٢ مشروع رؤية جديدة للفكر العربى فى العصر الوسيط

أراد أبو حيان التوحيدى أن يحدد المعرفة فذكر قصة العميان والفيل ، مبيناً أن كل أعمى عرف الفيل من حيث تحسس أحد أعضائه .

والمعروف أن الأعمى من فقد الرؤية البصرية ، وفقد الرؤية يتم عن طريق الرائى كما يتم عن طريق المرئى ، ولا شك فى أن خفاء المرئى أدلّ على عدم القدرة .

وإذا كان الفيل – مع جسامته – قد صعب الاتفاق على تعريفه ، عن طريق تحسسه ، فكيف بمن عز على جميع وسائل الحس ! !

هذه الحقيقة يجب أن تكون ماثلة أمام أعين الذين يطرقون باب التفلسف ، فلا يتجاوزون بقصورهم حدوداً منيعة ، وتأخذهم العزة بالإثم فيبالغون فى الضلال باسم الحرية الفكرية ، كأن من الحرية أن أخوض معركة بلا سلاح أو أن يكون أى سلاح صالحًا لكل معركة .

إن الفلاسفة والعلماء وذوى القدرات الفائقة شهدوا بالقصور العقلى أمام كثير من الحقائق الكونية العالية ، وإنْ كنا فى غير حاجة إلى شهادتهم . . يكفى أن أحداً منا لا يستطيع أن يدرك ما وراء بابه المغلق ، لا يستطيع أن يرى ما تراه البوم ، ولا أن يستشعر ما تستشعره الخفافيش ، ولا أن يشم ما تشمه الكلاب ، ولا أن يسمع ما تسمعه الأفاعى ، ولا أن يعى ما تعيه الطيور المهاجرة .

إن الإنسان يجب أن يتحرك فى إطار إمكانياته المحدودة .

أقول هذا فى صدر تقديم كتاب (مشروع رؤية جديدة للفكر العربى فى العصر الوسيط) للدكتور طيب تيزينى (دمشق ١٩٧١) .

والكاتب فى كتابه يتحرك من منطلق الفكر المادى ، ومعاداة الفكر المثالى . . وهو – كصاحبه الدكتور صادق العظم ، الذى سبق تناوله – كافر بالله ، إلّا أنه لم يجهر بمعتقده فى مقدمة بحثه ، كما فعل صاحبه ، لكنه سلك مسلك الباحث عن الحقيقة المتحدث بلسان غيره . . ولأنه يتحرك بدوافع مسبقة ، وبأفكار اعتقدها فهو حريص على أن يلوى كل عبارة حتى تخدم الهدف الذى يريد ، لكنه يختلف عن صاحبه فى اعتزازه بالتراث العربى أو فى إعلانه عن هذا الاعتزاز ، على حين كان العظم ساخرًا متهكمًا . . ولعل الإعلان عن اعتزازه بالتراث من واقع تزييف المكتسبات العربية الإسلامية حتى تكون شاهدًا على صحة معتقده ، وسبيلا إلى ترويج مذهبه .

ولهذا ، يطالب (بإعادة النظر الشاملة بمجمل قضايا هذا التراث العملاق) ، إعادة (تتطلب أخذ موقف ملتزم منه ، موقف يعيد الاعتبار للجوانب المشرقة منه ، ويقيم الجوانب المظلمة على نحو علمى دقيق) ص ٤١٠ والنظرة العلمية تقتضى أن (اللحظة الجدلية ، فى مفهوم ما ، يمكن استنطاقها واستخراجها بشكل أدق وأكثر شمولية ، حين تبحث فى وحدتها العميقة مع تاريخها ، أى مع تاريخ المفهوم نفسه) ص ٤ أو بصورة أوضح ، هى (أن فكرة ما بمضمون معين ، يمكن – فى إطار اجتماعى حضارى آخر مختلف – تبنيها ، مع إكسابها مضمونًا آخر مناقضًا تمامًا لمضمونها السابق) ص ٩٧ .

ومن ثم فهو يدرس التراث من واقع استخدامه لصالح معتقده المادى ، وليس على وفق ما تتطلبه الدراسة العلمية الصحيحة التى تقوم على أساس الاستقراء والمقارنة والاستنتاج بعيدًا عن أى مؤثر مسبق .

والالتزام بهذا المنهج – الذى لا ترتضيه القيم الفنية ، والذى يزعم أنه (المنهجية العلمية المعاصرة) – هو سبيله خلال هذه الدراسة الطويلة التى شملها كتابه ،

وجهد أيما جهد فى جمع مادته ، وتطويعها لماديته ، بالرغم من دعواه أنه (يجب على تاريخ الفكر أن يلتحم ويتآخى مع قوانين الفكر نفسه) ص ٥ .

١ – بداية الفكر المادى والمثالى :

وإذا كان يطمح إلى أن يبحث (تاريخ الفكر ذاك ، من خلال منظار جديد ، يؤكد فى الخط الأول على وحدة التاريخ الإنسانى ، وعلى عملية النمو الذاتى لهذا التاريخ ، وبالتالى على كون المنهجية العلمية المعاصرة قادرة على تمثل التاريخ ذاك واستيعابه بشكل أعمق وأكثر غنى ودقة مما فعلته ص ٥ – فقد عمد إلى استكناه الجذور الأولى للفكر المادى والمثالى ، ابتداء من الأسطورة ، التى (تعبر عن اتجاه عملية استيعاب وفهم الواقع الموضوعى الطبيعى) ص ٢٤ .

كتب ف . انجلز حول ذلك ما يلى :

(إن مسألة علاقة الفكر بالكون ، العقل بالطبيعة لها جذرها بشكل لا يقل عن كل الأديان ، فى التصورات الجاهلية البدائية الخاصة بحالة التوحّش) ص ٢٤ .

والفصل بين علاقة الفكر بالكون وبين الأديان - منذ البداية يؤكد فساد الطرح الفكرى لهذه القضية ، لأن هذه (العلاقة) صميم المعرفة الدينية فى الكتب السماوية وصميم البدايات الدينية فى الأفق الإنسانى العام ، ذلك لأن (اللا واقعية انبعثت عن العجز النسبى للإنسان البدائى ، تلقاء محيطه الطبيعى الموضوعى ، وتلقاء نفسه هو) ص ٣٠ .

وهذا العجز أو الإحساس بالضعف استدعى البحث عن قوة غير مرئية ، من وراء المظاهر الطبيعية . . وسواء تم هذا البحث عن طريق الوهم أو الخوف ، أو الأمل ، أو الحب ، فإنَّ شيئًا ما صار يتخلق فى وجدان هذا الإنسان البدائى ، بفعل الغريزة والفطرة ، وبفعل الاحتكاك المباشر بما حوله ومن حوله ، (تعبيرًا عن الموقف الإنسانى الهادف واقعيًا ، هذا الموقف المشترك وجوده حياتيًا) ، و (تعبيرًا

عن رد فعل الإنسان على محيطه والتأثير عليه) ص ٣٠ .

واللحظة اللا واقعية (أرست الحجر الأساسى للتطور اللاحق للفكر الفلسفى المثالى وللتصور الدينى) ص ٣٠ .

وعلى هذا يمكن فهم (موضوعة) ماركس : (إن كل الأسطورية Mythologie تتغلب وتسيطر على القوى الطبيعية وتكيفها فى الوهم ، ومن خلال الوهم ، إنها تتلاشى إذن مع السيطرة الحقيقية على هذه نفسها) ، أى القوى الطبيعية ص ٢٦ .

(إن هذه العلاقة العملية والوجودية – الانطولوجية – بين الإنسان والعالم الخارجى كانت فى نفس الوقت المنطلق الأولى المحوّل ، والترسانة الحقيقية – الأصلية – للتطور اللاحق الخاص بالاتجاه الفلسفى المادى ، وبالعلم عمومًا) ص ٣١ وكذلك كانت (الترسانة الحقيقية - الأصلية – للتطور الخاص بالاتجاه الفلسفى) المثالى ، وبالعلوم الدينية عمومًا لأن العالم الخارجى الممثل فى الله سبحانه ، وفى العلاقات الإنسانية والطبيعية هو مجال العقائد والتشريعات الدينية .

(بيد أنه – مع تعمق « وعى » العجز الإنسانى ، وتعمق انحراف الخيال Imaginatin والمعرفة عن الواقع الطبيعى والاجتماعى أخذ الميل المادى يخسر من هيمنته أكثر فأكثر) ص ٣٥ .

و (تعمق وعى العجز الإنسانى وتعمق انحراف الخيال والمعرفة عن الواقع الطبيعى والاجتماعى) مرده إلى زيادة النمو الفكرى وطرح أسئلة أكثر لا تجد إجابات ، ويتمثل هذا فى تفسير (اللا عقلانى الفرنسى جوستاف لوبون) الذى يرى التطور التاريخى عبارة عن تطور « الوجدية الوهمية » ، إذ يقول : (وتنمو الأمة إذا ما حازت أوهامًا دينية أو سياسية قادرة على تحريك وجودها) . هامش ص ٣٦ .

فما لا شك فيه أن الفكر الدينى الأسطورى كان محركًا ذاتيًا لتسخير الحياة ،

وكان من ضرورات (التبوُّء الطبيعى ، بهدف حفظ واستمرار الحياة) ص٣٤ وليس كما يدعى (طيب تيزينى) من (أن الدينية التى استقت جذورها من العجز الإنسانى الموضوعى والذاتى قد وقفت فى تعارض متسع أكثر فأكثر مع مطامع الإنسان الأولية فى تحقيق سيطرة حقيقية لا وهمية على عالمه المادى المعطى ، وفى تحويل « أنسنة » هذا العالم تحويلا هادفًا ، ولقد حمل هذا فى أحشائه نتيجة سلبية تلقاء عملية المعرفة ، حيث أدى بها إلى الشلل) ص ٣٠/٣١ .

مجموعة افتراءات وأحكام متجاوزة ، لأن مجموع المقدمات التى طرحتها الدراسات لم تصل إلى النتائج التى ينشدها .

٢ – شروط نشوء الفلسفة فى اليونان القديمة :

(لقد أخذت تتكون بدايات فكر فلسفى ، بالمعنى المتميز ، لأول مره فى تاريخ البشرية ، لدى اليونان القدماء فى القرن السادس ق . م مع أن تقسيم العمل إلى فكرى ويدوى كان موجودًا قبل ذلك فى بلدان أخرى ، مثل مصر ، وما بين النهرين) ص ٤٥ .

فما الذى حال دون مصر وما بين النهرين من التمتع بهذه البدايات الفلسفية ؟!

إذا كانت الأهرام والمعابد الفرعونية لا تقوم على فلسفة دينية ، قوامها خلود الروح ، والبعث والحساب ، وإذا لم تكن ثورة أخناتون بسبب وحدانية الإله ، وإذا كانت تشريعات حمورابى لا تمثل فلسفة اجتماعية حياتية ، وإذا كانت تعاليم كونفشيوس وبراهما وبوذا وزرادشت بعيدة عن أن تكون بدايات فكر فلسفى ، فما سر تمتع اليونان – دون سواها – بالتفوق فى هذا الميدان ؟ .

(لا شك فى أن إدخال الإنتاج التبادلى إلى الحياة الاقتصادية للمجتمع اليونانى كان الممهد الحقيقى لتكون وتبلور وجه اجتماعى جديد فى تلك الحياة) ص ٤٦ .

ولكن مصر وحضارات أخرى كثيرة سبقت اليونان فى إدخال الإنتاج التبادلى .

وإذا كان الإنتاج التبادلى يتم وفق فائض الإنتاج فى سلعة أو نقصه فى أخرى ، فإن بدايات قديمة لتبادل السلع حدثت - دون شك - قبل هذا التاريخ المكتوب .

وعلى هذا لا ينبغى ربط نشوء الفلسفة بتقسيم العمل إلى فكرى ويدوى ، أو بالتبادل الإنتاجى ، أو بالصراع الطبقى ، ولا ينبغى التسليم لإنجلز على أساس (أن مرحلة الإنتاج البضائعى التى تبدأ بها الحضارة ، تحدد - من الناحية الاقتصادية - من خلال :

١ - دُخُول النقد المعدنى ، وبالتالى الرأسمال المالى - كذا - والفائدة والربا .

٢ - دخول التجار كطبقة وسيطة بين المنتجين .

٣ - دخول الملكية الخاصة والرهن العقارى .

٤ - دخول العمل العبودى من حيث هو الشكل المسيطر للإنتاج) ص ٤٧ .

إن النشاط الاقتصادى أحد المظاهر الحضارية ، ومن ثم ، لا يكون عامل نشوء الحضارة ، لأن الحضارة فى مفهومها العام - ثمرة كل جهد يقوم به الإنسان لتحسين ظروف حياته ، سواء كان المجهود المبذول للوصول إلى تلك الثمرة مقصوداً أم غير مقصود ، وسواء أكانت الثمرة مادية أم معنوية[1] .

وليس هناك شك فى أن الفلسفة من عوامل التطور الحضارى ، كما أن التطور الحضارى من عوامل التأثير فى الاتجاهات الفلسفية ، لكن هل يمكن القول : إن (تقسيم العمل الإنسانى إلى واحد فكرى ، تقوم به النخبة ، وآخر جسدى ، تنجزه الحثالة ، والتطور الواسع للتجارة ، وبالتالى للرأسمال التجارى ، بمواكبة تطور الإنتاج البضائعى ، واكتشاف واستخدام النقد المعدنى ، وإخضاع عملية الإنتاج الاقتصادى للدورة التجارية والموقف المتوثب والطموح والمغامر والمعقلن للتجار تلقاء مصالحهم فى الدولة والمجتمع) . وضعت حجر الأساس لإمكانية نشوء وتطور فكر فلسفى متميز؟ ص ٥٥ .

---

(١) الحضارة - د . حسين مؤنس - سلسلة عالم المعرفة رقم ١ ص ١٣

إن هذا القول قد يصدق على الفلسفة الاقتصادية مثلا ، وقد يكون له ما يبرره إذا كان الفلاسفة من طبقة التجّار ، والمرابين ، أو ممن ينشئون فى الأسواق لكن الفلسفة كأى نشاط فكرى - قائمة على التكامل ، وعلى رصد الروابط والعلاقات على المستوى الإنسانى والطبيعى والكونى .

وإذا كانت (الفلسفة والعلم اليونانيّين قد نشآ وتطورا بعلاقة وثيقة مع تمثل وتعميم وتطوير المكتسبات النظرية والتكنيكية لحضارات شرقية سابقة ، وبشكل خاص تلك المكتسبات الرياضية والفلكية للبابليين) ص ٥٧ .

وإذا كان (على المرء ألّا ينسى أن علم الشرق فى ذلك الحين تجاوز كثيرًا العلم اليونانى ، ولكن التكنيك أيضًا لم يكن فى ذلك الوقت فى اليونان متطورًا كتكنيك الشرق ، وقد كان خلال بعض قرون غير ممكن للعالم الهيلينى أن يقترب من الشرق فى هذا المجال) هامش ص ٥٧ .

فماذا يدعو إلى ربط الفلسفة بالعامل الاقتصادى ، والتأكيد على (أن النزعات الاجتماعية والسياسية بين ملاك الأراضى الكبار والجناح ذاك - الجناح الديمقراطى ضمن طبقة مالكى العبيد - حددت بقدر كبير ملامح الوجه الفكرى الثقافى للبلد ، ولكن ليست هذه الملامح فقط تحددت بذلك القدر من خلال تلك النزاعات ، بل أيضًا درجة تطور وتوسع الإنتاج البضائعى والنقد المعدنى والتجارة فى الحياة الاقتصادية للمجتمع) ؟ ص ٥٦ .

إن الإنسان يخضع لمؤثرات كثيرة ، مادية ومعنوية ، وكل مؤثر لا يقوم بمقدار حجمه أو كثافته .

لقد قالوا عن تأثير زوجة سقراط فى حياته الفلسفية ، وعن سقوط تفاحة فى تفتق ذهن نيوتن على الجاذبية ، وعن خيوط من العفن تعلق بها نجم فلمنج مكتشف البنسلين . . إلى كثير من الأحداث الصغيرة والعلاقات التى لا تكاد تطفو على سطح الحياة ، فتحرك الهمم، وتصنع كبار القادة والمفكرين والعظماء .

وعلى هذا يمكن أن تكون (الفلسفة ثمرة الحرية الفردية السياسية والاقتصادية والوعى الفردى ، والحكمة المنفتحة على العالم الطبيعى المتحرك ، وأخيرًا الفكر المجرد وغير المباشر ، وليس الفكر العملى المباشر) ص ٥٧ .

لكن ، لا نصدق أن (الحكماء) رأوا (موضوع حكمتهم فى الواقع المادى الجوهرى . . وسيلتهم فى ذلك عقلهم النير المجرب فى الحياة الجديدة . هذا العقل الذى ظل – إلى حد بعيد – مرتبطًا بحسية الواقع المادى) ، ص ٦٢ لأن هذا القول يقصر الوجود الفلسفى على الجانب المادى ، فضلا على أنه لا يلتقى مع القول (إن الأسطورة لم تتلاشَ تمامًا من عالم الفكر اليونانى المثالى والمادى على حد سواء ، بل أكثر من ذلك أن الأسطورة قد كونت آن ذاك منظومة ذهنية متماسكة) ص ٦٢ .

ولقد كان للأسطورة دور كبير فى صناعة الآلهة عند اليونان ، تلك الآلهة ذات النشاط الكبير فى لإنتاج الأدبى والفنى والفلسفى أيضًا .

ولا ريب فى أن من مجافاة الصواب أن نقول : (قد مارست الآلهة خلال ذلك دورًا غير جوهرى فى حياة الفرد) ص ٥٧ . لأن الآلهة نتاج حس ووعى فردى ، قبل أن تكون نتاج حس ووعى جماعى ، كما أن من مجافاة الصواب أن نقول : إن التبادل الاقتصادى مع شعوب مختلفة ، قد رافقه تبادل سياسى وأخلاقى وفكرى – (قد أتاح لليونان التوصل إلى الاعتقاد بعدم جدوى تلك الآلهة والأساطير) ص ٥٧ ، إلّا إذا كان التبادل الأخلاقى والفكرى كان مع شعوب أكثر تقدمًا فى المجال الدينى ، بمعنى أن الفكر الدينى فى مصر ، وفى بابل وآشور ، كان أقرب إلى التجريد منه إلى التجسيد ، بالرغم من أنه كان لكل فرد من البابليين إله خاص ، هو إلهه الحامى الشفيع ، عدا تعلقه بالآلهة الأخرى ، وكان الملوك والأمراء كل منهم ينتسب إلى إله أو آلهة ، وذلك لإيمانهم بعالم ما بعد الموت (فبالموت تنفصل الروح عن الجسم ، وتنتقل إلى طور جديد من الوجود) وقصة الخليقة البابلية لا تخلو من عنصر التجريد ، وإن ارتبطت بالماء والتراب والهواء ،

بمساعدة الشمس ، لأنها منتزعة من خصوبة الحياة الممثلة فى الاستنبات ، وكان هناك إيمان بالخلود ، تمثله قصة جلجاميش ، وإيمان بآلهة فى أعماق السماء ، تمثله ضراعة أيوب البابلى . (لأمجدنّ رب الحكمة) التى جاء فيها :

(فمن ذا الذى يستطيع أن يدرك فكر الآلهة وقصدها فى أعماق السماء ؟ إن أفكار الآلهة كالمياه العميقة فمن يستطيع سبرغورها ؟ وكيف يستطيع البشر وهم محفوفون بالظلام أن يدركوا قصد الآلهة وطرقها ؟)[1] .

ومن يقرأ (كتاب الموتى) يتعرف إلى مدى ما وصل إليه المصريون القدماء من فهم لما بعد الموت ، ولم يصل المصريون إلى فن التحنيط وبناء الأهرامات إلّا من خلال الإيمان بالخلود ، وكانت لهم أساطيرهم حول أصل الآلهة والأشياء وخلق الإنسان ، ولم يكن دور الكهنة والمعابد فى الحياة المصرية عملا مصطنعًا لا يقوم على قواعد فلسفية وأخلاقية مكيفة ، ولنقرأ هذا النشيد الأخناتونى لنتبين إلى أى حد وصل وعى المصريين بالآلهة :

ما أبهى وأجمل شروقك فى أفق السماء ، يا أتون الحى ، يا مبدع الحياة .
حين تطلع فى الأفق الشرقى تملأ كل أرض بجمالك وجلالك .
أنت رحيم ، عظيم ، سَنى ، مضىء ، تعلو فوق كل أرض .
تحتضن أشعتك جميع الأرضين وجميع ما صنعت .
أنت « رع » وأنت « الكل » أنت مقام فى البعد ولكن نور أشعتك فوق الأرض[2] . والبيرونى وثيق الصلة بالثقافة الهندية القديمة ، ينقل عن براهمن (أن الله هو الذى لا أوّل له ولا آخر ، لم يتولد عن شىء ، ولم يولد شيئًا إلّا ما يمكن أن يقال إنه هو ولا يمكن أن يقال إنه غيره ، وهل يمكن إدراك معرفته حتى يعبد حق عبادته إلّا بالاشتغال به عن الدنيا بالكلية وإدامة الفكر فيه) .

