

القطيعة بين الفكر المغربي والمشرقي (قراءة حول مشروع محمد عابد الجابري)

يحيى محمد

هذه الدراسة هي بصدد تزييف الزعم القائل بأن هناك قطيعة معرفية بين الفلسفة في المغرب العربي والمشرق. فقد وضع المفكر محمد عابد الجابري فوارق حاسمة حددها بكون الفلسفة في المشرق العربي «محكومة باشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة، أي اشكالية علم الكلام، أما في المغرب والأندلس فلم يكن هناك علم كلام ولا فرق ولا تعدد»، وهذا ما جعل فلاسفة المشرق يأخذون الميتافيزيقا «لأنهم كانوا يحتاجون إليها في التوفيق بين الدين والفلسفة في علم الكلام. أما في المغرب والأندلس فقد أخذوا الرياضيات والطبيعات والفلك والطب والمنطق، وأصبح أرسطو هو الأصل وأصبح الفكر الفلسفي أرسطياً محضاً خالياً من الافلاطونية المحدثة والتأثيرات المشرقية من فارسية وغنوصية وهرمسية وغيرها»^[1].

فهذا التحديد الإجمالي للفارق العام بين الفكرين في المشرق والمغرب؛ هو الحد الفاصل لما أطلق عليه القطيعة المعرفية. فهي تبدأ بدايتها العميقة مع ابن باجة كأول فيلسوف محترف في المغرب والأندلس، إذ كانت فلسفته «علمية الابيستيمي، علمانية الاتجاه بفعل تحررها» من إشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة التي أتخمت المشرق، إذ إن فلسفته ظلت دائماً «لاهوتية الابيستيمي والاتجاه»^[2].

إبن باجة والقطيعة المزعومة

إن التفاصيل التي وضعها الجابري لإثبات القطيعة المعرفية بين فلاسفة المغرب والأندلس من جهة، وفلاسفة المشرق من جهة أخرى؛ تبدأ من نقاط القطيعة التي رسمها لابن باجة في علاقته السلبية بفلسفة أهل المشرق وإشكالياتهم الدينية التي أغرقوا عقولهم بها، وهي باختصار كالتالي:

- 1 - التحرر التام من شاغل التوفيق بين الفلسفة والدين.
- 2 - رفض الطرق غير العقلية لبلوغ الحقيقة وتحقيق السعادة، كالمشاهدات الصوفية.
- 3 - اعتبار النبوة موهبة إلهية نادرة دون تفسيرها فلسفياً كما حصل في المشرق عند الفارابي وأتباعه.

4 - السعادة القصوى هي السعادة العقلية وذلك بالاتصال بالعقل الفعّال عن طريق العقل المستفاد، بحيث يصبح هذا هو عين ذاك.

5 - إن فكرة الفيض غائبة عن مجال تفكير ابن باجة تماماً. ففي عدم معالجته لمسألة العقول الفلكية وإبعادها عن إهتمامه؛ يجعل من طريق الاتصال بالعقل الفعّال صاعداً لا نازلاً، وذلك بارتقاء الإنسان في مدارج الكمال العقلي وليس بفيض إلهي.

6 - للفلاسفة وحدة عقلية خالدة يتم فيها اللقاء العقلي والإلهي، وهي تتجاوز حدود الزمان والمكان^[3]

ومع أن ابن باجة لم ينشغل بالفعل بإشكالية الفلسفة والدين، سوى إشارات خاطفة يؤكد فيها ما للغيب أو الوحي من دور في إكمال المعرفة الفلسفية^[4]، لكن حتى مع افتراض عزوفه كلياً عن الإنشغال بهذه الإشكالية؛ فإن ذلك لا يعني القطيعة من الناحية الإستمولوجية. فإبن باجة هو كأني فيلسوف يفكر بروح لا تختلف عن الروح التي يفكر فيها غيره ومن ضمنهم فلاسفة المشرق العربي والإسلامي، ما دام هناك جامع يجمعهم. لذلك كان كثير الإعتداد في طرحه على كل من أرسطو وأفلاطون والفارابي. مما جعل أثر ذلك واضحاً في صياغته لعلاقات الوجود، حيث إنها مستمدة من هذا المزيج الثلاثي المركب، مع ما أضاف إليه من طابع صوفي.

وإذا كان ابن باجة في رسائله القليلة التي وصلتنا لا يتحدث عن نظرية الفيض؛ فهذا لا يعني أنه لا يلتزم بها بشكل ما من الأشكال. فعلى الأقل لو إننا اعتبرناه أرسطياً خالصاً في هذا المضمار، مثله في ذلك مثل ابن رشد؛ لكان يكفي أنه يعترف بها ضمناً، خاصة وإن النظرية الأرسطية تقرّ بقاعدة (الإمكان الأشرف) التي تتضمنها كلياً، بل وإن نظريته في العقل الفعّال لها دلالة خاصة على طبيعة هذا الفيض الذي يخرجها عن الصيغة الأرسطية، بل وعن الطريقة الفارابية السينية الشائعة؛ ليدخلها في الدائرة الصوفية الخاصة. فإبن باجة ينظر إلى العقل الفعّال بأنه عقل مفارق بريء من المادة، وهو موجود في حد ذاته، وكما يقول: «إننا لا نراه بذاته، بل نراه مع غيره، كما نرى الشمس مثلاً ونحن في الماء، ثم نراها ونحن في الهواء، والهواء قد يغلظ ويكدر ويكون أصفى، فإن هذا العقل لا نقدر أن نراه بذاته بل نرى أثره في غيره، فلذلك نراه في بعض المعقولات رؤية هي أقرب من ذاته، وفي بعضها رؤية هي أبعد، ويراها الراؤون برؤية متفاضلة على بصائرهم كما ترى الشمس على تفاضل الأبصار. فأما رؤيته بذاته، وهي ممكنة، فكرؤية الشمس بدون متوسط إن أمكن ذلك، أو بمتوسط لا يؤثر في رؤيتها إن وجد ذلك»^[5].

بل أكثر من هذا إن ابن باجة يزيد الفلاسفة (من الشعر بيتاً)، فهو لا يقول بمجرد اتصال العقل المستفاد بالفعّال، بل يجعل الأول يصير نفس هذا الأخير من دون اختلاف، فحينها يكون «النظر من هذه الجهة هو الحياة الآخرة وهو السعادة القصوى الإنسانية المتوحدة، وعند ذلك يشاهد ذلك المشهد العظيم»^[6]. وكدلالة على مثل هذا الاتحاد الصوفي عرض مثال المغارة الافلاطوني، الأمر الذي جعله يتجاوز فعلاً كل الذين سبقوه من فلاسفة المشرق. وهو يدرك هذا

جيداً، حيث يشير إلى أنه قد انفرد بتوصله إلى تلك النتيجة التي وصفها بأنها «أجلّ الأمور التي وقفتُ عليها وهي صفة الغاية التي ينتهي الطبع بالسلوك إليها.» فبرغم أن هناك من تقدمه في بحث هذه المسألة وإطالة النظر فيها، ومنهم الفارابي الذي «مكانه من هذا العلم مكانة» لكنه لم يجد في كتبه التي وصلت الأندلس مثل هذا النحو من النظر الذي وقف عليه، ولا عند غيره من الفلاسفة سوى ما جاء في بعض مقولات أرسطو في الأخلاق، ومع ذلك فإن ما جاء به هذا المعلم هو «مجمل جداً لا يمكن الاكتفاء به»^[7].

هكذا ندرك أن ما رآه ابن باجة ليس سوى التصوف العقلي. فهو الجديد الذي تفرّد به، والذي فيه أقام (الحبل السري) المتصل مع العرفان. مما يعني أن الجديد عنده هو سحب البساط من (العقل) بالعقل. إذ ليس لديه مؤاخذه يؤاخذ الصوفية عليها سوى عدم التزامها النظر العقلي الذي يراه شرطاً للمعرفة الإتحادية أو (الصوفية)، أي أنه شرط للمعرفة التي تتجاوز حفظ المراتب لعلاقة السببية ونظام الوجود، والتي تحقق حالة ما يطلق عليه (اللامعقول العقلي) أو الفلسفي في الوحدة العقلية.

لذلك فإنه يعدّ الوحدة هي «أكمل في التوحد من جميع أنواع التوحد المشهورة التي تُطلب في بادئ الرأي»^[8]، ملوّحاً بهذا إلى المؤاخذه التي يؤاخذ عليها الصوفية، إذ بدون الشرط العقلي تصبح المعرفة الصوفية عنده عبارة عن خيالات توهم بأنها حقائق (إتحادية) الأمر الذي سيستقطب نقد ابن طفيل له، دفاعاً عن المسلك الصوفي وطريقته الذوقية في الاتحاد والسعادة.

ومن الجدير بالذكر إن اعتبار ابن باجة لشرط النظر العقلي في تحقيق حالة الاتحاد بالعقل الفعّال لا يعني أن الفيض عنده صاعد من حيث الأساس، بل إن جميع الفلاسفة بدون استثناء يرون أن الفيض نازل، على الرغم من أن عملية النزول قد تتحقق في عالمنا ضمن شروط لا غنى عنها. فحسب النظرية الأرسطية كما يطرحها ابن رشد: إن الفاعل للعقل البشري هو عقل مفارق يُخرجه من القوة إلى الفعل، وإن سائر الصور الهيولانية تتكون من خلال فيض النفس السماوية المنحصرة في حرارة الكواكب. أي إنه سواء في الصور العقلية أو الهيولانية فإن الفيض يكون على الدوام نازلاً، إذ العالي هو الذي يؤثر في السافل وليس العكس.

على ذلك نفهم أن ابن باجة ليس ذا قطيعة إستراتيجية مع فلاسفة أهل المشرق، بل ولا هو أرسطي خالص. ولو أننا طبقنا عليه بعض أحكام الجابري الذي حكم بها على فلاسفة المشرق؛ لكان فيلسوفنا في دائرة خارجة عن دائرة البرهان الأرسطي، وهي دائرة العرفان كثمرة لهذا البرهان. ذلك أن قوله بنظرية الإتحاد مع العقل الفعّال تجعله أسوأ حالاً من حال الفارابي الذي صوّره - صاحبنا - بأنه يرى العرفان ثمرة ونتيجة للبرهان، لكونه «جعل المعرفة البرهانية تنتهي في أسمى درجاتها إلى الاتصال بالعقل الفعّال»^[9]. بل قد لا يكون أقل حالاً من المعلم الثاني الذي اتهمه بأنه «توّج نظريته في المعرفة بفكرة (السعادة) العرفانية الهرمسية الأصل»^[10]. مع أن ابن باجة يقول بهذه الفكرة على نحو أشدّ إمعاناً في العرفان والتصوف. بل ما من فيلسوف إلا

ويقول بفكرة السعادة من خلال الكمال العقلي، بمن فيهم أرسطو.

على أن تنظير ابن باجة للوحدة بين الفلاسفة من خلال اللقاء العقلي الإلهي، وذلك بتحليله للعقل، يجعله يكرر ما سبق أن سعى إليه الفارابي بطريقة مختلفة. وبالتالي فإن ابن باجة لا ينظر إلى فلاسفة المشرق نظرة خارجة عن هذه الوحدة واللقاء الخالد غير الخاضع للزمان والمكان، فهو لا يرى بين الفلاسفة قاطبة من فرق إلا في المظهر، مشبهاً ذلك بمثال يقول فيه: «لو أنه أقبل إلينا ربعة بن مكرم وقد لبس درعاً وحمل بيضة حديد واعتقل قناة وسيفاً، فرأيناه في هذا الزي، ثم غاب عن أبصارنا وأقبل وقد لبس جوشناً وفي رأسه الجلة المصنوعة من الريش، وقد عمل مزرقاً ودبوساً فسبق إلى الظن أنه غير ربعة بن مكرم» مع أنه هو بالذات^[11].

وهو حتى في هذا اللقاء الخالد يكاد يكرر ما سبق إليه الفارابي، مع أخذ اعتبار الفارق بينهما، وهو أن فليسوف المشرق جعل لقاء الفلاسفة يقوم على الاتصال (الفلسفي)، بينما عمل الآخر على جعله قائماً على الاتحاد (الصوفي). فالفارابي قد سبق إلى الاعتقاد بأنه حين تمضي طائفة من طوائف المدينة الفاضلة، بأن تبطل أبدانهم وتخلص نفوسهم بالمفارقة؛ فإن هناك من يأتي ليقوم مقامهم في المدينة، ثم إن هؤلاء حينما يلحقون بأولئك بنفوسهم بعد الموت؛ فإنهم يصبحون في جوار منهم، فتتصل نفوسهم المتشابهة بعضها ببعض، باعتبارهم ينتمون إلى طائفة واحدة، وكلما زاد عدد هذه النفوس المفارقة زاد اتصالها ببعضها، فتزيد بذلك لذاتها وسعادتها، وهكذا باضطراد، إذ كل نفس تعقل نفسها، وتعقل ما يشابه ذاتها بحسب تكررها، مما يجعل لذات كل واحدة منها بغير نهاية «فهذه هي السعادة القصوى الحقيقية التي هي غرض العقل الفعال»^[12].

ابن طفيل والقطيعة المزعومة

ولو انتقلنا إلى ابن طفيل فسنجد من الغرابة حقاً أن يجعله الجابري فيلسوفاً أرسطياً ومغربياً على نمط ابن باجة وابن رشد، مشيراً إلى أن هناك لبساً وهو «أن ابن طفيل يقول في مقدمة حي بن يقظان إنه سيعرض الحكمة المشرقية كما رواها الشيخ الرئيس ابن سينا، فرسالة حي بن يقظان مكتوبة بقلم ابن طفيل، لكن مضمونها، بتصريح ابن طفيل، هو مضمون الفلسفة المشرقية السينية. والذين يحكمون على ابن طفيل من خلال حي بن يقظان مخطئون. إن رأيه هو رأي النظرة المغربية الرشدية»^[13].

من العجب حقاً أن يكون تقدير الجابري بهذا الشكل، إذ فيه مكابرة وتجاهل لكل ما قاله ابن طفيل في مقدمته لقصة حي بن يقظان. فالمقدمة شاهدة بجميع أجزائها وتفصيلها على أن فيلسوفنا هذا يتبنى الفلسفة المشرقية ويراهن الحق الذي يجب إتباعه، بل وينتقد كل من لم يغص في غمار الروح الصوفية من أصحاب العقل والفلسفة... وإلا فما الداعي لأن يكلف نفسه في بحثها والكشف عن أسرارها؟

وكشاهد على ما ذكرنا يبدأ ابن طفيل مقدمته بعد الحمد والصلاة بالإعلان عن أحقية الفلسفة المشرقية فيقول: «سألت أيها الأخ الكريم.. أن أثبت إليك ما أمكنني بثه من أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ الإمام الرئيس أبو علي بن سينا. فاعلم أن من أراد الحق الذي لا جمجمة فيه، فعليه بطلبها والجد في اقتنائها»^[14]. ثم أنه يجعل من سؤال السائل محرراً له إلى أن يكون من أصحاب الشهود كالصوفية تماماً، لذلك فهو يواصل حديثه السابق قائلاً: «ولقد حرك مني سؤالك خاطراً شريفاً أفضى بي - والحمد لله - إلى مشاهدة حال لم أشهدها من قبل وانتهى بي إلى مبلغ هو من الغرابة، بحيث لا يصفه لسان، ولا يقوم به بيان لأنه من طور غير طورهما، وعالم غير عالمهما. غير أن تلك الحال؛ لما لها من البهجة والسرور واللذة والحبور لا يستطيع من وصل إليها وانتهى إلى حد من حدودها أن يكتف أمراً أو يخفي سرها.. وإن كان ممن لم تحذقه العلوم قال فيها بغير تحصيل»^[15].

وفي موضع آخر من المقدمة يصف حاله بمن ذاق شيئاً يسيراً من المشاهدة الصوفية التي جعلته أهلاً لبث كلام يؤثر من خلال تلك القصة، فهو يقول: «ثم وجدنا منه الآن هذا الذوق اليسير بالمشاهدة. وحينئذ رأينا أنفسنا أهلاً لوضع كلام يؤثر عنا»^[16].

بل إن فيلسوفنا (المستشرق) هذا ينقد منتحلي الفلسفة في قبال أهل الذوق والولاية، ومن هؤلاء ابن باجة الذي يعرضه إلى نقد شديد. فمع أنه يثني عليه مدحاً في حذاقته وصحة نظره وصدق رؤيته؛ لكن مع ذلك فقد عده ممن «شغلته الدنيا حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه وبث خفايا حكمته»^[17]، بل هو يؤاخذ على انتقاصه للصوفية لكونه اعتبر التذاذهم ومشاهدتهم قائمة على القوة الخيالية، في الوقت الذي وعد أن يكون حال السعداء ضمن شروط أوجبها تتعلق بجانب النظر. فعلى هذا اعترض عليه فيلسوفنا بحزم وشدة، قائلاً في حقه: «وينبغي أن يقال له - ها هنا - لا تستحل طعم شيء لم تذوق، ولا تتخط رقاب الصديقين»^[18].

ومما له دلالة ومعنى على صوفية ابن طفيل وسينيته؛ اغفاله ذكر ابن رشد تماماً على الرغم مما كانت بينهما من صداقة معروفة؛ وذلك حينما اورد ذكر رجال الحكمة، فقد نص على ابن باجة واعتبره فريد عصره برغم بعض مؤاخذاته عليه، لكنه حين تطرق إلى فلاسفة عصره فإنه لم ينص على صديقه ابن رشد، بل قال: «وأما من جاء بعدهم من المعاصرين لنا، فهم في حد التزايد أو الوقوف على غير كمال، أو ممن لم تصل إلينا حقيقة أمره»^[19].

كما من العجب أيضاً أن يتصور الجابري أن ابن طفيل لم ينطلق في تفكيره ولا في إشكاليته من منطلق ابن سينا الذي دمج الدين والفلسفة ببعضهما البعض، مستدلاً على ذلك بفشل بطل القصة حي بن يقظان في إقناع سلامان وجمهوره الديني بأن معتقداتهم هي مجرد مثالات ورموز للحقيقة المباشرة، الأمر الذي يعني عنده هو أن ابن طفيل كان يرمي في ذلك إلى فصل الدين عن الفلسفة^[20].

فلو أمعنا النظر فيما كان يريده ابن طفيل من خاتمة قصته في العلاقة التي تربط بين حي وأبسال

وسلامان وجمهورة؛ لوجدنا أنه يصل إلى النتيجة نفسها التي كان يرمي إليها ابن سينا ومن قبله الفارابي، خاصة في علاقة أرسطو بسلامان، أي علاقة الفلسفة بالدين. فالقصة تؤكد على أن الحقيقة تظهر مباشرة وبالذوق لأصحاب الكشف والمشاهدة من العرفاء، كما هو الحال لدى بطل القصة حي بن يقظان، كما تؤكد على أن أصحاب الفلسفة والعقل الكسبي يصلون أيضاً إلى المعطى المعرفي أو المفهومي عينه الذي يصل إليه أهل الكشف، كما هو الحال عند أرسطو، بدلالة أنه عندما يلتقي أرسطو بحي يرى كل منهما أن ما عنده من حقيقة معرفية هو عين ما عند الآخر، في حين إن القصة تنظر إلى أن أهل الدين هم الجمهور من العامة الذين تستهويهم الحجج الخطابية والإقناعية. فهم ليسوا من أصحاب البرهان ولا من أهل العرفان، بل نفوسهم غير مستعدة لأن تتقبل سوى تلك الحجج، وهي ما تقدمه لهم الشريعة من الظواهر التي يحتجون بها، وهذا ما أدركه حي بفطنته، فعلم به وجه الحكمة في كون الشريعة ليست مصدراً للبرهان والحقيقة، بل هي مصدر التمثيل والرمز. وهو جوهر ما يؤكد عليه ابن سينا كما في رسالة (أضحوية في أمر المعاد)، ومن قبله الفارابي، بل وقبلهما الاسماعيلية. فهم جميعاً ينظرون إلى الشريعة بأنها مصدر التمثيل والرمز لا البرهان والحقيقة، وأن وظيفتها جاءت لمخاطبة الجمهور والعامة على النحو الإقناعي، من حيث إن نفوسهم لا تتحمل الحقيقة والبرهان^[21]. وبالتالي فليس هناك من فرق بين ابن سينا وابن طفيل، وأن هذا الأخير ليس كما صوره الجابري من أنه كان بطلاً في كشفه عن «فشل المدرسة الفلسفية في تحقيق مشروعها في إنشاء فلسفة يندمج فيها الدين، ثم يقرر واقعاً يفرض نفسه، وهو أن لكل من الدين والفلسفة طريقه الخاص وإن كانا يلتقيان عند الهدف»^[22].

فما وصل إليه ابن طفيل إنما هو تأكيد لما قد سبق إليه الفارابي. فالاندماج بين الفلسفة والدين، من حيث إن الفلسفة هي القائدة والمؤولة وصاحبة البرهان؛ متحقق في شخص أرسطو الفيلسوف، أما الجمهور فهم يظلون بعيدين عن فهم الحقيقة والباطن، وليس لهم من الدين إلا القشر والظاهر.

