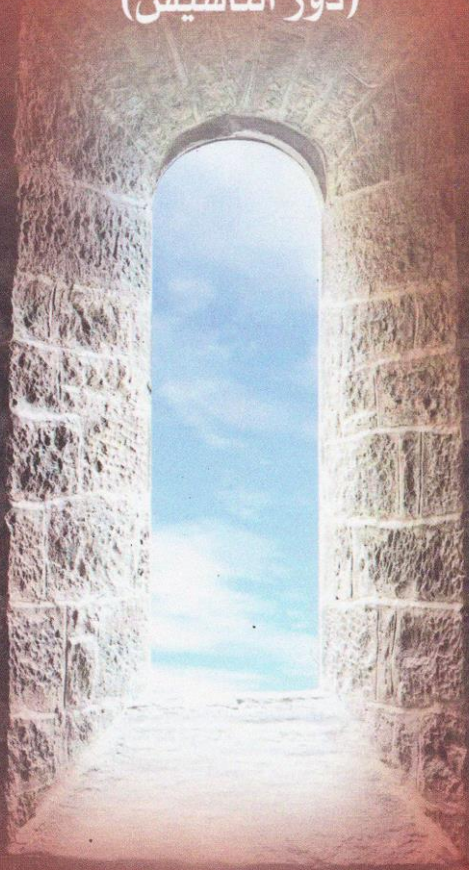
التصور الإسلامي للطبيعة

(دور التأسيس)



وزارة الثقافة

الهيئة العامة لقصور الثقافة

الفلسفة 12

أ.د. مصطفى لبيب

التصور الإسلامي للطبيعة
(دور التأسيس)

The Islamic Concept of Nature
(The Foundational Role)

أ. د. مصطفى لبيب

وزارة الثقافة
الهيئة العامة لقصور الثقافة

سلسلة
ألفلسفة

تصدرها
الهيئة العامة لقصور الثقافة

رئيس مجلس الإدارة
محمد عبد الحافظ ناصف

رئيس الإدارة المركزية
للشئون الثقافية
محمد أبو المجد

مدير عام النشر
ابتهال العسلى

الإشراف الفنى
د. خالد سرور

• التصور الإسلامى للطبيعة
• أ. د. مصطفى لبيب
• الطبعة الأولى:
الهيئة العامة لقصور الثقافة
القاهرة 2015م
• تصميم الغلاف: طارق عبد العزيز
• المراجعة اللغوية: د. أشرف الساعدى
• الإعداد الفنى: وحدة التجهيزات
• رقم الإيداع: ١٠٤٧٥/ ٢٠١٥
• الترقيم الدولى: 978-977-92-0295-2
• المراسلات:
باسم / مدير التحرير
على العنوان التالى: 16 أ شارع أمين سامى - قصر العينى
القاهرة - رقم بريدى 11561
ت: 27947891 (داخلى: 180)

• الطباعة والتنفيذ:
شركة الأمل للطباعة والنشر
ت: 23904096

12

تعنى بنشر كل ما يثرى الفكر الحر ويضىء
الوعى لدى القارئ العام وجمهور المثقفين

• هيئة التحرير •

رئيس التحرير
د. سعيد توفيق

مدير التحرير
د. أحمد حسن أنور

سكرتير التحرير
سحر عاصم

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن توجه الهيئة
بل تعبر عن رأى وتوجه المؤلف في المقام الأول.

• حقوق النشر والطباعة محفوظة للهيئة العامة لقصور الثقافة.
• يحظر إعادة النشر أو النسخ أو الاقتباس بأية صورة إلا بإذن
كتابى من الهيئة العامة لقصور الثقافة، أو بالإشارة إلى المصدر.

التصور الإسلامى للطبيعة

بسم الله الرحمن الرحيم

"سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ"

صدق الله العظيم

"الآية 53 سورة فُصِّلت"

توطئة

تمّ الفراغ من هذا الكتاب بهيئته الحالية منذ ما يقرب من عشرين عاما، وحالت المشاغل دون نشره. وكنا قد حاولنا أن نتلَمّس فيه كشف معالم النظرة الإسلامية إلى الطبيعة، كما جَلّى فى أصول العقيدة، وأن نتتبّع مراحلها المُبكّرة عند رموز من رُوّاد الفكر الإسلامى فى نضارته، قبل اكتمال عصر الترجمة وتأثر هذا الفكر بروافد أجنبية وافدة.

وإنّا لنرجو أن يكون فى نشره الآن ما يُعين على بيان تفرُّد الرؤية الإسلامية إلى الوجود، وتمايزها الأصيل عن رؤى مغايرة تشكّلت عبر مراحل الفكر الإنسانى، سواء ما ارتبط منها بدين ما أم ما ظهر مستقلا عن الدين.

ونذكر ببالغ الامتنان والتقدير فضل العالم الجليل الدكتور أحمد فؤاد باشا، أستاذ الفيزياء بجامعة القاهرة وعضو مجمع اللغة

العربية وعضو المجمع العلمى المصرى، فى إبداء ملاحظات مهمة وتصويبات أفدنا منها فى مراجعة الكتاب، وفى حثّه الحميد لنا على المبادرة نبشره.

ولكم يُسعدنا أن نحظى من الناظرين فيه بأى مراجعة أو نقد أو تقويم يُوجِّهنا إلى صراط مستقيم.

وعلى الله قصد السبيل ،،،

تقديم

الفكر الإسلامى حلقة مهمة ومضيئة فى تيار الوعى الإنسانى العام. وجدير بالاعتبار النظر إليه من حيث هو متعلق بالدين تعلقه بالعقل أيضا. ومن الضرورى فى دراستنا لهذا الفكر أن نولى المعطيات الدينية الأساسية (ونعنى بها آيات القرآن الكريم وصحيح الحديث النبوى الشريف، وما قدَّمه الأئمة الأعلام (من تفسير لهما) أهمية خاصة بما هى مصادر للإلهام العقلى. ذلك – فى تقديرنا – أمرٌ مهم، سواء على المستوى التاريخى أم على المستوى الموضوعى: فليس من الإنصاف ولا هو بالإمكان أن ننتظر من المفكرين المسلمين أن يصوغوا تصوراتهم العقلية للوجود وكأنهم لم يسمعوا عن "الوحى" حتى نُدخلهم بذلك فى زُمرة المفكرين الأصلاء. والخطأ المنهجى هنا يكمن فى افتراض قدرة العقل الخالص على التحرّر من ملابسات الواقع العميقة. ولعلَّنا واجدون مَنْ يَرى فى تدارك هذا الخطأ عونا على تجاوز قصور العقل النظرى، من خلال تدبر التجارب الروحية عند كبار مفكرى الإسلام، وإنْ كان لا يغيب عنا بالطبع أن أساس الحكم على

قيمة أى فكر هو فى قدرته على الوفاء بحقوق العقل الخالص، الأمر الذى لا يتحقق له بالفعل لمجرد انتسابه إلى الدين مع افتقاد المفكر روح الدقة وشمول الرؤية. ومع تسليمنا بأن نصوص الوحى المقدسة– وهى المثل الأعلى لليقين – ليست من جنس ما هو علم أو فلسفة مما يصدر عن العقل الإنسانى غير المعصوم؛ فإننا نرى فى الزَّعْم بعدم قدرة الوحى على التاثير فى نمو الفكر وتوجيهه تهوينا من شأن الوحى، وهى دعوى بلا بيِّنة. هذا بالإضافة إلى أنه ليس ثمة ما يُبرِّر تقرير انفصال الوحى عن العقل أصلا. ولم يكن بوسع مفكرى الإسلام، فى حقيقة الأمر، إلا أن تتأثر جهودهم العقلية بالوحى تأثرا عميقا وأن تتجه وجهتها الصحيحة بفعل الطاقة الحيوية الفائقة للعقيدة.

ظهر ذلك فى صياغة المشكلات وفى اختيار المناهج وفى طبيعة الرؤى التى انتهت إليها جهود العقل الإسلامى فى زمان فتوته واستوائه، والتى لا ينفعنا الآن مجرد الترحم عليها.[1] يلزم – إذن – التعرف على السياق التاريخى للفكر الإسلامى وما تضمنَّه من عناصر يرتد بعضها إلى مكونات أجنبية اتصلت بواقع الإسلام الثقافى فزادته حياة وثراء، وإنْ كان يعنينا منها صورتها التى ظهرت بها آنذاك أكثر مما تعنينا هى فى ذاتها. ويقتضى هذا أن يُدرس الفكر الإسلامى فى ضوء معاييره الخاصة لا أن تُفرض عليه معايير فِكر آخر يكون غريبا عنه كل الغرابة – كما هو حاصل فى كثير من الدراسات

1- قصدنا أنْ نلتزم بحدود هذه الفترة المبكرة بعينها، وقبل ظهور الاتجاه "المشَّائى" العربى عند الكندى ومدرسته، ثم عند الفارابى وابن سينا من بعد، وما تلا ذلك من تيارات فلسفية متباينة فى الحضارة الإسلامية.

المبتدَعة فى أيامنا. ويجب الاحتراس الشديد عند المقارنة، التى يُشغَف بها الكثيرون، فلا نُرجع أفكارا ومفاهيم حديثة أو معاصرة إلى تراث العصر الإسلامى من دون سند ثابت من التاريخ، كما لا ينبغى أن تتعدى المقارنة- نعقدها هنا- أو هناك الروح العامة، دون تعسف فى استقصاء الجزئيات أو استغراق فى التفاصيل.

وقد يكون صوابا أن نحاول الاقتراب من رؤية الفكر الإسلامى للطبيعة انطلاقا من الجذور والبدايات الحقيقية الممهِّدة لهذه الرؤية كما استلهمها المسلمون وهم يتدبرون القرآن الكريم فتنفتح قلوبهم- وقد خَلُصت مقاصدهم وتخلصت عقولهم من أوهام التقاليد – على معانيه السامية، ثم نسير مِنْ بعدُ لنرى مراحل التطور لهذه الرؤية: فى السعى الدءوب لتحديد المشكلة النابعة من معاناة حقيقية لواقع حضارى جديد وفى الصياغة الأمينة تلتزم بجوهر القضايا، وفى الاصطفاء الواعى لمناهج مثمرة وصولا إلى غايةٍ مرجوَّة.

ولعل فى هذا كله مناسبة للتعرّف على جدل العقل الإسلامى مع غيره، وعلى محاولته المتصلة لتأكيد هويته التى تخصه، بعيدًا عن دعاوى المغرضين، وعصبية الجاهلين، وجنوح الهواة، وتهوُّر المحترفين من يُحرِّفون الكلم عن مواضعه. وحينئذ لن يكون عطاء هذا العقل، كما هو زعم الكثيرين من المغتربين – مجرد عبء على ذاكرتنا بل سوف يكون بالفعل إضاءة لأرواحنا وعقولنا، ودافعا لتأكيد هويتنا.

وبالله التوفيق،،،

مقدمة منهجية

لعله يحسن بنا – بادئ ذى بدء – أن نحدد جملة من المبادئ العامة نتخذها قاعدة لفهم وتقدير مشكلات الفلسفة الإسلامية. ومن أهم هذه المبادئ فى رأينا:

أولا- إن الفلسفة هى تأويل عقلى للوجود – فى حدود الطاقة الإنسانية- يتم التعبير عنه بلغة دقيقة خاصة.

ثانيًا- إن الفلاسفة المسلمين – على العموم- كانوا على وعى بأن الفلسفة فى جوهرها هى فاعلية عقلية ومنهج فى التساؤل يستهدف فضَّ حُجب الوجود وكشف أستاره[1]. وأن هذه الفلسفة– بما هى كذلك- لا تستنفدها رؤية عقلية بعينها أو مجموعة من الرؤى؛ وأى تفنيد، له اعتباره لصورة ما من صور التفلسف لا

1- يرى ابن رشد فى النظر العقلى الفاحص عن الموجودات مقصد الشريعة الأسمى وجوهر العبادة الشريفة لله سبحانه وتعالى، "فإن الشريعة الخاصة بالحكماء هى الفحص عن جميع الموجودات إذ كان الخالق لا يُعبد بعبادة أشرف من معرفة مصنوعاته التى تؤدى إلى معرفة ذاته سبحانه على الحقيقة التى هى أشرف الأعمال عنده وأحظاها لديه. جعلنا الله وإياكم من استعمله بهذه العبادة التى هى أشرف العبادات واستخدمه بهذه الطاعة التى هى أجلّ الطاعات" (تفسير ما بعد الطبيعة – مقالة الألف الصغرى" – بتحقيق موريس بويج، ص 10).

يجب أن يتمّ إلا بمنهج الفلسفة ولحسابها. وإظهار تهافت لحظة من لحظات تاريخ الفلسفة – عند واحد من الفلاسفة أو أكثر – لا يعنى تهافت الفلسفة فى حد ذاتها جملة وتفصيلا بل لا يعدو أن يكون تهافتا لفيلسوف أو لبعض الفلاسفة، ومن وجهة نظر نقدية معينّة بالطبع. نؤكد هذا ونحن قد نجد من بين كبار مفكرى الإسلام ومؤرخيه – قديما وحديثا – من يخلط بين الفلسفة فى حد ذاتها وبين بعض صور التعبير الفلسفى فى التاريخ فيطابق بين بعض الرموز والمرموز إليه. وعلى سبيل المثال لا الحصر نذكر هنا الفصل الذى عقده "ابن خلدون" فى مقدمته عن "إبطال الفلسفة وفساد منتحلها،" بما يكشف عن عدم الالتزام الصريح دوما بهذا الوعى المبدأى فى تقدير الفلسفة – على الأقل على مستوى الشكل والعبارة وإنْ لم يكن بالضرورة على مستوى المضمون. وعلى هذا الأساس أيضا جاء الاضطراب الظاهرى – فى رأينا – الذى قد تكشف عنه بعض كتابات أبى حامد الغزالى وهو يعلن إفلاس العقل النظرى فى مجال الإلهيات على الخصوص، برغم ثقته المطلقة فى قدرة العقل على الفهم خارج هذا الميدان، ومع محاولاته أيضا لتأسيس فلسفة إلهية. وإن كان لا يغيب عنا أنه على حين شاعت فى كثير من دوائر الفكر الإسلامى شرقا وغربا بعض دعوات الرفض والتحريم للعلوم العقلية، بل وللمنطق منها كذلك باعتباره شرا لأنه مدخل إلى الشر، فإن الغزالى فقيه الشافعية الكبير يرى فى المقدمة المنطقية – التى أثبتها فى صدر كتابه الأصولى "المستصفى"، والتى حاكى فيها

نموذج الاستدلال الأرسطى – أصلا لابد من إحكامه: ومَن لم يُحكِم هذه المقدمة فلا ثقة بعلومه أصلا. وتلك كانت صيحة مدوية رآها ابن الصلاح كبيرة، خاصة وهى تَرِد فى مفتتح كتاب فقهى أُصولىّ معتبر، مع أن الغزالى لم يحاول- كما حاول ابن تيمية من بعد – أن يقدِّم بديلا للمنطق الأرسطى الراسخ فى تاريخ البحث الفلسفى.

ثالثًا- إن الوعى بمناهج التفلسف وأدواته بما فيها من تحليل لغوى وضبط للاصطلاح وإتقان لصنعة الاستدلال، والالتزام بهذا كله، كان ولا يزال هو السبيل لإزالة الغموض فى الموقف الفلسفى وتوضيح صورته، وفى إمكان تقويمه التقويم السليم.

رابعا- إن الفلسفة الإسلامية تَمَّت صياغتها فى إطار حضارى محدَّد، وبعد استلهام متضمنات الوحى وما يقدمه على الدوام من مدد للعقل الصحيح. ولقد تأسست هذه الفلسفة على أساس من الممارسة الكاملة لحرية العقل فى الفهم والتدبر. ولا يطرح التصور الإسلامى – فى الحقيقة – مفهوما للعقل الإنسانى بما هو ملكة مكتملة أولانيا، أو بما هو بنيةٌ مغلقة. ولم يتورط الفكر الإسلامى من حيث المبدأ فى النظر إلى هذا العقل باعتباره مطلق العقل طالما هو محض فاعلية طابعها المرونة والتشكُّل المستمر وصولا إلى الاكتمال الممكن. وخاصية هذا العقل الإنسانى هى خاصية جدلية "وكان الإنسان أكثر شيء جدلا" (الآية 54/الكهف). وهذه الفاعلية تكشف عن نفسها وتُمارس تأثيرها فحسب فيما تطاله من مجالات الوجود، تلك التى لا تتحدَّد سلفا. وبعبارة أخرى، لا يمكن

اعتبار العقل الإنسانى النسبى هو والعقل الإلهى المطلق متكافئين أو قائمين على متصل وجودى واحد. ولن يتحدد مصير الأدنى، بالطبع، إلا فى ضوء علاقته بالأعلى، والعكس هنا غير صحيح[1].

وأدرك الفلاسفة المسلمون أن العقيدة الإسلامية إنما تعرض للعقل الإنسانى على مستوى الفاعلية والمنهج وتُنبِهُ إلى المخاطر التى

1- إن تاريخ الفلسفة الإسلامية حافل بالمحاولات الصائبة للتنبيه إلى خطر الوقوع فى براثن الدجماطيقية المتحجرة أو الشك السفسطائى وللتنبيه إلى ضرورة التحرر المنهجى وحسن استخدام العقل انطلاقا من فحص قواه وتقويم قدراته. ولعل هذه المحاولات كاشفة لنا عن خصوصية المنهج الإسلامى فى التعرف الممكن على الوجود وبحيث يكون الإنجاز العقلى، الحاصل فى إطار مذهب بعينه، مجرد خطوةعلى طريق لا تُعرف نهايته، سرعان ما يتم تجاوزها سعيا إلى ما هو أكمل، وسلطان هذا العقل وفاعليته تبقى دائما محدودة ولا تُلزِم بقضائها إلا الناقص المحدود. وحريٌّ بنا أن نتوقف عندما يذهب إليه ابن سينا مثلا – فى هذا المقام- وهو يقرر "لو كان لشئ نسميه عقلا أو حكمة على الله - سبحانه وتعالى- سلطان إباحة وحظر لكان جَناب القدير عرضةً لعدل وعذر فكان إنشاؤه ما أنشأه وأبداؤه ما أبداه وتقدير ما قدّره لغرض أجاب داعيه وأبغى عليه باغيه لعلةٍ سئمته فسأم وبسبب أقام عزمه فقام. كلا: إنه لا يُسأل عما يفعل. يعلم ذلك من يعلمه، ومن رسخ فى سواء العلم رسوخا وشرب منه رياً نميرا وألقيت إليه مقاليد الأسرار إلقاءً، وجُلّيت له شبهات الحكمة جلاء، ثم أنفقت عليه كنوز من عمره وذخائر من زمانه". (ابن سينا: رسالة القدر، نشرة مهرن، ص 6). ذلك لأن "اسم العقل مشترك فيه، وما كل من استعار اسم العقل رُشِح لهذا الفضل وإنْ كان له متصديا وعليه متهافتا وبه مترائيا" (المصدر السابق، ص22). ولئن كان المتكلمون يلوذون بالجدل العقلى فإن ابن سينا لا يجد لهذا العقل السوقى متسعا بل إنه "يجد المجال ضنكا والقلادة خانقة والعقد حابسا والتخلص صعبا" (المصدر السابق، ص27). وخلاصة رأى ابن سينا هنا تجسّده نصيحته للسائل: "إيّاك أن يكون تكيّسك وتبروك عن العامة هو أن تنبرى منكرا لكل شئ. فذلك عجز وطيش... وليس الخُرق فى تكذيبك ما لم يستبن لك بعد جليتُه دون الخُرق فى تصديقك ما لم يقم بين يديك بينَتُه، بل عليك بالاعتصام بحبل التوقف. وإنْ عجل استنكار ما وعاه سمعك ما لم تتبرهن استحالته لك فالصواب لك أن تُسّرح أمثال ذلك إلى بقعة الإمكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان؛ وأعلم أن فى الطبيعة عجائب". (ابن سينا: "الإشارات والتنبيهات" بشرح الرازى والطوسى. القاهرة سنة 1255هـ، ج2، ص 142"، ورسائل ابن سينا، نشرة مهرن ص 27، 40).

تهدد سيرته: من تقليد للسلطة[1]، أو مشايعة لها – برغبة أو رهبة- على مستوى الفرد أو الجماعة- ومن هوى مفسد أو قعود وتعطيل- ولا تعرض له على مستوى النظرية المحدَّدة الجامدة – لا فى العلم ولا فى الفلسفة[2]- فى الوقت الذى حفلت فيه، مع ذلك، بإشارات إلى حقائق علمية وفلسفية جاءت على سبيل المثال ولتنبيه العقل وحفزه على المجاهدة. وتقديرنا بالغ لذلك الاستباق الذى نجده عن طائفة من علماء الإسلام – يأتى أبو بكر الرازى فى الطليعة منهم – وذلك فى رؤيتهم النافذة للعقيدة الإسلامية المنزَّهة التى هى أبعد ما تكون عن التورط فى التوحيد بين العقل

1- يعرض ابن رشد – متابعا فى ذلك أرسطو – للعوائق التى تحول دون الوقوف على الحق فى المعارف الإنسانية ويرى أن "أقواها فى ذلك هو المنشأ منذ الصبا على رأى من الآراء بل هو أملك الأشياء بصرف الفِطَر الذكية عن معرفة حقائق الأشياء... وليس يوجد هذا فى الآراء الشرعية بل وفيما سبق للإنسان من العلوم فى أول تعلمه، كما ترى الفتيان الذين سبق لهم فى أول تعلمهم العلم المسمى عندنا "علم الكلام"، فإنه لما كان هذا العلم يقصد به نُصرة آراء قد أُعتقد فيها أنها صَحاح عرض لهم أن ينصروها بأى نوع من الأقاويل اتفق، سفسطائية كانت جاحدة للمبادئ الأول أو جدلية أو خطبية أو شعرية. وصارت هذه الأقاويل عند من نشأ على سماعها من الأمور المعروفة بأنفسها، مثل: إنكارهم وجود الطبائع والقوى، ورفع الضروريات الموجودة فى طبيعة الإنسان وجعلها كلها من باب الممكن، وإنكار الضرورة المعقولة بين الأسباب والمسببات". ابن رشد: "تفسير ما بعد الطبيعة"، بتحقيق موريس بويج، دار المشرق، بيروت، 1952، مجلد 1، تفسير مقالة الألف الصغرى ص 43 - 44).

2- من الملاحظ أن الفكر الفلسفى الحديث – المتأثِّر بالحضارة الإسلامية – يعى هذا التحديد الواضح للعقلانية ويحرص عليه بقوة، فالعقلانية تظهر باعتبارها اتجاها للعقل وليست عقيدة Dogma، ومنهجا لتناول مشكلات الوجود وليست حَلاً معيَّنًا لها، إذْ العقل – بعبارة ابن رشد – "ليس هو شيئا أكثر من إدراك نظام الأشياء الموجودة وترتيبها". (تهافت التهافت بتحقيق موريس بويج، دار المشرق، بيروت 1968 ص 339)، وهذا الاتجاه يقبل على وجه العموم سيادة العقل الذى تدعمه الخبرة ويستقل عن أى افتراضات تعسفية أو أى سلطةغريبة عنه. يراجع فى ذلك ايضا كتاب:

- Charles J. Gorham, "The Gospel of Rationalism", p.V- VII

الإنسانى – فى ذاته- ونظريات محددة بعينها علمية أو فلسفة. ولقد نظر أولئك المفكرون إلى "الوحى" بما هو كلمة الله يخاطب بها العقلاء بخطاب يُفهم ولا يظل على الدوام مستغلقا على الفهم؛ وإنْ لم يكن ذلك حاصلا على مستوى التحقق الكامل دائما وأبدًا فإنه يبقى قابلا للتحقق على مستوى الإمكان فى التعرّف الإنسانى على الكون. ويبعدُ عندهم تماما أن يخاطب اللهُ – سبحانه وتعالى- عبادَه بما لا سبيل لأحد من الخلق إلى معرفته.

خامسا- إن المفكرين المسلمين – وفى طليعتهم الفلاسفة – أدركوا منذ البداية أن العقيدة الإسلامية تطرحُ جملة من المناهج تتكافأ مع مستويات الوجود، وأنها تُزكّى "الحس" و"العقل" و"القلب"، وتُعلى من شأن المنهج التاريخى وتُسلّم بالتطور بمعنى التقدم الذى يتأسس على الرصيد المختزن عبر الزمان. ولسنا نشايعُ من يستبد بهم الولع العجيب والتقوى الزائفة ممن يفهمون تراثنا العقلى بأسره فى ضوء التسليم الحرفى بما جاء فى النص المأثور عن "خير القرون" إذْ يوسّعون مجاله ليشمل أمور الدين والدنيا، فذلك أمر لا يستقيم فى نظرنا مع منطق العقيدة لو تدبرنا دلالة السياق تدبرا سليما وحاولنا تناول النص بشروط الفهم الصحيح وبما يراعى التكامل والاتساق[3].

3- إن الوعى بمفهوم "التقدم" فى الزمان لم ينطفئ على امتداد عصور الثقافة الإسلامية، وبرغم الدعوات الجامدة المحافظة، فإننا لانعدم التصريح بتأكيد قيمة هذا المفهوم حتى فى عصور التراجع. ومن ذلك ما يثبته جلال الدين السيوطى، المفكر المصرى الشهير فى العصر المملوكى – فى مقدمة كتابه "الإتقان فى علوم القرآن": "إنَّ العلوم وإنْ كثر عددها وانتشر فى الخافقين مددها، فغايتها بحرٌ قعرُه لا يُدرَك ونهايتها طوْدٌ شامخ لا يُستطاع إلى ذروته أن يُسلك، وهذا يفتح لعالِم بعد آخر من الأبواب ما لم

وعلى مستوى المعرفة ننطلق من تقرير نسبية الحقيقة طالما أن تمام الفهم لا يُجسده فى كماله الأخير جهدُ عقلٍ فردى أو جماعى فى الزمان والمكان، وهو لا يظهر فى وعى المسلم – فى أول الأمر وآخره – إلا مجرد ظل لمنبع النور وأثر باهت لأصل الأصول الذى هو "الحق" بإطلاق لا ينفد مدده ولا ينقص عطاؤه ولا تتبدّد نِعمه التى يحظى بها الوجود فى وجوده النامى المتطوِّر فتحفظ عليه حياتَه. وهى فكرة نجد كثرة لا يُستهان بها من المُحدثين لم يستوعبوها بعد. وهم إن كانوا قد فهموها بعقولهم فإنها لم تتغلغل فى أعماق قلوبهم بعد ولم تصبح جزءا من كيانهم[1].

سادسا- إن العقيدة الإسلامية، فى جوهرها، هى عقيدة توحيد

يتطرق إليه من المتقدمين الأسباب" (ص 6)، كما ينقل السيوطى عن أبى السعادات ابن الأثير فى مقدمة كتاب "النهاية" قوله: "كل مبتدئ لشئ لم يُسبق إليه، ومبتدِع أمرا لم يُتقدَم فيه عليه، فإنه يكون قليلا ثم يكثر، وصغيرا ثم يكبر" (ص6).

وفى العصر الحديث نجد المصلح العظيم الشيخ محمد عبده، يجاهد فى تنقية هذا التصور الجوهرى محاولا أن يُبدد ما اعتوره من ظلمة علقت به فى عهود التخلف، ورأىَ الإمام الحاسم هنا هو أن الإسلام قد "نَبَّه على "أن السبق الزمانى ليس أية من آيات العرفان ولا مُسميا لعقول على عقول، ولا لأذهان على أذهان، وإنما السابق واللاحق فى التمييز والفطرة سيَّان، بل اللاحق له من علم الأحوال الماضية، واستعداده للنظر فيها والانتفاع بما وصل إليه من آثارها فى الكون ما لم يكن لمن تقدمه من أسلافه وآبائه وقد يكون من تلك الآثار التى ينتفع بها أهل الجيل الحاضر ظهور العواقب السيئة لأعمال من سبقهم، وطغيان الشر الذي وصل إليه بما اقترفه سلفه: " قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ " (الآية 11/ الأنعام). وإن أبواب فَضْلِ اللّه لمَ تُغلق دون طالب، ورحمته الّتى وسعَت كل شىء لن تضيق عن دائب. عاب أرباب الأديان فى إقتفائهم أثر آبائهم ووقوفهم عندما خَطَّته لهم هِمم أسلافهم، وقولهم".. بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا (الآية 22/ لقمان)، " إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ" (الآية 22/ الزخرف). فأطلق بهذا سلطان العَقل من كل ما كان قيَّده، وخَلَصه من كل تقليد كان استعبده، وردَّه إلى مملكته يقضي فيها بحكمه وحكمته مع الخضوع فى ذلك لله وحده، والوقوف عند شريعته، ولا حدَّ للعمل فى منطقة حدودها ولا نهايةً للنظر يمتد تحت بنودها" (محمد عبده: "رسالة التوحيد"، دار المنار، القاهرة، من دون تاريخ ص159).

1- Sarton, G. "Introduction to the history of Science" Vol.I, p.6

وإيمان بالتعالى والتنزيه، والنتيجة الحتمية التى لزمت عن ذلك هى الاعتراف الصريح بلا معقولية مقايسة الإلهى بالبشرى سواء على مستوى الوجود والفاعلية أو على مستوى المعرفة والتصور[1].

سابعا- إننا يجب أن نقدر آراء المفكرين المسلمين – تلك التى تكشف بالفعل عن استباق حقيقى – بمقياس عصرهم لا بمقياس عصرنا. وفى معرض تقويمنا للأفكار فى إطارها التاريخى ينبغى ألا نضع "الأصالة" فى مقابل "الحداثة" معيارًا ضروريا للترجيح أو القبول بإطلاق بل يلزم التفرقة بين ما هو بالذات وما هو بالعرض، وهو ما نبَّهنا إليه ابن رشد فى "فصل المقال" بوضوح تام[2].

1- وفى ذلك يقول عبد الكريم القشيرى – مثلا- "وما يجب أن تشتد العناية بمعرفته أن المخلوق لا يجوز أن يكون متصفا بصفات ذات الحق.. لأن الصفة القديمة لا يجوز قياسها بالذات "الحادثة"، كما لا يجوز قيام الصفة الحادثة بالذات القديمة. وحفظ هذا الباب أصل التوحيد ("التحبير فى التذكير" ص 94، بتحقيق وتعليق إبراهيم بسيونى، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر، القاهرة 1968).

2- وفى ذلك يقول ابن رشد: "ليس لقائل أن يقول: هذا النوع من النظر بدعة إذْ لم يكن فى الصدر الأول.. فبيّن أنه إنْ كان لم يتقدم أحد من قبلنا بفحص إنه يجب علينا أن نبتدئ بالفحص.. وأن يستعين فى ذلك المتأخر بالمتقدم حتى تكمل به المعرفة. فإنه عسير أو غير ممكن أن يقف واحد من الناس من تلقائه وابتداءً على جميع ما يحتاج إليه من ذلك... فبيّنٌ أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا فى ذلك، وسواء كان ذلك الغير مشاركا لنا أم غير مشارك فى المِلّة وأعنى بغير المشارك من نظر فى هذه الأشياء من القدماء قبْلَ ملّة الإسلام، "وليس يلزم من أنه إنْ غوى غاو بالنظر فيها وزلّ زال- إمّا من قبل نقص فطرته وإمّا من قبل سوء ترتيب نظره فيها أو من قبل غلبة شهواته عليه أو أنه لم يجد مُعلما يرشده إلى فهم ما فيها أو من قبل اجتماع هذه الأسباب فيه أو أكثر من واحد منها- أن نمنعها عن الذى هو أهل للنظر فيها، فإنّ هذا النحو من الضرر الداخل من قِبلها هو شىء لحقها بالعرض لا بالذات وليس يجب فيما كان نافعا بطباعه وذاته أن يُترك لمكان مضرة موجودة فيه بالعرض".
(ابن رشد: "فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال" قدَّم له وعلَّق عليه: ألبير نصرى نادر، دار المشرق، بيروت، 1968، ص -30 31، -33 34).

ثامنا- إنَّ كثرة من المفكرين المسلمين كانوا على وعى منذ البداية بخطورة الخلط بين المناهج والموضوعات. وهم إذْ لم يُقروا – خلافًا لما توهَّمه بعض مؤرخى الفلسفة والمشتغلين بها – ثنائيةً أو تعددًا للحقيقة تعكس ثنائية وتعددا فى الوجود، يُسلِّمون – بما هم مفكرون مسلمون – بالوحدانية المنزَّهة ويرون فى الحقيقة الوجودية مستويات لوحدة تتجلى وفق ارتقاء النظر وجهد الاتصال. ولم يفتأ هؤلاء المفكرون يرددون أن المعرفة هى مطابقة ما بالأذهان لما بالأعيان وأن الأصل فى المعرفة الوجود وليس العكس، طالما "أن العلم اليقينى هو معرفة الشىء على ما هو عليه"[1]، وأن معيارَ اليقين معيارٌ يقينى "وماهو يقين عند المرء لا يُخل به عنده إنكار مَنْ ينكره"[2].

أهمية دراسة الفلسفة الطبيعية:

أسباب عدة توجب – فى نظرنا- الاهتمام بفلسفة الطبيعة عند المسلمين على وجه العموم، وبدايات هذا التصوُّر عند المؤسسين من

1- ابن رشد: "تهافت التهافت" ص 531. وراجع ما يقوله أيضا: "كون الشئ خارج النفس على ما هو عليه فى النفس، وما يدل عليه فهو مرادف للصادق" (نفس المصدر، ص 302).

2- المصدر السابق: ص 16. فى بيان مدى رحابة النظرة الإسلامية وتنوع مناهج إدراك حقائق الموجودات وبيان الحدود المشروعة للمعرفة يقول ابن خلدون: "اعلم أن الوجود عند كل مُدرك فى بادئ رأيه منحصر فى مداركه لا يعدوها، والأمر فى نفسه بخلاف ذلك، والحق من ورائه، ألا ترى الأصم كيف ينحصر الوجود عنده فى المحسوسات الأربع، ويسقط من الوجوده عنده صنف المسموعات. وكذلك الأعمى يسقط عنده صنف المرئيات "ولو سُئل الحيوان الأعجم ونطق لوجدناه منكرا للمعقولات وساقطة لديه بالكلية، فإذا علمت هذا فلعل هناك ضربا من الإدراك غير مدركاتنا لأن إدراكاتنا مخلوقة محدثة، وخَلْق الله أكبر من خلق الناس والحَصْر مجهول، والوجود أوسع نطاقا من ذلك" (المقدمة، ص 1037 بتحقيق على عبد الواحد وافى، دار البيان العربى بالقاهرة).

المفكرين الذين ازدهروا قبل عصر الترجمة على وجه الخصوص، ومن هذه الأسباب:

أولا- إن الفترة التاريخية المبكرة، ترتبط بمرحلة التأسيس العقلى وبزوغ تباشير التفلسف فى حضارة الإسلام، ولعلنا نلمح، بالفعل، قسمات الفكر الإسلامى الأصيلة المفسرة لطبيعته فى لحظات البدء أكثر مما نلمحها فى أوقات النضج والتطور. ولسوف نركز دراستنا حول أفكار ثلاثة من أعلام الفكر الإسلامى فى هذه المرحلة المبكرة والخصبة وهم: الإمام علىٌّ بن أبى طالب (ت.40 هـ) وجابر بن حيَّان (ت.200 هـ) وأبو بكر الرازى (ت.313هـ)، ونحن بذلك نحاول أن نتجاوز النطاق التقليدى، الذى درجت عادة المؤرخين على تقديم لفلسفة الإسلامية فى إطاره، لننفتح على مجال أكثر رحابة.

ثانيا- إننا نرى فى التراث الحىّ لفكر هؤلاء الرواد – فى هذا الميدان - استباقا حقيقيًّا للرؤية الصائبة إلى معنى العلم وبنيته ومنهجه كما استقر فى فكرنا المعاصر بعد تطور طويل! ولسنا بذلك نسقط حاضرنا على ماضينا أو نرى الماضى بعيون الحاضر، وإن كان الارتفاع فوق هذا المأزق يمثل، بإجماع المؤرخين للأفكار صعوبة بالغة، إلا أننا– وبقدر ما يسعنا من جهد وما تقتضيه الأمانة فى البحث– نحاول أن ننظر إلى هذا الفكر فى إطار عصره، ونحصر أنفسنا فى نصوصه الصريحة من دون تعسف فى التأويل[1]. ونحن وإنْ كنا لا نبرئ

1- نسترشد هنا بما يقوله "إميل برييه" من أن "المشكلات التى يضعها الفلاسفة والحلول التى يقدمونها لهذه المشكلات، تكون ناجّة عن تفكير أصيل يعمل فى ظروف تاريخية وبيئية معينة. ومن المسموح به – بطبيعة الحال - أن نبحث الأفكار بحثا منفصلا

النفس تماما من الهوى إلا أننا لا نُخفى تعاطفنا مع تراث هو جدير منا بأوفى التقدير.

ثالثًا- إننا نرى فى الاقتراب من فكر رواد العلم والفلسفة فى الإسلام- فى عصر التأسيس- تحدّيا حقيقيا لنا، خاصة وأن كثرة لا يُستهان بها من مؤرخى الفكر الإسلامى – قدماء ومحدثين، مستشرقين وغير مستشرقين- حاولوا جاهدين بإصرار يستلفت النظر إرجاع هذا الفكر فى مجموعه إلى مصادر غير إسلامية: وثنية حَرَّانية أو فارسية مانوية أو فيثاغورية أفلاطونية أو غنوصية تلفيقية، غيرةً منهم أن تُنجب ثقافة الإسلام مثل هذا الطراز النادر من العباقرة وإلى حد دفع ببعض الغُلاة، قدماء ومحدثين، إلى الشك فى أصول هذه الكتابات العلمية والفلسفية ذاتها بدعوى الانتحال أو التزييف، لضرورة حضارية استوجبها الصراع العقائدى، ما هو معروف لدارسى الفكر الإسلامى فى ميادين العلم والفلسفة[1].

عما يحيط بها من ظروف، غير أنها، وقد عزلت على هذا النحو، لتبدو أشبه بمعلولات بلا علل. وقد تُصَّنف المذاهب الفلسفية تحت عناوين عامة، لكن هذا التصنيف لا يُقدِّم لنا تاريخها الحقيقى بنبضه الحى. وإنَّ أىَ فلسفة لا تعطينا الانطباع بعدم إمكانية انفصالها عن الفترة التاريخية التى تظهر فيها لهى مجرد عبث أو تطلع عقيم" – راجع:
- Brehier, E. "The Philosopy of Plotinus," English trans. By: Joseph Thomas, The University of Chicago, Press, 1952, pp.182- 184.

فليس لدارس الحقّ فى الزعم بأن التحديدات المنهجية التى يصطنعها لأغراض الفهم والدراسة تكون هى ذاتها وبالضرورة تحديدات الواقع بالفعل.

1- معروف ما أثير من شكوك حول صحة ما ورد فى "نهج البلاغة" للإمام على ومن تقرير انتحالها لدواع سياسية. وبوسعنا أيضا أن نراجع مثلا – حول ما أثير عن حقيقية تراث جابر بن حيان – الأعمال التالية:
- Berthelot, Marcellin, "La Chimie au moyén âge" t.III, L'Alchimie Arabe, Paris, 1893, p.1, 3, 16.

وهنا نتبين كم هى غريبة تلك النظرة إلى فكرنا الإسلامى الحىّ- فى عصور تأسيسه وازدهاره- باعتباره مجرد استجابة تلقائية محتومة لثقافة أجنبية، يونانية أو غير يونانية، أو باعتباره محض تكيف مع عقائد أخرى سابقة من عقائد الوحى، وهى بالطبع نظرة غافلة عن بنيته الأصيلة وإطاره المتميز، مع أننا نقدّر تماما تلك

- Hoylmyard, E.J.:A Critical Examination of Berthelot's Work Upon Arabic Chemistry, Isis, VI, 479- 499.

- Hoylmyard, E.J.: Alchemy", Penguin Books, 1968, pp.72- 75.

وراجع بوجه خاص ص 106 فى هذا الكتاب:

- Kraus, Paul,: "Jabir Ibn Yayyan", L'Institute Francais D'Archeologie Orientale, Le Caire, 1942, vol.I. pp.xvii, LXV.

- Corbin, H.,: Histoire dc la philosophie Islamique, Gallimard, Paris, 1964, pp.184- 185.

الندیم: "الفهرست"، المكتبة التجارية، القاهرة (1348هـ) ص 499. وحول ما أثير عن أصالة مؤلفات أبى بكر الرازى ومشكلات توثيقها وعن استنادها إلى مصادر غير إسلامية وتعبيرها عن أفكار مغايرة تماما للروح الإسلامية تراجع على سبيل المثال الكتب الآتية:

القاضى صاعد: "طبقات الأمم" ص 43، والمسعودى: "مروج الذهب" ج2 ص250. و"التنبيه والإشراف" ص 1385، أبو المعالى الجوينى: "الشامل فى أصول الدين" ص118 (القاهرة 1959)، ابن تيمية: "منهاج السنة النبوية" مجلد 1 ص 97، ابن القيم الجوزية: "إغاثة اللهفان" مجلد 2 ص 241، المقدسى، المطهر بن طاهر: "البدء والتاريخ" ج3 ص 110 (من نشرة كليمان هوار)، ابن سينا: "جامع البدائع" ص 127 نشرة محيى الدين صبرى الكردى بالقاهرة، الرازى، فخر الدين: "محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين" ص 57، 58 (ط القاهرة 1323هـ)، دى بور، "تاريخ الفلسفة فى الإسلام" ص -22 24 (من الترجمة العربية)، سانتيلانا: "دروس التعاليم الفلسفية" ص -360 361 (مخطوط بجامعة القاهرة رقم 9691)، بروكلمان، كارل: "تاريخ الشعوب الإسلامية" ص 238 من الترجمة العربية، الهجويرى، "كشف المحجوب" ص 150 (ترجمة نيكلسون)

- Walzer, R. "Greek into Arabic", p.17.

- A. Saeed Sheikh, "A Studies in Muslim Philosophy", pp.73- 76.

- Sayyed Hossein Nasr, "Islamic Science, an Intellectual Study", p.136.

- "An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines", pp.114- 115.

- "Islamic Studies", pp.63- 89.

- Corbin, H. "Histoire dc la Philosophie Islamique" I.p.276.

المحاولات الجادة والجديرة بالإعجاب التى بذلها هذا الفكر الإسلامى للتفاعل والتكيّف مع حصاد الفكر العالمى السابق والذى كان مبذولا فى بيئة الإسلام الخصبة الواسعة، ومعلوم أن الحضارة الإسلامية كانت وريثة لمعظم حضارات العالم القديم بل ولأكثر هذه الحضارات ازدهارا فيه. ولا تغيب عنا أبدًا حقيقة الاتصال الفعَّال لتيار الحكمة المتدفق فى الوعى الإنسانى العام، وهو ما لا يجب التهوين منه بحال ما ونحن نجاهد لتحديد الخصوصية الثقافية عند أمة من الأمم أو فترة من فترات التاريخ الثقافى بمكوناتها الذاتية.

ولقد وعى مفكرو الإسلام، منذ البداية، وبتوجيه رائع من عقيدتهم الدينية السَّمحة[1]، حقيقة هذا الاتصال ومغزاه. وحفلت النصوص المبكِّرة عند جابر ابن حيَّان وأبى بكر الرازى وأبى يوسف يعقوب الكندى

1- يؤكد الرسول الكريم (صلى الله عليه وسلم) اتصال الإسلام بالرسالات السابقة فيقول مبلغا عن ربّه – جلَّ وعلا- " قُلْ مَا كُنتُ بِدْعاً مِّنَ الرُّسُلِ " (الآية 9/الأحقاف)، وفى مثل ما يُروى عنه: "مثلى فى النبيين كمثل رجل بنى دارا وأحسنها وأكملها وأجملها، وترك فيها موضع لبنة، فجعل الناس يطوفون بالبناء ويعجبون به ويقولون لو تم موضع تلك اللبنة، وأنا فى النبيين موضع تلك اللبنة" (سنن الترمذى "كتاب المناقب").
ولم يكن هذا التوجيه – فيما استلهمه صحابة الرسول المقربون رضوان الله عليهم – قاصرا علىّ العقيدة وما تنطوى عليه من أحكام بل كان عاما يشمل مطلق الصواب، ويعتمد مبدأ التواصل المعرفى للإنسانية العاقلة. وتدعيما لهذه النظرة – نورد هنا قول الإمام على كرم الله وجهه – فى وصيته لابنه الحسن- رضى الله عنه:"أى بُنَى إنى وإنْ لم أكن عَمَّرتُ عمر من كان قبلى فقد نظرت فى أعمالهم، وفكرت فى أخبارهم، وسرتُ فى آثارهم حتى عُدْت كأحدهم. بل كأنى بما انتهى إلىَّ من أمورهم قد عُمرت مع أولهم إلى آخرهم، فعرفت صفو ذلك من كدره، ونفعَه من ضره. فاستخلصت لك من كل أمر نخيله وتوخيت لك جميله وصرفت عنك مجهوله". (نهج البلاغة، بشرح الإمام محمد عبده، دار المعرفة ببيروت من دون تاريخ، ج3 ص41)، وقوله "كَرَّم الله وجهه: "العلم وراثة كريمة" ج4، ص3، وقوله أيضا، عليه السلام: "خذ الحكمة أنَّى كانت "والحكمة ضالة المؤمن، فخذ الحكمة ولو من أهل النفاق" (المصدر السابق، ج4 ص18).

ومن تلاهم من أعلام الفكر الإسلامى – بالتوقير البالغ لرموز الحكمة القديمة فى مختلف الثقافات، واليونانية منها على الخصوص، وبالاعتراف بأبوتهم الروحية[1]؛ وبحيث تتقرر فى وضوح "رؤية الفكر

1- يراجع مثلا: الألقاب التى يخلعها جابر بن حيّان على "فرفريوس الصورى" فيقوله عنه: فرفريوس العظيم، كما يقول عن سقراط " إنه أبو الفلاسفة وسيّدها كلها". (نُحب من كتاب التجميع ص 362، ص 389 ضمن: مختار رسائل جابر بن حيان، تصحيح ونشرب، كراوس، مكتبة الخانجى بالقاهرة 1354هـ) . ويقول جابر، فى معنى "التقدم" الموصول للمعرفة الإنسانية: "من جَرى وهو أول فأخرٌ يلحقه ولم يكن أعلم منه وكان فى الحالة الثانية أسبق أطرّح الأول عن السبق للثانى" (ص 351 من كتاب "السر المكنون" المصدر السابق). ويحضرنا هنا قول أبى بكر الرازى عن علم الطب: إنه "لا يمكن للإنسان الواحد إذا لم يحتذ فيها على مثال من تقدمه أن يلحق فيها كثير شىء، ولو أفنى جميع عمره فيها؛ لأن مقدراها أطول من مقدار عمر الإنسان بكثير، وليست هذه الصناعة فقط، بل جُل الصناعات كذلك، وإنما أدرك من أدرك من هذه الصناعة إلى هذه الغاية وفى ألوف من السنين ألوف من الرجال، فإذا اقتدى المقتدى أثرهم صار كمن أدركهم كلهم فى زمان قصير، وصار كمن عمّر تلك السنين" (رسالة فى الدواء الخفى ورقة 1 (مخطوط مجلس شورى ملى – رقم 4679). "ولا تزال العلوم تزداد وتقترب من الكمال على الأيام ويكتسب اللاحق خبرة السابق ويزيد عليها حتى يصير ذلك سببا يسهل له استخراج غيره، فيكون مثال القدماء فى هذا الموضع مثل المكتسبين ومثل من يجئ من بعد مثل المورثين المسهل له ما وروثوا اكتسابه اكثر وأكثر" 0الشكوك على جالينوس "مخطوط ورقة 1). ويقول الكندى: "ومن أوجب الحق ألاّ نَدمَّ من كان أحد أسباب منافعنا الصغار الهزلية، فكيف بالذين هم أكبر أسباب منافعنا العظام الحقيقية الجديّة، فإنهم وإنْ قصروا عن بعض الحق، فقد كانوا لنا أنسابا وشركاء فيما أفادونا من ثمار فكرهم التى صارت لنا سبلا وآلات مؤدية إلى علم كثير مما قصروا عن نيل حقيقته؛ ولاسيما إذْ هو بيّنٌ عندنا وعند المبَّرزين من المتفلسفين قبلنا من غير أهل لساننا (وهو يشير بذلك إلى أرسطو) أنه لم ينل الحق – بما يستاهل الحق- أحد من الناس بجهد طلبه ولا أحاط به جميعهم، بل كل واحد منهم إمَّا لم ينل منه شيئا وإمَّا نال منه شيئا يسيرًا، بالإضافة إلى ما يستأهل الحق، فإذا جُمع يسير ما نال كل واحد من القائلين الحق منهم، اجتمع من ذلك شىء له قدرٌ جليل:

فينبغى أن يعظم شكرنا للآتين ببسير الحق، فضلا عمن أتى بكثير من الحق، إذْ أشركونا فى ثمار فكرهم وسهّلوا لنا المطالب الحقية الخفية، بما أفادونا من المقدمات المسهلة لنا سبل الحق، فإنهم لو لم يكونوا لم يجتمع لنا، مع شدة البحث فى مدنا كلها، هذه الأوائل الحقيّة التى بها تخرّجنا إلى الأواخر من مطلوباتنا الخفية، فإن ذلك إنما اجتمع فى الأعصار السالفة المتقادمة عصرا بعد عصر إلى زماننا هذا، مع شدة البحث ولزوم الدأب وإيثار التعب فى ذلك. وغير ممكن أن يجتمع فى زمن المرء الواحد، وإنْ اتسعت مدته، واشتد بحثه، ولطف نظره، وآثر الداب، ما اجتمع بمثل ذلك من شدة البحث وإلطاف النظر وإيثار

الإسلامى لمفهوم الأصالة التامة أو الإبداع الخالص باعتباره مجرد وهم لا يتفق مع اتصال الحضارات ومساراتها فى التأثير والتأثر، وأن نهاية المتقدّم هى بالفعل بداية للآتى من بعد. ولعل هذا الموقف يبلغ غايته المتصوَّرة حينما نجد البعض أحيانا يُرجعون حكمة الحكماء إلى مشكاة النبوة التى لازمت وجود الإنسان منذ بدء الخليقة، كما يتوسعون فى مفهوم "الوحى الإلهى" بحيث يتجاوز فى نظرهم مجرد الاقتصار على دعوات الرسل أصحاب التراث المشترك ليشمل أيضا تجلى القدرة الإلهية فى نظام الطبيعة وفى سير التاريخ، وبذلك يصبح بالفعل مصدرا للإلهام العقلى المتصل[1].