---

(١) مقدمة فى تاريخ الحضارات القديمة ، طه باقر - بغداد ١٩٥٦ - جـ١ ص ٢٢٩/ ٢٤٣

(٢) المصدر السابق - جـ٢ ص ١٣٣

كما ينقل عن كتاب باتنجل :

(قال السائل : من هذا المعبود الذى ينال التوفيق بعبادته ؟

قال المجيب : هو المستغنى بأزليته ووحدانيته عن فعل لمكافأة عليه براحة تؤمل أو ترتجى ، أو شدة تخاف وتتقى ، والبرىء عن الأفكار لتعاليه عن الأضداد المكروهة ، والأنداد المحبوبة ، والعالم بذاته سرمدًا ، إذ العلم الطارئ يكون لما لم يكن بمعلوم ، وليس الجهل بمتجه عليه فى وقت ما أو حال .

ثم يقول السائل بعد ذلك : فهل له من الصفات غير ما ذكرت ؟

ويقول المجيب : له العلوّ التام فى القدر ، لا المكان ، فإنه يجل عن التمكن وهو الخير المحض التام الذى يشتاقه كل موجود ، وهو العلم الخالص عن دنس السهو والجهل .

وإذ ليس للأمور الإلهية بالزمان اتصال ، فالله سبحانه عالم متكلم فى الأزل ، وهو الذى كلم براهم وغيره من الأوائل على أنحاء شتى ، فمنهم من ألقى إليه كتابًا ، ومنهم من فتح لواسطة إليه بابًا ، ومنهم من أوحى إليه فنال بالفكر ما أفاض عليه)[1] .

معتقد هندى قديم لا يكاد يبعد فى شىء عن المعتقد الإسلامى ، فيما يتصل بذات الله وصفاته ، مما يؤكد وحدة المعرفة الإنسانية ، بالرغم مما أصاب هذه المعتقدات ، خلال الأزمنة المتطاولة ، من تحريف .

٣ – مفهوم الطبيعة لدى الفلاسفة الميليين (الملطيين) :

طاليس أول فلاسفة اليونان نشأ فى ملطية من جزيرة أيونيه ، بين سنتى ٦٢٤ – ٥٤٧ ق . م ، وقد احتلت الطبيعة مكانًا مركزيًا وانطلاقيًا فى فلسفته وفلسفة تلميذيه أناكسيمنس وأناكسمندر .

---

(١) عن سلسلة تراث الإنسانية - م ٣ عدد ٢ ص ١٣٤ بحث للدكتور السادانى

ومن خلال الأنظمة الفلسفية لهؤلاء الفلاسفة يمكن الكشف عن أفكار أسطورية أو دينية ص ٦٤/٦٥ .

لقد حاول طاليس أن يرجع (الكثرة) فى العالم إلى مفهوم (الوحدة) لهذا العالم . وفى الحقيقة لم تكن هذه المحاولة ، من حيث الشكل ، أصلية ، أى أنها لم تكن المحاولة الأولى من نوعها ، فهى قد وجدت لدى مفكرين ضمن شعوب أخرى سابقة . ص ٦٧ .

إن بلوتارك أعلن أن الحكيم اليونانى المعروف طاليس تعلم فى وقت لاحق من المصريين فإنه يفترض الماء كأصل وكبداية لكل الأشياء . هامش ص ٦٧ .

إن طاليس قد برز فى الحقول الرياضية والفلكية بشكل خاص ، ص ٦٧ . وكان مذهبه الفلسفى تحولا مبررًا ، من حيث المضمون والشكل ، من الأسطورة إلى الفعل عمومًا ص ٦٧ .

ويقرر س . لوريا فى (بداية فكر يونانى) أنه لا يجوز للمرء أن يُحَمِّلَ كلمات طاليس بأن للماء المادة الأولى معنى معرفيًا إنه تصور العالم جزيرة صغيرة تسبح فى المياه اللانهائية لبحر العالم . هامش ص ٦٨ .

هكذا تبدو طريقة عرض الكاتب لأفكاره ، نُقُولٌ لم يحسن هضمها وتحويلها إلى عصارة حية تزيد فى طاقة المعرفة ، كأنما يكتب بقلمين مختلفين ، أو كأنما يقدم حوارًا بين فكرين متعارضين .

يقول إنجلز : (إن الفلسفة القديمة كانت مادية مبكرة بدائية ، وهى – من حيث هى كذلك – لم تكن قادرة على إيصال علاقة الفكر بالمادة إلى النقطة الدقيقة ، أمّا ضرورة إيضاح ذلك ، فقد قادت إلى القول بوجود نفس ممكنة والانفصال عن الجسد ، وبعد ذلك إلى التأكيد على عدم فناء هذه النفس ، وأخيرًا إلى القول بإله واحد ، فالمادية القديمة نفيت إذن من خلال المثالية) ص ٧٢ .

إنجلز يقرر آسفًا حقيقة ترددت فى الفكر المصرى والبابلى والهندى ، ثم جاءت بها الديانة اليهودية واضحة صريحة ، وذلك قبل طاليس بقرون ، ولا تكاد تجد فكرًا أصيلا تجاوز هذه الحقيقة الكونية إلّا فى حدود عدم القدرة على التعبير عما يعيه ، أو فى حدود عدم القدرة على الوعى الكامل .

يقول أرسطو : (ينبغى أن توجد طبيعة ما – سواء كانت واحدة أو أكثر من واحدة – يتكون منها كل شىء ، بينما تظل هى نفسها ثابتة) ص ٦٩ .

وطاليس نفسه – فى بداية الفكر الفلسفى اليونانى – صار يرى الحقيقة الكونية ، ولكن فى إطار أسطورى يؤكد حقيقة تخلّف الفكر اليونانى عن الفكر المصرى والبابلى والهندى ، فهو بلغة الدكتور تيزيني – مع ملاحظة أن اللغة تتلون بلون صحابها – يقول (إن أصل العالم ، أو « الجوهر الأصلى » ، يتضمن فى ذاته ، بشكل ضرورى ، حركته الذاتية ، فهو بمعزل عن هذه الحركة لا يمكن أن يتصور ، وأن يتفكر به . . والحركة فى « المادة » هى كونها « حية » و « نفسية » ، ولذلك كانت النفس العنصر الحركى ، أو مبدأ الحركة فى الطبيعة) ص ٧٣ (وعلى هذا فالآلهة يعتبرها قوى أو « نفوس » الماء .. ولذلك ربما اعتقد طاليس أن الكون مملوء بالآلهة) ص ٧٧ .

هذا هو الفكر الأسطورى البدائى القائم على العجز عن التفسير الصحيح لما يجرى من حوله ، ومن داخله . . ومع هذا يدعى أن فكر طاليس (ضد الأساطير القديمة المتوارثة ، وضد التصورات الدينية حول محرك قديم لا يتحرك) ص ٧٣ ، وأنه يمثل (خطوة رئيسية على طريق تقدم الفكر والمعرفة الإنسانية للعالم المادى ، بما فيه الطبيعة والمجتمع والإنسان) ص ٧٣ .

وهذا يمثل حرص الدكتور على توجيه النصوص (التى يختارها) لصالح الفكرة المادية المسيطرة عليه ، مع أن طاليس كان طامحًا إلى المعرفة ، لكن قصور المرحلة وقف به عند رصد الحركة داخل المادة ، وجاء تلميذه أناكسمندر فخطا خطوة إلى

أمام ، وإنْ عدها الدكتور تيزيني إلى الوراء إذ (لم يحدد الماء أو شيئًا آخر ، مما يدعى بالعناصر ، كأصل للكون - وإنما اتخذ جوهرًا آخر لا نهائيًا ، عنه نشأت مجموع السموات والعوالم) ص ٧٨ ، (إن أصل العالم الذى يسميه أناكسمندر Aperon ليس هو المادة الكونية المشخصة والحسية) ص ٧٩ (إن اللانهائى - من حيث هو مادة - السبب) ص ٧٨ وبهذا يتم فصل السبب عن المسبب لأن الأبرون اللا نهائى السبب ، ليس هو المادة الكونية المشخصة والحسية ، أى أنه غير مشخص ومحسوس بذاته ، والمادة المتحركة والمسببة هى المشخصة والحسية ، هذا الفصل يعد فى حساب الفكر المثالى وليس (تعبيرًا بارزًا من الحركة الذاتية للمادة نفسها) ص ٧٩ حتى يكون فى حساب الفكر المادى . . إن الأبرون (يمثل شيئًا غير متمايز من حيث الكيف ولا يمكن تحديده كيفيًا) ، هو (جوهر لا يتضمن شيئًا من التناقضات ، بل يكون هوية مطلقة) ص ٨٠ .

وقد كتب أرسطو - فى (ما بعد الطبيعة) - أن أناكسمندر قد اختار الأبيرون كمبدأ أساسى لكى (لا تتوقف الصيرورة) . هامش ص ٨١ .

ونتيجة التسليم بهذه الحقيقة لا يملك الدكتور إلّا أن يعترف بأن (هذا المنطلق يؤدى إلى نتيجة هامة ، وهى أن « الفكر العرض » غير قادر على معرفة الفكر الجوهر ، والإحاطة به ذهنيًا) ، ص ٨٢ لكنه - وهو المأخوذ بفكرة لا يملك الخلاص منها - يعلق فيقول (على هذا النحو تسد آفاق اللقاء بين الفكر « العارف » والجوهر المعروف ، وتلقى الظلال اللا أدرية حول العلاقة بين كليهما) ص ٨٢ .

* * *

ولا يكاد يحظى أناكسمينس إلا بالإشارة إلى أنه (يمثل خطوة إلى وراء ، فيما يخص الجانب التجريدى فى أصل العالم) وهو (يرجع كل الاختلافات النوعية للأشياء إلى اختلافات كمية) ص ٨٢ .

لكن الدكتور يعترف بأن الفلاسفة الأيليين الثلاثة قد أكدوا على (الوجود الواحد والثابت الذى لا يتغير ولا يتحرك) ص ٨٦ .

٤ – المعالم الأساسية لمفهوم الذرة لدى ديمقريطس :

كاد ديمقريطس (٤٦٠ ٣٧٠ ق . م) يرى هو ولويكيبوس (أنه لا يمكن تقسيم عنصر، أوجسم ما، إلى « لا نهاية » ، ذلك لأن تقسيمًا لا نهائيًا يؤدى ، – برأيهما – إلى القول بأن كل الأجسام والمواد تتألف من « خلاء » أى يؤدى إلى نفى وجود « الملاء » ، على العكس من ذلك أنهما قد جعلا من « الملاء » مفهومًا مركزيًا فى عملية إرساء الأسامس للنظرية الذرية الجديدة) ص ٨٨ .

مفهوم من عرض الدكتور لهذه النظرية أن الفيلسوفين يفكران تفكيرًا رياضيًا : قوامه أن التقسيم إلى ما لا نهاية يمثل « العدم » بالنسبة لهذا « الوجود » المحسوس ، وهذا مستحيل ، لأن الوجود المحسوس يتكون من ذرات ، فإذا انقسمت الذرة إلى ما لا نهاية فنيت ، و(الذرة تمثل القاع الأصلى لهذا البنيان ، وهى تتمتع بوجود حقيقى موضوعى ، أما « الخلاء » ، فإنه – بالرغم من كونه ، كما يقول أرسطو : لا يتمتع بوجود أقل من وجود الجسم « المليء » لا يملك نفس الأهمية الوجودية المتمثلة فى حيازة « الملاء » ذلك لأنه ببساطة يمثل « اللا موجود » بينما « الملاء » يمثل الوجود) ص ٨٨ .

(والذرة – فى صفتها هذه تحتاج إلى وجود الذرات الأخرى ، فى أحسن حال ، من أجل القيام بحركتها الميكانيكية ، من خلال فعل ميكانيكى ، مثل دفعة من الخارج ، تمنح الذرات نوعًا من التوحيد أو الترابط) ص ٩١ .

وهكذا تنتهى النظرية الذرية إلى الاعتراف (بالمحرك) صاحب (الدفعة من الخارج) .

ويقول سمبليسنز Simplicins : (ديمقريطس يقول بأن الذرات بطبيعتها

غير متحركة ، وبأنها تحرك من خلال صدمة) ص ١٢ .

ويقول بلوتارك : (ما الذى يؤكده ديمقريطس ؟ إن نشوء أى حركة « من اللا وجود لا يوجد ، أما من الموجود فسوف لا يكون شيء – « بالمعنى الحقيق » – ناشئًا ، لأن الذرات – نتيجة صلابتها – لم تعانِ أى خلل أو تغير ، وعلى هذا فلا يمكن أن يأتى لون من أجسام أولى لا متغيرة وغير ملونة ، كما لا يمكن أن تأتى طبيعة أو نفس من أجسام أولى لا متغيرة وعديمة الكيفية) ص ٩١ .

إذن لابد من ملون مغير ، هو الإله .

إذن من العبث القول : (إن ديمقريطس لا يلجأ فى ذلك كله إلى فعل إلهى خارج عن الذرات) ص ٢٥٩ لأن الحقيقة المستقاة من النصوص التى اختارها السيد الدكتور أدّت إلى هذه النتيجة ، وإن كان ديمقريطس لم يذكر اسم الله ، فإن من الفلاسفة الإسلاميين أنفسهم من عبر عن الخالق الأعظم بلفظ (المحرك الأول) .

وإذا لم تكن هذه النتيجة (مرة) فى حلق السيد الدكتور فما حاجته إلى القول (إن الفلسفة المثالية قد استطاعت أن تكتسب أبعادها وآفاقها النظرية المعرفية على حساب نقاط الضعف والثغرات فى الفلسفة المادية نفسها إلى حد أساسى) ص ٨٦ .

ألا ينطبق هذا الحكم على طريقة عرضه لهذا الأفكار ؟

٥ – أرسطو :

الخطوة الفعلية الأولى على طريق تكون « مفهوم » عن المادة – الجوهر .

قبل تناول أرسطو لخص الدكتور فكر أفلاطون فى أنه (يرى بأنه من غير الممكن أن يوجد تعريف عام لشيء حسى ، لأن الأشياء الحسية موجودة فى تغير مستمر) ص ١٠٠ .

وهذه ملحوظة دقيقة عبر عنها المتأملون بأنك لا ترى النهر على حاله مرتين .

وما دامت الأشياء الحسية فى تغير مستمر فلابد من التعرف – إذا أمكن – على عامل التغير ، وقد تبين أفلاطون أن العالم الخارجى موجود على نحو موضوعى ، ولكن بشكل نتيجة فعالية روحية خالقه . ص ١٠٠ .

توصل أفلاطون إذن إلى أقصى ما وصل إليه الفكر الإنسانى وحدثت به الكتب السماوية ، فهل خالقه تلميذه النجيب ، كما يرجو السيد الدكتور ؟

ينظر أرسطو إلى الكون من خلال : المادة الهيولى ، الشكل ، الصورة ، العرض ، العدم .

(إننى أدعو الأول ، المتأصل فى كل شىء ، بالمادة ، هذا الأول الذى ينشأ عنه شىء ما) ص ١٠٣ وهذه المادة تمثل (مجموع كل الأشياء التى تملك جوهرًا ماديًا وتتحرك وتتغير بشكل خالد ، دون بداية ودون نهاية) ص ١٠٦ .

وما دام الزمان مرتبطًا بالحركة ، فإننا نفهم حدوده (دون بداية ودون نهاية) على أساس مدى استمرارية الحركة ، ذلك لأن (الجوهر لا يبعث تغيره الخاص) فهو يستمد هذا التغير من خارجه ، كما سبق إلى ذلك الميليون وديمقريطس وأفلاطون . ومن ثم علينا (أن نبحث عن مصدر مختلف عن المصدر المادى) ص ١١٠ ، وعلى هذا يمكن فهم المادة على أنها الهيولى (الوجود المطلق غير المتعين والممكن ، والذى لا يمكن تحديده بأكثر من ذلك) ص ١٠٩ لأن هذه المادة الهيولى لا تخرج من الإمكان إلى التحقق إلّا فى (صورة) فهى (دائمًا بحاجة إلى صورة ، لكى تتحول إلى واقع) ص ١٠٩ إذ (لا يوجد فى الواقع شىء دون صورة) ١٠٧ .

إذن فالمادة الهيولى ليست إلّا الحقيقة الكونية فى علم الله ، حتى تصبح (معلومًا) صورة ، والصورة فى علم الله (شكل) ، لأن (الشكل أقدم وأكثر وجودًا من المادة) ص ١١٠ والتغير الذى يلحق الصورة (عرض) ، فالأعراض

(ليست أقدم من الجوهر ، لا حسب المفهوم ، ولا حسب الزمان ، ولا حسب النشوء وإلّا فإنها شيء مستقل) ص ١١٠ .

وما دام الكون قبل وجوده فعلا موجودًا فى (الإمكان) أى فى علم الله - ، إذن فلا (عدم) حقيقة (فاللاوجود لا يحمل لديه - أرسطو معنى اللا وجود المحض إطلاقًا ، إذ يرى أنه من الممكن أن يكون مماثلا « للوجود » وإنْ كان وجودًا (بالإمكان) وعلى هذا الأساس يكون (الشيء الذى يتغير شيء ما من خلاله ، هو المحرك الأول ، أما ما يتحرك فهو المادة ، وأما بأى اتجاه يتغير هذا الشيء فهو الشكل) ص ١١٤ . ويصبح الشكل واقعًا ووجودًا فى (الصورة) .

وهكذا يتحدد التمييز بين الخالق والمخلوق ، بين الجوهر الأصل والمادة الصورة ، فالجوهر الأصل (هو ذلك الشيء الذى يتحدد من خلاله ، ومتميز عن الأشياء الحسية) ص ١١٦ والمادة الصورة (غير ممكن أن يتعرف عليها انطلاقًا منها نفسها) ص ١١٧ وهذا تعبير آخر عن فكر أفلاطون (العالم الخارجى المادى ليس معترفًا بوجوده موضوعيًا ولا هو موضوع للمعرفة)[1] ص ١٠٠ إلّا من خلال متغيراتها ، والعامل الأول على تغييرها ، سبحانه .

بهذا ينتهى الخط الأرسطى إلى غير ما هيأ له صاحبنا ، ولذلك يعلق قائلا :

(إذا أخذنا الجانب المثالى الميتافيزيقى للحل الذى قدمه أرسطو للقضية تلك فإننا سوف نجد أن الحل هذا يمثل خطوة إلى وراء بالنسبة إلى وجهات نظر الفلاسفة الأيونيين البدائية حول « أصل العالم » وكما بالنسبة إلى الذرية الديموقراطيسية) ص ١١٢ .

(إن أرسطو يتحدث أيضًا عما يسميه « بغاية الوجود » ، وبحسب هذا يصبح كل شيء فى الوجود خاضعًا لغائية مطلقة ، بدءًا من المادة اللا متعينة وانتهاءً بصورة الصورة التى هى الله) ص ١١٣ .

---

(١) كل النصوص المأخوذة عن أرسطو نقلا عن كتابيه : الطبيعة وما بعد الطبيعة

ولو أننا أخذنا فى الاعتبار دراسة أساتذة الفلسفة لوجدنا اعترافًا صريحًا بالإله فى كتابات أفلاطون ، متحدثًا عن النفس بأنها (من جنس العالم الإلهى الثابت الدائم ، عالم الأمر والسيطرة)[1] . . وفى كتابات أرسطو (يشبه النفس بالله فى أنها المحرك الذى لا يتحرك ، وأنها مصدر حركة الجسم) . . مما يفيد أن (الدكتور) يختار من النصوص ما يخدم الاتجاه المادى ، لا ما يخدم الحقيقة .

٦ – ملاحظات حول مسألة تقويم جديد لتراثنا الإسلامى ولما كتب حوله . .

(إن كثيرًا من المستشرقين والباحثين العرب قد فشلوا بحدود متباينة فى استخراج وتطوير رؤية علمية حول العهد العربى الإسلامى الوسيط .

