

أراد أبو حيان التوحيدي أن يحدد المعرفة فذكر قصة العميان والقييل ، مبيّناً أن كل أعمى عرف القيل من حيث تحسّس أحد أعضائه .

والمعروف أن الأعمى من فقد الرؤية البصرية ، وفقد الرؤية يتم عن طريق الرأى كما يتم عن طريق المرئى ، ولا شك في أن خفاء المرئى أدلّ على عدم القدرة . وإذا كان القيل - مع جسامته - قد صعب الاتفاق على تعريفه ، عن طريق تحسّسه ، 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 فيالغنون في الضلال باسم الحرية الفكرية ، كأن من الحرية أن أخوض معركة بلا سلاح أو أن يكون أى سلاح صالحاً لكل معركة .

إن الفلاسفة والعلماء وذوى القدرات الفائقة شهدوا بالقصور العقلى أمام كثير من الحقائق الكونية العالية ، وإن كنا في 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 الحفايش ، ولا أن يشم ما تشمه الكلاب ، ولا أن يسمع ما تسمعه الأفاعى ، ولا أن يعى ما تبعه الطيور المهاجرة .

إن الإنسان يجب أن يتحرك في إطار إمكانياته المحدودة .

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

والكاتب في كتابه يتحرك من منطلق الفكر المادى ، ومعاداة الفكر المثالى . . وهو - كصاحبه الذكور صادق العظم ، الذى سبق تناوله - كافر بالله ، إلا أنه لم يجهر بمعتقده في 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 تحدم الهدف الذى يريد ، لكنه يختلف عن صاحبه في اعتزازه بالتراث العربى أو فى إعلانه عن هذا الاعتزاز ، على حين كان العظم ساخراً متهكماً . . ولعل الإعلان عن اعتزازه بالتراث من واقع تزييف المكسبات العربية الإسلامية حتى تكون شاهداً على صحة معتقده ، وسيلا 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 ، وقيم 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 مضموناً آخر مناقضاً تماماً 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 بعيداً عن أى مؤثر مابق .

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 في جمع مادته ، وتطويعها لمادته ، بالرغم من دعواه أنه (يجب على تاريخ الفكر أن يلتحم ويتآخى مع قوانين الفكر نفسه) ص ٥ .

١ - بداية الفكر المادى والثالثي :

وإذا كان يطمح إلى أن يبحث (تاريخ الفكر ذاك ، من خلال منظار جديد ، يؤكد في الخط الأول على وحدة التاريخ الإنساني ، وعلى عملية النمو الذاتي لهذا التاريخ ، وبالتالي 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 والثالثي ، ابتداء من الأسطورة ، التي (تعبر عن اتجاه عملية استيعاب وفهم الواقع الموضوعي الطبيعي) ص ٢٤ .

كتب ف . انجلز حول ذلك ما يلي :

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

والفصل بين علاقة الفكر بالكون وبين الأديان - منذ البداية يؤكد فساد الطرح الفكري لهذه القضية ، لأن هذه (العلاقة) صميم المعرفة الدينية في الكتب السماوية وصميم البدايات الدينية في الأفق الإنساني العام ، ذلك لأن (اللا واقعية انبعثت عن العجز النسبي للإنسان البدائي ، تلقاء محيطه الطبيعي الموضوعي ، وتلقاء نفسه هو) ص ٣٠ .

وهذا العجز أو الإحساس بالضعف استدعى البحث عن قوة غير مريثة ، من وراء المظاهر الطبيعية . . . وسواء تم هذا البحث عن طريق الوهم أو الخوف ، أو الأمل ، أو الحب ، فإن شيئاً ما صار يتخلق في وجدان هذا الإنسان البدائي ، بفعل الغريزة والفطرة ، وبفعل الاحتكاك المباشر بما حوله ومن حوله ، (تعبيراً عن الموقف الإنساني الهادف واقعياً ، هذا الموقف المشترك وجوده حياتياً) ، و (تعبيراً

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 (موضوعه) 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 المخول ، والترسانة الحقيقية -
الأصلية - للتطور اللاحق الخاص بالاتجاه الفلسفى المادى ، وبالعالم
عموماً) ص ٣١ وكذلك كانت (الترسانة الحقيقية - الأصلية - للتطور الخاص
بالاتجاه الفلسفى) المثالى ، وبالعلوم الدينية عموماً لأن العالم الخارجى الممثل فى الله
سبحانه ، وفى العلاقات الإنسانية والطبيعية هو مجال العقائد والتشريعات الدينية .
(يبد أنه - مع تعمق «وعى» العجز الإنسانى ، وتعمق انحراف الخيال
Imaginatin والمعرفة عن الواقع الطبيعى والاجتماعى أخذ الميل المادى ينحسر
من هيئته أكثر فأكثر) ص ٣٥ .

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

فما لاشك فيه أن الفكر الدينى الأسطورى كان محركاً ذاتياً لتسخير الحياة ،

وكان من ضرورات (التبنيُّ الطبيعي ، بهدف حفظ واستمرار الحياة) ص ٣٤
وليس كما يدعى (طيب تيزي) من (أن الدينية التي استقت جذورها من العجز
الإنساني الموضوعي والذاتي قد وقفت في تعارض متسع أكثر فأكثر مع مطامع
الإنسان الأولية في تحقيق سيطرة حقيقية لا وهمية على عالمه المادي المعطى ، وفي
تحويل «أنسة» هذا العالم تحويلاً هادفاً ، ولقد حمل هذا في أحشائه نتيجة سلبية
تلقاء عملية المعرفة ، حيث أدى بها إلى الشلل) ص ٣١/٣٠ .
مجموعة افتراءات وأحكام متجاوزة ، لأن مجموع المقدمات التي طرحها
الدراسات لم تصل إلى النتائج التي يشدها .

٢ - شروط نشوء الفلسفة في اليونان القديمة :

(لقد أخذت تتكون بدايات فكر فلسفي ، بالمعنى التميز ، لأول مرة في تاريخ
البشرية ، لدى اليونان القدماء في القرن السادس ق . م مع أن تقسيم العمل إلى
فكري ويدوي كان موجوداً قبل ذلك في بلدان أخرى ، مثل مصر ، وما بين
النهرين) ص ٤٥ .

فما الذي 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 حمورابي لا تمثل فلسفة اجتماعية حياتية ، وإذا كانت تعاليم
كونفوشيوس وبراهما وبوذا وزرادشت بعيدة عن أن تكون بدايات فكر فلسفي ، فما
مصر تمتع اليونان - دون سواها - بالتفوق في هذا الميدان ؟ .

(لا شك في أن إدخال الإنتاج التبادلي إلى الحياة الاقتصادية للمجتمع اليوناني
كان الممهد الحقيقي لتكون وتبلور وجه اجتماعي جديد في تلك الحياة) ص ٤٦ .
ولكن مصر وحضارات أخرى كثيرة سبقت اليونان في إدخال الإنتاج التبادلي .

وإذا كان الإنتاج التبادلي يتم وفق فائض الإنتاج في سلعة أو نقصه في أخرى ، فإن بدايات قديمة لتبادل السلع حدثت - دون شك - قبل هذا التاريخ المكتوب . وعلى هذا لا ينبغي ربط نشوء الفلسفة بتقسيم العمل إلى فكري وبدوي ، أو بالتبادل الإنتاجي ، أو بالصراع الطبقي ، ولا ينبغي التسليم للإنجلز على أساس (أن مرحلة الإنتاج البضائعي التي تبدأ بها الحضارة ، تحدد - من الناحية الاقتصادية - من خلال :

١ - دخول النقد المعدني ، وبالتالي الرأسمال المالى - كذا - والفائدة والربا .

٢ - دخول التجار كطبقة وسيطة بين المنتجين .

٣ - دخول الملكية الخاصة والرهن العقارى .

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

إن النشاط الاقتصادي أحد المظاهر الحضارية ، ومن ثم ، لا يكون عامل نشوء الحضارة ، لأن الحضارة في مفهومها العام - ثمرة كل جهد يقوم به الإنسان لتحسين ظروف حياته ، سواء كان الجهود المبذول للوصول إلى تلك الثمرة مقصوداً أم غير مقصود ، وسواء أكانت الثمرة مادية أم معنوية ^(١) .

وليس هناك شك في أن الفلسفة من عوامل التطور الحضارى ، كما أن التطور الحضارى من عوامل التأثير في الاتجاهات الفلسفية ، لكن هل يمكن القول : إن (تقسيم العمل الإنسانى إلى واحد فكري ، تقوم به النخبة ، وآخر جسدى ، تنجزه الحثالة ، والتطور الواسع للتجارة ، وبالتالي للرأسمال التجارى - بمواكبة تطور الإنتاج البضائعي ، واكتشاف واستخدام النقد المعدني ، وإخضاع عملية الإنتاج الاقتصادي للدورة التجارية والموقف المتوثب والطموح والمغامر والمعتقل للتجار تنقاء مصالحهم في الدولة والمجتمع) . وضعت حجر الأساس لإمكانية نشوء وتطور فكر فلسفي متميز؟ ص ٥٥ .

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

إن هذا القول قد يصدق على الفلسفة الاقتصادية مثلاً ، وقد يكون له ما يبرره إذا كان الفلاسفة من طبقة التجّار ، والمرايين ، أو ممن ينشئون في الأسواق لكن الفلسفة كأي نشاط فكري - قائمة على التكامل ، وعلى رصد الروابط والعلاقات على المستوى الإنساني والطبيعي والكوني .

وإذا كانت (الفلسفة والعلم اليونانيّين قد نشأ 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 ألا ينسى أن علم الشرق في ذلك الحين تجاوز كثيراً العلم اليوناني ، ولكن التكنيك أيضاً لم يكن في ذلك الوقت في اليونان متطوراً كتكنيك الشرق ، وقد كان خلال بعض قرون غير ممكن للعالم الهيليني أن يقترب من الشرق في هذا المجال) هامش ص ٥٧ .

فإذا يدعو إلى ربط الفلسفة بالعامل الاقتصادي ، والتأكيد على (أن النزعات الاجتماعية والسياسية بين ملاك الأراضي الكبار والجنّاح ذاك - الجنّاح الديمقراطي ضمن طبقة مالكي العبيد - حددت بقدر كبير ملامح الوجه الفكري الثقافي للبلد ، ولكن ليست هذه الملامح فقط تحدت بذلك القدر من خلال تلك النزعات ، بل أيضاً درجة تطور وتوسع الإنتاج البضائعي والنقد المعدني والتجارة في 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 في حياته الفلسفية ، وعن سقوط نفاحة في تفنق ذهن نيوتن على الجاذبية ، وعن خيوط من العنق تعلق به نجم فلمنج مكتشف النسلين . إلى كثير من الأحداث الصغيرة والعلاقات التي 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 ، وأخيراً 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 المحرب فى الحياة الجديدة . هذا العقل الذى ظل - إلى حد بعيد - مرتبطاً بحسية الواقع المادى) ، ص ٦٢ لأن هذا القول يقصر الوجود الفلسفى على الجانب المادى ، فضلاً على أنه لا يلتقى مع القول (إن الأسطورة لم تتلاش تماماً 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 الأدب والفن والفلسفة أيضاً .

ولا ريب فى أن من مجافاة الصواب أن نقول : (قد مارست الآلهة خلال ذلك دوراً غير جوهري 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 ، إلا إذا كان التبادل الأخلاقى والفكرى كان مع شعوب أكثر تقدماً 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 يتسب إلى إله أو آلهة ، وذلك لإيمانهم بعالم ما بعد الموت (فبالوت تنفصل الروح عن الجسم ، وتنتقل إلى طور جديد من الوجود) وقصة الخليفة البابلية لا تخلو من عنصر التجريد ، وإن ارتبطت بالماء والتراب والهواء ،

بمساعدة الشمس ، لأنها متزعة من خصوبة الحياة الممتلئة في الاستنبات ، وكان هناك إيمان بالخلود ، تمثله قصة جلجاميش ، وإيمان بالآلهة في أعماق السماء ، تمثله ضراعة أيوب البابلي . (لأعبدن رب الحكمة) التي جاء فيها :

(فن ذا الذي يستطيع أن يدرك فكر الآلهة وقصدها في أعماق السماء ؟ إن أفكار الآلهة كالمياه العميقة فن يستطيع سبر غورها ؟ وكيف يستطيع البشر وهم محفوفون بالظلام أن يدركوا قصد الآلهة وطرقها ؟)^(١) .

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 إلا من خلال الإيمان بالخلود ، وكانت لهم أساطيرهم حول أصل الآلهة والأشياء وخلق الإنسان ، ولم يكن دور الكهنة والمعابد في الحياة المصرية عملاً مصطنعاً لا يقوم على قواعد فلسفية وأخلاقية مكيفة ، ولنقرأ هذا النشيد الأخناتوني لتبين إلى أي حد وصل وعى المصريين بالآلهة :

ما أبهى وأجمل شروقك في أفق السماء ، يا أتون الحى ، يا مبدع الحياة .
حين تطلع في الأفق الشرق تملأ كل أرض بممالك وجلالك .
أنت رحيم ، عظيم ، سنى ، مضى ، تعلو فوق كل أرض .
تختزن أشعتك جميع الأرضين وجميع ما صنعت .

