

# الفلسفة العربية الإسلامية من منظور جديد

د. محمد عبد الرحمن مرحباً\*



الفلسفة علم عقلي يستند في أنسجه إلى نظام العقل الإنساني؛ ولكنه مع ذلك تقولب ونسب إلى من اشتغل عليه، فقبل: فلسفة يونانية وأخرى عربية. وتحيز في الزمن كذلك، فقبل فلسفة قديمة وسبيطة وحديثة ومعاصرة، ونسب إلى الدين فقبل فلسفة إسلامية وأخرى مسيحية وهكذا. وقد عرف تاريخ الفلسفة جدلاً حول مفهوم الفلسفة الإسلامية العربية. فتساءل الباحثون حول وجود فلسفة عربية؟ أم أن الموجود هو الفلسفة اليونانية مكتوبة بلغة عربية. يحاول الدكتور عبد الرحمن مرحباً في آخر ما كتبه قبل وفاته الدفاع عن مفهوم الفلسفة العربية الإسلامية، وإثبات أصلتها وإبراز ما أبدعه العرب والمسلمون فيها ما يسمح بنسبة هذه الفلسفة إليهم. ويبين انسداد الأفق في إبداعهم الفلسفـي في مجال الميتافيزيقا. ليخلص إلى أن تبدل الظروف الاجتماعية هي التي سوف تفتح أفق العقل الفلسفـي العربي إلى مجالات أرحب. كل ذلك ضمن إطار ما يسميه بقوانين الفكرانية.

اشغل الكاتب بتدريس الفلسفة الإسلامية في الجامعة اللبنانية لمدة طويلة. وقد كتبت هذه المقالة قبل وفاته بوقت قصير ويبدو أنها من أواخر ما كتب.

## مدخل:

الفلسفة العربية الإسلامية هي إحدى الحركات العقلية التي نشأت في ظل الإسلام وحضارته وارتبطت بأنواع مختلفة من الارتباط. فإن الإسلام لم يعبر عن ذاته بعلوم الدين والنقل فقط، بل لقد وجد في علوم الفكر والعقل أيضاً متسعًا فسيحًا للتعبير عن هذه الذات.

ولقد كانت هذه الفلسفة دائمًا محل نزاع ومناقشة بين الباحثين، فقد اختلفوا في اسمها وفي إمكان وجودها وفي الأشخاص الذين شيدوها وأقاموا بناءها، وفي مدى ما فيها من أصالة وابتكار. لكن الاختلاف لم يقتصر على الفلسفة العربية الإسلامية وحدها، بل لقد شمل جميع الحركات العقلية في القرون الوسطى كلها، إسلامية كانت أو مسيحية أو يهودية، أو وثنية. فليس هناك اتفاق حول قيمة الفلسفة المسيحية أو الفلسفة اليهودية ومدى أصالتها وقربهما أو بعدهما عن الفلسفة اليونانية والإسلامية. ولا يزال النقاد محتدماً حول أصالة القديس توما الإكويني مثلًا ومدى استقلاله عن ابن رشد خاصة وفلسفه الإسلام عامة. وهذا ينطبق أيضاً على موسى بن ميمون أعظم فلاسفة اليهود في العصور الوسطى كلها.

والذي يهمنا هنا أمر الفلسفة العربية الإسلامية: هل توجد فلسفة عربية إسلامية أم لا؟ وما طبيعة هذه الفلسفة إن وجدت، وما هي خصائصها؟ وإلى أي حد استطاعت أن تتحرر من أسار الفلسفة اليونانية؟

إن التصدي لهذه المسألة مهمة عسيرة، ولكنها لا تخلو من المتعة، على أن تعالج موضوعياً بعيداً عن التعصب والهوى ومشاعر الحق والضفينة. وعلى هذا الأساس سندرس الفلسفة العربية الإسلامية، فتبين أصالتها فيما لها فيه من أصالة، ولا نتحيّف عليها في بعض ما تعتز به، كما لن نتوقف عن نقدها حيث يجب النقد.

ونأمل أن تكون هذه الدراسة نواة أولية لدراسة هذه الفلسفة على أساس وضعى لا معياري، فندرسها كما هي بالفعل لا كما يجب أن تكون، ونراقب أصحابها ونعيش معهم ونفهم ظروفهم ومدى الإمكانيات المتاحة لهم للخلق والابتكار. وحسبهم فضلاً أن بثوا الحياة في عصور الفكر اليوناني، وأقاموا فجوة كبيرة بين العصور الوسطى العربية الإسلامية التي كانت عصور إشعاع ونور، والعصور الوسطى اللاتинية التي يسميها أصحابها أنفسهم عصور الظلام.

## صورة العرب في تاريخ الفلسفة

هذا ومنشأ سوء الظن بالفلسفة العربية الإسلامية أن دارسيها الأوائل مثل رينان

ومدرسته لم يضعوا آرائهم بعد دراسة كاملة، ولم يستمدوها من التفكير العربي الإسلامي نفسه في أصوله ومصادره، وإنما كانوا يعيرون عن معظم ما كان متداولاً في المخطوطات اللاتينية؛ حيث لم تكن الدراسات الإسلامية الصحيحة قد بدأت بعد: «ذلك أن بعض مؤرخي القرنين الثامن عشر والتاسع عشر عرض للحياة العقلية عند المسلمين من غير أن يكون لهم إمام بلغتهم أو أن توافر لديهم المصادر العربية الكافية. وانتهى إلى أحكام لا يمكن إلا أن تكون سريعة وناقصة»<sup>(١)</sup>، على حد قول د. إبراهيم مذكور رحمة الله. ومع ذلك فقد قدر لهذه الآراء أن تنتشر كما تنتشر النار في الهشيم، فتلقفتها الدوائر العلمية وغير العلمية، واختلفت الأغراض والمأرب. فالآجواء كانت مشحونة بالتعصب على العرب وكراهيتهم.

وهناك سبب آخر جعل هذا الفريق من الباحثين ينكر وجود الفلسفة الإسلامية. ذلك أن الأساس الفلسفية والآراء التي جاءت بها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بفلسفة اليونانيين والمنهج اليوناني في معالجة المباحث الفلسفية. فالعرب لم يكن لهم عهد بالفلسفة قبل ظهور الترجمات. فلما نُقلت علوم اليونان والهند وفارس وفلسفاتها إلى العربية واطلع عليها المتفقون المسلمون تأثروا بها وأنضجوا أفكارهم بمعانيها، فبقي إنتاجهم يشف عن مصادره. فالfilosophia العربية قد أخذوا عن أرسطو معظم آرائه وأكملوه بأفلاطون وأفلاطونيين، حتى أن الفلسفة العربية الإسلامية، لا يمكن فهمها، بل لا يمكن تصورها بغير الفلسفة اليونانية. لكن ذلك لا يمنع من وجود عناصر جديدة وأصيلة أضافها الفلسفة العربية من عند أنفسهم كما سنرى بعد قليل.

ومن أسباب إنكار الفلسفة العربية الإسلامية أيضاً أن أكثر الفلسفه الإسلاميين لم يكونوا عرباً أقحاحاً، بل كانوا خليطاً من شعوب متعددة وأديان مختلفة جمعهم الإسلام تحت مظلة واحدة.

والحق أن الحملة على العرب قديمة كما هو معلوم منذ دخولهم إلى بلاد الأندرس وتهديدهم لروما عاصمة الكاثوليكية في أوروبا. لكن هذه الحملة قد خفت حدتها لحسن الحظ، وذلك لتقدير الدراسات العربية والإسلامية والرجوع إلى المظان الأولى للفكر الإسلامي ودراسته في أصوله ومصادره. كما أن روح التعصب على العروبة والإسلام قد ضعفت عند عدد كبير من الباحثين الغربيين، وبدأت تتغلب عليهم روح التجدد والموضوعية. فالحق لا يعد نصيراً، حتى ولو بين الأعداء والخصوم. فلا يمكن للعلم إلا أن يصل بعض النفوس ويطهرها من أدناسها ويرتفع بها عن الأحقاد والضغائن، أو على الأقل هذا ما نرجو.

