

من مفهوم الواحد إلى مفهوم العلم

ابن سينا وابن رشد أنموذجاً



محمد مزور
باحث مغربي

مؤمنين بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

من مفهوم الواحد إلى مفهوم العلم⁽¹⁾

ابن سينا وابن رشد أمودجا

(1) ألفت هذه الورقة في ندوة: «الدين والعلم من منظور فلسفي»، المنعقدة بتاريخ 01 و02 نيسان/أبريل 2015م، اشراف د. صابر مولاي احمد، تنسيق د. عبد النبي الحري. مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، بالتنسيق مع مختبر «التاريخ والعلم والمجتمع» بكلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة شعيب الدكالي.

ملخص:

يقوم هذا البحث على فرضية مفادها أنّ الثقافات الكبرى تدور حول مفهوم مركزي ينظّم شتات إبداعاتها المتباينة، وبفضل ذلك المفهوم، هي تؤمّ غايةً ما تودّ تحقيقها في آخر المطاف. لبيان هذه الدعوى، تمّ الوقوف على مفهومين أساسيين في كلّ من الثقافة اليونانية، والثقافة العربية الإسلامية. أمّا الغرض من هذا البحث، فيتمثل في المقارنة بين التصوّر اليوناني لمفهوم (الواحد هو الكلّ)، ومدى انعكاسه على الإبداع العلمي والفلسفي من جهة، والتصوّر الإسلامي لمفهوم (الواحد في صيغته الإلهية) ومدى انعكاسه على العلوم النقلية والشرعية من جهة أخرى. وأخيراً يتوخّى البحث التحقق من الفرضية السابقة، من خلال تحليل أنموذجين من أعلام الفكر الفلسفي والعلمي في الثقافة العربية الإسلامية (ابن سينا، وابن رشد) بقصد بيان ملامح انعكاس المفهومين المذكورين آنفاً في مشروعيهما الفكريين.

تقديم:

يقوم هذا البحث على فرضية مفادها أنّ الثقافات الكبرى تدور حول مفهوم مركزي ينظم شتات إبداعاتها المتباينة، وبفضل ذلك المفهوم، هي تؤمّ غايةً ما تودّ تحقيقها في آخر المطاف. لبيان هذه الدعوى، تمّ الوقوف على مفهومين أساسيين في كلّ من الثقافة اليونانية، والثقافة العربية الإسلامية. أمّا الغرض من هذا البحث، فيتمثل في المقارنة بين التصوّر اليوناني لمفهوم (الواحد هو الكل)، ومدى انعكاسه على الإبداع العلمي والفلسفي من جهة، والتصوّر الإسلامي لمفهوم (الواحد في صيغته الإلهية) ومدى انعكاسه على العلوم العقلية والشرعية من جهة أخرى. وأخيراً يتوخّى البحث التحقق من الفرضية السابقة، من خلال تحليل أنموذجين من أعلام الفكر الفلسفي والعلمي في الثقافة العربية الإسلامية (ابن سينا، وابن رشد) بقصد بيان ملامح انعكاس المفهومين المذكورين آنفاً في مشروعيهما الفكريين.

أولاً: مفهوم الواحد:

1- في الثقافة العربية-الإسلامية:

لم يرد مفهوم العلم في الكتاب (القرآن) بمعنى المعرفة العلمية، كما هو الشأن بالنسبة إلى هذا المصطلح اليوم، ولكنّه ورد بمعنى آخر، وفي سياق مغاير. إنّ مفهوم (العلم)، كما يتّضح من خلال مضمون آيات متعدّدة، ورد في صيغة سجالية وتعجيزية؛ إذ عادة ما يأتي ذكر المفهوم بعد عملية إفحام الخصم؛ لإظهار قصوره، وعدم اطلاعه على أمور الغيب: [ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً]¹.

وهذا المعنى التعجيزي يخالف المعنى المتداول لمعنى المعرفة العلمية، التي تنبني على منهج منطقي أو تجريبي يهدف إلى الشرح والتفسير عن طريق اكتشاف القوانين والنظريات. ولم يكن القرآن مطالباً بإعطاء مفهوم للعلم في صيغته المنطقية أو التجريبية المعروفة اليوم، نظراً لكونه أتى في بيئة ليس في وسع مخاطبيها فهم الدلالة الدقيقة لهذا المفهوم. كما أنّ الديانات، التي جادلت الإسلام، طرحت نوعاً من النقاش الميتافيزيقي على شكل اكتساب المهارة في معرفة الغيبات. وقد أخذ الخطاب القرآني بهذا الفهم السجالي، الذي يركز على التحدي وتعجيز الآخر، في كلّ القصص والأخبار التي وردت في سوره وآياته بقصد

1- سورة الإسراء: الآية 85.

التذكير والموعظة: [ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء]²، [فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم والله يعلم وأنتم لا تعلمون]³، [اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم]⁴.

لم يكن الوعي العربي مهياً، في هذه الفترة (فترة ظهور القرآن)، لقبول دلالة مغايرة لمفهوم العلم غير المعنى الغيبي، حيث لم يكن العلم منفصلاً عن الدين، أو الدين منفصلاً عن العلم. إن ارتباط العلم بالبحث في الظواهر الطبيعية لم يكن له مجال في حقل التصور والوعي العربي آنذاك. والمجال الوحيد، الذي كان يسمح للظواهر الطبيعية بأن تتعايش في وعي العربي، هو النظر إليها كعبرة وتذكرة؛ أي كدلالة على وجود قوة خفية هي المبدأ والأصل. لهذا كان الخطاب القرآني يمر عبر هذا الجسر، للنفاذ إلى أعماق الوجدان العربي، أعني النظر في ظواهر الكون، لتلمس آثار وتجليات قوة الوجدانية في التعدد الظاهري للموجودات: [أفرايتم الماء الذي تشربون أنتم أنزلتموه من المزن أم نحن المنزلون.. أفرايتم النار التي ترون أنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشئون]⁵، [سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق]⁶.

هذا المعنى الغيبي، الذي اكتسبه مفهوم العلم، كان ضرورياً للدفاع عن قضية التوحيد؛ ذلك أن معرفة الواحد في صيغته الإلهية غير ممكنة إلا بجواز العلم بالغيب. كما أن طبيعة الواحد، في التصور الإسلامي، تنتفي عنها الحضرة، كما سيلاحظ المتصوفة ذلك فيما بعد؛ لهذا سيجاهدون عن طريق الرياضة من أجل استرجاع هذه الحضرة المفقودة. إن العلاقة بين الله والعالم هي: إما علاقة اتصال، وإما علاقة انفصال؛ ففي المسيحية، مثلاً، تُوجد علاقة اتصال بين الخالق والمخلوق في شكل التثليث (الأب، الابن، الروح القدس). أما الإسلام، فهو يرفض التثليث أو التعددية؛ لأنه يرفض علاقة الاتصال، ويدافع عن مفهوم الواحد غير القابل للانقسام، أو الانشطار؛ لذا كان الجدل يكتسي صيغة ميتافيزيقية، نظراً لانعدام التجليات التي ينشطر إليها الواحد.

بعد وفاة الرسول، ستنقطع الرسالات؛ لأن القرآن يمثل آخر رسالة سماوية، والنبى العربي هو خاتم الأنبياء. وعلى إثر هذا التوقف للوحي، لم يجد المسلم بداً من العودة إلى الكلام الإلهي (القرآن)، ليبحث فيه عن حلول لما سيستجد من نوازل، كما سيعود المسلم إلى الأحاديث النبوية من أجل تبويبها وتصنيفها، باعتبارها أصلاً ثانياً يُضاف إلى الكتاب (الأصل الأول). والحديث هو جزء من السنة (التي تعني ما قاله الرسول، أو فعله، أو أقره، أو سكته عنه)، وهي العلم الذي يلزم الاهتداء به في حياة الناس. وتبويب (العلم)،

2- سورة البقرة: الآية 255.

3- سورة آل عمران: الآية 66.

4- سورة العلق: الآيات 3-5.

5- سورة الواقعة: الآيتان 68-72.

6- سورة فصلت: الآية 53.

بهذا المعنى، لا يعني ظهور علم جديد، أو إنشاء معرفة جديدة؛ بل إنَّ العلم مكتمل ومكوّن. إنَّه مُعطى ولا يُبنى. إنَّ الجهد، الذي بذله المسلمون في عملية التصنيف والتبويب، اعتبروه تحصيناً لبنيان العلم، ومحافظةً عليه؛ لأنَّ العلم كان يعني (الحديث) وما يتّصل به. «وبعبارة أخرى، كان (العلم) يُستعمل في مقابل الرأي، فهو، إذًا، المرويات من حديث وتفسير وغيرهما من المعارف الدينية»⁷.

وبالعودة إلى الكتاب والسنة، بدأ استنباط (الأحكام الشرعية). هكذا نشأ علم الفقه وأصوله. أمّا الفقه (فهو جملة من العلوم بأحكام شرعية)، وأمّا علم أصول الفقه «فإنَّه يُفيد، في عرف الفقهاء، النظر في طرق الفقه على طريق الإجمال، وكيفية الاستدلال بها، وما يتبع كيفية الاستدلال بها»⁸.

لقد أصبح مفهوم العلم يعني المعرفة بالأحكام، وطرق استنباطها، ولم يُعد يعني المعرفة بأمور الغيب، أو تعجيز الخصم عن طريق امتلاك المعرفة الغيبية. القياس، هاهنا، يعني مساواة فرع لأصل في علّة الحكم، أو تحصيل حكم الأصل في الفروع، لاشتباههما في علّة الحكم عند المجتهد⁹. وذلك من أجل «قياس ما لم يرد فيه نصّ ولا خبر على (مثال سابق)، يضبطه نص، أو خبر، أو إجماع»¹⁰. فالحالة، التي لم يرد فيها نص من كتاب أو سنة، أو لم يحصل حولها إجماع، يلزم الاجتهاد فيها بقياسها على حالات مشابهة سابقة، لإلحاق المختلف فيه بالمتفق عليه¹¹. ومن ثم كانت الأصول أربعة: أصلان عبارة عن علم منقول وهما الكتاب والسنة، وأصلان عبارة عن علم مستنبط، وهما الإجماع والقياس.