أنت « رع » وأنت « الكل » أنت مقام في البعد ولكن نور أشعتك فوق الأرض^(٢) . والبيروني وثيق الصلة بالثقافة الهندية القديمة ، يتقل عن براهمن (أن الله هو الذى لا أول له ولا آخر ، لم يتولد عن شيء ، ولم يولد شيئاً إلا ما يمكن أن يقال إنه هو ولا يمكن أن يقال إنه غيره ، وهل يمكن إدراك معرفته حتى يعبد حق عبادته إلا بالاستغفال به عن الدنيا بالكلية وإدامة الفكر فيه) .

(١) مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة . طه باقر - بغداد ١٩٥٦ - ج ١ ص ٢٢٩ / ٢٤٣

(٢) المصدر السابق - ج ٢ ص ١٣٣

كما ينقل عن كتاب باتنجل :

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

قال المجيب : هو المستغنى بأزليته ووحدايته عن فعل لمكافأة عليه براحة تؤمل أو ترغى ، أو شدة تخاف وتتنى ، والبرىء عن الأفكار لتعالیه عن الأضداد المكروهة ، والأنداد المحبوبة ، والعالم بذاته سرمدًا ، إذ العلم الطارئ يكون لما لم يكن بمعلوم ، وليس الجهل يمتجه عليه فى وقت ما أوحال .

ثم يقول السائل بعد ذلك : فهل له من الصفات غير ما ذكرت ؟
ويقول المجيب : له العلو التام فى القدر ، لا المكان ، فإنه يحل عن التمكن وهو الخير المحض التام الذى يشترقه كل موجود ، وهو العلم الخالص عن دنس السهو والجهل .

وإذ ليس للأمور الإلهية بالزمان اتصال ، فالله سبحانه عالم متكلم فى الأزل ، وهو الذى كلم إبراهيم وغيره من الأوائل على أنحاء شتى ، فهم من ألقى إليه كتابًا ، ومنهم من فتح لواسطة إليه بابًا ، ومنهم من أوحى إليه فقال بالفكر ما أفاض عليه (١) .

معتقد هندی 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 (المطيين) :

طاليس أول فلاسفة اليونان نشأ فى ملطية من جزيرة أيونية ، بين سنتي ٦٢٤ - ٥٤٧ ق. م ، وقد احتلت الطبيعة مكانًا مركزيًا وانطلاقًا فى فلسفته وفلسفة تلميذه أناكسينس وأناكسمندر .

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

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

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

إن بلوتارك أعلن أن الحكم اليوناني المعروف طاليس تعلم في وقت لاحق من المصريين فإنه يفترض الماء كأصل وبداية لكل الأشياء . هامش ص ٦٧ .
إن طاليس قد برز في الحقول الرياضية والفلكية بشكل خاص ، ص ٦٧ .
وكان مذهبه الفلسفي تحولاً مبرراً ، من حيث المضمون والشكل ، من الأسطورة إلى الفعل عموماً ص ٦٧ .

ويقدر س . لوريا في (بداية فكر يوناني) أنه لا يجوز للمرء أن يُحمَلَ كلمات طاليس بأن للماء المادة الأولى معنى معرفياً إنه تصور العالم جزيرة صغيرة تسبح في المياه اللانهائية لبحر العالم . هامش ص ٦٨ .

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

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

إنجلترا يقرر آسفاً حقيقة ترددت في الفكر المصري والبابلي والهندي ، ثم جاءت بها الديانة اليهودية واضحة صريحة ، وذلك قبل طاليس بقرون ، ولا تكاد نجد فكراً أصيلاً تجاوز هذه الحقيقة الكونية إلا في حدود عدم القدرة على التعبير عما يعيه ، أو في حدود عدم القدرة على الوعي الكامل .

يقول أرسطو : (ينبغي أن توجد طبيعة ما - سواء كانت واحدة أو أكثر من واحدة - يتكون منها كل شيء ، بينما تظل هي نفسها ثابتة) ص ٦٩ .

وطاليس نفسه - في بداية الفكر الفلسفي اليوناني - صار يرى الحقيقة الكونية ، ولكن في إطار أسطوري يؤكد حقيقة تخلف الفكر اليوناني عن الفكر المصري والبابلي والهندي ، فهو بلغة الدكتور تيزيني : مع ملاحظة أن اللغة تتلون بلون أصحابها - يقول (إن أصل العالم ، أو « الجوهر الأصلي » ، يتضمن في ذاته ، بشكل ضروري ، حركته الذاتية ، فهو بمعزل عن هذه الحركة لا يمكن أن يتصور ، وأن يتفكر به .. والحركة في « المادة » هي كونها « حية » و « نفسية » ، ولذلك كانت النفس العنصر الحركي ، أو مبدأ الحركة في الطبيعة) ص ٧٣ (وعلى هذا فالآلهة يعتبرها قوى أو « نفوس » الماء .. ولذلك ربما اعتقد طاليس أن الكون مملوء بالآلهة) ص ٧٧ .

هذا هو الفكر الأسطوري البدائي القائم على العجز عن التفسير الصحيح لما يجري 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 المادي ، بما فيه الطبيعة والمجتمع والإنسان) ص ٧٣ .

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

أمام ، وإن عدما الدكتور تيزيني إلى وراء إذ (لم يحدد الماء أو شيئاً آخر ، مما يدعى بالعناصر ، كأصل للكون - وإنما اتخذ جوهرًا آخر لا نهائيًا ، عنه نشأت مجموع السموات والعوالم) ص ٧٨ ، (إن أصل العالم الذي يسميه أناكسمندر Apeiron ليس هو المادة الكونية المشخصة والحسية) ص ٧٩ (إن اللانهاى - من حيث هو مادة - السبب) ص ٧٨ وهذا يتم فصل السبب عن المسبب لأن الأبرون اللانهاى 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 (تعبيراً بارزاً من الحركة الذاتية للمادة نفسها) ص ٧٩ حتى يكون فى حساب الفكر المادى . إن الأبرون (يمثل شيئاً غير متميز من حيث الكيف ولا يمكن تحديده كيفياً) ، هو (جوهر لا يتضمن شيئاً من التناقضات ، بل يكون هوية مطلقة) ص ٨٠ .

وقد كتب أرسطو - فى (ما بعد الطبيعة) - أن أناكسمندر قد اختار الأبرون كبداً أساسى لكى (لا تتوقف الصيرورة) . هامش ص ٨١ .
ونتيجة التسليم بهذه الحقيقة لا يملك الدكتور إلا أن يعترف بأن (هذا المنطلق يؤدى إلى نتيجة هامة ، وهى أن « الفكر العرض » غير قادر على معرفة الفكر الجوهر ، والإحاطة به ذهنياً) ، ص ٨٢ لكنه - وهو المأخوذ بفكرة لا يملك الخلاص منها - يعلق فيقول (على هذا النحو تزداد آفاق اللقاء بين الفكر « العارف » والجوهر المعروف ، وتلقى الظلال اللا أدريّة 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 ولويكيوس (أنه لا يمكن تقسيم عنصر ، أو جسم ما ، إلى « لا نهاية » ، ذلك لأن تقسيماً لا نهائياً يؤدي ، - برأيها - إلى القول بأن كل الأجسام والمواد تتألف من « خلاء » أى يؤدي إلى نفي وجود « الملاء » ، على العكس من ذلك أنها قد جعلنا من « الملاء » مفهوماً مركزياً في عملية إرساء الأساس للنظرية الذرية الجديدة) ص ٨٨ .

مفهوم من عرض الدكتور لهذه النظرية أن الفيلسوفين يفكران تفكيراً رياضياً ، 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 فنيته ، و(الذرة تمثل القاع الأصلى لهذا البناء ، وهى تتمتع بوجود حقيقى موضوعى ، أما « الخلاء » ، فإنه - بالرغم من كونه ، كما يقول أرسطو : لا يتمتع بوجود أقل من وجود الجسم « الملىء » لا يملك نفس الأهمية الوجودية المتمثلة في حياة « الملاء » ذلك لأنه ببساطة يمثل « اللا موجود » بينما « الملاء » يمثل الوجود) ص ٨٨ .

(والذرة - في صفتها هذه تحتاج إلى وجود الذرات الأخرى ، في أحسن حال - من أجل القيام بحركتها الميكانيكية ، من خلال فعل ميكانيكى ، مثل دفعة من الخارج ، تمنح الذرات نوعاً من التوحيد أو الترابط) ص ٩١ . وهكذا تنهى النظرية الذرية إلى الاعتراف (بالتحرك) صاحب (الدفعة من الخارج) .

ويقول سيمبليس Simplices : (ديمقريطس يقول بأن الذرات بطبيعتها

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

ويقول بلوتارك : (ما الذى يؤكد ديمقريطس ؟ إن نشوء أى حركة « من اللا وجود لا يوجد ، أما من الموجود فسوف لا يكون شئ » - بالمعنى الحقيقى « - ناشئاً ، 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 وعدمية 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 أدت 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 لشئ حى ، لأن الأشياء الحسية موجودة فى تعبير مستمر) ص ١٠٠ .

وهذه ملحوظة دقيقة عبر عنها التأملون بأنك لا ترى النهر على حاله مرتين .
وما دامت الأشياء الحسية في تغير مستمر فلا بد 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 الكيب
السمائية ، فهل خالفه تلميذه النجيب ، كما يرجو السيد الدكتور ؟
ينظر أرسطو إلى الكون من خلال : المادة الهوى ، الشكل ، الصورة ،
العرض ، العدم .

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

وما دام الزمان مرتبطاً 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 المليون وديمقريطس
وأفلاطون . وسن ثم علينا (أن نبحث عن مصدر مختلف عن المصدر المادى)
ص ١١٠ ، على هذا يمكن فهم المادة على أنها الهوى (الوجود المطلق غير المتعين
والممكن ، والذى لا يمكن تحديده بأكثر من ذلك) ص ١٠٩ لأن هذه المادة
الهوى لا تخرج من الإمكان إلى التحقق إلا في (صورة) فهى (دائماً بحاجة إلى
صورة ، لكى تتحول إلى واقع) ص ١٠٩ إذ (لا يوجد في الواقع شيء دون
صورة) ص ١٠٧ .

إذن فالمادة الهوى ليست إلا الحقيقة الكونية في علم الله ، حتى تصبح
(معلوماً) صورة ، والصورة في علم الله (شكل) ، لأن (الشكل أقدم وأكثر
وجوداً من المادة) ص ١١٠ والتغير الذى يلحق الصورة (عرض) ، فالأعراض

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

وما دام الكون قبل وجوده فعلاً موجوداً في (الإمكان) أى في علم
الله - ، إذن فلا (عدم) حقيقة (فاللاوجود لا يحمل لديه - أرسطو معنى
اللا وجود المحض إطلاقاً ، إذ يرى أنه من الممكن أن يكون ممثلاً « للوجود » وإن
كان وجوداً (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 واقعاً ووجوداً في (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 انطلاقاً منها نفسها)
ص ١١٧ وهذا تعبير آخر عن فكر أفلاطون (العالم الخارجى المادى ليس معترفاً
بوجوده موضوعياً ولا هو موضوع للمعرفة)^(١) ص ١٠٠ إلا من خلال متغيراتها
، والعامل الأول على تغييرها ، سبحانه .

بهذا ينتهى الخط الأرسطى إلى غير ما هبأ 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
الديموقراطية) ص ١١٢ .

(إن أرسطو يتحدث أيضاً عما يسميه « بغاية الوجود » ، وبحسب هذا يصبح
كل شيء في الوجود خاضعاً لغائية مطلقة ، بدءاً من المادة اللامتعينة وانتهاءً
بصورة الصورة التى هي الله) ص ١١٣ .

(١) كل النصوص للأخوذة عن أرسطو نقلاً عن كتابه : الطبيعة وما بعد الطبيعة

ولو أننا أخذنا في الاعتبار دراسة أساتذة الفلسفة لوجدنا اعترافاً صريحاً بالإله في كتابات أفلاطون ، متحدثاً عن النفس بأنها (من جنس العالم الإلهي الثابت الدائم ، عالم الأمر والسيطرة)^(١) . . . وفي كتابات أرسطو (يشبه النفس بالله في أنها المحرك الذي لا يتحرك ، وأنها مصدر حركة الجسم) . . مما يفيد أن (الدكتور) يختار من النصوص ما يخدم الاتجاه المادي ، لا ما يخدم الحقيقة .

٦ - ملاحظات حول مسألة تقوم جديد لثرائنا الإسلامي ولما كتب حوله . .

(إن كثيراً من المستشرقين والباحثين العرب قد فشلوا بحدود متباينة في استخراج وتطوير رؤية علمية حول العهد العربي الإسلامي الوسيط .
لأنهم لم يحدوا على رؤية علمية تاريخية دقيقة إلى التاريخ ، ذلك لأنهم انطلقوا في أبحاثهم من أطر فلسفية مثالية ، أو غيبية ساذجة) ص ١٢٧ .
(لم يستطيعوا الاقتراب من المنهج التاريخي في بحث المجتمع والتاريخ الإنساني ، وذلك نتيجة الضعف والضحالة اللذين لحقا بالذهنية البورجوازية ، من جراء تواطئها مع الذهنية الإقطاعية .

فأحمد أمين يصنف التاريخ العقل الإسلامي تصنيفاً مثالياً ، لا تاريخياً يبعده عن تفهم هذا التاريخ بشكل دقيق ، إنه يتحدث عن « فجر الإسلام » و « ضحي الإسلام » و « ظهر الإسلام » - غير أنه - يظهر في كثير من خطوات بحثه حساً تاريخياً جديلاً في تفهمه لقضايا معينة من ذلك التاريخ .

