

يحيى محمد

مدخل إلى فهم الإسلام

تنبيه: كل من اطلعَ على حلقتي (علم الطريقة) و(نُظم التراث) ضمن سلسلة المنهج في فهم الإسلام فسوف لا يحتاج إلى قراءة هذا الكتاب..

المحتويات

مقدمة

القسم الأول: علم الطريقة وفهم الخطاب الديني

الفصل الأول: مبررات علم الطريقة

السؤال عن فهم الخطاب؟

حاجة الفهم الديني لعلم الطريقة

غياب علم الطريقة وأسبابه

علم الطريقة والكلام

الكلام كموضوع متحقق

علم الطريقة وأصول الفقه

الفصل الثاني: فهم النص وإشكالية التطابق

الأنساق المعرفية وظاهرة الإجتهد

الأنساق المعرفية وظاهرة العدول

الفصل الثالث: البحث الطريقي كعلم جديد للفهم الديني

خصائص البحث الطريقي

البحث الطريقي والجهاز المعرفي

أركان الجهاز المعرفي

1- المصدر المعرفي:

2- الأداة المنهجية:

3- المولّدات والموجهات القبليّة:

4- الفهم:

5- الإنتاج والتوليد:

الجهاز المعرفي والأصل المولّد

الفصل الرابع: محددات الفكر الإسلامي وعلم الطريقة

صراع المعيار والوجود في تمثيل الفكر الإسلامي

تداخل الفكر الإسلامي

النظام المعرفي والتحليل البراني للتراث

القسم الثاني: مدخل إلى النظام الوجودي

التأسيس الوجودي للنظر القبلي (الأداة والأصل المولّد)

الفصل الخامس: الأصل المولّد والتنظير الوجودي قبل الإسلام

الفلسفة اليونانية والمصادر القديمة

الأصل المولّد والفلسفة اليونانية

الفصل السادس: التنظير الوجودي داخل الحضارة الإسلامية

تمهيد

تاريخ وتطور الثقافة الوجودية في الحضارة الإسلامية

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

مجمل التطورات التي لحقت بدينامو التفكير الوجودي

الفصل السابع: 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

الفصل الثامن: الصراع والتكامل بين الجهازين الفلسفي والعرفاني

1 - الصراع لصالح العرفان وتجاوز القانون العقلي

2 - الصراع لصالح الجهاز الفلسفي

تعقيل الكشف كأداة

تعقيل الكشف كرؤية

3 - تكامل الجهازين

القسم الثالث: مدخل إلى النظام المعياري

دوائر النظام المعياري (الأدوات المعرفية والتأسيس القبلي للنظر)

الأدوات المعرفية وتاريخ النظام المعياري

تمهيد

الفصل التاسع: نشأة الحركة المعيارية

بداية الحركة العقلية

بداية الحركة البيانية

الفصل العاشر: 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

الفصل الحادي عشر: الدائرة البيانية والتنظير

أ - بداية التنظير البياني السني

ب - نهاية التنظير البياني السني

التنظير البياني والبيان السلفي

الفصل الثاني عشر: 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

الفصل الثالث عشر: التقسيم المنهجي للنظام المعياري

1 - التقسيم المنهجي بحسب الأطر المذهبية

2 - التقسيم المنهجي بحسب العلوم وإختلاف الموضوع

التقسيم المنهجي وصراع الأصول المؤدّة

الصراع الأول:

الصراع الثاني:

الصراع الثالث:

الصراع الرابع:

خاتمة: حضارة بين حضارتين

موقع الفلسفة والتصوف وعلوم الطبيعة في الحضارة الإسلامية

الإتصال والإنفصال (المعرفي) بين حضارات العالم

سؤال النهضة على لسان الغربيين

النهضة والتساؤلات المحمومة

اقترح عملي للنهضة المطلوبة!

المصادر

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

يُرفع بين الحين والآخر 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.

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

لذا كان لا بد من معالجة الفهم منهجياً واجتراح طريقة جديدة للتفكير؛ بعيداً عن المنزقات المذهبية والصراعات الأيديولوجية الداعية إلى غلق الفكر الإسلامي عوض جعله حيويًا وقابلًا للتجدد باستمرار.

وسوف لا تقتصر دراستنا على قراءة هذا الفكر كنتاج إجتهادي فحسب، بل سنتخذ استراتيجية جديدة تبحث فيها عن (فهم الإسلام) عبر الطرق المعرفية المعهودة وما يمكن أن يُضاف إليها من جديد بهذا الصدد. وبذلك نكون قد حققنا هدفين معاً. فمن جهة سنتعرف بهذه الطريقة على التراث من زاوية إبستمية ومنهجية، وهي القضية التي وجدت لها إهتماماً بالغاً لدى الفكر المعاصر. كما يمكننا – من جهة ثانية - أن نظرق باب البحث حول (الفهم) المشار إليه عبر ما قُدم ويُقدّم من طرق معرفية لهذا الغرض. لكن يظل الشاغل من حيث الأساس ليس التراث كـ «موضوع في ذاته»، بل تلك الآلية من الفهم بالخصوص. فالتراث منظور إليه كـ «موضوع لأجل غيره» لا «في ذاته». ويمكن أن نصف مشروعنا بأنه فهم دائر حول الفهم، أو بتعبير موجز هو «فهم الفهم». فهو مرتبط بالفهم لا النص من حيث ذاته، ولا التراث كتراث فحسب. وهو مشروع يتضمن إبداء المقدمات التي يلزم معرفتها قبل الدخول في أي ممارسة معرفية للفهم المباشر. فهناك قواعد «منطقية» وشروط قبلية تتحكم بآلية الفهم، بدونها لا يمكن للفهم أن تقوم له قائمة.

ومما يهدف إليه هذا البحث هو فتح المجال لوضع البدائل المناسبة لطرائق الفهم كأساليب «منطقية» تخضع لإعتبارات ما سنطلق عليه «علم الطريقة». وهو العلم الذي يجعل التنافس بين اختياراتنا خاضعاً لقانون «الراجح والمرجوح». والغرض من

هذا المسعى هو البحث عن حل للأزمة الحضارية كما يمرّ بها واقعنا المعاصر، لأن أيّ نهضة حضارية نأملها لا تتحقق إلا بحل إشكالية «الفهم».

فنحن وإن كنّا لا نستطيع تغيير الماضي، كما لا يسعنا إدراك المستقبل، لكن بوسعنا - في الحاضر - فهم الأول، وتغيير الأخير!

ولا نبالغ إذا قلنا بأن مشكلتنا من حيث الأساس هي مشكلة فهم قبل أيّ 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 باستئناف النظر فيها بضبط وإتساق...

وينقسم الكتاب إلى ثلاثة أقسام لكل منها عدد من الفصول، والأول منها يخص علم الطريقة، وهو ممهّد للقسمين الآخرين، إذ يتضمن القسمان مجمل نظم تراثنا المعرفي، وبالتحديد فإنهما يتحدثان عن نظامين معرفيين متضاربين، أحدهما يتعلق بالفلسفة والعرفان كنظام مستقل قائم، والآخر يتعلق بعلم الكلام والفقه وسائر علوم المتشريعة، ولكل منهما دائرتان معرفيتان مختلفتان. يضاف إلي أن في آخر الكتاب وضعنا خاتمة تخص المقارنة بين حضارات البشر الأساسية المنظّرة للعالم والمعرفة، وهي ثلاثة من بينها حضارتنا الإسلامية.

والله الموفق..

1994\9\26

تمّ تجديد المقدمة للطبعة الثالثة في:

2010\3\3

يحيى محمد

www.fahmaldin.com

info@fahmaldin.com

القسم الأول: علم الطريقة وفهم الخطاب الديني

الفصل الأول:

مبررات علم الطريقة

السؤال عن فهم الخطاب؟

من الواضح إن طرح سؤال على مستوى كيف نفهم الخطاب الديني نصاً وشريعة، وكيف يمكن إبداء النظر فيما نطق وما لم ينطق به، كسؤال منهجي يطلب الإيضاح ويسلك مسلك الإجتهد من غير قطع دوغمائي ولا إدعاء مسبق.. إن طرح سؤال كهذا لو أمكن تصوره في القرون الخالية لعدّ من السذاجة والبلاهة، ما دام التصور العام قائماً - آنذاك - على الوضوح والبيان المستند إلى «الدليل والبرهان»، رغم ما يحفل به هذا الوضوح من تهافت وتناقض.

نعم، إن طرحاً كهذا ليس بإمكانه العيش وسط قرون الوضوح والبيان، وسط الثبات الحضاري. أما اليوم فقد أصبح الطرح ملحاً لا يسعه البقاء حبيساً في صدور الباحثين من المخلصين والملتزمين، الواعين بموجات التناقض التي انتابت الفكر الإسلامي قديماً وحديثاً.

والواقع أن الأحداث السياسية والاجتماعية التي عصفت بالعالم الإسلامي خلال العقود الأخيرة هي ما حفّزت على هذا الطرح المنهجي لفتح بابٍ ظل مغلقاً منذ قرون. فعلاوة على أن فترة ما قبل «الوعي النهضوي الحديث» لم تشهد تحركاً جاداً ومقصوداً باتجاه السؤال المشار إليه بين العلماء والمفكرين والفلاسفة والفقهاء وغيرهم، لغياب المحفّز بغياب التطور الحضاري قياساً بما شهدته فترة القرنين الأخيرين.. فكذلك أن الأحداث الكبيرة التي ألمّت بالعالم الإسلامي خلال هذين القرنين؛ لم تشهد هي الأخرى مثل ذلك التحرك، وإن عملت على الضغط والتمهيد للدفع نحو السؤال السابق، وما زالت الحاجة تدعو إلى مزيد من الدفع والتنبيه نحو خلق متكامل

لذلك الطرح. فلا الإحتكاك الحضاري أفضى للعمل بموجب السؤال الأنف الذكر، ولا إنتهاء نظام (الخلافة) أدى إلى ذلك النوع من التحرك، ونفس الشيء نقوله حول النزاع الذي استمر - وما زال - بين القديم والحديث، بين التمسك بحرفية «النص» وسيرة «السلف الصالح» من جهة، وبين الخضوع لمتطلبات الحاضر من جهة أخرى، أو بين الوقوف في طرف التراث واستصحاب الحاضر عليه، وبين التطلع إلى هذا الحاضر وجرّ التراث إليه بالتأويل والأدلجة طبقاً لجعل الحاضر مفتاحاً للماضي كالذي يقوم به علماء طبقات الأرض.. كل ذلك لم يعمل على إبراز مضمون السؤال المنهجي الأنف الذكر. فكل ما صنعه تلك الأحداث هو التحفيز على مشاريع فكرية تنتمي إلى المضامين والمفاصل الجزئية دون أن تبعث على إيجاد مشاريع عضوية من النوع الكلي، على نحو ما نطلق عليه فهم الروح والطريقة العامة التي يتحدد بموجبها النظام المفصلي للرؤية والفكر.

لقد ظهر الصراع حول المرأة بظهور كتابي (تحرير المرأة) و(المرأة الجديدة) لقاسم أمين، لكنه كان مقطوعاً من مسرحية يعجز الذهن فهمها منه. كما ظهر الصراع حول نظرية الحكم الذي فجره علي عبد الرازق في كتابه (الإسلام وأصول الحكم)، فجرّ إلى دراسات عديدة تدخل في مسلسل هذا الصراع؛ كما هو الحال مع كتاب (نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم) للشيخ محمد الخضر حسين، وكتاب (النظريات السياسية الإسلامية) لمحمد ضياء الدين الرئيس، وغيرهما. ثم ظهر صراع على مستوى فقهاء الشيعة في هذا الدرب، والذي فجره الإمام الخميني في كتابه (الحكومة الإسلامية) فساهم في بث الوعي أولاً، وبعد ذلك تم إنجاز صيغة للحكم أفضت إلى إيجاد دراسات فقهية تسير على هذه الطريق، مثل كتاب (دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية) للشيخ منتظري، وكتاب (أساس الحكومة الإسلامية) للسيد كاظم الحائري. وقد أدى هذا الحال إلى خلق صراع جديد بين ما يُعرف بنظرية «ولاية الفقيه المطلقة» وطرف آخر أفرزته الظروف الخاصة بالحكم وأخذ يعلن عن نفسه بحمله لنظرية «الشورى» المقيدة بالفقهاء، كما هو واضح مما جاء في كتاب (شورى الفقهاء) للسيد مرتضى الشيرازي وبعض الدوريات الشيعية الأخرى، فهو مشروع مضاد لمشروع «الحكومة الإسلامية» أو «ولاية الفقيه المطلقة».

وقد صنعت مثل هذه الظروف طرفاً ثالثاً سعى للمصالحة بين الديمقراطية ونظام الحكم الإسلامي، لكنه لم ينضج بعد. كما وظهر صراع نظري عام يتعلق بالموقف من التراث في قبال الحداثة، وهو موضوع غطى على غيره من الصراعات الأخرى في الساحة العربية خلال النصف الثاني من القرن العشرين.

والملاحظ أنه رغم تجذّر تلك الصراعات المعرفية بفعل تطورات الظروف؛ فقد ظلت مفصلية لا تعبّر عن حقيقة الصراع الجوهرية، فهي كأغصان الشجرة وأوراقها التي تخفي الجذور تحت سطح الأرض، مع أن هذه الجذور هي التي تمدّها بالحياة والنمو، أي أن ما خفي من الشجرة أهم وأعظم مما بدا منها. فما خفي هو أساس ما ظهر ويظهر، وإن أطمسه أصحاب الصراع أو غفلوا عنه، كجبل الثلج الراسخ في

أعماق المحيط. مما يعني أن مظاهر الصراع الفكري المفصلي تعكس نزاعاً خفياً يمسّ النظام الكلي لفهم الخطاب الديني، وأن الصور البادية على ساحل بحر الفكر؛ ما هي إلا تجليات أعماق روحه الكلية.

هكذا فالصراعات التي شهدتها الساحة العربية والإسلامية هي صراعات تمسّ البناء الفوقي للفهم دون بنائه التحتي، رغم تعدّد الحكم والبيت في الأول ما لم يعالج الأخير. فالبناء الفوقي للفكر بكافة مظاهره وأشكاله، ومنها ما يتعلق بالفهم الديني، قائم على البناء التحتي، وأن هذا الفهم بتجلياته المختلفة، سواء تعلّق بالقضايا السياسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية أو غيرها، كلها رهينة الفهم المتجذر تحتيّاً والمتصف بالكلية والشمول.. وإن بدا خفياً على من إنشدهوا إليه في الفهم وتوليد المعرفة.

بالفعل هناك مشاريع هامة جريئة ظهرت مؤخراً، وعالج بعضها الفكر الإسلامي من زاوية علاقته بفهم الخطاب مباشرة، لكن عيبه أنه تناول الفكر بطريقة تجزيئية تفتقر إلى المنهجية الكلية والشمول، كما هو الحال مع أعمال (نصر حامد أبو زيد)¹. وحاول بعض آخر أن يلمّ بمفاصل الفكر الإسلامي ابرازاً ونقداً، لكن آفته أنه لم يمارس نشاطه المعرفي بحسب ما يقتضيه النظام الكلي للفكر، مما جعله يظهر وكأنه يدور على ما دار عليه التراث؛ بلا ضوابط تمسك به وتسيطر عليه روحاً وطرقاً، كما يظهر من مشروع (حسن حنفي) ذي الجبهات الثلاث. وقد كان هذا المفكر يلوّح بإشارات المتعددة إلى منهجه الخاص والجديد حول فهم الخطاب؛ كتتويج للمشروع الذي بدأه منذ مدة طويلة، لذا توقّعنا عند الطبعة الأولى من كتابنا هذا أن يظهر لديه الأهم مقارنة بما شاهدنا له من دراسات، بإعتباره يجد طريقه الخاص إلى فهم الخطاب كما هو واضح من الإشارات التي أثارها صاحب المشروع هنا وهناك. ولما ظهر هذا المنهج في كتابه (من النص إلى الواقع) سنة 2005م وجدناه لم يخرج عن شكليات أصول الفقه ومضامينه التراثية دون أن يقمّ جديداً؛ سوى الدعوة إلى تغليب العقل والواقع – لا سيما المصلحة منه - على النص، ومن ذلك أنه إعتبر نفسه قد كتب كتابه (من النص إلى الواقع) لأجل الفقيه ودفعاً للشبهة حول تطبيق الشريعة الإسلامية. فقد وضع الكتاب للفقيه «من أجل أن يحسن الاستدلال ويغلب المصلحة العامة، وهي أساس التشريع، على حرفية النص، وإعطاء الأولوية للواقع على النص». كما استهدف في الوقت ذاته العمل «ضد شبهة أن التشريعات الإسلامية حرفية فقهية تضحي بالمصالح العامة؛ قاسية لا تعرف إلا الرجم والقتل والجلد والتعذيب وقطع الأيدي، والصلب والتعليق على جذوع النخل وتقطيع الأيدي والأرجل من خلاف، وتكليف بما لا يطاق. كما أن من ضمن مآسينا خروج بعض الحركات الإسلامية المعاصرة من النص الحرفي وتطبيق شعاراته حول الحاكمية لله وتطبيق الشريعة الإسلامية والبدل

¹ أهم أعمال نصر حامد أبو زيد، ما يلي: الإتجاه العقلي في التفسير/ دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة. فلسفة التأويل/ دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي. مفهوم النص/ دراسة في علوم القرآن.

الإسلامي دون رعاية لواقع متجدد أو لتدرج في التغيير». وبالتالي فقد أراد أن يعيد قراءة النص «طبقاً لروح العصر واكتشاف بنيته في تحليل الشعور»².

لكن في جميع الأحوال فإن حسن حنفي لم يتناول إشكالية الواقع بالبحث والدراسة، وعلاقتها بالنص، بل ظل عالماً ببحث موضوعات أصول الفقه، لا سيما شكليات كتب هذا العلم وعناوينه على مرّ العصور، كما في الجزء الأول من كتابه الأنف الذكر.

ويمكن اعتبار طريقته إمتداداً للطريقة التراثية، إذ وضع مشروعه حول «التراث والتجديد» وضعة «تراثية» أراد منه أن يكون خليفة لكتاب (المغني في أبواب التوحيد والعدل) أو كتاب (المحيط بالتكليف) للقاضي عبد الجبار الهمداني المعتزلي، معتبراً مشروعه تطويراً «للتيار العقلي الطبيعي الإعتزالي مع إدخال عنصر الثورة والتحرر عليه، وهي مكتسبات في حياتنا المعاصرة»³. الأمر الذي يتفق مع وسمه للمشروع سمة «التراث والتجديد»، فهو بالأساس لم يوضع لغرض فهم الخطاب الديني كاستراتيجية مركزية⁴.

مع ذلك ففي هذا المشروع بعض المؤشرات صادف أن وجدناها تتفق مع ما نميل إليه مبدئياً، رغم الاختلاف في التفصيل، لا سيما فيما دعا إليه حول «الواقع» كأساس منهجي للتفسير والنظر. فهناك وعي تام يظهر لأول مرة على الصعيد المنهجي مؤسس على «الواقع» في قبال كل من العقل والنص⁵.

² حسن حنفي: من النص الى الواقع، ج1 (تكوين النص)، دار المدار الإسلامي، المقدمة، ص13 و14 و15.

³ حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، دار التنوير والمركز الثقافي العربي في بيروت، الطبعة الأولى، 1988م، ج1، ص214-215.

⁴ يقسم الدكتور حسن حنفي مشروع (التراث والتجديد) إلى ثلاث جبهات أو أقسام، هي: موقفنا من التراث القديم، وموقفنا من التراث الغربي، وموقفنا من الواقع (نظرية التفسير). ولكل جبهة بيان نظري يخصها. وتتكون الجبهة الأولى من سبعة أجزاء كالتالي:

- 1 - من العقيدة إلى الثورة/ محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين.
 - 2 - من النقل إلى الإبداع/ محاولة لإعادة بناء علوم الحكمة.
 - 3 - من الفناء إلى البقاء/ محاولة لإعادة بناء علوم التصوف.
 - 4 - من النص إلى الواقع/ محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه.
 - 5 - من النقل إلى العقل/ محاولة لإعادة بناء العلوم النقلية (القرآن، الحديث، التفسير، السيرة، الفقه).
 - 6 - العقل والطبيعة/ محاولة لإعادة بناء العلوم العقلية (العلوم الرياضية والطبيعية).
 - 7 - الإنسان والتاريخ/ محاولة لإعادة بناء العلوم الإنسانية (اللغة، الأدب، الجغرافيا، التاريخ).
- أما الجبهة الثانية فتتقسم إلى ثلاثة أجزاء كما يلي:

- 1 - مصادر الوعي الأوروبي
 - 2 - بداية الوعي الأوروبي.
 - 3 - نهاية الوعي الأوروبي.
- كذلك تنقسم الجبهة الثالثة إلى ثلاثة أجزاء هي: 1- المنهاج. 2- العهد الجديد. 3- العهد القديم. وقد نشر أغلب أجزاء الجبهات السابقة.

⁵ انظر حول ذلك المصادر التالية: حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، دار التنوير - المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1988م، ج1، ص372-375، وج5، ص531. ومقدمة في علم الاستغراب، المؤسسة الجامعية، بيروت، الطبعة الأولى، 1992م، ص9-10. ومن النص الى الواقع، ج1 (تكوين النص)، دار المدار الإسلامي، المقدمة، ص13. ومن النص إلى الواقع، ج2 (بنيّة النص)، موقع الكتب العربية الإلكتروني

كما هناك بعض آخر بنى طريقته على المنهجية والإمساك بالنظام الكلي للفكر الإسلامي كشغل أساس يمكن من خلاله السيطرة على مفصل الفكر وتحديد جهاته، مستعيناً في ذلك بالنقد المعرفي الإبستيمي، وإن لم يشغله مشكل فهم الخطاب، ولم يفعل سوى إبداء النقد الجذري للأجهزة الفكرية التي تكونت ومارست نشاطها معرفياً وأيديولوجياً، كما هو الحال مع مشروع محمد عابد الجابري الذي نحسبه أنضج المشاريع العلمية لمعالجة التراث على الصعيد المنهجي، لإهتمامه بتلك المنهجية من الإمساك بحبال الفكر العربي الإسلامي⁶، مما جعلنا نصدر كتاباً مستقلاً لمعالجة ما قدمه من مشروع، وهو كتاب (نقد العقل العربي في الميزان)⁷. أما ما قدمه هذا المفكر مؤخراً حول فهم الخطاب، وبالذات حول القرآن جزئيه المدخل والفهم، فلا يعد شيئاً مهماً يستحق الذكر والمعالجة مقارنة بمشروعه المنهجي السابق.

وبالرغم من وجود مثل تلك المشاريع، إلا أن الساحة العربية والإسلامية ما زالت تشهد غياباً لتنظيم الفكر الإسلامي تنظيماً منهجياً وكلياً يأخذ بعين الاعتبار استراتيجية فهم الخطاب كشغل أول وأساس، وبالتالي فإنها تشهد - كذلك - غياب النظر في وضع الخطط الممكنة إبستيمياً (أي المعرفة العلمية) لصياغة التصورات المنهجية الجديدة من النظام الكلي، على النحو الذي يكون شاغلهما التخلص من أزمات الفكر والوقوف كأطراف كلية تنافس الأطراف المتجزرة التي مارست دورها المعرفي طيلة قرون عديدة من الزمان.

وعلى العموم يلاحظ أن مسلك الفكر المعاصر يتبع في كثير من جوانبه روح التفكير العامة للأجهزة المعرفية في التراث، فهو في الغالب لا يقدم منهجاً كلياً لفهم الخطاب الديني مباشرة، بل يعتمد لينتظم كتابه ومؤيد لجانب من جوانب هذا التراث، وإن كان ما يستهدفه من هذا الانتظام هو اتباع الروح العامة لا المفاصل، خلافاً للطريقة التي سادت في التراث ذاته، إذ كان الهم محددًا بالمفاصل لا الروح العامة للتفكير.

فالفكر المعاصر منقسم على ذاته في الغالب بين محي للغزالي وإبن رشد والمعتزلة وغيرهم، وهو في هذا الإنقسام لا تهمة المفاصل المعرفية بقدر ما تهمة الروح العامة من التفكير، فكأن ما كان غائباً أو ضعيفاً في الماضي قد أصبح حاضراً اليوم. كل ذلك

www.kotobarabia.com، عن مكتبة الموقع الإلكتروني www.4shared.com، ص259 و269 و492. كذلك: مصطفى الفيلاي: الصحو الدينية الإسلامية: خصائصها، أقوالها، مستقبلها، ضمن ندوة الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، 1989م، ص367. كذلك الفصل الأول من كتابنا: جدلية الخطاب والواقع، دار أفريقيا الشرق، المغرب، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 2012م.

⁶ بخصوص المشروع المنهجي لدراسة التراث تتحدد أعمال الجابري الأساسية بالكتب التالية: نحن والتراث، التراث والحداثة، نقد العقل العربي (تكوين العقل العربي، بنية العقل العربي، العقل السياسي العربي، العقل الأخلاقي العربي). وهناك كتب أخرى لها بعض العلاقة بهذا الشأن ككتاب: الخطاب العربي المعاصر، وإشكاليات الفكر العربي المعاصر.

⁷ صدرت الطبعة الأولى لكتاب نقد العقل العربي في الميزان سنة 1997م، عن مؤسسة الإنتشار العربي في بيروت، ثم أعقبها الطبعة الثانية سنة 2009م، عن دار أفريقيا الشرق في الدار البيضاء بالمغرب.

للدواعي الأيديولوجية الحاضرة بوعي وقوة لإستهداف النهضة والتغيير عبر عمليات الانتظام بجوانب التراث. وكأن الإتجاه المعاصر لجأ للماضي كهزمة وصلٍ لفتح الحاضر، خلافاً لنهج (ماركس) الذي جعل من تحليل الأخير قنطرة منصوبة لفتح الماضي؛ على شاكلة ما قاله العالم الجيولوجي (جيمس هتون) خلال القرن الثامن عشر: إن الحاضر هو مفتاح الماضي⁸.

أما الطرائق التقليدية الحالية فقد ظلت مستحبة الماضي كما هو، وهي منقسمة بإنقسام التراث ذاته. أو يمكن القول أن الإنقسام المنهجي للتراث ظل وما زال كما هو لم يتغير. فما زال الحاضر يشكل تجسيدا حياً لإنقسام الفكر التراثي من قبل. فهناك الفكر الفلسفي؛ كما تمسكت به بعض التيارات في ايران، كما هناك الفكر الصوفي؛ كما في ايران وتركيا وبعض الاقطار العربية؛ كمصر والسودان والمغرب. يضاف إلى الفكر السلفي البياني كما في السعودية واليمن وغيرها، فضلاً عن الفكر العقلي الأصولي كما يحضر في بلدان إسلامية عديدة، كمصر والعراق وغيرها.

إن الغرض من السؤال المطروح «كيف نفهم الخطاب؟» هو لطلب الوضوح «المنهجي» وتأسيس المعرفة كمسعى للقضاء على اضطراب الفكر وتناقضاته في الماضي والحاضر. وربما يُظن من هذا السؤال - باستفهامه ومعناه - البساطة والسذاجة لما ألفناه من السلوك الاستصحابي والتكراري للعلماء إزاء موقفهم من الخطاب الديني. فالإجتهاد محددة مصادره وأصوله، والنص مبينة معايير فهمه والتعامل معه، وليس هناك ما يحتاج إلى استئناف نظر. وربما يضيف البعض إلى هذا، فيحسب أن ذلك العمل من سلوك العلماء هو عمل تعبدي سلفي يحرم تجاوزه، فأى بحث فيه علامة تجديد كلية هي بمثابة البدعة المحرمة. وينطلق هذا التصور من وجود برنامج صحيح وكامل يفي بجميع المتطلبات ويجيب على مختلف التساؤلات ويسد كافة الاحتياجات.

ولا شك أن من الخطأ أن نشغل أنفسنا بمناقشة مثل هذا الرأي، فهو يحكم على نفسه بمثل ما يحكم به على غيره. فالطريقة التي أوصلته إلى قناعته لتأسيس النظر وتشديد الفهم وإنتاج المعرفة، هي وحدها تكفي لمنح مبرر ومشروعية مثل ذلك التأسيس والفهم والإنتاج عند المقابل. بل الواقع إن مقالة كتلك تفضي إلى السقوط في الدور، حيث لا تتأسس حجية التعبد ما لم تثبت عملية الفهم. إذ لما كانت تلك الحجية متوقفة على فهم الخطاب، فإن الفهم - أي فهم كان - يتعذر أن يضاد بالتعبد، وإنما بفهم مثله. فحجية التعبد هي قضية معرفية متوقفة على فهم الخطاب، وهذا الأخير يتوقف بدوره على تأسيس النظر القبلي، كشرط من شروط الإمكان المعرفي، وبالتالي فالسير بالإتجاه المعاكس يفضي - من الناحية المنطقية - إلى الدور لا محالة.

⁸ فرانك كلوز: النهاية: الكوارث الكونية وأثرها في مسار الكون، ترجمة مصطفى ابراهيم فهمي، عالم المعرفة (191)، 1415هـ - 1994م، ص86، عن مكتبة المصطفى الإلكترونية www.www.al-mostafa.com.

ومن الناحية الإبستمية (المعرفة العلمية) لا ينحصر التعامل مع الخطاب الديني بحدود الفهم، فهناك عمليتان أخريان، إحداهما تسبق الفهم وظيفتها تأسيس المعرفة القبلية، وتكاد تتداخل معه أحياناً إلى حدّ التماهي والتعبير عن نفس هذا الفهم، كالذي يجري مع طريقة النقلين أو البيانين. أما الأخرى فمتفرعة عن إحدى العمليتين أو كليهما معاً، وظيفتها توليد وإنتاج الهيكل المفصلي للفكر في جميع ميادين العقل والكون والميتافيزيقا وسائر الأمور المعيارية الأخرى، بما فيها تلك التي تستند إلى فهم الخطاب، إذ تجعل منه مصدراً للإجتهد والإستنباط.

من هنا كان لا بد من التمييز بين هذه المستويات الثلاثة للمعرفة. فهناك فهم النص أو الخطاب. كما هناك التأسيس القبلي للنظر والمتمثل في القبلية الأساسية التي تسبق الفهم، وهي تشكل شرطاً لإمكان الفهم والتفكير. وأخيراً هناك التوليد والإنتاج المعرفي المستنتج من التأسيس أو الفهم أو منهما معاً.

وتعد هذه المستويات مترابطة فيما بينها، إذ بعضها يتأسس على البعض الآخر. فالفهم متأسس على التأسيس القبلي للنظر، كما أن التوليد والإنتاج المعرفي يتأسس بدوره على كل من المستويين الآخرين. لكن مع لحاظ أن التوليد والإنتاج المعرفي قد يُبنى على التأسيس القبلي للنظر فحسب، كما قد يُبنى على الجامع المشترك بين التأسيس القبلي والفهم. بيد أنه من المحال أن يُبنى على مجرد الفهم فحسب؛ باعتبار أن الأخير مبني على الأول بالحثم واللزوم.

بعد هذه الإشارة نعود لنتساءل عن الوضوح السائد في القرون الخالية، فهل هناك برنامج متفق عليه يستوعب مستويات التأسيس والفهم والإنتاج المعرفي كما أشرنا إليها سابقاً؟ أم هناك برامج متنافسة ومتضاربة، بعضها يدعو لتكذيب البعض الآخر؟

واقع الأمر - وكما هو واضح - هناك برامج متعددة بعضها يضاد وينافس البعض الآخر. فهناك إتجاه يعتبر الخطاب الديني واضحاً وكافياً بذاته، مبرراً هذا الأمر تارة بمقالة «بيان الخطاب» وأن فيه كل شيء، إذ يحسبه معبراً عن حقيقة واضحة ومتجلية لا تحتاج إلى تأويل ولا إلى توجيه.. وأخرى بمقالة «الظاهر»، إذ يعتبر الخطاب ظاهراً ليس فيه باطن ولا خفاء.. وثالثة بمقالة «الناطق عن الخطاب» وذلك من حيث إعتبار الخطاب القرآني والسنة النبوية ليسا محلاً للبيان، أي هما متشابهان لا تعرف حقيقتهما إلا بواسطة الناطق المفسر لهما، وهو أمر يختص بالامام المعصوم، إذ وحده يمكنه الكشف عن حقيقة ما يتضمنه الخطاب، بل هو ملهم بجميع الطبقات الظاهرة والباطنة التي يشتمل عليها الأخير.

وفي القبال هناك برنامج لا يعترف - في كثير من الأحيان - ببيانية الخطاب ووضوحه، بل يرد «الوضوح» إلى ركيذة خارجية منطوية بنوع محدد من العقل هو ما نطلق عليه «العقل المعياري»، كأداة مؤسسة للنظر ومقومة للفهم ومن ثم منتجة للمعرفة والفكر.

كما هناك إتجاه يجعل مفتاح الوضوح مؤسساً على «العقل الوجودي الفلسفي» كمصدر للتأسيس والفهم والإنتاج المعرفي، وليس على الخطاب الديني. يضاف إلى وجود إتجاه آخر يجعل مصدر الوضوح قائماً على الكشف والشهود القلبي الذي يختص به الأولياء والعرفاء، كمسلك ينقذ من الضلال ويفتح للعارف طريق الهداية والبيان.

لا شك إن السؤال المطروح «كيف نفهم الخطاب؟» لا معنى له في عصر النص أو الخطاب، فكل شيء يبدو واضحاً مباشرة، لما تكشف عنه اللغة وقرائن الحال ولسان الأحداث... الخ. فبمثل هذه القرائن وقياساً بما عليه الظروف آنذاك يكون الخطاب واضحاً ومغطياً لحاجات الواقع الذي نزل فيه. حتى عُرف عن الصحابة بأنهم كانوا لا يسألون النبي (ص) عن أمور دينهم إلا ما ندر، بل كانوا يفعلون ما يفعل من غير سؤال إن كان هذا ركناً أو فرضاً أو أدباً، فكان يصلي وهم يرونه فيصلون مثله، وكذا الحال في الوضوء والحج وغير ذلك من العبادات والمعاملات. لذلك جاء عن ابن عباس قوله: ما رأيت قوماً كانوا خيراً من أصحاب رسول الله (ص) ما سألوه إلا عن ثلاث عشرة مسألة حتى قبض كلهن في القرآن، منهن: يسألونك عن الشهر الحرام... الخ⁹. كما قال بعض السلف وهو يخاطب معاصريه: انكم تسألون عن أشياء ما كنّا نسأل عنها، وتتقرون عن أشياء ما كنّا ننقّر عنها، وتسالون عن أشياء ما أدري ما هي. وعن عمر بن اسحاق أنه قال: لمن أدركت من أصحاب رسول الله (ص) أكثر ممن سبقتي منهم؛ فما رأيت قوماً أيسر سيرة ولا أقل تشديداً منهم¹⁰.

أما بعد العصر السابق، فلسان حال السؤال عن «الفهم» أخذ يظهر أكثر فأكثر، كلما امتدّ الزمان واشتدت الظروف وكثرت الأحداث وتطورت الحياة، حتى جاء اليوم الذي أصبح لهذا السؤال منحى آخر لم يرد في العصور القديمة. فما هو المعنى الذي يحمله السؤال الأنف الذكر؟ وما هو الفرق بين تصور ما قبل «الوعي النهضوي» وما بعده؟

لقد تميزت إشكالية عصر ما قبل «الوعي النهضوي» بأنها ذات طابع مزدوج للعقل والنص، وأحياناً يضاف إلى ذلك الطابع العرفاني. فتارة كان التعامل المعرفي جاريّاً ضمن دائرة «العقل»، وأخرى ضمن دائرة «النص»، وثالثة ضمن إعتباراتها معاً. ولم يظهر ما يدعو لطرح السؤال الأنف الذكر لإعتبارات الوضوح والبيان التي أشرنا إليها، فالسؤال من هذه الناحية يقع أو يكاد يقع في قائمة ما يطلق عليه «اللامتفكر فيه»، إلا أن التنافس على التمثيل الحقيقي للخطاب بين الإتجاهات المعرفية كان يعبر بشكل مبطن وغير صريح عن مضمون ذلك السؤال، رغم أن هذا الأمر لم يُلحظ إلا بمنظار يقع خارج دائرة تلك الإتجاهات المتنافسة.

⁹ ابن القيم الجوزية: أعلام الموقعين، راجعه وقدم له وعلق عليه طه عبد الرؤوف، دار الجيل ببيروت، 1973م، ج1، ص71. والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، دار الكاتب العربي، مصر، الطبعة الثالثة، 1387هـ - 1967م، ج1، ص333. ومحمد علي المكي: تهذيب الفروق، مطبوع في هامش الفروق للقرافي، نشر عالم الكتب، بيروت، ج1، ص180.

¹⁰ شاه ولي الله الدهلوي: رسالة الإنصاف في بيان سبب الإختلاف، طبعة حجرية، ص2. وحجة الله البالغة، دار التراث في القاهرة، 1355هـ، ج1، ص141.

ومع أن السيادة في الصراع الدائر بين الإتجاهات المعرفية كان للطريقة التي مزجت بين إعتبرات «النص والعقل»، إلا أن الأحداث والتطورات التي شهدتها العالم الإسلامي منذ ما يقارب المائتين سنة الأخيرة جعلت من تلك الإشكالية المطروحة غير كافية للتأسيس والفهم والإنتاج المعرفي. فهناك «عامل» خرج ليعبر عن نفسه كعنصر ضروري للدخول والتفاعل ضمن لائحة التأسيس والفهم والإنتاج، وهو ما يتمثل في «الواقع». مما جعل طرح السؤال الأنف الذكر ضرورياً وسط ما قلبته الأحداث من مفاهيم، ومهدّ لنوع جديد من التعامل، لا مع الخطاب الديني أو الشريعة فقط، بل مع القنوات الفكرية التي تصدّت لفهمه عبر عمليات تأسيس النظر والإنتاج المعرفي. فقد أصبح الهمّ ليس في المنظومات التي أنتجتها وأفرزتها تلك القنوات، بل في طرائق وأدوات التأسيس والفهم والإنتاج، لا سيما وأن الصراع والتنافس بين المذاهب قد أفضى إلى بلورة وتحديد هذه الأدوات والطرائق من الناحية الإبتيمية (المعرفة العلمية). وهو ما سمح لنا بأن نرى وراء ذلك الصراع المذهبي اللاهوتي، صراعاً آخر يمتزج معه، فيظهر حيناً ويختفي حيناً آخر، وهو النزاع المنهجي الإبتيمي الناشئ عن أجهزة الفكر وأدواتها المعرفية، والذي يختلف عن الهياكل المفصلية للصراعات المذهبية.

حاجة الفهم الديني لعلم الطريقة

يعتبر علم الطريقة منطقاً تحتاجه العلوم البشرية كافة، وبالتالي جاز تطبيقه على الفهم الديني وغيره من الدراسات. ومن الطبيعي أن يكون متأخراً زماناً عن العلوم المستندة إليه، رغم أنه يقتضي - من الناحية المنطقية - تقدّمه عليها. فتاريخ أي علم يبدأ بغير ما يراد له البدء به فيما بعد، أي يبدأ خارج حدود المقتضيات المنطقية. وإذا كان (البحث البراني) يمكنه أن يحدد لنا البداية التاريخية، فإن (البحث الجواني) كفيل بتحديد البداية المنطقية. ففي العلوم الطبيعية والرياضية، لم يعرف علم الطريقة إلا متأخراً، وقيل أن (عمانويل كانت) هو أول من أشار إلى وجود علم لا هو من العلوم الطبيعية ولا من العلوم الرياضية، وهو الذي عُرف فيما بعد بعلم المناهج.

فالعلوم البشرية لا تكتمل ما لم تُستحكم وينضبط التفكير فيها وفقاً للعلم المنهجي. لهذا أدرك القدماء ما لهذا العلم من ضرورة في العديد من نواحي المعرفة. وعادة ما يُلتفت إليه بعد الأثر الذي تحدثه فوضى النتاج المعرفي واضطرابه، فهو - من هذه الناحية - كالخفاش أو البومة لا ينشط ويطير إلا بعد أن يفقد النهار بريقه ويرخي الظلام سدوله، كالذي تؤكد العلوم الآتية التي سنختصر الحديث عنها.

فمن الناحية التاريخية يبدو أن أول العلوم التي يشملها العلم المنهجي هو المنطق كما وضعه أرسطو مستهدفاً به إحكام التفكير الفلسفي بعد أن علّته فوضى التراكمات التي خلّقتها المذاهب الفلسفية آنذاك. ويعد المنطق منهجاً للنظر والتفكير المناط بالمعرفة البشرية عامة. رغم أن تعلم المنطق لا يحتم على المتعلم ممارسة التفكير المنطقي.

ومن العلوم المنهجية الأخرى ما شهدته الحضارة الإسلامية، كعلم الأصول للفقهاء، والنحو للغة، والعروض للشعر، وغيرها. فقد وضع الشافعي أصول الفقه ليحكم به أسلوب إستنباط الأحكام الشرعية حسب القواعد المعتمدة. وقيل إن علة إقدام الشافعي للتكلم في أصول الفقه دون من سبقه من الفقهاء، هو لأن الفقهاء كانوا منشغلين بالأحاديث التي ترد كل واحد منهم في بلاده، فإذا تعارضت عليه أدلة هذه الأحاديث حكم عليها بحسب ما لديه من فإسألة. أما في عصر الشافعي فقد تفاقم الأمر حين اجتمعت أحاديث البلدان جميعاً، فكان التعارض مضاعفاً، تارة بين أحاديث البلاد الواحدة، وأخرى بين أحاديث البلدان المختلفة، فأوقع ذلك حيرة لدى العلماء لكثرة التعارض والإختلاف، فانبرى الشافعي ليضع حداً للتعارض عبر رسالته في أصول الفقه، فوضع قواعد الجمع والترجيح بين الأدلة المتعارضة¹¹. كما ذكر ابن خلدون بأن السلف لم يكونوا بحاجة إلى النظر في الأسانيد لقرب عصرهم وممارسة النقلة وخبرتهم بهم، لكن «لما انقرض السلف وذهب الصدر الأول وانقلبت العلوم كلها إلى صناعة؛ احتاج الفقهاء والمجتهدون إلى تحصيل هذه القوانين والقواعد لاستفادة الأحكام من الأدلة، فكتبوها فناً قائماً برأسه سموه أصول الفقه»¹².

ويصدق الحال على النحو بالنسبة للغة، فهناك روايات عديدة تؤكد بأن وضع النحو كان بسبب الفساد الذي حلّ في اللغة بين الناس. وجميع الروايات تشير إلى أن واضع هذا العلم هو أبو الأسود الدؤلي، منها إنه جاء الدؤلي إلى زياد بن أبيه فقال: أرى العرب قد خالطت العجم فتغيرت ألسنتهم أفتأذن لي أن أضع للعرب كلاماً يقيمون به كلامهم؟ قال زياد: لا، فجاء رجل إلى زياد فقال: أصلح الله الأمير توفي أبانا وترك بنون، فقال زياد: ادع لي أبا الأسود، فدعي فقال: ضع للناس الذي نهيتك عنه. وفي رواية أخرى عن المازني أنه قال بأن السبب الذي وضعت له أبواب النحو أن بنت أبي الأسود قالت له: ما أشد الحر؟ فقال: الحصباء بالرمضاء، قالت: إنما تعجبت من شدته، فقال: أو قد لحن الناس، فأخبر بذلك علياً (ع) فأعطاه أصولاً بنى منها وعمل بعده عليها¹³.

11 الإنصاف في بيان أسباب الإختلاف، ص 83-84.

12 مقدمة ابن خلدون، ص 455.

13 كما رويت أخبار أخرى تفيد ذات السبب، مثل ما جاء عن أبي الأسود أنه قال: دخلت على علي فرأيتَه مطوقاً فقلت: فيم تتفكر يا أمير المؤمنين؟ قال: سمعت بيلدكم لحناً فأردت أن أضع كتاباً في أصول العربية. فقلت: إن فعلت هذا أحييتنا. فأتيتُه بعد أيام فألقى إلي صحيفة فيها الكلام كله: اسم وفعل وحرف، فالاسم ما أنبأ عن المسمى، والفعل ما أنبأ عن حركة المسمى، والحرف ما أنبأ عن معنى ليس باسم ولا فعل. ثم قال لي: زده وتتبعه. فجمعت أشياء ثم عرضتها عليه. وفي رواية أخرى أنه قدم أعرابي في زمان عمر فقال: من يقرئني مما أنزل الله على محمد؟ فأقرأه رجل سورة براءة فقال: (أن الله بريء من المشركين ورسوله) بالجر. فقال الأعرابي: أو قد برىء الله من رسوله؟! إن يكن الله قد برىء من رسوله فأنا أبرأ منه. فبلغ عمر مقالة الأعرابي فدعاه فقال: يا أعرابي أتبرأ من رسول الله؟... ليس هكذا يا أعرابي. قال: فكيف هي يا أمير المؤمنين؟ فقال: ((أن الله بريء من المشركين ورسوله)). فقال الأعرابي: وأنا والله أبرأ مما برىء الله ورسوله منه. فأمر عمر بن الخطاب الإقرء القرآن إلا عالم باللغة وأمر أبا الأسود فوضع النحو (انظر: الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج 4، مادة: أبو الأسود الدؤلي. والسيوطي: سبب وضع علم العربية، دار الهجرة، دمشق، الطبعة الأولى، 1988م، عن الموسوعة الشاملة الإلكترونية <http://islamport.com>، ج 1، ص 30 وما بعدها).

وفي جميع الأحوال تتقدم العلوم تاريخياً على المناهج الموضوعية لإحكامها، وأن صناعة هذه المناهج تأتي بعد أن تمر العلوم بظاهرة الفوضى والفساد. فالأخيرة هي التي تلفت نظر العلماء للبحث عن المناهج الكفيلة بإحكام التفكير في العلوم؛ تجنباً لتراكمات هذه الظاهرة.

ويصدق هذا الحال من وجه على تاريخ الفلسفة التي يشكل بحث «المعرفة» فيها منطقاً لضبط وإحكام البحثين الآخرين المتمثلين بالوجود والقيم. فقد نشأت الفلسفة كبحث في «الوجود»، ومن ثم ظهر البحث في «المعرفة»، مع أن النظر المنطقي يفترض أن يكون هذا المجال متقدماً على الأول وعلى بحث القيم المفترض تأخره عن البحثين الآخرين معاً. فالنسق العلمي إن كان ذا طبيعة قيمة فلا بد من أن يسبقه نسق يناسبه على صعيد الوجود، وهذا الأخير ينبغي أن يسبقه نسق ثالث على صعيد المعرفة. مما يعني أن إشكالية المعرفة يجب أن تتقدم منطقياً على إشكالية الوجود، وأن هذه الأخيرة ينبغي بدورها التقدم على إشكالية القيم.

لكن على الرغم مما سبق فإن قنوات المعرفة المتعلقة بفهم الخطاب، والتي يتأسس عليها الفكر الإسلامي بعمومه، مازالت إلى الآن لم تتشكل وتترعرع بوصفها أجهزة «طرقية» لها فروعها وعلومها المختلفة، بل نشأت وترعرعت بعنوان علوم ومذاهب، ابتداءً من مرحلة التدوين والتنظير خلال القرون الأولى للهجرة وحتى عصرنا الحاضر. بمعنى أن هذه الظاهرة أخذت تلازم تاريخ الفكر الإسلامي إلى يومنا الحالي، إذ ما زال هذا الفكر هيكلاً مفصلياً مجزئاً لم يتسنَّ له القيام بتأسيس علم الطريقة كمنطق أساس لفهم القنوات الكلية للمعرفة التي تستهدف فهم النص أو الخطاب، رغم تراكم المشاكل الخاصة بفوضى النتاج المعرفي وفساده.

نعم، لا ننكر وجود تقسيمات وتصانيف أجريت على العلوم منذ بداية مرحلة التدوين. ومع أن علم الطريقة لا يمكنه الاستغناء عن التصنيف، إلا أن ما حدث لا علاقة له فيما نحن بصدد بحثه. فهي مجرد تصانيف تخلو من توضيح الظاهرة النظامية أو النسق الأكسيومي (axiomatic system) لعلاقة الأداة أو الآلية بالإنتاج المعرفي. ويتضمن مفهوم هذا النسق بعض الإفتراضات النظرية التي تتأسس عليها جملة من النتائج المشتقة أو المستنبطة، وهو منهج مطبق في كل من الرياضيات والفيزياء. كما أنه موظف لدى النظريات المعرفية أو الفلسفية. وأبرز الأمثلة عليه ما يتعلق بالبدييات الإقليدية ومشتقاتها الهندسية المعروفة.

كذلك فإن معظم التقسيمات والتصانيف المشار إليها تتصف بالعموم ولا تترصد أخذ اعتبار استراتيجية فهم النص أو الخطاب، بل همها حمل العلوم على منحائها العام. فأقدم ما وصلنا منها ما يعود لعالم الكيمياء الباطني جابر بن حيان الكوفي (المتوفى حوالي سنة 199هـ)، والذي يقيم تصنيفه تبعاً لإعتبارات النزعة اللاهوتية، إذ يرى العلوم منقسمة إلى ضربين، فهي إما علم دين أو علم دنيا. ثم أنه يقسم علم الدين إلى ما

هو شرعي وما هو عقلي، والشرعي عبارة عن ظاهر وباطن، أما العقلي فهو قسمان، علم حروف وعلم معان، وعلم الحروف ينقسم إلى طبيعي وروحاني، والروحاني ينقسم إلى نوراني وظلماني، أما الطبيعي فينقسم عنده إلى أربعة أقسام هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة. وأما علم المعاني فعبارة عن فلسفي وإلهي. وكل ذلك يعود إلى علم الدين، أما علم الدنيا فينقسم عنده إلى شريف ووضع¹⁴.

وقد استمر مثل هذا التقسيم الثنائي، فتارة تقسم العلوم إلى علوم الأوائل وعلوم المسلمين، وأخرى إلى علوم نقلية وعقلية. والتقسيم الأخير هو الذي ساد على غيره، كتقسيم ابن خلدون الذي ضم في مقدمته علم التصوف إلى العلم النقلية. وكذا فعل الغزالي قبله، إذ قسم العلم إلى شرعي وعقلي وحسب أحدهما يداخل الآخر، كما في رسالته (اللدنية)¹⁵، وفي (المستصفي) اعتبر العلوم منقسمة إلى دينية وعقلية - غير دينية¹⁶، كما قام بتقسيم آخر في نفس هذا الكتاب، فاعتبرها ثلاثة أصناف، عقلية محضة كالحساب والهندسة والنجوم، ونقلية محضة كالأحاديث والتفاسير وما إليها، ومزدوجة كالفقه وأصوله¹⁷.

وهناك تصانيف أخرى كما في التقسيم الذي وضعه الفقيه ابن عبد البر النمري (المتوفى سنة 463هـ) والذي جاء على غرار تقسيم أهل الفلسفة، فهو يرى أن «العلوم عند جميع أهل الديانات ثلاثة: علم أعلى وعلم أسفل وعلم أوسط، فالعلم الأعلى عندهم علم الدين الذي لا يجوز لأحد الكلام فيه بغير ما أنزل الله في كتبه وعلى ألسنة أنبيائه صلوات الله عليهم نصاً، والعلم الأوسط هو معرفة علوم الدنيا التي يكون معرفة الشيء منها بمعرفة نظيره، ويستدل عليه بجنسه ونوعه كعلم الطب والهندسة، والعلم الأسفل هو أحكام الصناعات وضروب الأعمال مثل السباحة والفروسية والزي والتزيين والخط وما أشبه ذلك من الأعمال التي هي أكثر من أن يجمعها كتاب أو يأتي عليها وصف وإنما تحصل بتدريب الجوارح فيها. وهذا التقسيم في العلوم كذلك هو عند أهل الفلسفة إلا أن العلم الأعلى عندهم هو علم القياس في العلوم العلوية التي ترتفع عن الطبيعة والفاك...»¹⁸.

14 مختار رسائل جابر بن حيان، عني بتصحيحها ونشرها: پ. كراوس، مكتبة الخانجي، 1354هـ، كتاب إخراج ما في القوة إلى الفعل، ص100.

15 الرسالة اللدنية، ضمن رسائل القصور العوالي للغزالي، دار الطباعة المحمدية بالأزهر، الطبعة الثانية، 1390هـ - 1970م، ج1، ص106 وما بعدها.

16 الغزالي: المستصفي من علم الأصول، المطبعة الأميرية بمصر، الطبعة الأولى، 1322هـ، ج1، ص5.

17 المصدر السابق، ص3.

18 ابن عبد البر النمري: جامع بيان العلم، شبكة المشكاة الإلكترونية: www.almeshkat.net ، باب العبارة عن حدود علم الديانات وسائر العلوم المنتحلات (لم تذكر أرقام صفحاته). كذلك: مقدمة احسان عباس على رسائل ابن حزم الاندلسي، ج4، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ببيروت، ص11.

كذلك قسم اخوان الصفا العلوم إلى رياضية وشرعية وفلسفية، والشرعية منها ستة علوم: علم التنزيل، وعلم التأويل، وعلم الروايات والأخبار، وعلم الفقه والسنن والأحكام، وعلم التذكير والموعظة والزهد والتصوف، وأخيراً علم المناجات¹⁹.

وأيضاً فهناك تصنيف سباعي يعود إلى ابن حزم الأندلسي (المتوفى سنة 456هـ)، فهو يرى أن «العلوم تنقسم أقساماً سبعة عند كل أمة وفي كل زمان وفي كل مكان، وهي: علم شريعة كل أمة، فلا بدّ لكل أمة من معتقد ما، إما إثبات وإما إبطال، وعلم أخبارها وعلم لغتها، فالأمم تتميز في هذه العلوم الثلاثة، والعلوم الأربعة الباقية تتفق فيها الأمم كلها، وهي علم النجوم، وعلم العدد والطب، وهو معاناة الأجسام، وعلم الفلسفة، وهي معرفة الأشياء على ما هي عليه من حدودها من أعلى الأجناس إلى الأشخاص، ومعرفة إلهية.. وعلم شريعة الإسلام ينقسم أقساماً أربعة: علم القرآن، وعلم الحديث، وعلم الفقه، وعلم الكلام. فعلم القرآن: ينقسم إلى معرفة قراءته ومعانيه. وعلم الحديث: ينقسم إلى معرفة متونه ومعرفة رواته. وعلم الفقه: ينقسم إلى أحكام القرآن، وأحكام الحديث، وما أجمع المسلمون عليه وما اختلفوا فيه، ومعرفة وجوه الدلالة وما صحّ منها وما لا يصح. وعلم الكلام: ينقسم إلى معرفة مقالاتهم ومعرفة حججهم وما يصحّ منها بالبرهان وما لا يصح. وعلم النحو: ينقسم إلى مسموعه القديم وعلمه المحدث. وعلم اللغة: مسموع كله فقط. وعلم الأخبار ينقسم على مراتب...»²⁰.