إن هذه النظرية التي لا ترى الفكر العربي الإسلامي إلا صورة للتأثيرات الأجنبية لم تعد طريقة عصرية، بل لقد تخلى عنها أصحابها منذ زمن طويل؛ لأنها لا تقول لنا:

١- لم انتقلت هذه التأثيرات إلى العرب في وقت بعينه؟

٢- لم كان لها أبلغ الأثر في المسلمين رغم أن كثيراً منها يعارض الإسلام، ورغم ما وضع أمامها من عراقيل.

إن كل شيء يتضح لنا من هذه الناحية إذا تذكّرنا التغيرات التي طرأت على شبه الجزيرة العربية في أوائل القرن السابع، أي عندما قام محمد ﷺ بحركته العظيمة. هنالك نرى كيف أن نظم الحياة العربية قد تبدل رأساً على عقب: طوفان من الأفكار والمبادئ والقيم والمثل والأيديولوجيات غمرت الجزيرة العربية من أقصاها إلى أقصاها. الأرض هي الأرض، والمناخ هو المناخ، ولكن القوم غير القوم. مجتمع جديد قد انتصب وخرج إلى حيز الوجود. فاستتبع ذلك ظهور حاجات جديدة وأعمال جديدة، ومسؤوليات ومهامات جديدة، وأهداف جديدة وأعباء جديدة، وقيم ومثل جديدة، وهذا ما جعله يتطلع إلى آفاق جديدة. لقد كان العرب يعيشون في عصر تحول كبير. فإذا كان  $1+1 = 2$  في العصور العادلة، وربما أقل من ذلك في عصور الانحطاط، فإن هذين الرقمين قد ساوايا الملايين في عصور الثورات. أضف الفكرة إلى الفكرة، وانظر ماذا تكون النتيجة: فقد تجهض الفكرة بالفكرة، وقد تلتف الفكرة بالفكرة، فيتحول عنها ألف فكرة<sup>(٢)</sup>. لقد بدأ عصر العقل بالنسبة إلى هؤلاء القوم، بقدر ما بدأ عصر الروح والإيمان. وكان من السابق لأوانه آنذاك أن ينفصل العقل عن الإيمان. فلا تعارض بين العقل والإيمان في منطق القرآن.

### الفكرانية وقوانين الفكر الاجتماعي:

وهكذا طرحت - ولأول مرة في جزيرة العرب - مشكلة العلاقة بين العقل والنقل، أو بين الفلسفة والشريعة، منذ العصور الأولى للإسلام. وسيحتمم الصراع بين الفريقين، وسيتمحض عن هذا الصراع مدارس ومذاهب وفلسفات كثيرة. وعلى أطراف هذا النزاع ستتشاءم علوم وأداب وأنظار وفلسفات وموافقات ومنازع لا تقع تحت حصر. وسرت عدوى العقل في كل مكان، وتعصّب الكثيرون لحكم العقل، وناهض الكثيرون أيضاً حكم العقل وحملوا على العقل. ومن هنا ستتشاءم علوم الدين وعلوم الدنيا، ومن هنا أيضاً سينشب النزاع بين الدين والدنيا، ولكل منها طرائقه ومناهجه، وله آلياته ووسائله. ولذلك كله قوانين وسنن أزعّم أن السيكوسوسيوديناميكا Psychosociodynamique وهي تسمية عدلّت عنها إلى تسمية عربية أفضل منها وهي الفكرانية - أقول ولذلك كله قوانين وسنن أزعّم أن الفكرانية قد أحاطت بالكثير منها. وأرجو ألا يكون في ذلك ادعاء كبير.

وعلى كل حال، لقد أصبح بين أيدي العرب الآن طاقة كبيرة. وهذه الطاقة هي - كأي طاقة - قابلة للتحويل وصودف أن المشكلة التي كانوا يواجهونها هي

المشكلة الدينية. فتعبأ هذه الطاقة وتتجند كلها أو جلها لحلها. كما أن الطاقة التي تعبأ في عصر التحول اليوناني الكبير مشكلة من نوع آخر، هي المشكلة التي أثارها طاليس، أي المشكلة الميتافيزيقية، فتجندت هذه الطاقة لحلها. وبقدر ما طبعت المشكلة الأولى التي صادفها عصر الطاقة اليوناني بالطابع الميتافيزيقي، لأن الطاقة تبحث دائمًا عن منافذ لها فوجتها في الميتافيزيقا، كذلك طبعت المشكلة الدينية العقل العربي بالطابع الديني. ومن نبع الميتافيزيقا فجر اليونان الدين فيما فجروا، فنغلسفاو في الله والنفس والحياة بعد الموت، ومن نبع الدين فجر العرب الميتافيزيقا فيما فجروا، «فدينوا» الفلسفة - إذا صح التعبير - ودجنوها وأخضعواها للدين. ويعبر أدق وقوفا بينها وبين الدين. فليست الميتافيزيقا من مستلزمات العقل اليوناني، كما ليس الدين من مستلزمات العقل العربي، وإنما الأمر في الحالين طاقة هائلة تتلمس الطريق لإيجاد مسارب لها، فغثرت عليها في تأملات طاليس وخلفائه من بعده، حيث تعمقت وتشفيت واستطالت، وفي دين محمد وأخلافه من بعده، حيث نضجت وتوسعت وتفرعت. هذا ما تقضي به قوانين الفكرانية، أو ما كنت أسميه قوانين السيكوسوسيديناميكا.

وعلى الرغم من ذلك فالفكر العربي الإسلامي بعامة، والفلسفي بخاصة حقيقة ثابتة أنتجتها التحولات العميقية التي طرأت على الجزيرة العربية مع الإسلام. وإذا كان هناك من يشكك في القيمة الموضوعية لثمرات هذا الفكر، فما علينا لتبييد هذا الشك إلا مقارنة ما كتبه النقلة السوريان في أول عهد الترجمة بما كتبه العرب. لقد كان السوريان أسبق من العرب إلى تلقي آثار اليونان، ومع هذا فقد عجزوا عن أن ينجبو - قبل اختلاطهم بالعرب - مفكراً واحداً من معدن الكندي أو الفارابي أو ابن رشد أو ابن خلدون... كما يجب أن نقارنهم أيضاً بالروم (البيزنطيين) الذين ورثوا حكمة اليونان لكنهم دفنوها في الأقبية والسراديب والكهوف، حتى جاء العرب فانتشلوها وأخرجوها من جحورها، بالترغيب تارة، والترهيب تارة، في عملية إنقاذ حضارية نادرة في التاريخ. فالدولة البيزنطية لم تتجنب طوال تاريخها جهابذة عظاماً في مستوى جهابذة العرب. وإذا كان نبغ من هؤلاء وأولئك من نبغ، فإنما كان ذلك يعود إلى لقائهم العرب، والاختلاط بهم، والإفادة من أجواء الحوار والتعايش والتسامح والتعاون التي ستحت لهم في عالمهم الجديد.

ليست العبرة بما استفاده العرب من القدماء، إنما العبرة بما لم يستفيدوه منهم، أعني روح التوثب وحب الاستطلاع وسعة الخيال والتوق إلى المعرفة والقدرة على الاستدلال والاستقراء والتحليل والتركيب، والتعيم والتلليل واستخراج العلاقات، وكلها مواهب لا تُقْنَى عنها علوم الدنيا.

بهذه الصفات أرسى ابن الهيثم قواعد البصريات، واكتشف ابن النفيس الدورة الدموية الصغرى، وقام البيروني بقياس محيط الأرض، ووضع ابن سينا وابن تيمية

- فضلاً عن علماء الطبيعة - أسس المنهج العلمي، ونقل الرازى الكيمياء من الطور الأسطوري إلى الطور العلمي، ومهّد ابن الشاطر لآراء كوبيرنيكوس الفلكية، وأسس الخوارزمي علم الجبر، والزهراوى علم الجراحة، وابن البيطار علم النبات، والبتانى علم المثلثات، وابن خلدون علم الاجتماع وفلسفه التاريخ.. إن السلسلة طويلة، وفي كل يوم نكتشف مخطوطات جديدة تضع أيدينا على حقائق تاريخية وما ثار لأجدادنا العرب جديدة، فلا موجب للإطالة.

