلقا للرد على الصابئة "ومدار مذهبهم على التعصب للروحانيين"^٢. وتلك حركة استنارة بشرية مبكرة قوامها النظر والتجريب أو "العلم الصالح" ولذلك أخرج الشهرستانى "هرمس" من عداد الصابئة^٣؛ رغم ادعائهم التلمذة له لأنه جعل الإيمان بالخالق وناموسه قرين العلم الثابت بالتجربة والبرهان فقال لصابئة عصره على ما يبدو: "انظروا معاشر الصابئة كيف علم (هرمس) أمر الرسالة حتى قرن طاعة الرسول الذى عبر عنه

^١ الشهرستانى/ الملل والنحل ، هامش الفصل فى الملل والنحل لابن حزم ، ج ٢ ، ص ١٤٢ ، س ١٣ - ١٨ ، دار الفكر ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م ، هـ ج ٢ ، ص ١٤٢ ، ١٤٣

^٢ الشهرستانى/ الملل والنحل ، هامش الفصل فى الملل والنحل لابن حزم ، ج ٢ ، ص ١٤٢ ، س ١٣ - ١٨ ، دار الفكر ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م ، هـ ج ٢ ، ص ٩٥

- ورده أقوال الصابئة بأقوال الحنفاء / هـ ج ٢ ، ص ٩٥ - ١٤١

^٣ الشهرستانى/ الملل والنحل ، هامش الفصل فى الملل والنحل لابن حزم ، ج ٢ ، ص ١٤٢

بالناموس بمعرفة الله عز وجل ولم يذكر هاهنا تعظيم الروحانيات ولا تعرض لها وإن كانت هي من الواجبات" ^١.

وعلى الرغم من كثرة ما كتب عن الفكر اليوناني في العصر الحديث فإنه لم يؤد في عصرنا مؤدياته الأصلية إلا جوانب من الفكر السياسي تمتدح تارة وتستهجى أخرى وإلا جوانب من الفكر العملي جردت من أطرها الفلسفية الأخلاقية الجامعة على نحو مما تذوق من ثمار ذلك في عصر النهضة الأوروبية وحروب التقدم التجارى والعلمى الحديث وأبنا عنه في هذا الكتاب وغيره.

ولقد جرى كتابنا العرب المعاصرون أيضا على ذلك صدد حديثهم عن اليونان والفكر الأوروبى بعامه ؛ وأما الجانب الأقيم من الفكر اليوناني فقد هجروه كما هجره العلمانيون هجرهم للكتابات الإسلامية المنصفة لليونان في هذا الجانب من فكرهم خاصة. ولعل ذلك يفسر لنا روح العزوف والتأبى ظأو النفور التى قوبلت بها كتابات طه حسين وأستاذه لطفى السيد مثلا.

ولعل الباحثين البارزين لو ذكروا بالشهرستاني ومنحاه أو بالغزالي وفلسفته في الشك الموصل إلى اليقين لما وشى قول طه حسين مثلا في اليونان وديكارت وغيرهم بسبة التفرنج وما هو أفحش منها في رأى جمهور له أسبابه في إعجابه البالغ بتراته كالجمهور العربى ^٢.

ولقد يبدو لنا مفكر القرن السادس كما تمثل في الشهرستاني أعرف بفضل أصحاب الفضل من مفكرى العصر اليوناني وربما بدا أكثر تحمسا لهم دون أن يلحقه ما لحق فلاسفتنا القدماء وأدباءنا المحدثين المعروفين بحرثهم في الحقل اليوناني من تلك السبة، وما لحقت بهم إلا بسبب مزلق معدودة في ثنايا فكرهم الممتاز كما فيما لمسنا في درسنا عند طه حسين . مثل هذه المزلق مما لم يدعه ابن حزم يجوز على الفكر الإسلامى بعد منتصف القرن السادس وذلك بكتابه " الفصل....." المقفى على أثر

^١ الشهرستاني/ الملل والنحل ، هامش الفصل فى الملل والنحل لابن حزم ، ج ٢ ص ١٤٣

^٢ هذه المشكلة كانت محور ما كتبه عن المعركة حول الأسلوب بين طه حسين والرافعى بالذكوراه وفيما تناولته من أمر كتاب تجديد ذكرى أبى العلاء فى مجلدى كتابى / أبو العلاء المعرى ونظرة جديدة إليه، ١٩٩٣م ، مج ١، ٢

كتاب الملل والنحل للشهرستاني الذي وضع في الربع الأول من القرن نفسه^١ محصيا بأسلوبه القعقاع مزالق بعض المتكلمين كما بينا ودققنا عليه.

وعن الأنبياء والفلاسفة والحكماء في بينتهم القديمة ذكر الشهرستاني أن "الحكمة" "انقسمت .. إلى قسمين: علمي وعملي (هكذا) . فالقسم العملي هو عمل الخير والقسم العلمي هو علم الحق.. ومما يوصل إليه بالعقل الكامل والرأي الراجح؛ غير الاستعانة بالقسم العملي منه بغيره أكثر" وهو رأى يعول عليه الشهرستاني فيما استقرأ من أقوال السابقين وجعله وسيلته المعقولة لتأييد القول بالنبوان وأقوال الأنبياء . بل القيمة العملية عنده محك لقيمة النبوة ذاتها. قال: "النبياء (إنما) أيدوا بأمداد روحانية لتقرير القسم العملي وبطرف ما من القسم العلمي"^٢ .

والواقع أن تناول الشهرستاني لقضية النبوة والحكمة يعد تناولا علميا أيضا بما عول عليه من القيم العملية المصلحية الإنسانية المباشرة حتى لتبدو الميتافيزيقا في عرضه علما تجريبييا أو مبنيا على التجربة أيضا. وبه يحل الفصم بين الميتافيزيقا والفيزيقا أو الماورائيات والطبيعيات بأسلوب عصرنا.

ولقد فرق الشهرستاني بين الحكيم والنبى بقيمة التطبيق النافع للمعرفة المجردة _ قال: فإذا كانت " غاية الحكيم(هى) ^٣ أن يتجلى لعقله كل الكون ويتشبه بالإله الحق تعالى بغاية الإمكان" فإن النبى إذ يجعل غايته " أن يتجلى له نظام الكون" إنما " ليقدر على ذلك مصالح العامة حتى يبقى نظام العالم وينتظم مصالح العباد" وكذلك أوجب الوفاق بين غاية الفلاسفة وغاية الأنبياء بهذا المعيار العملي الهام. ذلك أن تقدير مصلحة العباد على فهم نظام الكون المجرب تقدير مشترك عند الأنبياء والفلاسفة . ونص عبارة الشهرستاني: "فكل ما وردت به أصحاب الشرائع والملل مقدر على ما ذكرناه عند الفلاسفة".

^١ توفي الإمام ابن حزم (الظاهرى) سنة (٤٥٦ هـ) - (ترجمته ص ٢٢٤ وما بعدها ج ١ فى الطبعة المشار إليها

- وورد تاريخ تأليف الشهرستاني للملل والنحل وهو سنة (٥٢١هـ) ص ٨٦ من ج ١

^٢ الشهرستاني/ الملل والنحل ، هامش الفصل فى الملل والنحل لابن حزم ، هـ ج ٢ ، ص ١٥٦ ، ١٥٧

^٣ الشهرستاني/ الملل والنحل ، هامش الفصل فى الملل والنحل لابن حزم، ج ٢ ، هـ ص ١٥٧ ، (فى السياق "هو")

ولقد قسم الشهرستاني الفلاسفة والحكماء فى بيئات العصر القديم المختلفة تقسيما نوعيا بالنظر إلى فحوى أقوالهم دون تعصب قال: "حكماء الهند من البراهمة(وهؤلاء) لا يقولون بالنبوات أصلا.. وحكماء العرب وهم شردمة قليلة لأن أكثر حكمهم فلتات الطبع وخطرات الفكر وربما قالوا بالنبوات... وحكماء الروم" (وهم قسمان) : "القدماء الذين هم أساطين الحكمة.. والمتأخرون منهم وهم مشاءون وأصحاب الرواق وأصحاب أرسطوطاليس"، وحكماء العجم (القدماء) حكمهم كلها كانت متلفة من النبوات إما من الملة القديمة وإما من سائر الملل". قال : ثم فلاسفة العجم فى الإسلام وإلا فلم ينتقل عن العجم قبل الإسلام مقالة فى الفلسفة إذ تلقوا قبله حكمهم من النبوات كما مر. فأما الصابئة فكانوا يخلطون الحكمة بالصبوة^١.

وكما ذكرنا أنصف المسلمون الفكر اليونانى فى جانبه الروحى وكذلك أنصفوه فى الجانب المادى. وكما ذكرنا بالقسم (أولا) إن الطفرة التى يقول بها المحدثون فى نهضة اليونان معللة تعليلًا مقبولا لنا بقول المسلمين بميراث النبوة فى هذا التراث وغيره وإن كان الغرب الحديث قد تلقف من المسلمين تقاريرهم وعروضهم أو شروهم لتراث اليونان مجردا من إطاره الروحى ففى الجانب العملى (فضلا عن الجانب السطورى) أو افتخر على معلميه وحفظته من المسلمين الجادين.

ولنا أن نبدى ملاحظة تبعدنا عن نزعة التفاخروتلزمنا جانب الحيدة والأمانة وتحررنا من مشاع الاستعمال للنسبة إلى اليونان والروم دون افتئات وتلك هى ملاحظتنا أن ما يطلق عليه اسم فلاسفة اليونان والرومان إنما هم فلاسفة حوض البحر الأبيض المتوسط وحكماءه من غير العنصرين كما يثبت من عرضينا التالين لهم من كتاب الشهرستاني ومن كتاب الدكتور على بعد المعطى المستقى من المصادر الغربية لا غير.

لقد درج الشهرستاني على ما درج عليه العرب من شيوع النسبة إلى الروم ولكن نسبته كل فيلسوف عند التفصيل على موطنه تبرر لنا

^١ الشهرستاني/ الملل والنحل ، هامش الفصل فى الملل والنحل لابن حزم، ج ٢، هـ ص ١٥٧، ١٥٨

ملحوظتنا السابقة. وفي الجملة قال الشهرستاني: "بأن الصل في الفلسفة والمبدأ في الحكمة للروم وغيرهم كالعيال. لهم الحكماء السبعة الذين هم أساطين الحكمة من الملطية وساميا وأثينية وهي بلادهم ؛ وأما أسماؤهم^١ : فتاليس الملطي وأنكاغورس وأنكيمنس (المالطيان أيضا) وأنبذكالس وفيثاغورس وسقراط وأفلاطون وتبعهم جماعة من الحكماء مثل فليطريغيس وبقرات وديموقراطيس والشعراء والنسك".

وقد عاب الشهرستاني على زملائه من فلاسفة الإسلام المتأخرين ما وجدناه عابة مكررة في المحدثين أيضا من المباهاة بالقليل الأقل من فكر اليونان والصرف عن أهم ما ينبغي للإنسانية من فكر أبنائها الأول النوابع^٢ ؛ فقال: "وقد أغفل المتأخرون من فلاسفة الإسلام ذكرهم وذكر مقالاتهم رأسا إلا نكتة شاذة نادرة ربما اعترت علي أبصارهم أفكارهم أشاروا إليها تزيفا ونحن تتبعناها نقلا وتعقبناها نقدا"^٣.

ثم وجه الشهرستاني القول لقارئه منبها فيه عقلانيته واختياره الحر بعد العرض "والمناظرة بين كلام الأوائل والأواخر".

وفي ملاحق هذه الدراسة ما نمثل به لبحث الشهرستاني في الفلسفة الإيمانية والكونية عند طاليس الملطي أو (تاليس) "أول من تفلسف من الملطية" حسب قوله ويرى للعالم مبدعا أبدعه من الماء ويبحث بالأرواح دون الأجساد؛ وكذا نلحق عرضه لنظر أنكسمانس المنتج هو الآخر في الميتافيزيقا بتنزيهه المبدع عن التجزؤ وبجعله الهواء أول الأوائل لموجودات العالم الجسماني وجعل "العنصر" أول الأوائل لموجودات العالم الروحاني، على مافي فرضيتيهما الماديتين من الوجاهة كفرضيتين.

▲ لم يقتصر كتاب الشهرستاني على هؤلاء ولم يختص بالتقديم الفلاسفة دون الشعراء والأطباء. وعنده قد وقفنا على ثلاثة معالم فكرية كبرى عند الروم والمسلمين وهي: التوحيد والنبوة والعلم التجريبي.

^١ في السياق "أسمائهم" الشهرستاني/ الملل والنحل ، هامش الفصل في الملل والنحل لابن حزم هـ ج ٢، ص ١٥٨

^٢ ينظر قبل مارسيليو أو بادوا وكتابنا في الترجمة (الترجمة عن اليونان)

^٣ الشهرستاني/ الملل والنحل ، هامش الفصل في الملل والنحل لابن حزم، هـ ج ٢، ص ١٥٨

وليس الشهرستاني بدعا في هذا التقويم الطيب للفكر السابق عليه أو هذا العرض المقارب جدا إن لم نقل الدقيق تماما له. فالقرآن الكريم رائده في الحذب على على الروم والإشادة بذى القرنين.

وقد تولى الإمام ابن حزم الضرب على أيدي أصحاب الدعاوى التي لا يعجز أى واحد عن الإتيان بمثلها أو من لهم "خط طويل" حسب قوله.

وصحيح أنه وأن الشهرستاني والغزالي وغيرهم أوقفونا على تهافت آراء للفلاسفة وبعض المعتزلة وبعض الأشعرية ولاسيما في القول المقيد للقدرة والعدل الإلهيين بالحدود المنطقية الإنسانية وإن حسنت نواياهم في ذلك.

ولم نجوز مطلق قول طه حسين مثلا بأن علم الكلام قد فعل بالأمة الأفاعيل^١؛ وثابتة هي حقا حملة المأمون على غير المعتزلة في إلزامه بالقول بخلق القرآن مخافة اللجاج الفلسفي والكلامي في عصره الذي رأى في القول بخلق القرآن وهو كلام الله إشراكا له تعالى من خلقه "ضاهنوا به قول النصارى.. في ابن مريم: إنه ليس بمخلوق"^٢.