وأخيراً فإن ما كان يريده الجابري فعلاً من الموقع الذي يحتله ابن طفيل، ليس معرفة (الحقيقة) كما هي، لأننا نعتقد بأن قرارة نفسه تشهد بمثل ما نراه، إذ ليست مقدمة (حي بن يقظان) بتلك المقدمة الغامضة التي يعسر فهمها على مفكر كبير ولا مع من أمثال الجابري، وعليه فإن ما كان يريده إنما هو محض (الأيديولوجيا) التي أثرها على (الحقيقة) المعرفية. الأمر الذي ظهر في (فلتات لسانه) عندما كان يحاور الأستاذ فهمي جدعان. فهذا الأخير استشكل عليه لضمه ابن طفيل ضمن لائحة الفلاسفة المغربيين، وذلك من حيث النقد الذي وجهه ابن طفيل لابن باجة والذي فيه اعتبر هذا الأخير مقصراً في بلوغ غاية الفيلسوف من الإتصال. وهو في جوابه عن هذا الإشكال ارتكب خطأ معرفياً حاول تسديده بذريعة أيديولوجية كانت على حساب (الحقيقة) ذاتها. ذلك أنه قام بتأويل ما قصده ابن طفيل قالباً حقيقة الوضع الذي هو عليه، حيث إنه رام أن يفهم ما عناه ذلك الفيلسوف بنقيض ما أراده بالضبط، فاعتبر أن ابن طفيل كان «يعني أن ابن باجة مقصر في أن يكون مشرقياً في فلسفته، أي أنه لم يتبن نظرية الإتصال الفيضانية.» في حين إن واقع نقد ابن طفيل لابن باجة كان على العكس تماماً، فهو كما سبق أن عرفنا يؤاخذ على

كونه لم يصل إلى تحقيق حالة الإتصال الفيزية لإنكبابه على مشاغل الدنيا، لا أنه يؤاخذ على مشرقية وتبنيه لنظرية الاتصال الفيزية، كما هو واضح من مقدمته من دون أدنى شك. ومع ذلك فإن الجابري قد انساق إلى الكلام فيما لا يريد التكلم عنه، إذ إضطر لأن يضرب أحد الفيلسوفين المغربيين بالآخر، فضحى بأحدهما وأوقعه فيما كان ينفيه عنه في السابق، لنفض الشكوك عن الآخر. ويبدو أنه أحس بالمأزق، إذ كان طرحه غير متسق ولا مقنع، فلجأ إلى الإقرار بغرضه الأيديولوجي الذي يفرض فيه أن يكون فلاسفة المغرب ومنهم ابن طفيل في خندق واحد مضاد للخندق الذي يجمع فلاسفة المشرق بأجمعهم، وذلك من أجل تحقيق ما يصبو إليه من تقدم، فهذا التقدم لا يكون عنده إلا بمقاطعة الثقافة التي عليها أهل المشرق، والإكتفاء بما لدى أهل المغرب والأندلس. هكذا فهو بعد قلبه للحقيقة والمعنى الذي مر علينا يعلن قوله مباشرة: «والمهم هو إما أن تكون الثقافة العربية الأندلسية قد تحركت في الساحة المشرقية نفسها، أو أنها قد تجاوزتها. والحقيقة أننا إذا أردنا أن نجد تاريخاً حقيقياً للفلسفة العربية الإسلامية، فيه شيء من التقدم، وشيء من الانتقال إلى ما هو أبعد، فهذا التاريخ لا يمكن أن نجده إلا إذا بنينا على أساس أن النظرة الأندلسية المغربية قد تجاوزت منهجياً النظرة المشرقية»^[23].

ابن رشد والقطيعة المزعومة

أما وقد وصلنا إلى شيخ الفلسفة المغربية الأرسطي ابن رشد؛ فالقطيعة مع أهل المشرق تصل عند الجابري إلى أقصى حد لها. فهو يراه مصداقاً خالصاً للفلسفة الأرسطية البرهانية^[24]. وقد محورَ في كتابه (نحن والتراث) هذه القطيعة مع ابن سينا بالذات. فشيخ قرطبة والشيخ الرئيس يعدّان - عند الجابري - رمزين متنافرين ومتضادين غاية التنافر والتضاد، إذ ينتمي الأول منهما إلى الحقل الأرسطي الخالص، بينما ينتمي الآخر إلى الدائرة الحرائية. أما القطيعة التي صورها بينهما فهي تمس كلاً من الإشكالية والمنهج والمفاهيم، معتبراً أن الأول فكر داخل إشكالية هي غير إشكالية الآخر، وبجهاز معرفي يختلف عما لدى نظيره، مؤكداً على أن الأول قد حقق تقدماً على صاحبه «في ميدانها المشترك وداخل الثقافة نفسها التي ينتميان إليها معاً»^[25].

الإشكالية الرشدية والقطيعة المزعومة

تعني القطيعة على مستوى (الإشكالية) لابن رشد أنه قد فصل بين البيان والبرهان، أو الدين والفلسفة، فصلاً كلياً، بخلاف ما هو الحال عند ابن سينا وجماعته من فلاسفة المشرق العربي والإسلامي^[26]. ذلك إنه إذا كان فلاسفة المشرق قد قاموا بعملية الخلط والتداخل بين الدين والفلسفة؛ فإن ما حصل عند ابن رشد - بنظر الجابري - هو أنه دعا إلى فهم الدين داخل الدين، وبواسطة معطياته، وكذا دعا إلى فهم الفلسفة داخلها طبقاً لمقدماتها وأصولها، أي أن فلسفته لم تقم على القاعدة المشرقية (ما في الدين مثالات لما في الفلسفة)^[27]، وإنما كان يدعو إلى (ظاهرة حزمية) مغربية في تفسير الشريعة بلا باطن، مستخدماً في ذلك المجاز في التعبير شريطة أن لا يخلّ بعادة لسان العرب في التجوز في تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنه أو

غير ذلك^[28].

وهذا في الحقيقة لا يعكس موقف ابن رشد كما هو. فبيانات هذا الفيلسوف واضحة وضوحاً لا تقبل الشك، فهي على نقيض هذه الدعاوى، رغم ما يظهر من تردد في بعض القضايا كما سنرى. لكن على العموم ان ابن رشد منساق انسياقاً كلياً أو شبه كلي نحو الطريقة (المشرقية) في التعامل مع القضايا الدينية، بما في ذلك التسليم بقاعدة (ما في الدين مثالات لما في الفلسفة). فهو ابتداءً يقر بكون (الفلسفة تفحص عن كل ما جاء في الشرع) معترفاً بأنها قد تدرك ما تبحث عنه، وقد لا تدركه، الأمر الذي يُعوّل فيه على الشرع^[29]. وهو ما يفسر علة انشغاله في بحث الكثير من القضايا الكلامية، كما في المسائل الجسمية والجهة والرؤية وبعث الرسل والقضاء والقدر والعدل والمعاد والتأويل وغيرها.

وهو وإن اعتبر أحياناً أن لكل من الشريعة والفلسفة أصولها الخاصة المستقلة، بل ولا يرى هناك تضاداً بين البرهان الفلسفي والنص الشرعي، إذ كلاهما عنده حق، فلا بد أن يشهد أحدهما للآخر^[30]، إلى الحد الذي يقول فيه: «إن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة.. وهما المصطحبتان بالجواهر والغريزة»^[31].. لكنه مع ذلك لا يقر الفصل بينهما، فالشرائع عنده مأخوذة (من الوحي والعقل)، فكل «شريعة كانت بالوحي فالعقل يخالطها، ومن سلم أنه يمكن أن تكون ههنا شريعة بالعقل فقط فإنه يلزم ضرورة أن تكون أنقص من الشرائع التي استنبطت بالعقل والوحي»^[32]. ومن منطلق هذا التداخل أقر صراحة بأن كل نبي فيلسوف دون عكس^[33]، وهو ما دفعه إلى افتراض وجود قيمومة فلسفية على الشريعة. فالنبوة قد أصبحت مزدوجة التمثيل لكل من الوحي والفلسفة، مثلما أن الشريعة منظور إليها بهذا المنظار عينه، وعليه فلا مندوحة من أن يكون الفلاسفة هم القيمون الحقيقيون على الشريعة، ذلك أنهم على حد تعبيره: «الذين قيل فيهم إنهم ورثة الأنبياء»^[34]. على ذلك أقر تأويل النص الشرعي فيما لو عارض البرهان الفلسفي^[35]. بل وأوجب أن تكون عملية التأويل من اختصاص الفلاسفة دون غيرهم من أهل الكلام والحشوية والباطنية^[36]، معتبراً أن المعنيين في آية (الراسخون في العلم) هم الفلاسفة وحدهم. فهم بنظره أصحاب القياس البرهاني من بين أشكاله الثلاثة، أحدها يفيد أهل الكلام، وهو الجدل، والآخر هو الخطابة التي اعتبرها من شأن الجمهور الغالب^[37].

ولو أنا أستحضرنا اعتقادات ابن رشد السابقة، من قبيل اعطاء النبوة بعدها الفلسفي المضاف إلى الوحي، وافترض التلازم بين الشريعة والعقل من دون فصل، واعتبار الفلاسفة بالتالي الورثة الشرعيين للنبوة والقيمين على الشريعة لما يحملونه من البعد الآخر للنبوة وهو العقل أو البرهان الفلسفي.. أقول لو أنا أستحضرنا هذه الملازمات الرشدية لأدركنا لماذا أوجب ابن رشد معرفة المقاييس البرهانية شرعاً، أي معرفة العقل البرهاني الفلسفي، بقراءة الكتب الإغريقية القديمة، مؤكداً على ذلك حتى من الشرع نفسه، ذاكراً جملة من الآيات التي تحت على النظر، معتبراً أنها تقتضي وجوب معرفة تلك المقاييس المدونة في تلك الكتب القديمة^[38]. والآيات التي ذكرها هي: ((فاعتبروا يا أولي الأبصار))^[39]، ((أو لم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما

خلق الله من شيء)) [40] ، ((وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السماوات والأرض)) [41] ، ((أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت..)) [42] ، ((ويتفكرون في خلق السماوات والأرض..)) [43].

لذا لم يتعامل ابن رشد مع الشريعة معاملة الفصل والاستقلال، بل تعامل معها من الموقع نفسه الذي تعامل به فلاسفة المشرق، حتى أقر طريقتهم في اعتبار أن ما في الشريعة هو مثالات لما في الفلسفة، مكرراً ظاهرة التقسيم المشرقي للناس إلى عامة وخاصة، والشريعة إلى ظاهر وباطن، دون أن يكون ظاهرياً حزمياً كما يحلو للجابري أن يعتبره ليؤكد امتداده (المغربي) الصرف.

صحيح أن لابن رشد بعض الأقوال التي حصر فيها مفهومه عن التأويل بما لا يخرج عن حدود اللغة العربية، بل أظهر في الوقت نفسه اعتداداً بوجود ما يشهد على التأويل في ظواهر ألفاظ الشرع الأخرى. فهو يقول: «ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان، وخالفه ظاهر الشرع، إن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي.. بل نقول إنه ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهرة لما أدى إليه البرهان، إذا أُعْتُبر الشرع وتُصَفِّحت سائر أجزائه وُجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهرة لذلك التأويل، أو يقارب أن يشهد. ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تُحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ولا أن تخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل» [44]. ذلك صحيح، إلا أن طريقة ابن رشد العامة كانت على خلاف هذا التوجه تماماً. فهو يرى وجود أشياء خفية يستوجب علمها بالبرهان، ولما لم يكن لأغلب الناس سبيل إلى البرهان؛ لذا فإن الله قد ضرب لهم (أمثالها وأشباهاها) ودعاهم إلى التصديق بها. لذلك كان الشرع - عنده - منقسماً إلى ما هو ظاهر وباطن، ليلائم ما عليه الناس المنقسمون إلى عامة وخاصة، فالظاهر عبارة عن تلك الأمثال المقربة للمعاني الباطنة إلى أذهان العامة من الناس. أما الباطن فهو هذه المعاني التي لا تنجلي إلا لأهل البرهان من خاصة الناس [45].

وكامعان في النزعة الباطنية أوجب في بعض أصناف التأويل، التي أسسها على نظرية التمثيل المشرقي، أن لا تباح إلا إلى الخاصة. فهو قد جعل التأويل أربعة أصناف تقوم كلها على فكرة (التمثيل)، معتبراً أن بعضها مما لا يجوز التصريح بتأويله لغير الراسخين في العلم، وهم الفلاسفة [46].

كما صرح في محل آخر قائلاً: «فالذي يجب أن يقال فيها - الشرائع - إن مبادئها هي أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية. فلا بد أن يُعترف بها مع جهل أسبابها.. فإذا نشأ الإنسان على الفضائل الشرعية كان فاضلاً بإطلاق، فإن تمادى به الزمان والسعادة إلى أن يكون من العلماء الراسخين في العلم فعرض له تأويل في مبدأ من مبادئها ففرضه ألا يصرح بذلك التأويل وأن يقول فيه كما قال سبحانه: ((والراسخون في العلم يقولون آمناً به كل من عند ربنا)) [47]. هذه هي حدود الشرائع وحدود العلماء» [48].

وهو من منطق هذا الإقحام والتداخل عدّ للعقل قدرة تامة على معرفة كل ما جاءت به الشريعة

من حقائق وتعاليم، بما فيها الرموز والأمثال المقربة لأفهام الجمهور، حيث يدركها عقل الفيلسوف خالصة بالحقائق الخفية الباطنة والموقوفة على أهل البرهان خاصة^[49]. وهذا ما حدا به إلى أن يتبنى بعض النظريات الفلسفية الرائجة في المشرق، وأن يخرج عن عهده الأرسطية، كما هو الحال فيما يتعلق بالمعاد النفساني وحشر الأجساد. فهو وإن كان في بعض مواقفه يدافع عن النزعة الأرسطية المتشددة، والتي ينكر فيها المعاد النفساني في صورته الجزئية، فضلاً عن إنكاره للحشر الجسماني، إذ مآله الفساد والتحلل، لكنه يضطر في موقف آخر إلى أن يتخذ سبيلاً (مشرقياً) وسطاً بين النزعة الأرسطية وظاهر الشريعة، وذلك عن طريق تبنيه القول بالمعاد النفساني. فهو برغم ما يذكره من عدم وجود قول للفلاسفة يثبت حشر الأجساد أو ينفيه، فهم عموماً تركوا الأمر إلى الشرائع التي يعظمونها، ورأوا أنه لا ينبغي التعرض لمبادئها العامة بقول مثبت أو مبطل^[50]، فبرغم ذلك إنه يؤيد فكرة إنكار الحشر الجسماني، مكتفياً بالمعاد الروحاني كما هو الحال عند الفارابي، إذ يعتبر أن الشرائع قد اختلفت في كيفية ذكر أحوال هذا المعاد بين التصريح والتلويح والتمثيل بالأمر المشاهدة الحسية، وذلك بنظره يرجع إلى تفاوت الوحي. لكنه يفسر علة التمثيل بالأمر الحسية «إما لأن أصحاب هذه الشرائع أدركوا من هذه الأحوال بالوحي ما لم يدركها أولئك الذين مثلوا بالوحي الروحاني، وإما لأنهم رأوا أن التمثيل بالمحسوسات هو أشد تفهيماً للجمهور، والجمهور إليها وعنها أشد تحركاً.. وهذه هي حال شريعتنا التي هي الإسلام، في تمثيل هذه الحال...» كما قال أيضاً: «.. ويشبه أن يكون التمثيل الذي في شريعتنا هذه أتم إفهاماً لأكثر الناس وأكثر تحريكاً لنفوسهم إلى ما هنالك. والأكثر هم المقصود الأول بالشرائع. وأما التمثيل الروحاني فيشبه أن يكون أقل تحريكاً لنفوس الجمهور إلى ما هنالك.» وعليه فهو يرى أن التمثيل بالأمر الحسية أفضل للجمهور من الكشف الصريح عن حقيقة المعاد الروحاني، لذلك صرح بأن القرآن لحرصه على مصلحة البشر قد مثل على السعادة والشقاوة بذلك التمثيل الحسي لتقريبها من أفهام الجمهور^[51]. الأمر الذي حدا به إلى أن يحكم بضرورة تأويل الآيات التي يبدو منها المظهر الحسي لعالم الآخرة والمعاد، وذلك طبقاً للبرهان الفلسفي الذي يستند إليه^[52].

واستناداً لما تقدم، إذا كان ابن رشد يرى في النبوة فلسفة، وفي الشريعة عقلاً؛ تفضي إلى جعل الفلاسفة قيمين ومؤولين للخطاب الديني طبقاً للبرهان الفلسفي.. وإذا كان يعمل على تقسيم النص الديني إلى ظاهر وباطن، وتقسيم الناس إلى عامة وخاصة، ويقول بنظرية المثال والممثل مثل فلاسفة المشرق، ويتفق معهم بأن قصد الشارع هو حمل الجمهور على الظاهر من العقائد، أما الباطن فهو من نصيب الفلاسفة الذين يدركونه دون غيرهم باعتبارهم أصحاب البرهان والتأويل.. فأى تأكيد نحتاجه أكثر من هذا على تورطه بالانشغال في إشكالية العلاقة بين الدين والفلسفة، بل وتماثله مع من سبقه من فلاسفة المشرق كإخوان الصفا والفارابي وابن سينا والتابعين لهم. بل إن تسميته لأحد كتبه بعنوان (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) دليل واضح على ما في هذا التورط من معنى. يضاف إلى أن الجابري نفسه قد انساق من حيث لا يشعر إلى الاعتراف بمثل ذلك الانشغال. فهو يعتبر ابن رشد قد قدم مشروعاً بالتمسك بظاهر النص وتعامل معه تعاملاً برهانياً^[53]. وهذا يعني أنه قد قدم مشروعاً لتأسيس

الدين على الفلسفة، وهو نفس المآل الذي شيده فلاسفة المشرق.

المنهج الرشدي والقطيعة المزعومة

كان ذلك ما يتعلق بتصحيح النظر في الزعم القائل بوجود قطيعة إبستمولوجية في إشكالية الدين والفلسفة بين ابن رشد وبين فلاسفة المشرق العربي والإسلامي. أما فيما يتعلق بالقطيعة المنهجية بينهما، فهو أن الجابري عد طريقة الاستدلال لدى فلاسفة المشرق غير برهانية لقولها بقياس الغائب على الشاهد، خلافاً لما التزم به ابن رشد من منهج (برهاني). وهو يؤكد هذا التمييز حتى من خلال أقوال ابن رشد نفسه^[54]، إذ كثيراً ما كان يتهم ابن سينا بأنه يستدل وفقاً لذلك القياس مثلما يفعل المتكلمون، فهو بنظره ذو مواقف وسيطة بين المشائين والمتكلمين، كموقفه من العلم الإلهي ومقولة (الممكن بذاته الواجب بغيره)، ونظرية الصدور الفيضانية (الواحد لا يصدر عنه إلا واحد) ... إلخ.

وما يستنتجه الجابري من ذلك، هو أن للمتكلمين وفلاسفة المشرق منطقاً ثلاثي القيمة. فهو يتهم ابن سينا بإضافة القيم الثلاثية للموضوعات التي كان يعالجها، كإضافته لمقولتي الممكن والواجب؛ مقولة وسطية هي (الممكن بذاته الواجب بغيره)^[55]، وإضافته لموضوع القدم والحدوث للعالم؛ مقولة (الحادث بالذات القديم بالزمان)، وكذا الحال بالنسبة للعلم الإلهي، حيث أضاف إلى العلم بالكمالات مقولة (العلم بالجزئيات على نحو كلي)^[56].

والمهم في الأمر إنه يعمم هذا المنطق ويميزه، فيعتبر الفارق بين فكر اليونان والفكر العربي في المشرق سواء لدى الفلاسفة أو المتكلمين، هو أن فكر اليونان، متمثلاً بآراء أرسطو، يمتلك منطقاً ثنائي القيمة بخلاف الفكر في المشرق ذي المنطق الثلاثي القيمة، مشيراً إلى أن هناك دائماً قيمة ثالثة وسطاً بين قيمتين حديتين. واستشهد على ذلك بجملة من الشواهد الخاصة بآراء المتكلمين^[57].

لكننا لا نجد مساعاً لعملية التعميم في إطلاق المنطق الثلاثي القيم حتى في حدود الدائرة الكلامية، رغم خلافنا مع الجابري، إذ نرى أن مثل هذا المنطق يحل الكثير من المشكلات، وينظر إلى ما لا ينظر إليه المنطق الثنائي في تشكيله للعلاقتين الحديتين، وقد استخدمه أرسطو والتقليد الأرسطي في علاج العديد من القضايا كما سنشير. فبرغم أننا من المحبذين لهذا المنطق الثلاثي، لكننا لا نجد مساعاً للتعميم حتى في حدود الأمثلة الكلامية التي عرضها الجابري، فكل اعتقاد ثلاثي لا يمثل بالنتيجة سوى اعتقاد لبعض فرق المسلمين، أو اتجاه من الاتجاهات الكثيرة المتشعبة. فنظرية الكسب التي تقف بين الجبر والاختيار تعد قيمة ثالثة بالنسبة للأشاعرة دون غيرهم من الفرق والاتجاهات الكلامية إذا ما استثنينا نظرية الإمامية التي أغفل ذكرها الجابري والتي تقول كما نص الإمام الصادق: (لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين)، وكذا المنزلة بين المنزلتين هي قيمة ثالثة تخص المعتزلة وحدهم، وأيضاً نظرية الأحوال التي تخص بعض المعتزلة والأشاعرة... إلخ. ومثل هذا الحال من (التردد) يصدق على إنتاج

الفكر اليوناني، وذلك لاختلاف المذاهب فيه. بل إن أرسطو أو تقليده قد مارس المنطق الثلاثي للعديد من القضايا، ومن ذلك توسطه بين نظرية الكمون ونظرية الإبداع في تكوين الأشياء في عالمنا الأرضي، وعدم قبوله لتأثير العقل على الجسم أو المادة إلا من خلال الوسيط الثالث المعبر عنه بالنفس، وكذا فكرة الوساطة العقلية والفلكية التي تربط الإله بالأشياء التي يقوم بتكوينها وإحداثها، أيضاً فكرة الواجب بغيره التي هي بين فكرتي الممكن والواجب بذاته، والتي سبق أن أكدنا بأنها لا تخص المشرقيين وحدهم، بل عموم الفلاسفة، مضافاً إلى تفسير العلم الإلهي من حيث إنه ليس جزئياً ولا كلياً، ومثله محاولة التوسط بين الجبر والتفويض في تفسير القضاء والقدر على ما سنشاهده لدى فيلسوف قرطبة نفسه... إلخ.

