

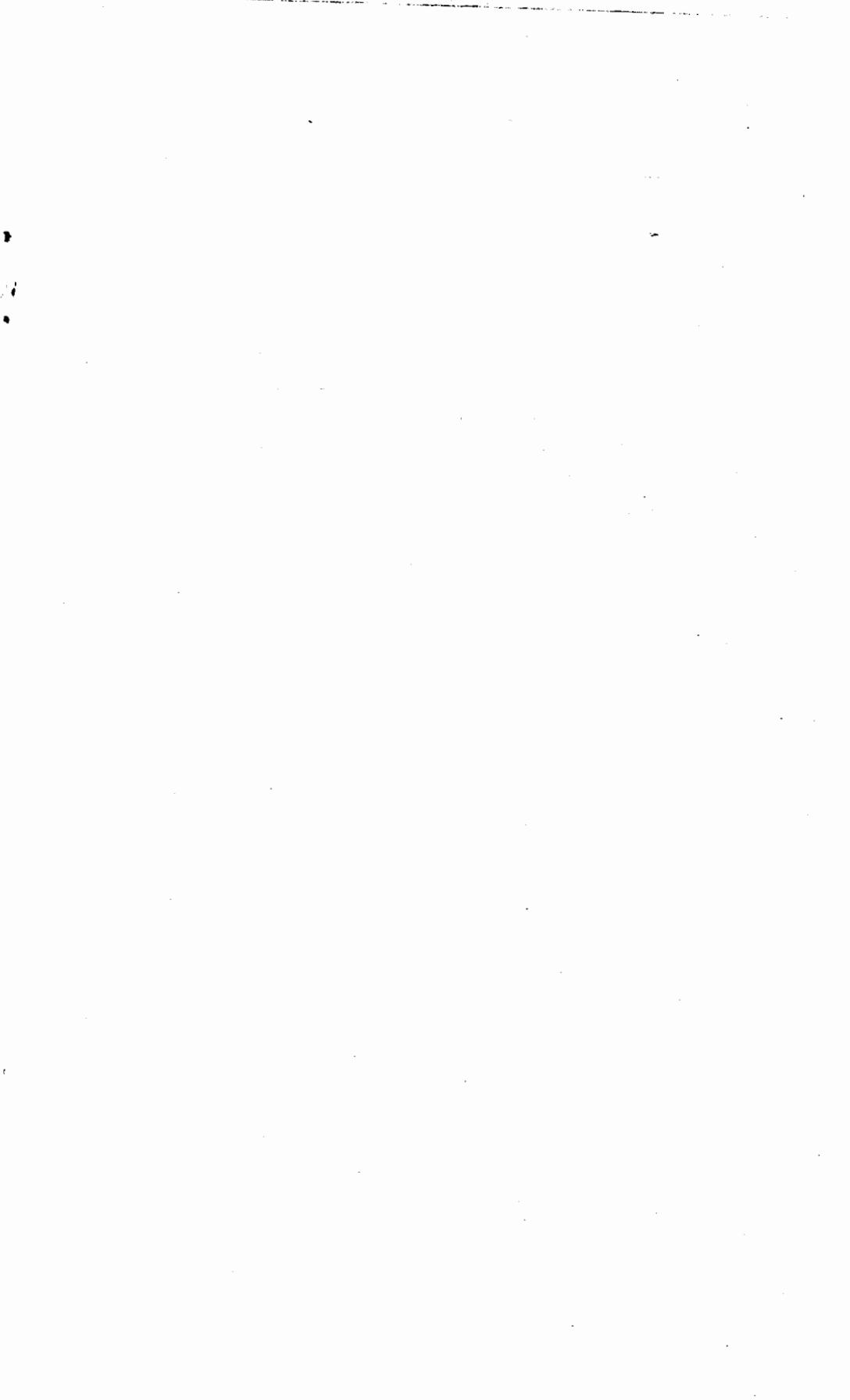
الجمعية الفلسفية المصرية

يونيو ١٩٩٤م

السنة الثالثة

العدد الثالث

- * علوم التاويل بين الخاصة والعامة د. حسن حنفي
- * قواعد المنهج عند واصل بن عطاء د. عبد الفتاح الغاوي
- * المنهج التجريبي عند ابن سينا د. بركات مراد
- * نحو المنهج التكاملي في الدراسات
الفلسفية د. أحمد عبد الحميد الشاعر
- * هنري كوربان بين الفلسفة
والاستشراق د. أحمد عبد الحليم
- * العلم بين الأدوات والواقعية د. أحمد أنور أبو النور
- * كرامات الصوفية د. يوسف زيدان



تصدير

هذا هو العدد الثالث من مجلة الجمعية الفلسفية المصرية فى سنتها الثالثة مع مزيد من الأصرار والصمود بالرغم من تغير الأحداث وتقلبات الزمان.

يغلب على هذا العدد الطابع المنهجى فى سبع دراسات الأولى علوم التأويل بين الخاصة والعامه، قراءة فى بعض أعمال نصر حامد أبو زيد للاستاذ الدكتور حسن حنفى، تحية لزميل (حوار معه، وعرض لقضية البحث العلمى فى الجامعة وفى المجلات العلمية المتخصصة بعيدا عن أجهزة الاعلام) ولعرفة الفرق بين التقرير العلمى والتقرير المباحثى.

الدراسة الثانية قواعد المنهج عند واصل بن عطاء تحاول تلمس وحدة المنهج فى فكره الكلامى والفلسفى والأدبى للإستاذ الدكتور عبد الفتاح الفاوى . والدراسة الثالثة المنهج التجريبي عند ابن سينا للدكتور بركات مراد تحاول وضع أسس للمنهج التجريبي فى العلوم الطبيعية فى مقابل الرأى الشائع عن الفلسفة الاشراقية. والدراسة الرابعة نحو المنهج التكاملى فى الدراسات الفلسفية للأستاذ الدكتور أحمد عبد الحميد الشاعر تحاول تجاوز الصراع المنهجى فى الفكر الغربى الى رؤية منهجية توحيدية. والدراسة الخامسة: هنرى كوربان بين الفلسفة والاستشراق للدكتور أحمد عبد الحليم عطية تحاول بيان أهمية الجمع بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة الغربية فى إطار من الفلسفة المقارنة تتجاوزا للنزعة التاريخية فى الاستشراق التقليدى. والدراسة السادسة: العلم بين الأدوات والواقعية للدكتور أحمد أنور تصف الحالة الراهنة للعلم فى الفلسفة الغربية المعاصرة بين النزعة الأدوات والنزعة الواقعية. والدراسة السابعة: كرامات الصوفية، نص أدبى مضاد للصوف تحاول تحليل النص الصوفى بأعتباره نصا أدبيا يعبر عن واقع اجتماعى وسياسى معين.

وأحيانا يطغى القلب على العقل، ويعم الوجدان على الاستدلال، ويغلب الانفعال على المنطق.

فى يوم كتابة هذه المقدمة رحل رئيس الجمعية الفلسفية المصرية بالأمس. واليوم،

يوارى جسده التراب طاويا بذلك صفحة من التاريخ عندما رأس الجمعية منذ فترة التأسيس الثانية عام ١٩٨٣ بعد أن كانت متوقفة منذ إعادة تأسيسها فى ١٩٧٦ .

التف حوله الجميع بهتدى بنبله، ويقتدى بزهده، ويتأسى باخلاصه . كان رمزاً للجمعية، وكنزاً حريصين على بقاء الرمز . وكان يحضر اجتماعاتها الشهرية بالرغم من ثقل الأعباء، ومقاومة الجسد . كان يفتح الندوات السنوية التى بلغت السبع وكان بصدد القاء كلمته الافتتاحية فى الندوة السابعة، مدرسة الإسكندرية عبر العصور فى قسم الفلسفة بجامعة الإسكندرية يوم ١٩٩٤/٧/٩ .

وفى أيامه الثلاث الأخيرة، اختفى على غير موعد، ولم يحضر اجتماعين وكان فى الأمر شئ . أرسل طالباً خطاباته من القسم، وأرسل تبرعه السنوى فى مظروف الى منزلى للندوة السابقة، وكأنه أبى أن يفارق الا مدعماً ومؤيداً .

رمالة وصداقة امتدت على اثنين وأربعين عاماً ١٩٥٢ - ١٩٩٤ داخل مصر وخارجها جسدت طيبة القلب، وحسن العشرة، ودماثة الخلق، ورضا النفس وسط أهواء البشر وحفظ الدنيا وأقران السوء .

لم يكن من ادعياء العلم ولا خطبائه بالرغم من روائعه الثلاث : «ابن عطاء الله السكندرى»، «عبد الحق بن سبعين»، و «المدخل الى التصوف الاسلامى» وكتابه المدرسى «علم الكلام وبعض مشكلاته» . كان يعلم أنه فوق كل ذى علم عليه دون ادعاء أنه أعلم البشر والناس جهال .

وهذه الدراسات السبعة ومعها دراسة للدكتور أحمد عبد الحليم عطية عن «الدكتور التفتازانى والدراسات الصوفية» مهداة الى روح الفقيد رئيس الجمعية الفلسفية المصرية .

حسن حنفى

أبو الوفا التفتازانى ودراسات التصوف الإسلامى

الدكتور أحمد عبد الحليم عطية

أبو الوفا التفتازانى ودراسات التصوف الإسلامى

الدكتور أحمد عبد الحليم عطية

من الصعب الحديث عن أستاذنا المرحوم الدكتور أبو الوفا الغنيمى التفتازانى، أهم باحثى التصوف الإسلامى فى العقود الثلاثة الأخيرة. الذى انتقل إلى رحاب الله فى الثامن والعشرين من يونية ١٩٩٤. فقد جمع بين نزعة صوفية يعرفها الجميع عنه، تجلت فى نفسه الراضية المظمنة وسلوكه الدينى الملتزم وممارساته الحياتية العامة - فهو شيخ مشايخ الطرق الصوفية فى مصر، ونائب رئيس جامعة القاهرة السابق، ورئيس الجمعية الفلسفية المصرية - وهو فى نفس الوقت باحث أكاديمى متميز صاحب منهج علمى دقيق فى دراسة التصوف الإسلامى: تاريخه وقضاياها واعلامه.

فهو يجسد الناحية العملية والنظرية للتصوف، فهو عملياً ورعاً زاهداً عابداً عارفاً مطمئناً، ومن حيث النظر فهو باحثاً فاحصاً مدققاً محققاً، وهو كما كتبت فى اهداء بحثى عن «الأخلاق والحياة الأخلاقية فى الإسلام» - دراسة وتعليق على ما كتبه دى بور والذى كتب له مقدمته - مثلاً ونموذجاً وواقعاً حياً للمخلق الإسلامى.

ومن هنا فهو يجسد بحق فهمه للتصوف الذى أشار إليه فى مقدمة الطبعة الأولى من كتابه عن الصوفى المصرى ابن عطاء الله السكندرى (١) يقول: «والتصوف فى رأينا منهج كامل فى الحياة، والصوفى المحقق هو الذى لا يرى تعارضاً بين حياته التبعيدية وحياة المجتمع الذى عاش فيه، بل هو الذى يستعين بحياة التبعيد على حياة المجتمع وما

١- يتنى الدكتور التفتازانى لمدرسة الشيخ مصطفى عبد الرزاق - وإن لم يتلمذ عليه مباشرة - كما يؤكد لنا فى دراسته عنه فى الكتاب التذكارى الذى أصدره المجلس الأعلى للثقافة، وذلك فى توجيه الاهتمام للبحث فى قضايا واعلام مصرية كما فعل الشيخ مصطفى فى دراسته عن الامام الشافعى وهن الشاعر المصرى البهاء رهير، وهذا ما فعله تلميذه الدكتور توفيق الطويل حين اتجه إلى بحث التصوف فى مصر ابان العصر العثمانى، والامام الشعرانى إمام التصوف فى عصره، وكذلك الدكتور محمد مصطفى حلمى الذى جعل موضوع بحثه عن ابن الفارض، وسار أستاذنا الدكتور التفتازانى فى نفس الطريق حين وجه اهتمامه إلى ابن عطاء الله السكندرى.

فيها من مشقة وكفاح، والتصوف بهذا الاعتبار يعد «فلسفة إيجابية» تضيء على حياة الإنسان معنى سامياً^(٢). فالتصوف الاسلامى عنده هو علم الأخلاق الدينية، والطرق الصوفية بالتالى هى المدارس الروحية التى نشأت فى الاسلام من أجل تربية السالكين تربية إسلامية صحيحة^(٣).

ويعد الدكتور التفتازانى شيخ باحثى التصوف، وإمام الدراسات الصوفية الاسلامية. وهو - ومعهُ المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفى، الرائد الأول^(٤)، والرحوم الدكتور محمد مصطفى حلمى خريج الدفعة الأولى من الجامعة المصرية^(٥)، والأستاذ الدكتور محمد على أبو ريان أطال الله بقائه^(٦) - من أهم علماء التصوف من المسلمين المعاصرين الذين حددوا مجاله، ورتبوا موضوعاته، وكشفوا النقاب عن شخصياته، وبالجملة صاغوا الأطر النظرية فى هذا المجال لما يأتى بعدهم فى درس التصوف، والكشف عن أبعاده، والتعريف بالتجربة الصوفية وخصائصها، والأهم من ذلك وضع المنهج العلمى لهذا الدرس، ومن بين هؤلاء العلماء الرواد ينفرد التفتازانى بتحديد مكانة التصوف بين علوم الفكر الاسلامى متابعاً من القدماء كلا من: القشيرى صاحب «الرسالة»، والطوسى صاحب «اللمع» والكلاباذى صاحب «التعرف» والغزالى «المتقن من الضلال». ومن المحدثين كل من الشيخ مصطفى عبد الرازق صاحب «التمهيد»، ومحمد مصطفى حلمى صاحب «الحياة الروحية فى الاسلام» وكل من إبراهيم مدكور وتوفيق الطويل. حيث يحدد لنا (الفكر الاسلامى فى مجال العلوم الشرعية) فالفكر الاسلامى، أو الفلسفة الاسلامية عنده هى تلك الفلسفة التى نشأت وتطورت فى ظل الاسلام وحضارته،

٢- د. أبو الوفا التفتازانى: ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، تقديم الطبعة الاولى

ص ل.

٣- د. أبو الوفا التفتازانى: الطرق الصوفية فى مصر، رسائل المجلس الاعلى للطرق الصوفية، ص ٥.

٤- راجع دراسة الدكتور محمد على أبو ريان عنه، مجلة كلية الآداب جامعة الاسكندرية، المجلد ٢٠ ص ٥ - ١٨.

٥- راجع دراسة الدكتور أبو الوفا التفتازانى «محمد مصطفى حلمى ودراسات التصوف الاسلامى»، مجلة الفكر المعاصر، القاهرة، العدد ٥٢ يونية ١٩٦٩ ص ١٦ - ٢٤.

٦- انظر بحثنا عنه فى ندوة الجمعية الفلسفية المصرية عن مدرسة الاسكندرية الفلسفية المعاصرة «أبو ريان نموذجاً».

وارتبطت به بأنواع مختلفة من الارتباط. أما الدفاع عن عقائده، أو بالفهم الدقيق لأحكامه الشرعية العملية الفروعية واستنباطها عن أدلتها وأصولها، أو العناية بجانب التذوق الروحي لأحكامه وأخلاقه، أو بالملائمة والتقريب بينه وبين فلسفات أخرى وافدة إلى المسلمين، ويميز بين نوعين من الفكر الفلسفى فى الإسلام.

أولهما: الفكر الفلسفى فى مجال العلوم الشرعية، وفى هذا الفكر تتجلى قدرة المسلمين على الابتكار بوضوح.

وثانيهما: الفكر الفلسفى الخالص، وهذا الفكر الأخير يقتضى معالجة المسائل المطروحة للبحث على نحو خاص بصرف النظر عن ارتباط هذه المسائل أساساً بالشرعيات أو عدم ارتباطها.

وقد أفاض الدكتور التفتازانى فى تلك المجالات السابقة التى تدخل فى نطاق (الفكر الفلسفى فى مجال العلوم الشرعية) كتابة وبحثاً، دراسة وتحقيقاً، فى مجالات: علم الكلام، والفلسفة وأخيراً فى ميدانه الرحب الأوسع «التصوف الإسلامى».

واهتمام التفتازانى بالتصوف يفوق اهتمامه بالعلوم الإسلامية الأخرى، شغل به، وعاش له وكتب فيه أدق وأعمق أبحاثه.

وهو يحدد للتصوف خمس خصائص نفسية وأخلاقية وإبستمولوجية هى: الترقى الأخلاقى، الفناء فى الحقيقة المطلقة، العرفان الذوقى المباشر، الطمأنينة أو السعادة والزميرية فى التعبير(٧). وبناء على ذلك يقدم لنا تعريفاً للتصوف يعد من وجهة نظره أشمل من غيره وهو: التصوف فلسفة حياة تهدف إلى الترقى بالنفس الإنسانية أخلاقياً وتتحقق بواسطة رياضيات عملية معينة تؤدى إلى الشعور فى بعض الأحيان بالفناء فى الحقيقة الاسمى، والعرفان بها ذوقاً لا عقلاً، وثمرتها السعادة الروحية، ويصعب التعبير عنها بالفاظ اللغة العادية لأنها وجدانية الطابع وذاتية(٨).

٧- د. أبو الوفا التفتازانى: مدخل إلى التصوف الإسلامى، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط ٣ القاهرة، ١٩٩١ ص ٦

ونستطيع أن نرصد جهوده في مجال التصوف الإسلامي في الآتي:

أولاً: كتب عن الطرق الصوفية بمصر، أولاً بمجلة كلية الآداب جامعة القاهرة ١٩٦٨، ثم دراسة مستقلة في رسائل المجلس الأعلى للطرق الصوفية، كما كتب عن الطريقة الأكبرية الخاصة بابن عربي الشيخ الأكبر في الكتاب التذكري عنه (٩). والطريقة السبعينية وأثرها في تلاميذه (١٠).

ثانياً: توضيح موقف الفرق الإسلامية من التصوف كما في دراسته عن «السنة والشيعية والصوفية» ودراسته عن «الوهابية والتصوف» بالعدد الأول من مجلة الإسلام والتصوف ١٩٥٨. كذلك في ثنايا دراسته عن «ابن سبعين وفلسفته الصوفية» (١١) وابن عطاء الله السكندري وتصوفه (١٢) والطريقة الأكبرية حيث أبان موقف الفقهاء من مذاهب هؤلاء وحين امتحن آرائهم على ضوء الكتاب والسنة.

ثالثاً: الكشف عن شخصيات التصوف الإسلامي الهامة مثل: ابن عطاء الله السكندري الذي جعله موضوعاً لدراسته في المايجستير ١٩٥٥؛ وابن عطاء الله شخصية صوفية مصرية لها خطرها، ويعد صاحبها بحق مثلاً للتصوف المصري في أوائل القرن الثامن الهجري، وتتجاوز أهميته التصوف الإسلامي إلى التصوف المسيحي كما يرجح اسين بلاثيوس، بالإضافة إلى كونه أديب بارع ذو طريقة في البلاغة ومكانة مرموقة في تاريخ الأدب الصوفي العربي، وإمام من أئمة المدرسة الشاذلية (١٣). ومثل ابن سبعين

٩- وقد أوضح في بحثه: لماذا سميت طريقة ابن عربي بالأكبرية، شيوخها وأساينها، هل هي فرع من الطريقة القادرية، مع بيان منهجها وغايتها، وأصولها العامة وأدائها: السلوك والسكر، ضرورة الشيخ للمريد، العزلة والخلوة، الصمت والجوع والسهرة، الذكر وأثر الرياضات العملية في نفسية السالك، ومكانة ابن عربي كشيخ للطريقة الأكبرية، أتباع الأكبرية، وأخيراً لماذا لم تنتشر الطريقة الأكبرية انتشاراً واسعاً.

١٠- د. أبو الوفا التفتازاني: ابن سبعين وفلسفته الصوفية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٣ ص ١٦٦ - ١٧٦.

١١- المرجع السابق ص ١٤٩ - ١٦٥.

١٢- د. أبو الوفا التفتازاني: ابن عطاء الله وتصوفه، ص ٦٧.

١٣- المرجع نفسه ص ١. وترجع أهمية ابن عطاء بالنسبة إليه في تصوفه السني الشاذلي المرتبط بالكتاب والسنة. والكتاب ينقسم إلى قسمين الأول عن ابن عطاء السكندري وعصره وحياته التصوفية ومصفاته في ثلاث فصول. والقسم الثاني «المذهب العطائي» في فصول سبعة تتناول على التوالي: الفكرة الأساسية في المذهب العطائي وهي إسقاط التدبير، =

لذى جعله موضوعاً للدكتوراه، ودراسة ابن سبعين كما يرى د. ابراهيم مذكور ليست بالأمر الهين، إلا أن الدكتور التفتازانى عالج دراسته علاجاً محكماً متبعاً المنهج التاريخى والمنهج المقارن، وقد استطاع أن يرسم صورة واضحة وكاملة لابن سبعين فى بيئته الخاصة والعامه، فعرف به وكشف عن مؤلفاته، وبين أثره ومنزلته وعرض لفلسفته محللاً آراءه المنطقية والميتافيزيقية مفصلاً القول فى آرائه النفسية والأخلاقية، بالاضافة إلى تصوفه العملى من: صوم، ودعاء، وسفر، ومجاهدة، وخلوة ووحدة(١٤). والحقيقة أن شهادة الدكتور مذكور فى تقديمه لعمل التفتازانى تستحق التسجيل، ففى ابن سبعين - ولا شك - أصالة ملحوظة وجراءة نادرة، وقد عاجله باحث على مستواه(١٥).

ودرس أيضاً ابن عباد النفرى الرندى قطب المدرسة الشاذلية، وشارح حكم ابن عطاء الله السكندرى(١٦). وكذلك ابن سبعين وحكيم الاشراق (السهروردى)(١٧).

كما وجه تلاميذه إلى كثير من الشخصيات الهامة فى التصوف الإسلامى؛ شخصيات مجهولة لم تحظ بالدراسة الأكاديمية العميقة مثل: صدر الدين القونوى حياته

= ثم النفس الإنسانية، ومجاهدة النفس فى الفصل الثالث، ثم النفس وأداب السلوك والنفس بين المقامات والاحوال، ثم المعرفة، وأخيراً شهود الاحدية فى الوجود معقياً على ذلك بمناقشة بعض تأويلات المذهب العطائى فى الاحدية وتفسير الوجود، كذلك كتب عنه مرة ثانية فى سلسلة تراث الإنسانية تحت عنوان حكم بن عطاء الله السكندرى «المجلد الثالث، عدد ٥، ٤ ابريل ١٩٦٥».

١٤- والعمل الذى يقدمه لنا التفتازانى يتكون من قسمين الاول عن «ابن سبعين ومصنفاته ومنزلته وأثره» ويقع فى فصول ثلاثة تدور حول: سيرة ابن سبعين، ومصنفاته موضحاً اسلوبه وثباً بمصنفاته فى فلسفته الصوفية، واداب التصوف ورياضياته العملية وعلم الحروف والأسماء بالاضافة الى المصنفات المتحولة، والثالث يدور حول منزلته: فى رأى خصومه، والانصاره، وفى رأى فريق من الشاذلين، ثم منزلته فى الغرب المسيحى، موضحاً فضل الحضارة العربية الاسلامية على اوربا من خلال ما عرف بمسائل ابن سبعين أو المسائل الصقلية.

والقسم الثانى: فلسفة ابن سبعين فى ست فصول أولها عن الوحدة المطلقة، والثانى عن التحقيق والمحقق، والثالث منطق المحقق، والرابع النفس والعقل، والخامس الاخلاق النظرية، والسادس الاخلاق العملية.

١٥- د. ابراهيم بيومى مذكور مقدمة كتاب ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص ١١.

١٦- د. ابو الوفا التفتازانى: ابن عباد الرندى: حياته ومؤلفاته بحث نشر بالعتين العربية والاسبانية بصحيفة معهد الدراسات الاسلامية بمديرى المجلد السادس العدد ١ - ٢ عام ١٩٥٨ ص ٢٢١ - ٢٥٨.

١٧- ابو الوفا التفتازانى: ابن سبعين وحكيم الاشراق، الكتاب التذكارى القاهرة ١٩٧٤ ص ٢٩١ - ٣٢١.

وفلسفته الصوفية التي درسها د. ابراهيم ياسين، آداب المنصورة (١٨). والذي بحث تحت إشرافه أيضاً عن «حال الفناء في التصوف الاسلامي». وأبو مدين التلمساني حياته وفلسفته الصوفية التي درسها د، محيي الدين عبد الحميد طاهر، آداب بنها والذي بحث أيضاً تحت إشرافه «الوقت عند صوفية المسلمين». والنفري وتصوفه الذي درسه د. جمال سعيد، آداب القاهرة - الخرطوم والذي بحث تحت إشرافه الوجود والعدم في فلسفة ابن عربي الصوفية وغيرهم.

رابعاً: دراسة موضوعات خاصة بابستمولوجيا التصوف تتعلق بـ «المعرفة الصوفية: أداتها ومنهجها وموضوعاتها وغايتها عند صوفية المسلمين» (١٩) و «سيكولوجية التصوف» مجلة علم النفس. و «الإدراك المباشر عند الصوفية» (٢٠) و «نظرة إلى الكشف الصوفي» (٢١) ابن رشد والتصوف (٢٢).

خامساً: الاهتمام بآراء الفلاسفة والمستشرقين والباحثين في مجال التصوف، فقد تعرض لرسول Russell ودراسته عن «التصوف والمنطق» في مقاله عن الكشف الصوفي. كما أشار كثير خاصة في دراسته لابن سبعين وابن عباد الرندي إلى جهود ودراسات ابن بلاثيوس المستشرق الاسباني الذي أوضح تأثير التصوف الاسلامي على التصوف المسيحي. وتوقف في دراسة مستقلة أمام المستشرق الفرنسي ماسنيون في البحث الذي قدمه في الاحتفال بالذكرى المئوية لميلاده عن «ماسينيون ودراسة التصوف الاسلامي» (٢٣)

١٨- طبع هذين العملين ويقوم الدكتور ابراهيم ياسين حالياً بدراسة موسعه عن «التفتاراني وتعقيل التصوف في مصر» يعرض فيها لحياته وجهوده في إعادة بناء التصوف على أساس عقلي.

١٩- مجلة الرسالة، القاهرة.

٢٠- مجلة علم النفس، القاهرة المجلد الرابع أكتوبر ١٩٤٩ - ١٩٥٠

٢١- د. ابو الوفا التفتاراني: نظرة إلى الكشف الصوفي، مجلة الفكر المعاصر العدد ٣٤، القاهرة ديسمبر ١٩٦٧

ص ٣٣ - ٤٠.

٢٢- د. ابو الوفا التفتاراني: ابن رشد والتصوف (بالانجليزية) الكتاب التذكاري عن ابن رشد رائد العقلانية،

المجلس الاعلى للثقافة القاهرة ١٩٩٣ ص ٤١٥ - ٤١٩.

٢٣- د. ابو الوفا التفتاراني: ماسينيون ودراسة التصوف الاسلامي، الكتاب التذكاري في الاحتفال بالذكرى المئوية

لميلاده، جامعة القاهرة ١٩٨٣.

حيث يعرض له كرائد لدراسات التصوف ولجهوده العلمية البارزة. ويعرض لأرائه في نشأة التصوف الاسلامى، وهى آراء وجدت موافقة لديه واعتنقها وطبقها فى بعض دراساته(٢٤).

كما يعرض لآراء كل من نيكلسون، وثولك ودوزى، وفون كيرمر وجولدزبير واويليرى، وهارتمان، وهورتن فى نشأة التصوف الاسلامى ويرد عليهم رداً علمياً منهجياً مثبتاً النشأة الاسلامية للتصوف(٢٥).

سادساً: الدراسة التاريخية الشاملة العامة كما فى كتابه الأساسى الذى يعد حالياً المرجع الكلاسيكى فى دراسة التصوف «مدخل إلى التصوف الاسلامى». والذى يعرض فيه للخصائص العامة للتصوف ومفهوم التصوف الاسلامى، ومراحل، ومصدر التصوف الاسلامى وهل هو مصدر أجنبى موضحاً المصدر الاسلامى للتصوف من: القرآن الكريم، وحياة النبى وأخلاقه وأقواله، وحياة الصحابة وأقوالهم ثم يتناول فى الفصل الثانى حركة الزهد فى القرنين الأول والثانى موضحاً مفهوم الزهد فى الاسلام، وعوامل نشأته، ومدارس الزهد فى المدينة والبصرة والكوفة ومصر. ثم تطور الزهد وخصائصه وانتقاله من الزهد إلى التصوف. ويعرض بعد ذلك للتصوف فى القرنين الثالث والرابع مميزاً بين التصوف والفقهاء موضحاً اتجاهان للتصوف عارضاً للخصائص العامة لتصوف القرنين الثالث والرابع وهو هنا يفيض فى بيان الفناء: الفناء فى التوحيد، الفناء والاتحاد، الفناء والحلول حتى يستطيع أن يخصص الفصل الخامس للتصوف السنى فى القرن الخامس الهجرى خاصة لدى: القشبرى ونقده لصوفية عصره، والهروى وموقفه من أصحاب الشطح، والإمام الغزالى ونقده للمتكلمين والفلاسفة والباطنية».

ويدور الفصل السادس حول التصوف الفلسفى موضحاً موضوعاته وخصائصه متناولاً السهروردى المقتول وحكمة الاشراق، ووحدة الوجود عند ابن عربى، والوحدة المطلقة عند ابن سبعين، وشعراء الحب الالهى ووحدة الشهود: ابن الفارض، جلال

٢٤- د. ابو الوفا التفتازانى: مدخل الى التصوف الاسلامى، ص٧٤.

٢٥- المرجع السابق ص ٢٥ - ٥٥.

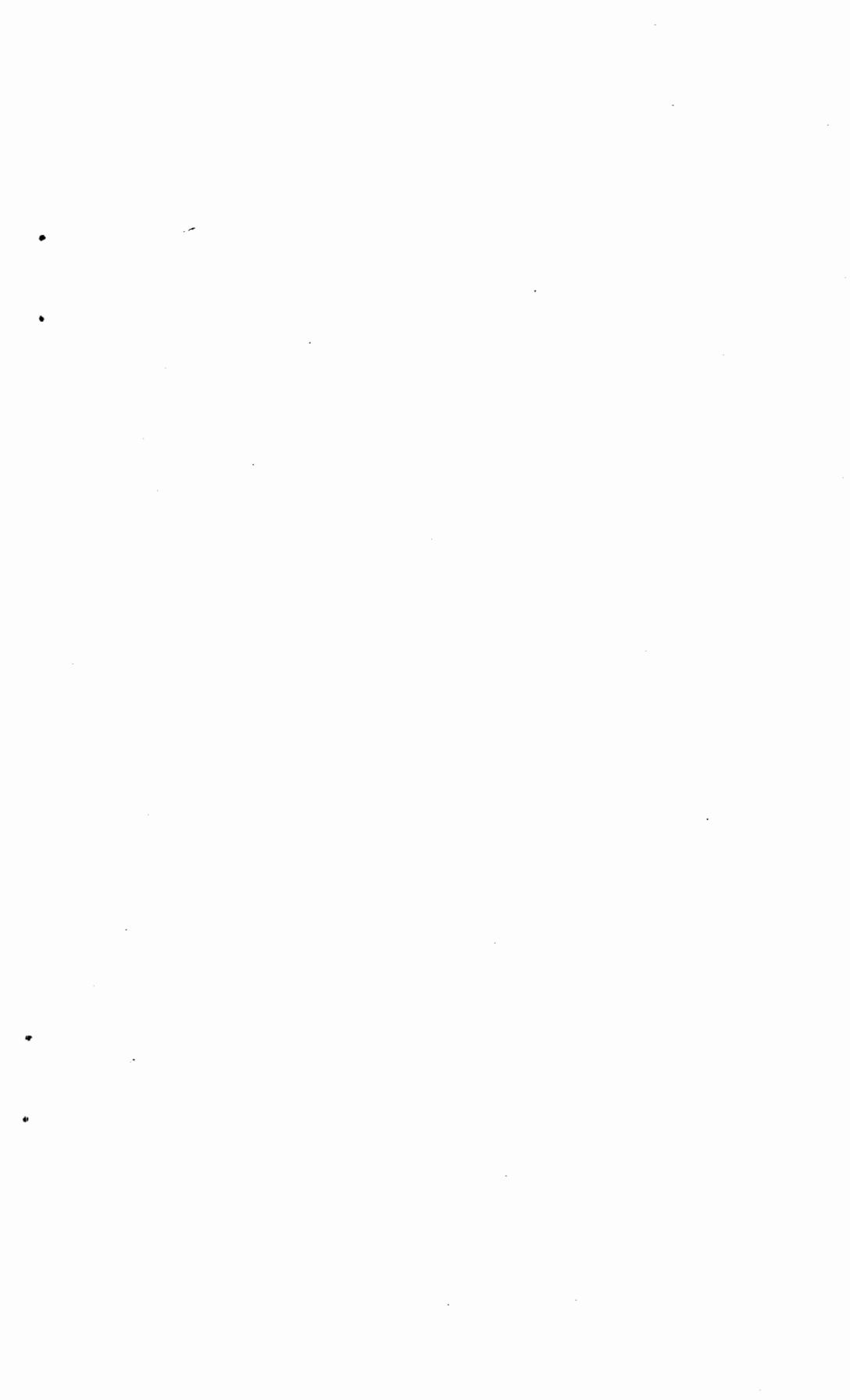
الدين الرومى . ويخصص الفصل السابع والأخير لتصوف أصحاب الطرق خاصة:
القادرية، والرفاعية، والسهروردية، والشاذلية، والأحمدية، والبرهامية، والخلوتية.

سابعاً: ويمكن تحديد مهمة الدكتور التفتازانى وجهده ونظرته للتصوف بما قام به من توضيح لقضية التصوف فقد نبه إلى ما يعد صحيحاً وإيجابياً، وما يعد منحرفاً وسلبياً مثلما فعل القشيري والطوسي في أمانة وموضوعية، وبين أن الأحكام العامة على التصوف ليست علمية، كأن يقال أنه فلسفة سلبية، أو أنه دخيل على الاسلام أو مستمد من الهند أو فارس أو المسيحية أو اليونان ولهذا عنى بيان مصدر التصوف فى الاسلام وتطوره عبر العصور ودوره فى اصلاح الفرد والنهوض بالمجتمع(٢٦).

ويتضح مما سبق الموضوعات التى شغل العالم الجليل سواء أكانت بحثاً عن طرق صوفية، أو شخصيات بارزة فى مجال التصوف، أو وصفا لطريق التصوف وأحواله ومقاماته، وناحيته البيكولوجية والابستمولوجية بحيث يوضح جهد العالم المتعمق وإلمامه بموضوعه وامتلاكه لناحية بحثه مما جعله بحق واحداً من أهم من تناولوا دراسات التصوف وأعمق من تناولوا الفكر الفلسفى فى مجال العلوم الشرعية الاسلامية.

ثامناً: منهجية الباحث العقلانية التى تتمثل فى تناوله للتصوف رغم أنه أحد شيوخه البارزين بمنظور العالم وعقل المفكر وموضوعية وحياد الباحث المتجرد للحقيقة فلم تكن كتاباته وعظاً ولا أبحاثه خطباً بل انتهج نهجاً عقلياً تحليلياً منطقياً كما يتجلى ذلك ويظهر فى بحثه «المعرفة الصوفية» الذى تناول فيه: الأهوال والمقامات طريق موصل إلى المعرفة، علم الظاهر والباطن، أداة المعرفة عند الصوفية، منهج الكشف عند الصوفية وطبيعة هذا المنهج، موضوع المعرفة الصوفية، غاية التحقق بالمعرفة الصوفية.

وفى النهاية نؤكد ما بدأنا به من تحقق عالمنا الجليل بروح التصوف سلوكاً وبحثاً مثلاً ونموذجاً وواقعاً حياً للخلق الاسلامى والبحث العلمى مما جعله بحق من أهم رواد الدراسات الاسلامية المعاصرة فى العربية.



علوم التأويل بين الخاصة والعامة

قراءة في بعض أعمال نصر حامد أبو زيد

حسن حنفي

أولاً: مقدمة: العلم بين أروقة الجامعة ودهاليز الصحافة

لأعرض علوم التأويل على قارعة الطريق . ولا يتناولها أهل الصحافة والإعلام ، ولا تصبح حديث العامة لشغل الوقت والتسندر بالحوادث . فهي من علوم الخاصة وليست من علوم العامة . هكذا صاغها أهلها سواء في تراثنا الصوفي الفلسفي القديم أو في التراث الغربي الحديث . وقديماً تحدث الصوفية عن "المضنون به على غير أهله" وعن "الجمام العوام عن علم الكلام" . ولكن يبدو أننا نعيش في عصر الصحافة والإعلام ، في عصر الجماهير والإثارة كما يقول أورتيجا أي جاسيه (١) . فالرأي العام ليس حكماً في الأمور العلمية . الرأي العام مجال الاعتقادات الشائعة ونتيجة لصنع أجهزة الإعلام، وأداة قهر وضغط في أيدي السلطة السياسية توجهه كيف تشاء .

وقد يشعر العالم أنه تخلى عن واجباته دفاعاً عن حرية الرأي والبحث العلمي وأنه لم ينزل القهر والتفتيش في الضمائر ، وأنه لم ينزل إلى الساحة فيصول ويجول ، ويزايد ويزيد ، طلباً للمديح ، وإظهاراً للشجاعة ، والعلم هو الضحية . إن الدفاع عن العلم لا يكون أمام العامة وإلا تحول العلم إلى إعلام ، بل في مراكز البحث العلمي والمجلات العلمية المتخصصة ، وحلقات البحث العلمي وفي اللجان العلمية وفي المجالس العلمية المتخصصة ، مجالس الأقسام والكليات والجامعات .

وأخطر شيء في العلم أن يتحول إلى سياسة ، وأن يصبح الخلاف العلمي تحزباً سياسياً أو صراعاً أيديولوجياً أو خلافاً عقائدياً . فالأحزاب السياسية والإيديولوجيات

(١) أنظر دراستنا "ثورة الجماهير عند أورتيجا أي جاسيه" في دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٧، ص

والعقائد الدينية تعرف الحقيقة مسبقاً . والفكر لديها إثبات لصحة أحكامها المسبقة ، والبرهان فيها تبرير لما عُرف سلفاً . ومن ثمّ ينتهى العلم ويصبح أداة لنصرة المذهب والعقيدة والإيديولوجيا . العلم شيء والاعتقاد السياسى أو الدينى شيء آخر . فالأول برهانٌ ونظرٌ واحتمالٌ وحوار ، والثانى إيمانٌ واعتقادٌ ويقينٌ وإثباتٌ . العلم عُرْضة للصواب والخطأ ، والاعتقاد يقينٌ مطلقٌ صواباً أم خطأ . الخلاف بين العلماء فى الرأى وطرق البحث والاستنتاج من أجل تقدم العلم ، والخلاف فى العقائد والمذاهب صراع قوى رغبة فى السلطة والوصول إلى الحكم . العلم مجال ، الاحتمال والعقائد مجال القطع . وعلوم التأويل علوم إنسانية وليست عقائد دينية أو مذاهب سياسية .

وهناك فرقٌ بين تقارير أجهزة الأمن ، الدينى والسياسى ، والبحث العلمى . الأول عريضة اتهام ، تشير إلى المجرم ، وتقدمه إلى العدالة ، وتخبر عنه أجهزة الشرطة والأمن . وليس القصد منه البحث العلمى ، والاختلاف والاتفاق فى الرأى بين العلماء ، وهو شيء محمود "كلكم رادٌ وكلكم مردود عليه" بل الإدانة والاتهام . والعيب فى ذلك كله هو من المتهم وله حق الاتهام؟ ومن المتهم؟ وما هى ساحة الاتهام؟ هل المتهم من له حق الاتهام ؛ هو العالم والأستاذ والزميل الذى يساوى الباحث المتهم فى العلم والأستاذية والزمالة مع خلاف فى العمر؟ هل البشر هم أصحاب الحق فى توزيع الاتهامات على الناس فى موضوعات الإيمان التى لا يطلع عليها إلا الله وحده؟ إن الله وحده هو الذى له الحق فى ذلك وليس سواه ، ويوم القيامة ليس فى الدنيا مادامت هناك إمكانية للعمل والمراجعة والابتكار . بل إن الله أمهل إبليس وأنظره بعد أن أدانه فى شيء لا يمكن غفرانه ، وهو رفضه التسليم بقيمة الإنسان . قد يكون المتهم أجهزة الدولة لجرائم يرتكبها المواطنون وليس العلماء ضد العلماء فى أروقة العلم وإلا عدنا إلى عصر محاكم التفتيش بحيث يُنصَّب رجال الدين وحملة العلم أنفسهم لمحاكمة بعضهم البعض ، إدانة للمخالف وتبرئة للموافق .

ومن المتهم؟ أستاذ جامعى وباحث وعالم . وهل العلم والبحث جريمة؟ قد يخطئ العالم ويصيب . إذا أخطأ فله أجر ، وإن أصاب فله أجران . وإذا اتهم كل عالمٍ عالماً فلن يحدث علم ولن يظهر عالم . وهل البحث العلمى جريمة يعاقب عليها القانون؟ . إن شرط البحث العلمى هو ألا نسلم بشيء على أنه حق إن لم يثبت بالدليل أنه كذلك كما قال ديكارت من قبل . بداية العلم الشك "من لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم

يُبصر تاه في العمى والضلال" ، كما قال الغزالي من قبل . إن النظر عند الأصوليين القدماء أول الواجبات . والشك شرط النظر . ومن ثم كان من واجب العالم الشك في الموروث حتى يعيد تأسيس العلم على البرهان . ومن هو المؤمن الذي سيحكم على الآخر بالكفر؟ ألا يكفر كلُّ الناس كلَّ الناس فلا يعود هناك مؤمن واحد؟!

وأين يقع الاتهام؟ في الجامعة؟ إن الجامعة ليست ساحة قضاء ، يحكم فيها عالم على عالم بالإيمان أو الكفر . إن الجامعة مكان للبحث العلمي ، الشك والنظر ، النقد وإعادة البناء ، يتساوى فيها العلماء . والكل يحتكم إلى الدليل والبرهان . إن الكليات النظرية بطبيعتها وجهات نظر . تقوم على التعددية الفكرية والخلاف في الرأي . ففي ميدان العلوم الإنسانية والاجتماعية تتعدد الاجتهادات ، وفي ذلك ثراؤها . إن مقولات الإيمان والكفر لاشأن لها بالبحث العلمي . فالعلم له مقياس صدقه من داخل البحث العلمي نفسه ، التحقق من صدق الفروض في الواقع إن كان البحث تجريبياً ، واتفاق النتائج مع المقدمات إن كان البحث استدلالياً ، دقة استعمال المفاهيم والمصطلحات ، حياد العالم وموضوعيته ، خلوه من الأحكام المسبقة . الخ . أما مقولات الكفر والإيمان فهي خارج إطار البحث العلمي . فلا يجوز لأي إنسان كان أن يحكم بهما على إنسان آخر شرعاً وعقلاً . الله وحده هو المطلع على الأفتدة . كما اختلف علماء أصول الدين في تحديد مقاييسهما: القول ، العمل ، التصديق ، التصور بين المرجئة والخوارج والمعتزلة والأشاعرة . وما أكثر ما استعمل سلاح التكفير لاضطهاد الدولة لخصومها ولاضطهاد فرق المعارضة للدولة والمجتمع والحاكم . فهو سلاح ذو حدين ، يُشهره الخصوم في مواجهة بعضهم البعض إذا ما عورهم أسباب الخلاف ، وإذا أرادوا التستر على الصراع الحقيقي ، الصراع على السلطة .

ويمكن عرض الأعمال العلمية للدكتور نصر حامد أبو زيد بطريقتين : الأولى عرض أعماله واحداً واحداً ، مراجعة وتحليلاً ونقداً كما هو الحال في التقارير العلمية . وميزة هذه الطريقة هو الإبقاء على وحدة العمل وقصدته واتجاهه . وعيبه هو استحالة تجنب التكرار . فالموضوع الواحد يتكرر في أكثر من عمل . والأعمال كلها تجمعها حدوس واحدة ، وتحليلات واحدة ، ومنهج واحد ، ونتيجة واحدة . والثانية جمع هذه الحدوس كلها مرة واحدة وتصنيفها في الأعمال العلمية كلها . فالهم هو النتائج العامة لا الأعمال

المتفردة . وميزة هذه الطريقة هو الكشف عن الملامح العامة للمشروع الفكري كله بصرف النظر عن أجزائه في الأعمال العلمية على حدة . وعيها القضاء على وحدة العمل وتفرد وإخراج التحليل من سياقه وتوظيفه في الغاية والقصد . وقد أثرت الطريقة الأولى حرصاً على وحدة كل عمل على حدة . وأضافنا مجموعة من النتائج العامة في آخر كل عمل وفي آخر الأعمال العلمية كلها تحقيقاً للطريقة الثانية .

ليست الغاية من هذه الدراسة فقط البحث العلمي والمراجعة وهو عمل العلماء ، بل أيضاً الحوار وإبراز أوجه الاتفاق وأوجه الاختلاف بين مشروعى " التراث والتجديد " و " تحليل الخطاب " ، وتحديد العلاقة بين الأصل والنوع ، بين النظرية والتطبيق ، بين أفلاطون وأرسطو ، بين ديكرت واسبينوزا ، بين هيغل وماركس ، بين هرسرل وهيدجر ، بين جيل وجيل ، تطويراً للمدرسة وانتقالاً من الفكر إلى الواقع ، ومن النظر إلى الممارسة . وقد تكون الغاية أيضاً إرجاع الفرع إلى الأصل ، وإعادة التفرقة إلى المسار الرئيسى ، وعودة النهر إلى المصب بدلاً من تبديد الماء في الصحراء فلا يكون دلتا خصبة على مر الزمان وبفعل التراكم التاريخى .

وتختلف هذه الدراسة وتتفق . لاتبرر ولا تحاكم ، لا تقبل ولا ترفض ، لاتمدح ولا تدين ، لاتدخل في حظيرة الإيمان ولا تخرج إلى حظيرة الكفر . هى دراسة من قاض حصيف ، يوازن بين الأمور ، ويقارن بين الشواهد ، ويتحقق من صدق الأدلة ، ويقول ما له وما عليه . وتلك سنة القاضى أبى الوليد ابن رشد فى تحكيمه بين الأشاعرة والمعتزلة فى " مناهج الأدلة " وبين الغزالى والفلاسفة فى " تهافت التهافت " . الغرض منها إظهار الفرق بين التقرير المباحثى الاتهامى المغرض والتقرير العلمى الموضوعى المحايد . الخلاف بين العلماء محمود ، وتسليم العلماء بعضهم بعضاً إلى سيف الجلال وشاية .

وكما تأثرت بالمؤلف وتعلمت منه وتغيرت بعد نقده المتواصل لى وحكمه على بالتوفيقية والوسطية والسلفية والبرجماتية والإيديولوجية والتلون فأرجو أن يتأثر المؤلف بى مرة ثانية بعد تجربة عمر طويل فى البحث العلمى على أكثر من عقدين من الزمان منذ ١٩٧٢ حتى ١٩٩٣ . وكما أحاول أن أصبح أكثر علمية وتاريخية وموضوعية وعمقاً بناء على نقده المستمر لى فقد يحاول أن يتبع سياسة النفس الطويل وليس النفس

القصير، وأن يكون أقل مثالية وأكثر واقعية ، وأن معارك التاريخ لا يتم النصر فيها بين عشية وضحاها.

وهى دراسة محدودة تقرأ على قراءة ، وأحياناً تُقرأ قراءة على قراءة . تجمع بين العرض والنقد والحوار مما جعلها تطول أكثر من اللازم . لكنها شهادة على العصر وتحويل معركة حرية البحث العلمى فى مصر من مزايده الصحافه إلى البحث العلمى الدقيق ، ومن قارة الطريق إلى المجلات العلميه المتخصصة^(١) .

ثانياً : إشكاليات القراءة وآليات التأويل

"إشكاليات القراءة وآليات التأويل" كتاب يضم سبع دراسات نظرية وتطبيقية فى علوم القراءة والتأويل تنتظم فى محاور ثلاثة^(٢) : الأول المشكلات النظرية ، ويضم "الهرمينوطيقا ومعضلة تفسير النص" ، و "علم العلامات فى التراث : دراسة استكشافية" . والمحور الثانى قراءات تجريبية يضم ثلاثة موضوعات : "الأساس الكلامى لمبحث المجاز فى البلاغة العربية" و "مفهوم النظم عند عبد القاهر الجرجانى ، قراءة فى ضوء الأسلوبية" و "التأويل فى كتاب سيويه" . والمحور الثالث "قراءات على قراءات" يضم دراستين : "الثابت والمتحول فى رؤيا أدونيس للتراث" و "الذاكرة المفقودة والبحث عن النص" . وكلها دراسات كتبت ما بين ١٩٨١ و ١٩٨٨ .

١ - الهرمينوطيقا ومعضلة تفسير النص^(٣)

وهى دراسة فى الفكر الغربى الحديث ، النظرية والتاريخ منذ القرن السابع عشر حتى العصر الحالى بعد أن أصبحت علوم التأويل علماً مستقلاً منفصلاً عن العلوم الدينية تحت اسم الهرمينوطيقا يدرس عمليات الفهم وآليات التأويل ومع ذلك فالهيم العربى هو الغالب ، ونقطة البداية . وذلك بطرح أسئلة واضحة وصريحة من تاريخنا

(١) كُتبت هذه الدراسة إبّان تعرض الصحافه لقضية حرية البحث العلمى فى الجامعة على مدى عدة أشهر ... بدأت فى القاهرة .. واستؤنفت فى طرابلس .

(٢) نصر حامد أبو زيد: "إشكاليات القراءة وآليات التأويل" ، الهيئة العامة لقصور الثقافة ، القاهرة ، أغسطس ١٩٩٣ .

(٣) المصدر السابق ، ص ١٣-٥٠ ونشرت من قبل فى مجلة فصول ، القاهرة ، أبريل ، ١٩٨١ .

الثقافي وواقعا الفكري . لا قراءة للوafd إلا من خلال الموروث وإلا وقعنا فى الازدواجية الثقافية المتعارضة والانتهاى إلى الانكفاء على الذات دفاعاً عن القديم أو الارتقاء فى أحضان الوafd تقليداً للغرب . وهو الموقف الذى يتهمه المؤلف باستمرار بالتوفيقية ، وكأنها هنا ضرورة حتمية تعبر عن طبيعة الموقف الحضارى والمرحلة التاريخية التى نعيشها . ولا يظهر فى العنوان المادة العلمية ومصدرها ، الموروث أو الوafd ، ولا تظهر فى الدراسة أية تقسيمات فرعية أو أية منهجية للمقارنة بين تراثين وكأنه من المفهوم أن الهرمىوطيقا من التراث الغربى بالف ولام التعريف . ويتم الانتقال من تراث إلى آخر دون إيجاد ميزان دقيق متعادل مما يوقع الباحث باستمرار هو وغيره وأنا ، فى القفز والوثب من تراث إلى آخر دون اتصال واضح . وتقتصر الدراسة فى معظمها على العرض والشرح وتعتمد على مصادر أصلية ومراجع أساسية بالعربية والأجنبية . يبدو الوafd هو الأساس والموروث ما بين السطور . الحلة الغربىة الأساس وفوقها العمة . فالدراسة أشبه بالافندى المعم . وتبدو بعض ألفاظ الحدائة مثل المعضلة دون التمييز بينها وبين المشكلة .

ومشكلة تفسير النص واحدة سواء أكان النص تاريخياً أم دينياً . وهى موضوع للعلوم الإنسانية ، التاريخ والاجتماع والانثروبولوجيا والجمال والنقد والفولكلور . وعلاقة المفسر بالنص ليست خاصة بالفكر الغربى وحده بل عرفها أيضاً تراثنا القديم فى التعارض بين التفسير بالمأثور والتفسير بالرأى ثم التفسير بالمقول والتفسير بالمعقول وهى مشكلة التفسير بين التفسير الموضوعى والتأويل الذاتى فى التراث الغربى . ويعرض المؤلف لثلاثىة المؤلف والنص والناقد ، القصد والنص والتفسير لإثبات استحالة التفسير الموضوعى الذى يسقط المؤلف والناقد من الحساب . ويبين الأصول الاجتماعية للتيارين بمنهج الاجتماعى النقدى الذى يعلن انتسابه إليه .

وتقدم الدراسة استعراضاً تاريخياً للتفسير الموضوعى عند أفلاطون وأرسطو فى المحاكاة وحتى الكلاسيكية الحديثة ثم انقلابه من الرومانسية وإدخال الذات وإدخال الذات كعنصر فى الموضوع حتى ظهور النص كعنصر وسيط فى البنىوية المعاصرة التى تعزوله وجوداً مستقلاً . رتسز فى العصر الحديث على شليرماخر (١٨٤٣ م) ونقله المصطلح من اللاهوت إلى العلم ، ودلتاى (١٩١١ م) ورفضه التيارين الميتافيزيقى

والوضعي في التفسير وتأكيده على البعد اللغوي النفسي ، وهيدجر (١٩٧٦ م) وتأسيسه لهرمينوطيقا الوجود اعتماداً على أرسطو ودلتاي ومتجاوزاً كانط والرومانسية ، وجادامر وتغليه الحقيقة على المنهج وتجميعه لاجتهادات السابقين عليه ، وبولتمان والقضاء على الأساطير ، وماركس ونييتشة وفرويد وتحويلهم علوم التأويل إلى علم الاجتماع وعلم الجمال وعلم النفس ، ودريداً وتحويل الكلام إلى النص وعلم اللغة إلى علم الكتابة ، وجولدمان في ربطه بين المعنى والبنية ، وهيرش في تفرقتها بين الدلالة والمغزى ، ويبي في دفاعه عن التفسير الموضوعي . وتنتهي الدراسة بالعودة إلى التراث القديم وضرورة إعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره وحتى الآن لندرى كيف اختلفت الرؤى ومدى تأثير رؤية كل عصر من خلال ظروفه للنص القرآني ، والكشف عن موقف الاتجاهات المعاصرة من تفسير النص القرآني ، ودلالة تعدد التفسيرات في النص الديني والنص الأدبي معاً على موقف المفسرين من واقعهم أيضاً كان ادعاء الموضوعية . والدراسة تخلو من الجانب النقدي باستثناء بعض الانتقادات لهيدجر وجادامر ، ونسيان البعد التاريخي ثم الاجتماعي للنص . تكتفي الدراسة بالعرض والشرح دون النقد والتطوير^(١) .

٢ - علم العلامات في التراث ؛ دراسة استكشافية^(٢)

وهي دراسة تنطلق من معطى معرفي غربي حديث كالعادة هو علم العلامات للبحث في التراث العربي بمعناه الشامل عن جذور وآفاق معرفية لبعض قضايا هذا العلم، الكشف عن الجذور المعرفية الأساسية لآليات الفهم والتأويل في التراث ، فهم العالم والإنسان والنصوص ، هي مشكلة نظرية يتم عرضها في عناوين جانبية ثلاثة : مفهوم اللغة وعلاقتها بالأنظمة العلمية الأخرى ، العلاقة بين الدال والمدلول على مستوى الألفاظ ، البعد الدلالي للغة . والهم المنهجي والموضوعي وأحد تأصيل الجديد في القديم ، واكتشاف الوافد في الموروث ، والربط بين علوم الآخر وعلوم الأنا ، بين علوم الوسائل وعلوم الغايات . وهو مايتهمه المؤلف باستمرار بالتوفيقية في حالة الجمع بين

(١) الدراسة أشبه بالعمّة في البداية والخف العربي في النهاية وما بينهما الحلّة الغربية.

(٢) المصدر السابق، ص ٥١ - ١١٨ نشرت من قبل في كتاب "أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة، مدخل إلى

السميوطيقا" بالاشتراك مع سيرا قاسم، القاهرة، ١٩٨٦.

تراثين أو التبريرية في حالة اعتبار التراث هو الأصل . " وليس التراث في الرعى العربى المعاصر قطعة عزيزة من التاريخ فحسب ولكنه وهذا هو الأهم دعامة من دعامات وجودنا وأثر فاعل في مكونات وعينا الراهن" (١) . الآخرون هم الأغيار ولكن الأنا تقف لهم موقف الندية دون تقليد له ودون إغراق فيها مع إثبات الخصوصية والتاريخية لكل منهما . وكما هى العادة يتحد الفقر من تراث الأنا إلى تراث الآخر ذهاباً أو العكس من التراث الآخر إلى تراث الأنا دون إيجاد ميزان متعادل ومنطق متوازن للمقارنة . فتم الإحالة إلى البيان عند الجاحظ وإلى الأشعرى والمحاسبى والباقلانى والقاضى عبد الجبار وفى نفس الوقت إلى ابن عربى وهيدجر . وترسم الأشكال التوضيحية على طريقة البنيوين . ولكنه يتم إخراج نصوص العلوم المتميزة من سياقها . فنظرية العلم فى كل علم ، علم أصول الدين ، وعلم أصول الفقه ، وعلوم الحكمة ، وعلوم التصوف لها سياقها الخاص لخدمة هذا العلم ، ويصعب تناولها جميعاً على نحو عرضى يخترق كل العلوم . فالنصوص الكثيرة متزعة من سياقها فى علومها . ولا تفهم إلا فى علومها النوعية . لايهم مؤلفيها بقدر ما يهتم موضوعها فالنصوص التراثية موضوعية لا شخصية . إلا حالات كثيرة وعلمية . ويظل الهم هو جامع الحكمتين . " ولعلنا فى النهاية نكون قد لفتنا الأنظار ، أنظار الباحثين والدارسين إلى أهمية هذا العلم ، علم العلامات ، فيما يمكن أن يفتح لنا من مداخل يمكننا من إعادة قراءة تراثنا بكل جوانبه قراءة جديدة فنعيد اكتشاف ذاتنا الثقافية من خلاله ، ونصحح فى نفس الوقت علاقتنا بالتراث الغربى ، وننقى عنها التبعية ، هذا حسبنا وبالله التوفيق" (٢) وهى نهاية مشيخية كما ينتهى إليها الدعاء .

٣ - الأساس الكلامى لمبحث المجاز فى البلاغة العربية (٣)

وهى دراسة تربط بين علم أصول الدين وعلم البلاغة . قدم علم أصول الدين الأسس المعرفية العامة للمجاز وهو المحور الأساسى فى البلاغة . فهناك علاقة بين التصورات الدينية لله والعالم والإنسان وتصور طبيعة اللغة وعلاقتها بالعالم . وتعتمد على نصوص مستفيضة فى صلب التحليل حتى تبدو الدراسة مثل غيرها وكأنها شروح

(١) المصدر السابق، ص ١٢١ - ١٤٨ .

(٢) المصدر السابق، ص ١٢١ - ١٤٨ .

(٣) المصدر السابق، ص ١٤٩ - ١٨٢ .

على متونٍ مما يقطع اتصال الخطاب التحليلي الأساسي . وتقوم الدراسة على تقسيم ثلاثي بالرغم من غياب عناوين لها تُطابق اتجاهات الدارسين للمجاز بين الإنكار كما هو الحال عند الظاهرية ، والإثبات كما هو الحال عند المعتزلة والتوسط كما هو الحال عند الأشاعرة . فعند الظاهرية اللغة توقيف وليست اصطلاحاً ولا مجاز فيها . وعند المعتزلة اللغة اصطلاح وبها المجاز . وعند الأشاعرة اللغة كانت توقيفاً ثم أصبحت اصطلاحاً ومن ثم يوجد في اللغة الحقيقة والمجاز . وقد دافع عبد القاهر عن الإعجاز وآتهم المعتزلة بالتفريط والظاهرية بالإفراط . وكان ابن قتيبة قد سبق إلى مثل فكرة عبد القاهر . وقد قسم عبد القاهر الاستعارة إلى تحقيقية تصريحية تقوم على المشابهة وتخيلية مكنية . وجعل للحقيقية الأولوية على المجاز . وقد حلل المعتزلة من قبل المواضع ؛ فقسّم القاضي عبد الجبار المجاز إلى مجاز من جهة المواضع وآخر من جهة المتكلم يستند إلى قرينة . كما جعل الباقلاني الأول ثلاثة عقلية سابقة ، وسمعية شرعية وهي نطق بعد المواضع ، ولغوية تقوم على المواطأة والمواضعة . وقد ارتبطت القضية بقضية الذات والصفات ، على الحقيقة في الله وعلى المجاز في الإنسان وعلى المجاز في الإنسان مما يوقع في التشبيه أم على الحقيقة في الإنسان وعلى المجاز في الله حرصاً على التنزيه . وهي دراسة نموذجية لعلاقة علم أصول الدين بعلوم اللغة وخضوع كليهما إلى تصورات عامة لله والطبيعة والإنسان .

٤ - مفهوم النظم عند عبد القاهر الجرجاني ، قراءة في ضوء الأسلوبية (١)

وهي دراسة علمية مقارنة تجمع بين التراث القديم والوافد الغربي ، تقرأ مفهوم النظم عند عبد القاهر في ضوء علم الأسلوبية الحديث . وتضم خمسة عناوين فرعية مرقمة على غير العادة : اللغة والشعر ، النظم والأسلوب ، الأسلوب ودور المتكلم ، المعنى والأسلوب ، الأسلوب والمجاز .

وتقوم الدراسة على رؤية عبد القاهر من منظور معاصر دون إغفال السياق الموضوعي الذاتي الذي كان يدور فيه البحث البلاغي . وتقدم قراءة تأويلية منتجة تطرح سؤالاً يحدد آليات التأويل دون إهدار بعد الدلالة في المقروء . وتعتمد على نصوص واستشهادات لمشاركة القارئ في الاستنتاج : " ليس للتراث وجود مستقل خارج وعينا به

(١) المصدر السابق، ص ١٤٩.

وفهمنا إياه . ووجوده إن صح له هذا الوجود إنما يتمثل في شكل الوجود الفيزيقي العيني الذي يمكن أن يُدرك بالحس ويخضع لمقاييس الفراغ المكاني الذي يمثله على رفوف المكتبات في شكل مجلدات مطبوعة أو مخطوطة . وليس هذا الوجود العيني ما يعيننا دائماً ، الذي يعيننا وجوده في معرفتنا وفي وعينا الثقافي . وهذا الوجود في الوعي هو الذي نصفه بعدم الاستقلال . وكيف يوصف التراث بالاستقلال عن الوعي المعاصر وهو لا يوجد إلا فيه وبه" (١) . وهذه روح "التراث والتجديد" بالفاظه والذي يتمرد عليه المؤلف أحياناً بدعوى اللاتاريخية والتوفيقية بين الحاضر واماضى . ويظل السؤال: لم قراءة عبد القاهر في ضوء الأسلوبية وليس قراءة الأسلوبية من خلال عبد القاهر؟ هل الزمان مقياس ، الحاضر أساس الماضي ، الحاضر هو الأصل والماضى هو الفرع أم أن ذلك مجرد تاريخ أو ميزان قوى بين حضارتين؟ إن الماضي هو الذي يعيش في الحاضر ، والحاضر هو حاضر الانا وليس حاضر الآخر الذي لاتعيشه إلا التاريخية: "نعيد اليوم قراءة عبد القاهر لنرى ماالذي يمكن أن يقدمه لنا وماالذي يمكن أن ننفيه منه عن وعينا . وعلينا أن ننسى ونحن نعيد قراءة عبد القاهر أننا سنطرح عليه أسئلة معاصرة باحثين عن إجابات ربما لم تخطر للشيخ على البال . وإنما هي إجابات كانت ضمنية تحاول قراءتنا أن تكشف عنها وتجليها . ومن شأن هذه القراءة أيضاً أن تتجاهل أسئلة طرحها الشيخ وأجاب عنها . وتلك هى الأسئلة التي فقدت مغزاها وحيويتها بالنسبة لنا وإن كان مغزاها التاريخي مازال قائماً وقابلاً للتحليل من منظور القراءة التاريخية" (٢) . ويرد المؤلف على الاعتراض هلى هذا الموقف باسم الموضوعية التي ترفض استعمال المناهج العلمية الحديثة على تراث القدماء وتطلب من التراث ما ليس فيه . ولايعنى ذلك وقوع المؤلف فى القراءة المتحيزة بالكامل مع أو ضد بل اتباع المنطق الداخلى الخاص بالتراث الذى ليس بمعزل عن الوعي المعاصر ويسمىها "القراءة الموضوعية الحققة" (٣) . وفى العلم الإنسانى لا يوجد موقف حق والآخر باطل . وقد قام عبد القاهر نفسه بطرح أسئلة معاصرة له على نصوص القدماء والمعاصرين له . ويزيد المؤلف بطرح أسئلة معاصرة له ربما لم تخطر إجاباتها على بال الشيخ ولا دار السؤال نفسه فى خلد .

(١) المصدر السابق، ص ١٥٠.

(٢) المصدر السابق، ص ١٥٠.

(٣) المصدر السابق، ص ١٧٩.

ويتجاهل أسئلة معاصرة طرحها الشيخ وأجاب عنها ، يقرأ المؤلف عبد القاهر كما قرأ عبد القاهر أسلافه بروح أقرب إلى روح عبد القاهر وروح التراث الذي يمثله والذي مازال ماثلاً فينا يتفاعل معنا وتفاعل معه . ويتبهي المؤلف من هذه القراءة لعبد القاهر باعتبار إعجاز القرآن فيه . وباعتبار معرفة الشعر أرقى أنواع الكلام: والألفاظ في اللغة دوال وضعية واصطلاحية . وهناك فرق بين اللغة والكلام . الأولى تخضع لنظام والثانية بلا نظام . فكل لغة كلام وليس كل كلام لغة . والنظم هو النحو ، يتحكم في الأسلوب . والأسلوب هو المتكلم . والنظم عند عبد القاهر هو ماسماه المعاصرون "الأسلوبية" ، وكأن الدراسة تكتشف تعدد الأسماء على المسمى الواحد بحيث يمكن أن يقال أيضاً إن الأسلوبية عند المعاصرين هو "النظم" عند عبد القاهر . ويتوقف الأمر على علاقة الأنا بالآخر . هل نقرأ علوم الأنا من خلال علوم الآخر أم نقرأ علوم الآخر من خلال علوم الأنا؟ هل نقع في التعريب أم نؤسس علم الاستغراب؟ "وعبد القاهر لم يبدأ سعيه للوصول إلى هذه النظرية ، ولم يكن هذا همه . وإنما نحن الذين طرحنا عليه السؤال . وعلينا أن نقنع بما يمكن أن نستخرجه من إجابات دون أن نستعرض عضلاتنا الذهنية على نص عبد القاهر . ولعل هذا النص المتميز في الثقافة العربية مايمكن أن يقرأه آخرون . ولعل هذه القراءة أن تكون حافزة لهم على أن يقوموا بقراءته" (١) .

٥ - التأويل في كتاب سيبويه (٢)

يضع المؤلف نصب عينيه لحظات تأسيس العلوم: أصول الفقه عند الشافعي، النحو عند سيبويه وهو تلميذ الخليل بن أحمد واضع علم العروض ، البلاغة عند عبد القاهر ليعيد قراءتها في لحظة تاريخية أخرى ، أي ليعيد تركيب "التمفصلات" العلمية كما يقول المغاربة . ففي هذه الدراسة ينتقل المؤلف من البلاغة إلى النحو للكشف عن آليات التأويل عند سيبويه بوصفه أداة منتجة لبناء العلم ومعرفة العلاقة بين علم النحو وعلوم التراث خاصة الفقه والقراءات ، وبيان قراءة سيبويه للغة العربية ومحاولته الكشف عن النظام في اللغة . ويحاول المؤلف الكشف عن العقل الكامن وراء هذا النظام معتمداً على

(١) المصدر السابق، ص ١٨٣ - ٢٢٠ .

(٢) المصدر السابق، ص ٢١٦ .

المصادر الأصلية والمراجع الأساسية فى الموضوع . ولايعنى التأويل فى هذه الدراسة التخريج بل الكيفية التى يعالج بها سيوبه اللغة بوصفها نصاً بالمعنى السميوطيقى . ليس التأويل عَرَضاً يجب التخلص منه بل هو أداة العلم ، البحث عن الأصل والجذر والأساس . وهناك فرق بين التفسير والتأويل . التفسير هو الواضح البين فى حين أن التأويل عند القدماء فى حاجة إلى بيان وتفسير . وبعد سيادة المذهب الأشعرى كمذهب رسمى للدولة والقضاء على الاعتزال ، أصبح التفسير المذهب الرسمى ، والتأويل زيغ وضلال وهو ماتبته الظاهرية أيضاً .

وينقد المؤلف افتتان اللغويين العرب المعاصرين بدعوى الموضوعية وعيبيهم على القدماء معياريتهم وأحكامهم التقسيمية داعين إلى تبني المنهج الوصفى المحايد الموضوعى مع أن الوصف يعتمد على إطار تصنيفى يعكس رؤية الباحث . يدافع المؤلف هنا عن القدماء ضد المحدثين الذين يعيرون على القدماء اعتبارهم اللغة غائية لأنها جزء من نظام ثقافى عام والذين فى موقفهم نبرة استعلائية على القدماء . ويراجع المؤلف مواقف المحدثين وقيّمها تقيماً نقدياً بالرغم من الصعوبات الخاصة بالثقافة العربية الاسلامية التى لا يواجهها البحث اللغوى الحديث . والحقيقة أن البعد الإيديولوجى فى العلوم الإنسانية ومن ضمنها علوم اللغة حاضر عند القدماء والمحدثين على حد سواء ، البعد الدينى عند القدماء والبعد الوضعى التاريخى عند المحدثين .

ويبدأ الباحث بالترفة المعروفة عند دى سوسير بين اللغة والكلام محاولاً اكتشاف اللغة من خلال الكلام واكتشاف النظام فى اللغة ورصد عناصر التشابه والاختلاف على المستوى الصوتى / الصرفى والدلالى / المعجمى . فاللغة ليست نظاماً فردياً بل نظام جماعى فى الذاكرة الجمعية . غاية الدرس اللغوى اكتشاف حكمة واضع اللغة ونظامها بصرف النظر عن كونها توقيفاً أم اصطلاحاً اللغة بناء محكم ، نظام تمتلكه الجماعة ، واجتهادات وقراءات . لقد استطاع أبو الأسود الدؤلى وضع نظام للحركات من الأصوات . لذلك كان أوائل النجاة من القراء . وكان النصّ معيار الدراسات اللغوية القديمة . وقد حققت القراءات السبعة هذا المعيار .

وتتناول الدراسة ثلاثة موضوعات : العامل ، والقياس ، والشذوذ . فالعامل يتبدى فى ظاهرة الحذف والإضمار فى التنازع والاشتغال والنداء والقسم . هو اللفظ

الذى يؤثر فى الآخر عن طريق التجاور . فكل أثر لا بد له من مؤثر ، وكل فعل له فاعل طبقاً لمباحث العلة فى علم الأصول . الفاعل له المرتبة الأولى ، وحذفه استثناء . والسؤال هو هل الفصل الأول للجوار أم للأسبقية؟ وهى كلها مفاهيم وتصورات تختلف باختلاف الرؤى للعالم . أما ابن مضاء فإنه يفسر العامل من منظور حركات الإعراب من خلال تغيير مواضع الكلمات لإنكاره التعليل ، وهو الظاهرى الأندلسى . فى حين يرى ابن جنى أن العامل هو المتكلم . ومن ثم تضع الدراسة سيبويه فى إطار تطور النحو مع اللاحقين عليه وإن كان الباحث يسمُّ بالـ "أيدولوجى" كل خلاف مذهبى عقائدى .

أما القياس فإنه نموذج التأثير المتبادل بين النحو وعلم الأصول . وإذا كان القدماء يستخدمون الاستنباط بدلاً من التأويل فإنه لا يوجد فى ذلك أى أثر أيدولوجى لأن كليهما لفظان قرآنيان ، والاستنباط أدق فى علوم المنطق من التأويل . يقاس الفعل على الاسم ، خاصة المضارع الذى يعنى المشابهة . ثم تقاس الصفة على الفعل ، قياساً على قياس ، وتحويلاً للفرع إلى أصل يقاس عليه . ويقوم القياس على إدراك التشابه والاختلاف مثل استحالة اجتماع التنوين مع الإضافة ، والمقابلة بين الجزم فى الفعل والتنوين فى الاسم . ويتشابه الاسم والصفة فى حاجتهما إلى الفعل . ولكن ابن مضاء ينقل الخلاف الفقهى إلى النحو ويعطى الأولوية للأسماء على الصفات وللصفات على الأفعال بناء على نظرية الذات والصفات والأفعال فى علم أصول الدين ، ونقل علم الكلام إلى علم اللغة كما يفعل الباحث مع "التراث والتجديد" . وينقد الباحث موقف ابن مضاء لأن القياس فى النحو مخالف للقياس فى الفقه . النحو لا ينقل حكماً من نص بل يستنبط بالتأويل والمقارنة أوجه التشابه ، كذلك أوجه الاختلاف بين ظواهر اللغة . وهذه العملية التأويلية فى جوهرها هى التى تمكن من وضع القواعد وبدونها لا يمكن اكتشاف النظام اللغوى من الكلام .

أما الشذوذ فيعنى خروج بعض الكلام على نظام اللغة الثابت . وينقد المؤلف موقف المحدثين فى هجومهم على القدماء لاهتمامهم بالشذوذ مع أنه غياب النظام أو كسره وهو ما يحدث فى الكلام . وهذا طبيعى فى ثقافة معيارية نصية تم تدوين كلامها

بلهجة قريش . ويستخدم سبويه ألفاظاً مثل الحسن والقبح ، لايجوز ، قبيح ، ضعيف ولايستخدم لفظ شاذ . فالهمم اكتشاف النظام .

تأخذ هذه الدراسة موقف الدفاع عن النحو التقليدي ضد هجوم أتباع المنهج الوصفي: "إن تجديد النحو أى تسهيل النحو لا بد أن ينطلق من فهم لطبيعة بناء هذا العلم ومن تحديد دقيق للتصورات والمفاهيم التى قام عليها . وذلك كله لايتحقق إلا بالفهم القائم على التعليل والتفسير قبل المسارعة بإلقاء الأحكام . . إن إنكار أهمية التأويل بوصفه أداة معرفية فى بناء العلم خاصة العلوم الإنسانية إنكار يضر صاحبه لأنه إغماض العين عن الشمس التى تحرق حرارتها جلد العين" (١) .

٦ - الثابت والمتحول فى رؤيا أدونيس للتراث

هذه الدراسة قراءة على قراءة لكشف آليات التأويل وكيف أنه أيضاً تلوين كما هو الحال فى " التراث والتجديد " . ومع ذلك فيمثل المقروء نهاية للنظرية التقديسية للتراث التى بدأت منذ طه حسين " فى الشعر الجاهلى " واتخاذ نظرة دينامية له دون الوقوع فى الربط الآلى بين الظواهر . يبحث عن جدل الماضى والحاضر ، بين الباحث وموضوعه فلا توجد قراءة بريئة كما يقول التوسير . ليس الماضى كتلة واحدة بل عدة اتجاهات . والباحث أشبه بالفنان أو الروائى الذى يبدع ويصور . فالتراث تراثان: تراث الأغلبية السنية السائدة وتراث الأقلية الشيعية الطليعية المضطهدة . استعادة التراث الأول يودى إلى الاتباع بينما تودى استعادة الثانى إلى الإبداع . ودراسة التراث عند أدونيس ليست إخصاباً للحاضر بل هدم للتراث كجزء من هدم الماضى . للتراث وجود فى الماضى وليس فى الحاضر . والعلاقة به علاقة انفصال كامل . ويكون التعاطف مع الفكر التقدّمى المعاصر كرد فعل على الفكر التقليدى القديم . وينقد المؤلف هذا الموقف فالتراث ليس مادة محايدة يشكلها المبدع بل هو تراث حى له بنيته وتكوينه وقيمة وتوجيهه . ولايمكن عزل الإبداع عن سياقه التاريخى وجعله معلقاً فى الهواء بإرادات المبدعين . ويقوم موقف أدونيس على فرضين أساسيين: الأول أن الاتباعية هو المنهج الذى ساد العقلية العربية والثانى وجود صلة جوهرية بين اللغة والدين والسياسة . والشعر حالة

(١) مثل لطفى عبد البديع، مصطفى ناصف، شكرى عياد، جابر عصفور فى النقد والبلاغة

تطبيقية للسابق . ويتميز موقف الباحث عن موقف أدونيس في نظرة كل منهما إلى التراث . فما الفائدة من تحليل التراث واكتشاف الاتجاه التقدمي الطليعي فيه وهدم الثقافة السائدة إن لم يكن الارتباط بالأول والفاكك من الثانية؟

٧ - الذاكرة المفقودة والبحث عن النص:

وهي قراءة على قراءة الباس خورى لأزمة النقد والإبداع العربي في كتابة "الذاكرة المفقودة" لإضاءة منهج القراءة الذي يطرحه وآليات التأويل . وللمؤلف دراسات سابقة مثل "تجربة البحث عن أفق ، مقدمة لدراسة الرواية العربية بعد الهزيمة" و "دراسات في نقد الشعر" . ويضم الكتاب عدة مقالات كتبت بين ١٩٧٢ - ١٩٨١ يعبر فيها عن نهاية مرحلة الجديد المتببس ، ويعلن عن مرحلة نهاية المراجع الجاهزة طبقاً لتوجهات ما بعد الحداثة . وهي "الذاكرة المفقودة" ، "المشقف الحديث وسلطة المثقف" ، مراجعة للجمهر والرماد ذكريات مثقف عربي لهشام شرابي" ، "الديموقراطية والاستبداد الحديث ، مناقشة بيان من أجل الديمقراطية" ، "البنى السياسية الفكرية للتبعية والتخلف ومأساة الأمة العربية" ، "الاحتراق حول الأسئلة" ، مراجعة جورج خضر : لو حكيت مسرى الطفولة" ، "موت المؤلف" ، "فضاء الثر" ويمكن التمييز في هذه المقالات كلها بين مستويين من النصوص: نقد النص والنص النقدي . الأول مراجعة لنصوص المبدعين والثاني وضع نص نقدي نظري .

ويربط النص المقروء بين النقد والمجتمع ، بين انهيار النصوص وانهيار المؤسسات والدولة في لبنان . فقد تمت الحداثة في عصر النهضة العربي للدولة وليس للمجتمع فانهارت الدولة وتراجع المجتمع . وكن التحديث للنخبة وليس للجماهير ، من الوافد الغربي وليس من الموروث العربي . ومن هنا كانت أزمة الأدب تعبيراً عن أزمة الثقافة ، وأزمة الثقافة تعبيراً عن أزمة الواقع . ويستعمل المراجع نفس الألفاظ الحداثية مثل الإيديولوجية والميكانيكية والماضوية عدة مرات ، ويؤثر اتباع المنهج النقدي الواقعي لدراسة النصوص الأدبية والنقدية ، ويعيب على النص المقروء سطحية التحليل والتبسيط الذي يصل إلى حد السذاجة ، واعتبار الديمقراطية حلاً سحرياً يتم به معالجة كل شيء .

هذه هي الدراسات السبع التي تكون "إشكاليات القراءة وآليات التأويل" والتي

ظهرت بعد " مفهوم النص " . تخضع التراث القديم المتعدد إلى منظومة واحدة ، والمجالات المختلفة ، اللغة والنقد ، والبلاغة ، والعلوم الدينية إلى أفق دلالي واحد ، وتجمع بين الدراسة والتطبيق النظرى . تعترف بجهود السابقين ويفضلهم فى بيان أهمية قراءة النقد فى ضوء العلوم التراثية كلها^(١) . لا يغفل السياق التاريخى للفكر ولا يتجاهل المغزى المعاصر للنص التراثى . يجمع بين التاريخ والفكر ، بين الموضوعية والذاتية . ويكشف عن الطابع الإيديولوجى النفسى لهذه الدراسات التى يبغى المؤلف نقلها إلى المستوى المعرفى الخالص . تثير المشكلات وتقتراح الحلول . ثم تثير الحلول مشكلات أخرى . الأسئلة مستمرة ، والمراجعات دائمة . ومن حق الجميع القبول والرفض والاجتهاد . والتساؤل المستمر قادر على تصحيح الأخطاء والتقدم حول مزيد من الاجتهاد ؛ " القراءة فعل مستمر لا يتوقف يبدأ من الحاضر الراهن وينطلق إلى الماضى والتراث ثم يرتد إلى الحاضر مرة أخرى فى حركة لاتنهى ولا يقر لها قرار لكنها الحركة التى تؤكد الحياة وتنفى سكون الموت . إنها حركة الوجود والمعرفة فى نفس الوقت " .

ومن ثم تكون الأعمال العلمية للمؤلف منذ " الاتجاه العقلى فى التفسير عند المعتزلة " و " التأويل عند ابن عربى " و " مفهوم النص " حتى إشكاليات القراءة وآليات التأويل " مؤلفات رصينة وجادة سواء فى مرحلة التكوين الجامعى فى الدراستين الأوليين أو فى مرحلة العزلة العلمية فى اليابان فى الدراستين الأخيرين . غلب العالم على المواطن ، والهم العلمى على النضال السياسى ، وتحليل القدماء على نقد المحدثين ، والتراث على العصر . هناك عناصر وألفاظ ثابتة فيها للنقد أو للبناء ، للهجوم أو للدفاع مثل الإيديولوجية ، والتوفيقية ، والنفعية ، والتلون ، والوسطية . مارالت علاقة القديم بالجديد ، والموروث بالوفاة لم تستقر بعد إلا قفزاً وتنقلاً من تراث إلى آخر . فالميزان المضبوط لا يستطيعه جيلنا المخضرم . وبعد عودة المؤلف من اليابان واحتراقه بنار الهوان والضيق ، وجرح الكرامة الوطنية ، ومزسة الإعلام وزيغ الخطاب الرسمى ، وتذبذب المثقفين وانهيار المشروع القومى ، وتفكك الدولة حاول فى مرحلة ثالثة اكتشاف الواقع ذاته ووصف مأساته وتأصيل جذورها فى " الإمام الشافعى وتأسيس الإيديولوجية الوسطية " وفى " نقد الخطاب الدينى " .

(١) المصدر السابق، ص ٩.

ثالثاً: الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية أم تأسيس علم أصول الفقه؟

"الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية" كتاب صغير الحجم (٩٢ ص) باستثناء صفحة فهرس والصفحات البيضاء التي تتخلل الفصول^(١). ويتضمن أربعة فصول لا تتناسب كما فيما بينها. أكبرها الثاني "السنة" (٤٥ ص) وأصغرها الثالث "الإجماع" (٦ ص). ويكاد يتعادل الفصلان الباقيان الأول "الكتاب" (٢٣ ص) والرابع "القياس/ الاجتهاد" (١٨ ص).

ويعتمد على كثير من الحجج النصية في صلب التحليل التي تقطع اتساق الخطاب، وتجعل الاستدلال خارجياً وليس داخلياً، مجرد شروح على متون وليس خطاباً قائماً بذاته^(٢). واستعمال النصوص قد يوقع في اختيار ما يوافق أحكام الباحث المسبقة وانتقاء ما يدعم وجهة نظره وترك ما يخالفها. وعلى فرض وجود هذه النصوص المؤيدة ما حجمها؟ ألا تتعارض مع نصوص أخرى؟ ألا يستطيع باحث آخر أن يأتي بنصوص معارضة يثبت بها أن الشافعي غير وسطى، وغير موفق، وغير أيديولوجي، وأقرب إلى العقل منه إلى النص؟ ماهو مقدار الغلبة لمجموعة من النصوص على مجموعة أخرى معارضة؟ ألا يوقع هذا المنهج في حرب النصوص ويظل الباحث أسير النص، وثقافة النص، وحضارة النص؟ وبالرغم من اعتماد الكتاب على المرجعين الأساسيين للشافعي "الرسالة" (٥٠ مرة) و "الأم" (١٥ مرة) إلا أن الاعتماد على مؤلفي أبي زهرة "أبو حنيفة" (٢٠ مرة) و "الشافعي" (١٠ مرات) كان بارزاً أيضاً^(٣). ويقتبس منه نصوصاً قديمة دون الرجوع إليها^(٤). والاعتماد على مؤلفات أبي زهرة عن الأئمة الأربعة اعتماداً على سلطة علمية يصعب التشكك فيها. ومع ذلك تتم قراءتها قراءة خاصة. ويتم تجاهل مؤلفات أخرى مغايرة مثل "الإمام الشافعي، مؤسس علم أصول الفقه"

(١) الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، سبأ للنشر، القاهرة ١٩٩٢.

(٢) "قراءة النص" في "دراسات فلسفية" وقد سبقتها "الإيديولوجية الوسطية التفيقية في فكر الشافعي"، مجلة الاجتهاد، بيروت، العدد الثامن ١٩٩٠.

(٣) وتاريخ الطبري (٥ مرات)، والإمامة والسياسة لابن قتيبة، والمواقف للشاطبي (وكل منها مرة). كما اعتمد على بعض اجتهادات المحدثين مثل يعقوب بكر، وحسن الشافعي، وجابر عصفور، وسيد قطب (كل منهم مرة) وذكر الجابري في تكوين العقل العربي (مرتتان) ورضوان السيد في مجلة الاجتهاد (مرتتان) وأحمد أمين (مرتتان).

(٤) مثل: الرازي: مناقب الشافعي، ص ١٧ - ٥٢.

للشيخ مصطفى عبد الرازق . يأخذ المؤلف التقليدي حتى يسهل نقده ويترك التجديدي الذى يصعب اتهامه . ويبدو أثر الحدائث والمؤلفين المحدثين فى اعتماده على " نقد العقل العربى " الذى يصف أيضاً " العقل العربى " بالتوفيق والتلفيق وكأن التجزئة والتعارض بين الأجزاء هو طريق العلم . وتغيب الإشارة إلى مؤلفات أخرى حول مشروع " التراث والتجديد " تصف وسطية الشافعى وتضعها فى جدلها التاريخى على نحو علمى دون تحميلها بدلالات أيديولوجية من وحي العصر^(١) . فهو كتاب تنقصه الصنعة وإن لم تنقصه الجرأة .

١ - الإيديولوجية الوسطية أم الجمع بين النص والواقع؟

والإمام الشافعى هو الإمام الثالث الذى حاول الجمع بين فقه مالك فى الحجاز وفقه أبى حنيفة فى العراق ، بين المصالح المرسله وبين القياس ، بين متطلبات الواقع واستدلال العقل ، وهما الدعامتان الرئيسيتان للوحى . لاتعنى الوسطية هنا أنها توفيقية أو تلفيقية بين شيئين متعارضين أو مختلفين أو نقص فى الجذرية والحسم واتخاذ المواقف بل الجمع بين مقتضيين ، كلاهما شرعى ، وتحقيق مطلبين كلاهما أساسى فى نظرة متكاملة وليست أحادية الطرف ، وفى تصور كلى دون رده إلى أحد أجزائه أو بلغة القرآن إيمان بالكتاب كله وليس الأيمان ببعض دون البعض الآخر أو ضرب الكتاب بعضه ببعض . الوسطية هنا هى بنية الفكر الجامع الشامل الذى يميز الفكر الإسلامى الذى يجمع بين ملكوت السموات وملكوت الأرض ، بين الآخرة والدنيا ، بين المسيحية واليهودية ، بين المحبة والشريعة . الوسطية هى عود إلى الأشياء ذاتها وتخليصها من المواقف الإيديولوجية المسبقة . هى الوسطية التاريخية التى تعتمد على رصد الحقائق التاريخية وتحليلها . فلا فرق بين البنية والتاريخ . البنية تحقق للتاريخ ، والتاريخ تحقق للبنية .

الوسطية هى المرحلة الثالثة فى جدل التاريخ بين الشئ ونقيضه . فالصراع بين

(٢) التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة، ١٩٩٠، ص ١٧٧ - ٢٠٢ علم أصول الفقه فى دراسات إسلامية، ص ٦٥ - ١٠٣، المركز العربى للبحث والنشر القاهرة ١٩٨٠، ص ٣ - ٥١. وأعيد نشرها فى الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١، الجزء الثامن "اليسار الإسلامى والوحدة الوطنية"، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩، ص ٣ - ٧٥.

أهل الحديث وأهل الرأي هو التقابل بين الشيء ونقيضه . وكان من الطبيعي أن يظهر الشافعي للجمع بينهما في مرحلة ثالثة . وهو صراع يكتشف عن نفس المكونين للوحى : المصلحة والاستدلال . وقد نشأ الصراع بين التيارين ، بين أهل الأثر وأهل الرأي ، كل منهما يريد تدوين التشريع من وجهة نظره . وهو صراع له نتائجه وربما دوافعه السياسة والاجتماعية كما هو الحال في فقه القانون في كل مجتمع وليس تأمراً يبغى السيطرة على الذاكرة الجماعية من خلال صياغة قوانين الشفرة التي تصاغ على أساسها الذاكرة صحيح أن الصراع بين أهل النقل وأهل الرأي بين الذاكرة والعقل ، بين مرجعية النص ومرجعية العقل ، بين التقليد والإبداع . ولكن وصف هذا التقابل وكأنه تقابل بين التخلف والتقدم قفز من الحكم العلمي إلى الحكم السياسي . فالذاكرة قد تكون دافعاً على التقدم كما هو الحال في التراث الشعبي وسير الأبطال واستدعاء الماضي الزاهر وقصص الأنبياء وبلورة الوعي التاريخي . وقد يقع العقل في الدجماطيقية كما حدث أيام المعتزلة والمأمون . صحيح أن ذلك ليس هو الغالب ولكنه أيضاً واقع ويمكن . وهو تعبير عن إشكال فعلي ، التقابل بين النص والحياة ، بين المقال والواقع كما هو الحال في كل مذهب سياسي ، الماركسية أو الرأسمالية أو في كل شريعة وقانون ، بين الحرفية والتأويل .

لم يأخذ الشافعي موقفاً وسطياً توفيقياً بين الحديث والقياس ، بين أهل الأثر وأهل الرأي بل حقق مطلبين رئيسيين في كل فقه ، الجمع بين النص والواقع ، بين الداخل والخارج . كان خوضه مع أهل الحديث ضد أهل الرأي إذا ماغالى أهل الزاى على حساب النصوص . ولو كانت المغالاة من أهل الحديث على حساب أهل الرأي لاتضم الشافعي إلى أهل الرأي ضد أهل الحديث حتى يعيد التوازن بين المطلبين . صحيح أن هذا الصراع المنهجى يدل على صراع أعمق بين قوى التغيير والتقدم وبين قوى التسلط والهيمنة ، وهو صراع موجود في كل العصور وفي كل المجتمعات . تتمسك قوى الهيمنة بالأصل الثابت في حين تتشبث قوى التقدم بالفرع المتغير . فهما واجهتان لعملة واحدة ، خارج منطق الصواب والخطأ وعقلية "إما ... أو" . صحيح أن هاجس الشافعي كان البحث عن مصدر لليقين فوجده في مصدرين في الأصل وفي الفرع ، في النص وفي الواقع ، في الأثر وفي الرأي . فالنص مصدر اليقين ومرجعه الأصلي . وهو

يتضمن العادات والأعراف نظراً لأنه نشأ فيها وفي وسطها . فالعقل المطلق الحر الذي لا زمان له ولا مكان عقل فارغ من أى مضمون ، ادعاء طهارة وبحث عن وهم لا وجود له . لم يستخدم الشافعى آليات العقل لنفى النقل وحبسه فى دائرته بحيث لا يتجاوز دوره . التفسير والتأويل بل أعمل العقل فى النقل حتى يصل إلى بعد ثالث للوحى هو الواقع ، حياة الناس فى الزمان والمكان . لايعنى ذلك القضاء على الخلاف والتعددية وهو المدافع عن القايسين فى القضية الواحدة إنما يعنى التمسك بالمرجعييتين وبالشرعيتين: النص والعقل . وإذا كان فى الاستحسان ينفى الوسطية فإنه يجد مخرجاً لتقابل النص والواقع فى الإحساس بالمصلحة وتقدير المنفعة .

إن جوهر الوسطية هو الجمع بين الثابت والمتحول ، بين المطلق والنسبى ليس بدافع إيديولوجى ، مذهبى أو سياسى بل بدافع منطقى . فلكى يكون القياس متجاً يحتاج إلى مقدمة كبرى ومقدمة صغرى . وكيف يخلو القياس من الثابت ، من المقدمات الكبرى؟ وكيف يخلو من المسامات أو البديهيات؟ صحيح أننا فى عصر يرفض الثبات لصالح التغيير ولكن هم المواطن لا يتغلب على هم العالم والذاتية لا تنقضى على الموضوعية . كما أن الثابت وهو النص فى الحقيقة نشأ من الواقع فى "أسباب النزول" ، وتطور بتطوره فى "الناسخ والمنسوخ"^(١): فالتقابل بين الثابت والمتحول تقابل وهمى من عقلية تجزيئية معاصرة ومن هموم مواطن يتوق إلى التغيير ويرفض الاستقرار الزائف . ومن الطبيعى أن يتمسك أنصار الهوية بالثابت وأن يتشبث أنصار التغيير بالمتحول . والتحدى ليس هو فى الاختيار بينهما ونصرة فريق على فريق بل فى الجمع بينهما والخروج من هذا التوتر إلى الواقع تحقيقاً للمصالح العامة .

لم يكن الشافعى (ت . ٢٠٤) مبدعاً فى الحضارة الإسلامية فى هذا الموقف الجامع وحسب بل كان الأول فى علم أصول الفقه ، وتلاه الأشعرى (ت . ٣٢٤) ثم الغزالى (ت . ٥٠٥) . وقد قام الثلاثة بتقنين الفكر الإسلامى: الشافعى فى علم أصول الفقه ، والأشعرى فى العقيدة ، والغزالى فى المسار الحضارى العام جامعاً بين الشافعية فى

(١) انظر دراستنا: الوعى والواقع، دراسة فى أسباب النزول فى الإسلام والحداثة ندوة مواقف، دار الساقى، لندن، ١٩٩ .

الأصول والأشعرية في العقيدة . فإذا كان الشافعي قد توسط بين فقه الحجاز وفقه العراق ، بين فقه مالك وفقه أبي حنيفة فإن الأشعرى قد توسط بين أهل السنة والاعتزال ، بين التشبيه والتنزيه في إثبات الصفات بلا كيف ، بين الجبر والاختيار في نظرية الكسب . أما الغزالي فإنه لم يتوسط بين تيارين فكريين ولكنه جعل الأشعرية عقيدة رسمية للدولة ، وفضل توسطها يرجع إلى الأشعرى وليس إلى الغزالي . ولم يتوسط في التصوف لأن التصوف بطبيعته مغالاة في الحياة الروحية . وكون الغزالي أشعرى العقيدة وشافعي المذهب لايعنى أنه وسطي . فقد جعل الغزالي الأشعرية نظرية في الحكم ، والتصوف ثقافة واختياراً للمحكوم . ولم يتوسط بين الدولة وخصومها بل أخذ صف الحكم ضد المعارضة من الباطنية والمعتزلة .

ويبدو الموقف الوسطى في حل الشافعي مشكلة وجود اللفظ الأجنبي في القرآن بين حرفين: الأول يثبت وجود ماكان في الأصل أجنبي (عبد الله بن عباس وكثير من الفرس) ، والثاني ينكر وجود اللفظ الأجنبي لأنه يتناقض مع النص العربي . ثم يأخذ الشافعي الطريق الثالث وهو إثبات ألفاظ متفق عليها في لغات وألسنة مختلفة دون أن تنتقل من لغة إلى زخرى ، ليس عن طريق التوسط بل عن طريق علم الأصوات المقارن وكما فعل أبو عبيد القاسم بن سلام عندما وصف تحول الألفاظ الأعجمية إلى العربية ، لافرق بين البنية والتاريخ .

والحقيقة أن لفظ "الوسطية" محمل بعدة من المعاني في عصرنا ، كلها سلبية . فالحزب الحاكم هو حزب الوسط ضد التطرف الإسلامي والتطرف الاشتراكي مما أضع البلاد أولاً وثانياً . الوسطية دفاع عن الأمر الواقع وشرعية وهمية لنظام لا شرعى . وقد كثرت السخرية من حزب الوسط و "هز الوسط" الذى اندفع فى تبرير غياب توجيه الدولة لمظاهر النشاط الاقتصادى باللجوء إلى النصوص التى تمدح الوسطية فى القرآن وفى الحديث ، وما أكثرها . وقد كثر الحديث عن الوسطية بهذا المعنى الحكومى الرسمى منذ السبعينات فى مصر من بعض "ترزية" القوانين لصياغة زيديولوجية الحزب الوطنى فى "الاشتراكية الديموقراطية" التى تقوم على الوسطية ، لا شرقية ولا غربية . وتؤصل الوسطية والسنة ، وتعنى لا اشتراكية ولا رأسمالية ، لا روسيا ولا أمريكا . وتجاوزت الوقفة مع الصديق وتحييد العدو إلى الارتقاء كلية فى أحضان الولايات المتحدة

الأمريكية^(١) . وفى كليات الدراسات العربية التى أنشئت لمنافسة كلية الآداب فلم تصل إلى مستوى الآداب أو دار العلوم وكانت عواناً بين ذلك ، قام أستاذ آخر يبحث له عن دور فى إحدى الجامعات الإقليمية فى صعيد مصر المعمور ليؤسس أيضاً فى الآداب والفكر والحياة ، ربما يلتفت إليه النظام القائم فيسجد له مكاناً ضمن طوابير المنتظرين للمناصب العامة . يرتكن إلى شرعية الذات ، وشخصية مصر والثقافة الشائمة والأمن السياسى . وكان قد سبقه من قبل توفيق الحكيم فى "التعاضلية" فى بيئة تناهض التطرف . لم يضع الشافعى إذن مفهوم الوسطية ولكنه مفهوم حديث من وعى المناخ السياسى المعاصر ، قراءة للحاضر فى الماضى ، وقراءة للماضى فى الحاضر .

وفى نفس الوقت الذى يتوسط فيه الشافعى فى الفقه يتدخل فى السلعة والكلام والسياسة . يقرأ القرآن بلهجة قريش دون سائر اللهجات . قريش هنا هو اللسان وليس القبيلة . ولا تعنى لهجة قريش سيادة قريش السياسية وهيمنتها على اللسان العربى . هذا هو هم المعاصرين ، رفض حكم القبيلة والعسكر والطائفة والعشيرة ، هم المواطن عندما يتغلب على هم العالم وتحت أثر بعض المفكرين المعاصرين الذين أفاضوا فى القبيلة والغنيمة^(٢) . وعدم جواز قراءة الفاتحة إلا بالعربية ليس له أية دلالة على سيادة قريش ولهجتها . وليس للبسملة وترتيب الآيات أية دلالة على التثبيت بالنص العربى بل التأكيد على هوية النص والمعنى . وليس له أى دافع أيديولوجى سياسى ، قريش ضد العرب ، والعرب ضد الفرس فلم تكن هذه النزعات العرقية دافعاً موجهاً عند العلماء وإن كانت عند السياسيين . وإن نقد الشافعى للمتكلمين ونهيه عن علم الكلام مفضلاً عليه بالكتاب والسنة ونفوره من العباسيين لا تعنى أنه جنح إلى المحافظة التى ترفض العقلانية وتناهى عن التفكير المنطقى بل لأنه أصولى يبنى الدفاع عن المصالح العامة ضد الفرقة والتشتت حول المسائل النظرية الصرفة التى لا ينتج عنها نفع . وموقف الشافعى لا ينبع من أصله العربى ولا يفضل أبو حنيفة الذى استحسن الخوض فى علم الكلام لأن أصله فارسى فهذا إدخال لبعد شعوبى عرقى فى مواقف أصولية صرفة . وإن إثبات أن الشافعى كان حليفاً سياسياً لبني أمية حكم يفترض فى الفقيه

(١) صوفى أبوطالب: الاشتراكية الديموقراطية، المجلس الأعلى للجامعات، القاهرة ١٩٧٨.

(٢) مثل بوهان غليون فى "من القبيلة إلى الدولة"، ومحمد عابد الجابرى فى "نقد العقد السياسى".

الحكم بالهوى والمصلحة . وإن رحيل الشافعى إلى مصر بعد أن استولى المأمون على السلطة بعد صراع عسكرى مع أخيه الأمين لأن واليها كان قرشياً هاشمياً لا يكشف عن صراع شعوبى انعكس فى الثقافة والفكر بل صراع سياسى بالأصالة . ومن ثم يقرأ المؤلف، مواقف الشافعى اللغوية والفقهية والسياسية ويرى فيها انحيازاً للقرشيه وهو انحياز "إيديولوجى" لتريش التى أطلت برأسها أول ما أطلت بعد نزول الوحى فى اجتماع السقيفة ، توجهاً إيديولوجياً للإسلام لتحقيق السيادة القرشيه . والأدلة على ذلك روايات فضل قريش وهى عند الكل و "الخلافه فى قريش" وهو مروى عند الكل . فالخلافه ليست بالبيعه بالضرورة بل كل خليفة علا الناس بالسيف يكون خليفه . شرطها إذن السيف والقرشيه ، الشوكه والقبيله ، وهى قراءة سياسية تسقط أموراً مُعاصرة على موقف الشافعى . كما يجد المؤلف فى تعاون الشافعى مع الأمويين انحيازاً للقرشيه على عكس أبى جنيفة ومالك اللذين قالوا بفساد بيع المكره وطلaque . وهو انتهازى فقد طلب عملاً بتوسط بعض القرشيين فأخذه الوالى معه وجعله عاملاً بنجران . كما كره الشافعى تخلى العباسيين عن العروبة مما يدل على التعصب العرقى لديه . إن السيطرة القرشيه واردة فى مجتمع مازال للقبليه فيه موروثها القديم ولكن توضع فى حجمها الصحيح . فما زالت ثقافة وموروثاً وتكويناً ذهنياً عند العرب نظراً لحدائث الإسلام . أما أن تكبر وتضخم خارج حجمها الطبيعى وتتحول إلى مؤامرة لقريش للسيطرة على العرب والمسلمين فى اجتماع السقيفة حيث تم فيه تدشين السيطرة القرشيه على الإسلام والمسلمين فهو علو للصوت فى الأذن ، وإبهار بالضوء أمام الأعين . هناك صراع سياسى كما هو الحال فى أى مجتمع لحظة اختيار الحاكم ورغبة كل فريق أو حزب السيطرة على الفريق أو الحزب الآخر دون تأمر أو سوء نية بل فى صراع مفتوح . وإن اختيار الخليفة ضمن المرشحين الستة بعد عمر ليس سيطرة للقرشيه بل اتباع لسنة السلف الصالح وجمع بين بيعة أبى بكر من الناس واختيار أبى بكر لعمر . وبعد مقتل الخليفة الثالث نشأ صراع بين بنى هاشم وبنى أمية وهو صراع طبيعى بن حزبين ، كل منهما يمثل مصالح خاصة ولا شأن له بمؤامرة قريش على الناس .

٢ - الأدلة الشرعية الأربعة

والأدلة الشرعية الأربعة: الكتاب ، السنة ، والاجتماع ، والقياس ليست للشافعى

وحده بل تكوّن بنية علم أصول الفقه قبل الشافعى وبعده حتى عند الشيعة الذين يتكرونها القياس فإنهم يستبدلون به قول الإمام المعصوم. وفضل الشافعى أنه وضع النسق كما فعل أرسطو فى المنطق ، والخليل بن أحمد فى العروض ، وسيبويه فى النحو ، وفرنسيس بيكون فى الآلة الجديدة ، وفيكو فى فلسفة التاريخ . هذا ما أجمع عليه الفقهاء بصورة ضمنية وبعده الشافعى بصورة علنية بعد أن وضع الشافعى أسس العلم . وإذا كان الشافعى سيء النية بثبوت قواعد الاستدلال فهل كان كذلك كل علماء من بعده؟ إن وضع علم جديد ليدل على قدرة فائقة على التنظير . واعتبار ذلك رغبة فى السيطرة والسيادة على العقل والفكر لهو إسقاط للسياسة فى الفكر . لا يوجد علم بلا قواعد أو منهج . هكذا فعل ذيكارت وكان الناس قبله يفكرون . وهكذا فهل هو سرل وكان الناس قبله يشعرون وينظرون .

والكتاب عربى اللسان ولا يعنى أنه عربى الاتجاه كما هو الحال فى السياسة عند التيار القومى العربى . وإن استعمال المؤلف لفظ العروبة بدل العربى ليدل على خلط بين اللسان العربى والنزعة العروبية فى المجتمع والسياسة^(١) . فمما لاشك فيه أن القرآن نزل بلسان عربى . وسواء وجدت فيه ألفاظ أعجمية أم لا توجد أم وجدت بعد أن عربت قبل القرآن وأصبحت شائعة فى اللغة العربية ، فإن الموضوع لغوى خالص وليس سياسياً . وإن معرفة اللغة العربية وأسباب النزول شرطان عند كل المفسرين وليس عند الشافعى فقط ، ولا تدل على عروبة زائدة عنده أو ناقصة عند غيره . كما أن احتواء النص القرآنى وإمكاناً لكل الحوادث المستقبلية مما يجعل نصوصه أصولاً يقاس عليها ليس مبدأ "على درجة عالية من الخطورة" بل هو أقرب إلى المبادئ الرياضية العامة وقوانين الفكر ومقدمات المنطق . فالفكر بلا ثوابت ينتهى إلى النسبية . وهل وجود هذا الثابت هو "المبدأ الذى حول العقل العربى إلى عقل تابع ويقتصر دوره على تأويل الوحي واشتقاق الدلالات منه سواء كانت تلك الدلالات مشروعة أم كانت غير مشروعة"^(٢) هل يؤدى هذا الثابت إلى اختلال التوازن بالضرورة بين الأصل والفرع والتضحية بالفرع

(١) يذكر المؤلف أن الشافعى كان يفعل ذلك من منظور إيديولوجى ضمنى فى سياق الصراع الشعبى الفكرى والثقافى، الإمام الشافعى ص ٢٧، إن الشافعى يعتمد موقفاً إيديولوجياً خاصاً فى خضم صراع فكرى شعبى انحاز فيه لا رلى العروبية فقط كما انحاز كثير من معاصريه بل إلى القرشية، تحديداً، المصدر السابق، ص ٢٨ - ٢٩.

(٢) المصدر السابق، ص ٢١.

من أجل النص وعدم أخذ المصلحة وهي العلة المشتركة بين الأصل والفرع أساساً للقياس أم أن الجمع بين الثابت والمتحول هو خير ضمان لهذا التوازن؟ إن المبادئ اللغوية العامة يمكن قراءتها على أنها تغليب للثابت على المتحول . كما يمكن قراءتها على أنها تغليب للمتحول على الثابت طبقاً لاختيار هل الكوب نصفها فارغ أم أن نصفها مملوء؟ إن الحقيقة والمجاز ، والظاهر والمؤزل ، والمحكم والمتشابه ، والمجمل والمبين ، والمطلق والمقيد ، والمستثنى والمستثنى منه ، والعام والخاص ، والأمر والنهي كلها تعبير عن هذه العلاقة العضوية بين الثابت والمتحول طبقاً لأبعاد الصورة الفنية في الحقيقة والمجاز أو لأعماق الشعور كما هو الحال في الظاهر والمؤزل ، أو لاحتتمال المعنيين دون ترجيح أو مع الترجيح كما هو الحال في الحكم والمتشابه ، والمجمل والمبين ، والمطلق والمقيد ، والمستثنى والمستثنى منه أو طبقاً للفرد والجماعة مثل العام والخاص أو طبقاً للفعل لإيجاباً وسلباً مثل الأمر والنهي . يقفز المؤلف على هذه المبادئ اللغوية عند الشافعي وبعده مُخرجاً له من سياقه التاريخي وكأنه هو وحده علم الأصول ، ودمج النص والمحكم في السنة ، والعام والخاص وكأنه هو وحده علم الأصول ، ودمج النص والمحكم في السنة ، والعام والخاص والاستعارة والكناية والترادف والاشتراك في اللسان العربي . ويتنهي إلى أن الشافعي له مرجعان تفسيريان: السنة واللسان العربي . وهما ثابتان بإرادة الشافعي دفاعاً عن سلطة قريش . هنا يتجاوز السياسي والعلمي ، ويتحول التحليل الاجتماعي السياسي للأفكار إلى غير ما يهدف إليه .

كان تركيز الشافعي على السنة طبيعياً في وقت لم تكن فيه قد جمعت بعد أو كانت في طريقها إلى الجمع . فكان نوعاً من الضبط والإحكام كمصدر للتشريع قبل أن تكون رواية وخبراً . ووجد الشافعي نفسه أمام فريقين: الأول لا يقبل من السنة إلا ما وافق الكتاب . والثاني أنكر أن تكون السنة وحياً . وهو صراع قديم وحديث في نفس الوقت بين تأكيد دورها المطلق وتأكيد دورها الثانوي نظراً لأنها لا تضيف مبدءاً جديداً إلى القرآن وأن مهمتها تقتصر على البيان والتفصيل^(١) . وقد وسع الشافعي مفهوم السنة مع الفريق الأول لتشمل "مواصفات النظام الاجتماعي السائد" مثل عدم وراثة العبد مما يتعارض مع المقاصد الكلية للشرعة التي تعتبر الحرية أصلاً والعبودية أمراً لأن السنة أول

(١) وقد اتهم سيد قطب في مصر وقاسم أحمد في الملايو هذا الاتهام: الإقلال من شأن السنة

تطبيق للقرآن في ظروف اجتماعية محددة تتحكم فيها الاعراف والتقاليد التي لم تتغير بعد . لقد جعل الشافعي السنة شاملة للأقوال والأفعال والواقعات كما قال الأصوليون من بعده: السنة قول وفعل وإقرار . وهو تعريف شامل ليس واسعاً بنية السطرة ولا ضيقاً بهدف التحرر كما يؤول المحدثون . وإن التفرقة بين ينة الوحي وسنة العادات والتقاليد إدخال مفهوم حديث في مفهوم قديم واللفظ الأجنبي في الذهن Tradition . ولا يحتاج الشافعي إلى اللجوء إلى عصمة الأنبياء ليزيل الاعتراضات وكأنه محتال مدلس يستعمل الحق باطلاً ويجعل من الباطل حقاً . ويأخذ المؤلف رأى الفريق الثانى الذى يود تقليص دور السنة ويذكر الحديث المشهور عدة مرات " أنتم أعلم بشؤون ديناكم " من أجل تأكيد الاجتهاد وإفساح المجال للعقل والخروج من التبعية للنص . لم يتجاهل الشافعي بشرية الرسول ولكنه ، فى هذا الوقت المبكر ، كان حريصاً على جمع السنة . وشتان ما بين روح الطاعة فى الصدر الأول وروح العصيان فى الصدر الأخير . فقد ارتبطت الطاعة بالدولة كما ارتبط العصيان بالمعارضة . وهنا تتغلب مرة أخرى هموم المواطن على هموم العالم .

والقضية الأهم هى علاقة السنة بالكتاب ، المصدر الثانى بالمصدر الأول . وهناك احتمالات ثلاثة: الأول التشابه الدلالى ، تكرار السنة للقرآن وفى هذا الحال لا لزوم لها . والثانى التفسير والبيان والتفصيل وهو موقف جمهور الأصوليين . والثالث انفرادها بالتشريع كنص مستقل وهو رأى القليل . لم يجعل الشافعي السنة جزءاً من الكتاب ولا يقول بذلك أصولى واحد . ولا اعتبرها وحياً من نوع مغاير لوحي الكتاب عن طريق الإلقاء فى الروح ، وهو المعنى اللغوى للوحي أى الإلهام وليس بالمعنى الاصطلاحي عن طريق وساطة جبريل . بل هى قراءة تدفع الشافعي إلى الحد الأقصى حتى يسهل نقده إذ يؤدى التوحيد بين الكتاب والسنة إلى مشاركة آفاق التوحيد الإلهى والبشرى وإهدار خصوصية الرسول وبشريته باعتباره مبلغاً للوحي وشارحاً له . الكتاب عقائد وتشريع والسنة تشريع فحسب . وهناك نمطان محددان للعلاقة بين المصدرين: النسخ والتخصيص . فعدم جواز نسخ القرآن بالسنة يبطل القول بأن السنة وحى مثل القرآن . وكذلك لا يجوز نسخ السنة بالقرآن فالسنة شرح وبيان وتفسير وليست أصلاً مستقلاً . إنما ينسخ القرآن القرآن ، وتنسخ السنة السنة . ليس فى نفى الشافعي كون السنة ناسخة للقرآن

وليس في تأكيده أنها مصدر للتشريع. أى تناقض أو توفيق بين نهجين على أساس أيديولوجي . فالحقيقة ذات أطراف متعددة ولا يمكن إثبات أحدها ونفى الأخرى . والفرق بين الجمع بينهما على أساس أيديولوجي والجمع بينهما على أساس عقلى فرق ضئيل يرجع إلى درجة التنظير . المهم أن الجمع ممكن حين " يتلمس جوانب الأصالة والإبداع فى كل من الاتجاهين المتعارضين ، ويصل بينهما فى مركب جديد لا يتنى لأى منهما فى نهاية الأمر"^(١) . أما علاقة التخصيص فهى أن يكون القرآن عاماً وأن تكون السنة خاصة ويكون التخصيص ببيان أوجه الفهم بأحكام المشابه أو تقييد المطلق أو بيان المجمل أو بيان طريقة السلوك والتنفيذ فى الممارسة . فدلالة العموم على العموم ظنية حتى يأتى التخصيص فيحولها إلى قطعية على عكس أبى حنيفة الذى يجعل دلالة العموم على العموم قطعية وبالتالي يصعب التخصيص .

وشروط الحديث الصحيح اتصال السند وعدالة الرواة ، واتفق المتن مع المعقول ، واتفاقه مع حديث آخر . ولكن جرت العادة على قسمة الحديث إلى متواتر وآحاد من حيث السند . فالتواتر نقل الكافة عن الكافة بحيث يستحيل التواطؤ على الكذب . يشترط فيه العدد الكافى ، واستقلال الرواة ، وتجانس الرواية فى زمان الانتشار ، والاختبار عن حس^(٢) . ليس التواتر إذن تواطؤاً بل شرطه منع التواطؤ عن طريق استقلال الرواة . ولاشأن للقوة السياسية بالتواتر لأنه مجرد نقل الكافة عن الكافة . ولماذا إقحام السياسى فى العلمى دائماً؟^(٣) ليس التواتر مثل الإجماع ، فالتواتر نقل تاريخى ، ومهمة الراوى مجرد النقل . أما الإجماع فهو اتفاق فى الرأى ، اجتهاد جماعى . المجمع يعمل عقله . الإجماع هنا له معنيان: معنى تاريخى فى الرواية ومعنى استنباطى فى الاجتهاد . ولا يبرر الشافعى قبول السنن بصحة الإجماع فقد علمنا الروحى بالتواتر ، والتواتر سابق على الإجماع ، ووفد إلى علم الأصول من علم مصطلح الحديث . التواتر

(١) المصدر السابق، ص ٥٠ .

(٢) انظر دراستنا "علم أصول الفقه"، دراسات إسلامية، ص ٦٥ - ١٠٢ .

(٣) "فإذا كانت قوة السلطة السياسية وقدرتها على القهر قد استطاعت أن تفرض لنفسها الإجماع بالبيعة فليس ثمة ما يمنع من فرض التواتر على مستوى الأخبار والمرويات بمحارية الأخبار والمرويات المضادة لتوجهاتها والمعارضة لسياستها". المصدر السابق، ص ٦٩ .

نهج في العلوم التاريخية ومعروف في كل الثقافات ، تحدث عنه بسكال في نصه المشهور عن حريق لندن . كما عرضه لانجلوا وسينووس في نقد المصادر في "مقدمة في الدراسات التاريخية" . وشتان ما بين التواتر القديم والإعلام الحديث في صنع الرأي العام . وكل مقارنة حديثة لها مخاطرها .

أما شروط خبر الأحاد فترجع إلى عدالة الراوى ، ليس بهدف توسيع إطار السنة بل لإحكامها وضبط نقلها . وضع الشروط بهدف تصنيف خبر الأحاد وليس لتوسيع السنة . ومن شروطه عدم مخالفة معنى المتن لمعنى أو تأويل ، لشهادة العقل أو الحس . وهو ضبط خارجي بالإضافة إلى الضبط الداخلى . فالعقل والواقع كلاهما مقياس للصدق . والأحاد في مستوى متوسط بين السنة المتواترة والقياس لأنه أقل من السنة وأعلى من القياس عند مَنْ يقبلون النص على الواقع مثل مدرسة الأثر ، وأقل من السنة وأقل من القياس عند مَنْ يغلبون الواقع على النص مثل مدرسة الرأي . وكلاهما كفتا ميزان ، إذا مال دق أحدهما ناقوس الخطر وذكر بالميزان الآخر . ولا يوجد صواب أو خطأ أو تقدمية ورجعية بالمعنى السياسى الشائع بل ميزان الاعتدال وعلم الميزان . وتقسيم السند إلى متصل ومرسل أو منقطع لا يدل على خلط المفاهيم واضطراب المصطلح عند الشافعى . فالمرسل يكون الانقطاع فيه من جهة الرسول ، والمنقطع يكون الانقطاع فيه من الوسط . وإن قبول الشافعى لخبر الأحاد وتفضيله على القياس ، وقبوله للمرسل رغم احتمالات الخطأ يرجع إلى التمسك بالسنة قبل جمعها ولا يكشف من "طبيعة مشروع يريد أن يصوغ الذاكرة على أساس الحفظ ومرجعية النصوص حصراً لدور العقل والاجتهاد وحرية الفكر"^(١) . ليس مشروع الشافعى توسيع مجال النصوص لتضييق مجال الاجتهاد العقلى لأن النص عقل وواقع . والاجتهاد العقلى قائم على النص والواقع طبقاً لوحدة النص والعقل والواقع . والخبر قطعى والقياس ظنى عند الشافعى وعديد من الأصوليين . فهل كلهم قرشيون أمويون؟ الخبر يولد العلم اليقيني الموضوعى فى حين أن القياس يولد العلم الظنى الذاتى ، الأول خبر ، والثانى اجتهاد ، وهو نسق يقوم على التواضع والاحتمال والاعتراف بالجهد الإنسانى وبإمكانية الصواب

(١) المصدر السابق، ص ٧٤ - ٧٥.

والخطأ بعيداً عن القطع والحزم العقائدي حتى ولو كان باسم العقل . وان إشار أبي حنيفة إعطاء الأولوية للقياس على اختلاف الروايات لا يتطلب تجريح الشافعي واتهامه وجعله مسؤولاً عن سياسات الحزب الوطني ، حزب الوسط ، دفاعاً عن المعارضة ، وتغليباً للإيديولوجي على الموضوعي ، وللسياسي على العلمي . وإن اختيار المؤلف طريق أبي حنيفة لا يستدعي تخطيطه الشافعي بالضرورة . فلا يوجد في الفقه والاستدلال صواب وخطأ . فالكل مُصيب لأن الحق متعدد عند الأصوليين الأوائل .

إن اختلاف الروايات له منطوق للحل أمّا باختلافها في دلالتها أو عند الصحابة في العمل بها . ويزول بمعرفة أسبابه وهي إما عدم سماع السبب الموجب للأمر والنهي وإما بلوغ السنة للصحابي وإما اختلاف الصحابة في التأويل . إن اختلافات السنن والتعارض بين النصوص ليس دورانياً في حلقة مفرغة بل أنشأ علماً جديداً هو علم التعارض والترجيح وهو أحد فروع علم المنطق . فأسباب النزول في الحديث غائبة فيه . ووصف الجليل الأول من الرواة بأنهم خلوا من كل شروط الضعف الإنساني موجود في كل حضارة بتزعة التقديس والاحترام ، فالسلف خير من الخلف ، نظراً لقرب المسافة بين الأوائل من الوحي وبعده الأواخر عنه .