علوم التفسير والحديث، علوم الفقه وأصوله، هي الخطاب الأول الذي تشكّل حول النص القرآني. وإثر هذا التشكل، تحول مفهوم العلم من كونه معرفة بالغيب، إلى كونه فهمًا للطرق التي ورد بها الغيب، وكيفية احتضان اللغة العربية للسرّ الإلهي. وقد يكون هذا السبب الذي جعل الثقافة العربية تختص بإنتاج علم فريد، هو علم الفقه وأصوله.

عندما امتدت أطراف الإمبراطورية الإسلامية، وأصبح العنصر العربي يشكّل أقلّيّة، بالمقارنة مع البلدان المفتوحة ذات العرق غير العربي، نشأت المعارضة السياسية لدولة الخلافة السنية. وكانت إحدى واجهات الصراع الفكري والإيديولوجي تتمثل في استغلال المعتقدات المحلية القديمة وإلباسها رداءً إسلامياً من أجل زحزحة النظام المركزي. هكذا سيظهر تأويل النص القرآني والحديث النبوي، بقصد تحميلهما بمعنى باطني يخدم قضية المعارضة. وقد تجلّى هذا التأويل في إضفاء المعنى الثنوي على مضمون الآيات

7- الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، بيروت، 1984م، ص 64.

8- البصري، أبو الحسين، المعتمد في أصول الفقه، قدّم له وضبطه الشيخ خليل الميس، بيروت 1983م، ص 4-5.

9- حنفي، حسن، دراسات إسلامية، بيروت، 1982م، ص 63.

10- الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، مرجع سابق، ص 64.

11- حنفي، حسن، دراسات إسلامية، مرجع سابق، ص 63.

والأحاديث، حيث رُوِّجت، مثلاً، أحاديث تمجد العقل باعتباره أول ما خلق الله، أو أن الرسول خلق قبل آدم، وغيرها من المضامين التي تفيد تأليه ما دون الله على سبيل الاشتراك في الألوهية. كما تمثلت هذه المعارضة في نشر التعاليم الغنوصية (العرفانية)، ومبادئ الهرمسية والأفلاطونية المحدثة، التي تجلت في اعتقادات الشيعة وآراء المتصوفة¹². كل هذه التيارات الدينية والفلسفية تلتقي في جذر واحد، هو ما يمكن أن ندعوه بمبدأ الاتصال؛ أي إقامة علاقة مباشرة بين الله والعالم.

معنى هذا أن مبدأ التوحيد الإسلامي أصبح مهدداً، لهذا بدأت فترة الدفاع عن عقيدة التوحيد، وبدأ التنظير لمفهوم الواحد. هكذا ظهر علم التوحيد، أو علم أصول الدين. لقد توسع مفهوم العلم، ولم يعد يعني استخلاص الأحكام الشرعية، أو البحث عن الأدلة الشرعية؛ بل أصبح العلم يعني البحث النظري عن الأصول؛ أي المبادئ الأولى التي تتحكم في بناء العلم ذاته. إن علم أصول الدين هو الذي يحدد رؤى المسلم تجاه العالم بالاعتماد على العقيدة، بينما علم أصول الفقه يحدد رؤاه بالاعتماد على الشريعة.

النظر - أعني الاستدلال - هو الذي يفيد العلم عند المتكلمين. أما المذاهب، التي أرادت أن تفسر الأساس الذي تقوم عليه تلك الإفادة، فهي مذهبان رئيسان: مذهب الأشاعرة ومذهب المعتزلة. الأول يرفض السببية، ويقول بـ «العادة»، والثاني يتبنى نوعاً من السببية التي لا تفيد الضرورة، ويسميتها «التوليد».

فالأشاعرة يرون أن ما يؤسس المعرفة الاستدلالية هي العادة «بناء على أن جميع الممكنات مستندة إلى الله سبحانه ابتداءً، وأنه - تعالى - قادر مختار، ولا علاقة بين الحوادث إلا بإجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض، كالإحراق عقيب مماسة النار، والري بعد شرب الماء». أما المعتزلة، فهم يؤسسون الاستدلال على فكرة التوليد «ومعنى التوليد عندهم.. أن يوجب فعل لفاعله فعلاً آخر، كحركة اليد والمفتاح. والنظر فعل للعبد واقع بمباشرته، يتولد منه فعل آخر هو العلم»¹³.

إذاً، النظر يفيد علماً مؤسساً على العادة عند الأشاعرة، ومن ثم لا ينتج معرفة ضرورية؛ لأن اقتران ما يُعدُّ سبباً وما يُعدُّ مسبباً غير ضروري عندهم، كما يقول الغزالي. ليست، هاهنا، أسباب ومسببات تربطها علاقة ضرورية؛ بل هي تخضع لإرادة الفاعل المختار. أما عند المعتزلة، فالنظر يفيد العلم عن طريق التوليد، وليس عن طريق السببية. فالفكرة قد تتولد عنها فكرة، وعن هذه تتولد فكرة أخرى، ولكن دون أن تكون هناك ضرورة منطقية بين هذه الأفكار؛ بل هي أشبه بتداعي المعاني. ذلك أن «المتولد ذات منفصلة

12- للتوضيح أكثر، يراجع كتاب الأستاذ محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، بيروت، 1984م.

13- الإيجي، المواقف، بيروت، (د.ت)، ص 27.

عن السبب، حادثة كحدوث السبب نفسه.. ويبين صحة ذلك أنه مع وجود السبب يصح وقوع عارض يمنع وجود المسبب، فلا يثبت له حق الإيجاب على الحقيقة؛ بل يكون حكمه ما يقع بالدواعي»¹⁴.

النظر الكلامي لا تؤسسه العلاقات السببية المنطقية؛ بل تؤسسه العادة أو التوليد، وكلاهما نفي للعلاقة العلية الضرورية، التي يبنّي عليها التفسير العلمي. والمتكلمون يطلقون «العلم» على أمرين:

- علم الله، وهو ليس علماً اضطرارياً ولا استدلالياً.

- علم الخلق، وهو ينقسم إلى قسمين:

● علم ضروري: وهو الذي يحصل عن طريق الحواس والحدس، وبلغه الباقلاني: «..الضروري ما لزم أنفس الخلق لزوماً لا يمكنهم دفعه، والشك في معلومه، نحو العلم بما أدركته الحواس الخمس، وما ابتدئ في النفس من الضروريات»¹⁵.

● علم نظري: وهو الذي يحصل بالاستدلال، و«الاستدلال هو نظر القلب المطلوب به علم ما غاب به عن الضرورة والحس»¹⁶.

إذا كان العلم الضروري يشترك فيه الناس جميعاً؛ لأنهم يتوافرون على الحواس الخمس والشعور الباطني بوجودهم، أو الوعي بالذات، فإن العلم النظري الحاصل بالاستدلال خاص بالعلماء. وهذا العلم هدفه معرفة «الغائب» عن الحواس الخمس والحدس، فكيف تحصل هذه المعرفة؟

معرفة الغائب تحصل بالدليل، فما الدليل؟ يجيب الباقلاني: «هو المرشد إلى معرفة الغائب عن الحواس، وما لا يعرف باضطرار، وهو الذي ينصب من الإمارات، ويورد من الإيماء والإشارات مما يمكن التوصل به إلى معرفة ما غاب عن الضرورة والحس»¹⁷. والدليل «على ثلاثة أضرب: عقلي له تعلق بمدلوله، نحو دلالة الفعل على فاعله، وما يجب كونه عليه من صفاته، نحو حياته وعمله وقدرته وإرادته. وسمعي - شرعي دال من طريق النطق بعد المواضعة، ومن جهة معنى مستخرج من النطق. ولغوي دال من جهة المواطأة والمواضعة على معاني الكلام، ودلالات الأسماء والصفات وسائر الألفاظ»¹⁸.

14- القاضي عبد الجبار، المحيط بالتكليف، تحقيق السيد عزمي، مراجعة أحمد فؤاد الأهواني، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ص 382-383.

15- الباقلاني، الإنصاف، بيروت، 1986م، ص 23.

16- المصدر نفسه، ص 25.

17- الباقلاني، التمهيد، بيروت، 1987م، ص 33-34.

18- الباقلاني، الإنصاف، ص 25.

الدليل هو المرشد لمعرفة «الغائب»، وهذا المرشد إما أنه يعتمد على العقل أو الشرع أو اللغة في نشأته وتكوينه. والاستدلال المشيد بهذه الطريقة سينطلق من الشاهد إلى الغائب، من الطبيعة إلى الله، من المخلوق إلى الخالق. هكذا يفكر المتكلم: «والذي نحتاج إليه في أن نثبت -جل وعز- محدثاً للأجسام وغيرها، أن نبين الحوادث التي تقع من أحدنا... ثم نبين حاجتها إلى محدث في حدوثها؛ إذ ليس بنا حاجة إلى أن نبين ذات المحدث»¹⁹.

لقد كان هم علم أصول الدين بيان أن «صانع العالم واحد، والواحد الحقيقي هو الشيء الذي لا ينقسم»²⁰؛ إذ «لو كان له ثانٍ لصح التمانع بينهما»²¹. إن علم أصول الدين، سواء عند المعتزلة أم عند الأشاعرة، هو علم الواحد، أو هو علم بمفهوم الواحد، الذي لا يقبل الانقسام أو الانشطار. لقد انصب جهد المتكلم على تنزيه الواحد عن الند والشبيه، فراح يبحث عن الصفات السلبية من أجل خدمة قضية التنزيه، فالواحد لا يشبه الحوادث، وليس في زمان، وليس في مكان، كما أن قدرته لا تشبه قدرتنا، وإرادته لا تشبه إرادتنا، وحياته لا تشبه حياتنا، وعلمه لا يشبه علمنا، وكذلك سمعه وبصره وكلامه. وهكذا أخذ المتكلم يجرد الواحد من الصفات الموجبة، التي قد تقبل التشبيه والتجسيم والاشتراك مع سائر المخلوقات، وذلك بقصد إلغاء علاقة الاتصال نهائياً. ولكن ما غاب عن العقل الكلامي هو أننا كلما ارتقينا في التجريد، اقتربنا من الفراغ. وهذا يعني، أيضاً، الانتقال من الشاهد إلى الغائب، من العلم إلى الجهل: لقد عاد الغيب ليصبح موضوعاً للعلم من جديد! والمتكلم شعر بهذا، ولم يزد على أن قال: «حقيقة الله -تعالى- غير معلومة للبشر، وعليه جمهور المحققين»²².

