الفصل الأول
مفهوم العلم

موقف ابن سينا من تيار عصره العلمي

نعتقد أن العلم لا وطنَ، كما لا جنسيةَ، له، فكل الأيادي تتحد، وتعمل، من أجل أن تكون الطبيعة خادماً أميناً للإنسان، ولقد أثبت العرب أنهم كانوا أمناء حين نقلوا لنا، وللعالَم كله، العلم الإغريقي / اليوناني إلى لغتهم (= العربية) وكذا إلى معارفهم وثقافتهم، ولنا أن نتصور كيف كانت حضارتنا المعاصرة ستكون لو لم يقمْ العرب بذلك الجهد الكبير لنقل العلوم القديمة والمتمثلة في التراث اليوناني إلى اللغة العربية ثم ما أضافوه هم، حتى صار لنا العلم العربي الذي على أساس منه قامت الحضارة الغربية المعاصرة التي ننعم، وينعم الجميع، بنتاجها في غير منشط من مناشط الحياة.

والعلم هو ذلك النوع من المعرفة الذي ينظر للإنسان باعتباره نتاجاً للتطور الطبيعي، وأن قدرته، حتى على الكلام، جاءت نتيجة لمعيشته مع بني جنسه، كما أن علمه ليس إلا جزءاً من طرائقه " الفنية " في السيطرة على بيئته الطبيعية، ومن ثمّ فإن العلم لا يهدف، فقط، إلى فهم الواقع، لكنه يهدف، بالأساس، إلى دفع هذا الواقع إلى الواقع من حيث هو، العلم، سلوك به يسيطر الإنسان على الطبيعة ليسخّرها لخدمته.

ويرى فرانسيس بيكون[١] أن هناك علاقةً وثيقة، تصل لحد التطابق، بين وسائل / آليات السيطرة على الطبيعة، وبين المعرفة الإنسانية، وتقوم هذه الرؤية على أساس أن أصحّ الأمور من الناحية النظرية أكثرها نفعاً من الناحية العملية.

ولنا أن نؤكّد، مع بنيامين فارنتين، أنه ليست النتائج التي توصف بكونها " عملية " ليست وسائل لرفع مستوى الحياة فحسب، بل هي كذلك ضمانٌ للحقيقة.

---

١ - فرنسيس بيكون Francis Bacon(١٥٦١م: ١٦٢٦م) فيلسوف إنجليزي، أشهرُ أعلام الفلسفة العلمية القائمة على الملاحظة والتجريب، والتي أشارت إلى ضرورة " مراجعة " المنطق الأرسطي القديم من حيث هو قائم، بالأساس، على القياس.
له عبارة تدل على دقة في تأسيس العمل العقلي... حيث يقول " لو بدأ الإنسان من المؤكّدات انتهى إلى الشك، لكنه لو اكتفى بالبدء بالشك لانتهى إلى المؤكّدات " ما يعني ضرورة " المراجعة " حتى لمسَلّماتنا سعياً وراء " تأكيد " كونها مسَلّمات. =
= كان وراء دقة التفكير لدى بيكون الأفكار العلمية كما كانت عند جاليليو ونيوتن، كما كان نفس الأثر لأفكار قدامى الشُّكاك، وكذا محاولات الإصلاح الديني التي رفعت شعار تحدّي السلطات " التقليدية " خاصة حال كانت معيقةً للتفكير، والتطور العلمي... حيث التفكير العلمي يتأسس، في المقام الأول، على الشك لا الإيمان / التسليم ؛ فإنّ للشك فائدتين: الأولى: وقاية التفكير من الوقوع في الأخطاء والثانية: تحفيز العقل ليستزيد من المعرفة بعد تجديد، أو رفض، القديم.
أبان بيكون خطأ المنطق الأرسطي القديم، من حيث هو قائم على تضمين النتيجة في المقدمتين الكبرى والصغرى، ما يعني أنه " تحصيل حاصل " وبذا لن يتحقق جديد في المعرفة العقلية، ثم أسس الرجل منطقاً جديداً قائماً على الاستقراء الذي يتأسس على استخراج القاعدة العامة / النظرية العلمية / القانون العلمي من مفردات الواقع اعتماداً على الملاحظة والتجربة. وقد ضمّن بيكون آراءه هذه كتابه " الأورجانون الجديد " (Novum Organum =)، وفيه أفاض في الكلام عن " الأصنام / الأوهام " الأربعة التي تعيق الفهم الإنساني.

إن القاعدة الدينية التي ترى وجوب / ضرورة أن يعبّر المرء عن إيمانه بإعماله[١] تنطبق، بالمثل... وبشكل كامل، على بحوث الفلسفة الطبيعية، والتي هي أدخل إلى الجانب العلمي[٢].

العلم، من ثم، يجب أن يُعرف عن طريق الأعمال، من حيث إن الكشفَ عن الحقيقة، وتوطيدها، يتمان بالأعمال أكثر مما يتمان بغيرها، يبين ذلك بالنظر في أن رقيّ الإنسان وتحسّن حظه من الدنيا شيءٌ واحد.

ولا يصح، برأينا، تضييق الكون وحصره في حدود المفهومات والتأملات على الرغم من اعتياد الناس، البعض منهم، تكريس النفس لمجرد التأملات غافلين عن النشاط التجريبي، والأولى أن يمتدّ بنا الفهم فيحيط بصور الكون التي تتكشّف دوماً، حيث ميدان العلم الكونُ بمن فيه وما فيه، سواء في الماضي أم في الحاضر، وساعةَ أن يتمّ لكل ظاهرة، حاضرة كانتْ أم ماضية، فحصُها وتصنيفُها وربطُها ببقية الظواهر، ساعتها ستكتملُ للعلم رسالتُه، ومن ثمّ فإنّ مهمة العالِم لا يمكن أن تبلغ غايتها ما لم يتوقف نشاط الإنسان... أي ما لم تتوقف حركة التاريخ نفسه[٣].

لقد مرّتْ " نظرية العلم " بمراحل عديدة من التطور تباينت خلالها وجهاتُ النظر حول طبيعة العلم ومنهجه، وكذا حول أقسامه ووظيفته وغاياته. ولقد كان

---

١ – منسوبٌ للحسن البصري قوله " الإيمان ما وقر في القلب وصدّقه العمل "... وإنْ كان في النسبة نظر !!!.

٢ – بنيامين فارنتين: العلم الإغريقي. ترجمة أحمد شكري سالم. مكتبة النهضة المصرية. القاهرة ١٩٥٨م ج ١ ص ٧، وأيضاً: وول ديورانت: قصة الحضارة. ترجمة محمد بدران ص ٢

٣ – د. مصطفى لبيب عبد الغني: منهج البحث العلمي عند أبي بكر الرازي. مخطوط دكتوراة. كلية الآداب. جامعة القاهرة ١٩٨٤م ص ١٢١

المعول عليه في ذلك كله النظر إلى " العقل " وحدوده ومكانته من الكون، من حيث كونه، العقل، جوهر الإنسان على الحقيقة، كذا من حيث كونه الحاكمَ في علوم الكون، وهو المجعول للمعرفة، لأنه أعدل الأشياء قسمةً بين الناس... يقول ديكارت.

وطالما أيقن الإنسان جوهره الأساس، وأخلص له، فهو يسير على طريق المعرفة الصواب، ولا عليه، بعد، بأسٌ أأدرك الحقيقة أم لم يدركها، وكفاه أنه حاول واجتهد، لأن بني الإنسان متى حُرموا إدراك أسباب الصواب وفاتهم الظفر بالحقيقة، فإن ذلك مرجعه إلى عزوفهم عن النظر وتقصيرهم في استعمال العقل، وليس لنقصٍ فيهم بالأصالة[١]... ومن ثم يصح التأكيد على أن للعلم طابَعاً إنسانياً لكونه نتيجة لازمة عن بذل المجهود العقلي، وليس العلم، في صميمه، القوانين أو النتائج، التي يتم التوصل إليها، لكنه عملية اكتشاف تلك القوانين... وصياغتها[٢].