وكانت روح النقد عندهم قوية، وقد ظهرت هذه الروح منذ العصور الأولى لتاريخهم كما يقول روزنتال<sup>(٣)</sup>، حتى أنه لم يسلم عالم أو فيلسوف إغريقي قديم من سهامهم، ويشيد روزنتال بقصة الخطيب البغدادي حين فضح الوثيقة التي ادعى يهود خبير منهم مُنحوا بمقتضاهما امتيازات خاصة، فاكتشف البغدادي زيفها. ويضيف روزنتال أن الخطيب البغدادي لم يأت بجديد، بل فعل ما كان يفعله العلماء المسلمين في تحقيق النصوص ومقارنة التواريخ. ويؤكد روزنتال أيضاً أن العلماء المسلمين قد أبدوا شكوكهم في صحة كتب كثيرة تُسبّب إلى مؤلفين قدماً كأبقراط وجاليوس.

ومن هنا، لا يمكننا أن نعطي صورة حقيقة، ودقيقة للفكر الفلسفى في الإسلام إذا اقتصرنا على ما كتبه الفلسفه الخالص وحدهم. فإذا كان هؤلاء يمثلون الفكر الإسلامي فإن الأصوليين والفقهاء وعلماء الكلام، بل علماء الطبيعة والهيئة الرياضية والطب لا يقلون عن الفلسفه تمثيلاً للفكر الإسلامي. فهذا الفكر لم يكتف بتبوير واحد، بل لقد اتخذ لنفسه تعبيرات شتى تتفاوت قوة وأصاله. ومهما تعددت وجوه التعبير، ومهما اختلفت الموضوعات التي تطرق إليها وتشعّبت به الطرق والمسالك، فإنه في علم الكلام هو نفسه في علم أصول الفقه، هو نفسه في الفلسفه الميتافيزيقية الخالصة، هو نفسه في علم الفلك والطبيعة والرياضه والاجتماع. فهو إنما يصدر عن حوض واحد ويسقى بماء واحد. فإذا لمح الدارسون في هذه الوحدة عناصر افتراق وتباین فإنها تظل أفكار المسلمين ويطبل الإسلام بمعث نشاطها ومركز الدائرة فيها.

الفلسفه العربيه الإسلامية حقيقة موضوعية ثابتة مهما أنكرها المنكرون وتعصب عليها المتعصّبون، كما أن أصحابها ممثلون حقيقيون للفكر العربي الإسلامي، وإن زعم بعض الدارسين الإسلاميين غير ذلك، مما يريد حشره في أضيق حيّز صوناً له من الدخيل، مع أن الدخيل ليس عيباً، بل هو دم جديد يirth الحياة في كل فكر أصيل قابل للحياة والتجدد كال الفكر العربي الإسلامي. فالدكتور علي سامي النشار مثلاً ينفي عن الفلسفه الإسلاميين صحة تمثيلهم للفكر الإسلامي، إذ يذهب إلى «أن هؤلاء الفلسفه لا يمثلون الفكر الإسلامي في شيء»<sup>(٤)</sup>. وإلا أننا لا نذهب هذا المذهب في العلو والشطط، بل نرى أنهم لا يقلون تمثيلاً له عن الفقهاء والأصوليين والمتكلمين،

مهما ابتعد عنهم من ابتعد عن روح الإسلام كبعض المعتزلة مثلاً. ماذا أقول؟ فحتى الملحدون والزنادقة لا تخلو مواقفهم من سمة التعبير عن الإسلام في جانبه السلبي على الأقل.

هذا ولمعرفة طبيعة الفلسفة العربية الإسلامية نذهب مذهب المستشرق هورتن Horten ، إذ يقول في فصل عقده عن هذه الفلسفة في دائرة المعارف الإسلامية تحت عنوان Falsafa : «ولتقدير ما للفلسفة الإسلامية من شأن يجب البدء ببيان ما في مذهب أرسطو من النقص، فلأنظير لأرسطو في ضبط المعاني الجزئية، غير أنه لم ينبع في وضع نسق شامل للعالم كله منظوراً إليه من خلال صورة ذهنية واحدة. فهو لم يرد جملة العالم إلى مبدأ واحد، إنما هي إثنينية تقابل فيها الهيولي القديمة مع الله. وهذا المذهب الأرسططاليسي فيه عناصر علمية نظرية ممحضة، لكن التزوع القوى فيه إلى الاعتماد على ما في الوجود الخارجي وحده يشوبها ويعطلها: أنني جاءت الصور إذا كان الله عقلاً صرفاً ليس له إرادة؟ وهو يحرّك العالم من حيث هو معشوّق لا من حيث هو علة فاعلة. ثم هو يجعل الجزئيات؟ ذلك مذهب في الألوهية ليس بفلسفي»<sup>(٥)</sup>.

فهورتن إذن يأخذ على أرسطو أنه لم يستطع رد جملة العالم إلى علة واحدة ما دامت الهيولي القديمة موجودة مع الله. ففي الكون علتان إذن: الله والهيولي. وهكذا عجز أرسطو عن وضع نظرية واحدة شاملة تتصهر فيها جميع الجزئيات في العالم وتضيّع معالمها في كل أكبر منها، كما لا يستطيع أرسطو أيضاً تفسير حقيقة صلة الله بالعالم وكيف يؤثر فيه إذا كان مجرد علة غائية، ثم هو يجعل ما يجري في هذا العالم من أمور وحوادث جزئية. هذه هي جملة المأخذ التي يأخذها هورتن على أرسطو. ويمكن أن نضيف إليها أيضاً إضافات طفيفة أخرى تسير في الاتجاه نفسه وبها تكتمل في رأينا نظرية هورتن، فأرسطو قد ترك في مذهبه نقاطاً كثيرة معلقة من غير أن يتصدّى لحلها، كما أن في مذهبه نقاطاً غامضة حيناً، متعارضة بعضها مع بعض حيناً آخر، من غير أن يكلّف نفسه مؤونة توضيحها أو إزالة ما فيها من تناقض. وأخيراً إن مذهب أرسطو معارض لإسلام في كثير من جوانبه، كما أن في الإسلام قضايا كثيرة لا يقرّها أرسطو.

في هذه النقاط جميعاً ستتجه عبقرية فلاسفة الإسلام، وسنشهد معركة حامية الوطيس تتشتب بين مختلف التيارات الفكرية العربية الإسلامية لاتخاذ موقف معين منها. وقد كان ذلك كفيلاً بسدّ جميع الثغرات في فلسفة أرسطو، وجلاء كل غامض فيها، والبت في كل ما تركه معلقاً بلا حل، وإحكام الصلة بين الله والعالم، وتحويل الله من علة غائية إلى علة فاعلة أيضاً، وجعله محيطاً بكل شيء علماً، وصهر الجزئيات جميعاً في نظرة واحدة شاملة تستفرق جميع الأشياء، وأخيراً تقريب أرسطو من الإسلام وتقريب الإسلام من أرسطو، والتوفيق بينهما بإدخال تغييرات - تتفاوت

في العمق والقوة والأصلالة - في قضايا الفلسفة الأساسية والفرعية، من شأنها تفريغ شقة الخلاف بين الفلسفة والدين وإزالة ما بينهما من جفاء، بل وبإضافة قضايا جديدة إلى الفلسفة قال بها الدين وجهتها الفلسفية. وقد فعل الفلسفه العرب ذلك كله، بل وأكثر من ذلك بأدوات الفلسفة وبروح فلسفية وتفكيير فلسفية لا أثر فيه لنزوه أو هوى أو عاطفة جامعة، بحيث إنه لو بُعثَ أرسطو حياً لاستفادت من استخدام فلسفته من قبل أخلص تلاميذه والمعجبين به من العرب، للوصول إلى نتائج لا يقرها هو ولا يؤمن بها، بل ويذهب في معارضتها إلى حد الشطط.

