

العقل والحولة فجاء الإسلام

دراسة مقارنة لمفاهيم الاجتماع البشري والتعقل والتدبير عند الفلاسفة والفقهاء

د. رضوان السيد

I

(١) الاجتماع البشري

أ. يقول أفلاطون في الجمهورية (- ٣٤٧ ق. م.)^(١): «... فقلت، في اعتقادي أنّ الدولة تنشأ من عجز الفرد منا عن الاكتفاء بذاته، وحاجته الى أشياء كثيرة...».

ب. ويقول ثامسطيوس (- ٣٩٠ م)^(٢): «... لأنّ الانسان الواحد ليس يمكنه أن يعمل الصنائع كلها احتاج بعض الناس الى بعض. ولحاجة بعضهم الى بعض اجتمع الكثير منهم في موضع واحد، وعاون بعضهم بعضاً في المعاملات والأخذ والعطاء. وأتخذوا المدن لينال بعضهم من بعض المنافع من قرب؛ لأنّ الله خلق الانسان بالطبع يميل الى الاجتماع والأنس اذ ليس يكتفي الواحد من الناس بنفسه في الأشياء كلها. ولما اجتمع الناس في المدن وتعاملوا، وكانت مذاهبيهم في التناصف والانتظام مختلفة، وضع الله سنناً وفرائض يرجعون إليها ويقفون عندها. ونصب لهم حكماً ليحفظوا تلك السنن يأخذوهم باستعمالها لتنظم أمورهم ويجتمع شملهم ويزول عنهم التظالم والتعدي اللذان يؤديان ما يبئد شملهم، ويُفسد أحوالهم...».

ج. ويقول الفارابي (- ٣٣٩ هـ)^(٣): «... وكلّ واحد من الناس مفطوراً على أنه محتاج في قوامه وفي أن يبلغ أفضل كماله الى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها وحده بل يحتاج الى قوم يقوم كل واحد منهم بشيء مما يحتاج اليه. وكلّ واحد من كل واحد بهذه الحال. فلذلك لا يمكن أن يكون الانسان ينال الكمال الذي لأجله جعلت الفطرة الطبيعية الآ باجتماعات جماعية كثيرة متعاونين يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج اليه في قوامه فيجتمع مما يقوم به جملة الجماعة لكل واحد جميع ما يحتاج اليه في قوامه وفي أن يبلغ

الكمال . ولهذا كَثُرَتْ أشخاصُ الانسانِ فحصلوا في المعمورة من الأرض ، فحدثت منها الاجتماعاتُ الانسانية ... » .

د . ويقول يحيى بن عدي (- ٣٦٤ هـ)^(٤) : « فالناسُ مطبوعون على الأخلاق الرديئة ، مُتقادون للشهوات الدنيئة ، ولذلك وقع الافتقار الى الشرائع والسُنن والسياسات المحمودة ، وعظُم الانتفاع بالملوك الحسنِي السيرة ليردعوا الظالم عن ظلمه ، ويمنعوا الغاصب عن غصبه ، ويعاقبوا الفاجر على فجوره ، ويقمعوا الجائر حتى يعودَ الى الاعتدال في جميع أمورهِ » .

هـ . ويقول ابن سينا (- ٤٢٨ هـ)^(٥) : « لَمَّا لم يكن الانسانِ بحيث يستقلُّ وحده بأمر نفسه الاّ بمشاركة آخر من بني جنسه ، وبمعاوضةٍ ومعارضةٍ تجريان بينهما يفرغُ كُلُّ واحدٍ منهما لصاحبه عن مُهمٍّ لو تولاهُ بنفسه لأزدحم على الواحد كثير - وكان مما يتعسرُّ إن أمكن - وجب أن يكون بين الناس معاملةً وعدلٌ يحفظهُ شرعٌ ، يفرضه شارعٌ متميِّزٌ باستحقاق الطاعة ... » .

II

هذا قليلٌ من كثير^(٦) من النصوص التي تقول بأشكالٍ مختلفة إنَّ الانسانِ مدنيٌّ بالطبع . وهذا الخطُّ يتبد من أفلاطون وما قبل حتى المجال العربي الاسلامي فالمجال الأوروبي الوسيط جارفاً معه الغالبية العظمى من الكُتَّاب والمفكرين على مختلف منازعهم واهتماماتهم . وقوامُ المسألة أمران ؛ نزوع الانسانِ طبيعةً لنظيره ؛ أو كما قال ثامسطيوس : « الإنسان بالطبع يميلُ الى الاجتماع والأنس » ، وتعدُّدُ احتياجات الانسان التي لا يستطيع الافراد باشباعها بل لا بدُّ له من معاونةٍ من بني جنسه . والأمرُ الثاني هو منبتُ فكرة تقسيم العمل الشهيرة في تاريخ الفكر والاجتماع . بيد أن الأمر ينطوي على نقيض ؛ ذلك أنه اذا كان الانسانُ مدنياً بالطبع فما سببُ التغالب والتنازع الذي يستلزم السنة والسلطة . إنَّ مقتضى القول بأنَّ الإنسانِ مدنيٌّ بالطبع أنه بحكم طبيعته لا يستطيع العيش منفرداً ؛ وهكذا فإنَّ غريزته المدنية تدفعهُ للاجتماع الذي يعلم أنه لا يستمر وسط التغالب .

وحديثُ الفارابي عن الاجتماعات^(٧) من ناحية أخرى مُشعرٌ باعتباره المدينة (الاجريقية) مثالَ الكمال في الاجتماع البشري ، بينما تُعتبر اجتماعاتُ العشيرة والقرية اجتماعات ناقصة . والمدينة (من : دان ، سيطر وتسلط) ليست ضرورةً من ضرورات استمرار الاجتماع البشري بمقتضى فرضية مدنية الانسان بالطبع ، ذلك أنَّ الواضح أنَّ استمرار القرية في الوجود دليلٌ على قدرتها بأجتماعها الصغير على اشباع حاجات ساكنيها رغم تعدُّدها . هكذا يكونُ في الإضرار على اجتماع المدينة ضمناً (رغم عدم ضرورته في الطبيعة) منزعٌ آخر غير مجرد تحقيق النزوع الانساني الأصلي يتصل بالفهم الفلسفي الكلاسيكي لغاية الوجود الانساني على الأرض - بحيث تبدو السلطة (أو الاجتماع المدني الذي يتطلَّبُ تسلطاً) - هدفاً بحد ذاته ، وتراجعُ اعتباراتُ مدنية الانسان فلا يبقى في النهاية غير الغائية الكونية الآتية من فوق لتحدد أواليات الاجتماع البشري الذي يُراد له

أن يكون كاملاً حسب تصوّر معيّن في نطاق الفلسفة الكلاسيكية التي توارث تقاليدّها الفلاسفة الإسلاميون .

٢) العقل والتعقل

III

يذكر الكنديّ (- ٢٥٢ هـ) أنّ العقل « جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها »^(٨) . ويوضّح ذلك في رسالته في العقل^(٩) عندما يقسمه الى أربعة أقسام : العقل الأول - وهو علّة لجميع المعقولات والعقول الثواني ، وهو الذي يخرج النفس من حالة كونها عاقلة بالقوة الى حالة كونها عاقلة بالفعل . وهذا العقل آت في الانسان من خارج ، ومألّه الى ترك الانسان ، ولذلك يسمّيه الكنديّ مستفاداً أي أنه لم يكن للنفس ثم صار لها . إنّ مهمته أن يدبرها من فوق ؛ من خارج ؛ أن يسوسها عن طريق اخراجها من حالة كونها عاقلة بالقوة الى حالة كونها عاقلة بالفعل . أما الأقسام الثلاثة الأخرى للعقل فهي (رغم جوهريتها) تدخل في العقل الانساني الجزئي ، وربما أمكن اعتبارها من ضمن قوى النفس وإن كان اختصار كلام الكندي يجعل الأمر متسماً ببعض العسر والابتسار^(١٠) .