ويجد المستشرقون في التاريخ للتصوف والكلام مجالا واسعا لإثبات الخلاف والتخويف به أو منه؛ ولكن التفكير الإسلامي الأساسى الغالب نفسه قد استفاد من هذه الجدليات التي استنفدت أغراضها لتتحسر عن محض الحق المجمع عليه. والمخالفون للجماعة كالمعتزلة وافقوهم "على أن هذا الذى فى أيدينا كلام الله" وخالفوهم فى القدم (أى قالوا مخلوق) وهم محبوبون بإجماع الأمة. وأما الأشعرية فوافقوا الجماعة على أن القرآن قديم وخالفوهم فى أنه كلام وليس على الحقيقة وهم محبوبون أيضا بإجماع الأمة. ومزالق هؤلاء وغيرهم محصاة مدحوضة عند الجماعة.

^١ طه حسين/ تجديد ذكرى أبى العلاء ، المقالة الأولى- الفلسفة عند المسلمين

وكتابتنا/ علم الكلام فى الإسلام فى جملته.

^٢ الطبرى/ تاريخ الطبرى ، ط دار سويدان ببيروت ، ج ٨ حوادث سنة ٢١٨ ، ص ٦٣١

وإعجاز القرآن بعد وقيمته الباقية يثبتان على الدرس . وربما لم تعد هذه الجدليات العميقة الساخنة في وقتها تبتعث في نفس الراسخين في العلم والمؤمنين النائيين أكثر من ابتسامة إشفاق أو إعجاب بعد أن دعا القرآن لنفسه في الإنسانية وصار موضوع الدرس وموضع الإعجاب والضم لدى المتحضر المعاصر عامة واعترف في العصر الحديث بأنه "نبت نافورة العلم" حقا^١. ولكن التجربة الكلامية بصفة عامة بعد تمثل تجربة إنسانية كاملة لم يكن للمسلمين أو للإنسانية أن تفرغ إلى المجدى المنتج من الاعتقاد القلبي والبحث العقلي والعمل في الحياة بدون إشباع تطلعاتها إلى النظر المجرد واستنفاد احتمالاته ومنها وأروضها للقلب والعقل قول الإمام أحمد بن حنبل القصد: "هو كلام الله ولا أزيد عليها.. وهو كما وصف نفسه"^٢.

والحق أنه - سواء الإيمان المعلل المرصن بالتأمل في النفس و العلم التجريبي أو الإيمان الذوقي بالكتاب المصدق - هذه النتيجة وإن كانت وضعت الإنسانية على جادة طريق العلم والاستنارة من قبل استنارتنا الأوروبية الحديثة : لم تأت دون عناء أو دون مزالق معدودة على التاريخ الإسلامي ولكن المهم أن النتائج النهائية كان صحيحا ولم يصرفهم عن الاطلاع على الغير كما لم يصرف المسلمين إعجابهم بالفكر الأرسطي الدين في تأملهم مثلا عن التيقظ والتحفز إزاء منطقهم : تصورات وتصديقات أو أي من المقولات الهيلينية سواء كانت فلسفية مجردة أو يوتوبيات رواقية.

المنطق			
تصورات		تصديقات	
ألفاظ معاني	مقولات تعريفات	قضايا	مناهج استدلال

لقد دخل المنطق الأرسطي إلى العالم الإسلامي منذ وقت مبكر ولأول مرة حوالي سنة ٦٠ هجرية بالعصر الأموي ثم توالى تراجمه وتكررت

^١ The Encyclopedia Britannica, (science)

- وكتابنا/ في محاولات تقديم القرآن وترجمته : ... (تطور النظرة إلى القرآن الكريم من "سال" إلى "بيكتال" وغير ذلك).

^٢ الطبري/ تاريخ الطبري ، ط دار سويدان ببيروت ، ج ٨ حوادث سنة ٢١٨، ص ٦٣٩

ووصل إلى جانبه وممتزجا به أحيانا أبحاث أخرى غير أرسططاليسية من إضافة الشراح اليونانيين. ثم دخل إلى العالم الإسلامي في وقت متأخر جدا بعد ذلك التراث اللاتيني ووقف مفكرو الإسلام من هذا الفكر الوارد مواقف متعارضة ولكن ظل الموقف السائد لأهل السنة والجماعة يقوم منها ويكشف ما أدى إليه بعضها من مغالطات أو "كفرات صلع" على حد تعبير ابن جزم الذي لم يقبل ما قيل عن تراجع أصحابها عنها من بعض الفرق ومنهم أشعرية حاشينا الأشعرى منهم حتى وجدنا أهل السنة أنفسهم يقبلون مباحث اليونان الموحدين أو المحمولين على التوحيد في الإسلام في الإلهيات والطبيعات إلى جانب منهجهم أي المسلمين أنفسهم في علمهم الأصوليين عندهم وهما علم أصول الدين (علم الكلام / علم التوحيد) وعلم أصول الفقه ز وما نتج من صواب هذه التجربة العريضة ومزلقها أيضا من منهج علمي محدد برز فيه أعلام معدودون قادوا سفينة العلم العملى التجريبي في ظلمات العصور الوسطى وبلغوا بها سالمة شاطئ الحضارة.

ويصعب في ضوء درسى لتفلسف الكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد التسليم بجملة قول أستاذى النشار : كان القسم الأول من مفكرى المسلمين فلاسفة وهم مجرد شراح للتراث اليونانى وامتداد للشرح الإسكندريين المتأخرين قبلوه كوحدة واعتبروه "قانون العقل الذى لا يتزعزع"^١ ؛ ولكن يرضينا قول الراحل العظيم بأن المسلمين حاولوا التوفيق بين منطق أرسطو والعناصر غير الأرسطية ويمثلهم: الفارابى وابن سينا والساوى ، ولم يروا فيه أى تعارض إلا ما رآه ابن رشد وأبو البركات البغدادى أحيانا.

وكان القسم الثانى أميل إلى المدرسة الرواقية إذ أخذ أصحابه بآراء المدرسة الرواقية حين تعارضت مع الآراء الأرسطية ويمتاز المنطق الرواقى بأنه منطق حس لا يعترف إلا بوجود الأشخاص وينكر أسناد الأرسطية الماهيات إلى الجنس والفصل . والحد عندهم هو تحديد الصفات الخاصة لكل موجود فقط.

^١ عبد الحكيم العبد/ نحو فلسفة للحياة والتربية العربية، مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٩٣م، ص ٥٢ - ٥٩ (التوفيق بين الفلسفة والدين فى الفكر الفلسفى الإسلامى الوسيط: الكندى، الفارابى، ابن سينا، ابن رشد ومشكلة فى النظر إليهم)

ويثبت الأستاذ الدكتور على سامى النشار للمسلمين صورا للتمحيص والإضافة أثروا بها المنطقين الأرسطى والرواقى على السواء فى :
مباحث التصورات: ألفاظا ومعانى ومقولات وتعريفات .
وفى:

مباحث التصديقات: قضايا ومناهج استدلال.
لكنه قد ظل للفقيه المسلم دائما منهجه المباين لمنطق الفلاسفة .
فالأصول عند الفقيه "قانون عاصم لذهن الفقيه شأن المنطق بالنسبة للفيلسوف؛ إلا أن الأصولى يسعى لتحقيق غاية عملية ؛ وبذا قدم علماء أصول الفقه على علماء أصول الدين "المتكلمين" فى الحضارة الإسلامية على العموم.

وقد تكونت أصول الفقه علما منذ العصر الإسلامى الأول واستمر الأصوليون يكملون فيه ويضيفون إلى عناصره جدة فى التفكير حتى وصل إلى الشافعى فأقامه علما متفق الأجزاء متناسق الأطراف . وفى كل هذا لم يتأثر على الإطلاق بمناهج البحث اليونانية إلى أن انقسم إلى قسمين بعد الشافعى: علم الأصول الفقهى وعلم الأصول الكلامى.

وفى كلا القسمين لم يتأثر بمنطق أرسطو حتى أتى القرن الخامس فمزج المسلمون المنطق الأرسطى بالأصول وظل متيقظة أهل السنة فيما نرى مثلا للاعتدال بين من رفضوا المنطق جملة كالمتصوفة وبين من بالغوا فيه كالمتكلمين.

ولم يطل الصراع إلا ليثمر على أيدى أبى الريحان البيرونى وجابر بن حيان والحسن بن الهيثم وابن خلدون وغيرهم ثمره الذى نهضت ببعضه هممة الغرب فى العلم التجريبي وعلم العمران (الاجتماع). على ما فصلت من مبادئ هذه المنهج فى كتابى / علم الكلام فى الإسلام^١ .

"فالمنهج الإسلامى منهج علمى.. يجمع المصلحون فيه على إيجاب الاجتهاد ودم التقليد"(الأعمى) ؛ ثم على "التفكير بحرية مبتدئين بالقرآن والسنة ومتجهين إليهما . وما هو إلا منهج السلف الصالح إذ يأخذ العلم من مصادره وينتفع بنعمة العقل الذى ميزنا الله به وأمرنا باستعماله

^١ عبد الحكيم العبد/ علم الكلام فى الإسلام : قضية محورية بين الأدب والأصول والفلسفة ، ط٢ ، ص ٧٥- ٧٧ = نشرته الإلكترونية فى موقع www.kotobarabia.com

والاعتبار بواقع الكون وعجائبه التي أمكننا الله منها وأظهرنا عليها وأمرنا بالنظر فيها بحرية واستخلاص الدلالة منها بأمانة تقطع بوجوده سبحانه وتعالى. وعلى هذه القواعد النزيهة والواقعية والأخذ مما هو محسوس وارتباط المعلول بالعللة يجرى الاستخلاص فى سائر العلوم^١.

فلسفتا المسلمين واليونان بين الأصالة والتأثر والتوفيق:

■ فكرة الميلاد الكامل لأية فلسفة

■ التفلسف الإسلامى : أصالة

■ التفلسف الإسلامى واليونانى (توافق وتوفيق)

* معارضتى فكرة الميلاد الكامل لأية فلسفة (توطئة):

صدر الباب الأول من دراستى لأفاق الفكر السياسى فى حوض المتوسط عارضت مقولة بوزانكت بالميلاد الكامل للفلسفة اليونانية؛ أو أية فلسفة؛ وذلك بالمقرّ به من أن الفلسفة اليونانية مرت بمراحل (هذا فضلا عما ذكّرتُ به من قول "أوليرى" من أن الفلاسفة الهيلينيين جميعا مولودون فى الشرق): أما المراحل فهى:

- مرحلة أسطورية مثلها 'هزيود' و 'هوميروس'
- وأنه قد تلا تلك المرحلة مرحلة 'طاليس': مرحلة حصر أصل الأشياء فى الماء ، ومن حصره فى اللامتناهى أو الهواء إلى أن ظهرت الفيثاغورسية التى حصرته فى العدد والنغم. وظهرت عندهم بوادر تقسيم الناس إلى طبقات بحسب غايتهم من المجيء إلى ملعب الأولمب.
- ثم كانت مرحلة ثالثة امتازت بالعقم السفسطائى؛ قبل تلك المرحلة التى توصف الفلسفة اليونانية فيها بأنها مولود كامل: فترة 'سقراط' و 'أفلاطون' و 'أرسطو' ! وهى الفترة التى تلتها فترة خاصة هى فترة الغموض المشائى .

١- التفلسف الإسلامى : أصالة:

أ- على سامى النشار:

- تبين الدكتور علي سامي النشار ذلك في إنكار علماء المنطق ومناهج البحث الأوروبيين لحظ المسلمين من الإبداع والتقدم ؛ بل والعطاء فيها

^١ عبد الحليم الجندي/ الإمام محمد بن عبد الوهاب أو انتصار المنهج السلفى، دار المعارف ١٩٧٨م، ص ٢٠١

، مع ما ثبت للباحث من استفادة " بكون " من العرب في ذلك ،
واطلاع "لاند " وغيره علي ما كتبه بكون في ذلك في الأصل
باللاتينية. قال: إنهم " تجافوا أبسط قواعد البحث والأمانة العلمية ، ولم
يحققوا الأمر".

- وقد رأي الباحث في تسليم الدكتور حسين بيومي مذكور بسيطرة الفكر
الأرسطي علي حياة المسلمين وإبداعهم في العصور الوسطي عاملا
مدعما لهذه النظرة الدونية للعقل والتفكير العربيين ، وعدّ ظهور مدرسة
مصطفي عبد الرزاق الفلسفية ، وترجمة كتابه (النشأ نفسه) وتلقيه بعد
جدال بالاهتمام في الغرب علامة علي اعتدال النظرة إلي المسلمين ؛
وهو كثير أثبتته لهم الباحث ورعيل من تلاميذه ومعاصريه. (١)

- رأي القرآن (مع أنه ليس كتاب علوم بالمعني الجزئي) له نظرياته
الكونية الفلسفية.. إلي آخر ما يحتمله ذلك القول الجامع من تفصيل :
ارتياح آفاق الكون تحديدها إبراز حقائق العقل التوفيقية والتوفيقية -
حدوث المادة - القانون الطبيعي - العلية. (١)

- كذا قدم الباحث الصورة التصورية الحقيقية لله في القرآن وللإنسان ،
وصدع بأن القياس الإسلامي قياس تجريبي لا أرسطي ، وبأنه مع التسليم
بحظ كل أمة وكل فرد في المنهج التلقائي : "لم يضع أمة.. أو مفكر ،
وعلماء أمة من الأمم قبل العرب المنهج التجريبي أو الاستقرائي". (٢)
هـ - وقد نظر إلي كل أمة وقيّمها بحظها من الإسهام في منهج البحث
ومنحاه باعتبار ذلك هو "المعبر عن روح الحضارة" . هذه الأمم في
تقسيمه هم :

أبناء يونان - أبناء إسحاق - أبناء إسماعيل

- حظ الأول: فلسفة وعلم

- وحظ أبناء إسحاق: دين وحرّموا الفلسفة.

(١) علي سامي النشار/ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف بمصر ١٩٧١م ص ٦، ١٧
- من رصدنا لهذه الظاهرة المرّضية أيضا: مناقشة منا علي كتاب " أوليري " الفكر العربي ومكانه في التاريخ
، وذلك بمقالنا البحثي (الإغريقية في النزعة القومية الغربية)، منشورا في سلسلة مقالاتنا البحثية/ الفكر السياسي
الغربي في ضوء التراث العربي، انظر خاصة ١٩٠٧، في ١٩٨٦/٨/٧م. ومطرّد السلسلة.