وليس معنى ذلك بطبيعة الحال أن العرب قد اقتصرروا على أرسطو وحده، بل معناه أنهم عملوا على أساسه وفي مخطط تفكيره، مع تصحيح ما فيه من نقص. فقد أخذوا من أرسطو منطقه ومنهجه وطبيعته ومعظم أقواله في ما بعد الطبيعة، ثم أكملوه بمثالية أفلاطون، كما أخذوا من مذاهب يونانية غير مذهب أرسطو وأفلاطون، ثم ضمّوا إلى ذلك عناصر شرقية غير يونانية أصلاً. ثم تناولت ذلك كله يد صناع استخدّ منه في حل مشاكلها وبناء وجهة نظرها، وتفسير بعض القضايا التي نبتت في جو الإسلام وفي زمن اختلفت فيه القيم والمثل والأعمال والمسؤوليات بما كانت عليه في بلاد اليونان.

الفلسفات الكبيرة وليدة التحولات الكبيرة التي تطرح مشاكل كبيرة. فقد جاءت الفلسفة بعد تحولات كبيرة طرأة على بلاد اليونان<sup>(١)</sup>، فطرحت مشكلات كبيرة كانت على رأسها المشكلة الميتافيزيقية. لم يكن للأغارة سوابق في مجال البحث الميتافيزيقي، كما لم يكونوا مسبوقين في هذا المجال في المنطقة المحاطة بهم. فلم يجدوا بداً من أن يصنعوا مادتهم بأنفسهم. وقد فعلوا وأجادوا، وبلغوا الغاية في الجودة والإجاده. لقد كانت المسائل الميتافيزيقية تترى بين ظهرانيهم وكانوا يلاحقونها بالحلول تلو الحلول. وممضى الإغريق وجاء العرب في أعقابهم بعد تحولات كبيرة طرأة على شبه جزيرتهم. وأخذت المشاكل تترى على الساحة العربية وجاءت الحلول في أعقابها، وهي مسائل وحلول دينية تشريعية في معظمها لا تخلو أحياناً من بعض الأبعاد الميتافيزيقية. فأما ما كانوا مسبوقين فيه - وأكثره ذو طابع ميتافيزيقي فقد استعاروا مادته ممن سبقوهم، وسخروا هذه المادة ل حاجاتهم وأغراض مجتمعهم وعصرهم، وأما ما لم يكونوا مسبوقين فيه، أو لم يكن السبق فيه كافياً، فقد صنعوا مادته بأنفسهم بقدر عدم السبق.

وبعبارة أخرى، في كل دين قضايا ذات كثافة ميتافيزيقية بطبعتها أو تحتمل التنمية الميتافيزيقية، كفكرة الله والنفس والنبوة والأصل والمصير. وإلى جانب هذه القضايا نجد في الدين قضايا أخرى فقيرة في مضمونها الميتافيزيقي وخالية منه خلوا تماماً، كالفرائض الدينية والتکاليف الشرعية. فإذا طبقنا ذلك على الإسلام رأينا

العرب وهم يواجهون القضايا ذات الكثافة الميتافيزيقية في دينهم يزيدونها كثافة ويتوسعون فيها، ويدفعون بها إلى أقصى غاياتها، مستأنسين في ذلك بطبيعة الحال بما عند الإغريق من مادة ميتافيزيقية من شأنها أن تساعدهم على إغواء مادتهم هم. وقد تجلى ذلك في علم الكلام أولاً والفلسفة بعد ذلك. وأما القضايا الأخرى الضحلة ميتافيزيقياً كالوضوء والغسل والنكاح والطلاق.. فقد نشأت على أطرافها علوم نظرية وعملية متعددة، وهي علوم إسلامية خالصة، وأكثر علوم الدين واللغة من هذا القبيل، كالفقه وأصول الفقه والحديث والصرف والنحو والبلاغة والبيان.. ومن هذه العلوم الدينية واللغوية جميعاً انطلق العرب إلى علوم أخرى، ولكنها هذه المرة علوم دنيوية صرف وإن كانت تتفاوت في مضمونها الميتافيزيقي، وأعني بها العلوم الرياضية والطبيعية على اختلافها.

وهكذا فإذا لم يكن العرب قد صنعوا كل مادتهم في ميدان الميتافيزيقاً، وهو ميدان شبه مسدود أمامهم لأنهم كانوا مسبوقين فيه، فقد اندفعوا في الميادين الأخرى المفتوحة التي لم يكونوا مسبوقين فيها، أو كانوا مسبوقين سبقاً جزئياً لا غناه فيه، وذلك ليصنعوا مادتهم كلها أو جلها. هنا تجلت عبريتهم حيث حرية الفكر أكبر. لقد كان هم العرب الأول سد الفجوة الفاغرة أمامهم. لقد وجدوا فراغاً فأحسوا بالحاجة إلى ملئه. وهكذا بنع العرب نبوغاً كاملاً أو شبه كاملاً فيما لم يسبقوا فيه، ونبوغاً نسبياً فيما دون ذلك.

بل لقد فعل العرب شيئاً من ذلك في ميدان الفلسفة اليونانية ذاتها، وبخاصة فلسفة أرسطو. فهذه الفلسفة ليست فلسفة كاملة كما مر معنا، بل هي فلسفة مليئة بالثغرات، أي فيها مجالات كثيرة مفتوحة لم يطرحها الإغريق. هنا ستتجلى عبرية العرب أيضاً، فإذا كان أرسطو قد قصر في رد جملة العالم إلى علة واحدة وفي تفسير حقيقة صلة الله بالعالم، وإذا كان الله في فلسفة المعلم الأول جاهلاً بما يجري في العالم من حوادث جزئية، وإذا كان في مذهبه نقاط غامضة ومتعارضة، وإذا كانت روح فلسفته مخالفة للقرآن في كثير من جوانبها، إذا كان ذلك كذلك، فقد قام فلاسفة العرب بجهود مضنية جبارية لإعادة تكوين أرسطو جديد - إذا صح التعبير - أكثر قرباً إلى روح القرآن من أرسطو الوثني، وقد نجحوا في ذلك إلى حد لا يستهان به، باستثناء حالات معينة يظهر فيها الافتعال والتتكلف. وحياناً لو أمكنني إجمال ذلك هنا لولا أنه سيضطرني إلى الدخول في تفاصيل لا تتسع لها المساحة المعطاة لي لتقديم هذه الدراسة؛ لذلك أحيل القارئ الذي يطلب المزيد على كتابي «من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية»<sup>(٧)</sup> والتركيز أولاً على الفصل الخاص بالفارابي وأبن سينا وأبن رشد بعد ذلك.