كثيراً ما يقترن اسم سقراط بالانتقال من الاهتمام بالفلسفة الطبيعية إلى الاهتمام بالسياسة والأخلاق[٣]، إلا أن هذه " النقلة " لم تكن جهداً فردياً، بل كانت تياراً اجتماعياً تمثَّل في ظروف المجتمع وقتها، فلقد وصلت الصورة القوية للإنسان وهو منهمك في هجومه على بيئته الطبيعية محاولاً إخضاعها لسيطرته، وصلتْ هذه الصورة نهايتها نتيجة لأزمة اجتماعية، إذ بلغتْ السيطرة " الفنية " على الطبيعة حداً جعل أقلية من الإغريق تجد فراغاً تكرّسه للدراسة، وفي الوقت نفسه هيأ لهم

---

١ - د. مصطفى لبيب عبد الغني: منهج البحث ص ١٢٣

٢ - د. مصطفى لبيب عبد الغني: المرجع السابق ص ١٢٤

٣ - د. أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية. دار إحياء الكتب العربية. القاهرة ط١ ١٩٥٤م ص ز

توسعهم الجغرافي فرصةَ استعباد الشعوب الضعيفة والأكثر تخلفاً، وقد تحولت العبودية من نظام منزلي لا ضرر منه إلى محاولة منظمة لإلقاء عبء الأعمال الشاقة، كالتعدين وكثيرٍ من العمليات الزراعية والصناعية، على أكتاف العبيد الأجانب الذين كان الإغريق ينظرون إليهم نظرتهم إلى ملكيات منقولة، وأصبح المثل الأعلى للمواطن أن ينفصل عن العمل اليدوي كليةً، وانتشرت " النظرية " التي تقول إن الطبيعة قد خصّتْ، عن عمْدٍ، أجناساً من بني الإنسان بالعمل اليدوي، وهي أجناس غير جديرة بأن تنخرط في سلك المواطنين.

وقد كانت إحدى النتائج السيئة لهذا التغيير أنْ انتقل الإشراف على الأعمال " الفنية "، وكذا معرفة العمليات الأساس لكثيرٍ من فروع العلم، انتقل هذا كله إلى أيدي العبيد، ومن ثم تكوّن للعلم مثلٌ أعلى جديدٌ كان لفظياً إلى حد كبير، ومقطوعَ الصلة بالجانب التطبيقي العملي، وصارت الكلمة هي كل ما يعني / يهمُّ المواطن، أما العملُ فقد كان من شأن العبيد[١].

ويبين تاريخ العلم أن أفلاطون كان المدافع الأعظم عن هذا النوع من التفكير، ما جعل كليفورد ألبوت يقول، وهو في معرِض حديثه عن أفلاطون، " مما يدعو إلى الأسف أن أفلاطون كان يحتقر تطبيق العلم على الفنون العملية للإنسان، ولمْ يدرك أن بعض الأسس اللامعة للعلم الأكاديمي ينشأ عن هذه الفنون، فالطبيعة أكثر عبقريةً وأكثر تعدداً في الجوانب "[٢].

ولسنا هنا بصدد قضية " ميل " أفلاطون إلى التفكير مقطوع الصلة بالتجريب، حيث إن الذي يعنينا، في هذا المقام، تتبع تطور مفهوم العلم، ذلك الذي تتابعتْ

---

١ – فارنتين: العلم الإغريقي. ج٢ ص ٧

٢ – جورج سارتون: تاريخ العلم. دار المعارف. مصر ١٩٥٩م ج ٢ ص ٤٢

نتائجه لدرجة أشد صعوبةً، حيث أدتْ العبودية إلى أن يصبح الغنيّ أكثر ثراءً، ويصبح الفقير، لا العبد، أكثر فقراً، وتركزتْ الثروة بأيدي هؤلاء الذين يملكون المال اللازم لامتلاك العبيد، وسُلبتْ قدرة الرجل الفقير، وكذلك الغنيّ، على الابتكار والإنشاء إزاء الطبيعة.

وبدهيّ، والحال هذه، أن يكون لدى المواطن الفقير، من حيث كونه مواطناً، مثله الأعلى في تجنب العمل اليدوي، فتكونت طبقة من الكادحين الفقراء.

وكثيراً ما كان المواطن الفقير يحيا حياةً خاملة، حيث فقد المجتمع، وقتها، القدرة على تجنيد هذا المواطن للقيام بالعمل اللازم لفهم، وتسخير، الطبيعة، ما أوجد في هذا المواطن الرغبة القوية في أن يُبقي العمل اليدوي بأيدي، وعلى أكتاف، العبيد، وانتهى الأمر بأن فقد المجتمع أهم خاصية مجتمعية، وهي كونه تنظيماً للمواطنين بهدف العمل المشترك، وصار هذا المجتمع، من ثم، كمسرح يتقاتل فيه الأغنياء والفقراء في سبيل ما ينتجه العبيد[١].

ذلك كان الظرف " التاريخي " الذي في ظله صار الانتقال بالاهتمام من الفلسفة الطبيعية، وهي المجال الأساس للعلم التجريبي، إلى الاهتمام بالسياسة والأخلاق، وكذا الاهتمام بمدارس السوفسطائيين، ما جعل المجتمع الإغريقي يتحول من كونه عمل جمعي لأجل السيطرة على الطبيعة خدمةً للإنسان، إلى مجرد " مانع " أن يقضي أفراده بعضهم على بعض[٢].

---

١ – فارنتين: العلم الإغريقي. ج ٢ ص ٦، ٧

٢ – فارنتين: المصدر السابق. ج ٢ ص ٨

في ظل سيادة هذه المفاهيم، أصبحت الأوليجاركية[١] ذات شغل شاغل، كردّ فعل لعدم الأمن ولفقد الاستقرار، وهو تقرير ما هو قائم بالفعل من قوانين يمكن عن طريقها الاحتفاظ بشكل المجتمع كمحاولة لأنقاذ ما يمكن إنقاذه.

ولقد تنحتْ الفكرة القائلة إن سيطرة الإنسان على الطبيعة يمكن أن يكتسبها المرء بالمجهود البشري، ما يعود بالخير على البشرية، وكان هذا أمراً طبيعياً حيث سيمر أكثر من ألف عام قبل أن يختفي هذا النمط من المجتمع المؤسس على نظام العبيد، وقبل أن ينفسح المجال ليصبح التقدم الفني شيئاً ممكناً ومثمراً للإنسان.

كان أفلاطون يدرك / يعي، بلا شك، ذلك الأمر جيداً، لكنه أثر التفرغ للبحث عن نظام في الطبيعة يمكن اعتباره نموذجاً للنظام والانتظام والاستقرار بغرض تطبيقه على المجتمع الإغريقي وإقناع البشرية به[١].

---

١ - كلمة معناها " حكم الأقلية الغنية "... ما يعني أنه نوع من " السلْطة "، وقد جعله أفلاطون واحداً من " أسوأ " أنواع الحكم، من حيث هو شكل من السلطة الحكومية تتركز فيه أغلب القوة السياسية بيد جزء من المجتمع، ويكون هذا الجزء هو الأكثر مالاً، أو الأرقى نسباً، أو الأكثر قوة من الناحية العسكرية، أو صاحب النصيب الأكبر من التأثير السياسي. =

= إنه حين ينتهي الأمر بالمواطنين إلى الجشع وحب المال كمثل، ونمط، مجتمعي أعلى، فإنهم يصيغون قانوناً يحدد شروط " التميز " فيفرضون حداً من الثروة يزداد كلما كانت الأوليجاركية أقوى، وينخفض كلما ضعفتْ، ما يعني حرمان من لا تصل ثرواتهم هذا الحد من المناصب، والمهام، العامة في الدولة.