(١) نفسه... ٨ / ٧١ / ٥

(٢) نفسه... ١٤ / ٧١ / ٥

- وحظ أبناء إسماعيل: الدين والعلم من حيث هو علم (٣)

- وكذلك تتبع الباحث (وباعتراف منه لأدوار لتلاميذه معه) مقادير الأصالة والأخذ أو الخلط في الفلسفة الإلهية وما إليها في الإسلام، وحجّم كثيرا من ذلك في الشروح والترجمات العربية عن اليونان ، والتي ذكر الباحث العديد من ضروب النقل الصحيح وغير الصحيح والمختلط فيه - وهذا في معظم الكتاب المشار إليه .

- وكما اعتبر النشار منهج البحث التجريبي منهجا إسلاميا اعتبر المتكلمين فلاسفة الإسلام الحقيقيين، كما اعتبر الغزالي بصفة عامة وكتابه "تهافت الفلاسفة" ، وكذا كتاب مناهج الأدلة لابن رشد ، وما إلي هذا القبيل تمثيلا حقيقيا للروح الإسلامي. (١)

- وكذلك عادل الباحث القول فيما أطلقنا عليه تعبير (منحني التطور) في الحياة الفلسفية الإسلامية ، وأبرز منعطفاته عند النشار بعد تحرز المسلمين من الفلسفات اليونانية وغيرها:
- محاربة الفلسفة الأرسطية
- مزج الفلسفة بالكلام
- بعث حركة مضادة لعلوم اليونان عند ابن تيمية وتلاميذه. (٢)

▲ وليثبت النشار بهذا ما سيثبت من وقفاتنا الخاصة بعد من دلائل الأصالة والتوفيق والعقل في الحياة الفلسفية الإسلامية بصفة عامة وكذا في علم الكلام الذي سيتخذ في نظرتنا بعد أسماء أخرى دللنا عليها جميعا باسم (علم الأصول) في تعبيرنا ؛ فضلا عما سنقيمه أيضا من أمر المنقول على وجه الموافقة
١- الفصل الأول من كتابي علم الكلام في الإسلام و- ينظر مثلا في
نشرة (www.kotobarabia.com) .

٢ - التفلسف الإسلامي واليوناني (توافق وتوفيق):

(٣) نفسه.. ٤/٧١/٥

(١) نفسه.. ٥/٧١/٢٠٣ ؛ / " مناهج الأدلة " في مسرد ضمن تعريف بابن رشد في تحقيق د. سليمان دنيا لكتاب تهافت التهافت ، القسم الأول ، ص ١٢ .

(٢) نفسه.. ٥/٧١/٢٠٥

أ - ظاهرة أسلمة الفكر اليوناني:

■ علي أنه يجدر بالملاحظة في حديث الباحث عن الفلسفتين اليونانية والإسلامية أنه _ ومع دلائل اقتناعه الخاص بفضل أو بآثار الأولي في الثانية _ لم تستوقفه ظاهرة تحوج إلي نظر جديد، وهي الحرص الشديد في الكثير من المنقول عن اليونان علي جعله أو علي رؤيته إسلامي الروح والفكر (أسلمته) ؛ ولاسيما فيما نجده لدي الشهرستاني الذي يذكر النشار أن له صحيحا ومغيرا من الفكر اليوناني وغيره. نقول: ولاسيما فيما اعتبره الشهرستاني فكرا توحيدا رده إلي ميراث النبوة القديم، وما لعله ذو صلة في ذلك بالتوحيد الإسلامي الحنيفي المذكور مرارا في القرآن الكريم نفسه.^(١)

■ والحق أن ما يوصف به تلوين المنقول اليوناني باللون الإسلامي من أنه تشويه أحيانا، وقصد من جهة أخرى للزج بالأفكار الأخرى علي العقل الإسلامي يبدو غير مقنع لأنه يكون بمثابة القول بأن نقل فكر لا يوافق الروح الإسلامية أو عدم النقل علي إطلاقه خير للعقل الإسلامي. ج - وأعتقد أن ثمة غاية عقلانية مفهومة من منحي المسلمين للتأليف في الحكمة القديمة : تأريخا أو توفيقا وجمعها من مظانها ؛ وإن سلمنا بتلوين بعض المترجم علي نحو ما ذكر النشار نفسه.

■ لقد كانت الحكمة ضالة المؤلف الشرقي منذ كان؛ فلا غرو اتجه المسلمون لجمع ما يمكن جمعه من هذا الزاد القديم - وهي ضالة المؤمن - وإن ذلك لواضح فيما ذكرنا من صنع الشهرستاني (٤٩٤هـ) في الملل والنحل ؛ فضلا عن صنع الوزير جمال الدين القفطي (٦٤٦هـ) في "إخبار العلماء بأخبار الحكماء"، وفي صنع شمس الدين الشهرزوري في تاريخ الحكماء "نزهة الأرواح وروضة الأفراح".

■ ويبدو الهدف في كل ذلك من عنوانه كما هو باد في المضمون المفعم بالورع والعبرة التي يبدو أن المجتمع الإسلامي عرف كيف يعادل بهما نقائصه المشكو منها في التاريخ الأدبي والاجتماعي الإسلامي. وأتصور

(١) رصدها المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم تحت لفظ (حنيفا): ١٠ مرات ، وتحت لفظ (حنفاء): ٢، مرتين.

أن الدافع لإدخال الحكمة القديمة هو ضمن أهداف التأليف الذي لم يكذب يغادر شيئاً في الحياة والطبائع والأديان والمذاهب إلا ألف فيه.^(١)

▲ ▲ لكننا إذا اعتبرنا بمحصلاتنا السابقة عن منجز المسلمين الفلسفي بجانب التجريبي والكلامي فإن أية مقولات مهونة أو متجاهلة لعطاء التفلسف الإسلامي / العربي - أو منها المبالغة في التأثير اليوناني - تظل حقاً موضع نظر. ويبقى حقاً أن نتحرى مدى الثقة في أخذ المسلمين عن اليونان أو في توفيقهم أو شرحهم لهم..
{الفصل الأول من كتابي علم الكلام في الإسلام : - ينظر مثلاً في نشرة
www.kotobarabia.com}

ب- توفيق فلاسفة الإسلام بين الفلسفة والدين: ■ بصفة عامة:

- تناولت (التوفيق بين الفلسفة والدين في الفكر الفلسفي الإسلامي الوسيط عند الكندي (٢٥٦هـ - الفارابي (٣٣٩هـ - ابن سينا (٤٢٨هـ) - ابن رشد (٥٩٥هـ) في صحبة أيدتها اهوامش لأبي ريان - كانط - هانز ريشنباخ - محمد ثابت الفندي - أوليري - على عبد المعطي - الغزالي محمد شحاتة ربيع - دراسات شتى في التوفيق بين الفلسفة والعلم في القديم والحديث إلى محمد عبده ومن تلاه - الموسوعة العربية الميسرة ؛ ولأخرج إلى حقائق منه:

- رأيت الفلسفة الإسلامية بصفة عامة تتراوح بين النظر الأصليل والمعدّل على اليونان والتوفيقى ؛ بسبب "ما يؤديه العرض الفلسفي الدارس الحديث كله منذ مصطفى عبد الرزاق: مؤرخين مثل أبي ريان

(١) ينظر القفطي/ إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ط ١٣٢٦هـ: خطبة الكتاب وله هدفان واضحان: اعتبار ورجاء المثوبة.

• هذا إلى غيرته لقلة التأليف في الميدان.

- وسيلي تنويعنا بدقة عرض القفطي لمادة محاوره فيدون لسقراط ، وجانب خاص بالناحية البلاغية والنقدية عن أمثال سقراط في دراسة أخرى لنا.

• وفي دوافع التأليف عند العرب بصفة عامة ينظر أصل لذلك عند الجاحظ في "الفصول المختارة من كتب الإمام أبي عثمان عمرو بن بحر، اختيار عبد الله بن حسان - هامش الكامل للمبرد، ط التقدم العلمية ١٣٢٤هـ قوله: "ولولا ما رسمت لنا الأوائل.." إلي " .. وهبت ريح العلماء"، ج ٢ ص ٢٨١، ٢٨٢

والنشار وعبد المعطى وزيدان وغيرهم؛ وناقدين مثل الفندى وبيومى ؛ إلى جانب دراسات الأصوليين الإسلاميين أنفسهم" ^١ .

- "أن المسلمين (عند أبى ريان) تعاملوا مع المنقول والمشروح والأفلوطينى منسوباً على سقراط وأفلاطون وأرسطو كما وجدوه فى التراجم السريانية(ولو أنه ذكر أن المسلمين نقلوا عن اليونان أنفسهم أيضاً؛ وله فى مواضع نوع من التحول إلى موقف دفاعى قوى عن أصالة الفلسفة الإسلامية).^٢

- "استخدمنا لفظ توفيق ولفظ استفادة من القدماء ومن المسلمين فى الفلسفة الإسلامية ولم نستعمل لفظ تليف الذى يرد فى وصف الفلسفة الإسلامية عادة . وقد رأينا يرد فى درس أستاذنا أبى ريان كما يرد فيه لفظ توفيق أيضاً" ^٣ .

- "أن التوفيق بين الفلسفة والدين عند فلاسفة الإسلام فى العصر الوسيط يجد دلائله منذ الكندى(٢٥٦هـ) بقانون العلية فى الطبيعيات والوصول منه ومن غيره إلى التسليم بعلّة العلل وبعملها المستمر" ^٤ .

- "تكلم الفارابى (تفلسفه) يشمل التوفيق فى المناهج والتوفيق فى المقولات كما يشمل التعريب الأصل الكامل" ^٥ .

- "وفق الفارابى وابن سينا بين منهجين فى الاستدلال على وجود الله تعالى وبين أى القرآن الكريم . والمنهجان هما: طريق الحكماء الطبيعيين الذين ينظرون فى الطبيعة للاهتداء لصانعها (وللفارابى تحفظ فى قول أبى ريان على هذا الطريق)؛ ثم طريق الحكماء الإلهيين وعلى دربهم

^١ عبد الحكيم العبد/ نحو فلسفة للحياة والتربية العربية: الفطرة والاستنارة ورقة عمل وديالكتك فلسفى إسلامى، مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٩٣م، ص ٥٣

^٢ عبد الحكيم العبد/ نحو فلسفة للحياة والتربية العربية: الفطرة والاستنارة ورقة عمل وديالكتك فلسفى إسلامى، مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٩٣م، ص ٥٣

^٣ عبد الحكيم العبد/ نحو فلسفة للحياة والتربية العربية: الفطرة والاستنارة ورقة عمل وديالكتك فلسفى إسلامى، مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٩٣م، ص ٥٣

^٤ عبد الحكيم العبد/ نحو فلسفة للحياة والتربية العربية: الفطرة والاستنارة ورقة عمل وديالكتك فلسفى إسلامى، مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٩٣م، ص ٥٢

^٥ عبد الحكيم العبد/ نحو فلسفة للحياة والتربية العربية: الفطرة والاستنارة ورقة عمل وديالكتك فلسفى إسلامى، مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٩٣م، ص ٥٧

الفارابي نفسه حيث إن الله واجب الوجود بذاته دون حاجة إلى ما هو غير واجب الوجود بذاته أى الممكنات . ذلك لأنه لا يمكن التسلسل فى دائرة الممكنات إلى ما لا نهاية فيجب الوقوف عند مبدأ أول للممكنات هو واجب الوجود" تمثل أبو ريان الطرقيين فى الآية ٥٣ من سورة فصلت "سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى ينبين لهم أنه الحق أو لم يكف بربك أنه على كل شىء شهيد".^١

- فى موضوع الفيوضات خاصة رأيت "ابن سينا(٢٥٦هـ) مع احتفاله بالتقديم والشرح باين الهيلينيين وسائر الكندي(٢٥٦هـ) فى تفسيره العلمى بربط الفيوضات طوليا بالأفلاك إلى فلك القمر الذى جعله هو العقل الفعال ؛ ثم جاء ابن رشد(٥٩٥هـ) ليؤكد عدم خروج الفيوضات الغنوصية نفسها من العلم المحيط اللبارى جل وعلا وليناقض الإشراقيين أيضا ويجعل الكشف صاعدا بطريق الفعل وينوطه بالحدس".^٢

▲ قلت "وقد اعتبرنا قصة الإسراء والمعراج الإسلامية ملهما أولى بالاعتبار فى سائر تفسيرات فلاسفة الإسلام الكونية الميتافيزيقية المطورة لليونان والمتنوعة لحكمتهم الموافقة لهم باعتبارها من ميراث النبوة القديم وهى دعوى ..لها منبهاتها القرآنية الثابتة إلى جانب .. الدعوة الحنيفية المسلمة الأعم التى تجعل الجميع فى ظلالها أمة واحدة أخوة واحدة من منطلق أنها ترى الديان فى الأساس وحيا واحدا تصدقه المعجزة والمنهج والتجربة متى حسن الاستيعاب".^٣

{عن كتابي: نحو فلسفة للحياة والتربية العربية}

■ أدب الأمثال والمحاورات السقراطية (محاورات أفلاطون):

- صدد تأثير قصص الإسراء والمعراج فى دانتي مباشرة وتأثيره مسروقا من سالندرا عند ملتون طال العرض والتوثيق ؛ صدد أدب الأمثال عند المعرى فقد ذكرت ضمنا "شركة للأمثال والملاحن العربية

^١ عبد الحكيم العبد/ نحو فلسفة للحياة والتربية العربية: الفطرة والاستنارة ورقة عمل وديالكتك فلسفى إسلامى، مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٩٣م، ص ٥٥

^٢ عبد الحكيم العبد/ نحو فلسفة للحياة والتربية العربية: الفطرة والاستنارة ورقة عمل وديالكتك فلسفى إسلامى، مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٩٣م، ص ٥٨

^٣ عبد الحكيم العبد/ نحو فلسفة للحياة والتربية العربية: الفطرة والاستنارة ورقة عمل وديالكتك فلسفى إسلامى، مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٩٣م، ص ٥٨، ٥٩

في ميزة التركيز الذي قد بلغ حد الاختزال في بعض الأمثال المنسوبة إلى سقراط في المصادر العربية^١

"من ذلك الألباز المنسوبة لمحاورة "فيدون" فيما نسبته الشهرستاني إلى سقراط فيما ذكر أنه ألباز ورموز لتلميذه "أرخانس" وعده موجودا في "كتاب فادن" بتعبيره ؛ وإن لم تتضمن محاورة "فيدون" الواصلة إلى عصرنا هذه الألباز بصياغتها الشهرستانية"^٢.

