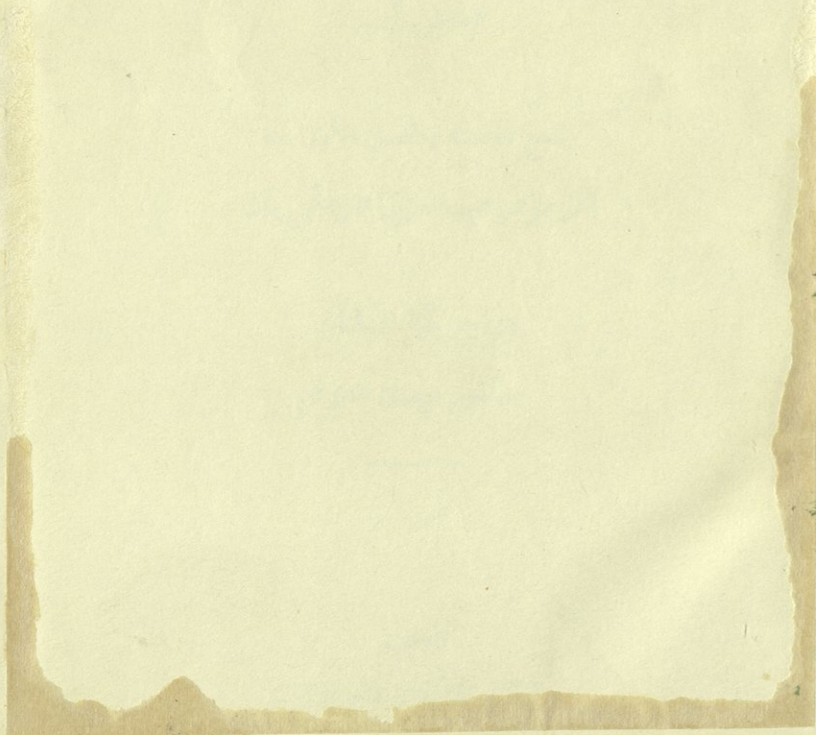
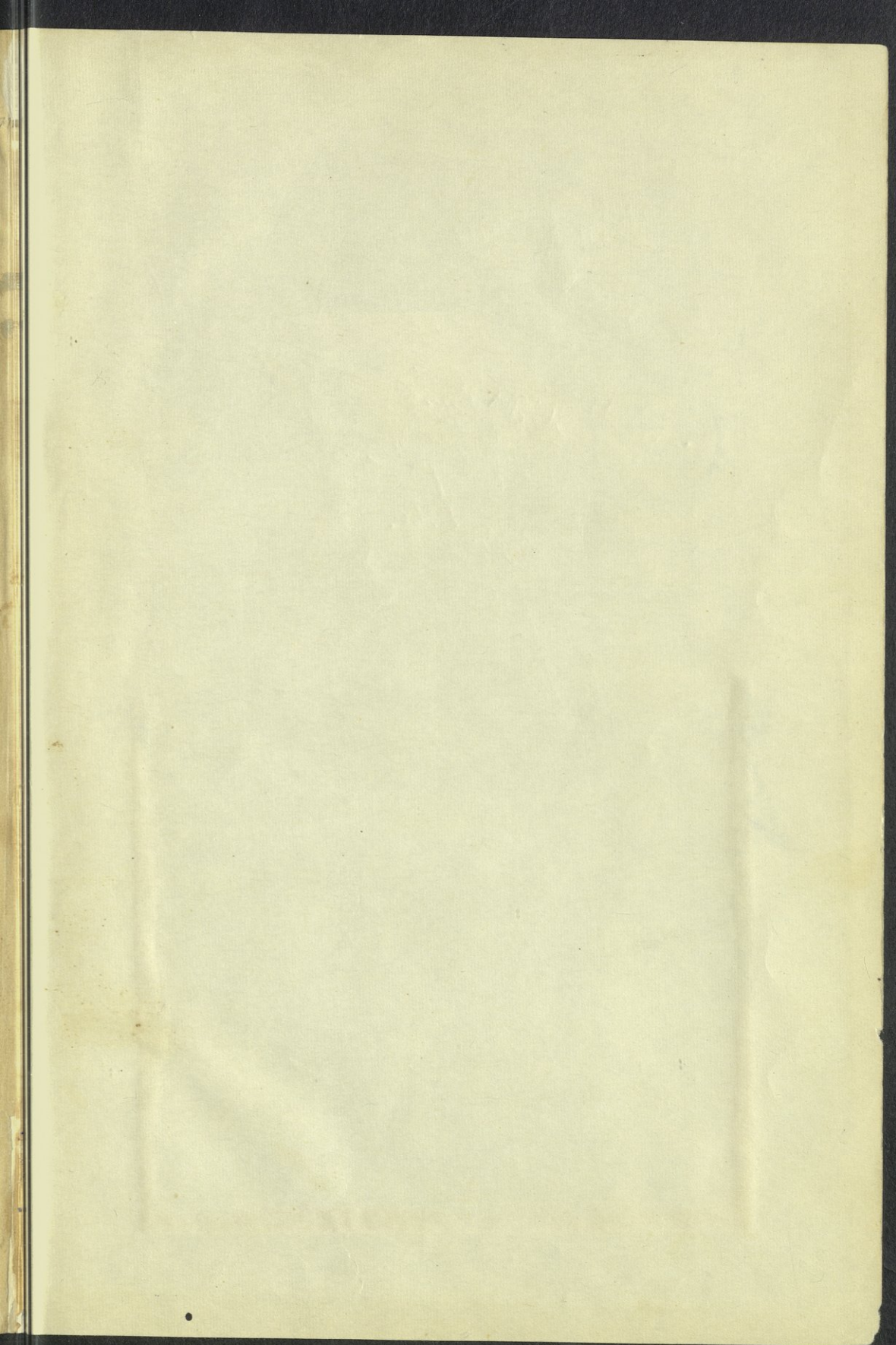






تَجَرُّدُ النَّفْسِ الدِّينِيَّةِ الْأَوَّلَى

تأليف

محمد إقبال

ترجمه

عباس محمود

راجع مقدمته والفصل الأول منه

المترجم عبد العزيز المراغى بك

وراجع بقية الكتاب

الدكتور مبرى علام

القاهرة

مطبعة مجملتنا للنائفة والمَرْجُمَةِ وَالنَّشْرِ

مكتبة جامعة القاهرة

كتاب الفقه في الفقه

مجلد

الكتاب

١

١٩٨٧

١٩٨٧

كتاب الفقه في الفقه
كتاب الفقه في الفقه

كتاب الفقه في الفقه
كتاب الفقه في الفقه

١٩٨٧

كتاب الفقه في الفقه

١٩٨٧



فهرس الكتاب

صفحة

١ مقدمة

٥ ١ — المعرفة والرياضة الدينية

٣٦ ٢ — البرهان الفلسفى على ظهور التجربة الدينية

٧٥ ٣ — الألوهية ومعنى الصلاة

١٤٢ ٤ ✓ — روح الثقافة الإسلامية

١٦٨ ٥ — مبدأ الحركة فى بناء الإسلام

٢٠٩ ٦ ✓ — هل الدين أمر ممكن ؟

بالتكامل سورة

تكملة

١	 تكملة
٥	 تكملة تكملة تكملة — ١
٣٩	 تكملة تكملة تكملة تكملة — ٢
٥٧	 تكملة تكملة تكملة تكملة — ٣
٧٥١	 تكملة تكملة تكملة تكملة — ٤
٨٢١	 تكملة تكملة تكملة تكملة — ٥
٨٠٢	 تكملة تكملة تكملة تكملة — ٦

مقدمة

القرآن الكريم كتاب يعنى بالعمل أكثر مما يعنى بالأمى ومع هذا فهناك أناس من العسير عليهم بحكم مزاجهم أن يتمثلوا عالماً جديداً عليهم ليستأنفوا الحياة على هذا النسق الخاص بالرياضة الباطنية التي هي الهدف الأسمى للدين .

وفضلاً عن هذا ، فإن الجيل الحديث بحكم ما أدركه من تطوّر في نواحي تفكيره ، قد اعتاد التفكير الواقعي ، ذلك النوع من التفكير الذي زكّاه الإسلام نفسه ، في المراحل الأولى من تاريخه الثقافيّ على الأقل . وقد جعلت هذه العادة الرجل العصريّ أقلّ قدرة على هذه الرياضة النفسيّة ، بل بات يشكّ في قيمتها لأنها عرضة للخداع .

وقد عملت المذاهب الصوفية الصحيحة عملاً طيباً من غير شكّ في تكيف الرياضة الدينيّة في الإسلام ، وفي توجيه خطاها . ولكن المثّلين لفكرة التصوّف في العصر الأخير ، بحكم بعدهم عن نتاج العقل الحديث ، أصبحوا عاجزين تمام العجز عن قبول أى إلهام جديد من الفكر الحديث والتجربة العصرية . وهم يزاولون أساليب خلقت لأجيال كانت لها نظرة ثقافيّة تختلف عن نظرنا نحن في نواح هامّة .

يقول القرآن الكريم « مَا خَلَقْكُمْ وَلَا بَعَثْكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ » ومكابدة هذا النوع من الوحدة البيولوجية المتضمنة في هذه الآية يحتاج إلى طريقة أقلّ عنفاً من الناحية الفسيولوجية ، وأكثر ملاءمة من الناحية النفسية لهذا الطراز

من العقل الواقعي^(١) ، فإن عدمنا مثل هذه الطريقة تصبح الحاجة إلى وضع المعرفة الدينية في صورة علمية أمراً طبيعياً .

ولقد حاولت في هذه المحاضرات ، التي أعدتها بناء على طلب الجمعية الإسلامية بمدراس ، وألقيتها في مدراس وحيدر أباد وعليكرة . بأن أحاول بناء الفلسفة الدينية الإسلامية بناء جديداً ، آخذاً بعين الاعتبار المأثور من فلسفة الإسلام ، إلى جانب ما جرى على المعرفة الإنسانية من تطوّر في نواحيها المختلفة . واللحظة الراهنة مناسبة كل المناسبة لعمل كهذا .

لقد تعلمت الطبيعيات القديمة نقد أسسها التي قامت عليها أولاً ، فأدى هذا النقد إلى سرعة اختفاء المادّية التي قالت الطبيعيات بوجودها أول الأمر . وليس بعيد ذلك اليوم الذي يكشف فيه كل من الدين والعلم إتفاقاً متبادلاً بينهما لم يكن حتى اليوم منتظراً .

(١) آية ٢٨ سورة لقمان — الآية الكريمة مسوقة لإثبات قدرة الله على البعث ، وأنه يستوى في قدرته خلق نفس واحدة وخلق ما لا يحصى من الملايين يوم الحساب (فإنما هي زجرة واحدة فإذا هم بالساهرة) سورة النازعات ، آية ١٣
(عبد العزيز المراغى)

لا شك في أن الآية نزلت ردّاً على من اعترض على بعث جمهور غفير بزجرة واحدة كما أبانه الأستاذ المراغى . ولكنها تشير بطرف خفي ، كما شرح لنا المؤلف نفسه رحمه الله ، إلى وحدة أحوال الحياة من حيث مجموعها قلة وكثرة وزماناً ومكاناً . وقد اختار لذلك تعبيراً خاصاً وهو « الوحدة البيولوجية » .

وقصد المؤلف من « الناحية الفسيولوجية » الناحية الجسمانية نظراً إلى منزع الأديان الأخرى . فإن المؤلف ولد في البيئة الهندية وتربى فيها ، وهي منبت الأديان الشهيرة الثلاثة : البرهمية ، والبوذية ، والجينية . وجميعها تقرر أن الراحة الجسمانية تحول دون التقدم الروحاني ، فتفرض على أتباعها مجاهدات جسمانية شاقة ورياضات بدنية عنيفة . وكان أجداد المؤلف رحمه الله من البراهمة ، وقد أشار إلى ذلك في أحد دواوينه ، إنما أسلم أحدهم عند اتصاله بصوفي مسلم صادق .
(السيد أبو النصر أحمد الحسيني)

على أنه ينبغي ألا يغيب عن أذهاننا أن التفكير الفلسفي ليس له حدّ يقف عنده ، فكلما تقدمت المعرفة ، وفتحت مسالك للفكر جديدة ، أمكن الوصول إلى آراء أخرى ، غير التي أثبتتها في هذه المحاضرات ، وقد تكون أصح منها . وعلى هذا فواجبنا يقتضى أن نرغب في يقظة وعناية تقدم الفكر الإنسانى ، وأن نقف منه موقف النقد والتمحيص ؟

محمد إقبال

المعرفة والرياضة الدينية

ما طبيعة الكون الذى نعيش فيه وما بناؤه العام ؟ أهناك عنصر ثابت فى تركيب هذا الكون ؟ وكيف نكون بالنسبة إليه ؟ وأى مكان نشغله منه ؟ وما نوع السلوك الذى يتفق وهذا المكان الذى نشغله ؟ هذه المسائل مشتركة بين الدين ، والفلسفة ، والشعر العالى الرفيع . غير أن المعرفة المستفادة من هواتف الشعر شخصية بالضرورة ، فى نوعها وفى طبيعتها ، وهى مجازية مبهمه غير محدّدة . والدين — فى أكمل صوره — يسمو فوق الشعر ، فهو يتخطى الفرد إلى الجماعة ؛ وفى موقفه من الحقيقة الكلية يتعارض مع عجز الإنسان وقصوره ، فهو يفسح مطالبه ، ويستمسك بأمل لا يقل فى شئ عن شهود الحق شهوداً مباشراً . فهل من الممكن إذن ، أن نستخدم فى مباحث الدين المنهج العقلى البحت للفلسفة ؟ إن روح الفلسفة هى روح البحث الحر ، تضع كل سند موضع الشك ، ووظيفتها أن تتقصى فروض الفكر الإنسانى التى لم يحصها النقد إلى أغوارها . وقد تنتهى من بحثها هذا إلى الإنكار ، أو إلى الإقرار فى صراحة بعجز التفكير العقلى البحت عن اكتناه الحقيقة القصوى أما جوهر الدين فهو — على عكس هذا — الإيمان . والإيمان كالأثر يعرف طريقه الخالى من المعالم غير مسترشد بالعقل . وفى هذا يقول شاعر الإسلام الصوفى العظيم ^(١) : « العقل يترصّد قلب الإنسان النابض ويحرمه ذلك الزخر من الحياة الكامنة فيه » .

(١) لم يصرح المؤلف باسم الشاعر الصوفى العظيم ، ولعله يريد جلال الدين الرومى .

على أننا لا نستطيع أن ننكر أن الإيمان أمراً أكثر من مجرد الشعور ، فهو في حقيقته يشبه رضا النفس عن علم ومعرفة . ووجود الفرق المختلفة من المتكلمين والمتصوفة في تاريخ الدين شاهد بأن الفكر عنصر جوهري من عناصره . وإلى جانب هذا فإن الدين ، من حيث هو عقيدة ، هو — كما عرفه الأستاذ هويتهد — « نظام أو مجموعة من الحقائق العامة لها تأثير في تشكيل الخلق ، إذا صدق الاعتقاد بها ، وفهمت فهماً واضحاً قوياً » . وإذا كانت غاية الدين وهدفه الأسمى تكيف الإنسان وهدايته في تدييره لنفسه ، وفي صلاته بغيره ، فقد أصبح من الجلي أن الحقائق التي يشتمل عليها الدين ينبغي ألا تبقى غير مقررّة فما من أحد من الناس يقامر بالإقدام على عملٍ ما على أساس مبدأ خلقٍ مشكوك في قيمته . وفي الحق أن الدين — نظراً لوظيفته أشد حاجة حتى من المبادئ العلمية المسلمة ، إلى أساس عقلي لمبادئه الأساسية فقد يتجاهل العلم الإلهيات ^(١) التي تعتمد على العقل ، بل لقد تجاهلها حتى الآن . ولكن الدين لا يكاد يستغنى عن السعي إلى التوفيق بين المتضادات التي نجدها في عالم التجربة ، وعن تحليل يبرر أحوال البيئة التي تجد الإنسانية نفسها محاطة بها . ولهذا نجد الأستاذ هويتهد يلاحظ بحق أن عصور الإيمان هي عصور النظر العقلي ^(٢) .

(١) الإلهيات هي الترجمة التي اسطرح عليها المتقدمون لكلمة ميتافيزيقا metaphysics — انظر كتاب النجاة لابن سينا ١٩٨ . (المترجم)

(٢) لعل المؤلف يريد الدين في أكمل صورة وإلا فالتدين باعتباره معتقداً ما لا يبحث عن فلسفة هذا المعتقد فني استعان المرء في تحقيق صحة المعتقد بالتأمل والتجربة لا يظل المعتقد معتقداً بل يصبح معرفة .

والمعتقد والمعرفة أمران نفسيان يختلفان — كما قال جوستاف لويون — من حيث المصدر اختلافًا تاماً فالمعتقد كتابة عن إلهام لا شعوري ناشئ عن علل بعيدة عن إرادتنا ، والمعرفة اقتباس شعوري عقلي قائم على الاختبار والتأمل . (عبد العزيز المراغي)

على أن النظر العقلي في الإيمان ليس معناه التسليم بتعالى الفلسفة على الدين .
فالفلسفة من غير شك حق الحكم على الدين ، ولكن طبيعة ما يراد الحكم عليه
لن تدعن لحكم الفلسفة ، إلا إذا كان هذا الحكم قائماً على أساس ما يضعه هو
من شرائط . وعندما تتهياً الفلسفة للحكم على الدين لا تستطيع أن تفرد له مرتبة
دنيا بين الموضوعات التي تتناولها . فالدين ليس أمراً جزئياً : ليس فكراً مجرداً
نحسب ، ولا شعوراً مجرداً ، ولا عملاً مجرداً ، بل هو تعبير عن الإنسان كله ،
ولهذا يجب على الفلسفة ، عند تقديرها للدين ، أن تعترف بوضعه الأساسي ،
ولا مناص لها عن التسليم بأنه له شأناً جوهرياً في التأليف بين ذلك كله تأليفاً يقوم
على التفكير .

وليس هناك من سبب يدعو إلى الظن بأن الفكر والبداهة متضادان
بالضرورة : فهما ينبعان من أصل واحد ، وكل منهما يكتمل الآخر ؛ فأحدهما يدرك
الحقيقة جزءاً جزءاً ، والآخر يدركها في جملتها : أحدهما يركز نظره نحو ما فيها من
خلود ، والثاني نحو ما فيها من حدوث فالبداهة هي الحاضر فيهدف بالحقيقة في مجموعها ،
أما الفكر فيهدف إلى إدراك هذا المجموع بالتدبر في تعيين أجزائه المختلفة ، وإفراد
كل واحد منها ، والتأمل فيه على حدة . كلاهما يفتقر إلى الآخر لتجديد قواه ،
وكلاهما يتلمس شهود نفس الحقيقة التي تتكشف لكل منهما على نحو يتلاءم
ووظيفته في الحياة وفي الحق أن البداهة — كما يقول بركسون^(١) — ليست إلا
ضرباً عالياً من التفكير .

(١) هنري بركسون (١٨٥٩ — ١٩٤١) فيلسوف فرنسي عظيم ولعله أكبر
فيلسوف من النصف الأول من القرن العشرين ، يقوم مذهبه على أن الصيرورة أو التغير هو
الحقيقة الوحيدة وأن الحياة لها تلقائية خاصة بها — تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٤١٧ — ٤٢٧

ويمكننا أن نقول إن التماس الأسس العقلية للإسلام قد بدأ بالرسول نفسه ، فقد كان دائماً يدعو ربه فيقول « اللهم اهدني لما اختلفت فيه من الحق بإذنك ^(١) » . وآثار أصحاب النظر العقلي من المتصوفة وغير المتصوفة في العصور الأخيرة تشغل فصلاً قيماً جداً في تاريخنا الثقافي ، من حيث إنه تجلت فيها رغبة ملحّة في وضع نظام الأفكار المنسقة المنسجمة ، كما تجلّى فيها روح من الإخلاص للحق عظيم ، مع ما كان لهذا العهد من قصور جعل الحركات الدينية المختلفة في الإسلام أقل ثمرة مما كان يقدر لها لو أنها جاءت في عهد غيره . إن الفلسفة اليونانية — على ما نعرف جميعاً — كانت قوة ثقافية عظيمة في تاريخ الإسلام ، ولكن التدقيق في درس القرآن الكريم وفي تمحيص مقالات المتكلمين على اختلاف مدارسهم التي نشأت ملهمة بالفكر اليوناني ، يكشفان عن حقيقة بارزة هي : أن الفلسفة اليونانية مع أنها وسّعت آفاق النظر العقلي عند مفكرى الإسلام غشت على أبصارهم في فهم القرآن ^(٢) .

كان سقراط يقصر همه على عالم الإنسان وحده . وكان يرى أن معرفة الإنسان معرفة حقّة إنما تكون بالنظر في الإنسان نفسه ، لا بالتأمل في عالم النبات والهوامّ والنجوم . وما أشد مخالفة هذا لروح القرآن الذي يرى في النحل على ضالة شأنه محلاً للوحي الإلهي ^(٣) ، والذي يدعو القارئ دائماً إلى النظر في تصريف

-
- (١) صحيح مسلم — صلاة المسافرين — باب الدعاء في صلاة الليل . (المترجم)
 (٢) الحق أن المتقدمين لم يعكفوا على درس القرآن على ضوء النظر الفلسفي بل فهموه كما تقتضيه طبيعة اللغة التي نزل بها . وهذا النوع من التفسير الذي يعيبه المؤلف أما عرض للمؤرخين . ويظهر أن المراد بالمتقدمين في نظر المؤلف كان غير المراد في نظر العلماء . (المراعي)
 (٣) « وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذي من الجبال بيوتاً ومن الشجر وما يعرشون . ثم كلي من كل الثمرات فاسلكي سبل ربك ذللاً ، يخرج من بطونها شراب مختلف ألوانه فيه شفاء للناس . إن في ذلك لآية لقوم يتفكرون » . سورة النحل ٦٨ — ٦٩ .

الرياح المتعاقب ، وفي تعاقب الليل والنهار والسحب ، والسماء ذات النجوم ، والكواكب السابحة في فضاء لا يتناهى . وكان أفلاطون وفيثاغورس أستاذاه سقراط فقدح في الإدراك الحسّي ، لأنّ الحس في رأيه يفيد الظن ولا يفيد اليقين . وما أبعد هذا القول عن تعاليم القرآن الذي يعدّ « السمع » و « البصر » أجل نعم الله على عباده ، ويصرّح بأن الله جل وعلا سوف يسألهم في الآخرة عما فعلوا في الحياة الدنيا^(١) . وقد فات هذا الأمر المتقدمين من علماء الإسلام الذين عكفوا على درس القرآن بعد أن بهرهم النظر الفلسفي القديم ، فقرأوا الكتاب على ضوء الفكر اليوناني . ومضى عليهم أكثر من قرنين من الزمان قبل أن يتبين لهم في وضوح غير كاف أن روح القرآن تتعارض في جوهرها مع تعاليم الفلسفة القديمة . وقد نجم عن إدراكهم هذا نوع من الثورة الفكرية لم يدرك أثرها الكامل إلى يومنا هذا .

وكان من نتائج هذه الثورة من ناحية ، وبتأثير من ظروف الأحوال الشخصية من ناحية أخرى ، أن اتجه الغزالي إلى إقامة الدين على دعائم من التشكك الفلسفي . وهي دعائم غير مأمونة العواقب على الدين تماما ، ولا تسوّغها روح القرآن كل التسويغ . وابن رشد — أكبر خصوم الغزالي ، والمنافع عن الفلسفة اليونانية ضد الثائرين عليها — قد تأثر بأرسطو فاصطنع للمذهب القائل بخلود العقل الفعّال ... ذلك المذهب الذي كان له في وقت ما تأثير كبير في الحياة العقلية في فرنسا وإيطاليا ، ولكنّه في رأيي يتعارض تماما مع نظرة القرآن إلى قيمة النفس الإنسانية وإلى مصيرها . وبهذا غابت عن ابن رشد فكرة إسلامية

(١) « إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا » الإسراء .

مثمرة عظيمة ، وساعد عن غير قصد على نمو فلسفة للحياة تورث الضعف ، وتغشى على بصر الإنسان عند نظره إلى نفسه ، وإلى ربه ، وإلى دنياه .
وليس من شك في أن البناء من مفكرى الأشاعرة^(١) كانوا على طريق الصواب ، وقد سبقوا الفلسفة المثالية إلى قدر من أحدث آرائها ، وإن كانت حركة الأشاعرة في جملتها لا غاية لها إلا الدفاع عن رأى أهل السنة بأسلحة من المنطق اليوناني .

أما المعتزلة^(٢) وقد قصروا إدراكهم للدين على أنه مجموعة من العقائد ، متجاهلين أنه حقيقة حيوية — فلم يحفلوا بأساليب إدراك الحقيقة إذا كانت لا تقبل التصور ، وأرجعوا الدين إلى نسق من المعاني المنطقية انتهى إلى موقف سلبي بحت ، وغاب عنهم أنه في ميدان المعرفة — علمية كانت أو دينية — لا يمكن للفكر أن يستقل تمام الاستقلال عن الواقع المتحقق في عالم التجربة .

على أنه لا سبيل إلى إنكار أن الدعوة التي نهض لها الغزالي تكاد تكون دعوة للتبشير بمبدأ جديد ، مثلها في ذلك مثل الدعوة التي قام بها كُنُط^(٣) في

(١) نسبة إلى أبي الحسن على الأشعري (٢٦٠ هـ — ٣٢٤ هـ) مؤسس علم الكلام المعبر عن رأى أهل السنة . (الترجم)

(٢) أصحاب واصل بن عطاء الذي اعتزل عن مجلس الحسن البصري ، وهناك آراء مختلفة في سبب هذه التسمية .

(٣) انظر فجر الإسلام لأحمد أمين ، ج ١ ، ص ٣٤٧ — ٣٦٨ الطبعة الثالثة

(مهدي علام)

(٣) « امانويل كنط (١٧٢٤ — ١٨٠٤) فيلسوف ألماني له أثر عظيم في الفلسفة الحديثة والأخلاق . امتاز مذهبه بنقد العقل وبيان قصوره . وله في الأخلاق نظرة سامية أثارت الإعجاب . وهو القائل « شيطان يملأني إعجاباً : السماء ذات النجوم فوق رأسي ، والقانون الخافي في نفسي » انظر تفصيل مذهبه في تاريخ الفلسفة الحديثة يوسف كرم ص ١٩٥ — ٢٤٥ (الترجم)

ألمانيا في القرن الثامن عشر . ففي ألمانيا ظهر المذهب العقلي لأول عهده حليفاً للدين ، ولكن سرعان ما تبين أن جانب العقيدة (dogmatic) من الدين لا يمكن البرهنة عليه حسيّاً ، فكان الطريق الوحيد إذن أن تمحى العقيدة الدينية من سجلّ المقدّسات . وقد جاء مع محو العقيدة مذهب المنفعة في فلسفة الأخلاق ، وبذلك مكن المذهب العقلي من سيادة الإلحاد .

تلك كانت الحال في ألمانيا عندما ظهر « كنط » ، وكشف كتابه « العقل الخالص » عن قصور العقل الإنسانيّ ، فهدم بذلك ما بناه أصحاب المذهب العقلي من قبل ، وصدق عليه القول بأنه كان أجلاً نعم الله على وطنه .

وإن التشكّك الفلسفي الذي اصطنعه الغزاليّ ، على تطرفه بعض الشيء ، قد انتهى إلى النتيجة نفسها في العالم الإسلاميّ ، إذ قضى على ذلك المذهب العقلي الذي كان موضع الزهو على الرغم من ضلّاته ، وهو المذهب الذي سار في نفس الاتجاه الذي اتجه إليه المذهب العقلي في ألمانيا قبل ظهور « كنط » . غير أن هناك farkاً هاماً بين الغزاليّ و « كنط » ، فإن « كنط » تمشى مع مبادئه تمشيّاً يستطيع أن يثبت أن معرفة الله ممكنة . أما الغزاليّ فعندما خاب رجاءه في الفكر التحليليّ ولى وجهه شطر الرياضة الصوفية ، وألنى فيها مكاناً للدين قائماً بنفسه . وبهذه الطريقة وفق لأن جعل للدين حق الوجود مستقلاً عن العلم وعن الفلسفة الميتافيزيقية .

ولكنّ تجلّي^(١) الانتهائي على طريقة الوعي الصوفي أقنع الغزاليّ بتناهي العقل وعجزه عن الوصول إلى أحكام جازمة ، ودفعه إلى أن يقيم حداً farkاً بين

(١) التجلي في اللغة بمعنى الظهور ، وعند السالكين عبارة عن ظهور ذات الله وصفاته . وهذا هو التجلي الرباني — كشف اصطلاحات الفنون والعلوم ص ٢٦٨ . (الترجم)

الفكر والبدهة وفاته أنهما متصلان اتصالاً أساسياً ، وأن العقل لا بد أن يظهر لنا في صورة من التناهي والعجز عن الوصول إلى أحكام قاطعة لا تتحاده بالزمان المتجدد . والرأى القائل بأن العقل في جوهره متناهٍ ، ومن ثم لا يقدر على إدراك غير المتناهي رأى ينهض على تصوّر خاطئ لحركة العقل في تحصيل المعرفة . إن قصور الفهم المنطقي^(١) الذي يواجه كثرة من الجزئيات المتنافرة فيما بينها ، والتي لا أمل في ردها جميعاً إلى وحدة واحدة ، هذا القصور هو الذي يجعلنا نشك في إمكان توصّل العقل إلى إدراك قاطع وفي الحق أن الفهم المنطقي يعجز عن تصوّر . هذه الكثرة من الجزئيات عالمًا واحدًا متماسكا . وطريقته الوحيدة هي التعميمات القائمة على وجوه التشابه ، ولكنّ تعميماته هذه ليست إلا وحدات وهمية لا تؤثر في حقيقة الأشياء الواقعة . على أنّ الفكر قادر على أن يصل في حركته العميقة إلى لانهائي سارٍ فيها ، والتصورات المتناهية المختلفة ليست إلا لحظات في حركة تجلّيه فالفكر من حيث طبيعة جوهره ليس قارًا معطلا بل هو متحرك فعال يتكشف إذ يمين الوقت عما فيه من لانهائية ، مثله مثل الحبة تحمل في طياتها من أول الأمر وحدة الشجرة الكاملة على أنها حقيقة ماثلة . وعلى هذا فالفكر هو « الكل » في حركة تكشفه عما في ثناياه يبدو للناظر إليه من زاوية الحدوث كسلسلة من معيّنات محدّدة لا يمكن إدراكها إلا من طريق نسبة بعضها إلى بعض . ومعاني هذه المعيّنات ليست في وحدتها الذاتية بل في الكل الأكبر ، الذي هي له مظاهر معينة . وهذا الكل الأكبر — إذا استعملنا المجاز الوارد في

(١) المراد بالفهم المنطقي العقل الاستدلالي الذي يسير على خطوات في عالم الحس المتفرق .

(المترجم)

القرآن — هو نوع من « اللوح المحفوظ » يشتمل على جميع إمكانيات المعرفة التي تتعین بعد ، على أنها حقيقة ماثلة تظهر في سلسلة من التصورات المنتهية يبدو في الزمان المتجدد أنها واصله إلى وحدة ماثلة فيها بالفعل ، والواقع هو أن حضور اللانهاى الكلى في حركة الفكر هو الذى يجعل التفكير النهاى ممكناً . ولكن « كنط » والغزالي على سواء فاتهما أن يدركا أن الفكر في حركة إدراك المعرفة يتخطى حدود تناهيه . والمتناهيات ^(١) الطبيعية متنافرة فيما بينها ، وليست المتناهيات الفكرية كذلك ، لأن الفكر بجوهره لا يقبل التقيد ، ولا يستطيع البقاء حبساً في نطاق ذاتيته الضيق . وليس في العالم الفسيح وراء الفكر شيء أجنبي عنه ، وعندما يسهم الفكر شيئاً فشيئاً في حياة ما هو أجنبي عنه في الظاهر ، فإنه يحطم حدود تناهيه ويستمتع باللاتناهى الموجود فيه بالقوة . وحركة الفكر لا تصبح ممكنة إلا بسبب حضور اللامتناهى حضوراً ضمنياً في ذاته المتناهية ، فيبقى شعلة الأمل متأججة فيه ويفذّيه في حركته التي لا تنتهى . ومن الخطأ أن نحسب الفكر غير قادر على الوصول إلى أحكام قاطعة فإنه هو أيضاً على طريقة الخاصة تحية من المنهاى لغير المتناهى .

ظلّ التفكير الدينى في الإسلام راكداً خلال القرون الخمسة الأخيرة . وقد أتى على الفكر الأوروبى زمن تلقى فيه وحي النهضة عن العالم الإسلامى . ومع هذا فإن أبرز ظاهرة في التاريخ الحديث هى السرعة الكبيرة التي ينزع بها المسلمون في حياتهم الروحية نحو الغرب . ولا غبار على هذا المنزع فإن الثقافة الأوربية في جانبها العقلى ليست إلا ازدهاراً لبعض الجوانب الهامة في ثقافة

وله كذا يقول العقل
لا حدود (لا متناهى)
والانقسام (لا متناهى)
والايمان (لا متناهى)
فمتناهى العقل

(١) أى الموجودات المحدودة في عالم المادة . (المترجم)

الإسلام. وكل الذي نخشاه هو أن المظهر الخارجي البراق للثقافة الأوروبية قد يشلّ تقدمنا فنعجز عن بلوغ كنهها وحقيقتها. وكانت أوربا خلال جميع القرون التي أصبنا فيها بجمود الحركة الفكرية ، تدأب في بحث المشكلات الكبرى التي عنى بها فلاسفة الإسلام وعلماءه عناية عظيمة . ومنذ العصور الوسطى ، وعندما كانت مدارس المتكلمين في الإسلام قد اكتملت ، حدث تقدم لا حدّ له في مجال الفكر والتجربة . وكان من نتائج امتداد سلطان الإنسان على الطبيعة ، أن بعث فيه ذلك إيماناً وإحساساً جديدين بتفوّقه على القوى التي تتألف منها بيئته . فظهرت وجهات نظر جديدة ، وحررت مرة ثانية المشكلات القديمة في ضوء التجربة الحديثة ، وظهرت مشكلات من نوع جديد . ويبدو أن عقل الإنسان أخذ يشب عن طوق ما يحيط به من زمان ومكان وعلية ، وهي أخص مقولاته^(١) الجوهرية . إن تصوّرنا للتعلّق نفسه بسبيل التغير نتيجة لتقدم التفكير العلمي ، فنظرية أينشتاين جاءتنا بنظرة جديدة إلى الكون ، وقد فتحت آفاقاً جديدة من النظر إلى المشكلات المشتركة بين الدين والفلسفة .

فلا عجب إذن أن نجد شباب المسلمين في آسيا وفي إفريقيا يتطلّبون توجيهاً جديداً ببعيدتهم . ولهذا لا بدّ من أن يصاحب يقظة الإسلام تمحيص بروح مستقلة لنتائج الفكر الأوروبي ، وكشف عن المدى الذي تستطيع به النتائج التي وصلت إليها أوربا أن تعيننا به في إعادة النظر في التفكير الديني في الإسلام ، وعلى بناءه من جديد إذ لزم الأمر . أضف إلى هذا أنه لا سبيل إلى تجاهل الدعوة القائمة في

(١) المقولات هي أعلى أنواع النسب التي تقال على أنحاء الوجود مثل الجوهر والسّم والكيف والإضافة والمكان والزمان والوضع والملك والعقل والانفعال وهذه هي المقولات التي قال بها أرسطو — انظر أرسطو — لعبد الرحمن بدوي ص ٨٨ .

أواسط آسيا ضدَّ الدِّين على وجه عام ، وضدَّ الإسلام على وجه خاص — تلك الدعوة التي قد عبرت حدود الهند بالفعل . و بعض دعاة هذه الدعوة من أبناء المسلمين ، وأحدهم ، وهو الشاعر التركي توفيق فكرت^(١) الذي توفي منذ عهد قريب ، قد ذهب في تحقيق أغراض حركته إلى حدٍّ أنه استخدم في ذلك قصائد شاعرنا المفكر العظيم ميرزا عبد القادر بيدل الأكبر آبادي^(٢) ، حقاً لقد آن الأوان للنظر في مبادئ الإسلام وأصوله . وإني لأعزم^(٣) في هذه المحاضرات أن (أناقش مناقشة فلسفية) بعض الأفكار الأساسية في الإسلام على أمل إن يتيح لنا ذلك ، على أقل تقدير ، فهم معنى الإسلام فهماً صحيحاً بوصفه رسالة للإنسانية كافة وسأتناول في هذه المحاضرة التمهيدية البحث في طبيعة المعرفة والرياضة الدينية ليكون ذلك أساساً للمناقشات التالية .

إن الهدف الرئيسي للقرآن هو أن يوقظ في نفس الإنسان شعوراً أسمى بما بينه وبين الخالق وبينه وبين الكون من علاقات متعددة . ولقد كان هذا المنزع

(١) توفيق فكرت (١٨٦٧ — ١٩١٥ م) شاعر تركي مجدد بالأدب التركي الحديث ، عاش مدرساً في مدارس الحكومة وفي بعض المعاهد التبشيرية المسيحية ، ومحرراً في الصحف التركية الشتى . وهو صاحب غير واحد من الدواوين . وكان الحادى الزرعة . أفصح عنها بخاصة في ديوانيه « اينامق احتياجى » و « تاريخ قديم » . وهو بعد ركننا من أركان الانقلاب التركي اللاديني الأخير . وكان من أثر تلك الدعوة اللادينية أن ابنه خالوق الذى ألف لأجله ديواناً خاصاً باسم « خالوقك دفترى » تنصر في جلاسجو في السنة التى ذهبت أمه للحج . وخالوق الآن مهندس نصرانى في أمريكا .

لم يكن يعلم الدكتور إقبال فيما نعرف اللغة التركية ، ولكن يظهر أنه اطلع على أحوال حياته وترجمة بعض أشعاره باللغة الألمانية . وقد قلده الدكتور في وضع بعض دواوينه .

(السيد أبو النصر أحمد الحسينى)

(٢) ميرزا عبد القادر بيدل الأكبر آبادي . شاعر هندي ولد في أكبر آباد (وهي مدينة تسمى اليوم « آكرا ») في سنة ١٠٥٤ هـ وتوفي ببدهلى في سنة ١١٣٣ هـ . كان يقول الشعر بالفارسية . له ديوان صغير في التصوف اسمه « عرفان » ، وثنوى رضى اسم « طلسم حيرت » . وله في النثر مجموعة من الرسائل تسمى « رقعات أو إنشاء » . طبعت بمجموعة مؤلفاته باسم « كليات بيدل » في سنة ١٢٨٧ طبعة حجرية في بلدة لكتناؤ بالهند .

(السيد أبو النصر أحمد الحسينى)

التعليمي للقرآن هو الذي جعل جيته ، وهو يستعرض الدين الإسلامي بوصفه قوة مهذبة مؤدبة يقول لإكرمان : « أنت ترى أن هذا التعليم لا يخفق أبداً . ونحن بكل ما لنا من نظم لا نستطيع ، بل أقول بوجه عام ، إن أحداً من البشر لا يستطيع أن يذهب أبعد من هذا » . إن المشكلة التي واجهها الإسلام كانت في الواقع ما بين الدين والحضارة من صراع متبادل ، وما بينهما في الوقت نفسه من تجاذب متبادل . ولقد واجهت النصرانية في أول عهدها المعضلة نفسها ، فكان أعظم ما عانيت به أن تبحث عن مستقر للحياة الروحية قائم بنفسه ، تلك الحياة التي رأى منشؤها ببصيرته أنه يمكن سموها بها لا عن طريق قوى عالم خارجي عن نفس الإنسان وإنما بتجلى عالم جديد في داخل النفس ذاتها ، والإسلام يقر هذه النظرة تماماً ، ويكملها بنظرة أخرى هي أن النور الذي يضيء هذا العالم الجديد المتجلى على هذا النحو ليس غريباً عن عالم المادة ، بل هو متغلغل في أعماقه .

وعلى هذا فإن توكيد الروح الذي سعت إليه النصرانية يتحقق لا باستبعاد القوى الخارجية التي تحترقها أنوار الروح بالفعل — وإنما يتحقق بتنظيم علاقة الإنسان بهذه القوى ، على هدى النور المنبعث من العالم الموجود في أعماق نفسه . إن هذه الإثارة الخفية للمثال هي التي تحيي الواقع وتغذيه ، وبفضلها لا غير يتسنى لنا الكشف عن المثال وإثباته . والمثال والواقع ليسا في نظر الإسلام قوتين متعارضتين لا يمكن التوفيق بينهما . فتحقق المثال لا يتم بفصم ما بينه وبين الواقع من صلات فصماً كلياً يفرق وحدة الحياة العضوية ، ويحيلها إلى متضادات مؤلمة ، وإنما يتم بما يبذله المثال من سعى موصول ، مندمج فيه ليجعل الواقع ملائماً معه ، بحيث ينتهي الأمر إلى استغراقه فيه واندماجه في ذاته . ويشيع النور في كيانه كله . إن التعارض الحاد بين الذات والموضوع ، بين فهم العالم كحقائق رياضية خارجية وبين البيولوجية الكائنة في النفس ، هذا التعارض العنيف هو الذي

والواقع لا يمكن
هناك هذا النوع
الذي هو

ترك أثره في النصرانية . أما الإسلام فإنه يواجه هذا التعارض بقصد التغلب عليه . وهذا الاختلاف الأساسي في النظر إلى علاقة جوهرية بين الإنسان والكون يحدد كلا من اتجاه هذين الدينين العظيمين نحو مشكلة الحياة الإنسانية في أوضاعها الحاضرة . كلاهما يرمى إلى تأكيد روحانية النفس الإنسانية مع فارق واحد لا غير : هو أن الإسلام ، لإدراكه ما بين المثال والواقع من اتصال يستجيب لعالم المادة ويبيّن طريقة السيطرة عليه بغية الوصول إلى كشف أساس لنظام واقعي للحياة .

إذن فما طبيعة العالم الذي نعيش فيه كما صورّه القرآن ؟

إن أول ما يقرره هو أن العالم لم يخلق عبثاً لمجرد الخلق لا غير : « وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق ولكن أكثرهم لا يعلمون » سورة الدخان الآيتان ٣٨ — ٣٩ .

وهذه حقيقة يجب أن توضع موضع الاعتبار : —

« إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب . الذين يذكرن الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربّنا ما خلقت هذا باطلا » سورة آل عمران الآيتان ١٩٠ — ١٩١ .

وفوق هذا فالعالم مرتّب على نحو يجعله قابلاً للزيادة والامتداد : « يزيد في الخلق ما يشاء » سورة فاطر : آية ١ .

فليس هذا العالم كتلة ، وليس إنتاجاً مكتملاً ، وليس جامداً غير قابل للتغيير والتبدل ، بل ربّما استقر في أعماق كيانه حلم نهضة جديدة .

« قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق ثم الله ينشئ النشأة الآخرة إن الله على كل شيء قدير . » سورة العنكبوت : آية ٢٠ .

والحق أنَّ حركات الكون واهتزازاته الخفية ، وهذا الزمان السَّابِح في صمْتٍ يبدو لأَظارنا البشرية في صورة تقلُّب الليل والنهار ، يعده القرآن إحدى آيات الله الكبرى : « يقلب الله الليل والنهار إنَّ في ذلك لعبرة لأُولى الأبصار » . سورة النور : آية ٤٤ .

وهذا هو السبب في أن النبيَّ قال « لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر ^(١) » . وهذا الامتداد العظيم في الزمان والمكان يحمل في طيَّاته الأمل في أن الإنسان الذي يجب عليه أن يتفكَّر في آيات الله سيتمُّ غلبته على الطبيعة بالكشف عن الوسائل التي تجعل هذه الغلبة حقيقة واقعة .

« ألم تروا أن الله سخر لكم ما في السموات وما في الأرض وأسبع عليكم نعمه ظاهرة وباطنة » . سورة لقمان : آية ٢٠ — « وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره إنَّ في ذلك لآيات لقوم يعقلون » . سورة النحل : آية ١٢ .

وإذا كانت هذه هي طبيعة العالم وما يحمل في طيَّاته من رجاء ، فما طبيعة الإنسان الذي يواجهه هذا العالم من جميع النواحي ؟ والإنسان بما وهب الله له من قوى متوازنة على أحسن ما يكون ، قد ألقي نفسه في أسفل ميزان الوجود وقد أحاط به من كل جانب قوى تقيم في وجهه العقبات « لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم ثم رددناه أسفل سافلين » سورة التين : الآيتان ٤ — ٥ .

فعلى أية حال نجد الإنسان في هذه البيئة ؟ إننا نجد كائنًا قلقًا ، شغلته مثله العليا إلى حدٍّ أنساه كل شيء آخر ، قادراً على إنزال الألم بنفسه في سبيل بحثه

(١) لا تسبوا الدهر : رواه مسلم عن أبي هريرة بلفظ . فإن الله هو الدهر . ورواه البخاري ومسلم عن أبي هريرة بلفظ : يقول الله تعالى . يسب بنو آدم الدهر وأنا الدهر بيدي الليل والنهار . وروى بألفاظ مختلفة عند أبي داود والحاكم والبيهقي وأحمد . (المراغي)

الدائم عن آفاق جديدة يفصح فيها عن نفسه . وهو ، على ما فيه من نقائص ،
أسمى من الطبيعة ، من أجل أنه يحمل أمانة عظمت قال عنها القرآن إن السموات
والأرض والجبال أبين أن يحملنها : « إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض
والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً » .
سورة الأحزاب : آية ٧٢ . ولا ريب في أن سيرة الإنسان لها أول وبداية ،
ولكن لعله أن يكون مقدوراً عليه أن يصبح عنصراً ثابتاً في تركيب الوجود
« أحسب الإنسان أن يترك سدى . ألم يك نطفة من منى يميني . ثم كان علقة
فخلق فسوى . فجعل منه الزوجين الذكر والأنثى . أليس ذلك بقادر على أن
يحيي الموتى » . سورة القيامة : الآيات ٣٦ — ٤٠ .

والإنسان إذا استهوته القوى التي تحيط به فإنه يقدر على تكييفها وتوجيهها
حيث شاء ، أما إذا غلبته على أمره فإنه قادر على أن ينشئ في أعماق نفسه عالماً
أكبر يجد فيه منابع من السعادة والإلهام لا حد لها ولا نهاية . ومع أن نصيب
الإنسان في الوجود شاق ، وحياته وهن كورقة الورد ، فليس للروح الإنسانية
نظير بين جميع الحقائق في قوتها ، وفي إلهامها ، وفي جمالها . ولهذا فإن الإنسان في
صميم كيانه هو كما صورّه القرآن قوة مبدعة وروح متصاعدة تسمو في سيرها
قدماً من حالة وجودية إلى حالة أخرى .

« فلا أقسم بالشفق . والليل وما وسق . والقمر إذا اتسق . لتركبن طبقاً

عن طبق » سورة الانشقاق الآيات ١٦ — ١٩ .

لقد قدّر على الإنسان أن يشارك في أعمق رغبات العالم الذي يحيط به ، وأن
يكثف مصير نفسه ومصير العالم كذلك ؛ تارة بتهيئة نفسه لقوى الكون ، وتارة
أخرى ببذل ما في وسعه لتسخير هذه القوى لأغراضه ومراميه . وفي هذا المنهج من
التغيير التقدمي يكون الله في عون المرء على شريطة أن يبدأ هو بتغيير ما في نفسه
« إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » . سورة الرعد : آية ١١ .

١٩٨١
عند نقل
من نسخة
الشيخ
المراد

فإذا لم ينهض الإنسان إلى العمل ، ولم يبعث ما في أعماق كيانه من غنى ، وكفّ عن الشعور بباعث من نفسه إلى حياة أرقى ، أصبحت روحه جامدة جهود الحجر ، وهوى إلى حضيض المادّة الميتة . على أن وجود الإنسان وتقدّمه الروحي يتوقفان على إحكام العلاقات بينه وبين الحقيقة التي يواجهها ، وهذه العلاقات تنشئها المعرفة ، وهى الإدراك الحسى الذى يكمله الإدراك العقلى . « وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل فى الأرض خليفة ، قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك . قال إني أعلم ما لا تعلمون ، وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين . قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم . قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون » سورة البقرة : الآيات ٣٠ — ٣٣ .

هذه الآيات تشير إلى أن الإنسان موهوب بالملكة التى تجعل له القدرة على وضع أسماء للأشياء ، أى أنه يكون لتصوّرات لها . وتكوين هذه التصوّرات معناه إدراكها وفهمها . فالمعرفة الإنسانية إذن معرفة قائمة على الإدراكية ، وبفضل هذه المعرفة الإدراكية يدرك الإنسان ما هو قابل للملاحظة من الحقيقة . والأمـر الجدير بالتنويه فى القرآن هو توكيده لجانب الملاحظة هذا من جوانب الحقيقة .

ولنذكر هنا بعض الآيات الدالة على ذلك : « إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلـك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحـيى به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون » . سورة البقرة : آية ١٦٤ .

« وهو الذى جعل لكم النجوم ^(١) تهتدوا بها فى ظلمات البر والبحر قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون . وهو الذى أنشأكم من نفس واحد فمستقر ومستودع قد فصلنا الآيات لقوم يفقهون . وهو الذى أنزل من السماء ماء فأخرجنا به نبات كل شئ فأخرجنا منه خضرا نخرج منه حبا متراكبا ومن النخل من طلعها قنوان داتية وجنات من أعناب والزيتون والزمان مشتها وغير متشابه أنظروا إلى ثمره إذا أثمر وينعه إن فى ذلكم لآيات لقوم يؤمنون » . سورة الأنعام آية ٩٧ — ٩٩ .

« ألم تر إلى ربك كيف مدّ الظل ولو شاء لجعله سا كنّا ثم الشمس ^{عليه} دليلًا . ثم قبضناه إلينا قبضا يسيرا » . سورة الفرقان : الآيات ٤٥ — ٤٦ .

« أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت . وإلى السماء كيف رفعت . وإلى الجبال كيف نصبت . وإلى الأرض كيف سطحت » . سورة الغاشية : آية ١٧ — ٢٠ .

« ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن فى ذلك لآيات للعالمين » . سورة الروم : ٢٢ .

ولا شك أن أول ما يستهدفه القرآن من هذه الملاحظة التأملية للطبيعة هو أنها تبعث فى نفس الإنسان الشعور بمن تعدّ هذه الطبيعة آية عليه . ولكن ما ينبغى الالتفات إليه هو الاتجاه التجريبي العام للقرآن ، مما كوّن فى أتباعه شعورا بتقدير الواقع وجعل منهم آخر الأمر واضعى أساس العلم الحديث . وإنه لأمر عظيم حقا أن يوقظ القرآن تلك الروح التجريبية فى عصر كان يرفض عالم المراتب بوصفه قليل الغناء فى بحث الإنسان وراء الخالق . وكما أشرنا فيما سبق يرى القرآن أن

(١) فى الأصل الإنجليزى ، عند ترجمة هذه الآية ، أسقط المؤلف كلمة « النجوم » .

العالم ، له غايات جدية ، فتطوراته المتغيرة تحمل حياتنا على التشكل بصور جديدة ، والجدد العقلي الذى نبذله للتغلب على ما يقيمه العالم من عقبات فى سبيلنا يشحذ بصيرتنا فيهيئنا للتعمق فيما دق من نواحي التجربة الإنسانية الأخرى ، فضلا عن أنه يمدّ فى آفاق الحياة ويزيدها خصبا وغنى . واتصال عقولنا بعمرة الأشياء الحادثة هو الذى يدرّبنا على النظر العقلي فى عالم المجردات . إن الحقيقة تنوى فى نفس مظاهرها ، وإن كائننا كالإنسان يعيش فى بيئة كؤود لا يسعه أن يتجاهل عالم المراتب . والقرآن يبصرنا بحقيقة التغير العظيمة ، التى لا يتسنى لنا بغير تقديرها والسيطرة عليها حضارة قوية الدعائم . ولقد أخفت ثقافات آسيا بل ثقافات العالم القديم كله لأنها تناولت الحقيقة بالنظر العقليّ ثم اتجهت منه إلى العالم الخارجى ، فأمدّها هذا المسلك بالتفكر النظرى المجرد من القوة ، وليس من الممكن أن تقام على النظر المجرد وحده حضارة يكتب لها البقاء .

وليس من شك فى أنّ البحث فى الرياضة الدينية بوصفها مصدرا للعلم الإلهي ، أسبق فى التاريخ من تناول غيرها من ضروب التجربة الإنسانية للغاية نفسها . وبما أن القرآن يسلّم بأن الاتجاه التجريبي مرحلة لا غنى عنها فى حياة الإنسان الروحية ، فإنه يسوى فى الأهمية بين جميع ضروب التجربة الإنسانية باعتبارها مؤدية إلى العلم بالحقيقة النهائية التى تكشف عن الآيات الدالة عليها فى نفس الإنسان وفى خارج النفس على سواء . فإحدى الطرق غير المباشرة لإيجاد الصلات بيننا وبين الحقيقة التى تواجهنا هى الملاحظة التأملية والسيطرة على العلامات التى تدل عليها تلك الحقيقة ، كلما تكشفت هذه العلامات عن ذاتها للإدراك الحسى . أما الطريقة المباشرة فتكون بالاتحاد مع الحقيقة عندما تتجلى فى داخل النفس اتحادا مباشرا . وعناية القرآن بالطبيعة ليست شيئا أكثر من الاعتراف بأن الإنسان يمت بصلة إلى الطبيعة ، وهذه الصلة بوصفها وسيلة محكمة للتحكم فى قوى الطبيعة ينبغى أن تستخدم — لا لمجرد رغبة جامحة فى التحكم — وإنما لغرض

أنبل يؤدي إلى تحرر حركة الحياة الروحية في رقيها وتساميها . ولكي نكفل إدراك الحقيقة إدراكاً كاملاً ينبغي أن يكمل الإدراك الحسي بإدراك آخر هو ما يصفه القرآن بإدراك « الفؤاد » أو « القلب » : « الذي أحسن كل شيء خلقه وبدأ خلق الإنسان من طين . ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين . ثم سواه ونفخ فيه من روحه ، وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلاً ما تشكرون » سورة السجدة : الآيات ٧ — ٩ .

والقلب نوع من علم الباطن أو البدهة يصفه الشاعر الرومي في عبارة طليّة ، فيقول إنه يتغذى بأشعة الشمس ويصل بيننا وبين وجوه للحقيقة غير تلك الوجوه المتاحة لإدراك الحواس . والقلب — كما يفهم من القلب — قوة ترى وما يتحدث به القلب لا يكذب أبداً إذا فسّر على وجهه الصحيح . على أنه ينبغي ألاّ نعدّ القلب قوّة خاصة خفيّة ، فما هو إلا أسلوب من أساليب تحصيل الحقيقة ليس للحس — بما لهذه الكلمة من معنى فسيولوجي — أي دخل فيه . ومجال الرياضة المفتوح سبيله للقلب مجال حقيقي وواقعي ككل ضرب آخر من ضروب التجربة . وليس في وصف رياضة القلب بأنها روحانيّة أو صوفيّة ، أو أنّها من خوارق الطبيعة ، ليس في هذا ما يقلل من شأنها من حيث هي تجربة ، فكل تجربة في نظر الإنسان البدائي كانت من خوارق الطبيعة . ولقد أوحى إليه ضرورات الحياة الملحة أن يضع لها تفسيراً تولدت منه بالتدريج « الطبيعة » في المعنى الذي اصطالحنا عليه لهذا اللفظ . والحقيقة الكاملة التي تدخل في وعينا ، ثم تظهر بعد تفسيرنا لها في صورة حقيقية تجريبية ، لها طرائق أخرى تغزو بها وعينا ، وتفتح مجالاً آخر للتأويل والتفسير . وفي الكتب المنزلة ، والمؤلفات الصوفية ، للجنس البشري ، دلالة كافية على أن الرياضة الدينية صاحبت الإنسانية ، منذ أقدم العصور وتغلغل سلطانها في تاريخ البشرية إلى حدّ يجعل من العسير علينا أن نعدّها وهماً لا غير . مما سبق يتبين أنه من ذلك يبدو أنه ليس لدينا أسباب تجعلنا نتقبّل المستوى

العادى للتجربة الإنسانية باعتباره حقيقة واقعة ، ونرفض غيره من المستويات باعتبارها غامضة وعاطفية ، فحقائق الرياضة الدينية حقائق بين غيرها من حقائق التجربة الإنسانية ، وكل حقيقة من هذه الحقائق تتساوى مع غيرها فى قدرتها على التوصيل إلى المعرفة عن طريق التأويل . وتناول الرياضة الدينية بالنقد والتحصيل ليس فيه شئ من عدم الاحترام لها . فنبي الإسلام كان أول من تناول بالنظر النقدى الظواهر الروحانية . وقد أورد البخارى وغيره من رواة الحديث وصفاً مستفيضاً لملاحظة الرسول لشاب يهودى هو ابن صياد^(١) استرعت أحواله ذهوله أنظار النبي . فاخبره وساءله ، وفحص عن أحواله ، واستتر النبي مرة بمجدع نخلة لكى يسمع من ابن صياد تتمته قبل أن يراه ابن صياد ، فرأت أمه النبي وهو مستتر بمجدوع النخل ، فنادت ابنها فوثب نافضاً عن نفسه حالته الذهولية فقال النبي « لو تركته بين » وبعض الصحابة الذين شهدوا الاختبار النفساني

(١) حديث ابن صياد رواه البخارى فى كتاب الجنائز بلفظ : أخبرنى سالم بن عبد الله أن ابن عمر رضى الله عنهما أخبره أن عمر انطلق مع النبي صلى الله عليه وسلم فى رهط قبل ابن صياد حتى وجدوه يلعب مع الصبيان عند اطم بنى مثالة وقد قارب ابن صياد الحلم فلم يشعر حتى جذب النبي صلى الله عليه وسلم بيده ثم قال لابن صياد فقال تشهد أنى رسول الله فنظر اليه ابن صياد فقال أشهد أنك رسول الأمين فقال ابن صياد للنبي صلى الله عليه وسلم أتشهد أنى رسول الله فرفضه وقال أمنت بالله وبرسوله فقال له ماذا ترى ؟ فقال ابن صياد بأئبني صادق وكاذب فقال النبي صلى الله عليه وسلم خلط عليك الأمر ثم قال النبي صلى الله عليه وسلم أنى قد خبأت لك خبئاً فقال ابن صياد هو الدخ فقال اخسأ فلن تعدو قدرك فقال عمر رضى الله عنه دعنى يارسول الله أضرب عنقه فقال له النبي صلى الله عليه وسلم إن يكنه فلن تسلط عليه وإن لم يكنه فلا خير لك فى قتله .

ورواه أيضاً فى كتاب الجهاد عن ابن عمر أيضاً بلفظ : عن ابن عبد الله ابن عمر رضى الله عنهما أنه قال انطلق رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعه أبى بن كعب قيل ابن صياد فحدث به فى نخل فلما دخل عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم النخل طفق يتقى بمجدوع النخل وابن صياد فى قطيفة له فيها رمرمة [صوب] فرأت أم ابن صياد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت بإصاف هذا محمد فوثب ابن صياد فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لو تركته بين . ورواه البخارى فى بدء الخلق وأحاديث الأنبياء ورواه مسلم فى الفتى . راجع شرح البخارى فى التعليق على حديث ابن صياد وتأويل القصة وما قصد بها (المراغى)

الذي الصوفي
والذي النبوي

الذي حدث لأول مرة في تاريخ الإسلام ، وكذلك بعض المتأخرين من رواة الحديث الذين عنوا بإثباته ، لم ييسر^(١) لهم الاهتداء إلى مغزى ذلك الاختبار النبوي وأولوه تأويلاتهم الساذجة . والأستاذ « ماكدونالد » الذي يظهر أنه لا يعرف شيئاً عن الاختلاف النفساني الجوهري بين الوعي الصوفي ، والوعي النبوي يجد طرفة للتعذر على صورة نبي يحاول اختبار نبي آخر على نحو ما يحدث في « جمعية البحوث الروحانية » . ولو أن الأستاذ ماكدونالد فهم روح القرآن فهما أدق ، تلك الروح التي خلقت الحركة الثقافية ، التي انتهت إلى ميلاد النزعة التجريبية الحديثة — كما سائينّه في محاضرة تالية ، أقول لو أن الأستاذ ماكدونالد وفق لهذا لاستطاع أن يرى شيئاً واضح الدلالة في اختبار النبي لليهودي الدجال . وعلى أية حال فإن أول مسلم أدرك معنى تصرف النبي وقيمه ، هو ابن خلدون الذي تناول عناصر المعرفة الصوفية بروح نقادة ، وأوشك أن يصل إلى النظرة الحديثة عن العقل فيما وراء الشعور . وكما يقول الأستاذ « مكدونالد » إن ابن خلدون كانت له بعض النظرات السيكلوجية القيمة التي يرجح أنها تتفق مع آراء المستر وليم جيمس الواردة في بحثه المسمى « أنواع التجارب الدينية » Varietis of Religcirns Experience ولم يبدأ علم النفس الحديث في إدراك ما للتدقيق في دراسة عناصر الوعي الصوفي من شأن إلا في عصرنا هذا . وليست لدينا حتى الآن طريقة علمية ناجعة حقاً في تحليل ما تتضمنه أساليب الوعي التي نصل إليها عن غير طريق المقبول عقلاً . ولا يسعد الوقت (في هذه المحاضرة) للتعمق في بحث تاريخ الوعي الصوفي ومراتبه المختلفة المتفاوتة في خصبها وحيويتها ، وكل ما أستطيعه هو أن أدلى ببعض الملاحظات العامة عن الخصائص الجوهرية للرياضة الصوفية .

وأول ما نلاحظه هو واقع الوسائط في هذه الرياضة (أي أنها تجربة أو رياضة

(١) لقد عرض المتأخرون عند شرح حديث البخاري لذلك المعنى الذي حاول السيد إقبال أن يظهره راجع العيني وابن حجر في كتاب الجنائز عند ذكر هذا الحديث .
(المرآة)

تصل إلى النفس مباشرة) . وهى فى هذا لا تختلف عن غيرها من مستويات التجارب الإنسانية التى تمدنا بمادة للمعرفة ، فكل التجارب مباشرة ، وكما أن نواحى التجربة العادية تخضع لتأويل موضوعات الحس لتحصيل العلم بالعالم الخارجى ، فكذلك مجال التجربة الصوفية يخضع للتأويل لتحصيل العلم بالله . وكون التجربة الصوفية مباشرة لا يعنى سوى أننا نعرف كما نعرف الموضوعات الأخرى وليست الذات الإلهية ذاتاً (رياضية) ، أو entity وحدة من العلوم الرياضية مجموعة من التصورات التى يمت كل منها بصلة دون أن يكون لها علاقة بالتجربة .

٢ - والملاحظة الثانية هى أن الرياضة الصوفية كل لا يقبل التحليل ، فعندما أدرك المائدة الموجودة أمامى يدخل فى هذا الإدراك المفرد ، ما لا يعدّ من أسس الإدراك فأتخير من هذه الكثرة الوافرة ما يتصل بالمائدة ويقع فى ترتيب معين من الزمان والمكان ، وأصقله فى فكرة متسقة عن المائدة . أما حال المتصوّف فهما ظهرت بوضوح ومهما بلغت من غنى فإن التفكير فيها يصل إلى الحد الأدنى من درجاته ويستحيل تحليل مدركات هذه الحال كما نحلل الإدراك الحسى . على أن اختلاف حال الصوفى عن الوعى العقلى العادى على هذا الوجه ، ليس يعنى انقطاعها عن الوعى الطبيعى كما فهم خطأ الأستاذ وليم جيمس ، ففى كل من الحالين هناك نفس الحقيقة التى تتأثر بها فالوعى العقلى العادى ، تبعاً لحاجتنا العملية إلى التكيف مع البيئة التى نعيش فيها ، يتناول تلك الحقيقة بالتجزئة والتقسيم متخيراً على التوالى ، مجموعات متميزة من بواعث الاستجابة . أما الحالة الصوفية فإنها تصلنا بالحقيقة وصلاً يعبر بنا طريق الوصول إليها جميعه ، فإذا الحقيقة قد تداخلت فيها جميع البواعث المختلفة ، وتألفت منها جميعاً وحدة واحدة غير قابلة للتحليل ، ولا أثر فيها للتمييز المعهود بين الذات والموضوع .

٣ — والأمر الثالث الذى نلاحظه هو أن الحالة الصوفية عند المريد هي لحظة من الاتصال الوثيق بذات أخرى فريدة سامية محيطة تبنى فيها الشخصية الخاصة للمريد فناء موقوتاً . وإذا اعتبرنا حال المريد وجدناها موضوعية لدرجة كبيرة ولا يمكن أن تعدّ مجرد عزلة في تيه الذاتية الخالصة . ولقد تسألنى كيف يكون ممكناً معرفة الذات الإلهية — بوصفها ذاتاً أخرى مستقلة — معرفة مباشرة ، فإن مجرد كون الحالة الصوفية حالة سلبية غير قاطع في الدلالة على غيرية الذات المدركة ، وهذا السؤال ينشأ في العقل لأننا نفترض فرضاً مسلماً أن أسلوب الإدراك الحسى الذى نعرف به العالم الخارجى هو عين أسلوب العلم بكل شىء آخر . ولو كان الأمر كذلك لما استطعنا أبداً أن نتأكد من حقيقة أنفسنا ذاتها . وعلى أية حال فسأستخدم في مقام الإجابة عن السؤال قياساً تمثيلاً لما يقع في حياتنا الاجتماعية كل يوم ، هو : كيف نعرف في معاشرتنا للناس عقول غيرنا ؟ من الواضح أننا نعرف أنفسنا وطبيعتنا بالتأمل الباطنى وبالإدراك الحسى ، على هذا الترتيب . وليس لنا حسّ خاص يعرفنا عقول غيرنا . والأساس الوحيد لمعرفة بالكائن العاقل الموجود أمانى هو حركاته الجسمية التى تشبه حركاتى فاستنتج منها حضور كائن عاقل آخر . أو قد نقول ما قاله الأستاذ رويس : وهو أننا نعرف أن معاشرتنا حقيقيون لأنهم يستجيبون لإشارتنا ، وبهذا يزودوننا باستمرار بما هو ضرورى لاستكمال المعانى الجزئية الموجودة في عقولنا ، ولا شك في أن الاستجابة هي المحك الذى يعرف به وجود نفس واعية . والقرآن يرى أيضاً هذا الرأى : « وقال ربكم ادعونى أستجب لكم » سورة غافر : آية ٦٠ « وإذا سألك عبادى غنى فإنى قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان » سورة البقرة : آية ١٨٦ . ومن الجلى أنه سواء أخذنا بقياس الدلالة الجسمية أو بالقياس الغير الجسمى الذى يقول به « رويس » وهو الأنسب ، ففي الحالتين تظل معرفتنا بالعقول الأخرى أمراً استنتاجياً لا غير . ومع ذلك فإننا نشعر أن معرفتنا للعقول الأخرى

معرفة مباشرة ، ولا يخامرنا الشك مطلقاً في حقيقة تجربتنا الاجتماعية . على أننى لا أقصد في هذه المرحلة من البحث ، أن أقيم على نتائج علمنا بالعقول الأخرى حجة مثالية لتأييد حقيقة النفس الشاملة بل كل ما أريد أن أقول هو أن المعرفة المباشرة في الحالة الصوفية ليست من غير نظير ، بل فيها بعض الشبه بالمعرفة العادية وربما كانت مندرجة تحت نوع هذه المعرفة .

٤ — وبما أن المعرفة الصوفية معرفة مباشرة ، فمن الواضح أنه لا يمكن أن يُطلع عليها^(١) أى نقلها للإنسان آخر ، وذلك لأن الحالات الصوفية أشبه بالشعور منها بالتعقل ، وما يعلنه الصوفى أو النبى من تفسير لفحوى محتويات شعوره الدينى يمكن أن يبلغ إلى الناس على صورة قضايا ، ولكن محتويات الشعور الدينى نفسها لا يمكن الاطلاع عليها أى نقلها لغيره .

وعلى هذا فإن الآيات القرآنية الآتية تبين الحالة السيكلوجية للتجربة ، لا كنه محتويات التجربة .

« وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحى بإذنه ما يشاء إنه على حكيم » . سورة الشورى : آية ٥١ .

« والنجم إذا هوى . ما ضلّ صاحبكم وما غوى ، وما ينطق عن الهوى ، إن هو إلا وحي يوحى ، علمه شديد القوى ، ذو مرة فاستوى ، وهو بالأفق الأعلى ، ثم دنا فتدلى ، فكان قاب قوسين أو أدنى ، فأوحى إلى عبده ما أوحى ، ما كذب الفؤاد ما رأى ، أفتمارونه على ما يرى ، ولقد رآه نزلة أخرى ، عند سدرة المنتهى ، عندها جنة المأوى ، إذ يغشى السدرة ما يغشى ، ما زاغ البصر وما طغى ، لقد رأى من آيات ربه الكبرى » سورة النجم . الآيات ١ — ١٨ .

