الفصل الثاني

التأويل وقضية الجدل المذهبي لدى الفرق الإسلامية

(رؤية معاصرة)

ويتضمن هذا الفصل العناصر والنقاط التالية:

- الجدل لدى بعض الفرق الإسلامية.
- التمييز بين الجدل والبرهان.
- موقف ابن رشد.
- الانتقال من الماضي إلى الحاضر والمستقبل.

obeikandl.com

التأويل وقضية الجدل المذهبى
لدى الفرق الإسلامية
(رؤية معاصرة)

نود فى هذه الدراسة أن نطرح من جانبنا العديد من القضايا والمشكلات ونعرض لمجموعة من الحلول والتى تدور أساسا حول تراثنا الفلسفى العربى، وهل نجد فيه تمسكا بالطريق العقلانى، أم أن الغالب عليه إنما هو الاغتراب عن العقل وأحكامه وخصائصه؟ لماذا خلا عالمنا العربى المعاصر من وجود فلاسفة؟ ماالفرق بين ماضى الفلسفة العربية وبين حاضرها ؟ إلى آخر هذه القضايا والتساؤلات.

فالدارس لتاريخ الفلسفة العربية يجد التزاما من جانب كثير من الممثلين للفلسفة العربية بالعقل وخصائصه وأبعاده. صحيح أننا لا نجد عند بعض من يدخلون فى إطار دائرة الفلسفة العربية التزاما بالبعد العقلانى، ولكن صحيح أيضا أننا نجد أفرادا كثيرين يمثلون بعض الفرق الإسلامية بالإضافة إلى أكثر فلاسفة العرب، نقول: نجد عندهم دعوة إلى إعلاء كلمة العقل فوق كل كلمة، نجد عندهم تقديسا للعقل وما يدعو إليه من آراء.

ويمكن القول بأننا إذا كنا نُدخل فى دائرة الفلسفة العربية من نسميهم بمتكلمى الإسلام كالمعتزلة والأشاعرة، ومن نطلق عليهم فلاسفة العرب ابتداء من الكندى فى المشرق العربى وانتهاء بابن رشد فى المغرب العربى، ومن يعبرون عن الطريق الذوقى الوجدانى ـ أى الصوفية ـ فإننا لا نجد موقف هؤلاء جميعا من العقل يعد موقفا واحدا، بل يمكن القول بأن موقف الممثلين للدائرة

الكلامية، غير موقف المعبرين عن الاتجاه الفلسفى، وبالتالى موقف كل من الفريقين يختلف عن موقف الصوفية، وليس هذا فحسب، بل إننا نجد داخل الاتجاه الواحد ـ كالاتجاه الكلامى ـ أكثر من فرقة من الفرق الإسلامية، وموقف كل فرقة من هذه الفرق من العقل يتراوح بين التأييد بكل قوة، والتأييد بنوع من التحفظ يصل أحيانا إلى درجة التقليل والتشكيك فى قدرة العقل.

وإذا استعرضنا أمامنا آراء الممثلين لكل دائرة من الدوائرالثلاث والتى تدخل بدورها فى دائرة الفلسفة العربية بمعناها الواسع فإننا نجد المعتزلة من جهة والفلاسفة من جهة أخرى هم من بين الممثلين للفلسفة العربية أكثرهم تأييدا للعقل عن طريق ذهابهم إلى أن العقل هو المعيار، هو الحكم، هو الدليل والمرشد.

وأعتقد من جانبى بأننا إذا وضعنا فى اعتبارنا واقعنا العربى المعاصر وما نتحدث عنه من قضايا ومن بينها قضية التجديد، قضية الأصالة والمعاصرة، قضية التراث بوجه عام، فإن الاتجاه العقلى عند الفلاسفة يُعد أكثر فائدة لنا من الاتجاه العقلى عند المعتزلة. لقد غلب على المعتزلة إثارة مجموعة من القضايا التى يغلب عليها الطابع اللفظى، أى تعد بعض مباحثهم كلاما فى كلام. بالإضافة إلى أننا لا يمكن أن ننسى أنهم حاربوا خصومهم فى الرأى بشدة وعنف، بل وصل بهم الحال إلى أن ينظروا إلى الأمر **بالمعروف والنهى عن** المنكر نظرة غير موضوعية.

لقد بلوروا هذا الأصل الخامس الذى يعد أصلاً **عمليا وليس أصلا نظريا** وهذا يقلل من قيمته النظرية الفلسفية العقلية، أقول لقد بلوروا هذا الأصل حول آراء تتفق مع أقوالهم (المعروف) وآراء لا تتفق مع أقوالهم (المنكر). لقد اتجهوا إلى التعصب، والعقلانى لا يتعصب لرأيه بأى صورة من الصور. وهل يمكن أن ننسى ما حدث بالنسبة لمشكلة خلق القرآن؟! هل نجد مفكرا عقلانيا قديما كان أو معاصرا يستطيع الجمع بين العقلانية من جهة والتعصب من جهة أخرى؟ إن التعصب لا يأتى إلا من معسكر اللا معقول، التعصب لا يدلنا إلا على ضيق الأفق، بل البلادة فى الفهم.

وإذا قيل بأن المعتزلة اتجهوا إلى العقل فهذا صحيح، ولكنهم ـ إلى حد كبير جدا ـ قد حصروا العقل فى دائرة تأويل الآيات القرآنية. وإذا رجعنا إلى معجم من المعاجم الفلسفية لن نجد من معانى المذهب العقلى قصر استخدام العقل على تأويل النص الدينى.

ومهما يكن من أمر فهم أفضل فرقة كلامية. وإذا أثرنا مجموعة من الأسئلة تدور حول الربط بين الماضى والحاضر، تدور حول ما يمكن أن نأخذه من التراث فإننا سنجد مجموعة من الحلول والإجابات على هذه الأسئلة فى تراث المعتزلة، فى حين أننا نقول لبقية الفرق الإسلامية ودائما: لقد أديتم دورا فى الماضى، الماضى البعيد، وليس من الضرورى أن يكون لكم دور، أى دور فى حاضرنا وفى مستقبلنا.

ونود أن نقف وقفة عند أصل من أصول المعتزلة وهو: أصل العدل؛ وذلك حتى يتسنى لنا الربط بعد ذلك بين دور العقل فى تراثنا الماضى وبين الاحتكام إلى العقل فى حياتنا المعاصرة، كما سنقف من خلال حديثنا عن التأويل وقفة قصيرة عند ابن رشد.

لقد بحث المعتزلة فى أصل العدل بحثا دقيقا مستفيضا، ويمكن القول بأن هذا الأصل يعد من أهم الأصول التى بحثوا فيها والتى فرعوا عنها مجموعة من الفروع الهامة. فلقد تفرع عن أصل العدل ذهاب المعتزلة إلى القول بحرية الإرادة، وذهابهم إلى القول بالحسن والقبح العقليين، كما قالوا بالصلاح والأصلح، إلى آخر تلك الآراء والأفكار والنظريات التى تحتل أهمية كبيرة ليس عند المعتزلة فحسب بل فى فكرنا العربى.

إن المعتزلة حين قالوا بأصول خمسة وهى: التوحيد، والعدل، والوعد، والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، قد ركزوا كثيرا، وتركوا الكثير من الدراسات والكتب والرسائل حول الأصل الأول والأصل الثانى من هذه الأصول الخمسة؛ ولذلك يقال عن المعتزلة إنهم أهل العدل والتوحيد.

بالإضافة إلى أن الأصول الثلاثة الأخرى إنما يرتبط بعضها بأصل العدل الذى يعد أهم أصولهم كما سبق أن قلت، فالأصل الثالث ـ وهو الوعد والوعيد ـ يعد متفرعا إلى حد كبير عن أصل العدل عندهم؛ إذ أن الثواب (الوعد) والعقاب (الوعيد) يترتب على القول بعدالة الله ـ سبحانه وتعالى ـ ويترتب على القول بحرية الإرادة، وقد سبق أن أشرت إلى أن القول بحرية الإرادة يعد بدوره متفرعا عن أصل العدل عندهم.

لقد ذهب المعتزلة فى دراستهم لأصل العدل إلى القول بأن الإنسان يعد مخيرا لا مجبرا؛ ومن أجل ذلك نجدهم يقومون بالرد على الحجج التى قدمها الجبرية أو الجهمية ـ أتباع جهم بن صفوان ـ وأرسلوا الوفود لمناظرة جهم وأصحابه من القائلين بالجبر وأن الإنسان لا يعد حرا بأى وجه من الوجوه.