"التحقيق الحديث يقبل عد فيدون في نطق الشهرستاني "فيدون في المحاورات السقراطية المصوغة أو المنقولة عن أفلاطون. قال محققا فيدون للذان استخدمما اللفظ عنوانا للمحاورة وفي خلال تحقيقهما لها كثيرا. قالوا أيضا: (وفادن كتاب سقراط النفس الحائمة حول المقابر عسى أن يكون فيها من بقية المحبة الحيوانية^٣ ؛ وقالوا: قال سقراط في كتاب فادن في النفس لما سأله أقرطن..^٤"

قلت: "والحق أن فيدون قد كانت أقرب ما تكون إلى المحقق في عصرنا من نص هذه المحاورات في كتاب القفطي (٦٤٦هـ) / إخبار العلماء بأخبار الحكماء كما أشرنا في نظرة طه حسين على علم الكلام في الإسلام ° ؛ وربما يمثل مبررا للشهرستاني عده هذه الأمثال في كتاب فيدون ° بالنظر إلى ما ورد في فيدون من خبر نظم سقراط لأمثال (إيسوب) خلال

^١ عبد الحكيم العبد/ أبو العلاء المعري ونظرة جديدة إليه: تمحيص نقدي حضاري وفني، دار المطبوعات الجديدة، مج ٢، ١٩٩٢م، ص ١٣٥

^٢ عبد الحكيم العبد/ أبو العلاء المعري ونظرة جديدة إليه: تمحيص نقدي حضاري وفني، دار المطبوعات الجديدة، مج ٢، ١٩٩٢م، ص ١٣٥

^٣ عبد الحكيم العبد/ أبو العلاء المعري ونظرة جديدة إليه: تمحيص نقدي حضاري وفني، دار المطبوعات الجديدة، مج ٢، ١٩٩٢م، ص ١٣٦ عن / فيدون وكتاب التفاحة تحقيق النشار والشربيني ، دار المعارف، ١٩٦٥م، ص ٣١١.

^٤ عبد الحكيم العبد/ أبو العلاء المعري ونظرة جديدة إليه: تمحيص نقدي حضاري وفني، دار المطبوعات الجديدة، مج ٢، ١٩٩٢م، ص ١٣٦ ؛ عن / فيدون وكتاب التفاحة تحقيق النشار والشربيني ، دار المعارف، ١٩٦٥م، ص ٣١١.

^٥ الحكيم العبد/ أبو العلاء المعري ونظرة جديدة إليه: تمحيص نقدي حضاري وفني، دار المطبوعات الجديدة، مج ٢، ١٩٩٢م، ص ١٣٦

وإشارتي إلى كتابي/ علم الكلام في الإسلام، ط التوني ١٩٩١م، ٢٣، ٢٤ (مبحث تبكير الباحث على مرحلة رؤية القرابة بين حكماء اليونان والمسلمين)

الشهر المحرم الذي أُرِجئ فيه تنفيذ الحكم^١ وأنها بالطبع متمشية مع المثالية السقراطية"^٢.

▲ قلت " ولم يصل تحقيق التراث الهيليني في العربية إلى حد دفعنا عن تناوله فيما بين شكله في العربية ؛ ذلك أنه بالإضافة على ما ذكرنا منذ قليل من صحة نص فيدون عند القفطى بصفة عامة وإلى ما أوردناه عن النشر في مناقشتنا الكلام عند المسلمين من أن للمسلمين نقلاً صحيحاً ونقلاً مصبوغاً بالصبغة الإسلامية (وغيرها) - بالإضافة إلى دين يقول النشر : (اختلطت صورة سقراط عند المسلمين بصورة أفلاطون ؛ غير أن أهمية سقراط إنما تتضح في تاريخ الأمثال والأحاديث؛ فقد وصل إلى المسلمين كثير من حكمه وانتشرت في كتبه الأمثال والحكم (وقال) ثم صيغت في شكل أحاديث وذكر : اعرف نفسك ز في أكثر من نسبة لهذا المثل في الإسلام وألمح إلى منسوب آخر إلى سقراط وهو للإفروديسى (الإسكندر السكندري)"^٣.

"ومن المدروس شيوع ما أوردناه عن الشهرستاني بنصه غالباً في متعدد كتب المسلمين المعنية بنقل الحكمة ككتاب القفطى وكتاب الشهرزولى وغيرهما". {فى كتابى عن أبى العلاء، ج ٢}

■ الألوهية وأصل الأشياء (وجازة) :

* انتقلت بنظرى من مناقضة بوزانكت / أوليرى السابق ذكرها إلى ما بدا من إطرأ أوليرى للمادية فى هذا الفكر وحملته على تأثير الشرقى الروحى فيه.

أ- معالجة بفكرة ما سماه الشهرستاني "ميراث النبوة" أو (الحكمة القديمة):

ربط وبلورة:

^١ عبد الحكيم العبد/ أبو العلاء المعرى ونظرة جديدة إليه: تمحيص نقدى حضارى وفنى، دار المطبوعات الجديدة، مج ٢، ١٩٩٢م، ص ١٣٧ ؛ وإشارتى إلى يوسف كرم/ تاريخ الفلسفة اليونانية، ط ٣ ، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٧٣/ ١٩٥٣، ص ٥٦، ٣٥ + فيدون وكتاب التفاحة تحقيق النشر والشربيني ، دار المعارف، ١٩٦٥م ص ٢٦، ٣٧

^٢ عبد الحكيم العبد/ أبو العلاء المعرى ونظرة جديدة إليه: تمحيص نقدى حضارى وفنى، دار المطبوعات الجديدة، مج ٢، ١٩٩٢م، ص ١٣٧

^٣ عبد الحكيم العبد/ أبو العلاء المعرى ونظرة جديدة إليه: تمحيص نقدى حضارى وفنى، دار المطبوعات الجديدة، مج ٢، ١٩٩٢م، ص ١٣٧ ؛ والإشارة إلى على سامى النشر/ نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، ص ٢٠١

- لما كانت المادية معللة للألوهية ذاتها في الشروح العربية الوسيطة للفلسفة اليونانية؛ فقد توقفت عند مقولة الشهرستاني بميراث النبوة القديم (ولا غرابة في ذلك حيث المنظور الإسلامي يرى الرسائل متتابعة بنص القرآن وما إليه) :

- ▲ قلت:

"ورأيه يحيلنا من قريب على فهم الطفرة غير المعللة بسياقها في الفكر الفلسفي الأخلاقي اليوناني بقوله بفكرة "ميراث النبوة" أو الإلهام في فكر 'طاليس' و'أنكساغورس' و'أنكسمانس' (المالطيون)؛ و'أنبذكالس' و'فيثاغورث' و'سقراط' و'أفلاطون' وغيرهم ممن عدهم الشهرستاني آباء الحكمة". وقد ربأت بهؤلاء من ثم عن سلوكهم في الفكر القومي أو الوطني الضيق ورأيتهم أليق بالتناول في تاريخ الفكر الديني والإنساني كما أشرت وخصصت هناك.

{كتابي/ آفاق الفكر السياسي في حوض المتوسط قديم وحديث - الفصل الأول من الباب الأول }

ب - كذا قلت: إنه "لم يقتصر كتاب الشهرستاني على هؤلاء ولم يختص بالتقدم الفلاسفة دون الشعراء والأطباء . وقد وقفنا على ثلاثة معالم فكرية كبرى عند الروم والمسلمين وهي: التوحيد والنبوة والعلم التجريبي؛ وليس الشهرستاني بدعا في هذا التقويم الطيب للفكر السابق عليه أو هذا العرض الدقيق له؛ فالقرآن الكريم رائده في الحذب على الروم والإشادة بذى القرنين؛ ولا أظنه الإسكندر . وانصرفت في "آفاق الفكر السياسي..." إلى ما يتصل بموضوعه من فكر الهيلينيين ومن إليهم في حوض المتوسط قديما وحديث.

■ في الألوهية والدلائل المادية:

- همّشت صدد طاليس ثم بما أورده متنا هنا وهو:
- أني "رأيت الشهرستاني وقف على صحة الفرض العلمي في اعتبار الماء أصلا للأشياء ، كما ناسب بين فكر طاليس وفكر الموحدين اليونان الذين نزهاوا الله عن التعدد^١ وحده فيثاغورث بنظام الكون واعتباره الأعداد لحونا روحية تتجزى من نحو العقل ؛ وتكون العالم بهذا المفهوم

^١ ١. الملل والنحل ، ج ٢، ص ١٥٦ - ١٦١

منها، وتعداده للعوالم في تفاضلها في الحسن والبهاء والزينة بحسب حظها من هذا المنطق، وبلوغه في الرياضة إلى أن سمع حفيف الفلك ووصل إلى مقام الملك والتذاذه بذلك^١ وتوضيح لذلك في قول طائفة من الفيثاغورسيين: "إن المبادئ هي التأليفات الهندسية على مناسبات عددية ولهذا صارت المتحركات السماوية ذات حركة متناسبة لحينة هي أشرف الحركات وألطف التأليفات"^٢

{كتابي/ آفاق الفكر السياسي في حوض المتوسط قديم وحديث - الفصل الأول من الباب الأول}

الألوهية وأصل الأشياء عند موحدى اليونان في تأليف الشهرستاني (تفصيل):

■ طاليس

■ أنكسمانس

*سأمثل هنا متنا لا هامشيا وحسب (بالتفصيل) لبحث الشهرستاني في الفلسفة الإيمانية والكونية في حقلها اليوناني ببلورة مركزة لعرضه لفكر طاليس الملطي (أو تاليس) "أول من تفلسف من الملطية" حسب قوله^٣. وكذا بما أورده من فكر أنكسمانس.

١- عند طاليس

أ- معرفة الله بالصفة لا بالكنه:

قال: إن للعالم مبدعا لا تدرك صفته العقول من جهة جوهريته وإنما من جهة آثاره ومن جهة "أفاعيله وإبداعه وتكوينه"؛ "فلسنا ندرك له اسما من نحو ذاته بل من نحو ذاتنا". نفس فكرتنا العلمية الحديثة عن المعرفة بالظواهر لا بكنهه.

ب- والله قبل الإبداع:

^١ الملل والنحل، ج ٢، ص ١٧٩، ١٨٠، ١٧٣

^٢ الملل والنحل، ص ١٧٨

^٣ الشهرستاني/ الملل والنحل، هامش الفصل في الملل والنحل لابن حزم مصورة دار الفكر ببيروت من عرضه من آخر ص ١٥٨ إلى أول ص ١٦٢

فليس ثمة صورة للمبدع عنده في الذات لأن قبل الإبداع إنما هو فقط ؛
فليس ثمة جهة وجهة فلا يقال هو وصورة أو حيث وحيث حتى يكون هو
ذا الصورة.

*وإذن فطاليس كالشهرستاني أو محمد عبده مؤمن بالتوحيد الخالص .
والمصطلح في لفظ الشهرستاني أن الله تعالى "مؤيس الآيسات" ولا يكون
التأيس من شيء متقاد: صورة مثلا . وقد تبين أنه "قبل الإبداع إنما هو
فقط".

ج- أول ما أبدع "العنصر":

بعد أن نفى طاليس (في عرض الشهرستاني) كون الله قد أبدع الكون
على مثال عنده (قديم قدمه) ذكر أن أول ما أبدع الخالق إنما هو
"العنصر" الذي فيه صور الموجودات والمعلومات كلها فانبعثت من كل
صورة موجود في العالم العقلي على المثال الذي في العنصر. وقال إن
"ما يتصوره العامة في ذاته تعالى أن فيها الصور.....فهو في مبدعه
(بفتح الدال) ويتعالى بوحدانيته وهويته عن أن يوصف بما يوصف به
مبدعه".

د- بالملاحظة والفرض العقلي في فكرة العنصر وما تكون عنه (بحث منتج في الميتافيزيقا والطبيعة):

عند طاليس كما هو الشأن في التوحيد الإسلامي لم يكن البحث
الميتافيزيقي عقيما بل منتجا.

فما إن رتب الفيلسوف فكره ومنطقه المجرد حتى اهتدى إلى فرضه
العلمي من حيث يمكنه الاستدلال عليه بالملاحظة والعمل. وهذا ما عده
الشهرستاني "من العجب".

ذلك أن طاليس بعد أن استنتج فكرة "المبدع" الأول عقل أن يكون هو
الماء. " قالالماء قابل لكل صورة ومنه أبدع الجواهر كلها من السماء
والأرض وما بينهما . وهو علة كل مبدع وعلة كل مركب من العنصر
الجسماني؛ ف ... من جمود الماء تكونت الأرض ومن انحلاله تكون
الهواء ومن صفوة الماء تكونت النار ومن الدخان والأبخرة تكونت

السماء ومن الاشتعال الحاصل من الأثير تكونت الكواكب فدارت حول المركز دوران المسبب عن سببه.

وسترد مقارنة الشهرستاني بين مقولة طاليس في الماء كمبدع أول وما ورد في القرآن الكريم والتوراة مما لا شك في أنه من أسباب إيمانه بأن التوحيد اليوناني والإسلامي ينبعان من مشكاة واحدة حسب قوله^١.

ومما يلفت النظر في تحليل طاليس الذي أعجب به الشهرستاني - وإن لم يصوبه أو يخطئه- أنه تحليل مقارب جدا لافتراضات العلماء التجريبيين في العصر الحديث عن تكون السديم والجرام والكواكب وحركتها.

- ومن ذلك أيضا أنه علل الدوران بما يمكن أن نعه من قبيل قولنا اليوم : حركة الكواكب السيارة حول جرم ثابت : نجم كالشمس ثابت بالنسبة لها في حين هو منتقل بها في الفضاء. وهذا عنده صريح لا مجاز فيه ؛ وإن كان جاز بمقولتنا عن الجاذبية بما سماه "الشوق الحاصل" من اشتعال ذلك الجرم المركز نفسه مصدر الاشتعال . عده مركزا والكواكب منجذبة دائرة حوله. والشهرستاني بعد هو من قال بترتيب الهند والعرب للكواكب على الثوابت.