أما الفارابي فإنّ العقل الفعّال عنده هو العقل الأول عند الكندي ، وهو يقوم بالوظيفة نفسها تقريباً ؛ فالعقل الفعّال^(١١) : « فعله العناية بالحيوان الناطق والتاسُ تبليغه أقصى مراتب الكمال الذي للانسان أن يبلغه وهو السعادة القصوى ؛ وذلك أن يصير الانسان في مرتبة العقل الفعّال . وانما يكون ذلك بأن يحصل مفارقاً للأجسام ، غير محتاج في قوامه الى شيء آخر مما هو دونه من جسم أو مادّة أو عرض ... » . ويريد الفارابي زيادة الأمر وضوحاً فيتابع^(١٢) : « ومنزلة العقل الفعّال من الانسان منزلة الشمس من البصر ؛ فكما أنّ الشمس تُعطي البصر الضوء فيصير البصر بالضوء الذي استفاده من الشمس مبصراً بالفعل بعد أن كان مبصراً بالقوة ... كذلك العقل يفيد الانسان شيئاً يرسمه في قوته الناطقة منزلة ذلك الشيء من النفس الناطقة منزلة الضوء من البصر ... » . هكذا يكون العقل الفعّال عند الفارابي قائماً بذاته (أي جوهرأ) ، مفارقاً مهمته في العالم الانساني تدبير النفس وبالتالي الانسان وسياستهما من فوق ، ومن خارج ، دون أن تدنسه المادة أو تمسّ جوهريته الجزئيات .

أما ابن سينا فيرى أنّ^(١٣) « وجود النفس مع البدن ، وليس حدوثها عن جسم بل عن جوهر هو صورة غير جسمية ... إنّ القوة النظرية فيه أيضاً تخرج من القوة الى الفعل ... وذلك لأنّ الشيء لا يخرج من ذاته الى الفعل الآ بشيء يفيد الفعل ، وهذا الفعل الذي يفيد هو صور المعقولات . فإذن ها هنا شيء يفيد النفس ، ويطلع فيها من جوهره صور المعقولات ، فذات هذا الشيء لا محالة عنده صور المعقولات ، وهذا الشيء إذن بذاته عقل ... وهذا الشيء يسمّى بالقياس الى العقول التي بالقوة وتخرج منه الى الفعل عقلاً فعلاً ، كما يسمّى العقل الهولاني بالقياس اليه عقلاً منفعلاً ، ويسمّى العقل الكائن فيما بينهما عقلاً مستفاداً ... هذا العقل

الفعال تفيض منه قوةٌ تسيح الى الأشياء المتخيلة التي هي بالقوة معقولة، فتجعلها معقولة بالفعل، وتجعل العقل بالقوة عقلاً بالفعل...». هكذا تبرز عنده القضايا الثلاث فيما يتصل بالعقل كما برزت عند سابقه: الجوهرية، والمفارقة، وسياسة النفس أو تديرها.

(٣) التدبير

IV

إنّ العقل الفعال ليس عقلاً فردياً أو جزئياً؛ بل هو بحكم جوهريته ولا ماديته (بساطته) شامل، وهو يدبر الانسان (النفس والمادة أو البدن) باعتباره جنساً. ومهمٌ انطلاقاً من هذا أن يكون واضحاً أنّ الانسان المادّي «مضبوط» من خارج، من العقل وليس من القوى النفسانية الداخلية التي يُصارعُ عقلُ الخارج بضبطها، وهدفه - حسب أرسطو - أو غايته أن يبلغ بها موقف الاعتدال أو التوسط الذي هو فضيلةٌ بين رذيلتين. وتمضي الأفلاطونية المحدثة ثم الاشراقية قدماً في مجال رفض المادة والجسد؛ فاذا الأمر ليس رذيلةً فقط بل شرٌّ من الشرّ لا بدّ من تجاوزه وافنائه لتعود النفسُ فتتجوهر، ويعود العقلُ المُفارق الى عالمه.

بيد أنه وسط التأكيدات المستمرة على الجوهرية والبساطة والمفارقة - وهي من لوازم العقل، يجري الحديث عن العقل بالفعل الذي يكتسب صفاتٍ ماديةً للامسته المادة إذ إنه هو المباشر لتدبير النفس، بل لقواها ذات الظهور المادّي. ويبقى العقل بالفعل أو العقل الظاهر على أي حال ملامساً فقط فلا تتغير حقيقة صلته بالعقل بالقوة وبالعقل الفعال. إنه فقط أداة العقل الفعال في الفعل، والبدن بدوره أداة العقل بالقوة في التبلور والظهور المادّي.

من هنا تصبح النتائج على المستوى الاجتماعي والسياسي واضحةً تقريباً، إذ تبدو النظرة الى مسألة «الاجتماع البشري» السالفة الذكر نتيجةً أو أثراً منطقياً لمفهوم العقل ووظيفته وليس العكس. فسنن ثامسطيوس، ورئيس الفارابي، وسانّ ابن سينا^(١٤) - هؤلاء جميعاً هم العقل الفعال أو المدبّر من خارج على المستويين الاجتماعي والسياسي فكما أنّ السبب الأول (الله) متقدّمٌ على الوجود، وكما أنّ العقل الفعال متقدم على النفس، فكذلك الرئيس متقدم على الاجتماع البشري (المدينة)^(١٥): «فريسّ المدينة ينبغي أن يكون هو أولاً، ثم يكون هو السبب في أن تحصل المدينة وأجزاؤها...». إنّ «القلب يتكون أولاً، ثم يكون هو السبب في أن يكون سائر أعضاء البدن...»^(١٦). فمثال «الملك المتولّي» في المجتمع بل عليه هو «مثال النفس الناطقة»^(١٧). والملك في المجتمع كالرأس في الجسد، وفي الرعية كالروح في البدن^(١٨). إنّ للانسان (الفرد) شيئاً هو بمنزلة الرئيس - وهي القوة المميّزة، أما الانسان/المجتمع فله مدبّرٌ أو سائس؛ ذلك «أنّ الناس مضطرون الى تدبير وسياسة، وأمّر ونهى...»^(١٩). إنّ مدار الأمر - كما يرى مسكويه - على العقل الذي هو الرئيس على النفس... والقوة العاقلة أو المميّزة «وهي التي تسمّى الالهية ولها قوةٌ على رئاسة تلك

الأخر... واستقلالاً بالرياسة التامة عليها... «(٢٠)». هذه القوة العاقلة المستقلة بالرياسة على النفس تتبلور اجتماعياً في رئيس «عاقِل» يستقلُّ بالرياسة أيضاً. وكما أنّ النفس (أو قواها) تحتاج الى قوّة سائسة، فإنّ المجتمع البشري يفترض سائساً حتى قبل تحوُّله من اجتماع ناقص (قرية، عشيرة) الى اجتماع كامل (مدينة)، ذلك أنّ محلّ السائس أو الملك من رعيته «محلّ الروح من البدن» «(٢١)». فلا مدينة بغير ملك كما أنه لا نفس انسانية بغير القوة الناطقة. إنّ «مثال الملك هو مثال النفس (الناطقّة) التي تسوس جميع البدن...» «(٢٢)».