(١) « التصوف أمر باطن لا يطلع عليه » الغزالي — الإحياء ٢٠ ص ١٥٣

(المترجم)

وكون المعرفة الصوفية لا يُطلع عليها يرجع إلى أن هذه المعرفة في جوهرها شعور غير ملفوظ لم يمسه العقل المستطرد في التعبير . على أنه ينبغي أن يلاحظ أن الشعور الصوفي ككل شعور غيره فيه عنصر من الفكر أيضاً ، وبسبب هذا العنصر على ما أعتقد يسعى الشعور الصوفي إلى أن تكون له صورة فكرة . وفي الحق أن طبيعة الشعور السعي إلى التماس الإفصاح عن نفسه في الفكر ، ويبدو أن الشعور والفكرة هما مظهران لوحدة واحدة من التجربة الباطنية أحدهما مظهرها الأزلّي الخالد ، والأخر مظهرها الزمانيّ المعين . وخير ما أستطيعه في هذا المقام هو أن أقتبس شيئاً من أقوال الأستاذ « هو كنج » الذي عني عناية فائقة بدرس الشعور لتزكية الناحية العقلية في محتويات الشعور الديني . يقول هو كنج : « ماعسى أن يكون هذا الذي ليس شعوراً وقد ينتهي به الشعور ؟ أجيب عن هذا بأنه إدراك شيء أو موضوع . فالشعور هو قلق في نفس واعية بأجمعها . وما يعيد الثبات إلى هذه النفس ليس في داخلها هي ، وإنما يأتيها من خارج . فالشعور دافع إلى الخارج ، كما أن الفكرة إبلاغ إلى الخارج . وليس ثمة شعور مغلق مسدود إلى حد أن لا تكون له فكرة عن موضوعه الخاص ، وعندما يملك العقل شعوراً فإن شيئاً آخر يملك العقل بوصفه جزءاً لا يتجزأ من هذا الشعور ، هو فكرة ما عن نوع الشيء الذي يبعث فيه السكينة . فشعور لا يكون له اتجاه أمر مستحيل كما تستحيل الحركة من غير أن يكون لها اتجاه ، والاتجاه لا بد له من هدف . وهناك حالات غامضة من الوعي تظهر فيها كما لو كنّا من غير اتجاه إطلاقاً . ولكن الجدير بالملاحظة هو أنه في مثل هذه الحالات يكون الشعور نفسه في حالة خمول . فمثلاً قد تذهلني لظمة ، دون أن أدرك ما حدث أو أحس أي ألم ، ومع أنني أشعر تماماً بأن أمراً ما قد حدث ، وتبقى التجربة لحظة في دهليز الوعي لا بوصفها شعوراً ، ولكن بوصفها أمراً واقعاً لا غير ، وتبقى كذلك إلى أن تلمسها الفكرة فتعيّن لها مجرى الاستجابة ، وفي هذه اللحظة نفسها أشعر بالحادثة بوصفها

ألمّا . وإذا صح ماذهب إليه فإن الشعور لا يقلّ عن الفكرة في كونه وعياً موضوعياً . وهو يشير دائماً إلى أمر وراء النفس الحاضرة لا وجود له إلا في توجيهها نحو هذه الذات التي يجب أن ينتهي بحضورها بقاء الشعور نفسه . وعلى هذا نرى بسبب هذه الخصيصة الأساسية للشعور ، أن الدين وإن كان يبدأ بالشعور لم يحدث في تاريخه أبداً أن اعتبر نفسه أمراً شعورياً لا غير ، بل كان يبذل جهداً موصولاً في عالم الفلسفة العقلية . وقدح المتصوفة في العقل باعتباره آلة للعلم لا يجد في الحقيقة مسوغاً له في تاريخ الدين . والفكرة التي نقلناها فيما سبق عن الأستاذ هوكنج لها هدف أبعد من مجرد تزكية الفكرة في الدين . والعلاقة الأساسية بين الشعور والفكرة تلقى أشعة من الضوء على الخلاف الكلامي القديم الذي ثار حول خلق القرآن^(١) الذي كان في وقت من الأوقات مصدر حيرة كبيرة للمفكرين من رجال الدين من المسلمين . فالشعور المبهم يسعى إلى تحقيق مصيره في فكرة ، وهي بدورها تتجه إلى أن تتخذ من ذاتها الثوب الذي تظهر به للعيان . وليس من التعبير المجازي البحث أن نقول إن الفكرة والكلمة تتولدان في وقت واحد من منبت الشعور ، وإن كان الفهم المنطقي لا يستطيع إلا أن يعدّها واقعين في ترتيب زمني ، وبهذا يخلق لنفسه مشكلة إذ يعتبرهما منعزلتين كلا منهما عن الأخرى . وهناك اعتبار نفهم به أن اللفظ قد يوحي .

ه — واتصال المريد بالذات الأزلية ، ذلك الاتصال المباشر الذي يبعث في

(١) يشير إلى مسألة القرآن واللفظ وهل هو مخلوق أم لا وقريب من هذا في التصوير .
حكمة ذكرها العلامة عبد العلي ابن نظام الدين الأنصاري في كتاب فواتح الرحمات شرح سلم
الثبوت في أحوال الفقه

هذا المقروء كلام الله تعالى حقيقة وهو صفة بسيطة قائمة بذاته تعالى وله تعلقات بالآخبارات
والإنشاءات وبحسبها يكون انشاء وخبراً وهي صفة قديمة غير مخلوقة وهي المنزل على الرسول
صلى الله عليه وسلم وإذا صدر عن اللسان بالحركة صارت ذات أجزأ لعدم مساعدة اللسان
بالتكلم بالكلام البسيط والظاهر يختلف باختلاف المظاهر .

(المرافى)

نفسه شعوراً بأن الزمان المتجدد لا حقيقة له ، لا يعنى الانقطاع التام عن الزمان المتجدد . فالحالة الصوفية باعتبار تفردھا تظل متصلة بالتجربة العامة على وجه ما ، ويتضح هذا من أن الحالة الصوفية سرعان ما تتلاشى وإن كانت بعد ذهابها تخلف في النفس إحساساً عميقاً بالسلطان . في الصوفي والنبي يعود كل منهما إلى مستوى التجربة العادية مع فارق هو أن عودة النبي — كما سألين فيما بعد — قد تكون مفعمة بمعان للبشر لا حدھا .

فمجال التجربة الصوفية إذن من حيث هو سبيل إلى المعرفة مجال حقيقي ، لا يقل في ذلك عن أي مجال آخر من مجالات التجربة الإنسانية ، ولا يمكن تجاهله لمجرد كونه لا يرجع في نشأته إلى الإدراك الحسي . كما لا يمكن أن نبخس القيمة الروحية للحالة الصوفية بوصف الظروف العضوية التي يبدو أنها تسبب حدوث تلك الحالة . وحتى إذا افترضنا صحة ما يقول به علم النفس الحديث من وجود علاقة متبادلة بين الجسم والعقل ، فليس من المعقول أن نبخس قيمة الحالة الصوفية من حيث هي كشف للحقيقة . وإذا تكلمنا بلغة علم النفس فإننا نجد أن كل الأحوال الشعورية سواء كانت محتوياتها دينية أم غير دينية ، تنشأ عن ظروف عضوية فشكل من صورة العقل العلمي والعقل الديني يستويان في أنهما ناشئان عن ظروف عضوية .

وحكماً على إبداع العباقرة لا يعتمد أبداً ، على ما قد يقوله علماء النفس ، بل لا يتأثر أدنى تأثير بما قد يقولون عن الظروف العضوية التي تصاحبه . فلقد يكون من الضروري وجود مزاج خاص لتحقيق نوع خاص من الإدراك ولكن هذا الظرف المتقدم لا يمكن أن يكون السبب الوحيد لطبيعة هذا الإدراك الممتاز . والصحيح هو أن التعليل العضوي لحالاتنا العقلية لا شأن له بالمقياس الذي تحكم به عليها بأنها رفيعة أو وضعية في قيمتها . ويقول الأستاذ وليم جيمس « إن بعض الرؤى والرسالات ، دائماً يحمل طابع السخف البالغ وبعض الحالات التي يقع أصحابها

في نوع من الغيوبة والنوبات العصبية لم يكن لها من النتائج التي تؤدي إلى أثر في السلوك الإنساني أو الأخلاق ما يجعلها ذات قيمة ما ، بله أن تكون ذات صفة إلهية . وفي تاريخ التصوف المسيحي كانت مشكلة التمييز بين مثل هذه الرسائل والتجارب التي ربما كانت من قبيل المعجزات الإلهية حقاً ، وبين غيرها مما استطاع الشيطان بخبثه أن يزيناها فجعل بذلك الرجل المتدين أكثر استحقاقاً للجنة مما كان من قبل ، كانت هذه المشكلة دائماً صعبة الحل ، مفتقرة إلى خير ما لعلماء الدين من فطنة وتجربة . وقد انتهى بها المطاف إلى مقياسنا التجريبي الذي يقول من ثمارهم تعرفونهم لا من أصولهم ^(١) . ومشكلة التصوف المسيحي التي أشار إليها الأستاذ جيمس ، هي في الواقع مشكلة كل تصوف . فالشيطان يزيّف بخبثه التجارب التي تندس في الحالة الصوفية . وقد ورد في القرآن :

وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته فينسخ الله ما يلقي الشيطان ثم يحكم الله آياته والله عليم حكيم « سورة الحج : آية ٥٢ .

ولقد أدى القائلون بمذهب « فرويد » إلى الدين خدمة لا تقدر ، باستبعاد ما يزيفه الشيطان عما هو متصل بالله تعالى ، وإن كنت لا أملك نفسي عن القول بأنه يبدو لي أن هذا المذهب الحديث في علم النفس لا تدعمه أية حجة مقنعة . فإذا كانت ميولنا الشاردة تثبت وجودها في أحلامنا ، أو في أوقات أخرى لا نكون فيها بكامل وعينا ، فإن هذا لا يستتبع أن هذه الميول تبقى حبيسة فيما

(١) يشير الكاتب إلى ما جاء في الإصحاح السابع من إنجيل متى : « احترزوا من الأنبياء الكذبة الذين يأتونكم بثياب الجمالان ، ولكنهم من داخل ذئاب خاطفة ؛ من ثمارهم تعرفونهم هكذا كل شجرة طيبة تخرج ثماراً طيبة ؛ وأما الشجرة الخبيثة فتخرج ثماراً خبيثة ... فإذا من ثمارهم تعرفونهم » . [مهدى]

يشبه مخزن المهملات وراء النفس الواعية . وغزو هذه الرغبات المكبوتة لنطاق النفس الواعية بين وقت وآخر يتجه إلى بيان الثغرة المؤقتة في نظام الاستجابة الذى ألفناه ، أكثر مما يتجه إلى مثول هذه الرغبات الدائم في زاوية من العقل مظلمة .

وعلى أية حال ، فإن خلاصة هذه النظرية كما يأتى : بينما نعمل لايجاد التوافق بيننا وبين المحيط الذى نعيش فيه نتعرض لأنواع مختلفة من المؤثرات . واستجاباتنا العادية لهذه العوامل تتحول بالتدريج إلى نظام ثابت نسيجا ، ويزداد تعقدها — على التوالى — بتثبيتنا لبعض الرغبات ورفضنا للبعض الآخر الذى لا ينسجم مع نظام استجاباتنا الدائم . فتتراجع الرغبات المرفوضة إلى ما يسمى بمنطقة اللاشعور فى العقل ، حيث تترقب الفرصة المناسبة لإثبات وجودها فتتأثر لنفسها من النفس الواعية . وقد تشيع هذه الرغبات المحتبسة الاضطراب فى أفعالنا ، أو تلوى تفكيرنا ، أو تؤلف أحلامنا وخيالنا ، أو ترجع بنا إلى صور من السلوك الهمجى خلفها موكب التطور وراءه بعيدا . والدين ، فى رأى أصحاب هذا المذهب ، اختراع محض خلقته الرغبات البشرية المرفوضة لكي تجد جنة خيالية لحركة حرة من غير عائق . وهم يقولون إن العقائد والآراء الدينية ليست شيئا أكثر من نظريات بدائية عن الطبيعة حاول البشر استخدامها فى تحليل الحقيقة من بشاعتها الأصلية ، وإظهارها فى صورة أقرب إلى هوى القلب مما تسمح به حقائق الحياة . أما أن هناك أديانا ، وصوراً من الفن تهبى لنا نوعاً من القرار المزرى من حقائق الحياة ، فأمر لا أنكره . وكل الذى أجادل فيه هو أن هذا الحكم لا يصدق على الأديان كلها . فالعقائد والآراء الدينية لها من غير شك دلالة ميثاقية ، ولكن من الواضح كذلك أنها ليست تفسيرات لأسس التجربة التى هى موضوع العلوم التى تشغل بالطبيعة . فالدين ليس علم الطبيعة أو علم الكيمياء الذى يبحث عن تفسير للطبيعة فى قوانين السببية ، ولكن غايته الحقيقية هى تفسير ميدان من

مبادئ التجارب الإنسانية هو ميدان الرياضة الدينية الذى يختلف عن مبادئ العلوم السابقة كل الاختلاف ، والذى لا يمكن ردأسسه إلى أسس أى علم آخر . ومن الحق ينبغى أن نقول — إنصافاً للدين — أنه أصراً على وجوب التجربة الواقعية فى الحياة الدينية قبل أن يدرك العلم ضرورة ذلك بوقت طويل . والخلاف بين العلم والدين لا يرجع إلى أن أحدهما يقوم على التجربة الواقعية ، وأن الآخر لا يقوم عليها . فكل منهما يبدأ ببحث التجربة الواقعية ، أما اختلافهما فيرجع إلى خطأ رأى القائل بأن كلا منهما يتناول بالتفسير نفس الأسس التى للتجربة الإنسانية . ونسى أن الدين يرمى بلوغ المعنى لنوع خاص من أنواع التجربة الإنسانية .

هذا وليس من الممكن أن نذهب فى تفسير محتويات الشعور الدينى بنسبة الأمر كله إلى فعل الرغبة الجنسية فكثيراً ما يكون هناك عداً بين صورتى الشعور الدينى والجنسى . أو هما مختلفان على أية حال اختلافاً كلياً من ناحية طبيعتهما ، وهدفهما ، ونوع السلوك الذى يولده كل منها . والحق أننا نعرف فى حالة العاطفة حقيقة واقعة خارجة بوجه ما ، عن نطاق شخصيتنا الضيق . أما علم النفس فإنه لا يرى مفرّاً من أن العاطفة الدينية من فعل اللاشعور وأنها تنشأ عما فيه من شدة تمهز أعماق كيانتنا ، وكل معرفة فيها عنصر عاطفى . وموضوع هذه المعرفة يقوى فى موضوعيته أو يضعف بمقدار ازدياد شدة العاطفة أو ضعفها ، وأعظم الأمور واقعية فى رأينا هو ذلك الذى يهز بناء شخصيتنا بأكله . وكما يقول الأستاذ هوكنج Hocking فى قوة وصراحة « إذا حدث مرة فى لحظة من لحظات يوم غافل طويل من أيام نفس ما ولو كانت نفس ولى أن نزل وحى ليطوى حياته وحياتنا فى مسالك جديدة ، فلا يكون هذا ممكناً إلا لأن هذا الوحى قد سمح لروحه أن تغزوها الأبدية فى أكمل صور تحققها ، ومثل هذا الوحى يعنى من غير شك استعداداً لاشعوريا ، ورينياً لاشعورياً كذلك . ولكن امتداد خلايا الهواء التى لم تستنشق

بعد لا يعنى أننا انقطعنا عن تنفس الهواء ، بل يعنى عكس هذا تماماً » . وعلى هذا فإن الطريقة السيكلوجية البحتة لا تستطيع تفسير العاطفة الدينية بوصفها صورة من صور المعرفة ، ولا بدّ لها من أن تفشل عند علماء النفس الحديثين . كما فشلت عند لوك وهيوم .

ولا بد أن المناقشة التى سلفت ستبعث فى عقلك سؤالاً هاماً . فلقد حاولت أن أؤكد أن الرياضة الدينية هى فى جوهرها حالة من حالات الشعور لها ناحية فكرية لا يمكن كشف محتوياتها للغير إلا فى صورة حكم ، وعندما يعرض على حكم للتسليم به وهو يزعم أنه يفسر ناحية معينة من نواحي التجربة الإنسانية بعيدة عن متناولى فمن حقى أن أطالب بضمان لصدقه . وهل لدينا محكّ نمتحن به ثبوته ؟ لو كانت التجربة الشخصية هى الأساس الوحيد لقبول حكم من هذا النوع لما سلم بالدين إلا أفراد قلائل . ولكننا لحسن الحظ لدينا براهين لا تختلف عن تلك التى تستعمل فى صور المعرفة الأخرى . وهذه أسميها البراهين العقلية والبراهين العملية ، وأعنى بالبرهان العقلى التفسير النقدى المجرد من مسلمات التجربة الإنسانية ، وغايته على وجه عام الكشف عما إذا كان تأويلنا يؤدى فى النهاية إلى حقيقة تماثل نفس الحقيقة التى كشفها لنا الرياضة الدينية . أما البرهان العملى فيحكم على هذه الحقيقة باعتبار ثمراتها ونتائجها . والأوّل يستخدمه الفيلسوف ، أما الثانى فيستخدمه النّبىّ وسأستخدم فى المحاضرة التالية البرهان العقلى .

البرهان الفلسفي على ظهور التجربة الدينية

تسوق الفلسفة المدرسية أدلة ثلاثة على وجود الله . تعرف بالدليل الكوني ، ودليل العلة الغائية ، والدليل الوجودي . وهذه الأدلة تنطوي على حركة حقيقة للفكر في بحثه وراء المطلق . ولكننا نخشى إذا نظرنا إليها بوصفها أدلة منطقية . أن نجدها قابلة للنقد الجدي . فضلا عن أنها تتم عن تفسير حي للتجربة ظاهري بعض الشيء .

والدليل الكوني ينظر إلى الكون على اعتبار أنه معلول متناه ، ثم ينتقل في سلسلة من أشياء يتعلق بعضها ببعض تتعلق العلة بالمعلول ، حتى يقف عند علة أولى لا علة لها لأن العقل لا يقبل التسلسل^(١) إلى غير نهاية على أنه من الواضح أن معلولا متناهيًا لا يعطينا إلا علة متناهية ، أو يعطينا على أكثر تقدير سلسلة غير متناهية من علل متناهية ، فالوقوف بهذه السلسلة عند حد معين ، والارتفاع بواحد من هذه العلل إلى مقام علة أولى لا علة لها إهدار لقانون العلية نفسه الذي يصدر عنه الدليل بجملة . هذا إلى أن العلة التي يصل إليها الدليل تستبعد بالضرورة معلولها . وهذا معناه أن المعلول بكونه حدا لعلته نفسها يجعلها أمراً متناهيًا . وكذلك لا يمكن أن يقال في العلة التي يصل إليها الدليل ، إنها واجبة الوجود لسبب واضح هو أنه في علاقة العلة والمعلول — لا بد أن يكون كل من الطرفين المتضايين واجباً بالنسبة للآخر على حد سواء . هذا إلى أن وجوب الوجود ليس هو نفس إدراك وجوب العلية وهو أقصى ما يمكن أن يبرهن عليه هذا الدليل . والدليل الكوني إنما يعتمد في إثبات اللامتناهي على نقضه للمتناهي . ولكن غير

(١) التسلسل : هو ترتيب أمور غير متناهية مجتمعة في الوجود .

المتناهى الذى نصل إليه بنقض المتناهى هو لا مقناه باطل ، لا يفسّر نفسه ، ولا هو يفسر المتناهى الذى يقيمه مقابلاً لغير المتناهى . إن غير المتناهى الصحيح لا يُخرج المتناهى ، بل يشمل المتناهى دون أن يمحو تناهيه ، ويفسر وجوده ويسوغه . وعلى هذا فأنا نقول إن الانتقال من المتناهى إلى غير المتناهى كما يتضمن الدليل السكونى ظاهر البطالان فى نظر المنطق . وبهذا يتهافت الدليل بجملته .

وليس دليل الغائية خيراً من الدليل السابق ، فهو يتقصّى العلول للوصول إلى نوع علته ، ويستنتج من آثار البصيرة ، ومن القصد ، ومن التوافق فى الطبيعة ، وجود موجود عالم بنفسه لا نهاية لعقله وقدرته . وهذا الدليل فى أحسن صورته يزودنا بوجود مخترع خارج عن السكون ، خبير يبدع الصنع من مادة موات ، صعبة القياد ، سابقة الوجود ، ليس لعناصرها من حيث طبيعتها القدرة على التركيب والتأليف المنظم . ويوصلنا إلى وجود مخترع فقط لا إلى وجود خالق ، وحتى إذا فرضنا أنه خالق أيضاً للمادة فليس مما يعلى شأن حكمته أنه خلق لذاته المتاعب بأن خلق المادة المعاندة أولاً ثم تغلب على ممانعتها باستعمال أساليب دخيلة على طبيعتها الأصلية . والصانع إذا اعتبر خارجاً عن مادة صنعه وجب أن يبقى دائماً محدوداً بها . فيصبح بهذا صانعاً متناهياً تضطره وسائله المحدودة إلى أن يتغلب على ما يلاقيه من صعاب على غرار ما يفعله الصانع من البشر ، وفى الحق إن وجه التماثل الذى يعتمد عليه الدليل لا يعتد به أصلاً ، فليس ثمة تماثل حقيقى بين ما يصنعه الصانع البشرى وبين ظواهر الطبيعة . فالصانع من البشر لا يستطيع أن يتم صنعة إلا إذا انتقى مواد صنعه وعزلها عن مواضعها وعن علاقاتها الطبيعية بغيرها . أما الطبيعة فتؤلف نظاماً يتكوّن من أجزاء يتوقف بعضها على بعض توفقاً تاماً فعملها ليس فيه أى شبه بصنع الصانع من بنى الإنسان الذى يعتمد على توالى تقدمه فى عزل مادة صنعه وإعادة تكوينها ، وبهذا لا يستطيع أن يقدم إلينا أى شبه بتطور الوحدات العضوية فى عالم الطبيعة .

أما الدليل الوجودي^(١) الذى بسطه كثير من المفكرين فى صور مختلفة ، فقد كان دائماً أحب الأدلة إلى أصحاب العقول النظرية . وقد أوردته « ديكارت » فى الصورة الآتية : « إن القول بأن صفة ما تدخل فى طبيعة شئ ، أو فى مفهومه ، يساوى القول بأن هذه الصفة تصدق على هذا الشئ وأنه يمكن أن نؤكد وجودها فيه . ووجوب الوجود داخل فى ماهية الله أو فى مفهومه ، وعلى هذا يمكن بحق أن نؤكد صفة الوجود الواجب لله ، أو أن الله موجود » .

ويكتمل « ديكارت »^(٢) هذا الدليل بدليل آخر يقول فيه : « إننا نجيز فى عقولنا فكرة الكائن الكامل ، فما مصدرها ؟ . ولا يمكن أن تكون قد أتت من الطبيعة ، لأنَّ الطبيعة لا ترينا شيئاً سوى التغير ، فهى لا تستطيع أن تخلق فينا فكرة الكائن الكامل . فلا بد إذن من وجود شئ خارجى مقابل للفكرة الموجودة فى عقولنا ، يكون هو السبب فى وجود فكرة الكائن الكامل فى عقولنا » . وهذا الدليل يشبه بعض الشئ الدليل الكونى الذى نقدناه فيما سبق . ولكن كيفما كانت صورة الدليل فمن الواضح أن الوجود المتصور فى العقل ليس دليلاً على الوجود المتحقق فى الخارج ، وكما يقول « كمنط »^(٣) فى نقد هذا

(١) الدليل الوجودى هو الدليل الذى يستنبط وجود الموجود الضرورى بمجرد تحليل معناه — انظر تاريخ الفلسفة الحديثة ليوستف كرم ص ٢٢٨ .

(٢) رنى ديكارت (١٥٩٦ — ١٦٥٠ م) فيلسوف فرنسى اشتهر بمنهجه الجديد . أهم كتبه « مقال فى المنهج لإجادة قيادة العقل والبحث عن الحقيقة فى العلوم » انظر تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٥٦ — ٨٤ .

(٣) يقول « كمنط » إن القائلين بإثبات وجود الله ، اعتماداً على تصورنا له ، هم بين أن يقعوا فى التناقض المنطقى أو الدور . ذلك بأن تصور الله ، الذى هو موضوع القضية ، إن كان متضمناً للوجود فلا استدلال به على الوجود استدلال على الشئ بنفسه ... وهو الدور ، وإن كان تصور الله خلو من الوجود ، فالوجود إذن فى المحمول . فيكون أحد طرفى القضية المتساوية الطرفين متضمناً للوجود ، والطرف الآخر خلو منه . والحكم على هذا النحو تناقض فى المنطق .

(انظر مقال عن المنهج . تأليف ديكارت .

ترجمة الدكتور محمود محمد الحضرى . ص ٦٦ هامش)

الدليل . إن المعنى الموجود في عقلى عن ثلثمائة دولار لا يمكن أن يدلّ على أنها موجودة في جيبى . وكل ما يدلّ عليه هذا الدليل ، هو أن فكرة الكائن الكامل تتضمن « فكرة » وجوده . وبين فكرة الكائن الكامل الموجودة في عقلى والوجود المتحقق في الخارج لهذا الكائن ، هاوية لا يمكن عبورها بمجرد تفكير نظرى بعيد عن الوجود الواقعى . والدليل — على النحو الذى سبق — مصادرة على المطلوب لأنه يسلّم بالمطلوب نفسه ، وذلك بالانتقال من الوجود المنطوق إلى الموجود الخارجى وأرجو أن أكون قد بينت لكم في وضوح أن الدليل الوجودى ، ودليل العلة الغائية — كما يساقان في العادة — لا يؤدّيان إلى شيء . وسبب إخفاقهما هو أنهما يعتبران الفكر عاملاً مفارقاً يعمل في الأشياء من الخارج وهذه النظرة إلى الفكر تعطيانا في إحدى الحالتين صانعاً لا غير وفي الحالة الأخرى تخلق هاوية لا تعبر بين الموجود في الذهن والموجود في الخارج . على أن من الممكن أن ينظر إلى الفكر — لا بوصفه مبدأ ينظم مادته ويكملها من خارج ولكنه بوصفه قوة فعالة تحقق وجود مادتها نفسه . وعلى هذا الاعتبار لا يكون الفكر أو الفكرة أجنبياً عن ماهية الأشياء بل يكون أساسها الأول ، يكون جوهر وجودها نفسه ويسرى فيها بذاته من أول نشأتها . ويمدها بالبواعث في سيرها نحو غاية رسمتها لنفسها . على أن موقفنا هذا يحتم القول باثنيتية الفكر والوجود ، فكل فعل من أفعال المعرفة الإنسانية يظهر لدى البحث الصحيح ، أنه وحدة في ذاته لكنّه يتفرع إلى نفس هي التي تعلم وإلى شيء آخر يواجهها هو الشيء المعلوم . وهذا هو السبب في أننا نضطر إلى اعتبار الموضوع المواجه للنفس العاملة أمراً موجوداً في حدّ ذاته ، خارجاً عن النفس مستقلاً عنها ، وأن علمها به لا يغير من حقيقته شيئاً . والقيمة الحقيقية للدليل الوجودى ودليل العلة الغائية لا تتضح إلا إذا استطعنا أن نبين أن الوضع الإنسانى ليس وضعاً نهائياً ، وأن الفكر والوجود هما في النهاية أمر واحد . ولا يتيسر لنا هذا إلا إذا فحصنا التجربة فحصاً دقيقاً

وفسرها على هدى القرآن ، الذى يعدّ التجربة الباطنة والظاهرة آية على حقيقة يصفها بأنها « الأول والآخر ، والظاهر والباطن » . وهذا هو الذى اعترم بيانه فى هذه المحاضرة .

إن التجربة كما تتكشف فى الزمان تتمثل فى ثلاثة مستويات كبرى هى : مستوى المادّة ، ومستوى الحياة ، ومستوى العقل والشعور . وهى على التوالى موضوعات علم الطبيعة ، وعلم الأحياء ، وعلم النفس ، فلنبداً بتوجيه انتباهنا إلى المادّة ولكى نقدّر موقف علم الطبيعيات ^(١) الحديث تمام التقدير ينبغى أن نفهم فى جلاء ماذا نعنى بالمادّة :

إن الطبيعيات — بوصفها علماً تجريبيّاً — تبحث فى الأشياء الواقعة تحت التجربة — أعنى التجربة الحسيّة — فالعالم الطبيعى يبدأ وينتهى بالظواهر الحسيّة التى بغيرها يستحيل أن يتحقّق من صدق نظريّاته . وقد يفترض وجود ذوات لا يدركها الحسّ ، كالذرات مثلاً ، ولكنه إنما يفعل ذلك لأنّه لا يستطيع أن يفسّر التجربة الحسيّة بغيره فالطبيعيّات تدرس العالم المادّي ، أى العالم الذى تكشفه الحواسّ . أما الحركة العقلية التى يتضمنها هذا الدرس ، وكذلك التجربة الدينية ، وتجربة الإحساس بالجمال ، فهى وإن كانت جزءاً من جملة التجربة فإنها أمور خارجة عن ميدان الطبيعيات لسبب ظاهر هو أن الطبيعيات مقصورة على درس عالم المادّة ، ونعنى به عالم الأشياء المحسوسة . ولكنى حين أسألك عن الأشياء التى تدركها فى عالم المادّة ، تذكر بالطبع الأشياء المألوفة حولك كالأرض والسماء والجبال والكراسى والموائد الخ... فإذا سألتك ما الذى تدركه من هذه الأشياء ، على وجه الدقة فإنك تجيب بأنك تدرك صفاتها — ومن البين أننا

(١) الطبيعيات أو العلم الطبيعى هو اللفظ الذى اصطلح المتقدمون من فلاسفة الإسلام على استعماله لترجمة الفيزيقا Physics انظر لإحصاء العلوم للفارابى ص ٥٣ ، والنجاة لابن سينا من ١٩٤ (المترجم)

عندما نجيب عن سؤال كهذا ، نضع في حقيقة الأمر تأويلا لشهادة الحواس . وهذا التأويل يقوم على التفرقة بين الشيء وبين صفاته ، ومردّه في الواقع إلى نظرية في المادّة ، أى في طبيعة أسس الحسّ وعلاقتها بالفعل المدرك وعللها البعيدة . وجوهر هذه النظرية كما يأتى :

« موضوعات الحسّ (كالألوان والأصوات الخ) هى أحوال لعقل الشخص المدرك ، وهى بهذا الوصف خارجة عن الطبيعة من حيث هى شيء موضوعى ، أى ذو وجود خارجي ، ولهذا لا يمكن أن تكون هذه الموضوعات صفات للموجودات الطبيعية بأى معنى صحيح . فعندما أقول « السماء زرقاء » لا يمكن أن يدل هذا على أكثر من أن السماء تحدث في عقلى إحساساً بالزرق ، لا أن اللون الأزرق صفة موجودة في السماء . والصفات باعتبارها أحوالا عقلية ، هى انطباعات أى آثار أحدثت فينا . وسبب هذه الآثار هو المادّة ، أو الموجودات المادية التى تؤثر في عقولنا بواسطة أعضاء الحسّ والأعصاب والمنخ . وهذه العلة المادية تفعل فعلها بالماسة أو المصادمة ولهذا لا بدّ أن تكون لها كميّات من الشكل والحجم والصلابة والممانعة . »

وكان الفيلسوف « بركلي ^(١) » أول من انبرى لتفنيد النظرية القائلة بأن المادّة هى العلة غير المعروفة لأحاساستنا . وفي أيامنا هذه بين الأستاذ هويتهد : « Whitihead » — وهو عالم ضليع في علوم الرياضة والطبيعية — بياناً قاطعاً أن النظرية المادية التى كانت مقبولة فيما سلف لا يمكن أن يعتدّ بها أصلاً . ومن البين أنه بناء على النظرية المادية ليست الألوان والأصوات الخ في نظر العلم إلا أحوالاً ذاتية لمدركها ، لا جزءاً من الطبيعة . فما يدخل في العين والأذن ليس

(١) جورج بركلي (١٦٨٥ — ١٧٥٣ م) فيلسوف انجليزى صاحب مذهب يعرف بالمبدأ التصورى أو الفلسفة المثالية التى تقول إن الموضوعات المباشرة للفكر هى المعانى دون الأشياء — تاريخ الفلسفة الحديثة ١٥٤ — ١٦٢ .

لونا أو صوتا ولكنه موجات أثيرية لا تراها العين ، وموجات هوائية لا تسمعها الأذن . فالطبيعة ليست بالوصف الذى نعرفها به . وإدراكنا الحسية أوهام لا يمكن أن تعدّ حقائق تكشف عنها الطبيعة التى تقرر هذه النظرية بأنها متفرعة إلى انطباعات فى العقل ، من جهة ، ومن جهة أخرى إلى ذوات غير مدركة ، لا يمكن التحقق منها ، تحدث فيها هذه الانطباعات . وإذا صحّ أن علم الطبيعيات يتألف من مجموعة من المعلومات المتسقة الصحيحة عن الأشياء التى يدركها الحسّ ، فإن نظرية السلف فى المادّة ينبغى رفضها لسبب واضح ، هو أنها تهبط بشهادة الحواسّ إلى مجرد انطباعات فى عقل المشاهد ، مع أن هذه الشهادة هى العماد الوحيد الذى يعتمد عليه العالم الطبيعى فى مشاهداته وتجاربته . وهذه النظرية تنشئ بين الطبيعة وبين المشاهد لها هاوية يضطر لى يعبرها أن يلجأ إلى التسليم بفرض مشكوك فى صحته : هو أنّ شيئاً ما لا يدركه الحسّ ، يشغل فراغا مطلقاً كما يشغل شيء وعاء ، ويحدث فيها الأحساس بنوع من المصادمة . وهذه النظرية ، على حد قول الأستاذ هويتهد : "Whitehead" ، تحول نصف الطبيعة « حلماً » ونصفها الثانى « ظناً » . وأنت ترى من هذا أن علم الطبيعيات عند مارأى ضرورة نقد الأسس التى يقوم عليها انتهى آخر الأمر إلى الاقتناع بتحطيم الصنم الذى كان يعبد ، وأنّ النزعة التجريبية التى بدت أول الأمر أنها تقتضى المادّية العلميّة انتهت إلى ثورة على المادّة . وبما أن الموجودات الخارجيّة ليست أحوالا ذاتيّة يحدثها فيها شيء خفى اسمه المادّة ، فهى إذن ظواهر صحيحة يتكوّن منها جوهر الطبيعة نفسه ، ونحن نعرفها كما هى فى الطبيعة ولقد لقيت نظرية المادّة أعظم لطمّة على يد « أينشتاين » : "Einstein" وهو عالم طبيعى ضليع آخر أدّت استكشافاته إلى وضع الأساس لانقلاب بعيد

المادى فى ميدان الفكر الإنسانى كله . يقول مستر « رسل »^(١) : "Russell" « إن نظرية النسبية التى أدجت الزمان فى « الزمان — المكانى » قد زعزعت معنى الجوهر كما اصطلاح عليه السلف أكثر مما زعزعه جدل الفلاسفة كله . فالمادة للإدراك العادى شىء يلبث فى زمان ويتحرك فى مكان . ولكن النسبية فى الطبيعيات الحديثة لا تقرّ هذا رأى . فالقطعة من المادة ليست شيئاً ثابتاً له أحوال متغيرة ، بل أصبحت مجموعة حوادث مرتبطة بعضها ببعض . وبهذا ذهبت صلابة المادة التى قيل بها قديماً ، وذهبت معها الخصائص التى كانت تجعلها تبدو فى نظر المادى شيئاً أقوى فى حقيقته من الأفكار التى تجول فى العقل » .

وعلى هذا فالطبيعة — طبقاً لرأى الأستاذ « هويتهد » — ليست شيئاً قارراً يقوم فى خلاء لا حركة فيه ، بل هى تركيب من حوادث لها خصيصة التدفق والايحاد الدائم ، غير أن الفكر يقطع هذا التركيب إلى أشياء ساكنة ، منعزل بعضها عن بعض ، وينشأ عن علاقة بعضها ببعض تصوّر المكان والزمان . وهكذا نرى كيف أن العلم الحديث يصّرح بما يوافق نقد « بركلى : "Berkeley" . الذى كان يعدّه من قبل تهجاً على أساسه . والنظرة العلمية إلى الطبيعة ، بوصفها ماديةً بحتة ، مرتبطة بنظرية « نيوتن »^(٢) : "Newton" . التى تذهب إلى أن الفضاء خلاء مطلق تقوم فيه الأشياء . ونزوع العلم هذا المنزع كفل من غير شكّ تقدّمه السريع . ولكنّ تفريع التجربة الواحدة إلى ميدانين متضادين ،

(١) برتراند رسل (١٨٧٢ —) أستاذ الفلسفة بجامعة كمبردج (١٩١٠ —

١٩١٦) وأحد أعلام المنطق الرياضى فى هذا العصر تاريخ الفلسفة الحديثة ٤٠٩ — ٤١٠

(المترجم)

(٢) إيزاك نيوتن (١٦٤٢ — ١٧٢٧) عالم إنجليزى شهير كان لمتجهه العلمى

ولكتشفاته أثر فى الفلسفة . وجاء اكتشافه للجاذبية مؤيداً للذهب الآل وهو يقول بمكان

مطلق وزمان مطلق انظر تاريخ الفلسفة الحديثة ليولفس كرم ١٤٦

هما ميدانا العقل والمادة ، أرغم العلم في وقتنا هذا — مدفوعا بما يلقي في حصنه
الخاص من صعب — على أن ينظر في المشكلات التي تجاهاها أول الأمر تجاهلا
تاما فنقد أسس العلوم الرياضية كشف في جلاء عن أن القول بالمادية البحتة أى
بشيء ثابت قائم في فضاء مطلق ، فرض غير صالح . فهل المكان خلاء قائم
بنفسه توجد فيه الأشياء ، ويبقى سليما كما هو لو انسحبت منه جميع الأشياء ؟ لقد
تناول « زينون » الفيلسوف اليوناني القديم معضلة المكان يبحث الحركة في
المكان . والحجج التي أدلى بها لإثبات أن الحركة غير حقيقية يعرفها طلاب
الفلسفة تمام المعرفة . ولقد ظلت هذه المعضلة — منذ أيامه — باقية في تاريخ
الفكر ، ولقيت أوفر نصيب من عناية المفكرين خلال الأجيال المتعاقبة .
ويمكننا أن نورد هنا حجتين من هذه الحجج . فزينون ، وقد كان يرى أن المكان
ينقسم إلى أجزاء غير متناهية ، دلل على نفس الحركة في المكان بقوله : إن
الجسم المتحرك لن يبلغ النقطة التي سيصل إليها إلا إذا قطع أولا نصف المسافة
بين نقطة البدء وبين نقطة الوصول إليها ، ولا يبلغ هذا النصف إلا إذا قطع
نصف النصف ، وهكذا إلى غير نهاية . فلسنا نستطيع النقلة من نقطة في مكان
إلى نقطة أخرى فيه ، دون أن نمرّ بعدد لا يتناهى من النقط في المسافة المتوسطة
بين نقطة البدء ونقطة الانتهاء . ولكن عبور نقط لا تتناهى في زمان متناه من
الأمر الممتنع . وله حجة أخرى يقول فيها : إن السهم في طيرانه لا يتحرك . .
لأنه في كل آن من آنات الزمان ، يكون ساكنا غير متحرك في نقطة ما من
المكان^(١) . ولهذا رأى « زينون » أن الحركة ماهي إلا مظهر خداع ، في حين

(١) حجة السهم التي يسوقها « زينون » قائمة على أن الزمان مؤلف من آنات غير
متجزئة ، وترجع إلى أنه لما كان الشيء في مكان مساو له كان السهم في مرقه يشغل في كل
آن من آنات الزمان مكانا مساويا له ، فهو إذن لا يبارح المكان الذي يشغله في الآن غير
المتجزئ . أى أنه ساكن غير متحرك ، وهكذا في كل آن . (انظر تاريخ الفلسفة اليونانية ؛
للأستاذ يوسف كرم ص ٣٢) (المترجم)

أن الحقيقة واحدة ولا تقبل التغير . وبطلان الحركة معناه بطلان المكان أو الحيز المستقل^(١) ومفكرو المسلمين من الأشاعرة ، لا يقولون بانقسام المكان والزمان إلى مالا نهاية — بل يرون أن المكان والزمان والحركة تتألف من نقط ومن أنات لا تقبل التقسيم إلى أجزاء أخرى . ومن ثم دلووا على إمكان الحركة بقولهم بالجزء الذى لا يتجزأ ، وذلك لأنه إذا كان هناك حد يقف عنده تجزؤ المكان والزمان . فإن الحركة من نقطة فى مكان إلى نقطة أخرى تكون ممكنة فى زمان متناه^(٢) . ولكن ابن حزم أنكر قول الأشاعرة فى الجزء الذى لا يتجزأ ، وأيدت علوم الرياضية الحديثة رأيه هذا ، ومن ثم فإن حجة الأشاعرة لم تنجح فى حل إشكال زينون حلا منطقيا . وفى العصر الحديث ، حاول الفيلسوف الفرنسى « برجسون » "Bergson" والعالم الرياضى الإنجليزى « برتراند رسل » "Bertrand Russell" أن ينقضا حجج « زينون » كل من وجهة نظره : أما « برجسون » فيرى أن الحركة من حيث هى تغير حقيقى هى الحقيقة الأساسية وهو يذهب إلى أن الإشكال الذى أثاره زينون . يرجع إلى خطأ فى فهم المكان والزمان ، وهما فى رأى « برجسون » ليسا إلا اعتبارين عقليين للحركة . ولا نستطيع هنا التبسط فى عرض حجة « برجسون » دون أن نفصل القول

(١) لكل جسم حيز طبيعى تقتضيه طبيعته — انظر المباحث الشرقية للامام فخر الدين الرازى ١٨ — ٢٢ ص ٦٦ .
(٢) اللامتناهى هو ما يمكن الاستمرار فى قسمته كالمقدار ، أو فى الإضافة إليه كالمعدد والقسمة والإضافة ترجعان إلى واحد . إذ أن انقسام المقدار إلى غير نهاية يتضمن قبول العدد للزيادة إلى غير نهاية . وعلى ذلك لا يمكن أن يوجد اللامتناهى بالفعل ، سواء أ كان جوهرأ مفارقا أم جسما أم عدداً : فإنه إن كان جوهرأ مفارقا ، كان غير منقسم ، ومن ثم لم يكن لا متناهيأ ، وإن كان جسما طبيعيا أو رياضيا كان متناهيأ ، لأن الجسم يحده السطح بالضرورة ، ولا عرة يؤهم الخيال ، لأن الزيادة والنقصان تحصلان فى التخيل لا فى نفس الشيء ، وإن كان عدداً ، كان قابلا للعد ويمكن العبور فلم يكن لا متناهيأ ...
وحجة « زينون » قائمة على فرض المكان والزمان مؤلفين من أجزاء غير متناهية ، والحقيقة أنها متصلان متناهيان وقابلان للقسمة إلى أجزاء غير متناهية .
(تاريخ الفلسفة اليونانية : يوسف كرم ، ص ١٤٢)

في فلسفته الميتافيزيقية عن الحياة ، لأن حجته بحذافيرها تقوم عليها .

أما « برتراند رسل » فحجته تصدر عن نظرية « كانتور » في اتصال الكم الرياضي ، وهي في رأيه من أهم ما كشفته علوم الرياضة الحديثة . ومن الجلي أن حجة « زينون » تقوم على افتراض أن المكان والزمان يتألفان من نقط ومن آتات لا نهاية لها . وعلى أساس هذا الافتراض يسهل الاحتجاج بأنه لما كان الجسم المتحرك بين نقطتين يكون أثناء حركته بينهما خارج المكان [المساوي له] فإن الحركة تصبح ممتنعة لانعدام المكان الذي تحدث فيه . أما نظرية « كانتور » فتبين أن كلا من المكان والزمان كم متصل ، وأن هناك عدداً لا يتناهى من النقط بين أى نقطتين في المكان ، وأن هذه السلسلة غير المنتهية ليس فيها نقطتان متجاورتان ، وانقسام المكان والزمان إلى مالا نهاية معناه اجتماع النقط ، أى أن أجزاء السلسلة لا يتخللها خلاء ، وليس معناه افتراق النقط باعتبار أن هناك خلاء يفصل بين كل نقطة وما تليها . ورد « برتراند رسل » على مقالة « زينون » كما يأتي :

« يسائل « زينون » . كيف تستطيع الذهاب من موضع في آن إلى موضع تال في آن تال للآن الأول دون أن تكون أثناء الانتقال في غير موضع وفي غير آن ؟ والجواب عن هذا هو أنه لا يوجد موضع تال لأى موضع ، ولا آن تال لأى آن ، لأن بين كل موضع وموضع ، وبين كل آن وآن يوجد دائماً موضع آخر وآن آخر . ولو وجد الجزء الذى لا يتجزأ لامتنتعت الحركة ، ولكنه لا وجود له . فزينون على حق عندما يقول إن السهم يكون مستقراً في كل آن من آتات انطلاقه ، ولكنه يخطئ عندما يستنتج من ذلك أن السهم لا يتحرك . وذلك لأنه في أية حركة يوجد تقابل بين كل نقطة وكل آن في سلسلة الأوضاع غير المنتهية وسلسلة الآتات غير المنتهية ، وطبقاً لهذا المذهب يصبح في الإمكان إثبات حقيقة المكان والزمان والحركة دون أن تقع في الإشكال الذى وقع فيه « زينون » .

وهكذا يدلّل « برتراند راسل » على حقيقة الحركة على أساس نظرية « كانتور » في اتصال الكم الرياضى ، وإثبات حقيقة الحركة معناه أن المكان له حقيقة قائمة بنفسها ، وأن الطبيعة لها حقيقة واقعة . ولكن كون اتصال الكم الرياضى وانقسام المكان إلى ما لا يتناهى أمراً واحداً ليس حلاً للمعضلة . فالقول بوجود تقابل بين الكثرة غير المتناهية من الآنات في مدد متناهية من الزمان ، وبين كثرة غير متناهية من النقط في حيز متناه من المكان بحيث يقابل كل آن نقطة ، يجعل العضلة الناشئة عن التجزؤ باقية كما هى فالتصور الرياضى لاتصال الكم بوصفه سلسلة غير متناهية لا يصدق على الحركة من حيث هى فعل ، وإنما ينطبق على صورتها كما ترى من خارج . وفعل الحركة ، أى الحركة الحية التى وجدت فى الخارج ، لا الحركة المتصورة فى الذهن لاتسلم بتجزؤ ما . ونفاذ السهم المشاهد ماراً فى المكان لا يقبل الانقسام ، ولكن نفاذه باعتباره فعلاً بصرف النظر عن تحققه فى المكان ، هو نفاذ واحد لا يقبل التجزؤ . بل إن فناءه يكون فى تجزئه .

أما « إينشتاين » فالمكان عنده حقيقة ولكنه فى رأيه نسبي باعتبار الشخص الملاحظ ، وهو ينكر رأى « نيوتن » فى المكان المطلق ويقول إن الشيء المشاهد قابل للتغير ، نسبي باعتبار الملاحظ تتغير كتلته وشكله وحجمه بتغير وضع الملاحظ وسرعته . والحركة والسكون نسيان أيضاً باعتبار الملاحظ . وعلى هذا فليس ثمة شئ اسمه مادة لها وجود فى ذاتها كما كان الرأى فى علم الطبيعيات القديم على أننا يجب أن نتحرز هنا من خطأ فى الفهم : فاستعمال لفظ « الملاحظ » فى هذا المقام قد ضلّل « ولدن كار : » Wildon Carr « فذهب إلى أن نظرية النسبية تؤدى لا محالة إلى الفلسفة المثالية المونادية ^(١) وفى الحق أن هذه النظرية تقتضى أن

(١) الجوهر أو الموناد : هو الجوهر الواحد بوحدة تامة ، فى رأى ليبنتز . كان ديموقريطس يقول بجواهر فردة يفصل بينها خلاء ، ولكن الجوهر الفرد لا يمكن أن يكون وحدة بمعنى الكلمة أى جوهرأ حقاً . فإن كل جسم مهما افترضناه صغيراً ، فهو ممتد . وكل امتداد منقسم ، أى أنه مجموع جواهر . . وإذن فالمادة كثرة بجنّة . أما « ليبنتز » فيرى أن الوحدة بمعنى =

أشكال الظواهر الطبيعية وأحجامها ومدد بقائها ليست مطلقة . ولكن إطار
« الزمان — المكان » كما يقول الأستاذ « نون Nunn » لا يتوقف على عقل
الملاحظ ، وإنما يتوقف على النقطة التي يتصل فيها جسمه بالعالم المادى .

ومن السهل فى الواقع أن نستبدل « بالملاحظ » جهازاً مسجلاً . على أننى
شخصياً أرى أن ماهية الحقيقة ماهية روحية . ولكى نتجنب خطأ شائعاً ، ينبغى
أن نبين أن نظرية « أينشتاين » بوصفها نظرية علمية ، تتناول بناء الأشياء فقط ،
ولا تلتقى شيئاً من الضوء على ماهية الأشياء التى يتألف منها هذا البناء . وقيمة هذه
النظرية من الناحية الفلسفية مزدوجة : فهى أولاً لا تهدم حقيقة الوجود الخارجى
وإنما تهدم النظر إلى الجوهر باعتباره مجرد شئ قائم فى مكان ، وهو رأى انتهى
إلى المادية فى علم الطبيعيات القديم ، فالجواهر فى نظر الطبيعيات النسبية ليس شيئاً
قائماً بذاته له أحوال متغيرة ، ولكنه مجموعة من حوادث يتعلق بعضها ببعض .
وفى عرض « هويتهد » لنظرية « أينشتاين » أحلّ فكرة المركب^(١) محل فكرة
المادة إحصالاً تاماً .

والقيمة الفلسفية الثانية لهذه النظرية هى أنها تجعل المكان متوقفاً على المادة ،
فالكون فى رأى « أينشتاين » ليس كجزيرة قائمة فى فراغ لانهاى ، بل هو متناه
لكن من غير حدود ، ولا يوجد بعده خلاء . وإذا انعدمت المادة فإن الكون
ينكمش إلى نقطة .

على أن تدبر هذه النظرية من الوجهة التى اخترتها فى هذه المحاضرات يجعل

= الكلمة ليست إلا وحدة الوجود اللامادى غير المتقسم أى فى جواهر فردة صورية يسميها
« لينتز » الموتادا .

(انظر تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ١٢٢ — ١٢٣)
(١) organism ترجم هذا اللفظ فى الكتب الإسلامية القديمة « جسم آلى » فى
تعريف النفس المنقول عن أرسطو . وهو أنها « كمال أول جسم طبيعى آلى » أى ذوات آلات .
والكلام هنا منصب على المادة إطلاقاً أى على الجوهر بالإجمال ولذا ترجمناه بلفظ « المركب » .

النسبية التي يقول بها « أينشتاين » تثير مشكلة كبرى هي : بطلان حقيقة الزمان .
فنظرية تعدّ الزمان نوعاً من بُعدٍ رابعٍ في المكان ، يجب على ما يظهر أن تعتبر
المستقبل شيئاً معلوماً بالفعل قد استقر استقرار الماضي الذي لا شبهة فيه . والزمان
بوصفه حركة مبدعة حرة ليس له معنى في هذه النظرية . فهو لا يتقضى ، والحوادث
لا تقع ، بل نلتقي بها التقاء . على أنه يجب ألا ننسى أن هذه النظرية تغفل
بعض خصائص الزمان التي نعرفها بالتجربة . ولا يمكن القول بأن طبيعة الزمان
قد استوعبتها الخصائص التي تعترف بها النظرية لاستكمال وصف مرتب لمظاهر
الطبيعة التي يمكن البحث فيها من الناحية الرياضية . كما أنه ليس في مقدورنا
— ونحن من سواد الناس — أن نفهم حقيقة الزمان كما يراه « أينشتاين » .
فن الجلي أن الزمان عنده ليس هو المدة البحتة التي قال بها « برجسون » ،
كما أننا لا نستطيع أن نعتبره الزمان المتجدد . لأن الزمان المتجدد جوهر العلية
كما يحدده « كنط » . والعلة والمعلول متضايقان بحيث تسبق العلة معلولها
في الزمان ، وبحيث أنه إذا لم توجد العلة امتنع وجود المعلول . وإذا كان الزمان
الرياضي هو الزمان المتجدد ، فإنه يمكن — على أساس نظرية أينشتاين — أن
يسبق المعلول علته إذا وفقنا في اختيار سرعة تغير وضع الملاحظ وفي انتقاء النظام
الذي تقع فيه مجموعة بعينها من الحوادث ، ويظهر لي أن الزمان المعتبر بعداً رابعاً
في المكان قد كفّ عن أن يكون زماناً على الحقيقة .

ولقد تصوّر أوسپنسكي « Ouspensky » ، وهو كاتب روسي من المحدثين ،
البعد الرابع على أنه حركة جسم ذي أبعاد ثلاثة في اتجاه خارج عن نفسه ، وذلك
في كتابه الموسوم « Tertium Cerganum » . فكما أن حركة النقطة والخط
والسطح في اتجاه خارج عنها تعطينا الأبعاد الثلاثة المعروفة في المكان ، فكذلك
حركة الجسم ذي الأبعاد الثلاثة في اتجاه خارج عنه يجب أن تعطينا البعد
المكاني الرابع . وإذا كان الزمان هو المسافة الفاصلة بين الحوادث في ترتيب

تعاقبها جاعلة كل مجموعة منها تؤلف كلاً مختلفاً عن الآخر ، فإنه يتضح أن الزمان مسافة موجودة في اتجاه ليس داخلًا في المكان ذى الأبعاد الثلاثة . وهذه المسافة باعتبارها بعداً جديداً فاصلاً للحوادث في ترتيب تعاقبها لا تقارن في القياس بأبعاد المكان الثلاثة ، كما لا تقارن السنة في القياس بمدينة سان بطرسبرج . وهذا البعد الرابع عمودى بالنسبة لجميع اتجاهات المكان ذى الأبعاد الثلاثة وليس موازياً لأى بعد منها وفي موضع آخر من الكتاب نفسه يصف أوسبنسكى « Ouspensky » حسناً الزمانى بأنه حسّ مكانى غامض ، ويتخذ من تكويننا النفسانى أساساً للتدليل على أن البعد الأعلى في الخطوط ذات البعد الواحد أو السطح ذى البعدين ، أو الجسم ذى الأبعاد الثلاثة ، لا بدّ من أن يبدو لنا كأنه تعاقب في زمان . وهذا يعنى في وضوح أن ما يبدو لنا — نحن الكائنات ذوات الأبعاد الثلاثة — كأنه زمان ، هو في الواقع بعد مكانى أحسننا به إحساساً ناقصاً ، ولا يختلف في طبيعته عن أبعاد المكان التى قال بها إقليدس والتي نحس بها إحساساً كاملاً . وبعبارة أخرى ليس الزمان حركة مبدعة صحيحة ، وما نسميها حوادث المستقبل ليست حوادث جديدة ، ولكنها أمور وجدت بالفعل استقرت في جهة غير معروفة . على أن أوسبنسكى « Ouspensky » في بحثه عن بعد جديد زائد على أبعاد المكان التى قال بها إقليدس يحتاج إلى زمان متجدّد حقيقى ، أى إلى المسافة الفاصلة للحوادث في ترتيب تعاقبها . وعلى هذا فإن الزمان الذى ظهرت الحاجة إليه فاعتبر تنالياً لتأييد مرحلة من مراحل الحجّة ، جرّد بلطف في المرحلة التالية من طبيعته المتجدّدة وقصر على ما لا يختلف في شيء عن خطوط المكان وأبعاده الأخرى . إن طبيعة التجدد في الزمان هى التى مكنت أوسبنسكى من اعتبار الزمان اتجاهًا جديداً حقيقياً في المكان . وإذا كانت هذه الخلاصة وهما في الحقيقة ، فكيف يكون في مقدورها أن تفي بما يتطلبه بعد أصيل جديد يقول به أوسبنسكى ؟ « Ouspensky » .

ولنتقل الآن إلى مستويات أخرى من مستويات التجربة : إلى الحياة والشعور . أمّا الشعور فنستطيع أن نتصوره انحرافاً في الحياة تنحصر وظيفته في تهيئة نقطة مضيئة تنير السبيل لاندفاع الحياة إلى الأمام . وهو حالة توتر حالة تركيز وانتباه ، تستخدمها الحياة في حجب جميع الذكريات والارتباطات التي لا علاقة لها بالفعل الراهن . وليست للشعور أطراف واضحة المعالم ، بل ينكمش ويمتد بحسب ما تقتضيه الظروف . ووصف الشعور بأنه ظاهرة تصاحب أفعال المادّة وتكون في معيّتها يكون إنكاراً له بوصفه نشاطاً قائماً بذاته . وإنكار الشعور بوصفه نشاطاً قائماً بذاته يكون إنكاراً لحقيقة كل معرفة ، إذ أن المعرفة ليست إلا تعبيراً منظمًا للشعور . ومن ثم فإن الشعور هو نوع من مبدأ الحياة الروحي الخالص الذي ليس بمادة وإنما هو مبدأ منظم أو حالة معيّنة من السلوك تختلف بالضرورة عن سلوك الآلة التي تدار من خارج . ولما كنا لا نستطيع تصور فعل روي محض إلا إذا اقترن بمركب معيّن من عناصر محسوسة يتكشف لنا فيه ، فإننا نميل إلى اعتبار هذا المركب الأساس الأصلي للنشاط الروحي . والنتائج التي وصل إليها نيوتن « Newton » في ميدان المادّة ، وداروين « Darwin » في ميدان التاريخ الطبيعي تكشف عن آليّة^(١) . وكان الاعتقاد السائد هو أن جميع المضلات كانت مسائل لعلم الطبيعيات فالطاقة والذرات بما لها من خواص موجودة بذاتها فيها ، تستطيع أن تفسر كل شيء ، حتى الحياة والفكر والإرادة والشعور . وقد زعمت نظرية الآليّة ، وهي نظرية طبيعية بحجة أنها التفسير الشامل للطبيعة . وما زالت المعركة على أشدها في ميدان علم الأحياء بين الذين يؤيدون الآلية والذين يشكرونها .

(١) تفسير الظواهر البيولوجية والنفسية بإرجاعها إلى العوامل الفيزيائية والكيميائية أي بإرجاعها إلى عوامل مادية لا تؤثر فيها العوامل الغائية .

(مجلة علم النفس مجلد ١ — عدد ٢ ص ٢٤٣)

فالمسألة التي نبهنا إذن هي . هل المدخل إلى الحقيقة عن طريق ما يكشفه الإدراك الحسى . يؤدي بالضرورة إلى رأى فيها يتعارض معارضة جوهرية مع رأى الدين في طبيعتها القصوى ؟ وهل العلوم الباحثة في الموجودات الطبيعية قد خضعت نهائيا للمادية ؟ وليس من شك في أن نظريات العلوم الطبيعية تفيد معرفة موثوقا بها لأنه يمكن التحقق من صدقها ، ولأنها تمكننا من التنبؤ بالحوادث الطبيعية ومن التحكم فيها . ولكن ينبغي ألا ننسى أن ما نسميه العلم (Science) ليس نظرة واحدة منسقة للحقيقة ، بل هو مجموعة من النظرات الجزئية للحقيقة ، أشتات من تجربة كلية لا تظهر منسجمة بعضها مع بعض . فالعلوم الطبيعية تبحث في المادة وفي الحياة وفي العقل ، ولكنك إذا سألت عن كيفية العلاقة المتبادلة بين المادة والحياة والعقل ، أخذت تتجلى لك عند ذاك جزئية العلوم المختلفة التي تتناول البحث فيها ، وتبين لك عجز كل واحد منها عن أن يجيب وحده عن سؤالك هذا إجابة شافية .

والواقع أن العلوم الطبيعية المختلفة مثلها مثل الجوارح العديدة تنقض على جسم الطبيعة الميَّت فيذهب كل منها بقطعة منه . والطبيعة من حيث هي موضوع للعلم أمر عملت فيه الصنعة إلى حد بعيد ، صنعة . نشأت عن عملية الانتقاء التي لا بد للعلم من أن يخضع الطبيعة لها حتى تتحقق له الإجابة والتدقيق . وعندما نضع موضوع العلم في مجموع التجربة الإنسانية ، يشرع يتكشف لك عن طبيعة مختلفة . ومن ثم فإن الدين ، وهو ينشد الحقيقة بوصفها كلاً لا يتجزأ — ولهذا يجب أن يتخذ له مكانا مركزيا في أى تركيب من موضوعات التجارب الإنسانية جمعاء — لم يكن ليخشى أى رأى من الآراء الجزئية عن الحقيقة .

والعلوم الطبيعية جزئية بطبيعتها ، فإذا كان لها أن تظل أمينة لطبيعتها ووظيفتها ، فإنها لا تستطيع أن تقيم نظريتها على اعتبار أنها رأى كامل عن

الحقيقة . وعلى هذا فإن الأفكار التي نستخدمها في تنظيم المعرفة جزئية بطبيعتها ، وتطبيقها اعتباري بالنسبة لمستوى التجربة الذي نستخدمها فيه . ففكرة « العلة » مثلا ، وسمتها الجوهرية سبقها للمعلول ، هي فكرة اعتبارية بالنسبة لموضوع علم الطبيعة الذي يدرس نوعا واحدا معينا من أنواع النشاط غاضا الطرف عما عداه من النواحي التي يلاحظها غيره . وعندما نسمو إلى ميدان الحياة والعقل تصبح فكرة العلة عديمة القيمة وتظهر حاجتنا إلى أفكار لها نظام فكري من نوع آخر . فتصرف الأجسام الحية التي فطرت ورسمت لتحقيق غاية خاصة يختلف كل الاختلاف عن الفعل العلي . وعلى هذا فموضوع بحثنا يتطلب فكري الغاية والقصد اللذين يفعلان من داخل النفس على خلاف فكرة العلة إذ هي خارجة عن المعلول وتؤثر فيه من خارج . وهناك من غير شك وجوه من أفعال الكائن الحي يشارك فيها غيره من الموجودات الطبيعية ، وهذه الوجوه لا بد في ملاحظتها من الأفكار الفيزيائية والكيميائية ، ولكن سلوك الكائن الحي أمر وراثي في جوهره ولا يمكن أن يُفسر تفسيراً كافياً على أساس الجزئيات في علوم الطبيعة . ومع هذا فقد طبق بعضهم فكرة « الآلية » على الحياة ، وسنرى مدى ما بلغت هذه المحاولة من نجاح . ولأسوء الحظ أنني لست من علماء الأحياء ، ولهذا لا بد من أن أستمّد العون من علماء الأحياء أنفسهم . ينبئنا ج . س . هالدين J. S. Haldane أن الاختلاف الرئيسي بين الكائن الحي وبين الآلة هو أن الكائن الحي فيه اكتفاء ذاتي في صيانة نفسه وتوالدها . ثم يستطرد فيقول : « وهكذا يتّضح أنه وإن كنّا نجد في الكائن الحي ظاهرات عديدة ، مادمنّا لم نعم النظر فيها ، فنحن بتفسيرها بالآلية الفيزيائية والكيميائية ، فإنه يوجد إلى جانبها ظاهرات أخرى (مثل الاكتفاء الذاتي في الصبابة والتوالد) لا يمكن أن ينطبق عليها هذا التفسير . والقائلون بالآلية يذهبون إلى أن آليات الجسم مركبة تركيباً يجعلها بحيث تكفي ذاتها وتصورنها وتحفظ

نوعها بالتوالد . ويقولون إن هذا الصنف من الآلية تطور شيئاً فشيئاً في ثنايا الانتخاب الطبيعي الذي استغرق أمدا طويلا . فلنختبر فرضهم هذا : عندما نعبّر عن حادثة من الحوادث باصطلاحات المذهب الآلى ، فأنا تقرّرها على أنها نتيجة حتمية لبعض خصائص بسيطة توجد في أعضاء متفرقة يؤثر بعضها في بعض أثناء الحادثة ... وجوهر تفسير الحادثة ، أو إعادة تقريرها هو أننا نفترض بعد البحث الذى يقتضيه الأمر ، أن الأعضاء التى يؤثر كل منها فى الآخر خلال الحادثة لها بعض خصائص بسيطة محدّدة ، بحيث أنها تستجيب دائما بنفس الطريقة إذا توافرت شروط بعينها . والتفسير الآلى يقتضى العلم أولا بالأعضاء التى تستجيب للظروف الخاصة . فما لم يعلم ترتيب هذه الأعضاء ذات الخواص المحدّدة ، يصبح الكلام عن التفسير الآلى لا معنى له . وإذن فافتراض وجود آلية ذات اكتفاء ذاتى فى حفظ نوعها بالتوالد ، وفى صيانة نفسها ، هو افتراض شئ لا يمكن أن يكون له معنى . ولقد يستعمل علماء وظائف الأعضاء (الفسيولوجيا) أحيانا اصطلاحات لا معنى لها ، ولكن ليس هناك اصطلاح خال من المعنى إطلاقا كقولك « آلية حفظ النوع » أو آلية التوالد . فآية آلية (mechanism) قد توجد فى المَرَكَّب الذى يولدها (organism) لا يكون وجودها فى عملية التوالد ، بل يجب أن تعيد تكوين نفسها خلقا جديداً فى كل جيل ، للمركب الوالد يُخلَق من مجرد جرثومة ضئيلة منه . فلا يمكن أن تكون هناك آلية توالد . وفكرة الآلية التى بها على الدوام اكتفاء ذاتى فى صيانة كيانها أو توالده فكرة تناقض نفسها بنفسها . فالآلية التى تتوالد لا بدّ أن تكون آلية من غير أعضاء وإذن فلا تكون آلية أصلا .

وعلى هذا فالحياة ظاهرة فريدة ، وفكرة الآلية غير مناسبة لتحليلها .

و « وحدتها الكاملة الواقعية » — على حد تعبير دريش Driesch وهو عالم آخر من علماء الأحياء . هى نوع من الوحدة إذا نظرنا إليه من زاوية أخرى

ألفيناه تعدّدا كذلك . ففي كل فعل غاى للحياة من أفعال النمو والتكيف مع البيئة ، سواء أتحقق هذا التكيف بشكوين عادات جديدة ، أم بتعديل عادات قديمة ، هو فعل له سيرة لا يتصوّر في فعل الآلة . وكون التكيف له سيرة يعنى أن أصوله لا يمكن تفسيرها إلا بالرجوع إلى ماضٍ سحيق ، ومن ثمّ فإنه يجب البحث عن أصل التكيف في حقيقة روحية ، لا يمكن استكشافها بأى تحليل للتجربة المكانية وإن كانت قد تظهر فيه وعلى هذا فلا بدّ من أن تظهر لنا الحياة كأمر أساسى سابق على رتبة الأفعال الطبيعية والكيميائية التى يجب أن تعدّ نوعا من سلوك ثابت تكوّن خلال شوط طويل من أشواط التطوّر . أضف إلى هذا أن تطبيق الأفكار الآلية على الحياة يستلزم القول بأن العقل نفسه من ثمرات التطوّر ، وهو قول يجعل العلم متناقضا مع مبدئه الموضوعى للبحث . وأذكر في هذا المقام فقرة مما كتبه ولدن كار Wildon Carr الذى بيّن هذا التناقض في وضوح وجلاء . يقول « كار » : « إذا كان العقل ثمرة من ثمرات التطوّر فإن تصوّر الطبيعة وأصل الحياة تصوّرا آليا يكون سخيفا . من أوله إلى آخره وينبغى أن يعدّل المبدأ الذى اصطنعه العلم تعديلا بيّنا . ويكفى أن نذكر الأمر لنتبيّن ما فيه من تناقض . كيف يمكن للعقل ، وهو حال لإدراك الحقيقة ، أن يكون هو نفسه تطورا لشيء لا يوجد إلا باعتباره تجريداً لحال الإدراك هذه — وهى العقل ؟ وإذا كان العقل تطورا من تطورات الحياة ، فمعنى الحياة التى يستطيع أن تطوّر العقل بوصفه حالا خاصة لإدراك الحقيقة — يجب أن يكون معنى لقوة أكثر تحقّقا فى الخارج من أية حركة آلية مجردة يمكن أن يستحضرها العقل بتحليل مادّته المدركة . أضف إلى ذلك أيضاً أنه إذا كان العقل نتيجة لتطوّر الحياة ، فهو ليس مطلقاً ولكنه نسبي باعتبار القوة التى أحدثت فيه التطوّر . فكيف إذن ، فى حالات كهذه يستطيع العلم أن يستبعد الناحية الذاتية لشخص المعارف وأن يبنى أحكامه على الناحية

للموضوعية باعتبار أن العلم مطلق غير نسبي ؟ إنه لمن الواضح الجليّ أن علوم الأحياء تقتضى إعادة النظر في المبدأ العلمى .

وسأحاول الآن أن أصل إلى أوليّة الحياة والفكر عن طريق آخر ، وأن أتقدّم بكم خطوة أخرى في اختبارنا للتجربة ، وسيلقى هذا شيئاً آخر من الضوء على أوليّة الحياة ، ويهيئ لنا كذلك إدراك طبيعتها بوصفها قوّة روحانيّة . لقد رأينا فيما سبق أن الأستاذ « هويتهد Whitehead » يقول إن العالم ليس شيئاً قاراً ، بل هو بناء من حوادث كأنها سيل متصل خلاق . وهذه الصفة لسير الطبيعة في موكب الزمان ربما كانت أبرز وجوه التجربة التى أكدّها القرآن على وجه خاص ، وأرجو أن أوفق إلى بيانها فيما يجرى . فهى تهبّ لنا خير السبل لإدراك ماهية الحقيقة .