ويرى أفلاطون أنه في ظل حكم الأوليجاركية يصبح " الكل " عبداً للمال، ويأتي يومٌ تنقسم فيه الدولة إلى فئتين: فئة قليلة تتركز بأيديها الثروة، وأخرى أكثرية فقيرة أكثر قوة وفضيلة، ويقوم صراع بينهما ينتهي بانتصار الأغلبية الفقيرة التي ستطالب بالمساواة وهذا يمهد لحكم الشعب الذي هو الديمقراطية.

نظر أفلاطون لعلم الفلك واعتبره، من بين العلوم الطبيعية، العلمَ الوحيدَ الذي يجب الاهتمام به، فهو ذو اعتبارت معينة تتمثل في أن الأجرام السماوية منزّهٌ عن الاختلاف وعدم التوقع، لذا نظر إليها العلماء على أنها ذات سلوك منظم من الأزل إلى الأبد، وتولد عن هذه النظرة أن صاغ أفلاطون ديانة كاملة تقوم، بالأساس، على حركة النجوم، وحاول أفلاطون أن تقام دولته على هذا الأساس الإيماني الذي يتم فرضُه عن طريق القوانين[٢].

تأثرَ أفلاطون بالفيثاغورية، وهي فلسفة تأسست على مفهوم " الكَم " في تفسيرها العالَم الطبيعي، ما أوصلها إلى نتائج ممتازة في علم الفلك، إلا أن الأسس الفلسفية التي انحاز إليها أفلاطون مفسرةً للطبيعة حالت أن يتقدم علم الفلك على يديه[٣].

أثّر أفلاطون، بالضرورة، في تلميذه أرسطو، الذي كان له الفضل الكبير، عبر كتاباته الأولى، في بيان، واستكمال، آراء أفلاطون، ما جعلها بمتناول الجميع حتى صارت لها السيادة في عالم الفكر حتى إنه بالإمكان القول إن التقدم النظري، حينها، قد تم على أيدي رجال " عرفوا، جيداً، وسائل السيطرة " التلكتيكية " على الطبيعة "[٤].

---

١ – د. زكي نجيب محمود: قصة الفلسفة اليونانية. القاهرة ١٩٧٠م ص ٩٧، ٩٨، ١١٦، ١١٧، د. عبد الرحمن بدوي: أفلاطون. بيروت ١٩٧٩م ص ١٦٧

٢ – فارنتين: العلم الإغريقي. ج ٢ ص ٥

٣ – د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان. القاهرة ١٩٧٧م ص ١٩٥ وما بعدها

٤ – فارنتين: العلم الإغريقي. ج ٢ ص ٨

وبلورة نظرة تجريبية للعلم اختفى المفهوم الذي رأى في العلم حلقةً من الدراسات الجدلية اختصت بها صفوة متميزة من الناس، إذ إن هذا المفهوم جعل العلم وكأنه لا صلة له بالواقع الكوني / الطبيعي، بحيث صار مجرد حيلةٍ أو متعةٍ أو موضوعٍ للتأمل ليس إلا !!!، فلما قامت نظرة للعلم تجريبية واختفى هذا المفهوم، صار العلم واحداً من الآليات التي أوجدها الإنسان لتغيير ظروف حياته إلى الأفضل.

ولم يغفل علماء الإسلام، وفلاسفته، عن تلك التطورات صعوداً وهبوطاً، لكنهم استوعبوها وطرحوا بشأنها الكثير من المناقشات، حتى صار صحيحاً اعتبار العصر العباسي الأول المدخل الأساس لفهم وجهة النظر الإسلامية تجاه العلم وحرية الفكر بوجهٍ عام ؛ فلقد يسّرت المناقشات بين أهل السنة والشيعة أمرَ الجدل الديني، بل مهدت لنهضة فكرية كبيرة خاصة بعد ظهور كثيرٍ من فرق الشيعة.

وعلينا، ونحن نبحث في مراحل تطور النظر إلى العقل ووظيفته وحدوده كمدخل أساس لفهم تطور نظرية العلم، علينا أن نهتم كثيراً بالمنازعات التي كانت قد أثيرت، وقتها، بسبب مسائل قد تبدو، في وقتنا الراهن، غيرَ ذات أهمية، لكنها كانت تمثل، لوقتها، اتجاهات صحيحة لبدء عصر النهضة العربية / الإسلامية، كما أنها تدل على مدى توجه المجتمع وجهةً صحيحة نحو تبنّي العلم، على غير ما قد رأينا من تأزم المجتمع الإغريقي وانحدار مفهوم، وقيمة، العلم نحو منحنٍ خطر أوشك أن يوقف عجلة التقدم.

لقد كان كثيرٌ من الخلفاء العباسيين ذوي عناية بالاتجاهات الفكرية الجديدة، وكان منهم من يقف من بعض القضايا المثارة موقفاً أقرب إلى مناصرة التوجه العقلي

حتى لو صدم الشعور الجمعي للعامة !!!... كقضية " خلق القرآن "[١] التي كان لها خطرها الفكري والعقدي والسياسي على السواء، لكن المعاصرين لهذه القضية /

١-هذه القضية / الإشكالية تُعرف في تاريخ الفكر الإسلامي بـ " محنة خلق القرآن "، وصارت علماً بارزاً على المحنة بكاملها، تلك التي نزلت بـ " أهل الحديث " و " الظاهر "، وظلت قائمة من العام ٢١٨ هـ حتى العام ٢٣٤ هـ، فكان بدؤها أيام الخليفة العباسي " المأمون "، وكان انتهاؤها أيام الخليفة العباسي " المتوكل "،... = = حيث أمر المأمون بـ " ترك شهادة كل من لم يقر بخلق القرآن "، وأمر المتوكل بـ " ترك النظر والمباحثة والجدال في خلق القرآن ".

كتب المأمون " قد عرف أمير المؤمنين أن الجمهور الأعظم، والسواد الأكبر، من حشوالرعية، وسفلة العامة، ممن لا نظر له ولا رواية، ولا استضاء بنور العلم وبرهانه، أهلُ جهالة وعمى عنه، وضلالة عن حقيقة دينه، وقصور أن يقدروا الله حق قدره، ويعرفوه كنه معرفته، ويفرقوا بينه وبين خلقه، وبين ما أنزل من القرآن، فأطبقوا على أنه قديم لم يخلقه الله تعالى ويخترعه، ثم انتسبوا إلى السُنة، وأنهم أهل الحق والجماعة، وأن من سواهم أهل الباطل والكفر، فاستطالوا بذلك، وأغروا به الجهّال، حتى مال قوم من أهل السمت الكاذب، والتخشع لغير الله، إلى موافقتهم، فنزعوا الحق إلى باطلهم، واتخذوا من دون الله وليجة إلى ضلالهم، فرأى أمير المؤمنين أن أولئك شر الأمة المنقوصون من التوحيد حظاً، أوعية الجهالة، وأعلام الكذب، ولسان إبليس في أوليائه، والهائل على أعدائه، من أهل دين الله، وأحقّ أن يتهم في صدقه، وتطرح شهادته ولا يوثق به من عمى عن رشده وحظه من الإيمان بالتوحيد، وكان عمّا سوى ذلك أعمى وأضل سبيلاً، فإنّ أكذب الناس من كذب على الله ووحيه، وتخرّص الباطل، ولم يعرف الله حقّ معرفته".

