

المنهج في فهم الإسلام (2)

من التفكير المذهبي إلى التفكير المنهجي

نُظم التراث

المناهج التراثية للفهم الديني

يحيى محمد

الكتاب: نُظم التراث

المؤلف: يحيى محمد

الطبعة: الثالثة

السنة:

كيف نتخطى مشكلة ايقاف الزمن باتخاذ التراث غاية؟..
ذلك الصنم المعبود! فلا نهضة ولا حركة ولا نمو..
إلى الطريق الثالث والوسط..

المحتويات

مقدمة

القسم الأول: مدخل إلى النظام الوجودي

تمهيد

الفصل الأول: التنظير الوجودي قبل الإسلام

الفلسفة اليونانية والمصادر القديمة

الفلسفة اليونانية وأصلها المولّد

خلاصة الفصل الأول

الفصل الثاني: التنظير الوجودي بعد الإسلام

تمهيد

تاريخ وتطور الثقافة الوجودية بعد الإسلام

الأصل المولّد والتوظيف الباطني عند الإسماعيلية

الأصل المولّد والطروحات الجديدة عند الفارابي

الأصل المولّد والتجلي الإلهي عند ابن سينا

الأصل المولّد والمضاهاة بين العوالم عند الغزالي

الأصل المولّد ووحدة العقل الفلسفي عند ابن باجة

الأصل المولّد وحكاية ابن يقظان عند ابن طفيل

الأصل المولّد ووحدة الوجود النوعية عند ابن رشد

الأصل المولّد ووحدة الوجود الشخصية عند ابن عربي

عود إلى فلاسفة المشرق

الأصل المولّد والإشراق النوري عند السهروردي

الأصل المولّد والمحاولات التوفيقية عند صدر المتألهين.....
مجلد التطورات التي لحقت بالتفكير الوجودي.....
خلاصة الفصل الثاني

الفصل الثالث: حقول النظام الوجودي.....
طبيعة الجهاز العقلي الفلسفي.....
السنخية داخل المنظومة السببية.....
1 - علاقة الضرورة في النظام السببي.....
2 - علاقة المناسبة في النظام السببي.....
3 - علاقة المشابهة في النظام السببي.....
طبيعة الجهاز العرفاني.....
الذوق والكشف في الجهاز العرفاني.....
الأداة في الجهاز العرفاني.....
الكشف: مراتبه وشروطه وقيّمته.....
الكشف ومجالات الرؤية العرفانية.....
قيمة الكشف.....
خلاصة الفصل الثالث

الفصل الرابع: التكامل بين الفلسفة والعرفان.....
1- الصراع لصالح العرفان وتجاوز القانون العقلي.....
2- الصراع لصالح الفلسفة.....
تعقيل الكشف كأداة.....
تعقيل الكشف كرؤية.....
3- تكامل الجهازين.....

خلاصة الفصل الرابع

القسم الثاني: مدخل إلى النظام المعياري

تمهيد

الفصل الخامس: نشأة الحركة المعيارية

بداية الحركة العقلية

بداية الحركة البيانية

خلاصة الفصل الخامس

الفصل السادس: تطور علاقة العقل بالنص

الحركة المزدوجة للبيان والعقل

أ - العقل في خدمة البيان

ب - من التأسيس البياني إلى التأسيس العقلي

أنماط التأسيس العقلي في الدائرة العقلية

العقل وتأسيس الخطاب الديني

المعارض العقلي وقانون التأويل

تهافت العقل المعياري

مشاكل الطريقة العقلية

خلاصة الفصل السادس

الفصل السابع: الدائرة البيانية والتنظير

أ - بداية التنظير البياني السني

ب - نهاية التنظير البياني السني

التنظير البياني والبيان السلفي

خلاصة الفصل السابع

الفصل الثامن: نشأة التنظير في الحقل الشيعي

أ - التنظير العقلي في الحقل الشيعي

1- العقل والعصمة ومسألة الإحباط

2- العقل والعصمة وفكرة الإمامة

ب - التنظير البياني في الحقل الشيعي

طبيعة وحدود البيان الإخباري

التنظير الإخباري والبيان السلفي

خلاصة الفصل الثامن

الفصل التاسع: التقسيم المنهجي للنظام المعياري

1- التقسيم المنهجي بحسب الأطر المذهبية

2- التقسيم المنهجي بحسب العلوم والموضوعات

التقسيم المنهجي وصراع الأصول المولدة

الصراع الأول:

الصراع الثاني:

الصراع الثالث:

الصراع الرابع:

خلاصة الفصل التاسع

القسم الثالث: نظم التراث وحضارات العالم

الفصل العاشر: الحضارات المنظرة وإشكالياتها

الفلسفة والتصوف وعلوم الطبيعة في الحضارة الإسلامية

الاتصال والانفصال بين حضارات العالم

سؤال النهضة!

..... النهضة والتساؤلات المحمومة

..... اقتراح عملي للنهضة المطلوبة!

..... خلاصة الفصل العاشر

..... خاتمة: الفكر الإسلامي وظاهرة العنف

..... ملحق: حوار حول التراث والحضارة الإسلامية

..... المصادر

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

هذه هي الحلقة الثانية من مشروع (المنهج في فهم الإسلام)، وهو مشروع يختص بمعالجة الفهم الديني من الناحية المنهجية واجتراح طريقة جديدة للتفكير؛ بعيداً عن المنزقات المذهبية والصراعات الأيديولوجية الداعية إلى غلق الفكر الإسلامي عوض جعله حيوياً وقابلاً للتجدد باستمرار.

فبين الحين والآخر يُرفع شعار (الحل الإسلامي) وسط الفشل الذي أصاب مختلف النظم الفكرية والسياسية في عالمنا العربي والإسلامي عموماً. ومع أن الحلول الحقيقية لا تكون بالشعارات، لا سيما عندما تكون خداعة كالشعار المذكور، إلا أن من الممكن تحويلها إلى نوع من الإشكالية المعرفية، وهو ما ينطبق على الشعار السابق لعلاقته بالفهم الديني. إذ لا يوجد حل جاهز متفق عليه؛ لتوقف الأمر على الفهم، وهو محل الخلاف والتعارض؛ إلى الدرجة التي قد يبلغ فيها حد «الجنون»، وهو الحد الذي يُتخذ ذريعة لإنتهاك حرمة الإنسان بالقتل والسبي والترويع والإضطهاد، كما يشهد عليه تاريخ الفهم، وكما نلامسه اليوم ونكتوي بناره جهاراً نهاراً.

ومن الناحية المنطقية إن الفهم ليس هو الدين، فالفهم فهم والدين دين، فلا الفهم يتحول ديناً، ولا الدين يصير فهماً.

ويتصف مشروعنا بأنه لا يقتصر على قراءة تراثنا المعرفي كنتاج إجتهادي فحسب، بل يتخذ استراتيجية جديدة تبحث عن (فهم الإسلام) عبر مناهج التراث المعهودة وما يمكن أن يُضاف إليها من جديد في هذا المجال. وبذلك نحقق هدفين معاً:

فمن جهة إن هذه الطريقة تعرّفنا على التراث من زاوية إبستمية ومنهجية، وهي القضية التي وجدت لها إهتماماً بالغاً لدى الفكر المعاصر. كما يمكننا – من جهة ثانية – أن نطرق باب البحث حول (الفهم) المشار إليه عبر ما قُدم وما يمكن أن يُقَدّم من مقترح بهذا الصدد. لكن ما يشغلنا ليس التراث كـ «موضوع في ذاته»، بل تلك الآلية من الممارسة الفهمية. فالتراث منظور إليه كـ «موضوع لأجل غيره» لا «في ذاته».

وفي الأساس يختص هذا المشروع بالفهم الدائر حول «الفهم»، وبتعبير مجاز هو «فهم الفهم». فهو مرتبط بالفهم الديني لا النص من حيث ذاته، ولا التراث كتراث فحسب. وهو

مشروع قد اقتضى إبداء المقدمات التي يلزم معرفتها قبل الدخول في أي ممارسة معرفية للفهم المباشر.

فهناك قواعد «منطقية» وشروط قبلية تتحكم في آلية الفهم، بدونها لا يمكن للفهم أن تقوم له قائمة، كالذي اتضح معنا خلال الحلقة الأولى من هذا المشروع. والهدف من ذلك هو فتح المجال لوضع البدائل المناسبة لطرق الفهم كأساليب «منطقية» تخضع لإعتبارات ما أطلقنا عليه (علم الطريقة).

فكما عرفنا أن هذا العلم يجعل التنافس بين اختياراتنا خاضعاً لقانون «الراجح والمرجوح». والغرض من هذا المسعى هو البحث عن حل للأزمة الحضارية كما يمرّ بها واقعنا المعاصر، لأن أي نهضة حضارية نأملها لا تتحقق إلا بعلاج إشكالية «الفهم». فإذا كنّا لا نستطيع تغيير الماضي، كما لا يسعنا إدراك المستقبل، فإن بوسعنا - في المقابل - فهم الأول، وتغيير الأخير!

فمشكلتنا في الأساس هي مشكلة «فهم» قبل أي اعتبار آخر. فتاريخنا ومستقبلنا كلاهما رهين هذه الآلية التي تجري فينا مجرى الدم في العروق، فلا بالإمكان قطعها ولا التخلي عنها، وهي تؤثر فينا كتأثير الروح في الجسد، وكل ما يمكن فعله هو تجديد روحها بإعادة النظر فيها بضبط وإتساق..

وتختص هذه الحلقة بالتعرّف على مجمل التراث المعرفي الإسلامي، وهو التراث الذي سبق لنا أن قسّمناه منهجياً خلال الحلقة الأولى إلى نظامين معرفيين: وجودي ومعيارى. وبالتالي فبحثنا الحالي هو بمثابة مدخل إلى الحلقتين التاليتين (الثالثة والرابعة) المتعلقةتين بتفاصيل هذين النظامين.

وأول ما سنطلع عليه في هذه الحلقة هو التعرّف على النظام الوجودي (الفلسفة والعرفان) قبل احتكاكه المعرفي بالنص الديني. فبدون هذا الإطلاع سوف لا يمكننا أن ندرك بدقة طبيعة الفهم وروح الطريقة التي أبدأها النظام المذكور إزاء كل من النص والتوليد المعرفي. ناهيك عن أن هذا سيساعدنا على إدراك المفارقة التي احتواها تراثنا المعرفي بحمله مظاهر الخلط والإزدواج بين النظامين الأنفي الذكر، سواء على صعيد العلوم، أو على صعيد المذاهب وحملة العلم والأفكار.

فهناك تأثيرات متبادلة بين علوم النظامين أفضت أحياناً إلى نوع من المفارقة والتناقض. كما وأن هناك علماء يجسّدون حالة الانضمام إلى كلا النظامين من دون إحساس بمثل هذه المفارقة. فبعض الفلاسفة والعرفاء هم في الوقت ذاته فقهاء ومتكلمون، وكذا العكس صحيح. ويصدق الحال نفسه على الصعيد المذهبي، إذ ينقسم المذهب على

ذاته إلى النظامين الأنفي الذكر. الأمر الذي يعني ضرورة التعرّف على مثل هذا الحال من التعددية المنهجية والنظامية داخل التراث¹.

وبالتالي كان لا بد - أولاً - من فهم النظام الوجودي من حيث ذاته وبغض النظر عن العلاقة التي تربطه بالخطاب الديني، ومثل ذلك ما يتعلق بالنظام المعياري.

وسنكتفي في هذه الحلقة من المشروع بقراءة هذين النظامين ضمن حدود التأسيس القبلي للنظر، أي بحدود فهم أدواتهما وأصولهما المولدة الفعالة. أما ما يتعلق بالتوليد المعرفي وفهم النص فقد تناولناه تفصيلاً ضمن الحلقتين التاليتين المخصصتين لهما.

ونقصد بالأصول المولدة كما عرّفناها في حلقة (علم الطريقة) أنها قضايا قبلية يمكنها تفسير أكبر عدد ممكن من القضايا العائدة إلى ذات المنظومة المعرفية، سواء من حيث التوليد أو التوجيه أو الإتساق.

ومن حيث معالجتنا للتراث نجد ان المنظومات الرئيسة التي تعاملنا معها هي كل من المنظومة الفلسفية والعرفانية والبيانية إضافة إلى المدارس الكلامية كالمعتزلة والإمامية والأشاعرة. ولكل من هذه المنظومات والدوائر المعرفية قبلياتها المتعلقة بالمصدر والأداة والأصل المولد.

فالدائرة الفلسفية تعتمد على العقل الوجودي كمصدر، وعلى العقل الاستدلالي كأداة، وعلى «السنخية» كأصل مولد. والدائرة العرفانية تعتمد على القلب الوجودي كمصدر، وعلى الكشف الذوقي كأداة، وعلى السنخية كمولد. أما الدائرة البيانية فتعتمد على النص الديني كمصدر، وعلى اللغة كأداة، وعلى الفهم العرفي كمولد. في حين ان المعتزلة والإمامية يعتمدان على العقل المعياري كمصدر، وعلى العقل الاستدلالي كأداة، وعلى منطق الحق الذاتي كمولد. كذلك ان الأشاعرة تعتمد على العقل المعياري كمصدر، وعلى العقل الاستدلالي كأداة، وعلى منطق حق الملكية كمولد.

وسيتبين أثر هذه الاعتبارات القبلية والمنهجية على المنظومات التراثية خلال هذه الحلقة والحلقتين التاليتين.

ويبقى ان نشير إلى أننا حينما نعطي للمضامين المعرفية مساحة للبحث، إنما نستهدف من ذلك خدمة البحث المنهجي. فلسنا بصدد دراسة العلوم الإسلامية ومذاهبها بقدر ما نههدف إلى طرح منهجي يعمل على توجيه هذه العلوم وفق علم الطريقة. وسبق أن تبين لنا

¹ لقد كان من المفترض ان يتم التعرّف على كيفية التوفيق والتفريق بين النظامين لدى رموزهما التراثية ضمن حلقة مستقلة، لولا احساسنا بضيق الوقت. ولعل هناك من يأتي ليكمل هذا المشوار!

– خلال الحلقة الأولى – بأن العلاقة بينهما هي كالعلاقة السائدة اليوم بين العلوم الطبيعية من جهة، وبين فلسفة هذه العلوم أو مناهج البحث فيها من جهة أخرى.

والله الموفق..

يحيى محمد

2014-6-12

تمّ تجديد المقدمة للطبعة الثانية في:

2018-2-4

www.fahmaldin.net

www.philosophyofsci.com

Email: fahmaldeen@gmail.com

القسم الأول
مدخل إلى النظام الوجودي
التأسيس الوجودي للنظر القبلي
(الأداة والأصل المولّد)

تمهيد

يشتمل النظام الوجودي على كل من الفلسفة والعرفان، إذ يجمعهما جامع القراءة «الحتمية» للوجود كموضوع مشترك، كالذي اطلعنا عليه ضمن الحلقة السابقة (علم الطريقة).

وثمة تعاريف عديدة للفلسفة تبرز الوظيفة التي من أجلها وضعت، وهي أنها تريد التعرّف على الوجود.

كما هناك تعاريف أخرى تطل على طبيعة الجوهر الداخلي الذي يشغلها كدينامو للتفكير الفلسفي بما يترتب عليه من تضمنات لعلاقة «الحتمية».

فلفظة «فلسفة» مشتقة من كلمة أجنبية هي «فيلأ سوفيا» وتعني محبة الحكمة. وحُكي أن أصلها يعود إلى فيثاغورس¹، وهي أجنبية على اللغة اليونانية، وأنها بحسب تعبير افلاطون (في محاوره اقراطيلوس لافلاطون) غامضة ومستعارة من «البرابرة» أو الأجانب غير اليونانيين².

ويبدو أن مصدر هذا المصطلح يعود إلى حكمة الشرق بما تعبّر عن تأملات غنوصية (صوفية) شائعة آنذاك، وقد يعود الأصل في لفظة (الصوفية) إلى «سوفيا» بمعنى الحكمة، وليس كما غلب على تراثنا الإسلامي من أن اللفظة مشتقة من الصوف كدلالة على الزهد والتبسك لمن لبسه، أو أنها عائدة إلى (الصفاء) وغير ذلك من الألفاظ العربية.

وسبق للبيريوني (المتوفى سنة 440هـ) أن انفرد من بين الكتّاب العرب – كما هو رأي الباحث أبو العلا عفيفي – بالقول أن هناك صلة بين لفظة (الصوفي) والكلمة اليونانية (سوفيا)، وهو الاعتقاد الذي عوّل عليه المستشرق النمساوي جوزيف فون هامر والذي قال بأن تلك اللفظة مأخوذة من كلمة Gymnosophist، ومعناها الحكيم العاري، وهي كلمة يونانية أطلقها اليونان على بعض حكماء الهنود القدماء الذين اشتهروا بحياة التأمل والعبادة³.

¹ ابن النديم: الفهرست، تعليق ابراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى، 1415هـ - 1994م، ص304.

والمطهر بن طاهر المقدسي: البدء والتاريخ، ج1، ص46، عن شبكة المشكاة الإلكترونية: www.almeshkat.net.

² مصطفى النشار: المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، دار قباء، القاهرة، الطبعة الأولى، 1997م، ص49.

³ أبو العلا عفيفي: التصوف: الثورة الروحية في الإسلام، دار الشعب، بيروت، ص34.

ويتسق هذا الرأي مع محبة الفلاسفة اليونانيين للتزود بالعلوم الغنوصية مثلما كانت بارزة لدى كهنة مصر القديمة، كما سنعرف. وما زالت لفظة (حكيم) مستخدمة إلى يومنا هذا للدلالة على الطبيب في عدد من الدول والمدن العربية والإسلامية، وعلى رأسها مصر، الأمر الذي ينسجم مع ما اشتهرت به مصر القديمة من الطب والغنوص وغيرهما.

ومن حيث الإصطلاح عُرِّفت الفلسفة بأنها «العلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه، وإرتباط الأسباب بالمسببات، وأسرار انضباط نظام الموجودات، والعمل بمقتضاه»¹. كما عرّفها البعض بأنها «علم حقائق الأشياء والعمل بما هو أصلح»².

وهذا يعني أن في الفلسفة جانبين، أحدهما معرفة الوجود، والآخر العمل «بما هو أصلح»، أو العمل بمقتضى نظام الوجود، حسب التعريفين الأنفي الذكر. وهو ما له دلالة على أن الفلسفة تريد من قارئ الوجود أن يصير ممثلاً للوجود ذاته، فيكون متشبهاً به أو على شاكلته في أعلى الدرجات الممكنة التي تنال بها السعادة القصوى. وهذا ما يتضح مما ينص عليه ابن سينا في تعريفه للفلسفة، حيث يراها بأنها «صناعة نظرية يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كلية في نفسه، وما عليه الواجب مما ينبغي أن يكتسبه بعلمه، ليتشرف بذلك نفسه، ويستكمل ويصير عالماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود، ويستعد للسعادة القصوى الأخروية، وذلك بحسب الطاقة البشرية»³.

وعليه فهناك تعاريف بعضها مكرس لإظهار موضوع القراءة الفلسفية المتمثل في الوجود، وبعض آخر مهتم بالغاية التي تريدها الفلسفة، وهي التشبّه بالوجود أو الإمتثال لنظامه المفضي إلى السعادة القصوى.. الأمر الذي يتضمن الإشارة إلى ما تحمله الفلسفة من طبيعة خاصة بدینامو التفكير الوجودي.

فعلى الصعيد الأول، عرّف جابر بن حيان الكوفي الفلسفة بأنها «العلم بحقائق الموجودات المعلولة»⁴. أو هي: «العلم بالأمر الطبيعي وعللها القريبة من الطبيعة من أعلى، والقريبة والبعيدة من أسفل»⁵. كما عرّفها الكندي بأنها «علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان»⁶. وعرّفها الفارابي بأنها «العلم بالموجودات بما هي موجودة»¹. وعرّفها

1 بهاء الدين العاملي، الكشكول، تقديم محمد بحر العلوم، دار الزهراء، بيروت، الطبعة الثانية، 1403 هـ - 1983 م، ج3، ص272.

2 أبو عبد الله الخوارزمي: مفاتيح العلوم، طبع في بريل ليدن، 1968 م، ص131.

3 الكشكول، ج4، ص169.

4 مختار رسائل جابر بن حيان، غني بتصحيحها ونشرها ب. كراوس، مكتبة الخانجي، 1354 هـ، كتاب إخراج ما في القوة إلى الفعل، ص104.

5 المصدر السابق، ص110.

6 كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، حققه وقدم له وعلق عليه أحمد فؤاد الاهواني، دار احياء الكتب العربية في القاهرة، الطبعة الأولى، 1367 هـ - 1948 م، ص77.

إبن حزم بأنها «معرفة الأشياء على ما هي عليه من حدودها من أعلى الأجناس إلى الأشخاص، ومعرفة إلهية»². وعرفها إبن رشد بأنها «النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان»³.

أما على الصعيد الآخر المكرس لإظهار الغاية المتمثلة بالتنشبه بالوجود أو الإمتثال لنظامه العلوي، فقد جاء عن محمد بن زكريا الرازي قول الفلاسفة جميعاً «أن الفلسفة هي التنشبه بالله عز وجل بقدر ما في طاقة الإنسان»⁴.

كما ذكر إخوان الصفاء بأن حد الفلسفة هو «أنها التنشبه بالإله بحسب طاقة الإنسان»⁵. ونقل الشهرستاني عن الفلاسفة قولهم بأن غاية الفيلسوف هي «أن يتجلى لعقله كل الكون ويتشبه بالإله الحق بغاية الإمكان»⁶. كما عرفها الجرجاني بأنها «التشبه بالإله بحسب الطاقة البشرية لتحقيق السعادة الأبدية»⁷.

فهذا التعريف يتسق مع الأصل المولّد للفلسفة لما له من دلالة على علاقة «الأصل والشبه» أو «السنخية» كما سنرى. وهو لم يأتِ اعتباطاً كما ظن المرحوم مرتضى مطهري عندما نقد صدر المتألهين الشيرازي لذكره هذا التعريف في كتابه (شرح الهداية الأثيرية) والذي نقله عن السهروردي⁸. بل سبق للرازي - الذي عاش خلال القرنين الثالث والرابع الهجري - أن ذكر هذا التعريف ونسبه إلى الفلاسفة. كما سبق لإخوان الصفاء أن ذكروه، وقبلهم اعتبر افلاطون أن صفة الفيلسوف هي التنشبه بالإله، حيث يسرع بالهروب من العالم الدنيوي إلى العالم العلوي، وفي هذا الهروب تشبه بالآلهة قدر المستطاع⁹.

-
- 1 الفارابي: كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، تقديم وتحقيق البير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية في بيروت، 1960م، ص80.
 - 2 رسالة مراتب العلوم من رسائل إبن حزم، تحقيق احسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ببيروت، الطبعة الأولى، 1983م، ج4، ص78.
 - 3 إبن رشد: تهافت التهافت، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ص410.
 - 4 محمد بن زكريا الرازي: السيرة الفلسفية، تقديم مهدي محقق، انتشارات كميبيون ملي يونسكو في ايران، 1343هـ - 1964م، ص100.
 - 5 رسائل إخوان الصفاء، طبعة المانيا، 1984م - 1986م، ص189.
 - 6 محمد عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، عرض وتعريف حسين جمعة، الطبعة الأولى، دار دانية للنشر، 1990م، ص152.
 - 7 الجرجاني: التعريفات، مكتبة لبنان، 1969م، مادة فلسفة، ص179.
 - 8 انظر: مرتضى المطهري: شرح المنظومة، ترجمة عبد الجبار الرفاعي، مؤسسة البعثة للنشر، الطبعة الأولى، 1413هـ، ص29-30. كذلك: عبد الجبار الرفاعي: الإتجاه الفلسفي لدى العلامة المطهري، مجلة التوحيد في ايران، عدد (66)، 1993م، ص94.
 - 9 افلاطون: محاوره ثياتيتوس لافلاطون، ترجمة وتقديم اميرة حلمي مطر، دار غريب، القاهرة، 2000م، ص74.

أما العرفان فهو كالفلسفة جعل من الوجود موضوعاً لقراءته، كما وجعل من الإمتثال للوجود والإتحاد غاية مطلوبة، وجاء في تعريفه بأنه «علم يبحث فيه عن الذات الأحدية واسمائه وصفاته من حيث أنها موصلة لكل من مظاهرها ومنسوباتها إلى الذات الإلهية، وموضوعه الذات الأحدية ونعوتها الأزلية، وصفاتها السرمدية وبيان مظاهر الأسماء الإلهية والنعوت الربانية»¹.

فالعرفان الصوفي المنظّر لا يختلف كثيراً عن الفلسفة من حيث الرؤية وتحليل الوجود رغم إختلاف أداة التفكير لديهما، إذ كلاهما يتأسس على نفس الدينامو من التفكير الوجودي، رغم التباين في الإعتبارات الخاصة بهذا التفكير.

ولا بد من التمييز بين صنفين من الصوفية، مع وجود ثالث يقترب من أحدهما دون الآخر.

فقد أُطلق لفظ التصوف ومشتقاته في تراثنا الإسلامي على مسلك الزهّاد وأصحاب الكرامات والعبادة والتوجهات الروحية والنفسية والأخلاقية، وقد ينتمي إلى المحدثين أو علماء الكلام وحتى الفقهاء. فهو مسلك لا يخرج عن أطر ومناهج النظام المعيارى، وبدأت نشأته منذ القرن الثاني للهجرة. ويمكن تسميته بالتصوف الزهدي. كما أُطلق هذا اللفظ على مسلك معرفي خاص يقترب عن المنحى الفلسفي المتعارف عليه ضمن النظام الوجودي، وسمته انه يولي أهمية للتعرف إلى حقيقة الوجود، وانه قائل بنظرية (وحدة الوجود)، وهو الذي يعنينا دون الأول. ويمكن تسميته بالتصوف الفلسفي. كذلك توسط بينهما اتجاه ثالث يولي أهمية لأحوال النفس وأخلاقها ومقاماتها وإيصالها إلى أعلى مراتب التوحيد، مع ابراز العوامل التي تجعلها قادرة على الكشف القلبي والقرب من الحق تعالى والتعبير عن شهودها إياه في كل شيء عبر الفناء عن الخلق وعن النفس وعن الدعوة والاستجابة للرب والبقاء بالحق، وبحسب تعبير المتصوف المعروف أبي القاسم الجنيد (المتوفى سنة 298هـ) عن أحد وجهي توحيد الخواص هو أن يتصف الموحّد بـ «شبح قائم بين يدي الله ليس بينهما ثالث، تجري عليه تصاريف تدبيره في مجاري أحكام قدرته، في لجج بحار توحيده، بالفناء عن نفسه وعن دعوته الحق له وعن استجابته له، بحقائق وجوده ووحدانيته في حقيقة قرب به بذهاب حسّه وحركته لقيام الحق له فيما أراده منه»².

وهذا الاتجاه صريح القول بما يُطلق عليه (وحدة الشهود) وذلك عبر الفناء، حيث يبدو الشاهد هو المشهود، لكن الحقيقة الوجودية تبقى ثنائية معبرة عن الخالق والمخلوق. وقد ينزلق إلى ما يؤيد القول بوحدة الوجود. ويمكن تسميته بالتصوف الشهودي.

¹ الكشكول، ج3، ص245.

² أبو القاسم الجنيد: رسالة التوحيد ضمن رسائل الجنيد، تحقيق علي حسن عبد القادر، دار الكتب المصرية، 1988م، ص61. وانظر أيضاً: كتاب الميثاق، ضمن نفس الرسائل، ص42-43.

وتعود نشأته إلى القرن الثالث الهجري، وتم التعبير عنه بأنه يمثل التصوف السنّي تمييزاً له عن التصوف الفلسفي، لا سيما انه لا يدعي (وحدة الوجود) صراحة، لكنه مع ذلك يمتلك الوسائل الكشفية التي تجعله لا يبتعد عنها، لذلك ثمة من رأى ان الجنيد انتهى به الحال إلى القول بوحدة الوجود. وواضح حال تلامذته أمثال الحلاج والشبلي، وكذا هو حال الإمام أبي حامد الغزالي فيما بعد كما سنرى. وبالتالي فهو منزلق خطير، فأرباب القول بوحدة الوجود الصوفية يعتمدون في دعواهم على (وحدة الشهود) المعرفية. وكلا الطرفين يعتمد على ذات الآلية الكشفية، ويمتلك ذات الوسائل الاستبطانية التي تهيء القول بوحدة الوجود، ومثل ذلك حالتنا الاتحاد والحلول. والبعض من أصحاب صوفية (وحدة الشهود) متهم بمثل هذه المقولات، وهي أقرب للنصوص الهرمسية كالتي سنطّلع على بعض منها. ولا يستبعد أنها متأثرة بذلك، ومن ثم نعتبرها ملحقة بالصنف الثاني من الصوفية دون الأول، فكلاهما ينتمي إلى التصوف العرفاني بخلاف الأول، مع أخذ اعتبار وجود بعض الأصناف التي تتميز بالتلفيق بين طبيعتي النظامين الوجودي والمعياري.

إذاً، لدينا تصوف زهدي وتصوف فلسفي وتصوف شهودي، وان الأخيرين ينتميان للتصوف العرفاني والوجودي بخلاف الأول، وان التصوف الفلسفي يتضمن القول بالتصوف الشهودي من دون عكس. وكلاهما حاضران في الوسط السنّي، لا سيما التصوف الشهودي. أما في الوسط الشيعي فيبرز التصوف الفلسفي، ويصعب ان نجد ما يقابله من التصوف الشهودي.

بعد هذا التمهيد سنبدأ بالتعرّف إلى النظام الوجودي عبر الكشف عن طبيعة أصله المولّد، فسندرس – أولاً - التطورات التاريخية ذات العلاقة بهذا الأصل، وبعده نبحث في التقسيم المنهجي الذي يميّز بين العرفان والفلسفة، ليتمهّد الأمر – بعد ذلك - لبحث الإنتاج المعرفي وفهم النص خلال ما سيأتينا ضمن حلقة (النظام الوجودي)، وهي الحلقة الثالثة والقادمة ضمن مشرونا الحالي (المنهج في فهم الإسلام).

الفصل الأول

التنظير الوجودي قبل الإسلام

الفلسفة اليونانية والمصادر القديمة

عادة ما يؤرخ لبداية الفلسفة بأنها تبدأ بطاليس المالطي الذي عاش خلال القرنين السابع والسادس قبل الميلاد. وتعد مالطا أشهر المدن الأيونية الاثنتي عشرة والتي ضمت العديد من الفلاسفة القدماء، كان أولهم طاليس الذي يعتبر أول فيلسوف ظهر في تاريخ الفلسفة كما نصّ على ذلك أرسطو، ولم يجد المؤرخون والفلاسفة ما يفنّد هذا الزعم. ويميل المؤرخ (هيرودوتس) إلى اعتبار طاليس فينيقياً شرقياً¹.

ويرجح عدد من الباحثين بأن تاريخ الفلسفة يعود إلى ما قبل طاليس والحضارة اليونانية، فلها أصول ترجع إلى الحضارات الشرقية القديمة، كالحضارة البابلية والمصرية. وعلى الأقل فهناك شيء من التأثير بتلك الحضارات، ومن ذلك ما قاله شارل فرنر: «هناك حقيقة لا تنكر، وهي أن الفلسفة اليونانية إنما نشأت من تماس اليونان بالشرق. فقد نشأت الفلسفة في المستعمرات التي أقامها اليونان في أيونيا الواقعة على حدود آسيا الصغرى، حيث وجدوا أنفسهم في تماس مع الشعوب الشرقية»².

وكان اليونانيون يدركون بأنهم مدينون لحكمة الشرق. وكان المؤرخ هيرودوتس يعتقد بأن ديانة اليونان وحضارتها قد جاءت من مصر. وفي محاوره طيمائوس لإفلاطون يوجه أحد الكهنة المصريين إلى سولون كلمته التالية: «أيها اليونانيون إنكم أطفال»³.

واعتبر هنري توماس بأنه «على أرض مصر عاش الحكماء الأوائل العظام في التاريخ.. فإلى مصر نزع الكثيرون من فلاسفة العالم القديم يستلهمون الوحي ويسعون وراء التدريب، فقد كان يُضرب بحكمة المصريين المثل بين اليونانيين القدماء، حتى أن افلاطون اعترف بفضل المصريين عليه كرواده واساتذته في كل ما هو سام من عمل أو فكر»⁴. وروي أن افلاطون زار مصر وتتلذذ على أيدي رجال الدين المصريين¹.

1 جعفر آل ياسين: فلاسفة يونانيون من طاليس إلى سقراط، منشورات مكتبة الفكر العربي، الطبعة الثالثة، 1985م، ص20.

2 شارل فرنر: الفلسفة اليونانية، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار الأنوار، بيروت، الطبعة الأولى، 1968م، ص19.

3 الفلسفة اليونانية، ص18.

4 هنري توماس: أعلام الفلسفة، ترجمة متري أمين، مراجعة وتقديم زكي نجيب محمود، دار النهضة العربية، القاهرة، ص3.

وكان نومونيوس، رائد الافلاطونية المحدثه خلال القرن الثاني للميلاد، يقول: لم يكن افلاطون غير موسى يتكلم اللغة اليونانية².

وبرأي بعض الباحثين الأمريكيين أن الفلسفة اليونانية ما هي إلا فلسفة مصرية مسروقة؛ انتشرت أول الأمر في أيونيا ثم منها إلى إيطاليا، وبعدها إلى أثينا، وأنه منذ حياة طاليس إلى حياة أرسطو لم يكن الأيونيون مواطنين يونانيين، بل كانوا بداية رعايا مصريين، ثم بعد ذلك رعايا للفرس³. وبحسب هذا الرأي تعد أيونيا قلعة من قلاع مدارس نظم الأسرار المصرية⁴. وبرأي عدد من المفكرين أنه يمكن إرجاع الكثير من الأفكار اليونانية إلى مصر. بل ويرى البعض أنه يمكن إرجاع أصل التفكير الحديث إلى حكمة المصريين، عن طريق افلاطون والفلاسفة اليونانيين. لكن غالبية المفكرين يخالفون مثل هذه الآراء، رغم الاتفاق على أن اليونانيين قد استعانوا بالحضارات الأخرى بكل ما له علاقة بالشؤون العلمية والعملية مما هو خارج نطاق الفلسفة.

ومن ذلك ما يذكر بأن مصر كانت أعظم مركز تعليمي أمه اليونانيون. ويروى أن طاليس قد تتلمذ على أيدي الكهنة المصريين الذين قبلوه مريداً مبتدئاً لتلقي الأسرار والعلوم المصرية. كما يروى أنه أثناء إقامته في مصر تعلم الفلك ومساحة الأراضي وفن القياس والهندسة وفقه الإلهيات المصري⁵.

وعُرف عن طاليس بأنه عالم فلكي إستطاع التنبؤ بكسوف الشمس الكلي، كما حدث في (28 مايس عام 585 قبل الميلاد) مثلما حكى ذلك المؤرخ هيرودوتس، وأنه قد أخذ علم الفلك عن البابليين، وبنى ذلك التنبؤ على الحسابات الفلكية البابلية⁶. وقيل ان البابليين قد استخدموا شكلاً من أشكال حساب التفاضل والتكامل - المنسوبين الى نيوتن ولايبنتز - لغرض حساب مدارات كوكب المشتري⁷.

كذلك هو الحال مع فيثاغورس الذي تعلم من المصريين الطب والهندسة والرياضيات والموسيقى، وقيل إنه قضى في المعابد المصرية إثنين وعشرين سنة⁸. وكان اليونانيون

1 جورج جيمس: التراث المسروق، ترجمة شوقي جلال، نشر المجلس الأعلى للثقافة، 1996م، ص56.

2 الفلسفة اليونانية، ص15.

3 التراث المسروق، ص26.

4 المصدر السابق، ص25.

5 نفس المصدر، ص54.

6 فلاسفة يونانيون، ص21.

7 Chandra Wickramasinghe, Kamala Wickramasinghe, and Gensuke Tokoro, Our Cosmic Ancestry in the Stars: The Panspermia Revolution and the Origins of Humanity Paperback, 2019, Chapter 10. Look:

<http://libgen.rs/book/index.php?md5=F8600BE3B412672FE610D7E700C1484A>

8 بول ماسون - اورسيل: الفلسفة في الشرق، ترجمة محمد يوسف موسى، دار المعارف بمصر، ص56.

يعتقدون بأن طاليس وفيثاغورس قد حملا العلوم الرياضية من مصر. فهذا ما قاله اوديموس إلى طاليس، وايزوقراطس إلى فيثاغورس¹. ومثل ذلك ديمقريطس الذي أقام في مصر خمس سنوات لتلقي العلم فيها². كما نُسب إليه رحلاته إلى الهند وغيرها ففسّرت بها علومه الموسوعية³.

وكان افلاطون وأرسطو يشيران إلى أهمية مصر وبابل العلميتين، ومن ذلك ما أشار إليه افلاطون من أن «الإله» تحوت المصري هو أول من اكتشف علم العدد والحساب والهندسة والفلك⁴. كما أن أرسطو كان يقول: إن العلوم الرياضية قد نشأت في أرض مصر⁵.

وعلى الصعيد الفلسفي يقال بأن عدداً من الفلاسفة اليونانيين زاروا الهند واقتبسوا منها العديد من الأفكار، ومن ذلك ما ذكر بأن فيثاغورس قد تأثر بأراء الهند، ومثله أرسطو، حتى قيل بأن المنطق الأرسطي متأثر بمذهب النيايا، وكذا أن المذهب الذري لديمقريطس له جذور هندية⁶. ويرى البعض، مثل شارل فرنر، بأنه ليست للمصريين والبابليين فلسفة، فالشعب الوحيد الذي كانت له فلسفة إلى جانب اليونانيين هو الشعب الهندي. ومع ذلك فإنه ينفي أن تكون الفلسفة اليونانية أتت من الهند، بل العكس هو الصحيح، فالتصور السائد هو أن الفلسفة الهندية متأخرة قليلاً عن الفلسفة اليونانية. مع هذا يعترف فرنر بأن اللاهوت الصوفي الذي يعبر عنه كتاب (الابانيشاد) والمذهب البوذي كلاهما يخص الهند ذاتها دون شك، لكنه نوع من اللاهوت أكثر منه نوعاً من الفلسفة الحقيقية⁷.

وتعود بداية الفلسفة الهندية إلى التأمّلات المسجلة في نصوص (الفيدا)، وهي نصوص الحكمة التي تبدأ بعام 1500 قبل الميلاد، وأقدم نص للفيدا هو الريج فيدا، ويعني أشعار الحكمة. وألحق بالفيدا نصوص ختامية تُعرف بـ (الابانيشاد)، وجرى تأليفها خلال الفترة الممتدة بين (800 و500) قبل الميلاد⁸.

وتعد نصوص الفيديا دينية أكثر منها فلسفية. أما الابانيشاد فهي ذات طابع فلسفي، بإعتبارها خالية من قيود الحقيقة المقررة سلفاً، وهي تتضمن إقراراً بالحاجة إلى تقديم دليل على دعواها، كما أنها تُعنى بالمبادئ الأساسية للوجود. مع ذلك اعتبرت ليست فلسفية

1 الفلسفة اليونانية، ص18.

2 التراث المسروق، ص54-55.

3 الفلسفة اليونانية، ص18.

4 المصادر الشرقية، ص130.

5 الفلسفة اليونانية، ص18.

6 علي زيعور: الفلسفات الهندية، دار الأندلس، الطبعة الثانية، 1404هـ - 1983م، ص63.

7 الفلسفة اليونانية، ص15-16.

8 جون كولر: الفكر الشرقي القديم، ترجمة كامل يوسف حسين، مراجعة امام عبد الفتاح امام، سلسلة عالم المعرفة (199)،

1416هـ - 1995م، ص44.

بالمعنى الدقيق للكلمة، لكونها تمضي قدماً دون أي تحليل شكلي لمعايير الحقيقة، ولا تبدي علاقة بين الأخيرة والبرهان. وفي أغلب الأحوال تُتخذ التجربة الشخصية كبرهان مقنع على صحة الدعوى. إذ تميل الاوبانيشاد إلى تأكيد أهمية مضمون رؤية الحكيم أكثر من ميلها إلى التشديد على الوسائل التي يمكن عن طريقها تبرير هذه الرؤية. فهي تقارير عن تجربة الحكماء وليست نظريات فلسفية تنتظر التبرير، فتجربة الحكماء هي التي تقدم البرهان على صدق الدعوى فحسب¹.

وعموماً يلاحظ بأن اللاهوت اليوناني يقدم لنا شيئاً من التشابه مع كل من اللاهوت الهندي والبابلي والمصري. وطبقاً لهذا التشابه اعتقد الباحث (غلاديش) بأنه لا بد من أن تكون اليونان قد تأثرت بالشرق أولاً من خلال اللاهوت، ثم انتقل هذا التأثير إلى الفلسفة.

بيد أن (فرنر) اعترض على هذا التصور، معتبراً بأن ضرورياً من التشابه حاصل أيضاً بين اللاهوت اليوناني والخرافات الناشئة في بلاد أبعد، مثل بلاد البولنيزيا، وهو ما لا يمكن إقامة رابطة مباشرة بينهما. وبالتالي يميل هذا الباحث إلى أن هذه الضروب من التشابه تعود إلى نوع واحد من رد الفعل الذي يقوم به الوجدان الجماعي إتجاه قوى الطبيعة².

ولا شك أن ما يقوله فرنر يصدق على الحالات البسيطة من التشابه، أما الحالات المعقدة، مثل منظومة التصورات الغيبية، فمن الصعب إرجاعها إلى الوجدان الجماعي، ولا بد من إفتراض حالة التأثير والإقتباس. وهو ما سنجده واضحاً في بعض التصورات العائدة إلى الفكر المصري القديم.

فحول الأفكار الفلسفية نجد تشابهات عديدة بين الفكر اليوناني من جهة، وما كانت عليه التصورات المصرية القديمة من جهة ثانية، ومن بينها التشابهات الخاصة بأفكار افلاطون وأرسطو مع فلسفة (بتاح حنوب) المصرية.

ويعود زمن (بتاح) إلى ما قبل افلاطون بما يقرب من ألفين وثلاثمائة عام، أي أنه عاش حوالي سنة 2700 قبل الميلاد³.

والبعض يرى أنه عاش قبل ذلك بزمن طويل، فهناك حجر مصري محفوظ في المتحف البريطاني يحتوي على آراء المصريين القدماء حول النظام الكوني وأصله، ويرجع تاريخه إلى عام 700 قبل الميلاد، وهو يحمل إسم فرعون مصري يقرر أنه استنسخ نقشاً لأسلافه. وأمكن التحقق من ذلك طبقاً للغة ونظام ترتيب النص. ويعود التاريخ

1 الفكر الشرقي القديم، ص 52-53.

2 الفلسفة اليونانية، ص 17.

3 أعلام الفلسفة، ص 4.

الأصلي لهذه الآراء إلى زمن مدينة الإله (بتاح) ممفيس، وذلك ما بين ثلاثة آلاف وخمسمائة إلى أربعة آلاف سنة قبل الميلاد¹. وكان بتاح حتب - حاكم ممفيس - يهدف كما عبّر عن نفسه: «أن يقلد الأب الحكيم المحب الذي هو في السماء»².

وبالفعل نصاب بالدهشة عند رؤية التشابه الكبير الذي نجده بين الفلسفة اليونانية، كما لدى افلاطون وأرسطو، وما جاء من نصوص مصرية قديمة، لا سيما حول النظام الكوني وعلاقته بموجده. فليس فقط أن بين هذه النصوص تلك العبارة الشهيرة المنسوبة إلى سقراط: (اعرف نفسك)، وهي التي وجدت منقوشة في الجدران الخارجية للمعابد المصرية.. ولا فقط ما ينسب إلى افلاطون في الفضائل الأربعة الرئيسية (العدالة والحكمة والإعتدال والشجاعة)³.. ولا أيضاً ما تبناه أرسطو في نظريته حول صفة مبدأ الوجود وهي أنه المحرك الأول غير المتحرك.. بل أكثر من ذلك أن نظرية الفيض والصدور التي شاعت لدى الفكر اليوناني، لا سيما لدى افلاطون، نجدها في النص القديم العائد إلى عصر مدينة ممفيس قبل حوالي ثلاثة أو أربعة آلاف سنة قبل الميلاد.

إذ ترد بعض الإشارات المتعلقة بوجود أرباب للأشياء ومن قبلها رب الأرباب، فهناك الإله (بتاح) الذي هو بمثابة القلب واللسان للآلهة جميعاً، ويحمل في قلبه كل موجود، وبكلمته خلقهم جميعاً. ومع الإله بتاح هناك الإله (آتوم) وهو الوسيط بين الإله الأول وسائر الخلق، فهو الإله الصانع الموظف للخلق والإبداع، وهو بمثابة الصادر الأول لدى الفلسفة اليونانية، أو ما يسمى بالعقل الأول.

ويضاف إلى هذا الإله هناك آلهة ثمانية أخرى، فيكون مجموع الآلهة عشرة بمن فيهم الإله بتاح، وبدونه فالآلهة أو العقول تسعة، وهي الإله الصانع آتوم والصوادر الثمانية المخلوقة منه، وجميعها متحدة في ربوبية واحدة. ولا شك أن هذه الآراء شبيهة بتلك التي جاء بها افلاطون⁴.

وفي النصوص القديمة نجد ثلوثاً مصرياً يتألف من ثلاثة آلهة متحدتين بواحد، كالثالوث المسيحي الذي ظهر بعد قرون طويلة. ففي النص أن كل الآلهة ثلاثة، هم آمون ورع وبتاح، فإسم الكائن الأحد هو آمون، رأسه رع، وجسمه بتاح، وثلاثتهم واحد، ولكل منهم هوية منفردة⁵.

1 التراث المسروق، ص134.

2 أعلام الفلسفة، ص5.

3 التراث المسروق، ص19.

4 التراث المسروق، ص135-138. ولاحظ أيضاً: الفلسفة في الشرق، ص60.

5 هنري فرانكفورت وآخرون: ما قبل الفلسفة، ترجمة جبرا ابراهيم جبرا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثالثة، 1982، الفصل الثالث بقلم: جون ولسن، ص83.

كما ظهر لدى حكماء مدينة واست، وهي ما تُعرف اليوم بمدينة أقصر المصرية، بعض الآراء التي سبقت الفكر اليوناني، فقد ذكر هؤلاء الحكماء بأن الروح الإلهية التي اعتاد الناس أن يتعبدوا لها في المعابد لم تكن في الحقيقة غير روح واحدة وإن تعددت أوضاعها، فهي قد صدرت جميعها عن واحد وارتدت إلى واحد¹.

وشبيهه بالرؤية السابقة ما كان لدى الهند. فقد اعتقد الهنود القدماء بفكرة الوجود الواحد والكلي المختفي وراء مظاهر العالم المتغير². وجاء وصف هذا الوجود الواحد في الأوبانيشاد ما هذا نصه: «لا سبيل إلى رؤيته أو الإحاطة به، لا نسل له ولا لون، بلا عين ولا أذن، وبلا أيد ولا أقدام، يتخلل كل شيء، وهو كلي الوجود، أنه الواحد الذي لا يتغير، وهو الذي ينظر إليه الحكماء بإعتباره مصدراً للموجودات»³.

وقد عُرف عن فيثاغورس بأنه أبرز الذين تأثروا بالفكر الهندي، ومن ذلك تبنيه لفكرة تناسخ الأرواح، وهي أن الروح خالدة تنتقل من مخلوق إلى آخر، ومن حياة إلى أخرى، حتى تصل في رحلتها العلوية إلى الله. ومثل ذلك فكرة بنوة الإنسان للحيوان المصحوبة بمنع تناول اللحم، وكما يقول: «كل المخلوقات الحية تمت لنا بصلة القرابة، وينبغي أن نُعامل على أنها لحمنا ودمنا»، وكلاهما يعود إلى الفلسفة الهندية⁴. وحول الفكرة الأخيرة يُحكى عن فيثاغورس بأنه، كالقديس فرانسيس، كان يعظ الحيوانات كما يعظ البشر، سواء بسواء⁵.

ومما إمتازت به الفلسفة اليونانية هو أن فكرها كان يدور حول تفسير الكثرة النوعية للأشياء وردها إلى أصل واحد. ومع أن بداية بحثها قد غلب عليه الطابع المادي، إلا أنها أفضت إلى نهاية ميتافيزيقية واضحة المعالم، وهي نهاية سبق إليها الفكر الهندي بشكل واضح وجلي.

لكن على العموم إنه سواء مع الهند أو اليونان، هناك ميل لإرجاع الأشياء المتكثرة إلى الوحدة، سواء بالقول بوحدة الوجود صراحة، كما عليه الفكر الهندي، أو ما يقرب النظر من ذلك كما لدى قدماء اليونان الذين ردّوا تفسيراتهم إلى مبدأ الأصل والشبه أو السنخية.

فمثلاً كان طاليس يعوّل على الماء بأنه مصدر كل الأشياء، كما يعوّل على أن هذه الأشياء مليئة بالكائنات الإلهية، والبعض يوجه هذا القول إلى المعنى الدال على أن الله موجود في كل الأشياء⁶. ومثل ذلك ما فعله تلميذه أناكسيماندر (عاش حوالي 575 ق.م)،

1 المصادر الشرقية، ص73.

2 الفلسفة اليونانية، ص16.

3 الفكر الشرقي القديم، ص55.

4 أعلام الفلاسفة، ص77. والفلسفة اليونانية، ص20.

5 أعلام الفلاسفة، ص77.

6 التراث المسروق، ص64.

فقد اعتبر الأشياء متكونة من شيء آخر غير الماء، وهو مادة دقيقة اطلق عليها (اللامتناهي أو اللامحدود)، ووصفه بأنه خالد وأزلي، وهما لفظتان من ألفاظ الشاعر الاغريقي هوميرس المكررة في نعت الآلهة¹. وكذا هو حال الفلاسفة الآخرين، الأمر الذي أفضى إلى القول – أخيراً - بوحدة الوجود بأشكال مختلفة.

الفلسفة اليونانية وأصلها المولد

لقد اشتهر عن طاليس بأنه أول من بحث في أصل الأشياء بطريقة تحليلية علمية بعيدة عن الرؤى الاسطورية، لذلك اعتبر أول الفلاسفة. فرغم تقدم الكثير من ذوي الحضارات الشرقية القديمة عليه كما عرفنا، إلا أنه لم يرد عنهم تلك النزعة التحليلية العلمية. ورغم أن طاليس لم يأت بنتيجة مختلفة عما تقدمه من أهل الحضارات القديمة، إذ كان يقول بأن الماء هو أصل الأشياء، وقد سبقه بذلك كثيرون، حتى احتمل العديد من المؤرخين بأن طاليس متأثر بالحكماء الشرقيين²، لكن الفارق يكمن في طريقة التفكير، وهي أن ما ذكره القدماء لا يتجاوز الرؤى الاسطورية، خلافاً لما قدمه طاليس وأتباعه من رؤية تحليلية في الكشف عن الأسباب العامة للوجود أو الطبيعة، وما الفلسفة كما عُرِّفت إلا البحث عن الأسباب والعلل. فقد لاحظ طاليس بأن الرطوبة هي الحياة، وعدم وجودها هو الموت، وكل الأشياء الحية تخرج من البذرة الرطبة، أما الأشياء الميتة فتتبعن وتتحول إلى تراب جاف. وعندما يتبخر الماء يصبح هواء وناراً، وإذا ما تجمّد أصبح ثلجاً وصخراً. لذلك صرح بأن الماء هو الأصل الأساس الذي تتكون منه سائر الأشياء³.

مع هذا فما زالت التصورات حول طاليس وغيره من قدماء الفلاسفة غير واضحة، لقلة ما نقل عنهم من نصوص. وعادة ما تحتل هذه النصوص تصورين مختلفين، أحدهما يرى أن إعتقادات هؤلاء طبيعية لا علاقة لها بالأمور الإلهية والروحية. في حين يميل التصور الآخر إلى المعاني الأخيرة. ومن ذلك أن أقوال طاليس تحتل هذين المعنيين من التفسير (الطبيعي والإلهي)⁴. وأرسطو ذاته ينقل عن طاليس بأن العالم مليء بالإلهة أو الأنفس، فيضفي بذلك الصورة الإلهية والروحية على العالم⁵.

أما المتأخرون فقد نزعوا على طاليس وغيره من القدماء نزعة هي ذاتها نجدها عند المتأخرين من فلاسفة اليونان، فقد اعتبروه أول من بحث في الوجود العام ونظر له تنظيراً

1 ما قبل الفلسفة، ص282.

2 ما قبل الفلسفة، الفصل الثامن، بقلم كل من: هنري فرانكفورت وغرينويغن فرانكفورت، ص280.

3 أعلام الفلاسفة، ص69.

4 ما قبل الفلسفة، المعطيات السابقة، ص279.

5 ما قبل الفلسفة، ص279. وفلاسفة يونانيون، ص22.

حتمياً، كما أنه أول من أقام تفسيره على «الثابت الأساس» الذي أدان له تاريخ الفلسفة بالبقاء والدوام، فقد ظلّ ثاوياً وراء مختلف الرؤى الفلسفية للوجود.. وهو القانون الذي يشير إلى مبدأ (الأصل والشبه) بين الكائنات. ولا يهمننا ما عسى تكون عليه فلسفة طاليس وأتباعه القدماء حقيقة، إذ ما وردنا عنهم قليل، ويعوّضنا عن هذا النقص ما نقله المتأخرون، وعزّأونا في ذلك هو أنه يتسق مع نظريات الفلاسفة الذين ظهروا منذ افلاطون وحتى آخر الفلاسفة المسلمين.

وإذ لا نجد مساعاً لطرح كامل ما صوّره لنا المتأخرون من نظرية أبي الفلاسفة طاليس وذريته التابعين له، فسنكتفي بإطلاقات لا تخرج عن غرضنا من البحث الذي يستهدف - كخطوة أولى - الكشف عن ذلك القانون وعلاقته الثابتة بتاريخ الفلسفة.

فقد نقل المتأخرون في الحضارة الإسلامية أن طاليس كان يعتقد بأن مبدأ الوجود الأول قد أبدع عنصراً «فيه صور الموجودات والمعلومات كلها. فانبعث من كل صورة موجود في العالم على المثال الذي في العنصر الأول. فمحل الصور ومنبع الموجودات كلها هو ذات العنصر. وما من موجود في العالم العقلي والعالم الحسي إلا وفي ذات العنصر صورة له، ومثال عنه»¹.

ومع أن هذا التفكير قائم على (الأصل والشبه) كالذي يعرضه النص السابق، إلا أن هذا القانون ظلّ يواجه مشكلاً أساسياً، ليس ضمن حدود التفكير المنسوب إلى طاليس فحسب، بل إنجرّ إلى جميع الوجوديين من الفلاسفة والعرفاء. فتاريخ الفلسفة والعرفان يشهد تردداً في خضوع مبدأ الوجود الأول - والهيولي أو المادة الأولى أيضاً - لحكم ذلك القانون، فكثيراً ما كان يُعتبر حالة فريدة شاذة لا يمكن وصفه بوصف سوى المجهول، خشية أن يصاب بالتكثر في ما لو خضع إلى الحكم الأنف الذكر.

فهذا المشكل نراه واضحاً لدى ما ينسب إلى أبي الفلاسفة طاليس، فهو إذ يجعل التشابه في جميع الكائنات من العنصر الأول المبتدع وحتى أدناها، لا يرضى أن يعمم على مبدأ الوجود، ويفضّل إعتبار هويته مجهولة ومتصفة بالوحدة التامة، خشية التكثر بأن يكون محلاً للصور الكثيرة في ما لو كان خاضعاً لحكم ذلك القانون. وعليه اعتبر أن إدراكه يحصل عبر آثاره لا من جهة هويته الخاصة، إذ لا صورة له عند ذاته، وما يتصوره العامة أن في ذاته صوراً إنما هي في مبدعه لا ذاته².

وسواء صحّ ما ينقل عن طاليس أم أنه من إفتعال المتأخرين كما هو الرأي الحديث، فإن الحقيقة التي لا شك فيها هي أن الرؤية العامة للتفكير اليوناني تتأسس على قانون

1 الملل والنحل، ص153.

2 الملل والنحل، ص153 و154.

(الأصل والشبه) لتفسير الوجود ككل، مع تردد واضح حول علاقة مبدأ الوجود الأول بهذا القانون. وهي ذات الصورة التي تبناها الفلاسفة المسلمون.

وقد تكررت هذه الصيغة لدى فيلسوف مالطي معاصر لطاليس هو انكساغورس، فهي لا تختلف - أيضاً - عن سابقتها في كونها مشتقة من ذات القانون.

فكما جاء عن أرسطو ما كان يقوله هذا الفيلسوف العتيق بأن أي جزء من العالم فهو على مثال الكل، فأى شيء يتولد من كل شيء. إذ الشيء لا يكون إلا من مثله وشبيهه في الصورة¹. كما اعتبر الأشياء لا تتحدد بأربعة عناصر كما شاع الاعتقاد بها آنذاك، بل هي غير متناهية العدد².

مع ذلك، يبدو أن ما جاء عن هذا الفيلسوف لا يختلف عما نُقل عن طاليس في جعل مصداقية (الأصل والشبه) تنطبق على الصادر الأول وما تحته، لكنها لا تنطبق على مبدأ الوجود الأول. فقد نُسب إليه أنه اعتبر ذلك الصادر الذي أبدعه المدبر الأول هو «جسم أول متشابه الأجزاء، وهي أجزاء لطيفة لا يدركها الحس، ولا ينالها العقل»، منها تكون الكون كله، العلوي منه والسفلي، باعتبار أن المركبات مسبقة بالبساطة، وكذلك المختلفات مسبقة بالمتشابهات «أليست المركبات كلها إنما امتزجت وتركبت من العناصر، وهي بسائط متشابهة الأجزاء؟ وأليس الحيوان والنبات وكل ما يتغذى فإنما يغتذي من أجزاء متشابهة أو غير متشابهة، فتجتمع في المعدة فتصير متشابهة، ثم تجري في العروق والشرابين فتستحيل أجزاء مختلفة مثل الدم واللحم والعظم؟»³.

وعليه يكون هذا الفيلسوف «أول من قال بالكمون والظهور، حيث قدر الأشياء كلها كامنة في الجسم الأول. وإنما الوجود ظهورها من ذلك الجسم نوعاً وصنفاً ومقداراً وشكلاً وتكاثفاً وتخللاً، كما تظهر السنبل من الحبة الواحدة، والنخلة الباسقة من النواة الصغيرة، والإنسان الكامل الصورة من النطفة المهيئة، والطيور من البيض، فكل ذلك ظهور عن كمون، وفعل عن قوة، وصورة عن استعداد مادة، وإنما الإبداع واحد، ولم يكن بشيء آخر سوى ذلك الجسم الأول»⁴. كما اعتبر العقل حاكماً على كل شيء وأنه بث النظام في كل شيء⁵.

وهناك فيلسوف آخر من المالطيين، هو اكسيمانس (عاش حوالي 475 ق.م)، حاول أن يتمشى مع قانون (الأصل والشبه) ليطبقه على مبدأ الوجود الأول، خلافاً لنظرية طاليس.

1 أرسطو طاليس: الطبيعة، ترجمة اسحق بن حنين مع شروح ابن السمع وإبن متي بن يونس وأبي الفرج بن الطيب، تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي، الدار القومية في القاهرة، 1384 هـ - 1964 م، ج1، ص205 و42.

2 فلاسفة يونانيون، ص79.

3 الملل والنحل، ص154.

4 المصدر السابق، ص155.

5 فلاسفة يونانيون، ص80.

فكما تُنسب إليه أنه وإن اعتبر مبدأ الوجود الأول لا هوية تشبهه، لكنه أقرّ بواحد من إفتراضين: فإما أن يكون المبدأ أبدع الموجودات من غير أن يعلمها، أو أبدعها وهو يعلمها مما في ذاته من صورها الأزلية. واستثنى القول الأول، وسلّم بالثاني، معتبراً أن كل ما يظهره من إبداع، فإن صورته موجودة في علمه السابق دون أن تتكرر ذاته بتكرر صور الموجودات. وأول الأشياء التي أبدعها صورة العنصر، فانبعثت عن هذه الصورة صورة العقل، فأخذ العنصر يرتب في العقل «ألوان الصور على قدر ما فيها من طبقات الأنوار وأصناف الآثار، وصارت تلك الطبقات صوراً كثيرة دفعة واحدة، كما تحدث الصور في المرآة الصقيلة بلا زمان، ولا ترتيب بعض على بعض. غير أن الهيولى لا تحمل القبول دفعة واحدة إلا بترتيب وزمان فحدثت تلك الصور فيها على الترتيب. ولم يزل الأمر كذلك في العالم بعد العالم على قدر طبقات تلك العوالم، حتى قلّت أنوار الصور في الهيولى، وقلّت الهيولى، وصارت منها هذه الصورة الرذلة الكثيفة التي لم تقبل نفساً روحانية، ولا نفساً حيوانية، ولا نباتية»¹.

هكذا يظهر عند اكسيمانس أول صور التردد في تطبيق قانون (الأصل والشبه) على مبدأ الوجود الأول، وكأنه يقول بذلك ولا يقول به. إذ يجعل من الأول حاملاً لصور الموجودات التي أبدعها، رغم نفيه لأي شكل من أشكال الشبه مع غيره. وسنرى ما لهذا التردد من تواصل وإمتداد على طول مراحل النظام الوجودي بشقيه الفلسفي والعرفاني.

وهناك محاولة كبيرة لعملية تجريد الوحدة الإلهية عن الصفات الزائدة ظهرت على يد فيلسوف القرن الخامس قبل الميلاد، انبادقلس (عاش حوالي 445 ق.م)، شبيهاً بتلك التي تبناها الفلاسفة المسلمون.

فطبقاً لما نسب إليه المتأخرون اعتقد بأن مبدأ الوجود الأول هو علم محض، وإرادة محضة، وهو جود وعزّة وقدرة وعدل وخير وحق، فهو كل هذه الصفات، وهي هو بلا فرق، وقد أبدع العنصر الأول البسيط «ثم كسر الأشياء المبسوطة من ذلك المبدع البسيط الواحد الأول، ثم كوّن المركبات من المبسوطات».

كل ذلك حصل عبر علاقة العلة بالمعلول، فكل عال ينحت ما تحته من صور، فالعنصر الأول ينحت ويصوّر ما عنده من الصور الروحانية في العقل، وكذلك يفعل الأخير مع النفس الكلية التي تحته، وهي تفعل نفس الشيء مع الطبيعة الكلية بما استفادته من العقل².

وإذا كان التطور الذي أحدثه انبادقلس متعلقاً بطبيعة المبدأ الأول بما ينطوي عليه من وحدة الذات والصفات وعينيتهما، كما تُنسب إليه، فإن الجديد الذي جاء به فيثاغورس هو

1 الملل والنحل، ص155.

2 الملل والنحل، ص156 و157.

نظريته حول المشاكلة بين نظام العدد ونظام المراتب الوجودية بما فيها المبدأ الأول، إذ رأى أن بمعرفة العدد وكيفية نشوئه من الواحد يتحقق العلم بوحداية المبدأ الأول. كما وأن بمعرفة خواص الأعداد وكيفية ترتيبها ونظامها يتحقق العلم بسائر الموجودات والمخترعات وكيفية نظامها وترتيبها، كالتي إستند إليها الإسماعيلية وإخوان الصفا في الحضارة الإسلامية. ومع ذلك فإن فيثاغورس لا ينكر كون الوحدة في المبدأ الأول تخالف الوحدات الأخرى لسائر الموجودات¹.

وعموماً يعتقد الفيثاغوريون بأن كل شيء يمكن نفيه عن الوجود إلا العدد، فمثلاً أن ورقة الشجر خضراء، لكن ليس كل شيء أخضر، كما أن من الأشياء ما ليس له لون، ومثل ذلك ينطبق على الأذواق والروائح والمواد الأخرى بإستثناء العدد، فهو صفة كلية شاملة تنطبق على كل شيء، ومن المحال أن نتصور وجوداً لا يقبل العد والحساب. فالعدد أساس العالم، والعالم ناشئ من العدد².

إضافة إلى أن فيثاغورس قام بتوظيف قانون (الأصل والشبه) وتطبيقه على الموجودات، فاعتبر العالم في قبال الإنسان إنساناً كبيراً، والإنسان في قبال العالم عالماً صغيراً³. وهي الفكرة التي تبناها كل من الفلاسفة والعرفاء داخل الحضارة الإسلامية لإبراز التشاكل بين العالم والإنسان. ومن المؤكد أنها كانت شائعة لدى فلاسفة اليونان، حتى ذكر الكندي أن السبب الذي جعل الفلاسفة القدماء يحسبون الإنسان عالماً صغيراً هو لأن فيه جميع القوى الموجودة في العالم ككل، كالنبات والحيوان والمنطقي، كما فيه الأرض مثل العظام وما شابهها، وفيه الماء كالرطوبات البدنية والأوردة ونقاها والمعدة والمثانة وما إلى ذلك، وفيه الهواء وهو جو باطنه وجوفه، وفيه النار بصورة حرارته الغريزية⁴. وطبقاً لهذه الفكرة من التشاكل، اعتبر فيثاغورس أن الخير الأسمى للإنسان هو أن يتشبه بالآله⁵.

كما ظهر أكسانوفان (عاش حوالي 500 ق.م) وهو يحمل الفكرة المتعلقة بوحدة الوجود؛ لإعتباره بأن الله هو كل شيء. فقد كان هذا الفيلسوف يسخر من مشاكلة الله للإنسان، أو إعتباره صورة مكبرة للأخير، كما شاع لدى الناس، وهو يذكّر بما أوصى به الفيلسوف المادي الألماني فيورباخ (المتوفى سنة 1872) أن تكتب على قبره: «إن الإنسان قد صور الله على هيئته». فعلى رأي أكسانوفان «لو أن للماشية أو الخيل أو الأسود أيدياً،

1 رسائل إخوان الصفا، دار صادر - دار بيروت، 1957م، ج3، ص200.

2 تاريخ الفلسفة اليونانية، ص39-40.

3 الملل والنحل، ص161.

4 رسالة الكندي في الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، حققها وأخرجها وقدم لها أبو

ريدة، دار الفكر العربي بمصر، 1369هـ - 1950م، ص260-261.

5 التراث المسروق، ص66.

ولو أن في وسعها أن ترسم بأيديها؛ لرسمت الخيول صوراً للآلهة على هيئتها، ورسمت الماشية آلهة على هيئتها، وكل منها يصور جسم الإله على شاكلة جسمه».

لذلك كان يعتقد بأن المبدأ الأول لا يشبه البشر في الشكل أو الملبس أو الصوت أو العقل، بل هو الأشكال جميعها، والأردية وكذا الأصوات والعقول جميعاً، فهو الكل في الكل، والكل واحد، وفكره يضم جميع أفكار المخلوقات كلها في جميع العصور. وما الكون إلا صورة محسوسة لفكره كتبت في مقاطع من حيوات متطلعة، ونجوم وهاجة حتى يتمكن كل ذي عينين أن يرى¹. ويصف أكرسانوفان الإله بأنه «كله بصر وكله سمع وكله عقل»²، وهو واحد لا كثرة فيه، وثابت لا صيرورة له³.

ولا شك أنه لا يمكن تفسير هذه الوحدة التي تحدث عنها أكرسانوفان من غير إعتبار علاقة الشبه بين الأشياء ومردّها إلى الوحدة، فالبصر الواحد، والسمع الواحد، والعقل الواحد، لا يمكن تحقيقه دون اشتراك الوحدة بين البصريات والسمعيات والعقول. وهي الصورة التي سنجد تبريرها لدى الفلاسفة والعرفاء في الحضارة الإسلامية.

وعلى هذه الشاكلة اعتبر بارمنيدس (المولود حوالي 514 ق.م) أن الإعتقاد بالواحد الأوحد يوجب إنكار كل ما عداه. وقد أفضت فلسفته إلى إنكار كل حركة وتغير⁴، معتبراً أن الوجود كلي ثابت ومتصل أزلي⁵. ويتسق هذا التصور مع منطق السنخية، وعبر عنه الفلاسفة المتأخرون ببعض الأشكال القريبة.

ومن ثم جاء زينون الإيلي (المتوفى حوالي 430 ق.م) ليقدم أربع حجج لإبطال الحركة والكشف عن ثبات الوجود ووحدته، ومنه الوجود الطبيعي، ليدعم بذلك حجة استاذة بارمنيدس. فأى شيء لو أراد أن يتحرك إلى هدف معين، فعليه أن يقطع نصف المسافة، ثم بعدها عليه أن يقطع النصف الباقي، ومن ثم نصف الأخيرة، وهكذا إلى ما لا نهاية له، فلكي يصل إلى الهدف فإنه يحتاج إلى قطع ما لا نهاية له من المسافة، وهو يستغرق زمناً بنفس القيمة، وكل ذلك يجعل من قطع المسافة أمراً مستحيلاً، ما يعني أن كل شيء ساكن وثابت من دون حركة ولا تغير⁶.

ولدى افلاطون (المولود حوالي سنة 428 قبل الميلاد) تكتسب علاقة (الأصل والشبه) أهمية خاصة لهيمنتها على مجمل تفكيره. ففي تقسيمه للعالم إلى الوجود الحسي والوجود المثالي، جعل افلاطون الوجود الأول على شاكلة الثاني، والحال ذاته ينطبق على علاقة

1 أعلام الفلاسفة، ص76-77.

2 تاريخ الفلسفة اليونانية، ص46.

3 التراث المسروق، ص68.

4 ما قبل الفلسفة، ص287 و289.

5 فلاسفة يونانيون، ص49.

6 انظر حجج زينون في إبطال الحركة: أرسطو طاليس: الطبيعة، ج2، ص711 وما بعدها.

المثل - في الوجود المثالي - بعضها بالبعض الآخر، إبتداءً من مثال الخير الأعلى فنازلاً. فهو قد أكد على وجود مثال عقلي خارجي لكل نوع حسّي، يُعدّ حقيقة ذلك النوع وأصله، ولولاه ما كان للأنواع أن توجد، لكونها اظلالاً لتلك المثل العقلية. كما ترتبط هذه المثل بمثال أعلى هو مثال الخير الذي شَبَّهه بالشمس التي بدونها لا ترى العين ولا الأشياء تُرى، فكذا يكون هذا المثال حيث يُضيء سائر المثل كي تُرى عند المعرفة¹.

وربما يكون المقصود من مثال الخير عند افلاطون هو مبدأ الوجود الأول. كما يمكن أن يعبر عن جميع المثل العقلية العليا المؤثرة على المثل «الرياضية» التي تحتها، تبعاً لمنطق الترتيب في (الصدور). فهو يضع عشرة عقول مثالية أولها المبدأ الأول، ثم تتسلسل حتى العاشر، على شاكلة ما عهدناه لدى (بتاح حتب) المصري، إذ يكون الثاني أول بداية للكثرة عن الوحدة. وتكون هذه العقول المجردة أساس وجود المثل الأخرى التي تتوسط بينها وبين الأجسام الحسية. فهو من منطق (المسانخة) أو المشابهة اضطر إلى جعل العالم المثالي (الرياضي) وسيطاً بين العالمين الآخرين، كي لا يكون هناك بون شاسع وفصل تام بين عالم التجرد البحت المتمثل في العقول العشرة وبين عالم الأجسام الحسية. إذ يتشابه عالم المثل المتوسط مع كل من العالمين الآخرين. وبالتالي فإن هذه المثل ليست حسية ولا أنها محض مجردة، إنما هي بين بين.

وعليه نفهم علة تقسيم الفلاسفة للبحث الفلسفي، وهو أنه على ثلاثة مطالب تعكس العوالم الثلاثة الأنفة الذكر، إذ تبتدئ بالفلسفة الدنيا (الطبيعية) وتنتهي بالعليا (المتافيزيقية) مروراً بالوسطى (الرياضية).

هكذا أن مبرر افلاطون في إعتقاده بالمثل - سواء المتوسط أو العليا - مستمد من قانون (الأصل والشبه).

ومن إستدلالاته بهذا الشأن اعتبر أنه لما كان الجمال الملاحظ في عالم الأشياء المحسوسة يفتقر إلى الجمال المطلق التام، فلا بد أن يكون أصله معبراً عن الأخير الذي لا يعتريه نقص ولا فتور، وهو محض الجمال بالذات². وهو عين ما يسمى بقاعدة «الإمكان الأشرف» التي تعود إلى أرسطو، وتعد من أهم لوازم منطق (الأصل والشبه) أو السنخية.

لذلك لم يكن تقسيم افلاطون للوجود إلى عوالمه الثلاثة اعتباطاً. فالعالم السفلي مدين في وجوده لعالم المثل الوسيط، حيث عنده «لا بد أن لكل أثر من مؤثر يشابهه نوعاً من

¹ يوحنا قمير: أصول الفلسفة العربية، المطبعة الكاثوليكية ببيروت، 1958م، ص 64-63.

² انظر بهذا الصدد البحث القيم لمحمد علي أبي ريان، وهو بعنوان (الإشراقية مدرسة افلاطونية إسلامية)، وذلك في: الإشراقية مدرسة افلاطونية إسلامية، بحث في: الكتاب التذكاري شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي، في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، اشراف وتقديم ابراهيم مذكور، المكتبة العربية في القاهرة، 134 هـ - 1974م، ص 45-46.

المشابهة»¹. كما أن العالم المثالي هو بدوره مدين في وجوده ومشابهته للعالم العلوي المجرد، فمهما بلغ من الكمال فسيظل ناقصاً ومحتاجاً للأخير؛ طبقاً للقاعدة الأنفة الذكر.

وبحسب منطق افلاطون فإن علاقة (الأصل والشبه) تصدق على كافة المراتب الوجودية بما فيها مبدأ الوجود الأول، كما يبدو.

أما مع المعلم الأول أرسطو (المولود سنة 384 قبل الميلاد)، فرغم أن ظاهر كلامه قائل بوجود مبدأين للعالم، هما العلة الفاعلة الإلهية، والعلة المادية المتمثلة بالمادة الأزلية، إلا أن تكوين نظام العالم طبقاً للصورة والغاية بحسب تقسيمه للعلل إلى أربع (فاعلية ومادية وصورية وغائية) يجعله خاضعاً لقانون (الأصل والشبه) بين المراتب الوجودية. فهو حتى مع قوله بأزلية المادة، يحيل إمكانية انفكاك المادة عن الصورة، فالمادة بدون صورة هي مجرد قوة أو قابلية وإمكان².

وبالتالي تصبح حقيقة الأشياء عنده متمثلة بالصور، فهي الموجودة فعلاً وحقيقة، والعالم كله عبارة عن صور مؤلفة من الحركة، فالصورة عنده تمام الحركة وكمالها³.

وكما بين ابن رشد نظرية أرسطو بأن كل موجود محسوس فهو مؤلف من مادة وصورة «وأن الصورة هي المعنى الذي به صار الموجود موجوداً، وهي المدلول عليها بالاسم والحد وعنها يصدر الفعل الخاص بموجود موجود..»⁴.

وهو في محل آخر أكد بأن الصورة متقدمة بالجواهر والوجود على الهيولى، وأن الهيولى إنما تستكمل بالأتم والأكمل من جهة الفعل لا القوة⁵، فهي بالتالي تستكمل من جهة الصورة التي هي عين الفعل ذاته.

ومع أن هناك الكثير ممن يضع فارقاً تاماً بين أرسطو وافلاطون حول أزلية العالم وحدوثه، حيث المتصور أن افلاطون قائل بالحدوث، خلافاً لأرسطو القائل بالأزلية أو القدم، إلا أن ما يقوله افلاطون عن حدوث العالم ليس من نوع الحدوث المنقطع زماناً والمتصل بالعدم كما يصرح به المتكلمون، بل هو حدوث دائم منذ الأزل⁶.

1 الملل والنحل، ص165.

2 ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية ببيروت، 1961م، ج2، ص779.

3 الاسكندر الافروديسي: مقالة في الصورة، ضمن: عبد الرحمن بدوي: أرسطو عند العرب، مكتبة النهضة المصرية، 1947م، ص289.

4 تهافت التهافت، ص432-433.

5 تفسير ما بعد الطبيعة، ج2، ص1192.

6 الملل والنحل، ص166 و196.

وهذا ما سبق أن كشف عنه شارح أرسطو، فرفيوس، رداً على الوهم الآنف الذكر، فقد قال في رسالته إلى أبانوا: «وأما ما قذف به افلاطون عندكم من أنه يضع للعالم ابتداءً زمانياً فدعوى كاذبة، وذلك أن افلاطون لا يرى أن للعالم ابتداءً زمانياً، لكن ابتداءً على جهة العلة، ويزعم أن علة كونه ابتداءً»¹. ونقل جلال الدين الدواني تأويل البعض لرأي افلاطون بأنه قائل بالحدوث الذاتي لا بالحدوث الزماني، لكنه ذكر خلافاً لهذا التأويل بأنه رأى في بعض كتب الفلسفة بخط قديم ينقل عن أرسطو قوله: لم يقل أحد من الفلاسفة بحدوث العالم إلا رجل واحد، وقال مصنفه: إنما عني به افلاطون².

على أن معنى الحدوث الذاتي لا يختلف جوهرًا عن القول بأزلية العالم وقدمه، وهو المنسوب إلى قدماء الفلاسفة ومنهم أرسطو، فهم لا يقصدون بالقدم على نحو ما يريده المتكلمون من معنى لهذا اللفظ، فكل شيء في عالمنا لديهم حادث، والعالم دائم الحدوث منذ الأزل وإلى الأبد، وبهذا المعنى يمكن أن يكون قديماً.

وعلى ما يذكر ابن رشد «ان الفلاسفة يجوزون وجود حادث عن حادث إلى غير نهاية بالعرض إذا كان ذلك متكرراً في مادة منحصرة متناهية، مثل أن يكون فساد الفاسد شرطاً في وجود الثاني فقط»³. وهم حين يقولون بقدم العالم لا يعنون منه كما هو الظاهر من اللفظ، بل تحفظاً من معنى «المحدث» الذي هو من شيء وفي زمان وبعد العدم⁴. فهذا ما جعلهم يرجحون استخدام القول بقدم العالم على حدوثه. وهو أمر ينطبق على عالمنا الأرضي المسمى بعالم ما تحت القمر، فهو عالم التغير والتجدد والكون والفساد أزلاً وأبداً، أما عالم الأفلاك فعلى خلافه، إذ يعدّ ثابتاً وشريفاً لا يخضع للكون والفساد، وبالتالي فهو قديم بقدم علته، أو بحسب تعبير بعض الفلاسفة المسلمين أنه حادث من حيث الذات لا الزمان، وما فيه من حدوث آخر لا يتعدى عن حركاته الوضعية. ولعل لفظة قدم العالم كان يقصد بها هذا الركن الرئيس من العالم وليس عالم ما تحت القمر.

وإذا كان المتوقع أن تتفق وجهة النظر العامة لافلاطون وأرسطو مع الروح الفلسفية القائمة على العلاقات الحتمية، والتي لا تدع فرصة للقول بالحدوث المنقطع، فإن من المحتمل أن يكون الخلاف بينهما ليس له علاقة برؤية العالم ككل، بل له علاقة بالمادة أو الهولي بالخصوص. فربما كانا مختلفين حول قدمها وحدثها، وهو أن أرسطو يقول بقدمها وافلاطون بحدوثها.

1 المصدر السابق، ص196.

2 جلال الدين الدواني: رسالة انموذج العالم، ضمن ثلاث رسائل للدواني، تحقيق أحمد تويسركاني، مجمع البحوث الإسلامية، إيران، الطبعة الأولى، 1141هـ، ص482.

3 تهافت التهافت، ص56-57.

4 المصدر السابق، ص162.

فالقول بقدّم المادة ربما يعني كونها منفصلة ومستقلة ذاتاً عن تأثير مبدأ الوجود الأول، خلافاً للقول بحدوثها، إذ تكون غير منفصلة ولا مستقلة عن تأثير ذلك المبدأ، رغم أن حدوثها لا ينافي قديمها وأزليتها. بهذا التوجيه يصبح الخلاف بين افلاطون وأرسطو ليس خلافاً يخص قدم العالم وحدثه، ولا خلافاً يتعلق بحدوث المادة وقديمها كما هو متبادر للفهم الساذج، بل هو خلاف يتعلق بالاستقلال عن مبدأ الوجود الفاعل وعدمه. وسواء قلنا بالحدوث الأزلي أو القدم الأزلي، فما هو إلا نوع من القدم والأزلية.

ومهما كان الخلاف حول هذه النقطة، فإنه لا يشكّل - بالنتيجة - عقبة أمام الرؤية العامة المستخلصة من مذهب أرسطو، وهو أنه خاضع لقانون (الأصل والشبه) ليصبّ آخر المطاف في قلب «وحدة الوجود».

فرغم أن القول بقدّم المادة وأجنبييتها عن الخالق يحيل التشابه بينها وغيرها من الوجودات، إلا أن ذلك لا ينفي حصول مشابهة نوعية بين مبدأ الوجود الأول وصورة العالم أو نظامه الناشئ من تحريك المادة ذاتها. فالعلة الأولى - هنا - ليست علة لذات المادة أو الهیولی، بل هي علة لتحريكها، بإخراج صور العالم وإحلال النظام الطبيعي.

وحول مصدر الصورة فإن مذهب أرسطو يجعل وجودها حسب إعتبارين: فهي من جهة موجودة بالقوة في المادة الأولى، لكنها من جهة ثانية ترتبط سببياً بصور مجردة تصل في النهاية إلى العلة الأولى، أي مبدأ الوجود الفاعل، فهو صورة محضة تمثل جميع صور الموجودات بالفعل، بنحو ما من الأنحاء، إذ وجودها في المبدأ الأول «شبيه بوجود المصنوع بالفعل في نفس الصانع»¹. وهي من حيث وجودها كصور خالصة في ذات الأول؛ تكون محض العقل، وكل عقل فهو عاقل ومعقول في الوقت نفسه².

فطالما كان هناك تجرد؛ فهناك عينية وإتحاد بين العقل والعاقل والمعقول. ومصدر هذا الإتحاد هو وجود التشابه فيما بينها، فجميع هذه العقول إذا انتقلت من القوة إلى الفعل تصبح شيئاً واحداً، فيكون العقل صورة الشيء المعقول مجرداً عن الهیولی، بينما هو شبيه به قبل ذلك، ما يعني وجود التشابه بين الصورة المختلطة مع المادة من جهة، وبين العقل المجرد، ومنه العقل الإلهي المحض، من جهة ثانية³.

لذا فإن أرسطو يجعل من العقل الإلهي علة أولى تدرك ذاتها وتدرك جميع ما يصدر عنها بنفس إدراكها لذاتها، كما يتضح من نظريته في العلم الإلهي، وهو ما يتسق مع قانون (الأصل والشبه) في علاقة العلة والمعلول.

1 ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص1505.

2 مقالة حرف اللام لأرسطو، ضمن: أرسطو عند العرب، ص6 و10.

3 انظر مقالة الإسكندر الإفروديسي في القول في مبادئ الكل بحسب رأي أرسطو طاليس الفيلسوف، وذلك في: أرسطو عند العرب.

فقد جاء في شرح ثامسيطوس لكتاب (حرف اللام) أن أرسطو كان يعتقد بأن الله لا يعقل الصور الخسيسة، بل يعقل ما هو غاية في الشرف، يتعذر عليه بالطبع أن يعقل الأشياء فرداً فرداً، بل عقله لشيء واحد فقط هو غاية في الفضيلة، وهو المتمثل في ذاته، فيكون عقله للأشياء عبارة عن دفعة واحدة بعقله لذاته، فيكون العقل والمعقول منه واحداً، فالعقل الأول يعقل العالم لأنه إذا عقل ذاته عقل من ذاته أنه علة جميع الأشياء ومبدؤها¹.

بالفعل لا يدل هذا الكلام صراحة على إعتبار العلم الإلهي للذات الإلهية هو عين العلم بالأشياء، إذ ما يبدو أنه يجعل علم الأشياء لازماً عن العلم الإلهي للذات، لا أنه عينه. لهذا كان ابن سينا في شرحه لكتاب (حرف اللام) لأرسطو، متردداً في معرفة مراده بين أمرين: أحدهما أنه ينفي العلم بالأشياء كلياً، والآخر هو أن العلم الإلهي بالأشياء يكون لازم علمه بذاته، ولم يفترض خياراً ثالثاً يتمثل في كون العلم الإلهي للذات هو عين العلم بهذه الأشياء².

وهناك عبارات عديدة يؤكد فيها أرسطو على نفي علم الله للموجودات في أنفسها، فلا يعلم إلا ذاته فقط، بإعتبار أن غيره ناقص يستحيل الالتفات إليه. ومن ذلك قوله: «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».

وبحسب هذا النص، ظن بعض الباحثين المعاصرين بأن أرسطو لا يرى الله متعقلاً شيئاً آخر غير ذاته، لكونه يعتقد بأن شرف العقل بشرف المعقول، وأشرف المعقولات هو الخير الأعلى المتمثل في الله، فلو تعقل شيئاً آخر غير ذاته فسينحط، وهو ما يجب أن ينزّه عنه³. مع أن ذلك ليس صريحاً وبيّناً عن أرسطو، فهو وإن كان يعتبر العلم الإلهي علماً واحداً يأتي دفعة واحدة، في الوقت الذي يكون منزهاً عن العلم بالأشياء الناقصة والمنحطة، لكنه يلوح أيضاً إلى العلم بالأشياء من جهة الكمال كما عرفنا، مضافاً إلى ما ينقل عنه قوله: «إن الله لا يعلم الموجودات في أنفسها، بل يعلمها في ماهيتها، فالله علم كله»⁴.

1 شرح ثامسيطوس لحرف اللام، ضمن: أرسطو عند العرب، ص20.

2 ابن سينا: كتاب الإنصاف، ضمن: أرسطو عند العرب، ج1، ص31.

3 عبد الرحمن بدوي: أرسطو، دار القلم في بيروت، ص183-184. وانظر أيضاً: ماجد فخري: أرسطو طاليس، المطبعة الكاثوليكية، 1958م، ص100-101. ومحمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، 1967، ج2، ص200-201. ويوحنا قمير: أصول الفلسفة العربية، ص83.

4 علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، الطبعة السابعة، 1977م، ج1، ص536.

ولا يخرج رأي أرسطو عن إفتراضين، فإما أنه يرى الذات الإلهية تعلم الأشياء كلها في عين علمها بذاتها، بإعتبار الذات عين الأشياء من حيث الكل؛ طبقاً لقانون (الأصل والشبه)، أو أنه يراها لا تعلم الأشياء إلا بعد علمها بالذات، فبهذا العلم يلزم العلم بالأشياء تبعاً لتدرج علاقات العلل بالمعلولات. فمعرفة حقيقة نظرية أرسطو من بين هذين الإفتراضين يجعلنا ندرك الحدود التي يؤسس فيها أرسطو رأيه على ذلك القانون. فلو استثنينا الوضع الخاص للهبولي، لكانت هذه النظرية مترددة بين فرضين، فهي إما أن تعمم القانون على جميع المراتب الوجودية، أو أنها تستثني من ذلك الذات الإلهية، مثلما حصل مع طاليس وغيره.

وعلى العموم تظل مسألة تأسيس علاقة العلية مساوقة لتأسيس منطق الشبه بين العلة والمعلول، وبالتالي بين الموجودات جميعاً، الأمر الذي يتفق مع الروح العامة للمذهب الأرسطي، حتى أن ابن رشد يرى الظاهر من مذهب أرسطو وأصحابه، أو اللزوم عن مذهبهم، هو توقف صدق قاعدة (علم العلة بذاتها يستلزم علمها بالمعلول) على الإقرار بوجود علاقة الشبه بين العلة والمعلول، وأن التفاوت بين العلة والمعلول هو تفاوت قائم على الشرف في النوع الواحد لا إختلاف النوعية¹، الأمر الذي يفضي إلى وحدة الوجود.

بل لا يكتفي أرسطو بإخضاع نظريته لهيمنة (الأصل والشبه)، إنما كذلك يجعل من استدلالاته قائمة بوعي على ملاحظة الإتساق والانسجام بين علاقات الوجود، الأمر الذي اصطلح عليه الفلاسفة بـ «السنخية» كتعبير يضم تشابه العلاقات إلى جنب تشابه الذوات. فهو يقيم جملة من استدلالاته إستناداً إلى كون الثابت لا يعلل إلا بالثابت، وكذا أن المتغير لا يعلل إلا بالمتغير. ومن ذلك أنه يستدل على ثبات حركة المتحرك الأول، أي السماء العليا أو الفلك المحيط، من خلال ثبات العلة الأولى. وهو حين يحدد العلاقة بين المتحرك الأول والتغير في عالمنا - عالم ما تحت القمر - لا يتوانى في اللجوء إلى تلك القاعدة. فهو ابتداءً يعتبر العلة الأولى الثابتة وغير المتحركة قد حركت متحركاً أزلياً بشكل ثابت على الحركة، لإرتباطه بعلة ثابتة.

وكسؤال: كيف تمّ الإرتباط بين المتحرك الثابت والحركة الجارية لعالم ما تحت القمر؟ وهي الحركة التي تتصف بعدم الثبات، إذ تتغير حركة الأشياء فيحصل السكون والتحول والكون والفساد وما إلى ذلك، ربما لوجود المادة في هذا العالم بإعتبارها منبع التكثر والفساد والتغير.

¹ كتاب ما بعد الطبيعة، ضمن رسائل ابن رشد، مطبعة دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، الطبعة الأولى، 1947م 1366هـ، ص 150 و 153.

فعن هذا السؤال يجيبنا أرسطو بأن ثبات حركة الأجرام الثابتة في العالم العلوي يجعل الحركة في عالما متصلة لا تنقطع، فهي على الدوام في حالة تغير ثابت لإتصال ودوام حركات الأجرام السماوية¹.

وبذلك يكون ثبات التغير في عالما مرتبطاً بثبات الحركة في العالم العلوي، فهذه الأخيرة تلعب دور الوسيط بين ثبات العلة الأولى من جهة، وبين التغير الدائم أو الثابت في عالما المادي من جهة ثانية. فللمتحرك الثابت علاقة مزدوجة، فهو ثابت ومتغير من دون تناقض، فحيث أنه متحرك فهو متغير، وحيث أنه لا يتغير في حركته فهو ثابت أيضاً.

ويشابه هذا التفسير الطريقة التي حدد فيها الفيلسوف المسلم صدر المتألهين الشيرازي (ملا صدرا المتوفى سنة 1050 هـ) كيفية إرتباط القديم بالحادث، والثابت بالمتغير، وذلك إستناداً إلى نفس القاعدة الأرسطية التي اختصرها بعبارة «علة الثابت ثابتة، وعلة المتغير متغيرة».

فقد اعتبر هذا الفيلسوف أن تغير الأعراض في عالما مرتبط بعلة مباشرة هي الحركة الجوهرية للمادة أو الطبيعة. فهذه الحركة كتغير هي علة التغير العرضي في العالم، لإتساق العلاقة بين المتغيرين، لكن إرتباط الحركة الجوهرية بالثابت العقلي القديم، كعلة مباشرة لها، يجعلها ثابتة على الحدوث والتغير والحركة، أزلاً وأبدأ، لإتساق العلاقة بين الثابتين.

كما من استدلالات أرسطو القائمة على الإتساق بين علاقات الوجود؛ تلك المتعلقة بإرتباط الكثرة بالكثرة والوحدة بالوحدة. فهو يستدل على وحدة العالم بوحدة العلة الأولى، فيعتبر أنه لو كان العالم متكثراً، لكانت العلة الأولى متكثرة أيضاً، للإتساق بين الكثرة كمعلول والكثرة كعلة. وهو يردّ الكثرة في العالم إلى الهيولي لا الصورة، بدلالة أن صورة الإنسان واحدة رغم أنها تنطبق على جميع أفراد الناس، وبالتالي فالتكثر فيهم من جهة الهيولي. وعليه لما كانت العلة الأولى خالية من الهيولي، لذا فهي واحدة بالفعل والصورة والعدد، وبالتالي يجب أن تكون حركة الجسم المتحرك عنها متصلة ثابتة وواحدة بالعدد، لإتساق الثبات بالثبات والوحدة بالوحدة، وبالنتيجة يكون العالم هو أيضاً ثابتاً وواحداً إستناداً إلى الإتساق نفسه.

أخيراً، عندما قام أرسطو بنقد نظرية المثل الافلاطونية، فإنه قد فعل ذلك باستلهم قانون الإتساق والشبه الدائر بين العلة والمعلول، أي السنخية.

فقد صرح قائلاً: «يزعم افلاطون أن الأشياء صور المثل، والمثل ثابتة لا تتغير، والعالم بخلافها متغير متحرك، فكيف يجوز إعتبار الأشياء المتغيرة صورة لمثل ثابتة؟»¹.

¹ تفسير ما بعد الطبيعة، ج2، ص1205.

وإذا انتقلنا إلى الفترة التي تلت أرسطو، سنجد أنها أكثر اغراقاً وامعاناً في الأخذ بقانون (الأصل والشبه) أو السنخية. فهي فترة لا تختلف جوهرأ عما قبلها، بل إنها تجمع لحظات ما قبلها، لحظة طاليس وفيثاغورس وافلاطون وأرسطو ومن قبل ذلك الأفكار المصرية والهندية..

فمن الإتجاهات التي ظهرت للمتأخرين بعد الميلاد ما يُعرف في بلاد فارس بمذهب المانديين، ويعتقد أتباعه بأن ما من شيء في عالمنا المادي إلا ويقابله ما يشابهه في العالم السماوي، والكون نفسه شبيه في شكله بخالقه وهو نموذج الإنسان. وهم مع ذلك يستثنون الإله من الشبه بالبشر، ولهذا يصفونه بأنه الكائن الذي لا شكل له، ويلقبونه بملك النور وسيد العظمة².

ويعد القرنان الثاني والثالث بعد الميلاد من أهم القرون المتأخرة التي تبلورت فيها ما يُعرف بالمفاهيم الهرمسية والافلوطينية. وهي مفاهيم بعضها قريب من البعض الآخر، حتى أنها في المحصلة تستقي من مصدر مشترك واحد. فإضافة إلى أن الناظر إليهما يجد وكأن أحدهما مشتق من الآخر، فكذلك أنهما مرتبطان معاً بالأصول المتمثلة بطاليس وذريته من الفلاسفة والعرفاء، وبالتالي كان من الضروري أن يصبح لهما عناية فائقة بمحور التوليد الفلسفي والعرفاني المسمى بالسنخية.

ففي الطريقة الافلوطينية نجد نوعاً من التفكير المنطقي المنظم إزاء علاقة (الأصل والشبه) في المراتب الوجودية، لكن مع بقاء حالة التردد إزاء مبدأ الوجود الأول قياساً بغيره من الوجودات المنبعثة عنه.

فهناك خلاف بين افلوطين ونومينيوس الذي اوضحت الدراسات الحديثة أنه كان مصدراً هاماً للجانب المعرفي عند الأول.

فمع أن نومينيوس كان يضع المراتب الوجودية تحت هيمنة قانون (الأصل والشبه)، إلا أنه يستثني من ذلك مبدأ الوجود الأول، فيعتبر علاقة هذا المبدأ بالعالم تتم من خلال العقل المنبعث عنه، إذ يقوم بصنع هذا العالم في الوقت الذي يكون هو عينه³، الأمر الذي يعني وجود مشكلة بين العالم والعقل المنبعث، وأن الأخير يمثل صورة الأول وتمامه وعلته،

¹ عن: كمال اليازجي وانطون غطاس كرم: أعلام الفلسفة العربية، لجنة التأليف المدرسي ببيروت، الطبعة الثانية، 1964م، ص362.

² المعتقدات الدينية لدى الشعوب، أشرف على تحريره جفري بارندر، ترجمة امام عبد الفتاح امام، سلسلة عالم المعرفة (371)، 1413هـ- 1993م، ص127-128.

³ عن: محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ضمن سلسلة نقد العقل العربي (1)، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة، 1988م، ص171.

كما توضحها الروح الفلسفية العامة. بينما يظل مبدأ الوجود الأول متعالياً ومجهولاً وكأنه لا علاقة له بالعالم!

وهذه الثغرة لا نجد لها في تفكير افلوطين، فمنطق الأخير هو غاية في التنظيم والإتساق، طالما أنه لم يتقبل الشذوذ في قانون الشبه الوجودي. بل على العكس، أنه يبسطه ويجعله سارياً ليلوح البداية والنهاية من الوجود بلا استثناء. فهو يردّ جميع الأشياء إلى أصل واحد، في الوقت الذي يعتبر هذا الأصل هو كل شيء على نحو أتم وأكمل. ولأول مرة نجد وضوحاً في التعبير عن حلول وحدة وجود لا تقبل الثنائية.

فابتداءً صرح افلوطين بعلاقة الشبه بين العلة والمعلول من أعلى المراتب حتى أدناها، من مبدأ الوجود الأول حتى الهيولي، مصدر الفاقة والنقص والشر، وهو ما لم نعهده عند فيلسوف آخر قبله، وذلك اعتماداً على قاعدة الإمكان الأشرف التي سبق لأرسطو أن قال بها.

فقد جاء في (أثولوجيا) قوله: «المعلول أبداً مناسب لعلته، فكل علة قريبة من العلة الأولى، فهي أقل تكثر وأكثر معلولات وأقوى وأعم لقربها من العلة القصوى»¹.

وجاء في (تسوعات) قوله أيضاً: إن «صفات المفعول كلها في الفاعل، إلا أنها فيه بنوع أرفع وأعلى طبقة»².

وشبيه بهذا ما جاء في الميمر الثاني من (أثولوجيا) إذ قال: إن «صفات المعلول أخرى أن تنسب إلى العلة منها إلى المعلول»³.

وإستناداً إلى ما سبق يقيم افلوطين علاقة الشبه بين المراتب الوجودية، فيعتبر أن كل ما في هذا العالم موجود في العالم العلوي، لكنه نقي محض غير مختلط بشيء غريب هناك⁴.

ثم إنه ينحى منحى افلاطونياً مثالياً فيقرر «أن من وراء هذا العالم سماء وأرض وبحر وحيوان ونبات وناس سماويون. وكل ما في هذا العالم سماوي وليس هناك شيء أرضي البتة»⁵. وأن «هذا العالم الحسي كله إنما هو مثال وصنم لذلك العالم، فإن كان هذا العالم حياً فبالحري أن يكون ذلك العالم أتمّ تماماً وأكمل كمالاً لأنه هو المفيض على هذا العالم، الحياة والقوة والكمال والدوام. فإن كان هذا العالم تماماً في غاية التمام فلا محالة أن هناك الأشياء التي هي هنا، إلا أنها فيه بنوع أعلى وأشرف كما قلنا مراراً. فثم سماء ذات حياة

1 افلوطين عند العرب، نصوص حققها وقدم لها عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، 1900م، ص202.

2 المصدر السابق، ص183.

3 المصدر السابق، ص202.

4 المصدر السابق، ص163.

5 المصدر نفسه، ص139.

وفيهما كواكبٌ مثل هذه الكواكب التي في هذه السماء غير أنها أنور وأكمل وليس بينهما افتراق، كما ترى هيهنا وذلك أنها ليست جسمانية، وهناك أرض ذات سباح لكنّها كلها عامرة وفيها الحيوانات كلها الطبيعية الأرضية التي هيهنا، وفيها نبات مغروس في الحياة وفيها بحار وأنهار جارية جرياناً حيوانياً وفيها الحيوانات المائية كلها، وهناك هواءٌ وفيه حيوانات هوائية حيّة شبيهة بذلك الهواء والأشياء التي هناك كلها حيّة؛ وكيف لا تكون حيّة وهي في عالم الحياة المحض لا يشوبها الموت البتة، وطبائع الحيوان التي هناك مثل طبائع هذه الحيوانات إلا أن الطبيعة هناك أعلى وأشرف من هذه الطبيعة لأنها عقلية ليست حيوانية»¹.

ثم إنه يجسّد علاقة الشبه والسنخية باعطاء فكرة (الإنسان) مراتب وجودية متعددة. فكما يقول: «إن في العقل الأول جميع الأشياء، وذلك لأن الفاعل أول فعلٍ فعله - وهو العقل - فعله ذا صور كثيرة وجعل في كل صورة منها جميع الأشياء التي تلائم تلك الصورة. وذلك أنه أبداع الإنسان العقلي وفيه جميع صفاته الملائمة له معاً»². فهو يؤكد على وجود طبقات متساختة ومتكاملة من (الإنسان) بعضها أشرف من البعض الآخر، فهناك إنسان طبيعي وهو مثال وصنم للإنسان النفساني الأشرف منه، وهذا يعتبر مثلاً وصنماً للإنسان العقلي، كما أن هذا يعد مثلاً للذات الحقّة، إذ هي إنسان إلهي³.

وهو لا يكتفي برسم المساختة بين الأصنام الدنيوية وأربابها من المثل الافلاطونية التي أطلق عليها الإشرافيون المسلمون (أرباب الأنواع)، بل يقيم مساختة بين كل ذلك وبين ربها الأعلى (رب الأرباب).

فإذا كان في العقل كل شيء «لأن فيه جميع صفات الأشياء وليس فيه صفة إلا وهي تفعل شيئاً مما يليق بها، وذلك أنه ليس في العقل شيء إلا وهو مطابق لكون شيء آخر»⁴. فإذا كان العقل هكذا عند افلوطين، فإن من الطبيعي أن يكون مبدأ الوجود الأول أولى وأحقّ بذلك، فـ «الواحد كل شيء، وليس أحد الأشياء، أنه علة كل شيء، وليس كلها، على أنه كل شيء، لأنها كلها تصدر عنه وتعود إليه»، أو أن «المبدع الأول الحق ليس شيئاً وهو جميع الأشياء، وليس الأشياء كلها، لأن الأشياء منه»⁵.

1 الشواهد الربوبية، ص173.

2 افلوطين عند العرب، ص139.

3 المصدر السابق، ص146. وصدر المتألهين الشيرازي: عرشية، تصحيح وترجمة فارسية بقلم غلام حسين آهني، كتابفروشي شهریار في أصفهان، 1341 هـ.ش، ص240. وشرح أصول الكافي لصدر المتألهين، طبعة حجرية قديمة، كتاب التوحيد، باب النهي عن الجسمية.

4 افلوطين عند العرب، ص96-97، وكذا ص134.

5 المصدر السابق، ص196. ولاحظ أيضاً: الملل والنحل، ص191. ونشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص186. وأصول الفلسفة العربية، ص94.

ويزيد افلوطين على ذلك فيعتبر أن أي شيء فيه كل شيء، فالكل في الكل، والكل في الواحد، والواحد منها هو الكل، وإن كان يظهر ما هو الغالب في الشيء على سائر الأشياء.

فقد جاء في (أثولوجيا) قوله: «.. الأشياء التي في العالم الأعلى كلها ضياء لأنها في الضوء الأعلى، وكذلك كل واحد منها يرى الأشياء في ذات صاحبه فصار لذلك كلها في كلها، وصار الكل في الكل، والكل في الواحد، والواحد منها هو الكل، والنور الذي يسبح عليها لا نهاية له، فلذلك صار كل واحد منها عظيماً، وذلك أن الكبير منها عظيم والصغير عظيم، وذلك أن الشمس التي هناك هي جميع الكواكب، وكل كوكب منها شمس أيضاً، غير أن منها ما يغلب الكوكب فيسمى شمساً، ومنها ما يغلب عليه الكوكب فيسمى كوكباً، وقد يرى كل واحد منها في صاحبه، ويرى كلها في واحد، والواحد يرى في كلها..»¹.

ولعل من المفيد أن نورد مثلاً نموذجياً لطبيعة التفاوت في ظاهرة الفيض والسنخية بين الوجودات عند افلوطين:

فقد صُوّر ذلك بانبثاق نور الشمس، فكما يحمل النور خصائص الشمس، كذلك يحمل العالم خصائص مبدأ الوجود الأول «وكما أن النور كلما ابتعد تضاءلت فيه هذه الخصائص، كذلك هي حال الكون، تضعف خصائصه الإلهية تبعاً بإبتعاده عن مصدره، وما تزال تضعف وتندر حتى تكاد تنعدم في أسفل الكون المادي. لذلك قال - افلوطين - إن المادة المحسوسة ذات وجود سلبي لإنعدام الكمالات الإلهية فيها، واعتبرها سبب الشرور ومصدر النقص»².

ومع ذلك فإن افلوطين لا ينكر تحقق السنخية والمناسبة بين الهيولى ومبدأ الوجود الأول، فهو يعلل سبب كون الهيولى الأولى ساكنة غير متحركة ولا منتظمة إلى إعتبارها صادرة عن العلة الأولى، للسنخية أو المناسبة بينهما³. وبهذا الإعتبار تكون الهيولى لدى افلوطين حادثة وليست أجنبية ومستقلة عن المبدأ الأول كما كانت لدى أرسطو.

وعلى العموم إن افلوطين كأرسطو لم يترك مشكلة العلاقة بين عالم التجدد والحركة وعالم الثبات والديمومة، فقد تناول علاج هذه المشكلة من المنطلق ذاته الذي شيد فيه رؤيته للوجود، فأقر بوجود حركة وسكون حتى في العالم العلوي، واعتبر الحركة هناك محض النقاء، فهي لا تبدأ من شيء لتنتهي إلى شيء آخر، كما أنها ليست غير المتحرك، بل هي ذاته. وكذلك السكون فإنه نقي محض، فهو ليس مختلطاً بالحركة ولا هو أثر لها⁴.

1 افلوطين عند العرب، ص154.

2 اعلام الفلسفة العربية، ص376-377.

3 افلوطين عند العرب، ص202.

4 المصدر السابق، ص154.

وهذا التحليل الذي يجعل للحركة نوعاً من الثبات والسكون، كما ويجعل للسكون نوعاً من الحركة، يتكشف معناه بقول افلوطين في كتابه (أثولوجيا): «إن الله خلق العقل وبذر فيه جميع الأشياء، فلذلك هو ساكن ثابت لا يتحرك، لأن جميع ما يتكامل به هو فيه وعنده. والحركة إنما تكون لشيء خارج وبالحركة يحصل، وهذا صفة النفس، فالنفس تتحرك إلى شيء ساكن غير متحرك، وهو العقل، وإنما له حركة أشبه شيء بالسكون عندما يروم علم علته الأولى، وحينئذ يتحرك حركة مستوية وهي حركة بنوع سكون، لأنها ثابتة بحال واحد، ولذلك هو أخضع الخلائق وأشدها اعظاماً له واجلالاً. وحركة العقل ليست إستحالة وانفعالاً ولا نُقْلة وزوْلاً، فإن تلك الحركات من غير إلى غير، وحركة العقل منه واليه، فلذلك كانت حركته بنوع سكون، وسكونه بنوع حركة»¹.

هذه هي مقالة الحركة في العقل لدى افلوطين، وقد فسرها صدر المتألهين الشيرازي بأنها تعني «الصدور». فبحسب الكيف تكون كالوجوب والإمكان والوجود والماهية، حيث الصادر من جهة الوجوب والوجود غير الصادر من جهة الإمكان والماهية. أما بحسب الكم فتكون كدرجات القرب والبعد عن مبدأ الوجود الأول².

بل إن مفاد الحركة في العقل ليس بمعنى الصدور الدال على النزول فحسب، بل كذلك بمعنى الرجوع الدال على الصعود، والنص الذي نقلناه عن (أثولوجيا) افلوطين يشير إلى هذا النحو من الحركة الرجوعية.

ومع هذا فإن تفسير الحركة في العقل على ذلك الشكل لا يتسق كلياً مع حركة العالم السفلي طبقاً للنسخية وقانون الشبه، ما لم تكن حركات هذا العالم وتجدداته نسبية ومجازية خالصة، شبيهاً بما قدّمه زينون الإيلي تلميذ بارمنيدس القائل بثبات الوجود من حجج على بطلان الحركة. وبالتالي ليس هناك من تفسير جذري متسق إلا القول بأن الأشياء تكون حاضرة حضوراً وجودياً أمام المبدأ الأول وبكل ما تحمله من كيان، أزلاً وأبداً.

وفعلاً إن افلوطين يعتبر الممكنات حاضرة كلها عند جناب المبدأ الأول من دون زوال، وهو لا ينافي ما يحدث من زوال وغيبة في بعض أوعية الوجود³.

وبلا شك أن هذا الاعتقاد يفضي إلى القول بأزلية الأشياء وإعتبارية الحركة والتجدد، وهو منطق أوفق ما يكون إعتباراً وإتساقاً مع النسخية. فحقيقة جميع الأشياء تصبح أزلية ثابتة بالمعنى البارمنيدي – نسبة إلى بارمنيدس –، وإن كانت تبدو لنا حادثة وزائلة لضيق بعض أوعية الوجود. وبذلك تعتبر طريقة افلوطين حلاً لمشكلة علاقة القديم بالحادث، وكذلك مشكلة علاقة الثابت بالمتغير.

1 المصدر السابق، ص209.

2 الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص341 - 342.

3 الأسفار، ج1، ص128-129.

وجميع ما ذكره هذا الفيلسوف يعد صورة متكاملة ومتناسقة تظهر تفاصيلها وتشعباتها لدى الفلاسفة المتأخرين من المسلمين، لا سيما عند صدر المتألهين الشيرازي. فقد جمع افلوطين ثقافة كل من سبقه من الفلاسفة، كما أنه يكاد يكون قد قدّم للمتأخرين كل ما انتجوه من معرفة.

أما ما يُعرف بالهرمسية فهي لا تختلف جذراً عن الافلوطينية، وربما تكون أقرب إلى رؤية نومانوس منه إلى افلوطين، فهي وإن جعلت من قانون الشبه والمشكلة يسود جميع الموجودات، إلا أنها اعتبرت مبدأ الوجود الأول لا يقبل الوصف ولا يُعرف إلا بالسلب والتنزيه، فهو ليس له علاقة مباشرة بالعالم، فهذه العلاقة تتم من خلال العقل المنبعث عنه والمسمى بالإله الصانع أو (الله). فهذا الإله هو الذي يتولى صنع كل شيء، وكل ما يصنعه فهو شبيه به، فهو بالتالي كل الأشياء، لكن بمستوى النقاء المحض الذي يخلو من الشوائب.

ونجد في الأدبيات الهرمسية - المنسوبة إلى هذه الفترة - تلويحات إلى وحدة الوجود والشهود والإتحاد والحلول أو سلاسل الصعود والنزول، فللصعود دلالة على الإتحاد، مثلما أن للنزول دلالاته على الحلول. فأهم ما فيها هو الكشف عن سلسلة الصعود والنزول، فهي تلخص فكرة الدوران لبداية تكوين الخلق وعودته طبقاً لقانون الشبه والسنخية. ففي هذه الأدبيات هناك كشف عن علة الخلق أو النزول، ففيها أن الله إنما خلق الكون ليُعرف.

وكما يقول نص هرمسي: «مقدس هو الله الذي يريد أن يُعرف..»، وهو الذي على شاكلته الحديث القدسي الشهير «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق لكي أعرف». والله إنما أحب معرفة خلقه له، لحبه لنفسه، بما يرى الأشياء معبرة عن ذاته، فهي مرآة له، وذلك لعلاقة الشبه بينهما. كما لوجود هذه العلاقة من الشبه تتحقق معرفة الخلق له، حيث ينظر الخلق إلى ما في ذاته من صفات إلهية، إذ إن الله لم يشأ أن يخلق الخلق إلا على صورته.

هكذا جاء في بعض النصوص الهرمسية تعبيراً عن هيمنة قانون الأصل والشبه في تفسير عملية النزول والصعود للوجودات. ففي نص يتضمن خطاباً موجّهاً لله تعالى يقول: «تقدست يا من تستنسخ الطبيعة كلها صورته. تقدست يا من لم تستطع الطبيعة حمل كل صورته». وفي نص آخر يقول: «ثم أن العقل، أب الكائنات والذي هو حياة ونور، أنجب إنساناً شبيهاً به، فأعجب الأب بابنه لأن الابن كان جميلاً على صورة أبيه، وفي الحقيقة فإنما أحب الله صورته هو في ابنه، وسخر له جميع مخلوقاته»¹.

¹ عن: محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ضمن سلسلة نقد العقل العربي (2)، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، 1987م، ص263 وما بعدها.

وواضح أن هناك حديثاً إسلامياً شهيراً على شاكلة هذا النص، وهو يقول: «خلق الله آدم على صورته»¹، بل قد سبق لوجود هذا المعنى في سفر التكوين، كذلك جاء في الانجيل أن الله قال: «نعمل الإنسان على صورتنا»².

على أن قصة النزول والصعود لم تنته بعد. فإذا كان الله أحبّ ابنه (الإنسان) حباً لنفسه لا لغيره، طبقاً لعلاقة الشبه، فإن هذا الأمر تسرب إلى الابن ذاته، فهو أيضاً عشت الطبيعة حينما رأى صورته فيها لنفس العلاقة من الشبه، وهي قد ابتسمت له في المقابل حباً وعشفاً حيث رأت فيه صورة الله التي يحملها، رغم أن هذه الصورة مستنسخة فيها وإن بدرجة أضعف مما في الابن، فكان ذلك سبباً في نزول الإنسان إلى الطبيعة، فلاحته الخطيئة بسبب ذلك العشت، عشت العقل للطبيعة وإتحاده بها.

وكما أن العشت سبب للنزول والخلول أو الخطيئة، فهو أيضاً سبب للصعود والإتحاد من جديد، فالإنسان لكي يعرج ويتحد لا بد من أن يعود ليحب المعرفة، وبالتحديد معرفة النفس، حيث بها تتم معرفة الله، مثلما جاء في الحديث الإسلامي الشهير «من عرف نفسه فقد عرف ربه». لكن النفس في الرؤية الهرمسية بمثابة الجزء من الإله، فهي الابن أو الإنسان الذي تعرّض لمحنة العشت فنزل، وبالتالي كان عليه أن يرحل من جديد ليتحد أخيراً بالله فتحصل له السعادة التامة، وفاقاً مع منطق علاقة الشبه.

لا شك أن الأفكار الهرمسية السابقة لها جذور موعلة في القدم. ويعتقد البعض من فلاسفة القرن الخامس عشر الميلادي أن النصوص الهرمسية هي أقدم أنواع الوحي التي وصلتنا، فهي أقدم من وحي موسى، وقد ألهمت كلاً من فيثاغورس وافلاطون مثلما ألهمت الفرس المجوس وغيرهم³.

أما حالياً، وبعد أن تمّ فك شفرة اللغة الهيروغليفية (وهي اللغة المصرية القديمة) ومعرفة أسرارها أواخر القرن العشرين، وجد العلماء نصوصاً تعود إلى أكثر من خمسة آلاف سنة، هي بالضبط نفس تلك الأفكار المشهورة خلال القرن الثاني بعد الميلاد. إذ لاحظوا أن جدران القبور والمعابد المصرية ممتلئة بنصوص منسوبة إلى هرمس مثلث

¹ صحيح البخاري، ضبطه، ورقمه، وذكر تكرار مواضعه، وشرح ألفاظه وجمله وخرج أحاديثه في صحيح مسلم، ووضع فهرسه مصطفى ديب البغا، شبكة المشكاة الإلكترونية، حديث 5873. ومثله: صحيح مسلم، نفس الشبكة السابقة، حديث 2841.

² كتاب يمكنكم أن تحيوا إلى الأبد في الفردوس على الأرض، ص59.

³ ميرتشيا إلياده: البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ترجمة وتقديم سعود المولى، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2007م، ص110-111، منتدى مكتبة الإسكندرية الإلكترونية، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com

العظمة، ويرجح البعض أنه الحكيم المصري (تحت)، لذا تولّد الاعتقاد بأن علماء الاسكندرية أعادوا تلك الأفكار القديمة وبنوا عليها ما شاء لهم من أفكار إبان هذه الفترة¹.

ومؤخراً نُشر نص مترجم باللغة الانجليزية منسوب إلى هرمس مثلث العظمة تحت عنوان: (الهرمسية، الحكمة المفقودة للفراعنة) لمؤلفه تيموثي فريك وبيتر غاندي (سنة 1997م)، وهو عبارة عن الكتاب السادس عشر من المتون الهرمسية المعروفة، وقد تمت ترجمته إلى اللغة العربية سنة 2002م تحت عنوان (متون هرمسية). ويرد في هذا النص كل ما تحمله الفلسفة اليونانية من أفكار، ومن بعدها كل ما تأثر بها من الفلسفة الرومانية والإسلامية. فالنص مشبع بالأفكار الفلسفية حول علاقة مبدأ الوجود الأول بالعقل والكون والإنسان، إستناداً إلى الحتمية وعلاقة الأصل والشبه. وعُرضت هذه الأفكار طبقاً للتأملات العرفانية دون استعراض الأدلة الفلسفية التي أبدعها اليونانيون.

وسنقدّم للقارئ فقرات من هذا النص لكونه يشكل خلاصة كل ما قدمه الفلاسفة اليونانيون ومن تأثر بهم من الرومان والمسلمين.

يقول النص بلسان هرمس²:

الحكمة الخالصة هي الجهد الروحي في التأمل المستمر للوصول إلى معرفة الإله الواحد آتوم. لكن، سيأتي زمان لا يطلب فيه أحد بذل جهد في الحكمة بطهارة قلب ووعي. إن أولئك الذين يحملون الضغينة في نفوسهم سوف يحاولون منع الناس من اكتشاف هبة الخلود التي لا تقدر بثمن.

فالحكمة ستصير غامضة مغلفة بصعوبة الفهم وستفسدها النظريات الوهمية، وسوف تشتبك في حيل العلوم المحيرة كالرياضة والموسيقى والهندسة.

حب طاهر لآتوم يؤيده فكر وتوحد قلب، واتباع الخير الذي يريده، هو الحكمة التي لا تلوثها الأهواء الدنيئة أو الآراء الفارغة. غير أنني أتوقع أن يأتي في قادم الزمان متكلمة أذكاء، غايتهم خداع عقول الناس لابعادهم عن الحكمة النقية. وفي تعاليمهم سوف يدعون: إن إخلاصنا المقدس كان بلا جدوى، وتقوى القلب وعبادة آتوم التي يرفعها إليه المصريون ليستا سوى جهد ضائع.

¹ انظر:

Timothy Freke and Peter Gandy, The Hermetica : the lost wisdom of the pharaohs, judy piatkus ltd. 1997, p. 18-20.

² نقلنا هذا النص عن: تيموثي فريك وبيتر غاندي: متون هرمس، ترجمة عمر الفاروق عمر، المجلس الاعلى للثقافة في مصر، 2002م، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com

مصر صورة للسموات ويسكن الكون كله هنا في قدس معبدها. لكن الإله سوف يهجرها، ويعود إلى السماء، ويرتحل من هذا البلد الذي كان مقراً للروحانية.

ستصبح مصر مهجورة، موحشة، محرومة من وجود الإله، يحتلها الدخلاء الذين سيتكبرون لتقاليدنا المقدسة. إن هذا البلد الزاخر بالمعابد والأضرحة، سيضحي مليئاً بالجثث والمآتم. والنيل المقدس سوف تخضبه الدماء، وستفيض مياهه محملة بالقبح. هل يحملك ذلك على البكاء؟

آتوم هو الواحد الصمد غير متحرك ومع ذلك هو أصل الحركة ذاتها. لا يشوبه نقص. هو الباقي دوماً، هو الخالد أبداً. هو الواقع الحق كما أنه المطلق الأكمل الأسمى. هو جماع الأفكار التي لا تدركها الحواس، ولا تدركه المعرفة مهما عظمت. آتوم هو الفكر الأول، هو أعظم من أن يطلق عليه إسم آتوم. هو الخفي المتجلي في كل شيء. تعرف كينونته بالفكر وحده، وتدركه عيوننا في الأفاق. لا جسد له، ولكنه في كل شيء. وليس هناك ما ليس هو. لا إسم له: لأن جميع الأسماء اسمه. هو الجوهر الكامن في كل شيء. فلنعرفه بكل الأسماء ولنعرف كل شيء باسم آتوم. هو أصل ومنبع كل شيء. كل شيء له منبع سوى ذات آتوم، التي نبعت من ذاته.

آتوم كامل، كمثال الواحد الذي يبقى واحداً لو ضرب في ذاته، أو قسم عليها، ومنه تأتي جميع الأرقام. آتوم هو كل الكل، ويحيط بكل شيء هو الواحد الذي ليس كمثله شيء هو الكل، وليس هو الكثرة. الوجدانية تشتمل على كل الوحدات، ولكنها ليست الأشياء الكثيرة كما تراها متفرقة. أما حين تراها متعلقة بالواحد، ونابعة من الواحد، يمكنك إدراك وحدتها، يرتبط بعضها ببعض، يضمها تناسق الوجود من اعلاه إلى أسفله، وتخضع جميعها لإرادة آتوم. ليس آتوم أباً لأنه خلق كل الأشياء. ليس ثمة نقص في آتوم فليس هناك ما يتمناه. ليس ثمة ما يفقده آتوم، فليس هناك ما يمكن أن يصيبه الحزن. آتوم هو كل شيء. خالق هو لكل شيء. كل شيء جزء من آتوم. آتوم خالق ذاته بنفسه وتلك هي عظمة آتوم. كينونته الحققة هي قدرته على الخلق، ويستحيل أن يتوقف عن الخلق، ويستحيل أن يتوقف عن أن يكون. آتوم في كل مكان، فالفكر لا يمكن أن يحاصر بسياسج، وكل ما هو موجود خاضع للفكر فليس هناك ما يماثله في السرعة والقوة.

هل تعتقد أن آتوم خفي؟ لا تقل ذلك! فليس هناك ما هو أكثر وضوحاً من آتوم. لقد خلق كل الأشياء بحيث تراه من خلالها. هي رحمة آتوم العظيمة التي جعلته ظاهراً في كل شيء.

العقل الأول الذي هو حياة ونور، خلق عقل الكون. والعقل الأول ثابت لا يتحرك، خالد لا يتغير، يحتوي على عقل الكون الذي لا تدركه الحواس. والكون الذي تدركه الحواس، هو نسخة وصورة من عقل الكون الخالد، كأنه إنعكاس في مرآة. فأول الخلق بلا بداية

آتوم، وثاني الخلق الكون، مخلوقاً على شاكلة آتوم، خالد أبداً. ولأن كل ما في الكون هو جزء منه، فمن المستحيل أن يموت. والكون هو الحياة بأجمعها.

والعقل والروح تجسد للنور وللحياة، وكل شيء يتحرك بقوة الروح. وجسد الكون الذي يحتوي كل الأجساد مشبع تماماً بالروح. والعقل يضيء الروح بكاملها، والعقل ينبع بتمامه من آتوم. والروح تملأ وتحيط بجسد الكون بكامله، وتمنح الحياة للمخلوق العظيم الكامل الحي الذي هو الكون، والذي يمنح بدوره الحياة لكل المخلوقات الأدنى التي يحويها. والكون هو الكل الذي يولد ويغذي كل مكوناته كالأب الذي يحذب على أبنائه. ويستمد الكون قوامه من إحسان آتوم، وتلك هي قوة الخلق العظمى الحقيقية، فالكون صورة آتوم هو الخير المطلق، فذلك الكون هو خير. بمعنى ما، فالكون لا يتغير، إذ تخضع حركاته لقوانين ثابتة تجعله يدور إلى الأبد بلا بداية أو نهاية. وأجزاؤه تظهر، وتختفي، وتخلق من جديد مرة بعد مرة، في نبضات الزمن التي لا تقتر. ومن خلال الزمن تنتظم الحياة وتستمر. ويجدد الزمن كل شيء في الكون بدورة التحولات التي يضبطها ملائكة السماء: يعودون أبداً إلى مواضعهم في دورانهم السرمدي. ينبثق الحاضر من الماضي، وينبثق المستقبل من الحاضر. وتتوحد جميع الأشياء بهذه الديمومة.

ويحكم آتوم الملائكة السماوية، ويمنح منها في المادة قبضاً لا ينقطع من الروح. والمادة رحم خصب يحمل كل شيء. وتتشكل المادة في كل الأشكال، وتحولها طاقة الروح دوماً من شكل لآخر. ويشرف آتوم على هذه التحولات بحيث يقدر لكل شكل روحاً تناسبه في مقام الكائنات. والأرض هي مستودع كل المواد التي تعطي، ثم تأخذ بدورها الحياة من الأعلى.

خلق آتوم عقل الكون، وعقل الكون خلق الكون، والكون خلق الزمن، والزمن خلق التغير. جوهر آتوم هو الاحسان الأول، وجوهر عقل الكون هو الثبات والمثلية، وجوهر الكون هو النظام الجميل، وجوهر الزمن هو الحركة، وجوهر التغير هو الحياة.

يعمل آتوم بالعقل والروح، ويعمل عقل الكون بالخلود والدوام، ويعمل الكون بالبداية والعود، ويعمل الزمن بالزيادة والنقصان، ويعمل التغير بالكيف والكم. وعقل الكون في آتوم، والكون في الأبدية والزمن في الكون، والتغير في الزمن. عقل الكون مرتبط أبداً بآتوم، والكون مكون من الأفكار التي في عقل الكون.

وعقل الكون صورة من آتوم، والكون صورة من عقل الكون، والشمس صورة من الكون، والإنسان صورة من الشمس. الإنسان كل شيء. الإنسان في كل مكان. يستطيع الإنسان تلقي نور الحياة الربانية، كما يستطيع منح هذا النور. يستطيع الإنسان أن يرتفع إلى مصاف الملائكة، كما يستطيع أن يخلقها بفكره.

وكما قدّر آتوم أن يكون داخل الإنسان مخلوقاً على شاكلته هو، كذلك خلق نحن على الأرض الملائكة على شاكلتنا. إلا يستحق ذلك العجب؟ هناك إذن ثلاثة: آتوم، والكون، والإنسان. آتوم يحتوي الكون، والكون يحتوي الإنسان. الكون إذن آتوم، والإنسان إذن الكون وحفيد آتوم. آتوم لا يتجاهل الإنسان، بل يعيه تماماً مثلما يريد أن يعيه الإنسان تماماً، ولذلك فقط كان هدف حياة الإنسان وخلاصه هو الصعود إلى السماء ومعرفة آتوم.

معظم الناس جاهلون بالحقيقة ويخافون الموت، يعتقدون أنه أسوأ الشرور. لكن الموت لا يعدو أن يكون تحلل الجسد الفاني، وينتهي دورنا كحراس للعالم عندما نتحرر من روابط الجسد، فنعود مطهرين إلى الحالة الأولى من طبيعتنا العلوية. وبعد أن نهجر الجسد، يتحرر العقل الذي هو رباني بطبيعته من كل متعلقاته.

ويتخذ سمياً من ضياء، يتردد في كل الأكوان، تاركاً الروح لتحاكم، وتعاقب حسب أعمالها. ولا تذهب كل الأرواح إلى مكان واحد، ولا إلى أماكن عشوائية، لكن كل روح تؤتمن إلى المكان الذي يناسب طبيعتها. الرياح العاصفة، ما بين السماء والأرض. ولن يعرف آتوم سوى الروح الربانية التي لم ترتكب خطأ في حق أحد. تلك الروح قد فازت في السبق إلى الطهارة وأصبحت عقلاً كلياً. وبعد أن تهجر كينونتها المادية تصبح روحاً في جسد من ضياء حتى تعمل في خدمة آتوم. وعندما يتحلل الجسد يتحلل الشكل المادي أولاً ولا يرى بعد ذلك. وتعود الروح الحية إلى الفضاء، وتعود الحواس الجسدية إلى الطبيعة، حيث تتألف بطرق جديدة، وتعمل أعمالاً أخرى.

كي تعرف آتوم؟ عليك أن تتمثل فيه، فالشبيه فقط يعرف شبيهه بالحق. اهجر عالم المادة، وتخيل نفسك متسعاً بلا نهاية. ارتفع عن الزمن إلى الأبدية. واعتقد أنه لا شيء يستحيل عليك، تخيل أنك خالد وعالم بكل العلوم. واسكن خطرات كل كائن حي. ضع نفسك فوق كل ما يعلو، وتحت كل الأعماق. وتبنّ في ذاتك كل المتناقضات من حر وقر، من صلابة وسيولة. واعتقد أنك في كل مكان في نفس الوقت، على الأرض، وفي البحر، وفي السماء. تخيل نفسك جنيماً في الرحم، ولكنك أيضاً شاب وشيخ وجدث ميت، وفي عالم ما وراء القبر. وتأكد أن كل شيء يتعايش مع كل شيء في العقل، كل الأزمنة والأماكن، كل الأشياء بكل الأشكال وبكل الأحجام. عندئذ ستعرف آتوم.

وإذا أمكن التحدث عن كنه آتوم، فمادته الإلهية هي العقل، ولا يعرف كنهه سواه. العقل لا ينفصل عن آتوم ولكنه يشع عنه كما الضوء عن الشمس. والعقل يلد الربوبية في بني البشر. فبالعقل يرتفع بعض بني الإنسان إلى أشباه للآلهة كما جاء في تعاليم أوزير: «الآلهة أناس خالدون، والناس آلهة فانون».

العقل هو القسم الإلهي في الكائن الإنساني بقدرته على التعالي إلى السماء. والقسم المادي الذي يتكون من النار، والماء، والتراب، والهواء، هو الجزء الفاني المرتبط بالأرض، حتى لا يهجر العقل الجسد الذي أوتمن عليه.

تتغذى الروح بالنار والهواء، ويتغذى الجسد بالماء والطين. والعقل هو الجوهر الخامس الذي يأتي من النور، ولم يمنح سوى للإنسان. ومن بين جميع الكائنات الحية، لم يوهب الروح إلا للإنسان، الذي ترفعه هبة العقل إلى معرفة آتوم. وهذه المعرفة ليست رأياً هو نسخة باهتة من المعرفة، وصدى لصوتها، كضوء القمر الكابي مقارناً بوهج الشمس. والذين ولدوا من جديد لم يعودوا كما كانوا من قبل، فقد أصبحوا إلهيين، أبناء آتوم الإله الواحد. فهم يتسعون لكل شيء، وهم في كل شيء، وليسوا من المادة في شيء، فهم عقل محض. ليس هنالك تنافر بين سكان السماء فليس لهم سوى غرض أحد، وعقل واحد، وشعور واحد، حيث تربطهم تميمة الحب في كل متناسق. وسوف يبدو لهم الجانب الأرضي من الكون وقحاً وغطاً بدون ألحان التسابيح الحلوة.

وأنى لي أن أسبّح بحمدك؟ فهل أنا حاكم على ذاتي؟ وهل لي ما هو ملكي؟ وهل أنا غيرك؟

فأنت كل ما هو أنا. أنت كل ما أفعل. أنت كل ما أقول. أنت كل ما يحدث. أنت كل ما لم يحدث. أنت العقل في فكرك. أنت الأب في خلقك. فأنت آتوم الذي يفعل كل شيء. فأنت الخير والاحسان الأول في كل مكان.

لقد أفصحت لي عن كينونتك فأمحييت، وجعلتني بهبة من روحك الخالدة في زمرة الملائكة، ولم أبرح جسدي بعد، فملأتني بالبهجة.

لقد أبدعت مني كائناً جديداً لم يعد يرى بعين الجسد ولكنه يشهد بنور العقل. وعندما يولد المرء من جديد يفقد جسديته الملموسة ذات الأبعاد ويصبح كله عقلاً.

أدرك أنني أصبحت الكل. إنني في السماء والأرض، إنني في المياه والهواء، إنني في الوحش والطير، إنني رضيع، إنني في الرحم، أنني قبل الحمل، إنني الحضور الحاضر في كل مكان. أرى أعماقاً لا قرار لها، فكيف لي بوصف هذه الرؤيا؟ بعقلي أرى العقل، وأعرف الواحد الذي يستعيدني من النسيان. أرى روعي. أخشى أن أنبس..

خلاصة الفصل الأول

خلاصة ما قدمناه في هذا الفصل هي كالتالي:

* إن الفلسفة اليونانية لم تنشأ من فراغ معزول، بل جاءت في سياق تفاعل حضاري واسع مع الشرق القديم، لا سيما مع مصر وبابل والهند، سواء عبر التأثير المباشر أو عبر اشتراكها في بعض الرؤى الكونية واللاهوتية. وقد تعددت الشهادات التاريخية التي تشير إلى أن كبار الفلاسفة اليونانيين تلقوا معارفهم الأولى في المراكز الحضارية الشرقية، خصوصاً في مصر.

* رغم أن الحضارات الشرقية القديمة سبقت اليونان في طرح الكثير من التصورات الكونية والميتافيزيقية، إلا أن ما امتازت به الفلسفة اليونانية هو انتقالها من الطابع الأسطوري والرمزي إلى الطابع التحليلي العقلي، حيث تحولت الأسئلة المتعلقة بالوجود والطبيعة إلى بحث عن العلل والأسباب العامة، وهو ما جعل طاليس يُعد أول الفلاسفة بالمعنى الاصطلاحي.

* إن السمة المركزية التي حكمت التفكير الفلسفي القديم، سواء في الشرق أو اليونان، هي محاولة ردّ الكثرة إلى الوحدة، أو تفسير الموجودات المتعددة من خلال أصل جامع ومبدأ واحد. وقد اتخذ هذا الأصل صوراً مختلفة؛ فمرة كان ماءً، وأخرى مادة لا متناهية، أو عقلاً، أو مثلاً، أو نوراً، أو وجوداً مطلقاً.

* تبين من خلال استقراء المذاهب القديمة أن هناك قانوناً عاماً هيمن على التفكير الفلسفي والعرفاني، وهو ما أطلقنا عليه قانون «الأصل والشبه» أو «السنخية»، ويقضي بأن المعلول لا بد أن يكون مشابهاً لعلته بنحو من أنحاء المشابهة، وأن كل مرتبة وجودية تستمد حقيقتها من مرتبة أعلى تشاكلها وتناسبها.

* طبقاً لقانون «السنخية»، اعتبر الفلاسفة أن العالم ليس منفصلاً عن مبدئه الأول، بل هو صورة أو تجلٍ صدر عنه، وأن العلاقة بين العلة والمعلول ليست علاقة خارجية محضة، بل علاقة تقوم على التناسب والمشاكلية، بحيث يحمل الأدنى آثار الأعلى وكمالاته بنحو أضعف وأنقص. فقد وجدنا أن هذا القانون كان حاضراً منذ البدايات الأولى للفلسفة اليونانية، حتى عند أول الفلاسفة كطاليس وآنكساغورس وآنكسيمانس، وإن كانت نصوصهم لا تزال غامضة ومضطربة، لكن المتأخرين نسبوا إليهم القول بوجود عنصر أول يحمل صور الموجودات كلها، وأن العالم ظهر منه على نحو الكمون والظهور.

★ مع ذلك ظلّ الفكر الفلسفي القديم متردداً إزاء شمول قانون السنخية لمبدأ الوجود الأول نفسه، إذ كثيراً ما اعتُبر هذا المبدأ متعالياً مجهول الهوية لا يقبل الوصف ولا التشبيه، خشية أن يؤدي إخضاعه للقانون إلى التكثر والتركيب. لذلك كان الفلاسفة يتأرجحون بين تعميم السنخية على جميع المراتب الوجودية، وبين استثناء المبدأ الأول منها. وقد ظهر هذا التردد بوضوح لدى طاليس ومن بعده عدد من الفلاسفة، حيث أخضعت الموجودات جميعاً لعلاقة الشبه، باستثناء المبدأ الأول الذي قيل إنه لا صورة له ولا يدرك إلا من خلال آثاره. وهي ذات الإشكالية التي ستستمر لاحقاً لدى الفلاسفة والعرفاء المسلمين.

★ لقد كشفت النصوص المصرية القديمة، لا سيما نصوص مدينة ممفيس وتعاليم بتاح حتب، عن وجود تصورات ميتافيزيقية سبقت الفكر اليوناني بقرون طويلة، ومن ذلك الحديث عن الإله الواحد الذي يحمل في ذاته صور الموجودات، وعن صدور الكثرة عن الوحدة، وعن العقول أو الأرباب المتوسطة، وهي تصورات نجد شبيهاً لها عند افلاطون والأفلاطونية المحدثة. كما ظهر في الفكر المصري والهندي القديم نوع من التصور الوجدوي للوجود، حيث اعتُبر العالم تجليات لوجود واحد كلي، وأن الموجودات المتكثرة ليست إلا مظاهر مختلفة لحقيقة عليا جامعة. وقد مهّد هذا التصور لظهور النزعات الوجدوية اللاحقة لدى الفلاسفة والعرفاء.

★ إن الفلسفة الهندية، خصوصاً في نصوص الاوبانيشاد، قدمت رؤية وجودية تقوم على اعتبار الحقيقة المطلقة متعالية عن الوصف، وفي الوقت نفسه حاضرة في كل شيء. كما أنها جعلت معرفة الحقيقة مرتبطة بالتجربة الباطنية والشهود أكثر من ارتباطها بالبرهان العقلي، الأمر الذي سيشترك أثره لاحقاً في النزعات العرفانية.

★ لقد تطورت السنخية عند الفيثاغوريين لتأخذ شكلاً رياضياً ووجودياً معاً، حيث أصبح العدد مبدأ تفسير العالم، وأضحت المراتب الوجودية خاضعة لنظام عددي متناسق، كما ظهرت فكرة التشاكل بين الإنسان والعالم، فاعتُبر الإنسان عالماً صغيراً والعالم إنساناً كبيراً. أما مع أكسانوفان وبارمنيدس وزينون، فقد بلغت النزعة الوجدوية ذروتها، حيث جرى إنكار الكثرة الحقيقية والحركة والتغير، واعتُبر الوجود واحداً ثابتاً أزلياً. وهي النتيجة التي يفرضها منطق السنخية عندما تُفهم الوحدة بوصفها الحقيقة المطلقة التي لا تقبل التعدد.

★ لدى افلاطون أصبحت علاقة الأصل والشبه هي الأساس الذي يفسر نظام الوجود بأكمله، إذ جعل الموجودات الحسية صوراً للمثل العقلية، وجعل هذه المثل بدورها مستندة إلى مثال الخير الأعلى. كما أقام نظاماً وجودياً متدرجاً يقوم على الوسائط والتشاكل بين المراتب المختلفة. ومعلوم أن نظرية المثل الافلاطونية لم تكن سوى محاولة لتفسير الكثرة المحسوسة المتغيرة بردها إلى حقائق عقلية ثابتة وأكمل منها، طبقاً لقاعدة الإمكان الأشرف، وهي القاعدة التي ستصبح لاحقاً من أهم أدوات النظام الوجدوي الفلسفي والعرفاني.

★ أما أرسطو فقد أعاد صياغة السنخية ضمن إطار العلية والصورة والحركة، فاعتبر أن الصورة هي حقيقة الأشياء وكمالها، وأن العالم ينتظم وفق ترابط علّي يقوم على المناسبة بين العلة والمعلول. وحتى مع قوله بأزلية المادة، فإنه أبقى نظام العالم خاضعاً للتشابه بين المراتب الوجودية. وقد تبين من تحليل فلسفة أرسطو أن القول بالعلة الأولى والعقل الإلهي والصور المجردة والعلم الإلهي، كلها تقوم على افتراض نوع من المشابهة بين المبدأ الأول والعالم، وإن ظلّ هناك تردد في تحديد مدى شمول هذه المشابهة للذات الإلهية نفسها. والجديد لدى أرسطو في هذا السياق هو أنه أقام استدلالاته على مبدأ الإتساق بين العلاقات الوجودية، فالثابت لا يعلل إلا بالثابت، والمتغير لا يعلل إلا بالمتغير، والوحدة لا يصدر عنها إلا ما يناسبها. وهو ما عبّر عنه الفلاسفة المتأخرون بمبدأ السنخية.

★ لقد بلغت فكرة السنخية ووحدة الوجود ذروتها مع الافلوطينية، حيث أصبح الوجود بأسره سلسلة من الفيوض والتجليات المتشابهة الصادرة عن الواحد الأول، بحيث يكون كل ما في العالم الأدنى موجوداً بنحو أكمل وأشرف في العالم الأعلى. فقد قام افلوطين بتعميم قانون الشبه على جميع مراتب الوجود من دون استثناء تقريباً، فجعل المعلول مناسباً لعلته، والعالم الأدنى صورة للعالم الأعلى، والإنسان الطبيعي صورة للإنسان النفساني، وهذا الأخير صورة للإنسان العقلي، وصولاً إلى الذات الإلهية. كما حاول حلّ مشكلة العلاقة بين الثابت والمتغير، والقديم والحادث، عبر القول بحضور الأشياء كلها عند المبدأ الأول حضوراً أزلياً، وأن ما يظهر لنا من التغير والتجدد ليس إلا تبديات نسبية ضمن أوعية الوجود المختلفة.

★ أما الهرمسية فقد قدمت صياغة عرفانية مكتملة لفكرة السنخية، إذ جعلت الخلق قائماً على حب الله لمعرفة ذاته، وأن الإنسان خلق على صورة الإله، وأن طريق الصعود والخلاص إنما يتحقق عبر معرفة النفس والعودة إلى الأصل الإلهي الذي صدرت عنه الموجودات. ويتضح من نصوصها أن العلاقة بين النزول والصعود، والحلول والإتحاد، والمعرفة والمحبة، جميعها مؤسّسة على قانون الأصل والشبه، حيث لا يمكن للشيء أن يعرف أو يتحد إلا بما يناسبه ويشاكله.

★ أخيراً، يمكن القول إن مجمل التراث الفلسفي القديم، من مصر والهند إلى اليونان والهرمسية والافلوطينية، قد تأسس على أصل مولّد واحد هو السنخية أو علاقة الأصل والشبه، وإن جميع النظريات الوجودية اللاحقة، بما فيها الفلسفة والعرفان في الحضارة الإسلامية، لم تكن سوى امتدادات وتفريعات لهذا الأصل المعرفي المركزي.

الفصل الثاني

التنظير الوجودي بعد الإسلام

تمهيد

إن ما تم نقله داخل الثقافة الإسلامية لم يكن مجرد رؤى ومضامين فكرية بقدر ما هو طريقة خاصة للنظر والتفكير يحددها - أساساً - دينامو التفكير الوجودي المتمثل في قانون (الأصل والشبه). وإذا ما كانت عملية النقل قد تمت بالحفاظ على هذا الدينامو كأساس، فإن ما يسمى بالفلسفة الإسلامية والعرفان الإسلامي النظري، كلاهما يعبر عن «عقل مفصل» للعقل المجمل الذي سبقت إليه الثقافة اليونانية وغيرها من الثقافات القديمة.

فمع أن هناك العديد من القضايا التي واجهتها «الفلسفة الإسلامية» لأول مرة والتي لا يمكن إرجاعها بسهولة إلى فلسفة الاغريق والرومان وغيرهما، إلا أن تحديدها من زاوية منهجية على ضوء دينامو التفكير أو الأصل المولد الفعّال يجعل من النسق الفلسفي داخل الثقافة الإسلامية معبراً عن «العقل المفصل» للأصل المؤسس.

وينطبق هذا الحال على قضايا كثيرة؛ كالتفاصيل المتعلقة بمباحث الوجود والماهية والعلة والمعلول، وقضايا التفسير الفلسفي والعرفاني للنبوة والنص الديني وتفاصيل الجنة والنار وتأسيس المدينة الفاضلة وغيرها.

وكما ذكر المرحوم الطباطبائي بأن عدد المسائل التي ترجمت عن اليونان إلى العربية لم تكن أكثر من مائتي مسألة، في حين إنها بلغت لدى المسلمين ما يقارب السبعمئة مسألة¹. لكن كل ذلك يعبر عن عقل مفصل للعقل اليوناني وغيره من عقول الحضارات الأخرى السابقة.

فما تم نقله داخل الثقافة الإسلامية هو كل ما انتجه فلاسفة اليونان والرومان ومن على شاكلتهم وفق قانون (الأصل والشبه)، منذ آدم الفلاسفة طاليس، أو من سبقه من حكماء الحضارات القديمة، وحتى افلوطين والهرمسية. وقد استفاد المتأخرون من جمع آراء المتقدمين وتنظيمها، فضلاً عما أفاضته قريحتهم الخاصة، مما جعل تأثير القدماء حاسماً وعميقاً داخل الثقافة الإسلامية.

¹ الطباطبائي: الشيعة، نص الحوار مع المستشرق كوربان، ترجمة جواد علي كسار، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، الطبعة الثانية، 1418هـ، ص104.

فقد خلّفت كل من الهرمسية والافلاطونية المحدثّة - كما في كتاب أثولوجيا افلوطين وكتاب الايضاح في الخير المحض لـ (ابرقلس) - بصمات قوية على الفكر الإسلامي، لا سيما وأن المدرسة الافلوطينية إمتازت بجاذبية فريدة وهي أنها جمعت ونظمت كافة الخيوط الفلسفية التي سبقتها، فشكّلت منها صورة متكاملة تستند إلى أصل مشترك من التفكير بلغ أقصاه في الكشف عن سر الوجود وحقيقته.

وأصبح من المعروف أن الثقافة العربية والإسلامية تأثرت بالعديد من المدارس الفلسفية المنتشرة في الشرق قبل ظهور الإسلام وبعده، كما هو الحال في مراكز الاسكندرية وحران وانطاكيا والرها ونصيبين والحيرة وجنديسابور وغيرها من المدارس الأخرى. وأعطى الكثير من المؤرخين والمفكرين المستشرقين والمسلمين لمركز حران دوراً عظيماً على الفكر الإسلامي، ربما لا ينافسه مركز آخر.

وهناك من ظن بأن من أوائل الباحثين المعاصرين الذين عرفوا الصلة بين الحرانيين والفلاسفة العرب هو الدكتور جبور عبد النور، في بحث له في مجلة (الكتاب) المصرية عام 1946م، إذ اعتبر الفلاسفة العرب قد اقتبسوا من مدرسة الصابئة القسم الأعظم من مذهبهم في ما وراء الطبيعة، فضلاً عن العلوم الأخرى؛ كالفلك والهندسة وغيرهما¹، والتي بدورها كانت مقتبسة عن البابليين والكلدانيين. فحران هي المركز الوحيد الذي ظل بعيداً لم ينتصر بالديانة المسيحية، وبعد ظهور الإسلام - وبالتحديد منذ خلافة المأمون - أطلق الحرانيون على أنفسهم إسم (الصابئة) واختاروه غطاءً دينياً يحفظ لهم وجودهم داخل الحضارة الإسلامية، كما نصّ على ذلك ابن النديم في (الفهرست)². ومع أن هناك من يعتبر مدينة حران لم تكن مركزاً فكرياً قبل زمن المتوكل اعتماداً على المسعودي الذي حدد إنتقال العلم إلى حران في زمن هذا الخليفة العباسي واستمر فيها لمدة أربعين سنة³، لكن بعضاً آخر يرى أن هذه المدينة كانت منذ ذلك الزمن مفتوحة على الفكر المشائي، حين انتقل إليها مجلس التعليم خلال رحلة هذا المجلس المشهورة من الاسكندرية إلى بغداد، أما قبل هذه الفترة فقد أعتبرت مركزاً فكرياً يونانياً غير مشائي، فهي مطبوعة بالفيثاغورية والافلاطونية. إذ انتقلت الفلسفة اليونانية إلى حران وغيرها من المراكز الموجودة في شمال سوريا والعراق وفارس مع فتوحات الاسكندر المقدوني واستمرت متواصلة حتى بعد ظهور الإسلام⁴.

لقد صوّرت فلسفة حران كـ «قنطرة» كان فلاسفة الإسلام في المشرق يقرأون من خلالها الفلسفة الأرسطية، فتأثيرهم على الفكر الإسلامي تم من خلال نقلهم للعلوم الفلسفية

1 جعفر آل ياسين: المدخل إلى الفكر الفلسفي عند العرب، الموسوعة الصغيرة (24)، وزارة الثقافة والفنون، بغداد، 1978م، ص43.

2 ابن النديم: الفهرست، تعليق ابراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى، 1415هـ - 1994م، ص389-390.

3 صالح أحمد العلي: دراسات في تطور الحركة الفكرية في صدر الإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1403هـ - 1983م، ص126.

4 محمد عابد الجابري: نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، الطبعة الخامسة، 1986م، ص132.

التي ترجموها إلى العربية وقاموا بتدريسها، وبذلك إستطاعوا أن يمرروا من خلالها مفاهيمهم الهرمسية الخاصة¹.

لكن مهما كان تأثير مدرسة الاسكندرية على حران - إذ إن مجلس التعليم لم ينتقل إلى بغداد مباشرة إلا بعد أن تحول إلى أنطاكية ثم إلى حران - فإن طبيعة التفكير لدى هذا المركز وغيره من المراكز الأخرى لم تختلف جوهراً. فهي قائمة جميعاً على أصل مشترك من دينامو التفكير الوجودي.

ومع ما يلاحظ من تقديس الحرانيين للكواكب وعبادتها، طبقاً لديانة المدينة أو تبعاً لفكرها الفلسفي، فإن ذلك لم يشكل حائلاً بينها وبين المدارس الأخرى التي تنصّرت، كالمدارس السريانية مثل الرها وأنطاكية والنصيبين وغيرها. فجميع هذه المراكز تتجوهر بأصل مشترك واحد للتوليد المعرفي، وهو الأصل الذي كان له الدور الحاسم في أن يجعل ظاهرة تقديس الكواكب وعبادتها مشروعاً تاماً، إن لم نقل إنها لازمة بالفعل، إلى درجة يمكن القول بأن هذه القضية لم يتخلّ عنها أكثر الفلاسفة المسلمين «رشداً» كإبن رشد، ولا حتى أكبر الفلاسفة اليونانيين «عقلاً» كأرسطو، على ما سيتضح لنا ذلك فيما بعد.

تاريخ وتطور الثقافة الوجودية بعد الإسلام

يبدو أن أول الفرق الإسلامية التي تأثرت بدينامو التفكير الوجودي هي فرقة الكيسانية. فطائفة من هذه الفرقة لم يكفها أن تتخذ طابعاً غنوصياً للمعرفة، بل زادت على ذلك بمدّ يدها في بحر هيولي «الشبه»، على قرب من منابعه العميقة. لكن هنا ومع هذه الطائفة بالخصوص نجد لأول مرة ينبسط هذا البحر - إجمالاً - على جزر الوحي والنص بعد أن كان منحصرأ في مشارف الكون والوجود.

فقد جاء في (الملل والنحل) للشهرستاني أن أتباع أبي هاشم اعتقدوا بأن محمد بن الحنفية قد أفضى إلى إبنه (أبي هاشم) أسرار العلوم وأطلعه على مناهج تطبيق الآفاق على النفس، وتقدير التنزيل على التأويل، وتصوير الظاهر على الباطن، فقالوا: «إن لكل ظاهر باطناً، ولكل شخص روحاً، ولكل تنزيل تأويلاً، ولكل مثال في هذا العالم حقيقة في ذلك العالم. والمنتشر في الآفاق من الحكّم والأسرار يجتمع في الشخص الإنساني...»².

مع هذا لا نجد في الكيسانية - حسب ما ينقل عنها - وضوحاً كافياً ومفصلاً لتأسيس معارفها على دينامو التفكير الوجودي كشكل منظم ومنظر. وبالتالي فإن أول إمتداد حقيقي

1 المصدر السابق، ص 131 و 137.

2 الملل والنحل، ص 64.

للتقافة اليونانية وما قبلها من حضارات يتمثل في الإسماعيلية. فهي من أقدم المذاهب الإسلامية التي استعانت بالباطن كأساس منتج ومدرک للمعرفة الوجودية والدينية، إذ بنّت معارفها ووظفتها لأغراض دينية وسياسية انطلاقاً من دينامو التفكير الوجودي؛ كأصل مولّد للفهم والإنتاج المعرفي، كما سنعرف.

الأصل المولّد والتوظيف الباطني عند الإسماعيلية

تعد شخصية جابر بن حيان الكوفي (المتوفى حوالي سنة 199هـ) أقدم شخصية قامت بتوظيف الباطن طبقاً لدينامو التفكير الوجودي.

فأهم ما عُرف به هذا الفيلسوف الباطني هو استعانتة بالحروف والأسماء والأعداد في الكشف عن المماثلات الوجودية ومعرفة حقائق الأشياء وطبائعها¹، معتمداً في ذلك على قانون الشبه بين الوجودات.

فهو إستناداً إلى قاعدة (الإمكان الأشرف) اعتبر آثار المؤثر شبيهة به؛ لأنها أمثال خواصه على الوجه الأحسن لإختلاف الفاعل والقابل في الفضيلة والنقص².

وهو على شاكلة انكساغورس والافلوطينية يقول: «ليس في العالم شيء إلا وهو فيه جميع الأشياء»³.. «إن في الأشياء كلها وجوداً للأشياء كلها». فربط ذلك بالكيمياء، بإعتباره عالماً متضلّعاً ومبدعاً فيها، وأضاف قائلاً: «لكن على وجوه من الاستخراج، فإن النار في الحجر كامنة ولا تظهر، وهي له بالقوة، فإذا رُند وأوري ظهرت»⁴.

وهذا الربط لا يختلف عما وجدناه لدى افلوطين من نصوص، كما لا يختلف عن نص هرمني مؤسس هو الآخر على قانون الشبه كالتالي: «ما من طبيعة إلا وهي مجذوبة بطبيعة أخرى، وما من طبيعة إلا وهي مقهورة لطبيعة أخرى، وما من طبيعة إلا وهي تهيمن على طبيعة أخرى»⁵.

تلك هي فكرة الكيمياء القديمة في تحويل الأشياء بعضها إلى البعض الآخر، وهي مبرر البحث عن طرق تحويل المعادن الخسيسة إلى الذهب والجواهر الثمينة، إستناداً إلى قانون (الأصل والشبه).

1 زكي نجيب محمود: جابر بن حيان، مكتبة مصر، ص119-139.

2 مختار رسائل جابر بن حيان، ص544.

3 عن: عبد الله نعمة: فلاسفة الشيعة، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ص228.

4 مختار رسائل جابر بن حيان، ص6.

5 عن: تكوين العقل العربي، ص182 و195.

كما وإستناداً إلى هذا القانون نجد لأول مرة في تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي الإعلان عن اعتبار الإنسان نسخة مختصرة ونموذجاً مضاهياً للعالم، حيث يكون الإنسان عالماً صغيراً، والعالم إنساناً كبيراً، فكلاهما له نفس وروح¹.

أما رجال الإسماعيلية التابعون فهم لا يختلفون عن الأصول العلمية التي رسمها لهم جابر بن حيان ومن على شاكلته. فهم مصرحون أيضاً بعلاقة الشبه والتماثل بين عوالم الوجود ومراتبه، بل ويضيفون إلى ذلك علاقة التماثل بين تلك العوالم والإعتبارات الذهنية والأمور الدينية.

ولأول مرة نجد إخوان الصفا - وهم من الإسماعيلية - يعولون على مدار «الشبه» كأصل يمنع الناس من الاختلاف في التوصل إلى الحقيقة كما هي. فاعتبروا أن هناك أصلاً واحداً وقياساً واحداً لحل الاختلافات جميعاً والوصول إلى الحقيقة، ألا وهو «صورة الإنسان»، أي تشبيه العالم بالإنسان، فيقاس كل شيء في العالم على ما موجود في الإنسان ذاته.

فالإنسان لدى إخوان الصفا يمثل نسخة مختصرة ونموذجاً مضاهياً للعالم، لذا أطلقوا عليه (العالم الصغير) في قبال العالم الكبير المشار إليه بلفظة (الإنسان الكبير)، حيث كلاهما له نفس وروح مطيعة لربها².

وهذا التأسيس للنظر وتوحيد الرأي المستند إلى (صورة الإنسان) يرتد في النتيجة إلى قانون الشبه والتماثل بين الوجودات.

وهو القانون الذي يخلق به الإسماعيلية طويلاً وعرضاً ليحيط بكافة مراتب الوجود، مع الوقوع في التردد حول مبدأ الوجود الأول. فأغلبهم يأتّم بطاليس ومن على شاكلته دون افلوطين، كما هو الحال مع رجال الإسماعيلية القدماء الذين يعتبرون المبدأ الأول لا يقبل الوصف إطلاقاً، ويجعلونه أساس ظهور سلسلة عوالم الوجود، حيث أبداع بالأمر العقل الأول الموصوف بالتام بالفعل، ثم بتوسطه أبداع النفس التالي الذي هو غير تام، وهكذا يتسلسل الوجود³.

كذلك الأمر تقريباً عند بعض الإسماعيليين كالكرماني، إذ يقرر بأن المبدأ الأول هو هوية لا يقبل الوصف ولا يعبر عنه إلا بالسلب، ثم يأتي بعده مرتبة العقل الأول الذي يسطع منه نور نتيجة اغتباطه بذاته، فيخرج عنه المنبعث الأول الذي هو العقل الثاني المسمى بالقلم. وإلى العقل الأول يعود وجود كل ما سواه، فهو الفاعل الذي لا يحتاج في

1 جابر بن حيان، ص145-146. أيضاً: مختار رسائل جابر بن حيان، كتاب إخراج ما في القوة إلى الفعل، ص50-51.

2 الرسالة الرابعة والثلاثون من رسائل إخوان الصفا، ج3، ص212-214، وج4، ص9 وما بعدها.

3 الملل والنحل، ص82.

فعله إلى غير ذاته، والمحرك لكل ما هو متحرك، وهو في حدود ذاته عبارة عن عقل وعافل ومعقول بلا فرق¹.

لكن الأمر مع إخوان الصفا يبدو مغايراً، إذ يأتون بدرجة ما بإفلوطين دون طاليس وأتباعه، فهم - على ما يبدو - يطبقون قانون الشبه حتى على مبدأ الوجود الأول، فيجعلون من العقل الذي هو أول فعل المبدأ الأول عبارة عن مثاله، بإعتباره معلولاً له². ثم من هذا العقل الذي فيه صور جميع الأشياء تستمر سلسلة الإبداع بالإفاضة من جوهر إلى آخر³.

ولعل أهم ما لدى الإسماعيلية هو توظيفها لقانون الشبه وتطبيقه على ما تعتقده من تماثلات بين نواحي الوجود والشرعية والعدد. وقد اقتبس الإسماعيليون فكرة العدد من مدرسة فيثاغورس ووظفوها في مختلف نواحي الوجود والشرعية.

وأول الآثار التي أظهرت هذا الإهتمام هي آثار جابر بن حيان، إذ كان مهتماً بكل من العدد والحروف والأسماء. وقد تغلغل هذا الإتجاه وتعمق لدى أتباع ابن حيان، حتى وصل إلى إخوان الصفا، فكانت رحي مماثلاتهم تدور في أغلبها على كل من الأعداد (4، 7، 12). وأصل العدد عندهم من الواحد إلى الأربعة، وسائر الأعداد الأخرى تنشأ وتتركب منها.

فمن مماثلاتهم الخاصة بالعدد (4) اعتبروا مراتب فوق الطبيعة أربع، أولها المبدأ الأول ثم دونه العقل الكلي الفعال، ثم دون ذلك النفس الكلية، وأخيراً الهولي الأولى. وكذا اعتبروا عناصر الطبيعة أربعة أيضاً، النار والهواء والماء والتراب⁴، وبرأيهم أنها تكونت من أصول أربعة، هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة.

كما ويقابل هذه العناصر فصول السنة الأربعة، وأيضاً الأعضاء الرئيسة الأربعة للإنسان، وهي الدماغ والقلب والكبد والانتيتان، كذلك الأخلط الأربعة (الصفراء والدم والبلغم والسوداء)⁵.

يضاف إلى ما يماثل ذلك من قوانين دينية أربعة، هي: التوحيد، والعلم بمراتب الحدود، والمواعظ المنبهة على ذلك والمشوقة إليه، والعمل بالأوامر والنواهي الشرعية¹.

¹ الكرمانى: راحة العقل، تحقيق وتقديم محمد كامل حسين ومحمد مصطفى حلمي، دار الفكر العربي، القاهرة، ص109. كذلك رسالة الكرمانى: اسبوع دور الستر، ضمن أربع رسائل إسماعيلية، مقدمة وتحقيق عارف تامر، دار الكشاف، بيروت، الطبعة الأولى، 1953م، ص62 وما بعدها.

² رسائل إخوان الصفا، ج4، ص206-207.

³ المصدر السابق، ج3، ص187.

⁴ يوحنا قمير: إخوان الصفاء، ضمن سلسلة (فلاسفة العرب 7)، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية ببيروت، 1986م، ص71-72.

⁵ جابر بن حيان، ص145-146.

أما مماثلاتهم الخاصة بالعدد (7) فكثيرة، منها أن الموجودات التي تتألف منها الطبيعة سبعة، هي: النار والهواء والماء والتراب مضافاً إليها المتولّدات الثلاث: المعدن والنبات والحيوان. كما أن جواهر جسم الإنسان سبعة، هي: المخ والعظم والعصب والعروق واللحم والجلد والشعر، ويقابلها سبعة أعضاء مستورة في الجسم، هي: الدماغ والقلب والكبد والطحال والرئة والمرارة والكلية. كذلك هناك سبع نفوس جزئية للنفس الكلية، هي: الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة والغازية والنامية والمصورة. كما هناك سبع قوى روحانية، هي: الباصرة والشامة والذائقة والسامعة واللامسة والناطقة والعاقلة. إضافة إلى وجود سبع سماوات، وسبع أرضين، وسبعة كواكب نيرات²، وسبعة بحار في الأرض³، وسبعة أيام في الأسبوع. وأن عدد الأنبياء النطقاء المشرعين سبعة، وعدد الأسس سبعة، كما أن عدد الأئمة سبعة أيضاً⁴.

تبقى مماثلاتهم الخاصة بالعدد (12)، فقد ذكروا بأن المدينة الروحانية الفاضلة لا يقوم أمرها إلا بأثني عشر داعياً يتولون إدارتها ويتوزعون على الأقاليم الاثني عشر الموجودة في الأرض، وهي اقليم العرب والترك والبربر والزنج والحبشة والخزر والصين وفارس والروم والهند والسند والصقالبة، والتي يقابلها اثنا عشر برجاً في السماء، هي: الحمل والثور والجوزاء السرطان والأسد والسنبلة والميزان والعقرب والقوس والجدي والدلو والحوث.

كما أن في جسم الإنسان اثني عشر منفذاً، هي: العينان والأذنان والمنخران والثديان والسبيلان والفم والصرّة. كما وأن السنة الكونية تنقسم إلى اثني عشر شهراً، وكذا ساعات النهار وساعات الليل. والدعوة الإسماعيلية مؤلفة من اثني عشر شخصاً، وهم بحسب الترتيب: الناطق والأساس والامام والحجة والباب والداعي والمتم واللاحق والجناح والمأذون والمكاسر والمستجيب. كما وأن عدد أصناف المعادن الكريمة اثنا عشر، هي: الطفل والمغرة والكدان والحصص والصوان والرخام والأسرب والكبريت والملح والكحل والشب والحديد والنحاس والرصاص والقصدير والفضة والذهب والعقيق والياقوت... وهكذا⁵.

¹ علي بن محمد الوليد: رسالة جلاء العقول، ضمن منتخبات إسماعيلية، تحقيق عادل العقراء، مطبعة الجامعة السورية، 1378هـ - 1958، ص119-120.

² وهذه الكواكب هي: القمر وعطارد والزهرة والشمس والمريخ والمشتري وزحل.

³ وهذه البحار هي: الروم والصقالبة وجرجان وقلزم وفارس والسند والصين.

⁴ الأنبياء النطقاء هم: آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد والقائم. أما الأسس فهم: شيث وسام واسماعيل وهرون وشمعون وعلي والقائم الذي امتنعوا عن ذكر اسمه حرصاً على سرية المعتقدات. والأئمة السبعة هم: علي والحسن والحسين وعلي بن الحسين ومحمد الباقر وجعفر الصادق واسماعيل بن جعفر.

⁵ لاحظ ما يخص مشاكلات العدد (7) كلاً من المصادر التالية: مقدمة مؤلف أربع رسائل إسماعيلية، ص10-12. كذلك: نعمان بن حيون: كتاب تربية المؤمنين أو تأويل دعائم الإسلام، ج1، ضمن منتخبات إسماعيلية، ص9-11 و75-76. وأساس التأويل، تحقيق وتقديم عارف تامر، دار الثقافة، بيروت، ص44-45. أما ما يخص مشاكلات العدد (12) فلاحظ:

وقد فسّر الإسماعيليون الآية القرآنية: (عليها تسعة عشر)¹، عن طريق جمع العدد (7) مع العدد (12)².

ولو أردنا اكمال المسير مع الإسماعيلية وهي تطبق علاقات التماثل بين الأعداد والوجود والخطاب الديني؛ لأعيانا الأمر لتضخم ما لديها من الممارسات المناطة بتشكيل العلاقة بين المماثلات والمماثلة بين العلاقات، إلى الحد الذي تقضي بقانون الشبه إلى نوع من «التسيّب»، إذ ما تقيمه لا يتخذ إتجاهاً محدداً، بل يجري لأدنى مناسبة، وهو متحرر عن أي اعتبار عام، رغم أنه كثيراً ما يستهدف أغراضها الدينية الأيديولوجية، بدعوى الكشف عن الباطن. وعليه صار عدوى لم تبرأ منه الطريقة الصوفية وهي تحاول وضع يدها على نصوص الشريعة.

وإذا كان للإسماعيلية دواع وأغراض مذهبية تستهدفها من تشكيل علاقات التماثل وتماثل العلاقات، فإن هذه الدواعي والأغراض لا تعني - في الغالب - شيئاً لدى الطريقة الصوفية، رغم أنها لم تنج من عدوى ممارسة هذه «الألاعيب» بلا هدف ولا غرض، كالزائدة الدودية التي فقدت وظيفتها ودورها في الحياة.

أما مع الفلاسفة المحترفين فقلّما نجد مثل هذه الألاعيب، فهم محافظون في الغالب على قانون الشبه بانتظام من دون تسيّب، بالرغم مما يعترضهم من تردد حول مبدأ الوجود الأول، بل والوجود الأخير (الهولي)، مثلما حصل مع أسلافهم من فلاسفة اليونان.

الأصل المولّد والطروحات الجديدة عند الفارابي

إن أول فيلسوف مسلم محافظ يستحق هذا الوصف طبقاً لطريقة الفلسفة التقليدية، هو الفارابي (المتوفى سنة 339هـ). فرغم أن الكندي (المتوفى سنة 252هـ) مارس النشاط الفلسفي قبل ولادة الفارابي بنصف قرن من الزمان تقريباً، لكننا لا نعدّه ضمن قائمة الفلاسفة المحافظين على قانون الأصل والشبه بانتظام، لا سيما أن إعتقاده بخلق العالم وانفصاله عن مبدأ الوجود الأول مثلما هو إعتقاد الكلاميين، قد قضى تماماً على قانون السنخية وعلاقات الحتمية.. وهو جوهر ما تقوم عليه طريقة الفلسفة التقليدية.

أما الفارابي فيختلف عمن سبقه بكونه ظل محافظاً على القانون العام لعلاقة الشبه والسنخية، كما بقي بعيداً عن تسخير الفلسفة للأغراض المذهبية والأيديولوجية مثلما فعلت

مقدمة أربع رسائل إسماعيلية، ص12-14. وأساس التأويل، ص45-46. ورسالة جلاء العقول وزبدة المحصول، ص110-111.

¹ سورة المدثر / 30.

² أساس التأويل، ص47.

الإسماعيلية. ففي موقفه من الوجود نراه يلتزم بإخضاع جميع العوالم تحت هيمنة قانون الأصل والشبه باستثناء مبدأ الوجود الأول، إذ يلاحظ لديه شيء من التردد يكاد يوقعه في التناقض.

فهو من جهة لا يتقبل وجود صور للموجودات في ذاته الخاصة، خشية تكثر الذات، مما يستلزم إنعدام الشبه في ما بينها وبين غيرها من الموجودات، لذا فإنه يجعل علم المبدأ الأول بغيره يتحقق بوجود الصور الحاضرة في العقول الفائضة عنه بالترتيب، مما يلزم أن تكون هذه العقول هي كل الأشياء باعتبارها تحمل صور جميع الأشياء التي دونها مرتبة.

فطبقاً لقوله: إن مبدأ الوجود الأول «يعقل ذاته التي هي المبدأ لنظام الخير في الوجود الذي ينبغي أن يكون عليه، فيكون هذا التعقل علة للوجود بحسب ما يعقله، فإن عقله لكل ليس بزماني، بل على أنه يعقل ذاته ويعقل ما يلزمه على الترتيب معاً وليس يلحقه تكثر في ذاته لتعقله لكل والكثرة»¹.

هذا من جهة، أما من جهة أخرى، فرغم أن الفارابي ينفي وجود صور علمية للغير في ذات مبدأ الوجود، إلا أنه مع ذلك يصفه بأنه الكل في وحدته، بل ويجعل له وجهاً ما من الشبه مع الموجودات.

فهو يقول: «واجب الوجود.. له الكل من حيث لا كثرة فيه.. فعلمه بالكل بعد ذاته وبعد علمه بذاته، ويتحد الكل بالنسبة إلى ذاته فهو الكل في وحدته»². ويقول أيضاً: «الأول يعقل ذاتها - أي المعقولات - وإن كانت بوجه ما هي الموجودات كلها، فإنه إذا عقل ذاتها فقد عقل بوجه ما الموجودات كلها، لأن سائر الموجودات إنما اقتبس كل واحد منها الوجود عن وجوده»³.

ولو أخذنا بظاهر عبارات الفارابي التي سقناها لكنا قد أسقطنا فيلسوفنا في شبك التناقض، فهو من جهة ينفي أن تكون ذات مبدأ الوجود الأول محلاً للصور والتكثر، لكنه من جهة ثانية يجعل بينها وبين سائر الموجودات نوعاً من السنخية والشبه، فيصرح بأنها «بوجه ما هي الموجودات كلها». وهذا هو التناقض!

أما حقيقة مذهب الفارابي فهي أنه يجعل من العقول اللازمة أو المعلولة عن المبدأ الأول هي نفسها تمثل صفاته، مما يعني أن علمه بكل الأشياء هو صفة لذاته، لأن هذا العلم

¹ رسالة الدعاوي القلبية، ضمن رسائل الفارابي، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، الهند، الطبعة الأولى، 1345هـ - 1926م، ص4. ورسالة التعليقات، ضمن رسائل الفارابي، ص8.

² كتاب الفصوص، ضمن رسائل الفارابي، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن في الهند، الطبعة الأولى، 1345هـ - 1926م، ص5.

³ كتاب السياسة المدنية، تحقيق فوزي نجار، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1964م، ص34.

هو لازم من لوازم ذاته وليس فيها. وبالتالي فإن ما قصده الفارابي من تعبيره بأن واجب الوجود يمثل الموجودات كلها؛ هو صفاته التي اشتمل عليها، لكون هذه الصفات هي كل الأشياء.

وهذا ما يوضحه نصه التالي: «ليس علمه بذاته مفارقاً لذاته بل هو ذاته، وعلمه بالكل صفة لذاته ليست هي ذاته بل لازمة لذاته، وفيها الكثرة الغير المتناهية بحسب كثرة المعلومات الغير المتناهية، بحسب مقابلة القوة والقدرة الغير المتناهية، فلا كثرة في الذات بل بعد الذات، فإن الصفة بعد الذات لا بزمان بل بترتب الوجود، لكن تلك الكثرة ترتب يرتقي به إلى الذات يطول شرحه، والترتيب يجمع الكثرة في نظام، والنظام وحدة ما به، وإذا اعتبر الحق ذاتاً وصفات كان كلاً في وحدة. فإذا كل كل متمثل في قدرته وعلمه، ومنها حقيقة الكل مقررة... فهو كل الكل من حيث صفاته، وقد اشتملت عليها أحدية ذاته»¹.

وهنا نجد في نظرية الفارابي نوعاً من الجدة بمحاولته التوسط والتعبير عن حالة التردد في ما يخص علاقة مبدأ الوجود الأول بقانون الأصل والشبه. فبحسب هذه المحاولة يمكن اعتبار هذا المبدأ خالياً من الشبه بالموجودات، فذاته ليست محلاً للصور العلمية الخاصة بالأخيرة. لكن من جهة ثانية يمكن إعتباره حاملاً لنوع من الشبه بها، وذلك من حيث الصفات التي تلزم عنه.

وبالتالي فإن المسألة مسألة «إعتبار»، أو ليست الفلسفة قائمة على الإعتبارات؟! فلولاً الإعتبارات لبطلت الحكمة أو الفلسفة كما يقول صدر المتألهين².

يضاف إلى ما سبق فإن للمعلم الثاني عدداً من القضايا التي طرحها لأول مرة والتي أثارت الكثير من الجدل في الأوساط العلمية وغيرها، وكان لها علاقة حميمة بقانون الأصل والشبه. وأبرز هذه القضايا ما يأتي:

1- قام الفارابي بوضع منهج «الإعتبارات» الذي يصح وظيفة قاعدة الفيض أو صدور (الواحد لا يصدر عنه إلا واحد). فإذا كانت هذه القاعدة هي من مخلفات الافلوطينية أو حتى يمكن الرجوع بها إلى ما قبل أرسطو تطبيقاً لقانون الشبه والسنخية، فإن ما استحدثه الفارابي بهذا الخصوص هو منهجه الخاص بالإعتبارات. وهو المنهج الذي يبرر صدور الكثرة عن الوحدة البسيطة المتمثلة بالعلة الأولى، كمحاولة للحفاظ على السنخية دون خرق لها.

فمن المفترض لدى الفارابي واتباعه من الفلاسفة أن ما يصدر عن مبدأ الوجود الأول يجب أن يكون عقلاً من سنخه، وهو الذي يكون وجوده ومعقوليته من قبل المبدأ الأول أمراً

¹ كتاب الفصوص، ضمن رسائل الفارابي، ص21.

² صدر المتألهين: إيقاظ النائمين، مقدمة وتصحيح محسن مؤيدي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، 1982م، ص31.