ولقد استرعت أنظاركم إلى بعض آيات الكتاب الكريم التى تتصل بالموضوع (٣ : ١٩٠ — ٢ : ١٦٤ ، ٢٤ : ٤٤) وبما أن هذا الأمر جليل الخطر فإنّى أثبت هنا بعض آيات أخرى : « إنّ فى اختلاف الليل والنهار وما خلق الله فى السموات والأرض لآياتٍ لقومٍ يتّقون » يونس : آية ٦ « وهو الذى جعل الليل والنهار خلفةً لمن أراد أن يذكرّ أو أراد شكوراً » الفرقان (١) ٦٢ :

« ألم تر أنّ الله يؤلّج الليل فى النهار ، ويؤلّج النهار فى الليل ، وسخر الشمس والقمر ، كلٌّ يجرى إلى أجلٍ مُّسمّى » . لقمان : آية ٢٩ « يُكوّر الليل على النهار ، ويكوّر النهار على الليل » الزمر : آية ٥ « وله اختلاف الليل والنهار » . المؤمنون : آية ٨٠

(١) فى الأصل الإنجليزى خطأ مطبعى فى رقم السورة فقد كتب ٢٢٥ بدلا من ٢٥

وهناك طائفة أخرى من الآيات بما تبين من نسبية ما نعلمه عن الزمان ، تشير إلى إمكان وجود مستويات للشعور مبهولة لنا ، ولكنى سأكتفى بمناقشة ناحية من التجربة التى أشارت إليها الآيات التى ذكرناها وهى الناحية المألوفة ولكنها بعيدة الفور فى دلالتها . انفرد « برجسون » من بين سائر أعلام الفكر المعاصرين يدرس ظاهرة الديمومة فى الزمان دراسة عميقة وسأعرض لكم أولا رأيه فى إيجاز ، ثم أبين ما فى تحليل هذا الرأي من قصور ، لعلنا نحدد بهذا مقتضيات نظر أوفى وأكمل لفكرة الزمان فى الوجود . إن العضلة الوجودية التى تواجهنا هى كيف نحدد طبيعة الوجود النهائية . فكون العالم يلبث فى زمان أمر لا يقبل الشك ، ولكن لأن الزمان خارج عن أنفسنا يمكن أن نشك فى وجوده . فلكى تدرك معنى لبث العالم فى زمان إدراكا صحيحا ينبغى أن نكون فى موقف يمكننا من درس حالة من الوجود ممتازة لا يجد الشك إليها سبيلا وتكفل لنا يقينا آخر هو إدراك الديمومة إدراكا مباشرا . إن إدراكى للأشياء التى تواجهنى هو إدراك ظاهرى ومن الخارج ، ولكن إدراكى لذات نفسى هو إدراك نفسانى باطنى عميق . ومن ثم فإن المعرفة الشعورية هى هذه الحالة الوجودية الممتازة التى تكون فيها على اتصال تام بالحقيقة ، وتحليل هذه الحالة الممتازة قد يجعلنا على نور من المعنى الحقيقى للوجود ، فما الذى أجده عندما أنعم النظر فى التجربة الشعورية ؟ إنى على حد قول برجسون ، أنتقل من حالة نفسية إلى حالة نفسية أخرى . أحس بالحرارة أو البرودة ، وأشعر أنى فرح أو حزين . أعمل أو لا أعمل شيئا . أنظر إلى ماحولى ، أو أفكر فى شئ غيره . فالإحساسات ، وألوان الشعور ، والإرادات والأفكار ، كل أولئك هى التغيرات التى ينقسم إليها وجودى وهى بدورها تسبغ ألوانها عليه . فأننا أتعير إذن من غير انقطاع ومن ثم فليس فى حياتى النفسية شئ قار ، بل الكل فى حركة دائمة سيل مستمر من حالات نفسية ، وانصهار غير منقطع لا محل فيه للوقوف أو السكون . على أن التغير المستمر

لا يمكن تصوّره من غير زمان . فقياساً على تجربتنا الباطنة يكون معنى الوجود الشعوري الوجود في زمان . على أن إنعام النظر في طبيعة الحياة الشعورية يظهر أن النفس في حياتها الباطنة تتّجه من مركزها إلى الخارج ، وربما جاز لنا أن نقول في وصفها إن لها قوتين : القوة العاملة والقوة العاملة . وقوة النفس العاملة تتعلق بما نسمّيه عالم الحيزّ وهي موضوع علم النفس الارتباطي^(١) — أى النفس العملية التي تتصل في الحياة اليومية بالترتيب الخارجى للموجودات التي تعيّن حالات شعورنا العابرة وتطبعها بصفاتها المتحيّزة التي تعزل كلاً منها عن الآخر . والنفس تعيش هنا خارج ذاتها بوجه ما ، وهي تحتفظ بوحدها بوصفها كلاً ، غير أنّها تكشف عن ذاتها كأمر لا يعدو أن يكون سلسلة من حالات معيّنة . ومن ثمّ فهي سلسلة من حالات عديدة ، وعلى هذا فالزمان الذي تعيش فيه النفس العاملة هو الذى نسند إليه الطول والقصر ، وهو لا يكاد يتميّز عن المكان . ولا ندركه إلا كخط مستقيم يتألّف من نقط متحيّزة متخارجة كأنها مراحل متعددة في رحلة واحدة . ولكن برجسون يرى أن الزّمان على هذا الوصف ليس زماناً في الحقيقة ، وأن الوجود في الزمان المتحيّز وجود زائف .

والتعمّق في تحليل الحياة الشعورية يكشف لنا عما سمّيته بالناحية العاملة في النفس ، ونحن وقد استغرقنا في الترتيب الخارجى للموجودات استغراقاً اقتضاه موقفنا الراهن ، يشق علينا كل المشقة أن نلمح من هذه النفس لمحة واحدة ، لأننا في سعينا المتواصل وراء الموجودات الخارجية ننسج حول النفس العاملة حجاً يجعلها أجنبية عنا بالسكلية . ونحن نفوص في أعماق نفوسنا ونبلغ المركز الداخلى للتجربة في لحظات التأمل العميق فقط عندما تكون النفس العاملة معطلة . وحالات الشعور في حياة هذه الذات العميقة تذوب كل واحدة منها في الأخرى .

(١) Associationism : علم النفس الارتباطى المعروف بالذهب الحسى . انظر التعريفات

بمجلة علم النفس ١٠ ، ج ٢ ، ص ٣٤٣ .

ووحدة الذات العاملة مثلها مثل وحدة النطفة توجد فيها تجارب أشخاص الأجداد ، لا بوصفها تعدداً بل باعتبارها وحدة تندمج في مجموعها كل تجربة بالأخرى .
ووحدة الذات ليس فيها تميز عدديّ بين الحالات النفسية فإن التكرار في عناصرها تعدد في السكيف على خلاف التكرار في النفس العاملة . هناك تغيير وحركة ، ولكن هذا التغير وهذه الحركة غير منقسمين ، بل عناصرها متداخلة ، وهي ذات طبيعة متعاقبة . وزمان النفس العاملة يبدو كأنه آن مفرد ، تحيله النفس العاملة في اتصالها بالعالم المتحيز إلى سلسلة من الآفات كحبات اللؤلؤ المنظومة في خيط واحد . وعلى هذا فإن فيها ديمومة بحتة لا تشوبها شائبة الحيز .

ويشير القرآن بما تميّز به من وضوح وبساطة إلى ظاهرتي تعاقب المدة وعدة تعاقبها في الآيات الآتية :

« وتوكل على الحي الذي لا يموت ، وسبح بحمده وكفى به بذنوب عباده خبيراً ، الذي خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش الرحمن فاسأل به خبيراً » الفرقان : الآيتان ٥٨ — ٥٩ .

« إنا كلّ شيء خلقناه بقدر . وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر » سورة القمر : آية ٤٩ — ٥٠ .

إننا إذا نظرنا إلى الحركة المتضمنة في الخلق من الخارج أى فهمناها فهما عقلياً ، وجدناها قد استغرقت آلاف السنين ، لأن اليوم الإلهي في لغة القرآن وفي لغة العهد القديم يعدل ألف سنة ، وهذا الخلق الذي استغرق آلاف السنين هو من وجهة نظر أخرى فعل مقرر غير منقسم ، « كلمح بالبصر » على أنه يستحيل علينا أن نعبر في كلمات عن هذا الإدراك الباطني للديمومة البحتة لأن اللغة تكيفت بالزمان المتجرد ، زمان النفس الفاعلة في كل يوم ، ولعل المثال الآتي يزيد الأمر إيضاحاً : إن السبب في إحساسك باللون الأحمر — طبقاً لتعاليم الطبيعيات — هو

سرعة تموجات يبلغ معادل ترددها ٤٠٠ بليون في الثانية الواحدة . ولو أنك استطعت أن تلاحظ هذه الذبذبات الهائلة من خارج ، وأن تعدّها بواقع ألفين في الثانية ، وهو أقصى حد مفروض للقدرة على الأحساس بالضوء ، لاقتضى إنجاز هذا الإحصاء أكثر من ستة آلاف عام . ومع ذلك فأنت في عملية الإدراك العقلية المفردة التي تقع في لحظة ، تجمع بين ذبذبات تموجات لا يمكن في الحقيقة عدّها . وهذا يبين كيف يحيل فعل العقل التابع إلى ديمومة . فالنفس العاملة إذن بمثابة جهاز مصصح للنفس الفاعلة من حيث أنها تركّب في كلية الشخصية التماسكة جميع « الهنات ^(١) » والآنات — أى التغير القليل في المكان والزمان مما لا غنى عنه للنفس الفاعلة . فالزمان الحض إذن ، كما يكشفه التحليل العميق لحياتنا الشعورية ، ليس خيطاً من لحظات متفرقة متقلبة وإنما هو كل مركب ، ليس الماضي فيه متخلفاً ، ولكنه متحرك مع الحاضر ويؤثر فيه — والمستقبل يتصل بهذا الكل المركب لا بوصفه موجوداً أمامه ، ليُجتاز بعد ، وإنما يتصل بهذا الكل المركب بمعنى أنه ماثل في طبيعته في صورة إمكان قابل للتحقق .

والزمان باعتباره كلا مركباً . هو الذى يسميه القرآن « التقدير » وهى كلمة أسوأ فهم معناها كثيراً في كل من العالم الإسلامى وفي خارجه « والتقدير » هو الزمان عندما ننظر إليه على أنه سابق على وقوع إمكانياته ؛ هو الزمان الخالص من شبك تتابع العلة والمعلول ، أى حالة الرسم البياني التي يفرضها الفهم المنطقي على الزمان ، وبالاختصار هو الزمان كما نشعر به ، لا كما نفكر فيه أو نحسبه . فإذا سألتنى لم كان الإمبراطور هانيون وطمسب شاه العجم متعاصرين ؟ فإننى

(١) الهنا بالفتح والتشديد تستعمل للمكان الحسى (كليات أبى البقاء) .

لا أستطيع أن أورد بيانا عن علة ذلك . والجواب الوحيد الذى قد يقال فى هذا المقام هو أن طبيعة الحقيقة هى بحيث أن من بين الإمكانيات غير المتناهية القابلة للتحقق . كان لا بدّ للحالتين الممكنتين المعروفتين بحياة هايون وحياة الشاه طهماسب من أن تحصلا معاً .

والزمان بوصفه تقديرًا هو ماهية الأشياء ذاتها كما جاء فى القرآن « إنا كلّ شيء خلقناه بقدر »^(١) فتقدير شيء إذن ليس قضاءً غاشماً يؤثر فى الأشياء من خارج ، ولكنه القوة الكامنة التى تحقق وجود الشيء ، وبمكنااته التى تقبل التحقق ، والتى تكمن فى أعماق طبيعته ، وتحقق وجودها فى الخارج بالتالى دون أى إحساس بإكراه من وسيط خارجي . ومن ثمّ فإن تكامل وحدة الديمومة لا يعنى أن هناك حوادث تامة التكوّن ، أشبه بأن تكون فى أحشاء الحقيقة ، لتسقط منها واحدة بعد أخرى كما تسقط حبات الرمل من الساعة الرملية . وإذا كان الزمان أمراً حقيقياً ، لا مجرد تكرار للحظات متجانسة يجعل التجربة الشعورية وهما ، لزم أن تكون كل لحظة فى حياة الحقيقة لحظة أصيلة ينشأ عنها شيء جديد وغير متنبأ به أصلاً . والقرآن يقول « كل يوم هو فى شأن »^(٢) . والوجود فى الزمان الحقيقى ليس التقيد بأغلال الزمان المتجدّد ، وإنما هو خلق هذا الزمان المتجدّد لحظة لحظة ، وأن تكون فى خلق هذا الزمان على تمام الحرية والأصالة فى الابتكار .

والواقع أن كل نشاط خالق هو نشاط حر . فالخلق يضاد التكرار الذى هو من خصائص الفعل الآلى . وهذا هو السبب فى استحالة تفسير فعل الحياة الخالق على أساس النظرية الآلية . إن العلم (Science) يسعى إلى إيجاد تماثل

(١) القمر آية ٤٩ [المترجم]

(٢) الرحمن آية ٢٩ [المترجم]

واطراد في التجربة : أى قوانين التكرار الآلى . ولكن الحياة بما فيها من إحساس عميق بالتلقائية تقيم قواعد الاختيار فتخرج بذلك عن نطاق الجبر ، ولهذا يعجز العلم عن فهم الحياة . والبيولوجى الذى يحاول تفسير الحياة تفسيراً آلياً يندفع إلى ذلك لأنه يقصر درسه على الصّور الدنيا للكائنات الحيّة ، تلك الصّور التى يكشف سلوكها عن تشابه بينها وبين الفعل الآلى . ولكنه إذا درس الحياة كما تتجلى في نفسه : أى درس عقله الحرّ فيما يختاره وفيما يرفضه ، وفيما يفكر فيه ، والذى يحيط بالماضى والحاضر ويتخيل المستقبل تحيلاً حياً ، فلا بدّ من أن يقتنع بقصور تصوّراته الآلية .

وقياساً على تجربتنا الشعورية . إذن يكون الكون حركة حرّة مبدعة . ولكن كيف نستطيع أن نتصور حركة مستقلة عن شيء معيّن يتحرك ؟ والجواب عن هذا هو أن معنى « شيء » يمكن استنتاجه من غيره . وقد نستطيع استنتاج أشياء من حركة ، ولكننا لا نستطيع استنتاج الحركة من أشياء غير متحركة ، فإذا افترضنا مثلاً أن الذّرات أو الجواهر الفردة مثل التى يقول بها ديموقريط هى الحقيقة الأصلية ، فإنه ينبغي أن تدخل عليها الحركة من خارج في صورة شيء غريب عن طبيعتها . أما لو اعتبرنا الحركة هى الأصل فإنه يمكن أن نستنتج منها أشياء ساكنة . والواقع أن علم الطبيعيات ردّ الأشياء كلها إلى الحركة : فهاهية الذّرة أو الجوهر الفرد في نظر العلم الحديث هى الكهرباء وليست شيئاً مكهرباً . أضف إلى هذا أن الموجودات ليست أشياء في التجربة المباشرة لها معالم محدّدة ، وذلك لأن التجربة المباشرة اتصال لا تمييز في محتوياته البتّة ، فما نسمّيه « أشياء » هى حوادث موجودة في الاستمرار والاتصال الذى في الطبيعة يحدد لها الفكر أمكنة ، ومن ثمّ يعتبرها منفكة بعضها عن بعض لأغراض تتعلق بالعمل . والكون الذى يبدو لنا في صورة مجموعة من الموجودات ليس مادّة صلبة تشغل فراغاً ، إنه ليس شيئاً ، وإنما هو فعل وطبيعة الفكر التجدد على ما يرى برجسون ، فالفكر لا يستطيع

تصوّر الحركة إلّا إذا اعتبرها سلسلة من نقط ساكنة . وعلى هذا فعملية الفكر المشتغل بالتصورات الساكنة هي التي تضيف على ما هو بطبيعته متحرك صورة سلسلة من أمور ساكنة ، ووجود هذه السككنات معاً وتعاقبها هو مصدر ما نسميه بالمكان ، والزمان .

وإذن فالحقيقة — على ما يرى برجسون — هي دفعة من صبغة الإرادة ، حيوية حرّة خالقة لا يمكن التنبؤ بها ، حرّة خالقة والفكر هو الذي يربطها بالمكان أو الحيز وينظر إليها على أساس أنها تعداد لـ «أشياء» . وليس من الميسور في هذا المقام أن نفحص عن هذا الرأي فحصاً وافياً وإنما نكتفي بأن نقول : إن التيار الحيوي الذي ^(١) ينادى به برجسون ينتهي إلى ثنائية من الإرادة والفكر لا يمكن التغلب عليها ومردّ هذا في الحقيقة إلى أنه ينظر إلى العقل نظرة جزئية فالعقل في رأيه قوّة تسلك الأشياء في الحيز وهو يتكيّف بالمادة وحدها ، ولا يستخدم إلا مقولات آليّة . ولكن الفكر — كما بينت في محاضرتي الأولى — له كذلك حركة أعمق . فبينما يبدو أنه يجرّئ الحقيقة إلى أجزاء قارّة إذا بوظيفته الحقيقية هي تركيب عناصر التجربة معاً باستخدام مقولات ملائمة للمقامات المختلفة التي تعرضها التجربة . والفكر يبلغ في أصلاته مبلغ الحياة . وحركة الحياة من حيث هي نمو عضوي تتضمن تركيباً تدريجياً لمراحلها المختلفة . وبغير هذا التركيب تكف عن أن تكون نمواً عضوياً . وهي ذات غايات تقتضيها ، وتحقق الغايات معناه أن العقل قد سرى فيها . وكذلك لا يكون فعل العقل ممكناً إلّا بتحقيق هذه الغايات . وفي الحياة الشعورية تسرى الحياة في الفكر ويسرى الفكر في الحياة ، وهما يؤلّفان معاً وحدة ، فالفكر في حقيقته إذن هو الحياة عينها .

(١) يقول برجسون « في وقت ما وفي نقطة ما من المكان نبع تيار حي واجتاز أجساماً كونها على التوالي . وانتقل من جبل إلى جبل ، وانقسم بين الأنواع الحية وتشتت بين الأفراد دون أن يفقد شيئاً من قوته بل إنه يزداد قوة كلما تقدم . انظر تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ٤٢١ .

ويرى برجسون أيضاً أن اندفاع الباعث الحيوى قُدماً في حريته الخالقة لا يضيئه قيس من غاية قريبة أو بعيدة . فهو لا يستهدف نتيجة ، بل هو تحكم مطلق لا يهديه شيء ، ولا يربطه نظام ، ولا يمكن التنبؤ بسلوكه . وفي هذا المقام في الغالب يكشف تحليل برجسون للحياة الشعورية عما فيه من قصور . فهو ينظر إلى الحياة الشعورية باعتبار أنها الماضي يعيش في الحاضر ويؤثر فيه . ويفغل عن أن وحدة الشعور لها أيضاً ناحية نظر إلى المستقبل . فالحياة ليست إلا سلسلة من أفعال الانتباه ، وفعل الانتباه لا يقبل التفسير من غير إشارة إلى غاية شعورية أو غير شعورية . حتى أفعال الإدراك تحددها مصالحنا وأغراضنا المباشرة .

ولقد صور الشاعر الفارسي عرفى هذه الناحية من الإدراك الإنسانى تصويراً جميلاً إذ يقول : « إذا كان قلبك لم يخدعه السراب ، فلا تكن معجباً بحدّة ذكائك . لأن خلاصك من هذا الخداع البصرى مرده إلى ضعف ظمئك » .

يريد الشاعر بهذا أن يقول : إذا اشتد ظمؤك بعثت رمال الصحراء في نفسك صورة البحيرة ، وخلاصك من هذا الوهم يرجع إلى فقدان الحاجة الشديدة إلى الماء . وقد أدركت الشيء على حقيقته لأنه لم يكن لك مصلحة في أن تدركه على غير حقيقته . وعلى هذا فإن الغايات والأهداف سواء أوجدت في الميول الشعورية أم فيما تحت الشعور — هي لحة التجربة الشعورية وسداها .

وفكرة الغاية لا يمكن أن تفهم إلا بالقياس إلى المستقبل . إن الماضى يبقى من غير شك في الحاضر ويؤثر فيه . ولكن هذه العملية ، عملية الماضى في الحاضر ليست الشعور كله . فعنصر الغاية يكشف عن نوع من النظرة المستقبلية في الشعور ولا تقتصر الغايات على تلوين حالاتنا الشعورية الحاضرة وحدها ، بل تكشف عن اتجاهها في المستقبل أيضاً . والواقع أن الغايات تؤلف دفعة الحياة إلى أمام ، ومن ثم تتوقع بوجه ما الأحوال التى لم توجد بعد وتؤثر فيها . إن تقييد أمر بغاية

ما معناه تقييده بما ينبغي أن يكون . وعلى هذا فإن الماضي والمستقبل يؤثر كلاهما في حالة الشعور الحاضرة ، وليس المستقبل غير محدد بالمرّة كما يتضح من تحليل برجسون لحياتنا الشعورية . وحالة الانتباه تتضمن الذاكرة والخيال بوصفهما عاملين مؤثرين . وإذن — قياسا على حياتنا الشعورية — لا تكون الحقيقة دافعا حيويا مكفوفًا عن الغاية ، لا تضيئه الفكرة بالمرّة ، بل إن طبيعتها غائية إلى أقصى حد .

على أن برجسون ينكر غائية الحقيقة على أساس أن الغائية تجعل الزمان باطلا . وهو يرى أن أبواب المستقبل يجب أن تظل مفتوحة على مصراعها أمام الحقيقة ، وإلا فإنها لن تكون حرة وخالقة . وإذا كانت الغائية معناها تنفيذ خطة للوصول إلى هدف أو غرض سبق تحديده ، فلا شك في أنها تجعل الزمان غير حقيقى . إذ هي لا تزيد على أن تردّ العالم إلى إعادة إخراج في سياق الزمان لخطة أو بناء أزلّى سبق وجوده ، وفيه قد وجدت الحوادث الفردية أما كنّها الملائمة بالفعل وبقيت كما لو كانت منتظرة دورها لتدخل في الشوط الزمنى للتاريخ . أى أن كل شيء وجد بالفعل في جهة ما من الأزل . وليس الترتيب الزمنى للحوادث سوى مجرّد محاكاة للقوالب الأزلية . ومثل هذا الرأى لا يكاد يمكن التمييز بينه وبين الآلية التى رفضناها من قبل . بل هو نوع من المادّية المقتنعة يحلّ فيها القضاء أو التقدير محلّ الجبر الصارم ، ولا تدع مجالا لحرية الإنسان أو للحرية الإلهية ذاتها . والعالم الذى يعتبر حركة لتحقيق أهداف سبق بها القضاء ليس عالما يتألف من قوى حرة تسأل عما تفعل . فما هو إلا مسرح ، عليه دى تحرّكها يد من خلف ستار .

على أن هناك غائية بمعنى آخر . فقد رأينا من تجربتنا الشعورية أن الحياة هي تكييف المقاصد والغايات وتحويرها وكذلك الخضوع لسيطرتها . والحياة

العقلية غائية بمعنى أنه وإن كان لا يوجد أماننا هدف على مرمى بعيد جداً تتحرك إليه ، فهناك مطالب وغايات جديدة ، وموازن مثالية لتقدير القيم تتكوّن بالتدريج كلما تمت الحياة وامتد بساطها . ونحن نصبح على ما نحن عليه بانقطاعنا عما كنا عليه . والحياة رحلة خلال سلسلة من وفيات . ولكن هناك نظاماً لاستمرار هذه الرحلة ، فراحلها المختلفة يرتبط كل منها بالآخر ارتباطاً (عضوياً) بالرغم مما يتناول تقديرنا للأشياء من تغيّرات فجائية في الظاهر . وتاريخ حياة الفرد وحدة في جملته ، وليس مجرد سلسلة من حوادث لا يلتئم بعضها مع بعض . وموكب الحياة ، أو حركة الكون في الزمان . تكون من غير شك مجردة عن الغاية ، إن كنا نريد بالغاية هدفاً معروفاً قبل وقوعه ، أي مصيراً بعيداً مقررأً تتحرك نحوه الخليقة جميعاً . وإذا منحنا حركة العالم غائية بهذا المعنى فإننا نسلبها أصالتها وطبيعتها الإبداعية . إن غايات العالم هي خواتيم المطاف لسيرة أو مسلك ؛ هي غايات تجيء من غير أن يكون قد سبق التفكير فيها بالضرورة . وحركة الزمان لا يمكن تصوّرها على شكل خط قد رسم بالفعل ، بل هي خط ما زال يُرسم ، أو تحقيق لمسكنات جائزة ، وهي تتصف بالغائية فقط بمعنى أن من خصائصها الانتقال ، وأنها تصل إلى نوع من تحقيق الحاضر عن طريق الحرص على الاحتفاظ بالماضي والإضافة إليه . والرأى عندي أنه ليس أكثر بعداً عن نظرة القرآن من القول بأن العالم تنفيذ في سياق الزمان لحظة سبق وضعها . فالعالم في نظر القرآن ، كما بينت من قبل ، قابل للزيادة ، هو عالم ينمو ، وليس صنْعاً مكتملاً خرج من يد صانعه منذ حقب بعيدة ، وهو الآن ممتد في الفضاء أشبه ما يكون بكتلة ميتة من المادة لا يفعل فيها الزمان شيئاً ، فهي من أجل ذلك ليست شيئاً .

ولعلنا الآن في موقف يجعلنا ندرك معنى الآية : « وهو الذي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً لِمَن أَرَادَ أَن يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُوراً » ^(١) فقد أدى بنا التفسير

الدقيق لتعاقب الزمان كما يتجلى في أنفسنا إلى فكرة عن الحقيقة القصوى هي أنها ديمومة بحتة يتداخل فيها الفكر والوجود والغاية لتؤلف جميعاً وحدة متكاملة . ولا نستطيع إدراك هذه الوحدة إلا من حيث هي وحدة نفس متحققة الوجود ، محيطة بكل شيء ، هي ينبوع الأول لكل حياة فردية ولكل فكر فردى ولقد أجازف فأقول إن خطأ برجسون إنما نشأ عن اعتبار الزمان البحث سابقاً على النفس التي تسند إليها وحدها الديمومة البحتة . فلا المكان البحث ، ولا الزمان البحث ، بقادرين على إحداث التماسك بين جمهرة الأشياء والحوادث ، وليست إلا نفحة العلم في النفس الباقية هي التي تستطيع أن تستولى على الجمهرة المتكاثرة للديمومة المتجزئة إلى ما لا يتناهى من اللحظات ، وتحملها إلى مركب متكامل الوحدة . ووجودك في ديمومة بحتة معناه أن تكون نفساً . وكونك نفساً يقتضى أن تكون قادراً على أن تقول « إني » أو « أنا موجود » ولا أحد سوى من يوجد وجوداً حقاً يستطيع أن يقول « إني » أو « أنا موجود » . ودرجة اللقانة الموجودة في الإتيّة هي التي تحدّد مكان الشيء في ميزان الوجود . ونحن أيضاً نقول « إنّا » ولكن « إِنِّيْنَا » تتوقف على غيرنا وتقوم على التمييز بين الذات وغير الذات . والذات الأولى في تعبير القرآن غنية عن العالمين ^(١) أما ما عداها فلا يستطيع أن يدعى أنه ذات أخرى مقابلة لها ، وإلا وجب أن تكون الذات الأولى كذواتنا المتناهية بينها وبين الغير المقابل لها نسبة مكانية . وما نسميه « الطبيعة » أو غير الذات ليس إلا لحظة عابرة في وجود الله . ووجود الله من ذاته لا من غيره ، وهو وجود أزليّ مطلق ، ويستحيل علينا أن نتصور في عقولنا هذه

(١) يشير الكاتب إلى قوله تعالى : « فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ » آل عمران آية ٩٧ ، وإلى قوله جل شأنه : « إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ » . العنكبوت آية ٦٦ .

الذات تصوراً كاملاً فهو كما يقول الكتاب الكريم : « ليس كَمِثْلِهِ شَيْءٌ » وهو السميعُ البصيرُ »^(١).

وبعد فإن العقل لا يمكن أن يتصور نفساً من غير أن تلحقها صفة ، أى من غير منهج مطرد من السلوك . والطبيعة ، كما رأينا ، ليست ركاما من مادية بحتة شاغلة للفراغ ، بل هى بناء من حوادث أو منهج منتظم من السلوك . وهى بوصفها هذا أساسية بالنسبة للذات الأولى . فالطبيعة بالنسبة للذات الإلهية كالصفة بالنسبة للنفس الإنسانية ، وهى فى التعبير القرآنى الرائع « سنة الله »^(٢) ، وهى من وجهة نظر الإنسان تفسير نخلعه ، فى موقفنا الحاضر ، على القدرة الخلاقة للذات المطلقة . وفى لحظة معينة من لحظات تقدمها إلى الأمام تكون متناهية ، ولكن لما كانت الذات التى هى جوهرية بالنسبة لها ، ذات خالقة ، فإنها تكون قابلة للزيادة ، ولهذا لا يكون لها حد ، بمعنى أن أى حد لا متدادها ليس حداً نهائياً . إنها غير محدودة بالقوة ، لا بالفعل . فالطبيعة إذن يجب أن تفهم على أنها مركب حى دائم النمو ، ونموه ليست له حدود نهائية خارجية ، بل حده الوحيد حد داخلى : هو الذات الأزلية ، التى تبعث الحياة فى الوحدة الكلية وتبقىها حية ؛ كما يقول القرآن الكريم : « وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى » (النجم آية : ٤١)^(٣) وعلى هذا فإن رأى الذى اصطنعناه يضاف على العلوم الطبيعية معنى روحياً جديداً . فالعلم بالطبيعة هو العلم بسنة الله . ونحن فى ملاحظتنا للطبيعة إنما نسعى فى الحقيقة وراء نوع من الاتصال الوثيق بالذات المطلقة ، وما هذا إلا صورة أخرى من صور العبادة .

إن المناقشة التى سلفت ، تعتبر الزمان عنصراً ضرورياً من عناصر الحقيقة

(١) الشورى آية ١١ [م . ع . ٠]

(٢) يشير الكاتب إلى قوله تعالى : « سنة الله التى قد خلت من قبل ، ولن تجد لسنة

الله تحويلاً » الفتح آية ٢٣ [مهدى علام]

(٣) فى الأصل الإنجليزى خطأ مطبعى فى رقم الآية إذ كتب ١٤ [مهدى علام]

القضوى . فعلينا بعد هذا أن ننظر في حجة المرحوم الدكتور ماكتاجارت "Mc Taggart" التي تنكر حقيقة الزمان . إن الزمان في نظر الدكتور ماكتاجارت لا حقيقة له لأن كل حادث هو ماض أو حاضر أو مستقبل^(١) . فموت الملكة « آن » "Anne" مثلا ، ماض بالنسبة إلينا حاضر بالنسبة لمعاصريها ، ومستقبل بالنسبة لوليم الثالث . وعلى هذا فحادث موت الملكة آن يجمع خصائص متنافرة بعضها مع بعض . وواضح أن هذه الحجة تصدر عن افتراض أن طبيعة التجدد في الزمان متناهية . وإذا اعتبرنا الماضي والحاضر والمستقبل من لوازم الزمان ، فإننا نتصوره كخط مستقيم قطعنا جزءا منه وتجاوزناه ، وبقي أمامنا جزء لم نقطعه بعد . وهذا اعتبار للزمان — لا بوصفه لحظة حية خالقة — وإنما باعتباره أمراً مطلقاً ساكناً يشتمل على الحوادث الكونية المتعددة الكاملة التكوين ، المتكشفة في تعاقب ، مثلها بالنسبة لمن يراها من خارج مثل الصور المتحركة التي يعرضها الشريط السينمائي .

وفي الحق قد نستطيع أن نقول إن موت الملكة آن كان مستقبلاً بالنسبة لوليم الثالث ، إذا اعتبر هذا الحادث تام التشكل بالفعل ، قائماً في المستقبل ، ينتظر تحققه في الخارج . ولكن الأمر كما بينه « برود » "Brood" بحق هو أن حادثاً مستقبلاً لا يمكن وصفه بأنه حادثة . فحادثة موت الملكة « آن » لم يكن لها وجود بالمرّة قبل موتها ، وفي حياة الملكة « آن » ، وجد حادث وفاتها فقط باعتباره إمكاناً في طبيعة الحقيقة لم يتحقق بعد ، ولم تتضمنه تلك الطبيعة باعتباره حادثاً إلا بعد أن بلغ نقطة التحقق بالفعل . والجواب عن حجة الدكتور ماكتاجارت هو أن المستقبل لا يوجد إلا باعتباره إمكاناً محتملاً ، وليس بوصفه حقيقة واقعة ، ولا يمكن كذلك أن يقال إن حادثاً يجمع بين صفات متنافرة عندما يوصف بالماضي

(١) يقول الابجي في هذا المقام : « لا يجوز أن يكون الزمان قار الذات وإلا لكان الحادث في زمان الطوفان حادثاً اليوم » . [المراجع]

والحاضر معاً . فالحدث « س » عندما يقع ، يصبح ذا علاقة لانقبل التغير بجميع
الحوادث التي وقعت قبله ، وهذه العلاقة لا تتأثر مطلقاً بالعلاقات التي بين الحادث
« س » وغيره من الحوادث التي تخرج بعده إلى حيز الوجود بما يلحق الحقيقة من
تحقق . وليس ثمة قضية صادقة أو كاذبة عن هذه العلاقات يمكن أن تصبح كاذبة
أو صادقة . ومن ثم فليس هناك صعوبة منطقية في اعتبار حادث ماضياً وحاضراً
معاً . على أنه ينبغي الاعتراف بأن المسألة ليست خالية من الصعوبة وأنها تتطلب
المزيد من التفكير ، فليس من السهل أن ندرك سر الزمان . فعبارة « أوغسطين »
"Augustine" صادقة اليوم كما كانت صادقة يوم نطق بها : « إني أعرف الزمان
إذا لم يسألني عنه أحد ، أما إذا حاولت تفسيره للسائل فإني أجهله » . وإني أميل
شخصياً إلى تصور الزمان عنصراً أساسياً في الحقيقة . ولكن الزمان الحقيقي ليس
الزمان المتجدد الذي لا بد فيه من التمييز بين الماضي والحاضر والمستقبل . بل هو
الديمومة المحضة . أي التغير من غير تعاقب ، ذلك التغير الذي لا تمسه حجة
ما كتاجرت .

والزمان المتجدد ديمومة بحتة ففتحها وجزأها الفكر ، هو وسيلة تعرض بها
الحقيقة خلقها المستمر للقياس السكي . وهذا هو المعنى المراد بقول القرآن الكريم
« وله اختلاف الليل والنهار »^(١) .

ولكنك قد تسألني : « أيمن أن يسند التغير إلى الذات الأولى ؟ »
إننا بوصفنا من البشر ننتسب بحكم وظائفنا إلى حركة كونية قائمة بذاتها ،
وأحوال معيشتنا خارجية عنا في جملتها ، ونوع الحياة الوحيد الذي نعرفه هو
الرغبة ، أو الطلب ، أو الفشل ، أو النجاح ، أي تغير مستمر من موقف إلى آخر .
فالحياة — من وجهة نظرنا — تغير ، والتغير معناه أساسياً النقص . وإذا كانت

(١) « وهو الذي يحي ويميت ، وله اختلاف الليل والنهار » المؤمنون ، آية ٨٠

[مهدى علام]

تجربتنا الشعورية في الوقت نفسه هي نقطة البدء الوحيدة لكل معرفة فإننا لا نستطيع أن نتجنب القصور في تفسير الحقائق على ضوء تجربتنا الداخلية ذاتها، وتصور الذات الإلهية متصفة بصفات البشر أمر لا مفر منه وبخاصة في فهم الحياة، لأن الحياة لا يمكن فهمها إلا من داخل النفس، وقد تخيل الشاعر ناصر على السرهندي الصنم المعبود يقول للبرهي: « لقد صنعتني على صورتك ومع هذا فأى شيء رأيته وراء ذلك » .

لقد كان التخرج من تصور حياة الله على مثال حياة البشر هو الذي حدا بابن حزم العالم الأندلسي المسلم، إلى التردد في نسبة الحياة إلى الله. فقال في براعة لبقية: « إن الله ينبغي أن يسمى حياً، لا لأنه حي بحياة كحياة البشر، بل لأن القرآن وصفه بالحياة » ^(١).

ولما كان ابن حزم وقد قصر همه على ظاهر تجربتنا الشعورية، غافلاً عن أغوارها العميقة، فلا بد أنه اعتبر الحياة تغيراً متتابعاً، وتعاقباً لأطوار في بيئة معرقة.

ولا خفاء في أن التغير المتتابع علامة على النقص. وإذا اقتصرنا على هذا الرأي في التغير أصبح التوفيق بين الكمال الإلهي وبين حياة الله معضلة مستعصية الحل. ولا بد أن يكون ابن حزم قد أحس بأنه لا يمكن إثبات الكمال للذات الإلهية إلا بنفي الحياة عنه.

(١) « وكذلك لم يأت نص بأن له تعالى حياة، ولا بأنه إنما سمي حياً عالمياً قادراً لنفي أضاف هذه الصفات عنه، لكن لما جاء النص بأنه تعالى يسمى الحي العالم القدير سميناها بذلك، ولولا النص ما جاز لأحد أن يسمى الله تعالى بشيء من ذلك لأنه كان يكون مشبهاً له بخلقه » . (المترجم)

١٥٨ ص ٢ — الفصل والنحل — ج ٢ ص ١٥٨

« لولا النص الوارد بتسميته تعالى بأنه حي وقدير وعليم ما سميناها بشيء من ذلك » نفس المصدر، ج ٢ ص ١١٨ . (المترجم)

على أن هناك مخرجاً من هذه المعضلة . فالذات المطلقة كما رأينا هي كل الحقيقة وهي ليست قائمة بحيث ترى الكون أجنبياً عنها كما يرى الناظر شكلاً منظوراً . وعلى هذا فإن أحوال وجودها تتجدد جميعاً من داخلها . فالتغير إذن بمعنى الانتقال من حالة نقص إلى حالة كمال نسبي ، أو عكس ذلك لا ينطبق بداهة على حياة الذات الإلهية . ولكن التغير بهذا المعنى ليس هو الصورة الوحيدة الممكنة من صور الحياة . فإنعام النظر في خص حياتنا الشعورية يظهر أن وراء ظاهرة المدة المتجددة توجد ديمومة حقة . والذات الأولى توجد في ديمومة بحيث ينقطع فيها التغير عن أن يكون تعاقباً لأحوال متخالفة ، وتكشف الذات عن صفتها الحقة باعتبارها خلقاً مستمراً « لا يمسه لغوب »^(١) و « لا تأخذه سنة ولا نوم »^(٢) .

وإدراك الذات الإلهية بوصفها غير قابلة للتغير بهذا المعنى من معاني التغير تصورها على أنها جود مطلق . وحيدة را كده مجردة من البواعث ، وعدم مطلق . والتغير بالنسبة للذات الخالقة لا يمكن أن يكون معناه النقص . وكمال الذات الخالقة ليس في أنها ركود تنصوره تصوراً آلياً ، على النحو الذي قد يكون ابن حزم قد تأثر فيه بأرسطو ، وإنما كمال هذه الذات في الأصول الشاملة لقوتها الخالقة وبصيرتها المبدعة التي لا حد لمداهها . ووجود الله هو تجلّي ذاته لا السعى وراء مثل أعلى يراد الوصول إليه . « وما لم يقع بعد » بالنسبة للإنسان معناه السعى والطلب وقد يعنى الإخفاق ، أما « ما لم يقع بعد » بالنسبة لله فيعني تحقيقاً لا يخفق لإمكانات وجوده ، تلك الإمكانات الخالقة غير المتناهية التي تحتفظ بوحدها التامة الكاملة خلال تجليه في الوجود .

في اللانهاى المكرر نفسه

(١) إشارة إلى قوله تعالى : « لا يمسه فيها نصب ولا يمسا فيها لغوب » فاطر آية ٣٥ .

[٠ ع . م]

(٢) البقرة آية ٢٥٥ [٠ ع . م]

ينصب ما يمثله
آلاف من الأقواس وتتلافى
لتقيم الهيكل الأكبر على دعامة مطمئنة
تيارات من كل حذب وصوت عاشقة للحياة
من النجم الوضئ إلى الطين الوضع
تتراحم وتتدافع
لتجد سلامها الأبدى وأمنها الأزلى في الله^(١).
[حيته]

وعلى هذا فإن النقد الفلسفي الشامل لجميع حقائق التجربة سواء من ناحيتها المتعلقة بالعمل ، أم من ناحيتها المتعلقة بالعلم ، ينتهي بنا إلى الحكم بأن الحقيقة الأولى هي حياة مبدعة ذات نظام معقول . وتفسير هذه الحياة على أنها ذات ليس تصويراً للذات الإلهية على صورة البشر . بل هو ليس إلا تسليماً بالواقع البسيط للتجربة الدالة على أن الوجود ليس سائلاً عديم الشكل ، ولكنه أساسٌ وحدةٍ منظمٌ ، نشاطٌ تركيبى يربط بين شتات طبائع المركبات الحية ويركزها ، رغبة في البناء . وعملية الفكر ، التي هي أساسياً رمزية في طبيعتها ، تسدل حجاباً على الصفة الحقيقية للحياة ولا تستطيع أن تتصورها إلا كنوع من تيار عالمي يسرى

(١) وبجر لا تحده حدود
يصب به الوجود إلى وجود
ترى الأقواس آلاف تلاق
لتحفظ هيكل عظمت ذراه
وفي حب الحياة ترى الثريا
كما أن الثرى في الأرض يه
خلائق كلها تسمى كفاها
وكل كفاحها سلم وأمن
يظل لنفسه أبداً بعيد
ويبقى في الزمان له خلود
وقد نهضت فليس بها بعيد
وعز على الفناء فلا يبيد
نضئ لكي يكون لها مزيد
حوى الحياة ، كلاهما رأى سديد
وتنشط في الحياة لها جهود
ورضوان من الله أييد

[ترجمة مهدى علام]

في جميع الأشياء . وعلى هذا فإن النظر العقلي في الوجود يؤدي بالضرورة إلى المذهب القائل بأن الله هو الكل أو وحدة الوجود . ولكن لدينا معرفة مباشرة منبعثة من داخلية النفس عن الناحية العالمة للحياة . فالبداية تكشف عن الحياة بوصفها ذاتاً مركزة . وهذه المعرفة — على ما فيها من نقص باعتبار أنها تهيب لنا نقطة البدء لا غير — هي كشف مباشر لماهية الحقيقة . وعلى هذا فإن حقائق التجربة تسوغ القول بأن ماهية الحقيقة ماهية روحية وأنه ينبغي أن نتصورها ذاتاً . ولكن مطمح الدين يسمو فوق مطلب الفلسفة . فالفلسفة نظر عقلي في الأشياء ، وهي بوصفها هذا لا يهمها أن تذهب إلى أبعد من تصور يستطيع أن يرد كل ما للتجربة من صور خصبة إلى نظام أو منهج فهي كأنما ترى الحقيقة عن بعد .

أما الدين فيهدف إلى اتصال بالحقيقة أقرب وأوثق ، فالفلسفة نظريات ، أما الدين فتجربة حية ، ومشاركة واتصال وثيق . وينبغي على الفكر لكي يحقق هذا الاتصال أن يسمو فوق ذاته . وأن يحدد كماله في حال من أحوال العقل يسميها الدين الصلاة ، والصلاة لفظ من آخر ما انفرجت عنه شفتا نبي الإسلام عند وفاته ^(١) .

(١) حدثنا نصر بن علي الجهضمي . حدثنا عبد الله بن داود . حدثنا سلمة بن نبيط . أخبرنا عن نعيم بن أبي هند عن نبيط بن شريط عن سالم بن عبيد . وكانت له صبة قال : أغمى على رسول الله صلى الله عليه وسلم في مرضه فأفاق فقال : حضرت الصلاة ؟ فقالوا نعم ، فقال : مروا بلالا فليؤذن . مروا أبا بكر أن يصلي للناس أو قال بالناس . قال : ثم أغمى عليه فأفاق فقال : حضرت الصلاة ؟ فقالوا نعم ، فقال : مروا بلالا فليؤذن ، ومروا أبا بكر فليصل بالناس ، فقالت عائشة : إن أبي رجل أسيف إذا قام ذلك المقام بكى فلا يستطيع ، فلو أمرت غيره . قال : ثم أغمى عليه فأفاق فقال : مروا بلالا فليؤذن ومروا أبا بكر فليصل بالناس . فإنكن صواحب أو صواحيب يوسف . قال : فأمر بلال فأذن وأمر أبو بكر فصلى بالناس . ثم إن رسول الله صلى الله عليه وسلم وجد خفة فقال انظروا إلى من أتىكم عليه ؛ فجاءت بريرة ورجل آخر فاتكأ عليهما ، فلما رآه أبو بكر ذهب لينكص فأومأ إليه أن يثبت مكانه حتى قضى أبو بكر صلاته . ثم إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قبض إلخ .

انظر كتاب الشمائل للترمذي — حاشية الياجوري ص ٢٣٤ — ٢٣٥

(المترجم)

الالوهية ومعنى الصلاة

لقد رأينا أن الحكم القائم على التجربة الدينية تطمئن إليه المقاييس العقلية كل الاطمئنان ، وأن ميادين التجربة ذات الشأن الأكبر — إذا فحست بعين تنظر إلى الأمور نظرة شاملة — فإنها تكشف عن إرادة مبدعة ذات نظام معقول هي الأساس النهائي لكل تجربة ، وقد وجدنا ما يبرر تسمية هذه الإرادة ذاتا (ego) .

ولكى يؤكد القرآن وحدانية الذات الأولى فإنه يطلق عليها اسم علم هو « الله » ثم يعرفه فيقول :

« قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ »

« الله الصمد »

« لم يلد ولم يولد »

« ولم يكن له كفواً أحد »

على أنه من العسير أن نفهم على وجه الدقة معنى الفرد . فالفردية ، على حد قول برجسون في كتابه « التطور المبدع » (Creative Evolution) ، تتفاوت في مراتبها ، وهي لا تتحقق تحققاً تاماً حتى في حالة وحدة الإنسان التي تبدو لنا منعزلة عن غيرها .

يقول برجسون : « وعلى وجه خاص ، يمكن أن يقال في الفردية إنه يلينا نجد الميل إلى تحقيق الفردية ماثلاً في كل شيء في الوجود ، ونجد الميل إلى التوالد يعارضها دائماً . فلكي تكون الفردية كاملة يجب ألا يمكن لأى جزء منفصل لجسم حتى أن يعيش مفترقا عنه . ولكن هذا يجعل التوالد أمراً مستحيلاً ،

فأى معنى للتوالد سوى بناء جسم عضوى جديد بواسطة جزء انفصل عن جسم عضوى قديم .

فالفردية إذن تحمل فى طياتها خصيمتها نفسها . وعلى ضوء هذه العبارة يتضح أن الفرد الكامل المتميز عما سواه بوصفه ذاتاً فريدة ولا نظير لها لا يمكن أن تتصوره متضمناً لعدوه ، بل يجب أن نتصوره بريثاً من الميل إلى التوالد المضاد له . وهذه الخاصية من خصائص الذات الكاملة هى عنصر من أهم العناصر اللازمة فى مفهوم الذات الإلهية كما صورها القرآن ، يوردها الكتاب الكريم مرة بعد أخرى لا يستهدف لمهاجمة الفكرة المسيحية السائدة ، بقدر ما يستهدف إبراز رأيه فى الفرد الكامل . على أنه يمكن أن يقال إن تاريخ الفكر الدينى يكشف عن مسالك مختلفة للتهرب من فكرة وجدانية الحقيقة القصوى ، التى تدرك كمبدأ كلى غامض عظيم شامل كالنور مثلاً . وهذا هو رأى الذى ارتآه فارنل Farnell عندما تحدث عن صفات الله فى المحاضرات التى ألقاها لإحياء ذكرى جيفورد وإنى أوافق على أن تاريخ الدين يكشف عن أحول للفكر اتجهت نحو القول بوحدة الوجود ، ولكنى أتجراً على القول بأن فارنل جانبهِ الصواب فى حديثهِ عن وصف القرآن للذات الإلهية بالنور . فالنص الكامل للآية الكريمة التى اقتصر إيراد شطر منها يقول : « الله نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ، مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ، الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ ، الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ ، زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ ، يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ، نُورٌ عَلَى نُورٍ ؛ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ ، وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ ، وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ » سورة النور : آية ٣٥ .

وليس من شك فى أن صدر الآية يوحى بالتخلص من تصور ذات الله فى صورة الفرد ، ولكننا حين تعقبنا الاستعمال المجازى للنور فى بقية الآية ، يقوم فى نفوسنا عكس الأثر الأول . فتطور هذا المجاز إنما قصد به أن ينبى عن الذات الإلهية

كونها عنصراً كونياً عديم الصورة ، وذلك بتركيز النور في شعلة مصباح ثم بزيادة أفراد هذه الشعلة بوصفها في زجاجة شُبِّهَتْ بكوكب محدد تحديداً دقيقاً . وإني أعتقد أن وصف الله بالنور كما جاء على لسان اليهودية والمسيحية والإسلام ينبغي أن يفسر الآن على وجه آخر . فتعاليم الطبيعيات الحديثة تقرر أن سرعة انتشار الضوء لا يمكن أن يفوقها شيء وأنها واحدة بالنسبة لجميع الذين يشاهدونها مهما اختلفت طريقة حركتهم . وعلى هذا في عالم التغير يكون الضوء أقرب الأشياء إلى المطلق ، وإطلاق النور مجازاً على الذات الإلهية يجب — قياساً على العلم الحديث — أن يؤخذ على أنه إشارة إلى أن الذات الإلهية مطلقة ، لا على أن يوحى بحلوها في كل شيء ، فإن هذا القول يؤدي إلى تفسير يشوبه القول بوحدة الوجود .

على أن هناك سؤالاً قد يرد في هذا المقام ، هو : أليست الفردية تقتضي التناهي ؟ فإذا كان الله ذاتاً ، وهو بوصفه هذا فرد ، فكيف يمكن أن نتصوره غير متناهٍ ؟ والجواب عن هذا هو أن الذات الإلهية لا يمكن تصورها متناهية بمعنى التناهي المكاني ، ففياً يتعلق بتقدير القيم الروحية لا يقام وزن لمجرد الامتداد الانهائي .

ذلك إلى أنه ، كما سبق أن تبين لنا ، أن الانهائيات الزمانية والمكانية ليست مطلقة . والعلم الحديث لا يعتبر الطبيعة شيئاً قاراً قائماً في فضاء غير متناه ، بل يعدها بناء من حوادث يرتبط بعضها ببعض وينشأ عن العلاقات المتبادلة بينها معنى المكان والزمان . وما هذا إلا تعبير في صورة أخرى عن أن المكان والزمان تأويلان يضعهما الفكر لقدرة الذات الأولى على الخلق . فالمكان والزمان من إمكانيات الذات الأولى ، وهما لا يتحققان في شكل مكاننا وزماننا الرياضيين إلا تحققاً جزئياً . وليس وراء ذات الله ، وبمعزل عن قدرته الخالقة ، زمان أو مكان يحيطان بذاته ويحدانه بالنسبة للذوات الأخرى . فالذات الأولى إذن ، ليست لانهائية بمعنى الانهائية المكانية ، كما أنها ليست متناهية بمعنى

التناهي المكاني للذات الإنسانية التي يعزلها البدن عن غيرها من الدّوات .
ولانهائية الذات الأولى تتألف مما فيها من إمكانيات غير متناهية في القدرة على
الخلق ، والكون — على الصورة التي نعرفها — ليس إلا تعبيراً جزئياً عن هذه
القدرة . ومجمل القول هو أنّ لانهائية الذات الإلهية لانهائية في الكيف لا في
الكم ، في القوة لا في الامتداد ، وهي تتضمن سلسلة غير متناهية ولكنها ليست
هذه السلسلة .

والأركان الهامة الأخرى في تصوير القرآن للذات الإلهية من الوجهة العقلية
البعثة هي الخلق والعلم والقدرة والقُدَم . وسأتناول الكلام عليها بالترتيب .
إنّ العقول المتناهية — أي البشرية — تعتبر الطبيعية « غيرا » مواجها لها
له وجود في ذاته ، يعرفها العقل ولكنه لا يصنعها . وعلى هذا فنحن عرضة أن
نعتبر الخلق حادثاً معيناً ماضياً ، والعالم يبدو في نظرنا شيئاً مصنوعاً ليست له علاقة
(عضوية) بوجود صانعه ، وليس صانعه إلاّ مشاهد له لا غير . وجميع الخلافات
الدينية العقيمة التي شجرت حول معنى الخلق إنما نشأت عن هذه النظرة القاصرة
التي ينظر بها العقل المتناهي .

وعلى هذا الاعتبار الذي قدمناه يكون العالم مجرد حادثة مصادفة في حياة الله ،
ومن الجائز أنه كان لا يُخلق . والسؤال الذي يطلب منا أن نجيب عنه حقاً هو :
هل العالم يواجه الذات الإلهية بوصفه « غيرا » لها ، وبينهما فراغ مكاني يتوسط
بين الذات وبين هذا « الغير » ؟ والجواب عن هذا هو أنه بالنسبة للذات الإلهية
لا يوجد خلق بمعنى حادث معين له « قبل » وله « بعد » . فالعالم لا يمكن أن يعدّ
حقيقة مستقلة الوجود مقابلة للذات الإلهية ، ولو أننا نظرنا إلى الأمر كذلك
لأصبحت الذات الإلهية والكون ذاتين منفصلتين تقابل إحداها الأخرى في
ظرف فارغ من حيّز غير متناه . وقد رأينا فيما سبق أن المكان والزمان والمادة
تفسيرات يضعها الفكر لقدرة الذات الإلهية الخالقة الحرة ، وهي ليست حقائق

مستقلة لها وجود في ذاتها ، وإنما هي أحوال للعقل في تصوره لوجود الله .

وقد أثير مرة البحث في موضوع الخلق بين مريدى بايزيد البسطامى الصوفى المشهور فأدلى أحدهم ، فى صراحة ، بالرأى الذى تقبله الفطرة السليمة :

« كان الله ولا شئ معه »

فأجاب الولي جواباً قاطعاً أيضاً فقال : « الآن كما كان » . فعالم المادة إذن ليس شيئاً يشارك الله فى الأزل ، ويحدث فيه الله ما يشاء وهو كأنه على مسافة منه ، بل هو فى طبيعته الحقيقية فعل واحد متصل يجرّثه الفكر إلى كثرة من أشياء منفصل بعضها عن بعض . ولقد ألقى الأستاذ « إدنجتون » "Eddington" ضوءاً جديداً على هذه النقطة الهامة ، وإنى أبيع لنفسى أن أقتبس العبارة الآتية من كتابه « المكان والزمان والجاذبية » (Space, Time, and Gravitation) :

« نحن فى عالم ذى حوادث لها علاقاتها الزمنية الأولية . ومن هذه العلاقات تنشأ علاقات أخرى وصفات غير محدودة العدد وبالغة التعقيد ، يمكن أن تبنى بناء رياضياً يتضح منه وصف الخصائص المختلفة لحالة العالم . وهذه الخصائص توجد فى الطبيعة كما يوجد عدد غير محدود من الماشى فى أرض سبخة غير محدودة^(١) ، ولكن وجودها يظل كأنه مُضمَر أو مستتر ، ما لم يمنحه أحد الناس أهمية بالمشى فيه . وبالمثل فى أن وجود أية حالة من هذه الأحوال فى الدنيا ، يحتاج لذهن يميز أهميتها ، ولا تظهر أهميتها على سائر الأحوال الأخرى إلا إذا أفردا عنها عقل لى يدرّكها . فالعقل يصفى المادة من خليط الصفات التى لا معنى لها ، كما يصفى المنشور الضوئى ألوان قوس قزح من خليط التمجّجات المهوشة فى الضوء الأبيض .

والعقل يعلى من شأن الدائم ويتجاهل المؤقت » .

(١) فى الأصل الإنجليزى كلمة (moor) ومعناها الأراضى السبخة فى المستنقعات ، وهى أراض جرداء فى المناطق الشمالية يضل فيها الإنسان عادة . [م . ع .]

ويظهر من دراسة علاقات الحوادث بعضها ببعض دراسة رياضية أن السبيل الوحيد الذى يستطيع العقل أن يبلغ به غايته هو أن ينتقى صفة واحدة معينة بوصفها الجوهر الثابت لعالم الحس ، ثم يعين لها زماناً ومكاناً يمكن أن يدركهما الحس ولتكون ثابتة فيهما . والنتيجة الحتمية لهذا الانتقاء الذى قال به هو بوسن "Hopson" هي أن قوانين الجاذبية والميكانيكا والهندسة يجب أن تطاع . أفنكون مسرفين إذن إذا قلنا إن العقل فى سعيه وراء « الدوام » قد خلق عالم الطبيعيات ؟

وآخر فقرة من هذه العبارة من أعمق الأفكار التى وردت فى كتاب الأستاذ إدنجتون . وما زال على عالم الطبيعيات أن يكشف ، بطرائقه الخاصة عن أن المعرض المتحرك لعالم الطبيعيات الذى يبدو ثابتاً ، والذى خلقه العقل فى سعيه وراء الثبوت ، متأصل فى شيء أكثر دواماً لا ندركه إلا من حيث هو نفس ، وهى وحدها التى تجمع بين صفتى الثبوت والتغير المتضادين . وهكذا يمكن اعتبارها ثابتة متغيرة معاً .

على أن هناك سؤالاً ينبغى أن نحجب عنه قبل أن نسير فى البحث أبعد من هذا . وهذا السؤال هو : ما الطريقة التى تبدأ بها قوة الله الخالقة فى الخلق ؟ وأصحاب أسلم مذهب فى علم الكلام عند المسلمين ، وهو أكثر المذاهب انتشاراً حتى الآن ، وأغنى بهم الأشاعرة ، يذهبون إلى أن الله تعالى يبدأ بخلق الجوهر الفرد أو الجزء الذى لا يتجزأ . ويظهر أنهم أقاموا رأيهم هذا على الآية الكريمة « وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم » سورة الحجر آية ٢١ . ونشوء الكلام فى الجزء الذى لا يتجزأ بين المسلمين ونموه — وهو أول دليل على التمرد العقلى على مذهب أرسطو القائل بعالم ثابت ، يسجل فصلاً من أهم الفصول فى تاريخ الفكر الإسلامى . وأول من صور مذهب أهل البصرة فى هذا الموضوع أبو هاشم المتوفى سنة ٩٣٣ م . أما مذهب مدرسة بغداد فقد رسم أبو بكر الباقلانى

المتوفى سنة ١٠١٢ م ، وهو من أكثر علماء الدين دقة وأعظمهم جرأة . ثم نجد بعد ذلك في أوائل القرن الثالث عشر الميلادي بسطاً للموضوع منسجماً كل التنسيق في كتاب « دلالة الحائرين » . وهو كتاب ألفه موسى بن ميمون ، وهو من علماء الدين عند اليهود ، تلقى العلم في الجامعات الإسلامية بالأندلس . ونقل منك (Munk) هذا الكتاب إلى اللغة الفرنسية سنة ١٨٦٦ ، ثم نشر حديثاً الأستاذ ماكدونالد الأمريكى (Maedonald) وصفاً ممتعاً لمضمون الكتاب في مجلة « إيزيس » (Isis) ، وأعاد الدكتور زويمر نشر هذا البحث في مجلة العالم الإسلامى (The Muslim Word) ، عدد يناير سنة ١٩٢٨ . على أن الأستاذ ماكدونالد لم يبذل أى جهد للوقوف على العوامل السيكولوجية التى كيفت نمو علم « الكلام » في الجزء الذى لا يتجزأ عند المسلمين . وهو يسلّم بأن الفلسفة اليونانية ليس فيها ما يشبه رأى المسلمين في الجوهر الفرد ، ولكنه كدأبه في إنكار أصالة التفكير عند مفكرى الإسلام ، ولأنه وجد شبهاً ظاهرياً بين النظرية الإسلامية وبين آراء إحدى الفرق البوذية ، سارع إلى القول بأن نظرية الجوهر الفرد تأثرت في نشأتها بالمؤثرات البوذية التى أثرت في التفكير الإسلامى . وليس من الميسور — لسوء الحظ — أن تناقش في هذه المحاضرة مصادر هذه النظرية العقلية الخالصة مناقشة مستفيضة ، ولهذا سنقصر الكلام على بعض جوانبها البارزة لا غير ، وسنبين في الوقت نفسه رأينا في الطرق التى ينبغى أن تتبع لتكييف هذه النظرية من جديد على ضوء الطبيعيات الحديثة .

يقول الأشاعرة إن العالم يتألف من أشياء اصطلاحوا على تسميتها بالجواهر . وهى أجزاء متناهية في الصغر بحيث لا تقبل التجزؤ والانقسام . وبما أن خلق الله للحوادث مستمر غير منقطع ، فإن عدد الجواهر لا يمكن أن يكون متناهياً . ففي كل لحظة يخلق في الوجود جواهر جديدة وهكذا يصبح العالم في نمو مستمر كما

جاء في الكتاب الكريم « يزيد في الخلق ما يشاء »^(١) .
وماهية الجوهر غير وجوده . ومعنى هذا أن الوجود عرض يلحقه الله بالجوهر .
وقيل أن يلحقه الوجود ، يظل كما لو كان كامناً في قدرة الله الخالقة . وليس يعنى
وجوده أكثر من تجلى القدرة الإلهية للعيان .
وعلى هذا فالجوهر ليس في طبيعته جِرم وإنما له وضع لا يشغل مكانا .
وباجتماع الجواهر بعضها إلى بعض تصبح ممتدة وتحدث مكانا . وابن حزم ، ناقد
مذهب الجوهر الفرد ، يلاحظ في دقة أن نص القرآن لم يفرّد بين الخلق والشئ
المخلوق . فما نسميه « شئاً » هو إذن ، في طبيعته اللازمة له .
على أنه من العسير علينا أن نرسم صورة عقلية لفكرة « التجوهر » .
والطبيعيات الحديثة أيضاً تتصور الذرة التي لها كم طبيعي معين على أنها عملية .
ولكن — كما بين الأستاذ ادنجن — لم يتيسر حتى الآن تكيف نظرية الكم
الطاقة تكيفاً دقيقاً وإن كان هناك رأى غامض يقول إن ذرية الطاقة هي القانون
العام ، وإن ظهور الالكترونات يتوقف عليها بوجه ما .
ولقد رأينا كذلك أن الجوهر الفرد له وضع لا يشغل مكانا . وإذا كان
الأمر كذلك ، فما طبيعة الحركة التي لا نستطيع أن نتصور إلا أنها انتقال الجوهر
في المكان ؟ وبما أن الأشاعرة قد ذهبوا إلى أن المكان يحدث عن انتظام
الجواهر ، فإنهم عجزوا عن تفسير الحركة بوصفها انتقال الجسم في جميع نقط الفراغ
المتوسطة بين نقطة البدء ونقطة الانتهاء . ومثل هذا التفسير يؤدي بالضرورة إلى
إثبات وجود حقيقية الخلاء وجود استقلال ولكي يخرجوا من مأزق القول بالخلاء ،
لجأ النظام إلى القول بالطرفة أو الوشب ، فتخيّل الجسم المتحرك لا على أنه يمر بجمع
النقط المنفصلة في الفراغ ، بل على أنه يثب من موضع إلى آخر . وهو يرى بناء
على ذلك أن السرعة في الحركة السريعة لا تختلف عنها في الحركة البطيئة ، ولكن

السكنات أو نقط الوقوف في الحركة البطيئة تكون أكثر منها في الحركة السريعة وإني أعترف بأنني لا أفهم تماماً حل هذه المعضلة بالقول بالطفرة . ولكنني أذكر أن دراسة الذرة في الطبيعيات الحديثة صادفت معضلة شبيهة بهذه ، وأن الفرض الذي قيل لحلها كان شبيهاً بقول النظم بالطفرة . وإذا أخذنا بالتجارب القائمة على نظرية بلانك (Planck) الخاصة بمقدار الطاقة المشحونة في الذرة فإننا نستطيع تصور حركة الذرة متصلة في مجالها . ويقول الأستاذ هويتهد (Whitehead) (Science and the Modern World) في كتابه : « العلم والعالم الحديث » « إن أقوى التفسيرات أملاً في حل الإشكال هو القول بأن الإلكترون لا يتحرك حركة متصلة في مجاله . والفرض الآخر الممكن في وصف هيئة وجود الإلكترون هو أنه يظهر في سلسلة من أوضاع منفصلة يشغلها فترات من الزمان متعاقبة . فكأنما هو في ذلك سيارة تتحرك في طريق بسرعة ثلاثين ميلاً في الساعة ، ولكنها لا تقطع الطريق قطعاً متصلاً ، بل تظهر من آن لآخر عند معالم المسافة المتعاقبة ، وتلبث دقيقتين عند كل معلم .

ومن فروع نظرية الخلق هذه ، القول بالعرض الذي يتوقف على خلقه المستمر بقاء الجوهر الفرد في الوجود . ولو أن الله شاءت قدرته أن يكف عن خلق الأعراض لانعدمت الجواهر . والجوهر الفرد له من صفات السلب والوجوب ما لا يحصى عدده ، وهي توجد في أزواج متقابلة كالحياة والموت ، والحركة والسكون ، ولا يكاد يكون لها مدة زمنية .

وهذا القول ينشأ عنه نتيجتان : —

الأولى : أنه ما من شيء له طبيعة الثبات .

الثانية : إن هناك نوعاً واحداً من الجواهر ، بمعنى أن ما نسميه الروح أما أن تكون جوهرًا لطيفاً ، وأما أن تكون عرضاً لا غير .

وإني أميل إلى القول بأن الفرض الأول فيه جانب من الحقيقة بالنظر إلى فكرة الخلق المتصل التي حاول الأشاعرة إثباتها . وقد قلت من قبل إن الرأي عندي هو أن روح القرآن في جملتها تعارض الفلسفة القديمة ، وإني لأعد نظرية الأشاعرة في هذا الموضوع مجهوداً صادقاً لإقامة نظرية الخلق على مبدأ إرادة نهائية أو قدرة نهائية . وهذه النظرية — على ما فيها من قصور — أقرب إلى روح القرآن من نظرية أرسطو التي تقول بعالم ثابت . ولقد أصبح واجباً على علماء الإسلام فيما يقبل من الأيام أن يعيدوا بناء هذه النظرية العقلية البحتة ، وأن يحكموا الصلات بينها وبين العلم الحديث الذي يظهر لنا أنه متجه في الاتجاه نفسه .

أما ثاني الفرضين فيبدو شبيهاً بالمادية البحتة . والرأي عندي أن قول الأشاعرة بأن النفس عرض ، يتعارض مع الاتجاه الصحيح لنظريتهم نفسها التي تجعل بقاء الجوهر الفرد في الوجود متوقفاً على خلق الأعراض اللاحقة به خلقاً متصلاً . وواضح أننا لا نستطيع إدراك الحركة إلا إذا اقترنت بالزمان — ولما كان الزمان يصدر عن الحياة النفسية فإن النفس تكون أعظم أصلاً من الحركة ، فإذا انعدمت الحياة النفسية انعدم الزمان ، وإذا انعدم الزمان انعدمت الحركة . وهكذا فإن ما يسميه الأشاعرة بالعرض هو العلة الحقيقية لبقاء الجوهر من حيث هو جوهر فالجوهر يصبح متحيزاً ، أو بالأحرى يبدو متحيزاً عندما تلحق به صفة الوجود . وإذا نظرنا إليه باعتباره مظهراً من مظاهر القدرة الإلهية فإنه أساسياً يكون روحياً . فالنفس هي العملية البحتة والبدن ليس إلا هذه العملية وقد باتت مرئية ، ومن ثم أصبح قابلاً للقياس والتقدير .

وفي الحق إن الأشاعرة قد سبقوا المحدثين ، في شيء من الغموض ، إلى القول باللحظة المكانية أو الحادثة المكانية ، على أنهم عجّزوا عن فهم حقيقة العلاقة المتبادلة بين المكان والحادثة فهما صحيحاً . فالحادثة هي الأهم في الاثنين ،

ولكن المكان لا ينفصل عن الحادثة إذ لا بد منه لظهورها . وليس المكان شيئاً بل هو نوع من النظر إلى الحادثة .

ولقد كان رومي أكثر فهما لروح الإسلام من الغزالي عند ما قال :

أفاد جسمي وجوده من الروح ، ولم تفد الروح وجودها من البدن .