ولقد قسم المعتزلة الحجج التى قالوا بها للرد على الجبرية ولتأييد قولهم بالحرية إلى **قسمين**: **حجج شرعية، وحجج عقلية**. وقد استندوا إلى الكثير من الآيات القرآنية واستفادوا من التراث الدينى الإسلامى استفادة لا حد لها، حتى أنهم فى الحجج العقلية التى تركوها لنا لتأييد القول بالحرية قد استندوا إلى بعض الحجج الشرعية، وهذا يدلنا من جهة على أنهم استفادوا من تراثنا الدينى الإسلامى استفادة كبيرة، إذ أنهم ـ أى المعتزلة ـ أولا وأخيرا فرقة من الفرق الإسلامية، ويدلنا من جهة أخرى على مدى الارتباط بين الحجج الشرعية والحجج العقلية؛ إذ يوجد تكامل بين كل نوع منهما والنوع الآخر.

وإذا كان المعتزلة قد قاموا بالرد على الجبرية أو الجهمية أتباع جهم بن صفوان فإن المعتزلة قاموا أيضا بالرد على الأشاعرة فى مجال بحثهم فى مشكلة القضاء والقدر. فعل ذلك المعتزلة الذين جاءوا بعد نشأة الأشاعرة، وإذا رجعنا إلى كتاب (المغنى) للقاضى عبد الجبار المعتزلى وجدنا حوارا فكريا رائعا بين القاضى عبد الجبار كواحد من أعلام المعتزلة من جهة، والجبرية والأشاعرة من جهة أخرى.

وما يقال عن اهتمام المعتزلة بالبحث فى مشكلة القضاء والقدر باعتبارها مشكلة ترتبط ارتباطا مباشرا بأصل العدل عندهم، يقال أيضا عن اهتمامهم بالبحث فى الحسن والقبح العقليين.

لقد ترك لنا المعتزلة مئات الصفحات فى كتبهم ورسائلهم، والتى إن دلت على شىء فإنما تدل على أن المعتزلة اهتموا اهتماما لا حد له بالبحث فى مشكلة الحسن والقبح العقليين - أى إرجاع التمييز بين الحسن والقبح أو الخير والشر إلى العقل -.

لقد كان متوقعا من المعتزلة كفرقة من الفرق الإسلامية التى اعتزت بالعقل اعتزازا كبيرا أن ترجع معيار التمييز بين الخير والشر - أى بين الحسن والقبح - إلى العقل أساسا. ذلك أنهم ذهبوا إلى أن الله تعالى قد خلق لنا عقولا نستطيع بمقتضاها وعلى أساسها التمييز بين شىء يعد خيرا وشىء يعد شرا، شىء يعد حسنا وشىء آخر يعد قبيحا. وهذا يدلنا على الحكمة الإلهية البالغة وعناية الله تعالى بموجوداته أو مخلوقاته ومن بينها الإنسان.

والواقع أن أصل العدل إذا كان من أهم أصول المعتزلة فإن سبب ذلك يرجع أساسا إلى ما تفرع من فروع تعد بدورها بالغة الأهمية.

فإذا كان المعتزلة - كما سبق أن أشرت - قد بحثوا فى مشكلة القضاء والقدر وبحثوا أيضا فى مشكلة الحسن والقبح وأرجعوا التمييز بينهما إلى العقل فقد بحثوا أيضا فى غائية العالم أو الطبيعة.

لقد قدم المعتزلة الكثير من الأدلة على أن الله تعالى قد أتقن كل شىء صنعا. قدم المعتزلة الكثير من الحجج على أن الله تعالى يعد حكيما، وأن حكمة الله تعالى تتجلى فى المخلوقات التى خلقها. لقد ضرب المعتزلة الكثير من الأمثلة التى تبين لنا كيف يرتبط كل موجود بالموجود الآخر، وكيف يرتبط كل موجود فى العالم السفلى بموجودات العالم العلوى. فالعالم إذن لم يوجد عبثا أو مصادفة، بل إن الله تعالى قد خلق العالم على أحسن صورة. إن الله

تعالى قد أبدع الموجودات ورتب العلاقات بين كل موجود وآخر، ويتجلى ذلك فى البحار والأنهار والمحيطات والنجوم والكواكب والشمس والقمر.

كذلك بحث المعتزلة فى الصلاح والأصلح واعتبروا البحث فيه من الفروع التى تتفرع عن أصل، والعدل عندهم أن الله تعالى قد فعل ما فيه صلاح لعباده بل فعل ما هو الأصلح لعباده.

قلنا إن المعتزلة قد اتجهوا إلى حد كبير اتجاها عقليا، وذلك على الرغم من فهمهم القاصر فى بعض الأحيان لما تعنيه كلمة (العقل) ولما يعنيه الاتجاه أو المذهب العقلانى.

ونود الإشارة إلى أننا نلاحظ أن درجة الاقتراب أو الابتعاد من العقل إنما يحددها مدى التزام المفكر أو ابتعاده عن التأويل[1].

(١) من معانى التأويل إذا أدخلنا فى الاعتبار المعنى اللغوى: إرجاع الشىء إلى أصله، وقد استخدم فى مجال القرآن بصفة خاصة بمعنى التفسير، ومن هنا كان المقصود من التفسير والتأويل: إظهار أو كشف المراد عن الشىء المشكل، وإن كنا نجد فريقا من العلماء يفرق بين التأويل وبين التفسير نظرا لأن التفسير عادة ما يتعلق بشرح الألفاظ والمفردات، أما التأويل فإنه ينصب أساسا على الجمل وعلى المعانى.
ويجب فعلا التفرقة بين التفسير والتأويل، وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار أن التأويل قد قام به أناس كثيرون داخل الفرق الكلامية بالإضافة إلى إخوان الصفا والصوفية والفلاسفة، وقد لا نجد عندهم التزاما بمجرد تفسير الآيات القرآنية.
ويحدد ابن رشد الفيلسوف الأندلسى معنى التأويل فى كتابه (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) فيقول: إن معنى التأويل إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل فى ذلك بعادة لسان العرب فى التجوز فى تسمية الشىء بشبيهه أو سببه، أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التى عددت فى تعريف أصناف الكلام المجازى.
كما يحدد الجرجانى معناه ويفرق بينه وبين التفسير فيقول فى كتابه التعريفات: «إن التأويل فى الأصل الترجيح وفى الشرع: صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذى يراه موافقا بالكتاب والسنة مثل قوله تعالى: ﴿ **يخرج الحى من الميت** ﴾ إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيرا وإن أراد إخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل كان تأويلا».
ويمكن القول بأن علماء اللاهوت بوجه عام حينما يفسرون الكتب المقدسة تفسيرا رمزيا القصد منه تجاوز ظاهر الشىء إلى باطنه وحقيقته فإن هذا يعد تأويلا فى جانبهم، وقد وردت لفظة (تأويل) فى أكثر من آية من آيات القرآن الكريم. منها قوله تعالى: ﴿**هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتى تأويله**﴾ وقوله تعالى: ﴿**وما يعلم تأويله إلا الله**﴾ ونجد الفقهاء بوجه عام يعنون بالتأويل: تفسير الآية أو تفسير الحديث على معنى غير المعنى الظاهرى وإن كانوا لم يتعدوا ما تعنيه الآية ولم يقسموا الشرع أيضا إلى ظاهر وباطن على النحو الذى نجده عند بعض الفرق الكلامية والصوفية أيضاً.
وعلى الرغم من محاولة تحديد قواعد أو شروط للتأويل إلا أننا نجد اختلافات كثيرة بين تأويلات المعتزلة مثلا وتأويلات الصوفية. بالإضافة إلى الاختلافات حول كلمة (التأويل) نفسها وحدود هذا التأويل ومشروعية القيام به، ونجد هذا واضحا فى رسائل وكتب كثيرة من بينها كتاب الصنعانى: (ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان) وكتاب السيد الشريف الرضى: (حقائق التأويل فى متشابه التنزيل).

وسنقف وقفة قصيرة عند هذا المجال نظرا لأننا نعتقد من جانبنا أننا إذا أردنا الربط بين الماضى والحاضر والمستقبل فلا مفر من الاعتماد على التأويل، وإذا قمنا بسد الطريق أمام التأويل فمعنى هذا أننا قلنا للعقل وداعا. معنى هذا أننا سنجد تراثنا وكأنه لا فائدة منه فى حياتنا الحاضرة أو المستقبلة.

