

مبحث ثان: العقلانية الشاملة.. وحدة الحقيقة وثائية المنهج

الكون المادى فى المصطلح القرآنى آيات من خلق الله، على الإنسان أن يتدبر فيها، ليستخلص المعارف، ويحصل العلوم، ويستلهم المثل، ما من شأنه أن يحفز إلى التفكير "العلمي" المنظم في الطبيعة، وإلى الكشف عن نواميسها من أجل الاستفادة من طاقاتها وتحقيق قدر أكبر من الوفاق بينه وبين محيطه. وبدون هذا يعجز الإنسان عن إنجاز مهمته على الأرض، ويبقى مبدأ الاستخلاف مجرد نظرية أو عقيدة تسبح في الفراغ. غير أن الإنسان مهما بلغ من العلم، وأوغل في المعرفة، سيبقى علمه قاصراً عن إدراك سر الكون، وظواهر الوجود كالموت والحياة والروح وهو ما يؤكد قوله تعالى: "ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً (الإسراء: ٨٥)". ومن ثم يبقى إدراك العلة النهائية للوجود خارج حدود قدرته العقلية، ولا بد له من ردها إلى إرادة أعلى وأعظم هي الإرادة الإلهية التي تحكم كل شيء بقدر وبسنة لا تبدل فيها ولا تحويل.

والمسلم لا يجزع من هذه الحقيقة، ولا يرى فيها قيداً على سعيه الدءوب إلى المعرفة والبحث في كل الحقائق الكونية القابلة للكشف وهو مدرك، فى الوقت نفسه، أن ثمة حقائق أخرى تبدو مستعصية على الكشف، ولا سبيل إلى معرفتها إلا من خلال السمعيات أى علم الكلام / أصول الدين الذى يقص عن كمال الله وأسمائه وصفاته، ويصف عالم الغيب. ولا يبدو ذلك مقبولا فقط من المسلم، بل كذلك مرغوباً، لأن العقيدة التى لا غيب فيها ولا مجهول، ولا حقيقة أكبر من الإدراك البشرى المحدود، ليست عقيدة، بل هى أقرب إلى فلسفة / بناء عقلى صارم لا تجد فيها النفس ما يلبي فطرتها، وأشواقها الخفية إلى الغيب الملهم والمتجاوز لأفق عالم الشاهد. كما أن العقيدة التى لا شئ فيها إلا تلك الغيبيات التى لا تدركها العقول ليست عقيدة إجابية، لأن الكينونة

البشرية تحتوى على عنصر الوعي، واللاوعى متلازمين معا، فالعقل الإنساني لابد أن يتلقى شيئا مفهوما له، يمكن من خلاله الاستدلال على ما يفوق إدراكه، والعقيدة الشاملة هي التى تلبى هذا الجانب وذلك، فتتوازن بها الفطرة الإنسانية.

أولاً: الدين والعلم..

وحدة الحقيقة

يؤمن المسلمون بوحدة العالم الطبيعي كنتيجة لتوحيد الله، ما يجعل العلم التجريبي ممكنا، فالإله الواحد الأحد، بما أنه عقل حكيم قد "جعل لكل موجود طبيعته، وللطباع وأفعالها نظاما وحكمة، فلا شئ معطل في الطبيعة بحيث لو صادفنا مذهباً فلسفياً يعتمد على الاتفاق أو المصادفة، حكمنا فوراً ببطلانه لمخالفته لذلك المعنى العام للطبيعة الذى يتبدى للعقل بداهة"^(١).

ويؤدي الإيمان بوحداية الله، وباتساق وشمول واستمرار القانون الطبيعي، إلي إمكانية العلم، حيث لا توجد علة بغير معلول أو خارقة لا يقبلها العقل لشذوذها عما تجري عليه سنة الكون منذ الأزل (فلن تجد لسنة الله تبديلاً ولن تجد لسنة الله تحويلاً). لقد خلق الله هذا العالم لحكمة وعلة غائية، وعلى نحو ما قدر وأراد، وأعلمنا أن ثمة سنن وقوانين متسقة وشاملة حاكمة لهذا العالم في الخلق والابتداء.. "وخلق كل شئ فقدره تقديراً" (الفرقان: ٢) إذ لو كان ثمة تناقض لما تعارف الناس على قواعد عامة، ثابتة في سير الظواهرات الكونية، أى لانعدم "العلم"، ولما تفاهم الناس فيما بينهم، لأن التفاهم ينتج عن الاعتقاد بقوانين إنسانية وطبيعية يتوفر لها الشمول والاتساق والاستقرار "حيث أن القوانين التى تهيم على سير العالم قوانين موضوعية، قابلة للإدراك، غير مشخصة. ففي الإسلام لا يوجد إله ماء، أو إله شمس، لكن، إله واحد يسبغ الانسجام والتناسق على مجموع الكون"^(٢).

وهنا يكمن معنى رائع لعل أفضل من أشار إليه مفكر هندی مسلم هو "همايون كبير" الذى رأى "أن ثلاثة أفكار لابد منها لنمو العلم: أولها الاعتقاد بأن الكون متجانس، وليس منقسم إلى ميادين لكل منها قوانين خاصة تختلف عن القوانين التى تسود في الميادين الأخرى. وثانيها الاعتقاد بأن قوانين الطبيعة متسقة، وليست عرضة للتغيير أو التبديل. وثالثها الإيمان بقيمة

الوحدات كل على انفراد"^(٣). ولعل الفكرتان الأولى والثانية ترتبطان بصلات واضحة، بل ويمكن اعتبارهما وجهين لحقيقة واحدة، فبغير الكون الموحد لا يكون هناك قانون كلي. ولو وجد عالمان أو أكثر لكان التمييز بينها أساس تعددها، وكان خضوعها لقوانين مختلفة أساس تميزها، ولهذا فإن كلية وشمون القانون الطبيعي تعتمد على اطراد واتساق حركة الكون، وهذا الاطراد والاتساق الكوني يعتمد على وحدانية الله وكمال ألوهيته، ولهذا كان التوحيد شرطاً جوهرياً لظهور ونمو العلم.

وحتى عندما يحدث "غلط الطبيعة" فهو دليل على قدرة الله، كما يقول البيروني: "ربما وقع في أفعالها التي سخرت عليها غلط ليستدل به على أن الصانع المدبر غيرها تعالى شأنه عما يصفه الظالمون علواً كبيراً. فالطبيعة إذا هي قوة تقوم بتشكيل الأشياء وتسييرها وفق خطة إلهية من غير هدر. لكن من غير الممكن الحكم على كمال الكون و"اقتصاده" وفقاً لمعايير طبيعية محض. فالحكمة الإلهية هي التي تحكم العالم وتُسَيِّرُهُ وتهب المخلوقات صورها بطريقة تعبر عن سمو الحكمة والجمال فوق أى معيار بشري للغائية والتناغم"^(٤). ولئن اعترف الفكر المسيحي بالمعجزات والخوارق مما يعد خروجاً على القانون الطبيعي، أضفى على العقيدة نوعاً من الحماس والغيرة ولكنه وضعها في مواجهة مع العلم، فقد جاء الإسلام مؤكداً على الحد الفاصل بين ما هو طبيعي وما هو خارق للطبيعة، وعلى وحدة الكون واتساق قانونه الأزلي.

وإذا كانت المسيحية قد اتسمت برؤية تشاؤمية إلى حد ما للعالم الطبيعي بسبب الاعتقاد بأن هذا العالم قد انتكس وفقد كماله الأول نتيجة لخطيئة الإنسان، فإن الإسلام - شأنه في ذلك شأن اليهودية - لا يؤمن بسقوط الإنسان والخطيئة الأصلية بالمعنى المسيحي .. "فالعالم المادي ليس عالم سقوط، بل هو مظهر إشراقي يفصح عن الحقيقة العلوية التي لا يمكن حصرها في اللغة البشرية أو طرائق الفكر المعتادة"^(٥). والمادة ليست "شراً أصلياً" بل حقيقة تتلازم وتتكامل مع الواقع الروحي .. لأنها صنع الإله الكامل، والخالق الأعظم. وفي كل الآيات التي اتجهت بكليتها إلى الطبيعة نجد فيها تقبلاً كاملاً

للعالم، ولا أثر فيها لأي نوع من الصراع مع الطبيعة. فالإسلام يبرز ما في المادة من جمال ونبل.. حتى عالم الآخرة، وهو غاية آمال الإنسان وأعظمها، صورته القرآن مغموساً بألوان هذا العالم، وقد يري المسيحيون في هذا حسية تتنافى مع عقيدتهم. ولكن الإسلام لا يري العالم المادي مستغرباً في إطاره الروحي^(١).