واحداً كما هو الحال في وحدة وجود المبدأ الأول وعاقليته ذاته. فلا فرق بين الوجود والمعقولية بالنسبة للعقل الصادر، مثلما لا فرق بين الوجود والعاقلية بالنسبة للمبدأ الأول. لذا فليست عليّة وجود المبدأ الأول لوجود معلوله منفصلة عن عليّة عاقليته ذاته لعاقليته معلوله. فبغير هذا يصبح المبدأ الأول متكثرّاً وهو منزّه عن ذلك¹.

وبالرغم من أن الصادر الأول يُعدّ واحداً تبعاً للسخية في ما بينه وبين مبدعه الأول، فإنه مع ذلك ينفرد في كونه برزخاً جامعاً لكل من الوحدة والكثرة، مما جعله أصلاً يُعتمد عليه في تفسير كيفية صدور الكثرة عن الواحد طبقاً للنهج الذي خطّه الفارابي، وسرعان ما تهافت عليه أغلب الفلاسفة بالتأييد والرضوخ.

ومع أننا نجد لدى الفارابي طريقتين مختلفتين من «الإعتبرات» التي تبرر صدور الكثرة عن الوحدة، إحداها ثلاثية الإعتبر، والأخرى ثنائية، إلا أن ما ساد وشاع بعده هي طريقتاه الثلاثية، فضلاً عن أن هناك من الفلاسفة من سلك طرقاً أخرى جديدة، كالرباعية والسداسية²، ومنهم من تجاوزها كلياً فبرر عملية الصدور من غير حاجة للإعتبرات³.

أما بالنسبة إلى طريقة الفارابي الثلاثية فهي تنص على أن العقل الصادر الأول وإن كان واحداً من حيث وجوده وذاته، لكن حيث أن له تعقلات وإعتبرات متكثرة هي بالتحديد ثلاثة، فإن ذلك يبرر حصول التكثر الثلاثي في ما يصدر عنه.

فهو بما يعقل مبدأه الأول يلزم عنه وجود عقل ثان، وبما يعقل ذاته يلزم عنه وجود النفس المسماة بصورة الفلك الأقصى، وبما أنه ممكن الوجود بذاته وواجب بغيره يلزم عنه جرم الفلك الأقصى.

وهكذا تترسم طريقة المشائين من الفلاسفة، فهذه الإعتبرات تتسلسل العقول والنفوس والأفلاك حتى العقل الأخير، وهو العاشر. إذ ينتج عن العقل الثاني فلك البروج، وعن الثالث فلك زحل، وعن الرابع فلك المشتري، وعن الخامس فلك المريخ، وعن السادس فلك الشمس، وعن السابع فلك الزهرة، وعن الثامن فلك عطارد، وعن التاسع فلك القمر، أما العقل العاشر فينتج عنه بإعتبار تعقل إمكانه الخاص الهيولى المشتركة للعناصر الأرضية، وبإعتبار تعقل ماهيته ينتج عنه صورها النوعية والجسمية. وبحدود ما ينتج عن العقل الأخير يبدأ خلاف الإشرافيين مع المشائين كما سنرى⁴.

1 صدر المتألهين: المبدأ والمعاد، مقدمة وتصحيح الاشتياني، انجمن حكمت وفلسفه ايران، 1976م، ص105-112.

2 لاحظ مثلاً: ملا نعيم طالقاني: أصل الأصول، طبعة طهران، ص82-84.

3 كما لدى ابن رشد وصدر المتألهين الشيرازي. انظر: حلقة (النظام الوجودي).

4 لاحظ كلاً من: الفارابي: رسالة الدعاوي القلبية، ص4. وابن سينا: الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف في مصر، 1958م، القسم الثالث، ص192. والمبدأ والمعاد لابن سينا، مؤسسة مطالعات إسلامي، دانشگاه مكي، طهران، ص79. والغزالي: مقاصد الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، 1961م، ص290-291. ورسالة معراج السالكين، ص39. وصدر المتألهين: المبدأ والمعاد، ص190-192. وشهاب الدين السهروردي: المشارع

هذه هي طريقة الفارابي الثلاثية لتبرير حصول الكثرة من الوحدة، أما طريقته الثنائية فهي تعتمد فقط على إدراك العقل لعلته ولذاته معاً، من غير إضافة إعتبار ما اطلق عليه (الممكن بذاته الواجب بغيره)¹، وهي المقولة التي نسبها ابن رشد إلى ابن سينا واعتبرها من المفاهيم الكلامية لا الفلسفية لكونها تنطوي على التصريح بوجود وسط بين الوجود والعدم، أو الوجوب والإستحالة، وهو «الإمكان»، مع أن عالم العقول العلوية ليس فيه إلا الضرورة والوجوب².

2- محاولة الفارابي للجمع بين مذهبي افلاطون وأرسطو كطريقة تسعى إلى توحيد الفلسفة. وهي محاولة لها ما يبررها معرفياً اعتماداً على قانون السنخية، رغم أنها أضلت السبيل، فاعتمدت على بعض المصادر المنسوبة إلى أرسطو، والتي أثبت البحث العلمي أنها منحولة عليه، وكان من بينها ذلك الأثر المهم المسمى بأثولوجيا، وهو مستوحى أو ملخص من التاسوعات الرابعة والخامسة والسادسة لإفلوطين³، والذي كان الفلاسفة المسلمون يظنون أنه من تصانيف أرسطو، سوى عدد قليل منهم ربما راودتهم بعض الشوك حوله، ومنهم الكندي الذي لم يشر في احصائه لكتب أرسطو إلى هذا الكتاب. وكذلك ابن سينا كما يشير المستشرق بول كراوس في بحثه عن (افلوطين عند العرب)⁴، لا سيما أن ابن سينا قد طعن بوجود المثل العقلية، وعاب على افلاطون وسقراط ذلك، حتى أن صدر المتألهين الشيرازي كان يؤخذ ابن سينا على نقده للمثل ويجعل من ذلك علامة على عدم الإعتراف بصحة نسبة (أثولوجيا) إلى أرسطو، لما في هذا الكتاب من التصريح بوجود تلك المثل، وطبقاً لعبارة: «وكأنه لم ينظر إلى كتاب أثولوجيا، أو كأنه لم ينسبه إلى أرسطو طاليس بل إلى افلاطون!»⁵. كما أن ابن رشد هو الآخر - كما يشير عبد الرحمن بدوي - لم يذكر (أثولوجيا) ولا كتاب (الخير المحض) ضمن كتب أرسطو.

وقد فسّر بدوي هذا الإغفال إلى أن ابن رشد أدرك بأن الكتابين منحولان عليه، فأغفل ذكرهما والإفادة منهما وهو بمعرض شرحه لأرسطو⁶.

بل هناك من يرى بأن الفارابي ذاته كان يشعر بأن (أثولوجيا) منحول على أرسطو، لتناقض مضمونه مع مضامين كتب الأخير، ومع ذلك أخفى الفارابي هذا التناقض في نفسه

والمطارحات، ضمن مجموعة في الحكمة الإلهية من مصنفات السهروردي، تصحيح هنري كربين، مطبعة المعارف باستانبول، 1945م، ج1، ص450.

1 الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، تقديم وتحقيق البير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1959م، ص44-45.

2 انظر حول ذلك كتابنا: نقد العقل العربي في الميزان، دار افريقيا الشرق، الطبعة الثانية، الفصل الخامس. كذلك دراستنا: الجابري والقطيعة المزعومة بين الفكر المغربي والمشرقي، مجلة الفكر العربي، العدد (76)، 1994م.

3 تصدير عبد الرحمن بدوي لكتاب افلوطين عند العرب. وأرسطو عند العرب، ص7. كما لاحظ مقدمتي البير نصري نادر لكتابي: الجمع بين رأيي الحكيمين، ص62. وآراء أهل المدينة الفاضلة، ص7.

4 لاحظ إشارة عبد الرحمن بدوي إلى ذلك في كتابه: أرسطو عند العرب، حاشية ص121.

5 لاحظ كتاب عرشية لصدر المتألهين، ص240-241.

6 عبد الرحمن بدوي: الافلاطونية المحدثة عند العرب، مكتبة النهضة المصرية، 1955م، ج1، ص19.

وأظهر للآخرين استبعاده واستبعاد أن تكون بعض كتب أرسطو منحولة ليتم له الإفتراض الثالث وهو أن يكون لكلام أرسطو شيء من التأويل والتوجيه، كل ذلك لأجل الأغراض الأيديولوجية السياسية والاجتماعية التي أملاها عليه واقع عصره المتأزم.

فطبقاً لهذا الرأي أن الفلاسفة العرب المسلمين لم يهتمهم أبداً التعرف على فلسفة أرسطو الحقيقية، بل همهم ما كانوا يريدونه من هذه الفلسفة ليجتثوا فيها، وبالتالي ليس لأثولوجيا تلك الأهمية والخطورة التي يعطيها له الرأي الحديث القائل: لولا أثولوجيا أرسطو لتعرف الفلاسفة على فلسفة أرسطو كما هي في حقيقتها¹.

والواقع إن العبرة التي نستفيد فيها من دراسة ما قام به الفارابي، ليس تصور ما عسى يمكن أن يكون عليه الفكر الفلسفي في الحضارة الإسلامية لولا كتاب (أثولوجيا) الذي أخفى خصوصية المعلم الأول تحت مظلة افلاطونية. كما ليس العبرة في الغرض الأيديولوجي إن كان هناك غرض وراء طريقة الفارابي المعرفية. بل العبرة في ذلك هو أن المعلم الثاني لم يكن بإستطاعته فعل شيء مهم من عملية الجمع لولا وجود الأصل المشترك الفعال الجامع بين الفلاسفة، وعلى رأسهم افلاطون وأرسطو. لهذا سبق عمل الفارابي محاولات عديدة من هذا القبيل كلها مبررة للسبب المذكور، منها - كما يذكر بعض الغربيين - محاولة الشارح الافلوطيني (سيمبليسيوس) القيام بهذا العمل خلال القرن السادس الميلادي، ومثل ذلك ما قام به جالينوس. يضاف إلى أن تلميذ افلوطين (فورفوريوس) شارح أرسطو والمتغذي على فكره لم يكن يرى في أرسطو ما يخالف به افلاطون².

وعليه فحتى لو لم يقم الفارابي بما قام به، بل وحتى لو كان كتاب (أثولوجيا) معلوم النسبة حقيقة، وكانت فلسفة أرسطو محققة كما هي، فإن كل ذلك لا يؤثر شيئاً في مآل الفلسفة على ما عرفنا عنها من إتفاق عام يجعل سائر الإختلافات الجزئية ليس لها من الأهمية إذا ما قسناها بالروح العامة المشتركة من التفكير والتي يحددها أصل الأصول (السنخية).

فالخلاف بين الحكيمين، وكما سبق طرحه، ليس بذلك الشرخ، فهو خلاف أعيد ترجمته مرة أخرى في الحضارة الإسلامية، بين اتباع أرسطو (المشائين) واتباع افلاطون (الإشراقيين). فهناك قضايا عديدة اختلف حولها هؤلاء، كان أهمها مسألة وجود العقول العرضية المطلق عليها أحياناً (أرباب الأنواع) أو المثل الافلاطونية. وفي هذا الخلاف يتبين عمق المغزى الذي لم تتوضح فيه معارضة أرسطو لافلاطون من قبل. فقد افترض

¹ نحن والتراث، ص 63-64. كذلك: عبد السلام بنعبد العالي: الفلسفة السياسية عند الفارابي، دار الطليعة ببيروت، الطبعة الثالثة 1986م، ص 97-98.

² عن: الفلسفة السياسية عند الفارابي، ص 97-98.

الإشراقيون وجود تلك العقول أو المثل ليتسق تفسير الكثرة النوعية في عالم الطبيعة، والتي يتعذر تفسيرها بمجرد إفتراض وجود العقل الطولي الأخير، كالعقل العاشر، طبقاً لقانون التناسب السنخي القائل بأن الكثرة لا تصدر عن البسيط أو الواحد بإعتباره بسيطاً أو واحداً. فإذا كان أرسطو قد نقد وجود المثل الافلاطونية طبقاً للسنخية كما رأينا من قبل، فإن اتباع افلاطون الجدد هم أيضاً يثبتونها من هذه الطريق لا غير.

وهذا في حد ذاته ما يبرر عمل الفارابي بالرغم من أنه جانب الحقيقة، إذ ظن بأن الحكيمين متفقان كلياً، حتى بحدود قضية المثل التي أبدى الحيرة فيها دون غيرها. فقد اقتبس الفارابي شواهد من (أثولوجيا) وغيره من الكتب ليثبت عدم إختلاف أرسطو عن افلاطون في جملة من القضايا التفصيلية؛ مثل إثبات الصانع، وعلاقة النفس بالعقل، وحدوث العالم، والمثل العقلية. وتعدّ المسألتان الأخيرتان أهم هذه القضايا.

فحول حدوث العالم استبعد تهمة القدم عن إعتقاد أرسطو، فأشار إلى أن الأخير ذكر في كتاب (السماء والعالم): «إن الكل ليس له بدء زمني»، فظن الآخرون بأنه يعتقد بقدم العالم «وليس الأمر كذلك، إذ قد تقدم فبين في ذلك الكتاب وغيره من الكتب الطبيعية والإلهية، أن الزمان إنما هو عدد حركة الفلك وعنه يحدث.. ومعنى قوله أن العالم ليس له بدء زمني أنه لم يتكون أولاً فأولاً بأجزائه، كما يتكون البيت مثلاً أو الحيوان.. فمحال أن يكون لحدوثه بدء زمني ويصح بذلك أنه إنما يكون عن إبداع الباري إياه دفعة بلا زمان وعن حركته حدث الزمان»¹.

وهذا التحليل يتفق مع قول ابن رشد في أن القدماء يقولون بقدم العالم لكنهم لا يعنونه كما هو الظاهر من الاسم². وسبق أن بيّنا المقصود من ذلك ومورد الخلاف المحتمل بين الحكيمين.

أما مع مسألة المثل فقد لجأ الفارابي إلى كتاب (أثولوجيا) مباشرة، فوجد فيه تناقضاً مع المدوّن لدى كتب أرسطو الأخرى، الأمر الذي جعله يحتار ويرتبك إلى حدّ أنه في هذه المسألة بالخصوص طرح إفتراضات محتملة للتوصل إلى رأي أرسطو الحقيقي. فبرأيه أنه إما أن يكون متناقضاً مع نفسه، أو يكون بعض كلامه منحولاً عليه، وقد استبعد هذين

¹ الفارابي: الجمع بين رأيي الحكيمين، تقديم وتعليق البير نصري نادر، الطبعة الثانية، دار المشرق - المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1986م، ص101. ورد في التعريفات للجرجاني أن معنى الابتداع هو إيجاد شيء غير مسبوق بمادة ولا زمان، كالعقول، وهو يقابل التكوين، لكونه مسبوقاً بالمادة، والإحداث، لكونه مسبوقاً بالزمان، والتقابل بينهما تقابل التضاد إن كانا وجوديين، بأن يكون الابتداع عبارة عن الخلو عن المسبوقية بمادة، والتكوين عبارة عن المسبوقية بمادة، ويكون بينهما تقابل الإيجاب والسلب، إن كان أحدهما وجودياً والآخر عديمياً، ويعرف هذا من تعريف المتقابلين (الجرجاني: التعريفات، مادة: ابتداع).

² تهافت التهافت، ص162.

الإفتراضيين وأخذ بالإفتراض الثالث، وهو أن يكون ما نفاه أرسطو من المثل في بعض كتبه له تأويلات ومعان ترفع الشك والحيرة¹.

3- إن التصور الحالي عن مشاريع الفارابي هو أنه لم يعمل على توحيد الفلسفة بالجمع بين رأيي الحكيمين إلا لغرض توحيد الأمة كأيديولوجيا دفعته إليه ظروف عصره الممزق إلى دويلات. وهو ما جعله يخطو خطواته الأخرى للبحث عن طريقة مثالية لتوحيد الأمة انطلاقاً من البعد الفلسفي الذي دار في رحا.

هكذا هي الصورة الحالية المرسومة عن مشروع (آراء أهل المدينة الفاضلة)، فهو بإختصار مشروع متوج لكتاب (الجمع بين رأيي الحكيمين).

لكننا نعتقد بأن ما قام به الفارابي، سواء كان معرفياً خالصاً، أو كان يهدف إلى غرض أيديولوجي، ففي كلا الحالين أنه لم يتجاوز القانون الفلسفي الخاص بطبيعة التفكير الوجودي. فهو مصداق جديد مبتكر من مصاديق تطبيق قانون السنخية.

فما قام به هذا الفيلسوف مفسر تلقائياً إستناداً إلى الأصل المولّد، دون حاجة لإفتراض دور أيديولوجي يُغفل البعد المنطقي للمشروع. فالعمل الأيديولوجي وإن كان محتملاً فعلاً، لكنه لم يكن على حساب المشروع؛ طالما أن الأخير لا ينطوي على عملية تليفقية مستترة وخارجة عن إطار التفكير الذي إشتغل فيه الفارابي كفيلسوف محترف.

فطبقاً للسنخية لم يكتفِ الفارابي برسم علاقات الشبه لمراتب الوجود، بل سحبها أيضاً إلى الهيكل الإجتماعي لمدينته الفاضلة، فجعل من هذه المدينة على غرار تلك المراتب، واعتبر شروط السعادة فيها هو لتشبهها بالوجود ومراتبه المتسلسلة، فهي تبدأ ببداية الوجود من العلة الأولى، حيث يكون مدبر المدينة شبيهاً بهذه العلة، ثم تنتهي بنهايته من الهيولى. وهو يشترط أن «يحتاج في كل واحد من أهل المدينة الفاضلة أن يعرف مبادئ الموجودات القصوى ومراتبها والسعادة والرئاسة الأولى للمدينة الفاضلة ومراتب رئاستها، ثم بعد ذلك الأفعال المحمودّة التي إذا فعلت نيلت بها السعادة»².

هكذا يجعل الفارابي من مدينته الفاضلة مدينة فلسفية تحاكي الوجود من جهة، وتجعل من أفرادها كلهم عبارة عن فلاسفة أو أشباه فلاسفة؛ يعون ويدركون مراتب الوجود وتناسقه طبقاً لقانون الشبه والسنخية.

4- لم يقتصر الفارابي في تمديده لحكم قانون الشبه والسنخية على المجتمع، بل بسطه كذلك على تفسير النبوة والشرعية، وعمّق من نظرية المثل والممثل التي نادت بها

¹ الجمع بين رأيي الحكيمين، ص 100-101 و 105-106.

² الفارابي: السياسة المدنية، ص 84 - 86. وكتاب الملة، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1960م، ص 65-66.

الإسماعيلية لأول مرة، فجعل من الشريعة ظلاً محاكياً للفلسفة، وزاد على ذلك فاعتبر الأولى مصدر الظن والإقناع، والثانية مصدر اليقين والبرهان، كما فصلنا ذلك ضمن حلقة (النظام الوجودي).

الأصل المولد والتجلي الإلهي عند ابن سينا

أما الشيخ الرئيس ابن سينا (المتوفى سنة 428هـ) فهو غالباً ما لا يختلف في وجهات نظره وتحليلاته عن شيخه الفارابي، فإذا جاز لنا أن نقارن بينهما مقارنة «عقلية» فإن من اللائق أن نحسب الفارابي «عقلاً مجملاً»، في حين نعتبر ابن سينا «عقلاً مفصلاً» لما امتاز به من بسط وشرح لقضايا الفلسفة التي كان يثيرها شيخه بالإختصار والإجمال.

وقد بسط الشيخ الرئيس – كشيخه الفارابي - قانون الأصل والشبه على الموجودات عموماً. ففي عالم الطبيعة استفاد من قاعدة الإمكان الأشرف الأرسطية كموجه عام لإثبات وحدة انضمام الكائنات بعضها للبعض الآخر على نحو الكمال، إذ صرح بأن «الطبيعة ما لم توف على النوع الأتم شرايط النوع الأنقص الأقل بكماله، لم تدخله في النوع الثاني والمرتبة الثانية. مثال ذلك أن ذات النوع الأخس وهو الجسمية ما لم تعطيها الطبيعة جميع خصائص الكيفيات الجسمية الموجودة في هذا العالم، لم تخط به إلى النوع الثاني الأشرف بالإضافة وهو النباتية. وما لم تحصله جميع خصائص النباتية كالقوة الغذائية والنامية والمولدة في النوع الأخس الأول، لم يتجاوز به إلى النوع الثاني كمرتبة الحيوانية. والمرتبة الحيوانية منقسمة إلى حس وحركة ارادية، فما لم يحصل للنوع الأخس الأدنى الأول جميع الحواس المدركة بجميع المحسوسات فمن الواجب أيضاً أن لا يتعدى الطبيعة بالنوع الحيواني إلى النوع النطقي ولكن الطبيعة قد حصلت في المواليد جوهرًا ناطقًا، فمن الضروري أنها أوفت جميع القوى الحسية بكمالها فاتبعته إفادة القوة الناطقة. فإذا كان للنوع الناطق جميع القوى المدركة للمحسوسات، فإذا النوع الناطق يدرك لجميع المحسوسات، فإذا لا محسوس ما خلا ما يدركه الناطق»¹.

كما تحدّث ابن سينا عن تنزلات الوجود ومراتبه وفق قاعدة الإمكان الأشرف وسلسلة الصعود والنزول بما يجعل العالم السفلي محكوماً بالعالم العلوي وعلى شاكلته. وكما قال: «يجب أن تعلم أن الوجود إذا ابتدأ من عند الأول لم يزل كل تال منه أو دون مرتبة من الأول، ولا يزال ينحط درجات، فأول ذلك درجة الملائكة الروحانية المجردة التي تسمى عقولاً، ثم مراتب الملائكة الروحانية التي تسمى نفوساً وهي الملائكة العملية، ثم مراتب الأجرام السماوية وبعضها أشرف من بعض، إلى أن تبلغ آخرها، ثم بعدها يبتدئ وجود

¹ المبدأ والمعاد لصدر المتألهين، ص 60-61.

المادة القابلة للصورة الكائنة الفاسدة، فتلبس أول شيء صور العناصر، ثم تتدرج يسيراً يسيراً، فيكون أول الوجود فيها أخس وأرذل مرتبة من الذي يتلوه، فيكون أخس ما فيه المادة ثم العناصر ثم المركبات الجمادية ثم الناميات وبعدها الحيوانات، وأفضلها الإنسان، وأفضل الناس من استكملت نفسه عقلاً بالفعل ومحصلاً للأخلاق التي تكون فضائل عملية. وأفضل هؤلاء هو المستعد لمرتبة النبوة وهو الذي في قواه النفسانية خصائص ثلاث ذكرناها».

ثم قال: «وكما أن أول الكائنات من الابتداء إلى درجة العناصر كان عقلاً ثم نفساً ثم جرمًا، فما هنا يبتدئ الوجود من الأجرام ثم تحدث نفوس ثم عقول، وإنما تفيض هذه الصور لا محالة من عند تلك المبادئ، والأمور الحادثة في هذا العالم تحدث من مصادمات القوى الفعالة، والمنفصلة الأرضية تابعة لمصادمات القوى الفعالة السماوية»¹.

من جهة أخرى، اعتبر ابن سينا - كسائر من سبقه من الوجوديين - أن الإنسان عالم أصغر، بكل قوة يشارك صنفاً من الموجودات، فبالحيواني يشارك الحيوانات، وبالطبيعي يشارك النبات، وبالإنساني يوافق الملائكة².

ورغم أن ابن سينا بسط قانون الوحدة والشبه على مراتب الوجودات المختلفة، لكنه تردد حول مبدأ الوجود الأول بما لم يسبق إليه أحد من الوجوديين.

ففي غالب كتبه استثنى المبدأ الأول من ذلك البسط والهيمنة، كما يظهر من تحديده كيفية العلم الإلهي بالغير. فهو كشيخه الفارابي نفى أن تكون صور الأشياء مرتسمة في الذات الإلهية، واعتبرها من لوازم هذه الذات بترتيب علي لا زماني، لتُحفظ بذلك الوحدة الإلهية من دون انثلام³. فعلمه بالصور لازم عن علمه بذاته، وهذا العلم هو عين إيجادها بلا إختلاف، احترازاً من أن يفضي تقدم تعقل الصور على وجودها إلى التسلسل⁴.

لكن في بعض رسائله العرفانية، وخلافاً لما سبق، عمد إلى بسط قانون الوحدة والشبه على كافة الموجودات وعلى رأسها مبدأ الوجود الأول، جاعلاً إياه الباسط والمبسوط معاً، إذ اعتبر بأن الله تعالى ظاهر في جميع الموجودات من دون احتجاب، وهذا التجلي

¹ ابن سينا: النجاة، مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر، الطبعة الثانية، 1357هـ - 1938م، ص 698-700. ومثله في:

إلهيات الشفاء، تحقيق الأب قنواطي وسعيد زايد مع مراجعة وتقديم ابراهيم مدكور، ص 435-436.

² رسالة ماهية الصلاة، ضمن رسائل ابن سينا في أسرار الحكمة المشرقية، مكتبة المثنى ببغداد، طُبعت بالافست على طبعة بريل في ليدن، ص 30-31.

³ ابن سينا: التعليقات، تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي، ص 120 و 152-154. وصدر المتألهين: المبدأ والمعاد، ص 98.

وملا نظر علي كيلاني: تحفه، ضمن رسائله الفلسفية، انتشارات أنجمن إسلامي حكمت وفلسفه ايران، ص 219.

⁴ التعليقات، ص 48-49 و 149.

والظهور هو حقيقة ذاته، مصرحاً بأن هذا هو نفس ما يسمى عند الصوفية بالإتحاد، ومقراً بأنه لولا هذا التجلي ما كان بالإمكان معرفته أبداً¹.

وعنده إن أول مراتب التجلي هو ما يتعلق بالعقول الفعالة التي تتقبله بغير توسط أمر آخر، ثم تناله النفوس الإلهية، وبعدها القوة الحيوانية فالنباتية فالطبيعية. فهذا التجلي هو الذي يجعل الموجودات شبيهة بالأول مع حفظ مراتب تعييناته تبعاً لمراتب القرب والبعد عنه. وفي جميع الأحوال إن الكل يتشبه بالحق وينال التجلي بالشوق لهذا التشبه².

كما أثار في كتابه (الإشارات والتنبيهات) العديد من ردود الفعل، فاتهم بأنه قائل بحلول الصور الذهنية في ذات المبدأ الحق، مما يستلزم القول بوحدة الشبه بين مختلف مراتب الوجودات قاطبة دون استثناء.

ففي هذا الكتاب تعرّض ابن سينا إلى إنكار شارحه المحقق نصير الدين الطوسي، بإعتبار أن هذه النظرية تفضي إلى حلول الكثرة في ذات الحق، مما حدا به لتعديلها إلى حيث الطريقة التقليدية وذلك بتحويل الصور من تلك الذات إلى العقل الأول، لا سيما أن هذا العقل يتصف باللزوم والحضور لذات الحق، فيتم علمها من خلاله³، وهو ما أثار حفيظة بعض العرفاء فنقض نقد الطوسي لابن سينا معتبراً أن الكثرة في ذات الأول ليست حالة فيه وإنما هي عينه، بإعتباره الواحد والكثير⁴، وهذا ما ينتظم تماماً مع المفهوم الفلسفي لوحدة العاقل والعقل والمعقول كما سبق أن صرح بها أرسطو على ما عرفنا من قبل.

والواقع إن ما كشفه ابن سينا من وجود الصور في ذات الحق - إن صحّ النقل عنه - هو أول خطوة تعلن عن نفسها صراحة في الكشف عن طبيعة العلم الإلهي بين الوجوديين. كما أن رد الفعل الذي تلقاه من قوله هذا يدل على مدى إهتمام الأتباع بحفظ الشذوذ الخاص بذات الحق.

وإذا كان مبرر الشذوذ لدى فلاسفة اليونان متعلقاً بالخشية من وقوع المبدأ الأول بنوع من التكثر، فجعلوه غير قابل للوصف، مما يقتضي الخروج عن قانون الوحدة والشبه، فإن

1 رسالة العشق، ضمن رسائل ابن سينا، ص22-23.

2 المصدر السابق، ص23-26. كذلك: الأسفار، ج1، ص419.

3 القسم الثاني من الإشارات والتنبيهات، دار المعارف، الطبعة الثانية، ص133-134 و115-116. كذلك عبد الرحمن الجامي: الدرة الفاخرة، مع انضمام حواشي وشرح عبد الغفور اللاري مع حكمت عمادية، مؤسسة مطالعات إسلامي، دانشگاه مك گيل، شعبة طهران، 1980م، ص14-18. لكن يلاحظ أن رأي ابن سينا المدون في (الإشارات والتنبيهات) لا يتعدى دائرة الطريقة التقليدية بتحويل الصور العلمية من الذات الإلهية إلى العقل الأول لا العكس، كالذي سنطلع عليه خلال حلقة (النظام الوجودي).

4 الدرة الفاخرة، ص18-19.

الفلاسفة المسلمين أضافوا مبرراً آخر يتعلق هذه المرة بالخوف من الوقوع تحت هيمنة نفس القانون مباشرة.

فالفلاسفة المسلمون يخشون تأكيد علاقة الشبه مع ذات الحق، الأمر الذي جعلهم يقفون موقفاً متردداً قد انعكس أحياناً حتى على الفيلسوف الواحد، إذ تارة يصرح بوجود هذه العلاقة من الشبه، وأخرى ينفيها، كما يظهر لدى بعض الفلاسفة المتأخرين على ما سنرى.

الأصل المولد والمضاهاة بين العوالم عند الغزالي

نصل الآن إلى الغزالي الذي نشهد على يديه تطورات عدة. فهو يوظف قانون الشبه لكافة عوالم الوجود، ويرى بين عالم الشهادة وعالم الملكوت مناسبة ومماثلة لولاها ما كان من الممكن الارتقاء من العالم الأول إلى الثاني.

وكما قال: «ما من شيء في هذا العالم إلا وهو مثال لشيء من ذلك العالم، وربما كان الشيء الواحد مثلاً لأشياء من عالم الملكوت. وربما كان للشيء الواحد من الملكوت أمثلة كثيرة من عالم الشهادة، وإنما يكون مثلاً إذا ماثله نوعاً من المماثلة، وطابقه نوعاً من المطابقة. واحصاء تلك الأمثلة يستدعي استقصاء جميع موجودات العالمين بأسرها، ولن تفي به القدرة البشرية، ولن تتسع لفهمه القوة البشرية»¹.

ويركز الغزالي إهتمامه على علاقة الشبه الدائرة بين عالم الإنسان والعوالم الأخرى بما في ذلك مبدأ الوجود الأول. فعنده أن الإنسان عالم صغير وانعكاس لحقيقة العالم الأكبر، أو هو صورة مصغرة ومضاهية للعالم، فقلبه مركز السلطان وهو أشبه بالعرش، ودماعه أشبه بالكرسي، وخزانة التخيل كاللوح المحفوظ، وحواسه الخاضعة لأوامره أشبه بالملائكة المنقادين للمشئة الإلهية، وأعصابه وأعضاؤه بمثابة السماوات، وقدرته في الاصبع كالطبيعة المسخرة في الأجسام، وكل ما يتصرف به الإنسان في بدنه إنما هو على مثال ما يتصرف به الله في عالمه الأكبر².

فهو قد قرر بأن النفس مع أنها واحدة إلا أن لها قوى عديدة، فاشرافها على البدن والروح الحيواني يجعلها تفعل في كل موضع فعلاً محدداً يختلف عن المواضع الأخرى، لإختلاف القوى، ففي موضع تفعل الإبصار، وفي غيره تفعل السمع، وفي آخر الحس المشترك، وكذا التخيل والتوهم وغير ذلك. وهذه الأفعال المتعددة للنفس الواحدة تشابه أفعال مبدأ الوجود الأول، إذ هو بالنسبة إلى وجود العقل إبداع، وبالنسبة إلى دوامه تكميل

¹ الغزالي: مشكاة الانوار، ضمن القطب الأول من الفصل الثاني.

² معراج السالكين، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي (1)، ص22. كذلك: سليمان دنيا: الحقيقة في نظر الغزالي، دار المعارف بمصر، الطبعة الثالثة، 1971م، ص108-109.

بالفعل، وبالنسبة إلى النفس تتميم وتوجيه من القوة إلى الفعل، وبالنسبة إلى الطبيعة تحريك، وإلى الأجسام تعريف، وإلى الطبائع والعناصر تعديل، وإلى المركبات تصوير، وإلى المصورات إحياء، وإلى الحيوان إحساس وهداية، وإلى العقل الإنساني تكليف وتعريف، وإلى الأنبياء (ع) أمر وكلام وكلمات وقول وكتاب ورسالات¹.

ويوظف الغزالي لهذا المعنى الحديث المروي عن النبي «خلق الله آدم على صورته»، وفي رواية أخرى «على صورة الرحمن»، فاعتبره دالاً على وجود مضاهاة بين الإنسان وخالقه في الذات والصفات والأفعال، مؤكداً بأن تصرف الإنسان في عالمه يشبه تصرف الحق في العالم الأكبر، فالأول إنموذج للأخير، ولا يخلو الإنموذج من محاكاة ما هو إنموذج له². وهذا يعني أن بمعرفة النفس تتحقق معرفة غيرها من الوجود والعالم.

ويشير الغزالي إلى أن المضاهاة والنسخة المصغرة للعالم في الإنسان هي التي تجعل المعرفة المتبادلة بينهما ممكنة، فبمعرفة العالم تتحقق معرفة النفس، كما أن بمعرفة الأخيرة ينتج عنها معرفة العالم، ما دام لكل شيء فيها نظير³، طبقاً لقانون الشبه والنسخة. بل ويسحب الغزالي ذلك حتى على معرفة الشريعة من الوحي والنبوة والمعجزات والدار الآخرة والمغيبات وغيرها، فهو يوظف للمعنى الأنف الذكر الحديث المروي عن النبي «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، إذ يفسره بأن من عرف نفسه عرف ربه وصفاته وأفعاله ومراتب العالم، مبدعاته ومكوناته، وعرف أيضاً الملائكة ومراتبهم، وعرف لمة الملك ولمة الشيطان والتوفيق والخذلان، وعرف الرسالة والنبوة وكيفية الوحي وكيفية المعجزات والإخبار عن المغيبات، وعرف الدار الآخرة والشقاوة والسعادة ولذة البهجة فيها، كما وعرف غاية السعادة التي هي لقاء الحق تعالى⁴.

ومع ذلك فالغزالي لا يسلم من السقوط في براثن التردد حول الشبه مع مبدأ الوجود الأول. فهو يسلم أحياناً بعدم وجود شبه بينه وبين العالم، رغم إقراره بوجود علاقة شبه بين النفس من جهة والعالم ومبدأ الوجود الأول من جهة ثانية، مما يعني أن هناك نوعاً من الشبه بين الحق والعالم، لأن شبيه الشبيه شبيه بالشيء. كذلك فإنه يجعل نسبة العقل المفارق (المطاوع) إليه كنسبة الشمس إلى النور المحض، أو الجمر إلى جوهر النار الصرف⁵، وهو ما يفضي إلى نوع من علاقة الشبه والنسخة مع الكل.

¹ انظر معراج السالكين، ضمن القصور العوالي للغزالي، دار الطباعة المحمدية بالأزهر، الطبعة الثانية، 1390 هـ - 1970 م، ج3، ص103، وما بعدها.

² الغزالي: رسالة روضة الطالبين، ص57-58.

³ الغزالي: مقاصد الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، 1961 م، ص228.

⁴ معراج السالكين من رسائل القصور العوالي، ج3، ص111. كذلك: كيمياء السعادة، ضمن رسائل الجواهر الغوالي للغزالي، مطبعة السعادة بمصر، الطبعة الأولى، 1353 هـ - 1934 م، ص17.

⁵ مشكاة الأنوار، تحقيق وتقديم أبو العلا عفيفي، نشر الدار القومية في القاهرة، ص70.

بل يبلغ حد التردد لدى الغزالي هو أنه يعتبر الحق لا يُعرف إلا بالسلب، فهو وإن تجلى على الكل، لكن لشدة ظهوره يكون خفاؤه وبطونه¹، وبالتالي تُحال معرفته.

ومع ذلك فهو يقر بإكتساب الإنسان للصفات الإلهية والتخلق بأخلاق الله فيصير العبد «ربانياً» بالقرب منه، إذ يصبح حاملاً لضرب من الشبه بصفات الملائكة فيكون قريباً منها، والتي هي قريبة من الحق لهذا الشبه. لكنه مع ذلك نفى هذه المشابهة مع الحق وأثبت المشاركة في الصفات كالعلم والقدرة والحياة وغيرها²، رغم أن المشاركة ما هي إلا نوع من المشابهة.

لكن يظل الاتجاه العام للغزالي هو أنه من دعاة الوحدة والشبه الذي لا يقبل الاستثناء، فهو صريح القول بوحدة الشهود والوجود، إذ يقول: «ترقى العارفون من حضيض المجاز إلى ذروة الحقيقة واستكملوا معراجهم فرأوا بالمشاهدة العينية أنه ليس في الوجود إلا الله، وأن كل شيء هالك إلا وجهه، لا أنه يصير هالكاً في وقت من الأوقات، بل هو هالك أزلاً وأبداً..»³.

وتوضيحاً لعبارته هذه ينص الغزالي على أن «الوجود ينقسم إلى ما للشيء من ذاته وإلى ما له من غيره، وما له الوجود من غيره فهو عدم محض. وإنما هو موجود من حيث نسبته إلى غيره، وذلك ليس بوجود حقيقي.. فالوجود الحق هو الله تعالى، كما أن النور الحق هو الله تعالى..»⁴.

وهو يؤكد هذا المعنى فيعتبر أن «سائر الأنوار مستعارة، وإنما الحقيقي نوره فقط، وأن الكل نوره، بل هو الكل، بل لا هوية لغيره إلا بالمجاز. فإذا لا نور إلا نوره، وسائر الأنوار أنوار من الذي يليه لا من ذاته»⁵.

ويُعدّ مثال النور مهماً في توجيه نظرية الغزالي بما يبعدها عن مقالة الصوفية. فالنور ظاهر بذاته ومظهر لغيره بالعرض، ولولا إظهاره لذاته ما ظهر شيء إطلاقاً، وبالتالي فإن كل شيء من حيث هو وبغض النظر عن النور المظهر له يكون عدماً وسراباً لا حقيقة ولا وجود له.

¹ الغزالي: جواهر القرآن، دار الآفاق الجديدة ببירות، الطبعة الرابعة، 1979م، ص13. والمقصد الأسنى، مكتبة المعاهد العلمية بالصناديق بمصر، ص147. كذلك: دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمه وعلّق عليه محمد عبد الهادي أبو ريدة، الطبعة الرابعة، 1377هـ - 1957م، ص340.

² المقصد الأسنى، ص14 وما بعدها.

³ مشكاة الأنوار، ص55-56. والأسفار، ج2، ص342. ومحمد مهدي النراقي: قرة العيون، مقدمة وتعليق وتصحيح جلال الدين اشتياني، انتشارات دانشگاه فردوسي، مشهد، ص196 و233.

⁴ مشكاة الأنوار، ص55.

⁵ المصدر السابق، ص60.

وهذا المفهوم هو أقرب إلى التصور الفلسفي لوحدة الوجود منه إلى التصور الصوفي رغم الشعرة الدقيقة التي تفصل بينهما والتي سنشهد إنقطاعها لدى المتأخرين من الإشرافيين.

ويستعين الغزالي بمثال نور الشمس لتوضيح نظريته عن الوجود، حيث منه يستمد القمر نوره الذي يمكن أن يُرى في كوة المنزل، وبه ينعكس الضوء على مرآة معلقة على الحائط، فتعكس صورته في مرآة أخرى معلقة على الجدار المقابل، ومنه على الأرض.. وهكذا يكون الضوء الحاصل على الأرض تابعاً لما في المرآة على الحائط، وهو بدوره تابع إلى غيره حتى ينتهي في الأخير إلى نور الشمس، بل إلى الشمس ذاتها¹، مثلما هو الحال في علاقة الموجودات بالموجود الأول. الأمر الذي يجعلنا نعتبر الغزالي هو أول من حدد طريقة الفلاسفة في وحدة الوجود، والتي تختلف عن طريقة العرفاء كما سنرى.

والأهم من ذلك إن الغزالي قام بتشديد قاعدة تفسيرية جديدة لمفاهيم الشرع تسعى للمصالحة بين الفلسفة وطريقة السلف البيانية، لما فيهما من طابع مشترك، اعتماداً على منطق الشبه والسنخية.

فالفلسفة في هذه المرة ترضى أن تأخذ بظاهر ما ورد في الشرع دون حاجة للتوجيه والتأويل. ومن ثم إذا كانت طريقة السلف البيانية تقر بما جاء به الشرع من صفات إلهية، كالسمع والبصر والغضب والضحك والفرح والإستواء والاستهزاء والمكر والتعجب والمجيء والهرولة واليد والقدم والعين والوجه وما إلى ذلك من صفات مذكورة في القرآن والحديث، فإنه بحسب طريقة الغزالي الفلسفية التي تجعل عوالم الوجود متطابقة، بعضها من سنخ البعض الآخر، يصبح ما ذكره الشرع من صفات إلهية يمثل حقيقةً ظهر على سنخها كل ما نراه من صفات الخلق في العالم الدنيوي، بلا نظير أو مثيل، وذلك للبون الشاسع بين العالمين، وعليه يصدق على هذا العالم ما جاء ذكره في الخطاب القرآني: (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير)²، كما فصلنا ذلك ضمن الحلقة القادمة (النظام الوجودي).

الأصل المولّد ووحدة العقل الفلسفي عند ابن باجة

وإذا ما انتقلنا إلى فلاسفة الاندلس وعرفائها، فأول ما نصادفه أمامنا هو الفيلسوف ابن باجة (المتوفى سنة 533هـ)، وهو لا يختلف عن زملائه الفلاسفة في إسناد آرائه وتحكيمها طبقاً لقانون الشبه والسنخية.

1 مشكاة الأنوار، ص120. كذلك: محمود قاسم: دراسات في الفلسفة الإسلامية، الطبعة الثالثة، ص113.

2 الشورى/ 11.

وأهم ما جاء به هذا الفيلسوف العقلي هو أنه أعاد النظر في الصيغة التي رسمها الفارابي لوحدة الفلاسفة، وحولها مما هي دراسة لايجاد الإتفاق بين آراء الفلاسفة، وبالخصوص آراء افلاطون وأرسطو، إلى صيغة تكشف عن وحدة العقل والإدراك لإثبات وحدة الفلاسفة.

فبنظره أنه لما كان الإدراك واحداً حين يبلغ مرحلة العقل المستفاد، إذ يصبح الإنسان عين هذا العقل، لذا فليس ثمة فرق حقيقي بين الفلاسفة، إنما الاختلاف بينهم من جهة الزي أو المظهر المغرر بالتمايز والكثرة، فجميع الفلاسفة يصبحون - حينذاك - عقلاً واحداً خالداً غير بال ولا فاسد¹. ويجعل ابن باجة من هذه المرتبة التي يصل إليها الفلاسفة جميعاً أرقى مراتب الإدراك. فهي مرتبة أخيرة تتحقق بعد مرور الإنسان بمرتبتين دونيتين من الإدراك.

وتتدرج المراتب الثلاث بالتسانخ والتكامل: فالمرتبة الأولى عنده هي مرتبة إدراك الجمهور، إذ يكون المعقول فيها غير مفصول عن الصور الهولانية الحسية، فلا يدركه الجمهور «إلا بها وعنهما ومنها ولها».

أما المرتبة الثانية فهي مرتبة النظائر الطبيعيين، إذ يكون للمعقول فيها نوع من التجرد عن تلك الصور، بحيث يكون له ذات ووجود في نفسه.

في حين تختص المرتبة الثالثة بالفلاسفة، فهي مرتبة السعداء الذين يرون الشيء نفسه. وهو يشبه هذه المراتب المتسانخة تشبيهاً افلاطونياً، فيعتبر حال الجمهور من المعقولات أشبه بحال «المبصرين في مغارة لا تطلع عليهم الشمس فيها فيرونها، بل يرون الألوان كلها في الظل، فمن كان في فضاء المغارة رأى في حال شبيهة بالظلمة، ومن عند مدخل المغارة رأى الألوان في الظل ولم يبصر قط ذلك الضوء. وعليه كما أنه لا وجود للضوء مجرداً عن الألوان عند أهل المغارة، كذلك لا وجود لذلك العقل عند الجمهور ولا يشعرون به، وأما النظريون فينزلون منزلة من خرج من المغارة إلى البراح، فلمح الضوء مجرداً عن الألوان، ورأى جميع الألوان على كنهها. وأما السعداء فليس لهم في الإبصار شبه، إذ يصيرون هم الشيء. فلو إستحال البصر ضوءاً لكان عند ذلك يتنزل منزلة السعداء»².

الأصل المولّد وحكاية ابن يقظان عند ابن طفيل

¹ ابن باجة: رسالة اتصال العقل بالإنسان، ضمن الرسائل الإلهية لابن باجة، حققها وقدم لها ماجد فخري، دار النهار، بيروت، 1968م، ص170.

² رسالة اتصال العقل بالإنسان، ص168-169.

أما ابن طفيل (المتوفى سنة 581هـ) فقد اقتفى أثر ابن سينا وحذا حذوه كالفقده بالنعل والنعل وبالنعل، فأخضع مراتب الوجودات تحت طائفة قانون الشبه والسنخية، وبسط فكرته مموهة عبر حكايته عن (حي بن يقظان) المستعارة من ابن سينا في الكشف عن أسرار الفلسفة المشرقية.

فهو كابن سينا قام بتطبيق قاعدة (الإمكان الأشرف) الأرسطية، فاعتبر الوجود واحداً وإن تعددت مظاهره وتفاوتت مراتبه، وأن كل مرتبة من مراتب الكائنات تشتمل على جوهر وكمال ما دونها فيكون لها زيادة خاصة.

فالإنسان مثلاً يشارك الحيوان بكل ما فيه ويزيد عليه بالنفس العاقلة، والحيوان يشارك النبات بأبعاده الثلاثة - التغذية والنمو والتوليد - ويزيد عليه بالحس والحركة، كما أن النبات يشارك الجماد بما يملك ويزيد عليه بتلك الأبعاد الثلاثة.. وكذا هو الحال مع سائر المراتب الوجودية الأخرى.

وهو بذلك لا يستثني حتى مبدأ الوجود الأول، إذ يراه مشتملاً على جميع المراتب الوجودية والكونية التي دونه، فهو الأصل الذي منه ينحدر النظام الواحد على اختلاف مظاهره ورتبه¹.

وهو بهذا يقول بوحدة الوجود التامة إتساقاً مع منطق قانون الشبه والسنخية.

الأصل المولّد ووحدة الوجود النوعية عند ابن رشد

لأول مرة نجد فيلسوف قرطبة العقلي ابن رشد (المتوفى سنة 595هـ) يخلص مع قانون الوحدة والشبه بشكل صريح ومنظم من غير تردد، فيطبقه على العلاقة الخاصة بين مبدأ الوجود الأول وسائر الوجودات المتفرعة عنه.

فهو لأول مرة في تاريخ الفكر الإسلامي لا يتردد من أن يعتبر علم مبدأ الوجود الأول بذاته هو نفسه العلم بالأشياء، لا أن هذا الأخير لازم عن علمه بذاته كما يقول الفارابي أن للذات خشياً من حدوث التكثر في الذات الإلهية.

فبرأي هذا الفيلسوف أن علم الأول بذاته هو عين الذات التي هي عين صور الموجودات متحدة بشكل من الاتحاد البسيط الذي لا يخلو من تفصيل. فعقل الذات الإلهية

¹ ابن طفيل: رسالة حي بن يقظان، تقديم وتحقيق البير نصري نادر، دار المشرق، الطبعة الثانية، 1968م، ص33-36. كذلك: أعلام الفلسفة العربية، ص681-682.

لنفسها هو في حد ذاته عقل لجميع الموجودات من دون حيثية أخرى¹، تبعاً لقاعدة (بسيط الحقيقة كل الأشياء) المستخلصة من قانون الشبه والسنخية، والتي صاغها المتأخرون من الفلاسفة المسلمين.

وإتساقاً مع هذا المنطق يؤسس ابن رشد نظريته في وحدة الوجود تبعاً لوحدة النوع المستلهمة من نظام الأسباب والمسببات. فقد حلل العلاقة الخاصة بين العلة والمعلول ورأى أن علاقتهما قائمة على الشبه مما يبرر المقولة الفلسفية (علم العلة بذاتها يستلزم علمها بالمعلول). وعليه اعتبر التفاوت بين العلة والمعلول قائماً على الشرف في النوع الواحد لا إختلاف النوعية. وعلى حد قوله: «لما كان الفاعل إنما يعطي المفعول شبيهه ما في جوهره، وكان المفعول يلزم فيه أن يكون غيراً.. وجب ضرورة أحد أمرين، إما يكون مغايراً له بالهيولى.. وإما أن تكون المغايرة التي بينهما في التفاضل في النوع الواحد، وذلك بأن يكون الفاعل في ذلك النوع أشرف من المفعول.. وإذا كان كذلك فهذه المبادئ التي ليست في هيولى إنما يغير فيها الفاعل المفعول، والعلة المعلول بالتفاضل في الشرف في النوع الواحد لا بإختلاف النوعية»². وقد اعتقد بأن ذلك هو الظاهر من مذهب أرسطو وأصحابه أو اللازم عن مذهبهم³.

لكن يلاحظ أن النظرية الأرسطية الرشدية تقف موقفاً مضطرباً إتجاه الهيولى لتلك الوحدة من الوجود. إذ تراها - من جهة - أجنبية ومستقلة عن فعل الفاعل، فالمبدأ الأول ليس علة لذات الهيولى، بل علة لتحريكها، ومن ذلك ينشأ النظام والصورة وتتحقق المشابهة كما عرفنا. لكن هذه النظرية تجعل - من جهة ثانية - الصور الموجودة في ذات الفاعل الأول بالفعل؛ موجودة كذلك في المادة الأولى بالقوة⁴. وهذا هو محل الإضطراب، إذ القول الأخير لا يجعل من الهيولى مستقلة عن الفاعل، وإلا كيف جاز أن يكون ما موجود في ذات الفاعل بالفعل، موجوداً لدى المادة بالقوة؟!

وإبن رشد كغيره من الفلاسفة المسلمين يفرش البساط العقلي الصوري على الوجود ككل طبقاً لعلاقة العلة بالمعلول حسب قانون الأصل والشبه. فالموجودات هي صور أو إدراكات عقلية متوزعة بحسب مراتبها من الوجود، أخسّها هو وجودها في المواد، ثم بعد ذلك وجودها في العقل الإنساني، ثم وجودها في العقول المفارقة. فهذه العقول هي نفسها تمثل صوراً بعضها أرقى وأفضل من البعض الآخر⁵. وكل صورة إدراكية فوجودها في نفسها ومعقوليتها ووجودها لعقلها أمر واحد بلا تغاير، وبالتالي يصبح كل عاقل جميع معقولاته، وكلما كثرت المعقولات كلما أصبح التعقل أشدّ عقليةً وأكمل ذاتاً وأقوى وجوداً

1 تهافت التهافت، ص 435 و 339.

2 كتاب ما بعد الطبيعة، ضمن رسائل ابن رشد، ص 150.

3 المصدر السابق، ص 153.

4 تفسير ما بعد الطبيعة، ج 3، ص 1504-1505.

5 تهافت التهافت، ص 215-216.

وأزيد آثاراً، وهكذا تتفاوت العقول حتى ينتهي الأمر إلى العقل الإلهي المتمثل في «جميع العقول، بل جميع الموجودات بوجه أشرف وأتم من جميعها»¹.

ورغم أن ابن رشد قائل بوحدة الوجود النوعية، إلا أنه يقترب أحياناً من النظرية الصوفية ويكاد يقع في أسرها، على ما سيتضح لنا ذلك في ما بعد.

كذلك فطبقاً لمبدأ السنخية تمكّن ابن رشد من حل مشكلة الصدور بما يقترب من مأل طريقة المتأخرين من الإشرافيين الذين وفقوا بين السلوكين الفلسفي والعرفاني. إذ لم يتقبل الاتجاه العرفاني تلك النظرية بصورتها القائلة (الواحد لا يصدر عنه إلا واحد). فعلى الرغم من اعتقاده بصدق المقالة نظرياً، لكنه لم يجد لها تطبيقاً على أرض الوجود. فالمبدأ الأول عنده ليس مجرد واحد بسيط، بل له نسب متكررة تجعله واحداً وكثيراً في الوقت ذاته، الأمر الذي يبرر على أساسه صدور الكثرة عنه².

كما هناك جماعة من المتكلمين وافقوا أيضاً على تلك المقالة نظرياً، إلا أنهم أنكروا أن يكون لها مصداق في الوجود.

فبرأيهم أنه يجوز أن يصدر عن المبدأ الأول أمور كثيرة، لوجود الكثرة الاعتبارية في ذاته، كالسلوب والإضافات النسبية، كعالميته وقادريته ورازقته وخالقيته، إلى غير ذلك من الإضافات، وكذا مع ما هو مسلوب عنه من صفات الممكنات وأحوالها. فبحسب كل سلب وإضافة يصدر عنه موجود عيني، فهذه الإعتبارات هي نظير الإعتبارات التي أثبتتها الفلاسفة في العقل الأول المعلوم، إذ بنظرهم أنها لا تقدر في وحدته وبساطته³.

كذلك انطلق ابن رشد من الموقع ذاته الذي انطلق منه الصوفية وبعض المتكلمين. فهم جميعاً قد سلّموا بصحة قاعدة (الواحد لا يصدر عنه إلا واحد) نظرياً، لكنهم نفوا أن يكون لها مصداق في الوجود. فالمبدأ الأول عندهم هو «الواحد الكثير» ولو إعتباراً. فقد أثبت الصوفية للمبدأ الأول صفات ونسباً مغايرة لذاته عقلاً لا خارجاً، وبالتالي جاز عندهم

¹ المصدر السابق، ص 202 و 442.

² رغم أن ابن عربي استدل بدليل رياضي ذهني على خطأ النظرية، 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 (ابن عربي: الفتوحات المكية، ج 1، ص 260. كذلك: حيدر الأملي: المقدمات من نص النصوص، طبعة طهران، 1975م، ص 115-116). إلا أن صدر المتألهين سخّف الاستدلال المذكور، فردّ عليه من جهة إعتبار النقطة مركبة من أمور غير متناهية، لهذا يصح عنها الصدور المتكرر، وبالتالي فإنها لا تتعارض مع مقالة الواحد لا يصدر عنه إلا واحد (الأسفار، ج 2، ص 206). علماً بأن ابن عربي أقرّ في محل آخر من كتابه الفتوحات - الذي ضمّن فيه دليله السابق - بعدم صحة تبرير صدور الكثرة عن طريق تلك المقالة، لذلك فقد فسّر الكثرة إستناداً إلى فكرة العدد (3) المقتبس عن الفيثاغوريين لكونه يمثل عندهم الأصل في الأعداد الفردية، معتبراً أن أبسط الكثرة في داخل العدد هو الثلاثة (أستين بلاثيوس: ابن عربي حياته ومذهبه، ترجمه عن الاسبانية عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، وكالة المطبوعات بالكويت، 1979م، ص 268).

³ ملا نعيم الطالقاني: أصل الأصول، مقدمة وتصحيح وتعليق جلال الدين أشتياني، طبعة طهران، ص 91-93.

صدور الكثير عن الواحد¹، وعلى هذه الشاكلة أثبت بعض المتكلمين الكثرة الإعتبارية 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 إن تحليله لها يجعله يؤكدّها. فإعتقاده بجواز صدور الكثرة عن الواحد مستمد من منطق إعتقاده بأن هذا الواحد البسيط فيه كثرة صورية مختلفة لا تتنافى مع كونه واحداً بسيطاً².

ومن هذا الموقع فهو يصحح جواز صدور الكثرة عنه إلى درجة أنه يقول: «ليس يمتنع في ما 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»³.

ويتوغل فيلسوفنا إلى أكثر من هذا، فهو لا يعترف بقاعدة الصدور نظرياً فحسب، بل يقيم مذهبه انطلاقاً منها دون تجاوزها، فيرى أن الكثرة التي تصدر عن الواحد البسيط هي كثرة مجملة في الواحد، فكما أن المبدأ الأول هو مطلق لأنه كل الأشياء، فكذا أن ما يصدر عنه من فعل لا بد من أن يكون مطلقاً بحمله للكثرة، وذلك على شاكلة الأول طبقاً للسنخية، فيكون الصادر واحداً وكثيراً، مثلما أن الأول هو «الواحد الكثير». لذا اعتبر قضية صدور الواحد عن الأول صادقة، مثلما أن قضية صدور الكثرة عنه صادقة أيضاً⁴.

وهو بهذا ينحو منحى قريباً جداً من المنحى الذي سلكه الإشراقيون فيما بعد، لا سيما ملا صدرا، وهو المسلك الذي جمع بين رأي الفلاسفة كالفارابييين وأتباعهما من جهة، ورأي العرفاء من جهة ثانية. فهو وإن كان يقول بصدور الفعل المطلق دفعة واحدة، لكنه في الوقت نفسه لا ينكر تسلسل مضامين هذا الفعل طبقاً لقاعدة «الإمكان الأشرف» القائمة على السنخية.

وكما يرى 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 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»⁵.

1 المصدر السابق، ص 80-81.

2 تهافت التهافت، ص 231.

3 تفسير ما بعد الطبيعة، ج 3، ص 1649.

4 تهافت التهافت، ص 250.

5 المصدر السابق، ص 342.

وينطبق هذا الحال على عالم العقول المفارقة الموصوفة بالبساطة والكمال، فهي ليست متغايرة تغاير النوع ولا تغاير الشخص، بل تتغاير بمراتب البساطة في الشدة، باعتبارها لا تحمل مرتبة واحدة من الإضافة أو المعلولية إلى المبدأ الأول، بل تتفاضل بحسب حالها من القرب والبعد منه، فكلما كانت متقدمة في رتبة الوجود وقريبة من الأول كانت أكثر كمالاً وبساطة، وبالتالي فإن المعلول الأول هو أكمل وأبسط من المعلول الثاني، وهذا أكمل وأبسط من الثالث، وهكذا. وهي وإن كانت بسيطة لأنها وحدات تامة بالفعل من دون مادة ولا قوة، إلا أن لها نوعاً من الكثرة والتركيب، إذ تتفاوت في ما بينها بحسب القرب والبعد من المبدأ الأول، فهي تعقل من ذواتها معنى مضافاً إلى عللها، خلافاً لما هو الحال مع المبدأ الأول الذي نفى عنه مثل تلك الكثرة والتركيب، إذ إنه «يعقل من ذاته معنى موجوداً لا معنى ما مضافاً إلى علة»¹.

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 بإرتباط بعضها ببعض، لإفتقار كل منها للآخر كما تقتضيه علاقة العلة والمعلول؛ فإن وجودها يصبح تابعاً لإرتباطها، مما يعني أن معطي الرباط هو معطي الوجود، إذ الأشياء تفتقر بوجودها إلى المبدأ الأول من حيث إرتباطها 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 تنتوِّع على جميع الموجودات بحسب طبائعها، ويحصل من تلك الوحدة المعطاة في موجود موجود وجود ذلك الموجود، وتترقى كلها إلى الوحدة الأولى»².

وعلى هذا الأساس قام ابن رشد بتصوير فيض هذه القوة السارية في الكل وتشبيهها بجسم الحيوان، مشيراً إلى أن الفلاسفة القدماء أجمعوا على ذلك، وهو يعوّل في هذه النظرية على كلام الاسكندر الذي يقول: «إنه لا بد أن تكون هنا قوة روحانية سارية في جميع أجزاء العالم كما يوجد في جميع أجزاء الحيوان الواحد قوة ترتبط أجزاءه بعضها ببعض»³.

فقد صرح ابن رشد قائلاً: «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 بدن الحيوان الواحد المختلف القوى والأعضاء والأفعال، فإنه إنما صار عند العلماء واحداً وموجوداً بقوة واحدة فيه فاضت

1 المصدر نفسه، ص200-204 و217 و292-293.

2 المصدر نفسه، ص181.

3 المصدر نفسه، ص420.

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 أنها جسم واحد، وقيل في القوى الموجودة فيه أنها قوة واحدة، وكانت نسبة أجزاء الموجودات من العالم كله نسبة أجزاء الحيوان الواحد من الحيوان الواحد، فباضطرار أن يكون حالها 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 واحداً¹.

وهذا التصور لعلاقة الكثرة بالوحدة من خلال الفعل الساري الفائض عن المبدأ الأول؛ يتفق تماماً مع ما يقوله الإشراقيون في المشرق العربي والإسلامي، فهم يعبرون عن هذا الفعل المطلق بأنه وجود منبسط مطلق يرتبط بالمبدأ الأول إرتباط الفعل بالذات، فهو فعل الله الساري في كل شيء، وهو واحد وكثير ومجمل ومفصل.

فالفيلسوف الإشراقي صدر المتألهين يقسم الوجود إلى مراتب ثلاث: الأولى هي مبدأ الكل، وهو الواجب الأول. والثانية هي 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 أنه الصادر الأول وأصل وجود العالم وحياته ونوره الساري في جميع ما في السماوات والأرضين؛ كل بحسب رتبته².

وهذا هو وجه إختلاف الإشراقيين عن الصوفية، فكلا الفريقين يعتقد 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 المتعلقات المرتبطة به³، وهي ما تمثل أطواره وشؤونه. أما الصوفية فتجعل من المبدأ الأول عين هذا الوجود المنبسط، إذ 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.

1 المصدر نفسه، ص229-231.

2 اللاهيجي: شرح رسالة مشاعر صدر المتألهين، مكتب الاعلام الإسلامي بطهران، ص177-180.

3 المصدر السابق، ص235-236.

أما المشاؤون فهم وإن اعتقدوا بأن الوجود يمثل حقائق متخالفة، لكن إقرارهم بأنه معنى بسيط لجميع الكائنات يجعلهم يقتربون من المعنى الإشرافي الأنف الذكر، بل ربما لهذا السبب كان صدر المتألهين يرى طريقته لا تختلف عن طريقته عند التدقيق والتفتيش¹.

ولعل أعظم إتفاق للمشائين مع الإشرافيين يتمثل في ما نقله ابن رشد عن القدماء حول الفعل المطلق الواحد الساري في سلسلة الوجودات، إذ نقل أنهم أجمعوا عليه، كما نصّ عليه شارح أرسطو الاسكندر.

فهذا المنقول هو نفس ما قصده الإشرافيون من العقل الأول، فهو صادر أول تستمد منه سائر السلسلة الوجودية وجودها وإرتباطها وحياتها، لأنها تمثل تنزلات هذا الفعل. وبعبارة ثانية، إن هذا الفعل المطلق الساري كما يسميه المشاؤون، أو الوجود المطلق المنبسط كما يسميه الإشرافيون، هو ذات العقل الأول الفائض عن المبدأ الحق بإعتبارين مختلفين، إذ يمثل هذا العقل من جهة صدارة وكمال ذلك الفعل أو الوجود وتمامه، كما يعتبر من جهة أخرى 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 أثر ولا وجود.

الأصل المولد ووحدة الوجود الشخصية عند ابن عربي

إذا كان تاريخ النظام الوجودي قد شهد على يد ابن رشد أبلغ صورة فلسفية عن «الوحدة النوعية» للوجود كما افرزتها علاقة الشبه بين العلة والمعلول، فإن هذا التاريخ قد شهد أيضاً على يد معاصره العارف الشيخ محي الدين بن عربي (المتوفى سنة 638هـ) أعمق صورة عرفانية تثبت «الوحدة الشخصية» للوجود. فهي أعمق مدلول تتطور فيه الدلالة من علاقة الشبه إلى علاقة عضوية للوحدة المطلقة.

فإذا كانت علاقة الشبه لدى ابن رشد تستبطن في ذاتها الوحدة النوعية للوجود، فإن التطور الجديد الذي أحدثه ابن عربي كان على العكس، إذ أصبحت وحدة الوجود الشخصية هي التي تستبطن علاقة الشبه كحالة وجودية.

ولا يُنكر أن عملية بسط الوحدة العضوية التامة على الوجود قد أخذت نوعاً من الغموض والتعقيد لدى الذين اهتموا بدراسة فكر ابن عربي. فهو كثيراً ما كان يعبر عن هذه الوحدة بـ «الوجود المطلق»، فيما أن يريد به مطلق الوجود، فيشمل بذلك مبدأ الوجود

¹ صدر المتألهين: الشواهد الربوبية، ص7. والمبدأ والمعاد، ص194.

الأول وما دونه، أو هو الوجود الحامل لجميع الكمالات، وبالتالي فهو عين مبدأ الوجود الأول لاشتماله على الكمالات، لأنه صرف الوجود والقدرة والحياة والعلم وما إليها، ويقابله الوجود المقيد الحامل لشائبة النقصان وفقدان الكمال فيطلق عليه الممكنات مجازاً. أو أن «الوجود المطلق» هو الفعل الخاص بمبدأ الوجود الأول، وهو فعل عام منبسط وشامل، وبذلك يمتاز عن ذات هذا المبدأ، أو أنه وجود أمر واحد منبسط يمثل ذاتاً واجبة لها أطوارها المختلفة، ففي طور تكون هوية أحدية، أو إلهية، أو أنها تتجلى في صور وأشكال مشهودة من الشجر والحجر وكل شيء من دون حصر ولا تقييد.

وسط هذه الإحتمالات الأربعة فهم العارف علاء الدولة السمناني (المتوفى سنة 736هـ) أن ما قصده الشيخ الاعرابي هو الفرض الأخير، لهذا اعترض عليه بذلك، فبينما كان ابن عربي يقول في فتوحاته المكية: «إن الوجود المطلق هو الحق المنعوت بكل نعت، ولا شك أن الوجود المطلق المنعوت بكل نعت هو الوجود الإنبساطي، أعني الحقيقة لا بشرط شيء، ولا يمكن حمله على المرتبة الأولى، أعني الحقيقة بشرط لا شيء، لأنه في هذه المرتبة لا إسم ولا رسم ولا نعت ولا صفة كما عرفت، فكيف يكون الوجود في هذه المرتبة منعوتاً بكل نعت؟»، عَقِبَ عليه السمناني معترضاً بالقول: «إن الوجود الحق هو الخالق تعالى لا الوجود المطلق ولا المقيد». وقد استخدم هذا الأسلوب في كل مرة يعبر فيها ابن عربي عن الحق بالوجود المطلق، أو أنه عين كل شيء¹. حتى أن السمناني عَقِبَ على قول ابن عربي في (الفتوحات المكية): «سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها»، فقال: «يا شيخ إنك لا تستحي من الحق، يا شيخ لو قيل أن فضلة الشيخ عين وجود الشيخ لا تسامحه، بل تغضب عليه، فكيف يجوز لك أن تنسب هذا الهذيان إلى الملك الديان؟! ثُبِّ إلى الله تعالى لتنجو من هذه الورطة الوعرة التي يستنكف عنها الطبيعيون والدهريون»².

وحاول بعض الفلاسفة أن يدفع هذا الإتهام، فقد احتمل صدر المتألهين الشيرازي أن هناك سوء فهم نابعاً عن الإشتراك اللفظي في الإصطلاح، لصعوبة التعبير عما هو في طور وراء طور العقل، فاعتبر أن بعض العرفاء يطلق الوجود المطلق على ذاته تعالى، كما هو الحال مع صاحب (العروة)، وبعضهم يطلقه على فعله بالخصوص، كما هو الحال مع ابن عربي، مما أدى إلى أن يلتبس الأمر على العارف السمناني³، وهو لا يستبعد أن يكون الاختلاف بين المذهبين الإشراقي والصوفي عائداً إلى التفاوت في الإصطلاح وأنحاء الإشارات والتقنن في التصريح والتلويح، مع إتفاقهم على الأصول والدعائم⁴. مع

1 الأسفار، ج2، ص336-337. وإيقاظ النائمين، ص11-12. وقرة العيون، ص177-178.

2 الأسفار، ج2، ص333-337. وإيقاظ النائمين، ص10-13.

3 نفس المصدرين والصفحات السابقة.

4 صدر المتألهين: تفسير القرآن، تصحيح محمد خواجوي، انتشارات بيدار بقم، ج4، ص348-349. وتحفه، ص133.

أنه في بعض المواضع صرح باختلاف مذهب ابن عربي عن مذهب الحكماء، إذ اعتبره يرى حقيقة الواجب تتمثل في الوجود المطلق المقدس عن الإطلاق والتقييد معاً¹.

وبرأينا أن ما قصده ابن عربي وراء تمويهاته، هو الاعتقاد بمبدأ واحد في الوجود دون سواه، فهو ينسب أنبساطاً تظهر به مختلف مراتب التجليات والتعينات، لكنه في حد ذاته غير قابل للحد أو التعيين أو الحصر. فهو ثالث إثنين ورابع ثلاثة وخامس أربعة وهكذا من دون حصر إطلاقاً²، وهو بالتالي عين كل شيء، وحقيقته تقتضي الإطلاق واللاحصر³. فهو محدود بحد كل ذي حد، وهو الساري في مسمى المخلوقات المبدعات، وهو عين الوجود، وهو «الشاهد من الشاهد، والمشهود من المشهود، فالعالم صورته، وهو روح العالم المدبر له، فهو الإنسان الكبير»⁴. وهو صورة العالم كظاهر، وهوية هذا العالم كباطن، وحدّه الكامل عبارة عن ظاهر العالم وباطنه⁵. فإن حُدَّ بحد فلا بد أن يحد بجميع الحدود، فهو يتعين في كل محدود بحسبه وقدره، ولا ينحصر في حد ما، بل ولا في جميع الحدود المحدودة، لكن حيث أن هذه الحدود لا تنحصر، لذا فهو لا يحد بأي منها، وهو بالتالي حد كل شيء دون أن يكون له حد محدود⁶. فهو الكثير الواحد، الكثير بالصورة والواحد بالعين، مثلما أن الإنسان واحد لكن أفراده لا تنتاهي وجوداً وشخصاً، فكذا هو واحد بالعين كثير بالصور والأشخاص. ومن هنا يعلم كيف «يتجلى يوم القيامة في صورة فيُعرف ثم يتحول في صورة فيُنكر، ثم يتحول عنها في صورة فيُعرف، وهو هو المتجلي ليس غيره كل صورة»⁷.

وللتأكيد على نفي وجود التعيين والحد للوجود المطلق أو (الحق) يستعين ابن عربي بما أخبر به الشارع المقدس مما له دلالة على محدودية (الحق) في مواضع مختلفة وكثيرة، حتى اعتبر أنه ما من نص قرآني نزل في حق الله تعالى، وما من خبر عنه، إلا ونزل محدداً له، سواء كان تنزيهاً أم غير تنزيه. فقد جاء في بعض الأحاديث النبوية وصف

1 تفسير القرآن لصدر المتألهين، ج4، ص112.

2 الجندي: شرح فصوص الحكم، تعليق وتصحيح الأشتياني، انتشارات دانشگاه مشهد بايران، ص285.

3 المصدر السابق، ص279.

4 المصدر السابق، ص434433.

5 قال ابن عربي: «كنت جالساً في الذكر فإذا بهاتف يقول لي: قل هو الأول والآخر، والظاهر والباطن.. ثم كرر الهاتف قوله ثلاث مرات فقلت: أفهم الأول، وأفهم الآخر، وأفهم الباطن، ولا أفهم الظاهر، لأنني لا أرى إلا الأشياء المخلوقة. فقال الهاتف: لو كان ظاهراً غيره لكان قلت لك، فلا ظاهر سواه». لهذا فهو يقول:

فما نظرت عيني إلى وجه غيره ولا سمعت أذني خلاف كلامه

(انظر: ابو العلا عفيفي: فصوص الحكم والتعليقات عليه، دار إحياء الكتب العربية، 1365هـ-1946، ج1، ص25. ومحمد علي حكيم: لطائف العرفان، چاپخانه دانشگاه تهران، 1340هـ.ش، ص115. وأحمد توفيق عياد: التصوف الإسلامي، مكتبة الانجلو المصرية، 1970م، ص311).

6 شرح فصوص الحكم، ص277.

7 المصدر السابق، ص599.

مكانه قبل أن يخلق الخلق بأنه كان في «العماء» الذي ما فوقه هواء وما تحته هواء¹. وجاء وصفه في الآيات القرآنية أنه إستوى على العرش، وهو واضح التحديد، وأنه ينزل إلى سماء الدنيا، وهو تحديد أيضاً، كما وجاء أنه في السماء، وأنه في الأرض، وأنه معنا أينما كنّا «إلى أن أخبرنا أنه عيننا ونحن محدودون، فما وصف نفسه إلا بالحد، وقوله (ليس كمثله شيء) حد أيضاً، إن أخذنا الكاف زائدة لغير الصفة، ومن تميّز عن المحدود فهو محدود بكونه ليس عين هذا المحدود، فالإطلاق عن التقييد تقييد، والمطلق مقيد بالإطلاق لمن فهم. وإن جاء الكاف للصفة فقد حددناه، وإن أخذنا ليس كمثله شيء على نفي المثل، تحققنا بالمفهوم وبالإخبار الصحيح أنه عين الأشياء، غير هذا المحدود»².

هكذا ليس في الوجود عند ابن عربي إلا عين واحدة هي عين الوجود الحق، تعيّن في مرتبة الجمع فكان واحداً إلهاً، وفي مرتبة الخلق فكان كثيراً خلقاً. فكل من «الوحدة والكثرة والجمع والفرق والحق والخلق والإطلاق والتقييد والتعيّن واللاتعيّن والظهور والبطون، نسب نفسية له ولا تحقق لها بدونه، فما ثم موجود إلا هو»³.

وبذلك فإن لحقيقة الوجود الحق – عند ابن عربي - مراتب لا يتناهى ظهورها في التعيّن والتشخيص «فأول مراتبها إطلاقها وعدم انحصارها ولا تعيّناتها عن كل قيد وإعتبار، والمرتبة الثانية تعيّناتها في عينها وذاتها بتعيّن جامع لجميع التعيّنات الفعلية المؤثرة وهي مرتبة الله تعالى، ثم المرتبة التفصيلية لتلك المرتبة الجمعية الأحدية الإلهية، وهي مرتبة الأسماء وحضراتها، ثم المرتبة الجامعة لجميع التعيّنات الانفصالية التي من شأنها التأثير والانفصال.. والتقيّد ولوازمها، وهي المرتبة الكونية الخلقية. ثم المرتبة التفصيلية لهذه الأحدية الجمعية الكونية، وهي مرتبة العالم، ثم هكذا في جميع الأجناس والأنواع والأصناف والأشخاص والأجزاء والأعضاء والأعراض والنسب، ولا يقدح كثرة التعيّنات واختلافها وكثرة الصور في أحدية العين، إذ لا تحقق إلا لها في عينها وذاتها، لا غير، لا إله إلا هو، فالعين بأحدية الجمع النفسي الفيزي الوجودي سار في جميع هذه المراتب والحقايق المترتبة فيها. فهو فيها هي عينها لا غيرها، كما كانت هي فيه في المرتبة المذكورة الأحدية الجمعية الأولى هو لا غيره، كان الله ولا شيء معه.. فافهم»⁴.

ويدلنا هذا النص على أن للوجود المطلق عند ابن عربي مرتبة مجهولة هي أولى المراتب، وهي المسماة بغيب الهوية، حيث لا يعرف منها شيء ولا يحكم عليها بشيء، إذ لا تشبه شيئاً في العالم ولا يشبهها شيء. وهي المعبر عنها بـ (ليس كمثله شيء). كما يفيدنا النص بأن هناك علاقتين في آن واحد. فهناك وحدة عضوية تحتضن جميع المراتب من

1 العماء هو الحضرة الأحدية التي لا يعرفها أحد غير الحق تعالى، كما جاء عن النبي (ص) أنه قال حين سُئل (إين كان ربك قبل أن يخلق الخلق)، فقال: كان في العماء. وهناك أقوال أخرى أشرنا إليها ضمن حلقة (النظام الوجودي).

2 شرح الفصوص للجندي، ص432.

3 المصدر السابق، ص341.

4 المصدر السابق، ص613.

غيب الهوية وحتى أدناها، مما يجعلها غير واقعة في التعيين ولا الحد ولا الحصر. كما هناك علاقة شبه وكمون، تظهر بها المراتب الدانية عن مرتبة الجمع الإلهية. فهذه المرتبة متقدمة ذاتاً من حيث احتوائها لجميع ما دونها.

وبعملية التمييز بين المراتب فإن الوجود الحق في كل مرتبة شأنًا وتعيينًا، فمن حيث «كونه متعيناً في مرتبة الألوهية هو عين الله¹، فهو بحسب الله وبحسب الصورة الأحادية الجمعية الإلهية ليس خلقاً مخلوقاً، بل خالق المخلوقات مُوجد الموجودات، فليس هو هي، ولا هي هو (ما للتراب ورب الأرباب). فاذكر ولا تخط بين المراتب ولا تخطب خطب عشواء في الحقائق والمذاهب. ثم الوجود الحق من كونه متعيناً في المرتبة الخلقية المنفعلة والأعيان المتأثرة الكونية قابلاً لصور الأكوان خلق - ليس حقاً - كذلك، ولكن الوجود الحق الواحد المطلق من كونه قابلاً لصور الحقيقة الإلهية وقابلاً أيضاً لصور الخلقية عين الحق والخلق، فهو فيهما معاً حق وخلق، فيصدق من حيث هذا الوجه وضع كل منهما، أعني الحق والخلق، وحمل الآخر عليه. فاعتبر هذه الإعتبارات كلها ولا تطلق القضايا إلا بوجودها المعتمدة، ولا تغفل عن الحقيقة الوجودية المطلقة الظاهرة في المراتب كلها..»².

وتتشكل حقيقة هذا الوجود الواحد بأشكال شتى، فتظهر «حقاً خلقاً إلهياً مألوهاً رباً مربوباً، فإن الحقيقة المطلقة في عينها يتساوى نسبة التعيين إليها من حيث هي هي، لتساوي اقتضاءها الذاتي لهما معاً، فالأمر الخالق هو المخلوق (والأمر المخلوق الخالق) طرداً وعكساً»³.

أما عن علاقات الشبه داخل وحدة الوجود العضوية، فطالما أكد عليها ابن عربي، فهو قد عرّض فكرة الغزالي التي أجازت معرفة الحق من غير نظر إلى العالم للنقد، معتبراً ذلك محالاً، حيث النظر المنفصل عن العالم لا يؤدي إلا إلى إفتراض وجود واجب أزلي قديم، وهذا التحديد مجرد من جميع الصفات والأسماء التي يتألف منها مفهوم الألوهية، فلو جردنا هذه الصفات والأسماء من ذلك الوجود الواجب لما كان يعدّ إلهاً، وعليه كان لا بد من أخذ صفات الموجودات المخلوقة بما في ذلك صفاتنا، فالحق بنظره لم يظهر بصور الموجودات إلا ليعرف بكونه إلهاً طبقاً للحديث القدسي «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق كي أعرف»، مفسراً معنى ذلك بأن الله كان هوية أزلية معرأة عن النسب والإضافات، فعرض جميع ما في ذاته من كمالات على مرآة الوجود، بحيث إذا عُرفت صور هذه الكمالات ومجاليها فإن كمالاته تعرف هي الأخرى بالتبع⁴.

1 هناك من اعتبر مرتبة الألوهية تمثل مراتب الأحادية والواحدة والوحدة، ولا يجوز إطلاقها على مراتب الكون والخلق (التهانوي: كشف إصطلاح الفنون، مكتبة خيام في طهران، 1967م، ص 146).

2 شرح الفصوص، ص 340.

3 المصدر السابق، ص 337.

4 شرح فصوص الحكم للجندي. كذلك: الفصوص والتعليقات عليه، ج 1، الفص الخامس، ص 81، وج 2، ص 60-61.

وهو يعدّ الإنسان نسخة مختصرة من الحضرة الإلهية، ولذلك خصّه الله تعالى بصورته كما في الحديث «خلق الله آدم على صورته، أو على صورة الرحمن». فهو بذلك عبد الله ورب العالم، وبالتالي فهو خليفة الله، إذ لم يؤدّ أحد من العالم الربوبية غيره، وما أحكم أحد غيره مقام العبودية، فعبد الحجارة والجمادات، لكونه نسخة من الصورتين، الحق والعالم. فنسخته الظاهرة مضاهية للعالم بأسره، أما نسخته الباطنة فتضاهي الحضرة الإلهية، فهو الكلي على الإطلاق والحقيقة، وهو الحد الفاصل بين الله والعالم بإعتباره يمثل صورة الله، والعالم بمثابة المرآة التي تعكس تلك الصورة، وذلك لما أودعه الحق جميع الأسماء وجعله روحاً للعالم، ولهذا فهو يتصف بأنه قابل لجميع الوجودات قديمها وحديثها. وبعبارة أخرى إن فيه يجتمع ظاهر العالم وباطنه، أو هو تعبير عن جمع يتحد فيه الله والعالم، فجسمه شكل من أشكال العرش، وروحه صيغة من صيغ الذات الإلهية، وقلبه مصغر لمثال الكعبة أو البيت المعمور، كما وقد جمع في خصائص روحه ما اجتمع للملائكة والمريخ وزحل والشمس¹.

لهذا فهناك العديد من المشاكلات التي يذكرها ابن عربي بين الإنسان والحق، أو العبد والرب، منها قوله: «فأنت عبد وأنت رب لمن له فيه أنت عبد، وأنت رب وأنت عبد لمن له في الخطاب عهد، أنت عبد له من حيث ظهور سلطانه عليك، وأنت رب له حيث ظهور سلطانه به على من دونك وعليه أيضاً من حيث أجابته لسؤالك، فما أنت على كل حال إلا تعيناً من تعيناته وتجلياً من تجلياته، وأنت رب أيضاً من حيث ظهور الربوبية بك وفيك لرب خاطبك بخطاب (ألست بربكم) فقلت بلى بين العباد الراضين بربوبيته المرضيين عنده حين قالوا ما قلت، فقالوا ما نلت وما توجه الخطاب من الأحدي الذات إليك خاصة»². وقوله: «فرضي الله عن عبيده فهم مرضيون ورضوا عنه، فهو مرضي، فتقابلت الحضرتان تقابل الأمثال، والأمثال أضداد، لأن المثليين، يعني حقيقة لا يجتمعان إذ لا يتميزان، وما ثم إلا متميز، فما ثم مثل، فما في الوجود ضد، فإن الوجود حقيقة واحدة والشيء لا يضاد نفسه»³.

وأنشد في بيت من الشعر:

فيحمدني وأحمده ويعبدني وأعبده

¹ كتاب نقش الفصوص، ضمن رسائل ابن عربي، ج1، ص1 و2. والفصوص والتعليقات عليه، ج1، الفص الأول، ص48-49 و55، والفص الخامس والعشرين، ص199، وج2، ص12 و329. كذلك أعلام الفلسفة العربية، ص302.

² شرح الفصوص، ص385-386.

³ المصدر السابق، ص386.

وجاء في شرح الجندي لهذا البيت أنه «يعني يحمدي الحق على كمال قابليتي وحسن قبولي لنور وجوده وإظهار صورته على ما هي عليها من غير تغيير، وأحمدته اعرفه بالكمالات التي ظهر بها في أو ظهرت بها فيه، ويعبدني، أي يطيعني لما سألته بالإجابة»¹.

وجاء في قول الجندي أيضاً:

«إن الحق هو عين هويتنا من كونه عين سمعنا وبصرنا ويدنا ورجلنا وسائر قوانا وعين نفوسنا وأعياننا، ونحن صورته.. فنحن لسانه الذي يقول: سمع الله لمن حمده، فنحن من هذا الوجه عين سمعه وبصره ولسانه، فنحن بحسبه من هذا الوجه، ومن الوجه الآخر هو ظاهرنا كما ذكرنا، فإذا ظهر بنا لنا فنحن وقايتة عن الكثرة المشهودة في أحديته العينية، إذ نحن الأعضاء والجوارح، وإن ظهر هو في أحدية عينه، فنحن باطنه وهو عين قوانا وأعضائنا ونفوسنا، ولما كانت للنفس هذه السعة فهي من حيث توحيدها وأحديتها نفس الحق، ومن حيث نسبها وشعبها الغير المتناهية عيننا، فمتى عرفنا بهذه السعة عرفناها عين الحق حق معرفتها وتحققنا بحقيقتها في قوله: من عرف نفسه فقد عرف ربه، فإن هذه النفس الواحدة من حيث هويتها الغيبية واحدة هي نفس الحق ومن حيث أناياتها وأنياتها الفرقانية نحن»².

كما جاء في تفسيره لآية (الحمد لله رب العالمين) إنها «ثناء من الحق على نفسه بالسنة العالمين، أو ثناء العالمين على الله بالسنة الحق أو ثناء الحق على الحق بالسنة الحق من كونه عين العالمين ومن كون العالمين عين الوجود الحق المتعين في أعيان العالمين، فثناء من العالمين على الحق أو على العالمين من بعضه لبعض، فتدبر..»³.

وتتكشف هذه المشاكلات - بين الإنسان والحق - بصراحة أكثر لدى القونوي (المتوفى سنة 667هـ) الذي يعد أبرز تلامذة ابن عربي، فهو يذكر أن بين ذات الإنسان وذات الحق مضاهاة بحيث أن كل ما في الحق من مجمل أو مفصل فهو في الإنسان أيضاً، سواء في العوالم أو العلم أو الصفات.

فهناك مضاهاة بين العوالم الإلهية وبين الأجزاء الإنسانية، كما هو الحال بين القلم وروح الإنسان، واللوح وقلبه، والعرش وجسمه، والكرسي ونفسه. فكل واحد من هذه العوالم مرآة لما يضاهيه في الآخر، وكذا العكس صحيح أيضاً. فما في القلم من مجمل هو مجمل في روح الإنسان أيضاً، وما في اللوح من مفصل فهو في قلبه مفصل، وما في العرش من مجمل فهو في جسمه مجمل، وما في الكرسي من مفصل فهو في نفسه مفصل.

1 المصدر السابق، ص356-357.

2 المصدر نفسه، ص466-467.

3 المصدر نفسه، ص284.

وأيضاً فهناك مضاهاة بين العلمين الإلهي والإنساني. فكما أن علم الحق بذاته يستلزم علمه لجميع الأشياء، فكذا هو الحال في حق الإنسان الكامل من حيث أن علمه بذاته هو أيضاً مستلزم لعلمه بجميع الأشياء، أي أنه يعلم الأشياء جميعاً بمجرد علمه بذاته، لكونه جميع الأشياء جملة وتفصيلاً.

كذلك هو الحال من حيث صفاتهما، فالحق تعالى يتصف بصفات العبد من الضحك والبكاء والبشاشة والفرح والمكر والاستهزاء والمرض والجوع والعطش وما أشبه ذلك. كما أن العبد هو الآخر يتصف بدوره بصفات الحق تعالى من الحياة والعلم والإرادة والقدرة والسمع والبصر والكلام والإحياء والإماتة والإنسباط والإنقباض والتصرف في الأكوان وغير ذلك. فالإنسان الكامل هو برزخ أو كتاب جامع لجميع الكتب الإلهية والكونية، وهو مرتبة التنزل الرباني التي يتصف فيها الحق بالصفات العبدانية، كما أنه مرتبة ارتفاع العبد التي يتصف فيها العبد بالصفات الربانية¹.

وفي مذهب ابن عربي إن الأشياء أو الأسماء بعضها يشبه البعض الآخر، فمن جهة يكون بعضها عين البعض الآخر، ومن جهة ثانية تكون عين الحق.

فهو يتبنى رأي العارف أبي القاسم بن قسّ الاندلسي (المتوفى سنة 546هـ) الذي يقول: إن كل إسم إلهي يسمى بجميع الأسماء الإلهية وينعت بها، إذ كل إسم يدل على الذات وعلى المعنى الذي سيق له ويطلبه، فمن حيث دلالاته على الذات له جميع الأسماء. لكن من حيث دلالاته على المعنى الذي يتفرد به فإنه يتميز عن غيره من الأسماء، فالإسم هو المسمى من حيث الذات، والإسم هو غير المسمى من حيث ما يختص به من المعنى الذي سيق له². وبالتالي يعيد ابن عربي صياغة هذا المعنى فيشير إلى أن كل إسم هو عين الإسم الآخر وغيره في الوقت ذاته «فبما هو عينه هو الحق، وبما هو غيره هو الحق المتخيل...»، حيث لكل إسم ناحيتان، إحداها تدل على الصفة الخاصة به، والأخرى تدل على الذات الإلهية. فهي متحدة به من وجه ومختلفة عنه من وجه آخر³.

لذلك وظّف ابن عربي بعض الآيات القرآنية لإسناد فكرته عن الشراكة في الأسماء، كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ﴾⁴، فإسم الله هو عين إسم الرحمن، وعين كل إسم من الأسماء الإلهية⁵.

1 القونوي: مرآة العارفين، مع الترجمة الانجليزية لحسن عسكري، لندن، ص19-21 و37-38.

2 شرح الفصوص، ص342.

3 الفصوص والتعليقات عليه، ج1، الفصل اليوسفي (التاسع)، ص104، وج2، ص112-113 و254.

4 الإسراء/ 110.

5 المصدر السابق، ج1، الفصل الثالث والعشرين، ص190-191، وج2، ص283.

وتتخذ ظاهرة الشبه والمشاكلة للتعينات والظهورات والإيجاد والخلق داخل وحدة الوجود الشخصية شكلاً ثلاثياً ثابتاً لتفسّر حالة توليد الكثرة عن الوحدة، وهي ما يطلق عليها ابن عربي «النكاح». وقد استعار فكرة العدد (ثلاثة) من الفيثاغوريين كما يُعتقد، فهم يحسبون ان الثلاثة هي الأصل في الأعداد الفردية لا الواحد، فالواحد بذاته ليس عدداً وهو لا يفسر الكثرة في العالم، حيث لا يصدر عن الواحد إلا الواحد، مما يعني أن أبسط الأعداد داخل الكثرة هو الثلاثة¹.

وجاء في (الفتوحات المكية) لابن عربي أن الواحد لا يكون عنه شيء البتة، وأن أول الأعداد هو الإثنين، ولا يكون عن الإثنين شيء أصلاً ما لم يكن ثالث يزوجهما ويربط بعضهما ببعض، فعند ذاك يتكون عنهما ما يتكون. ومع ذلك فإنه يعتبر الواحد هو الأساس لبقية الأعداد، في حين تكون الأخيرة تكراراً له، ومن ثم فإن الواحد هو الموجود في الكل وليس غيره موجود².

فبحسب عملية التثليث هذه؛ إن أول صورة تعينت فيها الذات الإلهية كانت ثلاثية، وهي الصورة العلمية، حيث العلم والعالم والمعلوم كلها حقيقة واحدة. وهو أول تعين حبي، حيث الحب والمحِب والمحبوب كلها حقيقة واحدة.

واليه أشار ابن عربي في بيته الشعري:

تثلت محبوبي وقد كان واحداً كما صيروا الأفتام بالذات أفتما

كما أن أول حضرة إلهية ظهر عنها العالم كانت ثلاثية أيضاً، فهي حضرة الذات الإلهية المتصفة بجميع الأسماء والصفات. وكذلك فإن عملية الخلق كانت ثلاثية بإعتبارها تقتضي وجود الذات الإلهية والإرادة وقول (كن)، كما في قوله تعالى ﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾³، ما يقتضي وجود فردية ثلاثية في الشيء ليتم خلقه، فلا بد من شينية الشيء المخلوق وسماعه أمر التكوين وإمثاله ذلك الأمر. ويسمى ابن عربي هذه العملية من التثليث في الخلق والتوليد بـ «النكاح».

فالنكاح أساس كل خلق وإيجاد، فهو المسمى نكاحاً في عالم الصور العنصرية، حيث الاتحاد بين عنصرين لإنتاج ثالث، أو الإتصال بين الذكر والأنثى لإنتاج النسل⁴، كما هو

¹ ابن عربي: الفتوحات المكية، تحقيق وتقديم عثمان يحيى، مراجعة وتقديم إبراهيم مذكور، اصدار المجلس الأعلى للثقافة في القاهرة، 1405هـ - 1985م، ج9، ص172، وج1، ص309. كذلك: ابن عربي حياته ومذهبه، ص268.

² كتاب الألف، من رسائل ابن عربي، ج1، ص5. والفتوحات المكية، دار احياء التراث العربي، الطبعة الأولى، 1418هـ - 1998م، ج1، ص322.

³ سورة النحل/ 40.

⁴ طبقاً للسنخية يقول ابن عربي بهذا الصدد: «وأعظم الوصلة النكاح وهو نظير التوجّه الإلهي على من خلقه على صورته ليخلفه».

المسمى همّة في عالم الأرواح، إذ يعبر عن التوجّه الإلهي نحو الطبيعة وفتح صور العالم فيها، وأيضاً هو المسمى بترتيب المقدمات في عالم المعاني والإنتاج العقلي، إذ النتيجة لا تتولّد إلا عن مقدمتين منطقيتين¹.

أخيراً نستخلص من مذهب ابن عربي وعلاقته بما نحن فيه، هو أنه على الرغم من تأكيده على وجود وحدة شخصية شاملة تجمع جميع المراتب الوجودية، وهي مراتب بعضها يشابه البعض الآخر طبقاً للسنخية، إلا أنه مع ذلك يستفرد مرتبة واحدة لم يُجز وصفها وينكر أن يكون لها شبه بغيرها، وهي مرتبة الأحدية أو غيب الهوية. مع أنه في الوقت ذاته يرى أن هذه المرتبة انبثقت عنها سائر المراتب الأخرى وانعكست فيها كمالاتها بالظهور، الأمر الذي لا يخرجها بالنتيجة عن شكل ما من أشكال الشبه. لهذا فنحن نعتبر مذهب ابن عربي واقعاً هو الآخر في التردد بين الشبه ونفيه. فإذا كان قد صرح بنفي الشبه، فإن حقيقة ما يؤول إليه المذهب هو الشبه ولو بنحو ما من الأنحاء.

عود إلى فلاسفة المشرق

نعود الآن من جديد إلى فلاسفة المشرق لننهى تتبعنا للإستكشافات الخاصة بقانون الشبه والوحدة لدى الفلاسفة والعرفاء عبر التاريخ، حيث سنكتفي هذه المرة بالتعرّف على أبرز ما ظهر من تلك الإستكشافات لدى كل من شيخ الإشراق السهروردي وصدر المتألهين الشيرازي.

الأصل المولّد والإشراق النوري عند السهروردي

إن أول ما يصادفنا مع الشيخ شهاب الدين السهروردي (المقتول سنة 587هـ) هو المنهج الذي كشف عنه في الجمع بين الفلسفة والعرفان، أو العقل والكشف. فقد طمح إلى مزيد من التوحيد بين الوجوديين، وتجاوز بذلك محاولة كل من الفارابي وابن باجة في التوحيد بين الفلاسفة.

إذ التوحيد الذي سعى إليه السهروردي هو الجمع بين طريقتي الفلاسفة والعرفاء، فأحدهما تكمل الأخرى، وأن أياً منهما لا تستغني عن الثانية. وكانت ركيزته في هذا الجمع مستوحاة من دينامو التفكير الوجودي المتمثل في السنخية، وهو الذي تأسست عليه رؤيته الإشراقية.

¹ الفصوص والتعليقات عليه، ج2، ص322 وما بعدها. والفتوحات المكية، ج1، ص310.

فهو يرى أن عوالم الوجود بعضها يسانخ البعض الآخر، بدءاً من مبدأ الوجود الأول وحتى العالم الجسماني المادي. حيث جميع الموجودات تطلب الكمال والتشبه بالمبدأ الأول، تبعاً للعشق الذي لولاه «ما حدث حادث ولا تكون كائن أصلاً»، وإن تفاوتت في تشبهها بالأول تبعاً لتباين مراتبها وأوضاعها الخاصة¹.

وفي الرؤية الإشراقية للسهروردي نجد إمتثالاً وتنظيراً واعياً لمذهب افلاطون في المثل لحل مشكلة وجود الكثرة والتنوع في عالم الطبيعة، الأمر الذي جعله يصف افلاطون رئيساً للإشراقيين في قبال أرسطو زعيم المشائين.

فهو يقيم الوجود على المبدأ الأول الذي يصفه بـ «نور الأنوار»، حيث منه تنشأ طبقات الأنوار المتباينة.

فهناك أولاً العقول المتسلسلة والمترابطة في ما بينها بنظام العلة والمعلول، وهي المسماة بالعقول الطولية. كما هناك طبقة ثانية من العقول أدنى من الأولى، وهي لا ترتبط مثل سابقتها برباط التسلسل أو العلة والمعلول، بل وجودها وجود أفقي، ومهمتها تدبير الأنواع وحفظها، حيث لكل نوع؛ فرد عقلي مجرد في عالم الإبداع هو من حقيقة ذلك النوع²، وهي المسماة عنده بالعقول العرضية أو أرباب الأنواع، بإعتبارها عللاً لما تحتها من الأنواع. ويطلق على هذه العقول أحياناً الأسماء الإلهية أو أسماء الله الحسنى³، وهي المعنية – لدى صدر المتألهين – بقوله تعالى: ﴿انبئهم بأسمائهم﴾. كما يوظف لها أحياناً بعض الأحاديث، كالرواية المنقولة عن النبي (ص) وهي قوله: أتاني ملك الجبال وملك البحار وملك الأمطار⁴.

وللعقول العرضية أهمية خاصة لدى السهروردي، إذ يناط بها تفسير الكثرة في عالم الطبيعة والتي تعجز عن تفسيرها نظرية العقل الفعال (الأخير) لدى الإتجاه المشائي. وهي

1 السهروردي: المشارع والمطارحات، مصدر سابق، ص433.

2 المبدأ والمعاد لصدر المتألهين، ص190-192.

3 تتعلق فكرة أرباب الأنواع بكل من الإتجاه الصوفي والإشراقي مع شيء من الاختلاف. فالإتجاه الصوفي يعدها أسماء الله تعالى، بينما يعتبرها الإتجاه الإشراقي مربوبات لأسمائه تعالى. لكن المآل واحد كما هو واضح (انظر تعليقات الاستاذ حسن حسن زادة آملّي على كتاب مصباح الأنس لإبن فناري، انتشارات فجر في طهران).

4 شواكل الحور في شرح هياكل النور، ضمن ثلاث رسائل للمحقق الدواني، ص188. كما يوظف صدر المتألهين رواية أخرى للإشارة إلى العقول العرضية، وهي ما جاء عن الإمام علي قوله: السماوات والارض وما فيهما من مخلوق في جوف الكرسي، وله اربعة ملائكة يحملونه باذن الله، ملك منهم في صورة الادميين وهو أكرم الصور على الله، وهو يدعو الله ويتضرع اليه ويطلب الشفاعة والرزق لبني ادم، والملك الثاني في صورة الثور وهو سيد البهائم وهو يدعو الله ويتضرع اليه ويطلب الشفاعة والرزق للبهائم، والملك الثالث في صورة النسر، وهو سيد الطيور وهو يدعو الله ويتضرع اليه ويطلب الشفاعة والرزق للطيور، والملك الرابع في صورة الاسد، وهو سيد السباع وهو يدعو الله ويتضرع ويطلب الشفاعة والرزق لجميع السباع. ولم يكن في جميع الصور صورة احسن من الثور ولا اشد انتصاباً منه، حتى اتخذ الملائكة من بني اسرائيل العجل وعبده، ففخض الملك الذي في صورة الثور رأسه استحياء من الله ان عبدوا من دون الله شيئاً يشبهه وتخوف ان ينزل به العذاب (تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج5، ص142).

عقول تتفق أو تتطابق مع المثل الرياضية المتوسطة عند افلاطون. كما أن العقول الطولية عنده تتفق بدورها مع مثل افلاطون العشرة.

ومع هذا فالسهروردي يضيف إلى ذلك عالماً جديداً يتموضع بحسب مبدأ السنخية بين العالمين العقلي والحسي، وهو العالم النفسي الخيالي، أو عالم المثل المعلقة الذي اعتبره جامعاً لكل من العقل والحس.

هكذا فهناك خمسة عوالم يجمعها رابط السنخية عند السهروردي، وهي نور الأنوار، ومن بعده العقول الطولية، ثم العرضية، ثم عالم البرزخ للمثل المعلقة، وأخيراً عالم الأنواع والأجسام المادية. فهو من جهة يقرّ بأن الاختلاف بين الأنوار المجردة العقلية لا يكون بالنوع وإنما بالنقص والكمال، طبقاً لنظرية الإمكان الأشرف التي عدها من القواعد الإشرافية¹، ربما لكونه ينسبها إلى افلاطون وغيره من الحكماء القدماء، وسبق أن عرفنا كيف أن افلاطون كان يؤسس مذهبه عليها. وهو يفعل الشيء نفسه في ما يتعلق بالعوالم التي تحتها، فيرى أن أنواع العالم الطبيعي تمثل مربوبات للعقول، وهي من نفس حقيقتها، وكذا فإن عالم المثل المعلقة يتصف بكونه جامعاً بين العالمين العقلي والحسي معاً، مما يعني أنه من نفس السنخ والحقيقة.

على أن الطريقة التي اعتمدها السهروردي في المسانخة لم تستمد كیفيتها من العلم الصوري كما هو الحال مع الفلاسفة الذين سبقوه، إذ اعتبروا طبيعة الشبه بين العلة والمعلول تتخذ طابعاً صورياً طبقاً لما تحمله العلة من صورة كاملة للمعلول. بينما الحال عند السهروردي لم يتخذ هذا الشكل من المسانخة، بل اعتمد على العلم النوري الإشرافي، تبعاً لما يفيضه نور الأنوار من إضافات إشرافية تجعل جميع الموجودات منطوية في قهر نوره. فالأجرام منطوية في قهر النفوس، والنفوس منطوية في قهر نور العقول، وهكذا العقول في قهر نور المعلول الأول، وهو منطو في قهر المبدأ الحق أو نور الأنوار².

وهو في طريقته الجديدة هذه يجسد طبيعة المسانخة والشبه بين ذوات الموجودات بعضها مع البعض الآخر، بل ويجعل من علاقات الوجود قائمة هي الأخرى على المسانخة حضوراً وثباتاً.

فهو لا يفسر العلم الإلهي وفق نظرية الصور كما هو الحال عند المشائين، فمبدأ الوجود الأول هو محض النور لديه، وأن علمه محض الإضافة الإشرافية، وبالتالي كان علمه وبصره واحداً وليس العكس. فعلمه بالأشياء هو القهر الإشرافي نفسه، وهو في حد ذاته يمثل إيجادها. فوجودها هو نفس حضورها لديه. ومع أنه يعترف بالتعدد في الإضافات

¹ السهروردي: حكمة الإشراف، ضمن مجموعة مصنفات السهروردي، مقدمة وتصحيح هنري كربين، انجمن إسلامي حكمت وفلسفة ایران، 1397هـ، ص154.

² المشارع والمطارحات، ص465.

«الإشراقية» للمبدأ الأول، إلا أن ذلك لا يوجب تكثراً في ذاته كما يرى، وكذا تجددتها لا يوجب تغييراً فيها¹.

وقد لقيت هذه الطريقة ترحيباً لدى صدر الحكماء الشيرازي، فمدحها وفضلها على طريقة ابن سينا، وإن كان ما لبث أن نقدها على قصورها، لأنه يعتقد بأن مناط العلم الإلهي بالأشياء لو كان نفس وجوداتها وظهوراتها فقط؛ فسوف لا يكون للذات أي علم كمالي للأشياء في حد ذاتها قبل وجود الأشياء². لذا أقرّ بالعلمين معاً؛ كصورة توفيقية تجمع بين المشائية والإشراقية كما سنعرف.

ووفقاً لمبدأ السنخية إن أهم ما في هذه الطريقة هو أنها جعلت للأشياء حضوراً ثابتاً وأزلياً، شأنها في ذلك شأن علتها الأولى، الأمر الذي تفسره الإضافة الإشراقية الثابتة. لكنها واجهت مشكلة حول علاقة العلم الإلهي بالحوادث المتغيرة. إذ تقتضي الأخيرة أن يكون العلم الشهودي لها متغيراً بالتبع، وهو ما جعل السهروردي وأتباعه من أمثال صدر المتألهين وصاحب (تحفه) يجيبون على ذلك بكون حضور الحوادث بالنسبة لعلم الله الشهودي ليس فيه غياب ولا عدم. فهي وإن كانت مقارنة ببعضها البعض تتجدد وتتعاقب وتحضر وتغيب، نظراً لضيق وعائها الوجودي، لكنها قياساً بمبدعها تكون صرف الحضور من غير تجدد ولا تعاقب ولا زمان ولا مكان، فالزمان والمكان قياساً بالله تعالى هما كالآن والنقطة، وهو محيط بشهوده على جميع الأشياء في كل مراتبها الوجودية، ومنها المرتبة الكونية الأخيرة التي هي مرتبة واحدة لا تقاس بالنسبة إليه بالماضي والمستقبل أو القبل والبعد³.

لكنها بهذا تواجه إشكالاً، كالذي ذكره المحقق الخفري، وهو أنه يلزم عنها قدم الحوادث وأزليتها وإن لم تقع بعد. وقد ردّ عليه الفاضل الكيلاني فزعم أن الفلاسفة لا يثبتون الوجود للحوادث في الأزل، بل يعتبرونها حاضرة منذ الأزل، كل منها يوجد في وقته لا في الأزل، وبهذا لا يكون الأزل ظرفاً لوجودها وإنما لحضورها فحسب⁴.

والحقيقة هي أن حضور الحوادث لا يختلف عن وجودها. فهي لا تكون حاضرة إلا إذا كانت موجودة، وحضور ما هو معدوم ليس له معنى محصل، لا سيما أنه ليس القصد من الحضور هو ما يتعلق بالصور العلمية. إضافة إلى أن الطريقة الإشراقية لم تحدد العلم الشهودي إلا بمعنى الإيجاد، ولم تخف ما تريده من حضور الحوادث إلا بهذا الخصوص من المعنى، كما صرح بذلك صدر المتألهين في بعض المواقف، منها قوله: «علمه تعالى

1 حكمة الإشراق، ص153-159. والمشارع والمطارحات، ص465. كذلك: المبدأ والمعاد لصدر المتألهين، ص107 و110.

2 المبدأ والمعاد لصدر المتألهين، ص115.

3 المبدأ والمعاد لصدر المتألهين، ص106-107 و128-129. وإيقاظ النائمين، ص29. كذلك تحفه، ص262-263.

4 تحفه، ص264.

بالجزئيات المادية على وزان فاعليته لها، فإن جهة الإيجاد للأشياء والعالمية بها فيه واحدة، كما بُرهن عليه، فوجود الأشياء له عين علمه بها»¹.

والواقع إن إعتبار الحوادث حاضرة وموجودة أزلاً وأبداً لدى جناب الحق ينسجم تماماً مع السنخية والحتمية في حضور لوازم العلم الإلهي الثابت من دون غياب ولا عدم ولا تغيير، فهذا العلم هو علة لكل ما وجد في الوجود، وأنه يمثل عين الإرادة التي لا يجوز بنظر الفلاسفة أن تتأخر وتتخلف عن التعلق بالمرادات أزلاً ما دامت تتطوي تحت مشيئة العلم الإلهي الأزلي.

وهي نظرية سبق أن صرح بها افلوطين الذي اعتبر الممكنات حاضرة كلها عند جناب الحق بدون زوال، وهو لا ينافي ما يحدث من زوال وغيبة في بعض أوعية الوجود². وبالتالي فكل شيء ثابت أزلاً وأبداً، وأن التمييز بين الماضي والحاضر والمستقبل هو من الأوهام، شبيه بالذي لجأ إليه أينشتاين في نظريته النسبية، وأن الوجود الذي نواجهه هنا هو الوجود البارمنيدي – نسبة إلى بارمنيدس - كما سبقت الإشارة إليه.

ونجد لهذا المعنى انعكاسات لدى بعض الفيزيائيين، فمثلاً إن الفيزيائي الفيلسوف ديفيد بوم قد فسر الحركة الكونية بالكون السكوني ضمن نظريته (الضمنية) حول وحدة الوجود، وهي ان الحركة ليست انتقالاً في الزمان والمكان، بل درجات متفاوتة من الكشف موجودة كلها في ذات الوقت. فهناك حاضر فحسب وفيه تظهر درجات الكشف وصوره³.

الأصل المولد والمحاولات التوفيقية عند صدر المتألهين

مثلما رأينا كيف أن افلوطين قد جمع ونظم كل ما ورد إليه من آراء فلاسفة اليونان حول الوجود، فكذا هو الحال مع ملا صدرا الشيرازي (المتوفى سنة 1050هـ)، إذ قام بجمع وتنظيم كل ما قدّمه الوجوديون قبله من أفكار، سواء في الحضارة الإسلامية أم اليونانية، وسواء لدى الفلاسفة أو العرفاء، فلم يزد عليه من جاء بعده بشيء يستحق الذكر، لذا كان خاتم الفلاسفة وأرقاهم جميعاً. فلدى هذا العارف الفيلسوف أصبح قانون الوحدة والشبه مشحوناً بشحنة الجمع والتوفيق، إذ جمع كل ما لقّنه الوجوديون قبله من أمثال السهروردي ومحي الدين بن عربي وابن سينا والغزالي وابن رشد، ومن قبلهم افلوطين وأرسطو ومن على شاكلتهم.

1 ايقاظ النائمين، ص29. وتحفه، ص260.

2 الأسفار، ج1، ص128-129.

3 جون بريجز: الكون المرأة، ترجمة نهاد العبيدي، مراجعة قدامة الملاح، دار واسط، بغداد، 1986م، ص82، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com. وانظر ايضاً كتابنا: منهج العلم والفهم الديني، دار النهى، الجزائر، الطبعة الثانية، 4024م.

فهو قد تناول علاقات الشبه والسنخية لمختلف عوالم الوجود، بما في ذلك مبدأ الوجود الأول، كما واستخدمها لحل بعض المعضلات الفلسفية، وحاول من خلالها الجمع بين نظريتي الفلاسفة والصوفية، حتى وقع أخيراً في صورة من صور التردد بين الوحدة النوعية للوجود كما لدى ابن رشد الفيلسوف، والوحدة الشخصية كما لدى الشيخ الأعرابي على ما سيتضح لنا قريباً.

فمن العلاقات التي أقامها طبقاً لذلك القانون؛ مماثلاته الكثيرة بين العالم والإنسان والذات الإلهية. حيث ماثل بين العالم والإنسان، معتبراً الأخير نسخة مستنسخة عن الأول، فلكل منهما جسد وروح، وإذا كان جسد الإنسان وروحه معلومين، فإن جسد العالم المعبر عنه بالإنسان الكبير هو الكون بسمواته وأرضيه، أما روحه الذي يمثل حقيقة العالم وذاته وروحه الأعظم فهو العقل الأول البسيط الذي تحققت به خلافة البشر، بإعتباره خليفة الله في السماء والأرض.

ومن صور هذه المماثلة طابق بين الحقائق الشهودية والغيبية؛ كالعرش والكرسي وكيفية الإستواء وما إلى ذلك، فاعتبر مثال العرش في ظاهر الإنسان قلبه المستدير الشكل، وفي باطنه روحه النفساني، وفي باطن باطنه نفسه الناطقة، إذ هو محل إستواء الروح عليه. أما مثال الكرسي في الظاهر فهو صدره، وفي الباطن روحه الطبيعي الذي هو مستوى نفسه التي وسعت سماوات القوى الطبيعية السبع - وهي الغاذية والنامية والمولدة والجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة - كما وسعت أرض قابلية الجسد¹. كما ماثل بين العالمين الكبير والصغير، فلكل منهما أربعة مقامات ذكرها بالتفصيل².

ونأظر بين كل من الخلق والبعث لكل من الإنسانين الأكبر والأصغر، فالخلق للجسم والبعث للروح في كليهما، فكما تنفطر السماء وتنتثر الكواكب وتنكدر النجوم وتتكوّر الشمس وتزلزل الأرض وتلك الجبال وتحشر الوحوش، فكذا يحصل مع العالم الأصغر حيث تنفطر سماؤه التي هي أم دماغه، وتنتثر كواكبه التي هي قواه المدركة، وتنكدر نجومه التي هي حواسه، وتتكوّر شمسها التي هي قلبه ومنبع قواه وحركته الغريزية، وتزلزل أرضه التي هي بدنه، وتلك جباله التي هي عظامه، وتحشر وحوشه التي هي قواه المحركة. وهكذا ما من شيء خلقه الله تعالى وبعثه إلا وكان له مثال مطابق وإنموذج صحيح في الإنسان³.

¹ انظر كتب صدر المتألهين: أسرار الآيات، مقدمة وتصحيح محمد خواجوي، انتشارات انجمن إسلامي حكمت وفلسفه ايران، 1402هـ، ص94-93 و109. والمظاهر الإلهية، تحقيق وتقديم وتعليق جلال الدين اشثياني، جابخانه خراسان في مشهد، ص62-63. ومفاتيح الغيب، تقديم وتصحيح محمد خواجوي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، ص87-88.

وتفسير صدر المتألهين، طبعة انتشارات بيدار، قم، تصحيح محمد خواجوي، ج4، ص166-167.

² أسرار الآيات، ص68-70.

³ المظاهر الإلهية، ص63.

كما ماثل بين العالم والذات الإلهية، بإعتبار أن الأخيرة تمثل كل الأشياء. فما من شيء موجود في الخارج إلا وله وجود آخر بصورة أليق في عالم الذات الإلهية، فهي بالتالي لا تخلو من أرض ولا سماء ولا بر ولا بحر ولا عرش ولا فرش، فكل شيء يخرج على شاكلته، إذ ما من شيء في العالم إلا وله في الله أصله وصورته التي تشاكله، بدونها لا يظهر أي شيء إطلاقاً، بإعتبار أن حقيقة المعلول تنبعث من ذات العلة، للسخرية بينهما، الأمر الذي يعني أن كل ما في الكون هو ظل لما في العالم العقلي، وكل صورة معقولة هي على مثال ما في الحضرة الإلهية، كما أن كل شيء يخلقه الله فله نظير في الآخرة، وله نظير أيضاً في عالم الأسماء والصفات. وجميع هذه الكثرة تكون موجودة بوجود واحد بسيط مجمل، وهو معنى وجود الكثرة في الوحدة¹.

كما وماتل بين الإنسان والذات الإلهية إعتقاداً على أثولوجيا افلوطيين، فاعتقد بوجود عوالم متعددة ومتسارخة للإنسان، فمنها ما هو إنسان طبيعي وهو مثال وصنم للإنسان النفساني الأشرف منه، وهذا الأخير يعدّ مثلاً وصنماً للإنسان العقلي المشرق بنوره على من دونه.

وهناك فوارق بين هذه الأنواع من الإنسان، فالإنسان الطبيعي له أعضاء محسوسة متباينة في الوضع، فليس موضع العين موضع السمع، ولا موضع اليد موضع الرجل، ولا شيء من الأعضاء قط في موضع العضو الآخر. أما الإنسان النفساني فله أعضاء متميزة لا يدرك شيء منها بالحس الظاهر، بل يدرك بعين الخيال والحس الباطن المشترك، فهو بعينه يبصر ويسمع ويشم ويزوق ويلمس بتلك الأعضاء من غير تخالف في الجهات والأوضاع، بل لا وضع لها ولا جهة، ولا يقع نحوها إشارة حسية لكونها ليست من هذا العالم وجهاته، كالإنسان الذي يرى في النوم، والنوم يعدّ جزءاً من أجزاء الآخرة وشعبة منها. أما الإنسان العقلي فأعضاؤه روحانية وحواسه عقلية، له بصر عقلي وسمع عقلي، وكذا ذوق وشم ولمس كلها عقلية. وكذا له يد ووجه وجنب كلها عقلية أيضاً. وكل تلك الأعضاء والحواس العقلية موجودة بوجود واحد عقلي. وهذا هو الإنسان المعد مخلوقاً على صورة الرحمن والذي يمثل خليفة الله في العالم العقلي، وهو مثال الحق المنزه عن المثل لا المثال. وهكذا إذا كان الإنسان العقلي هو مثال المبدأ الأول، فإن الإنسان الخيالي مثال مثاله، كما أن الإنسان الطبيعي يكون مثلاً لمثال مثاله². وهذا التساخي متحقق حتى في علاقات الفعل والإرادة، فعلاقة النفس الناطقة بالحواس هي على شاكلة علاقة الحق بملائكته، فالنفس إذا أرادت شيئاً نهضت الحواس طائعة دون تكلف ولا عصيان، وذلك على سنخ العلاقة الأمرية بين الحق وجنوده³.

¹ لاحظ كتب صدر المتألهين: الأسفار، ج6، ص271-272. والشواهد الربوبية، ص41-42. ومفاتيح الغيب، ص87-88.

² انظر ما كتبه صدر المتألهين في: عرشية، ص240. وشرح أصول الكافي، كتاب التوحيد، باب النهي عن الجسم والصورة.

³ الشواهد الربوبية، ص352-353.

وهو وإن كان ينكر أحياناً علاقة الشبه مع المبدأ الأول لكل ما سواه من العالم، لكن حقيقة مذهبه تؤكد هذه العلاقة وفقاً لقانون السنخية، إلى الحد الذي لا يخفي القول بالمشابهة صراحة، ربما لأول مرة، كما جاء في قوله: «.. إن العلة المفيضية لا بد وأن يكون بينها وبين معلولها ملائمة ومناسبة لا يكون لها مع غيره تلك الملائمة كما بين النار والإحراق والماء والتبريد والشمس والإضاءة.. فلو صدر من واحد حقيقي إثنان فإما بجهة واحدة أو بجهتين، لا سبيل إلى الأول، لأن الملائمة هي المشابهة، والمشابهة ضرب من المماثلة في الصفة، وهي الإتحاد في الحقيقة، إلا أن هذا الإتحاد إذا اعتبر بين الوصفين كان مماثلة، وإذا اعتبر بين الموصوفين كان مشابهة، فمرجع المشابهة إلى الإتحاد في الحقيقة»¹.

وطبقاً لحالة التردد فإن هذا التقدير لصدر المتألهين لم يرض بعض أتباعه ومريديه، كما هو الحال مع السبزواري صاحب (المنظومة) والمرحوم الطباطبائي صاحب (الميزان في تفسير القرآن)، فكلاهما قررا بأن «مبدأ المبادئ لا يشبهه شيء»، وقدّر الأخير أن الأولى أن يقال بينهما مناسبة ذاتية وإرتباط خاص مما يقتضي «السنخية بينهما بحيث لا يفترقان إلا بالشدة والضعف»².

وهذا يعني أن حالة التردد قد وصلت حداً من التضخم لم تستطع إخفاء التناقض حتى في عبارة قصيرة واحدة كتلك التي ذكرها الطباطبائي قبل قليل. فالافتراق بالشدة والضعف بين العلة والمعلول يؤكد المشابهة بينهما لا نفيها. كيف لا؟ وقد حكم المشار إليه سلفاً على مراتب الوجود بهذا التمايز، وأيده بمثال النور التقليدي الذي تتحد فيه الحقيقة بين الشدید والضعيف فلا تزيد المرتبة القوية منه على المرتبة الضعيفة بشيء آخر غير النور، كما لا تفقد المرتبة الضعيفة من حقيقة النور شيئاً، ولا تختلط بالظلمة، فكل مرتبة هي ذات الحقيقة المتمثلة بالنور³.

وظهر مثل هذا التناقض في التردد لدى الأهري صاحب (الأقطاب القطبية)، فمع أنه يعترف بوجود المشابهة بين العلة والمعلول، إلا أنه ينكر أن يكون للحق تعالى أي نوع من الشبه والمماثلة مع غيره من المعلولات، مستندلاً على ذلك بما ينقض إعترافه الأول، بمثال من واقع الطبيعة، وهو أن الحركة ليست من جنس الحرارة مع أنها علة لها، إذ الحرارة من الكيف، والحركة فصل شامل للكم والكيف والأين والوضع وغيرها⁴.

والجديد عند صدر الحكماء هو أنه استطاع أن يزوج بين الطبيعتين العقلية والجسمية للوجود، فهما متحققان معاً في جميع المراتب من أولها إلى آخرها بلا تضاد ولا إثنينية.

1 الأسفار، ج7، ص236.

2 الأسفار، ج7، حاشية كل من ملا هادي السبزواري ومحمد حسين الطباطبائي، ص236-237.

3 محمد حسين الطباطبائي: نهاية الحكمة، مؤسسة النشر الإسلامي لجامعة المدرسين بقم، 1404هـ، ص18.

4 قارن ما جاء في صفحات كتاب: الأقطاب القطبية، لعبد القادر بن ياقوت الأهري، مقدمة وتصحيح محمد تقي دانش پژوه، انجمن فلسفه ایران، 1399هـ، ص24-25 وص34.

فحول الطبيعة العقلية أنه كغيره من الفلاسفة اعتبر الصور المادية في الخارج ظلالاً معكوسة عن الصور العقلية، فكل شيء من الأشياء النوعية والمفاهيم المحدودة، كالإنسان والماء والأرض والسماء، أنحاء وأطوار متفاوتة من الوجود والكمال، قد تكون طبيعية أو نفسانية أو عقلية أو أسمائية أو إلهية. فما نتعقله أو نتخيله من الأشياء، كتعقلنا للسماء مثلاً، يجعل في عقلنا سماء عقلية، وفي خيالنا سماء خيالية، وكل واحدة من الصورتين تعتبر حقيقة لا مجازاً، بل هما أولى وأكمل من صورة السماء في الخارج. إذ تتصف السماء في الخارج بأنها مموهة ومغشوشة بغواشي المادة الزائدة على ذاتها فتصبح عرضة للأعدام والظلمات والتغير والتجدد، بعكس ما عليه الصورتان (الخيالية والعقلية)¹. لذا تكون الصور المادية ظلالاً للصور العقلية كما تصوره نظرية افلاطون في المثل.

وعليه لم يكن هناك فرق بين العلم والمعلوم؛ سوى أن المعلوم في مادة، والعلم مجرد عنها. فالمانع للشيء أن يكون معقولاً بالفعل إنما هو المادة ذاتها، والمانع للصورة أن تكون مدركة بذاتها إنما هو نفس تلك الهيولى، فلولاها لكان الشيء عقلاً وعاقلاً ومعقولاً، وهو إتحاد العلم والعالم والمعلوم، فالعلم نفس المعلوم الذي هو عين العالم. فكل صورة إدراكية، كان تكون عقلية، فوجودها في نفسها ومعقوليتها ووجودها لعاقليتها شيء واحد بلا تغاير، فلا تباين للصورة في وجودها عن وجود عاقلها حتى يكون لكل منهما وجود. فإذا كانت الصورة معقولة فهي عاقلة أيضاً، ولا يتصور حصول المعقولة بدون العاقلية، وإذا كانت مجردة عما عداها فستكون معقولة لذاتها ولا تحتاج إلى تقشير؛ ما دامت خالية من غشاوة العوارض المادية.

هكذا يكون كل عاقل جميع معقولاته، وكلما ازدادت هذه المعقولات تصبح أشد عقلية وأكمل ذاتاً وأقوى وجوداً وأكثر آثاراً، وبذا تتفاوت درجات العقول المفارقة بعضها فوق بعض حتى ينتهي الأمر إلى المصدر الأول المتمثل في واجب الوجود. بل الأمر لا يقتصر على إتحاد العاقل بالمعقول، إنما يصدق كذلك على سائر الإدراكات الأخرى، الوهمية والخيالية والحسية. فالجوهر الحساس يتحد مع الصورة المحسوسة بالذات، وكذا الجوهر الخيالي والوهمي، حيث يتحدان مع الصورة الخيالية والوهمية أيضاً².

لكن إذا استثنينا عالم الغيب الذي لا نعلم نوع ما يحمله من إدراك، ووجهنا نظرنا إلى عالم الشهادة، فسنرى أنه لا يقتضي من وجود الصورة في العقل إتحادهما بالضرورة وكون أحدهما عين الآخر. صحيح أن وجود الصورة بدون العقل غير ممكن، وكذا وجود العقل من دون صورة مستحيل، لكن يجوز كون أحدهما يتوقف على وجود الآخر بلا دور ولا أسبقية بالذات والزمان، وحاجة أحدهما للآخر لا كإحتياج المعلول للعلة، ولا كونهما معلولين لعلة أخرى، بل بينهما علاقة لزومية من وجه، كالعلاقة المفترضة بين النفس

1 لاحظ الأسفار، ج8، ص369 وحاشيتها.

2 مفاتيح الغيب، ص582-583. والمبدأ والمعاد، ص85-86. وشرح رسالة المشاعر، ص245-255.

والبدن، ومثلها بين الصورة والمادة، من حيث احتياج أحدهما إلى الآخر وجوداً بلا دور، وكما ذكر صدر المتألهين أن بين البدن والنفس حاجة لدى كل منهما للآخر على وجه غير دائر ولا مستحيل، فالبدن محتاج في تحققه إلى النفس؛ لا بخصوصها بل إلى مطلقها، والنفس مفتقرة إلى البدن؛ لا بحقيقتها المطلقة العقلية وإنما بوجود تعينها الشخصي وحدث هويتها النفسية، وبالتالي فإن بينهما علاقة لزومية لا كمعية المتضايفين، ولا كمعية معلولي علة واحدة، بل كمعية شئيين متلازمين بوجه ما؛ كالتلازم بين المادة والصورة، فالبدن علة مادية للنفس بما لها وجود نفساني¹.

هكذا يكون الوجود عند صدر المتألهين وغيره من الفلاسفة عبارة عن إدراك وعقل. فهو يبدأ بالعقل وينتهي به عند الصور الطبيعية المعدّة عقلاً مغشى بالمادة، إذ لولاها لكانت تلك الصور تعقل ذاتها وتحشر في زمرة العقول كسائر الإدراكات الأخرى.

فللوجود مراتب متفاوتة الكمال من الإدراك. فهناك الإدراك الإلهي وبعده الإدراك العقلي ثم الإدراك الخيالي فالحسي؛ وهو الذي عدت قوته أقل كمالاً وشرفاً من قوة الخيال، فالأخيرة من عالم الغيب والآخرة، وتلك من عالم الدنيا والشهادة²، رغم أنه يعترف بأن مرتبة التمثيل الخيالي ضعيفة الحضور قياساً بالتمثيل الحسي الأقوى منه³، وهو ما يحتاج إلى تبرير. وأخيراً فهناك الإدراك الخاص بالوجود الجسمي بإعتباره يحمل الصور الإدراكية المغشاة بالمادة.

لكن مع إقرار صدر المتألهين لهذه الطبيعة من الوحدة العقلية للوجود، فإنه لا يرى ضيراً في اعتبار نفس هذه الطبيعة تمثل وحدة وجود جسمية يدخل ضمنها مبدأ الوجود الحق؛ طبقاً لقانون الشبه والسنخية. وبذلك ينفرد دون سواه من الفلاسفة المسلمين في إضفاء الطابع الجسمي - صراحة - على الوجود كله بما فيه المبدأ الأول.

وثمة بيتان من الشعر لدى ابن عربي جاء فيهما قوله:

فإن قلت بالتنزيه كنت مقيداً وإن قلت بالتشبيه كنت محيداً

وإن قلت بالأمرين كنت مسدداً وكنت إماماً في المعارف سيداً

ومضمون هذين البيتين يلتقي مع ما يقوله المثبتون للصفات التشبيهية، لكن ليس كمثل شيء، وهي الطريقة التي دعا إليها مجموعة من السلف وعلى رأسهم أحمد بن حنبل، وقد اتبعه في ذلك أبو الحسن الأشعري، ثم نظر لها ابن تيمية من المتأخرين. وهي ذاتها الطريقة التي أكد عليها صدر المتألهين متبعاً في ذلك طريقة ابن عربي، بل زاد على الأمر

1 الأسفار، ج8، ص382-383.

2 المبدأ والمعاد للشيرازي، ص439-440.

3 المصدر السابق، ص152.

بتحليل قائم على نهج افلوطيين، فاعتبر للوجود مراتب جسمية أربع، أعلاها مرتبة الجسم الإلهي، ثم مرتبة الجسم العقلي فالنفسى فالطبيعي، كما في شرحه لأصول الكافي للكليني.

ويُذكر أن هناك مصدراً أُعتبر سبباً في تطور فكرة الجسمية إلى وحدة الوجود. ويعود هذا المصدر إلى نظرية الجسم الرواقي. فقد اعتبر الرواقيون أن العالم هو جسم واحد، وحدّوا الجوهر الإلهي بأنه روح عقلي ناري ليس له صورة ثابتة، حيث يمكنه التشكل بأي شكل يريد ويتشبه بالكل¹.

وواقع الأمر هو أن قانون الشبه والسنخية يتضمن في حد ذاته الإقرار بوحدة الوجود الجسمية دون حاجة للإستناد إلى أي مصدر خاص من مصادر تاريخ الفكر الفلسفي. فهذا القانون يستبطن هذا المعنى ويفضي إليه، فتكون الوجودات مراتب من الأجسام تختلف في ما بينها بحسب الشدة والضعف والكمال والنقص، فما دام هناك جسم في العالم السفلي نشاهده، فلا بد أن يكون على غرارهِ وسنخه ما هو أرفع وأكمل منه في سائر المراتب العليا؛ بما فيها مرتبة الذات الإلهية. وبالتالي فما من جسم نتخيّله ونتحسس به في هذه الدنيا إلا وله نصيب أعظم وأجل في المراتب العليا للوجود. ومع أن الفلاسفة قد كتموا التصريح بوحدة الوجود الجسمية، لكن تحليل مقالاتهم يستبطن بالضرورة هذا الإعتقاد طبقاً لقانون الشبه والسنخية، الأمر الذي كشف عنه صدر المتألهين، وهو بصدد تعرضه لحديث عن الإمام الصادق ينكر فيه أن يكون الله تعالى جسماً، كردّ على ما نُقل من أن هشام بن الحكم كان يقول بأن الله جسم صمدي نوري. فقد استدرك صدر المتألهين حقيقة ما يريده هشام من معنى، فاعتبره قاصداً إلى القول بأن الله جسم لا كالأجسام، بإعتباره صورة مجردة إلى أقصى حدود التجريد. وقد اقتضاه الأمر إلى أن يفصّل كيفية هذا الجسم وعلاقته بسائر أنواع الأجسام الأخرى، نازعاً على ذلك نزعة افلوطينية واضحة².

¹ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص176-177.

² لقد فاجأت فلسفة صدر المتألهين عدداً من الدارسين المهوسين بها عندما اطلعوا على إحدى مفرداتها القائلة بأن الله جسم لا كالأجسام.. وأتذكر مرة زرت فيها استاذ الفلسفة الدكتور ابراهيم ديناني في جامعة طهران (عام 1987)، وكان متواضعاً كريم النفس واخلقه عالية، وهو يجيد العربية ويعتبر من العاشقين لهذه الفلسفة، وحينها اطلعتني على اتجاهات زملائه، وكان منهم الدكتور عبد الكريم سروش الذي وصفه بحاد الذكاء، أما بقية الزملاء فكانوا بحسب وصفه يتبنون مدارس فلسفية غربية مختلفة، وأن بينهم علاقة مودة طيبة لم تقرّفها الاتجاهات المتضاربة كما قال، أما هو فقد عرّف نفسه بأنه يتبنى أفكار صدر المتألهين، وبدا عليه الكثير من الاعجاب بهذه الشخصية، وفي اثناء الحديث تقصّدت أن أعرض عليه ما اعتقده هذا الفيلسوف بفكرة الجسم الإلهي، بمعنى أن الله جسم لا كبقية الأجسام، ضمن تقسيمه الرباعي للوجود من الناحية الجسمية، وفوجئت أن الرجل قد استغرب من هذا الكلام، وسألني أين وجدته يقول هذه الفكرة؟ فذكرت له المصدر، فسكت برهة ثم قال: من المؤكد انه لا يعني بالجسم هذا الجسم المادي. لكن بدت عليه علائم الاستغراب والصدمة، فهي فكرة لم يتوقعها تصدر عن صدر المتألهين ابداً. وشبّيه بهذه الحالة وجدتها لدى أحد اساتذة الفلسفة في الجامعة الحرة في سبزوهار (عام 1989).

ومعلوم أن صدر المتألهين يدعم فكرته باطروحة العوالم المتعددة للإنسان كما وردت لدى كتاب (اثولوجيا) لافلوطيين. وبالتالي فالموضوع ليس فيه أي مفاجئة تصدمنا عندما نعرف أن فلسفة هذا العارف ليست بجديدة. وتأكيداً لهذه الناحية انه كان يتبنى مقالة المثبتين للصفات التشبيهية اتباعاً للغزالي وابن عربي والتي دعا إليها مجموعة من السلف كما ورد في المتن.

فباعتقاده أنه لما كانت ماهية الجسم هي الجوهر القابل للأبعاد، لذا فلهذه الماهية أنحاء من الوجود بعضها أخس وأدنى، وبعضها الآخر أشرف وأعلى. فمن الجسم ما هو أرض فقط، أو هواء أو نار، ومنه ما فيه هذه العناصر الأربعة موجودة بوجود واحد جمعي؛ لكنه جماد فقط من غير نمو ولا حس ولا حياة ولا نطق، كما أن منه ما هو جماد بعينه؛ لكنه متغذ ونام ومولد، فجسميته أكمل من جسمية الجمادات والمعادن، ومنه ما يزيد على ذلك بالحس والحياة الحسية، ومنه ما هو أكثر من ذلك بأنه ناطق ومدرّك للمعقولات، وفيه ماهيات الأجسام الأنفة الذكر، حيث تكون موجودة بوجود واحد جمعي لا تضاد بينها؛ باعتبارها موجودة على وجه ألطف وأشرف، وهو وجود الإنسان. ثم أن الإنسان له عوالم متعددة كما جاء في (أثولوجيا)، أحسنه الإنسان الطبيعي ثم الإنسان النفساني ثم العقلي. وهذا الأخير هو مثال الحق، لأنه أرفع أنواع الإنسان بعد الحق.

وبالتالي يكون التطابق والتسانخ بين مراتب الجسم متحققاً من أدناها إلى أعلاها رتبة، كما في مرتبة الإنسان الإلهي أو مبدأ الوجود الأول. فالذات الإلهية هي الكل في أرقى الصور وأتمها، فهي في حد ذاتها علم وصورة للكل، لإتحاد العالم بالمعلوم، وهذه الصورة تتطابق مشاكلة مع العالم الجسمي. وبالتالي تصدق عليها المقولات العشر من الجوهر والعرض. فهي من حيث الجوهر والجسمية تكون ذات الحق، ومن حيث الكم المتصل القار تكون شدة وجوده، ومن حيث الكم المتصل غير القار (الزمان) تكون سرمديته، ومن حيث الكم العددي فهي عدد أسمائه، ومن حيث الكيف كونه سميعاً بصيراً، ومن حيث الأين كونه مستوياً على العرش، ومن حيث المتى كان الله في الأزل، ومن حيث الوضع وضعه للشرائع وأنه باسط اليدين بالرحمة، ومن حيث الإضافة أنه الخالق، ومن حيث الجدة أنه مالك الملك، ومن حيث أن يفعل فإنه (كل يوم هو في شأن.. سنفرغ لكم أيها الثقلان)¹، ومن حيث أنه يفعل فهو الذي يقبل التوبة من عباده ويأخذ الصدقات ويسمع الدعاء. وبذلك يكون الحق عند صدر المتألهين صورة العالم على وجه أعلى وأشرف مما هو في كون أو وهم أو حس أو عقل. فالعالم بجسميته يكون مظهر الحق، فما أظهر الحق إلا نفسه، وليس بالإمكان أبدع من هذا العالم الجسمي لكونه مظهراً للحق وإنعكاساً لصورة ذاته.

وهذا ما قد سمح لصدر الحكماء أن يصرح بصحة كون الحق جسماً لا كالأجسام²، وهو مستوحى من قانون الوحدة والشبه والسنخية. بالرغم من أنه في كتاب (مفاتيح الغيب) نفى أن تكون الحقائق العلوية جسمانية³، الأمر الذي يجعله واقعاً في التردد إن لم نقل إنه قصد بهذا النفي إنكار الجسمية بمعناها الطبيعي والنفسي.

وبلا شك إن المجهورين بفلسفة صدر المتألهين يُصدّمون بمثل هذه الآراء التي يجدونها غريبة بما تحمله من تسلل للفكر التشبيهي السلفي.

1 الرحمن/ 29 و 31.

2 شرح أصول الكافي، كتاب التوحيد، باب النهي عن الجسم والصورة.

3 مفاتيح الغيب، ص 95-96.

ومع أن صدر المتألهين كان صريحاً وواضحاً تماماً في مقالته حول وحدة الوجود، إلا أنه مع ذلك جسد لحظة هي أبلغ لحظات صور التردد التي شهدت علاقة الوحدة والشبه. فقد سبق أن رأينا ظهور هذه الحالة من التردد لدى بعض الفلاسفة والعرفاء، كما لدى الغزالي، ثم تضاعفت حالة التردد لدى بعض المواقف التي تنافست على توجيه نظرية ابن عربي في وحدة الوجود، حتى وصلت عند صدر المتألهين إلى القمة.

إذ مع ما شهدنا من أن هذا الفيلسوف أراد أن يدفع التهمة عن الشيخ الأعرابي في القول بوحدة الوجود العضوية للموجود الواحد المتنزل، إلا أنه هو الآخر - مع بعض تلامذته - لم يسلم من هذا الإتهام.

وواقع الأمر إن لصدر المتألهين نصوصاً كثيرة تبدي تردداً واضحاً بين القول بوحدة الوجود العضوية، والقول بوحدة الوجود النوعية كما لدى ابن رشد وطريقة الإشراق الفلسفية. فقد ذكر النراقي جملة من عبارات صدر المتألهين متهماً إياه بأنه قائل بمقالة الصوفية في وحدة الوجود العضوية، من حيث تنزل مبدأ الوجود الأول بذاته مع اعتبارية وجود الغير مطلقاً. إذ استظهر من كلماته أنه يعتبر الوجودات الإمكانية تطورات وشؤناً للوجود الواجبي الأول، وهي اعتبارات وحيثيات للنور القيومي. فاتهمه على ذلك بمقالة وحدة الوجود والموجود الذي له تنزلات اعتبارية ملحوظة بلحاظ العقل من غير أن يكون لها حقيقة وحيث في الواقع، فليس في العين وجود غيره أبداً¹.

فصحيح أن صدر الحكماء أكد بأن الممكنات هي محض الفقر والتعلق والظل للوجود الواجبي، إلا أنه اعتبرها - في الوقت نفسه - تمثل حيثية وطوراً لتلك الحقيقة الواجبة، كما جاء في وصفها بأنه «لا حقائق لها إلا كونها توابع لحقيقة واحدة، فالحقيقة واحدة وليس غيرها إلا شؤونها وفنونها وحيثياتها وأطوارها»². وعلى غرار هذا المعنى من عملية التنزل الذاتي للوجود الواجبي بدأ صدر المتألهين - وفقاً لقانون الشبه - بداية فلسفية ليخلص فيما بعد إلى نهاية صوفية، فهو قد اعتبر الممكنات والماهيات مرئى لحكاية وجود الواجب الحق ومجالي لحقيقته، رغم أن المحسوسات لكثرة قشورها وتراكم النقص والإمكان فيها لا تتمكن من حكاية الحق الأول إلا في غاية البعد كما جاء في (أثولوجيا). لكن سرعان ما انقلب هذا المعنى الفلسفي لدى الشيرازي إلى معنى صوفي واضح المعالم، إذ قال بعد ذلك: «إن للحق تجلياً واحداً على الأشياء، وظهوراً واحداً على الممكنات، وهذا الظهور على الأشياء هو بعينه ظهوره الثانوي على نفسه في مرتبة الأفعال، فإنه سبحانه لغاية تمامية وفرط كماله فاض على ذاته من ذاته، وفاض ذاته لكونه فوق التمام من ذاته، وهذا الظهور الثانوي لذاته على نفسه، لا يمكن أن يكون مثل ظهوره الأول، لإستحالة المثليين، وامتناع كون التابع في مرتبة المتبوع في الكمال الوجودي، والشعاع نحو

1 قررة العيون، ص181.

2 المصدر السابق، ص181.

المضيء في النورية، فلا محالة نشأت من هذا الظهور الثانوي - الذي هو نزول الوجود الواجبي بعبارة، والإضافة بعبارة أخرى، والنفس الرحمانية في إصطلاح قوم، والعلية والتأثير في لسان قوم آخر، والمحبة الأفعالية عند أهل الذوق، والتجلي على الغير عند البعض - الكثرة والتعدد حسب تكثر الأسماء والصفات في نحو العلم البسيط المقدس، فظهرت الذات الأحدية والحقيقة الواجبية في كل واحد من مرائي الماهيات بحسبه، لا أن بحسب ذاتها ظهورات متنوعة وتجليات متعددة، كما توهمه بعض، وإلا يلزم انثلام الوحدة الحقة تعالى»¹.

وتأييداً للمسعى الصوفي صرح في محل آخر فاعتبر أنه كلما اشتدت معرفة العارف بالجلاء والظهور، فإن الشوق يزداد حدة وقوة، وبالتالي تزداد حركة العارف وسعيه، ومن ثم تكمل المعرفة كشفاً ووضوحاً، حتى يصل الأمر إلى أن لا يبقى في البين عارف ومعرفة غير المعروف، ومشتاق وشوق سوى المشتاق إليه، وسالك وسلوك سوى المسلك إليه. فيصبح الأول عين الآخر، والباطن عين الظاهر، وينحصر الوجود في الموجود والمعبود، إذ لا كثرة ولا إثنية في الواجب الحق². كما نصّ على أن الوجود المطلق هو نفس حقيقة واجب الوجود، إذ رأى أن «أظهر الأشياء هو طبيعة الوجود المطلق بما هو وجود مطلق، وهو نفس حقيقة الواجب تعالى...». وهذا ما جعل أحد أتباعه من المعلقين المعاصرين يشعر بأن ظاهر كلامه يفيد المعنى الصوفي، فأخذ يوجه هذا الكلام ليبعد عنه الشبهة الصوفية، فقال: «والحق أن الباري بحسب الفعل والظهور عين كل شيء، عن علي (ع) ظاهر في غيب، وغيب في ظهور»³.

ومما له دلالة أقوى على المعنى الصوفي لوحدة الوجود إعتباره «كون الموجود والوجود منحصرأ في حقيقة واحدة شخصية، لا شريك له في الموجودية الحقيقية ولا ثاني له في العين، وليس في دار الوجود غيره ديّار، وكلما يترأى في عالم الوجود أنه غير الواجب المعبود فإنما هو من ظهورات ذاته، وتجليات صفاته التي هي في الحقيقة عين ذاته كما صرح به لسان بعض العرفاء بقوله: فالمقول عليه سوى الله أو غيره أو المسمى بالعالم هو بالنسبة إليه تعالى كالظل للشخص، فهو ظل الله، فهو عين نسبة الوجود إلى العالم، فمحل ظهور هذا الظل الإلهي المسمى بالعالم إنما هو أعيان الممكنات عليها امتد هذا الظل، فيدرك من هذا الظل بحسب ما امتد عليه من وجود هذه الذات، ولكن بنور ذاته وقع الإدراك لأن أعيان الممكنات ليست نيرة لأنها معدومة وإن اتصفت بالثبوت بالعرض لا بالذات، إذ الوجود نور وما سواه مظلم الذات، فما يعلم من العالم إلا قدر ما يعلم من الظل، ويجهل من الحق على قدر ما يجهل من الشخص الذي عنه ذلك الظل، فمن حيث هو

1 نفس المصدر، ص190-191.

2 صدر المتألهين: كسر أصنام الجاهلية، تحقيق وتقديم محمد تقي دانش پزوه، مطبعة جامعة طهران، 1340هـ. ش، ص79-80.

3 المظاهر الإلهية، ص11.

ظل له يعلم، ومن حيث ما يجهل ما في ذات ذلك الظل من صورة شخص من امتد عنه يجهل من الحق (ألم تر إلى ربك كيف مدّ الظل ولو شاء لجعله ساكناً)¹، أي يكون بحيث لا ينشأ منه فيض وجوده وظل وجوده، ثم جعلنا الشمس عليه دليلاً، وهو ذاته باعتبار كونه نوراً لنفسه في نفسه، ويشهد به العقل والحس للظلال الممدودة الوجودية، فإن الظلال لا يكون لها عين مع عدم النور (ثم قبضناه إلينا قبضاً يسيراً)²، وإنما قبضه إليه لأنه ظله، فمنه ظهر واليه يرجع الأمر كله، فكل ما ندركه فهو وجود الحق في أعيان الممكنات، فمن حيث هوية الحق هو وجوده، ومن حيث إختلاف المعاني والأحوال المفهومة منها المنتزعة عنها بحسب العقل الفكري والقوة الحسية فهو أعيان الممكنات الباطلة الذوات، فكما لا يزول عنه باختلاف الصور والمعاني إسم الظل كذلك لا يزول عنه إسم العالم وما سوى الحق. وإذا كان الأمر على ما ذكرته لك فالعالم متوهم ما له وجود حقيقي، فهذا حكاية ما ذهب إليه العرفاء الإلهيون والأولياء المحققون³.

ومع أن هذا النص صريح بجعل الأشياء عين الحق بسرّيان الذات على الممكنات، إلا أن خضوع فيلسوفنا لمنطق التردد جعله يعود بعد صفحات من مقالته ليوجّه مقالة الصوفية توجيهاً فلسفياً، وكأنه نقض ما قد بناه من قبل، فهو يوجّه قول الصوفية بأنهم إذا اطلقوا الوجود المطلق على الحق تعالى، فإن مرادهم بذلك هو الحقيقة بشرط لا شيء - أي الذات الإلهية وهي في مرتبتها الخاصة - لا الوجود المنبسط «وإلا لزمهم المفاصد الشنيعة».

وعليه اعتبر مراتب الوجود ثلاث: مرتبة الهوية الغيبية الخاصة به تعالى، ومرتبة الوجود المقيد المتعلق بغيره كالعقل والنفس والجسم، ومرتبة الوجود المنبسط المطلق، وهو الوجود الذي بعد الهوية الغيبية والتمثل في فعله تعالى، وهو غير منحصر في حد معين من القدم والحدوث والتقدم والتأخر⁴.

وليس النراقي وحده من إتهم صدر المتألهين بمقالة الصوفية، فقد إتهمه كذلك الشيخ الإحسائي الذي أيد طعنه بمقالة نصّ عليها صهره وتلميذه الفيض محسن الكاشاني (المتوفى سنة 1091هـ).

فقد صرح الكاشاني بهذا الصدد: «كما أن وجودنا بعينه هو وجوده سبحانه، إلا أنه بالنسبة إلينا محدث وبالنسبة إليه قديم، كذلك صفاتنا من الحياة والقدرة وغير ذلك، فإنها بعينها صفاته إلا أنها بالنسبة إلينا محدث وبالنسبة إليه قديم، لأنه بالنسبة إلينا صفة لنا ملحقة بنا والحدوث اللازم لنا لازم لوصفنا، وبالنسبة إليه قديم لأن صفاته لازمة لذاته القديمة». ثم أردف قائلاً: «إن شئت أن تتعقل ذلك فانظر إلى حياتك وتقييدها بك فإنك لا

1 الفرقان / 45.

2 الفرقان / 46.

3 الأسفار، ج2، ص292-294. وقرة العيون، ص196-197. كذلك لطائف العرفان، ص56-57.

4 الأسفار، ج2، ص327-330.

تجد إلا روحاً تختص بك وذلك هو المحدث ومتى رفعت النظر من اختصاصها بك وذقت من حيث الشهود أن كل حي في حياته كما أنت فيها وشهدت سريان تلك الحياة في جميع الموجودات علمت أنها بعينها هو الحياة التي قامت بالحي الذي قام به العالم وهو الحياة الإلهية، وكذلك سائر الصفات، إلا أن الخلائق متفاوتون فيها بحسب تفاوت قابلياتها، كما نبهنا عليه غير مرة. وهذا أحد معاني قول أمير المؤمنين عليه السلام حيث قال: (كل شيء خاضع له، وكل شيء قائم به، غني كل فقير، وعز كل ذليل، وقوة كل ضعيف، ومفزع كل ملهوف)¹.

وقد شنع الشيخ الاحسائي على الفيض الكاشاني عند شرحه لرسالة (عرشيه) لصدر المتألهين، وقال متهماً: «قل أنا الله ولا تخف فإنك بالتصريح تستريح وتريح»².

وهناك من وجه كلام الكاشاني إلى ما يخرج عن مقالة الصوفية، فاعتبر مراده من الوجود المضاف إلى الله تعالى هو الوجود المنبسط الذي يتمثل في أمر الله وفعله، وفي هذه الحالة يصبح من المعلوم أنه لا يتقيد بقدوم وحدث، حيث يكون في العوالم قديماً، وفي السواقل حادثاً. كما اعتبر مراده من صفات الله تعالى هي تلك الخاصة بالصفات الفعلية لا الذاتية، وهي التي تمثل عين الفعل فتكون بالنسبة لله تعالى قديمة بقدومه، وبالنسبة إلينا حادثة بحدوثنا³.

وربما يعكس هذا التوجيه مراد النص السابق، فيصبح معنى (وجوده سبحانه) في قوله: «إن وجودنا وجوده سبحانه» هو فعله المتمثل في الوجود المنبسط، لولا أن ما جاء عنه من نصوص أخرى - في الكتاب نفسه - تدل صراحة على التعبير عن مقالة الصوفية، كقوله: «فهو الوجود المطلق، وهو الذي يطلق - عليه - الله سبحانه.. ويسمى الوجود من حيث هو هو، وهو غير مقيد بالإطلاق والتقيد، ولا هو كلي ولا جزئي ولا عام ولا خاص ولا واحد بالوحدة الزائدة على ذاته ولا كثير، ولا جوهر ولا عرض ولا غير ذلك من المفهومات الذهنية والخارجية، بل يلزمه هذه الأشياء بحسب مراتبه ومقاماته المنبّه عليها بقوله عز وجل (رفيع الدرجات ذو العرش)⁴، فيصير مطلقاً ومقيداً وعماماً وخاصاً وكلياً وجزئياً وواحداً وكثيراً من غير حصول تغير في ذاته وحقيقته.. ولا يصح أن يحكم عليه بحكم أو يعرف أو يضاف إليه نسبة ما، من وحدة أو وجوب وجود أو مبدئية إيجاد أو صدور أثر أو تعلق علم منه، بنفسه أو بغيره، إذ كل ذلك مقتضى التعيين والتقيد، ولا طريق إلى العلم به بوجه»⁵. وقوله أيضاً وهو يصف الله تعالى: «هو عين الأشياء فهو محدود بحدود كل ذي

1 محمود شهابي الخراساني: النظرة الدقيقة في قاعدة بسيط الحقيقة، انجمن حكمت وفلسفة ايران، 1399 هـ، ص و.

2 فلاسفة الشيعة، ص 356.

3 النظرة الدقيقة في قاعدة بسيط الحقيقة، ص ح - ط.

4 غافر/ 15.

5 الفيض الكاشاني: كلمات مكنونة، تصحيح وتعليق عزيز الله القوجاني، انتشارات فراهاني، تهران، ص 16-17. كذلك: كاظم الرشتي: شرح آية الكرسي، طبعة حجرية، مكتبة أدبيات مشهد.

حد، إذ هو الساري فيها كلها، بل هو الكون كله، فهو تشبيه وهو بعينه تنزيه، إذ هو نفي لما سواه، وأيضاً إذا أحاط بالكل ولم ينحصر في واحد منهما ولا في الكل لم يكن محدوداً، فسبحان من تنزه عن التشبيه بالتنزيه، وعن التنزيه بالتشبيه»¹.

هكذا إن ظاهرة التردد في علاقة الوحدة والشبه لم تعد منطوية بمشكلة الكثرة الصورية في الذات الإلهية فقط، ولا بالمشابهة بين هذه الذات وما دونها من الموجودات، بل أسفرت عن مشكلة أخرى أضخم مما سبقها، حيث الوقوع في وحدة الوجود العضوية أو الشخصية.

وإذا كان صدر المتألهين قد بلغ غاية التردد حول المشكلة الأخيرة؛ فسنرى فيما بعد أن له محاولة صاغ فيها ترده بطريقة توفيقية تصب في المعنى الصوفي من وحدة الوجود.

والواقع إن المحاولات التوفيقية التي أقامها هذا الفيلسوف على قانون (الشبه والوحدة) عديدة. أهمها محاولته الجمع بين نظريتي الفلاسفة والعرفاء في حل مشكلة العلاقة بين الكثرة والوحدة لنظرية الصدور أو الفيض، متخذاً بذلك صورة معمقة للطريقة التي سبق أن أدلى بها ابن رشد خلال معارضته لطريقة «الإعتبارات» التي أسسها الفارابي ومضى عليها سائر الفلاسفة التابعون. فابن رشد يرى أن صدور الواحد عن الواحد صحيح من وجه، كما وأن صدور الكثرة عن الواحد هو أيضاً صحيح. لذا صرح بأن الوجدانية التي صارت بها الكثرة واحداً هي معنى بسيط صدرت عن واحد مفرد بسيط، فكل كثرة إنما يكون منها واحد، والوجدانية تقتضي أن ترجع الكثرة إلى الواحد، وهو ما يفسر كيف يصدر العالم الواحد بما يضم من كثرة عن الواحد البسيط².

ويتفق هذا الموقف مع طريقة صدر المتألهين الذي عمل على التوفيق بين الفلاسفة والصوفية. فهو أيضاً نقد طريقة «الإعتبارات» الفارابية واعتبرها ليست سليمة، معولاً على الجمع بين جوهر ما يقوله كل من الفلاسفة والصوفية.

فطريقة الفلاسفة تنص بأن الصادر عن مبدأ الوجود الأول لا بد أن يكون واحداً هو العقل الأول. أما طريقة الصوفية فهي تجوز أن يكون الصادر متكثرًا لتكثر إعتبارات نسب الذات الإلهية. وهم تارة يطلقون على الصادر الأول بأنه نسبة عقلية سابقة على سائر الإعتبارات، وأخرى يطلقون عليه بأنه الوجود العام المفاض على الممكنات، إذ يكون مشتركاً بين سائر الموجودات والعقل الأول، ومع ذلك فهم يطلقون على هذا الصادر تسميات كثيرة؛ منها العقل الأول والقلم الأعلى والروح الكلي والعدل والعرش والحق

¹ المصدر السابق، ص44.

² تهافت التهافت، ص249-250.

المخلوق به والحقيقة المحمدية وروح الأرواح والإمام المبين، كما ويسمى كل شيء وغير ذلك من الأسماء¹.

على أن هناك من وجّه هذين القولين للصوفية فجعلهما غير متعارضين، معتبراً الصادر الأول في الشهود العلمي هو تلك النسبة، وفي الوجود العيني هو الوجود العام. لكن صدر المتألهين سعى لإيجاد جسر مشترك عام يوحد فيه بين نظريتي الفلاسفة والصوفية، فهو بحسب إعتبارين جمع بين صدور الكثرة المجملة من جهة، وبين صدور الترتيب المستند إلى قاعدة الفيض الفلسفية من جهة أخرى، معتبراً العالم قد صدر صدوراً واحداً بجعل بسيط، لكنه في الوقت نفسه يتضمن سلسلة الترتيب من العقل الأول إلى آخر المراتب الوجودية كما سبق أن عرفنا.

فلو 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 بإعتباره يمثل كل الأشياء. وهكذا الأشرف فالأشرف، إذ العقل الأول هو عين العالم ككل، والإختلاف بينهما هو من حيث الإجمال والتفصيل، مما يعني أن صدور العالم وإبداعه يصبح بكونه دفعة واحدة بإعتباره ذا وحدة حقيقية جامعة لكل ما فيه؛ بما في ذلك التجددات والحركات التي عدّها صدر الحكماء مطوية في جناب هذه الوحدة من العالم².

كما أنه في العلم الإلهي وإستناداً إلى السنخية جمع ووفق بين الطريقة الصورية للفلاسفة كما عند ابن رشد وبين الطريقة الشهودية للإشراقيين كما عند السهروردي. فهو قد اعتقد بأن هناك علمين، أحدهما متبوع ومقدم على إيجاد المعلوم، وهو العلم الصوري الكائن في مرتبة الذات والمتصف بالإجمال. أما الآخر فهو العلم الشهودي المتأخر عن الذات. فبحسب مذهبه أن مبدأ الوجود الأول يعلم جميع الأشياء على وجه الوحدة بما يعلم به ذاته لا بأمر آخر³. إذ تكون ذاته في هذه المرتبة مجلّة يرى بها وفيها صور جميع الممكنات المسماة بالأعيان الثابتة، من غير حلول ولا إتحاد⁴. ففي هذه المرتبة يعقلها في حد ذاته لا في العقل الأول ولا في غيره، خلافاً لطريقة الفارابي وغيرهما من المشائين. ومع هذا فإن ذلك لا يחדش بوحدته، إذ العلم بهذه الصور هو عين علمه لذاته من دون إختلاف، بل إنه عين الذات، كما أن الصور هي عين الذات أيضاً بحسب الحقيقة والوجود وإن كانت غيره من حيث التعيين والتقيّد⁵، لذا فعقله لذاته هو عقل جميع ما سواه، فيثبت أن

1 كتاب المسائل، من رسائل ابن عربي، ج1، ص9-10.

2 انظر كلاً من: الأسفار، ج7، ص116-117. وعرشية، ص23. كذلك حاشية الأشتياني على المظاهر الإلهية لصدر المتألهين، ص38. كذلك: الدرة الفاخرة، ص41-42 و46-47. أيضاً: أصل الأصول، ص80-81 و93-97.

3 الأسفار، ج6، ص247-249. ومفاتيح الغيب، ص326. والشواهد الربوبية، ص41.

4 الشواهد الربوبية، ص40.

5 الأسفار، ج6، ص261-262.

علمه بالأشياء هو في مرتبة ذاته قبل وجود الأشياء، إذ تكون المعلومات على كثرتها وتفصيلها موجودة بوجود واحد بسيط مجمل، وهو معنى وجود الكثرة في الوحدة. فهو علم كماله تفصيلي بوجه، وإجمالي بوجه آخر¹.

فأعلى مراتب المشاهدات هي مشاهدة الأعيان الثابتة في الحضرة العلمية الإلهية، وبعد ذلك مشاهدتها في العقل الأول وغيره من العقول، ثم مشاهدتها في اللوح المحفوظ وباقي النفوس المجردة، ثم في كتاب المحو والإثبات، ثم في باقي الأرواح العالية والكتب الإلهية من العرش والكرسي والسموات والعناصر والمركبات، حيث لكل من هذه المراتب كتاب إلهي مشتمل على ما تحته من الأعيان والحقائق.

ولا شك أن هذا العلم يتسق مع السنخية بين المبدأ الأول والأشياء. أما القول بالعلم اليهودي فإنه يقتضي بدوره إفتراض السنخية بين وجود المبدأ وحضوره من جهة، وبين وجود الأشياء وحضورها من جهة ثانية. فمبرر الإعتقاد بالشهود الحضوري لوجود الأشياء يستند إلى قاعدة العلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول. فحال تعقل الباري تعالى لذاته المتمثلة بكل الأشياء، يستلزم عنه تعقل معلولها القريب، ويتعقله يتعقل معلول معلولها، وهكذا على التسلسل². ويعتبر هذا التعقل عين الوجود والحضور والانكشاف أمامه تعالى، ويتصف بأنه إجمالي من وجه وتفصيلي من وجه آخر، فوجود العقول المجردة تعتبر علوماً تفصيلية له بذواتها، لكنها علوم إجمالية له بمعلولاتها، وكذا الحال في مرتبة النفوس بعد العقول، حتى يصل الأمر إلى مرتبة العلم التفصيلي البحت كما في الطبائع المادية والجسمانية ذات الصور المنقوشة على لوح الهيولى. وبهذا فإن مبدأ الوجود الأول يكون قد عقل الموجودات بعين واحدة قبل الإيجاد أولاً وبعد الإيجاد ثانياً. ففي الأزل يراها واحدة بشكل صوري، وبعدها يراها متكررة بوجودها لا صورها³.

هكذا أمعن صدر المتألهين في تمديد حكم السنخية، فهي تنطبق ليس فقط على علاقة الشبه بين الذات الإلهية وذوات الأشياء كما دلت عليه نظريته في العلم الإلهي الصوري، بل تنطبق أيضاً على علاقة الوجود والحضور للأشياء أمام ذات الحق، أزلاً وأبداً، كما دلت عليه نظريته في العلم الإلهي الشهودي. وهي طريقة تضع حداً للنزاع بين النظريتين المشائية والإشراقية. وقد نسبها فيلسوفنا بدوره إلى الصوفية واعتبرها موافقة للقوانين الحكيمة⁴.

1 نفس المصدر، ص271.

2 المصدر السابق، ص273-275. كذلك: المبدأ والمعاد، ص90.

3 انظر كتب صدر المتألهين التالية: الأسفار، ج6، ص283-284. والشواهد الربوبية، ص52. والمبدأ والمعاد، ص122

و491. ومفاتيح الغيب، ص270. كذلك: تحفه، ص256 و251.

4 الأسفار، ج6، ص284.

كما من المحاولات التوفيقية لصدر المتألهين هو أنه اعتبر الشريعة مصدراً ثالثاً للحقيقة تقف إلى جانب المصدرين الآخرين لها؛ كما يتمثلان بالعقل الفلسفي والذوق العرفاني. وقد تجلّى هذا الإقرار في التزامه بـ (نظرية المشاكلة) في تفسير النص الديني اعتماداً على السنخية كما سيأتي عرضها ضمن (النظام الوجودي).

مجمل التطورات التي لحقت بالتفكير الوجودي

الآن وبعد انتهائنا من آخر حلقة هامة من حلقات الفكر الوجودي لا بد أن يكون القارئ قد وصل إلى قناعة؛ وهي أن جوهر ما يقوم عليه هذا الفكر في محوريه الفلسفي والعرفاني يتمثل في قانون الشبه والسنخية، وأن دراسة هذا الفكر لا يمكنها أن تستقيم حقيقة ما لم يُكشف النقاب عن هذا الدينامو الأساس. فتاريخ الفلسفة والعرفان هو تاريخ هذا الدينامو بما ينطوي عليه من تعثرات ترددية لاحقة منذ بداية التفكير الوجودي حتى نهايته، بل وإلى يومنا هذا أيضاً.

ويمكن إجمال أبرز التطورات التاريخية التي شهدناها ملحقة بالقانون الأنف الذكر؛ كما يلي:

فقد عرفنا أن التفكير الفلسفي خضع تحت وطئة قانون علاقة الأصل والشبه منذ بدايته. كما ومنذ هذه البداية وجدنا ما يرافق هذه العلاقة من مشكلة الاستثناء والشذوذ الخاصة بمبدأ الوجود الأول، والتي مهدت لحلول منطق التردد الذي عمّ تاريخ الفكر الوجودي.

فأول صورة تردد رأيها هي تلك التي جاء بها انكسيمانس، إذ قدّم بديلاً يختلف عن ذلك الذي أسسه طاليس – أن صحّ النقل عنهما - تماشياً مع قانون الأصل والشبه، فجاء بنظرية أخضع فيها مبدأ الوجود الأول إلى نوع من التردد، فهو وإن اعتبر هذا المبدأ يعلم الأشياء كصور في ذاته من دون تكثر، لكنه مع ذلك لم يتجرأ على القول بوجود علاقة شبه بينه وبين غيره من الموجودات.

فهذه الصورة من التردد شبيهة تماماً بما رأيناه عند الفلاسفة المتأخرين من المسلمين كالسبزواري والطباطبائي.

ومع انبادوقلس أخذ الأمر بعداً آخر، فهو قد جرّد الوحدة الإلهية إلى أقصى حد؛ طبقاً لمقالاته في إتحاد الصفات بالذات، فهي بالتالي امعان لطريقة انكساغورس في إثبات الوحدة بلا تكثر. لكن نظريته ظلت طاليسية ولم تتغير حول استثناء المبدأ الأول وعدم خضوعه لقانون الأصل والشبه.

ومع فيثاغورس شهدنا تطوراً جديداً بادخاله نظام العدد إلى جنب نظام الوجود وإخضاعهما إلى منطق علاقة الشبه والمماثلة. وربما يكون فيثاغورس أول من أعلن عن وجود المشكلة الخاصة بين الإنسان والعالم، فالإنسان عالم صغير، مثلما أن العالم إنسان كبير. لكن نظريته العامة ظلت طاليسية أيضاً.

ثم جاء أكسانوفان ليثبت وحدة الوجود بمعناها الشخصي، ويرى أن الكل واحد، وأن الله هو هذا الكل، مع أنه في الوقت ذاته عبارة عن البصر كله، والسمع كله، والعقل كله. وبالتالي يكون أول من قال بوحدة الوجود الشخصية، رغم أن ذلك لا يتم ما لم يتضمن حالة التشابه بين الوجودات.

أما افلاطون فأهم ما لديه من جديد هو تقسيمه للعالم - تبعاً لعلاقة الأصل والشبه - إلى عالم علوي مثالي وعالم سفلي كوني. فقد كان لهذا التقسيم الأثر الكبير في تفسير الكثرة في العالم الأرضي لدى الإشرافيين من الفلاسفة المسلمين.

ومع أرسطو ظهر تطور كبير لتفسير علاقات العلية وفقاً لمنطق الشبه والسنخية. فهو لا يكتفي بتأسيسه لمراتب الوجود الصورية طبقاً لعلاقة السنخية، بل كذلك يبسط هذه العلاقة حتى على الصفات والأحوال، فيلحق الوحدة بالوحدة، والثابت بالثابت، والمتغير بالمتغير. كما وجدنا لديه - أكثر من ذلك - كشفاً جديداً يخص تحويل علاقة الشبه بين الموجودات كمعقولات إلى علاقة إتحاد، كإتحاد العقل والعقل والعقل والمعقول.

في حين مع افلوطينية والهرمسية وجدنا أن هناك نوعاً من التردد. فبينما يتجه نوميونيوس والهرمسية تجاهاً طاليسياً في عدم إخضاع مبدأ الوجود الأول إلى منطق الشبه، نرى الأمر مع افلوطين يختلف تماماً، حيث لأول مرة نشهد مع افلوطين وحدة وجود منتظمة، فأي شيء فيه كل شيء، وكذا العكس. مضافاً إلى أن هذا الفيلسوف الجامع قام باستخدام ذلك المنطق ووظفه في الربط بين صفات الموجودات وأحوالها، فربط الكثرة بالوحدة، والتغير بالثبات، والحدوث بالقدم. أما الهرمسية فأهم ما لديها هو التلويحات الخاصة بسلاسل الوجود من الصعود والنزول، أو الإتحاد والحلول، طبقاً للمنطق الأنف الذكر.

وفي الحضارة الإسلامية وجدنا أن أول فرقة استخدمت الباطن ووظفت منطق الشبه والتشاكلات، هي فرقة الكيسانية، ولو بصورة مجملة كما يُنقل عنها. ومن بعدها الإسماعيلية، فأول ما رأينا أن جابر بن حيان الكوفي كان يوظف ذلك المنطق ويطبقه على الأعداد والحروف والأسماء والوجود للكشف عن أسرار هذا الأخير، لا سيما في ما يتعلق بعلاقاته الكيميائية.

وعلى العموم رأينا الإسماعيلية تميل إلى الاستثناء أو تثنية الوجود على الطريقة الطاليسية، كما رأيناها حريصة على توظيف العدد وإظهار التماثلات، إلى حد جعلت

منطق الأصل والشبه يقع بحالة من التسيّب. لكن أهم ما نجده عند الإسماعيلية، وبالخصوص لدى إخوان الصفا، هو التلويح إلى إعتبار منطق الشبه هو الكفيل بحل جميع الاختلافات والوصول إلى الحقيقة من خلال الإعلان عن أن الأصل الذي يؤدي إلى ذلك هو «صورة الإنسان».

أما مع الفارابي فقد شهدنا لديه عدة تطورات، فله محاولة جريئة يحوّل من خلالها حالة التردد إلى نوع من العلاقة المزدوجة، فطريقته تفضي إلى جعل حالة الشبه مع مبدأ الوجود الأول تنحصر بصفاته المعلولة لا بذاته الخاصة. وللفارابي محاولات فلسفية رائدة يؤسسها على منطق الشبه والسنخية، منها تأسيسه لنهج «الإعتبارات» التبريرية في نظرية الفيض والصدور، وكذلك محاولته للتوحيد بين الفلاسفة من خلال الجمع بين افلاطون وأرسطو، وأيضاً تشييده للمدينة الفاضلة... الخ.

لكن مع ابن سينا أخذت عملية التردد منحىً آخر، فهو تردد قائم فيما إذا كانت الذات الإلهية مستقلة ليس لها شبيه بغيرها، أو أنها غير مستقلة، بل متجلية وظاهرة في كل شيء. فهو بالنتيجة تردد بين الفلسفة والعرفان.

أما عند الغزالي فقد شهدنا لديه قولاً بوحدة الوجود على الطريقة الفلسفية، كما وله محاولة عظيمة لتفسير الشريعة ومفاهيمها إستناداً إلى نظرية المشاكلة وفقاً لقانون الأصل والشبه. لكن رغم ذلك فأراؤه لا تخلو من تردد، لإنكاره وجود مشابهة بين العالم ومبدأ الوجود الأول.

ومع ابن باجة سبق أن وجدنا لديه طريقة جديدة لتوحيد الفلاسفة من خلال التحليل العقلي للكشف عن وحدة العقل طبقاً لذلك القانون.

أما مع ابن طفيل فقد لاحظنا أنه يقتفي أثر عرفانيات ابن سينا، وفيها كان يلوّح إلى وحدة الوجود التامة إتساقاً مع منطق القانون المشار إليه.

في حين وجدنا أن ابن رشد هو أول من كان صريحاً بين الفلاسفة المسلمين في تطبيق منطق علاقة الأصل والشبه على مبدأ الوجود الأول من غير تردد، ومن ثم الإعلان الصريح بثبوت وحدة وجود نوعية هي بحق تمثل الطريقة الفلسفية في قبال ما نظّر له معاصره العارف ابن عربي من وحدة عضوية للوجود. حيث حوّل ابن عربي دلالة المشابهة إلى علاقة حقيقتها الإتحاد والوحدة الشخصية.

أما فيلسوف الإشراق السهروردي فأهم ما رأينا لديه هو توظيفه لمقالة المثل الافلاطونية لتفسير الكثرة والتنوع وفقاً لقانون السنخية، والتي يصعب تبريرها من خلال العقل الطولي الأخير كما لدى المشائين.

وأخيراً فقد وجدنا عند جامع الفلاسفة والعرفاء صدر المتألهين تردداً واضحاً بين القول بوحدة الوجود النوعية ووحدة الوجود العضوية. كما رأينا أهم ما جاء به هذا الفيلسوف هو مزاجته بين الاعتبارين العقلي والجسمي للوجود، إذ انفرد في القول بالجسم الإلهي تبعاً لمنطق السنخية الذي وظّفه للتوفيق بين الفلاسفة والعرفاء حول عدد من القضايا.

أما بخصوص الترددات التي ظهرت وسط الفلاسفة والعرفاء حول علاقة السنخية بالمبدأ الأول، فقد عرفنا بأن مبررها يعود إلى الخوف من جعل المبدأ الأول متكرراً وشبيهاً بغيره من الموجودات، إن لم يكن ذلك مفضياً إلى القول بمقالة الصوفية في وحدة الوجود الشخصية، إذ تصبح الأشياء فيضان المبدأ على نفسه بما يحمله من صور الأشياء. فلأجل هذه التخوفات خلع الكثير من الفلاسفة والعرفاء المجهولية عليه، فمنعوا وصفه بأي وصف كان، لكنهم في الوقت نفسه جعلوا المشابهة والسنخية محفوظة بين الأشياء والصادر الأول كبديل مناسب.

والواقع إن هذا الاختيار لم يكن اعتباطاً، بل له دلالاته ومبرراته، لا فقط من حيث أنه يعمل كنائب عن المبدأ الأول في حمل الكثرة والشبه ووحدة الوجود الشخصية، وإنما تنحل به أيضاً مشكلة صدور الكثرة عن الوحدة. فلولا ما كان يمكن تبرير صدور الكثرة أبداً. كما أن به تتحفظ الوحدة في الكثرة بإعتباره الفعل المنبسط للمبدأ الأول والذي يعم جميع الموجودات الأخرى. كذلك فإن علاقة الشبه بينه وبين الأشياء تعدّ واضحة وجلية، ليس لأن صور جميع الأشياء موجودة فيه على نحو الكمال - وبالتالي فهو يعبر عن كمالات الأشياء - فحسب، بل يضاف إلى ذلك إنبساطه، كفعل، على الوجود الظلي كله. وهذا يعني أن وجود الأشياء من وجوده، فهي على شاكلته. وحيث أن الأشياء تظهر به؛ لذا فهما يعبران عن وحدة شخصية عضوية حاملة للكثرة في عين الوحدة، والوحدة في عين الكثرة. ومن المعلوم إن هذا الأمر لا يخلق عند الفلاسفة متاعب فلسفية، لأن الكثرة والوحدة والشبه كلها متعينة لدى الفعل الإلهي بغض النظر عن ماهية الذات التي أوجبته. وإن كان المنطق السليم يجعل من هذا الظل حاكياً لأصله بلا تردد، طبقاً لمنطق السنخية كما رأينا.

خلاصة الفصل الثاني

أبرز ما قدمناه في هذا الفصل هو كالتالي:

* لقد أوضحنا أن ما انتقل إلى الثقافة الإسلامية لم يكن مجرد أفكار فلسفية، بل طريقة تفكير وجودية قائمة على قانون الأصل والشبه أو السنخية، وهو القانون الذي أصبح المحرك العميق للفلسفة والعرفان داخل الحضارة الإسلامية. لذلك تمثل الفلسفة والعرفان النظري في هذه الحضارة «عقلاً مفصلاً» لعقل أقدم تشكّل في الثقافات اليونانية والهرمسية والأفلاطونية المحدثّة، مع توسعات جديدة فرضتها البيئة الإسلامية وأسئلتها الخاصة.