لكن مهما قيل عن تلك التقسيمات، إن كانت متعسفة أو دقيقة، فإنها لا توضح لنا العلاقة الرابطة بين الطريقة المعرفية ومنتجاتها الخاصة، كما لا توضح لنا العلاقة بينها وبين فهم النص الديني. فهي تتجاوز من حيث العموم هذا المضمار، وبعضها يقوم بتشتيت ما ينبغي لمّه طبقاً لاستراتيجية فهم النص أو الخطاب. ففي هذه الحالة يتحدد منطق التقسيم طبقاً لروح العملية المعرفية وطبيعة استدلالاتها، بغض النظر عن موضوع العلم الذي تعالجه، كإن يكون فقهاً أو كلاماً أو تفسيراً أو غير ذلك. يضاف إلى أن منها ما ينطوي على إدغام بعض الأقسام وأحياناً على التقييد والحذف، كالعلم العقلي، إذ تارة يؤخذ كدلالة على علم الكلام وما إليه، وأخرى على علم الفلسفة، وشتان بين العلمين، فأحدهما من عالم مغاير للعالم الذي ينتمي إليه الآخر رغم ما حصل بينهما من تبادل أثر وتأثير على أرض الواقع.

غياب علم الطريقة وأسبابه

لقد تناول المؤرخون متى وكيف بدأ تكوين العلوم والمعارف الإسلامية، كالفقه والكلام والتفسير والحديث والفلسفة والتصوف (العرفان) وغيرها، وذلك فيما اطلق عليه عصر التدوين الموسوم بالعصر الذهبي لا سيما خلال عصر الرشيد والمأمون.

19 رسائل اخوان الصفا، طبعة المانيا، 1984م-1986م، ص246.

20 رسالة مراتب العلوم من رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق احسان عباس، ج4، ص70-78.

فلقد كان لنشأة علم الحديث علاقة بالحفاظ عليه من الدس والاندراس في عهد الحفظ والمشافهة. وكان لنشأة علم الفقه علاقة بتجدد الحوادث وعدم تغطية نص الخطاب لكافة أبعاد الواقع. كما كان لنشأة علم الكلام علاقة ببعض الأحداث السياسية في العصر الأموي، ثم ما لبث أن اشتد هذا العلم وتطور نتيجة مقاومته للنزعات الباطنية الدخيلة من أمثال المانوية والهرمسية والمزدكية والزرادشتية وغيرها. فبفضل الصراعيين الخارجي والداخلي أصبح علم الكلام علماً يدافع عن الخطاب الديني وينازع عليه بالفهم، عبر تأسيسه له من الخارج والداخل. إذ بمعونة الصراع الخارجي استطاع أن يثبت بنیان التأسيس الخارجي للخطاب، كما أنه بمعونة الصراع الداخلي تمكن من تثبيته من الداخل، وهو الذي نعبر عنه بفهم النص أو الخطاب.

فهناك ثلاثة أنماط من التأسيس العقلي في علم الكلام، أحدها عبارة عن التأسيس القبلي للنظر، حيث يعبر عن التشريع الخاص بالعقل الكلامي بغض النظر عن علاقته بغيره. وثانيها عبارة عن التأسيس الخارجي للخطاب، والذي تتحقق به إثبات المسألة الدينية والحجة الشرعية والإعتراف بصدق مدلولها. أما ثالثها فهو التأسيس الداخلي للخطاب والذي يتم فيه التحقق من طبيعة مضمون النص إن كان على توافق مع الرؤية القبلية للعقل فيقر عليه، أو لا يتفق ظاهره معها فلا يقر عليه؛ بل يعمل بالتوجيه والتأويل تبعاً لها. وقد أفضى هذا الحال بالعقل الكلامي إلى أن يرى في النص صفات محددة، كالمجاز والإحتمال والتشابه، هي على الضد من صفات العقل المتمثلة بالحقيقة والقطع والإحكام. وهو ما يبرر ممارسة التأويل لصالح الرؤية القبلية، بل وحتى المذهبية. لكن رغم ذلك فقد بقي علم الكلام لا يتعدى حدود التعبير عن المذاهب المتنازعة والنحل المتصارعة، دون أن يحفظ لذاته أصولاً ثابتة يتفق عليها الجميع إلا ما ندر.

وكان لحضور الفلسفة والعرفان والغنوص إرتباط بما اطلق عليه العلوم الدخيلة؛ القادمة من بلاد اليونان وفارس والهند. ويُعتقد أن حضور هذه العلوم كان لدوافع أيديولوجية نتيجة الصراع الدائر بين الدولة والمعارضة إبان الخلافة العباسية، حيث لجأت المعارضة إلى تبني النزعة الباطنية كما هو الحال مع الكيسانية والإسماعيلية، في حين عمدت الدولة إلى تبني النزعة العقلية المتمثلة بأرسطو عبر ترجمة كتبه المختلفة، كما في عهد المأمون. مع أن عملية الترجمة قد بدأت بفعل الدولة الأموية بما يخدم نزعة الباطن للمعارضة، إذ المعتقد بأن أول من باشر الإيعاز بهذه العملية هو خالد بن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان (المتوفى سنة 85هـ) كالذي ينقله ابن النديم في (الفهرست)، وأن من ضمن ما تمّ ترجمته هو ذلك التراث الخاص بالكيمياء والذي كان من العلوم التي استخدمته الباطنية كأداة لتبرير النزعة الغنوصية، كما عند جابر بن حيان الكوفي. وقد ذكر ابن النديم: «ويقال - والله أعلم - أنه صحّ له عمل الصناعة وله في ذلك عدة كتب ورسائل وله شعر كثير في هذا المعنى رأيت منه نحو خمسمائة

ورقة ورأيت من كتبه: كتاب الحرارات، كتاب الصحيفة الكبير، كتاب الصحيفة الصغير، وكتاب وصيته إلى ابنه في الصنعة»²¹.

ورغم أن ابن خلدون قد شكك في علاقة خالد بن يزيد الأموي بالكيمياء لإعتبارات عرقية بيئية، وهي «أن خالداً من الجيل العربي والبداءة إليه أقرب، فهو بعيد عن العلوم والصنائع، فكيف له بصناعة غريبة المنحى مبنية على معرفة طبائع المركبات وأمزجتها وكتب الناظرين في ذلك من الطبيعيات والطب لم تظهر بعد ولم تترجم»²². لكن الإشكال هو أنه إذا كان مبرر التشكيك متعلقاً بممارسة خالد بن يزيد لصناعة الكيمياء للإعتبارات العرقية البيئية التي ذكرها، فإن ذلك لا يمنع من أن يكون لهذا الخليفة دور الإيعاز لترجمة الكتب المتعلقة بها، إذ تُظهر هذه الصنعة أموراً عجيبة وغريبة، بل ومغرية، وكل ذلك مما تتشوق إليه النفوس عند سماع أخبارها، سواء كانت عربية بدوية أو غيرها، فكيف إذا ما كانت هذه النفوس ذات ملك وسلطان²³؟ لهذا فمبرر التشكيك الذي ذكره ابن خلدون لا يعد كافياً.

هكذا يظهر أن هذه العلوم وغيرها من المعارف الأخرى لم تنشأ وتترعرع كفروع متحدة بأصرة المنهج أو من خلال علم الطريقة للفهم والتفكير. فمعظمها كان مشغولاً بالصراع والتنافس، إما لغرض السيادة عبر التوليد المعرفي الناتج عن التأسيس القبلي للنظر، أو لغرض احتواء النص الديني واحتكاره عبر ممارسة الفهم القائم على ذلك التأسيس. فبالرغم من هذه العلاقة المزدوجة التي تربط العلوم والمذاهب ببعضها من جهة، وبالنص من جهة أخرى، فإنه لم يظهر وسط هذه المماحكات أثر للتفكير المنهجي المتعلق بفهم النص أو الخطاب كعلم مستقل عام يتجاوز مرحلة التنافس والسجال، أو مدخل معرفي غرضه البحث والتفتيش عن أنسب القنوات الممكنة لفهم النص وما يترتب عليه من إنتاج معرفي.

فقد كانت العلوم والمذاهب ترى نفسها مكتفية من حيث ذاتها، صحيحة في أسسها ومبانيها، كاملة في معرفتها، لا تحتاج إلى ما يغني فقرها ويسد عوزها، لا سيما أنها لم تعان من صدمات ذاتية تُلقت نظرها إلى واقعها الخاص فتلجأ إلى استئناف النظر وتقويم حالها عبر النقد الذاتي.. فلم يحدث هذا باستثناء بعض الومضات الخاطفة، أبرزها ومضة فخر الدين الرازي في نقده الذاتي وإحساسه بمشكل الجهل المعرفي، وهو إحساس لم يتعدّ الإعراف بعجز الإنسان عن أن يرجح دليلاً على آخر معارض، وقضية في قبال أخرى، كما في بعض القضايا الميتافيزيقية، وهو ما يذكرنا بما قدّمه (عمانويل كانت) من نقد للأدلة الميتافيزيقية في كتابه (نقد العقل المجرد)، إستناداً إلى تساوي القيمة المعرفية للأدلة المتعارضة، وإستحالة ترجيح بعضها على البعض

21 ابن النديم: الفهرست، المقالة العاشرة.

22 انظر الفصل الثالث والعشرون من: مقدمة ابن خلدون.

23 نقل ابن النديم حكاية مفادها بأن خالد بن يزيد بن معاوية كان يسمى حكيم آل مروان، وكان فاضلاً في نفسه وله همة ومحبة للعلوم، وخطر بباله الصنعة فأمر بإحضار جماعة من فلاسفة اليونانيين ممن كان ينزل مدينة مصر وقد تفصّح بالعربية وأمرهم بنقل الكتب في الصنعة من اللسان اليوناني والقبطي إلى العربي، وهذا أول نقل كان في الإسلام من لغة إلى لغة (الفهرست، المقالة السابعة).

الأخر. لكن عوضاً عن أن تكون صدمة الفخر الرازي مرشداً لإبعاث الفكر الإسلامي بإتجاه علم المنهج والطريقة، فإنها على العكس آلت إلى إفراغ علم الكلام من موضوعه بجعله قائماً على غير أساس من الدليل، وظلت المعضلة المعرفية معلقة تعرب عن إفلاس العلم الكلامي وتناقضه.

مهما يكن فإن فقدان الإحساس بوجود صدمة كبيرة كهذه، سواء فيما يتعلق بالواقع أو النص أو العقل، كل ذلك كان سبباً أفضى إلى غياب الالتفات إلى البحث المعرفي حول علم الطريقة للفهم الديني، لا سيما وأن هناك بعض العوامل التي أثرت على هذا النحو من الغياب، ومنها مقالة «الفرقة الناجية» التي تبنتها أغلب الإتجاهات الفكرية لدى تراثنا المعرفي. فقد اعتقد أغلب علماء الإسلام بأن الفرق الإسلامية كلها ضالة في النار إلا واحدة ناجية؛ اختلفوا حولها وتنافسوا عليها، وزعمت كل فرقة أنها هي المقصودة، اعتماداً على ما روي عن النبي (ص) بأنه قال: «إفترقت اليهود إحدى وسبعين فرقة، وافترقت النصارى اثنتين وسبعين فرقة، وستفترق أمتي ثلاثاً وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة». وقد اجتهد علماء الفرق الإسلامية لتحديد الفرقة الناجية وفرق الضلال الأخرى بما يتفق مع العدد المشار إليه في الحديث، لكن حيث أن الواقع التاريخي لا يبدي أي إتفاق مع العدد المذكور، لذا جرت عمليات التعداد عشوائياً من غير انتظام، فكل فرقة عملت على تمزيق وتكثير غيرها من الفرق الكبرى بغية إيصال العدد إلى اثنتين وسبعين فرقة لأدنى مناسبة وإعتبار، لتصبح بالنتيجة هي المقصودة بالفرقة الناجية. هكذا عمل الشهرستاني في كتابه (الملل والنحل)²⁴، ومثله عمل ابن الجوزي في كتابه (تلبس إبليس)؛ إذ ذكر بأن أصول الفرق هي: الحرورية والقدرية والجهمية والمرجئة والرافضة والجبرية، وبعدها نقل قول البعض بأن هذه الفرق هي أصل جميع الفرق الضالة في الإسلام، إذ انقسم كل منها إلى اثنتي عشرة فرقة فصارت اثنتين وسبعين²⁵. وكذا فعل البغدادي في فرقه للفرق، حيث وزع المذاهب إلى أقسام تحمل أعداداً متفاوتة من الفرق الضالة، فالروافض والخوارج والقدرية كل منها تحمل عشرين فرقة، يضاف لها خمس مرجئة وثلاث نجارية، وبكرية وضرارية وجهمية وكرامية، أما الناجية فهي المسماة عنده بأهل السنة والجماعة من فريقَي الرأي والحديث²⁶. وكذا عدّ البعض بأن أصول الفرق هي ثمان كبار، هي المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة والنجارية والجبرية والمشبهة والناجية؛ فمن هذه الفرق تأسست سائر الفرق الأخرى، فافترقت المعتزلة إلى عشرين فرقة، وانشطر الشيعة أولاً إلى ثلاث فرق هي الغلاة والزيدية والإمامية، وكان الغلاة ثمانى عشرة فرقة، والزيدية ثلاث فرق، والإمامية فرقة واحدة. وبالتالي فمجموعها اثنتان وأربعون فرقة. يضاف لها سبع فرق للخوارج وإحدى عشرة فرقة للعجاردة

²⁴ محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، عرض وتعريف حسين جمعة، دار دانية للنشر، الطبعة الأولى، 1990م، ص2.

²⁵ أبو الفرج بن الجوزي: تلبس إبليس، دراسة وتحقيق وتعليق الدكتور الجميلي، دار الكتاب العربي ببيروت، الطبعة الأولى، 1405هـ-1985م، ص28-29.

²⁶ الرسعني: مختصر كتاب الفرق بين الفرق للبغدادي، حرره فيليب حتى، مطبعة الهلال بمصر، 1924م، ص28.

وخمسة فرق للمرجئة وثلاث فرق للنجارية ومثلها للمشبهة وواحدة للجبرية. لذا فالمجموع مع الفرقة الناجية يصبح ثلاثاً وسبعين فرقة²⁷. وهناك جماعة من العلماء اعتبروا أصول البدع أربعة تتمثل في الخوارج والروافض والقدرية والمرجئة، وعن هذه الأصول ظهرت سائر التفرقات الضالة، إذ كل منها انشطر إلى ثمان عشرة فرقة، ومع الناجية يتحقق العدد المطلوب²⁸. بل هناك من حاول أن يحصر تلك الفرق الثلاث والسبعين بطائفة واحدة معتبراً ما عداها خارجة عن الإسلام²⁹، وصنّف البعض كتاباً بهذا الخصوص، إذ ذكر فيه ثلاثاً وسبعين فرقة من الإمامية الشيعة³⁰. وقد جرت مناقشات عقلية ونقلية عن تشخيص الفرقة الناجية، كالمباحثة التي تمت بين نصير الدين الطوسي والعلامة الحلي، والتي عقب عليها الشيخ الدواني ببعض التعقيبات³¹. لكن من جانب آخر إضطر البعض إلى عدم تعيين الفرق الضالة المنصوص على عددها في الحديث لعدم معرفة مقياس ذلك، كالذي لجأ إليه الطرطوشي وأيده الشاطبي³². وفي القبال هناك من اعتبر الحديث موضوعاً من الأساس رغم تعدد روايته، كما هو الحال مع ابن حزم وغيره³³، لا سيما الزيادة القائلة «كلها هالكة إلا واحدة». وقد حذر الإمام اليميني محمد ابراهيم (المتوفى سنة 840هـ) في (العواصم والقواصم) من هذا الحديث بقوله: «وإياك والاعتزاز بـ (كلها هالكة إلا واحدة) فإنها زيادة فاسدة، غير صحيحة القاعدة، ولا يؤمن أن تكون من دسيس الملاحدة»، معتبراً أن في سند الحديث ناصباً كان يسب الإمام علياً، وهو أزهري بن عبد الله - ابن سعد - الحرازي. كذلك فعل الإمام الشوكاني إذ ذكر بأن زيادة «كلها في النار إلا واحدة» قد ضعفتها جماعة من المحدثين³⁴. ومن الطريف ما يُذكر بأنه يوجد في قبالة حديث مناقض وإن لم يقف في قوته من حيث كثرة أسانيد، إذ روي أن النبي قال: «ستفترق أمتي على نيف وسبعين فرقة كلها في الجنة إلا واحدة»³⁵.

- 27 الشاطبي: الإعتصام، دار الكتب الخديوية بمصر، تقديم محمد رشيد رضا، الطبعة الأولى، 1913م، ج3، ص61-77.
- 28 الإعتصام، ج3، ص77-78.
- 29 الملل والنحل، ص70.
- 30 فخر الدين الرازي: إعتقادات فرق المسلمين والمشركين، مراجعة وتحضير علي سامي النشار، مكتبة النهضة المصرية، 1356هـ-1938م، الباب الثالث، ص12.
- 31 نعمة الله الجزائري: الأنوار النعمانية، طبعة تبريز، إيران، ج2، ص279. ومحمد باقر الخوانساري: روضات الجنات، تحقيق اسد الله إسماعيليان، مكتبة إسماعيليان في قم، ج2، مادة 881، ص440. والشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين، تحقيق وتقديم سليمان دنيا، دار احياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، 1958م، ج1، ص28-29.
- 32 الشاطبي: الإعتصام، ج3، ص80-83. والموافقات في أصول الشريعة، مع حواشي وتعليقات عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، 1395هـ-1975م، ج4، ص181 وما بعدها.
- 33 ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، تصحيح عبد الرحمن خليفة، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بميدان الأزهر بالقاهرة، الطبعة الأولى، 1989م، ج3، ص138. وعبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين، الطبعة الأولى، ج1، ص33-34.
- 34 انظر: يوسف القرضاوي: مبادئ أساسية فكرية وعملية في التقريب بين المذاهب، مجلة رسالة التقريب، عدد 13، ص146-148. ومحمد علي الشوكاني: فتح القدير، مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية www.yasooob.com، ج2، ص59.
- 35 الغزالي: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ضمن الجواهر الغوالي، مطبعة السعادة بمصر، 1353هـ-1934م، ص101-102.

مهما يكن فالحديث لا يحظى بوثاقة تاريخية من حيث عدد الفرق. كما أن مضمونه يتعارض مع مبدأ العدل الإلهي وضرورة حق الإجتهد والتعبير عن الرأي وحرية الفكر وسط الإختلافات الكثيرة. والأهم من ذلك هو أن متن الحديث يحمل متوالية حسابية تجعل من التاريخ قائماً على صورة رياضية، بحيث أن الفارق في الإفتراق بين الأمم الثلاث (اليهود والنصارى والمسلمين) هو واحد لا أكثر، وهو أمر من الصعب تصديقه وفقاً لمنطق الإحتمالات. ناهيك عن عدم وجود أي شهادة تاريخية تؤيد تحديد الأعداد التي ينطوي عليها الحديث.

هكذا فوجود الحلقات المغلقة للمنظومات الفكرية المتنافسة، والتي لم تسمح بالخروج عن دائرة «الفرقة الناجية»، أفضت إلى أن تعتد كل حلقة بنفسها، وترى أنها تطابق حقيقة ما عليه الخطاب الديني بما ينسجم وتلك المقالة «المخدرة»، مما زاد في حدة الصراع دون أن تدع مجالاً للتفاهم فيما بينها، أو للنقد الذاتي إزاء العلاقة مع النص أو الخطاب، أو حتى الإحساس بالصددمات المعرفية.

كذلك الحال مع تأثير العامل الأيديولوجي للصراع كموقف دفاعي وتبريري لحفظ المذهب وتحقيق السياسة. فحضور الأيديولوجيا يعمل على تغييب النقد الذاتي للوعي المعرفي، مثلما أن غيابها يتيح الفرصة لإحضار هذا النقد. فوظيفة كل منهما تختلف عن الأخرى، فمهمة النقد الذاتي تمهد لتفكيك علاقات المنظومة الفكرية وتحليلها باستمرار بما يخدم البحث عن الطريقة الأمثل، بينما وظيفة الأيديولوجيا على الضد، فهي لا تنظر إلى المنظومة ذاتها وما تحتله من موقع علمي، بل ينصب نظرها أولاً وأخيراً على الأغراض المصلحية الخاصة التي يتم بها توظيف تلك المعرفة لخدمتها فحسب.

على ذلك فإن حضور الأيديولوجيا ومن ثم تغييب النقد الذاتي قد ساهم في جعل المذاهب عاجزة عن إدراك حقيقة ما تحمله من قيمة معرفية، فضلاً عن إدراك الواقع المعرفي لغرمائها من المذاهب الأخرى. وهذا ما جعل الصراع يتحول إلى أشبه ما يكون بـ «حوار الصم».

إذاً إن إفتراض التطابق بين مفهوم النص والنص ذاته؛ قد وجد له مبرراته وسط مزاعم الوضوح والقطع التي تأسس عليها بنيران تراثنا المعرفي دون إحساس بالصددمات المعرفية. وساعد على ذلك تحكم العامل الأيديولوجي في الكثير من المسارات الفكرية، مما أفضى إلى ضعف حضور النقد الذاتي.

والحقيقة هي أن هناك فاصلاً بين مفهوم النص والنص ذاته، أو بين النص كـ «شيء لذاتنا» وكـ «شيء في ذاته» مما لم يرد حوله تمييز، فقد لا يتفق ما «لذاتنا» مع ما «في ذاته»، وهو ما يؤكد الطابع الإجتهادي للإنساق التي اهتمت بالنص كموضوع للبحث. وعليه فلو أن المنظرين القدماء تورطوا بهزة من الصدمات المعرفية وتحسسوا بآسها، كإحساس عام، لتحولت ممارساتهم المعرفية إلى إتجاه غير ما عرفناه عنهم اليوم. فالإحساس بالصدمة يفضي إلى المبادرة بالنقد الذاتي، نزولاً بخلخلة المفاهيم

الراسبة، كنوع من أنواع «التخلية»، ثم صعوداً بتأصيل وجود الفاصلة ونفي التطابق بين الشينين «لذاتنا» و«في ذاته» من النص. فهذا النوع من «التخلية» بعد «التخلية» - كما يقول العرفاء - هو أول وأهم خطوة باتجاه «علم الطريقة» والإفتاح على جميع الإنساق والمنظومات الإبتيمية المساهمة بعملية فهم النص أو الخطاب.

لكن ذلك لم يحدث!..

فحيث أن العقليين في علم الكلام أقاموا بنياناً من البناء العقلي المتعالي (الترانسذنتالي)، فقد ضربوا على أنفسهم سوراً غير ذي باب، أو داروا في دائرة مغلقة ليس لها منفذ، لا سيما وأنهم كانوا منشغلين بالصراع المعرفي الأيديولوجي، مما أدى إلى تحجيم دور العقل وحرمانه من فرصة الإحساس بالصددمات المعرفية التي تكشف عن قصوره وتناقضاته. فلم يحدث هذا الإحساس إلا بعد فترة طويلة من الممارسة المعرفية، بدأت بالجزالي ثم تكررت بشكل آخر مع فخر الدين الرازي. لكنها مع ذلك لم تفعل شيئاً، فهي عند الجزالي مشكلة لتجربة ذاتية إستطاع خلالها أن يفرّ من حبس العقل الكلامي «المعياري» إلى حبس من نوع آخر ظن أنه طريق النجاة من الأزمة المعرفية. أما مع الفخر الرازي فقد تمكنت منه الصدمة المعرفية دون أن يجد طريقاً لإفراغها والسيطرة عليها، فأصبح حاله كمن أثار الغبار ثم شكاً من عدم الرؤية!

ومع أن هناك من وقع بمثل هذا الحال من التشكيك والحيرة، لكن ذلك لم يؤثر في الأمر شيئاً.

هكذا فالعقليون باستثناء القليل منهم لم يعانون من الصدمات المعرفية، فلم يتحسسوا بهزة، لا مع النص ولا مع الواقع ولا حتى مع العقل ذاته، بالرغم مما حفل به الأخير من تناقضات جعلت من قضاياها المركزية موضعاً للخلاف بينهم. فقد كانت الإعتبارات العقلية بعضها يشهد على البعض الآخر بالتناقض والتهافت، مما جعل دلالة الفكر الكلامي لا تخرج عن المحتوى والمذهبية من غير أصول مشتركة في الغالب. فالأصول التي شغلت الفرق الكلامية وجعلتها دوائر مغلقة ومستقلة عن بعضها البعض هي ما اطلق عليها أصول الديانة. فالمعتزلة لا يهتمهم سوى تثبيت الإعتراف بأصول الديانة الخمسة (التوحيد، العدل، والمنزلة بين المنزلتين، والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، لذلك ورد عن بعض أصحاب هذه الجماعة الإعتقاد بأنه لا يحق لأحد الإنتماء إليهم ما لم يقر بهذه الأصول³⁶. وكذا فعل الأشاعرة وغيرهم من الفرق الأخرى الشيء نفسه. وبالتالي فقد نصب المتكلمون لأنفسهم سدوداً ومفاصل عقلية جعلتهم بعيدين عن النظر إلى الروح المعرفية لـ (علم الطريقة)، بل أفضى بهم الحال إلى السقوط في مستنقع التناقض والتهافت لغياب المشترك العقلي من الأصول التي نسجوها على أنفسهم، كالشرانق مثلما تفعل اليرقات!

³⁶ الخياط المعتزلي: الانتصار، مقدمة وتحقيق نيبيرج، دار الكتب المصرية بالقاهرة، 1925م - 1344هـ، ص126-127.

نعم لا ينكر وجود بعض المبادرات الخلاقة في ثنايا الفكر العقلي الكلامي، لما لها من علاقة منهجية صميمة بعلم الطريقة. فالعديد من الكلاميين، كالمعتزلة والزيدية والإمامية الإثني عشرية، دعوا إلى النظر العقلي للوصول إلى الحقائق الأساسية من الدين، حتى أنهم جعلوا منه واجباً أساسياً من واجبات التكليف، بل أغلبهم وضعه أول الواجبات قاطبة، بل وتناولوه كمقدمة أساسية في أوائل كتبهم الكلامية، كما أن بعضهم قدّم عليه وجوب الشك؛ للنظر في المذاهب التي تدعي لنفسها «الحقيقة»³⁷. فوظيفة النظر والشك لدى الكلاميين تهدف للوصول إلى الحقيقة وإحقاق الحق. فبالرغم من أن هذه الخطوة قد جاءت ضمن السياق المعرفي اللاهوتي، إلا أن من الممكن الاستفادة منها على الصعيد المنهجي الخاص بعلم الطريقة، وذلك بعد افراغها من مداليلها اللاهوتية، لا سيما وأن أغلب علماء الكلام يعتبرون المكلف لو أبدى نظره وشكه، ومن ثم توصل بمحض عقله إلى اختيار مذهب ما رآه صحيحاً، فإنه مع ذلك سوف لا ينجو من تبعات الحكم اللاهوتي الخاص بالتكفير والتضليل، فهو بنظر المخالفين يحمل وزر اختياره، ويشتد عليه الحال لو اختار مذهباً يخالف ما عليه البيئة العقائدية التي نشأ فيها وعمل على تقليدها.

مع أن هناك ثغرات لهذا التفكير المعياري، أهمها هو أن ما ذكر من الواجبات التكليفية المتعلقة بأصول الدين، وما قبلها من الواجبات الأخرى، كوجوب النظر، لا تتناسب مع بداية السن الشرعي للتكليف، كما يشهد على ذلك الواقع. فهناك مفارقة كبيرة بين تلك البداية وكمال الرشد العقلي³⁸، ناهيك عن أن هذه الموضوعات تحتاج إلى نوع من التخصص لا تتاح لأي كان من الناس. وقد إلتفت الشيخ مرتضى الأنصاري من الأصوليين المتأخرين إلى هذه الناحية، وقال: «مع أن الإنصاف: أن النظر والاستدلال بالبراهين العقلية للشخص المتفطن لوجوب النظر في الأصول لا يفيد بنفسه الجزم، لكثرة الشبّه الحادثة في النفس والمدوّنة في الكتب، حتى أنهم ذكروا شبّهاً يصعب الجوابُ عنها للمحققين الصارفين لأعمارهم في فنّ الكلام، فكيف حال المشتغل به مقداراً من الزمان لأجل تصحيح عقائده، ليشغل بعد ذلك بأمر معاشه ومعاده؛ خصوصاً، والشيطان يغتنم الفرصة لاقاء الشبهات والتشكيك في البديهيات، وقد شاهدنا جماعة قد صرفوا أعمارهم ولم يحصّلوا منها شيئاً إلا القليل»³⁹.

³⁷ انظر كلاً من: عبد الجبار الهمداني: المجموع في المحيط بالتكليف، نشر وتصحيح الأب جين يوسف اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ج1، ص71 و19. وشرح الأصول الخمسة، تحقيق وتقديم عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة بمصر، الطبعة الأولى، 1965م، ص39. و«ابو جعفر الطوسي: تمهيد الأصول في علم الكلام، انتشارات دانشگاه، تهران، 1362هـ، ص2. ويوسف بن المطهر الحلي: أنوار الملكوت في شرح الياقوت، انتشارات الرضي - بيدار، الطبعة الثانية، ص9. وعبد الكريم عثمان: نظرية التكليف، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1391هـ - 1971م، ص81. كما انظر الفصل الأول من كتابنا: العقل والبيان والإشكاليات الدينية، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2010م. ومقالنا: منطق الإحتمال ومبدأ التكليف في التفكير الكلامي، دراسات شرقية، العدد التاسع والعشرون، 1991م.

³⁸ للتوسع انظر الفصل الأخير من كتابنا: الإجتهد والتقليد والإتباع والنظر، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثالثة، 2010م.

³⁹ مرتضى الأنصاري: فرائد الأصول، تحقيق وتقديم عبد الله النوراني، مؤسسة النشر الإسلامي بقم، الطبعة الثالثة، 1411هـ، ج1، ص283.

ومن وجهة نظر منهجية طبقاً لـ (علم الطريقة) يمكن إعتبار الدعوة إلى النظر والشك (المنهجي) خطوة أولى للتحقق من التأسيسات القبلية وفهم الخطاب، كنهج إبستيمي دون تبعات لاهوتية وتقييمات معيارية، والتي أقل ما توصف بأنها متناقضة، فلا معنى لمطالبة المكلف بالنظر والشك ثم تقييد اختياره بنتيجة محددة سلفاً، وكأننا أمام حقيقة رياضية لا تقبل الإختلاف والإعتراض، أو لنقل أننا أمام قضية (تحصيل حاصل)!

كان ذلك مع العقلين الكلاميين، أما مع النقليين البيانيين فإن إحتماءهم بالنص، أو بفهم السلف ككاشف عنه، جعلهم في منأى عن التعرض أو الإحساس بالصددمات المعرفية ومن ثم ممارسة النقد الذاتي، تبعاً لقداسة المصدر الذي عولوا عليه، ولكون سائر المصادر المعرفية الأخرى - كالعقل والواقع - ليس لها إعتبار في قبال النص.

أما الفلاسفة فقد تعالوا بممارساتهم المعرفية عن الواقع والنص، طبقاً للتحديدات الأولية النابعة عن الموروث القديم لعلوم الأوائل، لذا فلم يعانون من صدمة تتعلق بهذا أو بذاك، بل اعتبروا الرصيف الذي يقفون عليه رصيفاً ثابتاً لا يقبل الإنحراف، واعتمدوا على ما وسموه بالبراهين المنطقية أو الفلسفية كأساس بنوا عليه سائر المعارف الخاصة بالواقع والنص. والحال عند أهل التصوف والإشراق سيان، إذ هم أيضاً عدّوا الأشياء واضحة وبيّنة طبقاً لعمليات الكشف والعرفان بما لا يدع مجالاً للوقوع أو الإحساس بالصددمات المعرفية، سواء مع العقل أو النص أو الكشف ذاته.

هكذا فمسالك التراث الفكرية لم تشعر بالصددمات المعرفية، وبالتالي لم يتح لها ممارسة النقد الذاتي بشكل شامل وكلي، باستثناء بعض الموارد الجزئية من النقد؛ للظروف التي مرّت بها بعض الإتجاهات، كالإتجاه الشيعي، سواء في بداياته التنظيرية الأولى، أو في مراحلها المتأخرة.

ففي البدايات الأولى نجد الشريف المرتضى (المتوفى سنة 436هـ) يشن حملة نقدية واسعة على الروايات الشيعية وأصحابها، كردّ على الإتجاه النقلية الذي ساد آنذاك⁴⁰. فهذا من جانب يعبر عن كونه نقداً ذاتياً، بإعتبار أن صاحبه ينتمي إلى نفس الدائرة الشيعية التي عرّض رواياتها وأصحابها للنقد، لكنه من جانب ثانٍ يعبر عن نقد من إتجاه ضد إتجاه آخر. وحصل شبيهه بهذا الحال مع بعض المتأخرين، إذ أفضت عملية الصراع الأصولي الإخباري إلى نزع هالة القداسة عن رجال الحديث ومنهم أصحاب أئمة أهل البيت، إلى الحد الذي اعترف بعضهم كوحيد الدين البهبهاني (المتوفى سنة 1208هـ) بعدم وجود ما يقطع بوثاقه هؤلاء الأصحاب⁴¹. يضاف إلى ما شهده أصول

40 انظر: رسائل الشريف المرتضى، دار القرآن الكريم في قم، ج1، ص26-27 و211-212 و410، وج2، ص18، وج3، ص310-311.

41 محمد باقر البهبهاني: رسالة الإجتهد والأخبار، وهي ملحقة خلق (عدة أصول)، طبعة حجرية، مطبعة ميرزا حبيب الله في دار الخلافة بطهران، 1317هـ، ص52-59 و78-79. وانظر أيضاً: مشكلة الحديث.

الفقه في مراحلها المتأخرة من جهد علمي ونقدي قلّ نظيره، إذ تعلق النقد هذه المرة بالقيمة المعرفية لمصادر وطرق تحصيل الأحكام الشرعية، لا سيما ما يتعلق بالمناقشات التي دارت حول «دليل الانسداد»⁴²، وكذا تأسيس الأصول العملية⁴³.

مع هذا فقد بقيت المذاهب الأساسية منغلقة على نفسها، للتصور بأن كلاً منها يحمل الحقيقة والوضوح، فأفضى بها الأمر للإنشغال بالنزاع والصراع دون إهتمام بممارسة النقد الذاتي، مما ساهم في عجزها عن الإنفتاح ودراسة قضاياها طبقاً لأدوات المعرفة وأواصرها، فهي لم تتجشم عناء البحث عن الأسس والمبررات المعرفية المتداخلة بين المذاهب والعلوم طبقاً لطرائق التفكير العامة وما يترتب عنها من نتائج مفصلية منتزعة بطريقة التوليد الهندسي أو النظامي (الأكسيومي)، والذي يتضمن وجود بعض الإفتراضات التي تتأسس عليها جملة من النتائج المستنبطة كما عرفنا.

فحتى أولئك الذين كانوا على قرب من طبيعة هذا البحث الإبستيمي، لم يتهياً لهم تأسيس دراساتهم بطريقة تُعنى أساساً بالبحث الهندسي (الأكسيومي) في رد الفروع والأجزاء إلى أصولها وکلياتها، كما هو الحال مع الغزالي وإبن رشد.

فقد صنف الغزالي الإتجاهات التي ادعت أنها على الحق تصنيفاً رباعياً، وهي بالتحديد كل من مذهب الفلاسفة والمتصوفة والباطنية وأهل الكلام. ولو درسنا هذا التصنيف دراسة «طريقية» لوجدنا أن فيه اغفلاً لبعض الإتجاهات والعلوم. فهو تقسيم لم يأخذ بعين الإعتبار إلا تلك المذاهب التي تتنازع حول العقائد، وهو حتى في هذا النحو من الإعتبار يخلو من بعض الإتجاهات العقائدية، كمذهب السلف والحشوية. يضاف إلى أن أساس التصنيف مدفوع بالهاجس اللاهوتي، فهو يعبر عن حاجة ذاتية طرأت على نفس الغزالي. وبالتحديد فإن ما مرّ به من شك نفسي عارم دفعه لتحديد الإتجاهات بالحصص الأنف الذكر حول طلب الحق وأنه لا مطمع فيه بغيرها⁴⁴. وهو دافع لاهوتي عبر عنه الغزالي بعبارة (المنفذ من الضلال) كوسام لكتابه الذي ضمّنه البحث عن نجاته تنقذه من الضلال وسط الإتجاهات الأربعة السابقة، دون أن يهيمه البحث المنهجي الإبستيمي (المعرفي العلمي).

لذلك فالغزالي لم يدرس تلك الإتجاهات التي صنفها دراسة هندسية (أكسيمية) قائمة على رد الفروع للأصل وإعتبار الجزء متضمناً في «الكل المعرفي» والبحث عن الأصرة التي تربط هذا الكل بأجزائه، بل أن قراءته لا تخلو من الجدل والتحيز والتهميش. فمثلاً كان يمكن اختزال الكثير من السجلات والمطارات التي ملأ بها

⁴² انظر بهذا الصدد: فرائد الأصول، ج1، ص183 وما بعدها. كذلك: الفصل الأول من كتابنا: الإجتهد والتقليد والإتباع والتقليد. والفصل الخامس من: العقل والبيان والإشكاليات الدينية.

⁴³ انظر بهذا الصدد: محمد باقر الصدر: بحوث في علم الأصول، تحرير السيد محمود الهاشمي، المجمع العلمي للامام الصدر، طبعة أولى، 1405هـ، ج5، ص9 وما بعدها.

⁴⁴ ذكر الغزالي بأنه أخذ ينظر في تلك الأصناف الأربعة من الإتجاهات، بعد أن شفاه الله من مرض الشك المطلق (المنفذ من الضلال، حققه وقدم له جميل صليبا وكامل عياد، مطبعة الجامعة السورية، الطبعة الخامسة، 1956م، ص64).

كتابه (تهافت الفلاسفة)، فيما لو بحث الإشكالية الفلسفية طبقاً للبحث الهندسي (الأكسيمي)، إذ يمكن ردّ المقالات المعرفية بعضها للبعض الآخر بحسب ما تحمله من روابط معرفية خاصة، كما سنرى.

أما ابن رشد فقد خطى خطوة رائدة باتجاه البحث المنهجي الإبستيمي كما في كتابه (مناهج الأدلة في عقائد الملة). ففي العنوان من الدلالة على ذلك البحث ما يكفي، لكنه مع هذا لا يخلو من الإعتبارات اللاهوتية والأيدولوجية. فقد قام ابن رشد في هذا الكتاب بفحص «الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها»، متحريراً «في ذلك كله مقصد الشارع صلى الله عليه وسلم بحسب الجهد والإستطاعة». أما الباطن أو المؤول فقد نبّه على أنه من خاصة العلماء، وقصد بهم الفلاسفة بالذات، إذ أشار في كتابه (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال) إلى تبيان «مطابقة الحكمة للشرع، وأمر الشريعة بها»، وقال: «إن الشريعة قسمان: ظاهر ومؤول، وأن الظاهر منها هو فرض الجمهور، وأن المؤول هو فرض العلماء، وأما الجمهور ففرضهم فيه حمله على ظاهره وترك تأويله، وأنه لا يحل للعلماء أن يفصحوا بتأويله للجمهور..»⁴⁵.

وقد كان غرض ابن رشد من تناول مشكلة الظاهر من الشرع هو رد «الضربة اللاهوتية» عن الفلاسفة، لا سيما ضربة الأشاعرة متمثلة بالغزالي كما في كتابه (تهافت الفلاسفة). لذا قسّم الطوائف المدعية بأنها على الشريعة إلى عدد من المذاهب «وأن من زاغ عنها فهو إما كافر وإما مبتدع»، مبيناً تأويلاتها التي فرضتها على الجمهور بما يخل ومقاصد الشارع من حمل الأخير على الظاهر.

يضاف إلى أن ابن رشد لم يتقصّ كل الطوائف المعرفية، بل تناول المشهورة منها في زمانه، وهي: الأشاعرة والمعتزلة والباطنية والحشوية. فهذا التقسيم يكفي لتحقيق غرضه الأيدولوجي من البحث، لا سيما ما يتعلق بنقد الأشاعرة، بل أن كتابه (مناهج الأدلة) كان مطروحاً لهذا الغرض بالذات. فهو ممثلي بمقالات الأشاعرة والرد عليها دون غيرها من الطوائف الأخرى. وقد اقتصر على طرح القضايا الإلهية دون سواها، إذ اشتمل على خمسة فصول أساسية، هي: (البرهنة على وجود الله، والقول في الوجدانية، وفي الصفات، وفي معرفة التنزيه، وفي معرفة أفعال الله).

ومع أن مطارح ابن رشد للأشاعرة وغيرها لم تأخذ بعين الإعتبار تلك العلاقات التي تربط جزئيات المذهب ببعضها حسب الطريقة الهندسية للنسق الأكسيومي، إلا أن ما قدّمه من نقد للأدلة المنطقية التي مارسها الكلاميون لإثبات بعض القضايا الميتافيزيقية، كقضية وجود الله وتوحيده، كان من الأهمية بمكان وفقاً للبحث المنهجي الإبستيمي (المعرفي العلمي). فهي خطوة هامة على صعيد علم الطريقة، وإن كانت في حد ذاتها غير كافية، وذلك لأن من الصعب على الدراسات الإنسانية وعلى رأسها

⁴⁵ ابن رشد: مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم وتحقيق محمود قاسم، الطبعة الثالثة، مكتبة الانجلو المصرية، ص133-134.

تلك التي تتمتع بشيء من الحساسية، كالدراسات الدينية، أن تتجرد عن الميول الذاتية والأيدولوجية لدى تأسيسها للدليل المنطقي لإثبات قضاياها الخاصة. فغالباً ما يكون الدليل منحازاً وموجهاً بفعل مسلمات أولية تعمل على توجيهه بالطريقة التي يخدم فيها تجاهها العام، فيصبح «الدليل المنطقي» كالعملة النقدية يمكن إظهار أي وجه منها كما نشاء. وينطبق هذا الحال على الإتجاه الفلسفي الذي ينتمي إليه ابن رشد كما سنرى. وهو يختلف كثيراً عما يجري في العلوم الطبيعية التي تستعين بآلية الجدل بين الفرض والإستقراء.

هكذا ففراءة الغزالي وابن رشد للمذاهب الإسلامية بقيت حبيسة التفكير اللاهوتي والأيدولوجي، وأن التقسيم الذي اتبعته هاتان القراءتان لم يكن «طريقياً» بالمعنى الإبتستيمي (المعرفي العلمي).

علم الطريقة والكلام

ليس بين العلوم الإسلامية علم كان بإمكان مادته أن تكون مصدر إلهام لعلم الطريقة كعلم الكلام. فهو يحمل مواصفات خاصة قد تجعل من مادته أرضاً خصبة للبحث الطريقي بما لا يجمعها سواه، كما يتضح من خلال النقاط التالية:

1- يتصف هذا العلم بالطابع المعياري. إذ تنبعث هذه الصفة من مركز الدائرة التي يدور حولها البحث الكلامي. وهو بهذا أقرب للتعبير عن الخطاب الديني. فمن حيث هويته الذاتية يبحث هذا العلم عن مبادئ التكليف التي تبشر بها الأديان، والتي لا تزيد على أربعة: المكلف (التوحيد)، والمكلف (العبودية)، والواسطة أو الصلة بينهما (الرسالة)، ومن ثم ثمرة التكليف (الحساب). وهو يبحث في هذه المبادئ لا كقضايا وجودية مستقلة ومجردة عن دائرة التكليف (الإنشائي) المستمدة من الصبغة الدينية. الأمر الذي يميزه عن غيره من العلوم الأخرى المنافسة، كالفلسفة مثلاً.

2- كما يتميز هذا العلم بالشمول والكلية، وأنه لا يُعنى بالجزئيات كالذي يمارسه علم الفقه. وهو يبحث أحياناً في الأصول المعرفية التي تسبق عملية فهم النص الديني، لا سيما وأنه معني بتأسيس الأخير من حيث علاقته بتلك الأصول، أي أنه مهتم بالقبليات المعرفية ولو ضمن نطاق ضيق، كالبحث الذي يقيمه حول مناهج العقائد، وكل ذلك يجعل من مادته تقترب من مادة علم الطريقة. ففي الدائرة الإسلامية أن قياس الكلام إلى غيره من العلوم الإسلامية هو قياس الكلي إلى الجزئي، وعلى حد قول الإمام الغزالي: إن «العلم الكلي من العلوم الدينية هو الكلام، وسائر العلوم من الفقه وأصوله والحديث والتفسير علوم جزئية، لأن المفسر لا ينظر إلا في معنى الكتاب خاصة، والمحدث لا ينظر إلا في طريق ثبوت الحديث خاصة، والفقيه لا ينظر إلا في

أحكام أفعال المكلفين خاصة، والأصولي لا ينظر إلا في أدلة الأحكام الشرعية خاصة، والمتكلم هو الذي ينظر في أعم الأشياء وهو الموجود.. ثم ينزل بالتدرج إلى التفصيل.. فثبت فيه مبادئ سائر العلوم الدينية من الكتاب والسنة وصدق الرسول، فيأخذ المفسر من جملة ما نظر فيه المتكلم واحداً خاصاً وهو الكتاب فينظر في تفسيره، ويأخذ المحدث واحداً خاصاً وهو السنة فينظر في طرق ثبوتها، والفقهاء يأخذ واحداً خاصاً وهو فعل المكلف فينظر في نسبه إلى خطاب الشرع من حيث الوجوب والحظر والإباحة، ويأخذ الأصولي واحداً خاصاً وهو قول الرسول الذي دل المتكلم على صدقه فينظر في وجه دلالاته على الأحكام، إما بملفوظه أو بمفهومه أو بمعقول معناه ومستنبطه، ولا يجاوز نظر الأصولي قول الرسول عليه السلام وفعله، فإن الكتاب إنما يسمعه من قوله والإجماع يثبت بقوله والأدلة هي الكتاب والسنة والإجماع فقط، وقول الرسول (ص) إنما يثبت صدقه وكونه حجة في علم الكلام، فإذا الكلام هو المتكفل بإثبات مبادئ العلوم الدينية كلها فهي جزئية بالإضافة إلى الكلام، فالكلام هو العلم الأعلى في الرتبة، إذ منه النزول إلى هذه الجزئيات»⁴⁶.

3- يُفترض في هذا العلم أن يكون متجرداً عن الإعتبارات اللاهوتية التي أضعفته. فمن حيث طبيعته الذاتية يتميز عن الفقه بكونه لا يحمل مثل هذه الإعتبارات، رغم أن واقعه يشهد عليها. فلولا هذه الإعتبارات لكان مادة خصبة لعلم الطريقة. لكن يظل أن فيه عيوباً كثيرة تحول دون إمكان التعويل عليه كعلم متحقق.

وهنا نحن نميز بين العلم كموضوع متحقق، وكموضوع في ذاته. ونقصد بالأخير أنه علم بغض النظر عن تحققه فعلاً، فسواء تحقق أم لم يتحقق، وسواء كان علماً أم ما زال ثقافة؛ فإن من الممكن إفتراض موضوعه وتحديد به بما يجعله متميزاً ومختلفاً عن غيره. أما العلم المتحقق فله خصائص وصفات موضوعية محددة تضاف إلى هويته الذاتية المفترضة بحسب الإعتبار الأول.

إذاً علينا أن نعرف الفارق بين هذين العلمين للكلام، فما هي الصفات التي تجعل من الكلام علماً ذا هوية ذاتية؟ وما هي تلك التي تجعل منه علماً ذا هوية متحققة، أو صفات فيها عوارض خصوصية طارئة، قد نصفها بأوصاف مثل القدم والجدة والإسلامية والمسيحية والأشعرية والإعتزالية، وكذا العلمية التخصصية والثقافية وما إلى ذلك من أوصاف وصفات، مما يبرر إجراء المقارنة بين مثل هذه الخصوصيات المختلفة للموضوع المشترك الواحد، أي حينما يكون لدينا أكثر من كلام متحقق.

وعليه لا بد من أن نحدد سلفاً ما يُقصد بالكلام، وذلك من حيث الهوية والوظيفة الذاتية، أي كموضوع مفترض في ذاته. فما هو علم الكلام؟ ونحن هنا قيدنا الكلام في السؤال بلفظة (علم) تسامحاً، إذ غرضنا هو التعرف على الكلام كهوية ذاتية مفترضة

46 المستصفي من علم الأصول، ج1، ص7-5.

بغض النظر عن الإعتبارات الأخرى. والتقييد بالعلم إنما نريد به العلم العام سواء كان تخصصياً أو ثقافة.

لقد اعتاد المفكرون المسلمون تحديد هذا العلم طبقاً للوظيفة التي انيطت به؛ وهي إثبات قضايا العقيدة الإسلامية والدفاع عنها ضد شبهات الخصوم. وفي بعض هذه التحديدات نجد الوظيفة الكلامية لم تتوقف عند ذلك الشكل العمومي من العقيدة وإنما تجاوزته في التخصيص ضمن بعض الصور المذهبية. فقد أخذ التحديد بُعداً مذهبياً خالصاً وهو الدفاع عن المذهب والرد على خصومه ممن وصفوا بالمبتدعة. الأمر الذي ألبسه طابعاً أيديولوجياً أبعد عن هويته الحقيقية، مما جعله مساعاً سهلاً للطعن والإعتراض. فالغزالي يرى أن هذا العلم مناط بالكشف «عن تلبيسات أهل البدعة المحدثه على خلاف السنة المأثورة، فمنه نشأ علم الكلام وأهله»⁴⁷.

ومثلما أخطأ التحديد السابق في تقديم تصور حقيقي لنشأة علم الكلام؛ فكذلك أنه لم يقدم تحديداً دقيقاً لتعريف هذا العلم وهدفه، مما أثر على تصور المتأخرين، ومن ذلك أن ابن خلدون ضمّه مفهوماً مذهبياً ذا طابع أشعري. فقد اعتبره علماً «يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الإعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة»⁴⁸. فالتعريف كما هو واضح يتضمن عدم الإعتراف بغير الكلام الأشعري وما على شاكلته كمثل وحيد لعلم الكلام. وبالتالي فهو يتجاهل سائر الممارسات الكلامية بما فيها تلك التي سبقت الأشاعرة بمدة طويلة، كالمعتزلة وغيرها. كما إن هذا التعريف المذهب لا يتقبل الإعتراف بحقيقة ما ينطوي عليه علم الكلام من خصوصية (الإجتهد) كسائر العلوم الإنسانية المتضمنة لإختلاف الآراء. فضلاً عن أنه لا يسمح لهذا العلم من أن يمارس وظيفته في التحقيق والإبداع العلمي المستقل.

من جهتنا يمكننا تحديد علم الكلام كهوية تجعله يختلف عن غيره من العلوم والمعارف، وذلك في ما لو أخذنا بنظر الإعتبار هويته الذاتية المفترضة كموضوع قائم في ذاته بغض النظر عما يلحق به من عوارض طارئة.

إن هوية كل علم تستمد من أمرين متلازمين هما الموضوع والوظيفة، شرط أن تكون الأخيرة مقيدة بالبحث والكشف المعرفي دون الوقوع في المصادرة على المطلوب. فالفيزياء مثلاً هو علم موضوعه الظواهر الطبيعية ووظيفته تفسير هذه الظواهر، لذا فتحديده كهوية يأتي من حيث إعتباره علماً لتفسير الظواهر الطبيعية. فهو بهذا الشكل من الإفتراض يعد موضوعاً قائماً في ذاته، أما ما يلحق به من خصائص أخرى، مثل كيفية تفسير هذه الظواهر ودقتها العلمية والمناهج المتبعة في التفسير وكذا النتائج والنظريات المتخذة في ذلك؛ فكلها أمور لاحقة لا تمثل جوهر ما عليه هذا العلم

⁴⁷ المنفذ من الضلال، ص92.

⁴⁸ تاريخ ابن خلدون، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني ببيروت، الطبعة الثالثة، 1967م، ج1، ص821.

في ذاته. وبالتالي فهي إن تبدلت فلا يقتضي منها تبدل العلم المفترض. والفقہ - كمثال آخر - هو علم موضوعه الأحكام الشرعية، وله وظيفة تتمثل في إستنباط الأحكام الشرعية من مصادرها المعتبرة. لكن كيفية الإستنباط والمناهج المتبعة فيها وكذا النتائج المترتبة عليها؛ فكل ذلك يعد من الأمور التي لا تتعلق بجوهر موضوع الفقه بما هو في ذاته، وهي بالتالي عرضة للتغير والتبدل دون أن يطرأ تغيير على أصل هذا الموضوع. لكن لو تبدل موضوع العلم أو وظيفته فإن ذلك سيبحث على إيجاد علم آخر مفترض غير السابق بما هو في ذاته. ويمكن أن ينتزع من العلم علم آخر أضيق أو أوسع دائرة من الأول، فتكون لكل منهما هويته الذاتية، رغم أن أحدهما يكون متضمناً في الآخر. وكمثال على ذلك الفيزياء النووية بإعتبارها فرعاً لعلم أعم هو الفيزياء العامة.