أما الإجماع ، المصدر الثالث فهو منذ البداية وقبل عرضه " مفهوم على درجة عالية من الالتباس" (١) . ويرجع هذا الالتباس إلى الخلط بين الإجماع في التواتر والإجماع في القياس . وهو ليس التباساً بقدر ما هو وضع طبيعي في التواتر والإجماع في القياس . وهو ليس التباساً بقدر ما هو وضع طبيعي للإجماع بعد السنة وقبل القياس وعلم الأصول في بدايته لم يستقر بعد . والشافعي واضع هذا العلم قبل أن يتحول الإجماع فيما بعد إلى أصل مستقل متميز عما قبله وهو السنة وما بعده وهو القياس . ويرى المؤلف أن الإجماع " إهدار دور الخبرة الجماعية المنتزعة من جدل الجماعة مع واقعها الاجتماعي والتاريخي وذلك بإلغاء تاريخيتها وتحولها إلى نص ديني ثابت المعنى والدلالة" (٢) والحقيقة أن الإجماع السابق ليس ملزماً للإجماع اللاحق . فلكل عصر إجماعه . ولا تجتمع الأمة على ضلالة . فاعتبار الإجماع تبييناً وتقليداً وإنكاراً للتغير

(١) المصدر السابق، ص ٨٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٨٦.

والاجتهاد مزايده فى التقدم . لم يجعل الشافعى الإجماع الزمانى الإقليمى مرادفاً للسنة ، له حجيتها ، فهو أقل من السنة . ولم يحصره فى السنة المتواترة ، وبالتالى "يعود ليأخذ باليمين ما سبق أن أعطاه بالشمال" لأن الإجماع بعد السنة وهو اجتهاد عليها^(١) . لم يحول الشافعى الإجماع إلى سنة تشمل الأعراف والعادات والتقاليد بل وإجماع الأجيال التالية التى هى سنن فضيَّق الاجتهاد وهى الغاية الرئيسية من مشروع الشافعى . فالقياس مصدر من مصادر التشريع فى حالة غياب الإجماع . بل إن تغيير الاجتهاد عند الشافعى بعد هبوطه إلى مصر ، وهى النقطة الإيجابية التى كثر الاستشهاد بها على أولوية الواقع على النص ، اعتبرها المؤلف تشويشاً على حجية الإجماع وتشكيكاً فى وجوده على مستوى الأمة^(٢) . فمهما عمل الشافعى فهو مخطئ . أما أقوال إصحابة وعمل أهل المدينة فليست مصادر للتشريع بعدما استقر العلم . ومايهم فى علم الأصول هو بنيته وليس الاختلافات فيه لأنها موضوع علم آخر فرعى مستقل هو علم الخلاف .

وبعد أن أصبح الإجماع سنة ، وأصبحت السنة كتاباً لم يعد للقياس دور لأنه تم إلحاقه أيضاً بالنص الثابت إجماعاً أو سنة أو كتاباً . فالأدنى يتأسس فى الأعلى . تتأسس السنة فى الكتاب لأنها جزء من الوحى . ويتأسس الإجماع على السنة لأنه إجماع على رواية . ويتأسس القياس على الإجماع لأنه اجتهاد على أصل سابق ، وهو النص ، من الإجماع أو السنة أو الكتاب . فالكتاب أساس كل شئ ، والسنة والإجماع والقياس فروع عليه . هذا هو مشروع الشافعى ، التأسيس إلى أعلى ، الهرم مقلوباً .

ويُعرف القياس بعد التمييز بين نوعين من الأحكام: الأول الحكم بإحاطة وهو المبنى على الظاهر والباطن ، والثانى الحكم بغير إحاطة وهو الحكم المبنى على الظاهر فقط دون الباطن وهو القياس . مثال الأول أحكام الكتاب والسنة المتواترات منها والمستورات . ومثال الثانى أحكام القياس والاجتهاد . أما أحكام الأحاد ، المتصل منها والمرسل فإنها قد تتفق مع القياس وقد لا تتفق فتتقدم عليه . والقياس عند الشافعى هو طلب العلامات ، اكتشاف حكم موجود بالفعل فى النصوص وجوداً خافياً ومستتراً مثل إيجاد القبلة . ويقوم على إيجاد الدلالات فى الخارج وهو ما سماه الشاطبى فيما بعد

(١) المصدر السابق، ص ٨٩.

(٢) المصدر السابق، ص ٨٧.

تحقيق المناط . هكذا بدأ القياس الأصولي في صورته الأولى ، انتقال من الدليل/العلامة إلى المدلول/الحكم . وفي الكتاب نمطان من الدلالة: دلالة إيانة ودلالة إشارة . وينحصر كلاهما في الماثلة والمشابهة على مستوى الوقائع التي يُجرى القياسُ الحكم فيها . وهو تماثل يقوم على الكم أى علاقة القليل بالكثير فى التحريم عكس العلاقة فى الإباحة والتحليل . إباحة الكثير تعنى إباحة القليل . قياس الشبه والنظر هو قياس العلة، القياس المباشر . أما قياس الأولى فيقوم على شبه الواقعة الجديدة مع واقعتين نصيبتين مع اختلاف وجه التشابه فى كل واحدة منهما . وقياس الأولى هو الاجتهاد الحقيقى وبالتالي يخرج قياس الماثلة وقياس النظر من الاجتهاد . وتدرج علاقة المشابهة من الوضوح إلى الغموض . كما تدرج الدلالة من العام الشائع وينتهى إلى الخاص النادر من الماثلة (علاقة القليل بالكثير) ويتوسط بالمشابهة فى معنى الحكم وعلته ، وينتهى بالتشابه المركب المتعدد الأوجه كما هو الحال عند البلاغيين فى الانتقال من الحسى إلى المعنوى . تلك بدايات القياس الأصولى والعناصر الأولى المكونة للمنطق الإسلامى فى مقابل المنطق اليونانى وكحلقة من تطور القياس قبل الشافعى عند اليونان ويعدده حتى ابن تيمية . أما محاكمته باعتباره قياساً كمياً ليس شبيهاً بمنطق بيكون أو ملّ أو رسل وأن العقل فيه ليس استقراء وجدة وثورة وإبداعاً وتحوراً فهذا إخراج للشافعى من سياقه التاريخى .

القياس إذن هو عمل العقل فى التوسط بين النص والواقع ، وهى الأبعاد الثلاثة للوحى . ليس تضييقاً وحصاراً لدور العقل . فقد تكون النتائج متضمنة فى المقدمات كما هو الحال فى الاستنباط وقد تكون موجودة فى العالم الخارجى وهو الاستقراء . والقياس يحيل إلى الاثنيين ، إلى المقدمات الأولى فى النص وإلى العالم الخارجى فى تحقيق المناط . لم يوهم الشافعى بتوسيع دائرة القياس وتعدد ضروبه مع أنه ضيق ومحصور فلم يدخل أحد فى قلبه وفتش فى ضميره . القياس لديه ما عدا النص من كتاب أو سنة ، واسع يشمل الإجماع والاجتهاد ، وكل محاولات استنباط الدلالة . أما استناد القياس إلى أصل سابق فهذا لا يعنى تضييقه أو حصاره . فكل استدلال يقوم على مقدمات أو أوليات أو مصادر . ويتحول الشافعى إلى ظاهرى يقصر القياس على اكتشاف ما هو موجود فى الأحكام . يتمسك بالنصوص ولا يقبل من القياس إلا ما

لا يعارضها. لذلك يرفض الشافعي الاستحسان عند أبي حنيفة لأنه اجتهاد خارج عن النص، وقول بالرأى والتشهي. القياس يستند إلى أصول ثابتة عكس الاستحسان. القياس مثل الإجماع والاستحسان يؤدي إلى الخلاف المكروه. القياس ثبوت ووحدة والاستحسان تنازع واختلاف ولكن هل يتطلب تفضيل المؤلف للاستحسان عند أبي حنيفة تجريح الشافعي؟ ويدافع عن الاستحسان بأنه لا يخالف نصاً في كتاب أو سنة ويلجأ أيضاً إلى مرجعية النصوص^(١). ويحكم على الشافعي بأنه أسس العقل بإلغاء العقل بدليل نقده للاستحسان عند أبي حنيفة. وهذا ليس إلغاءً للعقل بل خوف من تغليب الفرع على الأصل، وترك المصالح العامة بلا قاعدة فتختلط بالمصالح الخاصة، والشافعي ولوع بالتقنين والتقعيد ووضع الأصول العامة مثل أرسطو. وإن اختلافات الصحابة في القياس ليست دليلاً ضده دفاعاً عن الاستحسان فقد اختلف فيه الصحابة أيضاً.

فهل كبل الشافعي القياس بمجموعة من القيود أدت في النهاية إلى أن يكون مجرد استناد غير مباشر إلى النصوص، وبالتالي توسيع دائرة النصوص؟ إن القياس بطبيعته يقوم على أصل، والأصل نص، والنص واقع بدليل أسباب النزول، و"الناسخ والمنسوخ". ليس القياس بمثابة المحظورات التي يجيزها الضرورات بل هو مصدر أصلي من مصادر التشريع. وينتهي المؤلف بحكمه إلى أن الشافعي يؤسس القياس على منطوق خطابه الظاهر، وهو في الحقيقة يؤسس سلطة النصوص في كل مجالات الحياة الاجتماعية والعرفية، ويعلن عليه بيان الثورة الأول في الخاتمة، تحرر العقل من سلطة النص بلغة "نقد العقل العربي" أو تفكيك الخطاب الأشعري بلغة "من العقيدة إلى الثورة". فكتاب الإمام الشافعي، وتأسيس الأيديولوجية الوسطية هو المركب العضوي من كلا العملين^(٢).

٤ - الإيجاب والسلب

ولكتاب "الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية" عدة فضائل منها:

(١) المصدر السابق، ص ١٠٦.

(٢) هذه الشمولية التي حرص على منحها للنصوص الدينية بعد أن وسع مجالها فحول النص الثانوي الشارح إلى الأصلي، وأضفى عليه نفس درجة المشروعية ثم وسع مفهوم السنة بأن الحق به الإجماع كما الحق به العادات، =

أ - الابتكار والجدية والمنهجية والقدرة على صياغة العبارة العلمية فالموضوعات جديدة ومبتكرة ، وهذا أهم شرط للبحث العلمي . يقول الباحث جديداً . وكل تحليل له إضافة إلى التراث العلمي العربي الإسلامي . يفتح آفاقاً جديدة فى علوم التأويل والقراءة . يكشف عن اشكاليات القراءة وآليات التأويل ومكونات الخطاب الدينى فأنما بذلك مجالاً جديداً للبحث العلمى . يجمع بين النظر والعمل ، بين الفكر والممارسة ، بين البحث العلمى والتغير الاجتماعى ، ويحمل هموم العالم وهموم المواطن . يحلل الخطاب الدينى باعتباره مرجحاً للواقع والسلوك ويتشكل فيه . الخطاب فعل بين فاعل ومفعول ، توجيه من الأمر إلى المزمور فى الدين ، ومن الحاكم إلى المحكوم فى السياسة . ولا فرق بين الخطابين . فالدين سياسة ، والسياسة دين . يخضعان لبنية واحدة ، الأمر والنهى الصدق والنفاق ، الصدق أن يكون ظاهر الخطاب مثل باطنه ، والنفاق أن يكون ظاهر الخطاب غير ما يقصد إليه . فالنية هى التى توجه الخطاب .

ب - تحليل النص فى البيانه واستخداماته كسلاح ايديولوجى فكرى مذهبى ، فالكتاب لا ينطق إنما ينطق به الرجال نزولاً إلى أرض الواقع فى عصر تحول الإسلام فيه إلى نص ، ما ينبغى أن يكون ، تصور مثالى للعالم لا شأن له بالممارسات اليومية والصراعات السياسية . ومنهج تحليل الخطاب ولغة الخطاب منهج حاد حاسم أشبه بمبضع جراح قدير يقوم بعملياته الجراحية لاستئصال الأورام فى جسد الثقافة والمجتمع ، وماذا يريد البحث العلمى أكثر من الموضوع المبتكر والمنهج السليم؟

= وقام بربط الاجتهاد/ القياس بكل ما سبق رباطاً محكماً يعنى فى التحليل الاخير تكبير الإنسان بإلغاء فعاليته وإهدار خبرته . فإذا أضفنا إلى ذلك أن مواقف الشافعى الاجتهادية تدور فى أغلبها فى دائرة المحافظة على المستقر والثابت وتسعى إلى تكريس الماضى بإضفاء طابع أزلى كما فى ميراث العبد وفى ميراث الأخت الوحيدة وفى مسألة زكاة الفراس أدركنا السياق الأيديولوجى الذى يدور فيه الخطاب كليه . إنه السياق الذى صاغه الأشعرى من بعد فى نسق متكامل . ثم جاء الغزالي بعد ذلك فرفضى عليه أبعاداً فلسفية اخلاقية كتب لها الاستمرار والشيوخ والهيمنة على مجمل الخطاب الدينى حتى عصرنا هذا . وهكذا ظل العقل العربى يعتمد سلطة النصوص بعد أن تمت صياغة الذاكرة فى عصر التدوين = عصر الشافعى طبقاً لآليات الاسترجاع والترديد . وتحولت الاتجاهات الأخرى فى بنية الثقافة التى أرادت صياغة الذاكرة طبقاً لآليات الاستنتاج الحر من الطبيعة والواقع الحى ، كالعززال والفلسفة العقلية إلى اتجاهات هامشية . وقد أن أوان المرجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر لا من سلطة النصوص وحدها بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان فى عالما . علينا أن نقوم بهذا الآن وفوراً قبل أن يجرفنا الطوفان . المصدر السابق ، ص

ج - تدل نماذج المؤلف على التزامه الاجتماعي بقضايا المجتمع مثل الميراث ، الحرية (السيد والعبد) ، العدالة الاجتماعية وتوزيع الثروة وليست أحكام الحيض وحلق عانة الميت كما يفعل الفقهاء . ويرجع الخلاف الفقهي والمذهبي إلى الخلاف في التوجهات الاجتماعية والسياسية مثل رفض الشافعي القياس في أمور الزكاة . يرجع النص إلى إطاره التاريخي وفي ظروفه السياسية والاجتماعية بعد أن تحولت النصوص القديمة إلى مقدسات لا يمكن المساس بها أو دراستها أو تحليلها أو فهمها وبالأحرى نقدها وتجاوزها. ومن ثم يساعد على التحول من العقلية الأسطورية الاجتماعية السائدة إلى العقلية العلمية. ويرد الصراع الفكري ، صواباً أو خطأ ، بين أهل الرأي وأهل الحديث إلى الصراع السياسي بين الفرس والعرب^(١) . ومع ذلك لا ينسى تحليل الأفكار للكشف عن دلالتها أولاً قبل الانتقال إلى مغزاها الاجتماعي والسياسي انتقالاً من الداخل إلى الخارج لتجنب الوقوع في الرد الألي للفكر إلى ظروفه التاريخية^(٢) . ومن هنا أتى هذا الطابع المميز للأعمال العلمية ، الكتب الصغيرة ، والمقالات المنشورة في المجلات الثقافية أولاً والعلمية ثانياً كطلقات رصاص يتوجه بها إلى الرأي العام ، وليست الموسوعات الكبرى التي لا يقوى أحد على قراءتها. ومجموعها يكشف عن وحدة الموضوع ووحدة المنهج وصب النتائج نحو هدف واحد.

د - إثارة الذهن ودفعه إلى التفكير بصرف النظر عن الاتفاق أو الاختلاف مع المنهج والنتائج. وهذا هو المطلوب في الجامعة من أجل تكوين مدارس فكرية متباينة فتنشأ المعارضة الفكرية لدى الطلاب بعيداً عن منطلق الاتفاق والتقليد والتكرار والحفظ. واللجان العلمية بطبيعتها مكونة أيضاً من مدارس فكرية مختلفة. وهذا إثراء للعلم في مصر. لا يكفر بعضها بعضاً ، ولا يستبعد بعضها بعضاً وإلا حَدَّث في العلم ما حَدَّث في السياسة واتفاق كل المحكومين مع رأى الحاكم ، الحزب الواحد ، والرأي الواحد ، والتيار الواحد الذي لا وجود له. وفي حالة الركود الذهني التي تعيشها الأمة يكون البعث على التفكير أحد شروط النهضة.

ومع ذلك فالكتاب أيضاً به بعض النقائص مثل كل شيء في الحياة أهمها:

(١) المصدر السابق ، ص ٧.

(٢) المصدر السابق ص ٦.

١ - الايغال فى المواقف الأيديولوجية حتى إنها طغت على الأحكام العلمية .
والحقيقة هناك فرق بين الأحكام المسبقة والاختيارات الأيديولوجية والمواقف السياسية من ناحية وبين الافتراض العلمى الموجه للبحث من ناحية أخرى . الأولى ليست افتراضات علمية نسبية قد تثبت صحتها أو خطأها بل هى أحكام قطعية وقناعات أيديولوجية ومواقف فكرية قطعية أى صحيحة على الإطلاق لأنها تعبر عن اختيارات الباحث المبدئى . والمواقف الأيديولوجية المسبقة تغليب للسياسى على العلمى ولهموم المواطن على هموم العالم . والعجيب اتهام الشافعى فى كل فكرة بأنه صاحب موقف ايديولوجى وسطى ، وأنه تخلى عن العلم والعقل والموضوعية والتحليل لصالح المواقف الأيديولوجية المسبقة أى الاختيارات السياسية وإيثار الولاء السياسى على الأمانة العلمية . ويكثر من استعمال لفظ الأيديولوجى عشرات المرات كما يكشف عن ذلك تحليل المضمون مما يدل على أن اللفظ هاجس رئيسى عند الباحث قد يكتشف به هاجساً مضمراً مسكوتاً عنه عند الشافعى . والأمثلة على ذلك كثيرة: رفع الأمويين الكتاب على أسنة المصاحف فى موقعة صفين خدعة أيديولوجية . تأويل الحكمة على أنها السنة وتأويل العصمة بأنها انعدام الخطأ مطلقاً لم يتم بمعزل عن الموقف الأيديولوجى . فالأيديولوجيا موقف كلى شامل مسبق وظيفته ضم الأجزاء وفهمها من منظور كلى شامل واحد . كما استعمل الشافعى آليات السجال الأيديولوجى بين الفقر الإسلامية خاصة المتكلمين بالرغم من كراهيته لعلم الكلام . مواجهة النص بمثله وتأويل النص المخالف . والذهاب إلى أن تأسيس السنة وحيأ لم يتم بمعزل عن الموقف الأيديولوجى ، موقف العصبية العربية القرشية فى عصر لم تجمع فيه السنة بعد ، وهو الموقف الذى كان حريصاً على نزع صفات البشرية عن محمد وإلباسه صفات قدسية إلهية تجعل منه مشرعاً . سيطرة السنة إذن موقف أيديولوجى . وجعل الخبر أساس العلم الموضوعى والقياس أساس العلم الذاتى يتضمن بُعداً أيديولوجياً مقدماً لسلطة النص على حرية العقل . وتصور الشافعى لجيل الصحابة خالياً من الضعف الإنسانى ، جيل من الأبرار والأخيار والأطهار هاجس ايديولوجى مع أنه موجود فى كل ثقافة وحضارة . ومسار النبوة فى التاريخ هاجس أيديولوجى كما هو الحال عند الحركة السلفية مع أنه استرجاع لخبرات الماضى . وتركيز الشافعى على اللسان العربى أيديولوجية . وأمثله على العموم لا تخلو من دلالة

أيديولوجية مثل "الله خالق كل شيء" يحدد بشكل مباشر انتماءه الأيديولوجي في صف القائلين بالجبر الرافضين لحرية الإرادة الإنسانية ولفعالية الإنسان في اختيار أفعاله. وألفاظ العموم بها انتماء أيديولوجي. والخلاف بين أهل الرأي وأهل الحديث خلاف أيديولوجي وليس خلافاً في النهج والاستدلال إلا إذا كان كل خلاف في الرأي خلافاً أيديولوجياً له دلالات سياسية قريبة أو بعيدة وبهذا المعنى كلنا أيديولوجيون ، لا فرق بين المؤلف والباحث والقارئ. وهناك حذر أيديولوجي في مفهوم الاجتماع ، الإجماع في التواتر والإجماع في الاجتهاد ، ومنع الشافعي القياس في الزكاة موقف أيديولوجي وكذلك قضية توزيع الثروة واختلاف الصحابة عليها^(١) . وإنكار توسيع القياس تكريس أيديولوجي للنصوص وسلطتها ، تعصباً للنص ونقداً للاستحسان^(٢) . وإن موقفه الأيديولوجي من الفرق بين القياس والاستحسان ، بين الوحدة والاختلاف مثل مفهوم الحاكمية في الفكر السلفي المعاصر^(٣) .

(١) "وإذا كان هذا الفهم للتعارض بين القياس والاستحسان ينطلق من موقف أيديولوجي واضح فإن هذا الموقف يعكس رؤية للعالم والإنسان تجعل الإنسان مغلولاً دائماً بمجموعة من الثوابت التي إذا فارقها حكم على نفسه بالخروج من الإنسانية وليست هذه الرؤية للإنسان والعالم معزولة تماماً عن مفهوم الحاكمية في الخطاب الديني السلفي المعاصر حيث ينظر لعلاقة الله بالإنسان والعالم من منظور علاقة السيد بالعبد الذي لا يتوقع منه سوى الإذعان... وكما كانت رؤية الشافعي تلك للعالم كرس في واقعها التاريخي سلطة النظام السياسي للمسيطر والمهيمن فإنها تفعل الشيء ذاته في الواقع المعاصر من خلال اتصالها في الخطاب السلفي. وقد مدت هذا ويموت بصرف النظر عن النوايا والتعارض الذي يبدو على السطح بين الخطاب السلفي والخطاب السياسي السلطوي" المصدر السابق، ص ١٠٣ - ١٠٤.

(١) "فإن حرص الشافعي على حبه داخل تلك الدائرة فهو في تقديرنا نوع من التبرير الناتج عن موقف أيديولوجي يتحاشى الخوض في خلافتها الصحابة من جهة وتقديس ذلك الجيل بوضع اختلافاتهم موضع التساوي من جهة أخرى. لكن موقف الشافعي المتحاز لأحد الموقفين السالفين يمكن اكتشافه من رفضه القياس في أمر من أمور الزكاة، المصدر السابق، ص ١٠٨.

(٢) "إن ما يبدو من توسيعه ل مجال فعالية القياس ليس إلا نوع من التكريس الأيديولوجي لسلطة النصوص. وكل اجتهاد لا يقبله الشافعي من موقف التعصب لسلطة النصوص ولشموليتها لكل مجالات الحياة الإنسانية، يصنفه في إطار الاستحسان ومهاجمته ووضعها في دائرة التشبه والتلذذ يكشف عن موقف الشافعي من الصراع الفكري في عصره ويحسم بشكل نهائي مسألة توسيطه وتوفيقيه. ويكشف عن التلفية الواضحة في ذلك الموقف. والحقيقة أن الشافعي يرفضه الاستحسان وتأكيداً على القياس المكبل دائماً بسلطة الفهم الحر في النصوص كان يناضل من أجل القضاء على التعددية الفكرية والفقهية وهو نضال لا يخلو من مغزى اجتماعي فكري سياسي واضح" المصدر السابق، ص ١٠١.

ب - تستحيل التفرقة بين هموم العالم وهموم المواطن. فالباحثون التقدميون أو العلماء الوطنيون يحملون علي كاهلهم هموم المواطن أولاً ثم هموم العالم ثانياً. لذلك رفضوا أن يكون العلم حفظاً وكتاباً مقررأ ونقلأ عن القدماء أو من المحدثين، من التراث القديم أو من التراث الغربى. أحياناً تطغى هموم المواطن على هموم العالم. فنحن نعيش فى عصر كدر من الصباح حتى المساء: قتل أطفال فلسطين، ذبح نساء ورجال البوسنة والهرسك، تدمير العراق وحصار ليبيا، عزلة مصر وتبعيتها، سفك الدماء المستمر بين الإخوة الأعداء فى مصر والجزائر، الاعتداء على شعب الصومال، التوتر المستمر من ناحية السودان وإيران من ناحية أخرى، إسرائيل الكبرى، السوق الشرق أوسطية حيث تكون إسرائيل وتركيا والولايات المتحدة مركزها ومصر والعرب على الأطراف. ونحن فى ميدان العلوم الإنسانية أكثر حساسية بما يدور حولنا من الباحث فى العلوم الطبيعية. ولا فرق فى ذلك بين الشافعى والمؤلف، الصديق والعدو. فإذا كان الشافعى قد غلب هموم المواطن على هموم العالم فى عصره فإن المؤلف أيضاً غلب هموم المواطن على هموم العالم فى عصره، وهو عصر مختلف عن عصر الشافعى. كان عصر الشافعى ربما فى حاجة إلى تأليف القلوب. وهذا موقف حر منه إيماناً بحرية الاختيار وتعدديته. والمؤلف ربما فى حاجة إلى بعض المواقف الحديثة ضد صيغ التوفيق فى عصره، وهذا أيضاً اختياره الحر. وقد كان بإمكان الشافعى أن يكون له موقف أكثر حدة فى عصره مثل موقف الخوارج والشيعة. وربما يكون هناك موقف فى عصر المؤلف أقل حدة منه، رغبة فى التأليف بين القلوب وإجراء الحوار الوطنى بين الإخوة الأعداء. لا يوجد هنا خطأ وصواب أو مزايده فريق على فريق فى العلم أو الوطن. هناك اختيارات حرة طبقاً لمسؤوليات العلماء دون تجريح أو تخوين أمام ضمائرهم وأمام مجتمعهم وأمام التاريخ.

ج - وتظهر فى الكتاب بعض الألفاظ الحديثة لا تتفق مع عقب الفقه القديم مثل ايدولوجية، قمع، غموض، وضوح. تبدو ألفاظ الحدائث غريبة على مادة الدراسة. فالإمام الشافعى مؤسس الأيدولوجية. وقد ظهر اللفظ فى الفكر الغربى فى القرن التاسع عشر عند الأيدولوجيين الذين يمثلون حركة رجعية مضادة للشورة الفرنسية ويحرصون على النظام القائم بعد عودة الملكية والطبقة الحاكمة وبقايا التراث القديم المنهار

بعد اشتداد الفكر النقدي منذ الإصلاح الدينى وعصر النهضة. ويبدو أيضاً جو الحدأة فى رفض الفقهاء لعصبية ذلك النظام وممارسته القمعية. كما يبدو أيضاً فى استعمال لفظى الغموض والوضوح ضمن المبادئ اللغوية. كما يكثر من استعمال لفظ دلالة، دلالى، وكأنه مفتاح سحرى وارد من السيموطيقا الحديثة ولا تشير إلى أكثر من المعنى. فمستويات الدلالة لا تعنى أكثر من أنواع الخبر المتواتر والمشهور والأحاد. ومن مظاهر الحدأة تسمية الفكر الإسلامى الفكر العربى الإسلامى أو الإسلامى العربى أو العقل العربى طبقاً للمحدثين المغارية والشوام وتبعاً لبعض المستشرقين.

د - ولفظ "توفيقى" والذى يسخر منه أحياناً وسميه "تافيقى" لفظ غريب على العلم والتراث. اللفظ ترجمة للفظ الأجنبى Syncreticisme وأصبح عنواناً لفلسفة فكتور كوزان فى القرن الماضى من أجل جمع كل الفلسفات فى منظور روحى واحد. وروج له المستشرقون فى بيان الصلة بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة اليونانية. فهو لفظ منقول من الواقد ومستعمل فى غير موضعه فى علم أصول الفقه وليس فى علوم الحكمة. ولماذا يكون الفكر التجزئى أفضل بالضرورة؟ وضع الجزء فى مقابل الجزء بعقلية "إما ... أو" وضرب الأجزاء بعضها ببعض، ويتم الانتقال من جزء إلى جزء. فالطرفان فى أية معادلة هما بالضرورة متناقضان كما هو الحال فى ثنائيات الفكر اليونانى والغربى: الصورة والمادة، النفس والبدن، الزمان والمكان، المشال والواقع، المجرى والعينى، الثابت والمتحول، العلة والمعلول، الجوهر والعرض، الخير والشر، الفضيلة والرذيلة، الفرد والمجتمع، الرأسمالية والاشتراكية، الإيمان والإلحاد. إن جوهر الفكر الإسلامى هو الجمع بين الأطراف، والرؤية الكلية الشاملة للأجزاء فالكل سابق على الأجزاء، والعام يسبق الخاص كما هو الحال فى التوحيد. وظهرت هذه النظرة الكلية فى علم أصول الدين، وفى المقاصد والأحكام فى علم أصول الفقه، وفى الجمع بين الحكمة والشريعة، بين أفلاطون الإلهى وأرسططاليس الحكيم فى علوم الحكمة، وفى وحدة الوجود فى التصوف. وهناك خلط بين الموقف الفكرى والاستعمال السياسى فيما يسمى بالوسطية بنت التوفيق فى حين أنها النظرة الشاملة والجمع بين الأطراف. أما الوسطية السياسية فهى دفاع عن الأمر الواقع ضد تيارات المعارضة المتهمة بالتطرف. ولماذا الواقف الحديثة فى الفكر والاقتراب منه بمنطق مانوى ثنائى يقوم على الصراع بين النور والظلمة،

الخير والشر، الحق والباطل، الصواب والخطأ، النفس والبدن؟ إن روح المؤلف أقرب إلى الفكر الشيعي والخارجي، فكر المعارضة السياسية والمواقف الحديّة، إسقاط الحاضر على الماضي بدل أن تكون المعركة مع الحاضر. وفي المواقف الحديّة يغيب الحوار لصالح منطق الفرقة الناجية.

هـ - ويقوم الكتاب على مفهوم تقليدي للنص يعلم المؤلف عدم سلامته ولكنه يتعامل معه حتى يسهل نُقده وهو لا وجود له عند المتخصصين، وهو أن النص كلام وصياغة وعبرة وقضية ثابتة لا تتغير، بها صفة الإلزام والأمر، في حين أن النص على عكس ذلك تماماً. النص إجابة على سؤال يفرضه الواقع بدليل "أسباب النزول"، وتغير بدليل "الناسخ والمنسوخ" وبدليل تطور الوحي في التاريخ نسخاً للشريعة السابقة بالشريعة اللاحقة. ويحتوي على مبادئ عامة في حاجة إلى تخصيص طبقاً للزمان والمكان وظروف كل عصر. وهو خاضع لتأويل العقل، يتفاوت في فهمه العقلاء، وخاضع للتأويل طبقاً للمصلحة، فالمصلحة مصدر التشريع. كما أن الواقع نفسه نص، «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن»، يسمح بالقدرات الفردية مثل الرخص. ويتوقف كلية إذا ماتسبب في ضرر فلا ضرر ولا ضرار، والضرورات تبيح المحظورات. التعارض إذن بين النص والواقع تعارض وهمي من أجل الجدل السياسي. النص والواقع نص.

و - ويكثر الاستطراد بالروايات من أجل زيادة حدة الصورة السلبية للشافعي وهي صحيحة بالنسبة لأصحاب الحديث وكذلك الاستطراد في الروايات التي تعطي صورة إيجابية لأهل الرأي وفي مقدمتهم أبو حنيفة. ويتكرر الحدس الرئيسي في كل الكتاب، توسيع نطاق السنة، جعلها مصدر استقلال الهاجس الأيديولوجي عند الشافعي، الوسطية، تضييق نطاق الاجتهاد. الخ مما يدل على أنها مواقف مسبقة و"لازمات" ليس فقط في هذا الكتاب بل في كل المؤلفات. فالباحث يكرر نفسه، ويعبر عن معتقداته بمناسبة البحث، المؤلف هو الكاسب وموضوعه هو الضحية.

ز - والشافعي باستمرار مجرّح ومخون، يفتش المؤلف في ضميره، وهو ما يعاني منه عندما يفتش الآخرون في ضميره للكشف عن نوايا غير المعلنة مع افتراض سوء النية في كل ما يكتب، وكأنه يهدف إلى غير ما يعلن وأن لكلامه ظهراً وبطناً. فهو أموي سلطوي قرشي عروبي مناهض للعقل والاجتهاد، باحث عن عمل وربما مرتزق يريد أن

يقبض ثمن تأييده للأمويين. توزع الاتهامات عليه هنا وهناك. ولماذا الترفع على التراث وإلقاء الاتهامات حوله كما يفعل الاستشراق؟ لم أخذ موقف المتخارج عنه وكأننا لسنا جزءاً منه وهو جزءٌ منا، مسؤولون عنه ومكونون فيه، نقييل عثرات العلماء ونصحح مواقفهم باحترام كامل، نفرح باتفاقنا معهم ونعذرهم فيما اختلفنا فيه دون شق ضمائرهم أو افتراض سوء النية؟ لم افتراض التدليس والتمويه في العالم؟ ولم افتراض التآمر من العالم وفي التراث؟ التآمر في سقيفة بنى ساعدة من أجل السلطة السياسية، والتآمر على القرآن بتثبيت النص، والتآمر على السنة بالتدوين. إن الموقف من التراث القديم ليس اكتشاف التآمر فيه بالرغم من أن التاريخ مسرح الأحداث. فليست وظيفة الباحث كوظيفة الشرطي أو موظف الأمن العام أو رجل المخابرات. بل مهمته إعادة توظيف هذا التراث وإعادة توجيهه وصبه من جديد في قضايا العصر طالما أنه ما زال حياً في وجدان الناس. وهو دور السياسي والمثقف الشعبي وعالم الثورة والخبير بقوانين التاريخ. حتى ولو كان التراث قد تم تكوينه في البداية بتأمر أي نتيجة للصراع السياسي، وهو أمر طبيعي في المجتمعات إلا أنه تحول إلى بنية فكرية وذهنية ونفسية عبر التاريخ والتربية والثقافة. عندئذ تكون مهمة الباحث تفكيك البنية أو إعادة بنائها أو إعادة توظيفها أو خلق بنية جديدة أكثر تعبيراً عن مطالب العصر وحاجاته. هناك منذ البداية هجوم شديد على الشافعي في كل شيء، في الكتاب وتأصيل لغته، وفي السنة التي تستمد مشروعيتها من الكتاب، وفي الإجماع على التواتر، وفي القياس المحاصر بالأصل السابق. وهو متناقض مع نفسه حين أسس السنة وحياً ثم فصل بينها وبين القرآن على مستوى الناسخ والمنسوخ، تناقض ظاهري أو فعلي. بل يوقع المؤلف خصمه الشافعي في تناقض إن لم يتناقض هو مع نفسه بإرادته. يؤكد أن السنة أصل مستقل ويجعلها ناسخة للقرآن. ويؤكد دور السنة حتى أنه انتمى إلى مدرسة الحديث رغم اعترافه بمشروعية القياس. والحقيقة أنه لا تناقض بين متناقضين. الإنسان نفس وبدن، والكون ثابت ومتحول. يبدو أن المؤلف راح ضحية المواقف الحديّة في عصره، وهو موقف سياسي أيديولوجي وأصبح أسير العقل الأوروبي التجزيئي الذي يرد الكل إلى أحد أجزائه: العالم إما مثال أو واقع، المعرفة إما حسية أو عقلية، الاقتصاد إما رأسمالي أو اشتراكي، السياسة إما دكتاتورية أو ديموقراطية. بل ويدخل المؤلف في سجال مع الشافعي ليبارزه وجهاً لوجه ليكشف آلياته الباطنية وأنه يظهر غير ما يبطن. فالكتاب

حجاجي منذ البداية، يتعامل مع الشافعي باعتباره خصماً. يعرف المؤلف الحقيقة مسبقاً. يهدف إلى إيقاع الشافعي في شر أعماله. لم يبق للشافعي بعد ذلك كله ميزة واحدة، فضل واحد، تحويل الاستدلال إلى منطق وبداية الفكر الإسلامي الأصيل، وضع علم أصول الفقه كما وضع سيبويه علم النحو، والخليل بن أحمد علم العروض. كل ما في الشافعي خطأ، فكره وحياته ووجوده. ياليت مات قبل هذا وكان نسياً منسياً! صحيح أنهم رجال ونحن رجال نتعلم منهم ولا نفتدى بهم ولكن ليس إلى حد إنكار الجميل وإلا ما حدث تراكم حضاري ولا بقى تراث ولا استمرت أمة. كلنا فينا من الشافعي ومالك وأبي حنيفة وابن حنبل. كم أن فينا من الأشعرى والغزالي وكل أشرار الدنيا وشياطين التاريخ. لقد حمل المؤلف الشافعي أوزار التاريخ، الماضي والحاضر. وترى بالشافعي في كل مقال، واكتشف أنه كله من أوله إلى آخره أخطاء في أخطاء!

ر - كتاب "الإمام الشافعي وتأسيس الأيدولوجية الوسطية" أقل كتب المؤلف إحكاماً مقارنة بثلاثيته العلمية الأولى: "الاتجاه العقلي في التفسير عند المعتزلة" و "التأويل عند ابن عربي" و "مفهوم النص" الذي بلغ فيه ذروة الإحكام والتدقيق. فهو كتاب سريع محمّل بالأحكام المسبقة ينقصه الإحكام كُتِبَ للجُمهور العريض وليس للعلماء المنخصصين، يظهر فيه كثير من الخلط بين العلم والسياسة، بين هموم العالم وهموم المواطن، بين التأصيل العلمي والبيان الصحفي. لا يضع الشافعي في مقارنة مع المالكية والحنبلية طرفي النقيض حتى يظهر الإطار الفكري الذي يتحرك فيه الشافعي باستثناء أبي حنيفة حتى يظهر الشافعي نصياً وأبو حنيفة عقلياً، ويختار الباحث الثاني ضد الأول. ولا يضع الشافعي في تاريخ علم الأصول، بداياته الأولى في علم اللغة والحديث قبل "الرسالة" وتطوره اللاحق بعد الرسالة. فالعلم بنية واحدة تكشف في التاريخ. يخرج من "التراث والتجديد" ويعتمد على بعض مقولاته ويصبح تضخماً في بعض جوانبه أو "تفريعة" عليه أو تحويده منه نرجو أن تعود إلى الطريق السريع الأكثر أماناً، والأقل خطورة، والأيسر سبيلاً.

رابعاً: نقد الخطاب الديني أم تحليل الخطاب المعاصر؟^(١)

كتاب "نقد الخطاب الديني" يضم ثلاث دراسات^(٢). الأولى "الخطاب الديني

(١) د. نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة ١٩٩٢، وله طبعة بيروتية أخرى.

(٢) الدراسة الأولى نشرت قبل بعنوان "الخطاب الديني المعاصر" الأسس الفكرية والأهداف العلمية، قضايا فكرية، الكتاب =

المعاصر، آلياته ومنطلقاته"، والثانى "التراث بين التأويل والتلوين، قراءة فى مشروع اليسار الإسلامى"، والثالث "قراءة النصوص الدينية، دراسة استكشافية لأنماط الدلالة". وكل دراسة تتعرض لتيار فى الفكر الإسلامى المعاصر. الدراسة الأولى لليمين غير الحكومى، والثانية لليسار الإسلامى، والثالثة للعلمانى الذى يمثل المؤلف نفسه بعد أن كان فى البداية أحد ممثلى اليسار الإسلامى^(١). الأولى تمثل الموضوع والثانية تمثل نقيض الموضوع والثالثة تمثل المركب بين الموضوع ونقيضه والحل. اليسار العلمانى هو الحل! والحقيقة أن اليمين الدينى أكثر تعقيداً فهناك خطاب المؤسسة الدينية الرسمى الممثل فى الأزهر (طنطاوى)، وهناك خطاب الدولة الرسمى الممثل فى أجهزة الإعلام (الشعراوى)، وهناك الخطاب الإسلامى المعارض الذى يضم بدوره عدة تيارات مختلفة يجمعها جامع ولكن تمايز فيها الأصوات. ويقرب البعض منها وهو الإسلام المستنير (كمال أبو المجد، طارق البشرى، فهمى هويدى) إلى اليسار الإسلامى بينما يقرب البعض الآخر (محمد الغزالى، محمد عمارة) إلى اليمين الدينى. ومن الظلم وضع سيد قطب فى اليمين الدينى وهو فى مرحلته الاجتماعية صاحب "العدالة الاجتماعية فى الإسلام" و "معركة الإسلام والرأسمالية" و "السلام العالمى والإسلامى". أما اليسار العلمانى فهو خصيم للفكر الدينى وليس أحد تياراته، رافض لليمين ولليسار الإسلامى فى آن واحد. وأخذ من اليسار الإسلامى أحد ممثليه دون باقى ممثلى الإسلام المستنير (محمد سليم العوا، محمد رضا محرم). وهناك تيار دينى علمانى، إسلام مستنير علمانى، حلقة الوصل بين اليسار الإسلامى واليسار العلمانى ولم يتم التطرق إليه إلا عرضاً (محمد أحمد خلف الله). وليس الخطاب الرسمى للدولة خطاب الأزهر، وخطاب اليمين الدينى أى المعارضة الدينية خطاباً واحداً. فالخطاب الرسمى للدولة إعلامى دعائى يبرر قرارات الدولة، خطاب شيخ الأزهر ومفتى الديار المصرية وأجهزة الإعلام وحديث الروح وأحاديث الجمعة وصفحات الفكر الدينى. أما خطاب المعارضة الدينية (فهمى هويدى، عادل حسين) فهو خطاب معاد لخطاب الدولة وللخطاب العلمانى فى آن واحد. كما يضم اليسار الإسلامى، المصنف يساراً أكثر منه إسلامى، مجموعة من الخطابات

= الثامن، القاهرة ١٨٨٩، والدراسة الثانية نشرت من قبل فى مجلة ألف، العدد العاشر، القاهرة ١٩٩٠. والدراسة الثالثة

نشرت من قبل فى قضايا وشهادات، العدد الثانى، دمشق ١٩٩٠.

(١) مقابلة فى جريدة "الامالى".

المتباينة: الإسلامى (حنفى) والعلمانى (خليل عبد الكريم) . وهناك فى الخطاب الرسمى الحكومى أقصى اليمين (الشعراوى) الذى يسجد لله فى هزيمة ١٩٦٧ لهزيمة الشيوعية والإلحاد أمام إسرائيل من اليهود أهل الكتاب. فيضج دم الشهداء هدرأ. ولا يبدى رأياً فى كامب دافيد لأنه لا يدخل الدين فى السياسة وكل فكرة سياسى تحت غطاء دينى. ويصادر الآداب والفنون كما فعل فى "أولاد حارتنا" و "آيات الشيطانية" وتغيير رواية "عبث الأقدار" لنجيب محفوظ إلى "عجائب الأقدار" .

والهدف من تحليل الخطاب الدينى المعاصر استناف معاركه، مثل معركة طه حسين فى "الشعر الجاهلى" ومعركة محمد أحمد خلف الله فى "الفن القصصى فى القرآن الكريم" . والحقيقة أن معركة طه حسين كانت ترديداً لبعض أحكام الاستشراق والصراع فى فرنسا فى الربع الأول من هذا القرن بين المدرسة التاريخية والمدرسة الأسطورية منذ هيجل وشتراوس فى ألمانيا حتى رينان وكوشو فى فرنسا. ويرى المؤلف أن المعركة لم تكن الشعر بل معركة قراءة النصوص الدينية طبقاً لآليات العقل الإنسانى التاريخى لا العقل الغيبى الغارق فى الأسطورة. أما معركة "الفن القصصى فى القرآن" للدكتور محمد أحمد خلف الله فهى أوقع وأدل لأنها تمس الفكر الدينى. منعت الرسالة من المناقشة ومنع المشرف عليها الشيخ أمين الخولى من حق الإشراف على الرسائل. وقد فتحت هذه المعارك الباب للسجال بين الخطاب الدينى والخطاب العقلانى، بين الخطاب الأسطورى الذى يجعل التقوى تجلب البركة والريح الوفير والخطاب العقلانى التقدى. ومع ذلك، الدين عنصر أساسى فى نهضة الأمة، فالدين للحياة دون الجمع بين السلطتين الدينية والسياسية حتى لا يتم الحكم على الفكر باسم الدين متذرعاً بالسياسة أو باسم السياسة متذرعاً بالدين.

أ - الخطاب الدينى المعاصر، آلياته ومنطلقاته الفكرية^(١)

وتعرض هذه الدراسة لموضوعين رئيسيين. الأول، آليات الخطاب والثانى، المنطلقات الفكرية. وآليات الخطاب خمسة مستمدة من خصائص فكر الجماعات الإسلامية فى مصر وهى:

(١) نقد الخطاب الدينى، المصدر السابق، ص ١٢ - ١٠٦.

أ - التوحيد بين الفكر والدين، وإلغاء المسافة بين الذات والموضوع، بين الإنسان والله، فكل فكر في التاريخ هو دين خاصةً الفكر الرسمي. أما الفكر المعارض فهو خارج على الدين. وتتصل هذه الخاصية بالخاصة، إهدار البعد التاريخي. لذلك يستشهد المؤلف بحديث "أنتم أعلم بشؤون دنياكم" ويقول على بن أبي طالب عن القرآن "إنما هو خط مسطور بين دفتن لا ينطق، إنما يتكلم به الرجال" أو ما قاله أحد رموز الفكر الإسلامي "كما تكونون يكون دينكم". لا يوجد إسلام اجتماعي سياسي لصالح الحاكم وآخر لصالح المحكوم، تأويل الأغنياء وآخر تعبير عن الفقراء ولكن هناك إسلام واحد جامع مانع لكل العصور ولجميع الطبقات.

ب - تفسير الظواهر كلها بردها إلى مبدأ أو علة أولى، سواءً أكانت الظواهر الطبيعية أو الظواهر الاجتماعية، وهو التيار الغالب والموروث في الخطاب الأشعري الذي لم يستطع أصحاب الطوائف من المعتزلة إيقافه ولا أصحاب التجريب والاعتبار في العلوم. وهذا هو هدف "من العقيدة إلى الثورة" لتفكيك الخطاب الأشعري الذي يوقع في الجبرية الشاملة والحاكمية بالرغم من قوله بالكسب وهو أقرب إلى الجبر منه إلى حرية الإرادة وخلق الأفعال. وتكون النتيجة التوجه إلى العلم الغربي القائم على العلاقة الضرورية بين العلة والمعلول على الأقل في صياغات العلم التقليدي.

ج - الاعتماد على سلطة السلف أو التراث وقديسيته مثل النصوص الأولى وهذا هو الهدف من تفكيك التراث وإعادة بنائه ونقد سلطة التراث التي تعتمد عليها السلطان الدينية والسياسية.

د - اليقين الذهني والحسم الفكري القطعي ورفض الخلاف في الأصول مما يمنع من التعددية والحوار. وقد يتزوج هذا مع التعصب والحق والتشدد العنيف في رفض حق الاختلاف. وقد ينتهي إلى تكفير المخالفين في الرأي.

هـ - إهدار البعد التاريخي والإبقاء على الماضي، عصر الخلافة الراشدة أو العثمانية التركية ضد أية محاولة لإثبات تاريخية الفكر الإسلامي قبل أن يتحول إلى بنية. وهناك نماذج عديدة على ذلك مثل مصطلح الجاهلية الذي يطلق أيضاً على جاهلية القرن العشرين. مع أنه يمكن مد الدلالات وتحويلها إلى بنية توجد في أي عصر.

هذه الآليات صحيحة تقل أو تكثر عن خمس، نضيف عليها نحن عادة خمسة أخرى مثل جدل الكل أو لا شيء، العمل السري لا العلني، غياب العقل والحوار وسيادة التعصب والتسلط، تغيير المجتمع عن طريق تغيير السلطة، تطبيق الشريعة بمعنى تطبيق الحدود ومطالبة الناس بواجباتهم قبل إعطائهم حقوقهم^(١). والحقيقة أنه لا فرق بين هذه الآليات في الفكر الديني وبينها في الفكر العلماني بكل اتجاهاته: القومي، والليبرالي والماركسي. هي سمات الفكر في المجتمع المتخلف وفي الثقافة التقليدية. وقد تنطبق على الفكر الجذري وليس على الفكر المستنير، العاقل المفتوح والذي يقبل الحوار والرأي الآخر.

والمنطلقات الفكرية إثنان: الحاكمية والنص. والحاكمية في حقيقة الأمر لا تفهم إلا في سياقها النفسي والاجتماعي والسياسي والتاريخي. فهي مقولة دفاعية لحماية للنفس وهجومية لتقويض النظام القائم. هي سلاح عملي أكثر منها مقولة نظرية. أهميتها في فعلها وأثرها وحربها ضد النظم القائمة. أما تعريفها بأنها التوحيد بين السلطتين الدينية والسياسية فهو ملؤها بمضمون نظري ليس فيها ووافد من التجربة الغربية الحديثة. وتأصيلها في التحكيم ورفع المصاحف على أسنة الرماح، وقول "لا حكم إلا لله" كخدعة سياسية تعي الحاضر بارجاعها إلى الماضي. إنما تعني الحاكمية رفض الأنظمة القائمة المتهاوية قومية كانت أو ماركسية أو ليبرالية بعد فشل الأيديولوجيات العلمانية للتحديث وكفر بالعقل والعقلانية، وبالجزئية والتعددية، وبالاشتراكية العربية والعلمية بعد اضطهاد الحركة الإسلامية خاصة الإخوان في مصر وما لاقاه أعضاؤها من أهوال التعذيب في السجون. فإذا كان الإنسان قوياً فالله أقوى. وإذا كانت العلمانية قد أدت إلى مزيد من احتلال الأرض وقهر المواطن وفقر الناس وتمزيق الأمة والاعتماد على الغرب، والتخلف والتشتت والتغريب وسلبية الجماهير فإن "الإسلام هو الحل" القادر على تحقيق مطالب الأمة في الحرية والتحرر والاستقلال والتنمية والمساواة والعدالة الاجتماعية. وإذا كانت الحاكمية تنفي التعددية والديموقراطية وتؤمن بالحزب الواحد فهي مثل التيارات السياسية في عصرها. فآزمة التعددية والديموقراطية عامة عند الجميع. ولا

(١) انظر الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١، الجزء السادس: الأصولية الإسلامية، مدبولي، القاهرة ١٩٨٩، ص ٢٠٤

فرق بين خطاب الدولة السياسى وخطاب الجماعات الدينية فى الحاكمة أى الاستئثار بالسلطة واستبعاد الخصوم. كلاهما يكشف عن خطاب دكتاتورى محايت للخطابين السياسى الرسمى والدينى المعارض، علاقة أعلى بأسفل، سيد بعبد، وليست علاقة أفقية بين حاكم ومحكوم، بين مواطنين أحرار. فالصراع حول تمثيل الحاكمة لا حولها.

صحيح أن سيد قطب فى "معالم فى الطريق" هو منظر الحاكمة ولكن بعد الصراع السياسى مع الناصرية حول الحكم^(١). كان خطاب قطب الاشتراكى هو ما تم تنفيذه فى ثورة يوليو فى الستينات ولكن الصراع كان على السلطة. فالعداء لثورة يوليو لم يبدأ رلاً بعد ١٩٥٤. وتعاون بعض الأخوان مع الثورة كان إشاراً للمنصب على المبدأ، وخطأ الأخوان فى رفض التعاون طلباً للسلطة كلها. كان قطب يريد تحطيم شعارات الحرية والاشتراكية والوحدة لأنها علمانية، ضد الإسلام وليست تابعة منه، ينفذها الليبراليون والماركسيون والبعثيون، ليست مقدسات أو مطلقات، وشتان ما بينها كشعار. وبين الواقع كتطيين: السجون، الطبقة الجديدة، الفرقة بين الأنظمة التقدمية والأنظمة الرجعية. الحاكمة إذن أكبر رد فعل على عبد الناصر وتسلمه كما أن صفات الإمام عند الشيعة رد فعل على صفات الإمام عند السنة. لا يمكن فهم خطاب سيد قطب إذن إلا فى إطار الصراع بين الإخوان والثورة. يكفر الدولة لأن الدولة تكفره، يرفض الدولة لأن الدولة ترفضه، يحكم بجاهلية الدولة لأن الدولة تجهله. يريد تغيير المنكر باليد لأن الدولة تطارده وتستعمل العنف ضده. عنفه عنف مضاد العنف الأول المبدئى. عنفه عنف محرر ضد عنف الدولة القاهر. ليس تغيير المنكر باليد جريمة بعد الموعظة باللسان والنصيحة للإمام واللجوء إلى القضاء، ولكنها ليست يداً فردية بل خروجاً جماعياً على الإمام بقيادة قاضى القضاة. أما أثر المودودى عليه فهو ثانوى خاصة وأن قطب لم يقرأ كتاب "المصطلحات الأربعة" للمودودى إلا متأخراً^(٢). وقد كان يعبر

(١) الإحالات فى هذه الدراسة أولاً إلى سيد قطب فى "معالم فى الطريق" (٢٢ مرة) ثم إلى القرصاوى (١٥ مرة) ثم إلى "معركة الإسلام والرأسمالية" (٧ مرات) ثم إلى حسن حنفى (٦ مرات) ثم إلى فهمى هويدى (٥ مرات) ثم إلى "فى ظلال القرآن" والإسلام ومشكلات الحضارة" والمستقبل لهذا الدين" والغزالي، كل منها مرتان، وإلى الشعراوى والمودودى، وأحمد بهجت، وعادل حسين، كل منهم مرة.

(٢) أنظر أثر سيد قطب فى الحركات الإسلامية المعاصرة دراسة: "الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١، ١٩٨٩، والحركات الدينية المعاصرة".

أيضاً عن الصراع بين المسلمين والهندوس وضرورة المفاصلة. وكانت هذه الثنائية عند قطب حتى في خطابه الاشتراكي الأول في التعارض بين الإسلام والرأسمالية كما هو الحال في "معركة الإسلام والرأسمالية". وهي ثنائية سائدة في الخطاب الوطني كله قبل ١٩٥٢ ضد الاقطاع والاستعمار والقصر وفساد الأحزاب. فالدين بديل عن القومية كهوية للمسلمين في الهند، والأمية أرحب وأوسع من الرقعة الجغرافية. إن ثنائيات الحاكمة هي ثنائيات موروثية بين العلم والجهل، القدرة والعجز، الحكمة والهوى تغذى ثنائيات العصر الناتجة عن المقاومة والقهر.

وينقد المؤلف الحاكمة ويبين خطورتها لأنها تهدد العقل، وتصادر الفكر على المستوى العلمي والثقافي، وتؤسس أشد الأنظمة السياسية رجعية وتخلقاً دون تحليلها في اطارها النفس والاجتماعي والسياسي. الحاكمة أزمة وجودية وليست مفهوم مثقفين، سجون ومعتقلات وتعذيب وليست تحليلات النخبة المزايدة. ويبين أن وجود الاقلية المسيحية في العالم الإسلامي مانع من تطبيق الحاكمة في حين أن مفهوم الاقلية غير وارد في النظام الإسلامي الذي يقوم على المساواة في الحقوق والواجبات بين الجميع داخل الأمة والوطن الواحد. ويرفض المؤلف المواقف الحدية لسيد قطب وفي نفس الوقت يعيب على الشافعي ايديولوجيته الوسطية. فلا الحدد مقبول ولا الوسط مقبول. والمؤلف حدى المواقف مثل قطب، حد يرفض حداً.

والمناطق الثاني النص. صحيح قد تمت صياغته طبقاً لتاريخية اللغة ولكن دون التخلي عن استقلال المعنى وإلا تغيرت المعاني بتغير اللغة. ويتجدد فهم النص طبقاً للظروف المتجددة وليس فقط طبقاً للغة وحدها. وهذا أيضاً لا يعني إنكار وجود حقائق إنسانية عامة وشاملة ثابتة يتم تحقيقها على أوجه متعددة في الزمان والمكان. للنصوص الدينية بعض الجوانب الثابتة وهي المعاني الإنسانية الشاملة مثل حقوق الإنسان، ولها جوانب تطبيقية قد تختلف من عصر إلى عصر. النص له مستويات عدة ابتداء من كونه كلاماً قبل الإعلان عنه وهو الشابت إلى الكلام المعلن عنه في لغة وزمان ومكان وبنية وثقافة وشعب وهدف وتاريخ يفهمه الناس طبقاً لمستواهم الثقافي وهو متغير^(١). النص هو الظهور. وما لا يظهر في النص يكون خاضعاً للاجتهاد كما هو الحال في الفقه

(١) انظر مستويات النص القرآني، أدب و نقد، مايو ١٩٩٢.

خاصة فى التشريعات التى ارتبطت بوقتها مثل قوانين الميراث والزواج. المهم روح الشريعة التى طورت المجتمع العربى من العصر الجاهلى إلى صدر الإسلام، والمطلوب تطويره من صدر الإسلام حتى الآن، لا فرق بين فقه شيعى وسنى. والنص نفسه ليس سلطة خارجة عن المجتمع ومصالح الناس. فهو نفسه واقع بدليل "أسباب النزول" و "الناسخ والمنسوخ". المهم عدم الوقوع فى حرفية النص وفى عبودية النص وفى تقديس النص بناء على تخلف المجتمع الذى ما زال يعلم فى المدارس فقه الجوارى وأهل الكتاب. هذان المنطلقان: الحاكمة والنص يغذيان بعضهما البعض، أشبه بدائرة مغلقة، تقوم الحاكمة على النص ويتحول النص إلى سلطة الحاكمة.

وفى النهاية تمتاز الدراسة كالعادة بالبراعة فى التحليل، والجرأة فى أخذ المواقف، والقدرة على كشف المستور. تدخل فى سجال مع المعاصرين كى تكشف زيف الخطاب السائد، وتقوم على تحليل النصوص وتقديم القرائن بعيداً عن الخطائيات والإنشائيات والمواقف الانفعالية، مساهمة فى حركة التنوير الثقافى المعاصرة.

ولكن تحليل الخطاب فى الحياة اليومية، الخطاب الإعلامى ومقالات الصحف والعوامد الثابتة، والأحاديث التلفزيونية يجعل الدراسة أقرب إلى علم اجتماع الثقافة وتحليل الخطاب التطبيقى دون مناهج تحليل الخطاب فى العلوم الاجتماعية مثل تحليل المضمون. غاب عبد القاهر الجرجانى وسيبويه وابن جنى وحازم القرطاجنى والبلاغيون القدماء حتى طفى الجانب التطبيقى المعاصر على الجانب النظرى القديم، وتغليب هموم المواطن على هموم العالم. كما تم التآرجح بين الآليات والمنطلقات. فالآليات الخمس يمكن أن تكون منطلقات، والمنطلقان الاثنان يمكن أن تكون آليات خاصة وقد كان عنوانها السابق فى نشرتها الأولى "الأسس الفكرية والأهداف العملية". كما أن ميزان التعادل بين تحليل القديم وتحليل الجديد لم يتم حفظه باستمرار. أحياناً يطغى تحليل القدماء ويتم الاستطراد فيه والموضوع معاصر، وأحياناً يطغى تحليل المعاصرين والموضوع قديم. يوضع الخطاب المتطرف والمعتدل فى نفس الخطاب، فلا فرق بين الخطابين إنما هو توزيع أدوار. الخطاب المتطرف استراتيجى والخطاب المعتدل تكتيك. يهدف كلاهما إلى السلطة بطريقتين، بالقبلة والقلم، بالعنف والحوار. وهو حكم قاس يقوى الخطاب المتطرف بتوحيده، ويحيل المعتدل إلى متطرف طبقاً لرؤية الآخرين له مع أن الحنكة

الفكرية فى توسيع رقعة الخطاب المعتدل وتضييق مساحة الخطاب المتطرف حتى يمكن توسيع قاعدة الحوار والتفاهم بين كل أنواع الخطاب الدينى والسياسى، فينشأ القلب وثقله بين الأطراف وهامشيتها. هناك تيارات عديدة داخل الفكر الإسلامى، يمين ويسار ووسط، والخلاف بينهما أشد من الخلاف بين السلفية والعلمانية. الاعتدال والتطرف من ناحية والفقهاء والوعاظ من ناحية أخرى. كلاهما خطاب معارضة ضد السلطة. لذلك يقابل المؤلف الخطاب المتطرف بخطاب متطرف مضاد، فلا يفل الحديد إلا الحديد. ويستعمل المؤلف لفظ الأيديولوجى وكأنه تهمة كما فعل ذلك من قبل فى "الإمام الشافعى وتأسيس الأيديولوجية الوسطية" مع أن التحليلات كلها تكشف عن البعد الأيديولوجى فى الخطاب العربى المعاصر. الأيديولوجى هو الذى يجمع بين النظر والعمل، بين العلم والوطن عند الباحث والمبجوث على حد سواء. ليست الأيديولوجيا ضد العلم كما هو الحال عند ماركس فى "الأيديولوجية الألمانية" وكما فهمها الأيديولوجيون الرجعيون بعد عودة الملكية فى فرنسا، دى بونالد، دى ساسى. وبطبيعة الحال تحمل الجماعة الإسلامية أيديولوجية مناهضة لأيديولوجية الدولة وفى نفس البنية السلطوية والاستبعاد المتبادل. الجاكمة خطاب أيديولوجى، ونقد الخطاب الدينى خطاب أيديولوجى. الصراع الأيديولوجى واقع فى صراع الخطابات السياسية. وهدف كل تيار سياسى تحويل الأيديولوجية إلى واقع، وتسكين الإنسان فى جب السلطة، أية سلطة. إنما الرواة فقط وبسبب التواتر رواة وليسوا أيديولوجيين. وشرط الرواية الصحيحة العدل أى الوعى الخالى من كل أحكام مسبقة أو الأهواء أى الأيديولوجيات.

وأخيراً ليست القضية نقد الخطاب الدينى ورفض المصالحة معه، واستبعاده وإزاحته بل الدخول فى حوار معه لايجاد أرضية مشتركة تجمع الخطاب العربى المعاصر فى هدف مشترك، وطموح بعيد، يمثل حلماً عند الجميع "ولا سبيل أمامنا إلا أن نسعى فى تأسيس العقل"، ونقل المحور الرأسى الذى يسود الخطاب المعاصر إلى المحور الأفقى. ليس التحدى هو الاستبعاد بل الاستقطاب وعدم توريث العداوة والبغضاء والوقوع فى التحزب والتعصب والصراع بين مطلقيين، والدخول فى جدل الأبيض والأسود، الحق والباطل كما هو الحال فى المنطق المانوى والشيعى. التغيير من الداخل أفضل من الرفض من الخارج، وتطبيق حد السرقة على اللصوص والنصابين وليس على

الفقراء والمحتاجين كما يقول ابن القيم أجدى حالياً من رفض تطبيق الشريعة الإسلامية بدعوى العلمانية. إن تغيير الواقع خطوة خير من إدانته، وتغيير الفكر خير من استبعاده وترك الواقع، والخوف أن يتم استبعاد "نقد الخطاب الديني" وحصار مؤلفه كما تم من قبل استبعاد "نقد الفكر الديني" وحصار مؤلفه.

٢ - التراث بين التأويل والتلوين، قراءة في مشروع اليسار الإسلامي أم التراث بين التفكيك والتركيب، قراءة في مشروع التراث والتجديد؟^(١)

بالرغم من صعوبة المراجعة على المراجعة خاصة إذا كان المراجع الثاني هو موضوع المراجعة إلا أن فائدتها جمة نظراً لرسم صورة لموضوع المراجعة في ذهن المراجع الأول وإعادة تصحيح هذه الصورة في ذهن المراجع الثاني. وهي مراجعة جادة متأنية بعد قراءة عدة مجلدات يصعب على غير المتخصص قراءتها. لا توجد بنية للدراسة بدليل غياب ترقيم أجزائها كما هو الحال في الدراسة الأولى، باستثناء أولويات الخطاب الديني التي قد تضم النقاط الخمس الأخيرة.

ومنذ البداية هنا خطأ في اسم المشروع بين المستوى العلمي والمستوى الشعبي. فالمشروع اسمه "التراث والتجديد" على المستوى العلمي و "اليسار الإسلامي" على المستوى الشعبي. "التراث والتجديد" للخاصة و "اليسار الإسلامي" للعامة. "التراث والتجديد" للنظر و "اليسار الإسلامي" للعمل. "اليسار الإسلامي" هو المنبر الحزبي الذي يعبر من خلاله "التراث والتجديد" عن ممارسته السياسية من أجل حشد الجماهير. وهناك مستوى ثالث وسط يخاطب جماهير المثقفين، الجمهور الوسط بين الخاصة

(١) بعد عنوان الدراسة "التراث بين التأويل والتلوين، قراءة في مشروع اليسار الإسلامي هناك العناوين الآتية بلا ترقيم:

التأويل: الدلالة اللفوية والدلالة الاصطلاحية.

التلوين: قراءة مغرضة.

القراءة المنتجة.

اليسار الإسلامي وألويات الخطاب الديني.

الماضي والحاضر: الأصل والفرع.

التراث: بناء شعوري أم بناء تاريخي.

التراث: إعادة بناء أم إعادة طلاء.

النصوص: تأويل أو تلوين.

والعامة^(١). "من العقيدة إلى الثورة" ليس هو الجزء الأول من "التراث والتجديد" بل هو المحاولة الثانية لإعادة بناء علم أصول الدين بعد المحاولة الأولى لإعادة بناء علم أصول الفقه (١٩٦٥). وهو لا يدخل تحت المستوى الشعبي "اليسار الإسلامي" بل المستوى العلمي وهو "التراث والتجديد". وهو ليس مشروعاً موسوعياً بل هو ثاني تطبيق للجهة الأولى. اختصاره وارد من أجل كشف المستتر في بنية الخطاب سعياً

(١) يمكن إذن توزيع أعماله على المستويات الثلاثة الآتية:

أولاً: المستوى العلمي:

١ - التراث والتجديد (البيان النظري للجهة الأولى، موقفنا من التراث القديم).

٢ - من العقيدة إلى الثورة (تول تطبيق لإعادة بناء التراث القديم).

٣ - مقدمة في علم الاستغراب (البيان النظري والتطبيق الأولى للجهة الثانية، موقفنا من التراث الغربي).

ثانياً: المستوى الثقافي

١ - قضايا معاصرة (جزءان).

أ - في فكرنا المعاصر (في الأنا)

ب - في فكرنا الغربي المعاصر (في الآخر).

٢ - دراسات إسلامية.

٣ - دراسات فلسفية.

ثالثاً: المستوى الشعبي

١ - اليسار الإسلامي (العدد الأول).

٢ - الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١ (ثمانية أجزاء).

٣ - هموم الفكر والوطن (جزءان).

وتدور ثلاثية الشباب بالفرنسية على نفس التقسيم على النحو الآتي:

١ - مناهج التفسير، محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه (الجهة الأولى).

٢ - تفسير الظاهريات، الحالة الراهنة للمنهج الظاهرياتي وتطبيقه في ظاهرة الدين (الجهة الثانية).

٣ - ظاهريات التفسير، محاولة في هرميتيظيا وجودية للمعهد الجديد (الجهة الثالثة، نظرية التفسير).

أما ترجماتي الأربع فتدور في الجهة الثانية، موقفنا من التراث الغربي "مستعملاً نصوص الآخر كأداة للتعبير عن واقع الأنا

وهي:

١ - نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط.

٢ - اسبينوزا: رسالة في الاهوت والسياسة.

٣ - لسنتج: تربية الجنس البشري.

٤ - سارتر: تعالي الأنا موجود.

أما كتابي بالإنجليزية "الحوار الديني والثورة" فهو أدخل في الجبهات الثالث في أن واحد).

لتطويره وتجاوزه بشكل جدلي. وكان القصد من السفر الكبير الذي يعادل ربع "المغنى" للقاضي عبد الجبار الأترك كبيرة أو صغيرة إلا وأتناولها. وهي أول محاولة بالعربية، ما زالت بها تجارب المحاولة والخطأ وأمكن تلافى بعض الأخطاء في المحاولة الثانية التي على سبيل الظهور "من النقل إلى الإبداع" لإعادة بناء علوم الحكمة. ويقدم المؤلف دراسته على أنها دراسة لقراءة للإسلام مغايرة لقراءة البين الدينى فضلاً عن نظريته الحيوية للتراث الفكري فى الإسلام. والحقيقة أننى لا أقدم قراءة للإسلام بل للتراث القديم حتى دون أن أسميه حتى يكون جامعاً شاملاً لكل ما هو فى المخزون النفسى بما فى ذلك الأمثال العامية والآداب الشعبية وسير الأبطال والغزوة فى السير الشعبية. ويعطيها المؤلف ميزتين أخريين، التعامل مع الظاهرة كتفسير حضارى، ورفض التبعية والهيمنة الأمريكية الأوروبية مع أن القراءة ليست ميسرة على نحو مباشر وسريع إلى هذا الحد.

"صحیح أن منبر "اليسار الإسلامى" صدر فى ١٩٨٠ بعد الثورة الإسلامية فى إيران فى فبراير ١٩٧٩ وبعد ازدياد الثقة بإمكانيات الثورة الإسلامية وقبيل حادث المنصة فى أكتوبر ١٩٨١ فى مصر. وقد ترددت كثيراً فى استعمال مصطلح "اليسار الإسلامى" وكما عبرت عن ذلك فى الدراسة الأولى فى المجلة بعنوان "ماذا يعنى اليسار الإسلامى؟" مقارناً بين بدائل أخرى مثل: الثورة الإسلامية، الإسلام السياسى. ومازلت لم استقر عليه بعد فى حين لم أتردد فى استعمال مصطلح "التراث والمجدد" منذ كنت طالباً فى السنة الرابعة فى الجامعة عام ١٩٥٦، عام التخرج، ووعى المشروع كله وبمفاهيمه الرئيسية: المنبأح الإسلامى العام: الطاقة والحركة: والتصور والنظام، والفكر والواقع^(١).

ولا فرق عندى بين اشكاليات النص الدينى والنص التاريخى والنص القانونى إلا فى الدرجة وليس فى النوع. النص الدينى أعقدها لأنه يضع قضية التسعة التاريخية

(١) يشير المؤلف إلى المقدمة إلى الأربعة هزلى ١٥٦ عدة (الجزء الأول ٥١ عدة والجزء الثانى ٣٥ والجزء الثالث ٢٠ والجزء الرابع ١٢ والجزء الخامس ٢٨)، وإلى الجزء الخامس من الدين والثورة فى مصر عن الشركات الإسلامية المعاصرة مرة واحدة، والتراث والتجديد: حركات، والمقضايا معاصرة مرتان، وإلى دراسات إسلامية واليسار الإسلامى.

وصحة التأويل والممارسة العملية في حين يتعلق النص الأدبي والتاريخي بالصحة التاريخية دون التطبيق العملي. ولا يعتنى النص القانوني بالصحة التاريخية. وإشكالية القصد فيها جميعاً وليست في النص الأدبي أكثر منها في النص الديني. صخيخ أن النص الحام حالة ميتافيزيقية لا وجود لها بالفعل لا ندرى عنه شيئاً إلا مانفهمه منه بالضرورة ولكنه هو النص الذي حاول الحنابلة إنفاذه من تأويلات الفلاسفة وشطحات الصوفية وأهواء المتكلمين، من القراءات الحضارية له، العودة إلى النص الساكت قبل انطاقه بالفهم الإنساني. وهذا النص هو إجابة لسؤال يطرحه الواقع في البداية كما هو معروف في أسباب النزول ثم تحول إلى غطاء يستر الواقع ويتستر عليه ويعميه كما هو الحال الآن حتى ضاعت الأرض "واحتى أيوك بالنصوص، فدخل اللصوص".

والآن: هل ينطلق اليسار الديني واليمين الديني من نفس الثوابت المعرفية التي تطرحها النصوص الدينية؟ هل تسيطر عليه آليات الخطاب السلفي؟ الحقيقة أن هذا التساؤل يضع الفكر الديني كله في سلة واحدة لا فرق بين يساره ويمينه بالرغم من التمايز بينهما وانقلاب بعض نمثليه الذين كانوا يساراً علمانياً من قبل إلى يسار ديني ثم انقلابهم بعد ذلك إلى يمين ديني على الأقل على مستوى النظر. اليسار الإسلامي خطاب متميز، خطاب عقلاني إنساني اجتماعي منذ مصطفى السباعي وسيد قطب الأول من ضمن نمثليه. ولولا صدام الإخوان مع الثورة وتعذيبهم في السجون لما تحول سيد قطب من اليسار الإسلامي في "العدالة الاجتماعية في الإسلام" و "معركة الإسلام والرأسمالية" و؛ السلام العالمي والإسلام" إلى اليمين الديني في "معالم في الطريق" (١). وهونفس خطاب المضطهدين الذي عبر عنه المودودي تعبيراً عن اضطهاد المسلمين من الهندوس. وهو الخطاب الذي يلجأ إليه الشباب تعبيراً عن الاحباط والحرمان، من الهامش إلى القلب، ومن المنبوذ إلى أمير الأمراء. ويرفض المؤلف هذا التحليل النفسي الاجتماعي لتحول خطاب سيد قطب قبل السجن وبعده ويؤثر جعله بنية فكرية لليمين الديني لا شأن له بالتاريخ وهو الذي يعيب عليه اللاتاريخية.

١ - ويعيد المؤلف قراءة مشروع "التراث والتجديد" ابتداءً من محاولته العربية

(١) انظر دراستنا التي يميل إليها المؤلف أثر سيد قطب على الحركات الدينية المعاصرة في "الحركات الدينية المعاصرة"، ص

الأولي "من العقيدة إلى الثورة" لينقله من التلوين إلى التأويل. ويستطرد منذ البداية في الفرق بينهما كما يتصورهما وتطبيقهما علي موضوعه. ويستخدم موضوعه لإبراز مفاهيمه قبل تطبيقها في تحليل الخطاب الديني وعرض الخطاب نفسه وإشكاليته، وينقل البحث من مستوى الموضوع إلى مستوى الذات، والدراسة من مستوى المدروس إلى مستوى الدارس وهو مايفعله معظم المفكرين. فالمؤلف نفسه قام بالتلوين قبل أن يقوم بالتأويل وهي تفرقة من عالم لغة وأستاذ بلاغة يعتز بها المفكر والمناضل ويتوقف كثيراً عندها. وهذه هي القراءة الطبيعية التي يقوم بها جيل آخر لمشروع "التراث والتجديد" من أجل تطويره وتفجير الطاقة حتى ولو انفجرت فيه وهو مدخل علمي صرف في المعنى الاشتقاقي للفظ للتأويل، وعلاقة التأويل بالتفسير مثل علاقة الخاص بالعام، الدراية بالرواية، العقل بالنقل. وعلوم التأويل هي علوم القرآن. التلوين هو التأويل المستكراه أو التأويل المذموم، والتأويل هو التأويل المقبول. التلوين مثل تأويلات الصوفية وإشاراتهم ومواجيدهم ورموزهم وتأويلات الشيعة، الصوفية ممالاة للسلطة، والشيعة معارضة لها مما يدل على وجود البعد اللامعرفي في المعرفي، والسياسي في العلمي. الفرق بين التأويل والتلوين هو الفرق بين التأويل والقراءة. التأويل له قواعده المعرفية، نقل المعنى الأصلي إلى معنى فرعي لقريته. أما القراءة فهي إعادة إنتاج النص من بيئته الأولى القديمة إلى بيئته الجديدة، وتأليفه مرة ثانية. البداية من القديم والنهاية في الجديد. الوسيلة من القديم والغاية في الجديد. التأويل شرح والقراءة إبداع، نص على نص، ليست انطباعية أو تعلن عن موت المؤلف، بل تعتمد على حياة القارئ وإحساسه بأزمة العصر. وهي تفرقة علمية لها وجاقتها ولكن خشية قصر العمر والبداية بالتأويل إلا أصل إلى الغاية وأظلم في الوسيلة. هي تفرقة أكاديمية فقهية يقوم بها المؤلف على مكتبه وفي حجرته ولكنها تفقد دلالتها في الشارع ومع الناس حين تهب العواصف وتتدلج النيران. هذا دور جيل جديد أن يقوم بإحكام التلوين وتحويله إلى منعطف دقيق، يستند إلى التأويل. أما أنا فيكفييني أن القديم ليس له معنى ثابت بل يتغير، إنتاج معناه، إنتاج كل عصر، وبالتالي نزع قدسيته، وأن الجديد له حق على القديم في قراءته من خلاله، وأن الربط بين الماضي والحاضر وتحقيق التغير من خلال التواصل ممكن بدلاً من ترداد القديم كما هو ثمَّ إبداع جديد بجواره فنقع في نموذج التجاور كما هو الحال في اليابان وبدلاً من أن يثور الجديد على القديم ويهدمه فنقع في نموذج الانقطاع كما هو الحال في الغرب. ألم

يقراً الإسلام اليهودية والمسيحية والحنيفية والصائبة وديانات العرب الوثنية محاولاً نفى البعض واستبقاء البعض الآخر حتى ينشأ الدين الجديد من خلال التواصل الثقافي، ويصبح كل دين حركة تجديد للمجتمع بإصلاح الموروث؟ ألم يقيم الإسلام بتلوين اليهودية ودين إبراهيم وديانات العرب دون أن يحكم عليها أحكاماً علمية أو تاريخية صرفة؟ إن قراءة هيدجر لكانط لتحويل الحساسية الترنسندننتالية إلى علم الوجود أو قراءة يانبرز لنيثشه لإرجاعه إلى المسيحية أو قراءة ميرلو بونتي لجولدشتين للانتقال من العضو إلى الجسم، وقراءة نيثشه لزرادشت لاكتشاف الروح والقوة والنار وديونيزيوس، وقراءة التوسير لماركس لاكتشاف المسكوت عنه وغير المرئي في نقد ماركس للاقتصاد التقليدي عند ريكاردو وآدم سميث كلها عند المؤلف تلوين لأنها تخرج عن قواعد التأويل والتحليل التاريخي الموضوعي للنص الأول. فكانت في الحساسية الترنسندننتالية لم يقل ما قاله هيدجر، ولكن هيدجر قرأ نفسه في كانط. لا يقوم مشروع "التراث والتجديد" لا على التأويل الموضوعي التاريخي أو الدلالي ولا على التلوين الإسقاطي الأيديولوجي بل على القراءة. والقراءة علم له قواعده وأصوله حاولت وضعه في "قراءة النص"^(١). إن الوثب من التأويل إلى التلوين ومن التلوين إلى التأويل وثب يقع بين الحين والآخر لصعوبة إيجاد ميزان متعادل بين تحليل الماضي كحاضر معاش وتحليل الحاضر كتراكم للماضي. أحياناً يكون البحث في التاريخ من أجل تكوين النص العلمي. وأحياناً يتم الانتقال إلى المغزى المعاصر دون منطلق للانتقال من التأويل إلى التلوين، من الموضوعي إلى الذاتي، من الماضي إلى الحاضر، من الدلالة إلى المغزى، من عقل العالم إلى هم المواطن. والمؤلف أيضاً يثب معنى في كثير من كتاباته. الوثب شرع طبيعي. بل إن كيركجارد جعل الوثبة أساس المعرفة، الوثبة من المعرفة إلى الوجود نظراً للتناقض بين النظامين والتعارض بين العالمين. إن الحركة البندولية من الدلالة إلى المغزى ومن المغزى إلى الدلالة صورة فنية، تشبيه واستعارة، كيف يمكن تحقيقها؟ أين هي نقطة الارتكاز العلوية أو السفلية التي يتحرك عليها البندول بالتساوي بين الدلالة والمغزى كما يتحرك بندول ساعة الحائط أو بندول الإيقاع الموسيقي؟^(٢).

(١) انظر "قراءة النص" في دراسات فلسفية، ص ٥٢٢ - ٥٥٠.

(٢) انظر "الخطاب الديني"، ص ١٠٩ - ١١٢. أيضاً، ص ١٦١ - ١٧١.

٢ - ولماذا يكون التأويل مغرضاً؟ إن لفظ مُغرض يدل على سوء النية على عكس لفظ هادف أو قاصد الأقل سوءاً والأكثر براءة. وماذا يعيب القصد والغرض والغاية، القراءة الهادفة؟ لماذا تكون القراءة المغرضة غير بريئة وأن تكون كلا القراءتين ضد القراءة التاريخية التي تحاول معرفة معنى النص القديم كما هو الحال في النزعة التاريخية؟ الفرق بين القراءة المغرضة والقراءة غير البريئة فرق دقيق، تشويه للقراءة الأولى بلفظ مغرض، أى يهدف إلى غير ما يقصد إليه، ويعلن غير ما يبطن، وغير البريئة أقل سوءاً أى مجرد هادفة. وإذا كان الغرض أو غير البراءة هو تحقيق المنفعة والصالح العام فما العيب أن يكون اليسار الإسلامى تأويلاً أيديولوجياً نفعياً للتراث وللدين؟ وهل يجعله ذلك مثل اليمين؟ ألا يحقق ذلك إعادة الحياة إلى الدين ولصالح الأغلبية بدلاً من الشعائرية والدفاع عن مصالح الأقلية كما هو الحال فى اليمين الدينى؟ اليسار الإسلامى تفسير للتراث لصالح العصر وليس أيديولوجية نفعية مثل اليمين وتفسير التراث لصالح النظم القائمة. الفرق فى الاختيار الاجتماعى، التعبير عن مصالح الجماهير. بل يمتد التأويل النفعى إلى كل الخطاب العربى إذا ما اختارت السلفية بعض الأفكار التقدمية وإذا ما اختارت العلمانية بعض الأفكار السلفية المستنيرة. فكل نزعة عملية عند المؤلف هى نزعة نفعية لأنها تخرج من الهم النظرى الخالص والبحث عن الطاهر والمجرد وسط الشاذب والدنس. وما عيب النفع؟ "أعوذ بالله من علم لا ينفع؟" ومافضل النظر على العمل، والعلم على المنفعة؟ "أما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث فى الأرض". يبدو أن المنفعة لفظ مذموم فى ثقافة العصر وسلوك الناس فى زمن يجرى فيه الكل نحو المصالح الفردية والمنافع الشخصية ولا يتجرد أو يتنزه أحد. فاللفظ له إيحاء سلبى فى الممارسة. بل إن خطاب سيد قطب الاشتراكى الأول خطاب نفعى. كما ظهر الاستخدام النفعى الذرائعى فى نهج كل مفكرى التنوير، وهو الذى عاقهم عن تحقيق انقطاع جذرى عن التقيض السلفى، ومكّن السلفية من الانقضااض على ماحققة التنوير من إنجاز جزئى، على الرغم من أننا نترحم الآن على عصر التنوير الأول فى هذا الإطلام الثانى. والحقيقة أن هذه النزعة ليست اتجاهاً نفعياً بل اتجاه عملى. نحن الان فى صراع التفاسير من أجل إنقاذ الواقع فى الحال. والتفسير العلمى النظرى أمره يطول، ولا تناقض بين العاجل والآجل. إن التفسير العلمى الذى ينفى عن الخطاب الدينى الأسطورة ويستبقى ما فيه من قوة دافعة نحو التقدم والعدل والحرية وارد وضرورى دون القفز على المراحل والانتهاى

إلى أن العلمانية هي التأويل الحقيقي والفهم العلمى للدين وليس الفصل بين الدين من ناحية والحياة والمجتمع من ناحية أخرى الفهم العلمى للتراث واجب للخاصة ولكن أين الجماهير وواجب ثقافتها؟ لا تعارض بين المدخلين. خشيت طول الفهم العلمى للتراث فتضيق الأرض والثروة وأنا مازلت أفهم. وماذا أفعل لو تعددت التفاسير العلمية للتراث؟ إنى أضع كل ذلك بين قوسين، ولا آخذ إلا التراث المعاش وأعيد توظيفه لصالح قضايا العصر. هذه مهمة هذا الجيل، جيل الانتقال من التراث إلى الثورة حتى يتم محو الأمية، وتحويل العامة إلى خاصة، هنا فقط تبدأ مرحلة الفهم العلمى للتراث. إن حدود الفهم العلمى للتراث وسط أغلبية تقليدية ومؤسسات مسيطرة هي سهولة حصاره بدعوى الإلحاد والشوعية والمادية، وعجزها عن أن تكون مؤثرة فى ثقافة الجماهير تأثير مشايخ الإعلام، وتبامها بدور جيل قادم وليس بدور هذا الجيل كما تقوم الجماعات الإسلامية بلعب دور جيل الضمير وليس هذا الجيل. وهما خطآن فى إدراك الزمان، ردُّ الحاضر إلى المستقبل مثل ردِّ الحاضر إلى الماضى. ومن ثم يكون من الظلم والأجحاف اعتبار مشروع "التراث والتجديد" كاشئناً عن أولوية استثمارية استغلالية لغايات نفعية عملية، وجعل التراث السابق مرهوناً بمقدار ما يمكن أن يقدمه من نفع بصرف النظر عن دلالاته الذاتية فى سياق وجوده التاريخى^(١). إنه مبدأ أصولى يقول إن كل مسألة نظرية لا ينتج عنها أثر عملى يكون وضعها فى هذا العلم عارياً. وأخشى أن يضيع العمر وأنا مازلت أبحث عن التاريخ والشعبان فى الصدر داخل الثياب، طولوه وعرضه ولونه وطبيعته قبل أن أخرجه قبل أن أخرجه فيلدغنى الشعبان وأموت. أريد إخراجه أولاً ثم البحث عن وصفه ثانياً.

وقد تم اختيار مشروع "التراث والتجديد" ممثلاً للخطاب الدينى اليسارى نظراً لأنه المشروع الذى لم يرتد صاحبه كما ارتد آخرون من الستينات إلى الثمانيات. لم أنح نحواً يسارياً علمانياً فى الستينات بل كانت كل كتاباتى إسلامية ثورية، سواء "فى فكرنا الدينى المعاصر". لم أكن ميالاً فى الستينات إلى اليسار العلمانى ولا فى الثمانيات إلى الخنادق العلمانية بل أعبر فى كلتا الحالتين عن هموم العالم وهموم المواطن. لم أكن يوماً ماركسياً أو قومياً أو اشتراكياً، ثم أردت عنها يوماً سلفياً^(٢). إن التعارض بين السلفية

(١) المصدر السابق، ص ١٢٠-١٢١.

(٢) ذلك هو خالد سعيد فخار، وهو من دعاة، وعادل حسين توييز، الأخلاق البروتستانتية بروح الرأسمالية عند فبير، =

والعلمانية ليس من عندى بل من واقعنا المعاصر. صحيح أن السلفية بها بعض الأفكار العلمانية الليبرالية، وصحيح أن العلمانية تستند إلى الجوانب التقدمية فى التراث. ولكن لايعنى ذلك التوفيقية بل الجمع بين التيارين فى أقصى حديهما كموقفين متطرفين فى الثمانينات والتسعينات. ليس تردداً بل جمعاً بين فرقاء الأمة، دون وضع الزيت على النار، وضرب فريق بفريق كما يفعل الفريقان وكما تشجع الدولة لإضعاف جناحى المعارضة. لا يعنى ذلك خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف بهاجس التوحيد بل يعنى الرؤية الكاملة والنظرة الشاملة لوحدة الأمة. إن مشروع "التراث والتجديد" ليس مشروعاً توفيقياً بسبب الخطر المتنامى لزيادة اليمين الأيديولوجى^(١). إنه تأكيد لشرعيتين فى نفس الوقت؛ التراث والثورة، الدين والمجتمع، الماضى والحاضر، النفس والبدن حتى لا تقع فى هذا الصراع الدامى بين الأخوة الأعداء: السلفية والعلمانية، كل منهما يستبعد الآخر، آخذاً بطرف وتاركاً الطرف الآخر حتى اتهم بالعمالة واليسار والمادية والاحاد من جانب اليمين، والسلفية والتوفيقية والردة من جانب اليسار. إن التحدى فى تاريخ الفكر البشرى ليس فى أخذ أحد الطرفين بل فى إيجاد المركب بينهما: الجمع بين أفلاطون وأرسطو، بين هيجل وماركس، بين اليهودية والمسيحية، بين ملكوت السموات وملكوت الأرض، بين المثال والواقع، بين العقل والحس، بين الفرد والمجتمع. هناك إذن عقليتان أو منهجان: العقلية التجزئية التى تأخذ بطرف دون آخر، العقلية المانوية الحدية، والعقلية الكلية الجامعة التى تأخذ بالطرفين لإيجاد المركب بينهما. الأولى تظل فى الدعوى أو نقيضها، أولى لحظتى الجدل كما هو الحال عند كيركجارد، والثانى ينتقل إلى المركب من الدعوى ونقيضها قبل أن تنحل من جديد إلى دعوة فى دورة جدلية ثانية. وما عيب التوحيد بين الأخوة الفرقاء من أجل الحفاظ على الوحدة الوطنية، والإبقاء على التعددية النظرية، والاتفاق على برنامج عمل وطنى موحد؟^(٢). ألم يكن

= رسالة فى اللاهوت الفلسفى عند اسبينوزا، الدين فى حدود العقل وحده عند كانط، فلسفة الدين عند هيجل، القاموس الفلسفى لغولتير، نيتشه والمسيحية عند ياسبرز، احتضار المسيحية عند اوناوند... الخ انظر قضايا معارضة، الجزء الثانى من الفكر الغربى المعاصر، جمال الدين الأفغانى، الجزء الأول.

(١) هذا حكم شائع عند العرب أديب ديمترى وميشيل كامل وعبد العظيم أنيس وأحمد عباس صالح فيما يسمى بالتراثيين الجدد.

(٢) نقد الخطاب الدينى، ص ١٧٢ - ١٨٢.

هاجس كل المسلمين، قادة ومفكرين، من صلاح الدين ومحمد على وعبد الناصر، وابن عربى والافغانى؟ هذا الجمع لا يقوم على تقية أو خوف من أحد الفريقتين. فلا التوفيقية نهج فكرى ولا التقية نهج سياسى. أين التوفيقية فى تصور الحزب السياسى، خليفة الله المختار أى اليهود، وهو يمثل مصالح الناس لا فئة منها؟ هو حزب الأمة، حزب الجماهير، حزب الاغلبية. وهى توفيقية بين أى طرفين؟ إن مايسمى بالتوفيقية هو حرص بين دور العالم ودور المواطن الناتج عن الجمع بين النظر والعمل، بين المعرفة والنضال. ليست التوفيقية الدافع على الجمع بين الخطاب اليسارى العلمانى فى الستينات والخطاب السلفى فى الثمانينات بل هى ظروف العقدين التى تغيرت ولكن الخطاب الإسلامى الثورى أو اليسارى الإسلامى ظل واحداً. وقد استمرت ثنائيات الأصالة والمعاصرة، الماضى والحاضر، التراث والتجديد مستمرة عبر عصرنا الحديث وحتى الآن. لا يأخذ "التراث والتجديد" بالتقية من التراث الشيعى لأنه يعلن أنه ليس ضد أحد ويغى الحوار الوطنى. ولا يأخذ بالتقية لأنه يجعل المارك فى ثقافة الأمة وحدها ونهضتها. التقية ضد المخاطر، و "التراث والتجديد" لا يخشى النضال والمواجهة، وقد كان من ضحايا سبتمبر ١٩٨١ وقبلها وبعدها. ولا يظهر "التراث والتجديد" غير ما يبطن حتى يمارس التقية. "فالتراث والتجديد" و "الشافعى" كلاهما متهم بالتوفيقية وتعنى فى الحالة الاولى التوفيق بين أطراف لم ترصد جوانب الاتفاق والاختلاف بينهما بدقة وكفنا فى بحث علمى نظرى ولسنا فى مأساة وجودية، تجميد الحاضر فى مسار الماضى وجعله خاضعاً له ولعطيائه خضوعاً شبه تام، مع أنه يهدف إلى فك الحاضر من إسار الماضى، ومعارك الماضى إنما هى من أجل الحاضر، وتجاهل السياق التاريخى وكان العمر متصل وباق إلى الأبد وإذا كان هناك انحياز إلى الشريعة على حساب العقيدة فلأن المشروع يريد تأسيس دولة ونظام، والعمل مقدم على النظر مع أن المشروع يهدف أيضاً إلى تأسيس النظر وإعادة الاختيار بين البدائل. ومن القسوة اتهام المشروع بأنه يحطب فى حبل اليمين مع أنه يكشف عن زيف الخطاب اليمىنى. وتطبيق الشريعة عنده تحقيق مقاصدها لا تطبيق حدودها. يحول الوحى إلى عقل وطبيعة وتاريخ باعتبارها ميادين للتحقق. ومن الصعب اتهامه بأنه يقوم بالتبرير لا بالتفسير لأن مايسمى بالتبرير هو محاولة للفهم من الداخل والتفسير هو الفهم من الخارج. وكيف ينتهى المشروع إلى الاخفاق وقد أنجب المؤلف وغيره من الباحثين وخلق تياراً فى العالم العربى والإسلامى،

وله أثر واضح على تونس والجزائر والمغرب والأردن والسودان وسوريا والعراق وليبيا والجزيرة العربية وأندونيسيا والملايو والجمهوريات الإسلامية في آسيا وفي جنوب أفريقيا. ولا عيب أن يدافع " التراث والتجديد " عن الخصوصية في مواجهة التبعية والتغريب. ولا تعنى الخصوصية الانعزال والتقوقع على الذات والانكفاء على النفس لأن الخروج من أسر التبعية والهيمنة يمكن أن يتم بمجرد العودة إلى الأصول الحضارية والثقافية للأمة التي ما زالت حية في وجدانها لا تلك التي ماتت واندثرت ولا توجد إلا في المتاحف. إن هذه الأصول تمثل عنصر الثبات في الأمة وسبب بقائها في التاريخ، الرافد الرئيسي في وجدانها وليست عملية ارتداء خارجي. وإنه من القسوة إرجاع " التراث والتجديد " إلى أثر الثقافة الغربية وكان الأمة قد توقفت عن الإبداع. ولماذا يكون الغرب باستمرار هو الإطار المرجعي لتفسير كل ابداعاتنا الثقافية؟ وهل كل اشتراكي تابع من التفاوت الشديد بين الأغنياء والفقراء في مجتمعه يكون ماركسياً؟ وهل كل عربي غيور على الأمة العربية ووحدتها يكون قومياً على النمط الغربي؟ لذلك يرفض " التراث والتجديد " باستمرار منهج الأثر والتأثر في دراسته وإحالته إلى الظاهريات حتى لا يكون ضحية مثل ابن رشد بإرجاعه إلى أرسطو وفرحنا بلقب الشارح الأعظم وكما أرجعنا الفلسفة الإسلامية إلى الفلسفة اليونانية. إن التحرر من التبعية للغرب الجبهة الثانية من مشروع " التراث والتجديد " بعد إعادة بناء الذات في الجبهة الأولى.

٣ - ومشروع " التراث والتجديد " ليس عوداً إلى الماضي وإغفالاً للحاضر بل هو تحليل للحاضر ثم اكتشاف الماضي قابلاً فيه. فتحليل التراث في المشروع ليس تحليلاً للماضي بل تحليل لمكونات الحاضر وترسبات الماضي فيه. الماضي حاضر معاش والحاضر تراكم للماضي. هذه نظرية علمية لواقع وليس اعتبار الماضي أصلاً والحاضر فرعاً. وإذا كان الفكر اليميني يرد الحاضر إلى الماضي فإن " التراث والتجديد " يكتشف الماضي القابع في أعماق الحاضر وهو يحلل الحاضر. إن هذا التحليل ليس فقط أكثر خصوبة من تحليل اليمين الديني مع أنه لا يرتقى إلى مستوى الجدلية ولكنه رؤية علمية للواقع واكتشاف الماضي فيه. إن التراث مخزون نفسى عند الجماهير. وهو اعتراف بالواقع ولا توفيقية فيه بين الماضي والحاضر. إن قراءة الماضي في الحاضر لا تؤدي إلى إهدار الحاضر في سجنه في أسر الماضي والتعامل مع كتلة واحدة، هو تحرير للحاضر من

أسار الماضي والتحرر من ثقله بالنقد والتطوير وإعادة البناء. لا يعود " التراث والتجديد " إلى الماضي بل يحفر في الحاضر ليكتشف الماضي فيه مصادفة، الغزالي في الطرقات، وابن سينا بين الجماهير، والفارابي في الدواوين العامة. ولا يتحدث عن الإسلام في ذاته بل عن التراث الحي في القلوب، وهو مفهوم ثقافي اجتماعي وليس دينياً. وقد تمتد جذور هذا التراث إلى ما وراء التراث الإسلامي منذ اختاتون وموسى حتى محمد. وإذا رفع المشروع شعار " تجديد التراث هو الحل " أى أن تحليل الماضي هو المدخل إلى الحاضر فإنه لا يتشابه مع اليمين الدينى الذى يضخى بالحاضر دفاعاً عن الماضي. في اليسار الإسلامى الماضي وسيلة والحاضر غاية. وفي اليمين الإسلامى الحاضر وسيلة والماضى غاية. يهدف تجديد التراث إلى حل تراكم الماضي فى الحاضر وفك أسار الحاضر من ثقل الماضي. وهذا ليس تضحية بالاستمولوجى لحساب الأيدولوجى، ولا تضحية بالتأويل فى سبيل التلوين ولا تضحية بالمعنى فى سبيل المغزى، بل تغليب همّ التغيير الاجتماعى على الفهم النظرى، وتفكيك للبنية بدلاً من رصد التاريخ. إن معرفة الكيفية التى يتصل بها التراث معرفة فقهية وأكاديمية صرفة غير مجدية إن لم تؤد إلى المساهمة فى عملية التغيير الاجتماعى. وإذا تم الوثب من الماضي إلى الحاضر مرة، ومن الحاضر إلى الماضي مرة أخرى فذلك لأن الميزان الدقيق لتحليل الماضي فى الحاضر لم يتم صنعه بعد، وهو ما يفعله المؤلف أيضاً باستطراداته مرة فى الماضي ومرة فى الحاضر. وإن تحرك الواقع الإيرانى لإسقاط الشاه وعدم تغييره فى تأليه الإمام لا يحدث إلا بعد تفكيك البنية الثقافية الأولى وإعادة بنائها. وقد أنسبت نمط التحرر عن طريق " المخلص " أنه لا يقل حركية عن نمط الخروج على الإمام بمقتضى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر^(١).

والتراث بناء شعورى وتاريخى فى آن واحد على التكامل وليس على الاستبعاد. فالتاريخ لا يمكن معرفته خارج الإدراك البشرى سواء النصوص القديمة فى مرحلة تدوينها الأولى أو قراءتها فى مرحلة إعادة إنتاجها الثانى. التاريخ خارج الشعور ادعاء، ووقوع فى النزعة التاريخية وتشدد بالموضوعية. فبالنسبة للموضوع يستحيل معرفة الظروف القديمة معرفة كاملة، ويستحيل معرفة قصد المؤلف القديم لأنه مات، ويستحيل تطابق المعرفة بالنص مع الواقع التاريخى القديم. فالموضوعية أسطورة. وبالنسبة للذات، يستحيل

(١) المصدر السابق، ص ١٧٢ - ١٨٢.

التجرد من وعى الباحث وشعوره، ويستحيل التجرد من واقع الباحث وهمومه، ويستحيل فصل الماضي عن الحاضر. الحياض المعرفي والموضوعية العلمية من ضمن الأساطير التي روجها الغرب لإخفاء أبعاده الأيديولوجية وأحكامه المسبقة. وتابعتها رغبة في البحث عن الخالص والتجرد من الأهواء. لا يوجد معنى في العالم الخارجي. المعنى في الشعور كوسيط بين النص والواقع حتى في إثبات جدل الذات والموضوع، إحالة الذات إلى الموضوع وإحالة الموضوع إلى الذات. الموضوع هنا قطب مواجه للذات وليس عالم الأشياء. لإعادة بناء الماضي طبقاً لحاجات العصر، وإعادة فهم التاريخ بناء على الوعي بالتاريخ إنما يتم عبر الشعور كوسيط، دون الخوف من التوحيد بين مستويات ايستمولوجة يستحيل التوحيد أو التوفيق بينها وذلك لأن الأيستمولوجي هنا يتم في شعور حر خلاق لا يهدف إلى المعرفة بل إلى السلوك الفعال. صحيح أن التراث ليس كلاً واحداً ويضم اتجاهات عدة. التراث تراثان: تراث الحاكم وتراث المحكوم، تراث السلطة وتراث المعارضة. ولكن إذا عم استعمال لفظ التراث فإنه يعنى التراث في جانبه الغالب والمستقر في نفوس الناس، وهو التراث الأشعري الصوفي وليس التراث الاعتزالي الفلسفي. والحقيقة أن التاريخ يتحول في الشعور الجماعي إلى بنيات ثقافية مثل القضاء والقدر، الإمام... الخ. كانت في نشأتها تاريخاً ثم استقلت عنه وأصبحت عقائد ثابتة مستقلة عنه وتعمل فيه. التاريخ مصدرها الأول مرة واحدة وهي مصدر التاريخ المستمر. لذلك يقوم "التراث والتجديد" بعدة بحوث من أجل تفكيك هذه الأنماط المثالية لبيان نشأتها الأولى ثم إعادة توظيفها كبنيات أو إعادة بنائها ثم خلق بنيات جديدة إذا استعصى توظيف البنيات القديمة أو خلت تماماً. في البداية كان التراث نسبياً ثم يتحول بعدها إلى مطلق. في البداية كان بشرياً ثم تحول بعدها إلى مقدس. كما يقوم "التراث والتجديد" بتحليل الموروث القديم وظروف نشأته ومعرفة مساره في الشعور الحضاري، ثم تحليل الأبنية النفسية للجماهير وإلى أي حد هي ناتجة عن هذا الموروث القديم أو من الأوضاع الاجتماعية الحالية، ثم تحليل أبنية الواقع وإلى حد هي ناشئة من الواقع ذاته ودرجة تطوره أم أنها ناشئة من الأبنية النفسية للجماهير والناشئة بدورها من الموروث القديم. وعلى نحو منطقي ميتافيزيقي خالص قد تعبر البنية عن وضع العقل لموضوعه. وهنا يحل العقل محل الشعور. ومع ذلك يظل إهدار البعد التاريخي احتمالاً وارداً نظراً لانشغال "التراث والتجديد" ببنية جدلية تستخدم نفس آلية الخطاب الديني وتستند إلى

العقل المستنير في التراث متوهماً أنه يمكن محاربة التخلف بنفس سلاحه ومتصوراً أنه يستطيع بنفس السلاح هزيمته. إن إهدار القيمة التاريخية واردة نظراً لما يتطلبه التاريخ من طول البحث والعمر قصير، وتغليب العمل على النظر، والخلاف في مناهج دراسة التاريخ، وتعدد النتائج وتباينها، وتغليب هم المواطن على عقل العالم، واللجوء إلي الذاتية كخير ضمان للموضوعية. ومع ذلك، الحذر واجب. ويظهر تحليل النص التاريخي في "من النقل إلى الإبداع" لإعادة بناء علوم الحكمة من أجل اكتشاف دلالاته قبل الانتقال إلى مغزاه، من أجل التأويل التاريخي قبل التلوين المعاصر ودون قفز من أحدهما إلى الآخر بالرغم مما في ذلك من مخاطر ثقل العلم وخطاب الخاصة. هي ثنائية العالم والفناء التي يصعب تحقيقها. كان الاختيار الأول هو العلم دون الفن ولكن بقيت الروح فناً و تنشد الفكر، وتغنى التاريخ^(١).

و "التراث والتجديد" إعادة بناء وليس إعادة طلاء. بدأ بالنسق الأشعري لأنه هو الثقافة الغالبة والموروث المتواصل والمتراكم في الوعي الحاضر في حين أن النسق الاعتزالي توارى وحوصر كثافة الأقلية التي لم تنجح في فك الحصار حولها. كان من الممكن عمل دراسة مقارنة بين النسق الأشعري الثنائي أولاً: العقلية والسمعية أو الإلهيات والنبوات، كل بموضوعاته الأربعة: الذات والصفات (التوحيد) وخلق الأفعال والعقل والنقل (العدل) في العقلية، والنبوة والمعاد والإيمان والعمل والإمامة في السمعية، وبين النسق الاعتزالي في الأصول الخمسة: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ولكنها دراسة نظرية صرفة لا تفكك النسق الأشعري المعاش في الوعي التاريخي. لذلك بدأ "التراث والتجديد" ينحو نحو المثالية بالرغم من ثورته لأن التراث له وجود مثالي في الوعي الجماعي، أساس نظري للسلوك، مقدس وقيمة، التكوين الذهني للناس أقرب إلى المثالية بالرغم من ضغوط الحياة الاجتماعية. وتكوين الباحث مثالي النزعة وهو اختيار فلسفي ومنهجي. ولا تعنى المثالية التجريد النظري والانعزال العملي فهناك مثالية الثورة التي تجمع بين العقل والثورة. أما المادية الفجة فهي رد مادي وقصر نظر وتقليد أعمى للوضعية الغربية.

(١) المصدر السابق، ص ١٢١ - ١٤٠.

إن هدم النسق الأشعري عن طريق تفكيكه عقيدةً ليس إعادة طلاء بداية بالتوحيد أى بالبنية بعد تكوينها وفعاليتها، وليس بالعدل فى نشأة العقائد فإنا أفكك البنية ولا أرصد التاريخ. لذلك فلإن عزل الأفكار عن سياقها لو صح لجاز. فيلسوف يتعامل مع فلاسفة وليس باحثاً يتعامل مع موضوع مستقل عنه أرسطو يقرأ أفلاطون من أجل تأصيل الأرسطية، لا يقال له أخطأت فى تفسير أفلاطون على ما هو عليه. وهيدجر يفسر الفلاسفة ما قبل سقراط ولا يقال له أخطأت فى تأويلك هرقليطس على ما هو عليه. هناك فرق بين الطلاب الميتدئين والأساتذة، بين المؤرخين والفلاسفة. ومع ذلك فقد رصد التاريخ كله، تاريخ البنية فى "بناء العلم"، الفصل الثانى من "المقدمات النظرية".

إن القراءة المتسارعة والتي تحكم على عناوين المجلدات والأبواب والفصول وعدم الذهاب إلى ما وراء المعلن عنه قد تحكم بأن المشروع إعادة طلاء وليس إعادة بناء. هل نظرية العلم إعادة طلاء وهى التى تجعل الحجج النقلية ظنية؟ هل نظرية الوجود وجعل الطيبيات إلهيات مقلوبة إلى أعلى إعادة طلاء؟ هل اكتشاف الإنسان والتاريخ وراء الإلهيات والنبوت إعادة طلاء؟ هل اكتشاف الإلهيات انسانيات مقلوبة إلى أعلى طلاء ومشروع المؤلف كله تحويل الإلهيات إلى إنسانيات والمقدس إلى دنيوى؟ هل إعادة عرض الذات والصفات والأفعال كإنسان كامل إعادة طلاء؟ لقد أعدتُ الاعتبار للمعتزلة المتمعنين ثم بيَّنتُ أن المعتزلة أنفسهم، وأنا المعتزلى الجديد، عرضة للنقد دون الوقوع فى التحزب لهم والقطعية معهم؟ ليس فى القراءات خطأ وصواب بل إحساسات فلسفية وأهداف ومقاصد بين القارئ والمقروء. أما التركيز على فرقة السلطة وفرق المعارضة فهو ما يفعله المؤلف نفسه مع الشافعى فى تصنيفه مع الامويين وعلومنا القديمة بنت المواقف السياسية والصراعات الحزبية.

يبدو أن الذى جعل الصديق يحكم بأن "التراث والتجديد" هو إعادة طلاء وليس إعادة بناء هو الحكم بالعناوين الخارجية أولاً والإبقاء على النسق القديم ثانياً. وقد استشرته فى ذلك أثناء الطباعة: الأسماء القديمة أم الأسماء الجديدة؟ ووافق على اقتراحى بوضع الاسمين معاً: القديم حتى يجذب القدماء وأسفله الحديث حتى يجذب المحدثين دون أدنى توفيقية بل فكاً للحصار وعدم الوقوع فى الأسر الذاتى وتحقيق التغيير من

خلال التواصل دون تكرار القدمات أو فرقعات المحدثين. أما اللفظ القديم الذى به متطلبات المحدثين مثل "خلق الأفعال" فتم اسبقاؤه^(١).

إن الحكم على "التراث والتجديد" بأنه قد أصيب فى مقتل لبدايته بالنسق الأشعري "فإن الإبقاء على بنية العلم كما صاغتها العصور المتأخرة على غرار البنية الأشعرية قد أصاب المشروع كله فى مقتل وسجن التجديد فى إطار إعادة الطلاء لا إعادة البناء" هو حكم جائز لأن المشروع أراد استئناف العلم فى مرحلة جديدة تحقيقاً لرسالة كل جيل طبقاً لظروف عصره ونقله من "المواقف" للايجى ومن "رسالة التوحيد" لمحمد عبده إلى "من العقيدة إلى الثورة" من الأشعرية المتأخرة التى غزتها الفلسفة فى المقدمات النظرية إلى الأشعري فى التوحيد المعتزلى، من العدل إلى المعتزلى الثورى فى التوحيد والعدل. أما التفكيك فحسب فهو انقطاع دون تواصل، معرفة دون عمل، هدم دون بناء. ليس المطلوب فرقعات الهواء، وبالونات الاختبار وإلقاء النفس فى فم التمساح، ومد اليد للدغ العقرب، وإلقاء النفس إلى التهلكة ودوس على الغام الحقل فيضيع المؤلف، ويقتل نفسه بيده لنقص فى الخبرة وربما لرغبته فى الشهادة، المهم الخلخلة، الدفع مرة إلى الأمام ومرة إلى الخلف حتى يتم نزع الجذور. يكفى أية نسمة بعد ذلك أن تهب لإقاع السد المنيع.

هناك مفاتيح عند المؤلف تتكرر باستمرار، ثنائيات متقابلة أحدهما حق والآخر باطل مثل: التأويل والتلوين، الإلهى والبشرى، التاريخى واللاتاريخى، العلم والمنفعة، الدلالة والمغزى، اليمين واليسار، الذاتى والموضوعى، المغرض والمنتج، المعرفى والأيدىولوجى. كما يتم الإكثار من استعمال لفظ الدلالة والتحول الدلالى تحت تأثير علم الدلالة، هذا العلم السحرى الذى يفتح مغاليق كل شىء، والمؤلف له باع طويل فى السيمولوجيا^(٢). وأحياناً يكرر نفس الفكرة من "التراث والتجديد" بمصطلحاته مثل بيان الخطوات الثلاث فى التجديد: المعرفة التكوينية التاريخية، والمعرفة الدلالية، واتساع

(١) قام الصديق مشكوراً بمراجعة البروفات فى الطبعة البيروتية ونحن فى اليابان وهو الوحيد الذى قرأ الطبعتين اللبانية والمصرية.

(٢) وقد تسربت المغريبات إلى لغة المؤلف الرصينة فى ألفاظ مثل: الماضى والمستقبلى، المصدر السابق، ص ١٢٠.

الدلالة ومدتها إلى العصر. وهي التفرقة بين الدلالة، المعنى الأصلي للنص الثابت وبين المغزى، والمعنى المتحرك المتغير في كل عصر. ويستعمل لفظ إيديولوجى باستهجان. فالإيديولوجيا ضد العلم كما هو الحال فى التصور الماركسى التقليدى. هناك رغبة فى البحث عن الخالص، النقى، الصافى، النظرى، الطاهر استنكافاً من الشائب والمتداخل والمختلط والمتشابك تتسرب الإيديولوجيا عن لا وعى، وتمارس دورها فى الخفاء وكأنها شيطان خبيث، أفعى سام يثب من التأويل إلى التلوين. الإنسان حيوان إيديولوجى، والباحث إنسان مهما تجرد باسم الموضوعية والعلم. وكل من يدعى التخلّى عن الإيديولوجى يكون إيديولوجياً إيجاباً وسلباً. الإيديولوجى عكس المعرفى. وهى تفرقة يصعب إقامتها بالفعل. فالرؤية المعرفية إيديولوجياً، والإيديولوجيا رؤية معرفية. يكون التأويل بدون ضوابط، إسقاط إيديولوجى، وتلوين إيديولوجى، والقراءة المغرضة إيديولوجياً. وخطاب سيد قطب إيديولوجى فى صراعه ضد عبد الناصر طالباً للسلطة، وبدائى بالنسق الأشعري له دلالة إيديولوجية، واليسار الإسلامى محمل بالإيديولوجيا، تأسيس حزب ثورى، وإقامة إيديولوجية ثورية وضرورة تغيير العالم دون الاكتفاء بفهم إيديولوجيا ماركسية.

خرج مشروع الصديق "نقد الخطاب الدينى" من بطن "التراث والتجديد"، فى عصر مختلف من الستينات إلى الثمانيات، وبمزاج مختلف، من الهدوء إلى الغضب. "التراث والتجديد" تأويل للتراث و "نقد الخطاب الدينى" تأويل للتأويل. وهذه الدراسة "تأويل تأويل التأويل" قراءة على قراءة على قراءة، لعودة المملوك الشارد. قراءة "نقد الخطاب الدينى" لمشروع "التراث والتجديد" مثل قراءة أرسطو لأفلاطون، وماركس لهيجل، وهيدجر لهوسرل. توقف هوسرل عن إصدار الحكم على الوقائع واكتفى بوصف الماهيات وأصدر هيدجر الأحكام. فخرج من الظاهريات إلى الأنطولوجيا. إن البحث العلمى أشبه بالسير على حقول الغمام. المهم الوصول إلى الهدف دون أن ينفجر أحدها فيقضى على الباحث ولا يحقق الهدف. لقد وضع ديكارت قبلة موقوتة فانفجرت فى اسبينوزا. كما وضع "التراث والتجديد" حقول الغمام فداس "نقد الخطاب الدينى" على أحدها.

٣ - قراءة النصوص الدينية، دراسة استكشافية لأنماط الدلالة

هذه هي الدراسة الثالثة والأخيرة بعد استبعاد اليمين الديني في الدراسة الأولى واليسار الديني في الدراسة الثانية. اليسار العلماني هو الحل. وهي دراسة علمية لا يختلف عليها اثنان. تبدأ بنقد ما يسمى بأسلمة العلوم. وهي كلمة حق يراد بها باطل. أن تكون هناك وجهة نظر إسلامية في العلوم الغربية أو اتجاهاتها أمر وارد كما كانت للقدماء آراء في الفلسفة اليونانية وحكمة فارس وديانات الهند. وهو مفيد في القضاء على أسطورة الثقافة المركزية أو العالمية، ومفيد أيضاً في التأكيد على ابداع الأنا ضد تقليد الآخر. إنما العيب أخذ النظريات الغربية واكتشافها في القرآن. ويؤدي ذلك إلى اعتبار الغرب هو المبدع ونحن هم التابعون. وماذا نفعل لو تغير الغرب، وقلب الحقائق رأساً على عقب وكما حدث تقريباً في كل العلوم إبان تجرته الحديثة؟ ألا يؤدي ذلك إلى ربط الإلهي بالبشرى، والثابت بالتحول؟ أسلمة العلوم تيار رجعي ضد الشيوعية والماركسية والعلمانية تعطي الأنا إحساساً بالتفوق ضد مركب النقص الذي لديها، وتوهم بأنها تقضى على مركب العظمة عند الآخر مادامت الأنا قد لحقت به. وترتكز الدراسة في مقابل ذلك على أسباب النزول والناسخ والمنسوخ لاكتشاف الواقع في بطن الوحي ونقد لا تاريخانية الفكر الديني لولا المغريبات أى الصياغات النظرية المستحدثة التي تطول كثيراً وتعنى قليلاً. صحيح أن النصوص الدينية لغوية وبالتالي نصوص بشرية تتداخل فيها الثقافات الاجتماعية والأساطير الشعبية. ومن هنا تأتي خطورة التفسير الحرفي للاتاريخاني لها. ومع ذلك تبقى لها نواة أولى تنسج حولها شوائب التاريخ دون أن يكون في ذلك توفيق بين الثابت والمتغير. فكل متغير يدور ويتراكم حول ثابت. ويعطى المؤلف أمثلة عديدة من أجل التمييز بين الثابت والمتغير من الفقه القديم مثل ملك اليمين، وميراث البنات، وتعدد الزوجات، ووضع المرأة، والعلاقة بين المسلمين وغير المسلمين، والجزية، وأمور المعاد، والسحر والحسد، والجن والشياطين، والربا، والقص التاريخي. وتغير الظروف يستتبع تغير الفقه طبقاً لروح الشريعة واتجاهها نحو الزوجة الواحدة، والمساواة في الميراث، والمساواة بين المسلمين وغير المسلمين. تطبيق الشريعة هنا يعنى تطبيق روح العصر وروح التاريخ وروح الشريعة وليس التوحيد بين

السلطتين الدينية والسياسية. وتلك أهمية الاجتهاد. القياس مجاز منطقي، والمجاز قياس لغوي. فتفاعل اللغة والعقل والتاريخ من أجل تجديد الخطاب وتحديث المجتمع^(١).

إن المؤلف الصديق صاحب منهج، وصاحب قضية، ومبدع مشروع، ومؤسس مدرسة وليس ناقل علم محفوظ يكرره ويتكسب به ويتفاخر به أمام الجهلاء. مشروعه مثير للأذهان يدعو إلى الحوار والفكر. به قدرة على نقد القداماء والإبداع والاجتهاد لذلك يخطيء ويصيب. ولديه قدرة الالتحام بقضايا العصر وقبول تحدياته، جامعاً بين العلم والوطن.

ومع ذلك البصيرة والحكمة والفظانة واجبة. فالمؤمن كَيْس فطن. إن العداء للخطاب الإسلامي المعاصر ولظاهرة الصحوة الإسلامية والوقوف لها بالمرصاد أمر تتباغض به النفوس. ولماذا لا يتم النقد بنفس الحماس والتركيز للخطاب الليبرالي والخطاب القومي والخطاب الاشتراكي الناصري والخطاب الماركسي؟ لِمَ التركيز على الخطاب الإسلامي وبالتالي الوقوف في صف الدولة والخطاب الرسمي، وهي العدو المشترك بين الباحث والمبشور. وهناك أيضاً نوع من المغالاة في النقد لدرجة Cynicism لا يوجد شيء إيجابى. الكل معاب وناقص. كل خطاب يهدف إلى غير مايقصد إليه، له ظهر وبطن، يكشف عن سوء نية مبيتة وأهداف غير معلنة. وهذا صحيح فى مجتمع يغيب فيه النقد ويكثر فيه النفاق، ويعم فيه الخطاب المزدوج.

استعمل أنا لسان الآخرين فى الفصل بين السلطتين الدينية والسياسية (اسبينوزا) والصلة بين الوحي والتقدم (لسنج) وفى بيان أن الإيمان إحساس باطنى يجرده العقل (أوغسطين، لسنج، توما الاكوينى) وبأن الوعي الأوروبى له بداية ونهاية (سارتر). واستعمل الثقافة الغربية لبيان الإيمان الفلسفى ضد الإيمان الرسمى (كانط)، ولدراسة الدين دراسة تاريخية (فولتير) وليان إمكانية العقل لاستيعاب الوجود (هيجل)، وتحويل العقل إلى ثورة (ماركور) والكشف عن الخطاب المزدوج فى الثقافة الغربية (ياسبرز)، والصلة بين الإسلام والاشتراكية (رودنسون، جارودى) والصلة بين العقائد والنظم الاقتصادية (فيبر). ولولا ذلك لحوصرت بطريقة أشد ولما أنجبت الجامعة مجموعة من الباحثين وتحويل الفكر الجديد إلى مدرسة دائمة.

(١) المصدر السابق ص ١٨٢ - ٢٢٤.

كان المؤلف الصديق يساراً إسلامياً ثم أصبح يساراً علمانياً معادياً للحركة الإسلامية دون تفهمها وعذرها وإصلاحها وإقامة الجسور معها. الإداة سهلة والعلاج صعب. فأصبح تفرقة في " التراث والتجديد ". ويظل هو ذراع المشروع الطويل، مخلب قطه، القبلة الزمنية التي قدر لها أن تنفجر قبل الأوان وقبل أن تتحول إلى اتجاه عام، المعول والفأس. المشروع الأم لا يفجر ولا يجرح ويترك ذلك للزمان، لأجيال قادمة. من الحكمة سقيان السم في كوب العسل، واللدغ بقفاز من حرير، تنبيه متبادل بيننا على مدى ربع قرن.