أما طه حسين ، فيمكن اعتباره أبرز المجددين في فهم ثرائنا الفكري ضمن ممثلي الذهنية - الأيديولوجية - البورجوازية الإقطاعية - لأنه القائل - إن هذه الآداب والآراء على اختلافها وتباين فنونها ومنازعها ، ظواهر اجتماعية أكثر منها ظواهر

(١) في النفس والفعل د. محمود قاسم - الأجلو المصرية ١٩٤٩ - ص ٥٥ و ١٠٦

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

أما سلامة موسى فأبرز ممثلى تيار فكرى تجديدى متميز بشكل واضح عن منحنى 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 استيعاباً عميقاً (ص ١٣٠/١٣٢ .

° ° °

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

وحين عرض لمظاهر الفشل ، أنكر على أحمد أمين أن يربط تاريخه بالإسلام مع أنه يجوز أن نقول : فجر الاشتراكية ، وانتكاس الشيوعية ونهاية الأهمية ، 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 ، سياسياً واقتصادياً وثقافياً - على الأقل من وجهة نظره - فقد أضاف زمن التحرك إلى الإسلام .

وأنكر على طه حسين أنه أمسك بخيط البيئة ، وأهل 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 الجراءة التجديدية المتميزة .

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

لهم أعمال رائعة ذات تأثير كبير في مسار الحركة الفكرية العربية بعامه .

• • •

والدكتور تيزيني في معرض التمهيد لتناول الفكر العربي - يطالب من أجل مجابهة التخلف الاجتماعي الشامل ، والتجزئة القومية في وطننا :

(أ) بتوفير القطاعات الاجتماعية والاقتصادية والتكنولوجية والسياسية .

(ب) بثورة ثقافية منظمة ومخططة ، تتمثل في تراثنا الفكري الإيجابي ،

والجوانب الإيجابية من الواقع الثقافي الحضاري الراهن ضمن وحدة جدلية عميقة .

(ج) بتطوير ذلك بالتآخي العميق مع مقتضيات تحركنا وتقدمنا الاجتماعي

والقومي ص ١٢٥ .

٧- الملامح الاجتماعية الأساسية لاجتماع الجزيرة العربية الجاهلية :

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

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

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

وكانت دولة الأنباط تمثل محطاً تجارياً كبيراً 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 في شكل هجرات استقرت في اليمن وفي يثرب وخيبر وتيماء وفدك. وتسللت النصرانية واستقرت في نجران والحيرة وغانم واليمن .

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

و (نستطيع القول إن الطقوس الدينية قد نشأت في 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 أيضاً) ص ٢٠٠ .

و (إن الدهريين العرب قد تأثروا بشكل مباشر بالدهريين الفرس) . . يقول دى بور : (إن الدهرية قد اكتسبت اعترافاً مكشوقاً خلال حكم الساساني يزدجرد الثاني) ص ٢٠٢ بل إن المزدكية تسلفت إلى الجزيرة العربية عبر حكم الحارث بن عمرو الكندي . وقد دخلت اليهودية والمسيحية الجزيرة العربية ممتزجتين متأثرتين بالثقافة اليونانية الهيلينية .

هذا العرض السريع للملامح الاجتماعية والسياسية والفكرية جميعاً يحتاج إلى كثير من المراجعة . لأن ما قدم لا يتجاوز خطوطاً باهتة لا تمثل قوة تحريك أو تحرك . . لكن الدكتور يهدف للقول : (إن الإسلام قد نشأ تاريخياً عبر ملامسات

عميقة ، كثيراً أو قليلاً ، للمسيحية واليهودية والوثنية حيث جعل من اللحظة الدينية موضوع وجوده الدينى ، ولقد حدث هذا بالرغم من الخلافات والتناقضات التى برزت بينه وبين هذه الاتجاهات الدينية ، أما الإرهافات الطبيعية الإلحادية ضمن الوثنية فإنها لم تتلاشَ نهائياً مع نُشوء وتطور الإسلام ، إنها اكتسبت وجوداً جديداً ضمن الاتجاهات الفكرية المادية اللاحقة (ص ٢٠٣ .

كأن الدكتور بهذا يريد أن يقول : إن الصراع بين الإسلام وأعدائه كان صراعاً دينياً ، مع أن واقع العداء كان من جانب أعداء الإسلام لأهداف سياسية واقتصادية واجتماعية فى الدرجة الأولى . . فالإسلام لم يحارب المسيحية واليهودية ، وإنما أنكر على المسيحيين واليهود تزييف ما جاء به عيسى وموسى ، لكن اليهود والمسيحيين خافوا انتشار الإسلام فعاربوه دفاعاً عن كياناتهم السياسية والاجتماعية . أما عن الوثنية فقد حارب أصحابها الإسلام ، لا بسبب اطمئنانهم إلى صحة معتقداتهم ، ولكن أخذتهم الغزة بالاثم ، على المستوى العام ، ووجدوا فى انتشار الإسلام قضاءً على (السلطة) القرشية ، سياسياً واقتصادياً ، وبخاصة أن الآلهة فى 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 عُدَّ الإسلام ثورة لإعادة تشكيل الأسس الاجتماعية والاقتصادية والسياسية جميعاً .

ولعل الدكتور كان صادقاً فى قوله : (إن التجار والمرايين فى 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 ، وإن كان القرآن الكريم قد جادل الوثنيين والدهريين واليهود والمسيحيين جدالاً دينياً ، فلأن هذه هى طبيعة (الرسالة) ، ولعله أراد أن يشغلهم عن حقيقة أمرهم ، لينقلهم إلى ما ينبغى أن يشغلوا به ، وهو

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

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

يقول : إن صلح الحديبية (كان بشكل عام لصالح التجار والمرايين المكيين) ص ١٥٩ . لأن (من شروط هذا الاتفاق إيقاف النشاط الإسلامي الاجتماعي والسياسي والفكري المعادي للملأ المكي . وقد كان تغييراً عن تنازل سياسي واقتصادي وفكري لصالح الملأ ذاك ، والذي حدث بعد ذلك هو أن كبار التجار والمرايين دخلوا الإسلام) ص ١٦٠ .

وإذا كان هذا الشرط الوارد في الاتفاقية سبباً في إسلام رجالات قريش ، أليكون لحساب المكيين أم لحساب المسلمين ؟

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

ونسى الدكتور أن الإسلام ليس دين طبقة كالشيوعية ، وليس دين شعب كاليهودية ، ولكنه للناس كافة ، غنيهم وفقيرهم ، عرباً وعجماً . كما أن كثيراً من الأغنياء ، مكين ومدنيين، دخلوا الإسلام قبل صلح الحديبية .

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

إن الشرط الذي اتخذته الدكتور وسيلة غمز يقول :

(على أنه من أتى محمداً من قريش ، بغير إذن وليه ردّه عليهم ، ومن أتى قريشاً ممن مع محمد ، لم يردوه عليه) .

ولقد استشر عمر من ظاهر اللفظ إهانة لحقت بالمسلمين ، فذهب إلى رسول الله يقول : (أولسنا بالمسلمين ؟ قال : بلى ، قال : أوليسوا بالمشركون ؟ قال بلى ، قال فعلام نعطي الدنية في ديننا ؟ قال أنا عبد الله ورسوله ، لن أخالف أمره ، ولن يضيعني) ص ١٦١ .

قال الرسول : (لن أخالف أمره ، ولن يضيعني) ، واكتفى بهذه الإشارة إلى الكسب الذي سيجنيه المسلمون من وراء هذا الشرط ، ولم يوضح حتى لا يتسرب الخبر إلى المشركين فيدركوا خطره وتفتت على المسلمين فوائد الاتفاقية . إن الاتفاقية تقوم على شرطين آخرين أكثر أهمية :

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

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

إن هذين الشرطين يعطيان الدعوة كل ما تريده ، فالكف عن الحرب تفرغ لنشر الإسلام وإضعاف للحمية الجاهلية التي 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 في دين الله أفواجاً ، وقد تم هذا ، وفتحت مكة بعد أشهر معدودة وليس بعد عشر سنين .

والشرط الذي أثار عمر كان عامل توتر وإرهاق نفسي وعسكري واقتصادي للمشركون ، لأن أحداً من المسلمين لا يرتد عن دينه ، فيخشى من رجوعه إلى مكة ، وكثير من المكين خرجوا على قومهم وآمنوا بالدين الجديد ، منهم من بقى في مكة لأنه ممنوع من الذهاب إلى المدينة فصار بلغة السياسة اليوم (طابوراً خامساً) هواه مع الإسلام يدعوه له سرّاً ويكيد لأعدائه ، ومنهم من أثر الخروج من مكة

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

وهكذا تبين القدرة السياسية والمرونة والدهاء في صياغة الاتفاقية .

* * *

ويقول الدكتور ناقلًا عن (فجر الإسلام - ص ٣٣٨) : (وقد ثبت أن النبي ﷺ كان يعطي بعض الناس ، يتألف قلوبهم للإسلام ، كما أعطى أبا سفيان ، والأقرع بن حابس ، وعباس بن مرداس ، وصفوان بن أمية ، ويمينة بن حصن ، كل واحد منهم مائة من الإبل ، حتى قال صفوان : لقد أعطاني ، وهو أبغض الناس إليّ ، فما زال يعطيني حتى كان أحب الناس إليّ) ص ١٦١ .

والمعروف أن عطاء المؤلفة قلوبهم نص قرأني ، يقول الله تعالى : (إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل) التوبة - ٦٠ .

يعقب الزمخشري على هذه (الفريضة) بقوله : (حين كان في المسلمين قلة) ويقول العقاد في التعريف بهم (هم المسلمون حديثو العهد بالإسلام ممن تحشى عليهم الفتنة أو الكفر ، يستألفهم ولا يعملون ما يؤذى المسلمين)^(١) .
وقد فصل صاحب المنار القول فيهم : (ضربين من الكفار وأربعة من المسلمين)^(٢) .

وجاع 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 وأعزى عنكم ، فإن ثبتم عليه وإلا فبيننا وبينكم السيف) ص ١٦١ .

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

(٢) ج ١ ص ٥٧٤ وما بعدها .

أما عن تحرير العبيد في الإسلام ، فما أكثر ما كتب فيه الكاتيون قديماً وحديثاً ، ولهذا أكتفى بعرض نصوص (الدكتور) نفسه .

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

والملاحظ أن الدعوة إلى التحريم في القرآن بدأت والمسلمون في مكة قلة مضطهدة وقللاً قدم التحرير على الإطعام : (فلا اقتحم العقبة ، وما أدراك ما العقبة ، فك رقبة أو إطعام في يوم ذي مسغبة يتيماً ذا مقربة ، أو مسكيناً 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 ، الذي يغفل العتق ، ويتوه بحلال التحرير الذي يميز هذا العمل .

و (لقد طوبى 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 التي كمننت وراء كون الناصر - والعبيد على الأخص - أخذوا يدخلون في دين الله أفواجا) ص ١٦٤ .

(إن الإسلام كحركة اجتماعية - أطلق عملية التحرير من عقابها وفتح بذلك باباً عملت الأحداث اللاحقة على ألا يوجد أبداً وعلى أن تتحقق انتصارات رائعة في حياة العرب والإنسانية) ص ١٦٤ .

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

(وهناك خطوة جديدة أكد عليها الإسلام في بداياته . . وهي تخصيص مبلغ 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 المحسوبة ، في التحرر تحرراً متحدداً آفاقه وأبعاده ضمن إمكانيات العصر ، آن ذاك) ص ١٦٦ .

ويكفي أن نشير إلى أن المصدر الرئيسي للرق كان الأسرى في الحرب ، وقد أوقف القرآن هذا المصدر بقوله : (فإذا لقيتم الذين كفروا فاصربوا الرقاب ، حتى إذا اثبتتموهم فشدوا الوثاق ، فإما مناً بعد وإما فداء ، حتى تضع الحرب أوزارها) سورة محمد - ٤ فقد قصر الحكم في الأسرى على التحرير مناً أو فداءً ، وليس غير .

* * *

ونكتفي بهذا القدر من تناول هذه المسائل التي تعد استطراداً لا يستدعيه خط سير الكتاب ، وإن كان يكشف عن هوية الكاتب .

٨ - العوامل الأساسية في تكوين علم وفلسفة في المجتمع العربي الإسلامي 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 المعتزلي ، مهدداً للفكر الفلسفي والاجتماعي .

(١) وحدة الوجود : كان يمكن تأخير القول في هذه القضية حتى يحين حينها مع الفكر الفلسفي ، لكن الكاتب يعجل بها كأحد العوامل المكونة لهذا الفكر ، أي أنه يقصر القول على علاقة هذه القضية بالفكر الإسلامي ، لا على 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 فعال ليس فقط في العالم المادى ، وإنما أيضاً في العالم الآخر الإلهي ، ولهذا السبب بالضبط كانت فلسفة « وحدة الوجود » و « نظرية الفيض » قد احتلتا مكاناً بارزاً في الحياة الفكرية للدولة تلك .