* يعد جابر بن حيان أول من وظّف قانون الشبه بصورة فلسفية منظمة، من خلال الربط بين الحروف والأعداد والكيمياء وطبائع الموجودات، معتبراً أن كل شيء منطوق على غيره بالقوة، وأن الإنسان صورة مصغرة للعالم الكبير. وقد وسّع إخوان الصفا هذا التصور، فجعلوا «صورة الإنسان» أصلاً لفهم العالم كله، ورأوا أن الكون والدين والطبيعة والأعداد تقوم على شبكة واسعة من التماثلات الرمزية.

* يمثل الفارابي أول فيلسوف مسلم حافظ على قانون السنخية بصورة فلسفية منضبطة، بخلاف الكندي الذي أدى قوله بخلق العالم إلى إضعاف الحتمية السنخية. وقد حاول الفارابي التوفيق بين وحدة المبدأ الأول وكثرة الموجودات عبر نظرية «الاعتبارات»، ففسر صدور الكثرة عن الواحد من خلال تعدد التعقّلات والاعتبارات داخل العقل الأول. كما سعى إلى الجمع بين أفلاطون وأرسطو انطلاقاً من اقتناعه بوجود أصل فلسفي مشترك بينهما. وجعل المدينة الفاضلة صورة اجتماعية تحاكي مراتب الوجود الكوني، بحيث يكون رئيس المدينة شبيهاً بالمبدأ الأول، وتكون مراتب المجتمع انعكاساً لمراتب العالم.

* عمّق ابن سينا قانون الشبه والسنخية، فاعتبر الوجود سلسلة مترابطة من العقول والنفوس والأجسام، تحكمها قاعدة «الإمكان الأشرف» وسلسلة النزول والصعود الوجودي. ورأى أن الإنسان «عالم صغير» يجمع صور الموجودات كلها، وأن مراتب الوجود تتدرج من العقل إلى الطبيعة وفق نظام سنخي متكامل. لكن تردد في تطبيق «السنخية» على الذات الإلهية، فتارة نفى حلول صور الأشياء فيها حفاظاً على الوحدة الإلهية، وتارة جعل الحق متجلياً في جميع الموجودات.

* وسّع الغزالي فكرة الشبه بين العوالم، فاعتبر عالم الشهادة مثلاً لعالم الملكوت، والإنسان صورة مصغرة للعالم الكبير، بحيث تقود معرفة النفس إلى معرفة الله والعالم

والنبوة والمعاد. وجعل العلاقة بين الموجودات والله شبيهة بعلاقة الأنوار بنور الشمس، معتبراً أن الوجود الحقيقي لله وحده، وأن سائر الموجودات تستمد وجودها منه على سبيل التجلي. وحاول التوفيق بين الفلسفة والخطاب البياني الديني اعتماداً على منطق الشبه والسخرية.

* رأى ابن باجة أن الفلاسفة يبلغون في مرتبة العقل المستفاد حالة من الوحدة العقلية، بحيث يصبح إدراكهم واحداً، ويغدو اختلافهم مجرد تمايز ظاهري لا حقيقي. وهو يقسم الإدراك إلى ثلاث مراتب متسلسلة: إدراك الجمهور المرتبط بالمحسوسات، وإدراك النظائر الطبيعيين الذي يتجرد فيه المعقول جزئياً، ثم إدراك الفلاسفة السعداء الذين يصيرون عين الحقيقة المدركة.

* واصل ابن طفيل تطبيق قانون السخرية عبر حكاية (حي بن يقظان)، متأثراً بإبن سينا، فاعتبر الوجود نسقاً واحداً متدرجاً في الكمال، وفسر مراتب الكائنات وفق قاعدة «الإمكان الأشرف»، بحيث تحتوي كل مرتبة على كمال ما دونها مع إضافة خاصة، فالإنسان يضم خصائص الحيوان ويزيد بالعقل، والحيوان يضم النبات ويزيد بالحس والحركة. وينتهي إلى أن المبدأ الأول يحتوي جميع مراتب الوجود والكمالات، مما يقود إلى تصور قريب من وحدة الوجود الشاملة.

* بلغ قانون الشبه ذروته الفلسفية عند ابن رشد الذي صرح بأن علم المبدأ الأول بذاته هو نفسه العلم بالموجودات جميعاً، لأن الذات الإلهية تتضمن صور الموجودات بأشرف أنحاء الوجود. وقد أسس وحدة الوجود على «وحدة النوع»، فرأى أن الفرق بين العلة والمعلول ليس اختلافاً نوعياً بل تفاضلاً في الشرف والكمال داخل النوع الواحد. كما فسر الموجودات كلها بوصفها صوراً عقلية متدرجة في مراتب الوجود، تبدأ من المادة وتنتهي بالعقل الإلهي الذي يحتوي جميع الموجودات بأكمل صورة. وقد اقترب من التصورات العرفانية حين فسر صدور الكثرة عن الواحد عبر القول بأن الواحد البسيط يتضمن كثرة اعتبارية وصورية، لذلك يمكن أن تصدر عنه الكثرة دون أن يفقد وحدته. ورأى أن الفعل الصادر عن المبدأ الأول يمثل قوة روحانية سارية تربط أجزاء الوجود جميعاً مثلما ترتبط أعضاء الجسد الواحد بروح واحدة. كما اعتبر العقول المفارقة متسلسلة ومتفاضلة بحسب القرب والبعد من المبدأ الأول، فكل عقل أعلى يكون أشد بساطة وكمالاً من الذي يليه.

* وصل مفهوم الوحدة إلى أعظم صورته العرفانية عند ابن عربي الذي طرح نظرية «وحدة الوجود الشخصية»، حيث لا وجود حقيقي إلا للحق المتجلي في جميع الصور والتعينات والمراتب. وتبدأ مراتب الوجود عنده بغيب الهوية، ثم الألوهية، فالأسماء، فالعالم الكوني بكل تفاصيله. وقد ربط معرفة الله بمعرفة العالم، لأن صفات الحق لا تنكشف إلا عبر صور الموجودات ومجاليها. واعتبر الإنسان صورة جامعة للحضرة الإلهية والعالم معاً،

لذلك جعله خليفة لله ومرآة تنعكس فيها جميع الأسماء والصفات، مع التأكيد بأن الأسماء الإلهية متداخلة؛ فكل اسم يدل على الذات الإلهية من جهة، وعلى معنى خاص من جهة أخرى. وفي تفسيره للخلق اعتمد على بنية ثلاثية أسماها «النكاح»، حيث لا يتم التوليد إلا من خلال اجتماع ثلاثة عناصر، كالعلم والعالم والمعلوم، أو الإرادة والقول والشيء المخلوق. وهي ثلاثية تسري في جميع العوالم: في الطبيعة، وفي الأرواح، وفي الفكر والمنطق، مما يجعلها قانوناً عاماً للتوليد والظهور.

★ وعند السهروردي تبلور مشروع الجمع بين الفلسفة والعرفان، أو العقل والقلب. ورأى أن مراتب الوجود تتأسس على مبدأ نور الأنوار وما يفيض عنه من عوالم متسلسلة ومتراتبة. وتُستبدل عنده فكرة «الصورة» الفلسفية بنمط من «الإشراق» بوصفه علاقة قهر وفيوض نوري، بحيث تكون الموجودات مظاهر لنور أعلى. وفُسر التعدد في العالم عبر العقول الطولية والعرضية وعالم المثل المعلقة، بحيث تتوزع الكثرة ضمن نظام سنخي يربط بين جميع المراتب دون قطيعة وجودية. كما طرح علم الله بوصفه إضافة إشراقية لا تغاير فيها بين العلم والإيجاد، فيكون الوجود هو عين الحضور بلا غياب، ومن ثم أثار هذا المعنى إشكال أزلية الحوادث وأبديتها.

★ أما صدر المتألهين، فله مشروع جمعي توفيقى يدمج الفلسفة المشائية والإشراقية والعرفان في بنية واحدة قائمة على السخية. وعنده أعيدت علاقات المشكلة لتشمل الإنسان والعالم والذات الإلهية، حيث يكون الإنسان نسخة مصغرة من الكون، والعالم نسخة كبرى للإنسان، في شبكة من التطابقات الوجودية. كما أعيدت صياغة بنية العوالم الثلاثة (الطبيعي والنفسي والعقلي) ضمن تدرج وجودي متسانخ، بحيث يكون كل مستوى مثلاً لما فوقه وظلاً لما قبله. كذلك أعيد تفسير العلاقة بين العلم والمعلوم على أساس الاتحاد، بحيث يكون العلم عين المعلوم من حيث الوجود، مع اختلاف اعتباري في النسبة والتعين. لكن يظهر توتر داخلي في تصور العلاقة مع المبدأ الأول: بين نفي الشبه من جهة، وإثبات سخية ومشكلة وجودية من جهة أخرى. كما لديه تردد حول موقفه من وحدة الوجود إن كانت وحدة وجود نوعية فلسفية، أو وحدة وجود شخصية صوفية، دون حسم نهائي بينهما. وتعددت محاولات التوفيق عنده عبر تفسير الكثرة باعتبارين: إجمالي يجعل الصدور واحداً، وتفصيلي يجعل الترتب الوجودي متسلسلاً. وأعيد بناء نظرية الفيض بحيث يكون الصادر الأول عين العالم من جهة، ومبدأ ترتبه من جهة أخرى، مما يدمج الوحدة بالكثرة في بنية واحدة. وقد توسع مبدأ السخية لديه ليشمل العلم الصوري والشهودي معاً، بحيث غدا العلم الإلهي قبل الوجود وبعده عين الحضور ذاته. كما أنه جعل الشريعة مصدراً ثالثاً للحقيقة إلى جانب العقل والذوق.

★ ونستخلص مما سبق أن تاريخ الفلسفة والعرفان الوجودي يدور حول «دينامو السخية»، الذي يفسر وحدة العالم وكثرته في آن واحد. ويظهر عبر هذا التاريخ نمط متكرر من التردد الفلسفي: بين تنزيه المبدأ الأول وإثبات الشبه، وبين الوحدة النوعية والوحدة الشخصية للوجود. ويُفهم هذا التردد كاستجابة لمشكلة مركزية: كيف يمكن لواحد بسيط أن

يصدر عنه عالم متكاثر دون الوقوع في التعدد الذاتي؟ لكن في جميع الأحوال تتداخل الوحدة والكثرة في بنية واحدة غير قابلة للفصل الحاد.

الفصل الثالث

حقول النظام الوجودي

أصبح من الميقن - بعد أن انتهينا من البحث السابق - أن الرؤية الفكرية التي أسسها الوجوديون خلال العهود الإغريقية والرومانية والإسلامية تنبع من مصدر مشترك واحد هو ما أطلقنا عليه قانون الأصل والشبه أو السنخية. لكن رغم ذلك فالملاحظ أن هناك طريقتين مختلفتين للتفكير، كما أن هناك فهمين متباينين لذلك المصدر الذي تنبع منه الرؤية وتتم به آلية الإنتاج المعرفي.

فثمة دائرة تفكير فلسفية قائمة على العقل.. كما توجد دائرة ذوق عرفانية تتخذ القلب محوراً لها للكشف والشهود. وليس هذا التمايز وليد عهد الحضارة الإسلامية، إذ نجده واضحاً في العهدين الإغريقي والروماني. ولو أخذنا بعين الاعتبار ما كانت عليه الحضارات القديمة الأخرى؛ لبدى أن السلوك العرفاني سابقاً للنظر الفلسفي. أما في العهد الإغريقي، فمن المعروف أن إنتهاء ازدهار العقل الفلسفي كان مع أرسطو، ومن ثم أخذ الميل بعده يتجه نحو السلوك العرفاني، لا سيما مع ظهور موجة الشك التي حوّلت الدقة من العقل والتفكير إلى القلب والوجدان. فقد ساد الشك والتوفيق والعرفان مدة طويلة امتدت خلال فترة تقارب عشرة قرون، اطلق عليها العصر الهيلنستي، منذ القرن الرابع قبل الميلاد وحتى القرن السابع بعده. وازدهر العرفان خلال القرنين الثاني والثالث بعد الميلاد حيث ظهر الهرمسية وانتشارها.

وهناك نص هرمسي يعيب صراحة طريقة العقل الفلسفية في التفكير ويرأها عديمة الجدوى. وهو عوضاً عن هذا الفضول العقلي يدعو إلى تفريغ القلب بالعبادة والشكر¹. وعلى ما يقوله الباحث الفرنسي المختص بدراسة الهرمسية (فيستوجير) بأن علماء تلك الحقبة «لم يعودوا يرغبون في البراهين، فلقد كانوا يريدون أن يؤمنوا... لقد كانوا يبحثون عن الوحي والالهام النبوي. ذلك لأنه لما كان الله هو وحده الذي يُحسن الكلام عن نفسه فإنه من الضروري توجيه السؤال إليه. ولا فرق بين أن يجيبك شخصياً بواسطة أحد العرافين أو يكلمك خلال رؤيا ينعم بها عليك، وبين أن تصدق برسله الذين كانوا على اتصال به في ماضٍ سحيق والذين سجلوا في كتب مقدسة ما أخذوه منه». لذلك كان إتجاه الأنظار نحو بلاد الشعوب الشرقية «التي تتصل بصورة أكثر نقاء، وبكيفية مباشرة تماماً، مع تلك البلاد... التي يحتفظ كهنتها في معابدهم القديمة، مع حرص شديد، بأسرار عجيبة،

¹ لاحظ النص في: تكوين العقل العربي، ص 167

ويلفظون بأصوات لها قوة التأثير فتمارس سلطة سحرية بمجرد النطق بها. والأمثلة كثيرة على رواج هذا الميل إلى التصوف وطلب النبوة خلال القرون الأولى للميلاد»¹.

وقد كان شيخ الافلوطينية نوميونيوس يذكر بأن الإتصال بالله لا يأتي إلا بمجهود متواصل لتطهير النفس عبر المعرفة، معرفة النفس وأصلها، إلا أن هذه المعرفة ليست بالاستدلال واستعمال الرموز والإشارات، بل هي «المعرفة التي قوامها الانفصال عن كل شيء والتحرر من كل شيء، المعرفة التي هي عبارة عن رؤية مباشرة يتحد فيها الرائي والمرئي إتحاداً تاماً»².

هذا هو الفاصل بين طريقة العقل وطريقة العرفان. وهو فاصل لا يحدد طريقة مصدر المعرفة إن كان مستمداً من القلب أو العقل فقط، بل ويحدد رؤية هذه المعرفة ومضامينها أيضاً، بالرغم من أن الأصل الفعال المنتج لهذه الرؤية والمضامين هو أصل مشترك يتمثل في ما سبق أن أطلقنا عليه قانون الشبه والسنخية. فالإتحد الذي يقرّه العرفاء، كنتاج معرفي قائم على علاقة الشبه، لا يقرّه الفلاسفة، لإختلاف فهمهم المتعلق بطبيعة العلاقة الوجودية التي توّصرها أصرة الشبه ذاتها.

وإذا كان العرفان - كتنظير - جاء كرد فعل على الفلسفة، فإن حقيقته لم تكن بصدد القضاء عليها، بل لأجل تصحيح المعرفة الناشئة عنها وتحقيق كمالها. لذلك جاء في نص هرمني يقول: «سأتيك نبأ هو من قبيل الوحي فأقول لك أنه لن يقوم بعدنا أي حب خالص للفلسفة، الفلسفة التي تجعل شغلها الوحيد معرفة الله على وجه أفضل، بالاستغراق في التفكير والخشوع والقيام بالشعائر المقدسة. ذلك أن كثيراً من الناس قد بدأوا فعلاً في افسادها بجميع أنواع السفسطة... أنهم يخلطونها بعلوم عديدة عصيّة على الفهم كالحساب والموسيقى والهندسة. لكن الفلسفة الخالصة، الفلسفة التي لا تهتم إلا بالتدين والعبادة، لا ينبغي لها أن تشغل نفسها بالعلوم الأخرى إلا بمقدار ما تكون... شبه المدخل إلى تأمل وتقديس ومباركة صنع الله وقدرته... تلك هي الفلسفة التي لا يدنسها أي فضول سيء للعقل»³.

فبحسب هذا المنظار إن العقل الفلسفي ليس جديراً باشباع المعرفة والتعبير عن كنهها، فهو قاصر عن إدراك الحقيقة والإتحد معها والتذوق بها وتحصيل السعادة عندها. ومع ذلك فإن العرفان لم يأت ليبيطل هذه الفلسفة وينفض يده عنها، بل جاء ليصحح مسارها ويتمم رؤاها. وهو الحال الذي تكرر داخل الثقافة الإسلامية، حيث لم يكن التمايز بين العرفان والفلسفة تمايزاً ضدياً. ففي الغالب إن الفيلسوف لا يخلو من عرفان، كما أن

1 المصدر السابق، ص168.

2 المصدر نفسه، ص172.

3 المصدر نفسه، ص167.

العارف لا يخلو بدوره من فلسفة. فهذه الوجهة التوفيقية هي التي سادت لدى الوجوديين في الحضارة الإسلامية، حتى نُظِرَ لها مؤخراً ضمن خط ما يسمى بخط الإشراق الذي تولى طريقة الجمع بين الفلسفة والعرفان؛ لا غنى لأحدهما عن الآخر، كما هو الحال عند السهروردي وأتباعه إلى يومنا هذا.

وربما كان السبب الأساس الذي جعل أغلب وجوديي الحضارة الإسلامية ينضون تحت لواء الخط الإشراقي، هو أنهم يتبنون أصلاً مولداً واحداً تتأسس عليه عملية الإنتاج المعرفي وتكوين الرؤى والمضامين الوجودية. فهذه الوحدة تجعل من الفيلسوف أو العارف قادراً على أن يمثل دور الآخر في الوقت نفسه، وبالتالي يصبح من الطبيعي أن يكون كل فيلسوف عارفاً، وكل عارف فيلسوفاً. فكلاهما يعالجان موضوعاً واحداً هو الوجود العام، وهما كثيراً ما يستخدمان الأدوات من التفكير (العقل والقلب)، كما أن دينامو التفكير لديهما ذو طبيعة مشتركة تتمثل في قانون الشبه والسنخية، وهو ما يفسر لنا علة التشابه في الرؤية التي يؤسسها الوجوديون، سواء كانوا فلاسفة أم عرفاء، وكذا علة القدرة على التنظير في الجمع بين الطريقتين.

طبيعة الجهاز العقلي الفلسفي

تقوم الفلسفة أساساً على أداة التفكير العقلي في الكشف عن علاقات الوجود تبعاً لنظام الأسباب والمسببات. ويعدّ هذا النظام حجر الزاوية التي تتأسس عليه الفلسفة، ليس لأنه موضوع مدرسي يمارس فيه العقل قراءته الخاصة فقط، بل الأهم من ذلك هو أنها تراه عين العقل من غير إختلاف. وهذا يعني أن هناك نوعاً من الإتحاد بين القارئ والمقروء.

فوفقاً للفلسفة يترتب الوجود ترتيباً سببياً تحدده الطبيعة العقلية لدى مبدأ الوجود الأول؛ تبعاً لقانون الشبه والسنخية.

فمثلاً أن للمبدأ الأول طبيعة عقلية، فكذا أن ما يصدر عنه من معاليل يحمل هذه الطبيعة أيضاً، إذ تتدرج بالنزول ابتداءً من العقول المفارقة المعبر عنها بالصور الإلهية حتى تنتهي إلى العقل الفعال الأخير المعبر عنه بواهب الصور لدى المشائين، أو العقول العرضية لدى الإشراقيين، فبهذه الأخيرة أو بذاك تتمظهر العناصر المادية بتشكلات الصور المختلفة، سواء كانت جمادية أو نباتية أو حيوانية أو بشرية. فحتى الصور المادية تمثل رتبة من مراتب تنزلات العقل، أو هي - كما يُعبّر عنها - عقل مغشّى بالمادة.

فهذا الترتيب العقلي للوجود ككل واقع بين الأسباب والمسببات لا غير، وبالتالي فإن النظام السببي في العالم يحكي ويتبع نظام العقول المفارقة، وهي تستمد نظامها ووجودها من ذات المبدأ الأول. فعلى حد قول ابن رشد: إن «نسبة الوجود المحسوس من الوجود

المعقول هي كنسبة المصنوعات من علوم الصنائع»، وكذا «النظام في الموجودات إنما هو شيء تابع ولازم للترتيب الذي في تلك العقول المفارقة» الصادرة عن العقل الإلهي¹.

وإذا كان الوجود كله عبارة عن نظام عقلي قائم على الأسباب والمسببات، فإن العقل القارئ له سوف لا يكون أكثر من هذا النظام ذاته.

وهو المعنى الذي يلتزم به ابن رشد صراحة، فاعتبر العقل إدراكاً لنظام الأسباب والترتيب في الأشياء، فقال: «إن العقل ليس هو شيء أكثر من إدراك الموجودات بأسبابها وبه يفترق عن سائر القوى المدركة، فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل»²، وإن النفس «هي بالقوة جميع الموجودات»³. فالعقل البشري يتبع ما يدركه من الترتيب والنظام للموجودات. فحينما تتجرد الصور المادية في النفس عند الإدراك تصير علماً وعقلاً. وحيث أن معقولات الأشياء هي حقائق هذه الأشياء، وكان العقل ليس أكثر من إدراك المعقولات، لذا فالعقل البشري هو المعقول بعينه من الموجودات. لذلك فيه شبه بالعقل المفارق الذي وهبه، فما من صفة ناقصة إلا وهي موجودة له من قبل بشكل أكمل⁴، طبقاً لقاعدة (الإمكان الأشرف).

هكذا فالوجود كله عبارة عن عقل متفاوت الكمال، والعقل كله عبارة عن وجود، وهو عين النظام السببي. وبالتالي فهما متطابقان، إذ ما من موجود إلا وهو عقل، وما من عقل إلا وهو وجود. لكن حيث أن هناك تفاوتاً بين مراتب الوجود أو العقل، فالذي يحدد التطابق بينهما هو قانون الشبه والسنخية.

وهو أمر يصدق حتى على مستوى الأحكام والبراهين والقوانين، إذ لا مبرر غيره يحكم مثل هذه العلاقة. وعليه فالمعتبر لدى الفلاسفة - كما هو الحال عند ابن سينا - أن حدس المبادئ العقلية متوقف على العلاقة بالعقل الفعال، فهذا الأخير هو الذي يرسم الصور الذهنية في النفس بترتيب يشتمل على الحدود الوسطى أو البراهين⁵. وأن هذا الترتيب بين المقدمات والنتائج كما يتضمنها البرهان المنطقي يعكس ما عليه علاقة الوقائع في الوجود، أي أن لكل منهما لوازمه، ويكون البرهان المنطقي صورة مستنسخة عن الوجود. فإبن سينا يرى بأن العقل المختص بفلك القمر يفيض بالنور الذي يهتدي به الإنسان في ظلمات طلب المعقولات، مثل إفادة الشمس للنور على الموجودات الجسمانية لتدركها العين، وبهذا يُعرف الحق استناداً إلى مماثلة العالمين العلوي والسفلي⁶.

1 تهافت التهافت، ص215-216 و339.

2 المصدر السابق، ص522 و339.

3 المصدر نفسه، ص506.

4 المصدر نفسه، ص338-342 و215.

5 ابن سينا: الشفاء، المقالة الخامسة من كتاب النفس، طبعة جامعة اكسفورد، 1959م، ص249-250.

6 رسائل الشيخ الرئيس، ص337.

ومثل ذلك ما قرره الغزالي من أن الحد الأوسط في القياس يحصل على ضربين بالحدس والتعلم. والحدس هو فعل الذهن يستنبط بذاته الحد الأوسط. أما ما يبتدئ بالتعلم فينتهي لا محالة إلى الحدس. وأن الحدس ينتج عبر الإتصال بالعقل الفعال الذي ترتسم فيه صور الأشياء مع الحدود الوسطى والبراهين اللائحة والدلائل الواضحة، وكل ذلك تكتسبه النفس البشرية من خلال الإتصال بالعقل الفعال¹.

لكن ليس لهذا التفسير من تبرير سوى الارتكاز على قانون السنخية كمصدر يحدد التطابق بين ما يحصل في النفس من صور ذهنية من جهة، وبين ما يحمله العقل الفعال من صور جميع الموجودات. وهو ما يعني التطابق بين الذهن والوجود الخارجي الذي يحدده العقل الفعال، ومن ثم فالذهن يرى ذاته في الوجود.

فقد توصل الفلاسفة إلى تلك المطابقة بعد أن رأوا ما يجري في الطبيعة بأنه على شاكلة ما يجري في النظام العقلي من إعتبارات السببية. وعلى حد قول ابن رشد بأن الفلاسفة القدماء «وقفوا على أن ههنا موجوداً هو عقل محض، ولما رأوا أيضاً النظام ههنا في الطبيعة وفي أفعالها يجري على النظام العقلي الشبيه بالنظام الصناعي علموا أن ههنا عقلاً هو الذي أفاد هذه القوى الطبيعية أن يجري فعلها على نحو فعل العقل، فقطعوا من هذين الأمرين على أن ذلك الموجود الذي هو عقل محض هو الذي أفاد الموجودات الترتيب والنظام الموجود في أفعالها. وعلموا من هذا كله أن عقله ذاته هو عقله الموجودات كلها»².

ولا يتوقف أثر السنخية لدى الفلاسفة عند ذلك الحد، بل يمتد أحياناً إلى العلاقة التي تربط اللغة بالمعاني، والمعاني بالوجود الخارجي. فعند الفارابي أن الألفاظ تحاكي المعاني، وأن المعاني تحاكي الأشياء في الطبيعة³.

على أن التطابق بين الوجود والعقل إنما يفسره القانون الأنف الذكر حتى على مستوى المفهوم العرفاني للوجود. فوحدة الوجود العضوية تجعل من العقل والوجود الخارجي كلاً منهما عين هذه الوحدة، فهما بالتالي مظهران لوجود واحد يختلف باختلاف الشبه والسنخية. وهو مفهوم أثر حتى على الفلسفة الحديثة.

فالفيلسوف العقلي سبينوزا، وانطلاقاً من هذا المفهوم، نقد ديكارت لمحاولته الفصل بين قوانين الطبيعة وقوانين العقل عبر الإرادة الإلهية. فقد أرجع ديكارت كلاً من الطبيعة والعقل إلى جوهرين مختلفين تماماً؛ هما الفكر والإمتداد، ومن ثم اضطر إلى أن يصحح المعرفة اليقينة بالمطابقة بينهما عبر الإرادة الإلهية، فنقده سبينوزا على ذلك، معتقداً بوجود جوهر

¹ الغزالي: معارج القدس في مدارج معرفة النفس، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1409 هـ - 1988 م، ص 142-144.

² تهافت التهافت، ص 435.

³ الفارابي: كتاب الحروف، ص 29-30، عن الموسوعة الحرة الإلكترونية: [http:// ar.wikipedia.org](http://ar.wikipedia.org).

واحد ووحيد، وانه واجب الوجود وعلّة بذاته، وانه يتألف من عدد لا محدود من الصفات المعبرة كل واحدة عن ماهية أولية ولا متناهية¹، وما عدا هذا الجوهر إما أن يكون صفة له؛ كالفكر والإمتداد، أو حالاً يتجلى فيه؛ كالحركة والجسمية. وبالتالي فهو يجعل من العقل والطبيعة وقوانينهما تعبر جميعاً عن حقيقة واحدة لا غير². بل ويرى ان هناك تماثلاً في ترتيب الأشياء لدى العقل والطبيعة، فترتيب الأفكار العلمية عند الناس يماثل تماماً ترتيب الأشياء في العالم من دون اختلاف³.

السخية داخل المنظومة السببية

عرفنا أن ما يبرر الإعتقاد بتطابق العقل مع الوجود هو الإعتماد على قانون السخية، فهي جوهر الارتباط الضروري في النظام السببي.

إذ السببية في المفهوم الفلسفي محكومة بأصرة الضرورة. فهذه الأصرة هي التي تجعل المعلول مشدوداً إلى علته شداً مطلقاً ومحتملاً. فهو ليس كياناً مستقلاً ومنفصلاً عن علته كأنفصال الرسم عن الرسام، والبناء عن البناء، بل هو يرتبط معها بعلاقة الضرورة فيكون محض الربط والتعلق.

فالمعلول من هذه الجهة يفتقر لعلته، بإعتبارها فاعلة له بقوس التّنزل في الوجود، لكنه من جهة ثانية يحاكيها في الشبه، فهي غايته التي يتشبه بها للكمال والصعود، رغم أنه في جميع الأحوال لا يمكنه بلوغ رتبته من الوجود والكمال، فهو لا يخرج عن كونه ظلاً لها ولمعة من نورها.

وبحسب هذا المفهوم تتضمن علاقة (العلية) ثلاث صور متكاملة، كما يلي:

الأولى: علاقة الضرورة، وتعني الارتباط الثابت بين العلة والمعلول مع تعذر إنفكاك أحدهما عن الآخر مطلقاً.

الثانية: علاقة المناسبة، وتعني أن يكون بين العلة والمعلول نوع من الخصوصية والمناسبة، بحيث أن أحدهما يناسب الآخر ويصلح له دون غيره، كما في مناسبة الاذن

¹ باروخ سبينوزا: علم الأخلاق، ترجمة جلال الدين سعيد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الاولى، 2009م، ص35-36 و40.

² يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف بمصر، 1957م، ص150.

³ جون هرمان راندال: تكوين العقل الحديث، ترجمة جورج طعمة، مراجعة برهان الدين الدجاني، تقديم محمد حسين هيكل، دار الثقافة، بيروت، 1966م، ج1، ص393، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

للسمع، والعين للبصر، والخشب للسريـر، والماء للبرودة، والنار للصعود، والحق الأول للخير، والمادة للنقص والشر.

الثالثة: علاقة المشابهة، وتعني أن يكون بين العلة والمعلول شيء من الشبه، بحيث يمكن إرجاعهما إلى حقيقة واحدة مشتركة، فهما بالتالي ينضويان تحت نوع واحد لا أكثر.

وتتصف هذه العلاقات الثلاث بالتكامل، فالعلاقة الثانية تتضمن الأولى وتزيد عليها بضميمة زائدة هي المناسبة، كما أن العلاقة الثالثة تزيد على الثانية والأولى بضميمة أخرى هي المشابهة.

ومن حيث التفصيل فإن هذه العلاقات تكون كالتالي..

1 - علاقة الضرورة في النظام السببي

عرفنا بأن هذه العلاقة تعني إستحالة فك وكسر آصرة اللزوم والإرتباط بين العلة والمعلول، فحيث العلة موجودة فلا بد أن يكون المعلول معها موجوداً، كما أن بعدم العلة يكون المعلول معدوماً معها، فهما ثابتان وجوداً وعدماً، وهما متعاصران دائماً، فليس تقدم العلة على معلولها تقدماً زمانياً، بل هو تقدم ذاتي رتبي وجودي.

وينطبق هذا التصور على المفارقات، كما ينطبق على علاقات الطبيعة الكونية. فهو يلوح جميع المراتب الوجودية من أعلاها رتبة إلى أدناها، رغم أن التأثير الحقيقي الوحيد يرجع في آخر الأمر إلى المرتبة الأولى بإعتبارها العلة الوحيدة التي ليست بمعلولة لغيرها. لذلك قال الفلاسفة «لا مؤثر في الوجود سوى الله»¹.

ويقع في قبال هذا التصور، تصور آخر مضاد لا يعترف بوجود الضرورة في علاقة العلية، بل يعتبر العلاقة بينهما علاقة إقتران زمني مضطرد تفسره العادة أو حالة تداعي المعاني النفسية. فمثلاً يقول الفلاسفة إنه لو حصلت شروط الإحراق المادية كاملة لتحقق الإحتراق بدون توقف ولا تخلف. بينما يقول مخالفوهم، كالأشاعرة وغيرهم من المتكلمين، إنه من الجائز أن لا يحصل الإحتراق حتى مع وجود كامل الشروط المادية، إذ يتوقف الأمر على الإرادة الإلهية بوصفها مختارة، لا بوصفها واقعة تحت أسر الضرورة العلية.

وكما تجسد مثل هذا الخلاف في الحضارة الإسلامية، فإنه تجدد مرة أخرى في العصر الحديث، إذ إنقسم بين آخذ بالضرورة كديكارت وسبينوزا ولايبنتز وغيرهم من العقليين، وبين منكر لها كديفيد هيوم ومن على شاكلته. وقد ظن البعض أن القرن التاسع عشر حسم

¹ الأسفار، ج8، ص224.

الموقف لصالح إثبات الضرورة من خلال الإستقراء والواقع العلمي¹. وهو ليس صحيحاً، فنظرية الكوانتم السائدة اليوم قائمة على خلاف هذه الفكرة²، كما أن التسليم بوجود قوانين ثابتة للطبيعة لا تحيد عنها لا يعني إثباتاً للضرورة، فهناك فرق بين اضطراد القوانين وبين الضرورة التي تتضمنها. فلو قلنا بأن الإرادة الإلهية اختارت هذا الاضطراد - كما يقول ابن حزم مثلاً - لكان هذا المعنى منافياً للضرورة، وبالتالي فنجاح الإستقراء في كشفه عن القوانين الثابتة لا يقدم شيئاً مفيداً إزاء إثبات الضرورة، فهي علاقة حتمية غير قابلة للخرق والتجاوز حتى من طرف الإرادة الإلهية.

2 - علاقة المناسبة في النظام السببي

تتضمن الضرورة في علاقة السببية حسب التفكير الفلسفي الوجودي نوعاً من الخصوصية والمناسبة بين العلة والمعلول. فالضرورة السببية بهذا المعنى ليست مجهولة الكيف، أو أن العلاقة السببية ليست كيفما كان، بل تتضمن رابطة من نوع خاص دون غيره. فالمعلول لا ينتج إلا عن علته الخاصة التي يشترك معها بالوعية أو الخصوصية. وبالتالي لا بد من أن تكون هناك مادة مشتركة تتضمن شكل التناسب بين العلة والمعلول.

وينحصر الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين في هذه القضية بالذات، فهم وإن اتفقوا جميعاً على أن الموجودات التي تشترك في مادة واحدة بمقدورها أن تتقبل صوراً متعددة متقابلة، إلا أن خلافهم منحصر في الموجودات التي ليس لها مادة مشتركة، بل لها مواد مختلفة، فهل يقبل بعضها صور البعض الآخر أم لا؟

فمثلاً هل يمكن أن تتشكل صورة إنسان من التراب دون تلك الوسائط من الأب والأم والحيمن والبيضة؟ فحيث أحال الفلاسفة ذلك خالفهم المتكلمون وأجابوا بجوازه اعتماداً على معيار القدرة الإلهية وإرادتها. ومع أن ابن رشد اعتبر في (تهافت التهافت) أن الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين لا يحسم النتيجة لهذا الموضوع، فكل فريق يدعي أن ما يقوله معروف بنفسه دون أن يملك كل منهما دليلاً على مذهبه³، لكنه حاول في (مناهج الأدلة) أن يبطل نظرية الكلاميين عبر مسألة الحكمة في قبال الإتفاق. فهو يرى أنه لو كان تكوين الصورة من مواد متخالفة أو بدون وسائط ممكناً لانتفت الحكمة في جعل الوسائط، إذ تصبح علاقتها بتكوين الصورة إتفاقاً لا مقصوداً.

¹ نجيب مخول: الغزالي وابن رشد، ضمن سلسلة مباحث في الفلسفة العربية، توزيع مكتبة انطوان في بيروت، 1962م، ص141.

² انظر: منهج العلم والفهم الديني.

³ تهافت التهافت، ص540-541.

فهو يعترض على هذه النظرية ويتساءل: أي حكمة هناك لو كانت جميع أفعال الإنسان تصدر عن أي عضو كيفما اتفق أو بغير عضو أصلاً، حتى يحصل الإبصار بالأذن كما هو بالعين، والشم بالعين كما هو بالأنف. ولم تختص صفة النار بالنار وصفة الأرض بالأرض ولم يكن الأمر معكوساً بالقلب؟ فمثل هذا وغيره يبطل الحكمة. لهذا قرر بأن من جدد وجود ترتيب المسببات على الأسباب في العالم فقد جدد الصانع الحكيم. كما أكد بأن العقل يقضي قضاءً كلياً وقطعياً بأن الطبيعة لا يمكن أن تتغير ولا أن تتقلب¹. وبالتالي اعتبر أن إبطال نظام الأسباب هو إبطال للمعقولات «لأن العقل إنما يدرك الأشياء من جهة أسبابها»².

ويعتبر هذا الموقف لإبن رشد منسجماً تماماً مع التفكير الفلسفي. لذا شعر بصعوبة تبرير المعجزات التي أخبرت عنها الشرائع السماوية والتي ظاهرها لا يستقيم مع ترتيب الأسباب الطبيعية ولا مع وجود شرط المادة المشتركة، كقلب العصا أفعى، والولادة من غير أب، وخلق الطير بالنفخ في الطين... الخ. وهذا ما جعله يتحفظ من إبداء موقف صريح في هذه القضية، إذ اعتبرها من القضايا التي تفوق الطاقة المعرفية للعقل البشري، وإن أقرّ بها تثبيتاً للشرائع، وقال بصدها: «إن مبادئها هي أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية فلا بد أن يعترف بها، مع جهل أسبابها، ولذلك لا نجد أحداً من القدماء تكلم في المعجزات، مع انتشارها وظهورها في العالم، لأنها مبادئ تثبتت الشرائع»³.

مع هذا نجد لبعض الفلاسفة تجاوزاً - غير معلن - للوسائط والمادة المشتركة بطريقة هي أقرب للعرفان منه إلى الفلسفة، كما هو الحال مع ابن سينا، فهو يثبت المعجزات واستجابة الدعوات بتحقيق النتائج دفعة من دون توسط سلسلة العلل الطبيعية لها، وذلك بواسطة نفوس الأجرام السماوية التي اعتبرها ذات قدرة على فعل الخوارق.

فهو يرى أن هذه المدبرات السماوية تكون عالمة بالجزئيات، فتعلم ما هو أصلح وأقرب إلى الخير المطلق عبر ما يفاض عليها من صور المبادئ العلوية، ومن ثم باستطاعتها القيام بأعمال غير معتادة ولا مألوفة، كتحرريك ساكن أو تسكين متحرك وكتبريد حار أو تسخين بارد، دفعة واحدة بلا أسباب طبيعية، وبالتالي تكون قادرة على اغاثة الملهوفين والإنقاذ من الظلمة وإقامة العقوبات والعذاب على خلق حل غضب الرحمن عليهم؛ فإليها ترفع يد الدعاء فوق، دلالة على شرفها وفضيلتها⁴.

1 مناهج الأدلة، ضمن كتاب فلسفة ابن رشد لمحمود قاسم، دار العلم للملايين، ص 114 و 124. كذلك: تهافت التهافت، ص 476.

2 تهافت التهافت، ص 479.

3 تهافت التهافت، ص 527.

4 إلهيات الشفاء، ص 437-438. والمبدأ والمعاد لإبن سينا، مؤسسة مطالعات إسلامي، دانشگاه مك كیل في طهران، ص 86. وانظر أيضاً لصدر المتألهين: الشواهد الربوبية، ص 239. والمبدأ والمعاد، ص 195-196.

وعلى هذه الشاكلة من الخروقات للتراتب السببي حاول صدر المتألهين ان يفسر قضايا البداء والنسخ والمحو والإثبات بطريقة تنتهي إلى نتائج عكسية لما توصل إليه ابن سينا، إذ رأى أن النفوس السماوية رغم ما لها من سببية وعلم في حدوث بركات الأرض؛ إلا أنها لا تحيط علماً بكل تفاصيل ما يقع، فتظن بشيء ولكن يظهر ما هو خلافه، فيحصل ما يسمى البداء والنسخ والمحو والإثبات. فقد يحصل لتلك النفوس - مثلاً - علم بموت زيد بسبب مرض ما في ساعة محددة؛ دون ان تطلع على ما يتصدق به قبل ذلك الموعد؛ لعدم اطلاعها على أسباب التصديق بعد، ثم حين تعلم بأسباب هذا التصديق ستحكم عليه بالشفاء والحياة بعد ان حكمت عليه بالموت أولاً. ولو كانت الأسباب متكافئة في وقوع الحادثة وعدم وقوعها، ولم يحصل لتلك النفوس علم برجحان أحدهما بعد، فسيحصل لها تردد في الوقوع وعدم الوقوع، فينتقش في لوحها الوقوع تارة وعدمه تارة ثانية¹.

ويخالف هذا الرأي ما سلم به الفلاسفة - ومنهم صدر المتألهين ذاته - من أن النفوس الجرمية تمثل عللاً لعالم ما تحت القمر، وبالتالي فهي تعلم ما يحصل في هذا العالم بعلمها بذاتها، إذ العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول، فكيف لا يمكنها الاطلاع على ما يجري في الأرض تفصيلاً؟! وكيف يمكن التوفيق بين وجهة النظر المذكورة لصدر المتألهين وبين ما سبق إليه ابن سينا؟ رغم أن كلا منهما قد تجاوز (القوانين الحكمية).

كما هناك من لجأ إلى تبرير فعل الخوارق من خلال تقديم مفهوم مرن وواسع للمادة المشتركة لتشمل مختلف الممكنات الطبيعية؛ كطريقة تتوسط بين الفلاسفة الذين حثّموا المناسبة في العلية وبين متشرعة النظام المعيارى الذين لم يوجبوها، وهي طريقة تتسجم مع نظرية العرفان الوجودية. وهذا ما لجأ إليه الغزالي، فهو وإن كان يتفق مع الفلاسفة في إحالة تعاقب الصور في المواد المختلفة، ويتفق معهم أيضاً في ضرورة وجود مادة تشترك في اخلاص الصور لتلبس صوراً غيرها، لكنه يختلف عنهم حول مفهوم هذه المادة، فهو يعتبرها تحمل صفة الإطلاق دون أن تكون مخصصة لنوع غير آخر، لهذا أجاز قلب العصا ثعباناً والتراب حيواناً وتحريك يد الميت ونصبه على صورة حي.

لكنه استثنى من ذلك بعض الأمور، فأحال أن يكون القلب بين العرض والجوهر، وكذا بين السواد والقدرة، وما إلى ذلك لإنعدام المادة المشتركة².

وعلى هذه الشاكلة من تبرير فعل الخوارق ذهب ابن عربي إلى ان الحقيقة الجوهرية للأشياء لا تنقلب، فالحجر حجر، والذهب ذهب، انما هناك خلع ولبس للصور، فالحجر يتلبس بصورة الذهب، وهو يبقى حجراً لا يتغير، مثلما يتلبس الجسم صورة الحرارة أو البرودة ويظل جسماً لا ينقلب إلى حرارة أو برودة. ونفس الحال ان الانسان يتلبس بصور

1 الشواهد الربوبية، ص353-354. وتحفه، ص303.

2 الغزالي: تهافت الفلاسفة، دار المعارف بمصر، الطبعة الخامسة، ص232-235.

الأسماء الإلهية، ويتقلب من صورة إلى أخرى، وبه تفسر قضايا الكرامات والمعجزات والسحر، ومنه انقلاب عصا موسى إلى الحية مثلاً¹. بل إن وجهة النظر هذه تلقي بظلالها على أن العالم متوهم بحسب الرائي وفق نظرية وحدة الوجود كالتى صرح بها ابن عربي، فالصور المتكثرة والتي لا تقبل الحصر تخفي وراءها الحقيقة الواحدة الخفية بلا تعدد ولا شريك.

وحول الأدلة التي قُدمت لإثبات المناسبة، فقد قيل إنه لو لم تجب الخصوصية بين العلة والمعلول للزم جواز صدور كل شيء عن أي شيء، كما للزم الترجيح بلا مرجح².

لكن هذين الدليلين يصلحان أن يقدموا - من باب أولى - لإثبات علاقة الضرورة. فحتى مع إفتراض خطأ مقالة صدور كل شيء عن أي شيء، وكذا الترجيح بلا مرجح، فذلك لا يكفي لإثبات المناسبة، إلا إذا أخذت بمعنى الضرورة دون الضميمة الزائدة التي سبق أن أشرنا إليها في مطلع بحثنا عن علاقات السببية.

مهما يكن، فإفتراض وجود إرادة إلهية بالطريقة التي يقول بها أصحاب النظام المعياري - كالكلاميين - يجعل من ذينك الدليلين لا قيمة لهما، فهذه الإرادة يتحقق المرجح للترجيح، كما أن بها يمكن إفتراض وجود اضطراد في قوانين الطبيعة كسنة إلهية تمنع من صدور كل شيء عن أي شيء، دون حاجة لإفتراض الضرورة ولا المناسبة في علاقة السببية. وبالتالي يصبح فرض تدخل الإرادة الإلهية معادلاً لفرض الضرورة والمناسبة من دون ترجيح أحدهما على الآخر.

وبعيداً عن المنظومات الفكرية، نلاحظ أن في الذهن تصورين مختلفين عن السببية الخاصة، أحدهما مجرد تصور ذهني صرف دون النظر إلى الحكم بما عليه الوجود، والآخر مرتبط بهذا الحكم. فالتصور الأول يقر بعدم لحاظ مانع يمنع انفكاك علاقة السببية رغم وجود كامل الشرائط المادية. في حين أن الثاني يتصف بالتوقف واللاأدرية، فليس بوسعه الحكم إن كان ما يجري في الوجود خاضعاً للحتمية أم الجواز؟

3 - علاقة المشابهة في النظام السببي

عرفنا بأن العلاقة بين العلة والمعلول في التفكير الفلسفي لا تتضمن الضرورة ولا المناسبة فحسب، بل تحمل ضمنية أخرى أهم من ذلك، هي المشابهة والمماثلة بين الأصل

¹ الفتوحات المكية، طبعة دار احياء التراث العربي، ج1، ص300-302.

² عبد الكريم الزنجاني: دورس الفلسفة، ص173.

وفرعه. وقديماً كان الفلاسفة يطلقون على هذا المعنى لفظ «المواطأة». فالمعلول تبعاً لهذه العلاقة يعد طوراً من أطوار العلة الحقيقية وشأناً من شؤونها، يحاكيها ويطباقها، فهو مثال وظل لها، إذ كل ما يملك من كمالات ووجود إنما يعد من فيضها بالذات¹. وقد اشتهر هذا المعنى حتى لدى فلاسفة الغرب المحدثين. فالمعروف أن ديكارت اقتبس عن المدرسين بأن ما في المعلول يجب أن يكون في العلة على نفس الشاكلة ولكن بصورة أسمى وأكمل، ولا يمكن أن يكون في المعلول ما هو أكمل مما لدى العلة².

كما أن سبينوزا اعتبر أن من الواجب أن يكون المعلول وعلته من نوع واحد، وإلا كان المعلول صادراً عن العدم³، لذا تتوقف معرفة المعلول على معرفة العلة وتنطوي عليها، فالعلاقة العلية تنطوي على شيء من الاتفاق بين العلة والمعلول، وبدون ذلك تنتفي هذه العلاقة⁴.

وإذا كان هذا هو التصور العام للسنخية في المفهوم الفلسفي الوجودي، فإن هناك من اعتبر هذه المقالة تصدق على نحوين كالتالي:

1- أن تكون السنخية من قبيل الزيادة والقلّة، كما بين الماء القليل والماء الكثير، أي أن يكون المعلول بحيث لو انضم إلى العلة زادت العلة في سنخ ذاتها، وإذا انفصل عنها نقصت، فتكون العلة في معرض الزيادة والنقصان، ومدركة بكنه ذاتها إذا أدرك المعلول بكنه ذاته. وهذه الحالة متحققة في العلل العرضية للممكنات، ككون النار علة لنار أخرى.

2- أن تكون السنخية من قبيل العلاقة بين الصورة وذيها، فلا يلزم من انضمام المعلول وعدم انضمامه إلى العلة زيادة أو نقصان في العلة من حيث كمالها، فترجع السنخية بهذا المعنى إلى تخالف العلة والمعلول بحسب الحقيقة، لأن هذه السنخية لا تزيد على كونها مشابهة صورية، فمثلاً أن صورة الإنسان في المرآة ليست بإنسان على وجه الحقيقة، مما يعني أن إدراك الصورة لا يفضي إلى إدراك حقيقة الإنسانية. فالعلة والمعلول هنا متخالفان من حيث الحقيقة رغم أنهما يشتركان في السنخية، وفي جميع الأحوال يظل المعلول شأناً من شؤون العلة وطوراً من أطوارها يحاكيها ويكون لها ظلاً⁵.

لكن الحقيقة أن إختلاف العلة عن المعلول بحسب التفكير الفلسفي الوجودي ليس إختلافاً نوعياً، فهو إختلاف على نحو الشدة والضعف، يجعلهما داخلين في خصوصية من الإتحاد المشترك ضمن وحدة الوجود النوعية.

¹ الأسفار، ج1، ص418-420، وج2، ص299-300، وج3، ص273، وج7، ص236. والأقطاب القطبية، ص34.
² رينيه ديكارت: تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الرابعة، 1988م، التأمل الثالث، فقرة 16، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.
³ تاريخ الفلسفة الحديثة، ص116-117.
⁴ باروخ سبينوزا: علم الأخلاق، ص33.
⁵ دورس الفلسفة، ص173-174.

وطبقاً لبعض القدماء كما هو الحال عند الاسكندر فإن السنخية أو (المواطأة) لا تتحقق إلا حسب شروط ثلاثة، هي «أن تكون في الفاعل لا في الآلة، وفي القريب لا في البعيد، وفي الفاعل الذي يفعل بالذات لا بالعرض». لذا نفى أن تكون بعض الأمثلة مما يصدق عليها المواطأة، من قبيل ما يحدثه السوط من أثر في ظهر المجلود، وما يحدثه المنشار من قطع وتقسيم في الخشب، إذ ليس في السوط ولا في المنشار صور ما يحدثانه في المنفعلات لها. والسبب في ذلك هو أن السوط والمنشار من الآلات وليس من الأسباب الفاعلة على وجه الحقيقة¹.

وهناك من أعاد النظر في علاقة السنخية بين العلة والمعلول، كما هو الحال مع سيد الشبخية كاظم الرشتي. فالعلة عنده ليست هي عين الذات المؤثرة، بل هي عين فعلها وصفته. فالسنخية على هذا لا تكون بين المعلول وتلك الذات، بل بينه وبين صفة الفعل. وقد مثل على ذلك بالكتابة من حيث أنها معلولة للكاتب لكنها لا تدل على ذاته، بل هي دالة على استقامة حركة اليد واعوجاجها، وهكذا لا يستدل بحسن الخط على حسن ذات الكاتب، وبقبحه على قبح ذاته، لأن السنخية ليست بين الذات والأثر، بل بين صفة المؤثر وهذا الأخير. وكذا الأمر مع مراتب الوجودات. فالعلة معتبرة بعين الفاعل والخالق، وهما صفتان للفعل لا للذات. والسنخية كائنة بين الفعل والمفعول لا بين الذات والمفعول، فالذات تحدث الفعل بنفسه بلا كيف ولا إقتران ولا ربط ثم تحدث المفعولات به، ولا يصح السؤال عن كيفية إحداث الفعل، حيث لا كيف، بإعتبار أن هذا الأخير مخلوق به². وكأن هذا الإحداث هو نوع مبطن لعلية غير مفهومة.

وقد اضطر الرشتي إلى هذا التصور كي لا تكون الموجودات على مثال مبدأ الوجود الأول وصورته. فهو وإن اعترف بالسنخية في عالم المخلوقات، لكنه منع ذلك قياساً بذات المبدأ الأول، واعتبر أن كل ما يجب في عالم الخلق يمتنع في عالم الإله، والعكس بالعكس، مع حفظ المسانحة بين فعله من جهة وبين خلقه وأثره من جهة أخرى، فهو يرى أن الحق أوجد الموجودات بفعله لا بذاته خلافاً لما يقوله الفلاسفة³.

ولا شك أن الدافع من هذا التنظير الجديد للسنخية هو التحرز من الوقوع في أي نوع من أنواع المشابهة مع مبدأ الوجود الأول. فقد سبق أن عرفنا بأن هذا المشكل قد أفضى بعدد من الفلاسفة المسلمين إلى أن يقعوا بنحو من التردد. لذلك احتفظ بعضهم بالسنخية على مستوى علاقة الأشياء بالفعل الإلهي المعبر عنه بالعقل الأول أو الوجود المنبسط العام.

1 تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص1530-1531.

2 الرشتي: شرح حديث عمران الصابي، وهو خلف شرح آية الكرسي للرشتي، ص203.

3 شرح آية الكرسي للرشتي، نفس المعطيات السابقة، ص12-11.

على أن هناك من تردد في صدق حكم السخنية صدقاً مطلقاً، كما هو الحال مع ابن سينا الذي خالف المشهور وحكم بإنعدام السخنية في بعض منفعلات الطبيعة؛ بالرغم من حفاظه على حكمها في ما يتعلق بخاصية الوجود المناطة بهذه الظواهر. فقد لاحظ أن النار - مثلاً - تسود، والسواد ليس مثلاً للنار، لذا ذكر بأنه «ليس الفاعل كل ما أفاد وجوداً أفاده مثل نفسه، فربما أفاد وجوداً مثل نفسه وربما أفاد وجوداً لا مثل نفسه، كالنار تسود أو كالحرارة تسخن، والفاعل الذي يفعل وجوداً مثل نفسه، فإن المشهور أنه أولى وأقوى في الطبيعة التي يفيدها من غيره، وليس هذا المشهور ببيّن ولا بحق من كل وجه، إلا أن يكون ما يفيد هو نفس الوجود والحقيقة، فحينئذ يكون المفيد أولى بما يفيد من المستفيد»¹.

لكنه مع ذلك عاد وخالف هذا التقرير في رسالة (العشق)، إذ أكد على شمول حكم السخنية حتى في مثل تلك الظواهر، إذ اعترف بوجود مناسبة الشبه والتماثل في جميع المنفعلات عن الأسباب القريبة، معتبراً الظواهر التي تفنقر إلى المشابهة والمماثلة ليست من الأسباب القريبة. فبرأيه أن كل منفعل عن سبب قريب فإنما ينفع بتوسط مثال يقع فيه، مثل الحرارة النارية التي ينفع بها جرم من الأجرام عن طريق وضع مثالها المتمثل في السخونة، وكذا سائر القوى الأخرى من الكيفيات، إضافة إلى النفس الناطقة التي تضع مثالها - الصورة المعقولة - في نفس ناطقة أخرى، وكذا السيف إنما يقطع بأن يضع عنه مثاله الذي هو شكل السيف، والمسنّ إنما يحد السكين بأن يضع في جوانب حده مثال ما مسّه، وهو إستواء الأجزاء وملاستها. وهكذا الحال مع بقية الظواهر الأخرى التي يتوفر فيها شرط القرب المباشر بين الفاعل والمنفعّل. لذا استدرك بمثال الشمس التي تسخن وتسود دون أن تكون السخونة والسواد مثالها، معللاً ذلك بعدم توفر القرب المباشر بين الشمس من جهة وبين السخونة والسواد من جهة ثانية، معتبراً الشمس لا تضع غير مثالها المتمثل في الضوء، إلا أن بحصول الضوء تحصل السخونة في المنفعّل عنه، ومن السخونة يحصل السواد².

لكن صدر المتألهين اعترض على ابن سينا فاعتبر أن جميع ما ذكره من أمثلة هي من المنفعلات المباشرة، حتى تلك التي تخص مثال الشمس والسواد، وحاول بنفسه أن يجيب على الإشكال، فقرر بأن الشبه والمماثلة المراد به ليس في التعينات الكلية المسماة بالماهيات، وإنما هو في الوجود ذاته المتفاوت في الكمال والنقص³. وإتساقاً مع هذا أنكر المشابهة بين مبدأ الوجود الأول وبين ماهيات الأشياء الكلية، بإعتباره يرى السخنية محددة

1 الهيات الشفاء، ص268.

2 رسالة العشق، ضمن رسائل ابن سينا في أسرار الحكمة المشرقية، ص2423. كما لاحظ هذه الرسالة ضمن رسائل ابن

سينا، ص393-395. ولاحظ أيضاً: الأسفار، ج1، ص419-420.

3 الشواهد الربوبية، ص79.

بدائرة الوجودات¹، انسجاماً مع نظريته في أصالة الوجود بدل الماهية. وهذا ما أفضى به إلى الوقوع بنحوٍ من التناقض.

فهو يعد الماهيات اظلال الوجود في الشبه والمحاكاة والتبعية²، وحيث أن شبيه الشبيه هو أيضاً شبيه للأصل، فإن الماهيات تكون شبيهة بهذا الأصل ولو على نحو التبعية والعرض. إضافة إلى أنه يعتبر المبدأ الأول كل الماهيات المعبر عنها بالأعيان الثابتة أو الصور العلمية للأشياء³، فهو من هذه الناحية يكون شبيهاً بالماهيات، مثلما أن الوجودات شبيهة بها. فضلاً عن أنه - وكما عرفنا - يجعل المشاكلات في مراتب الوجود هي نفس المشاكلات المتعلقة بالماهيات، كمشاكلاته الجسمية للوجود، إلى الحد الذي يرى بأن الذات الإلهية عبارة عن جسم إلهي. وهو ما يجعل الوجود قائماً على الماهية. وليس المقصود بالماهية - هنا - التعينات الكلية أو الذهنية المجردة، إذ المنظور في ذلك هو الأمر الخارجي. فلا فرق بين أن يُحمل هذا الأمر على الوجود أو على الماهية؛ ما دامت بينهما محاكاة وشبه، إذ يصبح مفهوم الوجود في هذه الحالة مفهوماً له خصوصية الذات والهوية - أي الماهية - التي تخرجه عن المعنى النسبوي الذي يلاحقه مع مرادفاته كالكون والثبوت والضرورة وما إليها، إذ لا مشابهة بين المعنى الأخير ومفهوم الماهية الأنف الذكر⁴.

وما نريد التوصل إليه هو أن ما فعله صدر المتألهين من حمل مراتب الوجود على الماهية أو الذات؛ لا يختلف عما بحثه ابن سينا حول المشكل المتعلق بالمنفعلات الطبيعية، فهو مشكل خارجي لا علاقة له بالتعينات الكلية المجردة.

أما عن دليل السنخية فالمعول عليه لدى الفلاسفة هو أنها مستنتجة من علاقة الضرورة بين العلة والمعول. فمن حيث هذه الضرورة أو من حيث استحالة صدور شيء من لا شيء؛ فالمعول لا بد أن يكسب صفة علتة فيكون شبيهاً بها.

وهناك من الغربيين من أكد هذا النحو من التضمن والإستنباط، فمثلاً اعتبر القديس توما الاكويني (المتوفى سنة 1274م) أن الذي يصدر صدوراً ضرورياً عن الذات يكون كالذات شبيهاً، لذا رفض نظرية الفيض الحتمية ليؤكد مفارقة الخالق عن المخلوق كلياً⁵. كما

1 الأسفار، ج1، ص418-419.

2 الشواهد الربوبية، ص40-41. وشرح الهداية الاثيرية، ص322-323.

3 الأسفار، ج6، ص270-272.

4 انظر التفاصيل حول الوجود والماهية في الفصل الأول من حلقة (النظام الوجودي).

5 يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط، دار الكتاب المصري، الطبعة الأولى، 1946م، ص182.

أن الفلاسفة العقليين من أمثال ديكارت وسبينوزا؛ اضطروهم الإعتقاد بوحدة الوجود ونفي تعدده إلى إنكار القول بالخلق من لا شيء. فلو أقرروا بالخلق لتناقضوا¹.

فالإعتقاد السائد هو أن السنخية مستنبطة من الحتمية، أو أن هذه الأخيرة تتضمنها. حتى أن الفلاسفة الإسلاميين يستدلون - كما عرفنا - بعدم صدور كل شيء عن أي شيء؛ على كل من السنخية والحتمية معاً، فهم يعتبرون إحداها دالة على الأخرى.

لكن حقيقة الأمر هي أن السنخية غير مستنبطة من الحتمية، فمن الناحية المنطقية قد تكون العلاقة بين العلة والمعلول قائمة على الضرورة وحتمية الارتباط من دون سنخية ولا مناسبة بالمعنى التقليدي للكلمة. لكن في القبال لا يمكن أن تتحقق السنخية بلا ضرورة أو حتمية - مع فرض عدم تدخل إرادة قاصدة لذلك - وإلا كان الأمر محض صدفة. فشرط السنخية أن تتضمن الحتمية أو تقتضيها.

هكذا فمقولة السنخية وإن كانت تتضمن القول بالضرورة، لكن هذه الضرورة لا تدل في حد ذاتها عليها، إذ لا مانع من وجود علاقة حتمية بين العلة ومعلولها الخاص من دون شبه ولا حتى ضمنية المناسبة بمعناها الضيق. ولعل هذا ما يجري وسط العديد من ظواهر الطبيعة ومنفعلاتها، لا سيما في المركبات الكيميائية. فمع أن المركب الكيميائي نتاج عناصره الأساسية، إلا أنه لا يشابهها في الصفات والمظاهر العامة. فمثلاً إن الماء له طبيعة وصفات تختلف كلياً عن طبيعة وصفات العنصرين المؤلف منهما، وهما الهيدروجين والأكسجين، فأقل ما يقال هو أن الأوكسجين يساعد على الاشتعال والهيدروجين يشتعل، لذا فالمناسب من التفاعل بينهما هو أن يفضي الأول منهما إلى إشعال الأخير، لكن ما يحدث هو شيء آخر مناقض لهذا بالتمام، ففي نسبة محددة - ذرتا هايدروجين لكل ذرة أوكسجين - يتكون الماء العادي الذي خاصيته هو أنه لا يشتعل ولا يساعد على الاشتعال، بل يفعل العكس في إخماده للإشتعال، وبالتالي فخاصية الماء تخالف خاصية كل من الهيدروجين والأكسجين.

كذلك قد تنقلب بعض الظواهر الفيزيائية إلى العكس عند الإستمرار في زيادة كمية الشرط المؤدي إلى إيجادها بإضطراب. فمثلاً عندما تخرق بعض فوتونات الضوء الزجاج وينعكس بعضها الآخر؛ فإن ذلك يكون ضمن حد غير قابل للتجاوز، فكلما ثخن الزجاج كلما زاد الإنعكاس، حتى يصل الأخير إلى نسبة قصوى قدرها (16%) من الفوتونات، فبعد هذه النسبة أن زيادة الثخن أكثر تقضي إلى فعل عكسي، وهو تقلص كمية الإنعكاس وانخفاضها بإضطراب حتى تصل إلى درجة الصفر. وبعبارة أخرى، يزداد انعكاس الضوء من الصفر فصاعداً كلما زاد ثخن الزجاج، حتى يصل الإنعكاس إلى درجة (16%)، ثم بعد ذلك تضعف نسبة الإنعكاس كلما زاد الثخن إلى أن يعود إلى الصفر.

¹ محمود عبد القادر: الفلسفة الصوفية في الإسلام، دار الفكر العربي في مصر، الطبعة الأولى، 1966م - 1967م، ص 648.

وعلى ما يقوله الباحث جورج جونسون: «إذا استطعنا أن نتلاعب بقرص مدرج لتعديل ثخانة الزجاج، فإننا سنكتشف أنه عندما نزيد الثخانة أكثر فأكثر، فإن نسبة الضوء الذي ينعكس سوف ترتفع وتهبط، وترتفع وتهبط في تموجات جيبيية مستوية»¹.

أيضاً قد تبدو بعض الأسباب الطبيعية صغيرة، لكنها تؤدي إلى نتائج كبيرة لا تتناسب وحجم الأسباب، ومن ذلك النشاط النووي، فهو من حيث الحجم ليس له قيمة تذكر، لكنه يفضي إلى تدمير مدن كاملة، وهو ما لا يتفق ومنطق التناسب والسنخية بمعناهما الفلسفي.

ومثل ذلك ما يُعرف بالعلاقات السببية الإضطرابية – الشواش - أو غير الخطية، فأي تأثير بسيط في منطقة ما من العالم قد يؤدي إلى تغيير كبير في غيرها من المناطق، ويُمثل عليها بإصطلاح (أثر جناح الفراشة) كالذي صكّه عالم الأرصاد ادوارد لورنتس (عام 1972)، وهي أن خفقان جناح فراشة في مدينة باستراليا - مثلاً - يمكن أن يغيّر نظام العواصف في أمريكا.

أو كشاهد معاصر ما جرى في تونس والبلدان العربية بعد أن أضرم محمد البوعزيزي النار في نفسه (عام 2010) بسبب الذلّ والمهانة، فإذا به يؤجج ثورة تشتعل في هذا البلد وتقلب نظامه، ثم يمتد أثرها (المدّمّر) إلى العديد من البلدان العربية.

وثمة أغنية فلكلورية أمريكية تقول:

بسبب مسمار سقطت حدوة الحصان.. وبسبب الحدوة تعثّر الحصان.. وبسبب الحصان سقط الفارس.. وبسبب الفارس خُسرت المعركة.. وبسبب المعركة فُقدت المملكة². وهي على شاكلة المثل العربي الشائع: ذهب الدولة ببولة.

وهناك دليل آخر على السنخية ذكره بعض العرفاء، وهو «أن كل معلول فهو مركب في طبعه من جهتين، جهة بها يشابه الفاعل ويحاكيه، وجهة بها يباينه وينافيه، إذ لو كان ب كله من نحو يشابه نحو الفاعل كان نفس الفاعل لا صادراً منه، فكان نوراً محضاً، ولو كان ب كله من نحو يباين نحو الفاعل إستحال أيضاً أن يكون صادراً منه، لأن نقيض الشيء لا يكون صادراً عنه، فكان ظلمة محضة.. فالمعلول من العلة كالظل من النور يشابهه من حيث ما فيه من النورية، ويباينه من حيث ما فيه من شوب الظلمة..»³.

¹ جورج جونسون: بحث في نظام الكون، ترجمة أحمد رمو، منشورات وزارة الثقافة السورية، ص104، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

² جايمل غليك: نظرية الفوضى، ترجمة أحمد مغربي، دار الساقي، الطبعة الأولى، 2008م، ص39، عن الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

³ الأسفار، ج1، ص420.

والواقع إن المباينة الكلية بين الشئيين لا تدل على المناقضة إلا إذا كان أحدهما يعبر عن الوجود ذاته، حيث نقيضه العدم، أما إذا لم يعبر عن هذا المعنى فالمباينة يمكنها أن تحصل، فليس من التناقض لو أن (أ) قد تضمن كلاً من (ج، د، هـ)، وأن (ب) تضمن (ك، ل، م)، فكلاهما موجودان وهما متباينان كلياً. فلو صدر (أ) عن (ب) فذلك لا يعبر عن صدور النقيض، فالعلاقة بينهما تظل علاقة ضرورة وإن لم تتضمن المشابهة ولا المناسبة. هكذا فليس من السهل ردّ إختلاف الأشياء وتشابهها إلى الشدة والضعف والنور والظلمة كما هو منطق علاقة الشبه بين العلة والمعلول.

طبيعة الجهاز العرفاني

إذا كان الجهاز الفلسفي يرتكز على العقل والاستدلال كأساس للتنظير، فإن الجهاز العرفاني المحض يستند إلى القلب كمصدر للكشف والمشاهدة التلقائية من غير نظر ولا استدلال. فهو يستفيض الحقائق ويستلهمها بنفسها عبر حدس يُطلق عليه الحدس الصوفي. وبذلك يكون القلب أداة معرفة لدى العرفان في قبال العقل لدى الفلسفة، كما ويكون الكشف والمشاهدة أداة تلقّ واستلهم في قبال البرهنة والتفكير. ومع ذلك فهناك عامل مشترك بين الطريقتين كما يتمثل في دينامو التوليد والإنتاج المعرفي. فسواء كان الإنتاج قائماً على أداة العقل والاستدلال، أو القلب والكشف، فإن الأصل المولد الذي يمارس عملية الإنتاج يبقى نفسه في الحالتين، وهو السنخية، رغم أنه في الطريقة العقلية يتبع نهج العلاقات السببية بحفظ المراتب المحددة من العلة والمعلول، إلا أنه في الطريقة العرفانية يتجاوز هذا المعنى الإثني ليعبر عن علاقات تدور ضمن الوحدة الشخصية العضوية، وهي علاقات وإن اتصفت بنوع من الضرورة والحتمية، إلا أنها في جميع الأحوال لا تحتفظ بمراتب العلة والمعلول، كسالبية بانتفاء الموضوع كما يقول المنطقيون. وهنا ظهر الخلاف بين بعض الفلاسفة والعرفاء في ما يخص صنعة الكيمياء. فعلى خلاف طريقة جابر بن حيان وأتباعه من أهل الباطن، رفض ابن رشد أن يكون نتاج هذه الصنعة يصل نفس الرتبة التي تبلغها الطبيعة كما هي، حفاظاً على المراتب الوجودية وإحالة قلب الأشياء بعضها عن بعض. فكما يقول: «وأما الكيمياء فصناعة مشكوك في وجودها، وإن وجدت فليس يمكن أن يكون المصنوع منها هو المطبوع بعينه، لأن الصناعة قصارها إلى أن تتشبه بالطبيعة ولا تبلغها في الحقيقة»¹.

على أن تقسيمنا الأنف الذكر هو تقسيم منهجي أكثر مما يعبر عن الواقع التاريخي للفكر الوجودي. فمن جهة غالباً ما يتبع المفكر الوجودي ازدواجاً في طريقة التفكير إستناداً

¹ تهافت التهافت، ص511.

إلى أداتي العقل والقلب، أو البرهنة القياسية والكشف، كما هو ملاحظ بشكل واضح وصريح لدى المتأخرين في الحضارة الإسلامية. أما من جهة ثانية، فهو أن المفكر الوجودي قد يستخدم أداة الكشف لا اعتقاده بالمسلك العرفاني، في الوقت الذي يحافظ فيه على مراتب العلاقات بين العلة والمعلول، كتعبير عن ميوله الفلسفية ورؤيته المعرفية. كما قد يحصل العكس، وهو أن يكون المفكر الوجودي فيلسوفاً ملتزماً بأداة التفكير العقلية، لكنه مع ذلك لا يلتزم بالحفاظ على مراتب العلة والمعلول في رؤيته المعرفية، كتعبير عن ميوله العرفانية. بل هناك من هو واقع في شرك من التردد، فهو تارة يتبنى الرؤية الفلسفية المثوية، وأخرى يتبنى الرؤية العرفانية الوحودية. يضاف إلى أن هناك إتجاهاً صريحاً يجمع بين الأمرين، سواء على مستوى الأداة، أو الرؤية المعرفية، كما هو الحال مع صدر المتألهين الذي جمع ما بين العقل والكشف، كما وآلف ما بين الرؤية المعرفية الفلسفية القائمة على علاقات السببية، والرؤية المعرفية العرفانية التي تتجاوزها، كطريقة متوسطة للجمع بين ما هو ظاهر وما هو باطن، أو ما هو في طور العقل وما هو أرقى منه.

إن ما يفسر هذا الإختلاط والتداخل بين الفلسفة والعرفان، والذي يجعل من الفيلسوف عارفاً ومن العارف فيلسوفاً، هو أن كلا المعرفتين تعود إلى وحدة الأصل المولد الفعال. فتارة يتم توجيه هذه الوحدة لحفظ العلاقة بين العلة والمعلول، وثانية يتم توجيهها لتجاوز هذه الثنائية وإعتبارها مجرد ظاهر يخفي ما هو أعمق منها وأحق، تعويلاً على ذات الوحدة من الشبه. فالشبه الذي تستبطنه العلاقة بين العلة والمعلول هو في حد ذاته يعبر عن الوحدة، إذ لا شبه من غير وحدة أو إتحاد، وهو ما يدفع إلى الإعتقاد بوحدة الوجود الشخصية تجاوزاً لقرار العقل بضرورة التمييز بين ما هو علة وما هو معلول.

لكن إذا ما تجاوزنا هذا الإختلاط والتداخل، ونظرنا إلى الفلسفة والعرفان نظرة تاريخية قائمة على الإستقلال والإنفصال، وذلك بطريقة منهجية على صعيد الأداة وبغض النظر عن الأصل المولد الفعال وما ينتج من رؤية معرفية، فسنرى أن دورتهما التاريخية في الحضارة الإسلامية تختلف عن دورتهما في الحضارة اليونانية - الرومانية. فإذا كان العرفان في الدورة اليونانية جاء كرد فعل على الفلسفة التي قيدت نفسها بطريقة العقل منذ طاليس وحتى أرسطو واتباعه، فإن ما حصل في البدايات الأولى للحضارة الإسلامية كان مختلفاً، إذ حضر العرفان كإمتداد لنهايات الدورة اليونانية؛ عبر تبني طريقة العرفان الباطنية وترجيحها على طريقة الفلسفة العقلية، كما هو حال الشيعة الأوائل، وكما يلاحظ بشكل منظر لدى العارف الكيميائي جابر بن حيان الكوفي، فهو لا يثق بالقدرة الكافية لدى العقل في معرفة الحقيقة وتحصيل اليقين، بل يلجأ إلى طريقة العرفان كمصدر أساس للمعرفة. فهو في موضع الكلام عن علاقة القديم بالمحدث يشير إلى أن هذه المسألة هي من

أصعب الأمور عند الفلاسفة إلى درجة أن أكثرهم مات بحسرة التحقيق فيها¹، لكنه يراها سهلة يسيرة عند أرباب العلم من أهل العرفان الذين يشاهدون الأمر بما «لا يحتاجون فيه إلى إعمال فكر في دليل ولا استعمال لفظ وتمثيل»².

ويرى العديد من المفكرين المعاصرين أن بداية طريقة العقل الفلسفية في الحضارة الإسلامية جاءت كرد فعل على العرفان الشيعي. فالمعتقد أن الدعوة باتجاه التعقيل والاستنجاد بأرسطو التي ظهرت على يد الخليفة العباسي (المأمون) هي ذات دوافع سياسية ضد طريقة العرفان الباطنية، مما يجعل مسار الدورة التاريخية للفلسفة والعرفان على خلاف المسار الذي مرّت به في الحضارة اليونانية - الرومانية. لكن مهما يكن فإن التطور التاريخي للفكر الوجودي قد كشف بأن الطريقة العرفانية ترى نفسها قائمة - على الدوام - كرد فعل على غلواء العقل ومنهجه الاستدلالي.

فالعرفاء كثيراً ما يهتمهم الكشف عن قصور العقل وتناقضاته التي تفضي به إلى الطريق المسدود. فهو عندهم ليس مؤهلاً لاستخلاص الحقائق باستثناء بعض المعارف المجملّة كمعرفة أن للحوادث محدثاً، وفي ما عدا ذلك يعتبرونه يفضي إلى الشك، وهو ما يبرر تأسيس طريقة العرفان كرد فعل على هذه النهاية البائسة أو الخاسرة.

من هنا نعتبر الشك قنطرة أساسية يمر عبرها السالك ليتخلص من فوضى هيجان بحر العقل إلى سفن نجاة العرفان.

وهناك من يعتبر العرفان مرحلة تأتي بعد إنتهاء مرحلة النظر أو العقل، والتي تسبقها مرحلة الشك، كما هو الحال مع الغزالي الذي يقول: «من لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر ففي العمى والضلال»³.

لكن الشك على صنفين، أحدهما يسبق النظر، وهو يحدث لوجود الاختلاف بين المذاهب كما يتحدث عنه المتكلمون، ويزول إما بالتقليد أو بالنظر العقلي ولا يفضي إلى السلوك العرفاني. أما الصنف الآخر فهو يأتي بعد الاغراق في النظر، وهو الذي يفضي إلى ذلك السلوك، كما حدث مع تجربة الغزالي نفسه. فقد ذاق مرارة الشك وسطوته بعد إيغاله في النظر العقلي، ولم يتمكن من الافلات منه إلا بالسلوك العرفاني كما هو معلوم.

¹ من بين هؤلاء الفلاسفة ما نُقل عن جالينوس أنه تردد في هذه المسألة من الحدوث والقدم للعالم، وأنه قال في مرضه الذي مات فيه لتلامذته: اكتبوا عني اني ما علمت أن العالم قديم أو حادث (جلال الدين الدواني: رسالة انموذج العالم، ضمن ثلاث رسائل للدواني، تحقيق أحمد تويسركاني، مجمع البحوث الإسلامية، ايران، الطبعة الأولى، 1141هـ، ص482. ورسالة معراج السالكين، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي (1)، ص78).

² مختار رسائل جابر بن حيان، ص542.

³ الغزالي: ميزان العمل، تحقيق وتقديم سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، الطبعة الأولى، 1964م، ص408 و228.

الذوق والكشف في الجهاز العرفاني

يعتبر المنهج العرفاني منهجاً ذوقياً، فهو قائم على تذوق طعم المعرفة؛ مثلما يتذوق الحيوان طعم الأشياء. ففي هذا المنهج يكون التحسس بموضوع المعرفة مباشراً؛ بما يطلق عليه العلم الحضورى. وهو خلاف ما يحصل في حالة التفكير العقلي الذي يجرد الصور من موضوع المعرفة ويؤسس لها علماً خاصاً هو العلم الحسولي الذي ميزته أنه إدراك غير مباشر للموضوع.

فمن العرفاء الذين ميزوا بين العلمين وفاضلوا بينهما الإمام الغزالي، معتبراً أن نسبة علم الذوق إلى علم العقل هي كنسبة الروح القدسي النبوي إلى الروح العقلي. فبهذا الروح الأخير «يدرك المرء المعاني الضرورية البديهية، أما الروح النبوي فهو الذي يختص به الأنبياء وبعض الأولياء»، لذلك فهو يؤكد بأن «من ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة»¹. بل أكثر من ذلك يرى أن الذوق فوق العلم، إذ الذوق وجدان وإحساس، والعلم قياس واستدلال².

كما أن ابن عربي هو الآخر قد مايز وفاضل بين الذوق والعلم العقلي، وذلك من خلال تقسيمه للعلم إلى أقسام ثلاثة: علم العقل وعلم الأحوال وعلم الأسرار.

فعلم العقل هو كل علم يحصل ضرورة، أو بعد تفكير ونظر في الدليل، بشرط أن يعرف دليله. ومن الدليل ما هو صحيح، ومنه ما يشابهه من الأدلة الفاسدة.

أما علم الأحوال فيتحقق من خلال الذوق، إذ لا يمكن إدراك هذه الأحوال بالدليل، كالعلم بحلاوة العسل ولذة الجماع والعشق والوجد... الخ. فهذه الأحوال لا تُعلم إلا بالإتصاف بها وتذوقها، كما أنها لا تحكى ولا تقال إلا بنوع من الإشارة. ولهذه الأحوال أشباهها من جنسها التي تفسد حقيقة الذوق «كمن يغلب على محل طعمه المرة الصفراء فيجد العسل مرّاً» وهو ليس كذلك.

في حين جعل ابن عربي علم الأسرار فوق طور العقل، فهو علم نفث روح القدس في الروح، ويختص به كل من الأنبياء والأولياء، أي العرفاء. ومع هذا فهو ينقسم إلى قسمين: أحدهما يمكن إدراكه بالعقل أو الدليل ولا يتوقف على الكشف الذوقي وحده. أما الآخر فهو على ضربين، أحدهما يعود إلى علم الأحوال وإن كان حاله أشرف منها، أما الضرب الآخر فهو من علوم الأخبار.

¹ الغزالي: المنقذ من الضلال، حققه وقدم له جميل صليبا وكامل عياد، مطبعة الجامعة السورية، الطبعة الخامسة، 1956م، ص88.

² مشكاة الأنوار، ضمن الجواهر الغوالي، ص137.

وفي جميع الأحوال إن العالم بعلم الأسرار عند ابن عربي يكون عالماً ومستغرقاً للعلوم كلها، فليس هناك علم أشرف من هذا العلم المحيط الحاوي على جميع المعلومات، فهو يعلم ما في طور العقل وما فوقه¹.

كما هناك من اعتبر العلاقة بين المعرفة العقلية والذوقية هي علاقة تقوم في الأصل على تأسيس إحداها للأخرى، كما هو الحال مع السهروردي الذي جعل من المعرفة الأخيرة سابقة ومؤسسة للمعرفة العقلية.

فالسهروردي يقسم المعارف إلى فطرية ضرورية، وأخرى كسبية، ويعد الأولى أساس الثانية، إذ بدونها تستحيل المعرفة؛ باعتبارها تمثل البداية اليقينة المشهودة بلا سابق لها ولا دليل عليها².

الأداة في الجهاز العرفاني

الكشف: مراتبه وشروطه وقيمه

للمعرفة في السلوك العرفاني خاصية أساسية وهي أنها تخطر في القلب وتفيض على النفس من دون تعمل فكري ولا استدلال عقلي، فهي تهجم على القلب هجوماً قوياً لا يمكن رده، بل توجب على السالك التسليم لها لكونها من العلوم الحضورية التي تدرك مباشرة.

لذلك فحينما سئل العارف الحسين بن المنصور الحلاج عن البرهان قال: «واردات ترد على القلوب، فتعجز النفوس عن تكذيبها»³.

فهذه الواردات أو الخواطر هي التي تحقق ما يسمى بالكشف والشهود.

فغالباً ما يُعنى الكشف بالاطلاع على المعاني الغيبية من وراء حجاب. أو كما عرّف بأنه حضور القلب في شواهد المشاهدات وعلامته دوام التحير في كنه عظمة الله. كما عرّف الشهود بأنه رؤية الحق بالحق⁴.

1 الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي، جمع وتأليف محمود الغراب، دار الفكر بدمشق، ص169-170.

2 حكمة الإشراق، ضمن مجموعة مصنفات شيخ الإشراق السهروردي، ص18.

3 كسر أصنام الجاهلية، ص9.

4 عبد الرزاق القاشاني: إصطلاحات الصوفية، تحقيق وتعليق محمد كمال إبراهيم جعفر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1981م، ص47 و153. وقاسم غني: تاريخ التصوف في الإسلام، ترجمه عن الفارسية صادق نشأت، مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة، 1972م، ص897 و910 و904.

والغزالي تعريف يرى فيه معنى البصيرة والمكاشفة والمشاهدة والمعاينة بأنها «أسماء مترادفة على معنى واحد، وإنما تحصل التفرقة في كمال الوضوح لا في أصله، فمنزلة البصيرة من العقل منزلة نور العين من العين، والمعرفة من البصيرة منزلة قرص الشمس لنور العين، فتدرك بذلك الجليات والخفيات»¹.

وكما قلنا بأن الكشف يتحقق عند ورود الواردات والخواطر على القلب. والمقصود بالخطر هو ما يرد على القلب من الخطاب أو الوارد. والوارد القلبي هو حلول المعنى في القلب، أو كل ما يرد على القلب من المعاني الغيبية من غير تعمل للعبد².

ومع أن الكشف يقترب بالخواطر، إلا أنه لا يصدق مع أي خاطر كان. فالعرفاء يميزون الخواطر الصحيحة الصادقة من الكاذبة، وإن كانوا يختلفون في مقياس هذا التمييز. فلدى ابن عربي أن الكشف الصحيح هو ذلك المقترن بالخطر الأول في القلب، فبورود الخواطر الأولى على قلب العارف يصبح عالماً وملهماً بطريق المشاهدة، حيث يتلقى ما يفيض الله عليه من سفراء الحق الذين لا يخدعون³. في حين يرى الخواطر التالية بعد خاطر الأول، من الخاطر الثاني فما زاد عليه، لا يعول عليها⁴.

وبحسب صدر المتألهين فإن الخواطر عبارة عن خمسة أنواع مختلفة. فهناك خاطر الحق وهو خاطر الأول، إذ يقع في القلب من غير سابق له. كما هناك خاطر القلب، وهو يقع في ما إذا سلم القلب من استيلاء الشياطين وهوى النفس، وخلص من الذنوب والخصال الذميمة، وتهذب بمشاهدة الملكوت وحقائق المعارف، وعلامته أن لا يظهر على القلب والنفس والجوارح ما هو ضده، فيستسلم السالك له ويسترسل وينطلق من قيود الشك والريب. وقد عول صدر المتألهين في هذا خاطر على ما أشار إليه الرسول (ص) في قوله: «استفت قلبك وإن أفنأك المفتون»، وقوله أيضاً: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك». وهناك خاطر الملك الذي تنزل معه السكينة في القلب ليزداد السالك إيماناً مع إيمانه، وهو خاطر قريب من خاطر القلب. كما هناك خاطر الشيطان الذي يدعو إلى الضلالة، فإذا دعى إلى ذنب زاد عليه بدعوة إلى ذنب آخر. وآخر هذه الخواطر هو خاطر النفس الذي يعد بمنزلة الصبي الذي لا عقل له ولا تمييز، فهو خاطر يبعث على تشهي الأشياء⁵.

وباختلاف هذه الخواطر تختلف مراتب الكشف وأنواعه، فطبقاً للإمام الغزالي أن الكشف يفيض على أهل الأرباب من العرفاء، تارة على سبيل الإلهام بأن يخطر لهم بنحو

1 الغزالي: رسالة روضة الطالبين، ضمن رسائل فرائد اللآلي، نشر فرج الله ذكي الكردي في مصر، 1343هـ - 1924م، ص164-165.

2 إصطلاحات الصوفية، ص158. وتاريخ التصوف في الإسلام، ص905.

3 الفتوحات المكية، ج2، ص564.

4 رسالة لا يعول عليه، من رسائل ابن عربي، ج1، ص1.

5 كسر أصنام الجاهلية، ص74-75.

الورود من حيث لا يعلمون، وأخرى على سبيل الرؤيا الصادقة، وثالثة في اليقظة على نحو «كشف المعاني بمشاهدة الأمثلة كما يكون في المنام، وهذا أعلى الدرجات وهي من درجات النبوة العالية»¹.

وفي محل آخر اعتبر الغزالي أن ما يهجم على القلب من علم وكشف؛ منه ما لا يدري العبد كيف ومن أين حصل له هذا العلم، كما منه ما يطلع العبد معه على السبب الذي استفاد منه ذلك العلم. ويسمى القسم الأول إلهاماً ونفثاً في الروح، وهو ما يختص به الأولياء، بينما يسمى الثاني وحياً إذ يختص به الأنبياء².

وكما للكشف مراتب فإن له شروطاً لا يتحقق بدونها. فإذا ما كانت طريقة العقل قائمة على الاستدلال والتفكير، فإن للعرفان وسيلة أخرى تقوم على الإرادة والسلوك كشرط أساس. وقد كان الجنيد يقول: «ما أخذنا التصوف عن القيل والقال، لكن عن الجوع وترك الدنيا وقطع المألوف والمستحسّنات»³. وطبقاً لما يراه بعض العارفين هو أن هناك أركاناً أربعة للسلوك العرفاني، هي الجوع والعزلة والسهر وقلة الكلام⁴. فوظيفة هذه الأركان هي تهذيب النفس وتنمية خيال السالك وجعله قابلاً للتخلي بمختلف صفات الاستقامة ليصبح مستعداً للفيض الإلهي.

فعلى تقدير ابن خلدون أن الكشف عند الصوفية لا يكون كاملاً إلا عند الاستقامة كالمرأة، فحيث أنها مقعرة أو محدبة فإنها تعطي صورة معوجة، بخلاف ما لو كانت مسطحة⁵.

وفيدنا الغزالي بمعلومات ثرية في هذا المضمار، حيث يجعل من عملية الإرادة التي يمارسها العارف، نحو الاستقامة وذكر الله، سبيلاً إلى تقبل الفيض المحتم من غير حاجة إلى ممارسة فكر ولا اختيار سوى إنتظار ما يخطر على القلب.

فهو يرى أن هناك طريقتين للمعرفة التي تتساق إلى القلب، أحدهما كسبي إذ يأتي بواسطة أنهار الحواس والإعتبار بالمشاهدات الحسية حتى يمتلئ القلب علماً، أما الآخر

¹ الغزالي: إحياء علوم الدين، بهامشه كتاب تعريف الأحياء لعبد القادر باعلوي، وعوارض المعارف للسهروردي، ج1، ص62.

² الأحياء، ج3، ص14.

³ عبد الكريم القشيري: الرسالة القشيرية، وضع حواشيه خليل منصور، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، 1422 هـ - 2001 م، ص50، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

⁴ الشعراني: الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، المكتبة العلمية، الطبعة الأولى، ج1، ص56.

⁵ مقدمة ابن خلدون، المكتبة التجارية الكبرى في القاهرة.

فيأتي من خلال سد هذه الأنهار بالخلوة والعزلة وغض البصر ثم التوجه إلى عمق القلب بتطهيره ورفع طبقات الحجب عنه، حتى تتفجر ينابيع العلم من داخله¹.

لذلك فالغزالي ينصح المريد للسلوك العرفاني بالعمل على إخلاء نفسه في زاوية يقتصر فيها على العبادة من الفرائض والرواتب، ويجلس فارغ القلب مقبلاً بذكره على الله، وذلك بأن يكثر الذكر بقلبه ولسانه باستمرار؛ حتى يسري الذكر في أعضائه وعروقه؛ إلى أن ينتهي إلى حالة لو ترك فيه تحريك اللسان لرأى الكلمة تجري على لسانه لكثرة اعتياده، فيصير مواظباً على ذلك حتى يسكت لسانه ويبقى الذكر جارياً في قلبه ثم لا يبقى في قلبه إلا معنى اللفظ، فلا يخطر في باله حروف اللفظ وهيئات كلمة (الله)، بل يبقى المعنى المجرد حاضراً في قلبه على اللزوم والدوام. فإلى هذا الحد يتم اختيار السالك، فلا اختيار له بعد ذلك إلا في استدامة الذكر لدفع الوسوس الصارفة، ثم بعدها ينقطع اختياره تماماً، فلا يبقى له إلا انتظار ما يتبدى من الفتوح التي يتلقاها الأولياء، وهو جزء مما يتكشف للأنبياء. وقد تكون هذه الفتوح الكشفية أو الشهود أمراً كالبرق الخاطف لا يثبت ثم يعود وقد يتأخر، وإن عاد فربما يثبت، وإن ثبت فقد لا يطول، كما قد يتظاهر أمثاله على التلاحق، وقد لا يقتصر على موضوع وفن واحد، فكل ذلك يعود إلى منازل الأولياء المتفاوتة في خلقهم وأخلاقهم.

فهذا هو منهج العرفان في السلوك، يبتدأ بالتطهر والتصفية والجلاء، ثم ينتهي بالاستعداد والانتظار².

وبعبارة أخرى أنه يبتدئ بعلم المعاملة الذي سخر له الغزالي كتابه (الإحياء في علوم الدين) لينتهي إلى علم المكاشفة الذي بثه في كتبه العرفانية الأخرى. فهو سلوك لا يتوفر لكل من هب ودب، وقد يصدق عليه ما يقوله ابن سينا: «جلّ جناب الحق أن يكون شريعة لكل وارد، أو يطلع عليه إلا واحد بعد واحد»³.

على أن هناك حجباً تحجب القلب من مشاهدة الحقيقة العرفانية، وهي كما أحصاها الغزالي خمسة:

أولها حجاب نقص القلب في ذاته كما هو الحال مع قلب الصبي. وثانيها حجاب معاصي القلب وخبثه لكثرة الشهوات. وثالثها حجاب عدول القلب عن جهة الحقيقة المطلوبة حتى لو كان صافياً وعائداً إلى عبد مطيع صالح، فإذا لم يطلب الحق ولم يكن محاذياً بمرآة قلبه شطر المطلوب فسوف لا ينجلي له الحق. ورابعها حجاب الاعتقاد

¹ الإحياء، ج3، ص16، ص470.

² الغزالي: ميزان العمل، ص222-223. كذلك: كيمياء السعادة، ص136-137. ورسالة روضة الطالبين، ضمن فرائد اللآلي، ص141. وإحياء علوم الدين، ج3، ص15.

³ ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، القسم الثالث، ص235. كذلك: تفسير صدر المتألهين، ج8، ص163، وج7، ص39.

المسبق الذي ينشأ عليه المطيع من الصبا على سبيل التقليد والقبول بحسن الظن، إذ يحول ذلك بينه وبين حقيقة الحق. أما خامسها وأخيرها فهو حجاب الجهل بالجهة التي يقع منها العثر على المطلوب، فإن طالب العلم ليس بإمكانه أن يحصل العلم بالمجهول ما لم يتذكر العلوم التي تناسب مطلوبة¹.

فجميع هذه الحجب تحجب القلب من أن تتجلى فيه حقيقة الحق في الأشياء كلها، فهي عند الغزالي حجاب مسدل «بين مرآة القلب وبين اللوح المحفوظ الذي هو منقوش بجميع ما قضى الله به إلى يوم القيامة. وتجلي حقائق العلوم من مرآة اللوح في مرآة القلب يضاهي انطباع صورة في مرآة تقابلها. والحجاب بين المرأتين تارة يزال باليد وأخرى يزول بهبوب رياح تحركه، وكذلك قد تهب رياح اللطاف وتتكشف الحجب عن أعين القلوب... وتمازج ارتفاع الحجاب بالموت.. وحين يرتفع الحجاب بلطف خفي من الله تعالى يلمع في القلوب من وراء ستر الغيب شيء من غرائب العلم، تارة كالبرق الخاطف وأخرى على التوالي إلى حد ما، ودوامه في غاية الدور»².

وإذا كان الغزالي قد أشار إلى أن ما يحصل من تفجير العلم الكشفي بصورة ذاتية بعد رفع طبقات الحجب هو من عجائب أسرار القلب الذي لم يسمح بذكره في علم المعاملة إلا بالقدر الممكن.. فإن ما قصد إليه حقيقة هو تأسيس الرؤية الوجودية الكشفية طبقاً لقانون الشبه والنسخة.

فهو يرى أن الصور الموجودة في القلب متطابقة تماماً مع ما موجود من صور في اللوح المحفوظ، حيث أن هذا الأخير يحوي صور كل موجود، وهو كمرآة يقابل مرآة القلب، مما يجعله يفيض عليه بما فيه من صور.

ويذكر الغزالي على نحو التفصيل: «أن حقائق الأشياء مسطورة في اللوح المحفوظ، بل في قلوب الملائكة المقربين. فكما أن المهندس يصور أبنية الدار في بياض، ثم يخرجها إلى الوجود على وفق تلك النسخة، فكذلك فاطر السماوات والأرض كتب نسخة العالم من أوله إلى آخره في اللوح المحفوظ ثم أخرجه إلى الوجود على وفق تلك النسخة، والعالم الذي خرج إلى الوجود بصورته تتأدى منه صورة أخرى إلى الحس والخيال... والحاصل في القلب موافق للعالم الحاصل في الخيال، والحاصل في الخيال موافق للعالم الموجود في نفسه خارجاً من خيال الإنسان وقلبه، والعالم الموجود موافق للنسخة الموجودة في اللوح المحفوظ. فكأن للعالم أربع درجات في الوجود، وجود في اللوح المحفوظ، وهو سابق في الوجود على وجوده الجسماني، ويتبعه وجوده الحقيقي. ويتبع وجوده الحقيقي وجوده الخيالي، أعني وجود صورته في الخيال. ويتبع وجوده الخيالي وجوده العقلي، أعني وجود

¹ إحياء علوم الدين، ج3، ص11. والحقيقة في نظر الغزالي، ص140-142. كذلك: كسر أصنام الجاهلية، ص11-12.

² إحياء علوم الدين، ج3، ص15. كذلك: الحقيقة في نظر الغزالي، ص123-124.

صورته في القلب. وبعض هذه الوجودات روحانية وبعضها جسمانية، والروحانية بعضها أشد روحانية من البعض... فإذا للقلب بابان، باب مفتوح إلى عالم الملكوت وهو اللوح المحفوظ وعالم الملائكة، وباب مفتوح إلى الحواس الخمس المتمسكة بعالم الملك والشهادة، وعالم الشهادة والملك أيضاً يحاكي عالم الملكوت نوعاً من المحاكاة».

فإذاً الفرق بين علوم الأولياء والأنبياء من جهة، وبين علوم العلماء والحكماء من جهة أخرى، هو أن علوم الأولياء والأنبياء تأتي من داخل القلب من الباب المفتوح إلى عالم الملكوت، وعلوم الحكماء يأتي من أبواب الحواس المفتوحة إلى عالم الملك¹.

كما سار القنوني هو الآخر بنفس الإتجاه الذي سار عليه الغزالي.

فإستناداً إلى منطق السنخية جعل هذا العارف من علم الإنسان بنفسه عبارة عن علمه بجميع الأشياء، معتبراً ذلك من المضاهاة بينه وبين الحق تعالى، لأن الإنسان هو نسخة مصغرة للوجود كله، إذ تتجمع في ذاته جميع العوالم الإلهية والكونية، بإعتباره مرآة الوجود بكامله، ففيه يرى كل شيء موجود في العالم العلوي، المجمل منه والمفصل. لهذا فهو يعلم جميع الأشياء بعلمه بذاته دون حاجة للنظر إلى الخارج².

وينسب القنوني وغيره من الوجوديين أبياتاً من الشعر إلى الإمام علي تؤيد ما سبق ذكره، فينقل أنه القائل:

دواؤك منك وما تبصر	داءك فيك وما تشعر
وفيك انطوى العالم الأكبر	وتزعم أنك جرم صغير
الذي بأحرفه يظهر المضمّر	وأنت الكتاب المبين
وفكرك فيك وما تفكر	فلا حاجة من خارج

هكذا يظهر بأن مبدأ العرفان يتأسس على فكرة المطابقة بين القلب والوجود تبعاً لمنطق علاقة الشبه والسنخية، كالذي رأيناه لدى الغزالي في محاكاته بين مرآة القلب واللوح المحفوظ. وهو يماثل ما رأيناه من تطابق العقل والوجود في الفلسفة تبعاً لذات المنطق من العلاقة المذكورة. وبالتالي فسواء في العرفان أو الفلسفة تتطابق الأداة بما تحمله من رؤية

¹ إحياء علوم الدين، ج3، ص16-17. وكيمياء السعادة، ضمن رسائل الجواهر الغوالي، ص14. كذلك: الحقيقة في نظر الغزالي، ص126-127.

² مرآة العارفين، ص21-22.

معرفية مع ما يقابلها من الموضوع الخارجي المتمثل في الوجود؛ طبقاً للموَلد المعرفي المشترك والمتمثل في قانون الشبه والنسخة.

الكشف ومجالات الرؤية العرفانية

تتناول الرؤية المعرفية التي تُنشئها أداة الكشف لدى العرفاء عوالم ثلاثة مختلفة، هي علوم الحس والفيزياء، وعلوم الغيب والميتافيزياء، كذلك علوم الدين والشريعة.

وطبقاً لابن عربي فإن مكاشفات الأولياء التي تؤسس تلك الرؤية تبدأ بعالم الحس والشهادة. ففي ابتداء السلوك العرفاني ينكشف للمريد أول الأمر بعض الكشوفات الحسية، كأن يشاهد رجالاً أو أشياء في بلاد وأماكن نائية عنه، بحيث ليس بمقدور غيره في العادة أن يرى ذلك ما لم يكن من أصحاب الكشف¹.

ومن أمثلة هذا النوع من الكشف ما حكاه الغزالي عن الجنيد قوله: مرض استاذنا السري، فلم يعرف لعلته دواء ولا سبب، لكن وصف إلينا طبيب حاذق فطلب منا قارورة من بوله وأخذ ينظر إليها ملياً، ثم قال لي: «أراها بول عاشق». قال الجنيد: فصعقت وغشي عليّ ووقعت القارورة من يدي. ثم رجعت إلى السري فأخبرته، فتبسم، ثم قال: قاتله الله ما أبصره، قلت يا استاذ: أو تبين المحبة في البول؟ قال: نعم².

وضمن هذا النوع من الكشف أشار ابن عربي إلى أن العرفاء يرون ويسمعون أي شيء في عالم الشهادة؛ حتى شكوى الجوارح البدنية والنفوس، بل حتى أنهم يرون في المداد الذي في الدواة جميع ما فيه من الحروف والكلمات والصور قبل أن يكتبها الكاتب أو يرسمها الرسام³. وعنده أن علم الحروف هو علم الأولياء، إذ يتعلمون ما أودع الله في الحروف والأسماء من الخواص العجيبة التي تتفعل عنها الأشياء لهم في عالم الحقيقة والخيال⁴.

على أن هذا الكشف الواسع والشامل لمختلف أمور عالم الحس والشهادة يبعث على أن يكون للعرفاء علوم متميزة خاصة بالطبيعة يضمنونها أسرار كشوفاتهم الطبيعية، لهذا وعد العارف الجندي بأنه سيفرز كتاباً يتضمن معرفة أسرار الطبيعة وعلم الفلك على ذوق أهل

1 الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي، ص178.

2 كسر اصنام الجاهلية، ص72.

3 الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي، ص180-181.

4 الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي، ص203.

الحقيقة. فقد اعتبر ما تعارف عليه لدى متأخري الحكماء ليس موافقاً لمقتضى «الحقايق والكشف والشرع والبراهين»¹.

لكن مهما كانت قيمة هذا النوع من المكاشفات فإنه في النتيجة لا يعدو أن يكون أكثر من نقطة انطلاق العارف أو المريد. فالشغل الذي يحرك همته كهدف وغاية هو مكاشفة عالم الغيب والميتافيزيقا.

فالعالم الغيبي هو الهدف الرئيس من دخول السالكين إلى طريق العرفان والتصوف. فالذي يستحوذ على قلب العارف ويهتم به أساساً؛ هو المعرفة الخاصة بجوهر الوجود وأسراره الغيبية، كالإطلاع على العالم الإلهي ومراتبه وتنزلاته والعلاقات التي تسود بين هذه المراتب والتنزلات. فلمثل هذه الأمور تنشأ المباطنة والغنوص.

ولا يتوقف أمر المكاشفات على عالمي الحس والغيب، فهناك عالم ثالث يمتاز به عرفان الحضارة الإسلامية، وهو عالم الشرع والتشريع، بما يتضمنه من اطلاع وتصحيح للأخبار والأحاديث النبوية بالصيغة التي يذكرها العرفاء عمن «نظر إلى ربه.. فقال حدثني قلبي عن ربي»، أو «عن قلبي عن ربي أن رسول الله قال»². وهي طريقة تختلف كلياً عن نهج علماء الرسوم (الفقهاء) كما شخصها أبو يزيد البسطامي وهو يخاطبهم قائلاً: «أخذتم علومكم من ميت عن ميت، وأخذنا علومنا من الحي الذي لا يموت». وعلق ابن عربي على هذا الحكم للبسطامي؛ معتبراً أن من يأخذ العلم من الغير فحكمه لا شيء، إذ «ليس للعارف معول غير الله البتة»³.

بل المتعارف عليه لدى العرفاء هو حرمة إتباع طريقة علماء الرسوم في الوساطة والعنونة الرجالية لكل من بإستطاعته الكشف بدونها، حتى أن البعض يراها من مكاييد الشيطان على العارف، وصوّر هذا المعنى بقوله: «كنت أجاهد في الله، فجاء ابليس لتشويش عليّ الخلوة والمجاهدة، وقال: إنك رجل عالم متبع آثار رسول الله (ص)، فلو اشتغلت لطلب الآثار عن المشايخ الحقاظ وأحاديث الرسول (ص)، كان خيراً لك من هذا. ولو بقيت في المجاهدة يفوت عليك الأسانيد العالية من المشايخ الكبار. فكدت أزيغ بوسوسته، فهتف لي هاتف: ومن يسمع الأخبار من غير واسطة، حرام عليه سماعها بواسطة. وتذكرت قول الشيخ محمد بن الحسين السلمي في آخر عمره: استغفر الله تعالى من علمي ومن زخارف الدنيا. فعلمت أن هذا الخاطر من وساوسه فنفيته وانتبهت»⁴.

1 شرح فصوص الحكم للجندي، ص324.

2 رسالة إلى الإمام الرازي، ضمن رسائل ابن عربي، ج1، ص54.

3 المصدر السابق، نفس الصفحة. كما لاحظ أيضاً: الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي، ص186.

4. ومفاتيح الغيب، ص43.

4 كسر أصنام الجاهلية، ص73-74.

وللعرفاء طرائق شتى للوصول إلى أحكام الشرع وأقوال الرسول وجبريل والله تعالى. فهم يصححون الأحاديث من غير سند، كما ويأخذون الوحي عن جبريل أو من خلال سؤال يسألونه للنبي ليعرف صحة الحديث عن كذبه. لذلك فعلى ما يذكره ابن عربي أنه قد يصح عند أهل الكشف من أحاديث الأحكام ما اتفق على ضعف الحديث وتجريح نقلته، لكنهم مع ذلك يعتبرونه صحيحاً بأخذه عن قائله بطريقة الكشف. وأيضاً ربما كان علماء الرسوم قد صححوا حديثاً بإسناد متسلسل من عدل إلى عدل، واتفقوا عليه بالصحة، وهو في حقيقته ليس بصحيح عند أهل الذوق من خلال الكشف¹.

وكما يذكر الجندي بأن عملية الكشف في تصحيح الأحاديث تتم بأن يحضر العارف - المتمثل في الخليفة الكامل - ليصحح الأحاديث في الحضرة الإلهية، إذ يجتمع بالرسول (ص) من حيث روحه في برزخه، أو تنزل إليه روح الرسول أو الحق مع الرسول، فيأخذ الحكم عن الله تعالى، أو أنه يسأل الرسول عن صحة الحديث فيصح له الرسول ما صحّ ويعرض عما لم يصح، وبذلك يتحقق للعارف بالكشف ما صحّ من الأحاديث وما لم يصح من غير اعتماد على علم الإسناد والعنونة الرجالية².

ولدى ابن عربي أن هناك سبيلين للإجتهد، أحدهما لأهل الرسوم، والآخر لأهل الكشف. ويتم الإجتهد لأهل الكشف عبر تصفية النفس وتركيتها وتحليتها بالخلق الحميدة وتخليها بالخلق الربانية وتهيوها وإستعدادها لقبول العلوم من الله، فإذا صفى المحل بهذا النوع من التصفية لاح للسالك علم الحق في مسائل الأحكام، مثلما يلوح إجتهد المسائل عند الفقهاء وعلماء الرسوم³.

وعلى رأيه أنه لا يصح القياس في الفقه لدى العرفاء الذين يأخذون الحكم عن النبي مباشرة، لذا اعتبر نفسه لا ينتمي إلى مذهب من المذاهب المعروفة وإنما هو مع الرسول الذي يشهده⁴.

وهناك من قام بتفسير القرآن بالاستفادة كلياً من الأخبار والأحاديث، لكن بلا حاجة للعنونة والأسانيد، وإنما اكتفى بالنظر في المتون معوّلاً على الإعتقاد عما يلقي في النفس

1 كتاب الفناء في المشاهدة، من رسائل ابن عربي، ج1، ص4.

2 شرح الفصوص للجندي، ص553-554.

3 كتاب القربة، من رسائل ابن عربي، ج1، ص5.

4 محمود الغراب: الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي، دار الفكر في دمشق، ص181. لكن الغريب ما قاله بعض الحفاظ في ابن عربي، وهو أنه «كان ظاهري المذهب في العبادات، باطني النظر في الإعتقادات» (أحمد بن محمد المقرئ التلمساني: نفح الطيب، ج2، فقرة: الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، عن موقع الغريب الإلكتروني <http://www.ghrib.net>. كذلك: أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، ص596).

من إشراق رباني يميز الحديث الصحيح عن الكاذب، كما هو الحال مع العارف الإخباري الفيض الكاشاني¹.

تلك هي عوالم الكشف الثلاثة عند العرفاء. وكما لاحظنا أنها تتضمن سعة وشمولاً مفتوحاً. لكن لا يعني ذلك أنها تستحوذ بالضرورة على أمر كل شيء، فمهما بلغ الكشف من القدرة والقابلية على الإمتداد؛ لا يمكنه أن يطول جميع الأشياء.

فهناك مسائل يعجز العارف عن تحصيلها لأسباب مختلفة. ومن هذا القبيل اعترف ابن عربي بموارد لا علم له بها عن طريق الكشف، كالعلم بمدة الشقاء في النار، مما جعله يترحم على عبد يطلعه ربه عليها فيلحقها في كتابه (الفتوحات المكية)². وهو كتاب عدّه صاحبه بأنه ثمرة من ثمار الكشف، إذ قال في حقه: «.. فو الله ما كتبت منه حرفاً إلا عن إملاء إلهي وإلقاء رباني ونفث روحاني في روع كياني...»³.

وإذا كان العارف يعسر عليه أن يطول المساحة الأفقية من مجالات الرؤية الكشفية كما لدى ابن عربي، فإن ما أشار إليه الغزالي من قبل هو عجز العارف عن الوصول إلى كل الأبعاد السحيقة من المساحة العمودية للرؤية الكشفية. فعنده أن «المشاهدة وإن كانت أسمى من الاستدلال إلا أنها ليست كشفاً تاماً يزول معه كل حجاب». فهو يرى أن الموت هو الذي يكشف عن الحقيقة الكاملة فتصير النفس - بعد يقظتها من نومها في الدنيا - أهلاً «لمشاهدة صريح الحق كفاً وقبل ذلك لا تحتل الحقائق إلا مصبوبة في قالب الأمثال الخيالية». وبالتالي فالحقيقة في الدنيا لا تتكشف كلياً، لا سيما وأن الغزالي يعد العقل محجوباً، سواء عند العلماء أو عند أهل الكشف أنفسهم⁴.

قيمة الكشف

ليس من التناقض في شيء إذا ما أُعتبر الكشف محدوداً ومصيباً ومفضياً إلى اليقين في الوقت ذاته. فهذا هو جوهر ما يريده أصحابه كأسلم طريق لمعرفة الحقيقة وتجاوز الاختلاف الحاصل بين أصحاب الفكر والمذاهب. فالعارف بنظر أهله معصوم في سلوكه والمعرفة التي يفضيها إليه كشفه. وعلى رأي البعض إن العارف وإن كان قد يخطئ في مدلول هذا الكشف والتعبير عنه، لكن يبقى الخطأ ليس في الكشف ذاته، بل في الحكم الذي

¹ الفيض الكاشاني: تفسير الصافي، تقديم وتصحيح وتعليق حسين الاعلمي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ببيروت، الطبعة الأولى، 1979م، ج1، ص14-13.

² الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي، ص194-195.

³ الفتوحات المكية، ج3، ص456.

⁴ انظر بهذا الصدد كلاً من: جواهر القرآن، ص32. وإحياء علوم الدين، ج3، ص15. ومشكاة الأنوار، ضمن رسائل الجواهر الغوالي، ص116. كذلك: الفلسفة الصوفية في الإسلام، ص613. ودراسات في الفلسفة الإسلامية، ص70.

يتصوره العارف، إذ قد يلحقه نوع من التأويل نتيجة الأمور العارضة عليه؛ كالنظر أو التأويل وما إلى ذلك.

فعلى ما يقوله ابن عربي: إن «الكشف لا يخطئ أبداً والمتكلم في مدلوله يخطئ ويصيب إلا أن يخبر عن الله، كصاحب الرؤيا فإن كشفه صحيح وأخبر عما رأى ويقع الخطأ في التعبير لا في نفس ما رأى، وقد اختلفنا في ما يستقل العقل بإدراكه إذا أخذه الولي من طريق الكشف والفتح، هل يفتح له مع دليله أم لا؟ فذهبنا إلى أنه قد يفتح له فيه ولا يفتح له في دليله، وقد ذقناه وذهب بعضهم، منهم صاحبنا الشيخ الإمام أبو عبد الله الكتاني بمدينة فاس، سمعته يقول: لا بد أن يفتح له في الدليل من غير فكر ويرى ارتباطه بمدلوله. فعلمت أن الله ما فتح عليه في مثل هذا العلم إلا على هذا الحد. فأخبره أنه كذا رآه صحيح وحكمه أنه لا يكون إلا هكذا باطل. فإن حكمه كان عن نظره لا عن كشفه، فإنه ما أخبر عن الله أنه قال له هكذا أفعله، وأن غير هذا الرجل من أهل هذا الشأن قد أدرك ما ذهبنا إليه ولم يعرف دليله العقلي، فأخبر كل واحد بما رآه وصدق في إخباره، وما يقع الخطأ قط في هذا الطريق من جهة الكشف، ولكن يقع من جهة التفقه فيه في ما كشف إذا كان كشف حروف أو صور، فإذا خالف الكشف الذي لنا كشف الأنبياء عليهم السلام، كان الرجوع إلى كشف الأنبياء عليهم السلام، وعلمنا أن صاحب ذلك الكشف قد طرأ عليه خلل بكونه زاد على كشفه نوعاً من التأويل بفكره، وما رأينا ولا سمعنا عن صاحب كشف إلهي من المؤمنين خالف كشفه ما جاءت به الرسل جملة واحدة ولا تجده»¹.

هكذا فصاحب الكشف وإن كان قد يخطئ الحكم - كما يرى ابن عربي - لكنه يظل صحيح الكشف. فهو في جميع الأحوال معصوم ومصون عن الكذب والانحراف. وكما يصف القشيري العرفاء بقوله: «.. بهم يحفظ الله جميع الأمة، وكل من قبلته قلوبهم فهو المقبول، ومن ردت قلوبهم فهو المردود، فالحكم الصادق لفراساتهم، والصحيح حكمهم، والصائب نظرهم، عصم جميع الأمة عن الاجتماع على الخطأ، وعصم هذه الطائفة عن الخطأ في النظر والحكم والقبول والرد»².

وهناك خطوة أخرى يضيفها حيدر الأملي بصدد التأكيد على عصمة العارف، مستخدماً بذلك الدليل والبرهان، فكما يقول بأن «الولي لله تعالى لا يقول إلا الواقع، لأن صدور الكذب منه مستحيل. أما بيان الأول - وهو أن الولي الحقيقي لا يقول إلا الواقع - فلأن الولي الحقيقي هو الذي يكون الحق تعالى (سمعه وبصره ولسانه ويده ورجله) بحكم قوله في الحديث القدسي (لا يزال العبد يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه وبصره ولسانه ويده ورجله، فبي يسمع، وبي يبصر، وبي ينطق، وبي يبسط، وبي يمشي). وكل من كان الحق تعالى سمعه وبصره ولسانه ويده ورجله لا يقول إلا الواقع،

1 الشيخ الأكبر ابن عربي، ص179.

2 القشيري: لطائف الإشارات، دار الكاتب العربي بالقاهرة، ج1، ص144-145.

المطابق الصحيح. وأما بيان الثاني وهو أن صدور الكذب منه مستحيل، فقد ثبت بالدلائل العقلية والبراهين القطعية، أن الإنسان الكامل أفضل من الملك وأشرف منه، وقال تعالى في حق الملك: ﴿لَا يَعصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾¹. والإنسان الكامل الذي هو وليه وحبيبه وخليفته أولى بذلك، ويكفي في هذا قصة آدم (ع) مع الملك وتعليمه لهم وسجودهم له..²

وهذا التجليل والتعظيم الذي صوره الأملّي إنما كان بمناسبة الشهادة على ولاية شيخه الأعرابي وعصمته، حيث أقرّ له بكمال العرفان ودلل على ولايته من أقواله وأفعاله، وحكى عنه قصصاً من الكرامات، واعترف له بأن كتاب (الفتوحات المكية) قد نزل على قلبه في ليلة واحدة بمكة وأنه إمام إلهي وإلقاء رباني³.

كما وشهد له إعتبار كتابه الآخر (فصوص الحكم) معجزاً كالقرآن، وقيل منه أنه صادر عن النبي كما أن القرآن نازل عليه⁴. فقد اعتبر ابن عربي (فصوص الحكم) مأخوذاً من الرسول بالرؤيا، فوصف حاله بأنه كان بيد الرسول كتاب «فقال لي: هذا كتاب فصوص الحكم، خذ وأخرج به إلى الناس ينتفعون به.. فقلنا السمع والطاعة لله ورسوله وأولي الأمر منا، كما أمرنا» ثم قال: «فحققت الأمنية وأخلصت النية، وجردت القصد والهمة إلى إبراز هذا الكتاب، كما حدّه لي رسول الله (ص) من غير زيادة ولا نقصان»⁵.

على ذلك زعم الأملّي أن كتابي ابن عربي (الفتوحات المكية وفصوص الحكم) هما عديما المثال والنظير لأن نوعيهما منحصران في شخصيهما⁶.

كما أن صدر المتألهين هو الآخر قد شدد على عصمة العرفاء. فقد نقد المفسرين من غير أهل الكشف معتبراً أكثرهم واقعين في خطر التفسير بالرأي المنهي عنه، خلافاً لما هو

1 التحريم/ 6.

2 حيدر الأملّي: المقدمات من كتاب نص النصوص، تصحيح وتحقيق هنري كربين وعثمان يحيى، طبعة طهران، 1975م، ص105.

3 روى الأملّي أنه بعد أن أتم الشيخ الأعرابي تصنيف (الفتوحات المكية) سرق منه، فاغتم أصحابه دونه، فطمأنهم بأنه سيكتب النسخة بعينها من غير زيادة ولا نقصان. فكان له ما أراد، إذ عُثر على النسخة المسروقة فطوبقت مع الأخرى فلم يجدوا فيها زيادة ولا نقصان سوى فوات واو العطف من بعض المواضع. وقد فُسّر الأمر بأن الحكمة منه هو الخوف من تأليه ابن عربي، وهو ما أيده العارف الأملّي (المقدمات من نص النصوص، ص108-110).

4 الجدير بالذكر أن العارف الأملّي هو أيضاً قد اعتبر له كتابين أحدهما فائض عليه والآخر صادر عنه (انظر المقدمات من نص النصوص، ص148).

5 شرح فصوص الحكم للجندي، ص109 و111 و112. وفصوص الحكم والتعليقات عليه، ج1، ص47.

6 الملفت للنظر أن كتاب (فصوص الحكم) قد نال من الإهتمام ما لم ينله أي كتاب آخر. فعلى الرغم من ضالة حجمه فقد عثر بعض الباحثين على (125) كتاباً من الشرح والإختصار، و(36) كتاباً من الرد، و(33) كتاباً من الدفاع، فكان المجموع الكلي هو (194) كتاباً ما بين شرح وإختصار ورد ودفاع. يضاف إلى ذلك وجود (138) رأياً يخص تجريح كاتبه، و(33) رأياً يخص تعديله، والمجموع هو (171) رأياً من التجريح والتعديل (لاحظ تفصيل ذلك في مقدمة الاستاذ عثمان يحيى لكتاب المقدمات).

الحال في طريقة العرفاء، وقال بهذا الصدد: إن «العارف الرباني مأمون من الغلط، معصوم من معاصي القلب، إذ كل ما يقوله حق وصدق، حدثه قلبه عن ربه، وقد مرّ أن الفهم لا ينفك عن الكلام الوارد القلبي»¹.

وهنا نتساءل: إذا كان العارف معصوماً في رؤاه المعرفية إلى هذا الحد، فكيف نفسر إختلاف العرفاء في مكاشفاتهم إلى الحد الذي قد يصل أحياناً إلى التناقض، كالذي وقع به نفس أولئك الذين نقلنا عنهم تأكيدهم على عصمة العرفاء؟

صحيح أن بعض أنواع الإختلاف يقبل التوجيه بما ذهب إليه الشيخ ابن عربي من التمييز بين ما هو راجع إلى كشف العارف وما هو راجع إلى حكم نظره الخاص، كما عرفنا من قبل. وصحيح أيضاً أن بعض الإختلاف يمكن توجيهه طبقاً لتباين مراتب كمال الكشف، فيصبح الإختلاف عائداً إلى التكامل لا التناقض.

لذلك يرى بعض العرفاء أن إدراكات الناس وإعتقاداتهم بما في ذلك كشف العرفاء كلها صحيحة صادقة، وإن كان أي منهم لم ينل الحقيقة كاملة، بل جزءاً منها تبعاً لوعائه الخاص، كما يتضح مما يقوله صدر المتألهين تأييداً لنظرية ابن عربي².

وقد ينطبق هذا الحال أحياناً على الإختلاف الذي قد ينجم حول الكشف الخاص بالمستنبطات الشرعية، فربما تُوجّه هذه الإختلافات بأنها دالة على التكامل لا التعارض، لذلك كان العارف السراج الطوسي يصرح بأن أهل الأحوال والكشف وإن كانوا يختلفون في مستنبطاتهم كإختلاف أهل الظاهر، غير أن إختلاف أهل الظاهر يؤدي إلى الغلط والخطأ، والإختلاف في علم الباطن لا يؤدي إلى ذلك لأنها فضائل ومحاسن ومكارم وأحوال وأخلاق ومقامات ودرجات³.

ورغم تقديرنا لوجود مثل تلك الأنواع من الإختلاف التي لا تعبّر عن وجود خطأ في الكشف بقدر ما تعبّر عن نسبية الكشف ومحدوديته، قياساً ببعضه البعض، إلا أن هناك مكاشفات تعبّر فعلاً عن وجود خطأ ذاتي لا يمكن تبريره بمثل ما مرّ علينا من حالات،

¹ مفاتيح الغيب، ص 72.

² يقول صدر المتألهين بهذا الصدد: «.. فكذا ما أدركه العارف المكاشف من صور الحقائق بواسطة اتصاله بعالم القدس، يكون ما هي عليها في الخارج بلا غلط وتزويق وخبط وتفریق. إلا أن ههنا دقيقة أخرى، هي أنك قد علمت أن كلاً من الوجود والماهية مرآة لظهور الآخر، والناقص المحجوب يرى الحق في مرآة الأشياء ويعتقد على حسب ما يراه، فيعرفه على صورة منعقدة، فإذا تجلّى الحق له يوم القيامة في غير الصورة التي يعتقدها، ينكره ويتعوذ منه، ومن ههنا ينبعث إختلاف العقائد بين الناس لإختلاف ما يرى الحق فيها من الأشياء... فيقبل كل أحد منه ما يليق بحاله ويناسبه من التجليات الإلهية وينكر ما لا يعطيه نشأته. والسالک الواصل الواقف الفاني يشاهد الحق مجرداً عن نسبة الخلق إليه، فيحجب ضيق فئائه وقصور ذاته عن الحق لضيق الفاني عن كل شيء، فكما كان قبل الفناء محجوباً بالخلق عن الحق لضيق وعائه الوجودي، فهو في ثاني الحال أيضاً ذا نقص عن مراتب الإلهية وتجلياته الذاتية والاسمائية» (إيقاظ النائمين، ص 52).

³ السراج الطوسي: اللمع في التصوف، تصحيح رينولد ألن نيكلسون، مطبعة بريل في ليدن، 1914م، ص 107.

فهي مكاشفات بعضها يناقض البعض الآخر، لا سيما عندما تكون مدفوعة بدوافع مذهبية تعمل على تمزيق الرؤية الصوفية للعرفاء.

فللعارف الشيعي مكاشفاته التي تناقض ما ينكشف للعارف السني، وكذا العكس. ولو رجعنا إلى الرجال الثلاثة الذين اعتمدناهم في التأكيد على عصمة العارف، وهم على التوالي: القشيري والآملي وصدر المتألهين، لوجدناهم ممن ينطبق عليهم ما ذكرناه من التناقض.

فالأول منهم، وهو القشيري، قد خطا خطوة يسيرة نحو التناقض. فهو تارة يؤكد على عصمة العرفاء التامة، وأخرى يعترف أن لهم بعض الهنات من الذنوب، خاصة حينما يميز بينهم وبين الأنبياء، إذ يجعل من هؤلاء الأخيرين معصومين تماماً بخلاف أولئك، حيث يراهم محفوظين قد تصدر منهم هنات وزلات نادرة، فعنده أن «من شرط الولي أن يكون محفوظاً، كما أن من شرط النبي أن يكون معصوماً»¹.

وكما قال: «فإن قيل: فهل يكون الولي معصوماً؟ قيل: أما وجوباً كما يقال في الأنبياء فلا، وأما أن يكون محفوظاً حتى لا يصير على الذنوب إن حصلت هنات أو آفات أو زلات، فلا يمتنع ذلك في وصفهم. ولقد قيل للجنيب: العارف يزني يا أبا القاسم؟ فأطرق ملياً ثم رفع رأسه وقال: (وكان أمر الله قدراً مقدوراً)»². وقال أيضاً: «ولا ينبغي للمريد أن يعتقد في المشايخ العصمة، بل الواجب أن يذرهم وأحوالهم، فيحسن بهم الظن»³.

فهذا الإقرار بعدم العصمة للعارف لا يبالي أن يتجاوزه القشيري وينقلب عليه، فيقرر بأن الولي «لا يكون ولياً إلا إذا كان موفقاً لجميع ما يلزمه من الطاعات، معصوماً بكل وجه عن جميع الزلات»⁴. وكذا يقول: «واعلم أن من أجل الكرامات التي تكون للأولياء دوام التوفيق للطاعات والعصمة عن المعاصي والمخالفات»⁵.

مع هذا فإن خطوة التناقض هذه لا تكشف عن خطأ الكشف ذاته، فهي مقيدة بحدها المعياري الخاص بسلوك العارف واستقامته. لكن مع السيد الآملي بالخصوص يلوح التناقض ذات الكشف وأداته المعرفية مباشرة ولا يقتصر على الإعتبارات المعطاة لعصمة العرفاء. فالآملي يعتبر كشفه مناقضاً لكشف عارف آخر سبق أن اعترف له بالعصمة وأنه لا يخطئ الواقع. فقد عرفنا كيف أنه عدّ شيخه الأعرابي معصوماً في تصرفاته وأحواله ومكاشفاته، مؤيداً ذلك بالإقرار بصدور كتابه (الفتوحات المكية) عن إملاء إلهي وإلقاء

1 القشيري: الرسالة، تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، دار الكتب الحديثة في القاهرة، ص520.

2 المصدر السابق، ص664.

3 المصدر السابق، ص743.

4 القشيري: لطائف الإشارات، ضمن تفسير (سورة يونس\62)، عن مكتبة التفسير الإلكترونية: www.altafsir.com. كذلك: إبراهيم البسيوني: الإمام القشيري، مجمع البحوث الإسلامية، 1392 هـ - 1972 م.

5 الرسالة للقشيري، ص667.

رباني، ومؤكداً بأن كتابه الآخر (فصوص الحكم) جاء كقرآن صادر عن نفس النبي، رغم ما في هذا الكتاب الأخير من بعض المواضع التي لم تقنعه ولم ترضه.

فقد شهد الشيخ ابن عربي في (الفصوص) وغيره من الكتب على نفسه وعلى النبي عيسى بختم الولاية، إذ اعتبر نفسه خاتم الأولياء بالولاية الخاصة، وأن عيسى هو خاتمهم بالولاية العامة، فذكر أنه اجتمع مع جميع الأنبياء حين أقام بقرطبة فبشره هود بأن الأنبياء اجتمعوا لتنهنته على ختمه للولاية. وهو القائل:

لما أتاني الحق ليلاً مبشراً بأنني ختام الأمر في غرة الشهر
وفيه أنا وارث لا شك علم محمد وحالته في السر مني وفي الجهر
وإني لختم الأولياء محمد ختام اختصاص في البداوة والحضر
كما هو القائل:

وأنا ختم الولاية دون شك يورث الهاشمي مع المسيح¹

وهو القائل أيضاً:

أنا المختار لا المختار إني على علم من اتباع الرسول
ورثت الهاشمي أخا قریش بأوضح ما يكون من الدليل
أبايعه على الاسلام كشفاً وإيماناً لألحق بالرعيل
أقوم به وعنه اليه حتى أبينه لأبناء السبيل²

ومن الطبيعي أن لا يُرضي هذا التقدير عارفاً شيعياً كالأُملي الذي سبق أن اعترف لابن عربي بالعصمة وإصابة الواقع. فحول هذه النقطة المذهبية الحساسة اعترض الأُملي على شيخه وخطأه في كشفه في أكثر من موضع، إذ ردّ عليه في بعض المواضع قائلاً: «... وإن كان بالكشف فالكشف يكون حجة عليه - أي على ابن عربي - لا على غيره، ومع ذلك لم لا يجوز أن يكون كشف غيره أعلى وأعظم، وأصح منه وأوضح، مثل الأنبياء والمشايخ والعلماء الذين سبق ذكرهم؟ فإن أكثرهم ذهبوا إلى هذا، وكشف لهم هذا المعنى وحكموا بخاتمية علي (ع) للولاية المطلقة دون غيره، وعلى الخصوص كشفنا الذي طابق الكل

¹ شرح فصوص الحكم للجندي، ص 234-238 و 430-431. والفتوحات المكية، ج 12، ص 120-122.

² الشيخ الأكبر ابن العربي، ص 181.

ووافق الجميع..»¹. كما ردّ عليه في موضع آخر قائلاً: «والعجب كل العجب أن أمثال هؤلاء يدعون الكشف والعرفان ويحصل منهم مثل هذا الكلام، أما القيصري فقد عرفت خطبه ومهملاته.. وأما الشيخ الحاتمي - ابن عربي - فإنه حيث كان يعرف أن عيسى (ع) ينزل في آخر الزمان ويحضر عند المهدي ويكون تابعاً له ولجده في النبوة والولاية، كيف حكم أنه خاتم الولاية المطلقة، مع وجود علي (ع) بها ثبت له استحقاق هذه الصورة نقلاً وعقلاً وكشفاً، وبقوله أيضاً: وحيث كان عارفاً بحال المهدي (ع) إلى هذه الغاية التي ذكرها، وخصّ به الختمية للولاية المقيدة المحمدية، كيف كان ينسبها إلى نفسه ويجزم بذلك بعقله؟ والعجب أنه يثبت هذا المقام لنفسه بحكم النوم، وقد ثبت هذا لغيره بحكم اليقظة، بمساعدة النقل والعقل والكشف، وأين النوم من اليقظة؟ وأين القياس من الدلائل العقلية والشواهد النقلية التي تطابق الكشف الصحيح؟ ومع ذلك فإن كان هذا ثبت بالنوم، فكم رأينا بالنوم هذا وشاهدناه وسمعناه من النبي وأهل بيته (ع)، وهذا أيضاً قريب إلى تعصب القيصري ودلائله التي هي أوهن من بيت العنكبوت، مع أن الشيخ ابن عربي يدعي الإطلاق والخروج عن قيد المذهب والتعصب مع كل أحد..»².

كما زعم الأملي بأن عدداً من مشايخ السنة العرفاء ذهبوا إلى خاتمية الولايتين المطلقة والخاصة للإمام علي والمهدي، منهم الشيخ سعد الدين الحموي وعبد الرزاق الكاشاني والجنيد وصدر الدين القونوي والسري السقطي ومعروف الكرخي والشبلي وأتباعهم³.

أما مع صدر المتألهين الشيرازي فيصل التناقض أقصاه. فقد أصبح كشف العارف بشخصه متناقضاً في الموضوع الواحد. وكشاهد على ذلك تقريره لمسألة الخلود في العذاب.

فهو قد اعترف ابتداءً بأن علماء الكشف يختلفون في ما بينهم حول خلود الكافرين في العذاب، فبعضهم أقرّ ذلك، والبعض الآخر ذهب إلى أن لهم نعيماً بعد العذاب، وإن اتفقوا على بقائهم ماكثين في دار الشقاء إلى ما لا نهاية له⁴. أما رأيه فقد ظهر فيه التناقض واضحاً، فرغم ما أحاله في بعض كتبه لمثل هكذا خلود، إتباعاً للشيخ ابن عربي وإستناداً إلى ما ادعاه من صريح الكشف وصحيح البرهان، لكنه خالف هذا الإعتقاد بكشف جديد، وذلك في رسالته المسماة (حكمة العرشية)، إذ قال فيها: «وأما أنا والذي لاح لي بما أنا مشغول به من الرياضيات العلمية والعملية أن دار الجحيم ليست بدار نعيم وإنما هي موضع الألم والمحن وفيها العذاب الدائم.. وليس هناك موضع رحمة وراحة واطمينان..»⁵.

1 المقدمات من كتاب نص النصوص، ص186-188. وجامع الأسرار، ص400 وما بعدها.

2 المقدمات، ص238-239.

3 جامع الأسرار، ص395 و446.

4 عرشية لصدر المتألهين، ص280.

5 عرشية، ص282. والشواهد الربوبية، ص317 و778.

لكن رغم وجود هذا التعارض الصريح لكلمات صدر المتألهين، فقد حاول تلميذه ملا هادي السبزواري نفيه؛ معتبراً كلام استاذة في (العرشية) من المحكمات، وما عداه من المتشابهات. وهو توجيه لم يحظَ بقبول بعض المعاصرين من أتباع هذه المدرسة؛ كجلال الدين الأشتياني¹.

هكذا نصل إلى قناعة بأن الكشف ليس منزهاً عن الاختلاف والتناقض كما يصوره لنا العرفاء. ومع ذلك فنحن نقر بحقيقته كواقع إنساني يفرض علينا الإذعان له، رغم أن مضامينه ورؤاه ليست مؤكدة دائماً، وهو لا ينحصر بفرد دون آخر، وإن كان هناك تفاوت بين الأفراد طبقاً لاختلاف الطبيعة والظروف مع كم ونوع المجاهدة. ولكي نبعد عن التناقض والشطحات لا بد من إبراز الضوابط التي يلزم عنها تمييز الكشف الصائب عن الخاطئ، بغية صيانة العملية الكشفية من الغلط. فمن الواجب قبل كل شيء أن لا تعطى مضامينه درجة اليقين إلا في حالات خاصة، فنستعين بهذا الاحتمال الممكن لضبط العملية العرفانية، كي لا يفلت زمام المبادرة الكشفية بانحلالها إلى شطحات خيالية.

نعم من القضايا ما نؤمن بها إيماناً مطلقاً، رغم افتقارنا إلى الدليل عليها؛ سوى إعتبارها من حالات الكشف العرفاني الصادق، كالإعتقاد بالسببية العامة، وعدم التناقض الوجودي²، ومجمل الواقع الموضوعي³. فلولا كون هذه القضايا عرفانية لانتابنا حولها الشكوك المؤكدة، لكونها من الأمور الإخبارية المركبة التي لا دليل عليها⁴. ولو أن طبيعة الإنسان ليست بالشكل الذي هي عليه لكان من الجائز أن تكون تلك القضايا غير واضحة وتحتاج إلى نوع من الدليل، كما هو الحال مع القضايا النظرية التي لم تتضح ضرورتها إلا بعد الدليل والفحص⁵.

أما الحال مع القضايا النظرية - غير الضرورية - فأمر مختلف، بإعتبارها معرضة للصواب والخطأ، ومع ذلك فإن من المجدي أحياناً تعريضها للعملية العرفانية. ولعل التجربة الذاتية للعلماء والمفكرين والأدباء هي أكبر شاهد على ما يحصل من أسرار عظيمة في عالم الكشف، إذ تخرج الأفكار بذاتها من مسرح اللاشعور إلى الشعور بلا تفكير ولا

1 الشواهد الربوبية، ص 777-778.

2 ليس المنظور بعدم التناقض الوجودي هو ذلك المتعلق بالقضية كحالة منطقية، وإنما يتعلق بالوقائع الخارجية من حيث نفي التناقض عنها.

3 ما يعنيه مجمل الواقع الموضوعي هو ما يقابل افتراض إعتبار الحياة كلها عبارة عن صور ذاتية أو حلم دائم. علماً بأنه سبق لنا أن بحثنا عن مصدر الإعتقاد بهذا الواقع، كما في: الإستقراء والمنطق الذاتي، دار العارف، بيروت، الطبعة الثالثة، 2022م. والأسس المنطقية للإستقراء، بحث وتعليق، مطبعة نمونه في قم، الطبعة الأولى، 1405هـ - 1985م، ص 243-249.

4 المقصود بالأمور الإخبارية المركبة تلك الأمور التي تخبر بشيء ما عن الوقائع الخارجية.

5 بحثنا تلك المواضيع في بعض الفصول الخاصة بكتاب (الإستقراء والمنطق الذاتي).

استدلال. وربما كانت نظرية نيوتن في الجاذبية تستند إلى هذه التجربة إذا ما صح النقل بأنه توصل إلى اكتشافه بعد أن رأى تفاحة تسقط على الأرض وهو جالس في حديقة منزله يتأمل، فصاح صارخاً: وجدتها.. وجدتها، كما سبقه في هذه الصيحة أرخميدس.

وكثيراً ما يحصل الإكتشاف بهذه الطريقة المفاجئة في عالم الرياضيات، وهناك قصص كثيرة يرويها العلماء عن أنفسهم وكيف أنهم رأوا الحل أمامهم كبريق خاطف من دون تفكير. بل إن بعض الأفراد لهم القدرة على توليد النتائج الحسابية المعقدة بطلاقة أو من دون نظر وتفكير، ومن هؤلاء من يتصف بالعوق العقلي.

فالحدس الكشفي مزود بطاقة حيوية كبيرة تشدّ نفوسنا للأخذ به، ومن يتعرّض له قد لا يحتاج لفحصه وإختباره من الخارج.

وتكثر هذه الحقيقة في حالات الخلوة والتفكير الدائم مع عدم تشتيت الذهن. ولعل أنسب فتراتها وقت السحر، ففيه يزداد توارد الأفكار وتأنثر الشعور بعالم اللاشعور المجهول، وهو سرّ عظيم لم يستكشف منه شيء إلى الآن.

وإذا كان الإهتمام والممارسة التأملية يعدّان من العناصر الهامة والفعالة لتحقيق التجربة الحدسية، كما سبق أن أوصى بها الفلاسفة المتأخرون من المسلمين، فإن ما يُجنى من هذه التجربة يجب أن يُصاغ ضمن القوالب المنطقية التي تليق بالعلم المعنية به، كما نبّه على ذلك ابن خلدون، إذ أوصى بالرجوع - بعد تلك الحالة - إلى صور الأدلة وقوالبها لإفراغ المطلوب الحدسي فيها وإيفائه حقّه من «القانون الصناعي» ثم كسوته بصور الألفاظ وإبرازه إلى عالم الخطابة والمشافهة كي يكون وثيق العرى صحيح البنیان¹.

¹ مقدمة ابن خلدون، ص535-536.

خلاصة الفصل الثالث

أبرز ما جاء في هذا الفصل هو كالتالي:

★ تتأسس الرؤية الوجودية عبر تاريخها الإغريقي والروماني والإسلامي على أصل مشترك يتمثل في قانون الأصل والشبه أو السنخية، بوصفه المبدأ المولّد للتصورات المعرفية والوجودية. ورغم وحدة الأصل، يظهر اختلاف في نمطين من التفكير: نمط فلسفي عقلي يجعل العقل أداة المعرفة الصحيحة، ونمط عرفاني ذوقي يجعل القلب مركز الكشف والشهود. وهذا التمايز ليس خاصاً بالحضارة الإسلامية، بل يمتد إلى العصور الإغريقية والرومانية، بل إن بعض المعطيات تشير إلى أسبقية النزعة العرفانية في الحضارات الأقدم.

★ في التجربة اليونانية بلغ التفكير الفلسفي ذروته مع أرسطو، ثم بدأ التحول التدريجي نحو النزعات الشكية والعرفانية. وقد برز التصوف بوصفه بديلاً عن البرهان العقلي. وقد ازدهرت الهرمسية بوصفها أحد أبرز أشكال المعرفة العرفانية، فانتقدت العقل الفلسفي وعدته عاجزاً عن بلوغ الحقيقة، ودعت إلى ترك الجدل العقلي والاتجاه نحو العبادة والتطهير الداخلي والانتظار الوحيي. فمن وجهة نظرها أن الفلسفة الخالصة هي المعرفة القائمة على العبادة والتأمل، وبعد إدخال العلوم العقلية تشويهاً لطبيعتها الأصلية. وضمن هذا التصور يُنظر إلى العقل الفلسفي باعتباره عاجزاً عن الإحاطة بالحقيقة أو الاتحاد بها، وبالتالي غير كافٍ لإنتاج المعرفة الكاملة. لذلك تشكّل في هذه المرحلة ميل عام نحو الشرق بوصفه مصدر الحكمة والأسرار الروحية والاتصال المباشر بالمعرفة الإلهية. فقد ارتبط هذا التحول المعرفي بفكرة أن الحقيقة لا تُنال بالبرهان بل بالإلهام والوحي والكشف المباشر.

★ تتحدد الفجوة الأساسية بين العقل والعرفان لا في مصدر المعرفة فقط، بل في طبيعة التجربة المعرفية ذاتها ومضمونها النهائي. ومع ذلك فإن الطرفين يشتركان في أصل مولد واحد هو «السنخية»، بما يجعل الاختلاف بينهما اختلافًا في التفسير لا في الجذر البنيوي. ويُقدّم العرفان هنا لا بوصفه نقيضاً للفلسفة، بل بوصفه تصحيحاً لها وإكمالاً لنقصها لا إلغاءً لها.

★ في السياق الإسلامي يتكرر هذا النمط من العلاقة بين الفلسفة والعرفان، حيث يلتقيان في كثير من الحالات داخل بنية فكرية واحدة. ويظهر الاتجاه الإشراقي بوصفه صيغة توفيقية بين العقل والكشف، حيث يجمع بين الأدوات من دون إقصاء أحدهما عن الآخر. ويُفسّر هذا التوفيق بأن الفيلسوف والعارف يشتركان في أصل معرفي واحد، ويعالج كل منهما الموضوع نفسه وهو الوجود، لكن بأدوات مختلفة تتكامل لا تتنافى. فتاريخياً، شهد الفكر الإسلامي تداخلاً بين الفلسفة والعرفان، بحيث لم يعد ممكناً الفصل الصارم بينهما، وظهر نمط معرفي يجمع بين البرهان والكشف. وقد تجسد هذا التداخل بوضوح عند صدر

المتألهين الشيرازي، حيث جمع بين الاستدلال العقلي والكشف العرفاني، وبين السببية الفلسفية والوحدة الوجودية. وهذا التداخل لم يكن مجرد تطور نظري، بل يعكس طبيعة الأصل المولد للمعرفة الذي يسمح بتعدد التوجيهات: مرة نحو تثبيت التمايزات السببية ومرة نحو تجاوزها لصالح الوحدة.

★ إذا كان الجهاز الفلسفي يقوم على العقل والاستدلال بوصفه أداة لإنتاج المعرفة، فإن الجهاز العرفاني يقوم على القلب بوصفه أداة للكشف والمشاهدة المباشرة، حيث تُدرك الحقائق بالذوق والحدس الصوفي دون وسائط البرهان أو القياس. ورغم هذا التمايز بين العقل والقلب، فإن كليهما يشتركان في أصل موّلد للمعرفة يقوم على مبدأ «السنخية»، أي الإقرار بوجود نوع من التناسب والشبه بين مراتب الوجود. ففي الفلسفة تتجلى السنخية ضمن نظام سببي هرمي يحفظ مراتب العلة والمعلول، بينما في العرفان تتخذ شكل وحدة وجودية تتجاوز هذه المراتب لصالح تصور أكثر اندماجاً للوجود. وهذا الاختلاف في التصور الوجودي هو ما يجعل التباين بين الفلسفة والعرفان لا يقتصر على اختلاف الأدوات، بل يمتد إلى اختلاف الرؤية إلى العالم وبنيته.

★ تُفهم المعرفة العرفانية بوصفها ذوقاً، أي إدراكاً حضورياً مباشراً للموضوع، مقابل العلم العقلي الذي يعتمد التمثيل الذهني والصورة. لذلك يتم تفضيل الذوق على العلم العقلي عند عدد من العرفاء لأنه يرتبط بالوجدان المباشر، بينما العقل يقوم على الوسائط والتمثيلات. بل وعند السهروردي تُعتبر المعرفة الحدسية أو الإشراقية أساساً أولياً تُبنى عليه المعرفة العقلية.

★ إن الكشف العرفاني لا يتحقق إلا عبر شروط سلوكية وإرادية مثل المجاهدة والزهد والخلوة وتهذيب النفس، كما عند الجنيد البغدادي. وحينها يمتد الكشف إلى عوالم متعددة تشمل الحس والغيب والقضايا الدينية، حيث يُعتقد أن العارف قد يطلع على مستويات مختلفة من الوجود. ورغم هذا الاتساع، يبقى الكشف محدوداً من حيث الشمول والدقة، ولا يحيط بكل الحقائق.

★ تتحدد قيمة الكشف عند العرفاء بأنها طريق إلى اليقين، حتى مع الاعتراف بتعدد التجارب واختلافها بين العارفين. وتُفسّر بعض الاختلافات بين المكاشفات على أنها اختلاف مراتب أو تكامل في الرؤية لا تناقضاً حقيقياً. غير أن الواقع يكشف وجود تناقضات فعلية بين بعض المكاشفات، خصوصاً تلك المرتبطة بالانتماءات المذهبية أو التأويلات الفكرية. لذلك يُطرح إشكال حول حدود الكشف ومدى عصمته، إذ يُنسب إليه اليقين أحياناً رغم اختلاف نتائجه وتعارضها.

الفصل الرابع

التكامل بين الفلسفة والعرفان

سبق أن عرفنا بأن الأساس الذي تقوم عليه الدائرة الفلسفية هو جعلها العقل مطابقاً لواقع الأمر والوجود عبر السنخية. كما وعرفنا أن الأساس الذي تقوم عليه الدائرة العرفانية هو جعلها الكشف مطابقاً لحقيقة الأمر والوجود، عبر ذات المنطق من دينامو التفكير الأنف الذكر، لكن مع الأخذ بعين الاعتبار خصوصيتيهما، فما يريده الفلاسفة من مطابقة العقل للوجود هو غير ما يريده العرفاء من مطابقة الكشف، الأمر الذي فتح باباً من التعارض والصراع بين المسلكين. فكما عرفنا بأن التنظير العرفاني جاء كبديل عن التنظير العقلي، وأن رؤيته الكشفية قد تجاوزت بالفعل الرؤية العقلية للفلسفة.

وقد أسفرت نتائج التنافس بين المسلكين عن ثلاثة إتجاهات، أحدها لصالح العرفان بسيادة منطق الكشف من حيث أنه طور يعجز العقل عن إدراكه وتخطيه. والثاني لصالح الفلسفة بجعل العقل أداة تهذيب وتصحيح للرؤية الكشفية، بإضفاء المعقولية الفلسفية عليها. أما الثالث فهو محاولة التوفيق بين الرؤيتين الأنفتي الذكر كأمرين متكاملين؛ أحدهما يتمم ما في الآخر. وبالتالي فالحصيلة كالآتي:

1 - الصراع لصالح العرفان وتجاوز القانون العقلي

بنظر العرفاء أن العقل عاجز عن إدراك طور آخر يفوقه. فهو حتى لو أدرك ما يدركه الكشف في بعض الأحوال إلا أنه لا يدرك كل ما يحدث لهذا الأخير.

فكما قال الغزالي: «وراء العقل طور آخر تفتح فيه عين أخرى يبصر بها الغيب وما سيكون في المستقبل وأموراً أخر العقل معزول عنها، كعزل قوة التمييز عن إدراك المعقولات، وكعزل قوة الحس عن مدركات التمييز»¹.

وقال أيضاً: مثلما «أن العقل طور من أطوار الأدمي يحصل فيه عين يبصر بها أنواعاً من المعقولات - الحواس معزولة عنها -؛ فالنبوة أيضاً عبارة عن طور يحصل فيه عين لها نور يظهر من نورها الغيب وأمور لا يدركها العقل»¹.

¹ المنقذ من الضلال، ص106.

ولباسكال عبارة شهيرة تتسق وما يقوله العرفاء، وهي أن «القلب مبرراته التي لا يعلم عنها العقل شيئاً»².

ولا يتوقف الأمر عند هذا الحد من التمييز بين العقل والكشف. فالعقل لا يعجز عن إدراك ما يدركه الكشف فحسب، بل الأهم من ذلك هو أنه يرتد عما يشهده هذا الطور ويكفر به. فهذا هو جوهر الصراع بين أهل العرفان وأصحاب النظر، وهو صراع مؤسس من الناحية المعرفية الإبتيمية على ما يحمله دينامو التفكير من شكل للسخرية، إن كانت سخرية عقلية (فلسفية) أو كشفية (عرفانية).

فبهذه السخرية تتأسس الرؤية الوجودية بين أن تعبر عن نوع من المثوية التي تحفظ لكل من العلة والمعلول مرتبته ومكانته الخاصة كأمر محتم وضروري، أو تعبر عن نوع من الوحدة تبرر القول بوحدة الوجود الشخصية وظاهرتي الإتحاد والحلول أو الصعود والنزول. فالعرفاء يعتقدون بأن إدراك مثل هذه الوحدة هو مما يفوق طور العقل أو يتعالى عنه. وكما ينقل صدر المتألهين ما قاله «بعض الموحدين من المتألهين من أن الوجود مع كونه نفس حقيقة الواجب قد انبسط على هياكل الموجودات بحيث لا يخلو عنه شيء من الأشياء، بل هو حقيقتها، فقل فيه أنه طور وراء طور العقل...»³.

ويُنقل أنه سأل أحد المحققين واحداً من العرفاء حول الزعم القائل بصيرورة العارف في بعض المقامات إلى أن لا يرى في الوجود شيئاً سوى الحق تعالى، فقال: لِمَ لا تكون الوجودات الكثيرة متعددة ولكن لا تشعرون بها نتيجة تجلي الأنوار الإلهية على عقولكم فبهرتكم عن رؤية شيء آخر سواه تعالى؟ فأجابه العارف بأن هذا الإحتمال موجهٌ وصحيح، إلا أنه قد «وضح لدينا بالمشاهدة العيانية أنه لا موجود إلا الله»⁴!

فعند هذا الطور من الكشف يرتد العقل وينهدم. إذ العلاقة بينهما شبيهة بالعلاقة السلبية التي يقيمها (عمانويل كانت) بين العقل النظري الذي مهمته إدراك الظاهر، والعقل العملي الموظف لإدراك الباطن. فهو لكي يفسح الطريق لمهمة العقل العملي، كان عليه هدم المعرفة التي يؤسسها العقل النظري، فعلى حد قوله: كان عليّ أن انسح العلم كي أفسح المجال للإيمان⁵. وكذا الحال في العلاقة بين الكشف والعقل، فلكي يتأسس طور الكشف كباطن

1 نفس المصدر والصفحة السابقة.

2 ولترستيس: الدين والعقل الحديث، ترجمة وتعليق وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، نشر مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1998م، ص230.

3 صدر المتألهين: شرح الهداية الأثرية، طبعة حجرية قديمة، 1313هـ، ص288.

4 قرة العيون، ص233.

5 عمانويل كنط: نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الانماء القومي، بيروت، ص39، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com. كذلك: حسن حنفي: في الفكر الغربي المعاصر (قضايا معاصرة / 2)، دار التنوير ببيروت، الطبعة الأولى، 1982م، ص26.

يعكس الوحدة الشخصية للوجود كان لا بد من هدم العقل كظاهر معبر عن المثنوية الوجودية.

وكما قال بعض الصوفية: «بأنه عندما تتجلى الحقيقة يرتد العقل، لأن العقل هو الأداة التي تستخدم لمعرفة العبودية وليس للوقوف على الكنه الحقيقي للربوبية»¹. فعند الكشف تتبين حقيقة الربوبية وتظهر أنها كل الوجود أو الوجود كله، فليس في الدار من ديار غيره، وبذلك يرتد العقل بالقضاء على إعتبارات مثنوية العلة والمعلول، فما في العين إلا وجود واحد قابل للتلون بمختلف الأشكال والصور، وهو ما يبرر القول بالإتحاد والحلول أو الصعود والنزول ضمن الوجود الواحد الحق، ففيه «نسلك ونسافر، إذ لا معلوم إلا هو، وهو عين السالك السافر، فلا عالم إلا هو»².

فمع وجود المراتب المحددة التي يقدرها العرفاء للوجود الواحد، وهي محفوظة على كل حال، إلا أنها قابلة للتجاوز والسفر بسلاسل الصعود والنزول ضمن الوجود الواحد اللامتعين. وكما جاء في (التحفة المرسلة) فإن هناك سبع مراتب لوجود الحق كالتالي:

1 - مرتبة اللاتعين: وهي المرتبة الأحدية التي ليس فوقها مرتبة أخرى، والتي يكون فيها الوجود منزهاً عن إضافة جميع القيود والنعوت إليه حتى عن قيد الإطلاق، ويعبر عنها بمرتبة الإطلاق والذات البحت والهوية الصرفة وغيب الغيوب والكنز المخفي والغيب المصون ومنقطع الإشارات ومقام لا إسم له ولا رسم له.

2 - مرتبة التعين الأول: وهي مرتبة الوحدة والحقيقة المحمدية، التي هي علمه تعالى بذاته وصفاته وجميع الموجودات على وجه الإجمال.

3 - مرتبة التعين الثاني: وهي مرتبة الواحدية والحقيقة الإنسانية، التي هي علمه تعالى بذاته وصفاته وجميع الموجودات على التفصيل.

4 - مرتبة عالم الأرواح: وهي عبارة عن الأشياء الكونية المجردة البسيطة التي ظهرت على ذواتها وعلى أمثالها، كالعقول العالية والأرواح البشرية.

5 - مرتبة عالم المثال: وهي الأشياء الكونية المركبة اللطيفة غير القابلة للتجزئ والتبعيض والخرق والإلتئام.

6 - مرتبة عالم الأجسام: وهي الأشياء الكونية الكثيفة القابلة للتجزئ والتبعيض.

¹ العطار: تذكرة الأولياء، ج2، ص274.

² شرح فصوص الحكم للجندي، ص427.

7 - مرتبة الإنسان: وهي المرتبة الجامعة لجميع المراتب السابقة، الجسمانية والنورانية والوحدة والواحدة¹.

ولما كانت مرتبة الإنسان جامعة لجميع المراتب السابقة عليها، فأحياناً يعبر العرفاء عن الإنسان بأنه عصارة الوجود وخلاصته، إذ فيه كل شيء.

فكما قال القنوي أبرز تلامذة ابن عربي: «الإنسان أنزل الموجودات مرتبة في الظهور، وأعلاهم مرتبة في الكمالات، ليس لغيره ذلك. وقد بينا أنه الجامع للحقائق الحقية، والحقائق الخلقية جملة وتفصيلاً، حكمة ووجوداً بالذات والصفات لزوماً وعرضاً، حقيقة ومجازاً. وكل ما رأيته أو سمعته في الخارج فهو رقيقة من رقائق الإنسان، واسم لحقيقة من حقائق الإنسان، فالإنسان هو الحق، وهو الذات، وهو الصفات، وهو العرش، وهو الكرسي، وهو اللوح، وهو القلم، وهو الجن، وهو السماوات وكواكبها، وهو الأرضون وما فيها، وهو العالم الدنياوي، وهو العالم الآخر اوي، وهو الوجود وما حواه، وهو الحق، وهو الخلق، وهو القديم، وهو الحادث. فله در من عرف نفسه معرفتي إياها»².

لذلك فالإنسان - كرقيقة - هو كائن مطاط قابل للتشكل واختراق المراتب بالصعود والإتحاد، فهو في نهاية الأمر يتحد مع نفسه إن كان عرشاً أو ملكاً أو إلهاً أو حقاً أو خلقاً.. الخ.

وتعمل مثل هذه الرؤية الكشفية على هدم النظر العقلي لإعتبارات المثنوية الخاصة بعلاقة العلة بالمعلول. فالخاصية الجوهرية لدينامو التفكير العرفاني هي العمل على تفرغ شحنة السخنة بكاملها في الوجود، كي لا يكون في العين إلا وحدة عضوية شخصية، بتحويل علاقات الشبه إلى علاقات إتحاد ينتقي عندها التعدد والمثنوية التي يحتفظ بها العقل الفلسفي.

وسواء كان الأمر للمضادة بين العقل والكشف، أو لكون العقل عاجزاً عن إدراك ما هو في طور أعلى من طوره، فسواء لهذا السبب أو لذاك، فإن العرفاء كثيراً ما هاجموا المنطق الأرسطي ولم يتقبلوا التفكير العقلي عموماً، منذ ظهور العرفان وازدهاره في الحضارة اليونانية، وحتى الحضارة الإسلامية، كما يظهر لدى جابر بن حيان الكوفي وذي النون المصري وغيرهما ممن طعن بقدره العقل على الوصول إلى الحقائق الماورائية. وقد ظلت هذه النظرة هي السائدة تقريباً لدى العرفاء. فالصوفية كما ذكر الغزالي لم يحرضوا على تحصيل العلوم ودراساتها للبحث عن حقائق الأمور، بل رجحوا على ذلك العمل بالمجاهدة في محو الصفات المذمومة والإقبال بكل الهمة إلى الله تعالى. وإن كان ذلك برأيه

¹ التهانوي: كشف إصطلاحات الفنون، مكتبة خيام في طهران، 1967م، ص1463.

² القنوي: مراتب الوجود، نُشر قسم منه ضمن كتاب الإنسان الكامل لعبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، 1950م، ص115. انظر كذلك: مرآة العارفين، ص19 وما بعدها.

لم يكن بسبب الطعن في ذات العقل، بل بسبب زوال الحجاب، ففي الكشف أن العناية الإلهية هي التي تبشر إزالة الحجاب، بينما في العقل يقوم صاحبه بهذه المهمة الشاقة¹.

كذلك كان الأمر بعد الغزالي، إذ أنكر ابن عربي - مثلاً - وجود قيمة حقيقية للتفكير العقلي، ورأى أن ما ذكره الغزالي من أهمية للعقل في تحديد مدارات الكشف هو «زلة قدم» ما كان ينبغي له أن يقع فيها، وإن اعتبر ذلك تستراً له، إذ نبّه في مواضع أخرى على خلاف ما أثبتته، لكنه يظل بنظر صاحبنا ممن «أساء الأدب». فهو يدرك تماماً أن العقل ليس موضعاً للعلم واليقين، ولم يمنحه أي قيمة سوى تلك القيود التي قيدها له الشرع احتراماً له².

لكنه في جميع الأحوال أصرّ على أن العلم الصحيح ليس نابعاً عن الفكر ولا عن العقلاء من حيث أفكارهم، فإختلاف مقالاتهم دال على عدم إنتاجهم للعلم أو اليقين. فكل معرفة حصلت عن نظر في دليل عقلي هي عنده ليست بعلم ما دام باب الشبهات مفتوحاً على صاحبه وإن وافقت العلم، وبالتالي فالعلم الحقيقي هو ذلك الذي يكون باب الشبهة فيه مسدوداً على صاحبه³. فأدلة العقل عنده قائمة على الأمور الحسية والبدئية، وكلاهما مما يمكن القبح فيه. لذا نقد المتكلمين والفلاسفة وعلى رأسهم أرسطو، واعتبر علة خلافاتهم وضلالاتهم راجعة إلى تركهم الشرع والاكتفاء بتقليد عقولهم. وعلى رأيه أنه لو سألنا هؤلاء عن حقيقة الروح وصلتها بالبدن وأصلها ومصيرها لما كان بإستطاعتهم إبداء جواب أبداً، ولا كان بمقدور العقل أن يدل على أن للأرواح وجوداً وبقاءً بعد الموت مطلقاً، وكل ما يظن أنه يمثل دليلاً في المسألة فهو مدخول لا يقوم على ساق. لكنه لا يضع العقل بمرتبة الجهل، بل يجعل له منزلة وسطى بين العلم والجهل، وهي المعبر عنها بمرتبة الظن⁴.

بل حتى المحالات العقلية يراها ابن عربي محالات نسبية، فما يكون لدى العقل محال قد لا يكون محالاً من حيث النسبة الإلهية، فقد يحكم العقل بوجوب شيء أو جوازه أو إستحالاته، وذلك صحيح من حيث الدلالة العقلية، لكنه غير صحيح من حيث النسبة الإلهية، وبالتالي فالأمر الإلهي خارج عن التقيد العقلي⁵.

¹ ميزان العمل، ص221-222. والاحياء، ج3، ص15.

² إذ قال: «واعلم أن الاتباع - للشرع - إنما هو في ما حده لك في قوله ورسمه، فتمشي حيث مشى بك، وتقف حيث وقف بك، وتنتظر في ما قال لك: انظر، وتسلم في ما قال لك: اسلم، وتعقل في ما قال لك: اعقل، وتؤمن في ما قال لك: آمن. فإن الآيات الإلهية الواردة في الذكر الحكيم وردت متنوعة... فمنها آيات لقوم يتفكرون، وآيات لقوم يعقلون، وآيات لقوم يسمعون، وآيات للمؤمنين، وآيات للعالمين، وآيات للمتقين، وآيات لأولي النهي، وآيات لأولي الألباب، وآيات لأولي الأبصار. ففصل كما فصل، ولا تتعد إلى غير ما ذكر، بل نزل كل آية وغيرها بموضعها، وانظر فيمن خاطب بها، وكن أنت المخاطب بها» (دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص92-93).

³ الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي، ص177.

⁴ الفتوحات المكية، ج4، ص430. كذلك: دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص279 و286.

⁵ ترجمان الاشواق، ص116.

أما العلم الحقيقي فلا يتحقق عنده إلا في المكاشفات والأذواق، فهي بمنزلة الأدلة لأصحاب النظر في العلوم، وبالتالي فليس العلم إلا ذلك النور الإلهي الذي يقذفه الله في قلب العالم¹. لذلك أورد الكثير من النصوص التي تحطّ من قيمة العقل في قبال الكشف والشرع، كقوله: «لا علم إلا ما كان عن كشف وشهود، لا عن نظر وفكر وظن وتخمين»². «إن طريق القوم لا تنال بالنظر الفكري ولا بضرورات العقول، وإنما هو نور في القلب يحدث فيه بواسطة إتباع الكتاب والسنة فيدرك الأمور يقيناً لا ظناً وتخميناً»³. «كل علم انتجه الفكر فلا يعوّل عليه، لأن النكير يسارع إليه، وعلوم النظر أو هام عند علوم الإلهام»⁴. «كل ما ثبت في النظر الفكري من إنبساط الحقائق فهو عند العلماء بالله بالكشف والمشاهدة من الأغاليط»⁵.

ونرى أن السبب الرئيس وراء مقت ابن عربي للتفكير العقلي هو أنه مقيد بقيود المثنوية الوجودية القائمة على أساس العلة والمعلول، بينما طبيعة الوجود الحق عنده - كما تنطق به المشاهدة الكشفية - لا يقبل هذا التقييد، بل يظهر ويتجلى في كل صورة باعتبار الوحدة العضوية، فهو عين العالم كقوة مادية، وعين النفس كقوة مدبرة، وعين العقل كقوة ناطقة، وهو عين كل شيء. لذلك قال: «من أراد الدخول على الله فليترك عقله ويقدم بين يدي شرعه، فإن الله لا يقبل التقييد، والعقل تقييد، بل له التجلي في كل صورة، كما له أن يركبك في أي صورة شاء»⁶.

ونفس هذا المنطق الإمتعاضي إزاء العقل نجده لدى تلميذ ابن عربي، القونوي، فهو يقرر «إن إقامة الأدلة النظرية على المطالب، وإثباتها بالحجج العقلية، على وجه سالم من الشكوك الفكرية والإعتراضات الجدلية متعذر، فإن الأحكام النظرية على المطالب تختلف بحسب تفاوت مدارك أربابها، والمدارك تابعة لتوجهات المدركين، والتوجهات تابعة للمقاصد التابعة لإختلاف العقائد والعوائد والأمزجة والمناسبات، وسائرهما تابع في نفس الأمر لإختلاف آثار التجليات الأسمانية المتعينة والمتعددة في مراتب القوابل، وبحسب إستعدادها، وهي المثيرة للمقاصد، والمحكمة للعوائد والعقائد التي تتلبس بها وتتعشق نفوس أهل الفكر والإعتقادات عليها... ثم نقول: وليس الأخذ بما اطمأن به بعض الناظرين واستصوبه وصححه في زعمه بأولى من الأخذ بقول مخالفه. وترجيح رأيه والجمع بين القولين أو الأقوال المتناقضة غير ممكن، لكون أحد القولين مثلاً يقتضي إثبات ما يقتضي الآخر نفيه، فإستحال التوفيق بينهما والقول بهما معاً، وترجيح أحدهما على الآخر إن كان

1 الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي، ص177.

2 الشعراني: الطبقات الكبرى، ص7، المكتبة الصوفية الإلكترونية: www.boudchichia.net.

3 التصوف الإسلامي، ص16.

4 المصدر السابق، ص141.

5 محي الدين بن عربي: لطائف الأسرار، حققه وقدم له أحمد زكي عطيه وطه عبد الباقي سرور، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، 1380هـ - 1961م، ص43.

6 الفتوحات المكية، ج3، ص515. كذلك: الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي، ص71.

ببرهان ثابت عند المرجح، فالحال فيه كالحال في نقيضه، والكلام كالكلام، والحال كالحال في ما مر. وإن لم يكن ببرهان كان ترجيحاً من غير مرجح يعتبر ترجيحاً، فتعذر إذاً وجدان اليقين، وحصول الجزم التام بنتائج الأفكار والأدلة النظرية..¹

ويقول أيضاً: «فقد بان أن العلم اليقيني الذي لا ريب فيه يعسر اقتناصه بالقانون الفكري والبرهان النظري. هذا مع أن الأمور المثبتة بالبراهين على تقدير صحتها في نفس الأمر، وسلامتها من زعم المتمسك بها بالنسبة إلى الأمور المحتملة والمتوقف فيها، لعدم إنتظار البرهان على صحتها وفسادها، يسيرة جداً. وإذا كان الأمر كذلك فالظفر بمعرفة الأشياء من طريق البرهان وحده إما متعذر مطلقاً أو في أكثر الأمور..²

كما أن جلال الدين الرومي هو الآخر عبّر عن هذا الإتجاه من الإمتعاض والنفور من التفكير العقلي، ووظف سورة التكاثر في صوغ حكمته التي تقول: «فلتدرك بقلبك علم النبي، بلا كتاب ولا استاذ ولا معلم». كما واستمر العرفاء - عموماً - يعتقدون بأن أصحاب العقل يشوشون عليهم أوقاتهم، لتمسكهم بأن العلم والعقل لا يصلان إلى فهم ما يحصل لهم من مكاشفات. لذلك ردّ عليهم الفيلسوف الإشراقي صدر المتألهين معتبراً حججهم من الأغاليط وهي تفسد عقائد المسلمين..³

2 - الصراع لصالح الفلسفة

تعقيل الكشف كأداة

ليس جميع العرفاء من يمقت التفكير العقلي، أو يرى العقل في تضاد مع الكشف، فهم وإن اتفقوا على أنه أقل منزلة من هذا الأخير بمن فيهم أهل الإشراق الذين خلطوا بين الفلسفة والعرفان، إلا أن منهم من يمتدحه، كما هو الحال مع القشيري الذي جعل منه خطوة أولى تتبعها خطوة البيان ثم العرفان، وكلها عنده خطوات عبارة عن أنوار.

ومن العرفاء من رأى العقل عاجزاً فعلاً، إلا أن الله كحله بنور الوحدانية، كما هو الحال مع العارف النوري الذي سئل: ما الدليل على الله؟ فأجاب: الله. فقل فما بال العقل؟ فردّ: العقل عاجز، والعاجز لا يدل إلا على عاجز مثله، حيث «لما خلق الله العقل، قال له:

¹ القونوي: اعجاز البيان في تأويل أم القرآن، دراسة وتحقيق عبد القادر أحمد عطا، الذي أوسمه بالتفسير الصوفي للقرآن، ص116-117. وشبيه به ما جاء في مصباح الانس لابن فناري، ص9-10.

² المصدر السابق، ص121.

³ كسر أصنام الجاهلية، ص28.

من أنا؟ فسكت، فكله بنور الوجدانية، فقال: أنت الله.. فلم يكن للعقل أن يعرف الله إلا بالله»¹.

وهناك جماعة من العرفاء الإشرقيين جعلوا العقل مقدمة ضرورية لصحة الكشف. فهو موضوع هذه المرة كمصحح ومهذب للرؤية الصوفية، كما هو الحال مع الغزالي والسهروردي وصدر المتألهين وأبي حامد التريكة وغيرهم.

وحول الغزالي يلاحظ أن لديه نوعاً من التردد في موقفه من علاقة العقل بالكشف، فتارة انه يعتقد بأن العقل ليس له مجال في مسائل الغيب مما وراء الطبيعة أكثر من إثبات ذات المرسل والنظر في دليل المعجزة، أما بعد ذلك فهو «معزول عنه بالكلية»². وأخرى انه يخفف من هذا المعنى فيؤكد على أن «العقل لا يصطدم مع الكشف في شيء، غاية ما هنالك أن العقل لضعفه وقصوره يعجز أحياناً عن أن يبدي الرأي في مسألة ما، فيسغفه الوحي أو الإلهام بتبيانها، فتارة يدرك العقل وجه الحكمة فيها، وهنا يستطيع أن يشد من أزر الوحي والإلهام، بما يمكنه من فنون الأدلة الفكرية وضروب المحاولات العقلية. وتارة لا يدرك وجه الحكمة فيقف صامتاً لا يملك المساعدة، وليس معنى هذا، القول باستحالة المسألة عنده، ففرق كبير بين ما يعجز العقل عن إدراكه، وبين ما يدرك وجه إستحالته»³. كما وتارة ثالثة انه ينفي أن يكون بينهما فرق، لا بالعلم ولا في محله ولا في سببه، بل في زوال الحجاب فقط، فالعناية الإلهية هي التي تباشر إزالة الحجاب عن قلب الكاشف الملهم، بخلاف ما يحصل لصاحب العقل الذي يتوجب عليه أن يزيل الحجاب بنفسه ليصل إلى الحقيقة من خلال علمه المكتسب، فهذا التمييز فسّر الغزالي ميل أهل التصوف إلى العلوم الكشفية الإلهامية دون العقلية التعليمية⁴.

ورغم هذه الترددات إلا أن جوهر ما يريده هذا العارف من العقل هو أن يكون مقدماً على الكشف ومصححاً لرؤاه عندما يكون واقعاً تحت أسر السخية اللاسببية، كما هو الحال عند أغلب العرفاء.

فمبدؤه الذي مرّ علينا والقائل: «من لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر..» فيه تلويح إلى أن طريق العرفان لا يكون إلا بعد المرور بقنطرة العقل، وهو المعنى الذي يؤكد قوله: «.. إن النفس إذا تعلمت وارتاضت بالعلم، ثم تفكرت في معلوماتها بشروط التفكير يفتح عليها باب الغيب.. فالتفكر إذا سلك سبيل الصواب يصير من ذوي الألباب عالماً كاملاً عاقلاً ملهماً مؤيداً..»⁵.

1 الممع للسراج الطوسي، ص40.

2 الحقيقة في نظر الغزالي، ص66.

3 المصدر السابق، ص67.

4 ميزان العمل، ص221-222. وإحياء علوم الدين، ج3، ص17. كذلك: الحقيقة في نظر الغزالي، ص125.

5 الرسالة الدنية، ضمن رسائل القصور العوالي، ج1، ص118 وما بعدها.

فالذي حدا بالغزالي إلى أن ينتسبث بالعقل كمقدمة علمية للكشف، هو خوفه من خرق السببية. ولا يغرنك إعتراضاته على الفلاسفة كما في (تهافت الفلاسفة) وتكفيره لهم في عدد من القضايا، فبالرغم من أن كتبه الكلامية تُظهر أنه لا يعتقد بالضرورة السببية التي يقول بها الفلاسفة، إلا أن عقيدته الوجودية كانت مثقلة بحملها، فهو يقر بالترتيب السببي الفلسفي¹، ويرى مراتب الوجود لا تتفاوت إلا بالشدة والضعف من الكمال حسب السنخية، فهي تتباين كتباين مراتب النور الواحد، من الشمس فضوء القمر ثم النور المنعكس منه على المرأة فإلى الأرض. الأمر الذي جعله يرفض القول بوحدة الوجود الشخصية، ولا يتقبل مقالات الإتحاد والحلول التي يشطح بها العرفاء، فهي عنده عبارة عن خيالات يحيلها العقل تماماً كما سنرى. فلولا إعتقاده بالضرورة السببية كما لدى الفلاسفة ما كان بإستطاعته أن يحيل هذه المقالات عقلاً.

لهذا كان ابن رشد ينسب ميوله التي بثها في كتبه إلى مذهب الفلاسفة، لا سيما كتاب (مشكاة الأنوار) الذي كشف فيه عن تباين مراتب الوجود شبيهاً بما يحصل مع النور في كماله وضعفه².

كذلك أن زعيم الإشراق السهروردي يرى التجربة الصوفية يلحقها خطر المتاهة الشديد إن لم تقترن بالتكوين الفلسفي المسبق³.

أما موقف صدر المتألهين من العقل في علاقته بالكشف فهو متردد فعلاً. فمن جهة أنه يبدي ذمّاً للتفكير العقلي وتحديداً له، ويعلن أن النتائج الصحيحة لهذا التفكير هي جملة وضئيلة للغاية. فمثلاً يُعرف به أن لسلسلة الممكنات مبدءاً يرجح وجودها على عدمها، فيكون واجباً لذاته. إضافة إلى أن ما يثبتته من صفات للواجب يرجع أكثر مفهوماتها إلى سلوب محضة أو إضافات أو غير ذلك من المعلومات التي حقيقتها إدراكات إجمالية للمفاهيم الكلية. من هنا فقد عوّل على طريق آخر للمعرفة حدده بأمرين: إما إخبار الشارع، أو بواسطة الشهود العياني الذي يتحلى به الأنبياء والأولياء وأمثالهم من العرفاء الكاملين⁴.

وقد اقتضاه ذلك أن يصوّر لنا مدى فداحة الفارق بين التفكير النظري والكشف، فذكر يقول: إن الكاملين علموا الحقائق علماً لا يطرأ عليه ريب، وأرباب النظر عباد أفكارهم: (أنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم)⁵، أي جهنم البعد والحرمان عن درك الحقائق

1 المقصد الأسنى، ص 115-116.

2 يقول ابن رشد في حق الغزالي: «والظاهر من الكتب المنسوبة إليه أنه راجع في العلوم الإلهية إلى مذهب الفلاسفة ومن أبينها في ذلك وأصحها ثبوتاً له كتابه المسمى بمشكاة الأنوار» (تهافت التهافت، ص 117).

3 هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مرّوة وحسن قبيسي، راجعه وقدم له موسى الصدر وعارف تامر، منشورات عويدات ببيروت، الطبعة الأولى، 1966م، ج 1، ص 322.

4 مفاتيح الغيب، ص 473-485 و 75-76. وإيقاظ النائمين، ص 40 و 72.