خامساً: من مفهوم النص إلى السجال السياسي

هناك عشر دراسات أخيرة كُتبت بين عامي ١٩٩٣ و ١٩٨٧ على مدى خمس سنوات بدأ التحول من الدراسات العلمية النظرية حول علوم التأويل منذ " الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة " حتى " إهدار السياق في تأويلات الخطاب الديني " عام ١٩٩٣ إلى السجال السياسي. ولم يعد الحوار مع الخليل بن أحمد، وسيبويه، والشافعي وعبد القاهر الجرجاني ومؤسسي العلوم الأوائل بل أصبح مع بعض رجالات الفكر والإعلام، الخطاب السائد بالمعنى الاجتماعي للثقافة. وسيتم عرضها زمانياً قدر الإمكان لتتبع المسار الموضوعي للأعمال العلمية والتحول من عقل العالم إلى هم المواطن، ومن المعرفي إلى السياسي، ومن العلمي إلى الأيديولوجي وهو ما يعيبه الكاتب على معظم المعاصرين.

١ - مفهوم النص الدلالة اللغوية^(١)

وهي دراسة عن مفهوم النص ودلالته اللغوية بعد أن فتح المؤلف مجالاً جديداً في الدراسات الإسلامية المعاصرة عن النص. والعنوان هو نفسه الذي صدرت تحت راعته الأولى (٢). ويختار القارئ هل المؤلف يعرض نفسه من جديد أم يعمق مقاله الأولى. يكشف عن الدلالة اللغوية للنص مع مقارنتها بدلالة اللفظ في اللغات الأوروبية، ويتتبع مراحل التطور الدلالي من الدلالة الحسية، والانتقال من الحسي ثم الانتقال إلى المعنوي

(١) مجلة إبداع، القاهرة، العدد الرابع، أبريل ١٩٩١، ص ٩٩-١٠٦.

(٢) مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٠.

ثم الدخول إلى الاصطلاحى . وأصبح عند الشافعى أحد أنماط البيان، وعند الزمخشرى المحكم الواضح، وعند ابن عربى الواضح الذى لا يحتمل التأويل والاحتمال. وأخيراً استقر المعنى وأصبح النص يعنى عدم الاجتهاد، المعرفة القطعية الكاملة والنهائية وهو المعنى الاجتماعى السائد حتى الآن. ولا يشير إلى أى حد من المعاصرين الذين فتحوا هذا المجال .

٢ - مفهوم النص (٢) التأويل: مفهوم الثقافة للنصوص

وتنتقل هذه الدراسة من الدلالة اللغوية للنص إلى التأويل للنص الدينى وغير الدينى على حد سواء ابتداءً من تحليل معناه فى القرآن وتزاده سبع عشرة مرة فى مجالات دلالية مختلفة مثل الأحلام والرؤيا والأحاديث والتعبير والتفسير ثم تأويل الطعام وتأويل الأفعال وتأويل الكتاب. وتنتقل الدراسة من التأويل فى القرآن إلى النص فى تعريفه المعاصر كسلسلة من العلامات المنتظمة فى نسق من العلاقات تنتج معنى كلياً يحمل رسالة سواء أكانت تلك العلامات باللغة أى الألفاظ أو بأى إشارات أخرى. وبالرغم من ورود بعض الألفاظ السميوطيقى إلا أن الدراسة علمية تعبر عن عقل العالم أكثر مما تعبر عن هم المواطن، بلا سجال أو نقد أو هجوم أو معركة مع أحد.

٣ - مركبة المجاز: من يقودها؟ وإلى أين؟ (١)

وهى دراسة على بؤرة اهتمام المؤلف عبر عشرين عام من الدراسة والتأمل والبحث، يبدأ بنص من ابن عربى يبين القصد المتبادل بين الإنسان والله. فقد أخذ الله الإنسان قصداً له وغاية بكلامه إليه، وأخذ الإنسان الله قصداً له وغاية بعبادته له. وبالرغم من موضوعية البحث وعلميته وطابعه النظرى إلا أن الباحث يحاول أن يعطى له بعداً اجتماعياً لا يظهر إلا فى دلالات العناوين الفرعية مثل المجاز: معركة الوجود الاجتماعى على أرض البلاغة دون أن يظهر الوجود الاجتماعى. العنوان ملتزم والمضمون تقليدى وكان المؤلف يريد أن يؤسس مجالاً جديداً للبحث فى بلاغة المقموعين. ومثل "العراك حول اللغة: من يمتلكها؟" وهو بحث فى اللغة الاجتماعية فى صيغة معركة بين نظرتى التوقيف والاصطلاح. ومثل "حضيض المجاز وبقاع الحقيقة" وهو عنوان يصف

(١) ألف، مجلة البلاغة المقارنة، القاهرة، العدد الثانى عشر ١٩٩٢، ص ٥٠ - ٧٤.

المشروع الفكري للغزالي المناهض للمجاز والمدافع عن الحقيقة. ومثل "التحريك الدلالي، تحريك الدلالة اللغوية من هنا إلى هناك" وهو تحليل لتوظيف الغزالي للمجاز وأقرب إلى تجميع المادة العلمية بلا تطبيق. وتظهر الأفكار الشائعة عند المؤلف في دراساته السابقة مثل نقد الوسطية الأشعرية. كما تظهر بعض ألفاظ الحدائث وعلومها مثل السميوطيقى والسوسولوجى. والتأويل هو الوجه الآخر للمجاز وأداته. وتنتهى الدراسة إلى المناداة بضرورة فك ارتباط مركبة المجاز بقاطرة الدين والعقيدة حتى يمكن القضاء على حالة الارتباك والتشوش فى فهم الظاهرة بل وفك ارتباط مركبة الحياة كلها بالدين والعقيدة حتى يمكن التحرر من هيمنة النصوص الدينية، وفك ارتباط الدراسات اللغوية والأدبية أيضاً من مجال الدين والعقيدة. وهو نداء مستحيل نظراً لخروج موضوع المجاز من ميدان العقيدة والدين بل ومن مجال الحياة ذاته فى الاتصال بين الذوات والتأثير المتبادل بينها. المطلب تمنى والواقع مخالف، والوقوع فى اللاتاريخانية أحد مظاهر اليوتوبيا والبحث عن المعرفى الخالص الذى لا وجود له فى الواقع الاجتماعى.

٤ - محاولة قراءة المسكوت عنه فى خطاب ابن عربى (١)

وهى دراسة شعبية تحول علوم التأويل من الخاصة إلى العامة، ومن رسالة الدكتوراه "التأويل عند ابن عربى" إلى مقال فى مجلة "الهلال" الغراء وتبدأ الدراسة بنظرة كلية على مشروع ابن عربى كرد فعل على الصراعات العرقية والطائفية فى الأندلس للمصالحة بين الديانات الثلاث: اليهودية والمسيحية والإسلام بل والديانات الوثنية الأخرى، توحيداً للبشر، وتوحيداً للكون كتجليات للتوحيد الإلهى. وتصدر الدراسة فى وقت كان مجلس الشعب المصرى يكفر فيه ابن عربى ويطلب بمصادرة "الفتوحات المكية" إلهاءً للناس عن معاهدة الصلح مع إسرائيل والأزمة الاقتصادية ونقد السياسات العامة. وتعتمد الدراسة على كثير من نتائج المستشرقين وبعض العرب الباحثين مثل الجابرى. وتبدأ بتحليل مضمون الخطاب للكشف عن الدلالة الإيديولوجية فيه طبقاً لقدرة المؤلف الفائقة فى التمييز بين الإيديولوجى والمعرفى، البرجماتى والنظرى. ثم تعرض مفهوم التأويل وباقى المفاهيم النظرية. فالتركيز على المضمون وحده يودى إلى فك منظومة السياق المصاحبة للخطاب والنص القرآنى فى علاقة متبادلة

(١) الهلال، القاهرة، مايو ١٩٩٢، ص ٢٤ - ٣٢.

مع نصوص أخرى مثل سجع الكهان ونبوءات العرافين والشعر ثم تحول من نص مُنتج إلى نص مُتَّج. ويشير تولد النصوص إلى عملية تفاعل خصبة على درجة عالية من التعقيد. ويطمح ابن عربى أن يجعل المنظومة اللغوية هي المنظومة الأم ونموذج الإبداع. وهو لا يؤول القرآن بل يرتد إلى الأصل المؤسس لكل النصوص ومنها القرآن. وتعتبر هذه الدراسة من السهل الممتنع الذي لا يتنازل عن عمق التحليل المتخصص وبساطة العرض لجمهور القراء.

٥ - ثقافة التنمية وتنمية الثقافة (١)

هو موضوع يتطرق إليه عديد من الباحثين عن الصلة بين الثقافة والمجتمع (٢) كيف تتم تنمية الثقافة بلا ثقافة للتنمية؟ وكيف تتم ثقافة التنمية بلا تنمية للثقافة. فالثقافة والمجتمع في جدل مستمر دائرى لا فرق بين البداية والنهاية ، بين الموضوع ونقيض الموضوع. ولما كانت الثقافة في المجتمعات التراثية مرتبطة بالدين أصبح الموضوع أيضاً مشابهاً لموضوعات الدين والتنمية ، الثقافة والتنمية. وقبله وضع نفس السؤال: ثقافة الفقر أم فقر الثقافة؟ (٣) والهدف من وضع هذه التساؤلات من مجموعة من المفكرين المعاصرين هو المساهمة في عملية التغير الاجتماعى. فالثقافة والمجتمع واجهتان لعملة واحدة لا توجد ثقافة مطلقة ولا تنمية مطلقة. كلاهما ظاهرة اجتماعية تاريخية.

وتتضمن الدراسة قسمين غير مرقمين: الأول: العقل العربى بين سلطتين ، والثانى الذكرة بين المحو والإثبات. الهدف من القسم الأول تحرير العقل العربى من السلطتين الدينية والسياسية ، سلطة النص وسلطة الحاكم. وكلاهما سلطة فى المجتمع. ينقد السلطة فى المجتمع ويبين خطورتها على تنمية الثقافة فالثقافة سلوك اجتماعى. والعقل الشرقى والعربى محاصر بين هاتين السلطتين. سلطة النص والسلطة السياسية منذ العصر الفرعونى حتى الآن. مما جعل التقدم الاجتماعى مرهوناً بالسلطة حتى أصبحت مشكلة المثقف العربى أنه يمارس إنتاج الفكر وعينه على السلطة السياسية (٤). والهدف

(١) القاهرة، العددان ١١٠/١١١، ديسمبر ١٩٩٠، يناير ١٩٩١.

(٢) انظر "الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١"، الجزء الثالث: الدين والتنمية القومية.

(٣) يوسف إدريس: ثقافة الفقر أم فقر الثقافة؟

(٤) ومن هنا أتت أهمية "رسالة فى اللاهوت والسياسة" لاسبينوزا التى تهدف أيضاً إلى تحرير العقل من السلطتين الدينية والسياسية.

من القسم الثاني بيان حصار العقل العربى فى التاريخ بين هاتين السلطتين ومحو الذاكرة الجمعية وتخطب الوعى التاريخى. فقد اتحدت السلطتان الدينية والسياسية منذ الامويين بفضل الداهية عمرو بن العاص ومطالبته بالتحكيم ورفع القرآن على أسنة الرماح. بدأت الخدعة بتأويل رجل الدين ، وبخداع رجل السياسة. واستمر الحال كذلك بتوحيد القراءات السبعة فى قراءة واحدة ، لهجة قريش لسيادة قريش ، واستعمال عثمان مبدأ الشيوقراطية ، القميص الذى البسه الله إياه ضد الثوار عليه. ثم تحول النص الأشعرى إلى نص سلطوى فى أصول الدين وأصول الفقه وتم محو كل نص آخر من الذاكرة الجمعية يعترض على السلطة وتثبيت النص السلطوى الذى تحول إلى ذاكرة جماعية تُستدعى للقمع والتزييف. ومن ثم يكون الطريق إلى التحرر هو تحرير العقل من سلطتى النص والسياسة ، وتحرير الذاكرة من عمليتى المحو والإثبات أى تحرير الثقافة من عوائق النمو. فالماضى ما زال قابلاً فى الحاضر ، ولا يمكن تحريك الحاضر إلا بعته من أسر الماضى. وقد يوحى هذا التحليل ببعض الحتمية التاريخية السلبية ، وحدة السلطتين الدينية والسياسية تؤدى بالضرورة إلى القمع مع أنها تؤدى أحياناً إلى التحرر مثل أممس طارد الهكسوس ، وصلاح الدين قاهر الصليبيين. ليس المهم فى الوحدة أو الفصل بين السلطتين بل المهم فى توظيف ذلك فى قضايا التنمية الثقافية والتغيير الاجتماعى والثورة الوطنية. وكثيراً ماتعود نفس الشعارات فى كل دراسة مثل الاتهام بالتلفيقية والوسطية والإيديولوجية لكل خطاب موضوع التحليل. بل ويمتد الأمر إلى تعميم الحكم على العقلية العربية ذاتها. فهى عقلية تبريرية تواطوية لا فرق بين أشعرية ومعتزلة. فقد تحول المعتزلة أيضاً إلى تبريريين متواطئين فى محنة خلق القرآن. كما وقع من المحدثين زكى نجيب محمود فى الوسطية فى الفكر لأنه عربى بين ثقافتين ، وعبد الحميد ابراهيم فى الوسطية فى الأدب ، وشتان ما بين الاثنين فى صدق القلم. كما استعمل الدين فى الخطاب السياسى المعاصر لتبرير الاشتراكية العربية وللتوفيق بينها وبين الماركسية العلمية أحياناً ، وبينها وبين الرأسمالية أحياناً أخرى وكان الانتقال ضرورى من إحداها إلى الأخرى ، من الإخوان إلى الماركسية كما يحدث عند كثير من المؤلفين ، مفكرين وصحفيين وباحثين. أما الاتهام بالإيديولوجى لكل تقابل فى الخطاب بين الدينى والسياسى فإنه تظهر معرفى نظرى لا وجود له فى الثقافة باعتبارها ظاهرة اجتماعية مما يوقع المؤلف أحياناً فى تناقض بين هم العالم الباحث عن النظرى المعرفى

الخالص وهم المواطن الذى يكشف عن الايديولوجى العملى داخل المعرفى النظرى .

ويضع الباحث القوميين والسلفيين والصهاينة فى نفس السلة . فقد وضع انقوميون العرق والدين أساسين للايديولوجية القومية وكذلك الصهيونية مع أن القومية العربية لا تقوم على العرق بل على اللغة والثقافة والتاريخ وتجعل الدين تراثاً وثقافة وحضارة ، ولا تقوم على محو القوميات الأخرى ، ولا تستند على التوسع والعدوان . أما السلفية فإنها وإن قامت على الدين إلا أنها لا تقوم على العرق بل هى أمية توحد بين الشعوب والقبائل والأجناس والأمم فى إطار التوحيد .

والحقيقة أن هذه الدراسة مثل غيرها وإن كان لا يتضح منها أنها مع من ضد من كما هو الحال فى الدراسات الأخرى إلا أنها تقوم على إدانة الواقع وتكفيره واستبعاده والاستعلاء عليه كما هو الحال فى الخطاب السلفى . ليس المهم إدانة الواقع كما هو الحال فى "معالم فى الطريق" بل تغييره وإعادة بنائه وتربيته . ليس كل شئ مداناً فى الواقع وإلا وقعنا فى كراهية الناس والبشر Cynicism وانطبق علينا المثل الشعبى "لا يعجبه العجب ولا الصيام فى رجب" . هذه الثنائيات المتعارضة بين العلم والأيديولوجيا ، بين المعرفى والنفعى ، بين النظرى والعملى ، بين العقل والتبرير ، بين الجذرية والتوفيقية ، بين الاختيارية بين البدائل والجمع بينها ، بين العلمانية والسلفية إنما تعبر عن رغبة مكبوتة فى النضال ، ولا تختلف عن ثنائيات "معالم فى الطريق" بين الإسلام والجاهلية ، الله والطاغوت ، الإيمان والكفر ، الحق والباطل . لذلك يرفض التفرقة بين المعتدلين والمتطرفين ، ويعتبر الإسلام السياسى فى حيرة بين السلفية كمعارضة والسلفية كتطرف ، بل ويصل الأمر إلى التحدى والمزايدة ، تعليم الدين المسيحى مثل تعليم الدين الإسلامى ، وضرورة قبول طلاب غير مسلمين فى الأزهر مما يجعل الباحث خارج التاريخ بالرغم من اتهام الخطاب العربى المعاصر باللاتاريخانية . ليست القضية فى الوقوف من الخارج ونقد الداخل بل الوقوف فى الداخل ونقده من الداخل ، مرجعية النص والدين ، طبيعة المرحلة التاريخية التى نمر بها وليس المهم إدانتها للإعلان عن المواقف بل نقلها من مرحلة إلى أخرى بالتأويل حتى يرتكن النص على جانبه التقدّمى بدلاً من ارتكائه على جانبه المحافظ فيحدث الزلزال وكما يتقل العالم من فوق قرن الثور إلى القرن الثانى كما هو الحال فى التصورات الشعبية . ما أسهل الطوباوية والإغراق فى

التمنيات وما أصعب تغيير الواقع قيد شعرة. لسنا جيل العلماء بل جيل المهدين لجيل العلماء. يسهل الاتفاق مع الباحث في النتائج "تحرير العقل من سلطة النصوص الدينية وإطلاقه حراً يتجادل مع الطبيعة والواقع الاجتماعي والإنساني بدلاً من الدوران في سلك السلطين الدينية والسياسية" ولكن الخلاف حول الوسائل: إدانة كل شيء مناقضة ما قد يؤدي إلى سيل دماء الناطح إذا كان المنطوح حائطاً أم خلعلة الحائط ، مرة إلى الوراء وحررة إلى الأمام حتى يقع أمام أول هبة ريح؟

٦ - التراث بين الاستخدام النفعي والقراءة العلمية: سلطة النص في مواجهة العقل (١):

وهي دراسة ذات عنوانين. الأول التراث بين الاستخدام النفعي والقراءة العلمية وهي محاولة لنقد الخطاب التنويري المعاصر وتنقله من الاستخدام النفعي إلى القراءة العلمية. والثاني "سلطة النص في مواجهة العقل" من أجل نقل الخطاب التنويري المعاصر من سلطة النص إلى سلطة العقل.

والتراث يعني في وجداننا المعاصر التراث الديني لأن الدين هو مكونه الأول ويلج السؤال عليه لأننا في مرحلة اتصال معه ولم نقطع عنه كما هو الحال في الوعي الأوروبي ولم نتحاور معه كما هو الحال في الوعي الياباني. فالإشكال صحيح. كيف يتقدم العربي مرتبطاً بترائه الذي به أسباب معوقاته وتقدمه في آن واحد. كيف يتقدم إلى الأمام وعينه إلى الوراء كي يستمد منه العون أو يفك إسهاره منه. فالتراث لا يعني بالضرورة الخمود والسكون بل هو تراث متشابه ، به السكون والحركة ، الخمود واليقظة. واختزال التراث في التراث الديني ، ثم اختزال التراث الديني في الخطاب الأشعري شيء طبيعي لأنه هو الخطاب السائد في الوعي العربي المعاصر .

ولما كان الوعي العربي بين الثقافة الموروثة والثقافة الوافدة وكما تم اختزال الموروث في أحد جوانبه تم اختزال الوافد أيضاً في أحد جوانبه وهو تراث الاحتلال والغزو أو تراث العلم والتقدم . وهو شيء طبيعي فتلك صورة الآخر في الوعي العربي المعاصر ، الداء والدواء . في حين أن الوعي العلمي بالتراث ، بتراث الأنا وتراث الآخر

(١) بحث ألقى في ندوة "التراث وأفاق التقدم في المجتمع العربي المعاصر" ، عدد ١٩٩١ ، ونشر في مجلة "أدب ونقد" ،

هو الذى ينقل الوعى العربى المعاصر من مرحلة الاستخدام النفعى إلى القراءة العلمية بالنسبة للوافد ، ومن سلطة النص إلى سلطة العقل بالنسبة للموروث .

وتنقسم الدراسة إلى ثلاثة أقسام دون عناوين فرعية لها . الأول عن معنى التراث فى اللغة ووظيفته . فلماذا كان التراث يعنى فى العرف الدين ، فإن الدين يعنى فى الاصطلاح الشريعة أو السنة أو طريقة الحياة . وفى اللغة يعنى السنة الماضية . ويناهض القرآن التمسك بالتقاليد واتباع سنن الأقدمين ويحل محلها . ولم تكن أقوال الرسول تراثاً ملزماً كالقرآن بل كان الرأى والمشورة " أنتم أعلم بشؤون دنياكم " . سنة الوعى المطابقة للقرآن ملزمة فى حين أن سنة العادات متغيرة وليست ملزمة . ثم تحولت السنن كلها إلى إلزام بفضل تقنين الشافعى لأصول الفقه وتقنين الأشعرى للعقيدة . فتحولت إلى ذاكرة جمعية تتحكم فى العقل والاجتهاد . وجعل الغزالى ذلك سياسة الدولة ولم ينجح ابن رشد فى فك العقل من الإسار فكان آخر خط للدفاع . وبعد أن تم تثبيت النص تحول إلى منتج للنصوص كما هو الحال فى القياس وفى شرح المتون والحواشى على الشروح والتخارج على الحواشى .

أما القسم الثانى فإنه يبين تداخل السلطة السياسة مع السلطة الدينية فى الموروث مما أدى إلى ركود الواقع العربى وجموده منذ سيادة القبيلة على الدولة . وقرىش على باقى القبائل . وظهرت الشعبية فى الثقافة والعسكرية فى السياسة ووضعت بعض المبادئ الفقهية لتعزيز الركود الاجتماعى مثل درء المفسد مقدم على جلب المصالح وهو أحد المبادئ الفقهية الذى يقوم على تحقيق المصالح سلباً يعزز الركود الاجتماعى . وقد ساهم الاستشراق فى ذلك عن طريق رؤيته للتراث على أنه التراث الدينى . فأصبح المرجح هو النقل لا العقل . وأصبح الإسلام هو مدخل الوافد إلينا ، إسلام نابليون وهتلر ومؤسس حزب البعث ، وأصبح الاستعمار استمراراً للحروب الصليبية . وبدأ الخطاب التنويرى المضاد يرى فى الإسلام التنويرى شرط التقدم وليس سبب التخلف كما هو الحال فى الخطاب الاستشراقى . هو إسلام أصول الفقه الذى لا يختلف عن فلسفة التنوير والتحسين والتقييح العقلين وحقوق الإنسان الطبيعية . لقد تقدمت أوروبا بهذا الإسلام التنويرى . فأصبح لدينا مسلمين بلا إسلام ، وفى الغرب إسلام بلا مسلمين .

واستمر الخطاب التنويرى فى هذا التوفيق منذ الطهطاوى حتى زكى نجيب محمود ، يحاول إعادة طلاء القديم دون هدمه ، تلونه دون تأويله ، يستخدمه نفعياً ولا يقرؤه علمياً بما فى ذلك مشروع «التراث والتجديد» كأحد فلول مشروع النهضة ! ولا فرق بين هذا الخطاب والخطاب السلفى والخطاب الصهيونى العنصرى ! الكل نفعى انتقائى سلفى شعوبى عرقى . يقوم على وعى زائف بالتراث .

أما القسم الثالث فإنه يطبق المقولات السابقة على خطاب زكى نجيب محمود فى "حصاد السنين" كمثال للخطاب النفعى التجديدى فى التقاء الوافد مع الموروث . وبعد استعراض المراحل الفكرية الأربع للفكر العربى : مرحلة التعرف على الحياة الثقافية ، ومرحلة الارتحال إلى الغرب ، ومرحلة الانخراط فى الحياة الفكرية ثم مرحلة اكتشاف الهوية . والسبب فى فقر هذا الخطاب هو أنه ظل أسير خطاب النهضة ، اللحظة التاريخية التى أنتجته والذى ينحصر فى الإيمان بقيمة الحرية الفردية والاجتماعية وكما عرضها أحمد لطفى السيد وعباس محمود العقاد وفهم الحياة على أساس التطور وكما عرضها من قبل شبلى شميل وسلامة موسى وإسماعيل مظهر . وكان السجال بين الخطابين فى ردود الأفغانى على رينان ومحمد عبده على هانوتو والعقاد على المستشرقين . ووقف الخطاب السلفى للخطاب التنويرى بالمرصاد يكفر طه حسين وعلى عبد الرازق مما يكشف عن أزمة العقل كما كفر متولى الشعراوى توفيق الحكيم . فترجع الخطاب التنويرى وتم تغيير عنوان طه حسين "فى الشعر الجاهلى" إلى "فى الأدب الجاهلى" وعنوان زكى نجيب محمود من "خرافة الميتافيزيقا" إلى "موقف من الميتافيزيقا" . تعبر أزمة العقل عن ازدواجية المثقف التنويرى السلفى والذى يجمع بين الوافد والموروث . ومع ذلك لم يشفع له ذلك إذ ظل عرضة للهجوم من الخطاب السلفى . أما الطهطاوى ومحمد عبده فقد فصلا بين العقيدة والشريعة ، الأولى ثابتة من القدماء والثانية متحولة لاتمنع من التعامل مع الوافد . وهى مثل ثنائية الخطاب التنويرى بين الثقافة منا ، والعلم من غيرنا ، والجمع بينهما هو الحل ، بين الأصالة والمعاصرة ، امتداداً من الطهطاوى حتى زكى نجيب محمود حتى "التراث والتجديد" بجهتيه الأولين "الموقف من التراث القديم" وكما وضحت فى "من العقيدة إلى الثورة" ، و"الموقف من التراث الغربى" وكما وضحت فى "مقدمة فى علم الاستغراب" . وهو نفس المشروع التلفيقي التوفيقى

يبحث عن حلول وسط لإلغاء كل المتناقضات ، وعن علة واحدة تفسر كل شيء .
ومنهج هذا الخطاب هو المنهج التعليمي التسريبي وليس المنهج العلمي . ومع ذلك فقد
استطاع توضيح الأفكار والاعتماد على تحليل اللغة وبيان حضور الماضي في الحاضر
والوقوف مع العقول ضد اللامعقول والدعوة إلى ممارسة حرية الفكر والفعل .

وتكاد تتكرر نفس الأفكار في معظم الدراسات . فقد حصل المؤلف على عدة
مفاهيم مفاتيح يحل بها كل المغاليت والأسرار : الوسطية ، التليفية ، والتوفيقية ،
الإيديولوجية ، النفعية . كما وقع أسيراً للمغريبات والشاميات نظراً لما في الخطابين :
الشامي (برهان غليون) والمغربي (محمد عابد الجابري) ، من حداثة ، وإحكام نظري
للخطاب ، ونقد لكل شيء وذلك مثل كثرة استعمال تعبير العقل العربي ، القبيلة
والدولة ، الذاكرة الجمعية . يقسو على التراث في غمرة القسوة على الحاضر فيعتبر
القياس مجرد توليد نصوص مع أنه تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع لتشابه بينهما في
العلة . فاختراله إلى توليد النصوص إجحاف بالتعليل وهو صلب القياس ومادة المنهج
التجريبي . ويقصص النص إلى اللغة والسلطة مع أن النص استجابة لواقع بدليل أسباب
النزول ، وتطور الزمان بدليل «الناسخ والمنسوخ» . ويقسو على الخطاب التنويري منذ
الطهطاوي حتى «التراث والتجديد» ويعتبره نفعياً لا علمياً ، يقوم بالتلوين لا بالتأويل ،
بإعادة الطلاء لا بإعادة البناء ، وسطياً بين الماضي والحاضر ، بين الواقد والموروث ،
يمثل الوعي الزائف في مقابل الوعي العلمي المعرفي ، لافرق بينه وبين الخطاب السلفي
والخطاب الصهيوني ، فالكل عودة إلى الأصالة ، الدين والعرق ا وهذا ظلم لخطاب
التنوير ، ورغبة في تجاوزه قفزاً دون تطوير وإكمال ... إن فشل الخطاب التنويري
لا يقتضى هدمه بل تجديده وإعادة صياغته لأنه مازال يعبر عن طبيعة المرحلة التاريخية
التي يمر بها المجتمع العربي الإسلامي . ولماذا التعارض بين البيئة والتاريخ ، وبين
التحليل الحى النفعى العملى للتراث والوعي التاريخى به ، بين دور المواطن ورسالة
العالم ؟ لقد أكثرت الدراسة من الماينغيات وتقديم البدائل والقفز فوق المراحل ،
والتخلى عن اليسار الإسلامى إلى اليسار العلمانى كما انتقل آخرون من اليسار العلمائى
إلى اليسار الإسلامى . تخرج من «التراث والتجديد» وتريد تجاوزه بتحليلاته وأفكاره
وتصوراته ونتائجه . ولكن شتان ما بين إشعال الثقاب وإشعال الحريق .

٧ - إهدار السياق في تأويلات الخطاب الديني (١)

وهي دراسة كبيرة في مجموعة الدراسات الصغرى . تنقسم إلى ثلاثة أقسام وكل قسم إلى فقرات دون عناوين جانبية رئيسية أو فرعية (٢) . وتتبع موضوع إهدار السياق في الفكر العربي الإسلامي وتحاول خلق نمط جديد من الفكر القوائم على أساس علمي في دراسة التراث . وتبدأ بأهمية علوم التأويل للنصوص عن طريق السياق وليس إخراجاً للنصوص من موقعها ، وباكتشاف قوانين تشكل النصوص في سياقها وليست مفارقة له . وبدون السياق لا يمكن الوعي بالتراث وعياً علمياً وإلا أصبح منعزلاً عن حركة التاريخ متقوقعاً في إفسار الماضي . يهدف البحث إلى الكشف عن ظاهرة إهدار السياق في تأويلات الخطاب الديني وآثارها الاجتماعية والسياسية في ثلاثة أقسام : الأول بين أوجه التماثل بين النصوص الدينية والنصوص غير الدينية من حيث قوانين التكوين والبناء وإنتاج الدلالة دون إغفال خصوصية النصوص الدينية . والثاني يرصد الكيفية التي يتجاهل بها الخطاب الديني إشكاليات السياق مثل التفسير العلمي للنصوص الدينية الذي يهدو السياق الثقافي ، والحاكمية التي تهدر السياق التاريخي في أسباب النزول والسياق السردى اللغوي للنصوص . والثالث يبين الأثر الفكري والاجتماعي والسياسي لتجاهل الخطاب الديني سياقه الذي تكون فيه على مستوى الوعي العام ووعي الطبقة المثقفة والمؤثرة في الرأي العام .

أولاً ، ليست النصوص الدينية مفارقة لبنية الثقافة واللغة التي كتبت بها . لذلك بحث القدماء حقيقة الكلام الإلهي قديماً أم مخلوقاً . ودرس عبد القاهر الجرجاني إعجاز القرآن من خلال قوانين الشعر وأسرار البلاغة . ولا يمكن فهمه دون النصوص السابقة عليه ، نصوص الكهانة والسحر والتي حاورها وجادلها ونقدها وبين ميزته عليها . لذلك فصل القدماء أسباب النزول وعلم المناسبة بين الآيات والسور ، وبينوا الفرق بين الخطاب المكي والخطاب المدني ، وميزوا بين مستويات القول ذاته من تمثيل وتصوير وقصص وأمر وجدل وتهديد وإنذار وإيحاء . وفرقوا بين المنطوق والمسكوت عنه فيما سمي بفحوى الخطاب أو لحن الخطاب .

(١) القاهرة، العدد ٢٢، يناير ١٩٩٣ .

(٢) القسم الأول به خمس فقرات، والثاني أربع، والثالث ثلاث.

ثانياً ، يقوم إهدار السياق على تجاهل هذه المستويات كلها فى الخطاب الدينى لحساب نص مفارق لا وجود له إلا افتراضاً ، ويتجاهل جدلية الإلهى والإنسانى ، والمقدس والدينى فى بنية النص ، ويشب فوق مستويات السياق لإنتاج الإيديولوجيا حسب ظروف المؤول والعصر فيصبح النص هو المفعول ، والإيدلوجيا هو الفاعل . والنموذج على ذلك كتاب «القرآن والكتاب» من أجل قراءة عصرية توفق بين القرآن كنص أزلى وبين الحقائق التاريخية المعروفة اعتماداً على أسباب النزول والناسخ والمنسوخ والتأويل العلمى^(١) . وتبدأ المحاولة بالتفرقة الصوفية المعروفة من ابن عربى بين النبوة والرسالة ، الأولى إلهية أزلية ثابتة والثانية متغيرة تاريخية متطورة . الولى من صفات الله أما الرسول فمن صفات البشر . الكتاب مؤلف من كتب عدة كما هو الحال فى كتب الفقه . يشمل المحكم والتشابه ونوعاً ثالثاً هو المفصل . والراسخون فى العلم يدركون هذا التقسيم ويؤولون التشابه والمفصل مثل البيرونى والحسن بن الهيثم وابن رشد ونيوتن واينشتين ودارون وكانط وهيجل ! القرآن متشابه لدلالته على النبوة بينما الرسالة محكمة . والإنزال هو نقل النبوة إلى الرسالة والقرآن إلى أم الكتاب . والتأويل العلمى للقرآن أحد وسائل الربط والتوسط بين الإلهى والبشرى ، وبين المطلق والنسبى أصبحت له مؤسساته بباكستان والسعودية ، يؤخذ العلم الغربى ثم يلحق به الفكر الإسلامى تابعاً ومبرراً . ويتم التأويل العلمى باكتشاف الحقيقة الشرعية ثم الحقيقة العلمية ثم فى تطابق الحقيقتين معاً وهذا هو وجه الإعجاز . والهدف هو رفع التشكك فى صحة القرآن وإثباته بالعلم . والنموذج الثانى لإهدار السياق الحاكمية التى تهدر السياق التاريخى وأسباب النزول والسياق الداخلى اللغوى . فالحكم لايعنى الحكم بالمعنى الحديث بل الاسترشاد فى السياق السجالى مع أهل الكتاب .

ثالثاً ، يبدو الأثر الاجتماعى والسياسى لإهدار السياق فيما حدث فى انقسام الخطاب العربى إلى موقفين فى أزمة الخليج عام ١٩٩٠ ، كل خطاب يدعى أنه يحارب الشيطان دفاعاً عن الله ، خطاب أنصار العراق وخطاب أنصار الكويت وأمريكا . وكذلك معظم موضوعات العصر مثل فوائد البنوك والربا ، والشورى والديموقراطية ، والعلم والدين ، والفنون والآداب ، وخروج المرأة للعمل ، والحجاب والسفور . ويؤدى

(١) محمد شحرور: القرآن والكتاب، دار الأهلئ للطباعة والنشر، دمشق ١٩٩٠.

هذا الخطاب إما إلى التبعية إلى العلم الغربي أو التبعية إلى المواقف السياسية المحلية . وينتهي الإبداع الفكري والثقافي .

والحقيقة أن الدراسة استئناف للجهود السابقة وفى نفس الاتجاه . تكرر بعض مقولات "نقد الخطاب الدينى" وتتعامل مع نفس المفاهيم كأسلحة ماضية، القراءة الإيديولوجية، التأويل النفعي، التلوين، اللاتاريخانية، القراءة المغرضة. وتتخلل ذلك ألفاظ الحدائة مثل السميوطيقى وأسماء المحدثين مثل دى سوسير وجاكسون ولوتمان وبيرك وآرائهم ومؤلفاتهم. ويؤرخ أحياناً بالميلادى، فالقرن الثانى هو القرن الثامن. ما زال الميزان العدل بين الموروث والوفاد غير مستقيم، مرة يميل إلى هذا الجانب، ومرة يميل إلى الجانب الآخر. الإيديولوجى هو الشيطان والمعرفى هو الملاك. فنظام النص قصد متبادل بين المرسل والمستقبل. لكل منهما إيديولوجيته السلبية والمعرفى هو الإطار المشترك بينهما. وهى تفرقة تقوم على التطهر والطوباوية على تمنى التمييز بين هموم المواطن وبحث العالم. الإيديولوجى هو الذى يربط بين النظر والعمل، بين المعرفة والممارسة. يبحث عن التأويل "الحقيقى" وهو ما لا وجود له فلا يوجد تأويل واحد ذو صواب مطلق وما دونه خطأ وباطل. القراءة من أجل التأويل وإعادة البناء لا تتطلب باستمرار التاريخ. فالبنية شئ والتاريخ شئ آخر. لم يحاول هوسرل بحث تاريخية "نقد العقل الخالص" بل قراءة أى أعاد بناءه وتوظيفه وتأويله بالتعبير عن المسكوت عنه عند المؤلف أو عن المرغوب فيه عند القارئ. ولم يحاول هيدجر البحث عن المعنى الموضوعى التاريخى السياقى لسنصوص السابقين على سقراط بل أولها بحيث تكون حاملاً لرؤيته. هناك فرق بين دور المؤرخ ومهمة الفيلسوف، بين الطالب والأستاذ. بين طالب مرحلة الليسانس وطالب الدراسات العليا، تقرأ الدراسة الماضى فى الحاضر وتسير فى خط "التراث والتجديد" قريبة منه بعيدة عنه. تقع فى المبالغات والمزایدات وتدفع الأمور إلى أقصى حد لها بحيث تصبح تفریباً وتحريدة على الأصل والجذع كما هو الحال فى العزق. مثلاً ذلك الإعلان عن مكان للملحدین فى وسط الأمة إثارة للناس مع العلم بأن الإلحاد لا وجود له، فكل إنسان مؤمن بشئ. فلن يقبل مواطن مهما كانت عقيدته أن يكون فى موقع مواطن الدرجة الثانية أو الثالثة فضلاً عن أن الشريعة الإسلامية لا تقبل الملاحدة تحت حمايتها، ولا تمنحهم أية درجة من درجات المواطنة. إنه السيف أو

الإسلام^(١). إن الانتقال من نار العلم قد يؤدي إلى حريق الوطن. يسكب الزيت على النار ومهمتنا إطفاء الحريق.

٨ - قراءة التراث وتراث القراءة (في كتابات أحمد صادق سعد)^(٢)

وهي دراسة لبعض إنجازات أحمد صادق سعد في قراءته للتراث الإقتصادي الإسلامي. تنقسم إلى ثلاثة أقسام دون عناوين فرعية لها. عناوينها خلَّب لا يدل على مضمونها "قراءة التراث وتراث القراءة" مثل "تنمية الثقافة وثقافة التنمية"، وتبدأ الدراسة بالتمييز بين نهجين في قراءة التراث. الأول النهج التقليدي الذي يعتمد على التراث ذاته وتكرار مقولاته وهو النهج الداخلي. والثاني نهج القراءة القصصية التي تقوم على أطر معرفية مسبقة وهو النهج الخارجي. ويفضل المؤلف الثاني على الأول في حين أن كلا النهجين معاب. الأول التكرار من الداخل، والثاني الإسقاط من الخارج. وهناك نهج ثالث وهو النقد والتطوير من الداخل فليس تكرار القديم أو الجديد هو النهج الوحيد. وكلا النهجين في الحقيقة نهج واحد يقوم على التكرار والتقليد، الأول للقديم الموروث والثاني للجديد الوافد. وفي الاقتصاد يكرر النهج الأول مفاهيم الإعمار والخلافة والربا والركاز والزكاة والصدقة والبركة. ويقوم على قواعد عامة، أن الحاكمية لله، وأن الناس مستخلفون في المال، وأن المعاملات مرتبطة بالعبادات، وأن معيار الفرد هو التقوى، وأن مهمة الإنسان على الأرض عبادة الله واستعمار الأرض وتنمية المال، وأن الرزق من الله، وأن المسؤولية تتحدد في هذا الإطار. فهو خطاب تقليدي وعظي أخلاقي لا يحمي الفقراء من الاستغلال، يدافع عن الملكية الخاصة وآليات السوق، أقرب إلى الرأسمالية التجارية.

أما النهج الثاني، وهو القسم الأول من الدراسة، فإنه يدرس التراث باعتباره تعبيراً عن أوضاع تاريخية مخالفة للواقع الإقتصادي الراهن، وهو موقف صاحب موضوع الدراسة وإن لم يتحرر تماماً من الاتجاه الذرائعي النفعي من قراءة التراث ولكنه اتجاه معنن إيديولوجي وليس اتجاهاً مخادعاً لا أخلاقياً كما هو الحال في النهج الأول. ويشترك في

(١) المصدر السابق، ص ١١١.

(٢) أدب ونقد، العدد ٨٧ نوفمبر، وقد ألقى البحث في ندوة إشكاليات التكوين الاجتماعي الذكريات الشعبية في مصر، مركز البحوث العربية، ومهداة لذكرى أحمد صادق سعد.

التعميمات وما أصعب تغيير الواقع قيد شعرة. لسنا جيل العلماء بل جيل المهديين لجيل العلماء. يسهل الاتفاق مع الباحث في النتائج "تحرير العقل من سلطة النصوص الدينية وإطلاقه حراً يتجادل مع الطبيعة والواقع الاجتماعي والإنساني بدلاً من الدوران في سلك السلطتين الدينية والسياسية" ولكن الخلاف حول الوسائل: إدامة كل شيء مناطحة ما قد يؤدي إلى سيل دماء الناطح إذا كان المنطوح حائطاً أم خلخله الحائط ، مرة إلى الوراثة ومرة إلى الأمام حتى يقع أمام أول هبة ريح؟

٦ - التراث بين الاستخدام النفعي والقراءة العلمية: سلطة النص في مواجهة العقل (١):

وهي دراسة ذات عنوانين. الأول التراث بين الاستخدام النفعي والقراءة العلمية وهي محاولة لنقد الخطاب التنويري المعاصر وتنقله من الاستخدام النفعي إلى القراءة العلمية. والثاني "سلطة النص في مواجهة العقل" من أجل نقل الخطاب التنويري المعاصر من سلطة النص إلى سلطة العقل.

والتراث يعني في وجداننا المعاصر التراث الديني لأن الدين هو مكونه الأول ويلح السؤال عليه لأننا في مرحلة اتصال معه ولم تنقطع عنه كما هو الحال في الوعي الأوروبي ولم نتحاور معه كما هو الحال في الوعي الياباني. فالإشكال صحيح. كيف يتقدم العربي مرتبطاً بتراثه الذي به أسباب معوقاته وتقدمه في آن واحد. كيف يتقدم إلى الأمام وعينه إلى الوراثة كي يستمد منه العون أو يفك إسهاره منه. فالتراث لا يعني بالضرورة الخمود والسكون بل هو تراث متشابه ، به السكون والحركة ، الخمود واليقظة. واختزال التراث في التراث الديني ، ثم اختزال التراث الديني في الخطاب الأشعري شيء طبيعي لأنه هو الخطاب السائد في الوعي العربي المعاصر .

ولما كان الوعي العربي بين الثقافة الموروثة والثقافة الوافدة وكما تم اختزال الموروث في أحد جوانبه تم اختزال الوافد أيضاً في أحد جوانبه وهو تراث الاحتلال والغزو أو تراث العلم والتقدم . وهو شيء طبيعي فتلك صورة الآخر في الوعي العربي المعاصر ، الداء والدواء . في حين أن الوعي العلمي بالتراث ، بتراث الأنا وتراث الآخر

(١) بحث التقي في ندوة "التراث وآفاق التقدم في المجتمع العربي المعاصر" ، عدد ١٩٩١ ، ونشر في مجلة "آداب ونقد" ،

هو الذى ينقل الوعى العربى المعاصر من مرحلة الاستخدام النفعى إلى القراءة العلمية بالنسبة للوافد ، ومن سلطة النص إلى سلطة العقل بالنسبة للموروث .

وتنقسم الدراسة إلى ثلاثة أقسام دون عناوين فرعية لها . الأول عن معنى التراث فى اللغة ووظيفته . فلماذا كان التراث يعنى فى العرف الدين ، فإن الدين يعنى فى الاصطلاح الشريعة أو السنة أو طريقة الحياة . وفى اللغة يعنى السنة الماضية . ويناهض القرآن التمسك بالتقاليد واتباع سنن الأقدمين ويحل محلها . ولم تكن أقوال الرسول تراثاً ملزماً كالقرآن بل كان الرأى والمشورة " أنتم أعلم بشؤون دنياكم " . سنة الوحى المطابقة للقرآن ملزمة فى حين أن سنة العادات متغيرة وليست ملزمة . ثم تحولت السنن كلها إلى إلزام بفضل تقنين الشافعى لأصول الفقه وتقنين الأشعرى للعقيدة . فتحولت إلى ذاكرة جمعية تتحكم فى العقل والاجتهاد . وجعل الغزالى ذلك سياسة الدولة ولم ينجح ابن رشد فى فك العقل من الإسار فكان آخر خط للدفاع . وبعد أن تم تثبيت النص تحول إلى منتج للنصوص كما هو الحال فى القياس وفى شرح المتون والحواشى على الشروح والتخارج على الحواشى .

أما القسم الثانى فإنه يبين تداخل السلطة السياسية مع السلطة الدينية فى الموروث مما أدى إلى ركود الواقع العربى وجموده منذ سيادة القبيلة على الدولة . وقرىش على باقى القبائل . وظهرت الشعوبية فى الثقافة والعسكرية فى السياسة ووضعت بعض المبادئ الفقهية لتعزيز الركود الاجتماعى مثل درء المفسد مقدم على جلب المصالح وهو أحد المبادئ الفقهية الذى يقوم على تحقيق المصالح سلباً يعزز الركود الاجتماعى . وقد ساهم الاستشراق فى ذلك عن طريق رؤيته للتراث على أنه التراث الدينى . فأصبح المرجح هو النقل لا العقل . وأصبح الإسلام هو مدخل الوافد إلينا ، إسلام نابليون وهتلر ومؤسس حزب البعث ، وأصبح الاستعمار استمراراً للحروب الصليبية . وبدأ الخطاب التنويرى المضاد يرى فى الإسلام التنويرى شرط التقدم وليس سبب التخلف كما هو الحال فى الخطاب الاستشراقى . هو إسلام أصول الفقه الذى لا يختلف عن فلسفة التنوير والتحسين والتقيح العقليين وحقوق الإنسان الطبيعية . لقد تقدمت أوروبا بهذا الإسلام التنويرى . فأصبح لدينا مسلمين بلا إسلام ، وفى الغرب إسلام بلا مسلمين .

واستمر الخطاب التنويري في هذا التوفيق منذ الطهطاوي حتى زكي نجيب محمود ، يحاول إعادة طلاء القديم دون هدمه ، تلويحه دون تأويله ، يستخدمه نفعياً ولا يقرؤه علمياً بما في ذلك مشروع «التراث والتجديد» كأحد فلول مشروع النهضة ! ولا فرق بين هذا الخطاب والخطاب السلفي والخطاب الصهيوني العنصري ! الكل نفعي انتقائي سلفي شعوبي عرقي . يقوم على وعى زائف بالتراث .

أما القسم الثالث فإنه يطبق المقولات السابقة على خطاب زكي نجيب محمود في "حصار السنين" كمثال للخطاب النفعي التجديدي في التقاء الوافد مع الموروث . وبعد استعراض المراحل الفكرية الأربع للفكر العربي : مرحلة التعرف على الحياة الثقافية ، ومرحلة الارتحال إلى الغرب ، ومرحلة الانخراط في الحياة الفكرية ثم مرحلة اكتشاف الهوية . والسبب في فقر هذا الخطاب هو أنه ظل أسير خطاب النهضة ، اللحظة التاريخية التي أنتجته والذي ينحصر في الإيمان بقيمة الحرية الفردية والاجتماعية وكما عرضها أحمد لطفى السيد وعباس محمود العقاد وفهم الحياة على أساس التطور وكما عرضها من قبل شبلى شميل وسلامة موسى وإسماعيل مظهر . وكان السجال بين الخطابين في ردود الأفغانى على رينان ومحمد عبده على هانوتو والعقاد على المستشرقين . ووقف الخطاب السلفي للخطاب التنويري بالمرصاد يكفر طه حسين وعلى عبد الرازق مما يكشف عن أزمة العقل كما كفر متولى الشعراوى توفيق الحكيم . فترجع الخطاب التنويري وتم تغيير عنوان طه حسين "في الشعر الجاهلي" إلى "في الأدب الجاهلي" وعنوان زكي نجيب محمود من "خرافة الميتافيزيقا" إلى "موقف من الميتافيزيقا" . تعبر أزمة العقل عن ازدواجية المشقف التنويري السلفي والذي يجمع بين الوافد والموروث . ومع ذلك لم يشفع له ذلك إذ ظل عرضة للهجوم من الخطاب السلفي . أما الطهطاوي ومحمد عبده فقد فصلا بين العقيدة والشريعة ، الأولى ثابتة من القدماء والثانية متحولة لاتمنع من التعامل مع الوافد . وهي مثل ثنائية الخطاب التنويري بين الثقافة منا ، والعلم من غيرنا ، والجمع بينهما هو الحل ، بين الأصالة والمعاصرة ، امتداداً من الطهطاوي حتى زكي نجيب محمود حتى "التراث والتجديد" بجهتيه الأولين "الموقف من التراث القديم" وكما وضحت في "من العقيدة إلى الثورة" ، و"الموقف من التراث الغربى" وكما وضحت في "مقدمة في علم الاستغراب" . وهو نفس المشروع التليفيقى التوفيقى

يبحث عن حلول وسط لإلغاء كل المتناقضات ، وعن علة واحدة تفسر كل شيء .
ومنهج هذا الخطاب هو المنهج التعليمي التربوي وليس المنهج العلمي . ومع ذلك فقد
استطاع توضيح الأفكار والاعتماد على تحليل اللغة وبيان حضور الماضي في الحاضر
والوقوف مع العقول ضد اللامعقول والدعوة إلى ممارسة حرية الفكر والفعل .

وتكاد تتكرر نفس الأفكار فى معظم الدراسات . فقد حصل المؤلف على عمة
مفاهيم مفاتيح يحل بها كل المغاليتق والأسرار : الوسطية ، التليفية ، والتوفيقية ،
الإيديولوجية ، النفعية . كما وقع أسيراً للمغريبات والشاميات نظراً لما فى الخطابين :
الشامى (برهان غليون) والمغربى (محمد عابد الجابرى) ، من حداثة ، وإحكام نظرى
للخطاب ، ونقد لكل شيء وذلك مثل كثرة استعمال تعبير العقل العربى ، القبيلة
والدولة ، الذاكرة الجمعية . يقسو على التراث فى غمرة القسوة على الحاضر فيعتبر
القياس مجرد توليد نصوص مع أنه تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع لتشابه بينهما فى
العلة . فاختراله إلى توليد النصوص إجحاف بالتعليل وهو صلب القياس ومادة المنهج
التجريبى . ويقلص النص إلى اللغة والسلطة مع أن النص استجابة لواقع بدليل أسباب
النزول ، وتطور الزمان بدليل «الناسخ والمنسوخ» . ويقسو على الخطاب التنويرى منذ
الطهطاوى حتى «التراث والتجديد» ويعتبره نفعياً لا علمياً ، يقوم بالتلوين لا بالتأويل ،
بإعادة الطلاء لا بإعادة البناء ، وسطياً بين الماضى والحاضر ، بين الوافد والموروث ،
يمثل الوعى الزائف فى مقابل الوعى العلمى المعرفى ، لافرق بينه وبين الخطاب السلقى
والخطاب الصهيونى ، فالكل عودة إلى الأصالة ، الدين والعرق ! وهذا ظلم لخطاب
التنوير ، ورغبة فى تجاوزه قفزاً دون تطوير وإكمال ... إن فشل الخطاب التنويرى
لا يقتضى هدمه بل تجديده وإعادة صياغته لأنه مازال يعبر عن طبيعة المرحلة التاريخية
التي يمر بها المجتمع العربى الإسلامى . ولماذا التعارض بين البيئته والتاريخ ، وبين
التحليل الحى النفعى العملى للتراث والوعى التاريخى به ، بين دور المواطن ورسالة
العالم ؟ لقد أكثرت الدراسة من الماينبغيات وتقديم البدائل والقفز فوق المراحل ،
والتخلّى عن اليسار الإسلامى إلى اليسار العلمانى كما انتقل آخرون من اليسار العلمانى
إلى اليسار الإسلامى . تخرج من «التراث والتجديد» وتريد تجاوزه بتحليلاته وأفكاره
وتصوراته ونتائجه . ولكن شتان ما بين إشعال الثقاب وإشعال الحريق .

٧ - إهدار السياق في تأويلات الخطاب الديني^(١)

وهي دراسة كبيرة في مجموعة الدراسات الصغرى . تنقسم إلى ثلاثة أقسام وكل قسم إلى فقرات دون عناوين جانبية رئيسية أو فرعية^(٢) . وتتبع موضوع إهدار السياق في الفكر العربي الإسلامي وتحاول خلق نمط جديد من الفكر القائم على أساس علمي في دراسة التراث . وتبدأ بأهمية علوم التأويل للنصوص عن طريق السياق وليس إخراجاً للنصوص من موقعها ، وباكتشاف قوانين تشكل النصوص في سياقها وليست مفارقة له . وبدون السياق لا يمكن الوعي بالتراث وعياً علمياً وإلا أصبح منعزلاً عن حركة التاريخ متقوقعاً في إفسار الماضي . يهدف البحث إلى الكشف عن ظاهرة إهدار السياق في تأويلات الخطاب الديني وآثارها الاجتماعية والسياسية في ثلاثة أقسام : الأول بين أوجه التماثل بين النصوص الدينية والنصوص غير الدينية من حيث قوانين التكوين والبناء وإنتاج الدلالة دون إغفال خصوصية النصوص الدينية . والثاني يرصد الكيفية التي يتجاهل بها الخطاب الديني إشكاليات السياق مثل التفسير العلمي للنصوص الدينية الذي يهدر السياق الثقافي ، والحاكمية التي تهدر السياق التاريخي في أسباب النزول والسياق السردى اللغوي للنصوص . والثالث يبين الأثر الفكري والاجتماعي والسياسي لتجاهل الخطاب الديني سياقه الذي تكون فيه على مستوى الوعي العام ووعي الطبقة المثقفة والمؤثرة في الرأي العام .

أولاً ، ليست النصوص الدينية مفارقة لبنية الثقافة واللغة التي كتبت بها . لذلك بحث القدماء حقيقة الكلام الإلهي قديماً أم مخلوقاً . ودرس عبد القاهر الجرجاني إعجاز القرآن من خلال قوانين الشعر وأسرار البلاغة . ولا يمكن فهمه دون النصوص السابقة عليه ، نصوص الكهانة والسحر والتي حاورها وجادلها ونقدها وبين ميزته عليها . لذلك فصل القدماء أسباب النزول وعلم المناسبة بين الآيات والسور ، وبينوا الفرق بين الخطاب المكي والخطاب المدني ، وميزوا بين مستويات القول ذاته من تمثيل وتصوير وقصص وأمر وجدل وتهديد وإنذار وإيحاء . وفرقوا بين المنطوق والمسكوت عنه فيما سمي بفحوى الخطاب أو لحن الخطاب .

(١) القاهرة، العدد ٢٢، يناير ١٩٩٣ .

(٢) القسم الأول به خمس فقرات، والثاني أربع، والثالث ثلاث.

ثانياً ، يقوم إهدار السياق على تجاهل هذه المستويات كلها فى الخطاب الدينى لحساب نص مفارق لا وجود له إلا افتراضاً ، ويتجاهل جدلية الإلهى والإنسانى ، والمقدس والدينوى فى بنية النص ، ويثب فوق مستويات السياق لإنتاج الإيديولوجيا حسب ظروف المؤول والعصر فيصبح النص هو المفعول ، والإيدلوجيا هو الفاعل . والنموذج على ذلك كتاب «القرآن والكتاب» من أجل قراءة عصرية توفق بين القرآن كنص أزلى وبين الحقائق التاريخية المعروفة اعتماداً على أسباب النزول والناسخ والمنسوخ والتأويل العلمى^(١) . وتبدأ المحاولة بالتفرقة الصوفية المعروفة من ابن عربى بين النبوة والرسالة ، الأولى إلهية أزلية ثابتة والثانية متغيرة تاريخية متطورة . الولى من صفات الله أما الرسول فمن صفات البشر . الكتاب مؤلف من كتب عدة كما هو الحال فى كتب الفقه . يشمل المحكم والتشابه ونوعاً ثالثاً هو المفصل . والراسخون فى العلم يدركون هذا التقسيم ويؤولون التشابه والمفصل مثل البيرونى والحسن بن الهيثم وابن رشد ونيوتن واينشتين ودارون وكانط وهيغل ! القرآن متشابه لدلالته على النبوة بينما الرسالة محكمة . والإنزال هو نقل النبوة إلى الرسالة والقرآن إلى أم الكتاب . والتأويل العلمى للقرآن أحد وسائل الربط والتوسط بين الإلهى والبشرى ، وبين المطلق والنسبى أصبحت له مؤسساته بباكستان والسعودية ، يؤخذ العلم الغربى ثم يلحق به الفكر الإسلامى تابعاً ومبرراً . ويتم التأويل العلمى باكتشاف الحقيقة الشرعية ثم الحقيقة العلمية ثم فى تطابق الحقيقتين معاً وهذا هو وجه الإعجاز . والهدف هو رفع التشكك فى صحة القرآن وإثباته بالعلم . والنموذج الثانى لاهدار السياق الحاكمية التى تهدر السياق التاريخى وأسباب النزول والسياق الداخلى اللغوى . فالحكم لايعنى الحكم بالمعنى الحديث بل الاسترشاد فى السياق السجالى مع أهل الكتاب .

ثالثاً ، يبدو الأثر الاجتماعى والسياسى لإهدار السياق فيما حدث فى انقسام الخطاب العربى إلى موقفين فى أزمة الخليج عام ١٩٩٠ ، كل خطاب يدعى أنه يحارب الشيطان دفاعاً عن الله ، خطاب أنصار العراق وخطاب أنصار الكويت وأمريكا . وكذلك معظم موضوعات العصر مثل فوائد البنوك والربا ، والشورى والديموقراطية ، والعلم والدين ، والفنون والآداب ، وخروج المرأة للعمل ، والحجاب والسفور . ويؤدى

(١) محمد شحرور: القرآن والكتاب، دار الأعالى للطباعة والنشر، دمشق ١٩٩٠ .

هذا الخطاب إما إلى التبعية إلى العلم الغربي أو التبعية إلى المواقف السياسية المحلية . ويتنهي الإبداع الفكري والثقافي .

والحقيقة أن الدراسة استئناف للجهود السابقة وفي نفس الاتجاه . تكرر بعض مقولات " نقد الخطاب الديني " وتعامل مع نفس المفاهيم كأسلحة ماضية ، القراءة الإيديولوجية ، التأويل النفعي ، التلوين ، اللاتاريخية ، القراءة المغرضة . وتتخلل ذلك الفاظ الحدائث مثل السميوطيقى وأسماء المحدثين مثل دي سوسير وجاكسون ولوثمان وبيرك وآرائهم ومؤلفاتهم . ويؤرخ أحياناً بالميلادى ، فالقرن الثاني هو القرن الثامن . ما زال الميزان العدل بين الموروث والوفاة غير مستقيم ، مرة يميل إلى هذا الجانب ، ومرة يميل إلى الجانب الآخر . الإيديولوجى هو الشيطان والمعرفى هو الملاك . فنظام النص قصد متبادل بين المرسل والمستقبل . لكل منهما إيديولوجيته السلبية والمعرفى هو الإطار المشترك بينهما . وهى تفرقة تقوم على التطهر والطوباوية على تمنى التمييز بين هموم المواطن وبحث العالم . الإيديولوجى هو الذى يربط بين النظر والعمل ، بين المعرفة والممارسة . يبحث عن التأويل " الحقيقى " وهو ما لا وجود له فلا يوجد تأويل واحد ذو صواب مطلق وما دونه خطأ وباطل . القراءة من أجل التأويل وإعادة البناء لا تتطلب باستمرار التاريخ . فالبنية شئ والتاريخ شئ آخر . لم يحاول هوسرل بحث تاريخية " نقد العقل الخالص " بل قراءة أى أعاد بناءه وتوظيفه وتأويله بالتعبير عن المسكوت عنه عند المؤلف أو عن المرغوب فيه عند القارئ . ولم يحاول هيدجر البحث عن المعنى الموضوعى التاريخى السياقى لنصوص السابقين على سقراط بل أولها بحيث تكون حاملاً لرؤيته . هناك فرق بين دور المؤرخ ومهمة الفيلسوف ، بين الطالب والأستاذ . بين طالب مرحلة الليسانس وطالب الدراسات العليا ، تقرأ الدراسة الماضى فى الحاضر وتسير فى خط " التراث والتجديد " قريبة منه بعيدة عنه . تقع فى المبالغات والمزايدات وتدفع الأمور إلى أقصى حد لها بحيث تصبح تفريراً وتحويداً على الأصل والجذع كما هو الحال فى العزق . مثلاً ذلك الإعلان عن مكان للملحدين فى وسط الأمة إثارة للناس مع العلم بأن الإلحاد لا وجود له ، فكل إنسان مؤمن بشئ . فلن يقبل مواطن مهما كانت عقيدته أن يكون فى موقع مواطن الدرجة الثانية أو الثالثة فضلاً عن أن الشريعة الإسلامية لا تقبل الملاحظة تحت حمايتها ، ولا تمنحهم أية درجة من درجات المواطنة . إنه السيف أو

الإسلام^(١). إن الانتقال من نار العلم قد يؤدي إلى حريق الوطن. يسكب الزيت على النار ومهمتنا إطفاء الحريق.

٨ - قراءة التراث وتراث القراءة (في كتابات أحمد صادق سعد)^(٢)

وهي دراسة لبعض إنجازات أحمد صادق سعد في قراءته للتراث الإقتصادي الإسلامي. تنقسم إلى ثلاثة أقسام دون عناوين فرعية لها. عنوانها حُلب لا يدل على مضمونها "قراءة التراث وتراث القراءة" مثل "تنمية الثقافة وثقافة التنمية"، وتبدأ الدراسة بالتمييز بين نهجين في قراءة التراث. الأول النهج التقليدي الذي يعتمد على التراث ذاته وتكرار مقولاته وهو النهج الداخلي. والثاني نهج القراءة القصدية التي تقوم على أطر معرفية مسبقة وهو النهج الخارجي. ويفضل المؤلف الثاني على الأول في حين أن كلا النهجين معاب. الأول التكرار من الداخل، والثاني الإسقاط من الخارج. وهناك نهج ثالث وهو النقد والتطوير من الداخل فليس تكرار القديم أو الجديد هو النهج الوحيد. وكلا النهجين في الحقيقة نهج واحد يقوم على التكرار والتقليد، الأول للمقدم الموروث والثاني للجديد الوافد. وفي الاقتصاد يكرر النهج الأول مفاهيم الإعمار والخلافة والربا والركاز والزكاة والصدقة والبركة. ويقوم على قواعد عامة، أن الحاكمة لله، وأن الناس مستخلفون في المال، وأن المعاملات مرتبطة بالعبادات، وأن معيار الفرد هو التقوى، وأن مهمة الإنسان على الأرض عبادة الله واستعمار الأرض وتنمية المال، وأن الرزق من الله، وأن المسؤولية تتحدد في هذا الإطار. فهو خطاب تقليدي وعظي أخلاقي لا يحمى الفقراء من الاستغلال، يدافع عن الملكية الخاصة وآليات السوق، أقرب إلى الرأسمالية التجارية.

أما النهج الثاني، وهو القسم الأول من الدراسة، فإنه يدرس التراث باعتباره تعبيراً عن أوضاع تاريخية مخالفة للواقع الاقتصادي الراهن، وهو موقف صاحب موضوع الدراسة وإن لم يتحرر تماماً من الاتجاه الذرائعي النفعي من قراءة التراث ولكنه اتجاه معلن إيديولوجي وليس اتجاهاً مخادعاً لا أخلاقياً كما هو الحال في النهج الأول. ويشترك في

(١) المصدر السابق، ص ١١١.

(٢) أدب ونقد، العدد ٨٧ نوفمبر، وقد ألقى البحث في ندوة إشكاليات التكوين الاجتماعي الذكريات الشعبية في مصر، مركز البحوث العربية، ومهداة لذكرى أحمد صادق سعد.

قواعد المنهج عند واصل بن عطاء

أ.د. عبد الفتاح الفاوي

لواصل بن عطاء منهجه الذي أقام عليه مذهبه في أصول الدين وأصول الفقه والذي التزمه في رسائله وكتبه وفي مناظراته وجدله. وهو منهج جاء إلى حد بعيد متلائماً مع ثقافته التي تضافرت على تكوينها عدة عوامل من أهمها:

أنها ضمنت إلى العلوم الإسلامية الثقافات الوافدة التي ظهرت في عصره عند المسلمين عبر ما نقلوه أو ترجموه ومن خلال ما احتكوا به أو شاهدوه.

ثم احتكاكه بالمخالفين؛ سواء منهم من كان على دين مخالف؛ كالنصارى؛ والمناوية أم على مذهب مخالف كالجهمية أتباع الجهم بن صفوان الذي كان يدين بالجبر، أو من كان ينشر التحلل والزندقة كبشار بن برد^(١). وفي ذلك قال عنه صاحبه عمرو بن عبيد "لم يكن أحد أعلم منه بفرق المخالفين"^(٢).

يضاف إلى ذلك تلك الشخصيات التي تلقى واصل العلم عليها مثل: أبي هاشم محمد بن علي بن أبي طالب الملقب بابن الحنفية وهو من أشجع أولاد علي وأكثرهم علماً وقد سئل ابنه أبو هشام عن علم أبيه فأجاب انظروا إلى أثره في واصل^(٣).

والحسن البصرى. ومع أن قصة اعتزال واصل للحسن البصرى معروفة إلا أن المعتزلة تعد الحسن البصرى واحداً منها. وقد ظل واصل في مجلس الحسن البصرى أربع سنين لا يتكلم فسألوا الحسن عنه فقال: إما أن يكون أجهل الناس أو أعلم الناس^(٤).

ثم معبد الجهني غير أن واصل قد تجاوز بعلمه وفكره آراء معبد.

(١) وقد فر بشار من البصرة ولم يستطع الإقامة بها وواصل فيها.

(٢) طبقات المعتزلة: ٢٢٤.

(٣) الحميري: الحور العين: ٢٠٧.

(٤) طبقات المعتزلة: ٢٢٥.

هذا وما يدل على سعة ثقافته وشدة علمه بفرق المخالفين كتبه التي ألفها وهي كثيرة ينبغي قبل أن نتحدث عنها أن نتحدث عن واصل نفسه . فهذا مما يعين على التعرف على ثقافته وعبقريته منهجه .

واصل:

كان من أهل المدينة ولد عام ٨١ هـ ورياه محمد بن علي بن أبي طالب محمد (ابن الحنفية) وكان مع ابنه هاشم عبد الله بن محمد في الكتاب ثم صحبه بعد موت أبيه صحبة طويلة .

وحكى عن بعض السلف أنه قيل له : كيف كان علم محمد بن علي؟ فقال إذا أردت أن تعلم ذلك فانظر إلى أثره في واصل ثم انتقل إلى البصرة فلزم الحسن بن أبي الحسن البصرى^(١) .

كان مولى من الموالي، ويذكر المنية والأمل^(٢) أنه اختلف في أنه مولى لبني هاشم، أو مولى لبني ضبة، أو مولى لبني مخزوم . على أنه يبدو أنه كان مولى لبني هاشم لصلته بأحد أفراد البيت الهاشمي .

تلمذ على محمد بن الحنفية وفي مدرسته تخرج وعرف في هذه المدرسة آراء الغلاة من الشيعة (السبئية والكيسانية وغيرهما) يقول ابن المرتضى إنه ليس ثمة أحد أعلم بكلام غالبية الشيعة أو مارقة الخوارج وكلام الزنادقة والدهرية والمرجئة وسائر المخالفين والرد عليهم منه^(٣) .

وبالرغم من أنه كان مولى لكنه ولد حراً ، ولا نتحدثنا المصادر عن أبويه ولا تذكر عنهما شيئاً . وتذكر هذه المصادر أن واصل كان غزالياً وتختلف في تعليل تلك النسبة ، الصناعة كان يقوم بها هو أو والده - وكثير من المعتزلة يتسبون إلى هذه الصناعات كالغزال والعلاف والنظام والفضوطى والاسكافى . . . الخ وقد يكون في هذه النسبة ما يشير إلى أصلهم غير العربى - أم لقب بذلك لأنه كان يلازم الغزاليين ليعرف المتعففات من النساء فيجعل صدقته لهن كما يقول ابن خلكان^(٤) .

(١) أبو القاسم البلخي : ذكر المعتزلة من ٦٤ ضمن فضائل الاعتزال وطبقات المعتزلة تحقيق فؤاد سيد نشر الدار التونسية م ١٩٧٤ .

(٢) ابن المرتضى : المنية والأمل ١٨ .

(٣) السابق ١٨ .

(٤) ابن خلكان : وفيات الأعيان ٨٩ / ٣ .

انتقل واصل بعد ذلك من المدينة إلى البصرة ومن التلمذ على يد ابن الحنفية وأولاد ابن الحنفية من بعده، إلى التلمذ على يد الحسن البصرى . والبصرة - آنذاك - كانت ثغر البلاد وقاعدة الآراء المختلفة والحضارات المتنافرة . بدأ واصل يتردد على أكبر مجمع علمي فيها وهو مدرسة الحسن البصرى . يقول طاش كبرى راده " إن واصلًا جالس حسن البصرى بعد أبى هاشم يأخذ منه الفقه" (١) واستمر على ذلك حتى انفصل عنه أو اعتزله تبعاً للقصة المشهورة التي أوردتها كتب الفرق والتي نقل فيها الحسن البصرى "اعتزلنا واصل" .

رواصل وإن تلمذ على الحسن البصرى وكان من مريديه ومن كبار أصحابه غير أنه لم يتأثر كثيراً أو لم يكن تأثيره فيه ظاهراً وملموساً . وربما كان ذلك للاختلاف بين ثقافة كل منهما ومنهجه ، فالحسن البصرى ذو ثقافة إسلامية خالصة ومنهج نصي ملتزم بينما جمع واصل في ثقافته بين علوم المسلمين وما تُرجم أو نقل من علوم الآخرين كما كان ذا منهج عقلي متحرر .

يضاف إلى ذلك أن واصلًا تلمذ على الحسن البصرى مؤخراً بعد أن كون آراءه واكتمل ونضج في مدرسة محمد ابن الحنفية قبل حضوره إلى البصرة ، كما أنه اتصل بغيلان الدمشقي مولى الأمويين وتأثر به في آرائه في القدر .

يقول " طاش كبرى" (٢) " وأول ما ظهر مذهب الاعتزال وشاع إنما ظهر من واصل بن عطاء أخذ الاعتزال عن الإمام أبى هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية بن على بن أبى طالب الذى قيل أنه كان أول من أحدث مذهب الاعتزال واخترعه هو وأخوه الإمام الحسن بن محمد بن الحنفية . . ولكن ظهر واشتهر الاعتزال من واصل بن عطاء أبى حذيفة المعروف بالخزّال . فواصل إذن نتاج لهذين الإماميين ثم ثالثهما الحسن البصرى أخذ عنه الفقه واتفق معه في مسألة القدر وهي المسألة التي شغل بها الحسن البصرى أول الأمر ثم رجع عنها .

وكان ظهور واصل في أوائل المائة الثانية وقد عاصر أبا حنيفة النعمان (٣) صاحب

(١) مفتاح السعادة ٢/٢٤ .

(٢) السابق ٢/٢٤ وما بعدها .

(٣) ولد سنة ٨٠ وتوفي سنة ١٥٠ .

مدرسة الرأى والقياس فى الفقه وتلميذه أبا يوسف^(١) . فكان واصل رائد المدرسة العقلية فى الأصول أو الفقه الأكبر وأبو حنيفة رائد تلك المدرسة فى الفروع أو الفقه .

مؤلفاته: ضاعت كل مؤلفات واصل ومعظم مؤلفات المعتزلة ولم يبق لنا منها إلا شذرات منقولة عنها فى كتب الأشاعرة أو كتب غيرهم من مؤرخى الفرق ولقد سجل اثنان من المستشرقين هذه الحقيقة يقول أولهما وهو "أرنولد" إن ثورة أهل السنة على المعتزلة بلغت من النجاح فى إتلاف كل مؤلفات هذه الفرقة حداً يحتمل المؤرخ مضطراً حتى الآن إلى الرجوع فى معرفة تاريخهم ومذاهبهم إلى مؤلفات قوم نظروا إليهم كما ينظرون إلى الزندقة وكتبوا ذلك عنهم بروح التعصب^(٢) .

ويقول "نيبرج" فى حديثه عن كتاب الانتصار^(٣) لأبى الحسين الخياط "هو من تركة المعتزلة ولا يخفى على عالم أن هذا الصنف من الكتب العربية قلما إنتهى إلى هذا العصر ذلك لما نزل بمنزله من الإحراق والتدمير وصب على رؤس أصحابه من التقييح والتكفير والقليل الباقى منه قد بلغنا عن إحدى طرق ثلاث: منه ما تحنت عليه الزيدية فى اليمن اعتناء بمذاهبهم الذى هو أقرب ما يكون إلى مذهب الاعتزال ومنه ما ادخره العلماء رغبة فى الانتفاع بما فيه من علوم شتى مما لا علاقة له بعلم التوحيد ومنه ما اتملق على أيدي مضايقيه خفية أو صدفة" .

إذن فالذى بين أيدينا من آثار المعتزلة وتراثهم الفكرى ليس إلا جزءاً ضئيلاً بالنسبة لما كان لهم وأغلب الظن أنه لو بقى هذا التراث كاملاً ولم يقدر لنزعات التعصب المذهبى أن تعبت به وتجنى عليه لكان للمعتزلة فى تاريخ الفكر والأدب مكان أسمى ومنزلة أرفع ولوجد الباحثون المادة التى يستطيعون بها أن يقوموا تلك العقلية كما ينبغى لها أن تقوم وأن يقدروا المكانة التى يجب أن تحتلها .

إن المعتزلة بذلك التراث القليل الذى وصلنا عنهم والذى استطاع أن يفلت بوسيلة ما من يد التلف والدمار قد كشفت لنا عن طراز جديد من التفكير لم يكن مألوفاً

(١) ولد سنة ١١٣ وتوفى سنة ١٨٢ .

(٢) نقلاً عن "ابراهيمين سيار النظام وأراؤه الكلامية الفلسفية" ، ٧٣ .

(٣) مقدمة كتاب الإنتصار ، ١٠ .

فى تلك الحقبة من الزمان وهو على قلته قد منح المعتزلة ذلك التقدير الذى اختصوا به على طول مراحل التاريخ فما بالك لو بقيت لنا جميع آثارهم ومؤلفاتهم .
وعلى أية حال فقد حفظت لنا المراجع أسماء بعض كتب واصل وشذرات من نصوصها .

منها كتاب الألف مسألة^(١) فى الرد على المانوية الذى يقول عنه الباهلى : قرأت لواصل الجزء الأول من كتاب الألف مسألة فى الرد على المانوية فأحصيت فى ذلك الجزء على مخالفه نيفاً وثمانين مسألة^(٢) ، وكتاب أصناف المرجئة ، وكتاب الثنوية ، وكتاب المنزلة بين المنزلتين وكتاب الخطب فى التوحيد والعدل ، وكتاب ما جرى بينه وبين عمرو بن عبيد^(٣) ، وكتاب السبيل إلى معرفة الحق ، وكتاب الدعوة ، وكتاب أهل العلم والجهل ، وكتاب خطبته التى أخرج منها الرأء^(٤) .

هذا ولم يكتف واصل بتلك الكتب فى الرد على المخالفين وإنما كان يدرّب تلاميذه على أصول دعوة الاعتزال ثم يبعث بهم إلى أرجاء العالم الإسلامى ليناظر المخالفين فبعث عبد الله بن الحارث إلى المغرب فأجابه خلق كثير ، وحفص بن سالم إلى خراسان حيث ناظر الجهم بن صفوان^(٥) ، والقاسم بن السعدى إلى اليمن وأيوب إلى الجزيرة والحسن بن زكوان إلى الكوفة وعثمان الطويل^(٦) إلى أرمينية وقال له : الزم سارية من سوارى المسجد سنة تصلى عندها حتى يعرف مكانك ثم أفت بقول الحسن سنة ثم إذا كان يوم كذا وكذا من شهر كذا فابتدىء فى الدعاء للناس إلى قول الحق فإنى

(١) فى هذا العنوان خطأ نحوى وصحته ألف المسألة أو المسائل الألف أو ألف مسألة لأن المضاف ينبغى أن يكون أعرف من المضاف إليه .

(٢) المنية والأمل ٢١ .

(٣) كان عمرو بن عبيد يعتبر الفاسق منافقاً كراى الحسن البصرى ثم رجع عن ذلك وقد أورد صاحب المنية فقرات من هذا الكتاب .

(٤) أنظر الفهرست ٢٥١ ، وفيات الأعيان ٦٢/٥ ، المنية والأمل ١٨ .

(٥) كان جهم يراسل واصل فى كثير من المسائل المشككة التى كانت مادة نقاشه مع السعنية . أنظر المنية والأمل ١٩ .

(٦) أستاذ أبى الهذيل العلاف أنظر : فضائل الاعتزال وطبقات المعتزلة ٥٧ وكان واصل قد قال له أخرج إلى أرمينية فقل عثمان يا أبا حذيفة خذ شطر مالى وانفذ غيرى فال له : امض يا طويل فلعل الله أن يصنع لك . قال عثمان فخرجت فريحت مائة ألف درهم على صفة فى يدى وأجابنى أكثر أهل أرمينية . أنظر السابق والصفحة .

أجمع أصحابي في هذا الوقت ونبتهل في الدعاء لك والرغبة في الله . والله ولى توفيقك .

وفي هذه البعوث يقول صفوان الأنصارى المعتزلى .

أما كان عثمان الطويل بن خالد

أو القرم حفص نهية للمخاطر

له خلف شعب الصين من كل ثغرة

إلى سوسها الأقصى وخلف البرابر

رجال دعاة لا يفل عزيمهم

تهكم جبار ولا كيد ماكر

ويقول في واصل :

تلقب بالغزال واحد عصره فممن لليتامى والقبيل المكابر

ومن لحرورى وآخر رافض وآخر مرجى و آخر حائر

وأمر بمعروف و إنكار منكر وتحصين دين الله من كل كافر

وكان من أكبر تلاميذه بالبصرة بشر بن سعيد وأبو عثمان الزعفرانى، وعنهما أخذ بشر بن المعتمر، وأبو الهذيل العلاف الاعتزال^(١)، وأبو الهياج بن العلاء السلمى، وعنه أخذ أحمد بن أبى دؤاد الاعتزال كما يذكر طاش كبرى زاده^(٢) وبهذا نرى أنه كان لواصل عبقرية ذات ثقافة واسعة ومنهج عقلى كان له أكبر الأثر فى الحركة الفكرية للعلوم الإسلامية بوجه عام وفى إرساء قواعد الاعتزال بوجه خاص .

منهجه :

سبق واصل بن عطاء فلاسفة المسلمين فى الإطلاع على ما نقل وترجم من كتب فى عصره وفى تبني المنهج العقلى فى بحوثه ومناظراته، إن فى أصول الدين أو أصول

(١) التنبيه ٣ .

(٢) مفتاح السعادة ٢٩/٢ .

الفقه وشق بهذا المنهج للمعتزلة من بعده طريقا سلوكه ومنهجها التزامه فيما الفوه من كتب أو عقوده من مناظرات وتفوقوا فيه على غيرهم. وسنرى هنا أثر هذا المنهج العقلي والحرية الفكرية فى بحوث واصل ومؤلفاته.

١ - فى علم الكلام: المتأمل فى قول واصل "بالمنزلة بين المنزليين" - الذى بسبب منه انفصل عن الحسن البصرى واعتزل مجلسه والذى أصبح أصلاً من أصول المعتزلة الخمسة بعد ذلك - المتأمل - يجد أن واصلًا كان شديد الولاء فيه للمنهج العقلي لأن حكمه على الفاسق أو مرتكب الكبيرة بأنه ليس مؤمناً وليس كافراً وإنما فى منزلة بينهما مبنى على استنتاجات عقلية عنده يرى فيها أن "الإيمان" عبارة عن خصال خير إذا اجتمعت سمي الإنسان مؤمناً وهو اسم مدح سلب عن الفاسق بفسقه ولكن هذا الفاسق الذى لا يستحق اسم الإيمان لفسقه لا يستحق اسم الكفر أيضاً لنطقه بالشهادتين وإقراره بأصول الدين.

فالعقل هو الذى حدد هذا الحكم ورجحه عند واصل وجاء القرآن يؤيد العقل ويعضده فى هذا الحكم فكانت هذه المسألة مما تعاضد العقل والنقل فى تقريرها والحكم عليها عنده بخلاف مذهب الخوارج الذى يقول بالتكفير ومذهب المرجئة الذى يقول بأن لا تضر مع الإيمان معصية فإن هذا وذاك مما لا يؤيده عقل أو يشهد له نص فى نظره.

يقول الخياط على لسان واصل "وقد أجمعتم أن سميتم صاحب الكبيرة بالفسق والفجور فهو اسم له صحيح بإجماعكم وقد نطق القرآن به فى آية القاذف" والذين يرمون المؤمنات المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون" (١) وغيرها من القرآن فوجب تسميته بها وما تفرد به كل فريق من الأسماء فدعوى لا تقبل منهم إلا بيينة من كتاب الله أو من سنة نبيه صلى الله عليه وسلم (٢).

لم يكن واصل يريد فقط أن يتوسط النزاع كما ذهب إلى ذلك بعضهم فى قوله "كانه يريد التوسط بين الخلافين واستمالة الفريقين إلى رأيه" (٣) وإنما قال بذلك ولاء

(١) النور: ٤ .

(٢) الخياط الانتصار ١٦٥ .

(٣) محمد زاهد الكوثري: مقدمة تبين كذب المغترى ١١ .

لمنهجه العقلى وتطبيقا له . وهو وإن أورد فيه حكما وسطا فإن الوسطية هنا جاءت لأمن أجل التوسط وإنما أملاه عليه منهجه العقلى . فالفاستق أم مرتكب الكبيرة فى نظره يشبه المؤمن فى عقده ولا يشبهه فى عمله ويشبه الكافر فى عمله ولا يشبهه فى عقده فهو وسط بين الاثنين بهذا المنهج وجاء حكمه وسطا لهذا المنهج أيضاً .

ومخطئ - أو قل قد جاوز الصواب - من يظن أو واصلا ارتجبل حكمه فى هذه المسألة فى نفس الجلسة التى أورد فيها السؤال فلم يكن هذا الحكم وليد تلك الجلسة وإنما كان نتيجة تفكير طويل وتحليل دقيق لمعنى الإيمان والكفر قام به واصل من قبل وانتهى به إلى هذا رأى ووجد فى التساؤل الذى أثير فى مجلس الحسن فرصة لإعلانه بدليل أنه إثر هذه الواقعة قام إلى مكان آخر فى المسجد وأخذ يقدم الأدلة على صدق مذهب إليه^(١) .

ورأى واصل فى هذه المسألة يفهم فى ضوء مفهوم الإيمان لديه ولدى المعتزلة بوجه عام ، فليس الإيمان مجرد اعتقاد القلب أو نطق اللسان وإنما هو قول وعمل ومن ثم فإن فاعل الكبيرة بفعله الشر فقد الإيمان يقول الرسول صلى الله عليه وسلم : لا إيمان لمن لا أمانة له ويقول لا يزننى الزانى حين يزننى وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن وآيات كثيرة يقتدرن فيها الإيمان بالعمل الصالح " إن الذين آمنوا عملوا الصالحات " فلا إيمان بلا عمل صالح ومن ثم فإن ألزم ما يقتضيه الإيمان إجتنب الكبائر إلى جانب أداء الطاعات وفعل الخيرات^(٢) .

وإذا كان الإيمان عقيدة وعمل عند واصل فهو يزيد وينقص ورد على ذلك الآيات الكثيرة من القرآن الكريم مثل " ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم "^(٣) " ويزداد الذين آمنوا إيماناً "^(٤) .

ولم يكن غضب الله على الأمم البائدة فيما قصه من قصصهم مع الأنبياء لمجرد

(١) انظر الملل والنحل ٦٠/١ .

(٢) الأشعرى: مقالات الإسلاميين ٣٠٤/١ .

(٣) الفتح ٤ .

(٤) المدثر ٣١ .

شركهم وإنما لظلمهم وطغيانهم وذبيح الشر والفواحش فيهم " وما كنا مهلكي القرى إلا وأهلها ظالمون" (١) " وتلك القرى أهلكتناهم لما ظلموا" (٢) .

فحكم واصل على مرتكب الكبيرة متسق مع مذهبه متلائم مع منهجه وليس مجرد توسط طائفتين أو حكم وسط بين حكيمين .

يقرر واصل حكم مرتكب الكبيرة وأنه في الدنيا في منزلة بين منزلتين وفي الآخرة مخلد في النار بمقتضى منهجه العقلي إلى جانب تأييد كثير من النصوص لهذا الحكم وهو لا يعاب بعد ذلك أو يكثر بما يثيره ذلك الحكم من اعتراض من بعضهم أو تعارض مع ظاهر بعض ما جاءت به الشريعة ، إذ يترتب على هذا القول أن مرتكب الكبيرة لاحظ له من الشفاعة وهنا يرذ واصل بأن الشفاعة ليست لأصحاب الكبائر لأن العدل يقتضى بأن يعذب العاصي على معصيته والشفاعة تتنافى مع هذا العدل فالشفاعة عنده ليست لهؤلاء وإنما هي للصالحين .

إلى هذا الحد بلغ ولاء واصل للعقل ومنهجه في تقريره لمسائل العقيدة .

وقد طبق واصل هذا المنهج العقلي في الخلاف السياسي الذي كان بين علي وأعدائه وكانت جملة الآراء أو المواقف في ذلك الخلاف ثلاثة: رأى الخوارج وهم يكفرون علياً وأعداءه . كفر أعداؤه بمقاتلته أولاً ثم كفر هو بمواقفته على التحكيم ثانياً . ورأى أهل الحديث وكانوا يرون إسلام الفريقين وإيمانهم غير أن علياً كان على حق وأعداؤه على خطأ - اجتهاد لا يلزم عنه الكفر ثم رأى شيعة علي وكانوا يرون تفسيق الفريق الآخر .

حتى جاء واصل واحتكم إلى العقل في هذا الخلاف فاعتبر أحد الفريقين فاسقاً لابعينه ولا تقبل شهادة واحد منهما وذلك قياساً على المتلاعنين (انظر إلى هذا التنظير أو القياس العقلي) إذ أن أحدهما فاسق لابعينه ولا تقبل شهادتهما .

يفسر الخياط قول واصل في علي وأصحاب الجمل بما يأتي:

" كان القوم عندهم أبراراً اتقياء مؤمنين قد تقدمت لهم سوابق حسنة مع رسول

(٤) لقصص ٥٩ .

(٥) الكهف ٥٩ .

الله صلى الله عليه وسلم وهجرة وجهاد وأعمال جليلة ثم وجدهم قد تحاربوا وتجادلوا بالسيوف فقال: قد علمنا أنهم ليسوا بمحققين جميعاً وجائز أن تكون إحدى الطائفتين محقة والأخرى مبطلّة أو لم يتبين لنا من المحق فيهم ومن المبطل، فوكلنا أمر القوم إلى عالمه وتوليننا القوم على أصل ما كانوا عليه قبل القتال فإذا اجتمعت الطائفتان قلنا قد علمنا أن إحداهما عاصية لا ندرى أيكما هي^(١).

وقد تكلم المعتزلة بعد واصل في هذه المسألة ووافقة بعض شيوخهم ونسألهم الآخرون ومن أهم مخالفيه تلميذه أو صديقه عمرو بن عبيد إذ يرى فسق كلتا الفرقتين المتقاتلتين فيما تنقله عنه كتب الأشاعرة أما الخياط فلم ينقل إلينا بينهما خلافاً.

ومن المسائل الكبرى التي تناولها واصل بمنهج عقلي مسألة الصفات الإلهية أو ما يسمى عند المعتزلة بأصل "التوحيد".

فقسم الصفات الإلهية (قسمة عقلية) إلى قسمين صفات سلبية وصفات ثبوتية. الأولى هي التي تسلب عن الله ما لا يليق بكماله. ومن هذه الصفات القدم ويجعله واصل أخص وأهم صفة للذات الإلهية وهي صفة تنفى عن الله الحدوث، ومنها الوحداية التي تنفى عن الله التعدد، ومنها مخالفة الحوادث التي تنفى عن الله المشابهة للحوادث. والمعتزلة وإمامهم واصل يصفون الله بهذه الصفات السلبية لأنها لا تثبت شيئاً رائداً على الذات ومن ثم لا تمس فكرة التوحيد.

أما القسم الثانى فهو الصفات الثبوتية أو الإيجابية التي تتعلق بإثبات معنى رائد على الذات مثل العلم والقدرة والإرادة والحياة وغيرهم وقد نفى واصل إثبات هذه الصفات رائدة على الذات لأن إثباتها بهذه الطريقة يتعارض مع التوحيد فى نظره وقدم بين يدي هذا النفى أدلته العقلية التالية:

١ - إثبات هذه الصفات يجعلها مشاركة لله فى القدم - لأن الصفة فى حق الله لا تتأخر عن الموصوف والقدم أخص صفات الذات الإلهية - وهذا يؤدى إلى تعدد القدماء وهذا التعدد ينافى التوحيد.

٢ - يؤدى القول بإثبات هذه الصفات رائدة على الذات إلى مشابهة التنصارى

(١) الملل والنحل ١/٦٥، التبصير ٤١.

الذين قالوا بوجود ثلاثة أقانيم أو مبادئ فى الذات الإلهية هى الأب والابن والروح القدس بل إن إثبات الصفات الإيجابية كلها يؤدى إلى تعدد أكثر من تعدد النصارى.

٣ - إثبات هذه الصفات يؤدى إلى تصور الذات الإلهية وكأنها مركبة من صفة وموصوف والتركيب من صفات الأجسام الجسمية مستحيلة على الله تعالى لما يترتب عليها من نقص وحدوث واحتياج^(١).

لكل هذا ذهب واصل إلى إنكار زيادة هذه الصفات عن الذات ووجد بينها وبين الذات كما هو معروف عند المعتزلة.

وبهذا المنهج العقلى الواضح عالج شيخ المعتزلة مسألة الصفات معالجة تصدى فيها لما كانت تعتقده المشبهة^(٢) والحشوية من تجسيم وتشبيهه ولما كانت تعتقده النصارى والثنوية من تعدد.

يذكر نيرج فى مقدمته لكتاب الانتصار^(٣) أن المعتزلة إنما قامت للدفاع عن التنزية تجاه الأفكار التجسيمية التى دخلت الإسلام عن الثنوية، وأن المناقشات الأولى بين المعتزلة وأعدائها إنما كانت بينهم وبين الفرس الثنوية. فواصل بن عطاء وعمرو بن عبيد يناظران بشار بن برد وصالح بن عبد القدوس ويطردانها... وهم أشد المسلمين دفاعاً عن الإسلام فى ذلك الزمان إذ قامت المعتزلة بأشد ما احتاج إليه الإسلام فى ذلك العصر وهو الإستعانة بما استعانت به الأديان المحيطة به كلها من منهج عقلى وطريق فلسفى لإبراز ما كمن فى الدين من القوى والفضائل.

ومع أن واصل بن عطاء، والمعتزلة عموماً قد درسوا الفلسفة وأطلعوا على شتى تياراتها غير أنهم لم يتهجوا فى مسألة الصفات الإلهية منهج التعطيل الذى انتهجه الفلاسفة بل هاجموا أرسطو وقوله يقدم العالم وبفكرة المحرك الأول التى تسلب عن الله القدرة على الخلق وتقتصر عمله على التحريك عن طريق أنه محقول ومعشوق وهاجموا

(١) الملل والنحل ١/٥٧ .

(٢) كانت المقابلة تقول بالتشبيه وتنتشر أراها فى كل مكان وكان شيخها مقاتل بن سبيمان يحتل مكانة مرموقة لدى المسلمين .

(٣) ص ٥٨ .

نظرية الفيض والصدور التي عرفت عن أفلوطين لأنها تسلب عن الله الإرادة. وهذا ما يجعلنا نتردد في قبول ما يذكره الشهرستاني^(١) من أن نفى الصفات عند المعتزلة يعود إلى قول أخذوه عن إخوانهم من المتفلسفة ونرجح أن الذي دفعه إلى ذلك هو الحملة المعروفة التي شنّها الأشاعرة في مؤلفاتهم على المعتزلة^(٢).

على أن الشهرستاني مع ذلك الاتهام الذي اتهم به المعتزلة من متابعتهم للفلاسفة يعنى أو يبرئ واصلاً منه عندما يقول: "القول بنفى صفات الباري تعالى من العلم والقدرة والحياة. كانت هذه المقالة في بدنها غير نضيجة وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر، وهو الاتفاق على استحالة وجود الهين قديمين أوليين ومن أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت الهين وإنما شرعت أصحابها فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة وانتهى نظرهم فيها إلى كونه عالماً قادراً وذلك عين مذهب الفلاسفة"^(٣).

ولسنا في مجال الرد على الشهرستاني ولكننا نحيل على ما ذكرناه منذ قليل من أن المعتزلة أنفسهم هاجموا أقوال الفلاسفة في الصفات^(٤) فالمعتزلة أخذوا من الفلسفة والفلاسفة المنهج العقلي والروح الفلسفية دون الأفكار والآراء ولجأوا إلى رقيق الكلام ودقيقة لكي يدافعوا عن الإسلام.

وبناء على فهم المعتزلة لمبدأ التوحيد وتحسمهم له ردوا كل شئ يتعارض معه. وقد ترتب على هذا قولهم بخلق القرآن ونفى قدمه لثلاث يشترك مع الله شئ في القدم الذي هو أخص صفاته^(٥) وأنكروا رؤية الله في الجنة وتألوا الآيات التي يفيد ظاهرها الرؤية^(٦) لتعارضها مع التنزيه الإلهي.

والذي حدا بواصل وبالمعتزلة إلى ذلك هو رغبتهم في تقويم وتقديم القضايا

(١) الملل والنحل ٣٢/١ وانظر مقالات الإسلاميين ٤٧٥/٢ .

(٢) ظهرت أبعاد تلك الجملة بعد العثور على كتب المعتزلة ونشرها مؤخراً إذ ظهر عدم دقة كثير مما نقله الأشاعرة من آراء المعتزلة.

(٣) الملل والنحل ٣٢/١ .

(٤) انظر هذا البحث ص ١٦ .

(٥) انظر الملل والنحل ١٥٥/١ ، مقالات الإسلاميين ٢٤٥/١ ، الفرق بين الفرق ٩٤ .

(٦) انظر: الإبانة للأشعري ١٤ ومقالات الإسلاميين ٢٦٣/١ .

الإسلامية مؤيدة بالعقل والمنطق ليسلم بها الخصم ويزداد الذين آمنوا بها إيماناً. فتبنيهم المنهج العقلي والروح الفلسفية هو محاولة منهم لعرض مبادئ الدين في صورة مقبولة لدى المثقفين من الأعاجم ولسد تلك الفجوة التي كانت سبباً في حمل كثيرين على الزندقة^(١).

هذا وقد انتقد قول واصل وقول المعتزلة عامة في الصفات من الأشاعرة ومن غيرهم ولكن هذه ليست قضيتنا لأننا نريد - فقط - أن نوضح المنهج العقلي الذي التزمه واصل وأبعاد هذا المنهج فيما عالج من مسائل وقضايا وهو منهج تعزز به المعتزلة عموماً يقول الخياط " وهل يعرف أحد صحيح التوحيد وثبت القديم جل ذكره واحداً في الحقيقة واحتج كذلك بالحجج الواضحة وألف فيه الكتب ورد فيه على أصناف الملحددين من الدهرية والثنوية سواهم "^(٢).

والتزم واصل في أصل " العدل "^(٣) بما التزمه في أصل " التوحيد " من منهج عقلي واعتبر العدل أهم صفة للفعل الإلهي كما أن التوحيد أهم صفة للذات الإلهية وأوجب بمقتضاه الصلاح والأصلح على الله تعالى أو بعبارة أدق أوجب الله على نفسه الصلاح والأصلح بمقتضى هذه الصفة أو هذا الأصل لأن فعلهما (الصلاح والأصلح) هو الذي يتفق مع وصفه تعالى بالحكمة والعدل فالعادل الحكيم لا يفعل إلا ما هو خير وصلاح ولا يختار القبيح بوجه من الوجوه^(٤).

وما نراه من الشر والفساد في العالم فإنه يخفى وراءه حكمة باطنة قد ندرناها وقد لا ندرناها وعدم إدراكنا لها لا يعنى عدم وجودها بل يدل - فقط - على عجز العقل عن إدراكها.

والذي حمل واصلاً على هذا القول هو العقل ومعادلاته فما كان الله سبحانه ليعاقب أتسانا على عمل وجهه إليه وأعانه عليه لأن من أعان فاعلاً على فعله ثم عاقبه

(1) Hamilton. A.R. Mohammedanism. p. 88.

(٢) الانتصار، ٢١.

(٣) حد المعتزلة العدل بأنه ما يقتضيه العقل من الحكمة وهو رصداً الفعل على وجه الصواب والمصلحة بينما حده الأشاعرة بأنه وضع الشيء في وضعه والتصرف في الملك على مقتضى المشيئة والعلم. أنظر الملل والنحل، ١/٦٥

(٤) شرح الأصول الخمسة، ٢، ٢.

عليه كان جائرا عابثا في نظر العقل إذ لا يعاقب إنسان ولا يثاب إلا بمقتضى حرية واختيار يباشر بهما أفعاله وهذا هو مناط التكليف فالقسمة العقلية تقتضى إما أن تكون أفعال العباد كلها من الله فلا يستحقون ثوابا ولا عقابا أو تكون منهم ومن الله فيجب المدح والذم لهم جميعا أو منهم فقط فيكون لهم الثواب والعقاب والمدح والذم^(١).

وهنا يورد - صاحب المنية^(٢) مناقشة هامة بين واصل بن عطاء والإمام جعفر الصادق حول هذه المسألة جاء فيها أن جعفر قال لو اصل: أما بعد فإن الله تعالى بعث محمدا بالحق والبينات والنذر والآيات وأنزل عليه "وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله" فنحن عتره رسول الله وأقرب الناس إليه وإنك - يا واصل - آتيت بأمر يفرق الكلمة وتطعن به على الأئمة وأنا أدعوك إلى التوبة .

فوقف واصل قال: الحمد لله العدل في قضائه الجواد بعطائه المتعالى عن كل مذموم ، والعالم بكل خفى مكتوم ، نهى عن القبيح ولم يقضه وحث على الجميل ولم يحل بينه وبين خلقه ، وإنك يا جعفر وابن الأئمة شغلك حب الدنيا فأصبحت بها كلفا وما أتيناك إلا بدين محمد صلى الله عليه وسلم وصاحبه وضجيعيه ابن أبى قحافة وابن الخطاب وعثمان وعلى بن أبى طالب وجميع أئمة الهدى فإن تقبل الحق تسعد به وإن تصدف عنه تبؤ بائمك .

فواصل هنا يحاول اقناع جعفر برأيه بما يورده عليه من أدلة حتى إن صاحب المنية يرى أن جعفر الصادق نفسه يوافق واصل على رأيه في القدر ويختلف معه في المنزلة بين المنزلتين . يقول: " ومن كلام جعفر بن محمد الصادق وقد سئل عن القدر . ما استطعت أن تلوم العبد عليه فهو فعله وما لم تستطع فهو فعل الله . يقول الله للعبد لم كفرت . ولا يقول لم مرضت فلا تقول إن جعفر أنكروا على واصل بن عطاء القول بالعدل ، بل المنزلة بين المنزلتين^(٣) .

(١) انظر المنية والأمل ٢٥ .

(٢) ابن المرتضى : المنية والأمل ١٨ .

(٣) يذهب ثلثون إلى أن واصل بن عطاء كان فقط من القائلين بالمنزلة بين المنزلتين . ثلثون : بحوث في المعتزلة ١٩٢ والصحيح أو واصل تكلم في كل أصول المعتزلة إلا أن مصطلح الأصول الخمسة فضلا عما تفرع عنه من نظريات لم يظهر في عهد واصل . فقد كانت بعض الموضوعات في عهده - على حد تعبير الشهرستاني - غير نضيجة بل إن كثيراً من المسائل لا سيما ما يتصل منها بدقيق الكلام لم ينشأ إلا لدى رجال الطبقة السادسة وعلى رأسها أبو الهذيل . انظر في علم الكلام ١٢٠/١ والمجلد ٦٢/١ .

ويبدو أن خالد بن عبد الله القسرى وهو قاتل الجعد بلغه عن واصل كلامه فى القدر فاستدعاه وسأله عن الأقوال التى يشيعها بين الناس. فأجاب واصل أقول: يقضى الله الحق ويحب العدل. قال خالد: فما بال الناس يذبونك. قال: يحبون أن يحمدا وأنفسهم ويلوموا خالقهم فقال: لا وكرامة. الزم شأنك^(١). كما أن صاحب الفهرست يذكر لواصل كتاب الخطب فى العدل والتوحيد^(٢).

ومما استنته واصل للمعتزلة فكرة التحسين والتقبيح وأن العقل قادر على التمييز بين حسن الأشياء وقبحها قبل ورود الشرع. والحق أنه ما من رأى قاله واصل إلا وأخذ مصطلحا بعده^(٣) فى مدرسة المعتزلة التى وضع أسس مذهبها.

فهو الذى فتق أكمام الكلام فى هذه المسائل ثم اكتملت على يد اتباعه من بعده^(٤) وقد دارت بينهم وبين خصومهم مجادلات ومناقشات الذى يهمنها أن المعتزلة وعلى رأسهم واصل بن عطاء كانوا يستندون فيها إلى العقل ويعتبرونه المرجع الأساسى فى أحكامهم ومعارفهم فهم يؤمنون بنظرية "الفكر قبل ورود السمع"^(٥) وأن المعارف كلها ضرورية وطبيعية يدركها العقل بالضرورة قبل ورود الشرع ومن ثم فإن معرفة الله عندهم وإدراكه عن طريق النظر والاستدلال شيء ضرورى واجب بالنسبة للعاقل المتمكن من النظر.

وقد فتح واصل بهذا المنهج الطريق أمام الفكر الإسلامى لياخذ دوره من التطور والارتقاء. يقول المستشرق آدم متز "إن مباحث المعتزلة فى ذات الله وصفاته كان لها أثر كبير فى مذهب سبينورا ونفذ التأثير من مذهب سبينورا إلى الفكر الأوروبى"^(٦)

(١) مفتاح السعادة ٢٥/٢ .

(٢) الفهرست ٢٥١ .

(٣) المستصفى ٦٣/١ .

(٤) يشير الشهرستانى إلى الواصلية - أو مذهب واصل - على أنها كانت تدور حول أربع قواعد: ١ - صفات الله عين ذاته (أصل التوحيد) (ب) القول بالقدر أو حرية الإرادة الإنسانية (أصل العدل) (ج) القول بالمنزلة بين المنزلتين . (د) القول بخطأ أحد الفريقين المتحاربين فى معركة الجمل وصفين ولكنه لم يحدد الفريق المخطئ (وهو تابع لأصل المنزلة عنده) وقد تابعه على ذلك النظام ومعرم والجاحظ من المعتزلة أما أغلبية المعتزلة فتجعل عليا مصيبا أنظر الفرق بين الفرق

ص ١١ ، الملل ٦٤/١ .

(٥) الملل ٦٧/١ .

(٦) الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع ٣٣٤/١ ترجمة أبرريدة .

ويقول زهدى جار الله: ' وإنه ليخيل لى أن المعتزلة بقولهم هذا فى المعرفة قد سبقوا اثنين من المذاهب الفلسفية الحديثة: فمن قال إن المعارف ضرورية فهو قريب من الفلسفة العقلية "Rationalism" التى من أعظم رجالها 'ديكارت و 'ليبتنز' و سبينوزا و 'كانت' ومن رأى أن المعارف كسبية فهو قريب من الفلسفة التجريبية "Empiricism" التى من أهم دعائها لوك وهيوم وباركلى^(١).

وهكذا سار واصل فى كل ما بحث من أصول المعتزلة خاصة وفى مسائل العقيدة وعلم الكلام عامة على هذا المنهج فالعقل عنده هو الذى يدرك ما فى الأشياء من حسن وقبح وهو قادر على تحصيل المعارف وتمييز الخير من الشر ولديه القدرة على التوصل إلى الإيمان بالله وشكر نعمته. ولاشك أن الاهتمام بالعقل والاعتراف بقيمته من الأمور التى تحمد للمعتزلة خاصة وقد وجد بين المسلمين طائفة تسمى الحشوية كانت تقلل من شأن العقل وتقتصر دوره على مجرد التلقى والسماع دون أن يكون له دور فى تحصيل الإيمان.

ولكن يتبغى أن نقرر أن واصلًا والمعتزلة من بعده بالغوا فى اتجاههم العقلى فعملوا حاكما على النصوص الدينية وترتب على ذلك تأويلهم لكثير من نصوص القرآن وإنكارهم لكثير من الأحاديث أو الطعن فيها لأنها تخالف آراءهم المنبثقة عن اتجاههم ومنهجهم العقلى وكان عليهم أن يطامنوا من غلوائهم ويعترفوا بعبجز العقل عن إدراك بعض الأمور الإلهية لأنها فوق مستوى طاقته وليس فى ذلك تقليل بحال من قيمته.

٢ - فى أصول الفقه : نعرف أن واصل بن عطاء قد عاصر الإمام أبا حنيفة

وصاحبيه أبا يوسف ومحمد بن الحسن ونعرف أنه كانت لأبى حنيفة جهود فى تأسيس علم أصول الفقه ، ونضيف هنا أنه كانت لواصل جهوده أيضا فى هذا العلم فهو الذى وضع المذهب الأصولى الفقهى للمعتزلة. يحدثنا الجاحظ عن ذلك فيذكر - فى نص يكشف لنا فيه عن فضل واصل فى هذا المضمار الدقيق - أنه لم يعرف فى الإسلام كتاب كتب على أصناف الملحددين وعلى طبقات الخوارج وعلى غالبية الشيعة والمتابعين فى قول الحشوية قبل كتب واصل بن عطاء ، وكل أصل نلجده فى أيدي العلماء فى الكلام فى الأحكام فإنما هو منه ، وهو أول من قال الحق يعرف من وجوه أربعة : كتاب

(٢) المعتزلة : ١١٠ .

ناطق وخبير مجتمع عليه وحجة عقل أو إجماع من الأمة وأول من علم الناس كيف مجيء الأخبار وصحتها وفسادها وأول من قال: الخبر خيران: خاص وعام: فلو جاز أن يكون العام خاصا جاز أن يكون الخاص عاما ، ولو جاز ذلك لجاز أن يكون البعض كلا والكل بعضا والأثر خبرا والخبر أثرا. وأول من قال: النسخ يكون في الأمر والنهي دون الأخبار.

في هذا النص يذكر واصل أن الحق يعرف من وجوه أربعة هذه الوجوه الأربعة التي ذكرها تساوى تماما أصول الفقه الأربعة: القرآن والسنة والقياس والإجماع.

في نفس الوقت الذي يقرر فيه واصل هذه الأصول كان الإمام أبو حنيفة يفعل نفس الشيء وينادي بنفس الأصول. فهل أخذ واصل عن أبي حنيفة وقد كان أبو حنيفة في الكوفة بينما كان واصل بالبصرة؟ وهل حدث تلاق بينهما؟ خاصة وأن هناك من يرى أن أبا حنيفة كان قدريا مثل واصل ! تساؤلات ليس لدينا من النصوص أو الشواهد ما يؤيدها ولم يبق لنا إلا مجرد الاحتمالات والترجيحات.

ولكن الذي نستطيع أن نؤكد أن واصل بن عطاء كان من الرواد لعلم أصول الفقه. وهذه الأسس الأربعة التي وضعها واصل: القرآن والسنة الصحيحة والعقل والإجماع تمثل عند المعتزلة مصادر مذهبهم في الأصول والفروع أو في علم الكلام وفي الفقه.

ولم يكتف واصل بذلك وإنما وضع منهجا يوضح به كيفية مجيء الأخبار وافتها ويحدد معالمها وهل الخبر عام أو خاص ودلالة كل منهما بهذا المنهج وفتح الطريق أمام الفقه في تحديد معنى العام والخاص.

وبما هو مهم في النص الذي نقلناه عن الجاحظ حديثه عن النسخ وأن النسخ يكون في الأمر والنهي دون الأخبار. وهو بهذا ينكر ويرد على من قال بجواز النسخ والبداء على الله تعالى وهي فكرة أثرت عن الكيسانية ذهبوا فيها إلى أن الله يبدو له شيء ما ثم يبدو له شيء آخر فيغير الأول وينسخه وجعلت الكيسانية هذا الأخبار الماضية والمستقبلية. وقف واصل أمام هذه الفكرة ينقضها كما نقضها على الكيسانية غيره من العلماء . ووضع واصل شروطا للدليل السمعي وهي الشروط ذاتها التي وضعها العلماء من بعده وهي:

(أ) أن يكون غير مستحيل فى العقل .

(ب) وأن يكون قطعى الثبوت .

(ج) أن يكون قطعى الدلالة .

فأخبار الأحاد إذا صح إسنادها وكانت غير مستحيلة فى العقل فإنه يجب العمل بها^(١) . يجب العمل بها فى الفروع لا فى الأصول . يقول القاضى عبد الجبار وهو معبر عن رأى واصل " ما هذا سبيله (أى أخبار الأحاد) يجوز العمل به إذا ورد بشرائطه فأما قبوله فيما طريقة الاعتقادات فلا " .

والمعتزلة تلحق الأحاديث المستفيضة أو المشهورة بأخبار الأحاد بينما تلحقها الأشاعرة بالتواترة .

وترتب على هذا الشرط الأخير (أن يكون قطعى الدلالة) خلاف فى كثير من المسائل بين المعتزلة والأشاعرة نشأ من خلافهم حول دلالة العام أهى دلالة ظنية كما يقول الأشاعرة أم دلالة قطعية كما تقول المعتزلة . وهل إذا احتمل النص التأويل كان قطعى الدلالة كما تذهب المعتزلة أم ظنيها كما تذهب الأشاعرة .

هذا ما احتفظت لنا به المراجع من جهود لواصل فى أصول الفقه وهى وإن كانت قليلة - فإنها مع قلتها - تتم أو تدل على أن الرجل كانت له فى هذا المجال باع طويلة وقدم راسخة وأن ماشاده المعتزلة من بعده فى هذا العلم أقيم على تلك الأسس التى وضعها واصل وشيد على منهجه الذى اختطه .

ولا نريد هنا أن نثير أشجانا على تراث فقط وإنما - فقط - نريد أن نلفت أنظارا لسطور منه بقيت .

٣ - فى الآداب : لواصل فى ميدان الأدب مكانة متميزة فقد كان خطيبا بارعا وبليغا متفنا ولئن كنا قد رأينا فى علم الكلام وأصول الفقه إماماً فسراه هنا فى مجال الأدب علما له آثار تذكر ولا تنكر . وحسبنا أن نرى بشارا كثير المديح له وأنه فضله فى

(١) شرح الأصول الخمسة ٧٧٠ .

(٢) السابق ٧٦٩ .

الخطابة على خالد بن صفوان وشبيب بن شيبعة والفضل بن عيسى عند عبد الله بن عمر بن عبد العزيز والى العراق حيث قال فى ذلك:

أبا حذيفة قد أوتيت معجزة من خطبة بدهت من غير تقدير
وإن قولاً يروق الخالدين معا لمسكت مخرس عن كل تحيير

وقال أيضا

تكلفوا القول والأقوام قد حفلوا وجبروا خطبا ناهيك عن خطب
فقام مرتجلا تغلى بداهته كمرجل القين لما حف باللهب
وجانب الرء لم يشعر به أحد قبل التصفح والإغراق فى الطلب^(١)

وقول بشار "وجانب الرء" إشارة إلى لثغة واصل وكان ألثغ بالرء فكان يتخلص منها ولا يفتن لذلك السامع لاقتداره على الكلام وسهولة الفاظه.

وقال عنه المبرد: كان واصل بن عطاء أحد الأعاجيب وذلك أنه كان ألثغ قبيح اللثغة فكان يخلص كلامه من الرء ولا يفتن لذلك وفى ذلك يقول شاعر المعتزلة^(٢)

عليهم بإبدال الحروف وقامع لكل خطيب يغلب الحق باطله
وقال آخر:

ويجعل البر قمحا فى تصرفه

وخالف الرء حتى احتال للشعر

ولم يطق مطرا والقول يعجله

فعاد بالغيث اشفاقا من المطر^(٣)

وينقل لنا صفوان الأنصارى وقائع ذلك الحفل الذى ألقى فيه واصل خطبته الشهيرة التى بدأ فيها أقرانه وتجنب فيها حرف الرء دون أن يفتن إلى ذلك أحد.

(١) البيان ٢٦/١ .

(٢) هو أبو الطروق الضبي كما فى الوفيات ٦٠/٥ .

(٣) الكامل للمبرد ١٢٤/١ والبيان ٢٩/١ .

فسائل بعبد الله في يوم حفلة
وذاك مقام لا يشاهده وغد
أقام شبيب وابن صفوان قبله
بقول خطيب لا يجانبه القصد
وقام ابن عيسى ثم قفاه واصل
فأبدع قولاً ماله في الورى ند
فما نقصته الرء إذ كان قادرا
علي تركها واللفظ مطرد سرد
ففضل عبد الله خطبة واصل
وضوعف في قسم الصلات له الشكد^(١)
فأقنع كل القوم شكر حباثهم
وقلل ذاك الضعف في عينه الزهد^(٢)
وأما الخطبة نفسها فقد جاء فيها:

الحمد لله القديم بلا غاية والباقي بلا نهاية الذي علا في دنوه ودنا في علوه فلا يحويه زمان ولا يحيط به مكان ولا يؤوده حفظ ما خلق ، ولم يخلقه على مثال سابق بل أنشأه ابتداعا وعدله اصطناعا فأحسن كل شيء خلقه وتم مشيئته وأوضح حكمته فدل على ألوهيته فسبحانه لا معقب لحكمه ولا دافع لقضائه تواضع كل شيء لعظمته وذل كل شيء لسלטانه ووسع كل شيء فضله لا يعزب عنه مثقال حبة وهو السميع العليم .

وأشهد ألا إله إلا الله وحده لا مثيل له إلها تقدست أسماؤه وعظمت الأؤه علا من صفات كل مخلوق وتنزه عن شبه كل مصنوع فلا تبلغه الأوهام ولا تحيط به العقول والأفهام ، يعصى فيحلم ويدعى فيسمع ويقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات ويعلم

(١) الشكد : العطاء .

(٢) البيان ١/٤٨ ، ٤٩ .

بما يفعلون. وأشهد شهادة حق وقول صدق بإخلاص نية وصدق طوية أن محمد بن عبد الله ونبيه وخالصته وصفيه^(١).

. وليس في هذه الخطبة من حيث موضوعها ما يبعد كثيرا عما هو مألوف في خطابة ذلك العصر وإن كانت من ناحية أخرى تدلنا على أن واصلًا كان شديد الحماس والغيرة على الدين.

وثمة خطبة أخرى قصيرة قالها واصل رداً على خطبة لجعفر بن محمد الصادق غمز فيها مذهب واصل. قال: "الحمد لله العدل في قضائه، الجواد بعطائه المتعالي عن كل مذموم والعالم بكل خفي مكتوم نهى عن القبيح ولم يقضه وحث على الجميل ولم يحل بينه وبين خلقه وإنك يا جعفر وابن الأئمة شغلك حب الدنيا فأصبحت بها كلفا وما أتيناك إلا بدين محمد صلى الله عليه وسلم وصاحبيه وضجيعيه ابن أبي قحافة وابن الخطاب وعثمان وعلى بن أبي طالب أئمة الهدى فإن تقبل الحق تسعد به وإن تصدّف عنه تبؤ بائمك"^(٢)

ويحكى أن واصلًا لما تتابع عليه ما يثبت زندقة بشار بن برد وهو صديقه قال: "أما لهذا الأعمى المكتنى بأبي معاذ من يقتله؟ أما والله لولا أن الغيلة خلق من أخلاق الغالية لبعثت إليه من يعبع بطنه على مضجعه، ثم لا يكون رلا سدوسيا أو عقيليا. فقال هذا الأعمى، ولم يقل بشارا ولا ابن برد ولا الضرير. وقال: من أخلاق الغالية ولم يقل المضرية ولا المنصورية، وقال لبعثت إليه ولم يقل لأرسلت إليه، وقال على مضجعه ولم يقل على فراشه أو مرقده، وقال يعبع ولم يقل ييقر. وذكر بنى عقيل لأن بشارا كان يتوالى إليهم، وذكر بنى سدوس، لأنه كان نازلا فيهم. قال المبرد بعد أن روى هذه القصة: "واجتناب الحروف شديد"^(٣).

(٢) توجد هذه الخطبة كاملة وغير محرّفة في المجموعة الثانية من نوازل المخطوطات التي قام بتحقيقها الأستاذ عبد السلام هارون ولقد أشار المحقق إلى الجهد الكبير الذي بذله في سبيل نشرها على الصورة التي عليها ويوجد نص محرّف للخطبة في كتاب مفتاح الألفاظ ص ٢٧ وعنه نقل الأستاذ أحمد زكي صفوت في جمهرة العرب ٤٨٢/٢ هذه الخطبة والذي يقرأ الخطبة وهو خالي الذهن عن لغة واصل لا يشعر مطلقاً بهذه الظاهرة أو أن واصلًا أسقط حرف الراء.

(٣) المنية والأمل ٢٠ ويلاحظ هنا أنه تجنّب حرف الراء أيضا إلا عندما نادى جعفر باسم ولكنه عندما أراد أن يقول أبو بكر وعمر قال ابن أبي قحافة وابن الخطاب.

(٢) الكامل للمبرد: ج ٢ ص ١٢٤، ١٢٥ وانظر: الوفيات ج ٥ ص ٦٠ وأمالى المرتضى ج ١ ص ٩٧.

هذه بعض نماذج من كلام واصل الذي تجنب فيه الرأى حتى يسلم من استبشاع الناس للثغة التى كان يحس بأنها عيب شديد.

ولئن دلت هذه الظاهرة على شيء ، فإنها تدل على أن واصل لم يكن رجلا عاديا ، وأن منزلته فى الفصاحة وبلاغة القول ، لم تكن منزلة اضرابه ومعاصريه فهذه المقدرة الفائقة التى مكنت لصاحبها أن يتجنب بهذه السهولة حرفا من أكثر الحروف دورانا فى الكلام. لتدل على خصوصية الفكر وحدة الذهن وسرعة الخاطر وطول المراس بفتون الكلام وأساليبه ، حتى لقد استطاع أن يأخذ منه ما يريد ، ويدع ما لا يريد.

وقد فتن الجاحظ كثيرا بهذه المقدرة التى كان يتمتع بها واصل ، وتحدث عنها فى بيانه حديثا طويلا يدل على إعجابه ودهشته ، وقد قرر أنه لولا تواتر الأخبار باقتدار واصل على تجنب الرأى فى كلامه ، لما صح ذلك عنده ، ولما تأكد له . يقول بعد كلام طويل يتحدث فيه عن لثغة واصل والسبب الذى دعاه إلى تجنبها: "... ومن أجل الحاجة إلى حسن البيان وإعطاء الحروف حقوقها من الفصاحة رام أبو حذيفة إسقاط الرأى من كلامه ، وإسقاطها من حروف منطقته ، فلم يزل يكابد ذلك ويغالبه ، ويناضله ويساجله ، ويتأنى لستره والراحة من هجته ، حتى انتظم له ما حاول ، واتسق له ما أمل ، ولولا استفاضة هذا الخبر ، وظهور هذه الحال ، حتى صار لغرابته مثلا ، ولطرافته معلما ، لما استجزنا الإقرار به والتأكيد له ، ولست أعنى خطبة المحفوظة ورسائله المخدلة ، لأن ذلك يحتمل الصنعة: وإنما عنيت محاجة الخصوم ، ومناقلة الأكفاء ومفاوضة الإخوان" (١) .