## الفصور الفلسفية العجز أم انسداد الأفق؟

هذا ومن حق المرأة أن يسأل: لماذا لم يتمكن العرب من صنع ميافيزيقاً خاصة بهم، بل اكتفوا بررق الفتوق وسد الشقوق؟ هل السبق مانع من الابتكار؟ أليس في ذلك دليل قاطع على قصورهم وعجزهم عن مطاولة عمالقة اليونان؟

ليس في الأمر عجز وقصور أو موهبة واقتدار، وإنما الأمر شيء غير ذلك وأعتقد من ذلك، فللعمل شروط أهمها العثور على صانع يعمل، وعلى مكان يصلح للعمل، فإذا انعدم أحدهما لم يتحقق العمل. فالإغريق قد سبقو العرب إلى احتلال المكان الذي كان على هؤلاء أن يعملوا فيه فذهبوا على مكان آخر، فلم التزام على مكان واحد والمكان كثير ومجالات العمل أكثر؛ ولا صحة مطلقاً لقوله العجز والقصور عند العرب، والاقتدار والموهبة عند الإغريق. فها هم العرب قد صنعوا علم الكلام وما ضاقوا به ذرعاً، وهو ميافيزيقاً إسلامية تتفاوت في خلوصها وأصالتها، وتحتفل الشحنة الإغريقية فيها من متكلم إلى آخر، حتى إن رينان Renan المعروف بإنشائه للفلسفة العربية<sup>(٤)</sup>، لم يسعه إلا أن يعترف في كتابه ابن رشد وفلسفته بوجود فلسفة عربية ملأى بالعناصر الخالصة. فها هو ذا يقول بصراحة وبلا أي مواربة: «اتخذ الرب من تفسير آراء أرسطو وسيلة لإنشاء فلسفة ملأى بالعناصر الخاصة، المخالفة جداً لما كان يُدرس عند الإغريق»<sup>(٥)</sup>. ويقول أيضاً في نفس الكتاب وت نفس الصفحة: «إن الفلسفة لم تكن سوى حدث عارض في تاريخ الفكر العربي. فالحركة الفلسفية الحقيقة في الإسلام إنما يجب التماسها في مذاهب المتكلمين».

هذا من الجهة الأولى.

ومن جهة ثانية، فإن الإطار العام للتفكير البشري لم يشهد تخلخلاً هيكلياً عميقاً يقتضي إحداث تغيير شامل في الأفق العقلي العام للإنسانية قاطبة. فمنذ الثورة الزراعية التي تخص الجنس البشري كله لم يشهد الإنسان ثورة أخرى في مستواها. فالمجتمع البشري كله - على الساحة اليونانية أو على الساحة العربية، في أي مكان آخر من العالم - هو على العموم مجتمع يقوم على الزراعة أو على حياة البداوة؛ أي أن كل تحرك فيه فإنما يتم بعضلات الإنسان أو الحيوان. رتبة في رتبة عمرها كعمر الإنسان أو تقاد. وقد استطاع الإغريق أن يعبروا عن هذا المجتمع العضلي الريتب المغلق أصدق تعبير، وأن يستخلصوا منه كل ما يتضمنه أو يشتمل عليه من إمكانات عقلية وتطورات ميافيزيقية كامنة. هذه هي ميزة الإغريق في العصور القديمة، إنهم لم يستطيعوا أن يدخلوا أي تغيير في هذا الإطار، بل لم يخطر لهم ذلك على بال. لقد كفروا بكل تغيير فحسبهم التفسير، وفي التفسير مندودة عن التغيير. ليس في الإمكان أبدع مما كان، وفي الإبقاء على الأشياء غاية الأمان. لا خيار إلا في الاستقرار، ففي الاستقرار نعم القرار!

لقد كان العرب الورثة المباشرين للإغريق، وبذلك وصلت إليهم الفلسفة ت Ubق بأنفاس أصحابها قبل أن يتداولها المتداولون ويستهلكها المستهلكون، لم يكن الوقت قد حان بعد ليضيق المرء بها ذرعاً أو يشعر بما فيها من جدب وعقم، وإن استطاع بعضهم كالغزالى ولاعتبارات دينية صرف، المراهنة على هذا العقم وتأكideه بغير تعقق يذكر. لقد كانت الفلسفة لا تزال تحتفظ بإغرائها وفتتها، فاقبل الكثيرون عليها بنهم جديد. إنها الدليل على الحقيقة، والرهان عليها رهان على الحقيقة.

قلنا: إن التفسير غالب على التغيير في بلاد اليونان، وإذا كان من تغيير فهو مقصور على بعض الإصلاحات الداخلية المحصورة في بلاد اليونان وما حولها، أي إن التغيير ظل محلياً. وهكذا العرب فقد ظل التحول الذي أدخله الإسلام على جزيرتهم والمنطقة المحيطة بها محصوراً في العرب وأهل الجوار، فهو تغيير محلي أيضاً. لقد كان العرب والإغريق على السواء يتمنون أن تشمل تغييراتهم العالم كله، ولكن الواقع هو دائماً أقوى من الأماني، الأماني الحقيقة هي التي تفرض نفسها على الواقع فرضاً وإلا بقيت أحلاماً.

المهم أن التغيير ظل محلياً سواء في بلاد اليونان أو في بلاد العرب. فالمجتمع العضلي في كلّيهما بقي المجتمع العضلي، والمجتمع الزراعي بقي المجتمع الزراعي، ولذلك كانت الفلسفة الميتافيزيقية القديمة على قدهما وصالحة لـكلّيهما على حد سواء: للإغريق الذين أنجبوها وللعرب الذين تلقواها، بل ولل فلاسفة اللاتين أيضاً الذين ورثوها عن العرب؛ حيث ابتعدت عن مصدرها الأصلي كثيراً، واستطاع القوم هناك إطالة حياتها بعض الإطالة. وفي نهاية الترحال بدأ التذمر وأخذ صوته يرتفع. وأخيراً جاء المجتمع الآلي ليحدث التغيير الحقيقي؛ أي التغيير على الصعيد الإنساني كله. لقد طال عهد الفلسفة اليونانية، وظل الحنين إليها قوياً حتى في إبان عصر النهضة. فرغم ثورة ديكارت على هذه الفلسفة، فإنه لم يستطع التخلّي عنها نهائياً، وكذلك تلاميذه الأقربون من بعده، بل لا نزال حتى الآن نحتفظ بالكثير من مقولاتها، وما ذلك إلا لأنها فلسفة الواقعية الساذجة وبادي الرأي المشترك.

وبعبارة أخرى، إن العقل إنما يعمل عندما يواجه مشكلة، فإذا حلّها توقف عن العمل أو كاد، لينصرف إلى القضايا اليومية. لقد حل فلاسفة اليونان المشكلة الميتافيزيقية على خير ما يكون الحل، فإن كلاً منهم قدم جزءاً من الحل. ولما أن اكتمل الحل توقف العقل اليوناني ولن تقوم له قائمة بعد ذاك، ولن يمكنه بالتالي تقديم أي حل. فالحل مانع من الحل. الحل يكبح نشاط الفكر ويُشل إمكاناته، أو على الأقل يضع غطاء على البصر والبصيرة فلا يربّيان إلا القضايا الآنية التي تلح عليهما وتأخذ بتلبيسيهما. ولو أمكن أن يضاف إلى الفلسفة الإغريقية حبة خردل لما

قصر الإغريق في ذلك وهم أربابه. وكل ما وسعهم القيام به بعد ذلك إنما هو الدوران في حلقة مفرغة لا تنتهي من التوفيق والتلقيق والشروح والحواشي والتعليقات واجترار أقوال السلف. ولئن كانت هناك مسائل تثار من وقت إلى آخر فهي مسائل معيشية يُحل بعضها وينغلب بعضها، ويتراكم أكثرها طبقات بعضها فوق بعض. أو قل: هي مشاكل النعش والجنازة والتعجيل في الدفن، فمن إكرام الميت التعجيل بدفنه. لقد انتهت أثينا حضارياً وإن ظلت قائمة بيولوجياً.

وجاء الإسلام وطرح المشكلة الدينية، وعندما خرج العرب من قوquetهم واندمجوا في العالم الكبير من حولهم، كان لا بدّ من حدوث صدام فتفاصل بين الدين الجديد والفلسفة القديمة، وكان التفاعل بقدر حجم المشكلة، وهي بطبعيتها مشكلة محلية تهم المسلمين وحدهم ونظام حياتهم، فكان التفاعل محلياً وكانت الحلول محلية. وكذلك لم يطرأ تغيير يُذكر على المشكلة الميتافيزيقية والحلول المطروحة بشأنها، إلا بقدر اتصالها بالدين.