لقد سكرت الكأس من الروح ، ولم تسكر الروح من الكأس فالحقيقة روحية في جوهرها . ولكن الروح لها بالطبع درجات . وفكرة درجات الحقيقة تبدو في تاريخ الفكر الإسلامي فيما كتبه شهاب الدين سهروردي مقتول ونجدها في العصر الحديث على مدى أوسع عند هيجل Hegel ، ومن بعده في كتاب « حُكم النسبية » Reign of Relativity الذي نشره لورد هالدين Haldane ، قبيل وفاته . لقد تصورت الحقيقة القصوى على أنها ذات وينبغي أن أزيد على هذا أن الذات الأولى لا يصدر عنها إلا ذوات وأن نشاطها الخالق — وفيه العلم هو عين العمل — يفعل كوحداث ذوات . فالعالم بكافة جزئياته ، من الحركة الإلهية فيما نسميه ذرة من المادة إلى حركة الفكر الإنساني الطليق من كل قيد ، كل أولئك ما هو إلا تجلّي « الإنية » العظمى أو العلى الأعلى . وكل ذرة من ذرات القوة الإلهية ، هي روح أو ذات مهما ضوّلت في ميزان الوجود ، على أن هناك درجات في تجلّي الروحية أو الذاتية وتجلّي هذه الروحية يرتقي في سلم الوجود درجة درجة إلى أن يبلغ كاله في الإنسان ، وهذا السر في تصريح القرآن أن الله أو الذات القصوى أقرب إلى الإنسان من جبل الوريد^(١) . ونحن كاللؤلؤ نحيا ونتحرك ونكتسب الوجود في فيض الوجود الإلهي الدائم .

وهكذا فإن تمحيصا يستلهم من خير آثار الفكر الإسلامي يتجه إلى تحويل

(١) الإشارة إلى قوله تعالى « ونحن أقرب إليه من جبل الوريد » . ق آية ١٦ .

نظرية الأشاعرة في الجوهر الفرد إلى تكثر روحى ، تنتظر دراسته التفصيلية رجلاً من المسلمين فيما يقبل من الأيام . ولعل سائلاً يسأَلنا عما إذا كانت الذرية لها محل حقيقى فى قدرة الله الخالقة ؟ أم أنها لا تمثل لنا كذلك إلا لأن قدرتنا على الإدراك متناهية ؟ وليس فى مقدورى من وجهة النظر العلمية المحضة أن أقول كيف تكون الإجابة القاطعة عن هذا السؤال . أما من الناحية السيكلولوجية فإن أسراً واحداً يبدو لى مؤكداً . ذلك أن ما هو حقيقى على وجه الدقة إنما هو الذى يشعر بحقيقة نفسه شعوراً مباشراً . ودرجة الحقيقة تتفاوت بتفاوت الشعور بالذاتية . وطبيعة الذات هى بحيث أنها على الرغم من قدرتها على الاستجابة إلى الذوات الأخرى ، فإنها متركزة حول نفسها ، ولها دائرة من الفردية خاصة بها تستبعد ما عداها من الذوات الأخرى . وهذا وحده هو الذى يؤلف حقيقتها بوصفها ذاتاً . وعلى هذا فإن الإنسان ، وقد بلغت ذاتيته كمالها النسبى له مكان حقيقى فى صميم القدرة الإلهية الخالقة ، وبهذا تكون حقيقته أعلى بكثير من حقيقة ما يحيط به من الأشياء ، وهو وحده ، دون سائر مخلوقات الله قادر على أن يشعر بنصيبه الذى يتجلى فى وجود مبدعه الخلاق . وإذ قد وهبه الله القدرة على تخيل عالم أفضل ، وعلى تحويل ما هو كائن إلى ما ينبغى أن يكون ، فإن النفس التى ينطوى عليها — لكى تحقق فرديتها التى ما تبرح تزداد وحدة وشمولاً — تستخدم جميع البيئات المختلفة التى قد تدعوه الحاجة إلى العيش فيها خلال تاريخ لانهاية له .

وإنى أرجو أن تنتظروا بحث هذا الموضوع بحثاً أوفى فى المحاضرة التى سألقها عن خلود النفس وحريتها . ولكنى أود الآن أن أجمل القول فى المذهب القائل بذرية^(١) الزمان وهو على ما أعتقد أضعف ما فى نظرية الأشاعرة عن الخلق . ولا بدّ من أن نعرض لهذا البحث لكى نصل إلى رأى سليم فى قدم الذات الإلهية

(١) أى أنه يتألف من آتات غير منقسمة إلى أجزاء .

إن موضوع الزمان كان دائماً يسترعى أنظار المفكرين والمتصوفة من المسلمين .
ويظهر أن بعض هذا راجع إلى أن القرآن يصرح بأن اختلاف الليل والنهار من
آيات الله الكبرى ، وبعضه إلى أن الرسول (ص) قال في حديث له مشهور
أشرنا إليه من قبل — أن الدهر أى الزمن هو الله .

وفي الحق أن بعض كبار الصوفية من المسلمين اعتقد فيما للدهر من خواص
صوفية ، فحجي الدين بن العربي يذهب إلى أن الدهر اسم من أسماء الله الحسنى ،
ويتبنا الرازى في تفسيره للقرآن أن بعض الصالحين لقنّه أن دهر وديهور وديهار
من أسماء الله وأوصاه بذكرها .

ولعل نظرية الأشاعرة في الزمان هى أول محاولة في تاريخ الفكر الاسلامى
لفهم الزمان فهما فلسفياً . فالزمان عند الأشاعرة يتركب من آتات مفردة . وواضح
أن هذا رأى يودى إلى القول بأن بين كل آتين أو لحظتين من الزمان توجد
لحظة خالية من الزمان أى أنه يوجد في الزمان خلاء وفساد هذه النتيجة يرجع إلى
أنهم نظروا إلى نقطة البحث من جهة موضوعية بحتة ، ولم يعتبروا بما حدث في
تاريخ الفكر اليونانى فقد اصطنع اليونان الرأى نفسه دون أن يصلوا إلى نتيجة ما .
وفي عصرنا هذا وصف نيوتن الزمان بأنه « شئ » ، في نفسه ومن طبيعته الذاتية ،
يتدفق بالتساوى « والجواز القائم على فكرة الجدول المائى ، كما يتضمنه هذا الوصف
يوجى باعتراض جدى على رأيه في الزمان . فليس في مقدورنا أن نفهم كيف يتأثر
شئ عند انغماسه في هذا الجدول المائى ، وكيف يختلف هذا الشئ عن غيره من
الأشياء التى لا تشاركه في تدفقه . كما أننا لا نستطيع أن نكون فكرة ما عن مبدأ
الزمان ومنتهاه وحدوده إذا حاولنا أن نفهمه على أساس التشبيه بالجدول المائى .
هذا إلى أنه لو كانت ألفاظ التدفق ، أو الحركة أو المرور هى أفضل ما يقال في
طبيعة الزمان ، فإنه ينبغى أن يكون هناك زمان آخر نقيس به حركة الزمان
الأول ، ثم زمان غيره نقيس به حركة الزمان الثانى وهكذا إلى ما لا نهاية .

وعلى هذا فإن فكرة الزمان من حيث هو شيء موضوعي تماماً فكرة تحفّ بها المصاعب . على أنه ينبغي أن نقرر أن العقل العربي العملي لم يستطع اعتبار الزمان شيئاً متوهاً كما فعل اليونان . كما أنه لا يمكن أن ينكر أنه حتى مع أنه ليس لدينا حاسة ندرك بها الزمان — فإن الزمان نوع من التدفق وله بوصفه هذا وجود خارجي حقيقي أي أنه ينقسم في الظاهر إلى أجزاء متناهية . والواقع هو أن حكم العلم الحديث في هذا الصدد هو عين حكم الأشاعرة ، لأن الكشف الحديث في الطبيعيات فيما يتعلق بطبيعة الزمان تتصور المادة غير متصلة . والعبارة التالية من كتاب « الفلسفة والطبيعيات » للاستاذ « رونجير » « Rongier » (Philosophy and Physics) جديرة بالذكر في هذا المقام : « على العكس مما قاله المتقدمون من أن الطبيعة لا تطفر ، أصبح من الواضح الجلي أن العالم يتغير في طفرات مفاجئة ، وليس تغيره على درجات غير محسوسة . وكل نظام طبيعي ليس ميسراً إلا لقبول عدد متناه من حالات متمايزة ، ولما كان العالم بين كل حالتين متغيرتين متتاليتين مباشرة يكون عديم الحركة فإن الزمان يكون عند ذاك معلقاً أو موقوفاً ، وبهذا يكون الزمان نفسه غير متصل ، ومعنى هذا أن الزمان مركب من ذرات [أي آتات متناهية]

على أن بيت القصيد هو أن جهود الأشاعرة في بناء النظرية ، شأنه شأن جهد المحدثين كان قاصراً كل القصور من ناحية التحليل السيكلوجي ، فعجزوا عجزاً تاماً عن إدراك الناحية الذاتية للزمان ، وكان هذا الإخفاق من ناحيتهم سبباً في أن نظريتهم في الزمان جعلت نمط الذرات المادية ونمط الذرات الزمانية منفصلين كلاً منهما عن الآخر دون أن تربط بينهما علاقة عضوية . ومن الواضح أن كثيراً من المشكلات الجووية تعترض طريقنا إذا اعتبرنا الزمان من ناحيته الموضوعية البحتة ، ذلك أننا لا نستطيع أن نطبق الزمان^(١)

(١) المركب من آتات متناهية . انظر سبق في هذا الباب .

الذرى على الذات الإلهية ، بحيث نتصور الله حياة أو وجوداً فى سبيله إلى أن يخلق [أى أنه موجود بالقوة لا بالفعل ، وأنه فى سبيل الخروج إلى القوة] . كما ذهب الأستاذ ألكزاندر "Alexander" ، على ما يبدو ، فى محاضراته عن الزمان والمكان والألوهية . ولقد أدرك علماء الدين من المسلمين فى العصور الأخيرة هذه المشكلات تمام الإدراك . فنجد مثلاً جلال الدين دوانى يذكر فى فقرة من كتابه « زورا Zoura » رأياً فى الزمان يذكر العالم العصرى برأى الأستاذ رويس Royce فى الزمان ، إذ يقول تلك الفقرة : لو اعتبرنا الزمان نوعاً من الامتداد يجعل ظهور الحوادث ممكناً بوصفها ركبا يسير ويتحرك ثم تصورنا هذا الامتداد وحدة ، فلسنا نستطيع إلا أن نصفه بأنه حالة أصيلة من أحوال القدرة الإلهية تحيط بجميع أحوالها المتعاقبة . ولكن « الملا » يحرص على أن يزيد على ذلك قوله « أن التعمق فى درس طبيعة التعاقب يكشف عما فيه من نسبة حتى أنها تتلاشى فيما يتعلق بالله الذى يحيط علمه فى لحظة علم واحدة بجميع الحوادث . و « العراقى » الشاعر الصوفى ينظر إلى الموضوع نظرة شبيهة بهذه ، فهو يتصور صنفاً غير متناهية من الزمان بالنسبة إلى مختلف مراتب الوجود المتوسطة بين المادية والروحية البحتة ، فزمان الأجسام المتحركة الذى ينشأ عن حركة الأفلاك ينقسم إلى ماض وحاضر ومستقبل . وطبيعته مجهولة ، بحيث أنه مادام ثمة يوم من الأيام لم ينقض فإن اليوم التالى لا يجىء .

وزمان المفارقات^(١) طبيعته التعاقب كذلك ، ولكن مروره يكون بحيث أن عاماً كاملاً من زمان الأجسام المتحركة لا يزيد على يوم واحد من أيام للمفارقات . وإذا ارتقمنا درجة فدرجة فى سلم المفارقات فإننا نبلغ الزمان الإلهى — وهو زمان مجرد تجرداً تاماً من صفة المرور والانصرام ، ومن ثم فهو لا يقبل التجزؤ

(١) المفارقات هى الجواهر المجردة عن المادة القائمة بأنفسها . انظر تعريفات السيد الجرجانى ، حرف الميم . [مهدى علام]

والتوالى والتغير . وهو فوق القدم ، لا أول له ولا آخر له . فعين الله ترى جميع المراتب ، وأذنه تسمع جميع المسموعات بفعل واحد من أفعال الإدراك غير منقسم قبلية الذات الإلهية لا تستند إلى قبلية الزمان بل إن الأمر بالعكس ، إذ أن قبلية الزمان هي التي تستند إلى قبلية الذات الإلهية . وهكذا فالزمان الإلهي هو الذي يصفه القرآن بأنه « أم الكتاب »^(١) الذي جمع فيه في آن مفرد فوق الأزل تاريخ الكون كله محررا من شبك العلة والمعلول .

وغر الدين الرازي هو الوحيد بين علماء الإسلام الذي يظهر أنه اختص معضلة الزمان بعنايته الفائقة فقد تناول بالدرس المخصص ، في كتابه المباحث الشرقية جميع الآراء المعروفة في عصره وهو على الجملة ينهج في بحثه منهجاً موضوعياً ، وينتهي بعجزه عن الوصول إلى نتائج حاسمة في الموضوع .

يقول الرازي : « واعلم أنك إلى الآن ما وصلت إلى حقيقة الحق في الزمان فليكن طمعك من هذا الكتاب استقصاء القول فيما يمكن أن يقال من كل جانب ، وأما تكلف الأجوبة الضعيفة تعصباً لقوم دون قوم ولذهب دون مذهب فذلك مما لا أفعله في كثير من المواضع وخصوصاً في هذه المسألة »^(٢) .

إن المناقشة التي سلفت تبين في جلاء تام أن النظر الموضوعي للبحث لا يعيننا إلا بعض الشيء على فهم طبيعة الزمان . ولكن السبيل الصحيح لفهمها إنما يكون بتحليل تجربتنا الشعورية تحليلًا سيكولوجيًا دقيقاً . إذ أن هذه التجربة وحدها هي التي تظهر حقيقة الزمان . ولعلكم تذكرون التفرقة التي أقمتها بين ناحيتين من نواحي النفس هي الناحية العاملة والناحية العاملة :

(١) يشير إلى قوله تعالى « يمحو الله ما يشاء ويثبت » ، وعنده أم الكتاب . الرعد آية ٣٩ ولكن المؤلف سها في ترجمته فذكر صيغة الجمع « أم الكتب »

[مهدى علام]

(٢) المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات لغر الدين الرازي ؛ الطبعة الأولى

والنفس العالمة تحيا في مدة بحتة أى في صيرورة من غير تعاقب .
وحياة النفس تتألف من حركتها من العلم إلى العمل ، وانتقالها من البداية إلى التعقل ، ومن هذه الحركة ينشأ الزمان الذرى . وهكذا فإن طبيعة تجربتنا الشعورية ، وهى نقطة البدء لكل معرفة تهدينا إلى التصور الذى يوفق بين تقابل دوام الزمان لو اعتبرناه كلاً متكاملاً أى سرمداً ، وبين تغير الزمان لو اعتبرناه مركباً من أجزاء متناهية . فإذا ارتضينا هدى تجربتنا الشعورية وتصورنا حياة الذات المحيطة بكل شئ على مثال الذات المتناهية ، فإن زمان الذات الإلهية يبدو صيرورة من غير تعاقب ، أى كلاً متكاملاً يظهر لنا فى صورة من التجزؤ والانقسام بسبب حركة الخلق الصادرة عن الذات .

وهذا هو الذى يقصده مير داماد وملا باقر عندما قالوا : إن الزمان يولد مع الخلق الذى تحقق به الذات الأولى وتقيس ما فيها من خصب لا يتناهى فى إمكان الخلق لوجاز استعمال هذا التعبير فالذات توجد من ناحية فى الأزل وأعنى بالأزل الصيرورة من غير تعاقب ، وتوجد من ناحية أخرى فى الزمان المتجدد الذى اتصوره منسوباً إلى الأزل نسبة عضوية بوصفه مقياساً للتغير من غير تعاقب . وبهذا المعنى وحده يمكن فهم الآية القرآنية : « وله اختلاف الليل والنهار »^(١) وقد تحدثت فى محاضرتى السابقة بما فيه الكفاية عن هذا الجانب الصعب من هذه المسألة . وقد آن الأوان للانتقال إلى البحث فى صفتى العلم والقدرة من صفات الله .

إن صفة العلم عندما تسند إلى الذات المتناهية تعنى دائماً العلم الاستطرادى ، وهو فعل حادث يدور حول « غير » متميز عن الذات مفترض وجوده فى حد ذاته مواجه للذات التى تعلمه . والعلم بهذا المعنى ، حتى إن نحن جعلناه يمتد إلى حد أن يكون علماً محيطاً بكل شئ ، فلا بد أن يظل دائماً نسبياً بالقياس إلى « الغير » المواجه للذات العالمة . وإذن فلا يمكن أن يسند هذا العلم إلى الذات

الأولى . لأنها إذ كانت محيطية بكل شيء لا يمكن أن تتصور فيها ماثلة للذات المتناهية . والعالم كما رأينا فيما سلف ليس « غيرا » موجوداً في حد ذاته مقابلاً للذات الإلهية . ولا يبدو لنا العالم بوصفه « غيرا » قائماً بنفسه إلا إذا نظرنا إلى الخلق باعتباره حادثاً معيناً في وجود الله فالذات المحيطية بكل شيء لا يوجد بالنسبة إليها « غير » . فعلم الله وعمله ، أى صفة العلم وصفة الخلق أمر واحد . ولقد يُعترض بأن الذات ، متناهية كانت أو غير متناهية ، لا يمكن تصورها دون « غير ذات » مقابل لها . فإذا كان لا يوجد شيء خارج الذات الأولى فلا يمكن تصورها ذاتاً . والجواب على هذا هو أن صفات السلوب لا تغني شيئاً في تقرير أمر ثبوتى ينبغى أن يقوم على طبيعة الحقيقة كما تتكشف في التجربة . وفحصنا عن التجربة يظهر أن الحقيقة الأولى حياة يحدوها العقل ونحن بالنظر إلى تجربتنا الشعورية لا نستطيع أن نتصورها إلا وحدة عضوية إلا شيئاً محبوبك الأطراف وله نقطة مركزية يرجع إليها ، وإذا كانت هذه هى طبيعة الوجود ، فإن الوجود الأول لا يمكن تصوره إلا ذاتاً . فالعلم بمعنى العلم الاستطاردى مهما بلغ في عدم تناهيه لا يمكن أن يسند إلى ذات تعلم وهى في الوقت نفسه تؤلف موضوع الشيء المعلوم . ومن سوء الحظ أن اللغة لا تسعدنا في هذا المقام ، فليس لدينا كلمة تعبر عن نوع العلم الذى يخلق موضوعه أيضاً .

والتصور الآخر الممكن للعلم الإلهى هو العلم المطلق بمعنى أنه فعل من أفعال الإدراك مفرد غير قابل للتجزئة ، فيه يحيط علم الله مباشرة في آن من آنات الأزل بمجرى التاريخ كله على اعتباره نظاماً لحوادث معينة . وهذه هى الصورة التى تصور فيها علم الله كل من جلال الدين داوانى ، وعراقى ، والأستاذ رويس (Rvycy) فى عون الحاضر . وهناك شيء من الصدق فى هذا التصور ، ولكنه يوحى بأن العالم عالم مغلق ، بأنه مستقبل مقرر ، وتقدير سابق غير قابل للتغيير لنمط من الحوادث المعينة وهى تشبه قضاء وقدرأ أعلى عين اتجاهات قوة الله الخالقة تعييناً لا رجعة فيه .

والواقع هو أن اعتبار العلم الإلهي نوعاً من علم مطلق سلبي ليس شيئاً أكثر من الفراغ الجامد الذي اتسمت به الطبيعيات قبل أينشتاين ، والذي يضاف على الأشياء شبه وحدة بامساكها معاً ؛ فهو أشبه بمرآة صامتة تنعكس فيها جزئيات مركب يتألف من أشياء تامة الصنع بالفعل ، مملاً ينعكس في الشعور المنتهائى إلا قطعة قطعة . والعلم الإلهي يجب أن تتصوره قوة حية خالقة تتعلق بها الأشياء التي تبدو أنها تتمتع بالوجود لحقها الذاتي المستقل في الوجود تعلقاً عضوياً ، وتصورنا لعلم الله على أنه أشبه بمرآة تنعكس فيها صور الموجودات يثبت من غير شك علم الله السابق بالحوادث التي تقع في المستقبل ، ولكن لا خفاء في أننا نفعل ذلك بانتقاص حرية الذات الإلهية واختيارها .

إن المستقبل يوجد من غير شك وجوداً سابقاً في الكل المتكامل لحياة الله الخالقة ، ولكنه يوجد وجوداً سابقاً بوصفه إمكاناً محتملاً أى بالقوة ، لا بوصفه نظاماً مقررراً لحوادث لها شكل معين . ولعلنا لو ضربنا المثل على ذلك ، تيسر لنا فهم ما أريد . هب ، كما يحدث أحياناً في تفكير البشر ، أن فكرة خصية ، تشمل على الكثير من وجوه التطبيق ، بزغت في ضوء شعورك فإنك تدركها في الحال بوصفها كلا مركباً ولكن عمل العقل في تفريع مشتملاتها المتعددة أمر يحتاج إلى وقت . فكل إمكانيات الفكر تحضر في عقلك بقوة البدهة . وإذا غاب عنك إمكان ما في لحظة معينة من الزمان ، بوصفه إمكاناً ، فليس هذا لقصور في علمك ، بل لأنه ليس هناك إمكان ليُعلم بعد . وتُظهر الفكرة إمكانيات تطبيقها على الأيام وقد ينقضي في بعض الأحيان أكثر من جيل من المفكرين قبل أن تستوعب هذه الإمكانيات . كما أنه ليس ممكناً ، مع اعتبار علم الله نوعاً من علم مطلق سلبي ، أن نصل إلى معنى الخالق . وإذا اعتبر التاريخ مجرد صورة شمسية لنمط من حوادث سبق بها القضاء ، تتكشف لنا تدريجاً ، فإنه لا يكون فيه مجال للجدة والإبداع ، وعلى هذا لا نستطيع أن نجعل لكلمة الخلق معنى مع

أنها لها معنى في نفوسنا إلا لأننا نقدر نحن على الابتكار والإبداع . والحق هو أن الجدل الديني كله الذي ثار حول القضاء والقدر يرجع إلى النظر العقلي المجرد دون اعتبار ما للحياة من التلقائية التي هي حقيقة من حقائق التجربة الواقعة . ولا شك في أن ظهور ذوات لها القدرة على الفعل التلقائي ، ومن ثم يكون فعلها غير متنبأ به ، يتضمن تحديداً لحرية الذات المحيطة بكل شيء . ولكن هذا التحديد لم يفرض على الذات الأولى من خارج ، بل نشأ عن حريتها الخالقة التي شاءت أن تصطفي بعض الذوات المتناهية لتقاسمه في الحياة والقوة والاختيار . ورب سائل يقول : ولكن كيف يكون في الإمكان التوفيق بين التحديد وبين القدرة المطلقة ؟ وينبغي ألا يخيفنا لفظ « التحديد » فالقرآن لا يستحسن الكليات المجردة بل يعنى دائماً بالمشخص المعين ؛ ذلك الشخص الذي لم تتعلم الفلسفة الحديثة أن تضعه موضع الاعتبار إلا حديثاً على يد النظرية النسبية . وكل فعل سواء أكان متصلاً بالخلق أم غير متصل به هو نوع من التحديد يستحيل بغيره أن تصور الله ذاتاً فعالة متحققة الوجود في الخارج . ولو أننا تصورنا القدرة المطلقة تصوراً مجرداً لكانت مجرد نوع من قوة عمياء متقلبة الأهواء ولا حد لها . والقرآن يصور الطبيعة تصويراً واضحاً محدداً بوصفه عالماً يتألف من قوى تتعلق بعضها ببعض ، وعلى هذا فهو يعتبر قدرة الله المطلقة وثيقة الاتصال بحكمته الإلهية ، ويرى أن قدرة الله غير المتناهية تتجلى ، لا فيما هو متعسف صادر عن الهوى ، وإنما في المتواتر المطرد المنظم .

وفي الوقت نفسه يصور القرآن الله والفضل كله بين يديه^(١) . وإذا كانت الإرادة الإلهية التي يحددها العقل إرادة خيرة ، فإن معضلة جدية تعترض سبيلنا ، تلك هي أن سير التطور كما أظهره العلم الحديث يتضمن آلاماً وظلماً تكاد تشمل

(١) يشير إلى الآيات : « قل إن الفضل بيد الله ، يؤتيه من يشاء » آل عمران آية ٧٣ ؛ « وأن الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء ، والله ذو الفضل العظيم » . الحديد ، آية ٢٩ « بيدك الخير ، إنك على كل شيء قدير » . آل عمران آية ٢٦ (مهدي علام)

العالم كله . ولا شك في أن الظلم مقصور على البشر وحدهم ولكن ظاهرة الألم تكاد تكون عامة ، وإن كان من الحق أيضا أن البشر في مقدورهم احتمال الألم ، وقد احتملوا المرير منه في سبيل ما اعتقدوا أنه خير . وهكذا فإن حقيقتي الشر الأخلاقي والشر المادى تبرزان في الوجود الطبيعى . وليست نسبة الشر ، ووجود قوى تعمل على تبديله بمصدر عزاء لنا ، لأنه على الرغم من كل هذه النسبية وهذا التبديل فإن فيه ناحية إيجابية رهيبة . فكيف يمكن إذن التوفيق بين قدرة الله المطلقة واتصافه بالخير وبين شيوع الشر في خلقه ؟ هذه المعضلة المؤلمة هى فى الواقع مشكلة الألوهية . ولم يتناول واحد من الكتاب المحدثين تقرير هذه للمعضلة تقريراً أدق وأوفى مما كتبه « نومان Naumann » فى كتابه « رسائل عن الدين » (Briefe Über Religion) إذ قال :

« إن لنا معرفة بالكون ترينا إله قوة وقدرة يبعث الحياة والموت متلازمين تلازم الظل والنور ، وتعلمنا كذلك عقيدة النجاة والخلاص إذ تقرر أن هذا الإله نفسه أب للبشر . فالتأسمى بإله العالم يولد خلق الكفاح فى سبيل الوجود ، وعبادة أبى يسوع المسيح تبعث خلق الرحمة . ومع هذا فهما ليسا إلهين ، بل هما إله واحد تتشابك ذراعاها بطريقة ما ، غير أنه لا يستطيع مخلوق أن يقول وأين وكيف يحدث ذلك » .

أما « بروننج Browning »^(١) المتفائل فالعالم عنده على خير حال . ولكن « شوپنهاور Schopenhauere » المتشائم يرى العالم شتاءً واحداً متصلاً تتصرف فيه إرادة عمياء فى صور لاتنتاهى من المخلوقات الحية الذين يندبون حياتهم حيناً ثم يخطفون إلى الأبد . ونقطة الخلاف بين التفاؤل والتشاؤم ليس من الميسور أن نقطع فيها برأى فى المرحلة الحاضرة من مراحل علمنا بالكون ؛ فتكويننا العقلى هو بحيث لا يمكننا إلا من معرفة الموجودات معرفة جزئية لاغير ، فلنسا بقادرين على

(١) شاعر إنكليزى ذو نزعة دينية فلسفية ١٨١٢ — ١٨٨٩ (م . ع .)

إدراك المعنى الكامل للقوى الكونية العظيمة التي تنشر الخراب والدمار ، وهي في الوقت نفسه تحفظ الحياة وتزيدها قوة ونماء . وتعاليم القرآن التي تؤمن بإمكان تقويم سلوك الإنسان وبسط سيادته على قوى الطبيعة ، لا هي بالمتفائلة ولا هي بالمتشائمة بل هي تحسن الظن بالعالم فتسلم بعالم ينمو ويزداد ، ويحرر كها الأمل في انتصار الإنسان آخر الأمر على الشر .

على أننا نجد السبيل لفهم معضلتنا هذه فهماً أوفى في القصة التي تسمى قصة هبوط الإنسان ، والقرآن يحتفظ في سردها بشيء من الرموز القديمة ، ولكنه يحوّر القصة تحويراً ملموساً ليجعل لها معنى جديداً مختلفاً عن معناها السابق كل الطرافة . وطريقة القرآن في تحوير القصص تحويراً جزئياً أو كلياً ليعت فيها معاني جديدة يلائم بينها وبين روح التقدم في الزمن أمر له خطره ، ولكن دارسي الإسلام من المسلمين وغير المسلمين على سواء كادوا يهملونه على الدوام . وهدف القرآن من إيراد هذه القصص قلما يكون العرض التاريخي بل يكاد دائماً يهدف إلى أن يجعل لها مغزى عاماً أو مضموناً فلسفياً . ويحقق قصده هذا بحذف أسماء الأشخاص والأماكن التي من شأنها أن تحدد معنى القصة بصبغها بصبغة حادثة تاريخية معينة ، وكذلك بحذف التفاصيل التي تبدو خاصة بنوع آخر من الشعور . وهذه الطريقة ليست غير مألوفة في عرض القصص ، فهي شائعة في الأدب الذي لا يعالج الموضوعات الدينية . فمن ذلك مثلاً قصة فاوست فقد أضفت عليها عبقرية جيته معنى جديداً تمام الجدة . ولنتقل إلى قصة هبوط آدم من الجنة ، إننا نجد في آداب العالم القديم على صور مختلفة . ومن المستحيل حقاً أن نحدد مراحل نموّها ، وأن نرسم في وضوح البواعث الإنسانية المختلفة التي لا بد أن تكون قد أثرت في تحديدها البطيء . ولكننا إذا قصرنا بحثنا على صورة القصة كما جاءت عند الساميين فإن من المرجح جداً أنها نشأت عن رغبة الإنسان البدائي في أن يفسر لنفسه تعاسته البالغة وسوء

حاله في بيئة غير مواتية له ، تفيض بالمرض والموت ، وتعوقه من كل ناحية في سعيه لاستبقاء حياته . ولما لم يكن للإنسان أى سلطان على قوى الطبيعة ، فإن نظره إلى الحياة نظرة متشائمة كان طبيعيا ، وعلى ذلك نجد في نقش بابلى قديم شعبانا (رمز عضو الذكـر) وشجرة ، وامرأة تقدم إلى رجل تفاحة (رمز البكارة) . ومعنى هذه الأسطورة واضح هو أن سقوط الرجل من حال مفترضة من حالات السعادة كان سببه الاختلاط الجنسي بين الرجل للمرأة لأول مرة . ويتضح لنا أسلوب القرآن في عرض هذه القصة عندما نقرنه بما ورد في سفر التكوين . ونقط الخلاف الظاهرة بين رواية القرآن ورواية التوراة تشير إلى غرض القرآن إشارة لا تقبل الخطأ : —

١ — فالقرآن يسقط من روايته إسقاطاً تاماً ذكر الحيّة ، وحكاية خلق حواء من ضلع من ضلوع آدم . وحذف حكاية الحيّة تجريد للقصة من طابعها الجنسي ومما توحى به أصلاً من النظر إلى الحياة نظرة متشائمة ، وحذف حكاية الضلع يقصد به الإشارة إلى أن غرض القرآن من رواية القصة ليس السرد التاريخي ، كما هو الحال في كتاب العهد القديم الذى يعطينا وصفاً لأصل الرجل والمرأة تمهيداً لبيان تاريخ إسرائيل . نعم ورد في آيات القرآن التى تتحدث عن أصل الإنسان بوصفه كائناً حياً ، لفظ « بشر » أو « إنسان » لا لفظ « آدم » ، الذى احتفظ به للإنسان من حيث هو خليفة الله فى الأرض . ويزداد غرض القرآن تحقيقاً بحذفه أسماء الأعلام مثل آدم وحواء اللذين ورد ذكرهما فى رواية التوراة ، واستبقاء القرآن للفظ « آدم » واستعماله له إنما هو للدلالة على معنى أكثر مما هو للدلالة على اسم فرد معين من البشر . واستعمال اللفظ على هذا الوجه لا يعوزه الدليل من القرآن نفسه . فالآية الآتية واضحة تماماً فى هذا المعنى « ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم » الأعراف : آية ١١

٢ — يقسم القرآن القصة إلى حادثتين متمايزتين : إحداهما تتعلق بما يصفه بالشجرة فقط ، والأخرى خاصة بشجرة الخلد وملك يبلى . وردت الأولى في سورة الأعراف (السورة السابعة)^(١) ، والثانية في سورة طه (السورة العشرين)^(٢) ، ورواية القرآن تقوم على أن آدم وزوجه أزلهما الشيطان الذى يوسوس فى صدور الناس فذاقوا من ثمار الشجرتين كليهما ؛ على حين رواية العهد القديم تقوم على أن الإنسان طرد من جنة عدن فور عصيانه الأول وأن الله أقام فى الجانب الشرقى ملائكة وسيفا من هب يتحرك فى جميع الجهات لحراسة طريق شجرة الحياة .

٣ — يلعن العهد القديم الأرض لعصيان آدم . أما القرآن فيجعل الأرض مستقرا ومتاعا للإنسان ينبغى أن يشكر الله عليه . « ولقد مكناكم فى الأرض ، وجعلنا لكم فيها معاش ، قليلا ما تشكرون » الأعراف : آية ١٠ . كما أنه ليس هناك من سبب لافتراض أن كلمة « جنة » (أى حديقة) استعملت فى هذا السياق للدلالة على جنة وراء الحس . يفترض أن الإنسان هبط منها إلى هذه الأرض ، وطبقاً للقرآن وليس الإنسان غريباً عن هذه الأرض ، إذ يقول : « والله أنبتكم من الأرض نباتا »^(٣) . فالجنة التى ورد ذكرها فى القصة لا يمكن أن يقصد بها الجنة التى جعلها الله مقاما خالداً للمتقين .

فالجنة التى وعد المتقون وصفها القرآن بقوله : « يتنازعون فيها كأساً لا لغو فيها ولا تأثيم »^(٤) . وفى مقام آخر يصفها بقوله : « لا يمسه فيها نصب وما هم منها بمخرجين »^(٥) . على أن الجنة التى ورد ذكرها فى القصة كان أول ما وقع فيها

(١) يشير الكاتب إلى الآيات ١٩ ، ٢٠ ، ٢٢ من سورة الأعراف . وقد وردت

لمشارة أخرى إلى هذه الشجرة فى سورة البقرة آية ٣٥

(٢) يشير إلى الآية ١٢٠ [مهدى علام]

(٣) سورة نوح ، آية ١٧ [ع . م]

(٤) سورة الطور ، آية ٢٣ (المترجم)

(٥) سورة الحجر ، آية ٤٨ (المترجم)

معصية الإنسان لربه ثم خروجه من الجنة . والواقع أن القرآن نفسه يفسّر معنى « الجنة » كما استعملها في روايته ففي بيان الحادثة الثانية التي وقعت في هذه القصة يصف القرآن الجنة فيقول : « إن لك ألا تجوع فيها ولا تعرى ، وأنت لا تظمأ فيها ولا تضحى »^(١) وعلى هذا فإننى أميل إلى اعتبار الجنة التي جاء ذكرها في القرآن تصويراً لحالة بدائية يكاد يكون الإنسان فيها مقطوع الصلة بالبيئة التي يعيش فيها ، ومن ثم فإنه لا يحس بلدغة المطالب البشرية التي تحدّد نشأتها ، دون سواها من العوامل بداية الثقافة الإنسانية .

وهكذا نرى أن قصة هبوط آدم كما جاءت في القرآن لا صلة لها بظهور الإنسان الأول على هذا الكوكب ، وإنما أريد بها بالأحرى بيان ارتقاء الإنسان من بدائية الشهوة الغريزية إلى الشعور بأن له نفساً حرة قادرة على الشك والعصيان وليس يعنى الهبوط أى فساد أخلاقى ، بل هو انتقال الإنسان من الشعور البسيط إلى ظهور أول بارقة من بوارق الشعور بالنفس ، هو نوع من اليقظة من حلم الطبيعة أحدثتها خفقة من الشعور بأن للإنسان صلة عليّة شخصية بوجوده . هذا إلى أن القرآن لا يعتبر الأرض ساحة للعذاب سجنت فيه إنسانية شريرة | العنصر بسبب ارتكابها خطيئة أصلية . فالمعصية الأولى للإنسان كانت أول فعل له تتمثل فيه حرية الاختيار ، ولهذا تاب الله على آدم كما جاء في القرآن وغفر له . وعمل الخير لا يمكن أن يكون قسراً : بل هو خضوع عن طواعية للمثل الأخلاقى الأعلى خضوعاً ينشأ عن تعاون الذوات الحرة المختارة عن رغبة ورضى . والسكّان الذى قدرت عليه حركاته كلها كما قدرت حركات الآلة لا يقدر على فعل الخير . وعلى هذا فإن الحرية شرط فى عمل الخير . ولكن السماح بظهور ذات

متناهية لها القدرة على أن تختار ما تفعل بعد تقرير القيم النسبية للأفعال الممكنة لها هو في الحق مغامرة كبرى ، لأن حرية اختيار الخير تتضمن كذلك حرية اختيار عكسه . وكون المشيئة الإلهية اقتضت ذلك دليل على ما لله من ثقة في الإنسان . ولقد بقي على الإنسان أن يبرهن على أنه أهل الثقة . وربما كانت مغامرة كهذه هي وحدها التي تيسر الابتلاء والتنمية للقوى الممكنة لوجود خلق على « أحسن تقويم »^(١) ثم ردّ « إلى أسفل سافلين »^(٢) . وكما يقول القرآن : « ونبلوكم بالشر والخير فتنة » سورة الأنبياء آية ٣٥ ، فالشر والخير إذن وإن كانا متضادين يجب أن يكون كلاهما جزءا من نفس الكل . وليست هناك حقيقة منعزلة عن غيرها ، لأن الحقائق أمور كلية يجب أن تفهم عناصرها بما بينها من نسب وإضافات .

والحكم المنطقي إنما يفرّق بين عناصر الحقيقة الواحدة لكي يكشف عن توقف كل منها على الآخر .

وفضلا عن هذا فإن طبيعة النفس هي أن تبقى على ذاتها من حيث هي نفس وبسبب هذا تنشذ المعرفة ، والتكاثر ، والقوة ، أو كما جاء القرآن تسعى وراء « ملك لا يبلى » . والحادثة الأولى في رواية القرآن للقصة تتعلق برغبة الإنسان في المعرفة والثانية تتعلق برغبته في التكاثر والقوة . وفيما يتصل بالحادثة الأولى لا بد من إيضاح أمرين : الأول هو أنها ذكرت مباشرة بعد الآيات التي وصفت تفوق آدم على الملائكة في معرفة أسماء الأشياء وإعادة ذكرها . والمقصود من هذه الآيات — كما بينت آنفا — بيان أن المقصود طبيعة المعرفة الإنسانية . وفيما يتعلق بالأمر الثاني تحدّثنا مدام بالفاثسكي (Balvatski) التي كانت على حظ كبير من العلم

(١) ، (٢) الإشارة إلى قوله تعالى « لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم » ثم رددناه أسفل

سافلين » . سورة التين الآيتان ٤ — ٥ . [مهدى علام]

بالرمزية القديمة فتقول في كتبها « المذهب السرى » (Secret Doctrine) : إن الشجرة كانت عند القدماء رمزاً خفياً على علم الغيب . وواضح أن آدم حرم عليه أن يذوق ثمر هذه الشجرة لأن تناهيه من حيث هو نفس ، ولأن عتاده الحسى وقواه العاقلة — كل ذلك كان ، بصفة عامة ، مهيئاً لنوع آخر من أنواع المعرفة ، هو النوع الذى يقتضى الكدّ فى معاناة الملاحظة ، ولا يقوى إلا على التجمع البطيء . ولكن الشيطان أغوى آدم على أن يأكل الثمرة المحرمة من شجرة المعرفة وانقاد له آدم ، لا لأن الشر كان متأصلاً فى نفسه ، ولكن لأنه كان عجولاً بطبعه أراد أن يحصّل المعرفة عن أقرب طريق . وكان السبيل الوحيد لتقويم هذا الميل فيه أن يوضع فى بيئة ، مهما تكن مؤلمة له ، فإنها كانت أكثر ملاءمة لإبراز قواه العاقلة . وعلى هذا فإن إدخال آدم فى بيئة مادية مؤلمة له لم يكن القصد منه عقابه ، بل كان المراد به بالأحرى القضاء على صد الشيطان الذى احتال — بسبب عداوته للإنسان — بلين القول على أن يبقيه جاهلاً للنعيم الذى ينشأ عن النمو والامتداد الخالدين . ولكن بقاء ذات متناهية فى بيئة كؤود يتوقّف على التزايد المستمر للمعرفة القائمة على التجربة الواقعة . وتجارب هذه الذات المتناهية التى تنفسح أمامها إمكانات عدّة . إنما تزداد وتتسع ، بطريقة المحاولة والخطأ . وعلى هذا فإن الخطأ الذى قد يوصف بأنه نوع من الشر العقلى عامل لا محيص عنه فى بناء التجربة .

ويروى القرآن الحادثة الثانية فى قصة الهبوط من الجنة على النحو الآتى : « فوسوس إليه الشيطان قال يا آدم هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى ، فأكلا منها ، فبدت لهما سوءاتهما ، وطفقا يخضفان عليهما من ورق الجنة ، وعصى آدم ربه فغوى . ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى » سورة طه آية ١٢٠ — ١٢٢ فالفكرة الأساسية هنا تشير إلى رغبة الحياة رغبة لا تقاوم فى الحصول على ملك لا يبلى ، فى حصول الإنسان على مسلك لانهاى من حيث هو فرد ذو وجود متحقق .

ولكن لما كان الإنسان كائناً فانياً يخشى انقضاء سيرته بموته ، لم يكن أمامه من سبيل إلا أن يحقق نوعاً من الخلود الجماعى بالتكاثر والتوالد .
وأكل الثمرة المحرمة من شجرة الخلد كان الوسيلة التى لجأ إليها للتمييز بين الذكر والأنثى ، وهو التمييز الذى به يتكاثر لسكى ينجو من الفناء الكلى . كما لو كانت الحياة تقول للموت : كلما اكتسحت جيلاً من الأحياء ، أخرجتُ جيلاً آخر . والقرآن يستبعد الرمز لعضو التذكير الذى جاء فى الفن القديم ، ولكنه يشير إلى أول اختلاط جنسى بما اعترى آدم من الخجل الذى يبدو فى حرصه على ستر عريه . وبعد ، فإن الحياة معناها أن يكون للإنسان شكل معين ، وفردية متحققة الوجود فى الخارج ، وهذه الفردية المتحققة ، مشاهدةً فيما لا يحصى من مختلف الصور الحية — هى التى يتكشف فيها ما لله من وجود غير متناه . على أن ظهور الفرديات وتكاثرها ، وكل منها جاعل نصب عينيه الكشف عن إمكانياته هو ، باحث عن أسباب مُلكه (دائرة اختصاصه) ، لا بد من أن يعقب الكفاح المرير بين الناس . يقول القرآن : « قال اهبطوا بعضكم لبعض عدو »^(١) . وهذا الصراع المتبادل بين الأفراد المتعارضين هو مصدر ألم الدنيا الذى يبعث فى الحياة الفانية النور والظلمة كليهما وفى الإنسان الذى تتعمق فرديته فتصبح شخصية . تهبط له إمكان ارتكاب الشر ، يصبح الشعور بمأساة الحياة عنده أكثر حدة وشدة . على أن رضى الإنسان بوحدة الشخصية بوصفها صورة من صور الحياة ، يتضمن الرضى بجميع العيوب التى تنشأ عن تنافسها . ويصف القرآن الإنسان بأنه أخذ على عاتقه عبء الأمانة التى أبت السموات والأرض والجبال أن يحملنها فيقول « إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض

والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها ، وحملها الإنسان إنه كان ظلوما جهولا »
سورة الأحزاب : آية ٧٢ .

أفستجيب إذن لأمانة الشخصية مع كل ما يصاحبها من شرور
أم لا نستجيب لها ؟ إن الرجولة الحققة ، كما جاء في القرآن ، هي الصبر في البأساء
والضراء^(١) . على أننا في المرحلة الحاضرة من مراحل تطور الشخصية لا نستطيع
فهم كل ما تنطوي عليه التجارب التي تنشأ عن قوة الألم الجارفة ، فلربما اكتسبت
النفس منها قوة تقاوم بها ما قد يواجهها من انحلال . ولكننا عندما نورد هذا
السؤال نتجاوز حدود التفكير المجرد . وهذه مسألة يظهر فيها الإيمان بفوز الخير
في النهاية كعقيدة من عقائد الدين « والله غالب على أمره ولكن أكثر الناس
لا يعلمون » سورة يوسف . آية ٢١ .

لقد بينت لكم كيف يمكن تأييد فكرة الإسلام عن الله تأييدا مستمدا من
الفلسفة ، ولكن مطامح الدين — كما قلت فيما سبق — تسمو على مطامح
الفلسفة ؛ فالدين لا يقنع بمجرد الإدراك ، بل يبحث عن علم أوثق ، وعن اتصال
أكد بموضوع علمه ، والعبادة أو الصلاة التي تختتم بالهداية الروحانية هي
الوسيلة لتحقيق هذا الاتحاد . على أن العبادة لها تأثير يختلف باختلاف أنواع
الوعي فهي في حالة وعي النبوة مبدعة في الغالب ، أي أنها تتجه إلى خلق عالم
أخلاقي جديد يحوز أن نقول إنه يطبق فيه تعاليم دعوته أي يختبر فيه نتائج وحيه .
وسوف أتبسط في الحديث عن ذلك فيما بعد في محاضرتي عن معنى الثقافة
الإسلامية .

أما العبادة في حالة وعي الصوفي فهي في معظمها تتصل بالمعرفة . وهذه

(١) يشير إلى قوله تعالى : « والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس ، أولئك
الذين صدقوا ، وأولئك هم المتقون » . البقرة ، آية ١٧٧ [مهدي علام] .

الناحية المعرفية هي التي سأحاول الكشف عن معنى الصلاة عن طريقها .
ووجه النظر هذه مبررة تمام التبرير بالنظر إلى الباعث الأصلي على العبادة .
وإني أوجه أنظاركم إلى الفقرة الآتية المنقولة عن العالم النفساني الأمريكي الكبير
الأستاذ وليم جيمس William James . يقول وليم جيمس « يرجح لدينا أن
الناس سيظلون يصلون إلى آخر الزمان ، بالرغم مما قد يأتي به العلم من
عكس ذلك ، اللهم إلا إذا تغيرت طبيعتهم العقلية إلى حالة ليس لدينا شيء مما
نعرفه يهدينا إلى توقعها . والباعث للإنسان على الصلاة نتيجة ضرورية لحقيقة
هي أن النفس الإنسانية التجريبية وإن كانت في صحيحها نفساً اجتماعية فإنها
لا تستطيع أن تعثر على نذرها . (أى « رفيقها الأعظم ») إلا في عالم مثالي . . .
ومعظم الناس تنطوى صدورهم على ما يشير إليه دواما أو بين حين وحين . وأهون
منبوذ على وجه الأرض يستطيع أن يشعر بحقيقته وبقوته بفضل هذه المعرفة
الرفيعة . هذا إلى أن علماً مجرداً من مثل هذا الملاذ الباطني لابد من أن يكون
بالنسبة لمعظمنا عذاب السعير ، فيما لو أعوزتنا النفس الاجتماعية الظاهرة وتخلت عنا .
أقول « بالنسبة لمعظمنا » لأنه من الراجح أن الناس تتفاوت تفاوتاً بيننا في مقدار
شعورهم بهذا المنفرج المثالي فهو جزء جوهري جداً في شعور بعض الناس أكثر
مما هو في شعور غيرهم . وربما كان أولئك الذين فيهم هذا الشعور على أقواه هم
أكثر الناس تدنياً ؛ ولكنى على يقين من أنه حتى أولئك الذين يزعمون فقدان
هذا الشعور فقدانا تاماً ، يخدعون أنفسهم إذ هو موجود فيهم بمقدار ما .

ومن ثم ترون أن الكلام عن الصلاة من الناحية السيكلوجية يدل على
أنها غريزية في أصلها . فالصلاة التي تستهدف المعرفة تشبه التأمل ، ومع ذلك
فالصلاة في أسمى مراتبها تزيد كثيراً على التأمل الجرد . وهى كالتأمل أيضاً في أنها
فعل من أفعال التمثل ، ولكن التمثل في حالة الصلاة يتجمع مترابطاً فيحصل بذلك
على قوة لا يعرفها التفكير الجرد . فالعقل في تفكيره يلاحظ فعل الحقيقة ويتقصى

آثاره ، ولسكنه فى الصلاة يتخلى عن سيرته بوصفه باحثاً عن العموميات البطيئة الخطو ، ويسمو فوق التفكير ليحصل الحقيقة ذاتها ، لى يصبح شريكاً فى حياتها شاعراً بها . وليس فى هذا شىء من الخفاء ، فالصلاة من حيث هى وسيلة للهداية الروحانية فعل حيوى عادى تكشف به فجأة شخصيتنا التى تشبه جزيرة صغيرة ، مكانها فى الوجود الخضم الأكبر للحياة . ولا تظنوا أنى أتحدث عن الإيحاء الذاتى . فالإيحاء الذاتى لا دخل له بتفتح ينابيع الحياة التى تستقر فى أعماق الذات الإنسانية ، وهو لا يشبه الهداية الروحانية لأنها تبعث فى النفس قوة جديدة بتكييف شخصية الإنسان ، أما الإيحاء الذاتى فلا يتخلف من بعده مؤثرات دائمة فى الحياة .

ولست أتحدث كذلك عن طريقة خفية خاصة من طرق المعرفة ؛ بل كل ما استهدفه إنما هو أن أركز انتباهكم على تجربة إنسانية حقيقية ، لها من ورائها تاريخ ومن أمامها مستقبل ، ولقد كشف التصوف من غير شك عن آفاق جديدة من آفاق النفس باتخاذ هذه التجربة الإنسانية موضوعاً لدراسة خاصة . والأدب الصوفى مثقف ، ولكن عباراته صيغت فى صور فكرية أخذت عن فلسفات بالية فأصبح تأثيرها أدنى إلى العدم فى العقل العصرى ، والبحث وراء عدم لا اسم له كما يتجلى فى تصوف الأفلاطونية الحديثة — سواء أكان هذا البحث عند المسيحيين أم عند المسلمين ، لا يمكن أن يرضى العقل العصرى ، فإنه بما له من عادات التفكير الواقعى يتطلب معرفة الله معرفة حية محسوسة ، وتاريخ الجنس البشرى يدل على أن منزع العقل المتضمن فى العبادة هو مجال لمثل هذه المعرفة ، والواقع ، هو أن الصلاة يجب أن ينظر إليها على أنها تكملة ضرورية للنشاط العقلى لمن يتأمل فى الطبيعة . وملاحظة الطبيعة ملاحظة علمية تجعلنا على اتصال وثيق بسلوك الحقيقة ، فتشذ بذلك إدراكنا الباطنى لشهود الحقيقة شهوداً أوفى

وأعمق . ولا بد لي هنا من اقتباس فقرة جميلة من شعر رومي الشاعر الصوفي يصف فيها سعى الصوفي وراء الحقيقة . يقول :

« ليس كتاب الصوفي مؤلفاً من مداد وحروف ، بل هو قلب أبيض ناصع كالجد^(١) يملك العالم ما يخطه القلم . فما الذي يملكه الصوفي ؟ إنه يملك ما يخطه القدم . يسترق الخطر كالصياد يطارد فريسته ، يرى أثر غزال المسك فيقتفيه ، ويكون هذا الأثر زمناً ما هو الهادي الحق له . ثم يجد بعد ذلك دليله في رائحة المسك التي يفوح عيبرها من الغزال . وسير مرحلة على هدى رائحة المسك خير من سير مائة مرحلة في اقتفاء الأثر والدوران حوله . »

والحق أن كل طلب للمعرفة هو في جوهره صورة من صور الصلاة . فالتأمل في الطبيعة تأملاً علمياً هو نوع من الصوفي الباحث عن العرفان يؤدي صلاته ، ومع أنه يقتفي في الحاضر أثر الغزال لا غير ، فيقنع بمسلكه هذا بتحديد طريقة بحثه ، فإن تعطشه للمعرفة سيهديه لا محالة يوماً ما إلى حيث يكون مسك الغزال دليلاً خيراً من أثره . وهذا وحده سوف يزيد في سيطرته على الطبيعة . ويمدّه بتلك المشاهدة ، مشاهدة الكل غير المتناهي ، الذي تبحث عنه الفلسفة ولكنها لا تقدر على العثور عليه والمشاهدة^(٢) مجردة عن القوة تحقق السمو الخلق ، ولكنها تعجز عن توفير ثقافة دائمة . والقوة من غير المشاهدة تنزع منزع التدمير والتجرد من الإنسانية . وعلى هذا يجب أن تجتمع القوة والمشاهدة لكي تمتد الحياة الروحية عند الإنسان .

على أن الغرض الحقيقي من الصلاة يتحقق على خير وجه عندما تكون

(١) الجمد : الثلج الرخو ، وهو ما يسمى بالإنجليزية (snow) وهي الكلمة التي ترجم بها المؤلف اللفظ الفارسي (بَرَف) . [مهدى علام]

(٢) المشاهدة في إصطلاح الصوفية تطلق على رؤية الأشياء بدلائل التوحيد وتطلق بإزاء رؤية الحق في الأشياء ، وتطلق بإزاء حقيقة اليقين من غير شك — انظر التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق لزي مبارك ج ١ ص ٧٦

الصلاة جماعة . فروح كل صلاة روح اجتماعية ، حتى الراهب يعتزل جماعة الناس لهله يوفق في محرابه إلى حبة الله ، والجماعة أو الطائفة المتعبدة هم أناس اجتمعوا معاً ، يحيمهم أمل واحد فيجمعون أمرهم على هدف مقرر ، ويفتحون أعماق أنفسهم لتلبية باعث واحد . وإنها حقيقة سيكولوجية أن الاجتماع ينمى قوى الإدراك عند الرجل العادى ، ويعمق شعوره ، ويحرك إرادته إلى درجة لا يعرفها في عزله ووحدته . وفى الحق أن الصلاة باعتبارها ظاهرة سيكولوجية مازالت سرّاً خفياً ، وذلك لأن علم النفس لم يكشف بعد عن القوانين الخاصة بتزايد الحساسية الإنسانية فى حالة التجمع .

على أن الإسلام يعنى عناية خاصة بطبع الهداية الروحانية بطابع الاجتماع ، عن طريق صلاة الجماعة ، وإذا انتقلنا من صلاة الجماعة كل يوم إلى الحفل السنوى حول المسجد الحرام فى مكة فإنك تدرك فى سهولة ويسر كيف تفسح مناسك الإسلام مجال الاجتماع الإنسانى .

فالصلاة إذن سواء فى ذلك صلاة الفرد أم صلاة الجماعة ، هى تعبير عن مكنون شوق الإنسان إلى من يستجيب لدعائه فى سكون العالم الخفيف . وهى فعل فريد من أفعال الاستكشاف تؤكد به الذات الباحثة وجودها فى نفس اللحظة التى تنكر فيها ذاتها ، فتبين قدر نفسها ومبررات وجودها بوصفها عاملاً محركاً فى حياة الكون . وصور العبادة فى الإسلام فى صدق انطباقها على سيكولوجية المنزع العقلى ترمز إلى إثبات الذات وإنكارها معاً .

وإذ قد تبين من تجارب الجنس البشرى أن الصلاة بوصفها فعلاً نفسانياً ظهرت فى صور مختلفة يقول القرآن : « لكل أمة جعلنا منسكاً هم ناسكوه ، فلا ينازعنك فى الأمر وادع إلى ربك إنك لعلى هدى مستقيم . وإن جادلوك فقل الله أعلم بما تعملون . الله يحكم بينكم يوم القيامة فيما كنتم فيه تختلفون »

سورة الحج : الآيات ٦٧ — ٦٩

وأسلوب الصلاة ينبغي ألا يكون محل نزاع . وليس من روحها في شيء أى
وجهة تولّى شطرها وجهك ، والقرآن صريح في هذا المعنى إذ يقول « والله المشرق
والمغرب فأينما تولّوا فثم وجه الله » سورة البقرة : آية ١١٥ .
« ليس البر أن تولّوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ، ولكن البر من آمن بالله
واليوم الآخر ، والكتاب والنبين ، وآتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى
والمساكين وابن السبيل والسائلين وفى الرقاب ، وأقام الصلاة وآتى الزكاة ، والموفون
بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين فى البأساء والضراء ، وحين البأس ، أولئك الذين
صدقوا وأولئك هم المتقون » سورة البقرة : آية ١٧٧ .

على أننا لا نستطيع أن نتجاهل أن وضع الجسم عامل حقيقى فى تعيين اتجاه
العقل ، واختيار قبلة واحدة لصلاة المسلمين أريد به أن يكفل وحدة الشعور
للجماعة . وهيتها تخلق على العموم الإحساس بالمساواة الاجتماعية وتقوى أواصره
بقدر ما تنبجه إلى القضاء على الشعور بالطبقات أو تفوق جنس من المتعبدين على
جنس آخر .

إن ثورة روحية هائلة تحدث لو تحمل البرهمنى الأرستقراطى المختال فى
جنوب الهند على الوقوف مع المنبوذ ككتفا إلى كتف فى كل يوم . إن وحدة
الذات المحيطة بكل شيء التى تخلق جميع الذوات وتكتب لها البقاء هى التى تصدر
عنها الوحدة الضرورية لجميع البشر . وانقسام البشر إلى أجناس وأمم وقبائل قصد
به كما جاء فى القرآن سهولة التعارف لا غير^(١) .

وعلى هذا فإن صلاة الجماعة فى الإسلام إلى جانب ما لها من قيمة فكرية
تشير إلى الأمل فى تحقيق الوحدة الضرورية للبشر كحقيقة من حقائق الحياة وذلك
بالقضاء على جميع الفوارق التى تميز بين إنسان وآخر .

(١) يشير إلى قوله تعالى : « وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا » الحجرات آية ١٣ .

يؤكد القرآن ، للنفس الإنسانية بأسلوبه البسيط حريتها وخلودها المقم بالقوة ، شخصية الإنسان وفرديته ؛ وله — في نظري — رأى معين محدد في مصير الإنسان بوصفه وحدة من وحدات الوجود . وهذا الرأى في شخصية الإنسان وفرديته وهو رأى يستحيل معه أن تزر وازرة وزر أخرى ، بل يقتضى أن كل امرئ بما كسب رهين ، هو الذى أدى القرآن إلى رفض فكرة القداء . وهناك أمور ثلاثة واضحة كل الوضوح في القرآن :

١ — أن الإنسان قد اصطفاه الله . « ثم اجتباؤه ربه فتاب عليه وهدى » سورة طه : آية ١٢٢ .

٢ — أن الإنسان بالرغم من أخطائه جميعا ، أريد به أن يكون خليفة الله في أرضه « وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة ، قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ، ونحن نسبح بحمدك ، ونقدس لك . قال إني أعلم ما لا تعلمون » . سورة البقرة : آية ٣٠ « وهو الذى جعلكم خلائف الأرض ، ورفع بعض درجات ليبلوكم فى ما آتاكم » سورة الأنعام : آية ١٦٥ .

٣ — أن الإنسان أمين على شخصية حرة أخذ تبعها على عاتقه « إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها ، وأشفقن منها وحملها الإنسان ، إنه كان ظلوما جهولا » . سورة الأحزاب : آية ٧٢ .

على أنه مما يثير العجب أن نرى أن وحدة الشعور الإنسانى وهى مركز الشخصية الإنسانية لم تكن قط موضع اهتمام جدى فى تاريخ الفكر الإسلامى . فالتكلمون اعتبروا النفس جوهر الطيف ، أو مجرد عرض يفنى بفناء الجسد ، ثم يخلق مرة أخرى فى يوم الحشر . وفلاسفة الإسلام استلهموا آراءهم فيها من الفكر اليونانى . أما المدارس الأخرى فينبغى أن نتذكر فى شأنها أن انتشار

الإسلام أدخل في حظيرته أقواما من ملل مختلفة ، كالنساطرة ، واليهود ، وأتباع زرادشت ممن تكيفت نظرتهم العقلية بأفكار أخذوها عن ثقافة سادت جميع أجزاء آسيا الوسطى والغربية زمانا طويلا . وهذه الثقافة التي كانت على العموم مجوسية في نشأتها وفي تطورها ، كانت ترى في النفس اثنيينية نجد صورة قريبة منها منعكسة في مرآة التفكير الديني في الإسلام ، وانفردت العبادة الصوفية بمحاولة فهمها لمعنى وحدة رياضة الباطن التي يصرح القرآن بأنها مصدر من مصادر المعرفة الثلاثة : أما المصدران الآخران فهما التاريخ والطبيعة .

وبلغ تطور هذه الرياضة ذروته في تاريخ الإسلام في عبارة الخلاج^(١) المشهورة « أنا الحق » . وفسر الذين عاصروا الخلاج الذين جاءوا من بعده عبارته هذه على أنها تتضمن الشرك . ولكن مجموعة نصوص الخلاج التي جمعها ونشرها المستشرق الفرنسي ماسينيون M. Massignon لا تدع مجالا للشك في أن الولي الشهيد لم يكن يقصد من عبارته أن ينكر على الله صفة التنزيه . والتفسير الصحيح لتجربته إذن ليس هو أن الفطرة تنزل في البحر^(٢) ، ولكنه إدراك الحقيقة النفس الإنسانية وتأكيدها كجريء لدوامها في شخصية أعمق ، بعبارة قوية باقية على الدهر .

وتبدو عبارة الخلاج كأنها كانت تحديا للمتكلمين .

(١) ذهب القلاة من المتصوفة إلى القول بأنه لا موجود في كل شيء إلا الله ، ونشأ عن هذا المذرع مذهب في وحدة الوجود خالف مذهب جمهور المسلمين . ويشير المؤلف هنا إلى ماروي عن الحسين بن منصور الخلاج (٢٤٤ — ٣٠٩ هـ) من نحو قوله : أنا الحق ، وما في الجبة إلا الله ؛ أو قوله :

أنا من أهوى مرض أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتني أبصرته وإذا أبصرته أبصرتنا

راجع تاريخ فلسفة الإسلام ، تأليف دي بور ، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة ، ١٩٣٨ ص ٧٣ — ٧٤ هامش . [المترجم]

(٢) فناء الذات الإنسانية واختفائها في ذات الله . [المترجم]

على أن الصعوبة التي يعانها المحدثون في دراسة الدين هي أن هذا الضرب من التجربة ، ولو أنه يُقدّر يكون عادياً جداً في بدايته ، فإنه يشير في ازدهاره واكتماله إلى مستويات من الوعي غير معروفة . ولقد أحسّ ابن خلدون منذ زمان طويل بالحاجة إلى منهج علمي فعال للبحث في هذه المستويات . ولم يدرك علم النفس الحديث إلا أخيراً هذا المنهج ، ولكنه لم يقدر بعد على أن يذهب وراء الكشف عن السمات المميزة لمستويات الوعي الصوفي . ولما لم يكن في أيدينا حتى الآن طريقة علمية نتناول بها هذا الضرب من التجربة التي بنيت عليها أحكام كالتى قال بها الحلاج ، فإننا لا نستطيع أن ننتفع بما فيها من إمكانيات من حيث هي تجربة موصلة للمعرفة ، ثم إن الآراء الدينية التي صيغت في مصطلحات أخذت عن فلسفات تكاد تكون ميتة ، أصبحت عديمة الجدوى لأولئك الذين لهم أساس من تفكير عقلي مختلف .

وعلى هذا فالمهمة الملقة على عاتق المسلم العصري مهمة ضخمة ؛ إذ عليه أن يفكر تفكيراً جديداً في نظام الإسلام كله دون أن يقطع ما بينه وبين الماضي قطعاً تاماً . ولعل أول مسلم أحسّ بالحاجّة روح جديدة فيه شاه وليّ الله الدهلوى . ولكن الرجل الذى أدرك تمام الإدراك أهمية هذا العبء وفداحته ، وكان دقيق البصر بالمعنى العميق لتاريخ الفكر والحياة في الإسلام ، جامعاً إلى ذلك أفقاً واسعاً نشأ عن خبرته الواسعة بالرجال والأحوال خبرة تجعل منه همزة الوصل بين الماضي والمستقبل ، هو جمال الدين الأفغانى . ولو أنّ نشاطه الموزّع الذى لم يعرف الكلال اقتصر بتمامه على الإسلام بوصفه نظاماً لعقيدة الإنسان وخلقته ومسلكه في الحياة ، لو أنه اقتصر على ذلك لكان العالم الإسلامى أقوى أساساً من الناحية العقلية مما هو عليه اليوم ولم يبق أمامنا من سبيل سوى أن نتناول المعرفة العصرية بنزعة من الإجلال ، وفي روح من الاستقلال والبعث عن الهوى ، وأن نقدر تعاليم

الإسلام في ضوء هذه المعرفة ولو أدى بنا ذلك إلى مخالفة المتقدمين وهذا هو الذى أعزّم فعله في موضوع هذه المحاضرة . أقام برادلى Bradley خير دليل في تاريخ الفكر الحديث على استحالة إنكار حقيقة النفس ؛ ففي كتابه الموسوم « دراسات أخلاقية » (Ethical Studies) يفترض حقيقة النفس ، وفي كتابه « المنطق » (Logic) يعد النفس فرضا عمليا أى أنه صحيح النتائج وإن لم يقم عليه برهان أما في كتابه الموسوم (Appearance and Reality) « الظاهر والحقيقة » فإنه يجعل النفس موضوعا للبحث العميق ، وفي الحق ، إن الفصلين اللذين عقدهما عن معنى النفس وحقيقتها يمكن اعتبارهما نوعا من الفكرة الأوبانشادية^(١) الحديثة عن بطلان حقيقة النفس الإنسانية (Jiv Atoma)^(٢) يقول برادلى : إن الدليل على الحقيقة هو خلوها من التناقض ، ولما كان الفحص يكشف عن أن المركز المتناهى للتجربة تشوبه متضادات غير قابلة للتوفيق بينها ؛ من تغير ودوام ، ووحدة وكثرة فإن النفس مجرد وهم وخداع . وأيا كان رأينا في النفس — أى الشعور أم وحدة الشخصية أم الروح أم الإرادة فإنها لا يمكن أن تفحص إلا بقوانين الفكر وهى اعتبارية بطبيعتها وكل اعتبارى يتضمن المتناقضات .

على أنه بالرغم من أن هذا المنطق القاسى يظهر النفس في صورة مجموعة من خليط مهوش ، فإن برادلى اضطر إلى التسليم بأن النفس يجب « أن تكون حقيقية بمعنى ما » ، « وأمر لا مشاحة فيه بوجه ما » . وقد يسهل علينا أن نسلم بأن النفس ، في تناهيها ، عديمة الكمال من حيث هى وحدة من وحدات الوجود .

(١) Upanishad الأوبانشاد كتاب من كتب البراهمة المقدسة يشتمل على الآراء الفلسفية ويختص بالبحث في طبيعة الإنسان والكون . وأهم تعاليمه القول بوحدة النفس الإنسانية atman والنفس الكلية وهى براهما .

[المترجم]

قاموس وبستر ص ٢٧٩٩ ، ج ٢

(٢) Jiv Atama النفس الإنسانية .

وفي الحق أن طبيعتها تنحصر في مواصلة السعي لكي تصبح وحدة أكثر شمولاً ، وأقوى أثراً ، وأعظم اتزاناً وتفرداً . ومن يدري عدد أنواع البيئات المختلفة التي تحتاج إليها النفس لكي تصبح وحدة كاملة ؟ وهي في مرحلة تركيبها الحاضرة عاجزة عن الاحتفاظ باستمرار توترها من غير أن يعاودها ارتخاء النوم المستمر . وقد يخلّ بوحدها أحياناً باعث تافه ويبطلها بوصفها قوة مدبرة متصرفة . ولكن مهما يذهب الفكر في التحليل والتشريح فإن شعورنا بالذاتية هو الشعور الذي تنتهي إليه ، وقد بلغ من القوة مبلغاً انتزع من الأستاذ برادلي التسليم بحقيقة النفس كرها .

وعلى هذا فإن المركز المتناهي للتجربة حقيقي ، حتى وإن كانت حقيقته من العمق بحيث لا يمكن إخضاعها لأساليب الجدل الفكري .

إذن فما الصفة المميزة للنفس ؟

إن النفس تتكشف كوحدة مما اصطلاحنا على أن نسميه الحالات العقلية . والحالات العقلية لا توجد منعزلة بعضها عن بعض ، بل كل حالة منها فيها معنى غيرها من الحالات كما أنها تنطوي عليها . وهي توجد كوجوه أو مظاهر لكل مركب يسمى العقل . على أن الوحدة الأساسية (العضوية) لهذه الحالات المتضافرة ، أو فلنقل ، لهذه الحوادث هي نوع خاص من الوحدة ، يختلف اختلافاً أساسياً عن وحدة الشيء المادي ، لأن أجزاء الشيء المادي قد توجد منعزلة بعضها عن بعض ، أما الوحدة العقلية ففريدة تماماً . فلسنا نستطيع أن نقول إن عقيدة من عقائدنا مستقرة إلى يمين عقيدة أخرى أو إلى يسارها . كما أنه ليس من الممكن أن نقول بأن تقديرى لجمال « تاج محل »^(١) يختلف باختلاف بعدى عن

(١) ضريح شهم شيدته في ١٦٣١ — ١٦٤٥ الإمبراطور المغولي شاه جهان ببليدة أكرا بالهند .

« أگرا »^(١) . ففكرتني عن المكان ليس لها علاقة مكانية بالمكان .

وفي الحق أن النفس تستطيع التفكير في أكثر من نظام مكاني واحد . فكان الشعور المستيقظ ومكان الحلم ليس بينهما صلة متبادلة ، ففما يتعلق بالجسم لا يمكن أن يوجد إلا مكان واحد . وعلى هذا فالنفس تتقيد بالمكان بالمعنى الذى يتقيد به الجسم بالمكان ، وكذلك الحوادث العقلية والحوادث الطبيعية يوجد كل منهما في زمان ، ولكن مدى زمان النفس يختلف اختلافا أساسياً عن مدى زمان الحادث المادى . فمدة الحادث المادى تستطيل في المكان كحقيقة حاضرة واقعة ، أما مدة النفس فتركزة في داخلها تتصل بالماضى والحاضر في سمت فريد ، وتكون الحادث المادى يكشف عن علامات معينة ماثلة للعيان تبين أنه استغرق مدة من الزمان ، ولكن هذه العلامات هى مجرد إشارات رمزية للمدة ، وليست المدة نفسها . فإن المدة الزمانية الحقيقية تختص بالنفس وحدها .