وعندما نبحث عن الكلام كهوية ذاتية نجد أن له موضوعاً هو العقيدة الدينية، وبالتحديد مبادئ التكليف الأربعة الأنفة الذكر كما عرفنا. وكذا أن له وظيفة هي التحقيق في أرجاء هذه المبادئ. وبالتالي فكل علم يبحث في إطار العقيدة الدينية أو مبادئ التكليف فهو من علم الكلام، وإلا كان خارجاً عن هذه الهوية. فمثلاً أن البحث الدائر حول التحقيق في وجود إله لهذا الكون بشكل منفصل ومستقل عما تقوله العقيدة الدينية التي تتضمن الإطار المعياري لنظرية التكليف؛ لا يمكن أن يكون بحثاً كلامياً بالمعنى الذي تحدده تلك الهوية الذاتية من الموضوع الكلامي، إنما يمكن أن يكون بحثاً فلسفياً أو منطقياً أو أي بحث آخر مختلف.

هكذا فتحددنا لعلم الكلام - كموضوع في ذاته - هو تحديد إبستيمي لا ينطوي على التسليم سلفاً بأي قضية يراد الاستدلال عليها. وبالتالي فهو على خلاف التحديدات المألوفة التي تعرّف هذا العلم بما ينطوي على قضايا مسلم بها سلفاً ويراد الاستدلال عليها في الوقت ذاته، مثل إعتباره علماً يراد منه إثبات العقيدة الدينية والدفاع عنها والرد على خصومها. وهو تحديد يفترض التسليم بالعقيدة سلفاً قبل إقامة الدليل عليها.

نعم لو قلنا أن الإيمان بالعقيدة نابع من مصدر آخر لا يمت إلى الكلام بصلة؛ لكان يمكن مجازة مثل ذلك التعريف بشرط أن تتوضح الوظيفة المعرفية بما يخرجها عن المصادرة على المطلوب. لكن الإشكال: من أين يأتي الإيمان بالعقيدة ما لم تمارس فيه الأدلة الموضوعية التي هي محل إهتمام ذلك العلم؟!

كما يخلو تحديدنا الأنف الذكر من السمات الأيديولوجية الممذوبة كتلك التي تجعل من وظيفته الرد على المبتدعة. بل ويخلو من صفة مطلق الرد على الخصوم، إذ الرد ليس من الصفات الذاتية للعلم بما هو علم إبستيمي قائم في ذاته، فالعلم بما هو علم وظيفته الذاتية هي الكشف المعرفي لا الرد الذي يفترض التسليم سلفاً بالقضايا التي ينبغي أن تكون ضمن دائرة البحث والتحقيق الكلامي.

وعليه فالتعريف الذي وضعناه يجعل من التفكير الكلامي بما هو موضوع في ذاته ليس فقط محل ممارسة أولئك المدافعين عن العقيدة الكلامية، بل كذلك محل ممارسة

أولئك الذين يتصفون بالخصوم. فالمدافع والخصم ينطبق عليهما التفكير الكلامي حينما يتعلق الغرض بدراسة مبادئ التكليف أو ما يلف حولها من قضايا. فضلاً عن أنه شامل لكل كلام ديني، كالكلام الإسلامي والمسيحي واليهودي.. ولكل كلام مذهبي، كالكلام الأشعري والإعتزالي والإمامي والكاثوليكي والبروتستانتى... الخ.

وتصحيحاً للموقف نعتبر التعريف التقليدي للكلام المتضمن لإثبات العقيدة والرد على خصومها؛ ليس تعريفاً للكلام بما في ذاته، وإنما هو تعريف للكلام الديني المتحقق والمخصوص، كالكلام الإسلامي مثلاً. وحينما يوضع قيد آخر في التعريف؛ فإنه لا يحتفظ بالكلام الديني الشامل كالكلام الإسلامي، بل يكون علم كلام مذهبي. وبالتالي فإن القيود الموضوعية في التعريف تعمل على تضيق هوية الكلام، وكلما زادت هذه القيود كلما زاد التضيق في الدائرة التي يعمل بها هذا العلم.

ومع كل هذا فإن من المفارقة والتناقض أن يحتفظ التعريف بقيود تلك المسلمات دون أن يشار إلى كونها تفرعاً أو نتاجاً لعلم أشمل يتناولها بالبحث والتحقيق، وهو ما يمثل جوهر مهمة علم الكلام بما هو موضوع قائم في ذاته.

الكلام كموضوع متحقق

إذا كنا قد عرفنا بأن الكلام كموضوع في ذاته هو ذلك الذي يهدف للبحث والتحقيق في قضايا مبادئ التكليف وما يترتب عليها من مقدمات ونتائج؛ فإنه كموضوع متحقق عبارة عن نمط الممارسة العلمية الخاصة حول قضايا تلك المبادئ، وذلك بما تنطوي عليه الممارسة من استخدام مفاهيم إجرائية محددة ومناهج معينة وأصول تتكئ عليها ومواقف معرفية ترتضيها ومصادر علمية توظفها لأغراضها، وقد يترتب على ذلك أيضاً إجراء بعض الأنماط من التعامل مع نص الخطاب الديني وما إلى ذلك من ممارسات علمية ومعرفية. فما يظهر من طبيعة هذه الممارسات العلمية هو ما يحدد فعلاً هوية الكلام المتحقق، وهي هوية إضافية لا تعود في صميمها إلى موضوع الكلام كما هو في ذاته. لهذا كان من الممكن أن ينشأ عدد من الهويات الفعلية التي يعبر كل منها بطريقته الخاصة عن الكلام المتحقق، وأن تتنافس هذه الهويات وتتناقض، أو يتجدد بعضها أو يندثر ويموت، كل ذلك بغض النظر عن الكلام المفترض كما هو في ذاته. ومنه يظهر لدينا ما يطلق عليه الكلام الإسلامي والمسيحي واليهودي، كما يظهر لدينا ضمن الدائرة الإسلامية مثلاً كل من الكلام الإعتزالي والأشعري والإمامي والسلفي، وكذا يظهر ما يطلق عليه التقليدي والجديد⁴⁹.

وعموماً أن من المتعذر على أي علم من العلوم التحقق فعلاً من غير الممارسة الإجتهدية. فالإجتهد متضمن في آلية التحقق ذاتها. وهو المبرر الموضوعي للتعددية

⁴⁹ لاحظ دراستنا: علم الكلام والكلام الجديد/ الهوية والوظيفة، قضايا إسلامية معاصرة، العدد الرابع عشر، 1422هـ-2001م، ص171-202.

التحقيقية، سواء أطلقنا على ذلك عبارة (نظريات)؛ كالذي يجري في العلوم الطبيعية والاجتماعية، أو قلنا أنها (مذاهب)؛ كمذاهب الفلسفة وعلم النفس وما إليها، أو غير ذلك من التسميات التي لا تغير من حقيقتها الجوهرية وهي أنها تعددية إجتهادية تتضمنها ذات الآلية التحقيقية. بمعنى أنه لا يمكن صون هذه الآلية عن الإجتهد والتعدد إطلاقاً.

وحيث أن حديثنا عن الكلام الإسلامي فلنعلم أنه رغم وجود الإتفاق على قبول مبادئ التكليف؛ إلا أن الممارسة الإجتهدية التي تتضمنها آلية التحقق جعلت فهم هذه القضايا مثاراً للتعددية والإختلاف. فقد اختلف الكلاميون حول طبيعة (المكلف) من حيث ذاته وصفاته ونمط إرتباطه وعلاقته بخلقه وعباده. كما اختلفوا حول طبيعة (المكلف) من حيث قدرته وإرادته ونمط التكليف الذي يخصه إن كان شرعياً محضاً أو يضاف إليه التكليف العقلي. واختلفوا أيضاً حول (رسالة التكليف) في عدد من القضايا كالدليل عليها وصفاتها ووجوبها وما قد يترتب عليها من أمور كالامامة. وكذا انسحب الإختلاف إلى الموقف من المضامين البيانية للرسالة، وتعددت وجهات النظر حول التقنين الخاص في العلاقة بين العقل والنص، إذ هناك من عمل على رفض الممارسة العقلية في علاقتها مع النص، وهناك من اعتبر العقل في خدمة البيان، كما هناك من فعل العكس بجعل العقل قيماً على الظاهر البياني ولو أفضى الأمر إلى تأويله وإعتباره من المتشابه لا البيان. وأخيراً أنهم اختلفوا حول (ثمرة التكليف)؛ كإختلافهم المتعلق بمسائل الإحباط والوفاء والارجاء والوعيد وغيرها الكثير الكثير.

إن الرباط الذي شدّ الكلام الإسلامي التقليدي بنظرية التكليف هو رباط يمكن التعبير عنه على مستويين، أحدهما له علاقة بتحديد التكليف بما هو (موضوع في ذاته)، والآخر له علاقة بتحديد هذا التكليف بما هو (موضوع لأجله)، كما سنرى، رغم وجود بعض المفارقات والمصادر التي لاحت هذا الأمر.

فقد ظهر لعلم الكلام خصائص وصفات على الصعيد المعرفي بعضها كان كفيلاً بأن يفضي به إلى الوقوع في الشلل المزمن من غير قدرة على النهوض، كما سنعرف.

والنقطة التي أردنا تبيانها - هنا - هي أن علم الكلام ليس بالعلم الذي يمكن الإستفادة منه في القضايا المتعلقة بعلم الطريقة. فأقل ما نقول فيه هو أنه علم لاهوتي وليس علماً إبستيمياً.

علم الطريقة وأصول الفقه

أرى أن أهم العلوم الإسلامية التي لها علاقة ببحث علم الطريقة هو ذلك المسمى بـ «أصول الفقه». فمن جهة أن هذا العلم مكرس بدرجة رئيسة لتأسيس آليات فهم النص،

ومن بعده الإنتاج المعرفي المعبر عنه بالرأي أو الإجتهد أو العقل وما شاكل ذلك، والذي يستند بدوره - في الغالب - إلى ما تقضي إليه العملية الأولى⁵⁰.

أما من جهة أخرى فهي أن هذا العلم يقر بعملية الإجتهد المفضية إلى الظن، وبالتالي فإنه يعتبر «الشيء في ذاته» لا يطابق بالضرورة «الشيء لذاتنا» من الخطاب، بخلاف الحال مع علم الكلام وغيره من العلوم الكبرى التي تقوم على إنكار الإجتهد المؤدي إلى الظن وعدم التطابق مع الخطاب. وهذا ما جعل المذاهب المعيارية تفرق بين المخطئ في العقائد وأصول الدين وبين المخطئ في الفقه والفروع. فبنظرها أن المخطئ في الأصول يعد كافراً أو ضالاً في أحسن الأحوال، بينما المخطئ في الفقه والفروع لا شيء عليه، بل له أجر ما بذله من جهد الإجتهد والسعي فيه⁵¹. الأمر الذي جعل السلف يبعدون أنفسهم عن الجدل في القضايا الأولى خلافاً لقضايا الفقه والفروع، كما سنعرف⁵².

على أن لعامل الزمن دوره الهام في ترسيخ وتعميق التفاوت بين الشينين «في ذاته» و«لذاتنا» من الخطاب، وذلك بفعل التطورات التي لاحت مفهوم الإجتهد الفقهي. ففي البداية كان الإجتهد يعني القياس أو ما يقابله من الممارسات الإجتهدية الأخرى المجعولة لإستنباط أحكام القضايا غير المنصوص فيها، كالإستحسان والمصالح المرسلة وما على شاكلتها، ولم يكن مفهومه دالاً على بذل الجهد لإستنباط الأحكام من النص وفي النص ذاته، كما هو واضح لدى المذاهب الفقهية الأربعة، فهو يعد مصدراً من مصادر التشريع، وبالتالي فهو يقع في نفس القائمة التي تضم المصادر الأساسية للإستنباط، كالكتاب والسنة والإجماع. مما يعني أن آلية إستنباط الأحكام من هذه المصادر الثلاثة لم تُفهم بأنها إجتهد. فالإجتهد لم يصح إلا مع عدم وجدان الحكم الشرعي من المصادر الأربعة الذكر.

⁵⁰ من تعريف علم الأصول هو أنه «النظر في طرائق الفقه على طريق الإجمال، وكيفية الاستدلال بها، وما يتبع كيفية الاستدلال بها»، أو هو «معرفة دلائل الفقه إجمالاً وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد»، أو هو «العلم بالقواعد الممهدة لإستنباط الأحكام الشرعية»، أو هو «صناعة يُعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق إستنباط الأحكام أو التي ينتهي إليها في مقام العمل»، أو هو «العلم بالعناصر المشتركة لإستنباط جعل شرعي» (انظر حول ذلك: أبو الحسين البصري المعتزلي: المعتمد في أصول الفقه، تحقيق محمد حميد الله، طبعة دمشق، 1964م، ج1، ص9. ويس سويلم طه: مختصر صفوة البيان في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، مكتبة الكليات الأزهرية، 1393هـ - 1973م، ج1، ص4. وتاريخ ابن خلدون، ج1، ص812. ومحمد كاظم الخراساني: كفاية الأصول، مؤسسة النشر الإسلامي لجماعة المدرسين بقم، الطبعة الأولى، 1412هـ، ص23. ومحمد باقر الصدر: دروس في علم الأصول، دار الكتاب اللبناني - دار الكتاب المصري، طبعة أولى، 1978م، الحلقة الثالثة، ج1، ص13).

⁵¹ انظر بصدد الطوائف والشخصيات المكفرة في مجال الأصول والإعتقادات كلاً من: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج3، ص137-138. والمستصفي، ج2، ص357-358. وأبو اسحاق الشيرازي: شرح اللمع، تحقيق وتقديم عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، طبعة أولى، 1408هـ - 1988م، ج1، ص111، والذي يقول: «من اعتقد غير ما أشرنا إليه من إعتقاد أهل الحق المنتسبين إلى الإمام أبي الحسن الأشعري فهو كافر». وانظر أيضاً: رسائل الشريف المرتضى، ج2، ص136. ورسالة في الإعتقادات، ضمن الرسائل العشر لأبي جعفر الطوسي، مؤسسة النشر الإسلامي لجماعة المدرسين بقم، تقديم محمد واعظ زاده الخراساني، ص103. كذلك: الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين، ج1، ص23-24.

⁵² يقول الإمام الشافعي بهذا الصدد: «رأيت أهل الكلام يكفر بعضهم بعضاً ورأيت أهل الحديث يخطئ بعضهم بعضاً، والتخطة أهون من الكفر».

فمن الناحية المبدئية أن الدلالة التي تمنحها المصادر الثلاثة هي القطع والبيان أو ما يردّ إلى ذلك من ظنون مؤسسة على البيان ذاته، كحجية الظهور وخبر الواحد، بينما لا يفيد الإجتهد إلا الظن والرأي. وعليه كان العمل به من موقع الإضطرار طالما ليس هناك حكم للنص أو الإجماع على الواقعة. فالإجتهد إنما يباح للمضطر كما تباح الميتة والدم عند الضرورة.

فأول صورة منظّرة وصلتنا عن مبدأ الإجتهد الفقهي هي تلك التي رسمها مؤسس علم الأصول الشافعي (المتوفى سنة 204هـ). فهو يرادف بين الإجتهد والقياس؛ في الوقت الذي لا يجد لهذا الإجتهد، أو القياس منه بالذات، أساساً منصوصاً عليه من قبل الشرع مباشرة. فهو وإن استدل على الإجتهد من خلال نص الحديث، لكن ذلك كان بصدد القضاء، لا بمعناه المصطلح عليه، ولا بمعنى القياس الذي حاول الشافعي أن يستدل عليه بالقرآن بصورة غير مباشرة.

لهذا فقد كثر الجدل حول مسند القياس وغيره من موارد الإجتهد الأخرى. وموقف الشافعي بهذا الخصوص ربما لا يختلف عما ينسب إلى مواقف المذاهب الثلاثة الأخرى (الحنفي والمالكي والحنبلي)، لا سيما أن القائمة التي تضم مبدأ الإجتهد هي نفسها التي يُذكر فيها النص كمصدر للتشريع. فحينما يعدد أتباع المذاهب الأربعة مصادر التشريع يضعون أنواع الإجتهد مع أنواع النص وملحقاته جنباً إلى جنب، رغم أنهم يميزون بينهما من حيث الرتبة والدرجة. فالقرافي المالكي – ومن بعده الطوفي الحنبلي – يُحصى الأدلة بين العلماء عموماً ويجدها تسعة عشر دليلاً، كما أنه يحصى أصول مذهب مالك ويوصلها إلى اثني عشر دليلاً. كما أن الشاطبي حاول أن يرد أدلة المذهب المالكي إلى أربعة. وجميع هذه الأدلة ما هي إلا جمع بين النص والإجتهد، إذ يتمثل النص بالكتاب والسنة والإجماع الكاشف عنهما، وما عدا ذلك يعود إلى صور الإجتهد. وكل ذلك يتسق مع الفهم الخاص للإجتهد من كونه ليس مستلهماً من النص مباشرة، ولا أنه موضوع حول فهمه بالذات، بل بالعرض. فهذا هو حال ما كان عليه العصر الذي ضمّ أئمة المذاهب الفقهية الأربعة وغيرها.

لكن مع مرور الزمن أخذ مفهوم الإجتهد يتسع ويتغير، فقد كسب هذا المفهوم معنى شمل فيه حالة الإجتهد في النص، ولم يبق حبيساً وموقوفاً على ما لا نص فيه كما عهدناه في السابق. كما ظهرت محاولات واسعة للإستدلال بالنص على قضايا الإجتهد، لا سيما القياس منه. ومن ذلك شاع الإستدلال على جواز العمل بالإجتهد بدعوى الإجماع وذكر بعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تتضمن عدم الممانعة من العمل به حين عدم توفر النص، كالاستدلال بحديث معاذ بن جبل. ويبدو أن الشافعي لم يعوّل على هذا الحديث بإعتباره مرسلأً، فكما نصّ الأمدي أن المرسل عند الشافعي ليس بحجة، ومعلوم أن الشافعي لا يأخذ بالمرسل إلا بشروط. لكنه مع ذلك استدل على الإجتهد برواية أخرى تتعلق بالقضاء⁵³. مع هذا فالعلماء الذين جاءوا

⁵³ الشافعي: الرسالة، شرح وتحقيق أحمد محمد شاكر، مكتبة دار التراث، القاهرة، الطبعة الثانية، 1979م، ص494.

بعد الشافعي لم يكتفوا بالقدر الضيق الذي اعتمده الأخير في الاستدلال على الإجتهد، بل وسَّعوا من هذه الدائرة؛ فاستدلوا عليه بمختلف الأدلة، سواء من حيث النصوص القرآنية، أو الأحاديث الكثيرة، أو دعوى الإجماع، أو سيرة الصحابة وأقوال الخلفاء الراشدين، مثلما يُنقل عن الخليفة الثاني عمر بن الخطاب.

أما من حيث إتساع مفهوم الإجتهد، فقد ذكر العلماء المتأخرون أن الإجتهد ينطبق على قضايا النص ولا يقتصر على الوقائع غير المنصوص فيها. فستان بين المفهوم القديم للإجتهد كما حدده الشافعي وبين ما استحدثه الأتباع فيما بعد. إذ كان التحديد الأول ينحصر ضمن (الإنتاج المعرفي) الخاص بالإجتهد فيما لا نص فيه، بينما شمل التحديد الأخير مجال «فهم النص» ووضع تفاوتاً بين الفهم والشريعة. فهذه هي أولى بوادر الخلطة التي مسّت علاقة التطابق بين الفهم والخطاب.

أما في الدائرة الشيعية فالمقرر مبدئياً هو أن الإجتهد ليس إنتاجاً للمعرفة كما في القياس والإستحسان والمصالح المرسلّة، بل هو فهم للنص طبقاً لشروطه الخارجية والداخلية، أي شروط السند والمتن، إذ وُضع الإجتهد أساساً لهذه الإعتبارات؛ فكان يعني إفراغ الجهد والوسع لإستنباط الحكم من النصوص، كما تقرر صراحة لدى المحقق الحلي (المتوفى سنة 676هـ أو 726هـ)، مما يعبر عن إمتداد لما آل إليه النظر السني.

وبالفعل يعترف المرحوم مرتضى مطهري من فقهاء الشيعة المعاصرين بهذا الإمتداد. فقد كسب مفهوم الإجتهد لدى السنة معنىً جديداً، كما عند الغزالي (المتوفى سنة 505هـ)، وأخذ الإستعمال بمعنى الرأي والقياس يقل ويضعف منذ ذلك الحين لیتجه أكثر إلى المجاهدة العلمية في طلب الأحكام، فحينها وبعد «هذا التحول والإقلاب بدأت الكلمة تأخذ طريقها إلى فقه الشيعة أيضاً».

لكن مفهوم الإجتهد في الدائرة الشيعية لا يعطي مدلول الإمتداد لما آل إليه النظر السني فحسب، وإنما هناك جانب الإنفصال عنه في الوقت نفسه. فقد كانت آلية إستنباط الحكم من النص مقررة منذ بداية التنظير لدى الإتجاه الشيعي، بالرغم من وجود تحفظ على لفظة (الإجتهد)، حيث في تلك الفترة كان هذا الإصطلاح حاملاً للمعنى الذي يتعامل به الإتجاه السني، كمرادف للقياس وما على شاكلته، والذي يخص القضايا غير المنصوص فيها. لهذا كانت عبارات المنظرين من قدماء الشيعة تفوح برفض الإجتهد وتحريم العمل به، كما هو الحال عند المفيد والشريف المرتضى والشيخ الطوسي.

مع ذلك فهناك إختلاف فيما تقضي إليه آلية فهم النص في عملية إستنباط الحكم الشرعي. فبعض العلماء يعتقد بأن هذه الآلية تقضي إلى القطع أو العلم، بما يجعل التطابق بين الفهم والنص تامة، كما هو رأي الشريف المرتضى وابن ادريس الحلي وابن زهرة والمحدث محمد أمين الإسترابادي وأتباعه. بل لا يستبعد القول إن هذا هو مسلك جميع المتقدمين من الإمامية حتى مجيء المحقق الحلي، أو ابن اخته الملقب

بالعلامة الحلي، خلال القرنين السابع والثامن الهجريين، باستثناء البعض كالشيخ الطوسي.

لكن على خلافهم ذهب الإتجاه العام من الشيعة، كما هو حال المتأخرين، إذ تقرر بأن آلية الفهم غالباً ما تقضي إلى الظن بالحكم الشرعي، وبالتالي فهم لا يمانعون من الإقرار بوجود خلخلة واسعة في علاقة التطابق بين الفهم والخطاب الديني.

لقد كانت الخلخلة في العلاقة بين الفهم والخطاب لدى المحقق الحلي مقتصرة على كل ما هو نظري وغير ظاهر من النص المباشر في الغالب، إلا أن الأمر عند المتأخرين إمتد إلى أكثر من هذا. فهو قد لاح ظاهر النص ولم يتوقف عند حدود الإطارات النظرية للنصوص. وقد تجاوز الأمر عند البعض فأخذ أبعداً أوسع من ذلك، إلى حد طال فيه حتى ما يتعلق بصريح النص ذاته.

تبقى القضايا غير المنصوص فيها، أو التي يعجز إستنباطها بواسطة فهم الخطاب، وهي ما يتضمنها الإنتاج المعرفي، وقد تعامل معها فقهاء الإمامية بإعتبرات مختلفة. فإذا غضضنا الطرف عن الإتجاه الذي يتوقف دون ايداء رأي فيها، كما هو حال الإخباريين، سواء القدماء منهم أو المتأخرين الذين نظروا للطريقة الإخبارية، فإن هناك ثلاثة مواقف مختلفة كالتالي:

الأول: وهو الموقف الذي عالج تلك القضايا وفق قاعدة القياس. ويعد أول المواقف الثلاثة من الناحية التاريخية، بل أكثر من هذا يعد أول ممارسة إجتهدية لدى الشيعة، كالذي ظهر لدى ابن الجنيد وابن أبي عقيل العماني.

الثاني: وهو الموقف الذي اعتبر تلك القضايا عائدة إلى قطعيات العقل، كالذي ظهر لدى المنظرين للفكر الشيعي في عصر الغيبة، وهم المفيد والمرتضى والطوسي، واستمر قروناً طويلة، إذ ساد الاعتقاد بجعل تلك القضايا عائدة إلى أحكام العقل كالبراءة والإستصحاب... الخ. ففي البداية كان المعتقد بأن هذه الأحكام هي أحكام إلهية قطعية، ثم مع مرور الزمن ظهر من يقول بأنها ظنية.

الثالث: إنه بفعل الصراع الأصولي الإخباري، وربما قبل ذلك بفترة، ظهر موقف ثالث، يعتبر تلك القضايا تدخل ضمن المعالجة العملية. وهو الموقف الذي ظهر في عصر وحيد الدين البهبهاني (المتوفى سنة 1206هـ) واستمر حتى يومنا هذا، إذ لم تعد هذه المدركات من الأحكام العقلية، بل أعتبرت مجرد وظائف عملية أُطلق عليها (الأصول العملية)، إذ ليس من مهامها معرفة الحكم الشرعي وإدراكه على حقيقته، بل تنحصر وظيفتها في تعيين السلوك العملي للمكلف كي تبرأ ذمته من التكليف، أما الحكم الشرعي فيظل معلّقاً ومجهول الحال. وقد سبق للفيض الكاشاني، وهو من الإخباريين، ومن قبله الشيخ حسن زين الدين العاملي، أن اعتبر البراءة وغيرها من الأصول العقلية لا تحدد الحكم الشرعي ولا تكشف عنه بقطع أو بظن، بل ما يستفاد منها هو

تحديد الوظيفة التي يمارسها المكلف إتجاه متعلقات الحكم الشرعي حين عدم وجدان الدليل⁵⁴.

وبهذا الكشف أصبح الجهد الإجتهادي للشيعة مكرساً بدرجة واسعة نحو بحث هذه الأصول الوظيفية، فتميزت بذلك عن الإتجاه السني لكونه قيّد الجهد بالكشف عن الحكم الشرعي فحسب⁵⁵.

وعموماً أخذ مفهوم الإجتهااد يتسع ويتمدد على حساب إفتراض التتابع بين الفهم والخطاب. فكما إمتد الظرف التاريخي كلما عمل الإجتهااد على توسعة رقعة التفاوت بين الشيين (في ذاته) و(لذاتنا) من الخطاب. فإذا كان عصر النص يحفل بالتصور القائم على التتابع؛ فإن ما بعد هذا العصر، منذ العمل الفقهي المتواضع عليه لا سيما بعد عملية التنظير، بدأ التصور الأنف الذكر يهتز ويختل، حيث الإعلان عن تأسيس الإجتهااد - المفضي إلى الظن - فيما لا نص فيه، وهي أولى مراحل إهتزاز تلك العلاقة بين الفهم والخطاب، ولو ضمن حدود آلية الإنتاج المعرفي. لكن لم يتوقف الأمر عند هذا الحد، فمع مرور الزمن أخذت ظاهرة الإهتزاز والخلخلة تتسرب إلى فهم الخطاب مباشرة بعد إن كانت مقتصرة على الإنتاج المعرفي.

أما في الدائرة الشيعية فقد ساد الإعتراف بأن ما يفهم من الخطاب الديني في الفقه لا يتجاوز الظن غالباً، إذ أدرك الفقهاء أنهم عاجزون عن تحصيل العلم أو القطع في الموارد الجزئية للفقه باستثناء القليل منها، فاكتفوا بالظن المعتبر، إذ الأصل في الظن هو عدم الحجية إلا ما خرج بدليل قطعي. ويقدر المفكر الصدر أن الأحكام القطعية لا تتجاوز الخمسة بالمائة من مجموع الأحكام الكلية. كما قد اتسعت دائرة القضايا التي يجهلها الفقهاء في فهمهم للخطاب وتلك التي تدخل ضمن نطاق القضايا التي لا نص

54 بحوث في علم الأصول، ج5، ص10-11. والفيض محسن الكاشاني: الأصول الأصيلة، تصحيح وتعليق مير جلال الدين الحسيني، سازمان چاپ دانشگاه، ايران، 1390هـ، ص19-20.

55 لقد قارن الإمام محمد باقر الصدر في تقريراته بين منهج الإستنباط في الفقه الإمامي والفقه السني، فاعتبر الأول إعتد على إفتراض مرحلتين للإستنباط؛ يطلب في أولهما الدليل على الحكم الشرعي، ويطلب في الثانية تشخيص الوظيفة العملية تجاهه تنجيزاً أو تعذيراً. والقواعد التي تقرر في المرحلة الثانية هي التي تسمى بالأصول العملية لأنها تشخص الموقف العملي إتجاه التشريع من دون أن تشخص الحكم الواقعي نفسه. أما في الفقه السني فالمعول عليه هو فقط المرحلة الأولى للإستنباط، حيث يتجه الدليل الإستنباطي إلى إثبات الحكم الشرعي دائماً سواء بالإعتد على النص، أو بالإعتد على القواعد الإجتهاادية (بحوث في علم الأصول، ج5، ص9-10). وإن كان بعض المتأخرين من أهل السنة أكد بأن الأصل في الدليل الشرعي هو القطع، بما لا يختلف في ذلك عن الإتجاه الشيعي، فكما قال الشاطبي: «قد تقدم أن كل دليل شرعي فإما مقطوع به أو راجع إلى مقطوع به» (محمد جمال الدين القاسمي: محاسن التأويل، ضبطه وصححه محمد باسل عيون السود، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 1424هـ - 2003م، ج1، ص85). وقال الأبياري في (شرح البرهان): «مسائل الأصول قطعية ولا يكفي فيها الظن ومدركها قطعي ولكنه ليس المسطور في الكتب، بل معنى قول العلماء أنها قطعية أن من كثر إستقراؤه وإطلاعه على أقضية الصحابة ومناظراتهم وفتاواهم وموارد النصوص الشرعية ومصادرها حصل له القطع بقواعد الأصول، ومن قصر عن ذلك لا يحصل له إلا الظن. وإنما وضع العلماء هذه الظواهر في كتبهم ليبيّنوا أصل المدرك، لا أنها مدرك القطع، فلا تنافي بين كون هذه المسائل قطعية وبين كون هذه النصوص لا تفيد إلا الظن» (محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، الاردن، الطبعة الثانية، 1421هـ - 2001م، ص234).

فيها، وهذا ما جعل علم الأصول يستغرق البحث - عندهم - فيما أطلقوا عليه (الأصول العملية)، وهي التي لا تعنى بالكشف عن الحكم الشرعي، بل بإبراء الذمة فحسب، فكثرت بذلك الفتاوى التي تعمل بالبراءة أو الاحتياط.

كما ظهرت مناقشات إبستيمية هامة جرت حول إفتراض ما يعرف بدليل الإنسداد؛ كالذي ذهب إليه عدد كبير من المتأخرين، وهو لا يقتصر على إنسداد باب العلم بالأحكام، بل يفترض أيضاً إنسداد باب الظن المعبر شرعاً، وهو المعبر عنه تارة بالإنسداد العلمي، وأخرى بالظن الخاص، والمقصود به بالدرجة الرئيسية الإنسداد المتعلق بحجية خبر الأحاد، لما أثير حولها من شكوك ومشاكل معرفية، لا سيما أن مدار أغلبية موارد الأحكام الفقهية يتوقف على هذا الخبر⁵⁶.

وهذا إن دلَّ على شيء فإنما يدل على المدى الذي آل إليه علم الأصول من الكشف عن حدة إهتزاز علاقة التطابق وخلختها، وبالتالي التفاوت بين ما هو (في ذاته) وما هو (لذاتنا) من النص أو الخطاب، مما يتفق مبدئياً مع منطوق علم الطريقة.

فشتان بين الفهم الذي شيده قداماء الفقهاء حول الخطاب وبين الفهم الذي إنتهى إليه المتأخرون. فبينما كان أولئك يبنون فهمهم على الوضوح والبيان وبالتالي التطابق مع الخطاب؛ نجد المتأخرين على العكس يقيمون التباعد بين الفهم والخطاب كلما إمتد بهم الزمان. وإذا كان مأل هؤلاء هو الوقوع في خندق (الإنسداد) والإعتراف بغياب الطريق الموصلة إلى البيان في النص، أو اللجوء إلى الوظيفة العملية بعد اليأس من تحصيل صور البيان؛ فإن الأمر عند القداماء يختلف تماماً، إذ أن قرب عهدهم بعصر النص ومحدودية ما يحتاجون إليه من المسائل نسبياً جعلهم يتصورون أن تحصيل البيان والوضوح حالة مطلقة ثابتة، فادعى علماء الشيعة القداماء طبقاً لهذا «أن من اللطف الواجب على الله أن يجعل على كل حكم شرعي دليلاً واضحاً مادام الإنسان مكلفاً والشريعة باقية». وهو أمر يتشابه كثيراً مع ما حصل من تطور في علوم الطبيعة، إذ ساد الاعتقاد بالتطابق بين العقل والطبيعة قروناً طويلة، منذ اليونان وبعدها الحضارة الإسلامية، ومن ثم النهضة الحديثة، حتى بدأت أركان هذا الاعتقاد تتزعزع

56 هناك خلاف فيما يقتضيه دليل الإنسداد من العمل بين الأصوليين الإماميين، فالبعض يرى أنه منشأ للحكم بارتفاع التكليف بالمجهولات، أو الحكم بالبراءة. وبعض آخر يرى لزوم العمل بالاحتياط ما أمكن ذلك. لكن أغلبهم ذهبوا إلى التعويل على مطلق الظن ما لم يكن فيه نهي صريح خاص من قبل الشرع، كما في القياس، وإن كان البعض تقفّل حتى هذا النوع من الظن لعة الإنسداد. وقد شاع لدى المتأخرين من علماء الأصول تنقيح دليل الإنسداد بعدة مقدمات، أوصلها البعض إلى خمسة لو أنها صدقت لكان يكفي العمل بمطلق الظن طبقاً لأغلب القائلين بهذا الدليل، وهي تفيد بأنه لما كنا نعلم علماً إجمالياً بوجود الكثير من التكاليف الشرعية في حقنا، وأنه يعسر علينا العلم بأغلبها، وكذا الظن الذي اعتبره الشارع وارتضاه، وحيث أنه لا يجوز إهمال هذه التكاليف، كما لا يجب الاحتياط بالعمل بجميع صورها المحتملة، لذا لا بد من الترجيح فيما بين المحتملات من الأحكام، وحيث يقبح ترجيح المرجوح على الراجح، لذلك لا بد من التعويل على العمل بالظن وترجيحه على ما هو أقل منه رتبة ودرجة مما هو مشكوك أو موهوم.

وتنهار شيئاً فشيئاً، منذ عصر التنوير، ومن ثم تفاقم الأمر وإتخذ منحىً علمياً ومنطقياً خلال عصرنا الحالي⁵⁷.

وحديثاً نجد بعض البوادر لإختراق آخر قلعة من قلاع «البيان» - بعد الضرورات الدينية - وهي المتمثلة بالنص الصريح أو المقطوع بمعناه، تبعاً للحاجات الزمنية وما فرضه الواقع من متغيرات، كموقف الشيخ محمد عبده من الزواج المتعدد، إذ اعتبره عادة لم تعد مرغوب فيها وأجاز إبطالها لتحول الظروف رغم أنها مشرعة في القرآن الكريم صراحة، واستثنى من ذلك ما خضع للضرورة وفي حالة ما إذا كانت الزوجة لا تتجب أولاداً⁵⁸. وأكثر من هذا ذهب الدكتور محمد عمارة إلى صحة الإجتهد حتى مع وجود النص القطعي الدلالة والثبوت مع قيد أن يكون متعلقاً بالمتغيرات الدنيوية، إذ يكون الحكم متوقفاً في مثل هذه الصورة على ما يحققه من مقصد ومصلحة، وليس على صراحة النص وحرفيته⁵⁹. لكن لهذه الإجتهدات سوابق وجذور قديمة تعرضنا لها في كتاب (جدلية الخطاب والواقع)⁶⁰.

أما في الوسط الشيعي فكما علمنا أن فقهاء الإمامية حددوا الإجتهد - في البداية - بحدود الإعتبارات النظرية، وبعدها بسطوا هذا الحكم على ظواهر النصوص، إذ توقفوا عند هذا الحد ومنعوا الإجتهد في النص كأمر صريح، فميزوا بين صريح النص وظاهره، وقالوا بعدم جواز الإجتهد في قبالة النص. ومع هذا فقد ظهر أخيراً من حاول المساس بالنص عندما وجده لا يفي بمتطلبات العصر الحديث، كالذي أشار إليه الشيخ محمد جواد مغنية وهو بصدد تفسير بعض النصوص التي لا تتسق مع مفرزات هذا العصر. فحول الرهان في السباق روي عن النبي الحديث القائل: «لا سبق إلا في نصل أو خف أو حافر»، حيث يدخل في الحافر الخيل والبغال والحمير، وفي الخف الإبل والفيلة، وفي النصل السيف والسهم والحراب. ويذهب الفقهاء إلى جواز السابق بهذه الأنواع الثلاثة دون غيرها على عوض لوجود الحصر في النص⁶¹.

57 اعتمدنا في ما سبق عرضه على كتابنا: الإجتهد والتقليد والإتباع والنظر.

58 هناك ثلاثة أدلة قدمها محمد عبده لإبطال الزواج المتعدد كالتالي:

«أما أولاً: فلأن شرط التعدد هو التحقق من العدل، وهذا الشرط مفقود حتماً، فإن وجد في واحد من المليون فلا يصح أن يتخذ قاعدة، ومتى غلب الفساد على النفوس، وصار من المرجح إلا يعدل الرجال في زوجاتهم جاز للحاكم أو للعالم أن يمنع التعدد مطلقاً مراعاة للأغلب. وثانياً: قد غلب سوء معاملة الرجال لزوجاتهم عند التعدد، وحرمانهم من حقوقهن في النفقة والراحة، ولهذا يجوز للحاكم وللقاتم على الشرع أن يمنع التعدد دفعاً للفساد الغالب.

وثالثاً: قد ظهر أن منشأ الفساد والعداوة بين الأولاد هو إختلاف امهاتهم، فإن كل واحد منهم يتربى على بغض الآخر وكراهيته، فلا يبلغ الأولاد أشدهم إلا وقد صار كل منهم من أشد الأعداء للآخر، ويستمر النزاع بينهم إلى أن يخربوا بيوتهم بأيديهم وأيادي الظالمين، ولهذا يجوز للحاكم أو لصاحب الدين أن يمنع تعدد الزوجات والجواري معاً صيانة للبيوت عن الفساد» (محمد عبده: المساواة بين الرجال والنساء، نصوص نشرتها مجلة منبر الحوار، عدد 8، 1408 هـ - 1987 م، ص 170).

59 محمد عمارة: هل يجوز الإجتهد... مع وجود النص؟!، مجلة منبر الحوار، العدد 13، 1410 هـ - 1980 م، ص 100.

60 انظر الفصلين السابع والثامن من كتابنا: جدلية الخطاب والواقع، طبعة دار أفريقيا الشرق، 2012 م.

61 ورد حديث السابق المذكور في المصادر السننية أيضاً، وذكر بأنه حديث مشهور، أخرجه احمد بن حنبل وأصحاب السنن الأربعة ورواه الشافعي والحاكم وصححه (مجموع فتاوى ابن تيمية، مكتبة النهضة الحديثة، مكة، 1404 هـ، ج 29، ص 48. ومصطفى السباعي: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، المكتب الإسلامي،

لكن مع ذلك طرح الشيخ مغنية سؤالاً يتعلق بما إذا كان من الجائز السابق على عوض في الأسلحة الحديثة كالرمي بالبندقية والسيارات وغيرها، أو أن موضوع السابق يُلغى من أبواب الفقه لتطور وسائل القتال؟ وبنظره أن غرض هذا النص هو لفائدة التمرن على مباشرة القتال والإستعداد، معتبراً «الرسول الأعظم إنما ذكر هذه الثلاثة، لأنها السلاح المعروف دون غيرها في عصره، وليس هذا إجتهاذاً منّا في قبال النص، وإنما هو إجتهاذاً صحيح ومركز في تفسير النص، يتفق كل الإتفاق مع مقاصد الشريعة السمحة الغراء، تماماً كالإجتهاذاً في تفسير قول الإمام (ع): (لا زكاة إلا بحديد) من أن المراد بالحديد الآلة الصلبة المحددة: نحاساً كانت أو فضة أو حديداً أو فولاذاً، ولو جمدنا على ظاهر النص لكانت الذبيحة بسكين النحاس أو الفضة ميتة لا يجوز أكلها... وبالإجمال أن الإجتهاذاً في تفسير النص جائز كتفسير الحديد بالآلة الصلبة... والإجتهاذاً في قبال النص محرم كتحويل أكل الميتة خنقاً...»⁶². وهو في محل آخر أقام العديد من الإجتهاذات المماثلة لهذا النوع، كالإجتهاذاً في قبال الحديث النبوي: «إذا اختلفتم في الطريق فاجعلوه سبع أذرع»، أو قول الإمام الصادق: «حد الطريق سبع أذرع»، معتبراً ذلك يتفق مع الحياة البسيطة آنذاك، وهو لا يتفق مع حياتنا المعاصرة. كذلك الحال فيما يتعلق بمقدار الدية، إذ «قال الفقهاء: أن دية الحر المسلم الذكر مئة بعير، أو مئتا حلة، أو ألف شاة، أو ألف دينار، أو عشرة آلاف درهم». لكنه تسائل: «هل للفقهاء اليوم أن يجتهد ويقول: لقد كان لألف دينار يومذاك من القوة الشرائية ما يكفي عائلة المقتول عشر سنوات - مثلاً - أما اليوم فليس للألف هذه القوة، وعليه ينبغي أن نجعل المقياس في مقدار الدية القوة الشرائية التي كانت للألف يومذاك، لا للألف بنصه الحرفي، وبكلمة: هل للمجتهد أن يأخذ في مسألة الدية بروح النص، لا بحرفيته، بحيث إذا أدى إجتهاذه إلى ذلك يكون إجتهاذاً في تفسير النص، لا في قبال النص؟»⁶³.

ومع كل ما ذكره الشيخ مغنية فإن من الغريب أن يعد ذلك ليس فيه شيء من تغيير الأحكام لتغيير الأزمان «لأن الإجتهاذاً في تفسير النص جائز في كل مكان وزمان». مع أن ما فعله لا يعبر عن فهم للنص ضمن حدوده اللفظية والبيانية، إذ من الواضح إن النصوص التي ذكرها لا يستفاد منها الأحكام الجديدة التي أدخلها، بل أنها تتجاوز صريح الحكم في النص؛ إستناداً إلى ما فرضتها الحاجات الزمنية في واقعنا المعاصر، إلى الحد الذي أصبح من غير الممكن التوفيق بين هذا الواقع وما يفيد النص من حكم صريح. ومع ذلك فالأمر - في تلك الأحكام - وإن كان لا يستند إلى فهم النص، إلا أنه ليس معزولاً عن فهم الخطاب بالكلية. فهو فهم مستوحى من روح الشريعة العامة

بيروت، الطبعة الثالثة، 1402هـ - 1982م، ص88). علماً بأن من الفقهاء من لم يحصر السابق على عوض في الأصناف الثلاثة الأنفة الذكر إستناداً إلى بعض الأخبار والروايات الدالة على جواز السابق في أصناف أخرى كالمصارعة والطيور والسفن والزيارات (ابو جعفر الطوسي: المبسوط في فقه الإمامية، تصحيح وتعليق محمد تقي الكاشفي، المكتبة المرتضوية، إيران، الطبعة الثانية، 1387هـ، ج6، كتاب السابق والرمية، ص291-292).
ومحمد حسن النجفي: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، دار الكتب الإسلامية بطهران، ج28، ص217-218).

⁶² محمد جواد مغنية: فقه الإمام جعفر الصادق، انتشارات قدس محمدي، قم، ج4، ص235-236.

⁶³ محمد جواد مغنية: أصول الإثبات في الفقه الجعفري، دار العلم للملايين ببيروت، الطبعة الأولى،

1964م، ص235-237.

ومقاصدها الكلية والذي لا يبرره العمل بمجرد الإعتبارات اللفظية للنصوص دون النظر إلى الواقع، سواء ذلك الذي تفاعل معه الخطاب في عصر النص، أو الواقع المعاصر، على ما فصلنا الحديث عنه خارج هذا الكتاب⁶⁴.

وإذا كان علم الأصول لم يصل بعد إلى مرحلة التعويل على الواقع وعلاقته بالفهم الكلي للخطاب دون التقيد بالقيود اللفظية وحرفيتها؛ فإن ما حققه من خطوات جبارة بصدد الكشف عن الهوية العميقة والتفاوت الكبير بين الفهم والنص يشكل في حد ذاته طريقاً معبداً باتجاه تلك المرحلة، وذلك عبر المرور الممنهج بعلم الطريقة.

لكن مهما كان شأن إقتراب طريقة البحث لأصول الفقه من علم الطريقة، إلا أن بينهما فوارق هامة تمنع رد أحدهما إلى الآخر. فرغم أن علم الأصول هو من العلوم المنهجية أو المنطقية الخاصة بالفقه؛ إلا أن من غير المنطقي إلحاقه بالبحث الطريقي. ويعود سبب ذلك إلى اعتماد هذا العلم على النص كمصدر معرفي للتشريع بما يتضمن من فهم، كما يتمثل في الكتاب والسنة، وكذا الإجماع ككاشف، مع أنه بحسب البحث الطريقي يكون النص موضوعاً للفهم، وهو أمر مختلف حوله منهجياً، إذ يتأسس هذا الفهم على قواعد سابقة، ولذلك لا يمكن للنص (أو فهمه) أن يكون مصدراً أساسياً للبحث الطريقي - لحاله وفي حد ذاته - كالذي يصادره علم الأصول؛ طالما أنه قائم على مصادر أخرى قبلية، لهذا فهو يعدّ من البحث الإستنباطي كالذي سيتضح لنا فيما بعد.

كذلك فإن علم الأصول مقيد بمعالجة قضايا الفقه، وهو علم لا يحمل الروح الكلية مثلما هو الحال في الكلام، فقياس الفقه وأصوله إلى الكلام هو قياس الجزئي إلى الكلي، كالذي مرّ علينا. وأيضاً فإن استراتيجية علم الأصول ضيقة وجزئية بإعتبارها تختص بالفقه دون غيره من العلوم الإسلامية الأخرى. والأهم من ذلك هو أنها محكومة بالدلالات اللاهوتية وما تحمله من خصوصيات مذهبية. فهذا العلم يبحث عن الطرائق العامة لتسوية الطابع اللاهوتي لعملية الإستنباط، سواء بشكل مباشر أو غير مباشر، حتى لو كانت هذه الطرائق ومن ثم عملية الإستنباط مفضية إلى فهم ضعيف، أو على حساب الفهم الدقيق لثنايا النص أو الخطاب⁶⁵.

وبعبارة أخرى، تتحدد وظيفة هذا العلم أساساً بالكشف عن المسوغ الشرعي لطرائق الإستنباط لدى الممارسة الفقهية، دون الأخذ بنظر الإعتبار مقدار القيمة الإحتمالية التي تفرزها هذه الطرائق من الفهم، إلا بقدر كشفها عن المسوغ الشرعي أو موافقتها له، لهذا يعد الظن مساوياً للشك في غير المعتبر شرعاً⁶⁶. الأمر الذي يجعل الإنطلاقة

⁶⁴ انظر: جدلية الخطاب والواقع. وفهم الدين والواقع، دار أفريقي الشرق، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية، 2011م.

⁶⁵ يستثنى من ذلك الطريقة المفضية إلى العلم أو القطع. فالعلم لدى الكثير من الأصوليين يعد حجة ذاتية لا تتوقف على جعل الشرع لها، إلا أن موارده قليلة جداً، كما هو الحال في الخبر المتواتر (انظر حول ذلك: فراند الأصول، ج1، ص4 وما بعدها).

⁶⁶ جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ج2، ص349. كذلك: فراند الأصول، ج1، ص309.

الأساسية لهذا العلم قائمة على العامل اللاهوتي. فهو مبني على فهم مسبق للخطاب يتأسس عليه الكشف اللاهوتي لطرائق الاستنباط الفقهي. فمثلاً أن من الإهتمامات المناطة ببحث هذا العلم محاولاته الرامية لإثبات حجية خبر الأحاد في الروايات، كمرقاة لإسباغ الحجية على أغلب موارد الفقه المتوقفة عليه. وهو في هذه المحاولات لا يعطي الأولوية لمقدار القيمة الإحتمالية التي يحملها الخبر، بل يكتفي بإثبات المسوغ الشرعي له حتى لو كان على حساب ذلك المقدار من القيمة. لهذا فهو يضع شروطاً لاهوتية تحدد مجال الأخذ بذلك الخبر، كشرط الإسلام، وهو شرط يحظى بموافقة جميع الأصوليين، ثم العدالة أو الوثاقة أو المذهبية أو غيرها من الشروط التي يختلف حولها هؤلاء، والتي تتصادم أحياناً مع القيمة المعرفية للخبر. ويتضح مثل هذا الحال في موقف بعض المذاهب من القياس، إذ يستنكر التعامل به لسبب لاهوتي هو الاعتقاد بنهي الشارع عنه؛ رغم التفوق الإحتمالي الذي يحمله مقارنة بغيره من الأمارات كخبر الأحاد.

أما الحال مع علم الطريقة فمختلف، فهو يعول على القيم المعرفية المحتملة لفهم الخطاب بغض النظر عن الحجج والشروط اللاهوتية، لكونها تتوقف على الفهم ذاته.

على أن من الطبيعي أن يكون لكل علم إفتراضاته ومسلماته المنطقية التي تتسق مع موضوع بحثه. فعلم الأصول لما كان علماً لاهوتياً، فهو لهذا ملزم بالتعويل على الحجج والشروط اللاهوتية، حتى لو كان بعضها على حساب القيمة المعرفية طبقاً لما سلم به من فهم للخطاب. كذلك علم الطريقة، فحيث أنه ليس علماً لاهوتياً، بل علم يراد وضعه لدراسة اللاهوت وفهمه، لذا فمن المنطقي ألا يلتزم بالحجج والشروط اللاهوتية إلا ضمن علاقتها بالقيمة المعرفية الكاشفة عن فهم الخطاب. فلما كان مقيداً ببحث ذلك الفهم، أضحي من غير المعقول أن يلتزم بالشروط والحجج المنتزعة منه، بإعتباره يفضي إلى الدور، إذ تصبح آلية بحث الفهم متوقفة على الحجج والشروط اللاهوتية، مع أنه ينبغي لهذه الأخيرة أن تتوقف بدورها على دراسة الفهم ذاته. فمن الناحية المنطقية أن إثبات الحجج يتوقف على تحديد بحث الفهم، مما يعني أنه ما لم يتحدد الطريق إلى علم الطريقة فإن الفهم اللاهوتي بجميع أشكاله ومنه الفهم الأصولي للفقه يصبح قائماً خلافاً لما يقتضيه النظر المنطقي الأنف الذكر. وبالتالي فإن ما هو شرط أو حجة في علم قد لا يكون شرطاً أو حجة في علم آخر، كما يلاحظ حول إختلاف الموقف بين الفقه والكلام إزاء التعويل على خبر الأحاد، حيث أن علم الفقه يعتمد عليه في أغلب موارد، بينما لا يستسيغه علم الكلام بإعتباره لا يؤدي إلى القطع الذي يحتاجه في تأسيسه للعقائد.

أخيراً يمكن القول بأنه على الرغم من وجود تلك الفوارق الجوهرية بين علم الأصول وعلم الطريقة، إلا أن وجود قواعد إبستمومية تخص فهم النص في علم الأصول، تفرض على علم الطريقة أن لا يهمل توظيفها بعد حذف ما تتضمنه من دلالات لاهوتية وخصوصيات مذهبية.

هكذا نعود من حيث بدأنا.. فقد سبق أن شهدنا غياب الطريق بغياب السؤال المنهجي: «كيف نفهم الخطاب؟»، وهو السؤال الذي يتحوّل إلى خصوصية أكبر حينما ينقلب إلى البحث عن أفضل القنوات لفهم النص كما سنعرف. فغياب مثل هذا السؤال قد يعكس صوراً مختلفة من مظاهر الروح الكلية للفكر في التراث، كالإحساس بالوضوح والدوغمائية والإنغلاق والفهم المفصل والقيم اللاهوتية والأيدولوجيا وضعف النقد الذاتي وما إليها. إذ كانت هذه المظاهر حاضرة في فكر التراث بقوة، فبعضها يتفاوت في حضوره وغيابه بين علم وآخر، أو مذهب وآخر، في حين تشترك البقية بقوة الحضور لدى كافة المذاهب والعلوم الكبرى - مثل الكلام والفلسفة والتصوف وغيرها -؛ كالإحساس بالوضوح والدوغمائية والفهم المفصل وضعف النقد الذاتي.. مما يجعل فتح باب السؤال الأنف الذكر على مصراعيه ملحاً؛ بإعتباره إيداناً بقلب الموازين الأنفة الذكر طبقاً للمهمة التي يتولاها علم الطريقة، لا سيما وأنه يجب أن يكون علماً شمولياً مؤسساً على النحو الكلي، ومن ثم فإنه يتعامل من الناحية الرئيسية مع العلوم والمذاهب التي تحمل صفة الروح الكلية ويكون لها علاقة بفهم النص. فأهم ما يتعلق بهذا الفهم هو التعرف على نوع الأداة المعرفية والأصرة التي تستخدمها تلك العلوم والمذاهب للإنتاج وفهم الخطاب، بما يترتب على ذلك من علاقات أكسيمية منظمة تنظيمياً ذاتياً كنسيج بعضه يتسق مع البعض الآخر. إذ بهذه الطريقة من البحث يمكننا إدراك ما يمتاز به الجهاز المعرفي من روح كلية عامة وكفاءة ذاتية إزاء الإنتاج والفهم، طبقاً لعدد من المعايير كما سنعرف لاحقاً.