والأمر، بقراءة محايدة للتاريخ الإسلامي، " انتقام من اضطهاد سابق، ومقابلة له بالمثل في جزاء الاعتداء بنظيره، إذ كان " للأثرية دولة في عهد الأمويين، وصدراً من الخلافة العباسية، وكانت أقوالهم في تكفير مخالفيهم، ورميهم بالزندقة، وهدر دمهم، تغري بهم، وتحفظ الأمراء عليهم، وتستفز ذوي البطش منهم على الإيقاع بهم ". راجع في ذلك، وفي مواضع مختلفة،: د. منير سلطان: إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة. منشأة المعارف. الإسكندرية ١٩٧٧م، جمال الدين القاسمي الدمشقي: تاريخ الجهمية والمعتزلة. مؤسسة الرسالة. بيروت ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م ط١، د. محمد عمارة: المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية. المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٧٢م

الإشكالية وقفوا، حتى ولاية المتوكل، موقفاً مناصراً للتوجه العقلي بعيداً عن حرفية النص القرآني واضعين الأسس الأولى للكلام في فهم القرآن الكريم بحسب مفردات " التأويل ".

ولا شك أنه قد كان هناك علماء دين، كما كان هناك مفكرون مسلمون، أرادوا قصر دور العقل على النظر في الكون الطبيعي وفي الإنسان دون الدخول إلى مجالات " الإلهيات "... كابن خلدون في قوله " العقل ميزان صحيح، فأحكامه يقينية لا كذب فيها، غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية وكل ماوراء ذلك "[١]، وكأبي حامد الغزالي الذي يقرّ / يعترف بحقوق العقل المقدسة في البحث والتجديد، لكن بشروط فـ " ليست الحقائق التي يؤيدها العقل كل مافي الأمر، فهناك من الحقائق ما يعجز إدراكنا عن الوصول إليها، ونحن نقول بها وإنْ كنا لا نقدر على استخراجها بقواعد المنطق وبالأصول المعروفة، فليس مما يخالف الصواب وجود افتراض قائل بوجود دائرة أخرى فوق دائرة العقل، وإنْ شئتَ فقلْ دائرة التجلي الرباني، ونحن إذا كنا نجهل تلك الدائرة ونواميسها جهلاً تاماً، نجد الكفاية في قدرة العقل على الاعتراف بإمكانها "[٢].

ط١، أبو الفتح الشهرستاني: الملل والنحل. تحقيق. محمد سيد كيلاني. مكتبة الحلبي. القاهرة ١٣٩٦هـ / ١٩٧٦م، تاج الدين تقي الدين السبكي: طبقات الشافعية الكبرى. دار المعرفة للطباعة والنشر. بيروت.

١ – ابن خلدون: المقدمة. تحقيق د. عبد الواحد وافي. لجنة البيان العربي ١٩٦٨م ط ٢ ص ٤٦٠، وأيضاً د. مصطفى لبيب: المنهج العلمي ص ١٢٤

٢ – سيديو: تاريخ العرب العام. ترجمة عادل زعيتر. مطبعة الحلبي. القاهرة ١٩٤٨م ص ٤٥٢

ونحن هنا نلمس تقديراً محموداً لقرة العقل، وإنْ جُعلتْ محدودة، لكن هذين المفكرين الإسلاميين، ابن خلدون والغزالي، كانا يعترفان دوماً بأن القيمة الجوهرية تكمن في " طرح " السؤال ومحاولة الإجابة عنه، وليس في " طبيعة " الإجابة ذاتها.

وهذا كله لا يدفع اهتمام الإسلام المطلق، وغير المحدود، بالعلم والتجريب، وكذا لا يدفع تشجيع غير خليفة للعلم والعلماء حتى رأينا " علم الكلام " عند كثير من فلاسفة الإسلام لا يفي بالمقصود العقلي للعلم، ولا حتى بالمقصود العقلي لفهم الدين، وكانوا، في ذلك، منطلقين من ضرورة تجاوُزِ الاهتمام عند المتكلمين بنصرة العقيدة وكذلك تجاوز مناهج علماء الكلام التي تنطلق من مسلّمات غير مسلّمات العقل وأولوياته، لأن هناك لزوماً بأن يؤسَّس العلمُ، والفلسفة، على العقل لا على أساس رفع ملكة أخرى من مَلَكات النفس حتى مَلَكة الحدس / الوجد، ففي ذلك، حال فعلْنا، قضاءٌ على الفلسفة والعلم معاً.

ويرى جابر بن حيان[1] ضرورة الاعتبار بعمل الفلسفة في ترقية الحس العقلي عند الإنسان... فيقول " يا معشر الناس: اسمعوا وعوا واحذروا وابحثوا واطلبوا لتفلحوا بهذه الأنوار العالية وترقوا إلى فردوس الحكمة، وتخلّصوا من هذا الكون الفاسد والعذاب الأليم، فإنه ليس بِرَاقٍ من أغفل صناعة الفلسفة، لكنه راسبٌ مضمحلٌ إلى أسفل دائماً "[2].

---

١ - يراه البعض " أسطورة " غير حقيقية !!! راجع في ذلك ألدو ميللي: العلم العربي وأثره في تكوين العلم العالمي. ترجمة محمد يوسف موسى ص ٩٩ وما بعدها.

٢ - جابر بن حيان: إخراج ما في القوة إلى الفعل ص ٣٧، د. مصطفى لبيب: المنهج التجريبي ص ١٤٢

وللإسلام، وعلمائه، موقفٌ مؤيد للعلم ؛ فالقرآن الكريم يدعو، في غير موضع، إلى الاعتبار للعلم والعلماء:

" قُلْ: هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ "[١].

" وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ "[٢].

" لَكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ "[٣].

" إِنَّمَا يَخْشَى اللهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ "[٤].

" يَرْفَعِ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ "[٥].

" وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا "[٦].

وكذلك نجد في أقوال الرسول، صلى الله عليه وسلم، ما يرفع شأن العلم والعلماء:

---

١ – سورة الزمر: آية رقم ٩
٢ – سورة العنكبوت: آية رقم ٤٥
٣ – سورة النساء: آية رقم ١٦٢
٤ – سورة فاطر: آية رقم ٢٨
٥ – سورة المجادلة: آية رقم ١١
٦ – سورة طه: آية رقم ١١٤

" فضل العالم على العابد كفضلي على أدنى رجلٍ من أصحابي ".

" طلب العلم فريضةٌ على كل مسلم ومسلمة ".

" لأن تغدو تتعلم باباً من العلم خيرٌ من أن تصلّي مائة ركعة ".

" إن الملائكة لتضع أجنحتها لكالب العلم رضاً بما يطلب ".

ومنهاج العلم في الإسلام هو النظر والاستقراء، أي إنه هو المنهاج الصحيح في لغة العلم الحديث. فهو يقوم على المشاهدة

والبرهان الحسي والتفكير المنظم المبنيّ على الواقع كما على الحقائق الخارجية.

إن قوام المنهج العلمي المشاهدةُ والعناية بالحقيقة الخارجية وطرح التقليد والإذعان.

والتراث العلمي في الإسلام وآيات القرآن الكريم ذاخران بما يأمر بالنظر في الظواهر المحيطة بنا وبما يحض على استخدام العقل والحواس معاً للتأمل في الكون واستكناه أسراره، وقد سفّه القرآن الكريم التقليد والإذعان وجري الخلف وراء السلف دون نظر أو برهان:

" أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض " ؟[١].

" ولا تقف ما ليس له به علم، إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولاً "[٢].