إنهم لم يحوذوا على رؤية علمية تاريخية دقيقة إلى التاريخ ، ذلك لأنهم انطلقوا فى أبحاثهم من أُطُر فلسفية مثالية ، أو غيبية ساذجة) ص ١٢٧ .

(لم يستطيعوا الاقتراب من المنهج التاريخى فى بحث المجتمع والتاريخ الإنسانى ، وذلك نتيجة الضعف والضحالة اللذين لحقا بالذهنية البورجوازية ، من جراء تواطئها مع الذهنية الإقطاعية .

فأحمد أمين يصنّف التاريخ العقلى الإسلامى تصنيفًا مثاليًا ، لا تاريخيًا يبعده عن تفهم هذا التاريخ بشكل دقيق ، إنه يتحدث عن « فجر الإسلام » و « ضحى الإسلام » و « ظهر الإسلام » – غير أنه – يظهر فى كثير من خطوات بحثه حسًا تاريخيًا جدليًا فى تفهمه لقضايا معينة من ذلك التاريخ .

أما طه حسين ، فيمكن اعتباره أبرز المجددين فى فهم تراثنا الفكرى ضمن ممثلى الذهنية – الأيديولوجية – البورجوازية الإقطاعية – لأنه القائل - إن هذه الآداب والآراء على اختلافها وتباين فنونها ومنازعها ، ظواهر اجتماعية أكثر منها ظواهر

---

(١) فى النفس والعقل د. محمود قاسم – الأنجلو المصرية ١٩٤٩ – ص ٥٥ و ١٠٦

فردية ، أى أنها أثر من آثار الجماعة والبيئة ، أكثر منها أثرًا من آثار الفرد الذى رآها وأذاعها .

أما سلامة موسى فأبرز ممثلى تيار فكرى تجديدى متميز بشكل واضح عن منحى المجددين ، إذ يقوم فى أساسه على محاولة تجاوز شامل للتراث العربى الإسلامى . . ونحن نرى أن من نتائج هذا التصدى للتراث كانت محاولة استبدال الحروف الأبجدية العربية بحروف لاتينية – كذا – حتى تستطيع استيعاب الثقافة المعاصرة استيعابًا عميقًا) ص ١٣٠/١٣٢ .

* * *

حمل على المستشرقين والباحثين العرب ، لأنهم لم يستطيعوا الاقتراب من المنهج المادى فى بحث المجتمع والتاريخ الإنسانى ، نتيجة الضعف والضحالة .

وحين عرض لمظاهر الفشل ، أنكر على أحمد أمين أن يربط تاريخه بالإسلام مع أنه يجوز أن نقول : فجر الاشتراكية ، وانتكاس الشيوعية ونهاية الأممية ، كما نقول : عصر الكلاسيكية ، وازدهار الرومانسية وانتشار الواقعية . . كل ذلك على أساس أننا ندرس ظواهر دينية ، أو سياسية ، أو أدبية .

ولما كان الإسلام هو المحرك الأول للمجتمعات التى أرخ لها أحمد أمين ، سياسيًا واقتصاديًا وثقافيًا – على الأقل من وجهة نظره – فقد أضاف زمن التحرك إلى الإسلام .

وأنكر على طه حسين أنه أمسك بخيط البيئة ، وأهمل أهم خيط فى نظره ، وهو العامل الاقتصادى الممثل للتاريخية المادية .

أما عن سلامة موسى فلا ندرى ما إذا كان ينكر عليه الدعوة إلى الأخذ بالحروف اللاتينية وتجاوز التراث (الحضارى العملاق) ، أم أنه يكبر فيه هذه الجرأة التجديدية المتميزة .

ودون شك فإن الثلاثة لم ينحصر جهدهم فى هذه الحدود الضيقة ، إذ كانت

لهم أعمال رائعة ذات تأثير كبير فى مسار الحركة الفكرية العربية بعامة .

* * *

والدكتور تيزينى فى معرض التمهيد لتناول الفكر العربى – يطالب من أجل مجابهة التخلف الاجتماعى الشامل ، والتجزئة القومية فى وطننا :

(ا) بتنوير القطاعات الاجتماعية والاقتصادية والتكنولوجية والسياسية .

(ب) بثورة ثقافية منظمة ومخططة ، تتمثل فى تراثنا الفكرى الإيجابى ، والجوانب الإيجابية من الواقع الثقافى الحضارى الراهن ضمن وحدة جدلية عميقة .

(حـ) بتطوير ذلك بالتآخى العميق مع مقتضيات تحركنا وتقدمنا الاجتماعى والقومى ص ١٢٥ .

٧ – الملامح الاجتماعية الأساسية لمجتمع الجزيرة العربية الجاهلية :

تتمثل هذه الملامح فى كون العرب لم يكونوا بمعزل عن العالم من حولهم ، إذ كانوا على اتصال بالفرس والروم والأحباش ، (ولقد رأى المؤرخ أوليرى – فى كتابه « العرب قبل محمد » – أنه كان يوجد فى مكه نفسها بيوت تجارية رومانية ، استخدمها الرومان للشئون التجارية ، وللتجسس على أحوال العرب ، كما كان فيها أحباش ينظرون فى مصالح قومهم التجارية) ص ١٤٣ .

ونحن نقرأ فى كتب التاريخ أن المصريين القدماء قد أسسوا عام ٣٠٠٠ ق . م مستعمرة فى يثرب من أجل البحث عن النحاس واستخراجه ، كما هاجم قائد الإسكندر الأكبر المسمى « أنتيجونوس » مدينة سلع ، عاصمة الأنباط ، من أجل إخضاعها لحكمه ، ولكنه لم يفلح فى ذلك ، إلّا أن هذه المدينة أخضعت لاحقًا عام ١٠٥ م ، من قِبَل الإمبراطورية الرومانية ، وعام ٥٤٠ م من قبل الفرس ، وأخيرًا عام ٥٥٠ م من قبل الرومان ، كما ينبغى الإشارة إلى النزاعات المديدة والعنيفة التى دارت بين الفرس والبيزنطيين فى الجنوب والشمال ص ٢٠٠ .

وكان لعرب دولة المناذرة علاقة بالفرس والروم . ودولة الغساسنة فى علاقة بالروم والفرس وبالمصريين .

وكانت دولة الأنباط تمثل محطًا تجاريًا كبيرًا يقيم علاقات مع مصر والروم،كما كانت اليمن على اتصال وثيق بالفرس والأحباش . ومن خلف الأحباش الدولة الرومانية الشرقية .

ومن خلال هذه المنافذ تسللت اليهودية فى شكل هجرات استقرت فى اليمن وفى يثرب وخيبر وتيماء وفدك.وتسللت النصرانية واستقرت فى نجران والحيرة وغسان واليمن .

وحمل التجار والسائحون الأديان والأساطير القديمة فارسية وهندية ويونانية ، رومانية ومصرية وإفريقية .

و (نستطيع القول إن الطقوس الدينية قد نشأت فى الجزيرة العربية تحت تأثير حركة التبادل الاقتصادية والفكرية هذه . بل نحن نميل هنا إلى الافتراض بأن العرب القدماء قد تعرفوا على تأليه الأوثان والأصنام عن طريق المصريين أيضًا) ص ٢٠٠ .

و (إن الدهريين العرب قد تأثروا بشكل مباشر بالدهريين الفرس) . . يقول دى بور : (إن الدهرية قد اكتسبت اعترافًا مكشوفًا خلال حكم الساسانى يزدجرد الثانى) ص ٢٠٢ بل إن المزدكية تسللت إلى الجزيرة العربية عبر حكم الحارث بن عمرو الكندى . وقد دخلت اليهودية والمسيحية الجزيرة العربية ممتزجتين متأثرتين بالثقافة اليونانية الهيلينية .

هذا العرض السريع للملامح الاجتماعية والسياسية والفكرية جميعًا يحتاج إلى كثير من المراجعة . لأن ما قُدم لا يتجاوز خطوطًا باهتة لا تمثل قوة تحريك أو تحرك . . لكن الدكتور يمهد للقول : (إن الإسلام قد نشأ تاريخيًا عبر ملامسات

عميقة ، كثيرًا أو قليلا ، للمسيحية واليهودية والوثنية حيث جعل من اللحظة الدينية موضوع وجوده الديني ، ولقد حدث هذا بالرغم من الخلافات والتناقضات التي برزت بينه وبين هذه الاتجاهات الدينية ، أمّا الإرهاصات الطبيعية الإلحادية ضمن الوثنية فإنها لم تتلاشَ نهائيًا مع نُشُوء وتطور الإسلام ، إنها اكتسبت وجودًا جديدًا ضمن الاتجاهات الفكرية المادية اللاحقة) ص ٢٠٣ .

كأن الدكتور بهذا يريد أن يقول : إن الصراع بين الإسلام وأعدائه كان صراعًا دينيًا ، مع أن واقع العداء كان من جانب أعداء الإسلام لأهداف سياسية واقتصادية واجتماعية في الدرجة الأولى . . فالإسلام لم يحارب المسيحية واليهودية ، وإنما أنكر على المسيحيين واليهود تزييف ما جاء به عيسى وموسى ، لكنّ اليهود والمسيحيين خافوا انتشار الإسلام فحاربوه دفاعًا عن كياناتهم السياسية والاجتماعية .

أمّا عن الوثنية فقد حارب أصحابها الإسلام ، لا بسبب اطمئنانهم إلى صحة معتقدهم ، ولكن أخذتهم العزة بالإثم ، على المستوى العام ، ووجدوا في انتشار الإسلام قضاءً على (السلطة) القرشية ، سياسيًا واقتصاديًا ، وبخاصة أن الآلهة في مكة كانت من أهم العوامل السياسية والاقتصادية ، هذا إلى أن أكثر من أقبلوا على الدين الجديد كانوا من الفقراء ، والعبيد ، لأنهم وجدوا فيه الأمل والرجاء دنيا وأخرى ، ومن ثم عُدّ الإسلام ثورة لإعادة تشكيل الأسس الاجتماعية والاقتصادية والسياسية جميعًا .

ولعل الدكتور كان صادقًا في قوله : (إن التجار والمرابين في مكة . . أخذوا يحسون بعمق متزايد وبحقد متأجج ، خطر الرسول وأتباعه ضد مصالحهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والحقوقية والدينية) ، ص ١٥٨ ، لأنه جعل المصلحة الدينية آخر ما كان يفكر فيه المكيون ، وإنْ كان القرآن الكريم قد جادل الوثنيين والدهريين واليهود والمسيحيين جدالا دينيًا ، فلأن هذه هي طبيعة (الرسالة) ، ولعله أراد أن يشغلهم عن حقيقة أمرهم ، لينقلهم إلى ما ينبغي أن ينشغلوا به ، وهو

ما فيه صلاحهم دنيا وأخرى ، ولأن السلطة (الزمنية) لم تكن هدفًا إسلاميًا ، وإن كانت ثمرة حتمية ، نتيجة انتشاره .

ولعل هذه السياسة الإسلامية تبرز فى شروط (صلح الحديبية) التى يتخذ منها الكاتب وسيلة غمز ، كما اتخذ من (تأليف القلوب) ومن (تحرير العبيد) وسيلة طعن .

يقول : إن صلح الحديبية (كان بشكل عام لصالح التجار والمرابين المكيين) ص ١٥٩ . لأن (من شروط هذا الاتفاق إيقاف النشاط الإسلامى الاجتماعى والسياسى والفكرى المعادى للملأ المكى ، وقد كان تعبيرًا عن تنازل سياسى واقتصادى وفكرى لصالح الملأ ذاك ، والذى حدث بعد ذلك هو أن كبار التجار والمرابين دخلوا الإسلام) ص ١٦٠ .

وإذا كان هذا الشرط الوارد فى الاتفاقية سببًا فى إسلام رجالات قريش ، أيكون لحساب المكيين أم لحساب المسلمين ؟ .

إن الدكتور يقول : لقد دخلوا إلى الإسلام (محاولين تحويله من حركة للفقراء المعدمين والرقيق إلى حركة للأثرياء ولأعداء التقدم الاجتماعى) ص ١٦٠ .

ونسى الدكتور أن الإسلام ليس دين طبقة كالشيوعية ، وليس دين شعب كاليهودية ، ولكنه للناس كافة ، غنيهم وفقيرهم ، عربًا وعجمًا . كما أن كثيرًا من الأغنياء ، مكيين ومدنيين، دخلوا الإسلام قبل صلح الحديبية .

وإذا كان هناك من أظهر الإسلام وأبطن الكفر ، فهذا ليس ذنب الإسلام ، ولا ذنب الاتفاقية ، فالمتلونون المنافقون لا يتحركون من واقع اتفاق ، وسماحة الإسلام تتعامل مع الآخرين على الظاهر ، والله يتولى السرائر .

إن الشرط الذى اتخذه الدكتور وسيلة غمز يقول :

(على أنه من أتى محمدًا من قريش ، بغير إذن وليه ردَّه عليهم ، ومن أتى قريشًا ممن مع محمد ، لم يردوه عليه) .

ولقد استشعر عمر من ظاهر اللفظ إهانة لحقت بالمسلمين ، فذهب إلى رسول الله يقول : (أو لسنا بالمسلمين ؟ قال : بلى ، قال : أوليسوا بالمشركين ؟ قال بلى ، قال فعلام نعطى الدَّنية فى ديننا ؟ قال أنا عبد الله ورسوله ، لن أخالف أمره ، ولن يضيعنى) ص ١٦١ .

قال الرسول : (لن أخالف أمره ، ولن يضيعنى) ، واكتفى بهذه الإشارة إلى الكسب الذى سيجنيه المسلمون من وراء هذا الشرط ، ولم يوضّح حتى لا يتسرب الخبر إلى المشركين فيدركوا خطره وتفوت على المسلمين فوائد الاتفاقية .

إن الاتفاقية تقوم على شرطين آخرين أكثر أهمية :

١ وضع أوزار الحرب بين المسلمين الثائرين والقرشيين والتجار والمرابين عشر سنوات .

٢ من أحب الدخول فى عقد الرسول وعهده دخل فيه ، ومن أحب الدخول فى عقد قريش وعهدهم دخل فيه . ص ١٦٠ .

إن هذين الشرطين يعطيان الدعوة كل ما تريده ، فالكف عن الحرب تفرغ لنشر الإسلام وإضعاف للحمية الجاهلية التى تناصب الإسلام العداء ، ومن ثم تكون فرصة للتفكير السليم والمقارنة بين ما أتاهم به الرسول وما هم عليه ، بين ما صار إليه المسلمون وما صاروا إليه ، ومن هنا يتوفر الدخول فى دين الله أفواجًا ، وقد تم هذا ، وفتحت مكة بعد أشهر معدودة وليس بعد عشر سنين .

والشرط الذى أثار عمر كان عامل توتر وإرهاق نفسى وعسكرى واقتصادى للمشركين ، لأن أحدًا من المسلمين لا يرتد عن دينه . فيخشى من رجوعه إلى مكة ، وكثير من المكيين خرجوا على قومهم وآمنوا بالدين الجديد ، منهم من بقى فى مكة لأنه ممنوع من الذهاب إلى المدينة فصار بلغة السياسة اليوم (طابورًا خامسًا) هواه مع الإسلام يدعو له سرًّا ويكيد لأعدائه ، ومنهم من آثر الخروج من مكة

فأقام ما بين مكة والمدينة لا يخضع لشروط الاتفاقية ، ومن ثم فهو فى حلّ من قطع الطريق على المشركين .

وهكذا تتبين القدرة السياسية والمرونة والدهاء فى صياغة الاتفاقية .

* * *

ويقول الدكتور ناقلا عن (فجر الإسلام – ص ٣٣٨) : (وقد ثبت أن النبى ﷺ كان يعطى بعض الناس ، يتألف قلوبهم للإسلام ، كما أعطى أبا سفيان ، والأقرع بن حابس ، وعباس بن مرداس ، وصفوان بن أمية ، وعيينه بن حصن ، كلَّ واحد منهم مائة من الإبل ، حتى قال صفوان : لقد أعطانى ، وهو أبغض الناس إلىَّ ، فمازال يعطينى حتى كان أحب الناس إلىَّ) ص ١٦١ .

والمعروف أن عطاء المؤلَّفة قلوبهم نص قرانى ، يقول الله تعالى : (إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها **والمؤلَّفة قلوبهم** وفى الرقاب والغارمين وفى سبيل الله وابن السبيل) التوبة – ٦٠ .

يعقب الزمخشرى على هذه (الفريضة) بقوله : (حين كان فى المسلمين قلة) ويقول العقاد فى التعريف بهم (هم المسلمون حديثو العهد بالإسلام ممن تخشى عليهم الفتنة أو الكفر ، يستألفهم ولا يعملون ما يؤذى المسلمين)[1] .

وقد فصل صاحب المنار القول فيهم : (ضربين من الكفار وأربعة من المسلمين)[2] .

وجماع الأمر هو خير الإسلام ودفع الأذى عنه . . ولعل قول صفوان أدل على المقصود ولهذا لما قوى الإسلام بالمسلمين ألغى عمر هذا التأليف وقال (إن الله أعز الإسلام وأغنى عنكم ، فإن ثبتم عليه وإلّا فبيننا وبينكم السيف) ص ١٦١ .

---

(١) حقائق الإسلام وأباطيل خصومه – دار الهلال ١٩٦٩ – ص ١٧٤

(٢) جـ ١ ص ٥٧٤ وما بعدها .

أما عن تحرير العبيد فى الإسلام ، فما أكثر ماكتب فيه الكاتبون قديمًا وحديثًا ، ولهذا أكتفى بعرض نصوص (الدكتور) نفسه .

يقول : (إن القرآن والحديث لم يحرّماه الرق - قطعًا ، وقد لاحظ هذا الواقع كثيرون من المؤرخين العرب والمستشرقين) ص ١٦٣ ، وهو قول أشبه بقول المارين إن القرآن لم ينص على تحريم الخمر وإنما قال « فاجتنبوه » مع أن الأمر بالمجانبة يستوجب عدم القرب منها ، بالاتجار فيها ، أو بالعمل على ترويجها ، أو بحضور مجالسها لكن التحريم فقط ينصرف إلى شربها .

والملاحظ أن الدعوة إلى التحريم فى القرآن بدأت والمسلمون فى مكة قِلَّة مضطهدة وقد قدم التحرير على الإطعام : (فلا اقتحم العقبة ، وما أدراك ما العقبة ، فك رقبة أو إطعام فى يوم ذى مسغبة يتيمًا ذا مقربة ، أو مسكينًا ذا متربة) - سورة البلد - ١١ - ١٦ . ويلاحظ أن القرآن لم يستخدم لفظ الرقيق أو العبيد عن هذه الفئة ، كما أن تعبير (فك رقبة) يوصى بخطورة الاسترقاق ، الذى يغل العنق ، وينوه بجلال التحرير الذى يمزق هذا الغل .

و (لقد طولب بمنع استرقاق المسلمين من أية أمة أو شعب كانوا ، مما أدى إلى فتح باب كبير أمام العبيد ، ليحصلوا عبره على حريتهم وكرامتهم ، وهذا ولا شك من الأسباب العميقة والمباشرة التى كمنت وراء كون الناس - والعبيد على الأخص أخذوا يدخلون فى دين الله أفواجًا) ص ١٦٤ .

(إن الإسلام كحركة اجتماعية - أطلق عملية التحرير من عقالها وفتح بذلك بابا عملت الأحداث اللاحقة على ألا يوجد أبدًا وعلى أن تتحقق انتصارات رائعة فى حياة العرب والإنسانية) ص ١٦٤ .

(لقد كانت هناك سبل عدة للحد من الاسترقاق . . من تلك السبل كان مثلا منع استرقاق المسيحيين واليهود والآخرين من المؤمنين بأديان قائمة على إله واحد) . ص ١٦٤ .

(وهناك خطوة جدية أكد عليها الإسلام فى بداياته . . وهى تخصيص مبلغ من من المال من أموال « بيت المال » لتحرير الرقيق ، إن هذه الخطوة قد تمت انسجاماً مع الخلفية التاريخية الاجتماعية للإسلام ، فهو نشأ اجتماعياً كتعبير عن طموح الفئات المسحوقة ، فى التحرر تحررًا تتحدد آفاقه وأبعاده ضمن إمكانات العصر ، آن ذاك) ص ١٦٦ .