بل ويرى البيروني أن دراسة الطبيعة كأحد صنائع الباري هو نشاط إنساني سامي، فالعقل الإنساني الذي يتخذ من العقل الشامل مركزاً له يسير بنا من المتناهي إلى اللامتناهي بشكل تلقائي عفوي.. ومن ثم تصبح دراسة الطبيعة كقوة مبدعة رسم الله لها حكم جميع الأشياء، من الملامح المميزة للمنظور الإسلامي، إذ لا يوجد أي مجال شرعي خارج روح الإسلام، ناهيك عن مجال الظواهر الطبيعية، وذلك لأن جوهر هذه الروح يهدف إلى ضم جميع الأجزاء إلى الكل الشامل، وجميع أقسام المعرفة المجزأة إلى المعرفة الموحدة التي تحتوى من حيث المبدأ على علم الأشياء كافة^(٢).

وقد أسبغ الله على الإنسان كل إمكانيات تحقيق الاستعدادات الفطرية التي وهبها إياه، إذ يرتبط الشخص طبيعياً بجسده، والجسد مرتبط حياتياً بالعالم، والعالم في صيرورة، والصيرورة بعد من الأبعاد المشتركة بين الكون والإنسان، وأداة وصل بين زمان الحدوث وبين الأبدية والخلود. ومن ثم تتوالي الآيات التي تحتنا على هذا النمط من المعرفة وتمدنا بأدواتها أو تكشف لنا عنها، وما نملكه منها فتؤكد مرة تلو المرة على أن السمع والبصر والفؤاد جميعاً هي التي تعطي للحياة الإنسانية قيمتها وتفرداها، وأن الإنسان بتحريكه هذه القوى والطاقات، ويفتحه هذه النوافذ على مصراعيها، وباستغلاله قدراته الفذة حتى النهاية، سيصل إلى قمة انتصاره العلمي... وانتقل القرآن خطوة أخرى، وسأل الناس أن يحركوا "بصائرهم" تلك التي تستقبل في كل لحظة مدركات حسية، سمعية وبصرية ولمسية لا حصر لها، تتحمل البصيرة مسئولية تنسيقها وتمحيصها، وموازنتها وفرزها من أجل الوصول إلى "الحق" الذي تقوم عليه وحدة نواميس الكون والخلقة: "فمن أبصر فلنفسه ومن عمي فعليها" (الأنعام: ١٠٤)، فالعقل والحواس جميعاً مسئولة، لا تتفرد إحداها

عن الأخريات في تحمل تبعة المعرفة العلمية، استناداً إلى المعطيات الحسية الخارجية المتفق عليها من ناحية، والقدرات العقلية التي تعرف كيف تتعامل مع هذه المعطيات وتبرهن عليها من ناحية أخرى^(٨): "قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين" (البقرة: ١١١).

ومن خلال التمعن في نسيج كتاب الله نجد كيف منحت آياته اليبينات العقل المسلم رؤية تركيبية للكون والوجود تربط، وهي تتأمل وتبحث وتعاين وتتفكر، بين الأسباب والمسببات، وتسعى إلى أن تضع يدها على الخيط الذي يربط بين الظواهر والأشياء في هذا الحقل أو ذاك، وفي هذه المساحة أو تلك اجتيازاً للنظرة التبسيطية، المسطحة، المفككة التي تعان الأشياء والظواهر كما لو كانت منقطعة معزولة منفصلاً بعضها عن بعض، باتجاه الرؤية السببية للظواهر والأشياء من أجل الوصول إلى معجزة الخلق دليلاً على وحدانية الخالق سبحانه^(٩). إذ بدون هذه القدرة على الربط بين الأسباب والمسببات لن يكون بمقدور آيات الله المنبثة في الطبيعة والوجود أن تحدث فينا هزة الإيمان العميق المتمخض دوماً عن اكتشاف الارتباط المحتوم بين معجزة الخلق وبين الخالق.

ولعله صحيحاً أن الأشعري قد رفض مبدأ (السببية الطبيعية)، حيث "الزمان والمكان، وكذلك المادة، مقسمة إلى ذرات، وتستغرق جميع الأسباب المباشرة والجزئية في السبب النهائي (المطلق). وحيث الباري هو السبب المباشر لجميع الحوادث، فالنار مثلاً تحرق لا لأن ذلك من طبيعتها، بل لأن الله أراد لها ذلك. وما يبدو لنا أنه قوانين الطبيعة، فإنما هو كذلك بفعل العادة، وليس له صفة أخرى ماعدا الصفة الشرعية. وحيث أن الأشياء الفردية، والطبيعة، كميدان واقعي متميز تذوب في القوة المطلقة للخالق، وحيث الانقطاع بين المتناهي واللامتناهي .. وجميع مراحل التسلسل الكوني مستغرقة في المبدأ الإلهي"^(١٠).

كما رفضه الغزالي للسبب نفسه تقريباً، حيث اشترط لتسمية الفاعل / السبب توافر الاختيار والإرادة مما لا يتاح لأفعال الطبيعة المقهورة بقوانين موضوعية ثابتة، موجهها كلامه إلى القائلين به: "الفاعل عبارة عما يصدر

عنه الفعل مع الإرادة للفعل على سبيل الاختيار، ومع العلم بالمراد. وعندكم أن العالم من الله تعالى كالمعلول من العلة، يلزم لزوماً ضرورياً، لا يتصور من الله تعالى دفعه، كلزوم الظل من الشخص، والنور من الشمس، وليس هذا من الفعل في شيء، بل من قال: إن السراج يفعل الضوء، والشخص يفعل الظل، فقد تجوّز، وتوسع في التجوز توسعاً خارجاً عن الحد، واستعار اللفظ اكتفاء بوقوع المشاركة بين المستعار له والمستعار منه في وصف واحد، وهو أن الفاعل سبب على الجملة، والسراج سبب الضوء، والشمس سبب النور، ولكن الفاعل لم يسم فاعلاً صانعاً، لمجرد كونه سبباً، بل لكونه سبباً على وجه مخصوص، وهو وقوع الفعل منه على وجه الإرادة والاختيار^(١١).

ويضيف شارحاً مثاله الأثير عن النار، والتي اعتبرها فاعل مجازي وليس حقيقى، ومن ثم لا تصلح لأن تكون علة أو سبب: "أن تسمية الفعل قد تكون بطريق المجاز، وإنما الفعل الحقيقى ما يكون بالإرادة. والدليل عليه أنا لو فرضنا حادثاً توقف في حصوله على أمرين، أحدهما إرادى والآخر غير إرادى، أضاف العقل الفعل إلى الإرادى. وهكذا اللغة، فإن من ألقى إنساناً في النار فمات يقال هو القاتل، دون النار، حتى إذا قُتل ما قُتل إلا فلان، صدق قاتله. فإن كان اسم الفاعل على المريد وعلى غير المريد، على وجه واحد، لا بطريق كون أحدهما أصلاً وكون الآخر مستعاراً منه، فلم يضاف القتل إلى المريد لغة وعرفاً وعقلاً؟!، مع أن النار هي العلة القريبة من القتل، وكأن الملقى لم يتعاط إلا الجمع بينه وبين النار، ولكن لما كان الجمع بينه وبين النار بالإرادة، وتأثير النار بغير إرادة سمي قاتلاً، ولم تسم النار قاتلة، إلا بنوع من الاستعارة، فدل أن الفاعل من يصدر منه الفعل عن إرادته، فإذا لم يكن الله تعالى مريداً عندهم ولا مختاراً لفعل العالم، لم يكن صانعاً ولا فاعلاً إلا مجازاً^(١٢).