إذاً، تغير مفهوم العلم لتصبح دلالاته تتعلق بالواحد غير القابل للانقسام، والبحث في ذاته وصفاته. لقد أراد علم الكلام أن يحدد مفهوم الواحد كوحداً محضة، وهذا ما جعله يقترب من الموضوع الرياضي؛ أي الوحدة الخالصة كتصور في الذهن. وهذا التصور هو الذي دفع المتكلم إلى تحديد مفهوم الواحد بصفات تلغي أي إمكانية للاشتراك مع الغير أو الآخر، فالواحد ليس غيراً، وليس جمعاً. وهذا ما جعل موضوع العلم أكثر تجريداً، عندما نضج علم الكلام، ولم يعد مقتصر على الأصول العقائدية الصرفة؛ حيث أصبح هذا الموضوع «هو المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية تعلقاً قريباً أو بعيداً»²³.

المعلوم هو اصطلاح كلامي يستخدم مقابلاً للموجود والمعدوم في الفلسفة، إنه لفظ عام تتسع دلالاته لتشتمل على ما هو موجود وما ليس موجوداً؛ لذا أصبح علم الكلام ليس علماً بالموجود؛ بل هو علم بالمعلوم،

19- القاضي عبد الجبار، المحيط، ص 76.

20- الجويني (إمام الحرمين)، لمع الأدلة، تحقيق فوقية حسين محمود، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثانية، 1987م، ص 98.

21- القاضي عبد الجبار، المحيط، ص 40.

22- الإيجي، المواقف، ص 310.

23- المصدر نفسه، ص 7.

سواء كان موجوداً أم معدوماً. وإذا كان الموجود شيئاً من الممكن أن نعلمه، فإن المعدوم سي طرح مشكلة أمام المتكلمين على الصيغة الآتية:

المعدوم شيء أم لا؟

ذهب الأشاعرة، وأهل السنة عامةً، إلى القول بأن المعدوم ليس شيئاً، ولكنه يُعلم، كعلمنا بقيام الساعة، وهي لم تحدث بعد، وكعلم الله بالعالم قبل حدوثه... إلخ.

أما المعتزلة، فيرون أن المعدوم شيء، لأن ما ليس شيئاً لا يُعلم.

ابن حزم ذهب إلى رأي يرفض شيئية المعدوم (المعتزلة)، ويرفض القول بعدم شيئية المعدوم مع جواز العلم به (الأشاعرة). يقول: «اختلف الناس في المعدوم، أهو شيء أم لا؟ فقال أهل السنة وطوائف من المرجئة كالأشاعرة وغيرهم: ليس شيئاً، وبه يقول الفوطي أحد شيوخ المعتزلة. وقد قال سائر المعتزلة: المعدوم شيء».

«وقد ادعوا أنّ المعدوم يُعلم، وهذا جهل منهم بحدود الكلام، لاسيما ممّن أقرّ بأن المعدوم لا شيء، وادعى، مع ذلك، أنه يُعلم. فألزمناهم على ذلك أنهم يعلمون لا شيء، وأن الله -تعالى- يعلم لا شيء. فجسر بعضهم على ذلك، فقلنا له: إن قولك: علمت لا شيء، وعلم الله تعالى لا شيء، ملائم لقولك لم أعلم شيئاً، ولقولك: لم يعلم الله -تعالى- شيئاً، لا فرق بين معنى القضيتين البتة؛ بل هما واحد وإن اختلفت العبارتان. وإذا هو كذلك، فقد صحّ أن المعدوم لا يُعلم»²⁴.

وقد نشأت مشكلة المعدوم من السؤال الآتي: هل كان الله يعلم العالم قبل خلقه؛ أي عندما كان «معدوماً» و«غير موجود»؟ وبما أنّ علم الله قديم، فلا بدّ من أن يكون عالماً بـ «شيء»؛ لأنّ العلم لا يكون بـ «لا شيء». فهل هذا يعني أنّ العالم قبل أن يوجد كان «شيئاً ما»؟ وإذا كان كذلك، فهذا يعني أنّ «المعدوم شيء»، هذا هو موقف المعتزلة عامةً. أمّا أهل السنة والأشاعرة، فهم يرون أنّ المعدوم ليس شيئاً.

ظهرت مشكلة المعدوم على هذه الصيغة، نظراً لأنّ المتكلمين لم يكونوا يميّزون بين زوجين قويين من المفاهيم هما الجزئي والكلي، كما تداولهما الخطاب الفلسفي. لو انتبه المتكلمون إلى مسألة الكليات، لو فروا على أنفسهم الكثير من العناء النظري. هذا العناء النظري الذي سيتضح أكثر عندما سيميز بعض المتكلمين في المعلوم بين الموجود والمعدوم من جهة، وبين معلوم ليس بموجود وليس بمعدوم من جهة أخرى، مثل علم الإنسان بوجوده، وعلمه بعلمه... إلى غير ذلك. لقد أطلق أبو هاشم اسم «الأحوال» على هذه المعلومات،

24- ابن حزم، الفصل، الجزء الخامس، تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، 1985م، ص 155-158.

التي لا تتصف بالوجود والعدم، فهي غير موجودة وجوداً محسوساً (مادياً)، وغير معدومة عدماً مطلقاً؛ لأنها تُدرك ويمكن التفكير فيها.

سببين الغزالي هذا الذي خفي على المتكلمين، ما ألجأهم إلى الخوض في مشكلات عويصة يصعب الخروج منها بحل سليم. يقول: «وهذا هو الذي أشكل على المتكلمين وعبروا عنه بالحال، واختلفوا في إثباته ونفيه. وقال قوم: ليس بموجود ولا معدوم، وأنكره قوم. وأشكل عليهم الافتراق والاشتراك بين الأسماء؛ إذ السواد والبياض يشتركان في اللونية، ويفترقان في شيء. فكيف يكون ما فيه الافتراق وما فيه الاشتراك واحداً؟ ومنشأ ذلك سوء فهم بعضهم عن اعتقاد شيء له وجود في النفس لا وجود له في الخارج، إذا ثبت في النفس صورة كلية. وليس في الوجود كونها كلية بهذا الاعتبار؛ بل هو ثابت في الأعيان بالاعتبار الأول»²⁵.

هكذا وصل علم الكلام إلى مأزق نظري لم يستطع تجاوزه، وذلك نتيجة دفاعه عن علاقة الانفصال في أقصى حالاتها؛ أي أن المتكلم كان منشغلاً بضرورة فصل الله عن العالم، وإقصاء إمكانية الاختلاط أو الاشتراك. وحين استنفذ النظر الكلامي هذه الإمكانية، بدأ ينتفض في كل الاتجاهات باحثاً عن بؤر أخرى للاكتشاف، لكي تستمر النظرية، ويحيا المنهج.

هذا المأزق النظري هو الذي أراد أن يتجنبه المتصوّف، وقرّر أن يبني «العلم» على علاقة مضادة تماماً لعلم الكلام، أعني علاقة الاتصال. التجربة الصوفية أرادت أن تعيد علاقة الاتصال المفقودة بين الله والعالم، والتي اجتهد المتكلم وجاهد لرفعها. كما أن المتصوّف سيعيد الحضرة الإلهية إلى العالم، هذه الحضرة التي كان الفقيه يتحدث عنها كغيب. إن علوم الفقه تتحدث عن الله بالوسائط عن طريق الرواية الفردية أو الجماعية، وأقصى ما تصل إليه هذه العلوم هو الانتهاء إلى الرسول، وهو مخلوق كسائر المخلوقات. لهذا السبب دخل المتصوّف في صراع مع الفقيه؛ لأن هذا الأخير يأخذ علمه من ميت عن ميت (إشارة إلى رواية الحديث عن فلان عن فلان...)، في حين يأخذ علمه هو مباشرة من الحي الذي لا يموت.

الفقيه يهتم بأمور الدنيا وهي زائلة، «فالفقيه هو العالم بقانون السياسة وطريق التوسط بين الخلق إذا تنازعوا بحكم الشهوات، فكان الفقيه معلم السلطان ومرشده إلى طرق سياسة الخلق وضبطهم». ليس هذا فحسب، «بل يحكم الفقيه بصحة الإسلام تحت ظلال السيوف»²⁶. في حين أنّ العلم الحقيقي هو علم طريق الآخرة، الذي يتمّ بوساطة «المكاشفة». والعالم الحق هو الذي يعرض عن أمور الدنيا كلية، ويشغل بالمجاهدة من أجل تحقيق المشاهدة.

25- الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، دار الأندلس، بيروت، الطبعة الثانية، 1978م، ص 246-247.

26- الغزالي، إحياء علوم الدين، الجزء الأول، بيروت، (د.ت)، ص 17-18.

أما المتكلم، فهو ليس عالماً بجوهر التوحيد، والطريق التي سلكها توصل إلى الإلحاد، وليس إلى الإيمان؛ لأنه سلك طريق التنزيه؛ فغيب الله عن العالم، في حين أن التوحيد الحقيقي يقول بالحضرة الإلهية في العالم، وتجلي الخالق في المخلوقات؛ ذلك «أنّ التنزيه، عند أهل الحقائق، في الجنب الإلهي، عين التحديد والتقيد، فالمنزه إمّا جاهل وإمّا صاحب سوء أدب». كما أن التشبيه بدوره يوصل إلى الكفر، «أما من جمع في معرفته بين التنزيه والتشبيه... فقد عرفه مجملًا لا على التفصيل، كما عرف نفسه مجملًا لا على التفصيل»²⁷.