فإن كل ما حدث ظل محصوراً في إضفاء الصبغة الإسلامية على هذه المشكلة من غير المس بجوهرها، وبتعمير أدق إجراء بعض التعديلات في الحلول التي وضعها، بحيث يزول التناقض، أو على الأقل يضعف الخلاف بين الفلسفة والدين. وهذا يتخلل الدم الإسلامي عروق الفلسفة اليونانية، وتتبث الفلسفة اليونانية والمنطق اليوناني في شرایین العقيدة الإسلامية، أي عقلنة الدين وأسلامة الفلسفة، على تفاوت في ذلك بين هذا الفيلسوف أو ذاك. لقد جاء الإسلام وطرح المشكلة الدينية بكل ثقلها وأصالتها، وحل المسلمون هذه المشكلة بجميع أبعادها وامتداداتها. ولما أن اكتمل الحل توقف العقل العربي وعجز عن تقديم المزيد من الحل. ولا نجد بعد ذلك سوى حلقة مفرغة من التوفيق والتلقيق والشرح والتعليق واجترار أقوال السلف كما كان الحال عند الإغريق، مع اختلافات طفيفة تقتضيها ظروف الزمان والمكان والمرحلة التاريخية لكتلهم. وهذا ما يعبر عنه في الاصطلاح الإسلامي باتفاق باب الاجتهاد. وليس المقصود بالاجتهاد هنا الاجتهاد في الدين فقط، من فقه وأصول وما إليهما وإن حصره المسلمين في ذلك. فالآلة كلها قد تعطلت وتوقفت عن العمل، وتوقف معها بطبعية الحال النشاط العلمي والفلسفى، لقد لحقت المدينة العربية بالمدينة اليونانية، وخرجتا كلتاها من التاريخ بعد أن كانتا تحتلان بؤرة التاريخ، فلا إبداع بعد اليوم، فالإبداع مانع من الإبداع، فلا يتكرر الإبداع، وأرجو ملخصاً أن تكتب الواقع ظنوني، فإنه لاحدود لما في هذا المضمار أعني وأعني. فإن ما يجري على الساحة العربية والإسلامية، يا أسف لا يشجع أبداً على التخفيف من أحزاني وشجوني.

هذا هو باختصار شديد الحل الفكري لمشكلة الفلسفة العربية الإسلامية. فليس عدم إنتاج فلسفة عربية إسلامية أصلية ناشئاً عن عجز العقل العربي عن إنتاج

هذه الفلسفة، بل لأن المشكلة الميتافيزيقية قد سبق حلها في المجتمع العضلي. فالحل كما قلنا مانع من الحل، لقد اكتمل الحل فلا سبيل إلى استئنافه ولا إلى إضافة أي جديد إليه. لذلك لا يصح أن يقال عن العرب أنهم كانوا عاجزين عن إنتاج فلسفة ميتافيزيقية جديدة وأصيلة خاصة بهم، إلا إذا ثبت أن غيرهم من أفراد المجتمعات العضلية الأخرى كانوا قادرين على إنتاج مثل هذه الفلسفة. والحق أن إمكانية الإنتاج الفلسفي بعد العصر اليوناني، بل حتى في أواخر هذا العصر كانت مسلوبة معطلة عن الفعل والتفاعل والانفعال عند العرب والعجم، وفي الشرق والغرب، وفي بلاد اليونان وغير بلاد اليونان. ولا أدل على ذلك أن الأغارقة أنفسهم لم يستطيعوا أن يضيفوا في عصور الغيبة والاحتضار، ذرة واحدة إلى ما كان ينهال عليهم من عصور المجد والازدهار. لقد اكتملت الفلسفة اليونانية فأصبحت بلا أفق، ولن يحدث بعد اليوم أي إنتاج فلسي أصيل في العالم كله إلا عندما يبدأ المجتمع العضلي في التصدع، هناك ترسم في الأفق. وكلما اتسعت الصدوع اتسعت الكوة وانكشف معظم الأفق، وتتالت الفلسفات بعد ذلك بتتالي اتساع رقعة الأفق. فليس الأمر إذن أمر عجز عند العرب وإعجاز عند الإغريق القدماء، فالامر أبعد من ذلك وأعمق من ذلك وأعقد من ذلك. دعونا من التفسيرات السطحية التي لا تفسّر شيئاً.

وهكذا لم تكن المشكلة المطروحة على بساط البحث العربي الإسلامي هي حل المسألة الميتافيزيقية بحال من الأحوال، إنما المشكلة هي حل المسألة الدينية وتعديقها في ضوء التجربة الميتافيزيقية التي توصل إليها فلاسفة اليونان. فالفلسفه المسلمين لم يدعوا يوماً أنهم أنشأوا فلسفة جديدة بحال من الأحوال، وقد اعترفوا بذلك بلسان الحال إن لم يكن بلسان المقال. فقد كانوا يكررون دائمًا أنهم تلاميذ الأولئ وشراح لهم، وكانوا يعتزون بذلك ويتباهون به، وبه يتکايسون على الأصحاب والأقران. لقد خالفوا أرسطو وهم يحسبون أنهم إنما يسيرون في ركابه. فكانوا إذا ما اتفق لأحدهم أن يبتكر شيئاً جديداً لم يقله المعلم الأول، بادر إلى الاعتذار وإعلان براءته من مخالفته، وإلى الاعتراف بأن ما توصل إليه موجود بالقوة في فلسفة المعلم الأول. ومعنى ذلك بالتعبير الفكراني أن المشكلة الميتافيزيقية قد حلّت على أيدي أربابها فعلام الخوض فيها مرة أخرى وقد فرغ منها السادة؟

هذا هو لسان حال القوم، حتى أن كثريين قد اعتقدوا - وكانت واحداً منهم - أن هذه العبادة للنصوص اليونانية القديمة ناشئة عن العجز أو عدم الثقة بالنفس على الأقل. ولم أقل على ما أزعم أنه السبب الحقيقي، إلا منذ وقت قريب جداً، وبعد المعاناة الطويلة لأصول التحليل الفكري والتمرّس به، وهذا ما بدا لي على الأقل أنا العبد الفقير. فالمشكلة الحقيقية التي كانت مطروحة على الساحة العربية الإسلامية، والتي

زللت كيان المسلمين الأولين واخترق بهم الآفاق إنما هي المشكلة الدينية وحدها، فأخذوا في حلها وتحليلها والغوص على معانيها ما لم يبده أي شعب آخر. لقد استغرقتهم المشكلة الدينية بقدر ما استغرقت المشكلة الميتافيزيقية أساتذتهم الإغريق. لقد تخصصوا في الدين تخصصاً هؤلاء في الميتافيزيقاً، ولئن طرحت المشكلة الميتافيزيقية بينهم فإنها لم تُطرح طرحاً جدياً، بل لقد كان طرحها جانبياً، أي على أساس أنها هي أيضاً مشكلة دينية، وجزء من المشكلة الدينية، أو الوجه الآخر لها، لأن «الحكمة هي صاحبة الشريعة وأختها الرضيعة، وهما المصطحبتان بالطبع، المتحابتان بالجواهر والغريزة»<sup>(١)</sup>. على حد ما يقول ابن رشد، أخلص فلاسفة العرب لأرسطو وأشدّهم تقريراً لخالفيه، ولئن بدا لابن سينا مثلاً بعض التشكيك في فلاسفة اليونان، فما ذلك إلا ليخرج بالمشكلة الميتافيزيقية في الدين مرة أخرى، ولا فرق بين أن يكون هذا الدين هو الدين الإسلامي أو الدين الشرقي، كما فعل في حكمته المشرقة، وهي حكمة أفلاطونية أفلوطينية ظاهراً، وحكمة دينية باطننا. ولعل هذا أحد أسباب نجاح أفلاطون وأفلاطين. حتى أنه عندما تصدى ابن رشد لتخليص المشكلة الميتافيزيقية من الأوهام الأفلاطونية والأفلوطينية، أي من الدين، فقد أقحمها هو أيضاً مرة أخرى في الدين عندما قال بالحقيقة الواحدة ذات الوجهين المختلفين: الحكمة والشريعة. فلا يمكن لأي فيلسوف عربي إسلامي تصور الحقيقة بغير الدين!