وحقيقة الأمر أن الجابري لا تهمة الفكرة العلمية بقدر ما تهمة الأيديولوجيا. فهو يمارس عمليتي التعظيم والتصغير الشموليين، إذ يعظم كل إنتاج ونهج يمارسه الفكر الأرسطي والمغربي، ويذم ويحتقر في المقابل كل إنتاج ونهج يتعلق بالفكر المشرقي والعرفاني. ولم يع أن هناك الكثير من الانفاقات بين الفريقين، إن لم نقل إنه يقوم بعملية ضخمة من لعبة (المخاتلة). الأمر الذي أوقعه في التناقض والتهافت. إذ كيف يمكن أن تكون الفكرة نفسها عند المشاركة مذمومة منتقصة، وعند المغاربة ممدوحة معظمة؟! وقل الشيء نفسه فيما يتعلق بالمنهج. فنحن وإن كنا مضطرين إلى أن نرجئ معالجة طريقة كل من الفلاسفة والمتكلمين في الاستدلال إلى بحث منفصل، لكننا نقول هنا بأن الطريقة الفلسفية عموماً لم تتجرد عن منطق الاستدلال بالشاهد على الغائب الذي مارسه الكلاميون نسبياً، بل ويمارسه الفكر البشري بما فيه الفكر العلمي، إن لم نقل إن الطريقة الفلسفية هي أكثر إمعاناً من غيرها في ممارسة مثل هذا الاستدلال^[58]. وعليه فإن اتهام الجابري، ومن قبله ابن رشد، لابن سينا على ممارسته هذا النوع من الاستدلال؛ هو اتهام ينسحب على فيلسوف قرطبة ذاته وسائر الفلاسفة بمن فيهم أرسطو. فحتى طبقاً لاعتبارات الجابري يكون الفلاسفة غير معزولين عن ممارسة ذلك النوع من الاستدلال بحسب ما تفرضه عليهم البيئة التي يعيشون في كنفها. فهو يرى - مثلاً - أن اليونان قد عكسوا حياتهم الاجتماعية على الفكر الفلسفي، كما وأيد الفكرة التي تقول بأن أرسطو صاغ المنطق الأرسطي طبقاً لاعتبارات الجسم الصلب^[59].

ومع أننا لا نجد مساعاً لهذه الفكرة التي تكشف عن تناقض نظرية الجابري، لكننا نعتبر أن التفكير الفلسفي لا يخلو بدوره من اعتبارات قياس الغائب على الشاهد، وكمثال على ذلك ما جاء عن أرسطو بصدد كشفه عن طبيعة العلم الإلهي، فهو ينطلق في استدلالاته لتحديد هذا العلم من اعتبارات انسانية ليضيفها على الحقيقة الإلهية، وهو عين الممارسة المسماة بطريقة الاستدلال بالشاهد على الغائب^[60].

وقد أخطأ ابن رشد في بعض التهم التي وجهها إلى الشيخ الرئيس، وبدى متجاوزاً فيها عليه، وكأنه لم يدرك طبيعة (البرهان) الفلسفي الذي تأسست عليه القضايا التي أدين بها، كما سنرى.

من جهة أخرى فهو أن طريقة (البرهان) الفلسفية ليست برهانية إلا بشرطها المجرد، وهي كونها قائمة على مسلمات ذهنية هي التي تضفي عليها الطابع البرهاني، ولولا هذه المسلمات ما كانت (برهانية)، لذلك أنها مشروطة، إذ لا تبحث عن الوجود بما هو موجود، بل تبحث عنه بما هو موجود ومشروط شرطاً ذهنياً خالصاً. ويتعلق هذا الشرط في الأساس بالتطابق بين ما ينتجه الذهن وبين واقع الوجود، إذ إن أحدهما مستنسخ من الآخر، وإثبات هذا التطابق مدين إلى مبدأ (النسخة) ذاته. الأمر الذي يختلف عما لدى الطريقة الحديثة من تفكير قائم على مبدأ الاستقراء وقرائن الاحتمال في كشفها عن مضامين الواقع^[61].

وقد سبق لابن تيمية أن كشف عن الثغرة التي تحملها طريقة البرهان القياسية، وذلك بالتمييز بين الإمكانين الافتراضي والواقعي، من حيث أن الطريقة المسماة بالبرهانية تتبع دائماً منهج الإمكان الافتراضي ومن ثم تتصوره بأنه واقعي. واتبعه في ذلك ابن خلدون، قبل أن ينكشف الأمر لدى الغربيين بعدة قرون. فقد عرض شيخ الاسلام الفلاسفة وعلى رأسهم اليونانيون الى النقد فقال: «إن هؤلاء الفلاسفة كثيراً ما يغلطون في جعل الأمور الذهنية المعقولة في النفس، فيجعلون ذلك بعينه اموراً موجودة في الخارج. فأصحاب فيثاغورس القائلون بالأعداد المجردة في الخارج من هنا كان غلطهم، وأصحاب افلاطون الذين أثبتوا المثل الافلاطونية من هنا كان غلطهم، وأصحاب أرسطو الذين أثبتوا جواهر معقولة مجردة في الخارج مقارنة للجواهر الموجودة المحسوسة كالمادة والصورة والماهية الزائدة على الوجود في الخارج من هنا كان غلطهم. وهم إذا أثبتوا هذه الماهية قيل لهم أهى في الذهن أم في الخارج، ففي أيهما أثبتوها ظهر غلطهم»^[62].

وأوضح شاهد على ذلك ما أقيم من أدلة على إثبات تجزء الجزء، حيث أن الأدلة المعروضة تفيد أمراً واحداً، وهو أن أي جزء فرضناه في الجسم لا بد أن يتصف بأكثر من جهة، فعلى هذا الاعتبار يصح تقسيمه بفصل الجهات عن بعضها. مع أن من الثابت أن هذا التقسيم لم يكن إلا في حدود خيال الذهن وتصوراته. أما أمر الواقع فهو شيء آخر قد لا يطابق ما يتصوره الذهن. أي أن الجزء المنقسم ذهنياً لا اعتبار الجهة قد لا يصدق عليه الواقع، وذلك فيما لو فرضنا أن طبيعته الحقيقية لا تقبل التجزئة بذاتها^[63].

لذلك استطاع ابن تيمية أن يوجه نقداً متيناً للبرهان المنطقي الأرسطي، قائلاً: «إذا كان (البرهان) لا يفيد الا العلم بالكليات، والكليات إنما تتحقق في الأذهان لا في الأعيان، وليس في الخارج إلا موجود معين؛ لم يعلم بـ (البرهان) شيء من المعينات، فلا يعلم به موجود أصلاً، بل إنما يعلم به أمور مقدرة في الأذهان»^[64]. وقال أيضاً: «إن القياس الشمولي لا يدل إلا على قدر كلي مشترك، ولا يدل على شيء معين، إذ كان لا بد فيه من قضية كلية، وإن ذلك القياس لا يفيد العلم بأعيان الأمور الموجودة ولا يفيد معرفة شيء؛ لا الخالق ولا نبي ولا نحوه، بل إذا قيل كل محدث فلا بد له من محدث دل على محدث مطلق لا يدل على عينه»^[65].

المفاهيم الرشدية والقطيعة المزعومة

بعد أن قمنا بعملية تصحيح النظر فيما طرح حول القطيعة المعرفية لكل من الإشكالية والمنهج بين ابن رشد وابن سينا وفلاسفة المشرق؛ بقي علينا أن نصحح النظر فيما قيل حول القطيعة على صعيد المفاهيم والإنتاج المعرفي كالآتي:

1 - مفهوم (الحدوث والقدم) والقطيعة المزعومة

ذكر الجابري بهذا الخصوص بأن ابن رشد يرى «أن مفهوم الحدوث والقدم عند ابن سينا والمتكلمين مفهوم خاطيء لأنه مأخوذ من الشاهد فقط. ذلك أنهم يفهمون من الحدوث (الحدوث من شيء وفي زمان وبعد عدم)»^[66].

وواقع الحال إن هذا الاعتراض لا يلوح ابن سينا وفلاسفة المشرق، بل يلوح المتكلمين فحسب. ولست أدري لماذا حشر الجابري ابن سينا في هذا الموقف؟ مع أنه سبق أن طرح اعتقاده بخصوص قدم العالم واعتبره اعتقاداً حرانياً، وهو قوله بقدم العالم من حيث إنه قديم زماناً حادث ذاتاً، وأنه يصدر صدوراً ضرورياً مماثلاً لصدور الأشعة عن الشمس^[67]. وهذا هو الموقف الصحيح، وهو ما اتفق عليه الفلاسفة، وفيه يكون واجب الوجود بذاته واجباً للوجود «في جميع صفاته وأحواله الأولية له، لأن ذلك يقتضي قدم الفعل من جانب الفاعل، فإن الفاعل إذا كانت فاعليته واجبة له، وجب أن يكون فاعلاً دائماً.» فهذا هو رأي الفلاسفة كما قرّبه نصير الدين الطوسي، وهو اعتقاد ابن سينا الراض لرأي المتكلمين، كما في كتابه (الإشارات والتنبيهات)^[68].

على إنني لم أر ابن رشد تعرض لابن سينا واتهمه بذلك الاتهام كما أوهم الجابري. نعم جاء عن ابن رشد اتهام آخر يلوح الفلاسفة من متأخري الإسلام، وهو لا يقل قيمة عن الاتهام الآنف الذكر. فهو بعد أن انتقد القول بتقدم الموجود غير المتحرك للموجود المتحرك بأنه تقدم زمني، قال بأن «الذي سلك هذا المسلك من الفلاسفة هم المتأخرة من أهل الإسلام لقلة تحصيلهم لمذهب القدماء»، مؤكداً على أن التقدم بينهما إنما هو تقدم الوجود لا الزمان^[69].

وأقرّ بأنني لست أدري من يقصد ابن رشد بهذه التهمة، وعلى أي مصدر اعتمد؟ فكل ما أعلمه هو أن الفارابييين وأتباعهما لا يعتقدون بالتقدم الزمني الذي نسبته ابن رشد للفلاسفة المسلمين. فعلاقة العلية هي التي تحدد طبيعة التقدم بين المفارقات، وكذا بينها وبين العالم الذي يتلوها، وهي علاقة تتضمن رتبة الذات والوجود لا الزمان، الأمر الذي يجعل هؤلاء الفلاسفة يتحركون ضمن الدائرة التي يتحرك بها ابن رشد والفلاسفة القدماء. بدلالة أن ابن رشد وهو يحدد موضع الاختلاف بين طريقة ابن سينا وبين الفلاسفة القدماء؛ أقرّ ضمناً بما يتعارض والتهمة التي نسبها للفلاسفة المسلمين. فهو يعتبر أن ابن سينا ينظر إلى علاقة العالم - ومنه العالم المتحرك - بالعالم الإلهي الأزلي؛ بأنها علاقة (مضاف)، من جهة ارتباط المعلول بالعلة كارتباط الظل بالشخص.

لكن الفلاسفة القدماء يرون أن هذه العلاقة، تصدق على صور الأجرام السماوية. أما العالم المتحرك فهو يحتاج إلى الفاعل بحدود الحركة فقط، وذلك لأن «فعل الفاعل إنما يتعلق بالمفعول من حيث هو متحرك، والحركة من الوجود الذي بالقوة إلى الوجود الذي بالفعل هي التي تسمى حدوثاً». فالموجودات من السماوات وما دونها يكون «وجودها في الحركة.. فهي في حدوث دائم لم يزل ولا يزال». لذلك ينظر ابن رشد إلى أن «ما كان حدوثه أزلياً أولى بإسم الحادث مما حدوثه في وقت ما. ولولا كون العالم بهذه الصفة، أعني أن جوهره في الحركة لم يحتاج العالم بعد وجوده إلى الباري سبحانه كما لا يحتاج البيت إلى وجود البناء بعد تمامه.. إلا لو كان العالم من باب المضاف كما رام ابن سينا أن يبينه في القول المتقدم، وقد قلنا إن ما رام من ذلك هو صادق على صور الأجرام السماوية.»

ورغم ذلك فقد سعى ابن رشد للجمع بين وجهتي النظر الآنفتي الذكر بما يجعله يقترب من مفهوم ابن سينا أكثر من المفهوم الأرسطي السابق. فهو يعترف بأن «العالم مفتقر إلى حضور الفاعل له في حال وجوده من جهة ما هو فاعل بالوجهين جميعاً، أعني لكون جوهر العالم كائناً في الحركة، وكون صورته التي بها قوامه ووجوده من طبيعة المضاف، لا من طبيعة الكيف»^[70].

ويتضح مما سبق أن ابن رشد بريء مما نسب إليه الجابري اتهامه لابن سينا بأنه قائل بالحدوث والقدم الكلاميين. كما وأن ابن سينا والفارابي وأتباعهما هم أيضاً بريئون من التهمة التي نسبها ابن رشد للفلاسفة المسلمين.

2- مفهوم (النهاية واللا نهاية) والقطيعة المزعومة

يتعلق ما ذكره الجابري بهذا الخصوص بالمفهوم العام للمتكلمين عن العالم، إذ يتصورون أن له نهاية في أجزائه، وأن من المستحيل أن يخضع إلى فكرة (اللا نهاية)، وبالتالي فالحوادث مهما كانت لا يمكنها أن تتسلسل إلى ما لا نهاية. وليس الأمر كذلك عند ابن رشد^[71].

لكن من الواضح أن هذا الطرح لا يمس اعتقاد فلاسفة المشرق ومنهم ابن سينا، فهم جميعاً يتفقون على المعنى الذي يبيده ابن رشد، طالما أنهم لا يفصلون بين العلة والمعلول الفصل المعروف لدى المتكلمين. فالحوادث عندهم ليس لها بداية ولا نهاية.

نعم قد جاء في نص لابن رشد يفسر فيه علة قول الفلاسفة المتأخرين بتأثير العقل الفعال على عالم الصور الهولانية في العالم الطبيعي. فهو يقول عن الفارابي وغيرهما من الفلاسفة المتأخرين: «إنما مال القوم إلى مذهب افلاطون لأنه رأي قريب الشبه مما يعتقده المتكلمون من أهل ملتنا في هذا المعنى من أن الفاعل للأشياء كلها واحد وأنها ليس تؤثر بعضها في بعض، وذلك أنهم رأوا أنه يلزمهم عن تخليق بعضها لبعض المرور في الأسباب الفاعلة إلى غير نهاية،

فأثبتوا فاعلاً غير جسم»^[72].

وواقع الأمر إن فلاسفة المشرق صريحون بهذا الاعتقاد من الترتب اللا نهائي للأسباب والمسببات، وهم في غاية البعد عن طريقة أهل الكلام واعتقاداتهم. فهذا ابن سينا يصرح في كتابه (المباحثات) بأنه قد «ثبت أن ترتيب الأسباب والمسببات بلا نهاية»، وأن المبدأ الأول يعقل الأشياء على هذا الشكل من الترتيب^[73]. وهذا يعني أن الاعتقاد بعلية العقل الفعال لا يتعارض مع القول بالترتيب اللا نهائي لسلسلة الأسباب والمسببات، وذلك إذا ما أخذ الأمر بالشكل العرضي من الإعداد الشرطي كما ذهب إليه ابن رشد نفسه، حيث اعتبر «أن الفلاسفة يجوزون وجود حادث عن حادث إلى غير نهاية بالعرض إذا كان ذلك متكرراً في مادة منحصرة متناهية مثل أن يكون فساد الفاسد منهما شرطاً في وجود الثاني فقط»^[74].

3 - مفهوم (الممكن والواجب) والقطيعة المزعومة

من المفاهيم التي شُرحت تحت مبرع (القطيعة) ذلك المتعلق بتقسيم ابن سينا للوجود إلى كل من الواجب بذاته، والممكن بذاته، والممكن بذاته الواجب بغيره. فالجابري يرى أن هذا الفيلسوف أدخل قيمة ثالثة بين الممكن والواجب «الذين تحدث عنهما أرسطو والفارابي»^[75]. وقد سبق لابن رشد أن اتهم ابن سينا بأنه «أول من استنبط هذه العبارة»^[76]، مع أن الفارابي قد سبق في إدخال هذه القيمة قبل ابن سينا^[77]. وباعتقاد الجابري أن هذه القيمة الثالثة (الممكن بذاته الواجب بغيره) جاءت لتبني ابن سينا للأطروحة الحرائية، حيث تصور أن هذا الفيلسوف قد قسم الوجود على شاكلة عقيدة صابئة حران الذين قسموا الوجود إلى كل من واجب الوجود، والأجرام السماوية كآلهة، وعالم ما تحت القمر، ظاناً أن الشيخ الرئيس اعتبر الواجب بذاته على أنه واجب الوجود، والممكن بذاته على أنه أشياء عالم ما تحت القمر، في حين إن الممكن بذاته الواجب بغيره عبارة عن العالم ككل أو هو يمثل إلهية الأجرام السماوية ونفسانياتها وقدمها، فهي قديمة وواسطة بين الله والحوادث المتجددة تحت القمر كما يقول الحرائيون^[78].

وأول ما نلفت النظر إليه هو أن هذه الاعتقادات هي نفس آراء أرسطو سوى ما يتعلق بكيفية النفس الجرمية وتأثيرها. ذلك أن أرسطو هو الآخر يقسم الوجود إلى الواجب الأول، وإلى عالم العقول والأجرام السماوية، ثم عالم ما تحت القمر. بل ويرى الأجرام السماوية قديمة وواسطة بين الواجب الأول وبين عالم ما تحت القمر، وبالتالي فليس هناك من خلاف بين النظرية الأرسطية وبين الرؤية الحرائية سوى ما يتعلق برتبة الإدراك النفسية التي أضفاها الحرائيون على الأجرام السماوية، وجعلوا لها اعتباراً في التأثير على عالم ما تحت القمر، وهو ما لا يستدعي فصلهم عن الإطار الفلسفي (البرهاني) ونعتهم بسمه أصحاب (العقل المستقل) أو (اللا معقول) أو غير ذلك من الألفاظ التي تنبئ عن أن دارسهم قد تعامل معهم تعاملًا أيديولوجياً صرفاً، وهو ما يفسر علة عدم تفهم مواقفهم طبقاً للقوانين الحكمية والبرهان الفلسفي عموماً، وكأنه يعجز

عن إدراك ما يقدمونه من رؤية لها مبرراتها العقلية.

أما بخصوص القطيعة المزعومة حول التقسيم الثلاثي لابن سينا والذي صُوِّر أنه جعل مقولة (الممكن بذاته الواجب بغيره) لتدل على إلهية الأجرام السماوية ووسطاتها، خلافاً لمقولة الممكن التي لها دلالة على الحدوث في عالم ما تحت القمر.. فواقع الأمر أن ابن سينا لا يجعل لقيمة الممكن دلالة على الحدوث في عالم المتغيرات من عالمنا فحسب، بل هو يعمم هذه الدلالة على عالم العقول المجردة والأجرام السماوية، وبالأحرى أنه يعطيها دلالة على كل ما له علة في الوجود، سواء كان عقلاً أم نفساً أو جرمًا، وكما يقول: «إن الواجب الوجود بذاته لا علة له، وإن الممكن الوجود بذاته له علة»^[79]. وهو الأمر الذي أفضى بإبن رشد إلى أن يرى الخلاف معه ليس جوهرياً، بل خلاف قائم في الأساس على العبارة واللفظ من جهة اشتراك الإسم^[80]. ففيلسوف قرطبة صريح في تعبيره بأن ابن سينا أراد من مفهوم (الممكن) هو كل (ما له علة)، وعليه رأى أن هناك اشتراكاً لفظياً في الإسم بين ما يطلقه ابن سينا من ذلك المفهوم وما يطلقه الفلاسفة القدماء، أما من حيث المعنى فالأمر يختلف، فلدى هؤلاء الفلاسفة أن ذلك المفهوم لا يصدق إلا في المعلول المركب، وبالتالي فكل ممكن الوجود هو محدث، كما صرح به أرسطو^[81]، حيث أن «كل حادث فهو ممكن الحدوث قبل أن يحدث»^[82]، بمعنى أن الإمكان لا يكون إلا بشرط وجود الوقت أو الزمن، إذ الإمكان من جهة القابل لا الفاعل، فزمان إمكان الوجود غير زمان عدمه، فلا يمكن أن يكونا معاً في وقت واحد على السواء^[83]. وهذا يعني أن المعلول البسيط غير الحادث كالعقول وجواهر الأجرام السماوية لا تعتبر ممكنة الوجود بهذا الفهم (الحدوثي الزمني)، فهي بالتالي تعد إما واجبة الوجود بذاتها كما هو الحال في مبدأ الوجود الأول، أو أنها واجبة الوجود بغيرها، كما هو الحال مع العقول الأخرى وأجرامها، لكنها في جميع الأحوال ليس فيها إمكان «ذلك إن الإمكان هي صفة في الشيء غير الشيء الذي فيه الإمكان، فيقتضي ظاهر هذا اللفظ - وهو لفظ الممكن بذاته الواجب بغيره - أن يكون ما دون الأول مركباً من شيئين اثنين أحدهما المتصف بالإمكان والثاني المتصف بوجوب الوجود»^[84]، وهو مستحيل بنظر فيلسوف قرطبة، إذ «ليس في الطبائع الضرورية إمكان أصلاً سواء كانت ضرورية بذاتها أو بغيرها»^[85]، و«أن الواجب كيفما فرض ليس فيه إمكان أصلاً، ولا يوجد شيء ذو طبيعة واحدة، ويقال في تلك الطبيعة إنها ممكنة من جهة واجبة من جهة.. لأن الممكن نقيض الواجب»^[86].