ولكن الصحيح كذلك، إن العقل الإسلامى العام، قد نجح في إبقاء السببية "الطبيعية" داخل حيز شرعيته بحيث تشكل نشاط هذا العقل داخل عقائد التنزيل الأساسية أكثر مما هو خارجها. وكان هذا هو سبب قدرة الإسلام على التصدى لحاجة معتقيه للعلم ضمن الدين، بدلاً من رؤية هذه الحاجة تتحقق

وتروى غليلها خارج المعتقد، كما حدث مع المسيحية في نهاية العصور الوسطى حينما بدأت تسود وجهة نظر العلم الحديث، ما أدى إلى قيام محاولات للتوفيق بين الدين والعلم، إلا أنها لم تجد في اللاهوت المسيحي ما يبررها، أو يلبي لدى الإنسان مطالب التحرر الروحي الخالص، والقدرة على الخلق والإبداع، فكان التعويض عن هذا الفشل هو اعتبار الدين مسألة شخصية، خارجة كلية على المجال العام الإنساني والطبيعي.

غير أن بقاء السببية الطبيعية داخل الدين، وإن كان لا يشير لدى المسلم تناقضا جذريا بين العلم والدين، فإنه في الوقت نفسه يفرض عليه ضرورة الوعي بحدود كل منهما، ومجاليه. فثمة عالم الشهادة حيث المعرفة بالمحسوس، وثمة عالم الغيب حيث الإيمان باللامحسوس. وبينما موضوعات المعرفة في عالم الشهادة كلها ميدان لتوجه النفس إلى معرفتها بالحواس والعقل، أي بالعلم. فإن موضوعات عالم الغيب من حيث إثبات مبدأ وجودها تكون بالعقل، أما تفصيلاتها من ملائكة وجن وموت وبعث ونشور وجنة ونار وسائر حقائق عالم الغيب، فالعقل يسلم فيها للنص، أي للدين، وفي قدرة العقل بأن يفهمها بعد ورود النص فيها ولكن ليس في قدرته أن يحيط بعلمها لأن العقل عاجز عن إدراك كنه عالم الشهادة فضلا عن عالم الغيب^(١٣).

واجب المسلم إذن أن يسلم بمجالين معرفيين رئيسيين ومستقلين: أولهما يخص الوجود الشاهد "الإنسان والطبيعة". وثانيهما يتعلق بالوجود الغائب "الله والأخريات". ووظيفة الدين والعلم هي أن يقدم، في شروطهما الموضوعية والذاتية والنقدية، ما يتيسر لهما من معرفة بهذين القطاعين: "فالعلم الصحيح يعني بوصف نواحي النشاط المختلفة للطبيعة، وبيان القوي المتباينة التي تعمل فيها كالكهرباء والبروتوبلازما والذهن. أما الدين فيفسر الحياة بطريقة كلية ويعرض ما فيها من خبرات إنسانية ويوضحها قياساً على القدرة الإلهية العظمى"^(١٤).

في هذا الإطار لا يجوز للعلم أن يفتنت على الدين فينكر قضية لأنه لا يوجد دليل "عقلاني" جازم يثبتها به، إذ حسبه أنها لا تتناقض معه، وقضايا وجود الله، والبعث والحساب والعقاب الخ .. لا تتناقض مع أصول العقل. بل

إنها تتفق مع أفضلية مبدأ الوجود على العدم .. والعدل على الظلم .. ولكنها وبوجه خاص "البعث بعد الموت" والثواب والعقاب في جنة أو نار - تبدو شديدة الغرابة، ومخالفة "للحسية" المسيطرة على الماديين. ولكن الغرابة والابتعاد عن المحسوس لا يمكن أن يكونا دليلاً بطلان. وفي المقابل لا يجوز للدين أن يفتتت على العقل بأن يفرض وقائع تتناقض مع أصول العقل والعلم، وقد كان تضمن العهد القديم لوقائع محددة عن خلق الأرض، وعن خلق آدم وأبنائه تتناقض مع المعطيات المؤكدة للعلم الحديث، هو أكبر أسباب الصراع بين العقلانية والمسيحية. فإذا تضمنت الكتب السماوية شيئاً أقل صراحة من هذا في مخالفته لمقتضيات العقل فيجب تأويله^(١٥). ولا يستتبع هذا التقسيم امتناع الدين عن أن يتناول بطريقته الخاصة مشاهد الطبيعة وظواهرها من رياح وأمطار وشموس وأقمار .. الخ .. أو المجتمع البشري أو النفس الإنسانية مادام لا يخالف ذلك الأساسيات العقلية، لأن من الممكن أنه يكشف عن أبعاد لا يصل إليها العلم. ويمكن أن يعد هذا تعزيزاً من الدين لمنزلة العلم وليس افتتاتاً عليه، وخير ما يمثل هذا هو إشارات القرآن إلي كثير من ظواهر الطبيعة والنفس الإنسانية، وما يعرض للمجتمع الإنساني من عوامل القوة والضعف .. فإنها فتحت لكثير من العلماء آفاقاً جديدة بالمرة. ولكن هذا التناول، في الوقت نفسه، يظل على سبيل الإلهام المجرد، وليس البحث التجريبي، أي أنه يبقى مندرجاً في سياق عام من رؤية الوجود، وليس في إطار نظم تحليلية أو مناهج فرعية للمعرفة كنسق تجريبي تحليلي.

وهنا يرى الفيلسوف الفرنسي دوميرى أنه لا داعي لوضع "إله الدين" في موقف يعارض موقف "إله الفلسفة"، وأن إله إبراهيم (أبراهام) واسحق ويعقوب لا يتعارض مع إله الفلسفة والعلماء، إذ لا يوجد إلا إله واحد، هو إله الدين. والفلسفة بمعنى معين، دائماً ما تصل متأخرة، أي بعد أن يمر الله في الوعي والتاريخ. بمعنى أنها - أي الفلسفة - عندما تبدأ عملها، يكون الله موجوداً بالفعل. وكل برهنة على وجود الله تفترض حضوره أولاً. وهكذا يحسن أتباع منهج خاص يسير فيما بعد كل بحث، ويؤدي بنا إلى مصدر كل تفكير وكل كائن^(١٦). بل أن فيلسوف العلم الأشهر في القرن العشرين كارل بوبر يعترف بدور ملهم للميتافيزيقا - الدين نموذجها الأساسي - في تطور

العلم نفسه ولكن من دون أن تحل محله إذ "لا بد وأن يكون بعض من نظريات الميتافيزيقا، قد اتخذت دورا وحلقة أفضت إلى الحصيلة المعرفية التي نستمتع بها اليوم. فكثير من نظرياتنا العلمية قد تطورت عن أساطير مرحلة ما قبل العلم، عن نظريات كانت في وقت ما غير قابلة للاختبار (أي لا علمية أو ميتافيزيقية)، إذ يمكننا أن نتبع تاريخ نظرية نيوتن إلى الوراء حتى انكسندر وهيزيود. بل أن النظرية الذرية كانت غير قابلة للاختبار - أي أقرب إلى الميتافيزيقا - حتى سنة ١٩٠٥ تقريبا. بل وأن كثيرا من الأفكار الميتافيزيقية قد أُوحيَت بصورة مباشرة بنظريات علمية^(١٧).

ولعل النزعة النقدية كما جسدها كانط تفسر هذا الأمر بتصور أن كل معرفة صحيحة ثمرة لعاملين لازمين لبنائها، لا يقل الواحد منهما خطرا عن الآخر: عامل "أولاني" متقدم على التجربة تقدم الرتبة والحيثية، وتقدم الشرط على المشروط، لا تقدم السابق على اللاحق في الزمان، وهذا العامل هو من طبيعة الذات العارفة أو الذهن الناظر. وعامل مادي قوامه أحاسيس الإدراك الحسي، فإذا افتقرنا إلى واحد من العاملين لم يكن لدينا معرفة صحيحة: "لأن حدوسنا من غير تصورات تكون عمياء، وأن تصوراتنا من غير حدوس تكون فارغة"^(١٨). ومن ثم ربما كان الدين أو الميتافيزيقا بوجه عام هي مستودع تلك الحدوث التي تلهم العلم.