5 الأنبياء/ 98.

وأنواره، إذ لا يقبلون إلا ما أفرزته عقولهم¹. لذا دعا إلى تخلية النفس من غشاوة العلوم التقليدية، كي تكون قابلة للكشف الإلهي العظيم. وكما قال: «واعلم أن النفس ما لم تكن صافية من غشاوة العلوم التقليدية المكتسبة من الأقوال وعن الأفكار النظرية الحاصلة باستعمال النطق بآلتي الوهم والخيال للعقل الفكري، لم يكن صاحب بصيرة في الإلهيات، بل في جميع العلوم، ولم يكن قابلاً للفتح الإلهي، وبعيد من أن يحصل له شيء من العلم اللدني الحاصل لنفوس الأميين، وهم الذين كتب نفوسهم وألواح قلوبهم خالية عن نقوش هذه الأقاويل المتعارفة بين أهل الكتاب.. والمقلد وصاحب الأدلة الفكرية لا يكونان على بصيرة أبداً»².

هذا من جهة، لكنه من جهة أخرى رأى بأن الكشف لا يستغني عن معرفة مقدمات القضايا، بل ورأى أنه ينذر أن تكون هناك نفس قدسية لم يمسه التعليم البشري³، فهو لا يسلم بصحة الكشف ما لم يمر بمرحلة التعليم الكسبي اعتماداً على العقل وآلاته من الحواس.

لذلك ذم طائفة من الصوفية لأنها لم تلتزم بهذا النوع من التعلم، ووضع فصلاً عنوانه (في أن من شرع في المجاهدة والرياضة، قبل إكمال المعرفة وإحكامها بالعبادات الشرعية فهو ضال مضل).

حيث صرح بالقول: «إن الذين نصبوا أنفسهم في هذا الزمان في مقام الإرشاد والخلافة جلّهم بل كلّهم حمقى جاهلون بأساليب المعرفة والرشاد واستكمال النفس واستقامتها في السداد، وأكثرهم ذهبوا إلى منع الصور الإدراكية، وسد أبواب المعارف والعلوم التي هي الأمثلة للأعيان الخارجية، زعماً منهم أن هذا العمل من الطالب هو الذي يبعده للتوجه نحو المبدأ الفياض. ولم يعلموا أيضاً أن عزل المدارك والقوى العقلية والوهمية والخيالية عن أفاعيلها وأثارها بالكلية محال. ولم يتفطنوا بأن عزلها عن تحصيل ما لها من الكمالات يوجب ركونها إلى صور مشوشة يخترعها الخيال، وذلك هو الظلم... وهم مع هذا يسمون ذلك معاينة ومكاشفة»⁴.

أما موقف أبي حامد الأصفهاني التركة من العقل في علاقته بالكشف، فهو أنه يعترف بوجود تناقض واضح بين المكاشفات التي يبيدها العرفاء، وحاول أن يعالج ذلك عن طريق الفكر النظري، فجعل منه سلاحاً صادقاً وصالحاً لتمييز الكشف الصحيح عن الفاسد. فهو لا يسلم بالزعم القائل بأن العقل لا يدرك كل ما يدركه الكشف الذي يفوقه رتبة، إنما يستثني

1 ايقاظ النائمين، ص41.

2 مفاتيح الغيب، ص46-47.

3 كسر أصنام الجاهلية، ص15.

4 كسر أصنام الجاهلية، ص23-24.

من ذلك أشياء خفية لا يصل إليها العقل، أما ما عداها فهي بمتناول العقل الذي حدّه بأنه «كل ما يدرك معنى كلياً أو حقيقة كلية يصدق عليه حد العقل واسمه».

لذلك كان يوصي أصحاب الذوق بتحصيل العلوم الحقيقية من الفكر النظري بعد عملية التهذيب والرياضة الروحية، إذ تكفي عنده لمعرفة الكثير من الحقائق المختلفة. وفي حالة التحير في بعض المسائل أوصى بضرورة ممارسة الطريقة الأخرى المعتمدة على الذوق والمشاهدة الكشفية، رغم أنها لا تصلح - عنده - إلا بعد سبق عملية الاستفادة من ملكة تلك العلوم الحاصلة عن طريق العقل أو الفكر النظري.

وقد علّق الشيخ صائن الدين التركة على نص شيخه الأصفهاني بقوله: «هذا إشارة إلى دفع الشبهة القائلة بأن المعارف الكشفية التي يسمونها بالكمال من الأمور الممتنعة التي لا يمكن أن يدركها العقل كما سبق بيانه، وتقريره إنّ لا نسلم أن العقل لا يدرك تلك المكاشفات والمدرجات التي في الطور الأعلى الذي هو فوق العقل أصلاً. نعم أن من الأشياء الخفية ما لا يصل إليه العقل بذاته، بل إنما يصل إليه ويدركه باستعمال قوة أخرى هي أشرف منه، واستبانة نور أضواء هو أتم منه، مقتبس من مشكاة الزجاج الإنسانية التي فيها المصباح، لكن بعد الوصول يدركه العقل مثل سائر مدرجاته، كما في المدرجات الجزئية، فإنه في استحصالها يحتاج إلى قوة أخرى، لكنها أعزل وأخس منه، وبعد الوصول يدركها مثل سائر مدرجاته على العراء»¹.

ونشير أخيراً إلى أن السبب في إقحام الإشرافيين للعقل في تصحيح الكشف وتقديمه عليه كما رأينا، هو لتجنب السقوط في نظام اللاسببية، سواء بمقالة وحدة الوجود الشخصية، أو مقالة الاتحاد والحدوث، أو غيرها من المقالات المشتق بعضها من البعض الآخر، كالذي سنتعرف عليه ضمن الفقرة التالية..

تعقيل الكشف كروية

لقد نالت ظاهرة ما أطلق عليه (الشطح الصوفي) إهتماماً بالغاً لدى أصحاب العقل من الوجوديين. فهي ظاهرة مُعدّة من صميم السلوك العرفاني، إذ ما من عارف إلا وله شطحاته الخاصة التي يجد فيها نفسه مندكاً في الوجود الحق الواحد. وهو أمر طالما أثار حفيظة أولئك الذين التزموا بالسلوك العقلي حتى من الإشرافيين، إذ رفضوا هذا المعطى من الإدراك وحسبوه حسبانياً يمتّ إلى الوهم والتخيل، أو أنهم وجهوا شطحات زملائهم

¹ أبو حامد الأصفهاني التركة: تمهيد القواعد، مقدمة وتصحيح سيد جلال الدين أشتياني، الطبعة الثانية، طهران، ص248-249 و270.

وجهة أخرى مؤولة. أما عند العرفاء أنفسهم فإنهم لم يشكوا أبداً في صدق الإدراك الذي يتحدث عنه إخوانهم، وإن كان الكثير منهم يرى أن عيبه هو إظهاره على طرف اللسان.

فالجرجاني في (التعريفات) يعتبر «الشطح عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى، تصدر من أهل المعرفة باضطراب واضطراب، وهو زلات المحققين، فإنه دعوى حق يفصح بها العارف لكن من غير إذن إلهي»¹. وكذا هو رأي ابن عربي الذي اعتبره كلمة صادقة صادرة من رعونة نفس، يبعد صاحبها عن الله في تلك الحال²، الأمر الذي جعل طريقته تتصف بالغموض، فهي مائلة إلى التلويح والرمز طبقاً للمقولة الرائجة (افشاء سر الربوبية كفر)³، وهي المقولة التي ينص عليها ابن عربي نفسه⁴. وكما قال: «فأنا الآن أبدي، وأعرض تارة، وإياك أعني فاسمعي يا جارة. وكيف أبوح بسر، وأبدي مكنون أمر، وأنا الموصى به غيري في غير موضع من نظمي ونثري؟ نبه على السر ولا تقشه. فاصبر له واكتمه حتى يصل الوقت. فمن كان ذا قلب وفطنة شغله طلب الحكمة عن البطنة، فقف على ما رمزناه وفك المعنى الذي ألغزناه. ولولا الأمر الإلهي لشفاهنا به الوارد والصادر، وجعلناه قوت المقيم وزاد المسافر، ولكن جفّ القلم بما سبق في القدم..». وقال أيضاً: «فإن مذهبي، في كل ما أورده، أنني لا أقصد لفظة بعينها دون غيرها، مما يدل على معناها إلا لمعنى. ولا أزيد حرفاً إلا لمعنى، فما في كلامي بالنظر إلى قصدي حشو، وإن تخيله الناظر، فالخلط عنده في قصدي، لا عندي»⁵.

وقال بعض العارفين كما ينقل ابن عربي: من صرح بالتوحيد وافشى سر الوجدانية فقتله أفضل من إحياء عشرة.

وقال بعضهم: للربوبية سر لو ظهر لبطلت النبوة، وللنبوة سر لو كشف لبطل العلم، وللعلماء بالله سر لو ظهر لبطلت الأحكام، فقوام الإيمان واستقامة الشرع بكم السرية⁶.

وكثيراً ما ينسب العرفاء أبياتاً من الشعر للإمام زين العابدين علي بن الحسين تفيد كتمان سر الاعتقاد، كالتالي⁷:

إني لأكتم من علمي جواهره كي لا يرى الحق ذو جهل فيفتننا

1 الجرجاني: التعريفات/ مادة شطح.
2 الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي، ص8.
3 مفاتيح الغيب، ص547. والاحياء، ج4، ص174.
4 رسالة إلى الإمام الرازي، ضمن رسائل ابن عربي، ج1، ص10.
5 كتاب شق الجيب بعلم الغيب، ضمن رسائل ابن عربي (1)، ص339-340. ودراسات في الفلسفة الإسلامية، ص257 و261.
6 رسالة إلى الإمام الرازي، ص10. كذلك: الفتوحات المكية، طبعة دار إحياء التراث، ج2، ص469.
7 لطائف العرفان ص122. وابراهيم بن عبد الله القارئ البغدادي: مناقب ابن عربي، تحقيق صلاح المنجد، مؤسسة التراث العربي، 1959م، ص79. وأحمد بن زين الدين الاحسائي: شرح الزيارة الجامعة الكبيرة، دار المفيد، الطبعة الأولى، 1420هـ-1999م، ج3، ص214.

وقد تقدم في هذا أبو حسن
إلى الحسين ووصى قبله الحسن
يارب جوهر علم لو أبوح به
لقليل لي أنت ممن يعبد الوثنا
ولاستحل رجال مسلمون دمي
يرون أقبح ما يؤتونه حسنا

لكن في المقابل هناك من ينظر إلى الشطح نظرة ايجابية خالصة تماماً، كما هو الحال مع العارف السراج الطوسي الذي رأى أنه مظهر كمال لا بد أن يظهر على العارف دون إرادته، بل هو «أقل ما يوجد لأهل الكمال»، وعرفه بأن «معناه عبارة مستغربة في وصف وجدٍ فاضٍ بقوته وهاج بشدة غليانه وغلبته.. إلا ترى أن الماء الكثير إذا جرى في نهر ضيق فيفيض من حافتيه يقال شطح الماء في النهر، فكذلك المريد الواحد إذا قوي وجده ولم يُطق حمل ما يردُّ على قلبه من سطوة أنوار حقايقه شطح ذلك على لسانه فيترجم عنها بعبارة مستغربة مشكلة على فهم سامعيها إلا من كان من أهلها ويكون متبحراً في علمها..»¹.

وفي جميع الأحوال يعبر الشطح لدى العرفاء عن صدق الإدراك الصوفي وصحته، سواء ظهر كحالة كمالية على لسان العارف، أو هو عيب ليس للعارف حق التفوه بما يدركه من حقيقة. وكذا سواء ظهر الشطح في حالة السكر، أو في حالة الصحو مما لا يعتبر إصطلاحاً ضمن العنوان المذكور.

والشواهد على شطحات الصوفية كثيرة لا تحصى، منها تلك المنسوبة إلى أبي يزيد البسطامي (المتوفى سنة 271هـ)، كما في أقواله التالية:

- رفعتني الله مرة فأقامني بين يديه وقال لي: يا أبا يزيد أن خلقي يحبون أن يروك، فقلت: زيني بوحدانيتك وألبسني أنانيتك وارفعني إلى أحديتك حتى إذا رأني خلقتك قالوا رأيناك، فتكون أنت ذاك ولا أكون أنا هناك².

- نظرت إلى ربي بعين اليقين.. فأراني عجائب من سرّه، وأراني هويته فنظرت بهويته إلى أنائيتي فزالت: نوري بنوره، وعزّتي بعزته، وقدرتي بقدرته، ورأيت أنائيتي بهويته وإعظامي بعظمته ورفعني برفعته. فنظرت إليه بعين الحق فقلت له: من هذا؟ فقال: هذا أنا ولا غيري لا اله إلا أنا. فغيرني عن أنائيتي إلى هويته، وأزالني عن هويتي بهويته وأراني هويته فرداً فنظرت إليه بهويته. فلما نظرتُ إلى الحق بالحق رأيت الحق بالحق، فبقيت في الحق بالحق زماناً لا نفس لي ولا لسان ولا إذن لي... فنظر إليّ بعين الجود

1 اللع للسراج الطوسي، ص 357-376 و 380.

2 المصدر السابق، ص 382.

فقوّاني بقوته وزينني وتوّجني بتاج كرامته على رأسي، وأفردني بفردانيته ووحدني بوحدانيته ووصفني بصفاته التي لا يشاركه فيها أحد. ثم قال لي: توحد بوحدانيتي، وتفرّد بفردانيتي، وارفع رأسك بتاج كرامتي، وتعزز بعزتي، وتجرّب بجبروتي، واخرج بصفاتي إلى خلقي أر هويتي في هويتك. ومن رآك رأني، ومن قصدك قصدني، يا نوري في أرضي وزينتي في سمائي. فقلتُ: أنت عيني في عيني، وعلمي في جهلي، كن أنت نورك تُرَبِّك، لا اله إلا أنت¹...

- انسلخت من نفسي كما تنسلخ الحيّة من جلدها، ثم نظرت إلى ذاتي فإذا أنا هو².

- كنت لي مرآة فصرت أنا المرآة³.

- وجاء عن البعض أنه دقّ رجل على أبي يزيد باب داره فقال له: من تطلبه؟ فقال: أطلب أبا يزيد. فقال مُرّ ويحك فليس في الدار غير الله⁴.

- طاعتك لي يا رب أعظم من طاعتي لك⁵.

- بطشي أشد من بطشه بي⁶.

- لأن تراني مرة خير لك من أن ترى ربك ألف مرة⁷.

- تا الله أن لوائي أعظم من لواء محمد، لوائي هو من نور تحته الجن والانس كلهم من النبيين⁸.

- وقيل أن أبا يزيد سمع رجلاً يقول: عجبت ممن عرف الله كيف يعصيه، فقال: عجبت ممن عرف الله كيف يعبد⁹.

تلك هي جملة من الشواهد التي تنقل عن شطحات أبي يزيد البسطامي. وهناك عرفاء غيره اشتهرت عنهم شطحات أخرى لا تقل عن تلك التي أوردناها. وعلى رأسهم الحسين

1 عبد الرحمن بدوي: شطحات الصوفية، وكالة المطبوعات في الكويت، الطبعة الثالثة، 1978م، ج1، ص175-177.

2 المصدر السابق، ص100.

3 المصدر نفسه، ص30.

4 المصدر نفسه، ص84.

5 المصدر نفسه، ص30.

6 المصدر نفسه، ص30.

7 المصدر نفسه، ص30.

8 المصدر نفسه، ص30.

9 المصدر نفسه، ص109.

بن منصور الحلاج (المتوفى سنة 309هـ) الذي من شطحاته قوله: «فالحقيقة حقيقة، والخلقة خلقة، دع الخلقة لتكون أنت هو، وهو أنت من حيث الحقيقة»¹. وقوله: «أنا الحق».

وقد حاول أن يوجّه كلامه هذا توجيهاً مخففاً معتمداً في ذلك على القرآن الكريم، إذ قال: «ومن العجب لم يسمعوا كلام الله تعالى من الشجرة بأني أنا الله لا اله إلا هو، ويقولون قال الله تعالى كذا ولا ينسبونه إلى الشجرة، وانهم يسمعون من شجرة وجود ابن منصور الحلاج: أنا الحق، ويقولون قال ابن منصور كذا، ولا يقولون أن الله قال كذا على لسان الحلاج». ومبرر هذا النوع من التوحيد عند الحلاج هو لأن «العبد إذا وحد ربّه فقد أثبت نفسه، ومن أثبت نفسه فقد أتى بالشرك الخفي، وإنما الله تعالى هو الذي وحد نفسه على لسان من شاء من خلقه». لذلك فهو يرى نفسه ليس (الحق) بل هو (حق) أو (سر الحق):

أنا سر الحق ما الحق أنا بل أنا حق ففرّق بيننا²

وللحلاج رسالة كتبها إلى بعض تلامذته يقول فيها: السلام عليك يا ولدي ستر الله عنك ظاهر الشريعة وكشف لك حقيقة الكفر، فإن ظاهر الشريعة كفر خفي وحقيقة الكفر معرفة جليلة. واعلم أن الله تعالى تجلّى على رأس ابرة لمن شاء وتستر في السماوات والأرضين عن من شاء، شهد أنه لا هو وشهد ذلك أنه غيره، فالشاهد بإثباته والشاهد على نفيه غير مذموم. والمقصود من هذا الكتاب أن أوصيك أن لا تغتر بالله ولا تئأس منه ولا ترغب من محبته ولا ترض أن تكون له غير محب ولا تقل بإثباته ولا تمل إلى نفيه وإياك والتوحيد والسلام³.

وله بيت شعر يفيد هذا المعنى، يقول فيه:

كفرتُ بدين الله والكفر واجب لدي وعند المسلمين قبيح⁴

ومن أبياته الشطحية قوله:

سبحان من أظهر ناسوته سر سني لاهوته الثاقب

حتى بدا في خلقه ظاهراً في صورة الأكل والشارب¹

¹ الحسين بن منصور الحلاج: كتاب الطواسين، ضمن فقرة طس الصفاء، مكتبة النفري الإلكترونية: <http://alnafry.googlepages.com>

² ماسينون: أخبار الحلاج، طبعة السوربون في باريس، 1957م، ص93. كذلك: الفلسفة الصوفية في الإسلام، ص369-371.

³ رسالة إلى الإمام الرازي، ضمن رسائل ابن عربي، ج1، ص13. كذلك: أخبار الحلاج، ص63.

⁴ نفس المصدر والصفحة السابقة، وأخبار الحلاج، ص99.

وقوله أيضاً

مزجت روحك في روحي كما

تمزج الخمرة بالماء الزلال

فاذا مسك شيء مسني

فاذا أنت أنا في كل حال²

وكذا قوله:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا

نحن روحان حللنا بدنا

فاذا أبصرتني أبصرته

واذا أبصرته أبصرتنا³

ومن الشطحات الأخرى قول الشبلي (المتوفى سنة 334هـ): «ما في الجنة أحد سوى الله»⁴. وقوله: «أنا أقول وأنا أسمع، فهل في الدارين غيري»⁵، وقوله أيضاً: «لو خطر ببالي أن الجحيم بنيرانها وسعيرها تحرق مني شعرة لكنتُ مشركاً»⁶.

وكذا ما قاله العارف أبو سعيد أبو الخير لصديقه ابن سينا: «ما دامت المساجد والمدارس لم تهدم هدماً تاماً، فسوف لا ينجز الدراويش عملهم، وما دام الكفر والإيمان لم يتشابها ولم يتماثلا تماماً، فما من رجل يكون صحيح الإسلام والإيمان»⁷.

وأيضاً ما قاله فريد الدين العطار (المتوفى سنة 586هـ): «أقول لك السر. اعلم يا أخي أن النقش هو النقاش، أنا الحق، أنا الله..»⁸.

كما تُسبب إلى العارف عفيف الدين التلمساني (المتوفى سنة 690هـ) وهو من مريدي ابن عربي، قوله: «القرآن كله شرك ليس فيه توحيد، وإنما التوحيد في كلامنا..»⁹.

1 ابن كثير: البداية والنهاية، حققه ودقق أصوله وعلق حواشيه علي شيري، دار إحياء التراث العربي، ج11، ترجمة الحلاج، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية: www.yasoob.com.

2 البداية والنهاية، نفس المعطيات السابقة.

3 الفلسفة الصوفية في الإسلام، ص358.

4 كامل مصطفى الشبيبي: الفكر الشيعي والنزعات الصوفية، مكتبة النهضة، بغداد، الطبعة الأولى، 1386هـ - 1966م، ص233.

5 شطحات الصوفية، ص43.

6 نفس المصدر والصفحة.

7 عن: جولدتسهير: العقيدة والشريعة في الإسلام، نقله إلى العربية كل من محمد يوسف موسى وعبد العزيز عبد الحق وعلي حسن عبد القادر، دار الكتاب المصري في القاهرة، الطبعة الأولى، 1946م، ص153.

8 الفلسفة الصوفية في الإسلام، ص398.

9 ابن تيمية: الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، المكتب الإسلامي في بيروت، الطبعة الثانية، 1390هـ، ص88. ورسالة الرد على ابن العربي والصوفية، ضمن مجموعة رسائل شيخ الإسلام ابن تيمية، مطبعة السنة المحمدية، الطبعة الأولى، 1386هـ - 1949م، ص42.

كانت مثل تلك الشطحات - لا سيما ما يتعلق بدعوى الحلول والإتحاد - محور الصراع الدائر بين ذوي الكشف وذوي العقل. ففي الوقت الذي ينكر فيه أصحاب الكشف مقدرة العقل على تخطي إدراك طور ما هو فوقه، يرى العقليون أن مهامهم الأساسية هي تعقيل الكشف بإضفاء نظام السببية على الرؤية الوجودية للمشاهدة الصوفية، وهو ما جعل موقفهم من الشطحات سلبياً.

فهم تارة يحسبونها أوهاماً يتخيلها العارف لإنبهاره بنور الحقيقة التي يراها، وأخرى يأولون مضمونها من العبارات الشنيعة «المستغربة» فيحولونها من نظام اللاسببية إلى نظام السببية الذي يدين له العقل بالإعتراف والتصديق، كما يتضح من المحاولات العديدة التي قام بها الغزالي عند مواجهته هذه المشكلة لدى العرفاء. فهو يعي أن قطع صلة الكشف عن العقل والتعليم يعني السقوط في دائرة نظام اللاسببية الناتج عن دعوى شطحات الحلول والإتحاد ووحدة الوجود الشخصية. لذلك حرص على التمسك بالعقل، فهو الوسيلة الوحيدة التي تصحح حالات الكشف وشطحاته، الأمر الذي أعابه عليه ابن عربي واعتبره «زلة قدم»، لأنه يعي هو الآخر أن ما كان يرومه - الغزالي - هو إدخال الوجود تحت سلطة نظام السببية الدال على الثنائية لا الوحدة.

لقد وضع الغزالي العقل موضع الميزان في معرفة ما هو ممكن وما هو مستحيل من دعوى الكشف. فمثلاً إن تحديد المكاشف لوقت موت فرد من الناس هو مما لا يحيله العقل، رغم أنه يعجز عن إثباته وإدراكه مستقلاً. كذلك فإن المكاشفات الدالة على رؤية ملكوت السماوات والأرض والملائكة وأرواح الأنبياء وسماعهم، هي أيضاً مما يصح ويصدق. أما ما يمتنع عند العقل، فهو أن تكون هناك دعوى تقول: إن الله تعالى يخلق مثله، أو أنه يحل في الأفراد أو يتحد معهم¹.

من هنا اعتبر الغزالي أن مقالات الإتحاد والحلول والوصول هي مقالات باطلة ناتجة عن التخيل لشدة استغراق العارف وقربه وهو في حالة السكر والوجد، لا سيما عندما لا تكون له قدم راسخة في المعقولات تمكّنه من التمييز بين ما هو ممكن وما هو مستحيل. فهو يترقى «من مشاهدة الصور والأمثال إلى درجات يضيق عنها نطاق النطق، فلا يحاول معبر أن يعبر عنها إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكنه الاحتراز عنه. وعلى الجملة، ينتهي الأمر إلى قرب يكاد يتخيل منه طائفة الحلول وطائفة الإتحاد وطائفة الوصول، وكل ذلك خطأ.. بل الذي لا يسته تلك الحالة لا ينبغي أن يزيد على أن يقول: وكان ما كان مما لست أذكره، فظنّ خيراً ولا تسأل عن الخبر»².

¹ انظر كتب الغزالي التالية: المقصد الأسنى، ص76. وميزان العمل، ص408. ورسالة روضة الطالبين، ضمن فرائد اللآلي، ص141.

² المنقذ من الضلال، ص131-132. والاحياء، ج1، ص17.

لكن الغزالي يعي بأن مصدر هذا التخيل والاشتباه يعود أساساً إلى إعتبارات الشبه والسنخية بين ذات العارف وذات الله، لا سيما وأن الأول مخلوق على صورة الثاني، فلهذه المشابهة بينهما يظن العارف أنه ذات الحق، فيشطح بمقولة «أنا الحق». ذلك أن «الله يتجلى ظاهراً من جهة أفعاله، ولكنه يظل باطناً لشدة ظهوره، وعندئذ لا يظهر إلا للعقل لا للحواس، وإذا فهم الذوق هذا الفهم لم يكن هناك ما يدعو العقل لإنكاره.. فإن من ليس له قدم راسخ في المعقولات ربما لم يتميز له أحدهما عن الآخر - ذات الله وذاته - فينظر إلى كمال ذاته وقد زين بما تلاً في حلية الحق، فيظن أنه هو فيقول إنا الحق». وهو نفس الوهم الذي سبق أن وقع فيه النصاري وهم ينظرون إلى المسيح «فرأوا إشراق نور الله قد تلاً في فيه فغلطوا فيه، كمن يرى كوكباً في مرآة، أو في ماء فيظن أن الكوكب في المرآة أو في الماء فيمدّ يده إليه ليأخذه وهو مغرور»¹. لا سيما وأن العرفاء يقولون بأنه كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة².

لذلك كان العلاج الوحيد الذي يراه الغزالي لمثل هذه المشكلة من الوهم هو العودة إلى «سلطان العقل الذي هو ميزان الله في أرضه»، فلو أن العرفاء رجعوا إليه بعد وجدهم وسكرهم لعلموا «أن ذلك لم يكن حقيقة الإتحاد بل شبه الإتحاد، مثل قول العاشق في حال فرط عشقه: أنا من أهوى ومن أهوى أنا...»³.

مما يعني أن التمايز بين أهل الشطح وأهل العقل هو تمايز قائم على نوع علاقة الشبه، إن كانت وحدوية لا عقلية أو مثنوية عقلية.

ولم يكتف الغزالي بهذا، فله أيضاً بعض التبريرات والتوجيهات التي تمس جُمل العرفاء الشطحية. فهو يرى أنهم اضطروا إلى تلك العبارات مبالغة في التوحيد كي لا يقعوا في الشرك، فبعضهم قال «ما في الجبة إلا الله»، وبعض آخر قال «سبحاني سبحاني ما أعظم شأني»، كل ذلك كي لا يكون هناك فرق، فلو «قلنا سبحان الله، فمعناه نفي الشريك ولا يكون النفي إلا مع توهم الشريك. فالموحدون منهم بلغ بهم التوحيد إلى أن رأوا التبري منه سوء أدب». ومع ذلك فالغزالي يرى أنه لا معنى لهذا الهرب من إنساب الكلام لله والنطق به، إذ وقع العرفاء بما هو أشد من سوء الأدب ذاك، فمثلهم كمثل الفلاسفة الذين زعموا «أن الباري تعالى لا يقال له موجود فإن ذلك يؤدي إلى دخوله مع الموجودات تحت الجنس»، مع أن هذا القول هو «نفي معنى» لوجوده⁴.

¹ المقصد الأسنى، ص 166. والكشف والتبيين في غرور الخلق اجمعين، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي (5)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 4141هـ - 4991م، ص 581. كذلك: الفلسفة الصوفية في الإسلام، ص 234. والتصوف الإسلامي، ص 90.

² محمد بن عبد الجبار النفري: المواقف والمخاطبات، ضمن فقرة: موقف ما تصنع بالمسئلة، عن الموقع الإلكتروني:

<http://www.islamicbook.ws/amma/almwaqf-walmkhatbat.pdf>

³ مشكاة الأنوار، ص 57.

⁴ رسالة معراج السالكين، ص 72.

وهناك محاولة أخرى اعتمدها الغزالي لتوجيه بعض العبارات الشطحية وتأويلها. فهو يرى أنه «قد أخطأ من قال أنا الحق إلا بأحد تأويلين أحدهما أن يعني أنه بالحق، وهذا التأويل بعيد لأن اللفظ لا ينبئ عنه ولأن ذلك لا يخصه، بل كل شيء سوى الحق فهو بالحق. التأويل الثاني أن يكون مستغرقاً بالحق حتى لا يكون فيه متسع لغيره وما أخذ كلية الشيء واستغرقه فقد يقال أنه هو هو كما يقول الشاعر: أنا من أهوى ومن أهوى أنا. ويعني به الاستغراق، وأهل التصوف لما كان الغالب عليهم رؤية فناء أنفسهم من حيث ذاتهم كان الجاري على لسانهم من أسماء الله تعالى في أكثر الأحوال هو الحق لأنهم يلحظون الذات الحقيقية دون ما هو هالك في نفسه..».

وبهذا يصدق عليهم قول الشاعر:

رقّ الزجاج وراقت الخمر فتشابهها فتشاكل الأمر

فكأنما خمر ولا قدح وكأنما قدح ولا خمر¹

وهو المعنى الدال على وحدة الشهود، ولا يُقصد منه وحدة الوجود.

وثمة معنى آخر ذكره القونوي الذي أحال الإتحاد والحلول في بعض رسائله، إذ لا يوجد إلا وجود واحد هو الحق المطلق، أما الأشياء فهي موجودة به معدومة في نفسها. لهذا فقد وجّه مقالة الصوفية في الإتحاد بمعنى شهود الوجود الحق الذي به الكل موجود، إذ «يتحد به الكل من حيث كون كل شيء موجوداً به ومعدوماً في نفسه، لا من حيث أن له وجوداً خاصاً اتحد به الكل، فإنه محال»².

وهناك من قدّم العذر لأصحاب الشطحات كما هو حال ابن خلدون الذي اعتبرهم أهل غيبة عن الحس، فالواردات تملكهم حتى ينطقوا بما لا يقصدون. وعلى رأيه أن صاحب الغيبة غير مخاطب والمجبور معذور³.

أما لدى العرفاء أنفسهم فالأمر لا يستحق مثل هذه التخريجات والتأويلات التي اصطنعها لهم الغزالي - وغيره - كدفاع عن منطق العقل في نظام السببية. فهم يثبتون هذه المعاني الصوفية ويدافعون عنها. فبعضهم لا يعيب على أصحاب الشطح مقالاتهم، كما هو الحال مع العارف الشيخ أحمد الطيب الذي يقول: فمن قال أنا الله، علينا أن نسلم ونستسلم له، فإنه نور من ربه. وقد قال عبد الكريم الجيلي:

فصرت أنا هي، وهي صارت كذا أنا، ومن بيننا كاف المخاطب ضائع¹

¹ المقصد الأسنى، ص 61 و 75.

² مرآة العارفين، ص 17-18.

³ تاريخ ابن خلدون، الطبعة الثالثة، المكتبة المدرسية ودار الكتاب اللبناني، 1967م، ج 1، ص 881.

كما استعان بعض بشاهد كمثال لتقريب المعنى على صدق عبارات أصحاب الشطح، كما هو الحال مع العارف حيدر الأملي الذي قال:

«قد ضرب أهل الله.. مثلاً لطيفاً لنلا يتوهم الجاهل أن كلامهم ليس له تحقيق، وهو أنهم قالوا نفرض هناك ناراً موصوفة بالضوء والاحراق والحرارة والانضاج وغير ذلك، ونفرض بازائها فحماً موصوفاً بالظلمة والكدورة وعدم الحرارة والانضاج، ثم نفرض أنه حصل لهذا الفحم قرباً إلى تلك النار بالتدريج واتصف بجميع صفاتها فصار ناراً، وحصل منه ما يحصل من النار، وبـل صار هو هي، أفلا يجوز له أن يقول إنا النار؟ كما قال العارف أنا الحق. ومعلوم أنه يجوز لأنه صادق في قوله، وفيه قيل: أنا من أهوى ومن أهوى أنا»².

حتى أن بعض من اشتهر بنزعتة الفلسفية اقترب أيضاً من هذا المعنى، تاركاً العقل ونظام السببية وراءه، كما هو الحال مع نصير الدين الطوسي الذي فسّر شطحة أبي يزيد البسطامي «سبحاني سبحاني ما أعظم شأنني» وشطحة الحلاج «أنا الحق» بأن «أياً منهما لم يدع دعوى الإلهية، بل دعوى نفي أنيته ليثبت أنية غيره، وهو المطلق»³.

3 - تكامل الجهازين

من المبرر له أن يكون الإشتراك في المولد المعرفي لكل من الفلسفة والعرفان قادراً على جعل جهازيهما جهازين متكاملين.

فالرؤية التي ينتجها أحدهما تكاد تكون متماثلة مع الأخرى. إذ الإختلاف الذي سبق أن حددناه بينهما - والقائم بين نظام السببية واللاسببية، أو المثنوية والوحدة - هو إختلاف قابل للتلاشي والاختراق، إلى الحد الذي يمكن للوجودي أن ينقلب فيه من رؤية إلى منافستها.

فثمة شعرة دقيقة بين الرؤيتين قابلة للقطع لأدنى سبب ومناسبة، وهي ما تقضي بالجهازين مما يبدو عليهما من نزاع وصراع إلى التعاون والتكامل، بحيث أن الرؤية لدى أحدهما تجر إلى الأخرى أو تتممها، بلا تنازع ولا إختلاف. ورغم ما يبدو لدى البعض بأن هناك إختلافاً جذرياً بين المشربين، فإن التدقيق في الأمر يجعل المرء يذعن إلى الوحدة والإتفاق بينهما طبقاً للمولد المشترك كما عرفنا.

¹ عبد القادر: الفكر الصوفي في السودان، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، 1968م-1969م.

² حيدر الأملي: أسرار الشريعة، مقدمة وتصحيح محمد خواجوي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، 1983م، ص214-213.

³ اوصاف الأشراف لنصير الدين الطوسي، عن: الفكر الشيعي والنزعات الصوفية، ص100.

وقديماً كان افلوطين يعرض أفكاره بحسب الطريقة العقلية، لكنه مع هذا لا يتخلى أحياناً عن نزعته العرفانية. فليس فقط أن الكثير من آرائه كان مقتبساً من عرفانيات نومانوس، كما اتهمه على ذلك تلامذته¹، بل كذلك أنه لم يتخلّ عن العرفان كمنهج وطريقة، فله مكاشفاته عن النفس عند خلوته بنفسه وخلعه بدنه جانباً ثم رؤيته ذاته في حسن وبهاء وضياء، حتى ارتاضت نفسه على ذلك فارتقت واتصلت بالعالم الإلهي، كما هو قول الصوفية².

إلا أن عملية الجمع والتكامل بين الفلسفة والعرفان غالباً ما كانت لصالح الأخير منهما. أما الفلسفة فقد كان مصيرها لا يعدو أكثر من مقدمة ممهدة له على صعيد الرؤية. فحتى الفلاسفة الذين أبدوا امتعاضاً من العرفان لم تتخلص رؤاهم من هذا المصير، ففي النهاية جعلوا فلسفاتهم لخدمة الرؤية العرفانية. فإبن باجة مثلاً يقسم المراحل المعرفية للناس فينهيها نهاية عرفانية تخص الفلاسفة، فيجعل منهم يدركون الشيء فيصيرون هم نفس هذا الشيء المدرك، أو أنهم يرون الشيء بنفسه، وذلك بعد تدرجهم من مرحلة الجمهور فمرحلة النظائر الطبيعيين حتى يصلوا أخيراً إلى مرحلة الفلاسفة³، فعند ذاك يكون الفيلسوف تام العقل، إذ ينظر إلى كل شيء بعين العقل فيرى العقل في كل شيء ويصير هو إياه، وهي السعادة القصوى⁴.

وبهذا فإن إبن باجة لم يعترض على العرفان إعتراضاً جذرياً من حيث الرؤية، بقدر ما كان يشترط تقدم النظر العقلي عليه كشرط أساس وطبيعي، إذ يرى أن مجاهدات الصوفية ورياضاتهم ترمي إلى تجنيد قوى النفس الثلاث (الحس المشترك والمخيلة والذاكرة) لتجتمع على صورة روحانية واحدة تظهر كأنها محسوسة، فيشاهد ما هو عجيب من فعل إجتماع تلك القوى، حيث ثرى «صور غريبة ومحسوسات بالقوة هائلة المنظر وأنفس أحسن كثيراً مما في الوجود..».

مع ذلك فإن باجة لا يعتبر هذه المشاهدات غاية الإنسان وسعادته القصوى، بل إنه يشكك في صدقها ويرى أنها من الظنون بإعتبارها أمراً خارجاً عن الطبع⁵، إذ لا بد من استكمال التدرج العقلي الذي يتحقق به إتحاد العقل بما يدرك ويصير هو إياه، مما ينتج عنه السعادة القصوى.

1 تكوين العقل العربي، ص173.

2 انظر: اثولوجيا، ضمن: افلوطين عند العرب، ص22.

3 رسالة اتصال العقل بالإنسان، ضمن: رسائل إبن باجة، ص167-168.

4 المصدر السابق، ص168.

5 رسالة المتوحد ضمن رسائل إبن باجة، ص55.

وبذلك فإن ابن باجة قد وقع في نفس مستنقع العرفان ولو بصورة «خجولة» غير معلنة. فعملية الإتحاد ما زالت تنتظم انتظاماً مضاداً للانتظام العقلي باعتبارها تعني خرقاً لقانون السببية في حفظ مراتب العلة والمعلول.

وحال ابن رشد لا يختلف عن حال سابقه ابن باجة، فهو أيضاً يؤيد طريقة هذا الأخير ويعتبرها برهانية. فمؤاخذاته على العرفان هو لكونه لم يتخذ السلوك الطبيعي للتدرج العلمي، وبالتالي يرى - هو الآخر - أن العقل والتعليم شرط طبيعي للوصول إلى حالة الإتحاد كغاية قصوى، وهو يذكر بأن «هذه الحال من الإتحاد هي التي ترومها الصوفية، وبيّن أنهم لم يصلوها قط، إذ كان من الضروري في وصولها معرفة العلوم النظرية... ولذلك كانت هذه الحال كأنها كمال إلهي للإنسان»¹.

كما قال في محل آخر: «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 وأقبالها بالفكرة على المطلوب.. ونحن نقول إن هذه الطريقة وأن سلّمنا وجودها، فإنها ليست عامة للناس بما هم ناس، ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر، ولكان وجودها عبثاً، والقرآن إنما هو دعاء إلى النظر والإعتبار وتنبيه إلى طريق النظر»².

وهذا يعني أن الفلسفة وإن كانت تستند إلى طريقة العقل والتفكير النظري من التعليم الكسبي، لكنها تفضي إلى نهاية عرفانية لا تنتظم ضمن منطق العقل وشروطه في حفظ مراتب العلة والمعلول.

وفعلاً أن لابن رشد رؤية عرفانية إتحادية تتجلى في نظريته الخاصة حول خلود النفس، والتي يضمن بها على الجمهور والعامة. فهو يرى أن زيداً من الناس هو غير عمرو بالعدد، لكنه هو وعمرو واحد من حيث الصورة أو النفس، وهذا يعني أن نفس زيد وعمرو هي واحدة بالصورة، وإنما لحقت الكثرة العددية لهما أو القسمة بينهما من قبل المادة. وضرب على ذلك مثلاً فرأى أنه مثلما أن الجسم ينقسم بالذات، وأن البياض منقسم بالعرض، إذ ينقسم بانقسام الأجسام، فكذا في علاقة النفس بالبدن، أو الصورة بالمادة، فالنفس والصورة تنقسم بالعرض بانقسام محلها من البدن والمادة. وعليه إذا فارقت النفوس الأبدان فإنها ستعود واحدة بالعدد حيث لا مادة هناك.

1 ابن رشد: تلخيص كتاب النفس، مقدمة أحمد فؤاد الأهواني، ص 95.

2 ابن رشد: مناهج الأدلة، تقديم وتحقيق محمود قاسم، مكتبة الانجلو المصرية، الطبعة الثالثة، ص 150.

أي أن الخلود عنده هو خلود جمعي إتحادي، مشبهاً ذلك بالضوء، حيث ينقسم بإنقسام الأجسام المضيئة، ثم يتحد عند إنتفاء الأجسام، وكذا الأمر في النفوس مع الأبدان، إذ تتحد بإنتفاء هذه الأخيرة¹.

كما أشار ابن رشد في نظريته عن الوجود الواحد المتعدد الرتب إلى نفس مقالة الصوفية (لا هو إلا هو)، وتكاد رؤيته العامة للوجود تمسّ المنظور الصوفي له - إن لم نقل أنها مسّته فعلاً - في الوقت الذي كانت تتبع 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 إلى موقع آخر يعتمد على الظاهر من خلال (نظرية المشاكلة) للموجود الواحد، ومن ثم أصبحت مصادر الحقيقة لديه ثلاثة، هي الفلسفة والعرفان والشريعة، فأضاف إلى الإشراق بعداً ثالثاً يتمثل بالظاهر البياني للنص الديني.

لقد اعتبر ابن رشد أن للشيء الواحد أطواراً ومراتب من الوجود بعضها أشرف من البعض الآخر، كما هو معلوم من أمر النفس من حيث تكاثر أطوارها مع أنها شيء واحد.

فمثلاً «إن اللون نجد له مراتب في الوجود بعضها أشرف من بعض، وذلك أن أخس مراتبه هو وجوده في الهولوى، وله وجود أشرف من هذا وهو وجوده في البصر، وذلك أن هذا الوجود هو وجود للون مدرك لذاته، والذي له في الهولوى هو وجود جمادي غير مدرك لذاته، وقد تبين أيضاً في علم النفس أن للون وجوداً أيضاً في القوة الخيالية وأنه أشرف من وجوده في القوة الباصرة، وكذلك تبين أن له 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»².

فهو في هذه الطريقة التي اتبع فيها فلاسفة المشرق كالغزالي ومن على شاكلته، أدرك أنها لا تفضي فقط إلى أن يكون المبدأ الأول يمثل الموجودات كلها، بل وأنها تعني نفس ما قاله «رؤساء الصوفية (لا هو إلا هو)» كما أشار بنفسه إلى ذلك، معتبراً أن هذا الإعتقاد «هو من علم الراسخين في العلم» الذي ينبغي أن يضمن به على كل من هو ليس من أهله³.

ومما له دلالة في الأمر تلك المحاوراة التي جرت بين ابن رشد وهو في أواخر عمره، وبين ابن عربي وكان - 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

1 تهافت التهافت، ص 26-30.

2 تهافت التهافت، ص 228.

3 نفس المصدر، ص 463.

عساها أن تكون مدركة للحق واصابته، 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.

إذ 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 والذي إليه في حاجة، قصداً منه حتى يجتمع بي، فإنه كان من أصدقائه، وأنا صبي ما بقل وجهي، ولا طر شاربي. فلما دخلت عليه قام من مكانه اليّ محبة وإعظماً، فعانقني وقال لي: نعم؟ فقلت له: نعم؟ فزاد فرحة بي لفهمي عنه، ثم استشعرت بما أفرحه من ذلك، فقلت له: لا. فانقبض وتغيّر لونه، وشكّ في ما 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 أن ابن عربي يتحدث عن لقائه بإبن رشد مرة ثانية 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 اثبتناها وما رأينا لها أرباباً. فالحمد لله الذي أنا في زمان فيه واحد من أربابها، الفاتحين مغاليق أبوابها، والحمد لله الذي خصني برويته»¹.

أما عند فلاسفة المشرق فصورة التكامل بين الجهازين المعرفيين تبدو واضحة تماماً، وذلك منذ معلم الفلاسفة الفارابي وحتى خاتمهم صدر المتألهين.

فالرؤية الفارابية وإن كانت فلسفية قائمة على إعتبارات العقل والتفكير النظري، إلا أنها تترد أحياناً إلى المدخل العرفاني عبر مقالة الاتحاد الصوفية. فالفارابي وإن كان في بعض كتبه ينحى منحاً فلسفياً خالصاً فيعتبر سعادة الإنسان وكماله لا يتحققان عند بلوغ مرتبة العقل الفعال المسمى بالروح الأمين (جبريل)، بل دونه درجة، وذلك بتأمل الحقائق الأزلية فيه². لكنه في محل آخر يترد إلى الإتجاه الصوفي بجعل مآل الفلسفة عبارة عن العرفان، فيقرر بأن أقصى مراتب الكمال والسعادة التي يمكن أن يبلغها الإنسان هو أن يصير في مرتبة العقل الفعال أو الروح الأمين (جبريل)، ولا يحصل ذلك إلا بمفارقة الأجسام، فلا يحتاج في قوامه إلى شيء آخر مما هو دونه كالجسم والمادة وغيرهما، وأن يبقى على ذلك الكمال دائماً³.

¹ انظر هذين اللقائين في كل من مقدمة الأسرار لابن عربي، تحقيق وتقديم أحمد زكي عطيه وطه عبد الباقي سرور، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، 1961م، ص13-15. والفتوحات المكية، دار احياء التراث العربي، ج1، ص404 و702.

كذلك: ابن عربي حياته ومذهبه، ص12-13.

² آراء أهل المدينة الفاضلة، ص85.

³ كتاب السياسة المدنية، ص3 و6-7.

وتتجلى الصورة أكثر لدى ابن سينا، فهو يعترف باتفاق العرفاء مع الفلاسفة في ما يحصل للنفس من صعود ومصير. فالفلاسفة يرون أن هذه النفس تعمل على استكمال ذاتها بكسب العلم والمعرفة، مستعينة لذلك بآلة البدن، حتى يصل كمالها إلى أن لا تحتاج لهذه الآلة فتلتحق بالعالم الإلهي وتصبح ملكاً من ملائكته في سعادة لا نهاية لها، وهي نفس الرؤية التي يراها «جماعة من أرباب الرياضة وأصحاب المكاشفة، فإنهم شاهدوا جواهر أنفسهم عند انسلاخهم عن أبدانهم واتصالهم بالأنوار الإلهية».

ويروى أن ابن سينا التقى أبا سعيد الخير فتحدثا معاً ثم أنهما بعد أن اختلفا وصف أحدهما الآخر، فقال أبو سعيد في حق ابن سينا: «إنه يعلم ما أشاهد». في حين قال ابن سينا في حق أبي سعيد: «إنه يشاهد ما أعلم»¹. هكذا فهناك عقل يعلم وقلب يشاهد والأمر واحد.

من هنا كانت رسالة (حي بن يقظان) دعماً لهذا السبيل، فهي تشدد على وجود إتفاق تام بين الفريقين: أصحاب المجاهدة والرياضة وأصحاب العلم الكسبي والعقلي. ففي القصة التي يشرح فيها ابن طفيل الفلسفة المشرقية لابن سينا، يدرك حي بن يقظان أنه يرى في قلبه بالكشف نفس ما يعلمه صاحبه (أبسال) بالعقل. كما أن هذا الأخير يدرك بأن ما يكسبه من علم هو نفس ما يراه صاحبه من كشف.

ولو انتقلنا إلى الغزالي، فسنرى أنه عمل على تعزيز هذه الطريقة، ففي بعض تردداته اعترف - كما عرفنا - بأنه لا فرق بين علم الكشف وعلم العقل الكسبي في إدراكهما الحقيقة، رغم اختلاف طريقتهم، فالعلم الأول يأتي «من داخل القلب من الباب المفتوح إلى عالم الملكوت»، بينما العلم الآخر يأتي «من أبواب الحواس المفتوحة إلى عالم الملك»، وبالتالي كان على المكتسب في الحالة الثانية أن يعمل على رفع الحجاب بنفسه عن نفسه ليصل إلى إدراك المطلوب، بينما لا يحتاج العارف في حالة الكشف إلى ذلك، إذ الله هو الذي يتكفل بهذا الأمر.

وهو في مجال الرؤية يكاد يمسّ المنظور الصوفي من موقع فلسفي، إذ لا يجعل في الوجود موجوداً سوى الله من حيث الحقيقة، أما غيره فلا هوية له من حيث الحقيقة، أو أن حقيقته هي عدم محض، وإن اعتبر موجوداً من حيث نسبته إلى الموجود الحق².

وهو ما مهّد لبعض الإشرافيين من إعتبار هذه النسبة المطلق عليها «العلية» بأنها نسبة إعتبارية، أو أن لها وجوداً من حيث الظاهر، وإن كانت الحقيقة باطناً تعبر عن عدم وجود شيء في العين سواه.

1 الخوانساري: روضات الجنات، تحقيق أسد الله إسماعيليان، مكتبة إسماعيليان بقم، ترجمة ابن سينا (268)، ص 184.

2 مشكاة الأنوار، ص 60.

وهي الرؤية التي وظفها صدر المتألهين لتحقيق التكامل في العلاقة بين العرفان والفلسفة.

فقد سبق أن رأينا بأن موقف صدر المتألهين من العقل ينتابه شيء من التردد وهو يحاول رسم العلاقة الخاصة بينه وبين الكشف. ولهذا التردد إنعكاساته على صعيد الرؤية الوجودية.

ففي بعض مواقف هذا الفيلسوف اعتبر للعقل قدرة على تمييز المكاشفات وتمحيصها؛ ليمنع به وحدة الوجود الصوفية التي تنادي بوجود واحد مطلق يجري مجرى الطبيعة الكلية في اتصافها مع أفرادها.

فمن الناحية المبدئية أن أي شيء إما أن يكون بشرط تعيين الماهية أو بشرط اللاتعيين أو لا بشرط التعيين وعدمه.

وعند الصوفية ان الواجب تعالى شأنه عبارة عن الوجود الذي هو لا بشرط تعيين الماهية وعدمه، مثلما هو الحال مع الكلي الطبيعي، وهم يسمونه «الوجود المطلق»، خلافاً لما عليه الفلاسفة حيث عدّوه من الوجود الذي هو بشرط عدم التعيين¹، أي هو على صيغة «بشرط لا». والفارق بين هذه الصيغة وبين الصيغة الصوفية «لا بشرط» هو فارق يعبر عن تعدد الوجود الواجب وعدمه².

فلدى الفلاسفة أن هناك تعدداً شخصياً في هذا الوجود، بحيث تكون المرتبة الإلهية محفوظة وغير ممتزجة مع غيرها من المراتب.

في حين لا ترى الصوفية أي تعدد للواجب، بإعتبارها تعدد الكثرة من مراتب الوجود المطلق البسيط. وهي ذريعة لدفع ما تُتهم به أنها تشتت حقيقة الواجب في هويات الأعدام وتفتتها في ظواهر الأجسام، فتكون قابلة للأعراض والجواهر، حيث لا يوجد في العين اثنان، بل وجود واحد ينتزع منه الماهيات المختلفة³.

وقد واجهت هذه النظرية تهمة من قبل الفلاسفة الإشرافيين، وهي أنها تفضي إلى نفي الواجب أساساً، إذ الكلي الطبيعي لا يوجد إلا بأفراده، ومن ثم لا يكون هناك شيء سوى تعيينات الكائنات المحدودة⁴، وهي نتيجة لا تختلف في المضمون عما يدّعيه الدهريون، لا

¹ الدرة الفاخرة، ص 8-10.

² داود بن محمود القيصري: مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، منشورات انوار الهدى، الطبعة الأولى،

1416هـ، ج 1، ص 25-26.

³ تحفه، ص 197.

⁴ قرة العيون، ص 163-165.

سيما وقد سبق للجيلي أن صرح بالقول: «لا تقل أين الله وأين العالم فما ثم إلا الله المسمى بالعالم».

وهناك من رد التهمة المذكورة معتبراً أن الصوفية لم تنكر وجود الواجب في الخارج، لأنها اعتبرت وجوده بوجود أفراده المنبسطة البسيطة، فيكون كل فرد واجب، وما القول بوجوده على نحو الكلي الطبيعي إلا لغرض تقريب المعنى إلى الأذهان القاصرة، إذ لا يدرك ذلك إلا بطور آخر وراء العقل¹.

مع أن النتيجة واحدة. ففي جميع الأحوال إن الصوفية لا تجعل للواجب مرتبة خاصة لا تجامع فيها بقية المراتب الأخرى. فالكل واحد، والكل في وحدة، والوحدة في الكل، من غير تمايز في الوجوب، وهو شبيه بما يقوله الدهريون من وجه.

لهذا اعترض صدر المتألهين على النظرية الصوفية باعتبارها تتنافى مع ما يقره العقل من وجود الكثرة المثوية حسب العلاقة الفلسفية للعلة والمعلول، بل وحاول أن يوجه كلام مشايخ العرفاء الكبار إلى صورة تقريبها من الطريقة الفلسفية لوحدة الوجود، منكراً إبطال الصوفية للعقل عند طور الكشف، ومشدداً على صلاحيته في منعه لمثل هكذا تصورات.

فهو يعلّق على هذا المعنى من وحدة الوجود ويقول: «لما كانت العبارة قاصرة عن أداء هذا المقصد لغموضه ودقّة مسلكه وبعد غوره يشتبه على الأذهان ويختلط عند العقول، ولهذا طعنوا في كلام هؤلاء الأكابر، بأنها مما يصادم العقل الصريح والبرهان الصحيح ويبطل به علم الحكمة وخصوصاً فن المفارقات الذي يثبت فيه تعدد العقول والنفوس والصور والأجرام، وأنحاء وجوداتها المتخالفة الماهيات. وما أشد في السخافة، قول من اعتذر من قبلهم: إن أحكام العقل باطلة عند طور وراء طور العقل، كما أن أحكام الوهم باطلة عند طور العقل، ولم يعلموا أن مقتضى البرهان الصحيح مما ليس إنكاره في جبلة العقل السليم من الأمراض والأسقام الباطنية، نعم ربما يكون بعض المراتب الكمالية مما يقصر عن غورها العقول السليمة، لغاية شرفها وعلوها عن إدراك العقول، لاستيطانها في هذه الدار وعدم مهاجرتها إلى عالم الأسرار، لا أن شيئاً من المطالب الحقّة مما يقدر فيها ويحكم بفسادها العقل السليم والذهن المستقيم، وقد صرّح بعض المحققين منهم بأن العقل حاكم لا يُعزل، كيف والأمور الجبلية واللوازم الطبيعية، من غير تعمل وتصرف خارجي ومع عدم عائق ومانع عرضي، لا تكون باطلة قطعاً، إذ لا باطل ولا معطل في الوجودات الطبيعية الصادرة عن محض فيض الحق دون الصناعات والتعليمات الحاصلة من تصرف المتخيلة وشيطنة الواهمة وجبلة العقل الذي هو كلمة من كلمات الله التي لا تبديل لها، مما يحكم بتعداد الموجودات بحسب فطرتها الأصلية»².

1 تحفه، ص 138 و 183 و 196.

2 قرة العيون، ص 127-128.

مع هذا فإن صدر المتألهين يحنو ويميل إلى وحدة الوجود الصوفية حتى في أشد كتبه نقداً للصوفية ودفاعاً عن منطق العقل، كما في كتابه (كسر أصنام الجاهلية). فمثلاً قال في الكتاب المشار إليه: «فكلما اشتدت المعرفة جلاءً وظهوراً، اشتد الشوق حدة وقوة، وازدادت بازائها الحركة والسلوك سعياً وإجتهداً. وكلما قوي الشوق وازدادت الحركة كملت المعرفة كشفاً ووضوحاً، وهكذا إلى أن يتصل أول الدائرة بآخرها، ولم يبق في البين عارف ومعرفة غير المعروف، ومشتاق وشوق سوى المشتاق إليه، وسالك وسلوك سوى المسلك إليه المقصود. فصار الأول عين الآخر، والباطن عين الظاهر، وانحصر الوجود في الموجود والمعبود، وطابق الشهود لما عليه في الواقع حكم الوجود لإزالة وساوس الوهم المضل والخيال الضال الموجب لإثبات الكثرة والإثنية في الواجب الحق المتعال»¹.

وحقيقة إن ما رمى إليه هذا الفيلسوف الكبير هو سعيه للجمع والتوفيق بين العقل والكشف معاً، سواء على نحو المنهج والطريقة، أو على نحو الرؤية والمضمون. فمن الناحية المنهجية أنه يقول صراحة: «والأليق أن يمزج السالك إلى الله بين الطريقتين، فلم تكن تصفيته خالية عن التفكير، ولا تفكره خالية عن التصفية، بل يكون طريقه برزخاً جامعاً بين الطريقتين كما هو منهج الحكماء الإشرافيين، إذ لا منافاة بينهما».

وقد استهدف هذا الفيلسوف من عملية الجمع بين الأداتين التوفيق بين الرؤيتين الفلسفية والعرفانية، ولو بتوظيف إحداها لحساب الأخرى. إذ رأى أن إدراك وحدة الوجود الصوفية ليس كما يُدعى بأنه وراء طور العقل، بل اعتقد بأن فهم هذا المعنى يحصل حتى في حدود هذا الطور الذي يتولى إثباته والبرهان عليه، واعترض على من يدعي عدم اطالة العقل لهذا المعنى وقال: «إني لأعلم من الفقراء من عنده أن فهم هذا المعنى من أطوار العقل، وقد أثبتته وأقام البرهان عليه في بعض موارده من كتبه ورسائله وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم»².

وصرح في محل آخر عند اتمامه الكلام عن العلة والمعلول فقال: «كذلك هداني ربي بالبرهان النير العرشي إلى صراط مستقيم من كون الموجود والوجود منحصراً في حقيقة واحدة شخصية لا شريك له في الموجودية الحقيقية ولا ثاني له في العين وليس في دار الوجود غيره ديار، وكلما يترأى في عالم الوجود أنه غير المعبود فإنما هو من ظهورات ذاته وتجليات صفاته التي في الحقيقة عين ذاته»³.

1 كسر أصنام الجاهلية، ص 79-80.

2 شرح الهداية الأثيرية، ص 288.

3 الأسفار، ج 2، ص 292-293. وقررة العيون، ص 196. ولطائف العرفان، ص 56-57.

وبذلك فإن صدر المتألهين قد خالف أولئك الذين يرون بأن هناك طوراً وراء طور العقل يحال على العقل أن يصل إليه. كما خالف في الوقت ذاته من ينكر وجود ذلك الطور وراء طور العقل، كالذي يدعيه المحقق اللاهيجي، إذ اعتبر بأن الإعتقاد بمثل ذلك الطور الخارق - سوى النبوة - يبطل الشرائع والأحكام العقلية والنقلية، ويرفع الأمان ويسد باب الإيمان¹.

فالذي يراه هذا الحكيم الإشرافي هو الإقرار بوجود ما وراء طور العقل، مع الإعتراف بقدرة الأخير على إثباته والبرهان عليه.

ولا شك أن الرؤية التوفيقية التي يتحدث عنها صدر المتألهين قد أفادت من تحقيق المحققين الإشرافيين الذين استهدفوا توظيف الفلسفة لخدمة العرفان، وذلك بتحويل المثنوية التي تقتضيها علاقة العلية إلى وحدة وجود عبر جعل النسبة بين العلة والمعلول إعتبارية محضة، كما يوضح ذلك المحقق الخفري.

فهو يرى: «أن المعلول عند المحققين يكون حيثية إعتبارية لعلته التامة، فيكون الإيجاد عندهم عبارة عن صيرورة الوجود الحقيقي ذا ظاهر، فالحق هو الوجود الحقيقي والخلق هو ظاهره، والظاهر والباطن لا تغاير بينهما بالذات في الأعيان، بل إنما يكون التغاير بينهما بالإعتبار والتعقل، وأخيراً التنزيل عن هذا بقوله تعالى (هو الأول والآخر والظاهر والباطن)². فالإيجاد عندهم هو صيرورة الوجود الحقيقي ذا حيثيات ظهورية انتزاعية، وإن شئت قلت: هو صيرورة الوجود الحقيقي متعيناً بالتعينات الممكنة الإعتبارية، وإن شئت قلت: هو إنبساط الوجود الحقيقي في الممكنات، وإن شئت قلت: هو صيرورة الوجود الحقيقي ذا حيثية انتزاع الماهيات الممكنة».

كذلك قال الخفري: «إن التغاير بين الوجود الحقيقي الذي هو موجود بذاته وبين الممكنات التي هي موجودة بإعتبار إرتباطها بذلك الموجود، ليس خارجاً بأن يكون لكل هوية، بل إنما يكون في التصور والإعتبار»³.

وقد فعل صدر المتألهين الشيء ذاته، فجعل من النظر العقلي موظفاً للسلوك العرفاني، لتقارب رؤيتيهما. وكما رأى أنه ليست لحقيقة المعلول هوية مباينة لحقيقة العلة المفيضة إياه «حتى يكون للعقل أن يشير إلى هوية ذات المعلول مع قطع النظر عن هوية موجدتها، فيكون هويتان مستقلتان في التعقل أحدهما مفيضاً والآخر مفاضاً، إذ لو كان كذلك لزم أن يكون للمعلول ذات سوى معنى كونه معلولاً لكونه متعلقاً من غير تعقل علته وإضافته إليها، والمعلول بما هو معلول لا يعقل إلا مضافاً إلى العلة، فانفسخ ما أصلناه من الضابط

1 تحفه، ص195.

2 الحديد/ 3.

3 قرة العيون، ص181-183.

في كون الشيء علة ومعلول. هذا خلف، فإذا المعلول بالذات لا حقيقة له بهذا الاعتبار سوى كونه مضافاً ولاحقاً ولا معنى له غير كونه أثراً وتابعاً من دون ذات تكون معروضة لهذه المعاني، كما أن العلة المفيضة على الإطلاق إنما كونها أصلاً ومبدءاً ومصموداً إليه وملحوقاً به ومتبوعاً هو عين ذاته، فإذا ثبت تناهي سلسلة الوجودات من العلل والمعلولات إلى ذات بسيطة الحقيقة النورية الوجودية متقدماً عن شوب كثرة ونقصان، وإمكان وقصور وخفاء، برئ الذات عن تعلق بأمر زائد حال أو محل خارج أو داخل، وثبت أنه بذاته فياض وبحقيقته ساطع وبهويته منور للسموات والأرض، وبوجوده منشأ لعالم الخلق والأمر.. تبين وتحقق أن لجميع الموجودات أصلاً واحداً أو نسخاً فardاً هو الحقيقة والباقي شؤونه، وهو الذات وغيره أسماؤه ونعوته، وهو الأصل وما سواه أطواره وشؤونه، وهو الموجود وما وراءه جهاته وحيثياته. ولا يتوهم من أحد من هذه العبارات أن نسبة الممكنات إلى ذات القيوم تعالى تكون نسبة الحلول، هيهات أن الحالية والمحلية مما يقتضيان الإثنية في الوجود بين الحال والمحل. وما هنا - أي عند طلوع شمس التحقيق من أفق العقل الإنساني المنور بنور الهداية والتوفيق - ظهر أن لا ثاني للوجود الواحد الأحد الحق، واضمحلت الكثرة الوهمية، وارتفعت أغاليط الأوهام، والآن حصص الحق، وسطع نوره النافذ في هياكل الممكنات (يقذف به على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق)¹، وللتنويين الويل مما يصفون إذ قد انكشف أن كل ما يقع إسم الوجود عليه ولو بنحو من الأنحاء فليس إلا شأناً من شؤون الواحد القيومي ونعتاً من نعوت ذاته، ولمعة من لمعات صفاته. فما وصفناه أولاً أن في الوجود علة ومعلولاً بحسب النظر الجليل - أي العقل - قد آل آخر الأمر بحسب السلوك العرفاني إلى كون العلة منهما أمراً حقيقياً والمعلول جهة من جهاته، ورجعت عليّة المسمى بالعلة وتأثيره للمعلول إلى تطوره بطور وتحيته بحيثية، لا انفصال شيء مابين عنه². وهو في محل آخر كشف عن أن إعتبار إنعدام العلية والتأثير بين الموجودات راجع إلى طبيعة التقدم في الوجود ذاته³.

ولكي يدفع عن نفسه التناقض بين إقراره بالعلية الفاعلة ونفيها، ذكر بأن المبدأ الأول بالقياس إلى الماهية الموجودة المعلولة يعتبر فاعلاً، أما بالنسبة لنفس الوجود الفايض عليها منه فيعتبر مقوماً لا فاعلاً، بإعتبار أن هذا الوجود غير مابين له. في حين ليس للمبدأ الأول قياساً بنفس الماهية بما «هي هي» سببية ولا تقويم أصلاً⁴.

¹ الأنبياء/ 18.

² الأسفار، ج2، ص299-301. وقرة العيون، ص189-199. كذلك: لطائف العرفان، ص64. والشواهد الربوبية، ص50-51.

³ فذكر يقول: «وبالجملة، وجود كل علة موجبة يتقدم على وجود معلولها الذاتي هذا النحو من التقدم، إذ الحكماء عرفوا العلة الفاعلة بما يؤثر في شيء مغاير للفاعل، فتقدم ذات الفاعل على ذات المعلول تقدم بالعلية، وأما تقدم الوجود على الوجود فهو تقدم آخر غير ما بالعلية، إذ ليس بينهما تأثير وتأثر ولا فاعلية ولا مفعولية، بل حكمهما حكم شيء واحد له شؤون وأطوار وله تطور من طور إلى طور» (الأسفار، ج3، ص257-258. وكذا في نهاية الحكمة، ص226).

⁴ الشواهد الربوبية، ص97.

وهو بهذا التحليل العقلي كشف عن حقيقة ما توصل إليه العرفاء بالكشف والشهود، لذلك صرح قائلاً: «انكشف حقيقة ما اتفق عليه أهل الكشف والشهود من أن الماهيات الإمكانية أمور عدمية.. لا بمعنى أنها من الإعتبارات الذهنية والمعقولات الثانية، بل بمعنى أنها غير موجودة لا في حد أنفسها ولا بحسب الواقع، لأن ما لا يكون وجوداً ولا موجوداً في حد نفسه لا يمكن أن يصير موجوداً بتأثير الغير وافاضته، بل الموجود هو الوجود وأطواره وشؤونه وأنحائه، والماهيات موجوديتها إنما هي بالعرض بواسطة تعلقها في العقل بمراتب الوجود وتطوره بأطوارها.. فحقائق الممكنات باقية على عدميتها أزلاً وأبداً، واستفادتها للوجود ليس على وجه يصير الوجود الحقيقي صفة لها، نعم هي تصير مظاهر ومرائي للوجود الحقيقي بسبب إجتماعها من تضاعيف الإمكانات الحاصلة لها من تنزلات الوجود مع بقائها على عدميتها الذاتية»¹.

والملاحظ أن هذه الرؤية شبيهة برؤية الغزالي، وإن كانت أعمق منها، إذ لم يشأ هذا الإمام أن يقضي على العلاقة المثنوية كما فعل صدر المتألهين من موقع العقل ذاته..

نعود لنقول: ليس ثمة تبرير يجعل صدر المتألهين يستطيع أن يحول العلاقة المثنوية للعلية إلى الوحدة الصوفية لولا علاقة الشبه والسنخية. فمن منطلق أن هناك سنخية بين الوجود الحق وما دونه من المراتب، اعتبر هذا الوجود يفيض على ذاته، فهو «لغاية تمامية وفرط كماله فاض على ذاته من ذاته، وفاض ذاته لكونه فوق التمام من ذاته». وهذا الظهور الثانوي لذات الحق على نفسه هو ذاته المعبر عنه بـ «نزول الوجود الواجبي بعبارة، والافاضة بعبارة أخرى، والنفس الرحمانية في إصطلاح قوم، والعلية والتأثير في لسان قوم آخر، والمحبة الأفعالية عند أهل الذوق، والتجلي على الغير عند بعض» والذي نشأت منه الكثرة والتعدد².

فلولا الشبه والسنخية لتعذر تبرير الإعتقاد بتنزل وجود الحق في سائر المراتب الأخرى، وبالتالي القول بالوحدة المطلقة له، وإن كانت هذه الوحدة تتوسط بين طريقة العرفاء والفلاسفة، فهي تتضمن صدور الكثرة وإنبساطها عن الواحد الحق دفعة واحدة كما هي نظرية العرفاء. وتعد هذه الكثرة مطوية في وحدة حقيقية جامعة لكل الاختلافات، رغم تسلسلها الصدوري طبقاً لنظرية (الواحد لا يصدر عنه إلا واحد)، مما يعني أنها رهينة النظر الفلسفي في العلية.

ومن الواضح أن هذا الإنتقال من السنخية والشبه بين العلة والمعلول إلى الوحدة، رغم الإمضاء في حفظ المراتب المتعينة، هو نفسه يبرر القول بالإتحاد الصوفي بطريقة عقلية، كتوفيق بين الفلسفة والعرفان، أو العقل والكشف. ذلك أن من المستحيل أن تتحقق حالة

¹ لطائف العرفان، ص 86.

² قرة العيون، ص 190-191.

الإتحاد كما يصورها العرفاء ما لم يؤخذ باعتبار الشبه والوحدة الوجودية. فإذا كان صدر المتألهين استطاع أن يبرر الوحدة عبر منطق الشبه والسنخية، فقد مكّنه ذلك - ولا شك - بأن يؤسس مقالته لتفسير حالة الإتحاد من خلال الوحدة المشبعة بمرايا الظل والشبه، وبالتالي يكون قد مهّد للمرمى الصوفي عبر الطريق الفلسفي.

فالاتجاه العام للفلاسفة منذ الفارابي يتنكر لمقالة الإتحاد الصوفي حفاظاً على العلاقة السببية في العلة والمعلول. فهو يكتفي ببلوغ مرحلة الإتصال دون الإتحاد، لذا يقرر بأن أقصى صور تحقيق كمال الإنسان وبهجته وسعادته هي بلوغ الإتصال بالعقل الفعال¹. وقد استمرت هذه النزعة عند الفلاسفة حتى لدى فيلسوف الإشراق السهروردي الذي أحال الإتحاد معترفاً بحدود الإتصال². كما ولقي هذا الاتجاه شيئاً من المجازاة لدى صدر المتألهين في بعض كتبه، فهو في كتاب (المبدأ والمعاد) حدّد غاية خلق الإنسان بمشاهدة المعقولات والإتصال بالمفارقات ومن ثم معرفة الحق وعبادته، وذلك بأن تصبح النفس عقلاً مستقداً من العقل الفعال، فتتحقق بذلك الغاية القصوى من إيجاد عالم الخلق، إذ الإنسان الذي من فضائله تكونت سائر الأكوان يمثل كمال العود وصورته، مثلما يمثل العقل الفعال غاية عالم البدء وكمال³.

ولا شك أن هذه النظرية من الإتصال بالمفارقات وتحول النفس إلى عقل مستفاد، لا يستفاد منها الإتحاد بمعناه الصوفي الذي يرى الكمال يتحقق بالإتحاد ذاته ولا يقف عند حد الإتصال، بل يتجاوزه إلى مرحلة الفناء عبر الحركة الجوهرية. فالغرض من الخلق عند صدر المتألهين هو وجود الله، وأن يصل كل ناقص إلى كماله، فتبلغ المادة إلى صورتها، والصورة إلى معناها ونفسها، وأن تلحق النفس إلى درجة العقل ومقام الروح، وفيها تكون السعادة والطمأنينة القصوتان⁴.

إن فلسفة صدر المتألهين لعملية الإتحاد تقوم أساساً على ما أقره الفلاسفة بأن هناك حركة طبيعية للأشياء نحو معشوقاتها، غايتها التشبّه بهذه المعشوقات. لكن الجديد في فلسفته هو إتخاذ هذا «التشبّه» قنطرة للقول بالإتحاد. فقد اعتبر التكامل - من خلال الحركة - لا يحصل بمجرد تشبّه السافل العاشق بمعشوقه العالي، لأن التشبّه أمر ذهني لا وجود له في الخارج، ومن ثم فإنه ليس مقصوداً حقيقياً، وإنما يحصل بإتحاد العاشق بالمعشوق وصيرورته إياه. فالمراد الحقيقي للفلک - مثلاً - ليس مجرد التشبّه، بل الإتحاد والصيرورة بالجوهر العقلي الكامل، وهو مراده الكلي، وأما مراده الجزئي فهو أحد جزئياته الذي هو

1 آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 85.

2 كتاب المشارع والمطارحات، نفس المعطيات السابقة، ص 501.

3 المبدأ والمعاد، ص 273-274.

4 أسرار الآيات، ص 91.

جوهر نفساني جزئي، فبهذا الشكل تتجدد للنفس الفلكية أمثال يتصل كل منها إلى العالم الأعلى وتتحد بالجواهر المفارق، ويوجد بدله، وهكذا على الدوام باستمرار¹..

كذلك فإن النفس البشرية هي الأخرى تتحد أيضاً بالعقل الفعال، فتكون هي هو، وهو هي، حيث تبلغ درجة تكون جميع الموجودات أجزاء ذاتها، وتكون قوتها سارية في الجميع، ويكون وجودها غاية الكون والخلقة².

فبنظر فيلسوفنا أن هذا الشكل من الاتحاد لم يُدرك غوره ويُئل طوره أكثر الفلاسفة المسلمين، بل وينفي أن يكون أحد من علماء المسلمين قبله استطاع تنقيحه. فعموم الفلاسفة قدحوا فيه وردوا على فروريوس الذي نُسب إليه القول به، كما هو الحال مع ابن سينا الذي عرّضه فيلسوفنا للنقد لإنكاره هذا الاتحاد في بعض كتبه الفلسفية³، وإن أقرّ به في بعض رسائله العرفانية. لكن ظلت عملية تنقيحه وتحقيقه فلسفياً منوطة لأول مرة في تاريخ الفكر الوجودي بيد صدر المتألهين.

فهو قد أنكر الاتحاد بين شيئين متعددين بالفعل ليصيرا موجوداً واحداً، معتبراً ذلك مستحيلاً، لكنه جوّز صيرورة ذات واحدة بحيث تستكمل وتقوى في ذاتها وتشتد في طورها حتى تصبح أمر مصداق لم يكن مصداقاً لها في السابق؛ لسعة دائرة وجودها.

فمعنى إتحاد النفس بالعقل الفعال هو صيرورتها في ذاتها عقلاً فعالاً للصور دون أن يتكثر العقل بالعدد، بل له وحدة جمعية أخرى، ليست كالوحدة العددية التي تكون لشخص من أشخاص نوع واحد بالعموم. فمع أن العقل الفعال فاعل للنفوس المتعلقة بالأبدان، إلا أنه في الوقت ذاته غاية كمالية مترتبة على هذه النفوس وصورة عقلية لها ومحيط بها. فله وجودان، وجود في نفسه، ووجود في أنفسنا لأنفسنا، إذ كمال النفس البشرية وتامها هو وجود العقل الفعال وصيرورتها إياه وإتحادها به. بذلك تصبح النفوس الإنسانية كأنها رقائق متشعبة عن ذلك العقل إلى الأبدان ثم راجعة إليه عند استكمالها وتجردها⁴.

1 المصدر السابق، ص63.

2 مفاتيح الغيب، ص586.

3 الأسفار، ج3، ص312-335، وج6، ص214 و188. كذلك: القسم الثالث والرابع من الإشارات والتنبيهات، ص698-705. لكن جاء في كتاب ابن سينا الأخير إنكاره للإتحاد، مشيراً إلى أن فروريوس كان يقول به في كتاب له «يُثني عليه المشاؤون، وهو سَخَفٌ حَشَفٌ كله، وهم يعلمون من أنفسهم أنهم لا يفهمونه ولا فروريوس نفسه». وانسجاماً مع هذه النظرة فسّر ابن سينا في كتابه (المباحثات) عملية تعقل العقل الإلهي والعقول المفارقة بما يخرجها عن «الإتحاد»، إذ يبادر بالسؤال ثم الجواب قائلاً: «إن كان التعقل هو أن يحصل للعقل حقيقة المعقول، فإذا حصل لنا إذاً عقلاً الإله والعقول الفعالة حقيقتها، فلكل منها إذاً حقيقتان فلم لا يجوز أن يحصل لذواتنا أيضاً حقيقتان، وهناك يجوز؟ الجواب: إذا أمكننا أن نعقل المفارقات تصورت حقائق لها في نفوسنا، فتكون لها حقيقتان: حقائق في أنفسها لأنفسها وهي بها مفارقة، وحقائق مُصَوِّرة فينا هي لنا، فلذلك هذه ليست بعقول» (المباحثات، في: أرسطو عند العرب، ص196).

4 الأسفار، ج9، ص140. والشواهد الربوبية، ص245. وعرشية صدر المتألهين، ص228-229.

أما كيفية هذا الإتحاد فهو أن العالم العقلي، الذي وجدت منه النفوس وانتشرت إلى عالمنا الأرضي، هو عالم غير متناهي القوى والجهات والحيثيات الوجودية، وكلما انفصلت منه النفوس بقيت فيه القوة غير متناهية كما كانت على حالها لا تبيد ولا تنفذ. وتتصف النفوس غير المتناهية في العالم العقلي بأنها ليست على نعت الكثرة العددية، ولا أنها ذات ترتيب ذاتي أو وضعي، فهي متحدة بهذا العالم، وهذا الأخير يمثل تمامها، وبالتالي فكلها شيء واحد وجوهر بسيط متحد عقلياً هو عبارة عما يطلق عليه روح القدس (جبريل)، أو رب النوع الإنساني.

فمن هذا العالم تكثرت النفوس وتنزلت إلى عالم الدنيا، فصارت لضعف تجوهرها متشبهة بأبدان ساكنة في منازل سفلية، حيث لكل شيء أطوار وأكوان من الوجود بعضها أشرف من البعض الآخر مع بقاء الحقيقة الواحدة رغم اختلافها بالنقص والكمال¹. وبحسب هذه الأطوار فإن النفوس بما لها نشأة عقلية تكون قديمة، وبما لها نشأة جسمانية فإنها حادثة².

لكن صيرورة النفس البشرية عقلاً فعلاً لا يعني أنها تدرك كل ما يدركه العقل الفعال، ولا أنها كل هذا العقل كما هو في ذاته، بل هي في كل تعقل مجرد تكون متحدة به من جهة هذا التعقل، وكلما ازداد تعقلها ازداد إتحادها به³. إضافة إلى أن هكذا إتحاد لا يعني حدوث تغير وتجدد وإستحالة كالذي يؤكد عليه صدر المتألهين.

فالسؤال عن كيفية حدوث الوجود المفارقي للنفس، مع أن الحادث عند الفلاسفة كما هو معلوم يفتقر إلى مادة والمجرد لا مادة له، هو سؤال يمكن الإجابة عليه بأن الحدوث النفسي الذي يحصل في عالمنا الأرضي يعبر عن اتصال النفس بذلك المفارق وإنقلابها إليه، لا أن ذات هذا الوجود المفارق هو ما حصل له الحدوث والإنقلاب، بل النفس بما لها من إستعداد ومادة في تعلقها بالبدن، فأخر النشأة التعلقية للنفس هو أول درجات النشأة التجريدية لها، والتحاق النفس إلى العالم المجرد المحض لا يفضي به إلى الحدوث والتغير، كما لا يتغير بإنبعاثها منه، فورود النفس إلى ذلك العالم بنحو صدورها منه؛ بلا إستحالة ولا تجدد ولا تغير⁴.

هكذا للنفس البشرية مرتبتان في الوجود، إحداها متصلة بالطبيعة البدنية، والأخرى متصلة بالجوهر العقلي ومستمدة منه. ففي المرتبة التي تتعلق فيها بالبدن تكون متبدلة فانية غير باقية، أما في مرتبتها العقلية فإنها ثابتة باقية مستمرة، فالعالم العقلي محفوظ عن التغير والفناء خلافاً لعالم الطبيعة المتجدد، والنفس مترددة بين العالمين، إذ لها وجه إلى

1 الأسفار، ج8، ص367-369 و372.

2 الأسفار، ج8، ص375.

3 الأسفار، ج3، ص339.

4 المصدر السابق، ج8، ص395-396.

الطبيعة ووجه آخر إلى العقل، فبوجهها الطبيعي تندثر وتضمحل، أما بوجهها العقلي فتحشر إلى عالم العقل ومأوى الأرواح فتعود إلى الله تعالى كما بدأت منه¹.

إضافة إلى وجود هاتين المرتبتين للنفس فلها مرتبة ثالثة تتوسط بين العالمين العقلي والطبيعي، وهو عالمها المثالي بعد مفارقة البدن الطبيعي كلياً². كما أن لكل من هذه المقامات الثلاثة درجات تتفاوت في القوة والضعف والكمال والنقص، كإن يكون حس أقوى من حس آخر لها، كالبصر قياساً بالسمع، وما إلى ذلك.

ورغم كثرة هذه الدرجات والمقامات فإنها لا تتنافى مع وحدة وجودها وهويتها. وكذا الحال مع العقول التي هي أولى بذلك من النفوس، فلكل عقل وحدة جمعية تنطوي فيه مراتب وحدود غير متناهية، وكلها توجد بوجود واحد إجمالي، أعلاها وأشدها هو ما يلي أدون مراتب ما هو فوقه، وأدناها وأنقصها هو ما يليه أعلى مراتب ما هو تحته ويتلوه في سلسلة الإبداع³.

وطبقاً لمقالة إتحاد العاقل بالمعقول تمّ تفسير العديد من المسائل الفلسفية والعرفانية والدينية، كمسألة السعادة وغاية الخلق، والمقامات المتعددة للإنسان، لا سيما الكاملين منهم كالعرفاء والأولياء والأنبياء، كذلك مسألة الحشر والفناء، على ما فصلنا الحديث عنها ضمن حلقة (النظام الوجودي).

هذا ما يتعلق بإتحاد النفس البشرية وهي في جريها نحو العقل. لكن ماذا عن إتحاد العارف بالله كما تصر عليه الصوفية؟

واقع الأمر أن هناك تردداً واضحاً يظهره صدر المتألهين، فهو تارة يتبع التقليد الفلسفي نافياً للإتحاد وموجهاً المقالة الصوفية وجهة أخرى، لكنه تارة ثانية يؤيد هذه المقالة ويبررها فلسفياً. ففي التقليد الفلسفي يقر بأن هناك حجباً نورانية وظلمانية كثيرة تحجب عن معرفة الله ومشاهدته والاتصال به، حتى قدّر لجبريل أن يكون محتجباً عنه بألاف الحجب، فكيف الحال بغيره من أفراد البشر الناقصين؟!⁴

وهو قد اعترف بعجز الإنسان عن أن يخرق تلك الحجب مهما تكامل وتسامى في الرفعة والعلو، بل وأقر بأن الممكنات قد لا يمكنها مشاهدة ذاته تعالى إلا من وراء حجاب أو حجب، بما في ذلك المعلول الأول الذي أجاز أن لا يشاهد ذاته تعالى إلا بواسطة مشاهدة نفس ذاته الممكنة، فيكون شهوده للحق بحسب شهود ذاته لا بحسب المشهود عليه.

1 أسرار الآيات، ص 67.

2 الأسفار، ج 8، ص 375-376.

3 المصدر السابق، ج 7، ص 255-256.

4 أيقاظ النائمين، ص 63-64.

ومع هذا فإنه اعتبر ذلك لا يتنافى مع ادعاء العارفين بالفناء، باعتبار أن الفناء يحصل بترك الالتفات إلى النفس والاقبال بكلية الذات إلى الحق¹.

لكنه من جهة أخرى لجأ إلى المقالة الصوفية فاعتبر أن جميع الحجب النورية والظلمانية مرتفعة بحق العارفين، مما يجعلهم يشهدونه مشاهدة عينية دائمة دنيا وآخرة².

كذلك فهو من جهة أقرّ باستحالة تعقل الحق وتصوره في الأذهان والعقول، معللاً ذلك بما يلزم عن تعقله من إنقلاب حقيقته، حيث يصبح أمراً ذهنياً مع أنه لا في موضوع، فضلاً عن أن المعلول لا يمكنه أن يتعقل علته إلا إذا كان المعلول علة والعلة معلولاً، فبحسب مفهوم قاعدة (العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول) فإن معلومية شيء لشيء آخر بالكنه يستلزم معلوليته له، وهو منتف بحق ذات الحق.. لكنه من جهة ثانية، ورغم الإقرار السابق، فإنه أجاز إمكانية الوصول إلى معرفة ذات الحق بطريق آخر ليس من خلال التصور الذهني والتعقلات، ولا من خلال علاقة السببية بإحاطة المعلول للعلة، مما هو مستحيل كما عرفنا، بل من خلال فناء السالك عن نفسه واندكاك جبل أنيته، حتى يصبح الأمر واحداً صرفاً، فتشهد ذات الحق على ذاته، كما قال بعض العارفين: «عرفت ربي بربي، ولولا ربي ما عرفت ربي»³. وعليه أشار إلى أن العارفين يمكن أن يكشفوا بهوية الحق وأن يعرفوا الله بالله ومن ثم يعرفوا به كل شيء⁴.

فهذا هو الإتحاد الصوفي الذي يجوز تبريره فلسفياً إذا ما كانت الحقيقة هي حقيقة واحدة لها أطوارها وفنونها «فكل وجود سوى الحق الواحد لمعة من لمعات ذاته ووجه من وجوهه، وأن لجميع الموجودات أصلاً واحداً هو محقق الحقائق ومشئى الأشياء ومذوت الذوات، فهو الحقيقة والباقي شؤونه، وهو النور والباقي سطوعه، وهو الأصل وما عداه ظهوراته وتجلياته، وهو الأول والآخر والظاهر والباطن»⁵. فحيث أن لهذه الحقيقة الواحدة قابلية على الإنبساط والقبض، فإنها من حيث إنبساطها يحصل ما يطلق عليه النزول والخلق والصدور، وهو أشبه بالحلول، لكنها من حيث إنقباضها يحصل ما يطلق عليه الصعود والعودة والموت والفناء والإتحاد. فهي في كل آن أزلاً وأبداً في بسط وإنقباض، ونزول وصعود، وحلول وإتحاد... الخ.

¹ المبدأ والمعاد لصدر المتألهين، ص40. وتأكيداً لهذا المعنى صرح قائلاً: «لما علمت معنى الوصول والتقرب إلى الحق، فالإلتحاق به على هذا الوجه من صيرورة العبد لصفاء ذاته وتسوية وجهه مرآة لمعرفة الحق وأسمائه وصفاته، ومظهراً لأنواره وآثاره، علمت أن هذا ليس بامتزاج ولا اتصال ولا حلول ولا إتحاد.. بل هو توجه استغراقي وعلاقة إضمحالية وعبودية تامة يحكم عليها شعاع طامس قيومي يمحو عنها الإلتفات إلى غير الحق، أي غير كان، وإن كان هوية العارف أي عرفانه من حيث هو عرفانه، فإن في ذلك شركاً خفياً وقولاً بالثاني، والتوحيد ينافية» (إيقاظ النائمين، ص67).

² مفاتيح الغيب، ص190.

³ انظر كلاً من: المبدأ والمعاد، ص33-34 و36. وأسرار الايات، ص22-23.

⁴ أسرار الايات، ص105-106.

⁵ شرح رسالة المشاعر، ص263.

هكذا يتبين بأن هناك شعرة طفيفة تفصل بين الطريقتين الفلسفية والصوفية، وعليها ظهرت تمثيلات معبرة عن وحدة الوجود لدى العرفاء والإشراقيين؛ لكنها مختلطة لم يراعَ فيها التمييز وتخصيص المناسبة. فالذي يناسب الصوفية تمثيل هذه الوحدة بالكلي الطبيعي الذي وجوده بوجود أفراد، أو بالهولي المتصورة بصور البسائط العنصرية ومركباتها، أو بالنفس والجسد من حيث سريان النفس بكافة الأعضاء، وكذا بالبحر وأمواجه، إذ ليس بينهما اختلاف إلا باعتبار عقلي، لأن الأمواج ما هي إلا تشكيلات لذات البحر¹.

وتحضرنا بعض أبيات من الشعر تبدي هذا التمثيل للبحر على وحدة الوجود، كالتي انشدها التلمساني كالتالي:

البحر لا شك عندي في توحده وإن تعدد بالأمواج والزبد
فلا يغرنك ما شاهدت من صور فالواحد الرب ساري العين في العدد
وقوله:

فما البحر إلا الموج لا شيء غيره وإن فرقته كثرة المتعدد²
وكذا ما قيل من الشعر:

البحر بحر على ما كان من قدم إن الحوادث أمواج وأنهار
لا يحجبك أشكال يشاكلها عمن تشكّل فيها فهي أستار³

ومن التمثيلات الأخرى حدوث الدائرة من الشعلة الجواله، إذ تتكون من حركتها السريعة دائرة موهومة في الخارج، مع أن الموجود هو النار وما عداها وهم لا حقيقة له. ومن ذلك أيضاً التمثيل بالمداد وعلاقته بالحروف، فظهور المداد في صور الحروف - كما يذكر الفيض الكاشاني - لا يقدر في صرافة وحدته ووحدة حقيقته، وكذا ظهور الوجود في صور الموجودات لا يقدر في صرافة وحدته ووحدة حقيقته، فليس في اللوح إلا المداد، ووجود الحروف أمر إعتباري، كذلك لا توجد حقيقة في العالم سوى الوجود المسمى

¹ يقول حيدر الأملي: «... إن الأمواج والقطرات وإن كانت لها إعتباراً عقلياً وتميزاً وهمياً، لكن في الحقيقة ليس لها وجود أصلاً، لأن الوجود الحقيقي للبحر فقط، والأمواج هالكة فانية في نفس الأمر، وهذا أمره معقول يعرفه كل عاقل، بل أمر محسوس يعرفه كل ذي حس..» (أسرار الشريعة، ص77-78).

² رسالة حقيقة مذهب الإتحاديين، ضمن مجموع فتاوى ابن تيمية، ج2، كتاب توحيد الربوبية. كذلك: إبراهيم بن عمر البقاعي: مصرع التصوف، تحقيق عبد الرحمن الوكيل، ج2، ص247، عن الموسوعة الشاملة الإلكترونية:

www.islamport.com

³ جامع الأسرار، ص161.

بالحق، لأن سائر التعينات المتكثرة للموجودات ما هي إلا أمور إعتبارية وهمية. يضاف إلى أن «الحروف كلها بالمداد موجودة وبدونه معدومة، بل ليس في الحروف إلا المداد، بل ليس الحروف إلا المداد وإنما ظهر بصور الحروف، فكذلك العارف لا يشاهد بالحقيقة في أعيان العالم إلا الوجود الحق لعلمه بأن أعيان الموجودات كلها به موجودة، وبدونه معدومة، بل ليس في الوجود إلا هو وإنما ظهر بصور الأعيان»¹. كذلك التمثيل بانطباع صورة واحدة في مرآيا متكثرة مختلفة التركيب، ومثله ما يحصل من أطوار لضوء الشمس في الزجاجات الملونة. فمع أن هذا الضوء لا تفاوت فيه ولا لون له في نفسه، إلا أنه يظهر في الزجاجات مختلفاً من حيث اللون والتفاوت طبقاً لأعيان هذه الزجاجات أو ماهياتها.

أما التمثيلات الدالة على ما يناسب أهل الإشراق، فمنها: استفادة نور القمر من الشمس. كما يناسبهم ببعض الإعتبارات المثل المتعلق بانطباع صورة واحدة في مرآيا متكثرة، وكذا ما يحصل للنور في الزجاجات المختلفة. وأيضاً علاقة النفس بالبدن بإعتبار آخر، وهو أن السريان يتعلق بفعلها لا ذاتها.

كما أن علاقة الواحد بالعدد تارة تُمثَّل لتدل على ما يناسب الطريقة الإشراقية، وأخرى لتدل على ما يناسب الطريقة الصوفية. فالواحد موجود، وبوجوده توجد سائر الأرقام، فلا وجود للإثنين ما لم نضف إلى الواحد واحداً، وكذا الثلاثة توجد بإضافة الواحد إلى الإثنين، وهكذا إلى ما لا نهاية له، فلو فُني الواحد لفني كل العدد، في حين إن أي مرتبة تُعدم لا يؤدي إلى إنعدامه. وهذا التمثيل يمكن أن يناسب أهل الإشراق بلون من الإعتبار. لكن حين يعتبر الواحد نفس العدد، والعدد كله واحداً لأنه مشترك في جميع المراتب التي تعتبر تكراراً له، ففي هذه الحالة يصبح التمثيل مناسباً لطريقة الصوفية، إذ يكون دالاً على مقارنة الحق بالخلق، حيث يظهر بصور البسائط ثم المركبات، مع الاحتفاظ بوحدة الحقيقة ووهم التباين الظاهر بينهما².

ننتهي إلى أن عرضنا السابق يكفي لإعادة النظر إتجاه الموقف المرسوم لكل من الفلسفة والتصوف، سواء من الناحية التاريخية لهما، أو من حيث العلاقة المنطقية الصميمة التي تشد أحدهما إلى الآخر. فالدراسات التي تعتبر العرفان يمثل «اللامعقول» أو «العقل المستقل»، والتي تضع بينه وبين الفلسفة حاجزاً أصماً، هي دراسات موهومة طبقاً للعرض الذي قدمناه.

¹ كلمات مكنونة، ص 37-39.

² لاحظ مدارك التمثيلات في المصادر التالية: تحفه، ص 130-131. وقرة العيون، ص 207-208. وكلمات مكنونة، ص 37-39. وأسرار الشريعة، ص 77-78. ومطلع خصوص الكلم، ج 1، ص 338 وما بعدها.

صحيح أن الإتجاه العرفاني والباطني غالباً ما يبعد التفكير العقلي عن دائرته، كما وأنه كثيراً ما يظهر العلاقات المعرفية اللامعقولة، إلى الحد الذي يمكن أن يستدل من أي شيء على كل شيء، أو يقوم بجعل المعرفة تخدم أغراضاً مذهبية وأيديولوجية.. لكن رغم هذه المظاهر التي تلبسه ثوب «اللامعقول» أو «العقل المستقيل»، فإنه يظل من حيث الأساس مشدود الحركة والإرتباط بدينامو تفكير هو نفس الدينامو الذي يشغل حركة التفكير الفلسفي، وإن اختلفا في بعض الإعتبارات. ومهما كانت حقيقة هذا الإختلاف فهو عند الوجوديين ليس أكثر من شعرة سرعان ما تقبل القطع، فيه ينقلب الفيلسوف ليكون عارفاً، كما وينقلب العارف ليكون فيلسوفاً. فلهذا الإختلاط يصبح من الصعب أحياناً التمييز بين الوجوديين، وتقدير أن هذا فيلسوف وذاك عارف.

فإذا كان من الواضح أن أرسطو وابن باجة وابن رشد هم من الفلاسفة الصريحيين، وكذا أن ابن عربي والأملّي والجيلاني هم من العرفاء الصريحيين، فإن أمثال ابن سينا والغزالي والسهرووردي وصدر المتألهين يمكن عدّهم فلاسفة بإعتبارات معينة، وعرفاء ذوي نزعة باطنية بإعتبارات أخرى.

يضاف إلى أن هناك بعض الوجوديين من لهم مداخل يدخلون من خلالها إلى غير البيوت المخصصة لهم، كما هو الحال مع ابن باجة، فمع أنه فيلسوف قح لكن له بعض المداخل الصوفية التي يتسلل من خلالها إلى بيت العرفان. بل إن هذا الأمر ينطبق على ابن رشد ذاته، فهو أيضاً يتسلل أحياناً إلى موقع آخر غير موقعه كفيلسوف. كل هذا التلون والإختلاط إنما يعود إلى وحدة الجامع المشترك لدينامو التفكير الوجودي.

على ذلك فإن ما يقيمه بعض المفكرين من حاجز معرفي أصم بين الفلسفة والعرفان يتعذر عليه أن يفسر ما كشفنا عنه من الإرتباط والإشتراك إلى درجة يكاد يصل إلى تماثل الرؤية، إستناداً إلى ذلك الجامع المشترك لدينامو التفكير الوجودي¹.

وما نريد التأكيد عليه أخيراً هو أن للفلاسفة إنتماءهم الخاص الذي يجعلهم يقفون على خشبة مسرح واحد. فأراؤهم وإن بدت مختلفة من هنا وهناك، إلا أنها غالباً ما تكون متفقة على النحو الكلي، فالمبررات والأسس التي تقوم عليها تظل محكومة بسلطة (القوانين الحكمية) ولو من بعض الوجوه. والأهم من ذلك كله هو أن هناك وحدة إستيمية تجمعهم، فهي تجمع بين أرسطو وابن سينا، كما وتجمع بين الفلسفة المغربية والفلسفة المشرقية²، وكذا بين الفلسفة عموماً والعرفان. فلكل هذه التنايا والمجاميع وحدة تجمعها هي ما نعبر عنها بدينامو التفكير الوجودي، أو الأصل المولّد الفعال كما يتمثل في السنخية.

¹ انظر نقدنا للمفكر محمد عابد الجابري في: نقد العقل العربي في الميزان، الفصلان الرابع والخامس. وبحثنا المعنون: الجابري والقطيعة المزعومة بين الفكر المغربي والمشرقي، مصدر سابق. كذلك بحثنا المعنون: الفصل بين ابن سينا وأرسطو في مشروع الجابري وهم أم حقيقة أم...؟!، مجلة الوحدة بالمغرب، سنة 1994م، العدد 106.

² انظر التفاصيل في المصادر السابقة.

خلاصة الفصل الرابع

يمكن إبراز أهم ما تقدم في هذا الفصل من خلال النقاط التالية:

★ ثمة اختلاف بنيوي بين الفلسفة والعرفان في طبيعة المطابقة مع الوجود، رغم استنادهما إلى قانون «السنخية» بوصفه أساساً معرفياً، إذ ترى الفلسفة أن العقل هو الأداة المطابقة للوجود، في حين يرى العرفان أن الكشف هو الطريق المطابق للحقيقة الوجودية. وقد أفرز هذا الاختلاف تاريخاً من التنافس بين المسلكين، انتهى إلى ثلاثة اتجاهات كبرى: تغليب العرفان باعتبار الكشف أعلى من الطور العقلي، وتغليب الفلسفة باعتبار العقل مُهذَّباً ومصححاً للكشف، ومحاولة توفيقية ترى أن كلا منهما يُكمل الآخر.

★ بحسب الاتجاه العرفاني، فإن العقل محدود بطبيعته ولا يستطيع إدراك ما وراء طوره، وأن هناك «طوراً أعلى» يُدرك فيه الغيب عبر الكشف، وهو ما عبّر عنه الغزالي وباسكال وغيرهما بفكرة تعدد مراتب الإدراك. لكن هذا التمييز قد يتجاوز مجرد اختلاف في القدرة الإدراكية إلى صراع إبستمولوجي، فالعقل لا يعجز فقط عن إدراك الحقيقة العرفانية، بل قد يرفضها؛ لأن بنيته تقوم على ثنائية العلة والمعلول، بينما يقوم الكشف على وحدة الوجود. ومن هنا ينشأ اختلاف جذري بين رؤية فلسفية تحفظ التعدد والمثنوية، ورؤية عرفانية تميل إلى الوحدة الشخصية للوجود، حيث تتلاشى الفوارق بين العلة والمعلول لصالح وحدة وجودية شاملة.

★ تتخذ الرؤية العرفانية عند بعض الصوفية صيغة وحدة شاملة تجعل كل الموجودات تجليات للحق، بما يفضي إلى تصور لا يبقى فيه للعقل دور حاسم، لأنه محكوم بمنطق التقييد والتحديد. لذلك ساد في التراث العرفاني نقد واسع للعقل والمنطق الأرسطي، واعتبار العلم الحقيقي هو الكشف والذوق، لا البرهان والنظر، مع تبرير ذلك بأن الفكر العقلي محكوم بالظن وقابلية الشك. فقد ذهب ابن عربي وتلامذته إلى تقليل قيمة العقل، واعتباره عاجزاً عن إدراك الحقيقة الإلهية، بل رأوا أن الاختلافات الفلسفية نفسها دليل على قصوره. وتُفسّر الحقيقة عندهم بوصفها نوراً إلهياً يُلقى في القلب، لا نتيجة للاستدلال والبرهان، ويُنظر إلى كل معرفة عقلية على أنها ظنية أو مشوبة بالوهم ما لم تتحول إلى كشف. ويؤدي هذا التصور إلى نقد جذري للمعقولات وإعادة تعريف «المحال العقلي» باعتباره محالاً نسبياً لا مطلقاً، ما يفتح المجال أمام تصور وجود غير مقيد بالمنطق العقلي.

★ لا يتخذ الموقف العرفاني صيغة واحدة، فبعض العرفاء يمنحون العقل دوراً تمهيدياً أو تصحيحياً، بحيث يكون مقدمة للكشف أو معياراً لتمييزه. وبحسب هذا الاتجاه أن العقل لا

يناقض الكشف في ذاته، لكنه محدود، وأن اختلاف النتائج يعود إلى اختلاف مراتب الإدراك أو زوال الحجب، لا إلى تناقض حقيقي بين المصدرين.

★ يظهر عند الغزالي تردد واضح، فهو يرفع من شأن الكشف بوصفه مرتبة أعلى، لكنه في الوقت نفسه يجعل العقل شرطاً أولياً ضرورياً لضبط التجربة الصوفية ومنع الانزلاق نحو الوهم والوحدوية المطلقة. ويربط هذا الاتجاه بين العقل والسببية، بحيث يُستخدم العقل كأداة لضبط «الشطح الصوفي» ومنع الانزلاق نحو مقالات الحلول والاتحاد ووحدة الوجود المطلقة. وبالتالي يصر هذا الاتجاه على ضرورة «تعقيل الكشف»، أي إخضاع التجربة الصوفية لمعيار السببية والعقل لضمان عدم الانزلاق إلى اللاسببية.

★ ينقسم التعامل مع الشطح إلى ثلاثة اتجاهات: رفضه باعتباره وهماً، تأويله ليصبح منسجماً مع السببية، أو قبوله بوصفه تعبيراً عن تجربة وجودية تتجاوز اللغة. وعادة ما يميل العرفاء إلى الاتجاه الثالث، أي تثبيت مضمون الشطح بوصفه تعبيراً عن وحدة الوجود، وعلى الأقل وحدة الشهود، مع التحفظ على الإفصاح عنه علناً. وتتجسد ذروة هذا التوتر في شطحات مثل «أنا الحق» و«سبحاني»، حيث يُعاد تفسيرها إما بوحدة الشهود أو بوحدة الوجود.

★ إن الصراع بين الفلسفة والعرفان لا يعبر عن اختلاف الأدوات فحسب، بل هو اختلاف في بنية الرؤية الوجودية نفسها: بين عالم محكوم بالثنائية والسببية، وعالم يُفهم بوصفه وحدة تجلٍ وكشف. مع هذا فإن الفلسفة والعرفان لا يقفان في علاقة تقابل حاد، بل يتجهان إلى نوع من التكامل البنيوي الناتج عن «مولد معرفي مشترك» يجعل كليهما يتحرك داخل أفق وجودي واحد. فالفارق بين الجهازين، سواء صيغ بلغة السببية واللاسببية أو المثنوية والوحدة، يُقدّم بوصفه فرقاً غير جذري، قابلاً للتلاشي والاختراق، بحيث يمكن للرؤية الفلسفية أن تنقلب إلى عرفانية والعكس دون انهيار في النسق العام.

★ عند صدر المتألهين يبلغ التداخل بين الفلسفة والعرفان ذروته، إذ تُعاد صياغة العلاقة بين العلة والمعلول على أساس السنخية، بما يسمح بتحويل التعدد إلى مراتب في وحدة وجودية واحدة. ويتم تأويل الكثرة بوصفها تجليات لوجود واحد، ويُعاد تفسير المفاهيم الفلسفية (العلة، المعلول، الوجود) ضمن أفق قريب جداً من الرؤية العرفانية. لذلك يظهر في مشروعه توتر داخلي بين الحفاظ على منطق العلية الفلسفي وبين الميل إلى وحدة وجودية تذيب الفواصل بين الحق والخلق. وينتج عن ذلك إعادة تفسير الاتحاد الصوفي بلغة فلسفية، بحيث يصبح ممكناً تبريره عقلياً عبر مفاهيم الوجود والسنخية والتجلي.

★ كما إن المسار العقلي لدى الفلسفة، رغم اختلافه الظاهري عن العرفان، ينتهي إلى غايات قريبة من الاتحاد أو الاتصال بالجوهر العقلي، بما يجعل السعادة القصوى ذات طابع اتحادي أو شبه اتحادي. فغالباً أن الفلاسفة يشترطون تحقيق الغاية المعرفية - المتمثلة في الاتصال أو الاتحاد - شروطاً عقلية، مما يجعلهم يقتربون من العرفان وظيفياً. فابن سينا وابن باجة وابن رشد وغيرهم يمثلون نموذجاً مزدوجاً: دفاع عن البرهان من جهة، وإقرار بصور

من الاتصال أو الاتحاد من جهة أخرى، ما يكشف عن توتر داخلي بين المنهج العقلي والنهاية العرفانية.

القسم الثاني
مدخل إلى النظام المعياري
دوائر النظام المعياري
(الأدوات المعرفية والتأسيس القبلي للنظر)
الأدوات المعرفية وتاريخ النظام المعياري

تمهيد

تبيّن لنا ضمن حلقة (علم الطريقة) أن المدار المعرفي الذي شغل النظام المعياري - بكلا دائرتيه العقلية والبيانية - يتمثل أساساً بنظرية التكليف. فهذا ما سبق أن حددناه بوضوح، لكننا نضيف هنا بأن عنصر التفكير الذي ملأ مساحة هذه النظرية لم يتعد في الغالب حدود الإشكالية الخاصة بالعقل والنص، بما في ذلك العلاقة التي تربطهما معاً، وهي تعد أهم ما في الموضوع.

ومن الطبيعي أن يكون تقنين العلاقة بين العقل والنص قد مرّ بمراحل مختلفة دون أن يتمّ إجراؤه دفعة واحدة منذ بداية التاريخ الفعلي للفكر الإسلامي.

فالنظام المعياري وإنّ تعلّق بأهداب نظرية التكليف منذ أن عرف الفكر الإسلامي وجوده، إلا أنه لم يع علاقة العقل بالنص كما وعها في ما بعد. فقد كانت هناك علوم ومذاهب بعضها يقوم على العقل، وبعض آخر يقوم على النقل، كما أن منها ما يقوم على العقل والنقل معاً، وكانت العلاقة التي تربط هذين الكيانين؛ تنطوي أحياناً على التعايش وربما التأسيس، وأخرى على الاستقلال، وثالثة على التباعد والنفور؛ طبقاً للدوافع الدينية والهواجس الأيديولوجية الخاصة.

لكن سواء بهذه العلاقة أم تلك لم يظهر في أول الأمر وعي إِبستيمي بانفصال هذين الكيانين كأمرين يحتاجان إلى نوع من التحليل والمعالجة ليتمكن تبرير حالات الوصل أو الفصل بينهما معرفياً ومنطقياً، وهو الحد الذي أخذ تكامله عبر القرون بالتدرّج، والذي أفضى في نهايته إلى الوعي بوجود نوع من التناقض المعرفي وتخلخل حاد في تلك العلاقة.

سنتناول في هذا القسم خمسة فصول، أربعة منها تتعلق بتاريخ الحركة المعيارية وتنظيراتها للعقل والبيان ضمن الحقلين السني والشيعي، أما الأخير فيتعلق بتقسيم النظام المعياري منهجياً، سواء على الصعيد المذهبي أو العلمي.

وتبعاً لذلك ستكون فصول هذا القسم كالتالي:

1- نشأة الحركة المعيارية

2- تطورات علاقة العقل بالنص

3- الدائرة البيانية والتنظير

4- نشأة التنظير في الحقل الشيعي

5- التقسيم المنهجي للنظام المعياري

الفصل الخامس

نشأة الحركة المعيارية

سنتحدث أولاً عن بداية الحركة العقلية، ثم نتبعها بالحديث عن الحركة البيانية، قبل أن نخصص البحث عن التطورات المتعلقة بهاتين الحركتين، وذلك كالآتي..

بداية الحركة العقلية

دعنا في البداية نتحدث عن بداية الحركة العقلية التي مهما توغلنا في التاريخ الإسلامي لا يمكن إعتبارها سابقة أو مقارنة لوجود الحركة النقلية والنصية التي بدايتها تبدأ ببداية الإسلام ذاته. فأقدم ما وصل إلينا بشأن هذه الحركة هو الرسالة المنسوبة إلى الحسن بن محمد بن الحنفية (المتوفى سنة 101هـ) في القدر، ويرجع تأليفها إلى (سنة 73هـ)، وهي أقدم من رسالة القدر للحسن البصري (المتوفى سنة 110هـ)¹. وما تمتاز به رسالة ابن الحنفية هو أنها ذات منحنى جدلي لا تختلف في العموم عن الطريقة العامة لعلم الكلام، فهي تفترض حضور خصم تحسم معه الحوار بالصيغة الشرطية، فتفترض جميع الأجوبة التي يمكن أن يطرحها الخصم لتوقعه في فخ النتائج الباطلة ومن ثم تدلل على بطلان مقدماتها. ويلاحظ في هذه الرسالة أيضاً أن صورة المجادلة تتخذ شكلاً مزدوجاً، فهي تنطلق تارة من منطلقات النص وتتبع هداه، وتلجأ تارة أخرى إلى الإعتبارات العقلية الصرفة².

وما تريد أن تكرسه هذه الرسالة هو دعم المشيئة الإلهية إلى حد قريب من نظرية الجبر أو الكسب الأشعرية. وبالتالي فهي تتلاءم مع النزعة التي تلجأ إليها السلطة الأموية الحاكمة. مع أن الحسن ينتمي إلى الأسرة الهاشمية المعارضة لهذه السلطة. لكن في المقابل هناك من المعارضين من يقول بنظرية الجبر التي ربما وظفتها السلطة الأموية في قضاياها السياسية، كما هو الحال مع جهم بن صفوان. وعليه لا مبرر للطعن في نسبة الرسالة إلى الحسن من هذه الناحية - السياسية -، وإن كانت هناك بعض الشكوك، لا سيما وقد نُقل بأن غيلان الدمشقي (المتوفى سنة 105هـ) قد درس في المدينة على يد الحسن،

¹ انظر هذه الرسالة في: رسائل العدل والتوحيد، دراسة وتحقيق محمد عمارة، دار الشروق، الطبعة الأولى، 1407هـ-1987م، ج1، ص111-122.

² انظر هذه الرسالة المنشورة مع رسالة عمر بن عبد العزيز في: بدايات علم الكلام في الإسلام، تعليق يوسف فان إس، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية ببيروت، 1977م.

وتأثر به في القول بالإعتزال، لكنه مع ذلك يقول بالتفويض وحرية إرادة الإنسان. كذلك فإن الهمداني المعتزلي يراه من أوائل المعتزلة وأنه لم يخالف أباه وأخاه إلا في نظرية الإعتزال، إذ كتب فيه كتابه (في الإعتزال). وعلى يد هذه الأسرة العلوية تربى واصل بن عطاء المذهب للفرقة الإعتزالية¹. إضافة إلى أن هناك إثنين آخرين بذلك الاسم، كما ينص عليهما ابن النوبختي في (فرق الشيعة)، وهما الحسن بن علي بن محمد بن الحنفية والحسن بن علي بن الحسن بن علي بن محمد بن الحنفية، وأن كلا منهما كان إماماً من أئمة الكيسانية أو المختارية، وقد عرفت هذه الفرقة بالغلو، كما وظهر بين أصحابها أفكار الجبر والتشبيه²، وهذا ما جعل الإمام يحيى بن الحسن (المتوفى سنة 298هـ) يرد على الحسن بن الحنفية في نظريته الجبرية؛ بكتاب اطلق عليه (الرد والإحتجاج على الحسن بن محمد بن الحنفية)³.

مع ذلك يمكن إعتبار عملية التنظير الأولى للحركة العقلية تعود إلى بداية القرن الثاني للهجرة، كما برزت لدى جهم بن صفوان (المتوفى سنة 128هـ).

فقد أسس جهم منظومته المعرفية طبقاً للعقل، وهو بذلك يسبق المعتزلة من حيث المنهج العقلي، كما أنه يسبقهم في العديد من قضايا المحتوى. إذ كان كثير الإعتقاد والتعويل على الحركة العقلية في التفكير والاستدلال إلى درجة اتهامه بالتأثر بأقوال الفلاسفة الحرائيين كما يُنقل عن الإمام ابن حنبل. فمن ذلك إعتقاده بأن الله عبارة عن ذات فحسب، خشية تشبيهه بشيء من خلقه، فهو بالتالي لا يجيز وصفه بأي وصف يعرضه إلى هذا التشبيه، فليس هو بشيء ولا من شيء ولا فيه، ولا يقع عليه أي صفة، لذلك فهو ينفي كونه حياً وعالمًا، لأن هذه الأوصاف منطوية بمخلوقاته، والإشتراك بها يعني الشرك لها في الأزلية⁴. لكنه مع هذا يثبت كونه قادراً فاعلاً خالقاً، بإعتبار أن هذه المواصفات لا يوصف بها شيء من خلقه. ويعود سبب نفيه لوصف الله بالعلم، هو لأنه يرى العلم من الأمور الحادث لا القديمة، كما أن هذا العلم لا محل له، يتعدد بعدد الموجودات المعلومة. وكما قال في استدلالاته العقلية حول هذا الموضوع: «لا يجوز أن يعلم - الله - الشيء قبل خلقه، لأنه لو علم ثم خلق، أفبقي علمه على ما كان أم لم يبق؟ فإن بقي فهو جهل، فإن العلم بأن سيوجد غير العلم بأن قد وجد. وإن لم يبق فقد تغير، والمتغير مخلوق ليس بقديم.. وإذا ثبت حدوث العلم فليس يخلو: إما أن يحدث في ذاته تعالى، وذلك يؤدي إلى التغير في ذاته، وأن يكون محلاً للحوادث. وإما أن يحدث في محل فيكون المحل موصوفاً به، لا الباري تعالى،

1 نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص320-321.

2 انظر تعليق محمد عمارة في: رسائل العدل والتوحيد، ج2، ص114.

3 نشر هذا الكتاب في نفس المصدر السابق، ج2، ص112-280.

4 الملطي: التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، مطبعة الدولة في استانبول، 1934م، ص75 وما بعدها. كما انظر: أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين وإختلاف المصلين، غني بتصحيحه هـ. ريتز، مطبعة الدولة، استانبول، 1929م، ج1، ص280.

فتعين أنه لا محل له»¹. كما استدل عقلياً على القدرة الحادثة للإنسان ليثبت الجبر الإلهي بقوله: «إن الإنسان لا يقدر على شيء، ولا يوصف بالإستطاعة، وإنما هو مجبور في أفعاله، لا قدرة له، ولا إرادة، ولا اختيار. وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وتنسب إليه الأفعال مجازاً كما تنسب إلى الجمادات، كما يقال: أثمرت الشجرة، وجرى الماء، وتحرك الحجر، وطلعت الشمس وغربت، وتغيّمت السماء وأمطرت، واهتزت الأرض وأنبتت، إلى غير ذلك. والثواب والعقاب جبر، كما أن الأفعال كلها جبر. وإذا ثبت الجبر فالتكليف أيضاً كان جبراً»².

ومن استدلالاته العقلية الأخرى، رأى أن حركات الخلاق في العالم الآخر - الجنة والنار - يجب أن تكون منقطعة لا خالدة. وهو في هذا الاعتقاد يقيس حركات الآخرة على حركات الابتداء، فكما أنه لا يمكن تصور حركات غير متناهية أولاً، فكذلك لا يتصور حركات لا تنتهي آخراً. وهو قد حمل قوله تعالى {خالدين فيها} على المبالغة والتأكيد دون الحقيقة، مثلاً يقال: «خَلَّدَ اللهُ ملكَ فلان». كما أنه استشهد على اعتقاده في الإنقطاع بقوله تعالى: {خالدين فيها ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك}³، إذ في الآية شرط واستثناء، بينما الخلود والتأبيد لا شرط فيه ولا استثناء⁴.

لا شك أن مثل هذا التفكير العقلي لجهم وطبيعة الاستدلال الذي ينطوي عليه عموماً، نجده عينه لدى علم الكلام في كافة مدارس ومراحله وتطوراته. فهو على سبيل المثال إن كان يتفق معه الأشاعرة في طبيعة الاستدلال من أن الفعل والخلق هو من خصوصيات الله دون أن يشاركه به أحد من خلقه، خشية الوقوع في حد الشرك، فكذلك يتفق معه المعتزلة أيضاً في علة القول بخلق القرآن وإستحالة رؤية الله، طبقاً لنفي الصفات الموجبة للتشبيه والشرك، والتي منها صفة الكلام والجسمية.

والمهم في طريقة جهم ما نُقل عنه - منذ بكاراة الإعتقاد على العقل - بأنه قائل بأسبقية الوجوب العقلي على السمعي، وذلك في عبارة مجملة كما يذكرها الشهرستاني، إذ ينص على أنه كان موافقاً «للمعتزلة في نفي الرؤية، وإثبات خلق الكلام، وإيجاب المعارف بالعقل قبل ورود السمع»⁵.

بيد أننا نشك بأن يكون جهم قد حدد فعلاً ذلك الوجوب وأسبقيته، لا سيما وأن هذا القول لم يرد عن المعتزلة الأوائل، ولم ينقل عنهم شيء حول ذلك، بالرغم من أهميته وحساسيته. فربما كان تاريخ القول بالواجبات العقلية - كما يقول المعتزلة - يعود إلى أبي الهذيل

1 الملل والنحل، ص36.

2 المصدر السابق، ص36.

3 هود/ 107.

4 الملل والنحل، ص37.

5 المصدر السابق، ص37.

العلاف (المتوفى سنة 226هـ)، إذ نُقل عنه قوله في المكلف قبل ورود السمع، فذكر أنه «يجب عليه أن يعرف الله تعالى بالدليل من غير خاطر، وإنْ قَصَرَ في المعرفة استوجب العقوبة أبدأ، ويعلم أيضاً حُسْنَ الحَسَنِ وفُجْحُ القبيح، فيجب عليه الإقدام على الحَسَنِ كالصدق والعدل، والإعراض عن القبيح كالكذب والجور»¹.

كما اتبعه في ذلك إبراهيم بن يسار النظام (المتوفى سنة 231هـ)، فهو أيضاً يرى بأن الإنسان قبل ورود السمع إن كان عاقلاً ومتمكناً من النظر فإنه يجب عليه النظر والاستدلال لمعرفة الباري، كما أنه يقول بالحسن والقبح العقليين في كل ما يتصرف به الإنسان من أفعال². وقد عُرف عن النظام بكثرة تأويله للقرآن الكريم بحجة النظر العقلي، بل ويرى أن هذا النظر يمكنه أن ينسخ الأخبار. لهذا أَلَفَ ابن قتيبة (المتوفى سنة 276هـ) كتابه (تأويل مختلف الحديث) للرد عليه وعلى أصحابه الذين أولوا الآيات وأبطلوا الكثير من الأحاديث والأخبار إستناداً إلى حجة النظر العقلي³.

وأقدم ما وصلنا بشأن تحديد العلاقة بين العقل والنقل هي رسالة القاسم الرسي (المتوفى سنة 246هـ) والمسماة بـ (أصول العدل والتوحيد)، إذ تتبنى تأسيس حجة النقل على العقل. فالرسي يقسم الحجج على الترتيب إلى ثلاث: العقل والكتاب والرسول. فبالعقل يعرف الله بعدله وتوحيده وصفاته. وبالكتاب تعرف أوامر الله ونواهيه وكل ما يرضيه وما يسخطه. كما أن بالرسول تتحدد كيفية إتباع أوامر الله واجتناب نواهيه. وهو يجعل من العقل أصلاً لكل من حجة الكتاب وحجة الرسول، بإعتبار أنهما قد «عُرِفا به ولم يعرف بهما»⁴.

على أن التأسيس الذي طرحه هذا الإمام (الزبيدي) ليس معيارياً بالمعنى اللاهوتي المعبر عن بناء الوجوب الشرعي على الوجوب العقلي، أو على الأقل إعتبار الوجوب الأخير سابقاً ومتقدماً على الوجوب الأول كما أَلَفناه لدى النظام وقبله العلاف وربما قبلهما جهم بن صفوان إن صحَّ النقل عنه، بل يمكن إعتباره من وجه تأسيساً معرفياً يلزم عنه البناء المعياري. ومن الواضح أن بين التأسيسين علاقة عموم بخصوص، فمن الناحية المنطقية أن القول بالتأسيس المعياري ومنه اللاهوتي لا بد أن يقتضي ويتضمن التأسيس المعرفي. بينما القول بهذا الأخير لا يقتضي بالضرورة أن يكون متضمناً للأول.

ليس ذلك فحسب، بل قد شهد النظام المعياري في مراحل الأولى وجود حركة عقلية تجلّت بتأسيس الأصول المعرفية، مما جعل المذاهب بعضها يتميز عن البعض الآخر، كما يلاحظ عند أهل الإعتزال، إذ تحدت أصولهم بخمسة مبادئ عامة، هي (التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر). ونُقل أن

1 نفس المصدر، ص24.

2 نفس المصدر، ص26.

3 ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، مصدر سابق، 1326هـ، ص53 و104.

4 الرسي: أصول العدل والتوحيد، ضمن: رسائل العدل والتوحيد، مصدر سابق، ج1، ص124-125.

أبا الهذيل العلاف «صنف كتاباً للمعتزلة وبيّن لهم مذهبهم وجمع علومهم وسمى ذلك الأصول الخمسة، وكلما رأوا رجلاً قالوا له خفية: هل قرأت الأصول الخمسة؟ فإن قال: نعم، عرفوا أنه على مذهبهم»¹.

لكن جاء في كتاب (التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع) للملطي، عبارة يتضمن فحواها أن هذه الأصول تعود في تأسيسها إلى واصل بن عطاء، مؤسس المذهب الإعتزالي ذاته، إذ جاء في الذكر: «وبالبصرة أول ظهور الإعتزال، لأن أبا حذيفة واصل بن عطاء جاء من المدينة. ويقال: معتزلة بغداد أخذوا الإعتزال من معتزلة البصرة. أولهم بشر بن المعتمر، خرج إلى البصرة فلقى بشر بن سعيد وأبا عثمان الزعفراني فأخذ عنهما الإعتزال، وهما صاحباً واصل بن عطاء، فحمل الإعتزال والأصول الخمسة إلى بغداد»².

ولو أن هذا النقل صحيح لكان واصل بن عطاء يمثل نقطة بداية ونهاية للمعتزلة، فتاريخ الأصول الخمسة عبارة عن تاريخ الإعتزال ذاته. بل الأهم من ذلك هو أن واصل بن عطاء قد حدد معرفة الحق عبر مصادر أربعة، هي الكتاب والخبر المجمع عليه والعقل وإجماع الأمة³.

على أن تحديد الجدل العقلي كما عند الحسن بن محمد بن الحنفية، وتحديد جهم لطريقة الاستدلال العقلي، وكذا تحديد واصل بن عطاء لأصول علم الكلام ومصادر التوليد المعرفي المعياري، فضلاً عن تأسيس الشريعة على العقل معرفياً ومعيارياً كما هو الحال عند العلاف والنظام والرسى وغيرهم، كل ذلك قد جعل من نشأة علم الكلام وتطوره عبارة عن نشأة وحركة عقلية. فتاريخ العقل (المعياري) في الفكر الإسلامي يعود إلى تاريخ علم الكلام قبل أي علم آخر، رغم أن بداية نشوء هذا العلم مرتبطة أساساً بالأحداث السياسية والاجتماعية التي عصفت بالدولة الأموية خلال النصف الثاني من القرن الأول.

فقد كانت قضية الجبر والاختيار، وكذلك قضية الإعتزال، من القضايا الأولى التي ربما وقف خلفها الصراع الأيديولوجي السياسي بين السلطة الحاكمة التي تشبّثت بالجبر والإرجاء، وبين المعارضة التي غالباً ما لجأت إلى تبني فكرة حرية الاختيار ومسؤولية الإنسان. فلا يبعد أن يكون هذا الصراع سبباً في إنتاج بعض المعارف التي حددت مسار التمدد في الفكر الإسلامي، ومن ذلك قضية مرتكب الذنوب الكبيرة، فهي تمس بالصميم ما تقوم به السلطة الحاكمة من كبائر، الأمر الذي أدى إلى ظهور المعتزلة. فعلى هذا الفرض يكون الإعتزال قد نشأ نشأة لها ارتباط ما بالأيديولوجيا السياسية، لا سيما إذا ما سلمنا بالرأي الذي يقول بأن نشأة المعتزلة بدأت منذ أن اعتزل واصل بن عطاء درس

1 نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص417.

2 التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، ص30.

3 نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص395.

الحسن البصري لأنه قد استقل برأي يخص صاحب الكبيرة، كما جاء عن بعض أصحاب الفرق والمقالات¹.

مع هذا نذكر بأن تأثير العامل السياسي على تحديد مسار التمثيل في جملة من المعارف لا يمكنه أن ينسحب على سائر التشكيلة المنظومية المتأصرة بأواصر الإنشاد المنطقي داخل المنظومة المعرفية. مما يعني أن علة النظام والتأصر لا تعود إلى السياسة ونوعها، بل إلى حضور المنطق الجواني للتفكير طبقاً للأصل المولّد الفعّال.

هذا من جهة، أما من جهة أخرى، فهي أن نشأة علم الكلام لم تكن - من حيث الأساس - منبعثة بدافع مصارعة الطوائف اللادينية؛ كالتنوية والغنوصية وغيرها.

صحيح أن لهذا الصراع نتائجه الهامة على تطور وازدهار علم الكلام، لا سيما في ما يتعلق بالمعتزلة، إذ أنها ترعرعت وازدهرت نتيجة الصراع مع المانوية، وهو الصراع الذي مارسه منذ البداية، وذلك على يد واصل بن عطاء مؤسس المذهب، إذ صنف كتاباً يتضمن بعض المسائل التي ردّ فيها عليهم². لكن هذا لا يعني بأن النشأة الإعتزالية والكلامية عموماً كانت لهذا الدافع من الصراع. فقد سبق أن لاحظنا بأن المشاكل التي عني بها الكلاميون هي مشاكل داخلية تخص في غالبها الطابع المعياري من التفكير، كما هو الحال مع قضايا التشبيه والقضاء والقدر ومرتكب الكبيرة والإرجاء وغيرها.

وإذا كنّا قد عرفنا بأن تاريخ علم الكلام يعبر عن تاريخ العقل في الفكر الإسلامي، وكذا العكس صحيح أيضاً، إذ إن تاريخ هذا العقل يعبر - أساساً - عن تاريخ علم الكلام ذاته، أمكننا أن نتساءل عن علة الممارسة العقلية لدى علماء الكلام كأساس للتفكير مثلما هو الحال عند جهم والمعتزلة، بل ونتساءل عن علة الإصرار عليه حتى لدى الأشاعرة والمتأخرين منهم بالخصوص؟

فمن الواضح - وكما بيّنا - أنه يتعدّى ردّ المسألة إلى مناوأة المذاهب غير الإسلامية بحجة الإحتكام إلى أداة مشتركة تتمثل في العقل ذاته.

فهذا التحليل وإن بدا منطقيّاً لا سيما إذا ما علمنا بحصول تأثر مبكر ظهر لدى المذاهب الإسلامية بالمذاهب الأخرى، وعلى رأسها مذهب فلاسفة اليونان، لكن ما يعارضه هو أن العقل الذي شيّده الكلاميون هو عقل معياري، سواء في دوافعه أو في غالب إنتاجه من المعارف، وقد ظل الكلاميون محافظين على هذه البنية الثابتة الأصيلة طيلة تاريخ علم الكلام، منذ البداية وحتى النهاية. وهم حتى في بحوثهم الخاصة حول قضايا الطبيعة

¹ الملل والنحل، ص22-23.

² ابن المرتضى: طبقات المعتزلة، عني بتصحيحه: سوسنه ديفلد - فلزر، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، 1961م، الطبعة الرابعة (واصل بن عطاء)، ص35.

والوجود كانوا يستهدفون القضايا المعيارية. وسبق لابن باجة أن اعتبر علماء الكلام لم يبحثوا في تلك القضايا لأجل التحقيق فيها مثلما يفعل الفلاسفة، بل كانوا يبحثون فيها لأجل مناقضة بعضهم بعضاً¹.

هكذا فتأثر الكلاميين بغيرهم من المذاهب اللاإسلامية وصراعهم معهم لم يغير جوهرًا من طبيعة التأسيس المعيارى للعقل الذي شيّدوه حتى في أوج حالات المزج والإختلاط، كما هو حال المتأخرين منهم، إذ مزجوا علمهم بعلم الفلسفة ذي العقل الوجودي.

بذلك يصبح من الواضح أن حضور العقل المعيارى في الفكر الإسلامى لا علاقة له بالنزعات غير الإسلامية، فارتباطه في الحياة الإسلامية إرتباط وثيق، وجدوى حضوره هو أنه جاء لتسديد وتغطية القضايا التي أثارها الخطاب الدينى والتي تركها «سائبة» دون تغطية صريحة وكلية.

ففارق كبير بين معاملة الخطاب الدينى - كما في القرآن الكريم - للقضايا التي أثارها، وبين معاملة علم الكلام - ذي العقل المعيارى - لها. فتعامل الأول هو تعامل «تلقائي» لم يتخذ صورة «ممنطقة»، فهو كما يُروى عن وصف الإمام علي بن أبي طالب له أنه «حمّال ذو وجوه». في حين اتصف تعامل علم الكلام وغيره من العلوم المعيارية بالتمنطق إلى أبعد الحدود، الأمر الذي مكّنها من التصدي لفهم الخطاب الدينى من جهة، ولتأسيس النظر وإنتاج القبلات المعرفية من جهة أخرى.

وبحسب علم الطريقة، تتجسد علاقة علم الكلام بالخطاب الدينى بنحو من التأسيس من جهتين:

فلعلم الكلام تأسيس خارجى يتعلق بإثبات المسألة الدينية. كما له تأسيس داخلى يتعلق بطريقة فهمه للخطاب. وفي كلا الحالتين، سواء من حيث التأسيس الخارجى أو الداخلى للخطاب، يعتبر العلم الكلامى - في غالبه - علماً عقلياً، دون أن يتنافى ذلك مع ما آل إليه من خصائص أيديولوجية مذهبية جعلته يفقد الطرح الإستيمى.

أخيراً إن مطابقتنا لنشأتى العقل المعيارى وعلم الكلام، بحيث أن أحدهما - من حيث النشأة - كان عين الآخر، يجعلنا نبتعد عن التحديدات الأيديولوجية لنشأة ذلك العلم كما فعلها الإمام الغزالي الذي حاول إرجاعها إلى مرحلة تعد من حالات رقى علم الكلام لا نشأته. وقد اتبعه في ذلك ابن خلدون الذي ضمّن تعريف الكلام طابعاً أشعرياً، كالذي سبق ذكره خلال حلقة (علم الطريقة).

¹ ابن باجة: شرح السماع الطبيعى لأرسطو طاليس، تحقيق ماجد فخري، دار النهار.

بداية الحركة البيانية

لو بعدنا عن أجواء تاريخ العقل ضمن تحديدات علم الكلام، وأردنا أن نطلع على ما يقابله من بداية للتفكير «البياني»، وذلك لدى ما يطلق عليهم (السلف الصالح)، فسرى أنهم من جهة يحملون في بعض الجوانب بصمات الموقف التنظيري العام لفهم الشريعة والخطاب الديني، لكنهم من جهة أخرى لا يميلون بالفعل إلى التفكير العقلي المجرد كالذي مارسه غيرهم من المعتزلة والجهمية، بدليل ذمهم لعلم الكلام ونبذه. بل زيادة على ذلك هو أنهم لا يملكون التحليل المعرفي إزاء العقل كـ «آخر» مثلما حصل الحال في ما بعد. وبالتالي فهم لم يشيّدوا - في الغالب - الجدل المعرفي مع «العقل» الذي ظهر منذ بداية التفكير المعياري، خلافاً لما حصل لدى المتأخرين من أتباع «البيان»، إذ تحول البيان من مستوى التنظير الذاتي المتعلق ببعض جوانب فهم الخطاب الديني، كما هو الحال مع الفروع، إلى تنظير مركب وشامل، فهو من جهة شامل لكل من الفروع والأصول، كما أنه تنظير يعي ذاته إبستيمياً في قبال ما سبقه من التنظير المضاد للعقل المعياري. علاوة على أن له موقفاً محدداً إزاء قضايا تأسيس النظر القبلي وعلاقتها بتأسيس فهم الخطاب، وهو ما لم يتعرض له أهل السلف بشيء من التحليل المعرفي؛ بإعتباره يعود بهم إلى علم الكلام «المذموم».

لكن مع ذلك واجه السلف مشكلتين لهما علاقة بالعقل، إحداهما على صعيد الفروع، وتتحدد بالرأي كإنتاج معرفي يطلق عليه الإجتهد في ما لا نص فيه، كما مارسه المذاهب الفقهية الأربعة وغيرها. فقد كان علماء السلف مضطرين للعمل بالإجتهد وإعمال الرأي حين وجدوا أنفسهم أمام حوادث لا تدخل ضمن عناوين النص. فهم في الأساس يتحركون طبقاً لبيان النص، دون السماح للإجتهد أو الرأي من أن يحتل موقع التشريع إلا عند غياب النص أو ما يكشف عنه. ومع ذلك لم تعالج مشكلة الإجتهد التي واجهها العلماء آنذاك طبقاً للإعتبارات العقلية الصرفة. ففي الغالب حُدد الإجتهد تبعاً لما يستند إلى النص، فهو يحمل شيئاً من بصماته، كالحال مع القياس، إذ لم يكن قضية عقلية منفصلة عن النص، بل هو «ظل النص» والقائم على فهمه. كذلك فمن الإجتهدات التي عوّل عليها علماء السلف هي تلك التي تأخذ بمصالح الناس وحاجاتهم، كما في المصالح المرسلّة والإستحسان، وهي أيضاً تخرج عن الاعتبارات العقلية الصرفة. مما يعني أن السلف لم يواجهوا في هذا الحد عنوان «العقل» كعنصر مستقل، أو كـ «آخر».

أما المشكلة الأخرى التي واجهها السلف فهي على صعيد الأصول، وبالتحديد حول ما ورد بشأن النعوت الإلهية التي أثارها الخطاب الديني. فلتقل هذه المشكلة عاملها السلف معاملة لا تخلو أحياناً من الممارسة العقلية، وأحياناً أخرى أدركوا أنها تشكل مشكلاً عقلياً، ومع ذلك لم يجيزوا لعقولهم الإنفتاح عليها بالتحليل والمعالجة، فضلاً عن أن يسمحوا لأنفسهم التورط في أجواء الصراع المعرفي العقلي البياني، وهو الصراع المنظّر الذي تأخر ظهوره بعد الإعلان عن التقنين الكلامي للعلاقة بين العقل والنص. فمشكلة الصفات،

كمشكلة عقلية أو عقلية، ظهرت قبل الوعي بوجود كيانيين يبدیان نوعاً من التعارض والتنافس للإستحواذ على «النص» وتوظيفه.

فقد برز الصراع المعرفي - على أوجه - عند تمنطق الدائرة البيانية التي وجدت نفسها تنتظر لتأسيس الأصول معرفياً ولم تقنع بأن تكون حبيسة التنظير للفروع كالطريقة التي توقف عندها علماء السلف، وهي الطريقة التي لم تمنح «البيان» الهيبة والسطوة إزاء منافسها من الدائرة العقلية المشحونة بحمولة التحليل المعرفي.

لقد دعت المنافسة التي أظهرتها الدائرة العقلية قبال النشاط التشريعي المعتمد على «نص الخطاب» إلى أن تقوم الدائرة البيانية بممارسة التنظير والتمنطق كمنافس ضد غريمتها العقلية. فقد قامت الدائرة البيانية المنظرة كرد فعل على التقنين العقلي (النهائي)؛ بعد أن وصل العقل إلى أوج منافسته لنص الخطاب في السطوة والإنتاج المعرفي؛ عبر آلياته وقبلياته المعرفية الخاصة بالفهم. فلأجل هذا ظهرت الدائرة البيانية رافعة شعار الدفاع عن منطق الخطاب وبيان النص، لتدخل الصراع الإبستيمي المنمنطق ضد الحركة العقلية. وبذلك أصبحت النزعة البيانية دائرة مستقلة قائمة بذاتها على الصعيد الإبستيمي الشمولي، إذ دخلت المنافسة مع الدائرة العقلية حول كل من تأسيس النظر وإنتاج المعرفة وفهم الخطاب، طبقاً لأسس معرفية سنتعرف عليها لاحقاً.

أما في زمن الحركة السلفية فإن عملية التقنين العقلي لم تكن كافية لظهور دائرة البيان بشكلها المنظّر الكامل. فقد كانت هذه الحركة تعبّر عن ممارسة تلقائية لفهم النص على صعيد الأصول، وهي وإن تعرضت أحياناً لأجواء الصراع مع الدائرة العقلية، إلا أن طبيعة الصراع الذي خاضته معها لم تستكمل شروطها الإبستيمية من النقد والتحليل المنمنطق، بل غالباً ما انسابت إلى التعلق بتلقائية النص بلا تمنطق ولا تنظير، كما يتضح مما يشير إليه الشهرستاني من أنه «كانت بين المعتزلة وبين السلف في كل زمان إختلافات في الصفات، وكان السلف يناظرونهم عليها، لا على قانون كلامي، بل على قول اقناعي، ويسمون الصفاتية: فمن مثبت صفات الباري تعالى معاني قائمة بذاته، ومن مشبه صفاته بصفات الخلق، وكلهم يتعلقون بظواهر الكتاب والسنة، ويناظرون المعتزلة في قدم العالم على قول ظاهر»¹.

هذا بالرغم من أن البعض قد باشر «الكلام» لتأييد مقالات السلف والرد على خصومهم العقليين، كما هو الحال مع كل من عبد الله بن سعيد الكلابي (المتوفى سنة 240هـ) والحارث بن أسد المحاسبي (المتوفى سنة 243هـ) وأبي العباس القلانسي (المتوفى سنة 255هـ)، وقد كان لهم الفضل الكبير على ظهور الأشعري بنزعه الإزدواجية من البيان

¹ الملل والنحل، ص 10.

والعقل، إلا أنهم كما يبدو لم يمارسوا عملية التنظير المطلوبة للبيان مثلما حصل في ما بعد¹.

لقد تعددت إتجاهات السلف حول الموقف من القضايا التي كانوا يشعرون بأنها تثير مشكلاً عقلياً، وبالتحديد قضايا النعوت الإلهية. فهناك الكثير من النصوص، سواء في القرآن أو الحديث، تلّوَح إلى صفات التشبيه، كالوجه والعينين واليدين والقدمين والأصابع والحزن والفرح والضحك والغضب والغيرة والاستهزاء والتقرب والنزول والهرولة وغيرها²، وقد تشعبت آراء السلف حولها وإفترقوا إلى إتجاهات ثلاثة، فبعضهم أقرّها على ما هي عليه من تشبيه، وبعض آخر أولها كتأويل المتأخرين، في حين ذهب أغلب السلف إلى الإيمان بخبرها مفوضاً معناها أو حقيقتها إلى علم الله؛ طلباً للسلامة والاحتياط، وإن

¹ المصدر السابق، ص 10 و 39-40.

² من الأحاديث ذات الدلالة التشبيهية ما جاء ذكره في كتاب (الأربعين) لعبد الله الأنصاري الهروي، والتي منها المرويات التالية:

عن عمرو بن أوس أنه سمع عبد الله بن عمر يقول: قال رسول الله (ص): إن المقسطين على منابر من نور عن يمين الرحمن وكلتا يديه يمين.

وعن أبي هريرة قال: قال رسول الله (ص): خلق الله آدم على صورته، طوله ستون ذراعاً. وعن قتادة قال: سمعت أنس بن مالك يقول: قال رسول الله (ص): ما من نبي إلا وقد حذر أمته الأعر الكذاب، إلا أنه أعور وأن ربكم ليس بأعور مكتوب بين عينيه: ك، ف، ر.

وعن عائشة قالت: دعوة كان رسول الله يكثر أن يدعو بها «يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك»، قالت عائشة يا رسول الله دعوة أراك تكثر أن تدعو بها، قال: ما من آدمي إلا وقلبه بين أصبعين من أصابع الرحمن، فإذا شاء أن يقيمه أقامه، وإذا شاء أن يزيغه أزاعه.

وعن أبي هريرة قال: ضحك الله من رجلين قتل أحدهما صاحبه ثم دخلا الجنة. وعن أنس قال: قال رسول الله (ص): يلقي في النار فتقول هل من مزيد حتى يضع رب العالمين فيها قدمه، فتقول قط قط. وعن أبي هريرة عن النبي أنه قال: قال الله: أنا عند ظن عبدي بي وأنا معه إذا دعاني، إن تقرب مني شبراً تقربت منه ذراعاً، وإن تقرب مني ذراعاً تقربت منه باعاً، وإن جاءني بمشي جنته هرولة.

وعن رفاعه بن عرابة قال: قال رسول الله (ص): إذا مضى شطر الليل أو قال ثلثاه ينزل الله إلى سماء الدنيا. وعن جرير قال كنا مع النبي في سفر فنظر إلى القمر ليلة البدر فقال: إنكم سترون ربكم عياناً كما ترون هذا.

وعن ابن عباس أنه قال: إن الكرسي موضع القدمين، والعرش لا يقدر أحد قدره. وعن ابن عباس: إن آدم كان يسبح بتسبيح الملائكة ويصلي بصلاتهم حين هبط إلى الأرض لطوله وقربه إلى السماء فوضع الله يده عليه فطأطأت إلى الأرض سبعين ذراعاً.

وعن المغيرة قال: قال سعد بن عباد: لو رأيت رجلاً مع امرأتي لضربته بالسيف غيرة مني، فبلغ ذلك رسول الله (ص)، فقال: أتعجبون من غيرة سعد فوالله لأنا أغير منه، والله أغير مني، ومن أجل غيرته حرّم الفواحش ما ظهر منها وما بطن، ولا شخص أغير من الله، ولا شخص أحب إليه العذر من الله، ومن أجل ذلك بعث المرسلين مبشرين ومنذرين، ولا شخص أحب إليه الموحد من الله.

وعن ابن عباس قال: جاء رجل إلى النبي (ص) ومعه جارية أعجمية سوداء فقال: علي رقبة فهل تجزي هذه عني؟ فقال: أين الله؟ فأشارت بيدها إلى السماء، فقال: من أنا؟ قالت: أنت رسول الله، قال: أعتقها فإنها مؤمنة.

وعن أبي موسى أن النبي قال: حجابہ تعالی النار لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل شيء أدركه بصره. (ابو اسماعيل عبد الله الهروي: كتاب الأربعين في دلائل التوحيد، حققه وعلق عليه وأخرج أحاديثه علي بن محمد بن ناصر الفقيهي، الطبعة الأولى، 1404 هـ - 1984 م، ص 52-84).

جرى ذلك أحياناً بعد نفي الظاهر من المعنى، أو على الأقل إنهم تحفظوا من ذكر المعنى ومالوا إلى إمرار النصوص الخاصة بها كما جاءت من دون بحث ولا تنقيب.

ويبدو أن هذا الإتجاه ينقسم إلى فرقتين، لإختلاف معنى التفويض لدى السلف، فتارة يُقصد به تفويض المعنى والتفسير، وأخرى تفويض الحقيقة والكيفية الخارجية لا المعنى. فقد ورد هذان المعنيان للتفويض عن السلف، مثلما ورد التأويل، وقد تجد العالم السلفي يعمل بالتأويل في صفة من الصفات، وتنفويض المعنى في غيرها، أو بتفويض حقيقتها دون المعنى. وبحسب الآثار فإن تأويل الصفات سابق على التفويض، ومن ذلك أن الصحابة مارسوا تأويل بعض الصفات دون أن يؤثر عنهم شيء من التفويض¹.

وبذلك تكون الإتجاهات السابقة أربعة، وقد انعكس ظهورها والخلاف فيما بينها على رؤى المتأخرين من الدائرة البيانية.

ويمكن إجمال إتجاهات السلف الأربعة بحسب النقاط الثلاث التالية:

1- جاء حول أصحاب الإتجاه الأول، وهم المشبهة، أنهم أثبتوا لله تعالى صورة كصورة الآدمي في أعضائها، فله وجه وفم ولهوات وأضراس ويدان وإصبعان وكف وخنصر وإبهام وصدر وفخذ وساقان ورجلان، وقالوا: ما سمعنا بذكر الرأس. وللمشبهة مذاهب وشخصيات كثيرة، ومن بينها ما ينقل عن المفسر مقاتل بن سليمان، ومثله ما ينقل عن الشيعي داود الجواربي، فيحكي عن الأخير أنه اعتبر معبوده جسماً ولحماً ودماً، ومع ذلك فهو جسم لا كالأجسام، ولحم لا كاللحوم، ودم لا كالدماء، وكذا سائر الصفات، وهو لا يشبه شيئاً من المخلوقات ولا يشبهه شيء، وهو أجوف من أعلاه إلى صدره، مصمت ما سوى ذلك، وأن له وفرة سوداء، وله شعر قطط. ونقل عنه أنه قال: «اعفوني عن الفرج واللحية واسألوني عما وراء ذلك»². والبعض نسب القول الأخير إلى القاضي أبي يعلى الحنبلي (المتوفى سنة 458هـ)، إذ كان إذا ذكر الله سبحانه يقول في ما ورد من ظواهر في صفاته: «الزموني ما شئتم، فإني التزمه إلا اللحية والعورة»³. وهو ما حفّز أبا الفرج بن الجوزي (المتوفى سنة 597هـ) لأن يؤلف كتابه (دفع شبه التشبيه) للرد على مثل هذه الآراء⁴.

¹ نستثني من ذلك ما روي عن أم سلمة في التفويض على شاكلة ما نُقل عن علماء القرن الثاني للهجرة حول مسألة الإستواء، وهو المأثور عنهم لكثرة الرواية كالذي ينقل عن مالك وربيعه (انظر: جلال الدين السيوطي: الدر المنثور في التفسير بالمأثور، دار المعرفة، بيروت، ج3، ص91، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية. وابن حجر العسقلاني: فتح الباري، دار المعرفة، بيروت، ج13، ص342، ج3، ص91، مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية. كذلك: الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج8، فقرة 100-101 و106-107، عن شبكة المشكاة الإسلامية).

² الملل والنحل، ص45.

³ أبو محمد اليافعي الشافعي: مرهم العلل المعضلة في رفع الشبه والرد على المعتزلة (لم يكتب مكان طبعه ولا سنة نشره)، ص260-261.

⁴ ابن الجوزي: دفع شبه التشبيه، مطبعة الترقى، 1345هـ، ص10 وما بعدها.

ولا شك أن هذا الموقف للمشبهة الحشويين لا يعبر عن وجود مشكلة ما في النص. فعلى ضوءه يكون النص واضحاً وكاملاً الدلالة لا يحتاج إلى توجيه، ولا إلى عرضه على معيار آخر.

2- وحول أصحاب الاتجاه الثاني، مارس بعض من علماء السلف عملية التأويل شبيهاً – أحياناً - بذلك الذي كان يجري على يد الخلف.

فحتى أولئك المعروفين بالتفويض كابن حنبل ومالك وغيرهما مارسوا التأويل لبعض الآيات أحياناً، كما هو الحال مع آيات المعية والإستواء وغيرها.

فقد أول ابن حنبل قوله تعالى: ﴿وهو الله في السماوات وفي الأرض﴾ (الانعام/ 3)، معتبراً أن الله هو «إله من في السماوات وإله من في الأرض، وهو على العرش، وقد أحاط بجميع ما دون العرش، ولا يخلو من علم الله مكان...».

كما أول آية ﴿ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم، ولا خمسة إلا هو سادسهم﴾ (الكهف/ 22)، حيث وجهها إلى معنى الإحاطة العلمية. وكذا قوله تعالى: ﴿ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم﴾، بمعنى علمه تعالى فيهم، ولما كانت هذه الآية تنتهي بقوله تعالى: ﴿ثم ينبئهم بما عملوا يوم القيامة إن الله بكل شيء عليم﴾ (المجادلة/ 7)؛ لذا اعتبر هذه الخاتمة ختم الخبر بالعلم، كما استفتح الخبر بعلمه أيضاً. فكل ذلك أوله لأنه يعتقد بأن الله في السماء العليا وليس في كل مكان¹.

وهو مع هذا لم يأول هذه الآيات بمعيار آخر خارج حدود النص، بل أولها بدافع آيات أخرى ولصالحها. فإيمانه بأن الله في السماء مستمد من عدد من ظواهر الآيات، كقوله تعالى: ﴿أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض أم أمنت من في السماء أن يرسل عليكم حاصباً﴾ (الملك/ 17).. ﴿والإله يصعد الكلم الطيب﴾ (فاطر/ 10).. ﴿إني متوفيك ورافعك إلي﴾ (آل عمران/ 55).. ﴿بل رفعه الله إليه﴾ (النساء/ 158).. ﴿وله من في السماوات والأرض ومن عنده﴾ (الأنبياء/ 19).. ﴿يخافون ربهم من فوقهم﴾ (النحل/ 50).. ﴿ذي المعارج﴾ (المعارج/ 3).. ﴿وهو القاهر فوق عباده﴾ (الانعام/ 18).. ﴿وهو العلي العظيم﴾ (البقرة/ 255، الشورى/ 4).. وما إليها من الآيات الكريمة، وهي ذات الآيات التي إستند إليها أبو الحسن الأشعري في اتباعه لمسلك الإمام أحمد بن حنبل².

¹ انظر حول ذلك المصادر التالية: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص290-292. وأبو الحسن محمد بن أبي يعلى: طبقات الحنابلة، دار المعرفة، بيروت، ج1، مادة (أحمد بن جعفر بن يعقوب الاصطخري). ودفع شبه التشبيه، ص141. والبداية والنهاية، ج10، ص361. والكوثري: تكملة الرد على نونية ابن القيم، نشر ضمن: السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل، تقديم لجنة من علماء الأزهر، مكتبة زهران، ص138، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية. كما انظر الفصل التاسع من حلقة (النظام المعياري).

² أبو الحسن الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة، دار الكتاب العربي ببيروت، الطبعة الأولى، 1985م - 1405هـ، ص69-70.

وقد نُسب مثل ذلك التأويل لآيات المعية إلى تفسير ابن عباس والضحاك وسفيان الثوري فضلاً عن ابن حنبل، فنقل أنهم يقولون بأن الله معهم بعلمه¹. وأخرج البيهقي في (الأسماء والصفات) تأويل السلف للمعية، ومن ذلك ما روي عن الثوري بأنه سُئل عن قوله تعالى: ﴿وهو معكم أينما كنتم﴾، فقال: علمه. ومثله ما روي عن ابن عباس بأنه سُئل عن تلك الآية فقال: «عالم بكم أينما كنتم»، كالذي نقله الشيخ الشنقيطي في (إستحالة المعية)، وروي على شاكلة هذا المعنى عن كل من الضحاك ومقاتل بن حيان².

كما أول ابن حنبل الحديث القائل: «إن القرآن يجيء في صورة الشاب الشاحب، فيأتي صاحبه فيقول: هل تعرفني؟ فيقول له: من أنت؟ فيقول: أنا القرآن الذي أظمت نهارك، وأسهرت ليلك، قال: فيأتي به الله؛ فيقول: يارب»، حيث أوله إلى أن القرآن لا يجيء إلا بمعنى أن من قرأ آية فإن له كذا من الثواب، لا أن تأتيه الآية ذاتها، بل يأتيه ثوابها، حيث أن القرآن لا يجيء، ولا يتغير من حال إلى حال، بل يأتي ثوابه، وهو المخلوق من العمل³.

وربما كان هذا التأويل هو الآخر لا يستند إلى معيار يتجاوز حدود الطريقة البيانية. فعلى الأقل إن ابن حنبل يؤمن بأن القرآن هو كلام الله الثابت وغير المخلوق تعويلاً على كثير ممن سبقه من السلف⁴، فكيف يمكن أن يجيء ويذهب؟!!

ومن التأويلات الأخرى التي تُنقل عن هذا الإمام المحدث، تأويله لآية ﴿إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته﴾ (النساء/ 171)، حيث اعتبر (كلمته) بمعنى أن عيسى بالكلمة كان، لا أنه هو الكلمة ذاتها، وذلك لأن عيسى مخلوق بكلمة (كن)، فلا يمكن أن يكون هو نفس الكلمة. كما أول آية ﴿وروح منه﴾ (النساء/ 171) معتبراً أن معنى (روح الله) هو روح بكلمة الله، إذ بأمره تكون الروح التي يخلقها «كما يقال عبد الله وسماء الله»⁵. وأول أيضاً آية المجيء ﴿وجاء ربك والملك صفاً صفاً﴾ (الفجر/ 22)، بمعنى ظهور آيات قدرته أو ثواب قدرته التي يريد إظهارها يومئذ، معتبراً أن القرآن في تعبيراته تلك إنما هو أمثال ومواعظ⁶. كما ونُقل أنه سُئل عن حديث النزول إلى السماء الدنيا، أينزل بعلمه أم

1 ابن تيمية: الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، ص96.

2 أبو بكر البيهقي: الأسماء والصفات، تحقيق عبد الله بن محمد الحاشدي، باب ما جاء في قول الله عز وجل: وهو معكم أين ما كنتم، موقع قلوب الإيمان الإلكتروني: www.imanhearts.com. ومنصور محمد عويس: ابن تيمية ليس سلفياً، دار النهضة العربية في القاهرة، الطبعة الأولى، 1970م، ص106.

3 مجموع فتاوى ابن تيمية، ج8، باب: ما ادعت الجهمية أن القرآن مخلوق (لم تذكر أرقام صفحاته)، عن شبكة المشكاة الإلكترونية. ونشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص287. وانظر على هذه الشاكلة: الكوثري: تكملة الرد على نونية ابن القيم، منشور ضمن: السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل، مصدر سابق، ص138.

4 ابن حنبل: السنة، تحقيق أبي هاجر بن بسبوني زعلول، دار الكتب العلمية ببيروت، الطبعة الأولى، 1405هـ - 1985م، ص18 وما بعدها.

5 مجموع فتاوى ابن تيمية، ج8، نفس الباب السابق. ونشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص285-286.

6 مرهم العلل المعضلة، ص262. كذلك: محمد بن الموصلي: مختصر الصواعق المرسلة لابن القيم، تصحيح زكريا علي يوسف، مطبعة الإمام 13 بمصر، ص402.

بماذا؟ فزجر السائل وقال: «اسكت عن هذا، ما لكّ ولهذا، امض الحديث كما روي بلا كيف ولا حد، قال الله تعالى ﴿فلا تضربوا لله الأمثال﴾، ينزل كيف شاء بعلمه وبقدرته وعظمته أحاط بكل شيء علماً»¹.

مع هذا فقد ذكر الغزالي بأنه سمع «الثقات من أئمة الحنابلة ببغداد يقولون أن أحمد بن حنبل رحمه الله صرح بتأويل ثلاثة أحاديث فقط. أحدها قوله (ص): (الحجر الأسود يمين الله في أرضه). والثاني قوله (ص): (قلب المؤمن بين اصبعين من أصابع الرحمن). والثالث قوله (ص): (اني لأجد نفس الرحمن من قبل اليمن)».

وقد فسّر الغزالي اقتصار ابن حنبل على تأويل هذا العدد الضيق من الأحاديث هو لأنه لم يكن ممعناً في النظر العقلي، وبرأيه أنه لو كان من ذوي العقول الممعنة لقام بتأويل الكثير من الأحاديث². مع أن ابن حنبل يمتنع من الطرق التي تتجاوز حدود ما يقره السلف والخطاب الديني. لذلك غلط ابن تيمية فيما نقله الغزالي من تأويل الأحاديث الثلاثة عن ابن حنبل، واعتبر الرواية عنه لا تصح³.

لكن حتى على فرض صحة ما ينقل عن ابن حنبل فذلك لا يدل على كونه يستخدم أداة يتجاوز بها حدود دائرة النص أو من سبقه من السلف، لا سيما وهو معروف بمواقفه السلفية إلى الحد الذي يرى الكلام المحمود هو فقط ما كان في كتاب الله أو في حديث النبي أو عن الصحابة أو التابعين، وهو القائل: «إنما الأمر في التسليم والإنهاء إلى ما في كتاب الله لا تعدّ ذلك»⁴، والقائل أيضاً: «لا يوصف الله إلا بما وصف به نفسه، أو وصف به رسوله لا يتجاوز القرآن والحديث»⁵. لذلك فربما يستند في التأويلات المنسوبة إليه إلى سند من النص أو السلف المتقدم عليه، لا سيما وأنه جاء عن بعض الصحابة والتابعين ما له دلالة على هذا الشأن من التأويل.

ونفس الحال ينطبق على الإمام مالك، إذ يُنقل عنه بأنه أوّل حديث نزول الله إلى السماء الدنيا بمعنى تنزل رحمته أو أمره أو ملائكته، معللاً بأن الله دائم لا يزول، كالذي نقله الذهبي⁶، ومن قبله عبد الله الياضي الشافعي ليدعم بذلك طريقته العقلية في التأويل⁷. لهذا ذكر الياضي تأويلاً سلفياً آخر للحديث وهو أنه كان على سبيل الإستعارة، فمعنى النزول

1 مرهم العلل المعضلة، ص263. كذلك: مختصر الصواعق المرسلّة، ص400.

2 الغزالي: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، تحقيق سليمان دنيا، دار احياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، 1961م 1381هـ، ص184-185.

3 مجموع فتاوى ابن تيمية، ج5، فصل في تأويل قوم من المنتسبين إلى السنة والحديث.

4 عبد الله بن عبد المحسن التركي: أصول مذهب الإمام أحمد، دراسة أصولية مقارنة، مكتبة الرياض الحديثة، الطبعة الثانية، 1397هـ - 1977م، ص40.

5 أصول مذهب الإمام أحمد، ص78.

6 سير اعلام النبلاء، ج8، فقرة 105.

7 مرهم العلل المعضلة، ص251.

في الحديث هو الإقبال على الداعي بالإجابة واللفظ. وهو على العموم يرى بأن الإمام مالكا والأوزاعي وغيرهما من السلف كلهم يتأولون بحسب ما يليق بالله تعالى¹، كما هو الحال لدى الخلف من أصحاب الطريقة العقلية الأشعرية. لكن جاء في (الصواعق المرسله) لابن القيم (المتوفى سنة 751هـ) بأن مالكا قال بصدد حديث النزول: «أمض الحديث كما ورد بلا كيف ولا تحديد إلا بما جاءت به الآثار، وبما جاء به الكتاب. قال الله تعالى ﴿فلا تضربوا لله الأمثال﴾، ينزل كيف شاء بقدرته وعلمه، أحاط علمه كل شيء»².

ويتكرر مثل هذا التضارب المنقول مع الإمام أبي حنيفة (المتوفى سنة 150هـ)، إذ نقل أنه يعتبر القصد من «وجه الله وحق الله» هو بمعنى الذات الإلهية، كما رأى أنه يمكن أن يراد بـ «وجه الله» هو ثوابه، ويراد بـ «حق الله» هو طاعته، والثواب والطاعة غير الله. في حين جاء في الكتاب المنسوب إليه (الفقه الأكبر) بأن لله يداً ووجهاً ونفساً كما مذكور في القرآن، وهي صفات له بلا كيف، فلا يقال «أن يده قدرته لأن فيه إبطالاً لصفة من صفات الله.. فيده صفته بلا كيف، وغضبه صفته بلا كيف، ورضاه صفته بلا كيف»³.

كذلك أول بعض السلف آية الإستواء على العرش بأنها تعني قصد الإله إلى أمر العرش، مثلما هو الحال مع سفيان الثوري الذي استشهد على هذا المعنى بقوله تعالى ﴿ثم إستوى إلى السماء وهي دخان﴾ (فصلت/11)، إذ المعنى أنه قصد إليها، وهو تفسير لم يستبعده بعض المتأخرين من الأشاعرة مثلما هو الحال مع إمام الحرمين الجويني في كتابه (الإرشاد)⁴.

وهناك من يردّ تأويل آية الإستواء إلى بعض الصحابة والتابعين، كما هو الحال مع ما نقله الإمام ربيع بن حبيب في مسنده (الجامع الصحيح)، إذ صرح بأن السلف ذكروا معاني تليق بذات الله تعالى، كما في قوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش إستوى﴾، ومن هذه المعاني التوجيهية ما نقله عن جابر بن يزيد عن ابن عباس بأنه سئل عن هذه الآية فقال: «ارتفع ذكره وتناؤه على خلقه لا على ما قال المنددون أن له أشباهاً وأنداداً، تعالى الله عن ذلك». كما ونقل سنداً يتصل أخيراً بعبد الله بن عمر الذي قال في ما قال: «إن الله أعظم وأجل من أن يوصف بصفات المخلوقين، هذا كلام اليهود أعداء الله. إنما يقول ﴿الرحمن على العرش إستوى﴾ أي إستوى أمره وقدرته فوق برئته». كما نقل عن الحسن قوله في آية ﴿ثم إستوى إلى السماء وهي دخان﴾ بأنها تعني إستوى أمره وقدرته إلى السماء، كذلك قوله في آية ﴿ثم إستوى على العرش﴾، فذكر أنها بمعنى «إستوى أمره وقدرته ولطفه فوق خلقه ولا

1 المصدر السابق، ص251.

2 مختصر الصواعق المرسله، ص400. والشاطبي: الاعتصام، دار الكتب الخديوية بمصر، تقديم محمد رشيد رضا، 1332هـ - 1913م، ج3، ص242.

3 أبو المنتهى المغنيساوي: شرح الفقه الأكبر، ضمن الرسائل السبعة في العقائد، دار المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، الطبعة الثالثة، 1400هـ - 1980م، ص13-14. كذلك: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص265.

4 مرهم العلل المعضلة، ص245.

يوصف الله بصفات الخلق ولا يقع عليه الوصف كما يقع على الخلق...». كما ونقل عن ابن مسعود والضحاك بن مزاحم أنهما قالوا في تفسير آية (الإستواء على العرش) أنها تعني «إستوى عليه وعلى الأشياء كلها، فخضعت ودانت. وقد تقول العرب استوت لفلان دنياه، أي أتته دنياه على ما يريد، وإستوى بشر على العراق والحجاز، وإستوى لنا الأمر، وإستوى فلان على مال فلان؛ يريد أنه احتوى عليه وحازه، ونحو ذلك...»¹.

ويميل المفسر السلفي مجاهد المكي (المتوفى سنة 102-103هـ) إلى تأويل جملة من الآيات، كآيات الرؤية مثل قوله تعالى: ﴿إلى ربها ناظرة﴾ (القيامة/ 23).. معتبراً ذلك تعبيراً عن الرغبة إلى الله أو الرغبة في إنتظار جزائه، إذ ينفي أن يكون هناك أحد يراه من خلقه². وهو يفعل الشيء نفسه مع آيات المسخ كما في قوله تعالى: ﴿ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين﴾ (البقرة/ 65)، مشيراً إلى أن المسخ لم يحصل في أجسادهم، بل في قلوبهم، واعتبر ذلك تمثيلاً كما مثل الله تعالى عن الذين حملوا التوراة بمثل الحمار الذي يحمل أسفاراً، في قوله: ﴿مثل الذين حُمِّلُوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفاراً، بئس مثل القوم الذين كذبوا بآيات الله، والله لا يهدي القوم الظالمين﴾³.

3- يبقى الإتجاه التفويضي، وهو الإتجاه الغالب على السلف، فقد شعر أغلبهم بوجود مشكلة ما تتعلق بالنص، وهو ما يبرر تفويضهم الأمر إلى العلم الإلهي. ومن هؤلاء مقاتل بن سليمان ومالك بن أنس والشافعي وابن حنبل وداود الأصفهاني وغيرهم.

فهم على ما يقول الشهرستاني قد «سلخوا طريق السلامة فقالوا: نؤمن بما ورد به الكتاب والسنة، ولا نتعرض للتأويل بعد أن نعلم قطعاً أن الله عز وجل لا يشبه شيئاً من المخلوقات، وأن كل ما تمثّل في الوهم فإنه خالقه ومقدره. وكانوا يحترزون عن التشبيه إلى غاية أن قالوا من حرّك يده عند قراءة قوله تعالى: ﴿خلقت بيدي﴾ أو أشار باصبعه عند روايته (قلب المؤمن بين اصبعين من أصابع الرحمن) وجب قطع يده وقلع اصبعيه. وقالوا: إنما توقفنا في تفسير الآيات وتأويلها لأمرين: أحدهما: المنع الوارد في التنزيل في قوله تعالى: ﴿فأما الذين في قلوبهم زيغٌ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب﴾ فنحن نحترز عن الزيغ. والثاني: أن التأويل أمر مظنون بالإتفاق، والقول في صفات الباري بالظن غير جائز، فربما أولنا الآية على غير مراد الباري تعالى فوقعنا في الزيغ، بل نقول كما قال الراسخون في العلم: ﴿كلُّ من عند ربنا﴾ آمنا بظاهره، وصدقنا

1 عن: ابن تيمية ليس سلفياً، ص102.

2 تفسير مجاهد، تقديم وتحقيق وتعليق عبد الرحمن الطاهر بن محمد السورتي، المنشورات العلمية ببغداد، ج2، ص708.

3 الجمعة/ 5. المصدر السابق، ج1، ص77-78. وانظر أيضاً: جولد تسيهر: مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة عبد الحليم النجار، مكتبة الخانجي في مصر ومكتبة المثنى في بغداد، 1374هـ - 1955م، ص129-130.

بباطنه، ووكنا علمه إلى الله تعالى ولسنا مكلفين بمعرفة ذلك، إذ ليس ذلك من شرائط الإيمان وأركانه. واحتاط بعضهم أكثر احتياط حتى لم يقرأ اليد بالفارسية، ولا الوجه، ولا الإستواء، ولا ما ورد من جنس ذلك، بل إن احتاج في ذكره إلى عبارة عبر عنها بما ورد لفظاً بلفظ فهذا هو طريق السلامة، وليس هو من التشبيه في شيء»¹.

وهو ما يؤكد ابن خلدون، إذ اعتبر أهل السلف آمنوا بما ورد من كلام الله في المتشابهات دون أن يتعرضوا لمعناها، لا ببحث ولا تأويل، كل ذلك لإعتقادهم بجواز أن تكون محل ابتلاء يقتضي الوقف والإذعان².

إلا أن للغزالي رأياً مخالفاً لما سبق. فهو يرى أن المقصود من التفويض في مذهب السلف هو عوام الخلق لا خواصه. ونسب هذا الحال إلى السلف في حق العوام متجسداً بسبعة أمور متتالية:

التقديس، ثم التصديق، ثم الإعتراف بالعجز، ثم السكوت، ثم الإمساك، ثم الكف، ثم التسليم لأهل المعرفة.

وأوضح كل واحد من هذه الأمور السبعة كالتالي:

التقديس هو تنزيه الرب عن الجسمية وتوابعها. والتصديق هو الإيمان بما قاله النبي وأن ما ذكره حق وصادق، وأنه حق على الوجه الذي قاله وأراد. وأما الإعتراف بالعجز فهو الإقرار بأن مراد قول النبي ليس على قدر طاقة العوام ولا من شأنهم ولا من حرفتهم. وأما السكوت فهو أن لا يسأل العوام عن المعنى المراد، ولا يخوضوا فيه، فسؤالهم بدعة، وخوضهم فيه مخاطر بدينهم، فكل من يخوض فيه يوشك أن يقع في الكفر وهو لا يشعر. وأما الإمساك فهو أن لا يتصرفوا بألفاظ النص من حيث التغيير والتبديل والزيادة والنقصان والجمع والتفريق والتحويل، بل ولا ينطقوا إلا بتلك الألفاظ وعلى هيأتها من الإيراد والإعراب والتصريف. وأما الكف فهو كف الباطن عن البحث والتفكر بالمراد. وأما التسليم لأهله فالمقصود به أن لا يعتقد العوام بأن المراد قد خفي على الأنبياء والصديقين والأولياء مثلما خفي عليهم.

فهذه هي الوظائف السبع التي أوجبها الغزالي على العوام ونسب الإعتقاد بها إلى السلف³، وذلك ليمرر من خلالها عقيدته الوجودية حسب الطريقة العرفانية.

1 الملل والنحل، ص44-45.

2 تاريخ ابن خلدون، ج1، ص849 ما بعدها.

3 الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلام، ضمن القصور العوالي، دار الطباعة المحمدية بالأزهر، الطبعة الثانية، 1390هـ - 1970م، ج2، ص63.

وحول التفصيل في موقف السلف المفوضين، فقد سُئل كل من الإمام مالك والشافعي وابن حنبل عن معنى إستواء الله على العرش كما في قوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش إستوى﴾ فأجاب مالك: «الإستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة»¹.

وقال سفيان بن عيينة: سُئل ربيعة بن أبي عبد الرحمن: كيف إستوى؟ فقال: الإستواء غير مجهول والكيف غير معقول ومن الله الرسالة وعلى الرسول البلاغ وعلينا التصديق².

كما أجاب الشافعي قائلاً: «آمنت بلا تشبيه، وصدقت بلا تمثيل، واتهمت نفسي في الإدراك، وأمسكت عن الخوض فيه كل الإمساك».

وأجاب ابن حنبل قائلاً: «إستوى كما أخبر لا كما يخطر للبشر». كما ونقل عن ابن حنبل أنه قال بشأن مختلف النعوت الإلهية: «التشبيه أن تقول يد كيد أو وجه كوجه، فأما يد ليست كالأيدي ووجه ليس كالوجوه فهو إثبات ذات ليست كالذوات وحياة ليست كغيرها من الحياة وسمع وبصر ليس كالأسماع والأبصار...»³.

كذلك الحال مع المحدث ابن خزيمة، فهو يعتقد بكل ما جاء به الشرع من غير تأويل، إذ يرى أن الله لا شبيه له ولا نظير، مع أن له صفات كصفة الوجه والعينين واليدين وأنه مستو على العرش وفوق السماوات السبع، وأن يديه يمينان لا شمال فيها كما أخبر النبي⁴.

كما جاء عن عثمان بن سعيد الدارمي قوله: «لا نكيف هذه الصفات، ولا نكذب بها، ولا نفسرها»⁵، وعنه أيضاً أنه قال: «ما خاض في هذا الباب أحد ممن يذكر إلا سقط، فذكر الكرابيسي فسقط حتى لا يذكر، وكان معنا رجل حافظ بصير، وكان سليمان بن حرب والمشايع بالبصرة يكرمونه، وكان صاحبي ورفيقي - يعني فتكلم فيه - فسقط»⁶. كما قال: «على تصديقها والإيمان بها أدركنا أهل الفقه والبصر من مشايخنا لا ينكرها منهم أحد ولا يمتنع من روايتها حتى ظهرت هذه العصابة فعارضت آثار رسول الله صلى الله عليه وسلم برد وتشمروا لدفعها بجد فقالوا كيف نزوله هذا؟ قلنا لم نكلف معرفة كيفية نزوله في ديننا ولا تعقله قلوبنا وليس كمثله شيء من خلقه فنشبهه منه فعلاً أو صفة بفعالهم وصفتهم، ولكن

1 محمد بن أحمد الذهبي: تذكرة الحفاظ، دراسة وتحقيق زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1419 هـ - 1998 م، ج1، ص155، عن شبكة المشكاة الإلكترونية. والجويني: الشامل في أصول الدين، تحقيق علي سامي النشار وفيصل بدير عون وسهير محمد مختار، ص551.

2 تذكرة الحفاظ، ج1، ص119.

3 مختصر الصواعق المرسلة، ص19.

4 محمد بن سحق بن خزيمة: التوحيد وإثبات صفات الرب، مراجعة وتعليق محمد خليل هراس، مكتبة الكليات الأزهرية، 1387 هـ - 1968 م، ص7 و16 و19 و35.

5 سير أعلام النبلاء، ج13، فقرة 324.

6 سير أعلام النبلاء، ج13، فقرة 325.

ينزل بقدرته ولطف ربوبيته كيف يشاء، فالكيف منه غير معقول والإيمان بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم في نزوله واجب ولا يسأل الرب عما يفعل كيف يفعل وهم يسألون»¹. وجاء عن أبي عثمان النيسابوري الصابوني أنه قال: «ويثبت أصحاب الحديث نزول الرب كل ليلة إلى السماء الدنيا من غير تشبيه له بنزول المخلوقين ولا تمثيل ولا تكيف، بل يثبتون ما أثبتته رسول الله صلى الله عليه وسلم، وينتهون فيه إليه ويمرون الخبر الصحيح الوارد بذكره على ظاهره، ويكلون علمه إلى الله، وكذلك يثبتون ما أنزل الله في كتابه من ذكر المجيء والإتيان في ظلل من الغمام والملائكة..»².

ويلاحظ من النصوص التي ذكرناها أن بعض السلف كان يميل إلى الإيمان بما ورد بشأن الصفات دون تفسير ولا تكيف، فهو موقف تفويضي بحت، كما هو واضح مما نقلناه عن الشافعي والدارمي. أما البعض الآخر فقد التزم بتفويض أمر تكيفها وإن لم يتوقف عن تفسيرها أو فهمها على النحو العام، وهو الذي إستند إليه ابن تيمية متذرعاً بأنه لو صحَّ الرأي الأول كما نسبه إليهم المتأخرون من أهل الكلام لكان الأنبياء - ومنهم نبينا محمد (ص) - وأتباعهم وحتى جبريل جهالاً لا يعرفون مراد الله تعالى؛ وفقاً لآية ﴿وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا﴾³، كما سنبين ذلك لاحقاً⁴.