من هنا كانت عبارة ابن سينا بنظر فيلسوفنا رديّة، حيث إن ابن سينا أراد من معنى الممكن «ليس معنى خارج النفس أو الذهن» وهو ما يجعل عبارته رديّة^[87]، إذ برأيه «أن الموجود الذي له علة في وجوده ليس له مفهوم من ذاته إلا العدم. أعني أن كل ما هو موجود من غيره فليس له من ذاته إلا العدم، إلا أن تكون طبيعته طبيعة الممكن الحقيقي، ولذلك كانت قسمة الموجود إلى واجب الوجود وممكن الوجود قسمة غير معروفة إذا لم يرد بالممكن الممكن الحقيقي»^[88]. وهو اعتبر أن ابن سينا لجأ وإنقاد إلى هذا التقسيم غير المعروف عند قدماء الفلاسفة، لكونه «اعتقد في السماء أنها في جوهرها واجبة من غيرها ممكنة من ذاتها»، وهذا ما

لا يصح بنظر فيلسوف قرطبة^[89] ، والذي يصح عنده طبقاً لرأي الفلاسفة القدماء هو أن الأجرام السماوية يمكن أن ينطبق عليها مفهوم (الممكن بذاته الواجب بغيره) من جهتين أو طبيعتين اثنتين، فهي واجبة الوجود بغيرها من حيث الجوهر، لكنها ممكنة الوجود من حيث حدوث حركتها في الأين، لا من حيث الجوهر^[90] . فهذا ما يصح طبقاً للقوانين الحكمية الأرسطية، بل الأمر يصدق حتى على الحركة ذاتها من حيث إنه «يمكن فيها أن تكون واجبة من غيرها ممكنة من ذاتها، والسبب في ذلك أن الوجود لها من غيرها، وهو المحرك، فإن وجدت سمرمية فواجب أن يكون من قبل محرك لا يتحرك.. فالبقاء للحركة من قبل غيرها، وأما للجوهر فمن قبل ذاته، ولذلك لم يمكن أن يوجد جوهر ممكن من ذاته ضروري من غيره وأمكن ذلك في الحركة، فكل قوة محركة هي في جسم، فهي ضرورة متحركة بالعرض، وكل متحرك بالعرض محرك بالذات فهو ممكن السكون من ذاته متحرك من غيره.. فهذا هو معنى قول أرسطو أن كل قوة في جسم فهي متناهية، أي فعلها ممكن أن يتناهي، فما كان من الأجسام فيه قوة في الجوهر فواجب أن يتغير جوهره وليس يمكن أن يستفيد البقاء والدوام من غيره إلا لو انقلب جوهره، وما كان من الأجسام يوجد له القوة في الأين فقط فهذه القوة يمكن أن يقال فيها إنها ممكنة من ذاتها واجبة من غيرها»^[91].

أما ابن سينا فحيث إن مفهوم (ممكن الوجود) عنده شامل لكل معلول أو ما له علة؛ فإن المقولة الثالثة هي أيضاً تعم كل ما له علة، سواء كان عقلاً أو جرمًا أو حركة، وبذلك فهو لا يختلف في الاعتقاد مع الفلاسفة الأرسطيين، حتى فيما يتعلق بالعقول المفارقة، فهو يعدها أيضاً بسيطة ليس فيها إمكان البتة، كيف لا وهو يراها عبارة عن صفات مبدأ الوجود الأول. إذ يعتبر أن كل معلول أمكن وجوده عن ذات الأول بلا واسطة أو انتظار شيء آخر؛ هو عبارة عن صفات ذاته التي لما كانت غير مباينة لذاته كانت معقولات بالفعل^[92] ، وهي لهذا موجودة بوجوده أزلاً وأبداً، إذ من المحال أن يتخلف المعلول عن علته التامة^[93] ، وبالتالي فإن كون المعلول ممكن الوجود في نفسه، واجب الوجود بغيره؛ لا يناقض كونه دائم الوجود بهذا الغير^[94].

وهذا يعني أن ابن سينا حين يرى تلك العقول ممكنة بذاتها؛ لا يقصد بذلك ما يقصده أهل الكلام، فهو كالأرسطيين لا يرى في مثل هذا الوجود مجالاً للإمكان، بل يقصد أن المعلول إذا ما نُظر إليه لحاله وبغض النظر عن علته فهو ممكن الوجود من حيث حاجته للعلة، وهو معنى اعتباري ذهني، أما إذا نُظر إلى حقيقة أمره من حيث كونه موجوداً؛ فهو واجب الوجود بغيره، فما دامت علته موجودة وثابتة فهو أيضاً يستمد منها الوجود والثبات أزلاً وأبداً من غير إمكان بالمرّة، الأمر الذي يعني أن الإمكان متقدم عنده على الوجوب ذهنياً واعتبارياً، وإن كانت حقيقة الوجود ليس فيها إمكان. وربما كان مفهوم (الإمكان) في المعلول ضرورياً لدى فلاسفة المشرق كي يمكن تمييز ظاهرة علاقة العلية عن شكل علاقة (اللزوم الذاتي الطبيعي)، كما هو الحال في لزوم الزوايا الثلاث عن المثلث، إذ في هذا الشكل من العلاقة لا يمكن تصور اللازم بأنه ممكن في ذاته، باعتباره لازماً لزوماً (طبيعياً) عن ملزومه. أما في علاقة العلية، فالأمر يختلف من جهة التصور الاعتباري، وإن كانت كلا العلاقتين لازمتين لزوماً حتمياً من غير إمكان.

مهما يكن فإن المعنى السابق لا يختلف كثيراً عما أراده ابن رشد الذي لم يجد للمعلول الواجب غيره - في عالم ما فوق القمر - مفهوماً في ذاته غير مفهوم العدم. ذلك إن مفهوم الممكن في ذاته كما يقول به ابن سينا هو أيضاً يعبر في حقيقته عن مفهوم العدم، إذ الممكن يعد مفترقاً للوجود بالفعل، أي إنه عدم فعلاً وإن كان يقبل الوجود بخلاف العدم المحض أو المطلق.

وعليه ليس هناك اختلاف في الرأي حول الواجب غيره في عالم ما فوق القمر، سواء كان النظر إليه عدماً من حيث ذاته كما يقول ابن رشد، أو ممكناً كما يقول ابن سينا، إذ المسألة اعتبارية ذهنية ليس لها صلة بواقع الوجود والتحقق، فكل موجود من هذه الموجودات يعبر عن عين الوجوب بالغير من غير عدم ولا إمكان البتة.

وما يهمنا - هنا - هو أن ابن سينا لم يتأثر في هذه النقطة بعلم الكلام كما حلّى لابن رشد أن يتهمة. فالإمكان الذي يتحدث عنه ابن سينا عن عالم العقول المفارقة؛ ليس نفس الإمكان الذي يتحدث به المتكلمون، وإذا كان ابن سينا استخدم منهج (الاعتبارات العدمية) ومنها اعتبار (ممكن الوجود) بالنسبة للعقول مع أنها واجبة من حيث حقيقتها الوجودية؛ فإن هذا المنهج يظل منهجاً فلسفياً شاء الفلاسفة المسلمون استخدامه لتبرير بعض القضايا لتكون متفقة مع (القوانين الحكمية). أو لأنه منهج اضطر إليه الفلاسفة كي يبرروا فيه رؤاهم الفلسفية حينما وجدوا أنفسهم في مأزق من حل بعض المشكلات الفلسفية. لذلك شاع عنهم القول (لولا الاعتبارات لبطلت الحكمة). فمع أنها عدمية بنظر الفلاسفة أنفسهم إلا أنها منتجة ومفسرة لقضايا الفلسفة كما سيتبين لنا الأمر لاحقاً.

4 - نظرية الفيض والقطيعة المزعومة

ومن النظريات التي أسقط عليها منطق القطيعة المعرفية؛ تلك المسماة بنظرية الفيض أو مشكل صدور الكثرة عن الواحد. فإبن رشد يرى أن أقاويل هذه النظرية «كلها خرافات وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين». وهو يعزو قول الفارابي وأتباعهما إلى أخذهم عن المتكلمين منطق قياس الغائب على الشاهد، حيث يلاحظ في الشاهد أن الفاعل الواحد لا يكون عنه إلا مفعول واحد، ولما كان الأول عند الجميع واحداً بسيطاً؛ لذا عسر عليهم فهم كيفية حصول الكثرة عنه، وبذلك اضطرهم الأمر إلى تصور كون الكثرة قد جاءت بطريقة التسلسل نتيجة التعقل المختلف الشدة والاتجاه لما دون الأول.

وكتصحيح لوجهة النظر تلك، لجأ ابن رشد إلى منهجه الأرسطي المفضل، معتبراً أن الفاعل الأول في الغائب فاعل مطلق، وفي الشاهد فاعل مقيد، والفاعل المطلق لا يصدر عنه إلا فعل مطلق، والفعل المطلق لا يختص بمفعول دون مفعول^[95].

لكن على الرغم من الاتهام الذي وجهه ابن رشد للفلاسفة المسلمين في تأثرهم بالكلاميين ومنهجهم المفضل (قياس الغائب على الشاهد)، إلا أنه أقر بأن تاريخ القول بتلك النظرية

(الواحد لا يصدر عنه إلا واحد) قديم يرجع حتى إلى ما قبل أرسطو، إذ اعترف بأنها «قضية اتفق عليها القدماء حين كانوا يفحصون عن المبدأ الأول للعالم بالفحص الجدلي وهم يظنون الفحص البرهاني، فاستقر رأي الجميع منهم على أن المبدأ واحد للجميع، وأن الواحد يجب ألا يصدر عنه إلا واحد. فلما استقر عندهم هذان الأصلان طلبوا من أين جاءت الكثرة»، فهناك ثلاثة أجوبة: «فبعضهم زعم أن الكثرة إنما جاءت من قبل الهيولي، وهو انكساغورس وآله»، وبعض آخر قال بأنها جاءت من قبل كثرة الآلات، أما الثالث فقد قال إنها جاءت «من قبل المتوسطات، وأول من وضع هذا افلاطون. وهو أقنعها رأياً»^[96].

محاوّر نقد ابن رشد لنظرية الفيض

يمكن تقسيم نقد ابن رشد لنظرية الصدور أو الفيض طبقاً لثلاثة محاور أساسية: فالمحور الأول يتعلق بمشكل المنهج، حيث إن الفارابيّين متهمان باستخدام منهج قياس (الغائب على الشاهد) الكلامي. والمحور الثاني يتعلق بمشكل المصطلحات والمفاهيم التي وظّفها الفارابيّان لهذه النظرية، والتي يُعتقد أنها لا تتفق مع (القوانين الحكمية). أما المحور الثالث فيتعلق بنقد الرؤية الفيضية ذاتها، من حيث الاشكالات والثغرات المفصلية العالقة بها من هنا وهناك، وسنبداً ببحث هذه المحاور على التوالي كما يلي:

أ- مشكل المنهج الكلامي في نظرية الفيض

سبق أن عرضنا وجهة نظر ابن رشد في اتهامه لمنطق نظرية الفيض (الواحد لا يصدر عنه إلا واحد) بأنه قائم على محور قياس الغائب على الشاهد، على الرغم من أنه أرخ للنظرية عائداً بها إلى ما قبل أرسطو. ومع هذا، فالذي يدقق في طبيعة الاستدلال المقدم لصالح هذه النظرية يجد أنها بعيدة كل البعد عن المنهج الكلامي ومنطقه في قياس الغائب على الشاهد، بل ومتفقة تماماً مع روح (القوانين الحكمية). فهي على الأقل تقوم على منطق النسخية، فكما أشار البعض إلى أن النظرية توجب أن يكون الصادر عن مبدأ الوجود الأول أمراً واحداً من سنخه^[97].

أما بشأن الاستدلال المعولّ عليه في هذا الصدد؛ فقد ذكر أن بهمنيار طلب من أستاذه ابن سينا أن يدلي له ببرهان على نظرية الفيض، أو بالأحرى على تلك القاعدة من الصدور، فكتب مجيباً بأنه لو كان الواحد الحقيقي مصدراً لأمرين (أ) و (ب) مثلاً؛ لكان يعتبر مصدراً لـ (أ) وما ليس (أ)، وذلك لأن (ب) ليس هو عين (أ)، فيلزم اجتماع النقيضين.

لكن الفخر الرازي عجب من هذا الكلام واعتبره خلاف المعقول والوجدان، وسخر من ابن سينا وقال: «لا أدري كيف اشتبه على الذين يدعون الكياسة، والعجب ممن يفني عمره في تعليم المنطق وتعلمه ليكون له آلة عاصمة لذهنه عن الغلط ثم لما جاء إلى المطلوب الأشرف أعرض عن استعمال تلك الآلة حتى وقع في الغلط الذي يضحك منه الصبيان.» ذلك أن نقيض صدور (أ) هو لا صدور (أ) وليس النقيض هو صدور لا (أ) الذي هو (ب). فكما أن الجسم إذا قُبِلَ

الحركة والسواد يكون ذا حركة وما ليس بحركة، فلا يلزم منه التناقض، فكذلك الحال بالنسبة إلى الأمر السابق، خصوصاً أن ابن سينا في (الشفاء) كان يؤكد هذا المعنى بقوله: «ليس قولنا إن في الخمر رائحة وليس فيه رائحة هو عين قولنا فيه رائحة وما ليس برائحة»، إذ في الثاني يمكن أن يجتمعا بخلاف الأول، باعتباره يتضمن التناقض.

ومع ذلك فإن صدر الحكماء الشيرازي قد دافع عن كلام الشيخ الرئيس، وعدّ الفخر الرازي ممن لم يفهم مراده في معنى الواحد الحقيقي وكونه مبدءاً للشيء، فأوضح ذلك بأنه لما كانت العلة الأولى هي عين الذات الواجبة من غير اختلاف، وحيث إن هذه الذات واحدة، فإنها من حيث كونها علة يجب أن تكون واحدة أيضاً، لذا لو صدر عنها (أ) وغير (أ) لكانت الذات الواجبة عبارة عن علتين أو مصدرين، إذ تكون الذات المتمثلة بالعلة لـ (أ) هي غير الذات المتمثلة بالعلة لغير (أ)، وهو تناقض، باعتبار الفرض السابق. وبعبارة أخرى إنه لو كان للذات الواجبة جهتان للصدور لكانت إحداها تمثل عين الذات، بينما تمثل الأخرى غيرها، فيتحقق بذلك التناقض^[98].

من الواضح إن طبيعة هذا البرهان تعود إلى طبيعة فهمنا لوحدة مبدأ الوجود الأول، فإذا فهمنا أن هذه الطبيعة تعني الوحدة البسيطة والعلة الواحدة والجهة المخصوصة؛ لزم عدم جواز صدور أكثر من واحد عنها، وإلا وقع التناقض المشار إليه سلفاً، فتقييد العلة الواحدة بالجهة المخصوصة هو بعينه نفي الجهات وكثرة الصوادر. لذلك نفهم لماذا لم يصّر صدر المتألهين على لزوم حكم الاستحالة والتناقض الآن في الذكر في بعض كتبه التي عدّ فيها أمر صدور الكثرة عن المبدأ الأول هو من الأمور المستبعدة جداً^[99]. فذلك يرجع بنظرنا إلى خصوصية فهم الوحدة الإلهية وجهتها العلية.

من هنا يلاحظ أن الخزين الفلسفي في هذا الاستدلال يتلخص في التعويل على مفهوم الوحدة الإلهية. فإذا كانت هذه الوحدة بسيطة؛ أمكن بها تبرير الصدور المشار إليه تبعاً لمنطق السخية. وبذلك إن قاعدة الصدور أو الفيض لا ترجع إلى المنهج الكلامي في قياس الغائب على الشاهد، بل تردت أساساً إلى المفهوم الفلسفي الخاص بالوحدة الإلهية. فتاريخ الفلسفة قد شهد (تردداً) واضحاً فيما يتعلق بطبيعة هذه الوحدة وعلاقتها بالكثرة^[100]، فهناك من نفى وجود أي كثرة صورية داخل هذه الوحدة، وهو الاعتقاد الذي يتسق تماماً مع القاعدة الانفة الذكر طبقاً للقوانين الحكمية، إذ كيف يمكن تبرير صدور ما هو أكثر من واحد، مع أن للواحد جهة واحدة هي عين ذاته؟!!

لكن هذا الموقف ليس هو الموقف الوحيد للمنطق الفلسفي. فهناك من اعترف بوجود كثرة صورية داخل الوحدة الإلهية، مما يبرر على أساسه صدور الكثرة عن الواحد، فالواحد هو واحد وكثير في الوقت نفسه. ولما كان الفارابيّان من أصحاب المقولة الأولى، وكان ابن رشد من أصحاب المقولة الثانية، لذا اضحى منطقياً أن يمنع الفارابيّان صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي

البسيط للاعتبار الفلسفي الأنف الذكر، مثلما من المنطقي أن يجوز ابن رشد هذا الصدور للاعتبار المقابل. وفي كلا الحالتين فإن الأمر يتأسس مبدئياً على منطق السخنة ولس خارجاً عنها.

ب. مشكل اصطلاحات نظرية الفيض

بخصوص الجانب الاصطلاحي لم يتقبل ابن رشد ألفاظ نظرية الفيض، مثل (صدر، فاض، لز) وغيرها من الألفاظ التي اعتبرها لا تصح مفهوماً بالنسبة للمفارقات، إذ «ليس هناك صدور ولا لزوم ولا فعل حتى نقول إن الفعل الواحد يلزم أن يكون عن فاعل واحد، وإنما هنالك علة ومعلول على جهة ما نقول إن المعقول هو علة العاقل»^[101]. لذا اعتبر أن تلك الألفاظ هي «من صفات الفاعلين.. فإن الفاعل.. ليس يصدر عنه شيء إلا إخراج ما بالقوة إلى الفعل، وليس ها هنا - في عالم المفارقات - قوة، ولذلك ليس هناك فاعل وإنما ثم عقل ومعلول»^[102].

وهذا النقد كما هو واضح لا يلوح المعنى الذي تتضمنه نظرية الفيض. فالفارابي لا ينظران إلى الفيض والصدور والفعل والإبداع وما شاكل ذلك من الاصطلاحات بهذا المفهوم الظاهر، بل يقدران أنها تعابير مجازية تكشف عن طبيعة التقدم الموجود بين العلة والمعلول في عالم المفارقات، وهو عالم الثبات والدوام أزلاً وأبداً. لذلك فإن ابن سينا قصد بقوله (العقل يفعل المعقولات) هو أنه «ليس بالفعل العامي الذي بعد أن لم يفعل، بل معنى وجود لازم كما نعلمه»^[103]. كما أن معنى الإبداع عنده «هو أن يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة أو آلة أو زمان. وما يتقدمه عدم زمني لم يستغن عن متوسط. فالإبداع أعلى رتبة من التكوين والإحداث»^[104]، وهو المعنى نفسه الذي ذكره السهروردي في (التلويحات)^[105].

على أن ابن رشد نفسه لم يسلم من استخدام مثل تلك التعابير برغم نقده لها كما تقدم. فهو في بعض مواضع كتابه (تهافت التهافت) لا يكثر استعمال تلك الاصطلاحات، ومن ذلك تصريحه بأن القدماء من الفلاسفة - وعلى رأسهم أرسطو - يرون أن بعض الموجودات قد صدر عن الأول مباشرة، والبعض الآخر بالواسطة^[106]. أما من حيث المعنى فقد ظل هو هو، وهذا ما يبيده في تنويهه إلى أن استخدام (الفاعل، الخالق) وما إلى ذلك من ألفاظ في عالم المفارقات إنما هو على نحو المجاز، حيث لا يفهم منه غير ما يليق بذلك العالم العقلي الثابت. فهو يرى أن هذه المفارقات «لها من المبدأ الأول مقامات معلومة لا يتم لها وجود إلا بذلك المقام منه، وأن الارتباط الذي بينها هو الذي يوجب كونها معلولة بعضها عن بعض وجميعها عن المبدأ الأول وأنه ليس يفهم من الفاعل والمفعول والخالق والمخلوق في ذلك الوجود إلا هذا المعنى فقط»^[107].

ج. نقد الرؤية الفيضية

أما من حيث الرؤية التفصيلية لنظرية الفيض، فهناك عدة مؤاخذات يطرحها ابن رشد في وجه الفارابييين كالآتي:

أولاً:

من هذه المؤاخذات يرى ابن رشد أن الفارابييين قاما بجعل مبدأ الوجود الأول عاطلاً كلياً عن أي فعل يقوم به. إذ بحسب النظرية الأرسطية تكون المفارقات جميعاً جواهر محرّكة للأفلاك، وعلى رأسها المبدأ الأول. فكل جوهر من تلك الجواهر «هو مبدأ للجوهر المحسوس على أنه محرّك وعلى أنه غاية». وهو يستشهد على ذلك بقول أرسطو: «إنه لو كانت ها هنا جواهر لا تحرك لكان فعلها باطلاً»^[108].

وحقيقة الأمر هو أن الفارابييين برغم أنهما لم يجعلوا الفاعل الأول يقوم بفعل معين بشكل مباشر، إلا إن اعتباره أصلاً يدين له كل شيء بالوجود، وغاية يتوجه إليها كل شيء؛ كل ذلك يجعل منه غاية وفاعلاً ومحرّكاً حقيقياً وإن كان ذلك يجري عبر الوسائط، بحسب تنزلات الوجود طبقاً لقاعدة (الإمكان الأشرف). أما السبب الذي جعل الفارابييين يتجنبان اضمحاء صفة التحريك والفعل المباشر على المبدأ الأول؛ فيرجع إلى المفهوم نفسه الذي شيداه عن الوحدة الإلهية، وذلك من حيث أن تكثر جهات العلاقة العلية تؤدي إلى تكثر العلة ذاتها، وهو أمر يختلف الحال فيه عند المذهب الأرسطي، لاختلاف مفهومه عن الوحدة ذاتها.