V

العقلُ المستفادُ اذن هو رئيسُ النفس والبدن، والرئيسُ هو عقلُ المجتمع. ولأنّ وظيفة الرئيس في المجتمع كوظيفة العقل في النفس فانه يتسم بالسمات نفسها. بل إنّ الأمر يتعدّى ذلك. إنّ الرئيس هو البلورة الاجتماعية أو الظاهرة للعقل المستفاد. هكذا فإنّ السمة البارزة له بعد الأوليّة أو الضرورة المنطقية - التي ذكرناها من قبل - : النطق أو الحكمة؛ وقدماً قال أفلاطون «(٢٣)»: «إنّ الشقاء لا يزول ما لم يحكم الفلاسفة أو يتفلسف الحكّام»، ذلك أنّ الفيلسوف هو المثالُ الكاملُ للانسان المتّسم بالحكمة، خصيصة العقل أو القوة الناطقة. إنّ «اسم الملك يدلّ على التسلّط والاعتدار. والاعتدار التامّ هو أن يكون أعظم الاقتدارات قوّة، وأن لا يكون اقتدارٌ على الشيء بالأشياء الخارجة عنه فقط... وليس يمكن ذلك إلاّ بعظم قوة المعرفة، وعلى قوة الفكر وعظم قوة الفضيلة والصناعة... فلذلك صار الملك على الاطلاق هو بعينه الفيلسوف وواضع النواميس...» «(٢٤)». فاذن «معنى الامام والفيلسوف وواضع النواميس معنى واحد...» «(٢٥)». إنّ الحكمة هي أول شرائط الرئيس «(٢٦)»، وقد سأل الاسكندر قراطيس الحكيم «(٢٧)»: أيّ رجلٍ يصلح أن يكون ملكاً؟ فقال: اما حكيمٌ يملك، واما ملكٌ يلتمس الحكمة «!!». إنّ الرئيس الحكيم الفيلسوف هو الذي يُعتبرُ وحده العقل «(٢٨)» على المستوى الاجتماعي.

هكذا يكون حقّ التملّك بل واجب التملّك أمراً ذاتياً فوقياً يتصل بالعقل الفعّال لا بالمجتمع المحكوم أو المسوسّ أو المدبّر. إنّ «الملك هو ملكٌ بالمهنة الملكية وبصناعة تدبير المدن وبالقدرة على استعمال الصناعة الملكية أي وقت صادف رئاسةً على مدينة، سواء اشتهر بصناعته أو لم يشتهر بها، وجد آلات يستعملها أو لم يجد، وجد قوماً يقبلون منه أو لا، أطيع أو لم يُطع، كما أنّ الطبيب بالمهنة الطبية...» «(٢٩)». إنّ الملك والحال هذه منحةٌ من فوق، من العقل الفعّال، سبيلها الاتّسام بالحكمة التي يؤهّل لها النادرون، والتي تقف هكذا في الكون ساطعة، هي العلة التي يترتب عليها العلول ولا شيء غير: «المطبوع في الشيء هو الذي دليل ذلك الشيء قويٌّ في أصل مولده. فانظر الى العالم العلويّ الذي نظّم الله العالم السفليّ على مثاله؛ فإنك تجد الشمس دليلاً للملك والرياسة، وعطارد دليل الرأي والحيلة... فلو نبّل الملك بالرأي لنال عطارد، ولكنّ الله جعل هذا ملكاً وهذا خادماً...» «(٣٠)». إنّ على الجماعة في المدينة أن تعتبر نفسها محظوظةً إن تنزّل أو

تسمى عليها حكيمٌ أو فيلسوف يسودها ويدبّر أمر بقاء بنيانها الهرمي . ذلك أنه اذا كان الملك طبقةً وحده منفصلة « وآية » من خارج الجماعة لتتفضل بالسيادة عليها وتديرها ؛ فإن الجماعة نفسها أو المدينة تنقسم تلقائياً وبالطبيعة الى طبقاتٍ حظّها من السموّ والانحطاط نابعٌ من موقعها من رأس المدينة . بل إنّ مهمة الرئيس الأولى هي الحفاظ على الهرمية الاجتماعية لكي لا يلتحق الأسافلُ بالأعالي ، فيبقى الحُرّاسُ حُرّاً ، والصنّاعُ صنّاعاً ، والزُرّاعُ زُرّاعاً ، والخدم والعبيد خدماً وعبيداً^(٣١) ، إذ إنّ التدبير هو عبارةٌ عن « ترتيب أفعالٍ نحو غايةٍ مقصودة »^(٣٢) ، والغاية المقصودة تتصل جديلاً بالترتيب نفسه الذي هو الحكمةُ الصادرة عن العقل في المستوى الاجتماعي : الرئيس أو الامام . أما الرئيسُ (أو الامام) فيتعلق وجوده جديلاً بالاجتماع البشري القائم على تقسيم الطبيعة وتقسيم العمل ... وفي النهاية تقسيم المجتمع الذي لا يقيه ملتحمًا ظاهرياً غير الرئيس نفسه .

VI

« ... كان الناسُ أمةً واحدةً فبعث الله النبيّين مبشّرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحقّ ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه . وما اختلف فيه الا الذين أوتوه ... »^(٣٣) ؛ « وما كان الناسُ إلا أمةً واحدةً فاختلّفوا ... »^(٣٤) .

يرى الصحابيُّ أبي بن كعب (- ٢٢ هـ) ، والمفسّر المعروف قتادة بن دعامة السدوسي (- ١١٧ هـ) أنّ في الآية الاولى حذفاً هو : كان الناسُ أمةً واحدةً في الاسلام . بينما يرى آخرون أنّ الناس كانوا أمةً واحدةً في الكفر^(٣٥) . ويدعم أنصار الرأي الأول تأويلهم للآية بأثرٍ عن ابن عبّاس وغيره هو^(٣٦) « كان بين آدم ونوح عشرة قرون كلهم على الاسلام » . ويتلخص تفسير أبي بن كعب للآية الأولى كما يلي^(٣٧) : « كانوا أمةً واحدةً فاختلّفوا فبعث الله النبيين ... وانما بعث الله النبيين بعد الاختلاف . والذين اختلفوا فيه هم بنو اسرائيل بغيّاً على الدنيا وطلب مُلكها وزُخرفها أيهم يكون له المُلكُ والمهابةُ في الناس ، فبغى بعضهم على بعض ، فضرب بعضهم رقابَ بعض ... » . إنّ النظرة القرآنية الى التكون الاجتماعي ونشأة الاجتماع البشري تبدأ من وحدة داخلية مبدئية سببها الظهور الواحد والشرعة الاجتماعية الواحدة ، وهي وحدةٌ تتسع أفضياً في حين ينكمش مجتمع الفلاسفة باسم الوحدة أيضاً . واذا كانت السلطة قد ظهرت في اجتماع الفلاسفة لردع الاجتماعي لكي تستمر الحياة البشرية في المجتمع ، فإنّ السلطة في المنظور القرآني هي التي ضربت الوحدة الأصلية وقسمت المجتمع . إنّ السلطة تقوم على أساس استئثار أو سيطرة فردٍ أو فئة على بقية أفراد المجتمع وفئاته . وهذا مسوّغٌ عند الفلاسفة لردع الطبيعة العدوانية التنازعية عند الانسان ، لكنه غيرُ مسوّغٍ في المنظور القرآني الذي يمحصر السلطة في الجماعة الشارعة ، ويرى أنّ ظهور فئة على فئات هو ظهور سلطةٍ مقسّمةٍ وبديلة لسلطة الشريعة السائدة ، وهذا ما يعنيه القرآن بالبغى^(٣٨) . إنّ هذا البغي هو الذي يحفظُ الوحدة المصطنعة