وفي المقابل نجد أن النزعة الوضعية الصارمة التي تنكبت لكل إلهامات الدين، وعوّلت فقط على معطيات التجربة أصابها نوع من التسرع أو الغرور، وهو ما حدث مثلا للعلماء الذين استندوا إلى العلم التجريبي وحده لنفي الأخبار والقصص التي وردت في الكتب الدينية، إذ كانوا ينكرون الطوفان أو الزلازل أو الفتن التي ذهبت بالأمم الخالية، لأنهم - أي العلماء - غير متدينين بالكتب التي جاءت فيها الأخبار والقصص وما ذكرته عن وعيد الأنبياء والرسل وعصيان القبائل أو الجبابرة المتألهين! ولم تنقُض على هذا الموقف من بعض العلماء فترة وجيزة حتى ثبت لهم هذا الخطأ في العلم. فهم مثلا، قد أنكروا قصة الطوفان والسفينة، ولكن علماء الحفريات وجدوا هذه القصة مكتوبة على حجارة قديمة من آثار وادي النهرين، ووجدوها منقولة

متواترة على الألسنة والآثار بين أقوام كثيرين من أمم المشرق والمغرب. كما أنكروا قصة سيل العرم وقصة أبرهة الحبشي وهلاك جيشه، فلم يمض زمن طويل حتى وجدوا آثار السد ووجدوا عليها اسم أبرهة ملقّباً بالأمير "التابع لملك الحبشة وسبأ وريدان وحضرموت واليمامة وعرب الوعر والسهل" ووجدوا خبر الجدرى الذي أهلك جيشه مكتوباً مؤرخاً بالزمن الذي ابتداء بعام الفيل. وأنكروا كذلك قصة عاد وثمود وظنوا أن هذه القبائل لم يكن لها وجود تاريخي لأنهم لم تذكر في أخبار العهد القديم، فلم يلبثوا أن تبينوا من مراجعة المؤرخين الأقدمين أنها مذكورة في تاريخ بطليموس وأن عاد إرم هي عادراميت اليونانية Adramitae وأن أخبارها محفورة على آثار هيكل "مدین" التي عثر عليها المؤرخ التشيكي موزيل^(١٩).

وقد أنكر كثير من علماء القرن التاسع عشر وجود إبراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام، وأنكروا الحوادث التي رويت عن أزمانهم وأنكروا التقارب بين الشعوب السامية لأن هذا التقارب منسوب إلى إبراهيم. فما مضى سوى جيل واحد، حتى أخذت الكشوف التاريخية تثبت بعض ما أنكروه.. حيث أن بعض الأحافير التي انكشفت حتى الآن تحقق تلك الأزمنة كلما أمكنت المقارنة بين المصنوعات الفخارية والأزياء المعروفة، كما أن الكتب الدينية قد سبقت المحدثين إلى القول بالقرابة بين اللغات السامية قبل أن يدرس العصريون شيئاً من مقارنة اللغات والأجناس^(٢٠).

في هذا السياق لا يمكن الاعتداد بالرأى القائل إن الدين لا يعدو بديل خيالي عن العلم، وأن صداماً سوف ينشأ بينهما بمجرد أن يدعى الدين لنفسه ولمعتقداته نوعاً من الصدق، وأن محاولة طمس معالم هذا الصدام ليست إلا محاولة يائسة للدفاع عن الدين، يلجأ إليها الدين كلما اضطّر لأن ينسحب من مركز كان يشغله في السابق. وإن نمط هذه العملية معروف جيداً، حيث تبدأ بصدام شديد بين النظرة العلمية الجديدة حول موضوع ما، وبين النظرة الدينية السائدة إلى الموضوع ذاته وبعد نزاع قد يستمر سنين طويلة تنتصر النظرة العلمية الجديدة وتسود بين كبار المفكرين.^(٢١)

هذا الرأي يعنى ببساطة أن ثمة مباراة صفرية بين الدين والعلم لابد فيها من منتصر تماماً، ومهزوم كلية. بل ويذهب إلى القول بأن العلم هو المنتصر الدائم، والدين هو المهزوم الأبدى، وأنه لا طريق فعال أو حقيقى لتجنب هذا الصدام بين النسقين، كما أنه لا وسيلة فعالة لتجنب الهزيمة النهائية للدين أمام العلم / العقل / الحداثة. ويبرر أصحاب هذا الرأي ما يذهبون إليه بأن "المعتقدات الدينية تشكل إلى حد كبير نظاماً متماسكاً منسجماً مع بعضه مع بعض فإذا قبلت جزءاً منه عليك أن تقبل بالأجزاء الباقية، هذا إن أردت أن تكون منسجماً مع نفسك. وفى اللحظة التى تبدأ فيها بالتنازل عن بعض هذه المعتقدات لصالح العلم أو الفلسفة مثلاً سنجد أنفسنا مضطرين، بحكم منطق الأمور، إلى التنازل عن المعتقدات الدينية برمتها. وعلى سبيل المثال إذا تنازلنا عن اعتقادنا بآدم وحواء لصالح النظرية العلمية حول أصل الإنسان، لماذا لا نتنازل أيضاً عن الاعتقاد بالجنة والنار علماً بأن كل هذه المعتقدات جزء لا يتجزأ من كلام القرآن المنزل. وإذا تنازلنا عن اعتقادنا بالجنة والنار هل من مبرر إذن لاعتقادنا بخلود النفس، فإذا تتبعنا التسلسل المنطقى لهذه التنازلات لوجدنا أننا سننتهى إلى التنازل عن كل معتقداتنا الدينية ما لم نخذ قراراً كيفياً وتعسفياً بأن نقف عند نقطة معينة لا نتعدها إلى غيرها من التنازلات. ولا شك أن مثل هذا القرار يرضينا عاطفياً ولكن لا يمكن لعقلنا أن يستقر على أساس قرار تعسفى غير مبرر. بعبارة أخرى يحتم علينا التفكير المنطقى أن لا نتنازل عن أية عقيدة دينية لصالح العلم أو أن نتنازل له عن كل شىء. أما فكرة التوفيق بينهما فليست سوى أسطورة يدعو إليها بعض المفكرين فى مراحل تاريخية معينة ومعروفة، لأنهم لا يستطيعون التنازل عن اعتقادهم الدينية من جهة ولا يستطيعون أن يتجاهلوا العلم وتطبيقاته العلمية ونظراته الطبيعية للأشياء من جهة أخرى، فيجدون فى التفكير التوفيقى سبيلاً إلى الفرار من التوتر الناتج عن هذا الصدام كما يجدون نوعاً من العزاء فى فكرة الملائمة بين المتنافيات^(٢٢).

ولا شك فى أن هذا الرأي الذى يصر عليه مفكر عربى كبير كصادق جلال العظم، مثلاً، يبدو موقفاً سلفياً معكوساً، أى منسوباً إلى نوع من السلفية العلمية كان قائماً فى المذاهب الوضعية المادية والميكانيكية للقرن التاسع عشر

وبداية القرن العشرين، تلك المذاهب التي سعت إلى قمع الفلسفة أيضا وليس الدين فقط، لتحرم النوع الإنساني من كل ميراثه العقلي والروحي الذي يدفعه دوما إلى التسامى على واقعه الطبيعي، باتجاه نزعة دنيوية صرفة منشغله فقط بالمحسوس، وتوافق دوما إلى إشباع الجسد، وهي نظرة نعتقد أنها كثيرا ما تكررت في الحلقات الطويلة المتعدد في سلسلة تطور الوعي الإنساني بدافع من اثنين:

أولهما سيطرة الغرور الإنساني/ العقلي الكبير أعقاب مرحلة تطور متسارع كبير يضيف نوعا من التفاؤل المفرط على رؤية الإنسان لوجوده ومصيره في الكون، على نحو ما كان الأمر إبان ارتفاع فلسفة التنوير وتقدم الثورة الصناعية الأولى، مصحوبة بمد تكنولوجي غير مسبوق في التاريخ.