وكلام الجاحظ هنا ، يدل على أن هذه الظاهرة البلاغية عند واصل ليست بالشيء الهين اليسير الذى لا يستغرب حدوثه؛ وإنما هى شيء قلما يتيسر لغير بليغ قادر متمكن مثل واصل ، ومع هذا فلولا استفاضة الخبر بها لما استجاز حدوثها.

والجاحظ فى حديثه هذا ، يلفتنا أيضا إلى شيء مهم ، هو أن واصل فى تجنبه حرف الرأى ، لم يكن يقتعل ذلك افتعالا أو يتكلفه تكلفا ؛ وإنما قد أصبح لطول الدربة عليه والممارسة له أمرا سهلا يأتيه دون معاناة أو مجاهدة ، ولئن كانت خطبه ورسائله

(١) البيان والتبين : ج١ ص ٢٢ .

تحتمل الصنعة والتكلف لتوفره عليها وتهيئته لها؛ فإن محاجة الخصوم ومناقلة الأكفاء ومقاومته الأحداث لا تحتمل ذلك لأنها أمور يبتدء بها صاحبها ، فليس يستطيع معها تكلفا أو محاولة .

ولقد تناقل الناس في أيام واصل وبعد أيامه هذه الظاهرة الغريبة ، وأصبح شعراؤهم يتندرون بها ، حتى لقد أصبح عندهم مضرب الأمثال . وإذا ما حفل الشعراء بشيء وتندروا به ، فإن ذلك يدل على أن ذلك الشيء كان مما يستلفت النظر ويستحق التسجيل . وهاك نموذجاً من أقوال الشعراء في تجنب واصل الرءاء في كلامه :

قال محمد الخازن من قصيدة له في مدح صاحب بن عباد .

نعم تجنب (لا) يوم العطاء كما تجنب ابن عطاء لفظه الرءاء
وقال آخر في محبوب له ألثغ

أعد لثغة لو أن واصل حاضر ليسمعها ما أسقط الرءاء واصل
وقال آخر :

أجعلت وصلى الرءاء لم تنطق به وقطعتني حتى كأنك واصل
وقال آخر :

فلا تجعلني مثل همزة واصل فتلحقني حذفاً ولا رءاء واصل
وقال أبو عمرو الكندي الأندلسي :

لا الرءاء تطمع في الوصال ولا أنا البحر يجمعنا فتحن سواء
فإذا خلوت كتبها في راحتى وقعدت متحياً أنا والرءاء^(١)
وقال الأرجاني :

ذا امتعاض أخفى اختلالى عن الرا

ئى كإخفاء واصل للرءاء

(١) وفيات الأعيان : في ترجمة واصل: جده من ٦١ ، ٦٢ .

وقال أيضا:

هجر الراء واصل بن عطاء في خطاب الورى من الخطاب

وأنا سوف أهجر القاف والراء ء مع الضاد من حروف الهجاء^(١)

وقد لفتت ظاهرة تجنب الراء عند واصل أنظار الناس فأخذوا يتساءلون عما يصنعه واصل في الكلام الذى لا يمكن أن يتجنب فيه الراء كالأعداد وأسماء الشهور وايات القرآن وغيرها. قال قطرب: سألت عثمان البرى كيف كان واصل يصنع فى العدد؟ وكيف كان يصنع بعشرة وعشرين وأربعين؟ وكيف كان يصنع بالقمر والبدر ويوم الأربعاء وشهر رمضان؟ وكيف كان يصنع بالمحرم وصفر وربيع الآخر ورجب؟ فقال مالى فيه قول إلا ما قال صفوان الأنصارى.

ملقن فيما يحاوله . . . جم خواطره جواب افاق^(٢)

وروى أن رجلا قال لو اصل: "كيف تقول أسرج الفرس قال: ألبد الجواد ، وقال له آخر: كيف تقول : ركب الفرس وجر رمحه؟ قال استوى على جواده وسحب عامله"^(٣) .

وروى أنه قد امتحن يوما حتى يقرأ سورة براءة فقرأ على الفور من غير تفكير ولا تدبير عهد من الله ونبيه إلى الذين عاهدتم من الفاسقين فسيحوا فى البسيطة هلالين وهلالين^(٤) .

فهو هنا يقرأ الآية بمعناها فرارا من الألفاظ التى تشتمل على حرف الراء وكونه يلهم الألفاظ التى تؤدى المعنى ولا تشتمل على حرف الراء بمثل هذه السرعة دليل على ذكائه وسرعة خاطره .

وذكر أبو الحسن البرادعى المتكلم أن إنسانا سأل عمرو بن عبيد أو غيره عن شيء فى القدر بحضرة واصل بن عطاء فتكلم السائل بشيء أغضب عمروا فأجابهم عمرو

(١) من نوادر المخطوطات: المجموعة الثانية . تحقيق عبد السلام هارون ص ١٢٢ .

(٢) البيان والتبيين : ٣٩/١ ويزنظر مجمع الأدباء ٢٤٦/١٩ .

(٣) آمال المرتضى ١١٤/١ .

(٤) عيون التواريخ لابن شاكر : حوادث سنة ١٢١ مخطوطة بدار الكتب المصرية .

بجواب لم يرضه فقال له واصل: "إياك وأجوبة الغضب فإنها مقدمة والشيطان يكون معها وله فى تضاعيفها همزة وقد أوجب الله عز وجل على نبيه أن يستعيز من همزات الشياطين إلى خاتم الآية . . " قال البرادعى انظر إلى واصل كيف أخرج الراء من كلامه فقال موضع "والشيطان يحضرها" يكون معها وقال وقد أوجب الله على نبيه ولم يقل أمره وقال وأن يكونوا معه بدلا من أن يحضروه ثم قال إلى خاتم الآية ولم يقل إلى آخر الآية.

قال المرتضى: وما لم يذكره البرادعى أنه عدل عن افتتاح الآية من أجل الراء أيضا لأن أولها: وقل رب أعوذ بك من همزات الشياطين ولولا قصده إلى العدول لكان ذكرها واجبا من ابتدائها^(١).

هذا ويذكر صاحب معجم الأدياء^(٢) أو واصلا كانت له خطب وحكم من الكلام ومناظرات ورسائل وأخبار يطول ذكرها وله شعر أجاد فيه ثم لم يذكر له سوى بيتين هما:

تحامق مع الحمقى إذا ما لقيتهم

ولا تلقهم بالعقل إن كنت ذا عقل

فلإن الفتي ذا العقل يشقى بعقله

كما كان قبل اليوم يشقى ذوو الجهل

وهذا يدل على أن واصلا قد كون تكويننا خاصا وتوفرت له إمكانيات ثقافية معينة هيأته لتلك المنزلة الفريدة فى عالم البيان وماذا ينتظر من رجل يقود مدرسة فكرية جديدة شقت طريقها وسط عديد من المذاهب والأفكار والعقائد إلا أن يكون من طراز خاص يؤهله لتلك القيادة الفكرية. فى العلم والأدب والخلق.

ويذكر الذهبى أنه حين دخل معه عمرو بين عبيد الاعتزال روجه أخته وقال لها: زوجتك برجل ما يصح إلا أن يكون خليفة ، وأنه فضله فى خطابته على الحسن

(١) أمالى المرتضى ١١٤/١ .

(٢) ٢٤٧/١٩ .

البصرى وابن سيرين ، وكان يشبهه بالملائكة والأنبياء ، ويقال أن عمروا عاب واصلا بطول العنق ثم ندم بعد ذلك وقال :

أشهد أن الفراسة باطلة إلا أن ينظر رجل بنور الله^(١). وسئلت أخت عمرو بن عبيد وكانت زوجة واصل أيهما أفضل قالت بينهما كما بين السماء والأرض.

ووصفت واصلا فقالت: كان واصل إذا جنه الليل صف قدميه يصلى ولوح ودواة موضوعات فإذا مرت به أية فيها حجة على مخالف جلس فكتبها ثم عاد فى صلاته^(٢).
وعتب رجل من المعتزلة جليل على عمرو بن عبيد فى شىء كان بينهما فأشدد معرضا به :

إن الزمان وما تغنى عجائبه . . . ابقى لنا ذنبا واستأصل الرأسا

ثم قال: يرحم الله واصل بن عطاء. قال فرفع عمرو رأسه وقد اغرورقت عيناه ثم قال: نعم يرحم الله واصل بن عطاء كان لى راسا وكنت له ذنبا. والله ما رأيت أعبد من واصل قط. والله ما رأيت أزهد من واصل بن عطاء قط والله ما رأيت أعلم من واصل بن عطاء قط! والله الذى لا إله إلا هو لصحبت واصلا ثلاثين سنة - أو قال عشرين سنة - ما رأيت عصى الله قط^(٣).

هكذا كان واصل بن عطاء النبتة الأولى التى انبثت تلك الدوحة العظيمة من العلم وكان الدعامة الفكرية التى ارتكز عليها المعتزلة بوجه خاص والمتكلمون بوجه عام. واستنادا إلى واصل يرجع المعتزلة بمذهبهم إلى النبى صلى الله عليه وسلم ويقولون إن ذلك لا يستطيع أن ينكره أحد لأن خصومهم يقرون بأن مذهبهم يستند إلى واصل بن عطاء وأن واصلا يستند إلى محمد بن على بن أبى طالب (وهو ابن الحنفية) وابنه أبى هاشم عبد الله بن محمد بن على وأن محمدا أخذ عن أبيه على وان عليا أخذ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم^(٤).

(١) النية ص ١٨ .

(٢) السابق ١٩ .

(٣) أنظر : فضائل الاعتزال وطبقات المعتزلة ٦٧ وقد أورد كل من القاضى عبد الجبار والحاكم الجشمى هذا الخبر حكاية عن أبى الهذيل .

(٤) الحور العين ٢٠٦ وأنظر : شرح عيون المسائل لوجه ٩٠ وأمالى ابن المرتضى ٧ .

المنهج التجريبي عند ابن سينا

المقدمة

ان الغاية من المنهج التجريبي هي الرغبة في الاهتمام إلى العلاقات التي تربط ظاهرة ما بعلمتها القريبة، ولب هذا المنهج هو «الاستقراء»، الذي تنسب إليه مهمة تقرير ظاهرة ما، أو العلاقات الثابتة التي تتيح لنا فهم الظواهر أو الأشياء الخارجية فهما علميا صحيحا، لأن مجرد تسجيل الحقائق الثابتة المبهثرة التي نصل إليها لا يكفي في نشأة العلم وتدعيمه.

فالرغبة العلمية الحقة هي التي تعمل على الاقتصاد في المجهود والتفكير. ووظيفة الاستقراء، وهي وظيفة العلم في الوقت نفسه، تنحصر في محاولة فهم الطبيعة، وليس هذا الفهم ممكنا إلا بشرط أن نربط الظواهر بعضها ببعض، أي ببيان أن تلك الظواهر التي نقرن في الوجود أو التي يتغير بعضها تبعا لبعض، أو التي يتبع بعضها بعضا، تخضع جميعا لعلاقات مطردة أو قوانين.

ومتى عرف القانون أمكن التنبؤ بأحداث المستقبل، وهذا الربط يقتضى وجود منهج علمي تجريبي، إذ لا يكون هذا إلا بين حقائق تخضع للملاحظة والتجربة. ولذلك فاذا كان الفيلسوف يتخذ العقل مصدرا للحقائق، ومعيارا للتثبت من صوابها، فان العلم التجريبي لا يستمد حقائقه إلا من الملاحظة الحسية والتجربة العلمية ولا يمتحن صواب معرفته إلا بالرجوع إلى الواقع واستفتاء الخبرة الحسية.

ويراد بالملاحظة الحسية هنا توجيه الذهن والحواس إلى ظاهرة حسية، وإبتغاء الكشف عن خصائصها توصلا إلى كسب معرفة جديدة. أما التجربة، فهي ملاحظة مستثارة لا يقنع فيها الباحث بمعرفة الظاهرة وهي تحدث من تلقاء نفسها، بل إنه في

حالة التجربة يتدخل في سير الظاهرة حتى يلاحظها في ظروف هيأها وأعدّها لتحقيقاً لأغراضه، فهو ينصت للطبيعة حين يقوم بالملاحظة ويستجوبها ويضطرها إلى الكشف عن نفسها حين يقوم بالتجربة (كما يقول كيفيه) وبهذا فإن التجربة لا تتيسر في بعض العلوم الطبيعية كعلم الفلك وعلم طبقات الأرض، وتعتبر الملاحظة والتجربة أداتى المنهج العلمى.

والمنهج التجريبي يسير في خطوات ثلاث : فهو يبدأ بالملاحظة، ويتلوها بالفرض، ويتبعها بتحقيق الفرض بواسطة التجريب. فالملاحظة والفرض والتجريب هي إذن الفقرات الثلاث المكونة لسلسلة المنهج التجريبي.

وإذا كان الشيخ الرئيس ابن سينا قد عُرِف واشتهر بكونه فيلسوفاً مشائياً، وحكيماً أرسطياً، تأثر بالفكر اليوناني عامة وأرسطو خاصة في جوانب من فلسفته الطبيعية والميتافيزيقية، كما تابع أفلاطون في بعض إهتماماته الفلسفية النظرية وبعض تعريفاته النفسية، فإننا نكتشف له جوانب علمية وتجريبية يتميز بها عن هذين الفيلسوفين، ويحقق فيها نوعاً من الاستقلال الفلسفى عن الفكر اليونانى فى روحه وجوهره خاصة حين يعالج بالدراسة العميقة موضوعات تتصل بالعلوم الطبيعية، فنجده يؤسس لمنهج تجريبي يسرى فى مختلف تلك العلوم التى يتناولها، وينبث فى تضاعيف تلك المؤلفات التى يضعها.

ومن هنا فليس من قبيل المصادفة أن يظل لموسوعتى (القانون فى الطب) و (الشفاء) الدور العلمى الحاسم طيلة القرون الوسطى، وخاصة إذا علمنا أن كتابه (القانون) يترجم إلى اللاتينية عدة مرات ويوضع عليه كثير من الشروح والتحليلات من قبل كبار العلماء خاصة الطبيعيين منهم، ويُعتمد مصدراً رئيسياً للمعارف الطبيعية، بل وموسوعة موثقة لكل العلوم الطبيعية طيلة قرون كثيرة، وكذلك تتداول مختلف المكتبات والجامعات كتابه (الشفاء) كموسوعة فلسفية وعلمية معا يحاول صاحبها أن يفسر كل ما فى الكون بدءاً من أبسط أشكال الفيزيقي (الطبيعى) وانتهاء بأرقى درجات الميتافيزيقي (الماورائى) إلا لأن إهتمامات ابن سينا التجريبية والعلمية قد طغت على أبحاثه فى هاتين الموسوعتين بجانب إهتماماته الفلسفية والنظرية.

فقد جمع ابن سينا في موسوعته بين عمق تفكير الباحث العقلي، وبين دراية العالم الممارس للتجربة حيث ضمنها العديد من الملاحظات والاكتشافات العلمية والتجريبية القيمة التي ظل صداها مترددا طيلة العصور الوسطى، وحتى العصور الحديثة، مما يدفع الباحث إلى محاولة تلمس منهجا تجريبيا يعلن عن نفسه في مختلف مؤلفاته ورسائله، ويكشف عن عمقه بوضوح حين يتناول موضوعات طبيعية وعلوم مادية مثل علم النبات وعلم الحيوان، والجيولوجيا والفيزياء، وهو ما يطلق عليه الآن «العلوم الفيزيائية والكيميائية» وكذلك العلوم النفسانية حين تعالج بأساليب تجريبية، فضلا عن علمي الطب والصيدلة، حين يوجه الانتباه العلمي فيهما إلى الملاحظة الاكلينيكية (السريرية) أو يؤسس فيهما لنظرية علمية تشمل جانبي الطب العلاجي والوقائي أو يخطط لتحقيق تجريبي موسع في الصيدلة العربية.

وستقتصر دراستنا هذه على اكتشاف «المنهج التجريبي» في ضوء الملاحظات السابقة في أبحاث ابن سينا العلمية المتصلة بالعلوم الطبيعية، واستخلاص هذا المنهج منها، مع التأسيس لهذا المنهج فلسفيا من خلال مفاهيم ابن سينا لهذه العلوم الطبيعية، وسنكتشف ان منهجه في هذه العلوم كان منهجا فلسفيا تجريبيا قوامه الملاحظة والتجربة، وان تجريبيته اتخذت منحى آخر، مغاير للتجريبية الكلاسيكية، حيث يمكن اعتبارها تجريبية نقدية، لتداخل النظرية الاستقرائية مع النظرية الاستنباطية، وتكامل النظرتين معا في البحث التجريبي، بما يحقق منهجا علميا شبه متكامل، وبحيث يصير الحديث عن منهج تجريبي عنده مرادفا للحديث عن المنهج العلمي بالمعنى المستخدم في العصر الحديث.

فقد اتضح لنا على ما سنوضحه أن منهجه يستند إلى دعائم فلسفية تشترك في تكوينه كل من النظرية العقلية المنطقية، والرؤية الحسية التجريبية، تشكل عند جمعهما وتأليفهما معلمين رئيسيين لمنهجه، وهما المعلم الاستقرائي التجريبي بجمع أبعاده، والمعلم الاستنباطي العقلي أيضا بكل ارتساماته.

أولاً: الانس الفلسفية للمنهج التجريبي فى الطبيعيات :

يرى الفارابى (٨٧٣ - ٩٥٠م) فى العلم الطبيعى « أنه ينظر فى الأجسام الطبيعية، وفى الأغراض التى قوامها فى هذه الأجسام »، ويعرف الأشياء التى عنها والتى بها، والتى لها توجد هذه الأجسام والأغراض^(١). فموضوع العلم الطبيعى اذن هو الجسم الطبيعى وأعراضه بمعنى الجسم الطبيعى من جهة ما يصح عليه من الحركة والسكون.

وهو التعريف الذى نجده عند «الجرجاني» حين يحدد موضوعه، بأنه العلم الباحث عن الجسم الطبيعى من جهة ما يصح من الحركة والسكون^(٢).

وهذا التعريف على الرغم من شموليته، يقتصر على ذكر بعض الخواص حيث مجال العلم الطبيعى الحركة والسكون. أما تعريف ابن سينا فهو أكثر شمولية، حيث يرى أن العلم الطبيعى صناعة نظرية لها موضوع من الموجودات أو الوهيمات. فللعلم الطبيعى آذن موضوع ينظر فيه وفى لواحقه، وموضوعه هو الأجسام بما هى واقعة فى التغير، وبما هى موصوفة بأنحاء الحركات والسكونات^(٣).

ويشير ابن سينا هنا إلى موضوعات علوم الطبيعة (الفيزياء) وموضوعات العلوم الرياضية، وموضوعات الأولى هى الأجسام ولواحقتها^(٤). فالعلم الطبيعى اذن يبحث فى الجسم المحسوس من جهة ما هو كذلك، وفى الأعراض التى تسمى ذاتية، أى اللواحق التى تلحقه بما هو، سواء كانت صوراً أو أعراضاً أو مشتقة منهما، وهو ما يوضحه أكثر حين يقول: «العلم الطبيعى له موضوع يشتمل على جميع الطبيعيات، ونسبته إلى ما تحته نسبة العلوم الكلية إلى العلوم الجزئية، وذلك الموضوع هو الجسم بما هو متحرك وساكن، والمبحث فيه عنه هو الأعراض اللاحقة من حيث هو كذلك، لا من حيث هو جسم مخصوص»^(٥).

١- الفارابى : إحصاء العلوم ص ٨٠.

٢- الجرجاني : التعريفات ص ٨٣.

٣- ابن سينا : النجاة ص ١٥٨ الطبعة الثانية، القاهرة عام ١٣٣١ هـ .

٤- اللواحق هى اللوازم والأعراض أى الظواهر الطبيعية.

٥- ابن سينا : التعليقات ص ١٧١ تحقيق د. عبد الرحمن بدوى القاهرة عام ١٩٧٣م.

وتصور ابن سينا للعلم الطبيعي يقوم على أساس منهجه فى المعرفة أولا والذى يحدد مجال البحث الطبيعى واتجاهاته من خلال الرؤية الشاملة للموجودات الطبيعية، حيث يقع العلم الطبيعى داخل الأمور التى حدودها ووجودها متعلقين بالمادة الجسمانية والحركة، مثل الأجرام والفلك والعناصر الأربعة وما يتكون منها، وما يوجد من الأحوال الخاصة بها مثل الحركة والسكون، والتغير والاستحالة والكون والفساد، فموضوعه اذن الأجسام بما هى واقعة فى التغير، وبما هى موصوفة بأنحاء الحركات والسكونات^(١).

فالعلم الطبيعى من حيث هو ينظر فى حركات النقلة والدوران والاستحالة، يتناول النظر فى المكان والزمان والملاء والخلاء. ففى الاستحالة يتناول النظر فى بسائط الأجسام ومركباتها وأفعالها وانفعالاتها التى تنشأ عنها الظواهر^(٢).

ومن حيث هو ينظر فى الجماد والنبات والحيوان، يتناول النظر فى الجمادات أنواعها وصفاتها وفى النباتات^(٣)، أشكالها وأجزائها، وفى الحيوانات^(٤)، تشريحها ومنافع أعضائها. وقد امتد العلم الطبيعى إلى النظر إلى النفس الانسانية وكيفية إدراكها^(٥).

وقد جعل ابن سينا للعلم الطبيعى فروعاً هى بمثابة النواحي التطبيقية له وسماها صنائع وعلوما وجعلها ثمانية أقسام^(٦). أما تحديد وتعيين أغراض العلم الطبيعى ومباحثه وفروعه، فنجد تشابها بينه وبين الكندى والفارابى والبيرونى حيث يمكن أن نوجزها فى المحاور التالية:

أولاً: البحث فى بعض الظواهر الطبيعية التى لها صلة بالجسم الطبيعى من حيث

١- ابن سينا : النجاة ص ٩٨ .

٢- مصطفى نظيف : العلوم التعليمية عند العرب ص ٥١ المؤتمر العلمى العربى الأول، الاسكندرية، عام

١٩٥٣م.

٣- خصص ابن سينا الفن السابع من الشفاء للبحث فى النبات.

٤- ابن سينا : الشفاء ، الفن الثامن للبحث فى النبات والحيوان.

٥- ابن سينا : الشفاء ، الفن السادس من الطبيعيات فى النفس.

٦- ابن سينا : تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات ص ١٠٨ ، ١٠٩ .

حركته وسكونه ودراسة الزمان والمكان، وعلاقتها بالجسم المتحرك، وبحث علاقة القوة بالجسم من حيث الحركة والسكون وهى موضوعات تقع جميعا فى العلوم التى يوليها العلم الطبيعى السينوى اهتمامه، وهو ما نطلق عليه الآن «علم الميكانيك».

ثانيا: البحث فى الأفلاك، وتركيبها، وموضع الشمس والنجوم، والكسوف والخسوف وغير ذلك مما نسميه علم الهيئة، والتى بحثها الشيخ الرئيس فى كتابه «السماء والعالم».

ثالثا: البحث فى الظواهر الطبيعية ذات الصلة بحوادث الجو وتغيرات الهواء والأرياح والعواصف والأمطار وغيرها من الموضوعات التى تدخل نطاق مبحث «علم الأنواء» التى تعرض لها ابن سينا فى كتابه «الأثار العلوية».

رابعا: البحث فى تكوين المعادن ودراسة خواصها وأنواعها وتأثير الحرارة عليها وغير ذلك من المسائل التى تخص العناصر والأحجار الكريمة وتدخل فى موضوع «علم المعادن والأحجار».

خامسا: البحث فى النبات ودراسة أنواعه، والتعرف على أجزاء النبتة من جذور وسوق وأوراق وثمار وأماكن وأزمنة زراعتها مما يتصل بعلم النبات.

سادسا: البحث فى الحيوان من جهة تكوينه وأصنافه، وعلّة إختلاف صوره وأنواع الحيوانات، وغيرها من موضوعات علم الحيوان.

ومن هنا فالمباحث الطبيعية هى كل الظواهر والأحداث والوقائع التى تشكل فى ترابطها الإجمالى نظام العالم الطبيعى ككل، ضمن وحدة التصور المعرفى والعقلانى والحاضرة للدراسة والمعالجة بشتى المناهج البحثية التى من بينها المنهج التجريبي.

وهذه الطبيعيات تخضع لمعالجات هذا المنهج بما هى جسم أو مادة يمكن إخضاعها للبحث والدرس ويمكن وضعها تحت الملاحظة والمشاهدة، وإجراء التجارب عليها، كما يمكن استقراءها للوصول إلى القوانين التى تخضع لها وتتحكم فى صيرورتها.

أما مفهوم «المادة» أو الجسم عند ابن سينا، والذي يعتبر حجر الزاوية الأساسي في بناء منظومة الطبيعيات عنده، فهو اذ يتخذ شكل تصور كلي وشامل وعام، فان دلالة الفلسفة الأبيستمولوجية لا تتعلق بنمط مفهومي واحد، وإنما تشير إلى عدة مستويات متدرجة من البسيط إلى المركب، ومن الأولى إلى المعقد.

وقد أخذ ابن سينا مفهوم الهيولى والصورة الأرسطي، والذي يشكل مبدئى تكون الأجسام الطبيعية وهو مفهوم عقلى ظل طويلا حتى العصر الحديث، على المستوى الفلسفى والنظري، ولكن إذا أخذنا الجسم من جهة تحليلية، فإنه يسمى اسطقسا إذ هو أبسط أجزاء المركب، بمعنى أن الجسم الأول الذى باجتماعه إلى أجسام أخرى أولى مخالفة له فى النوع يقال إنه اسطقس لها، ولذلك يعد أبسط أجزاء المركب، أى أصغر أجزاء ما ينتهى إليه. أما الجسم من حيث تركيبه فانه يسمى عنصرا إذ أنه يدل فيما يدل على المحل الأول من الأجسام، الذى يكون عنه سائر الأجسام الكائنة بقبول صورها^(١).

فالأجسام يمكن النظر إليها من ناحيتين من حيث تكوينها بسيطة، ومركبة، وتبعاً لذلك فان العالم يتألف من الأجسام (الأجرام) البسيطة، والأجسام المركبة معا^(٢). ويفرق ابن سينا بين الأجسام باعتبارها موجودات حسية، وبين الأجسام باعتبارها موجودات طبيعية.

فالجسم يطلق إذن على مجموعتين من الظواهر: الظواهر الحية والظواهر اللاحية، والعالم مزيج من كائنات حية وكائنات لاحية. والأجسام البسيطة سابقة على الأجسام المركبة، وهذا نتيجة الحركات أو التغيرات التى تعترى الأجسام^(٣).

ويمكن القول ان هذا التصنيف الذى يتبعه ينبع من تصنيفه للعلوم الفلسفية عامة، والطبيعيات بصفة خاصة، فهو يقول: «موضوعات العلوم إما بسيطة وإما مركبة، والبسيط منها عامة كالموجود الذى هو موضوع العلم الكلى، ثم الموجود ينقسم إلى

١- د. محمد عاطف العراقى : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ١٠٤ ، ١٠٥

١- ابن سينا : التعليقات ص ١٤ .

١- ابن سينا : التعليقات ص ١٤ .

قسمين: مفارق وغير مفارق هو المخصوص بالعلم الألهى، وهو النظر فى الموجودات البريئة عن المواد، وغير المفارق ما سواه من العلوم المركبة^(١).

وهذا يعنى أن العلوم المركبة فى إصطلاحه هى كل العلوم التى تدرس خواص المادة وتفاعلاتها وتكشف عن قوانينها وخصائصها، وهذا بالنظر إلى تسلسلها واندرابها ضمن مجموعة من العلوم المشتركة. فالطب مثلا موضوع نوع من الأجسام الطبيعية؛ وهو تحت العلم الطبيعى وعلـم الهيئة ينظر فى المقادير المخصوصة، وتلك فى الأجسام الفلكية، وهو داخل فى علم الهندسة، وما لا يكون تحت علم كالموسيقى فإن موضوعه صوت مع نسبة، فالصوت طبيعى والنسبة عددى^(٢).

من هذا المنظور فإن مفهوم الجسم فلسفيا لديه، هو منظومة هرمية تتشكل فيها الكائنات الحية واللاحية التى تقوم على طبيعتى العضوية واللاعضوية.

وقد أخذ ابن سينا بنظرية العناصر الأربعة التى قال بها (انساذ وقليس) فى تكون الأشياء الطبيعية ومركباتها، وهذه المركبات يحددها بأنها ذو صورة لا نفس لها، وتسمى معدنيا، وذو صورة هى نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل لا حس ولا حركة لها، ويسمى نباتا، وذو صورة هى نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل وحاسة ومتحركة بالارادة ويسمى حيوانا.

يقول ابن سينا: « هذه العناصر الأربعة يخلق منها ما يخلق بأمزجة، تقع فيها على نسب مختلفة بحسب المعدنيات والنبات والحيوان، أجناسها وأنواعها^(٣). » وهنا يشير ابن سينا إلى التفاعل الذى يحصل بين الأجسام، والقوى الناتجة عن ذلك بحيث يستنتج من وراء هذا القول أن الأجسام البسيطة هى مجموعة الظواهر الفيزيائية والكيميائية، التى تستند دراستها على المعدنيات بصفة عامة، أما الأجسام المركبة فهى مجموعة الظواهر البيولوجية والفلكية التى تقوم دراستها على نظرية النفس وقواها ومظاهرها بما فى ذلك الحس والحركة والحياة.

١- ابن سينا : التعليقات ص ١٦٩ .

٢- د. بولخماير : نظرية الطبيعيات عند ابن سينا ص ٥٦ بيروت الطبعة الأولى عام ١٩٨٦م.

٣- د. محمد عاطف العراقى : مذاهب فلاسفة المشرق ص ٨٦.

وهكذا يغطي مفهوم الجسم أو المادة عند ابن سينا كل مجالات الطبيعة، ويمتد ليشمل كل العلوم المتصلة بها، ولذلك ليس غريبا أن تجبى بحوثه الطبيعية نبراسا لمطلقاته النظرية حول بنية الطبيعة كاملة أى حول تصويره البنيوي للجسم الطبيعي، فإذا كان يقسم الكائنات إلى كائنات فيها حياة وأخرى ليس فيها حياة، فإن تقسيمه للجسم إلى بسيط ومركب، كان المراد منه تفسير الظواهر التى تحدث ناحية الأرض والظواهر التى تحدث فوق الأرض.

وحاصل هذا كما يقول أحد الباحثين^(١) بطبعياته أن تفهمه للظواهر الطبيعية من منطوق الفكر المعاصر يبدو لنا محددا ومنهجيا، ومن ثم فإن الدلالة الفلسفية لمفهوم الجسم عند فيلسوفنا تنطوى على شئ من الناحية العلمية والدقة.

فالتطبيعات فى تصور المحدثين الغربيين تطلق على كل دراسة تتناول الظواهر الجزئية بمنهج الاستقراء الذى يستند إلى الملاحظة والتجربة، وتستهدف وضع قوانين عامة تفسر هذه الظواهر تفسيراً علمياً^(٢). وسنرى من بعد كيف أن ابن سينا كان يستند فى دراسته للظواهر الطبيعية على أسس الاستقراء العلمى لا القياس المنطقى فحسب، ومن ثم نعلم إلى التعليلات التى كان يفسر بها الظواهر الجزئية.

ومن هنا يستقل ابن سينا بفهم علمى تجريبى لمصطلح «الجسم الطبيعى» الذى يشكل أساس العلوم الطبيعية عنده، الذى اصطبغ بالغايبية عند أرسطو، حيث استخدم هذا المفهوم إستخداما غائيا حيث جعله عبارة عن كمال مطلق، لأنه ينحل إلى أبعاد ثلاثة، وهذه الأبعاد يتجه فيها الجسم إلى غاية والوجود ما هو إلا كمالات للأجسام التى تندرج تحته^(٣).

فالأشياء تتطور بحسب القوى الكامنة فيها، وهى تتغير لتبلغ الكمال، ومصير

١- د. بولخاير : نظرية الطبيعات عند ابن سينا ص ٨١.

٢- د. توفيق الطويل : العرب والعلم فى عصر الاسلام الذهبى ص ٣٠ ، ٣١.

٣- Sylvain Auroux. yvonne Weil: Nouveau Yocabaire des Etudes Philosophiques, pp. 44.

الأشياء مقرر بماهيتها الخفية المدركة، ونموها مرسوم بغاية وتحقق العالم تدريجيا بغاية علوية^(١).

وكان البحث عند أرسطو فى الطبيعة يتجاوز المشاهد والظواهر إلى التعرف بما وراءها بغية الوصول إلى المبادئ الأولى. وهى نظرية غائية محضه واضحة تماما فى قوله: «فى علم الطبيعة يكون من البين أنه ينبغى العناية ببادئ الأمر بتبين ما يخص المبادئ»^(٢).

وفى نظره أن المرء لا يعلم شيئا إلا متى علم علله أى من الكليات إلى الأفراد. وهذا المسلك هو بخلاف ما نسلكه فى الاستقراء، وإن كنا نبدأ بمشاهدة عامة وننتهى إلى قانون خاص. وعمل الطبيعة عند أرسطو هو التناسق والانسجام بين أجزاء الوجود المختلفة وإيجاد هذا التوافق والانسجام بين شئ وآخر هو عمل الطبيعة.

وعلى الرغم من إهتمام ابن سينا بمفهوم الأسباب والعلل، فقد أراد بعلم الطبيعة أن لا يكون علما قاصرا على مجرد المشاهدة واستقراء الأحوال والكيفيات بل أراد له أن يبحث فيما وراء ذلك من قوى وأسباب، فهو فى المقالة الأولى من الفن الأول من الطبيعيات ينكر الصدفة والاتفاق، وهذا الإنكار سبقه إليه أرسطو إذ «لا شئ البتة من المصادفة فى الطبيعة وأن الحركة التى هى ظاهرتها الرئيسية لها فيها قوانين كسائر ما فيها»^(٣).

بمعنى أن مذهب المصادفة والاتفاق لا يفسر شيئا. ويعطى ابن سينا سببا لانكار المصادفة والاتفاق وهو نفس المثال المادى نجاهه عند أرسطو وهو: «الأسنان المقدمة قواطع وحادة لتقطيع الأغذية والأضراس عريضة لأنها مختصة بطحنها»^(٤).

نقول على الرغم من إهتمام ابن سينا فى الطبيعيات بالعلية خاصة العلة الغائية حيث نجاهها بارزة ومتغلغلة فى بحوثه للكائنات الحية والكائنات اللاحية، ولكنه يضىف

١- جورج سارتون : تاريخ العلم ص ١٩١ ، ١٩٢ .

٢- أرسطو : دروس الطبيعة ص ٣٨٨ .

٣- سانتهيلر بارتملى : مقدمة فى كتاب الطبيعة لأرسطو ص ٧ من الترجمة العربية .

٤- ابن سينا : الشفاء ص ١٨ .

عليها صورة تختلف عن الصورة الاستاتيكية لأرسطر، وهذا يعني أنه لم يتناولها تناولا ميتافيزيقيا بحتا، بل تناولها على الصعيدين الميتافيزيقي والطبيعي، وقد تمثل هذا في تفهمه لقوانين الحركة، وتطبيقاته العلمية لمقولات الاجسام الطبيعية، وتمكنه من تطويع هذه المقولات وفق منهج علمي سليم يقوم على ثنائية الاستقراء والاستنباط ولذلك تجدد هذه الصورة تصطبغ بالصبغة التجريبية البحتة، بعد ما كانت عالقة بالصور المجردة الثابتة عند أرسطو^(١). ولكن هذا لا يعفى ابن سينا من الانزلاق أحيانا إلى تقديم تفسيرات كيفية غائبة لبعض الظواهر وهذا التصور كما يقول الدكتور عاطف العراقي «لا يصلح للتعبير عن الكون الملى بالعناصر الفردية المتكررة إذ أنه لا يعترف إلا بالتجانس الكامل بين الظواهر. وإذا رجعنا إلى دراسات ابن سينا للنبات والحسوان وغير ذلك وجدنا صدق ذلك.

إنه يكتفى بالربط بين ظاهرتين أو مجموعتين منها، مركزا بحثه في سبب الظاهرة على ضوء مقوماته الكيفية والغائية، دون أن يبين لنا إرتباط الظاهرة بآلاف الظواهر الأخرى المعقدة المتشابكة^(٢).

ثم يعقب الباحث الكبير على ذلك معطيا العذر لابن سينا بقوله: «ولكن عصر ابن سينا من جهة، وتصور العلم داخل إطار الفلسفة من جهة أخرى لم يمكنه من ذلك. ومن المبالغة أن نطالبه بأشياء لم تظهر إلا بعده بقرون، كفكرة الارتباط والتفسيرات الكمية وغيرها^(٣).

والمهم ملاحظة ان ماهية الجسم الطبيعي عند ابن سينا، ترتبط بالرياضيات من جهة وبالديناميكا من جهة أخرى، هذا الترابط الذي يعطينا في مجمله رؤية الفيلسوف لحركة الأجسام، بما فيها الاسطقات والعناصر، والافلاك، والأجرام وغيرها بالتعبير الفلسفي لفيلسوفنا.

١- د. بولخاير : نظرية الطبيعيات ص ٦٢ ، ٦٣ .

٢- د. محمد عاطف العراقي : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ١٨٥ .

٣- المصدر السابق ص ١٨٦ .

فتصور الطبيعة اذن يدور حول نقطة جوهرية هي الحركة . فالطبيعة مبدأ حركة ، أو بعبارة أعم مبدأ تغير . نجد هذا مثلا في تفرقة بين الموجودات التي هي في الطبيعة ، أو التي توجد بالطبع وبين الموجودات الصناعية^(١) .

فأذا أردنا استقصاء مباحث الطبيعيات عند ابن سينا ، فسنجده يصنفها ثمانية أقسام : قسم تعرف به الأمور العامة لجميع الطبيعيات مثل المادة والصورة والحركة والطبيعة ، وتعلق الحركات بالمحركات ، وهو ما نسميه الآن بالفيزياء . والقسم الثاني يعرف به أحوال الأجسام التي هي أركان العالم وهي السماوات وما فيهن ، والعناصر الأربعة ، والظواهر الجوية وهو ما نسميه اليوم بعلم الأرصاد (المتورولوجيا) وثلاثة أقسام أخرى تتعلق بالممالك الثلاثة : النباتية والحيوانية والمعدنية وهي ما تقابل عندنا اليوم الجيوبوجيا والبيوبوجيا بالاضافة إلى علمي الفلك والكيمياء فضلا عن علم الطب وعلم النفس^(٢) .

فإذا تأملنا جيدا في سر هذا التصنيف ، نجد أنه يندرج ضمن تمثيل الشيخ الرئيس لسلسلة الموجودات الطبيعية ، ويعكس مراتب الكائنات في هرم الابداع والتكوين . وهو إذ يعبر عن المناحي المنهجية للبحث الطبيعي ، فانه يرمى إلى إيجاد نظرية شاملة ، تصلح لتفسير العالم : العالم الأصغر والعالم الأكبر . ولذلك فالبحث الطبيعي الذي يقدمه لنا بهذا الصورة الهندسية ليس منفصلا عن مباحثه في الوجود عامة ، بل هو جزء لا يتجزأ منها .

والوجود - استخلاصا من كلام ابن سينا - كما ينقسم إلى واجب وممكن ، يجوز أن ينقسم أيضا إلى وجود مجرد عن المادة ومتصل بها . والأول يُعرف بالعقل ، وعالمه هو ما يُعرف بعالم العقول والمجرد والمتصل بالمادة هو ما يعرف بالمادى أو المحسوس أو عالم المادة ، ووسيلة إدراك الوجود كله يجب أن تكون كذلك متنوعة لتنوع الوجود نفسه إلى واجب وممكن أو مجرد عن المادة أو متصل بها^(٣) . ونتيجة لذلك يمكن القول أن ترتيب

١- المرجع السابق ص ١٨٩ .

٢- ابن سينا : تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ص ٧٤ .

٣- الموضع نفسه .

الموجودات في عالم المادة يأخذ شكلا تصاعديا بخلاف الشكل التنازلي الذي يأخذه في عالم العقول، وكذلك نجد أن مفهوم ابن سينا للطبيعيات لا ينفصل عن مفهومه الفلسفي العام للوجود ككل، الذي بناه على أساس نظريته في المعرفة^(١).

وإذا كان تصور ابن سينا للوجود قد وضعه على أساس تنوعه وتعددته واختلافه في المرتبة والقيمة فإن هذا يصدق أيضا على نظريته في الطبيعيات بصفة خاصة، باعتبار أن الطبيعيات تدور مباحثها حول الموجودات الحية والموجودات اللاحية، ولذلك فإن ابن سينا حينما عمد الى هذا النوع من التصنف، لم يعمد إليه جزافا، بل بناه على أساس الدراية والممارسة والتجربة، وهو يقوم على تأسيس مذهبه الفكري الشامخ، يعبر عن موقفه واتجاهاته في البحث الطبيعي.

ولذلك فإننا نجد يميز بين الطبيعيات كموضوع والطبيعيات كمعرفة، والطبيعيات كمباحث منهجية فاذا كانت الطبيعيات - كموضوع - تبحث في الأجسام من حيث تغييرها أو سكونها، فإن الطبيعيات كمعرفة تبحث في الطبيعة ومعطياتها، وهذا من حيث اشتغالها على العديد من الظواهر والأحداث والوقائع.

فابن سينا يستخدم مصطلح الطبيعة للدلالة على القوة السارية في الأجسام التي يصل بها الموجود إلى كماله الطبيعي. فهي في رأيه مبدأ لكل تغير ذاتي وثبات ذاتي^(٢). مثال ذلك أن الحجر لا يهوى إلى أسفل لكونه جسما، بل لمعنى رائد عن الجسمية، وهذا المعنى مبدأ هذا النوع من الحركة الذي يطلق عليه اسم (الطبيعة) يقال: طبيعة الحجر الهوى، وطبيعة النار الإرتفاع. إن هذا التميز كما لاحظ أحد الباحثين^(٣) على درجة كبيرة من الأهمية، وهو أنه يضع ابن سينا في منزلة مستقلة عن أرسطو، ويعطى لطبيعياته إتجاهات وتصورات جديدة قلما نجدها عند غيره من الأرسطيين.

من ذلك أن ابن سينا يربط الجانبين معا (المباحث الأصلية والمباحث الفرعية)

١- د. بولخماير مختار : نظرية الطبيعيات ص ١٠٤ بيروت عام ١٩٨٦م.

٢- د. جميل صليبا : المنجم الفلسفي ص ١٣.

٣- د. بولخماير مختار : نظرية الطبيعيات ص ١٠٥ ، ١٠٦.

ويوجد بينهما على أساس التسلسل المنطقي، والفهم الوظيفي لكل فرع منهما في عملية البحث الانشائي والتركييب للطبيعة. ويمكن إعتبار المباحث الأصلية هي الجوانب النظرية من البحث الطبيعي والمباحث الفرعية هي الجوانب التطبيقية منه.

فالجانب النظرى هو المسألة الفلسفية. التي تندرج تحتها الطبيعيات برمتها، أما الجانب العملى فهو الوجه الوظيفى، أو الاطار الموضوعى الذى تنضب فيه المسألة الفلسفية التي تعكس البناء النظرى والفكرى للبحث الطبيعي.

وبالفعل فاننا نجد فى زمرة الطبيعيات الفرعية مثلاً الطب، والكيمياء وهذا لا شئ سوى لأن المعرفة بالتطبيب وقواعده متوقفة على المعرفة بالنبات، الذى تستخرج منه الادوية وتصنع منه العقاقير، وإذا كان الطب يدرس بدن الانسان من حيث الصحة والمرض، فان مفعول هذا العلم متوقف على المعرفة بالنفس التي جعلها ابن سينا من باب المباحث الأصلية.

ولذلك يصعب على الباحث فى الطبيعيات السنيوية ككل، أن يفصل بين أقسامها وفروعها. فالمقولات التي وظفها ابن سينا فى فلسفته الطبيعية مثل الحركة، الزمان، المكان، التناهى... الخ لا تفهم إلا من خلال هذه الفروع والأقسام، وهذا يعطى لمصطلحه الفلسفى معنى متجدداً و متميزاً^(١).

فاذا أردنا معرفة موضوع الطبيعيات على وجه التخصيص عند ابن سينا فنسجد أنه «الجسم المحسوس من جهة ما هو كذلك، ويشمل الاعراض التي تسمى ذاتية وهي اللواحق التي تلحقه بما هو سواء كانت صوراً أو أعراضاً أو مشتقة منهما»^(٢).

فالعلم الطبيعي باعتباره يستقر إلى المادة فى وجودها الخارجى ووجودها الذهنى، موضوعه الجسم المحسوس ولواحقه الذاتية والاعراض التي قوامها بالجسم المحسوس. فهو ينظر فى الأجسام المحسوسة جميعها سواء أكانت جماداً أم نباتاً أم حيواناً، وينظر فيما يلحق هذه الأجسام من الحركة^(٣).

١- د. بولخاير مختار : نظرية الطبيعيات ص ١٠٦.

٢- ابن سينا : الشفاء ص ٣ طهران عام ١٣٠٣هـ.

٣- ابن سينا : تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات ص ٥ عام ١٣٢٦هـ.

فالعلم الطبيعي من حيث هو ينظر في حركات النقلة والدوران والاستحالة، ويتناول النظر في المكان والزمان والملاء والخلاء. ففي الاستحالة يتناول النظر في بسائط الأجسام ومركباتها وأفعالها وانفعالاتها التي تنشأ عنها ظواهرها^(١).

ومن حيث هو ينظر في الجماد والنبات والحيوان، يتناول النظر في الجمادات أنواعها وصفاتها، وفي النباتات أشكالها وأجزاءها^(٢). وفي الحيوانات تشريحها ومنافع ووظائف أعضائها^(٣). وقد امتد العلم الطبيعي عند ابن سينا حتى شمل النفس الانسانية وكيفية إدراكها^(٤) ووسائل علاجها وتطبيها.

ومن هنا يتبين مدى اتساع رؤية ابن سينا في معالجة العلوم الطبيعية، وقد كان لامتلاكه رؤية شاملة ودقيقة لكل معطيات الطبيعة، ولاحظته بظواهرها ومكوناتها، ما مكّنه من استخراج قوانينها واستقراء حالاتها واستنباط مجاهيلها، فجاءت آراؤه وأفكاره بمثابة منظومة هرمية، فلسفية وعلمية، عكست لنا بشكل أو بآخر تضلعه الكامل في ميدان البحوث الطبيعية، وهذا ما سنلمسه من خلال المعطيات التفسيرية الجديدة التي يعلل بها ابن سينا ظواهر الطبيعة والكون على حد سواء، والتي تعتبر اضافات جديدة وهامة في تاريخ العلوم الطبيعية فاق بها ابن سينا التصورات الطبيعية القديمة عند اليونان عامة وأرسطو خاصة، وأسهم بشكل مباشر في تشكيل المنهج التجريبي الذي ستكون له السيادة في دراسة العلوم الطبيعية.

ولم يحقق ابن سينا كل ذلك إلا لقدرته على تلمس نوع من المناهج يخالف تلك التي عرفت قديما خاصة عند أرسطو، وإذا كان ابن سينا قد تأثر بتعاليم أرسطو وبمؤلفاته، فانه استقل عنه في الكثير منها، وما النبوغ الذي أظهره فيلسوفنا في الطب وغيره من العلوم سوى تجليات واضحة لذلك والذي هو بدوره حصيلة المعاف الفيزيائية والكيميائية للفيلسوف.

١- د. مصطفى نظيف: العلوم التعليمية والطبيعية عند العرب ص ١٥١ المؤتمر العلمي العرسى الأول عام

١٩٤٢م.

٢- تخصص ابن سينا الفن السابع من الشفاء للنبات.

٣- تخصص ابن سينا الفن الثامن من الشفاء في الحيوان.

٤- تخصص ابن سينا الفن السادس من الشفاء في النفس.

ومشكلة المنهج فى الحقيقة هى مشكلة العلم فى صميمه، وخير للانسان كما يقول ديكرت أن يعدل عن التماس الحقيقة من أن يلتمسها بدون منهج وبدون هدف مرسوم تسيره خطة، تقدر إمكانية الموقف وتحسب حسابا لتغيرات الظواهر التى هى موضوع الدراسة.

فالعلم فى حقيقته وفى التحليل النهائى منهج وخطة وبحث، وشرط قيام العلم، هو أن نكون هنالك طريقة تنطوى تحمها شتات الوقائع والمفردات المبعثرة هنا وهناك بغية تفسير ما قد يوجد بينها من روابط وعلاقات تنظمها قوانين. فالوقائع المنعزلة لا تكون الواحدة منها عالما، ولا تقيم بنيانا، ولا تصلح موضوعا لتجريب، أو ميدانا أكيدا للملاحظة مضبوطة.

فمن الثابت أن الطبيعيات لا يمكن أن تتقدم إلا إذا اتبعت منهجا تجريبيا لا قياسيا، وأن المعرفة الصحيحة فى علوم كالطب والكيمياء والنبات، لا يمكن أن تتم دون الاستناد إلى الاستقراء والتجريب بحيث تصبح الطبيعة موضع التساؤل والامتحان، يسألها الباحث فتجيب، ويتدخل فى ظواهرها المعقدة بالتحليل أو الاضافة أو التغيير، فتفصح عن أشكالها فى هذه الظروف الجديدة التى هى من خلق الباحث دون أن يقنع بانتظار ما تقوله أو تخبر به^(١).

وهذا ما يتبين لنا فى معالجات ابن سينا العلمية للطبيعة، فقد بحث منهجية العلوم التى تطرق إليها فى مطلع عرضه للفلسفة الطبيعية، ففى معالجته لتلك العلوم نجده يسعى إلى ابتكار أسلوب منطقى جديد لصياغة تعريفات تتصل بالمنهج التجريبي، ولاتخاذ القياس الارسطى وسيلة لاستنتاج المعرفة لا من طبيعه الكلى الذى لا يحده زمان ولا مكان كما هو الشأن فى الفلسفات العقلية التقليدية، بل وهذا هو لب الطريقة العلمية الحديثة، من طبيعة الجزئى من المادة المحسوسة الموجودة فى الزمان والمكان، فعمد إلى الحد الأوسط الذى يمثل العلة الميتافيزيقية فى القياس الأرسطى العقيم، وجعل منه بحكم نزعة العلمية الواضحة حدا تجريبيا، وبذلك سخره لأغراض علم إستقرائى متبحر^(٢).

١- مصطفى عبد الغنى : الكيمياء عند العرب ص ٣١ ، ٣٢ القاهرة عام ١٩٦٧م.

٢- انظر الباحثة غواشون فى المهرجان الالفى للذكرى ابن سينا فى بغداد ص ٤١ - ٥٨ .

ومما له دلالة في فلسفته الطبيعية، أنه إذا لم يكن هو الذى أدخل لأول مرة نظام الأعداد فى تفسير الظواهر الطبيعية، فإنه على الأقل قد هيا له ومهد السبيل لأنه يكون العدد أصلا من أصول الفيزياء Physique وذلك واضح كل الوضوح فى تفرقه بين الكيفيات الأولية والكيفيات الثانوية وهى التفرقة التى سرعان ما تلفها غاليليو من بعده وطبقها بنظام على الطبيعة بأسرها، مما أدى إلى قيام الفيزياء الحديثة التى لا تأخذ إلا بالناحية الكمية العددية من الطبيعة وتدع جانبا كل ما عداها مما لا يمت إلى عالم الأرقام بصلة^(١).

لقد أظهر ابن سينا براعة نادرة فى اجراء الملاحظات والتجارب. وهذا ما اتضح لنا جليا فى آثاره الطبية كما سنرى، ولم يقتصر ذلك على ميدان علم الطب، فقد عمد إلى التجربة والملاحظة أيضا فى الجيولوجيا وعلم الآثار العلوية، وعلم الهيئة، وعلمى النبات والحيوان وكلها تدخل فى نطاق العلوم الطبيعية.

كما برع ابن سينا فى علم الكيمياء، واتفق مع جابر بن حيان فى نظرية العناصر، ثم خالفه بحس العالم التجريى فى إمكانية تحويل العناصر من واحد إلى آخر، وأنكر بذلك علم الصنعة إنكارا تاما حيث أرتأى، أن التركيب الأساسى للعنصر فى الطبيعة لا يمكن تفكيكه واعادته تركيبا آخر بعنصر آخر، واعتبر أن تقليد الطبيعة أمرا صعبا، بل متعذرا على الانسان ولهذا لم يؤمن بنظرية استحالة العناصر أو التدبير والصنعة، على الرغم من أنها كانت نظرية سائدة فى عصره آمن بها كثير من العلماء والمفكرين.

ولما كان ابن سينا طبيبا ماهرا، وصيدلانيا بارعا، ذائع الصيت، لا بد أنه قام بصنع الأدوية بنفسه التى أوردتها فى الجزئين الأخيرين من كتاب «القانون فى الطب» هذا وقد أشار إلى عدد كبير من العمليات الكيماوية كالتقطير والترشيح، والتصعيد، والاستخلاص والتشميع واستعمل أجهزة مختلفة للوصول إلى طلبه، شأنه فى ذلك شأن أبى بكر الرازى، وذكر عددا من المركبات الكيماوية منها ما كان من أصل نباتى أو حيوانى، وعلى الرغم من اعتماده فى دراسته للنبات والحيوان والطبيعة على كل من

١- د. سيد حسين نصر : ثلاثة حكماء ص ٤٧.

الكندى وأبى حنيفة الدينورى والرازى إلا أننا نجد له كثير من النظرات العلمية الصائبة فى هذه العلوم، ونلمس بشكل واضح جهداً تجريبياً كبيراً يقوم به فى هذا المجال، كما سيتضح لنا حين نستعرض مختلف العلوم الطبيعية التى يعالجها معالجة تجريبية فى مؤلفاته.

وفى الواقع فإن معالجة ابن سينا للطبيعات تنحو نحواً علمياً جديداً، وتعتبر خروجاً على الاتجاه الأرسطى الصورى الذى تأثر به ابن سينا فى معالجاته الفلسفية، مما يوقع الباحث فى فكره فى لبث وغموض، وقد عاجلت باحثة متخصصة فى فلسفة ابن سينا^(١) هذا اللبث وقدمت حلاً علمياً صائباً لذلك الأكمال المتمثل فى التعارض القائم بين الانسياق لأرسطو ومنطقه الصورى القائم على القياس. والخروج عليه وتطبيقه منهج جديد هو المنهج التجريبي القائم على الاستقراء، فقد لاحظت بحق أن هناك تطوراً فى الحياة العقلية لابن سينا، فالإيمان بجانب كونه فيلسوفاً فهو أيضاً عالم له شغف بالدراسات التجريبية حرص على استخدام المنهج العلمى فى بحوثه ويمكننا بالرجوع إلى مفصلة (الشفاء) ومقدمة (منطق المشركين) وتحليل مذهبه فى القياس أن نقسم حياته العقلية إلى ثلاث مراحل:

أ - مرحلة الشباب : وتنتهى بفهمه لألهيات أرسطو فى ضوء ما كتبه الفارابى. وفى هذه المرحلة حصل جميع العلوم المعروفة فى عصره ثم انكب على دراسة الطب ومعالجته المرضى.

ب - مرحلة النظريات الكبرى: ومحاولة توضيح العالم توضيحاً شاملاً متأثراً بأفلاطون وأرسطو معاً وذلك عندما بلغ سن التاسعة عشر من عمره، وهنا نفذ إلى أغوار المنطق الأرسطى القائم على اليقين القياسى، فقبله قبولاً حسناً.

ج - مرحلة الخلق والابداع مستقلاً عن أرسطو: وهذه المرحلة يصعب تحديد تاريخ دقيق لها، فقد اندفع فيها شيئاً فشيئاً، عندما بدأ يحس بأوجه النقص فى ثقافته، إذ ظل دائماً على طريقة التأمل الفلسفى العقيم الذى لا تدعمه التجربة والمشاهدة.

١- د. بولخماير مختار: نظرية الطبيعات ص ٢٢١، ٢٢٢.

ولا غرر في ذلك فهدر انسان طبع على الربط بين المجرد والمعقول، والعيني والمحسوس، وعلى السعى إلى تحصيل المعرفة بوسائل أخرى غير أقيسة المنطق الأرسطي، وإن كان لا ينكر أهميته في تحصيل المعرفة، غير أنه لا يكفي وحده بل تنضم إليه نتائج التجربة^(١).

لقد رأى أنه تعجل كثيرا في قبول هذا المنطق على علاته، فكان واجبا عليه أن يمحص في ضوء الخبرة العلمية التي اكتسبها باشتغاله في علم الطب، وبعد أن وصل إلى النضج الفكري، فأراد أن يعبر عن استكمال مذهبه في البحث بصياغة منطق جديد هو «منطق المشرقين»^(٢).

وهذا الرأي الذي تذهب إليه الأنسة غواشن يبدو منطقيًا وصحيحًا ونحن نحاول العثور على مبادئ المنهج ومقوماته لدى الشيخ الرئيس، إذ لا يعقل أن نتوصل إلى جوهره دون الإحاطة بالتطور العقلي، والمستوى المعرفي لديه، لأن هذا التطور من شأنه أن يلحق تعديلات شتى بمنهجه في البحث، وأن لم يكن هو ثمرة هذا التطور في الغالب الأعم.

وهذا يعني أن هذا التطور اللافتجائي لا بد وأن تكون له إنعكاسات على الطريقة التي يتناول بها الفيلسوف الظواهر الطبيعية، أي منهجية التعامل مع معطيات الواقع الموضوعي عالم الوقائع والظواهر الطبيعية، وإذا كانت الأنسة غواشن قد عاينت بعمق مناخى هذا التطور الفكري حتى وصلت إلى مثل هذا الاستنتاج النظري الذي نعدده تقييما شاملا ونقديا لمنهج ابن سينا، فإن هذا الرأي سيتعزز شيئا فشيئا - كما لاحظ أحد الباحثين^(٣) - بالرجوع إلى نظرية الفيلسوف في تصنيفه للعلوم.

حيث نجد ابن سينا يقسم العلوم في (الشفاء) إلى أربعة أقسام وهي: المنطق ثم

١- د. محمد عبد الرحمن مرجبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ص ٤٨٨ - ٤٩٠ .

٢- وأيضا Mille Naire D'Avic Enne (congres de Bagdad) p. 41 - 47 .

د. بولخماير مختار: نظرية الطبيعيات ص ٢٢١ - ٢٢٢ .

٣- المرجع السابق ص ٢٢٣ ، ٢٢٥ .

العلوم العالية وهى ما وراء الطبيعة والعلوم الوسطى وهى الرياضيات، والعلوم الدنيا وهى الطبيعيات وما يتبعها.

وفى (النجاة) يقسم العلوم الفلسفية إلى المنطق والطبيعيات والرياضيات ثم العلم الألهى ويصنف تبعاً لذلك أقسام كل علم من هذه العلوم^(١) وفى رسالة فى أقسام العلوم العقلية يذكر أقسام العلوم الفرعية لكل علم أصلى وبين سبب هذا التصنيف، وطريقة البحث ومستويات البحث، والتي يحددها على ضوء طبيعة الموضوع المبحوث فيه، أكان وجوده متعلقاً بالمادة الجسمانية أم بالمادة الصورية، وهو فى كل ذلك يتابع التقسيم الأرسطى، فاذا عدنا إلى كتابه (منطق المشركين) فاننا نجد يقسم العلوم تقسيماً وظيفياً، وهذا من حيث صلاحية كل علم من العلوم.

ويميز بين نوعين من العلوم: علوم مؤقتة، وعلوم دائمة، ويجعل لكل علم أصولاً وفروعاً أيضاً ويرى أن كل أنواع هذه العلوم إنما تستمد من العلم الكلى مقابل العلم الألهى، وأحياناً نجد ذكر اسم «العلم الألهى» الذى هو المنطق^(٢).

بديهى اذن أن هذا التصنيف يجعلنا ندرك منذ الوهلة الأولى، أن هناك تبدل وتغيير فى نظرة ابن سينا للعلوم وفى ترتيبه إياها، وهذا التبدل والتغيير إنما هو علامة بارزة على التطور المنهجي لديه، الذى هو بدوره ناتج عن تطوره الفكرى وتقدمه العقلى والعلمى الذى ما انفك يتكامل ويتعاضم.

أنه يبدو واضحاً للعيان من خلال المخطط التصنيفى، أنه عدل عن التصنيف الأرسطى بل عن التصنيف المدرسى القديم، ومن ثم يمكن القول أن إنجازه فى البحث قد تغير بعض الشئ سيما وهو يقدم على تأليف «منطق المشركين» بميزتين رئيسيتين، فقد أوقف كله على شرح نظريته فى موضوع واحد هو علم المنطق على خلاف كتبه السابقة التى كانت تجمع فى ثناياها شتاتاً من آرائه فى الطب والمنطق والعلم دون منهجية فى ترتيب المواضيع التى يتطرق إليها قصداً أو استطراداً^(٣).

١- ابن سينا : النجاة ص ٥ - ٨.

٢- المرجع السابق ص ٨.

٣- د. بولخماير : نظرية الطبيعيات ص ٢٢٤.

الميزة الثانية أنه يمثل عند صاحبه منعظا جديدا وتعديلا فى الرأى، ربما عائدا إلى إشتغاله بالطب فى آخر حياته مما سبب له إستقلالا بالرأى عن أرسطو ونزوعا إلى تحقيق إبداع فى عالم الفكر، وقد قال ابن سينا فى مقدمة كتبه هذا «وما جمعنا هذا الكتاب لنظهره إلا لأنفسنا أعنى الذين يقومون منا مقام أنفسنا، وأما العامة من مزاولى هذا الشأن فقد أعطيناهم فى كتاب «الشفاء» ما هو كثير لهم وفوق حاجتهم، وسنعطيهم فى اللواحق ما يصلح لهم زيادة على ما أخذوه»^(١). ومن هذا النص يتبين إهتمام الفيلسوف بالتخصص العلمى الدقيق، وقد وعدنا بأن يعكف على تأليف كتاب جديد سماه باللواحق^(٢)، ومع أن الكتاب لم يخرج إلى حيز الوجود، فإنه يعطينا الكثير من المؤشرات التى تعبر عن نزوعه نحو العلم التجريبي.

ويتأكد صحة هذا المفهوم بمعرفة رأى ابن سينا فى «التعريف» و «الاستقراء»، كما وردا فى «منطق المشركين» حيث يعكسان أيضا تطور فكره وقدرته على إستيعاب المستجدات فى حياته العملية، فبينما تقوم نظرية التعريف عند أرسطو على الحد التام، أى على الماهية نجد ابن سينا فى «منطق المشركين» يجعل الحدود الحقيقية تصنع من شرائط الماهية ومقوماتها، لا من شرائط الوجود ومقوماته، وهنا نجد التقابل بين الماهية والوجود، ونجد بالإيقين فى الماهية الذهنية القائمة على الضرورة. أما النظر إلى الوجود، فلا يؤدي إلى يقين لأنه يبحث فى الحادث لا فى الضرورى، وبما أن هناك أنواع من التعريف، كالتعريف بالإشارة والتعريف باللفظ، والتعريف بالماهية وهناك التعريف باللوازم واللواحق، فقد رأى ابن سينا الطبيب والصيدلى، والعالم، أنه بحاجة إلى معرفة الأشياء وتعريفها، بحسب أحوالها المشاهدة بالحس أو بحسب تعبيره «باللواحق»، فدأب يتابع عن كتب «لواحق الأشياء» حتى أنه وعد بفلسفة مغايرة لفلسفة أرسطو وإليونانيين التى تعتمد على الماهية: فاللوازم هى مقومات الوجود^(٣).

١- ابن سينا : منطق المشركين ص ٢٢.

٢- اللواحق مصطلح فلسفى جديد عند ابن سينا، يعنى به اللوازم وهو ما يقابل فى لغة العلوم الطبيعية اليوم بالظواهر، وهو يعبر عن الحالات المتصلة بالوجود الفعلى للأشياء.

٣- شكرى النجار: منزلة ابن سينا فى الفكر العربى ومنزلة «منطق المشركين» فى فكر ابن سينا ص ١٣ - ١٤ .

وخير مثال على التعريف باللواحق، ذلك التعريف الذى لا يبلغ جوهره الشيء، وذاته بل الأسباب الخارجة عنه. فنحن فى الواقع حين ننظر فى الأسباب نقرب من جوهر الشيء، ولا سبيل إلى هذا الضرب من التعريف إلا بالاستقراء. مما يختلف عن التعريف الأرسطى الذى يعتمد على القسمة والتركيب، وهذا هو الجديد فى منطق ابن سينا.

إن هذه الجدة ساعدت الفيلسوف إلى حد كبير فى اقتحام مجاهيل الطبيعة، وفى تصويب ذهنه الوقاد إلى إيجاد قوانينها العامة واستنتاج عللها، وقد كان لها انعكاس إيجابى وتأثير بالغ فى رؤية الفيلسوف للعلم التجريبي بصفة خاصة، ونظرته فى العلم بصفة عامة^(١).

وعلى هذا الأساس فإن البحث فى فلسفة الطبيعة، والطبيعات، كما يرى - الشيخ الرئيس - ليس شيئاً واحداً رغم اشتراكهما فى الموضوعات^(٢).

وتؤكد الأئمة «غواشون» هذا الرأى فيما تذهب إليه من أن ابن سينا إنتقل من فكرة الاستقراء الأرسطى إلى فكرة القانون بالمعنى الحديث، أى الذى يعبر عن قيام علاقات ثابتة بين الظواهر لا تتبدل ولا تتخلف.

ويتضح هذا الرأى أكثر بدراسة نظرية التعريف السنوية والتي تعتبر قمة التطور الذى آل إليه الفكر المنطقى للفيلسوف فى مرحلة النضج والتي سوف تنعكس بالدقة والايجابية على جهوده فى البحث الطبيعى.

فاذا كان قد بدأ حياته بالتعريف الأرسطى الذى بدأ بالمقولات المجردة وينتهى بالموضوع المحسوس فانه ينتهى إلى التعريف الإستقرائى الذى يصعد به من الخواص المحسوسة إلى الماهية المعقولة. وإذا كان ابن سينا لا يجد أهمية الأقيسة الأرسطية من الوجهة النظرية إلا أنها غير كافية فى نظره، ويجب أن يدعمها عنصر جديد مستمد من البحث العلمى وعمله فى ميدان الطب زودته بعنصر التجربة المحسوسة والواقع المشاهد، ولذلك يقول:

١- د. بولخماير مختار: نظرية الطبيعات ص ٢٢٧، ٢٢٨.

٢- الفلسفة الطبيعية تبحث فى مبادئ الموجودات، والطبيعات فتبحث فى الانسان والحيوان والنبات.

«واعلم أن أكثر ما تُحد به هذه الأشياء ليست بحدود وأكثر مما يجعل لها أجناسا هي لوازيم عامة غير الأجناس، وإذا أردت أن تعرفها باللوازم والخواص، فيجب أن تكون تلك اللوازم بينة الوجود في الموجودات»^(١).

إن هذا الاتجاه الجديد، أى نزوع تفكير الفيلسوف نحو المنهج التجريبي بجميع قواعده، كما سنرى حين نعرض لمختلف العلوم الطبيعية التى عالجها فى مؤلفاته، قد مكنه من تجاوز الثنائية المنهجية التى وقع فيها فى مقتبل حياته، ونقصد تداخل النظرة الاستنباطية مع النظرة الاستقرائية فى منهجية بحثه، وتناوله للظواهر الطبيعية^(٢).

وسيتأكد لنا هذا حين نعرض لخطوات منهجه فى الطب، وفى الكيمياء خاصة، حيث اعتمد فيهما إعتماذا كليا على الملاحظة والتجربة، والتجأ أيضا إلى الملاحظة والتجربة فى الجيولوجيا وعلم الآثار العلوية والفيزياء. ولذلك يرى الدكتور «سيد حسين نصر» أنه من حيث معالجة ابن سينا للعلوم الطبيعية الخاصة سعى بوجه خاص لابتكار أسلوب منطقي لصياغة تعريفات متصلة بالمنهج التجريبي، ولاتخاذ القياس الأرسطى وسيلة لاستنتاج المعرفة من طبيعة الجزئى عوضا عن طبيعة الكلى، الأمر الذى حدا به إلى تفسير الحد الأوسط الذى يمثل العلة الميتافيزيقية فى القياس الأرسطى إلى حد تجريبي، فسخره بذلك لأغراض علم إستقرائي^(٣).

وإلى نفس هذا المعنى يذهب الدكتور «عبد الحليم منتصر» إذ يقول «جعل ابن سينا للتجربة كذلك مكانا عظيما فى دراساته وتجرباته، ولبأ إليها فى طلبه، وتوصل عن طريقها إلى ملاحظات دقيقة كما وفق فى تشخيص بعض الأمراض وعلاجها، ولهذا لا عجب إذا رأيناها يحارب التنجيم وبعض نواحي الكيمياء بحجج العقل وحده، فخالف

١- ابن سينا : منطق المشركين ص ٧٢.

٢- اتجه ابن سينا فى الفلسفة الطبيعية إتجاها أرسطيا، بمعنى أنه وظف المنهج الاستنباطى فى الكشف عن مبادئ الطبيعيات وأغراضها، إلا أنه فى الطبيعيات بمعنى البحث فى ظواهر الانسان والحيوان والنبات عدل عن هذا المنهج، وحدا به نحو الطريقة الاستقرائية العلمية.

وأنظر فى هذا : نظرية الطبيعيات عند ابن سينا للدكتور بولخماير مختار.

٣- د. سيد حسين نصر : ثلاثة حكماء مسلمين ص ٤٧.

معاصريه ومن تقدموه، فيما يختص بتحويل الفلزات الحسيسة إلى الذهب والفضة، ونفى إمكان هذا التحويل في جوهر الفلزات»^(١).

لقد أظهر ابن سينا بالفعل الميل والبراعة الخاصتين في الملاحظة والتجربة إذ غالباً ما كانت ملاحظاته مع المرضى تفضى به إلى علم النفس، الذي كان بالنسبة إليه، مقترناً بالطب إقتراناً وثيقاً ولذلك يخلعه من مباحث الطبيعيات، وهولاً يكتفى بالأخذ عن الآخرين، وإنما يتجاوز ذلك إلى إقتحام ميدان التجربة العلمية، وإكتساب الخبرات العلمية، فمن المعلوم أنه بدأ حياته الطبية في وقت مبكر، وهو يذكر أن المباشرة اليومية للمرضى فتحت له آفاقاً واسعة للعلاج والمعرفة حيث يقول: «وتعهدت المرضى فأنتفح على من أبواب المعالجات المكتسبة من التجربة ما لا يوصف»^(٢).

وهذا لا يعنى أنه قد أهمل القياس البرهانى إهمالاً تاماً، وانقاد للتجربة وحدها، بل كان يعتمد إلى التجربة، وإلى دراسة شروط الاستدلال الصحيح، فبين صحيحه من فاسده، ويضع الشروط العلمية التجريبية التى تسمح باستدلال خصب ومنتج، وفى ذلك تكيف بين مقتضيات التجربة العلمية والتجربة الحسية. بل يذهب ابن سينا إلى أبعد من هذا حيث يميز بين التجربة العلمية والتجربة الحسية، فيما ذهب إليه من إعتبار التجربة غير الاستقراء إذ يقول:

« وأما التجربة فأنها غير الاستقراء.. والتجربة مثل حكمنا أن السقمونيا مسهل للصفراء، فانه لما تكرر هذا مرارا كثيرة زال عن أن يكون مما يقع بالاتفاق، فحكم الذهن أن من شأن السقمونيا إسهال الصفراء واذعن له، وإسهال الصفراء لازم للسقمونيا، إن التجربة ليست تفيد العلم بكثرة ما يشاهد على ذلك الحكم فقط، بل لاقتران قياس به قد ذكرناه. ومع ذلك فليس تفيد علميا كليا قياسيا مطلقا بل كليا مشروطا»^(٣).

١- د. عبد الحليم متصر : مقام العقل عند ابن سينا، مقال منشور فى كتاب المهرجان لابن سينا ض ١٨٧ بيروت عام ١٩٧١م.

٢- محمد المهدي المسعودى : ابن سينا ص ٧٩ ، ٨٠.

٣- ابن سينا : المنطق ج- ٥ البرهان ص ٩٥ - ٩٦ .

إن إمعانا فى النص يظهر لنا حقيقة جلية، وهى أن التجربة إذ تفيد الانسان علما بأن السقمونيا تسهل الصفراء على وجه يخالف فى إفادته إفادة الاستقراء، وفى هذا شروط نظرية لكل من المحسوس، والمستقرى، والمجرب، ويستطرد ابن سينا فى تعليل ذلك بقوله:

«فالفرق بين المحسوس والمستقرى والمجرب، إن المحسوس لا يفيد رأيا كليا البتة، وهذان يفيدان، فالفرق بين المستقرى والمجرب، أن المستقرى لا يوجب كلية بشرط أو بغير شرط بل يوقع ظنا غالباً، اللهم الا أن يؤول إلى التجربة، والمجرب يوجب بالشرط المذكور»^(١).

وقد تفتن إلى هذا رأى الدكتور «حسين مروة» فى تناوله لنظرية المعرفة لدى الشيخ الرئيس وسجل بذلك استنتاجات أساسية عبرت عن الموقف السينوى المتميز فى نظريته للمنهج التجريبي، أو بالأحرى إلى تجريبية مميزة، إذ يرى « أن المنهج التجريبي الذى يتعامل معه ابن سينا يختلف عن المنهج التجريبي الحديث فى نظرية المعرفة، وذلك أن هذا المذهب يمثل إتجاها فلسفياً، يحصر طريق الوصول إلى الحقيقة بالمعرفة الحسية. . أما تجريبية ابن سينا فتتجه إتجاها آخر يضع نتاج التجربة فى خدمة الاستنتاج النظرى واستخلاص الأحكام الكلية ثم هو فى مجال الكلام عن التجربة يضع لها القواعد العامة ويضع الشروط للأخذ بنتائجها على وجه التعميم، دون أن يلغى طريق القياس، بل يجعله أحد طريقين لمعرفة قوى الأدوية فى الطب مثلاً»^(٢).

ويؤيده فى ذلك الباحث « محمد المهدي المسعودى » إذ يلاحظ أن ابن سينا لم يعتمد قط فى ممارساته الطبية مثلاً على النتائج المستمدة من التجربة فحسب، بل كان إختياره للأدوية لا يفصل بين التجربة والممارسة من ناحية، وبين القياس والنظر العقلى من ناحية أخرى، وبالتالى فإن ابن سينا رغم مراعاته للوقائع والظروف الموضوعية فى المجال العلمى والطبى، كان بعيداً عن النزعة التجريبية والبرجماتية المحدودة التى تنقيد

١- ابن سينا : المنطق ج ٥ البرهان ص ٤٨ .

٢- د. حسين مروة : النزعات المادية فى الفلسفة العربية الاسلامية ص ٥٦٤ .

بالمحسوس، وبالتنتاج العلمية مع إهمالها عمل العقل واعتبار الشروط العامة للتجربة^(١).

وسوف يتأكد لنا بالدليل بعد قليل - أن الأهمية التي يضيفها ابن سينا عن الواقع المحسوس من شأنها أن تحدث تغيراً عميقاً في منهج البحث الطبيعي لديه، وبالتالي في نظريته للمنهج الاستنباطي القائم مع طموحات البحث العلمي الدقيق، وسيوضح لنا بما فيه الكفاية أنه كان متمكناً إلى حد بعيد من الأحاطة بمقومات المنهج التجريبي، وإن عنايته بالطب هي التي جعلت منه عالماً طبيعياً بحق ولذلك ليس غريباً أن نجد منه نهجاً علمياً دقيقاً في جميع بحوثه الطبيعية، كما سنرى في الجيولوجيا والبيولوجيا والفيزياء والكيمياء والطب وعلم النفس.

ونضيف إلى كل ما سبق، أنه على الرغم من إشتغال ابن سينا بكل هذه العلوم، كعالم تجريبي لم ينس ابن سينا نفسه كفيلسوف، له رؤية فلسفية خاصة بالوجود ونظرية المعرفة لا بد أن تتكامل، ولذلك هناك مسألة أساسية وهامة يجب في ضوءها فهم آراء ابن سينا، خاصة في تصوره لموضوع القوانين الطبيعية، وارتباط هذه القوانين مبدأ السببية، فإن لابن سينا فهماً فلسفياً خاصاً أدى به إلى الإيمان بمبدأ «الحتمية» وهو تصوره «للسبب الكافي».

ففي ضوء الدليل الكوني والطبيعي الغائي يقسم ابن سينا الممكن إلى ما هو حادث حدوثاً إبداعياً وما هو حادث حدوثاً زمنياً، ويترتب على هذين النوعين من الحدوث تقسيم قوانين الكون إلى قوانين كلية وأخرى جزئية، وهذه القوانين مرتبطة باثبات الوجود الواجب، وكمال هذا الوجود هو الذي يضمن على قوانين الطبيعة حتمية مطلقة، فواجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته^(٢)، وبالتالي يترتب عليه وجود العالم في الأزل بالضرورة.

١- محمد المهدي المسعودي : ماذا يجب أن تعرف عن ابن سينا ص ٨١، وانظر د، بولخماير : نظرية الطبيعيات ص ٢٣٣ - ٢٣٥.

٢- قارن كتاب الشفاء لابن سينا حيث يحاول عن طريق مفهوم الكمال الإلهي أن يثبت أزلية العالم وتيممة قوانينه، وهو الحل الذي أخذ به لبيتز في نظريته عن الكسب الكافي.

وإذا كان مبدأ عدم التناقض يلعب دوراً رئيسياً في تطور العلوم الرياضية، فإن مبدأ السبب الكافي يتمتع بنفس الأهمية في تطور العلوم الطبيعية، وقد ارتبط هذا المبدأ في تاريخ الفلسفة بالمفكر الألماني «لايبنتز» Leibnitz ونيوتن Newton كما في الرسائل المتبادلة بين «لايبنتز وكلاارك» الذي يمثل خلاصة الصراع الذي دارت رحاه في الفلسفة الإسلامية^(١).

والبيروني باعتباره مفكراً بين كبار مفكري الإسلام أسهم في هذا الصراع من جوانب متعددة ولعل أوضح صورة لهذا الصراع تتمثل في أسئلة البيروني الموجهة إلى ابن سينا والتي تثير شكوكاً حول بعض المسائل الواردة في كتاب «السماء» لأرسطو^(٢).

أما الصيغة الرئيسية لمبدأ السبب كما يغلب إستعمال الغزالي لها ومن بعده «لايبنتز» هي «كل حادث فله سبب» ويعنى مبدأ السبب أن كل ما يحدث في مكان معين وزمن محدد وكل ما يحدث إنما يحدث لسبب كاف يبرر حدوثه، وقد أدى السؤال عن السبب بمفكري الإسلام كما يقول الدكتور عربي إلى السؤال عن سبب حدوث العالم: لم يحدث هذا العالم بالذات ولم يحدث غيره؟ وكذلك لم يحدث بالحجم الذي هو عليه، وفي الوقت الذي حدث فيه؟

وقد تعددت أجوبة المتكلمين: فالمعتزلة يرون أن العالم حدث في الوقت الذي حدث فيه، لأنه أصلح وقت لحدوثه، وقد حدث بارادة حادثة، لا في موضوع، وهي اجابة مصبوغة بالغائية. وترى الكرامية أن العالم حدث بارادة حدثت في ذات الله، ويرد الأشاعرة حدوث العالم إلى الارادة القديمة، التي هي حسب تعريفهم «صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله».

أما فلاسفة الإسلام، فقد ادعى أغلبهم أن العالم حدث لذات الله في الأزل ويسمى ابن سينا هذا النوع من الحدوث بالحدوث الذاتي Inceptio essentialis مقابل الحدوث الزماني Inceptio Temporalis ويبرهن ابن سينا على قوله هذا بأن الأوقات متساوية،

١- ابن سينا : المباحث المشرقية ج ٢ ص ٣٥٣ .

٢- د. محمد ياسين عربي : مواقف ومقاصد في الفكر الاسلامي ص ٧٣ ليا عام ١٩٨٢م.

فلا يوجد وقت أولى من وقت Quodnon hord potioralia ولا يعترف الأشاعرة للإرادة القديمة التي تميز وقتا عن مثله بمحض الذات وتساوى الأوقات بالنسبة لواجب الوجود هي الحجة التي يستند إليها ابن سينا في قوله بحدوث العالم في الأزل، فواجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته .Necesse esse Ommibus modis suis.

ومن ثم يفرض عنه الوجود في الأزل دون تعطيل أو تمييز لوقت دون آخر، فالأوقات جميعها متشابهة. ومهما يكن من شئ فإن ابن سينا يستند في قوله بالعلة الكافية إلى مفهوم الامكان فالممكن من حيث أنه ليس في ذاته اقتضاء الوجود والعلم بمعنى أنه ليس علة كافية لوجوده أو عدمه، ومن ثم فهو بالتالى سبب في أن يحتاج إلى علة تخرجه من حيز الامكان إلى حيز الوجود بل يرد على المتكلمين في فصل خاص من «النجاة» يرى فيه أن علة الحاجة إلى الواجب هي الامكان لا الحدوث^(١).

ونخلص من ذلك إلى أن ابن سينا يقول - إستنادا إلى السبب الكافي - بحتمية القوانين الطبيعية، وهو رأى يعارض به المتكلمين عامة والأشاعرة خاصة، وعلى رأسهم الامام الغزالي في كتابه «الاقتصاد في الاعتقاد» وكتابه «تهافت الفلاسفة» حيث يرفض حتمية الاقتران بين العلة والمعلول، حيث ينقض ضرورة تساوى العلة والمعلول، كما أقرها ابن سينا، ويرد تحديد الأوقات والجهات إلى الإرادة الالهية أو المشيئة الأزلية.

أما مبدأ السبب الكافي عند ابن سينا فقد ارتبط بحتمية القوانين الطبيعية، ويؤكد على ضرورة مساواة العلة للمعلول، فيقول في الشفاء: «وجود كل معلول واجب مع وجود علته، ووجود علة واجب عند المعلول، وهما معا في الزمان أو الدهر أو غير ذلك»^(٢).

ويعنى ابن سينا بمساواة المعلول للعلة في الدهر بالقوانين الكبرى للعالم مثل قوانين المادة والقول المحضة، وهي التي عادة ما يعبر عنها بالقضاء مقابل القدر بالقوانين الجزئية القائمة على التلاحق والتأثير المتبادل^(٣).

١- المرجع السابق ص ٩٦ وما بعدها .

٢- ابن سينا : الشفاء الالهيات .

٣- د. محمد ياسين عريبي : مواقف ومقاصد ص ١٢٠ .

ونعلم الآن الدور الهام الذي لعبه مفهوم الحتمية الطبيعية فى الأبحاث العلمية، خاصة تلك المتصلة بالعلوم الطبيعية فى العصر الحديث (٧) وعلى الأقل حتى القرن التاسع عشر الميلادى حينما يتخلى العلم عن هذا المفهوم، ويستعيز عنه بالقول بمفهوم (الاحتمال) وكيف أن القوانين الطبيعية هى فى حقيقة الأمر قوانين احتمالية أو إحصائية.

١- د. فؤاد زكريا: التفكير العلمى ص ٣٧ - ٤٥ سلسلة عالم المعرفة العدد ٣ الكويت الطبعة الثالثة عام ١٩٧٨م.

ثانياً : العلوم التجريبية عند ابن سينا

(١) الفيزياء (الطبيعة)

إن كلمة «فيزياء» Physique كمصطلح علمي، وكمفهوم نظري، حديث نسبياً، وارتبطت بظهور العلم التجريبي في العصر الحديث، وقد استعملت ضمن علوم الحياة والأرض في الطبيعيات عند المسلمين، وكانت تصنف ضمن الرياضيات^(١).

وقد درست مبادئ الفيزياء عند ابن سينا بعنوان « فن السماع الطبيعي » خاصة في كتابه «الشفاء»، فقد أولى عناية كبرى لها، وكانت له فيها أبحاث وملاحظات فريدة في نوعها خاصة تلك المواضع المتصلة بالسرعة والحركة والقوة والفراغ والطاقة والجاذبية، وكل مايلزم الأجسام الطبيعية من تغيرات وتبدلات.

ولا نستطيع أن نستعرض كل آرائه في الفيزياء، ولذلك ستوقف عند بعض هذه المسائل التي تبرهن على أصالته التجريبية في هذا العلم.

أ. البصريّات : يناقش ابن سينا آراء المتقدمين في كيفية حدوث الاحساس بالمرئيات أو الرؤية. وأهم هذه الآراء ثلاثة: الرأي القائل أن البصر يحس بشعاع يخرج من العين فيلاقى المرئيات، وهذا رأى أفلاطون وانباذ وقلبيس.

والرأي القائل أن القوة المتصورة (الخيال) لا العين هي التي تُدرك المرئيات، وهذا الرأي لديموقريطس، والرأي القائل بانطباع صور المرئيات في الرطوبة الجليدية من العين بتوسط الشفاف بالفعل عند إشراق الضوء، وهو رأى أرسطو^(٢).

وقد ذهب أفلاطون ومن تبعه بالقول الشعاع الخارج من العين، لما رآه من إدراك الحواس الأخرى لمحسوساتها باللامسة، إلا البصر فإنه يدرك محسوسه من بعيد ولا يدرك المماس للعين، فقالوا بخروج شعاع من العين يلمس المرئيات^(٣).

ويرفض ابن سينا هذه الآراء ويرد على القائلين بها، ويورد كثيراً من الأدلة على

١- Syyed Hocin Nasr, sciences te saroren Islm pp. 177-١

٢- د. محمد عثمان لمحاتي: الإدراك الحسى عند ابن سينا ص ١٢١ - ١٢٢.

٣- د. عبد الرحمن بدوي: أفلاطون ص ١٧٨ ، ١٧٩.

فسادها فى الجزء الخاص بالطبيعيات من الشفاء، خاصة تلك التى تذهب إلى تفسير الاحساس تفسيراً مادياً وارجاع المحسوسات كلها إلى الملموسات حيث يفرق بين قوى الاحساس والكيفيات الحسية، فلكل قوة كيفيات تختلف عن الأخرى، وهذا لوجود نوعين من الاحساس: إحساس ظاهر يحدث فى الحواس الخمسة الظاهرة، وإحساس باطن يحدث فى الحواس الخمسة الباطنة والحواس تقبل صور المحسوسات دون مادتها. يقول ابن سينا: «الاحساس هو قبول صور الشئ (المحسوس) مجردة عن مادته، فيتصور بها الحاس (١)».

ولذلك فإن ابن سينا فى البصريات يقول بالورود لا بالشعاع، فالابصار لا يكون بخروج الشئ من البصر إلى المبصرات وتبلاقيها، وإنما بانطباع صور المرئى فى الرطوبة الجليدية من العين أما كيفية إنطباع صورة المرئى فى الرطوبة الجليدية، فنجد إختلافاً واضحاً بين ابن سينا وأرسطو حيث يذهب هذا الأخير، إلى أن لون المرئى يحرك الوسط الشفاف، وهذا الوسط الشفاف يحرك بدوره العين فيحدث الابصار. فالعين لا تنفعل عن اللون أو الضوء مباشرة وإنما تنفعل عن الوسط، ويتبين لنا ذلك من قول أرسطو:

«فى كل لون قدرة على تحريك الشفاف بالفعل.. وفعل الشفاف هو الضوء». أما ابن سينا فإنه على عكس أرسطو لا ينسب الوسط الشفاف أى فعل إيجابى فى حدوث الابصار، وإنما يجعل دوره فى ذلك مجرد وسط ينفذ منه الضوء واللون إلى العين، فتتفعل العين عنهما لا عن الوسط (٢).

ولذلك فإن البصر عنده هو قوة مرتبة فى العصبه المجوفة تُدرك صورة ما ينطبع فى الرطوبة الجليدية من أشباح الأجسام ذوات اللون المتأدية فى الجسم الشفافة بالفعل إلى سطوح الأجسام الصقيلة (٣).

١- ابن سينا : الشفاء الطبيعىات ص ٢٩٧.

٢- د. محمد عثمان مجاوى: الإدراك الحسى عند ابن سينا ص ١٢١ - ١٢٢.

٣- د. عمر فروخ: عبقرية العرب فى العلم والفلسفة ص ٧٣ ، ٧٤.

وفى ذلك تمييزه بين نوعين من الأجسام: قسم لا يحجب الضوء أو النور مثل الهواء والماء ويسمى شفافا. وقسم يحجب الضوء أو النور ويسمى غير شفاف(١).

والأجسام غير الشفافة أيضا عنده نوعين: نوع يرى من غير حاجة إلى شئ آخر غير وجود الوسط الشفاف بينه وبين البصر، وذلك لأنه حاصل فى ذاته على الضوء مثل الشمس والنار فانهما يبصران بذاتهما لا بشئ غيرهما، ولكنهما يحبان ما وراءهما لأنهما غير شفافين. ونوع يحتاج فى أن يرى إلى وجود شئ آخر يجعله مرئيا، وذلك مثل الجسم الملون فهو لا يرى إلا إذا سطع عليه النور(٢).

إذن فعدم الضوء فى رأى ابن سينا هو الذى يجعل الأشياء مظلمة ومرئية بالقوة فالأجسام غير الشفافة هى التى تتعرض للاستنارة والظلمة. والبصر لا يدرك إلا فى الضوء، فادراك المرئى يكون بانعكاس أشعة ضوئية منها تنفذ فى وسط شفاف هو الهواء أو الماء فتقع على العين، ولذلك فشبح الجسم الملون هو الذى ينعكس إلى العين، لأن الألوان لا ترى إلا فى الضوء، ويدلل ابن سينا على ذلك ببرهان هندسى طبيعى يقوم على القضية التالية: « إذا فرض جسمان متساويان الحجم على بعدين مختلفين فان الجسم الأبعد يرى أصغر من الجسم الأقرب، لأن صغر الشبح فى العين ناتج من زاوية البصر التى ينعكس عليها الشبح إلى العين(٣).

ويؤكد على نظريته حين يقول: «وقد غلط من ظن أن الأبصار يكون بخروج شئ من البصر إلى المبصرات يلاقياها(٤).

ويمكن القول ان ابن سينا بنظرته هذه سبق «الحسن البصرى» (٣٥٤ - ٤٣٠هـ) وكل ما زاده ابن الهيثم هو قيامه بتشريح العين ووضعه المعادلات فى صورة رياضية، لأن هذا الأخير فى تفسيره لحدوث الابصار لا يختلف فى شئ عن تفسير ابن سينا له،

(١) Avicemne: Le Livre de Science pp. 39.

(٢) ابن سينا : الشفاء ج ١ ص ٢٠٨.

(٣) د. عمر فروخ : عبقريّة العرب فى العلم والفلسفة ص ٧٣ ، ٧٤.

(٤) ابن سينا: الشفاء ، الطبيعيات ص ٣٠٧.

فالشعاع لا يصدر من العين إلى الأجسام بل الأجسام هي التي تصدر أشعتها إلى العين (١).

وتتضح لنا أصالة ابن سينا وعمقه ، كلما قارنا بينه وبين علماء الطبيعة اليونان وعلى رأسهم أرسطو حيث يتبدى لنا الاختلاف الشديد بينهما في تعريف الضوء والشفاف . فالضوء عند ابن سينا كيفية في الأجسام المضيئة من ذاتها مثل الشمس والنار ويسطع من هذه الأشياء شعاع ضوئي غير جسمي ينفذ في الشفاف ويقع في الأجسام فينيرها . ويقرب هذا التعريف من التعريف الذي يقول به علماء الطبيعة الآن . فهم يعرفون الضوء بموجات ضوئية تنبعث من الأشياء المضيئة .

أما أرسطو فؤنه يعرف الضوء بأنه كيفية توجد في الشفاف من شيء آخر مثل النار فتجعله مضيئاً (٢) . ويتبع هذا الاختلاف ويلزم عنه إختلاف في فهم كل منهما للشفاف ، فالشفاف عند ابن سينا شيء لا يرى ، شيء لا يكون مضيئاً ولا مظلماً ، وهو مجرد وسط ينفذ خلاله الضوء واللون من غير أن يكون هو نفسه مضيئاً ولا ملوناً . في حين وعلى العكس من ذلك أن الشفاف عند أرسطو شيء يمكن رؤيته ، ولكنه ليس مرئياً بذاته ، وإنما بسبب لونه يسير فيه بسبب الضوء الذي يكون بمثابة لون له فيجعله مرئياً .

وهنا نلاحظ أن أرسطو يميل إلى تعليل ذلك بنظريته في القوة والفعل ، وهذا يعنى أن طابع النظرية فلسفى من أساسه ، بينما نجد ابن سينا يخرج عن مثل هذه النظرية ، ويميل إلى التفسير الطبيعى والعلمى ، على الرغم من المآخذ التي تؤخذ على نظريته المتعلقة بمركز الابصار ، وهو ملتقى العصبين ، وهو الرأى الذى أثبت خطأه العلم الحديث ، فمركز الابصار من وجهة نظر العلم الحديث يقع فى مؤخرة الدماغ (٣) ولكن نظرة ابن سينا السابقة تبدو على درجة كبيرة من الأهمية والاعتبار إذا ما أخذت من خلال ملامح الروح العلمى فى عصره ، وقورنت بأراء من سبقوه من الفلاسفة والعلماء ، وهذا بما تتضمن من أصالة البحث ودقة الملاحظة والتعليل .

(١) د. على عبد الفتاح: المرجز في التراث العلمى العربى الاسلامى ص ١٣٣ .

(٢) د. محمد عثمان لمجاتى : الادراك الحسى عند ابن سينا ص ١٢٠ .

(٣) د. بولخماير مختار: نظرية الطبيعيات ص ١٥٤ ، ١٥٥ .

٢ - نظرية الطاقة :

كذلك نجد لابن سينا نظرية للطاقة تغلب على جميع أبحاثه الطبيعية ، وقد تمكن من توظيفها فى جميع مناحى البحث الطبيعى حيث يستخدمها بمفاهيم دقيقة تنم عن سعة إطلاعه العلمى ، ومدى دقته فى ملاحظة الظواهر الطبيعية ، وقد أرسى دعائم هذه النظرية على جملة من الآراء والمفاهيم الأخرى ، كآرائه فى القوة والفرغ والضغط بحيث يصعب فصلها عن هذه المفاهيم ، وهى فى مجملها تكون نوى "علم الديناميكا الحديث" . فعند ابن سينا كما عند أرسطو ، أن الحركة فى الفراغ أمر لا سبيل إلى تصوره ، وعلى ذلك فحينما اعتبر حركة الأجسام ، اعتبرها دائماً فى مادة من شأنها مقاومة الحركة ، وبنى على مشاهدات إجمالية أن سرعة الأجسام تتناسب مع القوة المؤثرة فى حركتها ، دافعة أو ساحبة ، وتتناسب عكسياً مع مقاومة المادة التى فيها تتحرك ، وان كل جسم يتحرك فى مادة صادرة للحركة آله السكون ، ما لم توجد قوة تستمر فى دفعه. (١)

ومن هذا يتبين أن المفاهيم التى يعرضها ابن سينا حول أشكال الطاقة وأنواعها لا تفهم إلا على أساس نظريته فى الحركة ، التى سنعرض لها.

يقول ابن سينا : "واعلم أن البحر ساكن فى طباعه ، وإنما يعرض ما يعرض من حركة بسبب رياح تنبعث من قعره ، أو رياح تعصف فى وجهه ، أو لمضيق يكون فيه فينضغط فيه من الجوانب لثقله ، فيسيل مع أدنى حركة" . (٢) وهنا يشير ابن سينا إلى الطاقة الكامنة فى الجاذبية. فلكل شئ مرفوع عن الأرض يحوى مثل هذه الطاقة ، فردا ما أرسل عالياً أسقطته الجاذبية فتتج عن هبوطه عمل ، والماء المحتجز وراء سد ما هو إلا ذخيرة من الطاقة الكامنة فإذا ما فتحت له المنافذ جرى عبر الفتحات فأدار مولدات كهربائية. (٣)

وهذا دليل على التفاعل الطاقوى الموجود بين الأجسام نتيجة مبادئ وقوانين الجاذبية التى تعمل فى خلق الطاقة وعلى التغيير من أشكالها.

(١) جورج سارتون : تاريخ العلم ج ٣ ص ٢٢٦

(٢) ابن سينا : الشفاء و الطبيعيات ص ٢١٠

(٣) مشيل ويلسون : الطاقة ص ١٤-١٦ .

وابن سينا يستخدم هذا المفهوم فى الفيزياء فقط ، كما لاحظ ذلك أحد الباحثين(١)، بل استخدمه كذلك فى بحوثه فى الكيمياء ، حيث يتعرض إلى خصائص الأجسام ، وكيفياتها ويناقش بدقة تشكل الأجسام ، وانكسارها ، وانفراكتها ، وحلها وعقدتها الخ .. مبرراً بذلك المفاهيم المتعلقة بالطاقة الكيميائية ، المتمثلة فى الأغذية والمحروقات .

فالتصور الفيزيائى إذن عند ابن سينا للطبيعة ، يشير إلى أن كميات الأجسام ومقادير المسافات لا يمكن فهمها إلا بالنسبة الحركية ، فإذا لم تكن هناك حركة ، فليس هناك اختلاف فى السرعات العديدة على مسافة معينة ، وكذا تغير الأجسام من الحالة الصلبة إلى الحالة السائلة ، إلى الغازية متعلق بالحركة ، لأن المسافات إذا صغرت بين أقسام الجسم كان صلباً و إذا زادت أصبح سائلاً وإذا زادت أكثر من ذلك أصبح بخاراً ، وهكذا فإن الحرارة ستكون سبباً فى حدوث دائم فى الجسم بسبب ما تحدثه من حركة وتمدد(٢).

وإذا كان "الزمان" من المباحث الأساسية أيضاً فى الفيزياء لدى فيلسوفنا ، فإن الزمان لا يُفهم إلا مع الحركة ، باعتبارها البعد الرابع الذى يضيفه ابن سينا إلى أبعاد الجسم ولذلك فإن التعرض إلى بحوثه فى الحركة يعمق ويوضح بدقة مجمل هذه الآراء والتصورات .

٣ - مفهوم الحركة والجاذبية :

تصور ابن سينا للحركة لا يخرج عن تصوره العام لموضوع الطبيعيات ، فإذا كان مفهوم "الجسم" الذى هو موضوع الحركة ينطوى على تصور شامل وكلى إذ تتدخل فيه عناصر فلسفية ، وجوانب منطقية ، فإن مفهوم الحركة أيضاً لدى ابن سينا لا يخلو من هذه الشمولية ، والعمومية .

ويدل ابن سينا على ذلك بقوله : "الحركة قد تكون واحدة بالجنس ، وقد تكون

(١) د. بولخماير مختار : نظرية الطبيعيات ص ١٥٧ ، ١٥٨ .

(٢) الشيخ عبد الله نعمه : فلاسفة الشيعة ص ٣٥ ، ٣٦ .

واحدة بالنوع ، وقد تكون واحدة بالشخص ، والحركة الواحدة فى الجنس هى التى تقع فى مقولة واحدة أو فى جنس واحد من الأجناس ، مثل التسخين والتبييض . . والحركة الواحدة فى النوع وهى التى تكون مفروضة فى نوع واحد من جهة واحدة. (١)

وهذا التصور ، الذى يبرهن به ابن سينا على وحدة العالم ، فى مقابل الذين قالوا بعوالم متعددة من الطبيعيين ، لا يخرج عن التصورات الأرسطية فى شىء ، إذ يكشف نصه هذا عن تصنيفه المنطقى للحركة والذى حدده فى أربعة عناصر هى:

١ - الحركة الاستحالة

٢ - الحركة المكانية

٣ - الحركة الوضعية

٤ - حركة النمو أو الذبول.

فالحركة الواحدة فى النوع هى الكيفية ، وفى الشخص هى الوضعية ، وفى الجنس هى الكمية وفى كل الأجناس فهى الميكانيكية.

وفى هذا يرى الدكتور محمد عاطف العراقى أن المؤلفات الطبيعية لابن سينا كلها تدور حول دراسة الحركة (٢) فكتاب " السماء والعالم " دراسة للموجود الطبيعى المتحرك بالنمو والتقصان . . وهكذا : حيث يمكن القول أن مفتاح هذه الدراسة كلها إنما هو اعتباره لماهى الحركة وتقرير أنواعها.

وقد تابع ابن سينا أرسطو فى كثير من المفاهيم والآراء الخاصة بالحركة وتقسيماتها وأنواعها ولذلك حينما يصل إلى التمييز بين الحركة الطبيعية وغير الطبيعية ، أى الحركة الآلية والمتصلة بالإرادة يكتنفه نوع من الغموض ، ويمكن القول بأنه لم يحددها بدقة ما أدى به إلى الوقوع فى خلط استعمالى لتصوراتهما ، كما يشير إلى ذلك الدكتور عاطف العراقى (٣) فإن ابن سينا يقول : " إنه يجوز عدم التمييز بين اللفظين (أعنى إرادة

(١) ابن سينا : النجاة ص ١٨٠ .

(٢) د. محمد عاطف العراقى : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ١٩١ ، ١٩٢ .

(٣) المصدر السابق ص ٢٣٥ .

وألكة) فى الاستعمال ، أى تستبدل الواحدة مكان الأخرى (١) مما يدل على أنه لم يتمكن من إدراك الإطار الديناميكي للطبيعة رغم محاولاته العديدة فى مجال ذلك ، وهذا يرجع إلى أنه لم يتخلص من بعض ملامح التفكير الأرسطى والأفلاطونى معاً. فتراوحت آراؤه بين النظرة الفلسفية من جهة والنظرة العلمية التى تعثر عليها فى التصورات العلمية الحديثة من جهة أخرى ، كما زنه يعود أيضاً إلى محاولة الفيلسوف الحسى التجريبي. وعلى الرغم من هذا استطاع أحياناً تجاوز الفكر الأرسطى ، وأقر بعض القوانين الفيزيائية التى أصبحت من معطيات الفيزياء الحديثة فيما يتعلق بالحركة الطبيعية ومن ذلك أنه يعارض بشدة القول بجزئية الحركة ، ويتعددها على الشكل الواحد ، بالاعتماد على فهم ميل الأجسام وقوة تجاذبها والنتيجة التى يصل إليها ، أن القول بأن الحركة إن كانت مؤلفة من حركات لا تتجزأ لم يجزأ أن تكون حركة أسرع من حركة ، وأبطأ من حركة ، إلا وأسرع سكنات والأبطأ أكثر سكنات. ثم إنه إذا كانت متجزئة ، فالحركة عليها متجزئة وقد فرضت غير متجزئة. ويستفاد من هذا أن تحديد سرعة الحركة أو بطاها لا يقاس بسبب السكنات وإنما يقاس بعامل الزمن، الذى يستغرقه جسم ما فى قطع مسافة معينة.

ويضرب ابن سينا مثلاً يدل به على صحة رأيه فيقول :

"إن السهم فى نفوذه ، والطائر فى طيرانه ، وإن كانت حركاته مركبة من حركات لا تتجزأ وهى فى نفسها لا أسرع منها لم يخل إما أن تكون مركبة منها بلا تخلل سكنات أو تكون بتخلل سكنات قليلة جداً بالقياس إلى الحركات ، فإما كان لا يتخلل السكنات فيجب أن تكون حركة السهم والطائر مساوية لحركة الشمس الشرقية ، أو أسرع منها وهذا محال" (٢) .

فمسافة الأجسام إذن تقاس بمقدار السرعة ، والزمن أو هى حاصل ضرب السرعة فى الزمن وهو القانون الفيزيائى المعروف اليوم ، وبذلك نجد ابن سينا قد تمكن من

(١) ابن سينا: النجاة ص ١٧٨ ، ١٧٩ .

(٢) ابن سينا : النجاة ص ١٧٩

صياغته كاملاً مميّزاً في ذلك بين زمان الإطلاق وزمان الوصول ، وفارق المسافة الذي قد يوجد ، والتصادم الذي يحدث ، كما يقول "كل حركة تفرض مسافة على مقدار من السرعة ، وأخرى معها على مقدارها من السرعة ، وابتدأتا ، فإنهما يقطعان المسافة معا ، وإن ابتدأت إحدهما ولم تبديء الأخرى ولكن انتهيتا معا ، فإن إحدهما تقطع دون ما تقطع الأولى ، وإن ابتدأ مع السريع بطيء ، وفقاً في الأخذ والترك وجد البطيء قد قطع أقل والسريع قد قطع أكثر". (١)

إن هذه التحديدات مهمة جداً في إظهار العلاقات الموجودة بين المتحرك والزمان والمسافة المقطوعة.

فمسافة الجسم كما تبدو من نص الفيلسوف تساوي حاصل ضرب السرعة في الزمن . وهو القانون العلمي الذي أدركه ابن سينا ، وعبر عنه بعمق ، قبل بلورته في مباحث العلوم الفيزيائية الحديثة . (٢)

ويقوم علم الحركة في الفيزياء الحديثة على قوانين ثلاثة جرى العرف على نسبتها جميعاً إلى "اسحق نيوتن" يقول القانون الأول : إن الجسم يبقى في حالة سكون أو في حالة حركة منتظمة في خط مستقيم ما لم تجبره قوة خارجية على تغير هذه الحالة (٣) ، ويتعلق هذا القانون بخاصة "القصور الذاتي" وهي الخاصة التي تعبر عن رغبة الجسم في الاحتفاظ بحالة سكونه أو حالة حركته الخطية المنتظمة.

ويؤكد ابن سينا هذا المعنى بقوله : " أن كل جسم ليس فيه مبدأ ميل ، فان نقله عما هو عليه من أين أو وضع في زمان محال ، بل يجب أن يكون كل جسم يقبل تحريكاً وإمالة ، ففيه مبدأ ميل طبيعي في نفس ما يقبله كان أيناً أو وضعاً (٤) فالجسم الذي لا ميل فيه ، لا بالقوة ، ولا بالفعل لا يبقى ميلاً قسرياً يتحرك به .

(١) ابن سينا : النجاة ص ١٨٨ .

(٢) د . بو لحماير مختلار : نظرية الطبيعيات ص ١٧٧-١٧٨ .

(٣) د . حسين مروة : النواع المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ص ٦٢ .

(٤) ابن سينا : الشفاء - الطبيعيات ص ٣٩ .

وهذا القانون قد عرفه أيضاً "إنخوان الصفا" والفخر الرازي والبغدادي والطوسي، ونفس الشيء بالنسبة للقانون الثاني الذي يخص دراسة التساقط الحر تحت تأثير قوة الجاذبية الأرضية ومفاده أن القوة اللازمة للحركة تتناسب مع كل من كتلته الجسم المتحرك وتسارعه ، وبالتالي فإنها تقاس بحاصل ضرب الكتلة في التسارع بحيث يكون التسارع في نفس اتجاه القوة وعلى خط منها . أما كمية الحركة فتقاس بحاصل ضرب الكتلة في سرعة الجسم ، وتكون القوة من الناحية العددية مساوية لمعدل تغير كمية الحركة بالنسبة للزمن" . (١)

وفى هذا يقول ابن سينا : "القوة في الجسم الأكبر ، إذا كانت مشابهة للقوة في الجسم الأصغر ، حتى لو فصل من الأكبر مثل الأصغر ، تشابهت القوتن بالإطلاق : فإنها في الجسم الأكبر أقدر وزكتر إذ فيها من القوة "شبيهة تلك وزيادة" .

فالقوة في الجسم الأكبر - على حد تعبيره - بمشابهتها لتلك في الجسم الأصغر تكون القوة الطبيعية منها متناسبة مع كبر الجسم ، أى أنها تزيد كبره (٢) وهذا صحيح تماما ، لأننا نعلم اليوم أن قوة التناقل أو قوة الجاذبية الأرضية تساوى كتلة الجسم في تسارع الجاذبية الأرضية وإذا كان العرب وعلى رأسهم ابن سينا يسمون مبدأ "القصور الذاتي" بالميل القسرى وهذا أيضاً نجد واضحاً عند "يحيى النحوى" فإن هذا يعد ارهاصاً بمبدأ القصور الذاتي Principe de inetic الذى سيكتشفه غاليليو بعد ابن سينا بخمسة قرون.

وكما رأينا فإن ابن سينا يعطى هذا النوع من الحركة معادلة كمية ، فيقرر أنه إذا حركت قوة ما جسماً ، فسرعة هذا الجسم تكون مساوية عكسياً لميله الطبيعى أو ثقله ، وإن المسافة التى يقطعها مثل هذا الجسم المتحرك بسرعة ثابتة تكون مساوية عكسياً لثقله (٣)

وقد تبنى البطروجي الأندلسي نظرية ابن سينا هذه في الحركة القسرية (أو مايسميه

(١) د. جلال شوقي : تراث العرب فى الميكانيكا ص ٥٨ - ٦٢ .

(٢) المرجع السابق ص ٦١ .

(٣) د. سيد حسين نصر : ثلاثة حكماء ص ٥٠ .

بالميل الطبيعي) ومنه انطلقت إلى أوروبا فظهرت لأول مرة في كتابات بيتر أوليفي Peter Olivi الذي ترجم الاصل بالعربي (الميل القسري) Inclinatoria Voluntas ثم حرف بعد ذلك على يد جون بوريدان Ineptus Impressus وحدده ، بأنه حاصل ضرب الكتلة في السرعة ، وهو عين قوة الزخم Momentum في الفيزياء الحديثة. (١)

وكذلك نجد عند ابن سينا كثيراً من النصوص التي تعبر عن القانون الثالث للحركة الذي ينص على أن لكل فعل رد فعل مساو له في المقدار ، ومضاد له في الاتجاه. (٢)

ونخلص من هذا إلى أن مفهوم الحركة عند ابن سينا ، على الرغم من تأثره بالاتجاه الاوسطى إلا أنه يحاول أن يعدل به تدريجياً عن المعالجة الكيفية إلى التركيز على الجانب الكمي منه ، فهو لم ينظر إلى الحركة كمقولة من مقولات الوجود فقط بقدر ما تناولها بالدراسة والتحليل على أنها مضمون هذا الوجود . ومن هنا فإن أبحاث ابن سينا في الفيزياء تشكل في مجملها التصور النظري العام للطبيعة والموجودات الطبيعية ، بحيث تعد حلقة أساسية في فهم الكائن الطبيعي وحدوثه ونشوته وتطوره ، وهذا بما كشف عنه من قوانين ، ومفاهيم وتصورات خاصة وان جميع الآراء التي علل بها ابن سينا معطيات الطبيعة إنما استمدتها من نظريته في الحركة.

ب - علم الأرصاد (أو الآثار العلوية)

وهو يسمى الآن الميتورولوجيا ونجد لابن سينا فيه إنجازات بالغة خاصة في كتابه "الأفعال والانفعالات" حيث نجد إتجاهاً تجريبياً خالصاً ، يتخلص فيه ابن سينا من آثار السابقين ولذلك نجد الكنتور محمد عاطف العراقي يقول بأن الدارس لابن سينا هنا سيفاجأ بتغيير كبير في اتجاه ابن سينا بحيث أن التأثير الكبير بأرسطو وسابقيه سوف لا نجده في بعض جوانب هذه الموضوعات . . . سيجد تفكيراً نابغاً في بعض زوايا من ابن سينا نفسه ، لا مجرد تأثر بسابقيه ، سيجد تجارب أجراها بنفسه وظواهر شاهدها وحاول تفسير أقرب ما يكون إلى الصواب ، بحيث تخدم فكرته العلمية . سيجد أن ابن سينا ازداد اقتناعاً بضرورة الملاحظة والتجربة وإعطاء الأولوية للشواهد الحسية الواضحة

(١) د. محمد عبد الرحمن مرجحاً : الجامع في تاريخ العلوم عند العرب ٣٣٩-٢٤٠.

(٢) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات (القسم الطبيعي) ص ٢٨٠ ، ٢٨١.

التي تفضل أية حجة مهما كانت قوتها. سيجد أنه في دراسته للمعادن والآثار العلوية قد مال ميلاً مطرداً نحو الزيادة في عنصر الملاحظة بعد أن كان يعتمد على الاستدلال والبرهان الجدلي ، بحيث سنرى أن في دراسته هذه من أولها إلى آخرها ما يدل على قدر عظيم من الملاحظة البالغة الدقة .. وشغف واسع بالاستطلاع ، فتحريه يكشف له في جميع الميادين عن ظواهر لا تخصي يجتهد لتفسيرها إذ أنه يتناول كثيراً من الظواهر الجوية والبرية والبحرية وحركات الكواكب والكسوف والخسوف والبرق والرعد ، وتكون الغمام والبرد والمطر ، والثلج ومجاري الأنهار وزلزال الأرض .. الخ (١) وهذا يؤكد ما ذهبنا إليه في بداية البحث ، حيث أن ابن سينا يأخذ في التخلص تدريجياً من تأثير أرسطو عليه ، كلما نضجت أفكاره العلمية وزادت محصلته الثقافية ، واتسعت معارفه الطبيعية فعلى الرغم من انتهاؤه أحياناً إلى ترديد كثيراً من أقوال أرسطو ، إلا أن 'اجتهاد ابن سينا في تفسير الظواهر التي تحيط به وإشاراته العديدة إلى تجارب قام هو نفسه بها لا بد أن يؤدي بنا في الاعتقاد بأنه اختار لنفسه طريقاً خاصاً به ، ولم يسلم بقول سبقه إليه فيلسوف آخر ، إلا إذا ثبتت صحته أمام المشاهدات والتجارب.

فهو إذا كان قد انتفع بملاحظات ومشاهدات من سبقوه ، ولم يهمل شيئاً منها ، إلا أنه أضاف إلى ذلك ملحوظاته الخاصة ومشاهداته التي فسرها تفسيراً علمياً دقيقاً. (٢)

وقد لاحظ بحق الباحث الكبير أن 'المتبع لكتابات ابن سينا في الطبيعيات يجد تدرجاً من تفكير يغلب عليه الميتافيزيقا ، إلى تفكير يغلب عليه النواحي العلمية والتجريبية' وقد أشار في موضع آخر من بحثه 'الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا' إلى الكثير من التفسيرات والمشاهدات التي توصل إليها ابن سينا والتي تعد إتجاهاً علمياً واضحاً إذ أن ابن سينا حين يرى أن الكائنات الجزئية يمكن دراسة أحوالها عن طريق التجربة ، بالاستقراء من الحالات الكلية ، فإن هذه الدراسة تطلبت منه الكثير من التحليل والوصف والاستقراء (٣) وهذا هو جوهر المنهج العلمي الحديث.

ففي علم الأرصاد نجد بن سينا يعالج كثير من الظواهر ، خاصة ما يتصل بالسحب

(١) د. محمد عاطف العراقي : مذاهب فلاسفة المشرق ص ٨٣ ، ٢٨١.

(٢) المرجع السابق ص ٨٤.

(٣) د. محمد عاطف العراقي : مذاهب فلاسفة المشرق ص ٨٤.

والظل والثلج ، والضباب ، والهالة ، وقوس قزح ، والرياح ، والبرق والرعد وغيرها .
 فبين أن "السحاب" هو عبارة عن جوهر بخارى متكاثف ، طاف في الهواء ، ومن شاء
 أن يتأمل في ذلك ، أمكنه إذا حصر الجبال الشامخة ، وتأمل أن تكون السحاب فيها ،
 وهذا الجوهر البخارى كأنه متوسط ما بين الماء والهواء ، فلا يخلو إما أن يكون ماء قد
 تحلل وتصدد ، أو يكون هواء قد تقبض واجتمع . (١) لقد استعمل ابن سينا في هذا
 التعليل بصورة ضمنية مبادئ التكاثر والتبخير وفهم جيداً أن كثافة المادة تقل إذا تحولت
 من مادة صلبة إلى مادة سائلة ، ومن مادة سائلة إلى مادة غازية . وقد أكد على ذلك
 كثيراً بمشاهداته في كتابه "الشفاء" (٢)

كما استدلل على ذلك بكثرة المطر بأرض الحبشة مع حرارتها . كما أنه نظر إلى
 الهواء كمانع واستعمل قوانين "أرشميدس" في طوفان المواد القليلة الكثافة ، فوق المواد
 التي كثافتها أقل ، وهذا ما أقره العلم الحديث بأجهزته الدقيقة ، أما الظل لا يتكون من
 السحاب ، وإنما من البخار اليومي المتباطيء الصعود القليل المادة ، فلإذا أعصاب برد
 الليل ، وكثفه وعقده ماء ينزل نزولاً ثقيلاً في أجزاء صغار لا نحس بنزولها ، إلا عند
 اجتماع شيء يعتد به ، ويعلل ابن سينا ذلك بقوله :

"وهذا السحاب يعرض له كثيراً أنه كما يأخذ في التكاثر ، وفي أن يجتمع حب
 القطر يجمد ولم تخلق حبات تحس فينزل جامداً فيكون ذلك هو الثلج ، ونظيره من
 البخار الفاعل للطل هو الصقيع ، أما إذا جمد بعد أن صار ماء وصار حبا كسبارا فهو
 البرد" (٣)

كما يفسرها لنا في طبيعيات الشفاء ظاهرة الهللة وقوس قزح ، والسبب الفاعل
 لهما تفسيراً علمياً حيث يرى أن هذه كلها خيالات تتكون في الجو ، نتيجة المنظور ،
 فالهللة دائرة بيضاء تامة أو ناقصة ترى حول القمر ، إذا قام دونه سحاب لطيف لا
 يغطيه ، لأنه يكون رقيقاً وقوس قزح الذي كثيراً ما يرى في الصباح ، وقد شاهده بنفسه
 وسجل مشاهداته . (٤)

(١) حكمت نجيب عبد الرحمن : دراسات في تاريخ العلوم عند العرب ص ٣٠٢ .

(٢) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات ص ٣٥ .

(٣) حكمت نجيب : دراسات في تاريخ العلوم عند العرب ص ٣٠٢ .

(٤) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات ص ٤٩ ، ٥٧ .

ويعتبر تحليله لتكون "الهالة القمرية" والهالة الشمسية يشكل أساساً علمياً للتفسير العلمى المتبع حالياً ، حيث افترض وجود بخار الماء فى الجو وسقوط الشعاع الضوئى على هذا المطر القطرات المكونة للهالة . فنظريات العلم الحديث تستند على نفس الأساس مضافاً إليها ما جاء بقوانين الانكسار والانعكاس ، التى جاء بها "الحسن بن الهيثم" وغيره من علماء المسلمين الباحثين فى مجال الضوء .

وتفسير ابن سينا علمى إلى حد كبير لظاهرة "قوس قزح" التى تتكون عندما تسقط أشعة الشمس على سحابة سميكة غير معتمة ، ومكونة من نقط الماء التى بقيت عالقة فى الهواء بعد رخة المطر. ويعمل هكذا الحاجز المائى الرقيق عمل المنشور ، فيفصل ويعكس طيف الألوان المرئية الموجودة كلها فى أشعة الشمس (١) ، كما يحدثنا عن الرياح وارتباطها الشديد بالمطر موضحاً أنواع الزوايع وكيف تختلف شدة وضغط إلى آخر هذه الظواهر الجوية.

أما عن الرعد والبرق باعتبارهما ظاهرتين طبيعيتين ، فنجد لابن سينا تحليلات علمية دقيقة لا تقل أهمية عن سابقتها ، يعرض لها فى رسالة أسباب الرعد والبرق.