يلاحظ إذن أن أكثر المفكرين تمسكا بالقيام بالتأويل هم أكثرهم تمسكا بالجانب العقلى، وبالتالى فإن أقل المفكرين الذين لجأوا إلى التأويل هم الذين لا يسمحون للعقل بدور واضح.

ومن هنا نجد اختلافا بين موقف المعتزلة وابن رشد فى التأويل وبين موقف أهل الظاهر والحشوية من هذا الأمر، وذلك على النحو الذى سنشير إليه بعد قليل.

فالصنعانى: فى كتابه (ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان) لا يرحب بالتأويل، وذلك حين يقول: إن المتأولين إنما يعنون وجوه التأويل بالظن أو الاحتمال، فأما الاحتمال فليس علما البتة لا حقيقة ولا مجازا. وأما الظن فقد يسمى علما مجازا، ولكنه هنا ممنوع؛ لأن العلم المضاف إلى الله تعالى لا يجوز فيه إلا الحقيقة.

وابن تيمية أيضا: فى كتابه (موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول) لا يرحب بالتأويل، إذ أنه يقول: إن الناس لو ردوا إلى غير الكتاب والسنة من عقول الرجال ومقاييسهم وبراهينهم لم يزدهم هذا الرد إلا اختلافا واضطرابا وشكا وارتيابا.

والسيوطى: هو الآخر لا يأخذ بالتأويل، وذلك حين يبين لنا أن سبب اتفاق أهل الحديث أنهم أخذوا الدين من الكتابه والسنة وطريق النقل، أما السبب فى اختلاف أهل البدعة ـ كما يسميهم هو ـ أنهم أخذوا الدين من المعقولات والآراء، فإن النقل والرواية عن الثقات قلما يختلف، أما دلائل العقول فقلما تتفق، بل عقل كل واحد يرى صاحبه غير ما يرى الآخر.

وقد ارتبط التأويل بمشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة، فالفيلسوف الذى

يرى أنه لابد من القيام بالتوفيق بين الدين والفلسفة أو بين الشريعة والحكمة لابد أن يلجأ إلى التأويل ولا يقف عند ظاهر الآيات، وتأويله يكون بالنسبة لآيات المتشابهات وليس بالنسبة للآيات المحكمات.

ونجد اختلافا بين الفلاسفة والمفكرين حول القيام بتأويل آيات تتعرض لمشكلات معينة من بينها مشكلة الخلود أو البعث. فابن سينا على سبيل المثال فى دفاعه عن القول بأن البعث سيكون فقط للنفس أو الروح دون الجسم، نجده يقوم بتأويل الآيات التى نجد فيها ذكرا للثواب أو العقاب الحسى الجسمى، وعلى العكس من ذلك نجد الغزالى ينقد موقف ابن سينا، بل يذهب إلى تكفيره لأن الآيات الخاصة بالخلود والتى فيها ذكر لثواب وعقاب حسيين من الآيات المحكمات، ومن هنا لا يكون من حق الفيلسوف ـ فيما يرى الغزالى ـ القيام بتأويلها.

وإذا رجعنا إلى الفرق الكلامية وجدنا أن أكثرها لجوءاً إلى التأويل فرقة المعتزلة وفرقة الشيعة.

فالشيعة يلجأون إلى تأويل كثير من الآيات طبقا لفكرتهم فى الظاهر والباطن، **والمعتزلة** فى أصولهم الخمسة يلجأون إلى تأويل الآيات التى لا تتفق مع اتجاههم العقلى. إنهم بوجه عام يؤمنون بنزعة عقلية، ومن هنا يجدون من واجبهم تأويل الآيات التى لا تؤيد فى ظاهرها ما يعتقدون به.

وهذا نجده واضحا بصفة خاصة فى أصلى (التوحيد، والعدل) وغيرهما من أصولهم الخمسة التى يقولون بها. فبناء على العقل يؤمنون بالتنزيه وليس التشبيه أو الجسمية، ومن هنا يؤولون قوله تعالى: ﴿ **بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ** ﴾[1] وقوله تعالى: ﴿ **يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ** ﴾[2] وإذا كانوا يؤمنون بأن الله تعالى ليس جسما، وليس فى جهة معينة، فإنهم يؤولون الآيات التى تفيد الرؤية فى الآخرة لأن الرؤية ترتبط بالجهة والجسمية.

ونجدهم أيضا يؤولون الكثير من الآيات الخاصة بالقضاء والقدر. فهم

(١) سورة المائدة، من الآية: ٦٤
(٢) سورة الفتح، من الآية: ١٠

يقولون بحرية الإرادة الإنسانية ـ كما سبق أن أشرنا ـ نظرا لإيمانهم بالعدل وإيمانهم بالوعد والوعيد، ومن هنا كانوا حريصين إذا وجدوا آية تفيد فى ظاهرها معنى الجبر، على القيام بتأويلها حتى تتفق مع ما يؤمنون به، تماما كما فعلوا فى كل المشكلات التى بحثوا فيها كالعلاقة بين الذات والصفات، ومشكلة خلق القرآن ومشكلة الرؤية، إلى آخر تلك المشكلات الكلامية التى بحثوا فيها بحثا مستفيضا.

أما الآيات التى تتفق وما يؤمنون به فإنهم يذكرونها كما هى دون تأويل. وكان قيامهم بتأويل الآيات القرآنية ضروريا فيما يرون لوجود فرق أخرى اعتقدت غير ما يعتقدون؛ ولكى يقوموا بالرد عليهم كان لا مفر أمامهم من تأويل الآيات القرآنية. أما الأشاعرة فإن دور التأويل عندهم كان أقل من دوره عند المعتزلة، فالأشعرى مؤسس الفرقة لا يحارب التأويل ولكنه يرى أنه إذا تعارض النص مع العقل فلابد من التضحية بالعقل فى سبيل النص الدينى.

ومن هنا نجد المعتزلة حريصين على تأويل الآيات القرآنية فى معرض ردهم على الاشاعرة، ويتضح هذا تماما إذا رجعنا إلى كتاب من كتبهم وهو كتاب (المغنى) للقاضى عبد الجبار المعتزلى.

أما ابن رشد فإنه يذهب فى مجال دفاعه عن التأويل والقياس العقلى إلى أن طباع الناس متفاوتة، فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان، إذ ليس فى طباعه أكثر من ذلك، ومنهم من يصدق بالأقوال الخطابية تصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية.

وهذه التفرقة بين الطبقات الثلاث أو بين أنواع الأدلة تؤدى إلى نظرية فى التأويل، فالنظر البرهانى ـ فيما يرى ابن رشد ـ «إن أدى إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما فإن ذلك الموجود إما أن يكون قد سكت عنه الشرع أو تعرض له ـ فإن كان من النوع الأول فلا تعارض بينهما. وهذا النوع المسكوت عنه هو بمنزلة ماسكت عنه من الأحكام الشرعية فاستنبطها الفقيه بالقياس

الشرعى. أما من جهة النوع الثانى فإن الشريعة إذا نطقت بشىء فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقا لما أدى إليه البرهان أو مخالفا، فإن كان موافقا فلا قول هناك، وإن كان مخالفا طلب هنا تأويله».

ويقول ابن رشد: «نحن نقطع قطعا أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربى. وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن، وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه، وقصد هذا المقصد فى الجمع بين المعقول والمنقول» (فصل المقال ص ٨).

وهكذا يتبين لنا كيف أن ابن رشد كواحد من الفلاسفة كان يدعو إلى تأويل الظاهر واللجوء إلى القياس العقلى، محددا لنا معنى التأويل وشروطه وقواعده.

ونستطيع القول بأن أبعاد المنهج عند فيلسوفنا ابن رشد تجاه المتمسكين بالوقوف عند ظاهر الآيات يتمثل أساسا فى موضوعين يرتبط كل منهما بالآخر بصورة أو بأخرى.

الموضوع الأول هو دفاع ابن رشد عن التأويل العقلى سواء بالنسبة لاستخدام القياس الشرعى فى مجال الشرع أو العقلى فى مجال الفلسفة. أما **الموضوع الثانى** أو المجال الثانى فيرتبط ـ كما ذكرنا ـ بالمجال الأول ويتمثل فى قيام ابن رشد بنقد رأى أهل الظاهر. وسنحاول فيما يلى تحليل موقف ابن رشد بالنسبة لكل موضوع من الموضوعين تحليلا نركز فيه على أبرز العناصر الداخلة فى هذا الإطار.