---

١ – سورة الأعراف: آية رقم ١٨٥

٢ – سورة الإسراء: آية رقم ٣٦

ويتناول الأستاذ الإمام محمد عبده إشكالية إعمال العقل في سبيل تسخير الكون الطبيعي والاجتماعي للإنسان كنتيجة لازمة لتمجيد " التصور " الإسلامي النظرَ العقلي والسلوكَ العلمي اللذين يعتبران خصيصة من خصائص ذلك التصور... وهو تصور يقوم، في المقام الأول، على مخاطبة ما يشترك بين كل الناس... وهو العقل، الذي عده ديكارت " أعدل الأشياء قسمةً بين الناس " !... فيقول: وأما تفصيل طرق المعيشة والحذق في وجوه الكسب وتطاول الشهوات العقلية إلى درك ما أُعد العقل للوصول إليه من أسرار العلم، فذلك مما لا دخلَ للرسالات فيه إلا من وجه العظة والإرشاد إلى الاعتدال فيه، وتقرير أن شرط ذلك كله أن لا يحدث ريبة في الاعتقاد بأن للكون إلهاً واحداً.[١]. ويقول: ليس من وظائف الرسل ما هو من عمل المدرسين ومعلمي الصناعات، فليس مما جاءوا له تعلم التاريخ، ولا تفصيل ما تحويه الكواكب، ولا بيان ما اختلف من حركاتها، ولا ما استكن من طبقات الأرض، ولا مقادير الطول فيها والعرض، ولا ما تحتاج إليه النباتات في نموها، ولا ما تفتقر إليه الحيوانات في بقاء أشخاصها وأنواعها، وغير ذلك مما وضعتْ له العلوم وتسابقتْ في الوصول إليه وإلى دقائقه الفهوم، فإن ذلك كله من وسائل الكسب وتحصيل الراحة.[٢]. ويقول: وأما ما ورد في كلام الأنبياء من الإشارة إلى شيء مما ذكرناه في أحوال الأفلاك أو هيئة الأرض فإنما يقصد منه النظر إلى ما فيه من الدلالة على حكمة مبدعه، أو توجيه الفكر إلى الغوص لإدراك أسراره وبدائعه.[٣]. ويقول: وعلى كل حال لا يجوز أن يقام الدين حاجزاً بين الأرواح وبين ما ميزها الله به من الاستعداد للعلم بحقائق الكائنات الممكنة بقدر الإمكان، بل يجب أن يكون الدين

---

١ – الأستاذ الإمام محمد عبده: رسالة التوحيد. تحقيق محمود أبو رية. القاهرة ١٩٧٧م ص ١٠٧

٢ – محمد عبده: المصدر السابق ص ١١٠

٣ – محمد عبده: المصدر السابق ص١١١

باعثاً لها على طلب العرفان مطالباً لها باحترام البرهان، فارضاً عليها أن تبذل ما تستطيع من الجهد في معرفة ما بين يديها من العوالم.[١].

وتأسيساً على أن ابن سينا قد انتصر للعقل واعتبره مجعولاً للمعرفة والحاكم في كل أمور الكون، نراه يجعل الغاية الأولى للفلسفة خدمة الإنسان، فكما أن العلم هدفه تحرير الإنسان من قوى الطبيعة وتمكينه من السيطرة عليها لتكون ملائمة لحياته، كذلك ذهب ابن سينا إلى أن الفلسفة تستهدف تحرير الفكر الإنساني وتحطيم القيود التي تكبل العقل وتحول بينه وبين تأديته رسالته، حتى إننا كثيراً ما نجد ابن سينا في بحوثه الميتافيزيقية حين بحث في وحدانية الله تعالى انصرف همه إلى إعطاء الإنسان مثلاً أعلى يتشبه به ويتخلق بأخلاقه.

إن ابن سينا، بلا شك، كان واحداً من الفلاسفة الذين وضعوا مبادئ التوفيق بين الدين والفلسفة[٢]، وان لم تكن تلك القضية محور فلسفته، ذلك ليمهد الطريق أمام فهم الميتافيزيقا عن طريق العقل.

---

١ - الأستاذ الإمام محمد عبده: رسالة التوحيد ص١١١

٢ - تعد إشكالية التوفيق بين الدين (= الشريعة) والفلسفة (= الحكمة) واحدةً من الإشكاليات التي عالجها فلاسفة الإسلام بدءاً بالكندي، أول من عالجها، وانتهاءً بابن رشد، أشهر، وأدق، من عالجها ؛ فقد تمت معالجة هذه الإشكالية تحت مبحث التوحيد / المزاوجة بين الحقيقتين الدينية (= الشرعية) والعقلية (= الحِكمية)، أو توحّد الحقيقة النقلية والحقيقة العقلية، وهذا ما عالجه ابن طفيل في كتابه " حي بن يقظان ".

جاء في " معجم المفاهيم الفلسفية "، صدر في هامبورج العام ١٩٥٥م، ما نصه " في حين كان توما الأكويني يرى إمكان التطابق والتكامل بين العقيدة والمعرفة، فإن ابن رشد ودانيس سكوت ووليم الأوكامي قد ذهبوا إلى القول بأن ما هو حق من الناحية الفلسفية قد يكون باطلاً من الناحية الدينية، وإن التناقض بين العقيدة والمعرفة أمرٌ لا يمكن تفاديه، ولذلك دعا هؤلاء إلى =

=الفصل بين الفلسفة والدين ". وقد مهّد هذا الخلط لاتهام ابن رشد، في أوروبا، بالزندقة واعتباره رمزاً للإلحاد.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يرى البعض أن النقطة الأساس في موقف ابن رشد من التوفيق بين الحقيقتين الدينية والفلسفية، إنما تتمثل في " النظرية الأفلاطونية المحدَثة المتأخرة القائلة بوحدة الحقيقة على اختلاف مظاهرها "، وأن هذه النظرية كانت، برأي هذا البعض، " السبيل المنطقي الوحيد الذي كان بوسع الفلاسفة المسلمين أن يبرروا بواسطته مباحثهم الفلسفية، ويرضوا المتكلمين، ويرووا غليل العقل التواق إلى الانسجام الذاتي ". بل ذهب آخر إلى القول، والادعاء، بأن نظرية الطبقات الثلاثة للأدلة (البرهانية والجدلية والخطابية) التي استخدمها ابن رشد في هذا المجال نظرية إغريقية بحتة.

لكن الواضح أن تعاليم الإسلام، ذاته، فيما له تعلق بوجوب التفكير العقلي، وكذا حول التوازن بين المادة والروح، كانت وراء كل الجهود الفلسفية الدقيقة التي جاء بها فلاسفة الإسلام فيما له تعلق بمسألة / إشكالية التوفيق بين الحقيقتين الدينية والفلسفية. ومن ثم يصح نفي الزعم القائل بأن الأفلاطونية المحدَثة هي مصدر القول بالحقيقة الواحدة في الفلسفة الإسلامية ؛ فإن جماعة " إخوان الصفا وخلان الوفا "، وهم أول، وأكثر، من تأثر بالأفلاطونية المحدثة، كانت أول من روّج لهذه النظرية، وذلك في القرن العاشر الميلادي. والثابت، تاريخياً، أن إخوان الصفا لم يُسمع بهم، ولا برسائلهم، قبل العام ٣٣٤هـ. على حين كانت وفاة الكندي، أول فلاسفة الإسلام، وأول من عالج هذه الإشكالية بمنظور إسلامي، قبل هذا التاريخ بحوالي ثمانين عاماً، ولم تكن هذه النظرية الأفلاطونية المحدثة حول وحدة الحقيقة، والتي أعلنها إخوان الصفا، قد عُرفت في عصر الكندي.

صحيح أن الفلسفة الإسلامية لم تتأثر في هذه القضية / الإشكالية، بالذات، بمؤثرات أجنبية، وكذلك صحيح أن ابن رشد، كبقية الفلاسفة المسلمين الذين شغلتهم هذه القضية، لم يتأثر بمؤثرات أجنبية، سواء من طريق الأفلاطونية المحدثة، أو من طريق إخوان الصفا، إنما جاء اعتماده، في المقام الأول، على الأصول الإسلامية التي كونتْ عقل ابن رشد وصاغتْ كيانه الديني والفلسفي. وهذا أمر يتضح بشكل كلي في كتابيه " فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من

لو أن العوائق التي تعيق العقل الإنساني رُفعتْ من أمامه، ولو أن القيود التي تكبله رفعت عنه، لاستطاع هذا العقل أن ينطلق ليحقق الغاية الأسمى من

الاتصال " و " الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة "، وقد ألفه وهو في الخامسة والسبعين من عمره.