ولا يستبعد أن يكون لدى السلف رأي وسط يقترب شيئاً ما من طريقة التأويل، شبيه بما يقوله بعض أتباعهم من المتأخرين، كما هو الحال مع ابن دقيق العيد (المتوفى سنة 702هـ). فكما نقل جلال الدين السيوطي عنه في (الإتقان) أنه كان يقول: «إذا كان التأويل قريباً من لسان العرب لم يُنكر، أو بعيداً توقفنا عنه وآمنا بمعناه على الوجه الذي أريد به من التنزيه. وما كان معناه من هذه الألفاظ ظاهراً مفهوماً من تخاطب العرب قلنا به من غير توقف، كما في قوله تعالى: ﴿يا حسرتي على ما فرطت في جنب الله﴾ فنحمله على حق الله وما يجب له»⁵.

¹ عثمان بن سعيد الدارمي: الرد على الجهمية، دار ابن الأثير، تحقيق بدر عبد الله البدر، الكويت، الطبعة الثانية، 1416هـ، عن برنامج مكتبة العقائد والملل، الإصدار الثالث، فقرة 147، ص49. ومحمد سعيد عبد المجيد سعيد الافغاني: شيخ الإسلام عبد الله الأنصاري، دار الكتب الحديثة في مصر، ص207-208.

² ابن تيمية الحراني: شرح العقيدة الأصفهانية، تحقيق إبراهيم سعيداي، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، 1415هـ، ص50، عن الموقع العربي الإسلامي الإلكتروني: <http://arabic.islamicweb.com>. ومجموعة رسائل ابن تيمية، ج5، ضمن فقرة: (سئل عن حديث أخرجه أبو سعيد النقاش).

³ آل عمران\ 7.

⁴ درء تعارض العقل والنقل، ج1، ضمن الفصل الأول (لم تذكر أرقام صفحاته ولا فقراته)، عن شبكة المشكاة الإلكترونية.

⁵ جلال الدين السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، الطبعة الأولى، 1407هـ - 1987م، ج1، ص235. كذلك: ابن تيمية ليس سلفياً، ص21. كما لاحظ هذا النص مع بعض التعديل في: ابن حجر العسقلاني: فتح الباري، ج13، ص323-324. وعلى شاكلته انظر: الكوثري: تكملة الرد على نونية ابن القيم، نشر ضمن: السيف الصقيل، ص151.

وهناك محاولة لبعض العلماء تجعل من موقف السلف التفويضي لا يختلف جذراً عن موقف الخلف من أصحاب الدائرة العقلية، والمقصود بهم الأشاعرة.

فالسلف والخلف بحسب هذه الوجهة من النظر «متفقان على التأويل، وأن الخلاف بينهما لفظي لإجماعهم على صرف اللفظ عن ظاهره. ولكن تأويل السلف إجمالي لتفويضهم إلى الله تعالى في المعنى المراد من اللفظ الذي هو غير ظاهره المنزّه عنه تعالى. وتأويل الخلف تفصيلي لاضطرارهم إليه لكثرة المبتدعين فلم يريدوا بذلك مخالفة السلف الصالح، معاذ الله أن يظن بهم ذلك. وإنما دعت الضرورة في أزمنتهم لذلك لكثرة المجسمة والجهمية وغيرها من أهل الضلال واستيلائهم على عقول العامة فقصدوا بذلك ردعهم وبطلان قولهم، ومن ثم اعتذر كثير منهم وقال: لو كنا على ما كان عليه السلف الصالح من صفاء العقائد وعدم المبطلين في زمانهم لم نخض في تأويل شيء من ذلك، وقد جاء التأويل التفصيلي عن السلف في بعض المواضع وجاء عن كثير من محققي المتأخرين عدم تعيين التأويل في شيء معين من الأشياء التي تليق باللفظ ويكفلون تعيين المراد بها إلى علمه تعالى»¹.

وشبيه بهذا ما جاء عن الكوثري في تعليقه على (تبیین کذب المفتری) لابن عساكر، حيث هو الآخر صرح بوجود الإتفاق بين السلف المفوضين والممسكين عن تعيين المراد وبين الخلف الذين رجحوا أحد المعاني المحتملة مما يوافق التنزيه طبقاً لقرائن النص واستعمال أهل اللسان. فعلى حد قوله: «فالسلف والخلف متفقان في صرف المتشابه عن ظاهره الموهوم للتشبيه. فالفرق الأول يكتفي بالتأويل الإجمالي، ويتورع عن الخوض في تعيين المراد»، بينما اضطر الفريق الثاني إلى ممارسة التأويل وتحديد المراد «دفعاً لتمويهات المشبهة»².

لكن على ما يبدو هو أن للسلف موقفين من التفويض كما رأينا، وكل منهما يختلف عن موقف الخلف من أصحاب الدائرة العقلية. فصحيح أن موقف بعض السلف لا يختلف عن موقف الخلف حول نفي الظاهر من التشبيه، لكن مع هذا لم تحتل الذهنية الأولى أن تضع في الاعتبار وجود معيار آخر خارج حدود النص. فالذي جعلها تركز إلى التنزيه من غير تشبيه هو كما يقول ابن خلدون لكثرة موارد التنزيه ووضوح دلالتها خلافاً لما هو الحال في أدلة التشبيه³. مما يعني أن هذه الذهنية تدور مدار النص، منه وإليه. فمبرر توقّف السلف عن تحديد المراد وتعيينه مستمد من التمسك بفهم ما تأمرهم به آية المتشابهات (فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا

¹ إستحالة المعية للشنقيطي، ص76، عن: ابن تيمية ليس سلفياً، ص105-106.

² عن: أبو القاسم عبد الملك بن عيسى بن درباس: رسالة في الذب عن أبي الحسن الأشعري، منشورة خلف الأربعين في دلائل التوحيد، حققها وعلق عليها وأخرج أحاديثها الفقيهي، حاشية، ص120.

³ تاريخ ابن خلدون، ج1، ص831.

الله والراسخون في العلم يقولون آمناً به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب¹. وقد سبق أن ذكرنا نصاً للشهرستاني يفيد هذه الدلالة من السلوك السلفي.

أما حول الموقف الثاني للسلف من التفويض، فمن الواضح أنه يختلف تماماً عما آل إليه المتأخرون من الأشاعرة. فبحسب هذا الموقف أنه رغم نفي بعض علماء السلف للتشبيه لكنهم احتفظوا بالمعنى العام لظواهر النصوص، مما له دلالة واضحة على التحرك ضمن أجواء النص، ولعلمهم بهذا السلوك يجمعون بين قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ وبين سائر النصوص الأخرى الدالة على تعيين الصفات، وهو ما التزم به ابن تيمية كتفسير لطريقة السلف على ما سنرى. بل وفوق كل ذلك هو أن السلف كانوا لا يتكلمون بشيء يتجاوز حدود النص، بخلاف ما هو متعارف عليه في علم الكلام، فكما يُنقل عن الإمام ابن حنبل قوله: «.. لستُ بصاحب كلام ولا أرى الكلام في شيء من هذا إلا ما كان في كتاب الله أو في حديث عن النبي (ص) أو عن أصحابه أو عن التابعين، فأما غير ذلك فإن الكلام فيه غير محمود»².

ولا شك أن هذا السلوك للسلف يعارض ممارسات الخلف، بل وسلوك الدائرة العقلية عموماً، ذلك أن هذه الطريقة لا تدور حول النص حيثما دار، بل ولا تتوقف توقف ما فهمه السلف من آية المتشابهات، فهي تفهم هذه الآية بدلالة أخرى، وتعدد معنى المراد من النص المتشابه خلافاً للمعنى العام الذي ذهب إليه السلف، إعتماً على معيار آخر هو معيار الدليل العقلي الذي ترجحه على دلالة النص، بما في ذلك تلك الدلالة العامة التي يعول عليها السلف.

والذي نخلص إليه مما سبق هو أن طريقة السلف – عموماً – تبتعد إبتعاداً حاداً وكبيراً عن أي ممارسة يخرجها عن النص والظلال التي تدور خلفه، فهي وإن كانت تمارس عملية التأويل أحياناً إلا أنها غالباً ما تلجأ في هذه العملية إلى أثر من آثار النص وظلاله، أو أنها تمارس ذلك طبقاً لطريقة البيان اللغوي بما تتضمنه من مجاز، لكنها على العموم تجعل سلوكها غير السلوك الذي تلجأ إليه الممارسة العقلية، بل حتى في الحالات القليلة التي تمارس فيها التأويل طبقاً للإعتبارات العقلية، كما فعل مجاهد وغيره، فإنها تفعل ذلك بصورة تلقائية بلا تقنين ولا تمذهب ممنطق، خلافاً لما هو معروف داخل الدائرة العقلية، لا سيما في مراحلها المتأخرة.

¹ آل عمران/ 7.

² ابن الجوزي: مناقب الإمام أحمد بن حنبل، مطبعة السعادة بمصر، الطبعة الأولى، ص156. كذلك: أصول مذهب الإمام أحمد، ص73. وسير أعلام النبلاء، ج11، فقرة 286-287.

وفي جميع الأحوال لم يكن لطريقة السلف تنظير مذهب على صعيد التحليل الإبستيمي المستقل من الناحية الكلية في الأصول، وهي بالتالي ليست دائرة مذهباً معرفياً كما هو الحال مع دائرة العقل المنافسة. لذلك لم يصدر عنها صراع معرفي معتد ضد هذه الدائرة التي تنافسها، رغم نفورها منها ومعاداتها لها. وقد تجسّد هذا النفور في الموقف السلبي الحاد من علم الكلام، وهو موقف لا يعبر عن وجود صراع معرفي مذهب مع العقل نصرة للنص ودفاعاً عنه كما حصل لدى المتأخرين بعد شيوع عملية التفتين بين العقل والنص داخل الدائرة العقلية.

فالسلاح الذي استخدمه السلف هو سلاح جاهز ومستعار من مصدر آخر يعد في حد ذاته موضوعاً للفهم والخلاف. فهم قد رفضوا علم الكلام جملة وتفصيلاً بحجة أنه لم يحظَ برضى الشارع المقدس، لوجود الأحاديث الناهية عن الخوض بما لم يخض الشرع فيه¹،

¹ ثمة أقوال وأخبار متضاربة تروى عن النبي والصحاب والتابعين في ذم الرأي والكلام، كما جاء في كتاب (ذم الكلام وأهله) للشيخ عبد الله الأنصاري الهروي والذي تضمّن ما يأتي:
قال ابن عباس عن قوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا﴾ بأن هؤلاء هم أصحاب الخصومات والمرء في دين الله. وعن عكرمة أن نجدة بن عامر الحروري (المقتول سنة 68هـ) قال لابن عباس كيف معرفتك بربك لأن من قبلنا اختلفوا علينا؟ فقال: إن من ينصب دينه للقياس لا يزال الدهر في إلتباس مانلاً عن المنهاج طاعناً في الاعوجاج، اعرفه بما عرف به نفسه من غير روية وأصفه بما وصف نفسه.
وعن عائشة كان الرسول إذا لم يعلم الشيء لم يقل برأيه ولم يتكلفه.
وعن ابن عمر قال: إن القدرية حملوا ضعف رأيهم على مقدرة الله وقالوا لم؟ ولا ينبغي أن يقال لله لم، لأنه لا يسأل عما يفعل وهم يسألون.
وعن مالك قال: إياكم والبدع، قيل: يا أبا عبد الله وما البدع؟ قال: أهل البدع الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته، ولا يسكتون عما سكّت عنه الصحابة والتابعون لهم باحسان.
وعن جعفر الصادق أنه قال: إذا بلغ الكلام إلى الله فامسكوا. وعنه أيضاً: تكلموا في ما دون العرش ولا تكلموا في ما فوق العرش، فإن قوماً تكلموا في الله فتأهوا.
وعن عمر بن الخطاب قال: إنه سيأتي قوم يجادلونكم بشبهات القرآن فخذوهم بالسنن، فإن أصحاب السنن أعلم بكتاب الله.
وعن سعيد بن المسيب قال: قام عمر بن الخطاب في الناس فقال: أيها الناس ألا أن أصحاب الرأي أعداء السنة أعيّتهم الأحاديث أن يحفظوها وتضلّت منهم أن يعوها فعاندوا السنن برأيهم، فضلوا واضلوا كثيراً، والذي نفس عمر بيده ما قبض الله نبيه ولا رفع الوحي عنه، حتى اغناهم عن الرأي، ولو كان الدين يؤخذ بالرأي لكان أسفل الخف أحقّ بالمسح من ظاهره، فإياكم وإياهم ثم إياكم وإياهم.
وعن أنس أن رجلاً سأل عمر بن الخطاب عن قوله تعالى: ﴿وَفَاكِهِةً وَأَبًا﴾ ما الأب؟ فقال نُهِنَا عن التعمق والتكلف.
وعن معاذ بن جبل قال: إياك والبدع والتبدع والتنتع، وعليك بالأمر العتيق.
وعن مجاهد بن جبير قال: جاء يهودي إلى النبي فقال: يا محمد من أي شيء ربك؟ أمن لؤلؤ هو؟ فارسل الله عليه صاعقة فقتلته، ونزلت: ﴿وَهُمْ يَجَادِلُونَ فِي اللَّهِ وَهُوَ شَدِيدُ الْمَحَالِ﴾.
وعن أبي هريرة قال: جاءوا إلى النبي فسألوه عن شيء من أمر الرب فلعنهم.
وعن أبي جعفر قال: قال رسول الله (ص): إنما يهلكون بعد البيّنات بالمحدثات المخلفات، وتزيين الضالّات المضلّات وبالأهواء المغريات، وتحريف المحكمات.
وعن مجاهد أن رسول الله قال: إن الله لم يبعث نبياً إلا مبلغاً، وأن تشقيق الكلام من الشيطان.
وعن ابن عمر قال: قال رسول الله: كل بدعة ضلالة وإن رآها الناس حسنة.
وعن جابر أن الرسول قال: أصدق الحديث كتاب الله، وأحسن الهدى هدى محمد وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار.
وأخرج الشيخان عن النبي أنه قال: من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد. وعن أبي هريرة مرفوعاً: إنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم وإختلافهم على أنبيائهم.
ومن طريق عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: خرج رسول الله (ص) على أصحابه ذات يوم وهم يتراجعون في القدر، فخرج مغضباً حتى وقف عليهم، فقال: يا قوم بهذا ضلّت الأمم قبلكم باختلافهم على أنبيائهم وضربهم الكتاب بعضه ببعض، وأن القرآن لم ينزل لنضرب بعضه ببعض، ولكن نزل القرآن فصدق بعضه بعضاً، ما عرفتم منه فاعملوا به وما تشابهه فامنوا به.

وهو رفض لا يمت إلى التحليل المعرفي للممارسة العقلية بصلة، إنما يرتبط في الصميم بوجود الدافع المعياري المحض، وهو المتمثل في نهى الشارع المقدس.

فالذم الذي استوحاه السلف عن الشارع المقدس، لكل ما هو خارج عن دائرة النص وظلاله، جعلهم يتمسكون بموقف الاحتياط والرفض. وهو رفض ينقصه التحليل المعرفي، ربما لأن هذا التحليل هو في النتيجة يعتبر خارج دائرة النص، مما يسقطه في حكم النهي الشرعي. لذلك رفضوا علم الكلام، سواء كان حسناً أو سيئاً، صحيحاً أو خطأ، إذ كان شعارهم هو: «فر من الكلام في أي صورة يكون، كما تفر من الأسد»، فالكلام بنظرهم هو علم «إن أصاب المرء فيه لم يؤجر وإن أخطأ فيه كفر»¹، لأن الجدل في قضاياها هو جدل بين الإيمان والكفر، وهنا مصدر خطورته، بخلاف ما هو الحال في الفقه، إذ الجدل فيه وإن كان قد يؤدي إلى الخطأ لكنه لا يُلقي بصاحبه في الكفر، فضلاً عن أن الجدل فيه مستحسن ومطلوب لأنه مما تحتاجه الأمة عملياً.

والأهم من ذلك هو أن السلف اعتبروا علم الكلام من البدع، حتى احتج طائفة من الحنابلة، كما ذكر الأشعري، فقالوا أن النبي وأصحابه لم يتكلموا بشأن (الكلام) فعلمنا أنه بدعة، إذ لو كان فيه رشاد وخير لتكلم به النبي وخلفاؤه وأصحابه، مع أنه لم يمت حتى استوفى كل ما تحتاج إليه الأمة من أمور الدين، فالنبي وأصحابه «إما أن يكونوا علموه فسكتوا عنه، أو لم يعلموه بل جهلوه»، وفي كلا الحالين يقتضي السكوت كما سكتوا عنه، إذ لو كان من الدين ما جهلوه ولا وسعهم السكوت عنه. الأمر الذي جعل الأشعري ينقل حجتهم هذه ليرد عليها، كما في رسالته المسماة (إستحسان الخوض في علم الكلام)².

ومن دلالات النفور المعياري للسلف إزاء علم الكلام ما نقل عن الإمام أبي حنيفة النعمان قوله: «كنت رجلاً أعطيت جدلاً في الكلام فمضى دهر كنت فيه أتردد، وبه أخاصم، وعنه أناضل، وكنت قد نازعت الخوارج من الاباضية والصفورية وغيرهم، وكنت أعد الكلام أفضل العلوم، ثم علمت أنه لو كان فيه خير لتعاطاه السلف فهجرته»³. كذلك كان أبو يوسف يقول: «من طلب الدين بالكلام تزندق، ومن طلب المال بالكيمياء أفلس،

وعن أبي هريرة قال: خرج علينا رسول الله ونحن نتنازع في القدر فغضب حتى أحمر وجهه، ثم قال: أبهذا أمرتم أم بهذا أرسلت إليكم؟ إنما هلك من كان قبلكم حين تنازعوا في هذا الأمر، عزمت عليكم أن لا تنازعوا.

وعن أبي الدرداء وأبي امامة وأنس بن مالك ووائل بن الأسقع، قالوا: خرج إلينا رسول الله ونحن نتنازع في شيء من الدين، فغضب غضباً شديداً لم يغضب مثله، وقال: يا أمة محمد لا تهيجوا على أنفسكم وضح النهار، ثم قال: أبهذا أمرتكم أو ليس عن هذا نهيتكم؟ إنما هلك من كان قبلكم بهذا، ثم قال: ذروا المرء لقلة خيره، ذروا المرء فإن نفعه قليل ويهيج العداوة بين الإخوان.. ذروا المرء فإن المرء يورث الشك ويحبط العمل.

(ذم الكلام وأهله عن: شيخ الإسلام عبد الله الأنصاري، ص 185 وما بعدها).

¹ رسالة العقيدة الحموية الكبرى ضمن رسائل ابن تيمية، المطبعة العامرة الشريفة بمصر، الطبعة الأولى، 1323هـ، ج 1، ص 468.

² أبو الحسن الأشعري: رسالة إستحسان الخوض في علم الكلام، طبع مجلس دائرة المعارف النظامية في الهند، الطبعة الثانية، 1344هـ، ص 3.

³ عبد الله بن سعد الرويشد: قادة الفكر الإسلامي، مكتبة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ص 4.

ومن طلب غرائب الحديث كُذِّب¹. كما تُسبب إلى مالك بن أنس قوله: «الكلام في الدين أكرهه، ولم يزل أهل بلدنا يكرهونه، وينهون عنه، نحو الكلام في رأي جهنم والقدر وما أشبه ذلك، ولا أحب الكلام إلا في ما تحته عمل». وقوله: «أرأيت إن جاء من هو أجدل منه، أيدع دينه كل يوم لدين جديد؟». كذلك قوله: «إنما أهلك الناس تأويل ما لا يعلمون»². ونُسب إلى الشافعي قوله: «حكمي على رجال علم الكلام أنهم يجب أن يضربوا بالسياط والنعال، وأن يطاف بهم مشهّرين في المجامع والقبائل، وينادى عليهم: هذا جزاء من ينبذ علم القرآن والسنة في ناحية وينكبّ على علم الكلام»³. وقوله أيضاً: «من خاض في علم الكلام فإنه دخل البحر في حال هيجانه. فقليل له يا أبا عبد الله أنه في علم التوحيد، فقال: قد سألتُ مالكا عن التوحيد فقال: ما دخل به الرجل الإسلام وعصم به دمه وماله هو قوله أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله».

وجاء عن ابن حنبل أنه قال: «لا يفلح صاحب كلام أبداً، ولا نكاد نرى أحداً نظر في الكلام إلا وفي قلبه دغل»⁴. وقال أيضاً: «إنما الأمر في التسليم والإنهاء إلى ما في كتاب الله.. ولا تعد ذلك. ولم يزل الناس يكرهون كل محدث من وضع كتاب وجلس مع مبتدع ليورد عليه بعض ما يلبس عليه في دينه»⁵. كذلك قال: «لا تجالسوا أهل الكلام وأن ذبوا عن السنة»⁶. وذكر الغزالي أن ابن حنبل بالغ في هذا الأمر حتى هجر الحارث المحاسبي، رغم زهده وورعه، بسبب تصنيفه كتاباً للرد على المبتدعة، إذ قال للمحاسبي: ويحك ألسنت تحكي بدعتهم أولاً ثم ترد عليهم؟ ألسنت تحمل الناس بتصنيفك على مطالعة البدعة والتفكر في تلك الشبهات فيدعوهم ذلك إلى الرأي والبحث؟

لكن ابن تيمية علل هجران أحمد للمحاسبي لسبب آخر غير ما ذكره الغزالي، وهو لأن المحاسبي كان على قول ابن كلاب الموافق للمعتزلة حول بعض القضايا الخاصة بالصفات الإلهية⁷.

ومع ذلك فإنه ينسب لبعض أولئك النافرين من علم الكلام بعض الكتب الكلامية التي يغلب عليها منطق الدفاع عن الشريعة بالشريعة. فلأبي حنيفة (المتوفى سنة 150 هـ) كتاب (الفقه الأكبر)، حتى اعتبره البعض أقدم من ألف في علم الكلام⁸، رغم أن هناك من عاصره وربما سبقه في التأليف في ذلك العلم، مثل واصل بن عطاء (المتوفى سنة 131 هـ).

1 تأويل مختلف الحديث، ص74.

2 الاعتصام، ج3، ص236.

3 العقيدة الحموية الكبرى، ضمن رسائل ابن تيمية، ج1، ص468.

4 الاعتصام، ج3، ص237.

5 أبو نعيم الأصبهاني: حلية الأولياء وطبقات الاصفياء، دار الكتاب العربي ببغداد، الطبعة الثانية، 1387 هـ - 1967 م، ج9، ص183.

6 مناقب الإمام أحمد، ص156.

7 درء تعارض العقل والنقل، مصدر سابق، ج7.

8 تاريخ ادب اللغة العربية، ج2، ص241.

والذي عُرفت له مؤلفات متداولة آنذاك في علم الكلام. كذلك ظهر للحسن بن محمد بن الحنفية رسالة في علم الكلام تسبق غيرها من المؤلفات كما عرفنا. كما للشافعي كتابان أحدهما في تصحيح النبوة والرد على البراهمة، والثاني في الرد على أهل الأهواء. كما نُسب لإبن حنبل رسالة خطّ فيها عقيدته السلفية عنوانها (الرد على الزنادقة والجهمية في ما شكوا فيه من متشابه القرآن وتأويله على غير تأويله) وهي منشورة ضمن مجموعة الرسائل الكبرى لإبن تيمية¹. لكن الذهبي اعتبر هذه الرسالة موضوعاً على إبن حنبل².

ولبعض هؤلاء الأئمة مواقف جدلية جاءت لمواجهة أصحاب علم الكلام. فإبن حنبل يرى أن نفس العقل يدل ويقرر بأن مقولة كون الله شيئاً لا كالأشياء إنما تعني بأنه لا شيء على الإطلاق، ناكراً أن يكون مدبر هذا الخلق مجهولاً لا يعرف بصفة³. وهو يريد بذلك الرد على الجهمية والمعتزلة.

هكذا يتبين لنا بأن مواقف السلف السلبية من علم الكلام لا تعبر عن وجود صراع معرفي منظر، فهو صراع معياري لم يدخل حيز التحليل المعرفي الإبتدائي، وبالتالي فإنه يقع خارج حلبة الصراع المنهجي الخاص بمشكل العلاقة التقنينية بين العقل والنص كما حدث في ما بعد، لا سيما وأن الإهتمام لم يكن آنذاك دائراً حول الشكل المنهجي من المعرفة، إذ لم يهتم السلف إلا بالطروحات العقدية وعلى رأسها مشكلة الصفات الإلهية، باعتبار أن لها ذكراً في النصوص الدينية، ولكونها أصبحت هدفاً للتأويل وتميرير الدلالات العقلية عبرها. وهذا ما ينطبق حتى على الدائرة العقلية، فهي وإن بدأت بعملية التقنين بشكل مبكر، إلا أنها لم تولِ إهتماماً كبيراً لهذه القضية مثلما تطور عليه الحال في ما بعد.

أما النزعة السلفية فقد تجنبت التورط في بحث العلاقة الخاصة بين العقل والنص، وذلك لرفضها الممارسة العقلية جملة وتفصيلاً؛ إستناداً إلى الدعاوى المعيارية البعيدة عن التحليل المعرفي، وهو أمر مغاير لما إستقر عليه المتأخرون من أتباع السلف.

فقد جاء ما قام به المتأخرون كردّ فعل على التنظير الذي حققته الدائرة العقلية، لا سيما عند تقنينها لعلاقة العقل بالنص، كالذي بشر به الفخر الرازي أواخر القرن السادس الهجري، إذ تحولت النزعة السلفية قبال هذا التطور لعلاقة العقل بالنص إلى نزعة بيانية

¹ ينقد النشار أن تكون هذه الرسالة لإبن حنبل، سواء من حيث السند الخارجي أو المتن الداخلي، موضحاً أنه كان يلتزم بعدم ذكر أقوال الخصوم، وعليه هجر الحارث المحاسبي بإعتباره كان ينقل آراء الخصوم رغم أنه يذكرها ليرد عليها (نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، 247-249).

² سير اعلام النبلاء ج11، فقرة 286-287.

³ عن: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص281.

ممنطقة وممذهبة؛ بعد أن حققت الوعي المعرفي المضاد للدائرة العقلية وما أفرزته من تقنين على الصعيد الإبستيمي المنهجي.

وبهذا تحولت الطريقة البيانية مما اقتصرت عليه من الحمولة المعيارية، سواء في تكوينها الذاتي أو في رفضها للطريقة العقلية، إلى حمولة ذات شحنة معرفية منظرية كمحاولة لتأصيل حركة السلف الأولى من جديد، ولإزاحة الدائرة العقلية من موقعها المترسم، كما حدث على يد الشيخ ابن تيمية الحراني خلال القرن الثامن الهجري.

وبذلك أصبحت الدائرة البيانية بمثابة الإتجاه الحسي التجريبي في قبال الإتجاه العقلي لدى البحث الفلسفي الانطولوجي (الوجودي).

خلاصة الفصل الخامس

خلاصة ما قدمناه في هذا الفصل هي كما يلي:

★ إن نشأة الحركة العقلية في الإسلام قد سبقت تاريخ التنظير المنهجي لوجودها. وتتمثل أقدم ملامح نشأة هذه الحركة في الرسالة المنسوبة إلى الحسن بن محمد بن الحنفية في مسألة القدر (حوالي سنة 73هـ)، والتي اتسمت بأسلوب جدلي يعتمد افتراض الخصم وصياغة الحجاج على نحو شرطي، مع مزج بين الاستناد إلى النص والاستدلال العقلي. وتكمن أهميتها في كونها تعكس بدايات تشكل العقل الكلامي الذي أسهم لاحقاً في ظهور الدائرة العقلية المنظمة وتبلور عدد من القضايا العقدية الكبرى. حيث حدث تحول تاريخي يعبر عن انتقال من الحركة العقلية التلقائية إلى تكون دائرة معرفية متميزة، ثم إلى إعادة تركيب لاحقة عند عدد من العلماء المتأخرين.

★ يُعدّ جهم بن صفوان نقطة التحول الأولى في تأسيس العقل الكلامي المنهجي، حيث اعتمد العقل في بناء التصورات العقدية، وذهب إلى نفي الصفات خشية الوقوع في التشبيه، مع تأكيده على القدرة الإلهية ونفي القدرة الإنسانية، بما يقود إلى تصور جبري صارم، كما وسّع اجتهاده ليشمل قضايا الآخرة، مؤولاً بعض النصوص بما ينسجم مع رؤيته العقلية. ثم تطور النسق العقلي لاحقاً عند المعتزلة، خصوصاً عند أبي الهذيل العلاف وإبراهيم النظام، حيث تقرر مبدأ الوجوب العقلي قبل السمعي، وتأسست فكرة الحسن والقبح العقليين، مع التأكيد على وجوب المعرفة العقلية بالله قبل ورود النص. وبعد ذلك تبلورت لاحقاً محاولة ضبط العلاقة بين العقل والنقل عند القاسم الرسي الذي جعل العقل أصلاً للكتاب والرسالة، معتبراً أن النقل لا يثبت إلا بعد إثبات العقل لصدقه. وقد مثّل هذا التأسيس خطوة مهمة في بناء النسق العقلي، إذ أرسى قاعدة تجعل العقل متقدماً معرفياً على النقل. وهو تأسيس معرفي للعقل قبل أن يكون تأسيساً معيارياً صرفاً.

★ لقد ميّزنا بين التأسيس المعرفي والتأسيس المعياري، حيث أن الأول يسبق الثاني منطقياً، لكنه لا يستلزمه بالضرورة، وأن المعتزلة وسّعوا هذا الانتقال نحو جعل العقل قاعدة للوجوب الشرعي. فقد تشكّل علم الكلام في بنيته الأولى باعتباره «العقل المعياري» داخل الفكر الإسلامي، إذ ارتبط تاريخ العقل بتاريخ الكلام نفسه، مع بروز أصوله الخمسة عند المعتزلة، وهي: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. هذا على الرغم من وجود خلاف في نسبة هذه الأصول: بين من ينسبها إلى واصل بن عطاء في المدينة المنورة، وبين من يراها تطوراً لاحقاً عند مدرسة البصرة على يد أبي الهذيل العلاف. لكن في جميع الأحوال، إن الطابع التأسيسي لمذهب المعتزلة كان متدرجاً.

★ من حيث الأساس لم ينشأ علم الكلام من الصراع مع الأديان أو الفلسفات الخارجية، بل من إشكالات داخلية تتعلق بالصفات والقدر والعدل وما إليها، أما التأثيرات الخارجية فقد مثّلت عاملاً ثانوياً في التطور لا في الأصل. فالعقل الكلامي هو عقل معياري من حيث النشأة والأساس، وهذا ما جعل أهم وظائفه هو تأسيس العقائد والدفاع عنها حتى عندما تناول قضايا الطبيعة والوجود، مع ضبط الخطاب الديني وتفسيره وتقنينه، وذلك بعيداً عن البحث الوجودي المحض كما في الفلسفة.

★ إن ما يقابل العقل الكلامي هو التفكير البياني كما تشكّل عند السلف، حيث لم يتأسس كنظام إبستيمي مستقل، بل كطريقة تلقائية في فهم النص الديني دون تنظير منهجي. فقد واجه السلف مشكلتين أساسيتين: مسائل الفروع التي عولجت بالاجتهاد والقياس والمصالح دون تأسيس عقلي مستقل، ومسائل الصفات الإلهية التي أديرّت غالباً عبر التفويض أو الإمرار أو تأويل جزئي غير مؤسس نظرياً. وفي هذا السياق، هناك شواهد تأويلية لدى بعض رموز السلف مثل أحمد بن حنبل ومالك بن أنس في بعض المواضع، بما يدل على أن الحدود بين التفويض والتأويل لم تكن صارمة.

★ ثمة موقف متشدد لدى بعض علماء السلف في رفض علم الكلام، حيث اعتُبر بدعة مستحدثة لم يعرفها السلف الأول، ورأوا أن الخوض فيه يعرّض صاحبه للانحراف عن منهج القرآن والسنة، وهو ما انعكس في مواقف الشافعي ومالك وأحمد بن حنبل وأبي حنيفة، مع اختلاف درجات الحدة. وهو رفض يتصف بالموقف المعياري لا الإبستيمي، أي أنه يُعزى إلى النهي الشرعي أو المسكوت عنه شرعاً، لا إلى تحليل طبيعة المعرفة الكلامية، مما يميزه عن الموقف الكلامي الذي يشغل داخل بنية تحليلية مختلفة. لذلك فإن صراع البيان مع العقل في مراحل المبكرة لم يكن صراعاً إبستيمولوجياً مكتمل البنية مثلما تطور لاحقاً كصراع منهجي، لا سيما بعد تقنين العلاقة بين العقل والنص.

★ لقد تحولت الدائرة البيانية ذروتها مع ابن تيمية الذي أعاد بناء الموقف البياني في صورة منهج معرفي متكامل ينافس المنهج العقلي، ويجعل من النص والخبرة الحسية أساساً للفهم في مقابل العقل المجرد. وهكذا انتهى تطور الفكر المعياري إلى تشكّل دائرتين كبيرتين: دائرة عقلية يمثلها علم الكلام وما تفرع عنه من مناهج استدلالية، ودائرة بيانية نشأت من التراث السلفي ثم تطورت إلى مشروع إبستيمي مستقل ينافس العقل ويعارض تقنياته، كما يظهر لدى التنظيرات المنهجية المتأخرة عند عدد من العلماء وعلى رأسهم ابن تيمية.

الفصل السادس

تطور علاقة العقل بالنص

سنخصص هذه الفقرة من البحث عن تطور علاقة العقل بالنص التي أخذت منحى دائرياً ضمن الإتجاه العقلي عموماً. فقد تصاعدت حركة هذه العلاقة خلال القرون الثلاثة للهجرة كما عرفنا، لكنها ما لبثت أن تقهقرت منذ ظهور الأشاعرة بداية القرن الرابع، وبعد ذلك عادت إلى الصعود حتى بلغت أقصاه نهاية القرن السادس الهجري، لكنها تحولت - فيما بعد - إلى إنتكاسة عظمت على يد الفخر الرازي. لذا سنتحدث عن هذه التطورات التي ألمّت بالعلاقة المذكورة كالآتي..

الحركة المزدوجة للبيان والعقل

أ - العقل في خدمة البيان

لقد ظهر أبو الحسن الأشعري (المتوفى سنة 324هـ) ممثلاً لتيار جديد وسط تيارين، أحدهما يعود إلى طريقة السلف، والآخر يرجع إلى الطريقة العقلية، مما جعله يحمل بصمات الإثنين معاً. فاقتبس المنهج العقلي من مشايخه المعتزلة، كما أخذ المحتوى الفكري من السلف، لا سيما الإمام أحمد بن حنبل.

وقد اختلف العلماء في تحديد إتجاه الأشعري ومذهبه؛ بعد أن ترك الإعتزال وانقلب عليه، حتى قيل بأن الأشعري أقام أربعين سنة على الإعتزال ثم أظهر التوبة فرجع عن الفروع وثبت على الأصول¹. فهناك من رأى أنه صاحب طريقة مؤيدة لمذهب الحنابلة، لا سيما وأنه في كتاب (مقالات الإسلاميين وإختلاف المصلين) قال بعد أن حكى جملة قول أصحاب الحديث وأهل السنة: «وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول واليه نذهب»². لكن الدكتور عبد الرحمن بدوي لم يقتنع بهذه العبارة، واعتبر أن من غير المعقول أن يكون الأشعري قد ذهب إلى مذهب الحنابلة، حيث أنه من أصحاب الكلام والجدل وهم خلافه بالتام، ولهذا احتمل أن تكون العبارة مزورة³.

1 درء تعارض العقل والنقل، ج7، شبكة المشكاة الإلكترونية.

2 مقالات الإسلاميين، ج1، ص325.

3 عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين، الطبعة الأولى، ج1، ص531.

ومن الذين ظنوا بانتماء الأشعري إلى أهل السنة والحديث، ابن تيمية الذي دلل على رأيه بتلك العبارة. كما أن السبكي صاحب (طبقات الشافعية الكبرى) اعتبر الأشعري قد أقرّ مذهب السلف ولم يبدع رأياً يُنشئ به مذهباً، بل قدّم الحجج والبراهين لتقرير مذهب السلف، ومن ثم صار كل من اقتدى به على هذا المنوال والسبيل يسمى أشعرياً. وهناك حكايات تنقل بأنه كان لا يتكلم في علم الكلام إلا عندما يراه نصرة للدين أمام ما يظهر من «البدع والأهواء»¹.

فبحسب هذا الإتجاه يكون الأشعري متأثراً وتابعاً للمدرسة (الصفاتية) من السلف الكلاميين، والمتمثلة بإبن كلاب والمحاسبي والقلاسي². في حين اعتبره ابن خلدون منتزحاً إلى إتجاه وسط بين المعتزلة وأصحاب الحديث³.

وعلى العموم هناك العديد من وجهات النظر المختلفة حول الإتجاه الحقيقي للأشعري، كما ذكرها الاستاذ آلار في كتابه (مشكلة الصفات الإلهية في مذهب الأشعري وكبار تلاميذه الأوائل)⁴.

ومن وجهة نظرنا نجد للأشعري إشارة صريحة في إقترابه من الموقف السلفي وإتباعه الحنابلة ومدحه لهم دون غيرهم، كما جاء في كتابه (الإبانة عن أصول الديانة) الذي اعتبره البعض آخر ما كتبه وإستقر عليه أمره وإعتقاده⁵، وربما كان معه كتابه الآخر (مقالات الإسلاميين)، إذ يُعتقد أنهما من أواخر كتبه، وكل ما كتبه قبل ذلك مما يوافق فيه مقاييس المعتزلة قد رجع عنه في هذين الكتابين⁶. وسواء في هذا الكتاب أو ذاك فإن للأشعري إشارات صريحة في اتباعه للسلف لا سيما الحنابلة، فلم تكن عبارته الأنفة الذكر مزورة كما ظن الاستاذ بدوي، فجميع القرائن دالة على أنه يذهب ذلك المذهب بالخصوص. فكتابه (مقالات الإسلاميين) مليء بذكر الفرق لكل مذهب من مذاهب الإسلاميين سوى مذهب أهل السنة والحديث الذي خصّه من غير فرق وطوائف، مما يعكس الظن بمرضاته عنهم دون غيرهم من المذاهب الأخرى. وقد نقل قولهم بأنهم قائلون بأن الله: «ليس بجسم ولا يشبه الأشياء وأنه على العرش كما قال عز وجل: (الرحمن على العرش إستوى)» ولا نقدم بين يدي الله في القول، بل نقول: إستوى بلا كيف، وأنه نور كما قال تعالى: (الله نور السماوات والأرض)، وأن له وجهاً كما قال الله: (ويبقى وجه ربك)، وأن له يدين كما قال: (خلقت بيدي)، وأن له عينين كما قال: (تجري بأعيننا)، وأنه يجيء

1 عبد الوهاب بن علي السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، مطبعة عيسى اليااس الحلبي وشركاه، الطبعة الأولى، 1384هـ - 1965م، ج2، ص252.

2 الملل والنحل، ص39.

3 مقدمة ابن خلدون، ص464-465.

4 مذاهب الإسلاميين، ج1، ص531.

5 رسالة في الذب عن أبي الحسن الأشعري، ص107.

6 انظر تصدير كتاب الإبانة للأشعري، ص6.

يوم القيامة هو وملائكته كما قال: ﴿وجاء ربك والملك صفاً صفاً﴾، وأنه ينزل إلى السماء الدنيا كما جاء في الحديث، ولم يقولوا شيئاً إلا ما وجدوه في الكتاب أو جاءت به الرواية عن رسول الله (ص)»¹.

أما في كتابه (الإبانة عن أصول الديانة) فقد صرح في فصل عنوانه (باب في إبانة قول أهل الحق والسنة): «قولنا الذي نقول به، وديانتنا التي ندين بها، التمسك بكتاب ربنا عز وجل، وسنة نبينا عليه السلام، وما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتصمون، وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل - نصر الله وجهه، ورفع درجته، وأجزل مثوبته - قائلون، ولما خالف قوله مخالفون، لأنه الإمام الفاضل والرئيس الكامل الذي أبان الله به الحق ورفع به الضلال وأوضح به المنهاج وقمع به بدع المبتدعين وزيع الزائغين وشك الشاكين، فرحمة الله عليه من إمام مقدم و خليل معظم مفخم»².

وهو في هذا الكتاب اتبع طريقة السلف في إثبات الوجه والعين واليدين والإستواء على العرش طبقاً لظواهر الآيات القرآنية، رغم قوله بأنها ليست بكيف إستناداً إلى نفي المماثلة بين الشاهد والغائب. وأيضاً فإنه لم يأوّل سائر الصفات التي ذكرها القرآن والحديث، والتي آمن السلف بها كما هي، فهو يعلن تصديقه وإيمانه بقوله: «ونصدق بجميع الروايات التي ثبتها أهل النقل من النزول إلى السماء الدنيا وأن الرب يقول: (هل من سائل، هل من مستغفر).. ونقول إن الله تعالى يجيء يوم القيامة كما قال: ﴿وجاء ربك والملك صفاً صفاً﴾ وأن الله تعالى يقرب من عباده كيف شاء كما قال: ﴿ونحن أقرب إليه من حبل الوريد﴾ وكما قال: ﴿ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى﴾»³.

هذا بالإضافة إلى أن الأشعري قام بتوجيه بعض الآيات القرآنية كما ذهب إليه الإمام ابن حنبل، مثل توجيهه للآيات المتعلقة بمشكلة خلق القرآن وقدمه، كقوله تعالى: ﴿ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث﴾⁴، وقوله: ﴿ألا له الخلق والأمر﴾⁵، وقوله أيضاً: ﴿لله الأمر من قبل ومن بعد﴾⁶.

لكن إذا كان الأشعري قد سلك في كتابه (الإبانة) مسلك البيان مثلما فعل السلف من قبل، فإنه في كتابه (اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع) أظهر باعه في الجدل والتفكير

1 مقالات الإسلاميين وإختلاف المصلين، ج1، باب إختلافهم في الباري هل هو في مكان.

2 الإبانة، ص17.

3 الإبانة، ص18-22. كذلك: ابن عساكر الدمشقي: تبين كذب المفترى، مطبعة التوفيق بدمشق، 1947م، ص158-161.

4 الأنبياء/ 2.

5 الاعراف/ 54.

6 الروم/ 4. انظر تفسير وتأويل ابن حنبل لهذه الآيات في: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص283-285، وقارنه بما جاء في كتاب الإبانة للأشعري، ص41-42.

الكلامي، وإن كان هذا لم يخرج به عما ذهب إليه من مضمون سلفي خاص بالعقيدة، فهو أيضاً يذهب في هذا الكتاب إلى إتباع ما يقوله أهل الحديث من الإعتقاد، رغم أن فيه ما يختلف معهم في طريقة التفكير والاستدلال. لهذا وضع رسالته المسماة (في إستحسان الخوض في الكلام) للرد عليهم بهذا الخصوص من الطريقة.

على هذا فبالرغم من أن كتاب (اللمع) للأشعري هو كتاب عقلي على طريقة الإعتزال العقلية، إلا أنه لا يخلو من مسحة البيان، لا سيما وأن الهدف من تصنيفه هو لجعل العقل في خدمة البيان. فهو ينتهز الفرص - أحياناً - لتأييد آرائه من القرآن.

فمثلاً أنه قدّم دليلاً على وجود الله تعالى عبر ملاحظة الإنسان لنفسه كيف تحصل فيه التطورات منذ كان نطفة وهو يعلم أنه لم يخلقها ولم يدبر أمرها، ثم أيد ذلك بقوله تعالى: ﴿أفأنتم ما تمننون، أنتم تخلقونه أم نحن الخالقون﴾¹، وعلّق عليه بالقول: «فما استطاعوا أن يقولوا بحجة أنهم يخلقون ما يمنون مع تمنّيههم الولد فلا يكون، ومع كراهتهم له فيكون. وقد قال الله تعالى منبهاً لخلقه على وحدانيته (وفي أنفسكم أفلا تبصرون)»²، بيّن لهم عجزهم وفقرهم إلى صانع صنعمهم ومدبّر دبرهم». وكذا فعل حين استدل على عدم مشابهة الله تعالى للمخلوقات، فاعتبر أن مشابهيته لها من أي وجه يؤول إلى كونه حادثاً من الوجه الذي يشابهه فيها، ولو كان حادثاً لإستحال أن يكون قديماً، فأيد ذلك بهاتين الآيتين: ﴿ليس كمثله شيء﴾³.. ﴿ولم يكن له كفواً أحد﴾⁴. وكذا هو الحال حين استدل على وحدانيته تعالى، فهو قد منع من وجود إلهين، إذ لو أراد أحدهما إحياء إنسان وأراد الثاني إماتته، فإنه يستحيل أن يتحقق المرادان فيصبح الإلهان عاجزين، والعاجز ليس بإله ولا قديم، وأيد ذلك بقوله تعالى: ﴿لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدتا﴾⁵. مع أنه لم يتطرق إلى إحتمال أن يتفق الإلهان على إتيان المراد⁶.

وشبيه بهذا الموقف ما اتخذه في رسالته (في إستحسان الخوض في الكلام) حيث ذكر هذه الآيات القرآنية: ﴿لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدتا﴾.. ﴿ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض﴾⁷.. ﴿أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم﴾⁸..

1 الواقعة/ 58-59.

2 الذاريات/ 21.

3 الشورى/ 11.

4 الاخلاص/ 2.

5 الأنبياء/ 22.

6 الأشعري: اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، مطبعة مصر، 1955م، ص 19-20.

7 المؤمنين/ 91.

8 الرعد/ 16.

ثم بعد ذلك اعتبر كلام المتكلمين في الحجاج في التوحيد بالتمانع إنما مرجعه إلى هذه الآيات بالذات.

على أن هذه المسحة البيانية للأشعري نجد لها متداخلة مع الممارسات العقلية التي شحن بها كتابه (اللمع). كما نجد في المقابل أنه شحن كتابه (الإبانة) بالصور البيانية المستخلصة من الخطاب الديني، مثل تلك المتعلقة بالصفات الإلهية؛ كاليدنين اليمينين والعينين والأصابع والمجيء والنزول والإقتراب وغيرها مما ليس بكيف ولا بحد. لكن رغم هذه الصور البيانية فإن الكتاب لا يخلو من مضامين الممارسة العقلية، كالذي جاء في فصل (عدم خلق القرآن) وفصل (الإرادة) وغيرهما¹.

هكذا لقد مارس الأشعري طريقة العقل في البيان، كما مارس طريقة البيان في العقل، لكنه في جميع الأحوال أراد أن يكون العقل في نصرته البيان، وهو ما يعني أن النص ظاهر وواضح لا يحتاج إلى «الأخر» سوى الدعم والتأييد.

وهو في ممارسته المزدوجة المشار إليها لم يتطرق إلى علاقة التقنين بين النص والعقل إلا بشكل خافت ومجمل. فهو يعترف بسلطة العقل المستقلة فيما يخص الحوادث الخارجة عن دائرة الشرع والنص، وإن كان لها مساس بتأسيس الخطاب الديني من الخارج؛ كإثبات الخالق والرسول. فهو يقول: «ينبغي لكل عاقل مسلم أن يرد حكمها - الحوادث - إلى جملة الأصول المتفق عليها بالعقل والحس والبديهة وغير ذلك، لأن حكم مسائل الشرع التي طريقها السمع أن تكون مردودة إلى أصول الشرع الذي طريقه السمع، وحكم مسائل العقلات والمحسوسات أن يرد كل شيء من ذلك إلى بابه ولا يخلط العقلات بالسمعيات ولا السمعيات بالعقلات...»².

كما للأشعري بعض الممارسات التوجيهية للنص تجعله يقوم بعملية التأويل كلما رأى «حجة أو دلالة» ومنها حجة البديهة ودلالة الحس.

فمثلاً إنه منع حمل الآية (وجوه يومئذ ناضرة، إلى ربها ناظرة)³، بمعنى إلى ثواب ربها ناظرة، وعلل ذلك بأنه لا يجوز العدول بالكلام عن الحقيقة إلى المجاز ما لم تكن هناك حجة أو دلالة. في حين إنه قام بتأويل آية (فوجدنا فيها جداراً يريد أن ينقض)⁴، ولم يحملها على الحقيقة، وذلك لأن الجماد ومنه الجدار يستحيل عليه الإرادة، فيلزم من هذا تأويل الآية وحملها على المجاز⁵.

1 الإبانة، ص 5446 و 106-97.

2 رسالة إستحسان الخوض في الكلام، ص 10.

3 القيامة/ 23.

4 الكهف/ 77.

5 الأشعري: اللمع، ص 35 و 65-66.

والأشعري وإن كان قد مارس العقل لنصرة البيان كما عرفنا، لكنه مع ذلك أقام البيان على العقل، مما يجعلنا نفترض واحداً من أمرين: فإما أنه اختار نموذجاً بيانياً ثم سعى إلى دعمه بطريقة العقل.. أو أنه اختار نموذجاً عقلياً فقام بتأييده بالبيان.

والحقيقة إن الأمرين يصدقان معاً بإعتبارين مختلفين. فمن حيث الواقع والظاهر هو أنه مارس الشكل الأول، لا سيما مع (المشكل الوجودي) المتمثل في الصفات الإلهية، إذ مارس توظيف العقل لخدمة البيان، وهو ما يجعل نظريته بيانية، إذ كان يدعو إلى نفس مطارح السلف البيانية بطريقة عقلية. أما من حيث (المشكل المعياري) المتمثل في علاقة الخالق بخلقه، فقد فعل العكس، إذ عمل على توظيف البيان لخدمة العقل. وعليه فنحن نعتبر الطرح الأخير (المعياري) هو ما يعبر عن حقيقة ما يمتاز به الأشاعرة من أصل مولد عقلي، كما سنعرف لاحقاً. مما يعني أن لمذهب الأشعري علاقة مزدوجة بالبيان والعقل. فهو لم يكن عقلياً على شاكلة المعتزلة ومنهجهم في الفهم والتفكير، لأنه صاحب «بيان» على خلاف المعتزلة، كما أنه ليس بيانياً على طريقة السلف، لكونه صاحب منطق وتنظير، وتنظيره مستمد من العقل أساساً.

على هذا فالمحاولة المزدوجة التي مارسها هذا المتكلم جعلته مرفوضاً من قبل أصحاب العقل كالمعتزلة، وأصحاب البيان كالحنابلة. فالمعتزلة اعتبروا محاولته هدماً للعقل وإنكاراً لقيمته. أما الحنابلة فقد نفروا منها نفوراً حاداً، ونُقل أن الأشعري حاول أن يسترضي إمام حنابلة بغداد المدعو (البربهاري) ليطلعه على مناصرته لأهل السنة والسلف، إذ قصده إلى بيته واطلعه على ردوده لمختلف المذاهب كالمعتزلة واليهود والنصارى وغيرها، وحينما أتم كلامه أجابه البربهاري بقوله: «ما أدري مما قلت قليلاً ولا كثيراً، ولا نعرف إلا ما قاله أبو عبد الله أحمد بن حنبل». فخرج الأشعري منه وصنف كتاب (الإبانة)، إلا أن البربهاري لم يقبل منه ذلك حتى في هذه المرة التي حاول فيها الأشعري أن يظهر بمظهر السلف وطريقتهم البيانية الخالصة¹.

وربما شعر الحنابلة بأن ما قام به الأشعري وإن كان يؤيد مساعيهم في تقرير ما استقر عليه السلف، لا سيما الإمام أحمد بن حنبل، يعتبر مغامرة كبيرة من الناحية المنهجية، لكونه لا يستغني في طريقته عن الإطار العقلي، لا سيما وقد مدح علم الكلام ووضع لأجل ذلك رسالة ردّ فيها على كل الذين تجنبوا هذا العلم، وهو ما لا يرضي الحنابلة حتى لو كان مقررراً لمذهبهم السلفي. فهو في هذا المنهج قد ابتدع باب الكلام من موقع سلفي، وهو ما يعني فتح باب الجدل وإثارة الشبه والإبتعاد عن مسلك السلف في التسليم والتصديق، وبالتالي كانت طريقته أقرب للعقل منها للسلف. بدلالة أن الذين ظهروا بعد الأشعري أخذوا يقتربون مع الزمن لنصرة العقل على حساب البيان شيئاً فشيئاً، فتحوّلت الطريقة الأشعرية بمرور السنين، مما هي طريقة بيانية تجعل العقل في خدمة البيان ونصرته، إلى طريقة

¹ طبقات الحنابلة، ج2، ص18.

عكسية تفتح الباب أمام العقل وتوسع من دائرته، مع تضيق دائرة البيان منهجاً ورؤية. فربما هذا ما كان يتوقعه الحنابلة الذين ثاروا على الأشاعرة وهي في مهدها.

ب - من التأسيس البياني إلى التأسيس العقلي

إذا كان الأشعري لم يتطرق إلى منطق العلاقة التقنية بين العقل والبيان إلا بشكل خافت ومجمل، فإن التطورات التي حملها أتباعه من بعده كانت مثقلة بهذه العلاقة. فقد أخذت الأخيرة بالظهور والإتساع شيئاً فشيئاً، منذ القرن الرابع وحتى نهاية القرن السادس الهجري. فمن المعروف أن منشأ التنظير لعلاقة العقل بالنقل وسط الأشاعرة قد بدأ عند الباقلاني الذي يعتبر مؤسساً لطريقة المتقدمين؛ لوضعه بعض الأسس التي تحكم هذه العلاقة. فقد وضع قاعدة (بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول) كمنهج يجعل من الأدلة ذاتها واجبة لا على الصعيد المعرفي فحسب، بل حتى على صعيد المعيار الديني أيضاً، إذ تفرض القاعدة على المستدل أن يذعن وينصاع إلى الأدلة لما تقضي إليه من نتائج محددة، وكتكليف يجب الإعتقاد به مثلما يجب الإعتقاد بالنتائج المتمخضة عنها. لذلك وُضعت المقدمات العقلية الثابتة كأساس لبناء النقل والبيان. فهي مقدمات وإن كانت ذات طابع وجودي غرضها إثبات الخالق تعالى، من قبيل إثبات الجوهر الفرد والخلاء والعرض لا يقوم بالعرض ولا يبقى زمانين متتاليين وما إلى ذلك من الإعتبارات الوجودية، لكنها تنطوي على دوافع معيارية، فهي على قول ابن خلدون موضوع «تبعاً للعقائد الإيمانية في وجوب إعتقادها»¹، أو هي موضوعة من أجل تقرير أمور لا يتم الشرع إلا بها، لا سيما في ما يتعلق بإثبات القدرة الإلهية. كما أنها محكومة بمعيار التكليف تبعاً لنهج القاعدة السابقة المطروحة كسلطة لتحديد النتائج الثابتة أو تبريرها.

هكذا تبدأ عملية التنظير الفعلي لدى الأشاعرة؛ منذ الباقلاني الذي يعد مؤسساً لطريقة المتقدمين إستناداً إلى قاعدته (بطلان المدلول) الأنفة الذكر، والتي ظهر مثلها لدى الشريف المرتضى من الإمامية الإثني عشرية، فهو قد ذهب خلال القرن الخامس الهجري إلى أن كل ما لا دليل على إثباته فهو منفي².

لكن العملية لم تتوقف عند هذا الحد، فقد جاء الغزالي متأثراً باستاذة الإمام الجويني فأسس النهج المسمى بطريقة المتأخرين، حيث أدخل «المنطق» كعنصر هام يقضي به على منهج الباقلاني السابق. إذ بهذه الطريقة الجديدة يصبح من المنطقي خطأ قاعدة إبطال

¹ تاريخ ابن خلدون، ج1، ص834-835.

² مجموعة رسائل الشريف المرتضى، نشر دار القرآن الكريم في قم، ج2، ص102-104.

المدلول ببطلان الدليل، أو أن بطلان الدليل لا يؤذن ببطلان المدلول، فمن الممكن إثبات المدلول بدليل آخر غيره، وكذا من الممكن أن يكون المدلول غير خاضع للدليل أصلاً.

فمن الناحية المنطقية إن المدلول يبقى معلقاً حتى لو بطلت جميع صور الأدلة الممكنة، فليس بالضرورة أن يتوقف وجود المدلول على وجود الدليل أو الدال عليه، فقد يكون المدلول شيئاً في ذاته لا يُنال بالدليل مهما كان نوعه، وبالتالي لا يصح نفيه لمجرد عدم إمكان الاستدلال عليه. بل من المسلمات ما لا تخضع للأدلة، وقد كان الغزالي على وعي بذلك عندما قرر - كما مرّ علينا - بأن «من ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيّق رحمة الله الواسعة».

ويمكن إعتبار طريقة المتأخرين لحظة عطف جديدة في تاريخ النظام المعياري، فقد تأسست العلاقة الخاصة بين المنطق من جهة، والشريعة والمعياري من جهة ثانية، بعد أن كان المنطق عند الفلاسفة أداة مكرسة لمعرفة الوجود. فالوضع الجديد وإن لم يفقده مركزه الأول كأداة معرفية للوجود، لكنه أضاف إلى ذلك مباحث أخرى جديدة.

وعليه تمّ تصوير المنطق بأنه أداة شكلية تقبل التلبس بأي مادة، سواء كانت وجوداً أم شريعة أو معياراً. وعُرّف «بأنه قانون ومعياري للأدلة فقط، يسبر به الأدلة منها كما يسبر ما سواها».

وسنرى أن هذه الخطوة قد سبق إليها ابن حزم الأندلسي وإن لم يكن له ذلك التأثير على من جاء بعده مقارنة بالغزالي.

وطبقاً للفهم السابق خالف الأشاعرة المتأخرون سلفهم المتقدمين في الكثير من قواعد علم الكلام ومقدماته، وعلى رأسها قاعدة الباقلاني السالفة الذكر¹.

هكذا ظهر التمييز بين توظيف المنطق لتأسيس الخطاب وقضايا المعيارية، وبين ما كان يعتبر جزءاً من الفلسفة؛ الأخذ به يعني الأخذ بها، الأمر الذي تحرّج منه المتقدمون. لكن هذا الانتزاع للمنطق من الفلسفة لم يدم، إذ أخذ المتأخرون يهتمون بكتب الفلسفة ذاتها؛ مما أوقعهم في التأثير بمسائلها، كما حصل مع الغزالي ومن بعده الفخر الرازي، بل تطور الحال بعدهما فاختلطت أمور الفلسفة بالكلام والتبست مسائلهما، كالذي حصل مع البيضاوي في (الطوالع) والأيجي في (المواقف)².

على أن توظيف المنطق في القضايا الدينية وإن كان له بالغ الأثر على المتأخرين من الأشاعرة، لكن لم يكن له تأثير على تقنين العلاقة المباشرة بين العقل والنص. مع أن

¹ تاريخ ابن خلدون، ج1، ص835-836.

² المصدر السابق، ج1، ص836-837.

العمليتين قد سارتا جنباً إلى جنب، فمثلما ظهر الإنقلاب في المنهج الاستدلالي من طريقة المتقدمين إلى طريقة المتأخرين؛ فكذا ظهر إنقلاب آخر على صعيد علاقة العقل بالنص، إذ تحول هذا الارتباط من علاقة عقل ببيان إلى علاقة عقل بمتشابهه، وهو ما أفسد صورة البيان وأخلّ بالمركز الذي كان يحضاه.

فقد سبق أن أشرنا إلى أن البيان عند الأشعري كان مركز الصدارة في العلاقة التقنية مع العقل، لكن الأمر مع أتباعه ومنذ الجويني (المتوفى سنة 478هـ) أخذ يتحول شيئاً فشيئاً إلى ضده، فلم يعد «البيان» بياناً، بل تحول إلى «متشابه» يقتضي التعامل معه وفقاً لما يفرزه العقل ويقرره من أحكام قبلية. واستمر هذا الحال بالتطور تدريجياً حتى نهاية التقنين على يد الفخر الرازي.

فإذا عدنا إلى الأشعري رأيناه ينظر إلى الخطاب الديني كبيان لا يختلف في هذه الناحية عن سبقه من السلف وعلى رأسهم ابن حنبل، فهو كثيراً ما يبرر النتائج التي يتوصل إليها من خلال إعتبار الشريعة بيئة ببيان اللغة العربية، فلا يتراجع عن هذا البيان للأقويل العقلية التي بنّاها المعتزلة ومن على ساكنتهم، ولا يتقبل العدول عن ظاهر النص إلا بحجة كحجة الإجماع مثلاً، ففيها يعدل عما هو ظاهر إلى ما يقره الإجماع، وهو في هذه الحالة لا يخرج عن دائرة البيان ذاته، فالإجماع إنما يعدّ أصلاً وحجة لكونه كاشفاً عن البيان الشرعي، أو أن عليه دليلاً من الخطاب الديني، كقول النبي (ص) كما في الرواية: «لا تجتمع أمتي على خطأ».

وهو على هذا الأساس لم يتقبل تأويل الآيات الخاصة بالصفات الإلهية، والتي منها صفة اليبين، كما جاء في قوله تعالى: ﴿لما خلقت بيدي﴾¹، إذ قرر زيف الفضول العقلي من خلال الإحتماء ببيان اللغة، فقال: «وليس يجوز في لسان العرب ولا في عادة أهل الخطاب أن يقول القائل (عملت كذا بيدي) ويعني به النعمة. وإذا كان الله عز وجل إنما خاطب العرب بلغتها، وما يجري مفهوماً في كلامها ومعقولا في خطابها، وكان لا يجوز في لسان أهل البيان أن يقول القائل (فعلت بيدي) ويعني النعمة». فطبقاً للبيان اعتبر معنى (بيدي) هو «إثبات يدين ليستا جارحتين ولا قدرتين ولا نعمتين، ولا يوصفان إلا بأنهما يدان ليستا كالأيدي»².

وتعويل الأشعري على البيان جعله يتمسك بظاهر النص ما لم تكن هناك حجة أقوى منه، غالباً ما تكون منتزعة من البيان ذاته بعيداً عن الفضول العقلي الذي أنكره، طالما أن الحركة لا تخرج عن دائرة فهم الخطاب الديني. فهو عندما لا يأخذ بظاهر الآيات التي

1 سورة ص/ 75.

2 الإبانة، ص 80-79 و 82.

تبدي بأن الله أيدي كما في قوله تعالى ﴿مما عملت أيدينا﴾¹، لا يفعل ذلك لإعتبارات المشكل العقلي كما هو جار في الدائرة العقلية، بل لكونه يرى وجود حجة بيانية أقوى من هذا الظاهر، فيقول: «قد أجمعوا على بطلان قول من أثبت لله أيدي، فلما أجمعوا على بطلان قول من قال ذلك وجب أن يكون الله عز وجل ذكر أيدي ورجع إلى إثبات يدين، لأن الدليل قد دلّ على صحته للإجماع، وإذا كان الإجماع صحيحاً وجب أن يرجع من قوله أيدي إلى يدين، لأن القرآن على ظاهره، ولا يزول عن ظاهره إلا بحجة، فوجدنا حجة أزلنا بها ذكر الأيدي عن الظاهر إلى ظاهر، ووجب أن يكون الظاهر الآخر على حقيقة لا يزول عنها إلا بحجة»². وهو يؤكد هذه الناحية مرة أخرى بقوله: «حكم كلام الله عز وجل أن يكون على ظاهره وحقيقته، ولا يخرج الشيء عن ظاهره إلى المجاز إلا لحجة»³.

هكذا فهو لا يعدل عن الظاهر إلا بحجة، وغالباً أنه يقصد بها تلك التي تقع ضمن دائرة البيان، وقد تشمل الحجة عنده مقتضيات البديهة والحس أحياناً، وهي في النتيجة لا تخرج عن الطابع البياني مما تعارف عليه في استعمال اللغة العربية، وقد مرّ علينا شيء من ذلك خلال حلقة (علم الطريقة)، كما في قوله تعالى: ﴿فوجدنا فيها جداراً يريد أن ينقض﴾⁴، حيث حمل هذه الآية على المجاز لا الحقيقة، وذلك لأن الجماد ومنه الجدار يستحيل عليه الإرادة؛ مما دفعه إلى تأويلها إستناداً إلى بداهة الحس⁵.

ويبدو أن الأشعري لا يريد بالحجة بما تشمل حجة العقل الاستدلالي كما يمارسه أصحاب الدائرة العقلية. فالذي صرح به هو أن العقل يتحدد نشاطه ووظيفته بما هو خارج عن نطاق فهم الخطاب، فهو معني بالآلية تأسيس الخطاب من الخارج لا الداخل. لذلك فهو يعترض على النشاط العقلي في الفهم ليؤيد البيان ويحتمي به، فيصرح وهو بصدد بحث مسألة اليدين قائلاً: «... من أين يمكن أن يعلم بالعقل أن يفسّر كذا وكذا، مع أننا رأينا الله قد قال ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه﴾.. ﴿لسان الذين يلحدون أعجمي وهذا لسان عربي مبين﴾.. ﴿إنّا جعلناه قرآناً عربياً﴾.. ﴿أفلا يتدبرون القرآن﴾، ولو كان القرآن بلسان غير العرب لما أمكن أن نتدبره ولا أن نعرف معانيه إذا سمعناه.. وإنما يعرفه العرب إذا سمعوه علم أنهم إنما علموه لأنه بلسانهم نزل، وليس في لسانهم ما ادعوه»⁶.

لكن رغم ذلك سنرى أن الأشعري مارس آلية التأسيس العقلي للفهم مثلما مارسها المعتزلة، ولم يتقيد بحدود البيان كما هو الحال عند البيانيين، وهو ما يتضح عند معالجته

1 يس/ 71.

2 الإبانة، ص 84.

3 المصدر السابق، ص 85.

4 الكهف/ 77.

5 اللمع للأشعري، ص 65-66.

6 المصدر السابق، ص 80-81.

للمشكل المعياري الذي نال من الموافقة لدى الأشاعرة الأتباع ما لم ينله جناح الأشعري الآخر المتمثل في معالجته البيانية للمشكل الوجودي.

كان ذلك مع الأشعري، أما مع أتباعه فقد أخذ البيان بالضمور شيئاً فشيئاً، إذ تحول بالتدريج إلى «متشابه» لإعتبارات العقل الذي احتل مركز الصدارة. وعند هذا الحد تساوى المعتزلة والأشاعرة في تقنيتهما لعلاقة العقل بالنص، رغم إختلاف الإعتبارات العقلية بينهما.

فقد سبق أن عرفنا بأن تاريخ هذه العلاقة يمتد إلى زمن صراع الجهمية وأوائل المعتزلة من جهة، والسلف من جهة ثانية. لكن مع ولادة الأشاعرة بداية القرن الرابع الهجري تشكّل موقف جديد إزاء الموقفين الأنفي الذكر، إذ الجدة فيه هو أنه ذو إعتبارين، فهو من جانب يتأسس على الإعتبارات العقلية، لكنه من جانب آخر يجعل نتائجه في خدمة البيان، وبالتالي فهو يعبر عن دعم البيان السلفي كما لدى الحنابلة.

فهذا هو حال الأشاعرة عند ولادتها. أما مع مرور الزمن فقد تحولت الطريقة لدى هذه الفرقة من توظيف للعقل لصالح البيان، إلى نهج معاكس غايته الانتصار للعقل على حساب البيان، فلم يُنظر للنص بأنه محض بيان، بل أُعتبر أمراً متشابهاً. وبذلك تساوى الأشاعرة مع نظرائهم المعتزلة، فدخلوا - جميعاً - ذات الحلبة من الدائرة العقلية التي كان همها الانتصار للعقل برفض البيان وتكريس التشابه.

وعلى العموم إن إيجاد الصيغة الكلية لعلاقة العقل بالنص وتكريس التشابه لدى الدائرة العقلية؛ لم يظهر دفعة واحدة، فتاريخ هذه الدائرة يحمل عدداً من المخاض المتعلق بالنص. فلم تكن لحظة ولادة العقل المعياري هي ذاتها لحظة نهايته، أو أن هذا العقل لم يفرغ جميع ما لديه من حمولة دفعة واحدة في علاقته بالنص. فقد عرفنا بأن البواكير الأولى للدائرة العقلية أفرزت عدداً من الإعتقادات الخاصة، ومن بينها الإقرار بالحجة العقلية وكون العقل مقدماً على الشرع؛ لكون الأخير لا يثبت إلا به، وأن للعقل واجبات ومحرمات ذاتية بغض النظر عن الواجبات والمحرمات الشرعية، فضلاً عن الممارسات العقلية المختلفة وما أسفر عنها من تأويلات للنص بتحويله إلى متشابه. ومع كل هذه الافرازات فإن العلاقة التقنينية للعقل مع النص أخذت تتطور بعد القرن الرابع الهجري، إذ بدأ التنظير لتكريس مبدأ التشابه في النص جماعياً، سواء لدى الأشاعرة أو خصومهم التقليديين من أصحاب الدائرة العقلية، كما هو الحال مع الجويني والغزالي والقاضي الهمداني والشريف المرتضى والفخر الرازي وغيرهم.

أنماط التأسيس العقلي في الدائرة العقلية

الدائرة العقلية ثلاثة أنماط من التأسيس العقلي:

الأول: إن لهذه الدائرة تأسيساً للنظر القبلي يجعلها قادرة على إنتاج تشريعات معيارية تنافس بها تشريع نص الخطاب.

الثاني: إن لهذه الدائرة تأسيساً خارجياً للخطاب الديني يجعلها تعمل على إثبات المسألة الدينية وإضفاء الحجة والمشروعية عليها.

الثالث: إن لهذه الدائرة تأسيساً داخلياً يتمثل في فهمها للخطاب الديني. فهي في هذا التأسيس تضع قوانينها الخاصة، ومن ذلك أنها تفرغ النص من محتواه البياني وتحول دلالاته إلى «متشابه».

ويعتمد تبرير هذه التأسيسات الثلاثة بعضها على البعض الآخر. فأولها هو التأسيس القبلي للنظر، واليه يستند التأسيس الخارجي للخطاب، إذ يتوقف إثبات المسألة الدينية لدى الدائرة العقلية على ما يقوم به التأسيس القبلي للنظر من تشريع. ولولا هذا التأسيس لتعذر إثبات تلك المسألة، كالذي تحدثنا عنه ضمن حلقة (النظام المعياري).

وكذا هو الحال فيما يتعلق بالتأسيس الداخلي للخطاب، إذ يعتمد أساساً على التأسيس القبلي للنظر، كما أن مبرر قيامه لدى هذه الدائرة عائد إلى التأسيس الخارجي. فمثلما يدين الخطاب إلى العقل في إثباته وجعله حجة قاطعة، فكذلك يكون الفهم مرتكزاً على العقل ومعاييره بما فيها تلك التي تعمل على تحويل بيان النص إلى «متشابه». فبرأي هذه الدائرة أن التفكير بين العمليتين يفضي إلى التناقض، بمعنى أنه لا يمكن إنكار حجة العقل في التأسيس الداخلي رغم الإقرار بحجته القاطعة في التأسيس الخارجي. وبالتالي فإما أن يكون العقل حجة على الدوام في الحالين، أو أنه غير حجة بالمرة، لكن الفرض الأخير يفضي إلى عدم إمكان تأسيس الخطاب من الخارج وبالتالي تبطل المسألة الدينية. فلم يبق إلا الفرض القائل بأن العقل حجة قاطعة يُعتمد عليه، سواء في التأسيس الخارجي أو الداخلي، وهو ما يبرر ممارسات التأويل المألوفة لدى هذه الدائرة. وقد وجد هذا التبرير نقداً منطقياً من قبل الدائرة البيانية، كالذي أبداه ابن تيمية كما سنعرف.

العقل وتأسيس الخطاب الديني

تتبنى الدائرة العقلية قاعدة عامة مفادها أن الاستدلالات في القضايا المعرفية مردّها إلى الأدلة العقلية. فكل استدلال لا يخلو - من قريب أو بعيد - من تدخل الدليل العقلي. وينطبق هذا الحال على علاقة العقل بالخطاب الديني. فبحسب هذه الدائرة إن من المستحيل تركيب الأدلة من النقل المحض، لتوقف الأخير على دليل العقل المتمثل في قضية «ضرورة صدق المبلّغ». وبالتالي فليس بالإمكان معالجة أي مسألة دينية أو غيرها دون أن يكون لها

علاقة بالدليل العقلي. فمقدمات الدليل لأي قضية إما أن تكون عقلية خالصة، كالمقدمات المستعملة في بيان حدوث العالم ووجود الصانع وقدرته وعلمه وإرادته وكذلك صدق الرسول وما إليها، أو هي مركبة من العقل والسمع، لاحتوائها على مقدمة عقلية مسندة إلى النبي المرسل من قبل الله تعالى¹، وهي مقدمة تقتضي تقدم المقدمة العقلية عليها.

فكما قال الإمام الجويني: «.. إن أصول العقائد تنقسم إلى ما يدرك عقلاً، ولا يسوغ تقدير إدراكه سمعاً، وإلى ما يدرك سمعاً ولا يقتدر إدراكه عقلاً، وإلى ما يجوز إدراكه سمعاً وعقلاً. فأما ما لا يدرك إلا عقلاً فكل قاعدة في الدين تتقدم على العلم بكلام الله تعالى ووجوب اتصافه بكونه صدقاً، إذ السمعيات تستند إلى كلام الله تعالى، وما يسبق ثبوته في الترتيب ثبوت الكلام وجوباً، فيستحيل أن يكون مدركه السمع»².

وقال تلميذه الغزالي: إن «المعلوم بدليل العقل دون الشرع فهو حدوث العالم ووجود المحدث وقدرته وعلمه وإرادته، فإن كل ذلك ما لم يثبت لم يثبت الشرع، فكل ما يتقدم في الرتبة على كلام النفس يستحيل إثباته بكلام النفس وما يستند إليه، ونفس الكلام أيضاً في ما اخترنا لا يمكن إثباته بالشرع»³.

وقال الفخر الرازي: إن «المقدمات التي كلها عقلية محال»⁴.

إذاً لا يمكن تأسيس الخطاب الديني من دون الإعتماد على دليل العقل. ومع أن هناك إختلافاً لدى أتباع الدائرة العقلية حول طبيعة القضايا العقلية التي تعتمد عليها المسألة الدينية في التأسيس الخارجي، إلا أنهم يتفقون جميعاً على أن من المحال تأسيس ذلك من دون العقل.

أما فيما يتعلق بتأسيس العقل للخطاب من الداخل، فكما قلنا بأن له مبررين؛ أحدهما يرتبط بتأسيس العقل للخطاب من الخارج، والآخر له علاقة بالتأسيس القبلي للنظر، وهو ما يسمح للعقل بالتشريع ومن ثم التحكم في فهم الخطاب أو تأسيسه من الداخل.

وهناك دوران مختلفان لتأسيس العقل للخطاب من الداخل، أحدهما بعنوان التأييد والمساندة وعدم الممانعة، والآخر بعنوان الممانعة والإنكار.

¹ انظر: جمال الدين الحلي: أنوار الملوك، انتشارات الرضي - بیدار، الطبعة الثانية، ص 10-11 و 14. والغزالي: الإقتصاد في الاعتقاد، دار الأمانة ببירות، 1388هـ - 1969م، ص 198. وفخر الدين الرازي: الأربعين، مطبعة دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد، ص 424. وحسن چلبی: شرح المواقف، ج 1، ص 208.

² الجويني: الارشاد، مكتبة الخانجي في مصر، ص 358-360.

³ الإقتصاد للغزالي، ص 198.

⁴ فخر الدين الرازي: أصول الدين، راجعه وقدم له وعلق عليه طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، 1404هـ - 1984م، ص 25.

وبخصوص الدور الأول اعتبرت الدائرة العقلية أن الخطاب الديني قد يؤكد مضامين ما في العقل من قضايا معرفية، كما قد يفصل ما فيه من مجملات، وعلى الأقل إن فيه قضايا تفصيلية قد لا يطولها العقل بشيء من الإثبات أو النفي، لذا أنه لا يمانع منها وتكون رهن الخطاب وتفصيله.

ومن الأمثلة على ذلك تصريح أبي هاشم المعتزلي كما نقله القاضي عبد الجبار الهمداني، وهو أن «كل ما على المكلف فعله أو تركه قد ركب الله جُمله في العقول، وإنما لا يكون في قوة العقول التنبيه على تفاصيلها، سواء كان في أمور الدين أو في أمور المعاش ومنافع الناس، وسواء كان الديني من باب العقليات أو الشرعيات. وهذا الفصل إذا عرفته تبينت أن كل التكاليف مطابقة للعقول وكذلك أحوال المعاملات وما يتصل بالضرر والنفع..»¹.

كما جاء في (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) للقاضي الهمداني أنه رتب الأدلة فبدأ بتقديم العقل، حيث يُعرف به أن الكتاب حجة، وكذا السنة والإجماع، ثم قال: «.. وإن كنّا نقول إن الكتاب هو الأصل من حيث أن فيه التنبيه على ما في العقول، كما فيه الأدلة على الأحكام..»².

فالهمداني هو أحد الرجال العقليين الذين يبرزون حالات ضرب التأييد والمساندة التي ذكرناها، فهو يعتبر أن في الشرع ما يؤكد أحكام العقل، كتأكيد لوجوب النظر المفضي إلى معرفة الله تعالى، كما أنه يعمل على تفصيل مجملات الأحكام العقلية.

فمثلاً إن وجوب المصلحة وقبح المضرة حكمان مقرران في العقل على الجملة، إلا أن تعيين ما هو مصلحة أو مفسدة قد لا يسع العقل إدراكه إلا بالشرع. يضاف إلى أن الهمداني يعترف بوجود أمور شرعية غير مستحيلة عقلاً، فهي لا تتضارب مع أحكامه رغم عجزه عن إدراك غاياتها.

وعلى حد قوله: «قد ثبت أن هناك أفعالاً يكون المرء عندها أقرب إلى فعل الواجبات وتجنب القبائح، فالعلم بأنها ألطاف ومصالح لا يتأتى فيه الدليل العقلي، وذلك لإختلاف أحوال المكلفين وإختلاف الأزمان والأماكن وشروط الأفعال، ولأن ما هو واجب على مكلف قد يحظر على آخر، وما يحسن من أحدهم قد يقبح من الآخر، ومعرفة ذلك كله لا

¹ عبد الجبار الهمداني: المجموع في المحيط بالتكليف، المطبعة الكاثوليكية ببيروت، نشر وتصحيح الأب جين يوسف اليسوعي، ج1، ص22.

² مقدمة المحقق عدنان محمد زرزور لكتاب متشابه القرآن للهمداني، ج1، حاشية ص41.

يكون إلا بالشرع، وإلا فكيف تدل العقول على أن الصلاة بلا طهارة لا تكون داعية إلى فعل الواجبات بل تدعو إلى القبيح، وإذا وقعت على طهارة دعت إلى فعل الواجب..»¹.

ومن الأشاعرة من يؤكد هذا الضرب من التأييد والمساندة لعلاقة العقل بالشرع، كما هو الحال مع الإمام الجويني، فهو بعد أن بين ما سبق ذكره عما يستقل به العقل دون الشرع من قرارات وأحكام لها طابعها التأسيسي للشرع، أشار إلى وجود نوعين من القضايا، أحدهما يُدرك سمعاً لا عقلاً، والآخر هو موضع إدراك الطرفين. فـ «أما ما لا يدرك إلا سمعاً فهو القضاء بوقوع ما يجوز في العقل وقوعه.. ويتصل بهذا القسم عندنا جملة من أحكام التكليف وقضاياها من التقبيح والتحسين والإيجاب والحظر والندب والإباحة. وأما ما يجوز إدراكه عقلاً وسمعاً، فهو الذي تدل عليه شواهد العقول ويتصور ثبوت العلم بكلام الله تعالى متقدماً عليه. فهذا القسم يتوصل إلى دركه بالسمع والعقل. ونظير هذا القسم إثبات جواز الرؤية - لله تعالى - وإثبات استبداد الباري تعالى بالخلق والاختراع وما ضاهاهما مما يندرج تحت الضبط الذي ذكرناه..»².

ولا يثير هذا الدور أي مشكلة حول علاقة العقل بالخطاب، فأحدهما يعمل على تأييد الآخر. والعلاقة بينهما هي علاقة قطع ببيان، فمثلما يتصف العقل بالقطع واليقين، فكذلك يتصف النص بالبيان والإحكام. وبالتالي فإن أحدهما يؤكد الآخر ويسانده.

أما بخصوص الدور الثاني لعلاقة العقل بالخطاب فهو أمر مختلف. إذ يعتمد هذا الدور على الممانعة والإنكار، فهو لا يتقبل بيان النص كما هو ظاهر، تعويلاً على أحكام العقل وتشريعاته القبلية، أي تلك المناطة بالتأسيس القبلي للنظر.

فقد اعتبرت الدائرة العقلية أن أحكام العقل وتشريعاته القبلية واضحة ومحكمة وقطعية، وهي من هذه الناحية تختلف عن الأحكام الخاصة بنص الخطاب، فالأحكام الأخيرة ليس بوسعها أن تصل إلى ذات الدرجة التي عليها الأحكام العقلية من الوضوح والإحكام والقطع، وأحياناً فإن ظواهرها تخالف ما يحكم به العقل فيستدعي ذلك تأويلها.

فقد جاء على لسان الشريف المرتضى قوله وهو بصدد تأويل الآية «ولقد همّت به وهمّ بها لولا أن رأى برهان ربه كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء»³: «إنه إذا ثبت بأدلة العقول التي لا يدخلها الإحتمال والمجاز ووجوه التأويلات أن المعاصي لا تجوز على الأنبياء عليهم السلام، صرفنا كل ما ورد ظاهره بخلاف ذلك من كتاب أو سنة إلى ما يطابق الأدلة ويوافقها كما يفعل مثل ذلك في ما يرد بظاهره مخالفاً تدل عليه العقول من

¹ عبد الجبار الهمداني: المغني في أبواب التوحيد والعدل، الدار المصرية للتأليف والترجمة، تحقيق أبي العلا عفيفي، مراجعة إبراهيم مذكور، إشراف طه حسين، ج15، ص27.

² الارشاد، ص359-360.

³ يوسف/24.

صفاته تعالى وما يجوز عليه أو لا يجوز»¹. كما جاء عن هذا المتكلم الإمامي قوله وهو بصدد بحث عصمة الأنبياء: «إعلم أن الأدلة العقلية إذا كانت دالة على أن الأنبياء عليهم السلام لا يجوز أن يواقعوا شيئاً من الذنوب صغيراً وكبيراً، فالواجب القطع على ذلك، ولا يرجع عنه بظواهر الكتاب، لأنها إما أن تكون محتملة مشتركة، أو تكون ظاهراً خالصاً، لما دلت العقول على خلافه، لأنها إذا كانت محتملة حملناها على الوجه المطابق للحق الذي هو أحد محتملاتها، وإن كانت غير محتملة عدلنا عن ظواهرها وقطعنا على أنه تعالى أراد غير ما يقتضيه الظاهر مما يوافق الحق»². وجاء عنه أيضاً تأكيداً بأن للعقول «دلالة على جميع الأحوال غير محتملة، فرددنا كل مشتبه من آيات وغيرها إلى أدلة العقول لأنها أصل»³. وهو نفس ما قرره تلميذه الشيخ الطوسي، إذ أكد هذا المعنى وهو بصدد بحث مسألة عصمة الأنبياء فقال: «الظواهر تبني على أدلة العقول ولا تبني أدلة العقول على الظواهر، وإذا علمنا بدليل العقل أن القبيح لا يجوز عليهم - الأنبياء - تأولنا الآيات إن كانت لها ظواهر»⁴.

فتلك النصوص لا تكشف عن تقرير ما يتصف به العقل من حقيقة وقطع وإحكام، بل وتكشف أيضاً عما يتصف به النص ذاته من مجاز وإحتمال وتشابه، أو عدم بيان.

المعارض العقلي وقانون التأويل

إن إضفاء الدائرة العقلية على العقل صفات الحقيقة والقطع والإحكام، ومن ثم تحويل دلالة النص الديني إلى ما يقابلها من صفات المجاز والإحتمال والتشابه، كل ذلك جعل من العقل ديانة خاصة منافسة لديانة «بيان» النص، وهو ما حفّز على ظهور الدائرة البيانية بثوبها المنظر للرد على تلك الديانة وقلب موازين الادعاء والحكم. فما استهدفته الحركة البيانية المنظرة هو إعادة الاعتبار للبيان الديني من خلال الرد على التهم العقلية والدعوة إلى الطريقة البيانية في فهمها للخطاب الديني.

هكذا ظهر التنافس في المرجعية بين الدائرتين، فأَيُّ منهما يضمن الحقيقة والقطع والإحكام؟ وأَيُّ منهما يليق بأن يعبر عن واقع ما يريده الخطاب في نصّه المنزّل؟

1 أمالي الشريف المرتضى، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي في قم، 1403هـ، ج2، ص125-126.
2 رسائل الشريف المرتضى، ج1، ص121. وتنزيه الأنبياء، منشورات الشريف الرضي في قم، ص14 و24 و93.
3 رسائل الشريف المرتضى، ج2، ص56.
4 أبو جعفر الطوسي: الإقتصاد في الاعتقاد، منشورات مكتبة جامع جهلستون، طهران، ص162. وأبو جعفر الطوسي: الرسائل العشر، تقديم محمد واعظ زادة الخراساني، مؤسسة النشر الإسلامي لجامعة المدرسين بقم، تقديم واعظ زادة الخراساني، مؤسسة النشر الإسلامي لجامعة المدرسين بقم، ص325.

لقد شغلت هذه المسألة الكثير من جهود النظام المعياري، سواء داخل الدائرة العقلية أم البيانية. فقد تقرر لدى الدائرة الأولى أنه لا يمكن النظر في دلالة نص الخطاب ما لم يكن مسبقاً بالنظر في الأحكام العقلية، خشية أن تكون تلك الدلالة مخالفة لهذه الأحكام باعتبارها محكمة وقطعية لا تقبل الرد.

وسبق للإمام الجويني أن حدد طبيعة العلاقة بين العقل والنقل، معتبراً أنه لا بد من لحاظ كلا الدالتين العقلية والنقلية، فأوجب على الناظر في الأدلة النقلية أن ينظر أولاً ما هو المقرر لدى العقل من أحكام، فإذا كان العقل لا يحيل ما يرد من نقل، وكانت الأدلة النقلية قاطعة في طرقها الخاصة، ففي هذه الحالة لا بد من القطع بذلك. أما لو لم تكن هذه الأدلة قاطعة ولم يكن لدى العقل حكم بالمنع والإحالة، فإنه لا يجوز القطع في تلك الأدلة، وإن كان يغلب على الظن ما دلّ الدليل النقلية عليه، في حين لو كان الدليل النقلية مخالفاً لقضية من قضايا العقل، فلا بد من رده وعدم قبوله، ومنه يتبين بأن هذا الدليل ليس قطعياً، وإلا فإن الشرع القاطع لا يخالف العقل مطلقاً¹.

كما أن الغزالي هو الآخر شغل نفسه بهذه القضية المنهجية، فحاول أن يصل إلى طريقة يحلّ بها حالة التصادم المفترض بين الدالتين العقلية والسمعية. فقد ذكر في (قانون التأويل) أن «بين المعقول والمنقول تصادم في أول النظر وظاهر الفكر، والخائضون فيه تحزبوا إلى مفرط بتجريد النظر إلى المنقول، وإلى مفرط بتجريد النظر المعقول، وإلى متوسط طمع في الجمع والتلفيق. والمتوسطون انقسموا إلى من جعل المعقول أصلاً والمنقول تابعاً، فلم تشد عنايتهم بالبحث عنه، وإلى من جعل المنقول أصلاً والمعقول تابعاً، فلم تشد عنايتهم بالبحث عنه، وإلى من جعل كل واحد أصلاً ويسعى في التأليف والتوفيق بينهما. فهم إذاً خمس فرق».

وانحاز الغزالي إلى الفرقة الخامسة، إذ برأيه أنها تنهج منهجاً قوياً وإن كانت ترتقي مرتقياً صعباً في أكثر الأمور، لكن مع ذلك فهو يهون المسألة ويعتبر أن من طالت ممارسته للعلوم وكثر الخوض فيها بإستطاعته - في أكثر الأحيان - أن يلفق بين المعقول والمنقول بتأويلات قريبة. ويستثني من ذلك موضعين: موضع يضطر فيه إلى تأويلات بعيدة تنبو الأفهام عنها، وموضع آخر لا يتبين له فيه أي وجه للتأويل، كما هو الحال مع الحروف المقطعة من أوائل السور. واعتبر هذا المفكر أن من ظن أنه سلم من الأمرين السابقين فهو إما لقصوره في المعقول وعدم معرفته للمحالات النظرية، أو لقصوره عن مطالعة الأخبار التي يكثر مباينتها لما هو معقول².

1 الارشاد، ص 359-360.

2 قانون التأويل، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي (7)، ص 123 و 126.

ويتضمن هذا الرأي للغزالي وجود أخبار يعسر تأويلها وفقاً لأحكام العقل النظرية. لكن مع هذا فقد جاء في كتابه (الإقتصاد في الاعتقاد) ما يخالف ذلك، فلم يعترف بالمشكلة السابقة حول تأويل الأخبار والأحاديث، خلافاً لما عرضه في (قانون التأويل).

وكما قال: «... كلما ورد السمع به يُنظر، فإن كان العقل مجزاً له وجب التصديق به قطعاً إن كانت الأدلة السمعية قاطعة في متنها ومستندها لا يتطرق إليها احتمال، ووجب التصديق بها ظناً إن كانت ظنية... وأما ما قضى العقل باستحالته فيجب فيه تأويل ما ورد السمع به، ولا يتصور أن يشمل السمع على قاطع مخالف للمعقول، وظواهر أحاديث التشبيه أكثرها غير صحيحة، والصحيح منها ليس بقاطع، بل هو قابل للتأويل»¹.

مهما يكن فإن مسألة التأويل عند الغزالي ترتفع بالعقل الذي دافع عنه واعتبره أصلاً مضطراً إليه في فهم قضايا الخطاب. فبرأيه أنه لا يجوز تكذيبه وإلا لاستحال تأسيس الخطاب وإثبات المسألة الدينية؛ لارتكاز هذا التأسيس عليه. لذا فعند التعارض بين العقل والنقل لم يجد الغزالي سبيلاً آخر غير التأويل، وضرب مثلاً على ذلك، وهو أنه إذا ذكر لنا الشرع بأن الأعمال توزن، علمنا بأن الأعمال عرض غير قابلة للوزن، لذا يقتضي التأويل، وكذا لو سمعنا: أن الموت يؤتى به في صورة كبش أملح فيذبح، لا بد من تأويله لأن الموت عرض لا يؤتى به.

ومع هذا أوصى الغزالي بضرورة الكف عن تعيين التأويل حين تعارض الاحتمالات من دون قطع بأحدها، لخطورة تعيين مراد الله ورسوله بالظن والتخمين².

وإن كان في محل آخر منع تأويل النص على كل من العامي والأديب والنحوي والمحدث والمفسر والفقهاء والمتكلم، بل كل عالم عدا رجال الكشف الذين هم مع ذلك «على خطر عظيم يهلك من العشرة تسعة إلى أن يسعد واحد بالدر المكنون والسر المخزون»³.

أما الفخر الرازي فقد خطا خطوة كبيرة في هذا الاتجاه، كما يظهر من تصريحاته الكثيرة التي أكد فيها على ضرورة الثقة بالعقل واستخدام التأويل حين التعارض مع النقل.

فقد ذكر في كتابه (أساس التقديس في علم الكلام) بأن الدلائل العقلية القطعية إذا قامت على ثبوت شيء، وكانت هناك أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك، فلا يخلو الموقف من أحد هذه الأمور الأربعة: إما أن يُصدق مقتضى العقل والنقل، فيلزم تصديق النقيضين، وهو محال. وإما أن يبطل ذلك فيلزم تكذيب النقيضين، وهو محال أيضاً. وإما أن تصدق الظواهر النقلية وتكذب الظواهر العقلية، وهو باطل، إذ لا يمكن معرفة صحة الظواهر

¹ الإقتصاد للغزالي، ص 198-199.

² فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ص 83 وما بعدها.

³ إجماع العوام عن علم الكلام، ص 49-50.

النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع وصفاته، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول (ص) وظهور المعجزات على محمد (ص)، ولو جَوَزنا القدح في الدلائل العقلية القطعية صار العقل متهماً غير مقبول القول. ولو كان كذلك لخرج أن يكون مقبول القول في هذه الأصول، وإذا لم تثبت هذه الأصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة. فثبت أن القدح في العقل لتصحيح النقل يفضي إلى القدح في العقل والنقل معاً، وأنه باطل. ولما بطلت الأقسام السابقة لم يبق إلا أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة بأن هذه الدلائل النقلية إما أن تكون غير صحيحة، أو أنها صحيحة لكن المراد منها غير ظواهرها. ثم إن جَوَزنا التأويل، تبرعنا بذكر تلك التأويلات على التفصيل، وإن لم نجوّزه فوّضنا العلم بها إلى الله تعالى. فهذا هو القانون الكلي المستند إليه في جميع المتشابهات¹.

وشبيه بهذا المعنى ما أكده الفخر الرازي في كتابه (نهاية العقول)، إذ اعتبر بأن الموقف من معارضة النقل للعقل إما تكذيب العقل أو تأويل النقل، لكن الأول يفضي بتكذيب النقل أيضاً، حيث لا طريق لإثبات الصانع ومعرفة النبوة سوى العقل، وبهذا يثبت الثاني. وهو في هذا الكتاب كما في (المطالب العالية) اعتبر أن ظواهر الشريعة لا يستفاد منها شيء معلوم ما لم تكن سليمة من المعارض العقلي. مما يعني أن فهم الخطاب لا يتحقق - عنده - كمعطى معرفي إلا بانتفاء ذلك المعارض. فأيات التشبيه - مثلاً - كثيرة لكنها معارضة بالدلائل العقلية مما يوجب تأويلها وصرفها عن الظاهر. وهو الآخر كالغزالي أبدى اضطرابه إلى ترتيب هذه النتيجة بحجة أن الطعن بالعقل يلزم عنه الطعن بالنقل، تبعاً لتوقف التأسيس الخارجي للخطاب على الإعتبارات العقلية. لكنه رغم ذلك لم يحسم تعيين مراد النص على وجه الحقيقة واليقين، بل رأى ذلك موقوفاً على القطع بانتفاء المعارض العقلي، مع أن هذا القطع - برأيه - لا يمكن احرازه، إذ في جميع الأحوال إن الإعتقاد بانتفاء المعارض العقلي هو أمر مظنون لا معلوم لإستحالة القطع، حيث يجوز أن يكون في نفس الأمر دليل عقلي يناقض ما دلّ عليه القرآن ولم يخطر ببال المستمع².

وعلى العموم أنه يعتبر الدليل اللفظي لا يفيد اليقين ما لم يتم التيقن بعشرة أمور، هي: عصمة رواة مفردات تلك الألفاظ واعرابها وتصريفها وعدم الإشتراك والمجاز والنقل والتخصيص بالأشخاص والأزمنة، وعدم الاضمار والتأخير والتقديم والنسخ، وأخيراً عدم المعارض العقلي. على أن جميع هذه الأمور عنده مظنونة لا معلومة. وحيث أن الموقوف على المظنون مظنون مثله، لهذا أحال أن يكون الدليل النقلية مفضياً إلى القطع؛ خلافاً لما هو الحال مع الدليل العقلي الذي رجحه عليه لقيمته المعرفية المطلقة³.

1 فخر الدين الرازي: أساس التقديس في علم الكلام، مطبعة كردستان العلمية في مصر، ص210-211.

2 عن: درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، ج1، ص14-12.

3 المحصل للرازي، ص71. كذلك: شرح المواقف، ج1، ص209.

هكذا حكم الفخر الرازي على نص الخطاب أن يكون متشابهاً بلا بيان، وهو ما جعل الفهم لا يستغني - عنده - عن العقل. فمثلاً لا يستغني الخطاب عن العقل في تأسيسه الخارجي، فكذا الحال في التأسيس الداخلي المتمثل في الفهم، ومع هذا تبقى المسألة دون حد الإحكام واليقين.

وبذلك يكون الفخر الرازي قد فاق من سبقه في الكشف عن الهوة بين ما يفيد الدليل العقلي من حكم، وما تفيد الدلالة النقلية من معنى. فقد أصبحت العلاقة بين العقل والنص علاقة محكمة بالإغلاق والتباعد، استناداً إلى تنظيره الذي غيب فيه شروط قيمومة النص بتحميله علامات الظن والتشابه.

ومع ذلك فالملاحظ أن الفخر الرازي - حاله كحال الغزالي - لم يسلم من الاضطراب والتناقض، فهو في كتاب (الأربعين) قلب علاقة العقل بالنص مما عهدناه عنده من إغلاق وتباعد مطلقين إلى بعض الحالات النسبية من الإنفتاح والإقتراب، بكشفه عن بعض الشروط التي من شأنها أن تبعث الحياة في النص وتجعله حاملاً للقيمومة ومصدراً للإعتماد واليقين. إذ اعتبر أن عدم التيقن من الأمور العشرة الأنفة الذكر لا يلزم منه عدم افادة الدليل اللفظي لليقين، فذكر بأنه حتى مع عدم احراز تلك الأمور العشرة، فربما اقترن بالدلائل النقلية قضايا عُرف وجودها بالأخبار المتواترة، وهذه القضايا تنفي احتمالات تلك الأمور، ومن ثم يصبح الدليل السمعي المقرون بتلك القرائن الثابتة بالأخبار المتواترة مفيداً لليقين¹.

كما تراجع الرازي - أخيراً - عن تمسكه بالدليل العقلي الذي شيد نظريته عليه، وإستقر أمره على نقضه، منكر أن يكون ما يفرزه من نتائج تبعث على الاطمئنان. وهو بهذا يعبر عن أشد حالات التناقض التي صادفها العقل في تاريخ الفكر الإسلامي. والتشكيك الذي أفاده بصدد ما يسمى بالبراهين العقلية جعل مرحلته لا تمثل نهاية التقنين العقلي فحسب، بل ونهاية العقل (المعياري) ذاته، إذ بقي التشكيك والتناقض عالقين بهذا العقل دون جواب حتى يومنا هذا. وقد عبّر الرازي عن تشكيكه المشار إليه بقوله: «هذه الأشياء المسماة بالبراهين لو كانت في أنفسها براهين لكان كل من سمعها ووقف عليها وجب أن يقبلها وأن لا ينكرها أصلاً، وحيث نرى أن الذي يسميه أحد الخصمين برهاناً فإن الخصم الثاني يسمعه ويعرفه ولا يفيد له ظناً ضعيفاً.. علماً أن هذه الأشياء ليست في أنفسها براهين، بل هي مقدمات ضعيفة انضافت العصبية والمحبة إليها فتخيل بعضهم كونها برهاناً مع أن الأمر في نفسه ليس كذلك. وأيضاً فالمشبه يحتج على القول بالتشبيه بحجة ويزعم أن تلك الحجة أفادته الجزم واليقين، فإما أن يقال: أن كل واحدة من هاتين الحجتين صحيحة يقينية فحينئذ يلزم صدق النقيضين وهو باطل، وإما أن يقال إحداها صحيحة والأخرى فاسدة إلا أنه متى كان الأمر كذلك كانت مقدمة واحدة من مقدمات تلك الحجة باطلة في نفسها، مع أن

¹ الأربعين للرازي، ص 426.

الذي تمسك بتلك الحجة جزم بصحة تلك المقدمة ابتداءً. فهذا يدل على أن العقل يجزم بصحة الفاسد جزماً ابتداءً، فإذا كان كذلك كان العقل غير مقبول القول في البديهيات، وإذا كان العقل كذلك فحينئذٍ تفسد جميع الدلائل. فإن قالوا: العقل إنما جزم بصحة ذلك الفاسد لشبهة متقدمة، فنقول: قد حصل في تلك الشبهة المتقدمة مقدمة فاسدة، فإن كان ذلك لشبهة أخرى لزم التسلسل، وإن كان ابتداءً فقد توجه الطعن. وأيضاً فإننا نرى الدلائل القوية في بعض المسائل العقلية متعارضة، مثل مسألة الجوهر الفرد، فأنا نقول: كل متحيز فإن يمينه غير يساره، وكل ما كان كذلك فهو منقسم، ينتج أن كل متحيز منقسم، ثم نقول: الآن لم يكن حاضراً بل بعضه، وإذا كان غير منقسم كان أول عدمه في آن آخر متصل بآن وجوده، فلزم تتالي الآنات، ويلزم منه كون الجسم مركباً من أجزاء لا تتجزأ. فهذان الدليلان متعارضان ولا نعلم جواباً شافياً عن أحدهما، ونعلم أن أحد الكلامين مشتمل على مقدمة باطلة وقد جزم العقل بصحتها ابتداءً، فصار العقل مطعوناً فيه»¹.

وفي وصيته، كما في بعض كتبه، رجع عن كل ما نظّر إليه إزاء «البيان» في قبال العقل، فانتصر أخيراً للبيان السلفي غير المنظر، قالباً علاقة التقنين التي مثلت النهاية الأخيرة للتطور العقلي.

فقد جاء في كتابه الذي صنفه في أقسام الذات قوله: «ولقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيتها تشفي عليلاً ولا تروي غليلاً. ورأيت أصح الطرق، طريقة القرآن. أقرأ في التنزيه (والله الغني وأنتم الفقراء)، وقوله تعالى (ليس كمثله شيء)، و(قل هو الله أحد). واقرأ في الإثبات: (الرحمن على العرش إستوى).. (يخافون ربهم من فوقهم).. (إليه يصعد الكلم الطيب). واقرأ في أن الكل من الله قوله (قل كل من عند الله). ثم أقول وأقول من صميم القلب، من داخل الروح اني مقر بأن كل ما هو الأكمل الأفضل الأعظم الأجل فهو لك، وكل ما هو عيب ونقص فأنت منزّه عنه»².

وجاء في وصيته قوله أيضاً: «....اعلموا أنني كنت رجلاً محباً للعلم. فكنت أكتب في كل شيء شيئاً لا أقف على كمية ولا على كيفية، سواء كان حقاً أو باطلاً، أو غثاً أو سميناً. إلا أن الذي نظرته في الكتب المعتمدة لي، أن هذا العالم المحسوس تحت تدبير منزّه عن مماثلة المتحيزات والأعراض وموصوف بكمال القدرة والعلم والرحمة. ولقد اختبرت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيت فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدتتها في القرآن العظيم. لأنه يسعى في تسليم العظمة والجلال بالكلية لله تعالى. ويمنع من التعمق في ايراد المعارضات والمناقضات وما ذاك إلا العلم بأن العقول البشرية تتلاشى وتضمحل في

¹ نعمة الله الجزائري: الأنوار النعمانية، طبعة تيريز في إيران، ج3، ص127-128. ويوسف البحراني: الحقائق الناضرة، مؤسسة نشر جماعة المدرسين في قم، ج1، ص128-129.

² فخر الدين الرازي: إعتقادات فرق المسلمين والمشرّكين، مصدر سابق، ص2423. وابن تيمية: كتاب النبوات، دار القلم في بيروت، ص122.

تلك المضايق العميقة والمناهج الخفية. ولهذا أقول كلما ثبت بالدلائل الظاهرة من وجوب وجوده ووحدته وبرأته عن الشركاء في القدم والأزلية والتدبير والفعالية، فذاك هو الذي أقول به وألقى الله تعالى به. وأما ما انتهى الأمر فيه إلى الدقة والغموض، فكل ما ورد في القرآن والأخبار الصحيحة المتفق عليها بين الأئمة المتبعين للمعنى الواحد، فهو كما هو. والذي لم يكن كذلك، أقول يا إله العالمين إني أرى الخلق مطبقين على أنك أكرم الأكرمين وأرحم الراحمين. فكل ما مرّ به قلبي أو خطر ببالي فأستشهد وأقول: إن علمت مني أنني ما سعيت إلا في تقديس اعتقدت أنه الحق، وتصورت أنه الصدق، فلتكن رحمتك مع قصدي لا مع حاصلتي، فذاك جهد المقل. وأنت أكرم من أن تضايق الضعيف الواقع في زلة. فأغثني وارحمني واستر زلتي وامح حوبتي، يا من لا يزيد ملكه عرفان العارفين ولا ينقص ملكه بخطأ المجرمين. وأقول ديني متابعة سيد المرسلين محمد (ص)، وكتابي القرآن العظيم، وتعويلي في طلب الدين عليهما...»¹.

هكذا فبيده حق الرازي للعقل ما لم يحققه أحد قبله، كما بيده أماته نصره للبيان وإحياء لقيمومته التي أنكرها من قبل.

تهافت العقل المعياري

ليس هناك أدلّ على فشل الطريقة العقلية وتهافتها من الإعراف الذي سجله الكثير من أصحابها المتأخرين، وهو إعراف جرى لدى كل من أتباع المنطقين للدائرة العقلية، وأغلبهم كان ينتمي إلى المنطق الذي سميناه بمنطق (حق الملكية) والمتمثل في الأشاعرة. فتارة كان هؤلاء يعبرون عن فشل طريقتهم بما هو معهود لدى الممارسة الكلامية، وأخرى بما هو صريح لدى الممارسة العقلية بإطلاق. ووصفت هذه الممارسة بأنها مضرة تبعث على إثارة الشبهات، وتحريف العقائد ومحوها، وكما صرح الإمام الغزالي في (إحياء علوم الدين) أنه تبعاً لتبحره في الكثير من العلوم ومنها علم الكلام فإن الطريق إلى حقائق المعرفة من الوجه الخاص بعلم الكلام مسدود. وهو وإن رأى أن هذا العلم لا ينفك عن كشف وتعريف وإيضاح لبعض الأمور، لكن على رأيه أن ذلك لا يكون إلا في النادر².

والذين تضرروا من الممارسة العقلية الصرفة لهذا العلم كثيرون. وما يجمعهم هو الإعراف بأنهم لم يحصلوا على شيء من الدراية والحقيقة، رغم طول هذه الممارسة، وكل ما جنوه هو الندم على ما أصابهم من الشك وتضييع العمر.

¹ لاحظ هذه الوصية في كل من كتب الرازي التالية: إعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص24-25. وأصول الدين، ص11-12. والمحصل، ص13-14.

² ابن أبي العز: شرح العقيدة الطحاوية، شبكة المشكاة الإلكترونية، لم تذكر أرقام صفحاته، فقرة قوله: (فمن رام علم ما حذر عنه علمه).

وكما قال شمس الدين الخسروشاهي، وهو من تلامذة الفخر الرازي: والله ما أدري ما أعتقد، مكرراً ذلك ثلاث مرات ثم بكى¹.

وكان الخونجي المصنف في أسرار المنطق والذي سمي كتابه (كشف الأسرار) قال لما حضرته الوفاة كما حكى عنه التلمساني: أموت ولم أعرف شيئاً إلا أن الممكن يفتقر إلى الواجب، والإفتقار وصف عديمي، أموت ولم أعرف شيئاً². ومثل ذلك نُقل عن التلمساني والكاشي³.

وقال آخر: «اضطجع على فراشي، وأضع الملحفة على وجهي، وأقابل بين حجج هؤلاء وهؤلاء حتى يطلع الفجر، ولم يترجح عندي منها شيء، ومن يصل إلى مثل هذا الحال إن لم يداركه الله بالرحمة والإقبال تزندق وساء له المآل»⁴.

واستغفر آخر حين دنت وفاته بعد ما خاض في الكلام ويأس، وقال: «نهاية ما علمت بالنظر والفكر أني علمت أنني ما علمت شيئاً»⁵.

وقال البعض: «أكثر الناس شكاً عند الموت أرباب الكلام»⁵.

واستغاث آخر بأرباب الفكر فلم يجد من يغنيه سوى رب العامة، وكما وصف حاله بقوله: «استغثت برب الفلاسفة فلم يغثني، واستغثت برب الجهمية فلم يغثني، ثم استغثت برب القدريّة فلم يغثني، ثم استغثت برب المعتزلة فلم يغثني، لكنني استغثت برب العامة فأغاثني»⁶.

ولم يكتف البعض بندامته، بل دعا في نهاية المطاف إلى دين العجائز⁷، ومن ذلك ما نُقل عن الجويني أنه قال: «يا أصحابنا لا تشغلوا بالكلام. فلو عرفت أن الكلام يبلغ إلى ما بلغ ما اشتغلت به». وقال عند موته «لقد خضت البحر الخضم، وخليت أهل الإسلام

1 شرح العقيدة الطحاوية، فقرة قوله: (فيتذبذب بين الكفر والإيمان).

2 درء تعارض العقل والنقل، ج1، ص161. وابن القيم: الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة، شبكة المشكاة الإلكترونية (لم تذكر أرقام صفحاته)، المقدمة. ومختصر الصواعق المرسلة، ص8-9.

3 جامع الأسرار، ص495-496.

4 شرح العقيدة الطحاوية، فقرة قوله: فيتذبذب بين الكفر والإيمان.

5 الصواعق المرسلة، الفصل الرابع والعشرون، ضمن فقرة الوجه الخامس والأربعون بعد المائة. والحسن بن محمد الشيرازي: رسالة الأذكار الموصلة إلى حضرة نور الأنوار، ضمن: رسالتان في الحكمة المتعالية والفكر الروحي، حققهما وعلّق عليهما وقدم لهما صالح عضيمة، باريس، 1406 هـ-1986 م، ص93-94.

6 الصواعق المرسلة، المقدمة.

7 الأصل في مقولة دين العجائز هو الحديث القائل: (عليكم بدين العجائز)، وقد اعتبره علماء الحديث من الموضوعات أو المرفوعات كما في: تذكرة الحفاظ للذهبي، حديث 527.

وعلومهم، ودخلت في الذي نهوني عنه. والآن فإن لم يتداركني ربي برحمته فالويل لابن الجويني. وها أنذا أموت على عقيدة أُمي وعلى عقيدة عجائز أهل نيسابور»¹.

كما فعل عبد الكريم الشهرستاني ذات الشيء فدعا إلى «دين العجائز» وعدّه «من أحسن الجوائز»².

وعلى هذه الشاكلة نفسها أنشد ابن دقيق العيد أبو الفتح القشيري أبياتاً من الشعر تدعو إلى هذا النهج، فكما نقل عنه الإمام الذهبي قوله³:

تجاوزتُ حد الأكثرين إلى العلا وسافرتُ واستبقيتهم في المفاوز
وخضتُ بحاراً ليس يدرك قعرها وسيرتُ نفسي في قسيم المفاوز
ولجبتُ في الأفكار ثم تراجع إختياري إلى إستحسان دين العجائز

وتتكرر هذه الصورة إلى يومنا هذا، فهناك مَنْ بقي على دين أمه بعد أن خاض تجربة معرفية فاشلة ومريرة لدى الدراسات الدينية، إذ خرج منها صفر اليدين ولم يجد فيها ما يزعزع هذا الدين أو يتغلب عليه، وظلّ محافظاً على هذا القدر اليسير من الإرتواء الديني مهما كان هزياً.

ومن المتكلمين مَنْ عبّر عن تلك النهاية من الإفلاس والندم بأبيات من الشعر. فقد أنشد الشهرستاني قائلاً:

لعمري لقد طُفْتُ المعاهد كلها وسيرت طرفي بين تلك المعالم
فلم أر إلا واضعاً كف حائر على ذقنه أو قارعاً سن نادم⁴
وانشد ابن أبي الحديد المعتزلي بقوله:

فيك يا اغلوطه الفكر حار فكري وانقضى عمري
سافرتُ فيك العقول فما ربحتُ إلا أذى السفر
فلحى الله الألى زعموا أنك المعروف بالنظر

1 الصواعق المرسلّة، المقدمة. وشرح العقيدة الطحاوية، فقرة قوله: (فيتذبذب بين الكفر والإيمان).

2 شرح العقيدة الطحاوية، فقرة قوله: (فيتذبذب بين الكفر والإيمان).

3 محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي: العلو للعلي الغفار، فقرة 581. انظر:

<http://www.islamicbook.ws/ageda/alalw-llali-algfar.pdf>

4 الصواعق المرسلّة، المقدمة. وشرح العقيدة الطحاوية، فقرة قوله: (فيتذبذب بين الكفر والإيمان).

كذبوا أن الذي زعموا خارج عن قوة البشر¹
وأنشد أيضاً:

وحقك لو أدخلتني النار قلت للذين بها قد كنت ممن يحبه
وأفانيت عمري في علوم كثيرة وما بغيتي إلا رضاه وقربه
أما قلت من كان فينا مجاهداً سيكرم مثواه ويعذب شربه
أما رد شك ابن الخطيب وزيعه وتمويه في الدين إذا جل خطبه
وآية حب الصب أن يعذب الأسى إذا كان من يهوى عليه يصبه²
وأنشد بعض آخر في ذات الإتجاه من الإفلاس:

فيا عجباً أن كل امرئ طويل الجدل دقيق الكلم
يموت وما حصلت نفسه سوى علمه أنه ما علم

لكن أعظم من تجسدت في نفسه هذه المحنة هو الفخر الرازي. فهو بعد طول البحث وعمق التبحر في العلوم العقلية وتتبع حججها جنى كل تلك النتائج من الندم والشك والإعتراف بالضياع، وبرر حالة الشك في العلوم العقلية بمبررات منطقية كما عرفنا.

ومما نُقل عن ندمه قوله: «يا ليتني لم أشتغل بعلم الكلام»، وبكى. وجاء في هذا الصدد أن بعث إليه ابن عربي رسالة قال فيها: «لقد أخبرني من أثق به من إخوانك وممن له فيك نية حسنة جميلة أنه رآك وقد بكيت يوماً فسألك هو ومن حضر عن بكائك، قلت مسألة اعتقدتها منذ ثلاثين سنة تبين لي في الساعة بدليل لاح لي أن الأمر على خلاف ما كان عندي فبكيت، وقلت ولعل الذي لاح أيضاً يكون مثل الأول..»³.

ونقل أنه في يوم وعظ بحضرة السلطان شهاب الدين الغوري وحصلت له حال فاستغاث قائلاً: «يا سلطان العالم لا سلطانك يبقى ولا تلبيس الرازي يبقى». ونظم أشعاراً جاء فيها قوله:

نهاية أقدام العقول عقال وأكثر سعي العالمين ضلال

¹ شرح العقيدة الطحاوية، فقرة قوله: (فيتذبذب بين الكفر والإيمان).

² درء تعرض العقل والنقل، ج1، ضمن فقرة: الوجه التاسع.

³ رسالة إلى الإمام الرازي، ضمن رسائل ابن عربي. ومناقب ابن عربي، ص26.

وأرواحنا في وحشة من جسومنا وحاصل دنيانا أذى ووبال
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوى أن جمعنا فيه قيل وقال
كما أنشد يقول:

أرواحنا لسنا ندري أين مذهبها وفي التراب توارى هذه الجثث
كون يرى وفساد جاء يتبعه الله أعلم ما في خلقه عبث¹

وإذا كان الغزالي لجأ إلى التصوف كسبيل لإنقاذ نفسه من الأزمة المعرفية كما حكي ذلك في سيرته الذاتية (المنقذ من الضلال)، فإن الفخر الرازي رغم تأييده لهذا المسلك، ورغم تقديره له كما جاء في كتابه (إعتقادات فرق المسلمين والمشركين) والذي فيه عدّ فرقة الصوفية من الفرق الإسلامية بخلاف المعتاد من أصحاب الفرق والمقالات الذين سبقوه، لكنه مع ذلك لم يتحول إلى هذا المسلك كما فعل صاحب (المنقذ) من قبل، بالرغم من عمق الأزمة المعرفية التي أحلت به كما عرفنا.

والملفت للنظر هو أن أغلب من وقع في الشك والندم هم الأشاعرة، والكثير منهم لجأ إلى العرفان والتصوف كتعويض لما فقدوه من قطع ويقين عند ممارستهم للكلام الأشعري. ويعود سبب ذلك إلى طريقتهم المضطربة، فلا هي عقلية ولا هي بيانية، خلافاً للطريقة البيانية باعتبارها متنسقة، وكذا هو الحال مع طريقة المعتزلة ومن على شاكلتها.

مشاكل الطريقة العقلية

ظهر لدى الطريقة العقلية عدد من المشاكل؛ بعضها كان كفيلاً بأن يفضي بها للوقوع في الشلل المزمّن من غير قدرة على النهوض، وأهم هذه المشاكل ما يلي:

1- الوقوع في خندق الأيديولوجيا (المذهبية). فقد بنت الدائرة العقلية - كما تتمثل في علم الكلام - بنياناً أصبحت فيه المذهبية، كإنتماء إجتماعي، أساس تكوين العلم لا العكس.

نعم، لقد نشأ الكلام وهو في طور الثقافة نشأة فردية غير مذهبية، بل وفي اجواء هذه النشأة يعبر عدد من الآراء عن إجتهاادات حرة غير متأثرة بأيديولوجيا السياسة وما إليها؛ رغم أن المطارح الأولى كانت مطارح داخلية ولم تكن من ذلك الصنف المنشغل بتأسيس

¹ انظر فيما يتعلق بالفخر الرازي كلاً من: إعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص22-23. ودرء تعارض العقل والنقل، ج1، ص159-160. ومختصر الصواعق المرسلّة، ص8. ومفاتيح الغيب، ص75. والصواعق المرسلّة، المقدمة. وشرح العقيدة الطحاوية، فقرة قوله: (فيتذبذب بين الكفر والإيمان).

الخطاب من الخارج. فمثلاً عرفنا بأن أقدم رسالة وصلتنا بهذا الشأن هي الرسالة المنسوبة إلى الحسن بن محمد بن الحنفية في القدر. فهي من جانب رسالة ثقافة لا علم متخصص. كما أنها رسالة رأي فردي لا إتجاه مذهبي، وهي أكثر من هذا لا تعبر عن المدلول السياسي، أي أنها ليست متأثرة بالسياسة. وموضوعها يعبر عن مسألة جزئية من القضايا المتعلقة بمبادئ التكليف. وقد تناولت الرسالة مسائل الخلاف الداخلي دون أن يكون لها علاقة بالخلاف الخارجي.

على أن ما يعيننا من هذه الرسالة هو أنها تخلو من الدوافع الأيديولوجية على الصعيدين السياسي والمذهبي كإتناء إجتماعي، على عكس ما آل إليه الأمر بعد تكوين المدارس والإتجاهات، بدلالة أن الحسن كان يخالف أباه في هذه القضية كما خالفه في مسألة الإعتزال. والمخالفة في تلك الفترة ليست من نوع ما تمّ التعبير عنه فيما بعد بأنه مخالفة للإجماع أو المذهب أو ما تسالم عليه. إذ كانت الآراء آنذاك تعبر عن مبادرات فردية لم تتبلور بعد على هيئة مذاهب متبعة جيلاً بعد جيل، والتي غالباً ما يتعطل عندها دور التحقيق والإبداع.

لكن حيث أن الشاغل الأعظم للكلاميين الأوائل هو ليس تأسيس العقيدة الإسلامية من الخارج والرد على خصومها، بل هو تأسيسها من الداخل بالفهم والإجتهد، لذا فقد سَهّل ذلك على صياغة منظومات تعددية أفضت إلى أن تكون مذاهب كلامية متبعة بحسب الإلتناء الإجتماعي، وكذا السياسي، وليس بمحض البحث والتحقيق. الأمر الذي ولّد حالة من الإنغلاق حجت الممارسات العقلية الكلامية عن القيام بدور إجتهادي، ولم يعترف للكلام بالطابع العلمي بعد أن انتهى إلى ممارسات جدلية ممذّبة، وأصبح العمل المعرفي مساقاً بأيديولوجيا المذهب عوض أن يساق بإستيمياء الحقيقة، ومن ثم أغلق باب البحث والتفكير وعلا مكانه باب التضليل والتكفير، رغم ما انطوت عليه تلك الممارسات من تناقضات مفضوحة.

2- رغم أن الدائرة العقلية عالجت القضايا الكلامية إعتماً على العقل، إلا أنها لم تقم بتحليل هذا العقل والكشف عن أبعاده وما يترتب عليها من نتائج. ومن ذلك أنها لم تفرّق بين العقلين القبلي والبعدي، فكلاهما تمّ التعامل معهما بنفس النسق والإعتقاد، بل غالب الأمر أنها اتخذت من العقل القبلي أداة للنظر في توليد النتائج الإخبارية الكاشفة عن الأبعاد الخارجية ومنها مداليل النص والواقع الموضوعي. وهو ما جعلها تحمل مضامين هشة وضعيفة، فأفضى بها الأمر إلى الإعتراف بالعجز والتناقض مثلما حصل مع الفخر الرازي وغيره كما عرفنا.

وتعدّ مرحلة الفخر الرازي مرحلة حاسمة بالنسبة للحركة العقلية المعيارية. فهي تمثل شكلاً من المفارقة بما تحتضنه من مظهرين متنافيين، فقد بلغت هذه المرحلة أقصى حد

ممکن من التطور، وظهر أثرها لدى الصياغة الكلية لقانون علاقة العقل بالنص، لكنها مع ذلك أنهت دور العقل المعياري من الحياة الفكرية الفاعلة.

فقد تمّ التخلي عن العقل والقضاء عليه بعد الإعراف بعجزه وتناقضاته، وذلك من قبل ذات الشخص الذي سبق له أن بالغ في قيمة النتائج العقلية المحضة ورجحها على النص فيما سماه بالقانون الكلي للتأويل.

3- على الرغم من أن أتباع الدائرة العقلية يتفقون على أصالة العقل لكونه الأساس المعتمد عليه في حل المشاكل التي تعترضهم، إلا أنهم غير متفقين على قواعد هذا العقل وأصوله المعرفية المعتمدة، وكان من أبرز وأهم ما اختلفوا حوله هو قاعدة الحسن والقبح، وهي قاعدة يترتب عليها الكثير من المسائل والنتائج.

4- من وجهة نظر (علم الطريقة) تتحدد الممارسة العقلية في النظام المعياري - كما سنعرف - بأصلين مولدين للمعرفة يجمعهما رابط عام هو (الحق)، وإن اختلف الأمر بينهما تحت عنوانين، هما: الحق في ذاته أو (الحق الذاتي)، والحق المشروط بالملكية أو (حق الملكية). فغالبية القضايا التي تتصف بالمنظومية والتي أنتجها علم الكلام هي قضايا متسقة مع كلا هذين الأصلين المتضادين أو مستمدة منهما. لكن المسألة الجديرة في الإعتبار هي أن أصحاب الدائرة العقلية بمختلف إتجاهاتهم وإعتباراتهم لذلك (الحق) لم يعالجوا موضوعاتهم إلا على ضوء تبرير الفعل الإلهي، وبالتالي فإن شاغلهم المعرفي كان مكرساً في إطار المكلف لا المكلف، وأن دائرة (الحق) يراد بها أساساً البحث في إشكالية حق المكلف، مما يعني تخييب البحث المخصص بإشكالية الحق العالق بالمكلف. فالجهد الكلامي هو جهد (ميتافيزيقي) حجب ذاته عن التفكير في الواقع ومعالجة إشكالياته.

5- لقد أصبح العلم العقلي كما يتمثل في علم الكلام علماً ميتاً شلّت حركته نهائياً، ولم يعد ثمة من يجدد هذه الحركة طبقاً للموازن المعهودة سابقاً. فقد جسدت الممارسة العقلية جملة من التناقضات كان آخرها تلك التي اعترف بها الفخر الرازي.

فمنذ ذلك الوقت وحتى يومنا هذا لم يكن هناك من يجدد للعقل إعتباراته ويصح مفاهيمه ومنهجه، بل ظلت الممارسة العقلية تتحرك على نفسها باللف والدوران، وتضاءلت هذه الحركة شيئاً فشيئاً باضطراد، وأخذت المفاهيم الاجرائية التي وظفها هذا العلم بالضمور والإختفاء، كما ذهب الكثير من موضوعاته ولم يعد بالإمكان احيائها من جديد. بل ولم يعد هناك من يحتفي بهذا العلم أو يشيد بإعتباراته مقارنة بغيره من علوم البيان ضمن دائرة النظام المعياري، أو حتى ضمن النظام الوجودي كعلم العرفان مثلاً.

لكن رغم هذا وذاك فقد نجح هذا العلم فعلاً في تحقيق ما استهدفه من تكوين عقائد مذهبية مغلقة يصعب زحزحتها أو الإجتهااد فيها رغم مضامينها الضيقة والضعيفة¹.

¹ لاحظ دراستنا: علم الكلام والكلام الجديد/ الهوية والوظيفة، قضايا إسلامية معاصرة، العدد الرابع عشر، 1422هـ-2001م، ص171-202. كذلك: القطيعة بين المثقف والفقير، دار ابدالو، بغداد، الطبعة الرابعة، 2022م.

خلاصة الفصل السادس

مجمل ما تضمنه هذا الفصل كالتالي:

★ لقد تطورت علاقة العقل بالنص ضمن مسار تاريخي متقلب اتسم بدورة صعود وهبوط داخل علم الكلام الإسلامي. فقد تم صعود الاتجاه العقلي مبكراً خلال القرون الثلاثة الأولى، ثم تراجع مع بروز الأشاعرة في القرن الرابع الهجري، وبعدها عاد إلى الصعود التدريجي في القرنين الخامس والسادس، قبل أن يبلغ ذروته عند المتأخرين، لينتهي إلى أزمة مع فخر الدين الرازي.

★ مثل أبو الحسن الأشعري مرحلة انتقالية جمعت بين أدوات عقلية ومضامين سلفية، فجعل النص هو الأصل، والعقل أداة للدفاع والتأييد غالباً. وفي كتابه (الإبانة عن أصول الديانة) غلب عليه التمسك بظاهر النصوص في الصفات دون تأويل عقلي موسع. في حين وظّف في كتابه (اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع) الجدل العقلي لخدمة العقيدة النقلية دون تجاوزها. مع ذلك اعترف للعقل بسلطة خارج مجال النص في قضايا تأسيسية كإثبات الخالق والنبوة فضلاً عن تأسيسه لطبيعة الأصل المولد كما يتمثل في (حق الملكية). واتسم مشروعه بجعل العقل خادماً للبيان عند التعامل مع النص الديني.

★ بدأ التحول التدريجي مع أتباع الأشعري نحو زيادة دور العقل في التأسيس. فظهر الباقلاني بوصفه مؤسساً لمرحلة جديدة في تقعيد العلاقة بين العقل والنقل. فوضع قواعد تجعل الدليل العقلي معياراً مؤثراً في البناء العقدي مثل قاعدة (بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول)، فأصبحت المقدمات العقلية واجبة حتى من حيث التكليف والناحية الدينية.

★ مثل الغزالي نقلة نوعية بإدخال المنطق إلى علم الكلام. وسعى إلى التوفيق بين المعقول والمنقول عبر التأويل أو الجمع بينهما. وصنّف المواقف إلى إفراط في العقل أو إفراط في النقل أو محاولة للتوفيق بينهما. كما قرر أن التعارض الظاهري بين العقل والنقل يمكن حله بالتأويل أو التفويض.

★ بلغ تطور العقل ذروته عند الفخر الرازي مع اتساع سلطة التأويل. فقد اعتبر أن النصوص لا تفيد اليقين إلا بشروط متعددة تجعلها ظنية الدلالة. وأدى ذلك إلى فتح المجال الواسع للتأويل العقلي للخطاب الديني. لكن ما لبث أن انتهى الفخر الرازي إلى التشكيك في يقينية العقل وقوته البرهانية. وانتهى المسار إلى اهتزاز معيار اليقين في كل من العقل والنص.

★ ليس هناك ما يدل على تهافت الطريقة العقلية في الدائرة الكلامية أكثر من اعترافات كبار المتأخرين من أتباعها بفشلها. وقد صدرت هذه الاعترافات من داخل الدائرة العقلية نفسها، خاصة في امتدادها الأشعري. ووصفت الممارسة الكلامية العقلية بأنها تُثير الشبهات وتُضعف العقائد بدل أن تُرسّخها. وكان الغزالي قد قرر في (إحياء علوم الدين) بأن علم الكلام لا يوصل إلى حقائق اليقين إلا نادراً، وأن طريقه مسدود في الجملة. وانتهى كثير من المشتغلين بالكلام العقلي إلى الاعتراف بعدم تحصيل المعرفة رغم طول الاشتغال، مع شعور بالندم وإضاعة العمر. فقد برزت في هذا السياق ظاهرة تعبّر عن «الإفلاس المعرفي» لدى عدد من المتكلمين الذين خاضوا التجربة العقلية دون أن ينتهوا إلى نتائج يقينية، وكان الفخر الرازي النموذج الأبرز لهذه الأزمة رغم عمق مشروعه العقلي واتساعه، إذ أبدى في أكثر من موضع شكاً وندماً على الاشتغال بعلم الكلام، واعتبر أن المعرفة الكلامية تنتهي غالباً إلى الحيرة والتقلب بين الاحتمالات، دون حسم نهائي للحقائق.

★ نُقل عن عدد من المتكلمين عند الموت حالة اضطراب وشك وعدم استقرار على يقين معرفي، حتى إن بعضهم عبّر عن عجزه المعرفي بأنه لم يخرج من بحثه إلا بمعلومات جزئية لا تكفي لبناء يقين ثابت، فيما وصف آخرون تجربتهم بأنها دوران مستمر بين الحجج والاحتمالات دون قدرة على الترجيح الحاسم، حتى في لحظات الاقتراب من الموت. وقد تكررت في هذا السياق فكرة «دين العجائز» بوصفها خلاصة نهائية بعد خوض التجربة الكلامية، حيث أعلن الجويني صراحة تراجعاً عن علم الكلام وموته على عقيدة العجائز، ودعا الشهرستاني كذلك إلى الاكتفاء بهذا النمط البسيط من الإيمان، واعتبره أصفى من التعقيد الجدلي، كما أشار ابن دقيق العيد وغيره إلى عودة بعض المتكلمين في النهاية إلى الإيمان البسيط غير الجدلي، وعبّر عدد آخر شعراً أو ضمناً عن الندم بعد طول الاشتغال دون الوصول إلى يقين راسخ.

★ مع ذلك لم يتجه جميع هؤلاء إلى مسار واحد في الخروج من الأزمة؛ فبينما اقترب الرازي من أفق التصوف دون أن يتحول إليه عملياً، نجد الغزالي قد اتخذ خطوة أكثر حسماً بالانتقال إلى التصوف بوصفه مخرجاً من مأزق الشك النظري. لكن يُلاحظ أن كثيراً ممن وقع في هذا الاضطراب ينتمي إلى الدائرة الأشعرية، بوصفها دائرة وسطية بين العقل والبيان، وهو ما جعلها أكثر عرضة للتذبذب الداخلي، خصوصاً مع تحوّل المعرفة الكلامية من اجتهادات فردية إلى منظومات مذهبية مغلقة خاضعة للانتماء الاجتماعي والسياسي، مما أضعف معيار الحقيقة لصالح الولاء المذهبي، وأدى تدريجياً إلى انغلاق باب الاجتهاد لصالح الجدل والتكفير والصراع الداخلي، مع غياب الحرية البحثية التي ميّزت البدايات الأولى لعلم الكلام.

★ من جهة بنية التفكير الكلامي نفسه، لم يُحلّ مفهوم العقل تحليلاً نقدياً دقيقاً داخل هذه المنظومة، إذ لم يُفرّق بين العقل القبلي المؤسس والعقل البعدي، بل جرى التعامل معهما بوصفهما شيئاً واحداً، وهو ما أسهم في إنتاج نتائج معرفية متضاربة وضعيفة الأساس. بل لقد بقي علم الكلام محصوراً في مجال ميتافيزيقي منفصل عن الواقع العملي، حتى انتهى إلى

الجمود والتكرار دون تجديد حقيقي، رغم أنه أسهم في الوقت نفسه في إنتاج منظومات عقديّة مذهبية مستقرة ومغلقة يصعب زحزحتها.

★ على الرغم من اتفاق معظم المتكلمين على مرجعية العقل، إلا أنهم اختلفوا في قواعده وأصوله المعرفية، مثل اختلافهم في قاعدة الحسن والقبح والأصل الذي تستند إليه، مما يكشف هشاشة هذه المرجعية التي استندوا إليها.

الفصل السابع

الدائرة البيانية والتنظير

أ - بداية التنظير البياني السني

لقد حفّز القانون الكلي الذي بشر به الفخر الرازي، والذي حمل معه نهاية تطور علاقة العقل بالنص لدى الدائرة العقلية، حفّز على ظهور الدائرة البيانية ككيان منظر وممنطق، كما جسّده ابن تيمية الحراني (المتوفى سنة 728هـ) وتلميذه ابن القيم الجوزية (المتوفى سنة 751هـ).

إلا أن للدائرة البيانية جذورها التنظيرية التي بدأت فعلاً قبل ظهور ابن تيمية بثلاثة قرون، وذلك على يد ابن حزم الاندلسي (المتوفى سنة 456هـ). فقد أسس ابن حزم منهجه البياني على عنصرين هامين، هما الظاهر والمنطق، فعمل على توظيف الأخير لخدمة الظاهر من النص، سواء تعلق بمجال الفقه، أو بعلم العقيدة. لذا اختلف مذهب عن المذهب الظاهري في الفقه لداود الأصبهاني (المتوفى سنة 270هـ) وإبنه.

فالمذهب الظاهري لدى الأخير قائم على الظاهر فحسب، أما لدى ابن حزم فهو قائم على الظاهر والمنطق، كما اشرنا.

ويقصد ابن حزم بالظاهر، هو كل ما ورد من نصوص الشريعة محمولة على حقيقتها الظاهرة كبيان. فهو يرى الخطاب الديني بيّناً وشاملاً لجميع ما يحتاج إليه البشر. وفي مقالته عن «الظاهر» دلالات متعددة للرد على الخصوم.

فمن جهة اعتبر ابن حزم طريقته في «الظاهر» تقع على الضد من طريقة أهل السر والباطن الذين ينقبون تحت رموز الألفاظ وظواهرها للبحث عن بواطن الشريعة وأسرارها، كما هو الحال مع الإسماعيلية ومن على شاكلتها من الإتجاهات الوجودية. ومن جهة ثانية أن مقالته في «الظاهر» جعلته يرفض مظاهر التأويل التي يمارسها المتكلمون. كما من جهة ثالثة رأى أن طريقته السابقة لا تحتاج إلى قواعد الإجتهد المتعارف عليها فيما لا نص فيه، كما في القياس وغيره من القواعد. أما من جهة رابعة فقد اعتبر طريقته لا تحتاج إلى التقليد بكافة أنواعه وأصنافه، بل ولا تحتاج إلى إتباع أحد لفهم الدين سوى صاحب الشرع.

فمن حيث الرد على أهل السر والباطن، صرح ابن حزم قائلاً: «اعلموا أن دين الله تعالى ظاهر لا باطن فيه، وجهر لا سر تحته، كله برهان لا مسامحة فيه. واتهموا كل من يدعو أن يُتَّبَع بلا برهان، وكل من ادعى للديانة سرّاً وباطناً، فهي دعاوى ومخارق، واعلموا أن رسول الله (ص) لم يكتف من الشريعة كلمة فما فوقها، ولا أطلعَ أخص الناس به من زوجة أو ابنة أو عم أو ابن عم أو صاحب على شيء من الشريعة كتمه على الأحمر والاسود ورعاة الغنم، ولا كان عنده عليه السلام سر ولا رمز ولا باطن، غير ما دعا الناس كلهم إليه، ولو كتمهم شيئاً لما بلغ ما أمر. فإياكم وكل قول لم يَبْنُ سبيله ولا وضح دليله، ولا تعوجوا عما مضى عليه نبيكم وأصحابه»¹.

كما ردّ على من يقول بالالهام بقوله: «ما الفرق بينك وبين من ادعى أنه ألهم بطلان قولك فلا سبيل له إلى الانفصال عنه؟»².

ومن حيث الرد على المنهج العقلي للمتكلمين، رأى ابن حزم أن طريفته تختلف عن هذا المنهج بأنها لا تحمل تشريعات قبلية تفرضها على البيان الشرعي، وبالتالي فهي تحرص على عدم ممارسة تأويل النص إتساقاً مع مقالته في «الظاهر البياني». فهو وإن لم يرفض علم الكلام؛ إلا أنه جعل الغرض منه موظفاً لأجل البيان، كما يظهر من كتابه البسيط والموسوم بـ (علم الكلام)، إذ بثّ فيه نظريته البيانية، كما أبرز فيه ممارسته العقلية لثبت من خلالها جملة من القضايا العقائدية المتعلقة بالتأسيس الخارجي للخطاب، كحدوث العالم وابتداء الزمان ووحدانية الله وخلقه للعالم بغير علة، وغيرها من الإعتبارات العقلية³.

ومن حيث الردّ على القواعد الإجتهدية فيما لا نص فيه، فقد أنكر ابن حزم ذلك على أهل الفقه لأنهم يتبعون الظن في العملية الإجتهدية، واعتبر أن الخالق قد أحكم شريعته بالبيان والكمال بمنطق الظاهر نفسه، بدلالة قوله تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي﴾⁴، وقوله أيضاً: ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾⁵، لذا «صحّ بنص القرآن أنه لا شيء من الدين وجميع أحكامه إلا وقد نصّ عليه، فلا حاجة بأحد إلى القياس»، لا سيما وقد أمر الله تعالى بالرد إليه وإلى رسوله عند الاختلاف والتنازع⁶.

¹ ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، تصحيح عبد الرحمن خليفة، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بميدان الأزهر، القاهرة، الطبعة الأولى، 1989م، ج2، ص91-92.

² ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، مطبعة السعادة في مصر، الطبعة الأولى، 1345هـ، ج1، ص17.

³ ابن حزم: علم الكلام على مذهب أهل السنة والجماعة، تحقيق أحمد حجازي السقا، نشر المكتب الثقافي في الأزهر، القاهرة، الطبعة الأولى، 1989م.

⁴ المائدة/ 3.

⁵ الانعام/ 38.

⁶ ابن حزم: النبذ في أصول الفقه، ص16، شبكة المشكاة الإلكترونية. والإحكام في أصول الأحكام، ج8، ص2-3. والمحلى، ج1، ص52.

هكذا فإن هذه الطريقة لا تتجاوز ما ثبتته الفقهاء من مبدأ القياس وغيره من المبادئ الفقهية الظنية فحسب، بل وتختلف كذلك عن الطريقة الظاهرية لداود الأصبهاني، لا لكونها أشمل منها فحسب، بل والأهم من ذلك هو تأسيسها البياني في توظيف المنطق، وهو تأسيس إبستيمي منظر لا يقوم على مجرد الإعتبارات المعيارية.

أما من حيث الرد على دعاوى التقليد وما شاكلها من الالتزام بالامام «المعصوم»، فقد ردّ ابن حزم عليها وأبطلها من منطلق عقلي منطقي، فردّ على من يلتزم بالامام متسائلاً: «بأي شيء عرفت صحة قول الامام، أبرهان، أم بمعجزة، أم بالالهام، أم بقوله مجرداً؟ فإن قال ببرهان كلف بأن يأتي به ولا سبيل له إليه، وإن قال بمعجزة ادعى البهتان لا سيما الآن وهم يقرون أنه قد خفي عنهم موضعه منذ مائة وسبعين عاماً، وأن قالوا بالالهام سئلوا بما ذكرنا في إبطال الإلهام، وإن قالوا بقوله مجرداً سئلوا عن الفرق بين قوله وقول خصومهم في إبطال مذهبهم دون دليل ولا سبيل إلى وجه خامس أصلاً». كما ردّ على من يتمسك بالتقليد بقوله: «ما الفرق بينك وبين من قلّد غير الذي قلّدت أنت، بل كقرّ من قلّدت أنت أو جهّله، فإن أخذ يستدل في فضل من قلّده كان قد ترك التقليد وسلك في طريق الاستدلال من غير تقليد..»¹.

ثم إنه ردّ على أصحاب تلك النزعات بطرح جملة من التساؤلات عليهم كالتالي: «بأي شيء عرفت صحة ما تدعون إليه وصحة التوحيد والنبوة ودينك الذي أنت عليه؟ أبغض ذلك على صحة كل ذلك أم بغير عقل؟ وبأي شيء عرفت فضل من قلّدت أو صحة ما ادعيت أنك ألهمته بعد إن لم تكن ملهماً إليه ولا مقلداً له برهنة من دهرك، وبأي شيء عرفت صحة ما بلغك من الأخبار بعد إن لم تكن بلغتك، وهل لك عقل أم لا عقل لك؟ فإن قال: عرفت كل ذلك بلا عقل ولا عقل لي فقد كفانا مؤونته وبلغنا من نفسه أكثر مما رغبتنا منه، فأننا إنما رغبتنا من الإعراف بالخطأ فقد زادنا في نفسه منزلة لم نرغبها منه، وسقط الكلام معه ولزمتنا السكوت عنه، وإلا كنّا في نصاب من يكلم السكارى الطافحين والمجانين المتعربين على الطرق. فإن قال لي عقل وبعقلي عرفت ما عرفت فقد أثبت حجة العقل وترك مذهبه الفاسد ضرورة»².

وهو قد شدد على إبطال التقليد بما في ذلك تقليد المجتهد في الفقه، فرفض تقليد الأئمة والمذاهب جميعاً، ولم يرَ فرقاً بين من قلّد هذا الإمام أو المذهب أو ذاك، بل جعل الإجتهد نصيب الكل، وواجباً على الجميع، كل بحسب طاقته، ولو أدى ذلك إلى الخطأ في الإجتهد، فهو يفضل على التقليد مع الإصابة³. ومعنى الإجتهد عنده إنفاذ الجهد في طلب الحكم

1 الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص18.

2 المصدر السابق، ج1، ص19.

3 ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، ج5، ص121 و124 و140، وج2، ص120، وج6، ص151-152. والمحلى، تصحيح محمد خليل هراس، مطبعة الإمام في القلعة بمصر، ج1، ص59. كذلك: سالم يفوت: ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والاندلس، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1986م، ص159.

الديني من القرآن والسنة والإجماع، إذ أمر الله تعالى بأخذ أحكامه من هذه الوجوه فقط، فمن أصاب في ذلك فله أجران ومن أخطأ فله أجر واحد ولا إثم عليه¹. وهو يرى أن هذا الإجتهد ملزم لكل من العامي والعالم، ولكل منهما حظه من الإجتهد، إذ لم يخص الله تعالى عامياً من عالم «وما كان ربك نسياً»². لذلك اعتبر بأن «من ادعى وجوب تقليد العامي للمفتي فقد ادعى الباطل وقال قولاً لم يأت به قط نص قرآن ولا سنة ولا إجماع ولا قياس، وما كان هكذا فهو باطل لأنه قول بلا دليل»³. وبالتالي رأى بأن «التقليد كله حرام في جميع الشرائع أولها عن آخرها، من التوحيد والنبوة والقدر والإيمان والوعيد والامامة والمفاضلة وجميع العبادات والأحكام»⁴.

ومن ذلك أنه حرم تقليد أئمة المذاهب الأربعة والصحابية ومن على شاكلتهم، معتبراً «أن كل من قلد من صاحب أو تابع أو مالكاً وأبا حنيفة والشافعي وسفيان والأوزاعي وأحمد - ابن حنبل - وداوود - الأصبهاني - رضي الله عنهم، أنهم متبرأون منه في الدنيا والآخرة»⁵.

وارتكز في هذا النكران والتحريم للتقليد إلى أولئك الأئمة. فمثلاً أنه روى عن الإمام مالك بعض الأقوال التي تفيد هذا المعنى، منها أنه حين قال ابن القاسم للإمام مالك: ليس أحد بعد أهل المدينة أعلم بالبيوع من أهل مصر، قال له مالك من أين علموا ذلك؟ قال: منك يا أبا عبد الله، قال مالك: ما أعلمها أنا فكيف يعلمونها هم؟!

كما روى عنه كلاماً آخر وهو قوله: «انما أنا بشر أخطئ وأصيب فانظروا في رأيي، فكل ما وافق الكتاب والسنة فخذوا به، وما لم يوافق الكتاب والسنة فاتركوه»⁶.

ورأى ابن حزم قبالة ذلك بأن لكل فرد ما تيسر من طاقة وقدرة على فهم الخطاب الديني طبقاً لمنطق الظاهر.

بل ورأى أن كل شيء له علاقة بالدين يفضي إلى اليقين حتى خبر الأحاد، إذ النقل إذا كان عن ثقة فتقة حتى يبلغ عن النبي (ص) فإنه «داخل في باب ما تيقن ضرورة بالمقدمات المذكورة»⁷.

1 ابن حزم: النبذ في أصول الفقه، ص74.

2 النبذ في أصول الفقه، ص72.

3 المحلى، ج1، ص60.

4 الإحكام في أصول الأحكام، ج6، ص150.

5 المصدر السابق، ج1، ص99-100.

6 المصدر السابق، ج6، ص56 و123 و149-150، وج2، ص122-123. كما لاحظ: الشاطبي: الموافقات في أصول

الشرعية، مع حواشي وتعليقات عبد الله دراز، دار المعرفة في بيروت، الطبعة الثانية، 1395 هـ - 1975 م، ص289.

7 الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص42.

وعليه فقد اعتبر خبر الواحد أصلاً من أصول الدين، وهو يوجب العلم والعمل معاً، مؤيداً بذلك كلاً من أبي سليمان والحسين بن علي الكرابيسي والمحاسبي وغيرهم¹. وهذا ما جعله يعتقد بأن الله قد حرّم التعبد بالظن مهما كان. فبرأيه لا يحل الحكم بالظن أصلاً لقوله تعالى: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ الظَّنُّ لَا يَغْنِي عَنِ الْحَقِّ شَيْئاً﴾²، ولقول الرسول (ص): «إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث»³.

على أن رفض ابن حزم للتقليد والالهام وسائر الإعتبارات الأخرى يتسق مع نظريته في البيان الظاهري للخطاب. بل لولا هذا المتبني ما كان يمكن أن نجد تفسيراً منطقياً لذلك الرفض. وهو ذات الأمر الذي جعله ليس بحاجة لإتخاذ قنليات عقلية لفهم الخطاب سوى ما تفرضه بديهية العقل وضرورة الحس. فالعقل الذي يوظفه ابن حزم لفهم الخطاب لا يزيد عن كونه كاشفاً عن البيان الديني وليس مؤسساً له، مما جعل البيان المستنبط من الخطاب عين المعقول، فـ «كل ما قاله الله تعالى فحق ليس منه شيء منافياً للمعقول، بل هو كله قبل أن يخبرنا به تعالى في حد الإمكان عندنا، ثم إذا أخبر به عز وجل صار واجباً حقاً يقيناً»⁴.

وبذلك يتضح بأن طريقة ابن حزم تختلف أساساً عن الطرق السابقة التي تعتمد على الباطن والعقل والظن والتقليد. فهي تختلف عن الفلسفة والعرفان، وعن علم الكلام والفقه، وعن الإتجاهات الداعية للتقليد وإتباع الأئمة.

وينتهي ابن حزم إلى أن دين الله كامل لا يُنقص منه ولا يبدل ولا يحتاج إلى ما يزيد عليه، بدلالة قوله تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾⁵. وهو الدين الذي يتحدد بكلام الله تعالى الذي بيّنه النبي الكريم، وبلغه إلينا أولو الأمر مثلاً. فما عدا ذلك ليس من الدين بشيء⁶. وفي جميع الأحوال إن الدين لدى ابن حزم هو «الظاهر» بلا مزيد. فكما يقرر بأنه «لا يحل لأحد أن يحيل آية عن ظاهرها ولا خبراً عن ظاهره، لأن الله تعالى يقول: ﴿بلسان عربي مبين﴾»، وقال تعالى ذاماً لقوم: ﴿يحرّفون الكلم عن مواضعه﴾، ومن حال نصاً عن ظاهره في اللغة بغير برهان من آخر أو إجماع فقد ادعى أن النص لا بيان فيه، وقد حرّف كلام الله تعالى ووحيه إلى نبيه صلى الله عليه وسلم عن موضعه، وهذا عظيم جداً مع أنه لو سلم من هذه الكبائر لكان مدعياً بلا دليل. وبرهان ما قلنا من حمل الألفاظ على مفهومها من ظاهرها قول الله تعالى في القرآن: ﴿بلسان عربي مبين﴾، وقوله تعالى: ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم﴾، فصح أن البيان لنا إنما هو حمل لفظ القرآن والسنة على ظاهرهما وموضوعهما، فمن أراد

1 نفس المصدر، ج1، ص117 و119.

2 النجم/ 28.

3 نفس المصدر السابق، ج1، ص126. كذلك: المحلى، ج1، ص64.

4 الفصل، ج2، ص98.

5 سورة المائدة/ 3.

6 الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص10.

صرف شيء من ذلك إلى تأويل بلا نص ولا إجماع فقد افترى على الله تعالى وعلى رسوله صلى الله عليه وسلم وخالف القرآن وحصل في الدعاوى وحرّف الكلم عن مواضعه»¹.

لكن رغم تأسيس ابن حزم للدين أو البيان على الظاهر، ورغم أنه يعتبره كاملاً لا يحتاج إلى أي تعديل أو مزيد، فإنه لا يمنع من أن تتدخل عناصر أخرى تقوم بعملية التأسيس والتوجيه من الخارج والداخل، وهي تتحدد بكل من بداهة العقل وضرورة الحس، وكل ما يستنتج عنهما بالبرهان المنطقي الأرسطي.

وبذلك فقد جعل طريقته العامة بعيدة عن مناهات أهل الكلام الذين يمارسون جميع صنوف الاستدلال العقلي.

فقد اعتبر أنه لا طريق إلى العلم أصلاً إلا من وجهين: أحدهما ما أوجبه بديهية العقل وأوائل الحس، والثاني مقدمات راجعة إلى هذه الأوائل وتلك البديهية²، وكما قال: «وحد العلم بالشيء وهو المعرفة به أن نقول: العلم والمعرفة اسمان واقعان على معنى واحد، وهو إعتقاد الشيء على ما هو عليه وتيقنه به وارتقاع الشكوك عنه، ويكون إما شهادة الحواس وأول العقل، وإما ببرهان راجع من قرب، أو من بعد إلى شهادة الحواس أو أول العقل، وإما باتفاق وقع له في مصادفة إعتقاد الحق خاصة بتصديق ما افترض الله عز وجل عليه اتباعه خاصة دون استدلال»³.

فهو من منطلق الإستناد إلى أولوية العقل وضرورة الحس قام بتأسيس الخطاب الديني من الخارج، فاعتبر الخطاب يتوقف على إثبات الخالق وصدق الرسالة، وهو يتوقف على مقدمات العقل والحس. وقد أدرك ابن حزم أنه لا مجال لإثبات هذه القضايا بواسطة نفس الخطاب، وإلا لأفضى إلى الدور والمصادرة على المطلوب، فاعتبر الخطاب منبهاً على طريقة الاستدلال لمن كان جاهلاً أو غافلاً عنها، وكما قال: «وجب علينا تفهم القرآن والأخذ بما فيه فوجدنا فيه التنبيه على صحة ما كنا متوصلين به إلى معرفة الأشياء على ما هي عليه من مدارك العقل والحواس، ولسنا نعني بذلك أننا نصح بالقرآن شيئاً كنا نشك فيه من صحة ما أدركه العقل والحواس، ولو فعلنا ذلك لكنا مبطلين للحقائق ولسلكننا برهان الدور الذي لا يثبت به شيء أصلاً. وذلك أننا كنا نسأل فيقال لنا بم عرفتم أن القرآن حق؟ فلا بد أن نقول بمقدمات صحاح يشهد لها العقل والحس. ثم يقال لنا: بماذا عرفتم صحة العقل والحس المصححين لتلك المقدمات؟ فكنا نقول بالقرآن فهذا الاستدلال فاسد مبطل للحقائق، ولكننا قلنا: أن في القرآن التنبيه لأهل الجهل والغفلة وحسم شغب أهل العناد.

1 النبذ في أصول الفقه، ص 36-38.

2 الإحكام في أصول الأحكام، ج 1، ص 65 و 77.

3 الفصل، ج 5، ص 68-69.

وبذلك أن قوماً من أهل ملتنا يبطلون حجج العقول، ويصححون حجج القرآن. فأريناهم أن في القرآن ابطال قولهم، وافساد مذاهبهم»¹.

ولجأ ابن حزم في تأسيسه للخطاب من الخارج إلى مفهومه الخاص عن السببية. فهو بقدر ما يبتعد عن المفهوم الأشعري، يبتعد كذلك عن المفهوم الفلسفي لها. فإذا كان الأول لا يعترف بوجود الطبايع والصفات الثابتة للأشياء، فإن الثاني ينكر أن يكون هناك مجال لاختراق هذه الطبايع وتلك الصفات، بإعتبارها قائمة على الضرورة والحتمية.

لهذا فإن لابن حزم مسلكاً وسطاً بين الإتجاهين، فهو يتقبل فكرة الطبايع والصفات الثابتة للأشياء، لكن ليس لكونها تتصف بالضرورة والحتمية للأشياء، بل لأن الله جعلها هكذا، فهي بالتالي رهينة أمره في البقاء والخرق. ومنه يتبين صدق النبوة حين تظهر المعجزة، إذ هي دالة على أن الله أراد تجاوز وخرق ما جعله ثابتاً من قبل، ليكون علامة يستدل بها على صدق النبي وصحة رسالته².

وهو ما التزم به ابن القيم الجوزية من معنى، معتقداً بأن ما جاءت به الرسل ودل عليه الحس والعقل والفطرة هو إثبات الأسباب وجواز - بل وقوع - سلب السببية عن الأشياء إذا شاء الله ودفعها بأمر أخرى نظيرها أو أقوى منها، بل إن ذلك قد وقع مع بقاء مقتضى السببية فيها³.

وهو المعنى الذي لا يختلف كثيراً عن المعنى الذي أراده المعتزلة للسببية تبعاً لمنطق ما اطلقوا عليه (الإعتماد والتوليد)⁴.

أما حول تأسيس الخطاب من الداخل فيكاد ابن حزم يقتصر على حصر الممارسة العقلية الاستدلالية بالشكل الصوري من البرهان المنطقي، ليوظفه في توسعة صور البيان الظاهري للخطاب.

وبهذه الطريقة يتوسط ابن حزم بين أولئك الذين يعولون على العقل في الكشف عن أمور الخطاب، وبين الذين يبطلون حجج العقل كلياً بذريعة الاكتفاء بالبيان.

فهو يعتقد بأن وظيفة العقل هي تمييز الأشياء المدركة بالحواس ومعرفة صفاتها والتي تُعرف بها قضايا التأسيس الخارجي للخطاب، كإيجاب حدوث العالم ووحدانية الخالق

1 الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص66.

2 ابن حزم الأندلسي: علم الكلام على مذهب أهل السنة والجماعة، ص26-27. كذلك: ابن حزم: رسالة التقريب لحد المنطق، ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق احسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1983م، ص197. ورسالة مراتب العلوم، ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي، ج4، ص62. والمحلّى، ج1، ص32.

3 اعلام الموقعين، ج2، ص299.

4 شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص571. كما لاحظ: الفصل السابع من حلقة (النظام المعياري).

وصحة النبوة.. أما ما عدا ذلك مما يدخل ضمن فهم الخطاب فليس للعقل قدرة على إدراكه، فليس بمقدوره أن يعرف كم ينبغي أن تكون ركع الصلوات أو كيفية الوضوء أو الحدود والقصاص وغير ذلك مما يدخل ضمن عنوان الحرمة والحلية. وفي هذه الحالة ليس للعقل إلا فهم ما جاء به البيان الديني¹، والوقوف عند جميع ما قاله الرسول، إلى درجة أنه ينفي التعليل العقلي في الدين التزاماً بطريقة البيان الظاهري للفهم.

وكما رأى أنه «لا علة في شيء من الدين أصلاً، والقول بها في الدين بدعة وباطل»².. «وبالجملة فليس في الشرائع علة أصلاً بوجه من الوجوه ولا شيء يوجبها إلا الأوامر الواردة من الله عز وجل فقط، إذ ليس في العقل ما يوجب تحريم شيء مما في العالم وتحليل آخر، ولا إيجاب عمل وترك إيجاب آخر. فالأوامر أسباب موجبة لما وردت به. فإذا لم ترد فلا سبب يوجب شيئاً أصلاً ولا يمنع. وإذا لم تكن العلة إلا التي لم توجد قط إلا وموجبها معها فليس ذلك إلا في الطبيعيات فقط، وإذا كان ذلك فلا يجوز أن يوقع إسم علة على غير هذا المعنى فيقع التلبس بايقاع إسم واحد على معنيين مختلفين، وهذه أقوى سبيل لأهل المخارقة»³.

وهو بهذا يعتبر نهاية العقل عند بداية البيان، فيخالف أصحاب الدائرة العقلية الذين يشترعون للعقل لفهم النص ويرجحونه على البيان، ويبررون ذلك تعويلاً على حاجة النص للعقل في التأسيس الخارجي، ويرون أن الطعن في النتائج التي تسفر عن تأويل العقل للنص؛ يبرر - في حد ذاته - الطعن في نتائج العقل عند ذلك التأسيس، كالذي صرح به الغزالي والفخر الرازي كما عرفنا. بينما الحال عند ابن حزم مختلف تماماً، إذ برأيه أن العقل لما أوجب بالبرهان صحة تأسيس المسألة الدينية من الخارج؛ لذا ليس له أن يحرف ما تتضمنه هذه المسألة من «بيان».

وربما رأى ابن حزم أن العقل لو تدخل في تأويل «البيان» لكان فعله متناقضاً، بإعتباره أوجب صحة الخطاب كـ «بيان»؛ لكنه في الوقت ذاته قام بتحويل هذا البيان إلى متشابه كما يفعل أصحاب الدائرة العقلية. ودفعاً لمثل هذا التناقض كبح ابن حزم جماح العقل عند حده، فألزمه بحدود التأسيس الخارجي للخطاب وألجمه عن التدخل في الفهم.

وكما قال: «انما ننكر الإقدام في الدين بغير برهان من قرآن أو سنة أو إجماع بعد أن أوجبه برهان الحس وأول بديهية العقل والنتائج الثابتة من مقدماته الصحيحة من صحة

1 الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص28-29. والفصل، ج2، ص135.

2 المصدر السابق، ج1، ص44، وج8، ص77 و98-99 و102-103.

3 رسالة التقريب لحد المنطق، ضمن رسائل ابن حزم الاندلسي، ج4، ص303.

التوحيد والنبوة، فإذا ثبتا بما ذكرناه فضرورة العقل توجب الوقوف عند جميع ما قاله لنا الرسول...»¹.

ولم يكتفِ ابن حزم بهذه الحدود من الترسيم بين العقل والبيان، بل طمح إلى توسعة دائرة البيان ليطابقها مع «البرهان العقلي» إلى حد المغالاة، معتبراً أن كل ما صحّ ببرهان فإن عليه شاهداً من البيان، وكما قال: «كل ما صحّ ببرهان، أي شيء كان، فهو في القرآن وكلام النبي (ص) منصوص مسطور، يعلمه كل من أحكم النظر وأيده الله تعالى بفهم. وأما كل ما عدا ذلك، مما لا يصح، إنما هو اقناع أو شغب، فالقرآن وكلام النبي (ص) منه خاليان... ومعاذ الله أن يأتي كلام الله سبحانه وتعالى وكلام نبيه (ص) بما يبطله عيان أو برهان. إنما ينسب هذا إلى القرآن والسنة من لا يؤمن بهما ويسعى في إبطالهما»².

وتبعاً لهذه المطابقة بين البيان والبرهان؛ رفض ابن حزم «المشاغبات العقلية» الساعية لتحويل البيان الديني إلى «متشابه»، كالحال مع علم الكلام بصيغته العقلية.

هكذا فالأساس العقلي الذي أراد ابن حزم توظيفه هو ما يتمثل في الشكل الصوري من القياس الأرسطي البرهاني. فمن خلاله تتحقق عملية التوسعة للبيان، سواء في الفقه أو العقيدة، بلا حاجة للإنشغال بالقضايا القبلية أو «المشاغبات العقلية» التي تسقط منطق «التشابه» على النص بدل البيان.

لهذا أنكر ابن حزم أن يكون «المنطق» بدعة كما يشاع عنه وسط النظام المعياري، بل أوجب تعلمه وإتخاذه في كل من الفقه والعقائد، حتى اعتبر كتب أرسطو في المنطق «كلها كتب سالمة مفيدة دالة على توحيد الله عز وجل وقدرته، عظيمة المنفعة في انتقاد جميع العلوم. وعظم منفعة الكتب - التي ذكرنا - في الحدود أمر واضح. ففي مسائل الأحكام الشرعية بها يتعرف كيف التوصل إلى الاستنباط، وكيف تؤخذ الألفاظ على مقتضاها، وكيف يعرف الخاص من العام، والمجمل من المفسر، وبناء الألفاظ بعضها على بعض، وكيفية تقديم المقدمات وإنتاج النتائج، وما يصح من ذلك صحة ضرورية أبداً وما يصح مرة، وما يبطل أخرى ولا يصح البتة، وضروب الحدود التي من شدّ عنها كان خارجاً عن أصله، ودليل الخطاب ودليل الاستقراء، وغير ذلك مما لا غناء بالفقيه المجتهد لنفسه ولأهل ملته عنه»³.

لذلك اعتبر أن من جهل المنطق فسيخفى عليه فهم الخطاب والإنتاج المعرفي من الكتاب والسنة بترتيب المقدمات والنتائج وتمييز بعضها من البعض. ورأى بأن من لا يعرف المنطق «لم يجز له أن يفتي بين إثنين لجهله بحدود الكلام وبناء بعضه على بعض

¹ الفصل لابن حزم، ج2، ص135 و177.

² الفصل، ج2، ص77. وابن حزم، ص438.

³ الفصل، ج2، ص77. والتقريب لحد المنطق، ضمن رسائل ابن حزم، ج4، ص98 وما بعدها.

وتقديم المقدمات وإنتاجها النتائج التي يقوم بها البرهان وتصدق أبداً، ويميزها من المقدمات التي تصدق مرة وتكذب مرة أخرى»¹. لكنه مع ذلك عذر السلف في جهلهم له لعدم حاجتهم إليه آنذاك، لا سيما وانهم قضوا فترة تتصف بصفاء الذهن من المشاغبات والتشويشات التي ظهرت في ما بعد، والتي اختلط فيها الحق بالباطل².

لقد اتخذت عملية توظيف المنطق البرهاني لخدمة البيان صورة ما اطلق عليه ابن حزم (الدليل)، إذ اعتبر الأصول أربعة، هي القرآن والسنة والإجماع والدليل. وعنده أن الإجماع كاشف عن النص لا في قبالة، مما يعني اختزال هذه الأصول إلى النص والدليل. ولما كان الدليل ليس مادة أو موضوعاً في قبال النص، بل مجرد إجراء يطبق لغرض فهم الموضوع دون أن يضيف إليه أمراً آخر خارجاً عنه، لذا فالموضوع الوحيد في تلك الأصول هو النص بما يحمل من ظاهر أو يكشف عن بيان. وعليه فبعد أن يعدد هذه الأصول الأربعة فيعتبر أنه «لا سبيل إلى معرفة شيء من أحكام الديانة أصلاً إلا من أحد هذه الوجوه الأربعة، وهي كلها راجعة إلى النص، والنص معلوم وجوبه، ومفهوم معناه بالعقل على التدرج الذي ذكرناه»³.

هكذا يكون المنطق قد وُظف لتوسعة البيان لا لتضييقه، خلافاً للعقل الكلامي الذي عمل على تضييق البيان وتحويله إلى «متشابه» طبقاً للتشريعات القبلية المناهضة للبيان. فنحن مع طريقة ابن حزم المنطقية قلما نجد تشريعات قبلية مثل تلك التي يمارسها الكلاميون والفلاسفة وغيرهم، كما لا نجد عناصر أجنبية تعمل على توجيه النص وتحرفه عن بيانه وظاهريته من الناحية الإبتيمية. فإدخال المنطق في توظيفه للظاهر لم يزد البيان إلا بياناً، فالبيان كما عرّفه هو «كون الشيء في ذاته ممكناً أن تعرف حقيقته لمن أراد علمه»⁴، وهو متحقق – بنظره - في نص الخطاب، فقد ورد اللفظ في النص الديني في غاية الوضوح والبيان بحيث لا يحتمل إلا معنى واحداً. لذلك منع أن يمارس في حق هذا اللفظ التوجيهات اللغوية بما فيها المعاني التي كانت مألوفة في العصر الجاهلي قبل الإسلام⁵. فالتوجيه الذي وافق عليه هو فقط ذلك الذي ينحصر في النص ذاته، فيكون الأخير بعضه مفسراً للبعض الآخر، أو ببديهة العقل وضرورة الحس، وكما صرح بأن الشريعة وردت بـ «الفاظ عربية معروفة المعاني في اللغة التي نزل بها القرآن، فلا يحل لأحد صرف لفظة معروفة المعنى في اللغة عن معناها الذي وضعت له في اللغة التي بها خاطبنا الله تعالى في القرآن، إلى معنى غير ما وضعت له، إلا أن يأتي نص قرآن أو كلام عن رسول الله (ص) أو إجماع

1 رسالة التقريب لحد المنطق، ضمن رسائل ابن حزم، ج 4، ص 102 و 95.

2 المصدر السابق، ص 94-95.

3 الإحكام في أصول الأحكام، ج 1، ص 69.

4 المصدر السابق، ج 1، ص 40.

5 الفصل، ج 3، ص 109 وما بعدها. كذلك: ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والاندلس، ص 120.

من علماء الأمة كلها على أنها مصروفة عن ذلك المعنى إلى غيره، أو يوجب ضرورة حس أو بديهية عقل، فيوقف حينئذ عند ما جاء من ذلك»¹.

لكن مع كل ما سبق فإن ابن حزم لم يلتزم بالمبدأ الذي دعا إليه من البيان الظاهر أحياناً، فهو قد مارس التأويل بشأن الصفات الإلهية كما مارسها علماء الكلام من الدائرة العقلية، كالذي كشفنا عنه ضمن حلقة (النظام المعياري)². كما أن من المؤاخذات على هذا المذهب هو أنه يتعالى على الواقع ويتنافى مع مقاصد الشريعة العامة، كالذي فصلنا الحديث عنه ضمن حلقة (النظام الواقعي).

ب - نهاية التنظير البياني السني

إذا كان ابن حزم هو المنظر الأول للبيان عبر توظيفه للعقل والمنطق، فإن ما قام به ابن تيمية بعده بعدة قرون يعد أعمق صورة رأتها الدائرة البيانية في الساحة السنية، رغم أنها تختلف عما لجأ إليه ابن حزم من إعتبارات الظاهر والمنطق الأرسطي. فقد جاء التنظير البياني لابن تيمية كرد فعل صارخ على التضخم الذي شهدته الشحنة العقلية لدى أصحابها، لا سيما فيما يخص القانون الكلي للتأويل كما أعلنه الفخر الرازي. وهو ما حدا بابن تيمية إلى أن يؤلف كتابه الكبير (درء تعارض العقل والنقل) ليرد فيه على قانون الرازي بأربع وأربعين وجهاً، ناقضاً الزعم القائل بتقديم الأدلة العقلية مطلقاً بما يفضي إلى التأويل عند المعارضة، بل وكاشفاً عن إنتفاء المعارض العقلي القطعي³.

فهدف الكتاب بالتحديد هو «بيان إنتفاء المعارض العقلي - القطعي - وإبطال قول من زعم تقديم الأدلة العقلية مطلقاً»⁴.

والى هذا الإتجاه سار ابن القيم الجوزية الذي يعد أبرز تلامذة ابن تيمية، كما في كتابه (الصواعق المرسلّة). فقد سخر كتابه للرد على قانون الفخر الرازي فنقد مقالة تقديم العقل على النص في ما لو تعارضاً بأكثر من خمسين وجهاً⁵. كما اعترض على مبدأ كون «الأدلة اللفظية لا تفيد اليقين» على ما صرح به الرازي في قانونه الكلي بسبع وخمسين وجهاً⁶.

1 الفصل، ج3، ص30.

2 انظر الفصل الأخير من الكتاب.

3 درء تعارض العقل والنقل، ج1، ص20.

4 المصدر السابق، ص22.

5 مختصر الصواعق المرسلّة، ص84-187.

6 المصدر السابق، ص60-83.

ويدور التنظير البياني لدى ابن تيمية حول تجاوز الخلاف بين العقل والبيان كحدين مطلقيين، وذلك بتحويله إلى خلاف قائم على القيمة المعرفية كمعطى (منطقي)، رغم أنه قام بالردّ على طريقة المناطقة وسخّف آراءهم ومقولاتهم، كما في كتابه (الرد على المنطقيين)، فهو لا يرفض ما يتأسس عليه المنطق من مسلمات عقلية صورية عامة، والتي منها الأخذ بعين الاعتبار تمايز القيمة بين القطع والظن، أياً كان موضوع هذا الظن أو ذلك القطع. فهو لا يرجح الدلالة النصية على العقلية بنحو مطلق، كما لا يرجح العكس، بل يأخذ بما هو قطعي منهما. وبالتالي رأى بأن التعارض ليس بين العقل والنص، وإنما بين القطع والظن. فمثلاً يمكن أن نجد القطع في العقل حيناً، والظن حيناً آخر، فذلك هو الحال في النص.

فمن هذا المنطلق (المنطقي) خطاً ابن تيمية الدائرة العقلية التي رجحت الدلالة العقلية على النصية مطلقاً، بل وجعلت الدلالة الأخيرة تفتقر إلى القطع واليقين خلافاً لما هو الحال في الدلالة الأولى. فما شغل ابن تيمية أساساً هو العمل على قلب ما افتعلته الدائرة العقلية، فعمل على ترجيح القضايا النصية بتبيان ما تفيد من بيان ويقين يتناسب مع بعض الإعتبارات العقلية التي أضفى عليها طابع اليقين لكونها تتفق مع تلك القضايا، في الوقت الذي كشف عن زيف القضايا العقلية التي تمسك بها الإتجاه العقلي عموماً.

أما من الناحية المبدئية فهو يحيل التعارض بين العقل والنص في ما لو كانا قطعيين، لذلك أصرّ على التفصيل، بالتمسك بما هو قطعي وترجيحه على ما هو ظني، مهما كان موضوع القطع والظن¹.

لهذا رأى أن الدليل العقلي إما أن يكون ظنياً راجحاً أو مرجوحاً أو قاطعاً، فإذا كان هذا هو الأخير يؤخذ به لا لكونه عقلياً، بل لأنه قطعي². وبالتالي فهو يسلم بأن القدر في بعض القضايا العقلية لا يعني القدر في جميعها³.

وهو بإعترافه بوجود قطع في بعض القضايا العقلية، تمكّن من أن يؤسس الخطاب من الخارج. فهو يعي بأنه لا بد من أن يتوقف إثبات صدق الرسالة على بعض القضايا العقلية. لكن لا يعني ذلك أن مساحة الخطاب الداخلية هي الأخرى متوقفة على هذه القضايا كما هو رأي الدائرة العقلية.

وبعبارة أخرى، إنه إذا كان الشرع متوقفاً على العقل من جهة تأسيس الخطاب من الخارج، فإن عملية الفهم المنتسبة إلى الخطاب من الداخل لا تتوقف بالضرورة على القضايا العقلية¹، وهو محل النزاع مع الدائرة العقلية.

¹ درء تعارض العقل والنقل، ج1، ص80 وما بعدها. ومختصر الصواعق المرسلّة، ص84 وما بعدها.

² المصدر السابق، ج1، ص86-87.

³ مختصر الصواعق المرسلّة، ص85.

فمن هذا المنفذ اعترف ابن تيمية بأن الدليل العقلي يمثل أساس العلم بصدق الرسول، لكنه نفى في الوقت نفسه أن يكون هناك مبرر لتقديم ذلك الدليل على غيره من الأدلة بشكل مطلق. فالقضية التي يصدّق بها العقل حول إثبات الرسالة هي غير القضايا الأخرى، كتلك التي تتعلق ببحث المسائل الفرعية من الشرع².

أما ابن القيم الجوزية، فقد كان أشد جرأة وصراحة، إذ اعتبر النص متوقفاً فقط على صدق الرسول من العقليات دون غيره³. مما يعني أن الخطاب من الداخل ليس بحاجة مطلقاً إلى أي دليل عقلي، وهو ما تروم إليه دائرة البيان بشكل عام.

والمهم في طبيعة التنظير الذي مارسه ابن تيمية للدائرة البيانية هو أنه عمل على بسط حقل البيان ليلوح حتى القضايا المتوقفة على العقل، فقلب بذلك السلوك الذي نهجه أصحاب الدائرة العقلية. فهم قد بسطوا دائرة العقل على «البيان» وحولوه إلى «متشابه»، فأنكر عليهم ابن تيمية ذلك وعكس المسألة، إذ بسط حقل البيان على الساحة العقلية، وبالتالي عدّ العقل «متشابهاً» يحتاج إلى بيان «الأخر». وبذلك عمل على تغطية مختلف حقول العقل ومجالاته بالبيان الذي دعا إليه، بما فيها الحقل الخاص بأصول الدين وتأسيس الخطاب من الخارج.

إذ كتب يقول: «بيّننا أن دلالة الكتاب والسنة على أصول الدين ليست بمجرد الخبر، كما تظنه طائفة من الغالطين من أهل الكلام والحديث والفقهاء والصوفية وغيرهم، بل الكتاب والسنة دلاًّ الخلق وهدياهم إلى الآيات والبراهين والأدلة المبيّنة لأصول الدين، وهؤلاء الغالطون الذين اعرضوا عما في القرآن من الدلائل العقلية والبراهين اليقينية صاروا إذا صنفوا في أصول الدين أحزاباً»⁴.

وعلى هذه الشاكلة صرح ابن القيم الجوزية فاعتبر القرآن الكريم «هو المرشد إلى الطرق العقلية والمعارف اليقينية»⁵.

هكذا إن ما تريده الدائرة البيانية عموماً هو تكريس البيان على حساب العقل، فهي عند التعارض بين العقل والنص تعمل على ترجيح الأخير على الأول، خلافاً لما تفعله الدائرة العقلية.

1 درء تعرض العقل والنقل، ج1، ص89-90.

2 المصدر السابق، ص134-137.

3 مختصر الصواعق المرسلة، ص85.

4 ابن تيمية: معارج الوصول، عن شبكة المشكاة الإلكترونية، ضمن: فصل في أن رسول الله بيّن جميع الدين أصوله وفروعه (لم تذكر أرقام صفحاته ولا فقراته). وأبو زهرة: ابن تيمية، دار الفكر العربي، ص214.