ويبدأ فيها بنقد آراء الطبيعيين الأوائل ، وعلى رأسهم أرسطو ، ثم يخلص إلى القول بأن الظاهرتين تحدثان نتيجة التصادم والقرع والاحتكاك ، وهو بذلك يخالف أرسطو الذى يرجع هاتين الحادثتين إلى البخار حيث يميز بين البخار الرطب والبخار اليابس كما أن التعليل الذى يقدمه ابن سينا يختلف عن التعليل الذى صاغه أرسطو ، حيث أن التعليل الأرسطى الذى يقدمه فى كتابه "الاثار العلوية" يغلب عليه الطابع الوصفى العرضى ، حين نجد التعليل السينوى يغلب عليه الطابع العلمى ، وهو الطابع الذى يبحث الظاهرة الطبيعية فى إطار شروطها وظروفها وأحوالها ، حيث يجمل ابن سينا أسباب الرعد فى سبعة أسباب ، وأسباب البرق فى أربعة ، ويعلل ذلك بأثلة تجريبية يستقيها من الواقع نجدها مشروحة فى هذه الرسالة بشكل دقيق. (٢)

وهو فى تفسيره لا يعمد إلى التعليل الفلسفى القائم على مبدأ السببية والغائية بقدر

(١) خليل ياسين : العلوم الطبيعية عند العرب ص ٢٧٩ وانظر طبيعيات الشفاء .

(٢) ابن سينا : رسالة فى أسباب الرعد ص ٢ ، ٣ .

ما اعتمد فيه على التحليل العلمى والخبرة العيانية ، لذلك جاءت آراؤه هذه متطابقة مع المفاهيم العلمية الحديثة .

فالعلم الحديث يقر لنا على أنه أثناء اقتراب السحابات المشحونة بالكهرباء السالبة مع السحابات المشحونة بالكهرباء الموجبة يحدث تفريغاً ، أى انتقالاً للتيار الكهربائى ، فيحدث وميض البرق وصوت الرعد معا . وإذا كان هذا التفسير يختلف قليلاً عن تفسير ابن سينا ، حيث أنه لم يستخدم مفهوم الشحنة الكهربائية فى هذه التعليلات ، فإن هذه الشحنة عبر عنها بمصطلحات القرع والاحتكاك ، والتصادم ، التى كان يضرب لها أمثلة من تجارب الحياة اليومية فى رسالته . وهو تفسير إذا قيس بعصره يعتبر تطوراً كبيراً وسابقاً لعصره ، فإن حصر أسباب الرعد فى سبعة أسباب ، وأسباب البرق فى أربعة أسباب ، فإنما كان يفعل ذلك بدراية العالم الممارس للتجربة وهذا يعنى أنه كان على معرفة واسعة واطلاع كبير بالتفسيرات الجوية والشروط الفيزيائية الطبيعية التى تؤثر على الظاهرة . وما الأسباب التى ذكرها ، وفصل شواهد التجريبية سوى برهان على ذلك .

وهو يمضى فى تفسير الظواهر الجوية ، ويحاول جهده الاستدلال بكثير من المشاهدات والتجارب أحياناً يقوم بملاحظة سريعة قام بها فى ظروف عادية ، وأحياناً يقدم لنا ملاحظة منهجية علمية تقوم على التجارب (١) ، التى كانت تجارب أولية ، إلا أنها تجارب لا يعورها الصدق كما يؤكد على ذلك الدكتور عاطف العراقى : "وإذا قيل بأن المنهج الاستقرائى يقوم على البحث والكشف ويتطلب الملاحظة والتجربة ، فإننا لا نتردد فى القول بأن فيلسوفنا قد أدرك طرفاً من هذا المنهج وحاول الاستفادة منه " (٢).

ج - الجيولوجيا ومبادئ علم البيولوجيا

كذلك نجد لابن سينا معالجات علمية لعلم الجيولوجيا ، حيث نجد ميلاً مطرداً نحو الزيادة فى عنصر الملاحظة ، وإعطاء الأولوية للشواهد الحسية التى يعول عليها أكبر تعويل لما فيها من الدقة ، وهذا يعود إلى أن الكثير من النتائج الصادقة التى توصل إليها

(١) ابن سينا : رسالة فى أسباب الرعد ص ٣.

(٢) د. محمد عاطف العراقى : دراسات فى مذاهب فلاسفة المشرق ص ١١٠ الطبعة الثانية.

فيلسوفنا نتيجة لاتجاهه الجديد هذا ، تويدنا اقتناعاً بأن الملاحظة الدقيقة وإجراء التجارب تؤدي إلى طرق للبحث ونتائج عظيمة أفضل من تلك التي يتوصل إليها الفلاسفة بمنهجهم القياسي البرهاني . وهذا المنهج يحول بينهم وبين هذا العالم وما فيه من موجودات حسية شديدة التباين والاختلاف ، والآف الظواهر التي لا حصر لها ويتحكم فيها منطق التغيير ، والتغير وحده (١) وفي الفن الخاص من طبيعيات الشفاء تحدث ابن سينا في كثير من الموضوعات الجيولوجية حديثاً يدل على مشاهداته الشخصية وتجارب يجربها بنفسه ، وظواهر لم يستطع تفسيرها تفسيراً كاملاً ، فيسأل عنها ثقات العلماء ، ولذلك ليس غريباً أن تجد له نظريات في تكوين الجبال والصخور الرسوبية والأحافير ، وحصر البحر عن اليابس ، وغمر اليابس بالماء ، كما تحدث عن باطن الأرض وما تتعرض له القشرة الأرضية من زلازل وحركات ، وما يخرج منها من حمم ، وقد أبدى ابن سينا أثناء ذلك ملاحظات قيمة حول كل ذلك ، وهذا الارتباط الميتورولوجيا بالجيولوجيا .

ولذلك ظلت رسالته "المعادن والآثار العلوية" من كتاب "الشفاء" من أهم المراجع الجيولوجية التي اعتمد عليها الأوربيون خلال القرون الوسطى (٢) ، فقد ترجمت إلى اللاتينية منذ نهاية القرن الثاني عشر الميلادي .

فيقول في تكون الجبال : "الغالب أنها تكونت من طين لزج جفه على تطول الزمن تحجر في مدد لا تضبط والغالب أن تكون هذه المعمورة كانت في سالف الأيام غير معمورة ، بل مغمورة في البحار ، فتحجرت في مدد لا تفي التاريخيات بحفظها وكثيراً ما يوجد في الأحجار إذا كسرت أجزاء من الحيوانات المائية كالاصداف وغيرها" (٣) .

يبين ابن سينا هنا حقيقة علمية مؤداها أن بعض الجبال هي في الأصل غير معمورة ، بل مغمورة بالبحار ، ومعروف الآن أن بعض الجبال قد تكونت نتيجة لترسب

(١) المرجع السابق ص ٨٥

(٢) د. على السكوي : العرب وعلوم الأرض ص ١٨ .

(٣) حميد موراني : تاريخ العلوم عند العرب ٧٧ - ٧٨ .

المواد من مياه البحر ، وانحسار البحر بعد ذلك عنها ، وأن حدوث بعض الحركات الأرضية التي تؤدي إلى ارتفاعه عن مستواه الأصلي . ويتضح ذلك فى تكوين الصخور إذ أن الباحثين فى الجيولوجيا الآن قد توصلوا إلى أن أصل بعض الصخور هو الماء ، من حيث التركيب الفيزيائى والكيميائى لكل صخر (١) كما يبين ابن سينا أن الكثير من الأحجار الغالب عليه الطين ، أو الماء ، أو بتأثير تجفيف الحرارة من الشمس أو الصواعق ، ويعلل تكونها بثلاث كفيات هى تحجر الطين اللزج ، أو ترسب بعض الماء ، أو عمل بعض الصواعق .

ويدلل على ذلك بالمشاهدة بنفسه فيقول : "وقد شاهدنا فى طفولتنا مواضع ، كان فيها الطين الذى يغسل به الرأس وذلك فى شط جيحون ، ثم شاهدناه قد تحجر تحجرا رخوا والمدة قريبة من ثلاث وعشرين سنة" . (٢)

كما يقول فى موضع آخر : "وقد شوهد ماء قاطر ، إذا أخذ لم يجمد ، وإذا انصب على أرض تقرب من ميله ، انعقد فى الحال حجراً ، فعلمنا أيضاً أن تلك الأرض قوة معدنية ، تحيل السيل إلى جمود" (٣)

إن لهذه الآراء ما يماثلها فى علم الجيولوجيا الحديث ، وأن ابن سينا برأيه فى تكوين الجبال قد شخص بعض طرق تكونها ، فبعض الصخور الرسوبية تتكون فعلاً من الطين الذى يتطلب مكوناً يطلق عليه الطفال . (٤)

وبعض الرسوبات التى تحدث عنها فى النص السابق تسمى عند علماء الجيولوجيا "بالصواعد والهوابط" وتعليلهم لها لا يفترق عن تعليل ابن سينا كثيراً .

وحين يتحدث ابن سينا عن الصخور الرسوبية وطبقاتها ، يذكرنا بحديث "البيرونى" عنها وقد كان معاصراً لابن سينا ، وله معه مناظرات دقيقة ، وإن أى تدقيق فى وصف البيرونى (٥) وابن سينا للصخور الرسوبية وطبقاتها ، يستتج منه بشكل

(١) حسين سيد أحمد : كوكب الأرض ص ١٩٩ .

(٢) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات ص ٣ .

(٣) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات ص ٤ .

(٤) حسين سيد أحمد : كوكب الأرض ص ٢٠٥ .

(٥) انظر البيرونى : الآثار الباقية ، تحقيق سحر ، والثانوى المصرى فى الفلك .

واضح أنهما اللذان وضعوا المبادئ الأولى لهذا القانون لأن هذه الآراء لا نجد لها إطلاقاً عند الطبيعيين الأوائل وعلى رأسهم أرسطو والكثير منها نجد صورته واضحة في كتابات العلماء المحدثين خاصة في نظرية التطور عند "دارون".

وحين يحدثنا عن تكون الحجارة من الماء ، فقد بين علاقة البحر بالأرض وما ينشأ من ذلك في تكوين الصخور خاصة تلك التي تتكون في جوف البراكين المغمورة بالماء ، فمن المعروف لدى الجيولوجيين أن هناك صخوراً نارية تخرج من حمم البراكين ، أثناء ثوراتها ، فتتطفئ بعد فترة ثم تبرد ، وتصبح نوعاً آخر من الحجارة ، وهي تلك التي حدثنا عنها في نصوص في طبيعيات الشفاء .

كما أن حديثه عن تكوين الصخور من الماء ، قد دلت التجارب العلمية الحديثة على صحته نتيجة للتفاعلات الكيميائية داخل المياه أو نتيجة للتبخر العالي الذي يؤدي إلى تكون ركام الحجارة (١)

وهو يدل على ذلك بالتجربة فيقول : كما إذا أنفقت أجرة تراباً وطيناً في الماء ، ثم عرضت الأجرة والطين والتراب على النار ، عرض للأجرة أن رادها الاستنقاع استعداداً للتفتت بالنار ثانية وللتراب والطين استعداداً لاستحجار أقوى (٢)

ونجد كثيراً من النصوص التي يصف فيها فكرة تعاقب الطبقات ، ما يدل على أنه تمكن من إدراك مفهوم "طباقية الصخور" وهو ما يُعبر عنه بمصطلحات "الساف" فيقول: ويجوز أن يتكشف البر عن البحر وكل بعد طبقة . وقد يرى بعض الجبال وكأنه مضنود سافا سافا فيشبه أن يكون ذلك كانت طيتها في وقت ما كذلك سافا سافا . . وكان قد سأل على كل ساف جسم من خلاف جوهره فصارت حائلا بينه وبين الساف الآخر ، فلما تحجرت المادة عرض للحائل أن انشق عما بين السافين" (٣)

وهنا يلاحظ "جوستاف لوبون" أن نظرية ابن سينا في تكوين الحجارة لا يختلف في شيء عما نجد في علم الجيولوجيا اليوم" (٤)

(١) حكمت نجيب عبد الرحمن : دراسات في تاريخ العلوم عند العرب ص ٢٩٦ .

(٢) د. علي علي السكري : العرب وعلوم الأرض ص ٢١ .

(٣) المصدر السابق ص ١٩ .

(٤) GMSTAVE Le Bon: La civilisation des Arabes pp. 384 .

واعترف بذلك أيضا "مايرهوف" بقوله : ونحن مدينون لابن سينا برسالته في تكوين الجبال والأحجار والمعادن" (١).

وحين يفسر ابن سينا ظاهرة الزلازل ، فإنه يبدأ بنقد الآراء القديمة التي تفسرها استناداً إلى أسباب غير صحيحة في نظره ، ويقدم أسبابه هو ، وليس هناك تفسيراً يقول به إلا وهو يبين لنا كيف أنه شاهد ذلك بنفسه ، أو أخبره به بعض الثقات ، أو قام بتجربة أجراها هو نفسه ، وإذا كنا نجد بعضاً من هذه التفسيرات لا يوافق عليها العلم في عصرنا الحديث ، كما يقول الدكتور عاطف العراقي ، فإن ذلك قياساً إلى عصره والبيئة التي يعيش فيها وندرة الأجهزة العلمية يعد شيئاً غاية في الأهمية قام بإنجازه هذا الفيلسوف. (٢)

ويرفض ابن سينا تفسير الزلازل بسقوط أجزاء كبيرة من الجبال سقوطاً قوياً يزلزل الأرض أو بسبب تخلخل الهواء ، ولكن التفسير الحقيقي في نظره يكمن في شدة الرياح المحتقنة فإن البلاد التي يكثر فيها الزلازل إذا حفرت فيها آبار أو قنوات كثيرة حتى كثرت مخالص الرياح والأبخرة ، تقل الزلازل فيها. (٣)

ثم يرجع كثرتها في بعض البلاد إلى عدة أسباب منها أن البلاد التي تكون أرضها متخلخلة أو مغمورة بالماء بحيث تستطيع الرياح خرقه ، أو عظم الريح وشدتها ، أو كثرة تولدها وخاصة في فصل الربيع والخريف. (٤)

ونلاحظ في تفسيرات ابن سينا للظواهر الجيولوجية ، ليس فقط احتكامه للملاحظة والتجربة وإحالاته بعض الجوانب الدقيقة في هذه الظواهرات إلى بعض العلماء المتخصصين بل إنه يربط هذه الظواهرات بعضها ببعض ويبين لنا علاقة علم الأرض بغيره من العلوم ، فهو يحدثنا عن تكون الجبال والصخور ، ويحدثنا عن الرسوبيات وطبقات الأرض ، كمثل يحدثنا عن ظواهر الزلازل ، وتأثير الرياح والعواصف

(١) حكمت نجيب عبد الرحمن : دراسات في تاريخ العلوم عند العرب ص ٢٩٦ .

(٢) د. محمد عاطف العراقي : مذاهب فلاسفة المشرق ص ٩٣ .

(٣) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات ص ١٧ .

(٤) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات ص ١٨ .

والصواعق، وتأثير حرارة الشمس وتغير الفصول ، فنجد أن علم الأرض عنده مرتبط بغيره من العلوم التي ساهمت في تدعيمه ونموه حتى ، حتى ليخيل أن هذا العلم ما هو إلا نسيج محكم من دراسات لعدد من العلوم الأخرى (١)

ولا يمكن تفسير ذلك في نظرنا إلا لايمان ابن سينا بقانون السببية وحتمية القوانين الطبيعية ، مما يساعد على تقدم العلوم الطبيعية في العصر الحديث تقدماً كبيراً.

ويتوج ابن سينا أبحاثه ببحث في علم الأحافير يرتبط بنظرية التطور كما تُعرف في العصر الحديث. فهو يتحدث عن أسباب الأحافير ويقول بأن ما كان يحكى من تحجر حيوانات ونباتات صحيحاً ، والسبب فيه شدة قوة معدنية متحجرة تحدث في بعض البقاع البحرية أو تنفصل دفعة من الأرض في الزلازل والخسوف فتحجر ما تلقاه ، فإنه ليس استحالة الأجسام انبائية والحيوانية إلى الحجرية ، أبعد من استحالة المياه ، ولا من الممتنع في المركبات إن تغلب عليها قوة عنصر واحد يستحيل إليه ، لأن كل واحد من العناصر التي فيها مما ليس في جنس ذلك العنصر من شأنه أن يستحيل إلى ذلك العنصر ، ولهذا ما يستحيل الأجسام الواقعة في الملاحات إلى الملح والأجسام الواقعة في الحريق إلى النار (٢).

إن نظرية الاستحالة هنا وكما أدرك ذلك أحد الباحثين (٣) ، تبدو لنا مهمة جداً في فهم تحولات الكرة الأرضية، وفي الإفصاح عن تكون الكائنات، وطرق تطورها وارتقائها ونشؤها.

إذ أدرك ابن سينا أن تحولات الأرض وتطوراتها لم ينشأ عن عملية الطوفان المتتابعة هنا وهناك ولكنها نتيجة حتمية لتطورات بطيئة وقعت خلال القرون المتعاقبة ، كما أثبت ذلك علم الأرض الحديث وإذا أخذت آرائه هذه ، وقورنت بما يقوله دارون في (أصل الأنواع) فيمكن تبين أن منشأ نظرية التطور الدارونية تجد أسسها ومبرراتها لدى الشيخ الرئيس ، بل ولدى كثير من علماء الاسلام الطبيعيين كالرازي والبيروني والدميري ،

(١) د. علي السكري : العرب وعلوم الأرض.

(٢) محمد الصادق عفيفي : تطور الفكر العلمى عند المسلمين من ٢٦٥ - ٢٦٦.

(٣) د. برنخايم مختار : نظرية الطبيعيات من ١٢١ - ١٢٢.

ما سيدفع جورج سارتون إلى القول بأن "فكرة سلم الحياة" مع أصول فكرة التطور كانت معروفة عند العلماء المسلمين في العصور الوسطى ، الذين كان يحلوهم ولعلمائهم أن يمثلوا تطور الحياة من المعدن إلى النبات ، ومن النبات إلى الحيوان ومنه إلى الإنسان ، كما نادوا بالعلاقة الموجودة بين مختلف الكائنات. (١)

ويتأكد هذا الرأي حين نستمع إلى ابن سينا وهو يحدثنا عن أصل العناصر ومنشأ الأنواع فيقول : "انظر إلى حكمة الصانع ، بدأ فخلق أصولا ، ثم خلق منها أمزجة شتى ، وأعد كل مزاج أنواع وجعل اخراج الأمزجة عن الاعتدال ، لأخراج الأنواع من الكمال ، وجعل قربها منه الاعتدال الممكن ، مزاج الإنسان لتستوكره نفسه الناطقة" (٢)

وقد عبر ابن سينا هنا عن ما يعرف في العلم الحديث ، بالعناصر المكونة لكل من المادة الحية والمادة الجامدة ، إذ تجد أن المادة الحية تشترك مع المادة الجامدة في بعض المركبات بالإضافة إلى خصائصها النوعية. إذ تدخل في تركيب المادة الحية عناصر كيميائية هي نفس العناصر التي تتركب منها الجمادات ثم يعبر ابن سينا عن ظهور الأنواع والأجناس بطريقة التحول ، وهذا لبلوغ غايتها المتمثلة في الكمال ، ولذلك نظر ابن سينا إلى النفس الإنسانية على أنها استكمال لجسم طبيعي.

فالعناصر لا تؤلف الأجسام الطبيعية فحسب ، بل تتعدها إلى تأليف النفوس أيضاً فيتكون منها بسبب القوى الفلكية أكران أكثر اعتدالا ، كلما امتزجت العناصر إمتزاجا يقترب بازدياد من الاعتدال والفيلسوف يستطيع أن يوازن بين هذه الأشياء المؤلفة من العناصر ، وأن يخرج من ذلك إثبات قوتين زائدتين على الجسمية هما : التحريك والإرادة. (٣)

يقول ابن سينا "إننا إذا ألقينا نظرة شاملة على الأجسام المحيطة بنا وجدنا بعضها ساكنا وبعضها متحركا. ولما كانت الأجسام المتحركة بخركات زائدة على الحركات

(١) جورج سارتون : العلوم القديمة وعلوم القرون الوسطى خلال النهضة ص ٩٦ .

(٢) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات .

(٣) تيسير شيخ الأرض : المدخل إلى فلسفة ابن سينا ص ٢٥٦ .

الطبيعية، لا بد لها من علة محرركة لها، كان لا بد من قوة زائدة على الجسمية هي سبب حركتها ، ونحن نسميها نفساً. (١)

وبهذا يثبت لنا ابن سينا أن هذا المبدأ الجديد الذى على أساسه تميز بين كائنات حية وكائنات ليس لها حياة ، وإنما توجد بعد إكتمال أسباب وجوده المادى ، ولكنه لا يرجع فحسب إلى امتزاج العناصر وتركيبها ، وإلا كان فيلسوفنا يندرج فى زمرة الماديين الذين لا يؤمنون بوجود مبدأ روحى أو جوهر يختلف عن العناصر الجسمية ، بل إن المبدأ يرجع لقوى زائدة على الطبيعة الجسمية وبها يستكمل النبات والحيوان والإنسان وجوده، بحيث يكون كل نشاط من أى نوع فى جسم كل كائن حى، بما يأتى من هذه القوة مضافة إلى الجسم، أو هذا الخليط من العناصر التى يتكون منها الجسم. (٢)

ثم نجد ابن سينا يفرد الكثير من الأبحاث والدراسات للنفس ، ويعالجها فى أقسام الطبيعيات ويخصص بعض أبحاثها فى المجال الطبيعى وخاصة حين يتناول أنواع النفوس من نباتية وحيوانية وإنسانية و يفرد لها قسط آخر يعالجها على المستوى السيكولوجى والميتافيزيقي. وهو فى كثير من أبحاثه لا يكاد يخرج عن أرسطو فى مجمل آرائه ، إلا حين يقدم آراء تجريبية فيما يتصل بالمعالجة النفسية ، وهذا ما سنشير إليه حين نتحدث فى أبحاثه السيكولوجية والمهم أن نلاحظ أنه لم يتوصل إلى إقرار هذه التكاملية الموجودة بين الإنسان والحيوان والنبات إلا بعد أن درس بدقة وحلل أصناف الموجودات الطبيعية ، فبين وجود قوى فاعلة فى الأجسام حيث انطلق من القوى الطبيعية إلى أن بلغ النفس ، ولذلك جاءت نظرتة فى النفس نتيجة منطقيّة لمفاهيمه حول طبيعة الأجسام وحركتها.

د - أبحاث ابن سينا فى النبات والحيوان

عرض ابن سينا لدراسة النباتات فى كتابيه "القانون" والشفاء؛ وقد اهتم فى هذه الأبحاث بدراسة النبات دراسة طبيعية وعلمية، من حيث يمثل أو مراتب سلسلة الحياة، حيث أن الترتيب الذى اتبعه فى دراسة الموجودات الطبيعية يقوم على أساس التدرج من

(١) ابن سينا : مبحث عن القوى النفسانية ص ٢٠.

(٢) د. محمد عاطف العراقي : مذاهب فلاسفة المشرق ص ١٤٨.

بسيط الأشكال إلى أكثرها تعقيداً ، من كائنات لاجية إلى كائنات فيها حياة ، وتبدأ من النبات ثم الحيوان ثم الإنسان ، فهذه الكائنات التي تتدرج تصاعدياً بحسب وظائف النفس في كل منها ، وتكون ممالك النبات والحيوان والإنسان .

كما درس النبات خاصة في " القانون " بوصفه أساساً لقيام علم الصيدلة في الطب . وقد قسم بحثه إلى ست مقالات ، في تعريفه أمزجة الأدوية المفردة بالتجربة والقياس وقواها في قسم ، وقسم المبحث الثاني إلى عدة ألواح وقواعد ، وذكر في كل فصل النباتات التي تتخذ منها الأدوية والعقاقير ذكراً الماهية ثم يصف النباتات وصفاً دقيقاً مقارنة بهذه النباتات بنظائرها ، ومورداً صفاتها الأساسية من أصل وجذوراً وزهراً أو ثمر ، ثم يذكر بعد ذلك الاختبار فالخواص . (١)

وقد اعتمد ابن سينا في وصفه للنباتات على مصدرين : الأول الطبيعة ، فيصف النبات غصناً طرياً ويتكلم عن طولها وغلظها ، وورقها وشوكها ، وزهرها ، وثمرها ، مما يتفق وعلم النبات الحديث .

والثاني : ما يباع جافاً عند العطارين من أخشاب أو قشور أو ثماراً أو أزهاراً ، مما يتفق وعلم النبات والصيدلة .

وعلى الرغم من استفادته من "ديسقوريدوس" ، و "جالينوس" وغيرهم ممن كتبوا في هذا المجال وهو دائماً يشير إليهم ، بأمانة علمية تامة ، إلا أننا نجد أنهم يميزون عنهم بسعة معارفهم في هذا العلم وباستدراكه عليهم ، بل كثيراً ما يبطل بعض آرائهم ، خاصة ما يتعلق منها بالأفعال والخواص البيعية التي يكون قد شاهدها وخبرها بنفسه وهو يستقصى نسبة كبيرة من النباتات المعروفة حينئذ ، ويورد أمزجة مختلفة لها مثل ما يفعل في النباتات الشجرية ، والعشبية ، والزهرية والفطرية ، والطحلبية ، إذ يذكر الأجناس المتعلقة من الجنس الواحد ، ويتكلم عن التشابه وغير التشابه ، كما يذكر مواطن النباتات ، والتربة التي تنمو فيها ، ويفتن في ذكر الألوان والأزهار والثمار جافها وطريها ، والأوراق العريضة والضيقة . كما أورد أسماء مختلفة لبعض النباتات من إغريقية وأسماء محلية ، وبذلك يفرق بين النبات البستاني ، والمزروع والبري . (٢)

(١) د. عبد الحليم منتصر : تاريخ العلوم ودور العلماء العرب في تقدمه ص ١٥٣ .

(٢) المصدر السابق ص ١٥٤ .

وقد وصف بهذه الطريقة نيفاً وأربعمائة وستين نباتاً ، وهو عدد كبير وذلك إذا عرفنا أن عدد النباتات المعروفة في ذلك العصر لم يكن يزيد كثيراً على عدة مئات من الأنواع لا تتجاوز الألف إلا قليلاً. (١)

وقد ركز ابن سينا في وصفه على النباتات التي تتخذ منها العقاقير لتنفع في العلاج ، وقد استقصى بذلك نسباً عالية جداً من النباتات المعروفة ، فكان صيدلانياً بارعاً خاصة وأنه كان يصف العقار المستخلص من النبات ، وطريقة استعماله في العقار ، مراعيًا قواعد التطبيق اللازمة بالاعتماد على نوعية النبات ، وطريقة امتصاصه الغذائية ، وسريان العصارة بين أجزائه ، وبالتالي فعالية العقار النباتي ، بالاستناد إلى خصائصه الطبيعية والأصطناعية. (٢)

ونظراً لذلك فإن ابن سينا لا يكتفى في بحوثه هذه بالدراسة الوصفية الاستقرائية لأنواع النباتات فقط ، بقدر ما يحاول أن يربط بين الدراسة الوصفية ، والدراسة البنية له ، ففي كتاب "الشفاء" نجد يعرض الكثير من الآراء والنظريات حول تولد النبات ، مميّزاً في ذلك بين ذكره وأنشائه ، ويفصل لنا هذه الآراء بدقة في نظرية "الفعل والانفعال" إذ يرى أن النبات شارك الحيوان في الأفعال والانفعالات المتعلقة بالغذاء إيراداً على البدن وتوريعاً ، ويكون الغذاء على سبيل جذب الأعضاء منها للقوة الطبيعية ليست عن شهوة جنسية ، وليس له من الغذاء إلا ما ينجذب إليه لا عن إرادته ، كالأعضاء ، فليس هناك شهوة بالأحرى إن لم يعط النبات شيئاً. (٣)

ومن ثم ترتبط مباحث النبات عند ابن سينا بمباحث الحيوان أيضاً ، ويتمثل هذا الارتباط في العلاقة الكونية التي تشد الكائنات الطبيعية ببعضها البعض ، وفي علاقة الفعل والانفعال القائمة بينها من جهة خاصة ، على أساس خصائص ومراتب الكائنات الطبيعية في سلم النشوء والإتقاء بالتمييز بين الوظيفة والعضوية ، فهو مع قوله بحياة

(١) عمر رضا كحالة: العلوم البحتة في العصور الإسلامية ص ٣٠٤.

(٢) عادل أبو النصر : تراث العرب في النباتات الطبية ص ٣٠٤ مجلة العلوم ص ٢٥٧.

(٣) د. عبد الحليم متصر : تاريخ العلوم ص ١٥٤.

النبات وإحساسه وانفعاله ، يتفنى عنه العقل والفهم ، فالتصرف فى الغذاء يدل على الحياة، ولكنه لا يدل على الإدراك والإرادة.

وفى ذلك إنتقادات لاذعة للفلاسفة الطبيعيين اليونانيين أمثال "إنكساغوراس" و"اباذوقليس" وديموقريطس" الذين يرون أن للنبات عقلا وفهما. (١)

وفى ذلك يقول : "وابعد الناس عن الحق من جعل للنبات عقلا وفهما مثل إنكساغوراس وانباذ و قليس و ديموقريطس فإذا كان التصرف فى الغذاء يسمى حياة حى ، وإن كان من شرط الحياة أن يكون مع ذلك إدراك وحركة وإرادة ، فلا يجوز أن يجعل للنبات حياة بوجه من الوجوه" (٢) ونلاحظ أن ابن سينا فى كثير من ملاحظاته لعلم النبات لا يغفل عنصر الغائية المتمثل فى عالم النبات كما هو واضح فى عالم الحيوان ، والغاذية هنا مبررة فلها أسبابها الطبيعية البادية فى ذلك التنظيم المحكم والتناسب التام بين العضو والوظيفة التى يؤديها ، فهناك غرض للنبات إذا أخذنا فى اعتبارنا أجزاءه ، فمن النبات ما الغرض الطبيعى فى عوده وساقه ومنه ما هو فى غصنه ، ومنه ما هو فى قشره ، ومنه ما هو فى ثمره وورقه ، ومنه ما لكل جزء منه غرض. (٣) فالغرض من اللحاء الوقاية ، والورق خلق لغرضين: أحدهما الزينة ، أى لأجل الشئ الذى خلق له النبات ، وهو الحيوان ، وثانيهما المنفعة أى لأجل النبات نفسه ، إذ أنه يقى الأجزاء الضعيفة من النبات آفة الحر والبرد ، مثل الأعضاء الرطبة التى يستحکم غشاؤها.

كما يفسر لنا ظاهرة سقوط الأوراق من الأغصان لسببين : أولهما أن الورق إذا كان الغرض منه الوقاية ، فإننا نراه يزول حيث تنضج الثمرة بحيث يكون نفضه أولى من حفظه ، وخاصة إذا أدخلنا فى اعتبارنا أن الطبيعة قد تعين على السقوط. والثانى يرجعه إلى كثرة إمتصاص الشمار لرطوبة الشجرة ، بحيث لا يتبقى للورق ، شئ من هذه الرطوبة.

(١) د. بولخاير مختار : نظرية الطبيعيات ص ١٣١ ، ١٣٢ .

(٢) كتاب المهرجان لابن سينا ، المجلد الثالث ص ٩٤-٩٤ .

(٣) د. محمد عاطف العراقى مذاهب فلاسفة الشرق ص ١٢٠ .

كما يبين لنا أن الورق من شأنه أن يقل على الساق ، ويكثر على الغصن ، ويرجع ذلك إلى قوة الساق في نفسه وفي لحائه ، فلا يحتاج إلى وقاية ، كما يحتاج لها الغصن. (١) كما يذهب إلى أن الكثير من الأشجار إذا كان ورقها يتمتع أجزاء صغاراً بعد ظهور ثمراتها ، فإن سبب ذلك هو العمل على تخفيف حمل الشجرة ، إذ إن الكثير من الأوراق إذا تفرق كان أخف حملاً من واحد حجمه كبير. (٢)

وهكذا وعلى الرغم من تأثر ابن سينا في علم النبات بالسابقين من اليونانيين ، إلا أنه قد أضاف إلى هذا العلم معارف كثيرة نتيجة ملاحظاته ومشاهداته ، كما أنه قد أعمل فكره في أحوال النبات وطرائق تولده وتكاثره وبيئته ووظائف أعضائه ، بحيث يمكن اعتباره من المؤسسين الأوائل لعلم النبات.

أما عن بحوثه في علم الحيوان ، فقد عرض في دراساته له نماذج رائعة لوصف مختلف أنواع الحيوان والطير ، وتمتاز دراساته هذه بالدقة في التصنيف والبراعة في العرض والوصف ، خاصة في كتاب الحيوان الذي يعد من أكبر فنون كتاب "الشفاء" فعلى الرغم من استفادته من أرسطو إلا أنه يقدم لنا هنا مشاهدات وتحليلات خاصة به في بحثه بالتمييز بين علمي النبات والحيوان غير مستند إلى أسس فلسفية ، بل على أسس محورها أيضاً المشاهدة وملاحظة أفعال الحيوان ونظم تغذيته ونموه وتولده.

وهو يرى أن من الحيوانات ما هي مائية لجية وشطية ، ومنها الطيبيية والصخرية ، وفي حديث عن الحيوانات المائية يشير إلى ذوات الملاصق كأصناف من الأصداف ، وإلى المتحررة منها ، أي المبرقة الأجسام مثل السمك والضفادع. (٣)

وتكلم عن العظام ، والغضاريف ، والأعصاب ، والشرابين ، والأوردة ، والأغشية والرباطات ، وأسهب في التشریح المقارن بين الحيوانات المختلفة ، والطيور والأسماك ثم الأجهزة العضلية ، والهضمية والدورية والتناسلية ، والتنفسية ، وإن جولاته في وصف أنواع الحيوان من طير وأسماك وزواحف ، وثنديات وبرمائيات ، مما

(١) د. محمد عاطف العراقي مذاهب فلاسفة المشرق ص ١٢٠.

(٢) ابن سينا : الشفاء ، الطيبيات ص ٢٢ - ٢٥.

(٣) د. عبد الحليم منتصر : تاريخ العلم ودور العلماء في تقدمه ص ١٥٥.

يذكر له بمزيد من التقدير ، وفي ذلك بتمييزه العقلاني بين الحيوانات الناقصة الخلقة ، والتامة الخلقة وربط المملكة الحيوانية بالمملكة النباتية والانسانية ، وهذا تصور كان سائدا في الطبيعيات العربية إلا أننا نجد تدعيما له بمشاهدات ابن سينا وملاحظاته لعلم الحيوان والطير ، فنجد مثلا يقول : " وقد رأيت طائر يشبه الباسق أضعف وأصغر منه إذا وقع على الأرض وقع منبسط الجناحين غير مستقل كأنه لا رجل له ويمشى بتكلف " (١)

ثم يتحدث عن أنواع الحيوانات وأرجلها المتنوعة التي تعتمد عليها في حركتها ، كما يتطرق إلى البحث في الأسماك وأنواع الحيوانات البرية التي تختلف فيما بينها سواء في المأوى أو الطعام ، أو كيفية الحياة كما يبحث في أعضاء الحيوان وتشريحه ، وقد ساعه التشريح الذي أولاه عناية كبيرة كطبيب في هذا المجال حيث يتناول تشريح كثير من الحيوانات المائية والبرية وتشريح أعضاءها كالدماع والأعصاب والعظام وآلات البصر والرئة والحنجرة والقلب والمعدة والكبد والأوردة بحيث يمكن القول أن الصفة التشريحية تغلب على أكثر الفصول التي كتبها في دراسته للحيوان. (٢)

وعلى الرغم من أن دراسة ابن سينا في علم التشريح تعتبر إذا قيست بعصرنا بدائية إلا أن عذره أن لم يكن متوفراً له ما هو موجود الآن في عصرنا من آلات غاية في الدقة ، وقد غلبت على دراسته التشريحية للحيوان ، كما لاحظ ذلك بحق الدكتور عاطف العراقي (٣) الطابع الوصفي وكذلك الطابع الفسيولوجي ، بمعنى أن التشريح عنده يعد نوعاً من الوصف لأعضاء الحيوان وبياناً لوظائف هذه الأعضاء. ولكن لا يعتبر الوصف مرحلة من المنهج العلمي لا غناء عنها بل هي مرحلة أساسية في اتجاه البحث عن قانون أو نظرية تفسر وظائف الأعضاء أو الفسيولوجيا ، لا شك أن ابن سينا قد قام بإثراء "الوصف العلمي" الذي استخدمه في دراسة علم النبات وعلم الحيوان خاصة وأنه وصف وصفاً دقيقاً يقوم على الملاحظة.

وقد أيد الدكتور عاطف العراقي هذا الاتجاه العلمي حيث يقول بعد ذلك " والمهم

(١) ابن سينا : الشفاء و الطبيعيات ص ٣٨٢.

(٢) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات ص ٤٥٤ - ٤٥٥ ، ٤٦٠ - ٤٦١ ، ٤٧٠ - ٤٧٨.

(٣) د. محمد عاطف العراقي مذاهب فلاسفة المشرق ص ١٣٥.

عنا بعد هذا كله ، أنه يستدل في دراسته للحيوان بكثير من مشاهداته وتجاربه ، فعندما يبحث مثلاً في حس الحيوان وصوته ونومه ويقظته وذكورته وأنوثته ، يقول إن الأسماك تسمع وتشم ولو لم تكن تسمع ما كانت تهرب من الأصوات الهائلة ، ولو لم تكن تشم ما كانت تجيء إلى المصيدة برائحة اللبن وغيره .

ويقول إنه شاهد الأسماك تغوص في الجياب التى يرمى فيها طعم ذو رائحة فتصايد بسهولة ، (١) كما يقول : " وقد عاينت السمك يتجه نحو الغناء وضرب العود والصنج فإذا قاربت المجلس قررت قرار المستمع لا تبرح فإذا قطع السماع نفرت وإذا أعيدت . " (٢) .

كما يربط بين الأصوات وكيفية صيد الأسماك على نحو يدعش له الدارس لكتاب الحيوان من مشاهدات لا حصر لها .

كما يعرض ابن سينا لاختلاف الحيوان من حيث مأواه ، وما يأكله والأمراض التى تصيبه وهجرته وطباعه وانتقاله من مأواه وهجرته طلباً للطقس الذى تفضله فى بعض أوقات السنة دون طقس آخر . وهو فى كل ذلك يؤيد كلامه بما شاهده هو بنفسه وبتجاربه التى أجراها بالإضافة إلى المعلومات التى استقاها من المصادر القديمة بحيث نجد أنفسنا إزاء عالم إلى حد كبير يعتمد على منهج الملاحظة والتجربة ، خاصة وأنه يقوم بفحص العديد من الطيور والحيوانات مقارناً بينها مقارنات غاية فى الدقة ، وهو يقدم تفسيرات علمية لكل ما يشاهده ويجربه فى عالم الحيوان وإن كان يغلب عليها الطابع الغائى أحياناً ، إلا أن الغائية هنا تستند فى كثير من أسسها وأبعادها على ركائز آلية أى تقوم على أسس علمية وليست غائية فلسفية مطلقة وغير مبررة ، وسوف يتضح لنا هذا أكثر حين نعرض للتشريح فى الطب عنده ، فيه فحين يعرض لتشريح أعضاء الإنسان يبدأ فى كتابه " القانون " بالحديث عن تشريح العضو ثم يعقب ذلك ببيان كيفية المحافظة على صحته . ثم ينتقل إلى الكلام عن كليات أمراض العضو وأسبابها ، وطرق

(٣) د. محمد غاطف العراقى : مياهب فلاسفة المشرق ص ١٢٥ .

(٤) ابن سينا ك الشفاء ، الطبيعيات ص ٤٠٦ .

الاستدلال عليها وأسباب معالجتها حيث يبدأ بالتشريح Anatomy ويثنى بعلم وظائف الاعضاء Physiology ويعقب ذلك بما نسميه الآن بالباثولوجيا Pathology أى علم طبائع الأمراض ، وأخيراً بعلم العلاج Trerapy وسنجده فى دراسة كل هذا يعتمد على تقديم تفسيرات علمية ، على الرغم من عدم إغفاله لمفهوم الغائية ، التى هى بدورها قائمة على أسس ومبررات علمية ، وسوف يزواج بين التجربة مقدما الأولى على الثانية وهو ما سنعالجه فى أبحاثه الطبية .

هـ - علم الكيمياء والمعادن

درس ابن سينا تكوين المعادن دراسة مستفيضة ، وقد أدته دراسته إلى تحديد موقفه من إمكان صناعة الكيمياء أو عدم إمكانها ، إذ أن صناعة الكيمياء ، كما يقول ابن خلدون قائمة عند الباحثين فيها على حال المعادن السعبة المنطوقة ، وهى الذهب والفضة والرصاص والقصدير والنحاس والحديد والخارصين ، وهى تختلف فيما بينها بالفصول ، أى كلها أنواع قائمة بأنفسها وحين أنكر ابن سينا إمكان صناعة الكيمياء ، لم ينكر العمليات الكيميائية الكثيرة والمشروعة مثل التبخير والتصعيد وغيرها من العمليات التى قام هو بنفسه بإجرائها ، ولكن أنكر إمكان تحويل معدن إلى معدن آخر ، فقد تفتشت نظرية تحويل المعادن الخسيسة إلى معادن نفيسة فى زمنه وأخذت بها مدارس علم الكيمياء .

فابن سينا لم ينكر التجارب الكيماوية ، ولم يعارض فى تحليل الأجسام والمواد المعدنية إلى عناصرها الأولية ، لمعرفة بسائطها ، فهو فى رسالته "الأكسير" يقسمها إلى تسعة فصول تبحث فى الجوهر المختلط وفى طلب لصتعه ، وفى التركيب وفى غيرها من المعدنيات وفى العمليات الكيميائية التى يمكن للباحث القيام بها ، ومن تفحص رسالته وقد تمكن من فهم التفاعلات الكيميائية التى تحصل للأجسام ، ووصفها وصفاً دقيقاً ، يقوم على الملاحظة والمشاهدة بما كان يستحضره من معدنيات ومواد كيماوية ، إذ أن النتائج التى كان يصل إليها كلها ، مستوحاة من تجاربه ، فقد كان جادا فى الكشف عن تلك التفاعلات ، ولم يفته فى هذا المجال أن يستخلص كل خواص العمليات الكيميائية وقوانينها .

ومن أهم هذه العمليات التي كان يسميها (تدابير) والتي تتخذ دائماً لتحضير العقاقير الطبخ ، والشى ، والقلى ، والتبخير ، والتدخين ، والتصعيد ، والتذويب ، والتلين ، والأشعال والتجمد ، والتفحيم وما يقبل ذلك وما لا يقبه (١) بالإضافة إلى التنقية ، والتشميع ، والحل والعقد والتنقية والتقطير ، والاستنزال والطبخ والتلغية. (٢)

ولا أدل على إنخراط ابن سينا في علم الكيمياء وبراعته في ممارسة عملياته وتجاريه من شهادة "إدوارد فابر" في كتابه "نوابغ علم الكيمياء" حيث يذكر أن ابن سينا لم يكتف باستخدام الطريقة المنطقية لشرح بعض النقاط الغامضة في مؤلفات أسلافه في علم الكيمياء ، بل أجرى تجارب كثيرة في ميدان الكيمياء مثل تعيين الوزن النوعي لمعادن كثيرة . . كما قام بدراسة مفصلة لخواص بعض المواد الكيميائية والأحماض ، فهو أول من شرح طريقة إعداد زيت الزاج أو حامض الكبريت Acid والكحول وتقديم خواصها بالتفصيل. ويؤكد على ذلك "بنجمين لى جوردن" بقوله: هناك إجماع بين مؤرخي العلوم أن ابن سينا ليس فقط أول من وصف زيت الزاج والكحول ، ولكن هو أول من ابتكر طريقة إعدادهما" (٣)

وفى طبيعيات الشفاء يشير ابن سينا إلى هذه العمليات بالتفصيل ، كما يشير إلى عملية الانصهار الكيميائي للأجسام وللمادة الكيميائية الكفيلة بتحقيق ذلك ، وفى رأيه أن الأجسام (المعادن) لا تنصهر من الداخل ، أى لا تنحل كيمائياً ، وإنما هى تتفكك ، وتنصهر بفعل عوامل طبيعية خارجية وهى الحرارة ويراد بالجوهر فى نصه المادة التى من شأنها أن تسمح بعملية الانصهار ، وهى تقابل فى الكيمياء الحديثة العنصر الكيميائى الفاعل.

ويفرق بين موضوع الانصهار الكيميائى وبين مادته فالعملية الكيميائية تتموقف على

(١) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات ص ٢٢٨ .

(٢) انظر شرح كل هذه المصطلحات : الخوارزمي : مفاتيح العلوم ص ١٤٦ .

(٣) بنجمين لى جوردن : القرون الوسطى والنهضة الأوربية فى تاريخ الطب ، وانظر د. على عبد الفتاح : إسهام علماء العرب والمسلمين فى الكيمياء ص ٢٣٧ ، ٢٣٨ .

تفاعل هذين الأخيرين مع بعضهما البعض وهما اللذان يجعلان الأجسام (المعادن) قابلة للتشكل والتركيب الكيميائي. (١)

ومن هنا يرى ابن سينا أن كل الأجسام أو المعادن تحتفظ بعنصرها الكيميائي الذي تتركب منه ، أي تحافظ على طبيعتها ونوعها ، إذا ما تعرضت إلى عملية تفاعل كيميائي ، إذ قد تطرأ عليها بعض التبدلات والتغيرات التي تخص حجمها وسمكها ، ولكنها لا تفقد عنصرها الكيميائي الذي تتركب من ، كالتحاس والفضة ، ولا يمكن أن ينقلها إلى ذهب ، ولا يمكن أن يتغيرا أو يستحيلوا في طبيعتهما . ومن هنا كان إنكاره لعلم الصنعة .

وقد كانت هناك مدرستان فيما يتصل بهذا العلم ، فريق منها يرى إمكان تحويل معدن خسيس إلى معدن نفيس كالذهب ، وفريق آخر ينكر هذا التحويل . وقد كان الرازي (٢) والفارابي (٣) وجابر بن حيان من الفريق الذي يرى إمكان ذلك ، وقد ذكر جابر بن حيان أن أسرار الطبيعة قد تم تمتنع على الناس لأحد سببين : فإما أن يكون ذلك لشدة خفائها وعسر الكشف عنها وإما أن يكون للطاقة تلك الأسرار حيث يتعذر الإمساك بها ، وسواء أكان الأمر هو هذا أو ذلك كان في وسع الباحث أن يلتمس طريقا إلى تحقيقه ، فلا صعوبة الموضوع ولا لطافته ودقته ما يجوز أن تحول العلماء دون السير في شوط البحث إلى غايته (٤)

ومن هنا يجعل "جابر بن حيان" الفكرة الرئيسية في بحوثه الكيميائية هي إستحالة المعادن وهو ممكن في نظره لأن للمعادن مقومين أساسيين هما : الكبريت والزئبق ، وهما قد تكونا منذ قديم الزمان في جوف الأرض من العناصر الأساسية الأربعة ، وحيث أن كل معدن ما هو إلا تركيب من زئبق وكبريت بنسب متفاوتة والذهب معدن غني في الزئبق فقير في الكبريت ، بينما يتوفر الكبريت في الحديد أو في أي معدن آخر

(١) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات ص ٢٢٨ .

(٢) ابن النديم : الفهرست ص ٤٣١ .

(٣) ابن خلدون : المقدمة ص ١٢١٩ .

(٤) جابر بن حيان : إخراج ما في القرة إلى الفعل ص ٨ نشر بول كراوس . وانظر للمؤلف : جابر بن حيان رائد منهج البحث العلمي ، عالم الفكر ، الكويت عام ١٩٨٧ .

خسيس، إذ يمكن تحويل الشانى إلى الأول بالأكسير الذى يبدأ تركيبه من مزيج يشمل
عنصرى الكبريت والزئبق بنسب معينة محددة. (١)

ويذكر "هوليمار" أن "الراى" قد صنف كتاباً فى تفنيد المشككين والرد العنيف
عليهم وكان من بين المشككين بهذه الفكرة المترحم "حنين بن اسحق" وبعض العلماء
والفلاسفة الذين سيكون على رأسهم ابن سينا، الذى تناول بالتفصيل عملية توليد
الفلزات والمعادن ووصفها فى كتابه "الشفاء" وكذلك فى الجزء الثانى من القانون وقد
دارت بينه وبين البيرونى مناقشات واسعة حول هذا الموضوع، وقد كان للبيرونى أيضاً
إسهامات كبيرة فى علم المعادن خاصة فى كتابه معرفة الجواهر الذى يعالج فيه كثيراً من
الموضوعات المتصلة بالأحجار والمعادن ويتحديده لأورانها النوعية أو بالنسبة للعمليات
الكيميائية التى تجرى عليها.

وحين يقسم ابن سينا المعادن إلى أربعة أقسام وهى : الحجارة، المواد القابلة
للانصهار الكباريت، الأملاح، نجدده يسلك مسلك "جابر بن حيان" (٢) من حيث
تكوين المعادن وقد جاءت نظريته فى هذا الموضوع مطابقة لنظرية جابر إلى حد كبير وفى
ذلك يقول : إن المعادن كلها تتكون نتيجة لالتحاد الزئبق بالكبريت، أو أجسام مشابهة
لهما فإذا كان الزئبق نقياً واتحد بالكبريت الأبيض النقى الممتاز كان الناتج فضة. (٣)

ويحصر ابن سينا عملية التكوين الكيميائى للمعادن على أساس خصائص وصفات
كل من الكبريت والزئبق من حيث النقاوة وعدمها. فإذا كان الكبريت غير نقى والزئبق
كذلك، فإنهما ينعقدان ليكونا النحاس ونفس الشئ إذا كان الزئبق فاسد ترايباً يعوزه
التماسك فإن الحاصل يكون حديداً.

ولكن إذا كان ابن سينا يتفق وجابر فى نظرية تكوين العناصر، فإنه يخالفه فى
عملية تحويل المعادن قصد الحصول على الذهب من المعادن الخسيسة، وإذا كان ابن سينا
يعتمد فى التحليل والتركيب الكيميائيين على كل المواد النباتية والحيوانية والمعدنية مثل ما

(١)

(٢) بول كراوس : مختار رسائل جابر بن حيان ص ٣٠ - ٣٥.

(٣) فاضل أحمد الطائى : ابن سينا وكيميائه، مجلة المجمع العلمى العراقى ص ٥٩.

يفعل جابر فإنه لم يعتمد في وصف العناصر على التركيب الداخلى ، أو التحويل الجوهري للعنصر ، بقدر ما اعتمد في هذا الوصف على الخصائص الطبيعية أو الفيزيائية ، أو البنية الذاتية للعنصر في الطبيعة ، وبذلك عمد إلى التجربة ، واستخلاص النتائج مخبريا . يقول في رسالة هامة له :

«فأما الزئبق فتأخذه ونجمده بريح الرصاص ، إن كان للبياض ، والأسرب ، إن كان للصفرة وذلك بأن نجعل في صفة ونثر عليه للبياض رماداً أو مارقشينا فضى ، وللصفرة مارقشينا ذهبانى أو كبريت أو رمادا أيضا ويصعب عليه وجه الرصاص أو الأسرب الذائب بحيث لا يختلط به ، نفعل ذلك مرارا حتى يجمد ويصير حجرا» (١)

وبنفس الطريقة العلمية يعالج كثيراً من العمليات الأخرى كالتكليس والتحليل ، ميمزاً في ذلك بين الأجساد الصلبة ، فالأولى في رأيه تزجر بالنوشادر ، والخل ، وتحرق بالمحروقات حتى يقبل السحاق كالملاح والنوشادر والكبريت بالزئبق ويصعد عنها الزئبق (٢) وهكذا نجد في هذه الرسالة وفي غيرها يقول في الكيمياء على المنهج الاستقرائى الاستنباطى حيث نجد يعتمد في دراسته وتحليله للمواد الكيميائية على الملاحظة التجريبية ، أما التركيب الكيميائى فقد يصل إليه عن طريق القياس (٣)

ولذلك ليس غريباً أن ينتهى ابن سينا إلى النتيجة العلمية الدقيقة والصحيحة معا ، وهى عدم إمكان تحويل المعادن الخسيسة إلى معادن نفيسة ، وإن كان يسلم - كما يقول الفخر الرازى - فقط بإمكان صبغ النحاس بصبغ الفضة ، والفضة بصبغ الذهب ، وإن يزال عن الرصاص أكثر ما فيه من النقص (٤)

ويوضح ذلك في رسالة "الأكسير" حيث نجد فيها فرقا بين تحويل الجواهر من معدن إلى آخر وبين إصباغ المعادن (٥) ، وهو ما يؤكد عليه في طبيعيات الشفاء حيث

(١) ابن سينا : رسالة في مستور علم الصنعة ص ٥٠ - ٥١ .

(٢) ابن سينا : رسالة في مستور علم الصنعة ص ٥٢ .

(٣) د . بو لحماير مختار : نظرية الطبيعيات ص ٢٠٣ ، ٢٠٤ .

(٤) الرازى : المباحث المشرقية ج ٢ ص ٢١٤ .

(٤) الرازى : المباحث المشرقية ج ٢ ص ٢١٤ .

(٥) ابن سينا : رسالة في الأكسير .

يقول : " فيجب أن تعلم أنه ليس في أيديهم أن يقلبوا الأوضاع قلباً حقيقياً ، لكن في أيديهم تشبيهات حسية حتى يصبغوا صبغاً أبيض شديد الشبه بالفضة ، ويصبغوه صبغاً أصفر شديد الشبه بالذهب وأن يصبغوا الأبيض أيضاً أى صبغ شاءوا حتى يشتد شبيهه بالذهب أو النحاس ، وأن يسلبوا الرصاصات أكثر ما فيها من النقص والعيوب إلا أن جواهرها تكون محفوظة ، وإنما يغلب عليها كيميائيات مستفاداً بحيث يغلط في أمرها". (١)

وهكذا أنكر ابن سينا إمكان التحول الكيماوى Chemical Transmutation بين معدن وآخر (٢) ، وعلى ذلك تكون أعمال الكيمائيين عنده أعمالاً باطلة شأنها شأن أعمال المستغلين بالتنجيم . إذ أن ما يخلقه الله تعالى بواسطة الطبيعة هنا يعجز عنه الصناعة (٣)

ويعلق "هوليارد" على رفض ابن سينا لنظرية التحويل بقوله : " يتوقع المرء من ابن سينا أن يكون متعلقاً بالنظرية السائدة في عصره من حيث تركيب المعدن ، أن يثق فيما يدعيه كيمائيو عصره ، بل يطرى عليهم لتمكنهم من تحويل العناصر من واحد إلى الآخر ، وبالتالي تحويل العناصر البخسة إلى عناصر ثمينة ، غير أن ابن سينا كان على النقيض من ذلك ، فهو يسخر من هذه النظرية وينفيها نفياً باتاً. (٤)

ومن هنا يتبين لنا مدى إطلاع ابن سينا الواسع بالمعارف السابقة على عصره في هذه الصناعة ومدى إسهامه العلمى فيها ، وتوفير الجانب النقدى فى معالجته لعلم الكيمياء ، الذى جعله يرفض هذه النظرية السائدة بين العلماء ، معتمداً فى ذلك على المنطق أحياناً ، وعلى المشاهدة ، فى كثير من الأحيان ، ومورداً لكل الحجج التى قيلت قديماً فى أبطالها (٥) ، ومدعماً لرأيه بكثير من التجارب والخبرات العملية التى قام هو

(١) ابن سينا : الشفاء والطبيعات ٢٢ ، ٢٣ .

(٢) Sarton: Introduction To The history of Scien Vol. Ip. 740.

(٣) ابن سينا : رسالة فى إبطال أحكام التنجيم ص ٥١٠ نقلاً عن د. عاطف العراوى : مذاهب فلاسفة ص ١٠١ .

(٤) د. فاضل أحمد الطائى : أعلام العرب فى الكيمياء ص ٢٠٣ الهيئة العامة للقاهرة عام ١٩٨٦ .

(٥) الرازى : المباحث الشرقية ج ٢ ص ٢١٤ - ٢١٨ .

نفسه بإجرائها ونظرا لهذا التدقيق العلمي ولتلك النظرية النقدية ينهى أبحاثه فى الموضوع بقوله :

كان بإمكانى أن أطيل فى الرد على مدعى الصنعة ، غير أنى أعتبر ذلك ضرباً من ضياع الوقت (١)

ولذلك يقول "هوليارد" فى كتابه (صانعو علم الكيمياء) : "إن ابن سينا يتميز عن غيره من علماء العرب بتزعمته الاستقلالية المتحررة من سيطرة التقليد والارتباط بنظريات وآراء من سبقوه دون تحقيق وبحث وتمحيص ، كما كان يعتمد اعتماداً كلياً على التجربة العلمية فى الكيمياء وحارب بدون هوادة التنجيم ، وبعض الخرافات التى تناقلها العلماء فى حقل الكيمياء" (٢)

و - الطب والصيدلة

أ - الطب :

إذا كان هناك تفاوت فى تطبيق المنهج التجريبي عند ابن سينا فى مختلف العلوم الطبيعية التى عرضنا لها حتى الآن فإن هذا المنهج يطبق بدقة بالغة فى علم الطب بل يذهب ابن سينا إلى أقصى مداه ، وتمثل هذا التطبيق خير تمثيل فى كتابه "القانون فى الطب" الذى ظل المرجع الأساسى للطب فى معظم جامعات أوروبا حتى أوائل القرن السابع عشر وهو القرن الذى اتسم بالاهتمام بعلم المناهج ، على اعتبار أن الخطوة الحاسمة فى تكوين المنهج تمت على يد "فرنسيس بيكون".

وابن سينا يقسم كتابه "القانون" إلى أبواب تشبه الكتب الطبية الحديثة ، فهو يبدأ بالتشريح ويشنى بعلم وظائف الأعضاء (الفسولوجيا) ويعقب ذلك بما نسميه بالباثولوجيا أعنى علم طبائع الأمراض وأخيراً بعلم العلاج ، وإن كان يأخذ عليه أوليرى (٣) كثرة التقسيمات والتفريعات التى هو مولع بها.

(١) د. فاضل الطائى : ابن سينا وكيميائه ١٦٠ ص ٦٠ مجلة المجمع العلمى العراقى بغداد عام ١٩٦٨ .

(٢) د. على عبد الله الدفاع : إسهام علماء العرب فى الكيمياء ص ٢٢٥ الطبعة الرابعة بيروت عام ١٩٨٨ .

(٣) O'leary (Delacg): Arabic Through and its place in history p. 173 Lindon 1972.

ومن يتصفح كتاب القانون يجد أن الشيخ الرئيس وهو الطبيب البارع قد اهتم بكل فروع علم الطب تقريباً بدءاً من الطب الوقائي، علم التشريح وانتهاء بالصيدلة وتركيب الأدوية والعقاقير (الفارماكولوجي). وقد سار ابن سينا في تشخيص المرض ومعالجته على الطريقة المتبعة الآن وهي الاستدلال بالبول والبراز والنبض فأمكنه التوصل بذلك إلى وصف وتشخيص كثيراً من الأمراض، فكان أول من وصف الالتهاب السحائي، وأول من فرق بين الشلل الناتج عن سبب داخلي في الدماغ والناتج عن سبب خارجي، ووصف السكتة الدماغية الناتجة عن كثرة الدم (الجلطة) فخالف بذلك الوصف اليوناني السائد آنذاك.

وأولى ابن سينا اهتماماً بالغاً لمعرفة تنقل المرض من واحد إلى آخر أو ما نسميه الآن العدوى كما يقول "وليم أوسلر في كتابه "تاريخ الطب" فضلاً عن معرفته لكثير من الأمراض التي كانت منتشرة في زمنه مثل شلل الوجه، وداء الجنب ومرض الأنكلستوما ومرض السل الرئوي وكثير من الأمراض الجلدية والتناسلية، التي لم يعرفها القدماء بدقة بالغة كما شخصها ابن سينا. (١)

وكان أول من وصف داء الفيلاريا وسريانه في الجسم وإلى وصف الجمرة الخبيثة التي سماها النار المقدسة، وسبق "علي بن ريان الطبري" (عام ٨٥٠) إلى الكشف عن الحشرة التي تسبب داء الجرب، وسبق "ابن ماسويه" إلى وصف الجذام. (٢)

وما كان لابن سينا أن يصل إلى كل الاكتشافات والمعالجات السابقة وكثير غيرها لولا اشتغاله بالطب وممارسته له مدة طويلة من الزمن، وعلى أسس علمية، متمسكاً بطريقه بأساليب تجريبية ومشخصاً حالاته بملاحظات علمية دقيقة. وهذا ما نتبينه بوضوح في موسوعته الطبية القانون في الطب.

ولذلك نجد ابن سينا يتناول في كتابه الطب العلاجي والطب الوقائي. ونجد فيما يتصل بالطب العلاجي أو التشخيصي يعتمد على جميع الأعراض Symptoms التي يشكو منها المريض، وهي إما أن تأتي آخر الأمر، ومن ذلك علامات البخران وعلامات

(١) د. علي عبد الله الدفاع: إسهام علماء العرب والمسلمين في الكيمياء ص ٢٤٠ - ٢٤٢. بيروت عام ١٩٨٨ م.

(٢) د. توفيق الطويل: في تراثنا العربي والإسلامي ص ١٠٥ سلسلة عالم المعرفة.

النضج . ومن الأعراض ما ليس له وقت معلوم فيتبع المرض تارة ، وتارة لا يتبع كالصداع للحمى" . (١)

وللأعراض التي يلاحظها المريض ، والعلامات التي يراها الطبيب دلالات ثلاثة يفيد منها المريض والطبيب ، والدلالة إما على أمر حاضر وينتفع به المريض وحده فيما ينبغي أن يفعل من واجب تدبير نفسه ، وإما على أمر ماض يفيد منه الطبيب وحده ، إذ قد يستدل بذلك على تقدمه في صناعته ، فتزداد الثقة بمشورته ، وأما على أمر مستقبل ينتفعان به معاً .

كما أن لابن سينا في العلامات أقول : إذا منها ما يدل على ظاهر الأحوال ، ومنها ما يدل على الأحوال الباطنة فالدال على الظاهر مثل اللون والمس والطعموم والأرايح ، والدال على الأحوال الباطنة كالبول والبراز" . (٢)

ويشترط ابن سينا في المستدل على الأمراض الباطنة من الأحوال السابقة أن يكون له سبق العلم بالتشريح الذي يتقدم علم وظائف ومنافعها. (٣)

ومن واجب الطبيب " أن يسائل المريض عن علامات الأمراض التي يمكن أن تكون في الأمراض المشاركة للعضو العليل ، أو تكون غير محسوسة ولا مؤلمة الماً ظاهراً" (٤) فقد يهتدى الطبيب من ذلك إلى معرفة العلة . ذلك أن أسباب الصحة والمرض قد تكون ظاهرة وقد تكون خفية لا تنال بالحس ، بل بالاستدلال من العوارض ، فيجب أن تعرف في الطب " العوارض التي تعرض في الصحة والمرض. (٥)

فإذا تسائلنا عن معنى المرض عند ابن سينا نحده يعرفه بقوله : : هيئة غير طبيعية في بدن الإنسان يجب عنها بالذات افة في الفعل وجوبا أولاً" . (٦) أما العرض الذي

(١) ابن سينا : القانون في الطب ج١ ص ١١٢ .

(٢) المرجع السابق ج١ ص ١١٣ .

(٣) د. جلال موسى : منهج البحث العلمي عند العرب ص ٢٠٥ .

(٤) ابن سينا : القانون : ج١ ص ١١٥ .

(٥) المرجع السابق ج١ ص ٤ .

(٦) المرجع السابق ج١ ص ٧٣ .

يتبه المرض فهو "الشيء الذى يتبع هذه الهيئة وهو غير طبيعى". (١) ويسمى عرضاً باعتبار ذاته أو بقياسه إلى المعروض له. ويسمى أيضاً "دليلاً" باعتبار مطالعة الطبيب إياه وسلوكه منه إلى معرفة حقيقة المرض.

ولابن سينا كلام دقيق فى المعالجات إذا اجتمع المرض والعرض مثل قوله : "إذا اجتمعت السدة والحمى عالجنا السدة أولاً ولا نبالى بالحمى. لأن الحمى يستحيل أن تزول وسببها باق." (٢) ولكن إذا اجتمع مرض وعرض فابدأ بالمرض ، لأن العرض يتبع المرض ولا يتقدمه .

فإذا ما غلب العرض قصدناه بالعلاج ابتداء ولا نلتفت إلى المرض وذلك بقصد تسكين الوجع يقول ابن سينا : "إذا اجتمع مرض مع وجع أو شبيهه وجع أوجب كالضرب والسقطة فابدأ بتسكين الوجع" (٣)

كما يقول فى موضع آخر : "إذا أشكلت العلة فحل بينها وبين الطبيعة ولا تستعجل" (٤) لأن ثمة احتمالين إما أن تقهر الطبيعة العلة أو تظهر العلة . ومن الأمور التى يحتاج فى علاجها إلى نظر دقيق أن "يجتمع فى مرض استحقاقان متضادان" (٥) كأن يستحق المرض تبريداً وسببه تسخيناً . التبريد فى حالة الحمى ، والتسخين فى حال السدد الذى يكون سبباً للحمى . أو قد يستحق المرض تسخيناً وعرضه تبريداً ، كما فى حالة مرض القولنج الذى يستحق شدة وجعه تبريداً وتخديراً ، وهو عينه يستحق تسخيناً . ومعنى هذا زن المرض كان يعالج بالضد.

وقد جعل ابن سينا للمعالجة بالدواء قوانين ثلاثة هى :

إختبار كفيته من حيث الحرارة والرطوبة واليبوسة والبرودة ، وإختبار كميته ومقدار وزنه ، ثم ترتيب وقته ، فبعد معرفة نوع المرض وكفيته يختار من الدواء ما يضاده ، ويدل

(١) ابن سينا : القانون : ج١ ص ١٧٣ .

(٢) ابن سينا : القانون : ج١ ص ١٦٠ .

(٣) ابن سينا : القانون : ج١ ص ١٩٠ .

(٤) ابن سينا : القانون : ج١ ص ١٩٠ .

(٥) ابن سينا : القانون : ج١ ص ١٩٠ .

على ذلك التجربة والقياس. فالتجربة ترينا أن الحرارة تبرد بالبرودة، والبرودة تسخن بالحرارة. والقياس مفيد في الأمراض المتشابهة في الأعراض. ثم اختبار وزنه ودرجة كيميته، وذلك يحصل بالحدس من طبيعة العضو ومقدار المرض، ومن الجنس والسن والعادة والفصل والصناعة والبلد وكذلك قوة المريض، وهذه الأشياء لا بد من أخذها في الاعتبار عند معالجة المريض، وهي نفس الأشياء التي تعتبر هامة جداً في المعالجات الطبية الحديثة. (١)

كما يهتم ابن سينا في المعالجة بالدواء والحالة أو الوقت الذي وصل إليه المرض فيقول: "أعلم أن لأكثر الأمراض أربعة أوقات هي وقت الأبتداء والتزويد والمتهى والأنحطاط". (٢).

وذلك حتى يمكن تقدير حالة المريض ونوع العلاج المطلوب لوقف المرض وابن سينا يجمل قوانين المعالجة أخذاً في الاعتبار توزيع الدواء، حيث أن لكل بدن ولكل عضو خاصية في التأثر والأنفعال عن دواء دون دواء وفي وقت دون آخر يقول: "إذا أمكن التدبير بأسهل الوجوه فلا يعدل على أصعبها ويتدرج من الأضعف الى الأقوى ولا يقم في المعالجة على دواء واحد فتألفه الطبيعة ويقل إنفعالها، ولا يدوم على الغلط ولا يهرب عن الصواب، وحيث أمكن التدبير بالأغذية فلا يعدل الى الأدوية". (٣)

ومن هذا يتبين ملاحظات علمية دقيقة هي نفس الملاحظات التي يأخذ بها الطب الحديث فابن سينا لا يلجأ الى الدواء المركب إذا وجد الدواء المفرد في حصول الغرض لأن المفرد أخف على الطبيعة من المركب ومفرداته أقل عدداً. وكذلك تعويله على المعالجة بالغذاء إن أمكن الاستغناء عن الدواء، وقد ثبت حديثاً أن للأدوية الكيماوية آثاراً جانبية يعانى منها المريض، ومن هنا يفضل التقليل من إستخدامها إن أمكن ذلك، وخاصة بالاستعاضة عنه بالعلاجات النباتية والعشبية أو بالمواد الغذائية.

(١) ابن سينا : القانون : ج١ ص ١٩٠.

١- د. جلال محمد موسى: منهج البحث العلمى ص ٧٨

٢- ابن سينا: القانون ج١ ص ١٩٠

كما ثبت أن الجسم الانساني يألف الدواء من كثرة إستعماله، كما أن الجراثيم ومسببات المرض تتلائم مع المضادات الدوائية كلما طال أمد العلاج، ولذلك يستحسن تغيير الدواء وتنويعه للحصول على أكبر فاعلية لمقاومة المرض. أما الدواء وقوته فتعرف عن ابن سينا بالأختبار عن طريق التجربة والقياس.

فالتجربة "إمتحان فعل الدواء قبل وروده على البدن، والقياس هو الاستدلال على قوى الأدوية مثل الطعم واللون والرائحة وسرعة الأنفعال ويطؤه". (١)

وتقديم التجربة على القياس يفيد عند ابن سينا الجزم بقوة الدواء، لأن القياس يغلط كثيرا.

والتجربة تعرفنا ما يصدر عن الدواء سواء كان بالكيفية أو بالصورة، وليس كذلك القياس. وابن سينا يستخدم القياس في "التشخيص المقارن" في مجال الأمراض المتشابهة، فهو يفرق بين المرض وغيره عند وجود تشابه بينهما، مثل الفرق بين السدر والدوار فيقول: "السدر ظلمة تعترى البصر عند القيام، والدوار أن يتخيل صاحبه كأن الأشياء تدور والسدر مقدمته، ويندران إذا داما بسكته أو صرع". (٢)

وكذلك يفرق بين ذات الجنب وذات الرئة، ويصف المرض وأعراضه ذاكرا أن ذات الرئة قد ينتقل الى قرحة في الرئة وهي السل. وكذلك في أمراض الكلى والمثانة يذكر علامات الحرارة والبرودة لكل منهما. والفرق بين حصاة الكلى والقولنج يقول: "الفرق بين حصاة الكلى والقولنج إن وجع حصاة الكلى صغير يتبدى من أعلى وينزل الى حيث يستقر من أى جانب كان والقولنج يتبدى من الأسفل ومن اليمين ثم ينسط. والقولنجى يخف على الخوى: والحصوى يشتد عليه". (٣)

وبعد أن فرق ابن سينا كذلك بين حصاة الكلى والمثانة يقول: "والحصاة مما يورث: قاصد أن حصاة الكلى مما يورث". (٤)

١- ابن النفيس: المرجز في شرح القانون ص ٢٢٤ طبعة لكتو عام ١٣٢٢ هـ.

٢- ابن سينا: القانون ج٢ ص ٧٣

٣- ابن سينا: القانون ج٢ ص ٤٨٨

٤- د. جلال محمد موسى: منهج البحث العلمى ص ٢١٠ - ٢١١

كما نجد في مجال "التشخيص المقارن" وقبل أن تعرف التحليلات الطبية، يعرض لأنواع الحميات المختلفة على أساس النظر في الزمان والسن والمزاج والنبض والبول والعطش والقيء والبراز، ويستدل من كل ذلك على نوع المرض ودرجته، وهو يحدد في "القانون" الشروط التي يتعين توافرها في فحص البول مثلا - وهي شروط قريبة مما يستدل به الآن على المرض وان كانت الآن أكثر دقة بفضل الأجهزة العلمية الحديثة - ويوصى أن يكون "أول البول أصبح عليه ولم يدافع به الى أزمان طويلة، ولم يكن صاحبه قد شرب ماء أو أكل طعاما أو تناول صابغا من مأكول أو مشروب، فان ذلك يميل لون البول الى الصفرة أو الحمرة". (١)

ولما كان لون البول يتغير كذلك بالصوم والسهو والتعب، فقد أوصى أن "يؤخذ البول في قارورة واسعة الفم، ويركد بعيدا عن تأثير الشمس أو الريح ثم تميز الرسوب". (٢)

وللاستدلال بالبول عند ابن سينا أجناس سبعة هي:

اللون والقوام والصفاء والكدورة والرائحة والزبد والرسوب ومقدار البول. كما يقول في الاستدلال بالبراز اقوالا متشابهة لأقواله في البول ويرى أن البراز يدل بلونه ومقداره وقوامه وكذلك وقته ورائحته. أما الاستدلال من النبض، فأجناس أدلته عشرة هي (٣):

المقدار وأقسامه تسعة ثم كيفية قرع الحركة من حيث القوة والضعف أو التوسط بينهما وزمان الحركة وهو السريع أو بطيء أو متوسط، وقوام الآلة وهو اما صلب أو لين أو متوسط، وزمان السكون وهو متواتر أو متفاوت أو متوسط، ولمس الآلة إما حار أو بارد أو متوسط، ومقدار مافيه من الرطوبة من حيث الامتلاء أو الخلو أو التوسط بينهما، والأستواء في أحواله واختلافه فيها، والانتظام وعدمه وأخيرا الوزن وهو إما جيد أو بخلاف ذلك. إذ لكل سن وزن معين في النبض. ولم يكن جس النبض أمرا يسيرا لأنه يقتضى التدرج على مجسة العروق حتى يعرف عن طريقها التغير اليسير الحادث في

١- ابن سينا: القانون ج١ ص ١٣٥

٢- ابن سينا: القانون ج١ ص ١٣٥

٣- ابن النفيس: موجز القانون ص ١١

النبض. . فقد كان النظر الى النبض على أنه رسول لا يكذب إذ يكشف عن أشياء خفية ولذلك أمكن التعرف على حركة القلب من حركة الشريان.

ومن هنا وكما يقول أحد الباحثين(١) تأتي أهمية الاستدلالات الثلاثة السابقة من البول والبراز والنبض، لأن تشخيص المرض كان يجرى على نظام قريب من نظامنا الراهن باستخدام أدق الوسائل المتاحة في تلك العصور. فكان الطبيب ينصت الى مريضه وهو يعرض شكواه، ويستفسر منه عن بيئته وأحواله معيشته ومدى سلامته، ويتعرف الى أسرته واحتمال أصابتها بالمرض. فإذا تيسر ذلك قام بفحص بوله وبرازه وجس نبضه للوقوف على علته. وقد أستعمل ابن سينا أيضا "جس النبض" في العلاج النفساني حيث أمكنه معرفة العلة النفسية لمريضه باستخدام هذا الأسلوب الطبيعي في التشخيص، كما سنعرض له في حينه.

والمهم أن ابن سينا ينتهي في مثل هذا النوع من الفحص الى قوله: "جرينا ذلك بأنفسنا وتوصلنا لمعرفة معلومات مفيدة.. (٢) اذ يحتكم هنا ابن سينا الى التجربة لتقرير صحة فكرة من خطئها وما يؤكد ذلك قول ابن أبي أصيبعة عن التجربة التي يحكيها ابن سينا حين يقول: "إنه صدع يوما فتصور أن مادة تريد النزول الى حجاب رأسه، وأنه لا يأمن ما يحصل فيه. فأمر بأحضار ثلج كثير ولفه في خرقة وتغطى به. ففعل ذلك حتى قوى الموضوع، وأمتنع عن قبول تلك المادة وعوفي" (٣)

وفائدة الثلج في معالجة الصداع معروفة ولا زالت تستخدم حتى الآن. وهذا أيضا يتأيد يقول "عبيد الجورجاني" في ترجمته لحياة ابن سينا أنه "كان قد حصل للشيخ تجارب كثيرة فيما باشر من معالجات عزم على تدوينها في كتاب القانون وكان قد علقها على أجزاء فضاعت قبل تمام كتاب القانون" (٤). وهذا القول من الجورجاني جاء تصديقا لما يقوله ابن سينا: "وتعمدت المرض فانفتح على من ابواب المعالجات المقتبسة من التجربة مالا يوصف" (٥)

١- د.جلال محمد موسى: منهج البحث العلمي ص ٢١٢ - ٢١٣

٢- ابن سينا: القانون ص ٣١٦

٣- ابن أبي أصيبعة: طبقات الاطباء ج٢ ص ٨

٤- ابن أبي أصيبعة: طبقات الاطباء ج١ ص ١٤٩

٥- المرجع السابق ج٢ ص ٣

إن التجربة بهذا المعنى ليست الا المعرفة التي يكتسبها الطبيب من ممارسة مهنة الطب إنها الخبرة اللاشعورية المكتسبة بالأختبار وممارسة الأمور، وليس من شك أن هذه المعرفة يصحبها كذلك بالضرورة إستدلال تجريبي غامض يقوم به الطبيب دون أن يتنبه له، ولذلك فالتجربة هنا تختلط بالملاحظة في مرحلة جمع الوقائع، فلم يكن ثمة فارق بين الأثنين.

أما في مرحلة تحقيق الفروض فسنجده حين يتناول التشخيص النفسى عن طريق جس النبض فى حالة المريض العاشق، وقد كان ابن سينا يجرى التجربة أكثر من مرة، فاذا توفرت نفس الأعراض جزم بالعلة لصحة التشخيص^(١) فابن سينا يقول: "وجربت ذلك مرارا علمت أنه اسم المعشوق"^(٢) وكل ماسبق يمكن إعتباره من الطب العلاجي الذى برع فيه ابن سينا الى حد كبير. أما الطب الوقائى فيدخل فيه مايسميه ابن سينا "بتقدمه المعرفة":

فقد كان العلم بما سيحصل للمريض يعد غاية العلم الطبى. فالطب عنده هو "علم يعرف منه أحوال بدن الانسان من جهة مايصبح ويزول عنه لتحفظ الصحة وتسترد زايلة".^(٣) وأهم نقطتين فى الطب الوقائى عنده هما "تقدمه المعرفة". "والبحران". ويقصد بالأولى "أن تحكم من دلالات موجودة على أمر كائن يؤول اليه حال المريض من إقبال أو هلاك"^(٤) وذلك بالوقوف على مايعرف من القوة وثباتها أو سقوطها، فهو إستدلال أو نوع من قياس الغائب على الشاهد، وهو ما نسميه فى العلم الآن بالقدرة على التنبوء.

أما البحران فمعناه الفصل فى الخطاب^(٥)، أى ما يحدث من تغير وتطور أما الى جانب الصحة أو الى جانب المرض، وله دلائل يستدل منها الطبيب عليه. فالطبيب

١- د. جلال محمد موسى: منهج البحث العلمى ص ٢١٥ ، ٢١٦ .

٢- ابن سينا: القانون ج٣ ص ٧١

٣- ابن سينا: القانون ج١ ص ٣

٤- ابن سينا: القانون ج٣ ص ٧٧

٥- ابن سينا: القانون ج٣ ص ٧٧

يستدل من الأحوال المشاهدة على البحران الجيد أو البحران الرديء، ويمكن بناء على هذا النوع من الاستدلال أن يؤكد أن هذه الحالة ستؤدي بالمريض الى تمام العافية، أو لا بد من تكرار العلاج ومعاودته أو تغييره بناء على هذه المؤشرات.

ب- الصيدلة:

وكما كان ابن سينا علميا في طبه سواء في جانبه العلاجي أو الوقائي فقد كان أيضا علميا وتجريبيا الى حد بعيد في علم الصيدلة الذي هو آخر أفرع الطب، وكانت الصيدلة تعنى عنده ماتعنيه عند معاصره البيروني " معرفة العقاقير المفردة بأجناسها وأنواعها وصورها المختارة لها وخلط المركبات من الأدوية" (١) أما الذي يعملوها في المرتبة فهو معرفة قوى الأدوية المفردة وخواصها" (٢)

ونظرا لأن كل دواء يحوى في داخله قوى كثيرة تختص كل واحدة منها بشفاء علة من العلل كان العقار كثير الاستخدام سقيا وتضميدا وطلايا وتكميدا ونظلا وغسلا وتبخيرا.

وقد حظى تركيب الأدوية عند ابن سينا وغيره من صيادلة العرب أهمية كبيرة، وسموا هذا التركيب "أقرباذين" وهى تقابل الفارماكولوجى Pharmacology ونجد ابن سينا يخصص الكتاب الخامس من القانون للأدوية المركبة فى قوله حان لنا أن نختم كتاب القانون بالكتاب الخامس المصنف للأدوية المركبة ليكون كالقرباذين للكتاب" (٣)

ويجعل هذا القسم اثنتى عشر مقالة فى الترياقات والمعاجين والأريجات والجوارشانات والسفوفات واللعوقات. وكان قد خصص الكتاب الثانى للمفردات الطبية وهو قسمان: الأول درس دقيق لماهية الدواء وصفاته ومفعوله وطريقة حفظه. وقد بين اثر كل جواء على كل عضو.

والقسم الثانى يحتوى على المفردات مرتبة ترتيبا أبجديا. والأدوية المفردة تقسمت

١- البيروني: الصيدنة فى الطب ورقة ١١ وجه

٢- البيروني: الصيدنة فى الطب ورقة ١١ وجه

٣- ابن سينا: القانون ج٣ ص ٣٠٩ القاهرة عام ١٢٩٤هـ

تبعا لمزاجها الطبيعي الى أولى وثانية باعتبار تكون من عنصر واحد أو من عدة عناصر. أما المركبة فقسمت تبعا لخواصها الى حارة وباردة ورطبة ويابسة، وهذا يطابق أخلاط الجسم الأنسانى.

ويعرف الدواء باعتبار اثاره فى الجسم، وقد كانت المبادئ التى تقوم عليها نظريته فى معالجة الامراض، وبالتالي فى تركيب الأدوية هى نظرية العناصر الأربعة التى تقابل فى الجسم الاخلاط الأربعة ومهمة الطبيب هنا تحقيق التعادل والتوازن بين هذه الاخلاط.

أما طريقة ابن سينا لمعرفة قوى الأدوية أو تأثيرها، فالتجربة والقياس. وتقديم التجربة على القياس يفيد الجزم بقوة الدواء، لأن التجربة - فى رأيه - تعرفنا ما يصدر عن الدواء سواء أكان بالكيفية أو الصورة وتصير هذه المعرفة موثوق بها بشرائط سبعة يمكن إعتبارها دستورا للاختبار العلمى.

وقد سجل ابراهيم بن سعيد المعروف "بالعلائى" عن ابن سينا هذه الشروط فى كتابه "ذخيرة العطار" كما يحدثنا عنها ابن سينا فى كتابه "القانون".

وأول هذه الشروط: أن يكون الدواء خاليا عن كيفية مكتسبة من حرارة عارضة أو برودة عارضة. (١) من أجل تأكيد نقاء مادة الدواء وفعاليته بالذات.

الثانى: أن يكون المجرب عليه علة مفردة (مرض واحد) فانها إن كانت علة مركبة فيها أمران يقتضيان علاجين متضادين، فجرب عليهما الدواء فنفخ، لم يدر السر فى ذلك بالحقيقة. (٢) وهذا يعنى عزل تأثير الدواء للتمكن من مشاهدة تأثيره فى عضو معين أو مرض معين من قبل عقار مفرد وفحص هذا التأثير.

والثالث: أن يكون الدواء قد جرب على علل (الامراض) المتضادة حتى ينفع فيها جميعا لم يحكم أنه مضاد لمزاج أحدهما، فربما كان نفعه من أحدهما بالذات، ومن الآخر بالعرض. (٣) ويضرب ابن سينا لذلك مثلا بالسقمونيا(٤) لو جربناه على مرض

١- ابن سينا: القانون ج١ الكتاب الثانى ص٢٢٤

٢- المرجع السابق: ج١ ص٢٢٤

٣- المرجع السابق: ج١ ص٢٢٤

٤- السقمونيا: لبن شجرة يسيل منها: مفاتيح العلوم للخوارزمى ص١٠٢

بارد لم يبعد أن ينفع ويسخن، وإذا جربناه على مرض حار كحمى الغب (١) لم يبعد أن ينفع بأستفراغ الصفراء. فإذا كان كذلك لم تفدنا التجربة ثقة بحرارته أو برودته إلا بعد أن يعلم أحد الأمرين بالذات والآخر بالعرض. بمعنى أن تعتبر منفعة الدواء في بعض الأمراض بالذات كالسقمونيا وإن كانت حارة فأنها تبرد بالعرض بطريقة أنها تستفراغ الخلط الصفراوى الذى هو سبب السخونة. وليس من شك أن هذا الشرط لا يختلف كثيرا عن قاعدة قلب التجربة عند فرانسيس بيكون.

والرابع: أن تكون قوة الدواء مقابلا بها ما يساويها من قوة العلة (٢) (المرض) فإن بعض الأدوية تقتصر حرارتها عن برودة علة ما، فلا تؤثر فيها البته، وربما كانت عند إستعمالها فى برودة أخف منها فعالية للتسخين، فيجب أن يجرب أولا على الأضعف ويتدرج يسيرا حتى يعلم قوة الدواء ولا يشكل (الأمر). ومعنى هذا ضرورة إدخال كمية يمكن بها ضبط تأثير الدواء فى المرض وفى حالة جسم معينة من ناحية السن والقوة وتعيين هذا التأثير.

والخامس: أن يراعى الزمان الذى ظهر فيه أثره وفعله، فإن ظهر مع أول إستعماله أفنع أنه يفعل ذلك بالذات، وإن كان أول ما يظهر منه فعلا مضادا لما يظهر آخرًا، أو كان فى أول الأمر لا يظهر منه فعل، ثم فى آخر الأمر يظهر منه فعل، فهو موضع إشتباه واشكال، وعسى أن يكون فعل ما فعل بالعرض كأنه فعل أولا فعلا خفيا تبعه بالعرض هذا الفعل الأخير الظاهر وهذا الشرط يمثل "إطالة التجربة" عند "يكون" فاعتبار فعل الدواء بحسب الزمان يراد به هل يفعل الدواء حين يتناوله المريض أو بعده بقليل أو كثير، وهل هو دائم الفعل أو متقطع اقلًا أو أكثرًا. موافق لما يرحى منه أو مخالف. وهل فعل الدواء للجسم سريع أو بطيء. ومقدار المدة التى يستغرقها ليبدأ فعله إن لم يكن فورًا، والمدة التى يدوم فيها فعل الدواء إن يكن منقطعًا. ووضوحه إن أعطى بمقدار قليل أو كثير، وهل وافق الحدس التجريبية أم جاءت التجريبية والأختبار عكس ما يأمله الطبيب.

٥- هى الحمى التى تتناوب على المريض يوما ويوما.

٦- ابن سينا: القانون ج١ ص ٢٢٥

ولاشك ان هذه الأمور تشغل فكر الباحث حتى يومنا هذا فى المخابر وحقول التجارب ودروس الفارماكولوجى التطبيقية. (١)

والسادس: أن يراعى إستمرار فعل الدواء على الدوام أو على الأكثر، أى إعادة التجربة لتصبح المشاهدة ومقدار دوامها، وهذا حقا بحث هام فيما نسميه حديثا بالفارماكولوجى أى علم طبائع الأدوية وخواصها، أى فعل الأدوية وتأثيرها فى أعضاء الجسم يقول ابن سينا: «أن يراعى إستمرار فعله على الدوام أو على الأكثر، فان لم يكن كذلك فصدور الفعل عنه بالعرض لأن الأمور الطبيعية تصدر عن مبادئها إما دائمة أو على الأكثر». (٢)

والسابع: أن تكون التجربة على بدن الإنسان. وذلك لقول ابن سينا: «إن مزاج الانسان لا يكون الا للإنسان». (٣) ذلك الدواء إن جرب على غير الانسان جاز أن يختلف من وجهين فقد يكون حارا بالقياس الى البدن الأنسانى باردا بالقياس الى بدن غيره.

ويعطى مثالا بالراوند حار للإنسان بارد للفرس، ويقول: «قد يكون الدواء باردا بالقياس الى بدن الانسان حارا بالقياس الى بدن العقرب، وحارا بالقياس الى بدن الانسان باردا بالقياس الى بطن الحية. بل قد يكون دواء واحد أيضا حارا بالقياس الى بدن زيد فوق كونه حارا بالقياس الى بدن عمر». (٤)

بمعنى أنه قد يجوز أن يكون له بالقياس الى أحد البدنين خاصية ليست له بالقياس الى بدن الثانى، ولهذا يؤمر المعالجون أن لا يقيموا على دواء واحد فى بديل المزاج اذا لم ينجح. (٥) ويعلق الدكتور توفيق الطويل على الشروط السابقة بقوله: «وهكذا نلاحظ أن ابن سينا لا يفتن باستخدام التجربة، وإنما يحرص على تحديد قواعدها، وبين ما قاله ابن سينا (عام ١٠٣٧م) فى القانون وما قاله "جون ستورت مل Mill (عام ١٨٧٣م) فى

١- د. جلال محمد موسى: منهج للبحث العلمى ص ٢٣٢، ٢٣٣

٢- ابن سينا: القانون ج١ ص ٢٢٦

٣- المرجع السابق ج١ ص ٢٢٢

٤- المرجع السابق ج١ ص ٢٢٥

٥- الأب قناتى: تاريخ الصيدلة والمقايير ص ١٥٩

كتابه System of Logic عن قواعد التثبيت من صحة الفروض وخطئها، بين الأثنين صلات رحم وقربى". (١) وهذا أيضا ما لاحظته من قبل الأنسة "جواشون" (٢)، فقواعد التجربة عند ابن سينا يمكن أن نجد فيها قواعد الاتفاق والاختلاف والتغير النسبي التي وضعها المنطقي جون استورت مل لتحقيق الفروض فالقاعدة الأولى عند مل هي السادسة عند ابن سينا، والثانية عند مل تقابل الثانية عند ابن سينا والثالثة عند مل تقابل الثالثة عند ابن سينا. (٣) ثم يشرح ابن سينا طريقته في القياس لمعرفة الأدوية وهو يذكر طرقا خمسة هي سرعة الاستحالة أو بطؤها سرعة الجمود وبطؤه، الطعوم، الروائح، فالألوان (٤) كما يبحث في الأحكام التي تعرض للأدوية من خارج بسبب الصناعة، مثل الطبخ والسحق والاحراق والغسل حيث أن بعضها يتغير كيائها بمثل هذه الأحكام، وبعضها يتغير بمزاجتها لأدوية أخرى ولذلك يضع ابن سينا اثني عشر جدولا، يسميها ألواحاً لتسجيل أفعال الأدوية وخواصها في أعضاء أو أحوال خاصة، ذاكرا لكل دواء الماهية والاختبار والطبع والخواص والأفعال.

وتتضح تجريبية ابن سينا في ملاحظاته الدقيقة حين يذكر أن الأدوية بعضها معدنية، وبعضها نباتية، وبعضها حيوانية، ويعطى الأهمية للأدوية النباتية لأنها تمثل تسعة أعشار العقاقير التي كان يصفها لمرضاه، ولذلك يأخذ في ذكر هذه النباتات وصفا دقيقا مقارنا إياه بنظائره، موردا صفاته الأساسية من أصل أو جذور أو زهر أو ثمر أو ورق، ثم يذكر بعد ذلك الاختبار بالطبع (٥) والخواص مثل قوله: "الأوراق يجب أن تجتمى بعد تمام أخذها من الحجم الذي لها وبقائها على هيئتها قبل أن يتغير لونها وينكسر فضلا عن أن تسقط وتنتثر". أما البذور فيجب أن "تلتقط بعد أن يستحكم جرمها وتنفس عنها الفجاجة والمائية". (٦)

أما الأصول فيجب أن "تؤخذ كما تريد أن تسقط الأوراق" والقضبان يجب أن

١- د. توفيق الطويل: في تراثنا العرب والاسلامى ص ٤٩ ، ٤٠ عالم المعرفة العدد ٨٧ الكويت سنة ١٩٨٥

٢- Mill: Lano eautede la logique d'Ibn sina. Gongre's de .A. M. Goichon

Bagdad p.ra cairo 195

٣- د. جلال محمد موسى: منهج البحث العلمى ص ٢٣٤

٤- ابن سينا: القانون ج١ ص ٢٢٦

٥- د. عبد الحليم منتصر: النبات عند ابن سينا ص ١١١ من مقالة في المؤتمر العلمى العربى الاول

٦- ابن سينا: القانون ج١ ص ٢٣٩

تجتنى وقد أدركت ولم تأخذ فى الذبول والتشنج. أما الزهر فيجب بعد التفتيح أن تجتنى بعد التفتيح التام وقبل التذبل والسقوط. والثمار يجب أن تجتنى بعد تمام إدراكها وقبل استعدادها للسقوط. فقد أعتد ابن سينا فى وصفه للنبات على كونه غضا طريا. فيتكلم " عن طوله وغلظه وورقه وبذره وطعمه ورائحته". (١) وبالنسبة للأدوية المستخلصة من الحيوانات يرى ابن سينا أنه يجب أن تؤخذ من الحيوانات الشابة فى زمان الربيع ويختار أصحابها أجساما وأتمها أعضاء، وأن ينزع منها ما ينزع". (٢) والربيع يمثل الاعتدال بين الفصول فهو أنسب الفصول للحياة والصحة.

وعلى الرغم من إهتمام ابن سينا بالأدوية المركبة، التى يلجأ إليها خاصة حين لا يجد مقابلا لها من المفردات، الا أنه يؤثر المفرد يقول: "إنا قد لانجد فى كل علة خصوصا المركبة دواء مقابلا لها من المفردات، ولو وجدناه لما أثرنا عليه". (٣)

وذلك لأن المفرد - فى نظره - أخف على الطبيعة من المركب. كما أن تركيب الأدوية ينبغى أن يكون بحسب المرض والوقت والمزاج. كما نلجده يؤكد أن القليل من الأدوية خيزر من كثيرها فى غرض واحد، كما أن المجرب عنده خير من غير المجرب فى مجال تركيب الأدوية لأن الأول يعلم نسب ومقادير التركيب بعكس الثانى (٤)، كما يرى عدم الأكتار من التركيب إذ كلما قلت العناصر التى تدخل فى تركيب الدواء كان ذلك أكثر إفادة للصحة وجلبا للشفاء لذلك يقول: "أعلم أن كثيرا من التركيب يؤدي الى مفساد، وقليل من التركيب يؤدي الى مزية اثر وفعل". (٥) إذ الأكتار من العناصر التى تدخل فى تركيب الدواء قد تكون له عواقب وخيمة على صحة المريض ويؤيد الطب الحديث هذه النظرة الى الدواء.

وحيث يتحدث ابن سينا عن الأدوية المعدنية نلمح بجلاء إعماده فى المعالجة على

١- د. عبد الحليم متصر: النبات عند ابن سينا ص ١١٧ وانظر لابن سينا: القانون ج١ ص ٢٣٩

٢- ابن سينا: القانون ج١ ص ٢٣٩

٣- ابن سينا: القانون ج٣ ص ٣٠٩

٤- ابن سينا: القانون ج٣ ص ٣٠٩ ، ٣١٠

٥- ابن سينا: القانون ج١ ص ١٣٠

الكيمياء الطبية Chemo - Therapy فهو يذكر أنه قد جرب الطين المختوم في عضة الكلب شربا وطلايا. وهو يقول عن "البورق إذا تضمد به جذب الدم الى ظاهر البدن فيحسن اللون. لكنه ربما سود كثرة أكله اللون. وهو ردىء للمعدة مفسد لها". (١)

ويتحدث في الكتاب الخامس الخاص بالأقربازين عن الأدوية المعدنية التي كان يركبها بنفسه بأوزان دقيقة لعلاج قرحة المثانة وقرحة مجرى القضيب، (٢) ويذكر أسماء كثيرة للأدوية، كما يذكر الحالات التي تنجم عن فعلها كالتلويين والانتفاخ والتشقرح والبثور والجروح، وكذلك الحالات التي تصاب فيها كالرأس والعينين والصدر، وأيضا الحالات التي تنجم عن حمى أو تسمم.

ومن هنا يقول أحد الباحثين (٣) باستطاعتنا القول أن ابن سينا في دراسة الأدوية مفردها ومركبها قد اعتمد على المشاهدة ولجأ الى التجربة. وكان الوصف والتعريف أول المراحل التي سلكها في دراسته وهي في نفس الوقت أولى مراحل المنهج العلمى التجريبي. إذ كانت المشاهدة أو الملاحظة أولا ثم اللجوء الى التجربة.

وهذا يؤكد على أن الأطباء العرب والمسلمين وعلى رأسهم ابن سينا قد أهتموا في أبحاثهم بالملاحظة الحسية وأكدوا دورها وأوصوا بأجراء التجارب للتحقق من صحة الفروض، وعملوا على الصعود من دراسة الجزئيات الى وضع القوانين العامة، كما هو الحال في قوانين تدبير الغذاء للمحرورين والممرورين وغيرهم من المرضى. وتلك هي قواعد المنهج التجريبي، التي شاع استعمالها في العلوم منذ صاغ قواعدها "بيكون" في كتابه "الأورغانون الجديد" وتابعه عليها "ميل في كتابه" النسق المنطقي" نجدها عند الأطباء العرب مبثوثة في بحوثهم العلمية، وهو ما جعل الطب والصيدلة وكثيرا من العلوم الطبيعية تنمو نموا طبيعيا مستقلا بفضل ذلك المنهج التجريبي الذي استخدموه.

ز- علم النفس

على الرغم من متابعة ابن سينا لأرسطو في بعض جوانب معالجاته للنفس من حيث تعريفها "بأنها كمال أول لجسم طبيعى آلى" أو تقسيمه لقوى النفس أو وظائفها

٢- ابن سينا: القانون ج٣ ص ٣١٠

٣- ابن سينا: القانون ج٣ ص ٣١٣

٤- د. جلال محمد موسى: منهج البحث العلمى ص ٢٤٢

كنفس نباتية، أو حيوانية، وناطقة وتقسيمه لوظائف العقل الى عقل عملى وآخر نظرى، وكذلك تقسيمه للقوى النفسانية المدركة وغيرها من الموضوعات التى تخص النفس الانسانية، الا أننا نجد له دائماً تميزاً عن فكر أرسطو الفيلسوف والنفسى فى كل الموضوعات السابقة، ويزداد هذا التميز فى بعض الموضوعات خاصة تلك التى نحى فيها منحى علمياً تجريبياً فى معالجته للنفس وتناوله لقواها ووظائفها، وفى توظيفه لبعض الحقائق والمناهج العلمية فى العلاج النفسى، فقد استطاع بحدته ذكائه، ودقة ملاحظته أن يصل الى معرفة طبيعة عملية الارتباط الشرطى Conditioning قبل أن يكتشفها بافلوف الفسيولوجى الروسى فى العصر الحديث، نتيجة للبحوث التجريبية التى قام بها، وهو تفسير لم يصل إليه علماء النفس المحدثين الا فى أوائل القرن العشرين. كما استطاع ابن سينا قياس الأفعال على أساس قياس التغيرات الفسيولوجية التى تحدث مصاحبة للأفعال، قبل علماء الفسيولوجيا المحدثين وهذا ماستبينه فى علاجه لأحد مرضاه من "حالة عشق" شديد، وهو نفس الأساس العلمى الذى يستخدم فى جهاز كشف الكذب" وهى نفس الطريقة العلمية التى يتبعها المعالجين النفسانيين المحدثين.

كما وصل ابن سينا فى دراسته للأحلام الى كثير من الحقائق التى سبق بها العلماء المحدثين وبخاصة دور الأحلام فى إشباع الدوافع والرغبات التى سيقول بها فرويد فى العصر الحديث. ولذلك ليس غريباً أن يعتبر ابن سينا طبيباً نفسانياً من الطراز الأول، لا يقل فى براعته واشتهاره عن براعته فى فروع الطب الأخرى، من العلاجى أو الوقائى أو الصيدلى.

ومن هنا يورد أحد الباحثين(١) قصة طريفة يقول فيها: "عرف ابن سينا العلاج النفسى واستخدمه أحياناً، وترد فى ذلك قصة علاجه لأمير شاب من بين بنى بويه، أصيب بمرض عصبى وامتنع عن تناول الطعام وتوهم أنه أصبح بقرة، وأخذ يصرخ مطالباً بذبحه وإطعام لحمه للناس، فلما أستنجد أهله بابن سينا لمعالجته، قصد بين الأمير ومعه عدد من أتباعه، وتناول سكيناً حادة وأخذ يصيح: "أين هى البقرة التى تريدون

١- محمد ابراهيم الصباحى: العلوم عند العرب، وانظر: د. على عبد الله الدفعاى: اسهام علماء العرب والمسلمين فى

ذبحها؟. ثم تقدم نحو الأمير وأخذ يتحسس جسمه ورقبته بالسكين وهو مستسلم للطبيب، ثم قال ابن سينا بصوت مرتفع "هذه بقرة نحيفة هزيلة أعلفوها أولا حتى تسمن" ومن الغريب أن الأمير بدأ يتناول الطعام، وكان ابن سينا يدس له فيه الدواء، حتى تم له الشفاء والسبب الذي دعا ابن سينا لاتباعه طريقته في علاج الشاب المذكور أن العوامل النفسانية لها تأثير كبير على أعضاء الجسم ووظائفها.

ولذلك يقول "قدرى حافظ طوقان" في كتابه "تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك": "درس ابن سينا الاضطرابات العصبية وعرف بعض الحقائق النفسية والمرضية عن طريق التحليل النفسى وكان ابن سينا يرى أن للعوامل النفسية والعقلية كالخزن والخوف والقلق والفرح وغيرها، تأثيرا كبيرا على أعضاء الجسم ووظائفه. ولهذا لجأ الى الأساليب النفسية في معالجته مرضاه".

١- التكيف الحسى وظاهرة الحجب:

فاذا أردنا أن نتبين تلك الظواهر النفسية التي عالجها ابن سينا^(١) وتوصل فيها الى حقائق وقوانين تشبه تلك التي وصل اليها علماء النفس المحدثين فسنجد أنه قد عرف التكيف الحسى وظاهرة الحجب، فهو يذهب الى أن المحسوس الخارجى أى (المؤثر الحسى) الشديد أو المتكرر يحدث فى أعضاء الحواس الخارجية أثرا يستمر بعض الوقت يصحب معه أن تحس بشيء آخر، يقول ابن سينا: "فان المحسوسات الشاقة والمتكررة تضعف الحس وربما أفسدته، كالضوء للبصر، والرعد الشديد للسمع، ولا يقوى الحس عند إدراك القوى على إدراك الضعيف، فان المبصر ضوءا عظيما لا يبصر معه ولا عقبه نورا ضعيفا، والسامع صوتا عظيما لا يسمع معه ولا عقبه صوتا ضعيفا. ومن ذاق الخلوة الشديدة لا يحس بعدها بالضعيفة".^(٢) ويصف ابن سينا فى هذه العبارات ظاهرة

١- درس الدكتور محمد عثمان مجالى بتمعن شديد هذه الظواهر النفسية خاصة فى مؤلفاته: علم النفس فى حياتنا اليومية. والإدراك الحسى عند ابن سينا. والدراسات النفسانية عند العلماء المسلمين.

٢- ابن سينا: النجاة ص ٢٩٤، والشفاء ص ١٩٤.

سيكولوجية تناولتها الدراسات الفسيولوجية والسيكولوجية الحديثة، وهي ظاهرة الحجب Masking (١) ويلاحظ أن ارسطو قد أشار أيضا الى هذه الظاهرة. (٢)

وقد أشار ابن سينا أيضا الى ظاهرة التكيف الحسى Sensory Adaption وهو عبارة عن ضعف الحساسية باستمرار التنبه الحسى يقول ابن سينا: "إن القوى الإدراكية يعرض لها من إدامة العمل أن تكل، لأجل أن الآلات تكلمها إدامة الحركة". (٣)

٢- تفسير الأحلام:

وأشار ابن سينا الى بعض الأسباب الهامة فى حدوث الأحلام، والتي تناولها علماء النفس المحدثون فيما بعد بالدراسة، ووصلوا فيها الى نتائج تؤيد ما سبق أن قال بها ابن سينا، فقد ذكر أن بعض الأحلام تحدث نتيجة لتأثير بعض المؤثرات الحسية التي تقع على النائم، سواء كانت هذه المؤثرات الحسية صادرة من الخارج أو من داخل البدن. قال ابن سينا: "ومن عرض لعضو منه أن سخن أو برد بسبب حر أو برد حكى له أن ذلك العضو منه موضوع فى نار أو ما بارد". (٤)

وقد دلت البحوث التجريبية الحديثة على صحة ما ذهب اليه ابن سينا (٥) من أن للمؤثرات الحسية التي تقع على النائم تأثيرا فى حدوث الأحلام. وأكد كل من "مورى و هرفى دى سان دنيس" "وويجاندن" على أن للأحاساسات الخارجية تأثيرا فى الأحلام. فمثلا قد يحلم النائم الذى يشمل بجانبه ضوء أنه يشاهد لإحتراق شيء ما. (٦)

وقد أشار ابن سينا أيضا الى دور الأحلام فى إشباع الدوافع والرغبات، فإذا كان مزاج البدن فى حالة مامن شأنها أن تحدث نزوعا الى شيء ما قامت المخيلة بمحاكاة الأفعال التي من شأنها أن تشبع هذا الدافع، يقول ابن سينا: "مثل ما يكون عندما

١- د. محمد عثمان مجاى: الإدراك الحسى عند ابن سينا ص ١٤٢ دار المعارف الطبعة الثانية عام ١٩٦١م

٢-

٣- ابن سينا: الشفاء ص ١٩٤

٤- ابن سينا: للشفاء ص ١٥٩

٥- د. محمد عثمان مجاى: الدراسات النفسانية عند العلماء المسلمين ص ١٣٢ دار الشروق عام ١٩٩٣

٦- د. محمد عثمان مجاى: الإدراك الحسى عند ابن سينا ص ٢١٢

تتحرك القوة الدافعة للمنى الى الدفع إلى التخييل تحاكى صوراً من شأن النفس أن تميل الى مجامعتها. ومن كان به جوع حكيت له مأكولات. . (١) وبذلك يكون ابن سينا قد سبق فرويد في تفسير الأحلام بأنها تقوم بإشباع الدوافع والرغبات، وقد أشار ابن سينا في دراسته للأحلام الى ظاهرة طبيعية هامة، وهى أن بعض الأحلام ينشأ عن بعض التغيرات فى مزاج البدن، أو عن بعض الأحساسات البدنية الداخلية التى يمكن أن يستدل منها على حالات مرضية أو على بداية ظهور حالات مرضية خاصة ستظهر فى المستقبل. (٢) وقد اهتم بعض الباحثين بدراسة هذا الموضوع، وبينوا وجود أدلة كثيرة على علاقة الأحلام بالأمراض ودالاتها عليها. (٣)

٣- القوة الوهمية ومبادئ عملية التعلم الشرطى:

القوة الوهمية أو الوهم هى عند ابن سينا قوة مرتبة فى نهاية التجويف الأوسط من الدماغ تدرك المعانى الجزئية غير المحسوسة، مثل إدراك الشاة معنى العداوة فى الذئب فتهرب منه. ويعتبر ابن سينا أن جميع الأفعال الفطرية البسيطة التى تصدر عن الانسان أو الحيوان دون تعلم سابق غرائز، كالأفعال المنعكسة مثل انطباق الجفن حينما تتعرض العين للأذى، والأفعال الغريزية الأكثر تعقيدا مثل إدراك معنى بعض المحسوسات والاستجابة بطريقة فطرية معينة تجاه هذه المحسوسات كادراك الشاة العداوة فى الذئب، والاستجابة بالحذر منه والابتعاد عنه. (٤)

ويرى أن القوة الوهمية هى مصدر جميع الأحكام والاعتقادات التى لايجزم العقل بصحتها، وإنما يسلم الانسان بها فقط على سبيل التوهم والتخيل. مثال ذلك إعتقاد عامة الناس أن كل شىء ينتهى الى خلاء، والملاء غيره متناه، وان كل موجود متميز فى مكان. فهذه الاعتقادات والأحكام وأمثالها كاذبة ينقضها العقل. وقد تكون أحكام

١- ابن سينا : الشفاء ص١٥٩

٢- ابن سينا : القانون ج١ ص ٦٠ ، ج٣ ص ٢٨٤

٣- N. Vaschide et M.Pieron la psyebologie du reve on point du vue

Paris P.9. ، Medicale

٤- ابن سينا: الشفاء ص١٦٣

الوهم صادقة يشهد العقل بصحتها مثل اعتقاد الناس أنه لا يمكن أن يوجد جسم واحد
مكانين. (١)

ويذهب ابن سينا الى ان الرجاء والتمنى والخوف والياس أحكام خاصة بالقوة
الوهمية وهى أحكام تصاحب الأمور المرجوة والتمناه والخيفة والميئوس منها، وهى
أحكام غير عقلية وغير مقطوع بصحتها. ويذهب ابن سينا الى ان للقوة الوهمية دورا
هاما فى افعال الحيوان والانسان، فهو يرى ان اغلب أفعال الحيوان - لأنه محروم من
العقل - يتبع أحكام القوة الوهمية. ويرى أيضا أن أغلب الناس يشبهون الحيوان فى
ذلك، فيتبعون فى أفعالهم أحكام القوة الوهمية التى لم يناقشها العقل. ومن هنا يقول
الدكتور محمد عثمان نجأتى فى اثناء مناقشة ابن سينا لهذه الوظيفة الخاصة بالقوة الوهمية
أستطاع بذكائه المتوقد وبملاحظته الدقيقة أن يكتشف مبادئ التعلم الشرطى، وهو كما
كشفت عنه البحوث التجريبية الحديثة التى اجراها "إيفان بافلوف الفسيولوجى الروسى
المشهور والتى كان لها تأثير كبير فى البحوث الفسيولوجية والنفسية.

ويقول ابن سينا: "إن الوهم هو الحاكم الأكبر فى الحيوان ويحكم على إنبعاث
تخيلى من غير أن يكون ذلك محققا. ومثل مايعرض للإنسان من إستقذار العسل
لمشابهته بالمرارة فان الوهم يحكم بأنه فى حكم ذلك. وتتبع النفس فى ذلك الوهم، وان
كان العقل يكذبه. والحيوانات وأشباهاها من الناس إنما يتبعون فى أفعالهم هذا الحكم من
الوهم الذى لا تفصيل نطقيا له، بل هو على سبيل إبعاث فقط. (٢)

إن كلام ابن سينا عن إستقذار الانسان للعسل لمشابهته للمرارة يشير الى طبيعة
العملية التى تتكون بها الاستجابات الشرطية. فإن إستجابة الاستقذار التى تثيرها فينا
رؤية المرارة ترتبط بشكل المرارة الذى يتميز باللينة والصفرة، بحيث يصبح هذا الشكل
فيما بعد قادرا على إثارة إستجابة الاستقذار، فاذا رأينا العسل الذى يشبه المرارة فى
ليونته ولونه، فأنة يثير فينا إستجابة الاستقذار التى تثيرها فينا رؤية المرارة، تبعا لمبدأ
التعميم الذى هو من خصائص الاستجابة الشرطية. (٣)

١- د. محمد عثمان نجأتى: الإدراك الحسى ص ١٧٦ - ١٧٧.

٢- ابن سينا: الشفاء ص ١٦٢

٣- د. محمد عثمان نجأتى: الدراسات النفسانية عند العلماء المسلمين ص ١٢٤ ، ١٣٥

ويتضح رأى ابن سينا هذا فى قوله: "إن الحيوان اذا أصابه ألم أو لذة أو وصل إليه نافع حسى أو ضار حسى مقارنة لصورة حسية، فأرتسم فى الصورة صورة الشيء وصورة مايقارنه وارتسم فى الذكر معه النسبة بينهما والحكم فيها، فان الذكر لذاته وجبلته ينال ذلك. فاذا لاح للمخيلة من خارج تحركت فى الصورة وتحرك معها ماقارنها من المعانى النافعة أو الضارة. وبالجملة المعنى الذى فى الذكر على سبيل الانتقال والأستعراض الذى فى طبيعة القوة المتخيلة فأحس الوهم بجميع ذلك معاً، فرأى المعنى مع تلك الصورة، وهذا على سبيل التجربة، ولهذا تخاف الكلاب المدر والخشب وغيرها." (١)

ويتضح من هذه العبارات أن ابن سينا لاحظ أهمية إقتران بعض المدركات الحسية مع بعض الاستجابات، بحيث تستطيع هذه المدركات، فيما بعد، إثارة هذه الاستجابات، فاذا اقترن طعام ما بالشعور باللذة أو السرور، واذا اقترنت العصا بالضرب المؤلم، فان رؤية هذا الطعام تثير الشعور باللذة وتبعث إنفعال السرور، ورؤية العصا تثير الشعور بالألم، وتبعث إنفعال الخوف. (٢)

وقد تأثر الامام الغزالي فيما بعد بأراء ابن سينا فى وظائف الوهم وأحكامه، وأخذ عنه فكرة إقتران بعض المؤثرات الحسية ببعض الاستجابات، بحيث تصبح هذه المؤثرات فيما بعد قادرة على إثارة هذه الاستجابات وهى مايسمىها علماء النفس المحدثون بالاستجابات الشرطية.

وهذا يتضح حين يتحدث الغزالي فى "المنفذ من الضلال" بقوله: "وأقل درجات العالم: ان يتميز عن العامى الغمر فلا يعاف العسل وان وجدته فى محجمة الحجام، ويتحقق أن المحجمة لاتغير ذات العسل، فان نفره الطبع منه مبنية على جهل عامى منشؤه أن المحجمة إنما صنعت للدم المستقدر؛ فيظن أن الدم مستقدر لكونه فى المحجمة، ولايدرى أنه مستقدر لصفة فى ذاته فاذا عدت هذه الصفة فى العسل، فكونه فى ظرفه،

٣- ابن سينا: الشفاء ص ١٦٣ ، ١٦٤

٤- د. محمد عثمان نجاتي: الدراسات النفسانية ص ١٣٥

لايكسبه تلك الصفة، فلا ينبغي أن يوجب له الاستقذار. وهذا وهم وباطل، وهو غالب على أكثر الخلق". (١)

كما يضرب الغزالي مثالا آخر "مثاله نفرة السليم وهو الذى نهشته الحية عن الحبل المبرقش اللون لأنه وجد الأذى مقرونا بهذه الصورة فتوهم أن هذه الصورة مقرونة بالأذى". (٢) ولذلك ينتهى الغزالي الى ان "المقرون باللذيد لذيد، والمقرون بالمكروه مكروه، بل الانسان اذا جالس من عشقه فى مكان ما .. أحس فى نفسه تفرقة بين ذلك المكان وغيره". (٣)

وهذه هى الاستجابة الشرطية التى سبق بها ابن سينا الغزالي قديما، والعلماء المحدثين من النفسانيين فى العصر الحديث، فقد درسها "إيفان بافلوف" الفسيولوجى الروسى دراسة معمّلية وكانت لتتائج دراسته أهمية كبيرة فى علم الفسيولوجيا وعلم النفس.

٤- التذكر والكف الرجعى:

يفرق ابن سينا حين يتحدث عن "الحافظة الذاكرة" بين مفهومي الذكر والتذكر، فالذكر هو الاستعادة التلقائية لكل من الصور والمعانى، وهو يحدث فى كل من الحيوان والانسان. أما التذكر فهو الاستعادة الأرادية للصور والمعانى، وهو خاص الانسان وحده. (٤) وأشار ابن سينا الى وجود فروق كبيرة بين الناس فى قوة الذكر والتذكر، كما ناقش أسباب النسيان واستطاع بدقة ملاحظته أن يصل الى تفسير علمى لم يصل إليه علماء النفس المحدثون الا فى القرن العشرين، فقد كانوا يفسرون النسيان بأنه راجع الى زوال الآثار التى يتركها التعلم السابق نتيجة عدم الأستعمال. واستمر هذا التفسير شائعا

١- الغزالي : المنقذ من الضلال لتحقيق د. عبد الحليم محمود القاهرة عام ١٩٧١، ص ١٥٥.

٢- الغزالي: المستصفى من علم الأصول ص ٦٠

٣- الغزالي : المستصفى ص ٦٠ وقد أشار الدكتور عثمان نجاتى الى بحث قدمه "فائز محمد على حجاج" عن نظرية الفعل المتعكس الشرطى عند الغزالي الى ندوة "علم النفس والاسلام" التى عقدت بجامعة الرياض عام ١٩٧٨ ولكن تبين لنا الان سبق ابن سينا الى إكتشاف طبيعة عملية الأشرط قبل بافلوف، واقتباس الغزالي رأيه السابق عن ابن سينا.

٤- ابن سينا: الشفاء ص ١٦٤

مدة طويلة حتى قام جينكتر Jenkins ودلنباخ Dallenbach في عام ١٩٢٤ بدراسة تجريبية. (١) بينت أن النسيان لا يحدث بسبب مجرد مضي الزمن بدون إستعمال المعلومات، وإنما يحدث بسبب كثرة نشاط الانسان وانشغاله بأمر كثيرة تؤدي الى تداخل معلوماته الجديدة وتعارضها مع معلومات سابقة. وسميت هذه الظاهرة بالتداخل الرجعي Retroactive Interference والكف الرجعي Retroactive Inhibition وبينت بعض الدراسات التجريبية الحديثة الأخرى أن النسيان قد يحدث أيضا نتيجة تداخل المعلومات السابقة مع المعلومات الحديثة، وسميت هذه الظاهرة بالتداخل اللاحق Proactive Interence وقد سبق ابن سينا علماء النفس المحدثين في تفسير النسيان بسبب تداخل المعلومات، يقول ابن سينا في هذا الصدد: "وأكثر من يكون حافظا هو الذي لا تكثر حركاته ولا تتفنن هممه، ومن كان كثير الحركات لم يتذكر جيدا . . . ولذلك كان الصبيان مع رطوبتهم يحفظون جيدا، لأن نفوسهم غير مشغولة بما تشتغل به نفوس البالغين، فلا تذهل عما هي مقبلة عليه بغيره". (٢)

٥- الأنفعال والتغيرات الفسيولوجية:

يذهب ابن سينا الى وجود علاقة وثيقة بين النفس والبدن فالتغيرات في الحالات النفسانية التي تحدث في حالات الأنفعال مثلا، يصاحبها أو يتبعها تغيرات في الحالة البدنية يقول ابن سينا: "جميع العوارض النفسانية يتبعها أو يصاحبها أو يتبعها الروح إما الى خارج وإما الى داخل . . . والحركة الى خارج إما دفعة كما عند الغضب، وإما أولا فأولا كما عند اللذة وعند الفرح المعتدل. والحركة الى داخل إما دفعة كما عند الفزع، وإما أولا فأولا كما عند الحزن . . ." (٣)

ويعنى ابن سينا بحركات الروح وحركات الدم، ويشير هنا الى أثبتته البحوث

1- Jenkins J. Gamd Dallenbach K.M. Obliviscence during sleep and waking. American Journal of psychology 1942-Vol.35. 605

نقلا عن د. محمد عثمان لمحاتي: الدراسات النفسانية ص ١٣٧

٢- ابن سينا: الشفاء ص ١٦٥ ، ١٦٦

٣- ابن سينا: القانون ج ١ ص ٩٤ ، ٩٥

الحديثة من أن الأنفعال تصاحبه تغيرات فسيولوجية كثيرة، من أهمها ما يحدث من تغيرات في الدورة الدموية إذ تزداد سرعة وشدة خفقان القلب، ويتتج عن ذلك زيادة كمية الدم التي يرسلها القلب الى أجزاء البدن، وتنقبض الأوعية الدموية الموجودة في الاحشاء، وتتسع الأوعية الدموية الموجودة في الجلد والأطراف، ولذلك يشعر الانسان عند الغضب بالحرارة تندفق في وجهه وبدنه ويحمر وجهه (١) ويلاحظ كذلك أن الانسان في حالة الفزع الشديد يصفر وجهه بسبب حركة دمه الى الداخل وهذا ما عبر عنه ابن سينا بقوله: "والحركة الى داخل إما دفعة كما عند الفزع"، وان عبارة ابن سينا "إن جميع العوارض النفسانية يتبعها، أو يصحبها حركات الروح" أشار فيها الى مشكلة شغلت علماء الفسيولوجيا وعلماء النفس المحدثين وهي: هل الشعور بالأنفعال والتغيرات الفسيولوجية المصاحبة له، يحدثان معا في نفس الوقت، أم أن أحدهما يسبق الآخر. فقد ذهب كل من "كانون Canno وبارد Bard في العصر الحديث الى أن الشعور بالأنفعال يحدث في نفس الوقت الذي يحدث فيه التغيرات الفسيولوجية والعضلية. (٢)

وقد أبدى ابن سينا رأيه في هذه المشكلة قبل أن تثار في العصر الحديث، وقال في الاجابة عليها بأحتمالين: أحدهما هو أن الأنفعال يحدث مصاحبا للتغيرات الفسيولوجية وهو ما قال به كل من كانون وبارد. والثاني أن الأنفعال يحدث أولا، ثم يتبعه التغيرات الفسيولوجية، فلا يقول به أحد من علماء الفسيولوجية والنفس المحدثين.