وبعبارة أخرى: كل شيء عند اليونانيين إنما وترعرع على أطراف المشكلة الميتافيزيقية، كما أن كل شيء عند العرب إنما وترعرع على أطراف المشكلة الدينية. إن اليونانيين قلّموا أظافر الدين ليجعلوه منسجماً مع العقل أو الميتافيزيقاً العقلية، كما أن العرب قلّموا أظافر الميتافيزيقاً العقلية ليجعلوها منسجمة مع الدين. أي إن الألوهة ثانوية عند اليونانيين وهي تدور في تلك الميتافيزيقاً، كما أن الميتافيزيقاً عند العرب وهي تدور في تلك الألوهة.

### العرب والإغريق الدين والميتافيزيقيا:

ولسائل أن يسأل: لماذا الميتافيزيقاً للإغريق والدين للعرب؟ ألا يدل ذلك على تفوق الإغريق على العرب؟ وللإجابة على هذا السؤال أكاد أقول: إن الأمر هنا يكاد يكون وليد المصادفة، ولا يرجع إلى خصائص عرقية تكوينية باطننة، بقدر ما يرجع إلى الظروف والملابسات الخارجية المستقلة عن كلا الفريقين. إن أيّاً من الفريقين لم يختر مشكلته، إنما هي المشكلة التي اختارته بحكم المصادفة إذا صبح التعبير ليجد لها حلأ، ثم جاءت الوراثة الاجتماعية لتوجيهه الحل وتعميق جذوره. فإن من أهم معطيات الفكرانية أن المشكلة الأولى هي عامل أساسي في غاية الأهمية في توجيه الطاقة العقلية للجماعة وجهة دون أخرى. إنها المشكلة التي ستتبثق عنها جميع المشاكل

الأخرى، وهي التي ستمنحها هويتها وتضفي عليها حضورها وخصوصيتها. وما تاريخ الجماعة سوى تاريخ الرحلة في عالم هذه المشكلة. فإذا أردت أن تتعرف الجماعة وتقف على دخيلتها فارحل في عالم المشكلة الأم التي إنما تطبع الجماعة بطابعها وتفرض عليها روحها ومنهجها ومدار حياتها. وعند الفراغ من حل هذه المشكلة ينفرط عقد الجماعة وتذهب روحها. لقد أنهت رسالتها فلا معنى لوجودها بعد ذلك وجوداً حضارياً على الأقل، وإن استمر الوجود البيولوجي.

### المشكلة الأم في العقل اليوناني:

فالمشكلة الأولى التي تصدّى طاليس لحلها منذ بدء الفكر اليوناني يصحو ويعي وجوده هي المشكلة الميتافيزيقية: لقد لاحت له كما تلوح لأي إنسان على مستوى معين من التفكير في أي زمان ومكان. إن كثيراً من الصبية الفضوليين الأذكياء يسألون آباءهم: كيف وجدوا وأين كانوا قبل أن يُجروا؟ لكن أكثر الآباء والأمهات يجدون حرجاً كبيراً في مواجهة هذه الأسئلة، وعلى الخصوص عندما يكونون دون مستوى أبنائهم. وهناك أطفال كثيرون يتساءلون عن الله ومن خلق الله؟ ليس من الضروري أن يكون الصبي يونانياً ليطرح هذه الأسئلة على أبيه أو أستاذته في المدرسة، إنها تعرض لكثيرين من الطلاب في سن المراهقة، ولكن جهل الآباء والمعلمين لا يشجع هذه الأسئلة، بل إن الأهل والمعلمين في كثير من الأحيان يواجهونها بمنتهى الصرامة لأنها تفسد العقيدة. وهكذا يقضون على الفاعلية الميتافيزيقية عند أبنائهم وتلامذتهم بعد أن أصبحت مقرونة بالشعور بالإثم، لقد أورثوهم عقدة من الشعور بالذنب يصعب جداً التخلص منها.

المهم إن طاليس عندما طرح على نفسه مشكلة أصل العالم لم يشعر بأي إثم في تناولها، بل أمعن فيها نظراً وتحليلاً ووصل فيها إلى بعض النتائج. ووجدت هذه المشكلة هوى عند بعض النفوس، ونفوراً عند البعض الآخر، وعدم مبالاة عند بعض ثالث، كأي اقتراح يأتي به أحدهنا. فليس جميع اليونانيين تستهويهم الميتافيزيقاً التي لها أصدقاؤها وأعداؤها في كل أمة، بل في كل بيت. والتف حول طاليس نظر استهواهم كلام طاليس، كما سخر منه من لم يفهم كلامه، ولم يأبه به من لم يأبه. وأكثر هؤلاء الذين التقوا حوله تقبلوا حلوله ووجدوا فيها متنفساً لما يعتمل فيهم من قلق ميتافيزيقي مثير وضاغط، لكن قلة - بل قلة قليلة جداً من المعجبين بطاليس، ولعله واحد فقط - أعادوا النظر في كلام طاليس وأدخلوا عليه تعديلاً ما. وتكرر ذلك عند أبرز تلاميذ طاليس الأقربين والبعدين ومن انتهت إليهم رياضة الفلسفة ووصلوا إلى درجة الإمامة فيها. وهكذا أخذ الفلاسفة يتّعاقبون وأخذت الحلول تتّرى، والمشكلة الميتافيزيقية تتّضح وتتعمّق وتتأصل على قانون مرسوم<sup>(١)</sup>، بحرية لا يهدّها

كان جاهل أو أب أحمق أو معلم آخر به أن يعود إلى مقاعد الدراسة! وساعد الفراغ وأجواء الحوار والديمقراطية على سير أغوار هذه المشكلة والوغول فيها إلى آخر مداها. لقد كان كل فيلسوف لاحق يصحح سلفه السابق ويضيف إليه جديداً، ويستدرك عليه بعض الأخطاء. وهكذا تمت الفلسفة اليونانية بالإضافة والمحذف والتتحقق والتصحيح والتحليل والتعميق والتأصيل. لقد اتفق فلاسفة اليونان واختلفوا، وأصطلحوا واختصموا، وتباعدوا وتقاربوا، واكتسبت الفلسفة الكثير من هذا الحوار والصدام والتفاعل والانفعال، واكتسب الفكر اليوناني المزيد من الحضور والمعنى والثراء والخصوصية.

هذه هي قصة الفلسفة اليونانية وهذه حكاية حالها، بلا ألفاز ولا أسرار ولا معجزات. تسأله بعضهم: هل العامل الجغرافي والمناخي هو السبب في عبرية الإغريق؟ واستبعد البعض ذلك قائلاً: ها هم العثمانيون قد احتلوا بلاد اليونان ومع ذلك فلم ينجبوها فيليسوفاً واحداً. وكان تعليقي على هذا الجواب أنه ليس العثمانيون وحدهم كانوا عاجزين عن إنجاب أي فيلسوف يذكر رغم احتلالهم لموطن الفلسفة، بل إن اليونانيين أنفسهم كانوا عاجزين هم أيضاً عن استئناف الإنجاب، يستوي في ذلك اليونانيون المباشرون القدماء أو أحفادهم المعاصرون. قل لي بربك: ما الفرق اليوم بين بلاد اليونان وبين أي بلد من بلاد البلقان؟ فالإبداع لا يتكرر في الأمة الواحدة والبلد الواحد، الإبداع مانع من الإبداع. فلو كان للجغرافيا أو المناخ أي مدخل في هذه المسألة، لظللت أثينا تتدفق بالفيلسوف تلو الفيلسوف إلى آخر الدهر، وكانت درة العالم وأعجوبته الكبرى الوحيدة لصنع الفلسفة والفلاسفة!!