وثانيهما هيمنة الشعور بفقدان الثقة والأمل في المصير الإنساني نفسه، بفعل حدوث كوارث كبرى أو أزمات حادة تبدو وأنها تلقى بالريبة على صورة الإنسان نفسه وما كان قد راكمه من ميراث روحي، وتقدم أخلاقي دفعه دوما إلى الإدعاء - عن حق - بأنه سيد الأرض، وخليفة الله على الكون. ذلك أن غضب الإنسان من نفسه، ورغبته في التمرد على واقعه كثيرا ما يدفعان به إلى النزعات العنيفة في الفلسفة والأدب، والنزعات المادية المتطرفة في العلم والدين كتعبير عن أو تجسيد لما ندعوه بـ "غياب الحقيقة الوجودية الشاملة" أو ذبولها، تلك الحقيقة التي طالما تضافر في بناء صرحها الدين الصحيح كتعبير عن الحضور الإلهي الرائق في الكون، مع العقل الخلاق كتجسيد للحضور الإنساني الواعي على الأرض.

ثانياً: العقل والإيمان...

ثانية المنهج

ينبع من الازدواجية السابق بيانها في مجال المعرفة، ازدواجية أخرى في منهج المعرفة، فالنموذج المعرفي الإسلامي يعترف بوجود الأشياء في عالمي الغيب والشهادة، ويجعل في إمكان الكينونة العارفة أن تستدل على وجودها، وعلى معرفة خصائص الأشياء وما تتميز به عن بعضها، ولكن كنه الأشياء لا يقع في دائرة المعرفة الإنسانية لأن الله عز وجل يعلم أن معرفة الكنه لا تستلزمها مهمة الإنسان في الحياة^(٢٣). ولذا لم يرد القرآن من الإنسان البحث

عن ماهية الأشياء وكنهها. وهل المعرفة من جنس الذات العارفة أم من جنس الوجود الخارجى؟ كما فعلت المدارس الوضعية، إلا أنه مع ذلك كله اعترف للذات العارفة بفعاليتها الإدراكية، مع إبرازه للوجود الخارجى، ولاستقلاله عن الذات العارفة، وربط الذات العارفة بالله سبحانه وطالبها بالبحث في الآثار المترتبة في الوجود الخارجى، ومن ثم فعملية المعرفة بهذا الفهم فيها انسجام وتوافق وتناسق وتوافق بين أثرين مخلوقين لله عز وجل، الإنسان والكون، أعدا ليقوما بأداء مهمة عمارة الدنيا. الذات العارفة تقوم بالفعل الإرادى على ضوء العلم الإرادى، والأشياء الخارجية في الكون تقوم بالفعل الكونى اللاإرادى، بكونها مسخرة للإنسان، بتسخير من الله^(٢٤)، الذى يقول، عز وجل شأنه: "ألم تروا أن الله سخر لكم ما في السماوات وما في الأرض" (لقمان: ٢٠).

ومن ثم كان النموذج المعرفى الإسلامى بمثابة موقف جدلى متجاوز لنموذجين معرفيين آخرين أولهما يرجع إلى الحضارة اليونانية التى احتقرت التجربة ووضعت نظاماً عقلياً صارماً للوجود قوامه نظرية المثل الأفلاطونية أو نظرية الفيض الأفلوطينية، فلم تقدم معرفة علمية تذكر بالعالم الطبيعى قياساً إلى إنجازها الفكرى والفلسفى الكبير. وثانيهما ينتمى للحضارة الغربية الحديثة التى أمعنت في تقديس التجربة، وأعلنت من شأن الحواس ومن ثم أغرقت نفسها في نزعة مادية بحثة قطعت علاقة الكون بالله وجعلت من الكون عدواً للإنسان. فيما أوقف النموذج المعرفى الإسلامى العقل عند حدوده الواقعية في كينونة إنسانية متكاملة، فلم يحرمه دوره الموضوعى في المعرفة والكشف وتحقيق التقدم للوجود الإنسانى على الأرض، ولكنه أوقفه عن الادعاء بالقداسة، والقدرة المطلقة على حسم إشكاليات الوجود أو حل مشكلات المعرفة.

وحسب هذا النموذج المعرفى الإسلامى، يمكن الادعاء بأن الفجوة بين الإنسان والحقيقة المطلقة تظل قائمة على مستويين مختلفين:

المستوى الأول نسبي يتعلق بقضايا المعرفة، وهو مفتوح على الزمن، ويخضع لموقف جد متغير، حيث تزداد المعرفة الإنسانية بالكون رقياً، وتقدم

إجابات على أسئلة مطروحة بالفعل، ولكنها في الوقت نفسه تكشف عن أسئلة جديدة وقضايا متجددة تنبع من كشوفات العلم ذاته، وهو يمارس دوره في التاريخ، خاضعا لنماذج ومنظورات متغيرة تصير أكثر تقدما ربما، ولكن عجزها عن الكشف النهائي عن الحقائق الكونية يبقى قائما. ولعل آفة العقل الوضعي الغربي المعاصر هي اعتقاده بالقدرة المطلقة للعقل الإنساني، وأن باستطاعته إخضاع كل شيء في الكون الواسع، وهو وهم باطل، فالعقل الإنساني في عصر العلم تنامت قدرته بالفعل إلى أفق مدهش من القدرة، إلا أنه لم يحقق قط الإدراك الكامل للكون وظواهره المختلفة.

بل يمكن القول بأن الفجوة المعرفية بين الإنسان الحالي وهو يخترق أجواز الفضاء ويصل إلى القمر ويتطلع إلى ارتياد كواكب المجموعة الشمسية، لم تضيق عن تلك الفجوة التي صاحبت الإنسان الأول في كهفه وفي نظراته المحدودة إلى السماء وإلى الظواهر الطبيعية العارضة التي تنغص عليه حياته من برق ورعد وزلازل وبراكين وأنواء ورياح يقف دونها عاجزاً. ذلك أن سيطرة الإنسان المعاصر على بعض الظواهر الطبيعية وإن أدت به إلى معرفة أوسع، فإنها وضعته أمام ظواهر أضخم وأعظم لم تخطر على بال الإنسان الأول، ليصبح أمامها أكثر عجزاً مما كان أجداده، وإن كان عجزه من قبيل الانبهار والتطلع واليقين أكثر مما هو عجز استسلام وخوف وشك. فالإنسان القديم في عالمه القاصر وفي تصوراته المبهمة عن هذا الكون لم يدرك قط أن أرضه جزء من كل هذه المجموعة الشمسية، وأنها بالنسبة إليها لا تزيد على حجم سن دبوس يلقي على سطح الكرة الأرضية، ولم يدرك أن المجموعة الشمسية التي تنتمي إليها أرضه ما هي إلا واحد من ملايين المجموعات الشمسية في بحر المجرة وأن هناك ملايين المجرات الأخرى تسبح فيها ملايين أخرى من المجموعات الشمسية^(٢٥).

وفي مقابل هذه الكواكب الضخمة، اكتشف الإنسان الحديث، بعض المرئيات التي تبلغ حداً من الضآلة أو الصغر بحيث لا يقدر البصر على أن يراها كالجراثيم، مثلاً، لمجرد غيبتها عن المدى البصري؟. ولا شك في أن العقل البشري الذي ينتهي كماله دون معرفة عوارض بعض الكائنات التي تقع

فوق أو تحت عتبة الإدراك الإنساني حسا كان أو وجدانا أو تعقلاً، لا يملك حتماً أن يصل إلى كنه حقيقة ما، فاكتناه المركبات إنما هو باكتناه ما تركت منه، وذلك ينتهي إلى البسيط الصرف وهو لا سبيل إلى اكتناؤه بالضرورة، وغاية ما يمكن عرفانه منه هو عوارضه وآثاره^(٢٦). بل أن ما قامت به المدارس الفلسفية والعلمية قديماً وحديثاً، من دراسات حول الإنسان نفسه لم يحقق نجاحاً ساحقاً أو حتى كبيراً في الاحاطة بجوهره وعوالمه الداخلية. إلى الدرجة التي دفعت أليكس كاريل، وهو عالم وطبيب من أكبر علماء القرن العشرين، في كتاب جعل عنوانه "الإنسان ذلك المجهول" إلى الاعتراف بأن جهلنا مطبق بهذه العوالم الداخلية للإنسان: "لأن معظم الأسئلة التي يوجهها أولئك الذين يدرسون الجنس البشري إلى أنفسهم تظل بلا جواب. ولأن هناك مناطق غير محدودة في دنيانا الباطنية غير معروفة، ولأننا مازلنا بعيدين جداً عن معرفة ماهية العلاقات الموجودة بين الهيكل العظمي والعضلات والأعضاء ووجود النشاط العقلي والروحي، ومازلنا نجهل العوامل التي تحدث التوازن العصبي ومقاومة التعب. ولا ما الأهمية للنشاط العقلي؟ فمن الواضح أن جميع ما حققه العلماء من تقدم فيما يتعلق بطبيعة الإنسان مازال غير كاف، وأن معرفتنا بأنفسنا مازالت بدائية في الغالب"^(٢٧).