ويكفى أن نشير إلى أن المصدر الرئيسى للرق كان الأسر فى الحرب ، وقد أوقف القرآن هذا المصدر بقوله : (فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب ، حتى إذا أثخنتموهم فشدُّوا الوثاق ، فإمّا منًّا بعد وإمّا فداء ، حتى تضع الحرب أوزارها) سورة محمد – ٤ فقد قصَر الحكم فى الأسرى على التحرير منًّا أو فداءً ، وليس غير .

* * *

ونكتفى بهذا القدر من التناول لهذه المسائل التى تعد استطراداً لا يستدعيه خط سير الكتاب ، وإنْ كان يكشف عن هوية الكاتب .

٨ – العوامل الأساسية فى تكوين علم وفلسفة فى المجتمع العربى الإسلامى الوسيط . .

تحت هذا العنوان يتناول المؤلف عدة قضايا ، سيعرض لها مرة أخرى من خلال رجالات الفكر الذين يتناول مذاهبهم بالتفصيل ، لكنه يركز – تحت هذا العنوان – على الفكر المعتزلى ، ممهداً للفكر الفلسفى والاجتماعى .

(ا) **وحدة الوجود** : كان يمكن تأخير القول فى هذه القضية حتى يحين حينها مع الفكر الفلسفى،لكن الكاتب يعجل بها كأحد العوامل المكونة لهذا الفكر ، أى أنه يقصر القول على علاقة هذه القضية بالفكر الإسلامى ، لاعلى ما انتهى إليه القول فيها .

يقول : (لقد توجب على الفلاسفة والمتصوفين في إطار الدولة العربية الإسلامية الوسيطة – أن يكافحوا من أجل أنسنة العلاقة بين الإله والإنسان ، بغاية إبراز الإنسان كعنصر فعّال ليس فقط في العالم المادي ، وإنما أيضًا في العالم الآخر الإلهي ، ولهذا السبب بالضبط كانت فلسفة « وحدة الوجود » و « نظرية الفيض » قد احتلتا مكانًا بارزًا في الحياة الفكرية للدولة تلك .

فليس « العذاب » السلبي هو طريق إلى الخلاص ، كما هو الحال في المسيحية وإنما « الكفاحية » الدنيوية المغلفة بأغلفة دينية هي محتوى الخلاص في الإسلام .

إن تصوري « المفارقة » و « العلوية » يتمتع بهما الإله من حيث « الذات » ، في الحال الذي يظل ضمن العالم الإنساني ، من حيث الفكر والتأثير وانطلاقًا من مقتضيات « العناية الإلهية » .

والحقيقة أن فكرة تصور الإله المطلق المحيط بالعالم والمسيّر له كله ، نشأت كتعبير عن رفض الإله المسيحي المؤنس والإله اليهودي المحدود الأفق والفاعلية في العالم ، وهي – أي تلك الفكرة – حيث تكونت ، فإنها كانت بذلك تعبيرًا عن النشاطية العملية غير المباشرة للمكيين ، الناحية منحى توحيديا في الحقول الاجتماعية والثقافية والاقتصادية .

ولقد أثر في تبلور « الوضع الروحي » الجديد في الجزيرة العربية عاملان أساسيان :

الأول : هو الضرورة التاريخية الملحة لخلق وحدة اجتماعية اقتصادية سياسية في المجتمع ، وذلك بالعلاقة مع تعاظم ونمو واحتياجات الحركة التجارية المنفتحة على العالم .

الثاني : هو التأثر العميق بمستوى التطور الديني المسيحي واليهودي آن ذاك ، مرتبطًا بالمماحكات العنيفة المتشعبة والخصبة بين الوثنيين والدهريين والواحديين) ص ٢٠٤/٢٠٧ .

المقدمة التى تتحدث عن (الكفاحية الدنيوية المغلفة بأغلفة دينية) الممثلة للنشاط الإسلامى ، فى مقابل (السلبية) فى النشاط المسيحى ، ليست سبيلا إلى (أنسنة العلاقة بين الإله والإنسان) ، التى حددها تحديداً موهماً بقوله : (ضرورة « الصعود » من الإنسان إلى الإله ، « والنزول » من الإله إلى الإنسان) . ص ٢٠٩ ، لأن مفهوم « وحدة الوجود » ومفهوم « الفيض » بعيدان كل البعد عمّا توحيه هذه الألفاظ المادية والإلحادية . كما سنبين بعد ، وإنما هو بسبيء للقول بأن « واحدية » الإله طرح اجتماعى ، (تعبيراً عن النشاطية العملية غير المباشرة للمكيين) فالدين حاجة اجتماعية ، ومن ثم يحمل خصائص مرحلية ، الإله فى اليهودية رهن بحاجة اليهود زمن موسى ، عليه السلام ، والإله فى المسيحية رهن بحاجة المجتمع المسيحى زمن عيسى ، عليه السلام ، وكذلك إله المسلمين رهن بحاجة المجتمع المكّىّ،فهو إله واحد ، بسبب (الضرورة التاريخية الملحة لخلق وحدة اجتماعية اقتصادية وسياسية فى المجتمع) ، و (ارتباطاً) بالمماحكات العنيفة المتشعبة والخصبة بين الوثنيين والدهريين والواحديين) ، وبذلك يصبح « محمد » مجرد زعيم معبر عن حاجة المجتمع ، ويصبح القرآن الكريم مجموعة خطبه وبياناته ، ويتحول الدين الإسلامى من دين إنسانى عام إلى دين المتسلطين من (التجار والمرابين) ، أصحاب المصالح الحقيقة ، بدلا من أن يكون أمل المقهورين من الفقراء والعبيد ، بالرغم من زعمه أن (الارتفاع بعلاقة هؤلاء المضطهدين إلى علاقة بينهم وبين « قوة » خفية غيبية تحتض فى يديها العادلتين مصيرهم – كان قد أدى ضمن ذلك الواقع التاريخى إلى تقليم أظافر البؤس الاجتماعى والروحى من خلال « رفض » شرعية التملك الاضطهادى لخيرات المجتمع من قبل هؤلاء المضطهدين) ص ٢١١ .

هكذا ثم (تقليم أظافر البؤس) عن طريق (الرفض) لا عن طريق دستور قويم ؟ !

(ب) **العلم والدين** : يذكر أن (العلم والفلسفة « أمكن لهما » النماء والتقدم ، تحت ظلال ذلك التقدم التكنيكى المادى) ممثلا فى نظام سقاية متطور تكنيكيًّا بشكل عال ، وعلى تبادل بضائعى واسع الأبعاد ، وأخيرًا على حركة تجارية منفتحة على العالم (وهذا ما يدعونا إلى تخطى الرأى القائل بأن حاجة العرب إلى العلم انبعثت من الدين) ص ٢٠٩ .

وينسى أن نظام السقاية المتطور من مكتسبات التوسع الإسلامى فى أراضٍ زراعية كانت خاضعة لحضارات متقدمة ، وأن التبادل البضائعى ازداد سعة عن طريق الفتوحات الإسلامية ، كما أن من ثمار هذه الفتوح الاطلاع على ثقافات الفرس والروم والهنود والصينيين ، فالفكر الدينى كان المحرك لألوان النشاط هذه ، لأن الدين لم يضع قيدًا على المعرفة ، ولم يجعل للكهنة والأحبار قوامة على التفكير . . فمنذ الآيات الأولى من القرآن الكريم والدعوة إلى العلم ، وإعظام القلم ، والحث على النظر فى ملكوت السموات والأرض وفى أنفسنا ، وفى آثار السابقين ، وكيف يحيى الله الأرض بعد موتها ، وكيف يتخلق الإنسان من نطفة فعلقة فمضغة ، وكيف يسلبنا الذباب ما لا نستنقذه منه ، وكيف سخر لنا البحار والجبال والشمس والقمر والدواب . . فتح مجالات واسعة ليبين لنا أنه لا يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون ، ودعا الرسول إلى فرضية العلم على كل مسلم ومسلمة ، وإلى طلب العلم من أى مكان ومن أى كائن ، ولو كان فى الصين من المهد إلى اللحد ، فنأخذ الحق من كل من جاء به،ولو كان كافرًا،وأخذ الرسول يعلِّم الناس ، وافتتح أول مدرسة فى تاريخ شبه الجزيرة للتعليم ، وجمع من حوله الكتبة لتدوين القرآن ، ودعا زيد بن ثابت لتعلُّم العبرية ، لأن من تعلَّم لغة قوم أمن شرهم . . ألا يُعدّ هذا كله « انبعاثًا » للعلم ؟ ألم يفجر القرآن الكريم حركة علمية واسعة حول التشريع والتفسير وأسباب النزول والقراءات وقصص القرآن وتاريخ الأمم السابقة وعلوم اللغة والبلاغة والنحو والأدب ؟ أليس علم الرواية والتجريح

والتعديل من أخطر علوم البحث والتحقيق والنقد ؟ أليست المسائل الفلسفية ثمرة تفاعل اجتماعى سياسى ثقافى أعان عليه فكر دينى فى القرآن والحديث ؟ إن التأويل لدى الفرق الكلامية (عامل ساهم بشكل جوهرى فى تكوين وصياغة الإرهاصات الأولى للفلسفة والعلم) ص ٢١٢ فأى تأويل هذا أيها الدكتور ؟ ألا ترى أن داود ابن المحبر (برز من خلال كتاباته حول « العقل » وهو فى كتاباته هذه قد ارتكز على « حديث قدسى » حول العقل رواه ابن تيمية فى « بغيته » ومفاده أن أول ما خلق الله العقل ، فقال له : أقبل فأقبل ، ثم قال له : أدبر فأدبر ، فقال : وعزتى ما خلقتُ خلقًا أكرم علىَّ منك ، فبك آخذ ، وبك أعطى ، وبك الثواب والعقاب) ؟ ص ٢١٢ .

ليت الذين يلحدون فى آيات الله يعرفون السر وراء كون أنبياء الله من الصانعين وكبار الأطباء والعلماء، ليتهم يقفون عند صناعة نوح السفينة ، وصناعة داود الدروع ، وتسيير سليمان الريح ، وإبراء عيسى الأكمه والأبرص وموقف إبراهيم من الشمس والقمر والنجوم وحواره مع قومه ، أليس فى هذا كله دعوة إلى العلم والعمل معًا ؟!

(حـ) **القدم والعدم** : (إن الإمعان فى السلب الصفاتى للذات أدى إلى تحويلها إلى نقيضها اللاذات ، وقد ألح على هذا الاتجاه اللاهوتى السلمى معمر بن عباد السلمى) الذى يقول عنه إنه (كان ينكر القول بأن الله تعالى قديم)[1] ص ٢١٤ مع أن سلب الصفات مرده إلى صفة القدم ، لأنه لما كانت الصفات مرتبطة بمفعولاتها - كالعلم بالمعلوم ، والسمع بالمسموع إلخ - والمفعولات

---

(١) يلاحظ أن قول معمر هذا من مطلق التنزيه ، إذ يعلل ذلك بأن (القديم أخذ من قدم يقدم : فهو قديم (وهو فعل) كقولك : أخذ منه ما قدم وما حدث ، وقال أيضا : هو يشعر بالتقادم الزمنى ووجود البارى تعالى ليس بزمانى) أ هـ . الملل والنحل جـ ١ ص ٨٦ وهذا دليل على أن الدكتور فى مقتبساته يسير على نهج « لا تقربوا الصلاة » دون إتمام الآية « وأنتم سكارى » .

محدثات ، نزه أصحاب هذا المذهب الله عن الصفات ، حرصًا على اختصاصه بالقدم ، وقالوا (إنما الصفات ليست وراء الذات معانى قائمة بذاته ، بل هى ذاته)[1] .

ولأن هذه الصفات واردة فى كتاب الله ، وصف الله سبحانه بها نفسه ، فقد كان على القائلين بسلبها أن يجدوا مخرجًا عن طريق التأويل .

(إن المعتزلة – ماعدا الصالحى – أكدوا على أن « العدم » يمثل شيئًا ، وقد غالى « الخياط » فى إثبات المعدوم شيئًا ، وقال : الشىء ما يعلم ويخبر به ، والجوهر جوهر فى العدم ، والعرض عرض فى العدم) ص ٢١٤ .

ومع أن هذا القول سبق تردده فى الفلسفة اليونانية ، فإنّه فكر عربى إسلامى أصيل ، لأنه – كما قلنا – ثمرة نفى الصفات ، لأنه ماذا يقال فى صلة الله سبحانه – (بالمفعولات) أو بالموصفات ، وهى لم توجد إلّا فى زمان ، والزمان مرتبط بالحركة والله سبحانه سابق على الزمان والحركة . إذن فالصلة بينها قائمة على العلم ، أو الإمكان ، كما يقول الفلاسفة ، فى مقابل التحقق ، ومعمر بن عباد السلمى يقول فى ذلك (ليس علم البارى تعالى علمًا انفعاليًا أى تابعًا للمعلوم ، بل علمه علم فعلى ، فهو – من حيث هو فاعل – عالم . وعلمه هو الذى أوجب الفعل ، وإنما يتعلق بالموجود حال حدوثه لا محالة ، ولا يجوز تعلقه بالمعدوم على استمرار عدمه)[2] ، بمعنى أنه يتعلق بالمعدوم الذى لا يستمر عدمه .

ومن هنا تبطل الاستنتاجات (الإلحادية) التى تقول : (مما لا شك فيه أن المعتزلة بمقولتهم حول العدم ، من حيث هو شىء ، قد أصابوا مقتلا من التصور المثالى الغيبى للإله ، عن هذه المقولة تبرز ثلاث نقاط أساسية وهى :

١ – رفض المصادرة الإسلامية حول الخلق من عدم محض إطلاقًا .

---

(١) الملل والنحل – جـ ١ ص ٦٣ .

(٢) المصدر السابق – جـ ص ٨٧ .

٢ - التأكيد على قدرة العدم إلى جانب الإله .

٣ - الإضعاف من الموجود الأول وذلك بأسلوب مستتر وذكى .

إن هذه العملية قد تمت عبر منحيين : الأول إرجاع الفعل الإلهى إلى القيام بمساعدة الانتقال من الوجود الكمونى إلى الوجود المتحقق للأشياء.أمّا المنحى الثانى فقد عبر عن نفسه من خلال السلوب الصفاتية للإله ، بحيث يتحول هذا الأخير إلى مجرد اسم) . ص ٢١٥ .

وهكذا يكشف الرجل عن وجهه القبيح ، وعن هدفه من هذا البحث المطول ، مع أنه يعلم أن علم الكلام هو (الدفاع عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية) ص ٢٦٣ نقلا عن ابن خلدون ، فكيف أصبح - فى قلمه هدمًا للعقائد الإيمانية ؟

بدون مصادرة لآرائه ، يجب أن يوضع فى الحسبان أن معظم ما تناوله المعتزلة كان من واقع الرد على أولئك الذين يكيدون للإسلام ، وكانوا حريصين على أن يمضوا بالمتكلمين فى مزالق ومتاهات ، ولأن المتكلمين كانوا مؤمنين أشد الإيمان بالعقل ، وكانوا مطمئنين إلى قدرة العقل على الخوض فى كل مجال ، ولأن المتكلمين كانوا فرقًا متنافسة ، فقد كان الحرص على إظهار البراعة والتفوق أكثر من الالتزام بالحدود الغيبية التى يعجز العقل عن تقحمها . . ومن هنا كان معظم ما جاء به المعتزلة اجتهادات عقلية ، أقرب إلى أن تكون افتراضات رياضية ، من أن تكون مسلمات اعتقادية،وقديمًا قالوا : (من طلب عيبًا وجده)،ولا شك أن هناك سقطات كثيرة لهؤلاء القوم ، (فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة) ، ومن يقرأ مقالات الإسلاميين « أو الفرق بين الفرق » ، أو « الملل والنحل » ، أو « الفصل » فيسجد الكثير الكثير من الآراء الضالّة ، منسوبة إلى إسلاميين ، كما أن هذا الكتاب منسوب إلى مسلم ، ومع هذا فالنصوص التى

اقتبسها الدكتور لا تمثل خروجًا عن الخط الإسلامى العام ، وإن التبست على من لا يفهمون لغة القوم .

يذكر أن (النظام لم يبحث فى أى وضع كان يوجد فيه الجسم قبل الخلق ، أى فى أى وضع كمونى وجد فيه ، وبمعنى أدق ، أنه لم يصرح فيما إذا كان الجسم موجودًا بشكل عام قبل الخلق) ص ٢١٦ ذلك لأنه مؤمن بأن الخلق إبداع ، إيجاد ما لم يكن موجودًا إلّا فى علم الله .

ويذكر أن الخياط قال : (الجوهر جوهر فى العدم ، والعرض عرض فى العدم) ص ٢١٧ . وهذا صريح فى أن المقصود بالوجود فى العدم هو « الإمكان » بالنسبة للخالق ، سبحانه . . ولعل الدكتور لمس هذا ، بقوله مفسرًا كلام الخياط : (أى أن الشىء موجود فى حالة الكمون العدمية ، قبل أن يكون موجودًا فى التحقق) ص ٢١٧ ولو أننا استبدلنا لفظ (الإمكان) بالكمون لزال كل لبس .

ويستنتج وفقًا لهواه : (إذا استعدنا فى ذاكرتنا المقولة المعتزلية عن العدم كشىء قديم قدم الإله نفسه ، فإننا سوف نتوصل إلى الاستنتاج الهرطقى المادّى بأن الأجسام الموجودة ، كأشياء معدمة ، متحركة بذاتها ، وليس نتيجة فعل خارجى ، وأن التأثير الإلهى فى عملية الخلق يرتد إلى عملية شكلية مرافقة) ص ٢١٦ .

هكذا يتمثل المنهج العلمى الملتزم فى اختيار مقدمات بذاتها يحملها نتائج بعيدة عنها كل البعد ، فمقدمات النصوص تخلو من مضامين (قدم الإله نفسه . . متحركة بذاتها) ، ولكنه بصدد نفى الوجود الإلهى ينسى أين يتم (الكمون العدمى قبل أن يكون موجودًا فى التحقق) .

(د) **الحرية الإنسانية** : كتب جوته على لسان فاوست ، مخاطبًا الله : إننى أنا فاوست ، إننى ندّك ص ٢٢١ . فلم لا يكون المعتزلة صورة من فاوست الطموح المتحرر ؟

يقول : (إن المعتزلة جميعًا قد اتفقوا على أن العبد القادر خالق لأفعاله ،

خيرها وشرها ، ويناقش أبو الهذيل العلاف الجبريين قائلا : فإذا كان الكافر عندكم غير قادر على الخروج من الكفر الذى هو فيه ، فقد صح أنه ليس بمختار ولا فاعل له ، بل هو مضطر إليه ، مجبر عليه ، لأن القادر على الفعل هو القادر على تركه ، فإذا صحت القدرة على أمر من الأمور صحت على تركه ، وإذا انتفت عن تركه انتفت عنه) ص ٢١٨ .

هذا القول الممثل قدرة الإنسان على الفعل والترك مأخوذ عن نصوص قرآنية كثيرة ، مثل : (كل امرىء بما كسب رهين) ، (فمن يعمل مثقال ذرة خيرًا يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شرًّا يره) ، (من عمل صالحًا فلنفسه ومن أساء فعليها) إلخ .

لكن الدكتور يدعى أن « الحرية الإنسانية تعبير عن التحولات الاجتماعية العميقة التى امتدت فى أديم المجتمع آن ذاك » ص ٢١٨ و (أن العصر المأمونى الذى تميز باحتوائه بوادر جدية مبكرة للتطور الصناعى البورجوازى كان العصر المعتزلى والتأكيد العميق على العنصر الإنسانى كان يتضمن بشكل أولى إمكانية الانفتاح على واقع الحرية والمساواة بالمعنى البورجوازى المبكر المناهض للهيكل الهرمى الطبقى الإقطاعى) ص ٢١٩ .

مع أن الحقيقة التاريخية تقرر أن نشاط الاعتزال يرجع إلى وقوع المأمون تحت تأثير ثمامة بن الأشرس ، من كبار المعتزلة ، فلما كان المتوكل ، ولم يكن قد تغير حال المجتمع ، انكمش ظل المعتزلة وانتشر سلطان الحنابلة . . فالأمر - كعهدنا اليوم كان يتحرك بحركة القيادة أكثر مما يتحرك بحركة المجتمع ، ثم إن الحرية التى أتيحت للمعتزلة كانت وبالاً على أعدائهم ، ولا شك فى أن الغالبية العظمى من الجماهير كانت إلى جانب الحنابلة ، لأن المعتزلة لم يكونوا يمثلون إلّا أنفسهم ، ولم تكن لهم قاعدة جماهيرية .