من المجاز الصحيح ذى القرينة العلمية أيضا أنه عد الماء ذكرا والماء أنثى وهما يكونان سفلا وعد النار ذكرا والهواء أنثى وهما يكونان علوا.

وصحيح أن الأرض تنتج بالماء فجاز تشبيهها بالأنثى؛ ولكن عده النار ذكرا والهواء أنثى يبدو مقلوبا ؛ وإن كان جوهر القضية العلمية صحيحا في الثنائيتين: الماء والأرض / النار والهواء. ولعل أفترض في مفهومه للماء أنه يعنى السوائل جملة أو يوافق ما نعلمه من احتواء الماء على المعادن وما إليها تنفرز بالتقطير أو التحليل أو التبخير وما إلى ذلك.

^١ زاد الشهرستاني قول طاليس في كون الماء عنصرا ذا صفو وكدر : وضوحا فقال: إنه " أراد.. أن الماء هو مبدأ المركبات الجسمانية لا المبدأ الأول في الموجودات العلوية" ؛ بعد أن أورد صريح قول طاليس بعجز المنطق عن الخوض فيها بله إدراك عنصريها ؛ فهي في قوله فوق السماء عوالم مبدعة لا يقد المنطق أن يصف تلك الأنوار ولا يقدر العقل على إدراك ذلك الحسن والبهاء لأن المنطق والنفس والطبيعة تحت هذا العنصر ودونه وهو الدهر المحض (من نحو آخره لا من نحو أوله) وإليه تشتاق العقول والأنفس وهو الذى (سماء) الديمومة والسرمد والبقاء فى حد النشأة الثانية.

وهذا قريب من قوله بعد صدد البعث بالروح دون الجسد (يلابسه خطأ صححه عصرنا بمعرفة كون المادة لا تنفى ولكن تتجدد) ^١ : إن الماء له صفو وكدر فما كان من صفوه يكون جسما ^٢ (يقصد روحا) ؛ وما كان من كدره ^٣ ؛ فإنه يكون جرما : فالجرم يدثر والجسم لا يدثر. والجرم كثيف ظاهر والجسم لطيف باطن. وفي النشأة الثانية (البعث) يظهر الجسم ويدثر الجرم.

وكما ذكرت فى مناقشة هذه المسألة مع طه حسين وأبى العلاء : إن المهم هو إثبات البعث وحقيقة الثواب والعقاب وهو أمر متفق عليه عند رجال الدين والفلاسفة ؛ وإن كانوا فى جملتهم قد عدوا عند الغزالي مثلاً "أهل مقامات" يأخذ بالظاهر منهم من يأخذ أو يؤل بدرجات متفاوتة ؛ لا تنفى المبدأ المجمع عليه وهو البعث والثواب والعقاب من حيث هما كذلك ^٤.

وكما قلنا : كان البحث عند طاليس منتجا فهو عندما افترض الماء عنصرا أثبت علاقته المنتجة بالأرض ثم حكم بأنه عنصر الجسمانيات والجرمانيات لا أنه عنصر الروحانيات البسيطة.

*الجسمانيات يقصد بها الروحانيات التى عدها من صفو الماء فى مقابل الجرميات التى عدها من كدره. ولما كان ما يبقى هو الروحانيات(الجسمانيات بهذا المعنى) رآها تبعث بالبعث وحدها دون الجرميات. وفى هذا فقط ما أشرت إليه من خطأ صححه عصرنا بقوله بأن المادة لا تنفى ولكن تتجدد.

على أية حال تعد مناقشة الشهرستاني للمجوس الذين ينسبون النفع والضرر للكواكب فى ذاتها وللصابئة الذين يعلنون من شأن الروح والملائكة على البشر والأنبياء فتحا هاما فى النظر العلمى وازن به بين المادية والروحانية والتزم جانب الواقع والمشاهد المعقول مما سوغ البحث فى المادى وكشف قوانين الطبيعة.

^١ - مثال سليمان مظهر من "سير جينز" إن الحرارة والضوء بحملان ثقلا الخ" رسالتنا للدكتوراه ص ٣٢٥، ف١.

^٢ الملل والنحل/ فى السياق "لأنه يكون جسما"، ص ١٦٠

^٣ فى السياق "من كدره" الملل والنحل ص ١٦٠

^٤ عبد الحكيم العبد/ علم الكلام فى الإسلام وغيره (أهل المقامات)

وإذ قد اطمأن الشهرستاني إلى صدق حكمة طاليس وتواضعها إلى العقل وما يلاحظ في الواقع ذُكر بقول سفر التوراة الأول من أمر خشية المبدأ الأول من خالقه جل وعلا وكيف أنه لذلك ذاب ماء فتبخر ودخن فخلقت منه السماوات وأزبد فخلقت الأرض ثم أرساها بالجبال . وهو يبدو شرحا بليغا وحسب لأسلوب التوراة الذى بين أيدينا وقلنا إن ما جاء بسفر التكوين منه تصوير مقارب تلمس طريق البحث فى الكون فى وقت مبكر.

▲ كذا ربط الشهرستاني عد طاليس الماء عنصرا للكون بالقول القرآنى "وكان عرشه على الماء" ؛ وحكم بأن طاليس "إنما تلقى مذهبه من هذه المشكاة النبوية"^١

٢- عند أنكسمانس (أزلية البارى وصورة المبدع عند أنكسمانس فى عرض الشهرستاني):

أ- بار (بارى) أزلى وصورة أزلية لكن لا تتكرر بل تترتب:
عرض الشهرستاني أيضا رأى "أنكسمانس"^٢ الذى يتلخص فى القول بأزلية البارى وأن البارى إنما أبدع ما فى علمه صورة أزلية بأزليته إلا أنه تعالى لا يتكرر بتكرر المعلومات وهى ترتب فى العقل على حظها من طبقات الأنوار التى لا يثبت هذا العالم إلا بقدر ما فيه من القليل من نورها ؛ وإلا ما ثبت طرفة عين.

ب- لئن كان أنكسمانس قد أشرك الصورة مع المبدع (بافتح) الذى نتجت عنه فى القدم إلا أنه لم ينزل درجة عن طاليس والمسلمين فى ميزان التوحيد لأنه إنما ناط التكرر بالمبدع لا بالمبدع ولم يعن التعدد التكرر الذى ربما يكون هو باعث فكرة الفيوضات عند أفلوطين ومن إليه بله فكرة الثلاث التوفيقية المسيحية .

ج- كذلك كان نظر أنكسمانس فى الميتافيزيقا منتجا إذ وصل إلى مثل قول طاليس أو ما سميناه فرضه الممكن النظر فيه . فقد عد أول المبدعات هو الهواء فى مقابل الماء عند طاليس. وهو مثله قد درج

^١ الشهرستاني / الملل والنحل. آخر ص ١٦١

^٢ الشهرستاني / الملل والنحل ص ١٦٤ - ١٦٦

الكائنات من هذا العنصر في العلو والسفول بحسب حظوظها من النقاء والكثافة فجعل منها أيضا : الروحانيات والجسمانيات^١. ثم ذكر أن عالم الروح دائم السرور..

▲ وتعليق الشهرستاني على ذلك يوضح التوافق في الرأيين ويصلهما بما جعله مصدرا لهما في الدين. قال "ولعله جعل الهواء أول الأوائل لموجودات العالم الجسماني كما جعل العنصر أول الأوائل لموجودات العالم الروحاني وهو على مثل مذهب تاليس إذ أثبت العنصر والماء في مقابلته وهو قد أثبت العنصر والهواء في مقابلته ونزل العنصر منزلة القلم الأول والعقل منزلة اللوح القابل لنقش الصور ورتب الموجودات على ذلك الترتيب وهو أيضا من مشكاة النبوة اقتبس وبعبارات القوم التيس^٢"

^١ الشهرستاني / الملل والنحل ص مصطلح طاليس (الجسمانيات والجرميات)

^٢ الشهرستاني / الملل والنحل.. ز ص ١٦٦

IV

النظرية السياسية والحلو يكمل' - [١]

صدد ما يلزمنا في وقتنا الراهن من تنظير سياسي ممتحن أو مجرب تكامل لما يسمى عند بيرنارد بوزانكت ١٩٢٣م) (النظرية السياسية الكاملة) باستدراك من نظرية الهيومانية عند إرفنج بابيت وجماعته [٢] ، المذكورين في عرضنا عن المرحوم لويس عوض [٣] - الإنسانية بالاسم) في بنائها المغرى عندهم . هذا دون أن نغلو غلوهم - وهم " الذين ناصبوا فيها العداء للعاطفة وللديموقراطية وللعلم مقترحين ما قبله مما لا غنى عنه مما سموه "الأخذ بمبدأ القبول" و "العمل بقانون الحساب" ، لتحقيق "العيش المتوازن" و "مراعاة الذوق العام" ، لتقوية روح "الجنئل مان" و "الدين" (التي كان يدعو إليها ببرك) ؛ فضلا عن "الابتكار الفردى" و "صفة البنيان ، التي تأتي من إخضاع الفرد .. لكل أعم وأشمل.

* ودون إغضاء عن عيب هنا أو هناك في النظريتين (نظرية بوزانكت ونظرية بابيت ورفاقه) نعتد بميزاتها الباقية ، كتصحيح بوزانكت لمفهوم الدولة القومية وكما فيما قبلناه من نظرية الهيومانية ، كما نعتد بالمذهب الإنسانى بصورته في 'مذهب الحاسة الخقية' عند علميها 'هاتشيسون' و 'سانستبرى' ومن إليهم ، فضلا عما نذكره من منهجية للرواقية والحنفاء ولـ 'ليبنز' و'كانط'.

* من فضائل بوزانكت مراجعة الآراء الفلسفية السياسية والاجتماعية المختلفة على مر العصور؛ وتحريره النظرة إلى الإنسان في مجتمعه من النزعة الفردية النفعية بالمعنى المشكو منه ؛ دون أن يُغلو في الوقت نفسه غلو الاتجاهات الجمعية الهيستيرية المنعكسة عنها.

* وكل من 'بوزانكت' و'ليبنز' يجريان على قول 'عمانويل كانط' في قصر البحث المجدى على الظاهرة Phenomena دون الـ nomina أو الرأى الحنيفى أو الإسلامى المعروف "العوارض" دون "الكنه" كما أوردنا صدد محمد عبده وغيره.

-لذلك أطرى بوزانكت روسو في عقده الاجتماعى وسائر آرائه لما تخلل فكره من الروح "الكلية".

^١ - موقعى على كنانة <http://kenanaonline.com/users/HAKIM/posts/٦١٢٤٤٤> : مؤلفات الدكتور عبد الحكيم العبد

- فالمجتمع عنده يتكون من الذات العامة التى تتمتع بالإرادة وبالحياء التى تنبثق وتمارس خلال المجتمع من حيث هو كذلك أو خلال الأفراد فى المجتمع من حيث هم كذلك . فالإنسان عنده يتبع الإرادة العامة لا منفعتة الخاصة وبذلك صار الإنسان الذى يكون الدولة هو الإنسان الأخلاقى الذى تتغلغل فيه إرادة العامة وترتفع فرديته الأصلية فترتبط بالكل العضوى إلى أن تبلغ حد الوحدة مع الكل الاجتماعى.

- يولد الإنسان حراً حرية حقيقية كحرية الحيوان ولكنه يرتفع بالقانون الاجتماعى ليصل إلى الحرية المتحضرة التى بها يكتسب إرادته الإنسانية الحقبة بمعنى الإرادة العامة General Will لا مجرد إرادة المجموع The Will of All التى هى إرادة إحصائية كأصوات الناخبين .
- كذلك تناول بوزانكت مفهوم "روسو" للحرية بعد تناوله لمفهومه السابق عن الإرادة . ففرق عنده بين مفهوم الحرية الطبيعية ؛ والحرية المتحضرة لأن الأخيرة هى الحرية العاقلة .
- من ثم أحل بوزانكت للدولة أن تقوم بمهمة تحرير الذات العاقلة من أغلالها التجريبية بوسائل القسر السياسى ؛ أى أن على الدولة سلك هذه الذات بنظام فى الجهاز ليعمل كالجيش الذى يختلف التنظيم فيه عن مجرد الحشد .

- والقسر الذى أجازته بوزانكت للدولة قسر لا كراهية فيه لأنه قسر يُردُّ فيه الإنسان إلى نفسه المنتظمة فى الشعور العام . وبهذا المفهوم الإنسانى للقسر الاجتماعى فرق بين العقوبة من حيث كونها إصلاحية Punishment as Reformatory تنظر إلى الفرد المخطئ كما تنظر إلى المريض الذى يحتاج إلى علاج ؛ والعقوبة من حيث هى جزائية أو معوقة Retributory or Deterrent .
* بهذا يقف البشر فى أمر العقوبة عند حد الضرورة وعلى قدرها ؛ مما ينظر فيه اسلامياً مثلاً تحت مصطلح "تقييد الفتك" وما إليه .

- وفى ضوء ما أعاد بوزانكت اكتشافه من قيمة الشعور الإنسانى فى التجربة الإنسانية صحح مفهوم الدولة القومية كما أومأنا ؛ إذ فسرهما كما فسر العائلة والملكية الجيدة والإنسانية ، باعتبارها جميعاً عنده نظاماً عقلية أخلاقية ؛ الإنسانية بعدها الخامس أو البنىوى الكامل للبشرية الذى قصرت عنه فلسفات القوة والتميز ؛ ولم تكن نجدها غالباً إلا بوتوبيا أو أحلاماً واعية لدى الرواقيين والحنفاء والمسلمين الأوائل . وتلك إنسانية أعم وأشمل وأكثر ارتباطاً وعقلانية من هذا المجتمع أو ذاك . إنها

الإنسانية بالمعنى الأدبي كما بينا . وفى ضوءها أرانا بوزانكت أن الدولة لم تعد نهاية المطاف : سواء بمفهومها الفردى عند هيجل ؛ أو بمفهومها الطبقي عند ماركس ؛ (وأضيف : أو بمفهومها المصلحي عند "بيرك" نظريا و "تشرشل" عمليا ؛ بل صار هدف الحركة الدائبة فى الاجتماع الإنسانى إزالة التناقض على نحو آخر لأنها حركة روحية أو ديكيتيك : لا هيجلية ولا ماركسية (ولا بيركية ولا تشرشلية) ؛ لأنها فى انتقالها فى متوالياتها (الخمسة الآن بحسبان البوزنكيتية) "تفتح على المجتمع بالفن والدين والفلسفة" . وهى أى الفلسفة "دم المجتمع" كما يسميها بوزانكت

*لقد اتسمت فلسفة بوزانكت بين الفلسفات بسمة التسامح Tolerance كما اتسمت بالشعورية ؛ فجاز لنا عدها فلسفة إنسانية (لا بمجرد المعنى العلمانى الذى يقابل الإنسانى بالكنسى أو الدينى) ، ولكن بالمعنى الشعورى الوجدانى الأيقونى الأبعاد الذى نقصده فى هذا السياق . وكفى بالبوزنكيتية برا بالإنسانية أنها تحذرنا من أن تستنفذ نفسها فى أهداف أرضية ومادية لأن هذه الأهداف وهمية وخطرة وهى أساس كل النزاع. ▲ أما أهداف الاجتماع والإنتاج الواجبة عند "بوزانكت" فهى : تنظيم الحياة بحيث تبوح بما فى سرها من "الخبر الروحى" الذى "هو وحده الحقيقى والدائم."