الدأب فى أضعاف ذلك من الزمان الأضعاف الكثيرة.

وينبغى لنا أن لا نستحى من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى، وإنْ أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة لنا، فإنّه لا شىء أولى بطالب الحق من الحق، وليس ينبغى بخس الحق، ولا تصغير بقائله ولا بالآتى به، ولا أحد يُخِسّ بالحق بل كل يُشَرّفه الحق".

(رسالة الكندى "فى الفلسفة الأولى"، تحقيق محمد عبد الهادى أبو ريده، الطبعة الثانية، القاهرة 1978، ص32 – 33).

وينبه ابن رشد – فيما بعد - 0 إلى أن معرفة الموجودات تتم بتداول الفحص عنها واحدا بعد واحد وأن يستعين فى ذلك المتأخر بالمتقدم... وهذا أمر بيّن بنفسه ليس فى الصنائع العلمية فقط بل وفى العملية. فإنه ليس فيها صناعة يقدر أن ينشيها واحد بعينه، فكيف بصنعة الصنائع وهى الحكمة؟ وإذا كان هذا هكذا فقد يجب علينا إن ألْفينا لمن تقدمنا من الأمم السابقة نظرا فى الموجودات واعتبارا لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان أن ننظر فى الذى قالوه من ذلك وأثبتوه فى كتبهم: فما كان موافقا للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبّهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم"

(ابن رشد: "فصل المقال" نشرة ألبير نصرى نادر، -32 33).

1- يراجع فى ذلك:

- Arberry, A.J. "Revelation and Reason in Islam", George Allen & Unwin, London, 1965, p.14.

وكذلك الآيات القرآنية الكريمة:

(-163 164/ النساء، -20 25/ الروم، 128/ طه، 133/ البقرة، 79/ آل عمران، 125/ الأنبياء، 178/ الحج، 45/ الزخرف)، وأيضا كتاب:

هذا على وجه العموم، غير أننا نجد عند جابر بن حيّان موقفا متميزا فى هذا الشأن، سوف يتردد صداه بقوة عند جماعة "إخوان الصفا" من بعد[1].

ويبقى أن ما يحدد قدْرَ المفكر – فى نهاية الأمر، نجاحه الفعلى فى ممارسة التفكير على أساس من مواجهة المشكلات الحقيقية التى تفرزها المعطيات المباشرة – لا على أساس من محاولات السابقين وكفى، وبذلك يكون المفكر الأصيل فى مأمن من أن يدور فى فلك النزعات اللفظية والاصطلاحات الشكلية بعيدًا عن أى معاناة حقيقية لإبداع العقل؛ إذْ إنَّ مدار الأمر على فهم المعانى لا الألفاظ، والحقائق لا العبارات"[2]، ومِن أن ينصاع للإيهام الحادث من سماع

– Gilson, E. "The spirit of Medieval Philosophy", trans, by:Dawnes, A.H.G., Sheed & Ward, London, 1950, p.25.

وقد صدرت لهذا الكتاب القيّم ترجمة دقيقة واضحة بعنوان:
"روح الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط"، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، الطبعة الأولى عام 1973 والطبعة الثانية 1982، دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة.

1- يظهر هذا الموقف عند جابر بن حيان فى تقريره أن الشرع الأول إنما هو للفلاسفة فقط إذْ كان أكثر الفلاسفة أنبياء كنوح وإدريس وفيثاغورث وثاليس القديم وعلى مثل ذلك إلى الإسكندر. ثم بعد ذلك فإن الشرع إنما خُلد ونزل فى النصارى وفى الإسلام من بعد. وأما الصائبة والمجوس فإنهم قوم من فروع الفلاسفة أخيرا، وذلك أن الصائبة من التهامية على جنس عبادة الكواكب وليسوا كالتهامية! وأما المجوس فمن لدن أفلاطون فى عبادة النار وذلك أن أفلاطون طرق لهم هذا الطريق إذْ قال: إنَّ العالم كائن من النار والأرض، فقال فى موضع آخر: من الشمس والمركز، فأخذ ذلك زردشت ووضع لهم فيه أصلهم الذى هم عليه. فأما اليهود فإنهم قوم عروا من الدين وهم لا يشكون أنهم متمسكون بالتوراة وإنهم لفى عدول عنها ومخالفة لها، ("كتاب البحث"، مخطوط، ورقة 93أ مكتبة جار الله، استنبول، رقم 1721).

2- من دقيق ما يُذكَر هنا قول أبى حيان التوحيدى فى المقابسة الحادية والتسعين على لسان أستاذه أبى سليمان السجستانى: "إذا استقام لك عمود المعنى فى النفس بصورته الخاصة فلا تكترث ببعض التقصير فى اللفظ. وليس هذا مِنّي تساهلا فى تصحيح

أسماء وكلمات هائلة مؤثرة أو غريبة وملغزة، ولخطر التعامل معها باعتبارها غايات فى ذاتها وليست مجرد مناسبات للتفكير وحسب[1].

ومن هنا تبرز الأهمية الفائقة للوقفة المتأنية عند مصطلحات المفكر ولغته الخاصة التى تُعبِّر عن موقفه، وعندما يطرأ من تطور فى الدلالة لمصطلحات الفكر السابق التى يتعامل من خلالها مفكر من عصر لاحق[2]، ولا يغيب عنا – بالطبع – فى تقديرنا لهذا الموقف – كم كان لكلمات اللغة سحرها البالغ فى توجيه الفكر.

ولا يفوتنا فى هذا السبيل أيضا أن ننوه بظاهرة مهمة من ظواهر الفكر الإسلامى الدالة: فقبل اكتمال عصر الترجمة وشيوع الأفكار العقلية والصياغات اللغوية المعرَّبة المتصلة بها – بدءا من القرن الثالث الهجرى – ومحاولة تشكيل المصطلح الفلسفى العربى، عند الكندى ومدرسته وعند من جاء بعده، محاولةٌ لا تتوقف، غير أننا نجد طائفة من مفكرى الإسلام تحاول جاهدة أن تُبلور تصوراتها العقلية لمعانى الفلسفة وتبلور معها صياغاتها اللفظية فى تعريفات محدَّدة ودقيقة، وبقصد إزالة الالتباس وحسم المشكلات

اللفظ، واختلاف الرونق، وتخيّر البيان، ولكن أقول متى جُمع اللفظ ولم يُوات، واعتاص ولم يسمح، فلا تفت نفسُك حقائقَ المطلوبات وغايات المقصودات، فلأن تخسر صحة اللفظ الذى يرجع إلى الاصطلاحات، أولى من أن تعدم حقيقة الغرض الذى يرجع إلى الإيضاح"، (أبو حيان التوحيدى: "المقابسات"، بتحقيق وتقديم: محمد توفيق حسن، دار الآداب، بيروت، 1989، ص -299 300).

1- الجاحظ: "الحيوان" ج5 ص 542، تحقيق عبد السلام هارون.

2- وهو ما يُنبه إليه "جابر بن حيّان" بقوة فى "رسالة الحدود" ص -97 114، وأيضا ص 1379 (مختار رسائل جابر بن حيان).
ويراجع مثلا مايقوله أبو حامد الغزالى فى "تهافت الفلاسفة" بتحقيق بويج، موريس، دار المشرق، بيروت 1927، ص5.

المضلّة "التى لم تُعلم حدودها على حقائقها"، واستهدافًا للتمييز الضرورى بين المعارف على اختلاف موضوعاتها ومناهجها وأهدافها، وتلك كانت ولا تزال مشكلة من مشكلات الثقافة الإسلامية فى مسارها الطويل. كما أنّنا نجد الموقف الحاكم من اللغة هو اعتبارها وسيلة تفاهم واتصال وليست غاية فى ذاتها، وأنها اصطلاح لا توقيف، وأن الإنسان مالك للغة وليست اللغة مالكة للإنسان.

ولعل أسبق المحاولات هنا ما نجده عن جابر بن حيّان فى كتابه "الحدود" وعلى نحو تظهر فيه العلاقة الوثيقة بين الفلسفة فى حد ذاتها وبين المعرفة العلمية الإنسانية، ويظهر التمايز الحقيقى بين الفلسفة الإنسانية – بمبادئها الخاصة – وبين الشرع الإلهى أو الوحى المنّزل. ولا يتم هنا بطبيعة الحال التطابق بين النسق الفلسفى فى حد ذاته والنموذج المعيّن له، المحدّد زمانا ومكانا؛ ولا بين فعل التفلسف – الذى هو آية الرقى الإنسانى – وفلسفة فيلسوف بعينه من الفلاسفة. وعلى هذا الأساس لا يجد جابر – كما لا يجد أبو بكر الرازى من بعد– حرجا فى أن يختار "سقراط" أبا للفلسفة وسيدًا عليها ومثالا للإنسان الحكيم، وفى أن يقرر فى البيئة الإسلامية بأنه "ليس براقٍ من أغفل صناعة الفلسفة ولكنه راسب مضمحل دائما"[1]، طالما أن المبادئ الفلسفية العقلية الأولى لا يكون فكر سليم إلاّ فى حدودها وأن "العلوم الطبيعية والنجومية والحسابية والهندسية داخلة فى جملة العلم الفلسفى[2]. فتعريف الفلسفة أو حدها:

1- جابر بن حيّان: "نُخب من كتاب التجميع" ضمن " مختار رسائل جابر بن حيّان ص 89.
2- جابر بن حيّان: "كتاب الحدود" ضمن مختار رسائل جابر بن حيّان" ص 100.

"أنها العلم بالأمور الطبيعية وعللها القريبة من الطبيعة من أعلى والقريبة والبعيدة من أسفل[1]" ويفرّق جابر بَينْ تعريف الفلسفة وتعريف الدين، كما يورد كثيرًا من الاصطلاحات الفلسفية، التى سنجدها بنصّها أو بمعناها فى رسائل الرازى، وبعض هذه التعريفات قد تقترب من تعريفات الفلسفة اليونانية – الأرسطية أو غير الأرسطية – أو تبتعد عنها فى بعض الأحيان وبما يكشف عن خصوصية الجهد الفلسفى وتمايز النظرة الفلسفية الإسلامية عن النظرة اليونانية، وبما يدعم رأينا هنا ما نجده – على سبيل المثال – عند جابر من تعريفات فلسفية تخُصُّه[2].

رابعا- لم تحظ الطبيعيات "الإسلامية – فى نظرنا – بعدُ، علما وفلسفة، وفيها تكمن النظرة العقلية إلى الكون، ببحوث كافية مما يضفى أهمية خاصة على محاولة الاقتراب من الموضوع.

1- نفس المصدر، ص 110.

2- يراجع مثلا ما يقوله جابر فى كتابه "الحدود" عن تعريف "النفس" وهو هنا يورد تعريف أرسطو فيقول: "إنّ حد النفس أنها كمال للجسم الذى هو آلة لها فى الفعل الصادر عنها. وهذا الحد لها من جهة التركيب إنما ذكرناه لأنه مجانس لما ذكره أرسطوطاليس فيها إذْ يقول: إنّ النفس كمال لجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة. وقد بيّنا ما فى هذا الحد فى الفساد والقبح ونقصان منزلة المعتقد له فى رَدّنا عليه (أى على أرسطو) كتابه فى النفس. ولكنا نضع الكتب لكل محب لهذه العلوم على طبقاتهم ليأخذ كل مهم بمقدار عقله ومبلغ فهمه. فلهذا ذكرنا هذا الحد فى النفس. فأما الحد لها على رأينا فإنها جوهر إلهى مُحيى للأجسام التى لابستها ويتضع بملابسته أياها. فانظر يا أخى كم بين الحدين من الفرقان فى الدلالة على جوهر النفس" (كتاب الحدود 113). ونحن واجدون الكندى بعد ذلك يهيب بالتعريف الأرسطى فيقول فى رسالته "فى حدود الأشياء ورسومها" فى تعريف النفس": إنها تمامية جرم طبيعى ذى آلة قابل للحياة"، ويقول: "هى استكمال أولّ لجسم طبيعى ذى حياة بالقوة" (رسائل الكندى الفلسفية ص 113)

الباب الأول

التصور الإسلامى للطبيعة

الفصل الأول

مصدر التصور الإسلامى للطبيعة

القرآن مصدر الإلهام المتجدّد للنظر العقلى عند المسلمين:

إن القرآن الكريم الذى هو كلمة الله ونوره للعالمين – منذ لحظة نزوله وصدور الأمر الإلهى بالقراءة الأولى باسم الله لمخلوقاته التى حمل الإنسان أمانة التعرّف عليها بوسائل التعرّف الممكنة – التى هى مِنَّة من الله ورحمة" - وصدور الأمر الإلهى بالقراءة الثانية لما خَطَّته الأقلام وحفظته العناية الإلهية وضمنت معقوليته كان ولا يزال فى رأينا مصدر الإلهام الفَعَّال للنظر العقلى عند المسلمين. كما أن موقف المسلمين من الأنظار الأجنبية قد حكمته بصيرة استنارت بنور القرآن الكريم[1]. ونحن نقف بقوة فى مواجهة الإدعاء الجائر بأن علوم المسلمين – على تباين موضوعاتها ومناهجها وأهدافها- قد جاءت استكمالا لنقص تنطوى عليه الكلمة الإلهية أو درءا لتناقض مزعوم يكشف عنه النظر المتعجل لمضمون النَصّ، بل كانت هذه العلوم وعلى نحو ما اعتبرها المسلمون بالفعل –

1- من الجدير بالملاحظة أن أول آيات نزلت فى القرآن الكريم نجد فيها تسوية بين نعمة الإيجاد ونعمة العلم – على تنوع مجالاته ومناهج تحصيله - وفى ذلك ما فيه من تقرير ضآلة المخلوق الجاهل فى ميزان الوجود.

استجابةً مباشرة لتحمُّل العقل الإسلامى لدوره فى فهم واقعه الزاخر، ونتيجة حتمية لفكرة ختام النبوة فى عقيدة الإسلام[1].

ولعل مشكلة التوفيق بين الوحى والعقل– التى قد يرى البعض فيها موطن الطرافة أو الخصوصية فى الفكر الإسلامى - ما هى، فى رأينا إلا وسيلة دفاعية أملاها واقع الحال فى مواجهة قصار النظر ممن قعدت بهم الهمم عن بلوغ الحكمة الحقيقية فلم ينفعلوا بالفكرة الإسلامية فى سموها وعُمقها وتفردها، وشغلوا أنفسهم بقضية زائفة تقوم على افتراض خاطئ مؤداه أن الحقيقة العلمية أو الفلسفية تعارض الحقيقة الدينية، وإنْ كان ذلك لا يعنى بالطبع تسليمنا بتطابقهما الفعلى؛ تقديرًا منا لتباين المجال: مجال التناهى واللاتناهى أو مجال النسبية والإطلاق، وليس التباين مطابقا للتناقض أو حتى قرينا له بالضرورة. ولم يأت القرآن الكريم كتابًا من كتب "العلم" أو "الفلسفة" على غرار ما يصدر عن إبداع الإنسان. وليس بالإمكان أصلًا أنْ تستنفد معرفةٌ عقلية ما – بالغا ما بلغت من رحابة وسمو- فَضَّ مضمون الكلمة الإلهية التى هى الوجود أو "الخلق" بإطلاق، طالما نحن نعى بالقدر الكافى أن مراتب الوجود تند عن كل تصور محدَّد، وأن الوجود فى دوام تجلية أمام حركة العقل يستثير فينا ضروبا متعددة من الكفاح العقلى المتواصل لمحاولة فهمه باصطناع مناهج غير جامدة، ويبقى

1- إن النبوة فى الإسلام تبلغ كمالها الأخير فى إدراك الحاجة إلى إلغاء النبوة نفسها. وهو أمر ينطوى على إدراك عميق لاستحالة بقاء الوجود معتمدًا إلى الأبد على مِقْود يُقاد منه وأن الإنسان لكى يُحَصِّلَ كمال معرفته ينبغى أنْ يُترك فى النهاية ليعتمد على وسائله هو. (محمد إقبال: تجديد التفكير الدينى فى الإسلام، ترجمة عباس محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط، 1968، ص 144).

صحيحا دوما أن الكلمة الأخيرة لم يَنطق بها أحد بعد، وأنَّ إلى ربك المنتهى. ورحلة العقل إلى هذا المنتهى الأخير رحلة طويلة وشاقة لا نهاية لها. وتبعد روح الثقافة الإسلامية بذلك فى جوهرها عن كل نزعة دجماطيقية مغلقة تزعم امتلاك الحقيقة[1]. ومن ثَمَّ ننظر إلى القرآن الكريم باعتباره منبعا يستضئ به وعى المسلم على قدر طاقته.

تُوَجِّهنا فى بحثنا هنا فكرتان أساسيتان: الأولى هى فكرة التوحيد بكل متضمناتها الأنطولوجية فى التنزيه والتعالى[2]، والفكرة الثانية

1- تراجع هذه الفكرة بالتفصيل فى: (محمد إقبال: تجديد التفكير الدينى فى الإسلام ص 152 وما بعدها).

2- العلاقة الأساسية بين الخلق والخالق هى علاقة الطاعة أو الخضوع والاستسلام الذى هو المعنى الحرفى للإسلام: " وَلَهُ أَسْلَمَ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ " (آية 83 / آل عمران). والإله الواحد الأحد متعال بإطلاق "ليس كمثله شئ"، ولا تنجح أى واقعة – بالغا بلغت من الكمال والسمو فى أن تجسده: " فَلاَ تَضْرِبُوا لِلَّهِ الأَمْثَالَ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ " (آية 74/ النحل)، " وَهُمْ يُجَادِلُونَ فِي اللَّهِ وَهُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ " (آية 13/ الرعد). وجدير بالملاحظة أنَّ إله اليونان لم يكن إلا مجردَ إله سأم بين مَجموعة من الآلهة، وحتى فى اللاهوت الطبيعى عند أفلاطون وأرسطو، أرفع فلاسفة اليونان مقاما، نجد الفكر الإغريقى يفشل فى مجاوزة تلك الحدود، إذ ليس الله – فى ديانات الوحى الكبرى – هو ما يهب الموجودات خيرها الأسمى ويوجهها نحو غاياتها ويحفظ لها دوام الوجود فحسب بل هو قبل ذلك كله الذى يمنحها "الوجود" من ذاته. وإذا كانت محاورة طيماوس" (28C) تمثل جهدا ملحوظا للارتفاع إلى فكرة إله هو علّة الكون وراعيه إلا أنه يبقى أن لهذا الإله منافسين فى النظام العقلى للمثل. وإذا كان الصانع Demiurge بسبب أوليته بين أعضاء الأسرة الإلهية يظهر لنا على أن مشابه غالبا لإله الوحى، إلا أن تدقيقا من هذا القبيل لا يُسمح به: "فالإله الذى يشبه غالبا الإله ليس هو الإله على الإطلاق"، يُراجع فى ذلك:

Taylor, A.E. "Plato, The man and his work", pp.440- 440, "A Commentary on Plato's" Timaus, pp.79, 493.

Moore, P.E., "The Religon of Plato", p.203.

Hawkins, J. B. "The essentials of Theism", pp.48- 49.

وإذا كانت صدارة فكرة الخير فى الجمهورية (509) تفرض تبعية الوجود للخير وتُخضع

هى رسالة الإنسان الابستمولوجية المتصلة فى سعيه الدائب إلى كمال المعرفة أى إلى "الحق" الذى لا يُغنى عنه الظَّنُّ شيئًا. إن النظر العقلى فى ملكوت السموات والأرض هو، من دون ريب، مدخل قويم إلى الإيمان الصحيح. والكون مجعول للإدراك. والذين يعطلون قوى الإدراك لديهم هم أولئك الذين ارتدوا بطبائعهم إلى أسفل سافلين، وهم الذين يقول فيهم الله – سبحانه وتعالى - : "الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَن ذِكْرِي وَكَانُوا لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا" (آية 101/الكهف)، "وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى * قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنتُ بَصِيرًا * قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنسَى" (الآيات 124 - 126/ طه). وقال سبحانه وتعالى فيهم أيضا:

الميتافيزيا للأخلاق وتَفرض على المشيئة الإلهية قيود الكمال وقوانين الانسجام، فإن الإسلام ينظر إلى أى جانب من جوانب الكمال ضمن نظام الوجود المتحقق. وبرغم سمو فكرة "المحرك الأول"، و"الوجود بما هو موجود" و"الوجود فى أسمى مراتبه"، و"الجوهر الضرورى الذى هو فعل دائما". فإن عقل أرسطو ظلّ مشبّعا بتعدد الألوهية. انظر:

- Aristotle, "Metaphysics", 11- 994 b 18, III 1003 a 31 XII 1072 b 10, 1091 b13.

ولقد ظهرت ماهية الله فى الفكر الإسلامى بصورة أكثر ثراء من "الفكر" ذاته؛ فالله هو الوجود الخالص، الذى لا ينضاف إلى وجوده وجود بخلقه للعالم ولا يُسلب منه شىء بعدم العالم. إذْ هو الوجود "الواجب" الأحد، بما يؤكد صدارة الأنطولوجيا عند المسلمين:

" أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ " (آية 17/ النحل)، " قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِن شِرْكٍ وَمَا لَهُ مِنْهُم مِّن ظَهِيرٍ " (آية 22/ سبأ)، " أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ * أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بَل لَّا يُوقِنُونَ " (الآيات -35 36/ الطور)، " أَيُشْرِكُونَ مَا لَا يَخْلُقُ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ * وَلَا يَسْتَطِيعُونَ لَهُمْ نَصْرًا وَلَا أَنفُسَهُمْ يَنصُرُونَ " (الآيات -191 192 / الأعراف)، " إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَن يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِن يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ " (الآية 73/ الحج).

ويُراجع أيضا بَيان "جيلسون" للفرق بين النظرة اليونانية ونظرة الوحى، فى:

- Gilson, E., The Spirit of Medieval Philosophy", pp.43- 49.

" وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا " (آية 28/ الكهف). وإنه لمن مواطن العظمة فى عقيدة الإسلام ذلك التأسيس العقلى للإنسان فى سلوكه سبيل الإيمان وبحيث يكون كمال الإيمان رهنا بالاستنارة العقلية. والتنكر لهذا المبدأ أو التهوين من شأنه جناية بالغة يُنَبِّهُ إليها القرآن الكريم: " أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا " (آية 82/ النساء)، " أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا " (آية 24 / محمد).

وهذا التدبر فى الكون مظهر لشكر النعمة الإلهية ونتيجة لها أيضا حينما تتأكد من خلاله فاعلية الإنسان[1]. ولا ينعى الإسلام فقط على أولئك الذين يُعطلون إمكانياتهم، من الذين " لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ " (آية 179/ الأعراف)، " إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ

1- فى بيان اقتران الإيمان بالعقل وأن كمال التقوى يظهر فى تمام العقل يقول ابن باجه إنَّ: "هذا العقل هو ثواب الله ونعمته على من يرضاه من عباده. فلذلك ليس هو المثاب والمعاقبَ، بل هو الثواب والنعمة على مجموع قوى النفس. وإنما الثواب والعقاب للنفس النزوعية وهى الخاطئة والمصيبة. فمن أطاع الله وعمل ما يرضاه أثابه بهذا العقل وجعل له نورا بين يديه يهتدى به، ومن عصاه وعمل ما لا يرضاه حجبه عنه؛ فبقى فى ظلمات الجهالة مطبقة عليه" ("رسالة الاتصال"، ص 108). وبسبب حصول العقل للإنسان كان "أشرف الموجودات التى هاهنا. إذ كان هو الرباط والنظام الذي بين الموجودات المحسوسة الناقصة أعنى التى تشوب فعلها أبدا القوة والموجودات الشريفة التى لا تشوب فعلها قوة أصلا، وهى العقول المفارقة. ووجب أن يكون كل ما فى هذا العالم إنما هو من أجل الإنسان وخادم له إذْ كان الكمال الأول الذى كان بالقوة فى الهيولى الأولى إنما ظهر فيه . فما أظلم من يحول بين الإنسان والعلم الذى هو طريق إلى حصول هذا الكمال" (ص 124 من "رسالة الاتصال" بتحقيق أحمد فؤاد الأهوانى، ضمن: "تلخيص كتاب النفس لابن رشد"، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1950).

عِندَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ" (آية 22/ الانفال)، بل يُدين الإسلام بشدة التقاعس وفتور الهمة وعدم توظيف الإمكانيات فيما هى مجعولة له أصلا لكى تؤدى فى النهاية إلى الاستنارة الكاملة والوعى بحقيقة الوجود، فذلك هو الموقف المرذول الذى يُعبِّر عنه القرآن الكريم تعبيرا بليغا بأنه كفر "بالنعمة": "وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُم مِّنْ أَزْوَاجِكُم بَنِينَ وَحَفَدَةً وَرَزَقَكُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَتِ اللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ" (أية 72/ النحل).

على هذا النحو تتقرر مسئولية الإنسان فى النظر والتعقل والالتزام الواعى بمختلف مناهج الإتصال الممكنة بالكون: "وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا" (آية 36/ الإسراء).

وليست أفكار العقل عقارا يُؤرث بل هى إضاءة للوجود نابعة من قدرات العقل الخالصة وامتحان هذه القدرات بحرية إلى أقصى مدى ممكن[1]. والإسلام ينبهنا فى قوة إلى أن الجمود على الموروث والاكتفاء به "مصادم لما تقضى به طبيعة الكون وطبيعة كل حى من النمو والتوليد... ولو وقف التناسل الفكرى لارتطم الإنسان فى حياته بكثرة مما تلد الطبيعيات التى هو منها، وعندئذ يعجز عن تدبير الحياة النامية التى لم يقدَّر لها النماء إلاَّ خدمة له وسبيل لخيره ومنفعته، فيتحقق فشله فى القيام بمهمة الخلافة الأرضية[2] التى أُختير لها ووكلت إليه منذ القدم. وإذا

1- يحمل القرآن الكريم بشدة على المقلدين لتراث أسلافهم من دون تمحيص، فى مواضع كثيرة، منها: " وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ " (آية 104/ المائدة).

2- وفى القرآن الكريم نقرأ قول الله جلَّ وعلا: " هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ

كان الجمود على آراء المتقدمين لمجرد أنهم متقدمون، مصادمًا لقانون النمو والتناسل الطبيعي، فهي في الوقت نفسه، سلب لمزية الإنسان في التمييز بين الحق والباطل، والملائم وغير الملائم، فيفعل ما يفعل دون عقيدة، ويترك ما يترك دون عقيدة. ومثل هذا لا يجد لنفسه حظا في أن يفعل أو في أن يترك وإنما يُقاد بالزمام، وزمامه هو صور الآباء والأجداد، فهي دائما تجذبه القهقرى ولا يجد من نفسه عونا على التقدم فيقع في ضيق الحياة المتجدّدة حوله: "وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ" (الآية 28/ الأعراف)، ويظل كذلك حتى تنزل به غاشية من صولة الطبيعة النامية ويظل كذلك فتذهب به إلى حيث ذهب الغافلون... إنّ الجمود على آراء المتقدمين، وخططهم في العلم والمعرفة وأسلوبهم في البحث والنظر، جناية على الفطرة البشرية وسلب لمزية العقل التي امتاز بها الإنسان وإهدار لحجة الله على عباده وتمسك بما لا وزن له عند الله"[1].

اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ " (الآية 29 / البقرة)، "أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ" (آية 20/ لقمان).

1- شلتوت، محمود: "منهج القرآن في بناء المجتمع" ص -48 49، دار الهلال، القاهرة 1981. ولكم كانت نظرة المستشرق الفرنسي "جاك بيرك" إلى الإسلام نظرة صائبة في هذا الخصوص: فالقرآن الكريم، وهو يولي حجج العقل ثقة بالغة فيما لا يحصى من المواضع يَظهرُ باعتباره دستور الدعوة النموذجية إلى التنوير في التاريخ وباعتباره المثال على انتقال الإنسان من مرحلة الأسطورة إلى مرحلة الواقع أو "التاريخ" وعلى الانعتاق من الوهم ومن الماضي دخولا في الحاضر والمستقبل استشراقا لكمال الوعي الأخلاقي.
(يراجع العرض الشيّق الذي ألحقه جاك بيرك بترجمته الفرنسية لمعاني القرآن الكريم) في:
- Jacques Berque, "Le Coran, Essai de traduction de l'arabe annoté et suivi d'une étude exégètique" pp.727- 756, 790 Sindbad Paris, 1990.

الفصل الثانى

التصور الإسلامى للطبيعة
(الجذور)

من الملاحظ أنَّ النظام الطبيعى، فى النظرة الدينية، يعتمد على نظام ما فوق الطبيعة باعتباره أصله وغايتُه بدايته ونهايته، وأنَّ كل مايوجد فى الطبيعة إنما يعتمد فى بقائه ودوامه من حيث الوجود ومن حيث الفاعلية على إرادة قادرة على كل شىء حافظةٍ له، مُمسكة إيّاه. هل فكرة الطبيعة معادية للدين؟ وهل هى من بقايا الفلسفات الوثنية؟

أوّلا يُفسر هذا التساؤل موقف بعض رجال الدين بإزاء البحث الطبيعى؟ أم أن الموقف الصحيح هو أن التصور الدينى لا يتجاهل ولا يَحطُّ من قدر التفسيرات العلمية أو الفلسفية الخالصة بل على العكس يدعو إليها ويُرحِّب بها؛ لأن كل حقيقة من حقائق العلم أو الفلسفة تعلمنا شيئا على طريق التعرّف على الله. ثم ما وجهة النظر التى ترى حاجةً إلى النظرة الدينية للطبيعة؟

إن الدين – بوجه عام – يقوم على اللامرئى. وقد ثار الدين ضد النزعة الطبيعية التى كانت تنكر واقعية اللامرئى لأن هذا الاعتقاد كان أيضا قاتلا للعقل نفسه.

إنَّ الوجود فى رحابته لا يستغرقه مجال ما هو "مشهود" فقط. وجوهر التقوى فى الإسلام يتمثَّل فى الإيمان "بالغيب". والله، سبحانه وتعالى، يوصف بأنه عالِمُ الغيبِ والشهادة، اللطيف الخبير. والوعى الدينى فى الإسلام يستثيره على الدوام ذلك التمايز بين النسبى والمطلق، بين الزمانى والأزلى، بين الشهادة والغيب، بين الطبيعة والروح، غير أن هذا التمايز لا يُعبِّر – فى التصور الإسلامى– عن قطيعة أنطولوجية طالما أننا لسنا أمام نظامين متناظرين من الوجود: وإلا لذهب كل منهما بما خلق.

ولدينا فى الإسلام أوسع فهم للطبيعة، فالطبيعة الفيزيقية يُشار إليها باعتبارها تجلِّيا إلهيا عظيما. وعمل الطبيعة يُظهِر دلائل كافية على المعقولية. والقرآن يسمى الطبيعة كلها "فِطْرةَ الله"، أى الطبيعة المخلوقة لله تعالى، كما يقول عن الإنسان "فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا" (آية 30 / الروم)، و"وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ" (آية 21/ الذرايات).

والإسلام هو أول الديانات الكبرى الذى أولى عناية فائقة للطبيعة حتى تتمكن الإنسانية العاقلة أن تبدأ سعيها نحو الله. وبتأكيده العظيم على دراسة الطبيعة الجُوَّانية والطبيعة البَّرانية على هذا

النحو يلخص تعاليمه فى موضع واحد: فالإسلام هو والطبيعة شىء واحد: "أَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ" (آية 30/ الروم).

والإيمان الحق هو: الايمان بالهوية بين العقل والطبيعة وإرادة الله، ولو ضَلَّ الدين عن وجهته الصحيحة، ولو أصبح العلم ضيِّقا، فحينئذ سوف تنشب بينهما الخصومة. ولكن عندما يكون معنى العلم اكتشاف الاطِّراد والوحدة فى الوجود، ويكون معنى الدين أيضا اكتشاف الواحد من بين الكثير؛ فإن بوسعهما أن يسيرا معا فى وئام[1].

ونتيجة لتأكيد الوحدانية المطلقة لله، الأحد الصمد الذى لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد، المتفرِّد بذاته وصفاته وأسمائه، يُقَرر الإسلام حدود علاقة النظام الطبيعى بالله "الخالق" المبدع: فلا يستطيع أن يُبْقِى على النظام غيْر مبدِعه. ونحن نسمى هذا النظام الثابت للأشياء باسم القوانين التى لا تُغَيِّر إرادَتنا منها. أما فيما يتعلق بالخالق فإن هذا الثبات لا يُبقيه إلا كلمة الله. فالله- الذى هو عِلَّة وجود الموجودات- هو الضامن لدوام الأطراد: "إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا" (آية 41/ فاطر). "وَيُمْسِكُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ" (آية 65/ الحج). وكل موجود أبدعه الله بتقدير كَمِّى وزمانى وفق ماهية سابقة، أو بتعبير ابن حزم، وفق الترتيب والحدِّ الذى ينتهى

1- Khalifa Abdel- Hakim, "Islamic Ideology", pp.20, 34.

إليه الشيء[1]. يقول سبحانه: "إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ" (آية 49/ القمر)، "وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا" (آية /2 الفرقان)، "الذي خَلَقَ فَسَوَّى * وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى" (آية 2 - 3 / الأعلى)، "كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ" (آية 13/ فاطر).

هناك إذن خالق واحد، لا أول له ولا آخر، قدير على كل شيء عليم بكل شيء محيط بكل شيء، وليس كمثله شئ. وهناك عالَم مخلوق يَرجع إلى الله ويَفْنى كما يُوجَد بمشيئة الله، فهما "وجودان: وجود الأبد ووجود الزمان، وجودان مختلفان فى الكُنه والجوهر، مختلفان فى التَصَّور والإدراك. فالأبد وجود لا نتصور فيه الحركة والزمان . وإنْ قيل إنَّ الزمان أبدى فهذا خلط فى التفكير وخَلط فى الكلام. وإنْ قيل إنَّ الزمان هو مقياس القِدم، فنحن حين نقول إنَّ الزمان قديم فكأنما نقول إنَّ الزمان هو الزمان، أو أنَّ الزمان وُجِد حين وُجِد. وإنْ سال سائل: لم وجد الزمان حين وُجد، ولم يوجَد فى حينٍ قبله، فكأنما يفرض زمانًا موجودا قبل وجود الزمان"[2].

والكون كله على اتساعه – فى حدود تصوراتنا عنه وفيما يتجاوز قدراتنا العقلية الراهنة أو الممكنة على تصوره – ما هو إلاَّ أثر من آثار الفاعلية الإلهية التى هى الكمال المطلق اللامتناهى فى ذاته وفى

1- التفتازانى، أبو الوفا: "الإنسان والكون فى الإسلام" ص 57، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة 1975.

2- العقاد، عباس محمود: "الفلسفة القرآنية" ص -126 127، دار الهلال، القاهرة 1962.

صفاته وفى أفعاله. ولا يمكن للمتناهى النسبى أن يتطابق فى هويته مع اللامتناهى والمطلق أو أن يستنفد فاعليته: "قُل لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا" (آية 109/ الكهف)، "وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِن بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ" (آية 27/ لقمان).

هذا على المستوى الأنطولوجى الذى لا يتجاوز الوجود – بما فيه ومَنْ فيه – وبكل مظاهر جماله وجلاله، وبكل آثاره وفاعليته التى تَخُصُّه، التى تظهر فى كثير من الآيات القرآنية، لا يتجاوز مرتبة العبودية المطلقة الموجودة دون أدنى استقلال حقيقى بقوانينه لذاتية، وبعيدًا عن مفاهيم "الضرورة" أو القَدَر الصارم أو الصُّدفة العارضة- فى تقاليد الفلسفة اليونانية وغير اليونانية – التى تشمل الله والعالم على السواء. فالخلقُ كله مرجعه إلى إرادة الله وكلمته. ومن مقتضى "الكمال" الإلهى فى التصور الإسلامى أن يتحدَّد لكل موجود فى الوجود قدره الذى لا يتجاوزه . وتتمثل حدود العلاقة بين إرادة الله المطلقة والسُّنَن الكونية الثابتة فى هذه الآية القرآنية المثيرة للعقل: "إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ" (آية 82/ يس). وكن فيكون، إنما هو تقريب إلى الذهن فى المجاز، والأمر أهون من ذلك جِدًا فى إرادة الله الخالق القَهَّار العزيز الحكيم. وبفضل هذه الإرادة الإلهية الحكيمة يكون للأشياء وجودها ودوامها وقوتها وثباتها[1]. وهذا الوجود الأبدى الكامل مطلقُ الكمال، "ولا

1- تراجع الآيات القرآنية الكريمة: 117 البقرة، 47 آل عمران، 35 مريم، 68 غافر، كما

يكون الكمال المطلق بغير قدرة وإنعام، ولا تكون القدرةُ والإنعام بغير خَلْق وإبداع. ومن العبث أن يقال إن الخلق إذنُ اضطرار"[1].

وعندما يتوقف التفسير العلمى عند اعتبار العلل القريبة التى تُفسر الظاهرة الطبيعية أو التاريخية بغيرها من الظواهر المماثلة فإنَّ الطلب الميتافيزيقى لا يَجِد الوفاء الكامل بحقوقه إلا بالصعود إلى بداية البدايات وأصل الأصول، الذى يُفسر كل شىء ولا يكون هناك ما يُفسره على الإطلاق. فالقوة المتناهية المستعارة عُرْضة لأن يأخذها من أعطاها: "لا قوة إلا بالله" (آية 39/ الكهف). "فَأَمَّا عَادٌ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَقَالُوا مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ" (آية 15/ فصلت) [2]، على حين أن الله سبحانه وتعالى، هو الواحد القهَّار المستقل على الأصالة بمُجِد الخلق لكل ماهو موجود فعلا أو إمكانا "قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَوَاتِ

تراجع النصوص العميقة الدلالة والبالغة التأثير، ترد باستفاضة ملحوظة، فى الجزء الثانى من "نهج البلاغة" – للإمام على بن أبى طالب – كرَّم الله وجهه – وفيها الحجة البالغة والبيان القاطع على عقلانية التصور الإسلامى التى تصمد أمام أى نقد أو ارتياب (راجع مثلا: صفحات 55، -66 67، -99 100، 106، 119، 194 وغيرها كثير). وفى تقديرنا أن تعاليم الإمام على – هذه المسطرة فى "نهج البلاغة" كان لها أبلغ الأثر فى توجيه الفكر الإسلامى، ولا نُقصر هذا التأثير بالطبع على دائرة الفكر الشيعى – ومعلوم تاريخيا الارتباط الوثيق بين جابر بن حيَّان ودوائر الشيعة وبخاصة الإمام جعفر السادس – ولكننا نرى عموم هذا التأثير والتوجيه واتصاله فى تربية العقل الإسلامى وتأسيس بِنْيَتِه فى وضوح وتميُّز. والأمر يحتاج فى نظرنا إلى مزيد من البحوث المتعمقة فى هذا السبيل.

1- العقاد، عباس محمود: "الفلسفة القرآنية"، ص 127.

2- سوف نجد أنَّ التفرقة بين الوجود الضرورى الواجب بذاته وبين الوجود الواجب بغيره والوجود الممكن تطرح نفسها مع بدايات التفلسف الإسلامى عند جابر والرازى وتصبح من المفاهيم الرئيسية فى فلسفات الكندى والفارابى وابن سينا من بعد.

وَالأَرْضِ قُلِ اللَّهُ قُلْ أَفَاتَّخَذْتُم مِّن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ لاَ يَمْلِكُونَ لأَنفُسِهِمْ نَفْعًا وَلاَ ضَرًّا قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ" (آية 16/ الرعد)، و "يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ" (آية 45/ النور[1]) [2].

إنَّ الكون كله غير مستقل بذاته عن مبدعه، سواء فى بقائه أو فى مصيره. وهو مَجْلَى لسلطان الخالق الواحد ولمشيئته القاهرة وعدالته المطلقة. وهذا هو ما يُصوِّره القرآن الكريم تصويرا واضحا ودقيقا، جميلا وجليلا يأخذ بمجامع النفس: "وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى * وَأَنَّهُ هُوَ أَمَاتَ وَأَحْيَا * وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالأُنثَى " (الآيات 42 - 45/ النجم).

وفى عقيدة الإسلام تأكيد حاسم للبون بين وجود الكمال الإلهى ونقص الوجود المخلوق، الذى يُمثِّل وجود الإنسان أرفع درجاته. الله – فحسب – هو "الأول والآخر" (آية 3/ الحديد)، وهو "الخالق البارئ المصوِّر" (آية 24/ الحشر)، وهو الذى: "لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ" (آية 103/ الأنعام)، وهو الوجود الباقى: "كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ * وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلاَلِ وَالإِكْرَامِ " (الآيات 26 -

1- يمكن النظر إلى القرآن الكريم، بمعنى من المعانى، بما هو تسبيح بالغ وتمجيد بلا حدود لفعل الخَلْق الإلهى. فحقا نجد فكرة الخلق والشعور بالإعجاب العميق به فكرة محورية وسارية فى التنزيل . (يراجع: Toshihiko Isutsu, "God and Man in the Koran" New Hampshire, 1987, p.120.

2- التفتازانى، أبو الوفا: "الإنسان والكون فى الإسلام"، ص ص -45 64.

27/ الرحمن). وهو المحيط والمتصرّف بسعة قدرته فى الوجود: "وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الأُمُورُ" (آية 109/ آل عمران)، وتأكيد الفاعلية الإلهية فى مقابل عجز المخلوقات تؤكده هذه الآية الكريمة: "أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لاَّ يَخْلُقُ أَفَلاَ تَذَكَّرُونَ" (آية 17/ النحل)، ولكى لا يتجاهل الإنسان هذا الأصل يخاطب الله سبحانه وتعالى البشر مُنَبِّهًا إيَّاهم على عجز طبائعهم "وَمَا أَنتُم بِمُعْجِزِينَ فِي الأَرْضِ وَلاَ فِي السَّمَاءِ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلاَ نَصِيرٍ" (آية 22/ العنكبوت).

* * * *

ولئن تساءلنا: كيف يمكن لمخلوق ما أن تكون له عليّة فاعلة؟ فإننا نردُّ على الفور: استنادًا إلى الفهم الحقيقى لمعنى الخَلْق، أى إلى الصلة القائمة بين الله والموجودات. وكيف يمكن أن يكون المخلوق على خلاف ذلك؟ إذْ ليس هناك أبعد من التناقض الكامن فى تصور خصوبةٍ تُولِّد عقمًا. فخَلقُ الأشياء يعنى خَلْقَ التأثير والفاعلية[1]. والمخلوقات إذْ تمارس فاعليتها الخاصة إنما تطيع قانونا أسمى هو القانون الإلهى: "الذى خلق فسوَّى والذى قدَّر فهدى"، ويبقى الله – سبحانه وتعالى – هو الغاية كذلك: "وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنتَهَى". فالله هو الأول والآخر، والظاهر والباطن، والمبدئ والمعيد، ولله يرجع الأمر كله.

إنَّ الكائنات فى الوجود درجات: "فالكائن الواعى الذى يشعر بموجِدِه أو يشعر بالوجود المطلق الكمال هو أرفع من الكائن الذى

1- Hawkins, D.J. "The Essentials of Theism", p.112

لا يعى غيَر ذاته أو ما حوى من المحسوسات. وإذا كانت قدرة الإيجاد تختلف باختلاف طبقات الوجود، فأقرب الكائنات إلى الله هو الكائن الذى يعى ذاته ويعى مُوجِدَه ويستمد منه قبسًا من القُدْرة الإلهية التى يقصر عنها مَنْ دونه من هذه الكائنات"[1].

وفى التصور الإسلامى لا يستطيع أى موجود أن يتجاوز فى نظام العِلّية الفاعلية المرتبةَ التى يحتلها فى نظام الوجود. والخَلْق فعل يصدق على الله وحده وليس ممكنا أبدا لسواه. وليست القضية الأساسية هنا هى قضية الشك فى ثبات السُّنن الكونية وفى اطّراد الحوادث بل هى بالأحرى قضية مصدر ضمان الثبات لهذه السنن التى تلزم عن الوحدانية الكاملة اللامتناهية، وعلاقة هذه السُّنن بالله، وليست إنكار العلّية الفاعلية بإطلاق.

هذه النظرة المتوازنة يعبر عنها الجاحظ تعبيرًا واضحا فى قوله: العالِمُ المصيب هو الذى يَجمع بين تحقيق التوحيد وإعطاء الطبائع حقائقها من الأعمال. ومن زعم أن التوحيد لا يصلح إلا بإبطال حقائق الطبائع، فقد حمل عجزه على الكلام فى التوحيد، وكذلك إذا زعم أن الطبائع لا تَصِحُّ إذا قرنْتَها بالتوحيد. ومن قال (ذلك)[2]* فقد حمل عجزه على الكلام فى الطبائع.

وإنما ييأس منك الملحد إذا لم يَدْعُك التوفر على التوحيد إلى بخس حقوق الطبائع؛ لأن فى رفع أعمالها رفع أعيانها. وإذا كانت الأعيان هى

1- العقاد، عباس محمود "الفلسفة القرآنية" ص 133.

2- ما بين معقوفين زيادة من عندنا.

الدالة على الله فرفعْتَ الدليل فقد أبطلتَ المدلول عليه، ولعمرى إنَّ فى الجمع بينهما لبعض الشدة"[1].

وعلى المستوى الإبستمولوجى فإن الاستثارة القرآنية للعقل لا تتوقف أبدًا: "يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَن تَنفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانفُذُوا لَا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ" (آية 33/ الرحمن). غير أن حقائق الوجود ليست مبذولة للعقل دونما شروط أو تكاليف ولكن الهداية فى التعرّف على الأسرار مرهونة بالمجاهدة تُبذَل عبوديةً لله وولاء للفِطرة السليمة.

ولقد أدرك المفكر المسلم الحدود الفاصلة بين الطبيعة المادية السخّرة والتى لا تملك عصيانا لقوانين مُبدعها: "ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ" (آية 11/ فُصِّلت) وبين الطبيعة الإنسانية المتجاوزة لذاتها على الدوام التى لا تلتزم من حيث المبدأ بالطاعة التزاما ضروريا، والتى تتشكل ماهيتها فى السعى الدائم إلى كمال وجود لا يكتمل أبدًا ولا يتحدَّد "أولانيا" مداه أو منتهاه، والتى تضطلع بأمانة تسخير الكون المادى والسيطرة عليه بفضل النعمة الإلهية[2]، والتى تتجلّى أخص خصائصها فى اكتشاف الحرّية الممكنة حتى فى العصيان عنادًا

1- الجاحظ: الحيوان، ج2 ص 134 بتحقيق عبد السلام هارون.