ويدعى الدكتور تيزينى - بلسان الدكتور على سامى النشار - أن المعتزلة قد

مضوا (فى جرأة وقوة نادرتين يعلنون أن قدرة الله و إرادته لا تؤثر ان على قدرة العبد وإرادته لأن من المحال اجتماع مؤثرين على أثر واحد ، ولو أراداه معًا . إن الشىء المراد يتحقق إذا ما وجدت دواعيه) ص ٢١٩ . والعبارة يرد عجزها على صدرها ، فقوله (إن الشىء المراد يتحقق إذا ما وجدت دواعيه) يفيد أكثر من مؤثر ، وهذه حقيقة مادية لا يسهل إنكارها ، فسرعة جفاف الثوب تخضع لنوع القماش وكمية الماء به وسرعة الريح وحرارة الشمس . . وسرعة تمدد الحديد تخضع لكثافته وثقل المطرقة وقوة القبضة التى تمسك بها ومهارة الحداد وشدة حرارة النار . . وتنفيذ القصاص يتم بإرادة الحاكم والقاضى ومأمور السجن وعشماوى ، وإرادات أخرى ، وكذلك الشأن مع الفعل الإنسانى .

يقول إبراهيم بن سيار بن هانى النظام الذى طالع كثيرًا من كتب الفلاسفة ، وخلط كلامهم بكلام المعتزلة (ج ١ ص ٦٧ الملل والنحل) . واتخذ منه الدكتور وسيلة زيغ وإضلال : (إن كل ما جاوز محل القدرة من الفعل فهو من فعل الله تعالى)[1] أى أن من وراء قدرة العبد قدرة الرب ، بمعنى أن العبد هو الفاعل فى الظاهر ، والله من ورائه ، (وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى) ، وبمعنى آخر أن الله أعطاه القدرة والاستطاعة والتمكين وتركه يختار الفعل ويفعله ، وأقرب مثال لذلك من الإنسان الآلى والكومبيوتر .

ولقد وضح ابن رشد حدود الحرية الإنسانية على أساس من الواقع الذى نعيشه ، فمن ذا الذى ينكر تأثير الفطرة ، والبيئة والثقافة والنظم الاجتماعية والأحداث العامة والخاصة ، القريبة والبعيدة - فى تصرفاتنا ؟ بمعنى أن حريتنا محدودة مقيدة بهذه المؤثرات ، مع أننا - حين نباشر الفعل لا نحس بالوقوع تحت أى مؤثر ، ونحن محاسبون من المجتمع على أفعالنا على أساس الاختيار الكامل .

---

(١) الملل والنحل - جـ ١ ص ٧٠

يقول ابن رشد : (إن إرادة الإنسان ، وإنْ كانت حرة ، إلا أنها مرتبطة بالقوانين والأسباب الخاصة التى وضعها الله فى الكون . . . ولما كانت الأسباب التى من خارج تجرى على نظام محدود وترتيب منضود لا تخلّ فى ذلك بحسب ما قدرها بارئها عليها ، وكانت إرادتنا وأفعالنا لا تتم ولا توجد بالجملة ، إلّا بموافقة الأسباب التى من خارج ، فواجب أن تكون أفعالنا تجرى على نظام محدود . . وليس يلغى هذا الارتباط بين أفعالنا والأسباب التى من خارج فقط ، بل بينها وبين الأسباب التى خلقها الله تعالى فى داخل أبداننا ، والنظام المحدود الذى فى الأسباب الداخلة ، وأعنى التى لا تخل ، هو القضاء والقدر الذى كتبه الله تعالى على عباده)[1] .

ويعلق الدكتور محمود قاسم على قول ابن رشد بأنه (يمتاز بحقيقة علمية وهى فكرة السنن والقوانين ، كما يمتاز بأنه يبين لنا أن الجبر لا يمكن أن يكون مَحْضًا وأن الاختيار لا يمكن أن يكون مطلقًا ، بل نستطيع القول ، على نحو ما بأن الإنسان مجبر باختياره ، لأنه يستخدم قدرته فى حدود ما خلق الله ، وكلما اختار طريقًا معينًا فى حياته أصبح مجبرًا ، إلى حد كبير ، على اختيار الطرق المستقبلة التى تتناسب مع هذا الطريق)[2] .

(هـ) الإيمان بالعقل : (إن الميل المعتزلى ، ولا أقول الاتجاه الواضح والواعى على نحو متميز ، لتجاوز العنصر الغيبىّ الغريب عن الإنسان ، ولإبراز العالم المادى الموضوعى فى حركته الذاتية وقدمه ، قد خلق أساسًا عميق الجذور ، من أجل تكوين وتبلور علم وفلسفة متطورين فى العالم العربى الإسلامى الوسيط) ص ٢١٩/٢٢٠ .

---

(١) عن مناهج الأدلة ص ٢٢٦ / ٢٢٧ .

(٢) تراث الإنسانية – م ٣ عدد ٢ – مقال الدكتور قاسم عن (الكشف عن مناهج الأدلة) لابن رشد ص ١٦٤/١٦٥ .

كأنه يعلن عن لباقته ودهائه ، فاستخدم لفظ (الميل) ليفترى على المعتزلة (تجاوز العنصر الغيبي الغريب عن الإنسان) ، وليدعى أن هذا (الميل) مجرد الميل ، (خلق أساسًا عميق الجذور ، من أجل تكون وتبلور علم وفلسفة متطورين) . . أليس هذا لونًا من السذاجة والوهم ؟ هل يوجد تيار فكرى مهما كان لونه وكانت قدرته إلّا من مؤثرات كثيرة ، داخلية وخارجية أصيلة ووافدة ؟

ويقول (يرى عمر فروخ أنهم – أى المعتزلة – قد بالغوا فى التأكيد على العقل حتى قالوا : « إذا تعارض العقل والنقل قاتبع العقل » ، والحقيقة أنهم وضعوا خطًا فاصلا بين العقل – المعرفة العقلية – وبين السمع الإيمان – لقد أخضعوا القرآن لتفسير عقلى متميز ، جلب معه نتائج مخالفة له فى نقاط أساسية . لقد قال الحسن البصرى ، وهو أستاذ للشخصية المعتزلية الكبيرة ، واصل بن عطاء : « ما أنزل الله آية إلّا وهو يحب أن يعلم ما أراد بها ») ص ٢٢٠ .

مع تحريفه الظاهر فى المقابلة بين (العقل والسمع) ، وتفسيره السمع (بالإيمان) بهدف الخروج بالمعتزلة عن خط الإيمان ، سبيلا إلى القول (بتجاوز العنصر الغيبى الغريب عن الإنسان) فإن تعارض العقل والنقل غير وارد ، ما دام العقل يأخذ الطريق السليم إلى المعرفة .

والجدل القرآنى للكافرين والمنافقين والمحرفين من اليهود والنصارى يركز على عدم التزامهم بالفعل ، فيقول : (أفلا تعقلون ، أفلا تبصرون ، أفلا تذكرون ، لعلهم يفقهون) وأكبر الله إيمان إبراهيم عن طريق النظر فى النجوم والقمر والشمس ، فلما أفلت جميعًا قال : (لا أحب الآفلين) ، (يا قوم إنى برىء مما تشركون) ، (إنى وجهت وجهى للذى فطر السموات والأرض حنيفًا) ، (وكذلك نُرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض ، وليكونَ من الموقنين) .

والأخذ بأسلوب الجدل فى القرآن هو اعتراف بالعقل وبالإيمان عن طريق الاقتناع ، لا عن طريق (السمع) .

أمّا ما يقصده الحسن البصرى ، فهو ما اتفق عليه أئمة المسلمين - فقهاء ومفسرين - أن تفسير الآية شهادة على الله أنه قال كذا ، ومن هنا كان تورع كثير من العلماء أن يخوضوا بهذا العب الخطير حتى لا يقولوا قولا بخلاف ما أراد الله ، فيكونوا قد شهدوا شهادة كاذبة عليه سبحانه ، ولهذا يحب الله أن يعلم ما أراد بكلامه ، وإلّا فما قيمة القرآن إذا لم يفهم ، ويعمل بموجبه ، وبالتالى تكون جسامة خطر من يقدمون على التفسير دون الأخذ بآدابه ، فكيف بمن يقصدون إلى التحريف والتزييف ؟ .

٩ – عمل المفكرين العرب فى التراث اليونانى :

(لم يكن تحنيطًا لهؤلاء المفكرين ، بل كان تجاوزًا لهذا التراث ، وإكسابه مضامين أكثر عمقًا واقترابًا من وضع حلول للمشكلات الفكرية والاجتماعية التى طرحت نفسها آن ذاك) .

لقد تم (تقديمه بصورة أكثر مادية وهرطقية مما كان عليه هو أصلا ، وقد كانت مواقف الطبقات الاجتماعية من العالم الطبقى والاجتماعى من وراء عملية استعادة أرسطو ، على نحو يتآخى مع مقتضيات وجودها التاريخى) ص ٢٢٢ .

(إنه من الضحالة الفكرية أن نقول بأن ذلك التمازج هو الذى كون الفكر العربى الإسلامى) ص ٢٢٤ . (بل إن الإسلام كون الترسانة الواسعة لمجموعة ضخمة من المشكلات الفكرية والدينية والاجتماعية التى عملت بفعل عامل التأويل واستخدامه حتى الحد الأقصى من قبل الأطراف الفكرية المتنازعة على تقديم وقود لنزاع تلك الأطراف) ص ٢٢٦ .

بهذا قدم لتناوله أعمال المفكرين العرب . . ولسنا فى حاجة إلى التعليق عليه ، ما دمنا بصدد تفصيل القول عن هؤلاء المفكرين .

لكن لا ينبغى أن تفوتنا الإشارة إلى أن الكاتب يتحرك من منطلق (تعليمات)

سادته ، التى يجدها تتردد على ألسنة الكتّاب اليساريين على مستوى الساحة العربية .

جاء فى القاموس الفلسفى السوفيتى أن ابن رشد (طوّر المادية فى فلسفة أرسطو ، وتحدث عن أثره وأثر ابن سينا فى العالمين : العربى والأوربى ، وترد حول الكندى فقرات قصيرة ، تفيد أنه مؤسس الأرسطاليسية العربية. وهناك ملاحظات عن المتكلمين تفصل بوضوح بين المعتزلة والأشاعرة ، ويشير القاموس إلى عقلانية المعتزلة وسببيتهم، وإلى مثالية الأشاعرة ، واستغلال المذهب الذرى لخدمة اللاهوت . . أما الفقرة الخاصة بالإسلام فتسجل أنه ظهر فى مرحلة انتقال الشعب العربى من نظام المشاعية البدائية إلى المجتمع الطبقى ، وتوحدهم فى دولة الخلافة الكهنوتية الإقطاعية ، والإسلام هو الانعكاس الأيديولوجى لهذه العمليات وقد أصبح الدين المدافع عن مصالح الطبقات الحاكمة ، أما الخصائص المميزة للإسلام فهى : معاداة الملحدين ، الحطّ من المرأة ، تعدد الزوجات ، الإسلام يبرر اللا مساواة ، ويدفع الناس عن الكفاح الشعبى إلى ترقب عقيم للسعادة الأخروية)[1] .

١٠ – معالم المذهب الذرى فى الفكر العربى الإسلامى الوسيط . .

تحت هذا العنوان يحاول الكاتب أن يصنع من الحبة قبة – كما يقول المثل مع أن الأمر لا يتجاوز أسطرًا متناثرة على ألسنة الكلاميين حول الجزء ، (من حيث هو نهائى لا يتجزأ ، ومن حيث هو يتجزأ بشكل لا نهائى) .

وقد يبدو للخاطرة الأولى أن الكلاميين انساقوا فى مساق اليونانيين ، لكنهم لم يجدوا إلّا إعلان الموافقة أو الرفض ، لأنهم لم يتناولوا الأمر من واقع منهج طبيعى

---

(١) هادى العلوى فى الدين والتراث – دار الطليعة بيروت سنة ١٩٧٣ ص ٢١

أو فلسفى ، كما فعل اليونانيون ، وكان موقفهم أشبه بالاستفتاء حول رأى ما ، والإجابة بنعم أو لا ، فإذا كانت براهين تجدها ملتوية غامضة جافة ، لأنها مُصْطَنَعَة فعل الذى يدافع عن قضية لا يؤمن بها أو لا يجدها ذات جدوى .

جاء فى (مقالات الإسلاميين) : «اختلفوا ، هل يوصف البارئ بالقدرة على أن يرفع جميع اجتماع الأجسام حتى تكون أجزاءً لا تتجزأ ؟ فأنكر ذلك النظام ومن أنكر الجزء الذى لا يتجزأ» .

ويفسر الكاتب موقف النظام هذا بأنه (يسير خطوة أخرى بتضييقه حدود القدرة الإلهية) ص ٢٤٢ مع أن موقف النظام يقوم على أساس تعلق إرادة الله بالمستحيل ، فإذا كانت نهاية للتجزئة يظل وجود المادة قائمًا ، أما الوصول إلى التناهى بالتجزئة فهو العدم ، وعدم الكون بحيث لا تبقى أجزاء مادته – مستحيل عقلا ، وحديث القرآن يفيد التغيير ، لا الإعدام ، (يوم تُبَدَّلُ الأرض غير الأرض والسموات) فقد اتفق العقل والشرع على الاستحالة ، وإرادة الله لا تتعلق بما لم يرد أن يكون ، لأن من العبث أن نقول إنه يريد ما لا يريد .

(قال هشام بن الحكم : معنى الجسم أنه موجود ، وكان يقول إنما أريد بقولى جسم ، أنه موجود ، وأنه شىء ، وأنه قائم بنفسه) ص ٢٥١ .

وهذا يعنى أن الأجسام لا تفنى ، وإلّا لم تكن أجسامًا ، وما دام الله قد خلق الأجسام فهى باقية ، مادة تتغير صورها ، وفق إرادة خالقها ولعل هذا ما يعنيه (معمر) بقوله : (محال أن يفنى الله جميع خلقه حتى يبقى وحده) ص ٢٥١ لأن الكون لم يخلق عبثًا ، بل لغاية يعلمها سبحانه ، قد تتمثل فى قوله جل شأنه : (وما خلقت الجن والإنس إلّا ليعبدون) (وإن من شىء إلّا يسبح بحمده) . . أو كما يقول الصوفية : (أراد أن يعرف فخلق العالم) ، وما دامت الغاية قائمة ، فمن العبث أن يكون العدم .

ولم يتجاوز القوم هذه التعبيرات المتيسرة الغائمة ، ومن ثم داروا حول مفهوم الجزء .

(يرى أبو هاشم الجبائى : أنه من غير الممكن أن يتصور المرء الأجزاء دون امتداد . أما البلخى فقد رأى أن الجزء الذى لا يتجزأ ليس له امتداد ، بينما الجسم هو الذى يملك امتداداً ، هذا الجسم الذى يتألف من عدد من الأجزاء) ص ٢٤٦ .

والروافض (يزعمون أن الجز يتجزأ أبدًا ، ولا جزء إلّا وله جزء ، وليس لذلك آخر ، إلّا من جهة المساحة ، وأن لمساحة الجسم آخرًا ، وليس لأجزائه آخر ، من باب التجزؤ) ص ٢٥٣ .

ولعل مرد الاختلاف فى مفهوم الجزء يرجع إلى مفهوم (الصفر) فى العربية ، (فالنقطة ليس لها من الناحية الهندسية كما اعتُقد أبعاد محدودة فهى الشىء الأخير الذى يمكن افتراض وجوده) ص ٢٥٦ .

وإذا صح أن النقطة هى منطلقهم فالأمر لا يعدو حدودًا رياضية وليس فلسفة ، أو وجهة نظر كونية ، ولهذا يرى الأشاعرة أن (العالم الطبيعى هو موضوع الحديث عن الجزء الذى لا يتجزأ) لأن (العالم الطبيعى هذا يتألف من جواهر « أجزاء لا تتجزأ » وأعراض) ص ٢٤٧ .

والأشاعرة عملوا على تطوير الفكر المعتزلى بحيث يكون ملتزمًا القضية التى نشأ من أجلها ، لا أن يدور فى متاهة (يجوز أو لا يجوز) دون الوقوف عند البراهين المقنعة التى يطمئن إليها العقل ، ويؤيدها الشرع ، ولهذا قالوا : (إن الجوهر ذاك لا يوجد إلا مع عرض ، وهو يعتبر فى هذا المعنى محلا للعرض ، وبما أن العرض هو ما يتغير فإن الجوهر « الجزء » محل للتغير ، والجسم الذى يتألف من جواهر وأعراض أى من أشياء ذات طبيعة متغيرة لا يمكنه إلّا أن يكون من هذه الطبيعة ، ولكن هذا العالم المتغير الذى لا يمنح وجوده من ذات نفسه يحتاج ، لكى يبقى موجودًا ، إلى قوة لا متغيرة وموجودة على الدوام ، إن هذه القوة هى الإله) ص ٢٤٧/٢٤٨ .

لقد حاكوا بهذا القول ما سبق إليه ديمقريطس ، وزادوا ففسروا (الصدمة) ، عامل التحريك للذرة ، بالإله وهذا ما لم ينل رضا ابن رشد ، فقال (وطريقتهم التى سلكوها فى بيان حدوث الجزء الذى لا يتجزأ ، وهو الذى يسمونه الجوهر الفرد ، طريقة معتاصة ، تذهب على كثير من أهل الرياضة فى صناعة الجدل ، فضلا عن الجمهور ، ومع ذلك فهى طريقة غير برهانية ولا مفضية بيقين إلى وجود البارىء)[1] . ذلك لأن موضوع (الجزء الذى لا يتجزأ لم يتناول من واقع دراسة طبيعية يتوصل بها إلى نتائج يقينية ، وإنما – كما قال الدكتور تيزينى : (إن النظّام لا يطرح المسألة هذه ، بحسب النصوص التى وصلتنا منه أو حوله ، بذلك الوضوح والتماسك) ، ومع هذا يحكم بأن (النظام رفض فرضية الجزء الذى لا يتجزأ ، لأن الأخذ بذلك سوف يقود برأيه – على نحو مباشر – إلى اعتبار هذا الجزء نقطة رياضية لا امتداد لها ، وهذه النقطة الرياضية تساوى صفرًا) . ص ٢٤٣ .

ويبنى على هذا الطرح (أن الذرية الإسلامية العربية تشكل نسخة فردية عن الذرية اليونانية ، ولكن زيفها هذا مشروع تاريخيًا ، لقد كانت فى جوهرها مناهضة للعلم والفلسفة المادية الهرطقية ، إنها انطلقت من مصادرات ومسلمات دينية إيمانية) ص ٢٦٠ .

١١ – الكندى . . (٨٠١ – ٨٦٧ م) .

بدايات الفكر الفلسفى المتميز ، والتكريس الفلسفى لمصادرة الخلق من عدم . .

كما يبدو من العنوان اتخذ الكندى من الفلسفة وسيلة لمصادرة المعتقد الدينى (أن الله خلق الكون من عدم) ، بمعنى أنه يرى أن المادة قديمة قدم الخالق ، مع أن النصوص التى أوردها لا تشير إلى شىء من ذلك فهو يقول (الحركة ليست قديمة ،

---

(١) تراث الإنسانية – م ٣ عدد ٢ ص ١٥٧

وليست نهائية ، لأنها - كما يقول الكندى - بالأصل تنشأ مع الجرم) ص ٢٧٨ وهذا يعنى أن الجرم ليس قديمًا ، لأن الحركة رهن بالجرم ، (فإن كان جرم كانت حركة ، وإن لم يكن جرم لم تكن حركة) ، فالجرم (حامل ، ومحمولاته هى الزمان والمكان والكم والحركة ، وباعتبار أن الحامل لا يمكن أن يكون لانهائيًا فإن محمولاته لا يمكن أيضًا أن تكون لا نهائية ، فى حالة التحقق) ص ٢٧٧ .

ومن ثم (فالكل محدث اضطرارا عن ليس) ، ص ٢٧٨ ، .أوكما يقول الدكتور : (إن الآية القرآنية (إنما أمره إذا أراد شيئًا أن يقول له كن فيكون) تكتسب لدى الكندى مضمونًا وطابعًا فلسفيين يطرحها من خلال منظور منطق منسق) ص ٢٦٧ أى أن الفلسفة والمنطق كانا فى خدمة النص القرآنى الذى يفيد الخلق من عدم ، ومع أن الكندى (عمل على طرح القضايا الفلسفية فى إطار إقناع علمى طبيعى رياضى) ص ٢٦٤ فإنه كان يرى (أن كل ما قاله النبى محمد يمكن أن يبرهن عليه من خلال « العقل » ومن لا يقبل ذلك فإنما هو من لا عقل له) ص ٢٦٥ أى أن الشرع الإسلامى لا يتعارض مع المنطق العقلى ، لأنه قائم على أساس هذا المنطق ، فمن أين إذن جاء الدكتور بما يفيد (التكريس الفلسفى لمصادرة الخلق من عدم) ؟ .