* فى ضوء الجارى اليوم : هل نجافى القصد إذا قلنا أن نظام بوزنكت الممتاز هذا وطموح الرومانسيين واليوتوبيين عالا عمليا إلى برجماتيات غير محضة لأنها فى صورة العالم اليوم – وإن لم نعددها ماكيافيلليات طبق الأصل- ما تزال نهز الدول الكبرى على تفاوت فى الكم أو الدرجة ؟

[١] ص٩٣-١٠٠ / الفكر السياسى الغربى والقومية المحافظة فى الشرق، إخراج ثان منقح ٢٠١١م

[٢] بول آرمر مور" و "نورمان فورستر" و "استيوارت شيرمان" و "هيدون كلارك"

[٣] عبد الحكيم العبد/ تطور النقد والتفكير الأدبى فى مصر فى الربع الثانى من القرن العشرين، دكتوراه

بآداب الإسكندرية ١٩٨٥م، ص ٢٨٤

V

علم الاجتماع وقضية الأخلاق عند قبارى اسماعيل (بلورة ومداخلات)

- تأثير هيجل فى علمى الاجتماع وة السياسى
- تأثر علم الاجتماع بالاستعمار والأنثروبولوجيا
- خطر وخطل القول بتسببية الأخلاق
- زعم دوركايم بتوتمية الألوهية ومصلحية الأخلاق
- الألوهية الحققة فى الأديان والفلسفات التوحيدية
- نقاد لعلم الاجتماع من الاجتماعيين والأخلاقيين
- معارضة بعض الوجوديين للنظرة العلمانية للاجتماع
- اختلاط الصواب بالخطأ فى النظر الوجودى والاجتماعى للأخلاق

١- يعتبر تأثير "هيجل" فى علم الاجتماع معادلا لتأثيره فى علم السياسة وتاريخ الأدب. وعلى الرغم من أن هيجل متأثرا بالثورة الفرنسية وبالنظام البرلمانى الملكى البريطانى فى تكوين فلسفته فى التاريخ غلا أننا رأيناه مؤثرا فى الاجتماعيين الفرنسيين والانجليز والأمريكيين أيضا.

لقد رأى هيجل -خلافًا لأستاذه كانط- أن "الفكرة قائمة فى التاريخ ولا تتحقق إلا .. بالواقع (فى) حركة التاريخ" وذلك أثر لملاحظة هيجل أحداث الثورة الفرنسية. وكذلك فقد دان هيجل بضلع مثله الأخير فى الدولة للبرلمانية البريطانية. وحيث أعلى هو من شأن الدولة فى جدليته التثليثية ... فإن من تفاصيل ذلك قوله بأن الدولة "شخصية أخلاقية مقدمة" أو هى (وحدة ميتافيزيقية متعالية) تلتزم بالقيام بوظائف العقل والدستور كما تأخذ بالحكم الملكى المستنير القائم على العدل بالإشراف على السلطة التنفيذية ووضع القيود التى تحدد سلطان الملك المستنير (حيث يحقق الدستور والبرلمان حالة التوازن بين حاجات الدولة وحاجات المواطن).

ورغم ما اتسم به نظر هيجل إلى الدولة من سمة الولاء والإجلال المتحضرة حقا فإنه بسبب المبالغة التى داخلته دعوته كان ما صدره

هيجل إلى الفرنسيين والبريطانيين والأمريكيين من منطلقه المثالي العقلي نظرا مدابرا للدين والفلسفة في مجال البحث الاجتماعي والأخلاق أيضا. أو لعل مدابرة الدين هي التي أدت إلى هذه المبالغة ذاتها.

٢- وقد أسهم الانتشار الاستعماري بين الشعوب الشرقية والبدائية في الإملاء في الغرور العقلي الأوروبي في إبانها. وعلى أثر ملاحظات عجل في سلوك بعض القبائل المستعمرة أو المستهدفة للاستعمار ظن بعض علماء الاجتماع أنهم يستطيعون أن ينتزعوا ميدان الأخلاق من الفلسفة "فاسمته المدرسة الفرنسية باسم : علم العادات الأخلاقية" خالطة بذلك بين الأمر "الواجب" والأمر "الواقع" ^١.

وهذا الفهم المعتبر بالواقع إلى هذا الحد ذو صلة بفكرة هيجل عن العقل الموضوع على الذي هو القاعدة في مثله المذكور ؛ فمن ثم نجد أن نظرية "العقل الموضوع على" عند هيجل إنما تفسر كل النظريات السوسيولوجية للثقافة عند مختلف الأنثروبولوجيين الثقافيين من أمثال "هرسكوفتز" Hereskovits و رالف لنتون Ralf Lenton . "والفكرة عينها" تشبه في إطارها العام فكرة "العقل الجمعي عند" دوركايم Emile Dorkheim كما توحى بفكرة "الثقافة" كما يتفهمها علم الاجتماع الأمريكي وبخاصة عند كروبر Kroeber ^٢ وبفكرة الفن الخلقى العقلي (العام) عند ليفي بريل ^٣.

٣- والذي تبين خطره وخطله في هذا المنهج الاجتماعي هو ما يخرج به من القول بنسبية الأحكام الأخلاقية ومنفعيتها لا غير " ولكن هذه النظرة النسبية (كما يقول قبارى محمد اسماعيل) إنما تحمل عناصر هدمها حيث يتعذر علينا أن نقنن القواعد الأخلاقية لعالم متغير لا ثبات فيه... ومن شأن هذا (التغير) في الحال الاجتماعي أن (يعوق) قيام 'علم العادات الأخلاقية' المطموح إليه وبذلك لا يمكن أن يشرع قانون أخلاقي ثابت" ؛ ومن هنا تنتزع الأسس التي يقوم عليها علم الأخلاق الاجتماعية الذي

^١ قبارى محمد اسماعيل/ قضايا علم الأخلاق، ص ٢٤١

^٢ قبارى محمد اسماعيل/ قضايا علم الأخلاق، ص ٢٤٦

^٣ ليفي بريل/ الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية.....

شاء له علماء الاجتماع أن يفسحوا أمامه المجال ليحل بديلا عن "أخلاق الفلسفة"^١.

٤- وقد أدى مطرد نظر دوركايم فى عادات قبيلة بعينها فى استراليا - رغم تبين قبائل أخرى فى نفس القارة وبعضها كان يؤمن بالخالق الأعظم شأنهم فى ذلك شأن فلاسفة القرن الثامن عشر والثورة الفرنسية أنفسهم - أدى نظر دوركايم فى هذه القبيلة وحدها إلى الزعم بأن الدين محض توتمية اجتماعية^٢. وان المجتمع هو الله (جل وتنزه) يمارس سلطانه عن طريق الضغط الاجتماعى معميا بذلك على القيمة الذاتية للأخلاق حين تصدر من وحي الضمير ولو عارضت المجتمع أو تقاوت فى سبيله أو صدرت عن محض حدس خاص بمعان غنسانية قد لا تجلب مصلحة مادية بل قد تذهب بها. ودوركايم بذلك قد كان متجاهلا شعور السعادة الذى تجده الذات فى العمل الأخلاقى المحتسب لوجه الحق والخير والجمال الإلهى كما هو المعهود عند العظماء والخالدين فى تاريخ انفسانية العاير بهم.

*لعلى أضيف أن أبا العلاء نفسه رغم ولوعه بقتص الفكرة المغايرة ورغم نزعته النقدية الاجتماعية الاستعراضية المستوعبة التى لا يبارى فيها لاحظ قبل أصحاب النظر النقعى ومذهب اللذة فى الغرب الحديث أنه (قلّ ما جاءك إحسان ساعفك به الإنسان إلا وهو يأمل جزاء عليه أكثر مما نالك منه واسرّ. لم يخرج من ذلك عنده "الناسك" جاد بالبرّة ليسمح له بملء الجرة" او الراعى "تتبع بالصّبة(القطعة من الماعز والإبل بين الثلاثين والأربعين) أنيق الكلأ لترويه بعد حلّبا .. ولا المضيف أضاف الرجل.. لأمرين.. ثناء يكتسبه (أو) دفعا لمزمة تجديه". ولكن المعرى بخلاف هؤلاء علم (أنه لا تخلو البسيطة من قوم يكرمون بالطبع وينفعون العالم لغير نفع)^٣.

*لكن دوركايم قد كان فى معزل عن رؤية هذه الأمور فى غيره طالما لم يملك لها منهجها البسيط فى نفسه(وإن تطلب ذلك بصرا بالأداب كما عند

^١ قبارى محمد اسماعيل/ قضايا علم الأخلاق، ص ٢٥٤

^٢ قبارى محمد اسماعيل/ قضايا علم الأخلاق، ص ٥٤-٥٧، ٢٥٩، ٩٥

^٣ أبو العلاء المعرى/ رسالة الصاهل والشاحج ، تحقيق عائشة عبد الرحمن ، ط دار المعارف بمصر ١٩٧٥م، ص ١٢٩

المعري وكما تطلب بوزانكت مثلاً فضلاً عن إحاطة بالعلم كما عند ديكرت واسبنوز) أو لم يسلك لها مسلكها الشمولى الأعظم كما كان الشأن عند الحنفاء وفيثاغورث والشهرستانى وغيرهم . وهذا هو ما جعل دوركايم يفسر.. فكرة الألوهية : تلك الفكرة السامية المطلقة فيردها إلى أصل توتنى غريب عنها ويضفى عليها طابعاً يتمشى مع أصول مذهبه الأخلاقى الاجتماعى (النسبى النفعى القسرى) وقد حبس نفسه فى إطار الأنثروبولوجيا الناشئة فى وقته لا غير.

*٥- تصورات مثالية عدة للإله (عن أوليرى وقبارى والشهرستانى وغيرهم):

وبدلاً من التصور الشفيف الذى وقفنا عليه فى فكرة طاليس وأنكسمانس وغيرهما من الموحدين اليونان وبعض الفرس عند الشهرستانى مثلاً للخالق مستدلاً عليه من جهة آثاره فى الكون وفى أنفسنا.

- وبدلاً من تصور افله "مثال الخير" عند أفلاطون و "العلة الأولى" و "الموجود بالضرورة" عند أرسطو . أو واجب الوجود عند ابن سينا والفارابى^{١٠} . والأحد ومفيض العقل عند أفلوطين^{٢٠} أو العقل الفعال نفسه عند الاسكندر الإفروديسى^{٣٠} والكامل واللامتناهى عند ديكرت Rene ُDescart ، والقيمة المطلقة عند لوسن^٤ ؛

نزل به دوركايم "درجة أخرى بعد كانط Emanul Kant الذى عده مبدأ كلياً فى الذهن الإنسانى" ؛ فكان (التصور الدوركايمى لطبيعة الألوهية.. تصوراً اجتماعياً توتيمياً.. متطوراً عن فكرة عبادة السلاف عند بعض البدائيين^٥ .

٦- وقد رأى قبارى اسماعيل أن هذا المذهب الاجتماعى الأنثروبولوجى نفسه قد نال نقداً شديداً من لدن الأنثروبولوجيين والاجتماعيين أنفسهم من أمثال "شمت" Schmidt ، و "فريزر" Frazer و "باستيد" Roger Bastide ؛ فضلاً عن كتابات "لبوك" Lubbock و "تايلور" Edward B. Taylor و "سبنسر" Boldwin Spincer و "ليفى

^١ قبارى/قضايا، ص ١٠٥

- لإيمان الفارابى بالأحد (واجب الوجود بذات) كتابنا/ نحو فلسفة للحياة والتربية ط ١٩٩٣م، ص ٥٥

^٢ أوليرى/ الفكر العربى ومكانه فى التاريخ، ص ٣٨، ٢٠١ وهامشها

^٣ أوليرى/ الفكر العربى ومكانه فى التاريخ ص ٣٦

^٤ يلى فى العرض بهذا الملحق.

^٥ منا عن أوليرى وقبارى والشهرستانى وغيرهم.

بريل" Lucieu Levy Bruhl و "ألير باييه Albert Bayet وغيرهم .

هذا إلى كتابات تعتبر مجددة لعظمة الفكر الإسلامى الوسيط فى التوحيد الكلامى والسنى والصوفى المستنير ؛ وذلك فى الفكر المسيحى الأوروبى الحديث أيضا. ومن أمثال هؤلاء "هنرى برجسون" Henri Bergson الذى عد أخلاق دوركايم مجرد شكل مغلق أو ساكن (Forme Close) (statique) للأخلاق فى مقابل الشكل الحدسى الصحيح لها وهو الشكل الحيوى أو المفتوح (Forme Overte (Dainamique) .^١

وكذلك عارضه "كومت" August Compt فى أخلاقياته التى تؤكد على رقة العاطفة التى هى منشأ الحب ومصدره.. الحقيقى الذى منه تستمد قيم التعاون والتراحم والغيرية فى مقابل النانية والأثرة^{٢٠} تلك القيم الجميلة التى لاحظنا سريانها من الرواقيين إلى شيشيرون وصانتها المسيحية وحافظ عليها القرآن.^{٣٠} وهى بعد تلك القيمة التى رد بها على دوركايم وأصحاب النشرة السنوية فى علم الاجتماع وعبر عنها بعبارات صدرت عن السيدة "كلزيت دى فو" Clotilde de Vaux التى أحبها سميها "كونت" إلى حد القداسة^٤ ووجدناها عند "باسكال" Pscal و "اسبنوزا" B. Spinoza^٥ وغيرهم من الأخلاقيين الذين أثاروا الاعتراضات التى أثبتت تهافت وبطلان ادعاءات علم الاجتماع بصدد الأخلاق الوضعية^{٦٠} ؛ فضلا عن جيل آخر من العلماء الاجتماعيين استفادوا من أخطاء زملائهم وكتابات ناقدتهم الأخلاقيين . ومن هؤلاء العلماء الاجتماعيين "موريس جنزبرج" Morris Ginsberg و "جورج جروفتش" George Gruvitch^{٧٠} وهما من هؤلاء الذين أعادوا الأخلاق إلى مكانها فى الفلسفة والدين.