2- "وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ" (آية 13/ الجاثية)، ومن هنا كان مجال الطبيعة الإنسانية مجال "الحرية" ومجال الطبيعة المادية مجال "الجبر".

أو فى الظلم جهالة حين تتنكّر لفاعليتها العاقلة. ووفاء الإنسان لوجوده هو فى الوقت نفسه التزامٌ نحو الآخر، وارتفاعٌ بطبيعته على طريق الكمال، على حين يكون تنكُر الإنسان لطبيعته وتخلّيه عن أمانة وجوده المتميّز فى الكون فى تدميره للذات أو تدميره للآخر، وفى تعطيله للإمكانيات التى حباه الله بها، وذلك حين يسكن إلى البطالة فتخمد فاعليته فى الوجود[1]. فالطبيعة الإنسانية هى وجود لا يفتأ يتهيأ على الدوام لمشارفة الكمال ويغامر فى جسارة لإضفاء بصمته على الطبيعة المادية التى لا تملك إلا الانصياع لمن يعرف قوانينها فيستلّط عليها: "يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَن تَنفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانفُذُوا لَا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ" (آية 33/ الرحمن)، وتلك آية كبرى على قدرة القاهر – جلّ وعلا- بمثلها تنوع الخَلْق وتفاوت مستويات الوجود، ومشيئته المطلقة فى أن يُنعم بما يشاء على مَنْ يشاء من عباده.

إنّ الطبيعة الإنسانية هى المتفّردةُ فى الوجود بالنُطْق وبالقدرة على التمييز بإطلاقها الأسماء على الموجودات، وفى قدرتها على تجاوز أى شكل من أشكال اللغة وعلى استبدال الأسماء المعيَّنة بغيرها

1- يقول الإمام محمد عبده فى تفسيره للآية الكريمة: " وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ " (آية 10/ البلد) أى أودعنا فى فطرته التمييز بين الخير والشر وأقمنا له من وجدانه وعقله أعلامًا تدل عليهما ثم وهبناه الاختيار" (تفسير جزء عم ص 69 من طبعة دار الشعب بالقاهرة). ومن هنا كانت إنطلاقة الإنسان نحو كمال وجوده "واقتحامه" لعقبة عجزه وقيوده إنما هى فى ممارسته لحريته وفى إعانته للآخرين على التحرر والاستغناء، ومن ثم نجد الآيات الكريمة اللاحقة تتابع مؤكدة هذا المعنى الرفيع للوجود الإنسانى " فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ * وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ * فَكُّ رَقَبَةٍ " (الآيات -11 13/ البلد).

عندما تتبدَّل رؤيتها لطبائع الموجودات وتكتمل معرفتها بها، على حين أن الطبائع الأخرى- والمادية منها على الخصوص- هى طبائع خرساء لا تنطق ولا يبلغ تطاولها فى الوجود حد النطق والتعبير، كما لا يبلغ حد الجَدَّة والتنوّع سواء بسواء.

والطبيعة الإنسانية تبلغ كمالها فى "توَّحُدِها": "فوعى الذات مقارنٌ لكمال الوجود، على حين أنَّ الطبيعة المادية يبلغ الجُزء فيها كماله فى تعبيره عن الكل بما هو نموذج لنوع. وفى هذا التمايز للطبيعة البشرية يكمن مناط التكليف ويتحدَّدُ المصير الإنسانى: "وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا" (آية 95/ مريم)، "فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ" (آية 101/ المؤمنون) "لَن تَنفَعَكُمْ أَرْحَامُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَفْصِلُ بَيْنَكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ" (آية 3/ الممتحنة).

فكوْن لكل موجودٍ مخلوقٍ طبيعةٌ ثابتةٌ تخصه وماهيةٌ يحققها تمام وجوده هو أولٌ فى العقل، وهو ما أدركه بعمق ودافع عنه باعتباره جوهر النظرة الإسلامية إلى الطبيعة – وإلى الوجود فى مجموعه - كبار العقلانيين فى الإسلام[1]*.

1- نذكر منهم، على سبيل المثال "ابن حزم" و"ابن رشد". وفى ذلك يقول ابن حزم فى "الفصَل": "وكل هذه الطبائع والعادات مخلوقة خلقها الله عز وجلَّ. فرتّب الطبيعة على أنها لا تستحيل أبدا ولا يمكن تبدلها عند كل ذى عقل، كطبيعة الإنسان بأن يكون ممكنا له التصرف فى العلوم والصناعات إنْ لم تعترضه آفة. وطبيعة الحمير والبغال بأنه غير ممكن منها ذلك، وكطبيعة البُرّ أن لا يُنْبِت شعيرا ولا جوزا، وهكذا كل ما فى العالم" (ج5، ص 16، ط. القاهرة 1317هـ).
ويقول ابن رشد: "إنه من المعروف بنفسه إن للأشياء ذوات وصفات هى التى اقتضت الأفعال

والكون – فى مجموعه – يسوده نظام محكم لا تفاوت فيه أودعه فيه بارئه "الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِن فُطُورٍ * ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ" (الآيتان -3 4/ الملك). ومُقتضَى الحكمة الإلهية فى إيجاد الموجود أن ينتظم وفق سُنن محكمة لا تتبدَّل ولا يعتورها أدنى قصور. والقرآن يوجه نظرنا إلى "الحكمة" و"الغائية" وإلى "الانسجام الأزلى"، "أَفَلَمْ يَنظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ" (آية6/ ق). "أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِم مَّا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى" (أية 8/ الروم)، "وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ *مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ" (الآيات -38 39/ الدخان)، "خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ" (آية 3/

الخاصة بموجود موجود وهى التى من قبلها اختلفت ذوات الأشياء وأسماؤها وحدودها. فلو لم يكن لموجود موجود طبيعة تخصه لما كان له اسم يخُصه ولا حدّ وكانت الأشياء كلها شيئا واحدا ولا شيئا واحدا، لأن ذلك الواحد يُسأل عنه هل له فعل واحد يخصه أو انفعال يخصه أو ليس له ذلك: فإنْ كان له فعل يخصه فهنا أفعال خاصة صادرة عن طبائع خاصة وإنْ لم يكن به فعل يخصه واحد فالواحد ليس بواحد، وإذا ارتفعت طبيعة الواحد ارتفعت طبيعة الموجود. وإذا ارتفعت طبيعة الموجود لزم العَدَم. ("تهافت التهافت" ص 521)، وذلك على مستوى الوجود وبالطبع على مستوى المعرفة.

كما يؤكد ابن رشد أيضا: "أنه إذا لم تكن للشىء أسباب ضرورية تقتضى وجوده على الصفة التى هو بها ذلك النوع موجود، فليس ها هنا معرفة يختص بها الحكيم الخالق دون غيره. كما أنه لم تكن هناك أسباب ضرورية فى وجود الأمور المصنوعة ولم تكن هناك صناعة أصلا ولا حكمةٌ تنسب إلى الصانع دون من ليس بصانع. وأى حكمة كانت تكون فى الإنسان لو كانت جميع أفعاله وأعماله يمكن أنْ تأتى بأى عضو اتفق أو بغير عضو حتى يكون الإبصار مثلا يتأتّى بالأذن كما يتأتّى بالعين، والشم بالعين كما يتأتّى بالأنف وهذا كله إبطال للحكمة وإبطال للمعنى الذى سَمَّى به نفسه حكيما، تعالى وتقدست أسماؤه عن ذلك " ("الكشف عن مناهج الأدلة" ص 41 ط 1328هـ).

التغابن). فالكون أبعد ما يكون عن أنْ تتحكم فيه مصادفة أو تلقائية، بل هو صادر عن مشيئةِ العلّى الحكيم المنزَّهة عن العبث، "وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلاً ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا" (آية 27/ص).

* * *

هذه النظرة إلى ثبات خصائص الموجودات وتمايزها بما هى نتيجة لازمة عن العلم والحكمة الإلهية لا تتنافى – كما يتوهَّم البعض– مع مفهوم تطور الخَلْق بفعل إله يتعهد الكون فى نشأته ونموّه ويرعاه بُلوغًا به إلى غاياته التى قدَّرها هو، و "يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ" (آية 1/ فاطر). وفى القرآن الكريم ما يشير بوضوح إلى أن الكون كان قبلُ على هيئة أخرى غير التى نعهدها: "أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلاَ يُؤْمِنُونَ" (آية 30/ الأنبياء)، كما يشير القرآن الكريم أيضا. أخشى الأمر العام لتصحيح شىء إلى شىء يغير لفظ مثل ناشئ الصواب كتابة إلّى أن التنوع المعهود فى الكائنات ناشئ عن أصل واحد: "وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ" (آية 49/ الذاريات)، و" سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنبِتُ الأَرْضُ وَمِنْ أَنفُسِهِمْ وَمِمَّا لاَ يَعْلَمُونَ" (آية 36/ يس). والخالق سبحانه وتعالى – مع خلقه " . . كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ" (آية 29 / الرحمن). وعلى ذلك يظهر الكون ديناميًّا حيًا يموج بالحركة والفاعلية "وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ" (آية 88/ النمل).

إنَّ النظرة الإسلامية إلى الكون الطبيعى نظرة رحبة وليست محدودة بحدود العالم المَنْظور، وليس هناك ما يمنع أصلا من وجود عوالم أخرى طالما أن من التناقض البيِّن افتراض أية قيود على مشيئة الله – سبحانه وتعالى – وهو القائل: "وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ" (أية 68/ القصص). وتفرُّد الذات العلية بالمشيئة الخالصة المتحرِّرة من كل قيد يؤكده، على سبيل المثال، القَسَمُ الإلهى الجليل: "فَلَا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ إِنَّا لَقَادِرُونَ * عَلَى أَنْ نُبَدِّلَ خَيْرًا مِنْهُمْ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ" (الآيات -40 41/ المعارج). وليس فى الوجود غير الله هو "فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ" (آية 16/ البروج).

* * *

على هذا النحو يَتحدَّد للطبيعة فى مجموعها – فى إطار نظرية "الخَلْق" – قدْرُها فى الوجود الذى لا يمكن لها أن تتجاوزه، فالطبيعة المادية المسخَّرة هى فعلٌ من أفعال الخَلْق الإلهى، والطبيعة الإنسانية – بما لها من كرامة خَصَّتها بها المشيئة الإلهية – هى أيضا تسوية و"نفخ" من الروح الإلهى. وكمال الوجود لهذه الطبيعة الإنسانية الرفيعة يُمثِّله تمام الخضوع طواعيةً لبارئها. وهو ما تُصوِّره أبلغ تصوير حياة "أبى الأنبياء" براهيم الخليل (عليه السلام)، وقد كان "أُمة قانتا لله": "قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ" (آية 162/ الأنعام).

لا تَقبل النظرةُ الإسلامية – إذنْ- أنْ يكون لموجود طبيعى ما أى قدر من أقدار الإلهية، فالكون كله يكشف عن "حدوث" جذرى فى

طبيعته طالما هو لا يتقوَّم بذاته أصلًا بل بإرادة قوة تمسك عليه وجوده وهى ذات القدرة التى أبدعته. وفى صيغة الشهادة "لا إله إلا الله" تمايز ميتافيزيقى بين ماهو بالذات وما هو بالعرض. وتمام الإيمان وعين اليقين هو فى الوعى بهذا التمايز وفى طرح أى قداسة تضفى على المخلوق الطبيعى لأن فى ذلك تغافلا عن جوهره وخروجا به عن نطاق وجوده الناقص المحدود ونسبةً قدرة ذاتية له على التصريف.

هذا المعنى العميق والأصيل يكشف عنه قول المَوْلى – جلَّ وعلا- : "قُلْ فَمَن يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَن يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَمَن فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ" (آية 17/ المائدة)، وعلى ذلك فإن أى المجاز يُنْسَب إلى موجود طبيعى أو إلى بشر فمرجعه إلى الفضل الإلهى يقينا: "وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ" (آية 88/ هود) [1].

هذا التأكيد لفعل "الإبداع" إظهارًا لقدرة الله وعنايته يتردَّد بقوة بالغة التأثير فى كثير من المواضع القرآنية الكريمة[2]، وليس للخلق

1- التفت كثير من الباحثين إلى أن أعظم إسهام الإسلام، هو فى تنقية مفهوم الألوهية من التعدّد ومن التجسيد. وفى تأكيد "العلو" و"المفارقة" وتجاوز تصوُّر "الصانع" عند أفلاطون أو "العِلَّة الأولى" العاقلة – عند أرسطو – التى لا تعقل إلا ذاتها فحسب على حين يشاركها الوجود كله فى "ضرورة" الوجود. ولقد جاء وجود الله فى عقيدة الإسلام بما هو الوجود الكامل اللامتناهى، وهو وجود أكثر ثراء من الفكر كما أنه يستبعد "أولانيا كل" لا وجود". هذا التنزيه الخالص يميِّزُ الإسلام تمييزًا حاسما عن المسيحية مثلا. يراجع فى ذلك:

Paul Poupard, "Les Réligions", p.115, Presses Universitaires de la France, Paris, 1987.

2- يقول تعالى: "أَفَرَأَيْتُم مَّا تُمْنُونَ (58) أَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ (59) نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ (60) عَلَى أَن نُّبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ (61) وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ

حدود خلقه إلاّ قدرة الله المطلقة وعلمه السابق المحيط بما كان وما سيكون: "اللهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَمِنَ الأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا" (آية 12/ الطلاق). وإرادة الله الحُرَّة هى التى أبدعت الوجود من لا شيء ex nihilo من دون مشاركة أو عون من مادة قديمة أو آلة مُعِينة، ذلك أن فكرة "الخلق" تلزم لزوما ضروريا عن النظر فى معنى "الوجود الخالص" الذى هو وجود خصب بلا مشاركة ولا مماثلة: فمتى كان الموجود الضرورى وجوده بالذات وكان كل ما سواه موجودا به لزم أن يكون واحدًا أحدًا. وهذا يلزم أيضا عن برهان العلة "الغائية" حيث أن معظم الموجودات المخلوقة تمضى إلى غاياتها من باطن لا يرتبط بها ظاهريا، كما يلزم أيضا عن برهان "الوجوب": فإن الممكن إنْ كان مركبا من مادة سابقة كان حائزًا على جزء ضرورى ومشاركة واجب الوجود الذى لا يقبل بطبيعته التى تخصه مشاركةً فى الوجوب. وعلى هذا النحو يتم استبعاد الثنائية التى تشطر الوجود شطرين ضروريين.

الأُولَى فَلَوْلاَ تَذَكَّرُونَ (62) أَفَرَأَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ (63) أَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ (64) لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ حُطَاماً فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ (65) إِنَّا لَمُغْرَمُونَ (66) بَلْ نَحْنُ مَحْرُومُونَ (67) أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ (68) أَأَنتُمْ أَنزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنزِلُونَ (69) لَوْ نَشَاءُ جَعَلْنَاهُ أُجَاجاً فَلَوْلاَ تَشْكُرُونَ (70) أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ (71) أَأَنتُمْ أَنشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنشِئُونَ" (الآيات -57/72/ الواقعة) و "أَفَلاَ يَنظُرُونَ إِلَى الإِبِلِ * وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ * وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ * وَإِلَى الأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ" (الآيات 18-20 / الغاشية)، إلى غير ذلك مِنَ الآيات القرآنية فى مواضع كثيرة من التنزيل العزيز.

وهذا الموجود "اللانهائى" لا يكتسب كمالًا فى لحظة من اللحظات تدارك نقص ما على أى نحو من الأنحاء[1]. وعلى ذلك فإنَّ خلق العالم أو إعدامه لا يُحدِث اختلافا عن الإطلاق بالنسبة له بما هو وجود كامل لا متناه. والدافع إلى الخَلْق لا يُلتمس إلاَّ فى الأريحية المطلقة لله، أى فى الجود الإلهى.

والفَعل الإلهى الذى هو خَلْق من عدم أو إخراج للأشياء إلى نور الوجود بالفعل "من ظُلمة العدم" هو أيضا حفظ لها وإمساك بها، وهو أيضا اتصال وإدامة لفاعليتها ونشاطها. وعلى هذا تكون الفاعلية الإلهية هى مصدر الوجود ومصدر التغيّر والحركة الحاصلة فى الموجودات. وفضلًا عن ذلك فإنَّ العِلّية الإلهية الخالقة "هادفة" وتملك تنبوءا كاملًا بكل نتائجها. ومن ثم لزم عن نظرية الخلق، هذه الإقرار بـ "العناية الإلهية" و "الغائية" و"العلم الإلهى" المطلق بشئون الوجود.

وعلى حين أنه يتناسب مع تصور كمال الطبيعة الإلهية أن يكشف الله – سبحانه وتعالى- عن نفسه فى فعل الخَلْق إلاَّ أنه يجب التسليم

1- وفى هذا المعنى يورد "أبو حيان التوحيدى" رأى أستاذه "أبى سليمان السجستانى" الذى يذهب فيه إلى أنَّ "العالم فعل الله. بمعنى أنه معلول عنه كما يقول الفلاسفة. ولكنه مع هذا لا يرى أنْ يُقال إنَّ الله فاعل بالاضطرار لأن ذلك صفة العاجز ولا بالاختيار لأن فى الاختيار معنى قويًا من الانفعال. وإنما الله يفعل ويصدر العالم عنه بنحو أشرف من هذا وذاك يضيقُ عنه الإسْم. بل إنَّ قولنا بالنسبة إلى الله: يفعل وفاعل هو كلام يُطلق على حد المجاز والمعتاد من الكلام" (المقابسات ص -149 150). وسوف يعتمد ابن رشد. من بعد هذه الوجهة من النظر لدفع كثير من الإشكالات المؤسسة على عدم استيعاب المعنى العميق لِنفْى المماثلة بالكلية (يراجع مثلا: ابن رشد: "ضميمة فى العلم الإلهى).

بحريته الكاملة فى ذلك: فلا يَصحُّ أن نتصوَّر الله – جَلَّ وعلا- مرتبطا بأن يخلق عالما واحدًا ممكنا أكثر من سواه يكون هو أفضل العوالم الممكنة وبحيث لا يُصبح فى الإمكان أبدع مما كان، طالما أن أى عالم يخلقه الله إنما يخلقه بالحكمة الكاملة والخيرية الكاملة، ومن دون أنْ يلزم عن ذلك خَلْق هذه الأشياء الراهنة فى الطبيعة دون سواها[1]. ولا تنطوى هذه النظرة على أدنى شبهة من التشاؤم الأخلاقى أو الحِطَّة الجمالية، ولكن المفارقة تنشأ عن استحالة عبور الهُوَّة الشاسعة بين واقع متحققٍ بالفعل ومثل أعلى للوجود الكامل ليس إلى التوحيد بينهما فى "كينونة" واحدة من سبيل[2].

إنَّ فكرة الخلق من العدم هذه ظلت غريبة تماما على العقل اليونانى الذى اعتبرها مرادفة لما هو مستحيل تماما[3]، كما ظَلَّت طوال تطور

1- الأمر متعلق هنا بتجليات الخلق الإلهى على المستوى الأنطولوجى ولا يتعلق بالطبع بحدود القدرة الإلهية فى حد ذاتها. فليس فى الوجود ما يصح اعتباره بحال ما أبدعَ مما قضَى به اللهُ فعلا، وإلاَّ وقعنا فى تناقض مؤداه أن ما فى الوجود أبدع مما فى الوجود. والإمكان هنا – فيما نَبَّه إليه بدر الدين الزركشى – هو إمكانٌ باعتبار ما تقتضيه العقول لا باعتبار ما فى غيب الله تعالى، والتنبيه الإلهى إلى هذا وارد فى قوله تعالى: "ويخلق ما لا تعلمون"، فحُكْمُ العارف على قدر إدراكه لا على قدر أحكام ربه، فإنَّ الرب تعالى محيط بكل شىء وليس لأحد إحاطة بنوع من أنواعه من كل وجه".
(يراجع فى ذلك بالتفصيل، مرتضى الزبيدى: "إتحاف السادة المتقين"، الجزء التاسع ص 450 وما بعدها).

2- وفى هذا يقول "أبو حامد الغزالى": إن لكل شىء وجهين: وجه إلى نفسه ووجه إلى ربه. فهو باعتبار وجه نفسه عدم وباعتبار وجه الله تعالى وجود... وليس لغيره رتبة المَعِيّة بل رتبة التبعية، بل ليس لغيره وجود إلاَّ من الوجود الذى يليه. فالوجود وجهه فقط . ومحالٌ أن يقال إنه أكبر من وجهه، بل معناه إنه أكبر من أن يقال له أكبر بمعنى الإضافة والمقايسة وأكبر من أن يُدرِكَ غيرُه كُنْهَ كبريائه" (الغزالى: "مشكاة الأنوار"، ص 65 - 66 بتحقيق وتعليق: أبو العلا عفيفى).

3- يراجع مثلا:

الفكر الإنسانى تثير فى نظر الكثيرين جُملةً من الاعتراضات.

* * *

إلى أى حد تتمايز هذه النظرة الإسلامية عن النظرة اليونانية مثلاً؟ وهى التى يزعم الكثيرون أن التصور الإسلامى قد تمت صياغته استلهاما لها وتأسيسا عليها، وبخاصة بعد عصر الترجمة.

كان هرقليطس أول من وضع نظرية عن الضرورة عند اليونان من خلال صياغته لقانون الصيرورة الضرورى الذى يتحكم فى كل شئ. وارتبطت الضرورة بتصور القدر وأصبحت فكرة الضرورة عند ليقيبوس وديمقريطس مكافئةً للقانون الطبيعى، وترددت هذه الفكرة عند بارمنيدس وإمبادوقليس[1].

ولقد تحدَّدت فكرة الضرورة ابتداء من أرسطو تحديدًا ينطبق على الموجودات والحوادث وعلى الحقائق مؤداه أن الضرورة ترادف استحالة النقيض. وهذه الصياغة العامة لفكرة الضرورة تنطبق على أنواع كثيرة تتعارض فيما بينها، كما تكشف عن الخلط بين المستويين الأنطولوجى والإبستمولوجى، وهو ما نَبَّه إليه بعض شراح أرسطو

- Alex, Aphro. "De Fato", 192: 14, in: (Sambursky: "The Physical world of the Greeks", p.56).

1- ينظر فى ذلك:

- Cyrill Bailey, "Greek Atomists" pp.85, 97.
- Zeller, "Outline of Greck Philosophy", p.163.
- Chévalier,: "La notion de Necéssaire", p.27- 28.
- Sambursky, "The Physical world of the Greeks, p.159.
- Farrington, B., "Greek Science", I, p.58.

فى العصر الهيلنستى، كما تحدَّد على ذلك معنى خاص للمعقولية ظَلَّ مقبولا فى الفكر الغربى زمنا طويلا – وبالذات عند المفكرين الذين اعتدنا تسميتهم بالتنويريين – ويُعبِّر عنه بالقول المأثور فى كتاب "الأخلاق" لاسبينوزا: "إن سلامة العقل هى فى اعتبار الأشياء ضرورية لا حادثة" Ethics, II, 14. على حين لم يكف فريق آخر من الفلاسفة عن الدفاع عن "الحدوث" فى الطبيعة. ومن الملاحظ أن مفهوم "الصدفة" أيضًا يلعب دورا مهمًا فى المذهب المشَّائى. والصدفة وإنْ لم تكن تعنى اللاحتمية الخالصة، أو ما يحدث بغير سبب؛ وعلى ذلك فهى لا تُحدِث شرخا حقيقيا فى الحتمية العامة للكون، فإنها مع ذلك محتومة بطريقة غير تامة؛ فالعَرَضِىُ عند أرسطو هو ما لا غاية له، أى ما يشير إلى ثغرة فى النظام الغائى لا فى نظام العلل الفاعلة، كما أن "الصورة إذْ تصطدم بضرورة عمياء للمادة لا تُنتج إلاَّ وجودا غير متقن أى شيئا بشعا. ومثل هذه الأشياء البشعة أخطاء عرضية للطبيعة التى يمنعها حشد من الظروف لا يمكن التنبؤ بها من الوصول إلى غايتها[1].

لا يُصبح لهذه الوجهة من النظر مكان فى النسق الدينى بالطبع: فإذا كانت الصدفة والأشياء البشعة ممكنة على المستوى النسبى لخبرة بشرية فإنها تفقد كل معنى لها عندما نشرع فى نسبة هذا

1- يراجع فى ذلك: - Aristotle, "Physics", II 195b, 196b.
وكذلك الترجمة العربية لكتاب "الطبيعة" من عمل: اسحق بن حنين، بتحقيق عبد الرحمن بدوى، ص 111- 113.

- Aristotle, "Metaphysics, VI, 1027a.
- Ross, W.D., "Aristotle", pp.75- 76, 78.

الكون كله إلى الله الذى حَدَّد له موازين وجوده. وما دامت المادة مخلوقة فإنها لم يعد لها نفس الدور الذى تؤديه فى نظرية العَرَضى Fortuitous عند أرسطو. والأشياء البشعة – بما هى كذلك- مستحيلة استحالة الصدفة ذاتها. وبعض الفلاسفةً يفضِّلُون إنكارَ مقاصد الله على الاعتراف بأنهم لا يعرفون شيئا عنها. وجواب القرآن الكريم هنا هو أن الله " . . خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيراً " (الآية 2/ الفرقان)، "وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ " (الآية 21/ الحجر)، " . . .إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْراً " (الآية 3/ الطلاق).

وعلى حين يسمح الفكر اليونانى بلا حتمية ناجّة عن نقص معيَّن فى المعقولية – بتعبير "جيلسون" – فإنَّ الفكر الدينى المؤسَّس على الوحى يُقَوِّى روابط الحتمية فى الطبيعة برد النظام الظاهر إلى قوانين عقل أسمى، وبإدراج الصدفة تحت قانون، وبذلك يتمُّ تحرير الطبيعة من مفهوم القدر. فلكل شىء سببه الكافى ومرجعه الأخير. وليس القضاء إلاَّ تسجيلا لإرادة الله المطلقة ومشيئته النافذة التى لا تملك المخلوقات عصيانها. ولقد وجدنا من فلاسفة اليونان من أَقرَّ بالمصادفة، وكان هؤلاء مضطرين بالطبع إلى نبذ فكرة القدر، كما أن أولئك الذين رفضوا الصدفة بغية إرجاع كل شىء، بما فيها الأشياء التى تبدو عرضية إلى تأثير الأجرام السماوية المحتوم، كانوا على استعداد لإطلاق لفظ القدر على القوانين الفلكية. وليس أقل من ذلك وضوحا– فى نظر العقل – أن تجد الصدفة سببها الكافى فى العناية الإلهية. فالخَلْق كله – وفقا للقرآن- مجالٌ للعقل

والنظام اللذين يعملان بطريقة مختلفة فى مستويات الوجود المتباينة. ولو مُنِحَ الإنسانُ استبصارًا حقيقيا لما استطاع أنْ يجد خللا فى الكون[1].

وهناك مسألة هامة بالنظر إلى خصائص الألوهية فى الإسلام، وهى أنَّ الله يرى كل شىء حاضرا وليس هناك بالنسبة إليه ماض وحاضر ومستقبل وهو الحىّ القيوم "وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الغَيْبِ لاَ يَعْلَمُهَا إِلاَّ هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي البَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلاَّ يَعْلَمُهَا وَلاَ حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الأَرْضِ وَلاَ رَطْبٍ وَلاَ يَابِسٍ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ" (أية 59/ الأنعام9) "قُل لاَّ يَعْلَمُ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ الغَيْبَ إِلاَّ اللهُ" (آية 65/ النمل)، "... وَمَا كَانَ اللهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى الغَيْبِ" (آية 179/ آل عمران)، "وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُوا مِنْهُ مِن قُرْآنٍ وَلاَ تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلاَّ كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلاَ فِي السَّمَاءِ وَلاَ أَصْغَرَ مِن ذَلِكَ وَلاَ أَكْبَرَ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ" (آية 61/ يونس). وهو – سبحانه وتعالى- المتفرّد بعلم الغيب، "عَالِمُ الغَيْبِ فَلاَ يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا" (آية 26/ الجن).

وعلى هذا فلا يصح أن يُقال إنَّ الله يتنبأ بما سوف يحدث بل إنه وحده الذى يرى ما سوف يحدث على نحو ما هو حادث. ومن ثَمَّ فمن الممكن أن يكون الشىء حادثا ويفلت من قضاء الضرورة بفعل عِلَّة مبدعة هى وحدها واجبة الوجود ويكون هذا الشىء نفسه ضمن مجال الرؤية الإلهية الشاملة.

1- Hawkins, D.J.B. "The Essentails of Theis,

والحقيقة، إنَّ الضرورة فى الطبيعة لا تصمد إلاَّ باعتبارها فَرْضا [1]، أو مصادرة لازمةً ومنتجةً، طالما أن المرء لا يستطيع أنْ يستخلص من الممكن المنطقى الكائنَ الواقعى الذى هو أغنى منه أو أنْ يبرهن على أنَّ النموذج الحتمى هو النموذج الوحيد المقبول. و"الحدوث " الذى يتقَّبله المفكر المسلم له معنيان: حدوث زمانى وحدوث ذاتى. والأول هو تحقق الوجود بعد أنْ لم يكن فى زمان سابق موجودًا، والثانى هو افتقار الوجود إلى مُقوِّمٍ غيرِ ذاته يجعله متحققا بخصائص الوجود الفعلى[2].

* * *

ويُسلمنا هذا إلى مناقشة قضية هامة من قضايا الفلسفة الدينية أولتها العقيدة الإسلامية عنايتها، ونعنى بها قضية "المعجزة" وعلاقتها بقدرة الله المطلقة من ناحية وثبات السنن الكونية من ناحية أخرى، ومدى مشروعية التسليم بالمعجزة فى النسق الدينى، مع تباين وجهات النظر إليها على امتداد عصور الفكر. ولقد جاءت هداية الله عونًا للعقل الإنسانى فى معالجتها. وفى تقديرنا أن استلهام المفكر المسلم لمتضمنات الوحى الإسلامى فى هذا الخصوص أنارت بصيرته فى وضع المسألة فى موضعها الصحيح. وجدير بالذكر أن المجادلة حول طبيعة المعجزة ومشروعيتها قد بلغت أقصى ذورة لها فى

1- يقارن فى ذلك بالتفصيل:

- Boutroux, Emile. "De la Contingence des lois de la nature", Paris. 1921, pp.131- 132, 159

2- ابو البقاء الكفوى "الكليات" ط بولاق، القاهرة 1352هـ، ص 433- 434.

الفكر الإسلامى فيما فَجَّره الغزالى من اعتراضات قوية ضد المشَّائين المسلمين؛ وفى ردود ابن رشد عليه من بعد وخاصة فى كتابيه "تهافت التهافت" و"الكشف عن مناهج الأدلة"، وهو ما يتجاوز نطاق أفكار الفترة الزمنية التى ألزمنا أنفسنا بمحاولة التعرف عليها.[1]

1- يمكن الرجوع فى هذا الصدد إلى ما أثبتناه من تناول كل من الغزالى وبن رشد لقضية المعجزة، وذلك فى بحثنا عن "مشكلة العلّيّة بين الغزالى وابن رشد"، مخطوط بكلية الآداب جامعة القاهرة، 1977، وأيضاً فى كتابنا: "مفهوم المعجزة بين الدين والفلسفة عند ابن رشد"، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة عام1990.

الفصل الثالث

مفهوم "المعجزة وعلاقته بتصور الطبيعة"

أولا- التناول الفلسفى للمعجزة

"المعجزة" لفظ دينى أساسا، ولكى نُقدِّم تعريفا مقبولا له يجب أن يتم ذلك من خلال استقراء وقائع دينية[1]. وكلمة المعجزة فى أصلها الاشتقاقى تعبر عن حادثة نادرة من شأنها أن تكون مناقضة لسير الحوادث المألوف وتفوق قوى الطبيعة والإنسان – أو على الأقل ما نعرفه عن هذه القوى. وقد يُظن أن المعجزة تقضى على العليَّة بالمعنى الشائع، لكن الأمر فى حقيقته مباين لذلك، طالما أنها تفترض مقدما Antecedent يسبقها، ونعنى به الألوهية. فالمعجزة هى خروج على العِلَّة، بالمعنى الطبيعى فحسب، أى على حتمية

1- (Frederic Platt, Charles H. Kelly, "Miracles", London 1913, p.48)

الظواهر. ومن هنا يصح القول: إن المعجزة هى العلة بلا قانون[1] تُفَسَّرُ من خلاله، شأن أحداث الطبيعة المألوفة، كما أن المعجزة هى من متضمنات "الألوهية"[2]. وعلامة على فاعلية الإرادة الإلهية[3]. والمعجزة ما هى إلاَّ ظاهرة دينية بحتة متصلة باللامتناهى دون أن يكون لها علاقة مباشرة بالطبيعة المتناهية التى يُعبِّر عنها قانون فيزيقى. وهى إذْ تظهر باعتبارها موجَّهة لفرد أو لمجموعة من الأفراد فإنها ليست إنجازًا إنسانيا بالمرة، بل هى هبة من الله الغنى لمن يحتاجها، وهى تفتح آفاقا جديدة غير متوقعة وتكشف الحُجب عن وجوه لا حد لها من أقصى الإمكانيات. وتسهم الخبرة بالعجز والقصور فى فهم طبيعة ما هو معجز. والمعجزة – وقد تحددت على هذا النحو – تظهر بما هى جوهر الدين، إذْ لا توجد خبرة دينية عميقة لا تكون فى الوقت ذاته خبرة بما هو مُعجز. ولن يحتاج الدين المعقول إلى إنكار المعجزة بل سوف يقبلها وقد تحرَّرَت من دلالاتها الحرفية وغير العلمية[4]. وهى إذْ تبدو – فى المقام الأول- شأنا خاصا من شئون الدين فهى قد تكون وبدرجة أقل فى الأهمية مما يخص دارس الطبيعة أو الناقد لحوادث التاريخ. وقلب هذا النظام يؤدى إلى خلط

1- Th. Ribot, "L'Evolution des Idees Generales", Libraire Fellix Alcan, Paris, 1919, p.209.

2-Hawkins, "The Essentials of Theism", p.113.

3- Baldwin, James Mark, "Dictionary of Philosophy and Pschology", Princcton, 1960, vol.11, p.86.

4- Phenix, Philip Henery, "The Intelligible Relilgion", Victor Gollanc & Ltd., London, pp.171- 174.

لا مُسوِّغ له[1]. ولأن المعجزة جزء من النسق الفائق للطبيعة فهى تقوم أو تسقط وفقا له. والذين يقبلون بدين مفارق سوف يُسلِّمون بالمعجزة، والذى يشغلهم فحسب إنما هو مسألة التصور الصحيح للمُعجِز[2].

يُستعمل لفظ المعجزة على ذلك عادة بمعنيين: (أ) فهو يشير إلى حادثة تتضمَّن قلْبا لقوانين الطبيعة أو تدخلا لما هو فوق طبيعى فى المجال الطبيعى، و(ب) يشير إلى حادثة نادرة وغريبة لا يمكن فهمها. وبهذا المعنى الأخير فإن ما هو معجزة فى عصر قد يصبح مقبولا ومفهوما فى عصر آخر. وسوف يكون من الدجماطيقية أن ننكر، على أسس فلسفية خالصة إمكان المعجزة بالمعنى الأول. لكن الالتجاء إلى المعجز، من وجهة النظر العلمية التى تستهدف إقامة علاقات ثابتة بين الشرط والمشروط ليصبح عالم الخبرة مفهوما، إنما يعتبر إنكارًا حقيقيًا للمنهج العلمى[3].

وقد تستعمل كلمة المعجزة لتدل فى الغالب على فئات من الحوادث يجب التمييز بينهما: "فقد يكون المقصود بها حادثة تكون فى ظاهرها مناقضة لنظام الطبيعة ولكنها لا تكون كذلك فى الحقيقية، أو يقصد بها من ناحية أخرى حادثة عادية فى حد ذاتها

1- Frederic Platt, Charles H. Kelly, "Miracles", pp.3- 4.

2- Brandon, S. "A Dictionary of Comparative Religion", Charles Scribner's Son, New York.

3- Vergilus Ferm, "Encylopedia of Religion", The Philosophical Library, New York, 1945, (Miracle), p.493.

ولكن ينظر إليها باعتبارها معجزة نظرًا لظروف غير عادية تحيط بحدوثها، وقد تستخدم كلمة المعجزة للدلالة على الحوادث التى تظهر باعتبارها لا تنتمى إلى مجال الوجود الفيزيقى على الإطلاق، وذلك شأن الرسالات والعلامات التى ترد من خارج المجال الطبيعى[1] . وهى التى تستدعى محاولة التدليل عليها، أى على أن العلامات والأمارات التى جاءت بها الرسالات الدينية هى أثر لوحى معصوم لا يتطرق إليه الشك. ونحن واجدون فى الكتب المقدسة والأخبار، وفى كل الديانات تقريبا، تفصيلا لمعجزات تختلف فيما بينها قليلا أو كثيرًا. إن القول بوجود بعض العقائد الدينية التى تتطلب الإيمان ببعض أمور غير قابلة للتصديق يدفعنا إلى التساؤل عما إذا كان ثمت ما يمكن اعتباره على نحو قاطع غير قابل للتصديق؟ وإذا لم يكن هناك من يرغب فى الإقرار الكامل بصواب هذه الأمور بالغا ما بلغ من الحرص والحذر فإنه لمن الصعب عليه تجنب الاعتراف بخطأ الذين سجلوا وقوع هذه الحوادث بالفعل خلافا لنظام الطبيعة أو بأن سجلاتهم قد اعتورها الزيف والتحريف. والقول بأن هذه الحوادث قد أُسيئ فهمها حقا وما هى إلا من قبيل ما يخضع للتفسيرات الطبيعية إنما يعنى التخلى كلية عن الإدعاء بأنها معجزات لها دلالاتها فى الدعوة إلى التصديق.

ويُحتَج على صدق المعجزات بأن عددا كبيرًا من العقلاء قد آمنوا بها فعلا، وأن سجلات التاريخ، التى قد يطعن البعض فى مدى وثوقها،

1- Viscount, Samuel, "Belief and Action", Penguin Books, 1929, pp.54- 55.

قد احتفظت لنا بهذه الحوادث باعتبارها وقائع فعلية ثابتة، لكن هل يمكن اعتبار ذلك مبررا كافيا للتصديق بها وتبريرها؟ إنَّ الاحتجاج الذى نجده كثيرا عن فلاسفة الدين بأنه ينبغى التعامل مع أمثال هذه الحوادث باعتبارها صحيحة سواء أكانت كذلك بالفعل أو لم تكن طالما إن الإيمان بها يؤدى إلى نتائج طيبة ويدعم مبادئ الأخلاق ويحفظ مبادئ الاجتماع الإنسانى – مثل هذا الاحتجاج الدفاعى البرجماتى فضلا عن إثارته قضية الأمانة العلمية يعد تخلّيا عن المعجزة بما هى واقعة وبرهان على قدسية الرسالة الدينية، فالبرهان الذى يُقبل لفائدته العملية فحسب ليس برهانا على الحقيقة، ويصعب على العقل السليم أن يسلم بصدق قضية ما بالنسبة للعقيدة – فى ذاتها - وبعدم صدق القضية نفسها بالنسبة للسلوك، كما يصعب أيضا أن نتخذ من السلوك الفاضل لأصحاب الدعوات وتضحيتهم من أجلها ضمانا كافيا على الصواب. ولا يمكن للمرء أن يجد بذلك سبيلا إلى الاختيار الأكيد يقضى به بين عقيدة وعقيدة أو بين إلهام وإلهام. وأما كون بعض الحوادث شاذة أو نادرة فذلك راجع إلى ما يحيط بها عادة من ظروف وليس دليلا على كونها معجزات. ولسنا نملك الوسيلة لتقرير ما إذا كانت مثل هذه الحوادث نتيجة محتومة لقضاء إلهى لا مردّ له أم أنها محض اتفاق تلازم مع الدعوى. والخبرة المتكررة وحدها هى التى تبين لنا ذلك، غير أن الخبرة المتكررة لحادثة ما تتناقض مع كونها معجزة بالفعل.

وفضلا عن ذلك، ألا يمكن للمرء أن يلاحظ أن التقدم الصاعد لتطور

الدين يكشف عن الإلغاء التدريجى للمعجزة وبحيث أنه فى أكثر المستويات الدينية استنارة تبدأ المعجزة فى الانزواء بعيدا[1]. ويبلغ البعض فى ذلك غاية الشوط برفضهم الإقرار بالمعجزة الخارقة للعادة، تلك التى لا تعدو أن تكون فى نظرهم حيلة من الحيل أو بمثابة إشباع لرغبات الأطفال، وإن الدليل الذى يُقنع من يجهل قوانين الحوادث قد يبدو واهيا تماما لمن هو على درجة كافية من المعرفة. ولقد سادت المعجزات فى عصور سادتها الخرافات. ومن ثم تصبح القيمة التفسيرية للمعجزات مشوبة بالريب، ومهما تبدو حادثة ما مدهشة فلربما يوجد لها تفسير بسيط سوف نعرفه إنْ عاجلا أو آجلا[2]. وإذن، فهل يمكن إرجاع المعجزة إلى قوانين طبيعية لا تكون مفهومة تماما بالنسبة لمن يرى فى تلك الحوادث المعنية معجزات خارقة!. أليست كثرة الروايات المتعلقة بالمعجزات ترجع إلى عصر ما قبل العِلْم وتكشف عن مجرد خيال تَقِىّ، أو تظهر من حيث هى رموز إيمانية. ألا يمكن النظر إلى المعجزات التى يصعب تفسيرها بوسائل طبيعية معروفة على أنها مثير لبحث مستقبلى لاحق. وإذا كان مفهوم "التغير" يتعلق على وجه الخصوص بمعنى المعجزة، من حيث أن التغير هو المنبع الدائم والمتجدد للمدهش فإن ما يلزم فى دين معقول هو المحافظة على التقدير المزدوج لكل من مبدأ النظام من ناحية والإقرار بالدهشة فى حضرة ما هو جديد من ناحية أخرى[3].

1- Rudolf Otto, "The Idea of the Holy", Trans, By John W. Harvey, Oxford University Press, London, 1923, p.64.

2- Charles T. Gorham, "The Gospel of Rationalism", p.3, 6.

3- Phenix, pp. 173- 174.

وهناك من يذهب إلى أن كل ما يحدث فى الكون هو معجزة من المعجزات. ويعبر هويسمان Lawrence Housman عن هذا المعنى بقوله: "هات شيئا ما لا يكون معجزة، وحينئذ سوف يكون لديك مدعاة للعجب"[1].

ولا ريب فى أن هذا صحيح بمعنى من المعانى، فليس هناك شىء شائع أو حادثة عادية بالنسبة للعقل الفلسفى لا تتصل بما نسميه "الفائق الطبيعى" Supernatural. وهنا يحضرنا تصور أوغسطين "للمعجزة تلك التى لا تكون خارقة للطبيعة بل تكون خارقة لما نعرفه عن الطبيعة. وحجته فى ذلك أن الله لا يفعل شيئا ضد الطبيعة ولا ينقض القوانين التى رَتَّبها[2]. وعلى ذلك فكلما نعرف الطبيعة أكثر كلما تزداد قدرتنا على تفسير المعجزات، كما أن هناك من يرفض

1- Viscount Samuel, p.55.

2- يوسف كرم: "تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط"، دار المعارف، القاهرة، 1957، ص 38 وأيضا:

Gilson, E., The Spirit of Medieval Philosophy, pp.377- 379.

وفى بيان ارتباط المعجزة بتصور الطبيعة يقرر "جيلسون" أن الفلسفة المسيحية ترى بالأحرى فى المعجزة شهادة على وجود الطبيعة أكثر مما تنكرها. والظواهر المعجزة ليست أكثر أثارة للعجب من المشهد اليومى للطبيعة. ويميز القديس أوغسطين بين نظامين متآزرين للطبيعة يفترض كل منهما الآخر: النظام الذى خلقه الله عندما خلق "العلل البذرية" أصل جميع الأشياء والحوادث التى توجد، والنظام الذى لا تعرفه إلا حكمة الله والذى تنتمى إليه المعجزات. وانطلاقا من هذا فإن كل خلق يُضاف إلى الخلق الأول يكون معجزا. لكن المعجزة لا تكون كذلك إلا بالنسبة لنا فحسب، ولا تكون كذلك فى نظر من أوجدها، وكل ما يصنعه الله هو على الدوام طبيعى بالنسبة إليه. والطبيعة إذْ ترجع إلى إرادة الله بالفعل فإنها لا ترجع إلى ماهو تعسفى أو إلى ما يتناقض معها. (المصدر السابق، ص 375- 376).

Augustine "The City of God" Trans by: John Healy, ed.; by R.V.G. Tasker (London, Everman's Library, 1945) XXI, 28, p.329; Ernst and Marie- Luise Keller, "Miracles in Dispute" Trans by Margaret Koh., Fortress Press, Philadelphia, p.20.

اعتبار أن ما يميز الدين هو خرق العادة: فإن تصور الخارق للعادة كما نفهمه يستدعى تصور مقابلة أى الطبيعى، فما أنْ نقول فى أمرٍ إنه خارق للطبيعة حتى يكون لنا من قبل شعور بأن للأشياء نظاما طبيعيا بمعنى أن شئون الكون مرتبطة فيما بينها بروابط ضرورية[1].

غير أن مثل هذا الرأى يؤدى فى الحقيقة إلى الخلط، طالما أننا نتلمس معرفة ما إذا كان ثمت علامات خاصة للقدرة الإلهية من شأنها أن تثبت حقيقة وحى بعينه، والقول بأن يد الله تحرك كل شىء من شأنه هنا أن يلغى المشكلة بأسرها.

* * *

وإذا كان اللاهوتيون فى العصر الوسيط يسلمون بالمعجزات بما هى حوادث فائقة للطبيعة فإن المسألة دخلت فى مسار جديد عندما حدَّد هيوم المعجزة – فى العصر الحديث – بأنها انحراف للطبيعة مستحيل الحدوث. وفى ضوء نقد هيوم الهدَّام للتصور الدينى التقليدى تتابعت المجادلات العقلية عند فلاسفة الدين: لم ير هيوم أية معقولية أصلا فى أن يصدق الإنسان بصحة معجزة ما من المعجزات، فهناك، عنده، خلافا لشهادة البعض الخبرة الشاملة بقانون الطبيعة المطَّرد، كما طعن هيوم فى حُجِيَّة "الإجماع" الذى استدل به أمثال الرواقيين من قبل واعتمده الكثيرون من بعد دليلا على الصواب[2]، ولم ير هيوم

1-نقلا عن "مصطفى عبد الرازق: "الدين والوحى والإسلام" القاهرة 1945 ص 14؛ وقارن أيضا ما يذهب إليه "هوكنز" من أن المعجزة فى نهاية أمرها ليست النقيض لقانون طبيعى ولا هى بالضبط تعليق لمثل هذا القانون بل هى بالأحرى التطبيق المباشر لفاعلية أسمى تحدث معلولا لا تكون الفاعلية الطبيعية قادرة على إحداثه: Hawkins, p.115

2- David Hume, "An Inquiry Concering Human Understanding" vol.4, of the Philosophical

فى التاريخ بأسره معجزةً حظيت بتأييد أناس كانوا على قدر من رجاحة العقل!، وحتى الشعوب المتحضرة فإنها تسلمت ما يسود فيها من معجزات إرثًا من الأسلاف الجَهلة، وإذ تلجأ الديانات المختلفة إلى المعجزات تدعيما لدعاويها تُشكّك بذلك فى معجزات العقائد الأخرى، وبذلك تشكك فى عقائدها هى ذاتها[1].

لكن ألا ينطوى مثل هذا الرد القوى على مُفارقة؟ فطالما أنه لا تناقض هناك فى افتراض حدوث حادثة خلافًا لقانون مقرر من قوانين الطبيعة، فإن المعجزة على ذلك لا تمثل تناقضا ذاتيا، غاية ما فى الأمر أننا نكون بإزاء حدث يصعب تصديقه بمقياس العقل العادى، ويبقى أن نمتلك بالفعل برهانا قاطعا على صحة أمور الواقع. وإذا كنا لا نستطيع مع العلم التجريبى أن نصل إلى يقين حاسم أفلا يكفينا إذن أن نقنع بالمستوى الممكن عن مستويات اليقين. ومهما يكن من شأن احتمال الخطأ والوهم على الدوام، من الناحية

Work of David Hume, Edinburgh, 1862), Section X, pp.132, 144.