وأما المستوى الثانى للفجوة بين الإنسان والحقيقة فهو مطلق ويتعلق بالأسئلة الوجودية الكبرى المتعلقة بأصل الخلق/ الكون/ الإنسان، ومصيره وليس طبيعته أو طريقة عمله. هذا النوع من الأسئلة هو الذى شكل أساس عمل، وجوهر نشاط الفكر الفلسفي فى التاريخ الإنساني كله، من دون حسم قضية واحدة من القضايا التي طالما أثارت، أو نوقشت فى هذا التاريخ. وهذا النوع من الأسئلة هو تقريبا انشغال الأديان الحقيقي، سواء كانت طبيعية أو سماوية، فجميعها قدمت تبريرات للخلق والمصير، كما أسلفنا، وكما سوف نتابع، ولم يستطع دين واحد أن يقدم إجابات حاسمة سوى لمعتنقيه، فالمؤمنين فقط هم من يعتقدون اعتقادات جازمة بحقيقة ما، ومن ثم يظل كل دين هو المصدر الهام، بل الأساسى للحقيقة على المستوى الوجودي لدى معتنقيه وهذا هو ما يميز الدين عن الفلسفة، ويمنح الدين قدرة هائلة على المكوث فى التاريخ قبل العقل وبعد العقل.

ولعل هذا النوع من الأسئلة هو ما ألهم ابن خلدون رؤيته عن حدود العقل عندما قال: "كل ما يقع في النفس من التصورات مجهول سببه إذ لا يطلع أحد على مبادئ الأمور النفسانية، ولا على ترتيبها. إنما هي أشياء يلقىها الله في الفكر يتبع بعضها بعضاً. والإنسان عاجز عن معرفة مبادئها وغاياتها، وإنما يحيط علماً في الغالب بالأسباب التي هي طبيعية ظاهرة، ويقع في مداركها على نظام وترتيب؛ لأن الطبيعة محصورة للنفس وتحت طورها. وأما التصورات فنطاقها أوسع من النفس؛ لأنها للعقل الذي هو فوق طور النفس، فلا تدرك الكثير منها فضلاً عن الاحاطة. وتأمل من ذلك حكمة الشارع في نهيه عن النظر إلى الأسباب والوقوف معها، فإنه واد يهيم فيه الفكر ولا يحلو منه بطائل ولا يظفر بحقيقة: "قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون". وربما انقطع في وقوفه عن الارتقاء إلى ما فوقه فولت قدمه وأصبح من الضالين الهالكين. نعوذ بالله من الحرمان والخسران المبين^(٢٨).

وبضيف ابن خلدون: "وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه، بل العقل ميزان صحيح فأحكامه يقينية لا كذب فيها. غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراء طوره، فإن ذلك طمع في محال، ومثال ذلك مثال رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب فطمع أن يزن به الجبال. وهذا لا يدل على أن الميزان في أحكامه غير صادق. لكن للعقل حداً يقف عنده ولا يتعدى طوره حتى يكون له أن يحيط بالله وبصفاته، لأنه ذرة من ذرات الوجود الحاصل منه. وتغفن في هذا لغلط من يقدم العقل على السمع في أمثال هذه القضايا وقصور فهمه واضمحلال رأيه^(٢٩).

وفي سياق فجوة الحقيقة هذه على مستوييها، فإن المسعى الطموح لـدي الإنسان من أجل الكشف المتزايد، وتحقيق اليقين الواثق بوجوده على الأرض لا بد وأن يركز على قاعدتي "العقل والإيمان" معاً، إدراكاً لوحدة وتكامل "الحقيقة"، ولكن مع الإدراك العميق والثابت لطبيعة الفوارق بينهما، أعنى الفارق بين طبيعة الأسئلة التي يمكن طرحها هنا، وتلك التي يتوجب طرحها هناك، فهنا أسئلة النسبي وهناك أسئلة المطلق. ولعل هذا ما وعته الحضارة

الإسلامية لزمن طويل مضى، فاندمجت في حركة حضارية شاملة تربط بين مسألة الإيمان ومسألة الإبداع والكشف، بين التلقي عن الله والتوغل قدما في مسالك الطبيعة ومنحنياتها وغوامضها، بين تحقيق مستوى روحي عال للإنسان على الأرض وبين تسخير طاقات العالم لتحقيق الدرجة نفسها من التقدم على المستوى المادي. ولم يفصل الإسلام - يوماً - بين هذا وذاك. كما لم تكن لدى الفقهاء المسلمين الأوائل حساسية بالنسبة لمضمون العقل ووجد من قال "كل ما حكم به العقل حكم به الشرع، والعقل رسول في الباطن، والشرع عقل في الظاهر".

ففي هذا السياق أدخل المعتزلة مفهوم "القصدية" شرطاً لفهم الكلام الإلهي، لكنها ليست "قصدية" مستتبطة من الكلام ذاته، بل هي قصدية نابعة من الفهم العقلي للوجود خارج اللغة. إن الدلالة العقلية الكاشفة عن "القصدية" في الكلام الإلهي هي التي تربط بين دلالة العالم ودلالة الكلام. وقد أدى هذا التصور للقصدية الإلهية عند المعتزلة إلى اعتبار أن الوحي قد يدل على الكليات كما يدل على جزئيات، ولكن وجه الدلالة يختلف في كل منهما. فدلالة الوحي على الكليات هي دلالة مضافة إلى دلالة العقل من باب "اللطيف" لأن العقل يستطيع وحده الوصول إلى الكليات بدلالة العالم الذاتية. وتلك الكليات تتمثل في قضايا "العدل" و"التوحيد" على مستوى الفكر، وتتمثل في "المحكم" الذي لا يحتاج إلى تأويل على مستوى النص الديني الإلهي. لكن النص يتضمن "المتشابه" الذي يحتاج إلى تأويل برده إلى "المحكم" وفهمه على أساسه. وليس هذا "المتشابه" نوعاً من "التلبس" الذي لا يجوز على الفعل الإلهي المتصف بالحكمة والعدل، بل يمثل نوعاً من "الإثارة" الذهنية والعقلية تحض على التأمل والبحث، أي تحرك العقل للنظر في "العالم" وصولاً إلى "النص" (٣٠).