ثانياً:

هناك نقد آخر يتعلق بقول الفارابييين بأن الأول يعقل ذاته، ومن خلال عقله لذاته فإنه يعقل ما يصدر عنه مباشرة. بينما عند الفلاسفة الأرسطيين - كما يصرح ابن رشد - هو أن الأول لا يعقل إلا ذاته دون أن يعقل أمراً مضافاً دونه، لكنه بعقله لذاته «يعقل جميع الموجودات بأفضل وجود وأفضل ترتيب وأفضل نظام» وذلك في نفس ذاته لا خارجها، حيث أن كل مفارق «لا يعقل ما دونه لأنه معلول، ولو عقله لعاد المعلول علة»، في حين إن كل معلول مفارق يعقل علة، وإن كان ذلك يتم بأن «لا يكون الأقل شرفاً - وهو المعلول - يعقل من الأشرف - وهو العلة - ما يعقل الأشرف من نفسه، ولا الأشرف يعقل ما يعقل الأقل شرفاً من ذاته، أعني أن يكون ما يعقل كل واحد منهما من الموجودات في مرتبة واحدة، لأنه لو كان ذلك كذلك لكانا متحدتين ولم يكونا متعددين، فمن هذه الجهة قالوا إن الأول لا يعقل إلا ذاته، وإن الذي يليه إنما يعقل الأول ولا يعقل ما دونه لأنه معلول، ولو عقله لعاد المعلول علة، واعتقدوا أن ما يعقل الأول من ذاته فهو علة لجميع الموجودات، وما يعقله كل واحد من العقول التي دونه فمعه ما هو علة الموجودات الخاصة بذلك العقل، أعني بتخليقها»^[109]. على أن ابن رشد لا ينسى أن يذكر بأن من قال بعقل الأول لذاته ولمعلوله هو بعض المشائين الذين تأولوا أنه مذهب أرسطو^[110].

ومن المفترض أن يكون المبرر الذي يجعل الفارابييين يعتقدان بتسلسل التعقل من الأول فما دونه

يرجع أساساً إلى المبدأ الفلسفي القائل: (العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول)، وهو مبدأ لا يختلف عليه الفلاسفة. إذ بحسب طريقة الفارابي أن عقل الأول لما دونه يتم عبر عقله لذاته طبقاً لذلك المبدأ. فعقله لذاته عبارة عن عقله لها بما هي علة، الأمر الذي يفضي به إلى أن يعقل المعلول الأول من خلال عقله لذاته، وعقله للمعلول الأول يفضي إلى عقله للمعلول الثاني، من حيث أن المعلول الأول هو عبارة عن علة أيضاً، العلم بها يفضي إلى العلم بمعلولها، وهكذا حتى يكون العقل الأول عاقلاً لجميع الموجودات من خلال عقله لذاته، على نحو النظام والتسلسل الرتبي.

ومن حيث العموم خضع ابن رشد، هو الآخر، إلى نفس المنطق الخاص بالمبدأ الآنف الذكر. فهو أيضاً يبرر عملية علم الأول بما دونه انطلاقاً من كون العلة تعلم معلولها بما تعقل به ذاتها^[111]. وعليه فإن الأول يعلم جميع ما دونه من نظام الأشياء وترتيبها على ما هي عليه، فذاته من حيث هي عبارة عن كل الأشياء على نحو التمام والكمال والترتيب والنظام. فإدراك الأول لذاته هو إدراكه لهذا النظام والترتيب، وبالتالي فهو في حد ذاته عبارة عن إدراك الأشياء التي دونه. مما يعني أن اختلاف ابن رشد عن الفارابي هو أنه يعتبر المبدأ الآنف الذكر لا يلزم عنه العلم الخارجي، أي علم الذات بما دونها على نحو خارج عنها كما يقول الفارابي.

والواقع هو أن كلا الطريقتين لا تسلمان من بعض الإشكالات والمؤاخذات. فطريقة الفارابي تقتضي ولا بد أن يكون الأول عبارة عن كل الأشياء بترتيبها وتنظيمها، وذلك استناداً إلى مبدأ (العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول)، إذ لا مبرر لهذا العلم، إن لم تكن العلة تحمل في ذاتها كل ما في المعلول على نحو الكمال والتمام. وهذا يعني ضرورة أن يكون الأول حاملاً لكل ما في دونه من المعلولات على ذلك النحو.

أما طريقة ابن رشد فهي وإن أمكن تبريرها طبقاً للمبدأ الآنف الذكر؛ لكن من الواضح أن علم العلة بمعلولها بحسب هذه الطريقة هو علم مغلق في ذاتها، فكيف يتسنى لها أن تعرف بأن لها معلولاً خارجياً، وأن تعلم بأنه على شاكلتها؟ ذلك أن هذه المعرفة لا يمكن تبريرها من ذلك المبدأ. ولو أننا استعنا لغة الفيلسوف الألماني (عمانوئيل كانت) لقلنا إن طريقة ابن رشد تجعل من سلسلة الوجودات بعضها وإن أمكنه إدراك البعض الآخر (لذاته)، لكن لا يسعه أن يدركه (في ذاته). فإدراك الشيء للآخر الأقل منه رتبة ليس إدراكاً له على أنه (آخر)، بل إدراكه له على أنه نفس ذاته، أي أن المدرك متحد مع المدرك، وبالتالي فالشيء لا يعرف إن كان هناك وجود للآخر، فكل ما يعرفه إنما هو وجود ذاته التي فيها صورة (الآخر) من غير أن يدرك أن لهذا الآخر وجوده المنفصل المستقل.

وكما ينطبق هذا على إدراك العلة للمعلول، حيث إن العلة لا تدرك المعلول كشيء منفصل، بل تدركه بما تحمل له من صورة في ذاتها، فكذا الأمر ينطبق على إدراك المعلول لعلة، فهو لا يعي أنها مستقلة عنه، إذ يمثل هذا الإدراك عين ذات المعلول بلا اختلاف؛ فكيف يمكنه الوعي بأنها

مستقلة عنه وأنها اكمل واتم منه، بله انه جاء على شاكلتها؟ فكل ذلك ما لا سبيل اليه باعتبار ان كل تعقله وعلمه انما هو من حيث صورتها في ذاته.

ولا يشفع في الامر ما تراه النظرية الارسطية من كونه محض التعلق أو الإضافة مع علته^[112]، كما ان رأي ابن رشد في كون المعلول يعلم من ذاته معنى مضافاً إلى علته^[113]؛ يحتاج الى دليل خاص غير ما هو مطروح. فكل ما يمكن ان يقال هو ان علمه بذات العلة مرتد الى علمه بذاته، وهو امر لا يبرر العلم بما هي في ذاتها، ولا كونها مستقلة عنه، ولا انه محض التعلق باعتباره غير منفصل عنها، ولا انه جاء على سنخها.

هكذا يفضي الأمر الى أن تكون الموجودات عبارة عن ذرات روحية (مونادات) مغلقة الإدراك، لا يعرف كل منها ما يدور حولها. فلا العلة بإمكانها أن تعرف طبيعة معلولها، ولا حتى تعرف أنها علة لغيرها، وكذا الحال مع المعلول، فهو أيضاً لا يعرف طبيعة علته، ولا كونه معلولاً أو محض اضافة تعلقية. فالإدراك يظل إدراكاً استبطانياً ذاتياً محضاً، فلا يعرف أحد أصله ولا ما يلزم عنه. من هنا كانت أهمية نظرية الإشراف النوري للسهروردي، فهي بطريقتها تقضي على هذه الثغرة، وإن كانت نفسها لم تتخلص من ثغرة نفي العلم الصوري الإلهي كما تقتضيه (السنخية)، الأمر الذي حدا بصدر المتألهين إلى تسديد الثغرتين معاً. فهو يثبت كلا العلمين؛ الصوري كما يقول به شيخ الفلسفة ابن رشد، والإشراقي كما يقول به شيخ الإشراف السهروردي.

ومن جهة أخرى فإن الإشكال الذي أثاره ابن رشد في وجه الفارابي؛ ينقلب عليه. فهذا الفيلسوف يحيل أن تعقل العلة معلولها، بمرر أن هذا التعقل يفضي إلى اتحادهما أو انقلاب المعلول إلى العلة، من حيث إن لا شيء يعقله المفارق إلا ويتحد به، لعدم وجود المادة المانعة من الاتحاد. لكن هذا المحذور بعينه ينطبق على ما اختاره فيلسوفنا من حل. فهو يرى أن المعلول هو الذي يعقل العلة دون عكس، وعاقليته لها هي عين ذاته من دون اختلاف، لنفس الاعتبار من اتحاد العاقل بالمعقول.

صحيح إنه يجاب على ذلك بأن ما يعقله المعلول من علته لا يعني أنه يعقلها كلها حتى يكون ذاتها بالتمام، وإنما يعقل منها بحسب قابليته أو درجته في الوجود، أي أنه لا يعقل منها إلا ما هو أقل منها تماماً وكماً، وإلا انقلب المعلول علة وهو مستحيل بحسب (القوانين الحكمية)، لهذا هو لا يعقل من مبدئه إلا بقدر قابليته الخاصة.

ولو طبقنا الأمر على العلاقة التي تسود بين المعلول الأول ومبدئه الذي يُعدّ واحداً بسيطاً؛ لعنى ذلك أن المعلول إنما يعقل من مبدئه الأول بحسب قابليته، فهو لا يعقل كل المبدأ، وإنما يعقل شيئاً منه، وهذا يفضي إلى أن يكون هناك شيء ما لم يعقله المعلول، مثلما أن هناك شيئاً قد عقله، وهو يتحد بما عقله دون ما لم يعقله، مما يفضي إلى أن يكون المبدأ الأول منه ما هو معقول، ومنه ما هو غير معقول، وبجزئه المعقول يصبح عبارة عن نفس المعلول لاتحاد العاقل بالمعقول، مما يعني أن المعلول قد أصبح جزءاً من مبدئه الأول وليس خارجاً عنه، وهكذا كل

معلول مفارق بالنسبة لعلاقته بعلمته. وهذا إن كان يُرضي أهل العرفان والتصوف ويؤكد مقالته، فإنه لا يُرضي أهل الفلسفة وعلى رأسهم فيلسوف قرطبة.

ثالثاً:

كما عرّض ابن رشد النظرية الفارابية السينوية للنقد لكونها ترى المعلول الأول ممكناً بذاته واجباً بغيره، مما يعني أن له طبيعتين، طبيعة ممكنة من ذاته، وأخرى واجبة استفادها من المبدأ الأول. كما وأن اعتبارها المعلول الأول يعقل من جهتين، إذ يعقل ذاته ويعقل مبدأه؛ يجعل منه طبيعتين أو صورتين «فأيّ ليت شعري هي الصادرة عن المبدأ الأول، وأي هي غير الصادرة»^[114]!

لكن سبق أن أوضحنا مفاد تلك النظرية حول مقولة (الممكن بذاته الواجب بغيره)، حيث بينا أن ازدواجية الظاهرة في هذه المقولة هي ازدواجية اعتبارية، عدمية، ذهنية، لا تحتم أن يكون المعلول فيها ذا طبيعتين.

أما ما يتعلق بتكثّر جهات تعقل المعلول الأول وغيره من المعلولات المفارقة؛ فيمكن أن يجاب بالنيابة عن الفارابين كتوجيه مناسب وذلك بالقول: إن اختلاف جهات التعقل لا يقتضي بالضرورة تكثراً في حقيقة المعلول إذا ما أخذنا باعتبار السبب نفسه من الاعتبار عدمية. فعقل المعلول لمبدئه هو عين عقله لذاته، حيث أن عقله لمبدئه يشكل حقيقته بما هو موجود واجب بغيره لكونه من طبيعة (المضاف). وعليه إن تكثّر التعقل إنما هو تكثّر اعتباري عديمي. مثلما يقال عن المبدأ الأول إنه يعقل ذاته ويعقل إنه علة ومبدأ، وكلاهما واحد وإن اختلف الاعتبار. لذلك قال الفلاسفة المتأخرون: (لولا الاعتبار لبطلت الحكمة).

نعم من الحق أن يؤخذ على هذا المنهج بأنه مدعاة للاختلاف، كما شهدت عليه هذه النظرية. فطبقاً لهذا المنهج ظهرت العديد من الطرق المختلفة التي وجدت نفسها معنية في تبرير عملية صدور الكثرة عن الواحد وتحقيق الرؤية الخاصة بها. ففضلاً عن الطريقة الفارابية الثنائية التي تعول على اعتبارات إدراك المعلول لذاته من جهة ولعلمته من جهة أخرى، كذلك الطريقة الفارابية السينوية الثلاثية التي تضيف إلى ما سبق اعتبار كون المعلول ممكناً بذاته واجباً بغيره.. هناك طرق أخرى مختلفة، منها الطريقة الرباعية التي تعول على الاعتبار التالية: وجود المعلول، وماهيته، وعلمه بالأول، وعلمه بذاته. فعن هذه الاعتبار الأربعة ينشأ عقل وصورة فلك ومادته ونفسه^[115]. كما ولنصير الدين الطوسي طريقة سداسية، ذكرها في شرحه لإشارات ابن سينا، وهو أن الصادر عن الأول فيه اعتبارات كالتالي: فهو إنه صادر عن الأول ويسمى الوجود، وكونه هوية لازمة لذلك الوجود ويسمى الماهية، وباعتباره ممكناً لذاته، كما إنه واجب بغيره، وإنه يعقل ذاته، ويعقل المبدأ الأول الذي صدر عنه^[116].

وهناك بعض الطرق التي عدّت غير مستندة إلى منهج الاعتبار مع أنها لا تختلف عنه كثيراً،

كما هو الحال في طريقة الطوسي الذي اعتبر أنه حين يصدر المعلول الأول عن مبدأه فإنه يصح أن يصدر معلول ثان عن المبدأ بتوسط المعلول الأول، كما يصح أن يصدر معلول ثالث عن المعلول الأول لحاله، ثم يجوز أن يصدر معلول رابع عن المبدأ الأول بواسطة المعلول الثاني وحده، ومعلول خامس بواسطة المعلول الثالث وحده، ومعلول سادس بواسطة المعلولين الأول والثاني معاً، ومعلول سابع بواسطة الثاني والثالث، وكذا معلول ثامن بواسطة المعاليل الثلاثة، كما يجوز أن يصدر معلول تاسع عن المعلول الأول بواسطة المعلول الثاني، وهكذا تتكثر المعاليل بتلك الطريقة الى غير نهاية^[117].

وأصل هذه الطريقة يعود إلى شيخ الإشراق السهروردي الذي جَوَّز صدور شيء واحد عن المبدأ الأول، وصدور شيء آخر عن المعلول الأول، وكذا صدور ثالث عن مجموعهما، حتى يكون في المرتبة الثانية شيئان في درجة واحدة، وهكذا... وهي طريقة عرضها صدر المتألهين للنقد واعتبرها كسائر الطرق القائمة على الاعتبارات، بأنها جميعاً غير صحيحة^[118]، معولاً على طريقة الجمع والتوفيق في ما أفاده الفلاسفة والصوفية معاً.

وربما كان تسخيف ابن رشد لنظرية الفيض الفارابية السينوية يعود أساساً إلى ما تحمله من منهج الاعتبارات. فهو وإن لم يتعرض إلى طبيعة هذا المنهج، لكنه أدرك بحسب الفلسفي أن تطبيقاته مدعاة للظنون والخيالات، مما جعله يسخر من طريقة الفارابين واصفاً إياها بالقول «وبحق صارت العلوم الإلهية لما حُشيت بهذه الأقاويل أكثر ظنية من صناعة الفقه»^[119].

ذلك أن منهج الاعتبارات لم يكن مدعاة للاختلاف فحسب، كما سبق أن رأينا، بل يواجه شبهة قوية تجعله وكأنه غير معقول، وهي شبهة سبق أن طرحها صاحب (مصارع الفلاسفة) الشهرستاني، ومفادها يتجلى عبر السؤال: كيف يمكن لمثل هذه الاعتبارات أن تكون منتجة ومبررة لصدور الكثرة عن الواحد، مع أنها من العدميات؟ وبعبارة أخرى ما هو مبرر صدور الوجود عن العدم؟

وقد تصدى لهذه الشبهة صاحب (مصارع المصارع) نصير الدين الطوسي مجيباً بأن الشروط العدمية يجوز أن تكون متممة لفاعلية الفاعل، كعدم الدسومة في الثوب لصنعه، إذ عدم الدسومة ليس صانعاً للثوب بل مجرد شرط للصنع، وكذا الحال مع الشروط العدمية للاعتبارات، حيث إنها ليست سبب الصدور وإنما هي مجرد شروط له لا أكثر^[120].

والحقيقة إن المسألة لو كانت مجرد شروط عدمية لما كان هناك تأكيد على المسانخة من الناحية العددية والكيفية مع ما يصدر وينتج. فمجرد الشروط العدمية لا يحتم أن يكون عددها بعدد ما ينتج، إذ قد يكون هناك شرط واحد عديمي يكفي لإنتاج العديد من الأشياء، كما قد لا يتكون شيء واحد إلا من خلال عدة شروط عدمية.

يضاف إلى أن هذه الشروط ليس من المفترض أن تكون مسانخة مع الأمور التي تنتج من

خلالها، مع أن نظرية الفيض الفارابية السنيوية تؤكد على كلا الجانبين. فمن جهة تكون الاعتبار العدمية بقدر صадراتها، كذلك فإنهما يشكّان فيما بينهما شكلاً مناسباً من السنيوية. فإضافة إلى أن إدراك المعلول لعلته الواجبة يصدر عنه عقل، وهو مناسب لعلته الواجبة؛ فكذلك أن إدراك المعلول لذاته الممكنة يصدر عنه فلك، وهو مناسب للإمكان، وكذا فإن اعتبار المعلول ممكناً بذاته واجباً بغيره يصدر عنه نفس، وهو مناسب لطبيعة الإمكان والوجوب معاً، إذ النفس ليست عقلاً حتى تكون واجبة محضاً، بل هي بين بين، أو أنها واجبة وممكنة. وابن سينا نفسه ينصّ على هذا المعنى إذ يقول: «ثم يجب أن يكون الأمر الصوري منه مبدأً للكائن الصوري، والأمر الأشبه بالمادة مبدأً للأمر المناسب للمادة. فيكون بما هو عاقل للأول الذي وجب به؛ مبدأً لجوهر عقلي، وبالأخر مبدأً لجوهر جسماني»^[121].

وخلاصة الأمر هو أن الاعتبار في نظرية الفيض رغم أنها عدمية إلا أن لها دوراً إيجابياً فاعلاً في عملية الإيجاد والصدور. فلو افترضنا كونها مجرد شروط عدمية دون أن يكون لها ذلك الدور الإيجابي من الفعل، أي دون أن يكون لها دور في تحديد المسانخة من جهة العدد والكيف كما أوضحنا.. فلو إننا افترضنا ذلك؛ لتعذر علينا معرفة ما إذا كان لهذه الاعتبار مدخل في عملية الصدور والانتاج، ذلك أنها تصبح مجرد اعتبارات نحن فرضناها على المفارقات دون أن نعلم أي صلة وعلاقة تربطها بالصادرات. وبالتالي فبقدر ما يمكننا أن نفترض المزيد من هذه الاعتبار الذهنية؛ بقدر ما نعجز عن إيجاد مكان لها في عالم نفس الأمر.. عالم العقول والمفارقات.

عود على بدء

نعود مرة أخرى إلى منطق القطيعة في نظرية الفيض الذي أسقطه الجابري على علاقة ابن رشد مع المشرق العربي والإسلامي. إذ التعميم الذي فرضه لا يمت إلى حقيقة الواقع بصلة، وكأنه بهذا السلوك أقام حاجزاً من القطيعة المعرفية بينه وبين من عناهم بها. فالاتجاه الصوفي لم يتقبل تلك النظرية بصورتها القائلة (الواحد لا يصدر عنه إلا واحد)، فهو على الرغم من اعتقاده بصدق المقولة نظرياً، لكنه لم يجد لها تطبيقاً على أرض الوجود. فالمبدأ الأول عنده ليس مجرد واحد بسيط، بل له نسب متكررة تجعله عبارة عن (الواحد الكثير)، الأمر الذي يبرر صدور الكثرة عنه. حتى إن ابن عربي استدلّ بدليل رياضي ذهني على خطأ النظرية، وذلك في كتابه (الفتوحات المكية)، حيث أشار إلى قضية خروج خطوط متعددة من مركز الدائرة إلى محيطها، فبرغم أن نقطة المركز واحدة غير متعددة، إلا أن هناك خطوطاً عديدة تخرج منها لتنتهي إلى نقط متعددة على المحيط، كلها تكون في مقابل تلك النقطة وجهاً لوجه^[122]. وفي موضع آخر من كتابه المذكور أقر بعدم قدرة تفسير تلك المقولة لصدور الكثرة، لذلك عوّل على فكرة العدد (3) الذي أخذه عن الفيثاغوريين لكونه يمثل عندهم الأصل في الأعداد الفردية، معتبراً أن أبسط الكثرة في داخل العدد هو الثلاثة^[123].

كما أن هناك جماعة من المتكلمين وافقوا أيضاً على تلك المقولة نظرياً، إلا أنهم أنكروا أن يكون لها مصداق في الوجود. إذ يجوز برأيهم أن يصدر عن المبدأ الأول أمور كثيرة، وذلك لوجود الكثرة الاعتبارية في ذاته، كالسلوب والاضافات النسبية، كعالميته وقادريته ورازقته وخالقيته، إلى غير ذلك من الاضافات، وكذا مع ما هو مسلوب عنه من صفات الممكنات وأحوالها. فبحسب كل سلب وإضافة يصدر عنه موجود عيني، فهذه الاعتبارات هي نظير الاعتبارات التي أثبتها الفلاسفة في العقل الأول المعلول، إذ هي بنظرهم لا تقدر في وحدته وبساطته^[124].