سبق "اسبينوزا" إلى هذا الموقف النقدى العنيف من المعجزات عندما نادى بأنه لا يحدث شىء مناقضا للطبيعة وقوانينها العامة الأزلية الثابتة. وأن المعجزات ليست وسيلة مألوفة للإيمان بوجود الله وعنايته بالكون، وأن العناية الإلهية تتمثل فى قوانين الكون. ومتى وجدنا تسجيلا لما هو خارق للطبيعة فنحن مع خريف العابثين بنصوص الدين.

Spinoza, B., "Tractatus Theologico- Politicus" Trans, by R.H.M. Elwes, London, Bell, 1917.

ولا ننسى بالطبع أن مذاهب وحدة الوجود التى ترى أن الله هو الكل والكل هو الله لا تفسح مكانا للمعجزة، حيث لا تمايز بين الله والكون ولن تكون هناك ضرورة للقول بتدخل الله فى الكون وهو مباطن له متوحّد معه.

Fredric Platt, Charles Kelly, pp.18- 19.

1-Ninian Smart. "Philosophers and Religious Truth" Macmillan, New York, 1970.
يراجع بالتفصيل ص 17 وما بعدها.

النظرية، فإننا نستطيع مع ذلك أن ندرك قدرتنا، فى حالات خاصة، على الوصول إلى أفضل برهان ممكن.

وهكذا ننتهى إلى نتيجتين تبدو المفارقة معهما واضحة: فليس من المستحيل أن يحدث مستقبلا ما يناقض تماما الخبرة السابقة ومن ناحية أخرى لدينا الدليل فى حالات معينة على أنه لا شىء يحدث مستقبلا مناقضا لخبرتنا السابقة.

وعلى ذلك لا نستطيع أن نستبعد "أولانيا" Apriori، ودون اللجوء إلى ملاحظة سير العالم، إمكانية المعجزة. وما يدفع البعض إلى التمسك بأنهم لا يملكون أبدا بالفعل شهادة قاطعة على حدوث المعجزات يظل أمرا له وجاهته.

وفى اعتراض هيوم على المعجزة تبرز صعوبة حقيقية. فلكى نبرهن على بطلان قانون من قوانين الطبيعة علينا أن نعثر على حالة سلبية تكون استثناء له وإذن سوف لا يصبح القانون المزعوم قانونا ما! إنه لو كانت المعجزات استثناء للقانون لا نهدم القانون فعلا. وتلك هى النقيضة فى تحديد المعجزة وذلك هو القضاء الأكيد عليها بالإحباط، فما أن تنجح معجزة ما حتى يتبين لنا أنه لم يكن هناك قانون على الإطلاق لكى يُنقض[1]. أفلا يكون الانحراف عن القوانين الثابتة تناقضا فى الحدود حينما نتصور قانونا ثابتا ويمكن الخروج عليه أيضا[2].

1- Ibid, p.25

2- Maurois A., "Voltaire, Philosophical Dictionary, Preface, P.X.

إنَّ دفع هذا الاعتراض يتم ببيان أن "الحالة السلبية" للقانون العام ليست هى الحالة الفريدة ولكنها الحادثة القابلة للتكرار أيضا. وبعبارة أخرى هى القانون الطبيعى فى مجال وجودى آخر، الذى يمكن التعبير عنه بقولنا إنه فى هذه الظروف الخاصة يحدث كذا وكذا من الحوادث، بينما ينطبق القانون ذو المجال الواسع على عدد من أنماط خاصة من المواقف وبحيث تكون أمثلته الجزئية لا تلك الحوادث المفردة بل تلك القوانين المحدودة المجال. فالمعجزات ليست حوادث تجريبية قابلة للتكرار بل هى حوادث خاصة فى مواقف لها طابع إنسانى. وهى ليست قوانين محدودة المجال، وبالتالى لا تهدم القوانين العامة. وإذا كانت تبدو – من الناحية الصورية - مناقضة لحالات القانون الطبيعى لكنها لا تملك القوة الأصيلة الناجزة التى يكون عليها المثل السلبى، أى الاستثناء الذى يخرق القانون فيبُطله[1].

هل يبطل الإيمان بالمعجزة قانون العِلّية؟ وهل هناك من يُؤمن بأن مثل هذه الحوادث لا عِلَّة لها؟ وهل هناك من يراها أمورا عشوائية؟

هكذا تظهر أمامنا وجهتان من النظر إلى نفس الحادثة الواحدة استنادا إلى الفروض المسبقة، أى وجود الألوهية أو إنكارها.

وبصرف النظر عن الصعوبات العلمية والتأريخية فهناك صعوبات تتعلق باللاهوت وبفلسفة الدين، خاصة وأن البعض يرى فى بحث المعجزات على المستوى الفيزيقى خطأ يتردَّى بنا فى هوة الخَلْط بين نظامين متباينين: النظام الإلهى الأزلى والنظام الزمانى –

1- Ibid, p.29.

المكانى[1]،وفى تقديم أدلة فيزيقية على أمور روحية هبوط بالدين إلى مستوى مادى.

فما حاجة الله إلى التدخل فى مسار كون أحسن تكوينه؟ ولو ان للعلل الطبيعة كفايتها الخاصة فإن الكون سوف يكون[2] مستقلا عن الله ولن يكشف بعد عن خصائص الألوهية. ولو شاء الله أن يكشف عن نفسه أحيانا فيزيل النقاب الذى تمثله ظواهر الكون ويبدده أفلا يؤدى ذلك إلى تحطيم الكون وغواية البشر؟ أفلا يكون فى دوام المعجز وخرق القانون الطبيعى ترخصًا وامتهانا لتصور الألوهية الذى تستهدف المعجزة ذاتها تأكيده[3].

إن نظرية "الخلق" – متى فهمت على الوجه الصحيح – تتضمن بالطبع دوام اعتماد الكون على الله واستمرار وجوده بفعل العناية التى لا تغفل عنه طرفة عين، ولكن هذا ليس معناه أن الكون يفتقد إلى خصائصه المميزة وأنماط فاعليته. وافتراض حدوث المعجزة ليس سببا كافيا للتخلى عن القانون الطبيعى، والنظرة الدينية تدعم قوانين العلّية -من حيث المبدأ – تدعيما قويًّا لا ترقى إليه النظرة العلمية الارتيابية.

وفى ميدان الفلسفة الخلقية يثير "كانط" اعتراضات قوية ضد

1- ستيس، و. "الزمان والأزل" ترجمة: زكريا إبراهيم، ص -180 181، وهنا يقرر "إنج" أن اللجوء إلى العلامات والخوارق – ذلك الطريق الفسيح الذى يجذب إليه كثيرًا من الأتباع ويحقق النجاح السريع – يؤدى فى النهاية بالدين إلى الدمار".

- Inge, W.R. "Outspoken Essays", First Series, Longman Green & Co., p.163.

2-يراجع فى بيان هذا الاعتراض مقدمة "أندريه موروا" André Maurois لمعجم "فولتير" Voltaire الفلسفى P.X- XI.

3- Voltaire, p.393.

الإيمان بالمعجزات على اعتبار أنها خطر يهدد سلامة القانون الأخلاقى! فمن الضرورى الاستغناء كلية عن المعجزات التى ارتبطت تاريخيا بالدين، لأن التسليم بالمعجزات يكشف عن نقص آثم فى العقيدة الخلقية متى يلزم التدليل على جدواها أو تبريرها بالمعجزات. وينبغى أن تكون المرحلة المتوّجة للدين هى مرحلة "الحقيقة والروح". ومجرد تكرار الأقاصيص اللامعقولة "ليس طريقا مؤكدًا لإرضاء الله وتحقيق الإيمان. وعلى الرغم من أن العقلاء قد يؤمنون بالمعجزات إلا أنهم لا يفسحون لها مجالا فى شئونهم طالما أنها لا تكون ذات فائدة عملية تُذكر[1].

إن اعتراضات كانط قوية ولا يمكن التهوين من شأنها، فهى ترتكز على قاعدة أساسية توليها الديانات الكبرى عناية فائقة: ألا وهى علاقة المعجزة – بما لها من إلزام وضغط على العقول والقلوب – بالنوايا الطيبة والإرادة الحرة: إرادة الإيمان أو إرادة الجحود؛ خاصة وأن الأخلاقية – فى التصوّر الكانطى كماهو الحال فى التصور الدينى، تقوم على حرية الضمير بما له من إلزام جوانى ولا تقيم وزنا للدواعى البَرَّانية حتى وإنْ كانت خَرقا مزعوما لقوانين الطبيعة على مذهب كانط أو خرقا هو دونما ريب فى وسع القدرة الإلهية فى المذاهب الدينية التى لا ترى جدوى للمعجزات فى هداية من زاغ عقله وقسى قلبه وفسد ضميره وانطمست بصيرته.

* * *

1- يراجع فى ذلك أقوال كانط الواردة فى كتاب:
Gabriele Rabel, "Kant", Oxford University Press, p.1963.
صفحة 245 وما بعدها.

ثانيًا- مكانة المعجزة فى "القرآن الكريم"

جاء الإسلام وللناس نظرة معيَّنَة إلى المعجزة وحدودها ومكانتها فى الدين. وهذه النظرة تتمثل فيما نستشعره من آيات الإنجيل: "فالحق أقول لكم، لو كان لكم إيمان مثل حبة خردل لكنتم تقولون لهذا الجبل انتقل من هنا إلى هناك فينتقل ولا يكون شىء غير ممكن لديكم" إنجيل متّى، الإصحاح السابع عشر- 10)، و"لأنى الحق أقول لكم إن من قال لهذا الجبل انتقل وانطرح فى البحر ولايشك فى قلبه بل يؤمن أن ما يقوله يكون، فما قال يكون" (إنجيل مرقص، الإصحاح الحادى عشر- 23). وواضح من هذه الآيات أن الاعتقاد بخوارق العادات مقترن بصحة المعتقد وسلامته. ولقد أشار القرآن الكريم – فى مواضع كثيرة[1] إلى معجزات الأنبياء السابقين: منذ نوح وحتى عيسى (عليهما السلام).

ولا يظهر للمتأمل فى آيات القرآن الكريم التجاء نبى الإسلام إلى سلطان المعجزات، بل أكَّد صلى الله عليه وسلم على النقيض من ذلك تماما، أن رسالته لا تقوم عليها، وأن الأعاجيب ليست برهانا على صحتها، وكان يعجب من أولئك العميان من خصومه المعاندين الذين كانوا يطالبونه بآية فى إلحاح عجيب.

والإسلام – باعتباره ختام الرسالات – جاء يخاطب العقل والفطرة السليمة ونظر إلى طلب المعاندين للمعجزة، الخارقة للعادة، على

1- تراجع على سبيل المثال: (الآيات -68 69/ الأنبياء، الآية 101/ الإسراء، والآيات -10 21/ مريم، الآيات -29 30/ مريم، والآية 49/ آل عمران، الآية 55/ آل عمران، الآية 158/ النساء، الآيات -117 121/ الأعراف، والآيات -72 73/ هود، والآيات -8 9 / مريم، الآيات -69 70/ طه).

أنه عبث وتعبير عن جهالة وفقدان للعلم الصحيح وطمس للفطرة السليمة: "وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا اللَّهُ أَوْ تَأْتِينَا آيَةٌ كَذَٰلِكَ قَالَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِم مِّثْلَ قَوْلِهِمْ تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ قَدْ بَيَّنَّا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ * إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَا تُسْأَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ" (الآيات -118 119/ البقرة). ومن مقتضيات هذا الأصل المكين أن تحدَّدت علاقة الداعي بمن أُرسل إليهم بأنها علاقة البلاغ والتذكير والدعوة إلى التدبُّر وإعمال العقل لا علاقة التجبُّر والإرغام: "فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ * لَسْتَ عَلَيْهِم بِمُسَيْطِرٍ" (21/ الغاشية) "نَّحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ وَمَا أَنتَ عَلَيْهِم بِجَبَّارٍ فَذَكِّرْ بِالْقُرْآنِ مَن يَخَافُ وَعِيدِ" (الآية 45/ ق).

ولا تأتي المعجزة – عند حدوثها – ضمانا أكيدًا لتحقيق الإيمان وكماله، ولكن الإيمان يتم بإرادة الله وبرحمته: "وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ" (الآية 24/ الأنفال)، "وَلَا تُسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ * وَمَا أَنتَ بِهَادِي الْعُمْيِ عَن ضَلَالَتِهِمْ" (الآيات -5280 81 النمل)، "إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ" (الآية 56/ القصص)، "بَل لِّلَّهِ الْأَمْرُ جَمِيعًا أَفَلَمْ يَيْأَسِ الَّذِينَ آمَنُوا أَن لَّوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعًا" (الآية 31/ الرعد)، "هُوَ الَّذِي أَيَّدَكَ بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ * وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَّا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ" (الآيات -62 63/ الأنفال).

ولو كانت المعجزات كافية في التصديق لما كَذَّب بها الأولون: "وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِن جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لَّيُؤْمِنُنَّ بِهَا قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِندَ اللَّهِ وَمَا

يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ * وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ * وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ يَجْهَلُونَ" (الآيات -109 111/ الأنعام)، "وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ" (الآية 7/ الأنعام).

إن الآيات الخاصة بطلب المعجزات لا تدل دلالة قطعيَّة – إن جاءت منفردة- على دعوى الرسالة؛ لأنها ليست من أفعال الصفة التى سُمِّى بها النبى نبيًا أو الرسول رسولا: "وَقَالُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُبِينٌ" (الآية 50/ العنكبوت)، "قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ" (الآية 50/ الأنعام). **والمعجزات لا تجدى فى هداية من لم تهده بصيرته وسلامة عقله:** "وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا * أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الْأَنْهَارَ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا * أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسَفًا أَوْ تَأْتِيَ بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا * أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِنْ زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّى تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرَؤُهُ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا" (الآيات -90 93 الإسراء)، "وَلَوْ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَظَلُّوا فِيهِ يَعْرُجُونَ * لَقَالُوا إِنَّمَا سُكِّرَتْ أَبْصَارُنَا بَلْ نَحْنُ قَوْمٌ مَسْحُورُونَ" (الآيات 14 - 15 الحجر)، "وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرِضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُسْتَمِرٌّ * وَكَذَّبُوا وَاتَّبَعُوا

أَهْوَاءَهُمْ وَكُلُّ أَمْرٍ مُسْتَقِرٌّ * وَلَقَدْ جَاءَهُم مِّنَ الأَنبَاءِ مَا فِيهِ مُزْدَجَرٌ * حِكْمَةٌ بَالِغَةٌ فَمَا تُغْنِ النُّذُرُ" (الآيات -2 5 / القمر).

وقد حَذَّر النبى صلى الله عليه وسلم، بلاغا عن ربه، الناسَ من اللجاج فى طلب المعجزات وبَيَّن سوء عواقب هذا الأصرار: "وَمَا نُرْسِلُ بِالآيَاتِ إِلاَّ تَخْوِيفًا " (الآية 59/ الإسراء)، "قُلْ إِنِّي عَلَى بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَكَذَّبْتُم بِهِ مَا عِندِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ * قُل لَّوْ أَنَّ عِندِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ لَقُضِيَ الأَمْرُ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِالظَّالِمِينَ" (الآيات -57 58/ الأنعام)، "وَمَا مَنَعَنَا أَن نُّرْسِلَ بِالآيَاتِ إِلاَّ أَن كَذَّبَ بِهَا الأَوَّلُونَ وَآتَيْنَا ثَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا بِهَا وَمَا نُرْسِلُ بِالآيَاتِ إِلاَّ تَخْوِيفًا " (الآية 59/ الإسراء).

ويصور القرآن الكريم حال المعاندين من بنى إسرائيل – فى هذا المعنى- وهم يشتَّطون فيزعمون بأن معجزات أنبيائهم سحر، أو يعتذرون بعجز أفهامهم عن إدراكها إمعانا فى الإنكار والتحدى: " أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لاَ تَهْوَى أَنفُسُكُمُ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ * وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَل لَّعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلاً مَّا يُؤْمِنُونَ" (الآيات -87 88/ البقرة)، "وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِّمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَفِي آذَانِنَا وَقْرٌ وَمِن بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ فَاعْمَلْ إِنَّنَا عَامِلُونَ" (الآية 5/ فُصِّلت)، "هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ أَن يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ وَالْمَلآئِكَةُ وَقُضِيَ الأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الأُمُورُ * سَلْ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَمْ آتَيْنَاهُم مِّنْ آيَةٍ بَيِّنَةٍ وَمَن يُبَدِّلْ نِعْمَةَ اللَّهِ مِن بَعْدِ مَا جَاءَتْهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ" (الآيات 211/210/ البقرة). والسلطان الذى يتصرف من خلاله أىُ صاحب معجزات لا يعدو أن يكون سلطانا

معارا وغير أصيل له: "لاَ قُوَّةَ إِلاَّ بِاللَّهِ" (آية 39/ الكهف)، "وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ" (آية 4/ الفاتحة)، ولم يكن القصد من المعجزات الكشف عن سلطان الأنبياء طالما أنها عمل غير بشرى. وفى بيان حال نوح عليه السلام – مع المعاندين ومن قومه تطالعنا هذه الآيات الكريمة: "وَلاَ أَقُولُ لَكُمْ عِندِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلاَ أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلاَ أَقُولُ إِنِّي مَلَكٌ وَلاَ أَقُولُ لِلَّذِينَ تَزْدَرِي أَعْيُنُكُمْ لَن يُؤْتِيَهُمُ اللَّهُ خَيْرًا اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا فِي أَنفُسِهِمْ إِنِّي إِذًا لَّمِنَ الظَّالِمِينَ * قَالُوا يَا نُوحُ قَدْ جَادَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَالَنَا فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِن كُنتَ مِنَ الصَّادِقِينَ * قَالَ إِنَّمَا يَأْتِيكُم بِهِ اللَّهُ إِن شَاءَ وَمَا أَنتُم بِمُعْجِزِينَ" (الآيات 31 - 33/ هود). فدعوى الأنبياء صريحة فى نسبة معجزاتهم إلى الله وذلك عندما يحاج المشركون أنبياء الله: "فَأْتُونَا بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ * قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِن نَّحْنُ إِلاَّ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَى مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَمَا كَانَ لَنَا أَن نَّأْتِيَكُم بِسُلْطَانٍ إِلاَّ بِإِذْنِ اللَّهِ" (الآيات -10 11/ إبراهيم).

فليست الخوارق فى مقدور النبى بإرادته لإلزام خصومه، ولكنها رهن بالمشيئة الإلهية: "لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ" (الآية 4/ الشعراء)، "وَكَذَلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لِّيَقُولُوا أَهَؤُلاَءِ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْهِم مِّن بَيْنِنَا أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِالشَّاكِرِينَ" (الآية 35/ الأنعام)، وكلما كانت تشرئب نفوس القوم إلى نزول المعجزات نجد القرآن يدعو إلى تدبر قوله تعالى: "وَقَالُوا لَوْلاَ نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِّن رَّبِّهِ قُلْ إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ عَلَى أَن يُنَزِّلَ آيَةً وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ" (الآية 37/ الأنعام).

وليست المعجزات – الخارقة للعادة – من نوع المستحيل عقلا، "فإنَّ

مخالفة السير الطبيعي المعروف في الإيجاد مما لم يقم دليل على استحالته"[1]. "وليست قدرة الله على تغيير ما حدث دون قدرته على الخلق لأول مرة"[2]. وهذا الدليل القوي يرد في القرآن الكريم تصويرا لحال زكريا عليه السلام: "قَالَ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا وَقَدْ بَلَغْتُ مِنَ الْكِبَرِ عِتِيًّا * قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا" (الآيات -8 9/ مريم). وحكاية عن سارة زوجة إبراهيم الخليل مع أضيافه: "... شَيْخًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ * قَالُوا أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ" (الآيات 72 - 73/ هود). وفي مضمار القدرة يستوي الخلق الأول مع الإعجاز في حساب التقدير الإلهي: "وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ" (الآية 27/ الروم). وإشكال المعجزة لا يمكن أنْ يحسم إلا على ضوء علاقة المعجزة بالقدرة الإلهية المطلقة[3].

والقرآن الكريم إذْ يؤكد أنه لا يمتنع أن تحدث معجزة بإرادة الله فإنه يؤكد أيضا أنَّ المعجزة لا يمكن أنْ تقع عبثا ولغير ضرورة مع إمكانِ الاستغناء عنها في إقناع المعاندين. ولا تمتنع المعجزات امتناع المستحيل ولكنها ترجع في قوتها إلى مطابقتها للحكمة الإلهية في زمانها. ولا يطعن في وجود المعجزات جمود العقل على صورة واحدة "يتصوَّرها" للكون

1- محمد عبده: "رسالة التوحيد" دار المنار، القاهرة 1386هـ، ص -85 86.

2-العقاد، عباس محمود: "التفكير فريضة إسلامية"، دار القلم، القاهرة، من دون تاريخ، ص 125.

3- Mustansir Mir. "Dictionary Of Quranic Terms and Concepts, Garland Publishing Inco, New York, London, 1987.

دون ما عداها واعتبار المألوف مطابقا للمعقول. ومقتضى المشيئة الإلهية أنه لا يمكن أنْ نتصور بالنسبة لله سبحانه وتعالى خوارق عادات أو عادات وهو الفَعَّال لما يريد، وهو العزيز الحكيم. "فالإيمان الصحيح أن المعجزة ممكنة والإيمانُ الصحيح أنها ممكنة لحكمة"[1].

* * *

إنَّ الإسلام فى دعوته إلى المطالبة بالإيمان بالله ووحدانيته لا يعتمد على شىء – فيما بين لنا "محمد عبده" – سوى الدليل العقلى فلا يدهشنك بخارق العادة ولا يغشى بصرك بأطوار غير معتادة ولا يخرس لسانك بقارعة سماوية ولا يقطع فكرك بصيحة إلهية، وقد اتفق المسلمون إلاَّ قليلا، ممن لا يُعتد برأيه فيهم- على أنَّ الاعتقاد بالله مقدَّمٌ على الاعتقاد بالنبوات، وأنه لا يمكن الإيمان بالرسل إلا بعد الإيمان بالله، فلا يصح أنْ يؤخذ الإيمان بالله من كلام الرسل ولا من الكتب المنزلة، فإنه لا يُعقل أن نؤمن بكتاب أنزله إلاَّ إذا صدقنا قبل ذلك بوجود الله وبأنه يجوز أن يُنَزِّل كتابا أو يُرسل رسولا.

"ومعجزة الإسلام [وهى القرآن الكريم] مما تناوله العقل بالفهم، فهى معجزة عُرِضَت على العقل وعَرَّفته القاضى بها، وأطلقت له حقَّ النظر فى أحنائها، ونشر ما انطوى فى أثنائها، وله منها حظه الذى لا يُنتقص، فهو معجز كل طوق أن يأتى بمثلها، ولكنها دعت كل قدرة أن تتناول ما تشاء منها. أما معجزة موت حى بلا سبب معروف للموت أو حياة ميت أو إخراج شيطان من جسم أو شفاء عِلَّة

1- العقاد، عباس محمود: "إبراهيم أبو الأنبياء"، دار الكتاب اللبنانى، بيروت 1986، ص 203.

من بدن فهى مما ينقطع عنده العقل ويجمد لديه الفهم، وإنما يأتى بها الله على يد رسوله لاسكات قوم طال عليهم الدهر ولم تضئ عقولهم بنور الإيمان. وهكذا يُقيم الله بقدرته من الآيات بحسب الاستعداد"[1]. وعلى هذا الأساس تُفسر المعجزات الواردة فى القرآن الكريم منسوبة إلى الأنبياء السابقين بما يتفق وطبيعة تطور عقلية الأمم وترقيها فى أطوار الفهم حتى تصل إلى كمال هذا التطور فى عقيدة الإسلام، العقيدة الخاتم، والتى ترتكز على دعامتين: الأولى هى النظر العقلى لتحصيل الإيمان والثانية هى تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض، وهذه الوجهة من النظر –التى نرتضيها - تقابل وجهة أخرى من النظر ترى الإيمان بالمعجزات أصلا من الأصول وقاعدة أساسية لقبول ما تأتى به الشرائع، وشأن الإسلام فى ذلك شأن الديانات السماوية الأخرى[2]. وعلى هذا الرأى أدلة نقلية وعقلية[3].

1-محمد عبده: "الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية"، القاهرة، من دون تاريخ، ص 52 - 55.

2- وقارن ما يقوله أبو بكر بن الطيب الباقلانى (ت430هـ): يجب أن يُعلم أن صدق مُدَّعى النبوة لم يثبت بمجرد دعواه، إنما يثبت بالمعجزات، وهى أفعال الله تعالى الخارقة للعادة المطابقة لدعوى الأنبياء وتحديهم للأمم بالإتيان بمثل ذلك. (الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به "بتحقيق: محمد زاهد الكوثرى، مكتبة الخانجى، القاهرة 1963، ص 61). ويراجع أيضا: الباقلانى، أبو بكر بن الطيب: "كتاب البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنارنجات"، بتحقيق يوسف مكارثى البسوعى، المكتبة الشرقية، بيروت 1958، ص 45- 46.

3- يراجع العرض المستفيض الوارد فى كتاب: "مصطفى صبرى: "موقف العقل والعلم والدين من رب العالمين"، عيسى الحلبى، القاهرة، 1950، ج4 الصفحات: 20، 43، 75- 77، 80- 100، 115- 118، 142، 183، 208، 222- 226).

فالإسلام دين المعجزات التى يراها العقل لا دين المعجزات التى تُفحِم العقل وتلجمه وتتصادم معه وتضطره إلى التسليم، ومن لا يقتنع بتفكيره السليم لا تهديه المعجزة من ضلال. ويُسلمنا هذا إلى اعتبار مهم للمعجزة فى الإسلام، ذلك أننا نجد القرآن الكريم يسوى بين ما هو معجزة وآية وبين ماهو طبيعى تتجلَّى فيه عظمة الخالق: "إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ" (الآية 164/ البقرة). فكل ما نراه وتتكرر رؤيته فى خبرتنا المعتادة هو معجز يدعو إلى العجب، ولكنه المعجز الذى لا يُبطل عمل العقل شأن السِّر الذى لا يُدرَك كُنهُه. والمسلم يؤمن بأن نواميس الكون هى سُنَّة الله فى خلقه ولن نجد لها تبديلا. إن الإعجاز الباهر هو فى الكون المخلوق بكل ما فيه ومَنْ فيه من دلائل الصنعة والإبداع وتصاريف القدرة، التى يستوى فى حسابها القليل والكثير، وموطن الإعجاز هو أن ندرك اللغز فيما هو مألوف وأن ندهش من سر ما هو متواتر: "وَمَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّنَ الرَّحْمَنِ مُحْدَثٍ إِلاَّ كَانُوا عَنْهُ مُعْرِضِينَ * فَقَدْ كَذَّبُوا فَسَيَأْتِيهِمْ أَنبَاءُ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ * أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الأَرْضِ كَمْ أَنبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ * إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُم مُّؤْمِنِينَ" (الآيات -5 8/ الشعراء)، "أَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا اللَّيْلَ لِيَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِراً إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ" (الآية 86/

النمل)، "سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ" (الآية 53/ فصلت)، "مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِن فُطُورٍ * ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئاً وَهُوَ حَسِيرٌ" (الآيات 3 - 4/ الملك).

ويبقى تقرير أن المعجزة الخالدة الثابتة، التى تتفق مع قضاء العقل وتمام نضج البشرية، هى القرآن الكريم. وهى معجزة لا تقتضيها مناسبة محددة من المناسبات وإنما هى المعجزة الصالحة لكل زمان ومكان، وهى المعجزة التى تستغنى بذاتها عن غيرها من المعجزات: "أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَى لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ" (الآية 51/ العنكبوت). هذا الكتاب "العربى" المبين الذى أوحى به إلى نبى الإسلام – صلوات الله عليه- نورًا وهدى ورحمة للعالمين هو المعجز الذى دعا به محمد إلى نُبوته وتحدَّى به المعارضين فنكلوا عنه. وإعجازُه فى خروجه عن كلام البشر وإضافته إلى الله تعالى من وجوه عدة[1]. وإعجاز القرآن بَرهنَ على أمر واقعى: وهو تقاصر القوى البشرية دون مكانته من البلاغة... وهو دليل قاطع على أن الكلام ليس مما أعتيد صدوره عن البشر فهو اختصاص من الله سبحانه لمن جاء على لسانه، ثم ما ورد فى القرآن من تسجيل العجز على (العرب) والتعرض للاصطدام بجميع ما أوتوا من قوة، مما يدل على الثقة من أمره"[2].

1-أبو الحسن على بن محمد الماوردى: "أعلام النبوة"، الفصل السابع: فيما تضمنه القرآن من أنواع الإعجاز، ص -53 70.

2-محمد عبده: "رسالة التوحيد" ص 150.

والقرآن الكريم الذى عجز العرب عن الإتيان بمثله هو "أعجب فى الآية وأوضح فى الدلالة من إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص لأنه أتى أهل البلاغة وأرباب الفصاحة ورؤساء البيان المتقدمين فى اللسان بكلام مفهوم المعنى عندهم؛ فكان عجزهم أعجب من عجز مَنْ شاهد من المسيح إحياء الموتى لأنهم لم يكونوا يطمعون فيه ولا فى إبراء الأكمة والأبرص ولا يتعاطون عليه، وقريش كانت تتعاطى الكلام الفصيح والبلاغة والخطابة؛ فدلَّ على أن العجز عنه إنما كان لأَنْ يصير عَلَما على رسالته وصحة نبوته، وهذه حجة قاطعة وبرهان واضح"[1].

وقد التفت الإمام فخر الدين الرازى إلى أن تقرير القول بالنبوة إنما يكون على طريق قدرة النبى على تكميل الناقصين. وفى تمييز هذا الطريق عن طريق التدليل على صحة دعوى النبى بكونه صاحب معجزات. يقول الرازى: "اعلم أن القائلين بالنبوات فريقان: أحدهما الذين يقولون إن ظهور المعجزات على يده يدل على صدقه، ثم إنَّا نستدل بقوله على تحقيق الحق وإبطال الباطل. وهذا القول هو الطريق الأول، وعليه عامة أرباب المِلل والنحِل. والقول الثانى أن نعرف أولا أن الحق والصدق فى الاعتقادات ماهو؟ وأن الصواب فى الأعمال ماهو ؟ فإذا عرفنا ذلك ثم رأينا إنسانا يدعو إلى الدين الحق ورأينا لقوله أثرا قويا فى صرف الخلق من الباطل إلى الحق عرفنا أنه نبى صادق واجب الاتباع، وهذا الطريق أقرب إلى العقل، والشُبهات فيه

1- البيهقى، أبو بكر أحمد بن الحسين (ت458هـ): "الاعتقاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة"، دار الكتب العلمية، بيروت 1986، ص 150- 151.

أقل[1]. والقرآن العظيم يدل – فيما يرى الرازى – على أن هذا الطريق هو الطريق الأكمل والأفضل فى إثبات النبوة[2].

وحقا، كانت معجزة الكلام الذى أوحى به الله إلى أنبيائه هى المعجزة الغالبة المُبينة والتى تتضاءل دونها سائر الخوارق للعادات، وتلك هى معجزة الدلالة والتأثير والتوجيه للعقل والقلب وليست معجزة الحروف والأصوات، وهذا الإعجاز الجوانى "للذكر الحكيم" هو الكرامة الحقيقية التى رآها أبو نصر الفارابى، سُنَّةَ الله الغالبة فى دعوات أنبيائه، هكذا بدأت وهكذا كان ختامها: "معجزة آدم فتقُ لسانه فى مفتتح نبوته لما لم تعلمه الملائكة على خلاف مجرى العادة، فكان مفتتح المعجزات ومختتمها، فى آدم ومحمد عليهما السلام، بالكلام"[3].

ومقصد الفارابى هنا – بالطبع- هو الكلام الطيب المثمر أصله ثابت وفرعه فى السماء يؤتى أكله كل حين بما يدل عليه من معرفة أو بالأحرى من حكمة فيها تمام النظر وسداد العمل.

1- فخر الدين الرازى: "كتاب النبوات وما يتعلق بها" بتحقيق أحمد حجازى السقا، دار الكليات الأزهرية بالقاهرة 1968، ص 171.

2- نفس المصدر ص 177 – ولقد سبق الجاحظ إلى بيان حقيقة البلاغة القرآنية إذ ليس موطن الإعجاز القرآنى عنده فى الحرف والحرفين والكلمة والكلمتين، بل فى الكلام مجتمع غير متفرق. ولو أراد أنطق الناس أن يؤلف من عباراته سورة واحدة طويلة أو قصيرة على نظم القرآن وطبعه وتأليفه ومخرجه لما قدر عليه ولو استعان بجميع قحطان ومعد بن عدنان. كتاب حجج النبوة ص 120، ضمن: رسائل الجاحظ، القاهرة 1352هـ). ويراجع أيضا: الإيجى: "المواقف" ط. استنبول، 1289هـ، ص 557 - 563).

3- أبو نصر الفارابى: "كتب الملة ونصوص اخرى" – رسالة: من الأسئلة اللامعة، حققها وقدَّم لها وعلَّق عليها: محسن مهدى، دار المشرق، بيروت 1968، ص 98.

ويأتى تناول ابن رشد لمعنى الإعجاز، ودور المعجزة فى ترسيخ دعوة النبى، من منظور الإسلام، تناولا جديرا بالعناية؛ ذلك أن ابن رشد يُفرِّق فى كتابه "تهافت التهافت" - فى رده على الغزالى- بين معانى:المقدور، والممتنع أو المستحيل والممكن، كما يفرِّق بين الإمكان الحقيقى والإمكان الذهنى، والممكن فى نفسه والممكن فى حق الإنسان[1]، ويرفض ما حكاه الغزالى عن إنكار الفلاسفة للمعجزات فيقول: "ليس كل ما كان ممكنا فى طبعه يقدر الإنسان أن يفعله، فإن الممكن فى حق الإنسان معلوم، وأكثر الممكنات فى أنفسها ممتنعة عليه؛ فيكون تصديق النبى أن يأتى بخارق هو ممتنع على الإنسان ممكن فى نفسه. وليس يحتاج فى ذلك أن يضع أن الأمور الممتنعة فى العقل ممكنة فى حق الأنبياء. وإذا تأملت المعجزات التى صحَّ وجودها وجدتها من هذا الجنس، وأبينها فى ذلك كتاب الله العزيز الذى لم يكن خارقا من طريق السماع كانقلاب العصى حيَّة، وإنما ثبت كونه معجزا بطريق الحِسِّ والاعتبار لكل إنسان وُجد ويوجد إلى يوم القيامة؛ ولهذا فاقت هذه المعجزة سائر المعجزات"[2]. على هذا النحو يوجّه ابن رشد النظر إلى الإعجاز الأكبر، وهو الذى يرى العقل فيه ذاته، ولا يحتجب ويعجز عن الإدراك والفهم. وهذا الطريق الأسمى والأرفع فى ميزان العقل هو طريق الخواص فى تصديق الأنبياء، وهو الذى يتفق مع كمال الرُقِىّ العقلى للإنسان المتمثِّل فى "الفعل الصادر عن الصِفة التى بها

1- ابن رشد: "تهافت التهافت" ص -515 516، من نشرة بويج.

2-المصدر السابق، ص 516.

سُمِّى النبىُّ نبيًّا الذى هو الإعلام بالغيوب ووضع الشرائع الموافقة للحق والمفيدة من الأعمال ما فيه سعادة الخلْق"[1]. والمعهود عن دعوة خاتم الأنبياء، عليه الصلاة والسلام، أنه لم يدع أحدًا من الناس إلى الإيمان برسالته بأن قدّم خارقا من خوارق العادات مثل قلْب عين من الأعيان إلى عين أخرى و "أن ما ظهر على يديه، صلى الله عليه وسلم، من الكرامات والخوارق فإنما ظهرت فى أثناء أحواله من غير أن يتحدَّى بها. وقد يَدلُّك على هذا قوله تعالى "وَقَالُوا لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنبُوعًا " إلى قوله: "قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا "، وقوله تعالى: "وَمَا مَنَعَنَا أَن نُّرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَن كَذَّبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ"، وإنما الذى دعا به الناس وتحداهم به هو الكتاب العزيز"[2].

إن معنى الرسول والرسالة يتحدد عند ابن رشد تحديدا موضوعيا يقبله العقل ولا يحيله أو يتوقف فيه. وسند القبول – فى الدعوة الخاتم- هو البرهان العقلى لا الإقناع الخطابى. وفى ذلك يقول: "فلو أنَّ شخصين ادَّعيا الطب فقال أحدهما: الدليل على أنى طبيب أنى أسير فى الماء، وقال الآخر: الدليل على أنى طبيب أنى أُبرئ المرضى. فمشى ذلك على الماء وأبرأ هذا المرضى؛ لكان تصديقنا بوجود الطبيب الذى أبرأ المرضى ببرهان، وتصديقنا بوجود الطبيب الذى مشى على الماء مُقِنعا ومن طريق الأولى والأحرى"[3].

1-ابن رشد: "الكشف عن مناهج الأدلة"، ص -213 214، بتحقيق وتقديم محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1964.

2-المصدر السابق، ص 216 - 217.

3-المصدر السابق، ص 221.

إن دعوى الإعجاز القرآنى، الذى يؤكّد صحة دعوة النبى الخاتمّ، تظهر باعتبارها إعجازا جوانيًّا يُمثّل مطلق الاتساق وكمال الحكمة. وابن رشد هنا يستلهم المعنى العميق للآية القرآنية الدامغة لحجج المتشككين، فى قول الله جلّ وعلا: " أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا " (النساء: 82). وهذه الدلالة القطعية على النبوة لا تعدِلها تلك الظواهر المعجزة الخارقة لمألوف سنن الكون: إذ "الخارقُ الذى هو ليس فى نفس وَضْع الشرائع مثل انفلاق البحر وغير ذلك فليس يدلُّ دلالة ضرورية على هذه الصفة المُسمَّاة نُبوَّة. وإنما يدلُّ إذا اقترنت إلى الدلالة الأولى، وأما إذا أتت مفردة فليست تدل على ذلك. ولذلك ليست تدل فى الأولياء على هذا المعنى إنْ وجدت لهم"[1]. لكن هذه الخصوصية والتمايز لمعجزة الإسلام التى قدَّمت المعجز الجوانى وزكَّته على المعجز البرانى، والتى تتساوق مع تطور العقل والروح واكتمال الوعى وتحرره، وبما يكشف عن الإلغاء التدريجى "للخارقِ للعادة"، ليس يشعر بها العامة- فيما يرى ابن رشد، ممن لم تقو مداركهم على تمام الفهم: "ولكن الشرع إذا تُؤمِّل وُجِد أنه إنما اعتبر المعجز الأعلى والمناسب لا المعجز البَرَّانى"[2]. وبالطبع لا يغيب عن ابن رشد ما فى ادِّعاء المعجزة البَّرانية دليلا على النبوة من دَوْرٍ منطقى لا دَفع له: فالمعجزة تُبرهِن على أن النبىَّ نبىٌّ لأنه يأتى بخوارق العادات، وهو يستطيع أن يأتى بخوارق

1-المصدر السابق، ص 222.

2-المصدر السابق، نفس الموضع.

العادات لأنه نَبيٌّ! فمن المشكوك فيه على ذلك أن يكون للمعجزة قوة إثبات ذاتية محتومة. وهى ليست شاهد الصحة الوحيد إنْ أتت وحدها. ولعل هذا ايضا هو ما جعل ابن رشد لا يرى فى مجرد الكمال اللفظى دليل الإعجاز، وبحيث يكون فى حد ذاته حَلاًّ عقليا كافيا للمسألة، بل موطن الإعجاز المُقنِع ومثاله الأكمل يتجلّى – كما يقول – "فيما هو ممتنع على الإنسان ممكن فى نفسه"، فلا يظهر "الفائق للطبيعة" قرينا للمستحيل أو المتناقض فى ذاته.

* * *

وهذا الأمر نفسه هو ما يؤكده الإمام محمد عبده بوضوح – فى معرض تفسيره للآيات القرآنية الكريمة (من الآية 106- 108) من سورة البقرة – فى بيان دور "المعجزة" فى الدعوات الدينية، وأن خير المعجزات هى التى اقترنت بدعوة خاتم الأنبياء والمرسلين، فلم تأت لترغم العقل على التصديق بخرق السُّنن الطبيعية، وإنما برهانا وإقناعا للعقل الرشيد، فلا يعرف الدين الخاتم تصادما ولا مفارقة بين الإعجاز والمعقولية.

يقول الإمام تعقيبا على الآيتين الكريمتين "ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير. ألم تعلم أن الله له ملك السموات والأرض وما لكم من دون الله من ولىٍّ ولا نصير": إن الآية هنا هى ما يؤيد الله تعالى به الأنبياء من الدلائل على نبوتهم. ومعنى ما ننسخ من آية نقيمها دليلا على نبوة نبى من الأنبياء أى نزيلها ونترك تاييد نبى آخر بها، أو نُنْسِها الناس لطول العهد بمن جاء بها فإننا بما لنا من القُدرة الكاملة والتصرف فى الملك

نأتى بخير منها فى قوة الإقناع وإثبات النبوة أو مثلها فى ذلك. ومن كان هذا شأنه فى قدرته وسعة ملكه فلا يتقيد بآية مخصوصة يمنحها جميع أنبيائه. والآية فى أصل اللغة هى الدليل والحُجة والعلامة على صحة الشيئ. وسُميت جمل القرآن آيات لأنها بإعجازها حججٌ على صَدق النبى ودلائل على أنه مؤيَدٌ بالوحى من الله عزَّ وجَلّ، من قبيل تسمية الخاص باسم العام... فقُدرة الله تعالى ليست محدودة ولا مقيَّدة بنوع خاص من الآيات أو بآحاد منها لا تتناول غيرها. وليست الحُجة محصورة فى الآيات السابقة لا تتعدَّاها، بل الله قادرٌ أن يأتى بخير من الآيات التى أعطاها موسى وبمثلها، فإنه لا يُعجز قدرته شيئ، ولا يخرجُ عن ملكه شيئ، كما أن رحمته ليست محصورة فى شعب واحد فيخصُّه بالنبوة، ويحصُر فيه الرسالة"[1].

وفى بيان أن الجاحدين المعاندين لدعوات الأنبياء لا جدى معهم صنوف المعجزات وقد عطلّوا ملكة الفهم لديهم، وتعقيبًا على الآية الكريمة "أَمْ تُرِيدُونَ أَن تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَىٰ مِن قَبْلُ وَمَن يَتَبَدَّلِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ" (البقرة: 108) يقول الإمام: "أرشَدنا الله تعالى بهذا إلى أن التَّفنن فى طلب الآيات وعدم الإذعان لما يجىء به النبىُّ منها وعدم الاكتفاء به بعد العجز عن معارضته هو دأب المطبوعين على الكُفر الجامدين على المعاندة والمجاحدة"[2].

1- محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج4، ص 255.

2- المصدر السابق، ج4، ص 256.

الباب الثانى

التَصُّور الإسلامى للطبيعة
(معالم الطريق)

الفصل الأول

تصُّور الطبيعة
عند الإمام علىّ بن أبى طالب (ت: 40هـ)

قراءة أولية فى نهج البلاغة

(بزوغ العقل الفلسفى فى الإسلام)

مَثَّلت أفكار الجيل الأول لبعض صحابة رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وتابعيهم فطرة العقل السليم فى بساطتها ووضوحها حين تخلصت تماما، بفضل التربية الإسلامية، من حُجب التقاليد الموروثة وسلطان الأفكار المسبقة وسعت إلى التماس الحكمة أنىَّ كانت. ولا تعرض جهودهم العقلية لنا أفكارا سفسطائية كما لا تأسرها تعقيدات المفاهيم المصطنعة ولا شباك الألفاظ الغامضة. فنحن فى هذه المرحلة المبكرة من بزوغ الفكر الإسلامى مع البكارة النَّضِرة، ومع الثقة الكاملة بالعقل – تلك التى بَثَّتْها عقيدة الإسلام ورسخَّتها بقوة فى وعى المؤمنين- ومع فجر العقل الإسلامى

قبل أن تختلط رؤى المسلمين – بعد عصر الترجمة – بنتاج الثقافة العالمية التى تشكلت قبل الإسلام فى تاريخها الطويل، ونحن مع الممارسة الكاملة لحرية التفكير والتعبير، ومع مغامرة هذا العقل المنفتح على ذاته وعلى آفاق الكون.

وانطلاقا من اعتبار الفلسفة الخالدة – فى صميمها – فاعليةً عقلية تتجاوز الصياغة والمصطلح، وبنية مفتوحة وليست مذاهب مغلقة مكتملة أولانيًا، وسعيًا لتأسيس الحقيقة لا امتلاكا لها، انطلاقا من ذلك كله لا نجد حرجا فى تلمس بذور التفكير الفلسفى وملامحه المبكِّرة، التى تكشف عن وعى حقيقى بمشكلات العقل الإنسانى ومطامحه الأزلية فى التعرف الموصول على أسرار الوجود، وذلك فى ثنايا طائفة مما بَقى من أقوال الصدر الأول. ولسنا فى ذلك بمبتدِعين. ولنا أسوة فى دارسى الفلسفة ومؤرخيها الكبار من الذين طالت وقفتهم أمام شذرات الحكماء القدماء وأوائل فلاسفة اليونان الطبيعيين وغير الطبيعيين، وما بقى من آثارهم قليل وجاء فى مجموعه فى صياغة أدبية موحية، بالغة الغموض أو فى عبارات شعرية مقتضبة. ولم تمنع هذه الأقوال – على قلّتها – مَنْ جاء بعدُ مِنْ المفكرين والمؤرخين مِنْ أنْ ينهلوا منها وأنْ يجدوا فيها زادًا لا ينفد. ولعل فى وقفة أرسطو مع عبارة طاليس وفى وقفة هيدجر مع بعض شذرات هرقليطس أمثلة حيّة على ذلك.

ونحن إذْ نتناول هنا أقوال الصحابة والتابعين وتفسيراتهم بما هى إعطاء إنسانى يستلهم متضمنات الوحى الإلهى ويستضىء بنور

النبوة ندرك – بالطبع - المسافة التى لا تلتئم أبدا بينها وبين نصوص الوحى، التى هى كلام الله لنبيه المعصوم، كما ندرك الاختلاف الجذرى فى طبيعته بين علم الله الكامل والأزلى المنزَّه والمحيط وعلم الإنسان الزمانى المؤسَّس على تجارب العقل قد تخطئ وقد تصيب.

وفى نظرنا، يُعدُّ كتاب "نهج البلاغة" – المنسوب[1]*- إلى الإمام

1- بالغة هى الصعوبة فى توثيق نصٍّ يرتقى إلى أوائل العهد بتاريخ الكتابة العربية: وكما يقول "برجستراسر" فإن "الناس لم يكونوا يعرفون معنى الكتاب ولا التأليف، بل كانوا يُحدثون الأحاديث، ويروون الأشعار، ثم شرعوا يكتبون: ولا يريدون التأليف بل تذكيرا لأنفسهم.. وأكثر الكتب المنسوبة إلى القدماء لم يُبرزها مؤلفها فى هيئة معينة، بل ألَّفها غيره بعد وفاته مما يحفظه أو يرويه عنه، أو ما يجده مقيدا بخطه. (براجستراسر: "أصول نقد النصوص ونشر الكتب، محاضراته بكلية الآداب، جامعة القاهرة، سنة 1932). وشأن نصوص الثقافة العربية فى ذلك شأن غيرها من أوائل نصوص الثقافات فى التاريخ القديم والوسيط. ومما هو جدير بالاعتبار فى تقدير هذا العمل الإسلامى المبكر، وفى توثيق نسبته إلى مؤلفه اطمئنان الإمام محمد عبده – عمدة المحققين فى العصر الحديث – إلى أن "ذلك الكتاب الجليل هو جملة ما اختاره السيد الشريف الرضى رحمه الله، من كلام سيدنا ومولانا أمير المؤمنين على بن أبى طالب – كرَّم الله وجهه – جمع متفرقه وسمّاه بهذا الاسم "نهج البلاغة" . ولا أعلم إسما أليق بالدلالة على معناه من هذا الاسم، وليس بوسعى أن أصف الكتاب بأزيد مما دَلَّ عليه اسمه، ولا آتى بشىء فى بيان مَزِّيتهِ فوق ما أتى به صاحب الاختيار".