وخاصة أخرى هامة من خصائص وحدة النفس هى أنها أساسياً منعزلة منفردة ، وهذه العزلة هى التى تكشف عن تفرد كل نفس وانفرادها عن الأخرى . فلكى نصل إلى نتيجة معينة ينبغى أن تكون مقدمات القياس مسلماً بصدقها فى عقل واحد بعينه . فإذا كنت أنا أسلم بصدق القضية « كل إنسان فان » ، وكان عقل آخر يسلم بصدق القضية « سقراط إنسان » ، فإن أى استنتاج من هاتين المقدمتين يكون مستحيلاً . وإنما يمكن الاستنتاج فقط إذا كنت أصدق أنا بالمقدمتين معاً . وكذلك رغبتى فى شىء معين هى رغبتى أنا أساسياً . وتحقيقها يعنى استمتاعى الخاص . وإذا حدث أن رغب الناس جميعاً فى الشىء نفسه ، فإن إشباع رغباتهم لن يعنى إشباع رغبتى أنا ، إذا لم أحصل أنا على الشىء المرغوب . وقد يعطف طبيب الأسنان على ألى الناشئ عن وجع أسنانى ، ولكنه لا يستطيع

(١) اسم بلد فى الهند .

معاناة شعورى بهذا الألم . فسرّاتى وآلامى ورغباتى هى كلها ملكى وحدى
وتكوّن جزءاً لا يتجزأ من نفسى دون سواها . ومشاعرى وكراهيتى وحجى
وأحكامى وعزائمى هى كلها ملكى وحدى . وإذا تشعبت السبل أمامى فإن
الذات الإلهية نفسها لا تستطيع أن تشعر نيابة عنى أو أن تحكم نيابة عنى أو أن
تختار نيابة عنى . وبالمثل أيضاً ، لكى أتعارف عليك ينبغى أن أكون قد عرفتكَ
من قبل ، فتعارفى على مكان أو شخص يعنى الإشارة إلى تجربتى السابقة لا إلى
تجربة سابقة لشخص آخر . وهذا التضاف الفريد بين حالاتنا المتبادلة هو الذى
نعتبر عنه بكلمة « أنا » . ومن هنا تبدأ ظهور المعضلة الكبرى فى علم النفس .
فما طبيعة هذا « الأنا » ؟

إن علماء الدين من المسلمين ، والغزالي خير من يمثلهم ، يرون أن النفس
جوهر روحانى بسيط ثابت غير منقسم ، يختلف اختلافاً كلياً عن مجموعة حالاتنا
العقلية ، ولا يتأثر بتصرّم الزمان . وحياتنا الشعورية وحدة لأن نسبة الحالات
العقلية إلى هذا الجوهر^(١) البسيط هى نسبة الأعراض الكثيرة إلى الجوهر الواحد .
وهذا الجوهر يبقى هو هو مع توارده هذه الأعراض عليه . وتعارفى عليك ممكن فقط
إذا بقيت من غير أن أغيّر بين إدراكى الأول وتذكرى الراهن . على أن اهتمام
هذه المدرسة لم يكن اهتماماً سيكولوجياً بمقدار ما كان فلسفياً . ولكن سواء اعتبرنا
النفس تأويلاً لحياتنا الشعورية أم أساساً للخلود فإنى أخشى أن هذين الاعتبارين
لا فائدة فيهما لعلم النفس أو للفلسفة . ودارسو الفلسفة الحديثة يعرفون جيداً الأغاليط
التي وقع فيها كمنط عن العقل الخالص . فالشعور الذى فى « أنا أفكر » للملازم
لكل فكرة ، ليس فى رأى كمنط سوى شرط صورى أو شكلى للفكر ؛
والانتقال من شرط صورى بحث للفكر إلى الجوهر الموجود فى الخارج لا يسوّغه

(١) الجوهر فى اعتبار المتكلمين هو الموجود فى حيز — أما عند الفلاسفة فهو المتقوم
بذاته سواء أكان جسماً أم روحاً . [المترجم]

المنطق^(١). وحتى لو صرفنا النظر عن منهج « كنط » في النظر إلى موضوع التجربة ، فإن عدم انقسام الجوهر ليس دليلاً على عدم قبوله للفناء ، وذلك لأن الجوهر الذي لا يقبل الانقسام ، كما يلاحظ « كنط » نفسه ، قد يتلاشى إلى العدم شيئاً فشيئاً كما تتلاشى صفة أو كيفية قوية ، أو قد ينقطع عن الوجود بغتة . على أن هذه النظرة الساكنة إلى الجوهر لا يمكن أن تكون ذات فائدة سيكولوجية . فأولاً ، من الصعب اعتبار عناصر تجربتنا الشعورية كصفات لجوهر نفسى بالمعنى الذى نريده مثلاً من قولنا إن ثقل الجسم المادى هو كيفية ذلك الجسم . فالملاحظة تظهر التجربة أحوالاً خاصة من الإضافات والنسب وهذه الأحوال بوصفها هذا يكون لها وجود معين خاص بها ، وهى كما لاحظ « ليرد » Laird فى دقة — « تنشئ عالمًا جديدًا ، لا مجرد سمات جديدة لعالم قديم » . وثانياً إذا اعتبرنا التجارب كصفات فلا نستطيع أن نعرف كيف تلحق بجوهر النفس بحيث لا تنفصل عنه . وهكذا نجد أن تجربتنا الشعورية تعجز عن أن تزودنا بفتح إلى النفس باعتبارها جوهرًا روحياً ؛ وذلك لأن المسلم به فرضاً أن الجوهر الروحى لا يكشف عن نفسه فى التجربة .

ويمكن أن نشير أيضاً إلى أنه بالنظر إلى عدم احتمال وجود جواهر روحية مختلفة تسيطر على جسم بعينه فى أزمنة مختلفة ، فإن هذه النظرية لا تقدر على أن تهيب لنا تفسيراً مقنعاً لظاهرة كظاهرة الشخصية المتغيرة التى فسرت قديماً بأن الجسم تتمسكه بصفة مؤقتة أرواح شريرة .

على أن تأويل تجربتنا الشعورية هو السبيل الوحيد الذى يمكن أن يؤدى بنا إلى النفس ، إن كان ثمة سبيل مطلقاً . فلنول وجهنا إذن شطر علم النفس

(١) كنط يشير هنا إلى نظرية ديكارت التى تقوم « أنا أفكر فأنا إذن موجود » أى أن الشعور بالذات ظاهرة أولية تجيء دائماً مصاحبة لكل حالة نفسية — انظر نقد « كنط » لعلم النفس النظرى فى تاريخ الفلسفة الحديثة ليوستف كرم ص ٢٢٠ وما بعدها . [المترجم]

الحديث لنرى أى ضوء يلقي على طبيعة النفس . لقد تصور ولیم جیمس^(١) الشعور «تیاراً من الفكر» تدفقاً واعياً من التغيرات مع اتصال ملحوظ ، وهو يجد نوعاً من القوة الاجتماعية تؤثر في تجاربنا التي لها ما يشبه «الخطاطيف» وهذه «الخطاطيف» تقتنص كل واحدة منها الأخرى في أثناء تدفق الحياة العقلية . وتتألف النفس من الإحساسات بالحياة الشخصية ، وهي بوصفها هذا جزء من نظام التفكير . وكل نبضة فكر ، حاضرة كانت أو متلاشية ، هي وحدة غير قابلة للتجزئة تعرف وتذكر . واستيلاء نبضة الفكر الحاضرة على النبضة الماضية ، وعلى النبضة الحاضرة بما يتلوها هو النفس أو الذات . وهذا الوصف لحياتنا العقلية وصف بارع للغاية ؛ ولكنه على ما اعتقد ليس وصفاً صادقاً للشعور كما نجده في أنفسنا . فالشعور أمر مفرد مسلم به في كل حياة عقلية ، وليس أجزاءً من شعور يتبادل كل منها الاتصال بالآخر . وهذا الشعور فضلاً عن مجزئه عن أن يزودنا بأى مفتاح إلى النفس ، فإنه يتجاهل تجاهلاً تاماً العنصر الدائم دواماً نسبياً في التجربة . فليس هناك اتصال في الوجود بين الأفكار الماضية ، فعندما تحضر فكرة ، تكون الأخرى قد تلاشت تماماً ، وكيف يتسنى أن الفكرة الماضية التي تكون قد ضاعت حتماً تعرفها وتستولى عليها الفكرة الحاضرة ؟ ولست أريد أن أقول إن النفس شيء آخر بالإضافة إلى تلك الكثرة المتداخلة تداخلاً متبادلاً ، التي نسميها التجربة . فالتجربة الباطنة هي النفس في حالة نشاطها ، ونحن نقدر النفس ذاتها في مزاوتها الأعمال الإدراك والحكم والإرادة . ووجود النفس نوع من التوتر ناشئ عن غزو النفس لبيئتها وغزو بيئتها لها . والنفس لا تقف خارج هذا الميدان الذي تتناوب فيه الغزوات ، بل هي حاضرة فيه بوصفها قوة مدبرة ، وهي تتكون وتشكف بتجاربها الخاصة .

(١) ولیم جیمس (١٨٤٢ — ١٩١٠) فيلسوف أمريكي له أثر عظيم في علم النفس المعاصر ، وله مذهب فيه يقول بأن الحياة النفسية أصيلة متصلة متدفقة وأن رائدها المنفعة — انظر تاريخ الفلسفة الحديثة ليويسف كرم ص ٣٩٥ — ٤٠٢ .

والقرآن صريح في إظهار وظيفة النفس أو الروح في التدبير « ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا » الإسراء : ٨٥
ولكى نفهم معنى كلمة « أمر » ينبغي أن نذكر التفرقة التي يقيمها القرآن بين « الأمر » و « الخلق » . إن « برنجل باتيسون » "Pringle-Pattison" يبدى أسفه لأن اللغة الانجليزية ليس فيها إلا كلمة واحدة بمعنى « الخلق » تعبر عن العلاقة بين الله وبين عالم المادة من ناحية ، وبين النفس الإنسانية من ناحية أخرى . ولكن اللغة العربية أسعد حالا في هذا المقام ، ففيها كلمتان : « الخلق » و « الأمر » تعبران عن الطريقتين اللتين تتجلى لنا بهما الذات الإلهية . فالخلق هو الإيجاد أو التقدير والأمر هو التعريف أو التدبير . كما جاء في القرآن : « ألا له الخلق والأمر »^(١) . ومعنى الآية الأولى التي ذكرناها هو أن الطبيعة الأساسية للروح هي التصريف أو التدبير لأنها تصدر عن قوة الله المدبرة . وإن كنا لا نعلم كيف يتصرف « الأمر » الإلهي في شكل وحدات روحية . وضمير المتكلم في كلمة « رَبِّي » يلقي مزيداً من الضوء على طبيعة الروح وتصرفها . فالمراد به الإشارة إلى أن الروح يجب أن تعد أمراً فرداً ومتميزاً ، مع كل ما في وحدة الروح من تفاوت في المدى والاتزان والتأثير . « كل يعمل على شاكلته ، فربكم أعلم بمن هو أهدى سبيلا » الإسراء : ٨٤

وعلى هذا فشخصيتي الحقيقية ليست شيئاً وإنما هي فعل ، وتجربتي ليست إلا سلسلة من الأفعال يتعلق كل منها بالآخر ، وتمسكها معا وحدة هدف مُدبّر .

(١) « ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين » — الأعراف : ٥٤ — يقول الألوسي في تفسيره ج ٣ ص ٥٠ « ... وفسر بعضهم الأمر بالإرادة وفسر آخرون الأمر بما هو مقابل النهي » . ويقول رشيد رضا في تفسير المنار ج ٨ ص ٤٥٤ : « الخلق في أصل اللغة التقدير وإنما يكون في شيء يقع فيه ، واستعمل بمعنى الإيجاد بقدر ، أي : ألا إن لله الخلق . فهو الخالق المالك لذوات المخلوقات ، وله فيها الأمر وهو التشريع والتكوين والتصرف والتدبير » .

وحقيقى بتمامها فى منزع تدبيرى ، فانت لا تستطيع أن تدركنى بوصفى شيئاً فى مكان أو مجموعة من تجارب فى نظام زمانى ، بل يجب أن تفسرنى ، وأن تفهمنى وأن تقدرنى فى أحكامى ، وفى منازعى الإرادية ، وفى أهدافى ، وآمالى .

والسؤال الثانى هو : كيف تنشأ النفس فى داخل النظام الزمانى المكانى ؟ إن تعاليم القرآن واضحة كل الوضوح فى هذا المعنى إذ يقول : « ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين . ثم جعلناه نطفةً فى قرار مكين ، ثم خلقنا النطفة علقه ، فخلقنا العلقه مضغه ، فخلقنا المضغه عظاما ، فكسونا العظام لحما ، ثم أنشأناه خلقا

آخر فتبارك الله أحسن الخالقين » سورة المؤمنون آية ١٢ : ١٤

وهذا « الخلق الآخر » للإنسان يتكامل على أساس الجسم المادى ، وهو مجموعة من وحدات ديناروحية^(١) بواسطتها تؤثر فى دواما روح أعمق فتمكننى من بناء وحدة من التجربة منسقة

فهل النفس والبدن الذى تعلق به شيئان بالمعنى الذى ذهب إليه ديكرت ، كل منهما مستقل عن الآخر ، وإن كانا متحدين بطريقة من الطرق الخفية ؟ إنى أميل إلى الاعتقاد بأن القول بأن المادة لها وجود قائم بنفسه حجة قاصرة ولا يمكن تسويغه إلا على أساس إحساسنا الذى يفترض أن المادة على أقل تقدير علة جزئية له إلى جانب نفسى . وهذا الشيء الآخر الذى هو غير نفسى مفروض أن له صفات أو كيفيات تسمى الصفات الأولية وإنها تقابل إحساسات معينة فى نفسى . وأنا أسوِّغ اعتقادى فى هذه الكيفيات على أساس أن العلة ينبغى أن يكون فيها بعض شبه بالعلول . ولكن ليس من الضروري أن يوجد شبه بين

(١) يذهب إقبال فى هذا الرأى مذهب لينتزر الذى يقول إن كل موجود حى ، وليس بين الموجودات من تفاوت فى الحياة إلا بالدرجة ، تبعاً لمبدأ الاتصال الذى يستبعد الانتقال الفجائى . وهذا التفاوت بالدرجة هو بحسب درجة تميز الإدراك . والدرجات أربع هى : مطلق الحى ، أى ما يسمى مجادا ، والنبات فالحيوان فالإنسان . انظر تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ١٢٤ .

العلة والمعلول . فإذا كان فلاحي في الحياة يسبب تعاسة رجل آخر فليس من شبه بين فلاحي وتعاسته . ومع ذلك فالتجارب اليومية والعلم الطبيعي يصدران عن افتراض وجود للمادة قائم بنفسه . فلنفترض إذن بصفة مؤقتة أن النفس والجسد ، كل منهما متميز عن الآخر وإن كانا متحدين على وجه يخفى علينا

لقد كان ديكرت أول من قرر هذه المسألة واعتقد أن تقريره للموضوع ورأيه الأخير فيه ، قد تأثرا إلى حد كبير بما ورثته المسيحية الأولى عن الديانة المانوية .

على أنه إذا كان كل من النفس والجسد مستقلا عن الآخر ، ولا يؤثر أحدهما في الآخر ، فإن ما يطرأ عليهما من تغيرات يجرى على خطوط متوازية تماما ، وذلك لنوع من « التناسق السابق » بينهما كما قال ليبنتز^(١) ، وهذا القول يقصر النفس على مجرد متفرج سلبي على ما يقع للجسد .

أما إذا فرضنا ، أن النفس والجسد يؤثر كل منهما في الآخر ، فإننا لانستطيع أن نجد من الحقائق الظاهرة ما يبين كيف وأين على وجه الدقة يحدث هذا التأثير ، ولا أيهما يبدأ بهذا التأثير . والقول بأن النفس آلة للجسد يستخدمها في أغراض فسيولوجية أو أن الجسد أداة للنفس قضيتان متساويتان في صدقهما على أساس نظرية تفاعل النفس والجسد . وتتجه نظرية لانج Lange في الانفعال الوجداني إلى بيان أن الجسد هو البادئ في التأثير المتبادل ، ولكن هناك حقائق تناقض هذه النظرية وليس من الميسور أن نفصل القول فيما في هذا المقام ، وحسبنا أن نبين أنه حتى إذا كان الجسد هو البادئ فإن العقل يتدخل بوصفه

(١) يفسر « ليبنتز » التوافق بين حالات النفس والجسم بالقول بأن الله لما خلق النفس والجسم وضع فيهما قوانينهما بحيث يتوافقان ، أي أن الجسم يوجد معاذ بذاته للفعل في الوقت الذي تريد النفس ، وعلى النحو الذي تريد . وإن النفس تحصل بذاتها على الإدراكات المقابلة لاستعداد جسمها فيتلاقى الفعلان بموجب تناسق سابق . انظر تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ١٢٥ .

عاملاً موافقاً مؤيداً في مرحلة معينة من مراحل الانفعال الوجداني . ويصدق هذا القول أيضاً على المؤثرات الخارجية الأخرى التي تؤثر في العقل دواماً . إن ازدياد قوة انفعال وجداني ما أو استمرار مؤثر في تأثيره يتوقف على انتباهي له . فوافقة العقل وتأييده هما الذان يقرران في النهاية مصير الانفعال الوجداني أو الباعث عليه .

وهكذا فإن القول بالموازاة بين فعل الجسد وفعل النفس أو يتبادل التأثير بينهما كلاهما قول غير صالح ، ومع ذلك فالعقل والجسد يصبحان في الفعل أمراً واحداً . فعندما أتناول كتاباً من على مكتبي يكون فعلي هذا واحداً غير قابل للتجزئة ، ويستحيل أن نقيم حداً فاصلاً بين نصيب الجسد ونصيب العقل في هذا الفعل ، بل ينبغي أن يرد عملهما بوجه ما إلى نظام واحد بعينه . وهما في نظر القرآن ينتسبان فعلاً إلى نظام واحد إذ يقول « ألا له الخلق والأمر » . كيف يمكن إذن تصوّر مثل هذا الوضع ؟

لقد رأينا أن الجسم ليس شيئاً قائماً في فراغ مطلق ، بل هو نظام من حوادث أو أفعال . ونظام التجارب الذي نسميه الروح أو النفس هو أيضاً نظام من أفعال . وليس في هذا ما يطمس التمايز بين الروح والجسد بل هو يقرب بينهما فقط . والنفس خاصتها التلقائية . أما الأفعال المؤلفة للجسد فهي تكرر نفسها . والجسد هو الفعل المتجمع للروح أو هو عادة الروح . وهو بوصفه هذا لا يقبل الانفصال عنها . والجسد عنصر دائم من عناصر الوعي وهو بسبب هذا العنصر الدائم يبدو من الخارج في صورة شيء ثابت . فما المادة إذن ؟

هي طائفة من نفوس أو ذوات دنيا^(١) تتوالد عنها نفس أو ذات أعلى رتبة ،

(١) يبدو في هذا القول تأثير لينتز في إقبال قويا ، فالجوهر الفرد أو المونادا عند لينتز قوة متجهة إلى الفعل بذاتها حاصلة على التلقائية ، أو هي حياة ونزوع ولها ضرب من الإدراك . انظر تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ١٢٣ — ١٢٤ .

عندما يبلغ ارتباط هذه الأنفس وتفاعلها درجة معينة من التناسق . هي العالم حالة وصوله إلى نقطة هدايته لنفسه ؛ تلك الحالة التي قد تكشف فيها الحقيقة القصوى عن سرّها ، وتقدم إلينا مدخلا إلى طبيعتها القصوى . وكون الأعلى يتولد من الأدنى ولا يجرّد الأعلى من قيمته وقدره . فليس المهم هو أصل الشيء ، وإنما المهم هو طاقته وخطره ومنتهاى مداه . وحتى لو اعتبرنا أصل الحياة النفسية مادياً صرفاً فليس يعنى هذا بأية حال أن الناشئ عن هذا الأصل يمكن أن يتحلل إلى ما كان شرطاً لمولده ونموّه . والناشئ أو المولود ، كما يقول دعاة تطور التوالد ، هو حقيقة جديدة لا يمكن التنبؤ بها ، في مرتبة وجودها الخاصة ولا يمكن تفسيره تفسيراً آلياً . نعم ، إن تطوّر الحياة يبيّن أنه وإن كان الحسى أو الجسمى يتحكم أول الأمر في العقلى ، فإن العقلى كلما ازداد قوة اتجه إلى التحكم في الحسى ، وقد ينتهى به الأمر إلى الارتقاء إلى حالة من الاستقلال التام . كما أنه ليس ثمة وجود على مستوى حسى أو جسمى يحث بمعنى أن تكون له مادية تعجز بمجورها عن تفجير التركيب الخالق الذى نسميه الحياة والعقل ، وتفتقر إلى ألوهية خارقة للعادة تلحقها بالحسوس والمعقول . والذات الأولى التي تجعل المولود يتولد حاضرة في الطبيعة حالة فيها ، يصفها القرآن بأنها « الأول والآخِر ، والظاهر والباطن »^(١) . وهذه النظرة إلى الأمر تثير سؤالاً بالغ الأهمية . فقد رأينا أن النفس ليست شيئاً جامداً بل هي تنسق ذاتها في الزمان وتتكون وتتكيف بتجاربها الخاصة . وقد وضح أيضاً أن تيارات العلّية تتدفق من الطبيعة في النفس ، ومن النفس في الطبيعة . فهل تقرر النفس إذن نشاطها . وإذا كان الأمر كذلك ، فكيف يكون تقرير النفس لنشاطها بالنسبة إلى المصير المحتوم أو الجبر في الترتيب الزمانى المكانى ؟ وهل العلّية الشخصية نوع خاص من العلّية ؟ أم أنها ليست سوى صورة مستترة

(١) سورة الحديد ، آية ٣ . [م . ع .] .

من آلية الطبيعة ؟ ويدعى البعض أن هذين النوعين من الجبر لا يستبعد أحدهما الآخر ، وأن منهج البحث العلمى يمكن تطبيقه على فعل الإنسان . كما يطبق عن غيره . فتدبر الإنسان صراع بين بواعث تدرك ، لا بوصفها ميولا حاضرة أو موروثه فى النفس للفعل أو ترك الفعل ولكن على أنها قوى متعددة خارجية تتصارع كالمتنازلين فى رحاب العقل ، ولكن الاختيار الأخير يعتبر أمراً قررتة أشد القوات المتصارعة ، وليس نتيجة للدوافع المتصارعة كالمعلول المادى البحث .

على أن رأى الذى أتشبت به هو أن الجدل بين دعاة الآلية ودعاة الحرية ينهض على تصوّر خاطئ للنشاط العقلى اضطر علم النفس الحديث إلى اصطناعه لأنه يقلد العلوم الطبيعية تقليد التابع للمتبوع ، وقد غفل عن تمييزه الخاص بوصفه علماً له مجموعة خاصة من الحقائق يتناولها بالملاحظة . والرأى القائل بأن نشاط النفس عبارة عن سلسلة من تصوّرات ومعان يمكن تحليلها فى النهاية إلى وحدات من الإحساسات ليس إلا صورة أخرى من صور المادية الذرية التى يقوم عليها العلم الحديث ، ومثل هذا الرأى يؤدى حتماً إلى فرضية قوية تؤيد تفسير الشعور تفسيراً آلياً . على أننا نجد بعض العزاء فى أن علم النفس الألمانى الحديث المعروف باسم مدرسة الصيغ^(١) قد يوفق إلى تحقيق استقلال علم النفس بوصفه علماً ، ولعل نظرية التطور التوالدى توفق فى النهاية أيضاً إلى تحقيق استقلال علم الأحياء .

ومدرسة الصيغ الحديثة هذه تقول إن الدرس الدقيق للسلوك العقلى يكشف

(١) تذهب مدرسة الصيغ Gestalt Psychologie إلى أن تنظيم العالم الخارجى فى مجال الإدراك وتصنيفه إلى موضوعات لا يرجعان إلى النشاط العقلى الذى يركب بين العناصر الحسية ، بل إن هناك أنظمة أولية أو أبنية أولية أو صيغاً يدركها الحيوان والإنسان مباشرة دون سابق معرفة أو تمرين ، وهى تميل إلى التقليل من أهمية التذكر والتخيل والحكم العقلى فى عملية الإدراك وإلى إبراز ما تسميه بالتنظيم النفسيفزيائى Psycho-physique زاعمة أن تنظيم قوانين العالم الخارجى هى نفسها التى تفسر تنظيم الحياة العقلية ، وأن فى العالم الخارجى صيغاً وأشكالاً أولية تناسب صيغ العقل وأشكاله . انظر مجلة علم النفس — مجلد ٢ ، عدد ٢ ص ٢٤٣ .

عن حقيقة « الاستبصار » زيادة على مجرد تتابع الإحساسات^(١) . « والاستبصار » هو تقدير الذات الشاعرة بهويتها^(٢) لما بين الأشياء من علاقات زمانية ومكانية وعلية — وبعبارة أخرى ، اختيار الأسس — في كلِّ مركب باعتبار الغاية أو القصد الذى تستهدفه النفس مؤقتاً .

إن هذا الشعور بالكدح الموجود فى التجربة التى تتضمن الفعل القصدى ، وما ألاقى من نجاح بتحقيق غاياتى هو الذى يقنعنى بكفايتى من حيث أنا علة شخصية . والصفة الضرورية للفعل القصدى هى تخيل موقف مقبل يبدو أنه لا يحتمل أى تفسير يعتمد على أساس فسيولوجى .

والحق هو أن سلسلة العلية التى نحاول أن نجد فيها محلاً للنفس هى فى ذاتها بناء افتعلته النفس لأغراضها هى . فالنفس مطالبة بالعيش فى بيئة مركبة . لا تستطيع أن تحتفظ بوجودها فيها دون أن تردّها إلى نظام يعطيها (أى النفس) نوعاً من الضمان فيما يتعلق بسلوك الأشياء الموجودة حولها . وعلى هذا فإن نظر النفس إلى بيئتها باعتبارها نظاماً من علة ومعلول هو وسيلة للنفس لا يمكن الاستغناء عنها ولكنه ليس تعبيراً نهائياً عن طبيعة الحقيقة .

والواقع هو أن النفس ، بتأويلها للطبيعة على هذا النحو ، تفهم بيئتها وتسيطر عليها فتحصل بهذا على حريتها وتزيدها قوة ونماء .

(١) insight تستعمل مدرسة الصيغ الاستبصار بالمعنى الآتى : الإدراك الفجائى لما ينطوى عليه الموقف من دلالة بدون الاعتماد على الخبرة السابقة ، ويظهر الاستبصار فى أثناء التعلم عندما يهبط الخط البيانى للتعلم دفعة واحدة ... ويقول أبو هلال العسكري فى الفروق اللغوية ص ٦٤ : الاستبصار هو أن يتضح له الأمر حتى كأنه يبصره . انظر مجلة علم النفس مجلد ١ ، عدد ٣ ، ص ٣٨٢ .

(٢) egs = الذات ، الفرد من حيث هو شاعر بهويته الثابتة المتصلة — ووصلته بالبيئة الخارجية — النفس . ويستعمل بمعنى أنا عندما يقابل بينه وبين الغير — وعند مدرسة التحليل النفسى هو الجانب الشعورى من الشخصية — مجلة علم النفس م ١ عدد ٢ ص ٢٤٦ .

ومن ثم فإن الهداية والسيطرة المدبرة في نشاط النفس يبين في وضوح أن النفس عليّة شخصية حرة ، وأنها تساهم في الحياة والحرية التي للذات الأولى التي — بسماحها بنشأة نفس متناهية قادرة على النهوض بالعمل من تلقاء ذاتها — قد حددت من إرادتها الحرّة ، وهذه الحرية التي للنفس في تصرفها الشعوري تتبع رأى القرآن القائل بنشاط النفس . وهناك آيات واضحة الدلالة في هذا المعنى وضوحاً لا مراء فيه .

« وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » سورة الكهف آية ٢٩ . « إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلها » سورة الإسراء : آية ٧ وفي الحق أن القرآن يُقرّ حقيقة كبيرة الأهمية من حقائق النفس الإنسانية تلك هي الارتفاع والانخفاض في قدرة الإنسان على اختيار أفعاله ، وهو يحرص على بقاء القدرة على حرية الاختيار في الفعل بوصفها عاملاً ثابتاً لا يتناقص في حياة النفس . وتعيين مواقيت للصلاة في كل يوم — تلك الصلاة التي يرى القرآن أنها سكن للنفس^(١) يحقق بها الإنسان خيط قياده وامتلاكه زمام نفسه بالتقريب بينها وبين المصدر الأول للوجود وللحرية — قد أريد بهذا التعيين تخلص النفس من آثار الآلية الموجودة في النوم والعمل . فالصلاة في الإسلام خلاص للنفس ينقذها من الآلية إلى الحرية .

على أنه لا سبيل إلى إنكار أن فكرة « التقدير » أو القدر منبثة في ثنايا القرآن وهذه مسألة جدية بالاعتبار ، وبخاصة لأن شبنجر Spengler في كتابه « انحلال الغرب » (Decline of the West) يبدو أنه يعتقد أن الإسلام يذهب إلى حد إنكار النفس إنكاراً تاماً .

(١) يشير إلى قوله تعالى : « وصل عليهم إن صلاتك سكن لهم » . سورة التوبة ، آية ١٠٣ . [مهدي علام]

ولقد بينت لكم فيما سبق رأيي في « التقدير » كما نجده في القرآن ، وهناك كما يذكر شينجلر نفسه ، طريقتان تتولى بهما شئون الدنيا . إحداها عقلية ، والأخرى نستطيع أن نسميها « حيوية » إذ لا نجد تعبيراً عنها خيراً من هذا . والطريقة العقلية تقوم على فهم الكون باعتباره نظاماً جامداً من علة ومعلول . أما الطريقة الحيوية فهي القبول المطلق لضرورة الحياة ضرورة لا مفر منها ، بوصفها كلاً يخلق الزمان المتجدد بإظهاره لما في أعماقه من خصب وغنى .

وهذه الطريقة الحيوية للاستيلاء على الكون هي التي يصفها القرآن بأنها « الإيمان » . والإيمان ليس مجرد اعتقاد سلبي في حكم أو أحكام من نوع معين ، وإنما هو طمأنينة حية متولدة عن تجربة نادرة لا يسمو إليها وإلى ما تتضمنه من « القدر » الأسمى ، إلا الشخصيات القوية . يروى أن نابليون قال « أنا شيء » ولست شخصاً » وهذه طريقة للتعبير عن أن إرادة المخلوق هي عين إرادة الخالق ، وهذه التجربة في تاريخ الرياضة الدينية في الإسلام تجعل الإنسان كما قال الرسول يتخلق بأخلاق الله . وقد عبر عنها بعبارات مثل « أنا الحق » [الحلاج] و « أنا الدهر » [النبي محمد] و « أنا القرآن الناطق » [علي] و « سبحانه » [بايزيد] وفي التصوف الإسلامي الرفيع ليس معنى أن إرادة الإنسان هي عين إرادة الله . إن النفس الإنسانية تمحو شخصيتها هي بنوع من الاستغراق في الذات غير المنتهية ، بل الأخرى أن الذات غير المنتهية تدخل بين أحضان محبتها المنتهى . كما يقول رومي « يَمَحَى علم الله في علم الولي ، وكيف يمكن للناس أن يعتقدوا أمراً كهذا ؟ »

والاعتقاد في القدر الذي تنطوي عليه هذه النزعة ليس إنكاراً للنفس كما يبدو أنه رأى شينجلر ، بل هو حياة وقوة لا حدَّ لها ولا عائق لها تُقدِّر الإنسان

على إقامة الصلاة آمناً مطمئناً ، والرصاص يتساقط من حوله .
ولكنك قد تقول : أليس صحيحاً أن نوعاً منجزاً من القول بالقدر قد شاع في العالم الإسلامي خلال قرون عدة ؟ وهذا صحيح ، وله من ورائه تاريخ يحتاج إلى أن يتناول على حدة . وحسبنا الآن أن نبين أن القول بالقضاء الذي يجعله نقاد الغرب للإسلام في كلمة « القسمة » « قسمت » يرجع بعض سببه إلى التفكير الفلسفي وبعضه إلى مقتضيات السياسة ، وبعضه إلى ما لحق القوة الحيوية ، التي كان الإسلام قد بعثها في أتباعه أول الأمر ، من ضعف تدريجي . فالفلسفة يبحثها عن معنى العلة من حيث هي مسندة إلى الذات الإلهية ، وباعتبارها الزمان أساس الصلة بين العلة والمعلول ، لم يكن لها مفر من الوصول إلى فكرة عن إله سام فوق الكون سابق في الوجود عليه ، يؤثر فيه من خارج . وبهذا تصورت الذات الإلهية آخر حلقة في سلسلة العلية ، ومن ثم فهي الخالق الحقيقي لكل ما يحدث في الكون .

ثم جاءت المادية العملية التي ظهرت عند أمراء دمشق من بني أمية النهازين للفرص ، واحتاجوا إلى سند يستندون إليه في سوء صنيعهم بكر بلاء ، وليحفظ لهم ثمار تمرد معاوية من أن يقضى عليه ما يمكن أن تقوم به الجماهير من ثورة عليه ، فقالت بقدر الله . يروى ^(١) أن معبداً قال للحسن البصري إن بني أمية يسفكون دماء المسلمين ويقولون إنما تجرى أعمالهم على قدر الله تعالى ، فأجابه الحسن إنهم أعداء الله وإنهم لمفكرون . وهكذا نشأ — على الرغم من معارضة علماء الدين في الإسلام معارضة صريحة — القول بالقدر على نحو مزر وقامت نظرية الحكم المعروفة بإسم الأمر الواقع لتدافع عن المحتكرين للمصالح .

(١) « وأتى عطاء بن يسار ومعبد الجهني الحسن البصري وقال : يا أبا سعيد ، هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ، يأخذون أموالهم ويقولون إنما تجرى أعمالنا على قدر الله تعالى . »

وليس في هذا ما يثير العجب مطلقاً . ففي زماننا هذا قد قدم الفلاسفة نوعاً من التسوية العقلية لاعتبار النظام الرأسمالي الحالي للمجتمع أكل نظام . ومن الأمثلة على هذا رأى هيجل^(١) الذي يقول إن الحقيقة لا نهائية العقل وما يستتبعه من القول بأن الواقع معقول عقلي بالضرورة . وكذلك رأى أوجست كونت في المجتمع بوصفه نظاماً عيّنت فيه إلى الأبد وظيفة كل عضو من أعضائه^(٢) . ويظهر أن نفس الشيء قد حدث في الإسلام . على أنه لما كان المسلمون قد التمسوا دائماً في آيات القرآن ما يسوغون به نزعاتهم المتباينة ، ولو كان ذلك على حساب معانيه الواضحة فإن تفسير الأمور على أنها قضاء من الله كان له تأثير بالغ في الشعوب الإسلامية . وفي مقدوري أن أذكر في هذا المقام أمثلة عدة على سوء التفسير البين ، ولكن الموضوع يحتاج إلى دراسة خاصة . وقد آن الأوان لكي ننتقل إلى موضوع الخلود .

ما من عصر من العصور يطاول عصرنا هذا في مقدار ما كتبه عن موضوع الخلود ، وما زالت أقلام الكتاب تزيد في محصوله على الدوام ، بالرغم مما أحرزت المادية الحديثة من انتصارات . على أن الجدل الميتافيزيقي البحث لا يمكن أن يوفر لنا إيماناً قاطعاً بالخلود الشخصي . وفي تاريخ الفكر الإسلامي تناول ابن رشد موضوع الخلود من ناحية ميتافيزيقية بحتة . وإني لأجرو على القول بأنه لم يصل إلى نتيجة ما . ولعله قد فرق بين الحسن والعقل لأن القرآن استعمل لفظي « النفس » و « الروح » وهذان اللفظان اللذان يوحيان في الظاهر أن هناك صراعاً بين

(١) هيجل (١٧٧٠ — ١٨٣١) فيلسوف ألماني كان له تأثير عميق في الفلسفة والفقه والسياسة والأخلاق والدين والفن والتاريخ — انظر تفصيل مذهبه في تاريخ الفلسفة ، الحديثة ليوسف كرم ص ٢٥٩ — ٢٨١ . [المترجم]

(٢) أوجست كونت (١٧٩٨ — ١٨٥٧) فيلسوف فرنسي من أصحاب المذهب الواقعي اشتهر بقانون الأحوال الثلاث ومذهبه في تصنيف العلوم ، وهو واضع علم الاجتماع . انظر تفصيل مذهبه في تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ٢٩٩ — ٣١١ . [المترجم]

مبدأين في الإنسان متضادين ، قد ضللا الكثيرين من مفكرى الإسلام . وإذا كانت أثينية ابن رشد قامت على أساس من القرآن فإنى زعيم بأنه قد أخطأ . لأن كلمة « نفس » لم تستعمل في القرآن فى أى معنى اصطلاحى من المعانى التى تخيلها علماء الكلام فى الإسلام . والعقل فى رأى ابن رشد ليس صورة للجسد ، بل له نوع من الوجود مختلف يسمو على وجود الفرد . وهو بناء على ذلك واحد كلى أزل^(١) . ومن البديهى أن هذا معناه أنه لما كانت وحدة العقل الكلى أمراً فوق طور الشخص ، فإن ظهوره لنا على صورة وحدات متكثرة فى أشخاص عديدين ليس إلا وهما من الأوهام . وقد يكون معنى وحدة العقل الأزلية — كما رأى ريفان — أبدية الإنسانية والحضارة ، فمن المؤكد أنها لا تعنى الأبدية الشخصية . والواقع أن رأى ابن رشد يشبه رأى وليم جيمس القائل بوجود آلية صورية فى الوعى تؤثر فى وسيط من الجسم وقتاً ما ثم تتخلى عنه لمجرد التسلية .

والجدل فى موضوع الخلود الشخصى فى الأزمنة الحديثة ، أخلاقى فى جملته . ولكن الحجاج الأخلاقية مثل الحجاج التى أوردها كنط ، وما أدخلته عليها المراجعات الحديثة لمذهبه ، تتوقف على نوع من الإيمان فى تحقق مقتضيات العدالة ، أو بما للإنسان من عمل فريد لا يمكن الاستغناء عنه بغيره ، بوصفه باحثاً فردياً عن مثل عليا غير متناهية .

فكنط يرى أن الخلود أمر يعجز العقل النظرى عن البرهنة عليه ، وهو من مسلمات العقل العملى ، ومبدأ من مبادئ الوعى الخلقى ، فالإنسان ينشد الخير الأعلى ويسعى إليه . ذلك الخير الأعلى الذى يشمل كلا من الفضيلة والسعادة ولكن الفضيلة والسعادة والواجب والميل هى فى رأى « كنط » أفكار خليطة

(١) يقول ابن رشد إن العقل الهولانى ليس مجرد استعداد أو قوة فى النفس الإنسانية ، ولا هو مساومة للتخيل المتردد بين الحس والعقل بل هو شىء فوق طور النفس وفوق طور الشخص . والعقل الهولانى أزل لا يعتريه الفناء . انظر تاريخ الفلسفة فى الإسلام — تأليف دى بور ترجمة أبو ريذة ص ٢٦٢ .

غير متجانسة ، لا يمكن تحقيق وحدتها في حياة الفرد القصيرة في هذا العالم المحسوس . وعلى هذا فنحن مسوقون إلى التسليم بحياة أبدية يترقى فيها الشخص إلى استكمال الجمع بين الفضيلة والسعادة وهما فكرتان متمازجتان ، وإلى التسليم أيضاً بوجود الله الذي يحقق آخر الأمر هذا التلاقى والاتحاد . غير أنه ليس من الواضح أن يقتضى استكمال تلاقى الفضيلة والسعادة زماناً غير متناه ، ولا كيف يحقق الله اتحاد هاتين الفكرتين المتمازجتين ^(١) . ولقد ساق قصور هذا التذليل الميتافيزيقي الكثير من المفكرين إلى الاقتصار على إحاض ما أثارته المادية الحديثة من اعتراضات بقولهم إن الوعى ليس إلا وظيفة من وظائف المخ تنقطع بانقطاع عمل المخ . ويرى وليم جيمس أن الاعتراض على الخلود يكون صحيحاً فقط إذا اعتبرنا وظيفة المخ منتجة للحالات العقلية . ولكن مجرد كون تغيرات عقلية معينة تكون مقترنة بتغيرات جسمية معينة لا يثبت أن التغيرات العقلية تنشأ عن التغيرات الجسمية . فليس المخ منتجا لها بالضرورة ، بل قد يكون مجزئاً لها وقد يكون موصلاً إليها كالشأن في وظيفة الزناد في القوس ، أو وظيفة العدسة في انعكاس الصور .

وهذا رأى الذى يفترض حياتنا الباطنة نتيجة لعملية نوع من آلية مسلم بوجودها في الشعور تختار لتأثيرها بطريقة ما وسيطا ماديا لفترة وجيزة من التسلية ، لا يعطينا أى ضمان لاستمرار محتويات تجربتنا الحقيقية . ولقد بينت في هذه المحاضرات الطريقة المثلى للرد على المادية . فالعلم لا بد من أن يتخير بعض وجوه معينة من الحقيقة ليجعلها موضوعا لدروسه مستبعدا ما عداها من الوجوه . ومن التحكم البحث أن يدعى العلم أن ما تخيره من وجوه الحقيقة هي الوجوه الوحيدة التى ينبغى درسها . فالإنسان له بلا شك ناحية تتعلق بالمكان ، ولكنها ليست

(١) انظر تفصيل مذهب « كمنط » في تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ١٩٥

كل ماله من النواحي ، إذله نواح أخرى مثل تقدير القيم ، ووحدة التجربة القصدية ، والبحث عن الحقيقة ، وهذه أمور يجب أن يستبعد العلم من دراسته ، وفهمها يقتضى مقولات غير مقولات العلم .

على أن تاريخ الفكر الحديث يشتمل على رأى إيجابى فى الخلود وذلك فى المذهب الذى دعا إليه نيتشى^(١) وسماه « العود الأبدى » وهو مذهب خليق بشىء من الدرس ، ليس فقط لأن صاحبه قد تشبث به فى حماسة النبى الملهم ، ولكن كذلك لأنه يكشف عن اتجاه حقيقى فى العقل الحديث . وفكرة العود الأبدى طرأت على أذهان كثيرين حوالى الزمن الذى طرأت فيه على نيتشى كأنها وحى شاعر ، وجبروتها موجودة أيضاً فى فلسفة هربرت سبنسر والحق أن الذى حجب الفكرة إلى هذا النبى العصرى هو قوتها أكثر مما حببها إليه وضوحها المنطقى . وهذا فى نفسه شاهد على أن الآراء الإيجابية فى الأمور النهائية تصدر عن الإلهام أكثر مما تصدر عن التفكير الفلسفى . على أن نيتشى أخرج مذهبه فى صورة نظرية عقلية وأظن أن لنا أن ندرسها فى هذه الصورة . تصدر نظرية نيتشى^(٢) عن افتراض أن كمية النشاط فى الكون ثابتة محددة ، وأنها نتيجة لذلك متناهية . والمكان ليس إلا صورة ذاتية ، ولا معنى للقول بأن العالم فى

(١) فريدريخ نيتشى (١٨٤٤ — ١٩٠٠) أديب مطبوع حشر فى زمرة الفلاسفة لأنه فكر وكتب فى الإنسان ومصيره والأخلاق وقيمتها . أخذ أركان مذهبه عن شوبنهاور وفاجنر . ونظرية العود الأبدى معروفة فى الثقافة اليونانية [انظر تاريخ الفلسفة الحديثة ليويسف كرم ص ٣٨٥ — ٣٩١] . (المترجم)

(٢) يقول نيتشى إن مجموع القوى الموجودة فى الكون ثابت محدد لا يزيد ولا ينقص ، وما دام متناهيًا فإن مجموع الأحوال والتراكيب والتغيرات والتطورات التى تحدث فى هذه القوى ، ولو أنه هائل ولا يمكن تقديره عملياً ، إلا أنه لا بد وأن يكون متناهيًا ومحدداً — ولما كان الزمان لانهائياً غير محدد فلا بد من أن تأتى لحظة من لحظاته ، مهما كان من طول المدة السابقة عليها ، والتى مرّت فيها الأحداث الكونية الممكنة كلها — فيها يعود كل تركيب سبق وجوده من قبل .

انظر نيتشه ، لعبد الرحمن بدوى ص ٢٥١ — ٢٥٢ . (المترجم)

مكان بمعنى أنه قائم في فراغ شاغر مطلق . على أن نيتشى يخالف كمنط وشو بنهور في نظريته إلى الزمان ، فالزمان ليس صورة ذاتية ، هو حركة حقيقية لانهاية لا يمكن تصورهما إلا في شكل « دورات » . فمن الواضح إذن أن النشاط لا يمكن أن يتبدد في مكان خال لانهاى . ومراكز هذا النشاط محدودة العدد ، كما أن حساب تركيبها وتأليفها معاً تمكن معرفته بدقة . وهذا النشاط الدائم الحركة ليس له بدء ولا نهاية ، وليس فيه توازن ولا تغيير أول ولا تغيير آخر . ولما كان الزمان لانهاى فإن جميع التركيبات الممكنة بين مراكز النشاط قد استنفدت بالعقل ولا جديد بين أحداث الكون ، بل كل ما يحدث الآن قد حدث من قبل مرات لانهاية لعددها ، وسيحدث في المستقبل مرات لانهاية لعددها . وبناء على رأى نيتشى يجب أن يكون نظام الحوادث في الكون ثابتاً غير قابل للتغير ، لأنه لما كان قد انقضى زمان غير متناه فإن مراكز النشاط لابد وأن تكون قد كوّنت خلاله أحوالاً خاصة معينة من السلوك . ولفظ « العود » نفسه يتضمن معنى هذا التحديد الثابت . وفضلاً عن هذا لا بد أن نستنتج أن ما حدث مرة من تركيب بين مراكز النشاط يجب أن يعود دائماً وإلا فلا ضمان حتى لعودة الإنسان الأعلى (السوبرمان) . « كل شيء عاد : الشّعري والعنكبوت ، وأفكارك في هذه اللحظة ، وهذه الفكرة الأخيرة التي تجول في خاطرك عن أن كل شيء سوف يعود . أيها الإنسان ! إن حياتك كالساعة الرملية ^(١) ستعود من جديد وستفرغ من جديد دائماً أبداً وهذه الدورة التي أنت فيها حبة ، ستتألف من جديد إلى الأبد » .

(١) جهاز تقاس به فترات زمنية معينة ، يتكون من بصيلتين زجاجيتين متصلتين عند طرفيهما المديبين بأنبوبة ضيقة يمر فيها ببطء رمل من البصيلة العليا إلى البصيلة السفلى في مدة معينة . وعند فراغ العليا مما فيها من الرمل يعكس وضع الجهاز ، فتصبح البصيلة التي فيها الرمل هي العليا والفارغة هي السفلى ، وهكذا . وهو يستعمل عادة لتوقيت سلق البيض ونحو ذلك . [مهدى علام]

هذا هو مذهب نيتشى فى العود الأبدى ، فما هو إلا نوع من الآلية أكثر جهودا ، لا يقوم على حقيقة قام الدليل عليها ، وإنما يقوم على فرض صالح من فروض العلم لا غير . هذا إلى أن نيتشى لم يتناول البحث فى الزمان بحثا جديا ، فهو ينظر إليه نظرة موضوعية ويعدّه مجرد سلسلة غير متناهية من أحداث تعود مرة بعد أخرى . واعتبار الزمان حركة دائرة مستمرة يجعل الخلود أمرا لا يحتمل مطلقا . ولقد أحسّ نيتشى نفسه بهذا فوصف مذهبه لا على أنه رأى فى الخلود ، ولكن على أنه نظر إلى الحياة يجعل الخلود محتملا . وما الذى يجعل الخلود محتملا فى رأى نيتشى ؟ هو توقعنا أن عود تركيب مراكز النشاط ، ذلك العود الذى يكون عاملا ضروريا لميلاد ذلك التركيب المثلث الذى يسميه « الإنسان الأعلى » (السوبرمان) . ولكن الإنسان الأعلى وجد من قبل مرات لا عداد لها ، وميلاده أمر لا بد منه .

ولكن هل يمكن أن هذه الصورة التى يحتمل وقوعها تعطينى أى أمل ؟ إننا لا نستطيع أن نتطلع إلا إلى ما هو جديد تماما ، ولكن الجديد تماما لا وجود له فى رأى نيتشى ، مما لا يعدو أن يكون نوعا من الجبر أسوأ من الجبر الذى تنطوى عليه كلمة « قسمت » (قسمة) . ومذهب كهذا ، فضلا عن عجزه عن إعداد التركيب الإنسانى لكفاح الحياة ، يتجه إلى القضاء على ميله إلى العمل ، ويؤدى إلى تراخى ما فى الروح من تحفز .

ولنتقل الآن إلى تعاليم القرآن . إن رأى القرآن فى مصير الإنسان بعضه أخلاقى ، وبعضه بيولوجى . أقول بعضه بيولوجى لأن القرآن فى هذا الصدد يصرح ببعض أحكام ذات طابع بيولوجى لا نستطيع فهمه إلا إذا تعمقنا فى فهم طبيعة الحياة . فهو يتحدث مثلا عن « البرزخ » . والبرزخ حالة قد تكون ضربا من التوقف بين الموت والنشور . وقد فهم النشور أيضاً على وجوه مختلفة

والقرآن لا ينزع منزع المسيحية في إثبات النشور بالاستشهاد على إمكانه بالبعث
الفعلى لشخص تاريخي ، بل يبدو أنه يتناول أمر النشور ويحتج له على أنه ظاهرة
كونية من ظواهر الحياة تصدق في بعض صورها على الطير والحيوان (سورة ٦ :
آية ٣٨)^(١) .

وقبل أن نفصل القول في رأى القرآن في خلود الروح ينبغي أن نلاحظ
أموراً ثلاثة واضحة كل الوضوح في القرآن ، لا يختلف أحد في أمرها ، أو
لا ينبغي أن تكون محل خلاف . وهذه الأمور هي : —

(أولاً) أن الروح لها بداية في الزمان ، وأنها ليس لها وجود سابق على
ظهورها في الترتيب المكاني الزماني . وهذا صريح في الآية التي ذكرتها قبل
الآن بقليل .

(ثانياً) أن القرآن يرى أن الرجوع إلى هذه الأرض غير ممكن وهذا
واضح في الآيات الآتية : « حتى إذا جاء أحدهم الموت قال رب ارجعون ، لعلى
أعمل صالحاً فيما تركت ، كلا إنها كلمة هو قائلها ، ومن ورائهم برزخ إلى يوم
يبعثون » المومنون ٩٩ — ١٠٠ « والقمر إذا اتسق ، لتركبن طبقاً عن طبق »
سورة الانشقاق : الآيتان ١٨ — ١٩ « أفرأيت ما تمنون ، أنتم تخلقونه أم نحن
الخالقون ، نحن قدرنا بينكم الموت وما نحن بمسبوقين ، على أن نبذل أمثالكم
وننشئكم في ما لا تعملون » سورة الواقعة : الآيات ٥٨ — ٦١ .

(ثالثاً) أن النهاية أى انقضاء الأجل ليس بلاء — « إن كل من في
السموات والأرض إلا آتى الرحمن عبداً ، لقد أحصاهم وعدّهم عدا ، وكلهم آتية
يوم القيامة فرداً » سورة مريم : الآيات ٩٣ — ٩٥ وهذا أمر بالغ الأهمية ينبغي
أن يفهم على وجهه الصحيح حتى نضمن فهم رأى الإسلام في الخلاص فهماً واضحاً

(١) « وما من دابة في الأرض ، ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم . ما فرطنا
في الكتاب من شيء ، ثم إلى ربهم يحشرون » الأنعام : ٣٨ .

فالإنسان — أو الذات المتناهية — بشخصيته المفردة التي لا يمكن أن يستعاض عنها بغيرها سيقَّت بين يدي الذات غير المتناهية ليرى عواقب ما أسلف من عمل وليحكم بنفسه على إمكانيات مصيره « وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه ، ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا ، اقرأ كتابك ، كفي بنفسك اليوم عليك حسيبا » سورة الإسراء : الآيتان ١٣ — ١٤ .

فأيا كان المصير النهائي للإنسان فإنه لا يعني فقدان فرديته . والقرآن لا يعد التحرر التام من التناهي أعلى مراتب السعادة الإنسانية ، بل « جزاؤه الأوفى » هو في تدرجه في السيطرة على نفسه ، وفي تفرّده وقوة نشاطه بوصفه روحا . حتى إن منظر « الفناء الكلي »^(١) الذي يسبق يوم الحساب مباشرة لا يمكن أن يؤثر في كمال اطمئنان الروح التي اكتملت نمواً : « ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الأرض إلا من شاء الله » ، سورة الزمر آية ٦٨ .

ومن يكون أولئك الذين ينطبق عليهم هذا الاستثناء ، إلا الذين بلغت أرواحهم منتهى القوة ، وتصل الروح إلى أسنى مرتبة في هذا النمو عندما تكون قادرة على تملك النفس تملكاً تاماً حتى في مقام الاتصال بالذات المحيطة بكل شيء ، فتكون الروح كما جاء في القرآن في وصفه لرؤية النبي للذات الأولى : « مازاغ البصر وما طغى » سورة النجم : آية ١٧ وهذا هو المثل الأعلى للإنسانية الكاملة في الإسلام .

ولسنا نجد في الأدب تعبيراً عن هذا المعنى أبلغ من بيت من الشعر الفارسي يصف رؤية النبي للنور الإلهي فيقول :

« صعق موسى لما تجلّى له قيس من نور الحق

(١) يشير الى يوم فناء الدنيا الذي يتحدث عنه القرآن في عدة آيات ، كقوله : « يوم ينفخ في الصور » الأنعام ، ٧٣ ؛ « يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات » إبراهيم ، ٤٨ [مهدي غلام]

« وأنت ترى جوهر الحق نفسه في تبسم »
وواضح أن التصوف القائم على مذهب وحدة الوجود لا يمكن أن يزكى مثل هذا الرأي ، بل يثير مشكلات ذات صبغة فلسفية : كيف يمكن للذات المتناهية والذات غير المتناهية أن يستبعد كل منهما الآخر ؟ وهل تقدر الذات المتناهية بوصفها هذا على الاحتفاظ بتناهيها إلى جانب الذات غير المتناهية ؟ وهذا الإشكال يقوم على سوء فهم لحقيقة غير المتناهي . فاللاتناهي الحق ليس معناه الامتداد إلى غير نهاية الذي لا يمكن تصويره من غير أن يحيط بكل امتداد متناهٍ ممكن ، بل حقيقة اللاتناهي تكون في القوة لا في الامتداد . واللحظة التي تثبت فيها البصر على القوة نرى عندها أن الذات المتناهية يجب أن تكون متميزة عن الذات غير المتناهية وإن لم تكن منعزلة عنها . فإذا نظر إلى باعتبار الامتداد كنت مستغرقاً في النظام المكاني الزماني الذي أنتسب إليه . أما إذا نظر إلى باعتبار « القوة » فإني أنظر إلى النظام المكاني الزماني نفسه بوصفه « غيرا » مواجهاً لي . أجنبياً عني بالكلية ، فأنا متميز عن ذلك الذي أعتمد عليه في حياتي وقوامي وإن كنت وثيق الصلة به .
فإذا فهمنا هذه النقاط الثلاث فهماً واضحاً سهل علينا أن نتصور ما بقي من مذهب الخلود . فالإنسان في نظر القرآن متاح له أن ينتسب إلى معنى الكون وأن يصير خالداً .

« أحسب الإنسان أن يترك سدى ، ألم يك نطفةً من منى يُمنى ، ثم كان علقةً خلق فسوى ، فجعل منه الزوجين الذكر والأنثى ، أليس ذلك بقادر على أن يحيي الموتى ؟ » سورة القيامة الآيات ٣٦ - ٤٠ .

إن كائناً اقتضى تطوره ملايين السنين ليس من المحتمل إطلاقاً أن يلقى به كما لو كان من سقط المتاع . وليس إلا من حيث هو نفس تتركى باستمرار ، إذ يمكن أن ينتسب إلى معنى الكون . « ونفس وما سواها ، فألهمها فجورها

وتقواها ، قد أفلح من زكاها ، وقد خاب من دساها » . سورة الشمس : الآيات

١٠ — ٧

وكيف تكون تزكية النفس وتخليصها من الفساد ؟ إنما يكون ذلك بالعمل .
« تبارك الذى بيده الملك وهو على كل شئ قدير ، الذى خلق الموت والحياة
ليبلوكم أيكم أحسن عملا وهو العزيز الغفور » سورة الملك : الآيتان ١ — ٢
فالحياة تهتئ مجالا لعمل النفس ، والموت هو أول ابتلاء لنشاطها المركب ،
وليس هناك أعمال تورث اللذة ، وأعمال تورث الألم ، بل هناك أعمال تكتب
لنفس البقاء أو تكتب لها الفناء . فالعمل هو الذى يمدد النفس للبقاء أو يكيّفها
لحياة مستقبلية . ومبدأ العمل الذى يكتب للنفس البقاء هو احترامى للنفس فى وفى
غيرى من الناس .

وعلى هذا فالخلود لا تناله بصفته حقاً لنا وإنما نبلغه بما نبذل من جهد شخصى ،
والإنسان مرشح له لا غير . وأكبر ما وقعت فيه المادية من خطأ يبعث على
الأسف هو القول بأن الشعور المتناهى يستنقد موضوعه . والفلسفة والعلم ليسا
إلا طريقة واحدة من طرق البحث فى هذا الموضوع ، ولكن هناك طرائق
أخرى متاحة لنا . وإذا كان العمل الحاضر قد أمدد الروح من القوة بما يكفل لها
مواجهة الصدمة التى يحدثها فناء البدن فإن الموت يكون مجازاً لا غير إلى البرزخ
الذى جاء وصفه فى القرآن . وتصرح كتب الصوفية بأن البرزخ حالة من الشعور
تتميز بتغير فى موقف النفس إزاء الزمان والمكان ، وهو أمر غير مستبعد . ولقد
كان هلمهولتز Helmholtz أول من كشف عن أن التهيج العصبى يستغرق وقتاً
إلى أن يصل إلى الشعور . وإذا كان الأمر كذلك فإن تركيبنا الفسيولوجى الراهن
هو أساس لنظرتنا إلى الزمان ، فإذا عاشت النفس بعد انحلال هذا التركيب كان
تغير موقفنا من الزمان والمكان أمراً جداً طبيعى . ومثل هذا التغير ليس مجهولاً
لنا بالكلية . فالتكشّف العظيم للانطباعات التى تطرأ فى أحلامنا ، وتلقى الذّاكرة

الذى يأتي ساعة الموت أحياناً يكشفان عن قدرة النفس على مستويات من الزمان متباينة . وعلى هذا يظهر أن حالة البرزخ ليست مجرد حالة من التوقع السلبي ، بل هي حالة تلمح فيها النفس أوجهاً من الحقيقة جديدة وتتهيأ للتكيف مع هذه الأوجه ، ولا بد أن تكون حالة تحرر روحاني عظيم وبخاصة عند النفس الكاملة الرشيدة التي تكون بالطبع قد اكتسبت أنماطاً ثابتة من العمليات على أساس من نظام مكان زمني معين . وقد يكون معنى البرزخ انحلال النفوس التي جانبها التوفيق . على أنه لا مفر للنفس من أن تكافح كفاحاً موصولاً حتى توفق إلى التماسك وإلى الفوز بالبعث . فالبعث إذن ليس حادثاً يأتي من خارج ، بل هو كمال لحركة الحياة في داخل النفس . وسواء أكان البعث للفرد أم للسكون فإنه لا يعدو أن يكون نوعاً من « جَرْدِ البضائع » أو الإحصاء لما أسلفت النفس من عمل وما بقي أمامها من إمكانيات . والقرآن يناقش ظاهرة بعث النفس على قياس النشأة الأولى : « ويقول الإنسان إذا متّ لسوف أُخرج حياً ، أولاً يذكر الإنسان أنا خلقناه من قبل ولم يك شيئاً » سورة مريم : الآيتان ٦٦ — ٦٧ « نحن قدرنا بينكم الموت وما نحن بمسبوقين ، على أن نبذل أمثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون ، ولقد علمتم النشأة الأولى فلولا تذكرون » سورة الواقعة . الآيات ٦٠ — ٦٢ فكيف كانت هذه النشأة الأولى ؟

إن ما انطوت عليه الفقرات الأخيرة من الآيات التي ذكرناها ، من مناقشة منبهة للذهن ، قد فتحت في الواقع أفقاً جديداً لفلاسفة الإسلام . وكان الجاحظ (المتوفى سنة ٢٥٥ هـ) أول من أشار إلى التغيرات التي تطرأ على حياة الحيوان نتيجة لانتقاله من مكان إلى آخر وتأثير البيئة فيه بصفة عامة ، ثم أفاضت الجماعة المعروفة باسم إخوان الصفاء في بسط آراء الجاحظ ، ولكن ابن مسكويه (المتوفى سنة ٤٢١ هـ) كان أول مفكر في الإسلام جاء بنظرية عن أصل الإنسان واضحة ، وفي كثير من نواحيها جديدة كل الجدة . وكان من الطبيعي المتفق مع روح

القرآن أن يعتبر رومى أن الخلود موضوع من موضوعات التطور البيولوجى لا أمراً يقرره الجدل الفلسفى البحث كما ظن بعض فلاسفة الإسلام . على أن نظرية التطور أورثت العالم الحديث اليأس والحيرة بدلا من التحمس للحياة فى أمل ورجاء ، والسبب فى هذا هو الفرض الحديث الذى لا مبرر له ، من أن تركيب الإنسان الحاضر سواء أكان عقليا أم فسيولوجيا هو خاتمة المطاف للتطور البيولوجى ، وإن الموت ، من حيث هو حدث بيولوجى ، ليس فيه أى معنى من معانى البناء . وعالمنا اليوم يفتقر إلى رومى آخر يبعث فيه قبساً من الأمل والرجاء ، ويشعل فيه نار التحمس للحياة . وله فى هذا شعر منقطع النظير يقول فيه :

« ظهر الإنسان أول الأمر فى مرتبة الجمد

ثم انتقل منها إلى مرتبة النبات

وعاش سنوات وسنوات نباتاً من النباتات

لا يذكر شيئاً من حالته الجمادية الأولى التى تختلف عن حالة النبات اختلافاً كبيراً .

فلما انتقل عن النباتية إلى الحيوانية

كان لا يذكر شيئاً عن حالته النباتية

سوى الليل الذى أحسّ به إلى عالم النبات

وبخاصة عندما يأتى الربيع وتتفتح الأزهار الجميلة

كسيل الأطفال إلى أمهاتهم

لا يعرفون السبب فى ميلهم إلى صدورهن

ثم أخرجة الخالق — كما تعلمون — من حالته الحيوانية

إلى الحالة الإنسانية

فانتقل الإنسان بهذا من مرتبة طبيعية

إلى مرتبة أخرى

حتى أصبح حكيماً عالمًا قوياً كما هو الآن
ولكنه لا يذكر شيئاً عن نفوسه الأولى
ولسوف تتغير نفسه الحاضرة مرة أخرى «

على أن الأمر الذي أثار كثيراً من الخلاف بين فلاسفة الإسلام وعلماء
الكلام هو ما إذا كان بعث الإنسان يتضمن بعث البدن على حالته السابقة .
وأكثر علماء الكلام وفيهم شاه وليّ الله آخر عظماء علماء الدين في الإسلام
يذهبون إلى أن البعث يتضمن على الأقل نوعاً من حالة جسمية تلامم البيئة
الجديدة للنفس . ويلوح لي أن هذا الرأي يرجع أصلاً إلى أن النفس باعتبارها فرداً
لا يمكن أن تتصورها من غير نسبة مكانية أو فراش تجريبي . والآية الآتية تلقى
على هذا الموضوع شيئاً من الضوء :

« إذا متنا وكفنا تراباً ذلك رجع بعيد ، قد علمنا ما تنقص الأرض منهم
وعندنا كتاب حفيظ » . سورة ق الآتيان ٣ - ٤ .

فهذه الآية على ما أرى تشير في وضوح إلى أن طبيعة الكون هي بحيث أن
السبيل مفتوح أمامها لتحتفظ في صورة أخرى بنوع الشخصية الفردية اللازمة
للتفسير النهائي لعمل الإنسان حتى بعد أن يتحلل ما يبدو لنا أنه معين لشخصيته
في بيئته الحاضرة . ولسنا نعرف كيف تكون هذه الصورة الأخرى كما أننا
لا نستفيد أي علم جديد بطبيعة « النشأة الأخرى » إذا ربطناها بنوع من الجسم
مهما كان خفياً . والتشبيهات الواردة في القرآن تقتصر على الإشارة إليها كأمر واقع
دون أن يكون المراد منها إظهار طبيعتها وجلاء حقيقتها . ونحن إذا تناولنا الأمر
من الناحية الفلسفية لا نقدر على أن نقول أكثر من أن ماضى تاريخ الإنسان
يجعل من المستبعد أن تنتهى سيرته بفناء بدنه .

على أن القرآن يرى أن البعث يكسب الإنسان حدة في البصر (سورة ق

آية ٢٢) ^(١) ، يرى بها مصيره الذى كسبه لنفسه معلقاً بعنقه ^(٢) أما الجنة والنار فهما حالتان لا مكانان . ووصفهما فى القرآن تصوير حسيّ لأمر نفسانيّ . أى لصفة أو حال . فالنار فى تعبير القرآن هى « نار الله الموقدة التى تطلع على الأفئدة » ^(٣) . هى إدراك أليم لإخفاق الإنسان بوصفه إنساناً . أما الجنة فهى سعادة الفوز على قوى الانحلال .

وليس فى الإسلام لعنة أبدية . ولفظ الأبدية الذى جاء فى بعض الآيات وصفاً للنار يفسره القرآن نفسه بأنه حقبة من الزمان ، (سورة النبأ ، آية ٢٣) ^(٤) والزمان لا يمكن أن يكون مقطوع النسبة إلى تطور الشخصية انقطاعاً تاماً فالحلُّق يُنزع إلى الاستدامة وتكليفه من جديد يقتضى زماناً وعلى هذا فالنار كما يصورها القرآن ليست هاوية من عذاب مقيم يسلمه إله منتقم ، بل هى تجربة للتقويم قد تجعل النفس القاسية المتحجرة تحسّ مرة أخرى بنفحات حياة من رضوان الله . وليست الجنة كذلك أجازة أو عطلة ، فالحياة واحدة ومتصلة ، والإنسان يسير دائماً قدماً فيتلقى على الدوام نوراً جديداً من الحق غير المنتهى الذى هو « كل يوم هو فى شأن » ^(٥) ومن يتلقى نور الهداية الربانية ليس متلقياً سلبياً فحسب لأن كل فعل لنفس حرة يخلق موقعاً جديداً وبذلك يتيح فرصاً جديدة تتجلى فيها قدرته على الإيجاد .

(١) « لقد كنت فى غفلة من هذا فكشفت عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد » .

(٢) « وكل إنسان ألزمناه طائره فى عنقه » سورة الإسراء آية ١٣ .

(٣) سورة الهزرة ، الآيات ٦ — ٧ .

(٤) « لاثنين فيها أحقابا » .

(٥) يسأله من فى السموات والأرض كل يوم هو فى شأن « الرحمن ، ٢٩ [م . ع]

روح الثقافة الإسلامية

صعد محمد النبي العربي إلى السموات العلى ثم رجع إلى الأرض . قسما برّبنا لو أنّي بلغت هذا المقام لما عدت أبداً .

هذه كلمات لولّى مسلم عظيم ، هو عبد القدّوس الجنّجوهي . ولعلّه من العسير أن نجد في الأدب الصوفي كله ما يفصح في عبارة واحدة منه عن مثل هذا الإدراك العميق للفرق السيكلوجي بين الوعي النبوي والوعي الصوفي . فالصوفي لا يريد العود من « مقام الشهود » ، وحق حين يرجع منه — ولا بدّ له أن يفعل — فإن رجعته لا تغني الشيء الكثير بالنسبة للبشر بصفة عامة . أما رجعة النبي فهي رجعة مبدعة إذ يعود ليشق طريقه في موكب الزمان ابتغاء التحكم في ضبط قوى التاريخ وتوجيهها على نحو ينشئ به عالماً من المثل العليا جديداً . « مقام الشهود » عند الصوفي غاية تقصد لذاتها . لكنّه عند النبي يقظة لما في أعماقه من قوى سيكلوجية تهزّ الكون هزّاً ، وقد قدّر لها أن تغير نظام العالم الإنساني تغييراً تاماً . ورغبة النبي في أن يرى رياضته الدينيّة قد تحوّلت إلى قوى عالمية حية رغبة تعلو على كل شيء . ولهذا كانت رجعته ضرباً من الامتحان العملي لقيمة رياضته الدينيّة . بإرادة النبي ، في عملها الإنشائي ، تقدر قيمتها هي كما تقدر عالم الحقائق المحسوسة التي تحاول أن تحقق وجودها فيه . وعندما يتغلغل النبي فيما يواجهه من أمور مستعصية وينفذ إلى أعماقها ، تتجلى له حينئذ نفسه فيعرفها ، ويزيح القناع عنها فتراها أعين التاريخ . ولهذا كان من بين ما يُحكم به على قيمة دعوة النبي ورسالته ، البحث في نوع الرجولة التي ابتدعها والفحص عن العالم الثقافي الذي انبعث عن روح دعوته . وسأقصر بحثي في هذه المحاضرة على الأمر الأخير وحده . ولست أريد أن أضع

أمام أنظاركم وصفاً لما حصله الإسلام في ميدان المعرفة ، بل الأحرى أنى أريد أن أركز انتباهكم في بعض الآراء الأساسية في ثقافة الإسلام لرى ما في ثناياها من حركة فكرية ، ولندمج بصيصاً من الروح التي عبّرت عنها هذه الأفكار . على أنه قبل أن أتناول هذا البحث ينبغي أن نفهم أولاً القيمة الثقافية لإحدى الفكر الإسلامية العظيمة وأعني بها فكرة ختام النبوة ^(١) .