الفصل الثاني:

فهم النص وإشكالية التطابق

الأنساق المعرفية وظاهرة الإجتهد

بداية يتعذر على النشاط الذهني المعرفي القيام بوظائفه من دون طرائق قبلية تعمل على إنتاج العلوم المختصة بهذا النشاط، سواء كان الأمر مع علوم الطبيعة، أو العقل، أو النص، أو غيرها. وفي الفهم الديني، لدينا فهم ونص وطريقة للفهم. فالطريقة تحدد الفهم، والفهم يحدد النص تبعاً لبعض الإعتبارات. فمثلاً أن الفهم لا ينقل النص كما هو، فإن الطريقة لا تنقله كما هو، بل تُصوره بحسب قواعد ومسلمات قبلية تشكل محور النشاط للفهم وإنتاج المعرفة. والفارق بين النص الديني وفهمه، هو كالفارق بين الطبيعة وعلمها. ويشابه علم الطريقة ما يطلق عليه (فلسفة العلم) أو المنهج العلمي. فمثلاً أن علم الطبيعة يتصور الكون ضمن إعتبارات وقواعد قد تؤدي إلى عدم المحاكاة والمطابقة بينهما، كذلك الحال في علاقة طريقة الفهم بالنص أو الخطاب، حيث أن ما تحمله من إعتبارات قبلية قد تجعل من الفهم الذي تؤسسه لا يطابق حقيقة ما عليه الخطاب. لهذا فإن إختلاف الطرائق والقنوات المعرفية غالباً ما يفضي إلى تباين طبيعة الصورة المرسومة للخطاب أو الفهم المنتزع منه. وعليه فإن من مبررات علم الطريقة هو أن المنهج هو الذي يحدد الفهم لا العكس، وبالتالي فهذا العلم كفيلاً بدراسة مناهج الفهم وشروطه وأدواته وأصوله.

وقد لا يحتاج الفرد إلى الاستفتاء عن الفهم في هذه الجزئية أو تلك بقدر حاجته للتعرف على طرق الفهم والتفكير. بل إن الاستفتاء وممارسة الفهم قد يكونان حجاباً للعلم من دون التعرف على هذه الطرق التي يتناولها علم الطريقة بالبحث والتحليل.

وتدور إشكالية الفهم حول ما إذا كان من الممكن تحقيق التطابق بين الفهم والخطاب، كالذي تذهب إليه غالبية الإتجاهات التراثية، فهي إن لم تستكشف التطابق بين فهمها وبين النص اللغوي عبر الظهور والتبادر؛ فقد تستكشفه عبر ممارسة التأويل والإستبطان (أو الترميز)، وذلك بإسقاط قباياتها الخاصة على النص وممارسة ما سنسميه بظاهرة (الحرف والعدول). وقد نعمم دائرة الإشكالية حول النص عامة،

سواء كان دينياً أو غير ديني، كنصوص الأدب والشعر، فنتساءل: هل من الممكن أن يتحقق التطابق أم يتعذر ذلك كالذي يذهب إليه رجال ما بعد الحداثة في الغرب. أو أن الأمر يدعو إلى التفصيل كالذي نذهب إليه، إذ نميز بين الفهم المجمل والفهم المفصل، كما عالجن ذلك في (منطق فهم النص)⁶⁷.

وفي القضية المعرفية الواحدة، عندما تتعلق بموضوع خارجي، لا بد من التمييز بين جانبيين متحدين ومختلفين لها، أحدهما معرفي إبستيمي، والآخر موضوعي متوقف على طبيعة هذا الموضوع، فإن كان الموضوع وجودياً أو انطولوجي، فإن التمييز يكون بين ما هو إبستيمي وانطولوجي، وكذا إن كان الموضوع واقعياً فإنه يخضع لنفس المعيار. والشيء ذاته يصدق مع النص، باعتباراه من الموضوعات الخارجية.

ففي جميع الأحوال أن القضية المعرفية الواحدة يتداخل فيها الجانبان، أحدهما يعبر عن المفهوم المعرفي الإبستيمي الصرف، وهو مفهوم منطوق على ذاته ومعلق لا يشير - في حد ذاته - إلى شيء آخر خارجي. فعندما نقول إنني أرى شجرة فحسب، لا تعبر هذه الرؤية بالضرورة عن أمر حقيقي مناط بالشجرة، فقد يرى الإنسان شجرة في منامه، أو في أوهامه. فنحن أحياناً نستيقظ للحظات من النوم في الليل ونرى أشياء أمامنا نستغرب منها، كأن نرى شخصاً واقفاً في العتمة أو غير ذلك، وبالتمعن - وبمساعدة الذاكرة - نكتشف أن ما نراه ليس سوى خزانة الملابس مثلاً. وكثيراً ما يحصل هذا النوع من المعرفة لدى علماء الطبيعة عندما يزاولون أجهزة رصد جديدة يشاهدون من خلالها أشياء معينة، فقد يفاجؤون بمشاهد غريبة لا يعلمون في البدء إن كانت تعبر عن مشاهدات حقيقية تشير إلى أشياء خارجية، أو أنها أوهام ناتجة عن طبيعة تركيب الأجهزة الجديدة. وبالتالي فهذه المعرفة معلقة لا تشير إلى شيء محدد حتى يتبين الأمر عبر إختبارات مختلفة لتلك الآلات القياسية. وحتى طالب البحث العلمي عندما يستخدم لأول مرة الأجهزة الجديدة للتدريب فإنه لا يعرف شيئاً عما يشاهده ويرصده، بل في أغلب الأحيان أنه يفاجئ بأن ما يتصوره نظرياً لا يجده عملياً. فالمشاهدات التطبيقية تحتاج إلى نوع من المران والممارسة لفهم ما يتم لحاظه أو حتى تأويله. وقد تبدو بعض الأشياء المألوفة حسيماً شيئاً مختلفاً لدى استخدام أجهزة الفحص، فمثلاً أن بعض الأوراق النباتية الخضراء تبدو خلاياها حمراء اللون تحت المجهر، أو أنها مليئة بالحبيبات الحمراء، وهي بالنسبة للمبتدئ غير متوقعة. عموماً تصور نفسك وأنت تجلس على متن طائرة لأول مرة وتنظر إلى الخارج بعد تطبيقها في الجو، فقد ترى أمامك عبر النافذة طريقاً مبلطاً لا يتغير وضعه ولا شكله. طبعاً من المحال أن تتوقع بأن ما تراه يمكن أن يكون شارعاً بالفعل؛ لإعتبارات عدم التغير في الوضع والشكل، طالما أن طائرتك محلقة في الجو، وبالتالي فسوف لا تجد تفسيراً غير أن ما تراه هو جناح الطائرة المحاذي لمقعدك. لكن هذا التحقق الحاصل عندك بسبب الخبرات العامة، قد لا يكون متوافراً عندما يُفاجأ الباحث العلمي لأول مرة بظواهر بعيدة لا تتفق مع مثل هذه الخبرات، كتلك المتعلقة بالجسيمات المجهرية الدقيقة

⁶⁷ انظر القسمين الأول والثاني من: منطق فهم النص، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 2010م. كذلك الفصل الأخير من: فهم الدين والواقع.

والمجرات البعيدة، وهي ما تستدعي التوقف وإجراء المزيد من البحث لمعرفة ما يُرصد إن كان له حقيقة فعلية، أو أنه نتاج ما نستخدمه من آلات قياسية غير عادية تثير الوهم.

أما الجانب الآخر فهو يشير إلى الموضوع الخارجي تبعاً للإعتقاد بأن لهذه المعرفة نوعاً من المصادقية دون أو هام أو أضغاث أحلام، فهذه المعرفة متجهة لا يرد فيها التوقف والتعليق، حتى وإن تبين فيما بعد أنها خاطئة أو كاذبة.

وعندما يكون النص موضوعاً للبحث في القضية المعرفية، فبالإضافة إلى ما يرد عندنا من المفهوم المعرفي الإبستيمي الصرف؛ ثمة الجانب الآخر من المعرفة الذي يشير إلى النص ذاته، ونطلق عليه (المفهوم النصي)، وهو المفهوم المعبر عن دلالة النص بنحو ما من أنحاء الترجيح أو التطابق. فقد يراد من هذه الإشارة إستكناه النص وإستكشافه دون حد التطابق، كما قد يراد منها تحقيق الأخير، وفي كلا الحالين لا بد من إستكشافه عبر المظهر المعرفي، إذ لا سبيل للتحقق من الموضوع إلا به.

يبقى أن الفارق بين النص كموضوع في ذاته، والفهم الخاص بذاتنا، هو إلى حد كبير يمثل الفارق بين «الشيء في ذاته» و«الشيء لذاتنا». وإذ نقول «إلى حد كبير»، فإننا نقصد بأن الفارق بين الأمرين لا يصل إلى حد القطيعة التامة. إذ لا مانع من أن يتطابق الشئان «في ذاته ولذاتنا»، وإن كان ذلك من الأمور التي يصعب تحقيقها على وجه القطع إلا في قضايا محدودة، كتلك التي تعدّ جوهر الخطاب الديني ومبرر وجوده في الوقت نفسه، واقصد بذلك قضية «التكليف». فهي بمثابة البديهة في الخطاب، بما تقتضيه وتتضمنه من محاور أساسية؛ كوجود المكلف (الله)، والمكلف (العبد)، والواسطة بينهما (الرسالة)، والحساب كثمرة للتكليف (الآخرة أو القيامة)... الخ. فالتكليف هو القضية المركزية التي يجب أن تكون محل اطباق وموافقة جميع أنواع الفهم المنتزعة من النص أو الخطاب، إذ بدون الإعراف بهذه القضية لا يعدّ الخطاب خطاباً حقيقياً، لأنه يغدو فارغاً من مضمونه، وبالتالي يؤدي إلى انهيار جميع ما يقام عليه من فهم. وعليه فالضرورة تقتضي الإعراف بهذه القضية المحورية؛ كشرط لإجتياز الفهم قنطرة (الموافقة) واعتباره مقبولاً من الناحية المبدئية. أما السبب الذي جعلنا نعدّ هذه القضية محل قطع وتطابق بين الشئين «في ذاته ولذاتنا»، فهو أن القرائن النصية الدالة عليها كثيرة جداً إلى الحد الذي يصعب احصاؤها تبعاً لمنطق الاحتمالات، رغم أن تفاصيلها الخاصة تخضع للترجيحات الاحتمالية من هنا وهناك. وقد بيّنّا ما لقيمة هذا المنهج المنطقي في استكناه العديد من الصور المستخلصة من النص، كما في كتاب (منطق فهم النص).

ونحن نعبر عن الطرائق والأجهزة المعرفية لتراثنا بأنها قنوات إجتهدية تتنافس فيما بينها على تمثيل الخطاب الديني أو جعله يطابق تصورهما. وأهم عامل يجعلها تتصف بهذه النزعة من الممارسة الإجتهدية هو أن نص الخطاب ذاته يمتاز بخصوصية فريدة هي قابليته على المطاوعة لتقبل مختلف الإنساق والإجتهدات، فهو

حمّال ذو وجوه كما يُنقل عن الإمام علي. وهناك من القدماء من أدرك هذه المطاوعة، كما هو الحال مع الماوردي الذي يقول: «إن كلام كل كتاب وأخبار كل نبي لا يخلو من احتمال تأويلات مختلفة، لأن ذلك موجود في الكلام بنفس طباعه. ومعلوم أن الكلام كلما أفصح وأعرب وأحسن نظماً وأبعد مخرجاً كان أشد احتمالاً لفنون التأويلات وضروب التفاسير، ولا كلام أولى بهذه الصفات من كلام الله جلّ ذكره، إذ كان أفصح الكلام وأوجزه وأكثره رموزاً وأجمعه للمعاني الكثيرة والأحرف اليسيرة، وكان كتابنا الذي هو القرآن أولى الكتب وأخصها بهذه المعاني، إذ كانت اللغة التي أنزل الله بها أفصح اللغات، وكان كتابنا جعل نظمه حجة على قومه وعلماً لنبيه، ولا بد في الدين من وقوع الحوادث التي يحتاج إلى النظر فيها، والنوازل التي لا يستغني العلماء عن استخراجها، وعن خبر يشكل معناه، وأثر تختلف التأويلات في فحواه على مر الأيام، فإذا دفعوا إليه اختلفت الآراء في المسائل، وتفرقت الأهواء في النوازل، وصار لكل رأي تُبَعّ ومشرّعون وأئمة ومؤتمون. ثم مع طول الزمان ازدادت لها أنصار ومتعصبون وأعوان ومحامون، فكان سبباً لإختلاف الأمم وانشقاق عصاها»⁶⁸.

وعلى نفس هذه الشاكلة رأى العديد من رجال المذاهب الإسلامية بأن دلالة النص لا تفيد إلا الظن، أو أنها مما تقبل التأويل والإحتمال، كما هو رأي الغزالي والفخر الرازي والشريف المرتضى وغيرهم على ما سنعرف. بل يصل حدّ المطاوعة عند البعض إلى أبلغ من ذلك، كما هو الحال مع قاضي البصرة عبيد الله بن الحسن العنبري (المتوفى سنة 168هـ)⁶⁹، إذ يقول: «إن القرآن يدل على الإختلاف. فالقول بالقدر صحيح وله أصل في الكتاب، والقول بالإيجاب صحيح وله أصل في الكتاب. ومن قال بهذا فهو مصيب، ومن قال بذلك فهو مصيب، لأن الآية الواحدة ربما دلت على وجهين مختلفين واحتملت معنيين متضادين. وسئل يوماً عن أهل القدر وأهل الإيجاب؟ فقال: كلُّ مصيب، هؤلاء قوم عظموا الله وهؤلاء قوم نزّها الله.. وكذلك القول في الأسماء، فكل من سمى الزاني مؤمناً فقد أصاب، ومن سماه كافراً فقد أصاب، ومن قال هو فاسق وليس مؤمن ولا كافر فقد أصاب، ومن قال هو منافق ليس بمؤمن ولا كافر فقد أصاب، ومن قال هو كافر وليس بمشرك فقد أصاب، ومن قال هو كافر مشترك فقد أصاب، لأن القرآن قد دل على كل هذه المعاني.. وكذلك السنن المختلفة كالقول بالقرعة وخلافه، والقول بالسعاية وخلافه، وقتل المؤمن بالكافر ولا يقتل مؤمن بكافر، وبأي ذلك أخذ الفقيه فهو مصيب.. ولو قال قائل أن القاتل في النار كان مصيباً ولو قال هو في الجنة كان مصيباً، ولو وقف فيه وأرجأ أمره كان مصيباً، إذ كان إنما يريد

⁶⁸ الماوردي: نصيحة الملوك، تحقيق ودراسة فؤاد عبد المنعم احمد، مؤسسة شباب الجامعة، اسكندرية، 1988م، ص88-89. كذلك: علي أومليل: في شرعية الخلاف، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، الطبعة الأولى، 1991م، ص55.

⁶⁹ ذكر عنه ابن حبان بأنه كان يتفقه على مذهب الكوفيين ويخالفهم في الشيء بعد الشيء (محمد بن حبان: مشاهير علماء الأمصار، فقرة 1260، شبكة المشكاة الإسلامية الإلكترونية).

بقوله أن الله تعالى تعبده بذلك وليس عليه علم الغيب. وكان يقول في قتال علي لطلحة والزبير وقتالهما له أن ذلك كله طاعة لله تعالى»⁷⁰.

وحديثاً أدرك العديد من الباحثين والمستشرقين تلك المطاوعة، فالمستشرق (جولد تسيهر) يقول: «كذلك يصدق على القرآن ما قاله في الانجيل العالم اللاهوتي التابع للكنيسة الحديثة (بيتر فير نفلس): كل امرئ يطلب عقائده في هذا الكتاب المقدس، وكل امرئ يجد فيه على وجه الخصوص ما يطلبه»⁷¹. كذلك يقول المستشرق (هورتن) وهو استاذ فقه اللغات السامية بجامعة بون: «إن روح الإسلام رحبة فسيحة بحيث أنها تكاد لا تعرف الحدود، وقد تمثلت كل ما أمكنها الحصول عليه من أفكار الأمم المجاورة، فيما عدا الأفكار الملحدة، ثم أضفت عليها طابع تطورها الخاص»⁷².

إذاً ليست هناك قناة معرفية إلا وتمارس دورها الإجتهادي لفهم الخطاب. فحتى القناة التي تشحن حمولتها من «النقل» لا تخلو من الممارسة الإجتهادية. فهناك إعتبرات مبدئية وتصورات قبلية تقوم عليها آلية الفهم أو تتداخل معها، رغم أنها لا تتطابق بالضرورة مع الخطاب كـ «شيء في ذاته». فليست العملية مجرد نقل آية أو رواية كما هي، بل هي هضم وتحليل وتركيب لمادة النص، وهو المعنى بالفهم. وتجري هذه العملية طبقاً لتصورات بعضها قبلية وبعضها الآخر يتداخل مع الفهم ذاته، كالأخذ بالظهور العرفي واللغوي، وإعتبار الشريعة بينة لا تحتاج إلى تبيين ولا تأويل، وكونها صادقة ومطلقة لا تحد بزمان ولا مكان، وما إلى ذلك من المفاهيم الكلية القبلية أو المتحده بالفهم. ففي الأساس تستند القناة النقلية البيانية إلى قاعدة الظهور اللفظي، أي أنها تعتمد على الدلالات التي يبديها اللفظ اللغوي. لكن لهذا اللفظ حالات مختلفة من حمل المعنى، فتارة يُعَوَّل عليه طبقاً للنشاط الإنتقائي بفعل ما يحمله من معاني عديدة، إذ يتم إنتقاء المعنى المراد وسط العديد من المعاني، وغالباً ما يكون هذا الإنتقاء بفعل المنظومات القبلية أو لأدنى مناسبة تُذكر، وهو الحال الذي يمارسه العرفاء وبعض الإتجاهات المعاصرة بطلاقة، وتستعين لذلك بقاعدة نفي الترادف في اللغة ليسهل عليها اختيار المعنى المراد تبعاً للنشاط القبلي. كما يُعَوَّل على اللفظ تارة أخرى وفقاً لما يُعرف بالظهور اللغوي والعرفي كقاعدة عامة مستخلصة بفعل بعض القبليات⁷³، والتي بفعلها يتأسس فهم النص، لا سيما ما يتعلق بالعرف الخاص بواقع النزول، كما تزاوله القناة النقلية البيانية. والأخيرة بهذا الإعتبار لا تستند في فهمها - غالباً - إلى عناصر خارجية كالعقل والواقع، كما أنها تنفي - ضمناً - أن يكون فهم الخطاب مقتصرأ على الخاصة فقط، أي العلماء، كذلك أنها تنفي أن يكون الله تعالى قد أنزل خطاباً تفهمه الأجيال اللاحقة البعيدة دون المشافهين الحاضرين وقت النبوة، أي

⁷⁰ ابن قتيبة الدينوري: تأويل مختلف الحديث، مطبعة كردستان العلمية بمصر، الطبعة الأولى، 1326هـ، ص55-57.

⁷¹ اجناس جولد تسيهر: مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة محمد يوسف موسى وعلي حسن عبد القادر وعبد العزيز عبد الحق، دار الكتب الحديثة بمصر، الطبعة الثانية، ص3.

⁷² عن محمد اقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر في القاهرة، الطبعة الثانية، 1968م، ص189.

⁷³ انظر تفصيل ذلك في كتابنا: منطق فهم النص.

خلافاً لما يزعمه دعاة القراءة العلمية – لعلوم الطبيعة – للقرآن، كما في عصرنا الحاضر. وكل ذلك له علاقة بالقبليات التي يشتغل عليها علم الطريقة.

وقد سبق لإبن رشد أن أدرك الشكل الإجتهادي للمذاهب بما فيها المذهب النقلي، منكرًا ما يزعمه كل منها من «أنها الشريعة الأولى التي قصد بالحمل عليها جميع الناس، وأن من زاع عنها فهو إما كافر وإما مبتدع»⁷⁴. فالجميع واقع تحت (كلمة سواء)، وبالتالي فمن كان منهم بلا خطيئة فليرم غيره بحجر!.

هكذا فمادامت الأجهزة المعرفية تعبر عن قنوات إجتهادية بتأسيسها القبلي للنظر ومن ثم فهمها للنص، فإن من الطبيعي أن لا يكون لأي منها حق النيابة المطلقة للنص أو الخطاب، فضلاً عن الاستبداد بالنطق باسمه كحق فردي مطلق. فكونها قائمة على تصورات قبلية أو متداخلة مع الفهم، وكونها مختلفة فيما بينها، كل ذلك يجعلها موضع بحث ونظر، لا سيما وأن النص أو الخطاب كموضوع هو «شيء في ذاته» لا يطابق بالضرورة آلية الفهم المطروحة كـ «شيء لذاتنا». وهذا يعني أن وجود أجهزة فكرية جاهزة عرفها التاريخ لا تتسم بالضرورة بروح المطابقة والمصادقة إبستيمياً مع الخطاب.

وطبقاً لذلك يصبح من الخطأ الجسيم ما يتصوره البعض حديثاً بأن للنص الديني وضوحاً يجعله حاملاً للنظريات الكونية والفلسفية، كما هو الحال مع الدكتور علي سامي النشار الذي يقول صراحة: «ومن الخطأ البالغ أن يقال إن القرآن خلو من النظريات الكونية والفلسفية وأنه لم يرتد آفاق الوجود لكي يحددها في صورة نهائية». ثم يقول: «.. ولكن من المؤكد أنه لم يترك نظرية أو مذهباً فلسفياً شغل به العقل الإنساني بدون أن يبحث فيه، وأن يضع أصوله العامة». وهو يذكر بعض الأمثلة؛ منها: فكرة خلق الأشياء من لا شيء وإيجاد العالم من العدم، منكرًا فكرة قدم المادة، ومعلنًا بدء الزمان ونهايته «وبهذا أنكر سرمدية المادة وعدم فنائها»⁷⁵.

لكن إذا كان النشار توصل فيما توصل إليه، من أن القرآن الكريم يثبت فكرة خلق العالم من العدم، فقد سبق لإبن رشد أن توصل من منطق القرآن ذاته إلى نقيض هذه الفكرة. فهو في البداية أنكر أن يكون في القرآن آية واحدة تنص على أن الله كان موجوداً مع العدم المحض، أي مع عدم وجود شيء آخر معه. بل واستظهر بعدد من الآيات أن العكس هو الصحيح، وبالتالي فهو يرى بأن العالم وإن كان حادثاً من حيث صورته، إلا أنه كالقديم من حيث المادة، كالذي يبدو من قوله تعالى: ((هو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء))⁷⁶. فقد استظهر إبن رشد بأن الآية دالة على وجود أشياء سابقة لوجود صورة العالم، كالماء والعرش والزمان

⁷⁴ مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص134.

⁷⁵ علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، الطبعة السابعة، 1977م، ج1،

ص32.

⁷⁶ سورة هود/7.

الذي يقيس وجودهما. كذلك هو الحال مع قوله تعالى: ((ثم إستوى إلى السماء وهي دخان))⁷⁷، معتبراً خلق السماء كان من مادة سابقة هي الدخان⁷⁸.

مع ما يلاحظ إن الموقف السابق لإبن رشد، إذا ما أخذ على ظاهره، فإنه لا يناسب حقيقة معتقده الفلسفي في ثبات السماء وقدمها، وكذا عدم انفصال صور الأشياء الأرضية عن المادة أو الهيولى بأي شكل من الأشكال. صحيح أن صور الأشياء عنده حادثة، لكن من حيث لا بداية حاسمة للحدوث، وبالتالي فالأشياء وإن كانت حادثة من حيث جزئياتها الفردية، إلا أنها قديمة من حيث النوع، فكل فرد حادث يسبقه فرد حادث آخر وهكذا من غير بداية أو نهاية. والموقف ذاته يتكرر مع مدرسة إبن تيمية، فهي أيضاً ترى الخطاب الديني - عموماً - دالاً على عدم وجود بداية للخلق، مستشهدة عليه بصفة (الفعال)، كما في قوله تعالى: ((فَعَالٌ لِمَا يُرِيدُ))⁷⁹، وموظفة لذلك قول أحد علماء السلف، فكما نُقل عن عثمان بن سعيد الدارمي أنه قال: «كل حي فعال، ولم يكن ربنا تعالى قط في وقت من الأوقات معطلاً عن كماله، من الكلام والإرادة والفعل»⁸⁰.

مهما يكن فالواقع أن الصور الإجمالية في القرآن الكريم تجعل من الصعب أو المستحيل التقرير بما هو أمر حاسم يعود إليه، فمع أنه جاء ذكر الماء والعرش والدخان كموجودات سابقة على الأرض والسماء، إلا أنه لم يتبين أمرها على وجه القطع إن كانت حادثة أو قديمة. وبالتالي فمن السذاجة القول بأنه يمكننا التوصل بيقين إلى نظريات مبنوثة في القرآن من هنا وهناك، ما لم تكن قرائن الإستقراء أو الإحتمال كثيرة في الوقت الذي تخلو فيه من وجود المحور المنافس لها. وحتى في هذه الناحية فإن الصورة الإجمالية هي البادية غالباً، مما لا يدع مجالاً لإعتبار القرآن أو الخطاب محلاً لحمل النظريات «المنطقية». وقد كشفنا في (جدلية الخطاب والواقع) عن خطأ الطريقة التقليدية التي حوّلت الخطاب الديني إلى خطاب «ممنطق» يكتفى به في الكشف عن أحوال الأشياء بصورة قطعية، كتلك التي تتعلق بغاية خلق النجوم والعلم بالأرحام ضمن العلوم الخمسة المعتقد بأنها مستأثرة عن الخلق، وكذا مفهوم القوة في آية رباط الخيل: ((وأعدّوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل..))⁸¹، ومثل ذلك ما يتعلق بالأنظمة الإجتماعية؛ كنظام الرق والجزية والخلافة وتوزيع الأراضي وغنائم الحرب وغيرها مما يخالف الكثير من تصوراتنا الحديثة عن فهم النص أو الخطاب⁸².

77 سورة فصلت/11.

78 ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الإتصال، تقديم وتعليق البير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1961م، ص42-43.

79 سورة البروج/16.

80 ابن القيم الجوزية: شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، شبكة المشكاة الإلكترونية، ص156. وابن أبي العز: شرح العقيدة الطحاوية، شبكة المشكاة الإلكترونية: www.almeshkat.net، فقرة (قوله: ما زال بصفاته قديماً قبل خلقه). وانظر أيضاً الفصل الأخير من كتابنا: العقل والبيان والإشكاليات الدينية.

81 سورة الأنفال / 60.

82 انظر الفصل الرابع من: جدلية الخطاب والواقع، طبعة دار أفريقيا الشرق.

وعليه فنحن في الواقع نعيد من وجه موقف ذلك الإخباري الذي يقول بأن القرآن كله متشابه وأنه يتعذر معرفة مدلول آياته وسوره بما في ذلك سورة التوحيد، وهذا ما جعله مثاراً للعجب من قبل الأصوليين لظنهم أن ذلك من الواضحات⁸³.. بل هناك من أنكروا وجود النص القطعي أو الصريح، وحكاها الباجي عن أبي محمد بن اللبان الأصفهاني، وحكى القاضي أبو الطيب الطبري عن أبي علي الطبري أنه قال: يعز وجود النص - القطعي أو الصريح - إلا أن يكون كقوله تعالى: ((يا أيها النبي)) وقوله: ((قل هو الله أحد))، وجاء في (المنحول) قول الأصوليين: لا يوجد النص في الكتاب والسنة إلا في ألفاظ متعددة، كقوله تعالى: ((قل هو الله أحد)) وقوله: ((محمد رسول الله))، وقول النبي (ص): «اغد يا أنيس إلى امرأة هذا»، وقوله: «ولا يجزي عن أحد بعدك»⁸⁴. ومن القدماء من اعتبر القرآن الكريم ورد على الإقتضاب كما هي طريقة العرب من الانتقال من موضوع إلى آخر دون أن تكون بينهما مناسبة، كما هو رأي أبي العلاء محمد بن غانم⁸⁵. ومثل ذلك ما ذكره الشيخ عز الدين بن عبد السلام، وهو أن القرآن نزل في نيف وعشرين سنة في أحكام مختلفة، شرعت لأسباب مختلفة، وما كان كذلك لا يأتي ربط بعضه ببعض. ومن ربط ذلك فهو متكلف⁸⁶.

والسؤال الذي يرد بهذا الخصوص هو أنه لو كان القرآن الكريم من الواضحات كما ينبغي؛ فلماذا - إذاً - هذا الزخم الذي لا ينتهي من الفهم المختلف والمتناقض في مسائل تعد واضحة تماماً مثل مسألة التوحيد التي هي على رأس أصول الدين وأهمها جميعاً؟ إذ تجد مفهوم التوحيد مختلفاً حوله عند الكلاميين، كما ويختلف عند أهل الحديث، وهو غيره عند الحشوية، وخلافه عند الفلاسفة، ومثله عند الصوفية والباطنية وهكذا.. وينطبق هذا الحال على مفهوم العدالة الإلهية، فرغم وضوحها إلا أن عليها خلافاً يجعل نظريات العلماء لا تقل عن ثلاث، كالاخلاف الحاصل بين الفلاسفة والعرفاء من جهة، وبين الأشاعرة من جهة ثانية، وبين هؤلاء جميعاً من جانب، والمعتزلة والإمامية الإثني عشرية والزيدية من جانب آخر، ناهيك عما يمكن أن يقدمه أهل النقل والبيان من مفاهيم مستمدة من النصوص بهذا الصدد.

لكن حين نقول بأننا نعيد موقف ذلك الإخباري لا يعني أننا نسلم معه بأن الوضوح مضمون عند سبرنا للأحاديث وأقوال السلف. كما لا يعني أننا نسلم معه بأن القرآن خلو من كافة مستويات الوضوح والبيان، فهو ليس رموزاً ولا ألغازاً، لا سيما إذا ما عولنا على القرائن التي يثيرها هنا وهناك والتي تكشف عن فهم بعض الدلالات العامة

83 قال الجزائري: ذهب بعض مشايخنا إلى أن القرآن كله متشابه بالنسبة إلينا.. حتى سأله بعض الأفاضل وأنا كنت حاضراً في المسجد الجامع في شيراز، وكان الاستاذ المجتهد الشيخ جعفر البحراني والشيخ المحدث صاحب (جوامع الكلم) يتناظران في هذه المسألة، فانجزَّ الكلام هاهنا حتى قال له الفاضل المجتهد: ما تقول في معنى ((قل هو الله أحد))؛ فهل يحتاج في فهم معناها إلى الحديث؟ فقال: نعم لا نعرف معنى الأحدية ولا الفرق بين الأحد والواحد ونحو ذلك إلا بذلك (الأنوار النعمانية، ج1، ص308).

84 البحر المحيط، فقرة 292.

85 جلال الدين السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، الطبعة الأولى، 1407هـ - 1987م، ج3، ص373-374.

86 الاتقان، ج3، ص370.

والخصوصيات، وإن كان التفصيل يحتاج إلى نوع من المعايير المساعدة لفهمه والتي ينتج عنها إختلاف التصورات لإختلاف الأدوات والمعايير كما سنعرف. أما الموقف العام فهو أن التفاصيل تظل مفتقرة إلى البيان؛ لأن قرائن الوضوح التام قد ذهبت مع ذهاب عصر الرسالة النبوية، لا سيما عندما كان القرآن خطاباً مشافهاً قبل أن يتحول إلى نص مدوّن، إذ يعاني الأخير من فقر الفهم مقارنة بغنى الخطاب المشافه، وذلك لمشاركة العديد من الدلالات الأخرى غير اللغوية في إفهام السامع عند الكلام المشافه، وهو ما يفتقر إليه النص، وبالتالي كان فهم النص أقلّ قدرأ من فهم ذلك الكلام. فلواقع أثر بليغ في تحديد معنى الخطاب مما يفتقر إليه النص المكتوب. وهذا يعني إن نص القرآن لا يسعه منافسة الخطاب القرآني المنزّل في التعبير وإيصال الدلالة الكافية للمتلقى، فالأخير أكثر غنى من الأول تبعاً لقانون (الإفتقار النسبي) الذي فصلنا الحديث عنه خارج هذا الكتاب⁸⁷.

وعلى العموم أنه إذا كان من المتفق عليه - تقريباً - بأن قضايا الفقه الجزئية تشهد على الإفتقار البياني وضعف الوضوح، فإن الإختلافات الواسعة حول قضايا العقائد والتفسير وغيرها؛ كلها تشهد هي الأخرى على ذلك بما لا مزيد عليه.

الأنساق المعرفية وظاهرة العدول

إن إعتبار القنوات والأجهزة المعرفية إجتهادية يثير أمامنا مشكل «المقياس» الذي يتم به ترجيح وتقييم تأسيسها وممارستها لألية فهم النص أو الخطاب. فنحن نعتزف أنه ليس لدينا مقياس مطلق وموحد يمكن إعتماده في عملية الترجيح والتقييم، إضافة إلى أن المقياس ذاته غير محايد. فحيث إنه ليس من الممكن مسح الطاولة والتحرر من كافة أصنام الوهم البيكوني، أو السلطات المعرفية القبلية المنضبطة منها وغير المنضبطة، فإن مآل المقياس بإعتباره أحد هذه السلطات القبلية هو خدمة بعض الأجهزة على حساب البعض الآخر، خصوصاً إذا ما كان موجهاً بحسب رغباتنا الذاتية خلاف «موضوعية» التقييم.

لكن ذلك لا يمنع من وضع بعض الشروط والإعتبارات التي يتقبلها «الوجدان العلمي» لإتخاذ الشكل المناسب للمقياس المشار إليه، ولو كخطوة أولية تحتاج إلى ما يتممها كالذي عالجنه في (منطق فهم النص).

فمن المعلوم، إن قراءتنا للنصوص، ومنها النصوص الدينية، هي قراءة «تأويلية» أو هرمنوطيقية، يتأثر فيها الفهم بالمعاني الثقافية واللغوية الحاضرة. وقد تتضخم هذه الممارسة التأويلية عندما تتجسد بظاهرة الحرف والعدول، أي الحرف والعدول عن المعطيات الظاهرة أو البادية لنا، ولو بعد التحقيق. ومن الناحية المبدئية، إن غرض كل

87 انظر القسم الثالث من: منطق فهم النص.

جهاز معرفي هو تقديم اطروحته كمنظومة ذات أنساق متسقة تعبّر عن صور موافقة أو مطابقة لروح الخطاب. ولما كان تطابق النسق مع «نص الخطاب» لا يتحقق كلياً دائماً، لذا فوظيفة الجهاز المعرفي هي أنه يعزو «العدول والانحراف» إلى النص عن روح الخطاب وحقيقته، مع تقديم ما يبرر حالة «الإلتواء» المفترضة في النص قياساً بالنسق الصوري المسلّم به، أو تبعاً لتأسيس النظر القبلي.

بالضبط كما يحصل مع الفهم المعاصر للهندسة الكونية. فطبقاً للمذهب الإصطلاحي الذي أذاعه الفرنسي الرياضي (بوانكاريه) أنه لا فرق من حيث الصحة والإتساق بين فرضين متعارضين ومتكافئين يصفان شكل الطبيعة المتمظهر بالهندسة اللاإقليدية كما يبدو أحياناً. فبحسب هذا التمظهر فإنه يمكن القول بأن هندسة الطبيعة لا إقليدية، فيما لو لاحظنا مثلاً انحراف الأشعة الضوئية عن استقامتها، كالذي تنبأ به أينشتاين من أن أشعة الضوء التي تمر بالقرب من الشمس يصيبها الانحراف بفعل المجال الجاذبي، الأمر الذي تمّ لحاظه لأول مرة وقت كسوف الشمس (يوم 29\5\1919)⁸⁸. لكن يمكن القول - أيضاً - بفرض معارض ومنافس لهذا النسق الصوري، وهو أن هندسة الطبيعة إقليدية، إلا أن هناك قوى كونية تحرف الأشعة الضوئية عن استقامتها وتجعلها تبدو وكأنها لا إقليدية⁸⁹. وقد كان بوانكاريه يعتقد بأن الفيزيائيين سوف يفضلون الاحتفاظ بالهندسة الإقليدية باعتبارها أكثر بساطة وملائمة من اللاإقليدية⁹⁰، مثلما أشار أينشتاين وغيره إلى ذلك⁹¹، لكن لم تمض إلا سنوات قليلة حتى ظهرت نظرية النسبية العامة (سنة 1915) وهي تتبنى الهندسة الأخيرة على خلاف ما توقعه بوانكاريه، إذ رغم ما ظهر من اعتراضات قوية على أينشتاين لإقتراحه الهندسة الجديدة للمكان، لا سيما وأنها بدت خلاف التوقعات والحس المشترك العام common sense، إلا أن الفيزيائيين أخذوا يتقبلونها ويرجعونها على الأولى فيما بعد⁹². وقد أصبح من المقرر بأن الهندسة الإقليدية رغم أنها أبسط من اللاإقليدية على الصعيد الرياضي، إلا أنها أعقد من غريمتها على الصعيد الفيزيائي، وهو ما جعل الفيزيائيين يميلون إلى الأخيرة بفضل صاحب النظرية النسبية⁹³. ونستنتج من ذلك - إلى وقت قريب - عدد قليل من الفيزيائيين ظلوا يعتبرون نظرية أينشتاين معقدة ومجردة، لهذا حسبوها خاطئة لتصوهم بأن الحقيقة

⁸⁸ ألبرت أينشتاين: النسبية: النظرية الخاصة والعامة، تقديم محمود أحمد الشربيني، ترجمة رمسيس شحاته، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص225-226، عن الموقع الإلكتروني: www.libyaforall.com.
ورودلف كارناب: الأسس الفلسفية للفيزياء، ترجمة السيد نقادي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ص186، عن الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

⁸⁹ انظر حول ذلك: هانز ريشنباخ: نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 1979م، ص129-123. كما انظر:

Hempel, C. G. Geometry and Empirical science, in: Madden, The structure of scientific thought, printed in Great Britian in 1968, p. 78

⁹⁰ انظر بالخصوص الفصل الخامس من كتاب هنري بوانكاريه: 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.

⁹¹ ألبرت أينشتاين: الهندسة والتجربة، خطاب ملقى سنة 1921 في برلين، ضمن: أينشتاين: أفكار وآراء، ترجمة رمسيس شحاته، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986م، ص27.

⁹² كارناب: الأسس الفلسفية للفيزياء، ص172 و199.

⁹³ الأسس الفلسفية للفيزياء، ص189 و191-192.

الفيزيائية ينبغي أن تكون مفهومة ببساطة، وبالتالي فقد حاولوا الرجوع إلى فكرة المكان والزمان المطلقين كما بشرَ بهما نيوتن من قبل⁹⁴. مما يعني أنه لا يمكن إلغاء احتمال صحة الهندسة الإقليدية كلياً. وبحسب وجهة نظر بوانكاريه فإنه ليس للهندسة الإقليدية ما تخشاه من تجارب جديدة، وكذا الأمر مع الهندسة اللاإقليدية، فما من تجربة البتة تتناقض مع مصادرة إقليدس، وما من تجربة البتة – في قبال ذلك – تتناقض مع مصادرة لوباتشفسكي، وبالتالي فكلتا التاويلين يمكن أن يكون صحيحاً، والإختلاف بينهما يعود إلى البساطة وما يلائمنا، حيث التاويل بحسب الهندسة الإقليدية أكثر بساطة وملائمة بالنسبة لنا عند بوانكاريه⁹⁵، وإن ظهر أن الأمر معكوس منذ أينشتاين وحتى يومنا هذا. وعليه فمن وجهة نظر الباحث (الإصطلاحي) أن الكشف المنهجي يثبت بأن النتائج التجريبية ليس بإمكانها القضاء على النظرية وقتلها. فكل نظرية يمكنها أن تنفذ إما بإضافة بعض الفروض المناسبة، أو بإعادة صياغتها بشكل مناسب⁹⁶.

كذلك هو الحال مع الإنساق الصورية التي تجتهد للوصول إلى مطابقة حقيقة الخطاب، إذ يمكن أن تكون متعارضة ومتنافسة، الأمر الذي يعني أن أي نسق صوري قد يجد لنفسه مكاناً للدخول والتعبير أو التمثيل عن واقع الخطاب وحقيقته، حتى لو أدى ذلك إلى إضفاء صفة الحرف والعدول على نص الخطاب لأسباب هي بمثابة القوى الكونية المؤثرة على أدوات القياس أو الأشعة الضوئية، كما في مثالنا الفيزيائي الأنف الذكر.

فعلى سبيل المثال أن طريقة الإنساق العقلية ترى النص يعتريه العدول عن حقيقة روح الخطاب لتعارض النص مع النسق العقلي الذي تؤمن به سلفاً، وهو ما يجعلها تقترض حكمة تقف خلف هذا العدول، من قبيل إعتبار النص إقناعياً خطابياً جاء لعامة الناس دون الخاصة كما يقول الفلاسفة التقليديون من أمثال ابن سينا وأتباعه⁹⁷، أو إعتبار علّة الإنحراف هي لحث المكلفين على التفكير والنظر في النص كالحال مع طريقة أهل الكلام ومن على شاكلتهم⁹⁸، أو لإعتبارات وأغراض أخرى.

إن إضفاء صفة العدول على النص أو ما يلابسه من ظروف يفضي إلى تعارض الإنساق الصورية حتى داخل الدائرة المعرفية الواحدة. فإختلاف قضايا التأسيس القبلي للنظر وإختلاف أساسيات الفهم ذاته، كل ذلك يجعل من الإنساق بعضها يعارض

94 بول ديفيز وجون جربين: اسطورة المادة، ترجمة علي يوسف علي، نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص28، مكتبة الموقع الإلكتروني www.4shared.com.

95 بوانكاريه: العلم والفرضية، ص152-156.

96 انظر:

Lakatos, I. The Methodology of Scientific Reserch Programmes, Philosophical Papers, Volume1, Editted by Jhon Worrall and Gregery Currie, First Published 1978, Reprinted 1984, Cambridge University Press, p.32.

97 انظر مثلاً ما يقوله ابن سينا في: رسالة أضحوية في أمر المعاد، تحقيق سليمان دنيا، دار الفكر العربي بمصر، الطبعة الاولى، 1368هـ - 1949م، ص50-51.

98 لاحظ مثلاً: شرح الأصول الخمسة، ص599. وبدر الدين الزركشي: البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، طبعة ثانية، ج2، ص75-76.

البعض الآخر، مما يعرضها إلى خلع ظاهرة الحرف والعدول على النص أو ما يلابسه لأجل الحفاظ على الإتساق مع قضايا التأسيس وأساسيات الفهم.

وإذا كان هذا الأمر يصدق مع الممارسات التي يقوم بها «الجهاز العقلي» بأصوله المتعددة التي يفرضها على فهم الخطاب، الأمر الذي ينتج عنه تضارب إنساق الفهم لتضارب حالات الحرف والعدول المنزوعة على النص، مما تبرره ظاهرة التضاد في تلك الأصول العائدة إلى التأسيس القبلي للنظر، كما هو الحال مع الخلاف العقلي لمسائل الحسن والقبح والقضاء والقدر والعدل والجور وغيرها من مسائل التأسيس القبلي.. فإذا كان هذا الأمر يصدق مع الممارسات العقلية للفهم، فإن ذات الأمر يصدق مع الممارسات البيانية النقلية أيضاً، كما هو الحال مع الخلاف بين الشيعة والسنة حول الإمامة أو الخلافة.

فالنسق الشيعي يعبر عن فكرة حضور الوصية على ولاية الأمر لعلي بن أبي طالب عبر استشهاده بالنص الثانوي (الحديث)، خلافاً لما عليه النسق السني الذي ينفي مثل هذا الحضور من خلال أخذ إعتبار الظروف والملابسة للنص المذكور، فضلاً عن غياب الفكرة لدى النص الأساسي (القرآن). وطبقاً لهذا التعارض فإن الإتجاهين يمارسان نوعاً من خلع العدول على النص أو ملابساته الظرفية. فلو توقفنا عند حدود ما اتفق عليه الطرفان في الغالب لوجدنا ظاهرة الحرف والعدول لدى الإتجاه السني تلوح النص الثانوي ذاته، لا سيما حديث الغدير المتفق عليه غالباً⁹⁹، إذ النظر السني لا يراه نصاً دالاً على ولاية الأمر لعلي كما يوحي إليه الظاهر، كما لا يرى هذه الدلالة في سائر النصوص التي تدعمه من هنا وهناك، كحديث المنزلة وحديث السفينة الناجية وحديث الثقلين وحديث مدينة العلم¹⁰⁰، وغيرها من الأحاديث المعتمدة لدى الإتجاه

99 وردت روايات حديث الغدير بعدة ألفاظ مختلفة لكن دلالاتها المجملية متقاربة بعض الشيء. وأقل ما يتفق عليه المسلمون هو قول النبي (ص): «من كنت مولاه فعلي مولاه». ولا شك أن الاختلاف في الزيادات اللفظية يبعث على إختلاف المعنى، كذلك فإن لملاسات الحادثة دوراً كبيراً على تحديد الأخير، لا سيما ما يرويه أهل السنة من أن للحديث علاقة بشكوى بعض جنود علي (ع) منه عند رجوعه من اليمن، وبالتالي تنتفي العلاقة بموضوع الخلافة. أما الروايات التي يستشهد بها الشيعة على الحادثة، فمنها ما روي عن زيد بن الأرقم أنه قال: «خطب رسول الله (ص) بغدير خم تحت شجرات فقال: أيها الناس يوشك أن أدعى فأجيب وإني مسؤول وإنكم مسؤولون، فماذا أنتم قائلون. قالوا نشهد أنك قد بلغت وجاهدت ونصحت فجزاك الله خيراً. فقال: أليس تشهدون أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله وأن جنته حق وأن نارها حق وأن الموت حق وأن البعث حق بعد الموت وأن الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث من في القبور. قالوا بلى نشهد بذلك. قال: اللهم اشهد، ثم قال: يا أيها الناس أن الله مولاي وأنا مولى المؤمنين وأنا أولى بهم من أنفسهم، فمن كنت مولاه فهذا مولاه، يعني علياً، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه».

100 عن حديث المنزلة جاء في بعض الأحاديث أن النبي (ص) خرج في غزوة تبوك وخرج الناس معه، وقال له علي: أأخرج معك؟ فقال (ص): لا. فيكي علي، فقال له رسول الله (ص): أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه ليس بعدي نبي..

وعن حديث السفينة الناجية جاء في بعض النصوص أن النبي قال: «ألا أن مثل أهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق».

وعن حديث الثقلين جاء عن النبي (ص) أنه قال: «أني تركت فيكم ما أن تمسكتم به لن تضلوا بعدي، كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي ولن يفترقا حتى يردا علي الحوض فانظروا كيف تخلفوني فيهما».

وعن حديث مدينة العلم قال الرسول (ص): «أنا مدينة العلم وعلي بابها، فمن أراد العلم فليأت الباب».

السني¹⁰¹. أما لدى الإتجاه الشيعي فنجد أن ظاهرة العدول لا تلوح النص المشار إليه، بل تلوح النص الأساسي (القرآن)، من حيث عدم وضوح الفكرة فيه رغم خطورتها وأهميتها، إذ تأتي هذه الأهمية بعد النبوة والرسالة لنبينا (محمد بن عبد الله) المشار إليها صراحة في مواقف كثيرة من النص الأساسي (القرآن) خلافاً للحال مع الولاية المذكورة. كذلك نجد أن ظاهرة العدول تلوح الملابس الظرفية المناطة بالنص الثانوي، والتي أهمها أمارة إرادة النبي (ص) لأن يكتب أمراً يضمن السلامة في الدين للمسلمين وهو مسجى على فراش الإحتضار، لكنه لم يفعل ذلك لبعض الظروف¹⁰²، مما يوحي بأنه أراد تعيين ولاية الأمر دون أن يفعل، ودون أن يكون لإرادة هذا التعيين سابقة، الأمر الذي يعارض الفهم السابق المتعلق بحديث الغدير.. كذلك عدم احتجاج الإمام علي بالنص، مع أنه قد احتج بحقه. وأيضاً إجتماع الأنصار في سقيفة بني ساعدة لتداول أمر الخلافة بينهم قبل تحرك المهاجرين إليهم كرد فعل¹⁰³، مما يعطي إنطباعاتاً بعدم وجود تخطيط سابق للأمر، لا من جهة المهاجرين ولا من غيرهم. أيضاً غياب ذكر النص في السقيفة وعدم احتجاج الأنصار به مع حاجتهم الماسة إليه حين يأسوا من تحقيق النصر على خصومهم المهاجرين.. وغير ذلك من الأمارات التي مفادها عدم وجود نص يتعلق بالخلافة السياسية، كالتالي عرضناها في كتاب (مشكلة الحديث).

وعلى الصعيد الإبستيمي فإن المنظومات والأنساق الصورية التي يقدمها الجهاز أو الأجهزة المعرفية كصور معبرة عن الخطاب هي منظومات وأنساق إجتهادية ليس من المنطقي قبولها قبولاً مطلقاً، كما ليس من المنطقي - أيضاً - رفضها رفضاً مطلقاً. بالضبط كما هو حال النظر إلى النظريات العلمية ذات التعميم العالي، حيث التصور المعاصر يميل إلى عدم وجود نظرية تحظى بالقطع والقبول المطلق، وكذا هو الحال مع الرفض، مع الأخذ بعين الاعتبار حالة الترجيح للنظرية العلمية الأكثر تعميماً وتأييداً على غيرها، مثل ترجيح نظرية أينشتاين على نظرية نيوتن في الفيزياء الكونية¹⁰⁴. إذ أصبح الإعتقاد السائد بأن النظريات العلمية غير قابلة للإثبات، بل كما

101 انظر بهذا الصدد الكتاب الهام (المراجعات) إذ فيه مناظرة علمية راقية ومطولة بين علمين كبيرين في

الطائفتين الشيعية والسنية، هما السيد عبد الحسين شرف الدين العاملي والشيخ سليم البشري.

102 سميت هذه الواقعة برزية يوم الخميس، حيث جاء في بعض الأخبار عن ابن عباس أنه اشتد برسول الله وجعه يوم الخميس، فقال: إئتوني بكتاب أكتب لكم كتاباً لن تضلوا بعده أبداً. لكن القوم الجالسين عنده تنازعوا، حيث قال بعضهم: هجر رسول الله! فقال الرسول (ص): دعوني فالذي أنا فيه خير مما تدعوني إليه.. وقد أورد البخاري ومسلم هذا الحديث في صحيحيهما (انظر: صحيح البخاري، ضبطه، ورقمه، وذكر تكرار مواضعه، وشرح ألفاظه وجمله وخرج أحاديثه في صحيح مسلم، ووضع فهرسه مصطفى ديب البغا، شبكة المشكاة الإلكترونية، حديث 4168 و4169. وصحيح مسلم، شبكة المشكاة الإلكترونية، حديث 1637).

ويشكل على الحادثة أنها لم تُرو عن أحد من الصحابة سوى ابن عباس رغم خطورتها البالغة، لا سيما وقد كان ابن عباس في ذلك الوقت حديث السن لم يتجاوز من العمر ثلاث عشرة سنة، وقد يكون عمره عشر سنوات فقط.

103 انظر بهذا الصدد: السيرة النبوية لعبد الملك بن هشام البصري، ج2، ص656 وما بعدها، عن المكتبة

الشاملة الإلكترونية: <http://www.shamela.ws>.

104 انظر:

Imre Lakatos, 'Falsification and the Methodology of Scientific Research programmes', 1969, in: The Methodology of Scientific Research Programmes.

يرى فلاسفة كامبردج أنها تتفاضل بدرجات الإحتمال والتأييد تبعاً لعلاقتها بالأدلة التجريبية المتوفرة، خلافاً للتصور السابق لدى كل من التجريبيين والعقليين الذين أشبعوا الرؤية العلمية بالقطع واليقين، وقد أدرك الفلاسفة هذا الخطأ ببطئ¹⁰⁵. مما يعني أن هناك أكثر من نظرية تجد لنفسها الطريق في التعبير عن الإتفاق مع الوقائع كما في العلوم الطبيعية، أو التعبير عن الإتفاق مع الخطاب كما في العلوم الدينية، مهما كانت حالة الحرف والعدول التي تنطوي عليها، سواء في هذه العلوم أو تلك.

ويصدق الأمر ذاته على آلية تطبيق النسق على الواقع. فمثلاً أن فشل نظام الحكم الإسلامي - أو غيره من الأنظمة الأخرى - على أرض الواقع، لا يدل بالضرورة على خطأ فكرة نسق النظام، وإن كان يضعه موضع الإتهام على الصعيد الإبستيمي، حيث يُنظر فيما إذا كان فشله عائداً إلى خطأ أساسي في قضايا النسق، أو إلى خطأ في القضايا الثانوية التي لا تعبّر عن صميمية النسق وجوهره. ومع وجود الإحتمال الأخير تصبح ممارسة ظاهرة الحرف والعدول من قبل المؤمنين بالنظام ضرورة إجرائية للحفاظ على نسق النظام وتبرير فشله طبقاً لإعتبار الخطأ في القضايا الثانوية دون الأساسية.

هكذا أصبح واضحاً بأن إعتبار الإنساق الصورية إجتهادية لا تحظى بدرجة الرفض والقبول المطلقين إنما هو تعبير آخر عن قوتها الإحتمالية، الأمر الذي يعني أن التنافس بين هذه الإنساق يجري طبقاً لهذه القوة، وهو ما يفرض علينا أن لا نعاملها معاملة متماثلة، بالرغم من اننا نواجه مشكلة هامة على صعيد الحساب الإحتمالي، ذلك أن القوة الإحتمالية المتجمعة من القرائن المختلفة لا يمكن حسابها حساباً متساوياً، وبالتالي فإنه قد يصعب أحياناً ترجيح نسق على نسق آخر لإختلاف نوع القرائن المتجمعة لصالح قيمة إحتمال كل منهما¹⁰⁶، مثلما يصعب ترجيح رواية ذات متن قوي وسند ضعيف على رواية أخرى ذات متن ضعيف وسند قوي، أو العكس. لكن بالرغم من كل ذلك فإن من الممكن وضع معايير يُعتمد عليها في حالة القبول والرفض النسبيين. فعلى الأقل أن من المفترض كشرط أولي أن نعتبر الجهاز السليم من الناحية الذاتية وقبل كل شيء؛ ذلك الذي يحافظ على نسق الإتساق في ذاته لكل من عمليات التأسيس والفهم والإنتاج المعرفي، بعيداً عن التناقضات الذاتية والمفارقات الضمنية. كما أن من المفترض أن لا يصادم الجهاز كلاً من بديهيات العقل والمنطق والواقع، وأن لا يعرض النص أو الخطاب في صدام مع هذه المعايير.