وعلى أية حال، فلسنا نشايع من يحلو لهم الشك، دونما سند كافٍ من العقل أو من التاريخ، فى صحة بعض من عيون التراث، أو فى صحة أجزاء معيّنة منها فيتوقفون بذلك عن التسليم بما ورد فى كثير من نصوصها من الأفكار العالية الرفيعة، وتذهب بهم الظنون مذاهب شتى فيستكثرون أن تأتى إشراقات من الحكمة الخالدة على ألسنة أشخاص بعينهم، خاصة إذا لم تكن هذه النصوص قد دُوِّنت فى حينها فيكون الطعن فى أصالتها ميسورا عندهم، أو لتباعد زمان أصحابها عن أزمنة النهضة العقلية المعاصرة، والتى يرون مركزها فى إبداعات الغربيين قدماء ومحدثين. ومما يهيب أولئك، فيما يذهبون إليه، لا بدعاوى حديثة فحسب، وإنما بما قد سبق إليه نفرٌ من كُتَّاب المسلمين فى العصر الوسيط كذلك، والذى ربما كان باعثه الحديث أحيانا مصلحة أو هوى.

مهما يكن من شىء، فنحن مع جوامع من الكَلِم نُسِب إلى الإمام على بن أبى طالب – كرّم الله وجهه- إمام البُلغاء والحكماء، هى عند المحققين من أهل اللغة أشرف الكلام وأبلغه، بعد كلام الله تعالى وكلام نَبيّه – صلى الله عليه وسلم- وأغزره مادة تجسَّدت فيه رفعة الأساليب وجلال المعانى. وسندنا الحاسم فى اعتماد نصوصه – فى مجملها - تلك التى اختارها الشريف الرضى (ت404هـ 1013م) هو اتصالها الوثيق بالقرآن الكريم وبالسُّنة النبوية معنىً ومبنى.

علىّ بن أبى طالب – كرم الله وجهه – فى طليعة الوثائق العقلية المبكرة للفكر الإسلامى التى له قيمة كبيرة فى ذاتها، فضلا عن تأثيرها المتصل فى توجيه هذا الفكر من بعد. وفى محاولتنا الاقتراب من فكر الإمام علىّ للتعرف على رؤيته الإسلامية للوجود نضع فى الاعتبار – بطبيعة الحال- الجو العقلى الذى نشأت فى ظلاله هذه الأفكار وأحوال المخاطبين وواقع حياهم. ولعلنا واجدون فى هذه الأقوال الكريمة فى "نهج البلاغة" وفى غيره من المظان العدة التى حفظت أقوال الإمام علىّ – ونحن نتناولها تناول المحبين- لا غالين ولا مقصرين- نبراسا للهداية، وتصويبًا لبعض ما خالطنا من ضلال عقلى ولغوى أحيانا.

* * *

ينطلق الإمام علىّ، أساسًا، من الولاء لفطرة العقل السليم ومن عدم الانسياق وراء الهوى أو التعصب لرأى من الآراء دون سند من اليقين، وينظر إلى "العصبية" باعتبارها داءً يصيب العقلاء ويؤدى إلى الشر والحماقة. وفى ذلك يقول: "ولقد نظرتُ فما وجدت أحدًا من العالمين يتعصب لشىء من الأشياء إلاّ عن عِلّة تحتمل تمويه الجهلاء أو حُجة تليط بعقول السفهاء"[1]، وهو يدعو إلى طلب الحكمة من أى طريق جاءت: "فالحكمة ضالة المؤمن"[2]. والإنسان –وهو يتحمل مسئوليته فى تأسيس معارفه، ويستفيد من تجارب الماضى فلا

1- الإمام على بن أبى طالب: "نهج البلاغة" بشرح الشيخ محمد عبده، ج2 ص 149، طبعة دار المعرفة، بيروت، من دون تاريخ.

2- المصدر السابق، ج4، ص 18.

يكرر أخطاءه، و "يستدل على ما لم يكن بما قد كان[1]، عليه إلاّ يقنع أبدا بما حَصَّله فى لحظة ما ولا ينقطع طلبه للحقيقة أبدا، وأن يتنَّبه إلى أن الرِضى و"الإعجاب ضد الصواب وآفةُ الألباب"[2]، وأن "الإعجاب يمنع الازدياد فى طلب الكمال"[3].

ومن الملفت للنظر حقا تلك الروح الجدلية التى تكشف عنها نصوص "نهج البلاغة" والتنبيه إلى ضرورة الانتقال من الفكرة إلى نقيضها، طالما أن الحق يُظهره نقيضُه. وفى ذلك يقوم الإمام: "واعلموا أنكم لن تعرفوا الرُشد حتى تعرفوا الذى تركه، ولن تأخذوا بميثاق الكتاب حتى تعرفوا الذى نقضه، ولن تمسكوا به حتى تعرفوا الذى نبذه. فالتمسوا ذلك عند أهله فإنهم عيش العلم وموت الجهل[4]". فأهل المعرفة الصحيحة هم أولئك الذين لا يجمدون على مواقف متصلّبة ولا يصمون آذانهم عن الآخرين. والرافضون للحوار المتشبثون بالعناد إنما يتنكرون لروح الإسلام السمحة إذْ يصادرون على حرية الآخرين فى الفهم والتعبير.

والإمام علىّ يحرص – فى وصيته لابنه الحسن – على تأكيد دور التواصل العقلى فى تأسيس الفكر الصحيح، وعلى بيان أن الحق

1- المصدر السابق، ج3، ص 55.

2- المصدر السابق، ج3، ص 46.

3- المصدر السابق، ج4، ص 41.

4- المصدر السابق، ج2،ص 32.

ولم يكن عجيبا إذن أن يتأسس فى الحضارة الإسلامية، ومنذ وقت مبكر، علم تاريخ الأديان وعلم الأديان المقارن، إذْ لم يجد المفكر المسلم – بما هم مسلم- حرجا فى الدراسة الموضوعية المتعمقة للمعتقدات المخالفة، من حيث هى تراث إنسانى.

لا يملكه رجل واحد ولا جيل واحد، وأن في تجاهل الميراث العقلي للسابقين تضييعا للصواب. كما يكشف عن وعيه العميق بأن الفكرة تزداد وضوحا في ضوء سوابقها وما يقابلها من مراحل جهاد العقل الإنساني من قبلُ. يقول الإمام: "أي بُنى إني وإنْ لم أكن عَمَّرت عُمر مَنْ كان قبلي فقد نظرت في أعمالهم، وفكرت في أخبارهم، وسرت في آثارهم حتى عُدتُ كأحدهم، بل كأني بما انتهى إليَّ من أمورهم قد عمَّرت مع أولهم إلى آخرهم، فعرفت صفو ذلك من كدره، ونفعه من ضره، فاستخلصت لك من كل أمر نخيلّه وتوخيت لك جميلَه وصرفت عنك مجهولَه"[1]. ويقول أيضا: "العلم وراثة كريمة[2]".

ولا يغيب عن بصيرة الإمام أن الجدل والحوار الذي يقوم على أساس حق الاختلاف هو موقف إسلامي قد كفله الله – سبحانه وتعالى – لعموم خلقه حيث سمح به للملائكته ورسله وللناس أجمعين[3]، على

1- المصدر السابق ج3 ص41.

2- المصدر السابق ج4 ص 18.

3- تراجع مثلا الآيات الكريمة التالية: " وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ" (الآية 30/ البقرة) . "وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَى وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ" (الآية 260/ البقرة)

ويتكرر الحوار والتساؤل المشروع بين النبي، عليه الصلاة والسلام، وبين قومه- فيما تسجله كثرة من الآيات الكريمة مثل: 189، 215، 217، 219، 220، 222 من سورة البقرة، 4 من سورة المائدة، 187 من سورة الأعراف، 1 من سورة الانفال، 85 من سورة الإسراء، 83 من سورة الكهف، 105 من سورة طه، 42 من سورة النازعات... الخ. "وكان الإنسان أكثر شيء جدلا" (الآية 54/ الكهف)، كما قضت بذلك مشيئة الله التي لا راد لها.

حين أن الخطيئة والسقوط يصاحبان العصيان والعناد القائم على الجهالة والتسرُّع والمكابرة دون نفاذ إلى الجوهر والماهية، وبونٌ شائع بين التوبة أو الرجوع إلى الصواب والعناد والإصرار على الخطأ عصبيةً ودونَ بيِّنة، وهو ما جسَّدته سورة الأعراف" فى بيان رائع عندما أظهرت التقابل بين طبيعة "إبليس" وطبيعة "آدم"، الذى كَرَّمه الله حين وهبه العقل، ورحمه حين تاب عليه ويَسَّر له سبيل الهداية[1].

فى تضاعيف "نهج البلاغة" ملامح صورة عقلية للوجود، وتصريح بالأصلين الكبيرين اللذين قام عليهما مذهب الاعتزال من بعد، ونعنى بهما "التوحيد" و"العدل" فى النظر إلى طبيعة الذات الإلهية. والإمام علىّ ينطلق فى تصوره لهذين الأصلين من الفهم الصافى لعقيدة التوحيد المقترنة بالتنزيه الخالص لأصل الوجود وغايته – تعالى وتقدست أسماؤه. والإمام يضع قاعدة الجمع بين الذات والصفات فى هوية واحدة دفاعا عن التنزيه ودرءًا لخطر الشرك أو التعدد، وذلك حين يقترن ذكر التوحيد عنده بالعدل، فالتوحيد وإنْ كان متعلقا تعلقا أساسيا بطبيعة الذات الإلهية المستقلة فى وجودها والمنزَّهة عما سواها فإن مفهوم "العدل" يمتد ليشمل علاقة الله – سبحانه وتعالى- بغيره من خلقه. وكما يقول الإمام: "فالتوحيد أن لا تتوهمه، والعدل أن لا تتهمه"[2]. ويدافع الإمام بقوة

1- تراجع الآيات التالية: -11 18، -22 28، 71 من سورة الأعراف، ولنتدبر أيضا قول الله تعالى: " الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ كَبُرَ مَقْتًا عِندَ اللَّهِ وَعِندَ الَّذِينَ آمَنُوا كَذَٰلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ " (الآية 35 / غافر)، و" إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِن فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَّا هُم بِبَالِغِيهِ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ " (الآية 56/ غافر).

2- المصدر السابق، ج2، ص 108.

عن تصوره للعدالة الإلهية المطلقة فى الكون، وهى عدالة تنبنى على العلم والحكمة، فالله "حكمُه فى أهل السماء وأهل الأرض لواحد، وما بين أحد من خُلقه هوادة فى إباحة حِمى حَرَّمه على العالمين"[1].

ولا تتحدَّد صورة الكون الطبيعى إلا فى ضوء علاقته بموجده، الوجود الإلهى الواحد الذى "لَيسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ". والدليل العقلى على الوحدانية –والذى يستند إلى استحالة التسلسل إلى ما لا نهاية – توجزه عبارة الإمام التى يقول فيها – عن الله سبحانه وتعالى: إنه "الأول قبل كل أول والآخر بعد كل آخر. بأوليته وجب أنْ لا أول له، وبآخريته وجب أنْ لا آخر له[2].

والله – جلَّ وعلا- فى تنزّهه متصل بخلقه قريب إليهم سميع لهم مجيب لحوائجهم، فهو لم يترك الخلق وشأنه، ولم يخلق ما خلق عبثا[3]، بل إليه يرجع الأمر كله، وكل ما فى الكون يأتيه

1- المصدر السابق، ج2، ص 139.
وهذه الفكرة الرفيعة تستلهم بالطبع "القيمة" الإسلامية فى المساواة الكاملة بين البشر وتقدير مكانتهم على أساس العمل الخالص لله – سبحانه وتعالى – وفى نبذ فكرة "الاصطفاء" لطائفة مختارة من البشر يزكُّون أنفسهم على الله – وهو ما ساد فى كثير من الأوساط الدينية قبل الإسلام، وما يُروِّج له البعض أحيانا حتى الآن ممن قصرت عقولهم وضمائرهم عن تمثّل روح الإسلام.

2- المصدر السابق، ج1، ص 194.

3- من الواضح أن الإمام يستلهم هنا دلالة الآيات القرآنية الكريمة: " وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لاعِبِينَ * لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْواً لاتَّخَذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ * بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ " (الأنبياء: 16-18).

طوعا أو كرها، وهو القاهر فوق عباده العزيز الحكيم. فلا مجال على الإطلاق إذن للاعتقاد بأن الكون يخضع لتلقائية، أو يرزح تحت سلطان "الصدفة" التي شارفت أحيانا – في ثقافات سابقة على الإسلام – مرتبة الألوهية الحاكمة. وفي ذلك يقول الإمام: "كل شيء خاشع له. وكل شيء قائم به... لا يرد أمرَك من سخط قضاءَك ولا يستغني عنك من تولى عن أمرك، كلُّ سرٍ عندك علانية، وكل غيب عندك شهادة. أنت الأبد لا أمد لك، وأنت المنتهى لا محيص عنك. وأنت الموعد لا منجا منك إلاَّ إليك"[1]. فالطبيعة المخلوقة على ذلك ليست مستقلة في وجودها عن الله تعالى، لا بذاتها ولا بأفعالها. ويقول الإمام أيضا: "واعلموا عباد الله أنه لم يخلقكم عبثا ولم يرسلكم هَمَلا. عَلِم مبلغ نعمه عليكم، وأحصى إحسانه إليكم فاستفتحوه واستنجحوه واطلبوا إليه واستمنحوه. فما قطعكم عنه حجاب ولا أغلق عنكم دونَه باب. وإنه لبكلِ مكان وفي كل حين وأوان... لا تحجزه هبةٌ عن سلب... ولا يجُنه البطون عن الظهور ولا يقطعه الظهور عن البطون. قرُب فنأى، وعلا فدنا، وظهر فبطن، ودان لم يُدَن[2].

ويتجاوز الإمام علي، في تصوُّره للألوهية، الوقوف عند حد التضايف بين الله والخَلْق؛ إذ يعي تماما تفرُّد الطبيعة الإلهية بما هي وجود مكتف بذاته ودون أدنى حاجة إلى سواه: فالله هو الغنيّ

1- المصدر السابق، ج1، ص 209 - 210.

2- المصدر السابق، ج2، ص 168- 169.

الحميد. وهذا هو ما يكشف عنه بوضوح قوله عن الله – سبحانه وتعالى- : "إنه الدال على وجوده بَخُلقه، وبمُحْدَث خَلْقِه على أزليته، وباشتباهم على أن لا شبه له. لا تستلمه المشاعر، ولا تحجبه السواتر، لافتراق الصانع والمصنوع. والحاد والمحدود والرب والمربوب. الأحد لا بتأويل عدد، والخالق لا بمعنى حركة ونَصَب... من وصفه فقد حدّه، ومن حدَّه فقد عَدَّه، ومَن عدَّه فقد أبطل أزله، ومن قال كيف فقد استوصفه، ومَن قال أين فقد حيَّزَه. وعالم إذْ لا معلوم. ورب إذْ لا مربوب. وقادر إذْ لا مقدور"[1].

والإمام علىّ – بما هو مفكر مسلم- يقرر تقريرًا حاسما أن علاقة الله بالكون هى علاقة خلق من عدم بمشيئة خالصة منزهة عن الغرض تحدد للموجودات طبائعها وأقدارها. وهو ما يتباين مع كل التصورات السابقة على زمان الوحى: مِنْ صُنع من مادة قديمة أو معيّة فى الوجود مع الله أو استقلال عنه. وفى ذلك يقول: "لم يخلق الأشياء من أصول أزلية ولا أوائل أبدية، بل خلق ما خلق فأقام حَدَّه، وصوَّر ما صوَّر فأحسن صورته. ليس لشيء منه امتناع ولا له بطاعة شيء انتفاع"[2].

على هذا النحو يتمثل الإمام علىّ نظرة الإسلام إلى الكمال ضمن نظام الوجود المتحقق الواجب، فالله الفعَّال لما يريد هو وحده الوجود الخالص، الواجب بذاته، اللامتناهى فى كماله، الذى لا ينضاف إلى وجوده بخلقه للعالم وجود، ولا يُسْلَب منه شيء بعدم العالم[3] فهو

1- المصدر السابق، ج2 ص40.

2- المصدر السابق، ج2 ص -66 67.

3- مما يُشير إلى تَفرُّدِ الله – سبحانه وتعالى- فى كمال الوجود الآيات الكريمة الآتية:

الغنيّ الحميد بديع السموات والأرض والأرض، "وإذا قضى أمرا فإنما يقول له كُن ليكون" (البقرة:117). على حين أن قوة "الطبيعة" أو الكون متناهية ومستعارة وليست على الأصالة، وهي عرضةٌ على الدوام لأن يأخذها من أعطاها. فالله سبحانه وتعالى هو الواحد القهّار، المستقل بمجد الخَلْق والإيجاد لكل ما هو موجود فعلا أو إمكانا. [1]

يُميِّزُ الإمام عليّ بين الطبيعة الخالقة والطبيعة المخلوقة وبين الوجود المتعالي والوجود المتحيِّز، وبين القديم والحادث، وبين الأبدي والزماني. فالوجود الإلهي ينأى عن التعيّن وعن الإدراك: "لا تدركه الشواهد ولا تحويه المشاهد ولا تراه النواظر ولا تحجبه السواتر، الدال على قدمه بحدوث خلقه وبحدوث خلقه على وجوده، وباشتباههم على أن لا شبهة له... مستشهد بحدوث الأشياء على أزليته، وبما وسعها به

"أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ" (النحل: 17)، " أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ (35) أَمْ خَلَقُوا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بَل لَّا يُوقِنُونَ " (الطور: -35 36)، " إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَن يَخْلُقُوا ذُبَاباً وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِن يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئاً لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ * مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ " (الحج: 73 - 74)

1- وهذا المعنى تؤكّده الآيات القرآنية الكريمة التالية

" اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ " (الكهف: 39).

" أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً " (فصلت:15)

"قُلْ مَن رَّبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ قُلْ أَفَاتَّخَذْتُم مِّن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ نَفْعاً وَلَا ضَرّاً قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ" (الرعد: 16)

" يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ " (النور: 45)

من العجز على قدرته، وبما اضطرها إليه من الفناء على دوامه. واحد لا بعدد، ودائم لا بأمد، وقائم لا بعمد، تتلقاه الأذهان لا بمُشاعرة وتشهد له المرائى لا بمحاضرة، لم تُحط به الأوهام بل تَجَلَّى لها بها، وبها امتنع منها، وإليها حاكمها. ليس بذى كِبَر، امتدت به النهايات فكبَّرته تجسيما، ولا بذى عَظَم، تناهت به الغايات فعظمته تجسيدا، بل كَبُر شأنا وعَظُم سلطانا"[1]. ومن ثم استحال أن تنطبق على الوجود الإلهى المقولات التى تنطبق على الحوادث ذوات الهيئات والكيفيات، فعنه "لا يقال كان بُعد أن لم يكن فتجرى عليه الصفات المحدثات، ولا يكون بينها وبينه فصل، ولا له عليها فضل، فيستوى الصانع والمصنوع، ويتكافأ المبتَدِئ والبديع"[2].

والنتيجة المنطقية المترتبة على أن فى العلة أكثر مما فى معلولها، وعلى أن الله الفرد الصمد هو مُبدع الوجود بقوانينه الثابتة الحاكمة له، هى أن الله لا يخضع لقانون هو موجده إذْ "لا يجرى عليه السكون والحركة، وكيف يجرى عليه ما هو أجراه ويعود فيه ما هو أبداه، ويحدُث فيه ما هو أحدثه. إذا لتفاوتت ذاته ولتجزأ كنهه، ولامتنع من الأزل معناه، ولكان له وراء إذا وُجد له أمام، ولالتمس التمام إذا لزمه النقصان. وإذًا لقامت آية المصنوع فيه، **ولتحوَّل دليلا بعد أن كان مدلولا عليه. وخرج بسلطان الامتناع من أنْ يؤثر فيه ما يؤثر فى غيره.** الذى لا يحول ولا يزول ولا يجوز عليه الأفول. يقول لمن أراد كونه: كُنْ فيكون،

1- المصدر السابق، ج2، ص 115- 116.

2-المصدر السابق، ج2 ص 123.

لا بصوت يقرع ولا بنداء يسمع. وإنما كلامه سبحانه فعلٌ منه أنشأه. ومثله لم يكن من قبل ذلك كائنا؛ ولو كان قديما لكان إلها ثانيا[1].

ويتضايف مع نظرية خَلْق العالم بمشيئة الله الخالصة، الإقرار بالعناية الإلهية السارية فى الكون، عناية بكلياته وجزئياته، بأنواعه وأفراده: "فويل لمن حَجد المقدر وأنكر المدبر"[2]. وليس العالم قديما مع الله، كما أنه ليس له صفة الدوام الأبدى، والإمام عَلِىّ صريح فى بيان أنه "ليس فناء الدنيا بعد ابتدائها بأعجب من إنشائها واختراعها. .. وإن الله سبحانه يعودُ بعد فناء الدنيا وحده لا شيء معه. كما كان قبل ابتدائها كذلك يكون بعد فنائها. بلا وقت ولا مكانن ولا حين ولا زمان. عُدِمَت عند ذلك الآجال والأوقات، وزالت السُّنون والساعات. فلا شيء إلاّ الواحد القهّار الذى إليه مصير جميع الأمور"[3]. وبالطبع فإن الإمام يتمثَّل الدلالة العميقة لقوله تعالى: "كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ * وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ" (الرحمن:26 - 27)، وقوله تعالى: "وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنتَهَى" (النَّجم: 42).

* * *

وبما أن الوجود الإلهى لا متعين استحال أن يُوصف طالما أنه لا يمكن أن يوصف إلا ماله طبيعة مادية وما يتحدَّد زمانا ومكانا. فالله سبحانه وتعالى "لا يُدرك بوهم، ولا يُقدَّر بفهم، ولا يشغله سائل ولا ينقضه

1-المصدر السابق، ج2، ص -121 123.

2-المصدر السابق، ج2، ص118.

3- المصدر السابق، ج2 ص -124 125.

نائل ولا يُبصَر بعين ولا يُحَدُّ بأَيْن ولا يوصف بالأزواج ولا يخلُق بعلاج ولا يُدَرك بالحواس ولا يُقاس بالناس... فإنما يُدَرك بالصفات ذات الهيئات والأدوات، ومن ينقضى إذا بَلَغ أمَدَ حدِّه بالفناء"[1].

وعلى هذا كان الكون الطبيعى كله- بما فيه ومَنْ فيه- هو مجال الإدراك البشرى الممكن. وهو مجعول للإدراك بشروط الفهم الصحيح. أما ما يعلو على الزمان والكان ويتجاوز الظاهر ويندُّ عن التموضع والتَحيُّز فالإنسان عاجز عن الإحاطة به على أى نحو من الأنحاء. وسلامة العقل ورسوخ العلم – على رأى الإمام – هو فى تمثُّل الدلالة العميقة للقدرات العقلية للإنسان والتى تكشف عنه طبيعته المخلوقة، ذلك أن "الراسخين فى العلم هم الذين أغناهم عن اقتحام السُّدَد المضروبة دون الغيوب الإقرارُ بجملة ما جهلوا تفسيره من الغيب المحجوب، فمدح الله اعترافهم بالعجز عن تناول ما لم يحيطوا به عِلمًا، وسَمَّى تركهم التعمق فيما لم يكلفهم البحث عن كنهه رسوخا[2]*،... وأشهدُ أن من شَبَّهك.. لم يَعقد غيبَ ضميره على معرفتك ولم يباشر قلبه اليقين بأنه لا ندَّ لك وكأنه لم يسمح تبرأ التابعين من المتبوعين إذْ يقولون: "تَاللَّهِ إِن كُنَّا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ * إِذْ نُسَوِّيكُم بِرَبِّ الْعَالَمِينَ" (سورة الشعراء: 97 - 98). كذب العادلون بك إذْ شبَّهوك بأصنامهم ونحلوك حلية المخلوقين

1-المصدر السابق، ج2، ص 105- 106.

2- ومعلوم أن الإسلام لا يفرض على المعرفة الإنسانية أية قيود إلا على محاولة اقتحام حجب الذات الإلهية، وعلى محاولة إدراك الغيب المستور المتجاوز للزمان والمكان الطبيعيين.

بأوهامهم، وجَزَّءوك تجزئةَ المجسَّمات بخواطرهم، وقدَّروك على الخلقة المختلفة القِوى بقرائح عقولهم. وأشهد أن من ساواك بشيء من خَلقك فقد عَدَل بك"[1].

وإذا كان وجود الموجودات يستثير العقل الإنسانى دوما على الإدراك وعلى تَبين مظاهر العناية الإلهية فى الكون ومجالى الجمال والجلال فإن الإنسان لا ينفذ إلى تبيُّن مقاصد الله وأسرار صُنعه. يقول الإمام فى إحدى خطبه: "ومن فَرَّغ قلبه وأعمل فكره ليعلم كيف أقمت عرشك، وكيف ذرأت خلقَك، وكيف عَلَّقت فى الهواء سماواتك، وكيف مددت على مَوْر المياه أرضك رجع طرفه حسيرا، وعقله مبهورا وسمعه والهًا وفكره حائرا"[2]. وإذا كان هذا هو حال العجز عن الإحاطة بأفعال الله – جلت قدرته- فما بال أمر العجز عن الإحاطة بكنه طبيعته سبحانه. وفى بيان حدود المعرفة الإنسانية المقدَّر لها قدْرُها يقول الإمام "إنَّ من يعجز عن صفات ذى الهيئة والأدوات فهو عن صفات خالقه أعجز"[3].

* * *

ولو حاولنا أن نتعرَّف على حدود المعرفة العلمية المشروعة والممكنة بالطبيعة فإننا واجدون، عند الإمام على، أثر التوجيه القرآنى فى هذا الخصوص. ولعل فى هذا ما يُفسِّر حملة الإمام الشديدة على

1- نهج البلاغة، ج1 ص 162- 165.
2- المصدر السابق، ج2، ص 56.
3- المصدر السابق، ج2، ص67.

المشتغلين "بالتنجيم"، الذين يزعمون أنهم يهدون إلى الساعة التى مَنْ سار فيها صُرِف عنه السوء، ويُخوِّفون من الساعة التى مَنْ سار فيها حاق به الضرر، ويستغنون بذلك عن الإعانة بالله فى نيل المحبوب ودَفْعِ المكروه، وذلك فى مثل قوله – كرَّم الله وجَهه - "أيها الناس أياكم وتعلم النجوم إلا ما يُهتدى به فى بَر أو بحر فإنها تدعو إلى الكهانة والمنجم كالكاهن والكاهن كالساحر والساحر كالكافر"[1].

وربما نكون هنا أمام أول مناسبة فى الفكر الإسلامى للتمييز بين علم التنجيم من ناحية وعلم الفلك أو علم "أحكام النجوم" من ناحية أخرى، وعلى التأكيد على الجانب "القِيمى" للعلم الإنسانى الذى يُحقق المنفعة ويدفع الضرر.

ومن الواضح أن التنجيم، وعلى نحو ما ساد فى ثقافات العالم القديم، يستند إلى ميتافيزيقا "الضرورة" فى مقابل ميتافيزيقا "الحدوث"، كما يستند إلى ما ساد الثقافات الوثنية من اعتقاد بألوهية الأجرام السماوية، بالإضافة إلى ما شاع من نظريات خاصة "بالنفس" وبأن "الكون كله مملوء بالعقل الأزلى، ومن ثم وجب أن تكون الأرواح الصافية متأثرة بأرواح الآلهة"[2]، وهو ما تمَّت مراجعته فى تاريخ الفكر الإسلامى.

1- المصدر السابق، ج1 ص 128 - 129.

2- يراجع فى ذلك على سبيل المثال:

Cicero, "De Divinatione" I., 110. (Sambursky, p.65)

وفى هذا الصدد يذكر أفلاطون فى محاورة فايدروس على لسان سقراط أنَّ أعظم النعم إنما تأتينا عن طريق "الهوس"، وأنَّ كاهنات معبد "دودونا" وَعَرَّافة معبد دلفى وكل من تلقى وحى الآلهة واستخدم فن النبوءة بوسعهم أن يخبروا الكثيرين عن مستقبلهم: (Plato, "Phaedre", 244C) وأيضا ص 66- 67 من الترجمة العربية).

ومن متضمنات هذه الرؤية الصحيحة إلى الكون والإنسان الإقرار بثبات السُّنن الإلهية فى الخلق التى لا نجد لها تبديلا على المستوى الفيزيقى، والتسليم بحرية الاختيار والمسئولية على المستوى الإنسانى. وعلى ذلك نجد الإمام على يدحض التصوّر الخاطئ لمعنى "القضاء والقدر"، ويُردُّ ضلالا قديما ربما لا يزال ملازما للكثيرين، فمما ورد فى إحدى خطبه: "وَيْحك لعلَّك ظننتَ قضاءً لازما وقدَرا حاتما. ولو كان كذلك لبطُلَ الثواب والعقاب وسقط الوعدُ والوعيد. إن الله سبحانه أمَر عبادَه تخييرا، ونهاهم تحذيرا، وكلَّف يسيرا ولمْ يكلِّف عسيرا، وأعطى على القليل كثيرا، ولم يُعْصَ مغلوبا، ولم يُطع مُكْرِها، ولم يُرسل الأنبياء لَعبًا، ولم يُنزِل الكتبَ للعباد عَبثًا، ولا خلق السموات والأرض وما بينهما باطلا "ذلك ظنُّ الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار"[1].

وهذا فيما نرى، استباق واضح لما سيذهب إليه رجال الاعتزال من بعدُ فى دفاعهم العقلى عن ثبات نظام الطبيعة، وعن حرية الإرادة الإنسانية، ولعلَّ واسطة العِقد فى ذلك هو تراث الإمام جعفر الصادق.

كما يراجَع كتابنا عن "فلسفة الطبيعة عند الزواقيين"، ص -58 64، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة 1995.

1- نهج البلاغة، ج3، ص 153.

الفصل الثانى

تصور "الطبيعة"
عند جابر بن حيَّان (ت 200 هـ)
(جهاد العقل)

ما صورة الوجود عند جابر بن حيَّان؟ وما حدود العلم الإنسانى به؟ وهل العلم قاصر على استقراء الطبيعة المحسوسة؟ أم له أن يطمح إلى تجاوزها؟ وما السبيل إلى ذلك. أى كيف لنا أن نُحصِّل تصورًا ثابتًا عن الكون يكون مقبولا فى نظر العقل وبشروط البرهان السليم؟ ثم ما حدود المنهج العلمى وغايته وهل تخضع نتائج العلم لاعتبارات الاحتمال والترجيح أم أن لقوانينه صبغة مطلقة تجعلها محتومة الصدق زمانا ومكانا وبحيث يكون التنبؤ بالمستقبل عن غرار الماضى لازما لزوما منطقيا؟ ثم ما مدى الترابط الحقيقى بين النسق الإبستمولوجى والنسق الأُنطولوجى، أو بين نظريتى المعرفة والوجود؟

فى محاولة الإجابة على هذه التساؤلات يُبيِّن لنا جابر كيفية

الاستدلال وضروبه، وأسس المعرفة العلمية الممكنة وحدودها بما يعصم من الوقوع فى شرك الوهم بضرورة إحاطة العقل الإنسانى بمطلق الوجود وفى دعوى مطابقة الصورة العقلية لمرجعها تماما، أى دعوى مطابقة ما "بالأذهان" لما "بالأعيان"، وذلك على نحو نبتعد فيه عن مفاهيم "الضرورة"، "والحتمية" و"القدر الصارم" التى سادت رؤية الفكر اليونانى لوجود الموجود. ولسوف يظهر جابر بن حيَّان فى وضوح وبيان باعتباره ذلك الفيلسوف الذى يكشف عَمَّا يفهمه من معنى الوجود بقدر طاقته على التعرف، ومن دون إدعاء قاطع بحقيقة هذا الوجود فى ذاته.

ومن حيث إن أخص خصائص الألوهية وأعم صفاتها- فى التصور الإسلامى- وجوب الوجود وضرورته الذى هو فاعلية مطلقة، وأن العلِّية السارية فى الكون بإجمال إنما ترجع إلى طبيعة هذا "الوجود: الفريد، وانطلاقا من التساوق – الذى يراه جابر بن حيَّان ضروريا – بين منهج البحث وموضوعه يلزم التنبيه إذن إلى خطر منهج التمثيل أو التشبيه أو المقايسة بين الله وغيره من الموجودات، فالقديم ليس كمثله شيئ: "وليس الأمر فى القديم والمحدَث على ما ظَنَّه جهلة المتكلمين فى هذا الباب الذين استدلوا على الغائب بالشاهد، مع تناهيهما فى العناد، والجزء على الكل مع ظهور الفساد فى ذلك"[1]. ويستلهم جابر بن حيان فى ذلك التوجيه الإلهى العميق "أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ" (فصلت:53)، ويكشف

1-جابر بن حيان: "نخب من كتاب القديم (ضمن: مختار رسائل جابر)، ص 543.

بذلك عن استباق لما سوف يؤكده الفارابى – فيما بعد – من إيثاره للدليل الإنطولوجى على دليل الحدوث، والجدل الهابط من منبع النور لإضاءة الوجود على الجدل الصاعد من الحادث إلى الضرورى[1].

إنَّ أخص الأشياء بالقديم – فيما يقرر جابر – "هو الوجود الذى يستغنى به الفاعل، وذلك أنه إذا لم يزل موجودا فلو كان بالفاعل كان موجودا لكان قبله، وما تقدمه غيُره ليس بقديم. فإذًا الوجود أخص (من) [2] خواصه".

ويزيد جابر الأمر بيانا فى قوله: "لكن المحدثات موجودة أيضا.

1-يقول أبو نصر الفارابى فى ذلك: "لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه أمارات الصنعة ولك أن تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض وتعلم أنه لابد من وجود بالذات، وتعلم كيف ينبغى أن يكون عليه الموجود بالذات. فإنْ اعتبرت عالمَ الخلق فأنت صاعد وإنْ اعتبرت عالمَ الوجود المحض فأنت نازل، تعرف بالنزول أنْ ليس هذا ذاك وتعرف بالصعود أنْ هذا هذا: "سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق"، "أو لم يكف بربك أنه على كل شىء شهيد" (فصوص "الحكم"، ضمن كتاب المجموع من مؤلفات أبى نصر الفارابى، القاهرة 1907، ص 139). وفى معرض المقارنة بين المنهجين وإيثار الطريق النازل يقول الفارابى: "إذا عرفت الحق أولا عرفت الحق وعرفت ما ليس بحق، وإنْ عرفت الباطل أولا عرفت الباطل ولم تعرف الحق على ماهو حق. فانظر إلى الحق فإنك لا تُخب الآفلين بل توجَّه بوجهك إلى وجه من لا يبقى إلاَّ وجهه". (المصدر السابق ص -139 140). ويلاحظ فى واقع الحضارة الإسلامية أن الفترة التاريخية ما بين منتصف القرن الثانى وحتى عصر الكندى، وهى الفترة التى ازدهر فيها جابر واستوعب أفكارها أبو بكر الرازى من بعد، تشهد بزوغ التفكير الفلسفى. وفى الأنظار العقلية لمفكرى الفترة ما يكشف عن تمايز موقفهم عن موقف المتكلمين بمنهجهم الذى يبدأ من مسلّمات نَصِيَّة ويستهدف الدفاع العقلى عنها لإلزام المعاندين: كما تشهد هذه الفترة محاولة جسورة لنحت المصطلح الفلسفى العربى على مستوى الاشتقاق أساسا ثم على مستوى التعريب فى نطاق محدود من بعد. ولعل فى تسليط الضوء على كتابات هذه الفترة ما يُساهم فى مراجعة الأحكام التاريخية عن بدايات التفلسف فى الإسلام- وقبل اكتمال ترجمة الفلسفة القديمة. والأمر – فى رأينا – يحتاج إلى مزيد من الاستقصاء.

2-"أخص من خواصه" كذا فى الأصل، ونقترح حذف ما بين القوسين، خلافا لقراءة كراوس.

وبالواجب كانت كذلك"[1]. أى وجودها بغيرها وليس لها على الأصالة، بل "وجب الوجود للمُحدث عن وجود القديم[2]، لكن وجود القديم على جهة الوجوب المستغنى عن الفاعل وعلى جهة العلة لغيره لا على جهة المعلول. فبهذه الجهة كمُلت الخاصية للقديم. ومن خواص القديم أيضا أن تكون جميع المحدثات من فعله وأثره إذْ لابد لجميعها من انتهاء إليه ورجوع إلى كونه عِلَّةً لها إما قريبة أو بعيدة. فليس للقديم سوى هاتين الخاصيتين وهما واحدة، "وذلك أن الوجود له هو الصفة التى بها أثَّر آثارَه، وآثارُه لابد أن تكون شبيهة بمؤثرها من الوجه الأحسن. فلذلك قصرت المحدثات عن القديم وكثرت صفاتها"[3].

فالوجود- على ذلك- هو أخص خصائص الألوهية، عند جابر: "فالقديم الذى هو الجوهر الأول والعلة الأولى لم يزل ولا يزال موجودا[4]. وأنَّ الوجود أخص أوصافه، والتأثير أقربها شبها بذاته. فإنه لولا ذلك ما كان فى الأشياء دليل عليه ولا كان شىء مخالفا

1-جابر بن حيّان: المصدر السابق، نفس الموضع.

2-جابر بن حيّان، المصدر السابق، ص -544 55.

3- قارن ما سوف يقول الفارابى بعد ذلك عن "واجب الوجود بغيره"، مع اختلاف النظرة عند كل من جابر والفارابى.

4- نقرأ عند جابر هذا الابتهال إلى الله سبحانه وتعالى:
- "اللهم أنت أنت يا من هو هو، يا من لا يعلم ما هو إلاَّ هو، اللهم أنت خالق الكل، اللهم أنت خالق العقل، اللهم أنت واهب النفس الإنسانية، اللهم أنت خالق العلة، الله أنت خالق الروح، اللهم أنت قبل الزمان والمكان وخالقهما، اللهم أنت فاعل الخلق، والحركة والسكون وخالقهما.. اللهم إنى أعلم أنك لا تخاف خللا ولا نقصا يوهنك برحمتك وكرمك". نُخب من كتاب الميزان الصغير" – مختار رسائل جابر، ص 457.

لشيء[1]. فالفاعلية أو التأثير هى مَكْمَنُ الوجود أو جوهره، به يظهر ويتمَّيز ويتحدَّد كل موجود بوجود يخصه. وانعدام الفاعلية يخرج بنا من دائرة الوجود إلى دائرة العدم. وفى معرض رَدِّه لمذهب أصحاب الطبائع القديمة يقول جابر: "إنَّ مِنْ مقدمات اليقين وعلوم الاضطرار عند الفلاسفة أنه يستحيل أن يكون جوهر "موجود: عطلا من الأفعال كلها الطبيعية والصناعية حتى يكون ذلك الجوهر ليس بذى فعل فى نفسه، ولا فى غيره... فإنَّ الطبائع على ما بيَّناه هى الأصل وأنها منفعلة للبارى جل ثناؤه[2]. على حين أن الوجود الإلهى متصل ومستغنٍ فى وجوده وأنه ليس له ندّ ولا ظهير خلافًا لغيره مما هو حادث ومعلول، "فالذى لم يزل لا يبطل ولا يضمحل، وإنَّ المعلول لابد له من علة"[3]. والقديم لا تجرى عليه الحوادث، "فإذا حدث فى الذى لم يزل ضد ما لم يزل أمكن فيه الاستحالة فى الكل. فيمكن أن تستحيل حياته إلى الموت وحَمده إلى الذم وذمُّه إلى الحمد وكونه إلى الفساد. وإذا كان ذلك فى وقت واحد فهو مركَّب فى وقت واحد وحال واحدة. فيكون الأزلى لم يزل على حال لم يزل على ضدها وهذا من أشنع المحال"[4]. فالكامل لا يقترن به النقص بحال ما، "وإذا حدث فى الذى لم يزل تاما النقصانُ أمكن فيه الفناء: فيكون الذى

1- جابر بن حيان، "نُخب من كتاب القديم"، ص 545.

2- جابر بن حيَّان: "كتاب الأحجار على رأى بلیناس" (ضمن مختار رسائل جابر) ص 204-205.

3- جابر بن حيّان: "كتاب الخواص الكبير – المقالة الثانية" (ضمن مختار رسائل جابر)، ص243.

4-المصدر السابق، ص 269.

لم يزل تاما ينقضى ويفنى. هذا من أشنع المحال"[1].

ونجد عند جابر بن حيّان تصورًا خاصا، "للزمان" يخالف تماما التصور الأرسطى، الذى قبِله بعض فلاسفة الإسلام من بعد[2]. وهو وإنْ اقترب من التصور الأفلاطونى إلاّ أنه لم يكن مطابقا له تمام التطابق، وسوف يكون لهذا التصور الخاص: "تصور الزمان المطلق فى مقابل الزمان النسبى مكانة جوهرية بعد ذلك فى الفلسفة الطبيعية عند أبى بكر الرازى، الفيلسوف الإسلامى الكبير".

الزمان – عند جابر- ليس هو عدد حركة الأفلاك، وليس أحد لواحق الجرم المتناهى ولكنه شأن من شئون المطلق القديم. الزمان هو الديمومة المتصلة أو هو جريان حوادث الوجود، وهو ليس موضوعا يُدرَك بالحس المشترك: "فالزمان جوهر واحد، وهو بلا جزء ومتى مِثْلُ الآن، وهو جنس لا شىء فوقه. والمتزّمن بالزمان هو المتجزئ لا الزمان، وهو جوهر واحد أبدى سرمدى. والمتزّمن ينقسم ثلاثة

1- المصدر السابق، ص 278.

2-يعرف الكندى "الزمان" فى رسالته فى "الفلسفة الأولى، بأنه "كمية فليس يمكن أن يكون زمان لا نهاية له بالفعل، فالزمان ذو أول متناه". (ص 46). ويقول أيضا: "فقد اتضح أنه لا يمكن أن يكون زمان بالفعل لا نهاية له: والزمان زمان جرم الكل، أعنى مدته، فإذا كان الزمان متناهيا، فإنّ إنيّة الجرم متناهية، إذا الزمان ليس بموجود" (ص50)، أى قائما بذاته موجودا. و"لا جرم بلا زمان، لأن الزمان إنما هو عدد الحركة، أعنى أنه مدة تعدّها الحركة، فإنْ كانت حركة كان زمان، وإنْ لم تكن حركة لم يكن زمان" (ص51). وفى رسالته فى "حدود الأشياء ورسومها" يعرّف الكندى الزمان "بأنه مدة تعدها الحركة غير ثابتة الأشياء" (ص115). ويُسلّم الكندى بتطابق الجرم والحركة والزمان فيقول فى رسالته: "فى مائية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له، وما الذى يقال: لا نهاية له": "إذا لم يكن حركة ولا زمان فلا جرم فإذن الجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضا" (ص -151 152 ضمن: رسائل الكندى الفلسفية).

أقسام: ماض ذاهب قد قطعه وجازَه دورانِ الشمس والتعرف الذى نُصب عليه، ودائم واقف فى الوقت الذى هو فيه، وآتٍ مُستقبَل متوقّع وروده. والشىء الذى بالقوة هو الذى يمكن أن يكون وجوده فى الزمان الآتى المستقبل كقيام القاعد وقعود القائم، والشىء الذى بالفعل هو الموجود فى الزمان الحاضر من سائر الأفعال الكائنة كقعود القاعد وقيام القائم"[1].

وهنا لا يجب أن نغفل عن التنبيه الإسلامى الوارد فى نصوص العقيدة ذاتها والمُوجّه لفكرة المسلمين عن الزمان[2].

* * *

إنَّ مختلف الاستدلالات التى يوردها جابر بن حيَّان بإسهاب، وبخاصة فى كتاب "الخواص الكبير" تستهدف فى المقام الأول تأكيد عقيدة التوحيد فى مواجهة مذاهب الثنوية ومختلف طوائف المشركين: "فأى محال أعظم من قول قائل قال: "إنَّ ذاتا لم تزل كانت قبل لم تزل ذاتين لم تزالا، او ذاتين لم تزالا صارتا ذاتا لم تزل. فيجب من ذلك أن ما لم يزل قبل لم يزل"[3]، أى أن الزمان خصيصة ملازمة لوجوب الوجود الذى هو وجود الواحد الأحد. ويقول جابر فى ذات

1-جابر بن حيَّان: "كتاب إخراج ما فى القوة إلى الفعل" (ضمن مختار رسائل جابر، ص2).

2-فى الحديث الشريف "لا تَسُبّوا الدهر"، رواه مسلم عن أبى هريرة بلفظ: "فإن الله هو الدهر"، ورواه البخارى ومسلم عن أبى هريرة بلفظ: يقول الله تعالى: يسب بنو آدم الدهر وأنا الدهر بيدى الليل والنهار". ورواه بألفاظ مختلفة البيهقى فى "السنن الكبرى" وأبو داود فى "السنن" والحاكم فى "المستدرك".

3-جابر بن حيان: "كتاب الخواص الكبير"، "ضمن مختار رسائل جابر"، ص 281.

المعنى: "ويلزمه إنْ كان لا متناهيا أنه لا غيره، وقد زعموا أن معه غيره، فيكون لا غيره معه وغيره معه، وهذا من أشنع المحال[1]"، و"الذى لم يزل لا يضمحل ولا يفسد فى حال من الحالات ولا يبطل فإنه قبيح فى النظر وسخيف فى العقل[2]". وتقرير "أن العالم لم يزل.. وهو مذهب سقراط، قد أوضحناه فى كتاب المزاج. وقد بَيَّنا ثَمَّ أيضا كيف فساد ذلك على أصلنا[3]".

الكون إذن حادث بفعل الإبداع، والقديم هو الله خالق الكون من العدم أو مبدع "الأيس عن ليس" كما يقول جابر . ونحن هنا – فيما نعلم – مع أسبق المحاولات العقلية لتأسيس النظرة الفلسفية للكون، خارج دائرة علم الكلام[4]، وذلك فى نحو قوله: "فإن كان ذلك الفعل محدثا فقد كان فلا فعل، ثم أبدع الفعل عن ليس. والفعل أيس، فيجب أن يكون تبدُّع الأيسات عن ليس، فليس المفعول أعنى الطبيعة – مبدعة عن أيسٍ. فيكن مفعول أيس عن ليس وبطلان قولهم".

1- المصدر السابق، ص 286.

2- المصدر السابق، ص 289.

3-المصدر السابق، ص 263.

4-المصدر السابق، نفس الموضع.
ويقارن ذلك بقول الكندى فى رسالته فى "الفلسفة الأولى": "علة الإبداع هو الواحد الحق الأول.. فالواحد الحق، إذن، هو الأول المبدع الممسك كل ما أبدع، فلا يخلو شىء من إمساكه وقوته إلا باد ودَثِر" (ص-106 107)، وقوله أيضا فى رسالته: "فى الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذى هو بالمجاز: "إنَّ الفعل الحقّى الأول هو تأيس الأيسات عن ليس. وهذا الفعل بَيّنٌ أنه خاصة لله تعالى الذى هو غاية كل علة، فإن تأييس الأيسات عن ليس ليس لغيره. وهذا الفعل هو المخصوص باسم الإبداع" (ص-134 135).

إن أقوال جابر صريحة وقاطعة فى إبطال قدم العالم، واصطلاحاته محدَّدة لا لبس فيها ولا غموض. وفى إبطال رأى المشائية يُبيِّن جابر أنه "لا يخلو من أن يكون جنس من ظهور بعض الأشياء من بعض – كالجنين من النُطفة، والشجرة من الشجرة والحبة من الحبة والكم من الكم والكيف من الكيف وما إلى ذلك- من أن يكون عن كمون بعض فى بعض (وهو) قول المنانية أو عن استحالة وإبداع ثان عن ليس، وهو قول أهل الإبداع عن ليس أعنى الموجود.. وقد أنبأنا أن ظهور بعض الأجساد عن بعض لا يمكن أن يكون عن كون بعضها فى بعض البتة، وما لم يكن فهو ممتنع. وإنْ كان ذلك لعلة غير الكمون فلم يبق إلاَّ أن يكون القول كما قال أهل الإبداع.. فأما الذى يقول فيه أهل الإبداع فهم القائلون بالتوحيد والمبطلون قول المنانية وغيرهم ممن قال بقولهم فى كمون بعض الأشياء فى بعض[1].