وقد استفاد ابن سينا بما يحدث من تغير في سرعة وشدة النبض اثناء الأنفعال في علاج شخص مصاب بحالة عشق شديد. وقد أراد ابن سينا أولا أن يعرف الفتاة التي يعشقها هذا الشخص حتى يمكن بعد ذلك أن يتخذ خطوات عملية في علاجه من عشقه. وقد ابتكر طريقة لتحقيق غرضه. فكان يضع أصبعه على نبض هذا الشخص، ثم يقول له كثيرا من أسماء الفتيات والأماكن، والبلاد والأحياء. وكان يلاحظ ما يحدث من تغيرات في سرعة وشدة النبض عندما سمع هذه الأسماء واستطاع بهذه الطريقة أن يصل الى معرفة الفتاة التي يعشقها هذا الشخص. (٣)

١- د. محمد عثمان نجاتي علم النفس والحياة ص ١١٨ الطبعة الثالثة عشرة الكويت عام ١٩٩٢

٢- المرجع السابق ص ١١٨

٣- ابن سينا: القانون ج ٢ ص ٧١ ، ٧٢.

وقد صنف ابن سينا "حالة العشق" السابقة مع أمراض العقل والسبات والأرق والنسيان وذكر أن من أعراض العشق عدم إنتظام النبض وأكد على أنه "أصبح من الممكن التوصل الى معرفة المعشوق اذا أصر أحد العاشقين على عدم الكشف عنه، وهذا الكشف هو إحدى طرق العلاج". (١) ويؤكد ابن سينا على أن جدوى هذه الطريقة التجريبية التي كررها كثيرا وحقت نجاحا حين يقول استعملت هذه الطريقة مرارا وتكرارا واكتشفت بذلك أسم المعشوق، عند ذكر أسماء المدن والشوارع والصفة في الوقت الذي يجس فيه النبض، فان التغير يدل على العلاقة بين المكان والصفة والمعشوق. وبذلك يمكن معرفة جملة أوصافه (٢) ويمضى ابن سينا قائلا "جربنا ذلك بأنفسنا وتوصلنا لمعرفة معلومات مفيدة". (٣)

ويؤكد الدكتور محمد عثمان نجاتي (٤) على أن ابن سينا قد سبق المحللين النفسانيين وعلماء النفس في العصر الحديث في الأستعانة بالتغيرات الفسيولوجية التي تطرأ على الانسان لمعرفة مايصيبه من اضطرابات انفعالية.

وقد أستخدم بعض المحللين النفسانيين الطريقة التي استخدمها ابن سينا وهي التطق بكلمات معينة، وملاحظة ماتحدثه هذه الكلمات من اضطراب إنفعالي في الفرد والأستدلال من ذلك على المشكلة النفسانية التي يعاني منها الفرد.

وفضلا عن ذلك فان ابن سينا، بطريقته الطريقة التي قاس بها التغيرات التي تحدث في سرعة النبض قد سبق علماء الفسيولوجيا الذين يستعينون الآن بأجهزة دقيقة الصنع لقياس التغيرات الفسيولوجية المصاحبة للاضطراب الأنفعالي، وهي أجهزة حساسة دقيقة لقياس مقاومة الجلد للتيارات الكهربية الضعيفة التي تحدث أثناء الأنفعال (إستجابة الجلد الجلفانية) Galvanic Skin response ويطلق عليها "أجهزة كشف الكذب" بسبب كثرة إستخدامها في التحقيقات الجنائية. وقد قام ابن سينا أيضا بعلاج بعض حالات

- ١ -

٢ - ابن سينا : القانون ج ٢ ص ٣١٦ .

٣ - ابن سينا : القانون ج ٢ ص ٣١٦ .

٤ - د. محمد عثمان نجاتي: الدراسات النفسانية ص ١٤٢ ، ١٤٣ .

الاضطرابات العقلية. وذكر في كتابه (القانون) بعض حالات المرض العقلي التي عالجها.

والمهم في كل هذه المعالجات عند ابن سينا والتي سبق بها العلماء المحدثين، في قوله دائما: جربنا ذلك بأنفسنا إذ يحتكم ابن سينا الى التجربة لتقدير صحة فكرة من خطتها، كما يخبرنا ابي عبيد الجوزجاني، كما مر بنا من قبل، وكما يقرر ذلك ابن سينا نفسه بقوله "وتهدت المرضى فانفتح على من أبواب المعالجات المقتبسه من التجربة ما لا يوصف". (١)

وتعتبر معالجة ابن سينا أو اكتشافه حالة العشق الشديد السابقة نوع من تحقيق الفرض العلمي وذلك في قوله "وتكون اليد على نبضه اذا اختلف بذلك إختلافا عظيما وصار شبه المنقطع ثم عاود. وجربت ذلك مرارا علمت أنه أسم المعشوق". (٢)

فالتجربة هنا للتحقق من صحة الفروض التي كان يفترضها ابن سينا من تغير حالة النبض في حالة المريض بالعشق. أي أنه كان يجرى التجربة أكثر من مرة، فإذا توفرت نفس الأعراض جزم بالعلّة نصحة التشخيص.

١ - ابن سينا : القانون ج ٢ ص ٣ .

٢ - ابن سينا : القانون ج ٢ ص ٧١ .

الخلاصة

نخلص من كل ما سبق الى ان ابن سينا قد أحدث بالفعل تعديلا جوهريا في المنظومة الأرسطية للعلوم وشعر فعلا بضرورة هذه الحاجة الى التعديل، حينما تأكد له عدم القياس البرهاني في البحوث الطبيعية القائم على العلة الميتافيزيقية للحد الأوسط، ولذلك أثر الاعتماد على الاستقراء بجانب القياس، وكان الاستقراء عنده إنتقال من جزئى الى كلى يبين ظهور النتيجة أو الكلى من التجربة الحسية وهو لا يقىس، اذ لا يحتوى على الحد الأوسط بمعنى الكلمة، أى حد كلى، ولما كان إستدلال فهو يحتوى على واسطة للربط بين المجسول والموضوع فى النتيجة وهذه الواسطة هى الجزئيات المستقرة يسردها فى المقدمة الكبرى لكى يثبت لها المحمول المشاهد فى التجربة، ويسردها فى المقدمة الصغرى لكى يعادل بينها وبين الكلى الشامل لها، فالواسطة وموضوع النتيجة فيه واحدة^(١). وهذا معنى قول ابن سينا فى "الاستقراء" فى كتابه "النجاة" "كانه يحكم بالأكبر على الواسطة لوجود الأكبر فى الأصغر".

كما انتقل ابن سينا من فكرة الاستقراء الأرسطى الى فكرة القانون بالمعنى الحديث، أى الذى يعبر عن قيام علاقات ثابتة بين الظواهر لاتتبدل ولاتتخلف، خاصة - وكما مر بنا - فى ضوء فهمه للسبب الكافى، الذى يجعل القوانين الطبيعية قوانين حتمية، مما جعل بعض الباحثين^(٢) يعتبرون أن أكبر عمل قام به ابن سينا هو تأسيس حتمية القوانين الطبيعية من خلال تحديد، لمبدأ السبب الكافى، وتم له هذا التحديد من خلال ربط مفهوم الزمان بالمكان، وربط الزمان بالحركة، وربط الحركة بالطبيعة، والطبيعة بالعقل.

واتضح لنا نظرية التعريف السينوى التى بدأت ارسطية إستنتاجية هابطة تبدأ بالمقولات المجردة وتنتهى بالموضوع المحسوس، وكانت هذه طريقتة فى بدء حياته الفلسفية، ثم إستقرائية صاعدة ينطلق فيها من اللواحق أو الخواص المحسوسة فى الموضوع الى الماهية المعقولة، كما إتضح من "منطق المشرقين" وهو ما أستقر عليه بعد تمام

١ - يوسف كرم : العقل والوجود دار المعارف الطبعة الثالثة ص ٥١

٢ - د. محمد ياسين عربى : مواقف ومقاصد فى الفكر الاسلامى المقارن ص ٥١.

نضجه واحساسه بالاستقلال عن ارسطو. واذا كان لايجد أهمية الأقيسة من الوجهه النظرية، فإنها صارت في نظره غير كافية، وإنما يجب تدعيمها بعنصر جديد مستمد من البحث العلمى.

وفى الحقيقة فهذا الاتجاه الجديد، أى نزوع تفكير الشيخ الرئيس نحو المنهج التجريبي يجمع قواعده مكنه من تجاوز الثنائية المنهجية التى وقع فيها أى تداخل النظرة الاستنباطية مع النظرة الاستقرائية فى منهجية بحثه وتناوله للظواهر الطبيعية، وقد تأكد لنا هذا فى خطوات منهجه فى الطب والصيدلة والكيمياء، حيث إعتد فى فهم إعتماذا كليا على الملاحظة والتجربة، والتجأ أيضا الى الملاحظة والتجربة فى الجيولوجيا والفيزياء وحتى فى على النفس.

وان كان هذا لا يعنى أن ابن سينا قد أهمل القياس البرهانى، أهمالاً تاماً، وانقاد للتجربة وحدها بل كان يعمد الى التجربة والى دراسة شروط الاستدلال الصحيح، فبين صحيحه من فاسده ويضع الشروط العلمية التجريبية التى تسمح باستدلال نخب، ومنتج، وفى ذلك تكييف مع مقتضيات التجربة العلمية والتجربة الحسية. وكان هذا نابعا من تمييزه تمييزاً دقيقاً بين التجربة العلمية والتجربة الحسية، فيما ذهب اليه من إعتبار التجربة غير الاستقرائية، وهو يعلق على ذلك بقوله: " واما التجربة فأنها غير الاستقرائية... والتجربة مثل حكمنا أن السقمونيا مسهل للصفراء، فانه لما تكرر هذا مرارا كثيرة زال عن أن يكون مما يقع بالاتفاق، فحكم الذهن أن من شأن السقمونيا إسهال الصفراء اذ عن له، واسهال الصفراء عرض لازم للسقمونيا، إن التجربة ليست تفيد العلم لكثرة مايشاهد على ذلك الحكم فقط بل لأقتران قياس به قد ذكرناه. ومع ذلك فليس تفيد علميا كليا قياسيا مطلقا، بل كليا بشرط". (١)

ومعنى هذا أن التجربة اذ تفيد الانسان علما بأن السقمونيا تسهل الصفراء على وجه يخالف فى إفادته إفادة الاستقرائية، وفى هذا الشرط نظرية لكل من المحسوس، والمستقرى والمجرب، أن المحسوس لايفيد رأيا كليا البتة، وهذان يفيد أن، والفرق بين المستقرى

١ - ابن سينا : الشفاء ص ٩٥ ، ٩٦ من منطق البرهان .

والمجرب، أن المستقرى لا يوجب كلية بشرط أو بغير شرط، بل يوقع فلنا غالبا، اللهم الا أن يؤول الى تجرية، والمجرب يوجب كلية بالشرط المذكور". (١)

ولذلك كان لابد من أن ينتهى الدكتور حسين مروة فى تناوله لنظرية المعرفة لدى الشيخ الرئيس ويسجل إستنتاجات أساسية عبرت عن الموقف السينوى المتميز فى نظرتة للمنهج التجريبي حيث يرى: " أن المنهج التجريبي الذى يتعامل معه ابن سينا يختلف عن المنهج التجريبي الحديث فى نظرية المعرفة، وذلك أن هذا المذهب يمثل إتجاها فلسفيا، يحصر طريق الوصول الى الحقيقة بالمعرفة الحسية. . أما تجرية ابن سينا فتتجه إتجاها آخر يضع نتائج التجربة الحسية فى خدمة الاستنتاج النظرى، واستخلاص الأحكام الكلية، ثم هو فى مجال الكلام عن التجرية يضع لها القواعد العامة ويضع الشروط للأخذ بنتائجها على وجه التعميم، دون ان يلغى طريق القياس، بل يجعله أحد طريقين لمعرفة قوى الأدوية فى الطب مثلا. (٢)

وقد اتضح لنا بالفعل أن ابن سينا لم يعمد قط فى ممارساته الطبية مثلا على النتائج المستمدة من التجربة فحسب، بل كان فى إختياره للأدوية لايفصل بين التجريب والممارسة من ناحية وبين القياس والنظر العقلى من ناحية أخرى، وان كان يقدم التجربة على القياس كما مر بنا.

فابن سينا رغم مراعاته للوقائع والظروف الموضوعية فى المجال العلمى والطبى، كان بعيدا عن النزعة التجريبية المحدودة والضيقة التى تتقيد بالمحسوس وتهمل عمل العقل واعتبار الشروط العامة للتجربة، ولذلك فالكثير من الظواهر الطبيعية، مثل الظواهر الحية والبيولوجية فى عالمى النبات والحيوان بالاضافة الى الفيزياء، وفسرها تفسيرا علميا دقيقا يتماشى وطموحات البحث الطبيعى الدقيق وعلى الرغم من تطبيقه للمنهج العلمى فى كل العلوم الطبيعية التى تناولها، الا أننا وجدنا منهجه فى الطب والصيدلة، الذى هو ذروة تطوره فى العلوم الطبيعية يتكون من جانبين اساسيين:

١ - ابن سينا : الشفاء ، المنطق ، البرهان ص ٤٨ .

٢ - د. حسين مروة: النزعات المادية فى الفلسفة العربية الاسلامية ص ٥٦٤ .

هما الجانب النظري والجانب العملي، فالجانب النظري يتمثل في أخذه بالأحكام الكلية التي هي من معطيات التفكير العقلي المجرد، والجانب العملي يقترن أساسا بمعطيات الملاحظة المحسوسة التي تشير الى الجزئيات، وهي مجموعة العناصر التي يتكون منها الاستقراء التجريبي.

ولذلك ليس غريبا أن يتعرف ابن سينا في القانون على قوى الأدوية وتأثيرها من طريقين : أحدهما القياس والآخر طريق التجربة؛ ثم يأخذ في تفصيل القول مباشرة في القواعد التي يجب إتباعها حتى تعطى الأدوية نتائجها الكاملة، معتبرا في ذلك عمل الدواء وحالة البدن والظروف الخارجية. وقد لاحظنا في كل ذلك أنه لا يعتمد كثيرا عن مناهج البحث بمفهومها الحديث لاسيما عن تلكم الطرق التي عرفت بعد "جون ستورت مل" بطرق التلازم في الوقوع والتلازم في التخلف والتلازم في التغيير.

واتضح لنا أن مجموع القواعد التي وضعها ليكون لأجراء التجريب، والتي سماها "صيدبان la chasse de pan" وتشمل مرحلتين: مرحلة التجريب ومرحلة اللوحات أو تسجيل التجربة فقواعد المرحلة الأولى هي التي نلجدها في الشرائط السبعة للتجربة كما وصفها ابن سينا فلا تخرج تلك الشرائط عن كونها قواعد يكون في تنوع التجربة وسحبها على حالات جديدة ونقلها وقلبها. كما اتضح لنا أيضا أن ابن سينا كان يرفض الخضوع للعقل وحده، في مباحثه في العلوم الطبيعية بقدر ما كان يرفض الأنصياح للتجربة المحسوسة وحدها، فالنظري والعملي اذن عنصران متكاملان في منهج بحثه العلمي الطبيعي. فالعلاقة بين الأسلوب الاستقرائي والأسلوب الاستنباطي قوية جدا ومتداخلة فالحسن يعتمد على القياس، والقياس يعتمد على الحسن، وفي هذا برهان بقوله "إن الحسن يدرك الجزئيات. . والفكر العقلي تناول الكليات المجردة، وإن المجربات هي أمور اوقع التصديق بها الحسن بشركة من القياس." (١)

وعلى الرغم من أن المؤرخ "جورج سارتون(٢)" في معرض تناوله للطب العربي يقسم الأطباء العرب الى مجموعتين: ممارسون، ومدرسيون، ويمثل الرازي الممارسين،

٢ - ابن سينا : النجاة ص ٦٥ .

٢ - د. جلال محمد موسى : منهج البحث العلمي ص ١٧٥ .

بينما يمثل ابن سينا المدرسين، وإذا كان المدرسيون قد درسوا الطب على أنه جزء من المعرفة لاغنى عنه، وكان سعيهم الى إستكمال المعرفة هو الذى دفعهم الى دراسة الطب، فان الممارسين يهتمون فى المقام الأول بالمرضى والتشخيص والعلاج.

فالمدرسيون يعنون بالتنظيم والتقسيم المنطقى، والممارسون يعنون بالدلالات والمشاهدات ولكن اتضح لنا الآن قصور هذا التقسيم، فان المدرسين، وعلى رأسهم ابن سينا، لا يهتمون بالدلالات الحسية، والشواهد التجريبية، بل كانوا يجعلون من التجربة نتاجا للتنظيمات العقلية والتقسيمات المنطقية، فصدق القضايا المنطقية، وعدم تناقض الفكر مع نفسه، صورة لا بد منها لصدق الواقع والمشاهدات التجريبية. وكذلك فان المشاهدات والدلالات التجريبية كقيلة بتصحيح أخطاء الأقيسة المنطقية، ومدتها بمضمونها الواقعى.

ومن هنا فتجريبية ابن سينا تجريبية نقدية، وليست تجريبية حسية بالمفهوم الدارج للتجريبية، والفضل فى هذا يعود الى ابن سينا الذى جمع بين نظرة العالم الطبيعى المدقق، رؤية الفيلسوف الشاملة والعميقة، فكان منهجه العلمى يستند الى دعائم فلسفية تشترك فى تكوينه كل من النظرة العقلية المنطقية، والرؤية الحسية التجريبية، تشكل عند جمعهما وتأليفهما معلمين رئيسين لمنهجه وهما المعلم الاستقرائى التجريبي بجمع أبعاده، والمعلم الاستنباطى العقلى أيضا بكل ارتساماته.

المصادر والمراجع

العربية:

ابن سينا: الشفاء (الطبيعيات) تحقيق د. محمود قاسم دار الكتاب العربى القاهرة
عام ١٩٦٩

: عيون الحكمة، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى القاهرة عام ١٩٥٤
: النجاة الطبعة الثانية، القاهرة عام ١٣٣١ هـ

: الاشارات والتنبيهات تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف القاهرة عام
١٩٦٨

: التعليقات تحقيق د. عبد الرحمن بدوى الهيئة العامة للكتاب القاهرة عام
١٩٧٣

: القانون فى الطب، المعارف بيروت عام ١٩٨٢ وطبعة روما عام ١٥٩٣
وبولاق عام ١٨٧٧

: منطق المشركين، دار الحدائث، لبنان عام ١٩٨٢

: رسالة الاكسير تحقيق أحمد عطس، اسطنبول عام ١٩٥٣

: رسالة فى الفعل والانفعال واقسامها، حيدرآباد الدكن بالهند عام ١٣٥٣ هـ

: رسالة فى العشق تصحيح ميكائيل بن يحيى المهرنى، طبعة لين عام ١٨٩٩

: رسالة حى بن يقظان، تصحيح ميكائيل بن يحيى المهرنى ليدن عام ١٨٨٥

: تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات، قسنطينة عام ١٨٨٠

: رسالة فى النفس وبقائها ومعادها، تحقيق أحمد فؤاد الأهوانى القاهرة عام
١٩٥٢

: رسالة فى ذكر أسباب الرعد، حيدر آباد الدكن بالهند عام ١٣٥٣ هـ

- : المباحثات، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى ضمن كتاب (أرسطو عند العرب).
- ارسطو طاليس: الطبيعة: تحقيق د. عبد الرحمن بدوى الدار القومية للطباعة والنشر عام ١٩٦٤
- : منطق ارسطو حقيقه وقدم له د. عبد الرحمن بدوى، القاهرة عام ١٩٥٢
- : فى السماء والآثار العلوية تحقيق د. عبد الرحمن بدوى النهضة المصرية ١٩٦١
- بول موى: المنطق وفلسفة العلوم، ترجمة د. فؤاد زكريا، القاهرة عام ١٩٦٩
- البيرونى: الصيدنة فى الطب. مخطوط تحت رقم (٣٠١٤) بدار الكتب المصرية
- توفيق الطويل: العرب والعلم فى عصر الاسلام الذهبى، دار النهضة العربية، بيروت بدون تاريخ
- : فى تراثنا العربى والاسلامى عالم المعرفة العدد ٨٧ الكويت عام ١٩٨٥
- تيسير شيخ الأرض: المدخل إلى فلسفة ابن سينا، دار الأنوار بيروت عام ١٩٦٧
- البرجاني (على بن محمد): التعريفات، الطبعة الوهية مصر عام ١٩٨٣
- جابر بن حيان: مختار من رسائل جابر بن حيان، بول كراوس الخانجى القاهرة عام ١٩٣٥
- د. جميل صليبا: ابن سينا، مكتبة النشر العربى دمشق عام ١٩٣٧
- : المعجم الفلسفى، دار الكتاب اللبنانى عام ١٩٧٣
- د. جلال محمد موسى: منهج البحث العلمى عند العرب دار الكتاب اللبنانى بيروت عام ١٩٧٢
- د. جلال شوقى: تراث العرب فى الميكانيكا، عالم الكتب القاهرة عام ١٩٧٣
- جورج سارتون: تاريخ العلم، ترجمة لفيف من العلماء. الطبعة الثانية، دار المعارف بمصر عام ١٩٧٠

- د. حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية دار الفارابي بيروت عام ١٩٧٩.
- د. حكمت نجيب عبد الرحمن: دراسات في تاريخ العلوم عند العرب، بغداد عام ١٩٨٠.
- حميد موراني: تاريخ العلوم عند العرب، دمشق، بدون تاريخ.
- الرازي (فخر الدين): المباحث المشرقية في علم الألهيات والطبيعيات طهران عام ١٩٦٦.
- د. زكي نجيب محمود: المنطق الوضعي، الطبعة الرابعة الأنجلو المصرية عام ١٩٦٦.
- د. سيد حسين نصر: ثلاث حكماء مسلمين، دار النهار للنشر بيروت عام ١٩٧١.
- د. الشطي (أحمد شوكت): مجموعة أبحاث عن تاريخ العلوم الطبيعية، دمشق عام ١٩٦٤.
- فرانز روزنتال: مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي، دار الثقافة بيروت عام ١٩٦١.
- د. عبد الحليم منتصر: تاريخ العلم ودور العلماء في تقدمه، دار المعارف مصر عام ١٩٧١.
- د. عبد الرحمن بدوي: دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب بيروت عام ١٩٨١.
- د. عمر فروخ: عبقرية العرب في العلوم والفلسفة بيروت عام ١٩٥٢.
- د. عمر رضا كحالة: العلوم البحتة في العصور الاسلامية دمشق عام ١٩٧٢.
- د. علي عبد الله الدفاع: الموجز في التبراث العلمي العربي الاسلامي بيروت بدون تاريخ.
- د. علي علي السكري: العرب وعلوم الأرض، منشأة المعارف عصر عام ١٩٧٣.

- د. على سامى النشار: مناهج البحث عند مفكرى الاسلام دار الفكر العربى عام ١٩٤٧
- د. قدرى حافظ طوقان: العلوم عند العرب والمسلمين مطابع المكتب الاسلامى الاردن عام ١٩٦٧
- د. مصطفى لبيب عبد الغنى: الكيمياء عند العرب دار الكتاب العربى القاهرة عام ١٩٦٧
- د. محمد عبد الرحمن مرجبا: الموجز فى تاريخ العلوم عند العرب بيروت عام ١٩٧٠
- د. محمد عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ، الطبعة الثانية دار المعارف عام ١٩٧١
- : مذاهب فلاسفة المشرق، دار المعارف بمصر عام ١٩٧٥
- د. محمد عثمان نجأتى: الادراك الحسى عند ابن سينا ، الطبعة الثانية دار المعارف بمصر عام ١٩٦١
- : الدراسات النفسانية عند العلماء المسلمين دار الشروق القاهرة عام ١٩٩٣
- د. محمد ياسين عربى : مواقف ومقاصد فى الفكر الاسلامى المقارن تونس عام ١٩٨٢
- نلتوكرلو: علم الفلك، تاريخه عند العرب فى القرون الوسطى روما عام ١٩١١
- يوسف كرم : العقل والوجود الطبعة الثالثة، دار المعارف مصر بدون تاريخ.
- دوريات عربية:
- كتاب المهرجان لابن سينا ، المجلد الثالث، طهران عام ١٣٣٥ هـ
 - الكتاب الذهبى لابن سينا، جامعة الدول العربية مصر عام ١٩٥٢
 - مجلة المجمع العلمى العربى العراقى المجلد السادس عشر بغداد عام ١٩٦٨

- مجلة المجمع العلمي العربي العراقي المجلد الخامس والعشرين بغداد عام ١٩٧٤

- مجلة العلوم السنة السادسة، العدد الحادى عشر نوفمبر عام ١٩٦١

- المراجع الأجنبية: الفرنسية:

- Avicenne: le livre de science, les belles lettres, paris 1978.

- A. Mgoichon: la philosophie d' Avicenne et son influence en Europe medieval, 2 Edition, Maison Neuve, paris 1979.

- Abdrrahman Badawi: quelques Figurs et themes de la philosophie Islamique, paris 1979.

- Seyyed Hossin Nasr: science et savoir en Islam; sindabad; paris 1979.

Gustave lebon: la civilisation des Arabes, Edition, Sned Alger.

الإجليزية :

O'Leary (Delacy): Arabic Thought and its place in history, london 1922.

- Sartom (George): Introduction To The History of Science 3 Vola. Baltimore 1927.

- Singer (Charles): Studies in The History and Method of Science - Oxford 1926.

-Holmyard: Mages of Chemistry oxford 1946.

- Hall. W. H: History & Philosoph of Science 4TR Printing London 1965.

- Meyerhof (Max): Three clinical Observations by Phazes-Isis Review vol. 23. N. 66 September 1935.

- Bacon (Francis): Novum Organum New York 1900 Conial Press.

Kraus (Paul). Gabir Ibn Hagyan Tom II. Cairo 1942.

نحو المنهج التكاملى

فى الدراسات الفلسفية

هناك من الباحثين من لا يدرك المنهج العلمى الذى يعتمد عليه فى بحثه ، رغم تلك الخطة الواضحة التى يسير عليها ، وقد تكون مثبتة فى المقدمة ، فإنه غالباً ما تخلط بين الخطة والمنهج ، وضرورة المنهجية الصحيحة تفرض على الباحث أن يفرق بوضوح بين خطته ومهجه .

ومن المؤكد : أن الدراسات الفلسفة من أهم الميادين الفكرية التى يرتادها الباحثون - إن لم تكن أخطرهما - نظراً لطبيعة القضايا التى تعنى بها . والغايات التى تستهدفها ، والآثار المترتبة عليها . فهى من قريب أو بعيد - تستهدف الكشف عما يتنظم هذا الوجود من حقائق : وجودية كانت أو إيمانية - ابتداء من الحقيقة العليا . حقيقة الحقائق "وجود الله جل جلاله" إلى "الحقيقة الإنسانية" وما يتنفاها من عناصر ودوافع نفسية ، وأنماط سلوكية ، إلى وحدة دقيقة يقوم عليها بناء هذا الكون الرحب رغم تباين عناصره ، وتنافر وحداته من حيث الظاهر المشاهد على الأقل .

وينبغى أن نشير هنا : إلى أن مقياس الأصالة الفكرية عندنا إنما هو مرتبط بمقدار ما تتمتع به من إبداع فكرى - موضوعى أو منهجى - يدعم الإنسان فى ذاته ومجتمعه . فى كل جانب من جوانب الحياة .

من هذا المنطلق نقدم هذه المحاولة فى التعرف على منهج علمى محدد وواضح المعالم فى الدراسات الفلسفية .

إن هذه المحاولة تمر بأربعة مراحل :

فى الأولى: التعرف على المناهج المتبعة من واقع الأبحاث والمؤلفات فى هذا الميدان .

وفى الثانية : بيان مدى قيمتها العلمية من حيث أهميتها : وأثرها على البحث

العلمى .

وفي الثالثة : منهجنا المقترح .

وفي الرابعة : تطبيق مقارن .

المرحلة الأولى : التعرف على المناهج المتبعة

في هذه المرحلة نقدم - بمعون الله تعالى - تعريفاً بالمناهج المتبعة في ميدان الدراسات الفلسفية وعلى وجه خاص ما يتعلق بدراسة المذاهب والشخصيات . وليس لدينا - فيما نعلم - أى من الأبحاث قد عنى بحصر هذه المناهج . وعلينا إذن أن نستخلصها من مختلف البحوث والمؤلفات هنا وهناك . وبالبحث يتكشف لنا : أن هذه المناهج ترجع في جملتها إلى ما يلي :

١ - المنهج النقدي

٢ - المنهج التاريخي

٣ - المنهج المقارن

٤ - المنهج التحليلي

٥ - المنهج الحيوي

وهذه وقفة يسيرة نتعرف فيها على كل من هذه المناهج ، ومدى اهتمام الباحثين به .

أولاً : المنهج النقدي :

يعنى هذا المنهج بعرض وجهة النظر المخالفة . بواقعية صادقة ، وأمانة دقيقة ، موثقة بنصوص صاحبها ، دون أدنى تحريف أو تغيير أو تبديل فيها . ثم التوجه إليها بعد ذلك بالنقد العلمى الهادف . فيوضح ما فيها من محاسن ، ويكشف عما فيها من مساوىء . كل ذلك مؤيد بالدليل العلمى القاطع .

ومن أقدم وأشهر وأصدق مثل فى ذلك . بل مضرب الأمثال فى هذا الصدد . هو حجة الإسلام الإمام الغزالي (٥٠٥ هـ) رضى الله عنه وأرضاه . فقد عاش عصره بكل ما تحمل تلك الكلمة من معنى ووقف بحزم وقوة فى مواجهة التحديات الفكرية المضادة للإسلام آنئذ .

إن الإمام الغزالي رضى الله عنه يكشف لنا في دقة دقيقة عن هذا المنهج . وكيف عايشه معايشة واقعية . بخبرة المحقق المدقق أكثر من ثلاثين عاماً . وقد سجل خبرته تلك في كتابه "المقصد من الضلال" تلك السيرة الذاتية الدقيقة ، وفيه يقول :

"لم أزل في عفوان شبابي . منذ راهقت البلوغ ، قبل سن العشرين ، وقد أناف السن على الخمسين ، أقتحم لجة هذا البحر العميق ، وأخوض غمرته خوض الجسور ، لا خوض الجبان الخذور ، وأتوغل في كل مظلمة ، وأتهجم على كل مشكلة ، وأقتحم كل ورطة ، وأتفحص عقيدة كل فرقة ، واستكشف أسرار مذهب كل طائفة : لأميز بين محق ومبطل ، ومتستر ومبتدع . لا أغادر باطنياً إلا وأحب أن أطلع على بطانته .

ولا ظاهرياً رلاً وأريد أن أعلم حاصل ظهارته .

ولا فلسفياً إلا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته .

ولا متكلماً إلا وأجتهد في الطلاع على غاية كلامه ومجادلته .

ولا صوفياً إلا وأحرص على العثور على سر صفوته .

ولا متعبداً إلا وأترصد ما يرجع إليه من حاصل عبادته .

ولا زنديقاً معطلاً إلا وأتحسس وراءه للتنبيه لأسباب جرائته وتعطله بمنذلقته" (١)

وفي موضع آخر يؤكد الإمام الغزالي هذا المنهج فيقول: "لا يقف إنسان على فساد علم من العلوم إلا إذا أحاط به إحاطة تامة بحيث يجاوز أعلم الناس بهذا العلم" (٢) أ. هـ

ومن هنا يتضح لنا مدى المعاشية الصادقة التي عاشها الإمام الغزالي مع كل الطوائف الفكرية في عصره .

فهو خبير بالباطنية وأهلها .

وعليم بالظاهرية ومرادها .

وكاشف لأسرار الزنادقة والمعطلة

(١) المقلد ، ص ١٢٥ ، تحقيق د. عبد الحليم محمود

(٢) مقدمة مقاصد الفلاسفة ، ط. دار المعارف بمصر ، تحقيق د. سليمان دنيا.

ثم هو فيلسوف مع الفلاسفة .

ومتكلم مع المتكلمين .

وصوفى من أقطاب الصوفية النقية الطاهرة .

ومن هذا - المنطلق - وفق المنهج النقدي - انطلق الإمام الغزالي فى مجابهة الفلاسفة الوافدة . ومن ثم ألف كتابه "مقاصد الفلاسفة" حرر فيه - بدقة وأمانة - آراء الفلاسفة ونظرياتهم . ولذا يعتبر الكتاب بحق - من أهم المراجع فى الفلسفة القديمة . ولا يعبر عن فلسفة الإمام الغزالي فى شىء اللهم سوى منهجه فى هذا النوع من البحث والتأليف .

ثم بعد ذلك قام الإمام بتأليف كتابه "تهافت الفلاسفة" وفيه إنبرى - بدقة وعمق - فى هدم الآراء والنظريات الفلسفية المخالفة . التى رصدها فى كتابه الأول: "المقاصد" ومن ثم يعتبر هذا الكتاب "تهافت" تعبيراً عن فلسفة الإمام الغزالي - رضى الله عنه - فى مرحلة معينة لأنه لا يقدر على مناقشة الفلاسفة - بدقة وعمق - سوى فيلسوف .

جذور المنهج النقدي

من الحق علينا ، وفاء للحقيقة والعلم أن نقرر:

أن هذا المنهج النقدي تضرب جذوره وتمتد لتتكشف فى صورتها الصحيحة الصادقة من خلال الوحي الإلهي المعجز "القرآن الكريم" . .

هنا ملاحظة جديرة بالاعتبار وهى: أن القرآن الكريم ليس مؤلفاً فى المناهج العلمية ، ولكنه كتاب هدايا ربانية يهذى للتى هى أقوم فى جميع جوانب الحياة: العقديّة ، والفكرية ، والعلمية ، والنفسية والخلقية ، والسلوكية .

ومن هنا نقرأ القرآن الكريم ، لنقف على الصور الصادقة فى مجابهة المعجزة لكل القوى المضادة . فنرى فيها صوراً حية للمنهج النقدي الدقيق بأسلوب ربانى بديع يخاطب العقل والقلب معاً .

هذه الصور المشرقة متناثرة فى ثنايا كتاب الله تعالى بمختلف سورته المكيّة والمدنية

على حد سواء . وإن كانت في السور المكية أكثر وأكثر . نظراً لما اقتضته طبيعة القضايا التي تعنى بها تلك السور في تأكيد قضية التوحيد ، ونقض الدعاوى المادية : من شرك والحاد ووثنية وصنمية .

ويجدر بنا أن نقدم بعضاً من النماذج التي تعالج أخطر القضايا : قضية التوحيد ، وقضية القضاء والقدر ، وقضية البعث .

إننا هنا نشير فقط إلى بعض من الآيات الكريمة ، ولا نستعرض جميع الآيات في الموضوع الواحد . حتى لا نخرج عن طبيعة بحثنا ، وهدفه المراد منه .

(١) - في قضية التوحيد : قوله تعالى :

(أم اتخذوا آلهة من الأرض هم ينشرون . لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا فسبحان الله رب العرش عما يصفون . لا يسأل عما يفعل وهم يسألون . أم اتخذوا من دونه الهة قل هاتوا برهانكم هذا ذكر من معي وذكر من قبلي بل أكثرهم لا يعلمون الحق فهم معرضون)(٣) .

إن قضية التوحيد مرتبطة بقضية الخلق : ومن ثم يعرض القرآن الكريم دعوى الماديين الملحددين في إنكار الله الخالق فيقول :

(أفرأيت من اتخذ إلهه هواه وأضله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة فمن يهديه من بعد الله أفلا تذكرون . وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون (٤) .

وفي سورة الطور نقض لهذه الدعوى الباطلة على أساس من حقيقة (السببية) في الوجود والعدم وفي هذا قوله تعالى :

(أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون (٥) .

ب - وفي قضية القضاء والقدر والقدر والاجتجاج بهما ، نقض لدعوى المشركين

(٣) سورة الأنبياء ٢٢ - ٢٤

(٤) سورة الجاثية : ٢٣-٢٤

(٥) سورة الطور : الآية ٣٥ .

فى هذا الصدد ، ففى سورة النحل قوله تعالى: (وقال الذين أشركوا لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شيء نحن ولا أبؤنا ولا حرمنا من دونه من شيء كذلك فعل الذين من قبلهم فهل على الرسل إلا البلاغ المبين(٦).

وفى سورة الأنعام: (سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا أبؤنا ولا حرمنا من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون إلا الظن وإن أنتم إلا تخرصون ، قل فله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين(٧).

ج - وفى قضية البعث: يعرض القرآن الكريم لواقعة قدمها بعض المشركين . يزعم بها عدم إمكانية وقوع البعث. فقد جاء أمية بن خلف ، أو العاص بن وائل بعظام هشة ثم فتتها بيده ثم قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم: "أيحى الله هذا بعد ما أرى. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: نعم يميتك الله ، ثم يحييك ، ثم يدخلك جهنم".

إن هذه الواقعة هى سبب نزول الآيات الكريمة الأخيرة من سورة يس حسبما ذكره المفسرون(٨).

وهذه هى الآيات البيئات:

(وضرب لنا مثلاً ونسى خلقه من يحيى العظام وهى رميم قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم. الذى جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً فإذا أنتم منه توقدون. أوليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم. إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون. فسبحان الذى بيده ملكوت كل شيء وإليه ترجعون(٩).

يلاحظ فى هذه الآيات: أن القرآن ينقض الدعوى بنفس دليلها وهو الدليل الحسى.

(٦) سورة النحل : الآية ٣٥ .

(٧) سورة الأنعام ، ١٤٨ - ١٤٩ .

(٨) يراجع مختصر بن كثير جـ ٣

(٩) سورة يس : ٧٨-٨٣ .

ثم يزيده تأكيداً بالدليل العقلي. كل ذلك فى نسق قرآنى معجز ، وبيان ربانى بديع من خلال هذه الآيات الكريمة التى عرضناها وغيرها كثير فى القرآن الكريم يتأكد لدينا أن المنهج النقدي منهج قرآنى قدمه القرآن الكريم فى صورة عملية رصينة.

ثانياً: المنهج التاريخى

هذا النوع من المناهج يسمى - أيضاً - " المنهج الاستردادى " والمنهج التكويني " وهو يعتمد على استرداد الماضى ، وثبت الوقائع والأحداث وتكوينها وتوثيقها بلا أدنى تدخل من الباحث فى مسجريات تلك الأحداث والوقائع. وهذا هو منهج المؤرخ فى كتابة التاريخ.

أما إذا عمد المؤلف إلى " المنهج النقدي " بجانب " المنهج التاريخى " فإنه يدخل حينئذ فى " فلسفة التاريخ " وهذا ما يعتمد عليه فى " تاريخ الفلسفة " وذلك لأن الباحث الفلسفى لا يستطيع أن يتجرد تجرد المؤرخ ، بل إنه - مهما كان تجرده - يطبع أبحاثه بطابعه الفكرى والعقدى ، بقصد أو بغير قصد ، ومن هنا اعتبر " تاريخ الفلسفة " من أبحاث " الفلسفة " إن نظرة فاحصة فى أى من كتب تاريخ الفلسفة تقفنا على رؤية فكرية واضحة للمؤلف ، وعلى سبيل المثال.

(تاريخ الفلسفة فى الإسلام) ديور ترجمة الدكتور أبو رييدة.

(تاريخ الفلسفة اليونانية) يوسف كرم.

(تاريخ الفلسفة الحديثة) يوسف كرم.

(تاريخ فلاسفة الإسلام) محمد لطفى جمعه.

ومن الخير والإنصاف أن نشير هنا: إلى أنه على أساس من " المنهج التاريخى " و " المنهج النقدي " كانت جهود أئمتنا من السلف الصالح - رضى الله عنهم - فى تدوين " السنة النبوية " على صاحبها أفضل الصلاة والسلام ، بل تصنيف تلك السنة إلى مجالات محددة ، وفقاً لضوابط سليمة ومشددة.

وكان من محصلة تلك العناية بالسنة ، علوم بتمامها تسمى " علوم الحديث " منها " علم مصطلح الحديث " و " علم الجرح والتعديل " و " علم الرجال " أو " تاريخ الرجال " و " علم الرواية " و " علم الدراية " .

ومما اشتهر في هذه العلوم:

كتاب "علوم الحديث" وقد اشتهر باسم "مقدمة ابن الصلاح" ومؤلفه: أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهزوري الدمشقي. الحافظ المعروف بابن الصلاح - ٦٤٣ هـ - ولا يزال موضع عناية الباحثين بالشرح تارة ، وبالاختصار تارات أخرى.

كتاب "نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر". وهو للحافظ شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني ٨٥٢ هـ.

وكتاب "ميزان الاعتدال في نقد الرجال" ، وهو للحافظ شمس الدين أبي عبد الله محمد بن عثمان بن قايماز الذهبي ٧٤٨ هـ.

وهناك العديد من المؤلفات الأخرى في هذا الباب. وهي معروفة لدى المتخصصين في دراسة السنة النبوية المطهرة.

ومن الخير - كذلك - أن نشير إلى أن القرآن الكريم قد وجه أنظار المؤمنين إلى الاهتمام بالتاريخ لأخذ العظة والعبرة. ومن ثم حفل بالقصص وذكر النماذج العديدة للأمم البائدة كعاد وثمود ، وغيرها مما لا مصدر لهم اليوم سوى القرآن الكريم.

ومن توجيهات القرآن في ذلك ، قوله تعالى:

(قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق ثم الله ينشئ النشأة الآخرة إن الله على كل شيء قدير)(١٠).

وقوله تعالى: (أو لم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم كانوا أشد منهم قوة وأناروا الأرض وعمروها أكثر مما عمروها وجاءتهم رسلهم بالبينات فما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون)(١١).

وفي ختام سورة يوسف عليه السلام قوله تعالى:

(لقد كان في قصصهم عبرة لأولى الألباب ما كان حديثاً يفترى ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل كل شيء وهدى ورحمة لقوم يؤمنون).

(١٠) سورة العنكبوت ، الآية ٢٠

(١١) سورة الروم ، الآية ٩

أما الثبت من الأخبار ، وتوثيق الروايات وتمحيصها ، ففيه قوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين)(١٢) وفي قراءة (فتثبتوا) بدلاً من (فتبينوا).

ثالثاً : المنهج المقارن

جاء في المعجم الفلسفي أن هذا المنهج هو "مقابلة الأحداث والآراء بعضها ببعض لكشف ما بينها من وجوه شبه أو علاقة ، والمقارنة والموازنة من العلوم الإنسانية بمثابة الملاحظة والتجربة من العلوم الطبيعية(١٣).

إنه بهذا المنهج نستطيع المقارنة بين الآراء المختلفة فيتضح فاسدها من صحيحها ، وراجحها من مرجوحها ، كل ذلك بالمناقشة العلمية الدقيقة وبذلك يتضح مدى الصلة بين هذا المنهج وبين المنهج النقدي . وكذلك بينه وبين المنهج التاريخي .

إن هذا المنهج هو أساس "علم مقارنة الأديان" وهو من العلوم التي ولدتها طبيعة الاحتكاك الفكري بين الأديان بعضها البعض .

ومن أهم المؤلفات في هذا الميدان:

كتاب "إظهار الحق" .. وهو للشيخ رحمة الله الهندي .

وكتاب "دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة" وهو للفيلسوف الفرنسي موريس بوكاي .

وكتاب "محاضرات في النصرانية" للإمام الشيخ محمد أبو زهرة .

أما كتاب "الفصل في الملل والنحل" لابن حزم ، وكتاب "الملل والنحل" للشهرستاني فهما أقرب إلى تاريخ الأديان منهما إلى مقارنة الأديان .

ومن أهم الكتب في التمهيد لهذه الدراسات كتاب "الدين" للدكتور محمد عبد الله دراز رحمه الله .

(١٢) سورة الحجرات ، الآية ٦ .

(١٣) ص ١٩٥ ، المعجم الفلسفي في مجمع اللغة العربية ، بمصر ، ١٩٧٩ م .

ويلاحظ أن العمل بهذا المنهج لم يقف عند هذا الحد من العلوم ، بل تعداه إلى مجالات أخرى كالفقه والأدب والقانون فكان "الأدب المقارن" و "الفقه المقارن" و "القانون المقارن" .

وقد تبنى الأستاذ الدكتور/ إبراهيم ييومي مذكور ، الدعوة إلى الاعتماد على "المنهج التاريخي" . . و "المنهج المقارن" و قد هما في دراسة الفلسفة الإسلامية لأن كلا المنهجين يعضد بعضهما بعضاً .

وقد ألف في دعوته تلك كتابه "في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقه" عرض فيه ثلاث نظريات درسها وفق هذا المنهج المزدوج. وهي نظرية السعادة ، ونظرية النبوة ، ونظرية خلود النفس ، وقد قام من قبل بدراسة عن الفارابي وفق منهجه المقترح - وقد نشرت باللغة الفرنسية ، وفي مقدمة الطبعة الأولى لكتابه يقول :

"لابد من التعويل إذن على المنهج التاريخي الذي يصعد بنا إلى الأصول الأولى ، وينمي معلوماتنا ، ويزيد ثروتنا العلمية ، وبواسطته يمكن استعادة الماضي ، وتكوين أجزائه البالية صورة منه تطابق الواقع ما أمكن .

وليس ثمة شيء أعون على تفهم الأقدمين من أن نحاول ما استطعنا أن نحيا حياتهم .

ويجدر بنا أن نضم إلى هذا المنهج أيضاً المنهج المقارن الذي يسمح بمقابلة الأشخاص والآراء وجهاً لوجه ، ويعين على كشف ما بينها من شبه أو علاقة. والمقارنة والموازنة من العلوم الإنسانية بمثابة الملاحظة والتجربة من العلوم الطبيعية . وما أخرجنا إلى ذلك في دراسة تاريخ الفكر الإسلامي خاصة لأن كثيرين ممن عرضوا له حبسوا أنفسهم في نطاق ضيق ، وعالجوه من نواح محددة ، فأخذوا الأفكار منفصلاً بعضها عن بعض وكأنما نبتت كل فكرة بمعزل عن الأخرى ، ولمفكرين منفردين ، وكأنما عاش كل واحد منهم في كهف أفلاطون الذي لا صلة بينه وبين العالم الخارجي .

فإذا ما عرضوا لفيلسوف مثلاً اكتفوا بسرد آرائه وتلخيص بعض مؤلفاته ، دون أن يعنوا بوضعه وضماً صحيحاً في بيئته ، أو أن يقرنوه بمن كانوا حوله ، ودون أن يهتموا

بيان كيفية نشأة فلسفته والعوامل التي أثرت فيها ومدى ارتباطها بالأفكار المعاصرة لها. وإن حاولوا مقارنة جاءت محدودة ناقصة ، فتقتصر على بعض المسائل ، وتقف عند بعض الآفاق. فلا يوازن عادة إلا بين فيلسوف وفيلسوف ، أو بين متكلم ومتكلم ، أو بين متصوف ومتصوف ، مع أن هؤلاء جميعاً كثيراً ما تعاصروا وتعارضوا ، ودار بحثهم في الغالب حول نقطة مشتركة.

"ومن الخطأ أن ينتزع الواحد منهم من بيئته ، وينسى من حوله ، أو أن تبحث آراؤه منفصلة عن نواحي الثقافة الإسلامية الأخرى المتصلة بها" (١٤).

من خلال هذا النص يتأكد لدينا أن الدكتور مسدور يعتمد على منهج مزدوج من المنهجين المشار إليها وهما: المنهج التاريخي ، والمنهج المقارن.

كما يتضح لنا -أيضاً- أنه لتطبيق هذا المنهج لا يمكن الاستغناء عن المنهج التحليلي والمنهج النقدي ، فمجال التطبيق إذأ غير قاصر على منهجه المراد فحسب. وهذا واضح من النص المذكور ، كما هو أوضح في النظريات التي عرض لها في مجال التطبيق.

ومن أهم المؤلفات وفق هذا المنهج: كتاب "التفكير الفلسفي الإسلامي" د. سليمان دنيا وكتاب "فلسفتنا" محمد باقر صدر.

رابعاً: المنهج التحليلي

وهو شق من إحدى الطرق التي يعتمد عليها في "المنهج التجريبي" وتسمى "طريقة التحليل والتركيب" وتعنى بتحليل مركب "ما" ورده إلى عناصره الأولى المكونة له.

وهذا المنهج يستخدم في مجال الدراسات الفلسفية ، وبخاصة في دراسة المذاهب والنظريات ، حيث يضع الباحث هذا المذهب أو ذلك ، على ماذدة البحث ، ثم يقوم بتحليل أفكاره وآرائه ، ويرد كلا منها إلى مصدره الأصلي والنتيجة الحتمية لهذا النوع من البحث هي تجريد صاحبه من أية أصالة فكل أفكاره قد جمعها من هنا وهناك ، ثم ألف بينها على نسق خاص فصارت له مذهباً.

(١٤) في الفلسفة الإسلامية ، ص ١٤/١٥ ط ٣ . سنة ١٩٧٦ م.

ومن هذا المنهج ينطلق المستشرقون المتعصبون في الدراسات الإسلامية بعامة والفلسفة منها بخاصة. فكانت النتيجة التي أرادوها من قبل ، وهي أن الفلسفة الإسلامية ليست سوى ترجمة صحيحة للفلسفة اليونانية بلغة عربية ، وليس للعرب والمسلمين أصالة في الفكر أو قدرة على الإبداع والابتكار ، بل لهم القدرة على مجرد التقليد والمحاكاة فحسب.

إن المستشرقين المتعصبين لم يقفوا عند هذا الحد بل حاولوا تأصيل تلك النظرة نحو الفلسفة الإسلامية والعقلية العربية. فردوا تلك التفرقة إلى اختلاف أنواع الجنس البشري وخصائصه المميزة لها. فهناك جنس راق مستحضر له القدرة على الابتكار ، وهذا هو الجنس الآري.

وفي المقابل هناك الجنس العربي وهو مفطور على التقليد والاتباع. ومن أنصار هذه النظرية وزعمائها الفيلسوف الفرنسي آرنست رنان ١٨٩٣ م والمستشرق الألماني "كريستيان لاس" ١٨٧٧ م.

وقد حاول فريق من المستشرقين تأصيل تلك النظرة على أساس ديني ، فزعم أن السبب في تخلف العقلية العربية إنما يرجع إلى الإسلام الذي تدين به ، وإلى المعتقدات الدينية التي تحتم التمسك بالنص وهو مما يعوق التقدم الفكري والنظر العقلي.

إن هذا الفريق يتزعمه الفيلسوفان الألمانيان: "تنمان" ١٨١٩ م و "بروكر" ١٧٧٠ م. وأيضاً الفيلسوف الفرنسي ، "فيكتور كوزان" ت ١٨٤٧ م.

ولزيد من الإيضاح يرجع إلى:

"التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية" للمرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق ، ص ٩ وما بعدها ، وفي "الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه" للدكتور ابراهيم مدكور ، ص ١٩ وما بعدها. وإلى كتابنا "مناهج البحث الخلفي في الفكر الإسلامي" ٣٦٤ وما بعدها.

وإنه لمن الحق أن نشير هنا إلى أن تلك النظرة إلى الأجناس البشرية وتقسيمها إلى مبدعة مبتكرة ، وعابطة مقلدة ، تضرب جذورها إلى الفكر اليوناني قبل الميلاد وبخاصة عند المعلم الأول أرسطو الذي يرى: أن بعض الناس خلقوا أحراراً ، وبعضهم خلقوا

عييداً. ثم انتقلت بعد ذلك إلى الأمة الرومانية - كما تبناها اليهود باعتبارها معتقداً دينياً فهم - كما يزعمون - شعب الله المختار ، وأبناؤه وأحباؤه ، والمنافس الوحيد لهؤلاء هم الألمان الذين يعتقدون أفضلية العنصر الجرمانى وأن العناية الإلهية اختارتهم لانقاذ العالم وتحريم الإنسانية كما قال : هتلر : نحن الألمان خلقنا لنحكم العالم ويجب علينا أن نثبت أننا سادة قادرون". وكان شعاره "ألمانيا فوق الجميع".

ولزيد من المعلومات يرجع إلى : علم الاجتماع ومدارسه الكتاب الثانى ، ص ١٧٦ وما بعدها للدكتور مصطفى الخشاب وكذلك إلى كتابنا "مناهج البحث الخلقى فى الفكر الإسلامى" ص ٣٦٨ وما بعدها.

أما عند الباحثين المسلمين - فرن هذا المنهج قد طغى على غيره من المناهج لدى بعض الباحثين بقصد أو بغير قصد. وإن كنا نغلب جانب حسن النية إلا أن حسن النية وحده لا يكفى فى البحث العلمى.

ومن المؤلفات فى هذا المجال :

كتاب : ابن مسكويه. فلسفته الخلقية ومصادرها ، وهو للدكتور "عبد العزيز عرت" الذى رغب فى أن يقيم بحثه وفق "المنهج الحيوى" ولكنه لم يلتزم به فجاء وفق المنهج التحليلى.

وكتاب : "الأخلاق عند الغزالي" وهو للمرحوم الدكتور. زكى مبارك.

وكذلك : "تاريخ الأخلاق" و "فلسفة الأخلاق فى الإسلام" ، وهما للدكتور محمد يوسف موسى رحمه الله .

خامساً : المنهج الحيوى

نحن مدينون فى معرفة هذا النوع من المناهج للمرحوم الدكتور عبد العزيز عرت فقد عرفنا به فى كتابه "ابن مسكويه .. فلسفته الخلقية ومصادرها" وقد نقله بدوره - عن جون دوى ولا سباكس. وفيه يقول: "المنهج الحيوى يعنى خاصة بتطور أفكار الفلاسفة ابتداء من فكرة أساسية هى بمثابة الرأس للبدن ثم يبحث كيف تفرعت عنها سائر الأفكار

الأخرى اللاحقة ، وكيف ترتبط بها من قريب ومن بعيد ، فتصبح الفلسفات فى أساسها وفى تشعباتها كلا متماسكا ، ووحدة لا تنقسم عراها " أ. هـ (١٥) .

ويجدر بنا أن نشير إلى أن الدكتور عبد العزيز عزت لم يلتزم بهذا المنهج رغم تأكيده عليه فجاء بحثه فى الواقع - موافقاً للمنهج التحليلى . ومن ثم كانت نتائجه مختلفة تماماً عن الحقيقة الجوهرية فى فلسفة ابن مسكويه ، وسنوضح هذا - إن شاء الله تعالى - فى حديثنا عند التطبيق لمنهجنا المقترح .

المرحلة الثانية : تقويم هذه المناهج

هذه هي المناهج التى ينتهجها الباحثون فى دراسة المطاهب والنظريات الفلسفية وهى من حيث ذاتها مناهج صحيحة يعتمد عليها فى مظانها . ولكن الاعتماد على واحد منها فقط فى التعرف على مذهب فلسفى معين قلماً يقفنا على الصورة الصحيحة الصادقة لهذا المذهب . وتوضيح ذلك فيما يلى فى المنهج النقدى - مثلاً - تكون العناية بتتبع الأفكار والآراء المكونة للمذهب الفلسفى تبعاً نقدياً .

يستهدف بيان ما فيها من صحة أو فساد ، وأصالة أو تقليد . وفى هذه الحال تكون العناية مركزة حول النص ومعالجته . بعد توثيقه والتأكد من نسبه ، وهنا يجد الباحث نفسه مضطراً للاعتماد على المنهج التاريخى . وبدون هذا المنهج تفتقد تلك الدراسة قيمتها العلمية .

كما أننا حينما نريد التعرف على الأفكار والآراء المكونة للمذهب الفلسفى ، فإن سندنا فى هذا هو المنهج التحليلى سواء أردناه أو لم نرده .

إن ما ينطبق على المنهج النقدى هنا ينطبق كذلك على كل من المناهج الأخرى ، فالمنهج التاريخى وحده عاجز عن أن يقدم لنا فلسفة ما . بل لا بد من دعامة تتمثل فى المنهج النقدى والمنهج المقارن . وقد أشرنا من قبل إلى أن منهج المؤرخ يختلف عن منهج الفيلسوف . ومن ثم كان تاريخ الفلسفة جزءاً من الفلسفة ولا يمكن - بحال ما - أن ينفك عنها .

ودعوة الدكتور بيوى مدكوى دعوة جديرة بالاعتبار فهو كما أسلفنا يدعو إلى الاعتماد على المنهج التاريخي والمنهج المقارن معاً. ولكن كيف يتسنى للمنهج المقارن أن يؤدي دوره - أنه يعتمد على مقابلة الرأي بالرأي. والحجة بالحجة. معنى هذا أنه مطالب أولاً بتحديد تلك الآراء أو الأفكار أو الحجج وهذا هو المنهج التحليلي.

وهناك نقطة أخرى ، وهي أن المنهج المقارن لن يكون له أثره الصحيح ، في البحث دون معاونة من المنهج التقدي ، وذلك أمر بديهى لدى الباحثين. ونحن نلمح ذلك فى تلك الدراسة التى قام الدكتور مدكور تطبيقياً لمنهجه المقترح.

وفى مجال توضيح المنهج يدعو الدكتور مدكور إلى النظرة المتكاملة والوحدة الشاملة التى تجمع بين مختلف الآراء والأفكار فى المذهب الواحد. وينعى على الباحثين أخذ الأفكار منفصلاً بعضها عن بعض ، وكأنما نبتت كل فكرة بمعزل عن الأخرى. على حد تعبيره ، ويراجع فى ذلك مقدمة الطبعة الأولى لكتابه "فى الفلسفة الإسلامية ، منهج وتطبيقه" وكذلك النص الذى سقناه من قبل فى هذا البحث.

والذى نخلص إليه من هذه النقطة : هو أن الناظر فى توضيح المنهج ، وكذلك فى أى من النظريات المطبقة عليه يتبين له أن البحث قريب جداً من المنهج الحيوى.

أما الاعتماد على المنهج التحليلى وحده فى دراسة المذاهب الفلسفية فإنه جد خطير. ذلك أن الباحث يستهدف تقطيع أوصال المذهب ، وتمزيقها إرباً إرباً. وكل همه أن يرحع كل فكرة إلى مصدرها الأصلى حيث يظن أن الفيلسوف قد استقاها من هنا أو هناك.

إن الاعتماد الكلى على هذا المنهج يتجاهل حقيقة هامة تقوم عليها الفلسفات والثقافات والحضارات : تلك الحقيقة ذات شقين :

الأول : حتمية التلاحم الفكري تأثيراً وتأثراً.

الثانى : أن أى فيلسوف مهما كان قدره وأصالته - لن ينشئ فلسفته من عدم محض أو من فراغ بل أنه يعتمد - بالضرورة - على تراث السابقين عليه أو المعاصرين له.

إن هذه الحقيقة إذا أهملت في ميدان البحث الفلسفى - بصفة خاصة - فلن تكون هناك أصالة لآى من الفلاسفة أو آى من الفلسفات.

أما المنهج الحيوى فإنه أدنى هذه المناهج إلى القبول : حيث يتوجه نحو البحث عن الحقيقة الجوهرية فى المذهب وكيف ترتبط بها سائر الأفكار والآراء الأخرى من قريب أو من بعيد. ولن يتم ذلك دون الاستعانة بالمناهج الأخرى كل فى مظانه من البحث.

والملاحظ أن الدكتور عبد العزيز عزت هو مرجعنا الوحيد فى هذا المنهج ، ولكنه لم يشر بكلمة واحدة إلى آى منهج آخر يعاون المنهج الحيوى فى أداء مهمته .

كما أنه يتعامل مع المذهب الفلسفى دون مراعاة لمعتقد صاحبه وطابعة النفسى وتلك نقطة خطيرة . لأن الفلسفة بالنسبة للفيلسوف هى صورته التى رسمها بنفسه . والتى تعكس بوضوح عقيدته وخلقه وسلوكه . فإذا ما وقف الباحث على رأى ينافى معتقد صاحبه فإن عليه أن يستوثق من ذلك بالفحص الدقيق قبل أن يقطع فيه برأى .

إن الدكتور عزت - رحمه الله - قد وقع فى هذا حينما طعن الفيلسوف المسلم ابن مسكويه فى عقيدته ، وعلى حد قوله : "يستعد عن الدين كل الابتعاد" وهذا أمر يتنافى مع عقيدة الرجل فضلاً عن أن الحكم به يختلف مع طبيعة المنهج العلمى الصحيح . ولنا وقفة قريبة فى هذا الشأن إن شاء الله .

إن الذى نخلص إليه من هذا كله : هو تأكيد ما أشرنا إليه من أن الاعتماد كلية على منهج واحد فقط من هذه المناهج المطروحة . أمر عسير التحقيق والتطبيق . ومدعاة إلى التجنى على الفلسفة والفلاسفة ولا يتفق مع طبيعة فى دراسة المذاهب والنظريات الفلسفية ، ومن ثم لا يحقق الغاية المنشودة من دراستها .

تعقيب : أصالة المنهج لدى العلماء المسلمين :

يلاحظ القارىء ، أننا قمنا بتأصيل بعض المناهج - سائلة الذكر - لدى العلماء المسلمين . وكيف أفادوها من مختلف اعلوم . ومن فهمهم لكتاب الله تبارك وتعالى .

وهنا نشير إلى أن هدفنا من ذلك هو بيان الحقيقة فى تلك الأصالة ، ودحض الادعاء القائل : بأن المناهج العلمية لم تعرف إلا ابتداء من عصر النهضة الأوربية على

حد قول الدكتور عبد الرحمن بدوي ، ثم يؤكد ذلك بقوله : " . . وأنه في القرن السابع عشر تمت الخطوة الحاسمة في سبيل تكوين المنهج ، فيكون في كتابه "الأورغانون الجديد ١٦٢٠" صاغ قواعد المنهج التجريبي بكل وضوح ، وديكارت حاول أن يكتشف المنهج المؤدى إلى حسن السير بالعقل ، والبحث عن الحقيقة في كل العلوم ، كما يدل على ذلك كتابه "مقال في المنهج ١٦٣٧" (١٦).

ولزيد من رد هذا الادعاء يراجع "تجديد الفكر الديني" ص ١٤٩ / ١٥٠ .
و "مناهج البحث عند مفكرى المسلمين" ص ٣٨٥ ، د. على النشار ،
و "مناهج البحث الخلقى" د. أحمد الشاعر .

المرحلة الثالثة : منهجنا المقترح

إن المنهج الذى ندعو إليه - فى دراسة المذاهب الفلسفية ، وكذلك فى التعرف على نظرياتها ومناهجها - وهو ما يمكن أن نسميه "المنهج التكاملي" وهو يعتمد على النظرة المتكاملة والإحاطة الشاملة بموضوع البحث ، ومن ثم يفيد من مختلف المناهج المطروحة فهو ليس بمعزل عنها ، ولم ينشأ من فراغ ، بل يجمع بينها فى نسق متكامل بحيث أن كلا منها يؤدي دوره فى مظانه من البحث ، ويكمل ما عجز عن تحقيقه غيره .

وفوق ذلك كله . يتدارك ما أغفلته المناهج الأخرى من التعرف على الطابع النفسى للفيلسوف . ومعتقده وتوضيح مدى العلاقة بينهما وبين فلسفته فما الفلسفة إلا صورة معبرة عن روح الفيلسوف ومعتقده .

ويمكن القول : إن المنهج التكاملي يعتمد على النقاط الآتية بالتفصيل :

- ١ - التعرف على المذهب من مصادره الأولى ، وتوثيق هذه المصادر التى سجلها الفيلسوف نفسه . أو تلك التى دونها تلاميذه ، وذلك فى حال عدم وجود الأولى .
- ٢ - التعرف على الطابع النفسى للفيلسوف من خلال فلسفته ودراسة شخصيته .
- ٣ - التعرف على معتقد الفيلسوف وخلق وسلوكه من خلال فلسفته كذلك .

٤ - التعرف على مدى العلاقة بين ذلك المذهب وصاحبه عقيدة وخلقاً وسلوكاً.

٥ - التعرف على الغاية من المذهب والحقيقة الجوهرية التي يدور عليها.

٦ - التعرف على مدى الترابط بين تلك الحقيقة وهذه الغاية وبين شتى فروع

المذهب من جزئيات وآراء ونظريات ، وحيثئذ - كما يقول هنرى برجسون - "نرى أجزاء المذهب يتداخل بعضها فى بعض وتنصهر كلها فى بوتقة واحدة. هذه النقطة هى جوهر مذهب الفيلسوف وهى أساسه وهى روحه ، ونرى حيثئذ أن مهمتنا - إذا أردنا فهم الفيلسوف على حقيقته - إنما هى الاقتراب من هذه النقطة" (١٧) أ. هـ.

٧ - التعرف بعد ذلك على وجهات نظر الباحثين وتقويمها.

٨ - العلم بهذه الحقيقة "حتمية التلاحم الفكرى تأثيراً وتأثراً" فتلك طبيعة

التيارات الثقافية والفلسفية والحضارية. وليس معنى ذلك أن تنمى أو تذوب فى بعضها بل إنه رغم تلك الحتمية يتميز كل منها بطابع خاص ، وسمات معينة.

إننا هنا نختلف مع ما يراه "شبنجلر" من "أن كل ثقافة تركيب عضوى من نوع خاص ، لا صلة له بالثقافات التى جاءت قبله ، أو الثقافات التى تحيى بعده. رن كل ثقافة تستقل فى نموها وازدهارها عن غيرها من الثقافات استقلالاً كاملاً" (١٨) .

إن شبنجلر يؤكد هذه الفكرة فيقول : لكل حضارة كيانها المستقل المنعزل تمام العزلة عن كيان غيرها من الحضارات ولا سبيل إلى اتصال حضارة أخرى ما دامت كل حضارة - باعتبارها كائناً عضوياً ووجوداً حقيقياً - يكون وحده مقلدة على نفسها - وما يشاهد من تشابه فى الموضوع بين حضارة وحضارة أو من تشابه فى أسلوب التعبير عن حضارتين مختلفتين إنما هو وهم فحسب. فهو تشابه فى الظاهر ، ولا يتعدى إلى الجوهر" (١٩) أ. هـ.

هذا هو المنهج التكاملى ، وتلك دعائمه نرجو أن يحظى بمكانه الصحيح فى

(١٧) التفكير الفيلسوفى فى الإسلام

(١٨) تمهيد الفكر الدينى ، ١٦٤-١٦٥ محمد إقبال نقلاً عن شبنجلر فى كتابه "إنحلال الغرب".

(١٩) "شبنجلر" للدكتور عبد الرحمن بدوى ، ص ١٢٦ مكتبة النهضة بالقاهرة ، ١٩٤١م.

الدراسات الفلسفية وقد وقفنا إليه. وإلى العمل بمقتضاه فى كتابنا "مناهج البحث الخلقى فى الفكر الإسلامى" وعلى ضوئه كانت دراستنا للفلسفة الإسلامية فى مدارسها : الالهية ، والاجتماعية ، والأخلاقية ، والصوفية ، وفى الفقرة التالية : نضع بين يدي القارىء صورة تطبيقية مقارنة لهذا المنهج ، والله ولى التوفيق.

المرحلة الرابعة (التطبيق)

نحاول فى هذه الفقرة أن نعرض صورة من صور التطبيق "للمنهج التكاملى" مقارنة بدراسة منهجية مغايرة حتى تكون الرؤية واضحة إذ بضدها تمتاز الأشياء.

والصورة المختارة هنا تتعلق بفلسفة ابن مسكويه الخلقية. ونحن نعرضها أولاً وفق المنهج التحليلى. ثم نعرضها ثانياً وفق المنهج التكاملى ، وهذا هو البيان.

أولاً : فلسفة ابن مسكويه الخلقية من خلال المنهج التحليلى :

لقد قام بهذه الدراسة الأستاذ الدكتور عبد العزيز عزت فى رسالته "ابن مسكويه فلسفته الخلقية ومصادرها".

وقد عرض لمناهج الباحثين فى هذا النوع من الدراسات الفلسفية وحصرها فى منهجين فقط هما :

١ - المنهج التحليلى.

٢ - المنهج الحيوى.

وقد رأى أن المنهج التحليلى قاصر وعاجز عن تحقيق الغرض المطلوب من هذه الدراسات لأنه لا يقفنا على الصورة الصحيحة من المذهب الفلسفى. وأن هذه الطريقة - على حد قوله - لا تصور لنا كيف ابتدأ تفكير الفلاسفة من فكرة معينة أو كيف نما وتفرع. فهى طريقة تجزئ الفلسفات حسب أهواء المؤرخين ، ولهذا تعجز عن تفسير ما يبدو أحياناً متناقضاً فى بعض الفلسفات (٢٠).

(٢٠) ابن مسكويه ، ص ٣٢٣ ، د. عبد العزيز عزت.

أما المنهج الحيوى . فهو أقرب إلى الصواب وفيه يقول الدكتور عبد العزيز عزت 'المنهج الحيوى يعنى خاصة بتطور أفكار الفلاسفة ابتداء من فكرة أساسية هى بمثابة الرأس للبدن . ثم يبحث كيف تفرعت عنها سائر الأفكار الأخرى اللاحقة ، وكيف ترتبط بها من قريب ومن بعيد . فتصبح الفلسفات فى أساسها وفى تشعباتها كلاً متماسكاً ، ووحدة لا تنقسم عراها' (٢١) أ.هـ .

على ضوء هذا اختار الدكتور عبد العزيز عزت أن يقسم دراسته -حسب المنهج الحيوى- وهذا عمل يستحق التقدير .

ولكن الباحث المتخصص -حينما يطالع هذه الدراسة- لا يجد كثير عناء فى التعرف على المنهج الذى جاءت عليه فى الواقع . سواء كان ذلك بقصد أو بغير قصد إذ أن واقع هذه الدراسة يؤكد أنها جاءت وفق ما يلى :-

١ - المنهج التاريخى .

٢ - المنهج التحليلى .

٣ - المنهج المقارن .

أما المنهج الحيوى : فهو بعيد عن هذه الدراسة تماماً . وهذا مانراه فى كل فكرة أو رأى فى فلسفة ابن مسكويه الخلقية ، خاصة فى قطب الرحى من تلك الفلسفة والذى يتمثل فى نظرية "السعادة" .

لقد عنى الدكتور عبد العزيز عزت بتحليل آراء ابن مسكويه ورد كلاً منها إلى مصدرها الأصيل حسبما رأى . واعتبر أرسطو المصدر الرئيسى لتلك الفلسفة وكانت النتيجة التى انتهى إليها -من هذا المنهج- أن ابن مسكويه يتعد عن الدين كل الابتعاد هكذا قرر فى نظرية السعادة بصفة خاصة . ولولا خشية الإسراف فى نقل نصوصه لعرضناها كلها ولكن حسبنا بعضها ومن أراد المزيد فليرجع بنفسه إليها .

إنه يقول فى ص ٣٥١ : 'إن السعادة هى سعادة دنيوية ، لا تتعلق بعالم آخر غير عالمنا ، ولا تمهد لحياة أخرى أرقى منها وإنما هى فى نظر ابن مسكويه حياتان :

إما حياة جسمية يتأثر فيها الإنسان بنزعات المشاعر والشهوات وهى حياة ضالة .
 وإما حياة عقل وازن تحكم فى الطبائع الوضعية التى تقدم ذكرها . وتقود الإنسان إلى
 الخير العام والخاص . وهى حياة صالحة . والسعادة بدورها تشتق من طبيعة الإنسان
 ككائن له جسم وعقل على السواء . فهى إما سعادة خلقية وإما سعادة قصوى نظرية وهذه
 آراء تبتعد عن الدين .

ثم يقول الدكتور عبد العزيز عزت عن الثواب والعقاب ، والمسئولية والجزاء فى
 نظر ابن مسكويه (أن فكرة الجزاء عنده فكرة فلسفية ، تتعلق بما يفرضه الإنسان على
 نفسه وبنفسه من العقاب الداخلى . وتأنيب الضمير ، أو الحرمان العقلى من بعض
 الماديات لتقوية النفس ، وجعلها تتعود طريق الفضيلة ولهذا لا نجد عند مسكويه فكرة
 العقاب والثواب فى عالم آخر غير عالمنا ، وأن الذى يحاسب الإنسان ليس بكائن أرقى
 منه بيده المشوية والعقاب ، ومسكويه فى هذا يبتعد عن النزعة الدينية كل الابتعاد (٢٢)
 أ.هـ .

يتضح من هذين النصين أن الدكتور عبد العزيز عزت يصرح بما يلى :

أولاً : أن السعادة فى نظر ابن مسكويه دنيوية بحتة .

ثانياً : أن السعادة بنوعها : الخلقى والعقلى - تشتق من طبيعة الإنسان ولا تهتدى
 بوحي السماء .

ثالثاً : أن قضية الثواب والعقاب ، والمسئولية والجزاء مسألة نفسية تتعلق بالضمير
 فقط .

رابعاً : أن ابن مسكويه لا يقول بحياة أخرى غير هذه الحياة .

خامساً : لكل هذا - فى نظر الدكتور عبد العزيز عزت - يبتعد ابن مسكويه عن
 الدين كل الابتعاد .

إن الأمر لم يتوقف عند هذا الحد بل ينسب الدكتور إلى ابن مسكويه هذه

المقولات :

إن الله لا يتصل بالعالم .

وإنه لا يوحى إلى الإنسان أصول الفضائل .

وإن الإنسان البالغ حد العقل لا يخضع فى أفعاله لإله أعلى وأسمى منه ، وإنما هو حر يتصرف كيفما شاء .

وفى ذلك كله يقول -غفر الله له- " يرى مسكويه : إن الله لا يتصل بالعالم ، وإنما يدبره من بعيد ، وإنه قد وضع فيه الحركة ليصل كل مخلوق فيه إلى كماله . فليس هو الذى يوحى إلى الإنسان أصول سيرته الفاضلة ، وإنما هو الإنسان نفسه الذى يضع خطط هذه السيرة بإرادته . يقول مسكويه وهذا فعل الله عز وجل ليس هو على القصد الأول من أجل شيء خارج عن ذاته . أعنى ليس ذلك من أجل سياسة الأشياء التى نحن بعضها . . إذ أن الإنسان البالغ حد العقل لا يخضع فى أفعاله لإله أعلى وأسمى منه ، وإنما هو حر يتصرف كيفما شاء " (٢٣) أ.هـ .

ملاحظة جديدة بالاعتبار :

إن الأمر الخطير هنا لا يتمثل فى تلك الأفكار التى يحتويها هذا النص فحسب . بل يرجع إلى ما نقله الدكتور عزت عن ابن مسكويه فى قوله : " يقول ابن مسكويه : وهذا فعل الله عز وجل ليس هو على القصد الأول من أجل شيء خارج عن ذاته ، أعنى ليس ذلك من أجل سياسة الأشياء التى نحن بعضها " إلخ .

إن النص المنسوب إلى ابن مسكويه يفتقد الأمانة العلمية فى النقل لأميرين :

الأمر الأول : أنه ليس من كلام ابن مسكويه . ولم يقله بل هو جزء من فقرة يسيرة من نص طويل نقله ابن مسكويه عن كتاب " فضائل النفس " المنسوب إلى أرسطو خطأ ، وذكر هذا فى المقالة الثالثة من التهذيب . والعجيب أن ابن مسكويه فى نقله كان أميناً فحدد أول النص وآخره ليس بمجرد علامات التنصيص فحسب بل بكلام عنه تقدمه وتنمته له .

فى تقدمته للنص يعقب على المرتبة العليا فى السعادة التى تليها فيقول :
 " وهاتان المرتبتان هما اللتان ساق الحكيم " (يقصد أرسطو) الكلام إليهما ، واختار المرتبة
 الأخيرة منهما. وذلك فى كتابه المسمى "فضائل النفس" وأنا أورد الفاظه التى نقلت
 إلى العربية بعينها قال : " أول رتب الفضائل التى تسمى سعادة .. " وهكذا يسوق
 النص " (٢٤) أ.هـ.

وبعد الانتهاء منه يقول : " فهذه الفاظ هذا الحكيم نقلتها إلى العربية وهى نقل أبى
 عثمان الدمشقى ، وهذا الرجل فصيح باللغتين جميعاً ، أعنى اليونانية والعربية مرضى
 النقل عند جميع من طالع هاتين اللغتين .. إلخ " (٢٥).

وينبغى هنا أن نشير إلى أن النص الذى أورده ابن مسكويه من كتاب "فضائل
 النفس" لأرسطو يلاحظ عليه ما يلى :

أولاً : أنه مشوب بنزعة إشراقية غير معروفة ولا مألوفة فى فلسفة أرسطو.

ثانياً : أنه يتحدث عن " الله تعالى الخالق البارئ عز وجل " وأرسطو لا يقول بهذا
 فى جنب الله. بل يقول : " المحرك الأول . العلة الأولى . علة العال . المحرك الذى لا
 يتحرك " هذا هو إله أرسطو أودع الحركة فى المادة ولا يعلم عنها شيئاً بعد ذلك .

ثالثاً : يتحدث النص عن "عناية الله عز وجل بالأشياء التى من خارج ذاته ،
 وفعله الذى يدبرها به" أى عناية الله بالعالم . وهذا أمر غريب على ما هو معروف فى
 فلسفة أرسطو .

ولهذه الاعتبارات وغيرها ، نرى : أن كتاب "فضائل النفس" منحول النسبة إلى
 أرسطو . فهو وإن كانت فيه نزعة أرسطوية إلا أنه مشوب بكثير من القضايا التى لم
 تعرف فى فلسفة المعلم الأول .

ثالثاً : لم يرد ذكر لهذا الكتاب فى مؤلفات أرسطو حسبما ورد فى موسوعة
 الفلسفة للدكتور عبد الرحمن بدوى .

(٢٤) تهذيب الأخلاق . ط ٢ مكتبة الحياة ، بيروت .

(٢٥) ص ٩٤ التهذيب .

الأمر الثاني : أن النص الذى أورده الدكتور عبد العزيز عزت - رغم نسبه الخاطئة - قد سقطت منه كلمة هى قيد لفعل الله عز وجل ، كما حرفت الكلمة الأولى منه أيضاً :
يتضح ذلك من هذه المقابلة بين النصين :

١ - النص حسبما جاء به الدكتور عبد العزيز عزت ، يقول : وهذا فعل الله عز وجل ليس هو على القصد الأول . . إلخ.

٢ - النص الصحيح كما نقله ابن مسكويه " وهكذا فعل الله الخاص به ليس هو على القصد الأول . . إلخ" (٢٦).

وأوضح إذاً : أنه بالإضافة إلى تحريف الكلمة الأولى فإنه أسقط كلمة "الخاص به" وهى تشكل قيداً بفعل الله المتحدث عنه هنا. لأن الحديث عن الفعل الخاص به سبحانه وتعالى. أنه لذاته وليس على القصد الأول شيء خارج عن ذاته ، وهذا الشيء الخارج عن الذات يقصد به سياسة الأشياء التى نحن بعضها.

إذن : النص لا يفيد إطلاقاً أن الله تعالى لا يوحى إلى الإنسان أصول سيرته الفاضلة : ولكن يتحدث عن فعل الله الخاص بذاته وحدها.

أما عن عناية الله تعالى بالأشياء التى من خارج فيتحدث عنه النص المنسوب إلى أرسطو فيقول : " لكن عنايته عز وجل بالأشياء التى من خارج ، وفعله الذى يديرها به ويرفدها. إنما هو على القصد الثانى " (٢٧).

إن هذا النص يؤكد أن الله تعالى يعنى بكل شيء خارج ذاته سبحانه. (٢٨)

ومن هنا يوحى إلى الإنسان سيرته الفاضلة. ويهديه لتتى هى أقوم.

يبقى بعد ذلك الفقرة الأخيرة من النص الذى ساقه الدكتور عبد العزيز عزت ،
والتى تقول :

" أن الإنسان البالغ حد العقل لا يخضع فى زفعاله لرله أعلى وأسمى منه، وإنما هو

حر يتصرف كيفما شاء".

(٢٦) ص ٩٤ التهذيب .

(٢٧) ص ٩٤ التهذيب .

(٢٨) ص ٩٤ التهذيب .

إن هذه العبارة قاسية وعنيفة ، وتتنافى -تماما- مع عقيدة ابن مسكويه الفيلسوف المسلم ومع جميع ما قرره فى كتبه ولم نعر عليها عند ابن مسكويه ولا فى منقولاته وحسبنا أن نشير هنا فقط إلى ما يقوله ابن مسكويه عن السعيد السعادة التامة مما يدحض هذه الدعوى أنه يقول "وهو الذى لا يفعل إلا ما أراد الله منه ولا يختار إلا ما قرب إليه ، ولا يخالفه إلا شيء من شهواته الرديئة ، ولا ينخدع بخداع الطبيعة ، ولا يتلفت إلى شيء يعوقه عن سعادته" (٢٩).

إن هذا الذى يقوله ابن مسكويه مذكور قبل نص أرسطو بعدة أسطر قلادل.

وفى جانب آخر يتحدث ابن مسكويه عن تربية الأحداث تربية صحيحة فيقول :

"والشريعة هي التي تقوم الأحداث وتعودهم الأفعال المرضية ، إلخ" (٣٠).

إن هذا العرض الموجز لنظرية السعادة فى فلسفة ابن مسكويه الخلقية من خلال المنهج التحليلى يتضح منه بالإضافة إلى ما سبق ما يلى :

١ - انها نظرية متهاقنة.

٢ - إن ابن مسكويه ابتعد عن الدين كل الابتعاد بسبب ما يراه فى هذه النظرية.

٣ - إن ابن مسكويه لا يتمتع بأصالة فلسفية بل لا يتمتع بأصالة دينية وقد خرج من دينه بسبب تلك الفلسفة الأرسطية.

وجدير بالاعتبار : أن القضاء على قطب الرحى فى مذهب فلسفى إنما هو قضاء على المذهب كله ، فإذا كانت المسألة مسألة عقيدة وليست مجرد وجهة نظر - كان ذلك قضاء على عقيدة صاحبها وذلك هو الأخطر . وأخيراً ، نساءل على بساط البحث العلمى هل كل هذا صحيح فى فلسفة ابن مسكويه الخلقية؟

وماذا تكون النتيجة . إذا ما قامت تلك الدراسة حسب المنهج التكاملى؟ إن هذا ما تتعلق به الفقرة التالية من البحث.

(٢٩) ص ٩٤ التهذيب .

(٣٠) ص ٥٤ ، التهذيب ، تعقيب .

ثانياً : فلسفة ابن مسكويه الخلقية حسب المنهج التكاملى :

إن هذا المنهج يعنى أولاً : بالتعرف على محور الارتكاز فى مذهب الفيلسوف ومدى الترابط بين سائر الأفكار والآراء المتشعبه فى المذهب . ثم يحاول أن يربط بينه وبين معتقد صاحبه ، والطابع النفسى المميز لشخصيته . بالإضافة إلى الدعائم الأخرى التى يعنى بها كما أوضحناه فى مجاله من هذا البحث .

ومن منطلق هذا المنهج يتضح لنا فى غير معناه ما يلى :

أولاً : أن محور الإرتكاز فى فلسفة ابن مسكويه الخلقية إنما هو فى نظرية السعادة

عنده .

ثانياً : إن ما يدور فى إطار هذه الفلسفة من أفكار أخرى كالخلق وقبوله للتغيير . ومقوماته . والفضائل الخلقية وكذلك الفضيلة العقلية . وهكذا إلى قطب الرحى " السعادة " ومن قبل ذلك كله منطلق تلك الفلسفة من نظرتها إلى الإنسان وأنه مركب من جسم ونفس أو مادة وروح . وهل تبقى النفوس بعد الموت أم لا؟ وهل السعادة قاصرة على الدنيا فقط أم متحققة فى الحياة الأخرى؟

إن ذلك كله يرتبط بعضه ببعض فى نسق مؤتلف يشكل فى النهاية فلسفة متكاملة تنسجم مع معتقد صاحبها وطابعه النفسى .

ولا يسع المنهج التكاملى هنا إلا أن يفسح المجال للفيلسوف المسلم ابن مسكويه ليضع بنفسه النقاط على الحروف رغم تلك المؤثرات التى تأثر بها وخاصة فلسفة أرسطو ، إلا أنها لم تمنع أن تكون له فلسفته التى تتفق وإيمانه بالله تعالى . ومن ثم يخالف المعلم الأول مخالفة تامة .

وقد ترك ابن مسكويه صورة مجملة لفلسفته تتمثل فى ذلك " العهد " الذى أخذه على نفسه فيما بينه وبين الله تعالى . وقد ذكره ياقوت فى معجم الأدباء ناقصاً بعض الفقرات عما ورد فى " المقايسات " لأبى حيان " وقد قام الأستاذ حسين السندوبى بإكمال إحدى الروايتين بالأخرى وقد اعتمد على ذلك الدكتور محمد يوسف موسى فى كتابه " فلسفة الأخلاق فى الإسلام " بالمراجعة لتوثيق النص تبين لنا أن هذا النص يزيد

بالمفترتين الأخيرتين منه على ما ذكره ياقوت فى معجمه ج ٥ ص ١٧-١٩ ومن ثم نعتد عليه بعون الله تعالى ونثبته ملحقاً بهذا البحث إن شاء الله .

أما ما يتعلق بنظرية السعادة . وبتلك المقولات التى رآها الدكتور عبد العزيز عزت ، فإن ابن مسكويه برىء منها كل البراءة لأنه يقرر : أن السعادة لا تكون بل لا تكمل إلا فى الحياة الأخرى . فهو يؤمن بهذه الحياة وبقاء النفوس بعد الموت لتلقى جزاءها خيراً أو شراً . وقد تحدث عن ذلك وغيره . . فعقد الفصل العاشر بتمامه من المسألة الثانية من كتابه " الفوز الأصغر " ثم تحدث عنه فى كتاب " تهذيب الأخلاق " خاصة فى موضوع " الخوف من الموت " كما أشار إلى نفس الموضوع فى كتابه " السعادة " ولنفسح المجال إذا لابن مسكويه بذكر بعض مما قال :

فى أول كلمة لفيلسوفنا فى كتاب " التهذيب " يقول " بسم الله الرحمن الرحيم " ، اللهم إنا نتوجه إليك ونسعى نحوك ، ونجاهد نفوسنا فى طاعتك ، ونركب الصراط المستقيم الذى نهجته لنا إلى مرضاتك ، فأعنا بقوتك ، وأهدنا بعزتك ، واعصمنا بقدرتك ، وبلغنا الدرجة العليا برحمتك ، والسعادة القصوى بجودك ، ورزقتك إنك على ما تشاء قدير" . .

ثم يقول عن السعادة فى الحياة الأخرى " إذا بلغ الإنسان غاية هذه السعادة ثم فارق بجسمه الكثيف دنياه الدنيئة ، وتجرد بنفسه اللطيفة التى عنى بتطهيرها وغسلها من الأذناس الطبيعية لأخراه العلية فقد أعد ذاته للقاء خالقه عز وجل إعداداً روحانياً ليس فيه نزاع إلى تلك القوى التى كانت تعوقه عن سعادته والشوق إليها . لأنه قد تطهر منها ، وتزهر عنها ، ولم يبق فيه إرادة لها ، ولا حرص عليها وقد استخلصها للقاء رب العالمين ، ولقبول كراماته ، وفيض نوره الذى كان غير مستعد له ، ولا فيه قبول من عطائه ، ويأتيه حينئذ الذى وعد به المتقون والأبرار كما سبق إليه الإيحاء مراراً فى قول الله عز وجل " فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين " وفى قول النبى صلى الله عليه وسلم " هناك ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر " (٣١) .

وفي كتاب "الفوز الأصغر" يقول عن النفس بعد الموت "النفس يحصل لها من مفارقة البدن صورة تلذ فيها يحسب ما اقتنته وكسبته بهذه الأشياء على هيئة تصورهما إما سعيدة وإما شقية".

وفي نفس المعنى يقول في التهذيب ص ١٨٦. "إن الجوهر الشريف إذا تخلص من الجوهر الكثيف الجسماني خلاص فناء وصفو لا خلاص مزاح وكدر ، فقد سعد ، وعاد إلى ملكوته ، وقرب من بارئه ، وفاز بجوار رب العالمين ، وخالط الأرواح الطيبة من أشكاله وأشباهه ، ونجا من أضداده وأغياره ، ومن هنا نعلم أن من فارقت نفسه بدنه ، وهي مشتاقة إليه مشفقة عليه ، خائفة من فراقه ، فهي في غاية الشقاء والبعد من ذاتها وجوهرها سالكة إلى أبعد جهاتها من مستقرها ، طالبة قرار ما لا قرار له".

ويضيف إلى ذلك في حديثه عن الخوف من الموت قوله "فأما من خاف لأجل العقاب الذي يوعد به. فينبغي أن يتبين له أنه ليس يخاف الموت. بل يخاف العقاب. ومع ذلك فهو معترف بحاكم عدل يعاقب على السيئات لا على الحسنات" (٣٢).

تعقيب:

إن هذه النصوص وغيرها كثير يؤكد بما لا يدع مجالاً للشك.

إن ابن مسكويه فيلسوف مسلم صادق في عقيدته كما هو صادق في فلسفته وإنه رغم تأثره بأرسطو غير أنه يخالفه مخالفة تامة في جوهر تلك الفلسفة. فأين هو أرسطو من كل هذا؟

نحن لانتكر -كما اشرنا- أن فيلسوفنا تأثر بكثير من الفلاسفة خاصة المعلم الأول. ولكن هل هذا هو مطلبنا وغاية بحثنا؟ أم أن مطلبنا وبغيتنا من البحث هو أن نقف على حقيقة المذهب الفلسفي وطابعه العام بكل ما فيه من أصالة وإبداع. رغم تأثره بغيره من السابقين عليه أو المعاصرين له.

نرجو أن نكون قد وفقنا في عرض تلك الصورة الموجزة عن "السعادة" في فلسفة

ابن مسكويه الخلقية على ضوء المنهج التحليلى تارة ، ثم على ضوء المنهج التكاملى تارة أخرى لتكون الرؤية واضحة ، والحكم أقرب إلى الصواب . والله تعالى ولى التوفيق .

ملحق فى "عهد ابن مسكويه"

بسم الله الرحمن الرحيم : " هذا ما عاهد عليه الله فلان بن فلان - وهو يومئذ آمن فى سربه معافى فى جسمه . عنده قوت يومه . لا تدعو إلى هذه المعاهدة ضرورة نفس ولا بدن . فلا يوالى مخلوقاً ، ولا يستجلب منفعة من الناس ، ولا يستدفع مضرتهم عاهده على أن يجاهد نفسه . ويتفقد أمره ما استطاع فيعف ويسجع ويحكم " من حكم بضم الكاف أى صار حكيماً .

وعلامة صفته : أن يقتصد فى مآرب بدنه حتى لا يحمله السرف على ما يضر جسمه أو يهتك مروءته .

وعلامة شجاعته : أن يحارب دواعى نفسه الذميمة . حتى لا تقهره شهوة قبيحة ، ولا غضب فى غير موضعه .

وعلامة حكمته : أن يستبصر فى اعتقاداته حتى لا يفوته بقدر طاقته شيء من العلوم والمعارف الصالحة . ليصلح أولاً نفسه ويهديها ، ويحصل له من هذه المجاهدة ثموتها التى هى العدالة وعلى أن يتمسك بهذه التذكرة ويجتهد فى القيام بها والعمل بموجبها وهى خمسة عشر باباً .

إيثار الخبر على الشر فى الأفعال : والحق على الباطل فى الاعتقادات ، والصدق على الكذب فى الأقوال وذكر السعادة وأن تحصيلها يكون باختيار دائماً ، وكثرة الجهاد الدائم لأجل الحرب الدائمة بين المرء ونفسه . والتمسك بالشريعة ، ولزوم وظائفها . وحفظ المواعيد حتى انجزها .

وأولاً : ذلك بينى وبين الله عز وجل . وقلة الثقة بالناس بترك الاسترسال ، ومحبة الجميل ، لأنه جميل لا لغير ذلك ، والصمت فى أوقات حركات النفس للكلام حتى يستشار فيه العقل . وحفظ الحال التى تحصل بشيء حتى تصير ملكه . ولا تفسد

بالاسترسال ، والإقدام على كل ما كان صواباً والاشفاق على الزمان الذى هو العمل ليستعمل فى المهم دون غيره . وترك الخوف من الموت والفقر . بعمل ما ينبغى وترك الاكتراث لأقوال أهل الشر والحسد ، لئلا يشغل بالانفعال لهم ، وحسن احتمال الغنى والفقر ، والكرامة والهوان بجهة جهة ، وذكر المرض وقت الصحة . والههم وقت السرور ، والرضى عند الغضب ، ليقط الطغى والبغى ، وقوة الأمل . وحسن الرجاء والثقة بالله تعالى وصرف جميع البال إليه .

فإذا يسر الله اصطلاح نفسه بما جاهد عليه تفرغ بعد ذلك إلى إصلاح غيره ، وعلامة ذلك ، ألا يبخل على أحد بنصيحة . ولا يمنع أحداً رتبة يستحقها ، ولا يستبدد دون الأختيار بما يستع له .

فإذا أكمل له ذلك ، ورفع عنه العوائق والموانع ، وبلغه ما فى نفسه من الفضائل ليصير بها من أوليائه الفائزين ، وأنصاره الغالين ، وعباده الأمين الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون . فقد استجاب له بنحمده على ما دعاه به ، ووثق بعد ذلك من جانبه إلى كل ما وكله إلى يوده من إعطائه ما يحسن أن يرغب فيه ، وإفادته مما يحسن أن يستفيد منه ، وهو حسبه وعليه توكله ، ولا قوة إلا به . أ.هـ .

تم توثيق هذا النص وإكمال بعضه ببعض من المصادر والمراجع الآتية :

- ياقوت : فى معجم الأدياء " ق ٥ ص ١٧-١٩ سلسلة الموسوعات العربية ، ط .

الخلبي .

- ابن مسكويه : فى "تجارب الأمم" ص ٨-٩ سنة ١٩١٤ م .

- د . محمد يوسف موسى ، فى "فلسفة الأخلاق فى الإسلام" ص ٧٧-٨٠ ط .

(١) سنة ١٩٦١ م .

هنرى كوربان بين الفلسفة والاستشراق

د. أحمد عبد الحليم عطية

[١]

نتناول فى هذه الدراسة وجهة نظر المستشرق الفرنسى هنرى كوربان، H. Corbin (١٩٠٣ - ١٩٧٨) فى «الفلسفة المقارنة»^(١)، ذلك المجال الحديث نسبيا، والذي يهدف الى إيجاد نظرة عامة شاملة تجمع الأفكار الفلسفية التى ظهرت فى بيئات ووحدات ثقافية مختلفة^(٢)، والحقيقة أن دراسة كوربان للفلسفة المقارنة، وهو مستشرق فرنسى وفيلسوف غربى، تثير العديد من الأسئلة وعلامات الإستفهام، حول الدافع الذى يحفز المستشرق ابن الغرب، الذى يعد تراثه من وجهة نظره تراثا انسانيا عاما وشاملا، وربما وحيدا، وقد درسه كوربان وتعمق اتجاهاته المختلفة^(٣)، وتحوّل الى البحث فى تراث فلسفى مغاير، هو التراث الإسلامى، سعيا وراء التماثل والتشابه بين الآراء، والأفكار والمذاهب التى وجدت لدى هؤلاء الفلاسفة، الذين أهتم بهم خاصة فلاسفة الأشراق الإيرانيين، فتلك المحاولة أحق بأن تغرى الباحثين فى الثقافات الأوربية. ولتصحيح الزعم بأن الفلسفة الوحيدة الجديرة بهذا الأسم، هى تلك الفلسفة التى نشأت فى اليونان، وإزدهرت فى أوربا، وعرفت بيهويتها الغربية، ومن هنا كان سعى بعض الباحثين والفلاسفة فى العالم الثالث خاصة فى آسيا وأفريقيا لتصحيح هذا التمرکز الغربى حول الذات^(٤) وتحديد

1- H. Corbin : The concept of comparative philosophy trans.

By. peter Reussll, Golgonzoza press 1981.

وهى أصلا محاضرة ألقى فى كلية الآداب جامعة طهران فى ديسمبر ١٩٧٤ ونشرتها الأكاديمية الإمبراطورية الإيرانية للفلسفة ج ١، طهران ١٩٧٦ والترجمة الإنجليزية التى نقلها فى هذه الدراسة الى العربية مأخوذة عن كوربان «الفلسفة الإيرانية والفلسفة المقارنة» ١٩٧٧.

٢- دبا كرىشنا: الفلسفة المقارنة: ما هى؟ وماذا ينبغى أن تكون؟ ترجمة محمد عزب، مجلة ديوجين، المجلس الدولى للفلسفة والعلوم الإنسانية، العدد ٨٠، فبراير - إبريل ١٩٨٨ ص ٦٥.

٣- درس كوربان فلسفة العصور الوسطى الغربية على يد جيلسون، والفلسفة الإسلامية على ماسينسون، وأهتم بالفينوميتولوجيا والوجودية وترجم كتب هيدجر الى الفرنسية، أى أنه ألم بتاريخ واتجاهات الفلسفة الغربية فى العصور القديمة والوسطى والعصر الحديث.

٤- تشير الى محاولة دياكرىشنا السابقة وكذلك دراسة حسن حنفى «مقدمة فى علم الاستغراب» التى يسعى فيها الى دراسة الغرب من وجهة نظر العالم الثالث، الدار الفنية القاهرة ١٩٩١. وكذلك دراسة «نحو علم اجتماعى جديد: أفكار»

حقيقة الفلسفة الغربية(٥)، من خلال الفلسفة المقارنة وبيان اسهام الحضارات والثقافات المختلفة فى تاريخ الافكار، وأن الفلسفة الغربية ليست هى النمط والشكل الوحيد للفلسفة.

ويعرض لنا دياكريشنا فى دراسته «الفلسفة المقارنة: ما هى؟ وكيف ينبغى أن تكون؟» أشكالية انطلاق الفلسفة المقارنة من المنظور الغربى، ويسعى لبيان إمكانية هذه الدراسة، هناك بطبيعة الحال شمولية موضوعية للعقل الإنسانى من جانب، ولظروف الحياة الإنسانية من جانب آخر، وهذا هو ما يكفل ضرورة وجود تكرار مناسب فيما بين المشكلات المطروحة والحلول المقترحة لها، إلا أن الدراسات المقارنة، تعنى المقارنة فيما بين كافة المجتمعات والثقافات، بمصطلحات المعايير التى تزودنا بها المجتمعات والثقافات الغربية، وبدلاً من أن ينظر المفكرون ممن ينتمون الى المجتمعات والثقافات الأخرى الى المجتمع والثقافة الغربيين من منظروهم الخاص، نراهم وقد قبلوا المصطلحات التى رزدهم بها مفكرو الغرب ونراهم وقد حاولوا أن يظهرُوا أن ما تحقق فى مختلف المجالات على نطاق ثقافتهم يوازى ذلك الذى تم فى الغرب، ومن ثم لا يمكن اعتباره أقل أهمية منه على الإطلاق(٦).

وهكذا وجدت «الفلسفة المقارنة» نفسها منذ البداية غارقة فى التساؤل عما اذا كان هناك «فلسفة خارج التراث الغربى» واستغرق ادراك الباحثين بأن ما يدعى بتاريخ الفلسفة ليس الا تاريخاً للفلسفة الغربية ردحا طويلاً من الزمان، إلا أن المشكلة ظلت كما هى حتى يومنا هذا، وهى هل نعترف بما موجود كفلسفة خارج التراث الغربى أم لا ؟ وقد أثير السؤال مراراً فيما يتعلق بالفلسفات الهندية والصينية، ومنذ عهد قريب تفجر النقاش حول اذا كان هناك شئ مثل الفلسفة فى أفريقيا، إلا ان من المثير للدهشة أن هذا التساؤل لم يثر على الإطلاق بالنسبة للفلسفة الإسلامية(٧) وسوف نرى حين نعرض لدراسة

= خارج التمرکز الأوربي. مجلة دراسات شرقية، العدد الرابع ١٩٨٩ ص ٩ - ٣١.

٥- كتب تاريخ الفلسفة بوجهة نظر غربية مدعياً أنها «تاريخ الفلسفة» العام، وربما يكون رسل هو الوحيد الذى تنبه الى ذلك فأطلق على كتابه «تاريخ الفلسفة الغربية».

٦- دياكريشنا: المرجع السابق ص ٦٦ : ٦٧.

٧- المرجع السابق ص ٦٧.

كوربان أنه قد طرح هذا التساؤل وسعى لتلمس الاجابة عليه، وأجتهد فى تقديم مثل هذه الاجابة.

ومهما يكن الامر فإن السبيل الوحيد الذى تأتى منه أولى الخطوات نحو أى حل للمشكلة، يكمن فى النظر اليها من كلا الجانبين، وهو ما يعنى النظر الى كيف يبدو كل منهما عندما يرى من وجهة نظر الآخر . . أن السبب عن مشكلات فلسفية مميزة، أو عن سمات مميزة فى الحلول المقدمة لمشكلة مألوفة، لا يتأثر بالنظر فى التراث الاجنبى فحسب، لكن باثراء وعى المرء بامكانية بديلة فى الفكر، امكانية سبق تحقيقها، أن الوعى بهذه الامكانية التى سبق تحقيقها قد يحزر خيال المرء التصورى، وهكذا فإن الفلسفة المقارنة قد تعمل كمحرك مشترك للتراث الفلسفى: من القيود التى تفرض عليه من ماضيه، ومن فرض معايير أحد الثقافات المسيطرة على كل ما عداها من ثقافات(٨).

وهذا ما يسعى اليه، وحاول تقديم الخطوط العريضة له هنرى كوربان فى عمله الذى تناوله هنا بالدراسة والتحليل وبيان الحدود التى انطلق منها ونظرته اليها وامكانية تطوير هذه النظرة.

[٢]

ولد هنرى كوربان(٩) فى ١٤ ابريل ١٩٠٣، وقد تلقى فى طفولته تعليماً دينياً والتحق بجامعة السوربون، وتخرج فيها ١٩٢٥، وحصل على عدة دبلومات فى الفلسفة والدراسات الشرقية، درس على أتيين جيلسون E. Gilson التراث الفلسفى للقرون

٨- المرجع نفسه، ص ٧٩.

٩- من أجل بيان أكثر تفصيلاً عن كوربان ودراساته المختلفة، يمكن الرجوع الى كل من: د. سيد حسين نصر، البروفيسور هنرى كوربان، حياته وآثاره وأفكاره، مجلة المندي، المركز الثقافى الايرانى، القاهرة، العدد الثانى ١٩٧٨، ص ٢٢: ٦١ . وتضم هذه الدراسة تبتاً كاملاً بكل مؤلفات كوربان، د. عبد الرحمن بدرى: هنرى كوربان، موسوعة المشرقين دار العلم للملايين، بيروت، لبنان ١٩٨٤، ص ٣٣٥.

- C. H. De Foucheour : H. Corbin, in journal Asiatique annee 1979 fasc. 3et 4, pp. 231 : 237, Paris 1979.

- Jean louis vieillard - Baron : H. Corbin in les Etudes philosophiques, jonus - Mars 1980 - pp. 73 : 89.

الوسطى الغربية دراسة عميقة (١٠)، وخاصة الترجمات اللاتينية لأبن سينا، كما درس على ماسينيون، الذي وجهه لدراسة التراث الصوفي الاسلامي، وقام بالتدريس في المدرسة العملية للدراسات العليا بباريس أعوام ٣٦ - ١٩٣٨ وألقى عدة محاضرات في اللاهوت عن «طرق التفسير الكتابي عند اتباع لوتر» ونشر مقالا عن «اللاهوت الديقالكتيكي والتاريخ» عن منهج كارل بارث K. Barth (١١)، درس الفينومينوجيا لدى هوسرل Husserl، والوجودية عند هيدجر Heidegger الذي نقل بعض مؤلفاته الى الفرنسية، وظل يعد نفسه متميلا للفلاسفة الطبيعيين الى ان اكتشف «حكمة الوجود» في آثار الفلاسفة الفرس.

سافر في بداية الحرب العالمية الثانية الى استنبول، قضى بها ست سنوات حيث اطلع على مؤلفات السهروردي الذي اهتم به اهتماما كبيرا، وكان اول ما كتبه بالفرنسية عن «السهروردي مؤسس فلسفة الاشراق» (١٢) وفي عام ١٩٤٦ اختارته الخارجية الفرنسية رئيسا لقسم الايرانيات في معهد الدراسات الفرنسية الايرانية في طهران، وظل طيلة عشرين عاما يحضر الى ايران للتدريس في كلية الاداب والعلوم الانسانية في جامعة طهران. ويعد من المؤسسين لمؤسسة الايرانيات، وقد طبع طائفة كبيرة من ابحاثه

١٠- راجع دراستنا عن تأثير جيلسون في «الثقافة العربية الإسلامية». والحقيقة ان اهدية جيلسون بالنسبة لكوربان تتمثل في توجيهه اهتمامه الي ابن سينا الذي عنى به وأصدر عنه كتاب «ابن سينا والحكاية ذات الرؤى» أو ابن سينا والتمثل العرفاني، وقد كتب لويس جاردييه في الكتاب التذكاري يوضح العلاقات بين آراء السهروردي وابن سينا حول عديد من الموضوعات وكذلك فعل د. إبراهيم مذكور في دراسته «بين السهروردي وابن سينا» ص ٦٣ - ٨١. د. إبراهيم مذكور: الكتاب التذكاري (شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته) الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة ١٩٧٤.

١١- كارل بارث K. Barth (١٨٨٦ - ١٩٦٨) لاهوتي سويسري معاصر، اقل من منصبه لمعارضته الهتلرية، أسس ما يسمى باللاهوت الجدلي أو لاهوت الأزمة، وعارض النزعة التاريخية في التأويل المعصري للكتاب المقدس، تمسك بثنائية مطلقة بين الله والعالم وقال باخرويات جدلية تعارض كل تشابه بين المبدأ الالهي والأشكال التاريخية للمسيحية - وهذا ما يبدو في دراسة كوربان التي نحن بصدها، تحول الى لاهوت الوجود كما في كتاب أصول العقيدة الكنسية، اهتم كثيرا بدراسة فيورباخ والكتاب عنه.

١٢- القى أول محاضرة عن «السهروردي الحلبي مؤسس مذهب الاشراق» ونشرت ضمن أعمال «جمعية الدراسات الايرانية» ترجمتها بدوي في كتابه شخصيات قلقة في الاسلام - القاهرة ١٩٤٧.

ودراسات فى تلك المؤسسة (١٣) خاصة مصنفات شيخ الاشراق شهاب الدين السهروردى
ودراسات وتحقيقات اخرى حول: كشف المحجوب للسجستانى، وجامع الحكمتين لناصر

١٣- من هذه الكتب ما يأتى:

- (ا) كشف المحجوب رسالة اسماعيلية من القرن الرابع هـ، تصنيف أبو يعقوب السجستانى.
- (ب) المجموعة الثانية من مصنفات السهروردى وتشمل: حكمة الشرق، رسالة فى اعتماد الحكماء (النص العربى) تصحيح وتقديم كوربان ١٩٥٢.
- (ج) جامع الحكمتين، تصنيف ناصر خسرو قباديانى، محقق كوربان مع محمد معين.
- (د) ، (هـ): ابن سينا والتبثيل العرفانى.
- (و) شرح قصيدة فارسية لخراجه أبو الهيثم (ق. ٥، ٤ الهجرى).
- (ح) مجموعة فى احوال شاة نعمت الله الوالى الكرمانى.
- (ط) كتاب عيهر العاشقين تصنيف روزبهان البقلى الشيرازى.
- (ى) ايران واليمن: ثلاثة رسائل اسماعيلية تضم: كتاب الينايج للسجستانى، رسالة المبدأ والمعاد للحسين بن على وبعض تأويلات كلشن راز.
- (ك) كتاب المشاعر لصدر الدين الشيرازى (ملا صدرا).
- (ل) مجموعة رسائل الانسان الكامل تصنيف عزيز الدين النسفى.
- (م) شرح شطحات الشيخ روزبهان البقلى (النص الفارسى).
- متفرقات من اشعار أقدم شعراء الفارسية.
- شاهنامه الحقيقة (النص).
- شاهنامه الحقيقة، القسم الثانى (الفهارس).
- جامع الأسرار ومنبع الأنوار من مصنفات سيد حيدر الأملى.
- المجموعة الفارسية لشيخ الاشراق شهاب الدين السهروردى.
- منتخبات من مؤلفات علماء التصوف والحكمة الالهية العظام فى ايران فى القرون الأربعة الأخيرة، الجزء الأول.
- منتحيات من مؤلفات. الجزء الثانى.
- رسائل أهل الفتوة.
- مكاتبات عبد الرحمن الامفرانى لعلاء الدولة السمنانى.
- المقدمات من كتاب نص النصوص فى شرح نصوص الحكم لمحي الدين بن هري، تصنيف سيد حيدر الأملى فى جزئين.
- منتحيات من آثار علماء الحكمة والألهيات والتصوف فى ايران الجزء الثالث.
- والجدير بالذكر كوربان شارك فى تحقيق وتصحيح ودراسة وتقديم معظم هذه الاعمال أما منفردا أو بالاشتراك، باستثناء بعضها فقد قام غيره بها مثل: ل، ن.

خسرو(١٤) والمشاعر للمصادر، وجامع الاسرار ومنيع الانوار للاملى وغيرها.

ويتضح من دراسة اثار كوربان انه لم يكتف بالامام بجوانب الفكر الايراني فى العصر الاسلامى. بل كان يهتم كذلك بجوانب الفكر الايراني فى عصر ما قبل الاسلام. فقد سعى الى الكشف عن الصلة بين بعض جوانب الفلسفة فى ايران منذ اقدم العصور حتى القرون الاخيرية، وقد ظهرت جهوده تلك فى كتابه «الصلات بين حكمة الاشراق وفلسفة ايران القديمة»(١٥).

وقد اهتم بالابحاث الخاصة بالامامة من وجهة نظر الشيعة الاثنى عشرية، والعلاقة بين الظاهر والتأويل، ودور الامام الغائب فى هداية الخلق، والاجتهاد عند الشيعة، ومنذ بداية نشاطه العملى اهتم بالفلسفة وعلم الكلام عند الاسماعيلية وشارك فى احياء الاثار الهامة لهم(١٦) وسيطر على ابحاثه وكتاباتة، كما هو واضح، الميل الى هذه النوعية من الاتجاهات، وهو فى عمله، «بالغ مبالغة شديدة فى ابراز نصيب الفكر الشيعى واحجف بالفكر السنى احجافا غريبا»(١٧) ويوضع فى هذا السياق جهده فى دراسة ابن سينا(١٨)، الذى يعد مقدمة - كما يخبرنا سيد حسين نصر - لما كان يريد ان يقوله للغرب عن السهروردى.

١٤- راجع ترجمة ومقدمة د. ابراهيم الدسوقى شتا لكتاب جامع الحكمتين لتاخر خسرو، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة ١٩٧٨.

١٥- يتضح من جهود كوربان مدى تعمقة فى الدراسات المتعلقة بايران القديمة وهو يميل الى تفسير الفلسفة الاسلامية فى ايران يردها الى هذه الأصول، يرى د. حسن حنفى فى دراسة «حكمة الاشراق والفينومينولوجيا» ان حكمة الاشراق لا تعد جزءا من تاريخ الفكر الفلسفى الايراني القديم بالرغم من اشارة السهروردى الى فلاسفة الفرس القدماء، راجع د. حسن حنفى: المصدر السابق، ص١٨٨.

١٦- حقق كوربان عدة رسائل اسماعيلية وترجمها الى الفرنسية، وهى: كتاب السينايح لآبى يعقوب السجستانى، رسالة المبدأ والمياد لسيدنا الحسين بن على، وبعض تأويلات كلشن راز، وصدرت ١٩٦٦ «مجموعة الاثار الايرانية».

١٧- د. عبد الرحمن بدوى: موسوعة المستشرقين، مادة كوربان ص٣٣٩.

١٨- لقد بحث كوربان فى مؤلفات ابن سينا عن الحكمة الشرقية والفلسفة التى اعتبرها ضرورية لفهم الاشراق، فابن سينا هو الذى أشار اليه السهروردى فى مقدمة رسالته «قصة الغربة الغربية» وقد قدم كوربان ابن سينا للغرب فى صورة جديدة فى دراسة عنوانها ابن سينا والتشثيل العرفانى، يقول سيد حسين نصر، ان كوربان: بدلا من ان يجعل منه (ابن سينا) اسيرا للفلسفة الغربية بين ارسطو والقديس توما الاكوينى اعاده الى مهده وسلط عليه الأضواء تماما كما ظل حكماة ايران ينظرون اليه على مدى عام (ص٣١).

لم يكتب كوربان عن أيا من فلاسفة المسلمين بمثل ما كتب عن السهروردى، فهو الذى قام بالتعريف بحكمة الاشراق فى الغرب، كما ان فضله فى بعث الاهتمام بالسهروردى فى ايران نفسها فى العصر الحديث يزيد عن فضل اى عالم اخر. وكما دار انتاج ماسينيون حول شخصية الخلاص، دار انتاج كوربان حول شخصية السهروردى ويمكن القول: «ان السهروردى دل الفيلسوف والباحث الفرنسى الشاب على ايران وادخله عالما واسعا من الفكر والروحانية، وهو عالم كان الى ذلك العهد مجهولا بالنسبة للمحافل والاوساط العملية فى الغرب» (١٩) واهتم بابن عربى ومدرسته، وبعد قراءت موسعة ومتعددة قدم كتابه الهام «الخيال الخلاق فى تصوف ابن عربى» (٢٠)، وقد كتب مقالات عديدة عن ملاصدرا، وقام بتنقيح وطباعة أحد مؤلفاته وهو «المشاعر» بالاضافة الى دراسات عن فلاسفة آخرين مثل: جابر بن حيان، محمد بن سعيد القمى، وتجدر الاشارة الى «مختارات من مؤلفات حكماء التصوف الايرانيين» والى مؤلف هام له هو «فى أرض الاسلام الايرانية» En Islam Iraniean فى اربعة مجلدات، والذى خصصه للحديث عن الشيعة الاثنى عشرية، والسهروردى، وانصار افلاطون فى ايران، وأتباع العشق الالهى ومدرسة أصفهان فى العرفان (٢١).

[٣]

وبهنا هنا أن نتوقف أمام فهم كوربان لطبيعة الفلسفة الاسلامية، ومعناها،

١٩- سيد حسين نصر: المصدر السابق، ص ٢٥.

٢٠- لقد قدم هذا العمل الى العربية الدكتور محمود قاسم فى دراسته الخيال عند ابن عربى، وترجم العمل الاستاذ فواد كامل فى ثلاثة اجزاء، واجع دراسة الدكتور سليمان العطار: الخيال عند ابن عربى، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٢.

٢١- يعد هذا العمل - كما يخبرنا بدرى - أعظم أعمال كوربان «فى الاسلام الايرانى» فى اربعة اجزاء وهو، يتناول فى الاول مذهب الشيعة الاثنى عشرية الذى اوله تاويلات صوفيا ثيوصوفيا عرفانيا، والثانى مكرس للسهروردى المقتول والاشراقيين فى ايران، والثالث تناول فيه المخلصين للعشق الالهى، كبار الصوفية الايرانيين رزبهان البقلى، الشيرازى، حيدر املى، على أصفهان، علاء الدولة السمنانى، والجزء الرابع خصصه لمفكرين ايرانيين محدثين: ملاصدرا، ميرداماد، محمد باقر الاسترآبادى، وقد ترجم الجزء الاول من هذا العمل وصدرا بعنوان: فى الاسلام الايرانى جوانب روحية وفلسفة [١] الشيعة الاثنا عشرية، ترجمة د. ذوقان قرقوط، مكتبة مدبولى، القاهرة ١٩٩٣.

والأسس الضرورية لتفسير تسميتها وبنياتها كما يقدمها لنا في بداية كتابه عنها، فهو يتحدث عن «فلسفة إسلامية» وليس عن فلسفة عربية كما ظل سائدا ومعرفا منذ القرون الوسطى، لأننا اذا قبلنا التسمية الأخرى (العربية) كما يقول فأين نضع المفكرين الإيرانيين الذين كتبوا بالفارسية حيناً وبالعربية حيناً، يقول «ستكلم عن الفلسفة الإسلامية كفلسفة ترتبط نهضتها وانتشارها الأساسى بالواقع الدينى والروحى للإسلام، والتي وجدت لتشهد على أن الإسلام لا يعبر عن ذاته بالفقه وحده كما يشاع خطأ(٢٢).

وبناء على ذلك فمفهوم الفلسفة الإسلامية لا يمكن أن ينحصر فى ذلك الشكل التقليدى الذى نجاهه فى «موجزات» التاريخ والفلسفة التى نكتفى ببعض الأسماء الكبيرة لمفكرى الإسلام الذين عرفتهم المدرسية الأوربية من خلال الترجمات اللاتينية، فإن ذلك كما يرى كوربان لا يكفى للقول باتجاه عام يسمح بفهم معنى التأمل الفلسفى فى الإسلام وتطوره «أنه خطأ أساسى القول أن التأمل الفلسفى قد توقف بموت ابن رشد، حيث نجد فى المشرق خاصة فى إيران أن الرشدية قد مرت مروراً غير ملحوظاً، لذا يبحث كوربان عن معنى أوسع وأرحب للفلسفة أو الحكمة حيث لا يمكن من وجهة نظره فهم حقيقة معنى التأمل الفلسفى واستمراره فى الإسلام الا بالتخلى عن ذلك الادعاء بوجود التنقيب عن معنى مقابل له يوازي ما درجنا على تسميته فى الغرب منذ عدة قرون بالفلسفة، فالتمييز بين الفلسفة واللاهوت فى الغرب يرجع الى المدرسية الوسيطة ويفترض نزعة علمانية لا يمكن أن تأتى للإسلام وذلك لسبب بسيط، هو أن الإسلام لا يعرف ظاهرة الكنيسة بضمونها ونتائجها، وعلى ذلك يرى أن مصطلح «حكمة» هو المعادل الصحيح للمصطلح Sophia والحكمة الإلهية، هى المصطلح الحرفى المعادل للمصطلح اليونانى ثيوصوفيا Theosophia، أما ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا) فيشار إليها على أنها العلم الذى يبحث فى الالهيات(٢٣).

أن هذه الخصوصية فى الفلسفة الإسلامية هى التى يسعى كوربان لايجاد تسمية مميزة

٢٢- هنرى كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة، وحسن قبسى، منشورات عويدات بيروت لبنان

١٩٦٦ ص ٣٠.

٢٣- المرجع السابق، ص ٣١.