Philosophical Papers, volume 1. edited by Worrall and Currie, Cambridge University Press, reprinted 1984, p.13-14

¹⁰⁵ انظر:

Lakatos, I. the methodology of scientific reserch programmes, philosophical papers, volume1, edited by Jhon Worrall and Gregery Currie, first published 1978, reprinted 1984, cambridge university press, p. 11

¹⁰⁶ انظر بهذا الصدد القسم الثالث من كتابنا الإستقراء والمنطق الذاتي، لا سيما نظريتنا حول الإحتمال في الفصل المعنون: وجهة نظر جديدة في الإحتمال.

ونحن نعتبر هذه الإفتراضات خطوات احترازية هامة على الصعيد المنهجي، إلا أنها غير كافية، بل لا بد من التعويل على معايير أخرى تسدد حاجة تقييم الأجهزة والإنساق تبعاً لما يفرضه «الوجدان العلمي»، كالذي فصلنا الحديث عنه في (منطق فهم النص).

الفصل الثالث:

البحث الطريقي كعلم جديد للفهم الديني

أصبح من الواضح إن الطريقة التي نطمح لها هي غير طريقة السجال المعرفي الذي شهدته الأدبيات الإسلامية عبر تاريخ الفكر الإسلامي، والتي كان شاغلها النظر في المفاصل الفكرية بعيداً في الغالب عن الأدوات وأواصر التوليد المعرفي، الأمر الذي رماها بالوقوع في مستنقع «حوار الصم» لعجز بعضها عن إدراك البعض الآخر. فلما كان هذا الصراع يعبر في كثير من الأحيان عن شكل خفي من صراع الأدوات والأواصر التي تربطها بالرؤية، لذا كان لا بد من لحاظ ما لتلك المفاصل من علاقات إتساقية ولزومية مع أدواتها والأواصر التي تعمل على توليدها. فبهذا - وبهذا وحده - يمكن أن نتخطى النظرة التجزيئية المبتسرة إزاء الفكر الإسلامي، إذ يصبح من الواجب النظر إليه نظرة شمولية وهندسية (أكسيومية) يتعزز فيها الجزء ضمن الكل الذي ينتمي إليه.

فمن الواضح إنه لا توجد رؤية معرفية من غير أداة تعمل على توليدها، فالعلاقة بينهما - في الأساس - هي علاقة إنتاج وتوليد. وتتصف وظيفة الأداة والآلية في التوليد المعرفي بأنها لا تقبل الإمساك والإنهاء ولا يحدها حد سوى ما تتأطر به من الإطارات العامة التي تتماهى بها. وهي بهذا المعنى تكون أهم من الرؤية التي تتولد منها عبر بعض الأواصر المعرفية. فمهما كان حجم الرؤية إلا أنها تعبر عن إدراك محدود بالقياس إلى السعة والقابلية اللامتناهية التي تتمتع بها الأداة في ممارستها لآلية الإنتاج والتوليد المعرفي. من هنا فإن دراستنا للأداة وعلاقتها بالأصرة المعرفية تتيح لنا التعرف على طبيعة المعرفة التي تصدر عنها والحدود العامة التي تحدها وتتماهى بها، ومن ثم فإن ذلك يساعدنا على معرفة فهم النص أو الخطاب، وهو الموضوع الأساس المستهدف من البحث.

وبشكل أعم يتوقف الفهم من الناحية المنطقية على المنهج المتبع، وهو ما يشكل مادة البحث لعلم الطريقة. إذ يتولى العلم الأخير الكشف عن طبيعة المناهج التي تتناول الفهم بالدرس والتحليل. وفي جميع الأحوال يكون الفهم مسبقاً بالمنهج أو الطريقة. فلا يمكن للأول أن ينشأ دون الأخير. ويصدق هذا الحال على مختلف ضروب المعرفة الحسولية والاستدلالية، إذ لا يمكن أن تتحقق من غير طريقة سابقة. لكن الأخيرة تفترض عدداً من العناصر القبلية؛ مثل الأداة والنظر القبلي. وهو ما يجري في كل معرفة حسولية؛ سواء وعينا ذلك أم لم نع.

وبعبارة أخرى إنه يتعذر نشوء المعرفة الحسولية والفهم من غير أدوات وتأسيس للنظر القبلي. وبقدر ما تختلف هذه الأدوات والتأسيسات القبلية؛ بقدر ما تتباين طرائق المعرفة والفهم، وبالتالي يحصل لدينا ما نطلق عليه الأجهزة المعرفية لما تحمله من إمكانات التوليد والفهم تبعاً لهذه الطرائق.

وقبل أن نتحدث عن العناصر القبلية للفهم وسائر أركان الجهاز المعرفي، علينا أن نشخص خصائص البحث الطريقي وتمييزه عن غيره من البحوث، وذلك كما يلي¹⁰⁷..

خصائص البحث الطريقي

تنقسم البحوث المتعلقة بفهم الخطاب الديني أو النص إلى ثلاثة أقسام، كالتالي:

1- البحث الإستنباطي للفهم، وهو ما يزاوله العلماء، بإعتباره نوعاً من المعرفة المتعلقة بالموضوع الخارجي. فالإستنباط هنا هو بالمعنى الفقهي وما على شاكلته لا المنطقي، أي هو عبارة عن استخراج المعنى من النص الديني، كالذي يمارسه رجال العلوم الإسلامية والاتجاهات الفكرية التي تتعامل مع النص مباشرة لدى مختلف الاتجاهات والمذاهب. ويمكن ان ندرج ضمنه القواعد والنظريات الأصولية التي تطبق على عمليات الفهم كما يمارسها علم أصول الفقه وغيره من العلوم الدينية. فالبحث الإستنباطي للفهم هو ذاته ما نعبّر عنه بممارسة فهم النص مباشرة. وهو بذلك أعم مما يزاوله الفقه ضمن قواعده المعتبرة، كما انه أعم مما تزاوله الدائرة البيانية. فهو من هذه الناحية يشكل عين ممارسة الفهم ذاتها. وهو البحث الذي يناظر ما يمارسه علماء الطبيعة والإنسانيات في كشوفاتهم الخارجية.

2- البحث التاريخي للفهم، وهو معني بتطورات الفهم عبر السنين وما يعترى هذا الفهم من حالات الرقي والجمود عبر التاريخ، فتجري متابعة حالاته الثابتة والمتغيرة. فبيما يرتبط بالفهم المتغير يمكن أن تدرس الحالات المتعلقة بالقضايا الوصفية أو التقريرية الإخبارية، كتلك التي تستنبط من النص حول العلوم الطبيعية. كما يمكن أن تدرس الحالات المتعلقة بقضايا القيم والأحكام، ومقارنة كل ذلك قديماً وحديثاً؛ طبقاً للحاظ التأثير المتولد عن تطورات الواقع وتحولاته¹⁰⁸. وهو البحث الذي يناظر البحوث المناطة بالكشف عن تاريخ العلوم الطبيعية وتطوراتها.

3- البحث الطريقي للفهم، وهو معني بمعرفة مناهج الفهم والقواعد التي يعتمد عليها والقوانين التي تتحكم فيه. كما يندرج ضمن البحث الطريقي كل ما يستجد من قواعد للفهم، وكذا طرائق التقييم والترجيح بين مناهج الفهم وأنساقه. ويدخل هذا القسم في

¹⁰⁷ نستعير هنا بعض الصفحات مما جاء في كتابنا (منطق فهم النص).
¹⁰⁸ انظر بهذا الصدد الفصل الرابع من كتابنا جدلية الخطاب والواقع، طبعة دار أفريقيا الشرق.

صميم علم الطريقة، وهو نظير ما يجري بحثه في (فلسفة العلم). وبهذا الاعتبار يكون فلسفة للفهم. لكن إطلاق سمة المنهج والطريقة عليه أولى من إطلاق لفظ الفلسفة.

وللمنهج معنيان، إذ يُقصد به المعنى الإجرائي، كما قد يُقصد به المعنى الإبستيمي أو المعرفي. ويعني الأول القيام بالخطوات والضوابط اللازمة للبحث. فمثلاً في البحث التجريبي على المجرب أن يأخذ بعين الاعتبار كل الخطوات التي تكفل للعملية التجريبية أن تكون مناسبة، دون أن ينقصها شيء من الشروط المعدة للبحث، كتحضير عينات من المادة المراد إجراء البحث عليها وتعريضها لظروف اختبارية مختلفة، والإستفادة من الأبحاث السابقة في هذا المجال، وتسجيل الملاحظات الخاصة بخطوات البحث وجمعها ثم تحليلها واستخلاص ما يمكن من نتائج. والأمر كذلك في البحث الفكري، فلكي يحاول المفكر أن يقدم نظرية ما أو يطرح تصوراً دقيقاً حول قضية معينة؛ عليه أن يقوم بجملة من الإجراءات المنهجية كشرط للدقة في النتائج التي يمكن أن يتوصل إليها، من قبيل الإطلاع المسبق على النظريات والتصورات التي سبقت بحثه في القضية ذاتها، وكذا مقارنة هذه الأفكار ببعضها أو القيام بنقدها ضمن نفس موضوعي، وكذا أن لا يحمل صورة نهائية مسبقة حول القضية ليسقطها على البحث، وكل ذلك يعد من الإجراءات المنهجية للوصول الى نتائج نهائية دقيقة. لكن ذلك لا علاقة له بالبحث المنهجي بما يعبر عن نظرية في المعرفة الإبستيمية، ففي جميع الأحوال أن الباحث سيعوّل على منهج أو أكثر من المناهج المعرفية؛ سواء التزم بدقة الإجراء المنهجي أم لم يلتزم. فقد يعتمد على المنهج التجريبي في قبال العقلي أو العكس، فهو وسيلة عرضها الكشف عن الحقائق عبر عدد من القواعد والمبادئ القبلية التي تعمل على تحديد سير العملية المعرفية، وكل ذلك لا علاقة له بالإجراء المنهجي الأنف الذكر. والذي يعنينا هو المعنى الإبستيمي للمنهج لا الإجرائي.

ومن مميزات البحث الطريقي (المنهجي) هو أنه يتضمن ما سبقه من بحث - البحث التاريخي - دون عكس. بمعنى أن البحث التاريخي للفهم لا يزاوّل التحقيق في قضايا المناهج والقواعد المعرفية وأساليب وضعها، وكذا القوانين التي تتحكم في الفهم، وما إلى ذلك مما يعود الى الجانب المنطقي، بل يتناول كل ما له صلة بالتطورات التاريخية، سواء من حيث الوصف أو التحليل. وهو بهذا يعمل كمراقب خارجي دون أن يعنى بصياغة منطق الفهم، أو الكشف عن القواعد والقوانين ووضع المنهج الخاص بالترجيحات المتعلقة بالأنساق المعرفية للفهم. في حين إن تضمن البحث الطريقي للبحث التاريخي صميمي لاغنى عنه، إلى الدرجة التي يصح فيها القول بأن البحث الطريقي من غير البحث التاريخي هو بحث أجوف لا معنى له.

ويلاحظ أن البحث الثاني (التاريخي) قائم على البحث الأول الإستنباطي، فإذا كان هذا البحث عبارة عن معرفة، فإن البحث الثاني هو علم متعلق بهذه المعرفة. والفارق بينهما هو أن البحث الأول عبارة عن علم قائم على موضوع خارجي، هو النص، في حين إن البحث الثاني قائم على الأمر المعرفي للبحث الأول، ولا علاقة له بالنص كنص. ويصدق الأمر أيضاً مع البحث الثالث، فإنه قائم على موضوع الفهم، وليس له

علاقة مباشرة مع النص. وفي جميع الأحوال أن غياب أي من البحوث المعرفية الثلاثة السابقة سوف لا يفضي إلى غياب النص كموضوع خارجي، والعكس ليس صحيحاً، أي أن غياب النص يفضي إلى غياب هذه البحوث جميعاً. كما أن غياب البحث الإستنباطي يفضي إلى غياب الباحثين التاريخي والطريقي معاً، رغم أنه من الناحية المنطقية يتوقف البحث الإستنباطي على البحث الطريقي، تبعاً لتوقف كل علم على منطقته الخاص، وإن كان من الناحية التاريخية يحصل العكس، بمعنى أن العلم يكون متقدماً على المنطق الخاص به، كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

ورغم أن الفهم يمثل معرفة المعرفة، لأن النص هو معرفة قلبها اللغة، والفهم القائم عليه يشكل علماً لهذه المعرفة، خلافاً لما عليه علم الواقع الخارجي، لأن الواقع لا يعد معرفة مثل النص، لكن ذلك لا يلغي حالة قيام بعض المعارف على البعض الآخر، إذ يكون بعضها موضوعاً ذاتياً للبعض الآخر، حتى ينتهي الأمر إلى الموضوع الخارجي المتمثل في النص. فإذا كان موضوع الفهم هو النص، كإن يفهم هذا النص أو ذاك، فإن العلم الذي يتناول الفهم لا علاقة له بالنص مباشرة، بل يتعلق بالفهم ذاته.

وعندما يكون هذا العلم منهجياً، بمعنى أنه يهتم بالمنهج، نعيّر عنه بأنه علم لمنهج الفهم، وهو ما نسميه علم الطريقة. وهو العلم الذي يدرس مناهج الفهم ويوضح العلاقة فيما بينها وبين تأسيساتها القبليّة، ومن ثم بين هذه التأسيسات وبين الفهم. وهو بهذا يقوم باجتراف آفاق جديدة للتفكير وفتح أبواب للدراسة الأكاديمية لم تكن معهودة من قبل.

إن التأسيسات القبليّة للنظر هي قبليات معرفية يُعتمد عليها في الفهم سلفاً. كما يُعتمد عليها في كل معرفة تتعلق بإدراك الواقع الخارجي العام، وكذا كل علم تقني خاص بالعلوم الطبيعية والانسانية. وبعبارة أخرى أن كلاً من الإدراك والعلم والفهم قائم على تلك التأسيسات، أو ما نطلق عليها (القبليات المعرفية). فبدون هذه الأخيرة لا تقوم لتلك المعارف والعلوم قائمة. فالقبليات هي ما تتيح لنا الفهم والتفكير حتى وإن لم نتعقلها، فنفكر بها وإن لم نفكر فيها.

ونقصد بالقبليات المعرفية ما هو أعم من مفهوم (المعارف القبليّة)، ذلك أن المفهوم الأخير يراد به عادة كل معرفة عقلية سابقة للحس والتجربة، أما ما نقصده من المصطلح الآخر فهو كل معرفة تسبق قراءة النص، سواء كانت معرفة حسية أو عقلية أو غيرها. بمعنى أن القضايا البعدية في المسائل الحسية تصبح بدورها من القبليات المعرفية لقراءة النص وفهمه. فمن حيث الحس - مثلاً - نعلم أنه ليس للأشياء المادية إرادة، وهي قضية بعدية وليست قبليّة. لكنها تقع موقع القبليات المعرفية في فهم الكثير من النصوص الدينية، كقوله تعالى: ((فوجدنا فيها جداراً يريد أن ينقض فأقامه))¹⁰⁹، إذ طبقاً لمعرفتنا القبليّة المتمثلة بمعرفتنا الحسية؛ لا يمكن أن نفسر إرادة الجدار بالمعنى الحقيقي للإرادة.

ويمكن حصول العكس، وهو ان البعديات في الفهم الديني وقراءة النص قد تصبح من القبليات في المعرفة المتعلقة بالأمر الخارجية، ومن ذلك ما يصرح به النص من وجود الملائكة أو الجن وما إليه، فهو من القبليات الدينية مقارنة مع ما عليه الواقع الموضوعي والوجود الخارجي، باعتبار أن معرفته ليست مستمدة من التجربة والحس، كما أنها ليست عقلية ولا وجدانية.

وإذا جاز لنا تقسيم الفهم - وكذا مطلق الفكر - الى بنية أساسية وأخرى سطحية؛ فإن البحث الطريقي يقع موقع البنية الأساسية للفهم، في حين يندرج البحث الاستنباطي ضمن البنية السطحية له. حيث في جميع الأحوال أن البحث الاستنباطي قائم - من الناحية المنطقية - على البحث الطريقي دون عكس. وتوضيح هذه المسألة يعتمد على ما للقبليات من دور في بناء الفهم وتأسيسه، وهي التي تشكل صلب الموضوع الذي يعالجه علم الطريقة بالبحث والتحقيق.

وهذا يعني أن جميع البحوث المناطة بموقف الإسلام من القضايا الإجتماعية والسياسية والإقتصادية والعلمية وما إليها؛ هي بحوث ترتبط بالبنية السطحية (أو البناء الفوقي للفهم)، ومن ذلك ما يتعلق بكيفية نظام الحكم السياسي وفقاً للإسلام، ودور الأخير في تحديد صور المؤسسات الإقتصادية والإدارية، وكذا ما يرتبط بالحريات الفردية والإجتماعية وحقوق الإنسان والمرأة، والموقف من الفرق المذهبية والمجتمعات غير المسلمة وحالات السلم والصراع، ومثل ذلك الموقف من الديمقراطية وعلاقة الإسلام بالعلم والنهضة، وكذا تحديد كيفية الإجتهد والاستنباط وصور التكليف والفروض الدينية التي أشبعها الفقهاء بالبحث والدرس، وغير ذلك من المجالات الحياتية. فجميع هذه البحوث لها علاقة بالبنية السطحية، ولها أهمية ضئيلة مقارنة بما عليه البحوث المتعلقة بالبنية الأساسية (أو البناء التحتي للفهم)، باعتبار ان الأولى متوقفة على الأخيرة دون عكس. بل أن الأولى كثيراً ما تصادر الموقف الذي عليه البنية الأساسية - ضمناً - دون وعي، ولو أن البحث جرى في الأخيرة لكان قد اختلف الموقف المتعلق بالبحث في الأولى أو البنية السطحية للفهم.

لذا كثيراً ما يصاب الحوار المذهبي بحوار الصم والطرشان تبعاً لقيام المتحاورين على عرض وجهة نظرهما وفقاً للبنية السطحية، مع تضمن ذلك موقفاً مسبقاً غير ملتفت إليه يخص البنية الأساسية أو البناء التحتي للفهم. فجوهر الصراع - هنا - يجري وفقاً للبنية الأخيرة من غير وعي ولا شعور، وهو ما يؤدي إلى الصراع الأول الخاص بالبنية السطحية للفهم. وبالتالي يتصف كلا المتحاورين بعدم فهم ما لدى الآخر. ولا ينفذ أن يكون الحوار معتمداً على بنيتين مختلفتين؛ فينطلق أحد المتحاورين وفق البنية الأساسية، فيما ينطلق الآخر وفق البنية السطحية. إذ في هذه الحالة إن من ينتمي إلى البحث في البنية الأساسية يفهم ما لدى الآخر، في حين لا يفهم الآخر ما لدى الأول، فيكون الحوار غير متوازن، وكأنه حوار بين يقظ وسكران.

لكن مع الأخذ بعين الاعتبار أن البنية السطحية لها طبقات مختلفة، فقد تكون سطحية تماماً، أو أنها وسطى، فهي سطحية بالنسبة للأساسية منها، لكنها تحتية مقارنة بما فوقها. ويمكن أن نعبر عن ذلك بوجود ثلاث بنى مختلفة، سطحية ووسطى وأساسية. وتتصف الوسطى بأن لها صفة مزدوجة مقارنة بما فوقها وتحتها. فمثلاً أن التعرف المباشر على فتوى في قضية ما، أو تفسير آية معينة، أو موقف الإسلام من مسألة محددة.. كل ذلك يجعل المعرفة تنتمي إلى البنية السطحية الصرفة للفهم. في حين إن تعليق هذه المعرفة على أبحاث أخرى، كاللغة والدلالة وعلم الحديث والرجال وغيرها.. كل ذلك سيجعل من الفهم منتبهاً إلى بنية ثانية وسطى هي بمثابة التحتية للأولى، لكنها تظل سطحية أو وسطى مقارنة بالثالثة التي تبحث بما هو تحت هذه المباحث من قليات الفهم ودوائره المنهجية. لهذا فالعلم الدقيق هو ذلك الذي يتدرج من البنية الأساسية إلى السطحية مروراً بالبنية الوسطى. ونحن نميل إلى جعل كل ما يتوقف على البنية الأساسية دون وعي بأنه يدخل ضمن البنية السطحية للفهم.

فالبنية الأساسية هي شرط إمكان المعرفة وإن لم يعها الباحث أو يفكر فيها. فلا تتأتى معرفة هذا الشرط من دون «حفر» للوصول إلى أقصى منابع توليد الفكر. ولا نقصد بذلك حصر العملية بزمن معين كالتى تتناولها اركيولوجية ميشيل فوكو، بل يكفينا التفكير في النظام المعرفي ولو لم يُحدد بعصر ما دون غيره؛ لتداخل العصور أحياناً، ولأن الزمن المعرفي لا يتطابق بالضرورة مع الزمن التاريخي للعصور، سواء على صعيد المجتمعات أو حتى على صعيد الأفراد أنفسهم. فكم من عالم عاش قديماً وهو يفكر على شاكلة ما يفكر به أبناء عصرنا الحديث.. وكم من فرد - أو مجتمع - معاصر لا يعي التفكير إلا على نمط ما تفكر به المجتمعات الخالية!

من جهة أخرى، عندما يكون الفهم الديني فهماً كلياً شمولياً فإنه يدخل ضمن إطار الفهم الطريقي. أما عندما يكون هذا الفهم جزئياً فسيندرج ضمن إطار القواعد الصغرى الجزئية؛ كالتى يعالجها الفهم الأصولي ضمن الدائرة البيانية. وتوضيح ذلك كالتالي:

تارة يقام الفهم بحسب الفهم الطريقي الذي له قواعده وقوانينه الخاصة ضمن ما اطلقنا عليه علم الطريقة، وأخرى يقام بحسب القواعد الصغرى الجزئية؛ كتلك التى يؤطرها الفهم الأصولي ضمن الدائرة البيانية، والتي تتشكل بحسب ما عليه الفهم الاول (الطريقي). فلكل دائرة معرفية قواعدها الخاصة للفهم، وهي على نوعين: صغرى وكبرى. وتمثل هذه الأخيرة اصولاً مولدة للفهم والتوليد المعرفي، وهي التى تشكل موضع دراسة علم الطريقة.

فالدائرة البيانية - مثلاً - قائمة على القاعدة الكبرى المعبر عنها بالفهم العرفي للنص، ومن خلال هذه القاعدة يتشكل فهم النص كوحدات تامة وكافية للفهم دون حاجة لعناصر أخرى عارضة، كالعقل والواقع وما اليهما. وهي على خلاف غيرها من الدوائر المعرفية، كتلك التى ترى وحدات النص غير كافية للتعبير عن الفهم المطلوب؛ ما لم يؤخذ بنظر الاعتبار فهم الواقع، لا سيما الواقع المرتبط بها. والوظيفة الملقاة على عاتق

علم الطريقة هي دراسة هذه الدوائر بما تتضمنه من قبلات، أو بما تحمله من قواعد كبرى أو أصول مولدة قبلية، لذا فهو علم شامل وكلي، إذ تختلف القوانين والقواعد التي يبحثها عن تلك التي تتناولها الدوائر المعرفية بالفهم والتحليل.

فمثلاً تتحدد قواعد الفهم الأصولي للدائرة البيانية بتلك التي يتناولها علم الأصول وغيره من العلوم البيانية، كقاعدة العموم والخصوص والنسخ وحجية الظهور وما إليها. وهي قواعد قبلية يعتمد عليها الفهم البياني، إذ يراد من قاعدة العموم والخصوص - مثلاً - الجمع بين نصين متعارضين أحدهما يقبل تخصيص الآخر دون تنافي. ومع أن هذا ما يسلم به علم الأصول من الناحية القبلية، لكن يلاحظ أن هناك خيارات قبلية أخرى ممكنة، إذ يمكن أن يقال بأن العلاقة بين النصين المتعارضين القابلين للجمع عبر التخصيص هي علاقة ناسخ بمنسوخ، أو يقال بأن أحد النصين يدور في فلك هو غير فلك الآخر، كما قد يحتمل حلول الوضع والتغيير في أحد النصين أو كليهما... الخ. فجميع هذه الخيارات مطروحة في علم الأصول، وإن كان ترجيح هذا العلم هو لصالح التخصيص دون غيره ضمن عملية ما يمهده من الممارسة الإستنباطية التي يتولاها علم الفقه. وقد يكون للإعتبارات النفعية (البراجماتية) دور رئيس في مثل هذا الترجيح. وكشاهد على ذلك، إنه لو تردد الأمر بين النسخ والتخصيص فإن العلماء يحملونه على التخصيص، باعتبار أن النسخ رفع للحكم، والتخصيص دفع له لا رفع، والدفع أهون من الرفع¹¹⁰.

هذا فيما يتعلق بالوظيفة الأصولية للفهم، أما الوظيفة التي يمارسها الفهم الطريقي فبعيدة عن التمهيد لعملية الإستنباط. إذ يبني التمهيد لهذه العملية طبقاً للقواعد الصغرى الخاصة بالفهم البياني، في حين إن ما يقوم به الفهم الطريقي هو البحث في القواعد الكبرى التي تتأسس عليها القواعد السابقة، كذلك البحث في أساليب الترجيح المتعلقة بالدوائر المعرفية وأنساق الفهم الدينية؛ بغية الوصول إلى قيمة ما تمارسه هذه الدوائر والأنساق من فهم. فهدف البحث الطريقي يدور حول ما إذا كان يمكن للنص المجرد - من الناحية الكلية - تحديد المعنى المطلوب بمعزل عن عناصر أخرى أم لا؟ وما إذا كانت قاعدة العموم والخصوص - مثلاً - يمكن الإعتماد عليها دائماً، أم أنها مقيدة بقضايا الأحكام وما إليها دون العقائد؟ وماذا بشأن الاحتمالات الأخرى المنافية لها كما عرضناها آنفاً؟

وعلى العموم أنه إذا كانت قبلات الفهم الأصولي تتحدد بقواعد مثل قاعدة العموم والخصوص؛ فإن قبلات الفهم الطريقي تتحدد بقواعد أوسع وأشمل تتوقف عليها القواعد الأولى. بمعنى أن الفهم متوقف على القواعد الصغرى، ومنه تتشكل العلوم الدينية وغيرها من العلوم التي تستهدف الفهم الديني، لكن هذه القواعد تتوقف بدورها على القواعد الكبرى، وهي ما تشكل مادة البحث الطريقي، كما هو الحال - مثلاً - في

110 انظر مثلاً: حسن بن زين الدين العاملي: معالم الدين وملاذ المجتهدين، إخراج وتحقيق وتعليق عبد الحسين محمد علي بقال، منشورات مكتبة الداوري في قم، ص308-310.

قاعدة الفهم العرفي للنص الذي تتأسس عليه قواعد علم الأصول وغيره من العلوم
البيانية.

لذلك فقد سبق أن اعتبرنا البحث الطريقي لا يتضمن علم الأصول رغم كونه من
العلوم المنهجية أو المنطقية، وذلك لإعتماده على النص كمصدر معرفي للإستنباط، في
حين يتموضع النص لدى علم الطريقة بموضع الفهم (كاشكالية) لا الإستنباط. فوظيفة
الأخير – الإستنباط – تصادر جملة من القواعد والأصول لإعتمادهما على بعض الدوائر
المعرفية. وهذه المصادرة وما تتضمنه من قواعد وأصول مولدة هي ما يبحثها علم
الطريقة. فالإستنباط لدى الفقه وأصوله يشكل نمطاً من أنماط الفهم المختلفة، وليس هو
النمط الوحيد، وجميعها يتناولها علم الطريقة بالدراسة والتحليل.

لا شك أن المبرر الذي يقف وراء تكوين العلم المنهجي الناشئ (علم الطريقة) هو
وجود مسلمتين أساسيتين احدهما تكامل الاخرى، وتتص الاولى على اعتبار الفهم
غير النص، كما تنص الثانية على كون الفهم هو نتاج مشترك بكل من النص وذات
القارئ او القبليات، بمعنى أن للذات البشرية دوراً في انتاج الفهم مثلما للنص هذا
الدور، ولأن للذات دوراً في التأثير على الفهم؛ لذا يصبح الأخير قابلاً للتشكل بأشكال
مختلفة بلا حدود. والفهم من هذه الناحية شبيه بالعلم في علاقته بالطبيعة. ففي الحالتين
يفترض وجود موضوع خارجي (خام) يقام عليه الكشف الذهني، سواء كان هذا
الكشف علماً، او فهماً وتفسيراً. ففي العلم الطبيعي يتمثل الموضوع الخارجي بما يطلق
عليه الطبيعة او الفيزيقا. وفي الفهم الديني يتمثل هذا الموضوع بالنص. فكل من علم
الطبيعة وفهم النص قائم على موضوع خارجي هو الشيء في ذاته، وأنه لا سبيل
للتعرف على هذا الشيء من غير أدوات الذات البشرية وقبلياتها واعتباراتها، سواء
أدى ذلك الى الابتعاد عن معرفة كنه الشيء او الاقتراب منه. بمعنى أنه مثلما ان الفهم
قائم على مسلمتين اساسيتين، وهي ان الفهم غير النص، وانه يتشكل بفعل التفاعل بين
النص والذات البشرية، فكذا ان العلم قائم على هاتين المسلمتين: وهي ان العلم غير
الطبيعة، كذلك فإن العلم هو نتاج متأثر بكل من الطبيعة وذاتية العالم، فالطبيعة هي
الموضوع الخارجي المتصف بكونه شيئاً في ذاته لا يمكن التعرف عليه من غير
التفاعل مع ذاتية العالم وقبلياته.

وقد اصبحت هذه القضية واضحة جلية لدى الفيزياء المعاصرة كالتي يشير اليها
اصحاب نظرية الكوانتم وغيرهم. ومن ذلك ما قاله نيلز بور في سياق نقاشه مع
اينشتاين حول العجز عن الكلام. كذلك ما قاله هايزنبرغ حول الذرة: «ان ما تعلمنا
حوله لم يكن الطبيعة نفسها، بل الطبيعة التي عرضت لطرق استنتاجنا». لهذا عولت
القراءات الأدبية المعاصرة على التبرير الذي جاء به هايزنبرغ في مبدئه الارتياحي
(عدم اليقين)، وطبقته على قراءة النصوص الادبية، فكما يحصل في الفيزياء تفاعل
بين الراصد والمرصود، فكذا يحصل تفاعل بين القارئ والنص. وقد بينت براهين
الاستحالة - كما يرى إليا بريغوجين وايزابيلا استنجر - سواء في النسبية ام الكوانتم ام
الثرموداينميك بانه لا يمكن توصيف الطبيعة من الخارج كما لو تم ذلك عن طريق

مشاهد. فالتوصيف هو حوار وتواصل خاضع لضوابط تبرهن اننا مخلوقات متموضعين داخل العالم الفيزيائيⁱⁱ.

وعموماً يلاحظ أن لعلم الطريقة مستويات ثلاثة من البحث كالتالي:

الأول: التحليل، حيث يُرصد فيه نتاج العلماء من الفهم وتحليله من خلال ارجاعه الى القبلية والأصول المولدة وطرائق الفهم المختلفة. فإذا كان البحث الإستنباطي يتبنى عن وعي أو عن غير وعي طريقة محددة للفهم، وهو بهذا غير معني بدراسة طرائق الفهم، فإن علم الطريقة يعمل على دراسة هذه الطرائق بتحليل نتاج العلماء كما وردتنا.

الثاني: ضبط المعايير الخاصة بالترجيح بين المناهج والنظريات، إذ تقتضي مهمة علم الطريقة البحث عن الضوابط والمعايير اللازم اتخاذها في الترجيح بين مناهج الفهم ونظرياته المتعارضة.

الثالث: السعي نحو تأسيس معايير منضبطة لإنتاج نظريات وأنساق ذات كفاءة عالية للفهم.

ويتبين مما سبق بأن علم الطريقة ليس علماً يتوقف عند حد الوصف والتفسير لما هو كائن من نظريات الفهم وأنساقه، بل الأهم من ذلك أنه علم معياري يهتم بما ينبغي تأسيسه من ضوابط ومعايير للترجيح بين النظريات والأنساق أو إنتاجها. وهو ما نعمل على إنجازها¹¹¹.

لكن عندما يوضع علم الطريقة كموضوع للبحث والنقاش من حيث أهليته كعلم جديد، وكذا مشروعية ما يتبناه، ومن ذلك مشروعية المعايير التي يصادق عليها، والموضوعات التي يضطلع بالإهتمام بها كمقدمات لبحث (الفهم).. فكل ذلك يجعل من البحث بحثاً فلسفياً يمكن أن نطلق عليه (فلسفة علم الطريقة). وأهمية هذه الفلسفة أنها تعمل على رفد علم الطريقة بالأفكار المناسبة التي ينبغي أخذها بعين الاعتبار ضمن دائرة الإهتمام التي يشتغل عليها هذا العلم، فضلاً عن تصحيح مباني الأخير أو إصلاحها، مما يخضع جميعاً للبحث والنقاش النظري المجرد. فكل علم فيه ما هو أساس مفترض، كما فيه ما هو خاضع للخيار وقابل للنقاش والأخذ والرد. وعلم الطريقة بمعاييره وقواعده وموضوعاته يخضع لهذا الاعتبار من التمييز. وكلها تعتبر من قبلية هذا العلم.

وقد يقال إن هذه المسألة تطرح أشكالية تخص المعايير المعتمدة، فإذا كان علم الطريقة قائماً على جملة من المعايير القبلية، فإن فلسفته ستقوم هي الأخرى على معايير لهذه المعايير، ولو أننا بقينا نستمر على هذه الشاكلة لكنا نحتاج إلى سلسلة غير متناهية من المعايير. وذات الشيء يمكن قوله بصدد فلسفة الأشياء، إذ تحتاج إلى فلسفة قبلها هي فلسفة الفلسفة، وهذه أيضاً بحاجة إلى فلسفة أخرى قبلها وهكذا بلا نهاية. لكن

111 انظر بهذا الصدد كتاب منطق فهم النص.

الصحيح هو أنه لا بد من التوقف عند حد معين قابل للتبرير، ولو أننا تجاوزنا هذا الحد لسقط العلم كله. وبالتالي فعندما نقول أن هناك معايير لا غنى من الإعتماد عليها هو لأنها غير قابلة للرد والإرجاع بإعتبارها مسلمات أصلية مبررة للعلم المخصوص، فلو أننا أرجعناها جميعاً إلى غيرها لبطل هذا العلم. ومن ثم يمكن إستبدال الإشكالية على نحو صحيح كالتالي: هل أن هذه المعايير - أو بعضها على الأقل - مقنعة؟ فقد تكون مقنعة لإعتبارات معينة؛ ككونها تفتح آفاقاً من البحث الجديد، أو كونها مفيدة للإعتماد عليها في الكشف عن قيم الأنساق المعرفية ومناهج الفهم... إلخ. لكن لو لم تكن - المعايير - مقنعة أو صحيحة بالجملة؛ ففي هذه الحالة يصبح العلم المخصوص كاذباً أو بلا لزوم.

وعلينا أن نعترف بأن كل علم وكل مفهوم لا بد من أن يمر ببداية غامضة، ثم بعد ذلك تنتضح دلالاته شيئاً فشيئاً. فحتى المفاهيم المتعلقة بالعلوم الطبيعية لا تخلو من هذه الحقيقة. وعلى ما يقوله (الآن شالمرز) فإن «تاريخ مفهوم ما، سواء كان مفهوم العنصر الكيميائي أو الذرة أو اللاشعور أو غيرها، يبدأ بالإنبثاق في شكل غامض ثم ينتقل إلى مرحلة الإيضاح التدريجي عندما تأخذ النظرية التي يدخل جزءاً فيها، في اكتساب الدقة وتصير أكثر تماسكاً»¹¹². ومثلما ترد شواهد على هذا المعنى من العلم الطبيعي ذاته، فإنه ترد أيضاً شواهد عليه من الفلسفة التي تناولت هذا العلم، أو من غيره من العلوم والفنون، ومن ذلك أن فيلسوف العلم ذائع الصيت (توماس كون) قد أقر بأنه استعمل مصطلح باراداييم «نموذج إرشادي» بمعنى ملتبس عند تأليفه لكتاب (بنية الثورات العلمية)، ففي غضون سبعة أعوام منذ صدور الطبعة الأولى للكتاب أصبح هذا الفيلسوف - كما يقول - أكثر فهماً واستيعاباً لعدد من قضايا الكتاب وعلى رأسها ما يتعلق بالمصطلح المشار إليه، وذلك بفضل ردود النقّاد وبذل المزيد من جهده الخاص¹¹³. وينطبق المعنى السابق على علم الطريقة، حيث سعة الإيضاح والدقة التي نسجلها اليوم هي ليست كذلك التي وردت بداية استخدامنا للمفهوم عند تأليف هذا الكتاب (سنة 1994)¹¹⁴، ويمكن أن نُرجع ذلك إلى ما أطلقنا عليه (فلسفة علم الطريقة). وذات المعنى ينطبق على النظام الواقعي الذي نتبناه كمنهج للفهم.

البحث الطريقي والجهاز المعرفي

¹¹² الآن شالمرز: نظريات العلم، ترجمة الحسين سبحان وفؤاد الصفا، دار تويقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 1991م، عن مكتبة المصطفى الإلكترونية www.al-mostafa.com، ص85.

¹¹³ توماس كون: بنية الثورات العلمية، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة (168)، 1413هـ.

1992م، ص243. ونظريات العلم، ص96.

¹¹⁴ انظر التفاصيل المتعلقة بعلم الطريقة في كتاب: منطق فهم النص.

من وجهة نظر علم الطريقة ليس الجهاز المعرفي تياراً محدداً من التيارات المذهبية، ولا أنه علم ذو موضوع واحد بالضرورة، بل يعبر عن نسق معرفي قائم على أركان مترابطة خمسة، فلا بد أن يحمل أداة منهجية لتوليد المعرفة، كما لا بد من وجود مصدر للمعرفة تعتمد عليه هذه الأداة، وكذا لا بد أن يكون هناك تأسيس قبلي من القضايا السابقة على كل فهم وإنتاج معرفي منظم، ومن بين هذه القضايا تلك المتصفة بالتوليد والتوجيه، والتي عبرنا عنها بالأصرة المعرفية أو الأصل المولد، يضاف إلى ضرورة وجود الفهم والإنتاج. وقد نعبر عن الجهاز المعرفي بالدائرة المعرفية، فتكون الدائرة متضمنة للأركان الخمسة الأنفة الذكر. ومن الناحية المنطقية كل فهم لا يسعه أن يكون من غير جهاز معرفي أو دائرة؛ لحاجته لكل من المصدر والأداة والقبليات المعرفية. ولا فرق في ذلك بين الفهم الواعي وغيره من الأفهام والقراءات غير الواعية لهذه الحقيقة.

أركان الجهاز المعرفي

يمكن تحديد المفاهيم الخمسة لأركان الجهاز المعرفي المشار إليها آنفاً كالتالي:

1- المصدر المعرفي:

وهو المنبع الذي تصدر عنه المعرفة بالنشأة والتكوين والتأسيس، كالنص والعقل والواقع والإلهام الغيبي. وهو ليس بالضرورة يطابق الموضوع الذي يمارس فيه الذهن نشاطه في الفهم الديني، وكذا في سائر نواحي هذا النشاط كعلم الطبيعة وغيره. فرغم أن موضوع الفهم هو النص، إلا أن مصدر الفهم الرئيسي قد يتمثل في نواح أخرى خارجية غير منتزعة من النص ذاته، كالمنظومات العقلية أو الواقع أو غيرها. لكن يظل النص – الموضوع – يحتفظ بنسبة من المصدر، مهما كانت ضئيلة، يضاف إلى غيره من المصادر المعول عليها في الفهم. وينطبق الحال على سائر الموضوعات، كالطبيعة مثلاً، فقد يكون المصدر الرئيسي المعتمد في تفسيرها ليس منتزعاً عنها عبر الملاحظات والتجارب، بل من منظومات أخرى، كالنواحي العقلية القبلية أو النص الديني أو الإلهام الكشفي أو غير ذلك من مصادر المعرفة المتنوعة.

2- الأداة المنهجية:

وهي آلية أو طريقة تتم فيها عملية تكوين المعرفة وتأسيسها بهيئة مفاهيم مستنبطة تقبل التوظيف؛ اعتماداً على المصدر المعرفي. فهي منهج استكشاف المعرفة

وتوظيفها. وهي بالتالي تتوسط؛ إما لتمارس دور الإنتاج والتوليد المعرفي، أو تعمل على فهم الموضوع المراد تسليط الضوء عليه.

وقد تكون الأداة بيانية صرف لغوية أو عرفية أو شرعية أو غيرها. وقد تكون عقلية منطقية أو وجودية أو معيارية أو غيرها. كما قد تكون كشفية إلهامية أو شهودية أو غيرها. كذلك قد تكون واقعية إستقرائية أو تمثيلية أو غيرها... إلخ. وكل ذلك رهين الإعتماد على طبيعة المصدر المعرفي. وقد تكون الأداة منطقية محايدة تناسب التوظيف لأكثر من مصدر معرفي دون خلل وإعتراض، كالأداة الإستقرائية، فهي عندما تطبق على الواقع كمصدر تتخذ الطابع الواقعي، في حين عند تطبيقها على النص تتخذ الطابع البياني.

وتتمثل حياة الأداة بممارسة دورها في التوليد والفهم، وهي بغير ذلك خاوية جوفاء، وعلاقتها بالرؤى وما ينتج عنها أشبه بعلاقة المقولات بالحدوس الحسية كما يصورها (عمانويل كانت) في عبارته الشهيرة: «إن المقولات بدون حدوس حسية جوفاء، كما ان الحدوس الحسية بدون مقولات عمياء»¹¹⁵. ففي جميع الأحوال أن الرؤى لا يمكن أن تنتج من غير أداة، لكن عدم الوعي بالأخيرة قد يجعل الرؤى ضالة في علاقتها بها، وهي أنها قد تصدر عن أداة غير مناسبة. فمثلاً أن الرؤى المتعلقة بعلوم الطبيعة يناسبها الأداة الواقعية كما تتمثل في منهج الإستقراء والتجربة، ولو استبدلنا هذه الأداة بالأداة النقلية مثلاً فإن ذلك سيفضي بضلال هذه الرؤى وعدم دقتها أو الثقة بها. وشبيه بذلك ما يصفه (كانت) في علاقة الحدوس الحسية بالمقولات.

وعلى الصعيد الفلسفي نرى أن الأداة لما كانت منهجاً للتفكير فهي من هذه الناحية عبارة عن «عقل طريقي»، وأن التقسيم الفلسفي للعقل بأنه عقل نظري وعقل عملي هو تقسيم قاصر ما لم يُضف إليه ذلك العقل الطريقي الذي بدونه لا يمكن للعقلين الأنفي الذكر أن يمارسا دورهما كلياً. وعليه يصبح تقسيم العقل ثلاثياً: نظري وعملي وطريقي، وأن العقلين الأولين يعبران عن «العقل المضموني»، في حين يعبر الثالث عن «العقل الصوري». بل يمكن اختزال هذه العقول الثلاثة إلى عقليين: مضموني (نظري وعملي) وصوري، وأن علاقة العقلين المضموني والصوري هي علاقة عدم استغناء، فأحدهما لا يستغني عن الآخر، مثلما لا يمكن للصورة - في العالم الطبيعي - أن تستغني عن المادة (الهيولى) ولا المادة أن تستغني عن الصورة، كما يرى الفلاسفة القدماء.

3- المولدات والموجهات القبلية:

¹¹⁵ عن: محمد فتحي عبد الله: الجدل بين أرسطو وكنط، المؤسسة الجامعية لدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 1415 هـ - 1995 م، ص 172.

نعني بالمولدات الأصول التي تعوّل عليها الأداة المنهجية في الفهم والتوليد، أو الكشف والإستنباط، والتي بواسطتها يتم توليد المعرفة وإنتاجها، لذلك نطلق عليها الأصول المولدة، وسبق أن عبّرنا عنها بالأواصر المعرفية. وعلى شاكلتها الموجهات، لكن الفارق بين الأخيرة والأولى هو أن الأولى تعمل على إنتاج المعرفة، في حين لا تقوم الموجهات بهذا الدور التوليدي، وإنما يُسترشد بها في تكوين المعرفة أو تفسيرها وفهمها بإتجاه دون آخر، أو توظيفها لأغراض معينة. أي أنها تتخذ دور الإدلاء على الطريق المناسب دون القيام بعملية التوليد والإنتاج. لكن يظل أن كل توجيه لا يخلو من توليد، مثلما أن كل توليد لا يخلو من توجيه. كما قد يجتمع المولد والموجه في أصل معرفي واحد يمارس دورين من التوليد والتوجيه للقضايا.

وبعبارة أخرى، أن الأصول المولدة هي قضايا قابلة لتفسير أكبر عدد ممكن من القضايا العائدة إلى ذات المنظومة المعرفية، سواء من حيث التوليد أو التوجيه أو الإتساق. إذ نفترض وجود انتظام تتولد فيه المعرفة بعضها من بعض، إعتماً على عدد من القضايا المتصفة بالتوليد والتوجيه والتفسير ضمن اطار المنظومة نفسها. وكأن الأصل المولد يستبطن سائر المعارف الأخرى، وكأنه الماهية التي تتحدد بها التفاصيل، مثلما يتحدد من إسم افلاطون كل ما نعرفه عن هذا الرجل الحكيم. وكذا الحال في الأصل المولد، إذ ننتزع منه معارف كثيرة مختلفة، أو نفسرها طبقاً له دون غيره لإمتيازه بالتفوق. ويشترط أن يكون أساس الفهم وليس نتاجاً عنه.

هذا هو المعيار الذي نبني عليه إجتهدنا لانتخاب الأصول المولدة كقضايا أساسية عند بحثنا للدوائر والأنظمة المعرفية. وبالتالي فإن الصفة التي نبني عليها هذا الحكم هي صفة (هندسية) أو منطقية، بحيث تندرج فيها سائر القضايا؛ إما كمشتقات نابعة من الأصل المولد، أو أنها على الأقل تتسق معه بما لا ينافسه عنصر آخر. على ذلك قد تكون الأصول المولدة هرمية، حيث يتربع الأصل المولد على قمة هرم المنظومة المعرفية، كما هو حال الفلسفة والعرفان على ما سنرى. كما قد تكون هذه الأصول قاعدية أفقية، حيث أنها داخلية في المساحة العريضة للمنظومة المعرفية، كما هو حال الدائرة البيانية للفكر المعياري، كما سنرى.

إذاً فالأصل المولد هو بمثابة البداية المنطقية لسائر المعارف، مقارنة بالبداية التاريخية وما ينشأ عنها من تطورات. وسبق أن عرفنا بأن ما يحدد البداية الأخيرة هو البحث البراني، خلافاً للبحث الجواني الكفيل بتحديد البداية الأولى المنطقية. فما يجري من بحث على المنوال التاريخي في الأصول والبدايات هو غير ما يجري من بحث على المنوال المنطقي، إذ كما إتضح بأن منطق كل علم لا يسعه أن يتقدم زماناً على تاريخ هذا العلم. فمنطق كل علم يأتي بعد مراحل تقدم الأخير، وبالتالي فإن البداية التاريخية هي ليست ذات البداية المنطقية للعلم. وبلغة متعالية فإن كل علم هو الذي يحدد شروط ما سيأتي من منطق. والعكس صحيح أيضاً، وهو أن كل منطق يحدد بدوره شروط ما يُعتمد عليه من علم.

4- الفهم:

وهو ممارسة ذهنية تخص النص، وله صور متعددة من الإشارة والتفسير والتأويل وغيرها من الصور والمعاني الممكنة. وبذلك يتميز عن سائر ضروب الإدراك والعلم المتعلقة بالأشياء الخارجية والطبيعة. ونحن نعد هذه الممارسة عنصراً من عناصر تركيب الجهاز المعرفي، ذلك لأن جزءاً من نشاط الجهاز مسخر لفهم النص الديني، خلافاً للأجهزة المعرفية التي لا علاقة لها بالفهم المشار إليه، كالأجهزة الموظفة لمعرفة الواقع العلمي للطبيعة، والتي تخلو من وجود رابطة بينها وبين النص. فطبقاً لذلك الحد يمكن للجهاز أن يضم مذاهب وعلومًا متنوعة، ميزتها أنها تشترك في العناصر الخمسة المشار إليها، وإن اختلفت أحياناً حول طبيعة الفهم وما تولده من معارف تبعاً لإختلاف الموضوع، أو لمرونة التأسيس القبلي، أو لإعتبارات وأمور عارضة أخرى.

والفهم كممارسة عملية يقتضي وجود موضوع له يمارس عليه هذا النشاط، ويتمثل الموضوع في هذه الحالة بالنص. وبصورة عامة فإن كل نشاط ذهني يقتضي وجود ما يخصه من موضوع، فالنشاط المتعلق بتفسير الطبيعة يقتضي وجود الأخيرة كموضوع لما يُعرف بعلم الطبيعة. وهكذا مع سائر النشاطات المعرفية الأخرى. وجميع هذه الممارسات ينتج عنها نتائج هي حصيلة هذا النشاط المعرفي. فالفهم كممارسة ينتج عنه فهماً كحصيلة. والعلم الطبيعي كممارسة ينتج عنه هو الآخر علماً كحصيلة... وهكذا. وبالتالي فالفهم هنا مأخوذ بكلا الإعتبارين كممارسة وحصيلة، للتلازم بينهما، لكن يبقى الأساس في ذلك هو الممارسة لا الحصيلة.

كما إن الفهم يجري على نحوين، فهو إما أن يتعلق بالنص مباشرة، أو ينشأ عبر التوسل بأفهام أخرى، وغالباً ما يحصل الأخير. فالذي يفسر القرآن مثلاً؛ يلجأ إلى التوسط بسائر التفاسير لينتهي إلى ما يعتقد من نتائج، ونادراً ما يبدأ التفسير بالاعتماد المباشر على النص من دون هذا التوسط. ويتحقق مثل هذا الحال في العلم الطبيعي مع بعض الإختلاف كما سنشير. فقد يُخضع العلماء نتائجهم النظرية وفق التجارب والملاحظات المباشرة، كما قد يستعينون في ذلك بسائر النظريات المعتبرة أو المسلم بها. فمثلاً ان أينشتاين بلور نظريته عبر الاستعانة بجمع نظريتي نيوتن وماكسويل، وأن من أتى بعده استعانوا بنسبيته كمسلمة أساسية لإبداء وجهات نظرهم العلمية حول الكون، ومثل ذلك التوسط بنظرية الكوانتم، أو التوسل بهذه الأخيرة بمعية النسبية لدى الذين حاولوا توحيد قوى الطبيعة الأربع. وسواء جرت الممارسة العلمية بشكل مباشر أو غير مباشر فإن مؤسسة العلم تتقبلها من دون تحفظ، خلافاً لما يجري في الفهم. فالمؤسسة الدينية تتحفظ غالباً من ممارسات الفهم المباشر؛ بحجة التخوف من عدم استيفائها لشروط البحث الإجتهادي، وترى ان من ضمن هذه الشروط هو الإستفادة من البحوث التراثية. وأحياناً تكون هذه الدعوة مجرد غطاء لتمير التقليد ورفض كل

طرح جديد. وعليه فإن تفاسير القرآن الحديثة المقطوعة الصلة عن الأعمال التراثية هي غير مقبولة لدى الأوساط الدينية واعتبارها تفاسير متهورة، فهي بالنتيجة تغرد خارج السرب.

كذلك قد يكون الفهم لا يتعلق بالنص ذاته وإنما بفهم مثله، فيكون فهماً للفهم. وهو من هذه الناحية يُعد فهماً غير مباشر للنص، وأنه يتعامل مع نظيره بجعله نصاً يستحق الممارسة الفهمية، كالذي يزاوله الشراح في تفسير ما يقدمه الآخرون من فهم مباشر للنص. وبذلك ينشأ «فهم الفهم». وقد يتسلسل الحال عبر الأفهام العمودية التي يتركب بعضها على البعض الآخر، وقد تتخذ الأفهام من البعض انموذجاً ارشادياً (براداييم paradigm)، فالذين يتأثرون بنظرية معينة، قد يرفعونها الى المستوى الارشادي ضمن ممارساتهم النظرية الأخرى، وقد يحصل ان تكون شخصية فكرية معينة هي محور الإرشاد النظري أو جعلها مجالاً مركزياً للتقليد. وكل ما ذكرناه ينطبق على مجالات التفكير الأخرى غير المتعلقة بالنص، كالمجال العلمي والفكري والأدبي.

وكثيراً ما نسمي فهم النص بفهم الخطاب، كالذي مرّ علينا في السابق، إذ يُقصد بالنص اللغوي - في كثير من الأحيان - بأنه كلام مكتوب، أو خطاب مدون، وبالخطاب بأنه قول مشافه، كالذي عليه الألسنيات الحديثة، وكما يقول بول ريكور: إن النص خطاب أثبتته الكتابة، أو أن النص مؤسس بواسطة تثبيت الكتابة¹¹⁶. وبحسب هذا المعنى يكون الخطاب سابقاً للنص من الناحية الإنشائية. واستناداً إلى هذين المعنيين فإن النص هو نوع من الخطاب الموجّه، وأن الخطاب هو نوع من النص الموجّه أيضاً، لكن التوجيه لدهما مختلف في الغالب، فالجهة التي يستهدفها الخطاب جهة اجتماعية حاضرة ومشخصة ولها حدود، مما يجعل العلاقة بين المخاطب والمخاطب علاقة تواصلية حيث التفاعل والجدل والتعاطي المتبادل، وبالتالي فإنها تعبّر عن المعنى الاجتماعي بحكم هذا التفاعل المباشر. في حين إن النص يستهدف جهة إنسانية لا تتصف بالحضور المباشر والتشخيص ولا بالحدود، وهي بالتالي جهة مجهولة، مما يجعل العلاقة بين الكاتب والقارئ علاقة إنفصالية نيابية غير تواصلية، أي على خلاف الحالة التي يتصف بها الخطاب. فما موجود هو الأثر المكتوب المعبّر عنه بالنص، أما صاحبه فقد غاب وانتهى. فعلاقة القارئ المباشرة إنما هي مع النص دون الكاتب، وهي قائمة على التلقي دون التفاعل والجدل، أي خلاف ما يجري في حالة الخطاب¹¹⁷.