قد يقال في تعريف النبوة إنها ضرب من الوعى الصوفى ينزع ما حصله النبي في مقام الشهود إلى مجاوزة حدوده ، وتلمس كل سانحة لتوجيه قوى الحياة الجمعية توجيهاً جديداً ، وتشكيلها في صورة مستحدثة . فالمرکز المتناهى من شخصية النبي يغوص أغواراً لانهائيته ليطفو ثانية مفعماً بقوة جديدة تقضى على القديم وتكشف عن توجهات للحياة جديدة . وهذا الاتصال بأصل وجوده ليس خاصاً بالإنسان بأى حال من الأحوال .

وفي الحق أن الطريقة التي استعمل بها القرآن لفظ « الوحي » تبين أنه يعتبر الوحي صفة عامة من صفات الوجود ، وإن كانت حقيقته وطبيعته تختلفان باختلاف مراحل التدرّج والتطور في الوجود . فالنبات الذى يزكو طليقاً في الفضاء ، والحيوان الذى ينشئ له تطوره عضواً جديداً ليكنه من التشكيف مع بيئة جديدة ، والإنسان المستلهم للنور من أعماق الوجود ، كل أولئك أحوال من الوحي تختلف في طبيعتها وفقاً لحاجات مستقبل الوحي ، أو لحاجات نوعه الذى ينتمى إليه ، وفي طفولة البشرية تتطور القوة الروحانية إلى ما أسمّيه الوعى النبوى ، وهو وسيلة للاقتصاد في التفكير الفردى والاختيار الشخصى وذلك بتزويد الناس بأحكام واختيارات وأساليب للعمل أعدت من قبل . ولكن الوجود أخذ بموله العقل وظهور ملكة النقد والتمحيص ، تكبت الحياة ، رعاية لمصلحتها ، التكوين

(١) « ما كان محمد أباً أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين » سورة الأحزاب : آية ٤٠ . (المترجم)

والنمو لأحوال المعرفة التي لا تعتمد على العقل ، والتي فاضت القوى الروحانية خلالها في مرحلة مبكرة من مراحل تطوّر الإنسانية . والإنسان محكوم أساسياً بالعاطفة والغريزة . أما العقل الاستدلالي ، وهو وحده الذي يجعل الإنسان سيّدا لبيئته فأمر كسبي فإذا حصلناه مرة وجب أن تثبت دعائمه ونشدّ من أزره ، وذلك بكبّت أساليب المعرفة التي لا تعتمد عليه ، وليس من شكّ في أن العالم القديم قد أخرج للناس بضعة مذاهب فلسفية عظيمة عندما كان الإنسان على الفطرة الأولى نسيباً يكاد يحكمه الإيحاء . ولكن يجب ألا ننسى أن قيام هذه المذاهب في العالم القديم كان من عمل التفكير المجرد وهو لا يعدو أن يكون تنسيقاً لمعتقدات دينية غامضة ولتقاليد اصطلاح عليها الناس ، دون أن يجعل لهم سلطاناً على أوضاع الوجود المحسوس .

فإذا نظرنا إلى الأمر من هذه الزاوية وجدنا أن نبي الإسلام يبدو أنه يقوم بين العالم القديم والعالم الحديث . فهو من العالم القديم باعتبار مصدر رسالته ، وهو من العالم الحديث باعتبار الروح التي انطوت عليها . فللحياة في نظره مصادر أخرى للمعرفة تلائم تجاهها الجديد . ومولد الإسلام ، كما أرجو أن أتمكن من إثباته لكم بعد قليل إثباتاً تطمئنون إليه ، هو مولد العقل الاستدلالي .

إن النبوة في الإسلام لتبلغ كمالها الأخير في إدراك الحاجة إلى إلغاء النبوة نفسها . وهو أمر ينطوي على إدراكها العميق لاستحالة بقاء الوجود معتمداً إلى الأبد على مقوّد يُقاد منه ، وأن الإنسان ، لكي يحصل كمال معرفته لنفسه ينبغي أن يترك ليعتمد في النهاية على وسائله هو .

إن إبطال الإسلام للرهبنة ووراثه الملك ، ومناشدة القرآن للعقل وللتجربة على الدوام ، وإصراره على أن النظر في الكون والوقوف على أخبار الأولين من مصادر المعرفة الإنسانية ، كل ذلك صور مختلفة لفكرة انتهاء النبوة .

على أن هذه الفكرة ليس معناها أن الرياضة الصوفية وهي لا تختلف من

حيث السكيف عن النبوة قد انقطع وجودها الآن بوصفها حقيقة من حقائق الحياة .
والحق أن القرآن يعد الأنفس والآفاق مصادر للمعرفة^(١) . فالذات الإلهية ترينا
آياتها في أنفسنا وفي العالم الخارجي على سواء . ولهذا وجب على الإنسان أن يحكم
على كفاية كل ناحية من نواحي التجربة في إفادة العلم . وعلى هذا ففكرة انتهاء
النبوة ينبغي ألا يفهم منها أنها تفترض أن مصير الحياة في النهاية هو إحلال العقل
محل الشعور إحلالاً كاملاً . فمثل هذا ليس ممكناً ولا مرغوباً إنما قيمة هذه
الفكرة من الناحية العقلية هي في اتجاهها إلى خلق نزعة حرّة في تمحيص الرياضة
الصوفية إذ تجعل الإنسان يعتقد أن كل سلطان شخصي يزعم أن له أصلاً خارقاً
للطبيعة قد فات أوانه في تاريخ البشر . ومثل هذا الاعتقاد قوة سيكولوجية تحول
دون نمو مثل هذا السلطان . وعمل هذه الفكرة هو أنها تفتح سبيلاً جديدة
للمعرفة في ميدان الرياضة الروحية عند الإنسان . والقول بأن الآيات الدالة على
الذات الإلهية تتجلى في الأنفس قد خلق روح النقد لعلم الإنسان بالعالم الخارجي ،
ووطّد أركانها بأن جرّد قوى الطبيعة من الصبغة الإلهية التي أضفتها عليها الثقافات
الأولى . وعلى هذا يجب على المسلم اليوم أن يعد الرياضة الصوفية رياضة طبيعية تماماً ،
مهما كانت أمراً غير عادي أو شيئاً غير مألوف ، وأنها خاضعة للنقد والتمحيص ،
شأنها في ذلك شأن غيرها من وجوه التجارب الإنسانية . وهذا واضح في موقف
النبي نفسه من ابن صياد ومن أحواله الروحانية .

ولقد كانت وظيفة التصوف في الإسلام أن جعل الرياضة الصوفية طريقة
منهج منسق ، وإن كان ينبغي أن نقرّر أن ابن خلدون انفرد من بين المسلمين
جميعاً بالبحث في التصوف على طريقة علمية خالصة .

غير أن رياضة الباطن ليست إلا مصدراً واحداً من مصادر العلم . والقرآن

(١) «سرنهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم» سورة فصلت آية ٥٣ . [الترجم]

يصرّح بوجود مصدرين آخرين هما الطبيعة والتاريخ . وروح الإسلام على أحسن صورها تتجلى في فتح طريق البحث في هذين المصدرين . فهو يرى آيات على الحق في « الشمس » و « القمر » ^(١) و « امتداد الظل » ^(٢) و « اختلاف الليل والنهار » ^(٣) و « اختلاف الألسنة والألوان » ^(٤) و « تداول الأيام بين الناس » ^(٥) بل ويرى هذه الآيات ماثلة في الكون كله كما يتكشف في إدراكنا الحسى . فعلى المسلم أن يعتبر بهذه الآيات ، ألا يمر بها أصم وأعمى ^(٦) « ومن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى وأضل سبيلا » ^(٧) .

وهذه الدعوة إلى عالم الحسّ والاستشهاد به ، وما اقترن بها من إدراك متجدد لما يراه القرآن من أن الكون متغير في أصله ، متناهٍ قابل للازدياد ، كل ذلك انتهى بمفكرى الإسلام إلى مناقضة الفكر اليوناني بعد أن أقبلوا في باكورة حياتهم العقلية على دراسة آثاره في شغف شديد . ذلك أنهم لم يفتنوا أول الأمر إلى أن روح القرآن تتعارض في جوهرها مع هذه النظرات الفلسفية القديمة وبما أنهم كانوا قد وثقوا بفلاسفة اليونان ، أقبلوا على فهم القرآن في ضوء الفلسفة اليونانية . وكان لابدّ من إخفاقهم في هذا السبيل لأن روح القرآن تتجلى فيها النظرة الواقعية ، على حين انمازت الفلسفة اليونانية بالتفكير النظري المجرد وإغفال الواقع

(١) « ومن آياته الليل والنهار والشمس والقمر » سورة فصلت : آية ٣٧ .

(٢) « ألم تر إلى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكناً » . سورة الفرقان : آية ٤٥ .

(٣) « إن في اختلاف الليل والنهار وما خلق الله في السموات والأرض لآيات لقوم يتقون » . سورة يونس : آية ٦ .

(٤) « ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم » : سورة الروم : آية ٢٢ .

(٥) « وتلك الأيام نداؤها بين الناس » آل عمران . آية ١٤٠ .

(٦) « والذين إذا ذكروا بآيات ربهم لم يخروا عليها صاعاً وعميانا » . سورة الفرقان

آية ٧٣ . [المترجم]

(٧) سورة الإسراء : آية ٧٢ . [المترجم]

المحسوس . ثم جاء على أعقاب هذا الإخفاق ما أظهر ثقافة الإسلام في روحها الحقيقية ووضع القواعد لثقافة حديثة في بعض نواحيها البارزة .

إن هذه الثورة العقلية على الفلسفة اليونانية لتتجلى في كل ميدان من ميادين الفكر . وإنى لأخشى ألا أكون كفئاً لتناول الموضوع كما يتمثل في ميدان الرياضيات والفلك والطب . وهذه الثورة واضحة كل الوضوح في التفكير الفلسفي للأشاعر ولكنها تبدو على أوضح ما يكون من التحديد وأوفاه في نقد المسلمين للمنطق اليوناني وقد كان هذا أمراً طبيعياً لأن عدم الرضا عن الفلسفة النظرية البحتة معناه التماس طريقة لإفادة العلم عل وجه أقرب إلى اليقين . والنظام^(١) — فيما أظن — كان أول من قرر أن « الشك » بداية لكل معرفة ، ثم جاء الغزالي فأفاض في ذلك في كتابه « إحياء علوم الدين » ، ومهد السبيل لمنهج ديكارت^(٢) ، ولكن الغزالي ظل على الجملة تلميذاً لأرسطو في المنطق ، ووضع في كتابه « القسطاس » بعض حجج القرآن في أقيسة منطقية أرسطائية^(٣) وفاته أن في سورة الشعراء قضية تقرر أن العقاب عاقبة المكذبين للأنبياء^(٤) وأن هذه القضية قامت على أساس السرد البسيط لأمثلة من أخبار الأولين .

ولقد كان الأشراقي وابن تيمية هما اللذان نهضا إلى نقد المنطق اليوناني نقداً

(١) إبراهيم بن سيار النظام رأس فرقة من الفرق الإسلامية طالع كثيراً من كتب الفلاسفة وخط كلامهم بكلام المعتزلة وانفرد عنهم بآراء معينة انظر الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٧٢ « والفرق بين الفرق » للبغدادى ص ١١٣ .

(٢) « رنى ديكارت » (١٦٩٦ — ١٦٥٠) فيلسوف فرنسى مشهور له مذهب فلسفى انتشر فى أوربا بأسرها وله منهج فى البحث معروف يقوم على أساس الشك فى كل شىء ما عدا وجود الفكر وذلك للتمهيد لى الحصول على اليقين .

انظر تفصيل مذهبه فى تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٥٦ — ٨٤ .

(٣) انظر مناهج البحث عند مفكرى الإسلام لعلى سائى النشار ص ١٣٥ .

(٤) « فكذبوه فأهلكناهم إن فى ذلك لآية » سورة الشعراء آية ١٣٩ فكذبوه

فأخذهم عذاب يوم الظلة « سورة الشعراء آية ١٨٩ . [المترجم]

علمياً منظماً . ولعل أبا بكر الرازى كان أول من نقد الشكل الأول عند أرسطو ، واعتراض عليه باعتراض جاء به فى زماننا هذا چون ستیوارت مل ، فنظر إليه نظرة قائمة على روح التفكير الاستقرائى ، وصاغه فى صورة جديدة .

وفى كتاب « التقریب فى حدود المنطق » يؤكد ابن حزم أن الحس أصل من أصول العلم . وابن تیمیة یتین فى كتابه المسمى « نقد المنطق »^(١) أن الاستقراء هو الطريقة الوحيدة الموصلة إلى اليقين^(٢) . وهكذا قام المنهج التجريبي القائل بأن الملاحظة والتجربة هما أساس العلم وأصله لا التفكير النظرى المجرد . وكشف البيرونى عما نسميه زمان الانفعال ، وكشف الكندى لتناسب الحس مع الدافع مثلاً على تطبيق هذا المنهج التجريبي على علم النفس . فالزعم بأن أوربا هى التى استحدثت المنهج التجريبي زعم خاطئ . يقول دوهرنج (Duhring) « إن آراء روجر بيكون Roger Bacon فى العلوم أصدق وأوضح من آراء سميته المشهور^(٣) . »

ومن أين استقى روجر بيكون ما حصله فى العلوم ؟ من الجامعات الإسلامية فى الأندلس . والقسم الخامس من كتابه (Cepus Majus) الذى خصصه للبحث

(١) ذكر السيوطى لابن تیمیة كتابين فى نقد المنطق أحدهما صغير لم يتيسر له الاطلاع عليه ، والآخر كبير واسمه « نصيحة أهل الإيمان فى الرد على منطق اليونان » لخصه السيوطى فى كتابه « صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام » .

انظر مناهج البحث عند مفكرى الإسلام لعل سالى النشار ص ١٧٧

(٢) « أن الجزئيات المعينة القائمة على الحس هى الحقائق الوحيدة المتحققة فى الأعيان »

المراجع السابق ص ٢٠٦ [المترجم]

(١) فرنسيس بيكون (١٥٦١ — ١٦٢٦) فيلسوف إنجليزى يعتبر همزة الوصل

بين الفلسفة القديمة والفلسفة الحديثة نقد أوهام العقل ووضع منهج الاستقراء انظر تفصيل

مذهبه فى تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ٤٣ — ٤٩ .

في البصريات هو في حقيقة الأمر نسخة من كتاب المناظر لابن الهيثم^(١) .
 وكتاب بيكون ، في جملته ، شاهد ناطق على تأثيره بآبن حزم .
 لقد كانت أوروبا بطيئة نوعاً ما في إدراك الأصل الإسلامي لمنهجها العلمي ،
 وأخيراً جاء الاعتراف بهذه الحقيقة . وسأتلو عليكم فقرة أو فقرتين من كتاب
 « بناء الإنسانية » (Making of Humanity) الذي ألفه بريفولت (Briffault) .
 يقول بريفولت « أن روجر بيكون درس اللغة العربية والعلم العربي والعلوم
 العربية في مدرسة أكسفورد على خلفاء معلميه العرب في الأندلس . وليس
 لروجر بيكون ولا لسميه الذي جاء بعده الحق في أن ينسب إليهما الفضل في ابتكار
 المنهج التجريبي . فلم يكن روجر بيكون إلا رسولا من رسل العلم والمنهج
 الإسلاميين إلى أوروبا المسيحية ، وهو لم يملّ قط من التصريح بأن تعلّم معاصريه
 اللغة العربية وعلوم العرب هو الطريق الوحيد للمعرفة الحقّة . والمناقشات التي
 دارت حول واضعي المنهج التجريبي ، هي طرف من التحريف الهائل لأصول
 الحضارة الأوربية . وقد كان منهج العرب التجريبي في عصر بيكون قد انتشر
 انتشاراً واسعاً ، وانكب الناس ، في لهف ، على تحصيله في ربوع أوروبا .
 (ص ٢٠٢) . « لقد كان العلم أهم ما جادت به الحضارة العربية على العالم
 الحديث ، ولكن ثماره كانت بطيئة النضج . إن العبقرية التي ولدتها ثقافة
 العرب في أسبانيا لم تنهض في عنفوانها إلا بعد مضي وقت طويل على اختفاء
 تلك الحضارة وراء سحب الظلام . ولم يكن العلم وحده هو الذي أعاد إلى أوروبا

(١) أبو علي الحسن بن الحسن (أو الحسين) بن الهيثم من أعلام العرب في الرياضة
 والطبيعات ولد حوالي سنة ٣٥٤ هـ (٩٦٥ م) وتوفي بالقاهرة حوالي عام ٤٣٠ هـ (١٠٣٩ م)
 ذكر له ابن أبي أصيبعة في كتابه عيون الأنباء (ص ٢٠٠ — ٩٨) ما يقرب من مائتي
 كتاب ورسالة في الرياضة والفلك والطبيعات والفلسفة والطب . ومن أهم كتبه كتاب المناظر
 الذي ترجم إلى اللاتينية ونشر سنة ١٥٧٢ م . انظر دائرة المعارف الإسلامية المجلد الأول

الحياة ، بل إن مؤثرات أخرى كثيرة من مؤثرات الحضارة الإسلامية بعثت باكورة أشعتها إلى الحياة الأوربية . (ص ٢٠٢) . « فإنه على الرغم من أنه ليس ثمة ناحية واحدة من نواحي الازدهار الأوربي إلا ويمكن إرجاع أصلها إلى مؤثرات الثقافة الإسلامية بصورة قاطعة ، فإن هذه المؤثرات توجد أوضح ما تكون وأهم ما تكون ، في نشأة تلك الطاقة التي تكوّن ما للعالم الحديث من قوة متميزة ثابتة ، وفي المصدر القوي لازدهاره — أى في العلوم الطبيعية وفي روح البحث العلمى . (ص ١٩٠) » .

« إن ما يدين به علمنا لعلم العرب ليس فيما قدّموه إلينا من كشف مذهبة لنظريات مبتكرة ، بل يدين هذا العلم إلى الثقافة العربية بأكثر من هذا ، إنه يدين لها بوجوده نفسه . فالعالم القديم ، كما رأينا ، لم يكن للعلم فيه وجود . وعلم النجوم عند اليونان ورياضياتهم كانت علوما أجنبية استجلبوها من خارج بلادهم وأخذوها عن سوامهم ولم تتأقلم في يوم من الأيام فتمتزج امتزاجا كليا بالثقافة اليونانية . وقد نظم اليونان للمذاهب وعمّموا الأحكام ووضعوا النظريات ، ولكن أساليب البحث في دأب وأناة ، وجمع المعلومات الإيجابية وتركيزها ، والمناهج التفصيلية للعلم ، والملاحظة الدقيقة المستمرة ، والبحث التجريبي كل ذلك كان غريبا تماما عن المزاج اليوناني ، ولم يقارب البحث العلمى نشأته في العالم القديم إلا في الإسكندرية في عهدها الهليني . أما ما ندعوه العلم ، فقد ظهر في أوربا نتيجة لروح من البحث جديدة ، ولطرق من الاستقصاء مستحدثة لطرق التجربة ، والملاحظة والمقاييس ، ولتطور الرياضيات إلى صورة لم يعرفها اليونان . وهذه الروح وتلك المناهج العلمية أدخلها العرب إلى العالم الأوربي » . (ص ١٩٠) .

فأول نقطة هامة نلاحظها في روح الثقافة الإسلامية هي أنها ، في سبيل

الحصول على المعرفة ، تجعل المحسوس المتناهي نصب عينها . وواضح كذلك أن ظهور منهج الملاحظة والتجربة في الإسلام لم ينشأ عن توافق بين العقل الإسلامي والعقل اليوناني بل كان راجعا إلى صراع عقلي طويل المدى . والواقع هو أن اليونان الذين وجهوا جل عنايتهم إلى النظرى المجرد دون الواقع المحسوس — كما يقول بريفولت — اتجه تأثيرهم على الأكثر إلى حجب أنظار المسلمين عن فهم القرآن ، ووقف حائلا بين المزاج العربي العملي وبين إثبات وجوده واستقلاله خلال قرنين من الزمان على الأقل . ولهذا فإني أود أن استأصل تلك الفكرة الخاطئة التي تزعم أن الفكر اليوناني شكّل طبيعة الثقافة الإسلامية . وقد وقفتم فيما سلف على بعض الأدلة التي سقتها في هذا الصدد ، وسأضع أمام أنظاركم الآن ما بقي منها .

إن المعرفة يجب أن تبدأ بالمحسوس . وقدرة العقل على تحصيل المحسوس وسلطانه عليه هو الذي ييسر له الانتقال من المحسوس إلى غير المحسوس يقول القرآن « يا معشر الجن والإنس إن استطعتم أن تنفذوا من أقطار السموات والأرض فانفذوا ، لا تنفذون إلا بسلطان » سورة الرحمن آية ٣٣ .

ولكن الكون ، بوصفه مجموعة من موجودات متناهية يتمثل لنا كأنه جزيرة قائمة في خلاء بحت ، والزمان باعتباره سلسلة من لحظات منعزل بعضها عن بعض هو عدم بالنسبة إلى الكون ولا تأثير له فيه . واعتبار الكون كذلك لا يؤدّي بالعقل المتأمل إلى شيء . والتفكير في جعل حدّ للفراغ وللزمان المدرّكين يبعث في العقل الحيرة والتردد . فالمتناهي بوصفه متناهيّا صنم معبود يعوق حركة العقل ، فيجب على العقل أن يتغلب على فكرة الزمان المتجدّد وعلى الخلاء المطلق في الفراغ المدرّك ، لكي يستطيع أن يجاوز حدود المتناهي .

يقول القرآن : « وأنّ إلى ربك المنتهى »^(١) وهذه الآية تنطوي على فكرة من أعنف الفكر التي وردت في القرآن ، لأنها تشير على وجه قاطع إلى أن المنتهى الأخير يجب ألا يبحث عنه في حركة الأفلاك وإنما يبحث عنه في وجود كوني روحاني لا نهاية له . ورحلة العقل إلى هذا المنتهى الأخير رحلة طويلة وشاقة . وفي هذا المنزع أيضاً يبدو أن التفكير الإسلامي قد اتجه اتجاهها مبيناً لاتجاه التفكير اليوناني كل المبينة . فالمثل الأعلى عند اليونان ، كما يجبرنا شينجلر Spengler ، هو التناسب وليس اللانهاية ولقد استغرق عقولهم ، وجود المنتهى في الخارج بحدوده الواضحة المعينة . أما في تاريخ الثقافة الإسلامية فإننا نجد أن المثل الأعلى ، في مجال العقل المحض ، وفي ميدان علم النفس الديني ، وأعني بهذا المصطلح الأخير التصوف العالي الرفيع ، إنما هو تحصيل اللانهاية وإسعاد النفس به . وثقافة لها نزعة كهذه تكون معضلة المكان والزمان فيها معضلة بالغة الأهمية . ولقد أبنت لكم في محاضرة سابقة كيف تمثلت معضلة الزمان والمكان للفكر الإسلامي وبخاصة عند الأشاعرة . وكان من الأسباب التي حالت دون أن تنتشر ، في العالم الإسلامي ، نظرية الجوهر الفرد التي قال بها ديمقريطس^(٢) أنها تتضمن القول بالخلاء المطلق ، ولهذا فإن الأشاعرة انساقوا إلى استحداث نوع آخر من الجوهر الفرد وحاولوا حلّ معضلات الفراغ المدرك على نحو يشبه النظرية الحديثة في الذرة . وفي ميدان الرياضة ينبغي أن نذكر أنه منذ أيام بطليموس (٨٧ — ١٦٥ م) إلى أيام نصير الدين الطوسي (١٢٠١ — ١٢٧٤ م) ، لم يفكر أحد تفكيراً جدياً في صعوبة البرهنة على

(١) سورة النجم آية : ٤٢ .

(٢) ديمقريطس (٤٧٠ — ٣٦١ قدم) فيلسوف يوناني له مذهب مشهور قال بأن الوجود يتركب من جواهر قردة غاية في الدقة بين كل منها خلاء — انظر تفصيل مذهبه في تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ٣٨ — ٤١ [المترجم]

صحة بديهية إقليدس عن الخطين المتوازيين ، على أساس الفراغ المدرك . وكان الطوسي أول من أزعج هذا السكون الذي خيم على عالم الرياضيات ألف سنة . وفي محاولته لإصلاح نظرية إقليدس أدرك ضرورة العدول عن الفراغ المدرك ، وبهذا وضع أساساً وإن كان ضعيفاً لنظرية الحيز الزائد^(١) أو الفراغ الفوق المأخوذ بها في عصرنا هذا .

ولما عرض البيروني للبحث في فكرة الدالة — وهي فكرة رياضية حديثة — رأى من ناحية علمية بحتة فساد الرأي القائل بثبوت الكون ، وفي هذا أيضاً افتراق واضح عن النظر اليوناني . وفكرة الدالة تدخل عنصر الزمان في تصورنا للكون ، وتجعل الثابت متغيراً وترى الكون لا في حالة وجود ، بل في حالة صيرورة إلى الوجود .

يقول شينجلر إن نظرية الدالة^(٢) الرياضية رمز لثقافة الغرب « لم تشر إليها أية ثقافة أخرى إشارة ما » . ولكن هناك ما يدحض هذا القول ، وهو ما أدخله البيروني على قانون نيوتن للاستكمال الخاص بالدوال المركبة على قواعد حساب المثلثات ، فقد عمم البيروني هذا القانون فجعله يشمل كل دالة أخرى

أضف إلى هذا أن التحول في نظرية اليونان عن الأعداد من حيث قيمتها العددية البحتة إلى علاقتها بعضها ببعض بدأ حقيقة بالتطور الذي أحدثته الخوارزمي بالانتقال من الحساب إلى الجبر . وقد خطا البيروني خطوة إلى الأمام نحو ما يسميه « شينجلر » الأعداد الزمنية وهي التي تدل على انتقال العقل من الوجود إلى الصيرورة ، والواقع هو أن وجهات النظر الحديثة في دراسة الرياضة

(١) نظرية الحيز الزائد في الهندسة هي النظرية التي تضيف احداثيا رابعا وهو الزمان إلى الاحداثيات أو الأبعاد الثلاثة المأخوذ بها في هندسة إقليدس . [الترجم]

(٢) يقال في الرياضة ان ص دالة س إذا كانت مشتقة منها أو متوقفة عليها ، ففي حساب المثلثات إذا قيل ان ص = حاس فعني هذا أن ص دالة س .

في أوروبا تتجه نوعاً ما إلى تجريد الزمان من صفته التاريخية الحية وجعله مقصوراً على تمثيل الأبعاد الفراغية . ولهذا فإن رأى هويته في النسبية أكثر اتفاقاً مع ميول الباحثين المسلمين من رأى أينشتين الذي يتجرد فيه الزمان من صفة المضي والمرار ، ويترجم نفسه بطريقة خفية إلى فراغ بحث .

كذلك نجد فكرة التطور تتكيف في التفكير الإسلامي جنباً إلى جنب مع تقدم التفكير الرياضي . وكان الجاحظ أول من لاحظ التغيرات التي تحدثها الهجرات في حياة الطير . ثم جاء ابن مسكويه ^(١) ، وكان معاصراً للبيروني ، فصاغ هذه الملاحظة في صورة نظرية أكثر تحديداً وقررها في كتاب له في الفلسفة الإلهية اسمه « الفوز الأصغر » . وسأذكر لكم خلاصة هذه النظرية لا قيمتها العلمية ، ولكن لأنها تلقي ضوءاً على الاتجاه الذي كان التفكير الإسلامي يسير فيه .

يقول ابن مسكويه إن النبات في أول مراتب تدرجه ينبت من غير زرع ولا بذر ، ولا يحفظ نوعه بالثمر والبذر [ويكفيه في حدوثه امتزاج العناصر وهبوب الرياح وطلوع الشمس ولذلك هو في أفق الجمادات وقريب الحال منها] ^(٢) ويفارق النبات بحالته هذه الجماد بشيء يسير عن فضيلة النمو والحركة تزداد وتظهر في صور متفاضلة إلى أن تتجلى في امتداد الفروع وحفظ النوع بالبذر ، ثم تقوى هذه الفضيلة فيه إلى أن تصل إلى شجر له سيقان وأوراق وثمار . وفي مرتبة أعلى

(١) أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب (توفي عام ٤٢١ هـ) فيلسوف ومؤرخ انصرف بأدى الأمر إلى الفلسفة والطب والكيمياء ، وألف كتاباً في التاريخ عنوانه « تجارب الأمم » وعنى بدراسة الأخلاق عناية خاصة وله فيها مؤلفات منها « تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق » وكان ابن مسكويه أثيراً عند السلطان عضد الدولة ، وصاحب خزائنه ، وتوفي عن سن عالية . انظر تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ١٥٨ ودائرة المعارف الإسلامية م ١ ص ٢٧٧ — ٢٧٨ .

(٢) ما بين القوسين إضافة إلى الترجمة من نص ابن مسكويه لإيضاح المعنى انظر تهذيب الأخلاق لابن مسكويه ص ٥٥ — ٥٧ .

من مراتب التدرج يحتاج النبات في نموه إلى تربة خصبة ومناخ جيد ، ولا يزال النبات يشرف ويفضل بعضه على بعض حتى يبلغ أفقه في شجر الكرم والنخيل التي تكاد تطالع أفق الحيوان . ويظهر في شجر النخيل تميز واضح بين الذكور والأنثى ، ثم إلى جانب ما له من جذور وألياف يحصل له في أعلى مراتبه أمور تشبه مخ الحيوان يتوقف على سلامتها حياة النخيل وهذه أفضل مراتب النبات وتتصل بأفق الحيوان ولم يبق بينه وبين الحيوان إلا مرتبة واحدة وهي الانقلاع من الأرض [والسعى إلى الغذاء] . وهذه جرثومة الحركة الشعورية . وهي أول مرتبة الحيوان فيحصل له أولاً حسّ للّمس ، وآخر ما يحصل له حسّ البصر ، وتدرج حواس الحيوان فتعطيه القدرة على الحركة كالديدان والزواحف والنمل والنحل . ويبلغ الحيوان من ذوات الأربع كماله في الفرس والباز المعلم بين الطير ، ولا يزال يشرف ويتفاضل إلى أن يبلغ أول مراتب الأفق الإنساني في القرد ، [وهذه غاية أفق الحيوان التي إن تجاوزها وقبل زيادة بسيرة خرج بها عن أفقه وصار في أفق الإنسان] فهو في مرتبة أدنى مباشرة من مرتبة الإنسان في سلم التدرج . وما يحدث بعد ذلك من تدرج تحصل به التغيرات الجسمية ، وتدرج قوة التمييز والعقل والقوى الروحانية ، إلى أن تنتقل الإنسانية من الهمجية ، إلى الحضارة والمدنية

على أن علم النفس الديني الذي نجده عند العراقي وخواجه محمد برصا هو الذي يجعلنا حقاً أقرب ما نكون إلى الطرائق الحديثة في النظر إلى معضلة المكان والزمان ولقد بينت فيما سبق رأي العراقي في مراتب الزمان وسأحدث الآن عن خلاصة رأيه في المكان .

يزعم العراقي أن وجود نوع من المكان منسوباً إلى الذات الإلهية واضح في الآيات الآتية :

« ألم تر أن الله يعلم ما في السموات وما في الأرض ، ما يكون من نجوى

ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ، ولا أدنى من ذلك ولا أكثر
إلا هو معهم » . سورة المجادلة آية ٧

« وما تكون في شأن وما تتلو منه من قرآن ، ولا تعملون من عمل إلا كنا
عليكم شهوداً إذ تفيضون فيه وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الأرض
ولا في السماء ، ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين » سورة يونس
آية ٦١

« ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن أقرب إليه من حبل
الوريد » سورة ق الآية ٦١

على أنه ينبغي ألا يفوتنا أن ألفاظ القرب ، والاتصال ، والافتراق ، التي
تنطبق على الأجسام المادية لا تنطبق على الذات الإلهية ، فوجود الله يتصل
بالكون كله على مثال اتصال الروح بالبدن ، والروح لا هي داخل البدن ولا هي
خارجه ، ولا هي قريبة منه ولا هي مفترقة عنه ، ولكن اتصالها بكل ذرة من
ذرات البدن حقيقة واقعة ، ويستحيل أن نتصور اتصالها هذا إلا إذا افترضنا نوعاً
من مكان يؤم رقعة الروح ولطفها . وعلى هذا فوجود مكان بالنسبة إلى الذات
الإلهية لا يمكن أن ينكر ، وإنما ينبغي التحوط في تعيين نوع المكان الذي
يمكن أن يسند إلى ذات الله المطلقة . والمكان على ثلاثة أنواع : مكان الأجسام
المادية ، ومكان الكائنات غير المادية ومكان الله . ومكان الأجسام المادية ينقسم
كذلك إلى ثلاثة أنواع : الأول مكان الأجسام ذات الجرم التي نصفها بأنها
تشغل حيزاً والحركة في هذا النوع من الأجسام تستغرق زمناً ، فكل جسم
يشغل مكانه الخاص ويقاوم تخليته عنه .

الثاني : المكان الخاص بالأجسام اللطيفة كالهواء والصوت وهذه الأجسام
يدافع كل واحد منها الآخر وتقاس حركته بالمقاييس الزمنية ، ولكن هذا الزمن
الذي تقاس به يبدو مبانياً لزمان الأجسام ذات الجرم فالهواء الموجود في أنبوبة يجب

إخراجه منها قبل دخول هواء آخر مكانه ، وزمان التوجّات الصوتية يكاد يكون
عدماً إذا قورن بزمان الأجسام ذات الجرم .

الثالث : المكان الخاص بالضوء . فضوء الشمس يصل إلى أقصى أطراف
الأرض في لحظة . وعلى هذا ففي سرعة الضوء والصوت يكاد الزمان يكون صفراً .
ومن هذا يتبين أن مكان الضوء مباين لمكان الهواء والصوت . على أن هناك
حجة أقوى من هذه . فضوء الشمعة ينتشر في جميع الاتجاهات في غرفة دون
تخلية الهواء عنها . وهذا يبين أن مكان الضوء أرق من مكان الهواء الذي
لا مدخل له في مكان الضوء ولشدة التقارب بين هذين المكانين لا يتيسر تمييز
أحدهما من الآخر إلا بالتحليل العقلي المحض والرياضة الروحية . وكذلك الحال
في الماء الساخن فإنّ الضدين ، أى النار والماء ، اللذين يبدو أنهما يتخلل كل
منهما الآخر ، لا يمكن أن يحلا في مكان واحد نظراً لطبيعتيهما المختلفتين ،
وهذا أمر لا يمكن تفسيره إلا بافتراض أن مكاني هذين الجوهرين وإن كانا
قريبين جداً أحدهما من الآخر ، فإنهما مع ذلك متمايزان . ومع أن عنصر المسافة
ليس معدوماً تماماً ، فليس ثمة احتمال للمدافعة المتبادلة في مكان الضوء . فضوء
شمعة يصل إلى نقطة مبينة فقط . وأضواء مائة شمعة تبرز معاً في نفس الحجر
دون أن يخلّ أحدهما الآخر عن مكانه .

وبعد أن وصف العراقي أمكنة الأجسام الطبيعية التي تتفاوت كثافة ورقة ،
على هذا الوجه ، تحدث في إيجاز عن الأنواع الرئيسية للأمكنة التي تشغلها
مختلف الكائنات الجردة عن المادة كالملائكة مثلاً . وهذه الأنواع لا ينعدم فيها
عنصر المسافة كلية لأن الكائنات الجردة وإن كانت قادرة على اختراق الحيطان
الحجرية في سهولة ويسر فإنها لا تستطيع أن تستغنى عن الحركة استغناء تاماً .
مما هو في رأى العراقي دليل على النقص في الروحانية ، وأعلى درجة في سلم الحرية

المكانية هي الدرجة التي تصل إليها روح الإنسان ، وهي بجوهرها الفريد لا هي بالساكنة ولا هي بالمتحركة .

وهكذا يستعرض العراق أنواعاً من المكان كثيرة إلى أن يصل إلى المكان الإلهي وهو مكان برىء من الأبعاد والمسافات براءة تامة ، وفيه يلتقي كل ما لا يتناهى .

وترون من هذه الخلاصة لرأى العراق كيف يفسر صوفي مسلم مستنير إدراكه الروحي للزمان والمكان تفسيراً عقلياً في عصر لم يكن يعرف شيئاً عن الآراء والنظريات الرياضية والطبيعية الحديثة . والعراق في الحقيقة يحاول الوصول إلى فكرة أن المكان مظهر متغير متحرك . ويظهر أن العراقي كان يكبد ذهنه ، في شيء من الغموض ، في معنى المكان بوصفه وحدة اتصال غير متناهية ولكنه كان غير قادر على إدراك كل ما يقتضيه تفكيره لأنه لم يكن رياضياً من ناحية ، ولأنه من ناحية أخرى كان لديه تعصب طبيعي للفكرة الأرسطاليسية التقليدية القائلة بثبوت الكون .

كذلك تداخل ال « هنا » التي هي « فوق المكان وال « آن » التي هي فوق الزمان » في الحقيقة القصوى يوحى بالفكرة الحديثة عن « الزمان المكان » التي يعدها الأستاذ الكزاندر في محاضراته التي بعنوان « المكان والزمن والإله » Space Time, and Deity » مبدأ لجميع الموجودات . ولو أن العراقي تعمق في فهم طبيعة الزمان لأدرك أن الزمان أعظم الاثنين أهمية ، وأن قول الأستاذ الكزاندر « الزمان عقل المكان » ليس استعمال مجازياً . ويتصور العراقي علاقة الله بالكون على مثال علاقة الروح الإنسانية بالبدن ؛ ولكنه بدلاً من أن يصل إلى هذا الرأي عن طريق التفكير الفلسفي بتمحيص الوجوه المكانية والزمانية للتجربة ، اكتفى بافتراض هذا الرأي على أساس رياضته الروحية ،

وليس يكفي في ذلك أن يقتصر على رد الزمان والمكان إلى لحظة مكانية متلاشية . فإن المنهج الفلسفي الذي يثبت الذات الإلهية بوصفها النفس الكلية إنما ينهض على إدراك العقل الحى من حيث هو الأساس النهائى للزمان المكاني ولا شك في أن تفكير العراقي كان يتجه الاتجاه الصحيح ، ولكن تفصيه للآراء الأرسطاليسية وما اقترن به من نقص في التحليل المبني على علم النفس قد عاق تقدمه . ونظرا لقوله بأن الزمان الإلهي مجرد من التغير تجردا تاما — وواضح أن هذا القول قائم على قصور في تحليل الحياة الشعورية — كان من المستحيل عليه أن يعرف العلاقة بين الزمان الإلهي والزمان الإلهي والزمان المتجدد وأن يصل عن طريق هذه المعرفة إلى نظرية إسلامية تقول بانخلق المستمر ، أى أن الكون ينمو ويزداد .

وهكذا فإن جميع خطوط التفكير الإسلامى تتجه إلى تصور الكون متحركا متغيراً . ولهذا التصور دعامة أخرى في نظرية ابن مسكويه عن الحياة بوصفها حركة تطورية ، وفي رأى ابن خلدون في التاريخ .

والتاريخ ، أو بتعبير القرآن ، أيام الله^(١) هو ثالث مصادر المعرفة الإنسانية بناء على ما جاء في القرآن . فمن أهم أصول التعاليم التي جاء بها القرآن أن الأمم تحاسب بمجموعها ، وأن العذاب يعجل لها في الحياة الدنيا بما اكتسبت من سيئات ولكي يؤكد القرآن هذا المعنى فإنه دائب الإشارة إلى الأمم الخالية ، داعياً إلى الاعتبار بتجارب البشر في ماضيهم وفي حاضرهم .

« ولقد أرسلنا موسى بآياتنا أن أخرج قومك من الظلمات إلى النور وذكركم بأيام الله إن في ذلك لآيات لكل صبار شكور » . سورة إبراهيم آية ٥ .
« ومن خلقنا أمة يهدون بالحق وبه يعدلون * والذين كذبوا بآياتنا

(١) يذكر القرآن « أيام الله » في موضعيه : سورة إبراهيم آية ٥ ، وسورة الجاثية آية ٤٥ . [م . ع .]

سنستدرجهم من حيث لا يعلمون * وأملى لهم إن كيدى متين « سورة الأعراف
آية ١٨١ — ١٨٣ .
« قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة
المكذبين » . من آل عمران ١٣٧
« إن يمسسكم قرح فقد مس القوم قرح مثله وتلك الأيام نداولها بين
الناس » سورة آل عمران آية ١٤٠
« ولكل أمة أجل » سورة الأعراف آية ٣٤
وهذه الآية الأخيرة مثل من أمثلة الأحكام التاريخية العامة يتجلى فيه التعمين
والتحديد ، وهى فى صيغتها البالغة الإيجاز توحى إمكان دراسة حياة الجماعات
البشرية دراسة علمية باعتبارها كائنات عضوية . وعلى هذا فمن يزعم أن القرآن
يخلو من بذور المذهب التاريخي يكون على ضلال مبين .
والحقيقة أنه يبدو أن مقدمة ابن خلدون تدين بالجانب الأكبر من روحها
إلى ما استوحاه المؤلف من القرآن ، بل هو مدين للقرآن إلى حد كبير حتى فى
أحكامه على الأخلاق والطبائع .
ومن الأمثلة الموضحة لهذا الفصل المستفيض الذى عقده عن أن « جيل العرب
فى الخلقة طبيعي » فليس ما كتبه ابن خلدون فى هذا الموضوع إلا تفصيلا
للآيات الآتية :
« الأعراب أشد كفراً ونفاقاً . وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله على
رسوله والله عليم حكيم * ومن الأعراب من يتخذ ما ينفق مغرماً ويتربص بكم
الدوائر ، عليهم دائرة السوء والله سميع عليم » الآيتان سورة التوبة ٩٧ ، ٩٨
على أن عناية القرآن بالتاريخ بوصفه مصدراً من مصادر المعرفة الإنسانية تذهب
إلى أكثر من مجرد الإشارة إلى تعليمات تاريخية ، فقد وضع لنا قاعدة من أعقق
مبادئ النقد التاريخي . وبما أن التدقيق فى رواية الحقائق التى تكون مادة

التاريخ شرط لاغنى للتاريخ عنه بوصفه علماً وبما أن رواية الأخبار على وجهها الصحيح متوقفة على روايتها كل التوقف فإن أول قاعدة من قواعد النقد التاريخي هي القاعدة التي تقرر أن أخلاق الراوى عامل هام فى الحكم على روايته . وفى هذا يقول القرآن « يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا » سورة الحجرات آية ٦ .

ولقد كان تطبيق المنهج الوارد فى هذه الآية على رواية الأحاديث النبوية هو الذى تطورت عنه بالتدريج قواعد النقد التاريخي . وإن نمو الحاسة التاريخية فى الإسلام لموضوع رائع . فدعوة القرآن إلى تدبر تجارب الحياة ، ووجوب التثبت من نصوص الأحاديث النبوية ، والرغبة فى تزويد الخلف بمصادر دائمة للإلهام — كل هذه العوامل أسهمت فى خلق مؤرخين من أمثال ابن إسحق ، والطبرى ، والمسعودى . على أن التاريخ ، من حيث هو فن يؤجج خيال القارئ ، ليس إلا مرحلة من مراحل تطور التاريخ من حيث هو علم أصيل . ولا تنأى كتابة التاريخ كتابة علمية إلا لمن تجمعت لديه خبرة أوسع ، ونضج أتم فى التفكير العلمى ، وأخيراً تحقق أعظم لبعض الأفكار الأساسية عن طبيعة الحياة والزمان . وترجع هذه الأفكار فى جملتها إلى اثنين ؛ وكلتاها أساس لتعاليم القرآن .

الفكرة الأولى . تقرر وحدة الأصل الإنسانى إذ يقول الكتاب الكريم « وهو الذى أنشأكم من نفس واحدة » ^(١) . على أن إدراك الوجود بوصفه وحدة عضوية عمل بطىء ويتوقف على اشتراك الناس فى موكب الحوادث العالمية . وهذه الفرصة سنحت للإسلام بازدهار إمبراطوريته المترامية الأطراف ازدهاراً سريعاً .

(١) ترجم المؤلف الآية التى اقتبسها إلى الإنجليزية ترجمة حرة إذ جاءت على هذا النسق : « نحن خلقناكم جميعاً من نفس واحد من أنفاس الحياة » . ولكن الوارد فى القرآن هو الصيغ الآتية : « ... الذى خلقكم من نفس واحدة » النساء ، آية ١ أو الأعراف ، آية ١٨٩ ؛ و « خلقكم من نفس واحدة » الزمر ، آية ٦ ؛ و « هو الذى أنشأكم من نفس واحدة » الأنعام ، آية ٩٨ . [مهدى علام]

ولا شك في أن المسيحية دعت إلى المساواة بين الناس قبل الإسلام بوقت طويل ، غير أن رومة المسيحية لم تسمُ إلى فهم معنى الإنسانية بوصفها وحدة عضوية فهما تاما . ولقد صدق « فلنت » Flint إذ يقول : « لا يمكن أن يسند إلى أى كاتب مسيحي من كتاب الإمبراطورية الرومانية أنه كان يعرف عن وحدة الإنسانية أكثر من فكرة عامة مجردة ؛ ومن باب أولى لا يمكن أن يسند هذا إلى أى كاتب آخر من كتاب ذلك العهد » ومن أيام الرومان يظهر أن هذه الفكرة لم تفد الكثير من العمق والرسوخ في أوربا أضف إلى هذا أن نمو القومية الإقليمية ، وإلحاحها فيما يسمى بالخصائص القومية قد جنح إلى قتل العنصر الإنسانى الشامل في الفن والأدب في ربوع أوربا . أما الإسلام فكان الأمر فيه على خلاف هذا فهو لم يكن ينظر إلى وحدة الإنسانية على أنها فكرة فلسفية أو حلم من أحلام الشعراء ، بل كان بوصفه حركة اجتماعية ، يهدف إلى جعل هذه الفكرة عاملا حيا في الحياة اليومية لكل مسلم ، وبهذا جعلها تعطى أكلها في صمت وخفاء .

والفكرة الرئيسية الثانية هي إدراك حقيقة الزمان إدراكا دقيقا ، وتصور الوجود حركة مستمرة في الزمان وهذه الفكرة هي أبرز ما نبجده في نظر ابن خلدون إلى التاريخ ، مما يسوغ ما أضفاه عليه فلنت Flint من مدح وثناء إذ يقول : « إن أفلاطون وأرسطو وأوجستين ليسوا نظراء لابن خلدون ، وكل من عدام غير جدير حتى بأن يذكر إلى جانبه » .

ولست أريد من الملاحظات التي أبديتها فيما سلف أن ألقى ظلالة من الشك على أصالة ابن خلدون وابتكاره ، بل كل الذي أريد أن أقوله هو أننا إذا وضعنا موضع الاعتبار ما طالعنا به الثقافة الإسلامية وجدنا أن المسلم وحده هو الذي كان يمكن أن ينظر إلى التاريخ بوصفه حركة جمعية مستمرة ، بوصفه تطورا في الزمان حقيقيا لا محيص عنه .

وناحية الطرافة في النظر إلى التاريخ على هذا الوجه هي الطريقة التي يدرك بها ابن خلدون حركة التغير . فتصوره لها بالغ الأهمية لما ينطوي عليه من أن التاريخ بوصفه حركة مستمرة في الزمان هو حركة مبدعة صحيحة ، وليس حركة قدّرت خطواتها من قبل . وابن خلدون لم يكن من المشتغلين بالفلسفة ، بل كان من خصومها ، ولكن الطريقة التي تصوّر بها الزمان تبيح لنا أن نعهده سابقاً ليرجسون في هذا المضمار .

لقد تحدثت من قبل عن المقدمات العقلية التي سبقت هذا التصور في تاريخ الثقافة الإسلامية ، فنظرة القرآن في أن « اختلاف الليل والنهار » آية على الحق الذي هو « كل يوم هو في شان » ، ونزوع الفلسفة الإسلامية إلى اعتبار الزمان موضوعياً أي أمراً موجوداً في الخارج ، ونظر ابن مسكويه إلى الحياة بوصفها حركة تطورية ، ووصول البيروني وصولاً لا شك فيه إلى مدخل لتصوير الطبيعة حركة من الصيرورة — كل هذا كان التراث العقلي لابن خلدون . أما فضله الأكبر ففي دقة إدراكه لروح الحركة الثقافية التي كان هو من أنضج ثمارها ، وفي عرضه لها على شكل مذهب منسق .

ولقد صور في كتابه العبقري الانتصار النهائي لروح القرآن المعارضة لعلوم القدامى (اليونان) . فالزمان في رأى اليونان إما لا وجود له في الخارج كما ذهب إليه أفلاطون وزينون ، وإما أنه يتحرك حركة دائرية كما قال هراقليط والرواقيون . وأياً كان المقياس الذي يحكم به على تقدم حركة مبدعة ، فإن الحركة إذا فهمت بوصفها دائرية ، فقدت صفة الإبداع ، إذ أن العدد الأبدي ليس خلقاً أبدياً ، بل هو تكرار أبدي . وقد بلغنا الآن موقفاً ترى منه المعنى الحقيقي للثورة العقلية التي ثارها الإسلام

على الفلسفة اليونانية وتواصل هذه الثورة في موطن الدفاع عن رأى الدينى يدل على أن معارضة القرآن لعلوم القدامى أكدت وجودها بالرغم من أولئك الذين كانت رغبتهم فى أول الأمر هى تفسير الإسلام على ضوء التفكير اليونانى .

بقى علينا الآن أن نتمحو خطراً نشأ عن كتاب واسع الانتشار وضعه شبنجلر Spengler وسماه « انحلال الغرب » (Decline of the West) فى هذا الكتاب فصلان عقدهما المؤلف عن الثقافة العربية وعرض فيهما معلومات هامة أضافت الشيء الكثير إلى تاريخ آسيا الثقافى ولكنهما يقومان على فهم خاطئ لحقيقة الإسلام بوصفه حركة دينية ، ولما نشأ عنها من نشاط ثقافى . وأساس نظرية شبنجلر هو أن كل ثقافة تركيب عضوى من نوع خاص لا صلة له بالثقافات التى جاءت قبله أو الثقافات التى تليها بعده . بل هو يرى أن كل ثقافة تنظر إلى الأشياء بطريقة خاصة لا تتيسر أبداً لأصحاب الثقافات المباشرة لها وحرص شبنجلر على إثبات هذه النظرية بسرد طائفة كبيرة من الحقائق والتأويلات أراد بها أن نبين أن روح الثقافة الأوروبية معادية فى صميمها لعلوم القدامى وأن هذه الروح المعادية للقديم ترجع بتمامها إلى ما لأوروبا من عبقرية اختصت بها ، وليس إلى ما يمكن أن تكون قد استلهمته من ثقافة الإسلام ، التى يرى شبنجلر أنها ثقافة « مجوسية » بحث فى روحها وفى طبيعتها . والرأى عندى أن رأى شبنجلر فى الثقافة الحديثة قول سليم صحيح . ومع هذا فقد حاولت فى محاضراتى هذه أن أبين أن خصومة العالم الحديث للأراء القديمة نشأت فى الحقيقة عن ثورة الإسلام على التفكير اليونانى . ومن الواضح أن رأياً كهذا لا يمكن أن يرضى عنه شبنجلر ، لأنه إذا أمكن التدليل على أن ما فى الثقافة الحديثة من روح معارضة للقديم إنما يرجع إلى ما استلهمته من الثقافة التى سبقتها مباشرة ، تهافتت من أساسها نظرية

شينجلر التي تقول بأن كل ثقافة تستقل في نموّها وازدهارها عن غيرها من الثقافات استقلالا كاملا متبادلا . وإني أخشى أن يكون ما طغى على شينجلر من تلهف على إثبات نظريته قد أضله ضلالا كبيرا عن فهم الإسلام بوصفه حركة ثقافية .

ويريد شينجلر من قوله « ثقافة مجوسية » الثقافة المشتركة المقترنة بما سماه « مجموعة الأديان المجوسية » أي اليهودية ، والدين الكلداني القديم ، والمسيحية الأولى ، والزرادشتية والإسلام . ولست أنكر أن غشاء من المجوسية نما على ظاهر الإسلام ، بل لقد كان غرضي الأساسي من هذه المحاضرات هو أن أبين روح الإسلام محررة من غشاوة المجوسية ، تلك الغشاوة التي أعتقد أنها ضلّت شينجلر فيما رآه . فهو يجهل جهلا فاحشا تفكير المسلمين في معضلة الزمان والأسلوب الذي أفصحته به الرياضة الدينية في الإسلام عن أن الذات أوال « أنا » محل للتجربة طليق من كل قيد . وبدلا من أن يتلمس الهدى من تاريخ التفكير والتجربة في الإسلام ، آثر أن يقيم حكمه على أساس معتقدات العامة في بداية الزمان ومنتهاه .

تصوروا رجلا فياض المعرفة يلتمس الدليل على الجبر المزعوم في الإسلام من عبارة مثل حكم الزمان ، أو « كل شيء له أوان » . على أنني قد تحدثت بما فيه الكفاية عن أصل فكرة الزمان وتطورها عند المسلمين ، وعن الذات الإنسانية بوصفها قوة حرة . وواضح أن استيفاء البحث في تمحيص رأى شينجلر في الإسلام وفي الثقافة التي نشأت عنه يحتاج إلى مجلد كامل .

بقيت ملاحظة عامة واحدة أضيفها إلى ما سبق بيانه : يقول شينجلر « إن

تعاليم النبوة مجوسية بمجرد ظهورها . فثمة إله واحد — ليكن اسمه يَهُو^(١) ، أو أهور مزدا^(٢) ، أو ماردوك بعل^(٣) فهو مبدأ الخير ، وكل ما عداه من آلهة فهو إما عاجز وإما شرير . واقتربت هذه العقيدة بالأمل في مسيح . أو مخلص منتظر وهو أمل على غاية ما يكون من الوضوح في ظهور عيسى ، ولكنه يظهر خلال القرون التي تلتها ، تحت ضغط ضرورات نفسية في كل مكان وهذه هي الفكرة الأساسية في المجوسية لأنها تتضمن فكرة الكفاح التاريخي في الكون بين الخير والشر ، فيسود الشر في منتصف الزمان ثم ينتصر الخير أخيراً في يوم الدينونة » فإن كان شينجلير يريد أن يطبق فكرته هذه على الإسلام ، فمن البين أنها تصوير خاطئ لا ينطبق عليه . فيجب أن نلاحظ النقطة الآتية : وهي أن المجوسى قد سلم بوجود آلهة باطلة ، وإن كان لم يتجه إلى عباداتها . أما الإسلام فينكر مجرد وجود هذه الآلهة . وفي هذا المقام يحقق شينجلير في تقدير ما لفكرة ختام النبوة في الإسلام من قيمة ثقافية . هذا إلى أنه مما لا شك فيه أن أهم خصائص الثقافة المجوسية في نزعة الترقب الدائم والتطلع الدائب لظهور أبناء زرادشت الذين لم يولدوا بعد ، أو ظهور المسيح المنتظر أو المعزى الذى قال به الإنجيل الرابع^(٤) ، ولقد بينت لكم فيما سلف الاتجاه الذى ينبغى أن يسلكه دارس الإسلام في طلب المعنى الثقافى لعقيدة تنهى النبوة في الإسلام . وهي عقيدة قد تعتبر علاجاً نفسانياً لنزعة المجوسية إلى الترقب الدائم الذى يمنح إلى إعطاء رأى باطل عن التاريخ .

(١) اسم الله عند اليهود .

(٢) اسم الإله الأسمى في الديانة الزراشتية .

(٣) اسم الله من الدين البابلى .

(٤) يذكر الإنجيل شخصية « المعزى » في عدة مواضع ، منها لإنجيل يوحنا ، الفصل الرابع عشر ، آية ١٦ ، والفصل السادس عشر ، آية ٧ . [مهدى علام]

مبدأ الحركة في بناء الإسلام

الإسلام بوصفه حركة ثقافية ، يرفض ما اصطلاح عليه القدماء من اعتبار الكون ماراً ثابتاً ، ويصل إلى رأى يقول بأنه متحرك متغير . والإسلام بوصفه نظاماً عاطفياً يقول بوحدة الكلمة يدرك قيمة الفرد ، من حيث هو فرد ، ويرفض اعتبار قرابة الدم أساساً لوحدة الإنسانية . فقرابة الدم أصلها مادية مرتبطة بالأرض ولا يتيسر التماس أساس نفسي بحت لوحدة الإنسانية إلا إذا أدركنا أن الحياة الإنسانية جميعاً روحية في أصلها وفي منشأها . ومثل هذا ينشئ صنوفاً جديدة من الولاء من غير شعائر تحفظ عليها الحياة ، كما أنه ييسر للانسان أن يحرر نفسه من أسر الروابط المادية . والمسيحية التي ظهرت في الأرض في صورة نظام من الترهيب حاول قسطنطين^(١) أن يتخذ منها نظاماً لتوحيد الكلمة بين الناس . وقد حمل إخفاقاتها في تحقيق هذه الغاية الإمبراطور جوليان^(٢) على الارتداد إلى عبادة آلهة روما القديمة محاولاً أن يضع لها تأويلات فلسفية . ولقد وصف مؤرخ من مؤرخي الحضارة المحدثين حالة العالم المتمدين حوالى الزمن الذى ظهر فيه الإسلام على مسرح التاريخ فقال :

« لقد بدا حينئذ أن الحضارة العظيمة التي استغرق بناؤها أربعة آلاف من السنين كانت مشرقة على الزوال ، وأن المرجح أن الجنس البشرى كان سيعود إلى حالة الممجية التي كانت في ظلها كل قبيلة وكل طائفة عدواً لجارتها

(١) قسطنطين الأول (٣٣٧ م) اتخذ القسطنطينية عاصمة للملكة ، وجعل المسيحية الدين الرسمي للإمبراطورية .

(٢) تولى جوليان حكم الإمبراطورية الرومانية (٣٦١ - ٣٦٣ م) وكان نصرانياً ثم ارتد وسمى سعباً حثيثاً في إعادة الدين الوثني القديم . [المترجم]

لا يعرفونهم نظاماً ولا يتبينون لهم قانوناً، وكانت العقوبات القبلية القديمة قد فقدت سلطانها فأصبحت أساليب الحكم الإمبراطورية القديمة غير صالحة للتطبيق. ثم جاءت المسيحية بعقوبات جديدة فعملت على الفرقة والدمار بدلا من الوحدة والنظام. كان عصراً مفعماً بالفجائع. لقد كانت الحضارة أشبه بدوحة هائلة كانت أوراقها قد ظلت العالم، وكانت فروعها قد حملت ثماراً ذهبية من الفن والعلم والأدب، وقد أخذت الآن تترنح وتمايل لأن ساقها أصبحت لا تتغذى بالعصارة المتدفقة من الإخلاص والإجلال، بل وصل التعفن إلى لبابها، ومزقت الحروب أوصالها، وأصبح لا يسكها معاً إلا خيوط من عادات وقوانين قديمة قد تنقطع في أية لحظة.

أكان ثمة ثقافة عاطفية يمكن إدخالها لتجمع بين الناس مرة أخرى، وتسلكهم في وحدة، وتنقذ الحضارة من الفناء؟ إن هذه الثقافة يجب أن تكون من طراز جديد لأن العقوبات والشعائر القديمة قد ماتت، وبناء غيرها من نفس نوعها لا بد أن يكون من عمل القرون.

ويستطرد الكاتب فيقول إن العالم بات مفتقراً إلى ثقافة جديدة تحل محل ثقافة العرش ونظم الوحدة التي كانت تستند إلى قرابة الدم.

ثم يقول: وما يبعث على الدهشة أن تقوم ثقافة كهذه في جزيرة العرب في نفس الوقت الذي اشتدت فيه الحاجة إليها. على أن هذه الظاهرة ليس فيها ما يثير العجب. فالحياة الدنيا ترى بالفطرة ما تحتاج إليه، وتحدد الوجهة التي تتجه إليها في أوقات أزمتها. وهذا هو الذي نسميه في لغة الدين «الوحي النبوي». ولهذا كان أمراً جديداً أن يشرق نور الإسلام بين قوم سذج لا يعرفون شيئاً من ثقافات العالم القديم، وتقع بلادهم في رقعة من الأرض تلتقي فيها قارات ثلاث، وتجذ الثقافة الجديدة في مبدأ «التوحيد» أساساً لوحدة العالم كله. والإسلام بوصفه دستوراً سياسياً ليس إلا أداة عملية لجعل هذا المبدأ عاملاً حياً في حياة البشر.

العقلية والوجدانية . فهو يتطلب الطاعة والإخلاص لله ، لا للعروش والتيجان . وإذ كانت الذات الإلهية هى الأصل الروحي الأول لكل حياة ، فإخلاص الإنسان لله إنما يكون بمثابة إخلاصه لطبيعته المثالية الخاصة . والمبدأ الروحي الأول لكل حياة كما يصوره الإسلام ، هو مبدأ أبدي ، يرينا الآيات الدالة عليه في التنوع والتغير .

والمجتمع الذى يقوم على تصوّر الحق على مثل هذا الوجه لا بد له من أن يوفق في وجوده بين مراتب الدوام والتغير ، فلا بد أن يكون لها مبادئ أبدية تنظم حياتها الجماعية وتضبط أمورها وذلك لأن الأبدى الخالد يثبت أقدامنا في عالم التغير المستمر . ولكننا إذا فهمنا أن المبادئ الأبدية تستبعد كل إمكان للتغير وهو في نظر القرآن آية من الآيات الكبرى على الذات الإلهية — فإن هذا الفهم يجعلها تنزع إلى تثبيت ما هو أساسياً متغيراً في طبيعته ، وإخفاق أوربا في علم السياسة وعلم الاجتماع مثل يوضح المبدأ الأول ، وركود الإسلام في القرون الخمسة الأخيرة مثل يوضح المبدأ الثانى . إذن فما أس الحركة في بناء الإسلام ؟ إن هذا الأساس أو المبدأ هو « الاجتهاد » .

والاجتهاد لغة بذل الوسع ، وهو في اصطلاح الفقهاء استعمال الرأى للوصول إلى حكم فقهي . وأصل الاجتهاد على ما أعتقد هو قول القرآن في آية مشهورة : « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا^(١) » . ونجد تلميحا أقوى إلى الاجتهاد في حديث للرسول المصطفى ، فقد روى أن النبي قال لمعاذ حين بعثه إلى اليمن واليا : كيف تصنع إن عرض لك قضاء ؟ قال : بما في كتاب الله . قال : فإن لم يكن في كتاب الله ؟ قال فبسنة رسوله . قال : فإن لم يكن في سنة رسول الله ؟

(١) سورة العنكبوت الآية ٦٩ . [المترجم]

قال أجتهد رأيي^(١) . على أن الباحث في تاريخ الإسلام يعلم تمام العلم أن التفكير التشريعي المنظم أصبح مع انتشار دولة الإسلام ضرورة لا مفر منها ، ولهذا انكب الرعيل الأول من فقهاء الشريعة ، من كان منهم من أصل عربي ومن كان من أصل غير عربي ، على العمل الموصول في هذا السبيل حتى انتهى ما بذلوه من جهد إلى ذلك التراث الضخم من التفكير الفقهي الذي يتمثل في المذاهب المعمول بها . وهذه المذاهب تجعل الاجتهاد على ثلاث درجات :

- ١ — حق كامل في التشريع وهو يكاد يكون مقصوراً على أصحاب المذاهب .
- ٢ — حق نسبي فيه ويمارس في حدود مذهب معين .
- ٣ — حق خاص يتعلق بتعيين القاعدة الشرعية التي يصح تطبيقها في حالة خاصة لم يعينها أصحاب المذاهب .

وسأتناول في بحثي هذا الكلام على النوع الأول من الاجتهاد أي الحق الكامل في التشريع . لقد سلم أهل السنة بهذا النوع من الاجتهاد من ناحية إمكانه النظري ، ولكنهم أنكروا دائماً تطبيقه العملي منذ أن وضعت المذهب ، وذلك لأن الاجتهاد الكامل أحيط بشروط يكاد يستحيل توافرها في فرد واحد .

ومثل هذا الاتجاه يبدو شديد القرابة في نظام يقوم في جوهره على الأسس التي وردت في القرآن الذي يرى أن الحياة في جوهرها متغيرة . ولهذا لا بدّ لنا قبل مواصلة البحث من أن نتحرى أسباب هذا الاتجاه العقلي الذي ردّ شريعة الإسلام إلى حالة تسكاد تصل إلى الجمود . يظن بعض الكتاب الأوربيين أن

(١) روى ابن عبد البر عن معاذ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما بعثه إلى اليمن قال له : كيف تصنع إن عرض لك قضاء ؟ قال أقضى بما في كتاب الله . قال : فإن لم يكن في كتاب الله ؟ قال فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم . قال : فإن لم يكن في سنة رسول الله ؟ قال أجتهد رأيي لا آلو . قال فضرب بیده في صدری وقال : الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضاه رسول الله . انظر « جامع بيان العلم وفضله » ص ١٣٢ . [المترجم]

طابع الجود في القانون الإسلامي يرجع إلى أثر الأتراك . وهذا رأى سطحي في مجملته وتفصيله لأن مدارس الفقه الإسلامي تقررت ودرست أقدامها قبل أن يكون للترك تأثير في تاريخ الإسلام بزمان طويل . والرأى عندى أن الأسباب الحقيقية كما يأتى :

١ — أننا نعرف جميعا الحركة العقلية التي ظهرت في الإسلام في صدر الدولة العباسية وما أثارته من خلافات مريرة . خذ مثلا مسألة الخلاف الخطير بين الفريقين حول رأى أهل السنة في قدم القرآن . فقد أنكر العقليون هذا الرأى لأنهم ظنوا أنه ليس إلا صورة أخرى لعقيدة المسيحيين في قدم « الكلمة ^(١) » ومن ناحية أخرى فإن أهل السنة وقد أيدهم كل التأييد رجال الدولة العباسية في أواخر عهدها تخوفوا مما يسفر عن آراء العقليين من نتائج سياسية كانوا يرون أن العقليين بإنكارهم لقدم القرآن يقوّضون دعائم الجماعة الإسلامية . خذ مثلا النظام ^(٢) فقد كاد ينكر الأحاديث وصرّح بأن أبا هريرة لم يكن ثقة في روايته . وهكذا فإن عدم فهم البواعث الحقيقية للحركة العقلية من ناحية ، ومغالاة بعض العقليين في أفكارهم من غير قيد من ناحية أخرى ، جعل أهل السنة يعتبرون هذه الحركة عاملا من عوامل الانحلال ، ويعدّونها خطرا على استقرار الإسلام من حيث هو دستور اجتماعى . فكان قصدهم الرئيسى هو الإبقاء على الوحدة الاجتماعية الإسلامية ، ولم يكن لهم من سبيل لتحقيق ذلك إلا استخدام

(١) يستعمل المسيحيون لفظ « الكلمة » ترجمة للأصل اليونانى (Lógos) قاصدين بها الشخص الثانى في الثالوث المقدس قبل الحلول أو التجسد ؛ كما يستعملونها قاصدين بها الكتاب المقدس . [مهدى علام]

(١) هو أبو إسحاق إبراهيم بن سيار بن هانىء البخى المشهور بالنظام المتوفى عام ٢٢١ هـ أو ٢٣١ هـ . رأس فرقة تنسب إليه — وكان ينكر حجية الإجماع والقياس . ويقول على قول الإمام المعصوم كما يفعل الشيعة . انظر تفصيل مذهبه في الملل والنحل ج ١ ص ٧٢ وما بعدها ، وتاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٥٩ وما بعدها . [المترجم]

ما للشرعية من قوّة مقيدة لازمة ، والاحتفاظ ببناء نظامهم التشريعي على أدق صورة ممكنة .

٢ — ثم كانت نشأة التصوف التزهدي ونموه متأثرا في تطوره التدريجي بطابع غير إسلامي وهو جانب نظري بحت ، فكان مسئولا إلى حد كبير عن هذا الاتجاه ، وقوى في شطره الديني البحث نوعا من الترد على تخريجات الفقهاء المتقدمين . وخير مثل على هذا سفيان الثوري ، فقد كان من أدق الفقهاء في عصره وأوشك أن يضع مذهبا في الفقه ، ولكن فرط روحانيته وعقم الجدل الفقهي في عصره جعلاه يولى وجهه شطر التصوف . والتصوف في جانبه النظري الذي تطور فيما بعد كان صورة من صور التفكير الحرّ على وفاق مع الحركة العقلية ، وخلق بإصراره على التفرقة بين الظاهر والباطن نزعة من عدم المبالاة بكل ما يتصل بالظاهر دون الباطن .