لها عن مسمياتها التقليدية، تتفق وطبيعتها ومضمونها فقد كان التفكير الفلسفى فى الاسلام منصبا على أمر أساسى هو النبوة أو الوحي النبوى وعلى المسائل والمواقف التى يتضمنها هذا الأمر الأساسى، وعندما تأخذ الفلسفة شكل فلسفة نبوية أو حكمة لدنية، ومن هنا فقد أعطى السيادة فى دراسته للفلسفة النبوية بشكليها الرئيسيين: الإمامية الأثنى عشرية والإسماعلية، ومن هنا فإن كوربان لا يستطيع تناول الحكمة فى الإسلام دون أن يدرس التصوف، الصوفية فى مظاهرها المختلفة سواء من حيث التجربة الروحية أو من حيث حكمتها الإلهية النظرية، التى نجد جذورها فى التعليم الفلسفى الشيعى، فجهود السهرورزى ومدرسته، الاشراقية انما ترجع اهميته لربطها بالبحث الفلسفى بالانجاز الشخصى، ويعطينا فى النهاية حكما يعبر عن كوربان أكثر مما يعبر عن الاسلام حيث يرى أن تاريخ الفلسفة، وتاريخ الروحانية غير قابلين للانفصال فى الاسلام(٢٤).

وطبيعى أن يصدر ذلك الحكم عن كوربان الذى ينزع روحا ثيوصوفيا اشراقيا، ويستند الى الوجدان والتجربة الصوقية وهو الذى شارك أتو A. Otto العمل فى دائرة ايرانوس Eronas للثيوصوفية، وهو أحد أعضائها الذى داوم على حضور اجتماعاتها(٢٥).

ويواصل تحديده لمعالم الفلسفة الاسلامية - كما يتصورها - موضحا اهتمام المفكرين المسلمين بتقسيم تاريخهم الى حقب وفترات، من خلال طريقة خاصة بهم وأن هذا الأمر ليس غريبا على مفهوم الادوار فى النبوة، رهى مسألة سيحدثنا عنها بالتفصيل ثانية فى دراسته مفهوم «الفلسفة المقارنة» ويعطينا مثال بتاريخ قطب الدين الاشكورى الذى يقسم المفكرين الروحانيين الى ثلاثة أدوار كبرى: المفكرين السابقون للإسلام، مفكروا الاسلام الشيعى، مفكروا الاسلام السنى، وعلى هذا يعطينا تقسيما لكتابة الفلسفة الاسلامية يميز فيه بين الحقب الثلاثة التالية(٢٦):

حقبة أولى : منذ بدء الاسلام حتى وفاة ابن رشد (٥٩٥هـ - ١١٩٨م) وتعد هذه

٢٤- المرجع السابق، ص ٣٢.

٢٥- د. عبد الرحمن بدوى، المصدر السابق، ص ٣٣٦.

٢٦- هنرى كوربان: تاريخ الفلسفة الاسلامية، ص ٣٤.

الحقبة مجهولة أقل من سواها، وقد أنتهت بعض الأمور فى الاسلام المغربى مع ابن رشد، وفى نفس الحقبة بدأت بعض الأمور الأخرى مع السهروردى وابن عربى وبقيت حتى أيامنا هذه.

حقبة ثانية : تمتد خلال القرون الثلاثة التى تسبق النهضة الصوفية فى ايران، رهى تتفق وبشكل اساسى بما يقتضى أن نسميه «ميتافيزيقا». وتستمر آثاره من خلال حقبة (الفاجار): حتى أيامنا هذه، وسيكون ثمة مجال لتحليل الأسباب التى جعلت من ايران خصوصا، ومن الوسط الشيعى عموما مكان ولادة هذه الظاهرة (٢٧). أن هذا الأبحار فى الاشراق، والسكر بخمر السهروردى، والوله بحب الشيعة، يفرق كوربان فى مناطق ابداع لا نختلف معه عليها لكنها بمفردها، وهذا ما تختلف معه فيه لا يمكن أن تمثل الفلسفة الاسلامية.

[٤]

أن كوربان الذى يشيد به عارف تامر ويرى أنه من أعمق الباحثين فى قضايا الفلسفة الاسلامية وتطورها، ومن أدقهم معرفة بالفكر الايرانى على اختلاف تشعب مواضيعه (٢٨) والذى يرى فيه سيد حسين نصر «العالم الذى ندين له بتحقيقاته وجهوده التى لا تعرف الكلل فى سبيل تقديم الفلسفة الاسلامية الينا» (٢٩) لا يقبل علام شيعى بارز هو موسى الصدر بعض ما جاء فى كتابه «الفلسفة الاسلامية» و «هذا الكتاب الجليل يحتوى على أبحاث اساسية تقبل النقد العملى وتستحق النقاش العادل» (٣٠) ويرى فيه الاستاذ العربى المدقق الدكتور محمد على ابو ريان، الذى قدم أهم دراسه بالعربية عن

٢٧- الموضوع السابق.

٢٨- عارف تامر: كلمة حقيقة، تقديم ترجمة كتاب كوربان، تاريخ الفلسفة الاسلامية، ص: ٥.

٢٩- سيد حسين نصر: شيخ الاشراق، الفصل الأول من الكتاب التذكارى عن السهروردى فى الذكرى المئوية الثامنة

لوفاته - القاهرة ١٩٧٤، ص ٢٣.

٣٠- موسى الصدر: تصدير ترجمة كتاب كوربان السابق.

الفلسفة الاشراقية، وحقق «هياكل النور» واللمحات فى الحقائق (٣١) يرى أنه (يقصد كوربان) بعيدا جدا عن الروح العلمية فى تصنيفه لكتابات السهروردى (٣٢).

ويناقش نظرياته فى بحثه «الاشراقية مدرسة افلاطونية اسلامية»، فالمستشرق الفرنسى قد نعى فى نشراته النقدية لتصوص السهروردى منحى خاصا به رد المذهب الاشراقى فى جملته الى المصدر الايرانى محاولا التذليل على صحة رأيه بالتزامه بالحدود الضيقة للمنهج الفيلولوجى (٣٣)، ويلاحظ أن السهروردى نفسه يتمسك فى عناد بنسبة المذهب الى الأصل الفارسى الخسروانى ويقيم حدا فاصلا بين الحكمة البحثية المشائية والحكمة الذوقية التى يرى أنها نابعة من حكماء الفرس، ويحاول التذليل على رأيه من خلال مسلكين، الأول يتمثل فى أصباغه للصفة الايرانية على مصطلحه الفلسفى فيبدو اللفظ ايرانيا فى مظهره وان ظل المحتوى مرتبطا بالتيار الفلسفى اليونانى، أما المسلك الثانى وهو يعد أكثر خطورة من الأول فهو يتمثل فى تلك الدعوى الاسماعيلية الباطنية التى أسفرت محاكمة السهروردى عن اعتناقه لها (٣٤).

ويضيف أبو ريان موضحا ومصححا أن السهروردى لا يقف عند حد الدعوى الخطيرة، بل يجعل من أفلاطون تلميذا لزرادشت، متوهما أن الثنائية الفارسية هى مصدر فلسفة افلاطون، متجاهلا بذلك بنية المذهب الافلاطونى المشائية، وكذلك الظروف الاجتماعية التى كانت وراء صياغة المذهب فى صورته المعروفة عند افلاطون، وعلى هذا يخلص أبو ريان الى أن المذهب الاشراقى فضلا عن أنه احياء اسلامى لمذهب افلاطون، فهو أيضا يخضع لضرورات استمرار الفكر الفلسفى الاسلامى، ويستمد عناصره الأولى ابتداء من المشائية الاسلامية، وتقدها الحاسم عند ابى البركات البغدادى، والسهروردى نفسه يذكر أن مذهبه يرجع الى المصدرين معا اليونانى والفارسى، أى الغربى والشرقى

٣١- د. محمد على أبو ريان مقدمة تحقيق كتاب السهروردى «اللمحات فى الحقائق» دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية

١٩٨٨ ص ١٧.

٣٢- د. محمد على أبو ريان: الاشراقية مدرسة افلاطونية اسلامية «مناقشة المصدر الايرانى» الكتاب التذكرى،

ص ٣٩.

٣٣- المرجع السابق، ص ٤٠.

٣٤- الموضع نفسه.

على السواء، لهذا يسمى اتباعه بحافظى الكلمة من الجانب الغربى والجانب الشرقى(٣٥)، ورد الاسس التى اقام عليها كوربان دعواه يعد مدخلنا لتناول تصوره «للفلسفة المقارنة» التى يعرض فيها للفلسفة الاسلامية الاشرافية فى ايران لدى السهروردى، وغيره مع ما يماثلها فى فلسفات الغرب، وهو لا يفعل ذلك - كما يدعى - باستخدام المنهج التاريخى او النزعة التاريخية بل انطلاقا من الفينومينولوجيا(٣٦) وسوف يتضح لنا ذلك اذا حاولنا بيان الخطوط الاساسية التى قدمها لنا كوربان فى دراسته .

[٥]

يحدثنا كوربان فى اول فقرات دراسته «مفهوم الفلسفة المقارنة» عن: الفلسفة المقارنة والفينومينولوجيا، مبينا حداثة البحث فى الفلسفة المقارنة، وصعوبة هذه الدراسة حيث لا يوجد منهاجا يحدد طريقة المقارنة، وصعوبة ايجاد تعريف لها، وذلك بسبب قلة الفلاسفة الذين يهتمون بتناول الوحدات الثقافية والمقارنة بينها، لعدم كفاية الاعداد العلمى (اللغوى) لهم فدراسة اللغة أو اللغات المتعددة هى المدخل لفهم وتمثل هذه الوحدات الثقافية، وبالتالي المقارنة بينها، ويذكرنا لنا أولى الجهود فى سبيل: تمهيد الطريق للفلسفة المقارنة، ذلك الذى قدمه بول ماسون أورسيل «الذى وهب نفسه، كلما كان ذلك ممكنا، لمهمة تحديد المعنى الدقيق لطبيعة وغاية الفلسفة المقارنة»، الا أن تحليله أقرب الى التاريخ منه الى الفلسفة المقارنة، وأن الفينومينولوجيا التى تسعى للكشف والبيان والغوص الى الباطن والكامن، تختلف عن تاريخ الفلسفة والنقد التاريخى.

أن الفينومينولوجيا تقوم بالدور الذى تقوم به أبحاث الصوفية السقدماء تحت أسم «كشف المحجوب» وهى عنده التأويل الذى يعد أساس التفسير الدينى، وهو ما يمكننا من الوصول الى جوهره الاشياء، أى أنها كما يؤكد كوربان ضد التاريخ، ويستخلص ثلاثة مواضيع من الفلسفة الايرانية كنماذج للبحث المقارن.

٣٥- المرجع السابق، ص ٥٨.

٣٦- راجع دراسة د. حسن حنفى: حكمة الاشراف والفينومينولوجيا، الفصل الثامن من الكتاب التذكارى

للسهروردى الصادر فى القاهرة عام ١٩٧٤.

ويتعرض فى القسم الثانى من البحث لكيف نحرر أنفسنا من النزعة التاريخية، ويبين أن فينومينولوجيا هيجل أحد العلامات المميزة للفلسفة الغربية وأنها ليست علما وضعياً، ويتحدث عن انقسام المدرسة الهيجلية، ويقف أما اليمين الهيجلى الذى يقرأ الفيلسوف بنفس الطريقة التى يقرأون بها الثيوصوفيين الكبار: إيكهارب وبوممه، وللأسف فإن هذه الطريقة لم تستمر، وصارت الهيجلية فى طريق احادى الجانب ومختلف، وهو التفسير الذى شاع فى القرن التاسع عشر، أن التاريخ توقف، وترك الاخرويات وراء ظهره، وفقد الاتجاه ومن هنا أصبح التاريخ مجنوناً، ويتساءل كوربان كيف يمكننا اكتشاف معنى للتاريخ، أو اتجاه للتاريخ، أن من المهم بالنسبة لنا ان نضع هذه المسألة نصب أعيننا لأن الاخرويات متأصلة فى ضمائرنا نحن أهل الكتاب وهذا ما يجعل عدم استسلامنا لاختار التاريخ أمراً ممكناً.

يوضح كوربان اشكالية دراسته ويؤكد السؤال المحورى لها هو: كيف يمكن لفلسفتنا المقارنة ان تباشر مهامها بتحرير نفسها من اختار التاريخ بطريقة فينومينولوجية، ويرى ذلك فى «التفسير» مقابل «السببية التاريخية»، وأن علينا أن نحول دراسة التطور الاجتماعى والاقتصادى الى قاعدة تفسيرية، وعليه فإن علينا كفلاسفة، كفينومينولوجيين، أن نرتفع ضد هذا المفهوم الذى لا يتصور الاشياء الا طبقاً لتكوينها الزمنى «التاريخانية» ويدلى بالاراء التالية:

١- ليس المقصود الاقلاع عن دراسة التاريخ (ذاكرة البشرية).

٢- ان حالة المجتمع هى الواقعة الاولى، عندما تنتج عن ادراك العالم الذى سبق كل ترتيب تجريبى للاشياء، ومن هنا فنحن نصادف السقوط الكبير للفكر الحديث الذى يغلط كل المنافذ التى تؤدى الى ما وراء هذا العالم (موقف اللاادرية)، ويفرق كوربان بين: العالم (التاريخ)، والملكوت (الفينومينولوجيا) الذى يرى رؤى قلبية باطنية.

٣- هناك «احداث» ليست عرضة للمعايير التجريبية، انها احداث السماء، الملكوت، التاريخ الداخلى، مقابل التاريخ الخارجى، احداث الملكوت عالم الروح، هذه الاحداث تدرك نفسها بالتساوى مع التاريخ، وذلك بكشف المحجوب الذى يظل مختفياً فى

الظاهرة تلك هي الفينومينولوجيا، وهذا هو تماما ما يفعله التأويل انها جدل مركب، انها مسألة قيادة الملاحظ الى نقطة تسمح له بروية ما هو خفى.

٤- ومن هنا يحدد مهمة «الفلسفة المقارنة»، وانها لا تهتم بالترتيب الزمني لتاريخ الفلسفة ولانشاء فلسفة التاريخ.

ويقدم كوربان ثلاثة امثلة توضح الدور الذى يمكن ان يقوم به الفلاسفة الايرانيون فى مجال الفلسفة المقارنة وهى على التوالى: الافكار الافلاطونية، مذهب تكثيف الجوهر، وتحديد مهمة التاريخ المقدس، او مرحلة ما قبل التاريخ.

[1] الافكار او المثل الافلاطونية (نماذج النور)، ويخبرنا كوربان فى قضية تحتاج الى نقاش عميق يقول فيها: لقد كان الابداع الشخصى للسهورردى ليفسر الافكار الاصلية كما تصورهما افلاطون بلغة المذهب الملائكى الزرادشتى، ويطابق بين الكوزمولوجيا الزرادشتية والافلاطونية المحدثه، ويقارن عالم الكائنات الاصلية للنور وعالم sefirat فى القبالة عند اليهود وبين افكار السهورردى مع افتراضات جيمس دارمستير Darmesteter الذى قارن ملائكة الديانة الزرادشتية ومفهوم القوى الالهية لدى فيلون السكندرى، ويرى ان كل ما سبق يوضح المجال للمقارنة امامنا.

ويذكر لنا ابن اجهاجانى Ibn Aghajan (تلميذ ملاصدرا) فى القرن الثانى عشر الذى ترك لنا تعليق على كتاب «الفحم المحترق» لميرداماد، ان ميرداماد - الذى لم يكن اشراقيا - الا انه رمز لها فى كتابه بمصطلح غريب هو الطبائع المرسله «الجواهر المرسله» ويوضح ابن اجهاجانى ان ذلك يشير الى الافكار الافلاطونية ويصفها بأنه «مرسله نبوية» ان ميرداماد يدعونا الى ادراك الافكار الافلاطونية بأسلوب الانبياء المرسلين فى هذا العالم، ويضيف ان الفلسفة النبوية للشيعة تدعونا الى مفهوم نبوى للفلسفة الافلاطونية، فوظيفة الرسول ان يحدث تقابل بين السماء والارض، تقابل خيالى عن طريق التجلى فى العالم الوسيط عالم المثال (العالم الخيالى) وعلى ذلك فالحديث عن المثل الافلاطونية وتفسيراته المتعددة لدى الفلاسفة الايرانيين يفتح أفق جديد للفلسفة فيما يرى كوربان.

[ب] ويحدثنا عن ميتافيزيقا الوجود عند ملاصدرا (٢٧)، الذي اعطى الامسيقية للوجود، وان الوجود لدية يقبل الاضافة والتقصان، ومن هنا فان وجود الانسان يتضمن درجات متعددة، فهو من القائلين بالتناسخ، القول بدرجات الوجود يستتبع الحديث عن اشكال الوجود التي هي احد الخصائص الهامة لفكره الميتافيزيقي الذي يهيم للفينومينولوجيا. ويبين كوربان ان هذه المسألة قد شغلت الفلاسفة المغربيين في القرن الرابع عشر الميلادي ويذكر منهم جان الرياوى، ونيفولا اوريسم. ومهارة اوريسم تساوى مهارة معاصره حيدر امولى فى الهندسة والرسم التخطيطي، ويشير كوربان للعلاقة بين افلاطونيو فارس وافلاطونيو كمبريدج وان هذا يفتح مجال جديد للمقارنة امامنا.

[ج] ويشير الى موضوع ثالث للمقارنة وهو فكرة الزرادشتية لتحديد مدة عصور العالم: الخلق، (المرج والخلط)، الانفصال، هذه العصور الثلاثة انتشرت فى مدة اثنتا عشر عام، وانها تتطابق مع حديث الشيعة الذى يصف لنا هبوط النور المحمدى إلى هذا العالم، والذى يخرج من اثنا عشر حجابا من النور (هم الائمة الاثني عشرية الذين يرمزون الى عصور العالم الاثنا عشر) ويوضح ان هذا التمثيل لعصور العالم ظهر لأول مره فى العالم الغربى فى القرن الثانى عشر الميلادى فى اعمال يواقيم الفلورى، وان حيدر املى يمكن ان يكون مفتاح لهذه المقارنة الذى اشار الى ان من رمزت اليه الشيعة على انه الامام المنتظر هو نفس المرموز له فى المسيحية بالروح القدس.

ويعرض لنا كوربان فى القسم الرابع والاخير من دراسته للمغامرة الغربية ومقامرة التغريب، والتي يناقش فيها مشكلة التحدى الشخصى بين مصير الشرق والغرب. ويشير إلى ان كلمة الشرق عند السهورردى ليس لها معنى جغرافى بل معنى ميتافيزيقي (يصف بها العالم الروحي) ويميز بين المقامرة Venture الغربية، ومغامرة Adventure تغريب الشرق من ناحية أخرى، وان الاخيرة ليست امتداد للاولى ويذكر لنا الكيمياء كوسيلة من وسائل المساعدة بالنسبة للعلوم الروحية، وفى ذهنه «الجلدكسى» و «يعقوب

٣٧. د. سليمان البدر: ميتافيزيقا الوجود فى فلسفة صدر الدين الشيرازى. مجلة دراسات، الجامعة الأردنية، المجلد

بوهمة» ويوضح أن ما يطلق عليه المغامرة الغربية هو تطبيق الذكاء على البحث العلمي فى طبيعة غير مقدسة للكشف عن قوانينها وإخضاعها للارادة البشرية، وأن هذا قد جرننا الى ما يطلق عليه «القوة الخلاقة المضادة أو الزائفة» حيث يؤكد أن ما وراء الانتصارات العملية للغرب هناك فى نفس الوقت المسائل الروحية.

فالسلم المحرر قد خلق أداة للموت، ويرى أن اليأس يخفى بين جوانبه تحرير الغرب، ومن هنا فالثقة لدى كوربان كبيرة فى أن هناك كثير من الشرقيات فى الغرب تحمل نفس المعنى الذى يطلقه عليها السهروردى، أن كلنا أهل كتاب يجب أن نضع فى اعتبارنا ماضينا اللاهوتى، أننا لنفهم كتبنا المقدسة تواجهنا نفس المشاكل، وأن علينا جميعا أن نتحرى بالتفصيل، وبكل وحدة تاريخنا الفلسفى اللاهوتى، وتلك مسئولية هامة وهى مهمة الفلسفة المقارنة، ويرى أن تلك المهمة تقع على عاتق الشيوصوفيين الروحانيين الذين نتعلم منهم، أو الحكيم الكامل عند السهروردى الذى يجمع بين المعرفة الفلسفية والخبرة الروحية مثل هؤلاء الحكماء هم عنده وراثه الأنبياء، أن هؤلاء الحكماء هم القادرين على مواجهة عواقب تدنيس كون غير مقدس.

مفهوم الفلسفة المقارنة^(١)

[١]

(الفلسفة المقارنة والفينومينولوجيا)

يتردد مصطلح الفلسفة المقارنة Comparative Philosophy كثيرا هذه الأيام، وبالرغم من هذا الذبوع، اذا أخذنا فى الاعتبار مدى اتساع الانظمة المقارنة وفروعها مثل: علم النحو المقارن، الأدب المقارن، وعلم الجمال المقارن. . الخ، فإننا نسلم بأن الفلسفة المقارنة مازالت فى مرحلة البداية الأولى، أن هذه البداية المتأخرة نسبيا من المسائل التى تستحق الدهشة^(١)، حيث تكمن الصعوبة فى تكوين منهج يحفظها من الاعتباطية، بسبب عدم امكانية مقارنة كل الاشياء بعضها البعض، ومن هنا فإننا نواجه صعوبة ايجاد التعريف التقنى لتعبيرات مقبولة فى مجال الدراسات المقارنة، وفى قلب هذه المشكلة الصعبة تواجهنا صعوبة أن هناك فلاسفة قليلون، يجمعون بطريقة مرضية بين وحدات ثقافية كاملة متعددة، واعداد لغويا كافيا قادرين على التغلب على مشكلات النص.

وعلى حد علمى فإن مفهوم الفلسفة المقارنة قد تمت صياغته من قبل فى العقد الثانى من هذا القرن فى رسالة دكتوراه قدمت تحت نفس العنوان الى جامعة السوربون بفرنسا لبول ماسون أورسيل Paul Masson Oursel^(٢) الذى تم تعيينه ليشغل كرسى الديانات الهندية، فى قسم العلوم الدينية فى مدرسة الدراسات العليا، ولقد وهب ماسون أورسيل نفسه، كلما كان ذلك ممكنا لتحديد المعنى الدقيق ومرمى وغاية الفلسفة المقارنة، ولقد رأى هذه الفلسفة بنية اساسية من التشابهات المفككة فى صورة تعبيرات مضللة لا أكثر ولا أقل، ولكن الى حد ما تقدم علاقات تماثل مثل (ب/أ = د/ج).

ولكن ربما ظل تحليله ثانويا جدا للمتطور المتميز لتاريخ الفلسفة، كتاريخ فى تبعيته

لقوانين الزمنى والافتراضى - للسببية التاريخية. وبالتأكيد فإننا لا يمكن أن نستبعد هذا النوع من الأبحاث فهناك الزمان والمكان المناسب، لكنه ليس مبدئيا ولا جوهريا موضوعا للفلسفة المقارنة، أو أحد المباحث الأولية التى يجب أن تكون مطلوبة هنا وهناك فى الوقت الحالى، أو فى المفهوم المتقدم لشيء ما مثل التاريخ أو تاريخ الفلسفة أيضا.

وبالتالى فإن ما تسعى إليه الفلسفة المقارنة هو - فوق كل شيء - ما يطلق عليه فى الألمانية حدس الماهية (Wesensschau)؟، أن هذا المصطلح يتسمى الى المفردات الفينومينولوجية (Phenomenology)، أو دعنا نقل أنه يتسمى الى فينومينولوجيا هوسرل الأكثر تحديدا، والذي يتسمى الى فينومينولوجيا الوجود عند هيدجر (من الأفضل أن نطلق عليها لفظ وجودية) (٣)، أنه يبدو أن ظهور الفينومينولوجيا هو الذى أوضح هذا المفهوم - لعالم مثل ماسون أورسيل - الذى يجب أن يستمر فى الذبوع. أن الافتراضات المسلم بها فى مبدأ الإدراك الحدسى للماهيات مختلفة تماما عن تلك، التى وضعتها لنفسها عن طريق الاقتراب التاريخى الذى يسعس الى تحديد الاسباب والترددات والتأثيرات التطورية كى يستنتج منها محاولات خاصة مما يؤكد الاعتقاد أنه يمكن مقارنتها بعضها البعض، ولهذا فإننا يجب أن ندعو ثانية باختصار شديد الى ادراك معنى كلمة فينومينولوجيا.

لقد سبق أن اتاحت لى فرصة تعريف هذا المصطلح فى مكان آخر (2)، هناك معنى له مستقل عن أى مدرسة فينومينولوجيا خاصة. دعنا لا نحاول ترجمة الكلمة الى الفارسية بما يوازى أو يساويها فى المعنى المعجمى، فمن الأحرى بنا أن ننظر الى مجرى الأحداث التى تنجزها أبحاث الفينومينولوجيا، أنها مرتبطة أساسا بشعار العلم اليونانى وهو «إنقاذ الظواهر»، ماذا يعنى هذا؟ أن الظاهرة هى التى تكشف نفسها، والتى تظهر وتكون واضحة، وتوضح شيئا ما يمكنه الإفصاح عن نفسه فقط فى ذلك المكان بالبقاء مختفيا تحت ظواهره، وفى العلوم الفلسفية والدينية فإن الظاهرة، تقدم نفسها عن طريق هذه المصطلحات الفنية والتى يكون العامل المشترك فيها جميعا هو الجزء الذى يمثل معنى الوضوح والجلاء، التجلى الالهى، الحكمة الالهية، والظواهرات التى من أصل يونانى أساسا مثل كلمة الظاهر (Zahir الخارجى الغريب... الخ، الظاهرة وهى كلمة

يونانية تعنى الظاهرة بينما تبقى هي مختفية فيما يسمى بالباطن أو الداخلى أو السرى، الظاهريات (الفينومينولوجيا) تتوقف على «انقاذ الظاهرة» أو انقاذ الظواهر التى توضح المختفى، والتي توضح نفسها تحت هذه الظاهرة، أن اللوجوس أو مبدأ الظواهر الفينومينولوجيا هو ما يمكنه توضيح ما يكون مختفيا، أو الحاضر غير المرئى تحت الاشياء الواضحة. وهذا لكى نجعل الظاهرة توضح نفسها، مثل توضيح نفسها للهدف الذى تسعى لتوضيح ذاتها من أجله، وهى بهذا تكون مجال مختلف عن مجال تاريخ الفلسفة أو لتقد التاريخى.

وهكذا، ليس بحث الفينومينولوجيا، هو ما قد صاغته ابحات الصوفية القدماء تحت اسم «كشف المحجوب» أى كشف النقاب عن الاشياء المختفية؟ ليس هذا ما يعرف تحت مسمى التأويل Tawl⁽³⁾ والذى يعد اساسيا فى التفسير Hermenutic الدينى للقرآن، التأويل هو نسبة الشئ الى أصله، الى طرازه الأسمى، وفى سبيل ارجاع الشئ الى أصله فإنه يجب أن يمر بمستويات متعددة لبنائه وبهذه الطريقة فإنه يمكن حل جوهر الشئ، أن البناء هنا يعنى ترتيب المظاهر ونظام التجليات المعطاة للجوهر.

وهذا هو تقريبا معنى الفينومينولوجيا، وهذا ما يجب عمله لكى نضع مهمة الفلسفة المقارنة فى مكانها، هذا ما يجب فهمه على أنه تمييز واضح لها عن مفهوم تاريخ الفلسفة، ولنقل أيضا أن الحذر من هذه الاخطار أصبحت ملجأ عند بعض الفلاسفة الغربيين فى وقتنا هذا، ولكى نفهم ذلك، وفى نفس الوقت لكى نستوعب مفهوم الفلسفة المقارنة، إننى بالطبع أقصد هيجل Hegel و فينومينولوجيا الروح، أن مصير الفيلسوف الغربى المعاصر فى وقتنا هذا أنه لا يستطيع تجنب الاشارة الى هيجل بطريقة أو بأخرى، نحن أيضا سنعمل ذلك ولكن بالطبع لكى لا نقبل تبعية برنامج هيجل علينا، وانما بالأحرى لكى نتلخص منه، وفى هذا الوقت فقط فإننا سوف نعرض هيجل، وما الذى يجب فعله لمعارضة التاريخية، والتي تعتبر شكل بدون أمل لانقاذ الظواهر دون اللجوء الى أى جدل أيا كان.

إننا سوف نواجه مشكلة وهى لماذا ندعى أن التاريخية هي نتيجة تحليل أو تحطم

مذهب هيغل . أنا يجب أن نسأل أنفسنا ما هو مكان التاريخ؟ أين يحدث التاريخ؟ ما الذى يتكون منه تاريخ الانسان بالضبط وما الذى لا يتكون منه؟ وبعد ذلك فإن الطريق سيكون مفتوحا أمامنا لاستخلاص ثلاثة مواضيع نموذجية من الفلسفة التى تم اتخاذها فى ايران كفلسفة اساسية ، مع مراعاة وجهة نظر البحث المقارن، هذا سوف يسمح لنا بالانتهاء عن بعد من تحرى معنى المشروع الغربى، بل وليس هذا فقط بل أيضا مغامرة تغريب العالم . أنهما شكلان لنفس الظاهرة، إلا أنهما شكلان لا نستطيع أن نخلطهما مع بعضهما البعض . إن هذا المشروع المزدوج سوف يعلمنا كيف أنه اذا ما كانت هناك آية شرقيات Orientals باقية فى العالم اليوم - وهذا بالمعنى الذى يفهمه السهروردي من هذه الكلمة - فإنها لا تنتمى كلية الى أى من الغرب أو الشرق الجغرافى لعالمنا .

٢. كيف نحرر أنفسنا من النزعة التاريخية

أن فينومينولوجيا الروح - كما أدرك هيغل هى دون شك أحد العلامات المميزة للفلسفة الغربية - أتحدث عنها من أجل هذه العبارة وهذا ليس تقديرا شخصيا، وهى لاتعنى علما وضعا كما يعتقد، وهو ما قد فجر مذهب هيغل، أنها قمة فينومينولوجيا الروح، أنه التاريخ الذى فعل ذلك، ما الذى نقصده من ذلك بالضبط؟

إن اللغة السياسية الدارجة التى انتقلت الى الفلسفة عند الجيل الاول من تلاميذ هيغل قد تأدت الى الحديث عن اليمين واليسار الهيجلى، واليمين الهيجلى كان ممثلا فى هؤلاء اللاهوتيين الذين كانوا يعرفون بالتأمليين، وذلك بالمعنى التقنى لهذه الكلمة (التي اشتقت من الكلمة اللاتينية Speculum ، أى المرآة) والذين يقرأون هيغل بنفس الطريقة التى يقرأون بها للشيوصوفيين الكبار أمثال السيد ايكهارت M.Echart ويعقوب بوهمه J.Boehme الذين كان هيغل يكن لهما اعجابا عميقا، ولسوء الحظ فإن هذه الطريقة لقراءة هيغل لم تستمر، والهيجلية التى تمثلها قد ذهبت بعيدا الى تفسير أحادى الجانب ومختلف تماما، هو التفسير الذى ظهرت قسوته ودهائه فى القرن التاسع عشر، فقد كان هناك منذ البداية لبسا يشقل على النسق بأسره، وعلينا أن ننتعمق أكثر الى جذوره، على ضوء الفلسفة المقارنة، التى تملك افاقا جديدة ما زالت غير معروفة حتى

الان، أو على الأقل مجهولة فى وقت هيجل، وتظل حقيقة أن هذا الالتباس الاصلى الذى أتاح بحق للتاريخ أن يفجر المذهب الهيجلى.

ماذا سيكون فى النهاية - من ناحية الأثر - موقف الفينومينولوجيا؟ أن الروح المطلق قد وجدت طريقها، لقد أكتملت العصور، لقد أكتمل التاريخ، أن اخرته Eschaton، نهاية مطافه قد مضت، أن ما يطلق عليه الاخره فى لغة اللاهوت كى يدل على أحداث يوم القيامة، قد أدركناه بأنفسنا، بالتأكيد اذا قام أيا من التأملين الثيوصوفيين بقراءة هذه الاشياء وفهمها على أنها شئ تام بذاته فى «الملكوت» Malakit - أى عالم الأرض السفلى، أو عالم الروح، وليس فى عالم الأرض التجريبية أو الموضوعية التاريخية فإنه سوف يدهش أو يصدم فى مفاهيمه، ولسوء الحظ فإنه فى النص الهيجلى ذاته فإن هناك العبيد من الاشياء تمر فى هذا العالم وفى صورة من صور الايمان بالآخرويات. لقد أكتملت هذه الأحداث (مثل: نابليون وملكة بروسيا) لقد كان على التاريخ أن يتوقف.

لسوء الحظ فإن التاريخ لم يتوقف وأستطاع الاستمرار فقط بسبب أنه أتخذ مذهبا آخرويا تألق فى هذه الآونة وأعطاهما اتجاها من هذه الآخرويات، حيث تركها ورائه بدلا من أن تكون أمام عينيه، فإن التاريخ قد أنحرف وأصبح يبحث فى يأس عن اتجاه له ولم يكده يجده، ولا استمرار التاريخ فى نفس الطريق وهو فقدان الاتجاه فإن التاريخ قد أصبح مجنوننا (أردد أيضا كامات الشاعر الانجليزى تسيسترون Chesterton والذى أوضح أن العالم فى وقتنا الحاضر ملئ بالفكر المسيحية التى أصابها الجنون)، نحن ندرك جميعا النشاط المأساوى للعلمانية، للمذهب اللاهوتى، والذى تأسس على وجهة نظر أخروية، على توقعات مستمرة واساسية، والحد من هذه التوقعات يعنى أن ندفع بالآخرويات الى أخطار التاريخ. أن الآخرويات الحالية رائفة، تصنع أساطير رائفة من الناحية التاريخية تزهق ضمائرنا، فكيف يمكننا اكتشاف معنى للتاريخ، أو اتجاه للتاريخ فى غياب أى علامة تحول وراء التاريخ، أى نقطة استطاع فيها التاريخ أن يجهد نفسه أو أن يطلق سراح نفسه؟ أن هذا هو المقصود: بلا ميثا - تاريخ وبلا بعد يتخطى التاريخ. أنه لمن المهم بالنسبة لنا أن نضع هذه المسألة نصب أعيننا، لأن التوقعات الأخروية متأصلة فى أعماق ضمائرنا نحن أهل الكتاب، وهذا ما يجعل عدم استسلامنا لاخطار التاريخ أمرا ممكنا،

وإذا لم تكن على حذرنا من ذلك، إذا كنا نسعد برضا ذاتي معين، هو في الحقيقة ضد أنفسنا، فإننا سنجد أنفسنا مهتدين بأن نصبح من المنغمسين في الملذات وبالتأكيد فإن السر في هذا الترتيب الكوني المسرحي مجردا من معانيه بسبب آخرته، أو نظراته المحتومة التي لا يمكن تصورهما أبدا فإنه يمكن أن يدعونا إلى أرجاعها ثانية إلى أصولها اللاهوتية والتي تعتبر كل مذهبنا الأيديولوجية السياسية، الاجتماعية في الغرب في القرن التاسع عشر ما هي إلا أشكال مختلفة من العلمانية، أين هو ذاك الشعار القائل بالروح المطلق والذي تكون فيه الإنسانية هي الأساس في أعمال فيلسوف مثل هيغل.

لقد أشرت في مكان آخر إلى الاختلاف مع هذا الشكل المسمى بالروح القدس والذي يرى فيه فلاسفتنا التقليديون العقل الفعال، الذي هو ملاك الإنسانية، وفي نفس الوقت ملاك المعرفة، وملاك الوحي، أن محاولات فهم وإدراك أشكال هذه القوة النشيطة عن طريق ملاك الروح القدس، الذي اعتبره قاعدة للإنسانية والذي يعتبر هو تلك الشفقة لهذه القاعدة، إلا أن هذا الروح القدس ليس هو الروح المطلق الهيجلي، والتي كانت تسم الإنسانية نوعا من التسم عن طريق تأليهه لكي لا نقول تعطية نوعا من الدوار بسبب مصائبه، ومن وقت لآخر أحاول أن ألقى نظرة خاطفة على ما يمكن أن تكون عليه «فينومينولوجيا الروح» إذا أعدنا التفكير، وأعدنا بناء هذا العالم كوظيفة لهذا الروح القدس، الذي هو وفقا للغنوصية الإسلامية يعد على التوالي وحى الأنبياء والفلاسفة على السواء، أنني لن أركز على هذا في هذه اللحظة، أنه أحد مهام الفلسفة المقارنة القادمة والتي لا يمكن للإنسان أن يحاول صياغتها بدون «خوف ورعدة».

من الأفضل الآن أن نأتي للموضوع الأساسي لهذه الدراسة وهو: كيف يمكن لفلسفتنا المقارنة أن تباشر مهامها بتحرير نفسها من أخطار التاريخ بطريقة فينومينولوجيا، التي تركت نفسها معرضة لأخطار كارثة الهيجلية، ربما يكون هناك حلقة وصل بين اختفاء الأخرويات من ناحية، متضمنة - سقوط في التاريخ دون نهاية أو حد، Protology وعلم الآثار القديمة، كما يمكن أن نطلق عليه، وهو البحث في أصل كل ما هو قديم أو حديث درن التعاطف مع كل ما هو قديم، أن المنظور الأخرى (كما في الرزادشتية) يعنى التوحيد أو الأحياء النهائي لكل الأشياء في أصلها التقى الصافي

مرة ثانية بعد الانتهاء من مسأسة هذا العالم، هذا المفهوم كان الضمان الكافى ضد كا تهديدات الموت، وحينما ينتهى هذا الضمان فكل شئ يحدث وكأنه معركة قد أشتعلت ضد الموت، ليس فقط للبكاء على الاطلال التى أختفت، لكن لانقاذ الحضارات البائدة بعد الموت والنسيان وبالها من أعمال عظيمة وكفاح متتالى ذلك الذى قام به الغرب فى القرن الماضى لاسترداد أو احياء الحضارات البائدة! أن الغرب يجب أن يفخر لعمله هذا، أنه عمل لم يسبق له مثيل، ولكن فى قلب هذا الكم من الانتصارات فإننا نحس بنفس الكم من الألم، هل اعادة اكتشاف عصور الإنسانية البائدة يعوضنا عن فقدان شعورنا بالبعث أو الآخرة؟ هل يمكن أن يفتح لنا الابواب على مستقبل يتدفق فيما وراء هذا العالم، تلك الابواب التى كنا قد أغلقناها أمام أنفسنا.

أن علماء الآثار ودارسى ما قبل التاريخ لم يقصروا فى ترتيب الآثار التى أعادوها الى النور ثانية فى خطة رمنية دقيقة، تلك الدقة التى لا تترك هامش للشك وعدم الاتفاق، لكن حين ننجح فى هذا الوصف الزمنى فما الذى سنستفيد به بالتحديد؟ هل سيقوم عالم الآثار بالسماح لنا باكتشاف آخرة الأخرويات؟ من الذى سيجرؤ أن يذهب الى هذا الحد؟ بالتأكيد أنها ليست الفلسفة التاريخية حيث أن ذلك من الأشياء التى علمها عند الله، ولكن الفلسفة التاريخية ترضى نفسها بتأسيس مذاهب أيا كانت أنواعها، الا أن فاعليتها عرضة للإنقاد بدرجة كبيرة غير محددة، وفى الحقيقة فإن هذا التفسير نادرا ما يبقى صالحا الا لجيل واحد فقط، ومن الملاحظ جيدا أن مجموعات دوائر المعارف التاريخية الكبرى يجب أن يعاد النظر فيها وصياغتها ثانية مرة كل ثلاثون عاما.

ووسط كل قواعد التفسير قليلة الفائدة التى أعدها البشر لأنفسهم هناك هذه العقيدة، السببية الزائفة، على الرغم من أن كل أيديولوجية لم تكن الا بنية فوقية ترتفع على بنية أساسية لنظام اقتصادى - اجتماعى، عقيدة محولة اعتباريا الى قاعدة للتفسير تظل هى نفسها غير مفسرة حيث أنه لم يعد مقبولا أن يكون حدوث كل شئ على النقيض مما يجب أن يكون عليه: أليس الإنسان هو من يدير هذا العالم! واجبه الاقتصادى والسياسى فى العالم كوظيفة لهذا المعنى الذى يعطيه لوجوده فى هذا العالم،

لدخوله وخروجه من هذا العالم، وباختصار، طبقاً لرؤيته لعالم آخر دون البحث، بلا جدوى عن اتجاه له في هذا العالم، وفي هذه الحالة، فإنه لوهم صاف أن نحول التطور الاجتماعى الاقتصادى الى قاعدة تفسيرية عندما تكون هى نفسها قابلة للتفسير فى نطاق ما لعملية أكثر تميزاً، وكل شئ سوف يعتمد فى الحقيقة على التدهور أو الهروب القوى لما وراء الطبيعة، أن الإنسانية التى ليس لديها أى علم عن أصل الكون لا يمكن أن تنظم العالم باعطاء نفسها أهداف أنسانية، ويكون مجهودها متجهها الى تضييع قوى ينفذ الى وراء عالمنا؟ أنها أنسانية هربت من أخطار التاريخ لتفقد عقلها بفقدانها اتجاهها.

والان ماذا عسانا أن نقول اذا كنا كفيينومينولوجين وكفلاسفة نرتفع ضد هذا المفهوم الذى لا يمكن أن يتصور الأشياء الا طبقاً لتكوينها الزمنى والتى تطلق على نفسها التاريخية.

١- أنها ليست مسألة الإقلاع عن الدراسات التاريخية بالتأكيد! فالإنسانية التى تتوقف عن التعمق فى دراسة تاريخها هى إنسانية فاقدة الذاكرة، أنها ستكون مثل شخص فقد ذاكرته، وحتى اليوم ربما يكون هناك خطراً مؤجلاً، اذا لم يكن كذلك بالفعل؟ فكيف يمكن وجود بعض التصريحات أو القرارات التى تتضمن عن طريق مباشر وغير مباشر مصير الإنسانية كلها وتدل على جهل بالتاريخ لا يمكن تصديقه؟ وعندما يعلن حقيقة أنه يوجد على العكس من ذلك - بين الجيولوجيين وعلماء المعادن من يعرفون تماماً الى أى مدى يرجع موضوع أبحاثهم العلمية فى الماضى. . . وبعد ذلك أين توجد مصادر الطاقة التى كثر الحديث عنها فى وقتنا هذا اذا لم يكن لها أصل فى الماضى السحيق للأرض؟ أين هو مستقبل أى نهر من الأنهار؟ هل هو عند مصبه عندما يبدأ فى فقدان مياهه فى المحيط أم هو بالأحرى عند مصدره؟ لعل علومنا الإنسانية لا تنس هذا.

أن إحتجاج الفلاسفة ضد ما يطلق عليه التاريخية لا يتعلق بأى صورة بمثل هذه النظرة البسيطة، أن ما يوجد فى عقولهم هو:

٢- أنهم يضعون أبصارهم بالتحديد أمام هذا المفهوم الذى يوضح ذاته مع إنحراف الوعى التاريخى عن الوضع السوى، والذى يدعى بإنه يفيد معنى ومجال المذهب الفلسفى

الى العصر الذى يظهر فيه كما لو هذا العصر هو المفسر الوحيد له، أنه دائما نفس الهوس أو الجنون، أن حالة المجتمع تعتبر كالمعطى الأول عندما نكون بالفعل نتيجة ادراك العالم الذى سبق كل ترتيب تجريبى للأشياء. فوجهة نظر الدراسات الدينية تم تزييفها كلية، أن الناس يقولون عن الفيلسوف أنه ابن عصره تماما، الا أن هذا التفسير ينفل ببساطة أن الفيلسوف أولا هو نفسه عبارة عن زمنه، لأنه اذا كان فيلسوف حقيقيا فإنه يرتفع فوق ما اصطلاح عليه تعسفيا تحت أسم «عصره» لأن هذا العصر أو الزمن ليس على الأقل زمنه حيث أنه الوقت المجهول للعالم بأجمعه.

وهنا فإننا نقرب من مواجهة السقوط الكبير لما يسمى بالفكر الحديث، والذى يتعلق بشدة كل المناقذ التى يمكن أن تودى الى ما وراء هذا العالم، هذا هو ما يعرف بأسم «اللارادية» وقد أستخدمت لأغراضها علم الاجتماع والتاريخانية والتحليل النفسى واللسانيات أيضا، وبدلا من أنقاذ الظواهر فقد بددتها تماما، رافضة أى معنى تصاعدى لما يمكن ان يمثل أمنا زائفا لاستحالة إقامة ميتافيزيقا صالحة. ولكن لماذا يتعين علينا أن ننحنى أمام هذا القرار أكان يجب أن يكون الذريعة التافهة لننحاز لزماننا؟ وفى هذه الحالة اذا كان بمقدورنا أن نرى الأشياء تبعا لطريقة السهروردى شيخنا الشرقى (شيخ الإشراق) فإننا سوف نسرع فى إعلان الانفصال.

فبالنسبة «لشيخنا الشرقى» كان هناك، على سبيل المثال ارسادات الفلكيين والتى أستمرت صلاحيتها حتى عندما ظهرت أشياء أكثر دقة وحتى هؤلاء الذين لم يكونوا فلكيين كانوا على ثقة كبيرة بهم. وكانت هناك ملاحظات الفلاسفة والروحانيون الذين نفذوا الى الملكوت، أى الى ذلك العالم السفلى الخفى، أى الى عالم الروح. أن ملاحظتهم نالت نفس الثقة التى نالها الفلكيون، والذين لم يتفكروا فى الملكوت من قبل كانوا يعتبرونهم مرشديهم، ما هى القيمة التأثيرية للنقد الموجه ضد هؤلاء الذين راوه رؤى العين فى الواقع من بعض الناس الذين لم يروا أى شئ، ولم يكونوا مبرروا أى شئ؟ أعرف أن الموقف كان جزئيا ولكننى أعتقد أن الموقف فى عصرنا سيكون فى تمثيل الفيلسوف ضمير مسؤوليته، جراءة السهروردى ويتخذها لنفسه.

ان الذى أشرت اليه الآن كحدس الماهية: Wesenschau فى فكر السهروردى

يمكننا أن نطلق عليه رؤيا الأشياء فى الملكوت. فالتاريخ الذى يشكل فيه الفيلسوف رؤيته هو نقطة تحول لا أكثر، أن الذى يجعل الثيوصوفية الشرقية حقيقة ليس أنها تأسست فى الحقيقة من ٥٨٢هـ - ١١٨٧م على يد السهروردى، ذلك أن هذه الرؤيا لا تحدث فى هذا العالم ولكن فى الملكوت، وليس فى زمن هذا العالم، لكن فى زمن الملكوت أن عدم قبول قيمة هذه الرؤية ورفض مضمونها هو ببساطة تدمير للظاهرة، هذا هو ما يفعله النقد العقلانى التاريخى وبالتأكيد فهو ليس هدف الفينومينولوجيا.

٣- ينشأ من هذا النقد الأساسى والذى نضعه فى مستوى النقص التاريخى للمفاهيم الميتافيزيقية نقداً آخر، والذى يعتبر من ضمن المبادئ السابقة، يظهر ضد الادعاء بتغير شعار الحدث وإثباته الى أحداث هذا العالم وليكن ادراكه حسياً بالوسائل التجريبية وإثباته عن طريق أى شخص أو عن طريق تسجيله فى الأرشيف، لا نفى الحقيقة فإن هناك أحداث أخرى ليس لها الحق الكامل لأن تكون فى نفس مرتبة الحدث ولكنها ليست عرضة للمعايير التجريبية للحدث، هذه هى «الأحداث فى السماء أو فى الجنة»، فى الملكوت كما فى مقدمة ونهاية الجزء الثانى من «فاوست»، أن الضعف الكبير لهذا العصر هو أنه لم يعد قادراً على استيعاب حقيقة أحداث من هذا النوع، لذلك فهى تجسب نفسها داخل اطار مشكلة «الأسطورة» أو التاريخ؟ أن أى شئ لا يمكن تأسيسه بدون شك كشيء تاريخى بالمعنى التجريبى للكلمة نسميه «أسطورة» أو خرافة التى تعتبر الى حد كبير شئ غير حقيقى ثم تسقط فى الفخ الساهر لهذه الأيام والمسمى عدم الإيمان بالأساطير لأنها لم يعد لها أى رغبة فى إظهار ترتيب الأحداث التى ليست بأسطورة أو تاريخ.

دعنا نتناولها من أقصر الطرق أن المفهوم السائد هذه الأيام هو إظهار الإنسان كما هو كائن فى تاريخ، هذا هو المفهوم السطحى للتاريخ والذى يخضع لسراب السببية التاريخية التى نقدم هنا - فهو مفهوم مضاف فى وضعه، مفهوم بدونه لا يكون للتاريخ الخارجى للظواهر التاريخية أى أساس. هذه النظرة تضع فى اعتبارها ان التاريخ هو الإنسان، أن شئ مثل التاريخ قد بدأ فقط مع الإنسان لذلك يحضر الإنسان معه اساساً شيئاً يعد دائماً سابقاً للتاريخ، شئ ما لا يتوقف عن اصطحابه معه والذى سيكون ملاذه

ضد التاريخ الخارجى. أنها اذن مسألة تاريخ داخلى أو تاريخ خفى بالمعنى الدقيق للكلمة، التاريخ الباطنى الذى لا تتم أحداثه فى العالم الخارجى للأشياء، لكن فى العالم الكامن الداخلى للحالات المعاشة، أحداث فى الملكوت، فى عالم الروح فى «السماء» أو فى «جهنم» التى يحملها الإنسان داخل نفسه.

أن هذا التاريخ الذى يحمله الإنسان فى أعماق نفسه، هذه الجنة، وهذا النار التى بداخله والتى تدرك نفسها فى نسج الحقائق التاريخية، التى تنتج عن كل مناسبة مختلفة لرغبات الإنسان، إنها تشيئ نفسها بالتساوى فى التاريخ، تعتبر أحداثه فى الواقع مازالت تتخذ لنفسها مسرحاً فى الملكوت حتى ولو كانت أحداثه ومأتمة تنطبق على سيناريو يتيمى شكلاً لهذا العالم، لكن هذه الأحداث يمكن إدراكها والتعرف عليها عن طريق أداة غير المعرفة التجريبية أو الفيزيقية أو التاريخية، أن هذه أحداث الملامح البطولية (مثل أحداث الأفسستا أو الشاهنامة، أو أحداث أسطورة الكنائس المقدسة)، مرة ثانية أنها أحداث التاريخ الخفى الداخلى والتى توحى بالرويات المميزة التى تكون أكثر الرويات صدقا. ولتحدث بتفصيل أكثر، أن هذه الأحداث هى التى تصنع التاريخ المقدس، وإذا أردنا أن نتجنب أى تدخل مع التاريخ التجريبي فلنقل ببساطة أحداث المتغيرات الدينية Hierologies أو الأشياء المقدسة.

ولكى نفهم هذه الأحداث يجب أن يتيمى الإنسان نفسه بطريقة أو بأخرى الى هذا التاريخ المقدس، كما يحدث أن يمر فى الملكوت، أى أن أمكن القول فى الإنسان الداخلى، والدليل أن هؤلاء الذين لا يؤمنون بذلك ينكرون حقيقة تميز هذه الأحداث عندما يكونون غير مهتمين باحترامها بإى وسيلة، أننا جميعا نعرف السؤال القرآنى، العرض البلاغى الذى طرح على الإنسانية كإها ممثلة فى الإنسان الأول: ألسنت بربكم؟ ألسنت أنا سيدكم؟ بالتأكيد فإن هذا ليس بتاريخ بالمعنى المتداول للكلمة ذلك لأن هذه المسألة حدثت قبل زمن عالمنا الحالى، الا أن تلك المسألة ليست بأسطورة بالمعنى المعتاد للكلمة، ويمكننى مضاعفة الأمثلة المأخوذة من الانجيل ومن القباله لدى اليهود ومن القرآن والحديث، ان هذه الأحداث تعد من نوع مختلف تماما عن أحداث حملات «يوليوس قيصر» أو حكم نابليون بونابرى التى يمكن أن تسجل فى كتب التاريخ،

وللأنصاف ومن أجل إعطاء هذه الأحداث قدرها، فإنها تعنى أدراك الحقيقة الخاصة بها في عالم وسيط، والذي كان الهدف الخاص لأبحاث فلاسفتنا الإيرانيين «عالم المثل»، والذي ليس بخيالبا على الاطلاق ولكنه البرزخ Barsakh (3)(4) أى المساحة بينهما، المسافة الوسيطة بين المحسوس والعقلى.

والآن يمكنك رؤيتها: سواء أكانت مسألة تأسيس ظاهرة التاريخ الخارجى كما هى متصلة فى التاريخ للإنسان أم تلك التى فى العالم الوسيط التى هى الشواهد المرئية لهذا العالم الداخلى، للإنسان فلكى يفهم هذا المعنى ولانقاذ الحقيقة فإن الأمر يتطلب نفس الوسيلة وهى «كشف المحجوب» الذى يكشف النقاب عما يوضح نفسه بينما يظل مختفيا فى الظاهرة. لقد قلت الآن ان هذه هى الفينومينولوجيا، وأن هذا هو تماما ما يفعله التأويل (4) فى أعمال الثيوصوفيين الروحانيين، أنها ليست مسألة أى جدل تركيبى: أنها مسألة قيادة الملاحظ الى نقطة يسمح لنفسه برؤية ما هو مختفى هذا هو التأويل اساسا، انه لا يساوى شيئا أن يكون كل ما تقدم، كل ما ذكرناه له أصول لاهوتية بين الثلاث فروع الكبيرة لأهل الكتاب.

٤- أننا الآن فى موقف أفضل لنفهم مهمة الفلسفة المقارنة ولنرى كيف أنها لا تهتم بالترتيب الزمنى لتاريخ الفلسفة، ولا بغرض بناء فلسفة للتاريخ، سأذكر مثلا يمستا فى إيران بملحوظة، مألوفة حيث أننى سأشير انية إلى السهروردى. إذا كان «شيخ الاشراق»، قد اعتقد كما قيل عنه فى وقتنا، أن الفلسفة ليست إلا بنى فوقية تعكس حالة مجتمع ما فى لحظة معينة، بنية فوقية قد هجرت عن طريق البنية السفلية السابقة عليها، فلن يكون الباعث لفلسفة النور فى إيران والتى كان قد مارسها، حكماء فارس القدماء. أن قراره كان كافيا لالغاء الفجوة الزمانية، ومنذ ذلك الحين حتى الآن فإن الخسروانية Khasrovanuyum فى إيران القديمة كانوا السابقين للاشراقيين، الأفلاطونيين فى فارس، وهذه ربما تعتبر نظرة للروح بالنسبة للمؤرخ المؤمن بالمادية التاريخية الوضعية. وبالنسبة للفينومينولوجى فإننا فى الواقع واقعة روحية صالحة الزساس، بالرغم من كل العواقب التى ستلها.

وعند فهم وجهة النظر هذه، فإننى سوف أسوق ثلاثة أمثلة، ثلاثة مواضيع توضح لنا من البداية الدور الذى يمكن أن يقوم به الفلاسفة الآيرانيون، وبأخذونه على عاتقهم من بين المهام المتعددة للفلسفة المقارنة. ولقد تجنبت والتفت حول موضعين آخرين مقارنين فى الملاحظات السابقة: من ناحية «ميتافيزيقا الروح» التى تقوم على مطابقة القوة العقلية للفلاسفة والروح القدس للوحى، ومن ناحية أخرى «ميتافيزيقا الخيال» مؤيدا فينومينولوجيا «البرخ» أو «عالم الخيال»، لقد تعاملت مع هذه المواضيع فى كتيبى، لهذا فإننى أفضل أن أركز الانتباه الآن على ثلاثة مواضيع للبحث المقارن، والذى مازال يعد بالنسبة لى فى مرحلة التكوين لذلك فلا تتوقع منى استنتاجات كاملة، لكن إلى حد ما تأكيدا لمطالب أخرى على نفس الخط فى المستقبل.

٣. ثلاثة نماذج لقضايا مقارنة

إن مهمة المقارنة هنا محددة جدا بما أن المواضيع التى تطرح نفسها لها جذور فى الثيوصوفية الروحية كما سلم بها حكماء الثلاث مجتمعات الكبيرة للتراث الإبراهيمى، أن المشاركة الآيرانية فى هذه النقطة أضافت إليها هذه الملاحظة التى فى صالحها، والتى ندين بالفضل فيها للسهروردى والتى نتجت عن اندماج التراث النبوى الزرادشتى لايران القديمة فى التراث النبوى للقرآن والانجيل، أن أى فلسفة مقارنة ترمى إلى السير فى خطوط فينومينولوجية يجب أن تتصرف بحصافة كبيرة. أن المقارنة لا تهتم فقط بالتشابهات، بل تأخذ فى اعتبارها الاختلافات أيضا، ربما تكون هذه التشابهات والاختلافات لايزال لها معنى بعلاقاتها، ومؤكدة أنى أعتقد أن هذه هى الحالة بالنسبة لهذه الثلاث موضوعات التى سوف أقدمها لكم الآن، والتى تتعلق بـ :

(١) الأفكار الأفلاطونية.

(٢) مذهب تكتيف الجوهر.

(٣) تحديد مهمة التاريخ المقدس أو مرحلة ما قبل التاريخ.

(١) الأفكار الأفلاطونية (المثل الأفلاطونية) أو نماذج النور «المثل النورية» Mothal

Nuriya هى الموضوع السائد فى فلسفة الأشراقين، الأفلاطونيين الفرس. فلنعيد قراءة

بعض السطور لأفلاطون - ضمن سطور أخرى عديدة - يمكن أن تحمى ذاكرتنا عن بعض الخصائص الأساسية لفلسفته «هذه الأفكار تتضمن مجموعة من الأسس ذات شكل ثابت، ليست بمخلوقة أو فانية، لا تقبل بينها أى عنصر أجنبى، ولا تحول نفسها إلى شئ آخر، لا تدرك للعين أو لأى حاسة أخرى، تعطى نفسها للعقل فقط (طيمائوس Timaeus 52 A) ، لقد كان الإبداع الشخصى للسهورودى تفسير الأفكار النموذجية، كما تصورهما أفلاطون، بلغة المذهب الملائكى الزرادشتى، الأفكار أصبحت ملائكة أو سادة العناصر أو الأنواع فى هذا العالم، وفى نفس الوقت هناك علم الكون الزرادشتى والمندمج فى الأفلاطونية المحدثة(٥).

وهناك المزيد . . . فوق عالم الأفكار النموذجية فإن شيخ الإشراق قد تصور عالم الكائنات الأولية للنور، عالم الأمهات والذى يمكن مقارنته بنويوا مع عالم Sefirat فى القبالة عند اليهود، يبدو لى أن التقدم فى دراسة أفكار السهورودى كما تبدو اليوم، وثيق الصلة بالافتراحات التى اقترحها دارمستير Darmesteter⁽⁵⁾ منذ عدة أعوام مضت، هذا الرجل الذى ظل كعلامة فخر لعلم اللايرانيات الفرنسى فى نهاية القرن الماضى وبداية القرن الحالى، وفى تعليقه على ترجمته للافتستا، الكتاب المقدس للزرادشتية، فإن دارمستير قد قارن الملائكة الرئيسية فى الديانة الزرادشتية الخالدين منهم فحسب، ومفهوم القوى الالهية المقدسة لدى فيلون السكندرى الذى يعد تأثيره على الفكر الدينى الغربى معترفا به تماما، أن اقتراح دارمستير لم ينتج عنه أية ثمار، لأنه يوجد القليل من الفلاسفة الذين اهتموا بالمذهب الايرانى، إلا أننى لدى احساس أن السهورودى قد وافق عليها وبحماس ومن ثم فهناك مجال واسع للدراسة المقارنة يقع أمامنا الآن.

وبالإضافة إلى ذلك سوف نجد فى الجزء الثانى من كتاب «مختارات من الفلاسفة الايرانيين» عمل بارز ندين بالفضل فيه إلى صديقى وزميلى البروفيسور سيد جلال اشتياني Ashtiyani ولقد كنت مسئولاً عن الجزء الفرنسى من هذا الكتاب، وهناك فصل طويل أيضا مخصص لأحد فلاسفتنا والذى ما يزال حتى الآن غير معروف تماما : ابن أجهاجانى Ibn Aghajani^(٦)، أنه كان أحد تلاميذ ملاصدرا الشيرازى فى القرن الثانى عشر، لقد ترك لنا تعليقا بارزا على كتاب الفصح المحترق Burning Cook لميراداماد

الفيلسوف الكبير ومعلم مدارس أصفهات في عصر الدولة الصفوية، إننى أكرر الآن قصة ظهور واختفاء ثم ما تلى ذلك من إعادة اكتشاف هذه المخطوطة الأصلية المكتوبة بخط اليد، أن هذا الجزء بأكمله يعتبر مثال لهذا النوع من الروايات البوليسية التي ليست بنادرة في السجلات التاريخية للبحث العلمى ومفاجأتها⁽⁶⁾، أن ميرداماد معلم ابن إجهاجانى، لم يكن اشراقيا بالمعنى الدقيق للكلمة، أن موقفه بالنسبة للأفكار الأفلاطونية يتقلب خلال رحلة أحداث حياته العلمية. وتبقى حقيقة أنه قد رمز لها فى كتابه العظيم بمصطلح غريب والذى كنت أطلعت عليه بالصدفة، ولم أستطع تفسير معناه الدقيق ولكن عند ظهور عمل ابن إجهاجانى للنور ثانية قد أعطانا مفتاحها أخيرا⁽⁷⁾.

أن ميرداماد يسأل قارئه: هل أتى إليك ما هو منسوب إلى «أمام الحكمة» أفلاطون العظيم واستاذة سقراط؟ أن السؤال يشير إلى مذهب الأفكار الأفلاطونية، لكت ميرداماد يطلق عليها هذا الاسم الغريب «الطبائع المرسل» Tabau Marsala أو حتى «الجواهر المرسل» Opastalic natures أن الفضل يعود لابن إجهاجانى فى معرفتنا بأن هذا المصطلح يشير إلى الأفكار الأفلاطونية، أن ما يدهشنا فعلا هو وصفها بإنها «مرسل» ومطلقة بهذا الشكل على الأفكار الأفلاطونية «النماذج المعيارية للنور» لأن هذا المصطلح «مرسل» هو أحد مميزات معجم مذهب النبوات. النبى المرسل هو نبى مبعوث للناس، لمدينة أو لمجتمع ما، ويجب تمييزه عن النبى الرسول، والذى يكون مكلف باظهار دين أو كتاب سماوى جديد. والآن هناك أحد المشاكل التى يجب وضعها موضع الاعتبار من بين أهم المشاكل فى الفلسفة الأفلاطونية وهى كيف يستطيع التوفيق بين تأصيل الفكرة وتصعيد الفكرة. أن الفكرة يجب أن تكون متأصلة وإلا فلن يكون الهدف العقلى كما هو، لكن فى نفس الوقت فإن الفكرة يجب أن تظل مصعدة جذريا، أن الفكرة ليست عرضة للتغيير، الميلاد، والتحلل أو الموت، أن العلاقة بين الأفكار الأصلية للعالم العقلى، وحقائق العالم المحسوس هى كما أقترح أفلاطون تسميتها بالمشاركة^(٧).

وفى معجم ميرداماد فإن هذه العلاقة لا نعبر عنها بمصطلحات التأصيل أو التجسيد ولكن فى مصطلحات مذهب النبوات والرسالة النبوية، أن ميرداماد يدعونا إلى إدراك الأفكار الأفلاطونية بأسلوب الأنبياء المرسلين فى هذا العالم، والفلسفة النبوية للشريعة

تدعونا هنا إلى مفهوم نبوى للفلسفة الأفلاطونية، كاختلافها عن الأفلاطونية مثلا - أو كديانة نبوية للتجليات بالنسبة لديانة التجسيم . . أن وظيفة الرسول هي أن يحدث تقابل عن طريق التجلى فى العالم الوسيط، عالم المثل (العالم المثالى) أو العالم الخيالى، أن هذا المفهوم دون شك يتوافق - على ما اعتقد - مع مفهوم السهروردى وهذان المفهومان معا يحددان الخط الزمنى الأفلاطونى فى ايران، كل فى وقته وفى عصره، ويبدو لى أن هذا الشكل من الافلاطونية واجه تفسيرات متعددة على مر القرون ، لذا فإن لدينا هنا طريق ملكى - نادرا ما تم اتباعه من قبل - ومفتوح أمامنا للبحث فى موضوعات الفلسفة المقارنة.

(٢) موضوع آخر لا يضيف شيئا ذا أهمية لما سبق، ذلك الذى نشأ من عمل ملاصدرا الشيرازى (٧٩٧هـ - ١٥٧١م)^(٨) أشهر تلاميذ ميرداماد، والذى سيطرت أعماله العبقرية البارزة على الفلسفة الإيرانية طوال القرون الأربعة الماضية، أن ملاصدرا أحدث ثورة فى ميتافيزيقا الوجود، بعكسه ترتيب الأولويات المدروسة عن طريق فلاسفة ميتافيزيقا الماهيات العظام فى هذا الحين، وهذا الأخير اعتبر أن الماهية، أو كينونة الأشياء ثابتة وغير قابلة للتغيير والوجود يمكن أن يحدث أم لا، كما يجب وفقا للحالة، فهى لا تغير شيئاً فى تركيب هذه الماهيات، وقد أعطى ملاصدرا من ناحية أخرى - الأسبقية للوجود، وهكذا فإن طريقة الوجود هى التى تحدد طبيعة الجوهر، أن طريقة الوجود هى بالفعل قادرة على عدد من الدرجات من التكيف والتدانى بالنسبة لميتافيزيقا الماهيات. فإن تكوين الإنسان على سبيل المثال أو تركيب الجسم من الثوابت، وبالنسبة للوجود الميتافيزيقى عند ملاصدرا فإن كينونة الإنسان تتضمن درجات متعددة، بدئا من تلك الشياطين ذات الوجه الأدمى، إلى الحالة السامية للإنسان الكامل، أن ما يطلق عليه الجسد يمر خلال حالات متعددة بدئا من تلك الحالة الفاسدة للجسم فى هذا العالم إلى الحالة الراقية، بل وحتى ما نسميه الجسم الالهى Jism elahi وفى كل مناسبة، فإن هذه الاثارات تعتمد على مدى التكثيف أو التهدئة على تدانى الوجود، ملاصدرا هو فيلسوف النسخ والتناسخ^(٩)، أن فكرة الوجود تستتبع فكرة أشكال الوجود، أو أشكال الماهية التى هى إحدى السمات العظيمة لفكره الميتافيزيقى، وبطبيعتها فإنها تعد الطريق وتهيته للفينومينولوجيا فعل الوجود.

هذه المسألة قد شغلت حيزا كبيرا لدى الفلاسفة المدرسين اللاتيين فى القرن الرابع عشر، أن هذا الموضوع الذى أطلق عليه فى اللاتينية تكثيف أو تخفيف الأشكال De intensione et remissione Farmarum التى تفترض أن هناك فاصل، مجال من التغير لعبت على حدوده تغيرات الكثافة النوعية أنه هذا الفاصل، هذا المجال من التغيرات الذى تم تحديده على أنه «نطاق الأشكال» هناك أسماء لبعض الفلاسفة الذين تساوى أبداعاتهم رهافة أفكارهم الفاتحة والذين مازالو متصلين بالبحث المتعمق فى هذا الموضوع ومنهم بالأخص جان الريبواى Jean de Ripa (١٠) الفيلسوف الايطالى الفرنسيسكانى من القرن الرابع عشر، والذى مازالت أعماله بعيدة جدا عن إمكانية نشرها كاملة، وهو أيضا مثل ملاصدرا منذ قرنين ونصف مضت، كان يجب عليه أن يصارع الفلاسفة قليلى الدهاء والذين يعتقد أنهم يمكنهم بالابقاء على الماهيات آمنة من تنوعات التكثيف هذه ومن تجريد فعل الوجود Variations of intensity and degradation

ولكن للسيطرة على هذه المسألة، بل وحتى على الفترة الزمنية نجد اسم نيقولاس أورسيم Oresme (١١) الفيلسوف النورماندى الذى كان أستاذا فى جامعة نافار Navarre ثم أسقفا فى ليزيو (8)، أن عبقرية أورسيم قد أوحى إليه نهجا جديدا تماما لا يمكن تقدير كفاءته إلا بصعوبة، لقد أخذ على عاتقه إعداد بيان تخطيطى تمثيلى للاختلافات النوعية، فلنتهم هذا جيدا أنها ليست مسألة التحويل إلى إعداد كما نفعل عادة الآن وليست العوامل الكمية مثل الأعداد والاحصائيات على الإطلاق، أنها مسألة ترتيب أورسيم بتوافق للبيانات التى كان متعذرا اختزالها وهى فى الأساس نوعية، وتمثيل عددى لهذه البيانات من خلال الوسيط، ليس فى أعداد لكن فى أشكال هندسية (المثلث، الدائرة، شبه المنحرف... الخ) بالتأكيد فإن هذه الأشكال وطبيعتها تخص عنصر نوعى معين، ويجب ألا ننسى ذلك فالشئ المدهش هو أن نقطة الانطلاق لهذه الأبحاث كانت لاهوتية، أن اللاهوتيين كانوا يسألون عل الزكاة أو الصدقة يمكن أن تزيد أو تنقص فى الإنسان، أن اللاهوت الذى أصبح من البدع الآن انكار آية فعالية عملية له وجود - مع ذلك - فى أصل المشكلة التى كرس لها أساتذة جامعة باريس أنفسهم خلال القرن الرابع عشر.

ومن ناحية أخرى فإنه يجب أن نسأل مثلا عما هو تكثيف صورة أو لون من حيث النوعية، هل يتعين على إخفاء شكل قديم أو إضافة شكل جديد إليه؟ أنهم يبحثون في مسألة ما إذا كانت أحداث الروح يمكن أن تكثف أو تصبح أقل كثافة، وإذا ما كانت التسليم باقتراح أو اعتقاد يمكن أن يكثف أو يخفف، أذن ما الذى يتوقف عليه الزيادة والنقصان؟

وهنا فإننا نجد نفس الموضوع الموجود فى ملاصدرا والمتهم بتكثيف وتجريد كل الكائن، هذا الموضوع استمر وتطور مع أورسيم وبشكل مختلف تماما مع ملاصدرا، ويمكن أن نقول أن أورسيم أخذ على عاتقه مهمة ترتيب التنوعات بواسطة أمثلة هندسية، أمثلة لها خصائص وحركات فى الكائنات، لقد عبر عن امتداد الخصائص والحركات بطول أشكاله، وقوة هذه الحركات والخصائص باتساع أشكاله، وبفعل ذلك فقد مثل هندسيا المسافات التى يمر من خلالها اختلاف حركة متغيرة (لاحظ أنها ليست فقط مسألة حركة محلية لكن أيضا التقدم النوعى للتغير) وأهمية هذا الموضوع هو أفضل ما قام به حيدر امولى Haydar Amali^(١٢). والذى كان أحد المعاصرين لأورسيم فى القرن الرابع عشر فى إيران، والذى تميز بذوقه ومهاراته فى الفن التخطيطى أو البيانى وذلك باعطاء تمثيل هندسى للمسافات الروحية، أن معدل هذه البيانات ليس فقط تشابه محكوم بتركيب الأشكال الهندسية ولكنه بالآخرى تشابه مؤسس بالتوصيلات المحددة بهذا الجبر الفلسفى المعروف باسم «علم الحروف» وعلى حد علمى فإنه لم يتم تخصيص أى دراسة مقارنة لهذا الموضوع.

صحيح أن بعض مؤرخى العلم قد رأوا فى هذه الطريقة فى التعبير - عن الظاهرة النوعية بمصطلحات كمية كما نجد اورسيم - شئ مثل البدايات الأولى لما قد أطلق عليه فى العصر الحديث علم الفيزياء، وهناك نقطة أخرى أبعد يجب أن تتبادر إلى الذهن، فالذى نتمنى أورسيم أن يجعله ممكنا هو الحدس المكانى «التأمل الخيالى» تفضل الأشكال الهندسية، الظاهرة نوعيا والتى بطبيعتها الذاتية تتعد عن التمثيل البعدى. وبذلك قد التقى ثانية مع ميتافيزيقا الخيال التى كانت بارزة فى الشرح العظيم لبروكليس Praclus^(١٣) على «عناصر» أفليدس، ويقول فينومينولوجى أن ما لدينا هنا ليس التحول من علم نوعى إلى كمى مثل ما هو فى عصرنا، فإننا نعتبر أن مؤرخى العلم بعيدين جدا

الغرض الحقيقى من مجهوداتهم ليجعلوا أورسيم المبشر بالهندسة التحليلية لأن فكرة الأشكال الهندسية بعلاقات جبرية لم تخطر بباله أبدا. أن مثل هذا الاجراء كان من أن يدمر اتجاه جهوده، الجهود التى كانت تهدف فى النهاية إلى توضيح كيف يصح الزمن مكانا، ولهذا فإننى أفضل القول أن أورسيم كان يحاول أن يدرك نوع من م لا يزال فى انتظار تطوره الحقيقى، وبالتأكيد فإن حالة البحث كما تركها أورسيم من أن توجه الباحثين عن الحقيقة إلى اتجاه جديد، ولكنه ليس ممكنا استنتاج ضرورة قيمة للعبور من أحداها إلى الأخرى، ولهذا فإن الهندسة انحليلية كانت فى أشد حاجة إلى وجود تفسير ديكارت، الذى ظل أول وآخر تفسير لهذه الظاهرة. وليس ك ضرورة منطقية تسمح لنا باستنتاج أفكار ديكارت من بين أفكار أورسيم، ولهذا سنكرس أنفسنا بدلا من ذلك للاستطلاع كفينومينولوجين لكل المجال المفتوح أمامنا بداعات بفضل عبقرية أورسيم الحدسية، وهو مجال ضخم.

وبالفعل، فإننا يمكن أن تمثل الموضوع الذى تحدث فيه الاختلافات النوعية على خط، أن خطى الطول والعرض هما الاحداثيات اللذان يمثلان هذه الاختلافات بالذات يؤسسا معا السطح، إلا أن المرء يمكن أن يمثل هذا الموضوع من البداية سطح منبسط ثم تدرس الصفة التى تخبرنا عن كل نقاط السطح، خط العرض هنا سوف أن لخط على سطح مكونا بعدا ثالثا. ولكن هذه الصفة السطحية لا ترهق فكرتنا عن صفة، الموضوع المعروف بهذه الصفة هو فى الحقيقة ليس خطا أو سطحا لكنه جسم ب حقيقى، أنا الآن مهتمون بالصفة الجسدية، لكن إذا مثلنا هذه الاختلافات النوعية ب جسم صلب ذو ثلاثة أبعاد، فالانسان هكذا يمد أسلوب التمثيل المستخدم من صلب للصفات الخطية والسطحية للصفات الجسدية ذات الثلاثة أبعاد. ولكن إذا كان ك الآن مثال ذو ثلاثة أبعاد يأخذ الدور الذى يلعبه خط الطول فى الحالات السابقة ل يمثل ما يجب أن يكون هنا خط العرض، فلا بد من وجود بعد رابع هنا، ولسوء ل فإننا لا نملك مثل هذا البعد الرابع.

وهنا مرة ثانية كان لدى أورسيم حدس عبقرى، لقد اعتبر صفة الجسدية كما لو ت مركبة من جسدين، تلك الناتجة عن امتداد الموضوع فى الأبعاد الثلاثة (للفضاء)

المكان. وهناك أخرى هي تلك الموجودة في الخيال فقط والتي تنتج عن تكثيف الصفة المضاعفة بتعدد السطوح والتي يمكن اكتشافها في الطبيعة الداخلية للموضوع، لقد تحدثت عن هذا كحدس لعبقرية لأنه قد ظهرت فيها الفكرة العامة للجسدية، من مجرد حقيقة إنها تفترض بعد رابع، وتكمل نفسها في العالم الخيالي الذي تؤكد في نفس الوقت الذي تفترضه فيه، إلا أن هذا العالم الخيالي للجسم الخفى الذى أطلق عليه هنرى مور(١٤) - أحد أفلاطوني كمبرديج في القرن السابع عشر - البعد الرابع، وهكذا فإنه نفس هذا العالم الخفى الخيالي الذى قامت ميتافيزيقا الخيال عليه، والمحاولة فى فكر ملاصدرا إلى قدرة روحية صافية تفترضه وتستكشفه، هنا أيضا فإن ملاصدرا يرفض نفس الافتراض بالجسدية التى ليست كاملة فى العالم التجريبي ذو الأبعاد الثلاثة، وهنا أيضا تحت جذور موضوع الهياكل السماوية النموذجية، أنه الهيكل الأرضى لا يكون متتيا أو كاملا البناء الحسى ذو ثلاثة أبعاد مكانية، إنه يكون كاملا فى مجموعة فقط فى الخفاء الذى يمكن تخيله فقط. أن فيلسوف ايرانى مثل القاضى سعيد القمى Qazi Said Qommi (١٥، ٩) من القرن السابع عشر قد طور موضوع الطراز الأولى السماوى للهيكل التكعيبي بطريقة رائعة، هذا هو الموضوع الذى يتطابق مع المعرفة الروحية الاسلامية لهذا الهيكل السماوى لاورشليم (القدس) كنموذج بدائى للهيكل الأرضى فى القدس.

لقد أشرت فى مكان آخر إلى علاقة أساسية بين أفلاطوني فارس وأفلاطونيو كمبردج هي أكثر من أن تكون مجرد تاريخ زمنى، والذى يرى من خلالها أنهما كانا متعاصرين. وعلى ضوء أبحاث أورسيم فإننا نجد مجالاً للفلسفة المقارنة مفتوحاً أمامنا وهو من عدم التحديد والاتساع حتى أنه يسبب نوعاً من الدور، أننى لن أصر هنا عليه حيث أنه الموضوع الذى سآبدأ فى اكتشافه، ولكننى أعتبر أن هنا المكان والزمان الصحيحين لجذب الانتباه إليه ولو لفترة بسيطة مؤقتة.

(٣) فى النهاية هناك موضوع ثالث استطعت أن أبحثه بتفصيل أوسع فى مكان آخر، وبالتالى يكون ناضجاً بدرجة كافية ليكون موضوع دراسة للفلسفة المقارنة، لذا سأتكلم باختصار، ويقدر ما أستطيع فإننا ندين للزرادشتية بفضل المحاولة الأولى لما يمكن أن نسميه تحديد مدة عصور العالم: الخلق، المزج أو الخلط Melange الانفصال Gumecishn وهكذا فإن عصور العالم قد أنقسمت إلى الثلاثة فصول المكونة للدراما

الكونية، تثير أحدهما ضد الأخرى، قوى النور اهراماذان Ohramazdian وقوى الظلام اهرامان Ahrimanian، هذه الفصول الثلاثة انتشرت فى مدة اثنتا عشر ألف سنة، والتي تعتبر قيمتها كلمة حسائية Aruthmosphuc وليست مجرد حسائية، وفى الفبيها فإننا ندرك عيد الظهور أو اغطاس لـ Saoshyant تجهيزا لتغيير منظر العالم أو البعث.

هنا فإننا نواجه توازنا مدهشا، أن حديث الشيعة يصف لنا هبوط النور المحمدى على هذا العالم كشعاع يخرج من اثنا عشر حجابا من النور هم أنفسهم الاثنتا عشر اماما، الذين يرمزون إلى عصور العالم الأثنا عشر، والألف الثانية عشر فيها هى أمام البعث (قائم القيامات) Qaim al Qiyamat، أن الشعور الشيعى كان قد نظم أيضا مدة عصور العالم فى خطة اثنى عشرية.

هنالك الكثير لم يأت بعد، أن دائرة النبوة الشرعية قد أغلقت وقد تبعتها دائرة الولاية، دائرة أصدقاء الله، أو دائرة الاستهلال الروحى والتي حل عقدها بعودة The Partousia الامام المنتظر (الثانى عشر أو الامام المختفى) لقد انتبهت فى مكان آخر إلى التوازى فى هذا التمثيل لعصور العالم بما يظهر لأول مرة فى العالم الغربى فى القرن الثانى عشر فى أعمال يواقيم الفلورى Joachim of Flora^(١٦) وهذا الأخير أيضا قد تم تقسيمه إلى ثلاثة فصول ولكنها كانت كلها تتوافق والثالث المقدس، أن المملكة الثالثة هى تلك التى بها الروح المقدسة، الانجيل الخالد، الروح القدس. وهنا ثانية فإن حيدر أمولى يمكن أن يكون مرشدنا فى بحثنا، عندما أشار إلى أن من رمزت إليه الشيعة على أنه الامام المنتظر هو نفس الرموز له فى المسيحية بالروح القدس.

ومع ذلك فإن الفينومينولوجيا المقارنة يجب أن تنبته إلى نقطة أساسية هنا وهى: لمن سيكون تحديد قيمة أزمنة التاريخ، وفى أى مجال للرؤية سيتم وضعه؟ بالتأكيد ليس فى هذا المجال الذى يعتبر فيه الانسان موجودا فى التاريخ. إلا إذا كان هذا التحديد سيفرض نفسه على كل شخص كما نفعّل الوقائع مثل حكم قيصر ونابليون، وهذا أبعد ما يكون عليه الحال! أن معنى هذا التحديد ينطبق أساسا على هذا المجال الشعورى الذى يكون التاريخ فيه موجودا فى الانسان، لهذا فإننا نتعامل هنا مع التاريخ المقدس والذى تتم أحداثه فى الشعور الداخلى للانسان والذى يكون احساسه الداخلى موجودا فى

التأويل، بتفسير روحى ولنطلق عليها فينومينولوجيا، التى هى كشف المحجوب، كشف النقاب عن السر الخفى.

لنلاحظ ذلك ! عندما يترك الانسان نفسه يجرف فى التاريخ فإنه يستطيع أن يختبر كل فلسفات التاريخ كما يحلو له، أنه يتجاهل كل الميتافيزيقا، أنه يستطيع أن يتصرف كالإدارى تماما، لكن هذا لا يعد ممكنا عندما يدخل التاريخ ويتم ادماجه مع شعور الانسان، فالأحداث هى أحداث الروح، إذ أن لها بعدا تصاعديا، الإنسان لم يعد بإمكانه اللعب على ما يحبه من الفلسفة الإدارية للتاريخ فقط هؤلاء الثيوصوفيين مثل فرانز فون بادر F. Von Baadr^(١٧) أو شيلنج Schelling الذين يمكن تسميتهم وبحق فلاسفة التاريخ والذين يمكننا اتباعهم الآن.

أنى أعتقد أن الثلاثة موضوعات التى قدمتها لكم هى بحق ثلاثة أمثلة للتجاهات المقارنة.

٤ = المغامرة الغربية ومغامرة التغريب

لكى نختم القول يبدو لى أن هناك مواضيع من هذا النوع يمكن أن تضعنا على نقطة حيوية عندما تدعونا فلسفة مقارنة الى تقديم اولى، ومن هذه النقطة الحيوية ربما أمكننا أن نلتقط ومضه خاطفة من الضوء الجديد حول معطى هذه المشكلة التى لا يمكننا أن نحول نظرنا عنها، مشكلة مواجهة مصير الشرق والغرب على التوالى، وأنا أعلم جيدا أنه فى الوضع الحالى للأشياء، ومع اتساع نطاق عملية التغريب، فإن هذه الكلمات لم يعد لها نفس المعنى من التضاد كما كان الحال منذ جيل أو جيلين.

ومن ناحية أخرى فإن مفهوم الشرق Orient عند السهروردى وعند كل رفاقه، ليس هو الشرق الذى يمكن أن يوضع كعلامة للجهات على خرائطنا، أن هذه الكلمة فى عمل السهروردى ليس لها معنى جغرافى ولا معنى عرقى، بل لها أساسا معنى ميتافيزيقى، أنه يصف العالم الروحى كهذا الشرق الأعظم الذى تتجه نحوه الشمس الصافية عند اشراقها، والشرقيون هم أولئك الذين يستقبل شعورهم الداخلى اشعاع هذا الفجر الأبدى. ولا يزال هناك دون شك القليل من هؤلاء الشرقيون، فى الشرق وأيضا فى الغرب الجغرافى لعالمنا، لكن ليس لأى منهما أى تفوق على الآخر، لكن عندما نتكلم عن مصير الشرق والغرب فإننا عادة ما نفهم المعنى المتداول لهذا الكلمات عندما يبحث الشخص فى عواقب أخفاء ما كانت عليه الحضارات التقليدية.

وهكذا فإننا يجب أن نبدأ بالتمييز عمقا بين ما سأطلق عليه المغامرة Venture الغربية من ناحية، ومغامرة تغريب الشرق من ناحية أخرى، وهذه الأخيرة ليست امتدادا للأولى، لقد كانت هناك لحظة فى القرن الثانى عشر، عندما تمت ترجمة الافستا الى اللاتينية فى طليطة، لحظة كانت ثقافتينا فى الشرق والغرب متشابهتين فى النوع، كان مفهوم العالم غير منفصل عن مضمونه الروحى، فأنا مثلا أفكر فى هؤلاء الكيميائيون الذين يعتبرون العملية الكيميائية التى تحت ايديهم قد أسفرت عن نتائجها النهائية اذا كانت مصحوبة بتحويل داخلى للإنسان، أى اذا أثرت فقط فى الميلاد الداخلى للإنسان الروحى، وبالطبع فإن هناك كيميائيون لا يعرفون شيئا عن هذا الهدف الروحى أو ببساطة يتجاهلونه ويشغلون أنفسهم بأقرانهم على أمل ادراك طموحتهم المادية والتى عادة ما تتحطم، هؤلاء بالطبع كانوا معروفين بأسم الفناخين أو شاعلى الفحم النباتى.

وبعض النتائج التى يحصلون عليها يمكن أن تسهم بلا شك فى فصل تمهيدى عن الكيمياء الحديثة، وعلى العكس فمن المؤكد أن الكيمياء كوسيلة من وسائل المساعدة بالنسبة للعوالم الروحية (أنا أفكر هنا كثيرا فى الجلدكى Jaldaki (١٨)، فى يعقوب بوهمه (Boehme) لن يكون لها أية صلة مع فصل تمهيدى يمكن أن يقدم على أنه مرحلة ما قبل التاريخ للكيمياء الحديثة، هناك عدم استمرارية، أو خبواء فى الانتقال من عالم الى آخر، أنها هنا النقطة بالتحديد هذه الفجوة، أو نقطة الانتقال التى يجب ان ندرکها لكى نفهم مصائرنا الشخصية.

ولكن هل هناك فى الحقيقة لحظة معينة دقيقة محددة؟ هل هناك لحظة فى الزمن بعدها انحراف أو استمرار للحركة يمكن تصورها؟ أن ما يظهر لنا بعد الحدث كاستمرار، كان فى الحقيقة مجرد تابع لقفزات غير مستمرة، أو نقاط انطلاق جديدة كل مرة لا يمكن توقعها، لهذا فإنك تجدنى الان فجأة متحفظا بشدة عندما أتكلم عن اورسيم، والذى اود أن أقارن فكرته عن تكثيف الأشكال بفكرة ملاصدرا، أن لدى شعور بأن الشكل الهندسى للأشكال النوعية عند اورسيم لم يعد فصلا تمهيديا للهندسة التحليلية - بالمعنى الخاص للكلمة - كما أن الكيمياء القديمة ليست مرحلة ما قبل التاريخ للكيمياء الحديثة، وللحصول على هذا كما قلنا فإن ظهور ديكارت كان مهما، إلا أنه لم

يكن من المهم وجود ديكارت بعد أورسيم إن ظهور ديكارت كان حدثا جديدا، كان بمثابة عدم استمرارية، ولسوء الحظ فإننا دائما لنميل لرؤية الأشياء بنفس الطريقة التي تظهر بها الصور في الفيلم، الواحدة تلو الأخرى، أن ما يتبع ذلك ليس بالضرورة أن يكون بسبب Propter hoc ذلك كما يعرفها علماء المنطق جيدا، ولكن هؤلاء الذين يتحدثون عن الأحداث الأساسية للتاريخ عادة لا يعرفونها.

وبعد أن قلت ذلك، أود أن أوضح الملاحظ التالية، إن ما نسميه المغامرة الغربية هو تطبيق الذكاء على البحث العلمي لطبيعة غير مقدسة والتي يجب انتهاك حرماتها كي نكتشف قوانينها ونخضع قواها للإرادة البشرية، لقد شدنا هنا إلى حيث توجد الآن: قوة دافعة فنية قد حولت ظروف حياتنا ولا شك في هذا، قد استفاد العالم كله منها، ولكن في نفس الوقت فقد جرنا إلى موقف سوف نطلق عليه «القوة الخلاقة المضادة أو الزائفة» بالمعنى الذي للعمل الابداعي بما انها قد وضعت البشرية الأرضية في موقف التدمير، في موقف الغاء سكانها هذه الأرض التي تستمد منها اسمها ووجودها. أنه عمل من لا شيء ومن موت يجب أن نتناوله مواجهة، إذا كان يجب ادائه بنفس طريقة حكماء فارس القدماء الذين لم يكونوا أول من فعل ذلك فحسب، وأما كانوا أول من ينظرون في عيني الإنسان البشع.

فلنؤكد هذا أيضا، أن وراء الانتصارات العلمية للغرب هناك في نفس الوقت المسائل الروحية، لكن لنفكر في عدد الأرواح البشرية التي تطلببتها تضحيات الاكتشافات الغربية، عندما نتخذ المكان المخصص لنا في طائرة مريحة سواء أكان هناك أحساس بالأمان أم لا، فلنفكر في كل هؤلاء الذين ضحوا بأرواحهم في السنوات الأولى من هذا القرن لكي نصل إلى الأماكن التي نقصدها (أنتي اشير هنا إلى طيران ليلي Night Flight لسنت أكوبري Saint Exupery (١٩) الذي يمس القلوب) فلنفكر في كمية الطاقة الذهنية التي لا يمكن قياسها والمستثمرة في كافة الآلات التي غطت الأرض شيئا فشيئا، ما هي فائدة توبيخ - الغرب في الوقت الذي نحن مضطرون إليه في كل الحالات إلى تقليده، بل، وأن نصبح مثله، لكن الثقة التي بدأ بها الغرب في مطلع هذا القرن ما

زالت تؤمن بأن التقدم التكنولوجى سوف يقود العالم الى السعادة والى الفردوس الموعود تعطيتنا فكرة، اذا نظرنا اليها ثانية بالقياس الى اليأس الموجود اليوم، لقد كان هناك خداع وتضليل، أن العالم المحرر قد خلق اداة للمرت، الا أننى مقتنع بأن هذا اليأس يخفى بين جوانبه تحرير الغرب، أن السلاح الذى صنعه هو الذى يعالج الجراح كما يقول بارسيفال Parzifal فى دراما فاجنر، أننى لدى ثقة كبيرة فى أنه هناك الكثير من الشرقيين فى الغرب Orienataux، فى الغرب بالمعنى السهروردى للكلمة ليوجهوا هذا الخلاص.

أن الموقف المختلف الذى خلق عن طريق تغريب الشرق (هذه المرة بالمعنى الجغرافى للكلمة) يبدو لى الى حد كبير فى نفس الضوء، أن الحصول على الشئ أو الانتفاع به أو اختياره يعنى شيئاً واحداً، واكتشاف انفسنا يعنى مسألة أخرى مختلفة، لقد كنت أنوه الآن أن الايديولوجيات السياسية - الاجتماعية للغرب هى ادعاءات علمانية وديوية، أنسقة المذاهب اللاهوتية السابقة، ومرة ثانية فإننا نجرب الفاعلية الرهيبة للعلوم الفاسفية والدينية والتي حاولت بدع عصرنا هذا أن تحرمها من كل القيم العملية، على العكس فإن الفاعلية الرهيبة التى تعطيتها لنا، اذا لم تكن المفتاح فهى على الأقل أحد المفاتيح الرئيسية للموقف، وهكذا فإننا كلنا أهل الكتاب، أى أهل مجتمعات الكتاب يجب أن نأخذ فى الاعتبار معنا ماضيها اللاهوتى، فإن كتبنا المقدسة - القرآن والانجيل - تواجهنا بنفس المشاكل حين نحاول فهمها، لقد كنت لتوى اتذكر الأصل اللاهوتى للمفهوم التأويلى والذى تندفع منه كثيراً هذه الأيام. وهنا أيضاً توجد حقيقة حرجة تبرر نفسها، اذا ركزت انتباهى على أحداث هذا العالم الروحى، الذى أنا على معرفة كبيرة به، ذلك العالم الضوفى الروحانى الشيعى، «العرفان الشيعى» يجب ان أقرر حقيقة ان نفس هذه المشاكل التى تبرر فى كل مناسبة، وأن الحلول التى تم اختيارها كانت تماماً هى تلك التى رافقتها القرارات المسيحية الرسمية فى الغرب.

ولهذا فإنه من الأساسى لكلانا أن نتحرى بالتفصيل تاريخنا الفلسفى واللاهوتى كوحدة مشتركة، أن الذى أنشئ فى الغرب من ايديولوجيات علمانية ببساطة لا توجد هنا فى الشرق، كيف اذا تكون الاختيارات والقرارات التى تصدر عن العلمانية فى الغرب

تتحول في الشرق بدون احداث أى ضرر بها أو بدون تدميرها؟ هنا لدينا كما أرى نور جديد تماما والذي نرى من خلاله التأثير المدمر للغرب على ما كان عليه الشرق التقليدى، هنا لا نستطيع أن نقول أكثر أيضا: أن الذى يخفى السم سوف يخفى هو نفسه الترياق المضاد لهذا السم، حيث ان السم المختص لم يفى هنا، وما الذى سوف يظهر أذن؟ أننا لا نزال فى قلب هذه العملية، فما زال الوقت مبكرا جدا لفهم هذه العملية وان نجيب عليها، ولكنه ليس مبكرا جدا أن نحاول أن نحيط الكارثة المفجعة، أنتى أقول أن المسؤولية الشقيلة لهذا المجهود، وأن نفهم وأن نتفادى الموقف، عبء كبير يقع على الفلسفة المقارنة حتى اذا لم تكن هى نفسها مجهزة جيدا لتواجه مباشرة هذه المهام.

ما هو نوع البشر الذين يأخذون على عاتقهم هذه المسؤولية؟ هناك نوع من البشر فى هذا البلد يعتبرون مفخرة الثقافة الكلاسيكية، وهذه معروفة تحت أسم العارفين، الثيوصوفيين الروحانيين، والذين لا تفصل لديهم التعاليم العليا عن الروحانية السامية والأخلاق العالية لتمارسها فى مجتمعاتنا، وهذا النوع من الرجال يوازية فى التراث الغربى هؤلاء الذين كانوا أعمدة التراث حتى الاعلان عن واقعة «خيانة الشماسين» أو رجال الدين، عندما قام رجال الدين بالخيانة فقد ظل هناك هذا النوع من الرجال الذين ظهروا نتيجة الثقافة العصرية غير النبية أو غير المقدسة والذين يطلق عليهم لفظ المثقفين الذين لم تعد كلمة الروحانيين تعنى بالنسبة لهم أى معنى، ذلك لأن اللارادية قد دمرت الانسان بداخلهم، وهذا يعنى أن هناك انفصال داخلى فى النفس بين الفكر والوجود وبين الوجود والفعل، وهذا الانفصال هو ما كان يرجوا السهروردي أن يحبطه عندما نادى بفكرة الحكيم الكامل الذى يجب أن تكون لديه كمية كبيرة من المعرفة الفلسفية بالتساوى مع الخبرة الروحية حيث أن كلاهما يمكن الحصول عليه بدون الآخر، مثل هؤلاء الحكماء هم الذين يطلق عليهم أحد الأحاديث الشهيرة ورثة الانبياء.

أن أحدى المميزات المدهشة للفلسفة الشيعية فى ايران، خاصة فى الأربعة قرون الماضية كان هو الاصرار على الوظيفة العامة، للفيلسوف والنبي، أن النبي بالطبع ليس هو ذلك الشخص الذى يتنبأ بالمستقبل، أنه الشخص الذى ينطق بلغة الوحي غير

المري، لذلك فلكى يطور الحكماء كخلفاء للانبياء يجب أن تكون فلسفاتهم فى أساسها فلسفة نبوية، وما زلت أعتقد أن العارفين وكل الفلاسفة الصوفيين الذين ينتسبون الى التراث الابراهيى لهم صفة مميزة واحدة، سوف تكون موضع حديثنا فى مناسبة أخرى، وهو شئ يمكن أن يوضع بمثابة أدخار للمستقبل بالنسبة لبرنامج فلسفتنا المقارنة، أى أن هؤلاء الحكماء هم القادرين على مواجهة عواقب تدنيس كون قد تم انتهاكه، والامام الأول يشير اليهم فى مقابلته الشهيرة مع تلميذه كميل بن زياد kamayl ibn Ziyd⁽¹⁰⁾ أنهم يتمون الى الغرب مثلما يتمون الى الشرق فى هذا العالم، أنهم لن يكونوا أكثر من حفنة قليلة من الرجال، غير معروفين لعامة الناس. لأنهم سيكونون قد تخلفوا عن طموحات هذا العالم، ولأنهم سوف يكونوا كسابقيهم على دراية تامة بالمسئولية الأخلاقية والإنسانية لرجال العلم، أنه لم يعد كافيا أن يكون مجرد رجل علم أو فيلسوف اذا كان الشخص أحد أبناء الأنبياء.

أن محسن فايز والذى كان من المبع تلاميذ ملاصدرا قد أنهى مقدمة أحد كتبه⁽¹¹⁾ بدعاء كان فى نفس الوقت اعتراف بالايان، لقد دعى ان كتابه سيكون النور والسلام لقلوب الساعين الى ذلك، أنه يعتبرها الكنز الذى سيكون فى انتظاره فى مكان اللقاء يوم القيامة، ولكن لأنه يعرف الثقل الحقيقى لأسراره فإنه يسأل الله أن يحفظها بعيدا عن متناول الشياطين وان لا يختار لموضع أسراره الا قلوب رجال طيبوا المنبت⁽¹²⁾ والسلام.

ملاحظات النص

1 - هذه محاضرات القيت في ديسمبر ١٩٧٤ في كلية الآداب جامعة طهران وطبعت في Sophia Perennis نشرة أكاديمية الامبراطورية الايرانية للفلسفة، الجزء الأول، العدد الأول طهران ١٩٧٦ - الترجمة الحالية (الانجليزية) تمت من خلال النص المرجع المطبوع في هنرى كوربان: «الفلسفة الايرانية والفلسفة المقارنة»: الاكاديمية الامبراطورية الايرانية للفلسفة ١٩٧٧، والمترجم والناشر يتقدم باسمى ايات الشكر للسيدة ستيليا كوربان لمساعدتها غير المحدودة ولسماعها بعمل هذه النسخة الانجليزية.

2 - هـ. كوربان: «في الاسلام الايراني» ملامح روحية وفلسفة، أربعة اجزاء باريس ٧١ - ١٩٧٤، جاليمار، مقدمة الجزء الأول.

3 - ملاحظة المترجم الانجليزي: كلمة البرزخ (من أصل عربي) كلمة غير تقليدية لأنه ليس لها جذور لفظية، وتعني في القرآن: الفترة، الفاصل، موطن الأرواح أى مشى الأموات، وفي اللغة العربية الحديثة تعنى الفجوة، الفاصل بين الموت والبعث، وفي الفارسية تعنى صورة من صور الخيال أو الوهم، وتعنى شخص واقف فى غرام امرأة، بالاضافة للمعاني العربية.

4 - هامش المترجم الانجليزي: التأويل هو العودة لأول الكلمة العربية، ارجاع الشئ الى أصله.

5 - كوربان: السهروردي والافلاطونيين الفرس، الجزء الثانى.

6 - مختارات من الفلسفة الايرانية فى الفترة من القرن السابع عشر حتى يومنا هذا، الجزء الثانى، نصوص مختارة كتبها س.ح. اشيبانى، مقدمة تحليلية لكوربان، الموسوعة الايرانية الجزء ١٩ - طهران، باريس. Adrien naisonneune ١٩٧٥، الفصل العاشر فى الطبعة الفرنسية تاريخ النسخة المخطوطة لنظرية الأفكار الافلاطونية.

7 - مختارات من الفلسفة الايرانية ج١ ص ٨٤ : ٧٩ من الجزء الفرنسى فى الاسلام الايراني، ج٤، الفهرس العام، الكينونة، الميتافيزيقيا.

8 - عن تكتيفات الكينونة، راجع مختارات من الفلاسفة الايرانيين، ج٢، المقدمة الثانية، الفصل الثامن ص١٦، والعاشر، وعن أورسيم ومسألة تكتيف الأشكال، أنظر كتاب بييردوهيم «نسق العالم من أفلاطون الى كوبرنيكوس»، الجزء السابع - باريس ١٩٥٦.

9 - «فى الاسلام الايرانى»، الجزء الرابع ص١٤٥، ١٤٨، ١٨٣، ١٨٦.

10 - راجع «الإسلام اليرانى» الجزء الرابع، الفهرس تحت أسم كميل بن زياد.

11 - راجع مختارات من الفلاسفة الايرانيين، «ج٢مقدمة، الفصل التاسع ص٢٣٨ والكتاب الذى اشرت الى اسم مؤلفه على أنه محسن فايز هو أصول المعارف» م. اشيبانى «أعطى طبعة جزئية له فى كتاب المختارات».

12 - فى دولة تحكمها العامة من الناس فإن هذا ربما يبدو غير ديمقراطى وحتى معارض، فى الحقيقة أن الديمقراطية والمساواة تعتبر مفاهيم ليس لها علاقة لهذا الموضوع كلية مثلما فى Gentil فى شعر Dolce stil Novo فإنها مسألة قلب أصبح نبيلاً بسبب التأهل الروحى أو التنوير الروحى، المترجم الانجليزى.

هوامش وملاحظات الترجمة العربية

١- تشير الى دراسة دياكريشنا «الفلسفة المقارنة» ما هي؟ وماذا ينبغي أن تكون؟ ترجمة محمد عزب، مجلة ديوجين، المجلس الدولي للفلسفة والعلوم الإنسانية، العدد ٨٠ فبراير - ابريل ١٩٨٨، والحقيقة ان الفلسفة المقارنة حديثة العهد بالنسبة للدراسات المقارنة التي استقرت مثل الأدب المقارن الذي عرف في الدراسات الاكاديمية منذ عام ١٨٢٨ بفضل الناحث الفرنسي «ابيل فرانسوا فلمان» في كتابه «صورة الأدب الفرنسي في القرن الثالث عشر» ثم عرف بعد ذلك في الأدب المختلفة، ونجد في العربية دراسة عامة للدكتور سعيد علوش تناول الأدب المقارن تحت عنوان استيارات والتأثيرات الأدبية في الوطن العربي ١٩٨٦ ويمكن أن تشير أيضا الى بحث الكسندر ديما، تطور علم الأدب المقارن ترجمة محمد يونس - مجلة الثقافة الأجنبية العدد ٢ عام ١٩٨٥ وزارة الاعلام والثقافة - بغداد ١٩٨٥.

٢- يتضح اتجاه اورسيل Masson Oursel لدراسة الفلسفة المقارنة في رسالته للدكتوراه، وفي محاضراته في مدرسة الدراسات العليا، وكتابه المختلفة، يقول في مقدمة كتابه «الفلسفة في الشرق» حيث يحدد لنا هدفه قائلا: «ستكون مهمتنا مزدوجة أولا عرض موجز لما يمكن أن تحويه النظم الفلسفية التي كان يجهلها أو يهملها عادة محلل الثقافة الغربية، ثانيا أن تشير الى الصلات التي كانت قائمة بين هذه الفلسفات الشرقية المختلفة من جهة، وبينها وبين الفلسفة الغربية من جهة أخرى «ماسون اورسيل: الفلسفة في الشرق، ترجمة محمد يوسف موسى، دار المعارف، القاهرة د.ت. ص١٦.

٣- يجمع هيدجر - الذي نقل كوربان مؤلفانه الى الفرنسية بين الفينومينولوجيا في فلسفته وبين التأويل، حيث يعد من مؤسسى التأويل او الهرمينوطيقا، راجع: الهرمينوطيقا ومعضلة تفسير النص في د. نصر حامد أبو زيد: اشكاليات القراءة واليات التأويل، الهيئة لقصور الثقافة - القاهرة ١٩٩١ ص٣٠ وما بعدها.

٤- البرزخ هو، العالم المشهور بين عالم المعانى المجردة والأجسام المادية، والعبادات

ييجسد بما يناسبها اذا وصلت اليه وهو الخيال المنفصل. وهو الخائل بين الشيثين، ويعبر به عالم المثل، أعنى الحاجز بين الاجسام الكثيفة وعالم الأرواح المجردة، أعنى الدنيا والآخرة، الجرجانى: التعريفات، دائرة الشئون الثقافية العامة، بغداد د.ت. ص ٣١ ود. سعاد الحكيم: المعجم الصوفى، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٨١، ص ٤٥.

٥- جيمس دار مستيتر ١٨٤٩ - ١٨٩٤ شاعر، مستشرق مهتم باللغة الايرانية القديمة، قام بترجمات فرنسية وانجليزية للأفستا، وتعد دراسته عن الأساطير الزرادشتية ١٨٧٥ من أهم أعماله، قام بتدريس اللغة الايرانية فى مدرسة الدراسات العليا بباريس ١٨٧٧، وواصل اصدار «دراسات ايرانية»، وقد عمل استاذا بالكوليج دى فرانس ١٨٨٥.

٦- هو ابن الاقاجانى (محمد بن على بن رضا) فيلسوف من مدرسة أصفهان كتب شرحا على كتاب معلمه «القبسات».

٧- يشير كوربان الى أهم مشكلة فى الفلسفة الأفلاطونية وهى العلاقة بين عالم المثل والعالم المحسوس، وهى المشكلة التى لم يستطيع أفلاطون تقديم حل مرضى لها كما يظهر فى حيرته فى محاوره بارمنيديس، راجع أفلاطون بارمنيديس ترجمة الأب جرجس باربارة، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، وراجع العرض الذى قدمته د. أميرة حلمى مطر فى الفلسفة اليونانية، الباب المخصص لأفلاطون، دار المعارف القاهرة، ١٩٨٨ ص ١٦٩ وما بعدها.

٨- الشيرازى (صدر الدين) المعروف بصدر المتألهين ولد فى ٩٧٩هـ، ١٥٧١م متكلم وفيلسوف من مدرسة شيزار، أبرز ممثل للتيار الشيعى فى الفلسفة الاسلامية، قام بتأليف لمختلف المدارس الامامية واعطاها اكمل تعبير فلسفى، أهم أعماله الاسفار الأربعة الذى حققه ونشره كوربان وقد فسر كوربان فلسفته كما يتضح من دراسته الحالية - تفسيراً وجودياً.

٩- راجع دراستنا عن التناسخ فى الموسوعة الفلسفية العربية المجلد الثانى، القسم الأول معهد الانماء العربى بيروت ١٩٨٨ مادة تناسخية.

١٠- يوحنا الزيباوى، المعروف بيوحنا الملائكى، لاهوتى ايطالى فرنسيسكانى كتب باللاتينية شرح الأحكام، وله كتاب التعينات، لقب بالمعلم الفائق الدقة.

١١- أورسيم (نيقولا) ١٣٢٠ - ١٣٨٢ ولد فى بايو فى فرنسا، ودرس اللاهوت فى جامعة باريس، حصل على لقب استاذ فى اللاهوت عام ١٣٦٢، تولى تعليم الملك شارل الخامس ثم عمل مستشارا له بعد توليه الحكم، حاول وضع تعاليم للحكم مستقاه من اراء أرسطو وشرح بناء على أمر الملك كتابا الأخلاق والسياسة للمعلم الأول، سبق ديكرات وجاليليو بالقول بقانون سقوط الاجسام ودوران الأرض، من مصنفاته، رسالة فى السماء والعالم ١٣٧٧، دعا الى استخدام الاحداثيات وهو أول من استخدم الفرنسية فى التأليف الفلسفى.

١٢- حيدر أموالى فيلسوف شيعى ولد فى عامل طبرستان ٧٢٠هـ / ١٣٢٠م له عدة مؤلفات حاول فيها ربط الفكر الامامى بميتافيزيقا الصوفية خاصة مذهب ابن عربى، له شرح على فصوص الحكم باسم نص النصوص.

١٣- ابروقلوس (٤١٢ - ٤٨٥م) فيلسوف يونانى افلاطونى محدث، ولد بالقسطنطينية، درس بالاسكندرية وله عدة شروح على المحاورات الافلاطونية، الشوجونيا مبادئ الالهيات، ورسالة فى العلم الهندسى، تؤلف كتاباته مزيجا من التصوف والمنطق، اليونان والشرق، كان لمؤلفه رسالة فى العلم الهندسى تأثير هائل بالنظر الى أنه كان ييشر على ما يبدو بجدل هيكل ويرى أن الوحدة تظل حاوية على كل ما يتولد عنها، أن كل ما ينبثق عنها يعود لا محالة الى أصله بضرب من فاعليه دائرية، لذا يقول هيكل «لقد مضى أبعد من أفلوطين، ومعه تبلغ أعلى ذرى الفلسفة الافلاطونية المحدثة»

١٤- هنرى مور H. More (١٦١٤ - ١٦٨٧)، تخرج فى كمبردج، وعمل استاذا بها، تأثر بالافلاطونية المحدثة وأكد على جوانبها الصوفية والثيوصوفية يعتبر كتابة «الوجيز فى الأخلاق» ١٦٦٧ من بين الوثائق المميزة لأفلاطونيو كمبردج.

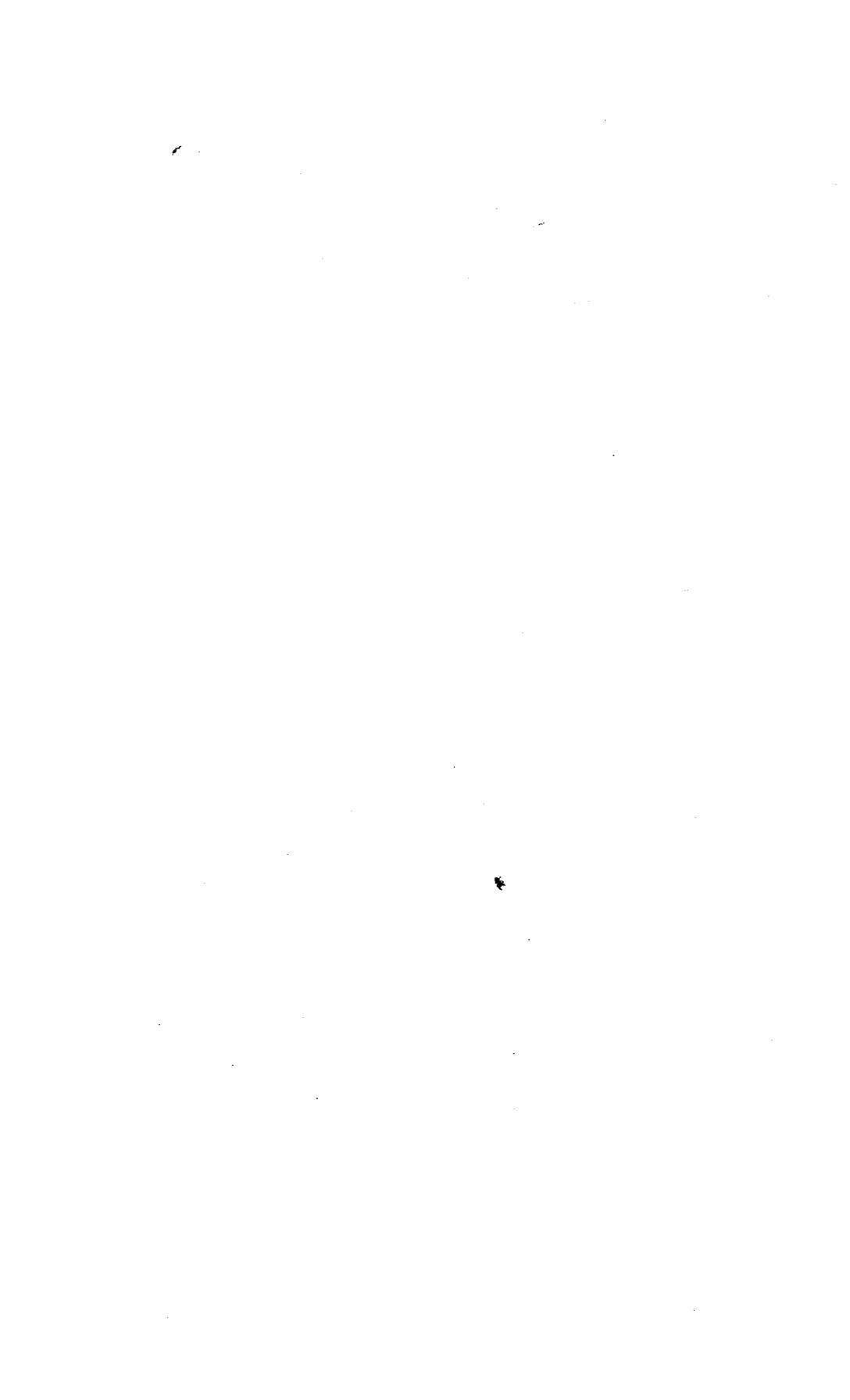
١٥- راجع الامام السيد محسن الأمين: اعيان الشيعة، تحقيق حسن امين، المجلد الثانى، دار التعارف بيروت ١٩٨٦ ص ٤٤: ٨٤.

١٦- يواقيم الفلورى: متصوف ايطالى، أسس الرهبانية الفيورية فى القرن السادس عشر، عرض مذهبه فى «وفاق العهد» فميزا فى التاريخ البشرى عصر الآب (الشريعة، المادة، العهد القديم) وعصر الأبن (الإيمان، الكنيسة، المذهبية) وعصر الروح الآتى (وهو عصر ستولى فيه كنيسة نسكية خالصة ادارة شئون البشرية المرتدة الى العصر الملائكى، وقد أثرت أفكاره فى الحركات الفرنسيسكانية).

١٧- بادر (فرانتز بندكت فون): فيلسوف المانى، ولد وتوفى بميونخ فى (١٧٦٥ - ١٨٤١)، درس الطب ومارسه، ثم المعادن، والكيمياء، وكتب فى توليد الحرارة، درس الفلسفة، وأصدر «مساهمة فى الفلسفة الدينامية المعارضة للفلسفة الالهية» كما أصدر عدد من النصوص الصوفية والثيوصوفية، سعى للتوفيق بين الفلسفة القديمة وفلسفة كانط وهيغل، كما اراد أن يجمع بين الفلسفة والثيوصوفية، ليؤلف فلسفة طبيعية جديدة.

١٨- الجلدكى (عز الدين محمد): كيميائى من جلدك فى شمال مشهد بخرسان عاش فى دمشق ثم فى القاهرة توفى حوالى ٧٥٠ أو ٧٦٢هـ ترك عدة كتب فى الكيمياء والتنجيم وفى الفلسفة حاول التوفيق بين علم العرفان النبوى فى صورته الامامية الأثنا عشرية وبين الكيمياء بوصفها علما روحيا شقيقا للحكمة وله فى ذلك كتاب «البرهان فى اسرار علم الميزان».

١٩- سنت اكسوبرى، روائى فرنسى معاصر، ولد عام ١٩٠٠ فى ليونز وتوفى عام ١٩٤٤ فى حادث طائرة من قصصه «طائرة الليل».



العلم بين الأدوات والواقعية

ليس من شك في أهمية البحث في طبيعة العلاقة بين النظريات العملية والعالم الخارجى الذى وضعت تلك النظريات من أجل أن تطبق عليه بصورة أو بأخرى. ويدخل تحت هذا الباب التفسيرات التى تقدمها النظريات العلمية للواقع والأحداث التى نرصدها فى جانب أو آخر من جوانب العالم. هذا بالإضافة الى التنبؤات التى تستخلص وفقا للقوانين العامة التى تقررها هذه النظرية أو تلك.

فنحن نجد من ناحية أن النظريات العلمية عبارة عن تركيبات وتأليفات صنعها العقل الانسانى، ومن ثم فهى تخضع لما لا نهاية له من تغير وتطور نتيجة استمرار عمليات البحث العلمى والاسهامات التى تقدمها أجيال متعاقبة من الباحثين. ومن ناحية أخرى هناك العالم الخارجى الذى نطبق عليه، أو بالأحرى نسعى الى أن نطبق عليه، تلك النظريات، والذى يسلك سلوكا خاصا به، ولا يخضع للتغيير الذى يلحق بالنظريات العلمية. السؤال مرة أخرى هو ما هى طبيعة العلاقة بين هذين المجالين؟

هناك إجابة بسيطة وتقليدية، وربما تكون مقبولة على نطاق واسع أيضا. تقول هذه الاجابة إن النظريات تصف، أو على الاقل تسعى الى أن تصف، العالم كما هو بالفعل (١). ونجد فى تاريخ الفلسفة صورا متعددة ومتنوعة بشكل طفيف أحيانا، وعميق أحيانا أخرى من هذا الرأى الذى يطلق عليه المذهب الواقعى Realism. وعلى سبيل المثال نجد أن التفسير الواقعى للنظرية الحركية Kinetic Theoy للغازات (٢) يقضى بأن تلك النظرية تصف الغازات كما هى فى الواقع، أى أن ما تقولها تلك النظرية هو واقع

(١) لاحظ المسافة الواضحة فى المعنى بين تطبيق النظرية العلمية على الواقع، وبين كونها وصفاً له. ذلك أن النظرية قد يكون لها تطبيقات مفيدة على الواقع دون أن تكون وصفاً دقيقاً له.

(٢) لمزيد من التفصيل حول التفسير الواقعى لهذه النظرية راجع:

Miller, R. (1987) : Fact and Method, Princeton University Press, pp. 470 - 820.

الحال بالنسبة للتركيب الداخلى للغازات، وهكذا تكون الغازات فى الواقع عبارة عن جزيئات تتحرك عشوائيا، وتتصادم مع بعضها البعض، ومع حوائط الحاويات التى توجد بها. وبنفس الطريقة يقول التفسير الواقعى للنظرية الكهرومغناطيسية الكلاسيكية Classical Electromagnetic Theory إننا نشير الى الوجود الواقعى للمجالات الكهربية والمغناطيسية فى العالم، وأن هذه المجالات تخضع لمعادلات ماكسويل Maxwell، ويوجد أيضا فى الواقع جسيمات مشحونة تخضع للمعادلات التى قدمها لورنتز Lorentz.

وهناك فلسفة أخرى تتبنى رؤية بديلة للعلاقة بين النظرية والعالم، وهى ما نسميها بالأدائية Instrumentalism. ترى هذه الفلسفة أن المكون النظرى للعلم لا يصف الواقع على الاطلاق، وتفهم النظريات العلمية باعتبارها أدوات مصممة للربط بين مجموعتين من الظواهر التى يمكن ملاحظتها، سواء عن طريق الخواس أو الاجهزة المساعدة.

ولهذا فالجزيئات المتحركة التى تتحدث عنها النظرية الحركية فى الغازات هى مجرد تخيلات مناسبة تمكن العلماء من الربط بين الخصائص الظاهرة والملاحظة للغازات وتقديم التنبؤات المتعلقة بها. وكذلك الحال بالنسبة للمجالات والشحنات التى تتحدث عنها النظرية الكهرومغناطيسية، إذ أنها هى الأخرى اختراعات خيالية تمكن العلماء من ربط وتفسير جانب من السلوك الفيزيائى للأجسام المغنطة والمكهربة، والدوائر الحاملة للتيار. هذه بالطبع هى التفسيرات الأدائية للنظريات العلمية التى رأينا لتونا تفسيراً مختلفاً عنها فى الفلسفة الواقعية.