إن مفهوم العلم في التصوف اتخذ مضموناً آخر يتعارض مع المعنى الذي ورد به في علم الفقه وأصوله، أو في علم أصول الدين (علم الكلام). وهذا المعنى الجديد يتلخص في القول بإمكانية تحقيق الوحدة المطلقة بين الله والعالم، إمّا بحلول الإله في العالم، وإمّا بفناء العارف في الذات الإلهية. إن العلم، هاهنا، سيعني كشف الحجب بين الخالق والمخلوق من أجل اكتشاف السر وامتلاكه.

العلوم الإسلامية لم تُعن بتشديد موضوع علمي يستند على الروح «الوضعية»؛ بل كانت هذه العلوم تفرغ حول الغيب، وعملت جاهدة لتقنيه وضبطه دون جدوى. لقد غابت الطبيعة موضوعاً للعلم من التصور الإسلامي؛ إذ نُظر إليها من زاوية الخلق. إن المتكلمين أنكروا فكرة «الطبع» و«الطبيعة»، وهما موضوع العلم الطبيعي «الوضعي». أما عنايتهم بـ«الشاهد»، فلم تكن لذاته؛ بل كانت من أجل الغائب، لذلك صار كلّ منهم يشيد عالم «الشاهد» بالصورة، التي تمكّنه من التدليل على صحة مذهبه في «الغائب». هكذا نشأت العلوم الإسلامية لشرح وتفسير ما قاله الله، وما قاله الرسول، وأرادت أن تطوّر مضمون الآيات والأحاديث لتعضيد الموضوع الذي تشيده. إنّ هذه العلوم ظلّت، طوال حياتها، «ترضع» من ثدي الشريعة، ولم تقطع قط؛ أي أنها لم تصل إلى مرحلة النضج النظري.

ستشهد الثقافة الإسلامية مجيء «علم» جديد لم ينشأ في أحضانها، ولم يبرز من صلب الشريعة؛ بل كان قد اكتمل وانتهى في ثقافة أخرى هي الثقافة اليونانية. وقد عرف مفهوم العلم، في الثقافة اليونانية، عدة تحولات، قبل أن ينتهي إلى الصيغة الأرسطية، التي ستنقل إلى الثقافة الإسلامية.

2- في الثقافة اليونانية:

لقد ارتبط مفهوم العلم بالوجود مع بدايات الفكر اليوناني المعقلن، عندما انفصل العقل عن الأسطورة. وقد ترافق هذا الانفصال مع ظهور نظام البوليس ((Polis) (المدينة)، وتركيز النظام الديمقراطي على المستوى السياسي²⁸. هكذا بدأ التفسير العقلاني للعالم بالبحث عن أصله ومبدئه، وقام الحكماء الطبيعيون

27- ابن عربي، فصوص الحكم، تعليق أبو العلا عفيفي، الطبعة الثانية، بيروت، 1980م، ص 68-69.

28- بصدد ظهور نظام الدولة - المدينة، يراجع:

- J. P. VERNANT, Les origines de la pensée grecque. Ed. P.U.F. 1981 (pour la 4^{ème} éd.) P. 29.

الأوائل ببذل مجهود نظري سيحدث تحولاً حاسماً في تاريخ الثقافة اليونانية. لقد اعتمد هؤلاء الحكماء على مفهوم الواحد في صيغته الطبيعية لتفسير أصل الوجود، ورأوا أنّ هذا الواحد الطبيعي يمكن أن يكون هو الماء، على رأي أحدهم، أو الهواء، أو النار... على رأي آخرين.

بصدد حديثه عن بداية التفكير الفلسفي عند اليونان، يقدّم نيتشه الملاحظة الآتية: «يظهر أنّ الفلسفة اليونانية بدأت بهذه الفكرة العبثية: الماء هو أصل كلّ الأشياء. هل يجب الوقوف عند هذه الفكرة وأخذها بجديّة؟ نعم، وذلك لأسباب ثلاثة: أولاً لأنّها بديهية تعالج أصل الأشياء، ثانياً لأنّها تتحدث عن هذا الأصل دون خيال أو أسطورة، وأخيراً لأنها تتضمّن هذه الفكرة: الكل هو الواحد»²⁹.

عندما أتى السفسطائيون أكدوا الطابع النسبي للعلم، بمعنى أنّ العلم يتعلّق بالإحساسات، وهذه الأخيرة هي التي تحدّد طبيعة المعرفة. فما هو حقّ عندي قد لا يكون كذلك عند غيري، وما أشعر به أنا ليس بالضرورة هو ما تشعر به أنت. وقد دفع الشكّك بهذه الأطروحات إلى أقصى نتائجها، حيث اعتبروا أنّ الوجود غير قابل للمعرفة على الإطلاق. سقراط هو الذي سيعيد الإيمان بإمكانية قيام العلم، والتوصل إلى إدراك الحقائق الثابتة. إلا أنّ الحقائق المقصودة، ها هنا، هي الحقائق الأخلاقية، والمعرفة، بدورها، ستكون فضيلة. إنّ المعرفة الحقيقية هي التي تكشف عن الطبيعة الثابتة لحقيقة العدالة والظلم، والخير والشر، والحب والكرهية، والسعادة والشقاء... إلخ.

سيستمر هذا المعنى الأخلاقي مع أفلاطون، حيث سيصبح الهدف من العلم توفير إمكانية الاتصال بعالم المثل. لقد عمد أفلاطون إلى تقسيم الوجود إلى قسمين؛ عالم محسوس وعالم معقول. وهذا الأخير هو الذي يمثل الحقيقة ضدّ العالم المحسوس، الذي يمثل الوهم. إن الوساطة بين العالمين، التي تمكّننا من الانتقال من المحسوسات إلى المعقولات، هي علم الرياضيات. بدراستنا للرياضيات سنتمرن على التجريد والابتعاد عن كلّ ما هو محسوس ومادي، ومن ثمّة سنتمكّن من التعرف إلى مثالات الأشياء والأفكار في حدّ ذاتها عن طريق الجدل الصاعد. والهدف الأقصى من هذا الانتقال هو إدراك الحقائق الأبدية، التي توجد على رأسها الحقيقة العليا: حقيقة الخير أو مثال الخير.

أرسطو هو الذي سيغيّر هذا المعنى الأخلاقي، الذي كان العلم يسخر من أجله، وهو الذي سيوضح العلاقة الدقيقة بين ما هو علمي وما هو أخلاقي. وبذلك سيرفض التقسيم الثنائي للوجود عند أفلاطون، وسيقوم تقسيماً آخر للموجودات إلى جزئيات وإلى كليّات. إنّ الفرق بين التقسيمين هو أنّ الجزئيات المحسوسة ليست خيالات وأوهاماً كما يرى أفلاطون؛ بل هي مصدر من مصادر المعرفة العلمية عند أرسطو. والمعرفة

29- F. Nietzsche, Naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque, ed. Gallimard, P. 34-35.

تصبح علمية عندما نكتشف الطبيعة الكلية السارية بين الجزئيات المحسوسة؛ أي عندما تصبح معرفتنا علماً بما هو كلي.

بعد أرسطو، ستدخل الثقافة اليونانية مرحلة الانحطاط، وسيعرف العقل تآكلاً ذاتياً نتيجة تعدد المدارس التي توزعت الحقيقة بينها إلى حقائق متضاربة. حيث ظهر الشكاك الذين انتهوا إلى نفي وحدانية الحقيقة، ورفض العقل الكوني، العقل المنطقي (البرهاني، خاصة، كما قال به أرسطو). وبابتعادها عن شروط المعرفة العلمية العقلانية، دخلت الثقافة اليونانية في مرحلة عقم نظري أدى بها إلى التناحر الجدلي، حيث بدأ التركيز على نقائص العقل، ما أفضى إلى اليأس من كل معرفة عقلية. ولعل ما رسّخ هذا اليأس والابتعاد عن العقلانية انفصال العلم عن التجربة التي تضبط القول، وتبين تهافت ما هو ميتافيزيقي. ومن ثم برز الخصم العنيد للعقل في كل زمان، وهو اللاعقل، أداة للمعرفة تعتمد الاتصال المباشر بالموضوع، بدلاً من آليات الاستدلال والاستنباط والاستقراء... التي تُبنى على بديهيات العقل، أو معطيات الحواس.

باستبعاد دور العقل في فهم العالم، يفسح المجال أمام التصورات الغيبية (الأسطورية والسحرية والدينية). وهذا ما يفسر ظهور المذاهب الروحانية، التي تشبع رغبة الإنسان في المعرفة، عندما ييأس من القنوات العقلية والحسية، التي كانت تشبع تلك الرغبة. إنّ الحاجة إلى الوحي والإلهام ضرورية، عندما يهجر العقل وأدواته، والحس ومعطياته. هذا هو المآل، الذي وصلت إليه الثقافة اليونانية، بعد عصر ازدهار العقل، الذي امتد من القرن السادس قبل الميلاد، مع الطبيعيين الأوائل، إلى القرن الرابع قبل الميلاد مع أرسطو. فترة ازدهار العقل هذه أعقبتها فترة انحطاط، حيث ظهرت مذاهب فلسفية مفعمة بروح دينية مثل العودة إلى الفيتاغورية، التي تقرّ العالم بالاعتماد على الأعداد، ومن ثمّ تقديسها للعدد باعتباره أصلاً للكون؛ ومزجها بالأفلاطونية، التي تقدم نظرية خاصة في المعرفة باعتبارها تذكراً، وتنصيب مثال الخير على قمة البناء الأنطولوجي للعالم. إنشاء فلسفة من هذا المزيج هو ما دُعِيَ بالأفلاطونية المحدثّة التي أسسها نوميونيوس، الذي سيؤثر في فلسفة أفلوطين وفي مدرسة الإسكندرية بشكل عام³⁰.