5 مختصر الصواعق المرسلة، ص61.

وتأكيداً لهذا الموقف قام ابن أبي العز في شرحه لكتاب (العقيدة الطحاوية) بالردّ على سلوك الدائرة العقلية وقلب القضية عليها، بقوله: «إذا تعارض العقل والنقل وجب تقديم النقل، لأن الجمع بين المدلولين جمع بين النقيضين، ورفعهما رفع النقيضين، وتقديم العقل ممتنع. لأن العقل قد دل على صحة السمع ووجوب قبول ما أخبر به الرسول (ص)، فلو أبطلنا النقل لكنا قد أبطلنا دلالة العقل، ولو أبطلنا دلالة العقل لم يصلح أن يكون معارضاً للنقل، لأن ما ليس بدليل لا يصلح لمعارضة شيء من الأشياء، فكان تقديم العقل موجباً عدم تقديمه فلا يجوز تقديمه. وهذا بين واضح، فإن العقل هو الذي دل على صدق السمع وصحته، وأن خبره مطابق لمخبره، فإن جاز أن تكون الدلالة باطلة لبطلان النقل لزم أن لا يكون العقل دليلاً صحيحاً، وإذا لم يكن دليلاً صحيحاً لم يجز أن يتبع بحال، فضلاً عن أن يقدم، فصار تقديم العقل على النقل قدحاً في العقل»¹.

إذاً فالدائرة البيانية عند ابن تيمية وأتباعه، تفرض البيان على العقل في كلا التأسيسين: الخارجي والداخلي، دون تمييز.

فقد اعتبر ابن تيمية أن بيان الخطاب هو في حد ذاته يفيد اليقين والبرهان، مما جعله يؤسس المسألة الدينية عليه، كمصدر للهداية إلى الطرق التي ينبغي تأسيسها بالعقل، مثلما هو مخول لأن يكون مصدراً حقيقياً للفهم والإنتاج المعرفي.

ويتمثل «البيان» الذي أراد ابن تيمية أن ينظر له بكل من الكتاب والسنة والإجماع. والإجماع عنده كاشف عما في النص².

وهو يعد النص، سواء في الكتاب أو السنة، واضحاً ومبيناً غاية البيان، وهذا ما جعله يفصل العلاقة بينه وبين العقل بأربعة موارد هامة، كما في (درء تعارض العقل والنقل)، وهي:

1 - كشفه بأن في الكتاب والسنة الهدى والبيان.

2 - تنبيهه على أن ما يقدره الذهن من احتمالات في قبال مراد المتكلم يعتبر باطلاً، لكون الدليل قد دلّ على معرفة مراد المتكلم بغير تلك الاحتمالات المقدرة. ومن ذلك تبيانه بأن آية (الإستواء على العرش) تدل على معنى واحد لا يحتمل آخر بنحو عشرين دليل.

3 - بيان بطلان ما يدعى بأن العقل يعارض بعض الظواهر الشرعية من الكتاب والسنة.

4 - بيان أن العقل موافق ومعاضد لتلك الظواهر، لا معارض ومناقض لها¹.

¹ شرح العقيدة الطحاوية، فقرة قوله: والرؤية حق لأهل الجنة. كذلك: أصول مذهب الإمام أحمد، ص 7473.

² درء تعارض العقل والنقل، ج 1، ص 244.

التنظير البياني والبيان السلفي

سبق أن عرفنا بأن النزعة البيانية لدى أغلب أهل السلف تقوم على مبدأ التفويض وعدم البحث في حقيقة أمر المتشابه، ومن ذلك تفويضهم للصفات الإلهية إلى علم الله طبقاً لما تبديه آية المتشابهات. أما مع المتأخرين فقد ظهر التنظير البياني حاملاً لموقفين مختلفين، أحدهما تجاوز نزعة البيان السلفي كلياً، في حين حاول الآخر التنظير لها وفق معطيات أصيلة.

فلو عدنا إلى ابن حزم الاندلسي لوجدنا أنه يحمل الموقف التجاوزي لنظرية السلف، فهو لا يرى أي متشابه في القرآن سوى الحروف المقطعة في أوائل بعض السور، والأقسام الواردة في مثل هذه الأوائل. وما عدا هذين النوعين الذين يعود بهما إلى علم الله دون الإنسان، لا يرى في القرآن شيئاً غير محكم وبيّن وظاهر، وبالتالي قابل للفهم والتحديد والتفسير². لذلك رفض ما يقوله بعض المتكلمين من أن معنى المتشابه في النص هو كل ما يحمل تعارضاً وتقابلاً في الأدلة، إذ الشريعة لما كانت بيئة وكاملة فهي منزهة عن مثل ذلك التعارض والتقابل، فالحق فيها لا يعارض نفسه، وبالتالي فما يقوله أولئك عن المتشابه هو عند ابن حزم خطأ عظيم ودعوى بلا برهان³.

ويفرّق ابن حزم بين متشابه القرآن ومتشابه الأحكام. فمتشابه القرآن لا يخرج عن النوعين الأنفي الذكر، وهو يعبر عما يعلمه الله دون الإنسان، لذلك جاء في الشرع تحذير من إتباعه كما في رواية أم المؤمنين عائشة عن الرسول (ص)، إذ قال بعد أن تلى آية المتشابهات: «إذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سماهم الله تعالى فاحذروهم». لكن إذا كان إتباع هذا المتشابه محظوراً شرعاً كما يقول ابن حزم، فإن الحال مع متشابه الأحكام غير ذلك، إذ لم يرد فيه أي تحذير شرعي من السعي لتتبعه ومعرفته، إنما ورد التحذير في إتباعه سلوكاً لا معرفة، كما في الحديث النبوي القائل: «الحلال بيّن، والحرام بيّن، وبينهما متشابهات لا يعلمهن كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه»، وهو غير ما ورد من النهي في إتباع معرفة المتشابهات في القرآن الكريم⁴.

كما يختلف ابن حزم عن موقف السلف من الممارسة الكلامية والجدلية، فهو ليس كالسلف الذين يكتفون بالتسليم بما ورد في الخطاب وتفويض ما لا يسعهم إدراكه من المتشابهات إلى علم الله تعالى. بل إنه يقر الممارسة الكلامية والجدلية، لهذا فهو ينقد تلك

1 المصدر السابق، ص279.

2 النبذ في أصول الفقه، ص55. والإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص48.

3 الإحكام في أصول الأحكام، ج3، ص124-125.

4 الإحكام في أصول الأحكام، ج3، ص122 وما بعدها.

الطريقة قائلاً: «ولا قول لمن قال أو كلما جاء رجل هو أجل من رجل تركنا ما نحن عليه أو كلاماً هذا معناه»، وبين أن هذه الطريقة تجعل الملحدين وأهل الكتاب وغيرهم يتمسكون بما هم عليه دون حجة¹.

هكذا يتضح أن ابن حزم قد تجاوز فعلاً النزعة السلفية، سواء من حيث طريقة فهمه للخطاب الديني، أو من حيث موقفه من علم الكلام. لكن مع هذا فهناك موقف آخر يختلف تماماً عما لدى ابن حزم، فقد جاء لينظر لطريقة السلف محاولاً عدم تجاوزها، كما يظهر لدى ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، إذ حوّل نظرية التفويض السلفي للمتشابهات إلى نوع من البيان الخاص. فابتداءً اعتبر ابن تيمية الشريعة بيّنة ومفهومة لدى السلف، وبالتحديد فترة القرون الثلاثة الأولى، كما تتمثل في الصحابة ثم تابعيهم ثم تابعي هؤلاء، لذلك رأى أن سيرة السلف كاشفة عن بيان الشرع وهده، مما جعله يستدل نفيًا وإثباتًا تبعاً لما ينكشف له من سيرة الصحابة والتابعين، كما كان يردّ على الفلاسفة والصوفية طبقاً لفهمه لسلوك الصحابة من السابقين الأولين ومن اتبعهم بإحسان. ففي إحدى المناسبات قال: «ومعلوم أن أصحاب النبي (ص) من السابقين الأولين، والتابعين لهم بإحسان... كانوا أعلم بالدين وأتبع له ممن بعدهم. وليس لأحد أن يخالفهم في ما كانوا عليه... وما من أحد نقل عنه ما يخالف سبيلهم إلا وقد نقل عن غيره من هو أعلم منه وأفضل أنه خالف سبيل هذا المخالف..»².

فقد اعتقد بأن أصل الخطاب الديني المتمثل في القرآن قد فُسر على يد النبي (ص)، وعنه تعلمه الصحابة، ثم نُقل ذلك إلى التابعين. وقيل إنه لا يتبع رأياً بعد النبي إلا الصحابة، كما أنه يستأنس بأقوال التابعين، ويحتج بها أحياناً عند المناظرة³.

وهو من هذا المنطلق اعتبر حقل البيان منبسطاً على كل من دائرة النص المحكم والمتشابه، رغم أنه أحال معرفة حقيقة الموضوع الذي يثيره النص المتشابه، خلافاً لما هو الحال في النص المحكم، زاعماً ومؤكداً بأن طريقته هذه ليست مبتدعة وإنما هي عين طريقة السلف، جاعلاً من نفسه إمتداداً لما ذهب إليه هؤلاء. ففي تنظيره البياني للمتشابه استند إلى منفذ سلفي متعلق بآية المتشابهات: (هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب، وآخر متشابهات، فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب)⁴، فهو يعترف بأن جمهور سلف الأمة وخلفها

1 الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص24.

2 ابن تيمية: اقتضاء الصراط المستقيم، مكتبة الرياض الحديثة، ص438.

3 ابن تيمية، ص217-218.

4 آل عمران/ 7.

يعتقدون بوجود وقف في قوله تعالى ﴿وما يعلم تأويله إلا الله﴾ ناصاً على أن هذا هو المأثور عن أبي بن كعب وابن مسعود وابن عباس وغيرهم¹.

وروى بصدد هذه القضية عن ابن عباس خبرين متعارضين، أحدهما يُنسب إليه أنه قال: التفسير على أربعة أوجه، تفسير تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يعذر أحد بجهالته، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله، من ادعى علمه فهو كاذب. أما الخبر الآخر، فهو أنه روى عن مجاهد وطائفة من المفسرين أنهم قالوا بأن الراسخين في العلم يعلمون تأويله، حتى قال مجاهد: «عرضت المصحف على ابن عباس من فاتحته إلى خاتمته، أفقه عند كل آية وأسأله عن تفسيرها»². والذي استنتجته ابن تيمية من هذين الخبرين المتعارضين هو أنهما غير متنافيين. لذا فقد سلك مسلكاً توفيقياً هو ذاته الذي نظر إليه ونسبه إلى السلف. فذكر بأن لفظ «التأويل» قد أُستخدم في ثلاثة معان مختلفة:

الأول: بمعنى صرف اللفظ في النص مما هو ظاهر وراجع إلى ما هو غير ظاهر أو مرجوح، وذلك لدليل يقترب به. وهو إصطلاح كثير من المتأخرين من المتكلمين وعلماء الفقه وأصوله.

الثاني: بمعنى التفسير، وهو الغالب على إصطلاح المفسرين للقرآن الكريم.

الثالث: بمعنى الحقيقة التي يؤول إليها الكلام كما في قوله تعالى ﴿هل ينظرون إلى تأويله، يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق﴾³. فبحسب هذا المعنى أن تأويل ما في القرآن من أخبار المعاد هو ما أخبر الله مما يكون من القيامة والحساب والجزاء والجنة والنار وما إلى ذلك، مثلما هو الحال في قوله تعالى في قصة يوسف عندما سجد أبواه وأخوته، حيث قال: ﴿يا أبت هذا تأويل رؤياي من قبل﴾⁴، فجعل عين ما وجد في الخارج هو تأويل الرؤيا⁵.

وعليه فالفارق بين المعنيين الثاني والثالث لإصطلاح «التأويل» هو أن المعنى الثاني يشير إلى تفسير الكلام، أي: «هو الكلام الذي يفسر به اللفظ حتى يفهم معناه أو تعرف علته أو دليله». أما المعنى الثالث فيقصد به عين ما هو موجود في الخارج وحقيقته. وهو المعنى الذي دلل عليه ببعض أقوال السلف، كما جاء في قول سفيان بن عيينة: «السنة هي تأويل الأمر والنهي» من حيث «أن نفس الفعل المأمور به هو تأويل الأمر به، ونفس الموجود المخبر عنه هو تأويل الخبر». كذلك ما قاله أبو عبيد وغيره من أن الفقهاء أعلم بالتأويل

1 ابن تيمية: الرسالة التدمرية، المكتب الإسلامي في بيروت، الطبعة الثانية، ص58.

2 المصدر السابق، ص59.

3 الأعراف/ 53.

4 يوسف/ 100.

5 الرسالة التدمرية، ص59-60.

من أهل اللغة، وذلك باعتبار أن الفقهاء يعلمون تفسير ما أمر ونهي عنه، لعلمهم بمقاصد الرسول (ص)، مثلما يعلم أتباع بقراط وسيبويه ونحوهما من مقاصدهما ما لا يعلم بمجرد اللغة¹.

ويطبق ابن تيمية هذا المعنى (الأخير) للتأويل على مفاد ما تعنيه تلك اللفظة في آية المتشابهات ﴿وما يعلم تأويله إلا الله﴾، كي يصل إلى تنظيره البياني للمتشابه، فيرى أن تأويل ما أخبر الله به عن نفسه من حقائق الأسماء والصفات هو حقيقة لنفسه المقدسة، وكذلك في ما أخبر به من الوعد والوعيد، فهو أيضاً نفس ما يكون من الوعد والوعيد. فهذه الأخبار الإلهية فيها «ألفاظ متشابهة يشبه معانيها ما نعلمه في الدنيا»، كما هو الحال في ما أخبره الله بأن في الجنة لحماً ولبناً وعسلاً وخمراً ونحو ذلك، حيث أن «هذا يشبه ما في الدنيا لفظاً ومعنى، ولكن ليس هو مثله ولا حقيقته»². وعلى ذلك فقد كان ابن عباس يقول: «ليس في الدنيا مما في الجنة إلا الأسماء»، فحقائق الدنيا ليست مماثلة لحقائق الآخرة في الجنة «بل بينهما تباين عظيم، مع التشابه كما في قوله تعالى ﴿وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا﴾³، على أحد القولين، أنه يشبه ما في الدنيا وليس مثله، فأشبهه إسم تلك الحقائق أسماء هذه الحقائق كما أشبهت الحقائق الحقائق من بعض الوجوه. فنحن نعلمها إذا خوطبنا بتلك الأسماء من جهة القدر المشترك بينهما ولكن لتلك الحقائق خاصية لا ندركها في الدنيا ولا سبيل إلى إدراكها لها لعدم إدراك عينها أو نظيرها من كل وجه. وتلك الحقائق على ما هي عليه هي تأويل ما أخبر الله به»⁴.

وكذا الحال في ما يخص أسماء الله وصفاته، فهي وإن كان بينهما وبين أسماء العباد وصفاتهم تشابه، لكن لا يقتضي ذلك تماثلهما ولا أن حقيقة هذا الشاهد كحقيقة ذلك الغائب⁵. فهذا ما حرص ابن تيمية على أن ينسبه للسلف، معتبراً طريقتهم تتضمن إثبات الأسماء والصفات لله تعالى مع نفي مماثلة المخلوقات له، فهو إثبات بلا تشبيه، وتنزيه بلا تعطيل، كما في قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾، إذ في قوله ﴿ليس كمثله شيء﴾ رد للتشبيه والتمثيل، وقوله ﴿وهو السميع البصير﴾ رد للإلحاد والتعطيل⁶. لكن هذه النتائج المتمخضة عن طريقة ابن تيمية والإتجاه السلفي عموماً تلتقي - تقريباً - مع النتائج التي أكد عليها العقل الفلسفي في النظام الوجودي، لا سيما الإتجاه الإشراقي المتمثل في الغزالي وصدر المتألهين، كالذي كشفنا عنه ضمن حلقة (النظام المعياري).

1 المصدر السابق، ص 60-61.

2 المصدر السابق، ص 61.

3 البقرة/ 25.

4 ابن تيمية: الإكليل في المتشابه والتأويل، ج 1، ص 8-9، عن مكتبة الموسوعة الشاملة الإلكترونية. كذلك: ابن تيمية وجهوده

في التفسير، ابراهيم خليل بركة، المكتب الإسلامي (بيروت - دمشق)، الطبعة الأولى، 1405 هـ - 1984 م، ص 159.

5 الرسالة التدمرية، ص 61.

6 المصدر السابق، ص 8.

وننتهي إلى أن ابن تيمية اعتبر المتشابه بَيِّناً من حيث التفسير طبقاً للمعنى الثاني للتأويل، لكنه أحال معرفة حقيقة موضوع التشابه خارجاً، فهو عنده من التأويل الذي لا يعلمه إلا الله طبقاً لآية المتشابهات كما مرّ علينا. وهو في جميع الأحوال ينكر تأويل المتشابه طبقاً للمعنى الأول الذي يمارسه أصحاب الدائرة العقلية والذي تتحول فيه دلالة البيان إلى المتشابه، خلافاً لما عليه طريقة ابن تيمية من تحويل المتشابه إلى بيان، كما هو واضح. رغم أن هذه الطريقة لابن تيمية تخالف دعوة السلف إلى إمرار نصوص الصفات، كما هي، دون تفسير ولا بحث ولا تنقيب، كما أخطأت فيما نسبته إلى السلف من معرفتهم التامة بالتفسير، يضاف إلى أنها مارست التأويل أحياناً شبيهاً بما فعلته الدائرة العقلية، كالذي فصلنا الحديث عنه ضمن حلقة (النظام المعياري).

خلاصة الفصل السابع

أبرز ما جاء في هذا الفصل هو كما يلي:

★ أدى اعترافُ الفخر الرازي بأزمة النموذج العقلي الكلي داخل الدائرة العقلية إلى ظهور الدائرة البيانية بوصفها تنظيراً مضاداً، كما تجلّى ذلك عند ابن تيمية وابن القيم، مع جذور سابقة عند ابن حزم الأندلسي الذي جمع بين الظاهرية والمنطق، في مقابل الظاهر الخالص عند داود الظاهري.

★ أسس ابن حزم فكرة «الظاهر» بوصفه مرجعية كلية للخطاب الديني، معتبراً أن الشريعة كاملة وبيّنة دون حاجة إلى تأويل، كما رفض الباطن باعتبار أن الدين لا يتجاوز النص الظاهر، وأن كل ما يحتاجه الإنسان في الدين موجود في القرآن والسنة، مستنداً إلى آيات الإكمال والبيان، ومؤكداً أن لا حاجة للقياس أو الاستحسان أو التقليد باعتبارها مصادر ظنية لا تقوم على البرهان.

★ شدد ابن حزم على رفض الإلهام والسلطة المذهبية، واعتبر أن الاحتجاج بها يساوي إسقاط البرهان، كما وسّع دائرة الاجتهاد لتشمل العامي والعالم معاً بحسب القدرة، مع تفضيل الخطأ الاجتهادي على الصواب التقليدي. وجعل خبر الأحاد موجباً للعلم إذا ثبتت عدالة الناقل، ورفض الظن في العقائد، معتبراً أن الظن لا يصلح أساساً للمعرفة الدينية.

★ قصر وظيفة العقل على التأسيس الخارجي للدين (إثبات الخالق والنبوة) وعلى البداهة وضرورة الحس وكل ما يستنتج عنهما بالبرهان المنطقي كعناصر فاعلة في الفهم الظاهري للنص، دون التدخل في تأويله أو تحويله إلى متشابه. واستند في منهجه إلى البرهان الأرسطي باعتباره أداة تنظيم لا تأسيس، فصار المنطق عنده خادماً للبيان لا منافساً له، مع نفي التعليل العقلي في الشرع وإرجاع الأحكام إلى الأوامر المباشرة. لكنه مع ذلك مارس التأويل في الصفات الإلهية أحياناً، مما يكشف توتراً بين مشروعه الظاهري وممارسته الفعلية.

★ انتقل التنظير البياني مع ابن تيمية إلى مستوى أعمق بوصفه ردّ فعل على التضخم العقلي لدى المتكلمين، فعمل على تفكيك قانون الرازي القائم على تقديم العقل وتأويل النص عند التعارض. وأعاد صياغة العلاقة بين العقل والنص عبر تحويلها من تعارض مطلق إلى تمايز بين القطعي والظني، لا بين العقل والنقل كجنسين متقابلين، مقررّاً أن التعارض الحقيقي ليس بين العقل والنص، بل بين مراتب الأدلة من يقين وظن، مع إمكان وجود القطع في كليهما. لذلك أسّس صدق الرسالة بالعقل من الخارج، لكنه رفض تحويل العقل إلى مرجعية داخلية للفهم التشريعي، مع إبقاء النص مستقلاً في مجاله التفسيري، وهو ما أكّده ابن

القيم الجوزية حين شدد على أن العقل لا يدخل إلا في إثبات أصل الرسالة لا في تفاصيلها. وبذلك قلب المشروع التيمي معادلة المتكلمين؛ فبدلاً من عقلنة النص قام ببيانية العقل، أي جعل العقل نفسه محتاجاً إلى البيان.

★ اعتمد المشروع التيمي على الكتاب والسنة والإجماع بوصفها مصادر البيان، مع اعتبار الإجماع كاشفاً لا منشئاً، والنص واضحاً بذاته في أصول الدين وفروعه. لذلك ردّ ابن تيمية على التأويل العقلي للنصوص، ورفض الاحتمالات الذهنية المصطنعة، مؤكداً وحدة الدلالة في النصوص المحكمة والمتشابهة بحسب السياق، كما اعتبر أن النصوص لا تقتصر على الأخبار، بل تتضمن براهين عقلية موجهة، وأن إهمال هذا الجانب هو مصدر الانحراف الكلامي. ومن هنا انتقل التنظير البياني السلفي من التفويض البسيط إلى تأسيس بياني منظر، حيث جرى تحويل مواقف السلف إلى نظرية تفسيرية منظمة، مع اعتماد مفهوم السلف معياراً تفسيرياً يُرجع إليه في فهم النصوص وترجيح المعاني الدينية.

★ أعاد ابن تيمية تعريف المتشابه بحيث لا يخرج عن البيان، مع التمييز بين ما استأثر الله بعلمه وما يمكن للبشر فهمه ضمن حدود النص. كما قدّم تصوراً توفيقياً للتأويل عبر التمييز بين ثلاثة معانٍ له: النقل عن الظاهر، والتفسير، والحقيقة الخارجية للمخبر عنه. وفسر المتشابه بوصفه تفاوتاً في المستوى الإدراكي بين الإنسان والحقيقة الإلهية، لا غموضاً ذاتياً في النص نفسه، كما جعل العلاقة بين الصفات الإلهية والصفات البشرية قائمة على الاشتراك اللفظي لا على التماثل الحقيقي، بحيث يكون الإثبات بلا تشبيه، والتنزيه بلا تعطيل. وهكذا انتهى إلى أن البيان شامل للنص كله، بما فيه المتشابه، مع إبقاء حقيقة الكيفية عند الله، ورفض التأويل الكلامي التقليدي.

★ مع ذلك خالف المشروع التيمي في بعض نتائجه مسلك السلف القائم على التفويض البسيط، إذ حوّل التفويض إلى نظام بياني منظم بدل الاقتصار على الإمرار بلا تفسير. لذلك يمكن القول إن الدائرة البيانية السنية انتقلت من مجرد ردّ فعل على العقل الكلامي إلى بناء منظومة تفسيرية بديلة، تجعل البيان مركز المعرفة الدينية في مقابل مركزية العقل لدى الدائرة العقلية.

الفصل الثامن

نشأة التنظير في الحقل الشيعي

ظهر التنظير في حقل الفضاء الشيعي لأول مرة خلال القرن الرابع الهجري، كما في المجالين العقدي والفقه، وذلك بعد غيبة الإمام الثاني عشر، محمد بن الحسن العسكري الملقب بالمهدي المنتظر¹.

فقبل ذلك كان هذا الإتجاه يعيش مرحلة النص والبيان دون حاجة لممارسة التنظير والتقنين. أما بعد الغيبة فقد ظهرت هذه الحاجة، لا سيما وأن هناك منافسة من قبل الإتجاه السني السابق له بفترة لا تقل عن قرنين من الزمان.

فهناك ثلاثة رواد قاموا بتأسيس النظر المعرفي وتكريسه ضمن حقل الفضاء الشيعي، سواء على صعيد العقيدة وعلم الكلام أم الفقه، وهم محمد بن محمد بن النعمان العكبري الملقب بالشيخ المفيد (المتوفى سنة 413هـ)، وأبو القاسم علي بن الحسين الملقب بالشريف المرتضى وعلم الهدى (المتوفى سنة 436هـ)، وأبو جعفر محمد بن الحسن الملقب بشيخ الطائفة الطوسي (المتوفى سنة 460هـ).

فقد كان الشيخ المفيد استاذاً للعلمين الأخيرين، وبعد وفاته أصبح السيد المرتضى استاذ الأخير.

ويمكن إعتبار المفيد بمثابة «العقل المجمل» قياساً بالمرتضى في علم الكلام، وبالطوسي في علم الفقه.

إذ نعتبر المرتضى بمثابة «العقل المفصل» في مجال العلوم العقلية، لا سيما علم الكلام والعقائد، لكثرة ما كتب وحقق في هذا المورد حتى أصبح مصدراً أساساً للإقتباس لكل من جاء بعده من علماء الإمامية، فمنه يأخذون وعليه يستندون، رغم ما بينه وبين الشيخ المفيد من خلافات عدّها البعض بما تقارب خمساً وتسعين مسألة في الأصول، كالتّي ذكرها الشيخ سعيد بن هبة الله الراوندي في كراس صنفه حول الخلاف بينهما، فبعد أن أتمّ تعداد المسائل الخلافية بينهما صرح قائلاً: «لو استوفيت ما اختلفا فيه لطال الكتاب»².

¹ للإمام المهدي غيبتان، صغرى وكبرى، حيث بدأت الأولى منذ ولادته سنة 255هـ، واستمرت ثلاث وسبعين سنة حيث الغيبة الكبرى التي بدأت سنة 328هـ، وما زالت حتى يومنا هذا.

² الفيض محسن الكاشاني: تسهيل السبيل بالحجة في انتخاب كشف المحجة لثمره المهجة، تحقيق مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، مؤسسة البحوث والتحقيقات الثقافية في طهران، الطبعة الأولى، 1407هـ، ص18.

ومهما كانت طبيعة الخلافات بين المفيد والمرتضى، يظل الأخير عنصر تفصيل للكثير من المسائل العقلية التي تناولها الشيخ المفيد بشيء من الإجمال، بالرغم من الكثرة الوافرة لمؤلفاته. فقد سبق أن عدّها الشيخ النجاشي (المتوفى سنة 450هـ) في فهرسه فبلغت أكثر من مائة وسبعين كتاباً ورسالة ومسألة، كما أوصلها البعض إلى أقل بقليل من مائتين¹، أغلبها مفقودة.

وكذا هو الحال بالنسبة لمؤلفات الشريف المرتضى، لكن الأخير كان أكثر شمولاً وسعة وتأثيراً على العلماء داخل حقل الفضاء الشيعي إن لم نقل أنه تجاوز أحياناً هذه الحدود إلى حقل الفضاء السني، وربما يبدو أثر ذلك في كتاب الفخر الرازي (عصمة الأنبياء) إذ جاء على شاكلة ما سبق إليه الشريف المرتضى في كتابه (تنزيه الأنبياء).

ويكفي أنه عالج مسألة الإمامة التي هي أهم المسائل وأخطرها في الفكر الشيعي بما لم يسبقه أو يلحقه أحد عمقاً وشمولاً، وذلك في كتابه الضخم (الشافى في الإمامة)، إذ خصصه للرد على شيخ المعتزلة القاضي عبد الجبار الهمداني الذي تناول هذه المسألة في آخر كتابه الضخم (المغني في أبواب التوحيد والعدل) والتي شغلت جزءاً كبيراً هو الجزء الأخير من حيز كتابه البالغ تعدادة عشرين جزءاً.

كما وعالج بعمق وشمول مسائل أصول الفقه في العديد من الكتب والرسائل، كان أهمها كتابه (الذريعة في علم أصول الشريعة)، إذ ظل مصدراً لتدارس الطلبة حتى مجيء المحقق نجم الدين الحلي (المتوفى سنة 676هـ) الذي صنف كتاب (المعارج) فحل محل ذلك الكتاب لسهولة المأخذ والعبارة فيه².

أما الشيخ الطوسي فهو الآخر يصدق عليه وصف «العقل المفصل» مقارنة بما امتاز به الشيخ المفيد من «عقل مجمل»، كما هو الحال في مجال الفقه. فهو ليس مجرد مؤسس للحوزة العلمية في النجف الأشرف، بل الأهم من ذلك إنه أول مجتهد مطلق في الفقه، إذ كان الإجتهد الفقهي قبله يمارس بشكل مجزئ ومحدود، أما على يده فقد فُدر له أن يفتح باب النظر والإجتهد المطلق على مصراعيه، بل ويوصل الأصول ويفرع المسائل عنها³، كما يظهر ذلك من كتابه (المبسوط) الذي اعتبره البعض «محاولة ناجحة وعظيمة في مقاييس التطور العلمي لنقل البحث الفقهي من نطاقه الضيق المحدود في أصول المسائل إلى نطاق واسع يمارس الفقيه فيه التفريع والتفصيل والمقارنة بين الأحكام وتطبيق القواعد

¹ أبو جعفر الطوسي: تهذيب الأحكام، تقديم حسن الخرسان، دار الكتب الإسلامية في طهران، الطبعة الثالثة، 1390هـ، ج1، ص14.

² حسن الصدر: تأسيس الشيعة، انتشارات اعلمي، لم تذكر سنة الطبع ولا مكانه، ص313.

³ أبو جعفر الطوسي: النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، تقديم آغا بزرك طهراني، انتشارات قدس محمدي، قم، ص و - ز. كذلك: تأسيس الشيعة، ص304. ومحمد باقر الصدر: المعالم الجديدة للأصول، مكتبة النجاح في طهران، الطبعة الثانية، ص56 وما بعدها.

العامة ويتتبع أحكام مختلف الحوادث والفروض على ضوء المعطيات المباشرة للنصوص»¹.

أ - التنظير العقلي في الحقل الشيعي

إذا كان التنظير العقلي في حقل الفضاء السني قد اصطدم مع النص وبدرجة رئيسة مع مشكلة الصفات الإلهية، كما وردت في القرآن والحديث، وهو ما أثار الصراع مع الدائرة البيانية ككل، فإن التنظير العقلي في حقل الفضاء الشيعي لم تكن تهمه تلك المشكلة، وذلك لأن نصوص الأخبار التي وردت عن أئمة أهل البيت قد غطت على النصوص الواردة في القرآن، بإعتبارها تتفق مع مطالب التنزيه العقلي الذي يميل إليه الإتجاه الشيعي في الغالب، كما يلاحظ في الروايات الكثيرة الواردة في كتاب (التوحيد) للشيخ الصدوق، وهو من أهم وأبرز أساتذة الشيخ المفيد، مما يعني أن العقل والنص متفقان إجمالاً حول تلك المسألة، خلافاً لما حصل بالنسبة للتنظير داخل الإتجاه السني.

لكن مع هذا هناك مشكلة أخرى رئيسة اصطدم فيها التنظير العقلي الشيعي مع «بيان النص»، فأسفر الحال عن اعتبار ارتباط العقل بالنص قائماً على علاقة المحكم بالمتشابه، وهي المشكلة المسماة بـ (العصمة)، الأمر الذي يكشف عن خطورة هذه المسألة وأهميتها.

فمن الأولويات المعيارية للعقل الشيعي تأسيسه لعصمة الأنبياء والأئمة بنحو مطلق وشامل. وقد جاء هذا التأسيس على حساب «بيان النص»، إذ تحول البيان إلى متشابه مورس في حقه التأويل، وأحياناً تعرض النص إلى الطرح والرفض إن كان خبراً ورواية.

دعنا أولاً نتعرف على موارد الإتفاق والخلاف بين المذاهب الإسلامية حول هذه القضية.

فقد اتفقت الأمة الإسلامية على الإعتقاد بوجوب عصمة الأنبياء عن كل ما يناقض مدلول المعجزة وهو صدقهم فيما يبلغون. كما واتفقت على وجوب عصمتهم عن جميع الفواحيش المؤذنة بالسقوط وقلة الديانة. فبعضهم رأى العقل دالاً على ذلك، وبعض آخر رأى الإجماع هو الدال لا العقل. أما مورد الخلاف فقد كان دائراً حول الصغائر من الذنوب والأخطاء والسهو والنسيان. فبعضهم أجاز عليهم هذه الصغائر، وبعض آخر أنكرها عقلاً، كما أن بعضاً ثالثاً اعترف بعدم قيام الدليل النقلي القطعي على كلا الوجهين، وهو الموقف الذي اتخذه إمام الحرمين الجويني².

1 المعالم الجنيذة للأصول، ص 60.

2 الجويني: الارشاد، ص 356.

كما هناك خلاف بين المسلمين حول العصمة قبل زمن النبوة، فبعضهم اعتقد بأن الواجب من العصمة، سواء في الصغائر أو الكبائر، إنما هو في زمن النبوة فحسب، كالذي ذهب إليه أبو هذيل العلاف وأبو علي الجبائي مع أكثر الأشاعرة.

وقد أيد القاضي الهمداني هذا الوجوب إلا أنه حدده فيما يخص الرسالة والتبليغ¹، ومع ذلك فهو ينفي الكبائر ويجوز الصغائر طالما لا تستحق الذم، لهذا فسر إخراج آدم وحواء من الجنة بأمر لا يتعلق بالذم والعقوبة، بل لصالح يراه الله في ذلك².

هكذا فمورد الخلاف بين المسلمين لم يكن بصدد تلقي الوحي ولا تبليغ الرسالة ولا حتى الوقوع في الكبائر من الذنوب حال النبوة، فكل ذلك يكون فيه النبي معصوماً، إنما ينحصر الخلاف قبل النبوة أو خلالها بما يخص صغائر الذنوب البسيطة غير المنفرة، وكذا الخطأ والسهو والنسيان فيما هو خارج عن التبليغ.

دعنا في البداية نحدد ما كان عليه سلف الإمامية من خلاف يخص هذه المسألة، وكيف تم التنظير لها فيما بعد عقلياً، ومن ثم حاول بعض المتأخرين أن يدعم هذا التنظير العقلي بشواهد من نصوص القرآن، كما هو الحال مع العلامة الحلي.

لقد إنقسم قدماء الشيعة حول العصمة إلى عدد من الطوائف. فالكثير منهم ذهب إلى أن الأئمة معصومون - تماماً - ويحملون العلم اللدني وانهم لا يختلفون فيما بينهم، رغم أن شواهد البحث في الرواية والرجال لا تؤيد هذا الاعتقاد كما فصلنا الحديث عن ذلك في (مشكلة الحديث)³.

وفي قبال هؤلاء ذهب جماعة إلى أن الأئمة هم من كمل المؤمنين مع نفي العصمة، لكن شاء المغالون والوضاعون أن يدسوا في الإمامة كل ما يريدونه حتى رفعوها إلى حد الربوبية عبر ما يُطلق عليه (الولاية التكوينية) ربما تأثراً باسقاطات النظام الوجودي⁴.

فقد ذكر الوحيد البهبهاني في (الفوائد الرجالية) ان كثيراً من القدماء لا سيما القميين وابن الغضائري كانوا يعتقدون بأن للأئمة مكانة لا يجوز تعديها والارتفاع عنها، وكانوا يعدون التعدي ارتفاعاً وغلواً، فاعتبروا مثل نفي سهو النبي عنهم غلواً، بل وربما جعلوا نسبة مطلق التفويض اليهم أو التفويض المختلف فيه أو الإغراق في إعظامهم وحكاية المعجزات وخوارق العادات عنهم أو المبالغة في تنزيههم عن كثير من النقائص واطهار

1 عبد الكريم عثمان: نظرية التكليف، مؤسسة الرسالة ببيروت، 1391هـ - 1971م، ص97.

2 عبد الجبار الهمداني: شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، الطبعة الأولى، ص575. وتنزيه القرآن عن المطاعن، دار النهضة الحديثة ببيروت، ص23. والمغني في ابواب التوحيد والعدل، مصدر سابق، ج15، ص303 و309.

3 مشكلة الحديث، دار العارف، بيروت، الطبعة الثالثة، 2021م، الفصل الرابع من الكتاب الثاني.

4 لاحظ حول ذلك الفصل الخامس من حلقة (النظام الوجودي). كذلك دراستنا: حقيقة النبوة في الفكر الفلسفي العرفاني، مجلة المنهاج، العدد 33، 2004م.

سعة القدرة واحاطة العلم بمكنونات الغيوب في السماء والأرض ارتفاعاً وموجباً للتهمة، خصوصاً والغلاة كانوا مخلوطين بهم يتدلّسون فيهم. ثم أشار البهبهاني إلى ان القدماء كانوا يختلفون في المسائل الأصولية كالفرعية، فربما كان بعض الإعتقادات عند بعضهم كفرأ أو غلوأ أو تفويضاً أو جبرأ أو تشبيهاً أو نحو ذلك، وعند آخرين مما يجب إعتقاده¹.

وسبق للشيخ المفيد أن نقل عن جماعة من القميين انهم يعتقدون بأن الأئمة كانوا لا يعرفون الكثير من الأحكام الدينية حتى يلهمون في قلوبهم، ومنهم من يقول إنهم كانوا يلجأون في الأحكام الشرعية إلى الرأي والظنون².

وكان ابن الجنيّد يرى ان الأئمة يجتهدون ويعملون بالرأي، وذلك عندما وجد الأقوال المنقولة عنهم متضاربة، حيث جمع مسائل وكتبها إلى أهل مصر وسماها (المسائل المصرية) ذكر فيها ان أخبار الأئمة مختلفة في معانيها لإعتقادهم على الرأي³.

كما صرح الشهيد الثاني ان جلّ رواة الأئمة وشيعتهم كانوا يعتبرون الأئمة «علماء أبرار»، افترض الله طاعتهم مع عدم الإعتقاد بعصمتهم⁴.

وكان من أبرز الفرق التي تدعو إلى هذا الإتجاه ما يطلق عليها (اليعفرية)، نسبة إلى عبد الله بن أبي يعفور، وهو كوفي من أصحاب الإمام الصادق والمقرّبين إليه، ويعتبر لدى علماء الرجال من الثقات المعتمد عليهم، وهو على رأس من يقول بأن الأئمة علماء أبرار أتقياء، وله أشياع كثيرون⁵.

لقد اقترن إهتمام الشيعة بالمشكل العقلي للعصمة مع نشأة التنظير لديهم. فقد عرّفها الشيخ المفيد بأنها «لطف يفعل الله تعالى بالمكلف بحيث يمنع منه وقوع المعصية وترك الطاعة مع قدرته عليهما»⁶.

ودلل عليها ببعض الإعتبارات العقلية، منها أن النبي «لو عهد منه السهو والنسيان لارتفع الوثوق منه عند اخباراته، ولو عهد منه خطيئة لتنفرت العقول من متابعته فتبطل

¹ الوحيد البهبهاني: الفوائد الرجالية، ص38، عن مكتبة يعسوب الدين الالكترونية. كذلك: محسن بن الحسن الاعرجي الكاظمي: عدة الرجال، تحقيق مؤسسة الهداية لاحياء التراث، نشر اسماعيليان، ايران، الطبعة الأولى، 1415هـ، ج1، ص155.

² المفيد: تصحيح الإعتقاد، ضمن سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد، عدد (5)، دار المفيد، بيروت، الطبعة الثانية، 1414هـ-1993م، ص135-136.

³ المفيد: المسائل السروية، ضمن سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد (7) ص75.

⁴ محمد مهدي بحر العلوم: الفوائد الرجالية، حققه وعلّق عليه محمد صادق بحر العلوم وحسين بحر العلوم، نشر مكتبة الصادق، طهران، ج3، ص220، عن مكتبة يعسوب الدين الالكترونية.

⁵ محمد بن الحسن الطوسي: اختيار معرفة الرجال، تصحيح وتعليق ميرداماد الاسترآبادي، تحقيق مهدي الرجائي، مؤسسة آل البيت، فقرة 456، ص515، عن مكتبة يعسوب الدين الالكترونية. وانظر ايضاً: مشكلة الحديث.

⁶ النكت الإعتقادية، طبعة طهران، ص29. كذلك: مقداد بن عبد الله السيوري: ارشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، منشورات مكتبة المرعشي النجفي، قم، 1405هـ، ص301-302.

فائدة البعثة»¹. وأضاف البعض إلى ذلك بأن وقوع المعصية من النبي يفضي بوجوب نهيه فيسقط شأنه من قلوب الناس². وحول عصمة الإمام ذكر أنه لو جاز عليه الخطأ لافتقر إلى غيره كي يسدده، ثم الحال يجري مع هذا أيضاً، فإن لم يكن معصوماً هو الآخر فسيؤدي الأمر بالتسلسل أو يثبت وجود إمام معصوم عن الخطأ. كما وهناك أدلة عقلية أخرى إلا أنها ضعيفة ليست بأقوى مما ذكر .

والإهتمام الذي منحه الشيخ المفيد لتكريس العصمة المطلقة جعلته يطعن بإعتقاد استاذة المحدث السلفي الشيخ الصدوق الذي قام بجمع ورواية أخبار كثيرة تفيد بأن النبي (ص) قد تعرض لحالات من السهو والنسيان وهو يمارس بعض أعماله العبادية من الصلاة، لذلك ردّ عليه الشيخ المفيد ببعض الرسائل كي يثبت هذه العصمة الشاملة للنبي وسائر الأنبياء جميعاً. وتحول هذا النزاع بين المفيد واستاذة الصدوق إلى نزاع بين الإتجاه العقلي والإتجاه البياني داخل حقل الفضاء الشيعي، إذ غلب على الإتجاه الأول رفض تلك الأخبار والروايات التي تقلل من شأن النبوة، وفي المقابل غلب على الإتجاه الآخر تشيبتها.

وتجسّد هذا النزاع في مقولتين متعارضتين، إذ كان الشيخ محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد، وهو شيخ الصدوق، يقول: «أول درجة الغلو نفي السهو عن النبي»³. فردّ عليه البعض، مثل السيد محمد باقر الداماد، بالقول: «أول إنكار النبوة إسناد السهو إلى النبي»⁴.

فهذا الصراع بين الإتجاهين يعكس صراع العقل عند العقليين مع البيان لدى المحدثين وعلماء السلف.

لذا قال بعض المتأخرين من أصحاب الإتجاه العقلي وهو بصدد هذه المسألة من سهو النبي: «وأما من جهة أصول الدين: فلا يمكن العمل بالأخبار حتى لو صحت سنداً واتضحت دلالة، إذ ليس المعتبر إلا حكم العقل، والعقل يمنع من صدور أمثال ذلك عن المعصوم المقتدى، وأن صدور أمثال ذلك لا يوافق مقام النبوة ومنزلة الامامة، بل هو حط من تلك الكرامة، ونقص من ذلك المنصب الإلهي»⁵.

1 النكت الإعتقادية، ص30. وإرشاد الطالبين، ص300. أيضاً: الرسائل العشر للشيخ الطوسي، ص302.

2 إرشاد الطالبين، ص302.

3 الصدوق: من لا يحضره الفقيه، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات في بيروت، الطبعة الأولى، 1406 هـ - 1986 م، ج1، ص250. والأنوار النعمانية، ج4، ص131 و33-40.

4 المير محمد باقر الداماد: الروايع السماوية في شرح الأحاديث الإمامية، منشورات مكتبة المرعشي النجفي، قم، 1405 هـ، ص86، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية. علماً بأنه ليس بالضرورة من ينفي السهو والنسيان عن النبي ينفيه نفياً مطلقاً حتى في الأمور الخاصة التي تخرج عن حدود التكليف والأوامر الشرعية. فالشريف المرتضى يحدد ذلك بقوله: إن النبي «لا يجوز عليه النسيان في ما يؤديه عن الله تعالى أو في شرعه أو في أمر يقتضي التفسير عنه، فأما في ما هو خارج عما ذكرناه فلا مانع من النسيان» (تنزيه الأنبياء، ص84).

5 محمد حسين المظفر: علم الامام، المطبعة الحيدرية في النجف، الطبعة الأولى، 1384 هـ - 1965 م، ص49-50. لكن من وجهة نظرنا أن الإعتماد على الخطاب الديني في نفيه للعصمة المطلقة يفضي إلى توليد ثمرتين: إحداهما أن هذا النفي يشكل قرينة على صدق النبوة. إذ ليس من المعقول أن يقوم مدعي النبوة بإضفاء بعض صفات الذم والخطأ على نفسه ما لم

وقد أظهر الشيخ المفيد تردداً في موقفه من العصمة المطلقة، فهو في كتابه (النكت الإعتقادية) اعتبر النبي «معصوم من أول عمره إلى آخره عن السهو والنسيان والذنوب الصغيرة والكبيرة عمداً وسهواً»¹، لكنه في كتاب (أوائل المقالات) صرح بجواز وقوع الصغائر من الأنبياء قبل النبوة فقط - وكذا بالنسبة للأئمة أيضاً - إلا أنه اشترط أن لا يستخف فاعله وأن لا يكون على عمد، وزعم أن هذا هو مذهب جمهور الإمامية، كما وجّز خطأ الإمام في الأمور الخاصة بالحكم على القضايا الخارجية ومنها أمور القضاء، فاعتبر أن من الجائز أن يحكم الإمام بالظاهر وإن كان على خلاف الحقيقة كما في علم الله تعالى². لكن رغم ذلك فالذي ساد وسط الإمامية إنما هو الرأي الأول لا الأخير.

ونعتقد بأن هناك سببين رئيسيين جعلاً العصمة الشاملة تثبت لدى الفكر الشيعي، وكلاهما يعتمد على العقل، أحدهما يرتبط بفكرة الامامة، والآخر بمسألة (الإحباط). فلهذين السببين ثبت الرأي الأول للشيخ المفيد دون غيره، رغم أن الخلاف حول عصمة الأئمة كان شائعاً لدى قدماء الشيعة ممن عاصر الأئمة. وهو أمر يستدعي البحث كالتالي:

1- العقل والعصمة ومسألة الإحباط

بالرغم من وجود العديد من الآيات والروايات الدالة على إحباط الأعمال للمعاصي والطاعات بعضها للبعض الآخر في الآخرة، وهو ما يسمى بمسألة (الإحباط)، إلا أن التنظير العقلي لدى الشيعة أنكر هذه المسألة، وهو ما خلق فجوة معرفية ومعيارية بين الإتجاهين العقلي والبياني في هذا الوسط.

وسبق للشيخ المفيد أن ذكر: «إنه لا تحابط بين المعاصي والطاعات ولا الثواب والعقاب، وهو مذهب جماعة من الإمامية والمرجئة، وبنو نوبخت - وهم من قدماء الإمامية - يذهبون إلى التحابط في ما ذكرناه ويوافقون في ذلك أهل الاعتزال»³.

يكن صادقاً، لا سيما أنه يستهدف بدعوته إتباع الناس له. بل لم نعهد مثل هذا الحال لدى الرؤساء والزعماء باستثناء أتباع الأنبياء. لذا ليس من الصحيح القول بأن إثبات الذنب والخطأ يعتبر أمارة على نفي النبوة وتكذيبها، بل العكس هو الصحيح، بدلالة كثرة ما أبداه القرآن الكريم من الإشارة إلى ذلك، ولا يعقل أن يكون هذا التأكيد لعشرات الآيات في الوقت الذي يوحى إلى نفي النبوة وتكذيبها.

أما الثمرة الثانية فهي تشير إلى صحة الإجتهد في جميع الممارسات السلوكية غير المرتبطة بالوحي المباشر. فما يقع للأنبياء من أخطاء دال على إجتهدهم، ومن الأولى أن يتسع هذا الحال لغيرهم، مما يعني جواز إعمال الجدل بين العقل والواقع دون التقيد بحرفية الممارسة النبوية، وإن كان الاسترشاد بها يعد أمراً مطلوباً لا غنى عنه، ناهيك عن وجوب أن تكون هذه الممارسة متطللة بالمبادئ الدينية والمقاصد الكلية العامة، كالذي فصلنا الحديث عنه خلال حلقة (النظام الواقعي).

1 النكت الإعتقادية، ص29.

2 المفيد: أوائل المقالات، مكتبة الداوري بقم، ص68-69 و74.

3 أوائل المقالات، ص96.

كما ردّ الشيخ الطوسي على الروايات التي وردت عن الإمام الصادق حول التحابط بين الطاعات والمعاصي مما يتلاءم مع ما ذهب إليه أهل الإعتزال.

فقد جاء في تعقيب الإمام الصادق لقوله تعالى: ﴿وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباءً منثوراً﴾¹: «أما والله لقد كانوا يصلون، أما والله لقد كانوا يصومون، ولكن إذا عرض عليهم الحرام أخذوه». كذلك قول الصادق في خبر آخر: «إذا كان يوم القيامة يقدم قوم على الله فلا يجدون لهم حسنات، فيقولون: إلهنا وسيدنا ما فعلت حسناتنا؟ فيقول تعالى: أكلتها الغيبة، أن الغيبة تأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب».

لكن الطوسي رفض دلالة هذه الأخبار تعويلاً على مسلكه العقلي.

وقال: «هذه أخبار آحاد لا ترد لها أدلة العقول الدالة على بطلان التحابط. ولو صحت لتأولناها كما نتأول ظاهر القرآن لتلائم أدلة العقل، فيكون قوله تعالى ﴿فجعلناه هباءً منثوراً﴾ معناه حكمهم بذلك لأنهم أوقعوها على خلاف الوجه المأمور به فلم يستحقوا عليها ثواباً، لا أنه حصل الثواب ثم زال، ويكون قوله (لقد كانوا يصومون ويصلون) محمولاً على أنهم كانوا يفعلون ذلك على خلاف الوجه المأمور كما يفعله رهبان النصارى وعباد اليهود، فلا ينفعهم مع فعلهم ما حرم الله عليهم من تكذيب النبي (ص)، لأنه إذا كان ذلك كفراً دلّ على أن ما فعلوه لم يكن واقعاً على وجه القرية. والخبر الآخر قوله: (أكلت الغيبة حسناتكم).. المعنى فيه أنه إذا فعل إنسان طاعة وذكر أن غيره ليس يفعل ذلك، صار بذلك مغتاباً له وموقعاً لفعله على وجه الرياء، فلذلك لم يستحق عليها الثواب، لا أن الثواب كان حاصلًا فازالته الغيبة»².

فهذا التشديد في إنكار مسألة الإحباط هو ما كرس نظرية العصمة المطلقة لدى التنظير العقلي الشيعي، وهو موضع الخلاف بين رجال الإمامية وأهل الإعتزال، كما أشار إلى ذلك الشريف المرتضى، إذ ذكر بأن الخلاف بين الفريقين «في تجويزهم الصغائر على الأنبياء (ص) يكاد يسقط عند التحقيق، لأنهم إنما يجوزون من الذنوب ما لا يستقر له استحقاق عقاب وإنما يكون حظه تنقيص الثواب على إختلافهم أيضاً في ذلك، لأن أبا علي الجبائي يقول إن الصغير يسقط عقابه بغير موازنة، فكأنهم معترفون بأنه لا يقع منهم ما يستحقون به الذم والعقاب، وهذه موافقة للشيعة في المعنى لأن الشيعة إنما تنفي عن الأنبياء عليهم السلام جميع المعاصي من حيث كان كل شيء منها يستحق به فاعله الذم والعقاب؛ لأن الإحباط باطل عندهم، وإذا بطل الإحباط فلا معصية إلا ويستحق فاعلها الذم والعقاب، فإذا كان استحقاق الذم والعقاب منفيًا عن الأنبياء (ع) وجب أن ينفي عنهم سائر الذنوب ويصير الخلاف بين الشيعة والمعتزلة متعلقاً بالإحباط، فإذا بطل الإحباط فلا بد من الإتفاق

1 الفرقان / 23.

2 الرسائل العشر، ص 625-326. كذلك: الإقتصاد للطوسي، ص 162.

على أن شيئاً من المعاصي لا يقع من الأنبياء (ع) من حيث يلزمهم استحقاق الذم والعقاب»¹.

هكذا فإن شطراً من الصدام بين العقل والنص يرجع سببه إلى مسألة الإحباط لدى التنظير العقلي الشيعي، لا لأن نصوصها تتعارض مع العقل الكلامي فحسب، بل لأنها تقضي أيضاً إلى توسعة مجال العصمة وفقاً للعقل المذكور وخلافاً لما يبديه النص من «بيان»، وذلك إذا ما استثنينا مسألة السهو والنسيان، إذ لا علاقة لها بالإحباط. أما الاتجاه البياني المتأخر لدى الشيعة فقد نازع نظيره العقلي حول مسائل الإحباط والسهو والنسيان؛ تعويلاً على أخبار الأئمة وأحاديثهم. في حين لم تكن المسائل الأخرى المتعلقة بالعصمة مورد نزاع في الغالب؛ لأن مصدرها الأساس هو القرآن الكريم، بينما يعول أغلب أصحاب هذا الاتجاه على الأخبار، ويجعلون مرد تفسير الآيات إلى هذه الأحاديث المروية عن أئمة أهل البيت، كما سنعرف لاحقاً.

2- العقل والعصمة وفكرة الإمامة

ذكرنا بأن هناك سبباً آخر عمل على دعم وتثبيت العصمة الشاملة لدى الفكر الشيعي، ويتمثل في الإمامة. إذ إهتم علماء الشيعة، سواء كانوا عقليين أم بيانيين، بنظرية العصمة لإرتباطها بهذه الفكرة. فقد نظر لها العقليون من الناحية العقلية، وانعكس ذلك على فهمهم للآيات القرآنية الخاصة بسلوك الأنبياء. في حين سلم بها الكثير من البيانيين باستثناء ما دلت عليه نصوص الأئمة، وهم في جميع الأحوال إستندوا إلى الأخبار الكثيرة التي تشير تارة إلى عصمتهم، وأخرى إلى التخفيف من ذلك، ولم يعول كل من الاتجاهين بما تظهره الآيات القرآنية من معاني مخالفة لما ألوا إليه، رغم كثرة هذه الآيات التي تصل إلى العشرات، وجميعها يفيد معنى مشتركاً واحداً. وسبب ذلك يعود إلى أن العصمة هي من أقوى المبررات التي تدعم تلك الفكرة. وعلى ما قاله الشريف المرتضى من أن العصمة هي من أكبر الأصول في الإمامية، لذلك أوجب الإكثار من الاشتغال بتصحيحها لكونها تسد الكثير من غرض إثبات مسألة الإمامة².

والواقع إنه لولا العصمة ما إستطاع علماء الشيعة أن ينظروا لمسألة الإمامة بتنظيرهم العقلي المتعارف عليه، ولإقتصر التنظير لديهم بما ورد من بيان أغلبه متنازع عليه. وكما قال الشيخ الطوسي من أن «صفات الإمام عندنا معلومة بالعقل فلا يدخل النقل فيها، فأما أعيان الأئمة فإننا نعلمهم تارة بالنص والتواتر وتارة بالمعجز»³. وهو في محل آخر ذكر

1 تنزيه الأنبياء، ص43.

2 رسائل المرتضى، ج3، ص145.

3 أبو جعفر الطوسي: تمهيد الأصول في علم الكلام، انتشارات دانشگاه طهران، ص353.

بأن صفات الإمام على ضربين؛ عقلية وشرعية: «فالأول كونه معصوماً أفضل الخلق عالماً بالسياسة، والثاني كونه أعلم الناس بالأحكام الشرعية وأشجع الخلق»¹.

وهناك من جسد الدعوة التي طمح لها الشريف المرتضى، فسعى لتصحيح الإمامة بأكبر عدد ممكن من «البراهين» المتعلقة بالعصمة. فهذا ما تحقق لدى العالم المخضرم الكبير جمال الدين بن المطهر المعروف بالعلامة الحلي في كتابه (الألفين في إمامة أمير المؤمنين). وهو كتاب معروف وممدوح في الأوساط الشيعية، حتى نُقل بأنه بعد وفاة الحلي رآه أحد أولاده بالمنام وسأله عن حاله في عالم البرزخ، فما كان من الأب إلا أن ردّ عليه بالقول الشهير: (لولا كتاب الألفين وزيارة الحسين لقصمت الفتاوى ظهر أبيك نصفين). وتعود تسمية الكتاب بالألفين إلى محاولة صاحبه أن يضع ألفي دليل عقلي ونقلي على الإمامة. ومع أن ما بلغه هذا الكتاب هو ألف ونيف وثلاثون دليلاً دون أن يبلغ الحد الذي أشار إليه، إلا أن أغلب هذه الأدلة تتعلق بعصمة الامام، فهي تقارب ألف دليل من المجموع الكلي. ورغم وجود هذا العدد الكبير من الأدلة ورغم ما صرح به من أنها براهين قاطعة²، إلا أن هذه الأدلة المدعاة كانت في عمومها «أدلة» بسيطة متهافئة لا ترقى إلى أي درجة من درجات الظن، بل أحياناً أنها أوقعت صاحبها في التناقض. وسأقتصر على جملة من الأدلة والبراهين المدعاة، مع شيء من التعليق لإيفاء الغرض.

فمن ضمن ما أفاده العلامة الحلي في أدلته العقلية هو أنه حاول أن يثبت بأن عدم عصمة الإمام يلزم عنه التناقض، فمن جهة يجب إتباعه باعتباره إماماً واجب الطاعة، لكن من جهة أخرى لا يجوز إتباعه لكونه يتبع - في بعض أفعاله - خطوات الشيطان فيتناقض الأمران مما يقضي بوجوب العصمة³.

وهو استدلال يمكن أن يُردّ عليه باستدلال آخر على شاكلته، وهو أن يقال: طاعة الوالدين واجبة ولكن إتباعهم فيما يمارسونه من معصية منهي عنه، فيتناقض الأمران، مما يدل على وجوب عصمة الوالدين، وهو واضح البطلان. والصحيح أنه لا يوجد تناقض، إذ لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.

ومن أدلته قوله بأنه «يستحيل على الله تعالى أن يجعل ما يمكن أن يكون سبباً للضد مقرباً إلى الضد، وغير المعصوم يمكن أن يكون سبباً في ضد الفعل المكلف به فيستحيل أن يجعل له الله تعالى سبباً له»⁴.

1 المصدر السابق، ص359.

2 انظر: يوسف بن المطهر الحلي: الألفين في إمامة أمير المؤمنين، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات ببيروت، الطبعة الثالثة، 1982م - 1402هـ، المقدمة والخاتمة، ص11 و445.

3 الألفين، ص396. وشبّه به ما ذكره الطباطبائي في كتابه: الميزان في تفسير القرآن، منشورات جامعة المدرسين، ج2، ص137.

4 الألفين، ص239.

مع أنه لو صح هذا لصح القياس القائل بأن الإمام المعصوم لما كان مجعولاً من قبل الله تعالى فإنه يصدق عليه ما صدق على الله، أي أن فعله يستحيل أن يكون سبباً ضد الفعل المأمور به، فيقتضي ذلك عصمة كل من ينصبه الإمام من ولاية لتحقيق الحجة التامة على الخلق.. وهو واضح البطلان، ولم يقل به سوى بعض من قدماء الإمامية كما نقل الشريف المرتضى¹.

ومن أدلته تقريره بأنه إذا كان الإمام غير معصوم فإنه يصح للمكلف أن يفحمه ويعتبر قوله ليس حجة طالما يختلف عن إجتهاده الشخصي². إذ يمكن أن يرد عليه بالقول: «لا يجب عليّ إتباعك حتى أعرف موافقة أمرك لأمر النبي ولا أعلمه. فينقطع الإمام ويفحم وهو نقض الغرض»³. وعلى هذه الشاكلة اعتبر الحلي أن فرضية إنتفاء الإمام المعصوم تستلزم إضلال الله تعالى لكل من يقترب ذنباً مهماً كان صغيراً⁴. لذلك أحال إنتفاء المعصوم لجميع العصور كي لا يكون للمكلف على الله تعالى حجة في جهل الأحكام وكل ما يقرب من الواجب ويبعد عن المعصية⁵.

لكن المشكلة في هذا الدليل هي أنه يستلزم أن يكون عصر الغيبة وعصور الفترة بين الأنبياء مما لا يصح فيها التكليف.

كما اعتبر عدم العصمة في التبليغ «يستلزم جواز الإضلال والدعاء إلى المعاصي، فلا يبقى وثوق بقوله ولا يحصل للمكلف وثوق بأنه لطف»⁶، كما لا يحصل الجزم بحفظه للشرع، فلا يوثق بقوله، ومن ثم تنتفي فائدته⁷.

لكن يرد على ذلك بأن العصمة في مجال التبليغ للنبي ومن على شاكلته محفوظة لا نقاش فيها. وإذا كان الإشكال متعلقاً بمطلق التبليغ فهو غير صحيح، إذ من المعلوم ضرورة بأن غير المعصوم يشارك في التبليغ، فبدونه لا تقوم للإسلام قائمة. لذا فالناس مأمورون باتباعهم حين احراز الوثوق بهم وبأقوالهم، وهو ما يسلم به كافة العلماء.

كما حكم الحلي بعدم جواز إتباع غير المعصوم وعدم قبول رأيه وقوله بإعتباره مزنون الضرر، وقال بهذا الصدد: «إتباع غير المعصوم جاز أن يكون مهلكاً مضرراً، والاحتراز عن الضرر المتوقع واجب، فكلما كان الإمام غير معصوم وجب ترك إتباعه وطاعته»⁸.

1 رسائل المرتضى، ج1، ص89.

2 الالفين، ص403.

3 المصدر السابق، ص342.

4 المصدر نفسه، ص383.

5 المصدر نفسه، ص89.

6 المصدر نفسه، ص270.

7 المصدر نفسه، ص207.

8 المصدر نفسه، ص233.

كما قال: «كلما كان الإمام غير معصوم كان إتباعه فيما لا يعلم المكلف صحته وفساده حراماً»، وذلك لأن إتباعه يشتمل على الضرر المظنون فيكون حراماً¹. وحكم بأن إمتثال قول غير المعصوم يعتبر إلقاء باليد إلى التهلكة لجواز أمره بالمعصية والخطأ، وسبحانه يقول: ﴿ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة﴾². وعلق على قول الله تعالى: ﴿لم تلبسون الحق بالباطل﴾ فذكر بأنه يقتضي التحرز عن إتباع من يجوز فيه ذلك، وهو يصدق على غير المعصوم. وكذا قول الله تعالى: ﴿وتكتمون الحق وانتم تعلمون﴾ فحرم إتباع كل من يجوز عليه إمتثال تلك الصفة³. كما علق على قوله: ﴿ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون﴾ فاعتبر الآية تدل على التحذير من إتباع من تجوز فيه تلك الصفة، وهو يصدق على غير المعصوم⁴. ومثل ذلك الآية: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم لا يألونكم خبلاً﴾⁵، فلم يجوز إتباع غير المعصوم لإحتمال وجود تلك الصفة فيه⁶.

واستناداً إلى هذه الغاية من إثبات العصمة حكم الحلي بحرمة الإجتهد والتقليد، فاعتبر أنه يلزم عن الإجتهد تكليف ما لا يطاق، وله حول ذلك العديد من التصريحات، منها قوله: «إنه تعالى نهى عن التفريق مطلقاً، فلو لم يكن المعصوم ثابتاً في كل وقت لزم تكليف ما لا يطاق، إذ الاستدلال بالعمومات والأدلة والإجتهد فيها مما يوجب التفريق، إذ لا يتفق إجتهد المجتهدين فيما يؤدي إليه إجتهدهم. فلو لم يكن المعصوم ثابتاً لزم تكليف ما لا يطاق، واللازم باطل فالملزوم مثله»⁷.. «أدلة الشرع من الكتاب والسنة لا تدل بنفسها لإحتمالها، ولذلك اختلفوا في معناها مع إتفاقهم في كونها دلالة، فلا بد من مبين عرف معناها اضطراراً من الرسول أو من إمام»⁸.. «إن أحكام الله تعالى ليست مفوضة إلينا وإلى اختيارنا، ونحن مكلفون بها في الوقائع إذ لم نخير في واقعة فيها حكم الله تعالى، بل نحن مأمورون بذلك الحكم بعينه، والمجتهد لا يمكنه تحصيل ذلك من الكتاب والسنة فتعين الإمام المعصوم إذ غيره لا يفيد»⁹.. «الله تعالى كلف في كل واقعة بحكم خاص، والكتاب والسنة لا يمكن استخراج كل الأحكام منها، فإما أن يكلف الله تعالى كل مجتهد بما يؤديه إجتهد إليه فلا يكون له تعالى في الواقعة حكم واحد، وهو خلاف التقدير، وإما أن يكلف استخراج ذلك الحكم من الكتاب والسنة مع عدم دلالتهم، إذ هما متناهيان والوقائع غير متناهية، وهو تكليف ما لا يطاق، ولا نبي ولا وحي بعد النبي (ع). فلا بد من طريق يرجع المكلف إليه، وليس إلا الامام، فإن لم يكن معصوماً لم يكن للمكلف دليل إلى العلم إلا بذلك،

1 المصدر نفسه، ص233.

2 المصدر نفسه، ص82.

3 المصدر نفسه، ص146.

4 المصدر نفسه، ص148.

5 آل عمران/ 118.

6 المصدر نفسه، ص154.

7 المصدر نفسه، ص150.

8 المصدر نفسه، ص200.

9 المصدر نفسه، ص180.

إذ قول غير المعصوم قد لا يفيد الظن، ولو أفاده فقد لا يقتنع المكلف به خصوصاً مع قوله تعالى: ﴿واجتنبوا كثيراً من الظن﴾، فبقي أن يكون الإمام الحافظ للشرع يجب أن يكون معصوماً¹.. «إنه تعالى امتحن عباده بما أتاهم ليثيب من صبر على الإمتحان والتزم بالحق وذلك لا يتم إلا بإمام معصوم لما تقدم تقريره غير مرة فيستحيل خلو الزمان عن إمام معصوم. وأيضاً أمر الله عباده أن يستبقوا إلى الخيرات ولا يلتفتوا إلى الشبهات ولا إلى معارضات الحق ومخالفاته ولا يتم مع اشتغال النص على المتشابه إلا بمن يفيد قوله اليقين ويبين متشابهات النص بحيث لا يكون للمختلفين على الله حجة، إذ المكلف إذا خوطب بالمتشابه ولم يحصل له ما يفيد اليقين حتى ظن خلاف الحق لعدم وقوفه على قرينة أو قصور عقله عن تحصيل يقين مع عدم ذلك ولا مفسر للمتشابه يفيد قوله اليقين يكون حجة ظاهرة، فلأجل ذلك وجب امام معصوم يعلم المتشابه والظاهر والمؤول يقيناً ويعلمه المكلفين ويدلهم ذلك عليه وهو المطلوب»².

وليس من الصعب أن نستنتج من هذه الأدلة المدعاة بأنها تفضي في الوقت ذاته إلى إبطال التكليف في عصر الغيبة، إذ لا سبيل للتعويض عن غيبة الإمام إلا بالإجتهد، وحيث أن الإجتهد محرم فالتكليف ممتنع لا محالة. لذا فقد استدرك الحلي هذا الأمر واكتفى بمشروعية العمل بالظن في الأحكام الإلهية لهذا العصر، لوجود المرخص الشرعي³.

لكن ما مصدر هذا المرخص؟ لا سيما ونحن نجد العلماء مختلفين فيما بينهم حول جواز العمل بالظن، فبعضهم أجازته كالذي عليه أغلب الأصوليين، والبعض الآخر حرّمه كما هو الحال مع الشريف المرتضى وابن ادريس الحلي وابن زهرة والإخباريين عموماً.

لذا فلو أخذنا بنفس المبدأ الذي عوّل عليه الحلي لكان خلاف العلماء يبرر للناس أن لا يتقيدوا بأقوالهم خشية الضرر المظنون ولإستحالة تكليف ما لا يطاق، وهو ما يجعلنا نعود – مرة أخرى - إلى نفس المحذور من إنتفاء التكليف في عصر الغيبة.

كما طبقاً للمبدأ الذي اعتمد عليه الحلي، فإن عدم إتفاق الكثير من العلماء – بل أغلبهم – مع رأيه السابق، يجعل من هذا الرأي منضوياً تحت عنوان القاعدة التي قررها حول وجوب الإحتراز عن كل ما يثير الخلاف في الرأي؛ لإستحالة تكليف ما لا يطاق وللزوم اجتناب إتباع الضرر المظنون.

ويتكرر تناقض الحلي عندما استدل على عصمة الإمام بالآيات القرآنية، مع أنه حرّم مطلق الاستدلال بالآيات ما لم يتم الرجوع في ذلك إلى الإمام المعصوم، فكما صرح بأنه لا يعلم تفصيل الكتاب «بالحقيقة والتحقيق في كل الأحكام إلا المعصوم، لأن مجملاته كثيرة

1 المصدر نفسه، ص284.

2 المصدر نفسه، ص375-376.

3 المصدر نفسه، ص404-405.

والإجتهاد لا يفيد إلا الظن، ولا يحصل اليقين في دلالاته على كل حكم إلا المعصوم لانه العالم بما يراد بالمجمل منه حقيقة»¹.

ونجد هذه الدلالة مكررة وهو بصدد ذكر قوله تعالى: ﴿فبشّر عباد الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولوا الألباب﴾²، إذ اعتبر الكثير من الآيات والأحاديث مجملة، وقد اختلفت الآراء فيها، وليس تقليد أحد المجتهدين بأولى من آخر، والجمع بين الكل محال، كذلك فإن الترك يستلزم العقاب. وعليه استنتج أنه لا بد من شخص يفيد قوله اليقين، ولا يفيد اليقين إلا قول المعصوم³.

مع ذلك فقد صادر على ما أراد إثباته ووقع في الدور والتناقض، بإعتباره قد استخدم الآيات كأدلة على مطلبه في العصمة والإمامة.

فمن استدلالاته النقلية من القرآن الكريم ما يتعلق بذكر الظالمين، كما في قوله تعالى: ﴿وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فاتمهنّ قال إني جاعلك للناس إماماً قال ومن ذريّتي قال لا ينال عهدي الظالمين﴾⁴، حيث اعتبرها تشير «إلى عهد الامامة والفاسق الظالم»⁵، مؤكداً إعتبار غير المعصوم ظالماً لصدور الذنب عنه بالفعل⁶. وعلى هذه الشاكلة الآية التي تقول: ﴿وليعلم الله الذين آمنوا ويتخذ منكم شهداء والله لا يحبّ الظالمين﴾⁷؛ معتبراً الظالم ينطبق على غير المعصوم فلا يتخذه الله شاهداً، الأمر الذي يعني أن ما يتخذه من شهداء دال على عصمتهم⁸.

كما استشهد على أن غير المعصوم لا يجوز الركون إليه بإعتباره ظالماً والله يقول: ﴿ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار﴾⁹، وهو ما يدل على أن الإمام لا بد أن يكون معصوماً وإلا فهو ظالم لا يجوز الركون إليه¹⁰. ومثل هذا استدلال بالآية: ﴿ومن يتعدّ حدود الله فأولئك هم الظالمون﴾¹¹، فذكر أن وجه الاستدلال هو أن كل فاعل ذنب يكون متجاوزاً لحد من حدود الله تعالى، وكل متجاوز لحدود الله فهو ظالم، فينتج عن ذلك: كل فاعل ذنب ظالم لا يجوز الركون إليه بشهادة الآية المذكورة¹². كما استدلال بالآية القائلة: ﴿وما للظالمين

1 المصدر نفسه، ص405

2 الزمر / 17-18.

3 المصدر نفسه، ص388.

4 البقرة/ 124.

5 المصدر نفسه، ص61.

6 المصدر نفسه، ص78.

7 آل عمران/ 140.

8 المصدر نفسه، ص109.

9 هود/ 113.

10 المصدر نفسه، ص373.

11 البقرة/ 229.

12 المصدر نفسه، ص401.

من أنصار)؛¹ معتبراً بأن غير المعصوم لا ناصر له بإعتباره ظالماً، ومن ثم لا تصح إمامته فتنثبت بذلك الإمامة المعصومة².

واستدل أيضاً على العصمة بقوله تعالى: ﴿فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾³، حيث أن غير المعصوم لا يحبه الله تعالى لأنه ظالم كما تدل عليه الآية: ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾⁴. كذلك الحال مع الآيات الدالة على هداية المؤمنين، فبرأيه أن غير المعصوم لا يهديه الله تعالى بإعتباره ظالماً، وذلك لقوله عز وجل: ﴿وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾⁵.

وعلى نفس هذا المنوال من الاستدلال اعتبر غير المعصوم ضالاً ومعتدياً بلا تقوى ولا اتباع للنبي (ص). واستشهد على ذلك ببعض الآيات، كقوله تعالى: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ، صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾⁶؛ معتبراً أن غير المعصوم ضال، وبالتالي فإن هذه الآيات تشير برأيه إلى العصمة⁷.

كما سلم بعدم تقوى غير المعصوم، مما يعني أن ما ذكره القرآن الكريم من آيات بشأن المتقين يقتصر أمرها على المعصومين دون غيرهم، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَكِنَّ الْبِرَّ مِنْ أَمِنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ.. أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾⁸، وقوله: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ﴾⁹. فمن وجهة نظر الحلي أن كل من يصدر عنه ذنب فهو غير تقي ولا متبع للنبي¹⁰. وقوله أيضاً: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾¹¹؛ معتبراً أن غير المعصوم معتد بالفعل فلا يحبه الله تعالى. وكذا قوله تعالى: ﴿وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مِيلًا عَظِيمًا﴾¹²؛ معتبراً ذلك مما يصدق على غير المعصوم. وبذلك يصبح خطاب القرآن موجهاً إلى المعصومين لا إلى عموم المؤمنين. إذ ليس في قاموس (الألفين) إلا المعصوم أو ما يناقضه من المعتدين الفاسقين الضالين المبعدين عن رحمة الله¹³.

-
- 1 البقرة/ 270.
 - 2 المصدر نفسه، ص388.
 - 3 آل عمران/ 31.
 - 4 المصدر نفسه، ص101 و145-146 و155.
 - 5 المصدر نفسه، ص149.
 - 6 الفاتحة/ 6-7.
 - 7 المصدر نفسه، ص66 و67.
 - 8 المصدر نفسه، ص80-81.
 - 9 الأعراف/ 156-157.
 - 10 المصدر نفسه، ص80-81 و398 و433.
 - 11 البقرة/ 190.
 - 12 النساء/ 27.
 - 13 المصدر نفسه، ص398 و424 و443 و75-80.

وبذلك يحوّل الحلي معنى الآيات إلى فهم بعيد عن الفهم العرفي للألفاظ، مع أن لغة الخطاب الديني نزلت بصيغة ما تعارف عليه الناس من مواضع عرفية¹. ورغم هذا وقع في بعض التناقضات، فمن ذلك ما استدل به من قوله تعالى: ﴿يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُمُ مِنَ الْجَنَّةِ﴾²، إذ اعتبر بأن مفاد الآية ينطبق على غير المعصوم من حيث إفتنانه بالشيطان³، مع أن ذلك يصدق على النبي آدم بصريح الآية.

هكذا يتبين أن الاستدلالات السابقة تصدر كل ما بناه الحلي من أدلة وتوقعه في التناقض.

فقد استدل على العصمة بالآيات القرآنية دون الرجوع إلى قول الإمام المعصوم، مع أنه نهى عن ذلك وأبطله مبدئياً كما عرفنا قبل قليل. يضاف إلى أن الكثير من العلماء يختلفون في الرأي مع الحلي، ولو عوّلنا على النهج الذي حمّله الأخير لما جاز لنا الإلتزام برأيه وإتباعه، وهو دليل على تهافت محاولاته الاستدلالية وتناقضها⁴.

وعموماً لم تنجح جميع المحاولات الفكرية التي استهدفت إثبات العصمة وخلعها على الحكم السياسي. وهو ذاته الذي حرم الشيعة من توفير الأرضية الصلبة لإقامة الحكم الإسلامي قروناً عديدة طيلة الغيبة الكبرى. إذ حرّمهم من التنظير الفقهي للحكم السياسي، كما حرّمهم من المطالبة بهذا الحكم حتى مع ظهور وشيوع فكرة نيابة الإمام العامة.. إلى أن حلّ عصرنا الحديث فقلب الكثير من التصورات والأحكام رأساً على عقب.

لكن لو تجاوزنا مقالة الحلي في الدليل العقلي حول العصمة الشاملة، ونظرنا إلى ما ذكره غيره من العلماء، فسوف لا نجد أدلة أقوى مما نقلناه عن الشيخ المفيد. لكن هذه الأدلة ساقطة طبقاً لموازن المنطق والواقع. فهي بإختصار كالتالي:

1- لو عهد من النبي أو الإمام السهو والنسيان لارتفع الوثوق به عند تبليغه وإخباره.

2- ولو عهد منه خطيئة لتنفرت العقول من متابعته فتبطل فائدة البعثة.

3- وقوع المعصية منه يوجب نهيه فيسقط شأنه من قلوب الناس.

¹ علماً بأن هذا الفهم يتسلل أحياناً إلى بعض العلماء المعتدلين من المعاصرين كالمرحوم الطباطبائي وهو يحاول جهده أن يستنبط العصمة من أمثال ما سبق أن أشرنا إليه من آيات قرآنية (الميزان في تفسير القرآن، ج2، ص135-137).

² الأعراف/ 27.

³ الألفين، ص379.

⁴ اعتمدنا في مناقشة العلامة الحلي على دراستنا: العصمة وكتاب الألفين والمنهج الإستقرائي، مجلة الموسم، العددان 23-24، 1416 هـ-1995م.

4- لو جاز عليه الخطأ لافتقر إلى غيره كي يسدده، ثم الحال يجري مع هذا أيضاً، فيفضي الأمر إلى التسلسل أو يثبت إمام معصوم عن الخطأ.

ومن السهل الجواب عن هذه الأدلة جملة وتفصيلاً. فيجاب عليها جملة بأننا نرى الناس يتبعون علماءهم ويقلدونهم ويقدمونهم مع علمهم بأنهم كسائر البشر ليسوا معصومين، فهم ممن ينتابهم السهو والنسيان والوقوع في الخطأ وبعض المعاصي الصغيرة غير المنفرة، ومع ذلك لم يسقط شأنهم من قلوب الناس.

أما تفصيلاً فيجاب على الدليل الأول بأن النبي مسدد ومعصوم في جميع ما يخبر به ويبلغه عن الوحي. إذ لا مانع من أن يتعامل معه الناس بالثقة والاطمئنان، كتعامل بعضهم مع البعض الآخر عند الإحساس بالصدق والأمانة.

كما يجاب على الدليل الثاني بإنكار التعميم القائل بأن كل خطيئة منفرة لنفوس الناس وعقولهم، وبالتالي فليس بالضرورة أن تكون الخطايا مخلة بمفاد رسالة النبي وهدفها. فالعصمة المطلوبة هي خارج إطار ما ينقر الناس ويصدقهم، لا من كل ذنب مهما كان صغيراً.

كذلك يجاب على الدليل الثالث بأن الأمر لا يحتاج إلى نهى النبي عند الذنوب الصغيرة، طالما يتصف بسرعة الالتفات والرجوع إلى الاستقامة الدقيقة والخلق العظيم. فهو أولى الناس بأن يصدق عليه قول الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ﴾¹.

أخيراً يجاب على الدليل الرابع بأن الحاجة ثابتة لكل إنسان، لكن سعيه وحركته يفضيان إلى تقليص هذه الحاجة باستفادته من تجارب الواقع ومما سنّه الله تعالى من أحكام وقوانين، فلا إشكال في الأمر.

¹ الاعراف\201.

ب - التنظير البياني في الحقل الشيعي

لقد تكرر ظهور التنظير في الدائرة البيانية وسط الاتجاه الشيعي، إثر ما وصلت إليه الدائرة العقلية مداها، فجاءت كرد فعل على التطورات العقلية، مثلما حصل نفس الأمر في الاتجاه السني على يد ابن تيمية. لكن الملاحظ أنه إذا كانت نزعة ابن تيمية البيانية قد اقتصر في الغالب على مجال العقائد وعلم الكلام دون الفقه، فإن ما حصل مع البيان المنظر الشيعي شيء آخر مختلف، فقد جاء كرد فعل على ما حدث من تطورات للتنظير العقلي، سواء في الفقه وأصوله أم في علم الكلام والعقائد، بل إن ردّ الفعل الأكبر كان من نصيب المجال الأول دون الثاني.

لقد بدأ التنظير البياني لدى الشيعة على يد فرقة أطلق عليها (الإخبارية) التي أسسها المحدث محمد أمين الاسترابادي (المتوفى سنة 1033هـ). وقد اتّبعه الكثير من العلماء الكبار، كالشيخ الكركي (المتوفى سنة 1076هـ)، والحر العاملي (المتوفى سنة 1104هـ)، ويوسف البحراني (المتوفى سنة 1186هـ)، ونعمة الله الجزائري (المتوفى سنة 1112هـ) وغيرهم.

واقترن وجود الاسترابادي بظهور معاصره المحدث الفيض الكاشاني (المتوفى سنة 1091هـ) الذي توصل بمفرده إلى أغلب نتائج النزعة الإخبارية لدى الاسترابادي، بل وشعر بنفس مشاعر هذا الأخير ضد طغيان الطريقة العقلية، وأدانها بالإبتداع والانحراف عن سلوك نهج السلف في عصر الأئمة المعصومين وما بعده بقليل¹. مع ذلك فقد عمل الفيض الكاشاني لصالح العرفان والذوق الوجودي، وسعى للجمع بين المعيار والوجود. كما أن طريقته اتسمت بالتوسط بين الاتجاه الإخباري الخالص كما يتمثل في منهج الاسترابادي وأتباعه، وبين «الاتجاه العقلي» المعروف بالطريقة الأصولية أو الإجهادية.

وسار على هذا النحو من التوسط بين الاتجاهين الشيخ يوسف البحراني، وصرح بأنه اتبع الطريقة الوسطى بين المجتهدين والإخباريين، معتقداً بأنها على نهج ما ذهب إليه العلامة محمد باقر المجلسي المعروف بصاحب (بحار الأنوار)².

¹ اعترف الفيض الكاشاني بأن الاسترابادي قد سبقه إلى النزعة الإخبارية، على ما ذكره في آخر رسالته الموسومة (الحق المبين، ص12)، بل وما لوح إليه في مقدمة كتابه (الأصول الأصلية)، حيث ذكر يقول: «إن هذه أصول أصيلة يبتنى عليها فروع جلية... عليها كان عمل قدماء الطائفة... وأنها كانت برهة من الدهر تطوف حوالي خاطري تطوفاً وتجول في ميدان قلبي تجوالاً، واني كنت أصبر على ابرازها هوناً لأنني لم أجد عليها عوناً، فلم أقدر لها إلا حفظاً وصوناً حتى استشمتت من كلام جماعة من متأخري أصحابنا الإيمان بها والاذعان لها ثم الفيت بعض فضلائهم - يقصد به الاسترابادي - مصرحاً بأكثرها في جملة خيالات مخترعة وآراء مبتدعة، عالياً صوته بالنداء، بل غالباً بكلامه في الأداء، حتى كاد يخطئ الحق بالاعتداء ويفرط عن وسط الحق إلى جانب الردى، فتجاسرت لإظهار الصواب وتمييز القشر من اللباب...».

² يوسف البحراني: الدرر النجفية، مؤسسة آل البيت لأحياء التراث، ص165.

وأهم ما في النزعة الإخبارية للاسترابادي وأتباعه، هو ممارستها للتنظير لصالح البيان ضد الدائرة العقلية، فهي لم تمارس الأحكام المعيارية الخالصة ضد الطرق التي تخرج عن دائرة المعيار البياني كما هو شأن السلف المحدثين، بل أضافت ما هو أهم من ذلك بطريقتها التنظيرية التي جعلتها قادرة على مواجهة النزعة العقلية ومنافستها في احتواء النص وتوظيفه معرفياً. فالاسترابادي وجماعته لم يهتموا النزعة العقلية بالإبتداع والسير خلاف ما يريده الخطاب الديني فحسب، بل حاولوا أيضاً تفسير المدركات المعرفية ليبرروا للبيان موقفه ويجنبوا الفهم والتأسيس الداخلي للخطاب من الخطأ والتأويل.

فقد قسم الاسترابادي العلوم النظرية إلى قسمين: أحدهما قائم على الحس، ويضم علمي الحساب والهندسة وأكثر أبواب المنطق، وعدّه بريئاً عن شائبة إختلاف أنظار العلماء وتناقضاتهم. واعتبر الآخر خلاف الأول لتجرده عن الإحساس، ويضم الفلسفتين الإلهية والطبيعية وعلم الكلام وأصول الفقه والمسائل النظرية الفقهية وبعض القواعد المنطقية. وعلى رأيه فإن هذا القسم هو محل الأغلاط والإختلاف بين الفلاسفة والمتكلمين وغيرهم من العقلاء، وقد عزا سبب ذلك إلى بُعد مادته عن الحس وفقدان الضابط العاصم عن الخطأ. مما جعله يعتقد بأن علاج مسائله يتعلق بالبيان أو النص المتمثل في الأخبار الواردة عن أهل البيت؛ باعتبارهم معصومين وعاصمين عن الخطأ¹.

ومع هذا فقد اضطر الاسترابادي إلى أن يستثني من ذلك كل ما يعود إلى ضرورات الدين الأساسية²، ليفصل عملية التأسيس الخارجي عن التأسيس الداخلي للخطاب كما يتمثل في الفهم، لئلا يقع في الدور والمصادرة على المطلوب.

وهو مع ذلك لم يؤسس العملية الأولى طبقاً لإعتبارات العقل كما هو الحال عند ابن حزم وابن تيمية. فقد اجتهد ليبعد العقل عن حقل المعرفة الصحيحة، سواء من حيث التأسيس في العملية الأولى أو الثانية. فاعتبر المصدر في ضرورات الدين - التي لها وظيفة التأسيس الخارجي للخطاب - يتمثل في الإلهام لا الكسب، مثل إثبات الخالق وتوحيده، وأن له رضاً وسخطاً، بل وضرورة أن يكون له نبي يبعثه، ومعلم يجعله مرشداً للناس إلى ما يصلح نفوسهم ويجنبهم كل ما يفسدها من المضار والقبائح.

إلا أنه مع ذلك لم يسلم من الدور والمصادرة على المطلوب، إذ أوكل مبرر إعتقاده بإلهامية هذه المعارف إلى ذات «البيان» مدعياً وجود التواتر عليه في الأخبار الواردة عن أئمة أهل البيت³، وكذا فعل الحر العاملي الشيء نفسه⁴، فقلب بذلك عملية تأسيس الخطاب

1 محمد أمين الاسترابادي: الفوائد المدنية، طبعة حجرية بتبريز، ص28 و200.

2 المصدر السابق، ص129-131 و266.

3 المصدر السابق، ص226-238.

4 الحر العاملي: الفوائد الطوسية، المطبعة العلمية بقم، 1403هـ، ص353.

مما ينبغي أن يكون الداخل منها قائماً على الخارج كما يفعل أصحاب الإتجاه العقلي، إلى العكس، وهو ما يفضي إلى الدور الباطل.

وقد أسفرت هذه النتيجة ذاتها عن نقد المحدث الله الجزائري للعقل، إذ انكر أن يكون له دور في تأسيس الخطاب، سواء من الداخل أو الخارج. فهو يطعن بقيمته المعرفية حول إثبات أصول الدين، ويستشهد على ذلك بما آل إليه الفلاسفة والمتكلمون من مصير لا يفضي إلى نتيجة حاسمة، كما في إبطال التسلسل ومعرفة حقيقة الصفات وعلاقتها بالذات الإلهية وغيرها. كما أنه يطعن بقيمته المعرفية فيما يخص تأسيس الخطاب من الداخل، مثل القضايا المتعلقة بأصول الفقه، ومناهج تأويل البيان وتحويله إلى متشابه.

وبالتالي فقد رفض الجزائري تقديم الدليل العقلي على دلالة النص والنقل حين المعارضة، وأنكر على أصحاب الإتجاه العقلي ما اضطروا إليه من طرح الكثير من المسائل البيانية التي أثبتتها النقل، كالإحباط وسهو النبي، بحجة أن ذلك يخالف ما عليه العقل¹.

وقد صنّف الجزائري تقييمه للدليل العقلي إلى أصناف ثلاثة كالتالي:

- 1- ما كان بديهياً لا يقبل النقض، كالواحد نصف الإثنين.
- 2- ما كان يعاضده دليل نقلي وآخر غيره معارض له، حيث رجح الأول على الثاني، معتبراً الترجيح عائداً إلى التعارض في النقل لا العقل.
- 3- ما تعارض فيه محض العقل مع النقل، وفيه رجح الأخير على الأول².

وسار الشيخ يوسف البحراني على خطى المحدث الجزائري، وأيده في نقده وتقسيمه للدليل العقلي³، وإن كان قد استثنى من ذلك «العقل الفطري» الذي وصفه بأنه خال من شوائب الأهوام، فاعتبره حجة من حجج الله تعالى، واستشكل أن يرجح عليه «البيان» أو الدليل النقلي، ولم يظهر جواباً حاسماً وصريحاً حول ترجيح وتقديم أيّ من هذين الدليلين، لا سيما أنه عدّ جميع الأحكام الشرعية موقوفة على السماع أو البيان⁴، لذلك اعتبر العقل الفطري موافقاً للشرع، بل هو الشرع من الداخل، إستناداً إلى ما جاء من بيان متمثل في بعض الأخبار الواردة عن أئمة أهل البيت. ففي حديث عن الإمام أبي الحسن حين سئل عن الحجة على الخلق اليوم، قال: «العقل، يعرف به الصادق على الله فيصدق، والكاذب على

1 الأنوار النعمانية، ج3، ص129-132. وكذا في: الحقائق الناضرة، ج1، ص126-128.

2 الأنوار النعمانية، ج3، ص133.

3 الحقائق الناضرة، ج1، ص125-127.

4 نفس المصدر السابق، ج1، ص131-133. كذلك: مرتضى الأنصاري: فرائد الأصول، تحقيق وتقديم عبد الله النوراني،

مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الثالثة، 1411هـ، ج1، ص17-18.

الله فيكذبه». وفي حديث آخر عن الإمام الصادق أنه قال: «حجة الله على العباد النبي، والحجة في ما بين العباد وبين الله العقل». كما جاء عن الإمام موسى الكاظم أنه قال: «يا هشام أن الله على الناس حجتين: حجة ظاهرة وحجة باطنة، فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة، وأما الباطنة فالعقول»¹.

مع هذا فالمحدث البحراني سلب الحجية والإعتبار عن هذا الصنف من العقل حال تغلب ما وصفه بالأوهام الفاسدة والأهواء الناتجة عن بعض الأمراض الروحية، كالعصبية وحب الجاه، وإن كان لم يقدم لنا ضابطاً دقيقاً لتمييز العقل الفطري عن غيره ممن فيه شائبة الأوهام والأهواء. ففي تفصيله للعلاقة بين الدليلين العقلي والنقلي صرح قائلاً: «لا مدخل للعقل في شيء من الأحكام الفقهية من عبادات وغيرها، ولا سبيل إليها إلا السماع عن المعصوم (ع)، لقصور العقل المذكور عن الاطلاع عليها... نعم يبقى بالنسبة إلى ما يتوقف على التوقيف، فنقول: إن كان الدليل العقلي المتعلق بذلك بديهياً ظاهر البدهية، مثل الواحد نصف الإثنين، فلا ريب في صحة العمل به. وإلا فإن لم يعارضه دليل عقلي ولا نقلي فكذلك، وإن عارضه دليل عقلي آخر، فإن تأيّد أحدهما بنقلي كان الترجيح للمتأيد بالدليل النقلي، وإلا فإشكال. وأن عارضه دليل نقلي، فإن تأيّد ذلك العقلي بدليل نقلي كان الترجيح للعقلي، إلا أن هذا في الحقيقة تعارض في النقليات، وإلا فالترجيح للنقلي، وفاقاً للسيد المحدث المتقدم ذكره - الجزائري - وخلافاً للأكثر. هذا بالنسبة إلى العقلي بقول مطلق. أما لو أريد به المعنى الأخص، وهو الفطري الخالي عن شوائب الأوهام الذي هو حجة من حجج الملك العلام - وإن شدد وجوده في الأنام - ففي ترجيح النقلي عليه إشكال».

لكن الغريب هو ما فهمه الشيخ الأنصاري من هذا النص على خلاف صريح مراد المحدث البحراني، إذ علّق عليه في (فرائد الأصول)، قائلاً: «لا أدري كيف جعل الدليل النقلي في الأحكام النظرية مقدماً على ما هو في البدهية من قبيل (الواحد نصف الإثنين). مع أن ضروريات الدين والمذهب لم يزد في البدهية على ذلك. والعجب مما ذكره في الترجيح عند تعارض العقل والنقل كيف يتصور الترجيح في القطعيين، وأي دليل على الترجيح المذكور. وأعجب من ذلك الاستشكال في تعارض العقليين من دون ترجيح مع أنه لا إشكال في تساقطهما، وفي تقديم العقلي الفطري الخالي عن شوائب الأوهام على الدليل النقلي، مع أن العلم بوجود الصانع إما أن يحصل من هذا العقل الفطري أو مما دونه من العقليات البديهية، بل النظريات المنتهية إلى البدهية»².

والواقع أن نص المحدث البحراني في غاية الوضوح. فهو لم يقدم الدليل النقلي على العقل البديهي كما فهم الأنصاري، بل العكس هو الصحيح.

1 الحدائق الناضرة، ج1، ص130.

2 فرائد الأصول، ص18.

كما أن عجب الشيخ الأنصاري من المحدث لم يكن في محله، ذلك لأن البحراني لم يسلم بقطعية الدليل العقلي النظري في قبال قطعية النقل وبيانته ليصدق الإشكال في ترجيح أحدهما على الآخر.

ولكون الإتجاه الإخباري عموماً قد سلك موقفاً متشديداً ضد النظر العقلي، فإنه واجه الكثير من التهم والنقود. فالبعض، كالمرجع الديني البروجردي، اتهم الاسترأبادي بأنه تأثر بالنظرية الحسية الغربية.

وربما جاء هذا الإتهام لأن الاسترأبادي كان معاصراً لفرانسييس بيكون (المتوفى سنة 1626م)، وهو الممهد الأساس للمذهب الحسي بزعامة جون لوك (المتوفى سنة 1704م). لذلك اعترض البعض على هذا الإتهام. فالسيد محمد باقر الصدر اعتبر الاسترأبادي سابقاً على زمان ظهور النظرية الحسية بزمن قليل¹. بل حتى مع إفتراض كون هذه النظرية تعود أساساً إلى فرانسييس بيكون، فإن غياب الوسائل الميسرة للاتصال بين الشرق والغرب والتي منها وسائل النقل والترجمة السريعة، كل ذلك يمنع من عملية التأثير بين المعاصرين.

علماً بأن السيد الصدر قد نزع - في بعض مؤلفاته المبكرة - على الحركة الإخبارية القالب الحسي محاولاً رميها بنفس النتيجة التي انتهت إليها الفلسفة الحسية في الغرب، كتلك المتعلقة بقضايا التأسيس الخارجي للخطاب، كقضية وجود الله وما إليها، إذ جعل لإختلاف الظروف التي اكتنفت كلاً من الفلسفات الحسية والحركة الإخبارية سبباً لعدم سقوط هذه الأخيرة في الالحاد، لا سيما أن لهذه الحركة دوافع دينية دعتها إلى الطعن والتنكيل بالطريقة العقلية، خلافاً لما عليه تلك الفلسفات التي نقضت التفكير العقلي لحساب التجربة².

لكنه لم يثبت على هذا الموقف في ما بعد، إذ سحب اتهامه وأبدى رأياً آخر، ضمن تناوله لجانب من بحوثه العلمية المتأخرة في علم أصول الفقه، فاعتبر الإخباريين ليسوا بصدد إنكار مطلق كاشفية الدليل العقلي. كما حَسِبَ كلام الاسترأبادي لا يستفاد منه حصر المعرفة في مجال الحس والتجربة، بل على رأيه أن غرضه هو حصر المعرفة بالدليل الشرعي وإلغاء الدليل النظري للعقل في مجال إستكشاف الحكم الشرعي³.

¹ محمد باقر الصدر: بحوث في علم الأصول، تحرير محمود الهاشمي، المجمع العلمي للامام الصدر، الطبعة الأولى، 1405هـ، ج4، ص125. علماً أنه جاء عن الشيخ مرتضى مطهري أنه سمع يوماً السيد البروجردي يقول بأن ظهور الفكرة الحسية عند الإخباريين جاء على أثر موجة الفكر المادي في أوروبا، لكن فاته أن يسأله عن دليله على هذه المسألة. لهذا فهو لا يدري إن كان عنده دليل أم أن رأيه حدس وتخمين. وهو على العموم استبعد مثل هذا الرأي (مرتضى مطهري: مبدأ الإجتهد في الإسلام، ترجمة جعفر صادق الخليلي، مؤسسة البعثة في طهران، الطبعة الأولى، 1407هـ، ص34).

² المعالم الجديدة للأصول، ص44-45.

³ بحوث في علم الأصول، ج4، ص125-127.

طبيعة وحدود البيان الإخباري

بالرغم من أن الفهم أو التأسيس الداخلي للخطاب الديني ينحصر عند البيانين في بيان النص، إلا أن له مراتب وأنواعاً مختلفة تبعاً لإختلاف آراء البيانين أنفسهم.

فقد تمثل البيان لدى ابن حزم بالقرآن الكريم ومن ثم السنة النبوية.

والشيء ذاته عند ابن تيمية، سوى أنه أضاف إليه مراتب أخرى تخص مسلك الصحابة والتابعين ككاشفين عن بيان الكتاب والسنة.

في حين إنحصر البيان عند الاستربادي في حقل واحد فقط، وهو خبر الإمام المعصوم¹، أما الكتاب والسنة النبوية فهما لديه مصدر التشابه والغموض.

لهذا قال الاستربادي صراحة: «أن يقال كيف عملكم معاشر الإخباريين في الظواهر القرآنية مثل قوله تعالى: ﴿أوفوا بالعقود﴾، وقوله: ﴿أو لامستم النساء﴾، وقوله: ﴿إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم﴾. وفي ظواهر السنن النبوية مثل قوله (ص): (لا ضرر ولا ضرار في الإسلام)؟».

وأجاب عما سبق: «أن يقال: نحن نوجب الفحص عن أحوالهما – أي ظواهر القرآن والسنة - بالرجوع إلى كلام العترة الطاهرة (ع)، فإذا ظفرنا بالمقصود وعلمنا حقيقة الحال عملنا به، والا أوجبنا التوقف والتثبت ولا يجوز التمسك بما تمسكت به العامة أنه (ص) لم يخص أحداً بتعليم كل ما جاء به وبتعليم تفسير القرآن وما جاء به من نسخ أو قيد أو تأويل أو تخصيص، بل أظهر كل ما جاء به عند أصحابه وتوفرت الدواعي على أخذه ونشره ولم تقع بعده (ص) فتنة أوجببت اخفاء بعضه ومن أنه لولا ذلك لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وللزم الإغراء بالجهل، وذلك لما علم من المذهب ضرورة من أنه (ص) أودع كل ما جاء به عند العترة الطاهرة (ع) وأمر الناس بسؤالهم والرد أي الرجوع إليهم. وأي بيان أقوى من ذلك»².

وقال أيضاً: «... من المعلوم أنه لم يرد منهم (ع) إذن في التمسك في نفس أحكامه تعالى أو نفيها بالاستصحاب أو البراءة الأصلية أو بظاهر كتاب الله أو بظاهر سنة نبيه (ص) من غير أن يعرف ناسخهما ومنسوخهما وعامهما وخاصهما ومقيدهما من مطلقهما ومؤولهما من غير مؤولهما من جهتهم (ع)، فمن تمسك بتلك الأمور كان سارقاً، وهذا بعد التنزل عن الأحاديث الناطقة بأنهم منعوا عن ذلك»³.

1 الفوائد المدنية، ص17.

2 نفس المصدر، ص164-165.

3 الأصول الأصلية، ص134-135.

كما اعتبر الاسترلابادي أن المجتهد في أحكام الله تعالى إن أخطأ فقد افترى وكذب عليه تعالى، وإن أصاب لم يؤجر، لأنه لم يسلك السلوك الطبيعي لمعرفة الحكم الشرعي عن منابعه الأصلية.

وشبيه بهذا الموقف ما قرره بعض الإخباريين من أن القرآن كله متشابه بلا استثناء. وسبق أن نقلنا خلال حلقة (علم الطريقة) ما حكاه المحدث الجزائري من أن بعض مشايخه ذهب إلى أن القرآن الكريم كله متشابه، بما في ذلك قوله تعالى: ﴿قل هو الله أحد﴾، حيث لا يُعرف معنى الأحدية ولا الفرق بين الأحد والواحد وما إلى ذلك.

لكن لو قصد الاسترلابادي بأن مطلق تفسير القرآن والحديث النبوي يتوقف على حديث الأئمة، كما هو ظاهر عبارته، لأفضى به ذلك إلى الدور، إذ إن إثبات حجية الأئمة يتوقف بدوره على القرآن والحديث النبوي.

لذا لعل الاسترلابادي أراد أن يمنع إستنباط الأحكام النظرية من الكتاب والسنة إلا من جهة الأئمة؛ لعلمهم بالناسخ والمنسوخ والمطلق والمقيد والعام والخاص والظاهر والمؤول والمحكم والمتشابه... الخ، لا سيما أن الحر العاملي الذي اتبع خطواته خطوة بخطوة، عنون بعض أبواب كتابه (وسائل الشيعة) بعنوانين تمنع جواز إستنباط الأحكام النظرية من الكتاب والحديث النبوي، وهو في بعض المناسبات سلم بوجود جملة من الدلالات الواضحة في القرآن¹.

مع ذلك فإن الاسترلابادي والحر العاملي كلاهما لم يبرءا من التناقض، فقد مارسا التفسير النظري أحياناً لتأكيد دعواهما الخاصة، من قبيل استدلالهما بالآيات على إبطال التمسك بالإستنباطات الظنية في نفس أحكامه، كما في قوله تعالى: ﴿ألم يؤخذ عليهم ميثاق الكتاب ألا يقولوا على الله إلا الحق﴾، وقوله: ﴿إن الظن لا يغني من الحق شيئاً﴾، وقوله: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾، وقوله: ﴿وإن هم إلا يظنون﴾، وقوله: ﴿وإن هم إلا يخرصون﴾، وقوله: ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾... حتى اعتبر الاسترلابادي أن تخصيص تلك الآيات بأصول الدين كما يراه الأصوليون هو خيال ضعيف². ولولا أن وجهة نظره حول العلم لا تخرج عن العلم العادي لكان إعتباره هذا يوحى بأن استدلاله على نفي الإستنباطات الظنية كان ظنياً أيضاً؛ فيسفر عن التناقض والدور.

ومع ذلك فإن مسلك الاسترلابادي المشار إليه يجعل من إعتباراته كلها تقوم على الظن من الناحية المنطقية.

¹ وسائل الشيعة، المكتبة الإسلامية في طهران، ج18، ص86 و129 و152.

² الفوائد المدنية، ص92. والفوائد الطوسية، ص403-404.

إضافة إلى أن تعويله على حديث العترة لا يجد له مبرراً إذا ما عرفنا أنه كالقرآن أيضاً لا يخلو من المتشابه والمجمل والمطلق والعام فضلاً عن التقية وغيرها، مما يجعل الحجة في عدم جواز تفسير القرآن هي عينها تنطبق على الحديث أيضاً.

مهما يكن، فهذا التشدد والتضييق في إعتبار دائرة البيان موقوفة على حديث الأئمة، لم يكن صبغة جميع المنظرين للبيان الإخباري الشيعي.

فهناك من سعى لتوسعة البيان والتخفيف من حدته في الوقت ذاته. فمن الإخباريين من وسّع هذه الدائرة لتشمل القرآن والسنة النبوية، في الوقت الذي أنكر أن يكون هذا البيان مفضياً إلى القطع، خلافاً لما ذهب إليه الاستربادي. وهذا ما لجأ إليه كل من الفيض الكاشاني والشيخ البحراني. فقد استدل الفيض الكاشاني على بيان القرآن وأجاز تفسيره بأدلة عديدة، منها الأحاديث التي تأمر بعرض الأخبار على القرآن، ولقول النبي (ص): «إني تارك فيكم الثقلين، كتاب الله وعترتي أهل بيتي»، ولقوله (ص) أيضاً: «فإذا التبست عليكم الفتن كقطع الليل المظلم فعليكم بالقرآن»، وغير ذلك من الأخبار.

واعتبر هذا المحدث أن أخبار المنع من تفسير القرآن يجب حملها على المتشابهات دون المحكمات.

كذلك فإنه حمل الأخبار الواردة حول معنى آيات (أهل الذكر) على المتشابهات، مثلما جاء في قوله تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾¹. إذ دلّت هذه الأخبار على تخصيص (أهل الذكر) بالأئمة كمعنيين بعلم القرآن دون غيرهم من الناس، لكن الفيض الكاشاني اعتبرها من المتشابهات، وذكر على ذلك وجوهاً ودلالات من العقل والنقل لا يسع ذكرها.

وهو مع ذلك أجاز تفسير حتى المتشابهات، وإن خصّ بذلك المجاهدين الكاملين من الطائفة - وربما أراد بهذا التخصيص العرفاء بإعتباره ينتمي إليهم صراحة - وأيد ذلك بقوله تعالى: ﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلاً﴾²، واستدل عليه بدلالات ذكرها في أحد فصول الأصل التاسع من أصوله الأصيلة.

وفي محل آخر أكد الفيض الكاشاني على وسع دائرة البيان من حيث شمولها للكتاب فضلاً عن السنة بما فيها أخبار الأئمة، بل اعتبر أن الكمال في بيان الكتاب هو في حد ذاته يمنع من الحاجة إلى الإجتهادات العقلية، فبنظره أن الله تعالى بيّن جميع أحكام الشرع من الأصول والفروع في الكتاب، واستدل على ذلك بجملة من الآيات والأخبار، كقوله تعالى:

1 النحل/ 43.
2 الأصول الأصيلة، ص 35-38.

﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾¹.. ﴿ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين﴾²، وهو يعترف بأن هناك آيات محكمات يجب التمسك بها، وأخر متشابهات قد أمر الله أن يرجع بها إلى أهل الذكر والراسخين في العلم، فجاء في قوله تعالى: ﴿فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾، وقوله: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم﴾³، وقوله: ﴿ولو رده إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾⁴، واعتبر أهل الذكر والراسخين في العلم هم أئمة أهل البيت المعصومون بدلالة الأخبار الكثيرة.

هكذا اعتبر الفيض الكاشاني منهجه في الفهم قائماً على كل من الكتاب وأهل البيت، كما ورد عن النبي «إني تارك فيكم الثقلين ما أن تمسكتم بهما لن تضلوا بعدي، كتاب الله وعترتي أهل بيتي».

كما إستند إلى أخبار أهل البيت ليستدل بها على كفاية الكتاب، فذكر بعض الأخبار الدالة على ذلك كقول الإمام علي في وصف القرآن: «فيه علم ما مضى وعلم ما يأتي إلى يوم القيامة، وحكم ما بينكم وبينكم وبيان ما أصبحت فيه تختلفون، فلو سألتهموني عنه لعلمتكم»، وقول الإمام الصادق: «كتاب الله فيه نبأ ما قبلكم، وخبر ما بعدكم، وفصل ما بينكم، ونحن نعلمه»، وقوله أيضاً: «ما من شيء إلا وفيه كتاب أو سنة»، ومثله: «ما من أمر يختلف فيه اثنان إلا وله أصل في كتاب الله، ولكن لا تبلغه عقول الرجال».

وبذلك ينتهي الفيض الكاشاني إلى بيت القصيد، وهو أنه «قد عُلم من هذا أن الثقلين كافيان في تعليم الأمة معالم دينها أجمع ولا حاجة لأحد في أن يجتهد برأيه في الأحكام، أو يعمل بالقياس والإستحسان، وأن يضع أصولاً فقهية وطرق إستنباطات ظنية لذلك، كما يفعل العامة، بل ورد المنع الوكيد والزجر البليغ عن أمثال ذلك في أخبار لا تحصى، كما يظهر للمتتبع»⁵.

أما البحراني فقد سعى لتوسعة البيان من خلال الأحاديث ذاتها، فذكر أخباراً تؤكد على ضرورة الرجوع في تفسير القرآن إلى الأئمة المعصومين، كما وذكر أخباراً أخرى تؤكد العكس، بعرض الخبر على القرآن، مستنتجاً من طائفة الأحاديث الأولى كونها صريحة، بخلاف الثانية، حيث اعتقد أنها تخلو من الصراحة في معارضتها مع الأولى⁶، لكنه مع

1 الانعام/ 38.

2 الانعام/ 59.

3 آل عمران/ 7.

4 النساء/ 83.

5 تسهيل السبيل بالحجة في انتخاب كشف المحجة، ص22-23.

6 حاول البحراني أن يرد على الحجج التي قد تُوظف لإثبات البيان في القرآن من دون حاجة للإمام المعصوم، وهي حجج مستمدة من الأحاديث والآيات، وقال بهذا الصدد: «فمن ذلك الأخبار الواردة بعرض الحكم المختلفة فيه الأخبار على القرآن والأخذ بما يوافقه وطرح ما يخالفه. ووجه الاستدلال أنه لو لم يفهم منه شيء إلا بتفسيرهم (ع) انتفى فائدة العرض. والجواب أنه لا منافاة، فإن تفسيرهم (ع) إنما هو حكاية مراد الله تعالى، فالأخذ بتفسيرهم أخذ بالكتاب، وأما ما لم يرد فيه

ذلك انتهى إلى أن الموقف الصحيح هو ما لجأ إليه شيخ الطائفة أبو جعفر الطوسي في كتابه (التبيان في تفسير القرآن)، والذي قسّم فيه معاني القرآن بطريقة بيانية أخفت نزعته العقلية التي حوّلت البيان إلى متشابه، إذ ذكر بأن هناك أقساماً أربعة لمعاني القرآن، أحدها ما أخصّ به الله تعالى نفسه بالعلم دون غيره، وثانيها ما كان ظاهره مطابقاً لمعناه، فيعرفه من كان عارفاً للغة، مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾¹، وثالثها ما كان مجملاً يحتاج إلى تفصيل، فيُعرف تفصيله عن النبي (ص)، مثل قوله: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾²، ورابعها ما كان اللفظ مشتركاً بين أكثر من غيره بلا نص عن المعصوم³.

فهذا ما صوّبه البحراني، وأيّده بما روي في (الإحتجاج) عن حديث لأمير المؤمنين علي مع الزنديق، إذ جاء فيه أن الله تعالى قسّم كلامه إلى أقسام ثلاثة، أحدها يعرفه العالم والجاهل، وثانيها لا يعرفه إلا من صفى ذهنه ولطف حسّه وصحّ تمييزه ممن شرح صدره للإسلام، وقسم ثالث لا يعرفه إلا الله وأنبيأؤه والراسخون في العلم⁴.

التنظير الإخباري والبيان السلفي

قلنا بأن ظهور التنظير البياني على يد الاسترلابي جاء كرد فعل على الممارسات العقلية التي بدأت منذ القرن الرابع الهجري، واستمرت تتراكم طيلة قرون حتى مجيء القرن الحادي عشر الهجري. فعندئذ نهض الاسترلابي ليعيد للبيان هيئته، لا بنقد النزعة العقلية التي يمارسها الأصوليون ومحاولة إبطالها معرفياً ومعيارياً فحسب، بل كذلك من

تفسير عنهم (ص) فيجب التوقف فيه وقوفاً على تلك الأخبار وتقييداً لهذه الأخبار بها. ومن ذلك الآيات، كقوله سبحانه: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَاناً لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾، وقوله: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾، وقوله: ﴿لَعَلَّكُمْ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ﴾، وقوله ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبِ أَقْفَالِهِا﴾. والجواب أن الآيتين الأوليين لا دلالة فيهما على أكثر من استكمال القرآن لجميع الأحكام وهو غير منكور، وأما كون فهم الأحكام مشتركاً بين كافة الناس، كما هو المطلوب بالاستدلال فلا. كيف وجلّ آيات الكتاب، لا سيما ما يتعلق بالفروع الشرعية كلها ما بين مجمل ومطلق وعام ومتشابه لا يهتدي منه - مع قطع النظر عن السنة - إلى سبيل، ولا يركن منه إلى دليل... وأما الآية الثالثة فظاهر سياق ما قبلها وهو قوله: ﴿وَلَوْ رَدُّهُ إِلَى الرَّسُولِ وَالْإِلى أُولَى الْأَمْرِ لَعَلَّكُمْ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ يدل على كون المستنبطين هم الأئمة (ع)، وبذلك توافرت الأخبار عنهم (ع)... وأما الآية الرابعة فأنا لا نمنع فهم شيء من القرآن بالكلية ليمتنع وجود مصداق الآية، فإن دلالة الآيات - على الوعد والوعيد والزجر لمن تعدى الحدود الإلهية والتهديد - ظاهر لا مرية فيه، وهو المراد من التدبر في الآية، كما ينادي عليه سياق الكلام» (الحقائق الناضرة للبحراني، ج1، ص30-32).

¹ الانعام/ 151.

² البقرة/ 43.

³ الحقائق الناضرة، ج1، ص32. علماً بأن تقسيم الطوسي يشابه تقسيم ابن عباس الذي اعتبر أن معاني القرآن بعضها لا يعلمه إلا الله تعالى، وبعضها من ضرورات الدين يعرفه كل مسلم، كوجوب الصلاة والزكاة والحج... الخ، وهو ما يعرف عن طريق القرآن أو غيره، وبعضها من ضرورات اللغة يعرفه من هو عارف بحالها، كما أن بعضها من النظريات التي لا يعلمها إلا العلماء (الفوائد المدنية، ص173-174).

⁴ الحقائق الناضرة، ج1، ص33.

خلال إرجاع طريقته إلى عصر النص وظله، إبان عهد الأئمة ومن ثم أيام الغيبة كما في عصر الكليني (المتوفى سنة 329هـ) والشيخ الصدوق (المتوفى سنة 381هـ).

ومن وجهة نظر المحدث الاسترأبادي فإن الطريقة الإخبارية بدأت تتزعزع منذ أواخر القرن الرابع الهجري، حيث دبّ الإنحراف عندما بُذرت أواصر الإعتماد على العقل في العقيدة وإستنباط الأحكام ووضع علم الأصول للبحث الفقهي، تأثراً بنهج المذاهب الفقهية لدى الإتجاه السني¹. فقد ادعى هذا المحدث أن لقضاء الإمامية مذهباً صريحاً في التسليم بالأخبار وعدم التعويل على العقل والإجتهد، وصوّره بأنهم اعتمدوا على ما هو مقطوع الصحة والرواية المستفاضة عن العترة من دون التورط بأي إحتمال معارض لذلك القطع، فكل ما روه فهو مقطوع بصحته وصدوره عن العترة. بل واعتبر أن كل ما تحتاج إليه الأمة توجد عليه دلالة قطعية من قبل الله تعالى إلى يوم القيامة²، إستناداً لفهمه لبعض الأخبار الخاصة بذلك.

وقد أراد بهذا ردّ الحركة الإخبارية إلى عصر الأئمة حتى مجيء الأقدمين ابن الجنيد وابن أبي عقيل، الذين نسج على منوالهما جماعة كالفيد وابن ادريس والعلامة الحلي، وهم الذين عرضهم إلى الطعن فاعتبرهم ناقضوا ضرورات المذهب بإبتداع الطريقة الإجتهدية المستندة إلى التفكير العقلي³. ووظّف كلمات لبعض العلماء ليشهد على قدم الطريقة التي اتخذها مسلكاً لفهم الإسلام، ومن ذلك أنه نقل ما جاء في آخر (شرح المواقف) من كلمات كالتالي:

«كانت الإمامية أولاً على مذهب أئمتهم حتى تمادى بهم الزمان فاختلّفوا وتشعّب متأخروهم إلى المعتزلة وإلى الإخبارية»⁴.

ومثل ذلك ما ذكره الشهرستاني في كتابه (الملل والنحل)، إذ قال في فصل الإمامية: «كانوا في الأول على مذهب أئمتهم في الأصول، ثم لما اختلفت الروايات عن أئمتهم وتمادى الزمان، اختارت كل فرقة منهم طريقة، فصارت الإمامية، بعضها معتزلة، إما وعيدية وإما تفضيلية، وبعضها إخبارية، إما مشبهة وإما سلفية»⁵.

وكذا ما ذكره العلامة الحلي بالقول: «..أما الإمامية فالإخباريون منهم لم يعولوا في أصول الدين وفروعه إلا على أخبار الأحاد المروية عن الأئمة (ع)، والأصوليون منهم

1 محمد باقر البهبهاني: رسالة الإجتهد والأخبار، وهي ملحقة خلف عدة الأصول للشيخ الطوسي مع حاشية في الأخير، طبعت بالطبعة الحجرية في مطبعة ميرزا حبيب الله في دار الخلافة في طهران، 1317هـ، ص42. والمعالم الجديدة للأصول، ص80.

2 الفوائد المدنية، ص47 و49.

3 الدرر النجفية، ص87. والأصول الأصيلة، حاشية ص116.

4 الفوائد المدنية، ص43.

5 الفوائد المدنية، ص44-43. والملل والنحل، ص70.

كأبي جعفر الطوسي وغيره، وافقوا على خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى وأتباعه»¹.

لكن الإعتقاد السائد لدى غالبية المتأخرين هو أن هذا الاختلاف لم يُمنهج عقائدياً في تلك الفترة، بل كل ما يفيد هو إختلاف الذوق وسعة الذهن، إذ امتاز الأصوليون بقدر كبير من العلمية والعمق وسعة التفريع والإستنباط، بعكس ما عليه المحدثون القدماء، كما نصّ عليه المحقق محمد تقّي (المتوفى سنة 1248 هـ) في تعليقه على كتاب (معالم الدين).

فقد ذكر محمد تقّي: «فإن قلت: إن علماء الشيعة كانوا من قديم الزمان على صنفين، إخباري وأصولي، كما أشار إليه العلامة في النهاية وغيره. قلت: إنه وإن كان المتقدمون من علمائنا على صنفين، وكان فيهم إخبارية إلا أنه لم تكن طريقتهم ما زعمه هؤلاء، بل لم يكن الإختلاف بينهم وبين الأصولية إلا في سعة الباع في التفريعات الفقهية وقوة النظر إلى القواعد الكلية والاعتدال على تفريع الفروع عليها، فقد كانت طائفة منهم أرباب النصوص ورواة الأخبار ولم تكن طريقتهم التعدي عن مضامين الروايات وموارد النصوص، بل كانوا يفتون غالباً على طبق ما يرون ويحكمون على وفق متون الأخبار، ولم يكن كثير منهم من أهل النظر والتعمق في المسائل العلمية... وهؤلاء لا يتعرضون غالباً للفروع غير المنصوصة، وهم المعروفون بالإخبارية. وطائفة منهم أرباب النظر والبحث عن المسائل وأصحاب التحقيق في استعلام الأحكام من الدلائل، ولهم الاعتدال على تأصيل الأصول والقواعد الكلية عن الأدلة القائمة عليها في الشريعة والتسلط على تفريع الفروع عليها واستخراج أحكامها منها، وهم الأصوليون منهم، كالعماني والاسكافي وشيخنا المفيد وسيدنا المرتضى والشيخ - الطوسي - وغيرهم ممن يحذو حذوهم. وأنت إذا تأملت لا تجد فرقاً بين الطريقتين إلا من جهة كون هؤلاء أرباب التحقيق في المطالب وأصحاب النظر الدقيق في إستنباط المقاصد وتفریع الفروع على القواعد، ولهذا اتسعت دائرتهم في البحث والنظر وأكثروا من بيان الفروع والمسائل وتعدّوا عن متون الأخبار... وأولئك المحدثون ليسوا غالباً بتلك القوة من الملكة، وذلك التمكن من الفن، فلذا اقتصرُوا على ظواهر الروايات ولم يتعدوا غالباً عن ظواهر مضامينها ولم يوسعوا الدائرة في التفريعات على القواعد، وأنهم لما كانوا في أوائل انتشار الفقه وظهر المذهب كان من شأنهم تنقيح أصول الأحكام التي عمدتها الأخبار المأثورة عن العترة الطاهرة، فلم يتمكنوا من مزيد إمعان النظر في مضامينها وتكثير الفروع المتفرعة عليها، ثم أن ذلك إنما حصل بتلاحق الأفكار في الأزمنة المتأخرة»².

وواقع إن إرجاع طريقة الاسترادي إلى فترة النص وما بعدها بقليل لا يعدّ إرجاعاً إلى ذات الطريقة من التنظير والتقنين.

1 الفوائد المدنية، ص44.

2 المعالم الجديدة للأصول، ص81-82.

نعم ثمة امتعاض من صور الإجتهد كما يظهر مما نقله النجاشي في رجاله عما كتبه بعض القدماء بهذا الشأن، والتي منها ما صنفه عبد الله بن عبد الرحمن الزبيري لكتاب أسمه (الاستفادة في الطعون على الأوائل والرد على أصحاب الإجتهد والقياس)، وما صنفه هلال بن ابراهيم بن أبي الفتح المدني لكتاب سمّاه (الرد على من ردّ آثار الرسول واعتمد على نتائج العقول)، وكذلك ما صنفه اسماعيل بن علي بن اسحاق بن أبي سهل النوبختي لكتاب ردّ فيه على عيسى بن أبان في الإجتهد.

بل ظهر هذا الأثر عما ذكره الشيخ الصدوق وهو يعقب على قصة موسى والخضر فقال: «إن موسى - مع كمال عقله وفضله ومحلّه من الله تعالى - لم يدرك باستنباطه وإستدلاله معنى أفعال الخضر حتى إشتبه عليه وجه الأمر به، فإذا لم يجز لأنبياء الله ورسله القياس والإستدلال والإستخراج كان من دونهم من الأمم أولى بأن لا يجوز لهم ذلك.. فإذا لم يصلح موسى للإختيار - مع فضله ومحلّه - فكيف تصلح الأمة للإختيار الإمام، وكيف يصلحون لإستنباط الأحكام الشرعية وإستخراجها بعقولهم الناقصة وآرائهم المتفاوتة»¹.

ويحتمل أن يكون مراد القدماء من نقد الإجتهد والرأي متفاوتاً في المعنى. فبعضهم قصد بالإجتهد جميع صورته كما يدعيه الإخباريون والذي يظهر واضحاً لدى نص الشيخ الصدوق الأنف الذكر. وبعض آخر قصره على القسم الذي يمارسه أهل السنة من مبادئ، كالقياس والإستحسان، كما يزعمه الأصوليون.

ويؤيد الرأي الأخير هو أن لفظة الإجتهد والرأي ظهرت منبوذة محرمة التوظيف حتى لدى الذين عرفوا بممارستهم الإجتهدية بحسب المعنى الحديث لهذه اللفظة، كما يظهر لدى كل من الشيخين المفيد والطوسي، والسيد المرتضى وابن ادريس. مع ذلك اننا لو استثنينا الشيخ الطوسي، فإن علة رفض الإجتهد، كالذي مال إليه المرتضى وتابعه ابن ادريس - وربما المفيد على الأرجح - هي لأنه يفضي إلى الظن، وهم لا يعولون على الظن في الشريعة، مما يجعل طريقتهم قريبة من الإخبارية، بإعتبار أن هذه الفرقة بزعامة الاسترأبادي تذهب إلى أن البيان يفضي إلى القطع دون حاجة للإجتهد. لكن تظل طريقة من ذكرناهم من القدماء بعيدة عن الإخبارية لأنهم يعولون على أصل العقل في ما لا نص فيه.

وعلى العموم تتصف فترة ما قبل الشيخ المفيد، وحتى ما بعدها، بالتلقائية البيانية من وجود الامتعاض العام والاستيحاش لكل ما هو خارج حدود البيان من الرواية والخبر، يصل أحياناً إلى درجة الوقف في «اللفظ»، فلم تتقبل ذهنية السلف تبديل اللفظ البياني إلى

¹ الصدوق: علل الشرائع، ج1، ص63، مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية. كذلك: الجزائري: النور المبين في قصص الأنبياء والمرسلين، ص334، مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية. والمعالم الجديدة للأصول، ص24-25.

لفظ آخر¹، لضيق الأفق والاستيحاش، وللتمسك بـ «حق الله» النابع من النقل والبيان، كما يتضح مما يقوله المفيد والمرتضى اللذان يؤاخذان السلف المحدثين على ضعف الإدراك وقلة الفطنة والتقليد والتسليم والتفويض خلافاً لما عليه المتكلمون².

لهذا فقد تعرّض هؤلاء السلف إلى النقد اللاذع من قبل هذين العُلمين³. وكل ذلك يدل على النزعة البيانية التلقائية بلا تنظير كما حصل مؤخراً على يد الاسترابطي وأتباعه.

1 أبو جعفر الطوسي: الاستبصار، دار الكتب الإسلامية بطهران، الطبعة الثالثة، 1390 هـ، ج1، المقدمة، ص2.
2 شبيه بهذا ما وصفه الغزالي لبعض رجال السلف من عدم إمعانه بالنظر العقلي مما جعله يتمسك بالرواية والخبر، كالحال مع الإمام ابن حنبل، كالذي سبق عرضه.

3 بصدد نقد أصحاب الحديث يمكن الرجوع إلى بعض أقوال المفيد، كما في كتابه شرح عقائد الصدوق، باب (النفوس والأرواح). كما يمكن ملاحظة نصوص الشريف المرتضى ضمن مجموعة رسائله وهو يعرّض هؤلاء إلى ألوان من النقد اللاذع، منها ما يتعلق بموضوعنا في إعتبارهم جهلة ضعفاء الإدراك، إذ يصفهم بقوله: «فأما أصحاب الحديث فإنهم رَوَوْا ما سمعوا وحدثوا به ونقلوا عن أسلافهم، وليس عليهم أن يكونوا حجة ودليلاً في الأحكام الشرعية، أو لا يكون كذلك. فإن كان أصحاب الحديث من يحتج في حكم شرعي بحديث غير مقطوع على صحته، فقد زلّ وزور، وما يفعل ذلك من يعرف أصول أصحابنا في نفي القياس والعمل بأخبار الأحاد حق معرفتها، بل لا يقع مثل ذلك من عاقل وربما كان غير مكلف. إلا ترى أن هؤلاء بأعيانهم قد يحتجون في أصول الدين من التوحيد والعدل والنبوة والامامة بأخبار الأحاد، ومعلوم عند كل عاقل أنها ليست بحجة في ذلك. وربما ذهب بعضهم إلى الجبر وإلى التشبيه، اغتراراً بأخبار الأحاد المروية، ومن أشرنا إليه بهذه الغفلة يحتج بالخبر الذي رواه ولا حدث به ولا سمعه من ناقله فيعرفه بعدالة أو غيرها، حتى لو قيل له في بعض الأحكام: من أين أثبتته وذهبت إليه؟ كان جوابه: لأنني وجدته في الكتاب الفلاني، ومنسوبة إلى رواية فلان بن فلان. ومعلوم عند كل من نفى العلم بأخبار الأحاد ومن أثبتها وعمل بها، أن هذا ليس بشيء يعتمد ولا طريق يفصد، وإنما هو غرور وزور».

وقوله أيضاً: «فإن قيل: ليس كل من لم يكن عالي الطبقة في النظر، يكون جاهلاً بالله تعالى، أو غير عارف به، لأن فيه أصحاب الجملة من يعرف الله تعالى بطرائق مختصرة توجب العلم، وإن لم يكن يقوى على درء الشبهات كلها. قلنا: ما نعرف من أصحاب حديثنا ورواياتنا من هذه صفته، وكل من نشير إليه منهم إذا سألتهم عن سبب اعتقاده التوحيد والعدل أو النبوة أو الامامة، أحالك على الروايات وتلى عليك الأحاديث. فلو عرف هذه المعارف بجهة صحيحة لا أحال في اعتقاده إذا سأل عن جهة علمها، ومعلوم ضرورة خلاف ذلك، والمدافعة للعيان قبيحة بذوي الدين».

كذلك قوله بصدد نقده لأصحاب العدد - في رؤية شهر رمضان - من المحدثين: «والذين خالفوا من أصحابنا في هذه المسألة عدد يسير ممن ليس قوله بحجة في الأصول ولا في الفروع، وليس ممن كلف النظر في هذه المسألة، ولا ما في أجلى منها، لقصور فهمه ونقصان فطنه. وما لأصحاب الحديث الذين لم يعرفوا الحق في الأصول، ولا اعتقدوها بحجة ولا نظر، بل هم مقلدون فيها والكلام في هذه المسائل، وليسوا بأهل نظر ولا اجتهد، ولا وصول إلى الحق بالحجة، وإنما تعويلهم على التقليد والتسليم والتفويض».

(رسائل الشريف المرتضى، ج1، ص211-212، وج2، ص18، وج3، ص310-311. وانظر أيضاً: مشكلة الحديث، الفصل الرابع من الكتاب الثاني).

خلاصة الفصل الثامن

★شهد الحقل الشيعي بعد غيبة الإمام الثاني عشر تحوُّلاً واسعاً من مرحلة الاعتماد المباشر على البيان والرواية إلى مرحلة التنظير العقلي والكلامي والفقه، مدفوعاً بالحاجة إلى بناء منظومة معرفية قادرة على سدّ فراغ الغيبة ومنافسة التطور النظري داخل الحقل السني. وقد برز في هذا المسار كل من الشيخ المفيد والشريف المرتضى والشيخ الطوسي، حيث مثل المفيد العقل التأسيسي المجمل، بينما قام المرتضى والطوسي بتوسعة هذا المشروع وتقعيده في الكلام والفقه، حتى أصبحت مؤلفاتهم المرجع الأعلى للتنظير الإمامي لقرون طويلة.

★اختلف التنظير العقلي الشيعي عن نظيره السني في طبيعة اصطدام العقل مع النص، فبينما تمحور الجدل السني حول الصفات الإلهية، تركز الجدل الشيعي حول العصمة بوصفها الركن المركزي في بناء الإمامة. لذلك سعى المتكلمون إلى تأسيس عصمة مطلقة للأنبياء والأئمة تشمل الذنب والسهو والخطأ والنسيان، ولو استدعى ذلك تأويل النصوص أو ردّ بعض الروايات. ولم يكن هذا المفهوم مستقراً منذ البداية، إذ تكشف الروايات القديمة عن اتجاهات كانت ترى الأئمة «علماء أبرار» دون القول بالعصمة الشاملة، كما اعتبر بعضهم نفي السهو عن النبي نوعاً من الغلو، مما يدل على أن العصمة المطلقة استقرت تدريجياً مع تصاعد النزعة الكلامية بعد عصر الغيبة.

★لعب الشيخ المفيد دوراً حاسماً في ترسيخ نظرية العصمة، فاعتبرها لطفاً إلهياً يمنع المعصوم من المعصية مع بقاء قدرته عليها، ورأى أن وقوع السهو أو الخطأ من النبي يفضي إلى سقوط الوثوق بالرسالة وانتقاض غرض البعثة. وتجسد الصراع بين الاتجاه العقلي والاتجاه البياني بوضوح في خلافه مع أستاذه الشيخ الصدوق حول روايات سهو النبي، حيث رفض المفيد تلك الروايات وعدّها منقصة لمقام النبوة، بينما قبلها الاتجاه الإخباري باعتبارها جزءاً من البيان الروائي الموروث.

★ارتبطت العصمة في الفكر الإمامي ارتباطاً وثيقاً بفكرة الإمامة، إذ رأى المتكلمون أن حفظ الشريعة وضمان اليقين الديني لا يتحققان إلا بوجود إمام معصوم منزّه عن الخطأ والانحراف. وقد بلغ هذا الاتجاه ذروته مع العلامة الحلي الذي حاول في كتاب (الألفين في إمامة أمير المؤمنين) إثبات الإمامة والعصمة عبر مئات الأدلة العقلية والنقلية، حتى أصبحت غالبية استدلالاته تدور حول ضرورة الإمام المعصوم بوصفه الضامن الوحيد للهداية واليقين. غير أن كثيراً من استدلالات الحلي وقعت في إشكالات داخلية، إذ اعتبر أن اتباع غير المعصوم يفضي إلى الاختلاف والضرر المظنون، لكنه اضطر في عصر الغيبة إلى القبول بالاجتهاد والعمل بالظنون الفقهية، رغم أن مقدماته النظرية كانت تقود عملياً إلى تعذر التكليف بغياب الإمام. كما وقع في نوع من الدور حين استدل بالقرآن لإثبات العصمة،

مع أنه كان يرى أن فهم القرآن نفسه متوقف على الإمام المعصوم، مما أوقع مشروعه في مصادرة منهجية واضحة.

★ أدت هذه الرؤية إلى إعادة تفسير كثير من الآيات القرآنية بما يخدم مركزية العصمة، فصار غير المعصوم يندرج أحياناً ضمن عناوين الظالمين أو الضالين أو المعتدين، وتحولت العصمة إلى معيار حاد يفصل بين نموذجين متقابلين لا يكاد يوجد بينهما منزلة وسطى. كما لعب إنكار نظرية «الإحباط» دوراً في توسيع مفهوم العصمة، إذ رأى المتكلمون الشيعة أن الذنب يقتضي استحقاق العقاب، وبالتالي لا يمكن صدوره من الأنبياء والأئمة، لأن القول بالإحباط يفتح باب تجويز الذنب عليهم.

★ كشف هذا المسار عن توتر دائم بين العقل والبيان داخل الفكر الشيعي، حيث اضطر العقل الكلامي إلى تأويل النصوص أو تقييد دلالاتها أو ردّ بعضها حفاظاً على النسق النظري للعصمة والإمامة. ومع ذلك بقيت كثير من أدلة العصمة المطلقة عرضة للنقد، لأن الواقع يدل على إمكان الوثوق بالقادة والعلماء والمصلحين رغم عدم عصمتهم، كما أن السهو أو الخطأ غير المنقّر لا يؤدي بالضرورة إلى سقوط الهيبة أو انهيار الثقة. لذلك بدا أن أقصى ما يمكن للعقل إثباته بوضوح هو عصمة النبي في مقام التبليغ والوحي، لا العصمة المطلقة في جميع تفاصيل الحياة البشرية.

★ وفي مقابل هذا التوسع العقلي ظهرت داخل الحقل الشيعي ردّة فعل بيانية تمثلت بالحركة الإخبارية، تماماً كما حصل في الحقل السني مع النزعة السلفية، غير أن خصوصيتها تمثلت في أن اعتراضها لم يقتصر على العقائد، بل شمل الفقه وأصوله بصورة أوسع، حتى أصبح الصراع موجهاً أساساً ضد المنهج الاجتهادي والأصولي. وقد تأسست هذه الحركة على يد محمد أمين الاسترآبادي، ووجدت صدئ واسعاً لدى عدد من كبار المحدثين، كالحر العاملي ونعمة الله الجزائري ويوسف البحراني.

★ لم تكتفِ الإخبارية برفض الاجتهاد العقلي معيارياً، بل سعت إلى بناء تنظير معرفي كامل يبرر حصر الفهم الديني في النصوص الواردة عن الأئمة. فقسّم الاسترآبادي العلوم إلى علوم حسية قليلة الخطأ كالحساب والهندسة، وعلوم مجردة عن الحس كالفلسفة والكلام وأصول الفقه، وعدّ هذه الأخيرة مجالاً للاضطراب والتناقض، لذلك رأى أن العلاج الوحيد يتمثل في الرجوع إلى أخبار المعصومين بوصفهم الضامن الوحيد للمعرفة الصحيحة.

★ ومع أن الاسترآبادي اضطر إلى استثناء ضرورات الدين الأساسية من الإحتكام إلى الروايات حتى لا يقع في الدور، فإنه لم يؤسسها على العقل كما فعل بعض البيانيين السنة، بل اعتبرها معارف إلهامية فطرية مودعة في الإنسان. لكنه عاد ليستند في إثبات هذه الإلهامات نفسها إلى الأخبار المنقولة عن الأئمة، فوقع في دور معرفي جعل البيان مؤسساً لنفسه بدلاً من أن يستند إلى مقدمات مستقلة عنه.

★ سار نعمة الله الجزائري في الاتجاه ذاته، فهاجم القيمة المعرفية للعقل في أصول الدين وفروعه، مستشهداً باختلاف الفلاسفة والمتكلمين، كما رفض تقديم العقل على النص عند التعارض. وقد صنّف الدليل العقلي إلى بديهيات لا تقبل الشك، وعقليات تحتاج إلى مرجحات عقلية، ومسائل يتعارض فيها العقل والنقل فيكون الترجيح للنقل، وبذلك أبقى مساحة ضيقة للعقل مع الحفاظ على السيادة النهائية للبيان.

★ أما يوسف البحراني فقد حاول التخفيف من هذا التشدد، فاستثنى «العقل الفطري» الخالي من شوائب الأوهام، واعتبره حجة إلهية باطنة و«شريعاً داخلياً»، مستنداً إلى روايات تجعل العقل حجة بين العباد وربهم. لكنه مع ذلك ظل متردداً في حسم العلاقة النهائية بين العقل والنقل، فاعترف بحجية العقل البديهي، ثم عاد فقيّد العمل به بعدم معارضته للنصوص، مما أبقى البيان في موقع الأولوية.

★ واجهت الإخبارية اتهامات بتأثرها بالحسية الغربية، خاصة مع معاصرة الاستراديي لفرنسيس بيكون، إلا أن هذا الاتهام قوبل بالاعتراض؛ لصعوبة التواصل الفكري بين الشرق والغرب آنذاك، ولأن الإخبارية لم تكن تنكر مطلق المعرفة العقلية، بل كانت تعارض توظيف العقل النظري في استنباط الأحكام الشرعية.

★ اتسم البيان الإخباري عند الاستراديي بتضييق شديد، إذ حصر الحجية في أخبار الأئمة، واعتبر القرآن والسنة النبوية عرضة للتشابه والغموض ما لم يُرجع في فهمهما إلى العترة النبوية، حتى قيل أحياناً إن القرآن كله متشابه. ومع ذلك وقع الإخباريون أنفسهم في تناقض حين استدلوا بالقرآن لإبطال الاجتهاد الظني، كما واجهوا معضلة أخرى تتمثل في أن الروايات نفسها لا تخلو من الاحتمال والتشابه والنقطة والعموم والإطلاق، وهي الإشكالات ذاتها التي أسبغوها على القرآن.

★ ظهرت داخل الإخبارية اتجاهات أكثر اعتدالاً، كما عند الفيض الكاشاني ويوسف البحراني، حيث وسّعا دائرة البيان لتشمل القرآن والسنة معاً، وأجازا الاستفادة من ظواهر القرآن، مع قصر المنع على المتشابهات والمسائل الدقيقة. وقد رأى الفيض الكاشاني أن القرآن يتضمن جميع أصول الدين وفروعه، وأن النصوص كافية لهداية الأمة دون حاجة إلى القياس والاجتهاد الظني، لكنه أقرّ في الوقت نفسه بوجود مراتب للفهم لا يدركها إلا الراسخون أو «المجاهدون الكاملون»، في نزعة تقترب من العرفان. أما البحراني فقد انتهى إلى موقف قريب من تقسيم الشيخ الطوسي لمعاني القرآن، فميّز بين الواضح الذي يدركه أهل اللغة، والمجمل الذي يحتاج إلى بيان نبوي، والمتشابه الذي لا يعلمه إلا الراسخون في العلم، وبذلك خفف من حدة الانغلاق الإخباري الأول.

★ لقد سعت الإخبارية إلى إرجاع منهجها إلى عصر الأئمة والقديماء من المحدثين، معتبرة أن الانحراف بدأ مع دخول المناهج العقلية والأصولية منذ القرن الرابع الهجري. غير أن كثيراً من المتأخرين رأوا أن الخلاف القديم بين المحدثين والأصوليين لم يكن خلافاً عقائدياً منظراً، بل مجرد تفاوت في سعة النظر والقدرة على الاستنباط، فالمحدثون اقتصرُوا

غالباً على ظاهر الروايات، بينما امتلك الأصوليون قدرة أوسع على التفريع والتفعيد. ولهذا أكد بعض المحققين أن الإخبارية القديمة لم تكن تمثل المذهب المتشدد الذي أسسه الاسترادي لاحقاً، بل كانت نزعة حداثية تلقائية يغلب عليها التوجس من العقل دون بناء تنظيري متكامل.

★ كشفت هذه التطورات أن النزعة البيانية الشيعية مرت بمرحلتين: مرحلة تلقائية مبكرة اتسمت بالتحفظ والاستيحاش من العقل، ومرحلة تنظيرية متأخرة مع الاسترادي وأتباعه حاولت بناء مشروع معرفي شامل يجعل البيان المرجع الأعلى للفهم والتأسيس، في مواجهة التمدد العقلي والكلامي والأصولي داخل الفكر الإمامي.

الفصل التاسع

التقسيم المنهجي للنظام المعياري

عرفنا بأن النظام المعياري لم يتبع نهجاً واحداً من التفكير حول معالجته للعلاقة بين العقل والنص، بل كان منقسماً على ذاته ضمن طريقتين تنفصلان تارة وتمتزان أخرى. وقد اطلقنا على إحداهما الدائرة العقلية، وعلى الثانية الدائرة البيانية. ويعد هذا التقسيم منهجياً غير مذهبي، لوجود الإمتزاج بين التفكيرين العقلي والبياني. فليس بوسعنا الفصل بين التفكيرين فصلاً تاماً ومطلقاً. وبعبارة أخرى، لا يمكننا مصادرة «الأخر» من أحشاء الدائرة المعيارية سواء العقلية منها أم البيانية، فالأولى لا تخلو من احتواء للتفكير البياني، كما أن الأخرى لا تخلو من بقايا للتفكير العقلي.

والفارق المنهجي بينهما هو أنه في الدائرة العقلية يتقوم التفكير والإنتاج المعرفي بالعقل، لذا يتأسس عليه فهم النص، سواء كان النص بيتاً أو متشابهاً. أما في الدائرة البيانية فالعكس هو المتبع، إذ يعتمد التفكير والإنتاج المعرفي على الإعتبارات اللغوية والحرفية للنص، وأحياناً يُؤسس العقل أو يُوظف لخدمة الأخير. وهذا الفارق بين التفكيرين يعكس تمايزاً هاماً بينهما، فالتفكير العقلي يجعل من تأسيس النظر والإنتاج المعرفي «القبلي» مقوماً لعملية فهم الخطاب أو التأسيس الداخلي والبعدي له. بينما لدى التفكير البياني فإن الإنتاج المعرفي يتوقف على عملية فهم الخطاب.

وبعبارة أخرى، يتأسس فهم الخطاب لدى الدائرة العقلية على القبلات المعرفية، سواء تلك التي تتمثل في تأسيس النظر، أو تلك الخاصة بالإنتاج المعرفي القبلي. في حين ينعكس الأمر لدى الدائرة البيانية، حيث يصبح فهم الخطاب هو الأساس لأغلب مجالات تأسيس النظر والإنتاج المعرفي، فغالباً ما يحصل إتحاد بين الفهم والتأسيس القبلي، لا سيما عندما تكون القضايا المعرفية القبلية المناطة بالتأسيس الخارجي للخطاب مؤسسة على الفهم الداخلي أو البعدي له، كالذي رأيناه لدى عدد من البيانيين. فحالة الإتحاد هذه، تعكس رغبة البيانيين في جعل النص مؤسساً للقضايا المعرفية المعدة مصدراً قبلياً لتأسيسه وقيامه.

وبعبارة أدق، إن الإتحاد الذي ذكرناه بين الفهم والتأسيس القبلي لدى الدائرة البيانية ليس إتحاداً تاماً، بل لا يمكن للفهم أن يتأسس من غير قبلات، والدائرة البيانية لا تختلف في ذلك عن الدائرة العقلية أو غيرها من الدوائر المعرفية، فجميعها يتأسس طبقاً لقبلات معرفية تسبق عملية الفهم كلياً. فلكون الدائرة البيانية تنحو إلى جعل النص مؤثراً تأثيراً قوياً مقارنة بالقبلات، فذلك يجعلها وكأنها تمارس نوعاً من الإتحاد بين القبلات والفهم. مع أنه من حيث الدقة إن ذلك غير صحيح. إذ تعتمد هذه الدائرة في فهمها للخطاب على

المعاني العرفية اللغوية التي تتلقاها من المحيط البيئي الثقافي، ولولا ذلك ما كان باستطاعتها أن تفهم الخطاب بالشكل الذي تقوم به، كما أنها تعتمد على هذا الأسلوب من القبلات في الفهم على بعض القواعد القبلية، مثلما هو الحال مع قاعدة الإستقراء التي تثبت بواسطتها المعاني العرفية للنص في الغالب، فألفاظ النص وسياقه ومجاله؛ كلها تكون بعيدة عن المعاني الرمزية والمفاهيم التأويلية غالباً.

ولا بد من أن نشير - هنا - إلى التمييز الذي أجريناه ضمن حلقة (علم الطريقة) حول طبيعة العلاقة بين العقل والبيان، فتارة نقصد بهذه العلاقة العنوان العام لكل منهما، وأخرى نقصد بها عنواناً يخص الدائرتين العقلية والبيانية ضمن النظام المعياري. فعندما نقول إنه لا يمكن فصل التفكيرين العقلي والبياني عن بعضهما كلياً، نقصد بذلك الإعتبارات العامة لكل من العقل والبيان، كالذي بحثناه ضمن القانون الثالث من قوانين الفهم في (علم الطريقة)، وهو أنه لا يمكن للفهم أن يتولد عبر منهج أحادي، بل لا بد من التعددية المنهجية. فعلى الأقل إن الفهم لا يتحقق بمعزل عن كل من العقل والبيان بصورتيهما العامتين. فلا يمكن للفهم أن يتم من غير بيان، مهما كان ضعيفاً، كما لا يمكن له أن يتم من غير إعتبارات عقلية، مهما كانت ضعيفة أو محايدة. وتبقى العلاقة بينهما علاقة محكومة بفعل بعض قوانين الفهم، فكلما زاد التأثير العقلي على الفهم كلما ضعف التأثير البياني، والعكس بالعكس، رغم أن هناك عوامل إضافية أخرى قد تؤثر على الفهم وتعمل فعلها من التعدد والتعكس في التأثير.

فهذا ما سبق أن قررناه في (علم الطريقة) عند حديثنا عن قوانين الفهم وعلاقتها بكل من العقل والبيان بصورتيهما العامتين. أما ما يهمنا هنا فيتعلق بخصوصية النظام المعياري من العقل والبيان، مما لا علاقة له بقوانين الفهم، بل بقواعد الفهم والخيارات الذهنية. فالدائرة العقلية تتبنى صوراً محددة من القواعد والإعتبارات العقلية التي تحكمها على فهم النص، فيكون الفهم عقلياً، خلافاً لما تقوم به الدائرة البيانية، إذ تتبنى الأخيرة قواعد وإعتبارات بيانية (لغوية وعرفية) وظيفتها التحكم في الفهم عوض الإعتبارات العقلية المنافسة.

هكذا فإن للنظام المعياري دائرتين معرفيتين لكل منهما إعتباراتها المنهجية وقواعدها الخاصة، وهو تقسيم تارة يكون بحسب الأطر المذهبية، وأخرى بحسب العلوم وإختلاف الموضوع، كما سنكشف عنه كالتالي:

1 - التقسيم المنهجي بحسب الأطر المذهبية

إن تقسيم النظام المعياري منهجياً إلى دائرتين من التفكير، يعبر من جانب عن تقسيم لمذاهب الفكر الإسلامي وطوائفه، بغض النظر عن الإختلافات الأيديولوجية والمذهبية

التي تحددها. فيمكن إعتبار المعتزلة والشيعة الإمامية (الأصولية) والزيدية والأشاعرة وغيرهم، ينضون تحت دائرة التفكير العقلي، بينما ينضوي كل من مذاهب السلفية والحشوية والظاهرية والتميية والإخبارية وما إليها تحت دائرة التفكير البياني.

كما ويعبر هذا التقسيم المنهجي من جانب آخر عن النفوذ ضمن الإتجاهين السني والشيوعي. فبالإضافة إلى أن كلاً منهما يحمل تياراً من النظام الوجودي بدائرتيه العقلية الفلسفية والكشفية العرفانية، فإنهما أيضاً يحملان تياراً آخر من النظام المعياري بنزعتيه العقلية والبيانية، وبالتالي وكما عرفنا ضمن حلقة (علم الطريقة) فإن هناك تكافؤاً في حمل الدوائر الوجودية والمعارية، فللإتجاه السني دوائره الفلسفية والعرفانية والعقلية والبيانية، والحال عينه بالنسبة للإتجاه الشيوعي، وأن النزعة المعيارية كما في العقائد والكلام هي الغالبة على الإتجاهين السني والشيوعي، خصوصاً ما يتعلق بالجانب العقلي منها.

وقد يتصور البعض بأن الشيعة، ومنها الإمامية الاثني عشرية، تنتمي بأكملها إلى النظام الوجودي، كما في النزعة الباطنية العرفانية. وهو غير صحيح. فرغم أن للشيعة روايات تتناغم مع هذه النزعة الباطنية، لكنها في الوقت ذاته تتناسب مع بعض خطوط المفهوم المعياري للإمامة، لا سيما وأن علماء الشيعة يقولون بأن النبي (ص) أودع علمه الخاص لدى الإمام علي، ومنه إلى سائر الأئمة الآخرين بالتسلسل، خلافاً لما يقوله أهل السنة من أن النبي لم يودع أحداً شيئاً إلا وأظهره وبينه وأذاعه، مما يعني أن هؤلاء الآخرين هم من دعاة البيان الخالص، في حين إن الإمامية تظهر بمظهر البيان الممتزج بالباطن، وهو ما يقربها نحو العرفان، مما يظهر أثره الإزدواجي على الذهنية الشيعية، لا سيما وأن رواياتها في العقائد عموماً وفي أسرار الأئمة خصوصاً لم تخضع للتحقيق والتنقيح متناً وسنداً كالذي حصل في الفقه. وهذا الإهمال سهّل لتلك الروايات النفوذ إلى الذهنية الشيعية لتصنع منها سلطة اضافية تتحكم أحياناً في منطقها المعياري من التفكير، فتجعلها تميل نحو النزعة الباطنية، وإن كان ذلك لم يؤثر جوهراً على ذلك المنطق كما في الفقه والكلام وسائر العلوم المعيارية الأخرى. وعليه فنحن نخطئ لو حشرنا هذه الفئة ضمن الدائرة الباطنية من النظام الوجودي، بل ونخطئ فيما لو قلنا بأن هناك إسلاماً شيعياً في قبال الإسلام السني كما يروج لذلك العديد من المستشرقين. فالنظر إليهما من منظار علم الطريقة والبحث الإبستيمي يجعلهما قائمين ضمن نظام واحد من المعرفة، إلى درجة يمكن إعتبار أحدهما يعمل كإمتداد للآخر، خاصة وأن المنظرين الأوائل للشيعة قد كان لهم عدد من الأساتذة المنتمين إلى الحقل السني، كالشيخ علي بن عيسى الرماني وأبي ياسر طاهر غلام أبي الجيش وأبي عبد الله الكاغذي ومحمد بن عمران المرزباني والقاضي عبد الجبار الهمداني وغيرهم. كما أن لهم الكثير من التلامذة المنتمين إلى الإتجاه السني.

هكذا يمكن لعلم الطريقة – وعموم البحث الإبستيمي - أن يفتح الباب المسدود بين المذاهب الإسلامية. فبحسب هذا النهج من التفكير سوف يمكن إعادة ترتيب مواقع إتجاهات المعرفة بصيغة جديدة تختلف عما هو الشائع قديماً وحاضراً. إذ لم يعد ممكناً إعتبار

«المذهب» حاملاً للإتساق والوحدة في ذاته إذا ما تضمنَ نظاماً متضاربة ومناهج متضادة. كما ليس من الممكن غلق المذاهب وعزلها عن بعضها - كالمونودات - إذا ما التقت وتقاربت طبقاً لطريقة التفكير عند معالجتها للموضوعات المشتركة. وبالتالي فليس من الصواب حفر الخنادق بين المذاهب ونشر الخلاف والتمايز المطلق دون النظر إلى ما يجمعها ويوحدها في الخصوصية المشتركة الأساسية، كطريقة عامة للتتظير والتمنطق ضمن دينامو تفكير مشترك.

فطبقاً لهذا يمكن القول بأن الشيعة ليست على النقيض من السنة، ولا أن هذه الأخيرة تقع على الضد من تلك. كما أن أيّاً منهما لا يحمل إتساقاً في ذاته كمذهب عام، إذ في كل منهما عناصر متضادة ومتضاربة من الدوائر المعرفية. وطبقاً لعلم الطريقة والبحث الإبستيمي قد يلتقي منهج معرفي ضمن أحد المذهبين بمنهج معرفي في الآخر، رغم أنه يتضارب - في الوقت ذاته - مع مناهج أخرى تعود إلى نفس المذهب الذي ينتمي إليه. فالإتجاه الإخباري لدى الشيعة يلتقي تماماً مع الإتجاه البياني السلفي لدى السنة تبعاً لطريقة النظر الإبستيمي لدينامو التفكير. وبالتالي فهما يتموضعان معاً في خندق معرفي واحد مضاد لسائر الخنادق المعرفية من الدوائر العقلية المعيارية والوجودية بما فيها تلك التي تنتمي إلى نفس المذهب. وعلى هذه الشاكلة يكون الإتجاه الكلامي الشيعي ملتقياً مع المعتزلة، وهذه الفرقة تلتقي مع متأخري الأشاعرة في العديد من الإعتبارات العقلية. والحال ذاته يصدق على سائر الدوائر المعرفية الأخرى التي تحددها الأصول الفعالة من دينامو التفكير وروحه، مما ينطبق على الفقه والفروع كما سنرى.

وهذه النقطة من التداخل والتقسيم تثير إشكالاً حول القضية التي اتفقت عليها المذاهب الإسلامية ضمن النظام المعيارى بدائرتيه، وهي أن هناك فرقة ناجية وسط فرق الضلال. إذ كادت المذاهب العقلية والبيانية تتفق على إعتبار جميع الفرق ضالة باستثناء واحدة، رغم التداخل الحاصل بينها. فالتداخل بين المذاهب يحيل أن يكون هناك مذهب نقي خالص يتميز عن غيره من المذاهب، سواء على صعيد المضمون الفكري أو المنهج والطريقة.

والطريقة التي نعرّف بها تجعلنا ندرك بأن المنتمين إلى مذهب معين قد يمارسون الإزدواجية في التفكير بحسب ما تفرضه عليهم المناهج المتعددة، والتي تصل بهم أحياناً إلى حد التناقض حين يُعالج الموضوع ذاته بمنهجين متضاربين في النظام والتفكير، كالتضارب الوارد بين النظامين الوجودي والمعياري. فقد يمارس المنتمي إلى الدائرة العقلية المنهج البياني، في ما يفترض فيه إتباع المنهج العقلي، وقد يكون العكس، كما قد تحصل فوضى منهجية بالأخذ من هذا المنهج أو ذاك من دون شروط، يضاف إلى أن المنتمي إلى النظام المعيارى قد يستعين بتفكير النظام الوجودي لحلّ قضاياها العالقة، كما يحدث العكس. وبالتالي فقد تحدث مزاجات وتهجينات بين النظامين دون شروط ومراعاة للحدود المنهجية التي تشدهما نحو التفكير كما تفرضها أصولها المولدة المستقلة، فيحصل ما نسميه فسيفساء الفكر غير المتجانس. فهذا النوع من المزاجات والتهجينات قد شهد

عليه تاريخ الفكر الإسلامي، فنجد مثلاً شخصيات علمية كبيرة تحمل إتجاهين متضاربين، فتجمع بين مذاهب وجودية (فلسفية أو عرفانية) ومذاهب أخرى معيارية (فقهية أو كلامية). وكان من أبرزهم الكندي والغزالي وابن رشد والفيض الكاشاني والامام الخميني وغيرهم.

لكن على العموم إن الجمع بين النظامين يفضي إلى نوع من التلقيق، وقد توظف بعض قضايا أحدهما لصالح الآخر، كالذي فعله الفخر الرازي الذي وظف الفلسفة لأغراض كلامية. ومع أن من السهل أن تجد عالماً يجمع بين الفلسفة والعرفان كما هو غالب الفلاسفة، أو يجمع بين الكلام والفقه كما هو غالب المتكلمين، لكن قلماً تجد من يجمع بين الفلسفة والفقه، كما هو حال ابن رشد، وبأقل من ذلك من يجمع بين الفلسفة والكلام، كالذي يلاحظ لدى الكندي، لكن الكندي عالم طبيعي ذو نزعة كلامية إعتزالية أكثر منه فيلسوف محترف على شاكلة سائر الفلاسفة التقليديين؛ لكونه يتجاوز المبادئ الفلسفية مثل موقفه من خلق العالم.

أخيراً نشير إلى أن المشتغل في علم ما، ينقصه الإدراك الكلي لحقيقة ما يشتغل فيه ما لم يتم النظر إليه من الخارج، فهو لا يدرك ما لهذا العلم من علاقات ببقية العلوم تأثراً وتأثيراً، ولا ما له من عوارض منطوية بذاتية المشتغل ومحيطه وقبلياته، ولا ما يمكن أن يقع فيه من مفارقات منهجية بفعل التأثيرات الخارجية. وكل ذلك له أثر كبير على النتائج المعرفية والفهم كما هو معلوم. وبالتالي كان لا بد من النظر إلى العلم من الخارج، وهو ما يحتاج إلى مرجعية للإسناد، وليس هناك أفضل من مرجعية علم الطريقة، ومن ثم كانت الحاجة إلى الأخير ماسة جداً.

2 - التقسيم المنهجي بحسب العلوم والموضوعات

كان تقسيمنا المنهجي السابق للنظام المعياري ينحصر بالجانب المذهبي من الفرق والمذاهب الإعتقادية التي تتميز بوحدة الموضوع الذي تعالجه سوية، مما يجعلها تنضم إلى علم واحد، مثل علم العقائد الذي يتصارع فيه الكلاميون مع أصحاب البيان والسلف. أو حتى ما ينعكس من هذا الصراع على علم الفقه، وهو صراع وإن يظهر خفيفاً لا قيمة له داخل الحقل السني مقارنة بالصراع الكلامي، لكنه صراع ضخم وكبير لدى الحقل الشيعي. أما من حيث التقسيم المنهجي تبعاً للعلوم، نرى أن علم الفقه يقع في قبال علم الكلام على ما سنبينه الآن.

إبتداءً نذكر بأن تقسيمنا المنهجي لا ينعلق على حدود العلم الواحد أو الموضوع المشترك، بل ينفتح على العلوم كطرائق مختلفة في التفكير، وهذا ما ينطبق فعلاً على كل من علمي الكلام والفقه. فالعلم الأخير هو على رأس العلوم النقلية بإعتباره يعول على

النص الديني من حيث الأساس. وهو مقنن إلى درجة كبيرة مقارنة بغيره من العلوم الإسلامية، وهو علم لاهوتي يتصف بالنضج التام، وفيه الأصول والقواعد الموجهة. كذلك أن له أهمية تاريخية لا يخلو منها زمان أو مكان وسط المسلمين. إضافة إلى أن أغلب المشاكل التي حددها التراث المعرفي الإسلامي ترجع أساساً إلى وضعية الفقه وكيفية علاجه لمشاكل الأمة، وقد اتفق العلماء على شرعيته ماضياً وحاضراً. وهو بذلك يختلف عن علم الكلام الذي لا يحمل النضج الكافي¹، وينحصر دوره ضمن إطار «النخبة»، ويتصف بالتعالي على الواقع، ولم يتفق العلماء القدماء على شرعيته، وهو لا يعد علماً لاهوتياً بحسب طبيعته الذاتية كالذي اطلعنا عليه خلال (علم الطريقة)، وغالباً ما تتصف أصوله بالتناقض، لذلك فقد انتهى دوره - اليوم - تقريباً، خلافاً للفقه الذي ما زال يمتلك النشاط والحيوية.

كما يتصدر علم الفقه قائمة معروفة من المصادر المعتمدة في الفهم والإستنباط، وهي تختلف عن تلك التي يتصدرها علم الكلام. فإذا كان الأخير يبدأ بالعقل كأساس للإنتاج المعرفي، فإن الفقه يبدأ بالنص، أي الكتاب والسنة، ويضع مرتبة العقل أو الرأي موضعاً متأخراً عن مرتبة النص.

وبعبارة أخرى، إن طبيعة العلاقة التي دشنها علم الكلام في إشكالية العقل والنص جعلته يختلف مساراً عن العلاقة التي صيغت من قبل علم الفقه. فرغم أنهما يعتبران علمين معياريين، وأنهما يهتمان بنظرية التكليف تحديداً؛ إلا أن تقنيتهما للعلاقة التي تربط العقل بالنص جاءت مختلفة ومتعاكسة. فالعقل في علم الكلام هو المحدد في الغالب للعلاقة التي تربطه بالنص. فأول ما يبدأ الدليل في هذا العلم بالعقل، فيتقدم على الدليل المستمد من النص، وأنه يباشر كلا التأسيسين الخارجي والداخلي للخطاب الديني. وهو أمر يختلف تماماً عما يجري في الفقه، إذ فيه يتقدم النظر في النص على غيره من المصادر الأخرى مما يطلق عليه الإجتهد والقياس والعقل وما إلى ذلك. بل غالباً ما يعتبر العقل في علم الكلام بأنه مصدر البداهة والقطع والإحكام، وأن الدليل فيه قطعي لا يقبل التشكيك، خلافاً للفقه، حيث لا يملك فيه العقل تلك المنزلة ولا دليله، فضلاً عن أن يتقدم فيه على الدليل المستنبط من النص.

مع هذا يلاحظ أنه رغم النفور العام للفقهاء الأوائل إزاء الكلام، إلا أن ما تم ترسيمه فيما بعد هو الموافقة عليه إسوة بالفقه، فلم يشهدا الصدام بوصفهما علمين رغم ما لكل منهما - في الغالب - من إتجاه مختلف ومعاكس للآخر، سواء في المنهج المتبع أو المصدر

¹ نقل الشيخ بدر الدين الزركشي عن بعض المشايخ قوله: العلوم ثلاثة: علم نضج وما احترق وهو علم الأصول والنحو، وعلم لا نضج ولا احترق وهو علم البيان والتفسير، وعلم نضج واحترق وهو علم الفقه والحديث (بدر الدين الزركشي: المنثور في القواعد، تحقيق تيسير فائق أحمد محمود، نشر وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، 1405هـ، ج1، ص71، عن مكتبة المشكاة الإسلامية الإلكترونية).

المعتمد أو الأصل المولّد. وقد بدت مظاهر الإزدواج حتى لدى الشخصية العلمية الواحدة، فغالباً ما يكون المتكلم فقيهاً، وأحياناً يكون الفقيه متكلماً، فأغلب الفقهاء ليسوا متكلمين، لكن تبقى مظاهر الإزدواج واردة عبر القرون، ولها ما يبررها إذا ما أخذنا بنظر الاعتبار طبيعة كل علم منهما. فلعلم الكلام موضوع يتمثل في مجموع التأسيسين الخاصين بالنظر القبلي والبعدي للخطاب، وهو في ممارسته لهذا الموضوع يحتاج لا محالة إلى العقل، لا سيما فيما يتعلق بالتأسيس القبلي الذي يتوقف عليه فهم الخطاب برمته. هكذا فالعقل ملاصق للحقل الكلامي تبعاً لموضوعه المتعلق بالتأسيس الخارجي للخطاب. أما الحال في علم الفقه فمختلف، بإعتباره يتوقف على فهم الخطاب فحسب، وبالتالي لا يحتاج إلى أداة العقل المستقل، لا سيما وأن دائرة الفقه أجمعت على أن العقل عاجز عن تحديد مصالح الأحكام، تبعاً للبيان الناهي عن تدخل الممارسات العقلية المستقلة.

هكذا فالغالب على علم الكلام هو الممارسة العقلية في التفكير، إذ يقوم بإنتاج المعرفة طبقاً للموجهات العقلية من تأسيس النظر، ويوظف البيان لخدمة هذه المعرفة، كما ويقوم بتأسيس مفهوم النص عليها بتحويله إلى متشابه يحتاج إلى النظر العقلي. وهذا الحال ينطبق على قضايا كثيرة أثّرت من قبل النص ذاته، كقضية خلق القرآن وقدمه، والقضاء والقدر، والحسن والقبح، والعدل الإلهي وغيرها.

فمن الواضح أن علم الكلام لم يمارس التفكير وفهمه للنص - في مثل هذه القضايا - بنوع من الإستقلالية، بل ولم يتعامل معه طبقاً للبيان، بل جعل النص محكوماً بسلطة الموجهات العقلية، أو قام بتأسيس النص على العقل، وهو ما عبّرنا عنه بتأسيس الخطاب من الداخل. لذلك جاء عن الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم وهو يعلق على ما استدل به القاضي عبد الجبار الهمداني من نصوص قرآنية حول عدم جواز خلق أفعال العباد من قبل الله تعالى، فذكر وقال بأن الهمداني لم يورد الآيات القرآنية «على طريقة الاستدلال والإحتجاج، فإن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة متعذر، لأننا ما لم نعلم القديم تعالى وأنه عدل حكيم لا يُظهر المعجز على الكذابين لا يمكننا الاستدلال بالقرآن»¹.

وعليه يتسق السلوك الكلامي في التأسيسين الداخلي والخارجي للخطاب. وفي جميع الأحوال إنه يؤسس للنظر القبلي ويفرضه كمرجعية للقبول والرد في كل ما له علاقة بفهم النص.

لكن الحال في علم الفقه يختلف تماماً، لا سيما وأن هذا العلم ليس لديه تأسيسان للخطاب، خارجي وداخلي، أو قبلي وبعدي، إنما له تأسيس واحد هو التأسيس الداخلي المعبر عنه بفهم النص أو الخطاب وما يترتب عليه من إنتاج معرفي، وإن كان قد يستعين ببعض القضايا العقلية ضمن الإعتبارات الثانوية من الإنتاج المعرفي الفقهي. لهذا فهو

¹ عن: متشابه القرآن للقاضي الهمداني، ج1، مقدمة المصحح عدنان محمد زرزور، ص38 و14.

ينحو ناحية البيان، موظفاً العقل باتجاهه، خلافاً لما يلجأ إليه علم الكلام. فالبيان في علم الفقه مقدم - دائماً - على الإجتهد ومنه الإجتهد العقلي. لذلك ضاق الكثير من الفقهاء بالقياس ذرعاً، بالرغم من أن هذه الآلية عندهم ليست متحررة ومستقلة في ذاتها، بل هي ظل النص لإعتمادها عليه، وأنهم استعانوا بها اضطراراً، شأنها في ذلك شأن تناول الميثة عند الضرورة. ويصدق هذا الحال على أصحاب المذاهب الأربعة وغيرهم¹.

وبعبارة أخرى، إن ترتيب الأدلة والمصادر المعتبرة في علم الفقه تبدأ بطريقة معاكسة لما متعارف عليه في علم الكلام.

ففي علم الفقه تبدأ الأدلة بالبيان وتنتهي بالرأي أو الإجتهد، كما هو الحال مع القياس الفقهي وغيره. ففيه يصبح الإجتهد موظفاً لخدمة البيان ومؤسساً عليه، إذ لا يعد الإجتهد دليلاً عقلياً مستقلاً في الغالب، بل يعتمد على النص، فهو ظل النص، والكاشف عن علته، وهو ما يجعل الطريقة الفقهية عبارة عن دائرة بيانية تدور مدار النص حيثما دار. في حين تبدأ الأدلة في علم الكلام بالعقل قبل النقل والبيان، لكون الأخير مؤسساً على الأول وموظفاً له.

والبيان الذي تتبعه الطريقة الفقهية له درجات ومراتب تفاضلية. فهو يبدأ بالقرآن بإعتباره المصدر الأول الدال على كل شيء، كالذي حدده الشافعي بأنه الدليل على سبيل الهدى لجميع النوازل²؛ إستناداً إلى قوله تعالى: ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين﴾³. ثم يأخذ البيان بالتناقص شيئاً فشيئاً حتى ينتهي أخيراً إلى الإجتهد. وفي جميع الأحوال يظل البيان - بنظر الدائرة البيانية - يعبر عن العلم الحقيقي الذي لا يوازيه علم آخر، فكما حدده الشافعي بقوله: «ليس لأحد أبداً أن يقول في شيء: حلّ ولا حرم إلا من جهة العلم. وجهة العلم الخبر في الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس»⁴، وقوله أيضاً: «العلم طبقات شتى: الأولى الكتاب والسنة إذا ثبتت، ثم الثانية الإجماع فيما ليس فيه كتاب ولا سنة، والثالثة أن يقول بعض أصحاب النبي (ص) قولاً ولا نعلم له مخالفاً منهم، والرابعة إختلاف أصحاب النبي (ص) في ذلك والخامسة القياس. ولا يصار إلى شيء غير الكتاب والسنة وهما موجودان، وإنما يؤخذ العلم من أعلى»⁵.

1 انظر كتابنا: الإجتهد والتقليد والاتباع والنظر، دار العارف، بيروت، الطبعة الرابعة، 2021م.

2 الشافعي: الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، مكتبة دار التراث في القاهرة، الطبعة الثانية، 1979م، ص20.

3 النحل\89.

4 الرسالة، ص39.

5 الشافعي: الأم، تقديم حسن عباس زكي، طبعة قديمة لم يكتب فيها مكان وتاريخ الطبع، ج7، ص25. وبدر الدين الزركشي: البحر المحيط، فقرة 1543، شبكة المشكاة الإلكترونية. ومحمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، ص460. والرويشد: قادة الفكر الإسلامي عبر القرون، مكتبة عيسى البابي وشركاه، ص61.

هكذا يبدأ البيان أولاً بالقرآن ثم السنة، ومن بعدهما الإجماع فقول الصحابي. لكن اشترط بعض علماء السلف كالإمام أحمد بن حنبل أن يكون بيان القرآن من السنة، واعتبر تفسير القرآن من غير السنة محض الضلال¹. وهو يقول: «لا تفسير إلا من أثر»²، ويعني بالأثر السنة أو ما يكشف عنها مما ينقل عن الصحابة. وهكذا هو رأي الكثير من علماء السلف الذين لجأوا إلى السنة أو الرواية في تفسير وتخصيص القرآن، أو حتى ترجيح مفادها عليه³.

ويكاد ينطبق هذا التحديد لطريقة البيان الفقهي على الممارسات الفقهية داخل حقل الفضاء الشيعي. فإذا كان الاتجاه الإخباري داخل هذا الحقل متمسكاً ببيانته المتسقة سواء في علم الفقه أو الكلام، فإن الاتجاه الآخر (الأصولي) وإن كان ينحو في علم الكلام باتجاه الدائرة العقلية من التفكير، إلا أنه يتجه في علم الفقه صوب البيان في أغلب ممارساته، فقد عدّ للعقل مرتبة أخيرة بعد البيان، فهو يأتي بعد الكتاب والسنة والإجماع.

فالأصوليون منذ بداية التنظير الفقهي يقدمون العمل بالنص بأشكاله البيانية ويمنعون من الممارسة العقلية فيما لو كان هناك نص على الحادثة، أو كان يمكن إرجاع الحادثة إلى شكل ما من الأشكال البيانية، أما عند تعذر ذلك فإنهم يجعلون الممارسة العقلية محددة ببعض القواعد والأصول، كأصل البراءة والاستصحاب والاحتياط. لكن منذ الوحيد البهبهاني (المتوفى سنة 1208هـ) أصبحت هذه الأصول ليست كاشفة عن الحكم الشرعي، بل مجرد أصول عملية وظيفتها تبرئة الذمة فيما لو كان هناك عجز عن الوصول إلى ذلك الحكم. وقد اعتبرها المحقق القمي من الأدلة الظنية لا القطعية⁴.

إذاً فمصادر الفقه الاستدلالية تعتمد على النص أساساً، فتارة يُكتفى بهذا المصدر دون غيره كالحال مع الظاهرية في الوسط السني والإخبارية في الوسط الشيعي، وأخرى يعول على مصادر أخرى تتدرج بعد مرتبة النص وتسمى بالرأي والاجتهاد، وينحصر الرأي عند البعض بمجرد القياس لا غير كما عند الشافعي، لكنه ينبسط عند البعض الآخر على مصادر أخرى ثانوية كالمصالح والمرسلة والإستحسان والاستصحاب والبراءة الأصلية والاحتياط والعرف وسد الذرائع وغيرها. وأحياناً يكتفى بالعقل القطعي كما لدى الفقه الشيعي.

1 أبو زهرة: ابن حنبل، ص210. وابن تيمية، دار الفكر العربي، ص457-458.

2 قادة الفكر الإسلامي، ص84.

3 انظر حول ذلك مثلاً: الخطيب أبو بكر البغدادي: الكفاية في علم الرواية، مراجعة: أبو عبدالله السورقي وإبراهيم حمدي المدني، المكتبة العلمية، المدينة المنورة، باب تخصيص السنن لعموم محكم القرآن (لم تذكر أرقام صفحاته)، عن مكتبة سحاب السلفية: www.sahab.org. كذلك: الخطيب البغدادي: الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، فقرة 172، عن شبكة المشكاة الإلكترونية.

4 القمي: قوانين الأصول، طبعة حجرية قديمة، ص451.

ويمكن إعتبار موارد الأصول الإجتهادية تمثل تدخلات غير مستقلة لكل من العقل والواقع. فالتدخل العقلي للإجتهاد هو ذلك الذي يعتمد على العقل في وظيفته الاستدلالية عندما لا يرد في القضية شيء من الشرع، أو يرد ذلك بصورة غير بيّنة، كأن ترد نصوص متعارضة حول القضية فيُحكم على ضوئها ببعض الإعتبارات والقواعد العقلية (غير المستقلة) مثل قاعدة أصل البراءة والاحتياط والاستصحاب، وترد القاعدة الأخيرة فيما لو كان هناك شك في بقاء الحكم على قضية محددة، فيُعمل بسريان الحكم. ومثل ذلك حكم العقل بلوازم ومقتضيات ما يرد من نص؛ كقاعدة مقدمة الواجب واجبة وقاعدة الإجزاء وغيرها.