وهكذا فالتفكير اليوناني إنما كان رهناً بالشرارة الأولى التي أطلقها طاليس في عصر تحول كبير. وهذا عينه هو ما حدث للعرب أيضاً لولا أن صحوتهم قد اقتربت بالمشكلة الدينية بقدر ما اقتربت صحوة الأغارقة بالمشكلة الميتافيزيقية. وكان للوراثة الاجتماعية - لا البيولوجية - نصيب كبير في تقوية حواجز كل من الفريقين في هذا الطريق الذي وجد نفسه مقتحاً فيه أو ذاك. وعلى هذا المنوال طفت الميتافيزيقاً على بلاد اليونان حتى أصبحت عنواناً على اليونان، وطفى الدين على بلاد العرب حتى أصبح عنواناً على العرب، لا سيما وأن الشرق كان دائماً مثوى للإلهام الديني ومسرحاً خصباً للرؤى والأحلام والعقربات الدينية المختلفة. نعم، ليست الأمور - ميدانياً - على مثل هذه الدرجة من البساطة، لكن هذا التحليل يقدم لنا على كل حال مخططاً تقريبياً لما كان يجري على الأرض يكتفي من الظواهر المتفرقة بهيكلاها العام وشبكة العلاقات البنوية القائمة بينها.

## الخاتمة

وَزِيدَةُ الْقُولِ: إِنَّ الْفَكَرَ فِي تِفَاعُلٍ مُسْتَمِرٍ بَيْنَ الْإِنْسَانِ وَمُجَمَّعِهِ، وَهَذَا الْمَجَمُوعُ لَمْ يَتَغَيَّرْ جَذِيرًا مِنْذَ الْعَصْرِ الْيُونَانِيِّ الْكَلاسِيَّيِّ حَتَّى عَصْرِ النَّهْضَةِ فِي أُورُوبَا. فَجَاءَتِ الْفَلَسْفَةُ الْيُونَانِيَّةُ عَلَى قَدْهُ وَمَقِيَاسِهِ فَانْقَفَلَ أَفْقُ الْفَلَسْفَةِ. وَجَاءَ الْفَلَسْفَةُ الْعَرَبُ وَالْأَفْقُ مَقْفَلٌ؛ لَأَنَّ الْمَجَمُوعَ ظَلَ هُوَ كَمَا كَانَ فِي الْعَصْرِ الْيُونَانِيِّ الْقَدِيمِ. وَكُلُّ مَا حَدَثَ بَعْدَ ذَلِكَ مِنْ تَغْيِيرَاتٍ عِنْدَ الْفَرِيقَيْنِ ظَلَ مُحَصُورًا فِي تَغْيِيرَاتٍ مُحْلِيةٍ طَفِيفَةٍ لَمْ تُسْطِعْ زَعْزَعَةَ الْأَفْقِ، بَلْ حَتَّى إِحْدَاثِ خَدْشٍ صَفِيرٍ فِيهِ. فَلَا بَدَّ مِنْ إِحْدَاثِ تَغْيِيرٍ شَامِلٍ يَفْجَرُ الْأَفْقَ يَخْصُّ الْبَشَرَ جَمِيعًا، وَلَا ظَلَ الْأَفْقَ سَاكِنًا لَا حَرَكَ فِيهِ. وَأَخِيرًا انْفَجَرَ الْأَفْقُ لِيَبْدأَ التَّغْيِيرَ الشَّامِلَ. لَقَدْ جَاءَ مَجَمُوعُ الْآلَةِ لِيَضْعِفْ حَدَّاً لِمَجَمُوعِ الْعَضَلَاتِ، وَمِنْذَئِذٍ بَدَأَ سَيْلُ الْفَلَسْفَاتِ. فَحِيثُ تَكُونُ عَضَلَاتٍ يَكُونُ جَمُودًا، وَهَذَا لِعَمْرِي مِنْ أَسْبَابِ تَحَلُّفِنَا وَتَبَعْثُرِنَا. فَهِيَا بَنَا إِلَى مَجَمُوعِ الْآلَةِ وَالصَّنَاعَةِ الْآلِيَّةِ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ تَكُونَ لَنَا فَلَسْفَةٌ خَاصَّةٌ بِنَا. فَالْمَجَمُوعُ الْآلِيُّ سَرِيعُ التَّطَوُّرِ وَالْحَرْكَةِ وَيَنْجُزُ فِي وَقْتٍ قَصِيرٍ مَا يَتَطَلَّبُ مِنْ الْعَضَلَاتِ الْوَقْتِ الطَّوِيلِ. أَوْ قُلْ: هُوَ تَكْثِيفٌ لِلزَّمَانِ. فَالْدِقِيقَةُ الْوَاحِدَةُ فِيهِ قَدْ تَعْنِي عَمَراً كَامِلًا، بَلْ أَعْمَارًا. فَمَا قَوْلُكَ بِالْمَجَمُوعِ الْأَلْكَتْرُوْنِيِّ، مَجَمُوعِ السَّاتِلَاتِ وَالْكُومُبِيُوتُرِ وَالْإِنْتِرِنِتِ! وَكَلَّمَا اسْتَطَاعَ الْعَقْلُ مُلَاحَقَةً ذَلِكَ تَكَثُّفُ هُوَ أَيْضًا وَارْتَفَعَتْ وِتْرَتِهِ وَانْهَمَ عَطَاوَهُ مُدَرَّارًا. مَا أَرْخَصَ الزَّمَانَ فِي مَجَمِعَاتِنَا وَمَا أَغْلَاهُ فِي مَجَمِعَاتِ غَيْرِنَا. هُنَا يَكْمَنُ الْفَرْقُ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَنَا، فَمَا دَامَ يَنْقُصُنَا الشَّعُورُ بِالزَّمَانِ، فَلَنْ نَرَى غَيْرَ المُزِيدِ مِنَ الْخَذْلَانِ.

**الهوامش**

- (١) - د. إبراهيم مذكر، في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيق، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، ١٣٦٧ هـ - ١٩٤٧ م، ص ٤.
- (٢) - هذا موضوع الفكرانية، وقد أفردت له كتاباً في مجلدين من القطع الكبير صدر عن دار الجيل، بيروت، بعنوان الفكر العربي في مخاضه الكبير، حاولت فيه ولا سيما في المجلد الثاني، تفسير ظهور الفكر الإسلامي عامه والفلسفة العربية الإسلامية خاصة، تفسيراً جديداً يختلف اختلافاً تاماً عن جميع التفسيرات التقليدية المعتمدة حتى الآن. وهو على كل حال مطروح للمناقشة/ وقد نقد الكتاب دارسون، وتصدر طبعة جديدة باسم الفكرانية عن دار البراق، بيروت.
- (٣) - مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي، دار الثقافة، بيروت، بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين المساهمة للطباعة والنشر، بيروت، نيويورك، ١٩٦١، ص ١٣١. انظر أيضاً الفصل الثالث من كتابنا أصالة الفكر العربي، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٨٢، للمزيد من المعلومات.
- (٤) - نشأة الفكر الفلسفى في الإسلام، الطبعة الثالثة، دار المعارف، فرع الإسكندرية، ١٩٦٥، ج ١، ص ٢٣.
- (٥) - نقلاً عن مصطفى عبد الرزاق، تمييز لتاريخ الفلسفة الإسلامية، القاهرة ١٣٦٣ هـ - ١٩٤٤ م، ص ٢٢ - ٢٤.
- (٦) - عن هذه التحولات انظر كتابنا: بدايات الفلسفة الأخلاقية، الباب الثاني بفصله الأربعة، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٥.
- (٧) - من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، الطبعة السادسة والأخيرة، سنة ٢٠٠٠ م، ١٤٢٠ هـ، منشورات عويدات، بيروت.
- (٨) - انظر كتابنا السالف الذكر، ص ٣٣٨ - ٣٣٩.
- (٩) - Averroés et l'averroïsme, 2ème édition, Michel Levy Frères, librairies éditeurs, paris, 1861.
- (١٠) - فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة في الاتصال، تقديم أليير نصري نادر، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٦٨، ص ٥٨.
- (١١) - وبتعمير أدق عشرة قوانين، انظر كتابنا، الفكر العربي في مخاضه الكبير، ص ١٢٤ - ١٦٩.