لعلنا قد أشرنا إشارات مقتضبة لموقف ابن رشد من التأويل وكيف أن التأويل عنده إذا كان يقوم على أساس العقل فإن هذا قد أدى به إلى نقد آراء كثير من المفكرين وأيضا اتجاهات بأكملها رأى أنها لا تتفق مع التيار العقلى.

ولعل من أبرز الكتب التى بحث فيها فيلسوفنا موضوع التأويل كتابه (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) إذ أن هذا الكتاب كما هو واضح

من عنوانه يبحث فى موضوع التوفيق بين الدين والفلسفة، وإذا كان الفيلسوف من الذين يبحثون فى هذا الموضوع، فلابد من دعوته إلى التأويل حتى يمكنه بالتالى التوفيق بين هذين المجالين: مجال الدين من جهة، ومجال الفلسفة من جهة أخرى.

ولكن ليس معنى ذلك أن ابن رشد لا يبحث موضوع التأويل إلا فى هذا الكتاب؛ إذ أننا لو رجعنا إلى كتبه المؤلفة الأخرى ـ كمناهج الأدلة فى عقائد الملة، وتهافت التهافت ـ وجدناه يشير إلى موضوع التأويل بصورة أو بأخرى وذلك أثناء عرضه لكثير جدا من الموضوعات الفلسفية التى تناولها بالدراسة، وخاصة تلك التى تتعلق بالمجال الميتافيزيقى.

بل إننا لا نعدم وجود إشارات عديدة لموضوع التأويل أثناء قيامه بشرح الكثير من كتب الفيلسوف أرسطو، سواء كان شرحا كبيراً أو تلخيصات. وقد كان هذا متوقعا من جانبه؛ لأن دراسته للفلسفة اليونانية وخاصة أرسطو، وإعجابه بهذه الفلسفة، لابد أن تؤدى به إلى أن ينادى بالتأويل حتى يفتح على الأقل الطريق أمام الفلسفة والتفلسف.

وإذا كنا قد ذكرنا منذ قليل أن كتاب (فصل المقال) يعد من أبرز الكتب التى يتناول فيها ابن رشد بالدراسة موضوع التأويل، فإن سبب ذلك أن هذا الكتاب يتضمن ـ إلى حد كبير ـ الأساس النظرى للتأويل، أما الكتب الأخرى المؤلفة والشارحة فإنها تعبر ـ إلى حد كبير ـ عن التطبيقات لهذا الأساس.

بعد هذا نقول: إن ابن رشد حين حاول التوفيق بين الفلسفة والدين فإن هذا التوفيق من جانبه ـ بصرف النظر عن مدى صواب هذه المحاولة أو خطئها، وبصرف النظر عن نجاحها أو فشلها ـ إنما تقوم أساسا على الاعتراف بالتأويل.

نخرج من هذا كله إلى القول بأن قضية التأويل إذا كان قد اهتم بدراستها والبحث فيها أكثر مفكرى وفلاسفة الإسلام ـ ومن بينهم المعتزلة وابن رشد ـ فإن سبب ذلك هو أنها ترتبط بكثير من الأبعاد والمجالات الفكرية عندهم. إذ

لا يمكن للمفكر أو الفيلسوف البحث فى قضايا تدخل فى الإطار الدينى أو على الأقل ترتبط به من قريب أو من بعيد إلا إذا بحث فى موضوع التأويل وعلى أى أساس يقوم به، وما هى أبعاده وصوره؟ بالإضافة إلى أن الفلاسفة إذا كانوا قد بحثوا ـ كما فعل ابن رشد ـ فى موضوع التوفيق بين الدين والفلسفة فإنه لم يكن أمامهم إلا أن يبحثوا فى قضايا التأويل بصورة أو بأخرى. ولعلنا لو رجعنا إلى كتاب (الحروف) للفارابى فى المشرق العربى، وكتاب (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) لابن رشد فى المغرب العربى لوجدنا اهتماما وتركيزا من جانب الفيلسوف المشرقى والفيلسوف المغربى على الاهتمام بالبحث فى قضية التأويل.

ولكن هذا لا يعنى أن البحث فى التأويل قد اقتصر على هذين الفيلسوفين فحسب، بل إننا نضرب مجرد أمثلة، إذ قد تبين لنا أن الفقهاء قد يلجأون إلى التأويل كما يلجأ إليه علماء الكلام، ويلجأ إليه أيضا الفلاسفة، وما نود التأكيد عليه ـ بناء على ما تبين لنا ـ أن المفكر بقدر ما يكون معتزا بالعقل يكون موافقا على القيام بالتأويل وموسعا لمجالاته، ولعل هذا هو السبب فى أننا نجد رجالا كالمعتزلة، وفيلسوفا كابن رشد، من أكثر المفكرين تمسكا بالتأويل.

ونود أن نؤكد ـ وقبل أن ننتقل من الماضى إلى الحاضر ـ على القول بأن من أكثر الجوانب التى تتصل اتصالا مباشرا بموضوع التأويل البحث فى موضوع القياس المنطقى فى القرآن الكريم، إذ أننا نجد العديد من الموضوعات التى تلتقى حول موضوع القياس المنطقى، بالإضافة إلى أننا الآن ـ وأكثر من أى وقت مضى ـ فى أمس الحاجة إلى التأمل فى آيات القرآن الكريم، وبحيث نستخلص منها ما يتعلق بموضوع القياس المنطقى.

ونود أن نشير إلى أنه ليس بالإمكان دراسة كل الأبعاد التى تتعلق بهذا الموضوع من قريب أو من بعيد، وبصورة مباشرة أو غير مباشرة، إذ أن هذا الموضوع بالإضافة إلى أهميته البالغة فإنه أيضا شديد التشعب والتنوع والتعدد.

ولكننا سنحاول من جانبنا إبراز أهم الجوانب التى تتعلق تعلقا مباشرا بهذا الموضوع، وهدفنا من ذلك فتح الطريق أمام الباحثين للقيام بمزيد من الدراسات التفصيلية حول مجال القياس المنطقى فى القرآن الكريم ومدى علاقته بالعديد من البحوث والمشكلات الفكرية الأخرى.

وإذا كنا نجد القيم والمثل العليا ممثلة فى الخير الذى يعد موضوع علم الأخلاق، والجمال وهو مبحث فلسفة الجمال وما يرتبط بها من البحث فى الفن، فإننا نجد مبحثا آخر يتصل بالإنسان وهو مبحث الحق. هذا المبحث هو الذى يتعلق تعلقا مباشرا بالبحث فى القياس المنطقى. وكم أشار إلى ذلك الدكتور محمد عبد الله دراز فى كتابه (مدخل إلى القرآن الكريم).

والواقع أننا نجد العديد من الآيات القرآنية الكريمة التى تتصل اتصالا مباشرا بمبحث الحق، لابد أن نذكر بعضها حتى تتكشف أمامنا الجوانب العديدة للقياس المنطقى، وكيف اختلف حوله مفكرو الإسلام بين مؤيد لهذا القياس، ومعارض له.

ومن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿ **فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ** ﴾ (سورة الأعراف، من الآية: ٣٠).