وينطبق هذا الحال من بعض الوجوه على القياس أيضاً، إذ ليس عليه دليل قطعي من الشرع، بل هناك إعتبارات عقلية وواقعية تبدي ضرورة الإعتماد عليه، مثل كون النصوص محدودة لا تفي بما يتجدد من الوقائع غير المتناهية، لذلك كان لا بد من رد هذه الوقائع إلى النصوص المحدودة عبر بعض القواعد العقلية، كقاعدة رد الفرع إلى الأصل تبعاً للشبه بينهما، أو الظن بوجود علة مشتركة لكلا الموردين. ومع أن هذه الإعتبارات مركبة على العقل والواقع؛ لكنها غير مستقلة، إذ لا يمكن للفقيه أن يحكم بالقياس ما لم يعول على حكم النص كأصل معتمد سلفاً، ومنه يمرر الحكم إلى الواقعة الجديدة لما تملكه من مواصفات مناسبة للقضية المنصوص فيها.

أما التدخل الواقعي للإجتهاد غير المستقل فهو ذلك الذي يعتمد على الواقع في وظيفته الاستدلالية. ومن أبرز الشواهد عليه قاعدة المصلحة والعرف والإستحسان. ففي هذا الإجتهاد تعتبر الحاجة والمصلحة مهمة لتحديد الحكم الشرعي، وهي من الأمور التي يراعى فيها الواقع. لكن هذا التحديد لا يتم بمعزل عن النص. فعادة ما يؤخذ بالمصلحة والحاجة إما كإستثناء وتخصيص لما ورد من عموم النص، وهو ما يندرج ضمن عنوان الإستحسان، أو يؤخذ بها عند لحاظ عدم تعرض النص لتلك المصلحة بشيء من الذكر، لا بالإيجاب ولا بالتحريم¹.

هكذا يختلف الفقه عن الكلام حول العلاقة بين العقل والنص تبعاً لمراتب الدليل. فأول ما يبدأ به علم الكلام هو البحث في الدليل العقلي قبل النص، ثم يُعرض هذا الأخير على الأول للحاظ إن كان له معارض أم لا، وبذلك يتوقف فهم النص على النظر القبلي للعقل، خلافاً للفقه الذي يقدم البحث في النص على العقل أو الإجتهاد، ويتحكم به أخذاً ورداً، توظيفاً وتأسيساً.

¹ انظر حول ذلك: حلقة (النظام الواقعي).

وهنا يتبين الخلاف حول موارد العمل بين العلمين، ومن ذلك عند لحاظ التعارض بين النصوص، فطبقاً لعلم الكلام فإن الأخيرة تُعرض على العقل، وعادة ما يتم تأويل بعضها لحساب البعض الآخر وفقاً للتوجيه العقلي، كما هو الحال في الموقف من نصوص الصفات الإلهية. في حين أول ما يتبادر العمل به في علم الفقه هو الجمع بين النصوص المتعارضة عبر الأدوات البيانية؛ كالتخصيص والتقييد والنسخ وما إليها. وعند عدم القدرة على الجمع بينها فقد يتوقف الفقيه عن الحكم، أو يعمل بالأصول العملية أو غير ذلك من الوسائل الأخرى. كما قد يلجأ إلى التأويل أحياناً، لكن دون أن يكون له علاقة بالمنظومات العقلية عادة.

ولا يتوقف الاختلاف بين العلمين عند هذا الحد، إذ يشترط في الدليل «الإجتهادي» لعلم الكلام أن يفضي إلى القطع، لكونه يستند في الأساس إلى العقل الذي يعتبر مصدر البداهة والقطع والإحكام، لذلك فالمخطئ في أصول العقائد غالباً ما يعد كافراً. وهو خلاف المنظور إليه في علم الفقه؛ إذ الدليل الإجتهادي والعقلي لا يحمل تلك المنزلة التي يحظاها في علم الكلام، لا سيما أن الممارسة العقلية الصرفة تعدّ تطفلاً على الوظيفة الفقهية، وهي الوظيفة التي تحصر العلم في البيان، نظير ما يقوم به علم الكلام من جعل العقل أساس العلم. لذلك تنعكس علاقة المحكم بالمتشابه في كلا العلمين.

فإذا ما كان المحكم في علم الكلام هو العقل، والمتشابه هو النص، فإن العكس هو الصحيح في علم الفقه، حيث يتموضع العقل بموضع «المتشابه» لعجزه الكشف عن الحكم الواقعي إلا ما شذّ وندر. في حين يكون النص مشبعاً بروح الإحكام والبيان، بالرغم من دلالاته الظنية؛ سواء من حيث السند أو المتن، وعندما يكون السند غير قطعي كما هو الغالب فإن الحكم يزداد ضعفاً.

وفي جميع الأحوال إن المعول عليه لدى الأكثرية هو أن المخطئ في الفقه له أجره على سعيه وإجتهاده.

فهذا الاختلاف والتعاكس في الإتجاه بين العلمين هو ذاته ما يحدد الفارق بين الدائرتين العقلية والبيانية. فبينما تقوم الدائرة البيانية بفرض الإحكام والبيان على النص، تعمل الدائرة العقلية على تفرغها منه لحصر ذلك في مجال العقل كما عرفنا.

ورغم الاختلاف الكبير بين المرتكزات المعرفية لكل من الكلام والفقه؛ إلا أنه لم يتولد بينهما صدام، لاختلاف القضايا المطروحة لديهما.

فعلى الأقل إن موضوعات الكلام تتصف بالتجريد خلافاً لما عليه الحال في الفقه. بل وأن للإتجاه الكلامي تأثيراً على المنحى الفقهي، رغم ما ظهر في قبال ذلك من المفارقات بين العلمين.

وهنا نشير إلى ما أخطأ به الفيلسوف الفارابي عند تحديده لوظيفة كل من الفقيه والمتكلم، فهو في (إحصاء العلوم) يرى أن الفقيه يأخذ الآراء والأفعال التي صرح بها واضع الملة مسلّمة، ويجعلها أصولاً فيستنبط منها الأشياء اللازمة عنها. في حين إن المتكلم ينصر الأشياء التي يستعملها الفقيه أصولاً من غير أن يستنبط منها أشياء أخرى. وإذا إتفق لإنسان أن يكون ذا قدرة على الأمرين معاً فسيصبح فقيهاً ومتكلماً في الوقت ذاته، فتكون نصرته لتلك الآراء والأفعال بما هو متكلم، واستنباطه عنها بما هو فقيه¹.

ويتحدد خطأ الفارابي برسم العلاقة بين الوظيفتين الفقهية والكلامية. إذ أخطأ حينما اعتبر المتكلم يعتمد على الأصول الفقهية ويقوم بنصرتها، بل الصحيح أن كلاً من المتكلم والفقيه يعتمد على النص كمصدر معرفي، وهو مصدر يعتبر لدى الفقيه أساساً للمعرفة الاستنباطية، في حين إنه لدى المتكلم ليس كذلك؛ لأن حجية النص ودلالاته تتوقفان على قبليات المتكلم العقلية، وبالتالي فالعقل هو الأساس لدى الأخير وليس النص. وهذا يعني بأن علم الكلام لا يعتمد على الأصول الفقهية من حيث كونها فقهية، فضلاً عن أن يقوم بنصرتها. بل على العكس قد شهد الفقه تأثراً بالكلام من دون عكس.

فمن حيث هذا التأثير يلاحظ مثلاً بأن قضايا الحسن والقبح المبحوثة في علم الكلام يستفاد منها في علم الفقه. فمثلاً تستند البراءة الأصلية لدى أصحاب منطق (الحق الذاتي) في الدائرة العقلية إلى مقالة الحسن والقبح العقليين، تحت عنوان (قبح العقاب بلا بيان). في حين تستند قاعدة الوقف الفقهية لدى أصحاب منطق (حق الملكية) إلى مقالة الحسن والقبح الشرعيين.

ومن الموارد التي كان لعلم الكلام تأثيره البارز على الفقه مسألة فقه الانتفاع بالأشياء قبل ورود النص، أو بغض النظر عنه. إذ اختلف العلماء إلى ثلاثة اتجاهات:

أحدها يقول بالخطر، وآخر يقول بالاباحة، وثالث يبني على الوقف. ويتسق الإتجاه الثاني مع منطق (الحق الذاتي) للمعتزلة ومن على شاكلتها، لأنه يعوّل على القاعدة الأصولية (قبح العقاب بلا بيان) التي تستند بدورها إلى القاعدة الكلامية للحسن والقبح العقليين. في حين يتسق الإتجاه الثالث مع منطق (حق الملكية) كما لدى الأشاعرة. أما الإتجاه الأول فأمره مختلف.

ومع أن أغلب علماء هذين الإتجاهين يتبنّى الموقف المتسق مع ما ينتمي إليه من دائرة كلامية طبقاً للأصل المولّد، لكن في القبال هناك عدد من العلماء اتخذوا مواقف فقهية لا تتسق مع ما ينتمي إليه من أصل مولّد.

¹ الفارابي: إحصاء العلوم، تصحيح وتقديم وتعليق عثمان محمد أمين، مطبعة السعادة في مصر، 1950هـ - 1931م.

فمن المواقف المتسقة تعويل أكثر المتكلمين من المعتزلة والإمامية على القول بالإباحة. وكذا تعويل الأشعري وأتباعه على الرأي القائل بالوقف ما لم يرد فيه نص شرعي.

فبحسب رأي الأشاعرة أن العقل بمجرده لا يدل على حسن ولا قبح، بل ذلك موكول إلى الشرع. فالمباح ما أباحه الشرع، والمحظور ما حظره، فإذا لم يرد الشرع بواحد منهما لم يبق إلا الوقف، إلى أن يرد السمع بحكم فيه، كالذي صرح به ابن السمعاني في (القواطع). وهو موقف يتسق مع الأصل المولّد لمنطق حق الملكية، خلافاً لمن ذهب منهم إلى الحظر أو الإباحة.

أما المواقف الفقهية التي لا تتسق مع ما يؤصل له في علم الكلام، فهي كثيرة، وقد ظهرت لدى أتباع المنطقيين السابقين، ومن ذلك تعويل بعض المعتزلة على الوقف¹، ومثله ما ذهب إليه الشيخ المفيد من الإمامية كما في (شرح عقائد الصدوق)²، والطوسي في (عدة الأصول)³.

مع أن هذه المواقف تتسق مع منطق حق الملكية لا الحق الذاتي. ومثلها الرأي القائل بالحظر، كالذي ذهب إليه عدد من المعتزلة والإمامية، كالكعبي وأتباعه. ويعد المفكر الصدر ممن ذهب إلى هذا الإتجاه حديثاً فيما اطلق عليه مسلك (حق الطاعة)⁴.

وفي القبال ذهب بعض الأشاعرة إلى البراءة والإباحة، رغم أن ذلك يتسق مع منطق الحق الذاتي. فمثلاً تبني الغزالي منطق حق الملكية، لكنه مع ذلك اعتقد بالبراءة العقلية قبل ورود السمع⁵، وهو موقف يناقض الأصل المولّد الذي تبناه.

ومثله ما ذهب إليه ابن فورك وابن كنج وأبو اسحاق المروزي⁶.

وتتكرر حالة المفارقة بين العلمين حول نظرية المقاصد، كما لدى الأشاعرة. فهذه النظرية قد تأسست فقهياً على يد المتأخرين منهم، بالرغم من أنهم ملتزمون بنفي الغرض والتعليل والحكمة في علم الكلام.

1 البحر المحيط، فقرة 89.

2 المفيد: شرح عقائد الصدوق، وهو ملحق خلف أوائل المقالات، نشر مكتبة الداوري، قم، ص244. والطبعة الحديثة بعنوان:

تصحيح الإعتقاد، ضمن سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد (5)، ص143.

3 أبو جعفر الطوسي: عدة الأصول، تحقيق محمد مهدي نجف، مؤسسة آل البيت، الطبعة الأولى، 1403هـ - 1983م، ص750. والفوائد المدنية، ص238-239.

4 محمد باقر الصدر: بحوث في علم الأصول، ج5، ص42. كذلك: دروس في علم الأصول، دار الكتاب اللبناني - دار الكتاب المصري، الطبعة الأولى، 1978م، ج3، ص35 وما بعدها.

5 الغزالي: المستصفى من علم الأصول، بحاشيته (فوائح الرحموت بشرح مسلم الثبوت في أصول الفقه)، المطبعة الأميرية في مصر، الطبعة الأولى، 1322هـ، ج1، ص100 و217-218.

6 البحر المحيط، فقرة 1533 و1527. كما انظر التفصيل في حلقة (النظام المعياري).

فالعلل التي يعترف بها الأشاعرة على الصعيد الشرعي هي ذاتها منفية على الصعيد الوجودي، أو أنها حاضرة على النحو الفقهي، وغائبة على النحو الكلامي.

ونجد هذه المفارقة مقلوبة لدى الإمامية الإثنى عشرية، فالفقه لديها عاجز عن ادراك مقاصد الأحكام وعللها، بالرغم من ايمانها بمبدأي الكشف العقلي والغرضية في علم الكلام. وبالتالي فالعقل لديها مصاب بالمفارقة، فهو قادر على الكشف والإثبات في مجال العقيدة والكلام، في حين إنه عاجز عن ذلك في مجال الفقه والتشريع¹.

ومن الناحية الإستيمية، رغم الاختلاف الحاصل بين الكلام والفقه منهجياً، إلا أن هناك ما يجمعهما في العلاقة العامة مع الواقع، وهو أنهما يمارسان معاً عملية الاسقاط والتنزيل المعرفي من سماء التجريد إلى أرض الواقع.

فعلم الفقه يعمل على تنزيل البيان المستخلص من وحي النص إلى أرض الواقع، فيفرض البيان على كل من العقل والواقع معاً. كما أن علم الكلام يقوم هو الآخر بفرض العقل على كل من النص والواقع، وبالتالي فهما يمارسان الاسلوب ذاته من التنزيل المعرفي إلى الواقع، من غير تصعيد في الغالب.

وعلى العموم يمكن ايضاح الفوارق بين علم الكلام وعلم الفقه بحسب الجدول البياني التالي:

علم الكلام	علم الفقه
ليس ناضجاً	يتصف بالنضج التام
لا يعد علماً لاهوتياً بحسب طبيعته الذاتية	هو علم لاهوتي بحسب طبيعته الذاتية
انتهى دوره تقريباً	ما زال نشطاً
موضوعاته مجردة عن الواقع	موضوعاته تمس الواقع

¹ للتفصيل انظر ما جاء ضمن الجزء الثاني لحلقة (النظام الواقعي).

مطروح لأجل النخبة	مطروح لأجل الأمة
اختلف القدماء حول شرعيته	متفق على شرعيته ماضياً وحاضراً
أصوله متناقضة	أصوله متسقة
يستمد مبرر جعله من العقل	يستمد مبرر جعله من الشرع
يتعلق بحثه بتأسيس الخطاب خارجاً وداخلاً	ينحصر بحثه بتأسيس الخطاب داخلاً
يتحدد موضوع بحثه بالتكليف وغيره	ينحصر موضوع بحثه بالتكليف فحسب
أحكامه التكليفية عقلية	أحكامه التكليفية بيانية
يبدأ بالعقل	يبدأ بالنص
العقل فيه محكم، والنص متشابه	العقل فيه متشابه، والنص محكم
يمارس التأويل في النص	لا يمارس التأويل في النص
ينحاز إلى بعض النصوص المتعارضة دون بعض	يجمع بين النصوص المتعارضة قدر الإمكان
العقل فيه مصدر البداهة والقطع	العقل فيه مصدر الهوى والضلال
دليله قطعي لا يقبل الشك والإحتمال	دليله ظني يقبل التشكيك
بمقدور العقل الكشف عن الأحكام الكلامية	يتعذر على العقل الكشف عن الأحكام الفقهية
النص مدين للعقل بالتأسيس	النص غير مدين للعقل بشيء

لا يعرض النص على الغير	يُعرض النص على العقل في الفهم دون عكس
النص مقدم على غيره مطلقاً	العقل مقدم على النص مطلقاً
لا إجتهد في قبال النص	الإجتهد وارد في قبال النص
المخطيء في الفقه له أجره على سعيه وإجتهاده	المخطيء في العقائد الكلامية إما ضال أو كافر
الفقه هو زاد الدائرة البيانية	الكلام هو زاد الدائرة العقلية
ليس للفقه تأثير على الكلام	للکلام تأثير على الفقه
من وظائفه اسقاط النص على الواقع	من وظائفه اسقاط العقل على النص والواقع
أغلب الفقهاء ليسوا متكلمين	عادة ما يكون المتكلم فقيهاً

تلك هي علاقة العلمين (الفقه والكلام) بدائرتي التفكير البيانية والعقلية. أما سائر العلوم المعيارية الأخرى، كتفسير القرآن والحديث والسيرة، فأغلبها ينقسم إلى تينك الدائرتين، بإعتبار أن موضوعاتها تدور في الغالب حول الفقه والكلام. وإذا كان البحث في كل من الفقه والكلام يتعلق بموضوع معنوي محدد فإن الحال مع العلوم السابقة غير ذلك. فالبحث الفقهي معني بتكليف الناس، والبحث الكلامي معني بعلاقة العقل بالتأسييسين الخارجي والداخلي من الخطاب، في حين ليس للعلوم الأخرى مثل هذه الوحدة المعنوية من البحث. فموضوع التفسير مثلاً هو القرآن بكليته، أي بما ينطوي عليه من علوم ومعارف كثيرة، وكذا هو الحال مع الحديث والسيرة. أما العلوم الأخرى، كالعربية والرجال والتاريخ وغيرها، فكلها تعبر عن مقدمات تساعد على الكشف عن محتوى دائرة التفكير البياني النقلي.

هكذا يمكن التعويل على علم الطريقة والبحث المنهجي الإبستيمي، سواء أخذنا بإعتبار الطابع المذهبي للفكر الإسلامي، أو أخذنا بإعتبار طابع العلوم الإسلامية المعيارية، مع ما فيهما من إمتزاج، فالجانب المذهبي لا يخلو من تلك العلوم، كما أن العلوم بدورها لا تخلو من المذاهب. لذا وطبقاً لهذا الإمتزاج كان من الممكن تحليلهما من زاوية منهجية تتعلق بالطرائق العامة للتفكير.

وبحسب هذا التحليل، وكما عرفنا، فإن هناك دائرتين اثنتين فقط للنظام المعياري، هما الدائرة العقلية والبيانية، فهما معاً يتقاسمان الجانب المذهبي، كما يتقاسمان الجانب العلمي، وأن الأولى منهما تهدف إلى تعقيل كل من الدين والواقع، بينما تهدف الثانية إلى تبيين - وبالأحرى تبيين - كل من العقل والواقع. وبالتالي فإن الدائرتين واقعتان في صراع ومنافسة، وهو الصراع الذي تفرزه الإشكالية المطلق عليها إشكالية العقل والنص.

ومن الواضح أنه لم تظهر لدى تراثنا الإسلامي إشكالية للبحث حول علاقة النص بالواقع، ومن ثم لم تتشكل دائرة مستقلة ثالثة تهدف إلى توقيف كل من العقل والنص، وهو الأمر الذي أضحى ملحاً - في العصر الحاضر - على ما فصلنا الحديث عنه ضمن حلقة (النظام الواقعي).

التقسم المنهجي وصراع الأصول المولدة

لقد أدى تطور الإشكالية بين العقل والنص إلى خلق أنواع أربعة من الصراع والمنافسة، كما يتضح مما يلي:

الصراع الأول:

إن أول ما ظهر من منافسة هو ما كان بين العقل والنص، كالذي تبلور لدى موقف الدائرة العقلية من الأخير، إذ يحمل هذا الموقف تشريعاً عقلياً في قبال تشريع النص والبيان، كما هو واضح من الممارسة التي أظهرها الإتجاه العقلي في فهمه للخطاب كما عرفنا. رغم أن هذا الفهم لم يقصد التحديد الإيجابي لنوع الحقيقة التي يكتنّها الخطاب أو النص كما يفعل النظام الوجودي، بل اكتفى بتحديد المعنى السلبي للفهم، بإفتراض تشابه النص وجهل حقيقته. فهو غير معني بمعرفة هذه الحقيقة الخافية، بل معني بنفي ظاهر النص عندما يكون مصادماً لتشريع العقل وأحكامه القبلية.

وبعبارة أخرى، رغم ما يبديه الإتجاه العقلي من تحديد ايجابي لفهم الخطاب، إلا أنه لا يقطع بذلك ولا يقصده. فغايته تحديد الفهم من الناحية السلبية، بفهم النص على أي نحو

كان، شرط أن لا يصادم ما يشرعه العقل القبلي من أحكام مختلفة، وعلى رأسها الأحكام المعيارية. فقد نصّ الهمداني على هذا المعنى، عبر ما قرره من وجود وجوه عديدة تبرر المتشابهات في القرآن دون أن يحصر ذلك في وجه محدد¹.

كما نقل الهمداني في (فرق وطبقات المعتزلة) بأن الخياط سأل جعفر بن بشر المعتزلي عن معنى قوله تعالى: ﴿يُظِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾، وعن (الختم والطبع)، فقال في جوابه: «أنا مبادر إلى حاجة، ولكني أُلقي إليك جملة تعمل عليها، أعلم أنه لا يجوز على أحكم الحاكمين أن يأمر بمكرمة ثم يحول دونها، ولا أن ينهى عن قاذورة ثم يدخل فيها، وتأول الآيات بعد هذا كيف شئت»².

فالعبرة الأخيرة «وتأول الآيات بعد هذا كيف شئت» تعني ولا شك بأن فهم النص عند الاتجاه العقلي لا يبتغي إثبات ما يريده الخطاب من معنى، بل يكتفي بنفي ما يعارض العقل القبلي من تشريع وأحكام. وهذا ما جعل البعض يتصور بأن الطريقة العقلية تتفق مع ما يريده السلف، وأن الخلاف بينهما لفظي، فكلاهما لا يريد أن ينساق لتحديد المعنى، بل يكفي ليهما نفي الظاهر من النص.

وكما قال العلامة البناني في حاشيته على (شرح المحلي على جمع الجوامع) وهو بصدد قضية تأويل الآيات والأحاديث: «الظاهر أن السلف لا يخالفون في احتمال تلك الآيات والأحاديث لتلك المعاني التي حملها عليها الخلف - أصحاب الدائرة العقلية -، فهي عند الفريقين محتملة لتلك المعاني. غير أن السلف تركوا حملها عليها احتياطاً والخلف ارتكبوا الحمل عليها على سبيل الإحتمال لا القطع»³. ونفس الشيء فيما جاء عن الكوثري في تعليقه على (تبیین کذب المفتری) لابن عساكر⁴.

لكن، وكما رأينا، أن هذا الحال يصدق على جماعة من السلف، فهم منقسمون إلى عدة طوائف كما عرفنا، ومنهم من كان يذهب إلى نفس المعنى الذي قرّبه ابن تيمية، ويشهد على ذلك بأن الأشعري بالرغم من إتجاهه العقلي إلا أنه كان يدعو إلى نفس ما دعا إليه ابن تيمية فيما بعد، حول الموقف من الصفات الإلهية كما وردت في النص الديني من القرآن والحديث.

وهنا يطرح إشكال، وهو أن الدائرة العقلية تنكر أن تكون تشريعاتها القبلية مصادمة لأحكام النص وتشريعاته، ومن ثم فليست هناك منافسة بين التشريعين العقلي والنصي،

1 انظر شرح الأصول الخمسة.

2 عبد الجبار الهمداني: فرق وطبقات المعتزلة، دار المطبوعات الجامعية، 1972م، ص81.

3 حاشية البناني على شرح المحلي على جمع الجوامع للسبكي، ج1، ص418، عن شبكة المشكاة الإلكترونية. كذلك: ابن تيمية ليس سلفياً، ص9-10.

4 رسالة في الذب عن أبي الحسن الأشعري، حاشية، ص120.

فالتشريع الأول لم يأت في قبال الثاني، فالنص ليس دائرة من دوائر الفهم والتفكير، بل هو (موضوع) تتناوله الدوائر المعرفية بالفهم والتحديد، بما فيها الدائرة العقلية. وبالتالي لا يمكن أن يكون النص مطرحاً للتنافس والندية والصدام طالما أنه موضع للفهم فحسب، فالمسلمات المعتمدة لدى الدائرة العقلية في تشريعاتها القبلية جاءت في قبال الفهم الخاص الذي تمارسه بعض الدوائر المعرفية، كالدائرة البيانية المعتمدة على الظهور العرفي واللغوي دون مراعاة لأحكام العقل القبلية. مما يعني أن الصدام حاصل مع الدائرة البيانية وليس مع النص كنص.

مع هذا فالمنافسة التشريعية التي نقصدها بين العقل والنص تأتي بأربع مراتب مختلفة، وجميعها يصدق عليها شيء من المنافسة، وبعضها لا يتضمن الضدية والمنافاة بالضرورة. كما أنها لا تتنافى مع كون النص موضعاً للفهم، فذلك لا يلغي أثر النص على هذا الأخير، حاله حال القبليات. فالفهم هو نتاج كل من القبليات والنص، وبحسب بعض قوانين الفهم؛ أنه كلما كان تأثير القبليات قوياً كلما ضعف تأثير النص، والعكس بالعكس¹.

فما يجعل المنافسة قائمة هو التأثير القوي للقبليات على الفهم. وبالتالي فهناك أربع مراتب للمنافسة، أدناها أن العقل يشرّع أحكامه القبلية فيصادف مصادقة ما يشرعه النص. والمنافسة هنا في التشريع لا الأحكام، فكلاهما له تشريعه وإن صادف المصادقة بينهما.

وأعلى من السابقة رتبة أن العقل يشرّع أحكامه فيما أن النص ساكت لم يرد فيه تشريع قط. وتبدو المنافسة – هنا - ليس بين التشريعين، إذ لم يظهر للنص تشريع، ومع ذلك فالمنافسة باقية باعتبار أن ما شرعه العقل لم يأخذ بعين الاعتبار ما نصّ عليه النص، وبالتالي فالمنافسة ضمنية.

وأكثر من ذلك درجة أن العقل يشرّع أحكاماً تخالف ما يبيده النص من ظواهر. وتبدو المنافسة هنا واضحة في التشريع، وإن لم تكن المنافاة بينهما قطعية. وبالتالي لا تنطوي هذه الحالة بالضرورة على الضدية والمنافاة بين أحكام التشريعين.

يبقى أعظمها درجة، وهي أن العقل يشرّع أحكاماً نعلم يقيناً بأنها جاءت مخالفة لأحكام النص.

هكذا يتضح بأن المنافسة بين العقل والنص، تارة تعبر عن منافسة التشريع فحسب دون الأحكام، وثانية تعبر عن أكثر من ذلك، وهي منافسة التشريع والأحكام معاً. كما أن هذه المنافسة تارة تعبر عن المنافاة والضدية بين الأحكام للطرفين، سواء على نحو قطعي أو ظني، وأخرى تعبر عن المصادقة وعدم المنافاة، فضلاً عن أنها في حالات معينة لا يبدو منها التعبير عن المصادقة ولا المنافاة.

¹ انظر التفصيل ضمن القانون الأول من قوانين الفهم لدى حلقة (علم الطريقة).

هذا فيما يخص المنافسة التشريعية بين الدائرة العقلية والنص. أما فيما يخص الصراع الثاني فسنستعرضه كالتالي..

الصراع الثاني:

وهو صراع العقل مع العقل، كما يتجلى بولادة الأشاعرة، إذ إن لها نظامها العقلي من التشريع المنافس لنظام الاعتزال، كما يشهد على ذلك آخر المحاورات التي جرت بين الأشعري واستاذة أبي علي الجبائي والتي كانت سبباً في الانفصال بينهما ومن ثم الإعلان عن التشريع العقلي الجديد. وقبل ذلك جرت العديد من الحوارات بين التلميذ واستاذة، وجميعها يبدي ذلك التناقض الذي أصاب العقل المعياري.

فمن ذلك سأل الأشعري استاذة الجبائي عما إذا كانت تسمية الله تعالى (عاقلاً) جائزة أم لا؟

فأجاب الأخير بأن ذلك غير جائز، معللاً الأمر بأن العقل مشتق من العقال، وهو المانع، والمنع في حق الله محال، فامتنع الإطلاق.

لكن الأشعري أجابه بالقول: على قياسك لا يسمى الله سبحانه حكيماً، لأن هذا الاسم مشتق من حكمة اللجام، وهي الحديد المانعة للدابة عن الخروج.. فإذا كان اللفظ مشتقاً من المنع، والمنع على الله محال، لزمك أن تمنع إطلاق الحكيم عليه.

فقال الجبائي: فلمَ منعت انتَ أن يسمى الله سبحانه عاقلاً، وأجرت أن يسمى حكيماً؟

أجابه الأشعري: أن طريقي في مآخذ الأسماء هو الإذن الشرعي دون القياس اللغوي، فأطلقت حكيماً لأن الشرع أطلقه، ومنعت عاقلاً لأن الشرع منعه، ولو أطلقه الشرع لأطلقته¹.

لكن محاوراة الأشعري الأخيرة هي أهم المحاورات التي جرت بينه وبين الجبائي. فقد سأل الشيخ الأشعري استاذة الجبائي قائلاً: أيها الشيخ ما قولك في ثلاثة، مؤمن وكافر وصبي؟

فأجاب الجبائي: المؤمن من أهل الدرجات، والكافر من أهل الهلكات، والصبي من أهل النجاة.

فقال الأشعري: فإن أراد الصبي أن يرقى إلى أهل الدرجات هل يمكن؟

¹ طبقات الشافعية الكبرى، ج3، ص357-358.

أجاب الجبائي: لا، يقال له: إن المؤمن إنما نال هذه الدرجة بالطاعة، وليس لك مثله. فقال الأشعري: فإن قال: التقصير ليس مني فلو أحبيتني كنت عملت من الطاعات كعمل المؤمن.

أجاب الجبائي: يقول له الله: كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت ولعوقبت فراعيت مصلحتك وأمتك قبل أن تنتهي إلى سن التكليف.

فرد الشيخ: فلو قال الكافر: يا رب، علمت حاله كما علمت حالي، فهلا راعيت مصلحتي مثله؟!

فانقطع الجبائي¹...

وعلى هذه الشاكلة وردت محاوراة قصيرة أخرى تبرز الصراع في النظام التشريعي للعقل لدى كل من الأشاعرة والمعتزلة. فقد صادف أن تقابل القاضي عبد الجبار الهمداني المعتزلي مع أبي اسحاق الاسفراييني الأشعري، فقال الأول للغمز بالثاني: «سبحان الذي تنزّه عن الفحشاء»، فردّ عليه الأخير: «سبحان الذي لا يجري في ملكه إلا ما يشاء»².

بل شبيه بهذه المحاوراة جاء ذكرها قبل ولادة الأشاعرة بزمان طويل. فقد روي أنه حدث بين غيلان الدمشقي وهو من القدرية، وبين خصمه ربيعة، إذ قال لربيعة: «أأنت الذي تزعم أن الله يحب أن يعصى؟»، فأجابه ربيعة: «أأنت الذي تزعم أن الله يعصى قسراً؟»³.

وتستمد طاقة هذا الصراع من الاختلاف الحاصل في دينامو التفكير، والمتمثل في الاصل المولّد كتأسيس قبلي للنظر. وبه يتأسس غالب الصراع والتنافس الحاصل حول فهم الخطاب الديني.

¹ طبقات الشافعية الكبرى، ج3، ص356. علماً بأن نفس مضمون هذه المحاوراة ورد على لسان كل من الغزالي والشهرستاني، فقد قال الغزالي وهو ينقد المعتزلة: «إنا نريهم من أفعال الله تعالى ما يلزمهم الإعراف به بأنه لا صلاح للعبيد فيه، فإننا نفرض ثلاثة أطفال مات أحدهم وهو مسلم في الصبا، وبلغ آخر وأسلم ومات مسلماً بالغاً، وبلغ الثالث كافراً ومات على الكفر، فإن العدل عندهم أن يخلد الكافر البالغ في النار، وأن يكون للبالغ المسلم في الجنة رتبة فوق رتبة الصبي المسلم، فإذا قال الصبي المسلم، يا رب لم حططت رتبتي عن رتبته؟ فيقول: لأنه بلغ فأطاعني وأنت لم تطعني بالعبادات بعد البلوغ، فيقول: يا رب لأنك أمتني قبل البلوغ فكان صلاحني في أن تمدني بالحياة حتى أبلغ فأطيع فانال رتبته فلم حرمتني هذه الرتبة أبد الأبدين وكنت قادراً على أن توصلني؟ فلا يكون له جواب إلا أن يقول: علمت أنك لو بلغت لعصيت وما أطعت وتعرضت لعقابي وسخطي فرأيت هذه الرتبة النازلة أولى بك وأصلح لك من العقوبة. فينادي الكافر البالغ من الهاوية ويقول: يا رب أو علمت أنني إذا بلغت كفرت فلو أمتني في الصبا وأنزلتني في تلك المنزلة النازلة لكان أحب إلي من تخليد النار وأصلح لي، فلم أحبيتني وكان الموت خيراً لي؟ فلا يبقى له جواب البتة.» (الإقتصاد للغزالي، ص181-182. وشبيه به ما ذكره الشهرستاني في كتابه: نهاية الاقدام في علم الكلام، مكتبة المثنى في بغداد، ص409-410. كذلك: مرهم العلل المعضلة، ص128).

² الخوانساري: روضات الجنات، ج5، ص17.

³ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص341.

لكن كما لاحظنا بأن الأشاعرة، كما في مذهب الأشعري، منقسمة على ذاتها بين البيان والعقل، فهي بيانية من حيث معالجتها المعيارية للمشكل الوجودي المتمثل في الصفات الإلهية، لكنها عقلية من حيث تبنيها لنوع العلاقة الرابطة بين المكلف والمكلف.

وعليه يتميز الأصل المولّد لدى الأشاعرة بالتحليل الخاص لتلك العلاقة الرابطة بين المكلف والمكلف. فالصراع العقلي بينها وبين منافسها الآخر ضمن الدائرة العقلية يخضع إلى هذا الاعتبار مما يحملانه من أصل مولّد وظيفته تشكيل الرؤية والإنتاج المعرفي المنظم ومن ثم فهم النص أو الخطاب.

ورغم أن دينامو التفكير لكلا هذين الإتجاهين العقليين يعبر عن معيار واحد فحسب هو ما نطلق عليه فكرة (الحق)، لكن تحديدهما لهذا (الحق) مختلف كلياً. ففي حين يعتبر أحدهما هذا (الحق) كياناً معيارياً غير مشروط بشروط خارجة عن ذاته، يرى الآخر أن هذا (الحق) مشروط بهذه الشروط. ويمكن أن نعبر عن الأصل المولّد للتحديد الأول بمنطق (الحق الذاتي)، وهو ما يحتمي به كل من المعتزلة والإمامية والزيدية ومن على شاكلتها، كأساس لتوليد النظر القبلي والإنتاج المعرفي المنظم ومن بعده فهم النص أو الخطاب. أما الإتجاه الآخر فحيث أنه لا يعترف بمنطق (الحق) كشيء في ذاته، بل يراه مشروطاً ببعض الشروط المعيارية المتمثلة بنوع الملكية الحقيقية؛ إن كانت فردية أو مشتركة مشاعية، لذا نطلق عليه منطق (حق الملكية) أو الحق المشروط بالملكية. وهو المنطق الذي تبناه الأشاعرة، وقام الشيخ الأشعري بتبريره عقلياً، كما في قوله: «..الدليل على أن كل ما فعله - الله - فله فعله: أنه المالك القاهر الذي ليس بمملوك ولا فوقه مبيح ولا أمر ولا زاجر ولا حاذر... فإذا كان هذا هكذا لم يقبح منه شيء، إذ كان الشيء إنما يقبح منّا لأننا تجوزنا ما حدّ ورسم لنا وآتينا ما لم نملك باتيانته، فلما لم يكن الباري مملوكاً ولا تحت أمر لم يقبح منه شيء. فإن قال: فإنما يقبح الكذب لأنه قبحه، قيل له: أجل ولو حسّنه لكان حسناً، ولو أمر به لم يكن عليه إعتراض»¹.

فواضح من هذا النص أن التفكير العقلي لدى الأشاعرة قائم على تحديدها لطبيعة (الحق) وفقاً للملكية، وهو ما جعلنا نعتبر أصلها المولّد يتمثل في (الحق المشروط بالملكية) خلافاً لمنطق (الحق الذاتي) كما يتبناه خصومها التقليديون من المعتزلة وغيرها. لكن إستناداً إلى هذين الأصلين من التوليد المعرفي تتجلى مظاهر الإنتاج المعرفي ومن ثم يتجلى الصراع بين الإتجاهين على صعيد كل من الإنتاج المعرفي وفهم النص أو الخطاب.

الصراع الثالث:

¹ اللمع للأشعري، ص 117-118. كذلك: الباقلائي: التمهيد، تصحيح الأب رتشرد يوسف اليسوعي، المكتبة الشرقية في بيروت، 1957م، ص 341.

وهو صراع البيان مع العقل كما حدث بين الدائرتين العقلية والبيانية داخل النظام المعياري.

فقد اعتبرت الدائرة العقلية أن فهم النص لا ينتج معرفة صحيحة ما لم تفرض عليه قبلات العقل المعرفية. وبعبارة أخرى أنه لا بد من عرض ظاهر النص على العقل بقبلياته التشريعية ليُعرف إن كان هذا الظاهر صحيحاً أم لا؟

وهو ما جعل الدائرة البيانية تردّ عليها بالدفاع عن منطق البيان بعيداً عن العقل وقبلياته التشريعية.

وبالتالي فقد كان الصراع بين الدائرتين صراعاً متعلقاً بفهم النص، ولم يكن دائراً حول تأسيس النظر القبلي أو الإنتاج المعرفي المتقدم على الفهم، كما حصل مع الصراع الثاني المتمثل في صراع العقل مع العقل. ويعود السبب في ذلك إلى أن الدائرة البيانية توحد بين تأسيسها القبلي للنظر وفهم النص، مما جعل مدار هذا الصراع يتحرك حول مركز الفهم ذاته.

الصراع الرابع:

يبقى الصراع الرابع والأخير، وهو صراع قائم ضمن الدائرة البيانية ذاتها، أي أنه صراع البيان مع البيان. وأبرز تجلياته ما دار حول فهم الصفات الإلهية لدى البيانيين المتأخرين، وقد تأثر هذا الصراع بالخلاف الحاصل لدى السلف حول هذه الصفات.

ومن الناحية المبدئية تعلن الدائرة البيانية بأنها تتمسك بظاهر النص، وأنها لا تبدي له مخالفة كتلك التي تبديها الدائرة العقلية.

لكن مع هذا نجد بعض التنافس في التشريع كما تظهره الدائرة البيانية قبال تشريع النص، وهو ما يظهر أحياناً من خلال تأويلاتها للنص، تارة بدعوى أن ذلك ما التزم به السلف، وأخرى لإعتبارات عقلية غير معلنة. إلا أن هذه المنافسة تبقى قليلة وضعيفة مقارنة بما عليه الدائرة العقلية.

هكذا فعمليات الصراع بعضها كان يتعلق - أساساً - بالقبلات التشريعية أو التأسيس القبلي للنظر، وبعضها الآخر يلوح فهم النص أو الخطاب.

فمبرر الوضع الأول من الصراع هو وجود ما يفصل بين التأسيسين القبلي والبعدي للخطاب، أي ما يفصل بين التأسيس القبلي للنظر - كما يتمثل في الأصول المولدة - وبين

فهم النص أو الخطاب. أما مبرر الوضع الآخر من الصراع فهو أن الدائرة البيانية تكاد توحد بين التأسيس القبلي للنظر وفهم النص. مما يعني أن أصلها المولّد لا يستقل عن آلية الفهم، فهما متحدان من حيث الأساس، وبالتالي فالبيان بما ينطوي عليه من (نقل) ليس أداة معرفية لطريقة الإنتاج والفهم فحسب، بل يعبر في الوقت ذاته عن الأصل المولّد الذي يمارس آلية الإنتاج المعرفي عبر ممارسته للفهم.

لكن إذا كنّا قد اعتبرنا خلال حلقة (علم الطريقة) بأن الأصل المولّد هو آصرة معرفية تربط المنهج بالرؤية أو الأداة بالمضمون، وهذا ما يجعله حاملاً لوجهيهما معاً رغم إستقلاله الخاص، فإننا مع الدائرة البيانية نجد هذا الأصل ليس بمنفصل ولا مستقل عن الأداة أو المنهج. فالمنهج هنا هو عين الرؤية، والتأسيس القبلي للنظر هو ذاته عبارة عن الفهم من غير فصل تقريباً.

وهذا يعني أن البيان في الدائرة البيانية من حيث كونه منهجاً فهو بمثابة العقل في الدائرة العقلية. لكنه يعبر - من جهة ثانية - عن رؤية عامة مستخلصة من فهم النص. فهو بالتالي مفروض على الفهم كمنهج، ومستخلص منه كرؤية، وهذا ما يجعله متحداً بالفهم منهجاً ورؤية، وهو بالتالي يعبر عن نفس الأصل المولّد الفعال. ومع أنه يتوقف على وجود النص أو الخطاب، فذلك لا يدعو إلى اعتبار النص هو عين هذا المولّد، إذ يظل النص موضعاً للفهم، وهو من هذه الناحية يمثل عنصراً خاماً لا يتحول إلى دينامو للتفكير والتشغيل إلا بفضل آلية الفهم، والتي هي بحسب هذه الدائرة محددة بذات البيان، مما يجعلنا نعود من حيث بدأنا.

ومع ذلك يمكن القول بأن البيان كأصل مولّد ينطوي على رؤية معرفية عامة للفهم، تتحدد بمصادر منتجة كالكتاب أو السنة أو غيرهما، إذ يمكن اعتبار هذه المصادر أصولاً فعالة إذا ما أخذنا بنظر الاعتبار أنها ليست شريعة أو خطاباً دينياً من حيث الذات، بل بما هي مصاغة ومعمولة بحسب صناعة آلية الفهم البياني.

ولما كان الأصل المولّد متحداً بالفهم في الدائرة البيانية، فإن الإنتاج المعرفي المتوقف عليه سيكون متحداً به غالباً، وهذا ما يجعل الأصل عبارة عن كل من المنهج والفهم والإنتاج. وهكذا أصبح البيان وحدة مشتركة كأصل وأداة ورؤية وفهم وإنتاج.

لكن مع الأخذ بعين الاعتبار أن البيان كأصل مولّد هو ذاته الفهم العرفي للنص، وهو من هذه الناحية يرتد إلى قبلية الإستقراء وإحتمالاتها العقلية، فبفضل هذه القاعدة يتحصل المعنى العرفي للنص غالباً أو إجمالاً، بدل أن يدلّ معناه على الرمزية والتأويل.

كما يمكن إرجاع البيان قبل ذلك إلى قبليات الدلالة الاستعمالية للفظ على المعنى في الوسط الثقافي والعرفي؛ قبل الاحتكاك بفهم النص، إذ تتأسس عليها قواعد العلوم البيانية مثل تلك التي تنتمي إلى علم أصول الفقه وغيره. فحيث يكثر استخدام اللفظ على معنى

محدد، فذلك يشكل ركيزة ذهنية قبلية يلجأ إليها القارئ لحمل معنى النص على الظاهر المتبادر.

وهنا يكون البيان كأصل مولّد ليس هو الفهم ذاته، بل سابق عليه بالضرورة¹. وهو ما يبرر حالة البون والمسافة البعيدة التي تفصل البيان - كأصل مولّد - عن النص كما هو في ذاته.

هكذا تظهر لنا أربعة أنماط من الصراع داخل النظام المعياري بدائرتيه العقلية والبيانية:

فأولها: ذلك التنافس الحاصل بين أحكام العقل القبلي وتشريع النص.

وثانيها: صراع العقل مع العقل، وهو صراع دائر ضمن الدائرة العقلية فحسب.

وثالثها: صراع العقل مع البيان، أي صراع الدائرتين العقلية والبيانية.

ورابعها: صراع البيان مع البيان، وهو الصراع الذي تتضمنه إتجاهات الدائرة البيانية.

وقد تحدثنا بالتفصيل عن هذه الأنماط الأربعة من الصراع ضمن الحلقة المخصصة للنظام المعياري، وهي الحلقة الرابعة لمشروعنا الحالي.

¹ انظر حلقة (علم الطريقة).

خلاصة الفصل التاسع

★ لم يتبع النظام المعياري في الفكر الإسلامي منهجاً واحداً في معالجة العلاقة بين العقل والنص، بل انقسم إلى دائرتين معرفيتين متداخلتين: دائرة عقلية تجعل العقل أساساً لفهم النص وإنتاج المعرفة، فيعرض النص على مقتضيات العقل سواء في حال الوضوح أو التشابه، ودائرة بيانية تجعل النص واعتباراته اللغوية والعرفية المرجع الأول للفهم، ويُسخّر العقل لخدمة الدلالة البيانية دون استقلال تأسيسي. ومع ذلك فإن هذا التقسيم منهجي لا مذهبي خالص، لأن كلا من الدائرتين يشتمل بدرجات متفاوتة على عناصر من الأخرى، فلا وجود لفصل تام بين العقل والبيان داخل التجربة الإسلامية.

★ مع أن الدائرة البيانية تبدو وكأنها تجعل الفهم متطابقاً مع النص، فإنها في الواقع لا تخلو من قبلات معرفية سابقة، إذ تعتمد على اللغة والعرف والسياقات الثقافية وقواعد الفهم المختلفة. لذلك فالفارق بين الدائرتين لا يكمن في وجود القبلات أو غيابها، بل في مقدار تأثيرها ودورها في تشكيل الفهم وتوجيهه.

★ ثمة تداخل في الحدود المذهبية، بحيث لا يمكن فهم النظام المعياري بوصفه انقساماً حاداً بين المذاهب الكبرى، كما هو الحال بين السنة والشيعة، بل بوصفه مشتركاً في الميول العقلية والبيانية داخلها. وبالتالي يكشف التحليل الإبستيمي أن الانقسامات المذهبية الشائعة لا تعبر دائماً عن الانقسامات الحقيقية في طرق التفكير. فالإخباري الشيعي يلتقي منهجياً مع السلفي السني أكثر مما يلتقي مع الأصولي الشيعي، كما يلتقي المتكلم الإمامي مع المعتزلي والأشعري في عدد من الأصول العقلية المشتركة. ومن ثم فإن المذاهب لا تمثل وحدات معرفية مغلقة، بل تتقارب فيما بينها تبعاً للمناهج التي تعتمدها.

★ كما يبيّن التحليل أن الفكر الإسلامي شهد أشكالاً متعددة من التداخل بين الأنظمة والدوائر المعرفية المختلفة، حيث جمع عدد من العلماء بين اتجاهات فلسفية أو عرفانية أو كلامية أو فقهية متباينة، الأمر الذي أدى أحياناً إلى صور من التهجين أو التلويح المنهجي، وإلى ظهور مفارقات بين الأصول النظرية والنتائج العملية.

★ يمكن تصنيف أغلب المدارس الكلامية مثل المعتزلة والإمامية الأصولية والأشاعرة ضمن الميل العقلي، مقابل السلفية والظاهرية والإخبارية والمدارس الفقهية ضمن الميل البياني، مع بقاء حالات التقاء الميولين داخل المذهب الواحد أو عبر المذاهب المختلفة، بل وحتى داخل الشخص الواحد، بما يكشف عن بنية فكرية غير نقية ولا صافية.

★ وعلى مستوى العلوم، يتجلى الانقسام المنهجي بصورة أوضح في العلاقة بين علم الكلام وعلم الفقه. فعلم الكلام يمثل التعبير الأبرز عن الدائرة العقلية، لأنه يبدأ بالعقل ويجعله

أساساً للتأسيس الخارجي والداخلي للخطاب الديني. ففي الغالب أن هذا العلم قائم على تأسيس قبلي عقلي يعمل على إخضاع النص له وتأويله عند التعارض. بينما يمثل الفقه التعبير الأوضح عن الدائرة البيانية، إذ ينطلق من النص ويجعل العقل تابعاً له وخادماً لمقاصده ودلالاته. فهذا العلم يركز على النص أساساً، مع غلبة الطابع العملي الظني عليه مقارنة بالطابع القطعي المزعوم في الكلام. مع ذلك فإن الفقهاء والمتكلمين يجمعون بين العلمين عملياً مع بقاء التمايز المنهجي قائماً.

★ لقد ترتب على الاختلاف بين العلمين أن أصبح العقل في علم الكلام بمنزلة المحكم الذي تُرد إليه النصوص المتشابهة، في حين أصبح النص في الفقه بمنزلة المحكم، وغدا العقل أداة محدودة الوظيفة لا تستطيع الاستقلال بالكشف عن الأحكام الشرعية. ولهذا كان المتكلمون أكثر ميلاً إلى التأويل العقلي، بينما فضّل الفقهاء الجمع بين النصوص واستثمار الأدوات البيانية من دون تأويل غالباً.

★ رغم التباين الكبير بين العلمين، فإن العلاقة بينهما لم تكن علاقة صدام، بل علاقة تداخل وتأثير متبادل، حيث انعكست بعض الأصول الكلامية على مباحث الفقه وأحكامه، كما في قضايا البراءة الأصلية والإباحة والحظر والوقف، وغيرها من المسائل الفقهية التي أظهرت أثر الأصول الكلامية فيها. كما برزت مفارقات منهجية عديدة نتيجة هذا التداخل؛ فقد تبنى بعض العلماء مواقف فقهية لا تتسجم مع أصولهم الكلامية، كما ظهرت نظريات فقهية لدى بعض المدارس لا تتوافق مع مبانيها العقدية، الأمر الذي كشف عن استقلال نسبي بين المجالين وعن إمكان حدوث التوتر بين الأصول النظرية والتطبيقات العملية.

★ من الناحية الإبستمية، يشترك الفقه والكلام في أنهما يمارسان عملية تنزيل معرفي من مستوى التجريد إلى مستوى الواقع. فعلم الكلام ينزل الرؤية العقلية على النص والواقع، بينما ينزل الفقه الرؤية البيانية المستمدة من النص على الواقع. ولذلك فهما يشتركان في آلية الإسقاط المعرفي رغم اختلاف منطلقاتهما وأدواتهما.

★ أما بقية العلوم المعيارية، كالتفسير والحديث والسيرة، فإنها تتوزع هي الأخرى بين الدائرتين العقلية والبيانية تبعاً للمناهج المعتمدة في التعامل مع النصوص، وإن كانت لا تمتلك وحدة موضوعية محددة كما هو الحال في الفقه والكلام. كما أنها تتحرك بين هاتين الدائرتين دون أن تستقل بمنهج آخر، مما يكشف عن فراغ منهجي في تحديد العلاقة بين النص والواقع.

★ يفرز تطور إشكالية العقل والنص أربعة أنماط من الصراع داخل النظام المعيارية: أولها صراع العقل مع النص، حيث تتقدم القواعد العقلية القبلية على ظاهر النص فتعمل على تأويله أو رفضه عند التعارض، حيث يتحول النص إلى موضوع للفهم لا مصدر مستقل للتشريع. ففي هذا النمط يصبح النص تابعاً لمعيار سابق عليه، مع هيمنة واضحة للأصل العقلي في بناء الدلالة.

★ النمط الثاني هو صراع العقل مع العقل داخل الدائرة العقلية نفسها، كما في الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة، حيث لكل منهما أصل مولد يختلف عن الآخر، وهو ما يحدد الكثير من القضايا المتنازع حولها، مثل معايير الحسن والقبح والعدل والتكليف، بما يجعل العقل ذاته ساحة صراع بين نظم معيارية متنافسة.

★ النمط الثالث هو صراع العقل مع البيان، حيث تلتزم الدائرة العقلية بضرورة عرض النص على العقل، ليتحدد على ضوء ذلك طبيعة الفهم والتفسير، بينما تتمسك الدائرة البيانية بمرجعية اللغة والعرف بوصفها أساس الفهم، وهو ما يخلق توتراً دائماً بين التأويل العقلي والالتزام الظاهري.

★ أما النمط الرابع فهو صراع البيان مع البيان داخل الدائرة البيانية نفسها، حيث تنشأ اختلافات في تفسير النصوص رغم ادعاء التمسك بالظاهر، نتيجة تفاوت ضمني في الأعراف اللغوية وآليات الفهم والتلقي.

★ يتضح في النهاية أن الدائرة البيانية تقوم على اتحاد نسبي بين الأصل المولد وآلية الفهم عبر العرف اللغوي والقبلات الاستقرائية، بينما تفصل الدائرة العقلية بين التأسيس القبلي وآليات الفهم، مما يفسر كثرة التوترات الداخلية ضمنها.

القسم الثالث
نُظم التراث وحضارات العالم

الفصل العاشر

الحضارات المنظّرة وإشكالياتها

لعل من المسلمات الأساسية للفكر الحديث إعتباره أن تاريخ البشرية - ككل - لا يحتضن سوى ثلاث حضارات ثقافية منظّرة للعالم والمعرفة، هي الحضارة اليونانية القديمة، والحضارة الإسلامية الوسيطة، والحضارة الغربية الحديثة التي ما زالت ممتدة منذ عصر النهضة إلى يومنا هذا.

وبعبارة أخرى، إن الفكر الحديث لم يشكك في كون هذه الحضارات الثلاث هي وحدها التي قدّر لها أن تتمظهر بمظهر الثقافة المنظمة من التنظير والتفكير بعيداً - نسبياً - عن الرؤى السحرية والاسطورية. فعلى الرغم من ظهور حضارات كثيرة ظلت حية رديحاً طويلاً من الزمن قبل أن تتلاشى وتصبح أثراً بعد عين، إلا أنه لا يوجد ما يؤكد بأنها مارست مهام التنظير المنظم في علومها ومعارفها. ومع ذلك فهناك ظنون قديمة تثار ضد أصالة العلم اليوناني بإرجاعه إلى صيغة مستلبة من حضارات الشرق القديمة، كالقول الذي ينقله الفارابي في (تحصيل السعادة) من أن للفلسفة وجوداً عند الكلدانيين في العراق ومن ثم في مصر قبل إنتقالها إلى اليونان¹. كما هناك مزاعم وآمال قد علّقها القدماء لإثبات أصالة التنظير لدى بلاد فارس في بعض العلوم، مثل المنطق والفلسفة وما على شاكلتهما، كالذي يخبرنا عنه ابن سينا في مقدمة كتابه (منطق المشرقيين)، وكذلك شيخ الإشراق السهروردي الذي يُرجع فلسفة الإشراق إلى ما قبل اليونان في بلاد فارس.

بل من المعاصرين من وصف الفلسفة اليونانية بأنها مسروقة من حضارة مصر القديمة، وصيغ هذا المعنى بعنوان (التراث المسروق) لكتاب الباحث الأمريكي (جورج جيمس). ومن بين ما اعتقده هذا الباحث هو أن أرسطو قد استولى على كتب الاسكندرية أيام فتوحات صديقه الاسكندر وسرق منها ما شاء له من الأفكار والآراء ونسبها إلى نفسه. لكنه لم يقدّم دليلاً على دعواه سوى أن المنسوب إلى أرسطو من الكتب ما يفوق قدرة رجل واحد طوال حياته².

والحقيقة أن كثرة ما كتبه أرسطو تدل على الزخم العلمي الذي وصل إليه الفكر في تلك الفترة، رغم أن أغلبه تعرّض للضياع، ولم يبق ما يدل عليه سوى إشارات أرسطو وغيره من القدماء عنها. وقد كتب بعض رجال الحضارة الإسلامية أضعاف ما كتبه أرسطو،

1 الفارابي: تحصيل السعادة، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1345هـ.

2 انظر: التراث المسروق، ص17.

كمحي الدين بن عربي الذي وصلت مؤلفاته إلى ما يقارب خمسمائة كتاب ورسالة. وقد تُفسر هذه الكثرة، سواء لأرسطو أو لغيره، بأن القدماء اعتادوا أن يضمنوا كتبهم نصوص غيرهم التي يتبنونها دون أن ينسبونها إلى الغير، فيظن القارئ أنها عائدة إليهم، والحال أنها مقتبسة من الآخرين ضمن ما يعرف حديثاً بالتناص. فمثلاً الكثير مما كتبه ابن سينا هو مقتبس من الفارابي دون الإشارة إليه. كذلك توحى الكثير من كتابات صدر المتألهين بأنها من بنات أفكاره لأنه يتبناها ولا يشير إلى غيره فيها، مع أن الكثير منها يعود بالحرف الواحد إلى من سبقه من الفلاسفة والعرفاء، كالغزالي وابن عربي والقيصري والآملي وغيرهم، دون الإشارة إليهم، طالما ذلك لا يعتبر عندهم من السرقة الفكرية كما يبدو.

نعم، إن ما ثبت بالدليل لحد الآن هو أن مجمل الأفكار الفلسفية التي تبناها الفلاسفة اليونانيون نجد جذورها عند الحضارات القديمة وعلى رأسها الحضارة الفرعونية المصرية، رغم أنه لم يعثر الباحثون على دليل يثبت بأن هذه الحضارات قد مارست البحث في الأسباب والأدلة عند طرحها للرؤى والأفكار كالذي مارسته الحضارة اليونانية بأصالة. فالأفكار القديمة المطروحة هي أقرب للتأملات العرفانية والرؤى الاسطورية، ومع ذلك لم يمنع اليونانيين من التعويل عليها وإعتبارها أساساً للبحث والتفكير. وبالتالي فقد أصبح الفكر اليوناني انعكاساً لفكر ما سبقه من حضارات رغم إختلاف طريقة إنتاج هذا الفكر أو تبريره. لذا جاز لنا أن ننزع على ما قدّمه اليونانيون نزعة الأصالة، لكونهم أول من بدأ بالبحث في الأسباب للقضايا الفلسفية أو القضايا العامة المتعلقة بالكون والوجود، وهي الصورة التي تعطي للبحث طابعه النظري من الناحية العلمية. رغم أن هذا الموقف لا يمنعنا من إرجاع هذه الأصالة – بإعتبار آخر – إلى الحضارات القديمة، لتأثر اليونانيين بمن سبقهم وأخذ الكثير عنهم، لا سيما حكماء مصر القدماء، ومن ذلك نظرياتهم المتعلقة بالفيض ووحدة الوجود، مع الأخذ بعين الإعتبار أن هذه الأفكار قد طُرحت مقطوعة الصلة عن أدلتها وإعتباراتها «العلمية».

هكذا نعتبر أن الأصل في التفكير الفلسفي تارة يتمثل في اليونان، وأخرى بمصر الفراعنة، وذلك للإعتبارين الأنفي الذكر. فمن حيث المضمون المعرفي تكون مصر هي (الحضارة الأم) أو الأصل في التفكير الفلسفي، أما من حيث المنهج العلمي المتمثل في البحث في الأسباب والأدلة فإن اليونان هي من تقدمت على غيرها من الحضارات الأخرى. ولنقل أن الحضارة الأم هي (فرعو - يونانية)، مع الأخذ بنظر الإعتبار أن باقي الحضارات المعروفة، كالبابلية والهندية والصينية، قد ساهمت ضمن هذه الحلقة من الحضارة الأم. وكل ذلك لا يدع فرصة لرد التفكير الفلسفي وعموم الظاهرة المعرفية إلى التفسير العرقي أو الجغرافي أو غير ذلك من التفسيرات البرانية.

ومع أن حضارات العالم الثلاث لم تتزامن مع بعضها، إذ الحضارة الإسلامية جاءت بعد أقول الحضارة اليونانية أو الـ (فرعو - يونانية)، كما أن الحضارة الغربية أخذت تنمو باطراد وقت تراجع الحضارة الإسلامية وتقهقرها، فالملاحظ أن هناك خطأ زمنياً وراء

البزوغ والأفول يدعو الباحث إلى أن يتساءل عن علاقة هذه الحضارات ببعضها: فهل كانت تبحث عن إشكالية مشتركة، أم لكل منها إشكالياتها الخاصة؟ ثم هل كانت تعبر عن علاقة خطية واحدة ذات حلقات متصلة بحيث يستضيء بعضها بنور البعض الآخر، أم أنها تمتاز بقواطع معرفية تامة؟ أو كونها تشكل هجيناً مخضراً من الإمتزاج والتداخل في الثقافة المتنبة، إلى الدرجة التي تغيب عنها الأصالة المطلقة باستثناء الحضارة الأصل؟ وبعد ذلك: هل أن هذه الحضارات كانت تعبر عن طموح موحد وهدف مشترك، أم أنها تضاربت في الميول والغايات؟

هذه التساؤلات المتلازمة ضمن «إشكالية الحضارة» قد تتقلب إلى تساؤلات موظفة للبحث عن شؤون حضارتنا «الغائبة». إذ كانت بين حضارتين، فهي حضارة «ما قبل» و«ما بعد»، مما يعني أن السؤال الذي قد يجول في الأذهان هو عما إذا كان لحضارتنا شيء من التأثير والتأثير على الحضارتين الأخريين، فهل هي عبارة عن انجرار ثقافي لحضارة «ما قبل»، في الوقت الذي كان لها دور في ضمان خط التواصل الحضاري، بتحويل اكسير الحياة ومنحه إلى حضارة «ما بعد»، أم أنها شيء آخر مختلف؟

ربما يذكرنا هذا التساؤل بلحظة التزامن بين ظاهرتي التراجع والتقدم للحضارتين الإسلامية والغربية، مما قد يبعث في الأذهان تصور بأن الحضارة الأولى لم يكن لها أن تتراجع لولا ما أعطت من ذاتها مقومات الحضارة الأخرى، فأصبحت من جراء ذلك بالنحول والعجز، وأن الأخرى لم يشأ لها القيام لولا أنها امتصت مصادر القوة والقدرة من الأولى.

وقد ينقلب السؤال الآن الذكر إلى طرح معاكس، فيمكن أن نتساءل عما إذا كانت حضارتنا تحمل خصائص أصيلة، تجنبها الوقوع في التداخل الثقافي مع الحضارتين الأخريين، كدائرة مغلقة وسط هاتين الدائرتين؟

لكي نستوضح طبيعة التواصل الثقافي والعلاقة بين حضارات العالم الثلاث، ودور حضارتنا وسطها، لا بد أن نتعرف أولاً عن طبيعة الإشكالية التي استقطبت تفكير كل منها.

ويبدو أنه لا توجد صعوبة لتحديد نوع الإشكالية التي استغرقت تفكير الحضارة الغربية، فمن المعلوم أن هذه الحضارة تتصف أساساً بالعلم والتصنيع والتنظيم، سواء التنظيم الاجتماعي أو السياسي أو الإقتصادي أو الإداري أو العلمي... الخ. فهي بالتالي حضارة علم وصناعة وتنظيم.

أما نوع الإشكالية التي استنفدت جهد التفكير داخل الحضارة اليونانية فهي الفلسفة والغنوص، بما تعبر عن تأملات الوجود ومراتبه الحتمية إستناداً إلى بعض المبادئ الأساسية وبعيداً عن التجربة والتحقيق العلمي، وبالتالي فهي حضارة ميتافيزيق أو ما وراء الطبيعة. فمع أن وظيفة هذه الحضارة كانت من أجل توضيح حقائق الوجود بما في ذلك

الكشف عن علاقات الطبيعة، لا سيما لدى طبيعيات أرسطو، إلا أنها ليست حضارة علم وفيزيقا بالمعنى المألوف لهذه الكلمة. فهي لا تبحث عن الطبيعة كـ «موضوع في ذاته» أو من خلاله، بل على العكس إنها تحدد العلاقة معها بطريقة التعالي الترسدالي على ضوء المبادئ المسلّم بها سلفاً. فهي تعتبر نظام الطبيعة لا يختلف عن نظام العقل، فما يقرره العقل هو نفسه ما يطابق الطبيعة والعالم أجمع. بل إن معنى العقل كما حدده أرسطو إنما يعني النظام الكلي للعالم، وهو نفس التحديد الذي سار عليه فلاسفة الإسلام، والذي يستبطن القول بوحدة الوجود كلازم من لوازم قانون «السنخية» أو التشابه بين مراتب الوجود، وهو ما لم يفارق العقل اليوناني كطريقة للتفكير، كما لم يفارق سائر إمتدادات هذا العقل لدى كل من فلاسفة العهد الهيلنستي والإسلامي. فكما اتضح لنا من قبل بأن قانون السنخية هو أساس التفكير الذي حدد نماذج العقلية اليونانية منذ أول فلاسفة اليونان طاليس وحتى أرسطو، بل وقبل ذلك لدى حكماء مصر الفرعونية، ومثلهم حكماء الهند، وظل يتحكم في طريقة الإنتاج الفلسفي، سرّاً وعلانية، حتى تكشفت استارته مع فلاسفة العهد الهيلنستي والإسلامي، كالحال مع نوميونيوس وافلوطين وفورفوريوس والإسماعيلية والفارابي وابن سينا والغزالي وابن باجه وابن رشد وابن طفيل ومحي الدين بن عربي وصدر المتألهين وغيرهم.

أما إشكالية الحضارة الإسلامية فهي ليست مشحونة بحمولة فيزيقية كالحال مع حضارة «ما بعد»، ولا بحمولة ميتافيزيقية مثل حضارة «ما قبل»، بل كانت تعبّر عن العلاقة بين الفيزيق والميتافيزيق، بين عالم الشهادة وعالم الغيب، بين الإنسان وخالقه. فإذا كانت إشكالية حضارة اليونان ذات طبيعة وجودية حتمية مصدرها السنخية، وكانت إشكالية حضارة الغرب تتردد بين الحتمية ونفيها ضمن الوجود الطبيعي دون أن تتعداه، فإن إشكالية الحضارة الإسلامية ليست من هذا النمط أو ذاك، فلا هي طبيعية ولا وجودية عامة، بل معيارية تسود فيها قيم الدين والعبادة والفقه والكلام والتكليف، وبالتالي فإنها حضارة دين وفقه وكلام ولغة وأخلاق... الخ، وكلها تصبّ في «نظرية التكليف» التي تربط بين الغيب والشهادة بعلاقة الأمر والنهي والوجوب والحرمة والحلال والحرام والمستحب والمكروه والحسن والقبيح.

هكذا إن الحضارة الإسلامية هي «حضارة تكليف»، فأغلب العلوم التي استغرقتها هذه الحضارة تتعلق بهذه النظرية، سواء كـ «موضوع في ذاته» حين يكون موضوع العلم هو التكليف ذاته، أو كـ «موضوع لأجله» عندما لا يكون الموضوع هو التكليف، بل غرضه، كما في اللغة والكلام كالذي عرضناه خلال خلال (علم الطريقة)، مما يجعل من نظرية التكليف ليست مجرد إشكالية طغت على غيرها من الإشكاليات الأخرى داخل الحضارة الإسلامية، بل الأهم من ذلك أنها شكلت البنية الأساسية لجهاز التفكير في العقل الإسلامي. فإذا كان من الممكن لسائر الإشكاليات أن تنقطع وتندثر، فإن هذه الإشكالية لا يسعها الإنقطاع إلا بإندثار العقل الإسلامي ذاته، وهو ما يفسر لنا ظاهرة إمتداد هذا العقل

وديمومته إلى يومنا هذا، وإن كان عيبه هو أنه اتخذ طريق الإستصحاب والتكرار، لا فقط مع الموضوعات التي كان يتناولها، بل حتى مع طريقة أداء دوره في التوليد، فهو يتحرك ضمن فضاء متعال على الواقع ليتخذ منه نقطة إسناد للإسقاط والنزول، وليعبّر في النهاية عن «حق الله» فيما يحدده المكلف من واجبات على المكلف.

إن ما يميز هذا العقل عن «الآخر» اليوناني والغربي، هو أنه وإن كان يتفق مع العقل اليوناني في تحديد المسار بين الفيزيق والميتافيزيق عبر الإسقاط والتنزل من فضاء التجريد إلى الواقع، خلافاً للعقل الغربي الذي إتخذ مساراً معاكساً في الإتجاه، إلا أن ذلك لا يمحى صورة التعارض المستقطب لدى طبيعة قراءة هذا العقل بالنسبة إلى «الآخر».

فإذا كانت القراءة لدى العقل اليوناني «وجودية حتمية»، ولدى العقل الغربي «طبيعية» لا تلتزم في الغالب بالاحتمية المتشددة، بل وتنتكر لها أحياناً، كما يظهر مما لدى أصحاب جامعة فيينا وأصحاب نظرية الكوانتم وغيرهم.. فإن قراءة العقل الإسلامي ليست من طبيعة ذلك «الآخر»، فهي قراءة «معيارية» لا تتناسب مع حتمية عقل «ما قبل»، ولا مع موضوع عقل «ما بعد»، وبالتالي فإنها ليست حتمية ولا طبيعية.

بل إن هذا التمايز بين العقول الثلاثة قد طبع أثره حتى في نفس مفهوم «العقل». إذ أصبح تعريف الأخير محدداً لطبيعة القراءة العقلية - أي طريقة الإنتاج المعرفي - لدى كل من الحضارات الثلاث.

فلدى حضارة اليونان يقصد بالعقل بأنه النظام الكلي للعالم¹.

ولدى حضارة الغرب، فعلى ما صورته البعض بأنه قواعد مستخلصة من موضوع ما².

أما لدى الحضارة الإسلامية فهو في الدرجة الرئيسية عبارة عن قواعد للسلوك والأخلاق، كما يستخلص ذلك من المعاجم اللغوية وغيرها. فكما عرّفه المحاسبي بأنه «غريزة جعلها الله في الممتحنين من عباده، أقام به على البالغين للحلم الحجة»³. وعرفه ابن حزم بأنه «استعمال الطاعات والفضائل.. وهو في اللغة المنع: تقول عقلت البعير اعقله عقلاً»⁴. وعرفه القاضي الهمداني بأنه جملة من العلوم المخصصة، متى حصلت في المكلف صحّ منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ماكُلف به. واعتبر وصفه بهذا اللفظ جاء لوجهين أحدهما - وهو ما نحن بصدده - هو «أنه يمنع من الإقدام عما تنزع إليه نفسه من الأمور المشتهاة المقبحة في عقله، فشبه هذا العلم بعقل الناقة المانع لها عما تشتتهيه من

1 تهافت التهافت، ص 522 و 339.

2 تكوين العقل العربي، ص 28.

3 الحارث بن أسد المحاسبي: العقل، ضمن: العقل وفهم القرآن، تقديم وتحقيق حسين القوتلي، دار الكندي - دار الفكر، الطبعة

الثانية، 1398 هـ - 1978 م، ص 203.

4 الإحكام في أصول الأحكام، ص 50.

التصرف، والثاني أن معه تثبت سائر العلوم المتعلقة بالفهم والاستدلال. فمن حيث اقتضى ثبات سائر العلوم المتعلقة بالفهم والاستدلال شبه بعقل الناقه المقتضي لثباتها»¹.

ومن الواضح أن التعاريف الأنفة الذكر للعقل تستبطن التمايزات لطبيعة الإشكالية والقراءة لكل من حضارات عقول العالم الخالدة. فالتعريف اليوناني يضمن خاصية التطابق بين العقل والعالم أجمع، طبقاً لإعتبارات السخية من التشابه بين مراتب الوجود ككل، الشيء الذي يعني أن للعقل بنية مطلقة قادرة على تحديد علاقات الطبيعة سلفاً دون حاجة للتجريب والتحقيق.

وعادة ما يولي النظام الوجودي للعقل الفعال صلة الوصل والتطابق بين العقل البشري والطبيعة أو الوجود الكوني، فهو مرآة لتصوير الواقع. إذ يعمل على صنع صورنا المتطابقة مع الواقع. وكما يقول صدر المتألهين: «ليس كما هو المشهور أن النفس تجرد الصور المحسوسة وتنتزعها عن موادها فتصيرها معقولة بالفعل.. فالمحسوس يستحيل أن يكون متخيلاً ثم معقولاً وهو هو بعينه.. ليت شعري أن النفس بقوتها العاقلة التي هي في ذاتها خالية عن صور المعقولات كلها، كيف تنال وتدرک المعقولات؟ وبأي شيء تنالها وتدرکها؟ أبدأتها العارية الجاهلة المظلمة تدرک الأشياء الخارجية؟ ومن لم يكن بذاته مدرکاً لشيء ولم يحصل لذاته بذاته شيء فكيف يدرک شيئاً آخر؟»².

فمبرر هذه المعرفة للواقع والتطابق معه مستمد من فيض العقل الفعال، كما يراه الفلاسفة، أو من حيث مرآة اللوح المحفوظ كما يراه الغزالي ومن على شاكلته من العرفاء. لكن مع ذلك فإن المبرر الحقيقي للتطابق بين العقل والوجود لدى النظام الوجودي إنما يعود إلى قانون السخية كما عرفنا.

أما التعريف الغربي فهو على خلاف التعريف اليوناني أو الوجودي لا يضمن تلك الخاصية من التطابق بين العقل والطبيعة، بل الشيء الذي يستبطنه هو ضرورة الإتصال بينهما كي يمكن استخلاص قواعد الأول من الآخر. وطبقاً لهذا التعريف فإن العقل لا يفرض نفسه على الطبيعة كما هو الحال مع العقل اليوناني، بل على العكس أنه يخضع لها؛ لا مجرد تابع فحسب، بل كمتظلل - أيضاً - بالنسبية التي يحملها الموضوع الخارجي، إذ تصبح بنيته نسبية هي الأخرى ما دام أنه يخضع باستمرار لإعتبارات التجربة والتحقيق التي يثيرها الموضوع الخارجي ذاته.

في حين إن «العقل» في التعريف الإسلامي الأنف الذكر ليس فيه أثر وجودي، ولا له علاقة بالطبيعة، فبنيته معيارية محددة سلفاً على نحو «الإطلاق»، وهو ما يجعلها تناسب إشكالية التكليف، إذ لا تكليف من غير معيار.

1 المغني، ج11، ص375 و386.

2 مفاتيح الغيب، ص580-583.

هكذا فالقراءة المعيارية للعقل الإسلامي تجعل من الحضارة الإسلامية تختلف جذراً عن حضارة «ما قبل» وحضارة «ما بعد». فهي حضارة فريدة أصيلة ليس لها نظير من قبل ولا من بعد.

فالعقل الإسلامي يحمل بنية معيارية طبقاً للإشكالية التي استغرقته وكادت تستنفد طاقته ونشاطه الذهني، وهو ما يعطي المبرر الكافي للقول بأن حضارتنا هي حضارة معيارية، وبالتحديد حضارة تكليف قبل أن تكون أي شيء آخر.

ولا شك أن الاختلاف في نمط الإشكالية بين الحضارات الثلاث يعكس إختلاف الطموح الذي تهدف إليه كل منها. فطموح الحضارة الغربية هو «الهيمنة» بجميع أبعادها الطبيعية والاجتماعية، وما ظاهرة الاستعمار سواء كان احتلالاً أو انتداباً أو وصاية أو حماية أو غير ذلك، إلا صور متعددة تعبّر عن ذلك الطموح. وكذا ظاهرة الغزو الثقافي هي الأخرى تدخل في الإطار نفسه من الهيمنة والتي تأخذ أبعاداً خطيرة عبر سهولة وسرعة تداول المفاهيم والإعلام والثقافة الغربية نتيجة التقدم العلمي التكنولوجي والتقني.

أما طموح الحضارة اليونانية فهو «الكمال المعرفي» تبعاً لبلوغ العقل المفارق والإتحاد بعالم الغيب وتحقيق السعادة القصوى. وفعلاً أن التطور العقلي الذي شهدته اليونان له دلالة على هذا الطموح ذي البنية «الفردية» وسط مجتمع العوام. وقد صوّر ابن رشد الشريعة الخاصة بالحكماء بأنها الفحص عن جميع الموجودات «إذ كان الخالق لا يعبد بعبادة أشرف من معرفة مصنوعاته التي تؤدي إلى معرفة ذاته سبحانه على الحقيقة، الذي هو أشرف الأعمال عنده وأحظاها لديه»¹.

في حين يتحدد طموح الحضارة الإسلامية بالإنقياد تحت طاعة «حق الله»، بإعتبارها حضارة تكليف يهملها بالدرجة الأساسية أن يكون الإنسان في طاعة الله وعبادته تبعاً لـ «نص الخطاب»، وهو النص الذي صنعت منه إشكالياتها الخاصة.

الفلسفة والتصوف وعلوم الطبيعة في الحضارة الإسلامية

إن إعتبار الحضارة الإسلامية «معيارية» من حيث الأساس قد يدفع بالبعض متحمساً للإعتراض والقول: أين ذهبت الفلسفة والتصوف والعلوم الطبيعية داخل الحضارة الإسلامية؟ وبعبارة أخرى: لماذا كانت حضارتنا حضارة تكليف دون الفلسفة والتصوف، وكذا العلوم الطبيعية التي عرفتها هذه الحضارة والتي أصبح من المسلم بأن لها أثراً كبيراً على تكوين حضارة الغرب وقيامها؟

¹ تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد، ج1، ص10.

أما عن الفلسفة والتصوف فليس فقط أنهما أقل حجماً وإهتماماً قياساً بعلوم نظرية التكليف من الفقه والكلام وغيرهما من علوم الشريعة، بل كذلك أنه ما قُدر أن يُكتب لهما النجاح إلا بامتزاجهما بالشريعة، والعمل على التوفيق معها، لا سيما إذا لاحظنا المرونة التي امتاز بها نص الخطاب الديني بقابليته على التلون بمختلف الألوان، والتي أدركها المستشرقون من أمثال جولدنسيهر وهورتن وغيرهما، كالذي اطلعنا عليه خلال حلقة (علم الطريقة).

والحقيقة إن مرونة النص الديني لا تتحدد في إمكانيات التأويل اللغوي والعقلي فقط، بل تمتد لتشمل القابلية على نفوذ النظم الغربية؛ بما فيها تلك التي تتعارض أساساً مع جذر بنية العقل الإسلامي وإشكاليته الخاصة. فمثلاً أن التصوف النظري حينما دخل وامتزج بالنص الديني وعلومه أصبح ينهج نهج السلف المحدثين ضمن نفس الشروط والإعتبارات من الأخذ بالظاهر وإنكار التأويل، رغم أن أساسيات التصوف - وكذا الفلسفة - ظلت كما هي دون تغيير، بل ما حدث هو أن القراءة (الصوفية - الفلسفية) أخذت تسلب الطابع المعياري لـ «نص الخطاب» وتحيله إلى طابع وجودي حتمي. فمثلاً تحول الطابع المعياري للنص القرآني (قل كل يعمل على شاكلته) إلى طابع آخر مختلف، إذ لم يُفسّر النص بما له علاقة بسلوك الإنسان، بل أصبح المقصود به هو أن كل شيء يخرج على شاكلة الله¹، أو أن كل الموجودات تصدر بالضرورة على صورة لها نوع من الشبه بأصل الوجود طبقاً لمبدأ السنخية، وعلى شاكلة ما يروى «إن الله خلق آدم على صورته». كذلك النص القرآني الذي يقول: «فلو شاء لهداكم أجمعين»، إذ تحول هو الآخر إلى الدلالة الحتمية، إذ فهمت المشيئة بما ينافي حرية الإرادة، بناء على إعتبار (الاشاءة) تابعة للعلم، والعلم تابع للمعلوم²، فكانت النتيجة سلب القدرة الإلهية، وكأن الآية تريد أن تقول: «فلو إستطاع لهداكم أجمعين».

فهذا ما كان عليه النظام الوجودي (للفلسفة والتصوف) ضمن سياق تعامله مع نص الخطاب دون إخلال بالطريقة العامة لنهج المحدثين في التمسك بالظاهر، فقد أصبح الظاهر موضع خلاف بين أن يكون ذا دلالة معيارية أو وجودية، لا سيما إذا لم يراع السياق ولا النصوص الأخرى التي يبيدها الخطاب ذاته. بل الأهم من ذلك هو أن «التكليف» أصبح لا يعبر عن مجرد «أمر معياري»، بل صار يمثل قبل ذلك «قانوناً وجودياً» يصدر بالضرورة مثلما تصدر سائر المعلومات والمراتب الوجودية الأخرى.

ولا يخفى أن النظام الوجودي لم يستطع أن يشكل كياناً معترفاً به إلا بعد أن تستر وراء الإشكالية الأساسية للحضارة الإسلامية، فقد اكتسب بذلك قشراً معيارياً بينما ظل لبه مختزناً للطبيعة الوجودية. فموسوعات المعيارية التي شيدها على ذلك «اللب»، كإحياء

1 انظر حول ذلك كلاً من: الأسفار، ج6، ص272. والشواهد الربوبية، ص41-42. ومفاتيح الغيب، ص87-88.

2 شرح فصوص الحكم للجندي، ص353-355.

علوم الدين والفتوحات المكية، والتفاسير الصوفية والفلسفية المختلفة، كلها تعبّر عن مطارح لتأسيس «المعيار» على «الوجود».

فإذا كان هذا النظام وقت تكوينه وازدهاره في الحضارة الأم (اليونان) يقرأ الواقع والوجود الخارجي - ككل - قراءة وجودية حتمية، فإنه في الحضارة الإسلامية أخذ لا يقرأ الوجود الخارجي فحسب، بل ويوفق لقراءة إشكاليته الأساسية ارتكازاً على إشكاليته الخاصة، مستهدفاً بذلك امتصاص «البنية المعيارية» وإمثالها عبر بناء «المعيار» على «الوجود»، الشيء الذي يعني في نهاية الأمر طمس بنية «المعيار» والقضاء على نوع القراءة التي تنسب إليه.

وعلى الرغم مما أبداه النظام الوجودي من قوة وقدرة على النفوذ والتأثير على إشكالية الحضارة الإسلامية، فإن القراءة المعيارية وبنيتها ظلت طاغية وممتدة إلى يومنا هذا دون أي إزاحة أو زعزعة.

إن التحليل الأنف الذكر يحدد لنا طبيعة العقل الإسلامي ومثليه، كما ويربط لنا بين هذه الطبيعة وبين نهاية هذا العقل. فالفكر العربي المعاصر يراهن على حقيقة الفكر الإسلامي ونهايته من خلال تحديد آخر مثليه، بإعتباره يعكس التطور الأخير للنتاج العقلي.

فالبعض يميل إلى إعتبار الغزالي يمثل لحظة نهاية هذا الفكر وحقيقته، والبعض الآخر اعتبره متمثلاً بإبن رشد، وهناك من اعتبر المعتزلة هم الممثلون الحقيقيون، والذي بنهايتهم اسدل الستار على الحركة الفكرية للحضارة الإسلامية. هذا بالإضافة إلى أن هناك من اعتبر إبن تيمية هو من يمثل هذه النهاية والحقيقة.

إن هذه الإعتبارات لا تعكس خطأ التقويم بقدر ما تعكس خطأ المقياس الذي أسند إليه. ويبدو أن عامل الرغبة التي يحملها الباحث العربي لطريقة التفكير هي ما دفعت لمثل هذه التقسيمات المضللة.

فمن جهة أن التصور العام للفكر العربي المعاصر يعتبر خط الغزالي يتقاطع تماماً مع خط إبن رشد، بدلالة صدور «التهافتين» عنهما، فكان التهافت الأول (تهافت الفلاسفة) ضد الخط الرشدي، بينما جاء التهافت الثاني (تهافت التهافت) ليقاطع الأول ويدحضه. لهذا انقسم الباحثون، فبعضهم راهن على الخط الأول على حساب الخط الثاني، وكذا حال ما فعله البعض الآخر. ولم يعد في التصور أن ذلك التناقض الموهوم قد التقى واجتمع لدى شخصية أخرى متأخرة هي صدر المتألهين الشيرازي، فلا كانت لحظة الغزالي هي النهاية، ولا لحظة إبن رشد. بل كذلك أن ما اجتمع لدى الشخصية الثالثة لا يعبر عن جمع النقائض والخطوط المتقاطعة، بل إنه يمثل التقاء جهازين لنظام واحد، وبالتالي فليست الفلسفة في تضاد مع التصوف، فكلاهما قائمان على مبدأ واحد هو «السنخية»، لكن الفرق

الجوهري بينهما - كما عرفنا من قبل - هو أن السنخية لدى الفلسفة قائمة على إعتبارات العلة والمعلول، خلافاً للتصوف الذي يبعد من باله فكرة العلية والتأثير أساساً.

ربما كان هذا التصور - كما سبق عرضه - يغير بعضاً من التصورات المعاصرة، إذ تتلاشى به المزاعم المعيرة عن تصادم خط ابن رشد مع خط الغزالي الذي خلط بين الفلسفة والتصوف، أو بين التفكير العقلي والالهام الكشفي، كما تنقلب نهاية الفكر الفلسفي مما هي عند ابن رشد إلى «سليله» ملا صدر الشيرازي. وإذا كان بعض المستشرقين (هنري كوربان) قد أرّخ للفلسفة الإسلامية متخذاً طريقاً جديدة متجاوزاً بها التاريخ الرسمي الذي جعل النهاية عند ابن رشد، ومكرساً جهده للخط الذي استمر بعد تلك اللحظة كما لدى «الإشراقيين»، فإن ما نحتاج إليه كذلك هو ضرورة تأسيس قراءة جديدة للفكر الفلسفي والصوفي تثبت كونهما يمثلان جهازين مختلفين لنظام واحد، أحدهما يقوم على الإنتاج العقلي، والآخر على التلقي القلبي، بل الذي ساد في الغالب هو الجمع بين هاتين العمليتين، إلى الدرجة التي كان «الفيلسوف» ذو الطريقة العقلية متصوفاً غنوصياً (باطنياً)، وكان «المتصوف» ذو الطريقة القلبية فيلسوفاً عقلياً.

ومع كل ما قدمنا، فإن النظام الوجودي ككل لم يكن معبراً عن حقيقة الفكر الإسلامي بما هو «موضوع في ذاته أو لأجله» من الإشكالية الأساسية التي استقطبت روح الحضارة الإسلامية واستغرقتها.

هذا من جهة، أما من جهة ثانية، فهو أن (الإعتزال) الذي انتهى، لم يرحل إلا بعد أن خلفه عقل الإمامية الإثنى عشرية، بما شحنه من روح التفكير في روعها، لكنها زادت عليه بحركتها الإجتهدية التي لم تتوقف عند حدود ما هو «موضوع لأجله» من التكليف فحسب، بل طالت يدها إلى مراكز الكشف عما هو «موضوع في ذاته»، وظلت هكذا دون نهاية إلى يومنا هذا.

ولو انطلقنا لدراسة التراث المعرفي الإسلامي من زاوية المنهج وطريقة التفكير، بغض النظر عن التمثيل والأدلة، لظهرت لنا نتيجة جديدة تخص تقسيم التمثيل الإسلامي الذي اعتاد الباحثون أن يقسموه إلى خطين متوازيين، أحدهما يعبر عنه بـ (الخط السني)، والآخر بـ (الخط الشيعي)، ذلك أن تاريخهما يكشف عن أنهما ليسا مجرد طرفين ينضويان تحت نظام واحد هو النظام المعياري في قبال النظام الوجودي، بل ويكشف أيضاً عن أن أحدهما يتموضع كإمتداد لحركة الآخر.

إذ ما أن انتهت المعتزلة وكذلك حركة الإجتهد (السني) باغلاقها وترسيمها خلال القرن الرابع الهجري، حتى بدأت الحركة الفكرية للإمامية بالانفتاح، سواء على صعيد الأصول أم الفروع، بعد مرحلة الخطاب (الشيعي) مباشرة، فشيدت بذلك دورة جديدة للبحث عما هو «موضوع في ذاته ولأجله» من التكليف، واستمرت هكذا ضمن تطورات الإجتهد الخاصة حتى يومنا هذا.

هكذا ننتهي إلى أن حقيقة التراث المعرفي الإسلامي ونهايته لا تتمثل إلا بالنظام المعياري الذي بدأ مع (الخط السني) ثم امتد مع (الخط الشيعي) دون أن يلقي لذاته نهاية رغم ظاهرة التكرار والاستصحاب التي ظلت عالقة به إلى يومنا هذا.

أما مع علوم الطبيعة فهي وإن كانت لم تتعارض مع أساسيات إشكالية نظرية التكليف، ولم ينظر إليها كما كان ينظر للعلم لدى الكنيسة في العصور الوسطى بأنه «دسائس شيطانية»¹، لكنها مع ذلك لم تحظ بالإهتمام إلا تحت طائلة النظام الوجودي.

فالذي يلفت الانتباه هو أن الفلاسفة كانوا علماء في الوقت نفسه، والعلماء إن لم يكونوا فلاسفة فهم على الأقل دائرون في فلكهم، إذ العلوم آنذاك لم تكن مفصولة عن الفلسفة، بل هي (الفلسفة الدنيا) في قبال الربوبيات (الفلسفة العليا) والرياضيات (الفلسفة الوسطى).

فمع أن ظهور العلوم الطبيعية كان سابقاً على الفلسفة منذ عهد البابليين فالمصريين، إلا أن الأخيرة أصبحت الحاضنة لها والأم المهيمنة عليها منذ ظهورها كإشكالية أساسية في حضارة اليونان، وحتى إمتدادها داخل الحضارة الإسلامية، لكنها لدى الأخيرة لم تكن مجرد إستنتاج وشرح لما كان، إنما اتخذت لذاتها مدرجاً مميزاً من التطور والإبداع، نتيجة لروح النقد التي حملها أصحابها كميزان لطلب المعرفة الصحيحة.

لهذا ظهر الكثير من الكتب العلمية في نقد العلوم الاغريقية، كتلك التي يشير إليها ابن أبي أصيبعة في كتابه (عيون الأنباء في طبقات الأطباء)، والتي منها بعض كتب الكندي ومحمد بن زكريا الرازي والبطروجي وابن الهيثم الذي صنّف كتاباً عنوانه (الشكوك على بطليموس) عبّر فيه عن أصالة النقد والإبداع، إذ ذكر فيه: «.. والواجب على الناظر في كتب العلوم إذا كان هدفه معرفة الحقائق أن يجعل نفسه خصماً لكل ما ينظر فيه»².

كما ظهر ما لا يستهان به من علوم، كعلم البيئة والرياضيات والكيمياء والجغرافيا والهندسة والميكانيكا والطب وغيرها.

ويكفي أن نعرف قيمة ذلك بما كتبه الفيلسوف الكندي لوحده من علوم مختلفة، فالقائمة التي ذكرها ابن أبي أصيبعة في طبقاته تشمل عشرات العناوين لمختلف العلوم والصناعات، هي بحق جديرة بالدهشة والإعجاب، كان منها:

رسالة في صناعة الاسطرلاب، رسالة في استخراج خط نصف النهار وسمت القبلة بالهندسة، رسالة في عمل الرخامة بالهندسة، رسالة في أن عمل الساعات على صفيحة

¹ الفلسفة العربية المعاصرة، مقال سهيل فرح، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 1988م، ص263.

² ابن أبي أصيبعة: عيون الانباء في طبقات الاطباء، شرح وتحقيق نزار رضا، دار مكتبة الحياة، ص290.

تنصب على السطح الموازي للأفق خير من غيرها، كلام في المرايا التي تحرق، رسالة في الشعاعات، مسائل في مساحة الانهار، رسالة في العمل بالآلة المسماة الجامعة، رسالة في الأبخرة المصلحة للجو من الأوباء، رسالة في علة نفث الدم، رسالة في تدبير الأصحاء، رسالة في وجع المعدة والنقرس، رسالة في علاج الطحال الجاسي من الأمراض السوداوية، رسالة في تدبير الأطعمة، رسالة في علة كون الضباب والأسباب المحدثه له، رسالة في علة الرعد والبرق والتلج والبرد والصواعق والمطر، رسالة في الأجرام الهابطة، رسالة في استخراج آلة عملها يستخرج بها أبعاد الأجرام، رسالة في النجوم، رسالة في نعت الحجارة والجواهر ومعادنها وجيدها ورديها وأثمانها، رسالة في تلويح الزجاج، رسالة فيما يصبغ فيعطي لوناً، رسالة في العطر وأنواعه، رسالة في المد والجزر، رسالة في الحشرات، رسالة في قلع الآثار عن الثياب، وغيرها من الرسائل الكثيرة الأخرى¹.

وكان من بين الإبداعات العلمية لعلماء العرب والمسلمين هو أنهم اكتشفوا الدورة الدموية وقوانين نقل الأجسام والأبرة المغناطيسية، كما واكتشفوا ما يقارب ألف عقار طبي، واخترعوا الساعات الدقاقة والزوالية ووضعوا أصول علم الجبر وحساب المثلثات والإحتمالات الرياضية وأسس علم الكيمياء كما وعرفوا الإستقصاء العلمي وإتباع الطريقة الإستقرائية بصورة لم يعهد لها مثيل من قبل.

ومن بين ما تمّ التعرف عليه بالدليل كل من كروية الأرض وحركتها وجاذبيتها، كالذي أشار إلى ذلك ابن الحايك الهمداني (المتوفى سنة 334هـ) وأبو ریحان البيروني (المتوفى سنة 440هـ) في عدد من كتبه.

إذ مال البيروني إلى الفرض القائل بأن الأرض «متحركة حركة الرحي على محورها»، لكنه مع ذلك لم يعتبر المسألة قطعية، إذ رأى أن من الممكن تعليل الحركة اليومية إما بدوران السماء وسكون الأرض، أو بسكون السماء ودوران الأرض على محورها. ومال إلى الفرض الأخير، وعليه افترض أن للأرض قوة جذب مثلاً للسماء، وأن هذه الجاذبية هي التي تمنع طيران الأحجار واقتلاع الأشجار بفعل الحركة المحورية.

ومما قاله بهذا الصدد: إن «حال الأرض من جميع جهاتها واحدة، وكل من عليها فمنتصبون نحو العلو، والأشياء الثقيلة تقع إليها طبعاً، كما في طبعها إمساك الأشياء وحفظها». وقال: «جذب السماء للأرض من كل النواحي بالسواء»².

¹ عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص290-291 و298 و423. كذلك: ابن النديم: الفهرست، المطبعة الرحمانية في مصر، ص315-321. والقفطي: اخبار العلماء بأخبار الحكماء، نشر مكتبة المثنى في بغداد، ص370-372. كما لاحظ بحث أحمد الربيعي في: الفلسفة العربية المعاصرة ص199.

² بركات محمد مراد: البيروني فيلسوفاً، نشر الصدر لخدمات الطباعة، الطبعة الأولى، 1988م، ص139-141، عن الموقع الإلكتروني: www.4shared.com

كما قُدرت مقتنيات بيت الحكمة الذي أسسه الفاطميون خلال القرن الثالث الهجري ما بين مائة وعشرين ألف ومليون كتاب تضمها أربعون حجرة. وقيل أن الكتب المخصصة للعلوم الطبيعية وحدها تبلغ ثمانية عشر ألف كتاب. كما قيل بأن مكتبة مرصد مراغة كانت تضم أربع مائة ألف مجلد. بل روي أن محسناً واحداً في مصر قدّم مائة ألف مجلد عند إنشاء المدرسة الفاضلية، وقدّم مائة ألف مجلد أخرى عند إنشاء مستشفى قلاوون في القاهرة، كالذي أشار إليه المستشرق (توبي هف) في كتابه (فجر العلم الحديث)¹.

ومن الأهمية بمكان أن نعلم بأن النهضة العلمية الحديثة كثيراً ما يؤرخ لها في الغرب عند ثورة كوبرنيكوس الفلكية خلال القرن السادس عشر الميلادي. وكوبرنيكوس هو ذلك العالم الذي قدّم نظرية فلكية قلبت الصورة التقليدية لنظرية بطليموس السائدة آنذاك، وحوّلت الفكرة من دوران الشمس حول الأرض إلى العكس، لكن النماذج الرياضية التي اعتمدها كوبرنيكوس والتي جعلت نظريته جديدة وإنقلابية؛ تكاد تكون هي ذاتها النماذج التي اكتشفها بعض الفلكيين المسلمين قبل كوبرنيكوس بقرنين تقريباً، مثلما هو الحال مع مرصد مراغة في غرب إيران الذي ضم مجموعة من العلماء الكبار مثل الأردي ونصير الدين الطوسي وقطب الدين الشيرازي وابن الشاطر.

فقد أُعتبرت نظرية كوبرنيكوس بأنها مزدوجات من مخطط مدرسة مراغة الفلكية ونصير الدين الطوسي. واستعمل كوبرنيكوس مزدوجة الطوسي كما استعملها فلكيو مراغة، كما أن نماذجه الفلكية لخطوط الطول في كتابه (الشرح المختصر) مستمدة من نماذج ابن الشاطر، أما نماذجه الخاصة بالكواكب العليا كما في كتابه (دوران الأجرام السماوية) فهي الأخرى قد استخدمت نماذج مراغة، وأن النماذج القمرية عند كل من كوبرنيكوس ومدرسة مراغة كانت متطابقة.

وقد صعق العديد من الغربيين لهذه المعلومات، إلى درجة قال بعضهم: «إن كوبرنيكوس هو أشهر أتباع مدرسة مراغة إن لم يكن آخرهم».

بل لم يعد السؤال المطروح لدى بعضهم بالصيغة التالية: هل أن كوبرنيكوس استمد نظريته الفلكية من مدرسة مراغة أم لا؟ بل تحولت هذه الصيغة إلى سؤال أكثر تخصيصاً، وهو: متى وكيف؟

فهذا ما كان يتساءل به (نويل سويردلو). إذ لم يثبت إلى الآن بأي وثيقة تبين أن كوبرنيكوس قد اطلع بشكل مباشر أو غير مباشر على جداول فلكيي مراغة والطوسي، ولا زال الأمر في طي البحث عسى أن يُكتشف ما لم يُكتشف من قبل حول سر وجود هذا

¹ توبي هف: فجر العلم الحديث، ترجمة محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة (260)، الكويت، الطبعة الثانية، 1421هـ-2000م، ص350.

التمائل وعلاقته بعلم الفلك لدى المسلمين، فالنظرية هي ذاتها دون إختلاف؛ بإستثناء فرضية مركزية الشمس لدى كوبرنيكوس¹.

وأكثر من ذلك أوضح (ارنست مودي) بأن هناك صلة بين شروح الفيلسوف العربي ابن باجة على أرسطو وبين نظرية غاليلو الخاصة بالسقوط الحر، بل نسب لابن باجة دوراً رئيساً مكن غاليلو من تعميم نظرية بوريدان المتعلقة بالزخم أو قوة الدفع الذاتي وتحويلها إلى نظرية عامة في ديناميات القصور الذاتي أو العطالة².

وهكذا لو أردنا أن نعدد مجالات السبق التاريخي للكشوف العلمية لما انتهينا.

لكن على الرغم من الوفرة العلمية التي شهدتها الحضارة الإسلامية، فإنه لم تحدث هناك طفرة معرفية في علوم الطبيعة، وذلك لأسباب عديدة أهمها: كثرة وشدة التقلبات السياسية التي بعثرت دولة الخلافة إلى دويلات متناثرة، مما كان له بالغ الأثر على شل الحياة العلمية والإقتصادية والإجتماعية، إبتداء من القرن الرابع الهجري فما بعده. كذلك فإن الإهتمام داخل الحضارة الإسلامية لم يكن نافذاً إلا تحت ضوء القراءتين الوجودية والمعيارية، الشيء الذي يعني أن العلم لم يكن الشاغل المهيمن على العقلية الإسلامية آنذاك. فالنظام الفسفي الوجودي لا يخفي حقيقة انشداه نحو أقصى التجريد العقلي، للاتصال بـ «العقل الفعال» أو الاتحاد به واستلهاهم الحقائق المباشرة منه، محتقراً بذلك التجربة والمادة، بإعتبار أن اللجوء إليها يمثل تراجعاً عقلياً بعد عملية الإكتمال والنضج، فالعلم الحقيقي هو ذلك الذي يتعلق بعالم الثبات، عالم الآخرة والربوبيات، لا بعالم التغير، عالم الدنيا والحسيات، لهذا فقد أعاب صدر المتألهين على ابن سينا لاشتغاله فترة بالطب موفّوياً عليه فرصة الكشف عن العلوم الحقيقية (الربوبيات)، ومن ثم احتقر العلوم الطبيعية مقارنة بعلوم الآخرة³، مثلما سبقه إلى ذلك الإمام الغزالي⁴.

وكذا ينطبق الحال على التصوف الوجودي، فهو الآخر يعتبر الإنسان الكامل هو ذلك الذي يعلم جميع الأشياء من علمه بذاته دون حاجة إلى الموضوع الخارجي. فكما صرح العارف القانوني بأن علم الإنسان بذاته «مستلزم لعلمه بجميع الأشياء، وأنه يعلم جميع الأشياء من علمه بذاته لأنه هو جميع الأشياء إجمالاً وتفصيلاً»⁵.

والحقيقة ما كانت لتلك القراءة أن تفعل أكثر مما فعلت، فقد اقتضت الضرورة أن تلفظ العلم بعد مضغه وإمتصاصه، فهي لا تحتاج إليه كـ «شيء في ذاته»، بل لأجل بلوغ غيره

1 فجر العلم الحديث، ص 70 و 72.

2 فجر العلم الحديث، ص 268.

3 تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج 8، ص 19.

4 خلاصة التصانيف في التصوف، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي (2)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى،

1414 هـ - 1994 م، ص 106.

5 مرآة العارفين، ص 21.

من العلوم الميتافيزيقية الحقة (الربوبيات)، الشيء الذي يعني عدم وجود حاجة إلى العلم الطبيعي بعد عملية الاكتمال والنضج التي يصبح فيها العقل ذا درجة من التجريد يتمكن عبرها من الإتصال بـ «العقل المفارق» الذي يعمل كمرآة ترى فيها الدنيا والآخرة معاً، أو الطبيعة وما بعدها.

أما لدى دائرة النظام المعياري، فلا شك أنه اهتم ببعض العلوم، كعلم الحساب الذي شهد تقدماً لعلاقته الوثيقة بالإرث، أي بنظرية التكليف ذاتها، أما علوم الطبيعة، فليس هناك ما يدل على إهتمامه بها، لا كـ «شيء في ذاته»، ولا كـ «شيء من أجله»، فهو الآخر كان يعتبر العلم الحقيقي هو ذلك المنبعث من «نص الخطاب».

ورغم ما ظهر من تشجيع على علم الطب إعتماً على الأثر المروي (العلم علماً علم الأديان وعلم الأبدان)، لكنه كان يخضع لهيمنة القراءة المعيارية بالإعتقاد أولاً وأخيراً على «نص الخطاب» دون اللجوء إلى فحص «الواقع»، فكانت المرويات (الطبية) تؤخذ كوصفات علاجية شكلت فيما بعد كتباً من «الخطاب الطبي»، كالطب النبوي وطب الأئمة وطب الصادق والرضا.. الخ، كما أخذت الأدعية والطلاسم والتعاويذ تلعب دورها في هذا المجال، بل إن إهمال «الواقع» والإتكال على «نص الخطاب» قد خلق حالة من «اللامبالاة» إتجاه علوم الطبيعة، وأحياناً صورة من الإزدراء والإحتقار.

فكما صرح البعض بأنه لا يصح إلا علم واحد يستحق الاشتغال به دون غيره، وهو «الموروث عن النبي (ص)، وهو الذي يستحق أن يسمى علماً وما سواه إما أن يكون علماً، فلا يكون نافعاً، وإما أن لا يكون علماً وإن سُمي به، ولئن كان علماً نافعاً فلا بد أن يكون في ميراث محمد (ص)»¹.

وسبق للغزالي أن اعتبر العلوم التي ليس لها علاقة بالنقل إما أن تكون مضرّة، أو لا نفع لها، كالحساب والهندسة والنجوم، مما لم يحث الشرع عليها ولم يندب إليها².

وجاء في كتاب (التاتارخانية) أن من بين العلوم غير المحمودّة: علم النجوم، وأنه لا بأس أن تعرف به مواقيت الصلاة والقبلة، لكن ما سواه حرام. كما جاء فيه أن علم الفلسفة والهندسة هما من العلوم التي استخرجها الذين استحبوا الحياة الدنيا على الآخرة، فهما بالتالي بعيدان عن علم الآخرة.

وجاء في كتاب (المدارك) بأن علم النجوم كان حقاً ثم نسخ الاشتغال بمعرفته³.

1 مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية، ج1، ص228. كذلك: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص60.

2 المستصفى للغزالي، ج1، ص3.

3 صديق بن حسن الفتوحي: أبجد العلوم الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم، تحقيق عبد الجبار زكار، دار الكتب العلمية، بيروت، 1978م، ج1، ص356، عن مكتبة الموسوعة الشاملة الإلكترونية: [http:// / islamport.com](http://islamport.com). لكن يبدو أن

وفي أبيات منسوبة للشافعي أنشد يقول:

كل العلوم سوى القرآن مشغلة

إلا الحديث وإلا الفقه في الدين

العلم ما كان فيه قال حدثنا وما سوى ذلك وسواس الشياطين

والحقيقة إن عامل «اللامبالاة» المتمثل في غياب عنصر «الإثارة»، سواء على نحو إيجابي كالتشجيع، أو على نحو سلبي كالصراع والنزاع، هو ما وقف خلف غياب النمو العلمي إلى الحد الذي يشكل فيه هذا النمو حضوراً مستقلاً وقائماً بذاته.

فلم يتحقق العلم المستقل بعيداً عن هيمنة القراءة الوجودية التي عملت على تقييده وتحجيمه، كما وبعيداً عن سلطة القراءة المعيارية التي لم تعمل على تحفيزه وإثارته. فلو أنه كان حاضراً بذلك الحضور من الإستقلالية، لكان أثره كبيراً عند تفاعله مع نظامي الحضارة الإسلامية، لا فقط في ما سيلحقه من مسلسل «التطور في ذاته»، بل وقلباً أساسياً لحركة «الآخر» ونموه، سواء كان هذا «الآخر» وجودياً أم معيارياً، لا سيما - وكما يرى بعض المفكرين الغربيين - أن أهم قضية جعلت الحضارة الإسلامية لم تستمر في تقدمها هو خلوها من المؤسسات العلمية المحصنة بالقانون، فالتطور العلمي الذي حصل في البلاد الإسلامية جاء لعوامل متعددة ومتغيرة بعيداً عن الطبيعة المؤسسية التي تحافظ على الإستقلالية العلمية وتصورها من التوقف والجمود، بل وتمنع عنها الوصاية الخارجية التي تحد من نشاطها وحركتها.

وكان من بين العوامل المرتبطة بغياب المؤسسات العلمية المستقلة أن المسلمين حُرموا من طباعة الكتب والصحف العامة رغم أنهم تعرفوا على أساليب الطباعة الحديثة وآلاتها منذ بداية اختراعها في أوروبا خلال القرن الخامس عشر، إذ كان السلاطين الأتراك يمنعون استخدامها لدى عامة الناس، واستمر هذا الحظر حتى أوائل القرن التاسع عشر، وكان من الحجج المطروحة لتبرير المنع هو أن «اسم الله الذي يظهر في كل صفحة من صفحات الكتب الإسلامية يمكن أن يدنس بهذه الطريقة - أي الطباعة - وخيف من أن أثمان الكتب سترخص وتقع في أيدي غير أمينة».

وكل ذلك قد جرى خلاف ما لدى النهضة العلمية الغربية التي تمت عن طريق مؤسساتها العلمية، ولو عبر النزاع الطويل مع المؤسسات الكنسية المناهضة لها¹.

تحريم بعض المنتمين إلى النظام المعياري لتعلم علم النجوم وتكفير المعتقدين به يعود بالدرجة الرئيسية إلى كونه خاضعاً لمفاهيم وإعتبارات النظام الوجودي لا غير (انظر بهذا الصدد: مرتضى الأنصاري: المكاسب، نشر مؤسسة مطبوعات ديني في قم، ص 25-29).

¹ فجر العلم الحديث، ص 241 وما بعدها.

إن غياب «شاغل العلم» واندماجه ضمن طاولة القراءة الوجودية والمعيارية، قد امتد أثره إلى يومنا هذا. فمنذ اصطدامنا بالحضارة الغربية أوائل القرن التاسع عشر وإلى يومنا هذا والعلم بما هو «عملية تأسيس» ظل غريباً وأجنبياً عن ساحة أرضنا المعرفية.

ومع هذا الغياب للعلم الطبيعي، فمن الطبيعي أن تكون دراساتنا الفلسفية محرومة من إنتاج خطاب مؤثر حول إشكالية هذا العلم. فهي إما ما تزال تقمع أي طرح يتناول قضايا العلم الحديث، كما في بعض المؤسسات التي ظلت عالقة بالقراءة الوجودية وتبعياتها من العلم القديم، وإما ناقلة للنتائج الغربية دون أن تحقق أي نوع من الخطاب المنتج.

هذا من جهة، أما من جهة أخرى فإنه يظهر لدينا طموح أحياناً لقراءة العلم مجرداً عن إشكاليته الخاصة، وذلك بإرجاعه إلى دائرة «نص الخطاب» تحت هيمنة سلطة العقل المعياري.

فالكتابات الإسلامية التي تُرجع بعض النظريات العلمية إلى «نص الخطاب»، وكذا الدراسات التي تُرجع العلوم العصرية إلى أصول إسلامية، كذلك التي تفسر القرآن الكريم على ضوء تلك العلوم موهمة أنها تؤسس الأول على الثاني، إنما تقوم بتأسيس «متشابه العلم» على «متشابه النص»، فهي لم تتفهم كلاً منهما ضمن إشكاليته الخاصة، وبالتالي تصبح النتيجة بذلك مجهولة أو فارغة لكونها محصلة لضرب متشابهين معاً. في حين كان من المفروض قبل وضع عينة التفاعل بين النموذجين رسم الحدود لكل منهما على ضوء تحديد طريقة التفكير سلفاً.

هكذا ننتهي إلى أن علومنا الطبيعية لم تشكل، لا ماضياً ولا حاضراً، مرحلة الشاغل والحضور، ففي الماضي كانت تقرأ عبر إشكالية النظام الوجودي، وأحياناً من خلال النظام المعياري، وقد ظلت ولا زالت لم تبلغ مرحلة التأسيس ككائن مستقل. في الوقت الذي كانت كتبنا ومجادلاتنا دائرة في سياق علم الخلافات (الفقه) وعلم التمهيد والأيديولوجيات (الكلام)، وما زالت آثار هذه المعايير قائمة إلى يومنا هذا.

الاتصال والانفصال بين حضارات العالم

بعد كل ما قدمنا أصبح من السهل أن نعرف فيما إذا كان هناك نوع من الاتصال بين الحضارات الثلاث أم لا؟

فمن الواضح أن إشكالية الحضارة الإسلامية مختلفة عن الإشكالية لدى الحضارتين الأخريين، وهذا يعني أن هناك قطيعة معرفية قياساً بحضارتي «ما قبل» و«ما بعد». ومع ذلك فإن هذه القطيعة لا تعتبر كلية ومطلقة، إذ لا ينكر وجود عنصر الإمتزاج بما أثرت به الحضارة اليونانية من خلال الفلسفة وإمتداداتها من التصوف النظري، وهي بدورها كانت

متأثرة بما سبقها من الحضارات القديمة وعلى رأسها حضارة مصر الفرعونية كما عرفنا. إن ذلك يدل على عدم وجود تواصل بين الحضارتين إلا من « الباب الآخر»، إذ ظلت الأسس المعيارية لدى أصحاب علوم «التكليف» لا تتناسب مع الأسس الحتمية لدى أصحاب علوم «الوجود» من الفلاسفة والمتصوفة، مما يعكس – بدوره - إختلاف العقلين والقراءتين معاً، بما يستحيل التوفيق بينهما إلا بخسارة أحدهما للآخر، وهو ما حصل فعلاً - كما أشرنا من قبل - والذي كان نتيجته لا فقط التأثير على علوم التكليف كالفقه والكلام والتفسير، بل كذلك أدى إلى ظهور نظم فكرية تتبنى ذلك الإزدواج من التوفيق، من خلال قراءة «نص الخطاب» المعياري بعقل وجودي مختلف، كما هو الحال مع تزاوجات الغزالي وابن عربي وملا صدر الشيرازي وغيرهم.

فهؤلاء لم يكونوا مجرد فلاسفة أو متصوفة، بل هم متشرعة أيضاً، إلا أن « عقلهم الوجودي» لم يكن متقوماً بمعيار تشريعهم، بل العكس هو الذي جرى، إذ كان تشريعهم مشحوناً للتوظيف لصالح العقل الوجودي.

وإذا كان النظام الوجودي المنبعث من اليونان – وما سبقها من حضارات - قد صادف تربة معيارية في الحضارة الإسلامية اضطرت له لأن يتفاعل معها ويمتزج بها ضمن عمليات التوفيق والتلفيق، والتي أدت إلى سوق «المعيار» بواسطة «الوجود».. إذا كان هذا ما حصل في حضارة الشرق، فإن ما جرى للنظام الوجودي في حضارة الغرب مختلف تماماً، ذلك أن بين الحضارتين اليونانية والغربية نوعاً من الاتحاد في الإشكالية العامة، نعبر عنها بـ «الكينونة الخارجية». فعلى الرغم من أنهما يختلفان في نوع الإشكالية، إذ الأولى ميتافيزيقية عقلية، بينما الثانية فيزيقية علمية، لكنهما يتحدان عند «الكينونة الخارجية». وطبقاً لهذا الاتحاد بدأت عملية إلتحام النهضة الغربية بالتراث اليوناني.

لا شك أن هناك بدايتين لعملية الإلتحام، الأولى هي إحياء التراث الأدبي اليوناني والروماني، وقد بدأ منذ القرن الثاني عشر الميلادي، وأثر فيما بعد في قيام بعض الحركات والإصلاحات الهامة على الصعيد الإنساني، منها الثورة على الكنيسة وقيام حركة الإصلاح الديني. لكن هذه البداية لا تهملنا بإعتبارها لا تتضمن أصرة (الكينونة) المشتركة بين اليونان والغرب، وبالتالي فأول تشكيلة لهذه الأصرة بدأ منذ النهضة الحديثة خلال القرنين السادس والسابع عشر الميلادي، وذلك من خلال نقد قراءة العقل اليوناني على صعيد العلم والفلسفة، وقد اقتضى هذا النقد استئناف النظر في قراءة العقل ذاته قبل بناء الموضوع الخارجي عليه، وهو العنصر الذي غاب عن القراءة الوجودية للعقل اليوناني، فلم تكن هذه القراءة بحاجة إلى نقد وتحليل طالما سلّمت بوجود مطابقة تامة بين الوجود والعقل إلى الحد الذي يمثل الوجود إنعكاساً للعقل، وأن هذا الأخير يكتشف ذاته من خلال تأمل الأول، فالوجود هو العقل، والعقل هو الوجود.

إن نقد قراءة العقل اليوناني وتغييرها من قبل العقل الغربي أدى إلى إحالة «الإشكالية» ونقلها من سماء العقل الميتافيزيقي إلى أرض العلم والفيزياء، ومع هذه الإحالة والنقد فقد ظلت الأصرة التي تربط بين القراءتين والإشكاليتين واحدة تتمثل في «الكينونة الخارجية»، فهي «الوجود العام» لدى العقل اليوناني، لكنها «الطبيعة» لدى العقل الغربي.

وهذا يعني أن بين العقليين نوعاً من الإتصال والإنفصال، وأن عملية النقد كانت ترمي إلى إبراز عناصر الإنفصال وسط بساط الإتصال، وأن افتراق الفكر الاوروبي بين مذاهب عقلية وتجريبية وتوفيقية لهي ذات دلالة على تلك الحالة من الإتصال والإنفصال.

وعلى هذا الأساس فقد ظلت الفلسفة تتابع تقدمها في الحضارة الغربية، في الوقت الذي أخذ العلم يتابع تطوره، فلم يفارق أحدهما الآخر، ولا كان أحدهما في غنى عن الثاني، بل أكثر من ذلك فإن تطور العلم ما استطاع أن يتخلص من جراثيم الفلسفة وطفيلياتها، فمع أن وجودها فيه أخذ يتناقص كلما شهد تطوراً أكثر ضمن حدود نسبية، لكنها ظلت عالقة به حتى بعد الإعراف الصريح بإستقلال العلوم عن الفلسفة منذ حوالي منتصف القرن التاسع عشر وإلى يومنا هذا.

وهناك الكثير من العلماء الذين مارسوا النشاط الفلسفي والمنطقي في العلم، لا سيما أعضاء جامعة فيينا من الوضعية المنطقية، كاستاذ الفيزياء موريس شليك، ونظيره فيليب فرانك، وعالم الرياضيات هانز هان، وعالم الاجتماع نيراث، والمؤرخ فيكتور كرافت، فضلاً عن ديكارت وباسكال ولايبنتز ونيوتن وارنست ماخ وأينشتاين وغيرهم.

إن وجود الفلسفة إلى جانب العلم ونقد أحدهما للآخر كان له إنعكاس قوي على إعادة بناء الحضارة اليونانية من جديد. فإذا كانت الفلسفة قائمة على العلم، كفلسفة ديكارت القائمة على الرياضيات وفلسفة (كانت) القائمة على فيزياء نيوتن ومفاهيمها في الزمان والمكان المطلقين، فإن العكس كان يجري أيضاً، فمثلاً كان نيوتن يقف على رأس العلماء البارزين الذين شيدوا نظامهم العلمي من خلال الإقتراض الميتافيزيقي (الفلسفي)، فقانون القصور الذاتي أو العطالة، وهو من أهم قوانينه للجاذبية، مبني على فكرة «الفضاء المطلق» الميتافيزيقي، بل إن الجاذبية ذاتها هي «فرضية ميتافيزيكية وليست كيفية فيزيائية»¹. والحقيقة أن نيوتن لا يخفي احتمائه بالتفسيرات الميتافيزيكية حين لا يتمكن من تفسير الظاهرة العلمية طبقاً لنظامه الخاص، رغم أنه كان يتجنب الميتافيزيقا من أن تكون ملاذاً للفيزياء. فحين لاحظ - مثلاً - بأن حركات الكواكب والمذنبات في النظام الشمسي منتظمة من دون إنحراف؛ بخلاف سائر المذنبات التي تدور - خارج هذا النظام - في مدارات منحرفة كثيراً عن المركز، فإنه قد عزى ذلك إلى الفكرة الميتافيزيكية القائلة بـ

¹ روبير بلانشي: الإستقراء العلمي والقواعد الطبيعية، ترجمة محمود البعقوبي، دار الكتاب الحديث، القاهرة، 1423هـ - 2003م، ص65، عن المنتدى الإلكتروني ليبيا للجميع: www.libyaforall.com.

«التدبير الإلهي» وراء الجمال الذي يتصف به نظامنا الشمسي بكواكبه ومذنباته¹. كما أنه لاحظ بأن لحركات الكواكب حول الشمس شذوذاً طفيفاً لا يمكن تفسيره عبر قانون الجاذبية، ولو أن هذه الحركات الشاذة تراكمت مع مرور الزمن لأدت إلى إنحرافات عظيمة تقلب ميزان النظام الشمسي كله رأساً على عقب، بحيث إما أن الكواكب تنفلت من السيطرة خارجاً، أو تتلعضها الشمس لجاذبيتها، لكنه حيث لم يجد لذلك تفسيراً علمياً فإنه لجأ إلى التفسير الديني الميتافيزيقي، وهو أن الله يتدخل بين الحين والآخر ليعيد الكواكب الضالة إلى مسارها الطبيعي². وقد ردّ عليه لابلاس معتبراً أن اضطراب الكواكب هو جزء من القانون المضطرد³.

وقبل ذلك عُرف عن كبلر بأنه كان منجماً، وأنه كتب مقالاً يدافع فيه عن التجيم، كالذي صدر ضمن مجموعة أعماله⁴. يضاف إلى أنه لم يتقبل في البداية فكرة المدارات البيضوية للكواكب الشمسية باعتبارها تتنافى مع المسلمات الفلسفية القديمة الخاصة بالأشكال الدائرية المنتظمة للأفلاك السماوية، لكنه اضطر بعد سنوات إلى تعميم ما لاحظته من الشكل البيضوي لحركة المريخ على سائر الكواكب.

كما أن نظرية أينشتاين المتأثر بالفيلسوف الفيزيائي أرنست ماخ، كانت موضع إتهام الناقدين لكونها تحمل عناصر يعتقد أنها ميتافيزيقية غير مستمدة من الخبرة؛ سواء مباشرة أو غير مباشرة، من قبيل مبدأ ثبات السرعة ومبدأ النسبية⁵.

لقد كانت الفلسفة تشكل أم العلوم قديماً، وأصبحت اليوم ليست فقط أساساً للعلوم، بل إنها تعيد أنفاسها من جديد عبر علم الفيزياء الذي وصل إلى حد الإعتراف بأنه يحمل نظريات غير قابلة للتحقيق فضلاً عن التقنيد، فيكفي للفكرة أن تُطرح دون صدام مع قوانين الفيزياء المعروفة ولو لم يكن عليها دليل. إذ ظهرت نظريات فيزيائية كثيرة لا تحمل الطابع الميتافيزيقي فحسب، بل هي أشبه بالأساطير الدينية.

¹ فيليب فرانك: فلسفة العلم، ترجمة علي علي ناصف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 1983م، ص154.

² ولترستيس: الدين والعقل الحديث، مصدر سابق، ص87-88.

³ ستيفن هوكينج وليوناردو مولدينو: التصميم العظيم، ترجمة ايمن احمد عياد، دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولى، 2013م، ص41، عن مكتبة الموقع الإلكتروني : www.4shared.com. وجون جريبن: الكشف عن حافة الزمن، ترجمة علي يوسف علي، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 2001م، ص27، عن مكتبة منتدى سور الأزبكية الإلكتروني: www.books4all.net.

⁴ بول فيرايند: ثلاث محاورات في المعرفة، ترجمة محمد أحمد السيد، نشر منشأة المعارف بالاسكندرية، ص112، عن مكتبة المصطفى الإلكترونية. وانظر أيضاً: لويد موتز وجيفرسون هين ويفر: قصة الفيزياء، ترجمة طاهر تربدار ووائل الأتاسي، دار طلاس، دمشق، الطبعة الثانية، 1999م، ص43، عن مكتبة الموقع الإلكتروني : www.4shared.com.

⁵ لاحظ الفصل السابع من كتاب: فلسفة العلم.

ومن أبرز هذه النظريات ما يُعرف بالمادة الظل، إذ تنبأ عدد من العلماء بوجود مادة غريبة لا تتفاعل مع المادة العادية إلا من خلال قوة الجاذبية، وبالتالي فلا يمكن رؤيتها ولا الإحساس بها. حتى قيل إنه يمكن للواحد أن يمشي من خلال جبل من هذه المادة أو أن يقف فوق قاع محيط منها، دون أن يعرف أو يشعر بذلك، ولو حاول أحد أن يقبض على قطعة منها فإن يديه ستمران مباشرة من خلالها، وعليه فهناك كون خفي مرافق لكوننا وله مادة شبيهة بمادتنا رغم عدم إدراكنا المباشر له¹.

وهي من الافتراضات الناتجة على هامش ما يُعرف بنظرية الأوتار الفائقة التي أخذ الكثير من الفيزيائيين المرموقين الإنشغال بها حالياً، وقد طُرحت لحل مشكلة طبيعة القوى المؤثرة في الكون وعلى رأسها قوة الجاذبية، وكان الغرض منها الجمع بين الجاذبية ونظرية الكوانتم، واعتبرها البعض (نظرية كل شيء)، وكان هذا الوصف عنواناً لعدد من الكتب المعبرة عن النظرية، وكان لهذه النظرية نسخ مختلفة كلها تتفق على أن الكون ليس جسيمات من نقط، بل مؤلف من أوتار ذات بعد واحد تتذبذب في مكان وزمان من ستة وعشرين بعداً.

فالإتصال الزماني المكاني حسب هذه النظرية مؤلف من خمس وعشرين بعداً للمكان يضاف إلى بعد واحد للزمان، والحاصل هو ستة وعشرون بعداً، وأن اثنين وعشرين منها لا يخضع للإدراك والتصور.

وقد إستقر الحال فيما بعد إلى أن نظريات الأوتار الفائقة هي ذات أبعاد عشرة، وتمّ الإتفاق على أن هذا التقدير يجعل من النظريات متماسكة. وثمة نظرية أخرى تُعرف بالجاذبية الفائقة وترى أن الجاذبية مؤلفة من أبعاد كثيرة تصل بحسب أشهر النسخ إلى أحد عشر بعداً للمكان والزمان، وهي تختلف عن نظرية الأوتار الفائقة في أنها تتصور الجسيمات كنقط رياضية.

وقد برز من نظريات الأوتار خمس نظريات وأضيف إليها - فيما بعد - نظرية الجاذبية الفائقة فأصبحت ست نظريات مختلفة بحسب التعديل الذي أجراه العالم (ادوارد ويتين) والذي أضاف في الوقت ذاته بعداً - خفياً - آخر منذ منتصف التسعينات فأصبح المجموع أحد عشر بعداً، إذ تحمل أربعة أبعاد للمكان والزمان، أما بقية الأبعاد الفضائية الستة أو السبعة فهي ليست ذات صفة مكانية محسوسة، وإن لم يعلم ماهيتها على وجه التحديد²، أو

¹ انظر: ريتشارد موريس: حافة العلم: عبور الحد من الفيزياء إلى الميتافيزيقا، ترجمة مصطفى ابراهيم فهمي، إصدارات المجمع الثقافي، ابو ظبي، ص121، عن الموقع الإلكتروني www.4shared.com. كذلك: اسطورة المادة، ص209. وفرانك كلوز: النهاية، ص270.

² برايان غرين: الكون الأنثى: الأوتار الفائقة والأبعاد الدفينة والبحث عن النظرية النهائية، ترجمة فتح الله الشيخ، مراجعة أحمد عبد الله السماحي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2005، الفصل الثاني عشر، ص311 وما

أن ماهيتها التجعيد لا الإنبساط كما في حالة الأبعاد الأربعة المعروفة للزمكان. وهي تمتد لما هو أقل من جزء من بليون البليون من حجم البروتون، ولها تأثيرها المتمثل في القوى الكهربائية والنووية¹. أما سبب تجعد هذه الأبعاد الإضافية دون الزمكان فثمة تصور يتعلق بنظرية المبدأ البشري (Anthropic Principle) كإجابة ممكنة، وهي أن هناك مخططاً كونياً سابقاً إستهدف إيجاد الإنسان أو الكائن الواعي الذكي، وبالتالي الاعتراف ضمناً بتدخل القوة الغيبية لصالح هذا المبدأ. ففي بداية نشأة الكون كانت الأبعاد مجعدة جميعاً وفي غاية التحذب، ثم أن الأبعاد الأربعة للزمكان أخذت بالإنبساط والتسطح دون البقية الأخرى، وهو ما يفسره المبدأ البشري المشار إليه²، وهو المبدأ الذي يتسق – ببعض الاعتبارات – مع ما يؤكد النظام الوجودي من أن الإنسان هو غاية الصدور الوجودي، بل وعصارة الوجود كله.

مع ذلك فقد أبدى عدد من العلماء التشكيك بنظرية الأوتار مطلقاً، فمثلاً أن الفيزياء (شيلدون جلاشو) وزميله (جنسبارج) يشبهان هذه النظرية بلاهوت العصور الوسطى، كما أن (ريتشارد فينمان) اعتبرها مجرد هراء³. ورغم أنه اشتغل على هذه النظرية أفضل علماء الفيزياء لكنها ظلت مجردة لم تنتج – قط – أي تنبؤ واحد قابل للإختبار، وبالتالي كانت موضع شك فيما تلبست به من غطاء علمي⁴.

لكن بدءاً من سنة 1994 إكتشف العلماء ما يعرف بالإزدواجيات أو الثنائيات، وهي تبين أن النماذج كلها متكافئة أساساً، بمعنى أنها مجرد أوجه مختلفة للنظرية الأساسية نفسها، وهي النظرية التي أطلق عليها ادوارد ويتين مؤقتاً نظرية (M) من قبل، حيث يمكن أن تؤدي نظريات الأوتار المختلفة، أو الطرق المختلفة لتجعد الأبعاد الإضافية، إلى النتائج نفسها، وأنها تكافئ أيضاً الجاذبية الفائقة من غير تفضيل، فكل منها مفيد للحسابات في بعض المواقف. فالجاذبية الفائقة تصلح لتوصيف الطريقة التي يحدث بها أن تؤدي طاقة عدد كبير جداً من الجسيمات إلى انحناء الكون، والتي لا تفيد لها نظرية الأوتار الفائقة كثيراً. في حين إن الأخيرة تصلح لحساب ما يحدث عندما يتصادم عدد قليل من جسيمات ذات طاقة عالية ليعثر كل منها الآخر بعيداً.

بعدها، منتدى مكتبة الإسكندرية الإلكترونية، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com. وريتشارد موريس:

حافة العلم: عبور الحد من الفيزياء إلى الميتافيزيقا، ص 156 و 224 وما بعدها.

1 فرانك كلوز: النهاية، مصدر سابق، ص 278.

2 ستيفن هوكينج ولبونرد ملوندينوف: تاريخ أكثر إيجازاً للزمن، ترجمة احمد عبد الله السماحي وفتح الله الشيخ،

ص 139-141، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

3 حافة العلم، ص 156 وما بعدها.

4 حافة العلم، ص 225.

وبعبارة أخرى إنه عندما تعجز إحدى نظريات الأوتار عن حل مشكلة معينة فإنه يمكن التعويض عنها بنظرية أخرى تساويها عندما يكون ثابت الإزدواج بينهما متعاكساً؛ أحدهما قوي والآخر ضعيف.

وهو معنى أن هذه النظريات تعود إلى نظرية أساسية واحدة لم يتم التعرف عليها لحد الآن، لذلك أطلق عليها نظرية (M)، وهي ما زالت تحت التطوير¹. بل إن البعض يرى بأن النظرية المصاغة بأربع أبعاد – كالنسبية لأينشتاين مثلاً – ليست بالضرورة مختلفة عن تلك التي تتطلب عشرة أبعاد، فمن المتوقع أن الصيغتين هما ببساطة نفس النظرية في شكلين مختلفين². مع ذلك تظل مشكلة التفسير قائمة دون حل³.

وعلى هذه الشاكلة ظهرت نظريات لا تختلف كثيراً عن الأساطير القديمة، مثل تلك التي تقول بأن واقعنا الكوني ليس هو الواقع الوحيد، كما اقترح ذلك (إيفيريت) عام 1956، بل ثمة أكوان متعددة متوازية لا تحصى؛ بعضها يجهل البعض الآخر تماماً⁴. ومثل القول بأن التمدد في الكون لا يحدث بواسطة المجرات المتباعدة، بل إن الفضاء ذاته هو المتمدّد مما يجعل المسافات بين المجرات تتسع، كالذي تفسره نظرية النسبية العامة⁵. ومثل القول بأنه يحصل في النسيج الفضائي تمزق نتيجة الالتواءات الحادة، ثم أن هذا النسيج يعيد إصلاح نفسه منها⁶. ومثل القول بأن المادة المرئية في الكون تقرب من واحد بالمائة، في حين إن (99%) من مادة الكون سوداء غير مرئية، وأن (90%) من المادة هي مادة مظلمة غريبة لا تتكون من البروتونات والنيوترونات والإلكترونات كما هي الحال في مادتنا الكونية. وكذا القول بأن مادة الكون كانت في بدء الانفجار العظيم ضمن حيز أصغر كثيراً من الحيز الذي يشغله بروتون واحد⁷، أو أن أبعاده كانت بطول بلانك (10⁻³³ سم) في جميع الاتجاهات، أو أصغر بمائة مليار مليار مرة من قطر البروتون كالذي تقدره نظرية الأوتار⁸، كما قُدّرت كتلته حسب نظرية الإنتفاخ الكوني بحوالي عشرة كيلو غرامات في

1 الكون الأنيق، ص334 وما بعدها. وستيفن هوكنج: الكون في قشرة جوز، ترجمة مصطفى إبراهيم فهمي، سلسلة عالم المعرفة (291)، الكويت، 2003م، ص59، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com. وتاريخ أكثر إيجازاً للزمن، ص143.

2 حافة العلم، ص174. وانظر أيضاً: الأوتار الفائقة: نظرية كل شيء، حوار مع جون إيليس، إعداد بول ديفيس وجوليان براون، ترجمة أدهم السمان، دار طلاس، دمشق، الطبعة الثانية، 1997م، ص148، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

3 حول التفاصيل المتعلقة بنظرية الأوتار يمكن مراجعة: منهج العلم والفهم الديني.

4 رولان أومنيب: فلسفة الكوانتم، ترجمة أحمد فؤاد باشا ويمنى طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة، عدد 350، الكويت، 2008م، ص273، عن الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

5 بول ديفيز وجون جربين: أسطورة المادة، ص93.

6 الكون الأنيق، ص421.

7 انظر: روبرت م. أغروس وجورج ن. ستانيسو: العلم في منظوره الجديد، ترجمة كمال خليلي، سلسلة عالم المعرفة، عدد

134، 1989م، ص57.

8 الكون الأنيق، ص280.

حيز هو جزء من البليون من النواة الذرية¹. وأنه بحسب نظرية الكوانتم يمكن لأحد البروتونات أن يتحول تلقائياً إلى ثقب أسود ويختفي، وذلك بعد فترة طويلة تقدر في المتوسط كل 10⁵⁴ سنة (أي واحد وعلى يمينه 54 صفراً من السنين)². كما أن هذه النظرية تسمح بوجود تأثيرات (نفقية) يغيّر فيها الجسم حالته بسبب قفزة كوانتية، الأمر الذي يطبق حتى على الأجسام الكبيرة، لكن احتمال حصول ذلك في الحالة الأخيرة ضعيف للغاية³.

كذلك من الأساطير العلمية – أو التي يصعب تصديقها - الإعتقاد بالثقوب الدودية كالتي خمنها العالم الفلكي الألماني (كارل شوارتزشيلد). ووفقاً للفيزيائي (فينمان) فإنه يمكن السفر في الماضي أو المستقبل عبر هذه الثقوب، فعلى مستوى جسيمة مجهرية مفردة يمكن أن تتحرك إلى الأمام في الزمن ويكافؤها تحرك جسيمة مضادة إلى الخلف في الماضي.

وبحسب (ستيفن هوكنج) فإن كوننا مليء بأعداد فلكية من الثقوب الدودية التي تتناوب الدخول إلى الوجود والخروج منه على نحو متصل، وهي في غاية الصغر بحيث لا يمكن ملاحظتها، والجسيمات التي تصنع عالمنا تتساقط باستمرار في هذه الثقوب غير المرئية، ويحل محلها في الوقت ذاته جسيمات من أكوان أخرى دون أن نحس بها، ففي كل حين يحدث أن أحد الجسيمات - كالإلكترون مثلاً - يختفي من كوننا داخل ثقب دودي، في الوقت الذي يخرج من هذا الثقب جسم مماثل يأتي من كون آخر⁴.

وهو أمر شبيه بما تحدّث عنه صدر المتألهين من فلاسفتنا عن صور الأشياء التي تتبدل في كل آن عبر سلاسل الصعود والنزول بين العوالم الوجودية المختلفة، ومن ذلك الصور الطبيعية والنفسية، دون أن نشعر.

ويتساءل البعض ضمن هذا النظام الفيزيائي (الجديد) عما إذا كان يمكن للزمان أن يجري وراءاً في كون يتقلص، خلاف الزمان الجاري أماماً في الكون المتمدّد المشهود؟ وعما إذا كان يمكن أن يوجد عدد لا نهائي من الأكوان المتعاقبة؟ وعما إذا كان يمكن للبوزيترون أن يكون إلكترونًا يتحرك وراء الزمان؟

بل في هذه الحالة قد لا كون في الكون سوى إلكترون واحد، وما ندركه من جسيمات كثيرة – وهي التي تولّد عالمنا كله - ربما هي نفس الجسيم الواحد المتحرك ذهاباً وإياباً في كلا الإتجاهين⁵.

1 فرانك كلوز: النهاية، ص287.

2 النهاية، ص254.

3 كارناب: الأسس الفلسفية للفيزياء، ص252.

4 حافة العلم، ص193-194. وتاريخ أكثر إيجازاً للزمن، ص119 وما بعدها.

5 حافة العلم، ص206.

وهو شبيه بما يصوره العرفاء لوحدة الوجود بالشعلة الجواله.

يضاف إلى أن علم النفس هو الآخر أصبح يحمل نظريات ميتافيزيقية حول العقل والإرادة وما إليهما، فاختلط العلم بالفلسفة وأصبح من الصعب معرفة حدود كل منهما.

فبينما كان الفيلسوف الوضعي فتجنشتاين يقول: «أصبحت المهمة الوحيدة المتبقية أمام الفلسفة هي تحليل اللغة»¹؛ نجد أينشتاين يعاكسه في هذا التقدير ويقول بأن «الصعوبات الحالية للعلم تجبر الفيزيائي على الالتصاق بالفلسفة بدرجة أكبر من الأجيال السابقة»². بل إن أينشتاين يزيد على ذلك فيصرح بقوله: «أنا أؤمن تماماً بأن الاعتقاد المحض مؤهل كلياً لفهم حقيقة الواقع مثلما كان القدماء يحلمون بذلك»³.

بل زاد على ذلك مؤسس نظرية الكوانتم ماكس بلانك بجعله الميتافيزياء هدفاً للمشروع العلمي، وهو يقترب بذلك - مع شيء من التحفظ - مما كان يصرح به الفلاسفة القدماء من أن الغاية من العلوم الطبيعية هي الوصول إلى عالم الميتافيزيقا، فكما قال: «مثلما أن وراء كل إحساس موضوعاً مادياً، فكذلك يوجد واقع ميتافيزيائي وراء كل ما تقدمه لنا التجربة على أنه واقعي.. إن عالم الميتافيزياء الواقعي ليس منطلقاً، بل هو الهدف لكل مشروع علمي، ومنازة تلوح إلينا وتهدينا السبيل»⁴.

لقد أعيد نشاط الفلسفة كغاية للعلم بعد أن كانت أساساً له. فهي كطائر المينيرفا، حسب التعبير الهيجلي، لا يخلق في الطيران إلا بعد الغروب.

عجيب أمر الفلسفة! إذ كان العلم يرضع منها وينمو، ثم شبّ واستقل، حتى إذا ما اكتمل عاد إليها بالحنين والحاجة؛ بعد شعوره أنه يقف عند حاجز أصم لا يمكن تجاوزه إلا من خلالها. فمنها المبتدأ وإليها المنتهى. وهي ثابتة كمبدأ وغاية.

وعموماً إن التفاعل بين الفلسفة والعلم، والذي جعل الفلاسفة يهتمون بقضايا المعرفة والعلم، كما وجعل الكثير من العلماء يهتمون بالفلسفة، قد أدى أخيراً إلى الإنجرار وراء الحضارة اليونانية، فقد آل الأمر إلى أن تكون الحضارة الغربية إمتداداً للحضارة الأخيرة.

¹ تاريخ أكثر ايجازاً للزمن، ص153.

² ديوكاروف: حول العلاقة بين أينشتاين وماخ، دراسة ضمن: أينشتاين والقضايا الفلسفية لفيزياء القرن العشرين، لمجموعة من الباحثين، ترجمة ثامر الصفار، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، الطبعة الأولى، 1990م، ص81، عن مكتبة المصطفى الإلكترونية.

³ انظر:

Einstein, The method of science, in: The Structure of Scientific Thought, Great Britian, 1968, p.83.

⁴ روبير بلانشي: الإستقراء العلمي والقواعد الطبيعية، ص38.

والسؤال الذي يطرح بهذا الصدد: بأي معنى يمكن اعتبار هذا الإمتداد والتماثل؟

هناك من يعتبر المماثلة بين الحضارتين تتمثل في كون العقل الغربي هو كنظيره اليوناني يتبنى الإعتقاد بمطابقة العقل لقوانين الطبيعة، مستشهداً على ذلك بديكارت وغاليلو والعلم المعاصر عن الذرة والفضاء، بل وبما فهمه «العلم المعاصر» عن العقل بأنه جملة من القواعد المستخلصة من موضوع ما، مما يعني ضمناً المطابقة بينه وبين قواعد الموضوع¹.

والحقيقة إن هذا التصور يمكن أن يصدق على عصور ما قبل القرن العشرين إبتداء من النهضة فعصر التنوير ثم الحداثة، لكنه لا يصدق أبداً مع عصر هذا القرن. فقد كاد يصبح من المسلم به أن قوانين الطبيعة الأساسية هي صياغات عقلية مفترضة لا تعبر بالضرورة عن مطابقتها للطبيعة، فعلى الأقل إنه فيما يتعلق بالنظريات ذات التعميم العالي والنظريات التي تتناول الظواهر البعيدة عن مجال الخبرة والتجربة الحاسمة، أن من المستحيل إثباتها على وجه اليقين، فما من نظرية من تلك النظريات إلا وتعبّر عن بعض الإفتراضات التي تعزّز بالشواهد والتجارب، لكن دون أن تصل إلى مرحلة الحسم، لهذا فقد تتنافس أكثر من نظرية على تفسير ظاهرة ما، وفي هذه الحالة يميل العلم المعاصر إلى الأخذ بالنظرية التي يتوفر فيها عنصر البساطة والإقتصاد والجمال بشكل أعظم²، فضلاً عن التعزيز بالمشاهدات والتجارب. وبالتالي فإن ما عُرف عن الذرة وعن الفضاء لا يطابق بالضرورة الحقيقة الخارجية، فلا زالت هناك فروض وتقديرات بقدر ما كانت الظاهرة بعيدة أكثر عن مجال الخبرة المباشرة. وعلى رأي الفيزيائي (جيمس جينز) فإنه لا يمكن وصف الواقع الفيزيائي إلا في لغة رياضية، لكن الأخيرة لا يمكنها وصف كيفية هذا الواقع بشكل حقيقي وقاطع، إذ تظل معاني الرموز محتملة، فمثلاً أن ميكانيكا الكم تُعرضُ حقائق الفيزياء بلغة الرياضة، في حين تعتبر الميكانيكا الموجية تمثيلاً لتلك الحقائق التي قد تتفق أو لا تتفق مع الواقع العيني، أو أن الصورة الموجية ما هي إلا صورة عقلية تخص إدراكنا دون معرفة حقيقة الواقع الموضوعي كما هو، فهي من إبتكار علماء الفيزياء هايجنز وفرزنل وفاراداي وماكسويل³. كذلك فإن الفيزيائي (رولان أومنيس) اعتبر الرياضيات كبديل للحس المشترك common sense، ويظهر هذا الأثر سواء في نظرية الكوانتم، أو نظرية النسبية في المكان والزمان لأينشتاين، حيث المتصل الزمكاني هو كيان منح غير قابل للوصف سوى الرياضيات⁴.

1 تكوين العقل العربي، ص28.

2 انظر الفصل الأخير من كتاب فلسفة العلم. كذلك: منهج العلم والفهم الديني.

3 جيمس جينز: الفيزياء والفلسفة، ترجمة جعفر رجب، دار المعارف، ص115 و215 و230-231، عن مكتبة الموقع الإلكتروني www.4shared.com.

4 فلسفة الكوانتم، ص121 و173.

ويذكرنا هذا الحال بمعتقد غاليلو الشهير: (إن الطبيعة مكتوبة بلغة الرياضيات) ففيها الزوايا والدوائر والمربعات والمثلثات وسائر الأشكال الهندسية المختلفة¹، ومن قبله نُقل عن افلاطون أنه كتب على باب أكاديميته: (لا يدخل علينا من لم يكن مهندساً). لكن كلا هذين الرجلين كانا يتصوران بأن من الممكن معرفة الواقع والتعبير عنه رياضياً، فهما لم يواجها تناقضات كتلك التي واجهها العلم المعاصر، والتي جعلته يؤمن بأن الطبيعة رغم جمالياتها وكونها مكتوبة فعلاً بلغة الرياضيات؛ إلا أن الكشف عنها على وجه الدقة يظل بعيد المنال، بل كلما أوغل العلم للتعرف عليها؛ كلما وجد نفسه أكثر عزراً وبعداً من أن ينال حقيقتها بالكشف والمعرفة.

وبعبارة أخرى، يؤمن العلم المعاصر بأن من المستحيل معرفة الموضوع الخارجي كـ «شيء في ذاته» كالذي نظّر إليه الفيلسوف الألماني (عمانوئيل كانت) من قبل، ومن ذلك فإن تأثير الموضوع بوسائل المعرفة المسلّطة عليه، كالأشعة مثلاً، يجعل من المستحيل على العقل البشري أن يطابق ما هو عليه هذا الموضوع.

بل أصبح العقل في التصور الجديد يتصف بالمشاركة عند قيامه بمراقبة الواقع، كالذي دلّت عليه نظرية النسبية وميكانيكا الكم، فكيف يمكن للعقل أن يطابق الطبيعة وهو يضيف عليها انعكاساته بفعل المشاركة²؟.

فللنظرية النسبية لغتها الرياضية الخاصة في تعبيرها عن الواقع، إذ تتناول مقاييس الأشياء لا الأشياء نفسها، ومن ذلك أنها لا تعرّفنا إلى طبيعة المكان والزمان، بل تعرّفنا إلى مقاييسهما بجعلهما متشابكين مندمجين ضمن المتصل المكاني الزماني، وأن مشاهدة صور الطبيعة - بما فيها المتصل المكاني الزماني - يعتمد على المشاهد وسرعته، وأن اختلاف سرع المشاهد يفضي إلى اختلاف الصور المدركة للموضوع الواحد³. أما مع ميكانيكا الكم فإنها تتوغل أكثر في عدم إمكان الفصل بين العقل والطبيعة، فكلاهما يشكلان كلاً غير قابل للإنقسام، خصوصاً بحسب التفسير الموجي القائم على اعتبار الموجة تركيباً عقلياً يخص معرفتنا بالواقع الموضوعي⁴.

على ذلك فإن تعريف العقل - الأنف الذكر - لا يطابق واقع الافتراضات العقلية البعيدة عن مجال الخبرة المباشرة، فهي ليست مستخلصة من الموضوع الخارجي ذاته.

1 عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الملحق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 1996م، ص96.

وانظر كذلك: جون هرمان راندال: تكوين العقل الحديث، ج1، ص351.

2 انظر: العلم في منظوره الجديد، ص22-23.

3 الفيزياء والفلسفة، ص97.

4 المصدر السابق، ص228.

ومن الذين إهتموا بوصف التماثل والإمتداد بين العلوم اليونانية والعلوم الحديثة؛ الفيلسوف الفيزيائي فيليب فرانك الذي اعتقد بعدم وجود خط حاسم بين طريقة العلم الأرسطية وطريقة العلوم الحديثة، سوى أن هذه الأخيرة تفضل معايير التحقق، بينما تمر الأولى على الإستقراء بصورة فورية لتنتهي إلى إنتاج تعميم عالي التجريد. وقد اعتمد فرانك في ذلك على فرانسيس بيكون، الذي يُعزى له الفضل في التحول من الفلسفة الأرسطية إلى العلوم الحديثة.

فقد كتب بيكون مقارناً بين الطريقة الأرسطية والطريقة العلمية الحديثة، معتبراً كلا الطريقتين تبدأ من الحس لتصل إلى أعلى التعميمات، لكن الفرق بينهما هائل، إذ الطريقة الأرسطية تُلقي نظرة عابرة على التجربة والإستقراء ثم تشرع فوراً بوضع تعميمات مجردة وغير مفيدة. أما الطريقة الحديثة فتظل تعايش التجربة وتتدرج بمراحل متوسطة حتى تصل شيئاً فشيئاً إلى التعميمات العلمية العالية، وهي التي وصفها بأنها لم تجرّب بعد¹.

ولا شك أن هذا التصوير الذي أبداه بيكون صحيح من جهة إعتداد العلم الأرسطي، لكن مع ذلك ينبغي إلا نبتز هذا العلم من طريقته القياسية التي تبدأ من المبادئ العالية لتنتزل إلى المبادئ المتوسطة، وما عملية الإستقراء المضمرة إلا كواسطة تطبق عليها تلك المبادئ.

فهما كان شكل الطبيعة وعلاقاتها، فإن المبادئ العالية تظل على «شكليتها» في أداء دورها من توليد النتائج. فالعملية أشبه ما تكون بـ «عملة ذات وجهين»، فكيفما كان وجه الطبيعة فستظل محكومة - بشكل أو بآخر - بمصادقية المبادئ العالية.

لذا فإن فكرة «الكمال» والبحث عن «المكان الطبيعي» التي نعتها بيكون بأنها «تعميمات مجردة غير مفيدة»، كلها تركز أساساً على المبادئ العليا في الفلسفة الأرسطية، وليس على الإستقراء ذاته.

مع هذا فذلك لا يمنع من وجود بعض التماثلات على صعيد علم الطبيعة بين الفلسفة اليونانية والغربية، كالذي أبرزه سانتهاير بخصوص تقدم أرسطو على ديكارت ونيوتن في عدة مبادئ تتعلق بالطبيعة وحركتها.

فلنيوتن قوانين ثلاثة في الحركة سبق أن دعا إليها ديكارت ومن قبله أرسطو، وهي كما حددها نيوتن كالتالي:

¹ فلسفة العلم، ص364-366. وانظر: فرانسيس بيكون: الاورجانون الجديد، ترجمة عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الاولى، 2013م، ص22-23.

1- إن كل جسم إذا لم يعترضه عائق ما؛ يمكث في حالة ثبوته وسكونه، وكذا في حالة حركته التي تقع مستوية على خط مستقيم. وهو ما يُعرف بقانون العطالة أو القصور الذاتي، رغم أن ما جاء به نيوتن يختلف عما كان لدى أرسطو كالذي تحدثنا عنه في (منهج العلم والفهم الديني).

2- تكون التغيرات والحركات متناسبة دائماً مع القوة المحركة وتقع على الخط المستقيم الذي طبعت عليه هذه القوة.

3- يكون رد الفعل مساوياً ومقابلاً للفعل.

كما هناك قواعد أربع ذكرها نيوتن كمنهج عام لدراسة علم الطبيعة، وهي تقترب إلى حد كبير من طريقة أرسطو، ويمكن إجمالها كالآتي:

1- لا تعمل الطبيعة شيئاً عبثاً، ولا ينبغي للباحث أن يقبل عللاً إلا تلك التي هي ضرورية لتفسير الظواهر.

2- وكنتيجة للنقطة الأولى أن التماثل في النتائج يجب أن تعلل بعلة مشتركة.

3- وكتوسعة على النقطة الثانية فإن «كيوف الأجسام التي ليست قابلة لزيادة ولا نقص والتي تتعلق بجميع الأجسام التي يمكن أن تكون موضوعاً للتجارب، يجب أن تعتبر عامة لجميع الأجسام على العموم، على هذا فالإمتداد والمقاومة أو الصلابة وعدم قابلية النفوذ وقابلية الحركة والسكون هي كيوف توجد في الأجسام التي نستطيع ملاحظتها، فيجب إذاً أن تتعلق بجميع الأجسام على العموم. ويضيف نيوتن إلى هذه الكيوف كيوفين آخرين هما قابلية القسمة إلى ما لا نهاية والجذب..».

4- يجب التمسك بالنتائج الصادقة المتحصلة من إستقراء الظواهر ضد كل فرض مضاد. فهي تعتبر حقة ما لم تظهر أنها تحتمل بعض الاستثناءات¹.

يبقى أن نصور محاور التمثيل والإمتداد بما آل إليه العلم المعاصر رغم إختلاف طريقة التفكير لدى كل من الحضارتين اليونانية والغربية. فمن جهة إن العلم المعاصر قد آل أخيراً إلى الإبتعاد عن الميول المادية والميكانيكية في تفسير ظواهر الطبيعة التي كانت تغطي عصر القرن التاسع عشر وتشبع طموحاته الأيديولوجية، فقد كان التصور السائد يقوم على افتراض نفي وجود شيء آخر غير المادة. فالمادة هي الحقيقة، والحقيقة هي المادة. أو على

¹ انظر مقدمة الاستاذ سانتهيلير لكتاب علم الطبيعة لأرسطو، ترجمه إلى العربية أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، 1353هـ-1935م، ص70-78 و80-82.

الأقل إن المادة هي كل ما يمكن معرفته بطريقة علمية، مما دفع البعض إلى اعتبار النزعة المادية جزءاً من الطريقة العلمية ذاتها¹.

لكن الأمر انقلب رأساً على عقب، واقترب شيئاً فشيئاً إلى اعتبارات متباعدة للعناصر «اللامادية». فقد اضطر العلماء إلى أن يتسلحوا باقتراحات وفرضيات تتحرر من قيود النظر المادي والميكانيكي الذي لم يعد قادراً على حل المشاكل العلمية العميقة، الأمر الذي وجّه العلماء وجهة أخرى جديدة تتبنى جملة من المفاهيم القابلة للتوظيف والتشغيل، كمفهوم الطاقة والنسبية والموجة والمجال واللاتحد وغيرها، إذ وضعت أساساً لحل مشكلة الظواهر التي استعصت على التفسير المادي، من قبيل حل مشكلة طفرات الجسيم الذري بين المدارات بواسطة فكرة الموجة، وحل طريقة سير كمّات الضوء من خلال المجال الموجي الكهرومغناطيسي، كذلك حل مشكلة الزمان والمكان بالنسبية التي طرحها أينشتاين والذي اعتبر بحسب مبدأ النسبية العامة أن المكان خال من المادة، لكنه ممتلئ بالمجال، فليس هناك فضاء بدون مجال، كما أن الزمكان لا وجود له بذاته، وإنما هو مجرد صفة بنائية للمجال²... الخ. وقبل أينشتاين صرح بوانكاريه بأن أحد أعجب الاكتشافات التي أعلنها الفيزيائيون في أواخر القرن التاسع عشر هو أن المادة ليس لها وجود³.

وقد كان لهذا التسليح نتائج هامة لصالح النزعات (المثالية) التي تسربت وسط أغلب علماء العصر. فقد شعر العلماء أنهم في الحقيقة لا يدرسون المادة الخارجية بشكل منفصل عن تدخلات العقل ذاته، إذ أصبح من الواضح أنه لا يوجد حد فاصل بين الشاهد والمشهود، أو بين عقل العالم والموضوع الذي يخضع لدراسته، كالذي يستفاد من نسبية أينشتاين وميكانيكا الكم كما أشرنا من قبل⁴. بل هناك من العلماء من توغل في (المثالية) إلى الحد الذي وضع المادة كشيء مشتق من العقل، كما هو الحال مع ماكس بلانك رائد نظرية الكوانتم⁵. لذلك صرح الفيزيائي (كوستلر) قائلاً: «لقد سمعنا جوقة من الفيزيائيين الحائزين على جوائز نوبل يخبروننا أن المادة قد ماتت، وأن السببية قد ماتت، وأن الحتمية قد ماتت»⁶.

إن انتشار الميول (اللامادية) لعلم القرن العشرين لم يغط ساحة الأكاديميين من العلماء، بل أخذ يتسرب إلى الوسط الثقافي، الأمر الذي جعل بعض دوائر المعارف تبادر إلى نشر

1 العلم في منظوره الجديد، مصدر سابق، ص20.

2 ألبرت أينشتاين: النسبية: النظرية الخاصة والعامة، مصدر سابق، ص225-226. وأفكار وآراء، ص141.

3 بوانكاريه: العلم والفرضية، ص315.

4 لاحظ بهذا الصدد: فلسفة العلم، ص224. كذلك: منهج العلم والفهم الديني.

5 محمود فهمي زيدان: من نظريات العلم المعاصر إلى المواقف الفلسفية، دار النهضة العربية، 1982م، ص82.

6 إليا بريغوجين وإيزابيلا استنجر: نظام ينتج عن الشواش، ترجمة طاهر بديع شاهين وديمة طاهر شاهين، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، 2008م، ص72، منتدى مكتبة الإسكندرية، عن مكتبة الموقع الإلكتروني:

www.4shared.com

هذه الحقيقة ليُحتفظ بها في سجل تاريخ العلم. فدائرة المعارف البريطانية تشير صراحة إلى القول: «يميل العلم المعاصر إلى الابتعاد عن مذهبي المادية والميكانيكية والإقتراب من الإعراف بغير العوامل الميكانيكية في ظواهر الطبيعة، حتى الظواهر الفيزيائية»¹.

إن الإعتبارات المختلفة للإتجاه (اللامادي)، إذا ما أضفنا إليها الإهتمام المعاصر بمحاولة طرق العلوم الروحية والدخول في عالم هو أقرب للغيب منه للشهادة، سيجعلنا ندرك بأن العلم المعاصر أخذ في العودة إلى ما كان يجري من تفاسير ورؤى داخل النظام الوجودي لحضارة الأم، التي قامت على أساس العقل ولصالح التجرد الروحي، إلى الحد الذي كان ذلك النظام يجعل من العامل (العقلي - الروحي) يشغل مكاناً يمثل فيه (دينامو) حركة الكون والوجود بأجمعه. فتفسير الظواهر الطبيعية قد قام على الإعتبارات العقلية بتأثير «عالم الأمر» على «عالم الكون والفساد»، أي بتأثير عالم ما فوق القمر على عالم ما تحته، كما أن النظر إلى ما يجري في الوجود ككل من أوله إلى آخره، كان يصور هو الآخر بأنه يقوم على الإدراك الروحي تبعاً لمبدأ السنخية.

ومن الجدير بالذكر أن التفسير الروحي لظواهر الطبيعة لم يشغل ساحة الحضارة اليونانية - وما قبلها - ورضيعتها الغربية التي أخذت تقترب منه، بل إن الحضارة الإسلامية هي الأخرى لم تغفل مثل هذا التفسير لدى بعض إتجاهاتها، خاصة وأن بعضاً من آيات القرآن الكريم تلوح إلى ذلك العامل إلى ما يكاد يكون صريحاً، كما في قوله تعالى: ﴿وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم﴾.. ﴿يومئذ تحدث أخبارها بأن ربك أوحى لها﴾.. ﴿أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء﴾.

لهذا فقد وُفق الفلاسفة المسلمون في تفسير مثل هذه الآيات، بإعتبارها تتناسب كلياً مع منطوق إعتبارهم الروحي لتشكلات الوجود حسب السنخية². أما داخل النظام المعياري فلا ينكر أن بعض الفرق العقلية كالمعتزلة أخفقت في تفسيرها لتلك الآيات، إذ رفضت ظاهر «النص» ومارست التأويل تعويلاً على ظاهر «الحس والمشاهدة».

ولم يكن التفسير الروحي وحده هو الذي أخذ العلم المعاصر يقترب منه، بل الأهم من ذلك هو أن هذا العلم أخذ ينحو نحو وحدة الوجود التي تمثل أهم منطوقات الحضارة اليونانية وإمتداداتها، بل وما سبقها من حضارات كالحضارة الفرعونية، فتارة تجسدت هذه (الوحدة) خلف الرؤية العلمية التي هيمنت على عصرنا هذا، وأخرى طفحت على لسان بعض رموز العلم وأساطينه من الذين تأثروا بالنظام الوجودي لحضارة الأم. وكان هناك رجال مشهورون قد عرفوا برعايتهم للتوجه الصوفي، مثل أينشتاين وادنجتون وشرودنجر وهايزنبرغ وغيرهم.

1 فلسفة العلم، ص224. كما انظر بهذا الخصوص كتاب: اسطورة المادة، مصدر سابق.

2 الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج1، ص118-119.

لقد كانت وحدة الوجود في الحضارات القديمة كالحضارة اليونانية وإمتدادتها مفضوحة صريحة، وأحياناً مشاراً إليها في لغة الخطاب، على نحو ما قيل: «إذا فهمت ورقة واحدة من أوراق الأعشاب فسوف تفهم الكون جميعاً».

وظهر خلال العصر الحديث ما يحاكي هذه الصيغة كتصور الفيلسوف الألماني لايبنتز بأن قطرة من الماء تحتوي على نسق الكون كله¹، أو كما أنشد الشاعر الصوفي الإنجليزي (وليام بليك) هذه الأبيات من الشعر: لترى العالم في حبة رمل، والسما في زهرة برية، لذا أمسك اللانهاية براحة يدك والخلود في ساعة واحدة².

وكذا ما يقال قديماً من أن «كل شيء في أي شيء»، ومثل ذلك الإعلان عن تشاكل عوالم الوجود وتطابقها، أو من خلال تقسيم الوجود إلى مراتب متفاضلة ضمن النوع الواحد، كتقسيم صدر المتألهين للوجود إلى أربعة مراتب هي الجسم الطبيعي والجسم النفسي والجسم العقلي والجسم الإلهي³، كلها منضمة في نوع واحد نعبر عنه بـ (جسمانية الوجود).

ومع أن النظام الوجودي ما كفت يعلن تصريحاً وتلميحاً عن تبنيه لوحدة الوجود، إلا أن هذه الوحدة داخل الحضارات القديمة وإمتداداتها قبل الحضارة الإسلامية لم تنفرز بشكل واضح ودقيق، إذ إن ذلك قد جرى لأول مرة وسط الحضارة الإسلامية ذاتها، خاصة لدى المتأخرين داخل النظام الوجوي، إذ اعتادوا أن يفصلوا القول في أنواع تلك الوحدة حتى بلغت أحياناً ستة أنواع كما ذكرها النراقي⁴، غالباً ما تعتمد عملية الفرز على «التشبيهات» الواردة في توضيح تلك الوحدة، لكونها صُورت بأنها تفوق مستوى حد العقل وتصوره. ومع ذلك فإن التأمل في تلك الأنواع يمكن أن يردّها إلى نظريتين أساسيتين متميزتين، إحداها تتبنى السلسلة الرتبية من العلة والمعلول دون خلط وإختلاط، وهي التي تنسب إلى «الفلسفة»، والآخرى لا تتبنى ذلك ولا تجعل للمرتبة الأصل مكانة مختصة بذاتها متعالية عن سائر الرتب التي تدنو منها، والتي تنسب إلى «التصوف»، رغم أن ظاهرة الإختلاط والتزاوج بين الفلسفة والمتصوفة، وكذلك التشابه والتداني في الطرح لدى كل من المنظومتين الأنفتي الذكر، كل ذلك جعل من الصعب الفرز بشكل مطلق وتام فيما إذا كان رمز الطريقة المزدوجة يتبنى وحدة الوجود «الفلسفية» أو «الصوفية».

1 جايمل غليك: نظرية الفوضى، ص140.

2 انظر:

Blake, William, The Complete Poetry and Prose of William Blake

عنوان رقم (1257)، عن الموقع الإلكتروني: www.4shared.com

3 شرح أصول الكافي لصدر المتألهين، كتاب التوحيد، باب النهي عن الجسم والصورة.

4 قرة العيون، ص210-235.

كان من الواجب علينا أن نذكر بتلك الإعتبارات، كي نعرف أي نوع لوحدة الوجود استعادها العلم المعاصر عن الحضارات القديمة وإمتداداتها. فالمسلمات العلمية المعاصرة حول تحليل المادة والطاقة وردّ كل منهما إلى الآخر، كذلك إرجاع جميع الأشياء من العناصر والمركبات الكونية إلى جسيمات متماثلة واقعة في «بساط موجي» يفوق التصور العقلي، الأمر الذي يجعل من حركاتها وتفاعلاتها تتخذ إنساقاً هندسية تمثل أساس التكثر والإختلاف الذي نراه في الوجود الطبيعي.. إن هذه المسلمات لهي ذات دلالة واضحة على وحدة الوجود - ولو في اطارها الطبيعي الضيق - التي كان القدماء المسلمون يصعب عليهم توضيحها، فشبهوها بتشبيهات عديدة كالشعلة الجواله، والبحر وأمواجه، والنور وإختلافه في القوة والضعف، واللوح والمداد، وغير ذلك من التشبيهات الأخرى¹. لكن أقربها إلى الفهم العلمي هو الأخير ذو المغزى (الصوفي) من وحدة الوجود.

فالمداد المطبوع على اللوح بأحرف مختلفة يجلي حالة ما كان يسمى بـ «الكثرة في الوحدة، والوحدة في الكثرة». إذ لا وجود في اللوح سوى المداد، ومع ذلك فالتنوع والإختلاف في شكل هذا المداد - بالحروف - إنما يعني وجود التكثر وسط الوحدة، ووجود الوحدة في التكثر.

فما يرى من فوضى التكثر والإختلاف يضمّر إنسجماً في الوحدة، وما يرى من هذه الوحدة يضمّر ذلك التكثر والإختلاف، فهو شبيه بما يقوله أصحاب نظرية الكايوس الحديثة أو الشواش من وجود النظام في «الفوضى الكونية»، والفوضى في النظام، أو ما يسمى بهندسة الفراكتال أو ظاهرة التكرار المتغير في الطبيعة، فكل تفصيل صغير يحتوي على الكون كله، رغم أن له كونه الخاص المختلف، مما يعطي مزيجاً من التنوع والكلي في آن واحد².

فالتصوير السابق الذي صوّره أصحاب النظام الوجودي داخل الحضارة الإسلامية يطابق إلى حد كبير ما توصّل إليه العلم المعاصر من أن جميع القوى الطبيعية والعناصر والجسيمات (النهائية) لها وحدة على صعيد المماثلة في قبال كثرتها.

فمن حيث القوى الطبيعية الأربع يلاحظ أنه تم توحيد القوى الثلاث: الكهرومغناطيسية والقوة النووية الضعيفة والقوة النووية الشديدة - ضمن حدود -، وهناك محاولات لدمج الجاذبية مع هذه القوى المتحدة لتصبح جميع القوى الأربع عبارة عن قوة واحدة من حيث الأساس.

¹ انظر كلاً من: أسرار الشريعة واطوار الحقيقة، ص77-78. وكلمات مكنونة، ص37-39. وقرة العيون، ص207-208. وتحفه، ص130-131.

² جايمل غليك: نظرية الفوضى، ص185 و268، كما انظر في نفس الكتاب الفصل المعنون (هندسة الطبيعة).

ومن حيث العناصر فمن المعلوم أن أبسطها وأقدمها هو الهايدروجين الذي تشكلت منه العناصر الأخرى ذات النوى الذرية الأثقل، وذلك طبقاً لعملية الاندماج النووي. وأول عنصر تشكل من الهايدروجين بداية الكون، أو بعد ما يُعرف بالانفجار العظيم، هو الهليوم، ثم بدأت تتكون سائر العناصر الأخرى بالاندماج. وبذلك تكون الكثرة حاضنة للوحدة ومستمدة منها.

أما من حيث الجسيمات النهائية فهي مصنفة إلى عدد من الأصناف المختلفة، هي الكواركات واللبتونات ومنها الإلكترونات، لكنها متقاربة ومتشابهة، إذ عادة ما تختلف طبقاً لمقدار كتلتها أو نوع شحنتها أو بحسب دوارنها المغزلي (السبين)، وبعضها يتحول إلى البعض الآخر، إضافة إلى ما تشترك به من التحول إلى الطاقة. حتى أن رائد نظرية اللاتحدد الجسيمية (هايزنبرغ) يرى بأن هناك جوهرأ واحداً أساسياً يتكون منه كل الواقع، كالذي يبحث عنه فلاسفة الإغريق القدماء، وهو ما يسمى بالطاقة، التي لها أشكال مختلفة¹. ومع أن هناك من يرى بأن جملة من الجسيمات النووية الثقيلة (الهادرونات)² كالبروتونات والنيوترونات لا يمكن اختزالها إلى جسيمات أولية، وهو المذهب الذي طوّره (جوفري شو) في نهاية الخمسينات وبداية الستينات من القرن الماضي، والمسمى بمذهب (الديمقراطية النووية)³، إلا أن التطورات التالية بينت بأن هناك بالفعل جسيمات أولية تمّ تحديدها كما تتمثل في الكواركات. لذا فالإشكالية التي يعالجها المنطق العلمي في هذا المجال هي فرض البساطة على الطبيعة أو ما يُعرف بنصل أوكام، بإعتبارها مبدأً ميتافيزيقياً وبراجماتياً، فيودّ لو أنه يكتشف بأن مردّ الاختلاف في تلك الجسيمات يعود إلى الوحدة، بمعنى أن يكون أساسها قائماً على نوع واحد منها فقط. وفعلاً إن البعض يعتقد بأن مردّ الجسيمات جميعاً يعود إلى جسيم واحد عديم الكتلة طبقاً لإعتبارات الجمال والبساطة⁴.

ولا شك أن فرض البساطة على الطبيعة يتسق وطريقة النظام الوجودي من رد الأمور إلى الوحدة، وكما يقول أينشتاين بأن العالم الفيزيائي قد يبدو فيثاغورياً أو افلاطونياً طالما يعتبر مسألة البساطة المنطقية شيئاً لا مفر منه، وأداة مؤثرة في بحثه⁵. الأمر الذي يتسق

¹ فيرنر هايزنبرج: المشاكل الفلسفية للعلوم الطبيعية، ترجمة أحمد مستجير، مراجعة محمد عبد المقصود النادي، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1393هـ - 1973م، ص108، عن المنتدى الإلكتروني لليبيا للجميع.

² من المعروف فيزيائياً أن الهادرونات تنقسم إلى مجموعتين كبيرتين هما: الباريونات والميزونات، والأولى هي جسيمات فرميونية، أي كيانات يكون لَهَا الذاتي (السبين) مضاعفات فردية لأنصاف الأعداد الصحيحة مثل: 1/2، 3/2... الخ، أما الميزونات فهي جسيمات بوزونية، أي كيانات يكون لَهَا الذاتي مضاعفات الأعداد الصحيحة مثل: 0، 1... الخ (انظر مثلاً: سام تريمان: من الذرة إلى الكوارك، ترجمة أحمد فؤاد باشا، سلسلة علوم المعرفة (327)، الكويت، 2006م، ص293، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com).

³ ستيفن وينبرغ: الدقائق الثلاث الأولى من عمر الكون، ترجمة محمد وائل الأتاسي، نشر وزارة الثقافة السورية، الطبعة الأولى، 1986م، ص153-154، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

⁴ جورج جونسون: بحث في نظام الكون، مصدر سابق، ص241.

⁵ ديوكاروف: حول العلاقة بين أينشتاين وماخ، دراسة ضمن: أينشتاين والقضايا الفلسفية لفيزياء القرن العشرين، مصدر سابق، ص93.

ومقولة (بسيط الحقيقة كل الأشياء) التي كثيراً ما يرددها صدر المتألهين الشيرازي. فمثلاً أن بساطة مبدأ الوجود حاضنة للكثرة الشاملة، فكذا أن بساطة الجسيمات يمكنها أن تشكل كل هذه الكثرة، والعلاقة بين البساطتين هي أشبه بالعلاقة بين العلة الفاعلة المتضمنة للصور بالفعل، والعلة المادية المتضمنة لها بالقوة، كما يحددها أرسطو¹.

وعموماً فإن هذه الجسيمات تعد أساس ما يتمظهر عنها من عناصر ومركبات وأجسام مختلفة - بل ومتضادة أيضاً -، حيث تتخذ أشكالاً مختلفة من التكسد والتنقل والتذبذب والتهندس والإختفاء والكمون وسط البساط الموجي الذي لا يعني شيئاً دونها. وبحسب نظرية الأوتار فإن ما يبدو جسيمات أولية مختلفة هو في واقع الأمر نغمات متباينة لوتر أساس واحد. فثمة عدد ضخم من الأوتار المتذبذبة التي تمثل سمفونية كونية، فكل وتر نسق اهتزازي رنيني ينشأ عنه جسيمة ذات طبيعة محددة وفقاً لطبيعة الإهتزاز، فالأنساق الإهتزازية للوتر المجهرى تولّد كتلاً وشحنات قوى مختلفة، وبالتالي فخواص جميع الجسيمات والقوى الطبيعية المختلفة مردها إلى تذبذبات الوتر، أو أن جميع المواد والقوى لها مكون واحد أساس يتمثل في الوتر المتذبذب، لذلك يقال إنه لو فهمنا المكونات الأساسية؛ لفهمنا كل شيء دون استثناء، وهي - بالتالي - نظرية كل شيء كما يقال².

وكل ذلك يعني إعادة إحياء تلك المقولة الفلسفية الأنفة الذكر «الكثرة في الوحدة، والوحدة في الكثرة».

فالتكثر والتنوع في مختلف أجزاء الطبيعة ومظاهرها وعلاقاتها مستمد من تلك النقطة الجوهرية لوحدة الجسيمات التي تتجلى فيها المظاهر المختلفة وسط لوح التمججات. وعلى الرغم من أنها هي الموجودة حقيقة وليس هناك شيء آخر غيرها في عالم الكون، فإنها تبدو مخفية تماماً، وما يظهر من عوالم كونية مختلفة، إنما هي مظاهر لها تسترّها وتخفيها، بل هي عين السراب عند النظر والتدقيق، إذ حقيقة ما موجود هو «الجسيم» وحده، وما عداه وهم ناتج عن نشاطه الموجي، وهو بمثابة النشاط الروحي لـ «إرادته الحرة» في الحركة وما يحمله من طاقة عظيمة، الشيء الذي يماثل قول أصحاب النظام الوجودي في الحضارة الإسلامية من أن «الوجود» لشدة ظهوره كان أكثر الأشياء خفاءً، بل هو الظاهر والباطن ولا شيء غيره في لوح الوجود البتة، أو قولهم صراحة ليس في الوجود إلا «الله» وما عداه وهم وباطل، أو كما قيل:

كل ما في الكون وهم أو خيال أو عكوس في المرايا أو ظلال

¹ ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص1504-1505.

² الكون الأنيق، ص31-32 و158 و166 و168.

لذلك كانت النزعات المثالية التي عصف بها القرن العشرين وسط علماء الفيزياء - إلى الحد الذي شكك الكثير منهم بوجود الأشياء أو قاموا بنفيها -، إنما تعبر عن إعادة إحياء حالة ما سبق أن عاشها رموز النظام الوجودي.

وإذا ما كان التحليل الأنف الذكر للنتاج العلمي يزودنا بدلالة «صوفية» عن وحدة الوجود، فإنه كما يشير البعض إلى أن فكرة الصوفية أخذت اليوم تعيد نفسها بقوة؛ سواء كان ذلك في أوساط الجرائد أم بين علماء الكونيات، وأن العلم أصبح يضفي المعقولة على التأكيدات الصوفية¹.