إنه يجد تفسيرًا لمفهوم (النفس) عند الكندى يقول (إنها قريبة الشبه بقوة الإله ، تعالى شأنه ، إذا هى تجردت عن البدن ، وفارقته ، وصارت فى عالمها الذى هو عالم الربوبية) ص ٢٧٥ .

ومع أن العبارة تقول : (قريبة الشبه) أى أن التعبير قصد به التوضيح ، وتيسير الفهم ويشفع له فى هذا التعبير قول الله سبحانه : (فإذا سويته ونفخت فيه من روحى - فقعوا له ساجدين) الحجر - ٢٩ . مع أن الآية قد تحمل على المجاز بمعنى من السر الذى اختصصت بمعرفته : (قل الروح من أمر ربى) الإسراء ٨٥ . فإن الدكتور رفع راية حمراء مقررًا (أن فى هذا القول حول النفس أمرًا خطيرًا فيما يخص

تحديد موقع الكندى من تاريخ الفكر العربى الإسلامى الوسيط) ، لأنه (يبدو لنا فى محاولته غير المباشرة ، وربما غير الواعية ، لإكساب الإله الإسلامى طابعًا مغايرًا يتميز بملامح من « وحدة الوجود » التى يبرز فيها الإنسان إلى جانب الإله ، فى علاقة شبه متكافئة) ص ٢٧٥ .

ومع أن النص بعيد من هذا الهذيان الذى يقيم قصورًا على فكر (غير واع) فإنه يضيف أن الوصول إلى (إله إنسانى – « مؤنسن ») يرجع إلى (تبلور وضع طبقى وعلمى جديد فى المجتمع) ص ٢٧٥ فى الوقت الذى يدعى أن الكندى (قد أخذ أرسطو وعرفه ممزوجًا بملامح أفلاطونية حديثة ، ومن خلال مواقع إسلامية لا هوتية) ص ٢٦٤ . أى أن فكر الكندى رهن بالعامل الثقافى وليس بالعامل الاجتماعى الطبقى .

ويزيد أن (الكندى يسمى الله – بلغته الفلسفية – بالأزلى ، و « المطلق » والعلة الأولى) ، ويعلق على هذه التسمية بقوله : (ولا شك أن تحويلا أوليًا لتصور الله إلى مفهوم عن الإله ، من حيث هو علة أولى ، يمكن ملاحظته والتأكيد على إيجابيته ، ضمن الإطار الفكرى الهرطقى) ص ٢٧٩ والأمر لا يعدو استخدام مصطلحات فلسفية لا تخرج عن مجال المفاهيم الدينية .

ثم يقول : إن الكندى يؤكد أنه (ليس فى الطبيعة شىء عبث وبلاعلة) ص ٢٨٠ وهذا تعبير دينى يؤكد الغائية التى تحدثت عنها الفلسفات الأخلاقية ، وجاءت بها الأديان السماوية .

ثم يقول : (إن هذا التناقض بين كون العالم « الحق » بعيدًا عن الكثرة والوحدة وكون العالم « المجازى » مجال الكثرة والوحدة ، يبرز النزاع الفكرى العميق الذى يلف المنظومة الفلسفية الكندية) ، ثم يعلق بأن (هذا النزاع يحتوى مفارقة مذهلة : أن الخصوبة والتعدد والحيوية والنمو تنشأ جميعًا عن اللا خصوبة واللا تعدد واللا حيوية واللا نمو) ص ٢٨١ فأى فجور هذا ؟

ألأنّ الواحد يخلق المتعدد ، يعنى خلو الواحد من الخصوبة والحيوية ؟ وكيف يخلق من يخلو من الخصوبة (الجود) ومن الحياة ؟

لكنها شنشنة نعرفها من (فاوست) الذى باع نفسه للشيطان .

١٢ – الفارابى (ت ٩٥٠ م) .

عملية تجاوز الثنائية بين الإله والعالم ، وتجاوز مصادرة الخلق من عدم .

استخدم نظرية (الفيض) الفارابية سبيلا إلى (وحدة الوجود) بحيث تنتفى ثنائية (الله – العالَم) ويصبحان شيئًا واحدًا ، ومن ثم فالعالم ولا إله .

يصف الفارابى الله بأنه (جواد ، وجوده هو فى جوهره ، ويترتب عنه الموجودات ، ويتحصل لكل موجود قسطه من الوجود ، بحسب رتبته عنه ، فهو عدل ، وعَدالته فى جوهره) ص ٢٨٩ .

وصف لا يخرج عن قول بعض المحققين : إن صفات الله هى ذاته ، وليست شيئًا يتجاوز الذات ، احترازًا من التعدد ، وإن كان الكثيرون يرون أنه ما دمنا لا نعرف ذاته فنحن بالأحرى لا نعرف صفاته ، ومن ثم ينبغى التسليم بظاهر ما ورد به الشرع ، دون الخوض فيما وراءه .

لكن الفارابى يضيف أنه (متى وجد للأول الوجود الذى هو له لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات) ص ٢٨٩ .

وكلمة (ضرورة) لا تحمل أكثر من (التلازم) الذى يقوم بين (الخالق والمخلوق) ، فلو لم يكن المخلوق ما عرف الخالق . . لكن الدكتور يستنتج من ورائها (أن الفارابى – فى هذه القضية – يحقق تفهمًا عميقًا للعملية الجدلية التى يمارس الإله من خلالها وجوده) ص ٢٩٠ وهذه (العملية الجدلية) تؤدى (عبئًا) إلى تفسير العلاقة بين (الخالق والمخلوق) – أو بين (الموجود الأول والعقل الأول) فى مفهوم الفارابى عن العقول الأحد عشر– على أساس القول بقدم « المادة » بمعنى

العالم المادى الشامل ، إلى جانب القول بقدم الإله ، أى الوجود الأول

وفى هذه الزاوية من النظر يصبح « العقل الأول » نفسه الأصل البعيد للعالم المادى ، أو المادة الأولى التى انبثق عنها العالم المتعين . أما ضرورة الأخذ به من قبل الباحث — فى منظومة الفارابى الفلسفية - فإنها ربما تبرز كمحاولة لتثبيت « الواحدية » لدى الموجود الأول وعدم المساس بها ، ذلك لأن القول بموجود واحد أحد يخلق صعوبة أمام حل مسألة العلاقة بين « الروحانى » و « المادى » و « الوحدة » و « الكثرة » ، فى حال الأخذ بتصور الخلق لعالم « المادى » من عدم محض إطلاقًا فإن القول بعالم مادى ، له أصله البعيد فى مادة قديمة ، بجانب عالم روحانى إلهى قديم ، يبعد الإشكال الذى ينشأ عن القول بعالمين ، ينشأ أحدهما عن الثانى ، فى الوقت الذى ينتفى فيه وجود تجانس ذاتى بينهما .

أمّا التفسير الثانى فيقوم على التأكيد على فكرة الفيض كحل لمسألة العلاقة بين « الوحدة » و « الكثرة » إذ ينتفى على هذا الطريق القول بوجود عالم « مفارق » وآخر « عيانى » .

(فهناك عالم واحد يتضمن الوحدة والكثرة ، على نحو جدلى ، تضمن الوحدة للكثرة ، والكثرة للوحدة) ص ٢٩٨/٢٩٩ .

هكذا يتحول الفيض عند الفارابى إلى (عملية توالد ذاتى تاريخى) ص ٢٩٧ ، أى أن الطبيعة هى الخالقة ، بلغة الدهريين ، (بالرغم من أن الفارابى لم يقل ذلك لفظًا) . ص ٢٩٩ .

فيا للعجب ! !

(بالرغم من أن الفارابى لم يقل ذلك لفظًا) يتحول الإله إلى قوة (ذاتية) فى الطبيعة) مع أن الدكتور مهّد لنظرية (الفيض) عند الفارابى بما نصه ، أن الفارابى (يمتنع عن إلحاق أى تحديد أو تعريف منطق به - الله ، أو الموجود الأول - ذلك لأنه لا يمكن أن يستوعب من قبل الفهم البشرى) ص ٢٨٧ .

(فهو - بحسب ذلك - واحد أحد ، كلّيًا وكيفيًا ، إنه « من أن ينقسم أقسام الكمية وسائر أنحاء الانقسام أبعد . . وإن كان من جهة كيفيته فهو واحد من جهة الكيفية ، وما لا ينقسم فى جوهره فهو واحد فى جوهره » . وهو فى أحديته « هذه يفهم فقط من خلال ذاته ، إذ « إن وحدته عين ذاته » ، كما أنه عقل من جهة وحدته الذاتية هذه ، والعقل عارٍ عن المادة) ص ٢٨٧ .

(هو مجرد عن أية صورة لأن الصورة لا يمكن أن تكون إلّا فى مادة ، ولو كانت له صورة لكانت ذاته مؤتلفة من مادة وصورة) .

هو (سبب أول ليس له نفسه سبب ، كما أنه غاية نفسه ، ولا يمكن أن تحمله أية مواصفات سوى كونه « الأول ») ص ٢٨٧/٢٨٨ .

كيف يتفق هذا التعريف القائم على التنزية عن (الكمية والكيفية والمادية) ، مع ما وصل إليه السيد الدكتور ؟

ويبنى على (عملية التوالد الذاتى التاريخى) أن نظرية (الفيض) تمثل نظرية (وحدة الوجود) ، بمعنى أنه (فى الوقت الذى ينطلق فيه الفارابى من ضرورة فيض الأشياء كلها عن الموجود الأول ، يفقد هذا الأخير وجوده لذاته بشكل علوى مفارق ، بل أكثر من ذلك ، أن وجوده لذاته يصبح وجوده للعالم ، فهو لحمة هذا العالم ، « وحركة - عقله » الخاصة الذاتية ، والتحدث عن وحدة ذات يتمتع بها الموجود الأول تلقاء الموضوع الذى هو العالم المادى - تتلاشى ، إذ تحل محلها وحدة الذات بالموضوع ، أو الوجود الأول) ص ٣٠٠ .

وهكذا ، تتحرك المادة (الطبيعة) حركتها (الذاتية) ، ويصبح اسم هذه الحركة (الله) .

هذا مع أن وحدة الوجود تقوم على أساس أنه (لا موجود إلّا الله ، فهو الوجود الحق والوجود المطلق ، وجوده أزلى وأبدى ، بل هو الوجود كله ، ولا موجود سواه ، يقول ابن عربى : « وقد ثبت عند المحققين أنه ما فى الوجود إلّا الله ، ونحن

وإنْ كنا موجودين فإنما كان وجودنا به » ، ووجوده فى غنى عن الدليل ، وكيف يصبح التدليل على من هو عين الدليل ؟ فالحقيقة الوجودية واحدة ، لا كثرة فيها ولا تعدد ، والكثرة التى تشهد بها الحواس إنما هى مجرد صور ومجال تتجلى فيها الصفات الإلهية ، أو أوهام يخترعها العقل ، وليس ثمة فرق بين الحق والخلق ولا بين الخالق والمخلوق ، اللّهم إلّا بالاعتبار والجهة ، فالله حق فى ذاته ، وخلق من حيث صفاته ، وهذه الصفات نفسها عين الذات ، « سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها »)[1] .

ولا يعنى هذا القول أن ابن عربى يقول « بالاتحاد » أو « بالحلول » فهو القائل (ما قال بالاتحاد إلّا أهل الإلحاد ، كما أن القائل بالحلول من أهل الجهل والفضول)[2] . وإنما يعنى مجرد الإحلال للخالق ، وفناء ضوء الشمعة فى أشعة الشمس الساطعة ، ولو أننا قلنا : إن ابن عربى يعنى فناء الخلق فى الخالق فكأننا الألمعى يعنى فناء الخالق فى الخلق .

ثم يلخص ما وصل إليه بأن الفارابى (طرح قضية « العالم الواحد » رافضًا بذلك – على نحو غير مباشر ، وبقليل أو كثير من الوضوح . . القول باثنينية العالم ، والقول بوجود عالم مفارق ، عالم إلهى علوى ، وعالم عيانى حسى) ص ٢٣١ ، وذلك لأنه (حين يعتبر الفارابى الموجود الأول المطلق فى كماله لا نهائيًا ، فإن هذه اللا نهائية هى النهائى الأخير ، إنها حسب الزمان والكمال النهائية ، وهكذا يتلاشى التناقض الوهمى ذاك ، ويبقى الموجود الأول نهائيًا ، أخيرًا) . ص ٢٩٦ .

فافهم ! !

---

(١) الكتاب التذكارى عن محيى الدين بن عربى – د . إبراهيم مدكور – المكتبة العربية سنة ١٩٦٩ – ص ٣٧٠ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٠٤ .

١٣ – ابن سينا (٨٩٠ – ١٠٢٩ م تقريباً) . .

ثورة عميقة فعّالة فى عملية تجاوز الثنائية « مادة – صورة » و « إله – عالم » . .

(تبدو لنا الروح « الفاوستية » مجسدة بعمق فى شخصه ، كممثل كبير للتقدم الفكرى الفلسفى ، ومدافع تغمره القناعة والحماسة عن ذلك التقدم ، فى المجتمع العربى الإسلامى الوسيط . وقد بلغ التطور العلمى الفلسفى آن ذاك على يده مرحلة عالية ، بقيت آثارها ممتدة حتى العصر الحديث الأوربى) ص ٣٢٠ .

ولكى يقيم الدليل على أن (الروح الفاوستية) جابهت (فكرة الخلق عن عدم محض) عرض مفاهيم ابن سينا للاثنينية ، والمفارقة ، والعدم ، والزمان والحركة ، والمادة ، والصورة .

(فكل موجود ، إما واجب الوجود بذاته ، وإما ممكن الوجود بحسب ذاته) ص ٢٠٦ . . وواجب الوجود هو الله ، والممكن الوجود ما عداه . . إذن فقد (قسم ابن سينا الوجود إلى قطاعين : الوجود بحسب الذات ، والوجود بحسب الزمان) ص ٣٠٦ فهل يمكن أن يؤدى هذا التقسيم إلى أن يصير (ابن سينا أبعد ما يكون عن مثل تلك « الاثنينية » ، حيث إنه ألح على العالم الواحد) ؟

لقد (استخدم مفهومين فلسفيين أساسيين هما : « القدم » و « الإحداث » ، وذلك فى سبيل إلقاء ضوء كشاف على المسألة المبدئية . . حيث يرى : « كل موجود إذا التفت إليه ، من حيث ذاته ، من غير التفات إلى غيره ، فإمّا أن يكون بحيث يجب له الوجود فى نفسه ، أو لا يكون ، فإن وجب فهو الحق بذاته ، الواجب وجوده من ذاته ، وهو القيوم) ص ٣٠٧ على العكس من ذلك (امّا حقه فى نفسه الإمكان ، فليس يصير موجوداً من ذاته فإنه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه ، من حيث هو ممكن) ص ٣٠٧ .

إذن فمن أين توفر للكاتب أن ابن سينا (تجاوز الثنائية) ، وأن الله (قديم

كالزمان الذى يحتويه) ، وأن (كل حادث قد تقدمته المادة كما تقدمه الزمان) ؟ ص ٣٠٨ .

لقد (ميز ابن سيناء « المحدّث » فى الزمان عن « المحدِث » لا فى زمان) ص ٣٠٨ فكيف نتوصل إلى أن التقسيم الوجودى « واجب وجود بذاته وعالم مادى » (ما هو إلّا عملية تعسفية ، ليس لها حقيقة فى منظومة ابن سينا الفلسفية ، وبأن ليس هناك سوى عالم واحد مادى ، تسوده قانونية ذاتية ، هى هو نفسه) ؟ ص ٣١٨ .

أتكون هناك (منظومة فلسفية) لابن سينا قرأها الكاتب ، ولم يعتمد عليها فى نصوصه التى أوردها ؟

(لقد كتب ابن سينا أن « واجب الوجود يجب أن يعقل ذاته بذاته ، على ما تحقق ، ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده ، منه وجوده ») ، فهل يشير مفهوم العلة والمعلول - (ولو على نحو غير متميز وواضح - إلى واقع جدلى جوهرى ، وهو أن السائد فى العالم هو « التأثير والتأثر الشاملان المتبادلآن » ، فبحسب ذلك ينتفى القول بوجود سبب « واحد » للعالم) ؟ ص ٣٢٤ أليس من الخلط والهذيان أن نسوى بين مفهوم العلة والمعلول (عقليًّا) ، ومفهوم العلة والمعلول (ماديًّا) ، فننقل علاقة (التأثير والتأثر) إلى ما بين (الله والعالم) ؟

إن حرص الدكتور على الوصول إلى إنكار وجود الله يدفعه إلى مزيد من الشطط فيقول (العلة والمعلول كقطعة من العملة بوجهيها الاثنين ، فهذان الوجهان هما مظهران لشىء واحد متجانس) ص ٣١١ ومن ثم فمفهوم (المفارقة) غير وارد ، و (مما يؤسف له أن مجموعة كبيرة من المستشرقين والباحثين العرب ينزلقون فى متاهات ذاتية لدى دراستهم وتقويمهم « للمفارق » السينوى ، إننا سوف نرى مفهوم « المفارقة » لدى ابن سينا ينحصر فى إطار الأفضلية « الذاتية » بين الموجودات ، إن واجب الوجود « مفارق » للمادة فقط، بمعنى أنه أكمل وأفضل

وجوداً منها ، وليس بمعنى أنه مجرد عن العالم المادى) ص ٣١١ .

فمن أين تكون (الأكملية والأفضلية) ما داما (مظهرين لشيء واحد متجانس) ؟ أهو فضل (الصورة) على (الكتابة) فى وجهى (العملة) يا أيها الدكتور ؟ .

ألم يقل ابن سينا فى تعريف واجب الوجود بأنه (ليس بجسم ، ولا مادة فى جسم ، ولا صورة فى جسم ، ولا مادة معقولة لقبول صورة معقولة ، ولا صورة معقولة فى مادة معقولة ولا قسمة له ، لا فى الكم ، ولا فى المبادئ ولا فى القول ، فهو واجب الوجود من جميع جهاته ، إذ هو واحد من كل وجه)[1] .

* * *

وينقل عن ابن سينا أن (الزمان ليس محدثًا حدوثًا زمانيًّا ، بل حدوث إبداع لا يتقدمه محدثه بالزمان والمدة ، بل بالذات ، ولو كان له مبدأ زمانى لكان حدوثه بعد ما لم يكن ، أى بعد زمان متقدم . . . فإذن الزمان غير محدث حدوثًا زمانيًّا ، والحركة كذلك) ص ٣٠٩ .

عبارة تفيد أن الله سبحانه (لا فى زمان) ، وأن الزمان تابع لحركة المادة ، فوجود الزمان مصاحب لوجود المادة ، وقبل أن يخلق الله (المادة) فلا زمان ، ومن ثم يكون حدوث الزمان (إبداعًا) ، كما أن خلق المادة (إبداع) .

لكن الدكتور يزعم أن ابن سينا (عارض – فى رأيه هذا المؤدى إلى نتائج مادية فلسفية هرطقية – هذيان المتكلمين الذين منهم من جعل الزمان له وجود ، لا على أنه أمر واحد فى نفسه ، بل على أنه نسبة ما ، على جهة ما ، لأمور أيها كانت ، إلى أمور أيها كانت ، فقال « إن الزمان هو مجموع أوقات ، والوقت عرض حادث ، يعرض وجود عرض آخر ، مع وجوده ، فهو وقت للآخر ، أى عارض حادث ») ص ٣٠٩ .

---

(١) الملل والنحل على هامش الفصل – جـ ٣ – ص ١٣٢ .

وكلا رأيي المتكلمين وابن سينا لا يخدم هدفًا للدكتور ، فالمتكلمون يعرفون الزمان تعريفًا (نسبيًا) وابن سينا يعرفه تعريفًا ظرفيًا ، ولا خلاف بين التعريفين . . لهذا لا يلبث الدكتور أن ينقض على عبارة لابن سينا تقول (تغير الحال لا يمكن إلّا لذى قوة تغير حال) ، أى أن التغيير رهن بالمادة ذات الاستعداد للتغيير ، لكنه يلتوى بها صارخًا : (إن فى هذا القول اتجاهًا واضحًا بارزًا يكمن فى الأخذ « بالحركة الذاتية » للأشياء ، وبالتالى للعالم ، من حيث هو كل) ص ٣١٠ .