¹¹⁶ بول ريكور: من النص الى الفعل، ترجمة محمد برادة - حسان بورقية، عين للدراسات والبحوث

الإنسانية والاجتماعية، الطبعة الأولى، 2001م، ص 106 و 105.

¹¹⁷ يلاحظ أن المعنى اللغوي للخطاب هو أقرب إلى معناه الإصطلاحي ودلالاته المعنوية، خلافاً للمعنى اللغوي للنص؛ فهو بعيد عن معناه الإصطلاحي ودلالاته المعنوية. فكما ذكر ابن منظور في (لسان العرب) أن معنى النص لغوياً هو رفع الشيء، فنص الحديث ينصّه نصاً هو بمعنى رفعه. كما ذكر بأن أصل النص هو بمعنى أقصى الشيء وغايته، ثم سمي به ضرباً من السير سريع. قال الأزهري: النص أصله منتهى الأشياء ومبلغ أقصاها، ومنه قيل: نصصت الرجل إذا استقصيت مسأله عن الشيء حتى تستخرج كل ما عنده. وقال ابن الأعرابي بأن النص هو الإسناد إلى الرئيس الأكبر، والنص هو التوقيف، كما أنه التعيين على شيء ما، ونص الأمر شدته. أما المعنى اللغوي للخطاب فهو مراجعة الكلام، وخاطبه بالكلام مخاطبة وخطاباً، وهما يتخاطبان.

كذلك فإن الخطاب هو قول يتصف بسياقين: دلالي وظرفي، وهو من هذه الناحية يختلف عن النص الناجز الذي يختص بسياق واحد فقط هو السياق الدلالي، بإعتباره يتجرد من السياق الظرفي وإن دلّ عليه أحياناً. ومن هذه الناحية يكون الخطاب متضمناً للنص، وأن النص يشكل جزءاً من الخطاب. كما من هذه الناحية جاز للخطاب أن يتحول إلى نص من دون عكس. والخطاب ما أن ينتهي إلا ويفقد سياقه الظرفي، فوجوده ملازم لهذا السياق، وهو ما يهبه حيوية ودلالة أعظم من تلك التي للنص، فهو الأصل الحامل للحقيقة. لكن ما يعوّض النص عن هذا الضعف من الحيوية والدلالة هو إنفتاحه على التأويل أو (الهرمنوطيقا) بما لا يقارن مع الخطاب، وهو ما يفتح عليه باب ما يسمى «فائض المعنى»¹¹⁸. وبعبارة مجملّة، يتميز الخطاب عن النص بشموليته وحمله لدلالة الحقيقة بضبط وإتقان، خلافاً للنص ذي البعد الضيق، لهذا إحتاج إلى دلالة التأويل والهرمنوطيقا.

يضاف إلى ذلك، أنه من حيث التكوين النفسي أو الذاتي فإن الخطاب هو أصل للنص وسابق عليه، لأن كل أثر مكتوب لا بد أن يكون نتاج قول أو كلام، وهو ما نعبر عنه بلغة الأشاعرة بالكلام النفسي. فمن حيث التكوين الذاتي يكون الفكر سابقاً للكلام، والكلام سابقاً للنص، خلافاً لأدبيات ما بعد الحداثة كما تتمثل في إتجاه جاك دريدا. أو لنقل أن الفكر هو علة الخطاب، والخطاب علة النص أو الأثر المكتوب. ومن هذه الناحية فإن وصف الكتابات والموضوعات العلمية والأدبية والمذهبية بأنها (خطابات) هو وصف لائق ومبرر، كقولنا: الخطاب العلمي والأدبي والفلسفي والديني والاجتماعي والإقتصادي، أو قولنا: الخطاب الأشعري والمعتزلي والإسلامي والسني والشيعي، أو قولنا خطاب الصدر والقرضاوي وعلي شريعتي والجايري وحسن حنفي. وكذا أن وصف هذه الكتابات والموضوعات بأنها (مقالات) هو وصف صحيح إستناداً إلى مصدر (قول)، حيث الخطاب والمقال هما أثر ذاتي مباشر للفكر، فهما يحملان هذا الفكر المنضبط ومن ثم ينقلانه إلى الأثر المكتوب (النص) بهيئة ما نصفه من مذاهب وموضوعات مختلفة.

وعليه فنحن نسمي النص الديني بالخطاب لعدد من الإعتبارات، منها ما سبق أن عرفنا بأن الخطاب هو أصل النص وسابق عليه، سواء من الناحية الإنثروبوية، أو من حيث التكوين النفسي. يضاف إلى أن النص الديني كوثيقة مدوّنة (المصحف القرآني مثلاً) مسبوق زمنياً بالخطاب الذي يُطلق على الكلام المشافه كما عرفنا. فأصل النص مستمد من الخطاب لا العكس. كما أن من هذه الإعتبارات هو أن الخطاب الديني بإعتباره مشافهاً فإنه يشتمل على النص ويتضمن من المعاني الحقيقية ما يفتقر إليها

قال الليث: الخطبة مصدر الخطيب، وخطب الخاطب على المنبر، واخطب يخطب خطبة، واسم الكلام: الخطبة (ابن منظور: لسان العرب، انظر مادة: نصص، ومادة: خطب، موقع الباحث العربي الإلكتروني <http://www.baheth.info>). وهذا هو المعنى الذي شهدت عليه آيات قرآنية عديدة، مثلما جاء في سورة (ص)، فكما قال الله تعالى: ((وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَأَتَيْنَاهُ الْجُكْمَةَ وَقَصَلْنَا الْخُطَابَ)) سورة ص 20، وقال: ((إِنَّ هَذَا أَجْي لُهُ تَسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِي نَعْجَةٌ وَاجِدَةٌ فَقَالَ أَكْفُلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخُطَابِ)) سورة ص 23.
¹¹⁸ انظر حول المقارنة بين الخطاب والنص: القانون الرابع ضمن القسم الثالث من كتابنا: منطق فهم النص.

الأثر المدوّن. إذ لا يتجرد الخطاب عن ملابساته الظرفية ومقتضياته الحالية تبعاً لتفاعله مع الواقع الذي تنزّل فيه، مما يجعله أقرب لحمل الحقيقة، خلافاً للأثر المدوّن الذي غاب عنه الواقع أو انتهى، وكل ذلك له انعكاساته السلبية على الفهم. فالفهم القائم على النص هو فهم ضعيف مقارنةً بذلك القائم على الخطاب، وإن كان في القبال أن النص يتمتع بالإنفتاح على القراء والأجيال بلا حدود، حيث لم يعاصروا تلقياته وتجلياته المباشرة عبر الخطاب، وهو ما يرضي أصحاب النزعات التأويلية والرمزية، كما ويرضي أصحاب النزعات الأدبية وفن القراءة والتلقي والتفكيك. أما الذين يبحثون عن المعنى المطابق والقصد الموضوعي عبر اللغة وسياقاتها وقرائنها الداخلية والخارجية فإنهم يدركون بأن النص في هذه الحالة لا يفي بالمطلوب كما يفهمه الخطاب، وبالتالي كان الأخير مفضلاً عندهم قياساً بالنص.

إذاً الخطاب هو الأصل، سواء من حيث السبق التاريخي، أو من حيث الإعتبارات الإنشائية والتكوينية، وكذا بإعتبار المعنى الإبتيمي بحمله للحقيقة، أما النص فهو التابع والظل الذي ليس بمقدوره الكشف عن كافة تجليات الحقيقة التي يتمتع بها الأول.

5- الإنتاج والتوليد:

وهو أيضاً من الممارسات الذهنية التي تترتب عليها حصيلة معينة، وبالتالي فالتوليد هو ممارسة وحصيلة للتلازم بينهما، وحاله في ذلك حال الفهم. وهو كحصيلة كل ما ينتج من معرفة، سواء كان سابقاً لعملية الفهم أو بعدها، أي سواء كان معبراً عن القبلية المعرفية الناتجة - مباشرة وغير مباشرة - عن المولّدات والموجهات، أو هو نتاج عملية الفهم ذاتها. مع الأخذ بعين الإعتبار تعدّد فصل التوليد الأخير عن تأثير القبلية المعرفية، كالأصول المولّدة وما ينتج عنها. وبالتالي ففي جميع الأحوال أن الإنتاج أو التوليد مدين في وجوده إلى القبلية المعرفية. فمثلاً إن القياسات الفقهية تتعلق بقضايا جديدة لا نص فيها، لكن نتائجها تعتمد على فهم النص مثلما تعتمد على بعض القبلية.

الجهاز المعرفي والأصل المولّد

تلك كانت عناصر الجهاز المعرفي، وتعد الثلاثة الأولى منها مرتكزات أساسية بعضها يتوقف على البعض الآخر ويستكمل به. فلولا المصدر المعرفي ما كان للمولّدات والموجهات أن تقوم بدورها من التوليد والفهم والإنتاج، ولا كان للأداة المنهجية أن تتكفل بتحديد النهج الذي تتم فيه عملية التوليد والإستكشاف. وكذا لولا الأداة المنهجية ما كان للمصدر المعرفي أن يكون مصدراً يُعتمد عليه في الفهم والتوليد، ولا كان للمولّدات أن تقوم بدورها كمولّدات لغيرها. كذلك فإنه لولا المولّدات

والموجهات ما كان للفهم والتوليد أن يتم، فلا آلية معرفية ولا مصدر للتوليد. وفي جميع الأحوال لا تخلو أي ممارسة معرفية من أن تشترك في صنعها وتركيبها تلك المرتكزات الثلاثة، سواء عبّرت هذه الممارسة عن إستكشاف جديد للمعرفة، أو قامت بفهمها أو تفسيرها، أي سواء كانت توليدية أو توجيهية.

وبعبارة أخرى، هناك ترابط محكم بين تلك المرتكزات أو العناصر، فلما كانت الأداة عبارة عن منهج صوري، فستكون وظيفتها تحديد طريق الحركة ومنها الحركة الاستدلالية التي ينشط فيها التأسيس القبلي للتوليد والفهم، إعتماً على المصدر المعرفي. فرغم أن الأداة قد تكون عقلية أو بيانية أو كشفية أو واقعية. إلا أن كونها صورية يجعلها غير قادرة على تحديد المضمون الحقيقي للإنتاج، ومن ثم الفهم، ما لم يتم ذلك عبر التأسيس المشار إليه كأصرة معرفية تربط بينهما، بإعتباره يحمل آثارهما معاً. فهو منهج ورؤية في الوقت نفسه، إعتماً على المصدر المعرفي. فهو منهج تبعاً لقدرته العامة على التوليد والإنتاج الذاتي، وهو رؤية بإعتباره مفرزاً أفرزاً معرفياً كقضية ما من القضايا التي يتضمنها المصدر المعرفي. ومع هذا فإننا لا نعدّه منظوياً ضمن لائحة الإنتاج المعرفي الخاص، لكونه أصل هذا الإنتاج وعلّة نشوئه وتولده. فهو أصل مولّد وفعل يعمل كأصرة لربط الأداة المنهجية بالرؤية الخاصة للمعارف المنتجة. وهو بالتالي عبارة عن «دينامو» التفكير الذي يتحدد به الطابع النظامي الهندسي (الأكسيومي) للفهم والإنتاج، ويجعل من ذلك نسقاً بنوياً يتعالى على الإعتبارات التاريخية والقراءات البرانية التي تعمل على تشتيت نسيجه الذاتي وأجزائه الداخلية، كما ويجعل من علاقة الكل بالأجزاء علاقة قائمة على أسبقية الكل على الأجزاء دون عكس. وهو بذلك يقع موقع الروح والجوهر بالنسبة للجهاز، إذ لولاه لكان من غير الممكن توليد معرفة هندسية (أكسيومية) اشتقاقية، فضلاً عن أن طاقته التوليدية الكامنة لا تنضب ولا تقبل النفاذ.

هكذا فبمعرفة الأصل المولّد يمكننا إدراك روح الجهاز وطبيعة ممارساته الاستدلالية وربما مضامينه الكامنة أو المستنتجة عنه، فغالباً ما يكون الاستدلال موجهاً بصورة صريحة أو خفية بإتجاه ما يتسق مع هذا الأصل. كما ويمكننا إدراك شروطه المعرفية، فهو لا يعرّفنا على طبيعة توليده اللزومي أو الإتساق، بل ويعرّفنا - أيضاً - على ما هو شرط معرفي لتأسيسه البنوي. فمع أن الشرط لا يصح إستنتاجه منه لأنه يفضي إلى الدور، لكنه للمدرك الناظر يكون كالمستنتج تماماً. يضاف إلى أن بمعرفته نتمكن من إدراك روح النظام العام الذي ينتمي إليه الجهاز المعرفي.

وميزة الشروط المعرفية أنها تكون أساس تكوين المعرفة دون إنتاجها، خلافاً للأصول المولّدة. فمبدأ عدم التناقض - مثلاً - هو من شروط المعرفة الإخبارية التي بدونها تسقط المعرفة، لكنه ليس موضوعاً للتوليد المعرفي الإخباري. وتتجسد فائدة هذا المبدأ في جعل التعامل مع النص متسقاً لا يتضمن التناقض أو يستلزمه، سواء تعلّق الأمر بالفهم أو النص. فمن المفترض أن لا يسفر الفهم إلى مقالات متناقضة، وأن لا يعرّض النص إلى التناقض، مثلما لا يصح تعريض الواقع إلى التناقض أيضاً.

وعليه فهناك مسلمتان أوليتان حول شروط فهم النص أو الخطاب، كالتالي:

الأولى: وتشتترط أن لا يكون الفهم متأسماً على التشكيك بحقية الخطاب الديني أو جعله متناقضاً. وهي أهم مسلمة ينبغي الارتكاز عليها أو مصادرتها. بل هي أولى مسلمات الفهم. فكل فهم يدعو إلى التشكيك في النص أو جعله متناقضاً هو فهم لا يعيننا، لأن طرحة يتجاوز حدود الدائرة الدينية أو الفكر الإسلامي. وبالتالي فالتعامل معه ينبغي أن يكون مختلفاً وخارج مجال إهتمامنا.

الثانية: وتشتترط أن لا يكون الفهم متناقضاً مع ذاته ولا مع الأصل المولّد الذي إستند إليه، وكذا أن لا يكون متناقضاً مع الحقائق الأصلية للموضوعات المسلم بها، كالبداهات العقلية وحقائق النص الأصلية، ومثل ذلك الحقائق الواقعية.

ورغم أن الشروط المعرفية والمولّدات، وكذا الموجهات، تنتمي إلى القبليات، إلا أن وظائف بعضها يختلف عن البعض الآخر. فالشروط المعرفية هي شروط للعمل التوليدي والتوجيهي فحسب، في حين تقوم المولّدات والموجهات المعرفية بتحديد النظام الهندسي للتوليد.

وهناك نقطتان مهمتان تتعلقان بتحديدنا للجهاز المعرفي كما يلي:

إذ يتعين علينا أولاً، عند تحديدنا للجهاز المعرفي بالشكل الهندسي الأنف الذكر، أن نهمل القضايا المعرفية التي تتخذ صفة الحياد من الجهاز، وهي التي لا تظهر فيها علاقة واضحة مع الأصرة المعرفية المناطة بربط الأداة بالفهم والإنتاج، أي تلك التي أطلقنا عليها «الأصل المولّد». فمن وجهة نظر «طريقة» قد يتخذ المذهب المعرفي أنواعاً متعددة من الأصول المولّدة الفعالة. وقد يبرز بعض منها على حساب البعض الآخر، فيصبح المذهب مميزاً به، بينما يجري الإهمال النسبي لسائر الأصول أو الأجهزة الأخرى التي لا تمتلك سلطة إستيمية قوية في التحكم بالمصير المعرفي للمذهب. فإذا كان الجهاز المعرفي لا يتحدد بمذهب معين، فإن الأخير في المقابل لا يخضع بالضرورة تحت سلطة فردية من الجهاز المعرفي. وهذا ما يبرر دراسة الفكر الإسلامي بصورة تكون فيها المذاهب غير مستقلة عن بعضها البعض، بل يجري التعامل معها بحسب ما تحمله من قنوات وأجهزة معرفية مشتركة هي ميدان الصلة بين المذاهب من جانب، والتقسيم والتجزئة في المذهب الواحد من جانب آخر.

أما ثانياً فهو أن تحديدنا للجهاز المعرفي بالشكل الأنف الذكر يفرض علينا إعتبار القضايا غير المتسقة مع الأصل المولّد؛ قضايا «كاذبة» في المنظومة المعرفية. فإذا لم نتمكن من حملها على نحو «المجاز» الإبتيمي داخل الجهاز المعرفي، فسُحْمَل على التضاد مع روحه العامة، مما يجعلنا نعتبرها وليدة جهاز معرفي مضاد. وبالتالي فمن المفترض طبقاً لعلم الطريقة أن يقام كشف هو بمثابة «الإختبار الشاق» للمنظومات المعرفية، بتعريض الخزين الإبتيمي للفحص والمساءلة عما إذا كان واقعاً في ذلك

الداء من وجود القضايا الكاذبة، أم لا؟ إذ تفضي هذه القضايا بالمنظومة إلى عدم الإتساق الذاتي، تبعاً للمنطق الهندسي (الأكسيومي) في النظام المعرفي.

هكذا لكي نتعرف على الجهاز المعرفي طبقاً لـ «علم الطريقة» لا بد من ملاحظة عدة أمور تساعد على الكشف المعرفي، منها ما يلي:

1- معرفة الأداة، حيث تتحدد بها طريقة الجهاز المعرفي كمنهج صوري عام. ومثل ذلك معرفة المصدر الذي يستقي منه الجهاز معارفه.

2- معرفة الأصل المولد الفعّال كتأسيس قبلي للنظر، حيث تتحدد به خصوصية المنهج في الإنتاج وكذلك فهم الخطاب، كما به يحصل إدراك الروح العامة للجهاز المعرفي.

3- تحديد الموضوع والحقل الأساس الذي يُخضعه الجهاز المعرفي للبحث والقراءة. فقد يكون عبارة عن نفس الخطاب الديني أو الوجود أو الواقع أو العقل.. الخ.

4- ملاحظة درجة النظام الهندسي في الجهاز المعرفي، بإدراك حجم القوة التي تربط الأصل المولد بقضايا الإنتاج والمعرفة، فبعضها مما يلزم عن هذا الأصل بالضرورة، وبعض آخر مما يتسق معه، كما قد تكون هناك معارف أخرى موظفة لغرض ما في الجهاز دون أن يكون لها علاقة توليدية بذلك الأصل. وعليه فكلما كانت هناك صلات محكمة وثيقة بين ثنايا المعرفة في الجهاز، لا سيما تلك التي لها علاقة بالأصل المولد، كلما دلّ ذلك على قوة النظام الهندسي (الأكسيومي)، وكذا العكس بالعكس.

5- ملاحظة درجة الإتساق في المنظومات الإبتيمية للمذاهب الفكرية التي تتخللها الأجهزة المعرفية، عبر التفتيش عما إذا كانت تحمل قضايا كاذبة لا تتسق مع الأصول المولدة التي تتبناها؟

6- التعرف على طريقة الاستدلال التي تتبعها المنظومات المعرفية ومدى تعبيرها عن العلاقة بالأصل المولد.

7- التعرف على روح الحقل أو النظام الذي ينتمي إليه الجهاز المعرفي، فكما سنعرف أن الأجهزة المعرفية التي عرفها تاريخ الفكر الإسلامي تنضوي تحت نظامين معرفيين، ينافس أحدهما الآخر. مما يستدعي معرفة روحهما والعلاقات التي تربط بعضهما البعض الآخر.

8- التعرف على الأغراض التي تجعل المنظومات المعرفية تؤسس وتوظف قضايا جهاز أو نظام آخر لا تنتمي إليه.

ومبدئياً سوف لا نعول على الطرائق المنطقية للإستدلال للتمييز بين النظم والأجهزة المعرفية، فغالباً ما تكون هذه الطرائق صورية وليست مورداً للتمييز بدقة، وادعاء القطع والبرهان لدى بعضها لا يعني أنها قطعية وبرهانية حقاً، لكونها ليست محايدة، بل موجهة من قبل الأصول المولدة. فالطريقة البرهانية في الاستدلال والوصول إلى النتائج القطعية قد تدعيها أحياناً حتى العلوم التي يكثر فيها الظن، كما هو الحال مع علم الفقه المتمثل في ممارسات كل من ابن حزم الاندلسي والشريف المرتضى وابن ادريس الحلي ومحمد أمين الاسترابادي وغيرهم، فكيف الحال مع علم الكلام الذي يناقض الفلسفة في ادعائه بكشف الحقائق، أو حتى استخدام طريقتها المنطقية للبرهان، كما فعل المتأخرون من أصحاب النظام المعياري؟! مما يعني أن هناك شروطاً موجهة غير محايدة تكمن خلف ما يُدعى من طرائق برهانية؛ هي التي تضيف على السلوك المعرفي نهجه البرهاني. فالشروط المشار إليها هي مصادرات قبلية تحقق للجهاز المعرفي ما يطلبه من قطع وبرهان، وهو ينطبق على النظام الفلسفي (البرهاني)، إذ لولا ما يحمله من مصادرات قبلية خاصة لا يتفق عليها الجميع؛ لما تمكّن من الوصول إلى نتائج هي بمثابة المقطوع بها والمبرهن عليها مع أخذ إعتبار شروطها من المصادرات قبلية. ونفس هذا الحال ينطبق على طريقة أهل الكلام، فهي أيضاً تُعدّ برهانية أو مفضية إلى القطع مع أخذ إعتبار شروطها من المصادرات قبلية، حتى مع إعتادها على الاستدلال بقياس الغائب على الشاهد.

وبذلك تُعدّ طريقة البرهان صورية ليس بوسعها توليد مادة الدليل أو النتيجة، فمثلما يمكن إجرائها على علوم الطبيعة والميتافيزيقا بحسب الشروط الخاصة، يمكن إجرائها أيضاً على العلوم المعيارية كالفقه والكلام من دون إختلاف. هذا بالإضافة إلى ما أثبتته الدراسات الحديثة من أن طريقة البرهان الأرسطية الشائع إستخدامها قديماً هي محل إعتراض جذري؛ لكونها تفضي إلى المصادرة على المطلوب.

وعموماً يتضح بأن هذه الطريقة من البحث لها أهمية تفوق غيرها من الطرائق التي تتناول المضامين المفصلية للإنتاج المعرفي. إذ مهما كانت قيمة هذه المضامين فإنها تظل محصورة العدد من المعرفة، خلافاً للطريقة التي تعمل على توليدها، فكونها تحمل توليداً كامناً غير قابل للحصر أو الإنتهاء يجعل إدراكها ضامناً لإدراك الروح العامة للإنتاج، ناهيك عن إدراك الكثير من المضامين المعرفية التي تتسق معها أو تلزم عنها منطقياً. إضافة إلى أن البحث في علم الطريقة يتحاشى بطبعه السقوط في شبكة الحبال اللاهوتية من التفكير والتقييم، تبعاً لما يفرضه منطق البحث من التقيّد بدراسة آليات الفهم والإنتاج وما يقتضي ذلك من تأسيس قبلي للنظر.

هكذا أن حاجتنا إلى وضع لبنات متواضعة تخص البحث عن علم الطريقة، سوف تمكننا من تقسيم الفكر العربي الإسلامي إلى طرائق معرفية محددة لكل من التأسيس والفهم والإنتاج. فكما سنعرف أن هذا الفكر - كتراث معرفي - ينقسم أساساً إلى نظامين متنافسين لكل منهما أجهزته الخاصة، بعضها يعمل على تعقيل الخطاب والواقع، وبعض آخر على بيانيتها، وثالث على عرفتهما.. الخ. فهذا التقسيم

(الطريقي) سوف يتم التخلص من التضخم والشتات الكبير لهذا التراث، والذي يصعب حصره ومعرفة روحه الحقيقية إذا ما انتهجنا دراسته عبر التجزئة كمفاصل ومضامين.

الفصل الرابع:

محددات الفكر الإسلامي وعلم الطريقة

بداية لا بد من التمييز بين كل من النص والتراث المعرفي الإسلامي والفكر المتعلق بهما. فالنص الديني هو العنصر المؤسس لكل من التراث والفكر الإسلامي. والتراث المعرفي هو كل ما وصلنا من هذا الفكر. لكن الأخير أعم من التراث لزيادته عليه بالفكر الإسلامي المعاصر، وكلما صار الأخير تراثاً كلما زاد عليه الفكر الإسلامي بفكر معاصر آخر، وهكذا يظل الفكر الإسلامي قابلاً للتحديث والتجديد، وهو ما لا يصدق على التراث بإعتباره أمراً قاراً مقارنة بعموم الفكر.

وهنا نتساءل: ما هي خصوصية الفكر الإسلامي؟ أو ما الذي يميزه عن غيره من ضروب التفكير؟

قبل الإجابة على هذا السؤال لا بد من أن نعرف بأن خصوصية أي فكر تعتمد على ما يستند إليه هذا الفكر من مصادر معرفية منضبطة. وهي على نوعين متلازمين لا غنى لأي فكر أو علم من أن يرجع اليهما للإنتاج والتوليد المعرفي، كما يلي:

1- مصادر ذاتية: وهي تشكل خصوصية الفكر المعني، وبدونها ينتفي ذلك الفكر. وتمتاز بأنها تحمل «إعتبرات معرفية» خاصة (غير مشتركة) لدى تيارات الفكر المختلفة.

2- مصادر عارضة: وهي ليست ذاتية، أو ليس لها خصوصية الفكر المعني، لكنها قد تلعب دوراً أعظم من المصادر الذاتية نفسها. وتمتاز بأنها تحمل «إعتبرات معرفية» قد تكون مشتركة أو خاصة.

والمقصود بالإعتبرات – كما وردت في النوعين السابقين للمصادر - ليس المفهوم الضيق الذي استخدمه الفلاسفة المسلمون، حينما قالوا: لولا الإعتبرات لبطلت الحكمة أو الفلسفة¹¹⁹، وكانوا يقصدون بها تلك الإعتبرات العدمية كما وظفت لأجل تبرير نظرية الفيض والصدور. إنما المقصود بها الدواعي والأدلة التي تتولّد عنها النتائج المعرفية. ولهذه الدواعي والأدلة طبائع مختلفة، إذ قد تكون الطبائع دينية، أو علمية؛ كإعتبرات مبدأ البساطة والتجريب، وقد تكون وجودية كإعتبرات مبدأ السخية (أي علاقة الأصل والشبه). فالاستدلال على صدور الواحد عن مبدأ الوجود الأول - مثلاً -

¹¹⁹ صدر المتألهين الشيرازي: إيقاظ النائمين، مقدمة وتصحيح محسن مؤيدي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، 1982م، ص31.

مستمد من منطق السنخية، ومثله القول بكون العالي يحمل صفات السافل على نحو أكمل، وتنطبق هذه الإعتبارات على الإعتقاد بازلية الصنع ونفي البداية المحددة لخلق العالم، ومثل إعتبار الفلاسفة بأن كل مجرد يعقل ذاته وغيره؛ إستناداً إلى كونه فعلي الوجود من دون حجاب المادة المانعة¹²⁰. فجميع هذه الإعتقادات مستندة إلى إعتبارات خاصة تتعلق بمنطق السنخية لدى الفلاسفة.

لكن قد تحمل الإعتبارات دواعي وأدلة مشتركة، بمعنى أنها موضع ثقة جميع الدوائر المعرفية. ويمكن تحديد الإعتبارات المشتركة بكل من:

1- إعتبارات حقائق الواقع الموضوعي.

2- الإعتبارات الرياضية الثابتة.

3- الإعتبارات المنطقية الواضحة كمبدأ عدم التناقض.

4- الإعتبارات العقلية المشتركة كمبدأ السببية.

5- الإعتبارات الوجدانية المشتركة كالتسليم بحقيقة الواقع الموضوعي العام.

ويمكن عدّ جميع هذه الحقائق المشتركة ثابتة باستثناء الأولى، بإعتبارها نسبية وتخضع لإعتبارات منطق حسابات الإحتمال والترجيح.

6- كما أن هناك نوعاً آخر من الإعتبارات المشتركة يخص قضايا القيم الأخلاقية، وهي وإن بدت ثابتة في عدد من القواعد الكلية، مثلما عليه قاعدة العدل، إلا أن مصاديقها متأثرة بما عليه طبيعة الواقع وتغيراته، لهذا فقد تفضي بعض المصاديق إلى أن تكون ذات إعتبارات خاصة غير مشتركة. كما قد تتزاحم القواعد عند تضارب مصاديقها بعضها مع بعض بما يسمى (تزاحم القيم)، كالذي يحصل أحياناً بين قاعدتي الصدق وحفظ النفس المحترمة¹²¹.

ومن حيث مصادر المعرفة إنه إذا كان العقل والواقع يفضيان تارة إلى إعتبارات مشتركة، وأخرى غير مشتركة، فإن الأمر مع النص الديني يختلف، إذ أنه لا يسفر إلا عن إعتبارات خاصة؛ رغم أنها قد تكون مدعومة بإعتبارات مشتركة من العقل أو الواقع.

¹²⁰ صدر المتألهين: المبدأ والمعاد، مقدمة وتصحيح سيد جلال الدين اشثياني، انجمن حكمت وفسفه ايران، 1976م، ص85-86. ومفاتيح الغيب، تقديم وتصحيح محمد خواجوي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، ص582. والحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مع تعليقات ملا هادي السبزواري والسيد محمد حسين الطباطبائي، دار احياء التراث العربي في بيروت، الطبعة الثانية، 1981م، ج3، ص447-448 و455. ومحمد حسين الطباطبائي: نهاية الحكمة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في قم، 1404هـ، ص261.

¹²¹ انظر حول ذلك الفصل السابع من: العقل والبيان والإشكاليات الدينية. كذلك دراستنا: صراع العقل مع العقل في علم الكلام، مجلة المنهاج، عدد 37، 2005م.

ويمكن تطبيق فلسفة الإعتبارات على المجالات الإنسانية المختلفة، كالنواحي النفسية والاجتماعية والحضارية وغيرها. فكل طرف في هذه النواحي يرتبط مع الآخر بإعتبارات ذاتية وعارضة، كما ويرتبط معه بإعتبارات خاصة ينفرد فيها الطرف لنفسه، وإعتبارات عامة يشترك فيها مع غيره. فمثلاً أن الحضارات العالمية تختلف فيما بينها بنواحي بنوية خاصة، يمكن أن تميز حضارة ما عن أخرى، لكن مع هذا الإختلاف هناك مشتركات تجمع بين الحضارات وتجعلها أقرب إلى النزعة الإنسانية العامة بما تحمله من قيم مقاربة في نواحي عديدة، ومنها القيم الأخلاقية العليا.

ومثلما تتصف المصادر الذاتية بالثبات والإتفاق بين المنتمين للفكر المعني، فإن المصادر العارضة يسود فيها التغير والإختلاف. فمثلاً في العلم الحديث للطبيعة تُعد التجربة والإختبار أبرز محددات المصادر الذاتية لهذا العلم، لكن يضاف إليها مصادر عارضة بعضها ميتافيزيقية وأخرى تتعلق بما يطلق عليه الحدس والخيال، أو غير ذلك. وبالتالي فلو أن المصادر العارضة تغيرت أو انتفت فإنها سوف لا تغير من طبيعة خصوصية العلم الطبيعي وهو أنه قائم على الإختبار والتجريب، بخلاف الحال فيما لو انتفى الإختبار كلياً، حيث أن ذلك يزعزع الطريقة العلمية بأكملها ويجعلها نمطاً آخر من التفكير¹²².

وتتحدد المصادر الذاتية للفكر الإسلامي بالنص أو الكتاب والسنة، وإذا كانت السنة شارحة للكتاب وتبيناً له؛ فسيقتصر الأصل على الكتاب. أما المصادر العارضة فتتنوع وتختلف بحسب الفرق والإتجاهات، ومن هذه المصادر العقل الكلامي والعقل الفلسفي والذوق الكشفي، وكذا القياس والاستصلاح والإستحسان، وغير ذلك من المصادر والإعتبارات.

ولو عدنا إلى المصادر الذاتية فسنجد أن أبرز قضاياها المعتبرة هي نظرية التكليف، لكثرة ما تشهده من القرائن الدالة عليها، وهي من حيث كونها أبرز القضايا فإن ذلك يجعلها المحور الذي يدور حوله الفكر الإسلامي والديني عموماً، وبالتالي فإن هوية هذا الفكر محددة بهذه النظرية.

وتتضمن نظرية التكليف أربعة محاور هي موضع إتفاق المسلمين إجمالاً، وإن اختلفوا حولها تفصيلاً، وهي كما عرفنا بالتحديد: المكف والمكف ورسالة التكليف وثمره التكليف.

لكن إذا أخذنا بإعتبار أن كل فكر وعلم يمكن تقسيمه منهجياً إلى نوعين من الفكر: أحدهما (في ذاته)، والآخر (متحقق)، فسيصبح الفكر الإسلامي بما هو في ذاته معبراً عن تلك الهوية المجملة من نظرية التكليف، وأنه بهذا الشكل يحمل الإعتبارات الذاتية

¹²² انظر دراستنا: الفكر الإسلامي والفهم المقصدي والتعبدى للدين، مجلة الحياة الطيبة، العدد (15)، 2004م.

لا العارضة، لكنه من حيث كونه فكراً متحققاً فذلك يعني النظر إليه من حيث تجسده في التراث المعرفي فعلاً¹²³. وتعد الإعتبارات العارضة العامل الأهم الذي يقوم بتحديد طبيعة الفكر المتحقق. فعليها يتنوع الفكر ويتجدد، بل وبها يصبح الفكر قائماً على الجمع لا الطرح، خلافاً للإعتبارات الذاتية لكونها تنحو إلى الإنغلاق والطرح.

وعليه فالفضل في تعدد الفكر الإسلامي يعود - في الغالب - إلى الإعتبارات العارضة، ومن ذلك إن أغلب الطرق المعرفية لهذا الفكر قائمة على الإعتبارات العارضة لا الذاتية. لهذا أخذت نظرية التكليف تُقرأ - تبعاً للإعتبارات العارضة - برويتين متعارضتين في مرأتين مختلفتين تمام الاختلاف. ونقصد بذلك الفهم المتعلق بنظرية التكليف تبعاً لنظام المتشريعة كعلماء الفقه والكلام من جانب، والفلاسفة والعرفاء من جانب آخر، ففي الغالب أن كليهما اعتمد على الإعتبارات العارضة.

وبعبارة ثانية، إنه من الناحية المنطقية ينقسم الفهم الديني إلى نوعين مختلفين من الإعتبارات، هما الإعتبارات الذاتية للفهم كما تبرزه الدائرة البيانية (النقلية)، والإعتبارات العارضة له كما يتجلى لدى الدوائر المعرفية الأخرى.

وعلى العموم إنه لما كان لكل علم إعتباراته المختلفة، وإن بعض هذه الإعتبارات ذاتية والآخرى عارضة، لذا فمن المتوقع حصول درجات وأنواع مختلفة من التعارض، فقد تتعارض الإعتبارات العارضة مع بعضها البعض، كما قد تتعارض الإعتبارات الذاتية مع بعضها، وكذا يمكن أن تتعارض الإعتبارات العارضة مع الذاتية، وقد يمتد التعارض ليكون بين الإعتبارات العارضة من جهة، والحقائق الأصلية أو حقائق الموضوع الخام - كحقائق النص العامة مثلاً - من جهة ثانية. فالإعتبارات العارضة قائمة بدورها على موضوع خام آخر ليس هو ذاته الذي تقوم عليه الإعتبارات الذاتية، الأمر الذي يعني وجود مدارات مختلفة من التفكير يتنافس بعضها مع البعض الآخر، ومن ذلك التنافس بين مدار التفكير العارض الذي تنشأ عليه الإعتبارات العارضة، ومدار التفكير الذاتي الذي تنشأ عليه الإعتبارات الذاتية، وحيث هناك مداران للتفكير، أحدهما ذاتي وآخر عارض، أو قل أن لدينا موضوعين كلاهما يتصفان بالخام، ولهما حقائقهما المنكشفة المستقلة، أحدهما ذاتي، والآخر عارض، فهذا يفضي إلى حصول نوع من التنافس وربما الصراع والصدام، حيث لكل منهما إعتباراته الخاصة، وهي الإعتبارات الذاتية والعارضة. وقد يفضي الصراع إلى أن يكون صداماً بين الإعتبارات العارضة وحقائق الموضوع الذاتي، ومن أبرز الشواهد عليه ما حصل مع النظام الفلسفي والعرفاني، حيث أسفر التفكير ضمن مداره الوجودي العارض إلى نتائج لا تتفق مع موضوع النص الخام أو حقائقه الأصلية¹²⁴.

123 لاحظ دراستنا: علم الكلام والكلام الجديد/ الهوية والوظيفة، قضايا إسلامية معاصرة، العدد الرابع

عشر، 1422هـ - 2001م، ص 171-202.

124 انظر بهذا الصدد كتابنا: الفلسفة والعرفان والإشكاليات الدينية، مؤسسة الانتشار العربي، الطبعة الثانية، 2008م.

وبالتالي فالمشكلة - هنا - ليست في النزاع الحاصل بين الإعتبارين الذاتي والعارض للفهم والتفكير، إذ كلاهما يعبر عن فهم وتفكير إجتهادي، إنما المشكلة في الصدام الذي قد يحصل بين التفكير العارض من جهة، وبين الحقائق الأصلية للموضوع الذاتي من جهة ثانية. مثلما قد يحصل الصدام بين التفكير الذاتي من جانب، وبين الحقائق الأصلية للموضوع العارض من جانب آخر. فالتفكير الذاتي، وهو في قضيتنا يمثل التفكير البياني، قد يتحول إلى ما يشكل صداماً مع الحقائق الأصلية للموضوع العارض؛ كالعقل والواقع والوجود.

ومن الناحية النقدية، إن جميع الطرائق المتحققة للفكر الديني، بإعتباراتها الذاتية والعارضة، قد عانت من مشاكل مزمنة أساسية ثلاث، كالتالي:

الأولى: إنها لم تمارس المراجعة النقدية المتواصلة لفحص مفاهيمها ومقولاتها، لكونها من المذاهب الدوغمائية التي لا تشكك في مقالاتها.

الثانية: إنها غيّبت الإعتبارات الخاصة بالواقع، فحتى الإتجاهات العقلية كانت إتجاهات تجريدية، أو أنها تعاملت في الغالب وفق العقل القبلي وليس البعدي، بل لم يحصل أذناك تمييز بين هذين النوعين من العقل.

الثالثة: إنها إستندت في الأساس إلى الإعتبارات المعرفية الخاصة دون المشتركة. بل وأن إعتباراتها والنتائج المترتبة عليها كانت تجريدية في كثير من الأحيان، الأمر الذي يصعب إخضاعها للإختبارات الواقعية المباشرة. وهذا يعني أنها توقعت ضمن دوائر مغلقة من التصورات والمنظومات الذهنية التي يتعدّر إختراقها وفحصها من الخارج، أو جعلها تحتكم إلى المنطلقات العامة المتمثلة بالواقع والأصول العقلية المشتركة، وكل ما يمكن فعله هو الفحص المنطقي غير المباشر¹²⁵، وكذا الفحص الضمني لتبيان ما قد تفضي إليه من تعارضات ذاتية أو ضمنية. ومن أمثلة الإعتبارات الذاتية المتعارضة في المنظومات المغلقة؛ ما جاء عن الفكر العرفاني حول العذاب وعلاقته بالأسماء. فهناك إعتبارات حكمية وعرفانية متناقضة، فمن الإعتبارات الدالة على عدم الخلود في العذاب ما ذكره صدر المتألهين في عدد من كتبه - كالشواهد الربوبية وغيرها - وهو أن القسر لا يدوم في الطبيعة وأن لكل موجود غاية يصل إليها يوماً، كذلك أن الرحمة الإلهية وسعت كل شيء. لكن في قبال هذه الإعتبارات هناك إعتبارات أخرى منافية دالة على العذاب الدائم، كالقول بأن النفوس خاضعة للأسماء الإلهية، وأن من الأسماء الإلهية ما يظهر بمظاهر الإنتقام والعذاب، وأن من مقتضيات الأعيان الثابتة هو أن تكون على ما عليه بعد أن يفاض عليها الوجود، فالسعيد من سعد في بطن أمه والشقي من شقي في بطن أمه. وكذا يمكن أن يقال حول نظرية الفلاسفة في الصدور وما تتضمنه من تعارضات ضمنية¹²⁶. وأيضاً هو الحال مع ما جاء في

125 انظر تفاصيل ذلك في القسم الأخير من: منطق فهم النص.

126 لاحظ بهذا الخصوص التعارضات المتعلقة بالنظام الوجودي في خاتمة: الفلسفة والعرفان والإشكاليات الدينية.

نظام المتشركة (المعياري) من إعتبرات تجريدية وضمنية متعارضة، كالموقف من بعض قضايا الحسن والقبح وغيرها¹²⁷.

كانت هذه نقاط ضعف الإتجاهات المعرفية للفكر المتحقق، بلا فرق بين تلك التي عولت على الإعتبرات الذاتية أو العارضة. فالأولى انطلقت من مقولة (إنما أمرنا أن نأخذ العلم من فوق)، أي من النص¹²⁸. أما الثانية التي تشعبت بها الطرق والإتجاهات فأغلبها تجريدية؛ إما بحكم موضوعاتها الخاصة، أو لأن معالجتها للقضايا المعرفية كانت تحت سلطة العقل القبلي. وعليه فلو أردنا إيجاد فكر متحقق جديد يتجنب الوقوع فيما وقع به الفكر المتحقق التقليدي؛ لكان لا بد من الأخذ بالنقاط التالية¹²⁹:

1- لا غنى عن المراجعة النقدية المتواصلة للفكر الديني، أي مراجعة نقد الذات على التواصل. إذ لا يمكن تحقيق تطور نوعي ملحوظ من غير هذا المبدأ، كالذي حصل مع العلم الحديث في قطيعته مع القديم¹³⁰.

2- إحضار الواقع بقوة ضمن مفاصل الفكر الديني، وإحضار الدراسات التي تخص واقع الإنسان وحقوقه. بل هناك نوعان من العقل يتوجب إحضارهما، هما العقل البعدي القائم على دراسة الواقع والتزود بنتائجه، والعقل الوجداني والبديهي.

3- تقليص الإعتبرات الذاتية مع توسعة الإعتبرات العارضة. وهذا ما يتطلب العمل بجعل الأولى مجملة، على خلاف الثانية، لا سيما تلك التي تتعلق بالإنفتاح على الواقع. والجمع بين هذين النوعين من الإعتبرات يتيح لنا أن نجعل من الإعتبرات الذاتية موجّهات دون أن يكون لها سلطة ذهنية تكوينية، خلافاً للإعتبرات العارضة كما تتمثل في الواقع¹³¹.

4- العمل على تفعيل الإعتبرات العارضة المشتركة لا الخاصة. فقد جرّب الفكر المتحقق الديني العمل وفق الإعتبرات الخاصة دون نجاح، وهو لم يجرّب بعد العمل وفق الإعتبرات المشتركة. وحيث أن هناك نسقاً منطقياً يتحكم في العلاقة بين المعرفة والوجود والقيم، لذا كانت المهمة الملقة على عاتق الإعتبرات المشتركة؛ الإنطلاق من البعد المعرفي ليتم بناء كل من النسقين الوجودي والقيمي، وأخص بالذكر - هنا - ضرورة الارتكاز على منطق الإحتمال والإستقراء في التكوين المعرفي.

127 انظر بهذا الخصوص الفصل السابع من: العقل والبيان والإشكاليات الدينية.

128 انظر الفصل الثالث من: جدلية الخطاب والواقع.

129 لاحظ: علم الكلام والكلام الجديد/ الهوية والوظيفة، مصدر سابق.

130

انظر بشأن العلم الطبيعي:

Wright, The Origins of Modern Science, The structure of Scientific Thought,

p. 15

131 يلاحظ بهذا الصدد الفصل الأخير من كتابنا: فهم الدين والواقع. كذلك الفصل الأول من القسم الثاني لكتابنا: القطيعة بين المثقف والفقير، مؤسسة الانتشار العربي، الطبعة الأولى، 2005م.

صراع المعيار والوجود في تمثيل الفكر الإسلامي

يمكن تقسيم علوم التراث ذات العلاقة بفهم النص والخطاب الديني إلى قسمين. فهناك علوم تمهيدية متخصصة ومحايمة لا علاقة لها بفهم الخطاب بشكل مباشر، وإن وظفت لهذا الغرض، كعلوم العربية والتاريخ والرجال والمنطق وما على شاكلتها. وفي قبالها توجد علوم لها علاقة ماسة بهذا الفهم طبقاً لما تحمله من أدوات معرفية وتأسيسات قبلية فرضت نفسها على آلية الفهم مباشرة، كعلم الكلام والفقه والتفسير والحديث والتصوف والفلسفة... الخ.

ومع أن موضوعات المجموعة الثانية من العلوم مختلفة، إذ لكل علم موضوعه الخاص، فما لعلم الكلام هو غير ما لعلم الفقه من موضوع، وكذا الحال مع التفسير والحديث والفلسفة والتصوف، فكل من هذه العلوم معالجته الخاصة واستقلاليتها النسبية، لكنها مع ذلك تشترك في إخضاع النص الديني للفهم. وعليه لو أنا اعتبرنا الموضوع المشترك الجامع لهذه العلوم هو فهم النص بالذات؛ لأصبحت بمثابة علم واحد متعلق بهذا الفهم، وكان من الممكن تقسيمها قسمة أخرى بحسب علم الطريقة. إذ لا تشكل تلك الأجزاء والأقسام كتلاً مستقلة لكل منها موضوعها المحدد، بل تقترب بعض الكتل من بعض، أو تندك بها لإتحاد طريقتها العامة في الفهم.

فمن وجهة نظر «طريقة» تُصنف هذه العلوم ضمن كتلتين كبيرتين، لكل منهما روحها الخاصة من النظر والتفكير، إلى الحد الذي تتضارب فيه إحداها مع الأخرى، وإن تداخلا على مستوى السطح والظهور التاريخي، كما يظهر لدى المفكرين الذين حاولوا التوفيق أو التلفيق بينهما. فبحسب التحليل الإبستيمي إن القطيعة والمنافاة بينهما ليست محايدة ولا تاريخية، بل منطقية ذاتية جوانية، بغض النظر عن مجراها التاريخي وما تضمنه من تليفات.

فكتلة علوم الكلام والفقه وغالب تفسير القرآن والحديث؛ تتخذ إتجاهاً محدداً في قبال كتلة الفلسفة والعرفان أو التصوف. فكل من الكتلتين يعبر عن نظام معرفي قائم في ذاته يتنافى جذراً وروحاً مع الآخر. ولا يعود السبب في هذا التنافي المعرفي إلى إختلاف الموضوع الذي يعالجه النظامان من حيث الأساس. فمع أن الفلسفة والعرفان تتعاملان مع موضوع «الوجود» قبل تعاملهما مع الخطاب الديني، بخلاف الحال مع النظام الآخر، إلا أن هذا التمايز ليس هو السبب في مصدر التضارب المنطقي بين النظامين، فمن المعلوم إن علوم النظام الآخر تعالج أيضاً موضوعات جزئية مختلفة، ومع هذا فليس بينها منافاة من النوع الذي أشرنا إليه. كما لا يمكننا أن نعزو السبب في مصدر التضارب المعرفي للنظامين إلى الإختلاف في وجهات النظر بينهما هنا وهناك، إذ لا يخلو أي نظام وجهاز معرفي من كثرة الخلاف، بما فيها الخلافات الكبيرة، ومع ذلك لا يعني أن بينها قطيعة ومنافاة، على الصعيد المنطقي العام. يضاف إلى أنه لا يسعنا إرجاع مصدر التضارب إلى إختلاف طريقة الاستدلال الصورية، إذ

هما كثيراً ما يشتركان في هذه الطريقة. يبقى أن نقول بأن مصدر التضارب يعود إلى التباين الشاسع في الروح العامة لنمط التفكير لدى كل منهما، فطبيعة المعرفة لكل منهما هي ليست من جنس الثانية، إلى الحد الذي يجعل من موضوع البحث المشترك، وهو الخطاب الديني، يتمظهر بمظهرين لكل منهما الجنس المختلف كلياً عن الجنس الآخر. ولنقل أن لكل منهما مرآته الخاصة المختلفة جذراً عن الأخرى. لذلك لم تفض عمليات التوفيق بين الطبيعتين تاريخياً إلا إلى نوع من التأسيس الجديد لصالح إحداها على حساب الأخرى. فالتضاد بينهما هو تضاد بين روح حتمية وأخرى غير حتمية، وليس من الممكن الجمع بينهما دون خسارة إحداها لحساب الثانية. وبالتالي فإن ذلك يدفعنا إلى القول بضرورة دراسة هاتين الروحين كموضوعين في ذاتيهما بغض النظر عن العناصر الصورية المحايدة التي توظفها كل منهما.

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 يقل وجود من يجمع بين علوم الكتلة الأولى من جهة، وعلوم الكتلة الثانية من جهة أخرى، لا سيما الجمع بين الفلسفة والفقه، كما هو حال ابن رشد، وبأقل من ذلك من يجمع بين الفلسفة والكلام، كالذي يلاحظ لدى الكندي، لكن الكندي عالم طبيعي نو نزعة كلامية اعتزالية أكثر منه فيلسوف محترف على شاكلة سائر الفلاسفة التقليديين؛ لكونه يتجاوز المبادئ الفلسفية مثل موقفه من خلق العالم.

فعلاً إن هناك خروقات حصلت للكثير من الفلاسفة والعرفاء عندما تناولوا القضايا الدينية، ومنها تلك التي عالجها علم الكلام. فمثلاً أن لابن رشد رأياً حول القضاء والقدر يخالف مبناه الفلسفي. فهو يتوسط في حل المشكلة ويرى أن إرادتنا للأشياء لا تتم إلا بمؤاتاة الأسباب الخارجية والداخلية - في أبداننا - التي سخرها الله تعالى، والتي منها ما يكون حافزاً على الفعل أو مثبطاً له. بهذا تجري الأفعال على نظام محدود مقيد بالأسباب والإرادة معاً، حيث كلاهما يشكل الحد العام للقضاء والقدر الذي كتبه الله تعالى على عباده¹³². لكن هذه الرؤية تخالف مبنى ابن رشد الفلسفي وحتمية نظام الضرورة في الأسباب والمسببات في الوجود كله من أوله حتى آخره¹³³.

كما أن لصدر المتألهين آراءً حول خلق السماوات والأرض تتعارض مع مبانيه الفلسفية. ومن ذلك جمعه بين الإعتبارات الفلسفية القائلة بضرورة أزلية الفيض وأبديته وإستحالة عدم الكائنات أو خلقها من العدم تبعاً لمنطق السنخية، وبين الإعتبارات الدينية التي تقر بأن الله قادر على أن يخلق السماوات والأرض في لحظة واحدة¹³⁴، كما وله القدرة على إفنائهما متى شاء في أي لحظة¹³⁵، وأن الدنيا ستفنى بقيام الساعة

132 مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 226-227

133 انظر حول ذلك كتابنا: نقد العقل العربي في الميزان، مؤسسة افريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية، 2009م.

134 صدر المتألهين: تفسير القرآن الكريم، حقه وضبطه وعلق عليه محمد جعفر شمس الدين، دار

التعارف، 1419هـ - 1998م. ج8، ص181.

135 تفسير صدر المتألهين، ج6، ص123.

الكبرى. كذلك إعتقد تبعاً للمنطق الفلسفي أنه لا بد للعقول المجردة أن تظل ثابتة لا تتعرض للتغير والتحول بإعتبارها ليست من جملة العالم ومما سوى الله، بل باقية ببقائه وموجودة بوجوده من دون جعل وتأثير¹³⁶. لكنه مع ذلك أقر بفناء العقول ورقبها بالتحول إلى ما هو أعلى منها شأنًا، تليقًا مع بعض النصوص الدينية التي صرحت بموت وفناء الكل¹³⁷.

وبالتالي فما نود قوله هو أن واقع الفلاسفة والعرفاء والمتكلمين وحتى الفقهاء؛ لا يعكس بالضرورة الإتساق مع المبادئ الفلسفية والعرفانية والكلامية والفقهية الملتمزم بها دائماً، لا سيما الأصول المولدة وتفريعاتها.

من المعلوم قبل كل شيء أن لنظام الفلسفة والتصوف وجوداً مستقلاً سبق وجود الخطاب الديني أو الإسلامي لمدة تناهز عشرة قرون خلت. وكانت إشكاليته المعرفية هي إشكالية «وجودية» تتخذ من «الوجود العام» موضوعاً لها، مضافة عليه الطابع الحتمي في جميع مراتبه ومفاصله. لذا أثرنا تسميته بـ (النظام الوجودي) الحتمي، فما قدمه من تنظير يمتاز بالطابعين الوجودي والحتمي معاً، حتى على مستوى تعامله مع الخطاب والقضايا المعيارية، كما فصلنا ذلك في (الفلسفة والعرفان والإشكاليات الدينية).

أما علوم النظام الآخر فقد نشأت بعد وجود الخطاب الديني، وقد علقت بهذا الخطاب بشتى الأشكال والنواحي، لذلك لم يكن هناك مانع يفصلها عن فهمه مثلما هو الحال مع النظام الوجودي. فموضوعها الأساس إن لم يكن عين النص أو الخطاب ذاته، فهو لا يخرج عن القضايا التي تتعلق به مباشرة هنا وهناك. لذا فمن حيث ذاتها إنها ليست مستقلة، ولا كان بالإمكان معالجتها وقراءتها بمعزل عن العلاقة بالنص أو الخطاب، خلافاً لما هو الحال مع النظام الوجودي، لكونه مستقلاً بذاته، وبالتالي فمن الناحية المنطقية جازت معالجته لذاته وبغض النظر عن علاقته بالنص. وهو ما اضطرنا إلى المغايرة في الطرح بين القراءتين المخصصتين لهذين النظامين، إذ سنفرد للنظام الوجودي باباً من المعالجة قبل احتكاكه بالنص وعلاقته بفهمه، لتتعرّف عليه كشيء مستقل في ذاته وبغض النظر عما قدمه من طريقة فهم. ولم نفعّل الشيء ذاته مع النظام الآخر لإلتصاقه بالفهم كما أشرنا.