من المقارنه المبدئية التى أشرنا اليها فى السطور السابقة نجد أن الفلسفة الواقعية تعتمد على فكرة الصدق Truth فالعلم فى نظرها يهدف الى تقديم جمل وعبارات صادقة، أى أوصاف مطابقة لما عليه العالم بالفعل، والنظرية التى تقدم وصفا صحيحا لجانب من جوانب العالم، وغط سلوكه تكون صادقة، بينما النظرية التى تقدم وصفا غير صحيح لجانب من جوانب العالم وغط سلوكه تكون كاذبة. وينطبق معيار الصدق

هذا على العبارات العلمية، سواء عبارات الملاحظة المباشرة، أو العبارات النظرية العامة التي نتحدث عن كيانات لا نلاحظها في الواقع.

وعلى مستوى أعمق تقول الفلسفة الواقعية ان العالم موجود بصورة مستقلة عنا كعارفين به، وموجود على صورة معينة بشكل مستقل عن معرفتنا النظرية به، ولهذا فالنظريات الصادقة تصف هذا الواقع بصورة صحيحة، فاذا كانت نظرية ما صادقة فهي كذلك لأن العالم على النحو الذي تقرره عنه، وبهذا نكون أمام وجهة نظر فلسفية متكاملة فيما يتعلق بميتافيزيقا العلم.

أما الأدوات فتقدم مفهومًا أكثر تقييداً لفكرة الصدق. بالنسبة للأوصاف التي تقدم للعالم القابل للملاحظة Observable World، فهي تصدق أو تكذب تبعاً لما تصفه، فاذا كان ما تصفه صحيحاً كانت صادقة، أي إذا طبقت العبارات أو الجملة شيئاً أو واقعة محددة في العالم الخارجي كانت صادقة، وإذا لم يكن ما تصفه صحيحاً لم تكن صادقة، أي أنها تصير كاذبة. ونلاحظ أن الأدوات والواقعية متفتتان حول هذه النقطة.

أما فيما يتعلق بالنظريات العلمية فهي بالنسبة للأدوات عبارة عن تراكيب وتأليفات خيالية صممت خصيصاً لكي تمكننا من التحكم في العالم القابل للملاحظة. ولهذا يجب ألا نحكم على تلك النظريات من خلال معايير الصدق والكذب، بل الأخرى أن نعاملها بمعايير فائدتها كأدوات لتحقيق أهداف محددة. ويقدر نجاحها في المجال تلك الأهداف بقدر ما تتمسك بها، وإلا نبحث عن غيرها الذي نرجو منه تحقيق تلك الفائدة، ونحن هنا أمام فلسفة أخرى تقف موقفاً يقوم على إنكار الوجود الواقعي للكيانات النظرية التي تطرحها العلوم.

ونهدف في الصفحات التالية إلى عقد مقارنة بشئ من التفصيل بين هذين الاتجاهين فيما يتعلق بمفهوم الصدق الملائم للنظرية العلمية محاولين من خلال المفاضلة بين هاتين الفلسفتين اقتراح الموقف الأمثل الذي يجب أن تقفه فلسفة العلم المعاصرة في هذا الخصوص. ولعلنا نستيق القول هنا فنقرر أن لكل فلسفة نقاط قوة، ونقاط ضعف، وأن طرحنا بالضرورة يسعى إلى استخراج مركب من هذين التقيضين يتجاوزهما معاً.

١. الفلسفة الأدائية.

تقوم الفلسفة الأدائية فى صورتها المتطرفة على التمييز الحاسم بين التصورات القابلة للتطبيق على الظواهر الملاحظة والتصورات النظرية. وهدف العلم وفقاً لهذه الفلسفة هو إنتاج نظريات لا تصف واقعا بذاته، بل تمثل أدوات ملائمة للربط بين مجموعة من الظواهر ومجموعة أخرى. والأوصاف التى نطلقها على العالم على أساس الأشياء التى يمكن ملاحظتها تعكس بالفعل ما هو الحالم فى الواقع، أما الأوصاف التى تعتمد على التصورات النظرية فلا تعكس شيئاً على الإطلاق، وربما تكون لعبة لغوية بتجسير فتجنشتين، ولكن ذات فائدة علمية.

على أننا نستطيع أن نفهم النوع الثانى من الأوصاف باعتبارها خيالات مفيدة تسهل إجراء الحسابات التى تقوم بها. ومن الأفضل أن نضرب بعض الأمثلة البسيطة لتوضيح موقف الفلسفة الأدائية فى هذا الشأن، وليكن هذا المثال متعلقاً بالعبة البلياردو. لن يجد الفيلسوف الأدائى (السادج) صعوبة أو مشكلة فى الاعتراف بالوجود الواقعى لكرات البلياردو، وكذلك لواقع أن هذه الكرات تستطيع أن تتحرك بسرعات مختلفة متصادمة مع بعضها البعض، ومع حواف طاولة البلياردو التى توجد فى الواقع هى الأخرى. وإلى هنا لا يختلف الأدائى مع الفيلسوف الواقعى، أو مع الإنسان العادى فى شئ.

أما بالنسبة للميكانيكا النيوتونية Newtonian Mechanics فيعتبرها الأدائى فى هذا السياق مجرد أداة لأجراء الحسابات، مما يمكنه من حساب مواضع وسرعات كرات البلياردو فى زمن معين على أساس اشتقاق ذلك من مواضعها، وسرعاتها فى زمن آخر (سابق على الأول). ولهذا لا تعد القوى الى نحسبها من أجل تحديد المواضع والسرعات (مثل احتكاك طاولة البلياردو، وقوة عضلات اللاعب، وربما مقاومة الهواء) أشياء حقيقية لها وجود واقعى فى العالم إنها خيالات من اختراع العالم الفيزيائى بهدف وحيد هو تسهيل حساب المواضع والسرعات الخاصة بالكائنات الحقيقية، وهى كرات البلياردو.

هناك أيضاً قصة اكتشاف الميكروبات التى قام بها أحد التجار الموسرين ويدعى

ليونهوك Leeuwenhoek، والذي لم تكن خبرته العلمية، ولا خلفيته النظرية بالقوة التي تجعل المجتمع العلمي المعاصر له في وضع يقبل اكتشافه بسهولة. ومن المعروف أن بعض المتعاطفين معه قدموا تفسيراً أداتياً لنظريته، أو على الأقل ساقطهم اعتبارات أداتية بحته لقبول الوجود الواقعي للميكروبات، تلك الكائنات الدقيقة التي أعلن ليونهوك عن وجودها (١).

وينفس الطريقة ينظر الأداتية إلى الجزئيات والذرات التي تتحدث عنها النظرية الحركية للغازات باعتبارها خيالات نظرية ملائمة. إن تقديم هذه الكيانات النظرية لا يبرره إلا فائدتها في الربط بين مجموعتين من الملاحظات المتعلقة بنسق فيزيائي تشكل الغازات جزءاً منه، وهذا في حالة النظرية الحركية، وكذلك الأمر بالنسبة لكل الانساق النظرية. إن النظريات العلمية لا تعدو أن تكون مجموعات من القواعد التي تربط بين مجموعتين من الظواهر التي يمكن ملاحظتها في الطبيعة. وهكذا فنحن نستطيع أن نلاحظ الأميترات والكواكب وأشعة الضوء فهي جميعاً توجد وجوداً واقعياً في العالم. أما الإلكترونات والمجالات المغناطيسية والأثير فلا وجود لها إلا من خلال نظرية علمية معينة أو على الأقل لا توجد حاجة ملحة إلى افتراض واقعية هذه الكيانات الخيالية.

وسواء كان هناك أشياء في العالم توجد بالإضافة إلى الأشياء المادية التي يمكن ملاحظتها والتي ستكون بطبيعة الحال مشغولة عن سلوك الأشياء المادية تلك أو كان واقع الحال على خلاف ذلك فهذه مسألة لا تشغل بال الأداتية كثيراً، أو ليس يجب أن يحدث ذلك على أية حال. ومهما كان موقفه حول هذه القضية فليس من شأن العلم بالنسبة له أن يقرر ما يمكن أن يوجد إلى جانب موجودات عالم الملاحظة. فالعلم لا يقدم وسائل يقينية لسد الفجوة بين ما يمكن ملاحظته وما لا يمكن ملاحظته.

والمواقع أن هذه الصورة من الصور الأداتية الساذجة لا تستطيع أن تصمد كثيراً أمام

(1) Ibid, pp. 465 - 750.

النقد الذى يبنى على أساس النتائج التى توصلت إليها فلسفة العلم المعاصرة. ولعل أهم انتقاد يمكن أن يوجه إلى صلب هذه الفلسفة يتعلق بالتمييز الحاسم الذى تقدمه بين الكيانات الملاحظة والكيانات النظرية فقد أثبتت الدراسات العديدة الحديثة جدا فى مجال الفلسفة الإدراك الحسى على وجه الخصوص أن كل مفردات الملاحظة تعتمد اعتمادا كاملا فى المعنى الذى تحمله على اعتبارات مستمدة من نظريات عملية أو تصورات عامة سابقة على الملاحظات التى تصاغ العبارة من أجل وصفها. فالكواكب وأشعات الضوء والمعادن والغازات كلها تصورات نظرية إلى درجة معينة. هذا فضلا عن أنها تكتسب معانيها - جزئيا على الأقل - من الشبكة النظرية التى تظهر فيها هذه التصورات. أما عن السرعات التى لا يجد الأداة حرجا فى أن يصف كرات البلياردو بها فى المثال السابق الإشارة إليه فهى عبارة عن أمثلة لتصور نظرى معقد يعتمد على فكرة الحد الرياضى *Mathematical limit* ، والذى استغرق وقتا ومجهودا عقليا كبيرا حتى تم تطويره. وحتى تصور كرة البلياردو نجد أنه يتضمن صفات نظرية مثل التفرد *Individuality* والصلابة *Rigidity*

ولعلنا نلاحظ أن الأداة يشارك الاستقرائى موقفه الحذر الذى يجعلهما لا يقران وجود شئ بصورة واقعية إلا ما يمكن اشتقاقه من الأساس التجريبي الذى يظنانه ثابتا، ويأمنان به من الوقوع فى الخطأ. ولكن الدراسات التى قدمها بوبر وهانسون^(١) وغيرهما سحبت البساط. من تحت الكرسي الأمن المستقر، أو بالأحرى الذى ظنه الاستقرائيون والأداتيون كذلك. والحقيقة التى لعبت الدور الحاسم فى هذا هى أن كل عبارات الملاحظة تعتمد على نظرية أو نظريات سابقة، ومن ثم فهى عرضة للخطأ بقدر ما تخطئ النظرية الأساسية. وهكذا فالأداة يستند إلى تمييز لا يستطيع أن يقوم بالمهمة الجوهرية التى أوكلها إليه.

على أن هناك مصدرا آخر لقلق الأداة، وهو ينبع من حقيقة أن النظريات يمكن

(١) أهم وأشهر دراسة لهانسون هي:

Hanson, N R : (1958) , Patterns of Discovery, Cansridge Unienitr Press, Cauhidge.

أن تؤدي الى تنبؤات جديدة. فكيف يستطيع الأدوات أن يفسر حقيقة أن النظريات تقود أحيانا الى اكتشاف أنواع جديدة من الظواهر التي يمكن ملاحظتها وهي ما هي من مجرد أدوات حسابية تقتصر على مساعدة العالم في الربط بين الظواهر الملاحظة، وكل الكيانات النظرية عبارة عن تخيلات فقط لا غير. وتقدم نظريات التركيب الجزيئي للمركبات الكيميائية العضوية أمثلة جيدة لتوضيح هذا الأمر. إن فكرة التركيب الجزيئي للبنزين مثلا باعتباره يتكون من حلقات مغلقة من الذرات كانت مجرد اقتراح برجماتي قدمه العالم كيكولا ومن Kekule. ومن المعروف أن كيكولا لم يقصد بهذا الاقتراح الا مجرد فكرة خيالية مفيدة لتفسير بنية مركب البنزين. ومن الغريب أن ما عده كيكولا مجرد خيالات نظرية يمكن الآن أن يرى بصورة مباشرة تقريبا بواسطة الميكروسكوبات الالكترونية(١). بالطريقة نفسها، فالتفسير الأدوات للنظرية الحركية للغازات، والذي أصر عليه علماء وفلاسفة عظماء من أمثال ماخ وغيره يتهاوى الآن حينما نلاحظ بالفعل نتائج تصادم الجزيئات في ظاهرة الحركة البرونية Brownian Motion التي كشف عنها أينشتين في أبحاثه الرائدة في بداية القرن العشرين.

ولا يفوتنا هنا أن نقارن بين موقف الفلسفة الأدوات والفلسفة الواقعية فيما يتعلق بالكيانات النظرية وعلاقتها بالواقع فالواقعيون أكثر جراءة وتحمسا، ومن ثم أقل تحفظا وخشية من الأدواتيين. ويذكرنا هذا بالمقارنة بين موقف التكميبيين والاستقرائيين حيث تثبت نتائج فلسفة العلم المعاصر تفوق الرؤية التكميبيية على الرؤية الاستقرائية(٢)، فيما يتعلق بتفسير النشاط العلمي والتنظير الفلسفي له، وبالطريقة نفسها يكون الموقف الواقعي أكثر فاعلية من الموقف الأدوات بالمسبة لقضية أنطولوجيا العلم، وهذا ما يؤيده تاريخ العلم بشواهد لا نهاية لعدددها.

(1) Chalmers, A. (1981), what is this thing called science, Open University Press, p. 149.

(٢) راجع في هذا الصدد:

الخولي، يمني ظريف (١٩٨٩) : كارل بوبر، الهيئة العامة للكتاب. والمؤلف تحت الطبع:

كارل بوبر، دراسة نقدية.

يخبرنا تاريخ العلم أن بعض العلماء من معاصري كوبرنيكوس وجاليليو اتخذوا موقفا أدائيا من النظرية الكوبرنيكية. فقد كتب أوزياندر Osiander مقدمة لاهم كتب كوبرنيكوس The Revolutions of the Heavenly spheres، في هذه المقدمة يقول أوزياندر:

من واجب عالم الفلك أن يدرس الحركات السماوية من خلال الملاحظات الدقيقة الماهرة. ثم عليه أن يتحول الى البحث عن علل هذه الحركات، أو فروض تتعلق بهذه الحركات، فيقوم بتصميم الفروض التي تمكنه من حساب الحركات بشكل صحيح مطبقا مبادئ الهندسة، سواء كانت هذه الحركات في الماضي أو في المستقبل. ويلجأ العالم الى الفروض لأنه لا يستطيع بأى حال التوصل الى العلل الحقيقية. ولقد أدى مؤلف هذا الكتاب (يقصد كوبرنيكوس) هاتين المهمتين بامتياز. ونظرا الى أن الفروض لا يشترط فيها أن تكون صادقة أو حتى محتملة، فيكفي منها أن نمدنا بحسابات متسقة مع الملاحظات العلمية (١).

ومعنى كلام أزياندر أن النظرية الكوبرنيكية ليست بالضرورة وصفا للعالم كما هو عليه أو أننا يجب الا نتعامل معها على هذا النحو إن النظرية - طبقا لهذا المفهوم - لا تقرر أن الارض تتحرك فعليا حول الشمس. بل انها لا تعدو أن تكون وسيلة أو أداة حسابية تمكننا من الربط بين فئة من مواضع الكواكب الملاحظ وفئات أخرى من نفس النوع. وتصبح حساباتنا للمجموعات أسهل إذا نظرنا إلى مجموعة الكواكب وعاملناها كما لو كانت الشمس تقع في مركزها. وهكذا نغض النظر عن كون الشمس تقع في المركز أم لا، ونهتم فقط بمدى ملائمة الفرض العلمي لمجموعات الظواهر التي نرصدها، ومدى بساطة هذا الفرض وفاعليته (٢).

هذا عن تفسير أوزياندر للنظرية الجديدة، أما جاليليو فقد كان واقعا في تفسيره

(1) Rosen, E (1962), Three copernican treatises, New York: Dover, p. 125.

(2) Feyerabend, P. (1964), Realism and Instrumentalism, p. 183.

لنظرية كوبرنيكوس، ويحكى فى هذا الصدد أن جاليليو كان قد مثل أمام السلطات الدينية واعترف علمنا بأخطائه، وخاصة دفاعه عن النظام الكوبرنيكى. يقال فى هذا الصدد إن جاليليو قد ضرب الارض بقدمه قائلا «ومع ذلك فهى تدور» وهذا يكشف موقف جاليليو الواقى من نظرية كوبرنيكوس، حيث يدل قوله على ايمانه بأن الارض تدور بالفعل والحقيقة حول الشمس (١).

لقد كان لدى أوزياندر ومؤيديه أسباب قوية للموقف الأداةى الذى اتخذوه من هذه النظرية. فقد تجنبوا بالتأكيد الخلافات الشديدة التى ارتبطت بالصراع بين النظرية الكوبرنيكية من جانب والمسيحية المعاصرة لها، متحالفة مع الميتافيزيقا الارسطية، فى جانب آخر. وفضلا عن ذلك كانت هناك حجج (علمية) ضد النظرية الجديدة، ومن ثم فمن الحكمة أن تتخذ تفسيراً أداتياً للنظرية بهدف حمايتها من الصعوبات المشار إليها. ويختلف الحال بالنسبة للموقف الواقى الذى تبناه جاليليو، إذ أنه واجه مشكلات كثيرة. وقد كانت هذه المشكلات بالتحديد هى الدافع الرئيسى لتطور علوم الضوء والميكانيكا. ومع ذلك فقد اثبت التفسير الواقى أنه لم يكن عقيماً فى هذه الحالة على الأقل. ويتضح هذا الأمر حين ننظر الى النظرية الكوبرنيكية وأثرها فى تطور علمى الضوء والميكانيكا كما أسلفنا. وحتى لو فشلت النظرية فى التغلب على الصعوبات التى واجهتها فيكفى الفائدة العلمية التى جنيهاها خلال عملية البحث فى مدى صحة النظرية، وهكذا نخلص الى أن الموقف الواقى أفضل من الموقف الأداةى الساذج لأن الاول يودى الى خلق فرص أكثر للتقدم العلمى..

وجدير بالذكر أن بول فيرابند فى دراسته الشهيرة حول الواقعية والأداتية والتى نشرها لأول مرة عام ١٩٦٤، والتي يتخذ فيها موقفاً أقرب الى الواقعية إلا أن فيرابند ينطلق من نفس النقطة التى عرضناها توا إلى ما يعتبره من عناصر القوة فى المذهب

(1) Chalmers, A. (1981), Op. cit, p. 150.

الأداتي(١) ويذهب فيرابند الى أن النظرية العلمية الجديدة عادة ما تتعارض مع الملاحظات والقوانين الفيزيائية المستقرة إبان ظهور تلك النظرية. والسبب الأساسى فى هذا التعارض هو التفسير الواقعى للنظرية الجديدة، ويتضح هذا، على سبيل المثال من خلال دراسة ظهور علم الفلك الكوبرنيكى فى القرن السادس عشر، وميكانيكا الكم فى القرن العشرين، وهى المثالان اللذان استوقفا فيرابند فى هذا الخصوص. ولحل هذا التعارض يقترح فيرابند التعامل مع النظرية الجديدة كمجرد أداة، ولو بشكل مؤقت، مما يحل هذا التناقض، ويفتح الطريق أمام النظرية الجديدة للتقدم وكتسيخ أقدامها.

غير أن الآن ماسجريف وهو ناقد وباحث له قيمته بين فلاسفة العلم المعاصرين فى دراسة حديثة جداً(٢) يعارض هذا التحليل، مؤكداً على أن ما يجب علينا أن نستنبطه من مقدمات فيرابند هو العكس تماماً. يجب أن نتمسك بالتفسير الواقعى للنظرية الجديدة، ونقدم تفسيراً أداتياً - إن شئنا - للنظرية القديمة. ذلك أن مصدر التعارض الحقيقى هو الفهم الواقعى للنظرية القديمة التى لا تشكل وصفاً دقيقاً للعالم على كل حال فإذا كان علينا أن نفسر إحدى النظريتين تفسيراً أداتياً، فالأولى أن تكون القديمة لأن تفسيرها الواقعى هو سبب المشكلة بالدرجة الأولى. ننتقل الآن الى البحث فى المذهب الواقعى ودراسته بصورة نقدية.

٢. مفهوم الصدق عند تارسكى:

سبق أن ذكرنا أن الموقف الواقعى يقوم على فكرة الصدق Truth بحيث يمكن القول إن النظريات الصحيحة تعطى وصفاً صادقاً لجانب أو بعض جوانب أو أبعاد العالم الواقعى الحقيقى.

ستوقف فى هذا القسم عند بعض المحاولات التى تمت من أجل تحديد معنى فكرة الصدق الملائمة لهذا الموضوع. ونحب بداية أن نقرر أن ما يسمى بنظرية المطابقة فى

(1) Feyerabend, P. (1964), Op. cit.

(2) Musgrave, A. (1991), The Myth of Astronomical Instrumentalism.

الصدق Correspondence theory of truth ربما هي الرؤية الوحيدة القادرة على تحقيق ما ترمى إليه الفلسفة الواقعية. ولن نحاول تقديم حجة كاملة على هذه الدعوى، بل سنقتصر على مناقشتها ونقدتها بشكل سريع.

وتبدو الفكرة العامة لنظرية المطابقة واضحة ومباشرة تماما، ويمكن بيان ذلك بأمل من الحديث العادى تجعل منها أشبه ما تكون بالقول الذى لا جديد فيه trivial تقول نظرية المطابقة إن الجملة تكون صادقة اذا طابقت الحقائق. وهكذا تكون الجملة التالية: «القطعة فى الحجر» صادقة اذا طابقت الحقائق، أى اذا كانت هناك قطعة فى الحجر بالفعل. وتكون الجملة كاذبة، بطبيعة الحال إذا لم تكن هناك قطعة فى الحجر. تكون الجملة صادقة، إذن، اذا كانت الاشياء على النحو الذى تقرره، وتكون الجملة كاذبة اذا لم تكن الاشياء كذلك.

ان احدى صعوبات فكرة الصدق هذه هي التناقض Paradoxes التى يؤدى استخدامها اليها(١). ونقيضة الكذاب The liar Paradox هي خير مثال على هذا. اذا قلت العبارة التالية: اننى لا أقول الصدق أبدا، فتسيجة ذلك انه اذا اعتبرنا هذه الجملة صادقة تكون كاذبة بحكم محتواها لأن ما تقوله الجملة ينطبق على نفسه. وهناك مثال اخر معروف تماما. اذا تصورنا بطاقة مكتوب على وجه منها ما يلى:

«الجملة المكتوبة على الوجه الاخر من البطاقة صادقة».

وعلى الوجه الاخر الذى تشير اليه الجملة السابقة نجد ما يلى مكتوبا:

«الجملة المكتوبة على الوجه الاخر من البطاقات كاذبة».

وليس من العسير استخلاص التناقض فى هذه الحالة، ذلك أنه بالنسبة لكل جملة

(١) لمزيد من التفصيل حول التناقض المنطقية وبخاصة نقيضة الكذاب وشقيقتها، راجع:

- Sainsbury, R. M. (1988), Para doxes, Cambridge University Press.

- Kirkham, R. L. (1992), Theoris of Truth, A Bradford Book, Ch. 9.

نجد أنها صادقة وكاذبة في نفس الوقت» (١).

استطاع المنطقي (البولندي) العظيم ألفرد تارسكي A.Tarski أن يبرهن على كيفية تجنب التناقضات بالنسبة لنسق لغوي معين. وكانت الخطوة الحاسمة في برهان تارسكي هي إصراره على التمييز بين مستويين: الأول نتعامل فيه مع النسق اللغوي الذي نتحدث عنه، وهو ما يسميه (اللغة - الشيئية) object language، والثاني نتعامل فيه مع النسق اللغوي الذي نتحدث فيه عن (اللغة - الشيئية)، وهو ما يسميه تارسكي الميتالغ- Meta Language. ويجب أن يطبق هذا التمييز على فكرة الصدق في كل حالة، وأن يتم ذلك بعناية فائقة وبصورة نسقية Systematic (٢).

فاذا عدنا الى التناقض المتعلق بالبطاقة المذكور آنفا، نجد أن تطبيق نظرية تارسكي يلزمنا بأن نقرر ما إذا كانت الجمل المكتوبة على وجهي البطاقة تنتمي الى النسق اللغوي الذي نتحدث عنه أم النسق اللغوي المسمى بالميتالغ. إذا اعتبرنا الجملتين المكتوبتين على البطاقة متمميتين الى اللغة الشيئية فلا يمكن التعامل معهما باعتبار أن كلا منهما تشير الى الأخرى (ذلك أن هذا لا يحدث الا إذا انتمينا الى نسقين لغويين مختلفين). فإذا طبقنا القاعدة التي تقرر أنه لا بد لكل جملة أن تكون إما جملة شيئية، أو ميتا جملة، وليس الاثنين معا، تختفي التناقضات، لأن هذه الجملة أو تلك لا يمكن أن تشير الى الأخرى وتشير الأخرى إليها في آن معا.

إن واحدة من الأفكار الأساسية في نظرية المطابقة تقضى بأنه اذا تحدثنا عن الصدق

(١) إذا افترضنا مثلا أن الجملة الأولى صادقة، تكون الجملة الثانية صادقة أيضا، لأن هذا ما نقوله الأولى. ولكن الثانية تقول إن الجملة الأولى كاذبة مما يعنى أن الأولى يجب أن تكون صادقة (افتراضا) وكاذبة (استدلالا) في نفس الوقت. أما إذا افترضنا أن الجملة الثانية صادقة تكون الجملة الأولى كاذبة لأن هذا ما تقرره الجملة الثانية (الصادقة) وفي هذه الحالة يكون نقيض ما تقرره الأولى صادقا، الا وهو أن الجملة الثانية كاذبة. وبذلك تكون الجملة الثانية صادقة (افتراضا) وكاذبة (استدلالا) في نفس الوقت.

(٢) راجع:

Tarski, A. (1944), The Semantic Conception of Truth, Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 4, pp. 341 - 760.

فيما يتعلق بجمل لغة معينة سنكون فى حاجة الى لغة أعم، وهى المبالغة، تستخدم عبارتها وجملها فى الإشارة الى جمل اللغة الشيشية، والى الحقائق التى تطابقها تلك الجمل. وكان تارسكى فى حاجة الى أن يبين كيف أن من الممكن تطوير مفهوم المطابقة للصدق بالنسبة لكل الجمل التى تحتويها اللغة بصورة تتجنب فيها التناقضات جميعا، ولقد كان سبب الصعوبة الفنية التى تعوق انجاز هذا التصور هى وجود عدد لا نهائى من الجمل التى يمكن تركيبها فى أى لغة ذات قيمة وقد أنجز تارسكى هذه المهمة بالنسبة للغات تحتوى على عدد متناهى (أى محدود) من المحمولات Predicates مثل: «... أبيض، أو... قصير». وقد اعتمد الأسلوب الذى اتبعه تارسكى على فكرة الإشباع Satisfaction، أى اشباع محمول معين بموضوع ما. وعلى سبيل المثال يتم اشباع المحمول «... أبيض» بالموضوع (x)، اذا فقط إذا، كان (x) أبيضاً. ويكون المحمول «... قصير» مشبعا بالموضوع (x) اذا فقط اذا كان (x) قصيرا. إذا بدأنا من فكرة الاشباع هذه باعتبارها لا معرفة، إبان تارسكى كيف يمكن بناء فكرة الصدق، وتطبيقها على كل الجمل اللغوية مهما كانت درجة تعقيدها على أساس انطباقها على المحمولات. (١)

وكان للنتيجة التى توصل اليها تارسكى أهمية كبرى بالنسبة للمنطق الرياضى. فقد أثرت كثيرا على نظرية النموذج Model Theory، وبدرجة أقل على نظرية البرهان Proof Theory كما أن نتيجة تارسكى أوضحت لماذا يمكن ان تظهر التناقضات عند معالجة مفهوم الصدق فى اللغات الطبيعية، وكيف يمكن تجنب مثل هذه التناقضات. هل فعل تارسكى ما هو أكثر من ذلك؟ أعنى على وجه الخصوص، هل اقترب من تفسير فكرة الصدق بصورة قد تساعدنا على فهم الدعوى القائلة بأن الصدق هو هدف العلم؟

(١) لا بد من الإشارة هنا إلى أن المناطقة المعاصرين لا يتفقون حول هذا الرأى بدليل وجود عدد كبير من الأبحاث التى تنتقد موقف تارسكى الذى يؤدى إلى استبعاد مثل هذه الجمل. (التي تنطوى على تناقض ظاهرى أحيانا) من حظيرة المسموح به تركيب لغوى صحيح. ومن أشهر النظريات الناجحة حاليا نظرية كريبيك S. Kripke راجع حول هذا الموضوع: Kirkham, R. L. (1992), Theories of Truth, Op. Cit, ch. 9.

واقعا لحوال أن تارسكى لم يعتقد أنه فعل شيئا من هذا، ذلك أنه اعتبر نظريته محايدة إبستمولوجيا epistemologically neutral. وهناك من اختلف مع تارسكى فى تفسيره لنظريته فى الصدق هذه، ولدالاتها الإبستمولوجية. فقد كتب كارل بوبر مثلا:

«لقد رد تارسكى الاعتبار لنظرية المطابقة فى الصدق المطلق أو الموضوعى، والتي كانت قد تعرضت للشك فى صحتها. لقد دعم الاستخدام الحر للفكرة البديهية التي تقول إن الصدق هو مطابقة الوقائع»^(١)

والآن دعنا ننظر فى استخدام بوبر لفكرة تارسكى، وتعديله الأساسى لمضمونها بما يتفق مع أغراضه، لكى نرى مدى نجاحه فى توظيفها لبيان سلامة الرأى القائل بأن الحديث عن الصدق كهدف للعلم له معناه وأهميته. نبدأ بعرض فهم بوبر لنظرية المطابقة، وفهمه لإسهام تارسكى، ثم التعديل الذى أدخله على الفكرة الأساسية بهدف تأسيس فلسفته الواقعية ذات المذاق الخاص.

ويقول بوبر فى الصياغتين التاليتين، والتي تقرر كل منهما ببساطة شديدة (فى الميتالغة) الشروط التي يطابق تقرير ما (فى لغة شيئية) الوقائع وفقا لها.

(١) الجملة الخبرية أو التقرير «الجليد أبيض» تطابق الوقائع إذا وفقط إذا كان الجليد بالفعل أبيضاً.

(٢) الجملة أو التقرير «الحشائش حمراء اللون» تطابق الوقائع إذا وفقط إذا كانت الحشائش حمراء بالفعل.^(٢)

إن هذا هو كل ما يستطيع بوبر ان يعطيه لنا على سبيل محاولة توضيح معنى قولنا عن عبارة علمية إنها صادقة، أو إنها تطابق الوقائع وفى ظاهر الامر يبدو أن الصيغتين (١)، (٢) السابقتين صحيحتان بصورة واضحة جدا. إنهما لا تقرران شيئا جديدا، مما قد

(1) Popper, K. (1963), Conjectures and Refutations, Routledge and Kegan Paul, London, p. 223.

(2) Ibid, p. 224.

يعنى أن كلام بوبر لا يخرج عن كونه حذلقة فلسفية من النوع الذى اعتدناه عند الفلاسفة!!

أنا نلاحظ أن الأمثلة التى يقدمها بوبر فى النص السابق مأخوذة من الحديث اليومى العادى. وتتكون معالجة بوبر من النظرية التارسيكية بالاضافة الى فكرة الصدق كما يفهمها الحس المشترك. والان، من الواضح أن فكرة الحس المشترك فى الصدق لها معنى وتطبيق من نوع ما، والا فمن أين أتينا بهذه الفكرة فى لغتنا؟ ومن أين تتمكن من التمييز بين الصدق والكذب؟ إن السبب فى كون الجمل التى طرحها بوبر فى (١) ، (٢) السابقتين صادقتين بصورة واضحة هو وجود هذا التصور البسيط والمعتدل وذو المعنى للصدق. والسؤال الذى يفرض نفسه الآن هو: هل فكرة الحس المشترك فى الصدق التى يقدمها بوبر كافية لتأييد الدعوى القائلة بأن هدف العلم هو الصدق؟ فى المبحث التالى سنثبت انها لا تكفى، مما يوقع بوبر فى متاعب كثيرة.

(٣) مشكلات نظرية الصدق الواقعية:

أحب قبل أن أتحدث عن المشكلات الحقيقية التى تواجه تطبيق فكرة الحس المشترك للصدق باعتباره مطابقة للوقائع، أن أدفع اعتراضا على النظرية اعتبره غير صحيح. إذا سئلت عما تطابقه جملة خبرية مثل «الجليد أبيض» فإن أمامى اختيارين أحدهما هو رفض الاجابة، والثانى هو أن أقدم جملة خبرية أخرى كرد على السؤال. وسيكون ردى فى هذه الحالة بأن الجملة «الجليد أبيض» تطابق كون الجليد أبيض. سيقول أصحاب الاعتراض المشار اليه إننا حين نفعّل ذلك نكون قد أخطأنا لأننا لم نحدد العلاقة بين الجملة الخبرية والعالم، ولكننا قدمنا علاقة بين جملة خبرية وجملة خبرية أخرى.

ولبيان الخطأ فى هذا الاعتراض ننظر فى المثال التالى. إذا كان معنى خريطة لاستراليا، وسألنى أحدهم: إلام تشير الخريطة؟ ستكون الإجابة التى أقدمها هى: استراليا. وحين أعطيت هذه الاجابة لم أكن بالقطع أقول إن الخريطة تشير الى كلمة استراليا. ولكننى حين أسأل إلام تشير الخريطة لابد أن أعطى اجابة لفظية، أى

استخدام الفاظ اللغة فى الإشارة إلى ما يطابق الخريطة فى الواقع. وليس من المعقول فى حالة الجليد، ولا فى حالة الخريطة أن يكون الرد الذى قدمته فى كلا الجملتين قاصراً على أنى أقول إنها تشير إلى الفاظ أخرى، بل إن كلا من الجملة والخريطة تشير إلى أشياء موجودة فى العالم الخارجى، وأن الردود التى قدمتها تقرر ذلك ببساطة ووضوح لا ليس فيهما(1).

مع اننى أؤكد على خطأ مثل هذا الاعتراض الموجه لنظرية المطابقة، إلا أنه يجب أن أؤكد بنفس القوة مع آلان تشالمرز على نقطة ذات صلة بها. إننا بحاجة فى نظرية المطابقة إلى أن نكون قادرين على الإشارة فى الميتالغة إلى جمل نسق لغوى، أو نظرية، وكذلك قادرين على الإشارة إلى الحقائق التى قد تطابقها هذه الجملة، وقد لا تطابقها. ومع ذلك فالطريقة الوحيدة التى نستطيع الحديث بها عن الحقائق التى تشير إليها جملة معينة هى استخدام نفس التصورات المستخدمة فى الجملة نفسها. فحين قولنا «الجليد أبيض» تشير إلى كون الجليد أبيض، ونستخدم التصورات «جليد» «أبيض» مرتين واحدة فى اللغة - الشيبية، والأخرى فى الميتالغة لكى تشير إلى الحقائق. إن الحقائق التى تشير إليها نظرية، والتى من المفترض إن تطابقها لا يمكن الحديث عنها إلا باستخدام تصورات هذه النظرية نفسها. إن الحقائق لا تكون متاحة لنا، وليس ممكناً لنا الحديث عنها بشكل مستقل عن نظرياتنا.

إذا كانت النظريات الفيزيائية تهدف إلى مطابقة الوقائع. فإن التطابقات التى تقوم بين عبارتها (أو عبارات مستنبطة منها) ووقائع العالم تختلف بصورة واضحة عن تطابقات الأمثلة التى عرضناها تـوا. ويتضح هذا الاختلاف من حجة قدمها روى باسكر Bhaskar فى كتابه المعروف: نظرية واقعية فى العلم A Realist Theory of Science أوضح التحليل الذى قدمه باسكر أن النظريات والقوانين العلمية لا يمكن التعامل معها على أساس أنها تعبر عن علاقات بين مجموعتين من الأحداث كما يتصور

(1) Chalmers, A. (1981), Op. cit., p. 153 - 4.

الكثير من التجريبيين. لا يمكن تفسير القوانين العلمية بأنها تعبر عن ارتباطات ثابتة لاحداث على النحو التالي: «الاحداث من النمط A تصاحبها أو تتبعها دائما احداث من النمط B».

تستند حجة باسکر الى ان الفيزياء تعتمد على التجربة، وعلى الدور الذى تلعبه فى البحث العلمى. إن التجارب تتم بأيدى بشر، فالبشر - العلماء - يصممون ويجمعون المواقف التجريبية التى تشكل الانساق المغلقة تقريبا، والتى تلائم القوانين والنظريات العلمية. إن الاحداث التى تقع اثناء اجراء تجربة معينة. مثل الضوء الذى يظهر على شاشات الاجهزة وقراءات الأدوات وغيرها مما نرصده اثناء اجراء التجارب هى احداث وقعت بفعل التدخل الانسانى أساسا. ونستطيع ان نقول إنه لولا التدخل الانسانى لما حدثت هذه الامور. وهكذا بينما سلاسل الاحداث التى تتم نتيجة للتجارب التى تحكمها القوانين والنظريات العلمية تحدث نتيجة للتدخل الانسانى فان القوانين نفسها ليست من انتاج العقل الانسانى (ذلك انه من السهل ان يودى تدخله الى فساد نتيجة تجربة علمية مما يودى الى عدم الوصول الى الصورة الصحيحة لتسلسل الاحداث المطلوب معرفته. ومع ذلك فان الخطأ الذى يقع فيه العالم لا يؤثر بشئ على قوانين الطبيعة). ونتيجة لذلك يجب التمييز بين قوانين الفيزياء وسلاسل الاحداث التى تنتج اثناء اجراء التجارب العلمية والتى تشكل الدليل الذى تستند اليه فى قولنا العلمية. (١)

اذا تصورنا الفيزياء كمشروع يهدف للوصول الى الحقيقة، فان التطابقات التى تنتج من نظرياته مختلفة جذريا عن تلك التى تتعلق بالجليد الأبيض وغيرها من الامثلة العادية. ان ما تنطوى عليه قوانين الفيزياء بالتقريب هو انتقاء خصائص أو سمات معينة يمكن إلحاقها بأشياء أو انساق فى العالم الخارجى (الكتلة على سبيل المثال) والتعبير عن الوسائل التى تسلك بها الاشياء أو الانساق بفضل تلك الخصائص أو السمات (مثل قانون القصور الذاتى). وبصورة عامة، تتسم الانساق الموجود فى العالم بصفات أخرى

(1) Bhaskar, R. (1978), A Realist Theory of Science Harvester, Brighton.

بالإضافة الى تلك التي يتحدث عنها قانون معين. ، ومن ثم ستكون عرضة لاتجاهات سلوكية مرتبطة بتلك الخصائص الإضافية.

وعلى سبيل المثال نجد أن ورقة الشجر الساقطة من شجرة مثلا تمثل في نفس الوقت نسقا ميكانيكيا وهيدروديناميكى، وكيميائيا، وبيولوجيا، وحراريا. ان قوانين الطبيعة لا تشير الى علاقات بين أحداث يمكن تحديد مواضعها مثل وجود القطط فى الحجرات. وكون الجليد ابيض، ولكنها تشير الى شئ يمكن تسميه الميول العابرة للحقائق Transfactual tendencies بتعبير باسکر.

دعنا نأخذ قانون الحركة الاول عند نيوتن على سبيل المثال، وهو القانون الذى وصفه الكسندر كوبرى بأنه تفسير الواقعى عن طريق المستحيل. من اليقيني أنه لا يوجد شئ على الاطلاق يتحرك بصورة تطابق هذا القانون. ومع ذلك فاذا كان القانون صحيحا فان كل الاجسام يجب أن تعمل وفقا له، كلما تأتى الفرصة لكى نرى هذا منها. ان الغرض من التجريب هو اعطاء الاجسام الفرصة المناسبة لكى ترىنا مدى طاعتها لهذا القانون. إذا كانت قوانين نيوتن «صادقة» فهى كذلك دائما. وهى ليست صادقة تحت شروط التجربة فقط، والا لما كان من حقنا ان نطبق هذه القوانين خارج حدود شروط التجربة. اذا كانت قوانين نيوتن صادقة فهى كذلك دائما.

ولكن ما يحدث عادة هو أن فعل وتأثير ميول أخرى للنسق الفيزيائى يحدث فى نفس الوقت ويصاحب تأثير القوانين أو تأثير القوى الذى تعكسه القوانين. إذا طابقت قوانين نيوتن شيئا فى العالم فهى تطابق ميولا عابرة للحقائق. وهى تختلف كثيرا عن الحالات والحوادث المحددة مثل «كون القطط فى الحجرات»، و «كون الجليد ابيض» وهكذا.

لقد اقتصر اهتمامنا حتى الآن على أنواع التطابقات التى تتعلق بالفيزياء والآن سأنتقل الى دراسة بعض الأمور والاعتبارات التى تشكل أسبابا للشك فى إمكان النظر الى الفيزياء كنسق نظرى يهتم بالبحث عن الصدق، مما قد يهدد بسقوط المذاهب الواقعى

بكامله، لصالح صورة من صور المذهب الاداتي أو اللاواقعي عموماً، على اعتبار أن الفيزياء هي نموذج العلم الطبيعي الاثير. ونتيجة لذلك فإن ما ينطبق على النظريات الفيزيائية ينسحب بالتأكيد على النسق العلمي بالكامل.

وأفضل بداية في هذا الصدد هي أطروحات فيلسوف العلم ومؤرخه الأشهر، توماس كون. ونحن نهتم هنا فقط بالمشكلة التي أوضحها كون وهي تتعلق بافتقاد التقارب Convergence في تاريخ الفيزياء بين أنواع الأشياء والميول التي تختص بها. ويمدنا تاريخ علم الضوء بمثال صارخ في هذا الخصوص. فقد اختلف وصفنا لشعاع الضوء منذ نيوتن حتى الآن، وصفناه أولاً بأنه تيار من الجسيمات ثم بأنه موجة، ثم بأنه شيء لا هو تيار من الجسيمات ولا هو موجة. والسؤال هو: كيف يمكن لهذا التابع من النظريات أن يعد اقتراباً تدريجياً من الوصف الصادق للعالم؟ غير أننا يجب أن نسجل هنا أن مثل هذه المشكلة لا تنشأ كل يوم، فهي تظهر أثناء حدوث تغير ثوري في الفيزياء وليس في كل حالة (١).

وهناك مشكلة أخرى تواجه تطبيق نظرية المطابقة في الصدق على الفيزياء، وهي تتعلق بوجود صياغات مختلفة بصورة كبيرة لنفس النظرية في حالات كثيرة. ومن أمثلة هذه الحالة: الصياغات البديلة للنظرية الكهرومغناطيسية الكلاسيكية. إحدى هذه الصياغات تعتمد على المجالات الكهرومغناطيسية التي تشغل كل المكان، والثانية تعتمد على شحنات موضعية والتيارات تؤثر عن بعد. وهناك أيضاً الصياغات المتعددة للميكانيكا الكلاسيكية، وميكانيكا الكم. ويبدو أن بعض هذه الصياغات متكافئة، بمعنى أن أي شيء يمكن تفسيره أو التنبؤ به عن طريق واحدة منها، يمكن تفسيره أو التنبؤ به عن طريق الأخرى. فإذا تأكد لدينا وجود هذه الصياغات المتكافئة بشكل كامل فإن هذا يمثل ضربة قوية للمدافعين عن نظرية المطابقة. ذلك أن هؤلاء المدافعين سيواجهون السؤال الهام التالي مثلاً: هل العالم يحتوى على مجالات كهرومغناطيسية؟ أو امكانات

(1) Kuhn, T. (1970), The Structure of Scientific Revolution Chicago University Press, pp. 206 - 7.

مشاركة؟ ولا يوجد وسيلة للإجابة عن هذا السؤال في إطار نظرية المطابقة، ولا في إطار المذهب الواقعي طبقاً لهذا المفهوم.

وهناك صعوبة ثالثة تواجه المدافعين عن نظرية المطابقة، وهي تنبع من حقيقة أن نظريتنا عبارة عن نتاج للعقل الانساني، مما يجعلها عرضة للتطور والتغير، بينما لا يحدث هذا في نمط سلوك العالم الفيزيائي الذي هو موضوع تلك النظريات، أو على الأقل ليس بالمعنى الذي تتغير به النظريات. فإذا ما تمسكنا بقوة بالرأى القائل بأن هدف العلم هو الحقيقة، نجد أن هذا الرأى يتعارض مع الحقيقة التي تحدثنا عنها تواتر. ذلك أن نقطة النهاية أو الهدف الأخير بالنسبة لفرع من فروع العلم هي الحقيقة المطلقة أو الموضوعية، وهذا ما تقضى به نظرية المطابقة في الصدق - وستكون نقطة النهاية هذه بمثابة الوصف الصحيح لهذا الجانب من جوانب العالم الذي نهتم بدراسته.

وإذا غمضنا الطرف عن عناصر اشكالية بسيطة مثل الألفاظ التي تستخدم للإشارة إلى ملامح أو سمات العالم الموجود مسبقاً، فإن نقطة النهاية بالنسبة للفرع العلمي المعين وهي الحقيقة، لن تكون نتاجاً اجتماعياً بعد ذلك. إن هذه النظرية في صورتها الكاملة محددة مسبقاً من قبل طبيعة العالم حتى قبل بداية البحث العلمي فيها، وهكذا نجد أنفسنا أمام البحث العلمي الذي هو في الأساس نتاج اجتماعي، يتحول هذا النشاط فجأة من طابعه الانساني الاجتماعي إلى شئ آخر تماماً، يتحول إلى صورة دقيقة للعالم الفيزيائي الخارجي، أو لجانب منه يستمد مشروعيته وصدقه من العالم الفيزيائي وليس من أي مصداقية اجتماعية.

وجدير بالذكر أن فلسفة كارل بوبر بالتحديد أنتجت معالجة معقولة لهذه الصعوبة، يقول بوبر إننا لا نستطيع أن نثق في صدق نظريتنا العلمية مهما بلغت درجة التعزيز التي حازتها تلك النظرية. على أن هذا لا ينفي إمكان أن تكون هذه النظرية صادقة بالفعل، وقد حرص بوبر على أن هذا الامكان مجرد إمكان منطقي لحدوث أمر بعيد الاحتمال بدرجة كبيرة جداً. ومع ذلك ففي ظل هذا الامكان يظل البحث العلمي

مشروعاً إنسانياً من زاوية أننا لن نستطيع أن نصل إلى اليقين بصدق هذه النظرية (التي قد تكون صادقة بالفعل) ومن ثم يظل المشروع العلمى قائماً عن طريق الاختبار الدائم والمستمر لهذه النظرية.

قلنا أن هذا الرد معقول، ولكنه ليس حاسماً، وهذا لسببين: الأول أن البحث العلمى فى هذه الحالة سيتحول إلى عملية رتيبة لاجديد فيها على الإطلاق لأن النظرية (إن كانت صادقة بالفعل) ستثبت جدارتها أمام أى اختبار مهما بلغت درجة قسوته. أما السبب الثانى فهو أننا يجب أن ننظر إلى هذا البعد فى قضية العلم والصدق فى اطار الاعتراضات الأخرى منظوراً إلى الكل كشيء واحد يمنع الباحثون فى فلسفة العلم من قبول الفلسفة الواقعية بصورتها التقليدية. يحسن هنا أن نتوقف قليلاً عند اقتراح بوبر باعتباره يحمل فى أحشائه ما قد يمثل بداية لانقاذ الفلسفة الواقعية قبل أن نختم هذه الدراسة.

٤ = الاقتراب التدريجى من الصدق:

إن واحدة من أهم الاسهامات التى قدمها بوبر للمشروع العلمى باعتباره بحثاً عن الحقيقة كانت اعترافه بأهمية فكرة الاقتراب من الصدق. وبالنسبة لبوبر الذى يؤمن بأن كل النظريات العلمية عرضة للخطأ، تعد النظريات السابقة، والتى حلت محلها نظريات جديدة مثل ميكانيكا جاليليو ونيوتن، كاذبة فى ضوء النظريات الحالية. كما أننا لا نستطيع بأن نقرر، أو أن نعرف ما إذا كانت نظرية النسبية، أو نظرية الكونتم صادقة. ولكن تلك النظريات المعاصرة كاذبة على أرجح التقديرات، ومن ثم فهى عرضة لأن تحل محلها نظريات أكثر تفوقاً فى المستقبل.

وبالرغم من كذب أو رجحان كذب النظريات الحالية يصر التكدزيون مثل بوبر على القول بأن العلم قد تطور طوال تاريخه، وتقدم فى اتجاه الاقتراب من الصدق. وعلى سبيل المثال يريد بوبر أن يقول إن نظرية نيوتن أقرب إلى الصدق من نظرية جاليليو مع أن كليهما كاذب. وقد أدرك بوبر أهمية فكرة الاقتراب من الصدق وشعر أن من الواجب

عليه أن يوضحها، ويوضح الكيفية التي يمكن أن تطبق بها بما يكفل صحة القول بأن نظرية نيوتن أقرب للصدق من نظرية جاليليو.

حاول بوبر أن يحدد معنى الاقتراب من الصدق أو الصدق التقريبي (١) كما سماه، باستخدام فكرة توالى النظرية التي هي القضايا التي تنتج منطقيا من النظرية وهي تنقسم إلى نوعين: الأول هو التوالى الصادقة، وكل القضايا أو العبارات الصادقة التي تنتج من النظرية تشكل فيما بينها فئة يسميها بوبر، فئة محتوى الصدق، أما الفئة الثانية: فهي فئة توالى النظرية الكاذبة، وهي تسمى فئة محتوى الكذب، وتتكون من القضايا أو العبارات الكاذبة التي تنتج من النظرية، ومن منطلق هذا التقسيم يقول بوبر:

« إذا افترضنا أن محتوى الصدق محتوى الكذب للنظريتين t_1 ، t_2 مما يمكن مقارنته، فإن بإمكاننا أن نقول أن t_2 أقرب إلى الصدق أو تطابق الحقائق بصورة أفضل من t_1 إذا فقط إذا حدث أحد أمرين:

- (أ) إذا زاد محتوى الصدق للنظرية t_2 ، وليس محتوى كذبها، عن النظرية t_1 .
- (ب) إذا زاد محتوى كذب النظرية t_1 ، وليس محتوى صدقها، عن النظرية t_2 (٢).

وإذا أضفنا إلى هذين الشرطين افتراضا جديدا، وهو أن حجم الفئتين قابل للقياس، نستطيع أن نقول إن الصدق التقريبي لنظرية هو شئ أقرب ما يكون إلى ناتج قياس محتوى الصدق مطروحا منه محتوى الكذب وبناءا على هذا يمكن إعادة صياغة الدعوى السقائلة بأن العلم يهدف إلى الصدق بقولنا إن العلم يتقدم عن طريق الزيادة المطردة في الصدق التقريبي لنظرياته، أى في اقتراب نظرياته من الصدق الكامل من نظرية إلى أخرى دون أن يتحدد هل وصلنا إلى الصدق في لحظة تاريخية معينة، أم لا.

(١) لمزيد من التفصيل حول نظرية بوبر في الصدق التقريبي، ومشكلاتها العديدة، راجع دراستنا بعنوان:

- إشكالية التقدم العلمي، المنشورة في مجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة.

(2) Popper, K. R. (1963), Op. cit, p. 233.

لا أعتقد أن الفكرة التي قدمها بوبر مقبولة من وجهة النظر المنطقية، وحتى وإن كانت مقبولة فإنها لن تتمكن من تخطي الاعتراضات على تطبيق نظرية المطابقة كما تفهم على مستوى الحس المشترك على الفيزياء التي نوقشت في المبحث السابق. وأعتقد علاوة على ذلك أن وجهة نظر بوبر في التقدم العلمي باعتباره اقترابا متتابعا من الصدق قد تكون، كما يذهب بعض النقاد، ذات طابع أداتي يتعارض مع اتجاهاته الواقعية، (والتي تتجلى في الكثير من المواضيع في كتابات بوبر المباشرة).

إذا تأملنا التغييرات الثورية التي حدثت خلال تطور الفيزياء سنخرج بنتيجة مفادها ما يلي: إن التغييرات لم تقتصر على استبدال النظرية القديمة بأخرى جديدة لأن الأولى لم تكن كافية في ضوء النظرية الجديدة للتعامل مع الظاهرة موضوع الدراسة، ولكن العنصر الآخر أن النظرية القديمة تنسب إلى العالم الخارجى ملامح وسمات غير موجودة به، وهذا أيضا في ضوء النظرية الجديدة التي نرى بها الأمور بصورة أوضح. ولناخذ نظرية نيوتن مرة أخرى كمثال. في تلك النظرية تنسب صفة الكتلة إلى الانساق أو أجزاء الانساق الموجودة في العالم (أى أننا نتعامل مع كل جسم باعتبار أن له كتلة ثابتة). أما إذا طبقنا وجهة نظر النسبية التي صاغها اينشتين فلا نجد لهذه الصفة وجوداً؛ فالكتلة عند اينشتين (مجرد علاقة) بين نسق فيزيائى وإطار مرجعى.

وقد رأينا كيف أن كلا من كون وفيرابند قد أكد على مدى الاختلاف بين العالم الميكانيكى كما تصفه نظرية نيوتن من ناحية، ونفس هذا العالم كما تصفه نظرية النسبية من ناحية ثانية. إن التصورات المتخلفة والناقصة التي استخدمت في صياغة النظرية النيوتونية، مثل الكتلة والقوة والمكان والزمان، تنتقل إلى كل النتائج الاستنباطية التي يمكن استخراجها من النظرية بسبب التماسك المنطقى لنسق النظرية النيوتونية شأنها في ذلك شأن النظريان العلمية الكبرى. وهذا يعنى أنه إذا طبقنا المعيار الدقيق فى التمييز بين الصدق والكذب تكون كل التوالى التي يتم استنباطها من النظرية النيوتونية كاذبة. إن هذا لا يعنى شيئا غير أن محتوى صدق نظرية نيوتن لا يزيد عن صفر.

ومثل النظرية النيوتونية في هذا الاطار مثل كل النظريات الميكانيكية التي سبقت نظرية اينشتين. وقد يعتبر الأمر كذلك بالنسبة لنظرية اينشتين نفسها، أى أن يصبح محتوى صدقها يساوى صفرا، وهذا خلال ثورة علمية أخرى قادمة. وهكذا يتهاوى الأساس الذى بنى عليه بوبر محاولته لمقارنة النظريات (الكاذبة) عن طريق مقارنة محتوى صدقها، ومحتوى كذبها فى سبيل النظر إلى العلم كمشروع يهدف للوصول إلى الصدق بشكل تدريجى.

وهناك طريقة (يرى البعض أنها وحيدة) لإنقاذ التصور البوبرى القائم على الاقتراب من الصدق. وتعتمد هذه الطريقة فيما يذهب إليه تشالمرز (1) على التفسير الأداتى للنظريات. فإذا أضفنا، على سبيل المثال، إلى نظرية نيوتن قواعد إجرائية معينة لوضع النظرية موضع الاختبار، قواعد إجرائية لقياس الكتلة، والطول، والزمن، نستطيع أن نقول إن قسما كبيرا من التنبؤات الخاطئة الخاصة بالنظرية النيوتونية يصير صحيحا فى حدود الدقة التجريبية. هذا على أساس تفسير هذه القياسات كقراءات على موازين وساعات وماشابه دون النظر إلى المقابل الموضوعى الواقعى لنواتج هذه القراءات. وبهذا تختفى تماما أى دعوى لواقعية الكيانات النظرية التى تتحدث عنها فيزياء نيوتن.

وحين نطبق هذا التفسير لن يكون محتوى صدق النظرية النيوتونية وغيرها من النظريات الكاذبة يساوى صفرا، مما يجعل من الممكن تطبيق تصور بوبر الذى هو التقريب إلى الصدق على سلسلة من النظريات الفيزيائية. إلا أن هذا التفسير لنظرية الصدق التقريبى البوبرية يدخل عنصرا أداتيا يتعارض مع الاتجاه الواقعى الذى يعلن بوبر انتماءه إليه فى كتاباته المتعددة. إنه يتعارض على سبيل المثال مع دعوى بوبر القائلة بأن «ما نحاول أن نقوم به فى العلم هو أن نصف ونفسر (قدر الإمكان) الواقع الخارجى reality (2)». ويعلم دارسو بوبر أن كتاباته تزخر بمثل هذه الأقوال التى تؤكد أن الواقعية عنصر أصيل فى فلسفته العلمية.

(1) Chalmers, A. (1981), Op. cit, p. 158 - 9.

(2) Popper, K. R. (1972), Objectine Kuouledge, Oxford University Press, p. 40.

إن السؤال الجوهرى الذى يواجهنا الآن، ونحن نرى كلا من الاتجاه الأداة والاتجاه الواقعى يتعرضان لمصاعب جمّة، هو كيف يمكن الخروج بحل وسط. وسيكون من الملائم أن نركز الاهتمام مرة أخرى على العلاقة بين نظرية نيوتن ونظرية أينشتين وهو المثال المفضل عند كون وفيرانند لتوضيح ما يسميانه باللاقياسية (أو اللاتناسب، أو اللاتناظر) incommensurability التى تمثل تحدياً آخر أعمق وأشمل للمذهب الواقعى، بل وللعقلانية العلمية المعاصرة برمتها(١)

لقد سبق لنا التأكيد على أن الصورة التى ترسمها نظرية نيوتن للعالم مختلفة جداً عن تلك التى نجدها فى نظرية أينشتين، وهذا يؤدى بنا إلى اعتبار أن النظرية النيوتونية لا تطابق الوقائع وهذا الحكم يتم فى ضوء نظرية أينشتين المعتمدة حالياً على الساحة العلمية. وبناءً على ذلك يثور سؤال هام جداً هو: كيف يمكن للفيلسوف الواقعى أن يتصور العلاقة بين نظرية نيوتن والعالم؟ وسؤال آخر: كيف يمكن له أن يفسر المدى الكبير الذى بلغه نجاح تلك النظرية (الكاذبة) فى التعامل مع الواقع؟ ومن ناحية أخرى يجب ألا ننسى الاعتبارات والأسباب التى تحول دون نجاح التفسير الأداة التى أشرنا إلى بعضها فى القسم السابق. وأحب فى هذا الصدد أن أؤكد، أو بالأحرى أعيد التأكيد على أهمية حجة باسكر Bhaskar فى هذا الصدد نظراً إلى أن الفيزياء النيوتونية، التى امتد تاريخها إلى ما يزيد عن المائتى سنة، قد اعتمدت على التجريب، فى الوقت الذى تواجه فيه حجة باسكر هذا البعد بالتحديد.

بداية نقرر أنه ليس من الممكن التعامل مع تلك الفيزياء ونجاحها الجزئى على أساس أنها محاولة لاقامة ارتباطات بين الأحداث، سواء كانت قابلة للملاحظة أم لا، أى تفسيرها أداتياً. ونتيجة لذلك، ليس من المقبول أن يفسر العلاقة بين نظرية نيوتن والعالم عن طريق التدليل بأنه إذا كانت نظرية أينشتين تطابق الحقائق فإن مجموعة من الملاحظات ستوافق مع نظرية نيوتن بالتفسير الأداة لها. إن هذا ليس عدلاً بالنسبة

(١) راجع دراستنا المشار إليها:

- اشكالية التقدم العلمى.

للنظرية ولا يفسر بصورة مرضية معقولة ما حدث خلال قرنين من الزمان قضيناهم في التجريب على النظرية واختبارها.

وهناك حجة أخرى مرتبطة بالحجة السابقة، وتسير في نفس الاتجاه، على النحو التالي: قد نستطيع أن نتفق على أن الإطار التصوري conceptual framework لنظرية أينشتين مختلف عن إطار النظرية النيوتونية بدرجة كافية لمنع وجود علاقات منطقية بالمعنى الدقيق بينها. إلا أن من الممكن أن نبرهن على أنه إذا كانت نظرية أينشتين قابلة للتطبيق على العالم، فإن نظرية نيوتن قابلة للتطبيق (بصورة تقريبية) أيضا على نفس العالم في ظل ظروف معينة. ويمكن أن نبين، على سبيل المثال، أنه داخل نظرية أينشتين يصدق ما يلي، إذا كانت سرعة نسق بالنسبة إلى مجموعة من الأطر المرجعية صغيرة، فإن قيمة كتلة النسق تكون واحدة تقريبا، مهما كان الإطار المرجعي الذي تقاس عليه، على أن يكون هذا الإطار عضوا في تلك المجموعة.

ونتيجة لذلك، فمن الممكن أن نتعامل مع الكتلة باعتبارها صفة property وليست علاقة relativity، مادما لم نخرج عن مجموعة الأطر المرجعية المشار إليها. وبالمثل، نستطيع من خلال نظرية أينشتين وفي ظل نفس الظروف أن نبين كيف أننا إذا عاملنا الكتلة باعتبارها صفة فإنه خلال أحد الأطر المرجعية التي تقع داخل المجموعة يكون مجموع حواصل ضرب الكتلة في السرعة بالنسبة لكل جزء من النسق ثابتا إلى درجة عالية من التقريب. وهذا كله معناه أنه من خلال نظرية النسبية نستطيع أن نبين أن قانون نيوتن الخاص بحفظ Law of conservation of momentum صحيح بشرط ألا تكون السرعات كبيرة جدا.

ومرة أخرى نجد أنفسنا مضطرين إلى استخلاص أن نظرية نيوتن لا يمكن تفسيرها أداتيا لأن إضافة افتراض بسيط يضع النظرية في موضوع قابلية التطبيق على الواقع بصورة صحيحة. ومن ناحية أخرى لا يمكن التعامل مع هذه النظرية في إطار التفسير الواقعي النمطي (التقليدي)، لأنها من وجهة النظر الأينشتينية، غير مطابقة للوقائع المعنى

الدقيق لمطابقة الواقع. وهكذا نجد أن الخيارين التقليديين يؤديان إلى صعوبات جمة، وتصعب قبول أى منهما بصورته التقليدية.

٥- واقعية غير تقليدية:

استخلصنا أن النظرية النيوتونية قابلة للتطبيق بشكل تقريبي على العالم الفيزيائي في ظل ظروف متنوعة جدا، ويمكن فهم المدى الذى يصل إليه هذا الوصف من حيث دقة انطباقه على تلك النظرية فى ضوء نظرية أينشتين وتختبر الصحة التقريبية للنظرية النيوتونية فى ظل ظروف تجريبية (أى ظروف وشروط التجارب التى تتم لاختبار صحة النظرية)، هذا مع أنه إذا كان العالم على نحو ما بحيث يمكن تطبيق نظرية نيوتن عليه، فإن هذا الحال سيستمر خارج نطاق شروط التجارب (أى الواقع الحى). من غير الممكن أن نتعامل مع شروط النظرية النيوتونية باعتبارها تطابق الوقائع، ولكن قابليتها للتطبيق على العالم أمر يجب فهمه بصورة أقوى مما يوفره التفسير الأداةى.

واعتقد أن صاحب المذهب الواقعى الذى يتبنى نظرية المطابقة فى الصدق، سواء التقليدية، أو كما فهمها تارسكى، مضطر إلى أن يقبل الملاحظات التى سبقت الإشارة إليها بخصوص نظرية نيوتن. ولهذا، وفى ضوء الصعوبات التى ترتبط بنظرية المطابقة فى الصدق يتضح الموقف الذى أتبناه تماما. ويقضى هذا الموقف بالتعامل مع النظريات الفيزيائية بالطريقة التى أدت المناقشات السابقة إلى التعامل مع نظرية نيوتن بها.

تقول وجهة النظر التى أتبناها إن النظريات العلمية الحالية قابلة للتطبيق applicable على العالم الفيزيائى بدرجة معينة، وبصورة عامة تفوق تلك الدرجة درجة قابلية تطبيق النظريات السابقة فى معظم الجوانب^(١). وهدف علم الفيزياء فى هذه الحالة هو الوصول إلى حدود (وقيدود) قابلية النظريات الحالية للتطبيق، وتطوير نظريات قابلة

(١) لاحظ أن المقصود هو معظم الجوانب التى يمكن فيها مقارنة النظريات ببعضها وليس كل الجوانب، وهذا أمر يثير بعض الصعوبات الفنية التى ليس هنا مجالها.

للتطبيق على العالم الفيزيائي إلى درجة أكبر من التقريب في ظل ظروف أكثر تنوعاً. إننى أسمى هذه الفلسفة بالواقعية غير التقليدية^(١).

وهذه الفلسفة واقعية بمعنيين. المعنى الأول أنها تقوم على افتراض أن العالم الفيزيائي مستقل عن معرفتنا به، لهذا العالم صفاته وخصائصه بغض النظر عما يعتقدده الأفراد أو مجموعات الأفراد في هذا الخصوص. أما المعنى الثاني فهو أننا نفترض أنه بقدر ما تكون النظريات قابلة للتطبيق على العالم ستكون كذلك دائماً سواء في إطار شروط وظروف تجريبية معينة أو خارج هذا الإطار. إن النظريات الفيزيائية تنطوى على أكثر من مجرد تقديم أسس لحساب علاقات بين مجموعات من عبارات الملاحظة.

أما وصف الفلسفة التي نبتناها بأنها غير تقليدية فيعود إلى أنها لا تعتمد على نظرية المطابقة في الصدق (المرتبطة تقليدياً بالفلسفة الواقعية). لا يفترض الواقعي غير التقليدي، إذن، أن نظريتنا تصف كيانات entities موجودة في العالم^(٢) مثل الدالات الموجبة wave functions ، أو المجالات، بالصورة التي تعتقد في حوارنا اليومي العادي أن لغتنا تصف قطعاً أو حجرات وخلافه.

نستطيع أن نقيم appraise نظريتنا العلمية على أساس المدى الذى تصله في التعلق بالعالم. أو بجانب معين من جوانبه، ولكننا لا نستطيع الانتقال إلى ما هو أكثر من ذلك، وتقييم النظريات من وجهة نظر المدى الذى تبلغه في وصف العالم كما هو بالفعل، وهذا ما يعود ببساطة إلى أننا لا نمتلك وسيلة مستقلة عن نظريتنا نصل بها إلى العالم بما يجعلنا في وضع القدرة على تقييم هذه الأوصاف^(٣). إن هذا يتصادم مع

(1) Chalmers, A. (1981), Op. cit, pp. 162 - 4.

(2) يجب التأكيد هنا على أن ما تنكره هذه الفلسفة هو أن النظريات العلمية تصف بالضرورة كيانات موجودة وجوداً واقعياً كجزء من العالم. وربما نجد فلسفة واقعية أخرى تقبل مثل هذه الكيانات دون التزام بوجودها الواقعي، وإن اقتضى هذا تعديلاً جوهرياً في الرؤية العامة نفسها. وأنا أقصد هنا بعض المجالات التي تجرى في إطار بحث بعض أفكار الفيلسوف النمساوي مينونج، وواقعيته غير الأنطولوجية. ولكن هذا المكان ليس هو المكان الملائم للتفصيل حول هذه النقطة.

(3) نحن في هذه الملاحظة نؤكد على استقلال السؤال الخاص بالوجود الواقعي لموضوعات النظرية العلمية عن واقعية النظرية ككل. الأول ميتافيزيقي، والثاني معرفي، وهو ما يجب أن يكون جوهراً اهتماماً.

أفكار الحس المشترك التي تنظر إلى العبارات والجمل التي تتحدث عن القلط والحجرات على أساس أنها تحتوى على أوصاف لهذه الأشياء.

ومع هذا، أحب أن أذكر أولئك المدافعين عن إمكان تطبيق نظرية المطابقة فى الصدق بصورتها التقليدية على الفيزياء بأن عليهم أيضا أن يجعلوا مما تقوله النظرية النيوتونية عن الجزيئات الضوئية، والكتلة منظورا إليهما كصفتين، وكذلك كلام ماكسويل عن الأثير، وكلام شرودنجر عن الدوال الموجية، كلاما معقولا وذا معنى، وهذا فى ضوء حلول نظريات علمية جديدة محل النظريات التي طرحت فيها هذه الكيانات.

نظرا إلى أن الواقعية غير التقليدية تنطوى على رفض نظرية الصدق باعتباره مطابقة للوقائع، فإنها تتجنب الصعوبات التي تواجه الفلسفة الواقعية التقليدية أو النمطية. إن حقيقة كون سلاسل النظريات الفيزيائية، مثل نظريات الضوء المتابعة، لا يمكن تقديمها كسلاسل من الأوصاف المتدرجة فى الدقة للواقع لا تشكل معضلة من أى نوع. ولا تشكل كذلك حقيقة وجود صياغات مختلفة جدا وربما متكافئة مع نفس النظرية، تنطوى على صور مختلفة جدا للواقع، مشكلة من أى نوع. وعلاوة على ذلك فإن الواقعية غير التقليدية أكثر توافقا من الواقعيات التقليدية مع حقيقة أن نظرياتنا عبارة عن انتاج اجتماعى عرضة للتغير الجذرى. إن نظرياتنا العلمية نوع خاص من الانتاج الاجتماعى، مع أن المدى الذى يمكن أن تبلغه فى التعلق بالعالم الفيزيائى، وهو بالطبع ليس انتاجا اجتماعيا، لا يتحدد اجتماعيا.

وليست الواقعية غير التقليدية عرضة للانتقادات المألوفة التي توجه للفلسفة الأدائية. إنها لا تنطوى على استخدام تمييز مشكوك فى صحته بين مفردات الملاحظة والمفردات النظرية. وهذا فى ضوء إضافات هانسون التي أشرنا إليها، والتي تؤكد البعد النظرى لعبارات الملاحظة.

وبقدر ما تحتوى الفلسفة الواقعية غير التقليدية على دور قوى للتجربة، يوجد معنى قوى لكون الدليل التجريبي على النظريات معتمدا على إطار نظرى سابق. أما التنبؤات

الجديدة الناجحة، والتي تمثل إحدى مشكلات الفلسفة الأذاتية يمكن تفسيرها من وجهة نظر الواقعية غير التقليدية. إذا كان العالم على نحو يمكن طبقاً له أن تكون نظريتنا الفيزيائية قابلة للتطبيق عليه، فإننا سنحصل على اكتشافات أثناء البحث في إمكان تطبيقه في مجالات عملية متنوعة.

هناك حجة إضافية تثار كثيراً ضد الفلسفة الواقعية، وهي تعكس موقفاً محافظاً من الفيزياء مما يعوق تقدمها. إنها تستبعد تخمينات قد تكون منتجة عن الكيانات النظرية، أما نظريتنا الواقعية غير التقليدية فليست عرضة لهذا النوع من النقد. وذلك أنه طبقاً لها من الضروري أن نحدد مجال تطبيق النظريات عن طريق تعريضها لمجموعة كبيرة من الاختبارات. وعلاوة على ذلك فهي تعترف بأن نطاق تطبيق نظرية يتأكد أكثر ما يتأكد في ضوء نظرية تالية تفسرها على مستوى أعمق. إن الواقعية غير التقليدية في هذا الخصوص توضح نمو وتطور الفيزياء بصورة أفضل من الواقعية التي ترى أنها تهدف إلى الوصول للصدق كنقطة نهاية. فواقعبتنا لا تعترف بنهاية لتطور الفيزياء. ومهما بلغت نظريتنا عن شمولية وعمق في التعلق بنية الكون، توجد دائماً إمكانية تطويرها على مستوى أعمق وعلى جهات أوسع.

وأخيراً نقول إنه بقدر ما يكون مفهوم قابلية التطبيق قوياً، وواضح المعالم، بقدر ما تكون تلك الرؤية واقعية، ومتوافقة مع الطابع العام للمشروع العلمي الذي يهدف إلى التعامل بكفاءة أكبر مع العالم الموضوعي الخارج بالتأكيد عن الوعي الإنساني.

ومن ناحية أخرى فالابتعاد بمفهوم قابلية التطبيق عن مشكلة الكيانات النظرية وكيانات الملاحظة واتخاذ موقف محايد بالنسبة لها يجعلنا نستفيد من بعض عناصر القوة في الفلسفة الأذاتية. وبذا نرجو لهذا الموقف أن يجمع بين دفتيه أكثر عناصر القوة في الفلسفتين، ويستبعد قدر الامكان أكثر عناصر الضعف فيهما.

قائمة المراجع

- (1) Bhaskar, R. (1975), A Realist Theoy of Science, Harvester, Brighton, Sussex.
- (2) Chalmers, A. (1982), What is this thing called science? Open University Press, Secod Edlition.
- (3) Feyerabend, P. (1964) Realism and Intrumentalism, reprinted in Feyerabend' Philosophical papers, voli, Cambridge University Press, 1981, pp. 176 - 202.
- (4) Haack, S. (1978), Philosphy Of Logics, Cambridge University Press.
- (5) Hanson, N. R. (1958), Patterns of Discovery, Cambridge University Press, Cambridge.
- (6) Kirkham, R. L. (1992) Thearies of Truth, A Criticad Introduction, A Bradford Book, London.
- (7) Kuhn, T. (1970), The Structure of Scientific Revolutions, University of Chicago Press, Chicago.
- (8) Miller, R. (1987), Fact and Method, Princeton University Press, U. S. A.
- (9) Musgrave, A. (1991), The Myth of Astronoomical Instrument -

alism, in Munevar (ed.), Beyond Reason, Kluwer Academic Publishers, Netherlands, 1991, pp. 143 - 280.

(10) Popper, K. R. (1963), Conjectures and Refutations, Routledge and Kegan Paul, London.

(11) Popper, K. R. (1972), Objective Knowledge, Oxford University Press Oxford.

(12) Putnam, H. (1979), Mathematics, Matter and Method Cambridge University Press.

(13) Rosen, E. (1962), Three Copernican Treatises, Dover, New York.

(14) Sainsbury, R. M. (1988) Paradoxes, Cambridge University Press.

(15) Tarski, A. (1944), The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics, philosophy and Phenomenological Research, vol. 4, pp. 341 - 760.

(١٦) أبو النور، د. أحمد أنور (١٩٩٤): إشكالية التقدم العلمي، مجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة.

(١٧) أبو النور، د. أحمد أنور كارل بوبر، دراسة نقدية (تحت الطبع).

(١٨) الخولى، د. يمنى ظريف (١٩٨٩) كارل بوبر، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

كرامات الصوفية

(نص أدبي مضاد للتصوف)

دكتور/ يوسف زيدان

يتحدث الكثيرون عن تفرد نص (الف ليلة وليلة) وخصوصيته، كأنه نسيج وحده لم يتكرر في التراث العربي والعالمي، وهذا وهم كبير فهناك نصان - عل الأقل - في التراث العربي وحده، يشاركان (الف ليلة) في الكثير من الخصائص، النص الأول هو (قصص المعراج) والنص الآخر (كرامات الصوفية) ويعنيان منهما الآن: كرامات الصوفية.

إن التشابه الشديد، ووجوه المشاركة بين نص ألف ليلة وكرامات الصوفية، هما ما يظهر من خلال النظرة المقارنة التي تكشف ما بعضه: إن كلا النصين يجسد رؤية معينة للعالم، رؤية غير رسمية، صاغتها أحلام البسطاء وخبرات الأجيال المتعاقبة. وكلا النصين يبرز بقوة في أزمنة القهر الاجتماعي والسياسي - بالذات - وكأنه يحقق الأمنيات المستحيلة عن طريق الحكايات. وكلاهما حكايات دونت بصيغ متعددة تبرز قدرة الجماعة على الخلق المستمر.. وكلاهما ينبع من مخزون الخيال.

ومع أن (الف ليلة) نالت الكثير من الاهتمام على مستوى البحث والدراسة(*)، إلا أن (كرامات الصوفية) لم تنل حتى الآن أي قدر من العناية، ففي حدود علمنا، لم يتوقف أحد من قبل أمامها لينظر إليها، لا من حيث هي تذييل هامشي على متن التصوف، وإنها من حيث هي نص مستقل تتجلى فيه بعض مظاهر(العقل) العربي/الإسلامي. صحيح أن المداد سال حول الأصل الشرعي للكرامات(١)، وحول حقيقة

(*) راجع الأعداد الثلاثة الأخيرة من مجلة «فصول» الصادرة شتاء وربيع وصيف ١٩٩٤ عن ألف ليلة .

(١) أورد النبهاني في مقدمة كتابه (جامع كرامات الأولياء) مائة حديث نبوي - يرساندها - تؤكد جوار وقوع الكرامات شرعاً، ثم أعقبها بكرامات أربعة وخمسين ولياً من الصحابة. (انظر: جامع الكرامات، طبعة دار الكتب العربية ١٣٢٩ هجرية، الجزء الأول ص ٥٥ وما بعدها) وكان الياقني قد عالج ذلك من قبله، وذكر العديد من الأدلة العقلية =

الكرامة) بين التأييد والتفنيد(٢)، وحول مقارنة كرامات الصوفية المسلمين بكرامات قديسي النصارى(٣). لكن ذلك كله تم على هامش البحث العام في التصوف، ولم يتناول نص (الكرامات) في استقلاليته - باعتباره جوهرًا في ذاته - وفي شروط تأسيسه وآليات بروزه وصياغته، وفي دلالاته المتنوعة وعلاقته بالواقع الزمني، وغير ذلك من الأمور التي نأمل في إلقاء عليها عبر السطور التالية.

* * *

ارتبط نص (الكرامات) بسياقة التاريخي بأكثر مما ارتبط بالبنية العامة للتصوف ذاته، ففي التتبع الصوفية المدونة قبل القرن الخامس الهجري، لا تكاد الكرامات تظهر إلا بشكل نادر عابر، ففي أهم تاريخين لرجال التصوف في هذه الفترة، أعني (حلية الأولياء) للأصبهاني و(طبقات الصوفية) لأبي عبد الرحمن السلمي، كان عماد التاريخ للشخصية هو ذكر تاريخ الوفاة وموطن المولد وموطن السياحات، ثم الكثير من الأقوال المرواة عن تلك الشخصية، مع ذكر سند الرواية - وتلك واحدة من ملامح علم الحديث النبوي الذي بدأ ازدهاره آنذاك. ولم تكن أقوال الصوفى المترجم له، تخرج عن إطار الحكمة والزهد وتوجيه الآيات القرآنية نحو المضامين الروحية التي يهتم بها الصوفية. وبين التراجم قد تقابلنا - في مرات قليلة - عبارة مثل: له التصانيف المشهورة والكرامات الظاهرة.

ولعل أول من أفرد للكرامات عنوانًا مستقلًا، هو القشيري (المتوفى ٤٦٥ هجرية) حين أفرد ورقتين - فقط - من رسالته الشهيرة لهذا الموضوع، فأشار خلالهما إلى أن وقوع الكرامات للأولياء جائز، وأن الكرامات للأولياء والمعجزات للأنبياء، مع اختلاف

- والنقلية على جوار وقوع الكرامات (انظر: نشر المحاسن الغالية، طبعة الباي الحلي، ص ٨ وما بعدها).

(٢) أنكر الكرامات فريق يضم المعتزلة وبعض الفقهاء ومعظم الدارسين للمحدثين، أما مؤيدوها فلا يقع عددهم تحت الحصر، وفيهم «ابن تيمية» عدو التصوف الشهير (راجع رسالته: في المعجزات والكرامات وأنواع خوارق العادات، طبعة مكتبة الصحابة ١٤٠٦ هجرية).

(٣) تعرض الدكتور عبد الرحمن بدوي لتلك النقطة في مقاله المنشورة بالكتاب التذكاري لابن عربي (عنوانها: أبو مدين وابن عربي) حيث عقد مقارنة بين كرامات أبي مدين وكرامات القديس فرنسيسكو الأسيزي.

الدرجة، لا النوع! ثم أكد: «لو لم يكن للولى كرامة ظاهرة عليه فى الدنيا، لم يقدح عدما فى كونه ولىا، بخلاف الأنبياء فإنه يجب أن تكون لهم معجزات(٤)». وهكذا لم ينظر للكرامة على أنها شرط من شروط التصوف، وهو المعنى الذى سيظل كبار الأولياء يؤكدون عليه طيلة تاريخ التصوف الممتد عبر القرون.

لكن الحال سوف يختلف بعد القرن السابع الهجرى، وحتى اليوم، إذ صارت الكرامات مبحثا لاغنى عنه فى كافة الكتابات الصوفية، ولانكاد نجد صوفيا واحدا بلا كرامات. بل عمد مؤرخو التصوف المتأخرون إلى تراجم الأوائل، فوشموها بالكرامات الباهرة. ثم تزايد الأمر حين أفردت للكرامات كتبا مستقلة، أشهرها: جامع كرامات الأولياء للنبهانى بهجة الأسرار ومعدن الأنوار، للشطنوفى طبقات الأولياء لابن الملحق طبقات الخواص للشرجى الزبيدى، بالإضافة إلى الكثير من أعمال الياقى والنايلسى، وغيرهما. ولاكثر من ذلك، أنه صارت لدينا مؤلفات مستقلة تعالج شكلا معيننا من الكرامات، كمسألة القدرة على الانتقال من مكان لآخر، والوجود فى مكانين فى زمن واحد، وهو ما عالجها النايلسى فى رسالة مخطوطة له، عنوانها: القول الجلى فى حكم تطور الولى! وهناك مخطوطة بدار الكتب المصرية تعالج نقطة أدق، هى إمكان حدوث الكرامة للولى بعد وفاته. وعنوان المخطوطة هو: الماء الزلال فى إثبات الكرامات للأولياء بعد الانتقال!

ولا شك فى أن هذا الانتشار الواسع للكرامات بعد القرن السابع الهجرى - وطرحها كأحد الشروط الأساسية للتصوف، وتأسيس نص مستقل مدون يستجمع شتات نصها الشفاهى السائد. هى أمور بحاجة إلى تفسير، أو بالأحرى، إلى تفسيرات تاريخية واجتماعية ونفسية.

من الناحية التاريخية، اختلفت أحوال الأمة بعد القرن السابع الهجرى عما كان

(٤) القشبرى: الرسالة القشيرية فى علم التصوف، لمحقق معروف رزق / على بلطجى، دار الجليل، بيروت ١٤١٠

سائداً من قبل. ففي القرن السابع، وبالتحديد: سنة ٦٥٦ هجرية، سقطت بغداد تحت أقدام المغول، لتسقط معها فكرة المركزية الحضارية وينفصح المجال أمام تأسيس كيانات إقليمية مستقلة.

وهنا حدث نوع من التسابق حول تأكيد هذه الكيانات لذاتها، فكان من ذلك، عملية استكمال الذات المنفصلة، بما لها من أعلام الولاية والأولياء، فلم تعد (بغداد) مستقر كبار صوفية المسلمين كما كان الحال من قبل، وإنما صارت للولاية مراكز في مصر واليمن والمغرب والبلاد الشرقية، وعاشت الجماعات الصوفية هناك في ظل رعاية وتقدير من الحكام - وهو أمر لم يتوفر كثيراً قبل ذلك - ففي ظل حكام بنى رسول باليمن عاشت مدرسة الشيخ الجبرتي، وفي ظل المماليك اجتمع الصوفية بالاسكندرية، وفي ظل أسرة بركة خان المغول عاشت مدرسة سيف الدين البخارزي وغير ذلك. وكان من وسائل إبراز معالم الولاية في كل كنطقة، المبالغة في نسبة الكرامات لأوليائها المحليين حتى إذا جاء القرن الثامن الهجري، اختفت تماماً فكرة (القطب) من الممارسات الصوفية، ولم يظهر بعد أبي الحسن الشاذلي المتوفى سنة ٦٥٦ هجرية (سنة سقوط بغداد) مَنْ تُنسب إليه القطبية، التي هي أعلى مرتبة في تسلسل المقامات ومراتب الأولياء، ذلك أن الهيراركية السياسية التي سقطت في بغداد، سقط معها التصور الهيراركي (الهرمي) لمراتب الأولياء في الكون، ولم يعد هناك إلا لأولياء المحليون الذين لا يتأكد مكانتهم وفقاً لمكانهم في المراتب التصاعديّة للولاية المطلقة (الرقباء - النقباء - الأبدال - الإمامان - القطب) وإنما ترتقى مكانتهم - عند الناس - بمقدار ما يُروى عنهم من كرامات.

ومن الناحية الاجتماعية، اتّسم التصوف بعد القرن السابع الهجري بالطابع الجماعي المتمثل في الفرق الصوفية، وازداد اقتراب التصوف من العامة والبسطاء. وإذا كانت المراجع تقول إن أوائل الصوفية من أمثال البسطامي والجنيد والخرّاز، كانت لهم طرق صوفية (الطيفورية - الجنيدية - الخرازية) إلا أن الوقائع تقول إن الحياة الصوفية

الجماعية لم تنتشر. الا فى القرن السابع الهجرى، ولم يكن لكبار الصوفية قبل ذلك (طزق) بالمعنى الاصطلاحى(٥)، وأما دخل أوائل الصوفية فى سند الطرق التأخرة وهى تثبت نسبها إلى النبى - صلى الله عليه وسلم - فيما يعرف فى المصطلح الصوفى باسم السلسلة(٦). وفى مقابل خروج أوائل الصوفية الى الفلوات ومجاهداتهم العنيفة فى البادية وخلواتهم فى الصحارى، عاش الصوفية المتأخرون فى المدن، وجعلوا للخلوة مدة معلومة - تسمى الأربعينية - يتخلى فيها المرید لمدة أربعين يوماً. مما جعل احتكاك الأولياء بالعامه أوثق، وفى هذه الحالة، كان من الطبيعى أن تروج أحاديث الكرامات وتتناقلها السنة العوام.

ومن الناحية النفسية، فقد بدأت أحوال الأمة فى التدهور منذ القرن الثامن الهجرى، وظلت السنون تنقل المسلمين من سئ إلى أسوأ - على الستون العام - مما ولد فى النفوس إحساساً بفوضى العالم وقتامته، وأن الضرورة لا تحكم العالم (وإلا كان المسلمون - بالضرورة - هم اسياد العالم). ولما انتفت الضرورة، وتزعزت الختمية التى تحكم العالم، انفسح المجال لرؤية الواقع من نافذة الحلم الذى تجسده الكرامة. . ولم يعد المستحيل بعيداً عن متناول اليد العاجزة عن تناول الأشياء فى الواقع، فانولتها الكرامات كل شئ فى الخيال.

* * *

والكرامة هى خرق للعادة، يقع لهؤلاء الأولياء الذين خرقوا عادة الخلق فى مخالفة النفوس والتقرب الى الله. خرقوا العادة حتى صار لهم خسرُق. العوائد عادة. (وتلك

(٥) بخصوص الطرق الصوفية فى مصر، يمكن الرجوع إلى كتاب الدكتور عامر النجار - نشرة دار المعارف - الذى نشر بعنوان (الطرق الصوفية فى مصر) وهو فى أصله رسالة دكتوراه عنوانها الكامل هو: الطرق الصوفية فى مصر فى القرن السابع الهجرى. وبخصوص (الطرق) عموماً يمكن مراجعة مادة «طريقة» التى كتبها ماسينيون بدائرة المعارف الاسلامية. أما أرقى المصادر الخاصة بسلاسل الطرق الصوفية وسمياتها، فهى مخطوطة السنوسى: السلسيل المعين فى الطرائق الأربعين (توجد منها نسخة خطية ببلدية الاسكندرية، ونسخة أخرى بالخزانة العامة بالرباط).

(٦) السلسلة: مصطلح صوفى متأخر، يقصد به بيان اتصال المشايخ - سابقاً عن سابق - وإثبات تلقى البيعة عن طريق العهد الذى أخذه الإمام على بن أبى طالب من النبى صلى الله عليه وسلم، ثم أعطاه لكميل بن زياد الذى أعطاه إلى الحسن البصرى. . وهكذا حتى تفرع الطرق الصوفية بعد الحسن البصرى.

عبارة صوفية مأثورة) وقد اتخذ هذا «الخرق» أشكالاً محدّدة، جعلها اليافعي في عشرة أنواع أصلية (٧)، وزادها النبهاني لتبلغ خمسة وعشرين نوعاً أصلياً، وما لا حصر له من أنواع فرعية (٨). . فمن ذلك: إحياء الموتى! يروى اليافعي:

أخبرني بعض أهل العلم والصلاح. ممن اعتقده. من بلاد المغرب. بإسناده. أنه توفي بعض أصحاب الشيخ الكبير العارف يوسف الدهماني رضى الله عنه، فجزع عليه أهله، فلما رأى الشيخ المذكور شدة جزعهم، جاء إلى الميت وقال له «قُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ تَعَالَى» فقام وعاش بعد ذلك ما شاء الله من الزمان، وسمعتُ من غير واحد، وقوع مثل هذه القصة من شيوخين من شيوخ اليمن. فأحد الشخصين المذكورين رأى ميتاً محمولاً يعرفه، وكان بين يديه طعام فأقسم بالله إنه لا يأكل من ذلك الطعام حتى يأتي ذلك الميت ويأكل منه، فיעى بإذن الله، ثم أتى إليه فأكل. والشيخ الثاني وقف على ميت فى مسجد وكانت قد جرت له معه قضية، فقال «وعزتك يارب لئن لم تُحيه لأكونن جباراً فى الأرض» فأحياء الله عز وجل (٩).

وقد نقلت هنا نص الرواية - بحروفه - ليكون محلاً لتأمل صيغة معينة من صيغ الكرامات، صيغة تكشف عند تعليلها أموراً، منها: ذلك الاستدعاء غير المباشر للنص القرآنى، والتناص المباشر معه فى استخدام الراوى - اليافعي - عدة مرات لتعبير «بإذن الله». ففى القرآن الكريم عدة وقائع لإحياء الموتى (قصة أهل الكهف - النبى إبراهيم والطيور الأربعة - السيد المسيح . . الخ) وهى وقائع تحضر بشكل غير مباشر، لتستحضر الشخصيات القرآنية وتجعلها فى حالة من التوازن المضمّن مع صاحب الكرامة بقصد إبرازه كما فى التصريح باسمه: الدهماني. وهو صوفى غير معروف - أو بقصد إظهار القدرة الخارقة للأولياء بعامة، كما فى حالة الشخصيتين المجهولتين. وكل ذلك يتم من خلال التوازن مع المضمون القرآنى، ثم من خلال التناص المباشر مع الصيغة القرآنية التى تكررت فى كل مرة يحيا فيها الموتى «بإذن الله» والتى حرص الراوى على تكرارها عقب

(٧) اليافعي: نشر المحاسن الغالية فى فضل الصوفية ذوى المقامات العالمة، ص ١٤ وما بعدها.

(٨) النبهاني: جامع كرامات الأولياء ص ٢٧/١ وما بعدها.

(٩) اليافعي: نشر المحاسن، ص ١٦.

كل مرة يعود فيها الميت الى الحياة، بإذن الله، فيكون الولي هو الفاعل الأصغر الذي تتكى كرامته على قدرة الله الذي هو الفاعل الأكبر. . وبذلك تتأكد الواقعة وتكتسى بقدر من اليقين. لكن يقين الراى - على ما يبدو - لا يزال غير تام! وذلك ما يعكسه هذا القلق البادى فى عملية التقطيع اللفظى وازدياد التقديم والتأخير فى السطر الأول من النص: «أخبرنى/ بعض أهل العلم والصلاح/ عن اعتقده/ من بلاد المغرب/ بإسناده/ أنه توفى.. إلخ.» ويكاد النص - فى جملة - يبلغ بما يحويه من واقعية سحرية الى حد البعث، فهو لا يقدم تبريراً معقولاً للحدث الخارق. ففى القرآن الكريم، كانت الوقائع مبررة، والحكمة من ورائها ظاهرة، فقد أمات الله الفتية فى الكهف ثم أحياهم، ليخلصهم من زمن قاس وليجعل منهم آية للناس تدلهم على حق البعث والنشور، وأحيا الله الطير لإبراهيم عليه السلام بطلب منه «رب أرنى كيف تُحى الموتى.. ليطمئن قلبى(١٠)» وكذلك الأمر فى شأن «الذى مرَّ على قرية وهى خاوية على عروشها فقال أنى يُحى هذه الله بعد موتها، فأماته الله مائة عام ثم بعثه(١١)» وقد أحيأ الله الموتى ليعسى عليه السلام كى تتأكد نبوته بالمعجزة. أما فى نص اليافعى، فليس ثمة تبريرات كافية، فالشيخ الدهمانى يُحى الميت لمجرد أن أهله جزعوا. ومتى كان الأهل لا يجزعون لفراق موتاهم! . والشخصيتان المجهولتان يرفض أحدهما الأكل حتى يحيا الميت، وكان رفض الأكل عمل عظيم. والآخر يهدد بأن يكون جباراً فى الأرض إذا لم يُبعث الميت الذى «كانت قد جرت معه قضية» ولا أظن هذا الوقوف - فى النص - عند حدود العبيية، إلا انعكاساً لإحساس الراوى، أو إحساس الذين دون الراوى نصهم الشفاهى، بعث العالم.

وبقية الأنواع التى صنّف اليافعى والنبهانى الكرامات فيها، هى: كلام الموتى - انفلاق البحر والمشى فيه - انقلاب أعيان الموجودات كتحوّل الخمر الى سمن - انزواء الأرض وطى المكان - معرفة وقائع المستقبل - كلام الجمادات والحوانات - طى الزمان - إبراء العلل - استجابة الدعاء - الإطلاع على ذخائر الأرض وكنوزها.. إلخ، وقد ذكر

(١٠) سورة البقرة، آية ٢٦٠.

(١١) سورة البقرة، آية ٢٥٩.

النهائي نوعاً عجيباً، هو بنصر تعبيره: القبرة على تناول الكثير من الغذاء (١٢). وهذا النوع من شأنه أن يستوقفنا، خاصةً أن أنواعاً أخرى - أصلية وفرعية - تعلقت أيضاً بالطعام! مع أن البنية العامة للتصوف تقوم بكاملها على قاعدة الزهد، ومن الزهد (الجوع) الذي حظى باهتمام أوائل الصوفية باعتباره طريقاً من طرق الزهد والمجاهدة، وقد تناقلت متون التصوف حكايات كثيرة عن تجويع أئمة التصوف لأنفسهم، بل أن مدرسة كاملة في التصوف - أسسها أبو سليمان الدرداني في الشام - كانت تُعرف بأسم (التجوعية) وقد استقر في الوجدان الصوفي منذ وقت مبكر، مبدأ يقول: ما صار الأبدال (الأولياء) أبدالاً إلا بأربع خصال، الجوع والسهر والصمت والخلوة.

كيف تسنى - إذن - للكرامات أن تسرف في تجسيد اللامعقول المتعلق بالأكل بالذات؟ ولماذا اشتهرت الكرامات عن غير واحد من الصوفية استطاع أن يأتي بفاكهة الصيف في الشتاء، وبالعكس (طبعاً قبل ظهور الثلاثيات!) ولماذا يدخل «الطعام» في البناء الدرامي للكثير من الكرامات حول أنواع الكرامات الأخرى، كإحياء الموتى الذي رُويت فيه الكثير من الكرامات حول الصوفي الذي يأكل الدجاجة، ثم بعد فراغه منها يقول «قومي بإذن الله» فتقوم وقد اكتست عظامها باللحم والريش مرة أخرى. بل السؤال الأهم: كيف يمكن للصوفي الذي هو علامة على الزهد، أن تكون كرامته في القدرة على تناول الكثير من الغذاء؟

إن هذه التساؤلات تقودنا للقول بأن الكرامات لم تؤسس - فحسب - نصاً مستقلاً عن التصوف، وإنما هي تحولت تدريجياً إلى نص (مضاد) للتصوف، بقدر ما هو نص (متوافق) مع السياق التاريخي الذي أنتجته! فإذا كانت استقلالية نص «الكرامة» بادية في عدم كونها شهادة على الولاية، وفي عدم وقوف كبار الصوفية كثيراً عندها فإن «المضادة» تتجلى في مخالفة دلالة الكرامة لقواعد التصوف بصدد مسألة الطعام، بل الأكثر من ذلك، بصدد التعامل مع العالم. ففي الحين الذي يؤسس التصوف فيه لذاته على قاعدة الفقه (وقد كان أغلب الصوفية فقهاءً، وما زال أغلبهم) والفقه يعتمد على

الواقعية، فإن نص الكرامات يؤسس ذاته على قاعدة المفارقة paradox القائمة على الخيال. ومع ذلك فنص الكرامات «متوافق» مع سياقه التاريخي، ففي أزمنة الفقر والجوع، حيث تدهورت الأحوال الاقتصادية في ديار المسلمين وانتشرت الأوبئة والمجاعات (ذات مرة فتك الوباء والجوع بنصف أهل مصر) جاءت الكرامات كتجسيد للعلم الجماعي في إبراء العليل وتوفير الطعام وتحقيق القدرة الخارقة في تناوله. ولم يقف الأمر بالكرامات عند مسألة الإشباع في الأكل وحده، بل تعداه إلى الإشباع الجنسي والفحولة الخارقة، حيث يروى عن أئمة التصوف - ممن أنهكتهم المجاهدات - أنه احتلم في ليلة واحدة خمسين مرة (١٣).

* * *

ومن الأمثلة الجيدة التي يمكن أن تلقى الضوء على آليات صنع الكرامة وصياغة الأسطورة فيها، ذلك المثال الذي قابلناه ونحن بصدد البحث في حياة الصوفي العظيم نجم الدين كبرى (١٤) - المتوفى ٦١٨ هجرية - حيث يروى الشعراني والنبهاني عنه، بعد وفاته بثلاثة قرون، ما نصه: نجم الدين الكبرى أحد أئمة الصوفية وأكابر الأولياء وسادات الأصفياء، من كراماته رضى الله عنه أن ملك المغول لما جاء لخراب بغداد، وقف خارج بغداد وقال «إني أشمُّ في هذا البلد رائحة محمدى كبير، فاستأذنوه» فقال الشيخ نجم الدين «ليدخل، يضرب هذه الرقبة، ثم يضرب رقبة فلان وفلان ثم ثلثي أهل البلد جفَّ القلم بما هو كائن» فكان كما قال ذكره الشعراني في المنز، وقال الشعراني أيضاً في الأجوبة المرضية، جاء الشيخ فخر الدين الرازي يطلب الطريق على يد الشيخ نجم الدين الكبرى، في ألف طالب يمشون وراءه من بلاد الري، فبلغ ذلك الشيخ نجم الدين، فقال «إنه لا يطبق الطريق» فلما وصل إلى رباط الشيخ بطلبته، ظنَّ الناس أن الشيخ يقوم له ويمشي خطوات، فلم يتحرك له، فلما سلَّم عليه قال «يا أخی، ما أقدمك

(١٣) روى الشطنوفى - وغيره - هذه (الكرامة) عن الإمام عبد القادر الجيلاني.

(١٤) راجع دراستنا عن الشيخ نجم الدين في تحقيقنا لكتابه (فوائح الجمال وفوائح الجلال) نشرة دار سعاد الصباح، القاهرة، والحكاية الأولى أوردها الشعراني في كتابه: لطائف المنز والأخلاق. وحكى الشعراني الحكاية الثانية في مخطوطة له عنوانها: الأجوبة المرضية عن أئمة العلماء والصوفية (ورقة ٢٣٦).

إلى بلادنا؟» فقال جئت أطلب الطريق إلى الله تعالى «فقال له الشيخ» لا تطيق ذلك «فقال بل أطيع إن شاء الله تعالى» فراجعته مرات، والشيخ فخر الدين يأبى إلا أن يتلمذ له، فقال الشيخ نجم الدين النقيب «أدخله هذه الخلوة وقل له يشتغل بالله تعالى» فدخل، فتوجه الشيخ نجم الدين إلى الله، فسلبه جميع ما كان معه من العلوم، فلما شعر بذلك، صاح بأعلى صوته «لا أطيع، لا أطيع» فأخرجه الشيخ وقال له «أعجبني صدقك» وقال له «يا فخر الدين، كيف تطلب الطريق إلى الله مع حبك للرياسة على الأقران وتكبرك عليهم؟ فبكى الشيخ فخر الدين - الرازي - وقال «قد خسرنا وفار غيرنا». فقال له الشيخ: قد صرت من معارفنا، وكنا نود أن تكون من أصحابنا، فلم يقدر ذلك، إذهب إلى بلادك بسلام. انتهى(١٥).

في هذا النص المشتمل على كرامتين، تتضح جملة آليات خاصة بصناعة الكرامة، أولها: الاستناد إلى واقعة معينة ثم التحليق بها في عالم الخيال عبر عملية تراكمية من التطور الفانتازي للواقعة الأصلية، ذلك أن نجم الدين كبرى اصطدم بالفعل بالتثار، والتقى فعلا بفخر الدين الرازي، لكن هذا الاصطدام وذلك اللقاء كانا شيئا آخر يختلف تماما عما ترويه الكرامة(١٦). . . ثانيا: المفارقة التامة لكل الحتميات والقواعد الراسخة بما فيها من حتميات وقواعد التصوف والتاريخ، ففي الحكاية الأولى لم يتوقف رواة الكرامة أمام حقائق التاريخ المشهورة، تلك الحقائق التي تقول إن الشيخ نجم الدين استشهد سنة ٦١٨ هجرية قبل دخول المغول لبغداد سنة ٦٥٦ هجرية، وإنه لم يستوطن بغداد أصلاً وإنما كان يعيش بخوارزم وفيها كانت وفاته الدرامية العنيفة، وفي الحكاية الأخرى لم يتوقف الرواة أمام الحقائق المؤكدة أن فخر الدين الرازي لم يؤثر عنه النزوع للتصوف، ولم يترك المترجمون له أية واقعة من وقائع حياته دون تسجيل (ولم يذكر أحدهم أنه دخل الخلوة يوماً) كما أن القاعدة تقول «إن الله لا يترزع العلم انتزاعاً» وتقول قاعدة

(١٥) جامع كرامات الأولياء ٢/ ٢٧٥، والحكاية الأولى أوردتها الشعراني في كتابه: لطائف المنن والأخلاق. . . وحكي الشعراني الحكاية الثانية في مخطوطة له بعنوان: الأجوبة المرضية عن أئمة العلماء والصوفية (ورقة ٢٣٦).

(١٦) راجع واقعة استشهاد الشيخ نجم الدين الكبرى على يد التثار بكنايتنا: شعراء الصوفية المجهولون ص ٤٩ وما بعدها - فوائح الجمال وفوائح الجلال ص ٣٨ وما بعدها. . . وراجع واقعة لقاء الرازي بنجم الدين كبرى (على وجهها الصحيح) بالمجلد الثاني والعشرين من كتاب الذهبى: سير أعلام النبلاء، ص ١١٢.

أخرى - صوفية - إن الذى يأتى لطلب الطريق لا يأتى ومعه ألف من تلاميذه! ومع ذلك، فنص الكرامة يتجاوز كل هذه الحقائق المشهورة المستقرة، ليؤسس ذاته تأسيساً روائياً لا يعتد بقيمة الصدق ولا الاتساق التاريخى. وثالثها: تفرغ لأشخاص من محتوهم الفعلى وإعادة انتاجهم فى ثوب جديد، بحيث يصير «هولاكو» ذلك الرعوى العنيف الذى مزق أشلاء المسلمين وخرّب الديار، شخصاً شفافاً تصل شفافيته الى حدّ أن «يشم رائحة محمدى كبير داخل أسوار بغداد» وهو خارجها! بل ويصل به الأدب، الجُم، أنه يرسل الى ذلك المحمدى الكبير - نجم الدين كبرى - ليستأذنه فى دخول بغداد، بغداد (التي استباحها هولاكو فى واحدة من أعمق لحظات التاريخ الإنسانى بؤساً وشراسة!). وكذلك الأمر بالنسبة لفخر الدين الرازى المعروف بشدة اعتداده بذاته، تأتى الكرامة لتصوغه شخصاً متواضعاً، معترفاً، متأدباً مع الشيوخ. . ورابعها: النسج على منوال القصص القرآنى، والتوازن مع قصة موسى والعبد الصالح (الخضر) كما وردت فى سورة الكهف، فنرى الرازى يماثل «موسى» الذى يمتلك العلم الظاهر، لكنه يسعى لنجم الدين كبرى المماثل للعبد الصالح (الخضر) صاحب العلم الباطن، فلا تتم الصحبة بينهما لاتساع البون بين علمى الظاهر والباطن. . وخامسها: تكثيف الصورة وصياغة الحوادث فى أسلوب سهل مناسب لا يشكو الترهل، بحيث لا يستخدم الراوى اللفظ الغريب أو التعبير المستغرب الذى من شأنه أن يستوقف المتلقى أمام اللغة فيتحول دون الاستسلام التام للمفهوم والمحتوى المراد إيصاله.

* * *

وأكثر شخصية فى تاريخ الإسلام، حظيت بالكرامات. شخصية الإمام عبد القادر الجيلانى، الفقيه الخبلى، شيخ الطريقة القادرية، المتوفى ببغداد سنة ٥٦١ هجرية. ومع أن الإمام الجيلانى لم يتوقف فى كتبه المعروفة عند موضوع الكرامات إلا وقوفاً عابراً، ولم يعطها الكثير من اهتمامه، إلا أن العوام والخواص تناقلوا بعد وفاة الإمام قدراً هائلاً من الكرامات المنسوبة إليه، حتى رويت عبارة عن غير واحد من أعلام الإسلام، تقول العبارة: «ما نُقلت الكرامات عن أحدٍ بالتواتر، إلا عن الشيخ عبد القادر»

وبالإضافة إلى كون الإمام الجيلاني هو صاحب أوفر نصيب من الكرامات، فهو أيضاً صاحب أكبر عدد من التراجم المفردة في تاريخ الإسلام، فقد أفرد لترجمته ٢٨ كتاباً - أو يزيد (١٧) - لا يخلو كتاب منها عن المزيد من الكرامات، مما دفع الخوانساري إلى تسجيل الملاحظة الآتية وهو يترجم للجيلاني، يقول الخوانساري: إن العامة فتحوا له - للجيلاني - في سوق التصنع والمخادعة دكاناً فوق كل دكان، ونسبوا إليه خوارق عادات عجيبات، لا يصدقها إلا مَنْ كان من جملة البلداء، ولا يخفى على المسلم العاقل أن مقولة الكرامات، إما حماقة أو جنون (١٨). ولعل هذا الرأي الناقد، هو ما دفع الشيخ محمد المكي بن عزور إلى تأليف كتابه: السيف الرباني في عنق المعترضى على الغوث الجيلاني (١٩).

وأشهر موسوعة لكرامات الجيلاني، هي كتاب الشطنوفى «بهجة الأسرار ومعدن الأنوار» وهو كتاب مطبوع، لا يدانى إحاطته وعجائبيته إلا كتاب آخر - مخطوط - لليافعى، عنوانه: خلاصة المفاخر فى ترجمة الشيخ عبد القادر (٢٠). والكتابان، معاً، يحويان مادة هائلة فى مسألة الكرامات، مادة تحتاج للمزيد من عمليات التقيد والتحليل والمتابعة لتطور البنية العامة لنص الكرامات، ذلك النص المستقل.. ولتستخذ من كتاب الشطنوفى مثلاً، نتبعه بشئمن التحليل. يقول الشطنوفى (٢١):

أخبرنا الشيخ أبو محمد على بن أزدمر (لعل الصواب: أيذمر) المحمدى وأبو محمد

(١٧) راجع هذه المؤلفات (التراجم فى كتابنا: عبد القادر الجيلاني، بار الله الأشهب (دار الجليل، بيروت ١٤١١ هجرية) ص ١٠٤ وما بعدها.

(١٨) الخوانساري: روضات الجنات فى أخبار العلماء السادات، تحقيق أسد الله إسماعيليان (طهران ١٣٩٢ هجرية)

٨٥/٥

(١٩) طبع هذا الكتاب بتونس سنة ١٣١٠ هجرية.

(٢٠) توجد منه نسخة خطية بالكتبة الأهرية. تحت رقم ١٢٠١/تصوف.

(٢١) هو الشيخ نور الدين أبو الحسن على بن يوسف بن جرير اللخمي الشطنوفى (نسبة إلى قرية شطنوف بمصر) شيخ القراء بالديار المصرية، توفى سنة ٧١٣ هجرية.. وقد بدأ الشطنوفى كتابه بسرد الظروف المحيطة بكرامة واحدة للإمام الجيلاني، هي قوله (قدمى هذه على عنق كل ولي لله) فسبأ الشطنوفى بذكر رواة الكرامة، والمشايخ الذين حضروا المجلس الذى قال فيه الإمام الجيلاني عبارته، وهينة الحال حين قال ذلك، وذكر الأولياء الذين حنوا رؤوسهم - فى كاتبة بقاع الأرض - حين قال الإمام عبارته. وبعد ذلك راح الشطنوفى يعدد كرامات الجيلاني وأقواله وأصحابه من ذوى الكرامات الباهرة.

بن الواحد بن صالح بن يحيى القرشى البغدادي الحنبلي، بالقاهرة سنة ثلاث وسبعين وستمائة، قالاً: أخبرنا الشيخ محى الدين أبو عبد الله محمد بن علي بن خالد البغدادي المعروف بالتوحيد، ببغداد سنة إحدى وأربعين وستمائة، قال: أخبرنا الشريف أبو القاسم هبة الله بن عبد الله بن أحمد الخطيب المعروف بابن المنصوري ببغداد سنة ثلاث وعشرين وستمائة، قال: أخبرنا الشيخان، القدوة أبو مسعود أحمد بن أبي بكر الحريمي العطار، ولاشيخ القدوة أبو عبد الله محمد بن قائد الأواني سنة إحدى وثمانين وخمسة، قالاً:

تكلم الشيخ «صدقة البغدادي» رضى الله عنه بكلام أنكر عليه فيه بطريق الشرع، فطولع به إلى الخليفة، فأمر بإحضاره إلى باب المتولى وتعزيره، فلما أحضره وكشف رأسه، صاح خادمه «واشيخاه» فسلَّت يد الذى همَّ بضربه، وألقى الله سبحانه وتعالى الهيبة فى قلب المتولى عليه، فطالع الوزير بذلك إلى الخليفة، فالتقى الله سبحانه وتعالى الهيبة فى قلب الخليفة، فأمر بإطلاقه، فدخل إلى رباط الشيخ عبد القادر - رضى الله عنه فوجد المشايخ والناس جُلُساً ينظرون خروج الشيخ ليتكلم عليهم، فجاء فجلس بين المشايخ، فلما صعد الشيخ - الجيلانى - على الكرسي، لم يتكلم، ولم يأمر القارئ بالقراءة، وأخذ الناس وجَدَ عظيم وداخلهم أمر جليل، فقال الشيخ «صدقة» فى نفسه: الشيخ لم يتكلم، والقارئ لم يقرأ، فمِمَّ هذا الوجد! فالتفت الشيخ إلى جهته وقال: يا هذا، جاء لى مرید من بيت المقدس إلى هنا فى خطوة، وتاب على يدي، والحاضرون اليوم فى ضيافته! فقال الشيخ «صدقة» فى نفسه: مَنْ تكون خطوته من بيت المقدس إلى بغداد، فمِمَّ يتوب؟ وما احتياجه إلى الشيخ؟ فالتفت الشيخ إلى جهته وقال: يا هذا، يتوب من الخطو فى الهواء، فلا يرجع إليه، ويحتاج أن أعلمه الطريق إلى محبة الله عز وجل! ثم قال:

أنا سيفى مشهور

وقوسى موتور

ونبالى مَفوَّقة، وسهامى صائبة. ورمحى مصوب

وفرسى مرج

أنا نارُ الله الموقدة

أنا سلابُ الأحوال

أنا نحر بلا ساحل

أنا دليلُ الوقت

أنا المحفوظ، أنا الملحوظ، أنا المحفوظ

يا صوام، يا قوام. . يا أهل الجبال

دُكَّت جبالكم

يا أهل الصوامع. . يا أهل صوامعكم

أقبلوا إلى أمرٍ من أمر الله

أنا أمر من أمر الله

يا بنيات الطريق، يا رجال، يا أبطال، يا أطفال

هلموا وخذوا عن البحر الذى لا ساحل له

يا عزيز، أنت واحد فى السماء وأنا واحد فى الأرض

يُقال لى بين الليل والنهار سبعين مرة:

وأنا اخترتك لنفسى، ولتُصنع على عيني

يُقال لى:

يا عبد القادر تكلم يسمع منك

يقال لى:

يا عبد القادر بحقى عليك كلُّ

بحقّى عليك اشرب

بحق عليك تكلم

وأمنتك من الردى (٢٢).

* * *

إن هذه الرواية التي يقدمها الشطنوفى، تمثل مرحلة متقدمة من تطور نص (الكرامات) وتبلغ درجة عالية من التركيب والكثافة والعمق، مما يجعلها بحاجة إلى نظرة نقدية جادة تستكشف الآتى:

أولاً: من حيث البناء العام، فالنص يقوم على ثلاثة قواعد رئيسية، فلدينا أولاً (العننة) التى تثبت صدق الواقعة، ثم (الحكاية) التى تمثل لب النص ومحوره الأساسى، وأخيراً نصل إلى قمة التصعيد الدرامى مع هذا الخطاب المتعالى الذى يؤكد الأنا المتجاوز. وبخصوص الجانب الأول، أعنى الإسناد القائم على العننة واتصال الإسناد، نلاحظ أن الراوى يستدعى الصيغة الأساسية فى علم الحديث النبوى، فيضفى على النص قداسة مضمرة. . والقداسة - كما قال دوركايم - تنبع من الجماعة والجماعة العربية الإسلامية فى بنيتها الإستمولوجية (المعرفية) تولى اهتماماً كبيراً للسند والعننة، وكان الإمام الشافعى يقول «نحن أمةُ السند» والراوى هنا، لا يكتفى باستعارة الإسناد المتصل من علم الحديث النبوى، بل هو يتجاوزه بذكر سنة الرواية وتلقى السابق عن اللاحق، وهذا أمر تفتقده معظم روايات الحديث الشريف، حتى فى أعلى الأحاديث. وهكذا يعطى الراوى لنصه نفحة قوية من الصدق فيما سوف يرويه (وإن كان ذلك لم يمنع الخوانسارى من تسمية الراوى: الشطنوفى الكذاب!)

ثانياً: تتسم (الحكاية) التى هى لب النص بقدر من التركيب، فهى ليست مجرد واقعة لخرق العادة، بطلها واحد من الأولياء، وإنما لدينا أكثر من شخصية محورية (صدقة البغدادى - الامام الجيلانى) وفى المشهد الخلفى شخصيات أخرى (المشايع -

(٢٢) الشطنوفى: بهجة الأسرار ومعدن الأنوار فى بعض مناقب القطب الربانى سيدى محى الدين أبى محمد عبد

القادر الجيلانى (طبعة البايى الحلبى - مصر ١٣٣٠ هجرية) ص ٢١.

القارئ - الخليفة - الوزير - المتولى - تلميذ صدقة - الجلاد - القارئ) بالإضافة الى شخصية الحاضر الغائب، الذى جاء من بيت المقدس الى بغداد فى خطوة واحدة، ليتوب، فأحدث حضوره حالة من الوجد لدى المشايخ، وهى الحالة التى تعجب لها صدقة البغدادي.

وللمكان حضوره فى النص، فلدينا (باب المتولى - الرباط - بيت المقدس - بغداد) والانتقال يجسد خصوصية المكان. فمن «باب المتولى» حيث محل الجلد والتعزير، إلى «الرباط» حيث محل التلقى والنفحات. ومن بيت المقدس، القبلة الأولى للمسلمين التى حوّلوا عنها إلى مكة (قلب العالم) يكون الانتقال - فى خطوة واحدة - إلى بغداد التى هى مسكن القطب (الإمام الجيلانى) وقد كان الصوفية يقولون إن مركز القطب مكة! ثم يتداخل الزمان الروائى ليلعب دوره الدرامى فى النص، فمن الايقاع الرتب للأحداث فى البداية (صدقة يتكلم بكلام منكر، يبلغ الخليفة، يأمر بإحضاره، يتهبأ للضرب والتعزير، يصبح الخادم، يبلغ الأمر للخليفة، يأمر بإطلاقه، يذهب لرباط الشيخ عبد القادر الجيلانى، يجد الناس منتظرين، يجلس.. إلخ) ثم ينضغط الزمان فى حركة القادم من بيت المقدس الى بغداد فى خطوة واحدة، وفى سرعة إجابة الإمام الجيلانى على ما يدور بخاطر صدقة البغدادي. ويبلغ الايقاع سرعته القصوى - غير الزمانية - مع توالى عبارات الإمام الجيلانى فى الجزء الأخير من النص.

ثالثاً: لسنا فى هذا النص بصدد كرامة واحدة، وإنما عدة كرامات (صيحة الخادم التى شلت يد الجلاد - المجئ من بيت المقدس إلى بغداد فى خطوة - شعور التاريخ بالضيف القادم، غير المرئى، وغلبة الوجد عليهم - كلام الامام الجيلانى على خواطر صدقة - البغدادي) وقد تم ترتيب الكرامات فى شكل تصاعدى بحيث تلى الكرامة الأبره، الكرامة الأصغر منها.. حتى يبلغ الإبهار غايته مع هذا النص الرعدى الذى يمثله خطاب الإمام الجيلانى (الجزء الثالث من الكرامة) وهو نص مأثور عن الإمام، تم توظيفه بمهارة فائقة ليحتل موضعه الطبيعي فى السياق الروائى، موضع التاج. إذ الخطاب

فى حد ذاته (كرامة) أعظم من الكرامات الأربع السابقة عليه، لأنه كرامة لا تعتمد على خرق العادة (معجزة الأنبياء السابقين) وإنما على قوة اللغة ونصوع البيان وتفرده (معجزة محمد عليه الصلاة والسلام).

رابعاً: إن النص - باعتباره مثالا - يدل على أن الكرامات انتهت إلى صيغة يمكن النظر إليها كنوع راق من الأدب العربى، اجتمعت فيه عملية السرد الروائى، مع الحوار (الديالوج) الخارجى والباطنى، مع الخطاب النفسى (المونولوج) ليصير هذا المزيج إطاراً لإبداع من نوع خاص، لا نجد فيه الركافة التى تحفل بها «الف ليلة وليلة» ولا الرداءة والصنعة اللتان نلمحهما فى «المقامات» ولا الجمود البادى فى الشعر العربى إبان ما نسميه بقرون التخلف فى التاريخ العربى الإسلامى.

* * *

وبعد، فإننى أعتقد أن دراسة (الكرامات) من هذه الزاوية التى نقترحها، أعنى النظر إليها كنص إبداعى مستقل عن التصوف، هى دراسة من شأنها أن تكشف عن ناحية مهمة من النواحي الأدب العربى، ناحية مهمة. وسوف تكشف هذه الدراسة - أيضاً - أن الكثير من النصوص الأدبية المعاصرة، هى أقل معاصرة مما تظن، وأكثر تراثية! فلا زلت أذكر، على سبيل المثال، كيف أن أعيننا اتسعت، دهشة، لحظة اكتشافها لأعمال جاريثا ماركيز واندهاشنا من المشاهد المبهرة التى يقدمها فى قصصه ورواياته، مثل ذلك المشهد الرائع فى رواية (مائة عام من العزلة) حيث جاء الراهب الى بطل الرواية، فتحدثنا بالفاظ لاتينية، فإذا بهما يرتفعان فى الهواء.. وكانت دهشتى أشد، حين وجدت نفس المشهد فى نص عربى مكتوب فى القرن الثامن الهجرى.

وقد نأظر جماعة من الكفار البراهمة جماعة من مشايخ الصوفية.. من ذلك قضية الشيخ الكبير العارف بالله بهاء الدين السندي، مع البرهمى الذى جاء إليه وارتفع فى هواء مجلسه، فارتفع الشيخ حيثنذ فى الهواء، ودار فى جوانب المجلس، فأسلم ذلك البرهمى لعجزه عن ذلك، لكونهم لا يقدررون على الدوران فى الهواء، بل يرتفع الواحد

منهم مستويًا لا غيرًا وقضية الشيخ الكبير فريد الدين مع البرهمي الذي ارتفع في الهواء، فارتفعت إليه فعل الشيخ ولم تزل تضرب رأسه وتصفعه حتى وقع على الأرض (٢٣).