^١ قبارى محمد اسماعيل/ قضايا علم الأخلاق، ص ٢٦١، ٢٦٣

^٢ قبارى محمد اسماعيل/ قضايا علم الأخلاق، ص ٢٦٥

^٣ قيمة الحب عند شيشيرون . ومكانها من القرآن الكريم والفكر الصوفى أصيل فى الإسلام وإن دلج المستشرقون على عدها قيمة مسيحية منتقلة إلى افسلام - وراجع المعجم المفهرس - مادة الحب (٨٣ مرة)

- وكتاب زكى مبارك / التصوف افسلامى فى الأدب والأخلاق

- وكتاب طه عبد الباقي سرور / رابعة العدوية والحياة الروحية فى الإسلام

- وكتب الغزالي وغيرها كثير

^٤ قبارى محمد اسماعيل/ قضايا علم الأخلاق، ص ٢٦٦

^٥ قبارى محمد اسماعيل/ قضايا علم الأخلاق، ص ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٨٠، ٦٢

^٦ قبارى محمد اسماعيل/ قضايا علم الأخلاق، ص ٢٨٨

^٧ قبارى محمد اسماعيل/ قضايا علم الأخلاق، ص ٢٧٤، ٢٧٥

٧- بل إن من معارضى علم الاجتماع الأخلاقى كذلك ممثلو المذهب الفردى الغالى فى مضادته لأى مذهب جمعى غالى آخر سواء فى ذلك مذهب "هيجل" ومذهب "ماركس" أو مذهب "دوركايم". وتعتبر الوجودية مثلاً لذلك فإن "سورين كيركجورد Sorin Kiekeguard" الذى اعتبر الأخلاق ليست واجبا مفروضا من الخارج بل إرادة قوية تنبع من ذات "الإنسان الفرد واعتبر الحرية جوهر الإنسان المفروض عليه (ولو أن فى هذا الزعم الإرادى مناقضة جبرية واضحة) قد اعتبر الإنسان مختاراً بالضرورة.

وكذلك اعتبر "جان بول سارتر" J. P. Sartre الحرية هى الأصل الوحيد لكل القيم أى أنها لا تهبط علينا من عالم المجتمع كما يقول دوركايم وإنما تتعلق القيم بوجودنا الفردى وباعتراف العقل وتأييده وهى حافز عمل ودوافع سلوك والبحث عنها يكون فى الذات لا فى المجتمع.

وحتى "رينيه لوسن" Rene Le Senne الذى وقف من الأخلاق موقفاً وجودياً روحياً قد آمن بأن الأخلاق إنما تصدر عن الأنا أو الذات التى تنشئ وجه المطلق والتى تتجه نحو الله سبحانه وتعالى حيث إن الله تعالى هو القيمة المطلقة.

وقد خطأ لوسن، وجهة النظر السوسولوجية فى الأخلاق حين نظرت إلى المجتمع على أنه جزء من الطبيعة واعتبر أن رد الأخلاق إلى الميتافيزيقا يقدم كثيراً من الحلول التى تتعلق بمسائل الإلزام والواجب والضمير: وكلها مسائل يتعثر فيها علم الاجتماع ولاسيما أن الميتافيزيقا بصدد الأخلاق تؤكد حرية الإرادة وبدون الإرادة تفقد الأخلاق قيمتها (كما أنه) بدون القيمة تفقد الأخلاق أخلاقيتها.

- فهذا الوجودى المؤمن قد رأى أن الأخلاق نور يصدر عن الفكر والروح.

٨- لكن يتضح اختلاط الصواب بالخطأ فى التطرف الوجودى أيضاً حين نقابل بين دوافع الوجوديين الصحيحة فى التحرر من النظرة الجبرية

^١ قبارى محمد اسماعيل/ قضايا علم الأخلاق، ص ٢٧٤

الوركائمية و (الهيكلية) والماركسية وقبولهم مبدأ المسؤولية عن العقل الحر المختار وكذا حربهم الشعواء على الاستغراق في التقاليد من جهة وبين عدم تقيدهم بأية قيم مسبقة البتة وتعاليمهم على كل ما يصادف لدى الناس قبولاً ورفضهم المزعوم لكل سلطة وتوهمهم إمكان التمرد على كل نظام أو إلزام^{١٠}.

ولا شك أن ذلك يدور على أيدي الوجوديين ليوافق أقوال خصومهم الاجتماعيين ولاسيما في مبدأ أطراح المنهج الحدسي الديني جملة ويكرس المعارضة للاتجاه العائد إلى الإيمان الديني والعلمي في العصر الحديث ؛ وحبذا القول بالإيمان الرسالي التوصيلي بدلائل كتاب ذي حجية إعجازية معروف أو كما ينبغي أن يعرف.

والحق أن أطراح المنهج الحدسي أو الديني هو أظهر ما في مدينتنا الحديثة التي وقفت العقائد الدينية والأفكار الإنسانية العامة النبيلة عاجزة عن كبح جماح الفكر المادي والعصاب القومي ولاسيما فترة الاستثناء باسترقاق الأفارقة والاستعمار في أوروبا.

فهرسة تحليلية لعلم الاجتماع وقضية الأخلاق

- تأثير هيجل في الاجتماع والسياسة والأدب عند الفرنسيين والإنجليز والأمريكيين وتأثره بالبرلمانية البريطانية والثورة الفرنسية - مخالفته كانت - إعلاؤه من شأن الدولة - مثله الأعلى في النظم السياسية - روعة ولائه للدولة - مبالغته دأبرت الدين.

- الاستعمار والملاحظات على البدائيين وتأثيرهما في علم الاجتماع -

- صلة العقل الموضوعي لهيجل بالأنثروبولوجيين وبالعقل الجمعي لدوركايم وبالتقافة في علم الاجتماع الأمريكي

- نسبية الأحكام : خطرهما - عناصر هدمها

^١ قباري محمد اسماعيل/ قضايا علم الأخلاق، ص ٢٧٢

- نظر دوركايم فى حياة قبيلة وقوله بتوتمية الدين والضغط الاجتماعى- تعميته على القيمة الذاتية ووحى الضمير فى العمل الأخلاقى المعهود عند العظماء - النزعة النقدية العلانية - تفسيره النفعى للأخلاق وتفسيره المثالى لها - الدوركايمية أضيق من الأدب وأقصر من العلم - دوركايم لم يسلك المنهج الموصل إلى الإيمان: ديكارت واسبنوزا ، الحنفاء وفيثاغورث والشهرستاني - إضفاؤه من مذهبه على فكرة الألوهية.

- تصورات الفلاسفة اليونانيين والعرب لله - تصور ديكارت وكانت ودوركايم

- نقد مذهب دوركايم: من الأنثروبولوجيين أنفسهم - نقد من الفكر المسيحى الحديث - بيرجسون يعد دين دوركايم ديناً سلكنا مغلقاً - تأكيد العاطفة فى الدين الحيوى عند بيرجسون- قيمة الحب عند بيرجسون والرواقيين وشيشيرون والمسيحيين الوسيطيين ثم كونت وكلوتيد دى فو - باسكال -اسبنوزا - إثبات تهافت الدوركايمية - نقد من اجتماعيين آخرين- جيزنبرج وجروفتس أعادا الأخلاق إلى الفلسفة والدين.

- معارضة الفرديين للجمعيين : الوجودية (كيركجارد ، سارتر، - رينيه لوسن وجودى مؤمن - رد الأخلاق إلى الميتافيزيقا يحل مشاكل الإلزام والواجب والضمير - قيمة الإفادة - الأخلاق نور الفكر والروح.

- اختلاط الصواب بالخطأ فى الوجودية - تطرفها الفردى فى مقابل التطرف الجمعى- التحرر من النظرة الجبرية - قبول مبدأ المسؤولية - حرب على التقاليد فى مقابل عدم التقيد بالقيم السابقة - تعاليهم على ما يقبله الناس - رفض كل سلطة- فكرهم يدور ليؤيد خصومهم فى أطراح الحسد والدين - محاصرة الفلسفات المادية والمبالغة للأفكار الدينية الإنسانية.

بيلوجرافيا

أبو العلاء المعلى (أحمد بن عبد الله بن سليمان ٣٦٣- ٤٤٩ هـ / رسالة الصاهل والشاحج ، تحقيق د. عائشة عبد الرحمن ، ط دار المعارف بمصر ١٩٧٥ م

ديلاسى أوليرى/

الفكر العربى ومكانه فى التاريخ، ترجمة د. تمام حسان، ط مخيم
١٩٦١م

زكى عبد السلام مبارك(د.)/

التصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق

طه حسين (د.)/

تجديد ذكرى أبى العلاء، ط٨، دار المعارف بمصر ١٩٨٦م

طه عبد الباقي سرور(د.)/

رابعة العدوية والحياة الروحية فى الإسلام

عبد الحكيم العبد(د.)/

الفكر السياسى الغربى والقومية المحافظة فى الشرق

www.kotobarabia.com

آفاق الفكر السياسى فى حوض المتوسط قديما وحديث . WWW.

Kotobarabia.com

اتجاهات الترجمة ، هيئة قصور الثقافة

نحو فلسفة للحياة والتربية العربية : الفطرة والاستنارة ورقة عمل

وديالىكتك فلسفى إسلامى، مؤسسة شباب الجامعة ١٩٩٣م

أبو العلاء المعرى ونظرة جديدة إليه، دار المطبوعات الجديدة ١٩٩٣ ،

ج ١ ، ٢

عبد القادر محمود(د.)/

الفلسفة الصوفية فى الإسلام: مصادرها ونظرياتها ومكانتها من الدين ،

ط دار الفكر العربى ٦٦ - ١٩٦٧م القاهرة

قبارى محمد اسماعيل(د.)/

قضايا علم الأخلاق : دراسة نقدية من زاوية علم الاجتماع ، ط الهيئة

المصرية العامة للكتاب، فرع الإسكندرية، ١٩٨٧م

ليفى بريل/

الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية، ترجمة عربية، ط الحلبي

معاجم وموسوعات

- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، محمد فؤاد عبد الباقي، ط الشعب بمصر
- + مصورة بيروي
- A dictionary of Social Science, G. Gould & W. L. Klob. Tov Istock Publications.
- The Encyclopedia of social Sciences.

الحقيقة بنت البحث فلسفى ، دينى ، اجتماعى ، أخلاقى كتاب محمد مغربى فتيح بقام الدكتور عبد الحكيم العبد

وقع الكتاب فى ١١٤ صفحة من القطع فوق العادى أرخ لوضعه فى
المدينة المنورة بـ ٢٣ ذى القعدة ١٣٤٥ هـ ؛ ويقع فى خمسة أبواب
فهرسها تحت مسمى فصول :

- الأول : فى الألوهية ص ١
- الثانى: فى العبودية (المعتقد الفطرى) ص ١٠
- الثالث : فى الأديان : ص ٢٢
- الرابع : فى الإسلام ومعجزات القرآن ص ٣٤
- الخامس : فى الفضائل والأخلاق الإسلامية ص ١٠٢

الباب / الفصل الأول فى الألوهية

استفتح بإنشائية مغمضة بعنوان "سبحات ونفحات" . منها قوله : خلقك
من أرض تسبح بين شمس وقمر - فكرك يصلك بعين وجودك - ويعرفك
ربك . "وقد انجلى لك كنه الهيولى وسدمهما ، تلك التى..." قضاء وقدر
تجلى الحق تجاذبهما الذرى ... بأسمائه وصفاته - وجوده "وجود صلد
على البلى ، صمد على السوى ...سرمدى الإشراق الخ^١ .

وبين هدفه من الكتاب ، قال : (وهذا الكتاب) منى أداء واجب هدفه
"دحض مكائد وتعميم فوائد . اصطنع فى هذا الفصل/ الباب أسلوبية
مكتفة أدبية حاثّة تصوغ دون توثيق خلاصات أبحاث القدماء التأملية
الفلسفية القيمة ؛ خلافا لما كان شديد الحرص عليه فى سائر الكتاب بعد
من ذكر أسماء وتواريخ من استشهد بأبحاث من علماء غربيين وغير
غربيين ؛ ودون توثيق بكتب أو طبعات بعينها ، حاش بعض التعليقات
والتنويهات الهامشية .

^١ محمد مغربى فتيح/ الحقيقة بنت البحث: فلسفى ن دينى ، اجتماعى ن أخلاقى ن ص ١

جعل مدخله بياناً تحليلياً للإدراك في "ثلاث مراتب" ونعرضها مجدولة مع أمثله . قال إدراكاتنا اليقينية تنحصر في :

حق اليقين	عين اليقين	علم اليقين
انا موجود	الأرض تحت قدمي والسما فوق رأسي	الأرض كروية
"العالم والمعلوم وصفة العلم حقيقة واحدة"	المعلوم غير العالم وعلمك يفيد شيء خارجك	تخبر عن غائب ذلك بآثاره
مرتبة قواعد العلم المنهجي عاد وسماها "حق اليقين" علمه وإيقانه بوجوده حساً وشهوداً (ص٢)		

بنى على هذا ما سماه "دستور العلمية" وهو عنده : التدرج من الأولى للثانية للثالثة ، ثم يعيدنا من الثالثة للثانية للأولى - يميز صلة العلة بالمعلول في شتى العلوم العقلية والنقلية . قال : نهج المتقدمون في هذا مناهج متعددة ، وخص اثنين منها بالتمحيص . قال : نمحص اثنين منها :
١- لكل موجود علة (سبب متقدم عليه)
٢- لكل موجود علة قديمة أزلية (فريق من الجبرية / المذهب التقريرى (ص٣) . وليسوا وحدهم في هذا كما سنلاحظ ونشير .