لكن لما كانت علوم النظام الآخر غير مستقلة في ذاتها عن الخطاب، فهي إما مبنية على فهمه أو على الموضوعات العالقة بأجواءه، وحيث أن للخطاب طبيعة معيارية تتضمن «الروح الانشائية» وتتخذ من نظرية التكليف قطبها الأساس، لذا فقد اصطبغت هذه العلوم بالصبغة المعيارية، أي أنها تنتمي إلى ما نطلق عليه (النظام المعيارية)،

¹³⁶ صدر المتألهين: الاسفار، ج3، ص127، وج6، ص302-303 و315، وج8، ص396. وأسرار

الآيات، مقدمة وتصحيح محمد خواجوي، انتشارات انجمن إسلامي حكمت وفلسفه ايران، 1402 هـ، ص95.

¹³⁷ انظر حول ذلك كتابنا: الفلسفة والعرفان والاشكاليات الدينية.

دون أن يعني ذلك بأن الخطاب هو الآخر ينتمي إلى هذا النظام، بإعتباره مادة خام قياساً بالأنظمة والأجهزة التي تطرح نفسها لفهمه ومعالجة قضاياها.

ومصطلح (المعياري) جاء ليقابل مصطلح الوصفي والتقريبي للأشياء الخارجية، فمعناه هو ما ينبغي عليه الشيء أن يكون. وفي بعض المعاجم الفلسفية عُرّف (المعياري) لدى المنطقيين بأنه نموذج مشخص لما ينبغي أن يكون عليه الشيء¹³⁸، وهو النموذج المثالي الذي تنسب إليه أحكام القيم. فالمعيار في الأخلاق هو النموذج المثالي الذي تقاس به معاني الخير، والمعيار في المنطق هو قاعدة الإستنتاج الصحيح، وفي نظرية القيم هو مقياس الحكم على قيم الأشياء. والعلوم المعيارية هي عند (وونددت) تمثل العلوم التي تهدف إلى صوغ القواعد والنماذج الضرورية لتحديد القيم، كالمناطق والأخلاق وعلم الجمال. وتقابل هذه العلوم نظيرتها المسماة بالعلوم التفسيرية أو التقديرية القائمة على ملاحظة الأشياء وتفسيرها، كما في علوم الطبيعة، فهي علوم خبرية خلافاً للعلوم المعيارية التي يمكن تسميتها بالعلوم الإنشائية¹³⁹. وبالتالي فما نعنيه بالنظام المعياري لدى الفكر الإسلامي هو التفكير في مجال القيم بما ينبغي عليه الشيء أن يكون.

لذا فمن حيث الدقة، إن الفارق بين النظرتين الوجودية والمعيارية هو أن النظرة الوجودية ترى الأشياء من حيث ذواتها وصفاتها وعلاقتها الكينونية. في حين تترصد النظرة المعيارية البحث في الفعل الإرادي ودوافعه النفسية وما ينطوي عليه أو يقتضيه من صفات وعلاقات انشائية أخلاقية لا كينونية. فشرط الوجود هو الذات، وبالأساس الذات الإلهية، فمن خلالها تتشخص طبيعة النظرة إلى سائر الوجودات. بينما شرط «المعيار» هو القدرة والإرادة، فيها يمكن الحديث عن الخصال المعيارية للفعل أو السلوك الحر. وبالتالي فلولا الذات ما كان للوجود وجود، كذلك فلولا القدرة والإرادة ما كان للمعيار عيار. وبهذا التمايز بين النظرتين (الوجودية والمعيارية) يمكننا أن نتفهم طبيعة التفكير لدى كل منهما.

فميزة النظام الوجودي عن النظام المعياري هي أن الأول لا يشرّع إلا بأخذ إعتبار «الوجود» ولأجله. فحتى القضايا المعيارية تكون محددة ومقيسة طبقاً لـ «الوجود». بينما ينعكس الحال في النظام المعياري، سواء في دائرته العقلية أم البيانية. إذ يقوم التشريع فيه على «المعيار» ولأجله؛ بما في ذلك تحديد قضايا الوجود وإعتباراته. فبحث الدائرة البيانية حول (المشكل الوجودي) كما يتمثل في الصفات الإلهية لا يخرجها عن الطبيعة المعيارية، فهي تعالج هذا المشكل اعتماداً على بيان النص وتبعاً للدوافع اللاهوتية. أما الدائرة العقلية فمن الواضح إن محور إهتمامها يتمثل في العلاقة التكليفية التي تربط المكلف بالمكلف، وهي حتى في تعاملها مع القضايا الوجودية،

138 من الناحية اللغوية يُعرّف المعيار بأنه من المكاييل، والعيار ما يعاير به المكاييل (لسان العرب، مصدر

سابق، مادة عير).

139 جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1414هـ - 1994م، ج2، مادة (المعيار)، ص399-400.

كبحثها في الأمور الفيزيائية والميتافيزيقية، تنطلق في الغالب من الدافع اللاهوتي. ويصدق هذا الأمر على الإتجاهات التي انقسمت على نفسها بين عدد من الدوائر، كمذهب الأشاعرة المتقدمين، فهو في تحديده لقضايا الصفات كمشكل وجودي يتبع المنهج البياني بخلفياته اللاهوتية، أما بالنسبة إلى قضايا العلاقة التكليفية فإنه يتبع المنهج العقلي. أي أنه منقسم على ذاته بين الدائرتين ومتمشكل بكلا المشكلتين (الوجودية والمعيارية).

فالغرض من الإهتمام الغالب بعلوم الكلام والفقه وتفسير القرآن والحديث وما على شاكلتها هو لتحديد العلاقة المعيارية لنظرية التكليف، فهي قطب الرحي الذي تدور حوله هذه العلوم. فليس هناك موضوع في ذاته ولأجله تقوم عليه تلك العلوم أشد وأقوى من هذه النظرية بما تنطوي عليه من تحديد لعلاقات الحق بين المكلف والمكلف. فمن حيث الأساس إن نصوص الخطاب الديني دالة على التكليف، بل هي عين التكليف ذاته، وهو ما جعل تلك العلوم التي قننت هذه النصوص تتجه هي الأخرى بإتجاه هذه القضية المركزية. فدائرة البحوث الفقهية هي عينها دائرة علم التكليف، فقد شهد الفقه تضخماً في البحث والتقنين خلال القرون الأولى، وامتنص من الطاقات الفكرية ما يكفي أن نعرف أنه منذ القرن الأول حتى القرن الرابع الهجري ظهرت إتجاهات كثيرة من المدارس الفقهية؛ قدرها البعض بما لا يقل عن تسع عشرة مدرسة¹⁴⁰، كل ذلك لغرض تحديد دوائر التكليف طويلاً وعرضاً. ومع أن الإجتهد الفقهي تكفل بتحديد دوائر التكليف لإبتلاء طاعة المسلمين في شؤون ممارساتهم العملية؛ إلا أنه هو الآخر كان خاضعاً لذات التكليف. وكما قرر الشافعي بأن الله قد ابتلى طاعة المسلمين «في الإجتهد كما ابتلى طاعتهم في غيره مما فرض عليهم»¹⁴¹.

كذلك الحال مع علم الكلام، فقد لجأ هو الآخر إلى تحديد التكليف مباشرة بما هو «موضوع في ذاته»، فهناك مباحث عامة عن التكليف وشروطه وعلاقته بالعدل وإرادة الإنسان، كما أن مقدمات كتب هذا العلم قد ألفت أن تشرع بالبحث عن وجوب العلم، و عما يجب على الإنسان أن يعرفه أولاً، وعن تحديد عقيدة الفرقة الناجية وسط فرق الضلال. فأصبح التكليف مقدمة للكلام، بل أصبح الكلام تكليفاً، فبنظر أصحاب الكلام تعتبر قضايا هذا العلم الأساسية من التكاليف الواجب على المسلم بحثها عيناً لتحديد عقيدته سلفاً. فمثلاً ذكر الباقلاني في كتابه (الإنصاف) ما يجب إعتقاده ولا يجوز الجهل به، فعدّد مختلف قضايا الكلام الأشعرية، وأضاف إليها العلم بأوائل المعرفة وأصول الأدلة والمقصود بالاستدلال وإنقسام المعلومات والموجودات

¹⁴⁰ يبدو أن هذا التقدير الذي ذكره المفكر محمد اقبال في (تجديد التفكير الديني في الإسلام ص189-190) جاء تبعاً لما مذكور من عدد الأدلة المعتمدة في الفقه، والتي نصّ عليها القرافي المالكي ونجم الدين الطوفي. مع أنه لا لزوم بين عدد الأدلة وعدد المدارس المرتكزة عليها (انظر الأدلة المشار إليها في: القرافي: تنقيح الفصول في علم الأصول، شبكة المشكاة الإلكترونية، ضمن الفصل الأول من الباب العشرين، بعنوان: في جميع أدلة المجتهدين وتصرفات المكلفين، لم تذكر ارقام صفحاته. والطوفي: رسالة في رعاية المصلحة، نشرت خلف كتاب: مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، لعبد الوهاب خلاف، دار القلم في الكويت، الطبعة الثانية، 1980م، ص109-110).

¹⁴¹ الشافعي: الرسالة، ص22.

والمحدثات، كما أوجب على المكلف معرفة أول نعم الله على خلقه وأفضلها عند المؤمنين المطيعين وغيرها من القضايا الأخرى¹⁴². ومعلوم أن الباقلاني أذاع مبدأ (بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول) خلال القرن الرابع الهجري، لذلك فقد زاد من حمولة التكليف فشملت قضاياها حتى الأدلة المحررة، إذ خرجت من كونها في دائرة ما هو «موضوع لأجله» لتدخل دائرة ما هو «موضوع في ذاته» من التكليف، الشيء الذي يعني أن الكلام قد أصبح «شريعة»، والإجتihad «نصاً». فلما كان الاستدلال على بعض العقائد، كالقدرة والخلق، متوقفاً عند الباقلاني على إثبات الخلاء والجوهر الفرد والعرض لا يبقى زمانين وغيرها¹⁴³، لذا فقد اعتبر هذه القضايا ضمن العقائد الواجب إعتقادها، وبالتالي فهي قضايا وجودية مؤسسة على المعيار، خلافاً لطريقة الوجوديين، لكونهم يؤسسون المعيار على الوجود لا العكس.

بل لدى المعياريين إن مبرر وجود الخلق هو لغرض معياري يتعلق بالتكليف، إذ سُخِّرت الأشياء للإنسان ليعتبر منها ويتخذها مرشداً ودليلاً على التكليف، بما في ذلك التكاليف العقلية، كما يلاحظ - مثلاً - لدى الذين اعتبروا الغرض من وجود الشهوات في الإنسان إنما لأجل التكليف¹⁴⁴، طبقاً لإعتبار المقدمات والنتيجة التالية:

1- إن طبع الناس يميل إلى فعل القبيح بسبب وجود الشهوات.

2- لو ترك الناس من غير تكليف لفعّلوا القبيح.

3- إن ترك الناس على هذا الحال يعني إغراء لهم على فعل القبيح.

4- إن هذا الإغراء على فعل القبيح هو عبث وقبيح.

5- ومن ثم فإن العبث والقبيح لا يجوزان على المولى تعالى.

6- وحيث أنه إذا كان هناك غرض في فعله تعالى؛ فلا يحصل هذا الغرض إلا بالتكليف، وهو المطلوب إثباته¹⁴⁵.

كما ذهب الحر العاملي إلى أن الحكمة من خلق الشهوات والشياطين وغيرها تتمثل في التكليف والتعريض لزيادة الثواب، وكذا هو الحال مع نصب الشبهات وانزال المتشابهات¹⁴⁶.

¹⁴² أبو بكر الباقلاني: الإنصاف فيما يجب إعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق وتعليق وتقديم محمد زاهد بن الحسن الكوثري، مؤسسة الخانجي، الطبعة الثانية، 1963م، ص13-20.

¹⁴³ تاريخ ابن خلدون، ج1، ص465.

¹⁴⁴ الهمداني: شرح الأصول الخمسة، ص510. وتمهيد الأصول في علم الكلام، ص161. ومقداد السيوري الحلبي: إرشاد الطالبين، منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، 1405هـ، ص273-274.

¹⁴⁵ انظر الفصل الأول من: العقل والبيان والإشكاليات الدينية. ومقالنا: منطق الاحتمال ومبدأ التكليف في التفكير الكلامي، نفس المعطيات السابقة.

¹⁴⁶ الحر العاملي: الفوائد الطوسية، المطبعة العلمية، قم، 1403هـ، ص402.

كان ذلك مما له دلالة على البحث الكلامي بما هو «موضوع في ذاته» من التكليف. أما البحث الكلامي بما هو «موضوع لأجله» فإنه يستغرق ما تبقى من مواد علم الكلام، ويتوارى في كثير من الأحيان وراء الأدلة المحررة، بما في ذلك أدلة إثبات أصول العقائد كالتوحيد والعدل، فرغم تضاربها بحسب الميول المذهبية إلا أنها تهدف إلى التنزيه والتقديس بعيداً عن شبهة التدنيس ومخالفة الشريعة، بغية ضمان «الإعتقاد الحق»، لذلك لا يخلو لسانها من التعريض بكل من يخالف هذا الحق، بالتكفير والتضليل، مما له دلالة على «التكليف» بوصفه معياراً يتوارى خلف لغة الكلام وعلمه.

يضاف إلى أن نشأة علم الكلام ومجادلات «الصخب» التي ظهرت في أوساطه، لم تتجاوز - هي الأخرى - حدود ذلك المعيار. فقد نشأ الإعتزال على يد (واصل بن عطاء) بعد اعلان رأيه حول «منزلة الفاسق»¹⁴⁷، بل أن أغلب أصول المعتزلة الخمسة لها دلالة معيارية على التكليف. كما أن الأشاعرة هي الأخرى لم تستقل عن المعتزلة ولم تنفصل عنها إلا بعد إحساسها بما ضيعته من «واجب التكليف»، وذلك بعد المناقشات التي دارت بين الأشعري واستاذه الجبائي حول قضايا لها علاقة صميمية بنظرية التكليف، كقضية الصلاح والأصلح.

ويلاحظ أن الممارسة العقلية لعلم الكلام تقف على الضد والتنافي مع الممارسة العقلية للفلسفة التقليدية. فالنظام الذي ينتمي إليه كل منهما هو على الضد من الآخر. فبحسب الفهم الطريقي أن العقل الكلامي هو عقل معياري خلافاً لما يتصف به العقل الفلسفي من صفة وجودية غير معيارية. وبالتالي فإن الروح المعرفية وطريقة التفكير ونوع النتائج لكل منهما هي مختلفة تماماً كما سنعرف.

وعموماً يمكن القول بأن منهج علم الكلام هو أقرب للتفكير الديني، أو أنه ممزوج بهذا التفكير، وأن أتباعه يحملون عقيدة أيديولوجية مذهبية دينية، وعلى خلافه منهج الفلسفة المتحرر غالباً من هذه المذهبية، وأنه أقرب للمنهج العلمي، لا سيما وأن العلوم الطبيعية كانت في ذلك الوقت تُبحث وتُدرس ضمن الفلسفة، وأن العلماء كانوا إما فلاسفة أو دائرين في فلکهم. لذلك فالتطور العلمي الذي حصل خلال تاريخ الإسلام إنما كان بفعل الفلسفة لا الكلام، رغم بعض مؤاخذاتنا على علاقتها بعلوم الطبيعة، كما سنعرف¹⁴⁸. لذا ففي فهم القضايا الدينية يسهل الإنفكاك تماماً من الفلسفة، لكن من الصعب الإنفكاك من علم الكلام وتفكيره الديني؛ بإعتباره مختصاً في أسس وأركان هذه القضايا خلافاً للأولى.

وحقيقة، لولا أن الفلسفة ومعها العرفان قد تعرضا للخطاب الديني بالفهم والتبعية كمنهج؛ لکنّا قد اعتبرناهما يقعان عرضاً وموازاة لمنطق الدين ذاته. فهما ينافسان هذا

147 الملل والنحل، ص22-23.
148 انظر خاتمة هذا الكتاب.

المنطق ومدعياته الأساسية. لذا يصعب عليهما تبرير أصول المسألة الدينية وأركانها الأربعة، خلافاً لعلم الكلام.

لا يقال بأن للفلسفة التقليدية المنهج البرهاني، بحجة أنها لا تسلّم بشيء ما لم تقم الدليل عليه، خلافاً للكلام. بل كل منهما يقيم المنهج الاستدلالي طبقاً للمسلمات الخاصة به، مثلما أشار إلى ذلك ابن رشد¹⁴⁹. كما يمكن القول إن الفلسفة التقليدية ليست برهانية بإطلاق، بل إنها مقيدة ضمن ما تفترضه من ماهيات كلية في الذهن، فهي بالتالي ليست برهانية من حيث علاقتها بالواقع أو انطباقها معه. ويمكن تصوير هذه الناحية بمثال يعود إلى الهندسة الكونية، فحينما نقول إن مجموع زوايا المثلث هو (180 درجة)، فهذا القول صحيح قياساً بما نحمله من تصور وإفترض ذهني، لكنه ليس معنياً بالواقع الموضوعي فعلاً. فنحن نتعامل مع سطح مستو على الصعيد الذهني، في حين ليس بالضرورة أن يكون مبنى الواقع بمثل هذا السطح، وبالتالي قد لا يكون مجموع تلك الزوايا بالقدر المذكور. فمثلاً إن نظرية اينشتاين في النسبية العامة قد عوّلت على السطح المنحني للهندسة الكونية، وأخذت تصور الواقع بأنه محدب أشبه بقطعة البطاطس، لهذا كان مجموع زوايا المثلث حسب هذا الافتراض مغايراً للدرجة السابقة، خلافاً لنظرية نيوتن في تصورها لتلك الهندسة¹⁵⁰. وهكذا الحال يمكن قوله حول ما يتعلق بالفلسفة التقليدية.

ويترتب على ذلك أن الفلسفة والكلام لم يتعاملا تعاملاً محايداً إزاء القضايا التي اعترضتهما، لا سيما القضايا الرئيسية للعقيدة الدينية. ومع ذلك فإن لكل منهما إجهاداته الخاصة، إلى الدرجة التي يتفقان فيها غالباً على ترجيح الرؤية العقلية على النص، إذ يعتبرانها قاطعة خلافاً للأخير، لكنهما يختلفان في مضامين تلك الرؤية تماماً.

كما لعبت اللغة دوراً هاماً وعظيماً، لا فقط في حدود ما هو «موضوع لأجله» بما تمده من مقدمات لتحديد فهم موارد الأمر والنهي من التكليف، بل كذلك أنها في مرحلة التقنين قد عبّرت أحياناً عن علم ما هو «موضوع في ذاته» من أبعاد الفقه والتكليف، فهي الدين بعينه على حد تعبير أبي عمرو بن العلاء¹⁵¹، وكما ينقل البعض قول الجرمي الفقيه بأنه منذ ثلاثين سنة كان يفتي الناس في مسائل الفقه من كتب سيبويه في النحو¹⁵². وربما كان القصد من ذلك أنه لا يتجاوز توظيف طريقة سيبويه في النحو كـ «موضوع لأجله» لا «موضوع في ذاته» من الفقه.

149 ابن رشد: تهافت التهافت، المطبعة الكاثوليكية ببيروت، ص540-541.

150 انظر حول ذلك:

Madden, E. H. , Introduction; Philosophy Problems of Physics, 1968, p. 57-58.
And: Hempel, Geometry and Empirical science, in: The Structure of Scientific Thought, p. 79-80

151 جرجي زيدان: تاريخ آداب اللغة العربية، منشورات دار مكتبة الحياة ببيروت، ج2، ص17.

152 الموافقات، ج4، ص115-116. كذلك: محمد عطية الأبراشي وأبي الفتح محمد التوانسي: سلسلة تراجم أعلام الثقافة العربية ونواحي الفكر الإسلامي، مكتبة نهضة مصر، المجموعة الأولى، ص19.

وهكذا هو الحال مع علوم أخرى كتفسير القرآن والحديث والسيرة وما إليها. فمثلاً رأى جماعة من العلماء بأن علة وجود المحكم والمتشابه في القرآن هو لغرض تكليفي، إذ كُف الإنسان بالإجتهد في النظر لمعرفة ما هو محكم وما هو متشابه. وقد ذكر القاضي عبد الجبار الهمداني في جواب على سؤال عن وجه الحكمة في وجود المحكم والمتشابه في القرآن فقال: «إنا إذا علمنا عدل الله وحكمته بالدلالة القاطعة التي لا تحتل (الخلاف)، نعلم أنه لا يفعل ما يفعله إلا وله وجه من الحكمة في أفعاله تعالى. وقد ذكر أصحابنا في ذلك وجوهاً لا مزيد عليها. أحد الوجوه: أنه تعالى لما كلفنا النظر وحثنا عليه ونهانا عن التقليد ومنعنا منه، جعل القرآن بعضه محكماً وبعضه متشابهاً، ليكون ذلك داعياً إلى البحث والنظر وصارفاً عن الجهل والتقليد. والثاني أنه جعل القرآن على هذا الوجه ليكون تكليفنا به أشق، ويكون في باب الثواب أدخل، وذلك شائع. فإن القديم تعالى إذا كان غرضه بالتكليف أن يعرضنا إلى درجة لا تنال إلا بالتكليف، فكل ما كان أدخل في معناه كان أحسن لا محالة»¹⁵³. وعلى هذه الشاكلة ذكر الزركشي بأن الله جعل كتابه محكماً ومتشابهاً ليحثهم على التفكير فيه ومن ثم يثيبهم على قدراتهم وجهودهم الإجتهدية¹⁵⁴.

وهناك من المعياريين من جعل العلوم كلها موضوعة لنظرية التكليف، كابن حزم الاندلسي، إذ ذكر بأن الغرض من وجودنا في الدنيا هو تعلم ما أراده الله تعالى منا وأخبرنا عنه، وهو معرفة الشريعة والعمل بموجبها للتخلص من البلاء الذي ابتلانا الله تعالى به في الدنيا. فقد ربط ابن حزم العلوم بهذه الغاية المعيارية. وعلى رأيه أنه لا تتم صحة معرفة الشريعة إلا بمعرفة أحكام الله وعهوده في كتابه المنزل، وكذلك بمعرفة ما بلغه النبي (ص) إلينا وما أوصانا به، وأيضاً ما أجمع علماء الديانة عليه وما اختلفوا فيه، وكل ذلك لا يتم إلا بمعرفة الرجال الناقلين لتلك الأمور وأزمانهم وأسمائهم وأنسابهم، ومعرفة المقبولين منهم وتفرقتهم عن غيرهم. كما أن ذلك لا يتم إلا بمعرفة القراءات المشهورة ليوثق بذلك على المعاني المتفق عليها وتمييزها عن غيرها، وهو لا يتم إلا بمعرفة اللغة ومواقع الإعراب وما يفتضيه من التعرف على علم الشعر لعلاقة الإعراب به. كما لا بد من التعرف على علم الهيئة لمعرفة القبلة وأوقات الصلوات، ولا بد من معرفة علم الحساب لتقسيم الموارد والغنائم وغيرها. كما لا بد من التعرف على حدود الكلام لمعرفة حقيقة البرهان مما يحتاج إلى علم المنطق والفلسفة. ولا بد أيضاً من معرفة العيوب التي تجب التكليف كعاهة الجنون والآفات المختلفة، وهو ما يحتاج إلى علم الطب. ولا بد لمعرفة كيفية الدعاء إلى الله من علم الخط والبلاغة وما إليها. كما أنه لا بد من معرفة عبارات الرؤيا باعتبارها حقاً «وهي جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة»، وهو ما يحتاج إلى التمكن من سائر العلوم المذكورة. وأخيراً يذكر ابن حزم بأن الحاجة تمت إلى التعرف على علم النجوم لمعرفة

153 شرح الأصول الخمسة، ص 599-600.
154 البرهان في علوم القرآن، ج 2، ص 75-76.

الصواب من الخطأ في القضاء بالنجوم. وبذلك تكون جميع العلوم التي عرفها هذا المفكر لها غاية معيارية تتمثل في نظرية التكليف¹⁵⁵.

ويلاحظ أن هناك خصوصيتين للبنية المعيارية داخل النظام المعياري، إحداهما معرفية، وهي التي تناظر ما عليه النظام الوجودي. أما الأخرى فليس لها ما يقابلها في النظام الأخير، إذ تتضمن جانباً من الموقف النفسي إتجاه القضايا الدينية والإحساس بالقداسة، كما يتم التعبير عنها بالحرمة إزاء «معيار» نظرية التكليف، خشية التفریط بالحق المتعلق بالله أو المكلف. فالكثير من علماء هذا النظام يتحرّجون من أن يضيفوا رأياً من عندهم خارج الحد المتعارف عليه، خشية تجاوز هذا الحق المعياري؛ بما في ذلك «المسائل الوجودية» التي نصّ عليها الخطاب، كمسألة الإستواء على العرش، الأمر الذي يفسّر السبب الذي جعل أغلب علماء السلف يلجأون إلى التفويض والاحتياط خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرة. وكثيراً ما كان العالم يتخذ من قاعدة الاحتياط موقفاً عملياً، حتى لو كان رأيه النظري بخلاف ما يؤدي إليه الموقف العملي وما يستلزمه هذا الموقف من حدوث بعض الأضرار¹⁵⁶. ويذكرنا هذا الأمر بما نقله الشيخ محمد جواد مغنية عن أحد أساتذته أثناء الدرس حول طهارة أهل الكتاب، حيث قال الأستاذ: «إن أهل الكتاب طاهرون علمياً نجسون عملياً»، فأجابه الشيخ بالحرف أيضاً: «هذا إعراف صريح بأن الحكم بالنجاسة عمل بلا علم». مما جعل الاستاذ ورفاق الصف يضحكون، كما نقل¹⁵⁷.

ورغم توظيف النظام المعياري لعلوم العربية لصالحه، لا سيما ما يتعلق بالدائرة النقلية، لكن ذلك لا يجعل من هذه العلوم علوماً تابعة له، فهي محايدة كالمنطق في علاقته بالفلسفة، وإن تمّ توظيف كل منهما لتحقيق مطالب النظامين، بل أن الشواهد التاريخية تثبت بأن التوظيف كان في بعض الأحيان معكوساً، بمعنى أن النظام المعياري وظّف المنطق لصالح قضاياها ضد النظام الوجودي، كما أن الأخير وظّف بدوره اللغة العربية لإثبات مطالبه ضد الأول. وهذا يعني أن كلاً من اللغة العربية والمنطق لا يحمل تصورات عقائدية أو وجودية خاصة، بل هما صوريان يقبلان التطبيق على مختلف العلوم التي تناسبهما.

لذلك فإن مناقضة البيانين للمنطق ليس المقصود منها مناقضته لذاته، فهو في حد ذاته لا يعارض البيان أو المعيار؛ بإعتباره صورياً، بل لأن الفلاسفة صاغوه واستخدموه لأغراضهم «الوجودية» حتى أصبح ملاصقاً لأعمالهم الفلسفية، لذا أبعدته أهل المعيار عن إهتمامهم وحرّمه آخرون لهذا الغرض، حتى حان وقت إعادة ترتيب إعتباره وتوظيفه داخل حيز البيان والنظام المعياري عموماً، كما فعل ابن حزم

155 رسالة مراتب العلوم، ضمن رسائل ابن حزم الاندلسي، ج4، ص78-83.

156 بصدد ما تفعله بعض الاحتياطات العملية من أضرار انظر: المحقق أبو القاسم القمي: قوانين الأصول، طبعة حجرية، ص446.

157 فقه الإمام جعفر الصادق، ج1، ص32-34. ويبدو أن الاستاذ المشار إليه في المتن هو المرحوم السيد أبو القاسم الخوئي.

والغزالي والفخر الرازي وغيرهم، وهو ما أشار إليه ابن خلدون في مقدمته. فكما ذكر بأن «صناعة المنطق قبل إمام الحرمين الجويني لم تكن ظاهرة في الملة، وما ظهر منها بعض الشيء لم يأخذ به المتكلمون لملاستها للعلوم الفلسفية المبينة للعقائد الشرعية بالجملة، فكانت مهجورة عندهم لذلك»¹⁵⁸. ونقل السيوطي في (الحاوي للفتاوي) آراء عدد من العلماء الذين حرّموا الاشتغال بالمنطق لكونه، كما يعتقد، يجر إلى الفلسفة والزندقة، فاعتبر أول من نصّ على التحريم الشافعي، ومن أصحابه إمام الحرمين والغزالي في آخر أمره، وابن الصباغ صاحب (الشامل) وابن القشيري ونصر المقدسي والعماد بن يونس وحفده والسلفي وابن بندار وابن عساكر وابن الأثير وابن الصلاح وابن عبد السلام وأبو شامة والنووي وابن دقيق العيد والبرهان الجعبري وأبو حيان والشرف الدميّطي والذهبي والطبيي والملوي والأسنوي والأذرعوي والولي العراقي والشرف بن المقرئ وقاضي القضاة شرف الدين المناوي. ونصّ عليه من أئمة المالكية ابن أبي زيد صاحب (الرسالة) والقاضي أبو بكر بن العربي وأبو بكر الطرطوشي وأبو الوليد الباجي وأبو طالب المكي صاحب (قوت القلوب) وأبو الحسن بن الحصار وأبو عامر بن الربيع وأبو الحسن بن حبيب وأبو حبيب المالقي وابن المنير وابن رشد وابن أبي جمرة وعامة أهل المغرب. ونصّ عليه من أئمة الحنفية أبو سعيد السيرافي والسراج القزويني الذي ألف في ذمّه كتاباً سماه (نصيحة المسلم المشفق لمن ابتلى بحب علم المنطق). كما نصّ عليه من أئمة الحنابلة ابن الجوزي وسعد الدين الحارثي وابن تيمية الذي ألف في ذمّه ونقض قواعده مجلداً كبيراً سماه (نصيحة ذوي الإيمان في الرد على منطق اليونان)¹⁵⁹.

لكن على رأي ابن خلدون فإنه منذ الجويني أخذت صناعة المنطق طريقها وسط أهل الملة، ثم انتشرت وقرأها الناس وفرّقوها عن العلوم الفلسفية من حيث أنها قانون ومعيّار للأدلة فقط¹⁶⁰. ثم جاء الفخر الرازي فسبق غيره في إعتبار المنطق علماً مستقلاً بذاته؛ وهو أنه آلة للعلوم¹⁶¹.

أما نظام الفلسفة والتصوف فحيث أنه يستند إلى إشكالية الوجود والاحتمية، فإن فهمه للخطاب لم يرتكز على نزعة «المعيّار» كما هو الحال في النظام الأول، بل قام على نزعة «الوجود» وإعتباراته الاحتمية، إلى الحد الذي أصبح الخطاب بحسب هذا الفهم مرآة لإظهار الوجود وحتميته حتى في القضايا المعيارية الصميّة؛ بما فيها مسألة التكليف ذاتها. فطبقاً لهذا الفهم فإن عملية التكليف التي يبديها الخطاب تتخذ طابعاً مجازياً حقيقته الوجود والاحتمية.

وكتأكيد لهذا المعنى نرى الفيلسوف الأرسطيّ ابن رشد يردّ مصدر التكليف الأمرّي الإنشائيّ (المعيّاري) إلى تكليف (وجودي)، إذ اعتقد بأن لله أمراً «وجودياً» حكم فيه

158 تاريخ ابن خلدون، ج1، ص835.

159 السيوطي: الحاوي للفتاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1402هـ-1982م، ج1، ص255.

160 تاريخ ابن خلدون، ج1، ص835.

161 مقدمة ابن خلدون.

على الفلك الذي يخصّه بالحركة وأمر سائر المبادئ المفارقة بأن تأمر جميع الأفلاك الأخرى بالحركات، وهو الأمر الذي قامت عليه السماوات والأرض «وهذا التكليف والطاعة هي الأصل في التكليف والطاعة التي وجبت على الإنسان لكونه حيواناً ناطقاً»¹⁶². وهو من منطلق هذا المعنى جعل عبادة الحكماء وشريعتهم الخاصة «وجودية»، فخصوصية هذه العبادة والشريعة تتعلق - عنده - بالفحص عن جميع الموجودات «إذ كان الخالق لا يُعبد بعبادة أشرف من معرفة مصنوعاته التي تؤدي إلى معرفة ذاته سبحانه على الحقيقة، الذي هو أشرف الأعمال عنده وأحظاها لديه»¹⁶³.

كما أن صدر المتألهين اعتبر الرسائل السماوية للأنبياء داخلة في المعنى الوجودي الحتمي، متصوراً أن فائدتها الوجودية جاءت تبعاً لما يفرضه القضاء الوجودي في سابق الأزل¹⁶⁴. وهو من منطلق هذا المعنى فهم قضايا الخطاب المعيارية فهماً وجودياً خالصاً، كما في تفسيره لآية ((قل كل يعمل على شاكلته))¹⁶⁵، حيث رآها تعني بأن كل شيء يخرج على شاكلته الأصل - الله -، كالذي جاء في الحديث النبوي القائل: «خلق الله آدم على صورته»¹⁶⁶.

وكذا فعل زعيم العرفاء الشيخ الأعرابي قبله، فهو أيضاً فهم قضايا المعيار في الخطاب فهماً وجودياً، ورأى الأمور تجري حتماً بما فيها قانون العبادة والتكليف. فهو يعدّ قوله تعالى ((وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه))¹⁶⁷؛ ذا دلالة على القضاء التكويني، فمعنى (قضى) هو (حكم)، والمعنى العام للآية هو أن الكل محكوم عليه بعبادة الرب حقيقة، حكماً وجودياً حتماً غير معياري¹⁶⁸. وقد أبدى - بحسب هذا المنطق - بعض التحير والتشكيك في طبيعة النزعة المعيارية لحقيقة التكليف، كالذي يلاحظ في أبياته الشعرية التالية:

الرب حق والعبد حق

إن قلت عبد فذاك نفي¹⁶⁹

162 تهافت التهافت، ص185-186.

163 ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو، دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية) ببيروت، 1986م، ج1، ص10.

164 انظر لصدر المتألهين: تفسير القرآن، تصحيح محمد خواجوي، انتشارات بيدار، قم، ج4، ص234-235. ومفاتيح الغيب، تقديم وتصحيح محمد خواجوي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، ص167-168.

165 سورة الاسراء/84.

166 انظر بهذا الصدد كتب صدر المتألهين: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص272. ومفاتيح الغيب، ص87-88. والشواهد الربوبية، ص41-42.

167 سورة الاسراء/23.

168 أبو العلا عفيفي: فصوص الحكم والتعليقات عليه، دار إحياء الكتب العربية، 1365هـ-1946م، ج2، ص39، وج1، ص72.

169 ورد في لطائف الأسرار، ص42: فذاك ميت.

170 كما ورد في المصدر السابق: أنى يكلف.

وكم قلت

حيرة من حيرة صدرت

أنا مجبور ولا فعل لي

والذي أسند فعلي له

أنا إن قلت أنا قال لا

فأنا وهو على نقطة

وكم قلت

تعجبت من تكليف ما هو خالق

فيا ليت شعري من يكون مكلفاً

هكذا تكون النزعة الوجودية لفهم الخطاب وقضاياها المعيارية ظاهرة على لسان كل من أصحاب الفلسفة (ابن رشد) والعرفان (ابن عربي) والإشراق (صدر المتألهين الشيرازي). وستشهد على ذلك الفصول الخاصة بالنظام الوجودي.

ونشير أخيراً إلى التمايز الحاصل بين النظامين المعياري والوجودي من خلال المباحث الفلسفية العامة لكل من: المعرفة (الإبستمولوجيا) والوجود والقيم. كما هناك تمايز آخر يتعلق بالفكر الغربي الحديث أو بعض تياراته الهامة.

فقد إستند البحث في النظام المعياري إلى إشكالية (القيم) كما تتمثل في نظرية التكليف، ومنها تعدى إلى إشكاليتي المعرفة والوجود. فكما عرفنا بأن مباحث هذا النظام كانت تدور حول (نظرية التكليف) وقد تأثرت بها كل من الإشكاليتين السابقتين. فالغرض من (المعرفة) لدى هذا النظام هو عبادة الله والالتزام بتكليفه، لذلك كان النظر المعرفي من الواجبات. والكثير من علمائه يذهبون إلى أنه أول الواجبات الملقاة على عاتق الإنسان¹⁷². وكذا هو الحال مع مبحث الوجود، فالغرض منه هو التوصل إلى معرفة الله وصفاته وعلاقته بالإنسان لتحديد موارد تكليفه. إذ يعتقد هذا النظام بأن الله خلق الإنسان لإبتلائه وإمتحانه طبقاً لنظرية التكليف، فأوجد فيه الشهوات والعقل، وأمدّه بقوى الخير والشر، وأرسل إليه الملائكة والشياطين؛ لإلهامه بالخير وتضليله

¹⁷¹ ابن عربي: لطائف الأسرار، تحقيق وتقديم أحمد زكي عطيه وطه عبد الباقي سرور، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، 1380 هـ - 1961 م، ص 41. وكتاب الجلالة، من رسائل ابن العربي، جمعية دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، الطبعة الأولى، 1367 هـ - 1948 م، ج 1، ص 12.
¹⁷² انظر حول ذلك الفصل الأول من: العقل والبيان والإشكاليات الدينية.

بالشر، كما سخر له سائر المخلوقات الطبيعية.. كل ذلك لذات الغرض من التكليف والإمتحان.

في حين دار البحث في النظام الوجودي حول إشكالية (الوجود)، ومنه تعدى إلى المبحثين الآخرين. فقد انعكس تأثير الإشكالية الوجودية على كل من القيم ونظرية المعرفة، فأصبحت القيم لدى هذا النظام مجازية لأنها محكومة بالاحتمية الوجودية، كما أصبحت المعرفة ذات أبعاد مطلقة وضرورية بفضل التطابق مع الواقع، لا سيما وأنها مستلهمة من العقل السماوي الفعال.

أما الفكر الغربي الحديث، أو بعض تياراته الهامة، فقد اشتغل على نظرية المعرفة، ومنها تعدى البحث إلى إشكالية الوجود والقيم، كالذي يظهر لدى كل من ديكرت وبيكون ولوك وهيوم وستيوارت مل وعمانوئيل كانت والوضعيين المنطقيين وفلاسفة العلم وغيرهم. والذي جعل هذا الفكر يهتم بنظرية المعرفة هو أنه قد شكك بالمسلمات المعرفية، وغلب عليه عدم التسليم بوجود تطابق بين العقل والوجود، خلافاً للنظام الوجودي الذي برر التطابق وفقاً لمبدأ السنخية كأصل مولد؛ كما سنعرف لاحقاً. ف رؤية الفكر الغربي للوجود هي رؤية ينتابها التردد والشك وأنها لا تتوغل صوب القضايا الميتافيزيقية كما يفعل النظام الوجودي. كما أن تأثيرها على القيم بين هو الآخر، بإعتبارها تخضع للتحليل المعرفي لدى هذا الفكر، وهو غالباً ما يراها ذاتية وليست تجلياً من تجليات الاحتمية الوجودية. فهي بنظره ليست منعكساً إعتبارياً وفق ما تدور عليه العلاقات الوجودية كالذي يصوره النظام الوجودي.

تداخل الفكر الإسلامي

يتصف الفكر الإسلامي - كتراث معرفي - بالتعدد والتداخل، فهو متعدد بكثرة فرقه، كما أنه متداخل أيضاً. وتبرز إيجابية هذه الظاهرة لدى الفروع من هذا الفكر، كما في علم الفقه وغيره من العلوم. أما في الأصول والعقائد فالأمر مختلف، إذ الفكر فيها وإن تعدد وتداخل إلا أن ما ساد قد تمّ توظيفه بإتجاه التضليل والتكفير. إذ كانت الفرق الدينية أحادية التصور وانحصارية التفكير؛ لا تجيز للأخر الإختلاف والتعدد، وبعضها يتهم البعض الآخر بالضلال والكفر، كما أنها قد داوت قضاياها العقدية بأنحاء شتى من الإجتهد، رغم أنها تنتكر - في الغالب - لهذا الإجتهد ولا تعترف به¹⁷³. لكن رغم كل ذلك فإن النقطة الإيجابية التي تتجاوز هذه السلبيات هي أن تعددية هذه الفرق محكومة بالتداخل. فبحسب البحث الإبستيمي تتصف التعددية المشار إليها بأنها متداخلة على المستويين: المضمون الفكري، والمنهج أو الطريقة. ومن حيث الدقة، هناك ثلاث جهات تتداخل فيما بينها، هي: المناهج والعلوم والمذاهب. ففي

انظر الفصل الأخير من: الإجتهد والتقليد والإتباع والنظر.

المذهب الواحد تتعدد العلوم والمناهج، كما تتعدد في العلم الواحد المذاهب والمناهج، وكذا الحال في المنهج الواحد، فهو أيضاً يتضمن تعدداً في العلوم والمذاهب.

فمثلاً على مستوى المضمون، رغم أن الفرق الإسلامية تتفق على أصل التوحيد، إلا أنها تختلف حول مضمون هذا الأصل. فهناك التوحيد بالمعنى التشبيهي، وفي قبالة التوحيد بالمعنى التنزيهي، كما هناك التوحيد بالمعنى الأشعري، وكذا بالمعنى الفلسفي، وعلى شاكلته العرفاني المعبر عن وحدة الوجود، وغير ذلك من المعاني. وهذا الاختلاف لا يمنع من اشتراك الفرق الكبيرة في حمله. فالمعنى التنزيهي للتوحيد وارد؛ سواء في الساحة الشيعية أو السنية، ومثله المعنى التشبيهي، وكذا المعاني الأخرى.

وعلى شاكلة ما سبق إن التسليم بمرجعية العقل وارد لدى الساحتين (السنية والشيعية)، كما إن انكار العقل وارد هو الآخر لديهما¹⁷⁴، وكذا يقال حول قضايا رئيسة أخرى كقضية الحسن والقبح العقليين¹⁷⁵، وقضية القياس وما إليها¹⁷⁶. ففي هاتين الساحتين هناك من يعول على هذه القضايا، مثلما يوجد من ينكرها. وهو معنى كون هذه التعددية تداخلية. كل ما في الأمر قد تجد الغلبة المعرفية للفكرة في هذا المذهب، في حين تجد الندرة لهذه الفكرة لدى المذهب الآخر. وقد ينعكس الأمر تاريخياً، فما يعد غالباً في فترة زمنية قد يصير شاذاً أو قليلاً في فترة أخرى، وقد يتناوب الحال بين المذاهب. وبالتالي فهناك تعددية تداخلية تتيح للبحث المنهجي أن يؤدي دوره للعمل دون الوقوع في برائن المذهبية والإسقاطات الأيديولوجية.

وينطبق الحال ذاته على الخلاف المنهجي، فجميع المناهج التي يتضمنها النظامان المعياري والوجودي نجدها في الساحتين الأنفتي الذكر من دون اختلاف¹⁷⁷. فالمذهب السني يحتضن هذين النظامين مثلما يحتضنهما المذهب الشيعي بلا فرق، إذ كل منهما يحمل تياراً من النظام الوجودي بدائرتيه العقلية الفلسفية والكشفية العرفانية، كما ويحملان تياراً آخر من النظام المعياري بنزعته العقلية والبيانية، وبالتالي فكل منهما

¹⁷⁴ تشير إلى أن أغلب الإتجاهات البيانية العقلية في الساحتين السنية والشيعية، ومعها بعض الإتجاهات العرفانية، تنتكر للدليل العقلي، خلافاً لغيرها من الإتجاهات.

¹⁷⁵ فأغلب علماء الإمامية الاثني عشرية يتبنون الحسن والقبح العقليين وملازمتها للقضية الشرعية، لكن بعضهم كالإخبارية وبعض الأصوليين لا يقرون ذلك. وعلى العكس من هذا في الساحة السنية حيث اغلبهم لا يقرون تلك القضية، وبعضهم يتبناها كما جاء على لسان ابن القيم الجوزية وعدد من الفقهاء والمتكلمين.

¹⁷⁶ إذ أقرت أغلب الإتجاهات السنية مبدأ القياس الفقهي، والقليل منهم منعه، كالحال مع داود الظاهري وابنه وابن حزم وغيرهم. وعلى خلاف ذلك منع أغلب علماء الإمامية الاثني عشرية هذا المبدأ، لكن اقره القليل منهم؛ كإبن الجنيدي وإبن أبي عقيل العماني وقيلهما الفضل بن شاذان ويونس بن عبد الرحمن وغيرهم من المتقدمين، وبعض المتأخرين ممن عاصر الشيخ الانصاري (لاحظ حول ذلك الفصل الأول من: الإجتهد والتقليد والإتباع والنظر. كذلك دراستنا: أزمة الإجتهد عند الشيعة، مجلة الإجتهد والتجديد، 2007م).

¹⁷⁷ سبق أن تعرضنا إلى ذلك في محاضرتين حول التعددية لدى الفكر الديني والسياسي (دار الإسلام، لندن)، ونشرت إحدهما تحت عنوان (الإسلاميون والمجتمعات التعددية) في بعض الإصدارات العربية عام 1421هـ-2000م.

يكافئ الآخر في حمله للدوائر الوجودية والمعيارية الأربع، أي الفلسفية والعرفانية والعقلية والبيانية. يضاف إلى أن ما يغلب على الإتجاه السني هو النزعة المعيارية، لا سيما العقلي منها كما يتمثل لدى الأشاعرة، وهو عين الأمر بالنسبة للإتجاه الشيعي أو الإمامي الإثني عشري من دون فرق. وبالتالي فما من حسنة تجدها هنا إلا وتجدها هناك، وكذا العكس؛ ما من سيئة هنا إلا ويقابلها سيئة هناك.

هذا ما نقصده من التداخل في الفكر الإسلامي، وبه يمكن تجاوز النزعات المذهبية وأيديولوجياتها المتعارضة، فما من مذهب إلا ويستعين بذات الطرق التي يوظفها المذهب الآخر. فنحن نمارس - هنا - شبيه ما يمارسه العالم الانثروبولوجي في تعامله البنيوي مع الأساطير المختلفة وفقاً للنهج الشتراوسي، فرغم وجود الاختلاف الكبير بين هذه الأساطير، بل وتعارضها، لكنها تخفي وراءها وحدات ثابتة بنيوية هي موضع الارتكاز المشترك فيما بينها.

وبالتالي فإن دراسة التراث المعرفي طبقاً لعلم الطريقة والبحث الإبستيمي يمكن أن تؤدي إلى نتائج مختلفة عن تلك التي تقضي إليها النزعات المذهبية. خاصة إذا ما عوّلنا على العلاقة المنطقية التي تربط بين جهات ثلوث الفكر الإسلامي (المناهج والعلوم والمذاهب). فلو جعلنا المذهب أساس العلم؛ لسقطنا بالفكر الأيديولوجي وضياح الحقيقة. أما لو عكسنا المسألة وجعلنا العلم أساس المذهب، والمنهج أساس التكوين العلمي، فسيدلنا ذلك على الحقيقة والبناء المعرفي الصحيح.

فجميعنا يمارس «الرهان»، سواء وعينا ذلك أم لم نع، لكن مع وجود فارق بين من يراهن على المذهب بالمعنى (القبلي أو العشائري) عندما يكون أساساً للعلم، ومن يراهن على العلم كأساس للمذهب. فالمرآة الأولى لا تصح وإن كسبت الرهان، في حين تصح الثانية وإن خسرت الأخير. فالفارق بينهما كالفارق بين من ينتبأ بظهور وجه الصورة في رمية قطعة النقد المتكافئة الوجهين، ومن لا ينتبأ بها ولا بالوجه الآخر، بل يتوقف عند النسبة المنطقية (2\1). فمهما كان الوجه الذي يظهر فستبقى الحالة الأخيرة هي الصحيحة دون الأولى. فحتى لو ظهرت الصورة فعلاً وتم كسب الرهان فلا يعني ذلك أن هذه العملية صائبة، إذ هي مبنية على الصدفة، والصدفة ليست أساس العلم، خلافاً للحالة الثانية المنطقية.

هكذا فالذين بنوا علمهم على التقليد وسيكسبون الرهان يوم الجزاء لا يختلفون حظاً عن أمثالهم ممن سيخسرونه. فالجميع من حيث النتيجة، رغم التضاد والخلاف القائم بينهم، على السواء، طالما أن العملية مبنية على الصدفة وشائبة (الضميمات القبليّة) دون سعي التحقيق الموضوعي المحايد قدر الإمكان. وبعبارة تقريبية نقول - في المثل الشائع - إنهم يراهنون على الفرس السيء في السباق.

النظام المعرفي والتحليل البراني للتراث

سبق أن حددنا منهج القراءة الأكاديمية للفكر الإسلامي طبقاً لاستراتيجية «فهم الخطاب»، عبر دراسة أجهزته المعرفية بما تحمل من أصول غايتها هذا الفهم. لكن يضاف إلى ذلك يمكن للقراءة السابقة التعلق باستراتيجية ثانية هي «فهم التراث المعرفي»، أي بغض النظر عما ينطوي عليه هذا الفهم من علاقات تخص النص أو الخطاب الديني.

فبحسب المنهج المعوّل عليه يصبح تاريخ الإسلام الفكري متمثلاً بأجهزة معرفية لها أصول مولدة ومنظمة تنظيمياً أكاديمياً ثابتاً، وهي محددة بقضايا قبلية منضبطة، مما يجعلها تعمل طبقاً لأسبقية الكل على الأجزاء. كما بحسب هذا المنهج يصبح تفسير التراث قائماً على إتباع المنطق الداخلي للمعرفة التراثية ذاتها، خلافاً للإتجاه المعاكس الذي يتزعمه التحليل البراني، والذي يقرأ التاريخ المعرفي طبقاً لأثر الظروف الخارجية على تكوين التراث وتطوره؛ سواء كانت هذه الظروف والمؤثرات جغرافية أو عرقية أو إجتماعية أو سياسية... الخ. وهو تحليل يجعل من التراث خاضعاً لتأثير القضايا القبلية غير المنضبطة، وبالتالي يجعلها تعمل طبقاً لأسبقية الأجزاء على الكل.

فأمام هذين المنهجين نحن نرجح إتباع القراءة الأولى على الثانية. إذ نفترض بحسب القراءة الأولى وجود أجهزة معرفية تعمل على التوليد الذاتي الجواني، تبعاً لما تمتلكه من أصول مولدة فعالة. فأى جزء من النظام المعرفي لا يفهم إلا بإناطته بالكل الذي ينتمي إليه ذاتياً، بفضل وجود بعض المعارف القادرة على التوليد والإنتاج المعرفي.

هكذا تنفذ القراءة الجوانبية إلى صميم الظاهرة المعرفية - لا خارجها -، فنفترض لهذه الظاهرة وجود قالب منطقي يحظى بدرجة معقولة من النظام الهندسي الأكاديمي، تبعاً لما يفرضه المنطق الخاص بالأصول المولدة للمعرفة والتي نطلق عليها (دينامو التفكير). الأمر الذي يغني - في مثل هذه الصورة - عن بحث التطورات المفصلية للظاهرة المعرفية ومراحل ظهورها وما يمكن أن تتأثر به من عوامل خارجية مختلفة عبر التاريخ. فليس من وظيفة ذلك المنهج الخوض في البحوث التي تجعل همّها محصوراً في التفتيش عن عوامل البيئة والتاريخ لنشأة الظاهرة المعرفية كأداة ورؤية، والتي تمنح ثقافة الوسط مصدر ظهورها بالكامل، على نحو آلي أو منعكس شرطي. فعيبها أنها تعمل على قتل الروح الداخلية للظاهرة المعرفية، إذ مهما نجحت في الكشف عن العوامل التي تؤثر على بناء وتأسيس بعض جوانب الظاهرة؛ فإنها تتصاغر أمام حقيقة ما تستضمّره من مغنطة هندسية للنظام الأكاديمي الدال على النشاط الذاتي والجواني للأصل المولّد الفعال. وبالتالي نعتبر هذه الدراسات واقعة في ملابسة من الوهم والحقيقة، لا سيما حينما يتستر خلفها دوافع أيديولوجية (تأسيسية).

فلو سلّمنا بصدق نظرية هذه الدراسات وما تفرضه من تأثير حاسم للوسط على كل من الأداة والمحتوى للفكر؛ لكان هذا مانعاً من دراسة الفكر دراسة منطقية تكشف عن العقل الداخلي للظاهرة المعرفية الممغنطة بمجال الأصل المولّد الفعال. فعلى فرض

صدق هذه النظرية فإن وجود الإتساق بين المعارف الإنتاجية والأصل المولّد يجعل العلاقة بينهما قائمة على محض الصدفة، فلا فرق بين وجود الإتساق وعدمه، فبكلا الحالين أن مرد تحليل هذه العلاقة يكون عائداً إلى العامل البراني. وهو أمر غير مقبول بحسب منطق الإستقراء والإحتمالات، إذ وجود الإتساق له دلالة على التأثير المنظم للمحور المشترك، مما يعجز عن تفسيره عامل الوسط الخارجي، خلافاً للتحليل المنبعث من الحكم الذاتي للظاهرة المعرفية تبعاً لمنطق الأصل المولّد وكونه محوراً مشتركاً قادراً على تفسير النظام الحاصل في العلاقة المعرفية.

ورغم أنه قد يقال بأن ثبات الوسط، كالبينة الجغرافية أو العرق، هو بمثابة المحور المشترك لتفسير الوحدة والإتساق في الظاهرة المعرفية بين الأصل وفروعه.. إلا أن هكذا إفتراض لا تتقبله حقيقة وجود التفاوت والإختلاف بين الأجهزة المعرفية وأصولها المولدة حتى لدى الوسط والعرق الواحد. وبعبارة أخرى، إنه لو صح مثل هذا الإفتراض لكان من المناسب أن لا نجد تكثرأ في الأجهزة المعرفية ولا نحظى بأكثر من أصل مولّد واحد يستحوذ على الوسط الثابت بكامله. والحال أن في الوسط الواحد العديد من الأجهزة وأدواتها وأصولها. مما يدل على أن الوسط - على ما له من تأثير نسبي كبير - ليس هو العامل الحاسم ولا المحور المشترك الذي يتم به تفسير الأكسمة للظاهرة المعرفية وتبرير تعدد الأجهزة وأصولها الإبتيمية.