فليس « العذاب » السلى هو طريق إلى الخلاص ، كما هو الحال في المسيحية وإنما « الكفاحية » الدنيوية المغلفة بأغلفة دينية هي محتوى الخلاص في الإسلام . إن تصوّر « المفارقة » و « العلوية » يتمتع بهما الإله من حيث « الذات » ، في الحال الذي يظل ضمن العالم الإنساني ، من حيث الفكر والتأثير وانطلاقاً من مقتضيات « العناية الإلهية » .

والحقيقة أن فكرة تصور الإله المطلق المحيط بالعالم والمسير 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 تعبيراً عن النشاط العملية غير المباشرة للمكيين ، الناحية منحى توحيدياً 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 تعاضم ونمو واحتياجات الحركة التجارية المفتوحة على العالم .

الثاني : هو التأثير العميق بمستوى التطور الديني المسيحي واليهودي آن ذاك ، مرتبطاً بالمحاكمات العنيفة المتشعبة والخصبة بين الوثنيين والدهريين والواحديين (ص ٢٠٤/٢٠٧ .

المقدمة التي تتحدث عن (الكفاحية الدنيوية المغلفة بأغلفة دينية) المثلة للنشاط الإسلامي ، في مقابل (السلبية) في النشاط المسيحي ، ليست سبيلا إلى (أنسنة العلاقة بين الإله والإنسان) ، التي حددها تحديداً موهماً بقوله : (ضرورة «الصعود» من الإنسان إلى الإله ، «والتزول» من الإله إلى الإنسان) . ص ٢٠٩ ، لأن مفهوم «وحدة الوجود» ومفهوم «الفيض» بعيدان كل البعد عما توحيه هذه الألفاظ المادية والإلحادية . كما سنين بعد ، وإنما هو يبيىء للقول بأن «واحدة» الإله طرح اجتماعي ، (تعبيراً عن النشاطية العملية غير المباشرة للمكيين) فالدين حاجة اجتماعية ، ومن ثم يحمل خصائص مرحلية ، الإله في اليهودية رهن بحاجة اليهود زمن موسى ، عليه السلام ، والإله في المسيحية رهن بحاجة المجتمع المسيحي زمن عيسى ، عليه السلام ، وكذلك إله المسلمين رهن بحاجة المجتمع المكي، فهو إله واحد ، بسبب (الضرورة التاريخية الملحة لخلق وحدة اجتماعية اقتصادية وسياسية في المجتمع) ، و (ارتباطاً) بالمحاكمات العنيفة المتشعبة والخصبة بين الوثنيين والدهريين والواحديين) ، وبذلك يصبح «محمد» مجرد زعيم معبر عن حاجة المجتمع ، ويصبح القرآن الكريم مجموعة خطبه وبياناته ، ويتحول الدين الإسلامي من دين إنساني عام إلى دين السلطين من (التجار والمرايين) ، أصحاب المصالح الحقيقية ، بدلا من أن يكون أمل المقيهورين من الفقراء والعبيد ، بالرغم من زعمه أن (الارتفاع بعلاقة هؤلاء المضطهدين إلى علاقة بينهم وبين «قوة» خفية غيبية تختص في يديها العادلتين مصيرهم - كان قد أدى ضمن ذلك الواقع التاريخي إلى تقليم أظافر البؤس الاجتماعي والروحي من خلال «رفض» شرعية التملك الاضطهادي لخبرات المجتمع من قبل هؤلاء المضطهدين) ص ٢١١ .

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

قوم ١٩

(ب) العلم والدين : يذكر أن (العلم والفلسفة « أمكن لها » التواء والتقدم ، تحت ظلال ذلك التقدم التكنيكي المادى) مثلاً فى نظام سقاية متطور تكنيكياً بشكل عال ، وعلى تبادل بضائعى واسع الأبعاد ، وأخيراً على حركة تجارية منفتحة على العالم (وهذا ما يدعوننا إلى تخطى رأى القائل بأن حاجة العرب إلى العلم انبعثت من الدين) ص ٢٠٩ .

وينسى أن نظام السقاية المتطور من مكتسبات التوسع الإسلامى فى أراضي 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 قيداً على المعرفة ، ولم يجعل للكهنة والأخبار قوامة على التفكير . . . فهد 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 نقطة فعلة 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 المهدي إلى اللحد ، فنأخذ الحق من كل من جاء به، ولو كان كافراً وأخذ الرسول يعلم الناس ، وافتتح أول مدرسة فى تاريخ شبه الجزيرة للتعليم ، وجمع من حوله الكتبة لتدوين القرآن ، ودعا زيد بن ثابت لتعلم العربية ، لأن من تعلم لغة قوم أمن شرهم . . . ألا يعد هذا كله « انبعاثاً » 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 اجتماعي سياسي ثقافي أعان عليه فكر ديني في القرآن والحديث ؟ إن التأويل لدى الفرق الكلامية (عامل ساهم بشكل جوهري في تكوين وصياغة الإرهاصات الأولى للفلسفة والعلم) ص ٢١٢ فأى تأويل هذا أيها الدكتور ؟ ألا ترى أن داود ابن الحنبل (برز من خلال كتاباته حول « العقل » وهو في كتاباته هذه قد ارتكز على « حديث قدسي » حول العقل رواه ابن تيمية في « بغية » ومفاده أن أول ما خلق الله العقل ، فقال له : أقبل فأقبل ، ثم قال له : أدبر فأدبر ، فقال : وعزى ما خلقت خلقاً أكرم على منك ، فبك آخذ ، وبك أعطى ، وبك الثواب والعقاب) ٢ ص ٢١٢ .

ليت الذين يندحدون في آيات الله يعرفون السر وراء كون أنبياء الله من الصانعين وكبار الأطباء والعلماء، ليهم 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 في هذا كله دعوة إلى العلم والعمل معاً ؟!

(حـ) القدم والعدم : (إن الإمعان في السلب الصفاتي للذات أدى إلى تحويلها إلى نقيضها اللاذات ، وقد ألج على هذا الاتجاه اللاهوتي السلبى معمر بن عباد السلمى) الذى يقول عنه إنه (كان ينكر القول بأن الله تعالى قديم)^(١) 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 منطلق التنزيه ، (إذ يعزل ذلك بأن) القديم أخذ من قدم يقدم : فهو قديم (وهو فعل) كقولك : أخذت ما قدم وما حدث ، وقال أيضاً : هو يشر بالتقدم الزمنى ووجود البارى تعالى ليس بزمانى) أ هـ . الملل والنحل ج ١ ص ٨٦ وهذا دليل على أن الدكتور في مقبساته يسير على نهج « لا تقرىوا الصلاة » دون إنعام الآية « وأنتم سكارى » .

محدثات ، نزه أصحاب هذا المذهب الله عن الصفات ، حرصاً على اختصاصه بالقدم . وقالوا (إنما الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بذاته ، بل هي ذاته)^(١) .

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

(إن المعتزلة - ماعدا الصالحى - أكدوا على أن « العدم » يمثل شيئاً ، وقد غالى « الحياط » في إثبات المعدم شيئاً ، وقال : الشيء ما يعلم ويخبر به ، والجوهر جوهر في العدم ، والعرض عرض في العدم) ص ٢١٤ .

ومع أن هذا القول سبق ترده في الفلسفة اليونانية ، فإنه فكر عربى إسلامى أصيل ، لأنه - كما قلنا - ثمرة نبي الصفات ، لأنه ماذا يقال في صلة الله سبحانه - (بالمفعولات) أو بالموصفات ، وهى لم توجد إلا في زمان ، والزمان مرتبط بالحركة والله سبحانه سابق على الزمان والحركة . إذن فالصلة بينها قائمة على العلم ، أو الإمكان ، كما يقول الفلاسفة ، في مقابل التحقق ، ومعمربن عباد السلمى يقول في ذلك (ليس علم البارئ تعالى علماً انفعالياً أى تابعاً 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 بالمعدم على استمرار عدمه)^(٢) . بمعنى أنه يتعلق بالمعدم الذى لا يستمر عدمه .

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

١ - رفض المصادرة الإسلامية حول الخلق من عدم محض إطلاقاً .

(١) الملل والنحل - ج ١ ص ٦٣ .

(٢) المصدر السابق - حصص ٨٧ .

٢ - التأكيد على قدرة العلم إلى جانب الإله .

٣ - الإضعاف من الموجود الأول وذلك بأسلوب مستتر وذكي .

إن هذه العملية قد تمت عبر منحين : الأول إرجاع الفعل الإلهي إلى القيام بمساعدة الانتقال من الوجود الكموني إلى الوجود المتحقق للأشياء. أما المنحى الثاني 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 - في قلمه هدماً للعقائد الإيمانية ؟

بدون مصادرة لآرائه ، يجب أن يوضع في الحسبان أن معظم ما تناوله المعتزلة كان من واقع الرد على أولئك الذين يكيّدون للإسلام ، وكانوا حريصين على أن يعضوا بالتكلمين في مزالق ومناهات ، ولأن التكلمين كانوا مؤمنين أشد الإيمان بالعقل ، وكانوا مطمئنين إلى قدرة العقل على الخوض في كل مجال ، ولأن التكلمين كانوا فرقاً متنافسة ، فقد كان الحرص على إظهار البراعة والتفوق أكثر من الالتزام بالحدود الغيبية التي يعجز العقل عن تفحصها . . ومن هنا كان معظم ما جاء به المعتزلة اجتهادات عقلية ، أقرب إلى أن تكون افتراضات رياضية ، من أن تكون مسلمات اعتقادية، وقد يماً قالوا : (من طلب عيأً وجده)، ولا شك أن هناك سقطات كثيرة هؤلاء القوم ، (فأما الذين في 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 التي

اقتبسها الدكتور لا تمثل خروجاً عن الخط الإسلامي العام ، وإن التبت على من لا يفهمون لغة القوم .

يذكر أن (النظام لم يبحث في أى وضع كان يوجد فيه الجسم قبل الخلق ، أى في أى وضع كموى وجد فيه ، ومعنى أدق ، أنه لم يصرح فيما إذا كان الجسم موجوداً بشكل عام قبل الخلق) ص ٢١٦ ذلك لأنه مؤمن بأن الخلق إبداع ، إيجاد ما لم يكن موجوداً إلا في علم الله .

ويذكر أن الحياض قال : (الجوهر جوهر في العدم ، والعرض عرض في العدم) ص ٢١٧ . وهذا صريح في أن المقصود بالوجود في العدم هو « الإمكان » بالنسبة للخالق ، سبحانه . ولعل الدكتور لمس هذا ، بقوله مفسراً كلام الحياض : (أى أن الشيء موجود في حالة الكون العدمية ، قبل أن يكون موجوداً في التحقق) ص ٢١٧ ولو أننا استبدلنا لفظ (الإمكان) بالكون لزال كل لبس . ويستنتج وفقاً لهواه : (إذا استعدنا في ذاكرتنا المقولة المعتزلة عن العدم كشيء قديم قدم الإله نفسه ، فإننا سوف نتوصل إلى الاستنتاج الهرطقي المادى بأن الأجسام الموجودة ، كأشياء معدمة ، متحركة بذاتها ، وليس نتيجة فعل خارجي ، وأن التأثير الإلهي في عملية الخلق يرتد إلى عملية شكلية مرافقة) ص ٢١٦ . هكذا يتمثل المنهج العلمي الملتزم في اختيار مقدمات بذاتها يحملها نتائج بعيدة عنها كل البعد ، فقدمات النصوص تخلو من مضامين (قدم الإله نفسه . . متحركة بذاتها) ، ولكنه بصدد نفي الوجود الإلهي ينسئ أين يتم (الكون العدمي قبل أن يكون موجوداً في التحقق) .

(٥) الحرية الإنسانية : كتب جوته على لسان فاوست ، مخاطباً الله : إني أنا فاوست ، إني نذكّك ص ٢٢١ . فلم لا يكون المعتزلة صورة من فاوست الطموح المتحرر ؟

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

خيرها وشرها ، ويتناقش أبو الهذيل العلاف الجبرين 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 امرئ بما كسب رهين) ، (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره) ، (من عمل صالحا 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 المأمولى الذى تميز باحتوائه بوادر جدية مبكرة للتطور الصناعى البورجوازي كان العصر المعتزلى والتأكيد العميق على العنصر الإنسانى كان يتضمن بشكل أولى إمكانية الانفتاح على واقع الحرية والمساواة بالمعنى البورجوازي المبكر المناهض للهيكل الهرمى الطبقي الإقطاعى) ص ٢١٩ .

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

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

مضوا (في جرأة وقوة نادرتين يعلنون أن قدرة الله وإرادته لا تؤثران على قدرة العبد وإرادته لأن من المحال اجتماع مؤثرين على أثر واحد ، ولو أراداه معاً . إن الشيء المراد يتحقق إذا ما وجدت دواعيه) ص ٢١٩ . والعبارة يرد عجزها على صدرها ، فقوله (إن الشيء 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 لكتافته وثقل المطرقة وقوة القبضة التي 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 كثيراً من كتب الفلاسفة ، وخطب كلامهم بكلام المعتزلة (ج ١ ص ٦٧ الملل والنحل) . واتخذ منه الدكتور وسيلة زيب وإضلال : (إن كل ما جاوز محل القدرة من الفعل فهو من فعل الله تعالى)^(١) أى أن من وراء قدرة العبد قدرة الرب ، بمعنى أن العبد هو الفاعل في الظاهر ، والله من ورائه ، (وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى) ، ومعنى آخر أن الله أعطاه القدرة والاستطاعة والتكفين وتركه يختار الفعل ويفعله ، وأقرب مثال لذلك من الإنسان الآلى والكومبيوتر .