بالقوة عن طريق تقسيم المجتمع الى أسيادٍ ومسودين ، ثم يمدُّ سيطرته للخارج بسحق أو استعباد مجتمعات أخرى باسم التوحيد أو بأية أسماء أخرى^(٣٩). هكذا يكون تقسيمُ العمل بدايةً لظهور السلطة في المنظورين الفلسفي والديني ، لكن في حين يرحّب الفيلسوف بذلك ويعتبر وصول العقل الى السلطة نصراً للجانب الخيّر في الطبيعة البشرية ، يُدين القرآنُ مصارعة السلطة الحديثة الظهور للشرعة الاجتماعية السائدة ، كما يدين نزعتها الفئوية التي تحوّل المجتمع الى فئات متنافرة يخرقها الانقسام الطبقي . ان السلطة لم تظهر في المجتمع البشري - في المنظر القرآني - إلا بعد الاختلاف ، حسبما تذكره الآية الثانية السالفة الذكر . وفي حين يتابع الفيلسوف حماسه للاجتماع السلطوي داعياً الى الاجتماع الكامل في المدينة ذات التقسيم الطبقي الحادّ ، يطمح القرآن الى تصحيح الوضع لا عن طريق العودة الى الوراثة الى المستقرات الصغيرة المستقلة بل عن طريق تأمل المسألة على مستويين : مستوى الوحدات الاجتماعية الأساسية ، وهو يرى أن تبقى على استقلاليتها وشرعتها السائدة . ومستوى الأمة التي تواجه عالماً مختلفاً من الأمم ، وهو يرى أن تتضامّ هذه الوحدات الأولية في كيان واحد (أمة) فتكون نواةً لعالمية شاملة لها الطابعُ نفسه الذي للأمة الاسلامية على المستويين^(٤٠) : ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكرٍ وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا . انّ أكرمكم عند الله أتقاكم ...﴾ . انه يأملُ عن طريق ذلك أن تتوقف عملية « تناسخ النبوة بحيث تكون عاقبتها مُلكاً »^(٤١) ، وأن تنتظم السلطة تحت رقابة الجماعة الشارعة عن طريق اتباع « سبيل المؤمنين »^(٤٢) .

VII

اختلف الفقهاء والمحدثون في « محلّ العقل » من بدن الانسان ، فذكر أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء في كتابه « العدة » ما يلي^(٤٣) : « ... ومحلّ العقل القلب ، ذكره أبو الحسن التميمي في كتاب العقل ... وسأل رجل الامام أحمد عن العقل أين منتهاه من البدن؟ فقال : العقل في الرأس ... وهذا غير صحيح لقوله تعالى : إنّ في ذلك لذكرى لمن كان له قلب . وأراد به العقل فدلّ على أنّ القلب محلّه ... ويروى عن النبيّ (ص) : ... والقلب مسكن العقل . وعن عليّ : العقل في القلب ... » . هكذا يختلف أكثر فقهاء المذهب الحنبلي مع شيخ المذهب أحمد فيذهبون مختلفين في ذلك معه الى أنّ محلّ العقل القلب . وعلى الرغم من أنّ الاختلاف يستمر فإنّ الأساس واحد عند المحدثين والفقهاء المختلفين : إنهم جميعاً يرون العقل مستقراً في الانسان يبدأ معه وينتهي معه ، لم يأت من خارج ، ولا ينتهي في خارج . ولا شك أنّ في الخلاف حول محلّ العقل ما يُشعرُ بالقول بمادّية العقل ، بيد أنّ عدم المصير الى رأي واحد أشعر الجميع تقريبا بأنّ بدء النقاش ينبغي أن يكون في نقطةٍ أخرى : نقطة ماهية العقل ؛

أ . فالمحاسبي^(٤٤) (- ٢٤٣ هـ) معاصر الكندي (- ٢٥٢ هـ) يذهب إلى أنّ « العقل غريزة وضعها الله سبحانه في أكثر خلقه لم يطلع عليها العباد بعضهم من بعض ، ولا اطّلعوا عليها من أنفسهم بروية ولا بحسّ ولا ذوق

ولا طَعْمٍ ... فهو لا يُعْرِفُ إلا بفعاله في القلب والجوارح ...»^(٤٤).

ب. وأحمد بن حنبل (- ٢٤١ هـ) يقول^(٤٥): «العقل غريزة، والحكمة فطنة، والعلم سماعٌ، والرغبة في الدنيا هوى، والزهد فيها عفاف ...». ومعنى قوله غريزة أنه خَلَقَ لله ابتداءً، وليس باكتسابٍ للعبد، خلافاً لما حُكِيَ عن بعض الفلاسفة أنه اكتساب ...».

ج. وأبو الحسن التميمي (- ٣٧١ هـ) يؤلف كتاباً في العقل يقول فيه^(٤٦): العقل ليس بجسمٍ ولا صورةٍ ولا جوهر، وإنما هو نورٌ فهو كالعلم.

د. والجويني (- ٤٧٨ هـ) يقول في البرهان^(٤٧): «فان قيل: فما العقل؟ قلنا: ليس الكلام فيه بالهين! وما حوْمٌ عليه أحدٌ من علمائنا غير الحارث المحاسبي، فانه قال: العقلُ غريزةٌ يتأتى بها دَرَكُ العلوم، وليست منها. فالقدرُ الذي يَحْتَمِلُ هذا المجموع ذكره أنه صفةٌ إذا ثبتت تأتي التوصلُ إلى العلوم النظرية، ومقدّماتها من الضروريات التي هي مستندُ النظريات ...».

هـ. والماوردي (- ٤٥٠ هـ) يقول في أدب الدنيا والدين^(٤٨): «وأختلف الناسُ في العقل وفي صفته على مذاهب شتى؛ فقال قوم: هو جوهرٌ لطيفٌ يُفَصَّلُ به بين حقائق المعلومات. ومن قال بهذا القول اختلفوا في محله فقال طائفةٌ منهم محله الدماغ لأن الدماغ محلّ الحسّ. وقالت طائفةٌ أخرى منهم: محله القلب؛ لأن القلب معدنُ الحياة ومادة الحواسّ. وهذا القول في العقل بأن جوهرٌ لطيفٌ فاسدٌ من وجهين؛ أحدهما أن الجواهر متائلة فلا يصح أن يوجب بعضها ما لا يوجب سائرُها. والثاني أن الجوهر يصحُّ قيامه بذاته فلو كان العقلُ جوهرًا لجاز أن يكون عقلٌ بغير عاقل كما جاز أن يكون جسمٌ بغير عقل ... وقال آخرون - وهو القول الصحيح - أنّ العقل هو العلمُ بالمدركات الضرورية ...»

و. وتنتشر أحاديث وآثار تشعر بمادية العقل من مثل: لما خلق الله العقل قال له أقبل فأقبل، ثم قال له أدبر فأدبر ... الخ، فبرّد عليها المحدث الكبير أبو حاتم ابن حبان (- ٣٥٤ هـ) بقوله^(٤٩): «لست أحفظُ عن النبي (ص) خبراً صحيحاً في العقل لأنّ (سائر رُواة احاديث العقل) ليسوا ممن أحتجُّ بأخبارهم فأخرج ما عندهم من الأحاديث في العقل ...».

هكذا يجري نَفْيُ مادّيّة العقل عند المحدثين والأصوليين كما يجري نفي جوهريته ومُفارقة. والمحاسبيُّ (أقدمُ مَنْ كتب في ذلك) واضحٌ في رسالته عن «مائيّة العقل» مَنْ يقصد بردوده. إنه يقصد الكندي، كما يقصد رجال الترجمة المعاصرين له. ووعيُّ المحاسبي هذا ينسحبُ على أبي يعلى الحنبلي والماوردي اللذين صرّحاً بنقض الجوهريّة والمادية والمفارقة. بل إن أولئك الذين أثبتوا للعقل محلاً في القلب أو الدماغ وحّدوا بينه وبين العلم لنفي المادية والجوهريّة عنه^(٥٠): «فكلُّ مَنْ نفى أن يكون العقلُ جوهرًا أثبت محله في القلب لأنّ القلب محلّ العلوم كلها؛ قال الله تعالى: ﴿أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوبٌ يعقلون بها﴾؛ فدلّت هذه الآية

على أمرين أحدهما أنّ العقل علم. والثاني أنّ محلّه القلب...» .