وإذا كان الكاتب قد قرأ (ملخص) الشهر ستانى لطبيعيات ابن سينا – كما تذكر مقتبساته – فقد فاته أن ابن سينا يقول (اعلم أن كل حركة توجد فى الجسم فإنما توجد لعلة محركة ، إذ لو تحرك بذاته وبما هو جسم لكان كل جسم متحركًا ، فيجب أن يكون المحرك معنى زائدًا على هيولى الجسمية وصورتها)[1] .

أما قول ابن سينا إن (الحركة كمال أول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة فإن الحركة له من حيث هو بالقوة ، فى مكان يقصده لا من جهة ما هو بالفعل إنسان أو نحاس . .) ص ٣١٢ . فإنه يعنى أن الحركة رهن بالاستعداد الذى خلقه الله فى المادة ، لا فى ما صارت إليه ، لأنه يتحدث عن (جنس) الحركة ، لا عن (نوعها) . . لكن الدكتور يسارع ، كالمعهد به قائلا : (فالحركة إذن غير مخلوقة ، إنها موجودة دائمًا ، ولكن بارتباط وثيق مع المتحرك ، أى الجسم الطبيعى المتحرك . . فى عملية صيرورة الشىء ، إن ابن سينا يتكلم هنا عن فعل أول وكمال أول ، كما عن فعل ثان ، وكمال ثان ، الفعل الأول يتأصل فى الحركة الممكنة ، بينما الثانى متأصل فى الحركة المتحققة) ص ٣١٢ .

بالرغم من التزييف الواضح فى عبارته ، إذ يعبر عن (الفعل) بالحركة فإنه كشف عن نفسه ، حين فرق بين (الممكن) والمتحقق ، لأنه إذا كان ثمة ممكن

---

(١) المصدر السابق جـ٣ ص ١٦٩

ومتحقق ، فالممكن يدل على (الفاعل) الذى يمكنه الفعل ، و (المتحقق) يدل على (العدم) الذى سبق التحقق ، ومن هنا يعترف بما هو حريص على إنكاره ، لأنه لا يملك أسباب هذا الإنكار ولهذا يضيف دون إدراك (إن ابن سينا نفسه كان يرفض الرأى القائل بأن الوضع الذى يوجد فيه شيء ما فى حالة الانطلاق ، وهو وضع « الإمكان » ، يشبه وضعه فى حالة التحقق) ص ٣١٢ وما دام ابن سينا يرفض المشابهة بين حالتى الإمكان والتحقق ، لأنهما حالتان مختلفتان ، فكيف ينكر (الفاعل) سبحانه ؟ وكيف له يتجنى على (كمال اليازجى) لأنه (يؤكد أن « وجود الإمكان » وانتقالة إلى الوجود عائدان عند ابن سينا إلى اعتبار ثالث . هو واهب الصور) ؟ ص ٣١٣ .

* * *

وينقل عن ابن سينا (أن المادة تقوم إذن بالتحقق فقط ، من خلال الصورة الجوهرية . . ولهذا فإن فصلت المادة عن الصورة الجوهرية فى التصور الداخلى ، فإنها تسلك عملية منطقية ، ليس لها مطابق فى الواقع الخارجى) ص ٣١٣ بمعنى أن المادة (الهيولى) مجرد تصور منطقى قائم على (الإمكان) فإذا ارتبطت المادة (بالصورة) صارت واقعًا (شكلا) ، وهذه مصطلحات فلسفية شائعة لكنه يستنتج على لسان من يسمى (لاى) ، (أن ما يسمى مادة يمكن أن يكون صورة ، وما يسمى صورة يمكن أن يسمى مادة) ص ٣١٥ ، والأمر ليس فى اختلاف الأسماء ، ولكن فيما يهدف إليه من وراء هذا الاختلاف ، وهو أنه ما دامت المادة والصورة شيئًا واحدًا فلا (جديد) ، أو فلا (خلق) ، ذلك لأن (المادة مهمة تمامًا كأهمية الصورة من أجل تكوين العالم المادى) ، ما دام ابن سينا يقول : (فللهيولى إذن تأثير فى وجود ما لابد للصورة فى وجودها منه كالتناهى والتشكل) ، ومن ثم فابن سينا (يؤكد على الوحدة الجدلية بين المادة والصورة كتعبير عن وحدة عملية التكون والتحول والتطور ، فى العالم المادى . . إنه فى

تحديده لتلك الملامح الجوهرية للمادة والصورة أكد على استقلالية العالم المادى الذاتية ، من حيث هو عالم موجود ماديًا ، وموضوعيًا) ص ٣١٧ .

أرأيت كيف تنقلب العصا حية ؟

١٤ – ابن طفيل (ت ١١٨٥ م) .

الامتداد الطبيعى لفكر ابن سينا المادى الهرطق . .

تحت هذا العنوان صب الدكتور غضبه على الغزالى فى اثنتى عشرة صفحة ، وقصر الحديث على ابن طفيل فى اثنتى عشرة صفحة ، فما سر هذا ؟ .

يقول (إن الغزالى – فى منظومته المثالية الصوفية – قد عكس على نحو مثير اتجاه الاضمحلال والانحطاط الاجتماعى والعلمى فى المجتمع العربى الإسلامى ، هذا الاتجاه الذى حملته القوى الاجتماعية الإقطاعية آن ذاك ، معارضة بذلك قوى التحول البورجوازى المبكر) ص ٣٣٤ .

و (كتب الأب يوحنا قمير : « وأن الغزالىَ بعدُ حريص على الهدم وإظهار التناقض ، أكثر مما هو حريص على إظهار الحق ») هامش ص ٣٣٤ .

والغزالى يمثل (التعبير العميق عن الرفض القاطع « للجديد » الذى حملته بذور التطور البورجوازى المبكر) ص ٣٣٥ .

لمَ هذا الهجوم العنيف على حجة الإسلام الإمام الغزالى الصوفى الذى ترك الدنيا وراء ظهره ، ولم يكن يومًا من الإقطاعيين ، حتى يقف فى وجه التحول البورجوازى المبكر ؟ .

يقول : لأنه فى كتابه (تهافت الفلاسفة) قال :

١ – (كما أن البعد المكانى تابع للجسم ، فالبعد الزمانى تابع للحركة ، فإنه امتداد الحركة ، كما أن ذاك امتداد أقطار الجسم . . فلا فرق بين البعد الزمانى الذى تنقسم العبارة عنه ، عند الإضافة ، إلى « قبل » ، « وبعد » وبين البعد المكانى

الذى تنقسم العبارة عنه عند الإضافة إلى « فوق » و « تحت »)[1] .

وهو ساخط على هذه العبارة ، لا لأنها تؤكد (المفارقة) بين الخالق والمخلوق وهو ما يحرص الدكتور فى كتابه على نفيه ، ليثبت قدم العالم ، وأن حركته ذاتية ، ولا إله ، (وهذا كله يعجز الوهم عن فهم وجود مبتدأ إلا مع تقدير « قبل » له ، وذلك « القبل » الذى لا ينفك الوهم عنه ، يظن أنه شىء محقق موجود ، هو الزمان)[2] . . بل لخبث النفس وسوء الطوية .

إن العالَم المادى (حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده ، فى الوقت الذى وجد فيه ، وأن يستمر العدم إلى الغاية التى استمر إليها ، وأن يبتدىء الوجود من حيث ابتدأ)[3] .

٢ – (ومن استقرأ عجائب العلوم لم يستبعد من قدرة الله مايحكى من معجزات الأنبياء بحال من الأحوال) .[4]

والأمر واضح فى سخطه على هذه العبارة ولكن الأشد إثارة هو أن الغزالى تحدث فى صفحات عن إمكانية المعجزة ، متخذًا المنطق أسلوبًا والعقلانية منهجًا ، (وإذا ثبت أن الفاعل يخلق الاحتراق بإرادته عند ملاقاة القطنة النار ، أمكن فى العقل لايخلق مع وجود الملاقاة) ، و(ولم ندع أن هذه الأمور واجبة ، بل هى ممكنة ، يجوز أن تقع ، ويجوز ألاّ تقع ، واستمرار العادة ، مرة بعد أخرى ، يرسّخ فى أذهاننا جريانها على وفق العادة المرضية ترسخًا لاتنفك عنه)[5] .

---

(١) تهافت الفلاسفة ص ٥٨ .

(٢) المصدر السابق – ص ٦٧ .

(٣) المصدر السابق – ص ٢٦ .

(٤) المصدر السابق – ص ٢٩١/٢٩٢ .

(٥) المصدر السابق – ص ١٩٨ /١٩٩ .

٣ - (إن حقائق الأمور الالهية لاتنال بنظر العقل ، بل ليس فى قوة البشر الاطلاع عليه) [١] .

ونلاحظ أن ابن طفيل الذى يُكبر الكاتب من أمره يقول (وليس ينبغى أن يوصف العالم الإلهى بلغتنا الإنسانية لأنها مطية الخطأ وسبيل إلى عدم التفرقة بين عالم الحس وعالم العقل الذى لايعرفه إلاّ من شاهده) [٢] وقديمًا قال أرسطو : (أكيد أن المقولة الحق ليست السبب فى أن يكون الشىء ، إنما الشىء هو الذى يظهر فى نفس الآن السبب فى أن المقولة حق) ، فكيف إذا كانت المقولة باطلة ؟ .

لكن صاحب المقولة الباطلة يبنى عليها نتائج موهومة ، فيقول : (على ذلك يصبح الحديث عن تغيير الحياة الاجتماعية الإنسانية من خلال كفاح الإنسان المضطهد - شيئًا من العبث ، بل تجديفًا ، يحصد نتيجته ذلك الإنسان ، التى هى القمع .. هذا هو الوجه الفكرى للغزالى ، الفيلسوف الذى استطاع التعبير بقوة ، وعلى وجه شامل عن عصره الحضارى الآخذ بسرعة فى التمزق والتكلس) ص٣٣٨ .

ويلاحظ أن الغزالى (١٠٥٨ - ١١١١ م) عاش فى الفترة مابين ابن سينا وابن طفيل .. فاعجب ! !

إن ابن طفيل نفسه قد قال لنا لماذا لم يستطع قول كل شىء أراد قوله فعلا ، إن من الأمور الصعبة أن يظفر المرء بحقائق الأمور الدقيقة ، «ومن ظفر بشىء منه لم يكلم الناس به إلاّ رمزًا ، فإن الملة الحنيفية والشريعة المحمدية قد منعت من الخوض فيه وحذرت منه ») ص ٣٤١ .

فما الذى منعت منه الشريعة المحمدية وتكلم به رمزًا ، ومن ثم فعلينا أن نقرأ

---

(١) المصدر السابق - ص ٢٢٣ . (كما أشار تيزيى ص ٣٣٨) .

(٢) حى بن يقظان - ص ١١٩ .

مابين السطور وذلك بالاستعانة بمعالم التوجه الاجتماعى والفكرى الجوهرية آن ذاك) ؟ ص ٣٤٢ .

قبل أن نمضى مع الكاتب علينا أن نعرف أن ابن طفيل كان زمن الموحدين فى الأندلس ، وهو الذى مهد لابن رشد (التعرف على الأمير أبى يعقوب يوسف ، حيث كون هذا بداية أساسية وهامة فى نشاط ابن رشد الفكرى ، فقد كلف من الأمير ذاك بدراسة أعمال أرسطو وكتابة شروح عليها) ص ٣٥٥ . فإذا كان هذا شأن ابن طفيل وشأن الأمير أبى يعقوب يوسف ، فإن الأمر لايعدو أن ابن طفيل كان يخشى فقهاء المالكية وتأثيرهم على العامة .. ولهذا لجأ إلى القصص الرمزى ليورد أفكاره الفلسفية التى خشى العامة من أجلها . وإن كانت هذه الأفكار لاتبعد عما كان يتناوله المفكرون فى المشرق ، وتعقد له الندوات والمناظرات .

يقول ابن طفيل عن (حى بن يقظان) فى فترة تطوره الفكرى وقبل أن يطمئن قلبه بالإيمان :

(إنه كان – إذا أزمع اعتقاد القدم – اعترضته عوارض كثيرة من استحالة وجود مالا نهاية له ، بمثل القياس الذى استحال عنده به وجود جسم لانهاية له ، وكذلك كان يرى أن هذا الوجود لايخلو من الحوادث فهو لايمكن تقدمه عليها ، ومالا يمكن أن يتقدم على الحوادث فهو أيضًا محدث ، وإذا أزمع على اعتقاد الحدوث اعترضته عوارض أخرى ، وذلك أنه كان يرى أن معنى حدوثه بعد أنْ لم يكن لايفهم إلاّ على معنى أنَّ الزمان تقدم ، والزمان من جملة العالم ، وغير منفك عنه ، فإذن لايفهم تأخر العالم عن الزمان) [1] .

و (إذا كان – أى العالم – حادثًا ، فلابد له من مُحدِث ، وهذا المحدث الذى أحدثه ، لمَ أحدثه الآن ولم يحدثه قبل ذلك؟ ألطارئٍ طرأ عليه ولا شىء هناك غيره

---

(١) المصدر السابق ص ٥٢

أم لتغير حدث فى ذاته ؟ فإن كان ، فما الذى أحدث ذلك التغير ؟) [1] .

(والعالم المحسوس وإن كان تابعًا للعالم الإلهى ، شبه الظل له ، والعالم الإلهى مستغن عنه وبرىء منه) فإنه مع ذلك (قد يستحيل فرض عدمه ، إذ هو - لامحالة - تابع للعالم الإلهى وإنما فساده أن يبدل ، لاأن يعدم بالجملة .. وبذلك نطق الكتاب العزيز حيثما وقع هذا المعنى فى تغير الجبال وتصييرها كالعهن ، والناس كالفراش ، وتكوير الشمس والقمر ، وتفجير البحار ، يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات) [2] .

النصان الأولان أجراهما ابن طفيل فى صورة خواطر كانت تخالج (ابن يقظان) ، فلايكاد يجد مايهدهد بلابله ، ومع هذا فقد أجاب الغزالى - فيما سبق - على مثل هذه التساؤلات .

أما النص الثالث فإنه يمثل مرحلة الاطمئنان ، إذ أدرك (ابن يقظان) بعقله مادل عليه الشرع مما يفيد أن الشرع يخاطب العقل كما يخاطب القلب ، وأن العقل (السليم) يناصر الشرع بدليل أن عقل (ابن يقظان) - حين نضج - (صار بحيث لايقع بصره على شىء إلاّ ويرى فيه أثر الصانع ، فينتقل بفكره على الفور إلى الصانع ، ويترك المصنوع ، حتى اشتد شوقه إليه ، وانزعج قلبه كلية عن العالم المحسوس ، وتعلق بالعالم المعقول) [3] .

(وفى خلال مجاهداته هذه ، ربما كانت تغيب عن ذكره وفكره جميع الذوات إلاّ ذاته ، فإنها كانت لاتغيب عنه فى وقت استغراقه بمشاهدة الموجود الأول الحق الواجب الوجود ، فكان يسوؤه ذلك ، ويعلم أنه شوب فى المشاهد المحضة ، وشركة فى الملاحظة ، ومازال يطلب الفناء عن نفسه ، والإخلاص فى مشاهدة الحق .

---

(١) المصدر نفسه - ص ٥٥

(٢) المصدر نفسه - ص ٨٢

(٣) المصدر نفسه ، ص ٨٢

حتى تأتى له ذلك ، وغابت عن ذكره وفكره السمٰوات والأرض وما بينها ، وجميع الصور الروحانية ، والقوى الجسمانية ، وجميع المواد المفارقة للمواد ، والتى هى الذوات العارفة بالموجود ، وغابت ذاته فى جملة تلك الذوات ، وتلاشى الكل واضمحل ، وصار هباءً منثوراً ، ولم يبق إلاّ الواحد الحق الموجود الثابت الوجود ، وهو يقول بقوله الذى ليس معنى زائداً على ذاته « لمن المُلك اليوم ؟ لله الواحد القهار »[1] .

أترى يبلغ الإيمان بالمرء فوق هذه الدرجة التى وصل إليها ابن يقظان أو ابن طفيل ؟ .

لقد تدرج ابن طفيل بصاحبه فى مراحل عقلية مختلفة ، تدرجًا منطقيًا سليمًا فوصل إلى أعلى درجة يصل إليها المؤمن عن طريق الشرع .. ولكن الدكتور يرى (أن ابن طفيل قد توصل من خلال آرائه حول العالم الإلهى الواحد إلى إزالة الهوة بين الإنسان والإله ، فالإله فى الإنسان ، والإنسان فى الإله) ص ٣٥٣ .

(إن هذا الرأى حول الإله الذى ينتزع الإله الإسلامى الدينى من « علويته » ومفارقته يؤدى إلى التأكيد على عملية « أنسنته » وتحويله باتجاه العالم) ص ٣٥٣ .

وهذا دليل على عدم فهمه لنظرية (وحدة الوجود) ، أو على (تغابيه) ، حتى يشوش على الفكر الإسلامى ، رجاء أن يجد طريقًا إلى مَنْ فى قلوبهم زيغ ، لأن الحقيقة – كما سبق تناولها – تقوم على أن الإحساس (بالقرب) ينفى وجود أى كائن فى حضرة الإله ، كما يختفى ضوء الذبالة فى أشعة الشمس ، ومن ثم يتمثل (الإله فى الإنسان) بالخلق والرعاية ، ويتمثل (الإنسان فى الإله) بالفناء ، أو كما يقول الدكتور إبراهيم مدكور ، (ليس ثمة إلاّ كائن واحد موجود حقيقة وضرورة ، بل هو

---

(١) المصدر نفسه – ص ١١٢ .

الوجود كله ، والكائنات الأخرى ليست موجودات إلاّ بضرب من التوسع والمجاز) [2] .

١٥ – ابن رشد .. (١١٢٦ – ١١٩٨ م) ..

تلاشى الثنائية بين العالم والإله ..

(كانت الذهنية – الأيديولوجية – الإقطاعية هى السائدة آن ذاك ، على مستوى الحياة العامة الواسعة) . ص ٣٥٦ .

ومع ذلك ، فقد أنجبت (المفكر المسلم الذى كان أقرب فلاسفة العرب إلى روح التعاليم الدينية الحنيفية) [1] .. أنجبت (ابن رشد ، بفكره العلمى الوثاب ، يجابه وهم المعرفة كتذكر ، بنظرية مادية حسية علمية مقنعة ، تعمقها رؤية جدلية أولية .. إنه إذا تؤمل كيف حصول المعقولات لنا وبخاصة المعقولات التى تلتئم معها المقدمات التجريبية ، ظهر أنا مضطرون فى حصولها لنا أن نحس أولا ، ثم نتخيل ، وحينئذ يمكننا أخذ الكلى ، ولذلك من خانته حاسة من الحواس فاته معقول ما ، فإن الأكمه ليس يدرك معقول اللون أبدًا .. وليس هذا فقط بل يحتاج إلى قوة حفظ وتكرر ذلك الإحساس مرة بعد مرة ، حتى ينقدح لنا الكلى ، ولهذا صارت هذه المعقولات إنما تحصل لنا فى زمان .. وبالجملة فيظهر أن وجود هذه المعقولات تابع للتغير الموجود فى الحس والتخيل اتباعًا ذاتيًا ، وإلاّ أمكن أن نعقل أشياء كثيرة من غير أن نحسها ، فكان يكون التعلّم تذكرًا كما يقول أفلاطون) ص ٣٦٠ وبهذا يكون قد أقصى (المتاهات الذاتية والميتافيزيقية من نطاق عملية تكون وتطور المعرفة) ص ٣٦٢ وبهذا أيضًا يكون تقديرنا لآرائه والالتزام بنصوصها دون أن نعمد إلى تحريفها وتزييفها .

---

(١) الفلسفة – منهج وتطبيقه – الحلبى ١٩٤٧ – ص ٦٤ .

(٢) فى النفس والعقل للدكتور محمود قاسم – ص ٢٤١ .

وعلينا أن نعرف أنه (كان من عادة فيلسوف قرطبة أن يعرض حجة خصومه أحسن عرض ، وأن يؤيدها بكل الحجج الممكنة ، حتى ليخيل للمرء أنه صاحبها ، فإذا فرغ من عرضها بأمانة شرع يناقشها وينقدها ثم يدلى برأيه آخر الأمر)[1] . وهذا ماجعل بعض المستشرقين والآخذين عنه يخلطون بين ماله ومالغيره ، حتى اتهموه بالإلحاد .