بعد تأسيس الإسكندرية، في القرن الثالث قبل الميلاد، ستشتهر هذه المدينة بخزانتها ومدرستها التي عرفت أوج ازدهارها في القرنين الثالث والرابع للميلاد. وقد روجت هذه المدرسة لمذهب فلسفي يعرف بالهرمسية، وهذه الأخيرة «مستمدّة، في جانبها الفلسفي/ الديني، من الفيتاغورية الجديدة والأفلاطونية المحدثّة، وفي جانبها العلمي (التنجيم خاصة)، ممّا انتقل إلى مصر من العلوم الكلدانية، عندما كانت تحت السيطرة الفارسية. أمّا الكيمياء الهرمسية، فهي مزيج من الكيمياء النظرية اليونانية وفنّ صناعة الذهب المصرية. هذا بالإضافة إلى تأثرها بالزرادشتية والعلوم السحرية المجوسية، التي كانت منتشرة في مصر»³¹. وتطرح

30- الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، الفصل الثامن: العقل المستقبل في الموروث القديم.

31- المصدر نفسه، ص 175.

الهرمسية (كسائر المذاهب الدينية) مسلكاً للخلاص يتحقق بوساطة النفس. وهذا المسلك يتم بمعرفة الإله عن طريق تخليص النفس من سجن البدن للعودة بها إلى أصلها الإلهي. إن طريق العرفان (الغوص)، وليس العقل، هو السبيل الذي يسمح بالاتصال بالعالم العلوي، بفضل معرفة أسرار الكون والتدرج في الانتقال من مستوياته الدنيا إلى مستوياته العليا (الأفلاك والعقول السماوية).

ما نوع العلم الذي سينتقل إلى الثقافة الإسلامية عبر هذا التراث الإنساني؟

إن العلم، بالمعنى الأرسطي، هو الذي سينتقل إلى الثقافة الإسلامية، وعليه ستتأسس الفلسفة الإسلامية. ولكن عند قدوم العلم الأرسطي ليقترن بنية الثقافة الإسلامية، سوف يصطدم بمعنى آخر للعلم كانت تتبناه هذه الثقافة، أو، لنقل، سيصطدم بمنظور مغاير للعلم كان مسيطراً على التصور الإسلامي. ذلك أن العلم في الثقافة الإسلامية يعود، في أصله، إلى جذر أساسي هو «مفهوم الواحد في صيغته الإلهية». ومن هذا الواحد، بدأ يتشكل مفهوم العلم في الإسلام. وقد كان طبيعياً أن يضيف هذا الواحد خصائصه العامة على الموضوعات المختلفة التي ستعرفها العلوم الإسلامية. في حين يعود العلم، عند اليونان، إلى جذر آخر هو «مفهوم الواحد في صيغته الطبيعية»، وقد انتقلت خصائص هذا الواحد إلى مفهوم العلم وموضوعه. إن مفهوم العلم، عند اليونان وعند المسلمين، تشكل داخل بنيتين مختلفتين تقومان على ثابتين متغايرين، أحدهما يعود إلى الطبيعة، وثانيهما يعود إلى الألوهية. وهذا ما يفسر غياب «الطبيعة» موضوعاً للعلوم الإسلامية، واحتمائها بالشرعية، وانشغالها بتأويل الكلام الإلهي. وهذا ما يفسر، أيضاً، انشغال اليونان بالتفكير في مشكلة الوجود ومشكلة «الفيزيس»، واختلاف علومهم حول التقسيم السليم للموجودات، وكيفية الوصول إلى الحقائق الثابتة حول العالم.

كيف تتعايش المفاهيم على الرغم من تعارضها؟

كيف تتجاوز البنيات الثقافية على الرغم من اختلافها؟

كيفما كان الجواب عن هذا النوع من الأسئلة ذات الصبغة الإستمولوجية، فإن ما هو ثابت، في علاقة العلمين والثقافتين، أن العلم الوارد لم يهتم كثيراً بتبرير وضعه النظري داخل الثقافة الإسلامية؛ بل يمكن القول إن العلم الجديد كان منشغلاً بإقامة فصل بينه وبين الشرعية، في حين كانت العلوم الإسلامية منشغلة بإقامة علاقة وصل بينها وبين الشرعية. لقد حافظ العلم الجديد على خصوصية الواحد في صيغته الطبيعية، وحاول أن يحافظ على انفصاله مع ثقافة يخترقها مفهوم الواحد في صيغته الإلهية.

لذا كان لابد، في المحافظة على هذا البناء، من تحديد دقيق لكيفية إنتاج المعرفة العلمية؛ لأن هذا التحديد هو الذي يمكننا من ضبط مدى ابتعاد المذاهب أو اقترابها من العلم المحقق؛ إذ حينما تتداخل الآراء،

ويدعي كلّ منها امتلاك الحقيقة وحياسة «أسرار العلوم»، لا بد من معايير نستند إليها جميعاً في قبول معرفة أو رفضها. إذاً، من اللازم تشييد نظرية العلم على أداة للمعرفة قادرة على ضبط آليات التفكير والإدراك السليمين، من أجل استنتاج معارف قوية لا تسمح بتسرب النزعات والآراء غير العلمية إلى حقل النظرية. وهذه الأداة ليست شيئاً آخر غير البرهان، فالبرهان هو المنهج الذي سيقود خطانا، أثناء البحث العلمي، إلى الدقة والصرامة. وإذا استطعنا تحديد شروط البرهان، فسيصبح من اليسير استقصاء جميع الآراء والمذاهب التي تدعي امتلاك الحقيقة، وبيان مدى انتسابها، أو عدم انتسابها، إلى مجال المعرفة العلمية.

ثانياً: مفهوم العلم:

إنّ الشروط الصارمة، التي تخضع لها مقدّمات البرهان، هي التي جعلت من هذا الأخير علماً محققاً. وكلّ خطاب ينتفي منه، ولو شرط واحد من هذه الشروط، يقع خارج دائرة العلم المحقق بتعبير ابن رشد. ولعلّ أقرب خطاب إلى القول البرهاني الخطاب الجدلي، وهذا يعني أنّ بين الخطابين قاعدة مشتركة. لذا كانت العدوى تأتي إلى الخطاب العلمي من الخطاب الجدلي، أو الجدلي/ السفسطائي. ومن ثمّ، كان لا بد للفيلسوف من أن يحذر في استعماله القول الجدلي عند الفحص عن المطالب المجهولة؛ لكي لا يتحول هذا القول من كونه مجرد وسيلة إلى غاية في حدّ ذاتها. إنّ الهدف من الاستعانة بالفحص الجدلي إبراز الاحتمالات الممكنة للحلّ، وتنتهي مهمة هذا النوع من الفحص بالكشف عن هذه الاحتمالات، ليبدأ الفحص البرهاني بعد ذلك.

أمّا استعمال الخطاب الجدلي وسيلة في المعرفة، فقد اشتهر عند المتكلمين في حقل الثقافة الإسلامية، وليس عند العلماء. وبما أنّ الخطاب الجدلي قياس يصادر مقدّمات مشهورة وذائعة بين الناس، فقد وجد علم الكلام في العقيدة موضوعاً خصباً لتشييد استدلالاته. وهكذا، راح المتكلمون يبحثون عن قواعد نظرية لتأسيس العقيدة على القياس الصوري، ورأوا أنّ طريق الإيمان لم يعد التسليم والاعتقاد؛ بل أصبح يمرّ عبر الاستدلال والقياس. لقد أصبحت العقيدة عند المتكلمين عبارة عن قضايا منطقية، ومقدمات نظرية يضاف بعضها إلى بعض لتؤدي إلى نتائج.

لكن القياس الجدلي لا يستخدم مقدمات يقينية تتوافر فيها الشروط السابقة؛ بل، وإن كان يستعمل، أحياناً، مقدّمات صادقة، فإنّ صدقها ليس ذاتياً بل عرضياً. بمعنى أنّ المقدمة الجدلية قد يتفق مع كونها مشهورة ذائعة أن تكون صادقة؛ أي يعرض لها الصدق بالمصادفة والاتفاق، إذا لم تكن كاذبة بالكل، أو قد تكون كاذبة بالجزء. ومقدمات الجدال ليست ضرورية؛ بل ممكنة فحسب؛ لأن المضمون الذي تراهن عليه هذه المقدمات يجوز أن يعتقد فيه العكس، وهذا ما يسمح للمتكلمين بمناقضة آراء بعضهم بعضاً. في حين لا يجوز ذلك

في المقدمات البرهانية؛ لأنّ الصدق فيها ضروريّ، وليس ممكناً، وهذا ما يفسّر اتفاق العلماء حول قضايا أو نتائج معينة.

هكذا، بدأ المتكلمون يؤوّلون العقيدة، ويقدمون لها فهماً جدلياً، وأرادوا أن يصيروها «علماً». وبما أنّ المقدمات الجدلية ليست ضرورية؛ بل ممكنة، وليست ذاتية؛ بل عرضية؛ فقد عجز العقل الكلامي عن الوصول إلى إجماع المسلمين حول فهم موحد لتأويل العقيدة. فظهرت تأويلات متعددة للآية نفسها، وللمسألة نفسها، وانقسمت الأمة إلى فرق متناحرة كلّ واحدة تدّعي أنّ الحق إلى جانبها، وسائر الفرق الأخرى جانب الصواب وبحقّ الجهاد ضدها.