وينبّه ابن تيمية (- ٧٢٨ هـ) أخيراً الى الفرق الشائع بين العقل العربي الاسلامي من ناحية المفهوم، والعقل الهيلينيستي، فيقول^(٥١): « وسبب غلظهم - أي الفلاسفة - أنّ لفظ العقل في لغة المسلمين مصدر عقل يعقل عقلاً - كما في القرآن: وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير... ويرادُ بالعقل الغريزة التي جعلها الله تعالى في الانسان يعقل بها. وأما أولئك فالعقلُ عندهم جوهرٌ قائمٌ بنفسه كالعقل؛ وليس هذا مطابقاً للغة الرسل والقرآن...» .

وما دام العقل ليس مادةً، ولا جوهرًا مفارقًا؛ فإنّ معنى الغريزة هنا الشيوخ في الانسان كسائر الدوافع والغرائز والقوى. ويجعل هذا الفهمُ العقلَ قوّةً بين قوى كثيرة وليس القوة أو الغريزة الوحيدة. ويجمل المفرد عند العرب معنى الكبح والرد^(٥٢)؛ فهو لا يدبّر بل يُوازِنُ ويجول دون سيطرة غريزةٍ ما تُردّي الانسان. ويبقى معنى الشيوخ في مسألة العقل أوضح المعاني ذلك أن غريزة العقل هذه نشأت في مناخ صراع عنيفٍ مع تيار الجواهر والجوهر الفرد والأفلاك وما شابه.

ويتضح المعنى المُوازن للعقل عند العرب القُدامى والمحدثين في تلك الحِكَم والأمثال والأقوال التي يوردونها في معرض الحديث عن العقل والهوى. ففي رواية للأصمعي عن أعرابي^(٥٣): اذا أشكل عليك أمران لا تدري أيهما أرشد فخالف أقربهما من هواك فإنّ أكثر ما يكون الخطأ مع مُتابعة الهوى. ومُخالفة الهوى المذكورة هنا هي مقتضى العقل أو التعلُّل؛ إذ أنّ هناك تضادًا بين غريزتي العقل والهوى؛ « فالهوى ميلٌ للطبع الى ما يُلائمه. وهذا الميلُ قد خُلِقَ للانسان لضرورة بقائه... »^(٥٤). « والعقلُ والهوى متعاديان. فالواجبُ على المرء أن يكون لرأيه مُسَعِفًا ولهواه مُسَوِّفًا. فاذا أشبهه أمران اجتنب أقربهما من هواه؛ لأنّ في مُجانبته الهوى اصلاح السرائر، وبالعقل تصلُح الضمائر »^(٥٥). ومن أمثلة الهوى: الغضب؛ فهو - فيما يرى الطرطوشي^(٥٦) - عدو العقل. وفيما يرى الماوردي^(٥٧): صدأ العقل.

وغريزة العقل في الانسان - كما أسلفنا - تعني أنّ فيه يكمن بنوّه كما تكمنُ نهايته؛ شأنه في ذلك شأن الدوافع أو الغرائز الأخرى من مثل الأكل والشرب والنوم... الخ. وهذه الغريزة تعني أيضاً - كما أسلفنا - الشيوخ في الانسان من ناحية، وتساوي الناس فيها من ناحية ثانية. لذلك فإنّ تفاوتَ الناس في نظر المحدثين والفقهاء لا يكونُ في العقل الغريزي بل في الرأي أو العقل التجريبي. إنّ العقل ينمو مع الانسان كما ينمو جسده، وكما تنمو سائر غرائزه. وتجاربُ البيئته أو المحيط هي التي تُنتجُ عقل التجربة (الرأي) الذي يتفاوتُ فيه الناس. إنّ العقل « لازمٌ لمحلّه، ومستقلٌ بحكمه. والرأيُ معترضٌ يستمدُّ العقل، ويستضيءُ بنوره... »^(٥٨). لهذا كان « كلُّ شيءٍ يحتاجُ الى العقل، والعقل يحتاجُ الى التجارب »^(٥٩). بل إنّ العرب كانوا يرون - كما يذكر ابن حِبَّان^(٦٠) - أنّ العقل هو التجارب. هكذا يكونُ الأمر؛ فكما توحدت الانسان عقلاً وجسداً إذ كان كلُّ شيءٍ فيه شائعاً ومتأصلاً - يتوحدُ الناسُ في الجماعة شخصاً وعقلاً إذ إنّ بيئته الفرد

المسلم - وهي جماعة المسلمين - هي التي تصنع عقل التجربة عنده .

VIII

وجامعة المسلمين هي - بمقتضى فهم الفقهاء للقرآن والسنة - التي استخلفها الله في الأرض ؛
- ﴿ هو الذي جعلكم خلائف في الأرض... ﴾ (٦١).

- ﴿ وعدَّ الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض... ﴾ (٦٢).

فلقد استخلف الله البشر في الأرض للتعمير والتدبير بشكلٍ شامل. ثم خصَّ الذين آمنوا وعملوا الصالحات من بين البشر بالذكر في هذا المجال . وقد أوضح القرآن أنَّ « سبيل المؤمنين » (٦٣) هي مقياس الحقِّ والباطل على الأرض . فالمؤمنون هم الأمة الوسط الشاهدة : « وكذلك جعلناكم أمةً وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ... » (٦٤) . وما كان ذلك إلاَّ لأنَّ الشريعة تستمرُّ فيهم ومن خلاصهم في الحياة والحيرورة : « وإنه لذكرُّ لك ولقومك وسوف تُسألون » (٦٥) . انَّ الرسول (ص) ما فتىء يُردِّدُ انه بلِّغ الأمانة وأدَّى الرسالة (٦٦) . وجماعة المسلمين هي التي عهد إليها بالاستمرار في أداء الرسالة وحمل أمانة الدعوة . وبسبب من استمرار الشريعة في الجماعة ، ولاستحالة هذا الاستمرار إن تطرَّقَ الى معظمها الخطلَّ كان ضمانُ الرسول (ص) لعصمة جماعته عندما قال : لا تجتمع أمتي على ضلالة (٦٧) .

الخلافة اذن شائعة في الأمة كلها . الأمة التي توحدت بالشريعة . وعقل الأمة الشائع فيها شيوعه في أجساد الأفراد هو أداة الجماعة في بلورة ارادتها في الخارج . وهذا التمظهرُ في الخارج هو الاجماع في اصطلاح الفقهاء (٦٨) . انَّ الاجماع هو عقل الجماعة في حالة تحقُّقه أو في حالة ممارسته للسلطة والتدبير . والأمة المتوحدة بالشريعة ، المستخلفة بشكلٍ شامل ، وعقل الأمة الشائع فيها شيوعُ النور في النهار أو العلم في السرائر - هذا كُلُّه يعني أنَّ الأمة هي صاحبة السلطة بحقِّ الاستخلاف والشهادة ، وهي مصدرُ السلطة من واقع شيوع عقل التدبير أو التجربة فيها .