وهذا العالم الطبيعى المركَّب والمادى – عند جابر- متحرك بفعل مبدعه، ولا يمكن اعتباره متحركًا من ذاته، "فالمتحرك من ذاته مشكوك فى وجوده إلاَّ على طريق الاتساع فى القول"[2]، كما أن "المتحرك لا يكون إلاَّ جسما من قِبَل أن الحركة لا تقوم بنفسها إذا كانت عرضا ولا تكون فى الجوهر البسيط إذْ البسيط لا بُعد له تجرى عليه الحركة، فالنقلة إنما هى لجسم والنقلة أفضل أنواع الحركات وأشرفها، فلو كان المحرك الأول متحركا لكان جسما على هذا

1-المصدر السابق، ص -299 301.

2- جابر بن حيان: "كتاب النُّخبَ"، مخطوط، مكتبة جارالله، استنبول برقم 1721 (ورقة 138).

الشرط.. ولا يكون المتحرك إلاّ مركبا، فإنّ جميع ما يتحرك لابد من أن يكون مركبا.. والجسم المتحرك كائن من جسم ومن حركة فهو مركب. ولذلك ما قيل فى المحرك الأول أنه صورة فقط ومفارقٌ للمواد كلها ليكون بالحقيقة هو الشىء البسيط الذى يستحق هذا الاسم بإطلاق"[1].

ويأخذ جابر على جالينوس أنه ابتدع الشك وحَيَّر الناس وردَّ على أرسطاطاليس فى مواضع من كتبه وفى كتابه "فى المحرك الأول" وفى كتابه "فى البرهان"، وذلك أنّىّ أعتقد فى جالينوس أنه ما عَلِم ما قال البتة فى هذه المواضع والشكوك، وأقول: ذلك إنما اعترض جالينوس من قِبَل أن المحرك الأول لابد أن يكون متحركا إذا حَرَّك ما حرَّكه، وقد قلنا مرارا كثيرة إنّ هذا يَجُر ويقود إلى وجود ما لا نهاية له بالفعل، وهذا خُلفٌ لا يمكن، وهذا يفسد من جهات كثيرة جدا، منها أن المتحرك لا يكون إلاّ جسما، ومنها أنه لا يكون إلا مركبا من مادة موضوعة وحركة، ولهذا قلنا بأن المتحرك من ذاته مشكوك فيه لأنه إمَّا أن تكون ذاته كلها حركة وهذا لايقوم بنفسه وإمَّا أنْ يكون بعضه حركة وبعضه ذاتا وهذا لا يكونان ذاتا واحدة. وأيضا فإنّ الحركة عرضٌ فى المتحرك بها والذات جوهر، فكيف يكون ما ذاته جوهر بعضها عرض"[2].

ومما يلفت النظر أنّ جابر يتنّبه إلى سوء فهم جالينوس لآراء أرسطو

1-المصدر السابق، ورقة 139.

2-المصدر السابق، نفس الموضع.

فى الحركة، وذلك فى وقت سبق ترجمة أبى عثمان الدمشقى لرسالة الإسكندر الأفروديسى المهمة "فى الرد على جالينوس فيما طَعَن به على أرسطو فى أن كل ما يحرك فإنَّما يتحرك عن محرك"[1].

ولقد ظلت نظرية "الكيفيات الأربع" موجَّهة لفهم الطبيعة عند جابر، من حيث إنها كائنة من تضاعيف الكيفيات بالحركة والسكون، وابتداء تضاعيفها امتزاج الكمية معها: "فالطبيعة إذن أربعة أشياء ابتداء: حركة وسكون بكيفية وكمية. هذا هو جوهر الطبيعة. فإذْ صارت كذلك انفطرت منها أربعة أشياء لا غير: حرارة وبرودة ويبوسة ورطوبة أوائلّ أمهات بسائط. ثم أحاطت الحركة والسكون والكيفية بتلك الأمهات والكمية بعد اجتماعها فكان أيضا عنها جميع الأشياء الموجودات من لَدُن الفلك المنير إلى جميع الأجناس الثلاثة أعنى الحيوان والنبات والحجر"[2].

* * *

ويدفع جابر – فى شكوكه على جالينوس التصور الحتمى الصارم للكون والقول بقِدمه. ويتجلَّى حسه الفلسفى المرهف فى نقده للأساس المنهجى الذى يقوم عليه تقرير القِدم، فى بيانه أن الزعم باضطراد الحوادث فى الكون واستحالة أن تأتى مستقبلا خلافًا لما هى عليه الآن أو لِمَا كانت عليه فى الماضى إنَّما هو – فى رأى جابر – أمرٌ

1-نشر هذه الرسالة فى نصها العربى المترجم عن اليونانية ونقلها إلى الإنجليزية Nicholas Recher & Michael E., Marmura ضمن مطبوعات: "Islamic Research Institute" بإسلام آباد، باكستان 1965.

2-جابر بن حيَّان: "كتاب إخراج ما فى القوة إلى الفعل"، ص 15- 16.

لا يقوم عليه أصلًا برهان حقيقى، وإنما هو مجرد استدلال مبنى على جَرْيِ العادة أضعف ألوانه ما لا يوجد له إلا مثال واحد ويُفْتَرض فيه اليقين وما هو بيقين. يقول جابر فى نصٍّ له بالغ الدلالة: "إنّ جالينوس مع تمكنه من العلم وتدرُّبه فى النظر قد أخذ مقدمات من هذا الباب على أنها أوائل تمثَّل بها حتى إنه قال فى كتابه "البرهان":-

"إن من المقدمات الأولة فى العقل إنه إذا كان الصيف يتبعه الخريف لا محالة فإنه لم يكن إلاَّ بعد خروج الربيع. وأنا أحسب أن هذه المقدمة ليست بصحيحة دون أن يصح أن الأزمان لم تزل ولا تزال على ما مثل هى عليه. **فإذا لم يصح ذلك فإنه لا يُؤمَنُ أن يكون صيف لا يعقبه خريف ولم يتقدمه ربيع. فقد استقصيت هذا المعنى فى كتابى المسمى "كيفية الاستدلال" بغاية البيان على مذهب المنطق والنطق.** وقد استعمل هذا أيضا فى كتابه المسمى "البرهان"[1] فإنه قال هناك مغالطًا أو على سبيل أنه خاف عليه. فإنه قال: وينبغى لنا أن نعلم أن هذا الجزء الشريف – يعنى جزء السماء[2]- غير مُكَّون من أن آباءنا وجميع القدماء لم يزالوا يرونه على مثال واحد، وقد رصد المنجمون قبل ألوف السنين فوجدوه على مثال واحد فى أعظامه وحركاته. ومَدَّ فى هذا الكلام توسَّع، فقد تعلق بهذا

1-فى نشرة كراوس بياض الأصل، وقد أثبتنا هنا بين قوسين عنوان كتاب "البرهان" لجالينوس، وذلك بالرجوع إلى كتاب الرازى المهم الشكوك على جالينوس، والذى يستدرك فيه أيضا نفس الأمر على جالينوس بعبارات تكاد تكون هى عبارات جابر بنصها. ونرجو أن تتاح لنا قريبا فرصة نشر هذا المخطوط الفريد.

2-يظهر هنا فى صياغة جابر، لآراء جالينوس، تنبُّهه إلى الإرث اليونانى فى تقديس العالم السماوى.

الاستدلال وما يأتيه، واعتمد على الدهرية حتى أوجبوا أنه يجب من أجل أنهم لم يروا ولم يشاهدوا رجلا إلاَّ عن امرأة وأنه لا يكون يوم إلاَّ بعقب ليلة وليلة إلا بعقب يوم، ودفعوا واطَّرحوا جميع ما شهدته البراهين بخلاف ذلك. وسنقول فى ذلك المعنى ما ينبغى أن يقال، وأنَّ **هذا باب لا ينبغى أن يتجاوزه المُعنىُ بهذا المذهب بالهوينا..** ومثال ذلك أنا نقول: إنه كان يمكن أن لا يكون مولود إلاَّ على مثال ما أدركناه وشاهدناه لو كنا قد أدركنا جميع الموجودات وأحاط علمنا بها، فأما ونحن نقصر عن ذلك فإنه قد يمكن أن يكون موجودات مخالف حكمها فى أشياء حكم ما شاهدنا وعلمنا إذْ كان التقصير عن إدراك جميع الموجودات لازما لكل واحد منا"[1]. ويزيد جابر الأمر بيانا ووضوحا – مُنبِّها إلى الأساس الإبستمولوجى الذى ينبغى أن تقوم عليه فلسفة الطبيعة، ومُرجعا اضطراب الحكيم اليونانى إلى عدم تفرقته بين طبيعة الحكم الاستقرائى الاحتمالى المرجَّح الحدوث والحكم البرهانى الضرورى المحتوم الذى يستند إلى البديهيات وأوائل العقل. يقول جابر "فليس لأحد أن يدعى بحق أنه ليس فى الغائب إلاَّ مثل ما شاهد، أو فى الماضى والمستقبل إلاَّ مثل ما فى الآن، إذْ كان مقصرا جزئيا متناهى المدة والإحساس. وكذلك لا ينبغى أن يستدل الإنسان على أن العالم لم يزل من أنه لم يدرك أحد من الناس ابتداء كونه، ولا على أنه لم يكن رجل إلاَّ عن امرأة ورجل لأنه لم يدرك الأمر

1- جابر بن حيَّان: "نُخب من كتاب التصريف"، (ضمن مختار رسائل جابر)، ص 420-421.

إلاَّ كذلك؛ من قبل أنه يمكن أن يكون وجود الإنسان الأول مخالفا لما عليه الأمر فى تكوين سائر الناس، ومن أَبَى ذلك لزمه أنْ لا يقبل ما لا حَسَّه هو أو ما تناهى إليه خبره ولزمه أن ينكر وجود أشياء كثيرة وهى موجودة"[1].

وعلى هذا النحو يفسح جابر بن حيان- بما هو مفكر مسلم- مكانا لاعتقاد لا يحيله العقل بحدوث الوقائع الدينية والتسليم "بالمعجزات" الخارقة للعادة، من قبيل خلق آدم أو خلق عيسى عليهما السلام.

ولقد كشف نقد جابر للأساس المنهجى الذى يستند إليه تصور الطبيعة عند جالينوس عن إنجاز عقلى وأخلاقى لا يُخطئه إلاَّ المكابر. ويلخِّص لنا جابر جوهر هذا الإنجاز فى عباراته الدالة "ليس لأحد أن يدفع ويمنع وجود ما لم يشاهِد مثله، بل إنما ينبغى له أن يتوقف عن ذلك حتى يشهد البرهان بوجوده أو عدمه. أما أنَ يظن أو يحسب عدَمه قبل ما خُبِّر به وورد عليه، أو يوجب بطلان ما خُبِّر به وعدمَه ألبتة فجهلٌ بطريق الاستدلال على ما قدَّرنا واضح"[2].

* * *

إنَّ جابر يؤمن – من حيث المبدأ- بإمكانية تحصيل العلم بالطبيعة بشروط التحصيل السليمة. ولا تدفعه صعوبة الموضوع أو دقته وخفاؤه إلى الانصراف عنه أو إلى الوقوع فى براثن النزعة الشكية،

1-المصدر السابق، ص 422.

2- المصدر السابق، ص 423.

وذلك "لأن العلم يصل إلى "ما بعد الطبيعة" ويستخرجه فكيف لا يصل إلى الطبيعة؟ ولسنا نقول إنه يستخرج ما فى الطبيعة مَنْ لا علم له، إنما نقول: ذلك العالِمُ التام. وإن كان يمتنع لخفائه وعُسْرِه فلكل شىء مثال ومقابل يستخرجه ويُظهره"[1].

والصورة العقلية التى نُكَوِّنها عن الطبيعة لا يمكن أن تتأسس استنباطيا طالما أن الوجود ينكشف أمام الوعى الإنسانى على مستويات متتابعة، منها ما يخضع للخبرة الحسية ومنها ما يخضع للعقل ومنها ما يتجاوزهما معا[2]. ولا يصح – فيما يرى جابر- أن نقيم تصورنا للطبيعة "أولانيا"- تماما كما لا يصح- على حد قوله – "أن نطالب فى الأوائل بدليل"[3]. بيد أنه لا يمكن إقامة أحكام استقرائية مقبولة عن الطبيعة إلاَّ على أنحاء ثلاثة: المجانسة، ومجرى العادة، والآثار. وكلها تؤدى إلى مجرد استدلالات مُرجَّحة غير اضطرارية. ولقد حفظت لنا كتابات جابر الباقية توضيحا للنوعين الأولين منهما، يقول جابر: إنّ مثل دلالة المجانسة الأنموذج كالرجل يُرى صاحبه بعضا من الشىء ليدل به على أن الكل من ذلك الشىء مشابه لهذا البعض[4]*. ودلالة هذا الباب من هذا الوجه لا دلالة ثابتة صحيحة، غير أن جماعة من أهل النظر قد استدلوا من هذا

1-جابر بن حيّان: "كتاب إخراج ما فى القوة إلى الفعل" ص 7- 8.

2- جابر بن حيّان: "كتاب البحث"، ص 10- 11.

3-جابر بن حيّان: "كتاب الخواص الكبير"، ص 234.

4- يقصد جابر بذلك أن هذا النمط من الاستدلال يقوم على مغالطة أن ما يصدق على الجزء يصدق على الكل.

الباب على ما دلالة فيه عليه باضطرار، شيئا آخر هو أكثر منه. وهذا دلالة غير اضطرارية ولا ثابتة فى كل حال. وذلك أن هذا الشىء الذى هو الأنموذج لايوجب وجود شىء آخر من جنسه حكمه فى الجوهر والطبيعة حكمه. وقد استدلت المانيَّة بهذا الاستدلال فقالت: إذا كان فى العالم نور وظلمة وخير وشر وحسن وقبيح فإنه يجب أن يكون خارج هذا العالم أيضا نور وظلمة وسائر ما ذكروا تكون كليَّات لهذه. وليس هذا الاستدلال بواجب دون أن يثبتوا أن ما فى العالَم من هذه أجزاء وأبعاض، وأما قبْل أن يُثبتوا ذلك فليس يجب عنه ما أوجبَته اضطرارا. وذلك أنه يمكن ألا يكون ما فى العالم من هذا أبعاضا بل هى كليات أنفسها. فلذلك لا تصح هذه الدلالة دون أن يُبيَّن أن ما فى العالم هذا أبعاض وأجزاء. ألا ترى أن الأنموذج لا يُثبت عند من دُفع إليه كم من ذلك الجوهر عند من أراه ذلك الأنموذج، بل لا يثبت عنده بعلم يقين أن عنده من ذلك شيئا غير ما اراه"[1].

وخلاصة ما يؤدى إليه هذا النمط من الاستدلال هو عدم اليقين، ولا يأتى صحيحا اضطراريا لكن ممكنا يجوز أن يكون وأن لا يكون ليس فيه علم يقين ثابت. والذى يحصل إذن من هذا الوجه من الاستدلال ما ذكرنا دون غيره، أعنى المشابهة فى الطبع متى وُجدت لا إيجاب الوجود"[2].

أما الاستدلال الاستقرائى، وكما هو معهود لنا الآن، فإنه لا

1-جابر بن حيان: "كتاب التصريف"، ص -415 415.

2- المصدر السابق، ص -417 418.

يخرج- عند جابر – عن كونه تَعلُّقا مأخوذًا من جَرْي العادة، وهو وإنْ كان أكثر ألوان الاستدلال أهمية فى البحث الطبيعى، طالما أنه "القياس واستقراء النظائر واستشهادها للأمر المطلوب عليه، إلاَّ أنه ليس فيه علم يقين واجب اضطرارى برهانى أصلا، بل علم إقناعى يبلغ أن يكون أحرى وأوْلى وأجدر لا غير.. وهذا الباب يناصب البُرهان ويقابله كثيرا ويدل على خلاف ما دلَّ عليه، وقوتُه وضعفُه بحسب كثرة النظائر والأمثال المتشابهة وقِلَّتها، حتى إنَّ قوما قد ظنوا أنه يمكن أن يكون فى هذا الباب علم برهانى يقين، وذلك إذا لم يوجد فى كل ما يسبقه أمرٌ واحد مخالف لما يشهد بأمر ما من الأمور"[1]. وتقدير جابر لهذا النمط العام والمهم من أنماط الاستدلال هو: "إن أضعف ما يوجد من القياس ما لم يوجد له إلا مثال واحد، كرجل قال مثلا: إنَّ امرأة ما ستلد غلاما، فسألناه عن الدليل من أين علم ذلك، فأجابنا بأن قال: من حيث أنها ولدت فى العام الأول غلاما، ولم تكن تلك المرأة ولدت إلاَّ ولدا واحدا فقط. وأقوى ما يوجد منه ما كان جميع ما فى الوجود مثاله ولم يوجد فيما قد كان ولا فى الشاهد مخالف له، كرجل قال: إنَّ ليلتنا هذه ستنكشف عن يوم يتبعها ويكون بعقبها، فسألناه من أين علم ذلك فأجاب بأن قال: من قِبَل أنّى لم أجد ليلة إلاَّ وانكشفت عن يوم فظاهرٌ إلا يكون إلا على ما وجدت. وأما ما بين هذيْن فقوية وضعيفة فى الدلالة بحسب كثرة النظائر وقلتها. وليس فى هذا الباب علم يقين واجب وإنما وقع منه تعلُّق واستشهاد بالشاهد على الغائب

1- المصدر السابق، ص 418.

لما فى النفس من الظن والحسبان "بأن"[1] الأمور ينبغى أن تجرى على نظام ومشابهة ومماثلة. فإنك تجد أكثر الناس يُجرون أمورهم على هذا الحسبان والظَّن ويكاد أن يكون ذلك يقينا حتى إنه لو حدث فى يوم ما من السنة حادث لترجو حدوث مثال ذلك الحادث بعينه فى ذلك اليوم من السنة الأخرى. فإنْ حدث فى ذلك اليوم بعينه من هذه السنة مثل ذلك الحادث تأكد عندهم ذلك أن سيحدث مثله فى السنة الثالثة وإنْ حدث فى السنة الثالثة أيضا حتى إذا حدث ذلك مثلا عشر مرار فى عشر سنين لم يشكوا البتة فى حدوثه فى كل سنة تكون مِن بعدُ. وإذا كان هذا مقدار ما يقع فى النفس من هذا المعنى فما ترى يكون فيما لم يشاهد قط إلاَّ على ذلك الوجه"[2].

إنَّ انعدام اليقين فى أحكام الطبيعة لا يؤدى - على رأى جابر – كما سبق أن أوضحنا- إلى أى نزعة شكيَّة أو تعليق للحكم على طبائع الموجودات. كما أن جابر – وهو الفيلسوف المسلم – أبعد ما يكون عن تقرير "الصدفة" مبدأ حاكما للوجود. وليس الارتباط السببى بين حوادث الطبيعة بالأمر العارض، بل إنَّ السبب، يؤدى إلى المسبَّب، وكأنما السبب يلد مُسبِّبَه ولادة طبيعية. وفى هذا المعنى يقول جابر: "إنَّ فى الأشياء كلها وجودا للأشياء كلها لكن على وجوه من الإخراج"[3]، فالكون كل مترابط يرجع فى مجموعه إلى أصل واحد، والأشياء يخرج بعضها من جوف بعض "بالطبيعة"

1- فى قراءة كراوس: والحسبان فإن الأمور، ولعل اختيارنا لهذه القراءة المقترحة أدق.

2- المصدر السابق، ص 419- 420.

3-جابر بن حيّان: "كتاب إخراج ما فى القوة إلى الفعل، ص 4.

أحيانا و"بالصنعة" أحيانا أخرى من خلال إجراء التجربة أو التدبير، "فالتدبير على القصد السليم هو الذى يُخرِج ما فى قوى الأشياء، بما هو لها بالقوة إلى الفعل، فيما يخرج هو بطبعه، وفيما لا يَخْرُج حتى يُخْرَج"[1].

على هذا النحو يكون جابر سباقًا إلى تصوير حدود البحث الطبيعى أدق تصوير: فمن المشاهد لا يجوز الحكم على ما لم يشاهَد إلاَّ على سبيل الاحتمال والترجيح لا على سبيل القطع واليقين. وإذا لم يكن من الجائز القطع بوجود الغائب على أساس الحاضر المشاهد فليس من الجائز كذلك إنكار وجود الغائب الذى لا يقع فى نطاق الخبرة والمشاهدة طالما "أن جهل الجاهل بأمر من الأمور ليس سببا لارتفاع ذلك الأمر من العالم. فإنه ليس لأن كثيرا من الناس لم يسمعوا ولم يعرفوا كيف السبب فى أمور، فإذن لا يكون لهذه وجود فيكون جهل الجاهل سببا لعدم الشىء الكائن، فإنَّ هذا جهلٌ وأول فى العقل"[2].

1-المصدر السابق، ص 7 وراجع أيضا:
زكى نجيب محمود: "جابر بن حيَّان"، مكتبة مصر 1962، ص 79.

2- جابر بن حيان: "كتاب البحث" مخطوط ص 304.
ومثل هذا التفتح النَّضِر للوعى المتزن والتوجُّه الرحب لاستشراف الوجود تكشف عنه – فيما بعد – نصيحة الشيخ الرئيس "ابن سينا" فى قوله: "إياك أن يكون تكبُّسك وتبروك عن العامة هو أن تنبرى منكرا لكل شىء فذلك عجز وطيش" (الإشارات والتنبيهات) بشرح الطوسى وفخر الدين الرازى، المطبعة الخيرية، القاهرة 1352هـ، ج2، ص124، وفى قوله "وليس الخُرق فى تكذيبك ما لم يستبن لك بعدُ جليته من دون الخُرق فى تصديقك ما لم تقم بين يديك بيِّنَته، بل عليك بالاعتصام بحبل التوقف. وإنْ عجل استنكارك ما وعاه سمعك مما لم يتبرهن استحالته لك فالصواب لك أن تسَرِّح أمثال ذلك إلى بقعة الإمكان ما لم يزدك عنها قائمُ البرهان. وأعلم أن فى الطبيعة عجائب وللقوة العالية الفَعَّالة وللقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب. (رسائل فى أسرار الحكمة المشرقية، نشرة هرن، ليدن 1899 ص 40).

ونحن إذا كنا لا نُسمى الحقيقة الكلية أو السُنَّة الثابتة للأشياء الطبيعية قانونا إلاَّ بدليل، فإننا ندرك – مع جابر بن حيان – أن كونها كذلك لا يتوقف بالمرة على نظرتنا إليها وتدليلنا عليها، وأن كل وسائلنا الإدراكية مجعولة لمحاولة اكتشاف قوانين الطبيعة وليست مجعولة لاختراعها وإيجادها بعد أن لم تكن.

وإنها، بحق، لنظرة "جُوانية" عميقة ورحبة، تُقِّدرُ حدود الواقع ولا تقطع بإنكار ما يتجاوزه. وهى فى تطلّعها إلى "الماوراء" تناهض كل دعوة قطعية جائرة وتفتح باب الأمل واسعا فى التقدم المضطرد للمعرفة الإنسانية بجوانب الوجود.

* * *

الفصل الثالث

تصوُّر الطبيعة عند أبى بكر الرازى
(ت: 313هـ/925م)
(فتوة العقل)

أبو بكر محمد بن زكريا الرازى (ت313هـ/925م) عالم موسوعى وفيلسوف أصيل من كبار علماء الإسلام وفلاسفته[1]، وصاحب موقف عقلى مُتفرِّد اُستهدِف من أجله لأعنف هجمات الخصوم – على تباين نزعاتهم- وعلى نحو قلَّ أن نجد له نظيرا فى تاريخ الفكر الإسلامى.

ولعله أراد بسرده الموجز "لسيرته الفلسفية" أن يسمو على مناوئيه من ذوى العقول القاصرة والهمم العاجزة ومن ذوى السفاهة والتشنيع. وإذْ يزوَّر عنه الكثيرون على تعاقب الأجيال فى الحضارة الإسلامية[2] نراه يتبوأ عند الغربيين مكانا عليًّا ما أن عُرفت آثاره

1-نجد فى رسالة البيرونى "فى فهرست كتب الرازى" (بتحقيق كراوس، ب.باريس 1936) أوفى ثبت لمؤلفات الرازى، وبما يكشف عن غزارة وتنوع فى الإنتاج العقلى.
- وراجع عنه بالتفصيل كتابنا: "فى منهج البحث الطبِّى- دراسة فى فلسفة العلم عند أبى بكر الرازى"، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة 1994.

2- مضطربة هى الصورة التى نرى من خلالها أبا بكر الرازى فى عيون المؤرخين المسلمين،

وتُرجمت فى وقت مبكر إلى اللاتينية وغير اللاتينية من اللغات الحديثة منذ أكثر من ستة قرون.

ولشد ما كان ارتباطنا بالرازى وتعاطفنا معه وهو يتفرد بموقفه العقلى فلا يضيع فى غمار المتشيعين للفكر السائد والثقافة المعتمدة على تنوع صورها وأشكالها بل يُولى لأفكاره ومعارفه ثقة نادرة قلَّ أن نعهدها عند غيره.

ما حقيقة الموقف الفلسفى للرازى؟ وما صورة الكون الطبيعى عنده؟ وما السر فى موقف الرفض الذى لازم فلسفته فى عيون المؤرخين؟ وإلى أى حد جاء موقفه الفلسفى استجابة للروح الإسلامية واستلهامًا لمتضمنات العقيدة؟ وما حقيقة دور الرازى فى تأسيس نظرة فلسفية إسلامية لها اعتبارها وتمايزها؟

لعله يجدر بنا قبل أن نحاول الاقتراب من الإجابة على هذه التساؤلات أن نتعرَّف على منهجه العقلى – الذى ظهر لمعارضيه بالغًا حد

فلسنا نعرف أسماء معلميه ولا أسماء تلامذته على وجه اليقين ولا تاريخ ميلاده أو تاريخ وفاته على التحقيق. وحتى النديم الذى يُعدُّ – فى رأينا – من أكثر مؤرخى العلم الإسلامى حتى القرن الرابع الهجرى وثوقا واتزانا وموضوعية والذى تتعاظم أهميته لقربه من زمان الرازى نراه يؤرخ لعالمنا استنادا إلى روايات متأخرين من دون الاستناد إلى مصادر معاصرة فيورد أقواله فى "الفهرست" نقلا عن فلان وفلان بإسناد منقطع. وما يثبته ابن القفطى وينقله ابن أبى أصيبعة أو يزيد عليه، وما نجده عند غيرهما من مؤرخى العلم العربى مختلط تكتنفه الأوهام والظنون.

ولا يَسلَم الرازى من سوء التقدير حتى عند الطبقة المتميزة من أقرانه العلماء أمثال ابن سينا والبيرونى وابن رضوان وصاعد الأندلسى. وفى عصر انحطاط العلم عند المسلمين تُلصق بالرازى تعاويذ بشعة وغريبة. (راجع مثلا: تذييل لبعض تلاميذ صاحب "التذكرة"– مطبوع، تعليقا على تذكرة داود الأنطاكى وبهامشه "النزعة المبهجة فى تشحيذ الأذهان وتعديل الأمزجة"، محمد على صبيح بالقاهرة عن النسخة الأميرية المطبوعة 1282هـ/1865م).

الشطط – والذى حدَّد مكانته بالفعل بما هو نصير للعقلانية قلَّ أن نجد له نظيرا فى كل العصور.

* * *

فى الموقف العقلى للرازى:

انطلاقا من اعتبار الرازى للعقل جوهر الإنسان على الأصالة وأنه الحاكم فى الكون وأنه مجعول للمعرفة: إذ "قد حبانا الله به لنبلغ من المنافع العاجلة والآجلة غاية ما فى جوهر مثلنا نيله وبلوغه"[1]، وعلى أساس أن العقل هو أخص خصائص الإنسان وأعدل الأشياء قسمة بين أفراد نوعه امتدت رحابُ النظرة إلى المعرفة العقلية الصحيحة عنده لتشمل الوجود بإطلاق، فالإنسان سائر دوما على درب الحقيقة طالما أخلص لجوهر "الناطقية" عنده " إذْ كل من نظر واجتهد هو المحق وإنْ لم يبلغ الغاية"[2]، والمرء إذا اجتهد وشغل نفسه بالنظر والبحث فقد أخذ فى طريق الحق[3].

وإنَّ بَنى الإنسان متى حُرِموا من إدراك الصواب وفاتهم الظفر بالحقيقة فإنّ ذلك يكون مرجعه إلى "إضرابهم عن النظر لا لنقص فيهم[4]". فالعلم إذن له طابع إنسانى بما هو نتيجة لازمة عن الجهد العقلى المبذول وليس العلم فى صميمه هو القوانين أو النتائج التى يتوَّصل إليها العلماء، ولكنه بالأحرى عملية اكتشاف هذه النتائج وصياغتها.

1-الرازى: "الطب الروحانى" ص 17- 18، من نشرة كراوس.

2- "المناظرات بين الرازيين" ص 296 (من الرسائل الفلسفية: نشر كراوس).

3- المصدر السابق، ص 303.

4-المصدر السابق، ص 296.

وإذا كان تمجيدُ النظر العقلى خصيصة من خصائص التصور الإسلامى[1]، وهو ما يحرص على تأكيده كبار مفكرى الإسلام على تعاقب عصور ازدهار الثقافة الإسلامية، فإن الكثيرين منهم قصروا استخدام العقل على النظر فى الكون الطبيعى والإنسان دون أنْ يقحموه فى ميدان الإلهيات[2]. لكن مفكرنا الكبير لم يجد حرجا فى إعمال النظر العقلى بإطلاق، إذْ القيمة الجوهرية تكمن فى طرح السؤال ومحاولة الإجابة لا فى طبيعة الإجابة ذاتها. وربما يعتبر هذا الموقف خطوة متقدمة جدًا على طريق الممارسة الكاملة للحرية العقلية فاق بها جهود الكثيرين ممَّنْ سبقوه من المفكرين المسلمين. وفى نص بالغ الدلالة والتفرد يقول الرازى: "إنْ شك شاك فى هذه الشريعة ولم يعرفها ولم يَتيَّقن صحتها (أى بالعقل) فليس له

1-راجع فى ذلك – على سبيل المثال:
الغزالى، أبو حامد: "المنقذ من الضلال" ص 151، "معارج القدرس" ص 77، "مقاصد الفلاسفة" ص 7، 43، "معيار العلم" ص 23، 131، "ميزان العمل" ص 160، "المستصفى" ج1 ص10.
الرازى، فخر الدين: "أساس التقديس"، ص 210- 211.
Mohammed Iqbal, "The reconstruction of religious Thought in Islam, p.126 et seq.
الإيجى، عَضُد الدين: "المواقف" ص 79 بشرح الشريف الجُرجانى.
محمد عبده: "رسالة التوحيد" ص 107- 110.

2-وهو ما عَبَّر عنه ابن خلدون فى مثل 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 ما وراء طوره، فإن ذلك طمع فى محال" (المقدمة، ص 460 من طبعة بيروت). وهذا القول نصدره بإطلاق، ونستثنى منه الفلاسفة المشائين، وغير المشائين الذين لم تسلم اجتهاداتهم العقلية فى ميدان الإلهيات من انتقادات عنيفة وجهت إليهم باسم العقل ذاته لخروجها على مقتضيات النظر العقلى السليم – فيما رآه خصومهم – وكثير من هؤلاء الفلاسفة، ومن نهج نهجهم، كان لهم آراء فى طبيعة العقل وحدوده ووظيفته وصلته بالوحى وهى الآراء التى لم يرض الرازى عنها.

إلا البحث والنظر جهد طاقته. فإنْ أفرغ وسعه وجهده غير مُقصِّر ولا وانٍ فإنه لا يكاد يعدم الصواب. فإنْ عدمه – ولا يكاد يكون ذلك- فالله تعالى أولى بالصفح والغفران؛ إذْ كان غير مطالبٍ بما ليس فى الوسع بل تكليفُه وتحميلُه عزَّ وجلَّ لعباده دون ذلك كثيرا"[1].

وفى هذا ما فيه من الدعوة الصريحة الواضحة إلى التفكير الذاتى وإلى الاعتزاز بكرامة العقل على نحو ما سوف نراه عند رواد حركة "التنوير" من بعد؛ وإنْ كنا نلمح – مع ذلك – فارقا هاما – هنا – وهو أن فكرة التعارض بين العلم والدين ليست واردة أصلا عند الرازى.

كان الرازى يضيق بمناهج المتكلمين فى النظر وما تستند إليه من جدال ومحاكة وما تنطبع به من روح اللجاج والمشاغبة، ومن الطبيعى- وهو الفليسوف العقلانى- أن لا يفى "علم الكلام" بمقصوده فى فهم طبيعة الدين وطبيعة الوجود على العموم[2].

ولئن اقترب هذا الموقف مما ذهب إليه كبار العقلانيين فى الإسلام، الذين تجاوزوا مجال اهتمام المتكلمين فى نصرة العقيدة، فإن الرازى كان أشد حرصا على تأسيس الفلسفة على العقل ولم يعترف مطلقا بسمو ملكة أخرى من ملكات النفس الناطقة، وكأننا به يُدرك بثاقب فكره إن الإعلاء من شأن "الحدس" أو "الوَجْد" أو ما شابه ذلك فيه القضاء المُبْرَم على الفلسفة فى نهاية المطاف.

1-الرازى: "الطب الروحانى" ص 96.

2-يذكر البيرونى كتابين للرازى هما: "فى الانتقاد والتحذير على أهل الاعتزل" (فهرست رقم 119) و"الاشفاق على المتكلمين" (فهرست رقم 120).
وفى "عيون الأنباء" يرد ذكر كتاب الرازى: "فى تناقض قول الجاحظ فى كتابه فضيلة الكلام وما غلط فيه على الفلاسفة" ص 422.

ويظهر الرازى – باتجاهه العقلانى – نصيرًا فذا لفكرة تقدُّم المعرفة العلمية الموصول أبدًا، ولا نعدو الصواب إنْ قلنا إنَّ فكرة التقدم هذه هى حجر الزاوية فى نظريته عن "العلم".

وفى دفع الرازى لوجهة النظر الرجعية عند دُعاة الإسماعيلية يؤكد أنَّ: "كل متأخر إنْ صرف همته إلى النظر وواظب على ذلك واجتهد فيه وبحث عن الذى اختلفوا فيه لدقته وصعوبته عَلِمَ عِلْم مَنْ تقدَّمه وحفظه واستدرك بفطنته وكثرة بحثه ونظره أشياءً أُخَر، لأنه مَهَرَ بعِلْم مَنْ تقدمه وفطن لفوائد أُخَر واستفضلها، إذْ كان البحث والاجتهاد يوجب الزيادة والفضل"[1]. وليس ما يمنع مَنْ عُنِى فى أى زمان كان أنْ يصير أفضل من بقراط. ولقد تَصدَّى الرازى للفكر الإسماعيلى الذى لم يُجوِّز "أن يكون التابع أعلى من المتبوع والمأموم أتم فى الحكمة من الإمام" وأن يستدرك الخلف على السلف. ولا يخفى أن الاتجاه الإسماعيلى المحافظ يلزم عنه تصور الحقيقة تصورا جامدا منغلقا يؤثر السلامة ويَتَّقى المجهول فى مقابل الاتجاه العقلانى المتحرر يندُّ عن كل ضرب من ضروب "القطعية" ويعلو على كل سفسطة ترى فى اختلاف الرأى شرًا وزيادة فى العمى وتقوية للباطل ونقضًا

1- المناظرات بين الرازيين ص 301 (ضمن رسائل الرازى الفلسفية). وراجع تعليق روزنتال، ف: "مناهج العلماء المسلمين فى البحث العلمى" ص 185- 186، ترجمة أنيس فريحة مراجعة وليد عرفات، بيروت 1961.

وفسادا[1]. والقول الفصل للرازى هنا هو أن "من نظر واجتهد بلغ الغاية، ولأن الأنفس لا تصفو إلاّ بالنظر والبحث"[2].

إنَّ الغاية من المعرفة عموما فى ميدان العلوم بأنواعها العديدة لا تقتصر على مجرد الوصف ولا التفسير أو الفهم فحسب ولكنها السبيل الوحيد لاستشراف الكمال المطلق وانفلاتٌ من التردّى فى هوة العدم أو النقص حينما يقترن وجود الإنسان فى العالم بالجهالة وفقدان الوعى. ومن الجدير بالذكر هنا أن دعوة الرازى هذه كانت متفردة عن دعوات أخرى عديدة فى الفكر الإسلامى استهدفت نفس الغاية – على نحو ما نجد فى فلسفة إخوان الصفا – فالرازى يجعل مناط الخلاص هو ممارسة الحرية العقلية بغير حدود، على حين أنَّ كثيرين غيره، ممَنْ بذلوا جهودهم للتوفيق بين المعرفة العقلية والحقيقة الدينية وكانت نظرية النبوة محور اهتمامهم والتمييز بين

1-وفى هذا يحتج أبو حاتم الرازى قائلا: "إذا كان الذى استدركه المتأخر خلافا على مَنْ تقدمه كما خالفت أنت من تقدمك فإنَّ الخلاف ليس بفائدة بل الخلاف شر وزيادة فى العمى وتقوية للباطل ونقض وفساد. ونحن نجدكم لم تزدادوا بكثرة البحث والنظر بآرائكم إلا اختلافا وتناقضا. فإذا اشترطت على نفسك أن المتأخر يُدرك ما لم يدركه المتقدم كما زعمت أنك أدركته وأوردت الخلاف على من تقدمك لا تأمن أن يجئ بعدك مَنْ يجتهد فوق ما اجتهدت فيعلم ما قد علمت ويُدرك بفطنته واجتهاده ونظره ما لم تدركه أنت. وينقض ما حكمتَ به ويخالفك فى أصلك كما نقضتَ على من تقدمك وخالفته فى أصله... وعلى هذه الشريطة فإنَّ الفساد قائم فى العلم والحق معدوم أبدًا والباطل منتظم. والذين خالفوك قد مضوا على الباطل والضلال لأن الخلاف باطل وخطأ ضلال. ويلزمك أيضا على هذه الشريطة أن تمضى على الباطل والضلال إذْ كان الذى يجئ بعدك يأتى بفائدة ويصيب ما لم تصبه على قياس قولك" ("رسائل الرازى" ص -301 302). وواضح هنا أنَّ أبا حاتم – وهو الجادل العنيد – لا يعتبر أن الفلسفة محبة للحكمة وسعى إليها، أو اختلاف الرأى مظهر طبيعى لفاعلية العقل!

2-الرازى: "رسائل الرازى" ص 303.

طوائف المدركين سبيلهم، قصدوا إلى بلورة فلسفة دينية خاصة في مقابل شريعة العامة[3].

إنَّ صرح المعرفة لا يكتمل إلاَّ بتضافر جهود الباحثين، ولذلك يتوجب على "المتأخر في الزمان أن يتطلب ما أغفلته الأوائل وطوته... وأغمضت الكلام فيه[4]". وكثيرا ما كان الرازي يؤكد أنَّ صناعة الطب – على سبيل المثال – بما هي علم وعمل "لا يمكن الإنسان الواحد إذا لم يحتذ فيها على مثال من تقدَّمه أن يلحق فيها كثير شيئ، ولو أفنى جميع عمره فيها، لأن مقدارها أطول من مقدار عمر الإنسان بكثير، وليست هذه الصناعة فقط، بل جلّ الصناعات كذلك، وإنما أدرك من أدرك من هذه الصناعة إلى هذه الغاية، في ألوف من السنين ألوف من الرجال، فإذا اقتدى المقتدى أثرهم صار كمن أدركهم كلهم في زمان قصير، وصار كَمَنْ عمَّر تلك المسنين"[5].

ولا يستنكف الرازي أن يطالب غيره من العلماء والباحثين باستكمال وإصلاح ما قصَّر هو فيه، يقول في ذلك: "قد أصلحت أنا هذا، وينبغي

3-يروى "ناصر خسرو" أن أبا بكر الرازي يقول في كتابه "العلم الإلهي": "إنه لا يخرج أحد من هذا العالم إلا بهذه الفلسفة، ولا يصل إلى العالم العلوي ولا ينجو إلا بتدبير من هذه الحكمة" (زاد المسافرين، ص -212 213 من نشرة كوربان ومحمد معين، تهران – باريس 1953).

وقارن ما يقوله جابر بن حيَّان: " يا معشر الناس. أسمعوا وُعوا واحذروا وابحثوا واطلبوا لتُفلحوا بهذه الأنوار العالية وتَرْقوا في فردوس الحكمة وتخلصوا من هذا الكون الفاسد والعذاب الأليم، فإنه ليس براق من أغفل صناعة الفلسفة لكنه راسب مضمحل إلى أسفل دائما". (كتاب إخراج ما في القوة إلى الفعل، ص 37، من نشرة كراوس).

4- الرازي: "رسالة في الداء الخفي" ورقة 1، (مخطوط مجلس شورى ملي – شمارة 4679).

5-الرازي: "المنصوري"، بتحقيق حازم البكري الصديقي، ص -135 236.

أن يُصلَح أكثر من هذا، حتى تُمَيَّز أصناف الرسوب كله بعلامات صالحة واضحة، إنْ شاء الله تعالى"[1]. كما يرى أن العلوم والصناعات لا تزال تزداد وتقرب من الكمال على الأيام ويكتسب اللاحق خبرة السابق ويزيد عليها حتى يصير ذلك سببًا يسهل له استخراج غيره به فيكون مثل القدماء فى هذا الموضع مثل المكتسبين ومثل من يجئ من بعد مثل المورَّثين المسهَّل له ما ورثوا اكتسابه أكثر وأكثر"[2].

على أن تقدم المعرفة الموصول هذا عصرًا بعد عصر لا يُسلِّم به الرازى دونما قيد ولا شرط، ولكنه – وهو الخبير بطبائع البشر المستقرئ لأحوال الأمم فى انبعاث عزائمها أو قعود هممها – يجعله مشروطا بكون اللاحق أهلًا لتحمل أمانة العلم وتطويره، وفى ذلك يقول: "فإنْ قيل ما الذى يدعو إلى أن يكون المتأخرون من أهل الصناعات أفضل فَهُمًا من القدماء قلت إنى لا أرى أنْ أطلق ذلك إلاَّ بعد أن اشترط فى وصف هذا المتأخر فى الزمان بأن أقول: إذا كان مُكَمِّلا لما جاء بهِ القديم"[3].

* * *

1- الرازى: الحاوى "ورقة 433 من مخطوط البودليانا.

2-الرازى: "كتاب الشكوك" ص 1.

3-المصدر السابق، نفس الموضع، وراجع أيضا:

Kraus, P. "Jabir Ibn Hayyan:, vol.II, pp.125- 126. L'Institut Français D'Archéologie Oriéntale, Le Caire, 1942.

تصور الطبيعة:

إنَّ النظر فى المنهج الذى سار عليه الرازى فى بحثه يكشف لنا عن تسليمه بمبدأين عامين لازمين لقيام المعرفة أصلا هما بمثابة افتراضين لا محيص عنهما، أولهما: مبدأ المعقولية أى قدرة العقل على المعرفة بإطلاق والتسليم بمعقولية الطبيعة وقابليتها لأن تكون موضوعا للفهم. والثانى: مبدأ ثبات السنن الكونية واطراد حوادث الطبيعة على وتيرة واحدة لا تتخلَّف.

* * *

أولا- معقولية الطبيعة

من الضرورى للحكم على عقلانية المفكر الكشف عن حقيقة الفروض الأساسية التى يستند إليها فى تفكيره، وعن نظرته المحدَّدة إلى نشاط العقل ذاته وعلاقته بالخبرة البشرية فى عمومها.

ومع أن تحديد معانى العقل والعقلانية لا يتيَّسر ابتداء إلا أن النظر فى تطور الفكر ذاته يساعدنا فى هذا التحديد، وهنا نُدرك حقيقة أساسية ومهمة وهى أن النظرة إلى العقلانية لم تكن أبدا نظرة ثابتة جامدة بل كانت نظرة متطورة بتطور النشاط العقلى ذاته[1].

1-إنَّ النزعة العقلانية المعاصرة تجاوزت القطعية الجامدة وأصبحت أكثر مرونة من أنْ تُقيِّد نفسها بأطر معينة.. ويرى كاسيرر أن المعرفة لا تتكون فى عقل جاهز قبلا من شأنه امتلاك ناصية حقيقة أولانية، ولكنها تُكتسب من خلال صياغة لا تنقطع وفقا لعلاقات متبادلة يتم فيها الانتقال من الذات إلى الموضوع. ويتحدث برنشفج Brunschvicg عن عقل دينامى مرن، ويرى أن معقولية الرياضيات ذاتها إنما هى فى وعيها بالتطبيقات التجريبية وبما تشتمل عليه من اختبار التحقق من صواب النظريات. والأفكار الأساسية التى تسود النزعة العقلية اليوم هى الأفكار التى تميز "العقلانية المعمارية" Architectonic Rationalism – إنْ

وعلى الرغم من وجود صور متعدِّدة التفاصيل للمذهب العقلى فإن هناك أساسا مشتركا يتحدَّد فى الإقرار بقدرة العقل على إدراك حقائق الأشياء إدراكا متحررا من كل تسلط خارجى بعيدًا عن ذاته، وعن التقليد والجمود العقائدى، متحررًا حتى بإزاء مبادئه بحيث يكون الشك نقطة البداية فى الموقف العقلى وبحيث يملك العقل على الدوام سلطة المراجعة لتصوراته وأحكامه. ويتحدَّد أيضا فى الإقرار بأن للإدراك سندًا من اليقين، الأمر الذى يكشف عن الإيمان بمعقولية الواقع وتمجيد هذه المعقولية وبكفاية المناهج بما هى أداة للاكتشاف أو على أقل تقدير فى الاعتقاد بإمكانية التوصل إلى الحقيقة[1]. ويتحدَّد الموقف العقلى أيضا بالعثور على معيار لليقين يُمثِّل بداهة العقل الخالص. ويرتبط بالموقف العقلى أنْ يكون للتفسير مكان ملحوظ، استنادا إلى الصور والمستويات المتعددة التى ينكشف فيها الواقع أمام العقل وذلك بغية تحقيق الانسجام بينها فى نسق كلى. وعلى هذا ارتبطت النزعة العقلية بالمذاهب الواحدية الكبرى فى تاريخ الفلسفة.

صح التعبير – فى مقابل العقلانية الإشكالية Polemic Rationalism. والعقلانية الجديدة هى أبعد ما تكون عن الزعم بكمال مبادئها وثباتها، إذْ تحكم على هذه المبادئ فى ضوء التطبيق مخضعة إيَّاها لمراجعات تقترحها الممارسة الدائبة. والفرق بين هذه النزعة العقلية الجديدة وبين المذهب التجريبى هو النظر إلى العقل باعتباره آخذا بزمام المبادرة وأن التجربة ليست وحيا يكشف عن حقيقة ما ولكنها مهماز لاستثارة الهدوء الدجماطيقى للعقل. ولقد كشفت دراسات بياجيه "عن أن العقل أبعد ما يكون عن الخضوع لوصاية الخبرة الحسية، بل إنه ليرتفع فوق حدود الحواس. يقول أينشتين: إنه لا يلزم وجود مقولة بعينها غير أنه من الضرورى أن تكون هناك مقولات عقلية، والذهن الخالص يعلو على البنايات Structures المحدَّدة. فالمبدأ الأول هو تلقائية الفكر ووحدته التأليفية المنظِّمة. راجع فى ذلك:

R. Blanché, "Contemporary science and Rationalism pp.84- 88, English trans. By: I.A.G. Le Beck & Oliver and Boyd, Edinburgh

1-قارن: Pearson, K.,: "The Grammar of Science" p.134

ومن مظاهر النزعة العقلية الاتجاه النقدى الذى يجعل المفكر لا يقبل بالجملة ولا يرفض بالجملة بل ينظر إلى التفصيلات والفروع. وما يتصل بفحص معنى العقل والعقلانية تفسير حقيقة الإدراك وعلاقته بالأشياء، وهل العقل صانع أم مصنوع وما مدى تفرّد النشاط العقلى واستقلاله عن المبادئ الأعم المفارقة أو المحايثة وبيان علاقة العقل باللامتناهى.