كذلك فإن رمز العلم المعاصر أينشتاين لا يخفي إعتقاده بدلالة وحدة الوجود متأثراً بالفيلسوف سبينوزا²، الذي يظن أنه قد تأثر بدوره بمحي الدين بن عربي، مما يعود بنا من جديد إلى أحضان النظام المعرفي للحضارة اليونانية وما قبلها داخل الحضارة الإسلامية. حتى يقال بأن الكثير من العلماء، مثل كوبرنيكوس وغاليلو ونيوتن وأينشتاين قد تأثروا بالأفكار الهرمسية³، ورغم أن هذه الأفكار قد شاعت بعد قرنين من المسيح؛ إلا أن جذورها تمتد إلى مصر الفرعونية قبل أكثر من خمسة آلاف سنة تقريباً.

يضاف إلى ذلك، إن التأمل في التحليل الفلسفي الذي شيده بعض رموز العلم - كأينشتاين ذاته - على حصيلة النتاج العلمي يمكن أن يرشدنا لا فقط إلى معرفة ما كان يكنه ذلك التحليل من «لغيف» وحدة الوجود، بل ويرشدنا كذلك إلى الطابع اللامادي (العقلي - الروحي) الذي تتمثل فيه تلك الوحدة، فضلاً عن إعتبارات أخرى قد سبق إليها النظام المعرفي الوجودي داخل الحضارة الإسلامية.

فقد انصب إهتمام أينشتاين حول معرفة البنية الخاصة للموضوع الخارجي، فهو لا يرى هذا (الموضوع) جسماً أو ذاتاً لها وجود، بل يعتقد إستناداً إلى التحليل العلمي أن أي جسم تتمثل حقيقته بمجموعة حوادث متشابكة هي التي تعطي صفة ما نعبر عنه بـ «الجسم» الذي يتألف منه الكون، وأن كل حادثة تحدث مرة واحدة في نقطة مكانية ولحظة زمنية واحدة لا تتكرر، في الوقت الذي لا توجد حادثة وحيدة منعزلة، كما لا توجد حادثة بسيطة، فهي تعبر من جهة التحليل عن مركب آخر من الحوادث، وهكذا.. وحيث أن الحوادث تحضر في مجاميع على هيئة نسيج مسلسل يرتبط بعضه ببعض الآخر، أشبه

1 نظام ينتج عن الشواش، ص72 و87.

2 هذا ما يشير إليه أينشتاين ضمن ردوده على أسئلة أحد الأدباء اليابانيين، والتي نشرت سنة 1929، إذ يقول: «من المؤكد أنه يكمن وراء بحث علمي على شيء من الأهمية اقتناع يشبه الشعور الديني بأن العالم معقول يمكن فهمه. هذا الاقتناع المرتبط بإحساس عميق بوجود عقل أسمى يتجلى في عالم التجربة يكون بالنسبة لي فكرة الله، أو بعبارة مألوفة يمكن تسميته بمذهب ألوهية الكون (اسبينوزا)» (أينشتاين: أفكار وآراء، ص50).

3 أومبرتو إيكو: التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2000م، ص36.

بالقطعة الموسيقية أو الفلم السينمائي، لذا توهمنا وكأنها شيء واحد ثابت له هويته وديمومته الخاصة.

لا شك أن هذا التصور للحادثة يفوق الإدراك الحسي، إذ لا توجد هناك حادثة بسيطة يمكن إدراكها بشكل منفصل، لهذا اعتبرها أينشتاين أمراً مجرداً أو استدلالاً من سلسلة طويلة لمقدمات رياضية، فلا توصف إلا وصفاً رياضياً مجرداً. وقد استفادت نظرية الكوانتم من هذا التصور للحادثة فطبقت على عالم الذرة، حتى أصبح الإلكترون هو الآخر كسائر بقية الحوادث لا يشكل جسماً له ثباته ووضعه المكاني المحدد، بل هو مجال من موجات هي في حد ذاتها مؤلفة من سلسلة مجموعات من الحوادث. ثم جاء مبدأ (هايزنبرغ) في «اللاتحدد أو اللاتيقن» ليكمل تلك النتائج، إذ جعل من الإلكترون يتصرف وكأن له مجالاً من الإرادة الحرة نسبياً، بحيث لا يمكن تحديد وضعه المكاني وحركته بدقة مطلقة إذا ما حاولنا عزله عن نظائره من مجاميع الإلكترونات الأخرى. وكما يرى (نيلز بور) أن الإلكترونات هي شبيهة بالكناعر، فمع أن عدداً منها يقفز على الدوام بنسبة معينة ضمن فترة زمنية محددة، لكن ليس هناك من طريقة لمعرفة أيٍّ من هذه الكناغر أو الإلكترونات سيقفز ويتحول من مدار إلى آخر¹.

ولم يتوقف الحال عند مد نظرية «الحادثة» لأينشتاين، من عالم الكون والطبيعة الجسمية إلى عالم الذرة، بل أعقب ذلك مد آخر فيه خطورة جسيمة على دنيا الطبيعة والمادة، فقد قام فيلسوف العلم المعاصر برتراند رسل بسحب بساط «الحادثة» ليغطي به «الإحساس الذهني» مضافاً إلى المادة والطبيعة، فهو يذهب إلى أن المادة الخارجية لما كانت تسبب لنا الإحساس في حواسنا، وحيث أن المادة والإحساس يتألفان معاً من حوادث، فلو أننا أفرغنا الحادثة من محتواها فسوف لا يعد بإمكاننا أن نقطع ونتيقن فيما إذا كانت مادة أو عقل، باعتبارها تناسبهما معاً².

إن النتائج التي يمكن أن نستخلصها من تحليل نظرية «الحادثة» - ابتداء من أينشتاين ومن بعده نظرية الكوانتم ثم إنتهاء ببرتراند رسل - وعلاقتها بالنظام المعرفي الوجودي للحضارة اليونانية، هي كالآتي:

أولاً: إن البساط الذي سحبه برتراند رسل للحادثة إلى ما يغطي عالم الإحساس والعقل، يجعل من التفكير العلمي المعاصر لا ينظر إلى عالمي العقل والمادة نظرة تعددية ثنائية، فهما يعبران عن طبيعتين من سنخ واحد هو الحادثة. كما أن الاعتقاد بأن حقيقة الأمر الخارجي ليس هو الجسم أو الهوية، بل مجاميع سلسلة من الحوادث المتشابكة، وحيث أن

¹ جيمس جينز: الفيزياء والفلسفة، ص 175 و 198.

² ماهر عبد القادر محمد علي: مشكلات الفلسفة، ص 41 و 46. كذلك: من نظريات العلم المعاصر إلى المواقف الفلسفية، ص 61 و 79-80.

الحادثة في نهاية التحليل هي أمر مجرد لا يقبل الحس، وإذا ما أضفنا إلى ذلك التصور الموجي للحادثة، وكذلك «السلوك الحر» للجسيم.. إذا ما أخذنا بجميع هذه الإعتبارات أصبحت النتيجة تقترب بشكل بَيّن من وحدة الوجود الروحية أو العقلية، الأمر الذي يعني الوقوع مرة أخرى في حوض النظام المعرفي الوجودي. ذلك أن هذا النظام يؤكد على مثل هذه الوحدة إلى الدرجة التي تصبح فيه الطبيعة صورة عقلية مستنسخة من العقل لا العكس، إذ لما كانت الطبيعة مؤلفة من صورة ومادة، والمادة ليست بشيء لأنها - عند ذلك النظام - مجرد قابلية لتشكلات الصور، تصبح حقيقة الأمر الخارجي بصورته، والصورة هي درجة من درجات الإدراك؛ لقاعدة اتحاد العاقل بالمعقول والمدرّك بالمدرّك، الشيء الذي يعني في نهاية المطاف أن الصورة الخارجية للطبيعة إنما هي عقل متنزل، حسب ما تقتضيه السنخية.

ثانياً: بحسب التحليل الآنف الذكر تصبح الحادثة أساساً ومظهراً في أن واحد، فهي أساس جميع المظاهر، لكونها جميعاً مؤلفة من حوادث، لكنها في الوقت نفسه مظهر لحوادث أخرى تؤسسها إلى غير نهاية، إذ كما علمنا أن الإلكترون وكل ما هو أصغر منه من الجسيمات هو بدوره مركب من حوادث، الشيء الذي يعني أن هذه الجسيمات هي أساس ومظهر في آن واحد، فهي أساس بناء المظاهر الأشد منها تركيباً، كما أنها مظهر لحوادث أبسط منها بنية، مما يعني أن الأساس والمظهر هما من سنخ واحد، فبعضها مشكّل من البعض الآخر، كما أن الكثرة فيها تصبح هي الأخرى وهمية، فكلما اشتد تركيب الحوادث كلما زادت وهميتها. الأمر الذي يطابق ما سبق أن أكد عليه النظام الوجودي من وهمية الكثرة في عالم الطبيعة والكون.

ثالثاً: لما كان عالم الكون عبارة عن وحدة ممتدة غير متناهية من الحوادث، وكانت الحادثة لا تحدث إلا لمرة واحدة في نقطة مكانية ولحظة زمانية، فإن بقاء العالم وعدم فناءه وانتهائه إنما يعبر عن «البقاء النوعي» مع زوال الأفراد، فأفراد الحوادث تنتهي وتزول، لكن صيرورة التجدد تجعل من بقاء الحوادث كنوع هو الذي يحافظ على ديمومة العالم واستمراريته. وهذا ما سبق أن أكد عليه النظام المعرفي الوجودي من فناء الأفراد وبقاء النوع¹.

رابعاً: إن تجدد الحوادث كما تقتضيه نظرية «الحادثة» يماثل تقريباً ما إستقر عليه المتأخرون من النظام المعرفي الوجودي داخل الحضارة الإسلامية، من أن الحركة والتحول لا يجري في عالم الأعراض فحسب، بل حتى في عالم الجواهر أيضاً، فما من شيء في الطبيعة إلا وهو في تجدد وتحول من غير إنتهاء. وإن كانت نظرية المتأخرين كما هي الحال عند صدر المتألمين تضيف أبعاداً أخرى ثرية وخصبة لا تمتلكها نظرية «الحادثة».

¹ لاحظ حول ذلك: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج2، ص 138. وعرشيه، ص231.

فبحسب تلك النظرية ثمة جريان لحالتي (صعود ونزول) هو الذي يديم الاستمرارية والضرورة نحو الكمال. فالحركة الجوهرية في الطبيعة لا تقني شيئاً إلا وتجدد في قبالة شيئاً آخر عبر تزامن (الخلق واللبس). وما يحصل من فناء في هذه العملية لا يمثل العدم، بل هو عين الكمال والالتحاق من صورة الطبيعة إلى صورة أرقى منها عن طريق الإتحاد حسب قانون «السنخية»، أي من عالم (العقل السافل) إلى عالم (العقل العالي)، أو من عالم الشهادة والدنيا إلى عالم الغيب والآخرة. كما ويتزامن مع هذا القوس من الصعود قوس آخر للنزول والخلق، فمع فناء وصعود كل صورة أو «حادثة» من صور وحوادث الطبيعة، تحصل حالة خلق ونزول للصور التي يفيضها العقل من سماء التجريد إلى أرض الطبيعة، وبذلك تتم ظاهرة الديمومة بالصعود والنزول على نحو التجديد والكمال إلى ما لا نهاية له، فالحركة مستمرة، والتحول والفيض سار أزلاً وأبداً دون إنقطاع، والحوادث دائبة على الحدوث والفناء، أو الخلق والكمال¹.

خامساً: إن تحديد الشيء الخارجي تبعاً للحادثة لا الجسم أو الهوية يماثل ما إستقر عليه المتأخرون - تقريباً - منذ صدر المتألهين من أن الأصالة للوجود لا الماهية، إذ كان قبل هذا الفيلسوف العارف، كما لدى استاذة السيد محمد باقر الداماد أو الشيخ الديواني أو شيخ الإشراق السهروردي، أن الأصالة للماهية لا الوجود الذي هو بمعنى الكون أو التحقق أو الثبوت أو الصيرورة أو غير ذلك مما يناسب «الحادثة» في قبال الجسم والذات والهوية.

سادساً: يظل هناك خلاف مستقطب حول «عدم التناهي» في الطبيعة. فعدم تناهي الحوادث لدى نظرية الحادثة يكون جارياً فعلاً، وهو لا يطابق عدم تناهي الأجزاء لدى نظام الفلسفة، إذ يحصل حسب وجهة نظر هذا الأخير على سبيل القوة لا الفعل، أي أن عملية التقسيم لو أجريت لما كان يمكن الوصول فيها إلى نهاية محددة.

هكذا نخلص إلى أن العلم المعاصر قد أعاد إحياء ما كانت عليه حضارة الفلسفة والتصوف في تبنيها لوحدة الوجود، فضلاً عن الإعتبارات (العقلية - الروحية) المضافة على الوجود الخارجي.

من هنا يمكن القول إن حضور اليونان في حضارة الغرب يعبر عن حضور الغرب قديماً وحديثاً، الأمر الذي جعل الكتابات الغربية منذ القرن التاسع عشر وحتى يومنا هذا تركز إهتمامها لوحدة التاريخ واستمراريته، مستفيدة في ذلك من فكرة «التقدم»، فأبعدت من مجالها كل ما لا علاقة له بأوروبا وفكرها.

¹ أسرار الآيات، ص 64-63 و 159.

فتاريخ هذه الحضارة الذي تطمح أن تعممه على الإنسانية جمعاء هو تاريخ يمتد من اليونان فروما، وبعد ذلك إلى أوروبا. فهي تبدأ بالغرب ثم تعود لتنتهي إليه دون إشارة إلى دور الحضارات القديمة وأثرها على اليونان، لا سيما حضارة مصر الفرعونية، وكذا دون مرور بالحضارة الإسلامية ولو من بابها الآخر، فهي تطمح لهيمنة العقل الأوروبي على الإنسانية جمعاء، وتتجاهل الحضارة الإسلامية التي كان لها دور كبير في قيام الغرب وتقدمه. تشهد على ذلك طرق الانتقال العلمي المتمثلة بصقلية والاندلس والشام وفلسطين وغيرها.

ولم يكن هذا الأثر مجرد وساطة لنقل التراث اليوناني إلى الغرب، بل كان في كثير من الأحيان يعبر عن الأصالة والإبداع، وقد شهد على ذلك الكثير من الأوروبيين، حتى أن بعضهم يرى بأن جميع مجالات العلم والثقافة الغربية كان مصدرها الحضارة الإسلامية عبر الاندلس، بما في ذلك المنهج التجريبي الذي قام عليه العلم الغربي.

فعلى ما ذكره بريفولت في كتابه (بناء الإنسانية)، فإن روجر بيكون قد درس العربية وعلومها وقام بنقل ذلك المنهج إلى أوروبا من العرب¹.

واعترف بعض آخر بأن العلماء الأوروبيين من أمثال روجر بيكون وكويلر وكوبرنيك وغيرهم قد حصلوا على معارفهم العلمية عبر مصادر عربية أو بربرية مغربية².

لكن لا ينكر أن ما أثرت به الحضارة الإسلامية على الغرب كان في غالبه لا يمت إلى جوهر إشكالياتها، ولا إلى عقلها الأساس بصلة.

فقد لعبت الفلسفة في الحضارة الإسلامية دوراً مميزاً لبناء الغرب علمياً وفلسفياً، طبقاً لما تضمنته من مادة معرفية وعناصر علمية. يشهد على ذلك تحول كل من طب الرازي وابن سينا وبصريات ابن الهيثم وفلك البطروجي وفلسفة ابن رشد وابن عربي وغيرها إلى الغرب.

بهذا تكون الحضارة الإسلامية حسب إشكالياتها المعيارية المتمثلة بعلوم نظرية التكليف، عبارة عن دائرة انفصال ضمن دائرتي اتصال. أما لو قرأنا حضارتنا بكل ما تحمله من «بضاعة»، فلا شك أنها ستكون حلقة وصل وإمتداد وإثراء وعطاء بين حضارة الأم (الفرعو - يونانية) ورضيعتها (الغرب). الشيء الذي يعني أن الحضارة الإسلامية تمثل حلقة فصل ووصل في آن واحد، فهي فصل من حيث الإشكالية التي هيمنت عليها

¹ عن: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص149-150. كما انظر بهذا الصدد الكتاب القيم: الاستشراق وتغريب العقل التاريخي العربي لمحمد ياسين عريبي، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية في الرباط.

² التراث المسروق، ص52.

والعقل الذي استوعبها، لكنها حلقة وصل وعطاء، وذلك لأنها قد منحت مفاتيح الوجود للحضارة الغربية، عبر بابها الآخر.

سؤال النهضة!

نعود الآن بعد أن شارفنا على نهاية البحث إلى طرح تساؤلات تكمل ما بدأنا به هذا الفصل، فقد سبق أن طرحنا تساؤلات حول علاقة حضارات العالم الثلاث ببعضها، ثم أردفناها بأخرى تخص شؤون حضارتنا «الغائبة». أما ما بقي معنا من تساؤلات فهي على صنفين، أحدهما يتعلق بتصورات البحث العلمي حول علة ضمور حضارتنا وغيابها، في حين يتصف الصنف الآخر منها بعاطفة «محمومة».

لنبدأ أولاً بتصورات البحث العلمي، إذ ظهرت منذ أكثر من قرن تساؤلات قوية لم تجد لها أجابة واضحة وحاسمة لحد الآن حول ما أصاب حضارتنا من ضمور وانحلال. وهذه التساؤلات كما أنها ظهرت في أوساط المسلمين فإنها كانت حاضرة أيضاً في الأوساط الغربية المختصة. بل يمكن القول إن للتفكير لدى هذه الأوساط الأخيرة أهمية خاصة. فليس لكونه يعد إقراراً ضمناً من «الآخر» بحق ما كانت تحمله الحضارة الإسلامية من إمكانات التواصل والتطور والازدهار فحسب، بل الأهم من ذلك هو أنها أدركت بالدليل القاطع أن السبب الأساس الذي جعل النهضة العلمية الغربية تبدأ شوطها هو ذاته كان مسبقاً من قبل المسلمين، إن لم نقل أن ما حصل في النهضة العلمية الغربية إنما كان مأخوذاً عن المسلمين أنفسهم، بشكل أو بآخر. ولست أقصد بذلك الترجمات الكثيرة لعلوم العرب والمسلمين التي بدأت منذ القرن الثاني عشر الميلادي فصاعداً، بل ما قصده هو أنه رغم ما أصبح من المسلمات العامة بأن النهضة العلمية الغربية قد بدأت بفعل الانقلاب الحاصل في علم الفلك خلال القرن السادس عشر الميلادي، والذي يؤرخ بأنه نقطة البداية للعلم الحديث، إلا أن هذه النقطة كانت مسبوقة لدى المسلمين بأكثر من قرن ونصف من الزمان.

فقد تناول الكثير من المسلمين والمختصين الغربيين البحث في علة ضمور وإنحلال الحضارة الإسلامية بعد اعتلائها عرش العلم والقوة والسيطرة كأعظم حضارة في العالم؛ إلى الدرجة التي كادت تبتلع فيه هذا العالم بأسره. الأمر الذي حير المفكرين منذ ما يزيد على قرن من الزمان، سواء المسلمون منهم أم ذوو الاختصاص من الغربيين. فمن أبرز من اهتم بهذا الشاغل من المسلمين عبد الرحمن الكواكبي وشكيب أرسلان وأبو الحسن الندوي وغيرهم.

أما الغربيون فالكثير منهم يعترف بأن هذه الحضارة كانت متقدمة على غيرها من الحضارات الأخرى في جميع المجالات العلمية والأدبية، كما ويعترف في مساهمتها بقيام

النهضة الغربية الحديثة، وكونها توسطت بنقل الحضارة الاغريقية إلى الغربية. فقد استفاد الاوروبيون إفادة عظيمة لما بذلوه من جهود في ترجمة الكتب والنصوص العربية، مثلما استفادوا من التعرّف على الحضارة الاغريقية عبر الترجمات العربية، ولولا ذلك ما كان لهم أن يعرفوا الكثير عن تلك الحضارة، بل ولا كان بإمكانهم أن يفعلوا شيئاً مهماً حول ما تمّ لهم من نهضة. وبالتالي ما الذي يجعل حضارة عظيمة بذلك القدر والقوة إلى أن تقع في الضعف والإنحلال؟

فهذا السؤال ما زال مطروحاً لدى الكثير من ذوي الاختصاص. وسبق للمستشرق (توبي هف) أن قارن في كتابه (فجر العلم الحديث) بين ثلاث حضارات عظيمة هي الحضارة الصينية والإسلامية والغربية، ورأى أن الصين رغم أنها كانت عظيمة لكنها لم تستطع الاستمرار والنمو لإعتبارات تتعلق بعضها بلغتها المعقدة وكونها منغلقة على نفسها. وهو أمر لا ينطبق عما حدث للحضارة الإسلامية، وظل اللغز محيراً لدى العديد من المفكرين المختصين، رغم ما يذكر من أسباب متعددة أدت بهذه الحضارة إلى أن تنكمش وتتحنط شيئاً فشيئاً.

فالمحير لدى هؤلاء هو أن الحضارة الإسلامية وصلت في بعض مراحلها التاريخية إلى أن تكون حضارة عالمية لا تضاهي قوة وعلماً، لا سيما فيما يتعلق بالقوتين الإقتصادية والعسكرية كما يشير (برنارد لويس) إلى ذلك. وكذا فيما يتعلق بالقوة العلمية الهائلة كما يشير إليها (توبي هف).

وبالتالي كان العديد من المختصين الغربيين يتصورون بأن من المفترض أن تكون النهضة الحضارية الأعظم هي للحضارة الإسلامية لا الغربية، بإعتبار أن جميع شروط التقدم العلمي كانت متوفرة لدى هذه الحضارة، لكن الأمور مع ذلك أخذت مجرى آخر، مما جعل السؤال ملحاً حول علة توقف هذه الحضارة، بل وتراجعها مع أنها أمدّت أكسير الحياة إلى غيرها. وهو سؤال محير، لا سيما أن هذا التراجع قد اقترن بنهضة الغرب وتطوره.

ومع أن الغربيين كثيراً ما يوردون الأسباب الدينية والسياسية والقانونية كموانع لتواصل الحضارة الإسلامية وتطورها، لكنها عوامل غير كافية؛ لا سيما المتعلقة بالأسباب الدينية، إذ لو كانت هي نفسها عامل إعاقة؛ كيف نفسّر ما حدث من تطور كبير جعل الحضارة الإسلامية في وقتها أعظم وأقوى حضارة في العالم؟

فمثلاً أشار المستشرق (برنارد لويس) إلى جملة عوامل معيقة جعلت المسلمين يأخذون بالضعف شيئاً فشيئاً، من أهمها العامل السياسي، حيث الإنقسامات الداخلية ضمن الخلافة الإسلامية والتي طالت قروناً طويلة، وما أتبعها من حروب داخلية ألهمت المسلمين عن عدوهم الخارجي المتربص وانهكت قواهم. فهذا هو السبب الرئيسي الذي أفضى إلى ضعف الخلافة الإسلامية وإضمحلالها. وأضاف إلى ذلك بأن المسلمين لم ينتبهوا إلى

التطورات النامية التي حدثت في الغرب طيلة قرون عديدة بما في ذلك القرن السابع عشر الميلادي، والتي شكلت فيما بعد دوراً مهماً في القضاء على الخلافة وتقسيم البلاد الإسلامية وإضعافها أكثر فأكثر. فعندما فتح المسلمون بعض البلاد الأوروبية وجدوها غارقة في التخلف والهمجية.

وبحسب وجهة نظر هذا المستشرق أن الخطأ الذي ارتكبه المسلمون هو أنهم لم يغيروا النظرة التي رأوا فيها الغرب بربرياً همجياً، فرغم تقادم الزمن بقرون طويلة ظل المسلمون ينظرون إلى الغرب بذات النظرة المسبقة دون إلتفات إلى ما تحقق فيه من تقدم وتطور، لا سيما خلال ذلك القرن الذهبي (السابع عشر)، إذ ظهرت فيه كتابات أوروبية غزيرة دون أن يترجم المسلمون منها شيئاً لعدم علمهم بها. وفي هذا القرن بالذات كان هناك عدد كبير من التجار الأوروبيين يقدون الديار الإسلامية دون أن يدرك المسلمون خطورة دورهم تبعاً لتلك النظرة المسبقة عن الغرب، فقد كانوا يقدمون لأوروبا كل ما تحتاجه من معلومات تتعلق بما يجري في الشرق، الأمر الذي سهّل على أوروبا غزو البلاد الإسلامية ومن ثم استعمارها.

وأكثر من هذا إنه ظهرت لدى الغرب في ذلك القرن مهن وثروات كبيرة من غير علم المسلمين أيضاً. ولا شك أن كل ذلك قد ساعد أوروبا في أن تبني نفسها بمعزل عن المعوقات الخارجية، في الوقت الذي حرم المسلمين من الاستفادة من الإمكانيات الغربية الجديدة، بل جعل منهم الفريسة التي تقاسمها الغرب فيما بعد¹.

فمنذ نهاية القرن السابع عشر فقدت الخلافة العثمانية الكثير من الأراضي بسبب الانقسات الداخلية، وأصبحت من الناحية العسكرية ضعيفة.

وخلال القرنين التاسع عشر والعشرين كان التفاوت بين الغرب والمسلمين كبيراً جداً، إذ انقلبت المعادلة فأصبح الضعيف المتخلف قوياً متقدماً، كما أصبح القوي المتقدم ضعيفاً متخلفاً.

وبالرغم من الكثير من الصيحات والدعوات التي نادى بالإصلاح والنهضة في العالم الإسلامي، منذ أكثر من قرن وحتى يومنا هذا، فإنها جميعاً باءت بالفشل.

¹ انظر:

Bernard Lewis, *What Went Wrong*, New York, Oxford University Press, 2002.

والكتاب عبارة عن مجموعة محاضرات تعود إلى المؤرخ والمستشرق (برنارد لويس) الوالد في لندن، حيث القى الغالب منها خلال سنة 1999 في بعض جامعات فيينا، ومن ثم جمعت لتكون هذا السفر، مع بعض التعديلات التي أحققها المؤلف بعد أحداث 11 سبتمبر (أيلول)، لا سيما ما يتعلق بالنتيجة التي أسفر عنها الكتاب. وبرنارد لويس هو أستاذ للدراسات الشرقية في جامعة (برنكتن)، كما أن له عدداً من الكتب والدراسات حول الشرق الأوسط، بعضها تم ترجمته إلى اللغة العربية. ومن هذه الكتب: العرب في التاريخ، وقيام تركيا الحديثة، وفتح المسلمين لأوروبا والشرق الأوسط.

وبرأي برنارد لويس فإن المصلحين من المفكرين في العالم الإسلامي كانوا وما زالوا واقعين في الخطأ نفسه عند تحليلهم لما حدث لهذا العالم من ضعف وإضمحلال، فهم يضعون اللوم في ذلك على (الآخر)، ويتصورون أن مسؤولية التخلف وعدم القدرة على النهوض والتقدم إنما مبعثه هذا (الآخر)، شبيه بما يطلق عليه اليوم (منطق المؤامرة الخارجية). فالعرب كانوا يضعون اللائمة على الأتراك بسبب الحكم العثماني، والمسلمون يعدون مشكلتهم مع التخلف قد بدأت بفعل الغزو المغولي، وبعد ذلك بسبب مجيء المستعمر الغربي، وبعده اعتبروا المسؤولية ملقاة على اليهود، وأخيراً على أمريكا.

هكذا تقع اللائمة دائماً على الآخر، في حين إن القضية في رأي لويس معكوسة، وهي أن الاستعمار لم يتحقق إلا نتيجة ضعف المسلمين وتخلفهم، وليس سبباً لهم. فلو لا الضعف والتخلف ما كان هناك استعمار قط. ورأي أن على المسلمين أن يكفوا عن إتهام (الآخر) لتفسير علة عجزهم وضعفهم، وأن يغيروا صيغة السؤال المطروح لديهم (أين الخطأ؟) ويستبدلوه بسؤال أكثر تحديداً، وهو:

ما الذي فعلناه خطأ؟

ويقترح الكاتب في هذا السؤال من مقالة مالك بن نبي حول الدور الذي تلعبه القابلية على الاستعمار لنفوذ هذا الأخير.

لكن النتيجة التي يخلص إليها هذا المستشرق كجواب عما تضمنه إسم كتابه من سؤال (أين الخطأ؟)، هو أنه اعتبر الدين، ومنه الدين الإسلامي، من أكبر المعوقات والمحددات للتطور، بإعتباره ليس مؤهلاً لإعطاء المزيد من الحرية مقارنة بما عليه قيم الحداثة. ورغم إعتراف هذا المستشرق بالتطور الذي حققه المسلمون في السابق، لكنه لا يرى ذلك كافياً، بدلالة أن المسلمين خلافاً للكثير من الأمم المتقدمة ليس بوسعهم النهضة والتقدم. والشاهد الحاضر عنده هو تقدم الغرب بفعل عزل الدين عن الشؤون العامة، حيث مهد ذلك لإطلاق الحريات ومنها الحرية الفكرية والعلمية والإقتصادية والسياسية، الأمر الذي تشكلت منها الحضارة الغربية الحديثة بما لا نظير لها.

وبالتالي فالحل الذي يريه هذا المستشرق هو العمل بمثل ما قام به الغرب في فصله للدين عن السياسة وتبني مبدأ العلمانية، لتحرير العقل عن الدين وقيوده. مع أن شاهد تركيا الحديثة لا يؤيد مسعاه.

مهما يكن فما زال البحث جارياً لدى الباحثين المختصين حول علة التراجع الذي أصاب الحضارة الإسلامية، ومن المتوقع أن يزداد ضوء البحث على مجمل هذه الحضارة بعد أحداث 11 سبتمبر (أيلول)، سواء من حيث طبيعتها ومقوماتها الذاتية، أو من حيث علاقاتها الخارجية. فالسؤال الذي سيتجدد حولنا من قبل «الآخر» هو ذلك الذي يبحث عن هويتنا، بكل ما تثيره هذه الكلمة من أبعاد موضوعية وقيمية :

فَمَنْ نحن؟!!

النهضة والتساؤلات المحمومة

أخيراً بقيت معنا التساؤلات المشبعة بالعاطفة «المحمومة»، إذ تضيق لها الصدور لما تثيره فينا من «هم وغم»، فما زال السؤال الشاغل الذي يهيمن على نفوسنا هو: لماذا تخلفت الحضارة الإسلامية وتقهقرت فعاشت مرحلة السبات والغيوبة لعدة قرون؟ فهل أن ذلك يعود إلى نظامها المعياري بإعتبارها حضارة تكليف قد استنفدت طاقة النص والعقل بالكامل، فلم يبق لديها شيء آخر تتفاعل معه سوى أن تأكل نفسها بنفسها، كالذي حصل في مؤاكلة العقل للعقل ذاته، والإجتهاد للإجتهاد؟

فمن المعلوم أن حضارتنا الغائبة هي غير حضارة اليونان الممتثلة. فإذا كنّا لم نجد «صرخة» تطالب بإعادة تأسيس الحضارة اليونانية من جديد، لكونها قد امتثلت في حضارة أخرى هي الحضارة الغربية، أو لأنها ماتت وانتهت على أقل التقادير، مما يعني أن السكوت المتعمد بالمطالبة بتلك الدعوة يضع الحضارة اليونانية موضع «الشيء المهمل» الفاقد لمبرر قيامه توظيفاً وتشغيلاً.. فإذا كنّا لم نجد مثل تلك الصرخة مع الحضارة اليونانية، ومثلها الحضارات القديمة، فإن الأمر مع الحضارة الإسلامية يختلف كلياً.

فمن جهة إن «الصرخة» للمطالبة بإعادت حضارتنا ليست غائبة ولا ميتة كما هي الحال مع سابقتها. كما إن هذه الحضارة - من جهة أخرى - ليست ممتثلة ولا فقدت روحها كالجثة الهامدة.

فروح الإجتهاد - على حدودها الشكلية - ما زالت عالقة بأوصالها، كما أن صرخة المطالبة بإعادتها لا زالت تتردد منذ الإصطدام بالحضارة الغربية والتوسع الاستعماري أوائل القرن التاسع عشر وإلى يومنا هذا.

والحقيقة إن هناك صرختين ظهرتا خلال هذه الفترة، تنفصلان أحياناً وتتحدان أخرى، إحداهما تدعو للنهضة القومية، لا سيما النهضة العربية، سواء من خلال الإلتحام بالتراث الإسلامي أو بالإنفصال عنه كما لدى الدعوات العلمانية.

أما الأخرى فتدعو للنهضة الإسلامية بغض النظر عن الجانب القومي. وعلى الرغم من طول مدة ما أطلق عليه «النهضة» على الصعيدين العربي والإسلامي، إلا أنه لم ينحسم المخاض بين النهوض والنكوص حتى يومنا هذا، رغم مخاض العقود الأخيرة لنهاية القرن العشرين التي شهدت تطورات ليس لها نظير في تاريخنا القديم والحديث.

إن التفكير في النهضة ومدتها يطرح في ذاته تساؤلاً «محموماً» حول ما إذا كان العجز متأصلاً في عروقتنا، أم أن هناك عاملاً مغيباً ينبغي تجهيزه كشرط مقوم للنهضة والوقوف على الأقدام؟

لقد صوّر لنا القوميون العرب مرارة ما شهدناه خلال القرن العشرين من تجربة قومية فاشلة لمشروع النهضة العربية.

فالوعي النهضوي الذي بدأ منذ القرن التاسع عشر قد تحول منذ أواخر الخمسينات إلى وعي ثوري، لكنه ما لبث أن نكص وتراجع بعد هزيمة (1967)، فخيبة الأمل والشعور بالإحباط والفشل قد أعاد الأمر إلى ما كان عليه من قبل، ألا وهو الوعي النهضوي الذي ما زال يملأ وجدان الضمير العربي.

ومن القوميين العرب من عبّر عن هذه الأزمة تعبيراً مشبعاً بالعاطفة وحمّة الوجدان، كما هو الحال مع الاستاذ شاكر مصطفى الذي تساءل في ندوة له: «لماذا تطّلب وفاق العرب مع العصر كل هذا الوقت الطويل، ودون جدوى؟». ثم أضاف قائلاً: «هذا السؤال المصيري، النازف كالجرح في ضمير كل عربي ملتزم، إذا كان ما يزال يأخذ يوماً بعد يوم أبعاداً مأساوية متزايدة فلأنه قد مضت على ارتطام هذه الأمة بالحضارة الحديثة وبمعطياتها وآلاتها سنون بعيدة بعيدة. كتلة الأقاليم العربية مضت عليها الفترة الزمنية الكافية لتكون في مستوى العصر وتكنولوجياه وفيضه الحضاري. معظمها على الأقل إنطلق قبل الصين التي بدأت منذ ربع قرن، بعضها قبل روسيا التي بدأت منذ سبعين سنة. ومع ذلك فهذه الأمم وصلت. كلها وصلت، بينما لم يصل أي إقليم عربي طليعي إلى شيء بعد. مأساوية السؤال إنما تنبع من احتمالات الأجوبة عليه: فهل وصلت الأمة حقاً مرحلة الشيخوخة فهي إلى الإدبار والعقم الحضاري؟ أو أضاعت الطريق؟ وأنى الطريق؟ أم ثمة من الأمراض المعقدة في تكوينها العام، ما يشل المفاصل أن تسير السير الذي يقتضيه إيقاع العصر؟ تلك هي المسألة»¹.

ويأتي منظر قومي آخر هو الاستاذ محي الدين صبحي ليلاحظ أنه منذ القرن التاسع عشر - المدعو بعصر النهضة - وحتى يومنا هذا ومحاولات النهضة لا زالت تتكرر: «قامت مرة على يد محمد علي.. وفي مرة ثانية بدأت بين الحربين نهضة استهدفت التحديث حصلت خلالها أمور كثيرة: كان الغرب في عصر النهضة الصناعية الأولى، عصر البخار، فاجتاز تلك النهضة ودخل عصر الطاقة والكهرباء، ثم الثورة الإلكترونية، كما حدثت ثورات إجتماعية كثيرة أيضاً، بدأت بالثورة البلشفية وتلتها الثورة الصينية ومؤخراً الثورة الفيتنامية، ولم يستطع العرب أن ينجزوا أي نوع من أنواع الثورتين:

¹ عن: محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، الطبعة الأولى، 1989م، مركز دراسات الوحدة العربية، ص132.

العلمية أو الإجتماعية السياسية، ولم يستطيعوا أن يقيموا دولتهم القومية أو أن يقدموا الضمانات القانونية الضرورية لنشوء العمران». وأكثر من ذلك أن المسافة بين تخلف العرب وتقدم الغرب أخذت «تزداد ولا تنقص: في القرن التاسع عشر كانت المسافة بسيطة نسبياً بين المجتمع المصري والشامي وبين المجتمعات الغربية الصناعية.. كان العرب إلى حد ما على اطلاع بما يجري في العالم، وكانوا أكثر قدرة على محاكاته، أما الآن فالمسافة تتسع وتنظيم المجتمع يتعقد ومعطيات السياسة العالمية تتشابك، ويضيق على العرب شيئاً فشيئاً بحكم تصارع القوى»¹.

وهناك منظر عربي آخر عبّر عن مأساوية الوضع الذي نحن الآن فيه، وعن مخاوف المصير التي تهددنا، فكما يقول الاستاذ غالي شكري في مجلة (دراسات عربية، 1980):

«ولعلنا نصاب بالهلع إذا تذكرنا أن المسافة الزمنية التي تفصل بين نهاية ازدهار الحضارة العربية الإسلامية الأولى وبداية النهضة الحديثة في القرن الماضي تبلغ حوالي ألف سنة، بما يثير تساؤلاً مروعاً هو ما إذا كنا قد دخلنا بالفعل مرحلة انحطاط جديدة ستدوم ألف سنة أخرى. ولكن الجواب الأكثر ترويحاً هو أنه إذا كان ممكناً لأسلافنا أن يناموا كأهل الكهف عشرة قرون، فإن العصر الجديد يخلو من الكهف ويستحيل فيه النوم الحضاري الطويل، بل هو يضعنا في مفترق طرق حاسم لا رجعة فيه: فإما التقدم وإما الإنقراض، ولا طريق ثالث أو وسط بينها»².

أما الدعوة إلى النهضة الإسلامية فقد اجتازت مرحلتها إلى التطبيق والثورة منذ الربع الأخير للقرن العشرين، لكن مع ذلك فلا زال المخاض لم يحسم الموقف لصالح النجاح أو الفشل.

إن هذه التجربة الجديدة جاءت على عقب تجربتين فاشلتين مرّ بهما العالم الإسلامي، إحداهما التجربة القومية العربية بعد منتصف القرن العشرين، والآخرى التجربة العلمانية التي مرت بها تركيا بعد إنتهاء الخلافة أوائل هذا القرن. الشيء الذي يعني أن هناك المزيد من المخاوف من الوقوع في نفس الفشل الذي لاح كلا التجربتين القومية والعلمانية، رغم أن التجربة الأخيرة أخذت - اليوم - تسير في الإتجاه الإصلاحي عبر تهذيب العلمنة اللائكية.

وعادة ما تعاني التجارب الإسلامية من أزمة في الحقوق إزاء الآخر المختلف، وغالباً ما تتمثل في الطابع الديني والطائفي، وقد يصل الحال إلى التطرف والتكفير والقتل وسحق الحقوق الإنسانية. لكن مع التجربة الجديدة فيلاحظ أن أزمتهما تتحدد بالطابع القومي

¹ مجلة شؤون عربية، عن الخطاب العربي المعاصر لمحمد عابد الجابري، دار الطليعة في بيروت، الطبعة الثالثة، 1988م، ص26-27.

² المصدر السابق، ص27.

العنصري، رغم أنها تمتلك مرونة كبيرة قد يجعلها تتجاوز مثل هذه الأزمة بترسيخ العدالة الاجتماعية والإصلاح.

وإذ لا نكتم الإعلان عن مخاوف الوقوع في الفشل وما يترتب عليه من آثار باهضة، فإننا نراهن على أن حل مشكلة كهذه يرتبط أساساً بعلاج طبيعة التفكير الذي هيمن علينا مما له علاقة وثيقة بنمط الإشكالية التي تستحوذ على عقولنا. إن التعرف على هذه الطبيعة سيدلنا على إدراك العلة الأساسية وراء الجمود والسكون الذي اجترته حضارتنا طيلة قرون، بل إنه كذلك سيضيء لنا الطريق المناسب للتحرك والخلاص.

اقترح عملي للنهضة المطلوبة¹

ما زالت فكرة النهضة عالقة في أذهان العرب والمسلمين دون أن يجدوا لها حلاً ومساراً عملياً سهل الارتقاء. وما زالت الأفكار النظرية تطرح حول أسباب تخلف المسلمين وعدم القدرة على أن يتجاوزوا واقعهم المزري منذ قرنين من الزمان. وقد يكون من المناسب أن تطرح الأفكار العملية القابلة للتطبيق بدل أن تسرح أذهاننا في الأطر المثالية أو البعيدة التحقيق. وقد يكون الحل ماثلاً أمامنا من دون أن نراه..

بداية لنسأل: أي نهضة نحتاجها ونريدها؟ فنحن نواجه أشكالاً من النهضة في مجالات عديدة علمية وإقتصادية وإجتماعية وأخلاقية وثقافية. وكلها مطلوبة لكن تحقيقها جميعاً دفعة واحدة هو ضرب من الخيال. فلا غنى من أن نبحث عن وسيلة سهلة قد تحقق لنا الحد الأدنى من بعض ما ذكرنا. وقد تكون هي الخيط الرابط لهذه السلسلة على صعيد المستقبل.

¹ إن صياغة هذا الاقتراح جاء على هيئة رسالة مفتوحة مقدمة إلى وزراء التربية والتعليم في بلداننا العربية والإسلامية.. وقد نشرناها في موقع فهم الدين، بتاريخ: 31-1-2015م:

إذن لنبحث عن طريقة تؤهلنا بأن نرتقي عما نحن فيه بنوع من الضمان دون عوائق كبيرة.. ولنتساءل أي نوع من النهضة قابلة للتحقيق في المستقبل القريب؟ ومنَ باستطاعته ان يكفل تحقيق ذلك؟ هل من السهل تحقيق نهضة علمية.. أو إقتصادية.. أو ثقافية.. الخ؟

لا شك إن التفكير في النهضة العلمية أو الإقتصادية هو اليوم أمر بعيد المنال، فلا بد من ان يُترك إلى مراحل لاحقة. في حين إن الخوض في النهضة الثقافية ليس بالصعب العسير..

إن تحقيق النهضة الثقافية ليس أمراً صعباً ولا مستحيلاً، وهي لا تتطلب الكثير من الجهود والأموال كما تتطلبها النهضة العلمية والإقتصادية مثلاً..

كذلك لو خُيّر عقلاؤنا أي نهضة هي الأفضل من بين الأطر النهضوية المطلوبة، لكان الجواب لا يتعدى النهضة الثقافية باعتبارها تتعلق ببناء الإنسان ذاته، وهو الهدف الأسمى، وليس الحال كذلك في النهضة العلمية أو الإقتصادية، فهي وسائل هامة لخدمة الإنسان لكنها لا ترتقي إلى بناء ذلك الهدف.

فمثلاً يحتاج الإنسان إلى الرغبة ليعيش، فهو يحتاج إلى الثقافة لينمو عقله وتسمو روحه..

والكثير منا حينما يفكر في النهضة يتبادر إلى ذهنه النهضة العلمية والتقنية. رغم أن هذه النهضة قد تكون أداة لاستعباد الناس كرهاً وطواعية، فعلى الأقل إنها تدفع بالناس اليوم ومنذ الطفولة إلى ان يكونوا أدوات استهلاكية فحسب، وأصبح العالم الغربي المتقدم علمياً يهدف إلى تحويل الإنسان إلى أداة للشراء واللهو، وآلة تُدفع به هنا وهناك، وكأنه رجل آلي (Robot) يفتقد إلى الروح والحياة.

إن مما يؤسف له ان الغرب المتقدم علمياً لم يتمكن من ان يصنع ما يوازي هذا التقدم من نهضة ثقافية. فالمتقنون ما زالوا فئة قليلة، أما أغلب الناس فهم أدوات للتحكم واللهو والاستهلاك.

قد تغيب هذه الحقيقة على كثير منّا، فعندما يقال إن للغرب تقدماً علمياً وان لديهم فلاسفة كثيرين ومتقنين وأدباء وفنانين ومؤلفين وما إلى ذلك.. قد يتصور البعض أنهم قد حققوا النهضة الثقافية مثل تحقيقهم للنهضة العلمية والتقنية الظاهرة للعيان.

إن الفارق بين النهضة العلمية والثقافية هو ان الأولى محكومة بأقلية تخصصية، وليس الحال كذلك في النهضة الثقافية، فهي معنية بكل فرد وإنسان، اذ يفترض ان يكون كل فرد مثقفاً ليحقق إنسانيته، ولا يفترض ان يكون كل فرد عالماً. ولو استعرنا لغة الفقهاء تسامحاً فان الوجوب في الأول عيني، وفي الثاني كفائي. لذلك فان الغرب قد حقق بالفعل نهضته العلمية وما زال يتقدم باضطراد، لكنه بحسب الموازين الإنسانية ما زال لم يفعل شيئاً ذا بال حول النهضة الثقافية، بل إن النهضة العلمية قد جاءت على حساب النهضة الأخيرة، مع أن

الحاجة إليها هي كالحاجة للضرورة الأخلاقية، فلا غنى من أن تنتمي وتثمر قبل أن يدمرها التقدم العلمي، وكل ذلك يكون على حساب الإنسان ذاته. فالتقدم العلمي إن لم تكن معه موازين التقدم الثقافي والأخلاقي يكن كالأعمى الذي يتخبط في ضلاله. وعليه ينبغي أن تكون النهضة الثقافية متقدمة على النهضة العلمية والإقتصادية وصائنة لغلوائهما. ولو استعرنا تقسيم الفيلسوف الفرنسي لويس روجيه (المتوفى عام 1982) للحضارة إلى نمطين كيفية وكمية؛ فإننا بصدد بناء حضارة كيفية كما تجسدها الثقافة الإنسانية، وذلك في قبال الحضارة الكمية المتمثلة بالعلم القياسي التجريدي كما يزاوله الغرب، وهو اليوم يتجلى بأبلغ صورته لدى أمريكا.

ومن الطبيعي أن يُنتظر من النهضة الثقافية أن تكون دافعاً للنهضة العلمية والإقتصادية وغيرها من الأطر النهضوية.. فهي الأساس الذي يبنى عليه بما يخدم كينونة الإنسان وليس على حسابه كما نشهده اليوم من الأزمة الإنسانية لدى الدول المتقدمة علمياً ناهيك عن غيرها.

وعليه كان لا بد من جعل شعوب أوطاننا قارئة مثقفة تتميز بحلية الاطلاع والنقد.

وعملياً تتحمل وزارة التربية والتعليم مسؤولية هذا التحول النهضوي. فليس من ضرر لو وضعت هذه الوزارة حصة الزامية لموضوع المطالعة، كسائر الحصص التعليمية، بل إن هذه الحصة ستكون أفضل من غيرها لأنها ستلزم الطالب منذ مرحلة الابتدائية أن يعتاد على المطالعة الخارجية وأن يرغب فيها شيئاً فشيئاً حتى تترسخ فيه الهواية والمهارة في الإطلاع والنقد والبحث والإبداع، وهو الهدف ومحل استواء العود وتخليّة السبيل.. ومن الواجب أن يكون في كل مدرسة مكتبة تتلائم مع المستوى الدراسي لها.. وأن تكون متنوعة في الأدب والفكر والعلم والفن.. وأن تكون البرامج التعليمية غير مؤدجلة قدر الإمكان.. مع التأكيد على أهمية القيم الإنسانية المشتركة وفلسفتها، واحترام الناس جميعاً مع احترام الرأي المخالف وأخلاقية الحوار.. وكل ذلك يحتاج إلى أساتذة مدرّبين يتحلون بهذا النحو من التدريس.

يضاف إلى أن من الضرورة أن توضع حصة لتعليم طرائق النقد، على الصعيد الفكري والعلمي والأدبي وما إلى ذلك، وهي الحالة التي تعمل بها المدارس الغربية في مرحلة الاعدادية ضمن عنوان التفكير النقدي Critical thinking.

والنتيجة هي أن الشعب الذي سيُطبق عليه الاقتراح السابق سيصبح شعباً مثقفاً وناقداً، وإنه بهذا سوف لا يستسيغ العنف والتطرف والإرهاب، كما لا يستسيغ التبعية إلى الجهات التي تعتاش على التفكير بالنيابة عن الناس، مستغلة جهلهم وتخلفهم، كما ليس من السهل استعمارهم داخلياً أو استعمارهم خارجياً.. إن هذا الشعب سيكون مثقفاً وناظراً مميزاً وحاملاً للقيم الإنسانية المشتركة السامية والمصالح الوطنية باعتبارها الجامع الذي يجمع المواطنين تحت سقف البلد الواحد.. أياً كان هذا البلد.

خلاصة الفصل العاشر

★ يفترض التصور الحديث أن تاريخ البشرية يشتمل على ثلاث حضارات منظرة كبرى، هي الحضارة اليونانية والحضارة الإسلامية والحضارة الغربية الحديثة. فهذه الحضارات وحدها التي مارست تنظيراً منظماً للعالم والمعرفة مقارنة بسائر الحضارات، مع وجود محاولات قديمة وحديثة للطعن في حصريّة الأصالة اليونانية برّد الفلسفة إلى جذور أقدم في مصر أو بابل أو فارس. غير أن هذه الأطروحات تفتقر إلى أدلة حاسمة رغم ما يلاحظ من امتزاج بين المادة التأملية القديمة والمنهج البرهاني اليوناني الذي أسس لفكرة التنظيم العقلي للوجود، بما يسمح بتصوّر أصل فلسفي مزدوج يجمع بين جذور حضارية متعددة ومنهج يوناني تفعيدي.

★ إن الحضارات الثلاث لم تتحايث زمنياً، بل جاءت متتابعة، مما يفتح سؤال العلاقة فيما إذا كانت كل حضارة تنتج إشكالية مستقلة أو تعيد إنتاج إشكاليات سابقة، خاصة مع تباين صور العقل، حيث هناك عقل وجودي سنخي عند اليونان، وعقل معياري تكليفي في الإسلام، وعقل تجريبي تقني في الغرب، وعلى أثر ذلك ثمة طموحات حضارية بين الكمال والسعادة المعرفية وفق العقل الأول، وطاعة الحق الإلهي وفق العقل الثاني، والهيمنة والسيطرة التقنية والتنظيمية للعالم وفق العقل الثالث.

★ تتصف الحضارة اليونانية بأنها ميتافيزيقية قائمة على السخية بين العقل والوجود، بينما تتجذر في الفكر اليوناني فكرة العقل بوصفه بنية كونية كلية. في حين تمثل الحضارة الإسلامية نموذجاً معيارياً يقوم على التكليف والوجوب والحرمة، حيث يغدو العقل أداة لضبط الفعل والسلوك أكثر من كونه أداة وصف للوجود، وهو ما ينعكس على طبيعة إشكالياتها المركزية ضمن إطار نظرية التكليف. أما الحضارة الغربية فتتصف بأنها حضارة «طبيعانية» قائمة على العلم والتصنيع والتنظيم، وأن العقل فيها لا يضمّر خاصية التطابق مع الطبيعة كما هو الحال في الحضارة اليونانية، بل يخضع لها وفق اعتبارات التجربة والتحقيق العلمي.

★ تختلف الحضارة الإسلامية في إشكالياتها الأساسية عن الحضارتين اليونانية والغربية، إذ تأسست على العقل المعياري المرتبط بالتكليف والتشريع، في حين قامت الحضارتان الأخريان على إشكالية الوجود والكينونة الخارجية. ومن هنا تشكّلت العلاقة بين الحضارات الثلاث بوصفها إشكالية اتصال وانفصال، حيث تتبدى في الحضارة الإسلامية قطيعة نسبية مع ما قبلها وما بعدها مع وجود امتزاج وتأثير فيما بينها، لا سيما وقد تسربت عناصر النظام الوجودي اليوناني إلى الحضارة الإسلامية عبر الفلسفة والتصوف. وأدى هذا التداخل إلى ظهور محاولات للتوفيق بين العقل الوجودي والتشريع الديني لدى شخصيات مثل الغزالي وابن عربي وملا صدرا الشيرازي، حيث جرى في كثير من الأحيان توظيف النصوص

الدينية لخدمة الرؤية الوجودية أكثر من إخضاع هذه الرؤية لمقتضيات التشريع، مما أوجد أنماطاً فكرية تجمع بين المرجعيتين المعيارية والوجودية، فأدى ذلك إلى توتر بين علوم التكليف وعلوم الوجود، أو بين العقل المعياري والعقل الوجودي.

★ اتصفت العلاقة بين الحضارتين اليونانية والغربية بأنها أوثق من علاقة كل منهما بالحضارة الإسلامية، لاشتراكهما في مركزية الكينونة الخارجية، وإن اختلفت صورتها بين الوجود الميتافيزيقي لدى اليونان والطبيعة العلمية لدى الغرب. لذلك قامت النهضة الغربية على نقد العقل اليوناني وتطويره لا على القطيعة معه، فانتقلت الإشكالية من الميتافيزيقا إلى العلم والفيزياء، مع استمرار التفاعل الوثيق بين الفلسفة والعلم حتى مع استقلال العلوم الحديثة، حيث شارك فلاسفة وعلماء مثل ديكارت ونيوتن وكبلر في مزج التفسير العلمي بفرضيات ميتافيزيقية، كما بقيت بعض المفاهيم غير القابلة للاختبار حاضرة في الفيزياء الحديثة.

★ رغم الإسهامات العلمية الكبرى لعلماء الإسلام مثل ابن الهيثم والبيروني والكندي، فإن هذا النشاط لم يتحول إلى ثورة علمية مستقلة كما في النموذج الغربي، ويرجع ذلك إلى عوامل مثل الاضطراب السياسي وضعف المؤسسات العلمية وهيمنة القراءات الوجودية والمعيارية التي احتقرت العلم التجريبي أو قيدته ضمن أطر نصية أو فلسفية أو كلامية. فقد أدى هذا الوضع إلى تهميش العلوم الطبيعية أو إعادة توجيهها داخل منظومات غير مستقلة، في مقابل تطور العلم الغربي ضمن مؤسسات مستقلة وصراع مع الكنيسة سمح بتراكمه، ليخلص الأمر إلى أن كل حضارة أنتجت نموذجها الخاص للعقل والمعرفة وفق إشكالياتها المركزية، مع بقاء الحضارة الإسلامية محكومة بإشكالية التكليف.

★ توسعت الفيزياء المعاصرة في فرضيات مثل المادة المظلمة والأوتار والأكوان المتعددة والثقوب الدودية والسفر الزمني، بما يقترب أحياناً من تصورات ميتافيزيقية أو عرفانية حول وحدة الوجود وتشاكل العوالم، مما أدى إلى تلاشي الحدود الصارمة بين الفيزياء والميتافيزيقا في بعض التصورات الحديثة. وقد تجلّى هذا التقارب في نظريات الحقول والجسيمات التي تعيد تفسير الكثرة بوحدة أعمق، مع بقاء الجدل قائماً حول علاقة العقل بالواقع بين المطابقة والنمذجة الاحتمالية، حيث لم يعد العلم يؤمن بالمطابقة التامة بل بالنماذج القابلة للتعدد والتنافس، في اتساق مع نقد كانتني لفكرة الشيء في ذاته.

★ يمثل سؤال النهضة امتداداً لإشكال ضمور الحضارة الإسلامية، حيث تتداخل التفسيرات بين العلمية والعاطفية، ويثار السؤال حول أسباب الانحطاط رغم بلوغ الحضارة الإسلامية ذروتها العلمية والسياسية، مع اعتراف بعض الباحثين الغربيين بدورها في التمهيد للنهضة الأوروبية. وتتعدد التفسيرات بين عوامل سياسية وفكرية داخلية وخارجية، كما في تحليلات برنارد لويس وتوبي هف.

★ لقد انتهينا إلى أن أزمة النهضة ترتبط ببنية التفكير أكثر من العوامل الخارجية، واقترحنا إعادة النظر في المنظومة الفكرية نفسها، مع طرح فكرة تعدد أشكال النهضة

وترتيب أولوياتها، بحيث تُقدّم النهضة الثقافية بوصفها الأساس الممكن والأقل كلفة مقارنة بالنهضتين العلمية والاقتصادية. حيث تقوم النهضة الثقافية على بناء الإنسان وتعزيز التفكير النقدي وتوسيع التعليم والمطالعة، بما يقلل من التطرف والتبعية الفكرية، ويجعل المجتمع أكثر قدرة على حماية نفسه وبناء مشروعه الحضاري، في مقابل نقد النموذج الغربي الذي يغلب التقدم الكمي على البعد الإنساني الثقافي.

خاتمة

الفكر الإسلامي وظاهرة العنف¹

لا يمكن فصل العنف والكراهية الدينية عن الجذور التقليدية للتفكير الديني، فهما وليدان هذا التفكير. ومبرراته النظرية مستمدة بشكل أو بآخر من النص الديني ذاته.

وهنا يطرح السؤال الصارخ؟ هل للدين صلة ذاتية بالعنف والإرهاب؟ أم ان النموذج الإرشادي للتفكير الاجتهادي قد آل إلى هذه النتيجة عندما راهن على فهم ثابت غير قابل للمراجعة والنقد؟

فمن حيث النص الديني لا ينكر أن هناك موارد تدعو إلى شيء من الشدة مع المخالفين في الدين. لكن السؤال الذي يطرح بهذا الصدد: هل تعامل القرآن مع الواقع بوصفه متغيراً أم بوصفه حاملاً لثوابت ابدية تقتضي الحكم الثابت دون مراعاة الظروف وتقلبات الواقع؟

ليس من شك إن العامل الرئيسي للعنف والكراهية الدينية يعود إلى سوء الفهم الذي ما زال يروج له النهج البياني بمذاهبه المختلفة، وهو النهج الذي يعتمد على حرفية النص الديني أساساً. فالنص هو الحجة الأولى التي يستخدمها دعاة العنف والكراهية وترويجها بين الشباب. وهو الإطار الذي يعول عليه الفقهاء كركيزة ثابتة غير قابلة للتغيير، وعلى أساسه تُرفع شعارات كون الشريعة الإسلامية بأحكامها المنصوصة مناسبة وصالحة للتطبيق في كل زمان ومكان. فلديهم أن أحكام القرآن قطعية وقريب منها أحكام الحديث، ولا مجال لتأويلها ولا إلى تضيق مساحتها طالما انها تبدي الإطلاق والعموم.

لقد قام هذا الفهم على محورين أساسيين يمثلان مصدر ما تضمنه الفكر الديني من عنف وكراهية، هما: تجريد النص عن الواقع، وجعل القيم الأخلاقية تابعة لأحكام النص. فكل من الواقع والقيم المستقلة يشكلان عنصرين غائبين لدى المنظومة الفقهية وعموم النهج البياني، وبغيابهما أصبح العنف والكراهية وحتى الإرهاب من لوازم هذا التفكير.

وبتشخيص العلتين الأنفتي الذكر يمكن قلب الطاولة على الفهم التقليدي للفقه والبيان بإعادة الأمور إلى نصابها، واعطاء العنصرين المغيبين دوراً محورياً في التفكير على شاكلة ما كان عليه الحال زمن الخطاب القرآني.

¹ سبق نشر هذا الموضوع في موقع (فهم الدين) بعنوان: المنبع الفكري للكراهية الدينية وسبيل التحرر، وذلك بتاريخ: 16-2016-8. انظر:

فمن حيث ركيزة الواقع يتوجب بناء التشريع الفقهي طبقاً لعلاقته بالتنزيل الديني، دون الاعتماد على النص المجرد. إذ كان هناك تفاعل وجدل بين الأحكام الدينية والواقع لدى فترة التنزيل، كالذي يشهد عليه القرآن الكريم فضلاً عما وردنا من الحديث النبوي. فقد تعامل الخطاب القرآني مع قضايا الأحكام المختلفة وفق اعتبارات حركة الواقع وتغيراته، وإنه بدافع هذه الحركية جرت ممارسة النسخ¹.

لذا نستغرب كيف أجاز الفقهاء جعل هذه الأحكام معياراً للقيم الأخلاقية؟ فيما العكس هو الصحيح، باعتبارها وسائل محكومة بالقيم والمقاصد العامة.

ورغم شهادة القرآن الكريم على مراعاة الواقع عند تنزيل الأحكام، وإن الأخيرة لم تنفصل قط عن هذه المراعاة، لكن للأسف أصبحت هذه الفكرة الواضحة غريبة لدى الأوساط الإسلامية، إلى درجة أن الكثير يتصور بانها تعارض الفكرة الدينية من دون أن يكون لها أصالة إسلامية أو قرآنية.

لقد حدث هذا التضييق بفعل هيمنة التفكير الفقهي الذي جعل الأحكام الدينية ماهيات ثابتة دون أن تتأثر بالواقع الموضوعي واعتباراته المختلفة.

ومن هنا شيع بأن الأحكام صالحة لكل زمان ومكان، مع رفض كل محاولة لربطها بواقع التنزيل، واعتبار من يفعل ذلك بأنه يخالف الضرورة الدينية. رغم أن الصحيح هو العكس، وأن هناك خطأ تاريخياً ما زالت آثاره سارية إلى يومنا هذا.

لقد أصبحنا ضحية التفكير الفقهي الثابت قبل أن نكون ضحية العنف والكراهية والإرهاب، فهذه البواعث أصل متعلق بهذا التفكير المغلق، ولولا ذلك ما كان للعنف ولا للكراهية والإرهاب محل لدى الأفهام الدينية. فهو منبع الطاقة الفكرية والغطاء المعرفي للعنف والكراهية ولو من غير قصد.

فمعلوم رأي الفقهاء حول قضايا حساسة مثل الكفر والجهاد ودفع الجزية وقتل المرتد وما إلى ذلك. فالتصور الفقهي ثابت، فيما التصور القرآني مرن غير ثابت، وهذه المرونة تابعة لمرونة الواقع. وإذا كان الفقهاء قد انتهوا إلى منظومة مغلقة بحملها لأحكام منصوصة لا يمكن تجاوزها؛ فإن القرآن الكريم كان على العكس من ذلك يمارس أحكاماً مرنة ومفتوحة وفقاً لتغايرات الواقع الموضوعي وحركيته، ويؤيد هذا المنحى ما وردنا عن السيرة النبوية وأفعال الصحابة.

هذه هي ركيزة الواقع التي غيبتها الفقهاء من معجم التعامل القرآني، حيث تمسكوا بالنص وقطعوا الصلة فيما بينه وبين مراعاته لها.

¹ للتفصيل انظر الجزء الأول من حلقة النظام الواقعي.

أما الركيزة الثانية فهي ركيزة القيم الأخلاقية التي جعلوها تابعة وغير مستقلة عن النص، رغم أن القرآن الكريم أشاد بها في مواقف كثيرة لا تحصى، وأنه اعتبر منها ما هو غاية مقصودة من بعث الرسالات السماوية¹.

وبالتالي فالقيم الأخلاقية ليست تابعة للنص وأحكامه المفصلة كما صوّرها لنا الفقهاء. فلدى هؤلاء ان ما يمنع أن يكون للقيم استقلال وتجاوز للأحكام هو أن الأخيرة ثابتة وغير متأثرة بالواقع الموضوعي.

فهذا هو رأي الفقهاء بجميع مدارسهم ومذاهبهم. فحتى المذهب الذي يعترف بالحسن والقبح العقليين ويجعل من العقل مصدراً أخيراً للتشريع الفقهي؛ فإنه لا يعير لحسن العقل وقبحه أهمية عندما يتعارض مع نص رواية².

وبالتالي فالجميع سواء من حيث تعاملهم مع القضايا الأخلاقية، وهي أنها غير مستقلة عن النص الديني، فلكونها عامة وكلية فإن الفقهاء لم يرتبوا عليها أي اثر، فكأنها غير موجودة أصلاً، فهي بالنتيجة تابعة لقرارات النص وأحكامه الجزئية، حتى لو كان مصدر الأخيرة هو الروايات المنقولة رغم كثرة المشاكل التي تعترضها وضعف الأساس الذي بنيت عليه³.

هكذا اخذت النصوص التفصيلية تتحكم في الإرادة الفقهية طوياً وعرضاً. وقد انعكست هذه المواقف على المسلم العادي، فهو لا يبالي بانتهاك القيم مستنداً في ذلك إلى المنظومة الفقهية ومراجعها، وحياناً إلى النص المباشر.

فبحسب المنظومة الفقهية – ومثلها الكلامية – ينقسم البشر إلى ماهيات عقائدية مغلقة، فهم مسلمون وكفار، والمسلمون منقسمون إلى فرق ضالة باستثناء واحدة ناجية، وإن على المسلم أن يتبع هذه الفرقة ولا يحترم سائر الفرق الأخرى ولا يعاملهم بمنطق القيم الأخلاقية، رغم أن القرآن الكريم قد نصّ على نجاة أهل الكتاب وفق بعض المعايير⁴، وإن أخلاق التقوى ومحبة الله مفتوحة دون أن تكون حصراً على المسلمين ولا شاملة لهم بإطلاق⁵، كما أنه لم يرد في القرآن أي ذكر لفرق المسلمين، وحتى في الحديث المعول عليه لم يتعين بصريح النص أي فرقة هي الناجية.

1 كما في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ الحديد\ 25 .

2 للتفصيل انظر حلقة (النظام الواقعي).

3 للتفصيل انظر: مشكلة الحديث.

4 كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحاً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ البقرة\ 62.

5 مثلما جاء في هذه الآيات: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنْتَقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ الحجرات\ 13.. ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُودِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَانِماً ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ. بَلَى مَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ وَاتَّقَى فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ. إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وإيمانهم ثمناً قليلاً أُولَئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ سورة آل عمران\ 75-77.

إن انتهاك الفهم الفقهي للقيم الأخلاقية خلف لدى نفوس الناس ديناً مدنساً عوض الدين المقدس. فمن الظلم ان ننسب إلى الدين القيم ما تنبأه الفقهاء وجاراهم عليه عامة الناس من مفاهيم منحرفة لمخالفتها أبسط حقوق البشر.

فالله لا يأمر بالظلم ولا العدوان ولا انتهاك الحرمات ولا يؤاخذ أحداً بجريرة غيره ولا يتقبل الافتراء على الآخرين دفاعاً عن العقيدة أو بدافع تسقيط الآخر المختلف.

لقد تحول المقدس إلى مدنس عند انتهاك الأتباع للقيم الأخلاقية. وتتبع خطورة هذا الانتهاك من تلبسه بالمقدس، فهو وحش قاتل من دون ان يقيد قيد أو تحده حدود، طالما يبرر انتهاكه باتباعه أحكام النص المجردة عن الواقع وملابساته الظرفية، خلافاً لتوجهات القرآن الكريم.

فالقيم التي يتحدث عنها القرآن هي قيم مستقلة، كما ان تعامله مع القضايا الموضوعية اتصف بالمرونة تبعاً لتغايرات الواقع وتطوراته دون أن يحولها إلى ماهيات ثابتة مغلقة.

وبحسب القرآن الكريم ليست القيم الأخلاقية مستقلة فحسب، بل انها غاية محكّمة يتوسل اليها الدين ذاته. وهي فضلاً عن ذلك تمثل قانوناً تتمسك به حتى القرارات الإلهية وأفعالها، رغم أن الله هو الخالق والمالك المطلق من دون شريك.

فهناك نصوص صريحة تبدي أن معاملة الله للبشر تجري وفق العدل والإحسان من دون ظلم وحيث¹، كما ان الناس مطالبون بالعدل والإحسان معاً².

وتعتبر هذه المفاهيم مستقلة عن التحديد الإلهي أو الخطاب الديني. فالله تعالى لا يحدد لنا معنى العدل ولا الإحسان ولا الظلم، لكنه منحاز للقيم المثلى ومتمسك بها دون ان تكون لوازم منبعثة من أفعاله ومشيئته.

فالموقف القرآني لا يجعل الذات الإلهية تتخذ من القيم وسيلة للشكلائية والتجاوز، رغم كونه المالك المطلق وله المشيئة التامة. وهو ما يؤكد المعنى المستقل للقيم.

لذا فمن الواجب ان يتمسك المسلم باستقلالية القيم دون أن يربطها بلوازم الأحكام الشرعية فتكون شكلية لا فرق فيها بين الظلم والعدل، كما يختلط فيها الحق بالباطل.

¹ كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِنْ تَكُ حَسَنَةً يُضَاعِفْهَا وَيُؤْتِ مِنْ لَدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ النساء\ 40.

² كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ النحل\ 90.

ورغم ان بعض البيانين تنبّه إلى هذه الاستقلالية؛ لكنه لم يرتب عليها نتائج تستحق الذكر. ومن ذلك ما يتعلق بموقف المدرسة التيمية من القيم الأخلاقية، حيث اعترفت بانها عقلية ومستقلة رغم بعض التناقضات التي اصابتها.

وعلى العموم تتضمن المنظومة الفقهية الكثير من الأحكام المخالفة للركيزتين الأنفتي الذكر. وقد كسبت بفعل العديد من اجتهاداتها صفة التوحش لتجاوزها للقيم الأخلاقية المستقلة تعويلاً على ثبات الأحكام الاصلية وعدم تأثرها بواقع التنزيل. فهذا هو خطؤها التاريخي الجسيم، واليوم نراه جلياً لا تخطأه العين المحايدة ابداً، ولولا التغيرات الكبيرة للواقع ما تنبها اليه. وهو ما جعلنا نلتفت إلى المعالجات القرآنية وحتى ما وردنا من سيرة النبي والصحابة الكرام.

ويمكن التمثيل على ذلك بالنموذجين النيوتني والاينشتايني للفيزياء، ففي مرحلة ما قبل القرن العشرين كان من الصعب تماماً تقبل مضمون ما عليه النموذج الاينشتايني، لكن عند الاطلاع على مساحات كبيرة من الكون يسود الشعور بان النظرية النيوتنية غير دقيقة.

وكذا هو الحال فيما يخص العلاقة التشريعية قديماً وحديثاً.. فهناك ما يجعلنا نثق بان الطريقة الفقهية ليست فقط لا تتلاءم مع واقعنا بشكل صارخ وصادم، بل إنها أيضاً لا تتلائم مع الممارسة القرآنية ولا مقاصدها العامة، رغم ما أبدته من توافقات مقبولة ضمن التغيرات الطفيفة للواقع. فنسبة التفاوت بين الواقعين القديم والحديث هي كنسبة التفاوت بين القرية الصغيرة والمدينة الكبيرة، فالاعراف والعادات والوظائف كلها مختلفة، ومن ثم ان ما يسود من أحكام وقوانين وأخلاق لا بد ان تكون مختلفة هي الاخرى. فهناك نسبة ضمن التعامل وسط هاتين الحالتين، ولعلنا نشهد اليوم في بعض بلداننا العربية نمطاً من التعامل العشائري والفقهي ما يعلو على القوانين، وهي حالة ارتدادية لا تعتبر مقبولة إلا وسط الظروف الطارئة من غياب القوانين المدنية أو ضعف الدولة وسلطاتها.

والقصد مما سبق هو ان المنظومة الفقهية وإن كانت قادرة على تفسير الأحكام القرآنية وفق ظروفها الخاصة لكنها تعجز عن أن تعممها على مختلف الظروف والأحوال، وهذا العجز لا يمكن حله إلا من خلال التفسير القائم على الواقع والمقاصد وقيم الأخلاق المستقلة. فعلى ضوءها يمكن تفسير انسجام الأحكام القرآنية مع الواقع الذي نزلت فيه، كما يمكن التعامل باتساق مع الحالات المستجدة من الواقع الحديث والذي تعجز المنظومة الفقهية وعموم المنهج البياني التعاطي معها بانسجام من دون صدام مع المقاصد والقيم.

فالواقع الموضوعي هو التجربة المباشرة التي نختبر من خلالها قيمة النظريات والمعتقدات.

إن التفكير الديني سلاح ذو حدين، فهو قابل لأن يكون مدمراً للبشرية، كما قابل لأن يكون مصلحاً لها. فالخط الفاصل بين ان ينتج الفكر الديني منتجات إرهابية أو ثماراً انسانية هو

خط الواقع والقيم الأخلاقية. فعندما يضاف الواقع إلى النص فإنه يبعث على الثمار الانسانية، لكن عندما يطرح من النص فإنه يؤدي إلى منتجات العنف والتشدد والكرهية ومن ثم الموت والفناء.

وبحسب التعبير الرياضي فإن:

النص - الواقع ← افساد

النص + الواقع ← اصلاح

من هنا فنحن نضطر إلى اتخاذ أحد خيارين لا ثالث لهما. إما ان نقيم الفكر الديني على اصالة الواقع والقيم الأخلاقية، أو نقيمه على الأحكام المجردة المغلقة الثابتة التي تقضي بنا إلى العنف والكرهية، وهي الركيزة التي أثرتها المنظومة الفقهية كصيغة من صيغ الإرشاد الفكري.

إن اقامة الفكر الديني على الواقع يقتضي اعتبار الخطاب القرآني نزل في بيئة نموذجية تتصف بجغرافيا معينة وزمن محدد، وهو ما يجعل الأحكام الدينية نموذجية لا مركزية طالما ان شبه الجزيرة العربية ليست مركزاً للأرض ليستنتج منها مركزية الأحكام.

وإذا كانت الأحكام مرتبطة ببقعة معينة محدودة؛ فليس من المعقول تعميمها على جهات لها ظروف تختلف عنها تماماً، بدلالة ما نشهده من ظاهرة الجدل بين الخطاب والواقع كما يتجلى في نسخ الأحكام وتغييرها خلال فترة عمر الرسالة الإسلامية الوجيزة.

فالنظر إلى النص القرآني يجعلنا ندرك حجم مراعاته للواقع. مثلما ان دراستنا لذلك الواقع تجعلنا نتفهم لماذا تضمن هذا النص الكثير من الصور الخاصة التي لا يمكن فهمها من دون لحاظ ما كانت عليه شبه الجزيرة العربية. وعليه كانت الأحكام الدينية ملائمة للواقع الذي نزلت فيه.

فذكر القرآن للخيال والبغال والانعام والجمال والرق والعورات الثلاث وغيرها من الصور انما هي تعبير عن ذلك الواقع الخاص، وعليها تأسست الأحكام. وحتى الشدة في بعضها نراها تتفق مع طبيعة الواقع الصحراوي الخشن وظروفه القاسية، فقد اقتضى ان يكون التعامل مع أناس لهم مواصفات من الشر والكرهية والتعصب هي بمثل ما يتصف به المتشددون ذوي العنف والتعصب الشديد في واقعنا المعاصر. فلهؤلاء المتشددون من الصفات البذيئة ما يشابه تلك التي كانت لأحبار اليهود والنصارى والمشركين في زمن الخطاب القرآني.

وعليه كانت جميع الأحكام تتناسب بشكل طبيعي مع ذلك الواقع إما ابتداءً أو عبر النسخ والتأجيل. فمثلاً لم يكن في القرآن حكم ووعيد اشد غلظة من ذلك المتعلق بالشرك¹، فيما لا نجد ذكراً صريحاً ولا موقفاً معلناً حول الالحاد، رغم ان الأخير أسوء حالاً من الشرك بكثير. ويعود السبب في ذلك إلى كون الالحاد لم يشكل ظاهرة عامة مثلما هو الحال مع الشرك، خلافاً لما يشهده عصرنا الحالي.

هكذا تتصف الأحكام الدينية بالنمذجة لتبقيتها إلى عصر ذي مواصفات محددة، خلافاً لما يتصف به عصرنا من مواصفات. وهو ما يفرض علينا إعادة النظر في طريقة قراءتنا للقرآن من منظور الواقع وعلاقته بالقيم والمقاصد الدينية العامة. وعندها سوف تتغير نظرتنا إلى الأحكام الشرعية وكيفية التعامل مع القضايا الحديثة.

فالدين من خلال المنظور الديني ليس نصاً مجرداً كما يُخيل للفقهاء والعلماء التقليديين، بل هو حصيلة التفاعل بين الخطاب القرآني والواقع، وعليه كان لا بد من أن يستظل بظل القيم والمقاصد، وبدونها ليس للأحكام الدينية من معنى سوى العبث والتدمير.

إن العلاقة بين النص والواقع تجعلنا في غنى عن ان نكون متمذهبين ضمن أي من المذاهب الإسلامية المعروفة. فليس بين هذه المذاهب من يعول على مرجعية الواقع، كما ليس منها من يولي القضية الأخلاقية قيمتها كمصدر للأحكام الفقهية أو موجه لها، كذلك ليس منها من يلتزم بالطرح المنهجي كما تطرحه هذه العلاقة الوطيدة.

ومن حيث المبدأ ليس من الممكن فهم الأحكام الدينية وتطبيقها باتساق وصلاح دون التعويل على ركيزتي الواقع والقيم الأخلاقية. فهما الخيار الذي يمنعنا من الوقوع في مآهات التشديد والتكفير والتضليل والانغلاق. وبالتالي فكل علاج لا يستعين بما ذكرنا سيفضي إلى الفشل والتعارض مع أبسط حقوق البشر.

ومن الناحية التربوية ينبغي ان نربي أولادنا - في البيوت والمدارس - وفقاً لمنهج ديني جديد قائم على العلاقة التي تشدّ الدين إلى الواقع والقيم الأخلاقية تجنباً للمسح الروحي والأخلاقي الذي يستشري في مجتمعاتنا يوماً بعد آخر، حتى جعل الكثير يتخلى عن الدين أصلاً.

أخيراً، إن من يريد الكشف عن قيمة إيمانه ينبغي أن لا يلجأ إلى تعداد ما يتعبد به من شكليات، ولا إلى لحاظ ما يعتقده من معتقدات، فكل هذه الأمور لا تغني شيئاً أمام تهذيب النفس في العلاقة مع الآخرين. فإذا كان جوهر الدين قائماً على أسس أخلاقية، فإن تطبيقات

¹ ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا﴾ النساء\48.

هذه الاسس قابلة للترجمة إلى الواقع الموضوعي، وبالتالي فمقياس الإيمان يتوقف على أخلاق التعامل مع الناس.

ومبدئياً كلما كانت العلاقة مبنية على الانفتاح الأخلاقي بالسعة والشمول؛ كلما كان الإيمان أعظم درجة، والعكس بالعكس. ويصل مدى هذا الإيمان في حده الاقصى إلى ان يتعامل الفرد مع عدوه بلطف وعطف وان يتمنى له الخير والهداية دون الشر والعذاب كما اعتدنا ان نعتبر ذلك من الإيمان. فهذا هو محك الإيمان بصدق العلاقة وعدلها وإحسانها. حتى ان الله تعالى أمرنا بالإحسان مثلاً أمرنا بالعدل. ففي كثير من الأحيان ان العدل وحده لا يكفي، فهو لا يرقق القلوب ولا يجعلها متعاطفة. وفي حالات الصراع قد يؤدي العدل المحض إلى سلسلة متواصلة من الاعتداء المتبادل. فمن العدل ان يُرد الاعتداء بالمثل، لكنه قد يكون سبباً في استمرار الصراع وردود الأفعال المتبادلة بين الطرفين. فيما العفو والإحسان قد ينهي الصراع أساساً. وكما يقول غاندي: إذا قابلنا الإساءة بالإساءة فمتى تنتهي الإساءة. فالتسامح والتجاهل والتغافل عن الكثير من الإساءة قد تعمل على انهاء الكثير من المشاكل والصراعات التي قد تنفجر هنا وهناك لأتفه الاسباب. وكل ذلك بفضل الإحسان لا العدل، والله تعالى هو القائل: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ.. وَلَمَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾¹، وهو القائل ايضاً: ﴿وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾². وكم تتجلى هنا عظمة الحكمة التي رويت عن النبي عيسى وهو يوصي بالقول: مَنْ صَفَعَكَ عَلَى خَدِّكَ الْأَيْمَنِ فَأَدِرْ لَهُ الْأَيْسَرَ. ومثل ذلك ما روي عن الإمام علي بانه فضّل العفو على القصاص من قاتله، وجاء في نهج البلاغة قوله قبل وفاته: (إِنْ أَبَقَ فَأَنَا وَلِيُّ دَمِي، وَإِنْ أَفْنَى فَالْفَنَاءُ مِيعَادِي، وَإِنْ أَعْفَى فَالْعَفْوُ لِي قُرْبَةٌ، وَهُوَ لَكُمْ حَسَنَةٌ، فَاعْفُوا أَلَّا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ).

1 الشورى\ 40 و43..

2 فصلت\ 34.

ملحق: حوار حول التراث والحضارة الإسلامية

(مقتبس من سلسلة حوارات فهم الدين مع يوسف محسن¹)

الأوروبيون منذ عصر النهضة واهياء التراث الأدبي والفلسفي اليوناني أجروا عملية نقد للعقل اليوناني قبل بناء الموضوع الخارجي (للحضارة الغربية) نحن ماذا نفعل كمجتمعات اسلامية هل نقوم باحياء التراث الفكري والسياسي والفلسفي للحضارة الاسلامية ونقده قبل بناء الموضوع الخارجي، ماهي الادوات للبناء، باي ادوات ننقد العقل الاسلامي؟

يحيى محمد يجيب على تساؤلاتنا في حوار طويل ومتشعب: لا بد من النقد ابتداءً ثم البناء، فسلطة تراثنا الاسلامي مازالت قوية جداً لا تدع مجالاً للترك والاهمال. وبالتالي فالتنقد لا بد من ان يكون عبر العقل الاسلامي ذاته، وهو اشمل من العقل التراثي، حتى لا يقال انك تنتقد العقل التراثي بعقل مثله، او تنتقد التراث بالتراث.. كما لا يقال انك تنتقد العقل التراثي بعقل اخر غير اسلامي. فحضور العقل الاسلامي في نقده لذاته ضرورة ملحة وأصيلة.

نص الحوار

س: نتحدث عن ثلاث حضارات هي الحضارة اليونانية او الحضارة الفرعو – اليونانية والحضارة الإسلامية والحضارة الغربية، ما هي الرؤية (الفلسفية والإشكالية) التي قدمتها تلك الحضارات للعالم؟

ج: اذا ما عرفنا بأن مباحث الفلسفة تنقسم الى ثلاثة، هي المعرفة والوجود والقيم، فان الاشكالية التي استقطبت اهتمام الحضارة الاولى تتعلق بالوجود. وبالتالي هناك رؤية فلسفية واضحة اتجاه هذا المبحث. اذ كان هم هذه الحضارة هو كشف اسرار الوجود بالمعنى الميتافيزيقي، وهو البحث عن الوجود العام لغرض كشف اسراره الميتافيزيقية الخفية. فمن الاشكالية الوجودية تعدى الزحف الى الاشكاليتين الاخرتين، اي اشكالية المعرفة والقيم.

في حين ذهبت الحضارة الغربية الحديثة الى الاهتمام بمبحث المعرفة، ومن ذلك نقد المعرفة ذاتها وتقويمها. واول ما ظهر هذا الاهتمام بداية ما يعرف بالنهضة خلال القرن

¹ ضمّن الباحث يوسف محسن هذه السلسلة في كتاب (استعمالات فهم الدين). وقبل ذلك تمّ نشرها لدى موقع فهم الدين عام 2013م:

السابع عشر الميلادي. وكان ديكارت وفرانسيس بيكون هما اول من ارسى دعائم هذا التوجه القائم على المبحث المذكور؛ بغية التوصل الى المعارف الدقيقة، وان اختلفا في الاتجاه. وقد امتد هذا الاختلاف لدى التصورات الفلسفية التالية، فبعضها كان يميل الى ما ارساه الفيلسوف الفرنسي ديكارت، فيما مال البعض الاخر الى الفيلسوف الانجليزي بيكون، في حين ظهرت محاولات للتوفيق بين الطرفين كالتي لجأ اليها عمانوئيل كانت في ثورته الفلسفية، وقد تآثر العلم المعاصر بهذه الثورة الحديثة كثيراً. وظلت الاشكالية الغربية مهتمة بمبحث المعرفة ومنها تم الزحف ليشمل الاشكاليتين الاخرتين المتمثلين بالوجود والمعرفة، وكان الاهتمام الغالب في الوجود منصفاً على جانبه الفيزيقي، وعلى ذلك اخذ العلم يتطور تحت التوجيه الفلسفي منذ القرن الماضي والى يومنا هذا.

تبقى الحضارة الاسلامية، ويلاحظ ان ما هيمن عليها ليس مبحث الوجود كما في الحضارة الاولى، ولا مبحث المعرفة وما ارتبط بها من مبحث الوجود الفيزيقي كما في الحضارة الغربية، بل ما هيمن عليها هو مبحث القيم كما يتجلى في نظرية التكليف، والفلسفة التي تستند اليها الحضارة الاسلامية هي فلسفة قيمية باعتبارها تستند الى المبادئ الدينية، واغلب ما يرد في هذه المبادئ هو ما يتعلق بالقيم او التكليف، ومنها تمّ التعدي الى الاشكاليتين الاخرتين، اي المعرفة والوجود.

وبالتالي فالفلسفة التي سادت لدى الحضارات الثلاث ليست متعارضة، بل يمكن ان يكون بعضها مكملًا للبعض الاخر على مستوى الاشكالية، لكن طبيعة ما انتجته كل واحدة منها على الصعيد الفلسفي قد تتعارض مع ما لدى غيرها.

س: هل تشكل كل حضارة من تلك الحضارات وحدة متكاملة، متماسكة، أم هناك انساق حضارية متباينة ومتناقضة داخل البنية الحضارية لتلك الحضارات الثلاثة؟

ج: بلا شك ليس هناك تكامل، بل هناك غلبة لبعض الانساق على البعض الاخر، وهو ما يضيف على كل حضارة اتجاهها وروحها وتوجهها. والا فكل حضارة قد تحمل في احشائها ما لدى الاخرى. فمثلاً احتضنت الحضارة الاسلامية الكثير مما لدى الحضارة اليونانية وغيرها من الحضارات القديمة، لكن كل ذلك لم يتغلب على جوهر ما كانت تفكر فيه هذه الحضارة. كذلك الحال فيما يتعلق بالحضارة الغربية الحديثة، فهي ليست مقطوعة الصلة عما قبلها، كما انها ليست ذات نسق واحد متسق، بل فيها التناقضات كما في غيرها، لكن ذلك لا يمنع من وجود الانساق الغالبة التي تضيء عليها لوناً من الروح العامة التي يمكن من خلالها ابراز الوصف المتعلق بها نسبياً.

س: في الحضارة الإسلامية (الله) حاضرا في الفكر والسياسية والاجتماع، مع الحضارة الغربية تم طرد (الإله) من التاريخ الواقعي، هل تشكل تلك الثيمة نقطة انطلاق الحضارة الغربية؟

ج: لقد تم إبعاد الاله في الحضارة الغربية تدريجياً وليس دفعة واحدة. فحتى في العلم كان التدرج واضحاً، فعندما ظهرت نظرية كوبرنيك كان تفسيرها في بداية الامر بانها فرض لا يخالف المعتقد الكنسي وفلسفة ارسطو في ثبات الارض، فكل ما فعله هذا الفلكي هو انه افترض حركة الارض لتسهيل الحسابات الفلكية.. وحتى عندما اعترض غاليلو على هذا التفسير فانه مع ذلك احتفظ ببعض ما لدى الدين والاله من سلطة خارج نطاق العلم. فكان يستشهد بما قاله الكاردينال المؤرخ بارونيوس: غاية الروح القدس أن يعلمنا كيف نذهب إلى السماء لا كيف تسير السماوات.

بل اكثر من ذلك ان نيوتن رغم انه كان يوجب ان يقوم التفسير العلمي على الواقع الفيزيقي دون تجاوزه الا انه لجأ أحياناً الى اقحام التفسير الميتافيزيقي وفقاً للاله وحكمته عندما كان يعجز عن التفسير العلمي.. لكن المال ادى فيما بعد الى إبعاد الاله عن مختلف شؤون الحياة العامة رسمياً وان بقي يؤثر في الحياة بشكل غير رسمي.

يبقى ان اول مؤسسة اجري فيها إبعاد الاله هي المؤسسة العلمية، ومن ثم انتقل هذا الإبعاد الى سائر المؤسسات السياسية والاجتماعية تأثراً بفلسفة الانوار خلال القرن الثامن عشر.

س: ما هو موقع العقل في تلك الحضارات الثلاث؟

ج: ان طبيعة العقل منطوية بالاشكالية المهيمنة لدى كل حضارة من هذه الحضارات الثلاث. لهذا نعتبر بان لكل حضارة عقلها المميز مقارنة بما لدى غيرها. فالعقل اليوناني هو عقل وجودي ميتافيزيقي، والعقل الاسلامي هو عقل معياري ديني، اما العقل الغربي فهو عقل معرفي فيزيقي. مع اخذ اعتبار عدم وجود حواجز صلبة تمنع من تداخل هذه العقول الثلاثة، كما لا يعنى ذلك نفي العقليين الآخرين لكل حضارة، بل ما يعيننا هو الغلبة في الدور والتأثير.

س: تقول إن نمط الإشكالية بين الحضارات الثلاث يعكس اختلاف الطموح، طموح الحضارة الغربية الهيمنة والحضارة اليونانية الكمال المعرفي والحضارة الإسلامية بالانقياد تحت طاعة حق الله ، إنا أرى إن جميع الحضارات الكبرى في التاريخ بما فيها الحضارة الإسلامية كان طموحها الهيمنة والتبشير بحق الله بالقوة؟

ج: لم تكن الحضارة الغربية الحديثة تعمل على التبشير الديني او الدعوة الى حق الله، بل انها اخذت تتنصل من هذا الحق لتقيم عوضاً عنه حقاً اخر يتعلق بمصلحة الانسان، بالمعنى الضيق القومي والوطني، وهو ما جعلها تطمح للهيمنة. ووفقاً لمنظور الاشكالية لدى الحضارات الثلاث فان الطموح فيها سيكون مختلفاً، حتى وان جرى ذلك تحت راية القوة

والتبشير. فالحضارة الاسلامية قد مارست مثل غيرها هذا الدور، لكنها لم تتخل عن دعوتها الى ضرورة الانقياد تحت طاعة حق الله.

س: نصل ومن خلال التنظيرات داخل النص (مدخل الى فهم الإسلام) ان النظام المعياري في الفكر الإسلامي حقق انتصاراً على النظام الوجودي، ما هي الأسباب الكامنة خلف هذا الانتصار؟ أم إن تنظيرات النظام الوجودي (الفلسفة والعرفان والتصوف والعلوم الطبيعية) كانت إنتاج نسخ مقلدة وغير أصيلة في الحضارة الإسلامية؟

ج: يعود السبب الاساس هو ان النظام المعياري اكثر ارتباطاً بالدين من النظام الوجودي في حضارة تعنى بالواجب الديني.. كما ان للفقهاء سلطة روحية وعملية جعلت الشد اليهم ظاهرة تفوق غيرهم، وهم يقفون على الضد عادة من النظام الوجودي، والكثير منهم يكفر اصحاب ذلك النظام ويحرّم علومه.. فعلى الاقل كان من الصعب التوفيق بين ما ينحو اليه النظام الوجودي من حتمية صارمة، وبين نظرية التكليف التي يبشر بها الدين في علاقة العبد بربه، وهو ما جعل الانتصار حليف النظام المعياري دون الوجودي.

س: هناك مشاريع كثيرة في اسلمة المعرفة حيث يتم استرجاع بعض النظريات العلمية الى نص الخطاب أثبتت تلك العملية عقمها ، ما هي الاسباب الكامنة وراء هذه المشاريع ؟ هل هي عطالة العقل الاسلامي ؟ ام تعود الى اسباب جوهرائية تتعلق بصراع بالهويات ؟

ج: لقد ظهرت اسلمة المعرفة في عصرنا الحديث نتيجة الاحساس بالنقص امام غلبة الاخر وتفوقه في مختلف المجالات. وكان ابطال هذا التوجه يحملون الراية القائلة: (هذه بضاعتنا ردت اليينا). اذ لم يكن بالامكان انكار ما لدى الاخر من نتاج عظيم، ولا كان بالوسع منافسته في هذا الاطار، وبالتالي لم يبق الا الزعم بان ما لدى الاخر يمكن الكشف عنه بما لدينا من كتاب سماوي. وقد ساعد على ذلك مرونة النص الديني كما في القرآن الكريم. ولذلك ازداد الاهتمام بما يعبر عنه بالاعجاز العلمي في القرآن، وحياناً في الحديث النبوي ايضاً.

ونشير الى انه ظهرت قديماً مثل هذه النزعة على نطاق ضيق، كالتي حملها العرفاء، الا ان اسبابها مختلفة، اذ يعتقد العرفاء ان لكل حرف من اللغة العربية معناه الوجودي؛ فكيف لا يكون القرآن حاملاً لجميع العلوم، وهو كلام الله؟! وبالتالي فهم يبحثون عن التطابق بين كتاب الله التدويني وكتابه التكويني او الوجودي، ومن ذلك ما يذكره العارف الخميني من التناظر الحاصل بين الوجود والقرآن، اذ يمثل القرآن صفحة الوجود بأكمله.

س: ان الأوربيين منذ عصر النهضة واهياء التراث الأدبي والفلسفي اليوناني اجروا عملية نقد للعقل اليوناني قبل بناء الموضوع الخارجي (للحضارة الغربية) نحن ماذا نفعل كمجتمعات اسلامية هل نقوم باحياء التراث الفكري والسياسي والفلسفي للحضارة

الاسلامية ونقطة قبل بناء الموضوع الخارجي؟ ماهي الادوات للبناء ؟ باي ادوات ننقد العقل الاسلامي؟

ج: لا بد من النقد ابتداءً ثم البناء، فسلطة تراثنا الاسلامي مازالت قوية جداً لا تدع مجالاً للترك والاهمال. وبالتالي فالنقد لا بد من ان يكون عبر العقل الاسلامي ذاته، وهو اشمل من العقل التراثي، حتى لا يقال انك تنقد العقل التراثي بعقل مثله، او تنقد التراث بالتراث.. كما لا يقال انك تنقد العقل التراثي بعقل اخر غير اسلامي. فحضور العقل الاسلامي في نقده لذاته ضرورة ملحة واصيلة.

س: المشاريع التي انطلقت منذ عصر النهضة العربية ولحد الان لم تحقق أي شئ انه قرن من الهباء ؟ أين يكمن الخطاء؟

ج: ربما يعود الى ان هذه المشاريع كانت مهمومة بالهم الايديولوجي ومتسعة بالحلول العاجلة دون التدقيق في البحث الابستيمي، فهي متأثرة بالفكر الغربي، وهو ما جعلها تقدم حلولاً جاهزة دون ممارسة النقد وفق الاطر الابستيمية. وقد ساعد على فشل هذه المشاريع المعوقات المتعلقة بسلطة التراث المهيمنة على ذهنية المسلم، مع رسوخ وشيوع ظاهرة تقليد وإتباع الفقهاء ومن على شاكلتهم، لامتلاكهم رصيد الرمز الديني.. اضافة الى التأثير السياسي بفعل الحكومات المستبدة والتي لا تدع فرصة لحرية التفكير والنقد والابداع..

س: الحضارة الغربية الحديثة (رغم تحفظي على هذا المصطلح) تتمحور حول السيادة المطلقة، هذه الاستمرارية من عصر النهضة الاوربية ولحد الان قائمة على حجب اللغة الدينية من الظهور في الحقول اللغوية والسياسية والاقتصادية، أولاً حققت انفصال تام عن الحضارة اليونانية والحضارة الاسلامية، حيث ظهر القانون الدستوري وحقوق الانسان البشري والدولة ، وانتقال (التكيف) من الانساق اللاهوتية الى الانساق البشرية هل تتفق مع تلك الاطروحة؟

ج: تظل الحقوق البشرية مطلوبة على الدوام، وهي تحتاج الى نسق التفكير العلمي والعقلي بما يلبي حاجات البشر وتطوراتها، لكن ذلك لا ينافي بالضرورة الحقوق الالهية ضمن نسق التفكير اللاهوتي، او ما يعبر عنه بمسلك حق الطاعة، فيمكن ان يكون بينهما شيء من التداخل كالذي فصلنا الحديث عنه في كتاب (فهم الدين والواقع).

س: الحضارة الاسلامية منذ انطلاقتها الاولى كانت تعيد انتاج منتوجات حضارة الاخر (اليوناني، الاغريقي، الحضارة الغربية) وتشكلها على وفق اللغات الدينية والجمالية والاخلاقية لماذا يستمر ذلك في النظام الثقافي والمعرفي للمجتمعات الاسلامية ؟ هل يوجد عجز في الانظمة المعرفية الاسلامية؟

ج: لقد تأثرت الحضارة الاسلامية بالحضارة الاغريقية او اليونانية، وكانت الحضارة الغربية متأثرة بالحضارة الاسلامية دون عكس. فللحضارة الاسلامية اصالة عظيمة لا تنكر، مثلما ان للحضارة اليونانية اصالتها رغم تأثرها بالحضارات القديمة وعلى رأسها حضارة مصر الفرعونية. كذلك الحال مع الحضارة الغربية فهي اصيلة رغم تأثرها بما قبلها من حضارات، وبالتالي فبعضها جاء مكماً للبعث الاخر. وما زال الباب مفتوحاً مع انفتاح العقل وقدرته على نقده لذاته.

واعتقد ان ما يتطلب للعقل الاسلامي اليوم هو القيام بالمهمة الشاقة المتمثلة بنقده لذاته، ليصنع من جراء ذلك حالة تجديد الحضارة من دون توقف ولا جمود.

س: فيما يخص الفكر الشيعي، شكّل غياب الإمام الثاني عشر (محمد بن الحسن العسكري الملقب بالمهدي المنتظر) نقطة تحول داخل الحقل الشيعي في مجال التنظير العقلي أي تقنين العقيدة والفقه والممارسات السياسية والفكرية، هل جاء هذا التحول تحت وطأة غياب الإمام؟ أم نتيجة للحاجات والتطورات الحاصلة في الأنظمة المعرفية الدينية المتنافسة من اجل الاستحواذ على الرأسمال الرمزي الديني؟

ج: من حيث الاساس يستند مبرر التنظير العقلي لدى الشيعة الى التحول الحاصل تحت وطأة غياب الامام. فقبل ذلك كان العلماء يلجأون الى الائمة دون ان يكون لهم رأي خاص في الغالب. لكن مع غيبة الامام اقتضت الضرورة الاعتماد على الرأي ومن ثم التنظير، وبعد ذلك ظهرت الحاجة الى تكريس الاخير وتعميقه بحكم التنافس والاستحواذ على الرصيد الديني، كالذي ابداه الشيخ ابو جعفر الطوسي ونص عليه في بعض كتبه خلال القرن الخامس الهجري.

س: بودي الحصول على الخطوط العريضة للتنظير في الحقل السني (تقنين العقيدة والفقه) والذي كان سابقاً للحقل الشيعي بفترة لا تقل عن قرنين من الزمن ؟

ج: ان اعتبار العقيدة هو غير اعتبار الفقه، فالعقيدة مرتبطة بالاصول، وهي تشكل موضوع دراسة علم الكلام، في حين ان الفقه يعود للفروع ولا علاقة له بالكلام. وبالتالي فالفقه ينتمي كاملاً الى الدائرة البيانية، خلافاً للكلام الذي ينتمي في غالبه الى الدائرة العقلية. وفي كلاهما ظهرت تطورات من المرحلة التلقائية الى التنظير. فعلى الصعيد المنهجي نعتقد بان الدائرة البيانية كانت متقدمة في تنظيرها وتقنينها للفقه مقارنة بالكلام او العقيدة، فالتقنين الفقهي ظهر خلال القرن الثاني للهجرة، وكان اهم شخصية في هذا المجال هو الشافعي باعتباره المنظر الاول للاجتهاد ومؤسس علم اصول الفقه، وهو العلم المتعلق بالتقنين الفقهي. في حين تأخر التنظير العقائدي لدى هذه الدائرة كما في علم الكلام حتى القرن الخامس للهجرة، وقد تجلّى ذلك لدى ابن حزم الظاهري، ثم تطور بعد ذلك لدى ابن تيمية

خلال القرن الثامن للهجرة، وهو ما نعهه نهاية التنظير البياني للعقيدة لدى حقل الفضاء السني. اما على صعيد الدائرة العقلية فقد كان التنظير في العقيدة متقدماً كثيراً على ما شهدته الدائرة البيانية في هذا المجال، اذ بدأ منذ القرن الثاني ومن ثم اخذ افاقاً من التطور خلال القرون التالية، وكان من ابرز هذه التطورات ظهور الحركة المزدوجة للاشاعرة في الدفاع عن العقيدة البيانية الحنبلية او السلفية، من خلال الجدل العقلي، كالذي باشره ابو الحسن الاشعري مؤسس مذهب الاشاعرة خلال القرن الرابع الهجري، وكان من اهم هذه القضايا التي دافع عنها الاشعري في وجه خصومه المعتزلة قضية الصفات الالهية كما وردت في القرآن والحديث. لكن الامر تطور داخل هذا المذهب الى خلاف ما اراد له مؤسسه، فقد ظهر لدى متأخري الاشاعرة نزعة تخالف العقيدة البيانية السلفية المتمثلة باعتقادات المذهب الحنبلي، اذ نحا الاشاعرة المتأخرون الى تأويل الصفات الالهية وعدم قبول الظاهر البياني للاعتقادات الحنبلية او السلفية، مثلما سبقهم في ذلك المعتزلة وغيرهم.

س: تعد مسألة الامامة أهم مسألة في الحقل الشيعي، كيف ظهرت تلك المسألة في التنظيرات الشيعية بحقلها العقلي والبياني ؟

ج: تعتبر مسألة الامامة محور الاتفاق بين الاتجاهين العقلي والبياني لدى الشيعة ضمن النظام المعياري. ف كلا الاتجاهين يعتقد بان الامامة هي امتداد لرسالة نبينا الاكرم. ويركز الاتجاه البياني في اثباتها على النصوص والاخبار الدالة في هذا المقام، فيما يركز الاتجاه العقلي على الابعاد العقلية من حيث ضرورة وجود الامام لصيانة التكليف وانه واجب التعيين على الله تعالى، وان الاستدلال العقلي عليها سابق للاستدلال البياني او النصي، فالأخير يأتي لتأكيد وتفصيل ما لدى الاول. وكثيراً ما تطرح المسألة على النحوين العقلي والنصي لدى الاتجاه العقلي، مثل الاحتجاجات التي كان يطرحها الشيخ المفيد وتلميذه الشريف المرتضى والعلامة الحلي وغيرهم الى يومنا هذا.

س: ما هي العوامل الحافة او الحاجات المعرفية التي أظهرت تلك المسألة الى الوجود في الفكر الشيعي ؟

ج: ترتبط فكرة الامامة لدى الشيعة بتطورات الصراع السياسي مع الامويين، اذ شكلت هذه الفكرة حاجة معرفية للوقوف ضد سلطة هؤلاء. فقد كان لأهل البيت ارث ديني عظيم، وكان من الممكن مناجزة السلطة الحاكمة عبر توظيف هذا الارث، ومن ذلك ظهرت فكرة الامامة لدى اتباع، لا سيما ان لها مبرراتها التاريخية والنصوصية. وبحسب المعطيات التاريخية ان اول ظهور لهذه الفكرة كان ملتبساً بالثوب المغالي كأثر من اثار الصراع السياسي ذاته. وقد استمر هذا القرآن المزدوج بين الامامة والغلو منذ تلك اللحظة وحتى يومنا هذا دون توقف. وهو ما جعل تيارات عديدة تستغل هذا الحال لاغراض ايديولوجية شتى؛ بما في ذلك زرع الفرقة بين المسلمين لاضعاف سلطتهم.

ومن حيث المبررات الموضوعية فهي ان لفكرة الامامة جذوراً تاريخية تمتد الى ما بعد وفاة النبي مباشرة. فبحسب المعطيات التي وصلتنا كان الامام علي معارضاً لحكم الخليفة ابي بكر، وكان يرى نفسه احق بالخلافة من غيره، وهو وان تنازل عن حقه الشخصي لكن الفكرة بقيت لدى الكثير من اتباعه، الى درجة انها جُندت في الصراع السياسي مع بني امية وبني العباس. واول فرقة سياسية ادعت الامامة هي الكيسانية والتي معها بدأ الغلو. هذا اذا ما استبعدنا شخصية عبد الله بن سبأ وما نسب اليه من الغلو والقول بالامامة والوصية معاً.

وعلى العموم ان هذه الفترة من الصراع مع بني امية شهدت بداية القرآن الحاصل بين فكرة الامامة وظاهرة الغلو تبعاً للعوامل السياسية، اذ كان اهل البيت الضحية الاولى في تلك الظروف الحالكة لما تحملوه من ظلم واجحاف وقتل وسبي وإبعاد، رغم مكانتهم العظيمة على الصعيد الديني والعلمي والنسب.

على ذلك يبدو ان الاحتجاج بالنصوص والاعبار على فكرة الامامة جاء متأخراً عن التصورات المغالية، او ظاهرة القرآن بين الامامة والغلو. ونقصد بالنصوص تلك التي تم الاستدلال بها على كون علي (ع) هو الامام بعد النبي (ص)، ومن ثم اولاده من بعده، كحديث الغدير والثقلين والسفينة الناجية وباب العلم وغيرها، وهو التصور المعتدل غير المغالي، والذي شكّل محل اتفاق الشيعة قاطبة، سواء المغالين منهم او المعتدلين.

س: لماذا شكلت تلك الأهمية في الإيديولوجية الشيعية ؟

ج: في البداية كان التوظيف الايديولوجي للامامة لدى الشيعة قائماً على الاسباب السياسية. لكن الحال تطور فيما بعد ليصبح سلاحاً للمنافسة مع الاخر لاثبات الذات، وما زال الامر كذلك. اذ تنبع اهمية الامامة بما لها من قدرة للحفاظ على وحدة الجماعة قبل الاخر بما يشبه حالة التنافس الحاصلة بين القبائل والعشائر.

س: لماذا تم أسطرة (الامامة) في الفكر الشيعي وتصعيده من الواقع إلى الميتا - واقع؟

ج: كان للصراع السياسي الدور الكبير في هذا التصعيد خلال الخلافتين الاموية والعباسية، وفي هذه الفترة كان المغالون يركزون على وجود اشخاص معينين يصفون عليهم الوصف المغالي، فهناك شريحة كبيرة من الاتباع تعتقد بان الامامة تتضمن ابعاداً مغالية وحاضرة في اشخاص مازالوا احياء، وهم بحاجة الى مثل هذا التصور امام الخصوم.

فقد كانت الفكرة المغالية فاعلة ومؤثرة في الذهنية الشيعية، ولها دور في الصراع السياسي. لكن بعد ذهاب الائمة لم يعد للتوظيف السياسي مبرر، لذلك تمثل الدور الباقي من توظيف الامامة في الحفاظ على وحدة الكيان الشيعي من خلال الاكتفاء بالمحاجات

الكلامية. ومع انه خلال فترة الائمة كانت هناك بعض المحاججات التي وظفت فيها هذه الفكرة، الا انه بعد غيابهم اصبح التوظيف لها مثالياً لا يستند الى واقع، طالما فقدت رصيدها السياسي بعد هذا الغياب، ولم يعد لها فائدة اكثر من الحفاظ على وحدة المجتمع الشيعي. وحديثاً اخذت هذه الاحتجاجات القائمة على التوظيف المذكور تفقد شيئاً من اعتبارها بعدما راجت فكرة ولاية الفقيه المطلقة. فمع هذه الفكرة الجديدة والتي انزلت الشيعة من البرج السماوي الى الارض، غابت الاسس التي كان يُعتمد عليها في الجدل مع الخصم لدى الكتب الكلامية. بمعنى انه اذا كان لعلم الكلام الشيعي دور التحكم في الفقه، كما يظهر حول القضايا السياسية، فان العكس اصبح السائد فيما بعد. فبفضل ولاية الفقيه المطلقة اصبح الفقه حاكماً على الكلام في هذه الناحية من دون عكس.

وبالتالي هناك مراحل ثلاث لتوظيف فكرة الامامة لدى الشيعة عبر التاريخ كالتالي:

مرحلة التوظيف السياسي، وهي التي سادت خلال فترة حياة الائمة، اذ كان الغرض من فكرة الامامة هو الاستحواذ على السلطة السياسية. وكانت اولى الفرق التي سعت لهذا الدور هي الكيسانية.

مرحلة الحفاظ على الكيان الشيعي، وهي التي سادت خلال فترة ذهاب الائمة في عصر ما يعرف بالغيبة، ففيها تم توظيف الفكرة السابقة للحفاظ على وحدة الكيان الشيعي فحسب، وكان السبيل لذلك هو المحاججات الكلامية بعد افراغها من التوظيف السياسي.

مرحلة الالتفاف والنزول الى الواقع، وهي مرحلة حديثة استبدلت فيها الامامة السياسية بفكرة ولاية الفقيه عبر الالتفاف على الاولى.

س: مسألة العصمة التي تشكل الحلقة الثانية من حيث الأهمية في الفكر الشيعي، على ضوءها تم تأسيس عصمة الائمة ، كيف تطور هذا المفهوم في الفكر الشيعي وهل يشكل مصدر خلاف داخل الحقل الشيعي؟

ج: عادة ان من ينسب العصمة للائمة يتصف بالغلو. وقد كان اصحاب الائمة مختلفين حول هذا النحو من الوصف. فمنهم من يُتهم بالغلو والتفويض، كما منهم من يُتهم بالتقصير. وبالتالي فالنظريتان كانتا حاضريتين جنباً الى جنب. فمثلاً كان هناك من يقول بعصمة الائمة وانهم يحملون العلم للدني ولهم معاجز وكرامات، كان يخالفهم اخرون اذ يقولون بان الائمة هم علماء ابرار ومن كمل المؤمنين مع نفي العصمة، مثلما هو حال القميين وغيرهم، وكان من اهم الفرق الداعية لهذا الاتجاه فرقة تسمى (اليعفرية) نسبة إلى عبد الله بن أبي يعفور، وهو كوفي من أصحاب الإمام الصادق والمقرّبين إليه. كما كان ابن الجنيد – وهو استاذ الشيخ المفيد - يرى ان الائمة يجتهدون ويعملون بالرأي، وذلك عندما وجد الأقوال المنقولة عنهم متضاربة.

لكن مآل الحال هو انتصار نظرية الغلو والتفويض التي لم تنقطع الى يومنا هذا خلافاً لنظرية (العلماء الابرار)، ليس على صعيد الاعتقاد فحسب، بل حتى في الممارسات اليومية من الادعية والزيارات المتضمنة لهذا الغلو.

س: (الولاية التكوينية) أتساءل كيف ظهرت في الحقل الشيعي؟ من هي الفرق او العلماء القائلين بها؟

ج: تعود فكرة الولاية التكوينية الى العرفاء، وهي متأثرة بالمنحى الفلسفي، اذ أضيف على هذا المنحى ثوب ديني او مذهبي. فقد نفى الفلاسفة ان يكون تكوين العالم والتأثير فيه يأتي بطريق مباشر، فالتكوين الاساس للعالم مرهون بالعقول الفعالة، كالعقل الفعال الاخير لدى المشائين، والعقول العرضية لدى الاشراقيين، وفي كلا النظريتين هناك نفي لان يكون الله تعالى هو المباشر للتكوين، فلا بد من الوساطة. وهنا استبدل كل من عرفاء السنة والشيعية العقول المشار اليها بالشخصيات المقدسة لديهم، باعتبارها تمثل اعلى درجات الكمال، فاصبحت هذه الشخصيات عقولاً فعالة للانشاء والتكوين. فمثلاً ادخل عرفاء السنة الحقيقة المحمدية كأول التعينات او المشيئة الالهية التي منها تكونت سائر الاشياء؛ قام عرفاء الشيعة بجعل اهل البيت ما يمثلون هذه المشيئة المرتبطة بخلق العالم وتكوينه، من أمثال حيدر الأملي وصدر المتألهين الشيرازي، وحديثاً الامام الخميني الذي وظف لهذا الغرض رواية منسوبة لاحد الائمة تقول: (لنا مع الله حالات، هو هو ونحن نحن، وهو نحن ونحن هو). وعموم الفكرة تقول بان اهل البيت هم الذين خلقوا العالم والكون، ولهم الولاية التكوينية باطلاق. وقد صور الشيخ احمد الاحسائي بان الائمة يمثلون العلل الاربعة الارسطية المعروفة، فهم علة الخلاق وصورتها ومادتها وغايتها.

س: ما هو الاتجاه العقلي في الفكر الشيعي؟ ما هو الاتجاه البياني في الفكر الشيعي؟ هل لهم استمرار في الوجود لحد الآن؟

ج: يتمثل الاتجاه العقلي في الفكر الشيعي بعلم الكلام الشيعي في صورته العقلية ضمن النظام المعياري، واهم ممثليه المفيد والمرتضى والطوسي والعلامة الحلي والمقداد السيوري وغيرهم. كما يتمثل بالتيار الفلسفي ضمن النظام الوجودي، مثلما هو الحال مع صدر المتألهين الشيرازي ونصير الدين الطوسي وملا هادي السبزواري والطباطبائي ومطهري والاشتياني وحسن زاده املي وغيرهم.

اما الاتجاه البياني فهناك البيان الصرف ويتمثل بالاتجاه الاخباري، كما لدى المتقدمين ذوي النزعة التلقائية، ولدى المتأخرين اصحاب النزعة التنظيرية من امثال محمد امين الاسترابادي والحر العاملي ويوسف البحراني ونعمة الله الجزائري وحسين النوري وغيرهم.. كما يتمثل الاتجاه البياني بدائرة الفقه، اذ يغلب عليه النص والبيان حتى لدى من يعرفون بالعقلين في علم الكلام.

وجميع هذه الاتجاهات مازالت حاضرة الى يومنا هذا، مع تفاوت نسبة الحضور فيما بينها. فلدى اصول الاعتقادات نجد الغلبة للاتجاه العقلي على البياني. اما لدى الفروع والفقه فالغلبة للبيان، سواء البيان الصرف كما لدى الاخبارية، او البيان النسبي كما لدى الفقهاء المجتهدين والمعبر عنهم بالاصوليين.

س: لماذا شكلت فكرة العصمة عائقاً أمام التنظير الفقهي للحكم السياسي؟

ج: ذلك ان شرط الحكم السياسي لدى الشيعة هو ان يكون الحاكم معصوماً، ولما كان الامام المعصوم غائباً طوال قرون عديدة؛ لذا اصبح الحكم السياسي معطلاً لديهم، وصار البديل عنه الانتظار والعمل بالتقية، حتى ظهرت فكرة ولاية الفقيه المطلقة لانقاذ الموقف.. وهنا اخذ لسان الفقه ينطلق في الحديث بعد صمته الطويل وهو يسمع للكلام بما يملئ عليه، فيما صار الكلام ساكناً لا ينطق بشيء!

المصادر

(١)

إبن أبي اصيبعة

عيون الأنباء في طبقات الأطباء، شرح وتحقيق نزار رضا، دار مكتبة الحياة.

إبن أبي العز

شرح العقيدة الطحاوية، شبكة المشكاة الإلكترونية: www.almeshkat.net.

إبن أبي يعلى

طبقات الحنابلة، دار المعرفة، بيروت.

إبن باجة

رسالة اتصال العقل بالإنسان، ضمن الرسائل الإلهية لإبن باجة، حققها وقدم لها ماجد فخري، دار النهار، بيروت، 1968م.

رسالة المتوحد ضمن رسائل إبن باجة.

شرح السماع الطبيعي لأرسطو طاليس، تحقيق ماجد فخري، دار النهار.

إبن تيمية

مجموعة الرسائل الكبرى، المطبعة العامرة في مصر، الطبعة الأولى، 1323هـ.

مجموع فتاوى إبن تيمية، مكتبة النهضة الحديثة، مكة، 1404هـ.

نسخة أخرى عن المصدر السابق، شبكة المشكاة الإلكترونية.

درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم.

نسخة أخرى عن المصدر السابق، عن شبكة المشكاة الإلكترونية (لم تذكر أرقام صفحاته ولا فقراته).

كتاب النبوات، دار القلم في بيروت.

الرسالة التدمرية، المكتب الإسلامي في بيروت، الطبعة الثانية.

الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، المكتب الإسلامي في بيروت، الطبعة الثانية، 1390هـ.

كتاب الإكليل في المتشابه والتأويل، عن مكتبة الموسوعة الشاملة الإلكترونية:
<http://islamport.com>

اقتضاء الصراط المستقيم، مكتبة الرياض الحديثة.

رسالة حقيقة مذهب الاتحاديين، ضمن مجموع فتاوى ابن تيمية.

رسالة الرد على ابن العربي والصوفية، ضمن مجموعة رسائل شيخ الإسلام ابن تيمية، مطبعة السنة
المحمدية، الطبعة الأولى، 1386هـ-1949م.

معارج الوصول، عن شبكة المشكاة الإلكترونية (لم تذكر أرقام صفحاته ولا فقراته).

شرح العقيدة الأصفهانية، تحقيق إبراهيم سعيدي، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، 1415هـ،
عن الموقع العربي الإسلامي الإلكتروني:

<http://arabic.islamicweb.com>

رسالة العقيدة الحموية الكبرى ضمن رسائل ابن تيمية، المطبعة العامرة الشريفة بمصر، الطبعة
الأولى، 1323هـ.

ابن الجوزي

دفع شبهة التشبيه والرد على المجسمة، مطبعة الترقى، 1345هـ.

مناقب الإمام أحمد بن حنبل، مطبعة السعادة في مصر، الطبعة الأولى.

ابن حزم

الإحكام في أصول الأحكام، مطبعة السعادة في مصر، الطبعة الأولى، 1345هـ.

رسالة التقريب لحد المنطق، ضمن رسائل ابن حزم الاندلسي، تحقيق احسان عباس، المؤسسة
العربية للدراسات والنشر في بيروت، الطبعة الأولى، 1983م.

رسالة مراتب العلوم، ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي.

الفصل في الملل والأهواء والنحل، تصحيح عبد الرحمن خليفة، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده
بميدان الأزهر، القاهرة، الطبعة الأولى، 1989م.

علم الكلام على مذهب أهل السنة والجماعة، تحقيق أحمد حجازي السقا، نشر المكتب الثقافي،
الأزهر، القاهرة، الطبعة الأولى، 1989م.

المحلى، تصحيح محمد خليل هراس، مطبعة الإمام في القلعة بمصر.

النبذ في أصول الفقه، شبكة المشكاة الإلكترونية.

إبن حنبل

السنة، تحقيق أبي هاجر بن بسيوني زعلول، دار الكتب العلمية في بيروت، الطبعة الأولى، 1405هـ - 1985م.

إبن حيون المغربي

أساس التأويل، تحقيق وتقديم عارف تامر، دار الثقافة في بيروت.
تأويل دعائم الإسلام ضمن منتخبات إسماعيلية، تحقيق عادل العوا، مطبعة الجامعة السورية، 1378هـ - 1958م.

إبن خزيمة

التوحيد وإثبات صفات الرب، مراجعة وتعليق محمد خليل الهراس، مكتبة الكليات الأزهرية، 1387هـ - 1968م.

إبن خلدون

تاريخ إبن خلدون، الطبعة الثالثة، مكتبة المدرسية ودار الكتاب اللبناني، 1967م.
مقدمة إبن خلدون، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة.

إبن رشد

مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق وتقديم محمود قاسم، مكتبة الانجلو المصرية، الطبعة الثانية.
مناهج الأدلة، ضمن كتاب فلسفة إبن رشد، محمود قاسم، دار العلم للملايين.
فصل المقال، تقديم وتعليق البير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية في بيروت، 1961م.
تهافت التهافت، المطبعة الكاثوليكية في بيروت.
تفسير ما بعد الطبيعة، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية في بيروت، 1986م.
كتاب ما بعد الطبيعة، ضمن رسائل إبن رشد، مطبعة دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، الطبعة الأولى، 1366هـ - 1947م.
تلخيص كتاب النفس، مقدمة أحمد فؤاد الاهواني.

إبن سينا

الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر.
الشفاء، الإلهيات (1) مراجعة وتقديم ابراهيم مذكور، تحقيق الأب قنواتي وسعيد زايد، الهيئة العامة لشؤون المطابع الاميرية في القاهرة، 1969م.

النجاة، مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر، الطبعة الثانية، 1357هـ - 1938م.

رسائل الشيخ الرئيس في أسرار الحكمة المشرقية، طبعت باللاوفست من قبل مكتبة المثنى ببغداد على طبعة بريل في ليدن.

رسالة العشق، ضمن رسائل ابن سينا في أسرار الحكمة المشرقية.

تسع رسائل، مطبعة الجواب في القسطنطينية، 1289هـ.

رسالة في إثبات النبوات، حققها وقدم لها ميشال مرمورة، دار النهار للنشر في بيروت، 1968م.

المباحثات، ضمن: أرسطو عند العرب لبدوي.

الإنصاف، ضمن: أرسطو عند العرب.

التعليقات على حواشي كتاب النفس لأرسطو، ضمن: أرسطو عند العرب.

التعليقات، تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي.

كتاب النفس من الشفاء، طبعة جامعة اكسفورد، لندن، 1959م.

المبدأ والمعاد، مؤسسة مطالعات إسلامي، دانشگاه مك كيل في طهران.

ابن طفيل

رسالة حي بن يقظان، تقديم وتحقيق البير نصري نادر، دار المشرق، الطبعة الثانية، 1968م.

ابن عبد العالي

الفلسفة السياسية عند الفارابي، دار الطليعة في بيروت، الطبعة الثالثة، 1986م.

ابن عربي

الفتوحات المكية، دار احياء التراث العربي، الطبعة الأولى، 1418هـ - 1998م.

نسخة أخرى للمصدر السابق، تحقيق وتقديم عثمان يحيى، تقديم ومراجعة ابراهيم مذكور، اصدار المجلس الأعلى للثقافة في القاهرة، 1405هـ - 1985م.

فصوص الحكم والتعليقات عليه (انظر: أبو العلا عفيفي).

لطائف الأسرار، حققه وقدم له أحمد زكي عطيه وطه عبد الباقي سرور، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، 1380هـ - 1961م.

رسائل ابن عربي، مطبعة جمعية دائرة المعارف، الطبعة الأولى.

كتاب المسائل، ضمن رسائل ابن عربي.

رسالة لا يعول عليه، ضمن رسائل ابن عربي.

رسالة إلى الإمام الرازي، ضمن رسائل ابن عربي.

كتاب الفناء في المشاهدة، ضمن رسائل ابن عربي.

كتاب القربة، ضمن رسائل ابن عربي.

كتاب شق الجيب بعلم الغيب، ضمن رسائل ابن عربي.

ابن عساكر

تبیین کذب المفتری فیما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، مطبعة التوفيق في دمشق، 1347هـ.

ابن فناري

مصباح الأنس في شرح مفتاح غيب الجمع والوجود لصدر الدين القونوي، مع تعليقات حسن حسن زادة آملی، انتشارات فجر في طهران.

ابن فورك

مشكل الحديث وبيانه، دائرة المعارف العثمانية في حيدر آباد الدكن، الطبعة الأولى، 1367هـ.

ابن قتيبة

تأويل مختلف الحديث، مطبعة كردستان العلمية بمصر، الطبعة الأولى، 1326هـ.

ابن القيم الجوزية

أعلام الموقعين عن رب العالمين، راجعه وقدم له وعلق عليه طه عبد الرؤوف، دار الجبل في بيروت، 1973م.

الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة، شبكة المشكاة الإلكترونية (لم تذكر ارقام صفحاته).

شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، شبكة المشكاة الإلكترونية.

ابن كثير

البداية والنهاية، حققه ودقق أصوله وعلق حواشيه علي شيري، دار إحياء التراث العربي، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية: www.yasoob.com.

ابن المرتضى

طبقات المعتزلة، تصحيح سوسنة ديفلد - فلزر، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، 1961م.

ابن الموصلي

مختصر الصواعق المرسله لابن القيم الجوزية، تصحيح زكريا علي يوسف، مطبعة الإمام 13، مصر.

إبن النديم

الفهرست، تعليق ابراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى، 1415هـ - 1994م.
الفهرست، المطبعة الرحمانية في مصر.

أبو ريان

تاريخ الفكر الفلسفي، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، 1967م.

الإشراقية مدرسة افلاطونية إسلامية، بحث في: الكتاب التذكاري شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي، في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، اشراف وتقديم ابراهيم مذكور، المكتبة العربية في القاهرة، 134هـ - 1974م.

أبو زهرة

إبن حنبل، دار الفكر العربي.

إبن تيمية، دار الفكر العربي.

تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي.

أبو العلا عفيفي

التصوف: الثورة الروحية في الإسلام، دار الشعب، بيروت.

الإحساني، أحمد بن زين الدين

شرح الزيارة الجامعة الكبيرة، دار المفيد، الطبعة الأولى، 1420هـ - 1999م.

إخوان الصفا

رسائل إخوان الصفا، دار صادر - دار بيروت، 1957م.

المصدر السابق، طبعة المانيا، 1984م - 1986م.

أرسطو

الطبيعة، ترجمة اسحق بن حنين مع شروح إبن السمح وإبن عدي ومتى بن يونس وابي الفرج بن الطيب، تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي، الدار القومية في القاهرة، 1394هـ - 1964م.

علم الطبيعة، مقدمة وتفسير وتعليق بارتلمي سانتيلير، ترجمه إلى العربية أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، 1353هـ - 1935م.

مقالة حرف اللام، في: أرسطو عند العرب لبدوي.

الاسترابادي، محمد أمين

الفوائد المدنية، طبعة حجرية في تبريز.

استنجر، إيزابيلا

نظام ينتج عن الشواش، مع إلبا بريغوجين، (انظر: بريغوجين).

الأشعري، أبو الحسن

مقالات الإسلاميين وإختلاف المصلين، عُني بتصحيحه هـ. ريتز، استانبول، مطبعة الدولة، 1929م.

اللمع، مطبعة مصر، 1955م.

رسالة في إستحسان الخوض في علم الكلام، طبع مجلس دائرة المعارف النظامية في الهند، الطبعة الثانية، 1344هـ.

الإبانة عن أصول الديانة، دار الكتاب العربي في بيروت، الطبعة الأولى، 1405هـ - 1985م.

الأصبهاني، أبو نعيم

حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الكتاب العربي في بيروت، الطبعة الثانية، 1387هـ - 1967م.

الأعرجي: محسن

عدة الرجال، تحقيق مؤسسة الهداية لآحياء التراث، نشر إسماعيليان، ايران، الطبعة الأولى، 1415هـ.

أغروس

العلم في منظوره الجديد، بمعية جورج ستانسيو، ترجمة كمال خليلي، سلسلة عالم المعرفة، عدد 134، 1989م.

الإفروديسي، الاسكندر

مقالة في القول في مبادئ الكل بحسب رأي أرسطو طاليس الفيلسوف، في: أرسطو عند العرب لبدوي.

مقالة في الصورة، في: أرسطو عند العرب لبدوي.

الأفغاني، محمد سعيد

شيخ الإسلام عبد الله الأنصاري الهروي، دار الكتب الحديثة في مصر.

افلاطون

محاورة ثياتيتوس لافلاطون، ترجمة وتقديم اميرة حلمي مطر، دار غريب، القاهرة، 2000م.

افلوطين

اثولوجيا، في: افلوطين عند العرب لبدوي.

إقبال، محمد

تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، لجنة التأليف والترجمة في القاهرة، الطبعة الثانية، 1968م.

آل ياسين، جعفر

المدخل إلى الفكر الفلسفي عند العرب، الموسوعة الصغيرة (24)، وزارة الثقافة والفنون، بغداد، 1978م.

فلاسفة يونانيون من طاليس إلى سقراط، منشورات مكتبة الفكر العربي، الطبعة الثالثة، 1985م.

إلياده، ميرتشيا

البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ترجمة وتقديم سعود المولى، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2007م، منتدى مكتبة الإسكندرية الإلكترونية، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com

الأملي، حيدر

أسرار الشريعة وأطوار الطريقة وأنوار الحقيقة، مقدمة وتصحيح محمد خواجوي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، 1983م.

المقدمات من كتاب نص النصوص، تصحيح وتحقيق هنري كوربين وعثمان يحيى، طبعة طهران، 1975م.

الأنصاري، مرتضى

فرائد الأصول، تحقيق وتقديم عبد الله النوراني، مؤسسة النشر الإسلامي في قم، الطبعة الثالثة، 1411هـ.

المكاسب، مؤسسة مطبوعات ديني في قم.

الآهري، عبد القادر

الاقطاب القطبية، مقدمة وتصحيح محمد تقي دانتري بزوه، انجمن فلسفة ايران، 1399هـ.

اومليل، علي

في شرعية الخلاف، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، الطبعة الأولى، 1991م.

أومنيس، رولان

فلسفة الكوانتم، ترجمة أحمد فؤاد باشا ويمنى طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة، عدد 350، الكويت، 2008م، عن الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

إيليس، جون

حوار مع جون إيليس، ضمن كتاب: الأوتار الفائقة: نظرية كل شيء، إعداد بول ديفيس وجوليان براون، ترجمة أدهم السمان، دار طلاس، دمشق، الطبعة الثانية، 1997م، ص148، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

إيكو، أومبرتو

التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2000م.

أينشتاين

النسبية: النظرية الخاصة والعامة، تقديم محمود أحمد الشربيني، ترجمة رمسيس شحاته، نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب، عن الموقع الإلكتروني: www.libyaforall.com.
أفكار وآراء، ترجمة رمسيس شحاته، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986م.

(ب)

بارندر، جفري

المعتقدات الدينية لدى الشعوب، أشرف على تحريره جفري بارندر، ترجمة امام عبد الفتاح امام، سلسلة عالم المعرفة (371)، 1413هـ - 1993م.

الباقلاني، أبو بكر

الإنصاف في ما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق وتعليق وتقديم محمد زاهد بن الحسن الكوثري، مؤسسة الخانجي، الطبعة الثانية، 1963م.

التمهيد، تصحيح الأب رتشارد يوسف اليسوعي، المكتبة الشرقية في بيروت، 1957م.

البحراني، يوسف

لؤلؤة البحرين، حققه وعلق عليه محمد صادق بحر العلوم، مطبعة النعمان في النجف الأشرف.

الدرر النجفية، مؤسسة آل البيت لأحياء التراث.

الحدائق الناضرة، مؤسسة نشر جماعة المدرسين في قم.

البخاري

صحيح البخاري، ضبطه، ورقمه، وذكر تكرار مواضعه، وشرح ألفاظه وجمله وخرج أحاديثه في صحيح مسلم، ووضع فهارسه مصطفى ديب البغا، شبكة المشكاة الإلكترونية.

بحر العلوم، محمد مهدي

الفوائد الرجالية، حققه وعلق عليه محمد صادق بحر العلوم وحسين بحر العلوم، نشر مكتبة الصادق، طهران، مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية.

بدوي، عبد الرحمن

أرسطو، دار القلم في بيروت.

مذاهب الإسلاميين، الطبعة الأولى.

شخصيات قلقة في الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1946م.

افلوطين عند العرب، نصوص حققها وقدم لها عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، 1955م.

أرسطو عند العرب، مكتبة النهضة المصرية، 1947م.

الافلاطونية المحدثة عند العرب، مكتبة النهضة المصرية، 1955م.

شطحات الصوفية، وكالة المطبوعات في الكويت، الطبعة الثالثة، 1978م.

الإنسان الكامل، مكتبة النهضة المصرية، 1950م.

موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 1996م.

بركة، ابراهيم خليل

ابن تيمية وجهوده في التفسير، المكتب الإسلامي (بيروت - دمشق)، الطبعة الأولى، 1405هـ - 1984م.

بريجز، جون

الكون المرأة، ترجمة نهاد العبيدي، مراجعة قدامة الملاح، دار واسط، بغداد، 1986م، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

بريغوجين، إليا

نظام ينتج عن الشواش، مع إيزابيلا استنجر، ترجمة طاهر بديع شاهين وديمة طاهر شاهين، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، 2008م، منتدى مكتبة الإسكندرية، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com

البسطامي، أبو يزيد

شطحات الصوفية، انظر: بدوي.

البسيومي، ابراهيم

الامام القشيري/ سيرته، آثاره، مذهبه في التصوف، مجمع البحوث الإسلامية، 1392هـ - 1972م.

البغدادى، ابراهيم

مناقب ابن عربي، تحقيق صلاح المنجد، مؤسسة التراث العربي، 1959م.

البغدادى، الخطيب أبو بكر

الكفاية في علم الرواية، مراجعة: أبو عبدالله السورقي وإبراهيم حمدي المدني، المكتبة العلمية، المدينة المنورة، عن مكتبة سحاب السلفية (لم تذكر أرقام صفحاته): www.sahab.org

الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، عن شبكة المشكاة الإلكترونية.

البقاعي، إبراهيم

مصرع التصوف، تحقيق عبد الرحمن الوكيل، الموسوعة الشاملة الإلكترونية.

بلاثيوس، اسين

ابن عربي حياته ومذهبه، ترجمه عن الاسبانية عبد الرحمن بدوي، دار القلم في بيروت، وكالة المطبوعات في الكويت، 1979م.

بلانشي، روبير

الإستقراء العلمي والقواعد الطبيعية، ترجمة محمود اليعقوبي، دار الكتاب الحديث، القاهرة، 1423هـ - 2003م، عن المنتدى الإلكتروني ليبيا للجميع: www.libyaforall.com

البهبهاني، محمد باقر

رسالة الإجتهد والأخبار، وهي ملحقة خلف عدة الأصول للشيخ الطوسي مع حاشية في الأخير، طبعت بالطبعة الحجرية في مطبعة ميرزا حبيب الله في دار الخلافة في طهران، 1317هـ.

الفوائد الرجالية، مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية.

بوانكاريه، هنري

العلم والفرضية، ترجمة وتقديم حمادي بن جاء بالله، المنظمة العربية للترجمة، نشر مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2002م، مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

بول ماسون - اورسيل

الفلسفة في الشرق، ترجمة محمد يوسف موسى، دار المعارف بمصر.

بيكون، فرنسيس

الاورجانون الجديد، ترجمة عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2013م.

البيهقي، أبو بكر

الأسماء والصفات، تحقيق عبد الله بن محمد الحاشدي، موقع قلوب الإيمان www.imanhearts.com

(ت)

تامر، عارف

أربع رسائل إسماعيلية، مقدمة وتحقيق عارف تامر، دار الكشف في بيروت، الطبعة الأولى، 1953م.

تركه، صائن الدين

تمهيد القواعد، مقدمة وتصحيح جلال الدين اشتياني، طهران، الطبعة الثانية.

التركي، عبد الله

أصول مذهب الإمام أحمد، دراسة أصولية مقارنة، مكتبة الرياض الحديثة، الطبعة الثانية، 1397هـ - 1977م.

تريمان، سام

من الذرة إلى الكوارك، ترجمة أحمد فؤاد باشا، سلسلة علام المعرفة (327)، الكويت، 2006م، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

التلمساني، أحمد

نفح الطيب، عن موقع الغريب الإلكتروني: <http://www.ghrib.net>

التهانوي

كشف إصطلاحات الفنون، مكتبة خيام في طهران، 1967م.

توماس، هنري

أعلام الفلسفة، ترجمة متركى أمين، مراجعة وتقدير زكى نجيب محمود، دار النهضة العربية، القاهرة.

(ث)

ثامسيطوس

شرح ثامسيطوس لحرف اللام، في: أرسطو عند العرب لبدوي.

(ج)

الجابري، محمد عابد

تكوين العقل العربي، ضمن سلسلة نقد العقل العربي (1)، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة، 1988م.

بنية العقل العربي، ضمن سلسلة نقد العقل العربي (2)، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، 1987م.

الخطاب العربي المعاصر، دار الطليعة في بيروت، الطبعة الثالثة، 1988م.

إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 1989م.

نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، الطبعة الخامسة، 1986م.

الجامي، عبد الرحمن

الدرة الفاخرة، مع انضمام حواشي وشرح لعبد الغفور اللاري مع حكمت عمادية، مؤسسة مطالعات إسلامي، دانشگاه مك كليل، شعبه طهران، 1980م.

الجرجاني

التعريفات، مكتبة لبنان، 1969م.

جربين، جون

اسطورة المادة، بالإشتراك مع بول ديفيز (انظر: ديفيز).

الكشف عن حافة الزمن، ترجمة علي يوسف علي، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 2001م، عن مكتبة منتدى سور الأزبكية الإلكتروني: www.books4all.net.

الجزائري، نعمة الله

الأنوار النعمانية، طبعة تبريز في إيران.

النور المبين في قصص الأنبياء والمرسلين، مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية.

چلبی، المولی حسن

شرح المواقف.

الجندي، مؤيد الدين

شرح فصوص الحكم، تعليق وتصحيح سيد جلال الدين اشتياني، انتشارات دانشگاه مشهد في ايران.

الجنيد، أبو القاسم

رسائل الجنيد، تحقيق علي حسن عبد القادر، دار الكتب المصرية، 1988م.

جولدتسيهر، اجنتس

مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة عبد الحليم النجار، مكتبة الخانجي في مصر ومكتبة المثنى في بغداد، 1374هـ - 1955م.

العقيدة والشريعة في الإسلام، نقله إلى العربية كل من محمد يوسف موسى وعبد العزيز عبد الحق وعلي حسن عبد القادر، دار الكتاب المصري في القاهرة، الطبعة الأولى، 1946م.

جونسون، جورج

بحث في نظام الكون، ترجمة أحمد رمو، منشورات وزارة الثقافة السورية، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

الجويني، امام الحرمين

الإرشاد، نشر مكتبة الخانجي في مصر.

الشامل في أصول الدين، تحقيق علي سامي النشار وفيصل بدير عون وسهير محمد مختار.

جيمس، جورج

التراث المسروق، ترجمة شوقي جلال، نشر المجلس الأعلى للثقافة، 1996م.

جينز، جيمس

الفيزياء والفلسفة، ترجمة جعفر رجب، دار المعارف، عن مكتبة الموقع الإلكتروني www.4shared.com

(ح)

الحسن بن محمد بن الحنفية

رسالة في القدر، ضمن رسالتين في الرد على القدرية من القرن الأول للهجرة، حققها وترجمها وعلق عليها يوسف فان اس، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية في بيروت، 1977م.

الحلاج

كتاب الطواسين، مكتبة النفري الإلكترونية: <http://alnafray.googlepages.com>

الحلي، مقداد السيوري

ارشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي في قم، 1405هـ.

الحلي، جمال الدين

أنوار الملكوت في شرح الياقوت، انتشارات الرضي - بيدار، الطبعة الثانية.

الألفين في إمامة أمير المؤمنين، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات ببيروت، الطبعة الثالثة، 1402هـ - 1982م.

الحكيم، الحاج محمد علي

لطائف العرفان، چاپخانه دانشگاه طهران، 1340هـ.

حنفي، حسن

في الفكر الغربي المعاصر (قضايا معاصرة / 2)، دار التنوير في بيروت، الطبعة الأولى، 1982م.

(خ)

الخراساني، محمود شهابي

النظرة الدقيقة في قاعدة بسيط الحقيقة، انجمن حكمت وفلسفه ايران، 1399هـ.

الخوارزمي

مفاتيح العلوم، طبع في بريل ليدن 1968م.

الخوانساري، محمد باقر

روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، تحقيق أسد الله إسماعيليان، مكتبة إسماعيليان في قم.

(د)

الدارمي، عثمان بن سعيد

الرد على الجهمية، دار ابن الأثير، تحقيق بدر عبد الله البدر، الكويت، الطبعة الثانية، 1416هـ، عن برنامج مكتبة العقائد والملل (CD)، الاصدار الثالث.

الداماد، المير محمد باقر

الرواشح السماوية في شرح الأحاديث الإمامية، منشورات مكتبة المرعشي النجفي، قم، 1405هـ،
عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية.

درباس، أبو القاسم

رسالة في الذب عن أبي الحسن الأشعري، خلف كتاب (الأربعين في دلائل التوحيد) للهروي، حققها
وعلق عليها وأخرج أحاديثها الفقيهي.

دنيا، سليمان

الحقيقة في نظر الغزالي، دار المعارف في مصر، الطبعة الثالثة، 1971م.

الدواني، جلال الدين

رسالة انموذج العالم، ضمن ثلاث رسائل للدواني، تحقيق أحمد تويسركانبي، مجمع البحوث
الإسلامية، إيران، الطبعة الأولى، 1141هـ.

شواكل الحور في شرح هياكل النور، ضمن الرسائل السابقة.

دي بور

تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمه وعلق عليه محمد عبد الهادي أبو ريده، مطبعة لجنة التأليف
والترجمة والنشر في القاهرة، الطبعة الرابعة، 1377هـ - 1957م.

ديفيز، بول

اسطورة المادة، بالإشتراك مع جون جربين، ترجمة علي يوسف علي، نشر الهيئة المصرية العامة
للكتاب، عن الموقع الإلكتروني www.4shared.com.

ديكارت، رينيه

تاملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة
الرابعة، 1988م، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

ديلوكاروف

حول العلاقة بين أينشتاين وماخ، دراسة ضمن: أينشتاين والقضايا الفلسفية لفيزياء القرن العشرين،
لمجموعة من الباحثين، ترجمة ثامر الصفار، الاهالي للطباعة والنشر، دمشق، الطبعة الاولى، 1990م،
عن مكتبة المصطفى الإلكترونية www.al-mostafa.com.

(د)

الذهبي

سير أعلام النبلاء، شبكة المشكاة الإسلامية.

تذكرة الحفاظ، دراسة وتحقيق زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1419هـ - 1998م، عن شبكة المشكاة الإلكترونية.

العلو للعلي الغفار، موقع: <http://www.islamicbook.ws/ageda/alalw-llali-alfar.pdf>

(ر)

الرازي، فخر الدين

محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، وبذيله تلخيص المحصل لنصير الدين الطوسي، راجعه وقدم له وعلق عليه طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، 1404هـ - 1984م.

أصول الدين، أو (معالم أصول الدين)، راجعه وقدم له وعلق عليه طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، 1404هـ - 1984م.

إعتقادات فرق المسلمين والمشركون، مراجعة وتحرير علي سامي النشار، مكتبة النهضة المصرية، 1356هـ - 1938م.

الأربعين في أصول الدين، مطبعة دائرة المعارف العثمانية ببلدة حيدر آباد الدكن، الهند.

أساس التقديس في علم الكلام، مطبعة كردستان العلمية في مصر.

الرازي، محمد بن زكريا

السيرة الفلسفية، تقديم مهدي محقق، انتشارات كميسیون ملي يونسكو في ايران، 1343هـ - 1964م.

راندا، جون هرمان

تكوين العقل الحديث، ترجمة جورج طعمة، مراجعة برهان الدين الدجاني، تقديم محمد حسين هيكل، دار الثقافة، بيروت، 1966م، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com

الربيعي، أحمد

محاولة تفسير إجتماعي لنشأة العلم العربي الإسلامي وتطوره، ضمن: الفلسفة العربية المعاصرة (مواقف ودراسات)، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 1988م.

الرسبي، أبو محمد القاسم

أصول العدل والتوحيد، ضمن: رسائل العدل والتوحيد، دراسة وتحقيق محمد عمارة، دار الشروق، الطبعة الأولى، 1407هـ - 1987م.

الرشدي

شرح آية الكرسي، طبعة حجرية قديمة.

شرح حديث عمران الصابي، خلف كتاب شرح آية الكرسي الآنف الذكر.

الرفاعي، عبد الجبار

الإتجاه الفلسفي لدى العلامة المطهري، مجلة التوحيد في ايران، عدد (66)، 1993م.

الرويشد

قادة الفكر الإسلامي عبر القرون، مكتبة عيسى البابي الحلبي وشركاه.

(ز)

الزركشي، بدر الدين

المنثور في القواعد، تحقيق تيسير فائق أحمد محمود، نشر وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، 1405هـ، عن مكتبة مشكاة الإلكترونية.

البحر المحيط، شبكة المشكاة الإلكترونية (لم تذكر ارقام صفحاته).

الزنجاني، عبد الكريم

دروس الفلسفة.

زيدان، محمود فهمي

من نظريات العلم المعاصر إلى المواقف الفلسفية، دار النهضة العربية، 1982م.

زيغور، علي

الفلسفات الهندية، دار الأندلس، الطبعة الثانية، 1404هـ - 1983م.

(س)

السبكي، تاج الدين

طبقات الشافعية الكبرى، مطبعة عيسى الياس الحلبي وشركاه، الطبعة الأولى، 1384هـ - 1965م.

سبينوزا، باروخ

علم الأخلاق، ترجمة جلال الدين سعيد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2009م.

ستانسيو

العلم في منظوره الجديد، بمعية روبرت أغروس (انظر: أغروس).

السراج، أبو نصر

اللمع في التصوف، اعتنى بنسخه وتصحيحه رينولد ألن نيكلسون، مطبعة بريل في ليدن، 1914م.

السهروردي، الشيخ المقتول

حكمة الإشراق، ضمن مجموعة مصنفات الشيخ السهروردي، مقدمة وتصحيح هنري كربين، انجمن إسلامي حكمت وفلسفة ايران، 1397هـ.

المشارع والمطارحات، ضمن مجموعة في الحكمة الإلهية من مصنفات السهروردي، صححه هنري كربين، مطبعة المعارف، استانبول، 1945م.

السيوطي، جلال الدين

الإتقان في علوم القرآن، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، الطبعة الأولى، 1407هـ - 1987م.

الدر المنثور في التفسير بالمأثور، دار المعرفة، بيروت، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية.

(ش)

الشاطبي

الاعتصام، دار الكتب الخديوية في مصر، تقديم محمد رشيد رضا، الطبعة الأولى، 1913م.

الموافقات في أصول الشريعة، مع حواشي وتعليقات عبد الله دراز، دار المعرفة في بيروت، الطبعة الثانية، 1395هـ - 1975م.

الشافعي

الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، مكتبة دار التراث في القاهرة، الطبعة الثانية، 1979م.

الأم، تقديم حسن عباس زكي، طبعة قديمة لم يكتب فيها مكان وتاريخ الطبع.

الشعراني

الطبقات الكبرى، المكتبة الصوفية الإلكترونية www.boudchichia.net

الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، المكتبة العلمية، الطبعة الأولى.

الشهرستاني، محمد عبد الكريم

نهاية الاقدام في علم الكلام، مكتبة المثنى في بغداد.

الملل والنحل، عرض وتعريف حسين جمعة، الطبعة الأولى، دار دانية للنشر، 1990م.

الشيببي، كامل مصطفى

الفكر الشيعي والنزعات الصوفية حتى مطلع القرن الثاني عشر الهجري، مكتبة النهضة في بغداد، الطبعة الأولى، 1386هـ - 1966م.

الشيرازي، الحسن

رسالة الأذكار الموصلة إلى حضرة نور الأنوار، ضمن رسالتين في الحكمة المتعالية والفكر الروحي، حققهما وعلق عليهما وقدم لهما صالح عضيمه، باريس، 1406هـ.

(ص)

صدر المتألهين

الشواهد الربوبية، مقدمة وتصحيح وتعليق سيد جلال الدين اشثياني، مركز نشر دانشگاهي، الطبعة الثانية.

اسرار الآيات، مقدمة وتصحيح محمد خواجوي، انتشارات انجمن إسلامي حکمت وفلسفه ايران، 1402هـ.

مفاتيح الغيب، تقديم وتصحيح محمد خواجوي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي.

المبدأ والمعاد، مقدمة وتصحيح سيد جلال الدين اشثياني، انجمن حکمت وفلسفه ايران، 1976م.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مع تعليقات ملا هادي السبزواري والسيد محمد حسين الطباطبائي، دار احياء التراث العربي في بيروت، الطبعة الثانية، 1981م.

شرح أصول الكافي، طبعة حجرية قديمة.

شرح الهداية الأثرية، طبعة حجرية قديمة، 1313هـ.

رسائل فلسفي، مقدمة وتعليق وتصحيح جلال الدين اشثياني، مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي في قم، الطبعة الثانية.

عرشيه، تصحيح وترجمة فارسية بقلم غلام حسين آهني، كتابفروشي شهريار في أصفهان، 1341هـ.ش.

كسر أصنام الجاهلية، حققه وقدم له محمد تقي دانش بژوه، مطبعة جامعة طهران، 1340هـ - 1962م.

تفسير القرآن الكريم، حققه وضبطه وعلق عليه محمد جعفر شمس الدين، دار التعارف، 1419هـ - 1998م.

التفسير السابق، طبعة انتشارات بيدار في قم، تصحيح محمد خواجوي.

ايفاظ النائمين، مقدمة وتصحيح محسن مؤيدي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، 1982م.

المظاهر الإلهية، تحقيق وتقديم وتعليق جلال الدين أشتياني، چاپخانه خراسان في مشهد.

الصدر، حسن

تأسيس الشيعة، انتشارات اعلمي، لم تذكر سنة الطبع ولا مكانه.

الصدر، محمد باقر

المعالم الجديدة للأصول، مكتبة النجاح في طهران، الطبعة الثانية.

بحوث في علم الأصول، تحرير محمود الهاشمي، المجمع العلمي للأمام الصدر، الطبعة الأولى، 1405هـ.

دروس في علم الأصول، دار الكتاب اللبناني - دار الكتاب المصري، الطبعة الأولى، 1978م.

الصدوق، أبو جعفر القمي

من لا يحضره الفقيه، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات في بيروت، الطبعة الأولى، 1406هـ - 1986م.
علل الشرائع، مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية.

(ط)

الطالقاني، ملا نعيم

أصل الأصول، مقدمة وتصحيح وتعليق جلال الدين أشتياني، طبعة طهران.

الطباطبائي، محمد حسين

نهاية الحكمة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في قم، 1404هـ.

الميزان في تفسير القرآن، منشورات جامعة المدرسين.

الشيعة، نص الحوار مع المستشرق كوربان، ترجمة جواد علي كسار، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، الطبعة الثانية، 1418هـ.

الطوسي، أبو جعفر

الإقتصاد في الاعتقاد، منشورات مكتبة جامع چهلستون في طهران.

عدة الأصول، تحقيق محمد مهدي نجف، مؤسسة آل البيت، الطبعة الأولى، 1403هـ - 1983م.

الرسائل العشر، تقديم واعظ زادة الخراساني، مؤسسة النشر الإسلامي لجماعة المدرسين في قم.

تمهيد الأصول في علم الكلام، انتشارات دانشگاه طهران، 1362هـ.

الاستبصار، دار الكتب الإسلامية في طهران، الطبعة الثالثة، 1390هـ.

تهذيب الأحكام، تقديم السيد حسن الخراسان، دار الكتب الإسلامية في طهران، الطبعة الثالثة، 1390هـ.

النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، تقديم آغا بزرك طهراني، انتشارات قدس محمدي في قم.

اختيار معرفة الرجال، تصحيح وتعليق ميرداماد الاسترآبادي، تحقيق مهدي الرجائي، مؤسسة آل البيت، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية.

(ع)

العالمي، بهاء الدين

الكشكول، تقديم محمد بحر العلوم، دار الزهراء في بيروت، الطبعة الثانية، 1403هـ - 1983م.

العالمي، الحر

وسائل الشيعة، المكتبة الإسلامية في طهران.

الفوائد الطوسية، المطبعة العلمية في قم، 1403هـ.

عبد القادر، ماهر

مشكلات الفلسفة.

عربي، محمد ياسين

الاستشراق وتغريب العقل التاريخي العربي، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية في الرباط.

العسقلاني، ابن حجر

فتح الباري، دار المعرفة، بيروت، مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية.

العطار

تذكرة الأولياء.

العفيفي، أبو العلا

فصوص الحكم والتعليقات عليه، دار احياء الكتب العربية، 1365هـ - 1946م.

العلي، صالح أحمد

دراسات في تطور الحركة الفكرية في صدر الإسلام، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1403هـ - 1983م.

عمارة، محمد

رسائل العدل والتوحيد، دراسة وتحقيق محمد عمارة، دار الشروق، الطبعة الأولى، 1407هـ - 1987م.

العوا، عادل

منتخبات إسماعيلية، تحقيق عادل العوا، مطبعة الجامعة السورية، 1378هـ - 1985م.

عويس، منصور محمد

ابن تيمية ليس سلفياً، دار النهضة العربية في القاهرة، الطبعة الأولى، 1970م.

عياد، أحمد توفيق

التصوف الإسلامي/ تاريخه ومدارسه وطبيعته وأثره، مكتبة الانجلو المصرية، 1970م.

(غ)

غاندي، بيتر

متون هرمس، بمعية تيموثي فريك، ترجمة عمر الفاروق عمر، الصادر عن المجلس الاعلى للثقافة في مصر، عن الموقع الإلكتروني: www.4shared.com

الغراب، محمود

الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي، دار الفكر في دمشق.

غرين، برايان

الكون الأنيق: الأوتار الفائقة والأبعاد الدفينة والبحث عن النظرية النهائية، ترجمة فتح الله الشيخ، مراجعة أحمد عبد الله السماحي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2005، منتدى مكتبة الإسكندرية الإلكتروني، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

الغزالي، أبو حامد

تهافت الفلاسفة، دار المعارف في مصر، الطبعة الخامسة.

جواهر القرآن، دار الآفاق الجديدة في بيروت، الطبعة الرابعة، 1979م.

فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، تحقيق سليمان دنيا، دار احياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، 1381هـ - 1961م.

المستصفى من علم الأصول، بحاشيته (فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت في أصول الفقه)، المطبعة الأميرية في مصر، الطبعة الأولى، 1322هـ.

احياء علوم الدين، وبهامشه كتاب (تعريف الاحياء) لعبد القادر باعلوي، وكتاب (عوارف المعارف) للسهروردي.

المقصد الأسنى، مكتبة المعاهد العلمية بالصناديقية في مصر.

الإقتصاد في الاعتقاد، دار الأمانة، بيروت، 1388هـ - 1969م.

ميزان العمل، حققه وقدم له سليمان دنيا، دار المعارف في مصر، الطبعة الأولى، 1964م.

كيمياء السعادة، ضمن رسائل الجواهر الغوالي، مطبعة السعادة بمصر، الطبعة الأولى، 1353هـ - 1934م.

الكشف والتبيين في غرور الخلق اجمعين، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي (5).

خلاصة التصانيف في التصوف، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي (2)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1414هـ - 1994م.

رسالة روضة الطالبين، ضمن رسائل فرائد اللآلي، نشر فرج الله ذكي الكردي في مصر، 1343هـ - 1924م.

الرسالة اللدنية، ضمن القصور العوالي، دار الطباعة المحمدية بالأزهر، الطبعة الثانية، 1390هـ - 1970م.

مشكاة الأنوار، تحقيق وتقديم أبي العلا عفيفي، نشر الدار القومية في القاهرة.

مشكاة الأنوار ضمن رسائل الجواهر الغوالي.

معراج السالكين، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي (1).

المصدر السابق، ضمن رسائل القصور العوالي.

إجام العوام عن علم الكلام، ضمن القصور العوالي، مصدر سابق.

مقاصد الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، 1961م.

المنقذ من الضلال، حققه وقدم له جميل صليبا وكامل عياد، الطبعة الخامسة، مطبعة الجامعة السورية، 1956م.

معارج القدس في مدارج معرفة النفس، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1409هـ - 1988م.

قانون التأويل، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي (7)، وضع حواشيه وخرج أحاديثه وقدم له أحمد شمس الدين، دار الكتب العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1409هـ - 1988م.

غليك، جايمس

نظرية الفوضى، ترجمة أحمد مغربي، دار الساقى، الطبعة الأولى، 2008م، عن الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

غنى، قاسم

تاريخ التصوف في الإسلام، ترجمه عن الفارسية صادق نشأت، مكتبة النهضة المصرية في القاهرة، 1972م.

(ف)

الفارابي

آراء أهل المدينة الفاضلة، تقديم وتحقيق البير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية في بيروت، 1959م.

كتاب الملة ونصوص أخرى، تحقيق وتقديم محسن مهدي، دار المشرق - المطبعة الكاثوليكية في بيروت، 1986م.

الجمع بين رأيي الحكيمين، تقديم وتحقيق البير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية في بيروت، 1960م.

نفس المصدر السابق، تقديم وتعليق البير نصري نادر، الطبعة الثانية، دار المشرق - المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1986م.

السياسة المدنية، تحقيق وتقديم وتعليق فوزي ميري نجار، المطبعة الكاثوليكية، 1964م.

احصاء العلوم، تصحيح وتقديم وتعليق عثمان محمد أمين، مطبعة السعادة في مصر، 1950هـ - 1931م.

كتاب الفصوص، ضمن رسائل الفارابي، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، الهند، الطبعة الأولى، 1345هـ - 1926م.

رسالة الدعاوي القلبية، ضمن رسائل الفارابي.

تحصيل السعادة، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1345هـ.

كتاب الحروف، عن الموسوعة الحرة الإلكترونية: <http://ar.wikipedia.org>

فخري، ماجد

أرسطو طاليس، المطبعة الكاثوليكية، 1958م.

فراك، فيليب

فلسفة العلم، ترجمة علي علي ناصف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 1983م.

فرانكفورت، هنري

ما قبل الفلسفة، مع مؤلفين آخرين، ترجمة جبرا ابراهيم جبرا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثالثة، 1982م.

فرج، سهيل

الخطاب الفلسفي المعاصر، إشكالية العقل والعلم والإيمان، في: الفلسفة العربية المعاصرة (مواقف ودراسات)، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 1988م.

فرنر، شارل

الفلسفة اليونانية، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار الأنوار، بيروت، الطبعة الأولى، 1968م.

فريك، تيموثي

متون هرمس، بمعية بيتر غاندي (انظر غاندي)

فيرابند، بول

ثلاث محاورات في المعرفة، ترجمة محمد أحمد السيد، نشر منشأة المعارف بالاسكندرية، مكتبة المصطفى الإلكترونية.

(ق)

قاسم، محمد

دراسات في الفلسفة الإسلامية، الطبعة الثالثة.

القاشاني، عبد الرزاق

إصطلاحات الصوفية، تحقيق وتعليق محمد كمال ابراهيم جعفر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1981م.

القشيري، عبد الكريم

الرسالة، تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، دار الكتب الحديثة في القاهرة.

الرسالة القشيرية، وضع حواشيه خليل منصور، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، 1422هـ - 2001م، ص50، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

لطائف الإشارات، قدم له وحققه وعلق عليه ابراهيم بسيوني، صدر له الاستاذ حسن عباس زكي، دار الكاتب العربي في القاهرة.

نفس المصدر السابق، مكتبة التفسير الإلكترونية: www.altafsir.com.

القفطي

اخبار العلماء بأخبار الحكماء، نشر مكتبة المثنى في بغداد.

القمي، أبو القاسم

قوانين الأصول، طبعة حجرية قديمة.

قمير، يوحنا

أصول الفلسفة العربية، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1958م.

إخوان الصفاء، ضمن سلسلة (فلاسفة العرب 7)، دار المشرق - المطبعة الكاثوليكية، 1986م.

القنوجي، صديق

أجد العلوم الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم، تحقيق عبد الجبار زكار، دار الكتب العلمية، بيروت، 1978م، عن مكتبة الموسوعة الشاملة الإلكترونية.

القنوي

عجاز البيان في تأويل أم القرآن، دراسة وتحقيق عبد القادر أحمد عطا.

مرآة العارفين مع ترجمة انجليزية لسيد حسن عسكري، لندن.

مراتب الوجود، المنشور بعضه ضمن كتاب (الإنسان الكامل) لبدوي، نفس المعطيات السابقة.

القيصري، داود

مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، منشورات انوار الهدى، الطبعة الأولى، 1416هـ.

(ك)

كارناب، رودلف

الأسس الفلسفية للفيزياء، ترجمة السيد نفادي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، عن الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

الكاشاني، الفيض

الأصول الأصيلة، سازمان چاپ دانشگاه في ايران، 1390هـ.

رسالة الحق المبين، وهي ملحقة خلف الأصول الأصيلة.

تفسير الصافي، تقديم وتصحيح وتعليق حسين الاعلمي، نشر الاعلامي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الأولى، 1979م.

كلمات مكنونة، تصحيح وتعليق عزيز الله الفوجاني، انتشارات فراهاني في طهران.

تسهيل السبيل بالحجة في انتخاب كشف المحجة لثمره المهجة، تحقيق مؤسسة آل البيت لاحياء التراث - مؤسسة البحوث والتحقيقات الثقافية في طهران، الطبعة الأولى، 1407هـ.

كانت، عمانويل

نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الانماء القومي، بيروت، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

كرم، انطون غطاس

اعلام الفلسفة العربية، مع كمال اليازجي، لجنة التأليف المدرسي في بيروت، الطبعة الثانية، 1964م.

الكرماني

راحة العقل، تحقيق وتقديم محمد كامل حسين ومحمد مصطفى حلمي، دار الفكر العربي، القاهرة.

رسالة اسبوع دور الستر، ضمن اربع رسائل إسماعيلية، (انظر: تامر).

كرم، يوسف

تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف بمصر، 1957م.

تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط، دار الكتاب المصري، الطبعة الأولى، 1946م.

كلوز، فرانك

النهاية: الكوارث الكونية وأثرها في مسار الكون، ترجمة مصطفى ابراهيم فهمي، عالم المعرفة (191)، 1415هـ - 1994م، عن مكتبة المصطفى الإلكترونية www.al-mostafa.com.

الكليني

أصول الكافي، دار الكتب الإسلامية في طهران، تصحيح وتعليق علي أكبر الغفاري، الطبعة الثالثة، 1388هـ.

الكندي

رسالة الكندي في الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، حققها وقدم لها محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي في مصر، 1369هـ - 1950م.

كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، حققه وقدم له وعلق عليه أحمد فؤاد الأهواني، دار احياء الكتب العربية في القاهرة، الطبعة الأولى، 1367هـ - 1948م.

الكوثري، محمد زاهد

تكملة الرد على نونية ابن القيم، نشر ضمن: السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل، تقديم لجنة من علماء الازهر، مكتبة زهران، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية.

كوربين، هنري

تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة وحسن قببسي، راجعه وقدم له موسى الصدر وعارف تامر، منشورات عويدات في بيروت، الطبعة الأولى، 1966م.

الكوفي، جابر بن حيان

مختار رسائل جابر بن حيان، عني بتصحيحها ونشرها المستشرق كراوس، مكتبة الخانجي، 1354هـ.

كولر، جون

الفكر الشرقي القديم، ترجمة كامل يوسف حسين، مراجعة امام عبد الفتاح امام، سلسلة عالم المعرفة (199)، 1416هـ - 1995م.

الكيلاني

رسالة تحفه ضمن رسائل فلسفي، انتشارات انجمن إسلامي حكمت وفلسفة ايران، تعليق وتصحيح جلال الدين اشتياني.

(ل)

اللاهيجي، ملا محمد جعفر

شرح رسالة المشاعر، مقدمة وتصحيح وتعليق جلال الدين اشتياني، نشر مكتب الاعلام الإسلامي في طهران.

(م)

ماسنيون

اخبار الحلاج، طبعة السوربون في باريس، 1957م.

مجاهد

تفسير مجاهد، قدم وحقق وعلق حواشيه عبد الرحمن طاهر بن محمد السورتي، المنشورات العلمية في بيروت.

المحاسبى، الحارث

العقل، ضمن: العقل وفهم القرآن، تقديم وتحقيق حسين القوتلي، دار الكندي - دار الفكر، الطبعة الثانية، 1398هـ - 1978م.

محمد، يحيى

الإستقراء والمنطق الذاتي، دار العارف، بيروت، الطبعة الثالثة، 2022م.

مشكلة الحديث، دار العارف، بيروت، الطبعة الثالثة، 2021م.

الإجتهد والتقليد والاتباع والنظر، دار العارف، بيروت، الطبعة الرابعة، 2021م.

القطيعة بين المثقف والفقيه، دار ابكالو، بغداد، الطبعة الرابعة، 2022م.

منهج العلم والفهم الديني، دار النهى، الجزائر، الطبعة الثانية، 4024م.

نقد العقل العربي في الميزان، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية، 2009م.

الأسس المنطقية للإستقراء بحث وتعليق، طبعة قم، 1985م.

علم الكلام والكلام الجديد/ الهوية والوظيفة، قضايا إسلامية معاصرة، العدد الرابع عشر، 1422هـ - 2001م.

الفكر الإسلامي والفهم المقصدي والتعبدى للدين، مجلة الحياة الطبية، العدد (15)، 2004م.

صراع العقل مع العقل في علم الكلام، مجلة المنهاج، العدد (37)، 2005م.

منطق الإحتمال ومبدأ التكليف في التفكير الكلامي، دراسات شرقية، العددان التاسع والعاشر، 1991م.

الجابري والقطيعة المزعومة بين الفكر المغربي والمشرقي، مجلة الفكر العربي، العدد (76)، 1994م.

عقل عربي أم إسلامي؟ مجلة الفكر الجديد، العدد (9)، 1994م.

الفصل بين ابن سينا وأرسطو في مشروع الجابري وهم أم حقيقة أم...؟!، مجلة الوحدة، المغرب، العدد (106)، 1994م.

رسالة مفتوحة إلى وزراء التربية والتعليم، موقع فهم الدين، تم نشرها بتاريخ: 2015-1-31م: <http://www.fahmaldin.com/index.php?id=2318>

المنبع الفكري للكرهية الدينية وسبيل التحرر، موقع فهم الدين، تم نشرها بتاريخ: 2016-8-16م. انظر: <http://www.fahmaldin.com/index.php?id=2339>

استعمالات فهم الدين (حوارات مع الصحفي يوسف محسن). كذلك: حوار التراث والحضارة الإسلامية، ضمن حوارات مع يوسف محسن، موقع فهم الدين، نشرت عام 2013: <http://www.fahmaldin.net/index.php?id=717>

محمود، زكي نجيب

جابر بن حيان، مكتبة مصر.

محمود، عبد القادر

الفلسفة الصوفية في الإسلام، دار الفكر العربي في مصر، الطبعة الأولى، 1966-1967م.

الفكر الصوفي في السودان، مصادره وتياراته وألوانه، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، 1968-1969م.

مخول، نجيب

الغزالي وابن رشد، ضمن سلسلة مباحث في الفلسفة العربية (1)، توزيع مكتبة انطوان، بيروت، 1962م.

مراد، بركات محمد

البيروني فيلسوفاً، نشر الصدر لخدمات الطباعة، الطبعة الأولى، 1988م، عن الموقع الإلكتروني: www.4shared.com

المرتضى، علم الهدى

أمالى الشريف المرتضى، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، 1403هـ.

تنزيه الأنبياء، منشورات الشريف الرضي في قم.

رسائل الشريف المرتضى، اعداد مهدي رجائي، تقديم وارشاف أحمد الحسيني، نشر دار القرآن الكريم في قم، 1405هـ.

مسلم بن الحجاج

صحيح مسلم، شبكة المشكاة الإلكترونية.

مطهرى، مرتضى

مبدأ الاجتهاد في الإسلام، ترجمة جعفر صادق الخليلى، مؤسسة البعثة في طهران، الطبعة الأولى، 1407هـ.

شرح المنظومة، ترجمة عبد الجبار الرفاعي، مؤسسة البعثة للنشر، الطبعة الأولى، 1413هـ.

المظفر، محمد حسين

علم الامام، المطبعة الحيدرية في النجف، الطبعة الأولى، 1384هـ - 1965م.

المظفر، محمد رضا

أصول الفقه، دار النعمان في النجف، الطبعة الثانية، 1381هـ - 1966م.

المغنيساوي، أبو المنتهى

شرح الفقه الأكبر، ضمن الرسائل السبعة في العقائد، دار المعارف العثمانية في حيدر آباد الدكن، الهند، الطبعة الثالثة، 1400هـ - 1980م.

المفيد، أبو عبد الله

أوائل المقالات، مكتبة الداوري في قم.

شرح عقائد الصدوق، وهو ملحق خلف أوائل المقالات، نشر مكتبة الداوري، قم.

تصحيح الاعتقاد، ضمن سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد، عدد (5)، دار المفيد، بيروت، الطبعة الثانية، 1414هـ - 1993م.

المسائل السروية، ضمن سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد (7).

النكت الاعتقادية، طبعة طهران.

المقدسي، مطهر

البدء والتأريخ، شبكة المشكاة الإلكترونية.

المكي، محمد علي المكي

تهذيب الفروق، مطبوع في هامش الفروق للقرافي، نشر عالم الكتب، بيروت.

الملطي

التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، مطبعة الدولة في استانبول، 1934م.

ملودينو ، ليوناردو

تاريخ أكثر ايجازاً للزمن، بالاشتراك مع ستيفن هوكنج (انظر: هوكنج).

التصميم العظيم، بالاشتراك مع ستيفن هوكنج (انظر: هوكنج).

موتز، لويد

قصة الفيزياء، بالاشتراك مع جيفرسون هين ويفر، ترجمة طاهر تربدار ووائل الأتاسي، دار
طلاس، دمشق، الطبعة الثانية، 1999م، عن مكتبة الموقع الإلكتروني : www.4shared.com

موريس، ريتشارد

حافة العلم: عبور الحد من الفيزياء إلى الميتافيزيقا، ترجمة مصطفى ابراهيم فهمي، اصدارات
المجمع الثقافي، ابو ظبي، عن الموقع الإلكتروني www.4shared.com

(ن)

النجفي، محمد حسن

جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1367هـ.ش.

النراقي، محمد مهدي

قرة العيون، مقدمة وتعليق وتصحيح جلال الدين اشتياني، انتشارات دانشگاه فردوسي، مشهد.

النشار، علي سامي

نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، الطبعة السابعة، 1977م.

النشار، مصطفى

المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، دار قباء، القاهرة، الطبعة الأولى، 1997م.

نعمة، عبد الله

فلاسفة الشيعة، منشورات دار مكتبة الحياة في بيروت.

النفري، محمد

المواقف والمخاطبات، عن الموقع الإلكتروني:

<http://www.islamicbook.ws/amma/almwaqf-walmkhatbat.pdf>

(هـ)

هايزنبرج، فيرنر

المشاكل الفلسفية للعلوم الطبيعية، ترجمة أحمد مستجير، مراجعة محمد عبد المقصود النادي، الهيئة
المصرية للكتاب، القاهرة، 1393هـ - 1973م، عن المنتدى الإلكتروني لببيا للجميع.

الهروي

الأربعين في دلائل التوحيد، حققه وعلق عليه وأخرج أحاديثه علي بن محمد بن ناصر الفقيهي، الطبعة الأولى، 1404هـ - 1984م.

هف، توبي

فجر العلم الحديث، ترجمة محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة (260)، الكويت، الطبعة الثانية، 1421هـ - 2000م.

الهمداني، عبد الجبار

شرح الأصول الخمسة، تعليق أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، حققه وقدم له عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة في مصر، الطبعة الأولى، 1965م.

متشابه القرآن، تحقيق عدنان محمد زوزور.

المجموع في المحيط بالتكليف، نشر وتصحيح الأب جين يوسف اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت.

تنزيه القرآن عن المطاعن، دار النهضة الحديثة ببيروت.

فرق وطبقات المعتزلة، دار المطبوعات الجامعية، 1972م.

المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق أبي العلا عفيفي، مراجعة ابراهيم مدكور، اشراف طه حسين، الدار المصرية للتأليف والترجمة.

هوكنج، ستيفن

تاريخ أكثر إيجازاً للزمن، بالاشتراك مع (ليوناردو ملودينو)، ترجمة احمد عبد الله السماحي وفتح الله الشيخ، عن مكتبة الموقع الإلكتروني www.4shared.com.

الكون في قشرة جوز، ترجمة مصطفى ابراهيم فهمي، سلسلة عالم المعرفة (291)، الكويت، 2003م، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com

التصميم العظيم، بالاشتراك مع ليوناردو مولدينو، ترجمة ايمن احمد عياد، دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولى، 2013م، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

(و)

ولترستيس

الدين والعقل الحديث، ترجمة وتعليق وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، نشر مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1998م.

الوليد، علي بن محمد

رسالة جلال العقول وزبدة المحصول، ضمن منتخبات إسماعيلية، تحقيق عادل العوا، مطبعة الجامعة السورية، 1378هـ - 1958م.

ويفر: جيفرسون هين

قصة الفيزياء، بالاشتراك لويد موتز (انظر: موتز).

وينبرغ، ستيفن

الدقائق الثلاث الأولى من عمر الكون، ترجمة محمد وائل الأتاسي، نشر وزارة الثقافة السورية، الطبعة الأولى، 1986م، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com

(ي)

اليازجي، كمال

اعلام الفلسفة العربية، مع انطون غطاس كرم (انظر: كرم).

اليافعي، عبد الله

مرهم العلل المعضلة في رفع الشبه والرد على المعتزلة (لم يكتب مكان طبعه ولا سنة نشره).

يفوت، سالم

ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والاندلس، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1986م.

المصادر الانجليزية

Bernard Lewis, Waht Went Wrong, New York, Oxford University Press, 2002.

Chandra Wickramasinghe, Kamala Wickramasinghe, and Gensuke Tokoro, Our Cosmic Ancestry in the Stars: The Panspermia Revolution and the Origins of Humanity Paperback, 2019. Look:

<http://libgen.rs/book/index.php?md5=F8600BE3B412672FE610D7E700C1484A>

Einstein, The method of science, in: The Structure of Scientific Thought, Great Britian, 1968.

Timothy Freke and Peter Gandy, The Hermetica : the lost wisdom of the pharaohs, judy piatkus ltd. 1997.

William Blake, The Complete Poetry and Prose of William Blake, www.4shared.com