وهذه الروح التي تتضمن الانصراف التام إلى عوالم أخرى وهي الروح التي طبع بها التصوف في عصوره الأخيرة حجبت أنظار الناس عن ناحية هامة من نواحي الإسلام بوصفه دستورا اجتماعيا ، كما أن إفساحه في المجال لتفكير طليق في شطره النظري قد اجتذب إليه خير العقول في الإسلام وأثر بها في النهاية روحه . وبهذا أصبحت دولة الإسلام على وجه العموم في قبضة رجال مُقارِبين (من أوساط الأذكىاء) . ولم يجد جمهور المسلمين من غير المفكرين من هو خير من هؤلاء ليقودهم ، فرأوا أن خير ضمان لهم هو اتباع المذاهب في تسليم أعمى .

٣ — وعلى رأس هذا كله حدث تخريب بغداد — وهي مركز الحياة الإسلامية — في منتصف القرن الثالث عشر الميلادي .

ولقد كان تدميرها نكبة فادحة يصفها جميع المؤرخين الذين عاصروا غزو

التقار في خوف مهموس على مستقبل الإسلام . وكان من الطبيعي ، في مثل هذا العصر من الانحلال السياسي ، أن يخشى رجال الفكر من المحافظين وقوع انحلال آخر ، فركزوا جهودهم كلها في أمر واحد : هو الاحتفاظ بحياة اجتماعية مطردة واحدة للناس جميعاً ، وأبدوا في سبيل ذلك غيرة شديدة فأنكروا كل تجديد في أحكام الفقه التي وضعها الرعيل الأول من الفقهاء . وكان النظام الاجتماعي بيت القصيد في تفكيرهم . وليس من شك في أنهم كانوا على شيء من الصواب لأن النظام يقاوم قوى الانحلال إلى حد ما . على أنه قد فاتهم ، كما فات علماءنا المحدثين كذلك أن مصير شعب من الشعوب لا يتوقف على النظام بقدر ما يتوقف على قيمة الأفراد وقوتهم . والجماعة الذي يسودها التنظيم الزائد يتلاشى فيها الفرد من الوجود تلاشياً تاماً . إذ هو يحنى قطاف كل ما حوله من تفكير اجتماعي ، ولكنه يفقد روحه هو . ولهذا فإن تبجيل التاريخ الماضي تبجيلاً زائفاً وبعته المصطنع ليس علاجاً لانحلال شعب من الشعوب . وقد أحسن كاتب من المحدثين تصوير ذلك فقال : « إن حكم التاريخ هو أن الأفكار البالية لم تقم لها قائمة أبداً بين قوم بليت على أيديهم » وعلى هذا فالقوة الفعالة الوحيدة التي تقاوم قوى الانحلال في شعب من الشعوب هي تنشئة أفراد ذوي فردية قوية . ومثل هؤلاء الأفراد هم وحدهم الذين تتجلى فيهم أعماق الحياة . فهم يجهرون بمقاييس جديدة نبدأ نرى في ضوءها أن بيئتنا ليست واجبة الحرمة في كل شيء ، بل تفتقر إلى التعديل . والميل إلى المبالغة في التنظيم بإظهار احترام زائف للماضي الأمر الذي نلاحظه عند فقهاء المسلمين في القرن الثالث عشر وما تلاه ، كان مخالفاً لروح الإسلام ، ومن ثم حدث رد فعل قوى على يد ابن تيمية وهو من أعظم الكتاب همة وأقواهم في الدعوى إلى الإسلام . ولد ابن تيمية في سنة ١٢٦٣ م بعد تدمير

بغداد بخمسة أعوام^(١).

ونشأ ابن تيمية على مذهب ابن حنبل ، وبما أنه أعطى نفسه حق الاجتهاد فقد خرج بذلك على من يحرّمونه ويقولون بإقفال بابه ، واستأنف النظر في الأصول الأولى ليصدر عنها من جديد ، ونهج منهج ابن حزم — مؤسس مذهب الظاهرية في الشريعة — في إنكار ما ذهب إليه الحنفية من تقرير الأحكام على أساس القياس والإجماع كما فهمها قدماء الأصوليين ، لأن الإجماع في رأيه أساس كل خرافة . وليس من شك في صواب رأيه إذا وضعنا موضع الاعتبار ما ساد عهده من انحلال خلق وضعف في التفكير العقلي .

وفي القرن السادس عشر الميلادي نادى السيوطي بأن له حق الاجتهاد ، وزاد على ذلك قوله بظهور إمام مصلح في مستهل كل قرن من الزمان . ولكن تعاليم ابن تيمية لقيت خير تعبیر عنها في حركة مفعمة باحتمالات كثيرة قامت خلال القرن الثامن عشر الميلادي على رمال نجد التي وصفها ماكدونالد Macdonald بأنها « أظهر بقعة في عالم الإسلام الذي دبّ إليه الانحلال » . وهذه الحركة هي في الحق أول نبضات الحياة في الإسلام الحديث ، وقد كانت هذه الحركة مصدر الإلهام بصفة مباشرة أو غير مباشرة لمعظم الحركات الكبرى الحديثة بين مسلمي آسيا وإفريقية كالحركة السنوسية ، وحركة الجامعة الإسلامية ، والحركة البابية التي ليست سوى صدى فارسي للإصلاح الديني العربي . ولد محمد بن عبد الوهاب المصلح المتطهر العظيم في سنة ١٧٠٠ م ، وتلقى العلم في المدينة ، ثم رحل إلى ربوع فارس ونجح آخر الأمر في إشاعة الروح التي تأججت في نفسه الحائرة ونشرها في العالم الإسلامي كله . وكانت روحه شبيهة بروح أحد تلاميذ الغزالي

(١) تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الحراني تصدى للانتصار لمذهب السلف وبالغ في الرد على مذهب الأشاعرة وصدع بالتكبير عليهم وعلى الرافضة وعلى الصوفية افترق الناس فيه فريقين : فريق يقتدى به ويرى أنه شيخ الإسلام وفريق يبدعه ويضله — انظر المقرئ ج ٤ ص ١٨٤ — ١٨٥ . [المترجم]

— وهو محمد بن تومرت ^(١) المصلح الديني المغربي الذي ظهر إبان انحلال الأندلس الإسلامية فبعث فيها روحاً جديدة . وليس يعنينا هنا من الحركة الوهابية ناحيتها السياسية التي قضت عليها جيوش محمد علي باشا . ولكن الشيء الجوهرى الذي يلاحظ فيها هو روح التحرر الظاهرة ، وإن كانت هذه الحركة في ذاتها محافظة أيضاً متمسكاً بالقديم على طريقها الخاصة . فبينما تتمرد على قصر حق الاجتهاد على أصحاب المذاهب ، وتصرّ في قوة على القول بحق الاجتهاد . فإن نظرها إلى الماضى خلا من النقد والتمحيص خلواً تاماً ، وفي أمور التشريع تعتمد في الجملة على السنة النبوية .

وإذا انتقلنا إلى تركيا فإننا نجد أن فكرة الاجتهاد ، وقد ثبتت أقدامها وبسط في آفاقها آراء فلسفية حديثة ، كانت تفعل فعلاً منذ زمان طويل في التفكير الدينى والسياسى للشعب التركى . ويبدو هذا واضحاً في نظرية جديدة عن الفقه الإسلامى قال بها حلیم ثابت وأقامها على أفكار اجتماعية عصرية . وإذا كانت نهضة الإسلام أمراً واقعاً ، وأنا أعتقد أنها أمر واقع ، فلا بدّ لنا من أن نفعل يوماً ما ما فعله الترك . فنعيد النظر في تراثنا العقى . فإذا لم نستطع أن نضيف جديداً إلى التفكير الإسلامى العام فقد نوفق — عن طريق النقد المحافظ السديد — في كبح جماح حركة التحلل من الدين التى تنتشر بسرعة في العالم الإسلامى . وسأبدأ الآن في إعطائكم فكرة عن التفكير السياسى الدينى في تركيا تبين لكم كيف يتجلى أثر الاجتهاد في التفكير والنشاط في العصر الحديث في هذه البلاد .

(١) مصلح دينى مراكشى مشهور يعرف بمهيدى الموحدين ، تأثر في آرائه بآبى حزم ثم رحل إلى المشرق ونشع بأفكار الغزالى ، فلما عاد إلى المغرب بدأ دعوته الإصلاحية وألف بحوثاً مختلفة باللسان البربرى منها رسالة التوحيد ، وزعم أنه المهيدى واصطنع نسباً ينتهى به إلى على ابن أبى طالب . وتوفى ابن تومرت سنة ٥٢٢ هـ أو سنة ٥٢٤ هـ — انظر دائرة المعارف الإسلامية ١ م ص ١٠٦ — ١٠٩ .

كان في تركيا إلى عهد غير بعيد نوعان رئيسيان من التفكير يمثلهما الحزب الوطني وحزب الإصلاح الديني . وكان الحزب الوطني يجعل الاعتبار الأول للدولة لا للدين . ولم يكن للدين ، من حيث هو دين ، في نظر مفكرى هذا الحزب وظيفة قائمة بذاتها ، بل كانوا يرون أن الدولة هي العامل الجوهرى في حياة الأمة وأنها هي التي تشكل جميع العوامل الأخرى في طبيعتها ووظائفها . ولهذا أنكروا رأى القدماء في وظيفة الدولة والدين ، وأصرّوا على التفرقة بين السلطة المدنية والسلطة الدينية . ولا شك أن تكوين الإسلام ، بوصفه نظاما دينيا سياسيا ، يميز مثل هذا الرأى ، وإن كنت أرى أنه من الخطأ أن نفترض أن فكرة الدولة أقوى وأنها تسيطر على جميع الأفكار الأخرى التي ينطوى عليها نظام الإسلام . فليس في الإسلام سلطة روحية وسلطة زمنية تتمايز كل منهما على الأخرى .

وطبيعة أى عمل مهما كان دنيويا في لغواه إنما تشكلها النزعة العقلية التي تسيطر على القائم بهذا العمل . فم وراء العمل من تفكير لا تراه العين هو الذى يشكل آخر الأمر طبيعته . والعمل يكون دنيويا أو طالحا إذا صدر عن روح بعيدة عما للحياة من مزيج لا نهاية لعناصره ، ويكون روحانيا إذا صدر بوحي من هذا المزيج . والحقيقة في نظر الإسلام هي بعينها ، تبدو دينيا إذا نظرنا إليها من ناحية ، وتبدو دولة إذا نظرنا إليها من ناحية أخرى . وليس صحيحا أن يقال إن الدين والدولة جانبان أو وجهان لشيء واحد ، فالإسلام حقيقة مفردة لا تقبل التحليل ، وهو يبدو في صورة أو أخرى بحسب اختلاف نظر كل إليه . وهذا الأمر بعيد الأثر ، وتوضيحه توضيحا وافيا يترج بنا في بحث فلسفى عميق . وحسبنا أن نقول إن هذا الخطأ القديم نشأ عن تفريع وحدة الإنسان إلى حقيقتين منفصلتين متمايزتين ، تتصلان إحداها بالأخرى على وجه ما ، ولكنهما أساسيا متضادتان . والحق هو أن المادة هي الروح مضافة إلى الزمان المكافئ . والوحدة التي نسميها

الإنسان هي جسم إذا نظرت إلى عملها بالنسبة لما نسميه بالعالم الخارجي ، وهي عقل أو نفس إذا نظرت إلى عملها باعتبار ماله من غاية ، وإلى المثل الأعلى الذي يستهدفه هذا العمل .

وروح « التوحيد » بوصفه فكرة قابلة للتنفيذ هو المساواة والاتحاد والحرية . والدولة في نظر الإسلام هي محاولة تبذل بقصد تحويل هذه المبادئ المثالية إلى قوى مكانية زمانية ، هي إلهام لتحقيق هذه المبادئ في نظام إنساني معين . والدولة في الإسلام ليست ثيوقراطية^(١) أي دينية ، إلا بهذا المعنى وحده ، لا بمعنى أن على رأسها خليفة لله على الأرض يستطيع دائماً أن يستر إرادته المستبدة وراء عصمته المزعومة . وقد غاب هذا الاعتبار الهام عن أنظار نقاد الإسلام . فالحقيقة القصوى في نظر القرآن روحية ووجودها يتحقق في نشاطها الدنيوي . والروح تجد فرصها في الطبيعي والمادي والدنيوي . فكل ما هو دنيوي إذن هو طاهر وديني في جذور وجوده . وأعظم خدمة أداها التفكير العصري إلى الإسلام ، بل في حقيقة الأمر إلى كل دين ، هي تمحيص ما نسميه مادياً أو طبيعياً تمحيصاً أظهر أن المادي فحسب لا يكون له حقيقة إلى أن نكشف عن أصلها متأصلاً فيما هو روحاني . فليس ثمة دنس دنس ، وكل هذه الكثرة من الكائنات المادية إنما هي مجال تحقق الروح وجودها فيه ، فالكل أرض طهور ، ولقد صور النبي هذا المعنى أجمل تصوير بقوله « جعلت لنا الأرض كلها مسجداً »^(٢)

(١) Theocracy كلمة مأخوذة من كلمتين يونانيتين إحداهما نبوس بمعنى الله وقراطوس بمعنى قوة أو سلطان ، وهي عبارة عن الجماعة التي تعتبر سلطان الحكم من أمر الله يتولاه بواسطة سفرائه . [المترجم]

(٢) روى الإمام مسلم في صحيحه قال : حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة ، حدثنا محمد بن فضيل عن أبي مالك الأشجعي عن ربه عن حذيفة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : فضلنا على الناس بثلاث : جعلت صفوفنا كصفوف الملائكة ، وجعلت لنا الأرض كلها مسجداً ، وجعلت تربتها لنا طهوراً إذا لم نجد الماء — انظر ص ١٩٤ ج ١ ، طبعة الحلبي سنة ١٣٤٨ هـ .

فالدولة في نظر الإسلام ليست إلا محاولة لتحقيق الروحانية في بناء المجتمع الإنساني . وبهذا المعنى تكون كل دولة ليست مؤسسة على مجرد السيادة والسلطان بل تهدف إلى تحقيق المبادئ المثالية ، دولة ثيوقراطية .

إن رجال الحزب الوطني التركي استقوا ، في الواقع ، فكرة الفصل بين الدين والدولة من تاريخ النظريات السياسية الأوروبية . فالمسيحية البدائية لم تقم كوحدة سياسية أو مدنية ، وإنما كانت نظاماً من الرهينة في عالم غير ظهور ، لا تحفل بأمور الدنيا ، وتدين للسلطة الرومانية بالطاعة في كل أمر تقريباً ، وكان من نتيجة هذا ، أن الدولة عندما أصبحت مسيحية وقفت هي والكنيسة موقف التعارض ، بوصفهما قوتين متمايزتين شجر بينهما الخلاف على تنازع الاختصاص ، ودبت بينهما لذلك خصومات لا حد لها . ومثل هذا لم يكن من الممكن أن يقع في الإسلام ، لأن الإسلام كان من أول أمره مجتمعاً مدنياً غنى بشئون الدنيا ، وأخذ عن القرآن طائفة من المبادئ التشريعية البسيطة ، كالألواح الاثني عشر في التشريع الروماني ، انطوت ، كما أسفرت التجارب ، على إمكانيات عظيمة للتوسع والتطور عن طريق التأويل والتفسير .

وعلى هذا فالنظرية التي تقول بقومية الدولة تجرنا إلى الخطأ من حيث أنها تفترض ثنائية لا وجود لها في الإسلام .

ومن جهة أخرى كان حزب الإصلاح الديني ، بزعامة سعيد حليم باشا ، يلح في أن الوضع الأساسي في الإسلام هو تنسيق يجمع بين المثالية والواقعية ؛ وأنه — بوصفه وحدة تجمع هذه الحقائق الأزلية الحرية والمساواة والتضامن — ليس له وطن معين ينسب إليه . يقول الصدر الأعظم : « كما أنه لا توجد رياضة انجليزية أو فلانك ألماني ، أو كيمياء فرنسية ، فليس يوجد كذلك إسلام تركي أو عربي أو فارسي أو هندي . وكما أن الصبغة العالمية للحقائق العلمية تولد شتاتاً من ثقافات قومية عامية ، تمثل في مجموعها المعرفة الإنسانية ، فكذلك بما يشبه هذا الأسلوب

تنشئ الصفة العالمية لحقائق الإسلام أنواعا من المثل العليا القومية والأخلاقية والاجتماعية . والثقافة العصرية القائمة ، كما هي الآن ، على الأثرة القومية ليست في رأى هذا الكاتب البعيد النظر إلا صورة أخرى من صور الهمجية . وقد نشأت عن تطور في التصنيع جاوز حدوده ، وبه يرضى الناس غرائزهم وميولهم البدائية . على أن الكاتب يعنى أن المثل الاجتماعية والأخلاقية في الإسلام بعدت عن الإسلام شيئا فشيئا على مر الأيام بتأثير من الخلق المحلى ، والخرافات التى كانت سائدة قبل الإسلام ، فى الشعوب الإسلامية . وقد أصبحت هذه المثل العليا الآن فارسية أو تركية أو عربية أكثر منها إسلامية . ومبدأ التوحيد الطاهر النقي كاد يطبع بطابع من الوثنية ، وضاعت الصفة العالمية لمثل الإسلام الأخلاقية نتيجة لحركة القوميات المحلية . وعلى هذا فالسبيل الوحيد أمامنا هو أن تنزع عن الإسلام هذه القشرة الجافة التى أحالت إلى الجمود نظرة إلى الحياة كانت فى جوهرها دائبة الحركة والنشاط ، وأن نعيد الكشف عن الحقائق الأصلية ، حقائق الحرية والمساواة والاتحاد فنقيم على أساسها الأول فى البساطة والعالمية ، مثلنا العليا فى الأخلاق والاجتماع والسياسة . هذه هى آراء الصدر الأعظم فى تركيا . وترون منها أنه نهج نهجها فكريا أكثر اتفاقا مع روح الإسلام ، فانهى تقريرا إلى النتيجة التى وصل إليها الحزب الوطنى أى إلى القول بحق الاجتهاد رغبة فى إقامة الشريعة من جديد على ضوء الفكر والخبرة فى العصر الحديث .

لننظر الآن كيف مارس المجلس الوطنى الكبير حق الاجتهاد فيما يتعلق بنظام الخلافة . إن تنصيب خليفة أو إمام أمر محتوم لا غنى عنه طبقا لرأى أهل السنة . وأول سؤال يرد فى موضوع الخلافة هو هل ينبغي أن تسند الخلافة إلى شخص مفرد . وقد أجاب الاجتهاد التركى عن هذا بأن روح الإسلام تجيز إسناد الخلافة أو الإمامة إلى جماعة من الناس أو إلى مجلس منتخب . وعلى قدر ما أعلم ، لم يبدِ فقهاء الدين من المسلمين فى مصر والهند حتى الآن رأيهم فى هذا الموضوع . أما أنا

فأعتقد أن الرأي التركي رأى جد سليم ، ولا يكاد يوجد ما يدعو إلى الجدل فيه .
ونظام الحكم الجمهوري لا يتفق مع روح الإسلام فحسب ، بل لقد أصبح كذلك
ضرورة من الضرورات نظراً للقوى الجديدة التي انطلقت من عقلمها في
العالم الإسلامي .

ولكى نفهم الرأي التركي ، نسترشد برأى ابن خلدون وهو أول مسلم كتب
في فلسفة التاريخ : يذكر ابن خلدون في مقدمته المشهورة ثلاثة آراء مختلفة في موضوع
الخلافة أو الإمامة الكبرى في الإسلام^(١) .
الأول : يقول إن الإمامة الكبرى نظام أوجبه الشرع ومن ثم لا يمكن
صرف النظر عنها .

الثاني : يقول إن نصب الإمام وجب بالعقل لضرورة الاجتماع .
الثالث : يذهب إلى أن نصب الإمام ليس واجباً وهو قول الخوارج . ويظهر
أن الترك عدلوا عن الرأي الأول إلى الرأي الثاني ، أى إلى رأى المعتزلة الذين
يذهبون إلى أن تنصيب الإمام أمر تدعو إليه ضرورة الاجتماع لا غير . ويدافع
الترك عن رأيهم هذا فيقولون ينبغي أن نهتدى في تفكيرنا السياسى بتجاربنا
السياسية الماضية التي تدل دلالة لا تقبل الخطأ على أن فكرة الإمامة الكبرى
قد أخفقت عند تطبيقها . لقد كانت الخلافة فكرة قابلة للتنفيذ عند ما كانت
الإمبراطورية الإسلامية متحدة الأواصر سليمة البنين ، فلما انقسمت على نفسها
وتفرقت شيعا ، تخلفت عنها وحدات سياسية مستقلة ، فأصبحت فكرة الخلافة
غير ممكنة التنفيذ ، وضاعت صلاحيتها لأن تكون عاملاً حياً في تنظيم العالم
الإسلامي في العصر الحديث . وهذا الإخفاق ، فضلاً عن عدم تحقيقه لأى غرض
مفيد ، أصبح حائلاً دون عودة الوحدة بين الدول الإسلامية المستقلة . فقد وقعت
إيران نائية عن الترك لاختلاف عقائدها في أمر الخلافة ؛ ونظر إليهم أهل مراکش

(١) انظر مقدمة ابن خلدون ص ١٣٤ وما بعدها طبعة المطبعة البهية المصرية . (الترجم)

في ريبة وحذر؛ وتحرك في صدر بلاد العرب طموح شخصي؛ وكل هذا الانقسام قد دب بين الدول الإسلامية من أجل مجرد رمز على سلطان ذهب وانقضى منذ عهد بعيد. ولقد يستمر الترك في محاجتهم قائلين لم لا نهتدي في تفكيرنا السياسي بما علمته لنا التجارب؟ ألم يسقط القاضي أبو بكر الباقلاني^(١) شرط القرشية في الخلافة، نتيجة لحقائق التجارب في الحياة، أي لما أدرك قريشاً من الإضمحلال السياسي وما نشأ عنه من عجزها عن حكم العالم الإسلامي؟ ومنذ قرون أدلى ابن خلدون بما يقارب هذه الحجة مع أنه كان يعتقد في وجوب اشتراط القرشية في الخليفة. فهو يقول إنه ما دامت سلطة (عصبية) قريش قد اضمحلت، فلا معنى عن قبول أقوى رجل في سلطانه (عصبية) إماماً في الدولة التي يتمتع فيها بسلطته^(٢). وهكذا يدرك ابن خلدون منطق الحقائق القاسي فيشير برأى قد يعتبر أول صورة داجية للإسلام الدولي الذي يلوح في الأفق في عصرنا هذا. هذه هي النزعة التي ينزع إليها التركي في العصر الحديث مستوحياً، على النحو الذي يفعله، حقائق التجربة، لا تفكير الفقهاء المتفلسفين الذين عاشوا وفكروا تحت ظلال أحوال من الحياة متباينة.

والرأى عندي هو أن هذه الحجج إذا قدرت تقديرًا صحيحًا، فإنها تدل على مولد مثال دولي هو، على الرغم من أنه جوهر الإسلام ولبه، قد حجبته حتى الآن، أو بالأحرى حل محله، الفتح العربي في القرون الأولى لظهور الإسلام. ويتجلى هذا المثال الجديد على أوضح ما يكون في قصائد «ضيا» الشاعر الوطني العظيم، الذي كان لقصائده، التي استلهمها من فلسفة «أوجست كونت» Augustus Conte أثر عظيم في تشكيل الفكر التركي الحديث.

(١) القاضي أبو بكر محمد بن الطبيب بن القاسم المعروف بالبلاذني البصري الأشعري المتوفى سنة ٤٠٣ هـ [١٠١٣ م]

(٢) راجع تفصيل الموضوع بنصه في المقدمة ص ٢١٧ طبعة المطبعة الشرقية سنة ١٣٢٧ هـ [١٩٠٢ ع]

وهاكم ملخصاً لإحدى قصائده نقلتها عن الترجمة الألمانية التي قام بها الأستاذ فيشر Fisher : « لكي يكون للإسلام وحدة سياسية قوية حقاً ، يجب أولاً أن تصبح جميع البلاد الإسلامية دولا مستقلة ، ثم تخضع جميعاً لسلطان خليفة واحد . وهل يستطيع أمر كهذا في الوقت الحاضر ؟ إن لم يكن هذا ميسوراً اليوم فلا مفر لنا من الانتظار . وفي الوقت نفسه يجب على الخليفة أن ينظم بيته هو ، وأن يقيم القواعد لدولة عصرية صالحة . فالضعيف لا يلقى في العالم الدولي رحمة من أحد ، والقوى وحده هو الذي يستحق الاحترام » .

هذه السطور تدل في وضوح على اتجاه الإسلام الحديث . فكل شعب من شعوب الإسلام يجب أن يشغل بنفسه في الوقت الحاضر ، وأن يركز اهتمامه مؤقتاً في شئونه وحده ، إلى أن تصبح شعوبه جميعاً قوية قادرة على تأليف أسرة حية من جمهوريات قوية ؛ والوحدة الحية الحققة في نظر المفكرين القوميين ليس من اليسير تحقيقها بمجرد وجود سلطة عليا رمزية ، بل تتجلى حقاً في تعدد الوحدات الحرة المستقلة التي تقضى على ما بينها من تنافس في الجنس ، وتنشئ بينها روابط من وحدة الأمل الروحاني المشترك .

ويخيل لي أن الله جل جلاله ينير السبيل أمامنا تدريجياً إلى أن الإسلام ليس قومية ، ولا فتحاً أو استعماراً ، وإنما هو رابطة أمم تسلم بما بينها من حدود صناعية وتشعر بما بينها من فوارق جنسية قصد بها تسهيل التعارف على كل شعب لا تقييد الأفق الاجتماعي لأعضاء هذه الرابطة .

وللشاعر السابق قصيدة عنوانها « الدين والعلم » تلقي المقطوعة الآتية منها بصيصاً آخر من الضوء على الرأي الديني العام الذي يتكيف اليوم في العالم الإسلامي شيئاً فشيئاً :

يقول الشاعر : « من هم أول من طالع الناس بالهداية الروحانية ؟ لاريب في أنهم الأنبياء والقديسون . فلقد أخذ الدين بيد الفلسفة في كل عهد وقاد خطاها ،

و بنوره وحده استضاءت الأخلاق والفنون . غير أن الدين يضعف ويفقد حماسه الأولى ويحتفى القديسون ، وتصبح الزعامة الروحية تراثاً اسمياً يرثه فقهاء الشريعة . ونجم الهدى الذى يهتدى به فقهاء الشريعة هو السنن ، ويكرهون الدين على سلوك هذا المسلك^(١) .

أما الفلسفة فتقول : « ان النجم الذى اهتدى بنوره هو العقل ، فاذهبوا أتم إلى اليمين ، وسأذهب أنا إلى الشمال » . والدين والفلسفة كلاهما يدعى الروح ، وكلاهما يجذبها إلى ناحيته ، وبينما يكون هذا الصراع محتدماً ، تضع التجربة حملها فتلد مولودها وهو العلم الواقعى . ويصبح هذا الزعيم الصغير الذى يقود العقل فيقول : إن سنن الأوائل هى التاريخ ، والعقل هو منهج التاريخ ، كلاهما يفسر ويؤول ويرغب فى بلوغ ذلك الشيء الذى لا يمكن تحديده ، لكن ما ذلك الشيء ؟ أهو قلب هذبته الروح ؟ . وإذا كان الأمر كذلك فاستمع إلى كلمتي النهائية : الدين هو العلم الواقعى ، وهدفه هو تهذيب قلب الإنسان ! » .

وهذه السطور الجميلة تبين كيف أجاد الشاعر فى اصطناع نظرية أوجست كونت التى تقول بأن العقل الإنسانى مر بأطوار ثلاثة : طور الدين ، وطور الفلسفة ، وطور العلم ، لتلائم وجهة النظر الإسلامية .

وما تضمنته هذه الآيات من رأى فى الدين يعين أيضاً موقف الشاعر من اللغة العربية فى منهج التعليم التركى .

يقول الشاعر : « إن الأرض التى يجلجل فيها صوت المؤذن للصلاة باللغة

(١) للأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده رأى كهذا بسطه فى تفسيره للقرآن تكلم فيه على أطوار ثلاثة تمر بها الإنسانية ؛ ويقول فى وصف الطور الثالث « ثم يظهر طور ثالث ، ذلك أنه إذا طال الأمد على عهد النبى ، قست القلوب ، وأظلمت النفوس ، وغلبت الشهوات ، وضعف العلم لسير الدعوة ، واستعمل أهل العلم بالدين نصوص الدين فيما يضيع حكم الدين ... الخ » انظر تفسير المنار ٢ ص ٢٩٥ . الخ . [المترجم]

التركية ؛ والتي يدرك فيها المصلون معنى ما يتلون في صلواتهم ؛ والأرض التي يعلم فيها القرآن باللغة التركية ؛ وحيث يفهم كل إنسان فهماً واضحاً ، كبيراً كان أو صغيراً ، أوامر الله ، يا ابن تركيا هذه الأرض هي وطنك ! » .

وإذا كانت غاية الدين تهذيب القلب فلا بد له من أن ينفذ إلى أعماق الروح ، وهنا يرى الشاعر أن الدين لا يتيسر له النفاذ إلى أعماق النفس على خير وجه إلا إذا صيغت أوامره وعظاته بلبقتها الوطنية . ومعظم الناس في الهند سيسخطون على هذا التحول الذي تحل فيه التركية محل العربية .

واجتهاد هذا الشاعر ترد عليه اعتراضات جدية كما سيتبين فيما بعد . ولكن ينبغي أن نقرر أن الإصلاح الذي نادى به ليس من غير شبيه في تاريخ الإسلام . فنحن نجد أن محمد بن تومرت مهدى الأندلس^(١) الذي كان من برابرة المغرب ، عندما أقام درلة الموحدين الدينية ، رأى لمصلحة الأميين من البربر أن يترجم القرآن إلى لغتهم ، وأن يؤذن للصلاة بها . كما حتم على موظفي الحكومة جميعاً أن يعرفوا لغة البربر .

وييسط الشاعر التركي في مقطوعة أخرى رأيه فيما ينبغي أن تكون عليه المرأة ، وقد دفعته حماسه للمساواة بين الرجل والمرأة على إعلان رغبته في إحداث تغييرات جوهرية في أحكام الأحوال الشخصية في الإسلام ، وتعديل الطريقة التي تفهم بها هذه الأحكام وتطبق في الوقت الحاضر فيقول :

ها هي المرأة ! أمي ، أو أختي ، أو بنتي ؛ إنها هي التي توظف أنبل العواطف في أعماق وجودي !

ها هي حبيبتي ؛ هي شمسي ، هي قري ، هي نجمي . إنها هي التي تقدرني

(١) انظر ترجمة ابن تومرت في تاريخ ابن الأثير ، ج ١٠ ، ص ٤٠٠ — ٤٠٧ ، وفي كتاب العبر لابن خلدون ، ج ٦ ص ٢٢٥ — ٢٢٩ . (الترجم)

على فهم شعر الحياة ! فكيف يمكن أن تعتبر شريعة الله المقدسة هؤلاء المخلوقات الجميلة ، كائنات حقيرة الشأن ؟ لا بد أن يكون هناك خطأ في تفسير العلماء للقرآن ؟ إن الأسرة هي أساس الأمة والدولة ! وما دمنا لا ندرك حقيقة شأن المرأة ، فإن حياتنا القومية تظل ناقصة .

إن تنشئة الأسرة يجب أن تجرى على أساس العدالة . ولهذا لا بد من مساواة المرأة بالرجل في ثلاثة أمور : في الطلاق ، والافصال ، والميراث . وما دامت المرأة تعد نصف الرجل في الميراث ، وربعه في عدد الأزواج ، فلن ترقى الأسرة ، ولن ترقى البلاد . لقد فتحنا للقضاء محاكم وطنية تقضى في الحقوق الأخرى ، وتركنا الأسرة في أيدي مذاهب الفقهاء . ولا أدري لماذا تخلينا عن نصرة المرأة ؟ أليست المرأة تعمل في سبيل البلاد ؟ أم يجب عليها أن تنثور ، وتتخذ من إربتها سلاحاً فاتكاً تنتزع به حقوقها من بين أيدينا ؟ » .

إن تركيا ، في الحق ، هي الأمة الإسلامية الوحيدة التي نفضت عن نفسها سبات العقائد الجامدة ، واستيقظت من الرقاد الفكري ، وهي وحدها التي نادى بحقها في الحرية العقلية ، وهي وحدها التي انتقلت من العالم المثالي إلى العالم الواقعي ، تلك النقلة التي تستتبع كفاحاً صريحاً في ميدان العقل والأخلاق .

والتشابك المتزايد في حياة فسيحة الأرجاء مفعمة بالحركة لا بد أن يستحدث لتركيا مواقف توحى بآراء جديدة ، وتقضى تأويلات مستحدثة للأصول والمبادئ التي ليس لها إلا قيمة نظرية بالنسبة لقوم لم يعرفوا لذة الانتشار الروحي قط .

وأظن أن الفيلسوف الإنجليزي هو بز Hobbes هو الذي لاحظ هذه الملاحظة الدقيقة ، أن من تتناوبه سلسلة من نفس الأفكار المتكررة ونفس الشعور المتكرر لا تتناوب أفكار ولا مشاعر مطلقاً . وهذا هو نصيب معظم الأمم الإسلامية اليوم . فهم يكررون القول بالقيم التي قال بها السلف بطريقة آلية ، بينما يخطو التركي في

سبيله لاستحداث قيم جديدة ، وقد صرت عليه تجارب عظيمة كشفت له عما في
خبايا نفسه ، وأخذت الحياة عنده تتحرك وتتغير ، وتنمو ، وتلد رغبات جديدة ،
وتخلق مصاعب لا عهد له بها ، وتوحى له بتأويلات جديدة . والسؤال الذى يواجهه
التركي اليوم ، والذى يرجح أن يواجهه الأمم الإسلامية الأخرى فى القريب العاجل ،
هو ما إذا كانت الشريعة الإسلامية قابلة للتطور . وهو سؤال تحتاج الإجابة عنه
إلى جهد عقلى عظيم . ومن المؤكد أن يكون الجواب عنه بالإيجاب ، على شرط أن
يواجهه العالم الإسلامى بالروح التى كان يواجه بها عمر^(١) مشكلات الدين . فهو
أول عقل محص مستقل فى الإسلام ، وكان له من الشجاعة الأدبية ما جعله يقول
فى اللحظات الأخيرة من حياة النبى « حسبنا كتاب الله » .

إننا نرحب من أعماق قلوبنا بتحرير الفكر فى الإسلام الحديث ، ولكن
ينبغى لنا أن نقرر أيضاً أن لحظة ظهور الأفكار الحرة فى الإسلام هى أدق اللحظات
فى تاريخه . فحرية الفكر من شأنها أنها تنزع إلى أن تكون من عوامل الانحلال ،
وفكرة القومية الجنسية التى يبدو أنها تعمل فى الإسلام العصرى أقوى مما عرف
عنها من قبل قد ينتهى أمرها إلى القضاء على النظرة الإنسانية العامة الشاملة التى
تشربتها نفوس المسلمين من دين الإسلام . أضف إلى هذا أن زعماء الإصلاح
فى الدين والسياسة قد يجاوزون فى تمسهم لتحرير الفكر الحدود الصحيحة للإصلاح
إذا انعدم ما يكبح جماح حميتهم الفتية . ونحن نمر الآن بعهد شبيه بعهد ثورة الإصلاح

(١) فى شرح السيد الشريف على « المواقف » قال الآدمى : كان المسلمون عند
وفاة النبى عليه السلام ، على عقيدة واحدة وطريقة واحدة . إلا من كان يبطن النفاق ويظهر
الوفاق . ثم نشأ الخلاف فيما بينهم أولاً فى أمور اجتهادية لا توجب إيماناً ولا كفراً ، وكان
غرضهم منها إقامة مراسم الدين وإدامة مناهج الشرع القويم ، وذلك عند قول النبى فى مرض
موته : ائتوني بقرطاس أكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعده ، حتى قال عمر : إن النبى قد غلبه
الوجع ، حسبنا كتاب الله !

البروتستنتى فى أوربا ، فينبغى ألا يضيع سدى ما تعلمناه من قيام حركة لوثر وتناجها .
فدرس التاريخ فى تعمق وعناية يظهر لنا أن حركة الإصلاح كانت سياسية فى جوهرها
وأن نتيجتها الخالصة فى أوربا أسفر عن إحلال تدريجى لنظم أخلاقية قومية محل
الأخلاق المسيحية العالمية ؛ ولقد رأينا بأعيننا ما أسفر عنه هذا الاتجاه فى الحرب
العالمية الأوربية (الأولى) التى عجزت عن التوفيق بين المذهبين الأخلاقيين
المتضادين بل جعلت الموقف الأوروبى أكثر شناعة مما كان عليه قبل . والواجب
على قادة الرأى فى العالم الإسلامى اليوم هو أن يفهموا المعنى الحقيقى لما حدث
فى أوربا ، وأن يسيروا قدما نحو غايات الإسلام ومراميه مع ضبط النفس
والبصيرة الثاقبة .

لقد قدّمت إليكم لمحة عن تاريخ الاجتهاد فى الإسلام فى عصرنا الحديث
وعن آثاره . وانتقل الآن إلى النظر فيما إذا كان تاريخ الشريعة الإسلامية وبنائها
يتبين منهما إمكان تفسير أصول الشريعة ومبادئها تفسيراً جديداً . وبعبارة
أخرى : الموضوع الذى أود أن أثير البحث فيه هو :

هل شريعة الإسلام قابلة للتطور ؟ . ولقد سأل هورتن Horten ، أستاذ فقه
اللغات السامية بجامعة بون ، السؤال نفسه ، بصدد الكلام عن الفلسفة الإسلامية
وعلم الكلام ، واستعرض آثار مفكرى الإسلام فى ميدان التفكير الدينى البحث
ثم قرر أن تاريخ الإسلام قد يوصف بحق أنه تفاعل تدريجى ، بين قوتين متمايزتين
وتناسق بينهما ، وتمازج بينهما تغلغلت به كل قوة فى الأخرى ، وهاتان القوتان
هما عنصر الثقافة والمعرفة الآريتين من ناحية ، ودين سامى من ناحية أخرى . ولقد
وفق المسلم دائماً بين رأيه الدينى وبين مبادئ الثقافة التى استقاها من الأمم المحيطة
به . ويقول هورتن : لقد ظهر فى الإسلام ما بين سنة ٨٠٠ م وسنة ١١٠٠ م
ما لا يقل عن مائة فرقة من الفرق الدينية . وهو أمر قاطع فى دلالته على مرونة
التفكير الإسلامى ، كما يدل على ما بذله مفكرون الأوائل من نشاط موصول ،

وعلى ضوء ما تكشف له في درسه العميق للأدب والتفكير الإسلاميين لم يجد هذا المستشرق المعاصر مندوحة عن أن يقول : « إن روح الإسلام رحبة فسيحة بحيث أنها تكاد لا تعرف الحدود ، وقد تمثلت كل ما أمكنها الحصول عليه من أفكار الأمم المجاورة ، فيما عدا الأفكار الملحدة ، ثم أضفت عليها طابع تطورها الخاص » . بل إن روح التمثيل في الإسلام لأقوى ظهوراً في ميدان القانون . يقول الأستاذ هرجرونيه العالم الهولندي الذي عكف على دراسة الإسلام : « عندما نقرأ تاريخ تطور الشريعة الحمديّة نجد من ناحية أن الفقهاء في كل جيل يرحح بعضهم بعضاً في أبسط الأمور إلى حد أنهم يترامون بالزندقة ، ومن ناحية أخرى ، نجد هؤلاء الفقهاء أنفسهم ، بما لهم من وحدة في القصد فائقة ، يحاولون التوفيق فيما بين السلف من خلافات شبيهة بما بينهم هم من خلاف . وهذه الآراء التي ينطق بها علماء أوربا المحدثون تبين لنا في جلاء ووضوح ، أنه عندما تعود للمسلمين حياة جديدة ، فإن حرية الفكر الكامنة في الروح الإسلامية لا بد أن تبرز نفسها إلى الوجود على الرغم من تزمّت الفقهاء .

ولا ريب عندي في أن التعمق في درس كتب الفقه والتشريع الهائلة العدد لا بد من أن يجعل النائد بمنجاة من الرأي السطحي الذي يقول بأن شريعة الإسلام شريعة جامدة غير قابلة للتطور . ومن سوء الحظ أن جمهور المسلمين المتمسكين بالقديم في بلدنا هذا لم يستكملوا الأهبة بعد لدرس الفقه دراسة نقدية ، ومن المرجح أن مثل هذه الدراسة إذا حدثت تسيء معظم الناس وتثير خلافات مذهبية . على أننى سأغامر بإبداء بعض الملاحظات عن النقطة التي نبخنها الآن :

فأولاً : ينبغي أن نذكر أنه منذ ظهور الإسلام إلى قيام الدولة العباسية تقريباً لم يكن قد دوّن من شرائع الإسلام سوى القرآن .

ثانياً : مما هو جدير بالملاحظة أنه منذ حوالى منتصف القرن الأول إلى أوائل القرن الرابع الهجرى ظهر ما لا يقل عن تسع عشرة مدرسة من مدارس

الفقه والرأى الشرعى فى الإسلام . وهذه الحقيقة وحدها كافية فى بيان مقدار ما بذل فقهاؤنا المتقدمون من جهد موصول لمواجهة ما تستلزمه حضارة نامية . وكان لابد لهؤلاء الأصوليين مع امتداد الفتح ، وما نشأ عنه من اتساع نظرة الإسلام ، من أن يصطنعوا رأياً فى الأمور أكثر رجابة ، وأن يدرسوا الظروف المحلية للحياة والعادات للشعوب الجديدة التى دخلت فى حظيرة الإسلام ، والدرس الدقيق لمدارس الرأى الفقهى على اختلافها ، فى ضوء التاريخ السياسى والاجتماعى المعاصرين أن المشرعين تحولوا شيئاً فشيئاً عن طريقة الاستنباط فى تأويلاتهم إلى طريقة الاستقراء .

ثالثاً : عندما ندرس أصول الفقه الإسلامى الأربعة المتفق عليها ، وما ثار حولها من خلاف فإن ذلك الجود المزعوم عن مذاهبنا المعترف بها يتبخر ، ويبدو للعيان إمكان حدوث تطور جديد . فلنأخذ الآن فى مناقشة هذه الأصول :

(١) القرآن :

إن القرآن هو الأصل الأول للشريعة الإسلامية . على أن القرآن ليس مدونة فى القانون ففرضه الرئيسى ، كما قلت من قبل ، هو أن يبعث فى نفس الإنسان أسمى مراتب الشعور بما بينه وبين الله وبينه وبين الكون من صلات . وليس من شك فى أن القرآن يقرر بعض المبادئ والأحكام العامة فى التشريع وبخاصة فيما يتعلق بنظام الأسرة ، التى هى الركن الركين للحياة الاجتماعية . ولكن لم كانت هذه القواعد جزءاً من تنزيل منتهى غايته أن يحقق للإنسان حياة سامية رفيعة ؟

إننا نعرف الجواب عن هذا السؤال من تاريخ المسيحية . فقد ظهرت المسيحية بمثابة رد فعل قوى لروح التشريع المتجلية فى اليهودية . ولا شك فى أن المسيحية عندما رسمت مثلاً أعلى لحياة أخرى نجحت فى تهذيب الحياة وطبعها بالطابع الروحى

ولسكنها قصرت همها على حياة الفرد فأصبحت عاجزة عن إدراك ما للعلاقات الإنسانية الاجتماعية المتشابكة من قيمة روحية . يقول ناومان Maumann في كتابه « بحوث الدين » Briefe uber Religion : « إن المسيحية البدائية لم تجعل قيمة ما لحفظ كيان الدولة ولم تحفل بالتشريع والتنظيم والإنتاج ، بل لأنها لم تفكر في أحوال المجتمع الإنساني قط » ثم يحتم ناومان كلامه بقوله : « ومن ثم فإما أن نتجه إلى أن نكون من غير حكومة فنلقى بأنفسنا بين برائن القوضى متعمدين ، وإما أن نقرر أن تكون لنا عقيدة سياسية إلى جانب عقيدتنا الدينية » .

أما القرآن فيرى وجوب الجمع بين الدين والدولة ، بين الأخلاق والسياسة في تنزيل واحد ، كما فعله إلى حد كبير أفلاطون في كتاب « الجمهورية » .

على أن الأمر الجدير بالملاحظة في هذا الصدد هو أن القرآن يعتبر السكون متغيراً ، وقد أفضت في الكلام على أصل الرأي وتطوره . ومن الجلي الواضح أن كتاب الإسلام المقدس ، بما له من هذه النظرة ، لا يمكن أن يكون خصماً لفكرة التطور ، على أنه ينبغي ألا ننسى أن الوجود ليس تغيراً صرفاً فحسب ، ولكنه ينطوي أيضاً على عناصر تنزع إلى الإبقاء على القديم . فالإنسان في الوقت الذي يستمتع فيه بنشاطه الخالق ويركز جهوده باستمرار في كشف مسالك للحياة جديدة ، يحس بالقلق عندما ينكشف له ما في ذات نفسه ، ولا مفرّ له في خطوة إلى الأمام من أن يرجع البصر إلى ماضيه ، وهو يواجه نماءه الروحي في شيء من الخوف . وروح الإنسان يعوقها في سيرها قُدماً قوّى يظهر أنها تعمل في الاتجاه المضاد ، وما هذا إلا ضرب من القول بأن الحياة تتحرك وهي تحمل على عاتقها أثقال ماضيها ، وأنه في أي تغير اجتماعي لا يمكن أن يغيب عن النظر ما لقوى التمسك بالقديم من قيمة وعمل .

وبهذه النظرة الجوهرية في التعاليم الأساسية للقرآن ينبغي للمذهب العقلي الحديث أن يتناول البحث في نظمنا القائمة . فليس في استطاعة أمة أن تتنكر

لماضيها تنكراً تاماً ، لأن الماضي هو الذى كيف شخصيتها الحاضرة . وفيما يتعلق
بمجتمع كالجتمع الإسلامى ، تصبح إعادة النظر فى النظم القديمة أكثر دقة وحرراً ،
كما تصبح التبعات التى يضطلع بها المصلح موجبة عليه أن ينظر إلى الأمور نظرة
جديدة وأن يزن ما لها من خطر . فالإسلام فى طبيعته دين غير إقليمى ، وغايته أن
يقيم للإنسانية جمعاء مثلاً للألفة والانسجام باجتذاب معتنقيه المنتسبين إلى أجناس
متنافرة ، ثم تحويل هذه المجموعة الذرية إلى أمة لها شعور بذاتها وكيانها الخاص .
ولم يكن تحقيق هذا عملاً سهلاً ولكن الإسلام بما له من نظم رسمت على خيروه
وفق ، إلى حد كبير جداً ، إلى خلق ما يشبه إرادة عامة وضميراً جماعياً فى هذه
الأوقاف من الأجناس . بل إن ثبات العرف الذى ليس له خطر اجتماعى ،
كالعرف المتعلق بالأكل والشرب والطهارة أو النجاسة ، يكون له فى تطور مجتمع
كهذا ، قيمة حيوية خاصة من حيث أن من شأنه أن يجعل للمجتمع حياة نفسية
مميزة له ، ذلك إلى أنه يكفل لأفراده الانسجام والوحدة فى الظاهر والباطن مما يقاوم
عوامل الفرقة وعدم الانسجام التى تكمن دائماً فى الجماعات المؤلفة من أوقاف
وشعوب مختلفة . فينبغى على من يتصدى لنقد هذه النظم أن يسعى قبل أن يضطلع
بمعالجتها إلى فهم مراعى التجربة الاجتماعية التى ينطوى عليها الإسلام فهماً واضحاً
سليماً . فعليه أن ينظر إليها لا من حيث ما لها من منافع بالنسبة لقوم أو مضار لغيرهم ،
ولكن من حيث قصدها الأكبر الذى يسرى شيئاً فشيئاً فى الحياة الإنسانية عامة .
ولنعد الآن إلى أسس المبادئ التشريعية فى القرآن . ومن الواضح تمام
الوضوح أن هذه المبادئ الرحبة الواسعة — أبعد ما تكون عن سد الطريق على
التفكير الإنسانى والنشاط التشريعى — تعمل فى حقيقة الأمر كمنبه للفكر الإنسانى .
ولقد كان جل اعتماد الرعيل الأول من فقهاءنا على هذه الأسس التى جاء بها القرآن ،
فاستنبطوا منها عدداً من النظم التشريعية . ودارس التاريخ الإسلامى يعلم تمام العلم
أن ما يقرب من نصف انتصارات الإسلام بوصفه قوة اجتماعية وسياسية إنما كان

الفضل فيه لما تحلّى به هؤلاء الفقهاء من عمق ودقة في التشريع ، يقول فون كريمر « Von Kremer » فيما عدا الرومان ، لا تستطيع أمة غير العرب أن تصف نظامها التشريعي بأنه وضع في دقة وعناية . على أن هذه المذاهب مع إحاطتها وشمولها ليست إلا تفسيرات فردية ، وهي بوصفها هذا لا تستطيع الزعم بأنها القول الفصل وعلماء الإسلام — فيما أعلم — يقولون بتقليد مذاهب الفقه المشهورة وإن كانوا لم يجدوا قط أن من الممكن ، من الوجهة النظرية ، إنكار حق الاجتهاد المطلق . ولقد بينت من قبل الأسباب التي أدت في رأيي إلى نزوع العلماء هذا المنزع . ولكن بما أن الأحوال قد تغيرت ، والعالم الإسلامي يتأثر اليوم بما يواجهه من قوى جديدة أطلقتها من عقلمها تطور الفسك الإنساني تطوراً عظيماً في جميع مناحيه ، فإنني لا أرى موجباً لاستمرار التمسك بهذا الرأي . وهل ادعى أصحاب مذاهبنا الفقهية أنفسهم أن تفسيرهم للأمور واستنباطهم للأحكام هو آخر كلمة تقال فيها ؟ إنهم لم يزعموا هذا أبداً^(١) ، والرأي عندي هو أن ما ينادى به الجيل الحاضر من أحرار الفكر في الإسلام من تفسير أصول المبادئ التشريعية تفسيراً جديداً على ضوء تجاربهم ، وعلى هدى ما تقلب على حياة العصر من أحوال متغيرة ، هو رأي له ما يسوغه كل التسوية .

كما أن حكم القرآن على الوجود بأنه خلق يزداد ويترقى بالتدريج يقتضي أن يكون لكل جيل الحق في أن يهتدى بما ورثه من آثار أسلافه ، من غير أن يعوقه ذلك التراث في تفكيره وحكمه وحل مشكلاته الخاصة .

(١) « ولا يتوهم متوهم أن أئمة المذاهب هجس بخاطره هاجس إلزام أحد من المسلمين باتباع مذهبه دون غيره ، فإنهم تركوا للناس باب الاجتهاد مفتوحاً على مصراعيه ، وهم الذين أغلقوه ، بعد أن فشا الجهل ، وتغلبت الأهواء على العقول ، فأجمع الفقهاء في هذه العصور المتأخرة على إغلاق باب الاجتهاد المطلق المستقل ، وأن يكون العمل في التشريع على مقتضى ما قرره أئمة المذاهب الأربعة المشهورة الآن » . انظر المختارات الفتحية في تاريخ التشريع وأصول الفقه للمرحوم أحمد أبو الفتح بك ، ص ١٥٠ .

لعل أحدكم يذكرني الآن بالشاعر التركي ضياء الذي ذكرت لكم بعض قصائده منذ لحظة سائلا :

هل المساواة التي ينادى بها الشاعر بين الرجل والمرأة ، أى المساواة في الطلاق والانفصال ، والمواريث من الأمور الممكنة في نظر الشريعة المحمدية ؟
أننى لا أعلم إذا كانت نهضة المرأة في تركيا قد أوجدت مطالب لا تمكن إجابتهما من غير تأويل المبادئ الأساسية تأويلا جديداً . أما في بلاد پنجاب فكنا يعرف أن بعض المسلمات أردن أحياناً أن يتخلصن من أزواج غير مرغوب فيهم فاضطررن إلى الارتداد عن دينهن ، وما من أمر أبعد من هذا عن روح دين يدعو إليه الناس كافة .

يقول الإمام الشاطبي فقيه الأندلس في كتاب « الموافقات » : إن الإسلام يحرص على حفظ خمسة أشياء هي : الدين والنفس والعقل والمال والنسل^(٢) . وإني لأتساءل هل تطبيق القاعدة الخاصة بالردة كما جاءت في كتاب « الهداية » يصلح لحماية مصالح الدين في هذا البلد ؟ ونظراً لأن مسامى الهند مغرقون في محافظتهم على القديم ، فإن قضاة الهند لا يستطيعون إلا التمسك بما يسمى بالحقوق المعتبرة في المذاهب الأربعة . وقد أدى هذا إلى أنه بينما الناس يتحركون إلى الأمام يظل القانون جامداً راكداً .

أما فيما يتعلق بما ينادى به الشاعر التركي ، فإني أخشى أنه يبدو قليل العلم بقانون الأسرة في الإسلام ، كما يظهر أنه لا يفهم المعنى الاقتصادي لقاعدة التوريث

(١) أبو اسحاق إبراهيم بن موسى الغرناطي الشهير بالشاطبي توفي سنة ٧٩٠ هـ وكان من المجدين في التأليف تناول في كتاب الاعتصام وكتاب الموافقات بحثاً لم يسبق لغيره أن تعرض لها — انظر الفتح المين في طبقات الأصوليين للأستاذ عبد الله المراغي ج ٢ ص ٢٠٤ — ٢٠٥ . [المترجم]

(٢) « ومجموع الضرورات خمسة : وهي حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل ، وقد قالوا إنها مراعاة في كل ملة » .

انظر : كتاب الموافقات للشاطبي ج ٢ ص ١٠

كما جاءت في القرآن ، فالزواج في اعتبار الشريعة المحمدية عقد مدني ، والمرأة أن تشرط عند الزواج أن تكون عصمتها بيدها فتكتمل لها بهذا حق المساواة في الطلاق . والإصلاح الذي يقترحه الشاعر لنظام التوريث يقوم على فهم خاطئ . وينبغي ألا يستنتج من اختلاف الأنصبة الشرعية أن القاعدة تقتض تفوق الرجل على المرأة ، فمثل هذا الافتراض يكون منافياً لروح الإسلام إذ يقول القرآن : « ولهن مثل الذي عليهن »^(١)

والذي يعين نصيب الابنة ليس أى نقص فيها ، وإنما يتعين تبعاً لما لها من فرص اقتصادية ، ومن مكان في بناء مجتمع هي جزء لا يتجزأ فيه ، ذلك أن قاعدة التوريث ، كما يراها الشاعر ، ينبغي ألا ينظر إليها باعتبارها أمراً قائماً بذاته منقولا عن غيره من عوامل توزيع الثروة ، وإنما ينبغي أن ينظر إليها باعتبارها عاملاً بين عوامل أخرى تعمل كلها لتحقيق غاية واحدة ، وبينما البنت على حسب الشريعة المحمدية ، تعتبر مالكة ملكاً حراماً لما تعطاه عند عقد الزواج من أبيها أو زوجها على سواء ؛ وبينما هي ، زيادة على ذلك ، تملك تمام التملك صداقها ما يعجل منه وما يؤجل طبقاً لمشيئتها هي ، ولها أن تضع يدها على ملك زوجها كله إلى أن تستوفي صداقها ؛ فإن عبء الإنفاق على معيشتها في حياتها كلها يقع على كاهل زوجها . وأنت إذا حكمت على صلاحية نظام التوريث على ضوء هذه الاعتبارات فإنك لن تجد فرقاً مهماً في المركز الاقتصادي للأبناء والبنات ، وإن هذا التفاوت الظاهري في الأنصبة الشرعية هو الذي يكفل به الشرع تحقيق المساواة التي يطالب بها الشاعر التركي .

(١) سورة البقرة آية ٢٢٨ ويقول النسفي في تفسير الآية الكريمة « ويجب لهن من الحق على الرجال من المهر والنفقة وحسن العشرة وترك المضارة مثل الذي يجب لهم عليهن من الأمر والنهي بالوجه الذي لا ينكر في الشرع وعادات الناس فلا يكلف أحد الزوجين صاحبه ما ليس له والمراد بالمائة مائة الواجب في كونه حسنة لا في جنس الفعل وللرجال عليهن زيادة في الحق وفضيلة بالقيام بأمرهن » انظر ج ١ ص ١٢٨ .

والحقيقة هي أن المبادئ التي قام عليها نظام التوريث في القرآن ، ذلك الفرع من التشريع الإسلامي ، الذي يصفه فون كرايمر بأنه بالغ الحد في أصالته وابتكاره ، لم تلق بعد من مشرعي الإسلام ما تستحقه من عناية . فالمجتمع العصري بما فيه من كفاح مرير بين الطبقات يجب أن يحملنا على التفكير . ولو أننا درسنا شريعتنا بالنسبة للانقلاب المنتظر في الحياة الاقتصادية الحديثة ، فإن من المرجح أن نكشف في أصول التشريع ، عن نواح جديدة لم تكشف لنا بعد مما يمكننا أن نطبقه بإيمان متجدد بحكمة هذه المبادئ .

(ب) الحمريت :

إن أحاديث الرسول المصطفى هي الأصل الثاني العظيم للشريعة الحمدية . ولقد احتدم الجدل حولها في الماضي والحاضر على سواء ، ومن بين من تعرضوا لها بالنقد من الكتاب المحدثين الأستاذ جولدزيهر (Goldzieher) فقد أخضعها للفحص الدقيق على ضوء القوانين المستحدثة في النقد التاريخي ، وانتهى من بحثه هذا إلى أن الأحاديث في جملتها لا يوثق بصحتها . وتعرض للحديث نفسه كاتب أوربي آخر ، فبعد أن محص مناهج المسلمين في تحقيق صحة الحديث ، وأشار إلى إمكان وقوع الخطأ من الناحية النظرية ، انتهى إلى تقرير ما يأتي :

« ويجب أن يقال في ختام البحث أن الاعتبارات السابقة تمثل احتمالات نظرية لا غير . أما إلى أي حد أصبحت هذه الاحتمالات حقيقة واقعة فتلك مسألة تتعلق على الأكثر بمقدار ما أتاحتها الظروف الواقعة من بواعث لاستخدام هذه الاحتمالات . ولا شك في أن هذه البواعث كانت قليلة نسبياً ، وأنها لم تؤثر إلا في شطر صغير من السنة كلها . وعلى هذا يمكن أن يقال إن الجانب الأكبر من كتب السنة التي يعتبرها المسلمون صحيحة هي سجل صادق يصور ظهور

الإسلام ونموّه في أول عهده » (كتاب النظريات المالية الإسلامية :
"Mohammedan Theories of Finance") .

على أن البحث الذى يعنينا هنا يقتضى أن نفرّق بين الأحاديث التى تتضمن أحكاماً تشريعية والأحاديث التى ليس لها طابع تشريعى . وفيما يتعلق بالنوع الأول ينشأ سؤال بالغ الأهمية ، هو مدى ما يتضمنه من عادات كان للعرب قبل الإسلام فتركها الإسلام دون تغيير ، وأخرى أدخل فيها النبي تعديلا . وليست هذه التفرقة من الأمور السهلة وذلك لأن المؤلفين المتقدمين لا يشيرون دوماً إلى عرف الجاهلية وعاداتها . وليس من الممكن كذلك أن نتبين أن ما أبقي عليه الإسلام من هذه العادات بقبول النبي لها تصريحاً أو ضمناً قد أريد بها أن تكون ذات صبغة عامة فى تطبيقها . ولقد ناقش شاه ولى الله هذا الأمر مناقشة تنير لنا السبيل ، وخلاصة رأيه هو أن طريقة الأنبياء فى التعليم ، تنهج منهجاً من شأنه بصفة عامة أن القانون الذى يأتى به نبي يلاحظ ملاحظة خاصة العادات والأحوال والخصائص المميزة للناس الذين بعث إليهم على سبيل التخصيص . أما النبي الذى يستهدف مبادئ عامة شاملة فإنه لا يستطيع أن يبلغ مبادئ مختلفة إلى الشعوب المختلفة ، ولا أن يترك لهذه الشعوب أن يضع كل منها قواعد السلوك الخاصة به . والطريقة التى يتبعها النبي هى أن يعلم أمة معينة ويتخذ منها نواة لبناء شريعة عالمية وهو فى هذه الحالة يؤكد المبادئ التى تنهض عليها الحياة الاجتماعية للبشر جميعاً ويطبقها على حالات واطعية فى ضوء العادات المميزة للأمة التى هو فيها . وأحكام الشريعة الناتجة عن هذا التطبيق (كالأحكام الخاصة بعقوبات الجرائم) هى أحكام يمكن أن يقال إنها تخص هذه الأمة . ولما كانت هذه الأحكام ليست مقصورة لذاتها فلا يمكن أن تفرض بحرفيتها على الأجيال المقبلة . ولعل هذا هو السبب فى أن أباحيفة — وكان نافذ البصيرة بما للإسلام من صفته العالمية — لم يكـد

يعتمد على هذه الأحاديث^(١) . وإدخال أبي حنيفة لمبدأ « الاستحسان » في الفقه والاستحسان يقتضى الدرس الدقيق للأحوال الواقعة ، فى التفكير القانونى ويلقى ضوءاً آخر على البواعث التى كيفت موقفه من مصادر التشريع الحمى^(٢) . وقد قيل إن أبا حنيفة لم يعتمد على الأحاديث فى أحكامه لأنه لم يكن فى أيامه مجموعات منتظمة للأحاديث . وهذا غير صحيح لأن مجموعات عبد الملك والزهرى جمعت قبل وفاة أبى حنيفة بما لا يقل عن ثلاثين عاما . وحتى إذا فرضنا أن هذه المجموعات لم تصل إلى يده إطلاقا ، أو أنها لم تشتمل على أحاديث تتعلق بالأحكام الشرعية ، فقد كان من السهل على أبى حنيفة أن يجمع الأحاديث بنفسه لو أنه رأى ضرورة لذلك كما فعل مالك واحمد بن حنبل من بعده . وعلى هذا فموقف أبى حنيفة على الجملة من الأحاديث التى تشتمل على أحكام تشريعية محتجة هو فى نظرى موقف جد سليم . وإذا رأى أصحاب النزعة الحرة فى التفكير العصرى أنه من الأسلم ألا تتخذ هذه الأحاديث من غير أدنى تفريق بينها أساساً للتقنين ، فإنهم

(١) لقد رمى أبو حنيفة رحمه الله تعالى فى حياته بمخالفة السنة ، وأكثر الذين أرادوا انتقاص قدرة بعد وفاته من ذكر ذلك ، وقد نفى هذه التهمة عن نفسه ، فقد كان رحمه الله يقول : « كذب والله وافترى علينا من يقول : إننا نقدم القياس على النص ، وهل يحتاج بعد النص إلى قياس ؟ . . . وكان يقول « نحن لا نقيس إلا عند الضرورة الشديدة ، وذلك أننا ننظر فى دليل المسألة من الكتاب والسنة أو أقضية الصجابة ، فإن لم نجد دليلا قسنا حينئذ مسكوتا عنه على منطوق به » .

انظر أبو حنيفة — تأليف الأستاذ محمد أبو زهرة ص ٢٦٩ .

(٢) الاستحسان « هو أن يعدل المجتهد عن أن يحكم فى المسألة بمثل ما حكم به فى نظائرها ، لوجه أقوى يقتضى العدول عن الأول » . ويقسم الحنفية الاستحسان إلى قسمين : أحدهما استحسان القياس وهو أن يكون فى المسألة وصفان يقتضيان قياسين متباينين أحدهما ظاهر متبادر وهو القياس الاصطلاحي ، والآخر خفى يقتضى إلحاقها بأصل آخر فيسمى استحساناً — انظر أبو حنيفة للأستاذ محمد أبو زهرة ص ٣٤٤ .

يكونون بذلك قد نهجوا منهج رجل من أعظم رجال التشريع بين أهل السنة^(١) على أنه لا يمكن أن ينكر أن رجال الحديث قد أدوا أجل خدمة للشرعة الإسلامية بزوعهم عن التفكير النظري المجرد إلى مراعاة ما للأحوال الواقعة من شأن . ولو أننا واصلنا دراسة ما كتب عن الحديث ، وعيننا بتقصي ما تدل عليه الآثار من الروح التي كان يفسر النبي بها رسالته فقد تنجلي هذه الدراسة عن فائدة كبرى في فهم قيمة الحياة في مبادئ التشريع التي صرح بها القرآن . وهذا الفهم وحده هو الذي يعيننا عندما نحاول تأويل أصول التشريع تأويلاً جديداً .

(ح) الإجماع :

والأصل الثالث من أصول التشريع الإسلامي هو الإجماع . والإجماع

(١) لقد قسم علماء الحديث والأصول الأحاديث بالنسبة لعدد روايتها إلى ثلاثة أقسام : أحاديث متواترة ، وأحاديث مشهورة ، وأحاديث آحاد ، أو أخبار الخاصة كما جرى بذلك التعبير في القرن الثاني الهجري عن أخبار الآحاد .

والأحاديث المتواترة هي بلا ريب حجة عند أبي حنيفة ، لم يعرف عنه أنه أنكر خبراً علم تواتره .

والفروع الفقهية في مذهب أبي حنيفة قد أدت المخرجين فيه إلى أن يحكموا بأنه كان يرفع المشهور إلى مرتبة اليقين ، أو مرتبة قريبة من اليقين ، حتى إنه يصل إلى درجة تخصيص القرآن الكريم والزيادة على أحكامه ، ولم يكن اختلاف هؤلاء المخرجين في قوة المشهور من حيث اليقين كالتواتر ، تؤثر في أحكام الفروع المروية .

وحديث الآحاد هو كل خبر يرويه الواحد أو الاثنان أو أكثر من ذلك ، ولا يتوافر فيه سبب الشهرة ، واتصال أحاديث الآحاد إلى النبي صلى الله عليه وسلم إنما هو على سبيل الظن الراجح ، لا على سبيل العلم اليقيني ، ولذلك يقول العلماء فيه إنه اتصال فيه شبهة .

ولهذه الشبهة في أحاديث الآحاد وجد في عصر الاجتهاد من أنكر الاحتجاج بها لكثرة من كذبوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، واختلاط الصحيح بغير الصحيح من الأخبار .

ولقد كان أبو حنيفة من أول الفقهاء قبولاً لأحاديث الآحاد محتج بها ، وبعدل آرائه . على مقتضاها .

انظر كتاب أبي حنيفة للاستاذ محمد أبو زهرة ص ٢٧٢ - ٢٧٥ [الترجم] .

— في رأيي — قد يكون أهم الأفكار التشريعية في الإسلام^(١) . على أن من الغريب أن هذه الفكرة الهامة ، في حين أن الخلاف اشد بشأنها في صدر الإسلام ، وأثارت الكثير من الجدل العلمي ، ظلت تقريباً مجرد فكرة لا غير ، وقلما اتخذت شكل نظام دائر في أي بلد من بلاد الإسلام .

ولعل تحول الإجماع إلى نظام تشريعي ثابت كان يتعارض مع المصالح السياسية للحكم المطلق الذي نشأ في الإسلام بعد عهد الخليفة الرابع مباشرة ، وأحسب أن خلفاء بني أمية وبني العباس رأوا أن مصلحتهم تتحقق بتفويض الاجتهاد إلى أفراد من المجتهدين أكثر مما تتحقق بتشجيع تأليف جماعة دائمة من المجتهدين ربما تصبح صعبة المراس عليهم .

على أنه مما يبعث على الارتياح التام أن نجد أن ضغط العوامل العالمية الجديدة ، وتجارب الشعوب الأوروبية في السياسة قد جعلت تفكير المسامين في العصر الحديث يتأثر بما لفكرة الإجماع من قيمة وما تنطوى عليه من إمكانيات . إن نمو الروح الجمهورية في البلاد الإسلامية وقيام جمعيات تشريعية فيها بالتدريج خطوة عظيمة في سبيل التقدم . ولما كانت الفرق المتعارضة تكثر وتزداد مما جعل انتقال حق الاجتهاد من أفراد يمثلون المذاهب إلى هيئة تشريعية إسلامية هو الشكل الوحيد الذي يمكن أن يتخذه الإجماع في الأزمنة الحديثة ، فإن هذا الانتقال يكفل للمناقشات التشريعية الاستفادة من آراء قوم من غير رجال الدين ، ممن يكون لهم بصر نافذ في شؤون الحياة وبهذه الطريقة وحدها يتسنى لنا أن نبعث القوة والنشاط فيما خيم على نظمنا التشريعية من سبات ، ونسير بها في

(١) الإجماع هو « اتفاق المجتهدين من أمة محمد عليه السلام في عصر على حكم شرعي »

انظر الإجماع في الشريعة الإسلامية لعل عبد الرازق ص ٧ .

طريق التطور على أننا نرجح أن تقوم الصعاب في سبيل ذلك في الهند لأنه من المشكوك فيه أن تستطيع هيئة تشريعية غير مسلمة أن تمارس حق الاجتهاد .