بالإضافة إلى أنّ علم الكلام فرّق الأمة، وشتت المسلمين؛ فهو يمثل خطورة ثانية بالنسبة إلى العلم؛ إذ عندما تنتشر أطروحات المتكلمين في وعي الأمة، وينشأ الناس على سماعها وتعلمها، تبدأ فعلها لا شعورياً في اعتقادات العلماء. ويسوء الأمر أكثر عندما ينساق البحث العلمي كلية إلى جعل المقدمات الجدلية بمثابة مقدمات برهانية، ومناقشتها باعتبارها قضايا قابلة للمعرفة العلمية. ولعل أهمّ الأطروحات الكلامية المحورية إثبات الفعل الإلهي (الخلق)، وتعميم الحكم على جميع الموجودات بأنّ لها فاعلاً واحداً هو الإله. وذلك كما يظنّ «بأبي نصر وابن سينا أنّهما سلكا في إثبات أنّ كلّ فعل له فاعل. هذا المسلك، وهو مسلك المتكلمين، لم يسلكه المتقدمون، وإنما اتبع هذان الرجلان فيه المتكلمين من أهل ملتنا»³².

المحور الأساسي، الذي يدور عليه علم الكلام، هو الحدوث؛ أي أنّ جميع الموجودات تخضع للفعل الإلهي؛ أعني الإيجاد من لا شيء. وبالقياص إلى هذه الفكرة المحورية، أجهّد المتكلمون أنفسهم في حلّ جميع القضايا والمسائل العارضة لهم. إنّ الوعي بهذا الجذر العقائدي، عند المتكلمين، هو السبيل الوحيد لتجنب السقوط في أطروحاتهم، وتخليص العلم من المقدمات الجدلية. ذلك أنّ نظرية الحدوث ليست مبرهنة علمياً، أعني مسألة الخلق من عدم. الشريعة تثبت الخالق والمخلوقات، ولكنّها لا تصرّح بالخلق من عدم. اشتراط عدم في الخلق من اختراع المتكلمين على حدّ فهمهم للكتاب، وعلى قدر تأويلهم لأصول العقيدة.

إذاً، كلّ ما يقع ضمن منطق الحدوث (الخلق من عدم)، سواء كان جسماً أم نفساً، مادة أم صورة، يجب الحذر منه؛ لأنه يتأسس على قاعدة كلامية. وهاهنا يلزم التنبيه على تسرب الأطروحة الكلامية إلى فكر ابن سينا، ومن ذلك، مثلاً، موقفه من النفس. حيث يرى أنّ «النفس تحدث مادة بدنية صالحة لاستعمالها إياها، فيكون البدن الحادث مملكتها وآلتها»³³. و«أنّ الأنفس إنّما حدثت وتكثرت مع تهيؤ الأبدان، على أنّ

32- ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق مورييس بويج، الطبعة الثانية، بيروت، 1987م، ص 54.

33- ابن سينا، كتاب النفس من (الشفاء)، تحقيق جورج قناتوي وسعيد زايد، القاهرة، 1975م، ص 199.

تهيؤ الأبدان يوجب أن يفيض وجود النفس لها من العلل المفارقة»³⁴. أما «جوهر النفس، فليس فيه قوة أن تفسد، وأما الكائنات، التي تفسد، فإنّ الفاسد منها هو المركب المجتمع»³⁵، بينما النفس ليست مركبة لأنّها جوهر. يعلق ابن رشد على موقف ابن سينا هذا، قائلاً: «لا أعلم أحداً من الحكماء قال إنّ النفس حادثة حدوثاً حقيقياً، ثمّ قال إنّها باقية، إلا ما حكاه (الغزالي) عن ابن سينا»³⁶. والسبب، الذي من أجله وقع هذا الانحراف السينيوي عن خط الفلاسفة، يعود إلى تأثير علم الكلام في فكر ابن سينا. فعلم الكلام يتحدث عن «هذه المعاني ببدائ الرأي، وبالمعارف العامة التي ليست بخاصة، ولا مناسبة»³⁷. وهذه الشروط هي شروط البرهان، التي تضبط القول العلمي، وتنقله من العموم إلى الدقة؛ لأنّ الحديث عن النفس والعقول المفارقة يستلزم من الإنسان أن يعرف «ما هو العقل، ولا يعرف ما هو العقل حتى يعرف ما هي النفس، ولا يعرف ما هي النفس حتى يعرف ما هو المتنفس»³⁸.

إن انعدام الدقة في الأقاويل ناتج عن عدم احترام شروط المقدمات البرهانية. وهذا ما يؤدي إلى استعمال مقدمات تنتفي عنها الصرامة المنطقية، ومن ثمة الدخول في أنواع من الأقاويل إمّا جدلية وإمّا سفسطائية وإمّا خطابية وإمّا شعرية. إنّ الشحنة المنطقية للخطاب تتلاشى كلّما غادرنا حقل البرهان، وافتقدنا الشروط الصارمة لمقدماته. إنّ الآفة، التي تلحق بالعلم، قد تأتي، أحياناً، من أهله، أعني أنّ خطورة تخريب القول العلمي تأتي، أحياناً، من العالم نفسه. أمّا الخطورة، التي تأتي من خارج العلم، فلا تمثّل كبير خطر؛ لأنه يسهل معاندتها، وبيان تهافتها.

لهذا السبب، يمثل الخطاب الجدلي العدو الأكبر للخطاب العلمي، لاسيما إذا انتشر بشكل واسع بين فئات المجتمع؛ لأنّ الناس ينشؤون على سماع القضايا الجدلية، ويتعلمون مبادئها منذ الصغر. وهكذا تنغرس في وعيهم النتائج الجدلية، ومن ثمة يصعب اقتلاعها؛ لأنّها تصبح قناعات لاشعورية، تفرض وضوحها وبدايتها مع مرور الزمن. وهكذا، يمكن أن يصبح رجل العلم ضحية هذه البداهة وهذا الوضوح اللاشعوريين. أمام هذه الوضعية، يصطدم الخطاب العلمي بـ «عوائق إبستمولوجية» صلبة تجعل انتشاره وتطوّره أمراً عويصاً. لهذا، يرى ابن رشد أنه من الضروري الحديث «عن الأمور العائقة عن الوقوف على الحق في المعارف الإنسانية» أولاً. «ولما كان أقواها في ذلك هو المنشأ منذ الصبا، على رأي من الآراء؛ بل هو أملك الأشياء بصرف الفطر الذكية عن معرفة حقائق الأشياء... كما نرى قد عرض لكثير من الفتيان، الذين سبق لهم في أول تعلمهم العلم المسمى عندنا علم الكلام. فإنه لما كان يقصد به نصره آراء قد اعتقد فيها أنّها

34- المصدر نفسه، ص 207.

35- المصدر نفسه، ص 206.

36- ابن رشد: تهافت التهافت، ص: 107.

37- المصدر نفسه، ص 205.

38- المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

صاح عرض لهم أن ينصروها بأي نوع من أنواع الأقاويل اتفق، سفسطائية كانت جاحدة للمبادئ الأولى أم جدلية أو خطبية أو شعرية. وصارت هذه الأقاويل، عند من نشأ على سماعها، من الأمور المعروفة بأنفسها، مثل إنكارهم وجود الطبائع والقوى، ورفع الضروريات الموجودة في طبيعة الإنسان، وجعلها كلها من باب الممكن، وإنكار الأسباب المحسوسة الفاعلة، وإنكار الضرورة المعقولة بين الأسباب والمسببات»³⁹.

من هنا، تأتي خطورة الخطاب الجدلي منهجاً لعلم الكلام؛ أي من المبادئ التي يُبنى عليها، والنتائج التي يروج لها. هذه المبادئ والنتائج تتأسس كلها على الإمكان، وليس على الضرورة، والصراع بين الضرورة والإمكان هو صراع بين العلم واللاعلم. الإمكان هو الاعتقاد بأن الشيء يجوز وجوده وعدمه، يجوز أن يكون على هذه الحالة، أو على حالة بديلة. ومن هنا، تنعدم العلاقة السببية بين الأسباب والمسببات. وعندما تغزو هذه الأقاويل العقل العلمي، فإنّها ستؤدي إلى انهيار الخطاب البرهاني، ومن ثمّة إلى انهيار الثقافة العقلانية. أمّا الإيمان بأنّ العلاقات الطبيعية ضرورية، وأنّ العالم لا يخضع للإمكان، فهذا هو الشرط الأساسي لقيام العلم. في حين أنّ ردّ كل شيء إلى الإمكان وحسب يفتح الباب للقول بالمصادفة والبخت والاتفاق، وهذه هي دعوى المتكلمين.

هذا هو الخط الفاصل بين الخطاب العلمي والخطاب اللاعلمي، وقد اتفق عليه جميع العلماء إلا ابن سينا؛ لأن ابن سينا يرى، جرياً على عادة المتكلمين، أنّ العالم بأسره يُعدّ ممكناً؛ أي يجوز أن يكون على غير ما هو عليه. وحينما يتخذ إحدى الحالات، يصبح واجب الوجود بغيره. و«كلّ واجب الوجود بغيره، فهو ممكن الوجود بذاته. وهذا ينعكس، فيكون كلّ ممكن الوجود بذاته، فإنّه إن حصل وجوده كان واجب الوجود بغيره»⁴⁰.

إن تقسيم ابن سينا للوجود تقسيماً ثلاثياً (ممكن، واجب، ممكن بذاته واجب بغيره) هو تقسيم غير برهاني؛ لأنه انحراف عن أصول الأرسطية، التي ترى في الوجود قسمة ثنائية فحسب؛ الضرورة والإمكان. أمّا المتكلمون، فقد اعتبروا الوجود ممكناً بأسره، و«وضعوا أنّ الممكن يجب أن يكون له فاعل، وأنّ العالم بأسره لما كان ممكناً وجب أن يكون الفاعل له واجب الوجود»⁴¹.

انزلق الخطاب العلمي مع ابن سينا إلى حقل علم الكلام؛ لأنه استعمل مقدمات غير برهانية تتألف، أحياناً، من ألفاظ سفسطائية. ذلك أنّ لفظ الوجود هو لفظ أخذ ابن سينا باشتراك، في حين أنّ الألفاظ العلمية هي ألفاظ متواطئة كلّ معنى فيها يخصّ لفظاً بعينه. أمّا استعمال ألفاظ مثقلة بالمعاني، وتشارك في أكثر من

39- ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، الجزء الأول، تحقيق مورييس بويج، بيروت، 1942م، ص 43-44.