ولقد وضع ابن رشد حدود الحرية الإنسانية على أساس من الواقع الذى نعيشه ، فمن ذا الذى ينكر تأثير الفطرة ، والبيئة والثقافة والنظم الاجتماعية والأحداث العامة والخاصة ، القرية 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 - ج ١ ص ٧٠

يقول ابن رشد : (إن إرادة الإنسان ، وإن كانت حرة ، إلا أنها مرتبطة بالقوانين والأسباب الخاصة التي وضعها الله في الكون . . . ولما كانت الأسباب التي من خارج تجرى على نظام محدود وترتيب منضود لا تخلف في ذلك بحسب ما قدرها بآرائها عليها ، وكانت إرادتنا وأفعالنا لا تتم ولا توجد بالجملة ، إلا بموافقة الأسباب التي من خارج ، فواجب أن تكون أفعالنا تجري على نظام محدود . . . وليس يلغى هذا الارتباط بين أفعالنا والأسباب التي من خارج فقط ، بل بينها وبين الأسباب التي خلقها الله تعالى في داخل أبداننا ، والنظام المحدود الذي في الأسباب الداخلة ، وأعني التي لا تخلف ، هو القضاء والقدر الذي كبه الله تعالى على عباده)^(١).

ويعلق الدكتور محمود قاسم على قول ابن رشد بأنه (يمتاز بحقيقة علمية وهي 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 في حدود ما خلق الله ، وكلما اختار طريقًا معينًا في حياته أصبح مجبرًا ، إلى حد كبير ، على اختيار الطرق المستقبلية التي تتناسب مع هذا الطريق)^(٢).

(هـ) الإيمان بالعقل : (إن الميل المعتزلي ، ولا أقول الاتجاه الواضح والواعي على نحو متميز ، لتجاوز العنصر الغيبي الغريب عن الإنسان ، ولإبراز العالم المادي الموضوعي في حركته الذاتية وقدمه ، قد خلق أساساً عميق الجذور ، من أجل تكوين وتبلور علم وفلسفة متطورين في العالم العربي الإسلامي الوسيط) ص ٢٢٠/٢١٩ .

(١) عن منابع الأدلة ص ٢٢٦/٢٢٧ .

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

كانه يعلن عن لباقة ودهائه ، فاستخدم لفظ (الميل) ليفترى على المعتزلة (تتجاوز العنصر الغيبى الغريب عن الإنسان) ، وليدعى أن هذا (الميل) مجرد الميل ، (خلق أساساً عميق الجذور ، من أجل تكون وتبلور علم وفلسفة متطورين) . . أليس هذا لوئاً من السذاجة والوهم ؟ هل يوجد تيار فكرى مها كان لونه وكانت قدرته إلا 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 قاتع العقل » ، والحقيقة أنهم وضعوا خطأ فاصلاً 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 ، وأصل بن عطاء : « ما أنزل الله آية إلا 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 ، سيلاً إلى القول (تتجاوز العنصر الغيبى الغريب عن الإنسان) فإن تعارض العقل والنقل غير وارد ، ما دام العقل يأخذ الطريق السليم إلى المعرفة .

والجدل القرآنى للكافرين والمنافقين والمخرفين من اليهود والنصارى يركز على عدم التزامهم بالفعل ، فيقول : (أفلا تعقلون ، أفلا تبصرون ، أفلا تذكرون ، لعلمهم يفقهون) وأكبر الله إيمان إبراهيم عن طريق النظر فى النجوم والقمر والشمس ، فلما أفلت جميعاً قال : (لا أحب الآفلين) ، (يا قوم إني برىء مما تشركون) ، (لئنى وجهت وجهى للذى فطر السموات والأرض حنيفاً) ، (وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض ، وليكون من الموقنين) .

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

أما ما يقصده الحسن البصري ، 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 ينهضوا بهذا العب الخطير حتى لا يقولوا قولاً بخلاف ما أراد الله ، فيكونوا قد شهدوا شهادة كاذبة عليه سبحانه ، ولهذا يحب الله أن يعلم ما أراد بكلامه ، وإلا فما قيمة القرآن إذا لم يفهم ، ويعمل بموجبه ، وبالتالي تكون جسامته خطر من يقدمون على التفسير دون الأخذ بآدابه ، فكيف بمن يقصدون إلى التحريف والتزييف ؟ .

٩ - عمل المفكرين العرب في التراث اليوناني :

(لم يكن تحنيطاً لهؤلاء المفكرين ، بل كان تمجواً لهذا التراث ، وإكسابه مضامين أكثر عمقاً واقترباً من وضع حلول للمشكلات الفكرية والاجتماعية التي طرحت نفسها آن ذاك) .

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

(إنه من الضحالة الفكرية أن نقول بأن ذلك التمازج هو الذي كون الفكر العربي الإسلامي) ص ٢٢٤ . (بل إن الإسلام كون الرسالة الواسعة لمجموعة ضخمة من المشكلات الفكرية والدينية والاجتماعية التي عملت بفعل عامل التأويل واستخدامه حتى الحد الأقصى من قبل الأطراف الفكرية المتنازعة على تقديم وقود لتزاع تلك الأطراف) ص ٢٢٦ .

بهذا قدم لتناوله أعمال المفكرين العرب . . . ولما في حاجة إلى التعليق عليه ، ما دمتا بصدد تفصيل القول عن هؤلاء المفكرين .

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

ساده ، التي يجدها تتردد على ألسنة الكتاب اليساريين على مستوى المساحة العربية .

جاء في القاموس الفلسفي السوفييتي أن ابن رشد (طَوَّر المادية في فلسفة أرسطو ، وتحدث عن أثره وأثر ابن سينا في العالمين : العربي والأوربي ، وترد حول الكندي فقرات قصيرة ، تفيد أنه مؤسس الأرسططاليسية العربية . وهناك ملاحظات عن المتكلمين تفصل بوضوح بين المعتزلة والأشاعرة ، ويشير القاموس إلى عقلانية المعتزلة وسببهم ، وإلى مثالية الأشاعرة ، واستغلال المذهب الذري لخدمة اللاهوت . . أما الفقرة الخاصة بالإسلام فتسجل أنه ظهر في مرحلة انتقال الشعب العربي من نظام المشاعية البدائية إلى المجتمع الطبقي ، وتوحدتهم في دولة الخلافة الكهنوتية الإقطاعية ، والإسلام هو الانعكاس الأيديولوجي لهذه العمليات وقد أصبح الدين المدافع عن مصالح الطبقات الحاكمة ، أما الخصائص المميزة للإسلام فهي : معاداة الملحد ، الحط من المرأة ، تعدد الزوجات ، الإسلام يبرر اللامساواة ، ويدفع الناس عن الكفاح الشعبي إلى ترقب عقيم للسعادة الأخروية) (١) .

١٠ - معالم المذهب الذري في الفكر العربي الإسلامي الوسيط . .

تحت هذا العنوان يحاول الكاتب أن يصنع من الحجة قبة - كما يقول المثل - مع أن الأمر لا يتجاوز أسطراً متناثرة على ألسنة الكلاميين حول الجزء ، (من حيث هو نهائي لا يتجزأ ، ومن حيث هو يتجزأ بشكل لا نهائي) .

وقد يبدو للخطرة الأولى أن الكلاميين انساقوا في مساق اليونانيين ، لكنهم لم يجدوا إلا إعلان الموافقة أو الرفض ، لأنهم لم يتناولوا الأمر من واقع منهج طبيعي

(١) هادي العلوي في الدين والتراث - دار الطليعة بيروت سنة ١٩٧٣ ص ٢١

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

جاء فى (مقالات الإسلاميين) : « اختلفوا ، هل يوصف البارئ بالقدرة
على أن يرفع جميع اجتماع الأجسام حتى تكون أجزاء 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 قائماً ، أما الوصول إلى
التناهى بالتجزئة فهو العدم ، وعدم الكون بحيث لا تبقى أجزاء مادته - مستحيل
عقلاً ، وحديث القرآن يفيد التغير ، لا الإعدام ، (يوم تُبدل الأرض غير الأرض
والسّموات) فقد اتفق العقل والشرع على الاستحالة ، وإرادة الله لا تتعلق بما لم
يرد أن يكون ، لأن من العيب أن نقول إنه يريد ما لا يريد .

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

وهذا يعنى أن الأجسام لا تفتى ، وإلا لم تكن أجساماً ، 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 عبثاً ، بل لغاية يعلمها سبحانه ، قد تتمثل فى قوله جل شأنه :
(وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون) (وإن من شيء إلا يسبح بحمده) . .
أو كما يقول الصوفية : (أراد أن يعرف فخلق العالم) ، وما دامت الغاية قائمة ،
فن العيب أن يكون العدم .

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

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

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

ولعل مرد الاختلاف في مفهوم الجزء يرجع إلى مفهوم (الصف) في العربية ، فالنقطة ليس لها من الناحية الهندسية كما اعتُقد أبعاد محدودة فهي الشيء الأخير الذي يمكن افتراض وجوده) ص ٢٥٦ .

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

والأشاعرة عملوا على تطوير الفكر المعتزلي بحيث يكون ملتزماً القضية التي نشأ من أجلها ، لا أن يدور في متاهة (يجوز أو لا يجوز) دون الوقوف عند البراهين المقنعة التي يطمئن إليها العقل ، ويؤيدها الشرع ، ولهذا قالوا : (إن الجوهر ذاك لا يوجد إلا مع عرض ، وهو يعتبر في هذا المعنى محلاً للعرض ، وبما أن العرض هو ما يتغير فإن الجوهر « الجزء » محل للتغير ، والجسم الذي يتألف من جواهر وأعراض أي من أشياء ذات طبيعة متغيرة لا يمكنه إلا أن يكون من هذه الطبيعة ، ولكن هذا العالم المتغير الذي لا يمنع وجوده من ذات نفسه يحتاج ، لكي يبقى موجوداً ، إلى قوة لا متغيرة وموجودة على الدوام ، إن هذه القوة هي الإله) ص ٢٤٨/٢٤٧ .

لقد حاكوا بهذا القول ما سبق إليه ديمقريطس ، وزادوا ففسروا (الصدمة) ، عامل التحريك للذرة ، بالإله وهذا ما لم ينل رضا ابن رشد ، فقال (وطريقتهم التي سلوكوها في بيان حدوث الجزء الذي لا يتجزأ ، وهو الذي يسمونه الجوهر الفرد ، طريقة معتاصة ، تذهب على كثير من أهل الرياضة في صناعة الجدل ، فضلا عن الجمهور ، ومع ذلك فهي طريقة غير برهانية ولا مفضية ييقن إلى وجود الباري)^(١) . ذلك لأن موضوع (الجزء الذي لا يتجزأ لم يتناول من واقع دراسة طبيعية يتوصل بها إلى نتائج يقينية ، وإنما - كما قال الدكتور تيزيبي : (إن النظام لا يطرح المسألة هذه ، بحسب النصوص التي وصلتنا منه أو حوله ، بذلك الوضوح واتماسك) ، ومع هذا يحكم بأن (النظام رفض فرضية الجزء الذي لا يتجزأ ، لأن الأخذ بذلك سوف يقود برأيه - على نحو مباشر - إلى اعتبار هذا الجزء نقطة رياضية لا امتداد لها ، وهذه النقطة الرياضية تساوى صفراً) . ص ٢٤٣ .

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

١١ - الكندي . . (٨٠١ - ٨٦٧ م) .

بدايات الفكر الفلسفي التميز ، والتكريس الفلسفي لمصادرة الخلق من عدم . . كما يبدو من العنوان اتخذ الكندي من الفلسفة وسيلة لمصادرة المعتقد الديني (أن الله خلق الكون من عدم) ، بمعنى أنه يرى أن المادة قديمة قدم الخالق ، مع أن النصوص التي أوردها لا تشير إلى شيء من ذلك فهو يقول (الحركة ليست قديمة ،

(١) تراث الإنسانية - م ٣ عدد ٢ ص ١٥٧

ولست نهائية ، لأنها - كما يقول الكندي - بالأصل تنشأ مع الجرم) ص ٢٧٨ وهذا يعنى أن الجرم ليس قديماً ، لأن الحركة رهن بالجرم ، (فإن كان جرم كانت حركة ، وإن لم يكن جرم لم تكن حركة) ، فالجرم (حامل ، ومحولاته هي الزمان والمكان والكم والحركة ، وباعتبار أن الحامل لا يمكن أن يكون لانهائياً فإن محولاته لا يمكن أيضاً أن تكون لانهائية ، في حالة التحقق) ص ٢٧٧ .

ومن ثم (فللكل محدث اضطراراً عن ليس) ، ص ٢٧٨ ، أو كما يقول الدكتور : (إن الآية القرآنية (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون) تكتسب لدى الكندي مضموناً وطابعاً فلسفيين يطرحهما من خلال منظور منطقي منسق) ص ٢٦٧ أى أن الفلسفة والمنطق كانا في خدمة النص القرآني الذي يفيد الخلق من عدم ، ومع أن الكندي (عمل على طرح القضايا الفلسفية في إطار إقناع علمي طبيعي رياضي) ص ٢٦٤ فإنه كان يرى (أن كل ما قاله النبي محمد يمكن أن يبرهن عليه من خلال « العقل » ومن لا يقبل ذلك فإنما هو من لا عقل له) ص ٢٦٥ أى أن الشرع الإسلامي لا يتعارض مع المنطق العقلي ، لأنه قائم على أساس هذا المنطق ، فمن أين إذن جاء الدكتور بما يفيد (التكريس الفلسفي لمصادرة الخلق من عدم) ؟ .