وهناك سؤال أو سؤالان عن الإجماع لا بد من إيرادها والإجابة عنهما .

الأول هو : هل يصح للإجماع أن ينسخ القرآن ؟ ليست هناك من ضرورة لتوجيه سؤال كهذا في حضرة جمهور من المسلمين ، ولكنى أرى لزماً على أن أفعل ذلك . لأن كاتباً من كتاب الغرب أورد عبارة مضللة جداً في كتاب له اسمه « النظريات المالية الإسلامية » (Mohammedan Theories of Finance)

نشرته جامعة كولومبيا يقول المؤلف ، من غير أن يدعم قوله باقتباس أى مرجع ، إن بعض كتاب الحنفية والمعزلة يرون أن الإجماع يجوز له أن ينسخ القرآن . ولسنا نجد في مؤلفات المسلمين عن التشريع أدنى مسوغ لمثل هذا الحكم . بل إن حديث الرسول نفسه لا يمكن أن يكون له أثر نسخ القرآن .

والظاهر هو أن المؤلف ضلّ استعمال لفظ « نسخ » في مصنفات فقهاء المتقدمين الذين لم يقصدوا ، كما بين الإمام الشاطبي في كتاب « الموافقات » ج ٣ ص ٦٥ ، من لفظ « النسخ » في بحوث عن إجماع الصحابة ، إلا جواز التعميم أو التقييد في تطبيق قاعدة قانونية قرآنية ، لا حق إبطالها أو نسخها بقاعدة قانونية أخرى ، بل إنه في ممارسة هذا الحق تنص النظرية القانونية ، كما يحدثنا الآمدى — وهو فقيه شافعى توفى حوالى منتصف القرن السابع ، ونشر كتابه حديثاً في مصر — على أن الصحابة لا بد أن يكون بين أيديهم حكم شرعى يحيز لهم مثل هذا التعبير أو التعميم ^(١) .

(١) يقول الآمدى « اتفق الكل على أن الأمة لا تجتمع على الحكم إلا عن مأخذ ومستند يوجب اجتماعها خلافاً لطائفة شاذة ، فإنهم قالوا بجواز انعقاد الإجماع عن توفيق لا توقيف ، بأن يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب من غير مستند » .

انظر كتاب الأحكام ج ١ ص ١٣٣ .

والسؤال الثاني هو: هب أن إجماع الصحابة قد انعقد على أمر ما يكون إجماعهم هذا ملزماً للأجيال التي تأتي بعدهم؟ لقد أفاض الشوكاني في مناقشة هذا الأمر وأورد آراء فقهاء المذاهب المختلفة. وأعتقد أنه يجب أن نفرّق هنا بين إجماع يتعلق بواقعة من الوقائع وإجماع يتعلق بحكم شرعي أي نقطة قانونية. ففي الحالة الأولى، كما حدث مثلاً عندما نشأ البحث في كون السورتين القصيرتين المعروفتين باسم «المعوذتين» يكونان جزءاً من القرآن أم لا، وانهقد إجماع الصحابة على أنهما جزء من القرآن، نكون ملزمين بإجماعهم هذا؛ لأن من البين أن الصحابة وحدهم كانوا بحيث يعرفون حقيقة الأمر^(١).

أما الإجماع الخاص بتقرير قاعدة شرعية فإن الأمر فيه لا يعدو أن يكون موضوع تأويل. وإني لأجرو على القول، معتمداً على رأى الكرخي، بأن الأجيال اللاحقة ليست ملزمة بإجماع الصحابة. يقول الكرخي: «إن سنة الصحابة تكون ملزمة في الأمور التي لا يحلوها القياس، وليست كذلك فيما يمكن أن يتقرر بالقياس».

وهناك سؤال آخر قد يوجه عن النشاط التشريعي لهيئة مسلمة عصرية لا بد أن تتألف، في الوقت الحاضر على الأقل، من رجال ليست لهم دراية بدقائق التشريع الإسلامي. ومثل هذه الهيئة قد تخطئ في تفسير الشريعة خطأ فاحشاً، فكيف نستطيع أن نتجنب إمكان الخطأ في التأويل أو أن نحد منه على الأقل؟ لقد نصّ الدستور الإيراني الصادر في سنة ١٩٠٦ م على تأليف لجنة دينية مستقلة من علماء «خبيرين بأمور الدنيا». ومنع هذه اللجنة سلطة الرقابة على ما يسنه

(١) لأنهم شهدوا التوقيف من رسول الله صلى الله عليه وسلم انظر إجماع في الشريعة الإسلامية ص ٤٣.

المجلس من تشريعات . وهذا التدبير . الذى أراه خطراً ، ربما كان ضرورياً بالنسبة للنظرية الدستورية الإيرانية .

وهى على ما أعتقد ، تذهب إلى أن الملك إنما هو وصى على الملك لا غير ، إذ الملك الحقيقى هو الإمام الغائب . والعلماء ، بصفتهم ممثلين للإمام ، يعتبرون أنفسهم أصحاب الحق فى رقابة كل ما يخص حياة الجماعة ، وإن كنت لا أفهم كيف يؤيدون دعواهم بأنهم يمثلون الإمام مع انقطاع سلسلة الإمامة . ولكن كيفما كانت النظرية الدستورية الإيرانية ، فإن هذا الإجراء ليس بريئاً من الخطر ، ولا تجوز تجربته ، إن جازت تجربته ، فى البلاد السنية إلا على أنه إجراء مؤقت ، ويجب أن يكون العلماء جزءاً أساسياً فى الجمعية التشريعية الإسلامية ليكونوا عوناً وهدياً فى حرية المناقشة فى أمور التشريع . والعلاج الوحيد الناجع فى إمكان الوقوع فى أخطاء التأويل إنما هو إصلاح نظام التعليم القانونى الحاضر فى الأقطار الإسلامية . وتوسيع مداه وربطه بالدراسة الرشيدة للفقهاء القانونى الحديث .

(٥) القياس :

والأصل الرابع من أصول الفقه هو القياس : وهو استخدام التعليل القائم على تشابه بين الحالات ، فى التشريع ^(١) .

ونظراً لاختلاف الأصول الاجتماعية والزراعية السائدة فى البلاد التى فتحتها الإسلام يبدو أن فقهاء الحنفية لم يجدوا ، بصفة عامة ، فى الحالات المدونة فى كتب

(١) انظر المختارات الفتحية فى تاريخ التشريع وأصول الفقه تأليف المرحوم أحمد أبو الفتح بك ص ٢١٠ حيث يعرف القياس بأنه « فى اصطلاح الأصوليين هو إلحاق أمر ليس له نص صريح فى الكتاب أو السنة أو الإجماع بأمر له نص فى أحدها لاتحاد العلة فى كل من المقيس والمقيس عليه » .

السنة ، شيئاً يهتدون به ، أو وجدوا من ذلك شيئاً قليلاً . فلم يكن أمامهم من سبيل سوى تحكيم العقل في الفتيا ، وأوحت الأحوال التي استجدت في العراق بتطبيق منطق أرسطو ، وإن كان قد ثبت أن هذا التطبيق كان بالغ الضرر في المراحل الأولى لتطور التشريع .

فسير الحياة المتشابك المعقد لا يمكن أن يخضع لقواعد مقررّة جامدة تستنبط استنباطاً منطقياً من أفكار عامة معينة . ولو نظرنا إلى سير الحياة بمنظار المنطق الأرسططاليسى لبدا آلياً مجتأ ليس له في ذاته أصل يبعث فيه الحياة الحركة .

وهكذا اتجه مذهب أبي حنيفة إلى تجاهل ما للحياة من حرية مبدعة وما فيها من تحكم ، وأمّل في أن يقيم على أساس من التفكير النظري المجرد نظاماً تشريعياً منطقياً كاملاً . على أن علماء الأصول في الحجاز — بما لهم من العبقرية العملية التي تميز جنسهم البشري — اعترضوا اعتراضات قوية على الدقائق الفقهية التي أثارها فقهاء العراق ، وعلى ما نزعوا إليه من تخيل أحوال لا تمت إلى الواقع بسبب ورأي علماء الحجاز بحق أن هذه الأحوال المتخيلة لا بد من أن تنتهي بالفقه الإسلامي إلى نوع من آلية لا حياة فيها .

هذه الخلافات المريرة بين المتقدمين من فقهاء الإسلام كان من أثرها أن تحصّت تعريف القياس وحدوده وشروطه وإصلاحاته ، ذلك القياس الذي كان في الأصل ستاراً يتوارى خلفه الرأي الشخصي للمجتهد ، فأصبح على مر الأيام مصدر حياة وحركة في التشريع الإسلامي . إن الروح التي تجلّت في النقد الدقيق الذي وجهه مالك والشافعي لمبدأ القياس الذي جعله أبو حنيفة أصلاً من أصول التشريع لتمثل فيها النزعة السامية التي تهدف إلى كبح الميل الآري إلى إثارة النظري المجرد على الواقع المتحقق ، والفكرة التي تدور في العقل على الأمر الواقع المتحقق في الخارج . وقد كان هذا في الواقع خلافاً بين أنصار المنهج القياسي وأنصار

المنهج الاستقرائي في البحث القانوني . ففقهاء العراق في الأصل وجهوا كل عنايتهم إلى الناحية الخالدة في « الفكرة » على حين أن فقهاء الحجاز كانت عنايتهم متفرقة إلى الناحية الوقتية للفكرة . على أنه غاب عن الحجازيين مبلغ ما يدل عليه موقفهم هذا ، ولقد حدّد ميلهم الغريزي للمأثور من التشريع في بلاد الحجاز من نظرم فقصره على « السابقات » التي وقعت بالفعل في أيام النبي وصحابته ، وليس من شك في أنهم أدركوا ما للواقع من شأن ، ولكنهم في الوقت نفسه جعلوه أمراً ثابتاً إلى الأبد ، وقلّما عمدوا إلى القياس الذي يقوم على أساس دراسة الواقع من حيث هو واقع .

على أن نقد فقهاء الحجاز لأبي حنيفة ومدرسته يصح أن يقال إنه حرر الواقع ونبه الأذهان إلى وجوب مراعاة ما في الحياة من أمور واقعة وما تشتمل عليه من تنوع في تأويل المبادئ الفقهية . وعلى هذا فمذهب أبي حنيفة الذي يمثل نتائج هذا الخلاف أصبح كامل الحرية في مبدئه الأساسي وأصبح أقوى ساعداً في قدرته على التطبيق من أي مذهب آخر من مذاهب التشريع الإسلامي .

ولكن الأحناف المحدثين على خلاف روح مذهبهم ، قد خلدوا فتاوى صاحب المذهب أو أصحابه^(١) أو كما كان يفعل المتقدمون الذين نقدوا أبا حنيفة بتخليدهم للأحكام التي تناولت حالات واقعية معينة^(٢) . وهذا المبدأ الأساسي الذي أخذ به مذهب أبي حنيفة ، أي القياس ، إذا أحسن فهمه وتطبيقه كان ،

(١) يشير إلى أصحاب أبي حنيفة أي تلاميذه الذين أسسوا لهم مذاهب متفرعة على مذهبه وهم أبو يوسف ، ومحمد ، وزفر . [مهدي علام] .

(٢) يقال في إصلاح الفقهاء الاستصحاب أي استصحاب الحال لأمر وجودي أو عدمي عقلي أو شرعي . ومعناه أن ما ثبت في الزمن الماضي فالأصل بقاءه في الزمن المستقبل ، مأخوذ من المصاحبة وهو بقاء ذلك الأمر ما لم يوجد ما يغيره فيقال الحكم الفلاني قد كان فيما مضى ، وكل ما كان فيما مضى ولم يظن عدمه فهو مظلون البقاء . انظر تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية للرحوم مصطفى عبد الرازق باشا ص ١٥٦ .

كما يقول الشافعي بحق، مرادفاً^(١) للاجتهاد، وهو حق طليق في حدود النصوص المنزلة؛ ويبدو ماله من خطر وشأن بوصفه أصلاً من أصول التشريع في أن معظم الفقهاء كما يقول القاضي الشوكاني^(٢) يرون القول بأنه أجزى حتى في حياة النبي إغلاق باب الاجتهاد إنما هو محض اختلاق أوحى به تبلور التفكير التشريعي في الإسلام من جهة كما أوحى به من جهة أخرى الكسل العقلي الذي يجعل كبار المفكرين في مصاف الآلهة وبخاصة في عهد الانحلال الروحاني. وإذا كان بعض العلماء في العصور الأخيرة قد استمسكوا بهذا الاختلاق فالإسلام الحديث ليس ملازماً بهذا التنازل الاختياري عن الاستقلال العقلي.

ولقد كتب السركشي في القرن العاشر للهجرة فلاحظ بحق « أن الذين يتمسكون بهذا الاختلاق، إن كانوا يريدون أن الاجتهاد كان أسهل على العلماء السابقين في حين أن صعباً كثيرة تزداد في سبيل من جاء بعدهم من العلماء فهذا قول هراء إذ الأمر لا يحتاج إلى كبير فهم لترى أن الاجتهاد أيسر للعلماء اللاحقين فتفاسير القرآن وشروح الحديث قد تعددت إلى حد جعل بين يدي من يريد الاجتهاد اليوم من المادة أكثر مما يحتاج ».

لعل هذا العرض الموجز يبين لكم في وضوح أنه ليس في أصول تشريعنا ولا في بناء مذهبنا كما نجدتها اليوم ما يسوغ النزعة الحاضرة. وأن العالم الإسلامي وهو مزود بتفكير عميق نفاذ وتجارب جديدة ينبغي عليه أن يقدم في شجاعة على إتمام التجديد الذي ينتظره. على أن لهذا التجديد ناحية أعظم شأنًا من مجرد

(١) يقول الشافعي في الرسالة « قال : فما القياس : أهو الاجتهاد . أم ها مفترقان ؟ قلت : ها اسمان لمعنى واحد » ص ٦٦ .

(٢) يقول الشوكاني « وكذلك اتفقوا على حجة القياس الصادر منه صلى الله عليه وسلم » إرشاد الفحول ص ١٥٨ .

الملاءمة مع أوضاع الحياة العصرية وأحوالها . فإن الحرب العالمية الكبرى [الأولى] بما خلفته من نهضة تركيا ، التي وصفها حديثاً كاتب فرنسي بأنها عنصر الاستقرار في عالم الإسلام ؛ والتجربة الاقتصادية الجديدة التي تجرب على مقربة من آسيا الإسلامية ، يجب أن تفتح أعيننا على ما ينطوى عليه الإسلام من معنى وعلى مصيره . إن الإنسانية تحتاج اليوم إلى ثلاثة أمور : تأويل الكون تأويلاً روحياً ، وتحرير روح الفرد ، ووضع مبادئ أساسية ذات أهمية عالمية توجه تطور المجتمع الإنساني على أساس روحي . ولا شك في أن أوروبا في العصر الحديث قد أقامت نظاماً مثالية على هذه الأسس ، ولكن التجربة بينت أن الحقيقة التي يكشفها العقل المحض لا قدرة لها على إشعال جذوة الإيمان القوى الصادق ، تلك الجذوة التي يستطيع الدين وحده أن يشعلها .

وهذا هو السبب في أن التفكير المجرد لم يؤثر في الناس إلا قليلاً ، في حين أن الدين استطاع دائماً أن ينهض بالأفراد ويبدل الجماعات بقضها وقضيضها وينقلهم من حال إلى حال .

إن مثالية أوروبا لم تكن أبداً من العوامل الحية المؤثرة في وجودها ، ولهذا انتجت ذاتاً ضالة أخذت تبحث عن نفسها بين ديموقراطيات لا تعرف التسامح ، وكل همها استغلال الفقير لصالح الغني . وصدقوني أن أوروبا اليوم هي أكبر عائق في سبيل الرقي الأخلاقي للإنسان . أما المسلم فإن له هذه الآراء النهائية القائمة على أساس من تنزيل يتحدث إلى الناس من أعماق الحياة والوجود . وما تعنى به هذه الآراء من أمور خارجية في الظاهر يترك أثره في أعماق النفوس . والأساس الروحي للحياة عند المسلم هو إيمان يستطيع أقلنا استنارة أن يسترخص الحياة في سبيله . وبما أن القاعدة الأساسية في الإسلام تقول : إن محمداً خاتم الأنبياء والمرسلين ، فإنه

ينبغي أن نكون من أكثر شعوب الأرض في الحرية الروحانية والرعييل الأول
من المسلمين الذين تخلصوا من الرق الروحي في آسيا الجاهلية لم يكونوا بحيث
يستطيعون إدراك المعنى الصحيح لهذه القاعدة الأساسية فعلى المسلم اليوم أن يقدر
موقفه ، وأن يعيد بناء حياته الاجتماعية على ضوء المبادئ النهائية ، وأن يستنبط
من أهداف الإسلام ، التي لم تتكشف بعد إلا تكشفاً جزئياً ، تلك الديمقراطية
الروحية التي هي منتهى غاية الإسلام ومقصده .

هل الدين أمر ممكن ؟

نستطيع أن نقول إن الحياة الدينية من الوجهة العامة يمكن أن تنقسم إلى ثلاثة أطوار ؛ يمكن وصفها بطور « الإيمان » وطور « الفكر » وطور « الاستكشاف » والحياة الدينية تبدو في الطور الأول صورة من نظام يجب على الفرد أو الأمة بتمامها أن تخضع لأمره خضوعاً مطلقاً ، ومن غير تحكيم العقل في تفهّم مراميهِ البعيدة ، أو غايته القصوى . وهذا الاتجاه قد يكون له نتائج عظيمة في التاريخ الاجتماعى والسياسى لشعب من الشعوب ؛ لكنه ليس كبير الأثر في نماء الفرد من الناحية الروحية ، وفي امتداد أفقه . والتسليم المطلق بنظامٍ ما يأتى في أعقابهِ تفهّم العقل لهذا النظام وللمصدر البعيد لسنده . وفي هذا الطور تبحث الحياة الدينية عن أصلها في نوع من الميتافيزيقا [الإلهيات] هى نظر في الكون ، متسق اتساقاً منطقياً ، ومن فروعهِ البحث في ذات الله . وفي الطور الثالث يحل علم النفس محل الميتافيزيقا ، وتزيد الحياة الدينية في طموح الإنسان إلى الاتصال المباشر بالحقيقة القصوى . وهنا يصبح الدين مسألة تمثل شخصى للحياة والقدرة ، ويكتسب الفرد شخصية حرة ، لا بالتحلل من قيود الشريعة ، ولكن بالكشف عن أصلها البعيد في أعماق شعوره . كما جاء في عبارة صوفى مسلم إذ يقول : « لا يتيسر فهم الكتاب الكريم حتى ينزل على المؤمن كما تنزل على النبي » . فبهذا المعنى الذى لهذا الطور الأخير من تطورات الحياة الدينية ، سأستعمل لفظ « الدين » في الموضوع الذى أعزّم إثارته الآن . والدين في هذا المعنى يسمى « بالتصوف » وهو اسم سىءُ الحظ ، إذ يفترض في التصوف أنه نزعة للعقل

تزهد في الحياة ، وتجنب الواقع ، معارضة بذلك تماماً النظرة التجريبية التي هي أساس التفكير في زماننا هذا .

على أن الدين — الذي هو في أرفع مراتبه ليس إلا سعيًا وراء حياة أعظم — هو في جوهره تجربة ، وقد أدرك أنه لا بد من أن تكون التجربة أساسه وقاعدته قبل أن ينتبه العلم إلى اصطناع هذا الرأي يوقت طويل . فالدين سعى صادق صحيح يستهدف توضيح الشعور الإنساني . وهو بوصفه هذا يمتحس مستواه في التجربة ، شأنه في ذلك شأن المذهب الطبيعي الذي يمتحس مستوى تجربته كذلك .

ونحن نعرف جميعاً أن « كمنظ » كان أول من أثار السؤال : هل من الممكن العلم بالميتافيزيقا ؟ أو ما وراء الطبيعة ؟ وقد أجاب عن سؤاله هذا سلباً ، وحججه التي أوردتها تنطبق بنفس القوة على الحقائق التي يعنى بها الدين بخاصة . فالإحساس المتشعب ينبغي ، في رأي « كمنظ » ، أن يحقق شرائط ظاهرية معينة لكي تفيد العلم . والشئ في ذاته ليس إلا معنى مقيّداً ، ووظيفته ليست إلا تنظيمية . فإذا تحقق في الأعيان ما يقابل هذا المعنى وقع ذلك خارجاً عن حدود التجربة ، ولهذا فإن وجوده لا يمكن البرهنة عليه بالعقل . وهذا الحكم الذي قضى به « كمنظ » لا نستطيع أن نتقبله في سهولة . بل قد يقال بحق ، في مجال الرد عليه ، أنه نظراً لما طرأ على العلم من تطورات حديثة مثل القول بأن طبيعة المادة « تموجات ضوئية محتبسة » . ومثل القول بأن الكون عمل من أعمال الفكر ، وأن المكان والزمان متناهيان ، ومثل القول بعدم التعيين في الطبيعة على ما قال به هيزنبرج (Heisenberg) ، فإن قيام مذهب يقول بإلهيات تعتمد على العقل ، لا يكون من البطلان بالقدر الذي سيق إليه « كمنظ » . على أننا لن نشبع القول في تمحيص هذا الموضوع لأن غايتنا الحاضرة لا تستلزمه . أما فيما يتعلق « بالشئ في ذاته » الذي لا يمكن للعقل المحض أن يحصّله لأنه خارج عن حدود التجربة ، فإن حكم « كمنظ » عليه لا يقبل إلا إذا افترضنا أولاً استحالة كل تجربة غير التجربة العادية .

وعلى هذا فالمسألة الوحيدة القائمة أمامنا هي هل المستوى العادي للتجربة هو وحده المستوى الذى للتجربة التى تقيد العلم؟ ورأى « كنف » فى « الشئ فى ذاته » و « الشئ فى ظاهره » قد عين إلى حد كبير طبيعة سؤاله الخاص بإمكان العلم بما وراء الطبيعة . ولكن كيف يكون الحال إذا انعكس الموقف كما فهمه هو ؟

فمحيى الدين بن عربى الفيلسوف الصوفى الأندلسى المشهور قد قرر الملاحظة البالغة الدقة عندما قال إن ذات الله تدرك بالإدراك الحسى ، وإن العالم صورة ذهنية . وهناك فيلسوف صوفى مسلم آخر هو الشاعر العراقى الذى يصر على تعدد مراتب المكان ومراتب الزمان ، ويتحدث عن زمان إلهى ، ومكان إلهى . وقد يكون ما نسميه العالم الخارجى ليس إلا مجرد تركيب عقلى ، وربما كانت هناك مستويات أخرى للتجربة الإنسانية قابلة لأن تنتظم وتنسق على حسب مراتب أخرى من المكان والزمان — مستويات لا يلعب فيها تصور المعنى الكلى وتحليله نفس الدور الذى يلعبانه فى تجربتنا العادية . على أنه قد يقال إن مستوى التجربة الذى لا يقبل انطباق التصورات عليه لا يقدر على إفادة أى علم له صفة كلية ، لأن المعانى الكلية وحدها هى التى فى مقدورها أن تكون مشتركة بين الجماعة .

إن نظرة الرجل الذى يعتمد على الرياضة الدينية فى إدراك الحقيقة لا بد أن تبقى دائماً فردية خاصة به غير قابلة لنقلها إلى غيره . وهذا الاعتراض له بعض الوجاهة إذا قصد به أن الصوفى محكوم تماماً بطرقه المأثورة ونزعاته وآماله .

والجود على القديم ضار فى الدين ، كما هو ضار فى أية ناحية أخرى من نواحي النشاط الإنسانى ، فهو يقضى على حرية الذات المبدعة ، ويسد المنافذ الجديدة للإقدام الروحانى . وهذا هو السبب الرئيسى فى عجز الطرق التى اتبعتها صوفية القرون الوسطى عن تخريج أفراد لهم قوة الابتكار على كشف الحق القديم . وكون الرياضة الدينية غير قابلة لنقلها إلى الغير ليس يعنى أن ما ينشده المتدين عبث لاغناء فيه . بل إن استحالة نقل الرياضة الدينية إلى غير صاحبها يعطينا المفتاح لمعرفة

الطبيعة الأصلية للذات . فنحن في حياتنا الاجتماعية اليومية نعيش ونتحرك كما لو كنا في معزل عن الغير ، فنحن لا نبالي بالنفاذ إلى أعماق فردية البشر ، بل نعتبرهم وظائف أو دلالات لا غير ، ونعرفهم من نواحي شخصيتهم التي يمكن أن نتناولها بالتصور . على أن منتهى قصد الحياة الدينية وهو كشف الذات بوصفها فرداً ، أعمق من نفسية الفرد العادية القابلة للوصف التصوري . واتصال الذات بذات الحق العليا يكشف لها عن تفردها ، ومرتبها الميتافيزيقية ، وإمكان تقدمها وريقها في تلك المرتبة . ولو أننا أردنا التدقيق لقلنا إن التجربة التي تؤدي إلى هذا الكشف ليست أمراً عقلياً قابلاً للتصور ، بل هي حقيقة حيوية : نزعة ناشئة عن تحوّل بيولوجي داخلي لا يمكن اقتناصه في شبك المقولات المنطقية . فهي لا تستطيع أن تندمج إلا في قوة صانعة للعالم أو محرّكة له . وفي هذه الصورة وحدها يتسنى لهذه التجربة البريئة من الزمان أن تنتشر في حركة الزمان ، وأن تكشف عن ذاتها أمام عين التاريخ . ويبسّو أن طريقة إدراك الحق بواسطة تصوّر المعاني الكلية ليست قط بالطريقة الجدية لإدراكه . فالعلم لا يبالي إذا كان الالكترون الذي يقول به ذاتاً حقيقية أم لا ، فربما كان رمزاً أو عُرفاً لا غير ؛ أما الدين ، وهو في جوهره حال من أحوال الحياة الواقعة ، فهو الطريقة الجدية الوحيدة للبحث في الحقيقة . والدين بوصفه نوعاً من رياضة عالية رفيعة يصحح أفكارنا في فلسفة الإلهيات ، أو يجعلنا على الأقل نشك في الحركة العقلية البحتة التي تكون هذه الأفكار . ويستطيع العلم أن يتجاهل الميتافيزيقا تجاهلاً تاماً ، وربما اعتبرها « صورة من الشعر سائغة » كما عرفها لانج « Lange » أو يذهب مذهب نيتشي Nietzsche في وصفها بأنها « لعب مشروع للكبار » ، ولكن الخبير بالدين الذي يحاول كشف رتبته هو في سلم الموجودات ، لا يستطيع الرضا باعتبار العلم للدين أ كذوبة كبرى ، أو مجرد فرض يضبط به الفكر والسلوك ، إذا وضع موضع الاعتبار منتهى القصد من سعيه وكفاحه . ففياً يتعلق بماهية الحق

ليس في مغامرة العلم أية مجازفة ، أما في الدين فسيرة الذات من بدئها إلى نهايتها من حيث هي مركز شخصي لتمثل الحياة والتجربة ، رهينة بالمجازفة . والسلوك المتضمن للحكم على مصير فاعل ذلك السلوك لا يمكن أن يعتمد على أوهام ، فالفكرة الخاطئة تضلل الفهم ، أما العمل الطالح فإنه يشين الإنسان كله ، بل ربما كان فيه أحيانا القضاء على كيان الذات الإنسانية . ومن هنا نرى أن مجرد الإدراك لا يؤثر في الحياة إلا تأثيراً جزئياً ، أما العمل فإنه متصل بالحقيقة اتصالاً قوياً فاعلاً ، وهو يصدر عن موقف للإنسان إزاء الحق ثابت على وجه العموم . ولا ريب في أن العمل ، وهو السيطرة على الأفعال السيكولوجية والفسيولوجية لتهيئة الذات لكي تكون صالحة للاتصال المباشر بالحقيقة القصوى ، هو عمل فردي في شكله وفي موضوعه ، ولا يمكن إلا أن يكون كذلك ، لكنه عرضة أيضاً لأن يكون عملاً « جمعياً » وذلك إذا أخذ الآخرون يرون في حياتهم بنفس ذلك العمل لكي يكشفوا لأنفسهم صلاحيته من حيث هو وسيلة لإدراك الحق . ودليل الخبراء الدينين في جميع العصور والأمصار هو أنه توجد إلى جانب شعورنا العادي (بالفعل) أنواع من الشعور (بالقوة) . فإذا كانت هذه الأنواع من الشعور تفتح المجال لإمكان وجود تجربة تهب الحياة وتفيد العلم ، فالسؤال عن أن الدين يمكن أن يكون نوعاً من تجربة أسمى وأرفع سؤال مشروع تماماً ويتطلب منا الانتباه الجدى . وبصرف النظر عن مشروعية هذا السؤال ، هناك أسباب هامة تقتضى إثارتها في الآونة الحاضرة من تاريخ الثقافة العصرية . ففي المقام الأول ، هناك اهتمام العلم بهذا السؤال ، إذ يبدو أن كل ثقافة لها صورة من صور المذهب الطبيعي خاصة بشعورها بالكون ، ويظهر كذلك أن كل صورة من صور المذهب الطبيعي تنتهى إلى نوع ما من أنواع المذهب الذرى . فهناك ذرية هندية ، وذرية يونانية ، وذرية مسلمة ، وذرية عصرية . على أن الذرية العصرية فريدة في نوعها ، فإن رياضياتها العجيبة التي تعتبر الكون معادلة

تفاضلية متقنة ، وفيزيائها ، التي بسيرها وراء مناهجها ، انتهت إلى تحطيم بعض الآلهة القديمة التي كانت في معبدها ، هذه العلوم قد انتهت بنا إلى حيث أصبحنا نتساءل : هل قانون التلازم بين العلة والمعلول ، والاستدلال من الأثر على المؤثر هو كل الحقيقة في النظر إلى الكون ؟ أولست الحقيقة القصوى تغزو وعينا من بعض النواحي الأخرى أيضاً ؟ وهل الطريقة العقلية البحتة هي الطريقة الوحيدة للتغلب على الطبيعة ؟ يقول الأستاذ إدنجتون « Eddington » « لقد سلمنا بأن الذوات الطبيعية تستطيع أن تكون طبيعتها من وجه جزئي فقط من وجوه الحقيقة فكيف يتسنى لنا أن نتناول الوجه الآخر ؟ ولا يمكن أن يقال إن هذا الوجه الآخر لا يهمننا بمقدار ما تهمننا الذوات الطبيعية ، فالمشاعر والمقاصد ، والقيم ، تؤلف شعورنا بمقدار ما تحدته التأثيرات الحسية ، ونحن نسير وراء المؤثرات الحسية فنجد أنها تقضي إلى عالم خارجي يبحث فيه العلم ؛ وتتبع عناصر وجودنا الأخرى فنجد أنها تقضي بنا — لا إلى عالم من مكان وزمان — ولكن إلى ناحية ما بالتأكيـد .

وفي المقام الثاني ينبغي أن ننظر إلى ما للموضوع من أهمية عملية عظيمة ؛ فالرجل العصري بما له من فلسفات نقدية ، وتخصّص علمي ، يجد نفسه في ورطة فذهبه الطبيعي قد جعل له سلطاناً على قوى الطبيعة لم يسبق إليه ، ولكنه قد سلبه إيمانه في مصيره هو . وتأثير الفكرة الواحدة في الثقافات المختلفة تأثيراً متبايناً أمر عجب . فصوغ نظرية التطور في العالم الإسلامي أخرج إلى حيّز الوجود حماسة رومى لمصير الإنسان من الناحية البيولوجية ، حماسة فاقت حدّ الوصف .

وما من مسلم مستنير يقرأ هذه السطور دون أن يحسّ ديبب النشوة يجري في أوصاله . يقول الرومي .

عشت تحت الثرى في عوالم من تبر وحجر ؛ ثم ابتسمت في ثغور زهرات عديدة الألوان ؛ ثم جُبت مع الوحش والزمان المتنقل فوق ظهر البسيطة ، وعلى متن الهواء وفي مناطق المحيط .

وفي ميلاد جديد غطست في الماء ، وحلقت في الهواء ، وحبوت على بطني
وعدوت على قدي . وتشكل سرّ وجودي كله في صورة أظهرت كل ذلك للعيان
فإذا أنا إنسان

ثم أصبح هدفي أن أكون في صورة ملاك في ملكوت وراء السحاب ،
وراء السماء حيث لا يمكن لأحد أن يتبدل أو يموت . ثم أعدو بعيدا ، وراء
حدود الليل والنهار ، والحياة والموت ، مرئية كانت أم غير مرئية
حيث كل ما هو كائن ، كان دائما واحدا وكلا

[روى — ترجمة ثاداني Thadani]

ومن ناحية أخرى نجد أن تكييف نظرية التطور نفسها في أوربا تكييفاً
أعظم دقة قد أفضى إلى الاعتقاد بأنه « يبدو الآن أنه ليس ثمة أساس علمي للفكرة
التي تقول بأن ما وصل إليه الإنسان الآن من صفات خصبة متشابكة سيصل يوماً
من الأيام إلى درجة يعتد بها في التفوق على ما هو عليه الآن » . وهكذا يتواري
ما في صدر الرجل العصري من يأس دفين وراء حجاب من المصطلحات العلمية .
ولا يستثنى « نيتشي » من هذا الحكم ، وإن كان قد ذهب إلى أن فكرة التطور
لا تسوّغ الاعتقاد في أن الإنسان لن يفوقه شيء أبداً ، فحماسه لمستقبل الإنسان
تنتهي عند مذهبه القائل « بالعود الأبدي » . وربما كان هذا المذهب أسوأ رأي
في موضوع الخلود ، إذ « العود الأبدي » ليس صيرورة أبدية وإنما هو نفس فكرة
قدم الوجود « مقنعة وراء حجاب الصيرورة .

وهكذا فإن الإنسان العصري ، وقد أعشاه نشاطه العقلي ، كفّ عن توجيه
روحه إلى الحياة الروحانية الكاملة ، أي إلى حياة روحية تتغلغل في أعماق النفس ،
فهو في حلبة الفكر في صراع صريح مع نفسه ، وهو في مضمار الحياة الاقتصادية
والسياسية في كفاح صريح مع غيره ، وهو يحدد نفسه غير قادر على كبح أثره
الجارفة ، وحبّه للمال حباً طاعياً يقتل كل ما فيه من نضال سام شيئاً فشيئاً ،

ولا يعود عليه منه إلا تمب الحياة ، وقد استغرق في الواقع أى في مصدر الحسّ الظاهر للعيان ، فأصبح مقطوع الصلات بأعماق وجوده ، تلك الأعماق التي لم يُسبر غورها بعد . وأخف الأضرار التي أعقبت فلسفته المادية هي ذلك الشلل الذي اعتري نشاطه والذي أدركه « هكسلي »^(١) Huxley ، وأعلن سخطه عليه هذه هي حال الغرب ، وليست حال الشرق خيراً منها فأسلوب الصوفية ، وهو الأسلوب الذي تطورت ونمت به الحياة الدينية في أسمى صورها ، في الشرق والغرب ، أصبح الآن في حكم الفاشل ، ولعله أضر بالشرق الإسلامي أكثر مما أضر بأى مكان آخر ، فقد كان أبعد ما يكون عن تدعيم قوى الحياة النفسانية عند الرجل العادى بحيث تعدّه للمشاركة في موكب التاريخ ، فعلمه نوعاً من الزهد الزائف ، وجعله يقنع بجمله ورقّه الروحى قناعة تامة . ومن ثم فلا عجب إن اتجه المسلم العصرى في تركيا ومصر وإيران إلى البحث عن مصادر جديدة لنشاط يوجد أنواعاً جديدة من الولاء مثل الوطنية والقومية التي وصفها « نيتشى » بأنها « مرض وحاقة » وأنها « أقوى خصوم الثقافة » فعندما يئس المسلم العصرى من إيجاد طريقة دينية خالصة تجدد قوى الروح ، التي تستطيع وحدها أن تصلنا بالمنبع الدائم للحياة والقوة يبسط أفكارنا وعواطفنا ، تعلق أمله في شغف بفتح مغاليق ينابيع قوى جديدة بتضييق تفكيره والحد من عواطفه . والاشتراكية الملحدة الحديثة ، ولها كل ما للدين الجديد من حمية وحرارة ، لها نظرة أوسع أفقاً ؛ لكنها وقد استمدت أسامها الفلسفى من المتطرفين من أصحاب مذهب هيغل « Hegel » قد أعلنت العصيان على ذات المصدر الذي كان يمكن أن يمدّها بالقوة والهدف . ولا بد للقومية والاشتراكية الإلحادية ، في الأوضاع الإنسانية الراهنة على الأقل — من أن تتأثر بالقوى السيكولوجية للكرهية والارتباب في نيات الغير ، والغيظ

(١) توماس هكسلي (١٨٢٥ — ١٨٩٥) فيلسوف إنجليزى من أشهر الفائلين بنظرية التطور ، وقد طبقها على الإنسان قبل داروين في كتابه « مكان الإنسان في الطبيعة » (١٨٦٣ م) . [المترجم]

تلك القوى التي تنزع إلى إضعاف روح الإنسان وانضاب ينابيع قوّته الروحانية . الخفية . فلا أسلوب التصوف في العصور الوسطى ، ولا القومية ، ولا الاشتراكية الإلحادية بقادرة على أن تشفى علل الإنسانية اليائسة . ولا ريب في أن اللحظة الحاضرة تمثل أزمة خطيرة في تاريخ الثقافة العصرية . وقد أصبح العالم اليوم مفتقراً إلى تجديد بيسيولوجي . والدين الذي هو في أسمى مظاهره ليس عقيدة بحسب أو كهنوتاً أو شعيرة من الشعائر ، هو وحده القادر على إعداد الإنسان العصري إعداداً خلقياً يؤهله لتحمل التبعة العظمى التي لابد من أن يتمخض عنها تقدم العلم الحديث ، وأن يرد إليه تلك النزعة من الإيمان التي تجعله قادراً على الفوز بشخصيته في الحياة الدنيا ، والاحتفاظ بها في دار البقاء . إن السمو إلى مستوى جديد في فهم الإنسان لأصله ومستقبله من أين جاء ، وإلى أين المصير ، هو وحده الذي يكفل له آخر الأمر الفوز على مجتمع يحركه تنافس وحشى ، وعلى حضارة فقدت وحدتها الروحية بما انطوت عليه من صراع بين القيم الدينية والقيم السياسية والدين ، كما بينت من قبل من حيث هو سعى المرء سعياً مقصوداً للوصول إلى الغاية النهائية للقيم ، فيمكنه بذلك أن يعيد تفسير قوى شخصيته — هو حقيقة لا يمكن إنكارها .

وهذا ما تشهد به جميع المؤلفات الدينية في العالم ، بما في ذلك ما دونه الإخصائيون عن تجاربهم الشخصية ولو أنهم عبروا عنها بعبارات قد تكون هي الصور الفكرية لمرحلة من مراحل علم النفس التي عفى عليها الزمن . وهذه التجارب طبيعية تماماً مثلها في ذلك مثل تجارب بنا المألوفة ودليل ذلك هو أن لهذه التجارب قيمة معرفية أو علمية ، لمن يمارسها ، بل هناك ما هو أهم من ذلك كثيراً وهو قدرتها على تركيز قوى الذات فتكسبها بذلك شخصية جديدة . والرأى القائل بأن مثل هذه التجارب انفعالات عصبية ، أو غامضة . لن يفصل نهائياً في دلالتها أو قيمتها . وإذا كان النظر فيما واره الطبيعيات ممكناً غير

ممتنع ، فمن الواجب أن نواجه هذا الإمكان في شجاعة . ولو أخرجنا ذلك عن مألوف وسائلنا في الحياة والتفكير ، أو مال بنا إلى تعديل هذه الوسائل . إن مقتضيات البحث عن الحق تلزمنا بالعدول عن موقفنا الحاضر ، ولا أهمية إطلاقاً للرأى القائل بأن النزعة الدينية يعينها في الأصل نوع من الاضطراب الفسيولوجي فقد يكون « جورج فوكس » « George Fox » من مرضى الأعصاب ^(١) ، ولكن من يستطيع أن ينكر ما كان له من قدرة على تطهير الحياة الدينية في إنجلترا لعده ؟ وقد قيل إن « محمداً » كان متهوساً ، وإذا كان التهوس له من القدرة ما يمكنه من توجيه مجرى التاريخ الإنساني توجيهاً جديداً ، فمن الأهمية السيكولوجية بمكان عظيم ، أن تدرس تجربته الأصلية التي خلقت من العبيد الأذلاء قادة للرجال ، وألهمت السلوك ، وكيّفت الحياة لأجناس بشرية بتمامها . وإننا حين نتخذ أساساً لحكمنا أنواع النشاط المختلفة التي صدرت عن دعوة نبي الإسلام فإن توتره الروحي (أى الوحي) ونوع السلوك الذى كان صدى لذلك الوحي ، لا يمكن اعتباره مجرد استجابة لوهم طاف بخياله . بل إنه من المستحيل أن نفهم هذا الوحي إلا إذا نظرنا إليه بوصفه استجابة لحالة حقيقية تنشأ عنها أنواع جديدة من الحماسة وأنواع من التنظيمات الجديدة وبدايات أعمال جديدة ولو نظرنا إلى الأمر من ناحية علم وصف الأجناس البشرية لبدا لنا أن التهوس عامل هام في اقتصاد التنظيم الاجتماعى للإنسانية ، فهو لا يسلك سبيل تصنيف الحقائق وكشف أسبابها ، بل يفكر في ظروف الحياة والحركة رغبة منه في ابتكار أنماط جديدة لسلوك الإنسان . ولا ريب في أن له عثراته وأوهامه ، مثله في ذلك مثل العالم الذى يعتمد على التجربة الحسية فله عثراته وأوهامه كذلك . على أن التعمق

(١) جورج فوكس (١٦٢٤ — ١٦٩١) مصلح ديني انجليزى عانى كثيراً في سبيل

دعوته الإصلاحية وهو مؤسس الجماعة المعروفة باسم جماعة الأصدقاء « Quakers »

أنظر Everyman's Encyclopaedia

في درس . منهج التهوس وطريقته يبين لنا أنه لا يقلّ عن العالم حرصاً على تلافى خداع الوهم في رياضته وتجربته .

والذى يعنينا — نحن المحايدين — هو أن نحاول كشف طريقة مجدية من طرائق البحث نستخدمها في درس طبيعة هذه التجربة غير العادية ودلالاتها . وقد كان ابن خلدون ، المؤرخ العربى ، الذى وضع قواعد التاريخ العلمى الحديث ، ول من تناول بالدرس الصحيح هذا الجانب من علم النفس الإنسانى وانتهى إلى ما نسميه اليوم النفس وراء الشعور ، ثم جاء بعده سير وليم هاملتون Sir William Hamilton فى إنجلترا ، « وليبنز » فى ألمانيا فوجها عنايتهما إلى درس بعض الظواهر العقلية التى لم يكن كنهها معروفا . وربما كان يونج « Jung » على صواب فيما ذهب إليه من أن الطبيعة الأساسية للدين لا تدخل فى نطاق علم النفس التحليلى ، وهو ينبثنا فى بحثه عن العلاقة بين علم النفس التحليلى وبين فن الشعر أن الصورة الفنية وحدها هى التى يمكن أن تكون موضوعاً لعلم النفس ، أما الطبيعة الأساسية للفن فلا يمكن أن تكون موضوعاً تبحث فيه طرائق علم النفس وهناهجه ثم يقول : « إن مثل هذه التفرقة ينبغى أن تقام فى مجال الدين ، فالبحث السيكولوجى ليس ممكناً إلا فى الظواهر الدينية الوجدانية والرمزية ، وهى لا تتضمن الطبيعة الأساسية للدين بأى وجه من الوجوه ، ولا يمكن أن تتضمن تلك الطبيعة . لأنه لو جاز ذلك لأمكن دراسة الدين بل والفن أيضاً باعتبارهما مجرد فرعين من فروع علم النفس . على أن « يونج » خرج فيما كتب على مبادئه أكثر من مرة ، وكان من نتيجة ذلك أنه بدلا من أن يقدم لنا علم النفس الحديث فكرة صادقة عن الطبيعة الأساسية للدين ويبصرنا بما له من معنى بالنسبة للشخصية الإنسانية ، وضع أمام أنظارنا طائفة كبيرة من نظريات قامت على الجهل التام بطبيعة الدين كما يتجلى فى أسمى مظاهره ، وهذه النظريات تسوقنا فى اتجاه لا فائدة فيه على الإطلاق . ومضمونها فى الجملة هو أن الدين لا يصل بين ذات

الإنسان و بين أية حقيقة واقعية خارج نفسه ، بل هو مجرد تدير بيولوجى حسن
 القصد أريد به إقامة حدود ذات طابع أخلاقى حول المجتمع الإنسانى لىكى تحمى
 البناء الاجتماعى من غرائز الذات التى لا يكبح لها بغير ذلك جماع . وهذا هو السبب
 فى أنه بناء على هذه السيكلوجية الحديثة تكون المسيحية قد انتهت من انجاز
 رسالتها البيولوجية ، وأنه يستحيل على الرجل العصرى أن يدرك معناها الأسمى
 ويختتم « يونج » عبارته بقوله : « لاشك فى أننا كنا نظل نفهم معنى المسيحية
 لو أن عاداتنا اشتملت ، ولو على إثارة من الوحشية الغابرة . فنحن لا نكاد ندرك
 اليوم تلك الأعاصير التى زارت بها شهوات النفس فى رومة القديمة القيصرية .
 فالرجل المتحضر الذى يعيش اليوم يبدو أنه بعيد كل البعد عن هذا . وأصبح
 لا يزيد على أن يكون رجلاً ضعيف الأعصاب وهكذا فإن الضرورات التى جاءت
 بالمسيحية أصبحت فى الواقع لا وجود لها بالنسبة لنا ما دمنا قد أصبحنا لا نفهم
 معناها ولا ندرى ما الذى جاء تحمينا من شره . إن التدين أصبح بالنسبة
 للمستنيرين شيئاً أقرب ما يكون إلى حالة عصبية . فى القرون العشرين التى خلت
 قد أنجزت المسيحية عملها وأقامت حواجز من السكبت تحمينا من رؤية خطيئتنا .
 إن هذا القول يخطئ فهم موضوع الحياة الدينية الرفيعة بتمامه ، فقهر النفس
 للبواعث الجنسية ليس إلّا مرحلة تمهيدية من مراحل تطوّر الذات . ومنتهى غاية
 الحياة الدينية هو أن تجعل هذا التطور يتحرك فى اتجاه أكثر أهمية بالنسبة لمصير
 الذات من سلامة أخلاق المجتمع الذى يؤلف بيئته الحاضرة . والإدراك الأساسى
 الذى تندفع منه الحياة الدينية قدما هو ما للذات الآن من وحدة واهية ضعيفة ،
 وتعرضها للتحلل وقابليتها للتكيف تكيفاً جديداً ، وقدرتها على أن يكون لها حرية
 أشد قوة على خلق مواقف جديدة فى بيئات معروفة أو مجهولة .
 من أجل هذا الإدراك الأساسى تجعل الحياة الدينية الرفيعة نصب عينيها
 التجارب التى ترمز إلى ما دق من حركات الحقيقة التى تؤثر تأثيراً جديداً فى مصير

الذات بوصفها عنصراً ربما كان عنصراً دائماً من العناصر التي تدخل في بناء الحقيقة وإذا تدبرنا الأمر على هذا الاعتبار فإننا نجد أن علم النفس الحديث لم يمس بعد الحياة الدينية حتى في هوامشها ، وأنه مازال بعيداً عما يسمى تنوع الرياضة الدينية وخصوصيتها . ولكي أقدم لكم فكرة عن هذا التنوع وهذه الخصوبة أخلص لكم عبارة لرجل عبقرى عظيم من رجال الدين في القرن السابع عشر : هو الشيخ أحمد السرهندى الذى انتهى نقده التحليلى الجرى للتصوف فى عصره إلى استحداث طريقة صوفية جديدة ظلت دون سائر الطرق الصوفية التى جاءت جميعاً إلى الهند من آسيا الوسطى وبلاد العرب قوة حية فى البنجاب وأفغانستان وروسيا الآسيوية وإنى أخشى ألا يكون من السهل بيان معنى العبارة التى سأذكرها فى لغة علم النفس الحديث ، إذ أن هذه اللغة لم توجد بعد . على أنه لما كان قصدى لا يخرج عن أن أعطيكم فكرة عما للرياضة من خصوبة لا حد لها ، الرياضة التى لا بد للنفس من أن تمارسها وتغربلها فى سعيها وراء الوصول إلى الحقيقة الإلهية . فإني أرجو أن تغفروا لى استعمالى لبعض مصطلحات تبدو غريبة لها جوهر حقيقى من المعنى لكنها تكيفت بمحاولة إيجاد سيكولوجيا دينية ازدهرت فى جو من ثقافة مختلفة . ولننتقل الآن إلى عبارة السرهندى الذى أشرت إليه ، لقد وصفت للشيخ تجربة دينية لرجل اسمه عبد المؤمن فى العبارة الآتية : « السموات والأرض ، والعرش ، والنار ، والجنة ، أصبحت جميعاً لا وجود لها عندى . وحينما أنظر حولى لا أراها فى أى مكان . وإذا وقفت أمام شخص ، فلست أرى شيئاً أمامى بل إن وجودى أنا أصبح لا وجود له عندى . إن الله لا نهاية له ، وليس فى مقدور أى إنسان أن يحيط به ، وهذا غاية ما تنتهى إليه رياضة الباطن ، ولم يقدر أى ولى على مجاوزته » .

فأجاب الشيخ على ذلك بقوله : « إن الوجد الذى قد وصف لى يرجع إلى تقلب القلب تقلباً مستمراً ويبدو لى أن من يعانى لم يمر بعد حتى بربع منازل

القلب التي لا حصر لها ، ولا بد له من أن يجتاز الأربع الثالثة الباقية حتى يتم رياضيات هذا المنزل الأول من منازل رياضة الباطن . وهناك منازل تسمى « الروح » و « السر الخفي » و « السر الأَخْفَى » ولكل منزلة من هذه المنازل ، التي يتألف منها مجتمعه ما يسميه « عالم الأمر » أحوالها ورياضاتها الخاصة بها . حتى إذا مر طالب الحق بهذه المنازل فإنه يبدأ عندئذ يتلقى بالتدريج أنوار « الأسماء الرياضية » و « الصفات الإلهية » ثم أخيراً يتلقى أنوار الروح الإلهية » ومهما يكن الأصل السيكولوجي للفوارق الواردة في هذه الفقرة ، فإنها تعطينا على الأقل فكرة عن عالم كامل لرياضة الباطن كما يراه مصلح عظيم للتصوف الإسلامي . فبناء على ما يقوله لا بد للإنسان أن يجتاز عالم الأمر هذا أى عالم النشاط الموجّه قبل أن يبلغ تلك الرياضة الفريدة التي ترمز للوجود المحض أو الحقيقة المجردة . وهذا هو السبب في قولي إن علم النفس الحديث لم يمس الموضوع حتى في هوامشه . ولست أرى أن الأوضاع الحاضرة في علم الأحياء أو علم النفس تبعث أقل بارقة من الأمل في هذا الموضوع . فالنقد التحليلي وحده ، مع شيء من فهم الأحوال العضوية للصور التي تتجلى فيها الحياة الدينية أحياناً ، ليس من المحتمل أن يفضى بنا إلى الجذور الحية للشخصية الإنسانية ، وافتراض أن الصور الجنسية كان لها شأن في تاريخ الدين ، أو أن الدين زدنا بطريقة خيالية نفر بها من الحقيقة المؤلمة أو توفق بيننا وبينها ، مثل هذه الاعتبارات للموضوع لا يمكن أن يكون له أدنى تأثير على غاية الحياة الدينية وهدفها الأخير ، وهو إعادة تكوين الذات المتناهية بالوصل بينها وبين عملية أزلية للوجود ، فتجعل للذات رتبة ميتافيزيقية لا نستطيع أن نعرف عنها في البيئة الحاضرة التي يكاد جوها يخنقنا إلا النزر اليسير .

ومن ثم فإن علم النفس ، إن كان من المقدر له أن يكون له معنى حقيقى بالنسبة للحياة الإنسانية ، فإنه ينبغي أن ينشئ منهجاً مستقلاً يهدف إلى استحداث

تطبيق على جديد يكون أكثر ملاءمة لمزاج وقتنا هذا — ولعل متهوساً موفور الذكاء ييسر لنا الاهتداء إلى مثل هذا المنهج ، وما الجمع بين التهوس والذكاء المفرط بالأمر المستحيل . ففي أوروبا الحديثة كان « نيتشى » — الذى كان فى حياته ونشاطه ، لنا نحن الشرقيين على الأقل موضوع بالغ الأهمية من موضوعات علم النفس الدينى — موهوباً بنوع من الاستعداد الطبيعى لعمل من هذا القبيل وتاريخ حياته العقلية ليس من غير شبيهه فى تاريخ التصوف الشرقى ، ولا نستطيع أن ننكر أن الناحية الإلهية فى الإنسان قد تجلت عليه فى صورة رؤيا « آمرة » . أقول إن رؤياه « آمرة » لأنه سيبدو أنها أمدته بنوع من عقلية التنبؤ تهدف عن طريق منهج خاص إلى تحويل رؤاها إلى قوى حيوية دائمة . ولكن نيتشى بآء بالفشل ويرجع فشله فى الأصل إلى تأثره بآراء أسلافه من المفكرين أمثال « شوبنهاور » و « داروين » و « لانج » تأثراً أعماه عن فهم المعنى الحقيقى لرؤياه فانساق إلى محاولة تحقيقها فى نظم مثل التطرف الارستقراطى بدلا من البحث عن قاعدة روحية تكتمل بها الناحية الإلهية التى فى النفس ، حتى فى نفوس الدهماء فتفتتح له أبواب مستقبل لا حد له ولا نهاية . وهذا هو الذى قلت عنه فى مقام آخر إن الـ « أنا » التى ينشدها فوق متناول الفلسفة ، وفوق متناول المعرفة فالنبت الذى لا ينمو إلا فى تربة القلب الخفية ليس ينمو فى مجرد قبضة من تراب » .

وهكذا كان الفشل نصيب عبقرى رسمت قواه الداخلية وحدها حدود رؤياه وظل عقيم الإنتاج لأن حياته الروحية كان يعوزها هداية خارجية خيرة . وكان من سخرية القدر أن هذا الرجل الذى كان يبدو لأصدقائه « كأنه جاء من أرض لم يعيش فيها إنسان » كان يدرك تمام الإدراك نفسه الروحانى الكبير يقول نيتشى : « أنا وحدى ؛ أواجه معضلة كبرى ، وأنا كالتائه فى غابة لم تطأها قدم . أنا فى

حاجة إلى العون ، أنا في حاجة إلى أتباع ومريدين ، أنا في حاجة إلى سيد .
ما أحلى أن نطيع » .

ويقول أيضاً : « لم لا أجد بين الأحياء من يسمو على في التفكير ، وينظر
إلى باحتقار ؟ ألا أنى بحثت بحثاً متواضعاً ؟ وإنى لشديد الشوق لرؤية أمثال
هؤلاء الرجال » .

في الحق ، أن خطة الدين وخطة العلم ، على الرغم من نضمها مناهج مختلفة ،
واحدة في غايتها النهائية فكلاهما يستهدف أقصى درجات الحقيقة .

والواقع أن الدين أشد حرصاً من العلم على الوصول إلى ما هو في النهاية حق ،
لأسباب ذكرتها من قبل . والسبيل لإدراك الحق المجرد في الدين أوفى العلم تقع
فيما قد يسمى تصفية التجربة . ولكي نفهم هذا ينبغي أن نفرّق بين التجربة
بوصفها أمراً طبيعياً يدل على ما للحقيقة من سلوك يمكن ملاحظته بالوسائل العادية ،
وبين التجربة بوصفها دالة على جوهر الحقيقة وطبيعتها الذاتية . فالتجربة بوصفها
أمراً طبيعياً ، تفسّر في ضوء سوافها السيكولوجية والفسولوجية ، أما بوصفها دالة
على جوهر الحقيقة فينبغي أن نستعمل في بيان معناها معايير من نوع آخر
ففي ميدان العلم نحاول فهم معنى التجربة ، فيما يتعلق بالمسلك الخارجي للحقيقة ؛
أما في حلبة الدين فإننا نعتبرها ممثلة لنوع من الحقيقة ثم نحاول كشف معناها فيما
يتعلق أساسياً بطبيعة تلك الحقيقة والخطط الدينية والعلمية متشابهة بوجه ما ، فهما
يتناولان في الحقيقة وصف عالم واحد ، مع هذا الفرق الوحيد وهو أن وجهة نظر
« الذات » تستبعد بالضرورة من خطة العلم ، أما في خطة الدين فإن الذات تؤلف
بين ميولها المتضادة ، وتحدث نزوعاً شاملاً مفرداً ينتهي إلى نوع من تحويل التجارب
تحويلاً تركيبياً . والدرس الدقيق لهذه الخطط المتكاملة في الحقيقة ، في طبيعتها
وغايتها يبين أن كلا منها موجه إلى تطهير التجربة في ميدانه الخاص . وسأضرب
لكم مثلاً يعين على توضيح ما أقصد : إن نقد « هيوم » لفكرتنا عن العلية يجب

أن يعد فصلاً في تاريخ العلم أكثر من أن يعد فصلاً في تاريخ الفلسفة . ونحن في التزامنا لما تقضى به الروح العلمية التجريبية لا يحق لنا أن نستخدم معاني ذات طابع شخصي . وغرض « هيوم » من نقده هذا هو تحرير العلم التجريبي من فكرة التأثير الخارجي الذي ليس له ، كما يصر ، أساس في التجربة الحسية . ومحاولته هذه كانت أول جهد بذله العقل الحديث في سبيل تصفية الخطأ العلمية . ثم جاءت نظرية « أينشتاين » الرياضية عن الكون فأملت خطة التصفية التي بدأها هيوم وبانطباقها على الروح النقدية لهيوم استبعدت فكرة التأثير الخارجي استبعاداً تاماً . والعبارة التي أوردتها من قول الولى الهندى العظيم تبين لنا أن الباحث العملى لعلم النفس الدينى له رأى فى التطهير والتصفية شبيه برأى هيوم . فتقديره للموضوعية لا يقل عن تقدير العالم لها فى ميدان موضوعيته ، فهو ينتقل من تجربة إلى أخرى لا كمجرد متفرج عليها بل كناقذ يعنى بتمحيص التجربة وتنقيتها وفقاً لأسلوب خاص ملائم لمجال بحثه ، محاولاً استئصال جميع العناصر الشخصية (الذاتية) سيكولوجية كانت أم فسيولوجية ، فى محتويات تجربته لكي يصل فى النهاية إلى ما هو موضوعى مطلق . وتكون التجربة الأخيرة هى كشف خطة حياة جديدة ، أصيلة ، أساسية وتلقائية . والسرُّ الأزلَى للذات هو أنها فى اللحظة التى تصل فيها إلى هذا الكشف الأخير ، تدرك أنه الأصل الأصيل لوجودها دون أن يخامرها فى ذلك أدنى شك . ومع ذلك فليس فى التجربة نفسها سر ولا خفاء ، كما أنه ليس فيها أى شئ انفعالى أو عاطفى . بل إن خطة التصوف الإسلامى ، على الأقل ، فى سبيل حرصها على أن تكفل رياضة بريئة تماماً من الانفعال قد حرصت على تحريم استخدام الموسيقى فى العبادة ، وأن تؤكد ضرورة صلاة الجماعة اليومية لكي تقاوم ما قد ينشأ من آثار ضارة بروح الجماعة نتيجة للتأمل فى أثناء العزلة . فالرياضة الصوفية رياضة طبيعية تماماً ،

ولها معنى بيولوجي على أعظم أهمية ، بالنسبة للذات ، إنها الذات الإنسانية تسمو فوق مجرد التأمل ، وتصلح من زوالها بالوصول إلى الأبدى السرمدي .

والخطر الوحيد الذي قد تتعرض له الذات في هذا البحث عن الإله هو ما يمكن أن يعرو نشاطها من فتور نتيجة لاستمتاعها واستغراقها في التجارب التي تسبق التجربة الأخيرة . وتاريخ التصوف الشرقي يبين لنا أن هذا الخطر أمر حقيقي ، ولهذا كان التنبيه إليه بيت القصيد في حركة الإصلاح التي قام بها الولي الهندي العظيم الذي أوردت فيما سبق شيئاً من أقواله . والسبب في هذا ظاهر واضح ، فمنتهى غاية الذات ليس أن ترى شيئاً ، بل أن تصير شيئاً . والجهد الذي تبذله الذات لكي تكون شيئاً هو الذي يكشف لها فرصتها الأخيرة لشحذ موضوعيتها وتحصيل ذاتية أكثر عمقا ، ترى الدليل على حقيقتها في قول كنط « أنا أقدر » لا في قول ديكارت « أنا أفكر » . وليست غاية مطلب الذات التحرر من حدود الفردية بل هي على العكس من هذا وتحديدها تحديدا أدق وأوفى ، والعمل الأخير ليس عملا عقليا ، وإنما هو عمل حيوى يعمق من كيان الذات كله ويشحذ إرادتها بتأكيد مبدع بأن العالم ليس شيئاً مجرد الرؤية أو أنه شيء يعرف بالتصور ، وإنما هو شيء يبدأ ويعاد بالعمل المستمر . واللحظة التي تعرف فيها الذات ذلك هي اللحظة التي تستشعر فيها السعادة العظمى وتجتاز فيها أكبر امتحان لها :

أأنت في مرحلة « الحياة » أم « الموت » أم « الموت في الحياة » ؟

انشد العون من شهود ثلاثة لتتحرى حقيقة « مقامك »

أولها عرفانك لذاتك

فانظر نفسك في نورك أنت

والثاني معرفة ذات أخرى

فانظر نفسك في نور ذات سواك

والثالث المعرفة الإلهية
فانظر نفسك في نور الله
فإذا كنت ثابت الروح في حضرة نوره
فاعتبر نفسك حياً باقياً مثله .
إنه لحق وحده من يحسر على رؤية الله وجهاً لوجه
« والصعود » أى شئ هو ؟ ليس سوى بحث عن شاهد
قد يؤكد حقيقتك نهائياً —
شاهد بيده وحده أن يجعلك خالداً
وما من أحد يقدر على الوقوف رابط الجأش في حضرته
ومن استطاع ذلك فإنه ذهب خالص .
أأنت مجرد ذرة من تراب ؟
اشدد عقدة ذاتك
واستمسك بكيانك الصغير
ما أجلّ أن يصقل الإنسان ذاته !
وأن يختبر رونقها في سطوع الشمس
فاستأنف تهذيب إطارك القديم
وأقم كياناً جديداً
مثل هذا الكيان هو الكيان الحق
وإلا فذاتك لا تزيد على أن تكون حلقة من دخان

في الايام القليلة الماضية

الله في الدنيا والآخرة

معرفة الله في الدنيا والآخرة

الله في الدنيا والآخرة

الله في الدنيا والآخرة

الله في الدنيا والآخرة

الله في الدنيا والآخرة

الله في الدنيا والآخرة

الله في الدنيا والآخرة

الله في الدنيا والآخرة

الله في الدنيا والآخرة

الله في الدنيا والآخرة

الله في الدنيا والآخرة

الله في الدنيا والآخرة

الله في الدنيا والآخرة

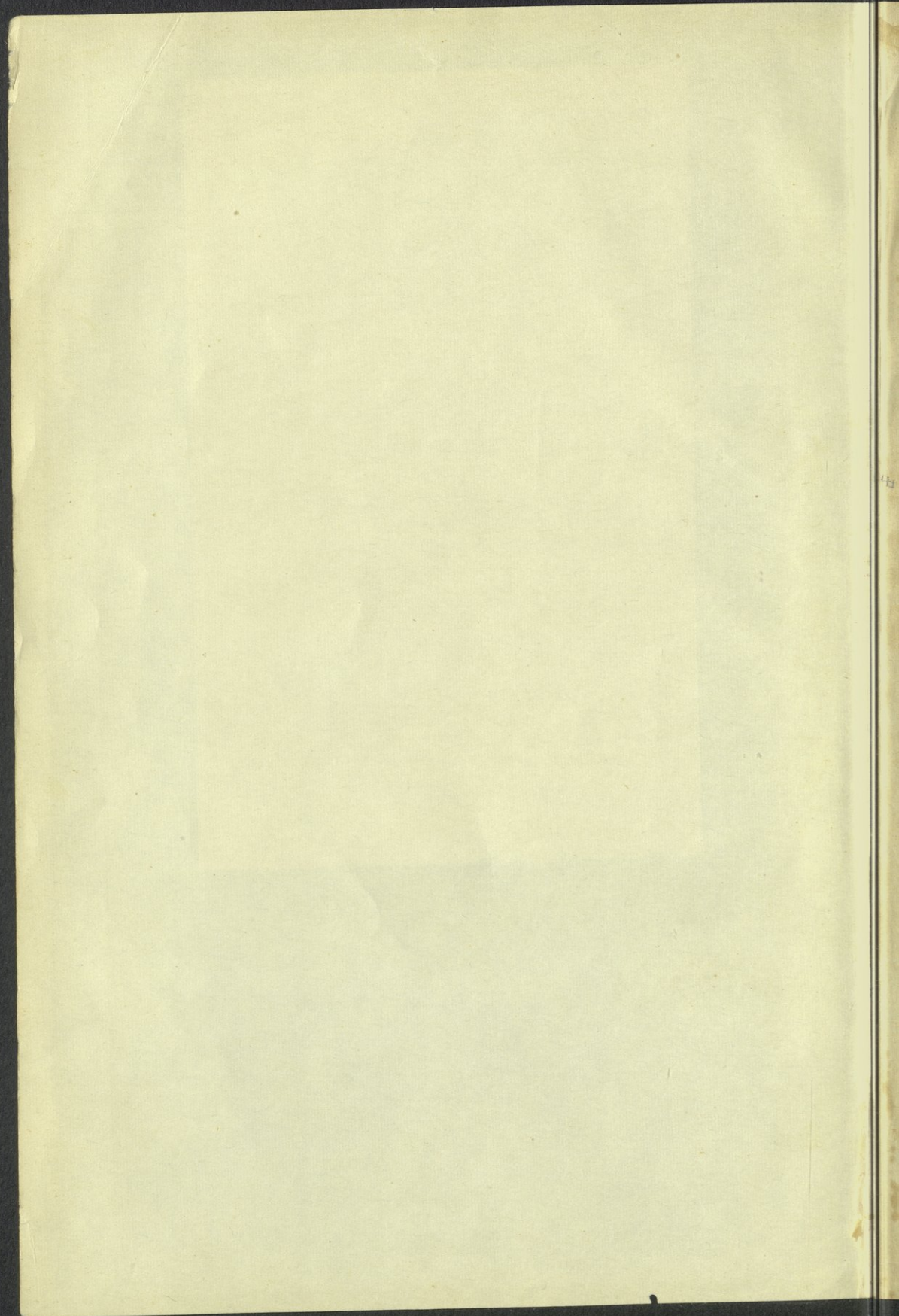
الله في الدنيا والآخرة

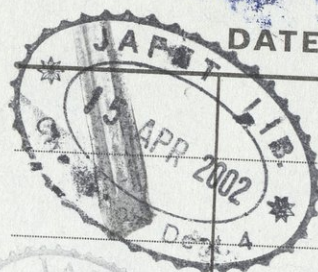
الله في الدنيا والآخرة

الله في الدنيا والآخرة

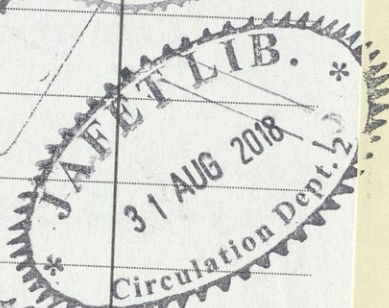
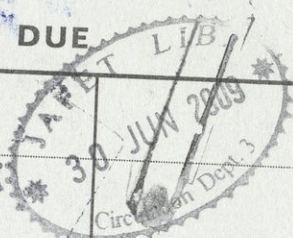
الله في الدنيا والآخرة

الله في الدنيا والآخرة





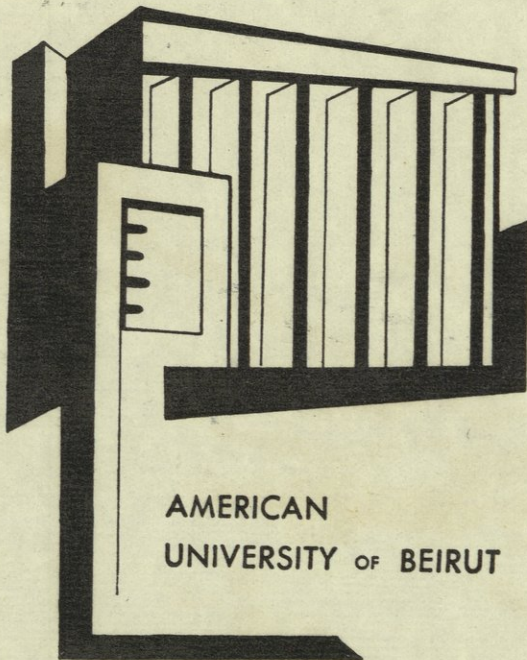
DATE DUE



محمود، عباس
تجديد التفكير الديني في الاسلام
AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT LIBRARIES



01008176



AMERICAN
UNIVERSITY OF BEIRUT

181.5
I649tA
C.1