لاحظ فتيح هنا أن شطر المفهوم في الجبرية يبطل الشطر الآخر (ص٣)
قال مما يضطرنا إلى القول بمقولتين :
- واجب الوجود
- وممكن الوجود (مثال ممكن الوجود عنده تعليل "كوكب الأرض وقمرها" (ص٤) - ومثال الماء من أكسجين وهيدروجين بنسبة ١ : ٢ (ص٥) .

قال : بتعميقنا البحث نحصر الموضوع في نظريتين :

- نظرية الصدور
- ونظرية النشوء والإبداع .

أصحاب نظرية الصدور عنده يقولون بانفصال المعلول عن العلة لكونهما في الأصل شيئاً واحداً (قوة نفص القدم لكرة القدم ، قوة انفصلت عن الرجل وحلت في الكرة ونحو هذا في قانون الجاذبية ، ظاهرة المد

والجذر ن الظل ومده وتقلصه الكسوف والخسوف..وما هو فى نطاق ذلك من انعكاسات ضوئية وصوتية وتموجات هوائية وهو ما لا يصلح (ص٥) . قال فى هؤلاء : أنهم ألبسوا . (والإبلاس فى تحرينا : الانبهاات أو عدم حضور الرد أو القدرة عليه لوقته إدراكا وتقديرا لا صرفة ولا عجزا ولا قصد تعجيز بالضرورة ^(١) .

دليله على عجز نظرية الصدور افتراضهم أن العلة والمعلول فى الأصل هما شىء واحد (ص٥، ٦) ؛ وهو ما يوجب عنده الأخذ بالنظرية الثانية ، نظرية النشوء والإبداع بفاعل أزلى مطلق بعلم أزلى مطلق (٦) واستدل بعلماء من الغرب نفسه ؛ قال : شهد بالحق فى هذا من علمائهم سقراط وأفلاطون وأرسطو وبلوته إلى سانت أكوستن وسانت آن وووووو (ص٨) .

* وهكذا فى حض مستمر على التأمل بنى على فصل معرفة الألوهية هذا فصله "فى العبودية" ص ١٠ ، فصله فى الأديان ص ٢٢ ، فصله فى الإسلام ومعجزات القرآن ص ٣٤ ، تابع فيه إنشاء الحماسى المخلص من تشخيص داء إلى وصف علاج : توحيدا ص ٤١ وصلاة ص ٤٦ و زكاة ص ٥٣ و صياما ص ٥٧ و وحجا ص ٦٢ عدها مقدمات لمبحث "معجزات ذلك الكتاب ص ٧٠ ، مؤيدة بآراء العلماء الغربيين : تكاثرا فى النبات بالازدواج ص ٧٤ - الحركة فى أجزاء المادة ص ٧٦ - عدم إدراك الشمس للقمر "وفاقا لما انبنى عليه نظام المجموعة الشمسية" ص ٧٧ - كروية الأرض وانبساطها ص ٨٠ - الماء حياة كل شىء ص ٨٢- تراكم السحاب ص ٨٤- الخ ؛ حتى يصلنا بفصله فى الأخلاق والفضائل الإسلامية ص ١٠٢ .

ملاحظات على هذا الباب/ الفصل

مصطلح كنه الهيولى :

- لم يعرف الباحث الفاضل مصطلح الهيولى فلسفيا Hyle . ويبدو أنه ناقض مفهومه المستقر كمجرد مادة تقبل التشكل فى الأجسام ، واسطقس (أى عنصر من عناصر الكون الأربعة المذكورة

^(١) (القرآن ك إعجاز أم إبلاس ، بقلم منذر عياشى ، مجلة فصول فى الدب والنقد ، ربيع صيف ٢٠١٢ - ٢٠١٣ ص ١٥ - ٢٨)

يونانيا (Element) تنول إليه المادة منتهى التحليل^١ ؛ وخلافا لمفهوم "العقل الهولاني" الذي هو "قوة للنفس مستعدة لقبول ماهيات الأشياء مجردة عن المادة"^٢ . ؛ مصدرنا الفلسفي نفسه تناقض بعدّ الهولاني مادة وعنصرا من جهة ، والعقل الهولاني قوة نفسية قابلة لما سماه "ماهيات الأشياء" من جهة أخرى . ناقض مصدرنا ونسب الماهية "الكنه" للمادة ، وكذلك صنع باحثنا وعطف "سدمهما" (ضبابهما أو ماءهما أيهما قصد؟) على ما سماه "كنه الهولاني" منتقلا من غموض إلى غموض إلى غموض ، ولعل مبعثها جميعا احتفال الباحث بالكنه أكثر من احتفاله بالمادة أو الظاهرة ؛ والعلم والفلسفة المنتجة لا تبحثان في الكنه أو الماهية Numina وإنما في الظاهرة Phenomena . وكان أحرى أن يتجنب الباحث الفاضل استعمال تلك المصطلحات أو أن يحتاط بتقديم تعريفه المختار لكل منها إن كان له اجتهد فيها بلغة معاصرة ؛ ولعله كان يبدأ من حيث انتهى الإسكندر الإفروديسي الذي جاء بعد أرسطو ليفرق (أى الإفروديسي) في العقل بين قوتين : "العقل الهولاني Mental Intellect والعقل الفعال Active Intellect . الأول عنده هو صورة الجسم ، وأما الآخر فيؤثر في هذا من الخارج"^٣ ؛ وسنشير إلى أن العقل الفعال قد عني الإله عند الإفروديسي .

مصطلحات حق اليقين - عين اليقين - علم اليقين :

- الألفاظ وردت قرآنا في سور الواقعة ، الحاقة ، التكاثر ؛ لكن مدلولاتها عن فتية أكثر تحديدا منها عند قلة رجعنا إليهم من المفسرين قدامى ومحدثين ، وقد زاد فتية في هذه المسألة وعزز بأمثلة مناسبة :
- جدولة تبين مدلولات المصطلحات عند بعض المفسرين .

^١ (عبد المنعم الحفتم المعجم الفلسفي : عربى - انجليزى- فرنسى- ألماني- لاتينى ن الدار الشرقية ، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م ، ص ١٩ ، عمود ٢)

^٢ (عبد المنعم الحفتم المعجم الفلسفي : عربى - انجليزى- فرنسى- ألماني- لاتينى ن الدار الشرقية ، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م ، ص ٣٧٠ ، عمود ٢)

^٣ (عبد الحكيم العبد/ تطور النقد والتفكير الأدبي في مصر في الربع الثاني من القرن العشرين ن دكتورة بجامعة افسندرية ١٩٨٥م ، ص ٢٠٠ (المنهج النفسى)

حق اليقين	ورد في سورة الواقعة ٥٦ ، ٩٥ وفي الحاقة ٦٩ ، ٥١	لدى الصابوني - صدد الواقعة : "حق اليقين .. الحق الثابت الذي لا شك فيه ولا ريب ، وهو عين اليقين الذي لا يمكن إنكاره". وصدد الحاقة : "حق اليقين : ... حق يقيني لا يحوم حوله ريب ولا يشك عاقل أنه كلام رب العالمين"
عين اليقين	وردت في التكاثر ٧ ، ١٠٢	لدى الصابوني عين اليقين : مشاهدة عينية "نفيا لتوهم المجاز" ^٢ .
علم اليقين	وردت في التكاثر ١٠٢ ، ٥	لدى الصابوني "علم اليقين : العلم الحقيقي الذي لا شك فيه ولا امتراء" ^٣

* فكأن علم اليقين وحق اليقين عند المفسرين بمعنى واحد وهو نفى الشك . بينا عين اليقين مرتبطة بالرؤية (المعانية أو المشاهد) .

* اتفق فتيح ومفسرونا في نقطة ارتباط عين اليقين بالمحس المشاهد ؛ واختلفوا في معقول "حق اليقين" و"علم اليقين" : عدهما المفسرون بمدلول واحد من الشك أو الريب ؛ ناط فتيح (عين اليقين) بالمشاهد المباشر ومثل له بـ (الأرض تحت قدمي والسماء فوق رأسي) وناط "علم اليقين" بالمستدل عليه تجريبيا وفق العلم التجريبي للعرب والمحدثين ، ومثل له بـ (الأرض كروية) .

* انفرد فتيح بإعطاء أمثلة مناسبة .

مصطلحا : علة كسبب متقدم على المعلول ، وعلة قديمة أزلية (قال قال به فريق من الجبرية / المذهب التقريرى ص٣) . وليسوا وحدهم كما أشرنا :

(١) - صفوة التفاسير لمحمد على الصابوني ، مج ٣ ، ص ٤٢٧
- في الجلالين تفسير لغوى لا غير قال من إضافة الصفة للموصوف صدد الواقعة قال : "من إضافة الموصوف إلى صفته" أى يقين الحق ، وصدد الحاقة قال : "اليقين الحق"

(٢) - صفوة التفاسير لمحمد على الصابوني ، مج ٣ ، ص ٥٧٧
- وفي الجلالين ق في الجلالين تفسير لغوى لا غير قال : بمعنى يقين رؤية "مصدر لأن رأى وعين بمعنى واحد"

(٣) - صفوة التفاسير لمحمد على الصابوني ، مج ٣ ، ص ٥٧٧
- في الجلالين تفسير لغوى لا غير . قال : علم اليقين : علما يقينا .

- زال التناقض الذي رآه ففتح حتميا بينهما ؛ منذ "وفق الفارابي وابن سينا بين منهجين في الاستدلال على وجود الله تعالى في ضوء أي القرن الكريم ، والمنهجان هما : طريق الحكماء الطبيعيين الذين ينظرون في الطبيعة للاهتداء لصانعها .. ثم طريق الحكماء الإلهيين^١. والطريقان موفق بينهما إسلاميا بالآية ٥٣ من سورة فصلت "سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ، أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد"^٢ ؛ دون أن يعنى هذا توقف الإيمان بوجود الخالق على وجود المخلوق ، حيث إن الله واجب الوجود بذاته أى دون حاجة إلى ما هو غير واجب الوجود بذاته أى الممكنات ، ودون أن يعنى أن انتقال الخلق من الخالق إلى المخلوق يعنى انقطاع صلة الخالق بالمخلوق أو يعنى تعدد الخالق . ومنشأ فكرة التوقف عند علة أولى أنه لا يمكن التسلسل في دائرة الممكنات إلى ما لا نهاية فيجب الوقوف عند مبدأ أول للممكنات هو واجب الوجود^٣ .

مصطلح الصدور :

- لم يعرف به فى مدلوله التراثى "الفيض" ولم يذكر أنه قد طور فى الاصطلاح الفلسفى الإسلامى فى ضوء آية سورة فصلت المذكورة وهى التى تعتبر الكواكب والاستدلال بها وعليها آيات الله فى الكون وفى الأنفس ، كما لم يذكر ففتح أن مصطلح الصدور (الفيض) قد ورد محررا من شبهة انفصال العلة الأولى . المولى جل وعلا عن سائر المعلومات (الكواكب والأفلاك وما إلى ذلك) . وهى شبهة أو وهم فى المقولة الغنوصية بأن صدور أكثر من واحد عن ذات الله يعنى تعدد الذات الإلهية^٤ . وفى نص ففتح حركة تنتقل من المحرك للمحرك كالضرب أو الدفع بالكرة من الرجل أو فى الجذر والمد فى الأمواج

^١ - الذين يحوجون العلة الأولى العالية على النقص إلى وجوب توسط الفيض أو الفيوضات كما فى القرون المسيحية الأولى (كتابنا / علم الكلام آخر ص ٣٣) ويحملونها هى سائر مظاهر النقص والشر أو ما ظاهره الشر فى الكون ، ولا ينسبون هذا للخالق بدعى تنزيهه (فكرة العدل والتوحيد المعتزلية) .

- راجع التصور الشفيف فى فكرة طاليس وانكسمانس وغيرهما من الموحيين اليونان وبعض الفرس عند الشهرستاني للخالق مستدلا عليه من جهة آثاره فى الكون وفى انفسنا- وتصور الإله مثال الخير عند أفلاطون والعلة الأولى والموجود بالضرورة عند أرسطو و"واجب الوجود" عند ابن سينا والفارابى وكالأحد ومفيض العقل الفعال" عند أفلاطون و "العقل الفعال نفسه" عند الإسكندر الإفروديسى و "الكامل واللامتناهى" عند ديكارت بدراستنا / علم الاجتماع وقضية الأخلاق ص ٤٤ او منشورا بصحيفة عمان ، العدد ٢٢٠٢ فى ١- ٦- ١٩٨٧ م // وانظر هـ ص ٦٩ بكتابنا م علم الكلام ، نفسه .

^٢ عبد الحكيم العبد/ نحو فلسفة للحياة والتربية العربية ن مؤسسة شباب الجامعة ١٩٩٣م ص ٥٥

^٣ عبد الحكيم العبد/ نحو فلسفة للحياة والتربية العربية ن مؤسسة شباب الجامعة ١٩٩٣م ص ٥٥

^٤ عبد الحكيم العبد/ نحو فلسفة للحياة والتربية العربية ن مؤسسة شباب الجامعة ١٩٩٣م ص ٥٦

من الرياح ، بما يشئ غنوصيا بتعدد الفاعل / الفاعلين أو الآلهة لتعدد الصفات . وهى عدوى انتقلت إلى المعتزلة وحسمها الأشعرى كما هو معروف^١ .

- والصدور فى القديم مصطلح يونانى غنوصى يعرف بلفظ "الفيض" ويقابله فى الإنجليزية لفظ Emanation . صار الصدور عند فلاسفة الإسلام "فضل إرادة إلهية فى الكواكب" طوره المسلمون من دلالاته الطولية التهويمية إلى دلالة علمية كونية تنزيهية... أى موفقة بين التفسير العلمى والتأدب المنهجى الدينى الإسلامى .. قال أبو ريان .. يقول الفارابى : إن الموجودات جميعها تصدر عن علم الواحد ، وعلمه فعل .. لا تشوبه شائبة من القوة ، أى علم الله علم بالفعل مفارق معقول^٢ .

^١ عبد الحكيم العبد علم الكلام فى الإسلام من التأويل إلى التجريب ، نشرة المؤلف ٢٠١٥م - ١٤٣٦هـ ص ٦٥ ، ٦٦ (د- مشكل الصفات..)

^٢ (عبد الحكيم العبد/ نحو فلسفة للحياة والتربية العربية ن مؤسسة شباب الجامعة ١٩٩٣م ص ٥٦