﴿ **كَذَٰلِكَ حَقَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ فَسَقُوا** ﴾ (سورة يونس، من الآية: ٣٣)

﴿**وَيُرِيدُ اللَّهُ أَن يُحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ**﴾ (سورة الأنفال، من الآية: ٧)

﴿ **أَلَا إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ** ﴾ (سورة يونس، من الآية: ٥٥)

﴿ **إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ** ﴾ (سورة الواقعة، الآية: ٩٥)

﴿ **فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ** ﴾ (سورة البقرة، من الآية: ٢٦)

﴿ **تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ** ﴾ (سورة البقرة، من الآية: ٢٥٢)

﴿ **يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ** ﴾ (سورة آل عمران، من الآية: ١٥٤)

﴿ إِنَّا أنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ ﴾ (سورة النساء، من الآية: ١٠٥)

﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِن رَّبِّكُمْ ﴾ (سورة النساء، من الآية: ١٧٠)

﴿ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ ﴾ (سورة الأنعام، من الآية: ١٥١)

﴿ فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلاَّ الضَّلَالُ ﴾ (سورة يونس، من الآية: ٣٢)

﴿ وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ ﴾ (سورة الإسراء، من الآية: ٨١)

﴿ وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾ (سورة الكهف، من الآية: ٢٩)

﴿ مَّا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلاَّ بِالْحَقِّ ﴾ (سورة الروم، من الآية: ٨)

﴿ فَلَمَّا جَاءَهُم بِالْحَقِّ ﴾ (سورة غافر، من الآية: ٢٥)

﴿ وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ ﴾ (سورة الزمر، من الآية: ٦٩)

﴿ ذَلِكُم بِمَا كُنتُمْ تَفْرَحُونَ فِي الأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ ﴾ (سورة غافر، من الآية: ٧٥)

﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ﴾ (سورة فصلت، من الآية: ٥٣)

﴿ هَذَا تَأْوِيلُ رُءْيَايَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا ﴾ (سورة يوسف، من الآية: ١٠٠)

هذه بعض الآيات القرآنية الكريمة والتى يظهر من خلالها أن الحق يعد مقابلا للظن، والكذب يعد مقابلا للصدق، والحق يعد مقابلا أيضا للباطل. بل نعرف من خلال هذه الآيات أن الحق يوازى الإيمان ويوازى الحكمة ويوازى العدل والشرائع، وهكذ إلى آخر المعانى التى تكشف لنا المجالات العديدة للبحث فى الحق ومدى الارتباط بينه وبين البحث فى القياس المنطقى عند المسلمين. ومن رجع إلى مؤلفات الغزالى وابن قيم الجوزية والصنعانى وابن تيمية يجد هذا واضحا غاية الوضوح وخاصة حين رفض أكثرهم المنطق بصورته اليونانية الأرسطية.

لقد عرف العرب بحوث أرسطو فى المنطق، والقياس من مباحثه الهامة، وعندما بدأت حركة الترجمة فى الإسلام اتجهت جهود المترجمين إلى نقل البحوث المنطقية.

لقد ترجمت البحوث المنطقية لأن المنطق كان ضروريا فى مجال مساعدة أهل الجدل من علماء فى مناقشاتهم الدينية والرد على خصومهم، سواء كان الخصوم من أتباع الفرق الإسلامية الأخرى التى تختلف معهم فى الرأى، أو كان الخصوم من الخارجين عن الدين كالذين يقولون بأن الله غير موجود، أو يقولون بإلهين، إله للخير (النور) وإله للشر (الظلام). بل إن البحوث المنطقية نجدها قد انتشرت فى المراحل المتأخرة فى علم الكلام، بحيث اختلطت المباحث الكلامية بالمباحث الفلسفية، ونجد هذا عند متكلمين كبار من أمثال الشهرستانى فى (الملل والنحل) و(نهاية الإقدام فى علم الكلام) وعند فخر الدين الرازى فى العديد من كتبه وخاصة كتابه (المباحث المشرقية) وعند عضد الدين الإيجى فى كتابه (لمواقف).

إن الإقبال على ترجمة الكتب المنطقية والاستفادة منها وخاصة فى مجال القياس إن دلنا على شىء فإنما يدلنا على أن الدين الإسلامى الحنيف يدعونا إلى النظر، والتأمل فى الكون يدعونا إلى الاستفادة من العلم وطلبه حتى لو كان بالصين، أى حتى ولو كان فى أقصى الأرض.

ولكن لابد أن نضع فى اعتبارنا أن المسلمين إذا كانوا قد تأثروا ببحوث أرسطو المنطقية، إلا أننا نجد بعضهم ممن لم يقف عند حدود هذا المنطق، بل مزجوا بينه من جهة وبين أسس الحضارة الإسلامية العربية من جهة أخرى وكشفوا عن جوانب الضعف فيه، بل منهم من وقف موقف الرفض من هذا المنطق. ومن أمثلة ذلك ما كتبه ابن تيمية فى الرد على المنطقيين، وما ذكره جلال الدين السيوطى فى كتابه: (صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام) وأيضا فتوى ابن الصلاح ضد المنطق. وما ذكره ابن قيم الجوزية فى كتابه: (مفتاح دار السعادة) حين يقول:

واعجبا لمنطق اليونان كم فيه من إفك ومن بهتان
مخبط لجيد الأذهان ومفسد لفطرة الإنسان

بل إن ابن القيم كان ينحو بالقياس منحى آخر. إنه يستعين بآيات القرآن وما فيها من دعوة إلى التأمل فى الموجودات، ويرى أن كل كائن من هذه الكائنات العجيبة يدل على وجود خالق لها. أى ينتقل من المخلوق إلى الخالق، ينتقل من الْمُبْدَعِ إلى المبدِع، وهذا يعد داخلا فى القياس المنطقى بصورته عند العرب.

وقد تجنب الغزالى استعمال كلمة «منطق» فى أسماء كتبه، وذلك حين نجد من عناوين كتبه: (معيار العلم) و(محك النظر) و(المستصفى) و(القسطاس) و(مقاصد الفلاسفة) وهو فى هذه الكتب كلها يبحث فى المنطق ويدرس موضوع القياس المنطقى.

وأيضا ابن خلدون حين يقول: **أخلص إلى فضاء الفكر الطبيعى الذى فطرت عليه وسرح نظرك فيه.**

وقد ارتبط البحث فى القياس المنطقى عند مفكرى الإسلام، بالتأمل فى الآيات القرآنية التى تدعو إلى العلم. وهذا يعنى أن القياس المنطقى عندهم يعيننا على الانتقال من عدم معرفتنا أو علمنا بشىء، إلى حالة العلم أو المعرفة به. والدليل على ذلك أننا نجدهم يذكرون العديد من الآيات القرآنية فى هذا المجال ومن بينها.

﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لأُوْلِي الأَلْبَابِ﴾(١)

﴿ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴾(٢)

﴿ وَتِلْكَ الأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾(٣)

﴿ نُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾(٤)

﴿ يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ ﴾(٥)

﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ ﴾(٦)

(١) سورة آل عمران، الآية: ١٩٠
(٢) سورة البقرة، من الآية: ٢١٩
(٣) سورة الحشر، من الآية: ٢١
(٤) سورة الأعراف، من الآية: ٣٢
(٥) سورة المجادلة، من الآية: ١١
(٦) سورة الزمر، من الآية: ٩

لابد إذن من السعى بكل قوتنا نحو التأويل. هذا إذا أردنا طريقا مفتوحا للفلسفة العربية، وبدون ذلك ستظل الفلسفة العربية راكدة تماما.

ولا نود الوقوف أكثر من ذلك عند أمثلة من الماضى؛ إذ إننا نود فى دراستنا هذه الانتقال من الماضى إلى الحاضر، وذلك عن طريق بيان أن العقل إذا كان قد أدى دورا، ودورا بارزا فى تراثنا الفلسفى العربى فى الماضى، وأدى الالتزام به إلى وجود مجموعة المفكرين والفلاسفة الذين نباهى بهم بين الأمم قاطبة فى مشرق الدنيا ومغربها، فإن الالتزام بالاتجاه العقلى يجب أن يأخذ وضعه فى تراثنا الحاضر، وأول ما نود أن نشير إليه أن انفتاح أمتنا العربية فى الماضى على تراث القدماء قد لعب دورا حيويا ومؤثرا فى إيجاد مجموعة من الفلاسفة والمفكرين العظام.

إن الفلاسفة العرب إذا كانوا قد تأثروا بكثير من الآراء التى سبقهم إليها فلاسفة اليونان القدامى، إلا أنهم أضافوا إضافات جديدة، بل قالوا بآراء لم توجد عند أسلافهم من فلاسفة اليونان، وبحثوا فى مشكلات من خلال منظور لا نستطيع أن نقول عنه ـ إذا كنا منصفين وموضوعيين فى أحكامنا ـ إنه يعد نفس المنظور الذى نجده عند هذا الفيلسوف أو ذاك من فلاسفة اليونان القدامى.

ومن هنا فإن فلاسفة العرب إذا كانوا قد تأثروا بكثير من الآراء التى وجدت عند فلاسفة اليونان فإن هذا يعد علامة من علامات الصحة لا المرض؛ إذ من الطبيعى أن يتأثر هذا الفيلسوف أو ذاك بآراء سبقته. وهل نستطيع دراسة آراء الفلاسفة المحدثين بل آراء الفلاسفة المعاصرين فى أوروبا وغيرها من بلدان، دون أن نرجع إلى آراء فلاسفة اليونان؟.