وما دام الأمر كذلك فمن الطبيعي أن يكون الأمرُ في السلطة التنفيذية مداره على الاختيار (٦٩) من جانب الأمة الشارعة المدبِّرة . وليس لهذا الاختيار الطابع الشامل الذي لاستخلاف الأمة وتدبيرها ؛ ذلك أنَّ الحقَّ لا يتجزأ ولا يبقى في جهتين . انَّ الأمة هي الشارعة وهي المدبِّرة مع وجود الامام المختار . وهي انما عهدت له ببعض المسائل التنفيذية بعقدٍ مبرم ذي ركنين كسائر العقود . ولأنَّ الاختيار في أساسه ترشيح ويمثِّل أحد ركني العقد فقط ؛ فإنَّ الطاعة والنصرة للامام لا يترتبان على الاختيار بل على الاجماع (البيعة) ؛ إذ إنَّ الاجماع هو الظهورُ المعْتَبَرُ لعقل الأمة المدبِّر ؛ « فليس التنصيص على مَنْ عُدَّت له الامامة بالاختيار شرطاً في طاعته - فإنَّ طاعته بعد ذلك انما صارت واجبةً بالاجماع » (٧٠) .

ونفهمُ من هنا ذلك الجدل الذي اشتدَّ بين المتكلمين حول مسوِّغات ضرورة الامامة والامامة العظمى بالذات^(٧٣). فقد « ذهب بعضُ القَدَرِيَّةِ والخوارج^(٧٢) إلى أنَّ الإمامة ليست واجبةً لا عقلاً ولا شرعاً »^(٧٣) لجواز بقاء الأمر على أصله، أي أن يتكافأ الناس عن التظالم؛ وتُصيرُ الأمة على تولِّي كل شيء عن طريق جماعتها بشكل مباشر^(٧٤). بينما ذهب الأشاعرةُ وبعضُ المعتزلة وبعضُ الزيدية إلى وجوبها شرعاً لا عقلاً^(٧٦). والمعنيُّ بالشرع: « ما ثبت بالتواتر من اجماع المسلمين... على امتناع خُلُوِّ الوقت عن خليفة وامام... »^(٧٧).

رأى الفلاسفة أنَّ العقل والعقل والعاقِل والمقول واحد؛ والعقل الفعَّال يُسوِّغ نفسه. ونظامُ الكون، واستمرار الاجتماع البشري - يقتضيان هرميةً تبدأ من فوق، من العقل الجوهرِيَّ المُفارق (ولا إمام سوى العقل). وهذا معنى وجوب الإمامة أو الرئيس بالعقل عندهم. بينما يرى الفقهاء أنَّ السلطة شائعة في الأمة، وأنها تتولى تدبير الأمر عن طريق الاجماع الذي هو تمظهرُ ارادتها. وقد أجمعت الأمة (تاريخياً) على أن لا يخلو عصرٌ من إمامٍ بمقتضى حقِّها في ذلك.

جاء في مفيد العلوم^(٧٨) للخوارزمي أنَّ العقل والدولة تناظرا « فقال: معي الخطاب! وقالت الدولة: العيش معي!... فقال العقل: أنا حجةُ الله! فقالت الدولة: أنا عطاءُ الله!... فتحاكما إلى سليمان النبي (ﷺ) فقال: إنَّ العقل لا يطيب إلا مع الدولة فمثالهما مثال الروح والجسد لا يحسن أحدهما إلا مع الآخر. فحلقت الدولة أنها لا تسكن الأرض، ولا تحصل بكسب آدمي فذهبت إلى السماء فالدولة سجاوية، والعقل نور رباني... ». هذا هو الفهم الفلسفي للعقل والدولة. أمَّا الفهم العربي الإسلامي فيوضحه ما ورد في تاج العروس في مادة (دول)^(٧٩): « الدولة: انقلاب الزمان.. والدولة العُقْبَةُ في المال.. والدولة في الحرب أن تُدال إحدى الفئتين على الأخرى يقال كانت لهم الدولة... والدولة - بالضم - في الملك والسنن التي تغير عن الدهر... وقال أبو عبيد: الدولة - بالضم - اسم الشيء الذي يتداول بعينه، وبالفتح: الفعل. وقيل: بالضم - انتقال النعمة من قوم إلى قوم، وبالفتح: الاستيلاء والغلبة.. ». إنها التغير والتبدل، ولا شأن لها بسماء العقل.

وقد يبدو الأمر سيَّان ما دامت النتيجة واحدة: وجوب نصب إمام. لكنَّ الحقيقة غير ذلك. فإمامُ الفقهاء والمُحدِّثين مُكَلَّفٌ من الأمة صاحبة الأمر بعقدٍ محدود المجال والوظيفة. وإمامُ الفلاسفة وأتباعهم مطلق طليق آتٍ لضمان استمرار الانسانية (التي تتوقَّفُ عليه وجوداً وعملاً). وآتٍ لضمان استمرار التقسيم الطبقي للاجتماع الانساني باسم الحكمة والنظام والتقدم.

فعلى السؤال القائل: مَنْ هو صاحب السلطة؛ يُجيبُ الفلاسفة: السانُّ أو الشارع أو واضع الناموس. ويجيب الفقهاء: الأمة الشارعة.

وعلى السؤال القائل: مَنْ هو مصدرُ السلطة أو مانحها؟ يجيبُ الفلاسفة: العقلُ الفعّال. ويجيبُ الفقهاء: الأمة من خلال اجماعها.

وأخيراً: هنا عقلُ الفريزة وعقل التجربة وعقل الجماعة: الإجماع.

وهناك العقلُ الفعّال، والعقلُ المستفاد (المُفارق)، والعقلُ بالفعل: الرئيس.

الحواشي

- (١) أفلاطون: الجمهورية، الكتاب الثاني، الفصل الحادي عشر، ٣٦٩ ب ١١ - ١٢ = ترجمة فؤاد زكريا، ص ٥٤.
- (٢) رسالة تامسبيوس الى يولييان الملك في السياسة وتديبر المملكة، تحقيق وشرح محمد سليم سالم، مطبعة دار الكتب، ١٩٧٠، ص ٢٨ - ٣٠.
- (٣) الفارابي: كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، قدّم له وعلّق عليه ألبير نصري نادر، دار المشرق بيروت ١٩٧٣، ص ١١٧. وقارن بكلام مُثابه للفارابي في: كتاب الملة ونصوص أخرى، تحقيق وتقديم وتعليق محسن مهدي، دار المشرق بيروت ١٩٦٨، ص ٥٣ - ٥٤، وكتاب السياسة المدنية، تحقيق فوزي النجار، دار المشرق بيروت، ص ٦٩ - ٧٠.
- (٤) يحيى بن عدي: تهذيب الأخلاق، تحقيق وترجمة ناجي التكريتي، منشورات عويدات بيروت ١٩٦٨، ص ٧٢.
- (٥) ابن سينا: الاشارات والتنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر ١٩٦٨، ٦٠/٤ - ٦٢. وانظر أيضاً الشفاء، الاهليات، ٤٤١/٢ - ٤٤٢، والنجاة ص ٣٠٣ - ٣٠٤.
- (٦) قارن على سبيل المثال تهذيب الأخلاق لمسكويه، تحقيق قسطنطين زريق، نشر الجامعة الاميركية بيروت ١٩٦٦، ص ١٤، ٢٩، ١١٥، ١٣٥، ومفيد العلوم ومبيد الهموم للخوارزمي ص ٤٠٧ - ٤٠٨، والأسدوالغواص، ص ٤٥ - ٤٧.
- (٧) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١١٧ - ١١٨، والسياسة المدنية ص ٦٩ - ٧٠.
- (٨) رسائل الكندي الفلسفية، حققها وأخرجها محمد عبدالمهدي أبو ريبة، دار الفكر العربي ١٩٥٠، ١٦٥/١، رسالة في حدود الأشياء ورسومها. والجواهر عند الكندي (١٦٦/١): « هو القائم بنفسه، وهو حامل للأعراض لم تتغير ذاتيته، موصوف لا واصف ... ».
- (٩) رسائل الكندي الفلسفية ٣١٢/١: رسالة الكندي في العقل - ص ٣٤٨، ص ٣٥٣ - ٣٥٨.
- (١٠) قارن بمقدمة أبو ريبة لرسالة الكندي في العقل (الرسائل ٣١٢/١ - ٣٥٨).
- (١١) الفارابي: السياسة المدنية ص ٣٢.
- (١٢) السياسة المدنية، ص ٣٥.
- (١٣) ابن سينا: رسالة في النفس وبقائها ومعادها. تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، نشر عيسى البابي الحلبي بالقاهرة ١٩٥٢، ص ١١١ - ١١٢.
- (١٤) قارن بمقالتي عن « ابن سينا الفكر السياسي والاجتماعي » في مكان آخر من هذا العدد. وانظر: الفلسفة السياسية عند الفارابي لعبد السلام بنعبد العالي، دار الطليعة بيروت ١٩٧٩، ص ٨٥ - ٨٨.
- (١٥) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١٢٠.
- (١٦) آراء أهل المدينة ص ١٢٠.
- (١٧) الثعالبي: الخوارزمشاهي (مخطوطة السليمانية رقم ١٨٠٨) ق ٦٥ ب.
- (١٨) الخوارزمشاهي ق ١٢ أ.
- (١٩) رسالة تامسبيوس الى يولييان الملك ص ٣٤.
- (٢٠) أبو حيان التوحيدي ومسكويه، الهوامل والشوامل، طبعة أحمد أمين والسيد أحمد صقر، القاهرة ١٩٥١، ص ١٩٦.
- (٢١) أبو حيان التوحيدي: البصائر والذخائر، تحقيق ابراهيم الكيلاني، دار الفكر بدمشق ١٩٦٤ - ١٩٦٩، ١٤١/٢/٣. وفي الأسد