إنه يجد تفسيراً لمفهوم (النفس) عند الكندي يقول (إنها قريبة الشبه بقوة الإله ، تعالى شأنه ، إذا هي تجردت عن البدن ، وفارقت ، وصارت في علمها الذي هو عالم الربوبية) ص ٢٧٥ .

ومع أن العبارة تقول : (قريبة الشبه) أى أن التعبير قصد به التوضيح ، وتيسير الفهم ويشفع له في هذا التعبير قول الله سبحانه : (فإذا سويته ونفخت فيه من روحي - فقعوا له ساجدين) الحجر - ٢٩ . مع أن الآية قد تحمل على الجواز بمعنى السر الذي اختصت بمعرفة : (قل الروح من أمر ربي) الإمراء - ٨٥ . فإن الدكتور رفع راية حمراء مقررًا (أن في هذا القول حول النفس أمراً خطيراً فيما يخص

تحديد موقع الكندي من تاريخ الفكر العربى الإسلامى الوسيط) ، لأنه (يبدو لنا في محاولته غير المباشرة ، وربما غير الواعية ، لاكتساب الإله الإسلامى طابعاً مغايراً يتميز بلامح من « وحدة الوجود » التى يبرز فيها الإنسان إلى جانب الإله ، في علاقة شبه متكافئة) ص ٢٧٥ .

ومع أن النص بعيد من هذا الهذيان الذى يقيم قصوراً على فكر (غير واعي) فإنه يضيف أن الوصول إلى (إله إنسانى - « مؤنس ») يرجع إلى (تبلور وضع طبقى وعلمى جديد فى المجتمع) ص ٢٧٥ فى الوقت الذى يدعى أن الكندي (قد أخذ أرسطو وعرفه ممزوجاً بلامح أفلاطونية حديثة ، ومن خلال مواقع إسلامية لا هوتية) ص ٢٦٤ . أى أن فكر الكندي رهن بالعامل الثقافى وليس بالعامل الاجتماعى الطبقي .

وزيد أن (الكندي يسمى الله - بلغته الفلسفية - بالأزلى ، و « المطلق » والعلة الأولى) ، ويعلق على هذه التسمية بقوله : (ولا شك أن تحويلاً أولياً لتصور الله إلى مفهوم عن الإله ، من حيث هو علة أولى ، يمكن ملاحظته والتأكد على إيجابيته ، ضمن الإطار الفكرى المروطى) ص ٢٧٩ والأمر لا يعدو استخدام مصطلحات فلسفية لا تخرج عن مجال المفاهيم الدينية .

ثم يقول : إن الكندي يؤكد أنه (ليس فى الطبيعة شئ عيب وبلاغة) ص ٢٨٠ وهذا تعبير دينى يؤكد الغائية التى تحدثت عنها الفلسفات الأخلاقية ، وجاءت بها الأديان السماوية .

ثم يقول : (إن هذا التناقض بين كون العالم « الحقيقى » بعيداً عن الكثرة والوحدة وكون العالم « المجازى » مجال الكثرة والوحدة ، يبرز التزاع الفكرى العميق الذى يلف المنظومة الفلسفية الكندية) ، ثم يعلق بأن (هذا التزاع يحتوى مفارقة مذهلة : أن الخصوية والتعدد والحيوية والنمو تنشأ جميعاً عن الاخصوية واللا تعدد واللا حيوية واللا نمو) ص ٢٨١ فأى فجور هذا ؟

الآن الواحد يخلق المتعدد ، يعنى خلق الواحد من الخصوبة والحيوية ؟ وكيف يخلق من يخلق من الخصوبة (الجود) ومن الحياة ؟ لكنها شئنة نعرفها من (فاوست) الذى باع نفسه للشيطان .

١٢ - الفارابى (ت ٩٥٠ م) .

عملية تجاوز الثنائية بين الإله والعالم ، وتجاوز مصاهرة الخلق من عدم . استخدم نظرية (الفيض) الفارابية سبيلاً إلى (وحدة الوجود) بحيث تتقن ثنائية (الله - العالم) ويصبحان شيئاً واحداً ، 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 ، وعدالته فى جوهره) ص ٢٨٩ .

وصف لا يخرج عن قول بعض المحققين : إن صفات الله هى ذاته ، وليست شيئاً يتجاوز الذات ، احترازاً من التعدد ، وإن كان الكثيرون يرون أنه ما دمت 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 مائثر الموجودات) ص ٢٨٩ .

وكلمة (ضرورة) لا تحمل أكثر من (التلازم) الذى يقوم بين (الخالق والمخلوق) ، فلم يكن المخلوق ما عرف الخالق . . لكن الدكتور يستج من ورائها (أن الفارابى - فى هذه القضية - يحقق تفهماً عميقاً للعملية الجدلية التى يمارس الإله من خلالها وجوده) ص ٢٩٠ وهذه (العملية الجدلية) تودى (عبثاً) إلى تفسير العلاقة بين (الخالق والمخلوق) - أو بين (الموجود الأول والعقل الأول) فى مفهوم الفارابى عن العقول الأحد عشر - على أساس القول بـ « المادة » بمعنى

العالم المادى الشامل ، إلى جانب القول بقدوم الإله ، أى الوجود الأول
 وفى هذه الزاوية من النظر يصبح « العقل الأول » نفسه الأصل البعيد للعالم
 المادى ، أو المادة الأولى التى انتبش 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 بوجود واحد
 أحد يخلق صعوبة أمام حل مسألة العلاقة بين « الروحاني » و « المادى »
 و « الوحدة » و « الكثرة » ، فى حال الأخذ بتصور الخلق لعالم « المادى » من عدم
 محض إطلاقاً فإن القول بعالم مادى ، له أصله البعيد فى مادة قديمة ، بجانب عالم
 روحاني إلهي قديم ، يبعد الإشكال الذى ينشأ عن القول بعالمين ، ينشأ أحدهما عن
 الثانى ، فى الوقت الذى يتنى فيه وجود تجانس ذاتى بينهما .

أما التفسير الثانى فيقوم على التأكيد على فكرة الفيض كحل لمسألة العلاقة بين
 « الوحدة » و « الكثرة » إذ يتنى 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 لفظاً) . ص ٢٩٩ .

فيا للعجب !!

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

(فهو - بحسب ذلك - واحد أحد ، كلياً وكيفياً ، إنه « من أن ينقسم أقسام الكمية وسائر أنحاء الانقسام أبعد . . وإن كان من جهة كيفيته فهو واحد من جهة الكيفية ، وما لا ينقسم في جوهره فهو واحد في جوهره » . وهو في 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 في 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 نحمله أية مواصفات سوى كونه « الأول ») ص ٢٨٧/٢٨٨ .

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

ويبنى على (عملية التوالد الذاتي التاريخي) أن نظرية (الفيض) تمثل نظرية (وحدة الوجود) ، بمعنى أنه (في الوقت الذي ينطلق فيه القاراني من ضرورة فيض الأشياء كلها عن الموجود الأول ، يفقد هذا الأخير وجوده لذاته بشكل علوي مفارق ، بل أكثر من ذلك ، أن وجوده لذاته يصبح وجوده للعالم ، فهو لحمه هذا العالم ، « وحركة - عقله » الخاصة الذاتية ، والتحدث عن وحدة ذات يتمتع بها الموجود الأول تلقاء الموضوع الذي هو العالم المادي - 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 أزلي وأبدى ، بل هو الوجود كله ، ولا موجود سواه ، يقول ابن عربي : « وقد ثبت عند المحققين أنه ما في الوجود إلّا الله ، ونحن

وإن كنا موجودين فإنما كان وجودنا به « ، ووجوده في غنى عن الدليل ، وكيف يصبح التدليل على من هو عين الدليل ؟ فالحقيقة الوجودية واحدة ، لا كثرة فيها ولا تعدد ، والكثرة التي تشهد بها الحواس إنما هي مجرد صور وبحال تتجلى فيها الصفات الإلهية ، أو أوهام يخترعها العقل ، وليس ثمة فرق بين الحق والخلق ولا بين الخالق والخلق ، اللهم إلا بالاعتبار والجهة ، فالحق في ذاته ، وخلق من حيث صفاته ، وهذه الصفات نفسها عين الذات ، « سبحانه من أظهر الأشياء وهو عيناها » (١) .

ولا يعني هذا القول أن ابن عري يقول « بالاتحاد » أو « بالحلول » فهو القائل (ما قال بالاتحاد إلا أهل الإلحاد ، كما أن القائل بالحلول من أهل الجهل والفضول) (٢) . وإنما يعني مجرد الإحلال للخالق ، وفناء ضوء الشمعة في أشعة الشمس الساطعة ، ولو أننا قلنا : إن ابن عري يعني فناء الخلق في الخالق فكاتبنا الألعى يعني فناء الخالق في الخلق .

ثم يلخص ما وصل إليه بأن الفارابي (طرح قضية « العالم الواحد » رافضاً بذلك - على نحو غير مباشر ، وبقليل أو كثير من الوضوح . . القول باثنيتية العالم ، والقول بوجود عالم مقارق ، عالم إلهي علوي ، وعالم عياني حسي) ص ٢٣١ ، وذلك لأنه (حين يعتبر الفارابي الموجود الأول المطلق في كماله لا نهائياً ، فإن هذه اللانهاية هي النهاية الأخير ، إنها حسب الزمان والكمال النهائية ، وهكذا يتلاشى التناقض الوهمي ذاك ، ويبقى الموجود الأول نهائياً ، أخيراً) . ص ٢٩٦ .
فافهم !!

(١) الكتاب التذكاري عن محي الدين بن عري - د . إبراهيم المذكور - المكتبة العربية سنة ١٩٦٩ - ص ٣٧٠ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٠٤ .

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

ثورة عميقة فعالة في عملية تجاوز الثنائية « مادة - صورة » و « إله - عالم » . .
(تبدو لنا الروح « الفاوستية » مجسدة بعمق في شخصه ، كممثل كبير للتقدم
الفكرى الفلسفى ، ومدافع تغمره القناعة والحفاصة 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) جابته (فكرة الخلق عن عدم
محض) عرض مفاهيم ابن سينا للاتينية ، 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 « الاتينية » ، حيث إنه ألح على العالم الواحد) ٢
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 ، فلما أن يكون بحيث
يجب له الوجود فى نفسه ، أولاً يكون ، فإن وجب فهو الحق بذاته ، الواجب
وجوده من ذاته ، وهو القيوم) ص ٣٠٧ على العكس من ذلك (أما حقه فى نفسه
الإمكان ، فليس يصير موجوداً من ذاته فإنه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه ،
من حيث هو ممكن) ص ٣٠٧ .

إذن فنأين توفر للكاتب أن ابن سينا (يتجاوز الثنائية) ، وأن الله (قديم

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

لقد (ميز ابن سينا « المحدث » فى الزمان عن « المحدث » لافى زمان) ص ٣٠٨ فكيف نتوصل إلى أن التقسيم الوجودى « واجب وجود بذاته وعالم مادى » (ماهو إلأعملية 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 المتبادلان » ، فبحسب ذلك يتبقى القول بوجود سبب « واحد » للعالم) ؟ ص ٣٢٤ أليس من الخلط والهديان أن نسوى بين مفهوم العلة والمعلول (عقلياً) ، ومفهوم العلة والمعلول (مادياً) ، 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 لشيء واحد متجانس) ص ٣١١ ومن ثم فمفهوم (المفارقة) غير وارد ، و(مما يؤسف له أن مجموعة كبيرة من المستشرقين والباحثين العرب يتزلقون فى متاهات ذاتية لدى دراستهم وتقويمهم « للمفارقة » السينوى ، إننا سوف نرى مفهوم « المفارقة » لدى ابن سينا ينحصر فى إطار الأفضلية « الذاتية » بين الموجودات ، إن واجب الوجود « مفارقة » للمادة فقط ، بمعنى أنه أكمل وأفضل

وجوداً منها ، وليس بمعنى أنه مجرد عن العالم المادى) ص ٣١١ .
 فمن أين تكون (الأكملية والأفضلية) ماداماً (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 ولاقسمة له ، لا فى الكم ، ولا فى المبادئ ولا فى القول ، فهو واجب الوجود من جميع جهاته . إذ هو واحد من كل وجه)^(١) .

• • •

وينقل عن ابن سينا أن (الزمان ليس محدثاً حدوثاً زمنياً ، 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 . . . فإذا الزمان غير محدث حدوثاً زمنياً ، 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 (إبداعاً) ، 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 ، لأمر 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 - ج ٣ - ص ١٣٢ .

وكلا رأيي المتكلمين وابن سينا لا يخدم هدفاً للدكتور ، فالمتكلمون يعرفون الزمان تعريفاً (نسبياً) وابن سينا يعرفه تعريفاً ظرفياً ، ولا خلاف بين التعريفين . . لهذا لا يلبث الدكتور أن ينقص على عبارة لابن سينا تقول (تغير الحال لا يمكن إلاً لذي قوة تغير حال) ، أى أن التغير رهن بالمادة ذات الاستعداد للتغير ، لكنه يلتوى بها صارخاً : (إن في هذا القول اتجاهاً واضحاً بارزاً يمكن في الأخذ بالحركة الذاتية » للأشياء ، وبالتالي للعالم ، من حيث هو كل) ص ٣١٠ .