إن العقلانية شكل ومضمون، منهج ومذهب، وانطلاقا من أن الفلسفة فى أساسها نظر عقلى فى الكون من الواجب أن نضع فى الاعتبار أن عقلانية المفكر تتجلى أصدق ما تتجلى فى الممارسة الفعلية لوظائف العقل وفى امتحان قدراته. ولن يكون من الولاء للعقل أن نحكم على هذا المفكر أو ذاك من مجرد ادعائه بأنه مع العقل أو ضده، فكما أنه لا تتحقق ديمقراطية شعب من الشعوب لمجرد إدعاء أفراد، فضلا عن زعمائه، بأنهم حماة الديمقراطية ولكنها تتحقق على الأصالة بالممارسة الفعلية للسلوك الديمقراطى، كذلك لا يتحقق الانتماء الحقيقى إلى العقل بمجرد ترديد عبارات تشيد بقيمته ومكانته بالقياس إلى غيره من مصادر المعرفة وكفى، بل لابد لتحقيق هذا الانتماء من امتحان القدرات العقلية إلى أقصى حدودها ومن صياغة نتيجة هذا الامتحان فى وجهة نظر محددة متسقة يتم ممارسة التفكير على أساسها وفى إطارها. وقيمة العقل – عند الرازى– جديرة منا بكل اعتبار؛ ذلك أنه يبادر إلى تقرير فضل العقل وشرفه وأنه: "**جوهر الإنسان وأنه الحاكم لا المحكوم والزمام لا المزموم والمتبوع لا التابع**[1]". وهذا الرأى القاطع الصريح فى قيمة العقل هو الذى دفع

1-الرازى: "الطب الروحانى" ص 17- 18.

بمفكرى الإسماعيلية إلى أن يحملوا عليه حملة لا هوادة فيها، خاصة وأنهم يذهبون إلى أن المعرفة لا تحصل بالنظر الاجتهادى وإنما تَتِّم عن طريق تعليم الإمام المعصوم لمن هم أهلٌ للتلقى، الأمر الذى عُرِفوا من أجله باسم "التعليمية" فيما يذكره أبو حامد الغزالى[1].

والعقل الإنسانى – فيما يرى الرازى – هبة إلهية ومنحة ربانية تفضَّل الله بها على عباده لهدايتهم، "فإن البارى عزَّ اسمه إنما أعطانا العقل وحبانا به لننال ونبلغ به من المنافع العاجلة والآجلة غاية ما فى جوهر مثلنا نيله وبلوغه، وإنه أعظم نعم الله عندنا وأنفع الأشياء لنا وأجداها علينا"[2].

والعقل ملكة إنسانية عامة لنوع البشر، وهو أعدل الأشياء قسمة بين أفراده وليس مخصوصا بقوم دون قوم[3]. يقول الرازى: "لو

1- راجع: الغزالى، "فضائح الباطنية" ص 17. وقارن فى ذلك ما ذهب إليه أبو العلاء المعرى – مشايعا رأى الرازى فى قوله:

يرجّى الناس أن يقوم إمـــــام ... ناطق فى الكتيبة الخرساء
كذب الظن لا إمام سوى العقل ... مشيرا فى صبحه والمساء

(المعرى: "لزوم ما لا يلزم" ج1 ص 175، القاهرة 1343هت)

2- الرازى: "الطب الروحانى" ص 17- 18.

3- يبسط أبو حاتم الرازى هذه الوجهة من النظر فى كتابه "أعلام النبوة" محاولا إبطالها وبيان فسادها فيقول: "قال (يقصد أبا بكر الرازى) الأوْلى بحكمة الحكيم ورحمة الرحيم أنْ يُلهم عباده أجمعين منافعهم ومضارهم فى عاجلهم وآجلهم ولا يُفضل بعضَهم على بعض فلا يكون بينهم تنازع ولا اختلاف فيهلكوا (ضمن: رسائل الرازى الفلسفية، ص295). ولقد أدرك مفكرو الإسماعيلية خطر الرازى على نظريتهم فى "الإمامة"– حجر الزاوية فى الفكر الشيعى – وهم لذلك يبادرون - فى حماس – إلى دفع رأى الرازى دونما انقطاع . وحجة أبى حاتم فى ذلك تظهر فى قوله: "إنّا لا نرى فى العالم إلا إماما ومأموما وعالما ومتعلِما.. ولا نرى الناس يستغنى بعضهم عن بعض بل كلهم محتاجون بعضهم إلى بعض غير مستغنين بإلهامهم عن الأئمة. والعلماء لم يُلْهموا ما ادعيتَ من منافعهم ومضارهم فى أمر العاجل والآجل بل أُحوِجوا إلى علماء يتعلمون

منهم وأئمة يقتدون بهم وراضّة يروضونهم. وهذا عيان لا يقدر على دفعه إلا مباهت ظاهر البهت والعناد" (رسائل الرازى ص296). ثم يتابع هذه النظرة الطبقية مستلهما فيها "الحس المشترك" فيقول معارضا أبا بكر: "كيف جُيز هذا وتدفُع العيان؟ وإنّا نرى ونعاين أن الناس على طبقات وتفاوت مراتب، ولست تقدر على دفع ما اتفق الناس عليه أن يقولوا: فلان أعقل من فلان وفلان عاقل وفلان أحمق وفلان أكيس من فلان وفلان كيّس وفلان بليد وفلان لطيف الطبع وفلان غليظ الطبع وفلان قَطِن وفلان غبى. ومن دفع هذا فقد كابر وعاند. وإذا ثبت هذا فقد وقعت الخصوصية. وقد علمنا أنّ ... فى كل طبقة من الناس فاضل ومفضول وعالم ومتعلم ولا نرى أحد يدرك شيئا من الأمور بفطنته وكيْسه وعقله إلاّ بمعلم يرشده ومعاون يرجع إليه ثم يحتذى على مثاله ويبنى عليه أمره. وهذا ما لا مريّة فيه ولا يقدر أحد على دفعه. وإذا ثبت هذا فقد وقعت الخصوصية. وقد عَلِمنا أنّ... فى كل طبقة من الناس فاضل ومفضول وعالم ومتعلّم ولا نرى أحدا يدرك شيئا من الأمور بفطنته وكيْسِه وعقله إلا بمعلّم يرشده ومعاون يرجع إليه ثم يحتذى على مثاله ويبنى عليه أمره. وهذا ما لا مريّة فيه ولا يقدر أحد على دفعه. وإذا ثبت هذا جاز أن يقع التفاوت فى مراتبهم. وأن يكون فى الناس عالم ومتعلم وإمام ومأموم وان تكون فيهم مراتب ودرجات جاز أن يختص الله بحكمته ورحمته قوما ويصطفيهم من خلقه ويجعلهم رُسلا إليهم ويؤيدهم ويفضلهم بالنبوة ويعلمهم بوحى منه ما ليس فى وسع البشر أن يعلموه ليُعَلّموا الناس ويرشدوهم إلى ما فيه صلاح أمورهم دُنيا ودينًا ويسوسوا الخلائق بمثل ما نرى من هذه السياسة العميقة التى يرتاض عليها الخاص والعام والعالّم والجاهل والكيّس والبليد ويستقيم أمر العالم بهذه السياسة (رسائل الرازى.. ص -296 300). وليست الحقيقة الدينية وحدها هى التى يتلقاها البشر وحيا وتلقينا ولكن أبا حاتم يزعم أن "علم الطب ومعرفة طبائع العقاقير وغير ذلك من علوم النجوم والفلسفة أخذه الخلف عن السلف إلى أن ينتهى إلى الحكيم الذى كان الأول فيها وأن ذلك الحكيم عرف هذه اللطائف تأييدا من الله عزّ وجلّ وحُيا منه وهو داخل فى جملة الأنبياء عليهم السلام لأن أحدا ليس فى وسعه أن يبلغ معرفتها إلا كذلك" (راجع النص فى Oriental, p.378). وهذا الزعم بعينه سوف يتردّد من بعد – تأكيدًا لحق الائمة العلويين واختصاصهم بالتعليم المخصوص – عند الداعية "حميد الدين الكرمانى"، وهو يقول فى واحد من أهم كتبه –المخطوطة- وهو كتاب "الرياض"، "إنّ الفلاسفة والمتقدمين منهم وإنْ كانوا فضلاء فى زمانهم فقد استمر عليهم سلطان الخطأ فى كثير مما تكلموا عيه من العقليات. ولو كانوا فى مدتنا وراوا ينابيع البركات كيف هى فائضة من بيت الوحى بحقائق الأمور على ما عليه الدعوة العلوية لكانوا مع اجتهادهم لأنفسهم ينصفون، وعن أنفسهم كثيرا من اعتقادهم فيما غاب عن الجواب يقفون، ولكانوا آثار من جعل الله له نورا فى غوامض الأمور يقتفون، فإنهم فى أزمانهم اتبعوا آراءهم وعقولهم فى ما نحوه مالوا.. فاختلفت آراؤهم وبين أولئك تفاضل، فمنهم من إصابته أكثر ومنهم من خطأه أكثر" (راجع النص، ص 59 ضمن المقدمة الفرنسية لكتاب جامع الحكمتين).

فتقدم المعرفة لا يتوقف على مواهبنا بقدر ما يتوقف على طريقة استخدامنا لهذه المواهب. والحقيقة أننا نصبح، بالوفاء لقضاء العقل، "سعداء بما وهب الله لنا منه ومَنَّ علينا به"[1].

وقد يكون الرازى قد تأثر – ضمن ما تاثر به – فى نظرته السامية هذه إلى تمجيد العقل وتزكية دوره فى صلاح الدنيا والآخرة وتأييد قدرته الذاتية على الوصول إلى الحق – بما كان يسود الحياة العقلية الإسلامية، وببعض الآراء المنسوبة إلى أمثال عبد الله بن المقفع وبالذات فى حديثه عن "شرف العقل وأنه سبيل النجاة فى الدنيا والآخرة"- والذى ألحقه بترجمته العربية لكتاب "كليلة ودمِنَة" – فيما رأى البيرونى[2]، هذا إلى جانب ما كان يروج فى بعض الأوساط

1-الرازى: "الطب الروحانى"ص 19.

وقارن هنا ما يقوله "حميد الدين الكرمانى" فى رَدِّ هذا القول وبيان "أن العقل المحبُّو لنا ليس هو عقلنا... بل هو (عقل) الأنبياء لكونهم هم المؤيدون من السماء المصطفون من عالم النفس والأحياء المخصوصون منها بالكرامة، الممنوحون فى عالم النفس شرف الإمامة، المبلغون رتبة الكمال للتعليم والإكمال، الكائنون بكمالهم كمالا لأنفسنا فى كونها حيوانا إلهيا كما كانت أنفسنا كمالا لأجسامنا فى كونها حيوانا طبيعيا. وإذا بطلت المعارضة وثبت ما أوجبته الحكمة من كون من قبل أنوار القدس من عالم النفس نفسا واحدة هى العقل الواجب عليه تفخيم أمره وإعلاء ذكره وقبول قوله والاقتداء بسُنّته وفعله فقد ثبتت النبوة" (راجع: "الأقوال الذهبية" ص -31 32، مخطوط بدار الكتب المصرية)، وعلى النقيض تماما من رأى ابى بكر الرازى يُعلن الكِرمانى أنَّ: "عقولنا عقول نوع البشر فى وجودها خالية من المعارف لا تعلم شيئا (من) مصالح ذاتها... وإذا كانت لا تعلم، كان قول مَن يقول: إنه يعلم بعقله توحيد الله تعالى، ومنافعه ومضاره من غير استفادة من مُعلِّم وهاد باطلا... فالعقل الممنون عليه بالوحى والكرامة والنبوة وشرف الإمامة والمثال عزة الكمال المعطى رتبة الكمال والجلاء.. لا عقول البشر التابعة هواها الظانة بطغواها أن تفواها، وبهواها أنه فى الرشد منتهاها" ("الأقوال الذهبية"- الموضع السابق).

2-البيرونى: "تحقيق ما للهند من مقولة" ص 123. ولقد ذهب ابن المقفع يقول، فى ذات المعنى الذى دافع عنه الرازى من بعد:": "وأفضل ما رزقهم الله تعالى ومَنَّ به عليهم العقل الذى هو الدعامة لجميع الأشياء، والذى لا يقدر أحد فى الدنيا على إصلاح معيشته، ولا إحراز نفع، ولا دفع ضرر إلا به، وكذلك طالب الآخرة المجتهد فى العمل المنجى به روحه، لا

الغنوصية من اهتمام بالغ" بحديث العقل، الأمر الذى لانعدم صداه فيما ورد ضمن الرسالة الصغيرة المهمة المنسوبة للرازى بعنوان "المدخل الصغير إلى علم الطب"[1].

إن صورة العقل عن الرازى لم تكن صور "بِنْية" مكتملة أولانيا، ولكن العقل عنده أقرب إلى أن يكون "إمكانية" تتحقق دواما أو "استعدادات" تصقلها المجاهدة أبدًا. ومع اعتزاز الراوى بما حَصَّله من مكانة عقلية رفيعة تميزه عن العامة والأدعياء فإنه يعترف بما لا يدع مجالا لأى لَبْس بأنه ليس مخصوصا من دون غيره بطبيعة تخُصّه فهو يقول: "**لم أُخَصّ بها دون غيرى، ولكنى طلبتها وتوانوا فيها. وإنما حُرموا من ذلك لإضرابهم عن النظر لا لنقص فيهم... وإنَّ أحدهم لو صرف همته إلى ما صرفتُ همتى أنا إليه وطلبَ ما طلبتُ لأدركَ ما أدركتُ**"[2] و"**الناس لو اجتهدوا واشتغلوا بما يعنيهم لاستووا فى الهمم والعقول**"[3]. وإنه وإنْ كان من الملاحظ – فيما يرى الرازى- وجود

يقدر على إتمام عمله وإكماله إلا بالعقل، الذى هو سبب كل خير، ومفتاح كل سعادة. فليس لأحد غنى عن العقل. والعقل مكتسب بالتجارب والأدب وله غريزة مكنونة فى الإنسان، كامنة كالنار فى الحجر، لا تظهر ولا يُرى ضوؤها حتى يقدحها قادح من بنى الإنسان... ومن رزق العقل ومُنَّ به عليه وأُعين على صدق قريحته بالأدب حرص على سعد جده، وأدرك فى الدنيا أصله، وحاز فى الآخرة ثواب الصالحين" (عبد الله بن المقفع، "كليلة ودمنة"، ص -43 44، طبعة تونس 1976). وراجع أيضا ما قرره "بولس الفارسى" Paulus Persa من قبل عن مقام العقل، والذى يُرجِّح معه أن يكون ابن المقفع قد تأثر به لما بينهما من شبه قوى ولمعرفة ابن المقفع الدقيقة بالأفكار العقلية والدينية التى كانت شائعة فى فارس. (راجع: أبو ريده، محمد عبد الهادى، فى تعليقه على ترجمة كتاب دى بور: "تاريخ الفلسفة فى الإسلام" ص 30، 35، -128 133).

1-الرازى: "المدخل الصغير إلى علم الطب" ص 106 ب- مخطوط.

2- الرازى: "رسائل الرازى". (المناظرات ص 296).

3- نفس المصدر، نفس الموضع، وقارن فى ذلك ما يذهب إليه "جاستون جرانجه" من أنه "أيا ما كانت أشكال الثبات للفكر العقلى – فى صورته المنطقية مثلا – فإنَّ لديه على

تفاوت واضح وتفاضل بين الأفراد لا يُنكر إلا أنَّ بلوغ الغاية يظل مثلا أعلى لا يكاد يكمله إلاَّ الرجل الفيلسوف الفاضل.

وتصور العقل – عند الرازى- لا يقتصر على كونه أداة من أدوات المعرفة وملكة من الملكات أو وظيفة من وظائف النفس الناطقة وكفى، ولكن العقل عنده أرحب من ذلك بكثير إذْ أن للعقل – أيضا - عنده **دلالة أنطولوجية**. واضحة: فهو "من أنوار الله عز وجل" [1]، وهو مرتبة متقدمة من مراتب الإبداع الكونى، ولا نُخطِئ القول بأن فى أفكار الرازى عن العقل ما يجعلنا نستنتج أنه أصل وغاية وأن الموجودات الطبيعية لا يمكن فهم طبيعتها وتطورها إلاَّ فى ضوء علاقتها بالعقل، وأن العلم – بتعبير سارتون من بعد- ما هو "إلا المرأة الإنسانية للطبيعة"[2]، فالمعقولية جذر الكون وأساسه.

* * *

ثانيًا- إطراد الحدوث وثبات السُنن الكونية

الحتمية والضرورة وثبات السُنن الكونية وإطراد الحدوث على نمط

الدوام من الحركة ما يجعله يمضى قُدُمًا صوب الأبعد.. والعقل يظهر لنا فى نهاية الأمر أبعد ما يكون عن صبغة من صيغ التفكير على نحو قاطع وإنما هو فتح مستمر وتنافس أبدى مع الاتجاهات اللاعقلية كالسحر والخرافة والهوى.

Garnger, Gilles, Gaston, "La Raison" pp.,31- 126. Presses Universitires de France, Paris, 1965).

1-الرازى: "المدخل الصغير إلى علم الطب" ص 106ب.

2-راجع فى ذلك: سارتون، جورج: "تاريخ العلم والإنسية الجديدة" ص 82، ترجمة إسماعيل مظهر، القاهرة 1961، وقارن أيضا:

Errol, Harris, "Nature, mind and modern science" pp.450- 452, George Allen & Unwin, New York, The Macmillan Company, 1954.

ثابت لا يتخلّف أمورٌ يُسلّم بها عالم الطبيعة ولا يجد للبرهنة عليها سبيلا، لا بواسطة الاستدلال العقلى الصورى ولا بواسطة الدليل التجريبى القائم على الملاحظة المضبوطة والقابلة للإعادة والتكرار. وتلك نتيجة نخلُص إليها من تحليل الأسس المنطقية للعلم ومن تحليل طبيعة الحكم العلمى بشقيه الاستنباطى والاستقرائى.

وقد تأرجحت هذه الأفكار عن الضرورة أو الرُّجحان لظواهر الطبيعة؛ ومن ثمَّ لقضايا العلم بين التأييد تارة والتشكيك أو الإنكار تارة أخرى. والرازى وقد نظر فى وضع المسألة عند السابقين واجتهد ونظر للوصول إلى الحق بنفسه يصل إلى نتيجة حاسمة فيما يتعلق بطبيعة المسلمات فى العلم وطبيعة القضايا العلمية وحدود البحث التجريبى – على نحو لا يختلف كثيرا عما تسلّم به اليوم.

من الثابت أن فكرة الضرورة قد لعبت دورا مهمًّا فى التصورات المتصلة بالمعرفة والوجود. وعن طريقها تحدَّد على وجه الخصوص معنى المعقولية وبالذات عند المفكرين الذين اعتدنا على تسميتهم بالعقلانيين والذين عبَّر عن موقفهم القول المأثور: إن سلامة العقل فى اعتبار الأشياء ضرورة لا حادثة[1]. على حين أن اللاعقلانيين anti- Rationalists لم يكفُّوا عن تأكيد "الحدوث" Contigence أساسا جذريا للوجود، وبالتالى لأفكارنا عنه، وبحيث أصبح من الممكن – فى نهاية الأمر، تقدير النزعة العقلية للمفكر بالقياس إلى الأهمية التى يوليها لفكرة الضرورة[2].

1-راجع هذا الرازى مثلا فى: Spinoza, "Ethics", II, 14.

2- خير مثال للتعبير عن هذه النظرة حديثا قول "لابلاس": إن بوسعنا أن ننظر إلى الحالة الراهنة للكون على أنها نتيجة ضرورية لازمة عن حالته الماضية، وسببا لحالته

ولقد بدأت نظرية الضرورة – فيما يعرف عن فلاسفة اليونان – مع "هرقليطس" فى صياغته لقانون الصيرورة الذى يتحكم فى كل شىء، وعلى حين ارتبطت الضرورة عنده بفكرة "القدر" فإنها أصبحت عند "لِسبوس" و"ديمقريطس" مكافئة للقانون الطبيعى[1]. وتردَّدت أصداء هذه الفكرة عند "بارمنيدس" و"أنباذقليس[2]، وتحدَّدت فكرة الضرورة- ابتداء من أرسطو- تحديدًا ينطبق على الحوادث مؤداه استحالة النقيض، وهذه الصياغة العامة لفكرة الضرورة تنطبق على أنواع كثيرة تتعارض فيما بينها[3]. وعلى حين أن الضرورى منطقيا هو الذى يُعتبر خلافُه مناقضا لقوانين المنطق فإن الضرورى فى "الفيزيقا" هو ما يعنى الخروج عليه خَرْقَ القانون الطبيعى[4].

المستقبلية . وإنّ أى عقل يُقَدِّر له فى لحظة معينة معرفة كل ما فى الكون من قوى وأوضاع الكائنات الموجودة فيه، بعضها بالنسبة لبعض، هذا العقل متى استطاع أن يُخضِع كل هذه المعطيات للتحليل يُمكنه بلاشك أن يضم فى صيغة واحدة شاملة أكبر الأجسام فى الكون وحركة أصغر ذروة فيه، وعندئذ سيكون الكون كله منشورا أمامه، وسيكون المستقبل كله حاضرا La place, "Essai philosophique sur les probabilites,) (p.7, Paris 1920 . وقارن فى اعتبار الحتمية إحدى البديهيات العلمية ما يذهب إليه كلود برنارد فى قوله: "إنه لاينبغى التسليم أبدا باستثناءات ومتناقضات فعلية وإلا كان هذا مضادا للعلم مناقضا له" ("مدخل لدراسة الطب التجريبى" ص76). راجع أيضا: Jean Laporte, "L'Idee de Necessite" Presses Universitaires de Françe, Paris, 1941; Chevalier J., "La Nation de Necessaire, pp.49- 50, Paris 1914

1-Cyril Bailey, "The Greek Atomists and Epicurus", pp.50, 85, 620, Oxford University Press, 1928.

2- Brehier, E. "Histoire de la philosophie", Tom. I, p.65 presses universitaires de France, Paris, 1945. Laporte, p.j.11.

3-Crombie, "Augustine to Galileo", I, Science in the Middle ages", p.73, Penguin Books, 1969.

4- Runes, "Dictionary of Philosophy, p.78 راجع:

وتتحدَّد الضرورة الفيزيقية – على ذلك- بما هى فرض أو مصادرة من المصادرات.

والحتمية بالمعنى المجرد هى أن يكون للحوادث نظام معقول تترتب فيه العناصر على صورة يكون كل منها متعلقًا بغيره، حتى إذا عُرِف ارتباط كل عنصر من العناصر أمكن التنبؤ بالحوادث. والحتمية التى تقضى بأن يكون نفس المعلول مرتبطا بنفس العلة مبدأ لا يمكن خرقه لا فى علوم الحياة ولا فى علوم الأجسام الجامدة[1]. وتختلف الحتمية عن الجبرية Fatalism التى لا يمكن التأثير فيها". فالجبرية تفترض أن الظاهرة تحدث من دون قيد ولا شرط فى حين أن الحتمية هى الشرط الضرورى لظهور ظاهرة ما دون أن يكون ظهورها أمرًا إجباريا. وطالما تقرر أن البحث عن حتمية الظواهر هو المبدأ الأساسى للمنهج لا تعود توجد مادية ولا روحانية، ولا مادة جامدة ولا مادة حية ولن يكون هناك سوى ظاهرة يجب تعيين شروطها، أى الظروف التى تقوم بالنسبة إلى الظواهر بدور العلة المباشرة[2]، والتعريف الفلسفى للحتمية يجعلنا نؤمن بأن القوانين تحدِّد كيفية وقوعها[3]، وعلى هذا توجد رابطة بين الحتمية والتنبؤ[4]، وقيمة التنبؤ، والاعتقاد فى صحته، سنده افتراض ثبات الخصائص الجوهرية وثبات الطبائع، والتسليم بمشروعية الإيمان بالتوافق والانسجام بين العقل والطبيعة، وإلا لبطلت دونما مُبرِّر-

1-كلود برنارد: "مدخل إلى دراسة الطب التجريبى" ص 87.

2-المرجع السابق، ص 232.

3- كيمنى، جون: "الفيلسوف والعلم" ص 272 (من الترجمة العربية).

4- Blanche, R., "Contemporary science and rationalism, p.42

وظيفة الحكم الاستقرائى وجدواه، إذْ إن محاولة البرهنة على اطراد الحدوث توقعنا- فى رأى الكثيرين- فى مغالطة الدور المنطقى[1].

* * *

إننا نجد عند الرازى تحليلا لطبيعة الحكم الاستقرائى القائم على تكرار الحدوث والمأخوذ من جَرْى العادة والذى لا يرقى إلى مرتبة اليقين العقلى الجازم، كما نجد عنه إدراكا عميقا للفرق بين الحكم الاستقرائى- يستمد صحته المشروطة من الخبرة- فى ميدان العلم الطبيعى مثل الطب والكيمياء، والحكم الاستنباطى الرياضى الصورى الذى يُفترض فيه الصحة استنادا إلى "أوائل العقل"، والذى تكون حتمية صوابه حتمية عقلية منطقية، ومثاله النتيجة الضرورية للقياس المنتج. وعلى الرغم من أن عناية الرازى كانت موجهة أساسا إلى ميدان العلوم الطبيعية دون العلوم الرياضية[2]- فإنه كان واعيا بالفرق بين طبيعة الحكم ومنطق القضايا فى هذا وذاك، وفى شكوك الرازى على جالينوس يأخذ عليه – وهو بصدد مناقشته فى قضية "قدم العالَم وحدوثه" التى اضطرب فيها الحكيم اليونانى – عدم التفرقة بين طبيعة الحكم الاستقرائى الاحتيالى المرجَّح الحدوث وبين

1- Fredrick Will, "Will the future be like the past", pp.39- 40 in (Logic and Language", edit. By, Antony Flew, Basil Blackwell, Oxford).

2- بعد أن يُعدد الرازى مؤلفاته فى فنون الفلسفة من العلم الطبيعى والإلهى يقول: "فأما الرياضيات فإنى مُقر بأنى لاحظتها ملاحظة بقدر ما لم يكن لى منها بُد ولم أفن زمانى فى التمهّر بها للقصد منى ذلك لا للعجز عنه. ومن شاء أوضحت له عذرى فى ذلك بأن الصواب فى ذلك ما عملته لا ما يعمله المفنون لأعمارهم فى الاشتغال بفضول الهندسة" ("السيرة الفلسفية"، ص109).

الحكم البرهانى الضرورى المحتوم، ويأخذ عليه عدم إدراكه – فى كتابه "البرهان" – للشروط اللازم توفرها فى بديهيات العقل وأوائله، والتى هى عند الرازى ترادف ما يستحيل تصور نقيضه، وعدم التمييز بين الحكم البرهانى الصحيح صحة مطلقة والحكم المشروط المفترضة صحته أولانيا مجرد افتراض ليس إلاَّ. وواضح أن الرازى يسلِّم تسليما باطراد الحدوث فى الكون ويفترض ثبات سنته افتراضا يقوم عيه إدعاء الصواب فى الحكم العلمى ودون إمكانية البرهنة عليه عقلا أو على أساس تجريبى يتجاوز التحقق من الحاضر إلى التحقق من الماضى والمستقبل على السواء! طالما أنه من المتعذر الإحاطة بكل آثار الموجودات بعضها فى بعض، والإحاطة بما يقع فى خبرتنا على نحو شامل فى الماضى والحاضر والمستقبل. وإذا كانت المعرفة العلمية تقوم على "الميْل" إلى الاعتقاد بأن حوادث الكون المستقبلة ستجرى وفق أحداث الماضى فإن هذا الميل يدعمه على الدوام تكرار الحدوث كما أنه يرتبط أيضا بتصور اتساع امكانياتنا فى المعرفة صوب الأبعد والأدق والأرقى بلا حدود، لأن البديل لهذا الاعتقاد هو الشك المطلق المدمر تماما للعلم. وقد لا تكون هناك أسس سليمة يقوم عليها الإيمان بالاستقراء إلاَّ أنه لا سبيل لنا – فيما يرى "رسل"- إلا الإيمان به، مع وجوب الإقرار بأنه يظل – من الناحية النظرية- معضلة منطقية غير قابلة للحل[1]. يقول الرازى مستدركا على جالينوس: ذَكَر التوالى الضرورية اللازمة للمقدَّم بهذا القول: أما فى أوقات

1- راجع فى ذلك مثلا: Russell, B., "The Scientific outlook", p.69- 79, 82- 83.

السنة فالاتصال على الوجهين جميعا واجب ضرورة وذلك أنه إنْ كان الوقت شتاء فإنه كان لا محالة بعقب خريف قد تقدمه وكان الخريف يعقب الصيف وأن هذا الصيف إذا كان فى وقت من الأوقات تبعه لا محالة خريف وتبع الخريف شتاء. هذا نص قوله. ولست أحسب أن لزوم هذا التالى لهذا المقدم يكون اضطرارا ما لم يشترط فيه الشريطة فيقال: هى على هذه الجهة إنْ كانت اللازمة: لم يزل ولا يزال يجرى على ما هى عليه جارية الآن... فأما ما لم تصح الشريطة التى ذكرنا فلا يصح لزوم هذه التوالى لهذه المقدمات. وإنْ كان لم يصح عند جالينوس أقديم العالم أم مُحدَث لم يكن ينبغى له أن يُطلِق هذا الكلام إلا مشترطا على ما ذكرناه... إذْ ليس العلم بقدم العالم من المعلومات الأوائل بل من العسرة البعيدة الاستنباط، ونعلم ذلك من اختلاف وتقادم المختلفين فى ذلك وبقاء خلافهم على طول الزمان"[1].

ويقول أيضا فى موضع آخر: "وإنى لأعجب من قوله (ويقصد جالينوس) "إنه من البيِّن عند جميع الناس" كأنما جاء به من العلوم الأوائل اليقينية عند جميع الناس لا من الأشياء العسرة الشاقة الاستنباط، الذى قد اختلفت فيه الفلاسفة، فما أدرى كيف استجاز لنفسه الإقدام على هذا وهو يعلم أن أناسا كثيرا يخالفونه فى ذلك. ولست أشك أنه كان يعلم مخالفة أرسطوطاليس له أيضا... فأقول: إنَّ طول الاعتياد للشىء يدعو إلى الإلف له والاستنكار لما

1-الرازى: "كتاب الشكوك" ص 3.

خالفه، ولولا ذلك لم يكن يذهب مثل هذا الشيء القريب على جالينوس[1].

ولعل الرازى متأثر تأثرًا واضحا فى هذا الوعى بالأساس المنطقى للحكم العلمى بما ذهب إليه من قبل جابر بن حيان، الذى تَنَّبه أيضا إلى ما خفى عن إدراك جالينوس[2].

* * *

ومع أن الرازى قد استوفى فى نظريته عن العلم شروط الكلية والعموم، فنادى بضرورة إدراك الكلى والعام المشترك فى الجزئيات دون أن يقنع الباحث بالأمثلة المفردة[3]، وضرورة ألاَّ يرتبط صواب الفكرة بأوضاع أصحابها المخصوصة وإنما يجب أن يكون صدقها عاما وكليًا بالنسبة لكل من يلتزم بأدلة البرهنة عليها[4]، فإنَّ عالمنا الكبير كان على وعى بالتفرقة بين قضايا العلوم الصورية الاستنباطية التى يكون صدقها ضروريا افتراضيا استنادا إلى صدق وضرورة مبادئها والعلوم الطبيعية التى يكون صدقها احتماليا طبيعته الرُّجحان من دون اليقين والتى تقوم على استقراء الأمثلة الجزئية، ومن قبيل هذه العلوم: المعارف الطبيعية والكيميائية[5]. وعلى ذلك كانت المعارف

1- المصدر السابق، ص4.

2-راجع ما سبق أن أثبتناه من آراء "جابر بن حيان" فى الفصل السابق.

3-الرازى: "الحاوى" ص 472 من مخطوط البودليانا.

4- قارن: "المناظرات بين الرازيين ص 367 من نشرة كراوس .

5- قارن ما يذهب إليه الرازى فى كتابه "المرشد أو الفصول" عن علم الطب وأنه احتمالى... يكفى فيه التقريب وأنه لا يمكن للطبيب أن يبلغ فيه التدقيق والتحقيق أبدا:

العلمية المستقرة والتى تقل مواطن النزاع فيها معارف تقريبية[1].

وإذا كان اشتراط اليقين والضرورة قد نتج عند أرسطو من "أن العلوم الرياضية أضلّته بحيث جعل منها المثل الأعلى لكل معرفة علمية حتى لو كانت فى مجال العلوم الطبيعية ولم تكن نظريته عن العلم الطبيعى وفلسفة العلم عنده على مستوى علمه أو تطبيقاته، بمعنى أنه نجح كعالم طبيعى أكثر منه كفيلسوف للعلم الطبيعى فلم يتصور أن تكون العلوم التجريبية موضع احتمالات"[2]. فإن الرازى قد أحرز التوفيق من حيث هو عالم طبيعى وفيلسوف فى آن واحد، ولم يكن فى دراسته للطبيعيات مجردى النزعة، بل إنه يقول عن نفسه: "أما الرياضيات فإنى مقرٌ بأنى إنما لاحظتها بقدر ما لم يكن منه بُد، ولم أفن زمانى فى التمهُّر بها للقصد منى لا للعجز عنه، ومن شاء أوضحت له عذرى فى ذلك بأن الصواب

"إنه إنْ كانت صناعة الطب مقصرة عن مقدار الحاجة.. فليس من الحكمة ترك الانتفاع بما يمكننا الانتفاع به" ص 100 (تحقيق ألبير نكى اسكندر).

1-قارن فى ذلك ما سوف يذهب إليه من بعد أبى نصر الفارابى فى "كتاب البرهان" من أن الأمور المصدّق بها التصديق المقارب لليقين هى إمَّا المشهورات وما جرى مجراها، وإما اللازم عن قياسات ألفت عن مقدمات مشهورة، وأما اللازم عن الاستقراء الذى لا يُتَيقَّن فيه الجزئيات التى تُصفِّحت..." (ص-20 21)، هو ما لم يحصل منه اليقين الضرورى بالحكم الكلى" (ص25 من نشرة: ماجد فخرى، دار المشرق، بيروت، 1987). وقارن أيضا ما يذهب إليه برتراند رسل فى ذلك حيث يقول: "إن كل العلم الدقيق تحكمه فكرة التقريب، على الرغم مما يبدو فى هذا من مفارقة.... وعندما يخبرك إنسان ما إنه يعرف الحقيقة الدقيقة عن أى شىء فأنت فى مأمن من استنتاج أنه رجل غير دقيق... ولا يوجد إنسان له مزاج علمى يؤكد أنَّ ما هو مسلم به فى العلم هو صحيح صحة دقيقة كاملة، وهو يؤكد أنَّ ما توصل إليه من علم ما هو إلا مرحلة على طريق الحقيقة الكاملة: Russell, B., "The scientific outlook" pp.65- 66.

2- أميرة حلمى مطر: "دراسات فى الفلسفة اليونانية" ص -62 63، دار الثقافة العربية، القاهرة 1980.

فى ذلك ما عملته لا ما يعمله المفنون لأعمارهم بالاشتغال بفضول الهندسة من الموسومين بالفلسفة"[1]. وهو يأخذ على "جالينوس خلطه بين مجال الاستنباط الصورى الضرورى والاستقراء التجريبى الاحتمالى مُرجِعا هذا الخلط إلى اتخاذه الرياضيات غاية ومثالا، وفى ذلك يقول الرازى عنه: "إنَّ طول الاعتياد للشىء يدعو إلى الألْف له والاستنكار لما خالفه، ولولا ذلك لم يكن ليذهب مثل هذا الشىء القريب على جالينوس. ولكن من أجل أنه كان منذ صباه منغمسا فى آراء أصحاب التعاليم، وكان والده منهم، يميل به الهوى إلى هذه الناحية فاستنكر ما ليس بمستنكَر"[2].

ولئن تبدو هذه النظرة مألوفة لنا الآن فإنها لم تكن كذلك فى زمان الرازى ولم يكن مقررا أيضا ذلك التحديد الدقيق الراهن لموضوعات العلوم الطبيعية، بل كان المقصود "بالطبيعيات" الفلسفة الطبيعية وكان البحث فيها هو على الخصوص بحث فى نظريات بعينها انطلاقا من فروض ميتافيزيقية مقرَّرة سلفا، ولم يكن للرياضيات أيضا بفروعها العديدة ذلك الطابع التحليلى المستقر فى أذهاننا اليوم. وبوسعنا أن نلاحظ - مع فَان دِنْ برج- أنه "لا أرسطو ولا واحد من شراحه أثاروا مطلقا السؤال عما إذا كان ثمت خلاف بين مناهج الرياضيات ومناهج الميتافيزيقا. وإنها لحقيقة ذات مغزى بالفعل أن تكون معظم

1-الرازى: "كتاب السيرة الفلسفية" ص 109 (نشرة كراوس).

2- الرازى: "كتاب الشكوك" ص4. ومن الجدير بالتنويه هنا أن الفارابى قد التفت إلى التمييز بين القياس الممكن والقياس الضرورى وإلى ارتباط الممكن بالطب خلافًا لما رأى جالينوس. (راجع: رد موسى بن ميمون على جالينوس فى الفلسفة والعلم الإلهى" ص 81/80، المجلد الخامس - 1 من مجلة الجامعة المصرية 1937).

الأمثلة على البرهان فى "التحليلات الثانية" مأخوذة من الرياضيات"[1]. ولقد تجاوز الرازى نظرة المعلم الأول على نحو ما نجدها فى "التحليلات الثانية"[2]. ومن المرجَّح أن الرازى قد اطلع على كتاب البرهان لأرسطو، خاصة وأننا نجد فى ثبت مؤلفاته كتابا بعنوان: "كتاب البرهان"[3]، ولعله كان نوعا من الشرح أو التعليق أو التلخيص لآراء أرسطو فى الموضوع، كما يذكر الرازى لجالينوس كتابا فى موضوع "البرهان"

* * *

وعلى حين كانت النظرة العلمية – فى الحضارة اليونانية – تسعى إلى تفسير كيفيات الأشياء وطبائعها، وكانت فكرة التفسير متصلة أساسًا بفكرة السبب أو العلَّة[4]، ومع تطور هذه النظرة استبدلت فكرة "العلاقة" بفكرة "العلة"[5]. فإنَّ الرازى قد أدرك

1- Simon Van Den Berg, "Averroes› Tahafut Al Tahafut", English translation with introduction & notes, p.xiv- xv, London, 1954.

2- يقول أرسطو عن طابع العلم اليقينى الضرورى الصادق المباشر: "كل تعليم وكل تعلم ذهنى إنما يكون عن معرفة متقدمة الوجود" ص 309 و "يلزم ضرورة أن يكون العلم البرهانى من قضايا صادقة وأوائل غير ذات وسط، وأن يكون أعرف من النتيجة وأكثر تقدمًا منها وأن يكون عللها" ص313 و"إنْ كان العلم البرهانى من مبادئ ضرورية (وذلك أنَّ ما يعلمه الإنسان علما لا يمكن أنْ يكون على خلاف ما هو عليه) وكانت الأشياء الموجودة بذاتها هى الأمور الضرورية للأمور.. فمن البيِّن أن المقاييس البرهانية إنما تكون من أمثال هذه: وذلك أن كل شىء إما أن يكون موجودا بهذا النحو، وإما أن يكون بالعرض والأشياء التى بالعرض ليست ضرورية" ص 328، و"العلم يكون على طريق الكلى وبأشياء ضرورية، والضرورى لا يمكن أن يكون على خلاف على ماهو عليه" ص 402 (كتاب "أنالوطيقا الأواخر")، وهو المعروف بكتاب "البرهان لأرسطوطاليس، نقل أبى بشرمتى بن يونس القنائى إلى العربى من نقل إسحق بن حنين إلى السريانى" تحقيق عبد الرحمن بدوى"، القاهرة 1949، وراجع أيضا: أميرة حلمى مطر "دراسات" ص 73 - 80.

3- البيرونى: "فهرست كتب الرازى" (رقم 94).

4- "التحليلات الثانية" لأرسطو، المقالة الثانية.

5- Jean Wahl, "Philosopher, S way" p.203, Oxford University Press, New York, 1948.

قصور التفسير الذى يقوم على عامل واحد وكان يضع فى اعتباره على الدوام كثرة الأسباب وتشابكها فى إحداث الظاهرة، وكان يميز فى بحوثه بين ما يُسمِّيه السبب الفاعل أو المباشر والسبب الثانى، وكان يطمح فى العثور على التفسير العلمى "غير مشوب بذكر سبب بعيد"[1]، كما يفرق بين الأسباب الحقيقية والأعراض[2].

* * *

الألوهية والطبيعة

إنَّ الرازى الفيلسوف العقلانى الكبير والعالم الطبيعى الفذ لا يخرج – بما هو مفكر مسلم – على مقتضيات الإيمان الصريح، بل إننا واجدون لديه نزعة إيمانية عميقة، يشهد عليها ما بقى من مؤلفاته. والألوهية – فى علاقتها بالطبيعة- عنده ليست من نمط الألوهية السالبة التى نجدها عند بعض المفكرين المتشككين فى قدرات العقل البشرى على الفهم والاتصال، ولكنها الألوهية الإيجابية- إنْ صحَّ التعبير، والتى نحس معها بتجليات الألوهية فى الأنفس وفى الآفاق. وبوسعنا أنْ نقرر أنَّ الرازى كان يسعى فى ميتافيزيقاه إلى تحقيق الإنسجام الكامل بين نظرتى "العلو" و"المحايثة" فى فهم الألوهية. وخلافا لزعم الزاعمين يعترف الرازى بوجود الله الخالق البارى أصل كل وجود، العليم الخبير الواهب الرحيم بخلقه، المستوجب للحمد بلا نهاية كما هو أهله ومستحقه

1- الرازى: "مقالة فى الحصى فى الكلى" ص2، ص -66 80، ص 90 (نشرة كوننج).
2- الرازى: "الحاوى" ص 17 (من مخطوط البودليانا).

له الأسماء الحسنى. والرازى يتوَّجه إلى معبوده بالحب والتمجيد ويستهلمه العون والتسديد والإرشاد والتوفيق لصواب القول والعمل[1]، ويرجو جزيل ثوابه على حسن النية وتحرِّى الصلاح[2]. وفى إطار هذه النظرة إلى علاقة الإنسان بالألوهية يَتحدَّد معنى المثل الأعلى للإنسان الكامل، والذى هو التشبه بالله بقدر الطاقة الإنسانية، يقول الرازى:

"إنه لما كان البارى عزَّ وجل هو العالم الذى لا يجهل والعادل الذى لا يجور، وكان العلم والعدل والرحمة بإطلاق، وكان لنا بارئا ومالكا وكُنَّا له عبيدًا مملوكين، وكان أحب العبيد إلى مواليهم آخذهم بسيرهم

1-يظهر ذلك جليًا فيما يثبته الرازى فى كتبه التالية:
"من لا يحضره الطبيب" ص 4، ص 105.
"برء الساعة" ص 11.
"الطب الروحانى" ص 48، -101 103، 108.
"رسالة الرازى إلى بعض تلامذته" مخطوط، ص184.
"منافع الأغذية ودفع مضارها" ص 3.
"المنصورى" ص 22، ص 88.
"الحاوى" – الكتاب الأول عن: أصول الطب.
"المدخل الصغير إلى علم الطب" مخطوط ص 106.
"مقالة فيما بعد الطبيعة" ص118.

2- جدير بالتنويه هنا أن الرازى كان يؤمن بالبعث والثواب والعقاب، فنجد ابن أبى أصيبعة يذكر له "كتاب إلى علىّ بن شهيد البلخى فى تثبيت المعاد"، غرضه فيه النقد على من أبطل المعاد ويُثبت أنَّ معادا". "عيون الأنباء" ص 426. ويَرد هذا الكتاب عند النديم "بعنوان: "كتاب على سهيل البلخى فى تثبيت المعاد" ص 358 من الفهرست، ط تهران". كما يقرر الرازى فى "كتاب السيرة الفلسفية": "أن لنا حالة بعد الموت حميدة أو ذميمة بحسب سيرتنا كانت كون أنفسنا مع أجسادنا ... وأن المالك لنا الذى منه نرجو الثواب ونخاف العقاب ناظر لنا رحيم بنا لا يريد إيلامنا ويكره لنا الجور والجهل ويُحبّ منا العلم والعدل فإن هذا المالك يعاقب المؤلم منا ومن استحق الإيلام بقدر استحقاقه". ص101 (من نشرة كراوس)، كما يؤمن الرازى بخلود النفس وجوهريتها و"أنها ليست بجسم" (عيون الأنباء) ص425.

وأجراهم على سنتهم كان أقرب عبيد الله عزَّ وجلَّ إليه أعلمهم وأعدلهم وأرحمهم وأرافهم"[1].

فالله هو مطلق الكمال وبقدر ما يحقق المخلوق من رفعة وسمو فى مراتب الوجود يقدر ما يقترب من منبع الكمال وغايته، "وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنتَهَىٰ".

إن فحص آراء الرازى فى مشكلات وجود العالم بين القدم والحدوث والزمان والغائية والعناية والقصد والحكمة والخير والشر خيرُ بيان للكشف عن فكر الرجل بما يجعله جديرًا بالانتساب إلى جوهر الفكر الإسلامى. وإنْ كنا نجد عند الرازى بعض آراء عن الوجود بدت غريبة فى حينها فإنها لا تخرج به عن حقيقة النظرة الإسلامية الرحبة فى مجموعها[2]. ولا نستثنى من ذلك نظريته فى النبوة – وهى الوصمة الكبرى لديه فى نظر الخصوم- ذلك أن مجمل الرأى فيها أنه لم ينازع فى وجودها وإنْ كان قد نظر إلى ضرورتها أصلًا فى ضوء العقل، وثمت فرق واضح بالطبع بين التساؤل عن مشروعية واقعة ما وإنكار وجودها أصلا. ولا يختلف موقفه هنا، فى جملته ومن حيث المبدأ، عن موقف الأشاعرة وجماعة من أهل السنة وبعض كبار الفلاسفة المسلمين مثل ابن سينا!

1- المصدر السابق، ص108، وقارن أفلاطون: "ثيتاتوس" ص 91 من الترجمة العربية.

2- من ذلك مثلا ما يذهب إليه الرازى فى "مقالة فيما بعد الطبيعة" حيث يقول: "أما من زعم أن العالم واحد وبعد ذلك عنصر لا نهاية له فلم أقف له على علّة، ولكن يقال لهم ما تنكرون أن يكون عوالم لا نهاية لها وراء ذلك العنصر وذلك الخلاء" ص134 (من نشرة كراوس).

وخلافًا للفكرة الشائعة عن الرازى فى هذا الشأن، نحاول أن نتملس- من خلال النصوص القليلة الباقية- طريقا آخر نتجاوز به الأحكام المقررة عنه. ولعل ما أحنق خصوم الرازى - من متكلمين وفلاسفة- عليه هو ما عرض له من آراء أفلاطونية، وبخاصة ما تضمنته محاورة "طيماوس"[1] ومشايعته لذَرِّيّة ديمقريطس متحديًّا بذلك مذهب أرسطو ومغايرا لمذهب المشائين[2].

غير أن الرازى - فى فلسفته - يتجاوز كلية تصور أفلاطون "للصانع" الذى يملك الألوهية بدرجة سامية، ولكنه لا يهب الموجودات وجودها[3].

كما أنه يتجاوز أرسطو، ويرفض تصوره لإله تكون كل خصائصه محصورة فى نطاق "الفكرة"، كما يرفض الصورة السكونية

1-للرازى كتاب بعنوان" "تفسير طيماوس" (فهرست رقم 107 و"تلخيص لكتاب فلوطرخس على طيماوس" (فهرست رقم 113) وله أيضا "كتاب العلم الإلهى الكبير" (فهرست رقم 116).

2- وللوقوف على مدى سيطرة الأفكار المناهضة للأرسطية فى الفيزيقا عند مفكرى الإسلام، راجع:

Wolfson, H. "Crescas, Gritique of Aristotle" chap. III, Cambridge, Harvard University Press, 1929.

3- لمعرفة فكرة أفلاطون عن "الصانع" وكيف يمكن اعتباره رمزا لعملية الخلق على الرغم من أنه يمنح الكون كل شىء إلا شيئا واحدا هو "الوجود" الأمر الذى يُميزه عن الفكر الإسلامى تمييزا حادا، تراجع المصادر الآتية:

Taylor, A.E., "Plato, the man and his work" pp.79, 493, Oxford 1928.

Taylor, A.E., A Commentary on Plato, S Timaeus" pp.79, 493, Oxford, 1928.

Moore, P.E. "The Religion of Plato", p.203, Princton University Press.