- والغواص ص ٦٥ - : القلب ملك البدن .
- (٢٢) أصول مواد البيان لأبي الحسن علي بن خلف بن علي بن عبد الوهّاب الكاتب، تحقيق حسين عبد اللطيف، بنغازي ١٩٧٩، ص ٣٩ .
وانظر الاعجاز والابجاز للثعالبي ص ٣٩ .
- (٢٣) الجمهورية ك ٥ فقرة ٤٧٣، ك ٦ فقرة ٤٨٥، ك ٦ فقرة ٤٩٩ .
- (٢٤) الفارابي: كتاب تحصيل السعادة، تحقيق جعفر آل ياسين، دار الأندلس ببيروت ١٩٨١، ص ٩٣ - ٩٣ .
- (٢٥) كتاب تحصيل السعادة ص ٩٣ .
- (٢٦) لويس جارديه: التوفيق بين الدين والفلسفة عند الفارابي . ترجمة إبراهيم السامرائي، منشورات وزارة الإعلام ببغداد ١٩٧٥، ص ١٢ .
- (٢٧) ابن هند و: الكلال الروحانية ص ١١٧ .
- (٢٨) الفارابي: كتاب الملة ونصوص أخرى ص ٦٤ - ٦٥ .
- (٢٩) الفارابي: فصول منتزعة، تحقيق فوزي النجار، دار المشرق ببيروت ١٩٧١، ص ٤٩ . وفي تحصيل السعادة للفارابي ص ٩٧: « فالملك أو الامام هو مجاهيته وبصناعته ملك وامام سواء وجد من يقبل منه أو لم يجد، أطلع أم لم يُطع... » .
- (٣٠) الأسد والغواص، نشر رضوان السيد، دار الطليعة ببيروت ١٩٧٩، ص ٦٥ .
- (٣١) قارن بمقالي عن ابن سينا في موطن آخر من هذا العدد . وانظر فصول منتزعة للفارابي ص ٧٤ - ٧٥ . وقارن بمقدمتي على الأسد والغواص حول المسألة في المجال الايراني ص ٣١ - ٣٤ . وفي الخوارزمشاهي للثعالبي ق ب: « مثال النفس الناطقة مثال الملك المستولي... ومثال النفس الغضبية مثال الجند الذين يسدون ثغوره... ومثال النفس الشهوانية مثال رعيته... » .
- (٣٢) ابن باجة: تدبير المتوحد، في رسائل ابن باجة الالهية، حققها وقدم لها ماجد فخري، دار النهار للنشر ببيروت ١٩٦٨، ص ٣٧ .
- (٣٣) سورة البقرة / ٢١٣ .
- (٣٤) سورة يونس ١٩ .
- (٣٥) تاريخ الطبري ١٠٦٨/١ - ١٠٦٩ .
- (٣٦) ابن الجوزي: زاد المسير ١ - ٢٢٨ - ٢٢٩، والسيوطي: الدر المنثور ١ - ٢٤٢ - ٢٤٣، وتاريخ دمشق الكبير لابن عساكر ١ - ٢٦ - ٢٧ .
- (٣٧) الدار المنثور ١ - ٢٤٢ .
- (٣٨) قارن بتفسير الطبري ١٩٤/٤ - ١٥٠ .
- (٣٩) قارن بمقال كارنيرو المترجم في هذا العدد عن أصل الدولة . وانظر دراستي بعنوان: من الشعوب والقبائل الى الأمة . دراسة في تكوّن مفهوم الأمة في الاسلام، في مجلة الوحدة، ع ٤، ١٩٨٠، ص ٢٢ - ٥٩ .
- (٤٠) سورة الحجرات / ١٣ .
- (٤١) قطعة من مآثور منسوب للصحابي عتبة بن غزوان (- ١٧ هـ)؛ قارن بصحيح مسلم ٤/٢٢٧٩، ومسنّد أحمد ٤/١٧٤ .
- (٤٢) انظر سورة النساء / ١١٥ .
- (٤٣) أبو يعلى الفراء: العدة في أصول الفقه، تحقيق أحمد بن علي سير المباركي، مؤسسة الرسالة ببيروت ١٩٨٠، ص ٨٩ - ٩٤ . وانظر شرح الكوكب المنير ١/٢٤، والمسودة ص ٥٥٩ - ٥٦٠، وذمّ الهوى لابن الجوزي ص ٥ - ٦ . ويذكر ابن الجوزي أنّ أصحاب أبي حنيفة يذهبون الى مثل ما ذهب اليه أحمد في «محلّ العقل» .
- (٤٤) الحارث بن أسد المحاسبي: العقل وفهم القرآن، تحقيق ودراسة حسين القوّتلي، ط ٢، بيروت ١٩٧٨، ص ٢٠١ - ٢٠٢ . وانظر دراستي بمجلة الفكر العربي ع ١٥/١٩٨٠، ص ٧٣ - ٧٤ .
- (٤٥) العدة للفراء ١/٨٩ - ٩٠ . والمسودة لآل تيمية ص ٥٥٩ - ٥٦٠، وشرح الكوكب المنير ١/٨٤ .
- (٤٦) العدة للفراء ١/٨٤ . وقارن بذمّ الهوى لابن الجوزي ص ٥ .
- (٤٧) الجويني: البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبدالعظيم الديب، ١٣٩٩ هـ، ١/١١٢ - ١١٣ .
- (٤٨) الماوردي: أدب الدنيا والدين، طبعة الجوانب ١٢٩٩ هـ، ص ٤ - ٥ . وفي المعتمد في أصول الدين لأبي يعلى (- ٤٥٨ هـ) ص ١٠١ - ١٠٢ . والعقل ليس بجهل ولا جسم واحد، بل هو بعض العلوم الضرورية - خلافاً للفلاسفة في قولهم انه جوهر بسيط . وخلافاً لبعضهم في قولهم انه مادة وطبيعة . وخلافاً لقوم آخرين في قولهم انه قوة يُفصلُ بها بين حقائق المعلومات . وخلافاً لبعض الأشعرية في قولهم انه عرض واحد مُخالِفٌ لسائر الأعراض والعلوم... . وذكر القاضي عبد الجبار (- ٤١٥ هـ) في المغني ١١/٣٧٥ أنّ «العقل هو عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة، متى حصلت في المكلف صحّ منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كُلف» . ثم ردّ على القائلين