40- ابن سينا، كتاب النجاة، ص 262.

41- ابن رشد، تهافت التهافت، ص 276.

دلالة واحدة، فهذا طريق سفسطائي في التبيكيت والمراوغة. وعندما استعمل ابن سينا هذا النوع من الألفاظ، خرج، بذلك، عن التقليد العلمي والفلسفي. هذا بالإضافة إلى أن هذه المقدمات، التي استعملها، هي مقدمات عامة لا تصلح أن تكون مبادئ لعلم خاص؛ إذ يفترض فيها أن تكون مناسبة وخاصة. وهذا المسلك، في نظر ابن رشد، «مسلك انفرد به ابن سينا، وليس هو مسلكاً لأحد من قدماء الفلاسفة. وهو مؤلف من مقدمات عامة تكاد تكون معانيها مقولة باشرت الك، فيدخلها من أجل المعاندة كثيراً»⁴².

عندما يتم الخروج عن شروط البرهان، فإننا نخرج من حقل العلم إلى ممارسة معرفية أخرى لا علمية في حد ذاتها. إن الشروط النظرية، التي تضمن صحة المقدمات البرهانية والمبادئ العلمية، هي التي تؤدي إلى الحقيقة، وهي التي تضمن اليقين. كما أن الخروج عن هذه الشروط يوقع في الزلل؛ إذ يزيغ العقل عن اليقين، ويختفي القانون العلمي من تفسير الظواهر. فكما أن الوجود يصبح ممكناً فحسب، كذلك سببه يصبح خارجاً عنه. والظواهر الطبيعية تصبح مفككة مادام وجودها ممكناً وليس ضرورياً، ولهذا فإن السبب الضامن لوحدة وتماسك هذه الظواهر ليس داخلياً؛ بل هو فاعل من خارج. ليست هاهنا علل ذاتية تخص كل ظاهرة على حدة؛ بل الموجودات كلها لها فاعل واحد بلا وساطة هو الإله. هذا هو الفهم الذي يقدمه المتكلمون للعقيدة، وهذا ما أدى إليه تأويلهم لأصول الدين. والواضح أن هذا الفهم ينتج عنه نفي العلاقة العلية بين الأسباب والمسببات، أعني العلاقة بين المقدمات باعتبارها عللاً للنتائج، وعللاً للشيء المنتج نفسه بلغة ابن رشد. وهذا ما شعر به ابن رشد، ولم يتهاون في توجيه النقد العنيف للخطاب الكلامي، الذي يروج لهذا النوع من التأويل. وهو يعلن عن هذا الموقف بالصيغة الآتية: «وأما أهل زماننا، فإنهم يضعون لأفعال الموجودات كلها فاعلاً واحداً بلا وساطة لها، وهو الإله سبحانه. وهؤلاء يلزمهم ألا يكون لموجود من الموجودات فعل خاص طبعه الله عليه، وإذا لم يكن للموجودات أفعال تخصها لم يكن لها ذوات خاصة؛ لأن الأفعال إنما اختلفت من قبل اختلاف الذوات، وإذا ارتفعت الذوات، ارتفعت الأسماء والحدود، وصار الموجود شيئاً واحداً. وهذا الرأي رأي غريب جداً عن طباع الإنسان. وهذا كله إنما قادهم إليه توهمهم أن الشريعة لا يصح اعتقادها إلا بهذا الوضع وأشباهه، وهذا كله جهل منهم بالشريعة»⁴³.

إن القول بالفاعل، وتفسير العالم بالاعتماد عليه سبباً يفعل مباشرة في الحوادث والظواهر والذوات، يؤدي إلى المحال. ذلك أن هذا النوع من التفسير سيؤدي حتماً وجود أسباب خاصة وذاتية، لكل ظاهرة على حدة. وإذا لم تكن، هاهنا، أسباب خاصة، فلن تكون، هاهنا، ظواهر مختلفة ومتعددة تتميز بخصائصها نتيجة تمايز ذواتها. وهذا يؤدي إلى القول إن، هاهنا، نوعاً واحداً من الموجودات، مادام لا يوجد سبب واحد مباشر هو الفاعل.

42- المصدر نفسه، ص 289.

43- ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، الجزء الثاني، ص 1135-1136.

حينما اعتبر ابن سينا أن الوجود ممكن بأسره، فإن ذلك الوجود لن يستقيم ولن يستقر على حاله، إلا إذا كان واجباً بغيره؛ لأنّ الممكن هو الذي ليس من شرطه «أن يكون معدوماً في الحال، أو موجوداً فيه»⁴⁴. لهذا هو يحتاج إلى من يخرج من حال إلى حال، أو أن يصيّر على إحدى الحالتين. وهذا المخرج هو الفاعل باعتباره وجوداً واجباً، وليس ممكناً، وهو الذي يخرج الممكن من حالة العدم إلى حالة الوجود. وما دفع ابن سينا إلى هذا الرأي تفسيره للوجود باعتباره حدث انطلاقاً من الصور، وأن الصور، التي تختص بها الموجودات، لم تأت عن طريق الهيولى؛ إذ «الفاعل هو الذي يخترع الصورة ويبدها، ويثبتها في الهيولى». والقائلون بهذا المذهب «منهم من يرى أن الفاعل الذي بهذه الصفة ليس هو في هيولى أصلاً، وهو الذي يسمونه واهب الصور، وابن سينا من هؤلاء»⁴⁵.

إن المحالات، التي ستؤدي إليها نظرية الصور، التي تذكرنا بنظرية المثل، يعود سببها إلى الخروج عن شروط المقدمات البرهانية؛ لأن هذه النظرية تقوم، أساساً، على مقدمات جدلية، أو شعرية. وأمام هذه الصعوبة النظرية، حاول ابن سينا أن يطور نظرية الصور بتعزيدها بنظرية الفيض. وهذه الأخيرة تعني أن عملية الخلق تمت بوساطة الصدور والفيض، عن طريق العقول والأفلاك. وهكذا، فإن الفاعل لم يصدر عنه العالم دفعة واحدة؛ بل صدر عنه العقل الأول؛ لأن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد. لذا يلزم «أن لا يكون الصادر الأول عنه جسماً؛ لأنّ كلّ جسم مركب من الهيولى والصورة، وهما محتاجان إلى علتين أو علة ذات اعتبارين. وإذا كان كذلك، استحال صدورهما من الله تعالى، لما ثبت أنه ليس فيه تركيب أصلاً. فإذا الصادر الأول منه غير جسم. فهو، إذًا، جوهر، وهذا هو العقل الأول. والشرع الحق قد ورد بتقرير ذلك، فإنه قال عليه الصلاة والسلام: «أول ما خلق الله - تعالى - العقل»⁴⁶. وقال عليه السلام: «أول ما خلق الله - تعالى - القلم»⁴⁷.

44- ابن سينا، كتاب النجاة، ص 57.

45- ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، الجزء الثالث، ص 1498.

46- يرى غولدتسيهر أن الحديث مأخوذ «عن نظرية الصدور، التي قال بها الأفلاطونيون المحدثون». والتي تذهب إلى القول «بأن العقل الكوني هو أول شيء صدر مباشرة عن الذات الإلهية». حيث تصور هذه النظرية كيفية الصدور «على النحو الآتي: (أول ما خلق الله العقل، فقال له: أقبل، فأقبل. ثم قال له: أدبر، فأدبر. ثم قال الله عز وجل: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً أكرم علي منك، بك أخذ وبك أعطي، وبك أثيب وبك أعاقب)».

يعلق غولدتسيهر على هذا الحديث بالقول: «وهذا التصوير لا يتفق مع تصوير القرآن لخلق الكون... وليس من شك في أنّ هذه الأحاديث، إنما وضعت تحت تأثير الفكرة القائلة بأن العقل الكوني هو أول جوهر روعي صدر عن الذات الإلهية». (راجع: العناصر الأفلاطونية المحدثة والغنوصية في الحديث لاجنتس غولدتسيهر، ضمن: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية لعبد الرحمن بدوي، الطبعة الثانية، الكويت - بيروت، 1980م).

47- بخصوص هذا الحديث، يقول غولدتسيهر: «وثمة حديث آخر ذو طابع غنوصي كان حظّه من الهجوم عليه، والطعن فيه، أقل من حظ الحديث السابق (أي حديث العقل). فيروى عن النبي أنه قال: «إنّ أول شيء خلقه الله القلم، فأمره فكتب كلّ شيء يكون».

يعلق غولدتسيهر على هذا الحديث بالقول: «إن تلك الفكرة الخاصة بالقلم أسهل في التوفيق بينها وبين ما أتى به الإسلام، نظراً إلى النحو الذي ذكر عليه القلم في القرآن. ومن أجل هذا كانت تجد تسامحاً أكثر عند أهل الحديث. أما الحديث الخاص بالعقل، فلم يكن من المستطاع أن يحظى بمثل هذا التسامح». (المعطيات السابقة نفسها).

48- ابن سينا، الرسالة العرشية، تحقيق وتقديم إبراهيم هلال، جامعة الأزهر، (د.ت)، ص 36.