وإذا كان هذا هو حال الفلسفة العربية قديما سواء فى المشرق العربى أو فى المغرب العربى من حيث الازدهار والقوة والخصب فهل نجد هذا كله منطبقا على حال الفكر الفلسفى العربى فى عالمنا العربى المعاصر؟.

إننا إذا انتقلنا من الحديث عن ماضى الفلسفة الإسلامية إلى حاضر هذه الفلسفة، وقارنا بين الماضى والحاضر وجدنا أن هذه الفلسفة التى كانت مزدهرة

غاية الازدهار قد تحولت فى أكثر الأحيان فى أيامنا هذه إلى مجموعة من الشروح والتعليقات ومن هنا انعدم وجود فلاسفة فى عالمنا العربى المعاصر منذ ثمانية قرون، أى منذ وفاة ابن رشد.

صحيح أننا نجد فى هذه البلدة أو تلك من بلدان العالم العربى، فى مصر أو فى غيرها مجموعة من المفكرين، ولكنه من الإسراف فى القول أن نقول إنهم يدخلون فى إطار الفلاسفة، نجد فى مصر الشيخ محمد عبده، وطه حسين، ونجد فى سوريا عبد الرحمن الكواكبى، هؤلاء حاولوا الإصلاح الفكرى بصورة أو بأخرى، ولكن لا نستطيع أن نقول إنهم فلاسفة، ولا يعنى هذا القول من جانبنا التقليل من دورهم. ليس هذا ما نقصده إطلاقا، بل قد يكون دور المصلح فى مجال الفكر أهم من دور الفيلسوف، ولكن ما نقصده هو أننا إذا طبقنا المعايير التى على أساسها نقول إن فلانا من الناس يعد فيلسوفا فإننا لا نجد هذه المعايير تنطبق عليهم.

ومن هنا فإننا نقول إنه ليس فى عالمنا العربى الآن فلسفة عربية قوية ومزدهرة، ونقول أيضا إنه لا يوجد الآن فى عالمنا العربى من مشرقه إلى مغربه فيلسوف من الفلاسفة، ومن حق القارىء أن يتساءل عن الأسباب التى أدت إلى عدم وجود فلاسفة فى عالمنا العربى المعاصر.

والواقع أن هناك أسبابا كثيرة لذلك، بعضها يتعلق بالحاضر وبعضها الآخر يتعلق بالماضى. إن الأسباب التى ترجع إلى الماضى تتمثل فى قيام مجموعة من المفكرين المشهورين، وعلى الأصح نحن الذين أضفينا عليهم حالات الشهرة، ومنهم الغزالى عدو الفلسفة، وابن تيمية الذى هاجم الفلسفة هجوماً عنيفا، أقول إن أمثال أولئك المشهورين قاموا بالتقليل من شأن الفلسفة. ونظرا لشهرة هؤلاء المفكرين فإن هذا قد أدى إلى انحسار الفلسفة فى عالمنا العربى المعاصر.

ومن الاسباب التى ترجع إلى الحاضر أننا حتى الآن لم نتجاوز مرحلة طبع التراث أو تحقيق التراث. ولا يخالجنى شك فى أننا لو وقفنا عند مرحلة الطبع

أو التحقيق ولم نتجاوزهما إلى الأحياء فلن نجد فلاسفة فى عالمنا العربى حتى لو مر علينا عدة قرون من الزمان. سبب آخر يتمثل فى أننا حتى الآن لم نتفق على أساس نقيم عليه دراستنا للأصالة والمعاصرة، وهذا قد أدى إلى أننا لا نجد حتى الآن معالم ثقافة عربية محددة، والفيلسوف أى فيلسوف لا يستطيع أن يقدم مذهبا فلسفيا إلا إذا عاش فى ظل ثقافة محددة عدة أجيال ويتفاعل معها، ويكون مذهبه ناتجا عن تفاعله مع هذه الثقافة، أى سبب لها ونتيجة لها، وفى نفس الوقت يكون سببا لدفع هذه الثقافة إلى الأمام.

أقول وأؤكد على قولى هذا لأننى أعتقد أن الأصالة وحدها لا تكفى والمعاصرة وحدها لا تكفى، ولا بد من المزج بينهما مزجا دقيقا. إن الأصالة وحدها تكون نصف شخصية الإنسان، والمعاصرة تكون النصف الآخر، وإذا أردنا لأنفسنا نحن العرب التكامل وعدم ازدواج الشخصية فلابد أن تكون لنا شخصيتنا البارزة المحددة المعالم التى تكون نتيجة للأصالة والمعاصرة معا.

ولكن على أى أساس يتم حل هذه القضية: قضية الأصالة والمعاصرة؟ يبدو لى أن الأساس هو العقل. نرجع إلى تراثنا ونأخذ منه المعقول فقط، ثم نمزج هذا المعقول بالجانب الحضارى المعاصر، ولن نجد صعوبة فى ذلك إذ أن جانب المعاصرة يعد جانبا متمسكا ومعتزا بالعقل. ويقينى أن أسلافنا من الفلاسفة قد قدموا لنا الكثير من الاتجاهات العقلية وبحثوا على أساسها فى المشكلات الفلسفية، وواجبنا أن نحافظ على هذا الجهد الذى قاموا به ولا نستخف به. لقد تركوا لنا حديقة مزدهرة بالأفكار العقلية ولابد أن نستفيد منها لا أن نهملها. أما أن نبحث عن اتجاهات غير عقلية ونتمسك بها فلن نجد أى حل لقضية الأصالة والمعاصرة.

إحياء التراث على أساس العقل يعد واجبا علينا إذن إذا أردنا أن نجد فلاسفة فى عالمنا العربى الإسلامى بعد انقطاع طال واستمر ثمانية قرون، ومهما يكن من أمر فإن إنشاء أول قسم للفلسفة ـ وهو قسم الفلسفة بآداب

القاهرة، ويرجع إلى تسعين عامًا تقريبا وهذه الفترة لاتكفى لأن يكون لدينا فيلسوف من الفلاسفة.

لا بد حين قيامنا بإحياء التراث من خلع مفهومات جديدة على أفكار فلاسفتنا، ومن هنا فإننا يمكن أن نأخذ منهم الطريق أو المنهج وليس من الضرورى أن نأخذ منهم المشكلات التى بحثوا فيها، وخاصة إذا كانت مشكلات تاريخية مرتبطة بزمان معين أو مكان معين، نأخذ منهم المنهج العقلى وعلى أساس هذا المنهج العقلى نبحث فى مشكلاتنا.

وإذا تساءلنا عن أهمية وضرورة الفلسفة فى عالمنا العربى الإسلامى فإننا نستطيع القول بأنها من ألزم الأشياء لنا؛ فمهما تقدم العلم فلن يستغنى عالمنا العربى عن الفلسفة العربية وعن فلاسفة عرب يمثلون دور الرواد والمعبرين عن حضارة عصرنا، فلاسفة يتأثرون بقيم الإسلام وما أعظمها من قيم يجد فيها الدارس عمقا وأصالة، ويستفيد منها فى بلورة أفكار مذهبه.

الحاضر إذن ـ إذا التزمنا بالدقة والموضوعية ـ لا يوجد فيه فلسفة دقيقة ولايوجد فيه فلاسفة، **فما هو الحال بالنسبة لمستقبل الفلسفة العربية؟**

سؤال يتردد كثيرا. ومن جانبى أقول: إننا لو التزمنا بإحياء التراث وتقدمنا خطوة أو خطوات نحو حل مشكلة الأصالة والمعاصرة فقد نجد مستقبلا فيلسوفاً أو أكثر من فيلسوف، وإذا كان هذا يعد أمرا صعبا إلا أنه يعد واجبا علينا للأهمية الكبرى التى نوليها للفلسفة والفلاسفة. إن ماضى الفلسفة كان مزدهرا وحاضرها الآن يعد مظلما تماما، ومستقبلها قد يكون مشرقا إذا تجاوزنا الأسباب التى أدت إلى انهيارها فى الحاضر، وهذه الأسباب منها ما أشرنا إليه، ومنها ما فضلنا أن نسكت عنه ونخفى، وما خفى كان أعظم، ولكن كل أملنا أن نجد فلاسفة فى عالمنا العربى فى مستقبل أيامنا، نظرا لأننا لا نستطيع الاستغناء عن الفلسفة العربية فى تكوين شخصيتنا العربية.