- بأنه جوهر أو آلة أو حاسة أو قوة. وذكر الغزالي (ج ٥٠٥ هـ) في المستصفى ٢٣/١، واحياء علوم الدين ١١٨/١ أن العقل يطلق بالاشتراك على خمسة معان: الغريزة التي يتهيا بها الانسان لدرك العلوم النظرية. ويطلق على بعض الأمور الضرورية. ويطلق على العلوم المستفادة بالتجربة. ويطلق على ما يوصل الى ثمره معرفة عواقب الأمور... ويطلق على الهدوء والوقار... وعن الغزالي نقل التيميون ذلك في السودة ص ٥٥٨ - ٥٥٩.
- (٤٩) روضة العقلاء ونزهة الفضلاء، نشر مصطفى السقا، ص ٤. وفي الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان لابن تيمية ص ٤٦: «والحديث الذي ذكره في العقل كذب موضوع عند أهل المعرفة بالحديث كما ذكر ذلك أبو حاتم البستي والدارقطني وابن الجوزي وغيرهم، وليس في شيء من دواوين الحديث التي يُعتمد عليها...».
- (٥٠) أدب الدنيا والدين، ص ٥.
- (٥١) ابن تيمية: الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، علق عليه وحققه أبو الوفاء محمد درويش، مطابع الرياض ١٩٥٦، ص ٤٦ - ٤٧.
- (٥٢) قارن بدم الهوى لابن الجوزي، تحقيق مصطفى عبدالواحد، ١٩٦٢، ص ٨ - ١٠. وفيه عن عمر بن الخطاب: ليس العاقل من يعرف الخير من الشر، ولكنه الذي يعرف خير الشرين. وفي تهذيب اللغة للأزهري ٢٤١/١: «تعلب عن ابن الأعرابي قال، العقل معناه الامتناع...». وفي أدب الدنيا والدين للماوردي (نشرة مصطفى السقا/١٩٥٥) ص ٢١ - ٢٢: «... ولذلك قال عامر بن عبد القيس: اذا عقلك عقلك عملاً لا ينبغي فأنت عاقل». وفي تسهيل النظر وتعميل الظفر للماوردي (تحقيق ودراسة رضوان السيد، دار الطليعة ببيروت ١٩٨٢): «وقال علماء العرب: سُمي العقل عقلاً لأنه يعقل صاحبه عن القبائح». وفي الزاهر لابن الأنباري ٢٠٨/١: «... والعاقل معناه في كلام العرب الذي يحبس نفسه ويردّها عن هواها أخذ من قولهم قد اعتقل اللسان...». وقارن بمقالات الإسلاميين للأشعري ص ٤٨٠.
- (٥٣) دمّ الهوى لابن الجوزي ص ٢٢.
- (٥٤) دمّ الهوى ص ١٢.
- (٥٥) روضة العقلاء لابن حبان ص ٧.
- (٥٦) أبو بكر الطرطوشي: سراج الملوك، ط. القاهرة ١٣٠٦ هـ، ص ٦٩.
- (٥٧) أبو الحسن الماوردي: قوانين الوزارة وسياسة الملك، تحقيق ودراسة رضوان السيد، دار الطليعة ببيروت ١٩٧٩، ص ١٣١.
- (٥٨) الماوردي: تسهيل النظر وتعميل الظفر.
- (٥٩) الماوردي: أدب الدنيا والدين ص ٢٩٠. وقارن بصيغ أخرى للقول في شرح نهج البلاغة ٣٠/٤١، وعيون الأخبار ١/٢٨١، وآداب ابن المعتز ص ٥٦، والأسد والغواص ص ١١٢.
- (٦٠) روضة العقلاء ص ١٠.
- (٦١) سورة فاطر ٣٩.
- (٦٢) سورة النور ٥٥.
- (٦٣) سورة النساء ١١٥.
- (٦٤) سورة البقرة ١٤٣.
- (٦٥) سورة الزخرف ٤٤.
- (٦٦) انظر أدب الدنيا والدين للماوردي ص ٩٤.
- (٦٧) الحديث في جامع الترمذي ٣/٣١٥، وسنن النسائي رقم ٩٣١٧، وسنن ابن ماجه ٢/١٣٠٣، ومستدرک الحاكم ٣/١١٦. وقارن بروايات أخرى للحديث في الاعتصام للشاطبي ٢/٢٥٩ - ٢٦٢، والأسرار المرفوعة ص ٨٦ - ٨٧.
- (٦٨) في فيض القدير للمناوي ٥/٢٦٣: ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن.
- (٦٩) قارن بمقالات الاسلاميين للأشعري ص ٤٥٩، والتمهيد للباقلاني ص ١٦٤، ١٧٩، والارشاد للجويني ص ٤١٩ - ٤٢٣، والفرق بين الفرق للبيهقي ص ٣٤٠، والمغني لعباد الحياتر ٢٠/١١٢.
- (٧٠) الآمدي: غاية المرام في علم الكلام، تحقيق حسن محمود عبداللطيف، نشر المجلس الأعلى للشؤون الاسلامية بالقاهرة ١٩٧١، ص ٣٨.
- (٧١) قارن بالأحكام السلطانية للماوردي ص ٣، وأدب الدنيا والدين له ص ١٢٨.

- (٧٢) المقصود بالقدرية كل من هشام الفوطي وأبي بكر الأصب، وبالخوارج الأزارقة والصفرية على الخصوص، قارن بأصول الدين للبغدادي ص ٢٧١ - ٢٧٢ ، والمعالم في أصول الدين للرازي ص ص ١٥٤ - ١٥٥ .
- (٧٣) غاية المرام للآمدي ص ٣٦٤ .
- (٧٤) مقالات الاسلاميين للأشعري ص ٤٦٠ . وانظر مقال بعنوان : جدليات العقل والنقل والتجربة التاريخية للأمة في الفكر السياسي العربي الإسلامي بمجلة الفكر العربي ، ع ١٥ ، ١٩٨٠ ، ص ص ٨٢ - ٨٤ .
- (٧٥) في المغني لعبدالجبار ١١/٢٠ - ١٦ ، والمحصل للرازي ص ١٨١ - ١٨٢ . وانظر عن الرئيس والإمامة عند الإسماعيلية - وهم يستخدمون على العموم حجج الفلاسفة - الرسالة في الامامة لأبي الفوارس أحمد بن يعقوب ، تحقيق وترجمة سامي مكارم ، ١٩٧٧ ، ص ٢ - ٩ . وكتاب الافتخار لأبي يعقوب السجستاني ، تحقيق مصطفى غالب ، دار الأندلس ببيروت ١٩٨٠ ، ص ص ٧٠ - ٧٣ .
- (٧٦) في أصول الدين للبغدادي ص ص ٢٧١ - ٢٧٢ ، والمغني لعبد الجبار ١٧/٢٠ - ٤٠ ، وغاية المرام للآمدي ص ٣٦٤ .
- (٧٧) غاية المرام للآمدي ص ٣٦٤ .
- (٧٨) الخوارزمي : مفيد العلوم ومبيد الهموم ، ١٩٨٠ ، ص ص ٢٠٤ - ٢٠٥ .
- (٧٩) الزبيدي : تاج العروس ٣٢٦/٧ .