نحن مع القول إن الفكر الإسلامي يستند إلى دين يتوازن فيه النظر إلى العقل كما إلى النقل، وهو بهذه الفرضية، لا يكون بحاجة لأن= = يلتمس مؤثراتٍ خارجةً عن ذات هذا الفكر يُفسَّر بها اتجاهه نحو التوفيق بين الدين والفلسفة.

إن نظرية الطبقات الثلاثة للأدلة (= الأدلة البرهانية والأدلة الجدلية والأدلة الخطابية)، وهي المتعلق الأساس بقضية التوفيق بين الحقيقتين الدينية والفلسفية، لم تتولد لدى ابن رشد بمؤثرات إغريقية بحال، إذ تجب التفرقة بين أمرين: الشكل والمضمون، فحتى لو قام تشابه بين ما قاله ابن رشد وما جاء عن الإغريق في هذا الصدد، فإن المضمون مختلف تماماً، فنجد ابن رشد قد اعتمد في عرضه لهذه القضية / الإشكالية، وذلك في كتابه " فصل المقال "، على آية قرآنية كريمة، وصريحة، وهي قوله تعالى في الآية رقم ١٢٥ من سورة النحل " ادعُ إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن ".

لقد بيّن ابن رشد، في بداية كتابه آنف الذكر، أن النظر في كتب القدماء أمرٌ واجبٌ بالشرع، وهو المقصد، ذاته، الذي حثنا عليه الشرع... وهو: النظر العقلي في الموجودات، وطلب معرفتها واعتبارها. إلا أن النظر في كتب القدماء يتطلب عقلية ناقدة، لا تعتمد إلا ما يوافق الحق الذي جاء به الدين... علينا أن " ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم، فما كان منها موافقاً للحق قبلناه وسررنا به، وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه، وحذرناهم منه وعذرناهم ". لقد كان ابن رشد على اقتناع تام بعدم وجود أي تناقض بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية، ومن هنا قام دفاعه عن النظر العقلي عبر قناعة أنه لا انتقاص من إحدى الحقيقتين لحساب الحقيقة الأخرى. ما مهّد لأن تقوم علاقة كل من الحقيقتين بالأخرى علاقةَ اتزان تزول فيها أية تناقضات، فالحكمة، يقول ابن رشد " صاحبة الشريعة، والأخت الرضيعة، وهما المصطحبتان بالطبع، المتحابتان بالجوهر والغريزة ".

استخلافه في الأرض ووجوده عليها، ولكان في مقدوره أن يمتلك كل مفاتيح الكون شريطةَ أن يتطهر من الجهل الذي كثيراً ما يدفع الإنسان إلي الظلام ليضيّع عليه الكثير من القيم ويعكس لديه الكثير من المفاهيم، ليحقر الإنسان ذاته ولتعمى بصيرته عن إدراك كنه وجوده والغاية منه، ومن ثم يعجز العقل الإنساني عن استثمار مواهبه وطاقاته.

إن في نظرة ابن سينا إلى العقل الإنساني نزعةً إنسانية عالية، فيها إكبار له وإجلال، وكلها إعجاب به واحترام لشأنه، وفى هذا كله لم يكن ابن سينا معجباً بالإنسان فحسب، بل كان، فوق ذلك، محباً له، وقد دفعه ذلك الحب إلى العناية بالإنسان.

ولما كانت الحياة عند ابن سينا هي السعادة[١]، فهو يرى أن هداية الغير إلى السعادة هي أفضل هداية، وأن تهيئة السعادة للغير أجلّ هداية[٢]. فابن سينا لم يدّخرْ جهداً في أن يبين للإنسان طريق السعادة، ويزين له اتباعها، ونراه في هذا الصدد قد سعى إلى محاولة تنظيم العلاقة بين نفس الإنسان وبدنه، كما سعى إلى محاولة شرح قيمة العقل وإثبات قدرته على تحصيل كافة المعارف وكذلك، وهذا ما يعنينا، سعى إلى أن يمهد الطريق أمام العقل الإنساني كي يؤدي دوره ورسالته في الحياة على أكمل وجه، ذلك بأن حاول أن يحطم كل القيود التي حاولت أطراف كثيرة تمثلت فى المعارف السابقة والتقاليد وبعض مفاهيم تراثية، حاولت أن تكبّل هذا العقل وتوقف حركته[٣].

---

١ – ابن سينا: الرسائل، رسالة في السعادة. ص٢

٢ – ابن سينا: المصدر السابق ص٢، ٣

٣ – لعل هذا أن يكون مقدمةً لما سيتناوله، بعد، فرنسيس بيكون في " أوهامه / أصنامه " !!!.

إن العقل عند ابن سينا يتمتع بقوىً تؤهله لإدراك الحقائق الكلية، كما تؤهله للتوصل إلى أكمل المعارف شريطةَ أن نرفع عنه جميع العوائق التي تحول بينه وبين ذلك، ما يؤهله لأن يؤدي عمله على أحسن وجه ويحقق كماله، ومن ثم اهتم ابن سينا بتحطيم القيود عن العقل الإنساني لينصرف إلى تأدية رسالته حراً طليقاً إلا بما يمليه عليه ما هو كائن وواقع.

ولعل ابن سينا، وهو في طريقه لفك القيود عن العقل تقديساً له، رأى أن يصحح كثيراً من المفاهيم التي قد كانت سائدةً، فطرح آراءه الجديدة حول مسائل ثلاث: مسألة التكليف، ومسألة القدر، ومسألة بعث الأجساد، وهو، في هذا كله، كان يهدف إلى إظهار الكون مجالاً مملوكاً للعقل بقدراته وملكاته إعلاءً لقيمة العقل ورفعةً لشأنه.

إن الإنسان، بطبيعته، مشوقٌ لمعرفة القوى العليا التي تسيطر على الكون وتسيّره وفق نظم / نواميس دقيقة محكمة، لكن هناك فارقاً كبيراً بين أن يكون الإنسان " مأموراً " بمعرفة ربه وخالقه والتقرب إليه عبادة وعلماً... وبين أن يكون " هو " قد أدرك " قيمة " وجوده فأخذ يسعى لمعرفة الكون ومحاولة إيجاد علاقة تنظيمية بينه وبين الله تعالى من ناحية، وبينه وبين الطبيعة من ناحية أخرى، وبينه وبين نفسه والآخرين من ناحية ثالثة. وتحقيقاً لذلك كله ينفي ابن سينا عن الله تعالى الغاية ؛ فليس من الجائز، عقلاً، أن يكون لله غرضٌ أو تكون له فائدة يسعى إليها، وهو الغني، إذ لا يستفيد العالي من الأدنى، بل إن الأولى أن يستفيد الأدنى ممن هو أعلى، والله، تعالى، غاية كل وجود[١]، ومن ثم فليس يليق بمقام الله تعالى أن يهتم، استفادة،

١ - ابن سينا: الإشارات والتنبيهات. تحقيق سليمان دنيا. دار المعارف. القاهرة ١٩٥٨م ج٣ ص٥٥٣: ٥٥٩

بمعرفة الناس له حيث إنه ليس بحاجة لأن يعرفه الناس، بل الأليق بالإنسان، ذي العقل المدرِك، أن يسعى لاستكناه الكون والإيمان بأن له بأن رباً خالقاً، ففي ذلك كله رفعةٌ لقدر الإنسان وتشريفٌ له، لأنه بذلك لم يعد " عبداً " حتى في أعلى درجات المعرفة المقدسة، بل أصبح عاقلاً حراً متصرفاً بما يليق بإنسانيته وبجوهر " الناطقية " فيه.