وأيضا الملاحظات القَيِّمَة التى أبداها "هوكنز" عن أفلاطون فى:

Hawkins, D.J.B., "The Essentials of Theism", pp.48- 49. Sheed & Ward, London, 1949.

"لعقل يعقل ذاته" والذى هو مجرد عِلَّة غائية للكون القديم. واللّه- فيما يتصوره الرازى المفكر المسلم- هو الواحد[1]، الحىُّ القيوم المبدع الذى يهب الموجودات وجودها: "أفمن يخلق كمن لا يخلُق أفلا تذكَّرون"[2]، وهو "الذى أبدع وسَوَّى فى أحسن تقويم"[3]، و"هو البارى- عَزَّ ذكره- أخرج الأشياء من عدم إلى رسم و(من) بَهْم إلى فَهْم، ومن لا شىء إلى شيئ. وأوجد الحركة من السكون، وأقلع المعلوم من المجهول، والموجود من المعدوم. وأخرج جميع المحسوسات والمُكَوَّنات وكل ما تدركه الأبصار وتحويه الأفكار، وتعجز عنه الأوهام من غامض علمه. فجميعها منتقشة من مكنونِ عينه، ومنقادة لعظيم قدرته، وخاضعة لسلطانه"[4].

والرازى يقول بنظرية خَلْق العالم فى زمان على يد البارئ خلقا حرا، وينازع المشائين كما ينازع جالينوس[5] فيما ادعاه من دعاوٍ لا برهان عليها فى اعتباره مسألةِ قدم العالم مسلَّمةً أصلا. وهو يدرك تماما ما تثيره هذه القضية من شكوك، لا نفتأ نجدها تلازم التفكير الفلسفى الإسلامى زمنا طويلا. ويؤلف الرازى كتابا: "فى أنه لا يمكن للعالم أن يكون لم يزل على مثال ما يُشاهد"، (ابن إبى أصيبعة ص 427).

1- للرازى رد على دعاة التعدد بعنوان "الرد على سيسن الثنوى" (فهرست رقم 140)، ويَرِد عنوانه عند ابن أبى أصيبعة على النحو الآتى: فيما جرى بينه وبين سيسن المنانى يريه خطأ موضوعاته وفساد ناموسه" (عيون ص 422).

2-قرآن كريم: النحل آية 17.

3- الرازى: "المنصورى" ص 88.

4- الرازى: "المدخل الصغير إلى علم الطب" مخطوط، ص 106ب.

5- الرازى: "كتاب الشكوك على العالم أفضل الأطباء جالينوس" مخطوط، ص 2- 14.

وفى كتاب "الشكوك" يشير الرازى إلى اختلافه مع أصحاب الكمون فى تفسير أصل الأشياء، ونعلم أن "النَظَّام" المتكلم المعتزلى الشهير من الذين رَوَّجوا لهذا المذهب. يقول الرازى: "وقد أفردنا لبعض رأى من زعم أن طبع المتغيرات كمون وظهور فى كتاب "سمع الكيان" من قرأها عَلِم أنَّ فى هذا الكلام تقصيرا عما يُحتاج إليه كثيرا"[1].

والرازى يَردُّ مذهب بُرُقلس فى قِدَم العالم[2]، وإنْ لم يتابع يحيى النحوى تماما، كما ينقض الرازى أيضا فلوطينيس وفرفريوس والإسكندر الأفرديسى[3]. ويرفض رأيا منسوبا لأرسطو: وإنْ كان هذا الرأى تعلوه مسحة رواقية واضحة، وفى ذلك يقول الرازى، بما يكشف عن نزعة دينية عالية وعن حس مرهف بالألوهية الفاعلة فى الكون: "وأما قول أرسطوطاليس إنَّ الطبيعة أُلهمت بالحكمة من قبَلُ وهى مبثوثة فى العالَم فإنه كلام خُرافى. ونحن ننقضه... ومن زعم أن فى الموات نفسا فقد جحد الضرورة[4]. ويختلف عن أرسطو فيذهب خلاف مذهبه فى الحركة ويكتب "مقالة فى أن للجسم تحريكا من ذاته وأن الحركة "مبدأ طبيعى". ويخلص الرازى إلى أن "الجسم والحركة جميعا

1- الرازى: "الشكوك على جالينوس" ورقة -12 13، وراجع أيضا شكوك الرازى على جالينوس فيما ذهب إليه فى "كتاب البرهان" وكتب أخرى له من أن العالم قديم غير حادث ولا يطرأ عليه الكون والفساد، وكيف أن آراءه (يقصد جالينوس) ظنيّة لا تستند إلى بداهة أو برهان. (ورقة -2 3).

2- يذكر البيرونى للرازى الكتب الآتية: "الشكوك على أبرقلس" (فهرست رقم 126) و"فى أنه لا يمكن أن يكون العالم لم يزل على ما نشاهده عليه الآن" (فهرست رقم 142) و"فيما استدرك للقائلين بحدث الأجسام من الفضل على القائلين بقدمها" (فهرست رقم 144).

3- الرازى: "مقالة فيما بعد الطبيعة" ص -117 0121

4- المصدر السابق، ص 120.

حادثان[1]"، "وأن الزمان متناه. وقول من قال إنه لا أول له محال، وهذا إنما هو تعلق بالشغب فى الألفاظ"[2]. وإنْ كان الرازى يُدرك صعوبة التدليل على الحدوث الزمانى للوجود المخلوق لمن يبطلونه؛ فيصرح- فيما يرويه عنه خصمه أبو حاتم الرازى- بأنه لا حجة لنا عليهم بتة لأنّا لا نجد لأحداث العالم علة ثبتت بحجة ولا برهان"[3].

ولو سَلَّمنا مع الكثرة الغالبة من نقّاده بأنه عرض فى كتابه المفقود "العلم الإلهى" لمذهبه الغريب فى القدماء الخمسة[4] وهى: البارئ والنفس الكلية والهيولى الأولى والمكان والزمان، بما يدخله فى زمرة المشركين الزائغين عن عقيدة التوحيد، فسواء أكان هذا المذهب من اختراع الرازى نفسه ونسبه إلى الصابئة الحرّانيين أم أنه نقَلَه بالفعل عن بعض المفكرين القدماء، من الصابئة أو من سواهم وذكره على سبيل الحكاية والتأريخ، فإننا نبدى هنا ملاحظات أربع":

الأولى- إن الرازى رَدَّ على "الثنويه" القائلين بأصلين خالقين قديمين[5]. ورأيناه يدافع عن عقيدة التوحيد النقية، ويتجاوز النظرة

1- المصدر السابق، ص128.

2-الرازى: المصدر السابق، نفس الموضع.

3- "المناظرات بين الرازيين" ص 304.

4- يرى كوربان أن هناك وجوها من الشبه بين مذهب الرازى وبين ما يقرره البيرونى عن مذهب "الإيرانشهرى":

Corbin, H. "Histoire de la philosophie Islamique, p.196, Massignon, L. "La passion de AL- Hallaj," p.360.

ابن تيمية: "منهاج السنة النبوية" مجلد 1 ص 97، القاهرة 1321هـ. .

- ابن القيم: "إغاثة اللهفان" مجلد 2 ص241.

5-يورد ابن أبى أصيبعة للرازى كتابا بعنوان "فيما جرى بينه وبين سِجِستَان المنانى يُريه خطأ موضوعاته وفساد ناموسه" – فى سبع مباحث. "عيون الأنباء" ص 422. وراجع أيضا:

الأفلاطونية التى اعتبرت "الألوهية" خاصية مشتركة لكثرة من الموجودات: فالمثل "تشارك كلها فى الإلهية على مراتب متفاوتة. والأولَى بمن يرفض أصلين أن يرفض التعدد على اختلاف صوره، وأن مذهب القدماء الخمسة- متى سَلَّمنا بصحة نسبته إلى الرازى- لابد وأن نلتمس له تفسيرًا يخرج بهذه القدماء عن اعتبارها عِللا فاعلة أو آلهة فاعلة تهب الموجودات وجودها.

والثانية- أنَّ الرازى لا يشعر بضرورة التدليل على وجود الخلق أصلا، طالما أن الوجود الإلهى الخصب متحرر بطبيعة، من كل قيد، وأنَّ البحث عن سبب كاف لفعل الخالق ليس إلاَّ تناقضا مؤداه افتراض علة للخلق تكون هى نفسها جزءا منه، "وإليه يرجع الأمر كله"[1].

والثالثة- إن القول بقدم الجوهر الخمسة لا يعنى بالضرورة قدمًا زمانيا بالمعنى المألوف الذى يدركه الذوق الشائع من تصور الزمان لكن القدم هنا قد يعنى بالأحرى "الضرورة" والاستقلال عن الأشياء الحادثة، وقد يعنى أن طبيعة العلاقة بين القدماء الخمسة وبين الموجودات علاقة منطقية ليس إلاَّ، دون أن تكون هذه القدماء كيانات أنطولوجية بالفعل.

والملاحظة الرابعة التى ننتهى إليها هى أن الأَوْلى اعتبار "القدماء" هنا بمثابة فروض لازمة لتصوُّر عملية الخلق ولتحققها، وبمثابة "كليات" أو شروط مُفسِّرة يرتفع وجود الأشياء بارتفاعها أو "مقولات" تُقال على الموجودات. وبوسعنا أن نفهم الزمان والمكان

البيرونى (الفهرست رقم 140).

1- قرآن كريم، هود آية 123.

عند الرازى – بما هما "إطاران" يستطيع العقل عن طريقهما تمثُّل وجود الموجودات. ولنا فى أقوال الرازى ذاتها عون على هذا التفسير[1]: **فالزمان الموجود القديم ليس هو زماننا المعهود نَعُدُّ به الحركات، والمكان ليس هو المكان المضاف أو السطح الحاوى للجسم المَحْوى على المعنى الأرسطى[2]، والهيولى الاولى ليست هى المادة الخام التى نلاحظها، هذا إلى أن تصوُّر المخلوق متضايف مع تصوُّر البارئ ضرورةً، أما عن افتراض النفس أو "مقولة" الحياة فإنها لزمت عن وجود الحى.**

وليس الخلق – عند الرازى – والذى هو أمرُ كونى- خلقا كيفما اتفق ولكنه آية على إبداع مبدعه: "فالحكمة دالة على حكيم حكمها، والخَلْق على خالقها لا إله إلا هو"[3]. وبما أن الله "عَزَّ اسمه المتفضل على الكل المريد الخير للكل"[4] لزم عن خيرية الله ورحمته التسليمُ بالغائية وبالعناية فى الكون، فالله سبحانه هو "الذى قَدَّر فهدى"[5].

1-المناظرات بين الرازيين، ص -304 306.

2- ناصر خسرو: "زاد المسافرين" ص -73 118.
البيرونى: "تحقيق ما للهند من مقولة" ص 166.
بينيس: "مذهب الذرة عند المسلمين" ص 40، ص -47 56.

3- المصدر السابق، نفس الموضع.
وللرازى كتاب "فى أنَّ للإنسان خالقا متقنا حكيما"، وفيه دلائل من التشريح ومنافع الأعضاء تدل على أن خَلْق الإنسان لا يمكن أنْ يقع بالاتفاق خالقًا (راجع ابن أبى أصيبعة: "عيون الأنباء فى طبقات الأطباء" ص 421). وهو ما يورده البيرونى فى فهرست كتب الرازى (رقم 137). وله أيضا كتاب "فى أن للعالم خالقا حكيما" (عيون الأنباء، ص 423).

4- الرازى: "الطب الروحانى" ص 48.

5- قرآن كريم: الأعلى، آية 3.
وفى هذا المعنى يقرر "هوكنز": أن الخلق كله مجال العقل والنظام ولو مُنِح الإنسانُ استبصارا حقيقيا لما استطاع أن يجد خللا فى الكون، وحيثما يلاحظ عدم الانتظام فعليه أن يُدرك أنه لم ير الصواب بعد. إنَّ سلطان القانون الطبيعى- الذى هو القانون

وفى معرض رَدّ فلسفة أبى بكر الرازى والاستغراق فى جزئياتها نستشف من خلال النظر فيما أورده صاحب "المطالب العالية من العلم الإلهى" كيف أن فيلسوفنا تجاوز بعقلانيته الرحبة الحدود الضيقة التى ألزم المعتزلة بها أنفسهم فى دعوى التحسين والتقبيح العقليين وجريانهما فى أفعال الله وفى أحكامه وكيف كشف عن وعيه بمقتضيات التنزيه الحقيقى: فلله المثل الأعلى وليس كمثله شئ. وإنّ ما ذهب إليه أبوبكر الرازى من قول بحدوث العالم وما ألزم به المعتزلة من الزامات فمتوّجه عليهم و"إلزاماته لازمة عليهم. وله مناظرة طويلة مع "أبى القاسم الكعبى" ولم يَقْدِر الكعبى على الخروج من يده، ومن الانفصال عن سؤالاته فى مسائل التعديل والتجوير"[1].

* * *

من ذلك يتبيّن أن الفكرة الشائعة عن الموقف الدينى والفلسفى للرازى لا تُمثل حقيقة الرجل. وإننا نراه – بالفعل – فيلسوفا من فلاسفة الإسلام وعلما زاهيا من أعلامه، حاول أن يتفرّد بنظرة فلسفية تخصه ولم يفقد أبدا إيمانه بمطلق الكمال الإلهى – شأنه فى ذلك شأن كل فلاسفة الإسلام- ولم يتجاهل أو يغفل عن الثناء

الإلهى – موجود فى كل مكان، ويمكن القول بعبارة "باركلى": إنّ القوانين الطبيعية هى لون من ألوان التعبير اللغوى الذى يتحدث به الله إلينا ويرشدنا".

1-فخر الدين الرازى: "المطالب العالية من العلم الإلهى" ج4 ص 419، تحقيق أحمد حجازى السقا، دار الكتاب العربى، بيروت 1987، والكعبى هذا كان معاصرا للرازى وكان رئيس معتزلة بغداد.

على الرسول الكريم (محمد صلى الله عليه وسلم)[1]، المثل الأعلى للإنسان الكامل؛ وهو الذى يعرف مواطن العظمة عند أصحابها.

وما نَظُن دعوى الإلحاد والطعن فى الأديان منسوبةً إلى أبى بكر الرازى غير دعوى متهافتة تفتقد البَيِّنة الساطعة والأساس المكين، وغيرَ مثال متكررٍ للمزايدة الفكرية لصالح المطامح السياسية، وللإرهاب الفكرى- المفتقد البراءة والكياسة لحساب "السلطة" بمختلف صورها وأشكالها. والدين القَيِّم من كل ذلك براء.

* * *

1- للرازى كتاب يذكره البيرونى بعنوان: "فى وجوب دعوة النبى صلى الله عليه وسلم على من نقر بالنبوات"! (فهرست كتب الرازى رقم 138).
وراجع على سبيل المثال – ختام المقالة الأولى من "كتاب المنصورى فى الطب" ص 88 من طبعة كوننج، ليدن 1903، وختام كتاب الرازى "من لا يحضره الطبيب" ص 105. وختام كتاب "الشواهد" نشرة "ستابلتون"، وختام كتاب "المدخل التعليمى" (نشرة حسنعلى شيبانى).

الخاتمة

وبعد؛ فقد بدت النظرة الإسلامية للطبيعة مباينة- حقا- لنظرة الحضارة اليونانية وغيرها من الحضارات فى التاريخ. كما تأسَّست هذه النظرة الرشيدة على استلهام العقل الإنسانى لدلالات الوحى السامية والولاء للفطرة السليمة تنشد البداهة والوضوح. وتَخلَّصت النظرة الإسلامية إلى الطبيعة من كل دلالة سحرية يختلط فيها "المقدس" والمفارق بالطبيعى والمشهود، ومن كل نزعة تشبيهيَّةٍ تُزاحم فيها سَوْرةُ العاطفة نورَ العقل الخالص فلا ترى فاصلًا بين الإنسان والطبيعة، كما تخلَّصت من كل أثرٍ للاتجاهات العدمية التى ترى الواقع وهما لا حقيقة له.

ومحور هذه النظرة الإسلامية عقيدة التنزيه الخالص، ووعى المسلم بأن الله- سبحانه وتعالى - واحدٌ أحد "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ": وما الطبيعة فى ثباتها وعظمتها غير لحظة من لحظات الخَلْق الإلهى، وأنها معلَّقة على كلمة الله وإبداعه المستمر وعنايته التى لا تفارق الوجود طرْفةَ عين، والكون الطبيعى كله – بما فيه ومَنْ فيه– أثر من آثار الإرادة الإلهية الحكيمة الرحيمة، ومراتب الوجود ودرجاته رهن بما أودعته فيها المشيئة السامية من أقدار الفاعلية والعقل. "لِلَّهِ الْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِن بَعْدُ".

المصادر والمراجع

أولا- المصادر الأساسية:

أ- القرآن الكريم.

ب- مصادر دراسة أفكار "على بن أبى طالب":

- على بن أبى طالب (كرَّم الله وجهه): "نهج البلاغة"، بشرح الأستاذ الإمام محمد عبده، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، من دون تاريخ.

ج- مصادر دراسة "جابر بن حيَّان":

- جابر بن حيان: "مختار رسائل جابر بن حيان" نشرها كراوس، القاهرة 1304هـ.
- "كتاب البحث" مخطوط رقم (2681) بدار الكتب المصرية.
- "مصنفات فى علم الكيمياء للحكيم جابر بن حيان"، مجموعة رسائل حققها ونشرها "هوليارد"، باريس 1928.

د- مصادردراسة "أبى بكر الرازى":

- "المنصورى فى الطب"، شرح وتحقيق وتعليق: حازم البكرى الصديقى، منشورات معهد المخطوطات العربية – المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، الكويت 1408هـ/ 1987م.
- "الحاوى" رقم (Marsh 156)، مكتبة البودليانا بأكسفورد (مخطوط).
- "رسالة الرازى إلى بعض تلامذته"، رقم (119 طب تيمور) ضمن مجموعة بدار الكتب المصرية (مخطوط).
- "الشكوك على العالم أفضل الأطباء جالينوس"، كتبخانه ملى ملك،

تهران ضمن مجموعة برقم 4573 (مخطوط).

- "المدخل الصغير إلى الطب" رقم (4308ل) ضمن مجموعة بدار الكتب المصرية (مخطوط).
- "المنصورى" رقم (1205ب)، مكتبة البلدية بالإسكندرية (مخطوط).
- الرازى، أبو بكر: "كتاب الأسرار" يا رازهاى صنعت كيميا. ترجمة فارسية وتحقيق حسنعلى شيبابى، انتشارات دانشكاه تهران، 1300 تهران 1349 هـ.ش.
- "برء الساعة"، تهران 1373هـ.
- "الحاوى"، طبع باهتمام محمد عبد المعيد خان، دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد الدكن من سنة 1174هـ/ 1963م.
- "كتاب السيرة الفلسفية" ضمن: "رسائل فلسفية لأبى بكر الرازى مضافا إليه قطعا من كتبه المفقودة"، نشرها وحققها كراوس، ب، مطبوعات جامعة فؤاد الأول، القاهرة 1939م.
- "كتاب الشواهد"، تحقيق

Stapleton, H.E. and Azo, R.F. "Memoirs of the Asiatic Society of Bengal vol., 111, N.2, pp.57- 94. Calcutta, 1910.

- "الطب الروحانى" – ضمن رسائل الرازى، نشر: كراوس.
- "فى الزمان والمكان" – ضمن رسائل الرازى، نشر: كراوس.
- "فى القدماء الخمسة" – ضمن رسائل الرازى، نشر: كراوس.
- "مقالة فيما بعد الطبيعة" – ضمن رسائل الرازى، نشر: كراوس.
- "فى النفس والعالم" – ضمن رسائل الرازى، نشر: كراوس.
- "المدخل التعليمى" تحقيق:

Stapleton, H.E., Azo, R.F. and Hidayt Husain, Memoirs of the Asiatic

Society of Bengal, vol.III, N.6, pp.317, 418, Calcutta, 1927.

- ونشرة أخرى مع ترجمة فارسية باهتمام حسنعلى شيبانى، انتشارات دانشكاه تهران 1140، تهران 1346هـ.ش.
- "كتاب المرشد أو الفصول"، تحقيق وتقديم: ألبير زكى إسكندر، مجلة معهد المخطوطات العربية، المجلد السابع، الجزء الأول القاهرة 1380هـ/ 1961م.
- "من لا يحضره الطبيب"، تهران 1373هـ.
- "منافع الأغذية ودفع مضارها، وبهامشه: كتاب دفع المضار الكلية عن الأبدان الإنسانية بتدارك أنواع خطأ التدبير لابن سينا"، المطبعة الخيرية، مصر 1305هـ.

* * *

ثانيًا- المراجع الأساسية:

- ابن أبى أصيبعة: موفق الدين أبو العباس: "عيون الأنباء فى طبقات الأطباء"، تحقيق نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت 1965.
- ابن باجه، أبو بكر بن الصائغ: "رسالة الاتصال" ضمن "تلخيص كتاب النفس لأبى الوليد ابن رشد"، تحقيق أحمد فؤاد الأهوانى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1950.
- ابن بُطلان: "خمس رسائل لابن بطلان البغدادى ولابن رضوان المصرى"، صحّحها ونقلها إلى الإنكليزية وزاد عليها مقدمة وتعاليق: يوسف شاخت وماكس مايرهوف، مطبوعات الجامعة المصرية، كلية الآداب رقم 13، مصر 1937.
- ابن تيمية: "منهاج السنة النبوية فى نقض كلام الشيعة والقدرية" مجلدان، المطبعة الأميرية ببولاق، القاهرة 1321هـ.

- ابن جُلجل، أبو داود سليمان بن حسان: "طبقات الأطباء والحكماء"، تحقيق فؤاد سيد، المعهد الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة 1955.
- ابن حزم، أبو محمد: "الفصل في الملل والنحل"، 5 أجزاء، تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، مكتبات عكاظ، جدة 1402هـ/ 1982م.
- ابن خلكان: "وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان"، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، القاهرة 1367هـ.
- ابن خلدون، عبد الرحمن: "المقدمة"، بيروت 1900.
- ابن رشد: "تفسير ما بعد الطبيعة" بتحقيق موريس بويج، دار المشرق، بيروت 1952.
- "تلخيص ما بعد الطبيعة" بتحقيق وتقديم عثمان أمين، القاهرة 1958.
- ابن رشد: "تهافت التهافت" بتحقيق موريس بويج، المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1930.
- "فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال" قدَّم له وعلَّق عليه: ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت 1968.
- "الكشف عن مناهج الأدلة"، تقديم وتحقيق محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1964.
- ابن سينا: "الإشارات والتنبيهات" بشرح الرازي والطوسي، القاهرة 1255هـ.
- "رسائل ابن سينا في أسرار الحكمة المشرقية" نشر مهرن، ليدن 1899.
- الإلهيات جـ1، تحقيق جورج شحاته قنواتي وسعيد زايد، مراجعة إبراهيم مدكور، القاهرة 1960.
- "النجاة"، القاهرة 1938.

- "جامع البدائع" القاهرة 1350هـ/ 1917م.
- "القانون"، روما 1593م.
- "رسالة فى إثبات النبوات"، حققها وقدم لها ميشيل مرمورة، دار النهار، بيروت 1968.
- ابن العبرى، أبو الفرج: "تاريخ مختصر الدول" بيروت 1890م.
- ابن القيم الجوزية: "إغاثة اللهفان" مجلدان، القاهرة 1321هـ.
- ابن المقفع، عبد الله: "كليلة ودمنة"، تحقيق الطيب البكوش وزملائه، تونس 1976.
- ابن مسكويه: "الحكمة الخالدة – جاويدان خرد"، تحقيق عبد الرحمن بدوى، دار الأندلس، بيروت، من دون تاريخ.
- ابن ميمون، موسى: "دلالة الحائرين" نشرة حسين أتاى، مطبوعات جامعة أنقرة.
- "رد موسى بن ميمون على جالينوس فى الفلسفة والعلم الإلهى" صَحَّحه يوسف شخت وماكس مايرهوف، مجلة كلية الآداب بالجامعة المصرية، العدد الخامس، 1937.
- أرسطوطاليس: "كتاب أنا لوطيقا الأواخر" وهو المعروف بكتاب "البرهان"، نقل أبى بشرمتى بن يونس القنائى إلى العربى من نقل اسحق بن حنين إلى السريانى، تحقيق عبد الرحمن بدوى، (ضمن كتاب: منطق أرسطو)، القاهرة 1949.
- اسبينوزا، ب: "رسالة فى اللاهوت والسياسة" ترجمة حسن حنفى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1971.
- أفلاطون: "محاورة ثيئاتيتوس أو عن العلم" ترجمة أميرة حلمى مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1973.

- الايجى، عضد الدين: "المواقف"، استانبول 1289هـ.
- الباقلانى، أبو بكر بن الطيب: "الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به"، تحقيق محمد زاهد الكوثرى، مكتبة الخانجى، القاهرة 1963.
- "كتاب البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنازجات"، تحقيق يوسف مكارثى اليسوعى، المكتبة الشرقية، بيروت 1958.
- البيرونى، أبو الريحان: "رسالة فى فهرست كتب الرازى" تحقيق كراوس، بول، باريس 1936م.
- "الآثار الباقية عن القرون الخالية"، نشر سخاو، ليبزج 1923.
- "فى تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة"، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1377هـ/ 1958م.
- البيضاوى، ناصر الدين عبد الله بن عمر: "مطالع الأنوار فى شرح مطالع الأنظار"، على هامش "المواقف" للايجى، استانبول 1311هـ.
- البيهقى، أبو بكر أحمد بن الحسين: "الاعتقاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1986.
- التنوخى، أبو على المحسن بن ابى القاسم: "الفرج بعد الشدة"، مكتبة الخانجى، القاهرة 1955.
- التوحيدى، أبو حيان: "الإمتاع والمؤانسة"، جزآن، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1953.
- "المقابسات"، تحقيق حسن السندوبى، المكتبة التجارية، القاهرة 1929.
- الجاحظ، أبو عمرو بحر بن عثمان: "رسائل الجاحظ"، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة 1352هـ.

- "الحيوان"، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة.
- الجرجانى، عبد القاهر: "الفرق بين الفرق، وبيان الفرقة الناجية منهم"، دار الآفاق الجديدة، بيروت 1978م.
- الجوينى، أبو المعالى: "الشامل فى أصول الدين"، القاهرة 1959م.
- الخياط: "الانتصار والرد على ابن الروندى الملحد" بتحقيق نيبرج، 1955.
- خوجه زاده: "تهافت الفلاسفة" مصطفى الحلبى، القاهرة 1331هـ.
- الرازى، أبو حاتم: "أعلام النبوة" مقتطفات نشرها "كراوس" فى مجلة:
- الرازى، فخر الدين: "المباحث المشرقية"، جزآن، مكتبة آسدى، تهران 1966.
- "محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين"، القاهرة 1323هـ.
- "كتاب النبوات وما يتعلق بها"، تحقيق أحمد حجازى السقا، دار الكليات الأزهرية، القاهرة 1968م.
- "أساس التقديس فى علم الكلام"، القاهرة 1323ه.
- الشهروزورى "نزهة الأرواح وروضة الأفراح"، مخطوط بدار الكتب المصرية.
- الشهرستانى، عبد الكريم "الملل والنحل"، "تحقيق كيرتون، ليبزج 1928.
- "نهاية الإقدام فى علم الكلام"، تحقيق الفردجيوم، لندن 1934.
- صاعد الأندلسى "طبقات الأمم"، مكتبة صبيح، القاهرة.
- الغزالى، أبو حامد "فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية"، تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوى، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة 1964.
- "القسطاس المستقيم" تحقيق فريد رفاعى، عيسى الحبى القاهرة 1936.
- "المستصفى من علم الأصول"، جزآن، المطبعة الأميرية ببولاق، القاهرة 1322هـ.

- "معراج السالكين"، القاهرة 1924.
- "معيار العلم"، القاهرة 1342ه.
- "مقاصد الفلاسفة"، القاهرة 1331ه.
- "المقصد الأسنى"، تحقيق مصطفى أبو العلا، القاهرة 1378ه.
- "ميزان العمل"، القاهرة 1329ه.
- "المنقذ من الضلال"، تحقيق فريد رفاعى، القاهرة 1936.
- الفارابى، أبو نصر "إحصاء العلوم"، تحقيق وتعليق وتقديم عثمان أمين، القاهرة 1968.
- "كتاب البرهان وكتاب شرائط اليقين"، تحقيق وتقديم ماجد فخرى، دار المشرق، بيروت 1987.
- "كتاب المِلّة ونصوص أخرى"، حققها وقدّم لها وعلّق عليها محسن مهدى، دار المشرق، بيروت، 1968.
- القفطى، جمال الدين أبو الحاسن "مختصر الزوزنى المسمى بالمنتخبات الملتقطات من كتاب إخبار العلماء بأخبار الحكماء" المعروف بتاريخ الحكماء، تحقيق وتقديم جوليوس ليپرت، ليبزج، 1903.
- الكرمانى، حميد الدين "الأقوال الذهبية" مخطوط بدار الكتب المصرية، رقم (2436و).
- الكندى، أبو يوسف يعقوب بن إسحق "رسائل الكندى الفلسفية" – القسم الأول، تحقيق وتقديم وتعليق محمد عبد الهادى أبو ريده، الطبعة الثانية، القاهرة 1978م.
- الماوردى، أبو الحسن على بن محمد "أعلام النبوة"، دار الكتب العلمية، بيروت 1987.

- المسعودى "التنبيه والإشراف"، ليدن 1893.
- "مروج الذهب"، تحقيق محى الدين عبد الحميد، القاهرة 1387ه - 1967م. وأيضا طبعة بربيه دى مينار وبافيه دى كرتاى، عنى بتنقيحها شارل بلاَّ، بيروت 1965، منشورات الجامعة اللبنانية.
- المعرى، أبو العلا "لزوم ما لا يلزم"، جزءآن، القاهرة 1343ه.
- المقدسى، المطهر بن طاهر "البدء والتاريخ"، 6 أجزاء، نشرة كلمان هوار، باريز 1903.
- ناصر خسرو "جامع الحكمتين" بالفارسية مع ترجمة فرنسية وتقديم هنرى كوربان ومحمد معين، تهران – باريس 1953. وترجمة عربية، إبراهيم الدسوقى شتا، القاهرة 1977م.
- "زاد المسافرين" بالفارسية، تحقيق محمد بذل الرحمن، برلين 1341ه.
- النديم "الفهرست" تحقيق رضا تجدد، تهران.

ثالثا المراجع العامة:

- إسكندر، ألبير زكى "كتاب محنة الطبيب الرازى"، مجلة المشرق، العدد 54، بيروت 1960.
- إقبال، محمد "تجديد التفكير الدينى فى الإسلام"، ترجمة عباس محمود. لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية، القاهرة 1968م.
- أمين، عثمان "ديكارت"، القاهرة 1969م.
- برنارد، كلود "مدخل إلى دراسة الطب التجريبى" ترجمة وتقديم يوسف مراد وحمد الله سلطان، المطبعة الأميرية، بولاق، القاهرة 1944.

- بروكلمان، كارل "تاريخ الشعوب الإسلامية"، ترجمة أمين فارس ومنير بعلبكى، دار العلم للملايين، بيروت 1977.
- بفردج، و10 "فى البحث العلمى" ترجمة زكريا فهمى، مراجعة أحمد مصطفى أحمد، القاهرة 1963.
- بينيس، س "مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود- ومعه فلسفة محمد بن زكريا الرازى" نقله عن الألمانية محمد عبد الهادى أبو ريده، القاهرة 1365ه/ 1946م
- التفتازانى، أبو الوفا الغنيمى "الإنسان والكون فى الإسلام"، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة 1975.
- جولدتسيهر، اجنتس "موقف أهل السنة بإزاء علوم الأوائل"، (ضمن كتاب التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية) ترجمة عبد الرحمن بدوى، القاهرة.
- "العناصر الأفلاطونية المحدثة والغنوصية فى الحديث"، (ضمن كتاب التراث اليونانى).
- حاجى خليفة "كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون"، 1310ه
- حسن إبراهيم حسن "تاريخ الإسلام السياسى والدينى والثقافى والاجتماعى" 3 أجزاء، القاهرة 1946.
- حسين، محمد كامل "متنوعات" ج1، القاهرة.
- دى بور "تاريخ الفلسفة فى الإسلام"، ترجمة محمد عبد الهادى أبو ريده، القاهرة 1957.
- روزنتال، فرانز "مناهج العلماء المسلمين فى البحث العلمى"، ترجمة أنيس فريحة، مراجعة وليد عرفات، بيروت 1961.
- زكى نجيب محمود "جابر بن حيّان"، مكتبة مصر، اللقاهرة 1962.
- سانتهلير، بارتلمى "مقدمة كتاب الطبيعة لأرسطو، ترجمة أحمد لطفى السيد.
- سانتيلانا "دروس التعليم الفلسفية" مخطوط بجامعة القاهرة رقم (9691).

- ستيس، والتر. "الزمان والأول:"، ترجمة زكريا إبراهيم، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر، بيروت 1967.
- السيوطى، جلال الدين "الإتقان فى علوم القرآن"- تحقيق أبو الفضل إبراهيم، دار التراث، القاهرة 1967.
- شلتوت، محمود "منهج القرآن فى بناء المجتمع"، دار الهلال، القاهرة، 1981.
- صليبا، جميل "المعجم الفلسفى"، مجلدان، دار الكتب اللبنانى، بيروت ج1، 1971، ج2 1973.
- العقاد، عباس محمود "إبراهيم أبو الأنبياء"، دار الكتاب اللبنانى، بيروت 1986.
- العقاد، عباس محمود "التفكير فريضة إسلامية"، دار القلم، القاهرة من دون تايخ.
- "الفلسفة القرآنية" دارالهلال، القاهرة 1962.
- العراقى، محمد عاطف "النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد"، دار المعارف، القاهرة 1980.
- عبده، محمد "الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية"، القاهرة من دون تاريخ.
- عبده، محمد "رسالة التوحيد"، دار المنار، القاهرة، من دون تاريخ.
- الكفوى، أبو البقاء "الكليات" 5 أجزاء، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصرى، دمشق 1976.
- محمد كامل حسين ومحمد عبد الحليم العقبى "طب الرازى"، دار الشروق، القاهرة – بيروت 1977.
- مدكور، إبراهيم بيومى "فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه" دار

المعارف، القاهرة 1367ه/1947م.

- مصطفى عبد الرازق "الدين والوحى والإسلام"، القاهرة 1945.
- مطر، أميرة حلمى "دراسات فى الفلسفة اليونانية"، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة 1980.
- "محاورة ثيئاتيوس" لأفلاطون، ترجمة إلى العربية، دار المعارف، القاهرة 1973.
- ميللى، ألدو "العلم عند العرب وأثره فى تطور العلم العالمى"، نقله إلى العربية عبد الحليم النجار- محمد يوسف موسى، مراجعة حسين فوزى، دار القلم، القاهرة 1962.
- نجم آبادى، محمود "مؤلفات ومصنفات أبو بكر محمد بن زكريای رازى"، انتشارات دانشكاه تهران، شماره 500.
- نصر، سيد حسين "ثلاثة حكماء مسلمين"، ترجمة صلاح الصاوى، مراجعة ماجد فخرى، دار النهار، بيروت 1971.
- هيجل، و.ف "موسوعة العلوم الفلسفية"، المجلد الأول، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت 1983.
- هويدى، يحيى "بناء الفرد والمجتمع فى النهضة الإسلامية المعاصرة" (بحث مقدم إلى اللقاء العالمى الثالث فى قضايا الفكر الإسلامى، كوالالامبور، 1984).
- وولف، أ. "عرض تاريخى للفلسفة والعلم" ترجمة محمد عبد الوهاب خلاف، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1944.

- Arberry, A.J."Revelation and Reason in Islam", George Allen & Unwin, London, 1965.
- Aristotle, "The Works of Aristotle" Vol. 1, (The Great Books of the Western World, N. 8).
- "Physics" translated by Hardie and RK. Gaye. "Metaphysics", Translated by W.D. Ross.
- Anthony Kenny, "The God of the philosophers, "Clarendon Press, Oxford, 1979.
- Augustine, S. "The city of god", trans by John Healy, edit, by RV.G. Tasker, Everyman's Library, London, 1945.
- Bailey, C. "The Greek Atomists and Epicurus", Oxford University Press, 1928.
- Baldwin, James Mark, "Dictionary of Philosophy and Psychology", Princeton, 1960.
- Berthelot, Marcellin, "La Chimie au moyen age", t. ll, L' Alchimie Arabe, Paris, 1893.
- Blanché R "Contemporary Science and Rationalism", English. Trans, by lA.G. Le Beck, Oliver and Boyd, Edinburgh, 1968.
- Boutroux, E., "De la Contingence de la loi de la nature", neuvieme Edition, Felix Alcan, Paris, 1921.
- Brandon, S. "A Dictionary of Comparative Religion," Charles Scribner's Son, New York.
- Brehier, E., "The Philosophy of Plotinus" Eng. trans. by Joseph Thomas, The University of Chicago Press, 1958.
- ---------- "Histoire de la philosophie", Tome I Presses Universitaires de France, Paris, 1945.
- Bridgman, P. W., "Reflection of a physicist, "in:" Science and

Society," Midcentury Readings, eidt, by Thomas D. Clare son, Harper and Brothers, New York, 1961.

- Browne, E., "Arabian Medicine, "Cambridge At the University Press, 1921.
- Charles, J. Gorham, "The Gospel of Rationalism", Watt & Co., London, 1942.
- Chevalier, J., "La Notion de Necessaire Chez Aristote et Chez se predecesseurs particulierement Chez Platon," Paris 1914.
- Cohen, R. Morris, "Reason and Nature, An Essay on the Meaning of Scientific Method," Dover Publication Inc., New York, 1959.
- Corbin, H., "Histoire de La Philosophie Islamique, I. Des Averroe's (1198), avec la Collabolration de Seyyed Hossein Nasr et Osman Yahya, Gallimard, Paris, 1964.
- Crombie, "Augustine to Galilio, I Science in the Middle ages, "Penguin Books, 1969.
- Cyril, Elgood, "Medicine in Persia," B. Hoeber, Inc., New York, 1934.
- Dampier, William Cicil, "A short history of science." Cambridge, 1944.
- ---------- "A history of science, its relations with philosophy and religion, ''Cambridge University Press, London, 1941.
- Draz, M.A., "Initiation au Koran, Expose historique, analytique et Comparatif', AI Maaref, Le Caire, 1950.
- Emst and Marie- Luise Keller, "Miracles in Dispute", trans, by Margaret Kohl, Fortress Press, Philadephia, 1969.
- Farington, B., "Greek Science", Penguin Books, London, 1949.
- Ferm, Vegilus, "Enycelopedia of Religion", The Philosophical Library, New York, 1945.

- Frederic Platt, Charles H. Kelly, "Miracles", London, 1913.
- Fredrick Will, Will the future be like the past." in (Logic and Language), by Antony Flew, Basil Blackwell, Oxfrd, 1955.
- Gallen, "On the passions and Errors of the soul, "Ohio University Press, 1963.
- Geddes MacCregor, "Introduction to the religious philosophy." University Press of America, Washington, 1957.
- Gilson, E.' "The spirit of Medieval philosophy", trans by Dawnes, A.H.G. Sheed & Ward, London, 1950.
- Granger, Gilles- Gostan, "La Raison, "Presses Universitaires de France, Paris, 1965.
- Guthrie, Douglas, "A history of Medicine," Thomas Nelson and Sons Ltd., London, 1945.
- Harris, Errol, "Nature, Mind and Modem Science," Allen & Unwin, New York, The Macmillan Company, 1954.
- Hawkins, D.J.B., "The Essentials of theism, "Sheed & Ward, London, 1949.
- Hobson, E. W., "Domain of Natural Science," Dover Publication Inc., NewyYork, 1968.
- Homard, E. "Alchemy, "Peguin Books, 1968.
- ---------- "Chemistry to the Time of Dalton," Oxford, 1925.
- ---------- "Makers of Chemistry," 1968.
- ----------, "A critical Examination of Berthelot's Work upon Arabic Chemistry", Isis VI.
- Jacque Berque, "Le Coran, Essai de traduction de l'arabe annote et suivi d'une etude exegetique', Sindbad, Paris, 1990.
- Hume, D., "An Inquiry Concerning Human understanding", (VO!. 4 of the Philosophical Works of David Hume, Edinburgh, 1862).

- Inge, W.R.' Outspoken Essays, "First series, Longman, Green & Co. London, 1929.
- Iqbal, Mohammad. "The Reconstruction of Religious Thought in Islam" Labore, 1958.
- Khalifa Abdel- Hakim. "Islamic Ideology", Lahor, Pakistan.
- Kraus, Paul, "Jabir Ibn Hayyan contribution a l'histoire des idees scientifiques dans l'Islam." Vol. I., Le Corpus des Ecrits Gabriens, Le Caire, L'Institute Francais D'Archeologie Oriental, 1943.
- Vol.II.Jabir et la science grecque, Le Caire, 1942.
- La Place,"Essai philosophique sur les probabilites", Paris, 1920.
- Laporte, J., "L'Idee de Necessite", Presses Universitates de France, Paris, 1941.
- L .. clerc, L., "Historie de La Medicine Arabe, "2 Vol. Paris, 1876.
- Madden, E.H. "The Structure of scientific thought, "Routledge and Kegan Paul, London, 1961.
- Massignen, L., "La passion de Al- Hallaj, Martyr Mystique de L'Islam, "Paris, 1922.
- Maimonides, "The guide of the perplexed, "Translated by M. Friedlander, Dover publications, New York, 1956.
- Meyerhof, Max, "The Philosophy of the physician al- Razi.", Islamic Culture, 1941, pp. 45- 48.
- Meyerhof (Max), "Thirty- three Clinical observations by Rhazes, "Isis, V. 23, 1935.
- Moore, P.E., "The Religion of Plato, "Princeton University Press.
- Nagel, E.,"The structure of Science- problems of the Logic of Explaination, New York, 1961.

- Nasr, S.H., "An Annotated Bibliography of Islamic Science, "V.I., with the Collaboration of William C. Chittick, ", Imperial Iranian Academy of Philosophy, Publication, N.I., Tehran, 1975.
- - - - - - - - - - - - - - , "Islamic conception of intellactuel life," in Dictionary of the history of Ideas", edit., by PhiJip Weiner, Charles scribner,s' son New York, 1973.
- Nasr, S.H., "Science and Civilization in Islam, "Cambridge, Harvard Un. Press,1968.
- Nasr, S.H.,"Islamic Studies, "Libraire du Libnan Beirut, 1967.
- - - - - - - - - - "An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines", Thomas and Hudson, London, 1978.
- - - - - - - - - - "Islamic Science, An Illustrated study, "World of Islam Festival Publishing Company Ltd, 1976.
- Ninian Smart, "Philosophers and Religious truth" macmillan, New York, 1970.
- Otto, Rudolf. "The Idea of the Holy", Trans, by John W.Gatvet, Oxford University Press, London, 1923.
- Pearson, K. "The Grammar of science, " The Meridian Library, New York, 1927.
- Phenix, Philip Henery, "The Intelligible Religion", Victor Gollanc & Ltd., London, 1954.
- Plato, "The Dialogues of Plato" Trans. with analyses and Introduction by B. Jowett, Oxford University Press, London, Humphrey Milford, 1931.
- Rabel, Gabriele, "Kant", Oxford University Press, 1963.
- Recher, Nicholas & Marmura, Michael E. "Alexander against Galen on Motion", Islamic Research Institute, Pakistan, 1965.
- Ribot, Th., "L'Evolution des Idees generales", Libraire FeJix

Alcan, Paris, 1919.

- Ross, W.D."Aristotle", Metheun & Co., London, 1937
- Runes, Dagobert, "The Dictionary of Philosophy, "Philosiphical Library, New York, 1942.
- Russell, Bertrand, "The scientific outlook." George Allen & Unwin, London, 1934.
- Sambursky, "The Physical World of The Greeks", Trans. By Merton Dagut, Kegan Paul, London, 1963.
- Sarton, George, "Inroduction to the history of science", V.I. From Homer to Omar Khayyam." Carnegie Institution of Washington, The Williams and Wilkins Company, Baltimore, 1927.
- ------, "A guide to the history of science, Mass, U.S.A, 1952.
- Schact, Joseph and Meyerhof, Max," The Medico-philosophical controversy between Ibn Butlan of Bagdad and Ibn ridwan of Cairo," A contribution to the history of greek learning among the Arabs, Cairo, 1937.
- Sheikh, Saeed, "Studies in Muslim Philosophy, "Lohore, 1974.
- Simon Van Den Berg, "Averroes, Tahafut AL tahafut" Eng. trans. With Notes, London, 1954.
- Spinoza, "Ethics", Eng. trans. by Boyle, Every man's Library, London, 1950.
- ----------, "Tractatus Theologico- Politicus", trans. by R.H.M. Elwes, London, Bell, 1917.
- Stapleton, H.E., "Sal Amoniac A study in primitive Chemistry, Memoirs of the Asiatic society of Bengal, Vol. 3, Calculta 1905.
- ---------- and Azo, R.F., "Alchemical equipments in the Eleventh century, AD., "M.AS.B., Vol.!, N.4, calculta,

- - - - - - - - - - - - - - - , "An Alchemical complitation of the thirteen Century AD., "M.AS.B., Vol. m, N.2, Calcutta, 1910.
- Taylor, AE.," A Commentary on Plato's Timaeus, "Oxford, 1928.
- - - - - - - - - - - , "Plato, the man and his work, "Meridian Books, New York, 1957.
- Thorndike, Lynne, "A history of Magic and Experimental science, "4 Vol. New York, 1923, 1923- 1924.
- Turner, J., "Science." in science and society, Midcentury Readings edit, by Thomas D. Claeson, Harper and Brothers, New York, 1961.
- Viscount Samuel, "Belief and Action", Penguin Books, 1929.
- Wahl, Jean, "Philosopher's way", Oxford University Press New York, 1948.
- Walzer, R., "Greek into Arabic, "University of south Carolina Press, Columbia, South Carolina, 1970.
- Wolf, A. "A philosophic and scientific retrospect, ''in" An outline of Modem Knowledege" edit by William Rose, Victor Gollancz, Ltd., London, 1937.
- oZeller, "Outline of Greek Philosophy" London, 1931.

المحتوى

توطئة 7

تقديم 9

مقدمة منهجية 13

الباب الأول: التصور الإسلامى للطبيعة 33

الفصل الأول:

مصدر التصور الإسلامى للطبيعة 35

الفصل الثانى:

التصور الإسلامى للطبيعة (الجذور) 43

الفصل الثالث:

مفهوم المعجزة وعلاقته بتصور الطبيعة 69

الباب الثانى: التَصُور الإسلامى للطبيعة 99

الفصل الأول:

تصُّور الطبيعة عند الإمام علىّ بن أبى طالب..... 101

الفصل الثانى:

تصور الطبيعة عند جابر بن حيّان(جهاد العقل) 119

الفصل الثالث:

تصوُّر الطبيعة عند أبى بكر الرازى (فُتوة العقل)..... 139

الخاتمة 177

المراجع 179

محاولة لتلمُّس معالم نظرة إسلامية متفردة إلى الطبيعة كما تتجلى في أصول العقيدة، وتتبُّع مراحلها المبكرة عند بعض رموز من روّاد الفكر الإسلامي في مرحلة التأسيس النَّضِرة، قبل اكتمال عصر الترجمة وتأثر هذا الفكر بروافد أجنبية وافدة. وقد تأسست هذه النظرة الرشيدة على استلهام العقل الإسلامي لدلالات الوحي السامية والولاء للفطرة السليمة التي تنشد البداهة والوضوح. وتخلَّصت من كل دلالة سحرية يختلط فيها "المقدس" والمفارق بالطبيعي والمشهود. ومن كل نزعة تشبيهية تزاحم فيها سورة العاطفة نور العقل الخالص فلا ترى فاصلاً بين الإنسان والطبيعة، كما تخلَّصت من كل أثر للاتجاهات العدمية التي ترى الواقع وهمًا لا حقيقة له.

إن محور هذه النظرة عقيدة التنزيه الخالص، ووعْي المسلم بأن الله- سبحانه وتعالى- واحد أحد (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ). وما الطبيعة في ثباتها وعظمتها غير لحظة من لحظات الخلق الإلهي.

وزارة الثقافة
الهيئة العامة لقصور الثقافة
الفلسفة 12

الغلاف .. طارق راضي