وقد لاحظ د. أحمد محمود صبحي أن تقديم العقل على النقل قد أصبح نهج الزيدية في أصول الفقه قائلاً: "مع أن النزعة العقلية نهج المعتزلة، إلا أنني لا أعرف معتزلياً قدم العقل على هذا النحو من الصراحة، حقيقة لقد قالوا: إن صدق الرسول إنما يعرف بالعقل إذ به يتميز النبي الصادق عن المتنبئ الكاذب، ومن ثم فالعقل مقدم على الرسول وعلي ما جاء به النبي من

كتاب منزل^(٣١). وذلك لأن العقل أصل والشرع فرع عنه. فلو غلبنا العمل بالشرع علي العمل بالعقل لعاد الفرع علي أصله بالنقض، وذلك باطل، وإنما يفهم ذلك مما قرره علماؤنا أن العقل يستقل بإثبات وجود الله ووحدانيته واتصافه بالحياة والعلم والإرادة والقدرة وجواز إرسال الرسل عليه، ثم يعزل العقل نفسه - فلا يتوقف العقل علي الشرع في مثل هذه الأمور لأن الشرع متوقف عليه فيها، فلو توقف عليه العقل لزم "الدور" والدور باطل. ويشرح الشيخ محمد سعاد جلال مفهوم "الدور" ببساطة: "لا يصح أن نقول علم ثبوت القرآن متوقف علي وجود الله وعلم وجود الله متوقف علي علم ثبوت القرآن، لأن هذا دور باطل لا يؤدي إلي صحة ثبوت القرآن ولا صحة وجود الله، وإنما نكسر هذا الدور بأن نقول علم ثبوت القرآن متوقف علي علم وجود الله، لكن علم وجود الله ثابت بالعقل وحده لا بالشرع. فمن هذا يصح الشرع من حيث صحة إنبائه علي دليل العقل وحده"^(٣٢).

وقد سعى الماوردي في منتصف القرن الخامس الهجري إلى التكريس للعقل الذي رآه: "أعظم الأمور خطراً وقدرأ وأعما نفعاً ورغداً" ويضيف: "أعلم أن الله تعالي قد جعل العقل للدين أصلاً وللدنيا عماداً، فأوجب التكليف بكماله، وجعل الدنيا مدبرة بأحكامه وألف به بين خلقه مع اختلاف مذاهبهم ومأربهم وتباين أغراضهم ومقاصدهم، وجعل ما تعبدهم به قسامين: قسماً وجب بالعقل فوكده الشرع، وقسماً جاز في العقل فأوجبه الشرع، فكان العقل لهما عماداً". وفي ما يبدو إشارة إلى نظرية الحسن والقبح الاعتزالية يقرر "بالعقل تعرف حقائق الأمور، ويفصل بين الحسنات والسيئات". لكنه يبنّي صراحة أساس "الرسالة" الدينية على نظرية في التكليف مستندة إلى القول بـ "الصالح" المشتق من مبدأ "العدل" الاعتزالي أيضاً: "أعلم أن الله سبحانه وتعالى إنما كلف الخلق متعبداته .. وبعث إليهم رسله وشرع لهم دينه لغير حاجة دعتة إلى تكليفهم.. وإنما قصد نفعهم تفضلاً منه عليهم، كما تفضل بما لا يحصى عدأ من نعمه. بل النعمة فيما تعبدهم به أعظم، لأن نفع ما سوى المتعبدات لا يشتمل على نفع الدنيا والآخرة، وما جمع نفعي الدنيا والآخرة كان أعظم نعمة وأكثر تفضلاً. وجعل ما تعبدهم به مأخوذاً من عقل متبوع وشرع مسموع. فالعقل متبوع فيما لا يمنع منه الشرع، والشرع مسموع فيما

لا يمنع منه العقل، لأن الشرع لا يرد بما يمنع منه العقل، والعقل لا يتبع فيما يمنع منه الشرع، فلذلك توجه التكليف إلى من كمل عقله^(٣٣).

ويمثل ابن رشد، الذي عاش طيلة القرن السادس الهجري تقريباً ٥٢٥ - ٥٩٥" سواء في مجمل رؤيته الفلسفية العامة التي جسدها في حياته، أو في وقفته الرمزية في كتابه "تهافت التهافت" ضد التيار الغزالي المعادي للفلسفة، والرافض لمبدأ السببية الطبيعية، محاولة جادة ولكن مؤقتة لاستعادة المسار العام للعقلانية العربية الإسلامية، عندما أعاد تقييم العقل على النقل، أو جعل من البرهان أساساً للشرع قائلاً: "طالما كانت هذه "الشريعة" حقاً، وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق، فإننا، معشر المسلمين، نعلم، علي القطع، أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له، وإذا كان هذا هكذا، فإن أدبي النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون: قد سكت عنه "الشرع أو عرف به. فإن كان "قد سكت" عنه، فلا تعارض "هنالك"، وهو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام، فاستتبطها الفقيه بالقياس الشرعي. وإن كانت الشريعة نطقت به، فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدبي إليه البرهان فيه، أو مخالفاً، فإن كان موافقاً فلا قول "هنالك"، وإن كان مخالفاً طلب "هنالك" تأويله^(٣٤).

ومعني التأويل: هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز، من تسمية الشيء بشيبيهه أو (بسببه) أو لا حقه أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي (عددت) في تعريف أصناف الكلام المجازي. وإذا كان الفقيه يفعل هذا في كثير من الأحكام الشرعية، فكم بالحرى أن يفعل ذلك صاحب (علم البرهان)؟؟ فإن الفقيه إنما عنده قياس ظني، والعارف عنده قياس يقيني. ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدبي إليه البرهان، وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل علي قانون التأويل العربي. وهذه القضية لا يشك فيها مسلم، ولا يرتاب بها مؤمن، وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعني وجربه، وقصد هذا المقصد الجمع بين المعقول والمنقول^(٣٥).

بل نقول: إنه ما من منطوق به في الشرع، مخالف بظاهره لما أدي إليه البرهان (إلا) إذا أُعتبر وتُصفت سائر أجزائه، وُجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل، أو يقارب أن يشهد، ولهذا المعني أجمع المسلمون علي أنه ليس يجب أن تُحمل ألفاظ الشرع كلها علي ظاهرها، ولا أن تخرج كلها (عن) ظاهرها بالتأويل، واختلفوا في المأول منها من غير (المأول)، فالأشعريون، مثلاً، يتأولون آية الاستواء (*) وحديث النزول (**)، والحنابلة تحمل ذلك علي ظاهره. والسبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف (نظر) الناس وتباين (قرائحهم) في التصديق، والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه، هو تنبيه الراسخين في العلم علي التأويل الجامع بينها وإلي هذا المعني وردت الإشارة بقوله تعالى: (هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات) إلي قوله: "والراسخون في العلم" (آل عمران: ٣)، فإن قال قائل: إن في الشرع أشياء قد أجمع المسلمون علي حملها علي ظواهرها، وأشياء علي تأويلها، وأشياء اختلفوا فيها ... فهل يجوز أن يؤدي البرهان إلي تأويل ما أجمعوا علي ظاهره؟؟ ... أو ظاهر ما أجمعوا علي تأويله؟ قلنا: أما لو ثبت الإجماع بطريق يقيني لم يصح، وإن كان الإجماع فيها ظنيا فقد يصح (٣٦).

وهنا يجب الرجوع إلى تفرقة المعتزلة بين أنماط من الدلالات الوجوبية حيث العلاقة بين "الدال" و"المدلول" علاقة تلازم عقلية، مثل دلالة الفعل علي فاعل قام به، ودلالة الفعل المحكم المضبوط علي أن الفاعل الذي قام به فاعل حكيم عالم. هذه الدلالات الوجوبية دلالات عقلية لا تختلف من مجتمع إلى مجتمع ولا من ثقافة إلى ثقافة، بل هي دلالات يتفق عليها جميع العقلاء بصرف النظر عن الزمان والمكان، وبين أنماط من الدلالات الوضعية الاتفاقية التي تقوم علي التواطؤ بين أفراد الجماعة، أو بين المتكلمين. في هذا النمط الثاني من الدلالات تكون العلاقة بين الدال والمدلول علاقة اعتبارية، علي خلاف العلاقة للزومية في النمط الأول. هذه العلاقة الاعتبارية قائمة

* وهي قوله تعالى: "الرحمن علي العرش استوى" (طه: ٥).