وإذا كانت تلك نظرة ابن سينا إلى مفهوم التكاليف في محاولة منه لتقديس الجهد العقلي، فإن بحوثه القيمة في فكرة القدر لجديرةٌ بأن تنال كل اهتمامٍ وتحظى بكل احترام.

إن التاريخ يذكر لنا كيف راجت أفكار " الجبرية "، وربما لعبت السياسة دورها في الترويج لهذا الفكر غير السوي في محاولةٍ من القائمين عليها لتبرئة الساسة من الدماء المسلمة التي أهريقت في عدة معارك إبان أوائل خلافة بني أمية[١]، لكن الناظر

---

١ - كارل بروكلمان: تاريخ الشعوب الإسلامية. بيروت ١٩٦٨م ص١٢٠ وما بعدها، الطبري: الرسل والملوك. ج٤ ص٣٤٤ وما بعدها، ج٥ ص١٦٣ وما بعدها، ج٨ ص٢٨٧ وما بعدها، ابن الأثير: الكامل في التاريخ. ج٣ ص٢٤٩ وما بعدها، ج٤ ص٣٠٣ وما بعدها. وينسب الجبر إلى مؤسسه الأول جهم بن صفوان، ومن الناحية الفكرية، فإن الجبر هو نفي الفعل، والتأثير في الحوادث، عن المخلوق (= الإنسان) وإضافته إلى الخالق (= الله تعالى).
والجبرية أصناف: فهناك جبرية خالصة، وهي التي لا تثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل بالأساس. وهناك جبرية متوسطة، وهي التي تثبت للمخلوق (= الإنسان) قدرة لكنها غير مؤثرة في الفعل. ويرى البعض أن من يثبت للقدرة الحادثة أثراً بشكلٍ ما، وهو الذي يعرف في علم الكلام، عند الأشاعرة تحديداً، بـ " الكسب "، فهذا ليس جبرياً بحال، وإن رأى فريق آخر أن نظرية الكسب الأشعرية= =صورة من صور الجبر. ويذهب فريق إلى اعتبار الجبري هو من لم يثبت للقدرة الحادثة في الإبداع والإحداث دوراً.

على المستوى الفلسفي يرى أن من أخطر القيود على العقل الإنساني هو أن يؤمن بالقدر هكذا... إيمان " العوام "، إيماناً مطلقاً، كما هو الحال عند جمهور المجتمعات المختلفة والتي تجعل من القدر مشجباً تبرر به كسلها وتخلفها وفشلها، ذلك المفهوم القدري الذي يجعل من الإنسان مجرد موجود لا حولَ له ولا قوة، ولا دخل له في اختيار أفعاله، شرها وخيرها، وينسب كل الأفعال إلى الله تعالى[1].

ومن الناحية التاريخية، فثابتٌ أن فكرة " الجبر المطلق " قد قال بها بعضٌ من " قراء " الشام ترضيةً لبني أمية الذين سعوا، جاهدين، إلي نشرها تبريراً، على مستوى الاعتقاد، لإهراق دماء المسلمين، بل الدماء الزكية الطاهرة من أهل البيت النبوي، كما أنه ثابتٌ تاريخياً أن فكرة الجبر هذه لم تكن تلقى قبولاً لدى بعض رجالات الفكر والفقه في مدرسة محمد بن الحنفية، أحد أبناء عليّ بن أبي طالب من غير فاطمة بنت النبي صلى الله عليه وسلم، في المدينة المنورة، وكذا في مدرسة غيلان الدمشقي في دمشق، وكذا في مدرسة الحسن البصري في البصرة.

وربما يكون بنو أمية قد سعوْا إلى فرض مقولة الجبر هذه على المجتمع الإسلامي الكائن تحت حكمهم، وجعله يؤمن بالمشيئة الإلهية التي لا راد لها، فقد كان معاوية بن أبي سفيان يخطب الناس قائلاً " لو أن ربي لم يرني أهلاً لهذا الأمر ما تركني وإياه، ولو كره الله ما نحن فيه لغيّره ". كما كان يقول: أنا خازن من خُزان الله تعالى، أعطي من أعطاه الله، وأمنع من منعه الله، ولو كره الله أمراً لغيّره. كما كان يقول: إني أقاتلكم على أن أتأمّر عليكم، وقد أمّرني الله عليكم.

وبذا تكون فكرة الجبر، في صورتها التاريخية، ذات صبغة سياسية اجتماعية أكثر مما هي ذات صبغة عقدية، وإن سعى الحكم، وقتها، لصبغها بالصبغة العقدية ليسهل تقبلها سياسياً بعد تصويرها كأنها " معتقد ".

١ - التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون. مجلد ١ ص٢٨٣، دائرة المعارف الإسلامية. مجلد ٦ عدد ٧ ص٢٨٢ مادة جبر، النسفي: شرح العقائد النسفية. ص٣٥٣، الشهرستاني: الملل والنحل ج١ ص٨٥: ٩١

إن مثل هذه العقيدة لجدير بأن يشل عمل العقل، وتجحد قدرته، وتعطل رسالته، وتجعل صاحبه، الإنسان، مجرد دمية معدومة الرأي والفعل، مسلوبة الإرادة.

إن ابن سينا يسعى إلى إضفاء العدالة المطلقة على أفعال الله تعالى، فهو، سبحانه، المستوجب لكل عدل وكمال، وفي الوقت نفسه يسعى الرجل إلى إثبات حرية وقدرة الإنسان على اختيار كل أفعاله شرها وخيرها على السواء، اتجاهاً منه إلى تقرير مسؤولية الإنسان وإدراكه، ومن ثم فهو يجعل النظام الكلي للكون مقدوراً لله تعالى منطوياً على خيره وشره، أما الجزئيات، وهي أفعال العباد، فهي منسوبة إلى بني الإنسان وليس لله، تعالى، علاقة مباشرة بها تنزيهاً له سبحانه لأنه، تعالى، لا يكون منه إلا الخير والكمال، فإذا عجز الإنسان عن تلقي الخير الصادر عن الله تعالى، أو أدرك هذا الخير البعض وأخفق البعض الآخر، أو تفاوتوا في إدراك هذا الخير، فذلك راجعٌ إلى نقص فيهم وليس لإرادة الله تعالى، لأن الله، تعالى، لا يريد الإضرار بعباده[١].

وهكذا نرى كيف أثبت ابن سينا لله تعالى عدالته وكماله وتنزيهه، وكذلك أثبت للإنسان عقليته ومسؤوليته وحريته في اختيار ما يريد وما يدع، فيأتي الثواب والعقاب، من ثم، عادلاً.

وفي مجالٍ ثالثٍ بحث ابن سينا في قضية معاد الأجسام كي يخلّص الإنسان من القلق الذي يلازمه فيشل عليه حركته ويغلق عليه أرجاء فكره وإبداعه، فمما لا شك فيه أن أعظم ما يعذب الناس في هذه الدنيا وينغّص عليهم حياتهم هو فكرة العذاب

---

١ - ابن سينا: الإشارات والتنبيهات . تحقيق سليمان دنيا ج٣ ص٧٢٦: ٧٣٦، ابن سينا: رسالة في سر القدر ص٣٠٢، دكتور عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق ص٢١٧: ٢٢٦

المهين المعد للخطائين يوم الحساب، ومن هنا يرى ابن سينا صوابَ سعيه / محاولته إلى تحرير النفس البشرية من هذا القلق والخوف، فسعى إلى إثبات خلود النفس وعدم فنائها بعد مفارقتها للبدن وتقديم لذة النفس والعقل على لذة الشهوة البدنية[١].