ونود فى **آخر دراستنا** أن نشير إلى مجموعة من النقاط والعناصر، وسنركز

على بيان مدى ارتباط وظيفة الفلسفة بواقعنا العربى المعاصر، وذلك من خلال تحديد معنى الفلسفة من جهة، وخصائص التفكير الفلسفى من جهة ثانية، والربط بين إيجابيات ماضى تراثنا وما نحتاج إليه فى حياتنا المعاصرة من جهة ثالثة.

نود أن نشير إلى أن الفلسفة لا تعد ـ كما يزعم الكثيرون ـ بعيدة عن الحياة والمجتمع؛ فالفيلسوف لا يعيش فى برج عاجى كما يظن خطأ. وكل فيلسوف ترك لنا مذهبا فلسفيا إنما كان متأثرا ومعبرا عن الواقع الذى يعيش فيه، وفى نفس الوقت كان قائلا بأفكار خلاقة مبدعة تنير للإنسان طريقه وتؤدى وظيفة اجتماعية محددة. فأغلب الثورات الاقتصادية والسياسية إنما قامت على أساس أفكار فلسفية محددة، وكل تغيير أو إصلاح جذرى إنما يتم بناء على الإيمان بفكرة من الأفكار الفلسفية.

ومن هنا يمكن القول بأن للفلسفة وظيفة اجتماعية، أى لها بعدها الاجتماعى وما يرتبط به من بعد سياسى.

وإذا قلنا ببساطة شديدة إن الفلسفة تعنى البحث عن حقيقة الأشياء وتجاوز ظاهر الشىء إلى البحث والتنقيب وراء هذا الظاهر، إذا قلنا إن الفلسفة لا تكتفى بقراءة السطور بل تبحث فيما بين السطور، فإنه يمكن القول بأن الفلسفة لها وظيفتها التحليلية ووظيفتها التركيبية.

ونود الآن أن نشير بإيجاز ووضوح إلى الفرق بين الوظيفتين؛ حتى يتسنى لنا إدراك صلة الفلسفة بواقعنا العربى.

فبالنسبة للوظيفة التحليلية ـ وكما سبق أن أشرنا ـ فإنه لا يخفى علينا أنها تؤمن بهذه الوظيفة سواء فى ميدان العلوم أو فى حياتنا اليومية، والدليل على ارتباط هذه الوظيفة بالجانب الخاص بميدان العلوم أننا نجد فلاسفة وعلماء فى نفس الوقت كنيوتن ورسل وأينشتين، والدليل على ارتباط هذه الوظيفة بحياتنا اليومية أننا حينما نقول إن النار قد أدت إلى إحراق مسكن من المساكن فمعنى هذ أننا نؤمن بوجود سبب ومسبب، أى سبب وراء كل ما يحدث من ظواهر

فى حياتنا اليومية. وفكرة السببية تعد أساسا من الأفكار التى يهتم الفيلسوف بدراستها.

هذا عن الوظيفة التحليلية، أما الوظيفة التركيبية فإنها تعنى أساسا إقامة بناء تركيبى للكون والإنسان، وتبين العلاقة بين الكون المادى من جهة والإنسان من جهة أخرى ووجه التفاعل بينهم، كما أن الفلسفة ـ بمقتضى وظيفتها التركيبية ـ تبحث فى مشكلات عديدة من بينها: هل نجد للحياة هدفا أم لا؟ وما معنى الحياة؟ وما مصيرنا بعد الموت؟ وهل نحن أحرار أم نحن مجبرون لا حول لنا ولا قوة؟ هل تخضع أخلاقنا للأنانية أم أنها تسودها الغيرية وحب الخير للآخرين؟ إلى آخر تلك التساؤلات والمشكلات التى تبحث فيها الفلسفة.

والمتأمل فى واقعنا العربى المعاصر ـ واقعنا الذى نعيشه ونحياه ـ يلاحظ أن واقعنا فى واد، والفلسفة فى واد آخر، وهذا لايعد تقصيرا من جانب الفلسفة، بل التقصير من جانبنا نحن، ذلك أن الفلسفة تهتم بالبحث فيما وراء الظاهر، تهتم بالبحث فى حقيقة الأشياء، إلا أننا فى حياتنا نميل إلى السطحية وعدم التعمق، فيغلب على كثير من كتابنا ـ حين يتناولون بالدراسة البحث فى أية مشكلة من المشكلات ـ الميل إلى عدم التعمق، الميل إلى عدم الإحاطة بكل جوانب الموضوع الذى يبحثون فيه.

يضاف إلى ذلك انتشار التفكير الخرافى فى حياتنا الاجتماعية وواقعنا الذى نعيش فيه ونحياه، إن مساحة اللامعقول فى عالمنا العربى المعاصر تعد أضعاف مساحة المعقول. وللأسف الشديد نجد أناسا من المشهورين ـ كتابا كانوا أو متحدثين ـ هم الذين يدعون إلى الخرافة واللامعقول، ونظرا لشهرتهم إعلاميا فإن الناس بالتالى تصدقهم فى أقوالهم، فى حين أن الشهرة عمياء، وليس من الضرورى للشخص المشهور أن يكون كلامه صوابا.

إننا لو حكمنا العقل فى حياتنا ـ العقل الذى على أساسه تقوم أكثر المذاهب الفلسفية ـ فإن أحوال مجتمعاتنا العربية ستكون على أحسن صورة ممكنة بحيث تلحق بركب الحضارة.

إن الفلسفة كأى علم من العلوم، كأى فن من الفنون: لها خصائصها والتى بدونها لا يعد الفكر فكرا فلسفيا. وللأسف الشديد لا نجد صدى لهذه الخصائص فى حياتنا الفكرية وفى واقعنا الاجتماعى. والقارىء لابد أن يدرك صدق ما نقوله إذا عرف أن من خصائص الفكر الفلسفى الاستقلال، بمعنى عدم تقليد أفكار الآخرين، والتفكير الهادىء المتزن الذى يبعدنا عن التعصب، وأيضا المرونة، بمعنى أن الإنسان يجب ألا يتردد فى التخلى عن آراء يعتقد بها إذا تبين له أنها ليست صحيحة.

وإذا أردنا أن نبين أهمية النقد كخاصية من أهم خصائص الفكر الفلسفى فى حياتنا وواقعنا الاجتماعى، قلنا إن النقد يعنى فتح باب الاجتهاد فى كل ما يعرض لنا من قضايا، النقد يمثل الحركة لا السكون والجمود. إن المعتزلة ـ على سبيل المثال ـ قد حاربوا الجمود والانغلاق ودعوا إلى الشك الذى يعد خيرا من اليقين الذى لا أساس له. فالشك عندهم يعد ضروريا لكل معرفة، وأن أول واجب على المكلف هو الشك بحيث إن النظر العقلى إذا لم تسبقه حالة شك فلا فائدة منه ولا جدوى. ومن هنا كان المعتزلة حريصين على التفرقة بين وظيفة العقل من جهة وبين ما تؤدى إليه العادات والتقاليد والقيود الموروثة من جهة أخرى، إن العقل يؤدى إلى الانفتاح، والعادات والتقاليد تؤدى إلى الانغلاق إذا كنا فيها مجرد مقلدين لغيرنا دون فهم.

إن التفكير النقدى عند المعتزلة ـ أمثال الجاحظ والنظام، وعند الفلاسفة أمثال أبى بكر الرازى وابن رشد ـ يمكن أن يفيدنا فى محاربة الخرافات والأوهام التى مازالت للأسف الشديد منتشرة بين كثير من الأفراد.

ولعل الشيخ محمد عبده فى العصر الحديث كان على حق فى دعواته الإصلاحية لأن هذه الدعوات كانت تقوم أساسا على النقد، لقد دعا إلى إصلاح الأزهر فى عصره، وذلك بطرق عديدة من بينها المطالبة بالغاء دراسة الكتب العقيمة كالشروح والحواشى التى يلقنها الشيوخ لمريديهم وطلابهم

المغلوبين على أمرهم دون فهم. والدعوة إلى إدخال المواد الحديثة فى مناهج التعليم الأزهرى حتى ينفتح طلابه على الحضارة الأوروبية الحديثة. صحيح أن ما دعا إليه محمد عبده كان مجالا للهجوم عليه، ولكن هذا الهجوم كان صادرا عن أناس يرتضون الكسل لأنفسهم بحيث إنهم ينفرون من تغيير الأوضاع التى كانت سائدة، وكلما نفض الناس عن أنفسهم رداء الكسل وتكوَّن لديهم الحس النقدى كلما ابتعدوا عن الهجوم على التجديد.