** ومعناه: ينزل الله كل ليلة إلي سماء الدنيا، فيقول: هل من سائل فأعطيه؟ .. هل من داع فأستجيب له؟ ... هل من مستغفر فأغفر له؟؟

على محض الاتفاق الذى يمكن - أو كان يمكن - أن يكون مختلفاً عما هو عليه الآن. وداخل هذا النمط الثانى من الدلالات يضع المعتزلة اللغة الطبيعية واللغات التى تعتمد على الإشارات والحركات الجسدية، كما يضعون أيضاً دلالة "المعجزات" على صدق الأنبياء والرسول.^(٣٧)

وهنا تكمن واحدة من أكثر ميزات التاريخ الحضارى للمسلمين أهمية، والتى تتنبثق، كما هو واضح، عن المنظور المعرفي للإسلام وتوجهه الأساسي في الكشف والتنقيب، ودعوته الملحة للتلاؤم بين العلم والإيمان، واعتبار أولهما أداة ضرورية لتعزيز الثاني وتأكيد. ومن ثم فإن تاريخنا المعرفي لم يشهد أيما إدانة أو ارتطام بين السلطة والمؤسسة وبين العالم الذى يكتشف حقيقة ما، أو يطرح نظرية، أو يصوغ قانوناً، أو يبتكر مفردة في سياق نشاطه العلمي. إن كشفاً ما في الفلك أو الفيزياء أو الكيمياء أو الرياضيات أو الطب أو النبات أو الحيوان ... الخ لم يقدم صاحبه يوماً إلى المحاكمة، والإدانة، ولم يسق مؤلفاته إلى المحرقة أو رأسه إلى الجلاد، مما شهدته الساحة الأوروبية على منوال جاليليو، كبلر، برونو .. الخ. على العكس، كان الكشف في معظم الأحيان فرصة لتأكيد الإيمان لا لنفيه أو إدانته. فالصدام الحقيقي في تاريخ الإسلام والذى فرق أهله شيعاً، كان مع السياسة لا العلم، والسياسة في الإسلام كانت متروكة إلى ملكة الاجتماع الإنساني، ولم يرد التنزيل الإلهي أن يفصل قواعدها ليبقى للشرعية حقها الكامل فى عنق التاريخ، أما وقد عطب العلم، فهو من عطب السياسة، التى هي بدورها من عطب الاجتماع البشرى لدى المسلمين لا من عطب الوعي العلمى لدى الإسلام.

المواشم

- ١ - د. يوسف كرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٦٦، ص ١٠.
- ٢ - د. محمد عزيز الحبابي، الشخصانية الإسلامية، مرجع سابق، ص ٨٠.
- ٣ - همايون كبير، العلم والديمقراطية، والإسلام، تأليف همايون كبير، ترجمة عثمان نوية، وزارة الإرشاد القومي، القاهرة، ص ٩ - ١٩. نقلاً: جمال البنا، روح الإسلام، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٣م، ص ١٠٢-١٠٤.
- ٤ - البيروني، كتاب الهند، ج ١، ص ١٩٦ وما يليها نقلاً عن: د. سيد حسين نصر مقدمة إلى العقائد الكونية الإسلامية، ترجمة د. سيف الدين القصير، دار الحوار، اللاذقية، سوريا، الطبعة الأولى، ١٩٩١م، ص ٩٤.
- ٥ - كارين أرمسترونج، سيرة النبي محمد، مرجع سابق، ص ١٥٣.
- ٦ - على عزت بيغوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، مرجع سابق، ص ٣٠٨.
- ٧ - د. سيد حسين نصر، مقدمة إلى العقائد الكونية الإسلامية، ترجمة د. سيف الدين القصير، دار الحوار، سوريا، الطبعة الأولى، ١٩٩١م، ص ١٣٠.
- ٨ - د. عماد الدين خليل، مدخل إلى الحضارة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م، ص ٣٣ - ٣٤.
- ٩ - د. عماد الدين خليل، مدخل إلى الحضارة الإسلامية، المرجع السابق، ص ٢٦ - ٢٧.
- ١٠ - د. سيد حسين نصر، مقدمة إلى العقائد الكونية الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٧.
- ١١ - الإمام أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، سلسلة ذخائر العرب، الطبعة السادسة، ١٩٨٠م، ص ١٣٥.
- ١٢ - الإمام أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، المرجع نفسه، ص ١٣٧.
- ١٣ - د. راجح عبد الحميد الكردى، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، المرجع نفسه، ص ٦٥٠ - ٦٥١.

- ١٤ - د. حسين فوزى النجار، الإسلام والسياسة، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٥م، ص ٢٩١.
- ١٥ - جمال البناء، الإسلام والعقلانية، دار الفكر الإسلامى، القاهرة، ٢٠٠٣م، ص ٤٤ - ص ٤٥.
- ١٦ - جان لاكروا، نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية، ترجمة د. يحيى هويدى، د. أنور عبد العزيز، دار المعرفة، القاهرة، طبعة ١٩٧٥م، ص ٨٦-٨٧.
- ١٧ - د. يمنى طريف الخولى، فلسفة كارل بوبر: منهج العلم .. منطق العلم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثانية، ٢٠٠٣م، ص ٢٧٨.
- ١٨ - د. عثمان أمين، رواد الفلسفة المثالية، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٧٥، ص ٦١.
- ١٩ - عباس محمود العقاد، الإسلام دعوة عالمية، الهيئة العامة للكتاب، مشروع مكتبة الأسرة، سلسلة الأعمال الدينية، القاهرة، ١٩٩٩م، ص ١٦٨ - ١٦٩.
- ٢٠ - عباس محمود العقاد، الإسلام دعوة عالمية، المرجع نفسه، ص ١٧٠.
- ٢١ - د. صادق جلال العظم، نقد الفكر الدينى، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٧م، ص ١٧.
- ٢٢ - د. صادق جلال العظم، نقد الفكر الدينى، المرجع نفسه، نقد ص ٢٢-٢٣.
- ٢٣ - د. راجح عبد الحميد الكردى، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، المرجع نفسه، ص ٤٨٠ - ٤٨١.
- ٢٤ - د. راجح عبد الحميد الكردى، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، مرجع سابق، ص ٤٧٠-٤٧١.
- ٢٥ - ٦ - د. حسين فوزى النجار، الإسلام والسياسة، مرجع سابق، ص ٣٠٩ - ٣١٠.
- ٢٦ - الإمام محمد عبده، رسالة التوحيد، دار المعارف، القاهرة، تحقيق محمود أبو رية، طبعة ١٩٦٦م، ص ٥٣.
- ٢٧ - د. ألكسيس كاريل: الإنسان ذلك المجهول ترجمة عادل شفيق الهيئة العامة للكتاب: القاهرة، ١٩٧٣، ص ١٣-١٤.
- ٢٨ - ابن خلدون، المقدمة، تحقيق د. على عبد الواحد وافي، طبعة مكتبة الأسرة، القاهرة، ٢٠٠٦م، الجزء الثالث، ص ٩٦٦-٩٦٧.

- ٢٩ - ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، الجزء الثالث، ص ٩٦٨.
- ٣٠ - القاضي عبد الجبار: "متشابه القرآن" سبق ذكره، ص: ٣٤-٣٦، نقلا عن د. نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٦م. ص ٢٦٨-٢٦٩.
- ٣١ - الدكتور احمد محمود صبحي، الزيدية، الزهراء للأعلام، القاهرة، ص ١٣٧.
- ٣٢ - د. محمد سعاد جلال، مجلة الهلال - عدد يناير سنة ١٩٨٠ ص ٤٣ - ٤٤. نقلا عن: جمال البنا، الإسلام والعقلانية، مرجع سابق، ص ٣٠.
- ٣٣ - أبو الحسن الماوردي: أدب الدنيا والدين، تحقيق مصطفى السقا، ط٣، القاهرة ١٣٧٥/ ١٩٥٥، ص ١، ٣، ٤. نقلا عن د. فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكرى الإسلام فى العالم العربى الحديث، مرجع سابق، ص ٥٨ - ٥٩.
- ٣٤ - أبو الوليد بن رشد، فصل المقال: فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق د. محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٩٩م، ص ٣١ - ٣٢.
- ٣٥ - أبو الوليد بن رشد، فصل المقال: فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، المرجع نفسه، ص ٣٢.
- ٣٦ - أبو الوليد بن رشد، فصل المقال: فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، المرجع نفسه، ص ٣٣ - ٣٤.
- ٣٧ - د. نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المرجع نفسه، ص ٢٦٦.