كذلك انطلق ابن رشد من الموقع ذاته الذي انطلق منه الصوفية وبعض المتكلمين، فهم جميعاً سلّموا بصحة قاعدة (الواحد لا يصدر عنه إلا واحد) نظرياً، لكنهم نفوا أن يكون لها مصداق في الوجود. فالمبدأ الأول عندهم عبارة عن (الواحد الكثير) ولو اعتباراً. فقد أثبت الصوفية للمبدأ الأول صفات ونسباً مغايرة لذاته عقلاً لا خارجاً، وبالتالي جاز عندهم صدور الكثير عن الواحد^[125]. وعلى هذه الشاكلة أثبت بعض المتكلمين الكثرة الاعتبارية في ذاته. ومع ذلك فإنهم يتفقون جميعاً على صدق القاعدة نظرياً.

وكذا هو الحال مع ابن رشد، فهو لا ينفي المقولة نظرياً، بل على العكس أن تحليله لها يجعله يؤكد أنها. فرأيه بجواز صدور الكثرة عن الواحد مستمد من منطق اعتقاده بأن هذا الواحد البسيط فيه كثرة صورية مختلفة لا تتنافى مع كونه واحداً بسيطاً^[126]. ومن هذا الموقع فهو يصحح جواز صدور الكثرة عنه، إلى درجة أنه يقول: «ليس يمتنع فيما هو بذاته عقل ومعقول أن يكون علة لموجودات شتى من جهة ما يعقل منه أنحاء شتى، وذلك إذا كانت تلك العقول - أي المعلولات الفلكية المفارقة - منه أنحاء مختلفة من الصور»^[127].

بل إن فيلسوف قرطبة يتوغل إلى أكثر من هذا، إذ لا يكتفي بالاعتراف بقاعدة الصدور نظرياً فحسب، وإنما يقيم مذهبه انطلاقاً منها دون تجاوزها. إذ يرى أن الكثرة التي تصدر عن الواحد البسيط هي كثرة مجتمعة في الواحد، فكما أن المبدأ الأول عبارة عن مطلق لأنه كل الأشياء، فإن ما يصدر عنه من فعل لا بد أن يكون مطلقاً وحاملاً للكثرة على شاكلة الأول طبقاً للنسخية. وبذلك يكون الصادر هو عبارة عن واحد وكثير مثلما أن الأول عبارة عن (الواحد الكثير). وعليه اعتبر قضية صدور الواحد عن الأول صادقة، مثلما أن قضية صدور الكثرة عنه صادقة أيضاً^[128]. وهو بهذا ينحو منحى قريباً جداً من المنحى الذي سلكه الإشراقيون خاصة صدر المتألهين، وهو المسلك الذي جمع بين رأي الفلاسفة كالفارابي ورأي العرفاء. فهو وإن كان يقول بصدور الفعل المطلق دفعة واحدة، لكنه في الوقت نفسه لا ينكر التسلسل في مضامين هذا الفعل طبقاً لقاعدة (الإمكان الأشرف) القائمة على النسخية. وكما يصرح بأن ما من صفة ناقصة إلا ويسبقها وجود صفة كاملة على شاكلتها، فمثلاً «إن ما وجدت فيه حرارة ناقصة فهي موجودة له من قبل شيء هو حار بحرارة كاملة، وكذلك ما وجد حياً بحياة ناقصة... وكذلك ما وجد عاقلاً بعقل ناقص فهو موجود له من قبل شيء هو عقل بعقل كامل، وكذلك كل ما وجد له فعل عقلي

كامل فهو موجود له من قبل عقل كامل»^[129].

وينطبق هذا الحال على عالم العقول المفارقة الموصوفة بالبساطة والكمال، فهي ليست متغايرة تغاير النوع ولا تغاير الشخص، بل إنها تتغاير من جهة شدة البساطة، باعتبارها ليست في مرتبة واحدة من الاضافة أو المعلولية الى المبدأ الأول، فهي تتفاضل بحسب حالها من القرب والبعد منه، فكلما كانت متقدمة في رتبة الوجود وقريبة من الأول كانت أكثر بساطة وكمالاً، وبالتالي فإن المعلول الأول هو أبسط وأكمل من المعلول الثاني، وهذا أبسط وأكمل من الثالث، وهكذا. وهي وإن كانت بسيطة من حيث إنها وحدات تامة بالفعل دون مادة ولا قوة، إلا أنها بنظره لها نوع من الكثرة والتركيب الذي تتفاوت فيه فيما بينها بحسب القرب والبعد من المبدأ الأول، وذلك لأنها تعقل من ذواتها معنى مضافاً الى عللها، بخلاف ما هو الحال في المبدأ الأول الذي نفى عنه مثل تلك الكثرة والتركيب، إذ إنه «يعقل من ذاته معنى موجوداً بذاته لا معنى ما مضافاً الى علة»^[130].

على أن الجمع بين الدفعة الواحدة للفعل المطلق وبين التسلسل الذي يقتضيه التفكير الفلسفي؛ جعل ابن رشد يعتقد بوجود قوة روحية واحدة تربط بين أجزاء ذلك التسلسل وتجعل من الكثرة أمراً واحداً، فهي تسري في الكل سرياناً واحداً. وإذا لم يصح وجود الأشياء إلا بارتباطها ببعض لكون كل منها يفتقر الى البعض الآخر كما تقتضيه علاقة العلة والمعلول؛ فإن وجودها يصبح تابعاً لارتباطها، مما يعني أن معطي الرباط هو معطي الوجود، إذ الأشياء تفتقر بوجودها الى المبدأ الأول من حيث ارتباطها وعالقيتها به، وحيث أن هذا المبدأ واحد، فما يعطيه يجب أن يكون واحداً طبقاً لقاعدة الصدور (الواحد لا يصدر عنه إلا واحد)، لكن «هذه الوحدة تتنوع على جميع الموجودات بحسب طبائعها، ويحصل من تلك الوحدة المعطاة في موجود موجود وجود ذلك الموجود، وتترقى كلها الى الوحدة الأولى»^[131].

وعلى هذا الأساس قام ابن رشد بتصوير فيض هذه القوة السارية في الكل وتشبيهها بجسم الحيوان، مؤكداً على أن الفلاسفة القدماء قد أجمعوا على ذلك، فهو يقول: «وأما كون جميع المبادئ المفارقة وغير المفارقة فائضة عن المبدأ الأول وأن بفيضان هذه القوة الواحدة صار العالم بأسره واحداً وبها ارتبطت جميع أجزائه حتى صار الكل يؤم فعلاً واحداً كالحال في الحيوان الواحد المختلف القوى والأفعال، فإنه إنما صار عند العلماء واحداً وموجوداً بقوة واحدة فيه فاضت عن الأول؛ فأمر أجمعوا عليه لأن السماء عندهم بأسرها هي بمنزلة حيوان واحد.. وقد قام عندهم البرهان على أن في الحيوان قوة واحدة بها صار واحداً وبها صارت جميع القوى التي فيه تؤم فعلاً واحداً وهو سلامة الحيوان، وهذه القوى مرتبطة بالقوة الفائضة عن المبدأ الأول.. فإن كان واجباً أن يكون في الحيوان الواحد قوة واحدة روحانية سارية في جميع أجزائه بها صارت الكثرة الموجودة فيه من القوى والأجسام واحدة حتى قيل في الأجسام الموجودة فيه إنها جسم واحد، وقيل في القوى الموجودة فيه إنها قوة واحدة، وكانت نسبة أجزاء الموجودات من العلم كله نسبة أجزاء الحيوان الواحد من الحيوان الواحد؛ فباضطرار أن يكون

حالتها في أجزائه الحيوانية وفي قواها المحركة النفسانية والعقلية هذه الحال، أعني أن فيها قوة واحدة روحانية بها ارتبطت جميع القوى الروحانية والجسمانية وهي سارية في الكل سرياناً واحداً»^[132].

ويعول ابن رشد في هذه النظرية على كلام الاسكندر الذي يقول: «إنه لا بد أن تكون ههنا قوة روحانية سارية في جميع أجزاء العالم كما يوجد في جميع أجزاء الحيوان الواحد قوة تربط أجزائه بعضها ببعض»^[133].

والملاحظ أن هذا التصور لعلاقة الكثرة بالوحدة من خلال الفعل الساري الفاضل عن المبدأ الأول؛ يتفق تماماً مع ما يقوله الإشراقيون في المشرق العربي والإسلامي، فهم يعبرون عن هذا الفعل المطلق بأنه عبارة عن وجود منبسط مطلق يرتبط بالمبدأ الأول ارتباط الفعل بالذات، فهو فعل الله الساري في كل شيء، وهو واحد وكثير ومجمل ومفصل. فالفيلسوف المشرقي صدر المتألهين يعتبر أن هناك ثلاث مراتب في الوجود: الأولى عبارة عن مبدأ الكل وهو الواجب الأول، والثانية عبارة عن الوجود المتعلق بغيره كالعقول والنفوس والطبائع والأجرام والمواد، أما المرتبة الثالثة فهي الوجود المنبسط على هياكل الأعيان والماهيات، وهو المسمى بالنفس الرحماني وبالحق المخلوق به، حيث إنه الصادر الأول وأصل وجود العالم وحياته ونوره الساري في جميع ما في السماوات والأرضين؛ كل بحسب رتبته^[134].

وهذا هو وجه اختلاف الإشراقيين عن الصوفية، فكلا الفريقين يعتقدان بأصالة وثبوت الوجود الواحد البسيط ذي المراتب المتنزلة، إلا أن الإشراقيين يعتبرون المبدأ الأول تمام الأشياء وعينها - كلها - من حيث جمعه لكمالاتها، وغيره يعد من التعلقات المرتبطة به^[135]، وهي ما تمثل أطواره وشؤونه. أما الصوفية فتجعل من المبدأ الأول عين هذا الوجود المنبسط، حيث سريانه كسريان النفس في البدن، بل الكل واحد بمراتبه من التجرد والتجسد، كما هو الحال مع النفس حيث تحتفظ بمرتبة لها في نفسها ومراتب أخرى تجامع فيها سائر الأعضاء. مما يعني أن الخلاف بين الفريقين ينحصر في موضوع السريان إن كان يخص الذات الإلهية أم فعلها، إذ الصوفية تقول بسريان الذات، والإشراقيون يقولون بسريان الفعل الواجب مع حفظ الذات في عز مرتبتها وعلوها.

أما المشاؤون فهم وإن اعتقدوا بأن الوجود يمثل حقائق متخالفة، لكن اقرارهم بأنه عبارة عن معنى بسيط ومشترك لجميع الكائنات يجعلهم يقتربون من المعنى الإشراقي الأنف الذكر، بل ربما لهذا السبب كان صدر المتألهين يرى طريقته لا تختلف عن طريقته عند التدقيق والتفتيش^[136].

ولعل أعظم اتفاق للمشائين مع الإشراقيين يتمثل فيما نقله ابن رشد من إجماع القدماء، كما نص عليه شارح أرسطو الاسكندر، على الفعل المطلق الواحد الساري في سلسلة الوجودات. وقد قصد به نفس ما أراده الإشراقيون من العقل الأول، وذلك من حيث إنه صادر أول تستمد منه سائر

السلسلة الوجودية وجودها وارتباطها وحياتها، ذلك أنها تمثل تنزلات هذا الفعل، مما يعني أن هذا الفعل المطلق الساري كما يسميه المشاؤون، أو الوجود المطلق المنبسط كما يسميه الإشراقيون، هو عبارة عن نفس ذلك العقل الأول الفاض عن المبدأ الواجب باعتبارين مختلفين، إذ إن هذا العقل يمثل من جهة صدارة وكمال ذلك الفعل أو الوجود وتمامه، وهو من جهة أخرى يعتبر سارياً في جميع أرجاء ما دونه، أي أنه مفارق مع كل مفارق، وملابس للمادة مع كل مادة، فهو مفارق وملابس، كل بحسب رتبته الخاصة في سلسلة الوجود، ولولا حضوره فيها بنحو ما من الأنحاء ما كان لها من أثر ولا وجود.

هكذا لو نظرت إلى مجموع العالم بما هو حقيقة واحدة حكمت بأنه صدر عن الواحد صدوراً واحداً وجعلاً بسيطاً. أما لو نظرت إلى معانيه المفصلة فستحكم بأن الصادر الأول هو العقل الأول لأنه أشرف أجزاء ذلك العالم وأتم مقوماته باعتباره يمثل كل الأشياء، وهكذا الأشرف فالأشرف، إذ العقل الأول هو عين العالم ككل، والاختلاف بينهما إنما هو من حيث الاجمال والتفصيل، مما يعني أن صدور العالم وإبداعه يصبح بكلية دفعة واحدة باعتباره ذا وحدة حقيقية جامعة لكل ما فيه بما في ذلك التجددات والحركات التي عدها صدر الحكماء مطوية في جناب هذه الوحدة من العالم^[137].

هكذا يظهر لنا ابن رشد في نظريته الفيضانية وكأنه إشراقي مشرقي، إذ لا خلاف بينه وبين من جسدوا الظاهرة الإشراقية كما هو الحال مع صدر المتألهين.. فأين هي القطيعة يا ترى؟!

5- العلم الإلهي والقطيعة المزعومة

إضافة إلى ما سبق، زعم الجابري أن هناك خلافاً في مفهوم العلم بين فلاسفة المشرق وابن رشد. فقد تصور أن هؤلاء الفلاسفة وكذلك المتكلمين «يفهمون العلم فهماً عاماً» هو عبارة عن «إدراك الأشياء مرصوفة بعضها إزاء بعض». «في حين رأى في المقابل أن الفهم الحقيقي للعلم هو كما حدده ابن رشد عبارة عن «إدراك النظام والترتيب الذي في الأشياء.» والذي هو تابع للنظام والترتيب في العقل الإلهي^[138].

وواقع الأمر إنه لا يوجد خلاف في هذا النحو من الفهم بين الفريقين. ذلك أن الفارابيين وأتباعهما من فلاسفة المشرق هم أيضاً يفهمون العلم ومنه العلم الإلهي على أنه عبارة عن النظام والترتيب طبقاً لعلاقة العلية التي تتضمن مفهوم الرتبة والسنخية، فالفارابي يصرح بأن نظام الوجود والكون مرتب بحسب الأسباب التي تنتهي «إلى مبدأ يرتب عنه أسباب الأشياء على ترتيب علمه بها»^[139]. كما أن ابن سينا هو الآخر يصرح بأن «واجب الوجود يجب أن يعقل ذاته بذاته على ما تحقق، ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده، منه وجوده، ويعقل سائر الأشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل من عنده طويلاً وعرضاً»^[140].

وهذا يعني أن خلاف ابن رشد مع الفارابيين وأتباعهما ليس في هذه النقطة بالخصوص، بل

يتعلق بأمرين معاً: فهم من جهة لا يجوزون أن يكون العلم الإلهي بالأشياء في مرحلة الذات نفسها، كما أنهم يعتقدون أن هذا العلم يكون على هيئة كلية لكل ما هو جزئي حادث، وهو ما لم يوافق عليه ذلك الفيلسوف، بل واتهمهم فيه على أنهم سلكوا مسلك الاستدلال بالشاهد على الغائب كما يفعل المتكلمون.

لكن الحقيقة هو أن اعتقاد الفارابيين وأتباعهما لم يخرج عن دائرة التفكير الفلسفي. فهم جعلوا العلم الإلهي للأشياء خارج الذات الإلهية، وذلك لاعتقادهم بأن هذه الذات ليست محلاً للصور، وإلا فإنها تكون متكررة بتكررها، وقد سبق أن أشرنا إلى أن التفكير الفلسفي له نوع من التردد في هذه القضية بالخصوص. ومع ذلك فإن ابن سينا متهم على هذا التردد، فهناك من القدماء من اتهمه في بعض كتبه (المشرقية) بأنه قائل بوجود الصور العلمية في مرحلة الذات الإلهية مثلما هو الحال عند ابن رشد المشائي^[141]. بل إن المطلع على الفكر الفلسفي لدى المتأخرين من الفلاسفة المسلمين يجد أن هؤلاء كانوا يعتبرون المشائين بخلاف الإشراقيين ممن يقولون بالوجود العلمي للأشياء بعد الذات، أي في مرحلة العقل الأول وبشكل نظام التسلسل، بترتيب علي لا زمني، وذلك خشيةً من انثلام الوحدة الإلهية^[142]. فالعلم الإلهي بالصور لازم عن علمه بذاته، وهذا العلم هو عين ايجادها بلا اختلاف، إذ لا يمكن أن يتقدم تعقل الصور على وجودها، وإلا فإنه يفضي بها إلى التسلسل^[143]. فهذا هو رأي الفارابي وابن سينا والطوسي وغيرهم.

أما كيفية العلم الإلهي بالأشياء، وهو المذكور عند الفارابيين بأنه علم بالجزئيات على نحو كلي؛ فهو أيضاً لا يمكن اعتباره مأخوذاً عن الكلاميين، سيما بلحاظ التبريرات الفلسفية التي قُدمت بصده والتي تقوم على روح التفكير الفلسفي. فالفارابي - وهو أول من قال بهذا العلم وليس ابن سينا كما يظن الباحثون من المتقدمين والمعاصرين - يقول بهذا الصدد: «معقول الأول من أشخاص الأنواع الكائنة الفاسدة ليس يصح أن يكون محمولاً على هذا الشخص على أن ذلك المعقول هو معقول هذا الشخص من حيث هو مقيس إليه، لأن المعقول من الأشخاص ومن هذا الشخص أيضاً هو نفس الصورة الحاصلة المعقولة، لا أن يقاسه إلى هذا الشخص، فإنه إن قاسه إليه لزم حينئذ أن يكون عقل هذا الموجود لا من أسبابه وعلله، بل من إشارة حسية إليه، أو من وجه آخر مشابه لما يدرك عليه الشخص الجزئي المشار إليه، بل يجب أن يكون معقولاً كلياً يصح حمله عليه وعلى سائر أشخاص نوعه»^[144].

كما أن ابن سينا واعتماداً على شيخه الفارابي اضطر لأن يفسر العلم الإلهي للحوادث المتغيرة بأنه يحصل على نحو كلي احترازاً من استلزام العلم المتغير المتأثر بالحوادث المعلوم، فصور الكيفية بأنه يعلم الأشياء التي لم توجد بعد على أنها لم توجد بعد، ويعرف أوقاتها وأزمنتها، فإذا وجدت لم يتجدد علمه بها، بل هو يعرف كل شخص على وجه كلي معرفة بسيطة، وكذا يعرف وقته الذي يحدث فيه على الوجه الكلي أيضاً، وذلك بطريقة الإدراك الشرطي الصادق بأنه كلما كان كذا فسيحصل كذا في وقت كذا^[145].

وبرّر المحقق الطوسي مثل هذا العلم لعلّة لا تعود إلى جهة النقص في المبدأ الأول، بل لكون الأشياء المتغيرة لا تقبل التعقل، وإن كانت قابلة للتحسس والتوهم والتخيل، وكل ذلك معدوم لدى الأول^[146]. وهو التبرير نفسه الذي سبق أن وجدناه في نص الفارابي الأنف الذكر، الأمر الذي يبعده عن التأثير الكلامي كما حاول ابن رشد أن يلصقه بإبن سينا وأتباعه.

مهما يكن فقد دار حول هذه النظرية جدل ومساجلات كثيرة، كما لاقت العديد من التفسير والتوجيه. فالغزالي اعتبر هذه النظرية إحدى ثلاث مسائل كفر الفلاسفة عليها، وعلى رأسهم ابن سينا، وهي نفي العلم الإلهي الجزئي والاعتقاد بقدّم العالم وانكار المعاد الجسماني^[147]. وبصدد الاعتراض العلمي اعتبر الغزالي أن تلك النظرية توجب التعدد في العلم الإلهي باعتبار تعدد الأنواع والأجناس، برغم أن ابن سينا - وقبله الفارابي - حاول تدارك مشكلة الكثرة في الذات بطريقة التسلسل، ابتداء بعلمه بذاته والذي يلزم عنه صورة للمعلول الأول، وهكذا على التابع. واعتبر الغزالي أن الفلاسفة كانوا مضطرين لنفي العلم الإلهي بالغير مطلقاً، احترازاً عن لزوم الكثرة في ذاته، وقد خالفهم ابن سينا الذي لم ير تناقضاً في الاعتقاد بذلك العلم مع نفي الكثرة عنه كلياً^[148].

على أن هناك من حاول توجيه نظرية الفارابي بفهم يختلف عما لجأ إليه الغزالي والطوسي وغيرهما. فقد ذكر المحقق الدواني في شرحه للعقائد العنصرية توجيهاً لكلام ابن سينا، وهو أنه لما كانت الكلية والجزئية وصفين للإدراك لا للمدرك، فالإدراك بالعقل يسمى كلياً، وبالحواس يسمى جزئياً، فإن ما يريده ابن سينا من كلامه السابق هو أن الله يدرك الكليات على نحو من التعقل، أي أنه لا ينفي تعقل الله للجزئيات على وجه جزئياتها، غير أن طريق إدراكه لها هو غير طريق إدراكنا نحن، ضرورة أنه منزّه عن الحواس والآلات^[149].