لكن هذا الحل، الذي يقدمه ابن سينا لمعضلة الخلق، وإثبات دور الفاعل عن طريق التسلسل الفيضي عبر العقول، سوف يصطدم بعائق آخر أكثر خطورة من العائق السابق. وهذا ما سيلاحظه الغزالي في (تهافت الفلاسفة)، ما سيؤدي بابن رشد في (تهافت التهافت) إلى الانتصار للغزالي ضد الأين سينا. ذلك أن ابن سينا أراد أن يحلّ التعارض المنطقي القائم بين الوحدة والكثرة؛ أي بين الله والعالم، فقال إن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد. وإذا كان الواحد الأول يصدر عنه عقل واحد، فإن الكثرة ستبدأ في الظهور ابتداء من هذا العقل الثاني، أو هذا المبدأ الثاني. وهكذا تنحلّ علاقة الإله بالعالم عن طريق الفيض والصدور. والغزالي هو الذي وقف على هذا التناقض، وعمّمه على جميع الفلاسفة، باعتباره مذهبهم بالإجماع. يعلق ابن رشد على هذا التفسير الفيضي عند ابن سينا -وكان الفارابي قد قال به قبل ابن سينا- بالقول: «والعجب كل العجب كيف خفي هذا على أبي نصر وابن سينا؛ لأنهما أول من قال هذه الخرافات، فقلدهما الناس، ونسبوا هذا القول إلى الفلاسفة؛ لأنهم إذا قالوا إن الكثرة التي في المبدأ الثاني إنما هي ممّا يعقل من ذاته، وما يعقل من غيره، لزم عندهم أن تكون ذاته ذات طبيعتين أعني صورتين، فأيّ -ليت شعري- هي الصادرة عن المبدأ الأول؟ وأي هي غير الصادرة؟... وهذه كلها خرافات وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين، وهي كلها أمور دخيلة في الفلسفة ليست جارية على أصولهم، وكلها أقاويل ليست مرتبة الإقناع الخطبي، فضلاً عن الجدلي. ولذلك يحقّ ما يقول أبو حامد، في غير ما موضع من كتبه، إن علومهم الإلهية ظنية»⁴⁹.

القول بتسلسل العقول، وتعقلها لذاتها وللأول، هو قول خطابي في أحسن الأحوال، إن لم يكن دون هذا المستوى؛ لأنّ الفيض يستدعي الحديث عن العقول بصيغة إحيائية تنسب إليها وجوداً مشابهاً للموجودات الكائنة الفاسدة. وبالإضافة إلى هذا الخلط بين طبيعة الجرم السماوي وطبيعة الجرم، أو الجسم المركب من المادة والصورة، فإنّ رسم هذه الصورة «الحية» المشابهة للفعل الإنساني يسقط العالم في حقل يقع خارج البرهان هو حقل الخطابة أو الشعر؛ ذلك أنّ هذا النوع من الفيض الكوسمولوجي لا يقول به حتى المتكلمون، والأحرى أن يقول به الفلاسفة؛ لهذا يلزم النظر إلى أمثال هذه التفسيرات باعتبارها أموراً دخيلة على الفلسفة، ولا تنتمي إلى صلبها، وأن الموقف الفلسفي «السليم» يجب البحث عنه في مذهب أرسطو؛ ذلك أنّ مذهب ابن سينا خالطته التفسيرات الأفلاطونية والأفلوطينية، التي تعود إلى مبدأ أساسي في تفسير الكون هو الخير، أو الخير المحض. الخير عند أفلاطون مثال المثل، الذي يقع على قمة الهرم الوجودي، وعند أفلوطين يُعدّ الخير المحض المبدأ الأول الذي تفيض عنه العقول والأفلاك السماوية. يظهر هذا التأثير في فلسفة ابن سينا بوضوح، بصدد تعريفه المبدأ الأول، الذي يفسر بداية الحركة الكونية؛ حيث يعلق على موقف أرسطو بخصوص هذا المبدأ الأول، بقوله: «فإنّ بأولٍ ومبدأً مثل هذا واحد بسيط معقول الذات بذاته (عقله غيره

49- ابن رشد، تهافت التهافت، ص 246.

أم لم يعقله) خير محض، معشوق لكل من حيث لا تشعر به، منبجس عنه الضرورة إلى الأشياء حتى تكون للموجودات ضرورة من قبيله»⁵⁰.

إن الاستدلالات، التي أدت بـابن سينا إلى الوصول إلى هذه النتائج الأفلاطونية/الأفلطونية في تفسير الوجود، ناتجة عن اختيار طريق غير برهاني تماماً. وهذه النتائج هي التي تحكمت في المقدمات، بمعنى أن الموقف هو الذي تحكّم في المنهج؛ لأن ابن سينا كان على وعي بهذه العلاقة بين الموقف والرؤية، أو بين النتيجة والمقدمة، وكان يعرف أن هاهنا طريقاً للعلماء الطبيعيين يؤدي إلى إثبات المبدأ الأول، وهاهنا طريقاً يتبعه الإلهيون لإثبات المبدأ نفسه. «الطبيعيون توصلوا إلى إثبات المحرك الأول، بما بينوا به من وجوب قوة غير جسمانية وغير متناهية تحرك الأفلاك، وارتقوا إليه من الطبيعة. والإلهيون سلكوا غير هذا المسلك، وتوصلوا إلى إثباته من وجوب الوجود، وأنه يجب أن يكون واحداً لا يتكثر، ويبينوا أن الموجودات صادرة عنه، وأنها من لوازم ذاته، وأن الحركة الفلكية تتحرك شوقاً إليه، وطلباً للتشبه به في الكمال. ولا يجوز أن يكون كماله لا يكون متخصصاً، ولا أن يكون فوق كماله كمال، فإنه لو أمكن ذلك لكان ذلك الذي له ذلك الكمال الأعلى أولاً»⁵¹.

انطلاقاً من هذا التمييز، يتبين لنا أن ابن سينا لم يسلك طريق الطبيعيين؛ بل سلك طريق الإلهيين؛ لأنه هو الذي استدلل بواجب الوجود على ضرورة وجود هذا المبدأ الأول، ولم يسلك في ذلك طريق الحركة الطبيعية. إن الصراع بين البرهنة على وجود المبدأ الأول عن طريق الحركة الطبيعية، وبين البرهنة على المبدأ نفسه بالطريقة الميتافيزيقية، هو صراع بين تصورين متعارضين لمفهوم العلم. وابن رشد هو الذي يمثل طريق الحركة الطبيعية في البرهنة على وجود المبدأ الأول، داخل الثقافة الإسلامية؛ إذ يرى أنه «لا سبيل إلى تبين وجود جوهر مفارق إلا من قبل الحركة. والطرق، التي يُظنّ بها أنها مفضية إلى وجود المحرك الأول من غير طريق الحركة، هي كلّها طرق مقنعة»⁵². والطرق المقنعة هي الطرق الخطابية، التي لا تصل إلى اليقين البرهاني؛ بل تصل، فحسب، إلى الإقناع البلاغي عن طريق استعمال التشبيهات والتمثيلات. والإقناع هو أدنى مراتب الأقاويل من حيث الشحنة المنطقية، التي يحتوي عليها –إذا استثنينا القول الشعري الذي لا يعتمد الطرق المنطقية- وهو لا يبلغ مستوى الخطاب الجدلي، و، بالأحرى، الخطاب البرهاني.

أما الطرق الأخرى، «التي يُظنّ بها أنها مفضية إلى وجود المحرك الأول من غير طريق الحركة»، فهي طرق الإلهيين أو الميتافيزيقيين، الذين يمثل ابن سينا مذهبهم في الثقافة الإسلامية. وهذا الاختلاف بين الطرق الطبيعية والطرق الإلهية هو الذي يوضح لنا أن ابن رشد وابن سينا يسيران على خطين متوازيين.

50- ابن سينا، شرح كتاب حرف اللام، ضمن: أرسطو عند العرب لعبد الرحمن بدوي، الكويت، 1978م، ص 26.

51- ابن سينا، كتاب التعليقات، تحقيق عبد الرحمن بدوي، القاهرة، 1973م، ص 62.

52- ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، الجزء الثالث، ص 1423.

إنّ هذين الطريقتين يعكسان تصوّرين متضادين في تفسير الكون، كما يعكسان موقفين متضادين في تفسير المجتمع. وهذا الصراع يرجع، في مستواه الإستمولوجي، إلى كون مشروعَي الرجلين يُبنيان على ثابتين من طبيعتين متضادتين؛ مشروع ابن رشد يبنى على مفهوم الواحد في صيغته الطبيعية، كما كرسه قدماء اليونان، واخترق الأرسطية، التي سيعلن ابن رشد دفاعه عنها في الثقافة الإسلامية؛ بينما يُبنى مشروع ابن سينا على مفهوم الواحد في صيغته الإلهية، كما كرسته الفلسفات المثالية، وتبناه تاريخ العقائد.

مصادر البحث ومراجعته:

أ- باللغة الفرنسية:

- 1- F. Nietzsche: La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque, ed. Gallimard, 1938.
- 2 - J.P. VERNANT: Les origines de la pensée grecque. Ed. P.U.F. 1981.

ب- باللغة العربية:

- 1 - أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، قدم له وضبطه الشيخ خليل الميس، بيروت، 1983م.
- 2 - ابن حزم، الفصل، الجزء الخامس، تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، 1985م.
- 3 - ابن سينا، الرسالة العرشية، تحقيق وتقديم إبراهيم هلال، جامعة الأزهر، (د.ت).
- 4 - ابن سينا، كتاب النفس من (الشفاء)، تحقيق جورج قناتي وسعيد زايد، القاهرة، 1975م.
- 5 - ابن سينا، كتاب التعليقات، تحقيق عبد الرحمن بدوي، القاهرة، 1973م.
- 6 - ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق موريس بويج، الطبعة الثانية، بيروت، 1987م.
- 7 - ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج، بيروت، 1942م.
- 8 - ابن عربي، فصوص الحكم، تعليق أبو العلا عفيفي، الطبعة الثانية، بيروت، 1980م.
- 9 - الإيجي، المواقف، بيروت، (د.ت).
- 10 - الباقلاني، الإنصاف، بيروت، 1986م.
- 11 - الباقلاني، التمهيد، بيروت، 1987م.
- 12 - الجويني (إمام الحرمين)، لمع الأدلة، تحقيق فوقية حسين محمود، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثانية، 1987م.
- 13 - الغزالي، إحياء علوم الدين، الجزء الأول، بيروت، (د.ت).
- 14 - الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، دار الأندلس، بيروت، الطبعة الثانية، 1978م.
- 15 - حسن حنفي، دراسات إسلامية، بيروت، 1982م.
- 16 - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، بيروت، 1984م.
- 17 - عبد الرحمن بدوي، أرسطو عند العرب، الكويت، 1978م.
- 18 - عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، الطبعة الثانية، الكويت - بيروت، 1980م.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com