وإذا كان الكاتب قد قرأ (ملخص) الشهر ستاني لطبيعيات ابن سينا - كما تذكر مقتبساته - فقد فاته أن ابن سينا يقول (اعلم أن كل حركة توجد في الجسم وإنما توجد لعلة محركة ، إذ لو تحرك بذاته وعما هو جسم لكان كل جسم متحركاً ، فيجب أن يكون المحرك معنى زائداً على هيولى الجسمية وصورتها)^(١) .

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

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

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 رأى 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 ، لأنها حالتان مختلفتان ، فكيف ينكر (الفاعل) سبحانه ؟ وكيف له يتجنى على (كمال اليازجى) لأنه (يؤكد أن « وجود الإمكان » وانتقاله إلى الوجود عائدان عند ابن سينا إلى اعتبار ثالث . هو واهب الصور) ؟ ص ٣١٣ .

• • •

ويتقل 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 (الهول) مجرد تصور منطقي قائم على (الإمكان) فإذا ارتبطت المادة (بالصورة) صارت واقعاً (شكلاً) ، 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 شيئاً واحداً فلا (جديد) ، أو فلا (خلق) ، ذلك لأن (المادة مهمة تماماً كأهمية الصورة من أجل تكوين العالم المادى) ، ما دام ابن سينا يقول : (فللهول إذن تأثير فى وجود ما لا بد 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 مادياً ، وموضوعياً (ص ٣١٧ .
أرأيت كيف تنقلب العصا حبة ؟

١٤ - ابن طفيل (ت ١١٨٥ م) .

الامتداد الطبيعى لفكر ابن سينا المادى الهرطقى . .

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

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

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

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

لم هذا التهجم العنيف على حجة الإسلام الإمام الغزالي الصوفى الذى ترك الدنيا وراء ظهره ، ولم يكن يوماً من الإقطاعيين ، حتى يقف فى وجه التحول البورجوازي المبكر ؟ .

يقول : لأنه فى كتابه (تهافت الفلاسفة) قال :

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

الذى تنقسم العبارة عنه عند الإضافة إلى « فوق » و « تحت » ^(١) .
وهو ساخط على هذه العبارة ، لأنها تؤكد (المفارقة) بين الخالق والمخلوق وهو
ما يحرص الدكتور في 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 شيء محقق موجود ، هو
الزمان) ^(٢) . بل لحبث النفس وسوء الطوية .
إن العالم المادى (حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده ، فى الوقت الذى وجد
فيه ، وأن يستمر العدم إلى الغاية التى استمر إليها ، وأن يتبدى الوجود من حيث
ابتدأ) ^(٣) .

٢- (ومن استقرأ عجائب العلوم لم يستبعد من قدرة الله ما يحكى من معجزات
الأنبياء بحال من الأحوال) . ^(٤)
والأمر واضح فى سخطه على هذه العبارة ولكن الأشد إثارة هو أن الغزالي
تحدث فى صفحات عن إمكانية المعجزة ، متخذاً المنطق أسلوباً والعقلانية منهجاً ،
(وإذا ثبت أن الفاعل يخلق الاحتراق بإرادته عند ملاقة القطنة النار ، أمكن فى
العقل لا يخلق مع وجود الملاقاة) ، و (ولم ندع أن هذه الأمور واجبة ، بل هى
ممكنة ، يجوز أن تقع ، ويجوز ألا تقع ، واستمرار العادة ، مرة بعد أخرى ، يرمح
فى أذهاننا جريانها على وفق العادة المرضية ترسخاً لانتفك عنه) ^(٥) .

(١) تفاوت 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 في قوة البشر الاطلاع عليه) (١) .

ونلاحظ أن ابن طفيل الذى يُكبر الكاتب من أمره يقول (وليس ينبغي أن يوصف العالم الإلهى بلغتنا الإنسانية لأنها مطية الخطأ وسيل إلى عدم التفرقة بين عالم الحس وعالم العقل الذى لايعرفه إلا من شاهده) (٢) وقديماً قال أرسطو : (أكيد أن المقولة الحق ليست السبب فى أن يكون الشيء ، إنما الشيء 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 يصح الحديث عن تغيير الحياة الاجتماعية الإنسانية من خلال كفاح الإنسان المضطهد - شيئاً من العبث ، بل تجديفاً ، يحصد نتيجته ذلك الإنسان ، التى هى القمع .. هذا هو الوجه الفكرى للغزالي ، الفيلسوف الذى استطاع التعبير بقوة ، وعلى وجه شامل عن عصره الحضارى الآخذ بسرعة فى الترق والتكلس) ص ٣٣٨ .

ويلاحظ أن الغزالي (١٠٥٨ - ١١١١ م) عاش فى الفترة ما بين ابن سينا وابن طفيل .. فاعجب !!

إن ابن طفيل نفسه قد قال لنا لماذا لم يستطع قول كل شيء أراد قوله فعلاً ، إن من الأمور الصعبة أن يظفر المرء بحقائق الأمور الدقيقة ، « ومن ظفر بشيء منه لم يكلم الناس به إلا رمزاً ، فإن الملة الخنيفية والشرعية المحمدية قد منعت من الخوض فيه وحذرت منه » ص ٣٤١ .

فما الذى منعت منه الشرعية المحمدية وتكلم به رمزاً ، ومن ثم فعلينا أن نقرأ

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

(٢) حى بن يقطان - ص ١١٩ .

ما بين السطور وذلك بالاستعانة بمعالم التوجه الاجتماعي والفكرى الجوهرية آنذاك ؟ ص ٣٤٢ .

قبل أن أغشى مع الكاتب علينا أن نعرف أن ابن طفيل كان زمن الموحدين في الأندلس ، وهو الذى مهد لابن رشد (التعرف على الأمير أبي يعقوب يوسف ، حيث كون هذا بداية أساسية وهامة في 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 أبي يعقوب يوسف ، فإن الأمر لا يعدو أن ابن طفيل كان يخشى قهواء المالكية وتأثيرهم على العامة .. ولهذا لجأ إلى القصص الرمزية ليورد أفكاره الفلسفية التى خشي العامة من أجلها . وإن كانت هذه الأفكار لا تبعد عما كان يتناوله المفكرون في المشرق ، وتعتقد له الندوات والمناظرات . يقول ابن طفيل عن (حى بن يقظان) في فترة تطوره الفكرى وقبل أن يطمئن قلبه بالإيمان :

(إنه كان - إذا أزمع اعتقاد القدم - اعترضته عوارض كثيرة من استحالة وجود مالا نهاية له ، يمثل القياس الذى استحال عنده به وجود جسم لانهاية له ، وكذلك كان يرى أن هذا الوجود لا يتخلو من الحوادث فهو لا يمكن تقدمه عليها ، ومالا يمكن أن يتقدم على الحوادث فهو أيضاً محدث ، وإذا أزمع على اعتقاد الحدوث اعترضته عوارض أخرى ، وذلك أنه كان يرى أن معنى حدوثه بعد أن لم يكن لا يفهم إلا على معنى أن الزمان تقدم ، والزمان من جملة العالم ، وغير متفك عنه ، فإذا لا يفهم تأخر العالم عن الزمان) (١) .

و (إذا كان - أى العالم - حادثاً ، فلا بد له من محدث ، وهذا المحدث الذى أحدثه ، لم أحدثه الآن ولم يحدثه قبل ذلك ؟ الطارئ طراً عليه ولا شئء هناك غيره

أم لتغير حدث في ذاته ؟ فإن كان ، فما الذي أحدث ذلك التغير ؟ (١) .
(والعالم المحسوس وإن كان تابعاً للعالم الإلهي ، شبه الظل له ، والعالم الإلهي مستغن عنه وبريء منه) فإنه مع ذلك (قد يستحيل فرض عدمه ، إذ هو - لا محالة - تابع للعالم الإلهي وإنما فسادُه أن يبدل ، لأنَّ يعدم بالجملة .. وبذلك نطق الكتاب العزيز حيثما وقع هذا المعنى في تغير الجبال وتصييرها كالعهن ، والناس كالقراش ، وتكوير الشمس والقمر ، وتفجير البحار ، يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات) (٢) .

النصان الأولان أجروهما ابن طفيل في صورة خواطر كانت تخالج (ابن يقظان) ، فلا يكاد يجد ما يهدد بلبله ، ومع هذا فقد أجاب الغزالي - 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) ينصر الشرع بدليل أن عقل (ابن يقظان) - حين نضج - (صار بحيث لا يقع بصره على شيء إلا 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) (٣) .

(وفي خلال مجاهداته هذه ، ربما كانت تغيب عن ذكره وفكره جميع الذوات إلا ذاته ، فإنها كانت لا تغيب عنه في وقت استغراقه بمشاهدة الموجود الأول الحق الواجب الوجود ، فكان يسوؤه ذلك ، ويعلم أنه شوب في المشاهد المحضه ، وشركة في الملاحظة ، وما زال يطلب الفناء عن نفسه ، والإخلاص في 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 السموات والأرض وما بينهما ، وجميع الصور الروحانية ، والقوى الجسمانية ، وجميع المواد المقارفة للمواد ، والتي هي الذوات العارفة بالموجود ، وغابت ذاته في جملة تلك الذوات ، وتلاشى الكل واضمحل ، وصار هباءً مثورًا ، ولم يبق إلا الواحد الحق الموجود الثابت الوجود ، وهو يقول بقوله الذى ليس معنى زائداً على ذاته « لمن المَلِكُ اليوم ؟ لله الواحد القهار » (١) .

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

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

(إن هذا الرأي حول الإله الذى يتزعزع الإله الإسلامى الدينى من « علويته » ومفارقته يؤدي إلى التأكيد على عملية « أنستة » وتحويله باتجاه العالم) ص ٣٥٣ . وهذا دليل على عدم فهمه لنظرية (وحدة الوجود) ، أو على (تعايه) ، حتى يشوش على الفكر الإسلامى ، رجاء أن يجد طريقاً إلى مَنْ في قلوبهم زيغ ، لأن الحقيقة - كما سبق تناولها - تقوم على أن الإحساس (بالقرب) ينشأ وجود أى كائن في حضرة الإله ، كما يختنض ضوء الذبالة في أشعة الشمس ، ومن ثم يتمثل (الإله في الإنسان) بالخلق والرعاية ، ويتمثل (الإنسان في الإله) بالقناء ، أو كما يقول الدكتور إبراهيم مذكور ، (ليس ثمة إلّا كائن واحد موجود حقيقة وضرورة ، بل هو

(١) المصدر نفسه - ص ١١٢ .

الوجود كله ، والكائنات الأخرى ليست موجودات إلا بضرب من التوسع
والخجاز (١١) .

١٥ - ابن رشد .. (١١٢٦ - ١١٩٨ م) ..

تلاشى الثنائية بين العالم والآله ..

(كانت الذهنية - الأيديولوجية - الإقطاعية هي 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) (١٢) .. أنجبت (ابن رشد ، بفكره العلمى الوثاب ،
يحابه وهم المعرفة كذاكر ، بنظرية مادية حسية علمية مقنعة ، تعمقها رؤية جدلية
أولية .. إنه إذا تؤمل كيف حصول المعقولات لنا وبخاصة المعقولات التى تلتئم معها
المقدمات التجريبية ، ظهر أننا مضطرون فى حصولها لنا أن نحس أولاً ، ثم نتخيل ،
وحيثئذ يمكننا أخذ الكلى ، ولذلك من خائنه حاسة من الحواس فاته معقول ما ،
فإن الأكمه ليس يدرك معقول اللون أبداً .. 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 اتباعاً ذاتياً ، وإلاً أمكن أن نعقل أشياء كثيرة
من غير أن نحسها ، فكان يكون التعلم تذكراً كما يقول أفلاطون) ص ٣٦٠ وهذا
يكون قد أقصى (المتاهات الذاتية والميتافيزيقية من نطاق عملية تكون وتطور
المعرفة) ص ٣٦٢ وهذا أيضاً يكون تقديرنا لآرائه والالتزام بنصوصها دون أن
نعمد إلى تحريفها وتزييفها .

(١) الفلسفة - منهج وتطبيقه - الحظي 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 يدلي برأيه آخر الأمر)^(١) . وهذا ما جعل 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 في كتابات ابن رشد ، مادام لا (يصح) التمييز بين ماله ومالغيره ، ومادام الدكتور لا يقدم نصوصاً وافية ، بل جملاً مبتسرة ، يطوعها لما يريد . ومع هذا ، فإننا ساثرون معه بقية الشوط لنرى من أمره .

يقول : (إنه في مناقشاته ومماحكاته مع الأشاعرة ، ومنهم الغزالي بشكل خاص ، ومع أفلاطون الفيلسوف المثالى - يكافح على الطالع والنازل ، وبحاجة عميقة من أجل برهان دقيق ومقنع لمسألة سرمدية وأبدية العالم المادى) ص ٣٦٤ . فمن أين له أن ابن رشد يرى (سرمدية وأبدية العالم المادى) ؟؟

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

كلام منطوق سليم لا يختلف في شىء عما جاء في 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 التي أوردها عن ابن رشد تحدث عن حقيقة (بدئية) ، فالمفعول يقع بعد عزم الفاعل على الفعل دون شك ، لكن الدكتور يجهل لعبارة تقول : (الفاعل يخصه أن فعله مساوق لوجود المفعول) فيعلق بأن (فعله ، وبالتالي مفعوله ، قديم) ص ٣٦٩ .