كما أن صاحب (المحاكمات) الشيرازي؛ اعترض على فهم الطوسي لنظرية ابن سينا في العلم الإلهي الكلي، باعتباره منع أن يكون الحق عالماً بالجزئيات المتغيرة من حيث تغيرها، متصوراً أن علماً كهذا لا يكون إلا بالآلات جسمانية حسية تبعث على التغير في ذات العلم. لذلك يرى أن ما يريده ابن سينا هو أن العلم بالجزئيات المتغيرة إنما يكون متغيراً لو كان زمانياً، أي لو كان في زمان دون زمان، كما هو الحال مع علمنا نحن البشر، أما على الوجه المقدس عن الزمان كعلم الأول بالعالم أزلاً وأبداً فلا تغير فيه مطلقاً، وذلك باعتبار أن جميع الأزمنة وكذا الأمكنة مطوية عنده وحاضرة لديه بلا بعد ولا غياب، مما يثبت علمه بالجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة^[150].

والواقع إن مثل هذا التوجيه وما قبله لا يتسق مع ما ذكره ابن سينا في الطبيعة الشرطية الصادقة للعلم الإلهي، على صيغة إنه كلما كان كذا فسيحصل كذا في وقت كذا. لذلك لا يتطابق هذا الإدراك الشرطي مع العلم بالجزئيات المتغيرة من حيث إنها متغيرة.

مهما يكن فإن نظرية العلم الصوري لابن سينا قد واجهت اعتراضاً جذرياً من قبل الإشراقيين

وعلى رأسهم السهروردي لكونها عارية عن الشهود العيني الإشرافي سواء بالنسبة للإبداعات، أو الفاسدات المتغيرات.

أما فيما يتعلق بالموقف الخاص لابن رشد من نظرية الفارابي، فمع أنه قد صوّب نقد الغزالي لابن سينا في لزوم الكثرة عن العلم الكلي، إلا أنه برغم ذلك حاول توجيه فهم نظرية الشيخ الرئيس بما يحمله نفسه من اعتقاد، فظن أنه كان يرمي لأن يقول بأن علم المبدأ الأول بذاته هو عين علمه بغيره، وإن لم يتيسر له شرحه وتوضيحه، معتبراً أن علماً كهذا ليس جزئياً ولا كلياً، لأن العلم الكلي يتضمن العلم بالجزئيات بالقوة، بينما العلم الإلهي ليس فيه قوة، كما من المستحيل أن يكون علمه جزئياً باعتبار أن الجزئيات لا نهاية لها، وبالتالي فلا يمكن أن يحصرها علم، وهذا يعني أن العلم الإلهي لا يتصف بالعلم الذي فينا، وهو علم قائم على أساس الكلي والجزئي، لذلك لا يمكن إدراك كلفته وإلا « كان العلم منّا هو هو بعينه ذلك العلم الأزلي، وذلك مستحيل »، لكنه مع ذلك اعتبر هذا العلم مما يتحد فيه العلمان الكلي والجزئي، فهذا هو شأن كل علم مفارق للمادة، وهو أصل وأساس هذين العلمين، من حيث إنه إذا أفاض على عالمنا نحن إنقسم إلى كلي وجزئي، برغم أنه ليس هذا ولا ذاك، وإن كان أشبه بذلك الأخير منه إلى العلم الكلي. وهو يريد من عدم التكيف النسبي هذا؛ أن يقول بأن العلم الإلهي هو عبارة عن نفس الذات المؤلفة من صور جميع الموجودات بشكل متحد بسيط لا يخلو من كثرة وتفصيل، إذ عقل الذات لنفسها باعتبارها مجردة هو عقل جميع الموجودات من دون حيشة أخرى^[151]، وذلك طبقاً لما أطلق عليه الإشراقيون فيما بعد (بسيط الحقيقة كل الأشياء). مما يعني أن ابن رشد لم يقاطع المشرقيين سواء في توجيهه لما أراده ابن سينا من معنى، أو بما اتفق فيه مع الفلاسفة الإشرقيين بالخصوص، بل على طريقته هناك مشكلة مستعصية تعترضه، بينما هي بالنسبة للإشرقيين محلولة. إذ كيف يمكن تفسير العلم الإلهي بالحوادث المستقبلية والذي يفترض أن يكون علماً لا نهائياً، خاصة إذا ما لاحظنا أن المادة في النظر الأرسطي الرشدي منفصلة عن المبدأ الأول وغريبة عنه؟

فقد تناول ابن رشد هذه المشكلة بحسب رأي الفلاسفة القدماء - الذين يكثّر الإسناد اليهم - ، رغم أنه لم يكشف عن جوهر المشكلة المتعلقة بنوع الصلة التي تربط العلم القديم بالمادة المنفصلة عنه، ولا بعلاجها. فهو يقول: «وأما وجود ما لا نهاية له في العلم القديم وكيف يقع الإعلام بالجزئيات الحادثة في المستقبل للإنسان من قبل العلم القديم فأمر يدعي القوم أن عندهم بيانه من قبل أن النفس تعقل من ذلك المعنى الكلي الذي في العقل، لا من الجزئي الذي يخص وقتها والأشخاص المعروفة عندها، لأن النفس هي بالقوة جميع الموجودات، وما بالقوة فهو يخرج إلى الفعل، إما من قبل الأمور المحسوسة وإما من قبل طبيعة العقل المتقدمة على المحسوسات في الوجود، أعني العقل الذي من قبله صارت الموجودات المحسوسة معقولة متقنة لا من جهة أن في ذلك العلم خيالات لأشخاص لا نهاية لهم. وبالجمله فيزعمون أنه قد اتحد العلمان الكلي والجزئي في العلم المفارق للمادة، وأنه إذا فاض ذلك العلم على ما ههنا إنقسم إلى كلي وجزئي، وليس ذلك العلم لا كلياً ولا جزئياً»^[152].

أما لدى التصور الإشراقي كما هو الحال مع المتأخرين فإن المشكلة محلولة تماماً. فصدر المتألهين وإن كان مثل ابن رشد يعتقد بأن الذات الإلهية هي عبارة عن صور الأشياء كلها، لكنه يفرق عنه بأنه لا يضع هناك شيئاً ما منفصلاً عنها كالمادة أو الهیولی، وبالتالي فمن الطبيعي أن يكون علمه هو علم لا نهائي باعتباره يحمل صور المستقبل الكامنة في المادة كلها طبقاً للنسخية، في الوقت الذي لا يقتضي أن يكون هذا العلم متغيراً، ذلك لأن فيلسوفنا لا يكتفي بحدود هذا العلم الصوري، بل يضيف إليه نوعاً آخر من العلم، وهو المسمى بالعلم الإشراقي أو الحضورى الشهودي، إذ تكون الأشياء بذواتها أمام الذات الإلهية حاضرة ومشهودة لا تفارقه أزلاً وأبداً، وهذا يعني أن حدوثها وغيابها يصبح أمراً نسبياً يخفي حقيقة كونها ثابتة الوجود، وهو ما يتسق تماماً مع منطق المسانخة الذي يتحرك في ظله الفلاسفة، بل وينسجم ببعض الجوانب مع ما ورد في الشرع من مفهوم السمع والبصر الإلهي، كما جاء في قوله تعالى: ((إن الله سميع بصير))، والذي كان الفلاسفة ومنهم الفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم مضطرين لتأويله إلى العلم الصوري، متخذين في ذلك سبيلهم إلى نظرية التمثيل، بخلاف ما هو الحال عند الإشراقيين.

6 - السببية وحرية الإرادة والقطيعة المزعومة

أهم ما يبيده الاستاذ الجابري في هذا الموضوع هو تمييزه بين السببية كعادة لدى المتكلمين كالأشاعرة، وبين السببية كعلاقة حتمية ضرورية كما لدى ابن رشد^[153]. لكن من الواضح أن هذا التمييز لا يمس فلاسفة المشرق جميعاً، لا من قريب ولا من بعيد، ذلك إنه لا فرق بينهم وبين ابن رشد في فهم مفهوم السببية.

لكن بخصوص حرية إرادة الإنسان؛ فالحقيقة إن ابن رشد يُبدي نظراً جديداً يتناسب مع الفهم العلمي المعاصر لواقع العلاقة التي تربط إرادة الإنسان بالأشياء أو الواقع، دون أن يتورط في تحليل القضية طبقاً للنهج الفلسفي الذي يتكئ عليه.

فهو بعد أن يبطل نظرية الكسب للأشاعرة يوجه نظره في حل مشكلة القضاء والقدر إلى الواقع، فيدفعه ذلك إلى الإقرار بالإرادة والجبر معاً، إذ يرى أن إرادتنا للأشياء لا تتم إلا بمؤاتاة الأسباب الخارجية والداخلية - في أبداننا - التي سخرها الله تعالى، والتي منها ما يكون حافزاً على الفعل أو مثبطاً له. بهذا تجري الأفعال على نظام محدود مقيد بالأسباب والإرادة معاً، حيث كلاهما يشكل الحد العام للقضاء والقدر الذي كتبه الله تعالى على عباده^[154].

ومع أن هذه الرؤية تعتبر جديدة فعلاً، إلا أنها ليست بقادرة على النفاذ والتخلص من طبق الحتمية المطلقة - وإن شئت قلت الجبرية مجازاً - . فإبن رشد كفيلسوف محترف لا يسعه أن يتخلى عن نظام الضرورة في الأسباب والمسببات في الوجود كله من أوله حتى آخره. مما يعني أن ما يحصل في الواقع من ظروف وتأثيرات خاصة؛ هي في واقع الأمر محددة تحديداً كلياً من قبل عالم ما فوق القمر، فلا مناص بالنتيجة من أن يكون واقعنا بما فيه تابعاً في ظروفه ومؤثراته

الى ذلك العالم، مما لا يدع فرصة لأن تكون ها هنا حرية حقيقية. فكل سلوك نخلع عليه سمة الحرية هو سلوك اضطراري تحتمه الظروف الواقعية التي يتحكم بها العالم الإلهي العلوي. وبهذا فلا مناص من أن يكون ابن رشد كغيره من فلاسفة المغرب والمشرق واقعاً تحت هيمنة النظر هذه، بلا قطع ولا قطيعة.

تصحيح النظر حول موقف ابن رشد من التصوف

تظل هناك نقطة مهمة تتعلق بموقف ابن رشد من التصوف. فالجابري يتصور أن ابن رشد هو بخلاف فلاسفة المشرق قد أقصى العرفان عن البرهان كلياً^[155]. وهو حكم يخالف واقع الأمر، ذلك أن نقد فيلسوفنا للعرفان لا يزيد عن كونه لم يتخذ الطريق العقلي في انتاجه المعرفي، والذي سبقه اليه ابن باجة كما عرفنا. وهو على هذا لا يخفي التسليم بصحة النتاج العرفاني، برغم مؤاخذته عليه من كونه ليس أمراً طبيعياً لعدم اعتماده على المقاييسات والبراهين العقلية، وكما يقول: «أما الصوفية فطرقهم في النظر ليست طرقاً نظرية، أعني مركبة من مقدمات وأقيسة، وإنما يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقي في النفس عند تجردها من العوارض الشهوانية وإقبالها بالفكرة على المطلوب.. ونحن نقول إن هذه الطريقة وإن سلمنا وجودها، فإنها ليست عامة للناس بما هم ناس، ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر، ولكان وجودها عبثاً، والقرآن كله إنما هو دعاء الى النظر والاعتبار وتنبيه الى طرق النظر»^[156].

ونتيجة لهذا فإن ابن رشد يوافق الصوفية في العديد من الرؤى الأساسية بما في ذلك مسألة الاتحاد، حيث يقرها كغاية قصوى، وإن كان العقل والتعليم عنده هما الشرط الضروري الذي لا بد منه للوصول الى هذه الحالة^[157]، الأمر الذي يفسر رؤيته العرفانية بشأن اتحاد النفوس ببعضها عند مفارقة البدن.

يضاف الى أن رؤيته العامة للوجود تكاد تمس المنظور الصوفي له - إن لم نقل أنها قد مسته فعلاً -، في الوقت الذي اتبعت فيه خطى طريقة الغزالي في مشاكلات المراتب الوجودية، وهي الطريقة التي تبناها بعده صدر المتألهين، والتي كان لها الأثر الحاسم في تغيير طريقة التعامل مع الشريعة من موقع نظرية (التمثيل) والتأويل القائم على الباطن الى موقع آخر يعتمد على الظاهر من خلال نظرية (المشاكلة) للموجود الواحد.

فإن ابن رشد يعتبر الشيء الواحد له أطوار ومراتب من الوجود بعضها أشرف من البعض الآخر، كما هو معلوم من أمر النفس، حيث تكاثر أطوارها مع أنها شيء واحد. فمثلاً «إن اللون نجد له مراتب في الوجود بعضها أشرف من بعض، وذلك إن أخس مراتبه هو وجوده في الهول، وله وجود أشرف من هذا وهو وجوده في البصر، وذلك أن هذا الوجود هو وجود اللون مدرك لذاته، والذي له في الهول هو وجود جمادي غير مدرك لذاته، وقد تبين أيضاً في علم النفس أن اللون وجوداً أيضاً في القوة الخيالية وأنه أشرف من وجوده في القوة الباصرة، وكذلك تبين أن في قوة

الذاكرة وجوداً أشرف من وجوده في القوة الخيالية، وأن له في العقل وجوداً أشرف من جميع هذه الوجودات، وكذلك نعتقد أن له في ذات العلم الأول وجوداً أشرف من جميع وجوداته وهو الوجود الذي لا يمكن أن يوجد وجود أشرف منه»^[158].

فهو في هذه الطريقة التي يتبع فيها فلاسفة المشرق كالغزالي ومن على شاكلته؛ يدرك أنها لا تفضي فقط الى أن يكون المبدأ الأول هو عبارة عن الموجودات كلها، بل وأنها تعني نفس ما قاله «رؤساء الصوفية (لا هو إلا هو)» كما أشار بنفسه الى ذلك، معتبراً أن هذا الاعتقاد «هو من علم الراسخين في العلم» الذي ينبغي أن يضمن به على كل من هو ليس من أهله^[159].

ومما له دلالة في الأمر تلك المحاورة التي جرت بين ابن رشد وهو في أواخر عمره، وبين ابن عربي وقد كان آنذاك فتى يافعاً، وهي تدلنا على نوع العلاقة التي تربط الفلسفة بالعرفان، فقد أصبح شيخ الفلسفة الكهل يستفتي فتى العرفان عن حقيقة أمره وفلسفته وما عساها أن تكون مدركة للحق وإصابته، في الحال الذي يطلعه الفتى عن بقاء الروح فيها، ولكن لا بالكامل، إذ لم تدرك من الحق إلا بعضاً، فهي حية ميتة، أو أنها بين بين^[160].

كان من الضروري أن نقوم بهذه الجولة الواسعة كي نعيد الأمور الى نصابها، مثلما سبق لابن رشد أن فعل ذلك في كشفه عن (شغب الغزالي)، إذ جعل نفسه حامياً للفلسفة ومدافعاً عن الفلاسفة كحق مشروع للغائب على الشاهد. ونحن أيضاً قد فعلنا مع الجابري نفس ما فعله ابن رشد من قبل. فالغزالي لم يتحرك بقناعات حقيقية حينما كتب (تهافت الفلاسفة)، فدافع أيديولوجيا السلطة هو ما وقف وراء مشروعه هذا. وكذا كان الأمر مع الجابري، فقد اندفع هو أيضاً اندفاعه الأيديولوجي تحت هيمنة (شاغل النهضة العربية) فأوهم بأن هناك قطيعة دشّنها فلاسفة المغرب مع كل من فلاسفة المشرق والتصوف، لكي يجعل من النهضة تنتظم مع تراث (المغرب). إذ بنظره أن هذا التراث هو الوحيد الذي يحمل لواء عروبة الفلسفة والعقل الخالص، وما عداه من فلسفة متهم عنده، سيما تراث ابن سينا الذي حملته أيديولوجية قومية فارسية وفلسفة ظلامية قاتلة لا معقولة^[161]. وهذا ما جعله يضطر إلى أن يمارس في كثير من الأحيان لعبة (المخاتلة والشغب) إزاء كل من قطع العلاقة معهم بدون حق ولا إنصاف.. كما هو واضح مما قدمنا.

[1] التراث والحداثة، ص 328.

[2] نحن والتراث، ص 9.

[3] نحن والتراث، ص - 205. 192

[4] انظر مثلاً: رسالة اتصال العقل بالانسان، من رسائل ابن باجة الإلهية، نفس المعطيات السابقة، ص - 142 141 و 162.

[5] رسالة الوداع، من رسائل ابن باجة الإلهية، ص 139.

[6] انظر: رسالة اتصال العقل بالانسان، المصدر السابق، ص 166.

[7] رسالة الوداع، المصدر السابق، ص 114 و 143.

[8] رسالة اتصال العقل بالانسان، المصدر السابق، ص 170.

[9] انظر: تكوين العقل العربي، ص 249.

[10] انظر: بنية العقل العربي، ص 486.

[11] رسالة اتصال العقل بالانسان، ص 170.

[12] السياسة المدنية، ص . 82 كذلك: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص - 114. 113.

[13] التراث والحداثة، ص 330.

[14] ابن طفيل: حي بن يقظان، تقديم وتحقيق البير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية، 1968م، ص. 15-16 وانظر ما يقوله أيضاً في خاتمة الرسالة، ص - 98. 97

[15] المصدر السابق، ص 16.

[16] المصدر نفسه، ص 24.

[17] المصدر نفسه، ص 21.

[18] المصدر السابق، ص 19.

[19] المصدر السابق، ص 21.

[20] نحن والتراث، ص - 120. 119

[21] انظر بهذا الصدد المصادر التالية: ابن حيون المغربي: تأويل دعائم الاسلام، أو تربية المؤمنين، ضمن منتخبات اسماعيلية، تحقيق عادل العوا، مطبعة الجامعة السورية، 1378 هـ - 1958 م، ج 1، ص 11 والأعظمي، محمد حسن: الحقائق الخفية عن الشيعة الفاطمية والإثنى عشرية، إعداد وتقديم الأعظمي، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970 م، ص 31. والفارابي: رسالة تحصيل السعادة، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدرآباد الدكن، 1345 هـ، ص 40 وابن سينا: رسالة أضحية في أمر المعاد، تحقيق سليمان دنيا، دار الفكر العربي بمصر، الطبعة الأولى، 1368 هـ - 1949 م، ص - 57. 50

[22] نحن والتراث، ص 42.

[23] التراث والحداثة، ص - 331. 330

[24] بنية العقل العربي، ص 487.

[25] نحن والتراث، ص 212.

[26] تكوين العقل العربي، ص 316 و 322 و 348 .

[27] نحن والتراث، ص 42.

[28] المصدر السابق، ص 51 و . 245 كذلك: التراث والحداثة، ص 198.

[29] تهاقت التهافت. ص 503.

[30] ابن رشد: فصل المقال، تقديم وتعليق البير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1961 م، ص 35.

[31] فصل المقال، ص 58.

[32] التهافت، ص 584.

[33] المصدر السابق، ص 583.

[34] المصدر السابق، ص 584.

[35] فصل المقال، ص 35.

[36] المصدر السابق، ص 45 و - 53 . 52 كذلك: ابن رشد: مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق وتقديم الدكتور محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية، ص - 134 . 133

[37] المصدر السابق، ص - 53. 52

[38] المصدر السابق، ص - 29. 27

[39] الحشر. 2 /

[40] الأعراف. 185 /

[41] الأنعام. 75 /

[42] الغاشية - 18. 17 /

[43] آل عمران. 191 /

[44] فصل المقال، دراسة وتحقيق محمد عمارة، طبعة دار المعارف بمصر، ص 33.

[45] فصل المقال، المطبعة الكاثوليكية، نفس المعطيات السابقة، ص 43 وما بعدها.

[46] مناهج الأدلة، ص - 252. 249

[47] آل عمران. 7 /

[48] التهافت، ص - 528. 527

[49] فصل المقال، المطبعة الكاثوليكية، ص - 46. 45

[50] تهافت التهافت، ص - 581 580 .

[51] مناهج الأدلة، ص - 245. 243. لاحظ: تهافت التهافت، ص 285.

[52] فصل المقال، المطبعة الكاثوليكية، ص 48.

[53] بنية العقل العربي، ص 531.

[54] انظر كلاً من: نحن والتراث، ص - 214 . 213 وتكوين العقل العربي، ص 319 .
والتراث والحدثة، ص - 204 . 197

[55] ورد في (نحن والتراث، ص (85 نصّ غير دقيق لعلاقات هذه المسألة. فهو يقول: « فإذا كان التقليد الأرسطي يميز بين الواجب والممكن، فإن ابن سينا أضاف قيمة ثالثة هي الواجب بغيره، وكذا أصبحت الموجودات ثلاثة أصناف، واجب بذاته، وواجب بغيره، وممكن بذاته. » والخطأ هو أن التقليد الأرسطي يقول بهذه الأصناف ذات المنطق الثلاثي مثلما هو الحال عند المشاركة، فهو ليس منطقاً ثنائياً كما يريد النص أن يلوح إليه. فابن رشد صريح في اعتباره أن مبدأ الوجود الأول هو واجب أو ضروري بذاته، وأن الحدوث والحركة في عالمنا هي ممكنة الوجود، وأن عالم ما فوق القمر هو الواجب بغيره من دون إمكان إلا ما يتعلق بحركة الأجرام في الأين (انظر: تهافت التهافت، ص 395 و 418 و 422 و 423) مما يعني أن ابن سينا والمشاركة جميعاً لم تكن لهم خصوصية في القول بقيمة (الواجب بغيره)، فهي قيمة يتقبلها التقليد الأرسطي. إنما الشيء الذي أضافه ابن سينا، وقبله الفارابي، ذلك المتعلق بقيمة (الممكن بذاته الواجب بغيره)، فهو الذي لم يقبله التقليد الأرسطي - متمثلاً بابن رشد - على ما هو مفهوم من حيث الظاهر لهذه العبارة، لهذا فإن فيلسوف قرطبة اعتبر هذه العبارة (ردية)، محاولاً توجيهها إلى معنى مقبول وصحيح كما سنرى.