ويذهب ابن سينا إلى إنكار بعث الأجساد، حيث المعاد الأخروي يكون، برأيه، للنفوس الإنسانية للعودة بها إلى عالمها الأول[٢].

ويرى ابن سينا أنه لا يجوز أن يكون الثواب والعقاب على نحو ما ذهب إليه المتكلمون، فإن تعذيب الجسد والتنكيل به وإحراقه مرة بعد أخرى " أمرٌ محالٌ في صفات الله تعالى، لأن ذلك ينطوي على تشفٍّ وشماتة، وهذان أمران غير لائقين بالله "[٣].

ومن ثم تتفتح أمام العقل البشري مجالات كثيرة ليؤدي وظيفته على أكمل وجه، وليكمل مشواره العلمي عبر ترسيخ قيم، وإنجازات، علمية جديدة تسد فراغات الأولين... يرى ابن سينا.

---

١ - ابن سينا: رسالة في السعادة ص٥: ١٢، ابن سينا: النجاة. القاهرة. ١٩٣٨م الطبعة الثانية ص١٨٥: ١٨٩، د. عاطف العراقي: المذاهب ص١٨٠: ١٨٤، د. بيومي مدكور: في الفلسفة الإسلامية. منهج وتطبيقه ج١ ص١٩٤: ١٩٧

٢ - ابن سينا: رسالة في سر القدر ص٥: ١٢، ابن سينا: رسالة أضحوية في أمر المعاد ص٤٤ وما بعدها، ابن سينا: النجاة ص٢٩١: ٢٩٨، د. عاطف العراقي: المذاهب ص٢٤٥ وما بعدها. ولما كانت دراستنا هذه معنيةً، بالأساس، بالجانب العلمي عند ابن سينا، فلن نعرض لا لمذهبه في المعاد الأخروي ولا للنقود التي وجهت إلى هذا المذهب.

٣ - ابن سينا: رسالة في سر القدر ص٣، ٤

وكذلك يتجلى احترام ابن سينا للعقل في رفضه الأخذ عن السابقين لمجرد التقليد[١] أو تقديس القديم دون إمعان النظر وإعمال العقل والفكر، فالفلاسفة، فيما

---

١ - جاء في التقليد أنه، لغةً: جعل شيء في العنق محيطاً به. والشيء: القلادة. كما يصح اعتبار التقليد اعتقاداً بصحة رأي الغير دون سؤاله حجةً أو برهاناً على رأيه هذا.
وقيل إن التقليد " لا حقيقةَ وراءه ".
والتقليد سلوك معرفي مناف للدين، مذموم في القرآن الكريم، فهو " مرغوب عنه في حجة العقل، منهي عنه في القرآن ". وحالَ جوّزنا تقليد المسلمين للمسلمين، لما كان هناك وجه لإنكار أن يقلد النصراني، أو اليهودي، أباه وقومه، على اعتبار أن سلوك المقلد في الحالين قد اعتمد على " أخذ الرأي الآخر دون سؤال صاحبه حجةً أو بياناً. وهذا معناه أنه " إذا جاز تقليد الآباء في الإسلام،فيجوز تقليد أولاد النصارى لآبائهم، لأن ذلك اعتماد على قبول القول من غير دلالة ".
وعلى المستوى المعرفي، فإن الآفات التي تصيب الفهم الصحيح للدين، فتعيقه وتشوه جوهره، تأتي من مصادر ثلاثة: التقليد، والاستسلام للنشأة، والتعصب للرأي والهوى.وهذا ما أشير إليه بالقول " قلة عناية أكثر الناس بالدين تحت تأثير التقليد والاستسلام للمنشأ والذهاب مع العصبية والهوى " و " إن دين الناس بالتقليد لا بالنظر والاستدلال. وقد ذم الله، تعالى، في القرآن الكريم، المقلدين فقال: إنّا وجدنا آباءنا على أمة، وإنا على آثارهم مقتدون. والأمة هنا: الدين " و " المقلد مخطيء في التقليد ولو أصاب الحق، لأن من اعتقد الحق بغير حجة ولا دليل مثل من اعتقد الباطل بغير حجة ولا دليل، وإذا دخل في الحق بالتقليد خرج منه بالتقليد ".
ونحن نرى أن المطالبة بالدليل والحجة، هنا، ليست أكثر من مطالبة / عرض لإعادة النظر في المواريث الفكرية السائدة، حتى ينبذ منها ما لا دليل على صحته، وحتى يتخلص المعتقد المقلد من قيود الوهم التي تضلله، وهذا نعي على من ألغى عقله، واتبع ما انتقل إليه من آبائه، وإصراره على خطأه لبلادة غلّفت قلبه وعقله.
راجع في ذلك: الجاحظ: رسائل الجاحظ. المكتبة التجارية. القاهرة ١٩٣٣م ط١ ص١٥٣، الجرجاني: التعريفات: التعريفات. تحقيق إبراهيم الإبياري. دار الكتاب العربي. بيروت ١٤٠٥هـ ط١ ص٩٠، المقرّي: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب. تحقيق إحسان عباس. دار صادر. بيروت ١٩٦٨م ج٤ ص٥٠٤، أحمد إبراهيم بن عيسى: شرح قصيدة ابن القيم. تحقيق زهير

يقول ابن سينا، يخطئون ويصيبون كسائر الناس، وهم غير معصومين، وتدل مقولته تلك على نزعة استقلالية في الرأي وتحرر عقلي، حيث لا يتقيد المرء بآراء سابقيه، بل يبحث فيها ويدرسها ويُعمل فيها العقل والمنطق والخبرات التي اكتسبها، فإن أوصلته هذه الآليات إلى أن هذه الآراء صحيحة أخذ بها، وإن أوصلته إلى غير ذلك نبذها وبيّن فسادها وتهافتها[١].

وكذلك يتجلى احترام العقل عند ابن سينا وإيمانه بسلطانه، حين يبحث في " الخوارق "، حيث يذهب الرجل إلى أنها أسبابٌ وأمورٌ تجري وفق قانون طبيعي يتصل بالجسم والنفس والعقل والطبيعة، كما يتجلى سلطان العقل عنده في شرحه للعناية الإلهية، فالرجل بعد أن تأمّل نظام الكون أدرك أن صانعه، تعالى، مدبر حكيم عليم بما عليه هذا الوجود من نظام الخير والكمال، وبذلك تتمثل العناية الإلهية في وجود الظواهر الطبيعية، بل والاجتماعية والكون كله، بحسب قوانين محددة وضعها الصانع الحكيم وقيّد بها الوجود، فمن هنا صارتْ العناية الإلهية جريان القوانين الطبيعية في العالم على أدق ما يكون النظام في صورة " تراتيبية " لا تختلف ولا تتخلف، وليس معناها الاهتمام بأحد من الذوات أو الشعوب دون الآخر[٢].

الشاويش.= =المكتب الإسلامي. بيروت ١٤٠٦هـ ط٣ ج١ ص٢١، علي بن أحمد بن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل. مكتبة الخانجي. القاهرة ج٣ ص١٤١، ج٤ ص٢٩، ابن حزم: المحلّى. جزء العقيدة. تحقيق لجنة إحياء التراث العربي. دار الآفاق الجديدة. بيروت ص٦٩، نشوان الحميري: الحور العين. تحقيق. تحقيق. كمال مصطفى. مكتبة الخانجي. القاهرة ١٩٤٨م ص٨، القاضي عبد الجبار المعتزلي: تنزيه القرآن عن المطاعن. المكتبة الأزهرية.القاهرة ١٣٢٩هـ ص٢٨٠

١ – قدري طوقان: مقام العقل عبد العرب ص١٢٧

٢ – قدري طوقان: المرجع السابق ص١٢