وإذا كان منهج الدكتور إنطاق المفكرين بما يخدم هدفه المادى ، فإن مجال (الخلط) واسع فى كتابات ابن رشد ، مادام لا (يصح) التمييز بين ماله ومالغيره ، ومادام الدكتور لايقدم نصوصًا وافية ، بل جملاً مبتسرة ، يطوعها لما يريد .

ومع هذا ، فإنا سائرون معه بقية الشوط لنرى من أمره .

يقول : (إنه فى مناقشاته ومماحكاته مع الأشاعرة ، ومنهم الغزالى بشكل خاص ، ومع أفلاطون الفيلسوف المثالى - يكافح على الطالع والنازل ، ويحماسة عميقة من أجل برهان دقيق ومقنع لمسألة سرمدية وأبدية العالم المادى) ص ٣٦٤ .

فمن أين له أن ابن رشد يرى (سر مدية وأبدية العالم المادى) ؟؟

يستدل بقوله : (إنه من العبث ومن قبيل عدم الدقة أن نقول بأن الزمان سيقودنا لأن نفترض وجود أزمان كثيرة بشكل لانهائى قبل الزمان ذاك) ص ٣٦٥ ، لأنه لازمان بلا حركة ، ولاحركة بلا جسم ، وهذا يتمثل فى قوله (ليس يمتنع وجود الزمان إلاّ مع الموجودات التى لاتقبل الحركة ، وأما وجود الموجودات المتحركة أو تقرير وجودها فيلحقها الزمان ضرورة) . ص ٣٦٦ .

كلام منطق سليم لايختلف فى شىء عما جاء فى كتابات المفكرين الإسلاميين من قبله ، لكن الدكتور يرى (أن رفض ابن رشد الأخذ بفكرة تخلف أو « تراخى فعل المفعول عن فعل الفاعل له وعزمه على الفعل » يبرز رفضه المبدئى لمسألة الخلق من

---

(١) المصدر السابق - ص ١٦٨

عدم مطلق ، أو محض ، كما يسميه ابن رشد) ص ٣٦٨ .

والعبارة التى أوردها عن ابن رشد تحدث عن حقيقة (بدهية) ، فالمفعول يقع بعد عزم الفاعل على الفعل دون شك ، لكن الدكتور يمهد لعبارة تقول : (الفاعل يخصه أن فعله مساوق لوجود المفعول) فيعلق بأن (فعله ، وبالتالى مفعوله ، قديم) ص ٣٦٩ .

ولما كانت هذه العبارة (الموهمة) فى كتابات ابن رشد قد تكون من مصادر أرسطو ، أو من فكر تطبيق حياتى ، فقد علق عليها الدكتور سليمان دنيا ، محقق (تهافت التهافت) بأنه (إن يكن ذلك هو مايريده ابن رشد فقد فاته أن يلاحظ أن الإرادة القديمة الجازمة قد جعلت من نقطة معينة حدًّا فاصلا بين العدم والوجود ، فإذا وصل العالم إلى هذه النقطة انتقل من العدم إلى الوجود بمقتضى الإرادة القديمة الجازمة) [1] .

ومن ثم لاينبغى أن نقيس على أفعالنا فعل الله سبحانه ، لكن الدكتور تيزينى يرى فى (ملاحظة) المحقق دلالة على (حقد ابن رشد منطلقًا من رؤاه الغيبية) ص ٣٦٨ وكأننا نخوض معتركًا ، ولانقوم بدراسة تتوخى الحقيقة .

ومن طبيعة (الصراع الأحمر) الإلحاح على مايهدفون إليه وإن التوت أقدامهم .

يقول : (والآن إذا كانت « الحركة فعل الفاعل » كما يعتقد الفلاسفة – هكذا يقول ابن رشد – فإن العالم لايتم وجوده إلاّ بالحركة » عن هذا ينتج أن الفاعل للحركة هو الفاعل للعالم » بيد أن ابن رشد يرفض بشكل مبدئى وحازم الأخذ بمصادرة « الخلق من عدم » ، فكلاهما : الإله والعالم المادى خالدان فى وجودهما ، من حيث إنهما متوازيان فى الوجود ، ذلك بالرغم من أنهما ذاتيًّا غير

---

(١) تهافت التهافت - ص ٦٣ .

متساويين ، فمن حيث الذات يفضل الفاعل مفعوله) ص ٣٦٩ .

ولقد سبق لابن رشد أن تحدث عن (المحرك الأول) بأنه (ليس من طبيعته الحركة ، وأنه أزلى ، وليس يتصف بالزمان) ص ٣٧٠ إذن . فعلاقة العالم به (سبحانه) لاينبغى أن تفهم زمانيًا . (لكن ليس يفهم تأخر العالم عنه ، إذا لم يكن تقدمه زمانيًا . إلاّ تأخر المعلول عن العلة . لأن التأخر يقابل التقدم .. فإذا كان التقدم ليس زمانيًا . فالتأخر ليس زمانيًا) ص ٣٧٠ وبما أن الزمان رهن بالحركة ، والحركة رهن بالجسم ، والله سبحانه (عقل كلى) ، منزه من الجسم إذن فالله منزه عن الزمان ، والمعروف أنه (بين العالم المادى والإله تمايزات بارزة مثل كون الإله لا متغيرًا وموجودًا خارج الزمان بينما العالم المادى متغير وموجود ضمن أطر حركية وزمانية) ص ٣٧٤ فكيف يفترى الكاتب على ابن رشد أنه (يميل إلى ترجيح القول : الفاعل موجود فى العالم المادى ، وليس هذا الأخير فى الفاعل) ص ٣٧٤ إلاّ على تقدير وجود الفاعل بفعله ورعايته .

وإذا كان (مذهب أهل الاختراع والإبداع ، أن الفاعل هو الذى يبدع الموجود بجملته ، ويخترعه اختراعًا ، وأنه ليس من شرط فعله وجود مادة فيما يفعل بل هو المخترع للكل . وهذا هو الرأى المشهور عند المتكلمين من أهل ملتنا ومن أهل ملة النصرى) يقصد يحيى النحوى النصرانى . ص ٣٧٦ فمن أين جاء قدم العالم ؟ أمن كون الفاعل (ليس هو جامع - كذا - بين شيئين بالحقيقة . وإنما هو مخرج مابالقوة إلى الفعل ؟) ص ٣٧٧ أى من الإمكان إلى التحقيق ، أم لأنه (لايمكن أن يكون شيئا ممكنًا لايخرج إلى الفعل أبدًا) ص ٣٧٧ بمعنى أن ماأراده الله فهو (ممكن) . وإذا أراد الله شيئًا (خرج إلى الفعل) ضرورة ، ومن هنا فإن (المادة) لايمكن إلا أن تتضمن بالضرورة هذه الصفة الوجودية) . لا (فى ذاتها) كما يدعى الدكتور ص ٣٧٧ ، بل بسبب آخر خارج عنه ، لأن (كل شىء يكون ، فإنما هو من شىء وبشىء) ص ٣٨٩ .

هكذا تتحدث النصوص التى أوردها السيد الدكتور ، نقلا عن (تهافت التهافت) ، أما قول ابن رشد (الطبيعة - طبع الشيء - محرك للشيء نفسه ، أى موجود بذاته لا بالعرض) ص ٣٨٠ فهو خاص بما طبعه الله فى الشيء ، أى على وفق السنن الكونية التى أجراها الله سبحانه ، وهذا ماينفق مع النصوص السابقة ، إذ إن النصوص تفهم فى سياق الخط الفكرى للمؤلف ، وبخاصة إذا كانت نصوصًا (ممزقة) ، ومن ثم من البغى أن يقول الدكتور (على هذا النحو .. يتلاشى التأثير الإلهى ، مباشرًا كان أو غير مباشر ، على وجود شيء «العالم» أى على وجود الصورة والمادة المشكلة لهذا العالم) ، ص ٣٨٠ إلاّ إذا كان يعبر عن معتقده بعيدًا كل البعد عن الفيلسوف الإسلامى الكبير .

ولو أن الدكتور أراد عرض فكر ابن رشد حقًّا لتناول كتابه (الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة) ، أوكتابه (فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال) ، أو تناول فكر ابن رشد بعامة ، وبخاصة فيما يتصل بالعقل والنفس ، وهو الجانب المقابل للطبيعة المادية ، ولكنه اقتصر على النصوص التى يمكن أن تمضي معه ، فخانه التوفيق .

١٦ - ابن خلدون .. (١٣٣٢ - ١٤٠٦ م) :

نشوء وتطور الفكر الاجتماعى المادى ..

(إن المفكرين العرب الإسلاميين وغيرهم ، وقبل ابن خلدون ، والمفكرين العرب الإسلاميين ، خلال عهد الانحطاط ، والمفكرين العرب فى عهد البدايات البورجوازية المبكرة الحديثة تلك ، والمتواطئة مع الإقطاع - كانوا بشكل عام عاجزين عن سبر غور الظاهرة الاجتماعية والتاريخية سبرًا عميقًا جوهريًّا) ص ٢٩٠ .

هكذا يبدأ بإدانة كاملة لكل المفكرين العرب الإسلاميين - على مدى التاريخ الإسلامى - بسبب مخالفتهم النهج المادى ، مما يفيد إفلاس المادية ، وتفردها

بالضياع فى معترك النشاط الثقافى ، والإنسانية بعامة .

وعمى التعصب للمعتقد الضال يصيب صاحبه بالتوتر والشراسة والاحتقان ، ومن ثم لا يجد راحته إلاّ فى الدم والهدم والتنكيل ..

وعمى التعصب للمعتقد الضال يدفع بصاحبه إلى السراديب والرطوبة والعفن ، ويُصِمّ صاحبه عن كل رأى ، فلا يسمع إلاّ نفسه .

ولهذا نجد الدكتور يدور حول نفسه ، حتى يصيبه الدوار ، فلا يجد نفسه .

يقول : (فأفلاطون والغزالى والقديس توما الإكوينى إلخ .. انطلقوا فى فهمهم للمجتمع ، ليس منه نفسه ، وإنما من قوى غريبة عنه ، وخارقة ، فابتعدوا بذلك عن الحركة التاريخية الحقيقية) ص ٣٩٤ أما ابن خلدون فإنه (ينطلق من أن « كل حادث من الحوادث ، ذاتًا كان أو فعلا ، لابد له من طبيعية تخصه فى ذاته ، وفيما يعرض من أحواله ») ص ٣٩٤ .

وقول ابن خلدون لايعنى أكثر من الاستعداد ، والتهيئة (الفطرية) للحدث لامايتصور فى الوهم .

وطريقة تناول الدكتور لابن خلدون ، تفيد أنه كان يظن أنه سيقع منه على صيد سمين ، فإذا لحم الكاتب الاجتماعى الكبير لايسهل مضغه ، ومن هنا كان التخبط فيما عرض له الدكتور .

يقول : (فى الوقت الذى أكد فيه على أن الفلاسفة يجب أن يبحثوا الأشياء فى أسبابها ومسبباتها . . فإنه – أى ابن خلدون – بقى مثاليًا فى نظرته للعالم ككل ، فهذا الأخير ، – حسب رأى ابن خلدون – نتاج لخلق إلهى خارق ومفارق) ص ٣٩٤ / ٣٩٥ .

فهل رأينا البحث فى الأسباب والمسببات – على مدى تاريخ الفلسفة ، وثنية ودينية – لايصل إلى هذه النتيجة ؟

ويقول : (لقد رأى ابن خلدون فى « أسلوب المعاش الإنسانى ، أو أسلوب

الإنتاج المادى ، الحلقة الرئيسية فى حركة التاريخ والمجتمع ، والفارابى ساهم فى ذلك ولاشك) ، إذ يقول : (إن أجزاء المدينة مفطورون بالطبع بفطر متفاضلة ، يصلح بها إنسان لإنسان ، لشئ دون شئ ، غير أنهم ليسوا أجزاء المدينة بالفطر التى لهم وحدها ، بل بالملكات الإرادية التى تحصل لها ، وهى الصناعات وماشاكلها) ص ٣٩٥ .

ومن قال إن حركة التاريخ والمجتمع لايؤثر فيها أسلوب الإنتاج المادى ، إلى جانب مؤثرات كثيرة ، لعل أهمها القيادة ؟ .

وهل يظن عاقل أن الفطر ذات جدوى بدون ملكات إرادية ؟

أليست هذه الأفكار بدهية أولية ؟

ويقول : (إنه يرى - ولو بدون وضوح ووعى كاملين - أن التاريخ من صنع الناس الاجتماعيين العاملين) ص٣٩٥ .

كيف حدث هذا « بدون وضوح ووعى » وهو الذى استطاع كشف الحتمية التاريخية ص ٣٩٥ و (تمكن من تقديم « مشروع » صياغة متماسكة لمفهوم الوجود الاجتماعى المادى) ص ٣٩٦ .

ألم يبعث مكسيم جوركى إلى المفكر الروسى ف . ا . أنوتشين بتاريخ ٢١ أيلول سنة ١٩١٢ م يقول : (.. إنك تنبئنا بأن ابن خلدون فى القرن الرابع عشر كان أول من أظهر دور العوامل الاقتصادية وعلاقات الإنتاج ، إن هذا النبأ قد أحدث وقع خبر مثير واهتم به صديق الطرفين - يقصد لينين - اهتماماً خاصاً) ؟ ص ٣٩٦ .

أليس ابن خلدون جديراً بجائزة لينين أو بنيشان النجم الأحمر ؟ .

١٧ - المقريزى .. (١٣٦٢ - ١٤٤٢ م) ..

خطوط أساسية فى سبيل الإحاطة بالمجتمع الإنسانى على نحو تاريخى علمى ..

(فى كتابه « إغاثة الأمّة بكشف الغُمّة » يعمل المقريزى على تفسير الأحداث

الاجتماعية تفسيرًا اجتماعيًا اقتصاديًا . لقد قدم لنا صورة واضحة وشاملة عن اتجاهات التمزق الاجتماعى الاقتصادى فى وطنه مصر ، عن الهبوط الكبير فى حجوم الأرزاق فى الأسواق ، وبالتالى عن عملية الاحتكار التى قام بها الأثرياء ، من تجار ومرابين وأمراء ، وبالعلاقة مع هذه الصورة يعرض لنا المقريزى بشكل شيق ومثير ، النتائج الرهيبة والمرعبة لرفع الأسعار الخاصة بالحاجات الاستهلاكية الأولية) ص ٣٩٩ ..

(لقد أكد على تناقض أساسى فى المجتمع ذاك قطباه الرئيسيان ، تشكلها الجماهير الغفيرة المعدومة الفلاحية والمدنية ، من طرف ، والتجار والمرابون وأصحاب الأطيان والقرى المدعومون من قِبل الأمراء الإقطاعيين ، من طرف آخر) ص ٤٠٠ .

لكن المقريزى (لم يستطع رؤية الواقع آن ذاك فى تحوله الجدلى الثورى ، فهو لم يتمكن من استشفاف آفاق المستقبل ، ذلك لأنه لم يقترب من مفهوم الثورة الاجتماعية) ص ٤٠٠ .

(لم يكن قادرًا على الوصول إلى النتيجة : إزالة الملكية الفردية كحل جذرى للبؤس الاجتماعى) ص ٤٠٠ .

أترى ماذا كان يجب على المقريزى ؟ أن يتحول إلى لينين أو ماوتسى تونج ، لأنه عرف أن (السبب الأول ، وهو أصل الفساد ، ولاية الخطط السلطانية والمناصب الدينية بالرشوة كالوزراء والقضاة ونيابة الأقاليم وولاية الحسبة وسائر الأعمال ، بحيث لا يمكن التوصل إلى شىء منها إلا بالمال الجزيل ، فتخطى لأجل ذلك كل جاهل ومفسد وطاغ وباغ إلى ما لم يكن يؤمله من الأعمال الجليلة والولايات العظيمة ، لتوصله بأحد حواشى السلطان) ٤٠١ .

ولعل كل الذين أرّخوا للعصر العباسى بعد المتوكل ألحّوا على هذا السبب ، وقصيدة ابن المعتز إلى المعتضد خير شاهد على هذا ، ويلاحظ أن المجتمعات

الشيوعية والاشتراكية هذه الأيام تضج بالرشوة .

(و السبب الثانى غلاء الأطيان ، وذلك أن قوماً ترقوا فى خدم الأمراء يتزلفون إليهم بما حبوا من الأموال ، إلى أن استولوا على أحوالهم ، فأحبوا مزيد القربة منهم ولا وسيلة أقرب إليهم من المال ، فتعدوا إلى الأراضى الجارية فى إقطاعات الأمراء ، وأحضروا مستأجريها من الفلاحين ، وزادوا فى مقادير الأجر ، فثقلت لذلك متحصلات مواليهم الأمراء .. وعظمت نكاية الولاة والعمال واشتدت وطأتهم على أهل الفلح ، وكثرت المغارم فى عمل الجسور وغيرها ، وكانت الغلة التى تتحصل من ذلك عظيمة القدر ، زائدة الثمن على أرباب الزراعة لاسيما فى الأرض منذ كثرت هذه المظالم ، ومع أن الغلال معظمها لأهل الدولة أولى الجاه وأرباب السيوف ، الذين تزايدت رغبتهم استمر السعر مرتفعاً لايكاد يرجى انحطاطه) ص ٤٠٢ .

ويعلق على هذا النص بأن فيه (إشارات عميقة على ارتباط السلطة السياسية بأرباب الحياة الاقتصادية الاجتماعية) ص ٤٠٢ . كأن هذا الارتباط مقصور على هذا الوضع ، مع أننا نجد فى عهد الثورة الديمقراطية الاشتراكية – فى كثير من البلدان يجرى توزيع الأراضى بين ذوى السلطان ، بقوانين تهيئ وتمكّن لهؤلاء المتسلقين .

(أما السبب الثالث فيسميه المقريزى « رواج الفلوس » .. فهو يرى أن النقود تمثل أثمانًا للمبيعات وقيمًا للأعمال) ص ٤٠٢ .

وهل للنقود دور غير هذا منذ عرفها التاريخ ؟ .

(مع ذلك فلو وجد من أوتى توفيقاً ، وألهم رشداً ، لكان الحال غير ماعليه الآن ، بخلاف الحال فى هذه المحن) ص ٤٠٣ .

إذن ، فالمقريزى تنبه إلى دور القيادة السياسية التى لاتتحدث عنها الأقلام الحمر ، مع أنها سبب نكباتهم .

ويعلق على كل ماطرحه بقوله :

(إن المقريزى فى إثارته لمجموعة المشكلات تلك قد وقف : ١ ضد الجبرية الطبيعية ، بتأكيده على الجانب الاجتماعى الاقتصادى ، كعامل حاسم فى عملية التطور الاجتماعى الإنسانى . ٢ – ضد الجبرية الغيبية الغائية التى تؤكد أن الأزمات الاجتماعية ماهى إلا تجسيد لغضب قدرة غيبية ما) ص ٤٠٣ .

ثم يورد فى الهامش قولا منسوبًا إلى الرسول - صلى الله عليه وسلم : (إن غلاء أسعاركم ورخصها بيد الله) .

ومع أن نسبة هذا الخبر إلى الرسول موضع شك ، فإن المقريزى كان يحدّث عن (الغلاء فى الدولة الأيوبية وسلطان العادل أبى بكر بن أيوب فى سنة ستة وتسعين وخمسمائة ، وكان سببه توقف النيل عن الزيادة ، وقصوره عن العادة) ص ٤٠٠ .

أى أن ماحدث كان ثمرة (جبرية طبيعية وجبرية غيبية) معًا ، ومصادر الثروات الطبيعية تمثل دون شك جبرية طبيعية وغيبية ، كما أن الآفات الزراعية والكوارث الطبيعية فيضانات وزلازل وبراكين وعواصف تمثل جبرية غيبية وطبيعية لكل من يعى !

ولهذا (لم يتجاوز المقريزى فى نظرته للطبيعة التصورات الغيبية الميتافيزيقية) ، لأنه كان واقعيًا ، ومن التجاوز أن نَصِمَه – فى مرحلته – بأنه (عمل على «فرملة» الطرح الفلسفى المادى لقضايا المجتمع ، فى حلقاتها البعيدة ، مثل الثورة ، والقدرة الخلاقة للإنسان فى تغيير العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية) ص ٤٠٤ .