[56] نحن والتراث، ص 85. هذا على الرغم من أن الفارابي قد سبق الشيخ الرئيس بالقول بجميع أو أغلب تلك القضايا المنسوبة إليه.

[57] المصدر السابق، ص - 85. 84

[58] يلاحظ أن الجابري في كتابه (نحن والتراث، ص - 18 (17) لم يعترض على منهج الاستدلال بالشاهد على الغائب من حيث الأساس مثلما فعل في كتابه (نقد العقل العربي)، بل مدح هذه الطريقة واعتبرها علمية كما مارسها القدماء بدقة في مختلف جوانب الثقافة العربية، وذلك لتقيدهم بشروطها والتي أهمها الشرط المسمى بالسبر والتقسيم، حيث أسفرت عن تقييد اللغة وتقنين الشريعة، ومن ثم أخذها المتكلمون «فأغنوها بمجادلاتهم ومصطلحاتهم، واستعملها علماء الطبيعة فنحوا بها المنهج الرشدي والقطيعة المزعومة منحىً تجريبياً زادها دقة وخصوبة، فكانت بحق منهج البحث العلمي في الثقافة العربية الإسلامية.» لكنه مع ذلك عاب على ما حصل بعد ذبوع هذا المنهج وانتشاره من التساهل والتفريط في شروط استعماله سواء في الفقه أو النحو أو الكلام.

[59] تكوين العقل العربي، ص - 25. 24

[60] يقول أرسطو بهذا الصدد: «إنه إذا لم يتعقل الله شيئاً؛ فإنه يكون حينئذ كالنائم، أي في درجة منحطة، وأسمى منها مرتبة درجة اليقظ، وبما أن الله هو الكمال والخير المطلق؛ فيجب أن ينسب إليه دائماً كل كمال، فإذا كانت حالة التعقل لشيء هي دائماً أسمى من حالة عدم التعقل لشيء فيجب أن يقال عن الله أنه يتعقل شيئاً.» بدوي، عبد الرحمن: أرسطو، دار القلم، بيروت، ص - 184. 183

[61] انظر حول ذلك الفصل الرابع من كتاب: مدخل إلى فهم الاسلام.

[62] ابن تيمية: منهاج السنة النبوية، طبعة دار الفكر، ج 3، ص - 115. 114 وكدلالة على عشق الفلاسفة للأمور الذهنية والعقلية واعتبار الحقائق تنزل عنها ما قاله صدر المتألهين: «كل ما كان وجوده في نفسه أتم فمعقوله في الذهن أتم. إذ الحقائق إنما تحصل في العقل بأنفسها، لا باطلالها وأشباحها، فعلى حسب وجودها خارج عقولنا يكون معقولها مطابقاً لموجودها، فإن كانت كاملة الوجود كالدايرة والمربع والعدد وأشباهاها كان المعقول هو أيضاً معقولاً تاماً لأنها في أنفسها كاملة الوجود، وإن كانت ناقصة الوجود كالحركة والزمان والهيولى وأشباهاها كان المعقول منها معقولاً ناقصاً..» المبدأ والمعاد، ص 37.

[63] خلافاً لاعتقاد غالبية المفكرين فإن العلم الحديث لا يؤيد نظرية انقسام الجزء بشطر الذرة، كما أنه لا يؤيد الفرضية التي تقف قبالها والتي تعتبر الجزء غير قابل للتجزئة. والسبب في ذلك هو أن الخلاف الفلسفي يفترض كون الجزء المبحوث هو من سنخ الجسم؛ من حيث أن أجزائه تتشابه فيما بينها. أما ما يحصل بعملية انشطار الذرة فأمر آخر مختلف، حيث تسفر العملية الى ولادة ظاهرة جديدة التركيب تختلف كلياً عن المواصفات التي يتصف بها الجسم العادي. مما يعني أن التفكير الفلسفي لم يخطر في باله احتمال ثالث غير المحتملين المذكورين، وهو أن الجزء إما أن يتجزأ أو لا يتجزأ. بل حتى المفكرين المعاصرين الذين تناولوا هذا الجانب لم يحلّلوا هذه القضية من هذا المنظار، فأغلبهم تصور أن بانشطار الذرة أصبح العلم مؤيداً لنظرية انقسام الجزء، وبعض آخر اعتبر أن قضية الجزء تظل فلسفية لا تخضع لاعتبارات العلم وموضوعاته، كما هو الحال مع رأي المفكر الكبير محمد باقر الصدر، حيث اعتقد في (فلسفتنا) أن هناك مادة علمية ومادة فلسفية. فالمادة العلمية تعتبر أعمق اكتشاف يمكن للعلم أن يتوصل لها، وهي مركبة من مادة وصورة. أما المادة الفلسفية فهي أبسط مادة في العالم، وتتميز بأنها غير قابلة لأن يمتد لمعرفتها العلم، وإنما وجودها يستدل عليه بالطريقة الفلسفية لا العلمية. وتتألف المادة الفلسفية من وحدة مادية بسيطة وصورة تتمثل في اتصال تلك الوحدة، إذ لا يمكن تصور الوحدة دون أن يكون فيها اتصال، وهذا الاتصال هو الذي يمثل صورة المادة. وإذا كانت هناك وحدة مادية متصلة، فالمادة إذن تقبل التجزئة والانفصال، كما أنها قابلة للتركيب والاتصال. وعلى ضوء ذلك يستنتج المفكر الصدر من عدم امكانية تصور جزء لا يتجزأ، وعليه لما كانت الوحدة المادية قابلة للتجزئة، فهي إذن مؤلفة من مادة بسيطة وصورة متمثلة في شكل الاتصال والوحدة. لذا فإمكان المادة أن تنقسم الى ما لا نهاية لها من الأجزاء. لكن رغم ذلك فإن المفكر الصدر سبق له أن طرح رأياً آخر خارج الكتاب المشار اليه؛ معتبراً أن النزاع الفكري الذي ساد قديماً بين النظرية الاتصالية لأرسطو والنظرية الانفصالية لديمقريطس، حول الجسم والجزء، إنما ينطوي على خطأ في المنهج، إذ كان النزاع فلسفياً، بينما كانت المسألة لا تخرج عن كونها علمية تجريبية صرفة، لذا فالنزع القديم لا طائل وراءه، بل من المفروض على التجربة العلمية ان تحدد الموقف تجاه مثل هذه المسائل. فهو يقول في افتتاحية مجلة الأضواء الاسلامية لعددتها الرابع: «ومن أوضح الأمثلة لذلك ما شغل بال العقليين قروناً متطاولة من الزمان حين حاولوا أن يتعرفوا على ما إذا كانت المادة متكونة من أجزاء وذرات يتخللها الفراغ أو متصلة اتصالاً حقيقياً لا فراغ فيه. لقد خيل للعقليين أنهم يستطيعون أن يصلوا الى الكلمة النهائية في البحث عن طريق العقل وحده ومنها نشأت النظريات (الاتصالية والانفصالية) وقام الصراع عنيفاً بين هؤلاء وأولئك من الاتصاليين والانفصاليين بعيداً عن التجربة ووسائلها فلم يصلوا الى نتيجة حاسمة، لا شيء إلا لأن العقل بطبيعته حيادي في مثل هذا الموقف وما يشبهه من المواقف التحليلية للكون، فهو لا يستطيع أن يدرك بصورة مستقلة عن التجربة ما إذا كان الجسم مؤلفاً من ذرات أم لا. ولو أن العقليين انصرفوا الى التجربة واستنطقوها ثم رجعوا الى العقل كمفسر نهائي لظواهر التجربة ونتائجها لوصلوا الى خير كبير» (افتتاحية مجلة الأضواء الاسلامية، العدد الرابع، عنوان المقالة: رسالتنا ومعالما الرئيسية. راجع كتاب رسالتنا، ص - 44. 43 وانظر كذلك: مقالنا المعنون: نظرات فلسفية في فكر السيد الصدر، مجلة دراسات وبحوث، العدد السادس،

طهران، 1403هـ، ص - 190 . 189 كذلك كتابنا: الاسس المنطقية للاستقراء / بحث وتعليق، مطبعة نمونه، قم، ص - 51 50 .)

[64] ابن تيمية: الرد على المنطقيين، نشر شرف الدين الكتبي، ص - 125 . 124 انظر كذلك مقالنا المنشور تحت اسم مستعار (عاطف عبد الحليم)، وهو بعنوان: منهج التفكير لدى الفلاسفة المسلمين، مجلة البصائر، العدد السادس، 1987 م، ص 83 .

[65] ابن تيمية: النبوات، دار القلم، بيروت، ص 261.

[66] نحن والتراث، ص 279.

[67] المصدر السابق، ص 128.

[68] انظر القسم الثالث من الاشارات والتنبيهات، ص 122 ، وما بعدها، خاصة ص 137.

[69] تهافت التهافت، ص - 68 . 67

[70] المصدر السابق، ص - 168 . 167

[71] نحن والتراث، ص - 221 . 220

[72] تفسير ما بعد الطبيعة، ج 2، ص 885.

[73] المباحثات، في: أرسطو عند العرب، ج 1، ص 164.

[74] تهافت التهافت، ص - 57 . 56

[75] نحن والتراث، ص 221.

[76] تهافت التهافت، ص 199.

[77] رسالة الدعاوي القلبية، ص 4.

[78] المصدر السابق، ص 118 و 255.

[79] إلهيات الشفاء 1))، ص 37.

[80] تهافت التهافت، ص 276.

[81] المصدر السابق، ص 236.

[82] المصدر السابق، ص - 69. 68

[83] المصدر السابق، ص 54.

[84] المصدر السابق، ص 198.

[85] المصدر السابق، ص 246.

[86] المصدر السابق، ص 395 وانظر أيضاً: تفسير ما بعد الطبيعة، ج 3، ص 1633.

[87] المصدر السابق، ص - 199 198

[88] المصدر السابق، ص - 418 199

[89] المصدر السابق، ص 395.

[90] المصدر السابق، ص - 423 422

[91] تفسير ما بعد الطبيعة، ج 3، ص - 1633 1632

[92] المباحثات، في: أرسطو عند العرب، ج 1، ص 181.

[93] الإشارات والتنبيهات / القسم الثالث، ص 110 وما بعدها.

[94] المصدر السابق، ص 128.

[95] تهافت التهافت، ص - 180 179

[96] المصدر السابق، ص - 177 176

[97] الطباطبائي، محمد حسين: بداية الحكمة، دار المصطفى ببيروت، الطبعة الثانية، ص 91. كذلك: ديناني، غلام حسين ابراهيمي: قواعد فلسفي در فلسفة إسلامي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، طهران، الطبعة الثانية، 1366 هـ. ش، ص. 418

[98] انظر كتابي صدر المتألهين؛ الأسفار، ج 2، ص 204 و 205 و 207 و شرح الهداية الأثرية، طبعة حجرية قديمة، 1313 هـ، ص - 253 252 كما انظر: بداية الحكمة، ص 91.

[99] الشيرازي، صدر المتألهين: أسرار الآيات، مقدمة وتصحيح محمد خواجهي، انتشارات أنجمن اسلامي حكمت وفلسفة ايران، 1402 هـ، ص 108. كذلك: الشيرازي، صدر المتألهين: المظاهر الإلهية، تحقيق وتقديم وتعليق سيد جلال الدين اشتياني، چاپخانه خراسان بايران، ص 94 - 95.

[100] انظر بهذا الصدد ما فصلناه في الفصل الثالث من كتاب: مدخل إلى فهم الاسلام.

[101] المصدر السابق، ج 3، ص 1648.

[102] المصدر السابق، ج 3، ص 1652.

[103] المباحثات، في: أرسطو عند العرب، ص 237.

[104] الاشارات والتنبيهات / القسم الثالث، ص - 116. 115

[105] التلويحات، ضمن مجموعة في الحكمة الالهية، نفس المعطيات السابقة، ص 4 4

[106] تهافت التهافت، ص 233 و 229.

[107] المصدر السابق، ص 186.

[108] تفسير ما بعد الطبيعة، ج 3، ص 1648.

[109] تهافت التهافت، ص - 218. 217

[110] المصدر السابق، ص - 206. 205

[111] تفسير ما بعد الطبيعة، ج 3، ص - 1708. 1707

[112] تهافت التهافت، ص 338.

[113] المصدر السابق، ص 204.

[114] تهافت التهافت، ص 246.

[115] طالقاني، ملا نعيم: أصل الأصول، مقدمة وتصحيح وتعليق سيد جلال الدين اشتياني، طبعة طهران، ص 84.

[116] المصدر السابق، ص - 83. 82

[117] الطوسي، نصير الدين: مصارع المصارع، تحقيق حسن المعزي، نشر مكتبة المرعشي النجفي بقم، 1405 هـ، ص - 89. 88

[118] الأسفار، ج 6، ص 79.

[119] تهافت التهافت، ص 201.

[120] مصارع المصارع، ص 88 و. 97

[121] الإشارات والتنبيهات / القسم الثالث، ص 119.

[122] ابن عربي: الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، ج 1، ص 260. كذلك: الآملي، حيدر: المقدمات من نص النصوص، طبعة طهران، 1975م، ص - 116 . 115 علماً بأن صدر المتألهين سَخَف الاستدلال المذكور الذي نسبته إلى بعض الأذكياء، فردّ عليه من جهة اعتبار النقطة مركبة من أمور غير متناهية، لهذا يصح عنها الصدور المتكرر، وبالتالي فإنها لا تتعارض مع مقولة الواحد لا يصدر عنه إلا واحد (انظر: الأسفار، ج 2، ص 206).

[123] بلاثيوس، اسين: ابن عربي حياته ومذهبه، ترجمه عن الاسبانية عبد الرحمن بدوي، دار القلم ببيروت، وكالة المطبوعات بالكويت، 1979 م، ص 268.

[124] أصل الأصول، ص 91 و 93.

[125] المصدر السابق، ص - 81 . 80

[126] تهافت التهافت، ص 231.

[127] تفسير ما بعد الطبيعة، ج 3، ص 1649.

[128] تهافت التهافت، ص 250.

[129] المصدر السابق، ص 342.

[130] المصدر السابق، ص - 204 200 و 217 و - 293 . 292

[131] المصدر السابق، ص 181

[132] تهافت التهافت، ص - 231. 229

[133] المصدر السابق، ص 420.

[134] اللاهيجي: شرح رسالة مشاعر صدر المتألهين، مقدمة وتصحيح وتعليق سيد جلال الدين اشتياني، نشر مكتب الاعلام الاسلامي بطهران، ص - 180. 177

[135] المصدر السابق، ص - 236. 235

[136] صدر المتألهين: الشواهد الربوبية، نشر دانشگاهي بايران، الطبعة الثانية، ص. 7 وانظر لصدر المتألهين أيضاً: المبدأ والمعاد، نفس المعطيات السابقة، ص 194.

[137] انظر بهذا الصدد كتب صدر المتألهين التالية: الأسفار، ج 7، ص - 117 116 والعرشية، نشر كتابفروشي شهريار بأصفهان، 1341 هـ.ش، ص 23 والمظاهر الإلهية، تصحيح وتقديم وتعليق سيد جلال الدين اشتياني، حاشية الأشتياني، ص 38. كما انظر: الجامي: الدرة الفاخرة، نشر مؤسسة مطالعات اسلامي، دانشگاه مك گيل، شعبة طهران، 1980 م، ص - 42 41 و 47 46 - كذلك: أصل الأصول، نفس المعطيات السابقة، ص - 81 80 و. - 97 93

[138] نحن والترات، ص - 224. 223

[139] انظر رسائل الفارابي التالية: رسالة الفصوص، ضمن الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية، نفس المعطيات السابقة، ص 78. ورسالة الدعاوي القلبية، ص 4. ورسالة التعليقات، ضمن رسائل الفارابي، نفس المعطيات السابقة، ص 8.

[140] الاشارات والتنبيهات / القسم الثالث، ص 201.

[141] ابن سينا: الاشارات والتنبيهات / القسم الثاني، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة

الثانية، ص - 134. 133 كذلك: الدرة الفاخرة، ص - 18. 14

[142] انظر: ابن سينا: التعليقات، تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي، ص 120 و 152 و 154. صدر المتألهين: المبدأ والمعاد، ص 9. 8 الكيلاني، ملا نظر علي: رسالة تحفة، ضمن رسائل فلسفي، تصحيح وتعليق سيد جلال الدين اشتياني، انتشارات أنجمن اسلامي حكمت وفلسفة ايران، ص. 419

[143] ابن سينا: التعليقات، ص - 49 48 و 149.

[144] الفارابي: رسالة التعليقات، نفس المعطيات السابقة، ص 11.

[145] ابن سينا: رسالة التعليقات، ص 14 1 4 و 66. كذلك: الاشارات والتنبيهات / القسم الثالث والرابع، طبعة دار المعارف بمصر، 1958 م، ص 720 717 -

[146] الطوسي: مصارع المصارع، نفس المعطيات السابقة، ص 135.

[147] تهافت الفلاسفة، دار المعارف بمصر، ص - 308. 307

[148] المصدر السابق، ص - 179. 177

[149] دنيا، سليمان: الحقيقة في نظر الغزالي، دار المعارف بمصر، الطبعة الثالثة، 1 7 9 م، ص 395.

[150] المصدر السابق، ص 396.

[151] تهافت التهافت، ص - 345 343 و 507 كذلك: تفسير ما بعد الطبيعة، ج 3، ص

[152] تهافت التهافت، ص - 507. 506

[153] نحن والتراث، ص - 225. 224

[154] مناهج الأدلة، ص - 227. 226

[155] تكوين العقل العربي، ص 316.

[156] مناهج الأدلة، ص 150.

[157] يقول ابن رشد بهذا الصدد: «إن هذا العقل الفاعل أشرف من الهولاني وإنه في نفسه موجود بالفعل عقلاً دائماً سواء عقلناه نحن أو لم نعقله، وإن العقل فيه هو المعقول من جميع الوجوه، وهذا العقل قد تبين قبل أنه صورة وتبين هاهنا أنه فاعل، ولذلك أمكن أن يظن أن عقله ممكن لنا بآخرة أعني من حيث هو صورة لنا ويكون قد حصل لنا ضرورة معقول أزلي، إذ كان في نفسه عقلاً سواء عقلناه نحن أو لم نعقله لا أن وجوده عقلاً من جعلنا كالحال في المعقولات الهولانية، وهذه الحال هي التي تعرف بالاتحاد والاتصال.» ابن رشد: كتاب النفس، مطبعة دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، الطبعة الأولى، 1366 هـ - 1947 م، ص 86

[158] تهافت التهافت، ص 228.

[159] المصدر السابق، ص 463.

[160] يقول ابن عربي: «دخلت يوماً بقرطبة، على قاضيها أبي الوليد بن رشد وكان يرغب في لقائي، لما سمعه وبلغه بما فتح الله عليّ في خلوتي، وكان يظهر التعجب مما سمع، فبعثني والدي إليه في حاجة، قصداً منه حتى يجتمع بي، فإنه كان من أصدقائه، وأنا صبي ما بقل وجهي، ولا طرّ شاربني، فلما دخلت عليه قام من مكانه إليّ محبة وإعظماً، فعانقني وقال لي: نعم؟ فقلت له: نعم؟ فزاد فرحه بي لفهمي عنه، ثم استشعرت بما أفرحه من ذلك، فقلت له: لا،

فانقبض وتغيّر لونه، وشكّ فيما عنده، وقال: كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلهي؟ هل هو ما أعطاه النظر؟ قلت له: نعم ولا، وبين نعم ولا تطير الأرواح، فاصفرّ لونه وقعد يحوقل، وعرف ما أشرت به إليه. «ثم إن ابن عربي يتحدث عن لقائه الثاني بإبن رشد فيقول: «وطلب ابن رشد من أبي بعد هذا الاجتماع أن يلتقي بنا ليعرض ما عنده علينا، لنرى أهو يوافق أم يخالف؟ فإنه كان من أرباب الفكر والنظر العقلي، فشكر الله إذ كان في زمان رأى فيه من دخل خلوته جاهلاً وخرج مثل هذا الخروج، من غير درس ولا بحث ولا مطالعة ولا قراءة، وقال: هذه حالة أثبتناها وما رأينا لها أرباباً، فالحمد لله الذي أنا في زمان فيه واحد من أربابها، الفاتحين مغاليق أبوابها، والحمد لله الذي خصني برؤيته» (انظر هذين اللقائين في كل من: ابن عربي: لطائف الأسرار، تحقيق وتقديم أحمد زكي عطية وطه عبد الباقي سرور، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، 1961 م، ص 13-15 والفتوحات المكية، دار احياء التراث العربي، ج1، ص404 و702 وابن عربي حياته ومذهبه، نفس المعطيات السابقة، ص 12-13).

[161] نحن والتراث، ص 159 و 165 علماً أن اتهام الجابري لإبن سينا وغيره من فلاسفة المشرق بالنزعة الفارسية والقومية اعتماداً على رؤاهم العرفانية والمشرقية؛ يتناقض تماماً مع ما سبق أن اعتبر النظام العرفاني واقعاً كغيره من الأنظمة المعرفية ضمن ما أطلق عليه العقل العربي. إذ ما طرحه إبن سينا وغيره إما أن يعدّ ضمن النظام العرفاني ولو بالمداخلة مع غيره من الأنظمة، وبالتالي يكون ضمن (العقل العربي)، أو أنه يعدّ ضمن نظام آخر لا علاقة له بأنظمة العقل العربي الثلاثة (البياني والبرهاني والعرفاني)، أما أن يضعه الجابري ضمن النظام العرفاني، ومن ثم يعتبره حاملاً لنزعة فارسية قومية؛ فهو عين التناقض كما هو واضح.