والواقع أن أى حركة تجديدية لابد أن تقوم على العقل والنقد ويكون مصيرها فى النهاية الخلود والاستمرار. فطه حسين خالد لحسه النقدى، ومحمد عبده خالد لحسه النقدى، وهكذا نجد أن العقل أو النقد يعد قادرا على أن يواكب بين الماضى والحاضر والمستقبل.

والتيار الفلسفى لكى نجعله مستمرا فلا مناص من الرجوع إلى العقل لكى نواكب تيار الحضارة؛ وذلك من أجل أن ندفع بأمتنا العربية إلى الأمام. إن أى فكرة تقليدية تعبر عن التخلف، تعبر عن الرجوع إلى الخلف أو الوراء. وإذا زعم أصحاب الأفكار التقليدية فى مجتمعنا العربى المعاصر أن أفكارهم تؤدى إلى الصعود إلى الأمام فإن حقيقة الأمر أنه يعد صعودا إلى الهاوية.

إن الدارس المحلل لحركة النهضة الأوروبية يجد أن أوروبا لم تتقدم إلا لأنها تمسكت بالنقد، ورفعت فلاسفة العقل ومنهم ابن رشد فى أعلى مكانة، أما نحن العرب فقد فضلنا من بين الاتجاهات الفكرية اتجاهات لا تعد اتجاهات عقلية ولايعد أصحابها فلاسفة، كاتجاه الغزالى، واتجاه ابن تيمية وغيرهما من اتجاهات تهاجم العقل، ولذلك تقدمت أوروبا وتأخر الشرق، تأخر العرب.

إننا لو تأملنا حياتنا الفلسفية اليوم فإننى أرى التشاؤم يطغى على التفاؤل، لقد أسرفنا فى طبع التراث دون أن نسأل أولا: هل التراث كله يعبر عن العقل أم أن بعضه يعبر عن اللاعقل ومن هنا فلا يؤدى إلى وجود فلاسفة؟! إن إجابتى عن هذا السؤال إذا كانت تدخل فى مجال التشاؤم فإن سبب ذلك هو

أننى لا أريد أن أحلق فى سماء الخيال والأحلام، سماء اللامعقول، وأعتقد أن من يقول بغير ذلك هو فرد قد غلبت عليه العاطفة والانفعال وهما لا صلة لهما بالتفكير الفلسفى من قريب أو من بعيد.

ولكن هذا كله لا يمنع من السنى بكل قوتنا إلى أن نقدم للعالم أيديولوجية عربية عصرية، إيمانا من جانبنا بأن الفكر العربى فى حد ذاته يعد فكرا متفتحا، يعد فكرا يمكنه أن يستوعب الكثير من التيارات والاجتهادات. وإذا كان فكرنا العربى يعد فكرا متفتحا فإنه بالإمكان إذن أن نقيم على أساسه أيديولوجية عصرية نقدمها إلى عالمنا المتحضر شرقا وغربا. ولابد من التأكيد على القول بأننا لن نستطيع ذلك إذا نظرنا إلى التراث القديم من خلال قوالب ضيقة متحجرة. نعم لن يكون بإمكاننا ذلك حتى لو ملأنا أرجاء العالم كله صراخا وضجيجا، فليست العبرة بالفهم الضيق ولكن العبرة أساسا بالفهم المتفتح والإيمان بمبدأ الاجتهاد.

لقد ابتعدنا وابتعدنا كثيرا للأسف الشديد عن الدعوة إلى الاجتهاد، الدعوة إلى التأويل، فوصلنا إلى ما وصلنا إليه من حالة يرثى لها، ولن نفيق من تلك الحالة إلا إذا اعتقدنا بأن الخير كل الخير هو النظرة المتفتحة، النظرة التى تجعل العقل معيارا وأساسا، وكلما ابتعدنا عن العقل كلما باعدنا بيننا وبين الأمم المتحضرة فإننا سنصل إلى حالة من التخلف يسودها الظلام من كل جانب.

إننا أمام طريقين لا ثالث لهما: إما أن نؤمن بالعقل فى فهم الدين وهذا ـ فيما أرى ـ طريق الحق، طريق الصواب، الطريق إلى أيديولوجية عصرية، وإما أن نباعد بيننا وبين العقل، أو نسخر من العقل، وهذا هو طريق الضياع، الطريق المغلق، إننا إذا سخرنا من العقل فيسخر منا العالم كله ويجعلنا مادة للضحك ونكون نحن بأنفسنا قد تسببنا فى ضياعنا وأصبحنا مجالا للسخرية بين الأمم، أصبحنا ـ كما قلت ـ أضحوكة للعالم كله.

غير مُجْدٍ فى ملتى واعتقادى محاولة تصور أيديولوجية عربية عصرية إلا إذا أقمناها على العقل، إلا إذا وجدنا أمامنا مجموعة من الذين يحاولون فهم الدين من خلال نظرة متفتحة، أمثال محمد عبده والشيخ شلتوت، وبدون هذا فلنعترف بصراحة بأننا لن يكون بإمكاننا تقديم أيديولوجية عربية معاصرة. وهذا إن دلنا على شىء فإنما يدلنا على أنه لا مفر من الرجوع إلى العقل.

فليتجه معشر مفكرينا فى حياتنا الحاضرة إلى العقل إذا أرادوا أن يصلوا إلى أشياء لها قيمتها فى مجال حياتنا الفكرية والفلسفية تماما كما أخذ بعض مفكرينا وفلاسفتنا فى الماضى بالطريق الذهبى، طريق العقل، الطريق الذى يعد أعدل الأشياء قسمة بين البشر، الطريق الذى يؤدى إلى الحضارة ويرتبط بها ويواكبها، الطريق الذى يفرق بيننا وبين الحيوان. وكفانا سخرية من العقل لأن من سخر من العقل قد تؤدى به سخريته من العقل دون أن يدرى إلى التغريب، بل التوحيد بين الإنسان والحيوان، وأظن أنه لا يرضى لنفسه وللآخرين أن يتحولوا من كائنات آدمية ناطقة إلى حيوانات عجم.

هذا ما أقول به اليوم وأؤكد على القول به. فهل يا ترى سيجد هذا القول صداه عند من يتمسكون بالعقل بحيث يظلون على تمسكهم بالعقل ولا يرضون به بديلا ؟ وعند من يسخرون من العقل ويصدرون الأحكام اللاعقلانية فى مجال فكرنا الفلسفى بحيث يرجعون إلى طريق الصواب: طريق العقل ؟!.

نعم لقد باعدنا بين أنفسنا وبين الاعتماد على العقل، وآن لنا أن نعتمد اعتمادا كليا ورئيسيا على هذا العقل الخالد، العقل الذى ينير لنا الطريق.

* * *

بعض المصادر والمراجع

- الباقلانى: التمهيد.
- الغزالى: المستصفى.
- الجوينى: الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد.
- ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال.
- ابن تيمية: الرد على المنطقيين.
- ابن خلدون: المقدمة.
- ابن سينا: النجاة.
- الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة.
- د. محمد عبد الله دراز: مدخل إلى القرآن الكريم.
- د. على سامى النشار: مناهج البحث عند مفكرى الإسلام، ونقد المسلمين للمنطق الأرسطى
- د. محمد يوسف موسى: القرآن والفلسفة.
- ابن حزم: الإحكام فى أصول الأحكام.
- الأشعرى: الإبانة عن أصول الديانة.
- الإيجى (عضد الدين): المواقف.
- التهانوى: كشاف اصطلاحات الفنون.
- السنوسى: المقدمة فى أصول الدين.
- السيوطى: صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام.

- الصنعانى: ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان.
- الكندى: رسالة فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم.
- مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية.
- د. أحمد محمود صبحى: فى علم الكلام.
- د. فؤاد زكريا: الحقيقة والوهم فى الحركة الإسلامية المعاصرة.
- د. عصمت نصار: الفكرالمصرى الحديث بين النقض والنقد.
- د. عاطف العراقى: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد.
- د. عاطف العراقى: ثورة العقل فى الفلسفة العربية.
- د. عاطف العراقى: العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر.
- د. زينب عفيفى: فلسفة اللغة عند الفارابى.

- Aristotle:The logic

- De Boer: Art "Philosophy" in Encyclopaedia of Religion and Ethics.

- O'leary: Arabic thought and its place in history.

- Gauthier (L):Ibn Rochd (averroes).

- Ross: Aristotle.

- Sharif (M.M): History of muslim philosophy.

* * *