ولما كانت هذه العبارة (الموهمة) في كتابات ابن رشد قد تكون من مصادر أرسطو ، أو من فكر تطبيقي حيائي ، فقد علق عليها الدكتور سلمان دنيا ، محقق (تهافت التهافت) بأنه (إن يكن ذلك هو ما يريده ابن رشد فقد فاتته أن يلاحظ أن الإرادة القديمة الجازمة قد جعلت من نقطة معينة حداً فاصلاً بين العدم والوجود ، فإذا وصل العالم إلى هذه النقطة انتقل من العدم إلى الوجود بمقتضى الإرادة القديمة الجازمة) (١) .

ومن ثم لا ينبغي أن نقيس على أفعالنا فعل الله سبحانه ، لكن الدكتور تيزيني يرى في (ملاحظة) المحقق دلالة على (حقد ابن رشد منطلقاً من رؤاه الغيبية) ص ٣٦٨ وكأننا نحوض معتركا ، ولانقوم بدراسة تتوخى الحقيقة .
ومن طبيعة (الصراع الأحمر) الإلحاح على ما يهدفون إليه وإن التوت أقدامهم .

يقول : (والآن إذا كانت « الحركة فعل الفاعل » كما يعتقد الفلاسفة - هكذا يقول ابن رشد - فإن العالم لا يتم وجوده إلا بالحركة » عن هذا ينتج أن الفاعل للحركة هو الفاعل للعالم » بيد أن ابن رشد يرفض بشكل مبدئي وحازم الأخذ بمصادرة « الخلق من عدم » ، فكلاهما : الإله والعالم المادى خالدان في وجودهما ، من حيث إنهما متوازيان في الوجود ، ذلك بالرغم من أنها ذاتياً 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) لا ينبغي أن تفهم زمانياً . (لكن ليس يفهم تأخر العالم عنه . إذا لم يكن تقدمه زمانياً . إلا تأخر المعلول عن العلة . لأن التأخر يقابل التقدم .. فإذا كان التقدم ليس زمانياً . فالتأخر ليس زمانياً) ص ٣٧٠ وما أن الزمان رهن بالحركة ، والحركة رهن بالجسم ، والله سبحانه (عقل كلي) ، متزه من الجسم إذن فالله متزه عن الزمان ، والمعروف أنه (بين العالم المادى والآله تمايزات بارزة مثل كون الآله لا متغيراً وموجوداً 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 في العالم المادى ، وليس هذا الأخير في الفاعل) ص ٣٧٤ إلا على تقدير وجود الفاعل بفعله ورعايته .

وإذا كان (مذهب أهل الاختراع والإبداع . أن الفاعل هو الذى يبدع الموجود بحملته ، ويخترعه اختراعاً . وأنه ليس من شرط فعله وجود مادة فيما يفعل بل هو المخترع للكل . وهذا هو رأى المشهور عند المتكلمين من أهل ملتنا ومن أهل ملة النصرية) يقصد ينحى النحوى النصراني . ص ٣٧٦ فمن أين جاء قدم العالم ؟ أم من كون الفاعل (ليس هو جامع - كذا - بين شيئين بالحقيقة . وإنما هو مخرج مابالقوة إلى الفعل ؟) ص ٣٧٧ أى من الإمكان إلى التحقيق ، أم لأنه (لا يمكن أن يكون شيئاً ممكناً لا يخرج إلى الفعل أبداً) ص ٣٧٧ بمعنى أن ماأراده الله فهو (ممكن) . وإذا أراد الله شيئاً (خرج إلى الفعل) ضرورة ، ومن هنا فإن (المادة) لا يمكن إلا أن تتضمن بالضرورة هذه الصفة الوجودية (. لا (فى ذاتها) كما يدعى الدكتور ص ٣٧٧ ، بل بسبب آخر خارج عنه ، لأن (كل شيء يكون ، فلنما هو من شيء وبشيء) ص ٣٨٩ .

هكذا تتحدث النصوص التي أرودها 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 مايتفق مع النصوص السابقة ،
 إذ إن النصوص تفهم فى سياق الخط الفكرى للمؤلف ، وبخاصة إذا كانت نصوصاً
 (ممزقة) ، ومن ثم من البغى أن يقول الدكتور (على هذا النحو .. يتلاشى التأثير
 الإلهى ، مباشراً كان أو غير مباشر ، على وجود شيء « العالم » أى على وجود
 الصورة والمادة المشكلة لهذا العالم) ، ص ٣٨٠ إلا إذا كان يعبر عن معتقده بعيداً
 كل البعد عن الفيلسوف الإسلامى الكبير .

ولو أن الدكتور أراد عرض فكر ابن رشد حقاً لتناول كتابه (الكشف عن
 مناهج الأدلة فى عقائد الملة) ، أو كتابه (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
 تخصّ 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 سبراً عميقاً جوهرياً) ص ٢٩٠ .
 هكذا يبدأ بإدانة كاملة لكل المفكرين العرب الإسلاميين - على مدى التاريخ
 الإسلامى - بسبب مخالفتهم النهج المادى ، مما يفيد إفلاس المادية ، وتفردها

بالضياع في معترك النشاط الثقافي ، والإنسانية بعامة .
وعنى التعصب للمعتقد الضال يصيب صاحبه بالتوتر والشراسة والاحتقان ،
ومن ثم لا يجد راحته إلا في الدم والهدم والتنكيل ..
وعنى التعصب للمعتقد الضال يدفع بصاحبه إلى السرايب والرطوبة
والعفن ، ويصمّ صاحبه عن كل رأى ، فلا يسمع إلا نفسه .
ولهذا نجد الدكتور يدور حول نفسه ، حتى يصيبه الدوار ، فلا يجد نفسه .
يقول : (فأفلاطون والغزالي والقديس توما الإكويينى إلخ .. انطلقوا في 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 ، ذاتاً كان أو فعلاً ، لا بد له من طبيعة تخصه في
ذاته ، وفيها يعرض من أحواله ») ص ٣٩٤ .
وقول ابن خلدون لا يعنى أكثر من الاستعداد ، والنهضة (الفطرية) للحدث
لاما يتصور في 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 : (في الوقت الذى أكد فيه على أن الفلاسفة يجب أن يبحثوا الأشياء في
أسبابها ومسبباتها .. فإنه - أى ابن خلدون -بقى مثالاً في نظرته للعالم ككل ،
فهذا الأخير ، - حسب رأى ابن خلدون - نتاج لخلق إلهى خارق
ومفارق) ص ٣٩٤ / ٣٩٥ .
فهو رأينا البحث في الأسباب والمسببات - على مدى تاريخ الفلسفة ، وثنية
ودينية - لا يصل إلى هذه النتيجة ؟
ويقول : (لقد رأى ابن خلدون في « أسلوب المعاش الإنسانى ، أو أسلوب

الإنتاج المادى ، الحلقة الرئيسية فى حركة التاريخ والمجتمع ، والفارائى ساهم فى ذلك (ولاشك) ، إذ يقول : (إن أجزاء المدينة مفطورون بالطبع بفطر متفاضلة ، يصلح بها إنسان لإنسان ، لشيء دون شيء ، 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 لا يؤثر فيها أسلوب الإنتاج المادى ، إلى جانب مؤثرات كثيرة ، لعل أهمها القيادة ؟ .

وهل يظن عاقل أن الفطر ذات جدوى بدون ملكات إرادية ؟
أليست هذه الأفكار بدئية أولية ؟

ويقول : (إنه يرى - ولو بدون وضوح ووعى كاملين - أن التاريخ من صنع الناس الاجتماعيين العاملين) ص ٣٩٥ .

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

ألم يبعث مكسيم جوركى إلى المفكر الروسى ف . ا . أنوتشين بتاريخ ٢١ أيلول سنة ١٩١٢ م يقول : (.. إنك تبشئ 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 .
ليس ابن خلدون جديراً بجائزة لينين أو بنيشان النجم الأحمر ؟ .

١٧ - - المقرزى .. (١٣٦٢ - ١٤٤٢ م) ..

خطوط أساسية فى سبيل الإحاطة بالمجتمع الإنسانى على نحو تاريخى علمى ..
(فى كتابه « إغاثة الأمة بكشف الغمة » يعمل المقرزى على تفسير الأحداث

الاجتماعية تفسيراً اجتماعياً اقتصادياً ، لقد قدم لنا صورة واضحة وشاملة عن اتجاهات التفرق الاجتماعي الاقتصادي في وطنه مصر ، عن الهبوط الكبير في حجوم الأرزاق في الأسواق ، وبالتالي عن عملية الاحتكار التي قام بها الأثرياء ، من تجار ومرايين وأمراء ، وبالعلاقة مع هذه الصورة يعرض لنا المقرئ بشكل شيق ومثير ، النتائج الرهيبة والمرعبة لرفع الأسعار الخاصة بالحاجات الاستهلاكية الأولى (ص ٣٩٩ ..

(لقد أكد على تناقض أساسي في المجتمع ذاك قطباه الرئيسيان ، تشكيلهما الجماهير الغفيرة المدعومة الفلاحية والمدنية ، من طرف ، والتجار والمرايين وأصحاب الأطنان والقرى المدعومون من قِبل الأمراء الإقطاعيين ، من طرف آخر) ص ٤٠٠ .

لكن المقرئ (لم يستطع رؤية الواقع آن ذاك في تحوله الجدل الثوري ، فهو لم يتمكن من استشفاف آفاق المستقبل ، ذلك لأنه لم يقترب من مفهوم الثورة الاجتماعية) ص ٤٠٠ .

(لم يكن قادراً على الوصول إلى النتيجة : إزالة الملكية الفردية كحل جذري للبؤس الاجتماعي) ص ٤٠٠ .

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

ولعل كل الذين أرخوا للعصر العباسي بعد المتوكل الحوا على هذا السبب ، وقصيدة ابن المعتز إلى المعتضد خير شاهد على هذا ، ويلاحظ أن المجتمعات

الشيوعية والاشتراكية هذه الأيام تضح بالرشوة .

(و السبب الثاني غلاء الألبان ، وذلك أن قوماً ترقوا في خدم الأمراء يتزلفون إليهم بما حبوا من الأموال ، إلى أن استولوا على أحوالهم ، فأحبوا مزيد القرية منهم ولاوسيلة أقرب إليهم من المال ، فتعدوا إلى الأراضي الجارية في إقطاعات الأمراء ، وأحضروا مستأجرها من الفلاحين ، وزادوا في مقادير الأجر ، فثقلت لذلك متحصلات مواليتهم الأمراء .. وعظمت نكاية الولاة والعمال واشتدت وطأتهم على أهل الفلح ، وكثرت المغارم في عمل الجسور وغيرها ، وكانت الغلة التي تتحصل من ذلك عظيمة القدر ، زائدة الثمن على أرباب الزراعة لاسيما في الأرض منذ كثرت هذه المظالم ، ومع أن العلال معظمها لأهل الدولة أولى الجاه وأرباب السيوف ، الذين تزايدت رغبتهم استمر السعر مرتفعاً لا يكاد 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 في عهد الثورة الديمقراطية الاشتراكية - في كثير من البلدان يجرى توزيع الأراضي بين ذوي السلطان ، بقوانين تسمى وتمكن لهؤلاء المتسلقين .

(أما السبب الثالث فيسميه المقریزی « رواج الفلوس » .. فهو يرى أن النقود تمثل أماناً للمبيعات وقيماً للأعمال) ص ٤٠٢ .
وهل للنقود دور غير هذا منذ عرفها التاريخ ؟ .
(مع ذلك فلو وجد من أوفى توفيقاً ، وأهم رشداً ، لكان الحال غير ماعليه الآن ، بخلاف الحال في هذه المحن) ص ٤٠٣ .
إذن ، فالمقریزی تنبه إلى دور القيادة السياسية التي لا تتحدث عنها الأقلام الحمر ، مع أنها سبب نكباتهم .

ويعلق على كل ما طرحه بقوله :

(إن المقرئ في إثارة لمجموعة المشكلات تلك قد وقف : ١ - ضد الحرية الطبيعية ، بتأكيده على الجانب الاجتماعي الاقتصادي ، كعامل حاسم في عملية التطور الاجتماعي الإنساني . ٢ - ضد الحرية الغيبية الغائية التي تؤكد أن الأزمات الاجتماعية ماهي إلا تجسيد لغضب قدرة غيبية ما) ص ٤٠٣ .

ثم يورد في الهامش قولاً منسوباً إلى الرسول - صلى الله عليه وسلم : (إن غلاء أسعركم ورخصها بيد الله) .

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

أي أن ما حدث كان ثمرة (جبرية طبيعية وجبرية غيبية) معاً ، 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 يعي !

ولهذا (لم يتجاوز المقرئ في نظره للطبيعة التصورات الغيبية الميتافيزيقية) . لأنه كان واقعياً ، ومن التجاوز أن نصِّمه - في مرحلته - بأنه (عمل على «فرملة» الطرح الفلسفي للمادى لقضايا المجتمع ، في حلقاتها البعيدة ، مثل الثورة ، والقدرة الخلاقة للإنسان في تغيير العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية) ص ٤٠٤ .