وكمقارنة بين القراءتين (الجوانية الأكسيمية) و(البرانية الوسطية) نرى أن الأولى تميل بحسب منطقها الهندسي المغنيطي إلى إبراز الإتساق والوحدة في الظاهرة المعرفية والفكر. أما القراءة الأخرى فهي إن لم تبعثر الظاهرة المعرفية تبعاً لتأثير صيرورة التاريخ وتغيرات البيئة فإنها تعمل على تخصيصها بالظرف المولّد، وتجعل من وحدة الوسط البراني علة لوحدة الظاهرة المعرفية وإتساقها. مع أنه بحسب القراءة الجوانية حتى لو افترضنا بأن أدوات الفكر وأصولها المولدة ناشئة كلياً تبعاً لثقافة الوسط، والتي تعود بدورها إلى ظروف الوسط ذاته؛ فمع ذلك فإن ما ينشأ عن تلك الأدوات والأصول من معارف علمية مستجدة لا يصح إعتبارها منعكسة عن الظروف أو عدّها تعبر عن رد فعل ميكانيكي عن الوسط. فمن المعقول أن يبعث الوسط على أشكال ساذجة من التفكير غير المنتظم. كما ومن المعقول أن يكون أثره العام على مجمل العملية المعرفية، بعيداً عن التحديد الآلي والحتمي مفصلاً بعد آخر. وكذا من المعقول أيضاً أن يبعث على صور معرفية أيديولوجية متمظهرة بمظهر الشكل العلمي المنتظم التفكير. لكن هذه الصور تظل متقلبة عندما تكون هناك دوافع سياسية أو إجتماعية أو غيرها تستبطن العملية المعرفية وتقع خلف تأسيسها بالكامل. أما أن يبعث الوسط على صور متسقة ومنظمة من التفكير الأكسيمي؛ فهذا غير معقول، طالما أن الوسط وما يستتضمره من دوافع أيديولوجية يخضعان إلى التغيّر والصيرورة باستمرار.

تبقى أن العلاقة بين المعرفة العلمية والأيدولوجيا لا تعبر دائماً عن (الصدام). فالأخير لا يتحقق ما لم تأت الأيدولوجيا على حساب الحقيقة والدقة المعرفية. فبعض

الأيديولوجيات تمتلك أهدافاً مستقبلية عامة تحقّر على الإثبات العلمي دون أن تقف
عثرة في طريقها. بل يمكن القول أنه من الصعب إن لم يكن من المستحيل أن تكون
هناك معرفة علمية دون أن يقبع خلفها دافع أيديولوجي يعبر عن غرض ما من
الأغراض الإنسانية، مهما كان نوعه وسعته، لا سيما فيما يتعلق بالمعارف التي تلت
حول الدراسات الإنسانية.

وعموماً ليس بالضرورة أن يكون تأثير الفضول الأيديولوجي على مفاصل العملية
المعرفية وجزئياتها كافة، فقد يكفي بالغرض العام المستفاد من مجمل هذه العملية.
ويمكننا تحديد القيمة الإحتمالية للفضول الأيديولوجي في علاقته بجزئيات العملية
المعرفية عبر ما تتمتع به الأخيرة من قدرة أكسيمية، فكلما كانت المعرفة شديدة
المغنطة والإرتباط؛ كلما كانت القيمة الإحتمالية للفضول الأيديولوجي ضعيفة. مما
يعني أن الأيديولوجيا تخبو وتغيب حينما يكون هناك إتساق وإرتباط بين مفاصل
المعرفة ضمن المنظومة أو المذهب الواحد. إذ لا قدرة للأيديولوجيا على تأسيس
الإتساق والإرتباط بين المعارف الجزئية ما لم يكن القصد منها عاماً يتمثل في ايجاد
الإتساق ذاته، بغض النظر عن نوع المفاصل المعرفية، وهو ما لا يحدث إلا نادراً. أو
يحصل في بعض الأحيان أن تكون قادرة على تأسيس الأداة المنهجية أو حتى الأصل
المؤدّ طبقاً لأغراضها الخاصة، لكن كل ذلك ليس له علاقة بتأسيس المفاصل الجزئية
للمعرفة المنظمة، مفصلاً بعد مفصل وجزئية بعد أخرى، فتأسيس الأيديولوجيا لهذه
الخصوصية أكسيمياً هو ما لا يتفق مع منطق الإحتمالات، إذ يصبح تفسير الإرتباط
والمغنطة بين المعارف قائماً على محض الصدفة والإتفاق بالقياس إلى مسبباتها من
الأغراض الأيديولوجية المتنازعة. وبالتالي ليس من السهل على الغرض الأيديولوجي
أن يفسر - كمحور مشترك - جميع قضايا المذهب أو المنظومة المعرفية الممغنطة
بعضها بالبعض الآخر حسب الإتساق. فبحسب منطق الإحتمالات إن من المعقول أن
يشكل الغرض الأيديولوجي محوراً لتفسير قضية ما أو قضيتين معرفيتين بدرجة
معتبرة من الإحتمال، إلا أن مع إزدياد القضايا الممغنطة برباط الشد والأكسمة يصبح
المحور عاجزاً عن أن يحظى بدرجة معتبرة من القيمة الإحتمالية، الأمر الذي يفقد
جدارته في التفسير ويكون غير ثابت، مثلما لا تثبت كتابة جملة منتظمة المعنى
بإفتراض مجيئها عن طريق الصدفة، كأن يُفترض أنها حدثت نتيجة لهو طفل لا
يعرف القراءة ولا الكتابة.

على أنه إذا لم يكن للأيديولوجيا حضور على مستوى تأسيس مفاصل المنظومة
المعرفية وجزئياتها المتسقة؛ فإن بإمكانها الحضور على مستوى آخر هو توظيف تلك
المفاصل والجزئيات المعرفية لأغراضها الخاصة. مما يعني أن هناك فارقاً بين
التأسيس الأيديولوجي للمعرفة وتوظيفها، وهو ما يفسر لنا ذلك (الإزدواج) الذي حلّ
لدى الكثير من المذاهب والمنظومات المعرفية التي ظهرت وترعرعت خلال تاريخ
الفكر الإسلامي. فمع أن هذه المذاهب لم تمارس في الغالب ظاهرة النقد الذاتي، وهي
الظاهرة التي لها علاقة عكسية بالأيديولوجيا، فهي تغيب مع حضور النقد وتحضر مع
غيابه، وبالتالي فإن ضعف حضور النقد الذاتي في التراث له دلالة على حضور

الأيديولوجيا، لكن مع ذلك يمكننا أن نعتبر في الوقت نفسه أن الكثير من المنظومات في تراثنا لم يكن له صلة بالأيديولوجيا بحسب المعنى السالف الذكر، لحملها لصفة المغنطة والإتساق.

فلا يمكننا مثلاً أن نردّ مقالات المعتزلة في العدل والल्प والحسن والقبح العقليين وحرية إختيار الإنسان وغيرها من المقالات؛ إلى أغراض أيديولوجية ببعثرتها وانتزاعها عن انتظامها الخاص في المنظومة المعرفية. كما لا يمكننا أيضاً أن ننتزع مقالات الأشاعرة عن النظام الخاص بها بإضفاء سمات الأيديولوجيا عليها، كمقالة الكسب وقدم القرآن وجواز تكليف ما لا يطاق والحسن والقبح الشرعيين وما إليها من المقالات الأخرى. وكذا الحال مع المقالات الفلسفية والعرفانية، كنظرية الفيض والحتمية ووحدة الوجود وقدم العالم وتأثير العالم العلوي على السفلي وما إليها. فأيّ تفكيك بين المقالات المتسقة تقضي إلى التعارض مع منطق الإحتمالات كما عرفنا.

وعادة ما تتأثر القضايا القبلية للفهم الديني بالأيديولوجيات، لكن مع شيء من الفارق، وهو أن القبليات غير المنضبطة تتأثر بالأيديولوجيات المؤسسة، في حين تتأثر القبليات المنضبطة بالأيديولوجيات الموظفة لا المؤسسة¹⁷⁸.

وبهذا نصل إلى بيت القصيد من معنى الإزدواج الحاصل في حضور وغياب الأيديولوجيا لدى الكثير من المذاهب المعرفية لتاريخ الفكر الإسلامي. فعندما نقول إنها حاضرة غائبة في الوقت ذاته، نعني بأنها حاضرة على مستوى توظيف المنظومة المعرفية بما تحمله من جوانب إتساقية مشدودة برباط الأصل المولّد، إلا أنها في الوقت نفسه غائبة على مستوى التأسيس ضمن المنظومة المتسقة بنظام المغنطة والإرتباط.

وبذلك ندرك أهمية التعرف على الأصل المولّد وعلاقته بإنتاجه المعرفي، فهو مصدر التشريع والعقل المنتج في الثقافة والفكر للجهاز المعرفي. مما يعني أن أي عملية فهم للتراث لا تأخذ ذلك بنظر الإعتبار تظل ناقصة ومشوشة.

وأقل ما يمكن أن يقال عند المقارنة بين هذه الطريقة (الجوانية) لبحث التراث المعرفي، وبين الطرائق الأخرى (البرانية) التي تركّز على فاعلية ونشاط العوامل الخارجية كأساس لإنتاج مفاصل الفكر والظاهرة المعرفية؛ هو أنه على الرغم من تغيير هذه العوامل وعدم ثباتها إلى الحد الذي يجعلها غير موجودة اليوم كما كانت في السابق، إلا أن ذلك لم يؤثر في ثبات العلاقات المنطقية التي تربط ثانياً الفكر والظاهرة بعضها ببعض الآخر. كما بالرغم من أن الكثير من مفاصل التراث المعرفي لم تعد له اليوم حاجة وقيمة كما كانت بالأمس بحكم ظروفها الخاصة، إلا أن طريقة المعرفة والتفكير مازالت حيّة حاضرة تمد يد التوجيه إلى عقلنا الحاضر باستمرار، فهي فعّالة لا تموت بموت ما أنتجته من فكر ومعرفة، الأمر الذي يفرض علينا قراءة التراث المعرفي طبقاً لإفتراض أوله كآخره، إذ بعضه مستضمّر في البعض الآخر ضمن

انظر حول ذلك: منطق فهم النص.

دوائر خاصة، وكل ما يظهر من أفكار ومعارف يعبر عن افرازات جديدة تولدها العقول المولدة داخل هذه الدوائر.

هكذا فالطريقة الأكسيمية الجوانية تنحو إلى قراءة التاريخ الفكري للتراث طبقاً لتحديد (الوحدات المعرفية). فهي لا تعير أهمية للإفترض القائل بوجود وحدة للتاريخ كما تحاول بعض الإتجاهات البرانية إثباتها. فكل ما يهّمها هو النظر للمعرفة كوحدة قائمة في ذاتها، الأمر الذي يجعلها ترى التاريخ كياناً قائماً على وحدة المعرفة لا العكس.

ومن الواضح إن بين الإعتبارين فارقاً جوهرياً حتى مع إفتراض أن مقالة وحدة التاريخ يمكنها تبرير ثبات الوحدة المعرفية. فهذا الإفتراض لا يجعل للوحدة المعرفية استقلالها الذاتي الخاص، ولا النظر الجواني الدينامي، فالأساس الذي يهتم به هو وحدة العامل البراني، بإعتباره علة مؤثرة وحاسمة تقضي بالأفكار المعرفية إلى إتخاذ طابع التطور والوحدة والاستمرارية عبر التاريخ. وبعبارة أخرى، أن تطور الفكرة ووحدتها واستمراريتها المنظمة، كلها تحدث نتيجة العامل البراني، فبوحده واستمراريته وإرتباط أحداثه يتحقق الإتصال والتطور المشدود ببعضه البعض الآخر داخل الظاهرة المعرفية.

مع ذلك فنحن لا نستهدف في دراستنا هذه قراءة الفكر العربي الإسلامي ك (موضوع في ذاته)، بل غرضنا قراءة هذا الفكر من حيث علاقته بفهم الخطاب. أي أن ما فكرنا به كشاغل هو حل إشكالية هذا الفهم على الصعيد الإبستيمي (المعرفي العلمي)، فخلق النهضة والتجديد الحضاري لا يمكنهما أن يكونا بمعزل عن هذه الاستراتيجية الضخمة، وليس بالتراث المعرفي وحده. ذلك لأن حضارتنا كما يقول حسن حنفي هي حضارة مركزية، وليست طردية كما هي الحال مع الحضارة الغربية¹⁷⁹. وبعبارة أخص هي حضارة كان فيها تاريخ الفكر الإسلامي مديناً بوجوده وصيرورته إلى (فهم الخطاب)، وبالتالي فإنها حضارة (فهم) قبل أي ممارسة معرفية أخرى. مما يعني أن أي نهضة أو تجديد حضاري يتعدّر عليه اجتياز القنطرة ما لم يمرّ عبر الفهم بلا تجاوز.

من هنا كان لا بد من تسليط الضوء على علاقات خمس متلاحمة تشكل كينونة الفكر الإسلامي، وهي كما عرفنا: المصدر المعرفي والأداة المنهجية والتأسيس القبلي للنظر وعلاقته بفهم النص أو الخطاب، ومن ثم علاقة ذلك بالإنتاج المعرفي. فحيث أن هذه العلاقات مترابطة، لذا يتعدّر معالجة فهم النص دون البقية.

أخيراً..

179 مقدمة في علم الاستغراب، ص 14 و 82.

نخلص إلى أن تراثنا الإسلامي يحتضن نظامين معرفيين أطلقنا عليهما النظام المعياري والنظام الوجودي، ولكل منهما دوائر معرفية متنافسة، فلدى الأول هناك الدائرة العقلية والبيانية (النقلية)، ولدى الثاني هناك الدائرة الفلسفية ومثلها العرفانية. وبهذا يكون الفكر الإسلامي - كتراث - حاملاً لأربع دوائر مختلفة تتمايز منهجياً بأدواتها المعرفية، رغم أن إنتاجها المعرفي وفهمها للخطاب يتحددان طبقاً لما تحمله من أصول فعالة تعمل كدينامو للتفكير والتنظير. إذ يتعذر على الأدوات المنهجية أن تنتج فهماً ومعرفة من غير تلك الأوصار. فمثلاً أن الدائرة الفلسفية في النظام الوجودي لا تؤسس رؤيتها وفهمها للخطاب بإضفاء المنهج العقلي كأداة صورية محايدة، بل تولد ذلك من خلال مبدأ «السنخية» الذي له وظيفة مزدوجة للربط، فهو منهج ورؤية مولدة في الوقت ذاته، وبهذا الإزدواج فإن ما يتولد عنه من مفاصل الرؤية يخضع لإشترك هذين العنصرين. وكذا الحال في الدائرة العقلية للنظام المعياري رغم أنها تحمل أكثر من جهاز معرفي مولد، فكل جهاز يعمل طبقاً لبعض الأصول العقلية، فيكون منهجاً ورؤية مولدة يتأسس عليه الإنتاج المعرفي وفهم النص أو الخطاب.

وبذلك تتبين خصوصية هذه الطريقة لقراءة التراث المعرفي الإسلامي، فهي تختلف عن القراءات المفصلية التي لا تعير للإعتبارات المنهجية أهمية. كما أنها تختلف عن القراءات المنهجية التي تفصل ما بين الرؤية والأداة؛ لغياب الأصرة التي تربط بينهما كتأسيس للنظر والإنتاج وفهم النص أو الخطاب.

القسم الثاني

مدخل إلى النظام الوجودي

التأسيس الوجودي للنظر القبلي

(الأداة والأصل المولّد)

كان لا بد من التعرف على النظام الوجودي قبل احتكاكه المعرفي بالنص أو الخطاب الديني. فبدون هذا التعرف لا يمكننا أن ندرك بدقة طبيعة الفهم وروح الطريقة التي أباها النظام إزاء كل من النص والإنتاج المعرفي. ناهيك عن أن هذا سيساعدنا على إدراك المفارقة التي احتواها تراثنا المعرفي الإسلامي بحمله مظاهر الخلط والإزدواج بين النظامين الوجودي والمعياري، 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 يجسدون حالة الانضمام إلى كلا النظامين من دون إحساس بالمفارقة والتناقض. 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. الأمر الذي يعني ضرورة التعرف على مثل هذا الحال من الجمع والتوفيق، أو التلفيق بين النظامين. لذلك كان لا بد - أولاً - من فهم النظام الوجودي من حيث ذاته وبغض النظر عن العلاقة التي تربطه بكل من الخطاب الديني والنظام الآخر.

وسنكتفي في هذه الحلقة من المشروع بقراءة ذلك النظام ضمن حدود التأسيس القبلي للنظر، أي بحدود فهم أدواته وأصوله المولدة الفعالة. أما ما يتعلق بالتوليد المعرفي وفهم النص فقد تناولناه تفصيلاً ضمن حلقة (الفلسفة والعرفان والإشكاليات الدينية).

عرفنا أن النظام الوجودي يشتمل على كل من الفلسفة والعرفان، إذ يجمعهما جامع القراءة «الاحتمية» للوجود كموضوع مشترك. وهناك تعاريف عديدة للفلسفة تبرز الوظيفة التي من أجلها وضعت، وهي أنها تريد التعرف على الوجود. كما هناك تعاريف أخرى تطل على طبيعة الجوهر الداخلي الذي يشغلها كدينامو للتفكير الفلسفي بما يترتب عليه من تضمنات لعلاقة «الاحتمية».

فلفظة «فلسفة» مشتقة من كلمة أجنبية هي «فيلا سوفيا» وتعني محبة الحكمة. وحكي أن أصلها يعود إلى فيثاغورس¹⁸⁰، وهي أجنبية على اللغة اليونانية، وأنها بحسب تعبير افلاطون (في محاوره اقراطيلوس لافلاطون) أنها غامضة ومستعارة من «البرابرة» أو الأجانب غير اليونانيين¹⁸¹.

لكن من حيث الإصطلاح عُرِّفت الفلسفة بأنها «العلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه، وإرتباط الأسباب بالمسببات، وأسرار انضباط نظام الموجودات، والعمل بمقتضاه»¹⁸². كما عرّفها البعض بأنها «علم حقائق الأشياء والعمل بما هو أصلح»¹⁸³.

وهذا يعني أن في الفلسفة جانبين، أحدهما معرفة الوجود، والآخر العمل «بما هو أصلح»، أو العمل بمقتضى نظام الوجود، حسب التعريفين الأنفي الذكر. مما 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»¹⁸⁴.

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

فعلى الصعيد الأول، عرّف جابر بن حيان الكوفي الفلسفة بأنها «العلم بحقائق الموجودات المعلولة»¹⁸⁵. أو هي: «العلم بالأمور الطبيعية وعللها القريبة من الطبيعة من أعلى، والقريبة والبعيدة من أسفل»¹⁸⁶. كما عرّفها الكندي بأنها «علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان»¹⁸⁷. وعرّفها الفارابي بأنها «العلم بالموجودات بما هي

180 ابن النديم: الفهرست، تعليق ابراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى، 1415هـ.

1994م، ص304. والمطهر بن طاهر المقدسي: البدء والتاريخ، شبكة المشكاة الإلكترونية، ج1، ص46.

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

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

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

184 الكشكول، ج4، ص169.

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

186 المصدر السابق، ص110.

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

موجودة»¹⁸⁸. وعرفها ابن حزم بأنها «معرفة الأشياء على ما هي عليه من حدودها من أعلى الأجناس إلى الأشخاص، ومعرفة إلهية»¹⁸⁹. وعرفها ابن رشد بأنها «النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان»¹⁹⁰.

أما على الصعيد الآخر المكرس لإظهار الغاية المتمثلة بالتشبه بالوجود أو الإمتثال لنظامه العلوي، فقد جاء عن محمد بن زكريا الرازي قول الفلاسفة جميعاً «أن الفلسفة هي التشبه بالله عز وجل بقدر ما في طاقة الإنسان»¹⁹¹. كما ذكر إخوان الصفاء بأن حد الفلسفة هو «أنها التشبه بالإله بحسب طاقة الإنسان»¹⁹². ونقل الشهرستاني عن الفلاسفة قولهم بأن غاية الفيلسوف هي «أن يتجلى لعقله كل الكون ويتشبه بالإله الحق بغاية الإمكان»¹⁹³. كما عرفها الجرجاني بأنها «التشبه بالإله بحسب الطاقة البشرية لتحصيل السعادة الأبدية»¹⁹⁴.

فهذا التعريف يتسق مع الأصل المولّد للفلسفة لما له من دلالة على علاقة (الأصل والشبه) أو السخية كما سنرى. وهو لم يأتِ اعتباطاً كما ظن المرحوم مطهري الذي نقد صدر المتألهين لذكره هذا التعريف في كتابه (شرح الهداية الأثيرية) والذي نقله عن السهروردي¹⁹⁵. 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 التشبه بالإله.

أما العرفان فهو كالفلسفة جعل من الوجود موضوعاً لقراءته، كما وجعل من الإمتثال للوجود والإتحاد غاية مطلوبة، مثلما جاء 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»¹⁹⁶.

188 الفارابي: كتاب الجمع بين رأبي الحكيمين، تقديم وتحقيق البير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية في بيروت، 1960م، ص80.

189 رسالة مراتب العلوم من رسائل ابن حزم، تحقيق احسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ببيروت، الطبعة الأولى، 1983م، ج4، ص78.

190 ابن رشد: تهافت التهافت، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ص410.

191 محمد بن زكريا الرازي: السيرة الفلسفية، تقديم مهدي محقق، انتشارات كميبيون ملي يونسكو في إيران، 1343هـ - 1964م، ص100.

192 رسائل إخوان الصفاء، طبعة المانيا، 1984م - 1986م، ص189.

193 الملل والنحل، ص152.

194 الجرجاني: التعريفات، مكتبة لبنان، 1969م، مادة فلسفة، ص179.

195 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 إيران، عدد (66)، 1993م، ص94.

196 الكشكول، ج3، ص245.

فالعرفان النظري المنظر لا يختلف كثيراً عن الفلسفة رغم إختلاف أداة التفكير لديهما، إذ كلاهما يتأسسان على نفس الدينامو من التفكير الوجودي، رغم التباين في الإعتبارات الخاصة بهذا التفكير.

على هذا سنبدأ بالتعرّف على 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، كالذي جاء في (الفلسفة والعرفان والإشكاليات الدينية).

الفصل الخامس:

الأصل المولد والتنظير 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 شرقياً¹⁹⁷.

ويرجّح 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»¹⁹⁸.

وكان اليونانيون يدركون بأنهم مدينون لحكمة الشرق. وكان المؤرخ هيرودوتس يعتقد بأن ديانة اليونان وحضارتها قد جاءت من مصر. وفي محاوره طيماوس لإفلاطون يوجه أحد الكهنة المصريين إلى سولون كلمته التالية: «أيها اليونانيون أنكم أطفال»¹⁹⁹.

واعتبر هنري توماس بأنه «على أرض مصر عاش الحكماء الأوائل العظام في التاريخ.. فالى مصر نرح الكثيرون من فلاسفة العالم القديم يستلهمون الوحي ويسعون

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

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

199 الفلسفة اليونانية، ص18.

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»²⁰⁰. وروي أن افلاطون زار مصر وتلمذ على أيدي رجال الدين المصريين²⁰¹.

وكان نومونيوس، رائد الافلاطونية المحدثه خلال القرن الثاني للميلاد، يقول: لم يكن افلاطون غير موسى يتكلم اللغة اليونانية²⁰².

وبرأي بعض الباحثين الأمريكيين أن الفلسفة اليونانية ما هي إلا فلسفة مصرية مسروقة؛ انتشرت أول الأمر في أيونيا ثم منها إلى ايطاليا، وبعدها إلى أثينا، وأنه منذ حياة طاليس إلى حياة أرسطو لم يكن الأيونيون مواطنين يونانيين، بل كانوا بداية رعايا مصريين، ثم بعد ذلك رعايا للفرس²⁰³. وبحسب هذا الرأي تعد أيونيا قلعة من قلاع مدارس نظم الأسرار المصرية²⁰⁴.

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 تلمذ على أيدي الكهنة المصريين الذين قبلوه مريداً مبتدئاً لتلقي الأسرار والعلوم المصرية. كما يروى أنه أثناء اقامته في مصر تعلم الفلك ومساحة الأراضي وفن القياس والهندسة وفقه الإلهيات المصري²⁰⁵. وعُرف عن طاليس بأنه عالم فلكي استطاع 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 البابلية²⁰⁶.

كذلك هو الحال مع فيثاغورس الذي تعلم من المصريين الطب والهندسة والرياضيات والموسيقى، وقيل أنه قضى في المعابد المصرية إثنين وعشرين سنة²⁰⁷. وكان اليونانيون يعتقدون بأن طاليس وفيثاغورس قد حملا العلوم الرياضية من مصر.

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

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

202 الفلسفة اليونانية، ص15.

203 التراث المسروق، ص26.

204 المصدر السابق، ص25.

205 نفس المصدر، ص54.

206 فلاسفة يونانيون، ص21.

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

فهذا ما قاله اوديموس إلى طاليس، وايزوقراطس إلى فيثاغورس²⁰⁸. ومثل ذلك ديمقريطس الذي أقام في مصر خمس سنوات لتلقي العلم فيها²⁰⁹. كما نُسب إليه رحلاته إلى الهند وغيرها ففسّرت بها علومه الموسوعية²¹⁰.

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 والفلك²¹¹. كما أن أرسطو كان يقول: إن العلوم الرياضية قد نشأت في أرض مصر²¹².

وعلى الصعيد الفلسفي يقال بأن عدداً من الفلاسفة اليونانيين زاروا الهند واقتبسوا منها العديد من الأفكار، ومن ذلك ما ذُكر بأن فيثاغورس قد تأثر بأراء الهند، ومثله أرسطو، حتى قيل بأن المنطق الأرسطي متأثر بمذهب النيايا، وكذا أن المذهب الذري لديمقريطس له جذور هندية²¹³. 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 الحقيقية²¹⁴.

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 الميلاد²¹⁵. وتعد نصوص الفيديا دينية أكثر منها فلسفية. أما الابانيشاد فهي ذات طابع فلسفي، باعتبارها 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 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 الابانيشاد إلى تأكيد أهمية مضمون رؤية الحكيم أكثر من ميلها إلى التشديد على الوسائل التي يمكن عن طريقها تبرير هذه الرؤية. فهي تقارير

-
- | | |
|--|-----|
| الفلسفة اليونانية، ص18. | 208 |
| التراث المسروق، ص54-55. | 209 |
| الفلسفة اليونانية، ص18. | 210 |
| المصادر الشرقية، ص130. | 211 |
| الفلسفة اليونانية، ص18. | 212 |
| علي زيور: الفلسفات الهندية، دار الأندلس، الطبعة الثانية، 1404هـ - 1983م، ص63. | 213 |
| الفلسفة اليونانية، ص15-16. | 214 |
| جون كولر: الفكر الشرقي القديم، ترجمة كامل يوسف حسين، مراجعة امام عبد الفتاح امام، سلسلة عالم المعرفة (199)، 1416هـ - 1995م، ص44. | 215 |

عن تجربة الحكماء وليست نظريات فلسفية تنتظر التبرير، فتجربة الحكماء هي التي تقدم البرهان على صدق الدعاوى فحسب²¹⁶.

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 البولينزيا، 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 الطبيعة²¹⁷.

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 افتراض حالة التأثير والإقتباس. وهو ما سنجدّه 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 حتب) المصرية. ويعود زمن (بتاح) إلى ما قبل افلاطون بما يقرب من ألفين وثلاثمائة عام، أي أنه عاش حوالي سنة 2700 قبل الميلاد²¹⁸. 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 الأصلي لهذه الآراء إلى زمن مدينة الإله (بتاح) ممفيس، وذلك ما بين ثلاثة آلاف وخمسمائة إلى أربعة آلاف سنة قبل الميلاد²¹⁹. وكان بتاح حتب - حاكم ممفيس - يهدف كما عبّر عن نفسه: «أن يقلد الأب الحكيم المحب الذي هو في السماء»²²⁰.

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

216 الفكر الشرقي القديم، ص52-53.

217 الفلسفة اليونانية، ص17.

218 أعلام الفلسفة، ص4.

219 التراث المسروق، ص134.

220 أعلام الفلسفة، ص5.

الخارجية للمعابد المصرية.. ولا فقط ما ينسب إلى افلاطون في الفضائل الأربعة الرئيسية (العدالة والحكمة والإعتدال والشجاعة)²²¹.. 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، نجدتها في النص القديم العائد إلى عصر مدينة ممفيس قبل حوالي ثلاثة أو أربعة آلاف سنة قبل الميلاد. إذ ترد بعض الإشارات المتعلقة بوجود ارباب 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 (أتوم) 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 أتوم والصوادر الثمانية المخلوقة منه، وجميعها متحدة في ربوبية واحدة. ولا شك أن هذه الآراء شبيهة بتلك التي جاء بها افلاطون²²².

وفي النصوص القديمة نجد ثالثاً مصرياً يتألف من ثلاثة آلهة متحدين بواحد، كالثالوث المسيحي الذي ظهر بعد قرون طويلة. ففي النص أن كل الآلهة ثلاثة، هم آمون ورع وبتاح، فأسم الكائن الأحد هو آمون، رأسه رع، وجسمه بتاح، وثلاثتهم واحد، ولكل منهم هوية منفردة²²³.

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 واحد²²⁴.

وشبيهه بالرؤية السابقة ما كان لدى الهند. فقد اعتقد الهنود القدماء بفكرة الوجود الواحد والكلي المختلف وراء مظاهر العالم المتغير²²⁵. وجاء وصف هذا الوجود الواحد في الإوبانيشاد 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»²²⁶.

221 التراث المسروق، ص19.

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

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

224 المصادر الشرقية، ص73.

225 الفلسفة اليونانية، ص16.

226 الفكر الشرقي القديم، ص55.

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 تُعامل على أنها لحمنا ودمنا»، وكلاهما يعود إلى الفلسفة الهندية²²⁷. وحول الفكرة الأخيرة يُحكي عن فيثاغورس بأنه، كالقديس فرانسيس، كان يعظ الحيوانات كما يعظ البشر، سواء بسواء²²⁸.

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 أنه 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 الأشياء²²⁹. ومثل ذلك ما فعله تلميذه أناكسيماندر (عاش حوالي 575 ق.م)، فقد اعتبر الأشياء متكونة من شيء آخر غير الماء، وهو مادة دقيقة أطلق عليها (اللامتناهي أو اللامحدود)، ووصفه بأنه خالد وأزلي، وهما لفظتان من ألفاظ الشاعر الاغريقي هوميرس المكررة في نعت الآلهة²³⁰. وكذا هو حال الفلاسفة الآخرين، مما أفضى إلى القول – أخيراً – بوحدة الوجود بأشكال مختلفة.

الأصل المولّد والفلسفة اليونانية

لقد اشتهر عن طاليس بأنه أول من بحث في أصل الأشياء بطريقة تحليلية علمية بعيدة عن الرؤى الاسطورية، لذلك أعتبر 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 عن 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 الشرقيين²³¹، لكن الفارق يكمن في طريقة التفكير، وهي أن ما ذكره القدماء لا يتجاوز الرؤى الاسطورية، خلافاً لما قدّمه

227 أعلام الفلاسفة، ص77. والفلسفة اليونانية، ص20.

228 أعلام الفلاسفة، ص77.

229 التراث المسروق، ص64.

230 ما قبل الفلسفة، ص282.

231 ما قبل الفلسفة، الفصل الثامن، بقلم كل من: هنري فرانكفورت وجرينويغن فرانكفورت، ص280.

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 وتتحوّل إلى تراب جاف. وعندما يتبخّر الماء يصبح هواءً وناراً، وإذا ما تجمّد أصبح ثلجاً وصخراً. لذلك صرح بأن الماء هو الأصل الأساس الذي تتكون منه سائر الأشياء²³².

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 بالأمر الإلهية والروحية. في حين يميل التصور الآخر إلى المعاني الأخيرة. ومن ذلك أن أقوال طاليس تحتل هذين المعنيين من التفسير (الطبيعي والإلهي)²³³. وأرسطو ذاته ينقل عن طاليس بأن العالم مليء بالإلهة أو الأنفس، فيضفي بذلك الصورة الإلهية والروحية على العالم²³⁴.

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 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، وعزاؤنا 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»²³⁵.

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

232 أعلام الفلاسفة، ص 69.

233 ما قبل الفلسفة، المعطيات السابقة، ص 279.

234 ما قبل الفلسفة، ص 279. وفلاسفة يونانيون، ص 22.

235 الملل والنحل، ص 153.

فحسب، بل انجرّ 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 للحكم 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 يعمله 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 ذاته²³⁶.

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 (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 الصورة²³⁷. كما اعتبر الأشياء لا تتحدد بأربعة عناصر كما شاع الإعتقاد بها آنذاك، بل هي غير متناهية العدد²³⁸.

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 المدبّر الأول هو «جسم أول متشابه الأجزاء، وهي أجزاء لطيفة لا يدركها الحس، ولا ينالها العقل»، منها تكوّن الكون كله، العلوي منه والسفلي، بإعتبار أن المركبات مسبوقة بالبسائط، وكذلك المختلفات مسبوقة 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؟»²³⁹.

236 الملل والنحل، ص153 و154.

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

238 فلاسفة يونانيون، ص79.

239 الملل والنحل، ص154.

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 وتخلخلاً، كما تظهر السنبله من الحبة الواحدة، والنخلة الباسقة من النواة الصغيرة، والإنسان الكامل الصورة من النطفة المهينة، والطير من البيض، فكل ذلك ظهور عن كمون، وفعل عن قوة، وصورة عن إستعداد مادة، وإنما الإبداع واحد، ولم يكن بشيء آخر سوى ذلك الجسم الأول»²⁴⁰. كما اعتبر العقل حاكماً على كل شيء وأنه بث النظام في كل شيء²⁴¹.

وهناك فيلسوف آخر من المالطيين، هو اكسيمانس (عاش حوالي 475 ق.م)، حاول أن يتماشى مع قانون (الأصل والشبه) ليطبقه على مبدأ الوجود الأول، خلافاً لنظرية طاليس. فكما نُسب إليه أنه وإن اعتبر مبدأ الوجود الأول لا هوية تشبهه، لكنه أقرّ بواحد من إفتراضين: إما أن يكون المبدأ أبداع الموجودات من غير أن يعلمها، أو أبداعها وهو يعلمها مما في ذاته من صورها الأزلية. واستشنع 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 أبداعها 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 قلت أنوار الصور في الهيولى، وقلت الهيولى، وصارت منها هذه الصورة الرذلة الكثيفة التي لم تقبل نفساً روحانية، ولا نفساً حيوانية، ولا نباتية»²⁴².

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 أبداعها، 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 بلا فرق، وقد أبداع العنصر الأول البسيط «ثم كسر الأشياء

240 المصدر السابق، ص155.

241 فلاسفة يونانيون، ص80.

242 الملل والنحل، ص155.

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 العقل²⁴³.

وإذا كان التطور الذي أحدثه انبادقلس متعلقاً بطبيعة المبدأ الأول بما ينطوي عليه من وحدة الذات والصفات وعينيتهما، كما نُسب إليه، فإن الجديد الذي جاء به فيثاغورس هو 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 الموجودات²⁴⁴. 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 العدد²⁴⁵.

إضافة إلى أن فيثاغورس قام بتوظيف قانون (الأصل والشبه) وتطبيقه على الموجودات، فاعتبر العالم في قبال الإنسان إنساناً كبيراً، والإنسان في قبال العالم عالماً صغيراً²⁴⁶. 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 القداماء 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 الغريزية²⁴⁷. وطبقاً لهذه الفكرة من التشاكل، اعتبر فيثاغورس أن الخير الأسمى للإنسان هو أن يتشبه بالإله²⁴⁸.

243 الملل والنحل، ص156 و157.

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

245 تاريخ الفلسفة اليونانية، ص39-40.

246 الملل والنحل، ص161.

247 رسالة الكندي في الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، حققها

وأخرجها وقدم لها أبو رييدة، دار الفكر العربي بمصر، 1369هـ - 1950م، ص260-261.

248 التراث المسروق، ص66.

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، فعلى رأيه «لو أن للماشية أو الخيل أو الأسود أيدياً، 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 يرى²⁴⁹. ويصف أكسانوفان الإله بأنه «كله بصر وكله سمع وكله عقل»²⁵⁰، وهو واحد لا كثرة فيه، وثابت لا صيرورة له²⁵¹.

ولا شك أنه لا يمكن تفسير هذه الوحدة التي تحدت عنها أكسانوفان من غير إعتبار علاقة الشبه بين الأشياء ومردّها إلى الوحدة، فالبصر الواحد، والسمع الواحد، والعقل الواحد، لا يمكن تحقّقه دون اشتراك الوحدة بين البصريّات والسمعيّات 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 وتغير²⁵²، معتبراً أن الوجود كلي ثابت ومتصل أزلي²⁵³. 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، ومنه الوجود الطبيعي، ليدعم بذلك حجة استاذه 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 مستحيلًا. مما يعني أن كل شيء ساكن وثابت من دون حركة ولا تغير²⁵⁴.

ولدى افلاطون (المولود حوالي سنة 428 قبل الميلاد) تكتسب علاقة (الأصل والشبه) أهمية خاصة لهيمنتها على مجمل تفكيره. ففي تقسيمه للعالم إلى الوجود

249 أعلام الفلاسفة، ص76-77.
 250 تاريخ الفلسفة اليونانية، ص46.
 251 التراث المسروق، ص68.
 252 ما قبل الفلسفة، ص287 و289.
 253 فلاسفة يونانيون، ص49.
 254 انظر حجج زينون في إبطال الحركة: أرسطو طاليس: الطبيعة، ج2، ص711 وما بعدها.

الحسي والوجود المثالي، جعل افلاطون الوجود الأول على شاكلة الثاني، والحال ذاته ينطبق على علاقة المثل - في الوجود المثالي - بعضها بالبعض الآخر، ابتداءً من مثال الخير الأعلى فنازلاً. فهو يؤكد على وجود مثال عقلي خارجي لكل نوع حسي، يُعدّ حقيقة ذلك النوع وأصله، ولولاه ما كان للأشياء أن توجد، لكونها اظلالاً لتلك المثل العقلية. كما ترتبط هذه المثل بمثل أعلى هو مثال الخير الذي شَبَّهه بالشمس التي بدونها لا ترى العين ولا الأشياء تُرى، فكذا يكون هذا المثل حيث يُضيء سائر المثل كي تُرى عند المعرفة²⁵⁵.

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 (الصدر). 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 المتوسطة 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 بالذات²⁵⁶. 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 المشابهة»²⁵⁷. 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.

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

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

257 الملل والنحل، ص 165.

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 مبدئين 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 وغانية) 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 وإمكان²⁵⁸. وبالتالي تصبح حقيقة الأشياء عنده متمثلة بالصور، فهي الموجودة فعلاً وحقيقة، والعالم كله عبارة عن صور مؤلفة من الحركة، فالصورة عنده تمام الحركة وكمالها²⁵⁹.

وكما بيّن 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..»²⁶⁰. وهو في محل آخر أكد بأن الصورة متقدمة بالجوهر والوجود على الهيولى، وأن الهيولى إنما تستكمل بالآتم والأكمل من جهة الفعل لا القوة²⁶¹، 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 الأزل²⁶². وهذا ما سبق أن كشف عنه شارح أرسطو، فرفريروس، رداً على الوهم الأنف الذكر، فقد قال في رسالته إلى أبانوا: «وأما ما قذف به افلاطون عندكم من أنه يضع للعالم ابتداء زمانياً فدعوى كاذبة، وذلك أن افلاطون لا يرى أن للعالم ابتداء زمانياً، لكن ابتداء على جهة العلة، ويزعم أن علة كونه ابتداءه»²⁶³. ونقل جلال الدين الدواني تأويل البعض لرأي افلاطون بأنه قائل بالحدوث الذاتي لا الحدوث الزماني، لكنه ذكر خلافاً

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

259 الاسكندر الافروديسي: مقالة في الصورة، ضمن: عبد الرحمن بدوي: أرسطو عند العرب، مكتبة

النهضة المصرية، 1947م، ص289.

260 تهافت التهافت، ص432-433.

261 تفسير ما بعد الطبيعة، ج2، ص1192.

262 الملل والنحل، ص166 و196.

263 المصدر السابق، ص196.

لهذا التأويل بأنه رأى في بعض كتب الفلاسفة بخط قديم ينقل عن أرسطو قوله: لم يقل أحد من الفلاسفة بحدوث العالم إلا رجل واحد، وقال مصنفه: إنما عني به افلاطون²⁶⁴.

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 «إن 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»²⁶⁵. 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 العدم²⁶⁶. فهذا ما جعلهم يرجحون استخدام القول بقدم العالم على حدوثه. وهو أمر ينطبق على عالمنا الأرضي المسمى بعالم ما تحت القمر، فهو عالم التغيير 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 الهيولى بالخصوص. فربما كانا مختلفين حول قدمها وحدثها، وهو أن أرسطو يقول بقدمها وافلاطون بحدوثها. فالقول بقدم 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 قدمها وأزليتها. بهذا التوجيه يصبح الخلاف بين افلاطون وأرسطو ليس خلافاً يخص قدم العالم وحدثه، ولا خلافاً يتعلق بحدوث المادة وقدمها 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 بقدم المادة وأجنبييتها عن الخالق يحيل التشابه بينها وغيرها من الوجودات، إلا أن ذلك لا ينفى حصول مشابهة

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

265 تهافت التهافت، ص56-57.

266 المصدر السابق، ص162.

نوعية بين مبدأ الوجود الأول وصورة العالم أو نظامه الناشئ من تحريك المادة ذاتها. فالعلة الأولى - هنا - ليست علة لذات المادة أو الهولوى، 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»²⁶⁷. وهي من حيث وجودها كصور خالصة في ذات الأول؛ تكون محض العقل، وكل عقل فهو عاقل ومعقول في الوقت نفسه²⁶⁸. 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 الهولوى، بينما هو شبيه به قبل ذلك، مما يعني وجود التشابه بين الصورة المختلطة مع المادة من جهة، وبين العقل المجرد، ومنه العقل الإلهي المحض، من جهة ثانية²⁶⁹.

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 والمعقول. 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 ومبدؤها²⁷⁰.

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 الأشياء²⁷¹.

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

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

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

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

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

وهناك عبارات عديدة يؤكد فيها أرسطو على نفي علم الله للموجودات في أنفسها، فلا يعلم إلا ذاته فقط، بإعتبار أن غيره ناقص يستحيل الإلتفات 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 عنه²⁷². 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 يلوّح 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»²⁷³.

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 للهيولي، 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 اللزم 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

²⁷² 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.
²⁷³ علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، الطبعة السابعة، 1977م، ج1، ص536.

هو تفاوت قائم على الشرف في النوع الواحد لا إختلاف النوعية²⁷⁴، 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، مما 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.

فمن هذا السؤال يجيبنا أرسطو بأن ثبات حركة الأجرام الثابتة في العالم العلوي يجعل الحركة في عالمنا متصلة لا تنقطع، فهي على الدوام في حالة تغيّر ثابت لإتصال ودوام حركات الأجرام السماوية²⁷⁵. وبذلك يكون ثبات التغير في عالمنا مرتبطاً بثبات الحركة في العالم العلوي، فهذه الأخيرة تلعب دور الوسيط بين ثبات العلة الأولى من جهة، وبين التغير الدائم أو الثابت في عالمنا المادي من جهة ثانية. فالمتحرك 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 كيفية إرتباط القديم بالحدث، والثابت بالمتغير، وذلك إستناداً إلى نفس القاعدة الأرسطية التي اختصرها بعبارته «علة الثابت ثابتة، وعلة المتغير متغيرة». فقد اعتبر هذا الفيلسوف أن تغير الأعراض في عالمنا 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 وأبداً، لإتساق العلاقة بين الثابتين.

²⁷⁴ كتاب ما بعد الطبيعة، ضمن رسائل ابن رشد، مطبعة دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن،

الطبعة الأولى، 1947م-1366هـ، ص150 و153.

²⁷⁵ تفسير ما بعد الطبيعة، ج2، ص1205.

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 يرد الكثرة في العالم إلى الهيولى لا الصورة، بدلالة أن صورة الإنسان واحدة رغم أنها تنطبق على جميع أفراد الناس، وبالتالي فالتكثر فيهم من جهة الهيولى. وعليه لما كانت العلة الأولى خالية من الهيولى، 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. فهو يصرح قائلاً: «يزعم افلاطون أن الأشياء صور المثل، والمثل ثابتة لا تتغير، والعالم بخلافها متغير متحرك، فكيف يجوز إعتبار الأشياء المتغيرة صورة لمثل ثابتة؟»²⁷⁶.

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 أنها 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 يستنتون الإله من الشبه بالبشر، ولهذا يصفونه بأنه الكائن الذي لا شكل له، ويقبونه بملك النور وسيد العظمة²⁷⁷.

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، فكذاك أنهما مرتبطان معاً بالأصول المتمثلة بطاليس وأولاده من الفلاسفة والعرفاء، وبالتالي كان من الضروري أن يصبح لهما عناية فائقة بمحور التوليد الفلسفي والعرفاني المسمى بالسنخية.

²⁷⁶ عن: كمال اليازجي وانطون غطاس كرم: أعلام الفلسفة العربية، لجنة التأليف المدرسي ببيروت، الطبعة الثانية، 1964م، ص362.

²⁷⁷ المعتقدات الدينية لدى الشعوب، أشرف على تحريره جفري بارندر، ترجمة امام عبد الفتاح امام، سلسلة عالم المعرفة (371)، 1413 هـ-1993م، ص127-128.

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 عينه²⁷⁸، الأمر الذي يعني وجود مشاكلة بين العالم والعقل المنبعث، وأن الأخير يمثل صورة الأول وتمامه وعلته، كما توضحها الروح الفلسفية العامة. بينما يظل مبدأ الوجود الأول متعالياً ومجهولاً وكأنه لا علاقة له بالعالم!

وهذه الثغرة لا نجدها 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. فمن جهة يصرح افلوطين بعلاقة الشبه بين العلة والمعلول من أعلى المراتب حتى أدناها، من مبدأ الوجود الأول حتى الهولي، مصدر الفاقة والنقص والشر، مما لم نعهده عند فيلسوف آخر قبله، وذلك إعتماً 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 تكثراً وأكثر معلولات وأقوى وأعم لقربها من العلة القصوى»²⁷⁹. وجاء في (تسوعاته) قوله أيضاً: إن «صفات المفعول كلها في الفاعل، إلا أنها فيه بنوع أرفع وأعلى طبقة»²⁸⁰. وشبيه بهذا ما جاء في الميمر الثاني من (أثولوجيا) إذ قال: إن «صفات المعلول أخرى أن تنسب إلى العلة منها إلى المعلول»²⁸¹.

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 هناك²⁸². ثم أنه ينحى منحىً 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»²⁸³. وأن «هذا العالم الحسي كله إنما هو مثال وصنم

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

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

280 المصدر السابق، ص183.

281 المصدر السابق، ص202.

282 المصدر السابق، ص163.

283 المصدر السابق، ص139.

لذلك العالم، فإن كان هذا العالم حيّاً 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 وفيها كواكبٌ مثل هذه الكواكب التي في هذه السماء غير أنها أنور وأكمل وليس بينهما افتراق، كما ترى هي هنا وذلك أنها ليست جسمانية، وهناك أرض ذات سبخا لكتّها كلها عامرة وفيها الحيوانات كلها الطبيعية الأرضية التي هي هنا، 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»²⁸⁴.

ثم أنه 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.»²⁸⁵ 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 الحقة، إذ هي إنسان إلهي²⁸⁶.

وهو لا يكتفي برسم المسانخة بين الأصنام الدنيوية وأربابها من المثل الافلاطونية التي أطلق عليها الإشرافيون المسلمون (أرباب الأنواع)، بل يقيم مسانخة 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»²⁸⁷. فإذا كان العقل هكذا عند افلوطين، فإن من الطبيعي أن يكون مبدأ الوجود الأول أولى وأحقّ بذلك، ف «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»²⁸⁸.

284 الشواهد الربوبية، ص173.

285 افلوطين عند العرب، ص139.

286 افلوطين عند العرب، ص146. وصدر المتألهين الشيرازي: عرشية، تصحيح وترجمة فارسية بقلم غلام حسين أهني، كتابفروشي شهريار في أصفهان، 1341هـ.ش، ص240. وشرح أصول الكافي لصدر المتألهين، طبعة حجرية قديمة، كتاب التوحيد، باب النهي عن الجسمية.

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

288 افلوطين عند العرب، 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..»²⁸⁹.

ولعل من المفيد أن نورد مثلاً نموذجياً لطبيعة التفاوت في ظاهرة الفيض والسنخية بين الوجودات عند افلوطين. فقد صُوِّرَ 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 بابتعاده عن مصدره، وما تزال تضعف وتندر حتى تكاد تنعدم في أسفل الكون المادي. لذلك قال - افلوطين - أن المادة المحسوسة ذات وجود سلبي لإنعدام الكمالات الإلهية فيها، واعتبرها سبب الشرور ومصدر النقص»²⁹⁰.

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 بينهما²⁹¹. وبهذا الإعتبار تكون الهيولى لدى افلوطين حادثة وليست أجنبية ومستقلة عن المبدأ الأول كما كانت لدى أرسطو.

وعلى العموم أن 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 لها²⁹².

وهذا التحليل الذي يجعل للحركة نوعاً من الثبات والسكون، كما ويجعل للسكون نوعاً من الحركة، يتكشّف 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

289 افلوطين عند العرب، ص154.
290 اعلام الفلسفة العربية، ص376-377.
291 افلوطين عند العرب، ص202.
292 افلوطين عند العرب، ص154.

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 نُفلة وزوْلاً، فإن تلك الحركات من غير إلى غير، وحركة العقل منه واليه، فلذلك كانت حركته بنوع سكون، وسكونه بنوع حركة»²⁹³.

هذه هي مقالة الحركة في العقل لدى افلوطين، وقد فسرها صدر المتألهين الشيرازي بأنها تعني «الصدر». 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 الأول²⁹⁴. بل أن 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 للسنخية 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 أن افلوطين يعتبر الممكنات حاضرة كلها عند جناب المبدأ الأول بدون زوال، وهو لا ينافي ما يحدث من زوال وغيبة في بعض أوعية الوجود²⁹⁵. وبلا شك أن هذا الإعتقاد يفضي إلى القول بأزلية الأشياء وإعتبارية الحركة والتجدد، وهو منطبق أوفق ما يكون إعتباراً وإتساقاً مع السنخية. 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 الحادث بالقديم، وكذلك مشكلة علاقة الثابت بالمتغير.

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.

293 المصدر السابق، ص 209.

294 الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 3، ص 341 - 342.

295 الأسفار، ج 1، ص 128-129.

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 والمشاكلة 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 - تلوينات إلى وحدة الوجود والشهود والإتحاد والحلول أو سلاسل الصعود والنزول، فالصعود له دلالة على الإتحاد، مثلما أن النزول له 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 يعرف..»، 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 أن 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 فيه خطاب موجّه لله تعالى: «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 الإبن كان جميلاً على صورة أبيه، وفي الحقيقة فإنما أحب الله صورته هو في ابنه، وسخر له جميع مخلوقاته»²⁹⁶.

وواضح أن هناك حديثاً إسلامياً شهيراً على شاكله هذا النص، وهو يقول: «خلق الله آدم على صورته»²⁹⁷، بل قد سبق لوجود هذا المعنى في سفر التكوين، وكذلك جاء في الانجيل أن الله قال: «نعمل الإنسان على صورتنا»²⁹⁸.

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 الإبن ذاته، فهو أيضاً عشق الطبيعة حينما رأى صورته فيها لنفس العلاقة من الشبه، وهي قد ابتسمت له في المقابل حباً وعشقا 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 العشق، عشق العقل للطبيعة وإتحاده بها.

296 عن بنية العقل العربي، ص 263 وما بعدها.

297 صحيح البخاري، حديث 5873. ومثله: صحيح مسلم، حديث 2841.

298 كتاب يمكنكم أن تحبوا إلى الأبد في الفردوس على الأرض، ص 59.

ويضاف إلى أن هذا العشق يعد سبباً للنزول والحلول أو الخطيئة، فهو أيضاً سبب للصعود والاتحاد 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 الإبن أو الإنسان الذي تعرّض إلى محنة العشق 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 المجوس الفرس وغيرهم²⁹⁹. أما حالياً، وبعد أن تم 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 العظمة، ويرجح البعض أنه الحكيم المصري (تحت) مما ولد الاعتقاد بأن علماء الاسكندرية أعادوا تلك الأفكار القديمة وبنوا عليها ما شاء لهم من أفكار إبان هذه الفترة³⁰⁰.

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. وعُرِضت 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.

²⁹⁹ ميرتشيا إبياده: 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.

³⁰⁰ انظر:

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

يقول النص بلسان هرمس³⁰¹:

الحكمة الخالصة هي الجهد الروحي في التأمل المستمر للوصول إلى معرفة الإله الواحد أتوم. 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 مغلقة بصعوبة الفهم وستفسدها النظريات الوهمية، وسوف تشتبك في حيل العلوم المحيرة كالرياضة والموسيقى والهندسة. حب طاهر لأتوم 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 أذكيا، غايتهم خداع عقول الناس لابعادهم عن الحكمة النقية. وفي تعاليمهم سوف يدعون: أن إخلاصنا المقدس كان بلا جدوى، وتقوى القلب وعبادة أتوم التي يرفعها إليه المصريون ليستا سوى جهد ضائع.

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 سيتنكرون لتقاليدنا المقدسة. إن هذا البلد الزاخر بالمعابد والأضرحة، سيضحى مليئاً بالجثث والمآتم. والنيل المقدس سوف تخضبه الدماء، وستفيض مياهه محملة بالقيح. هل يملك ذلك على البكاء؟

أتوم 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. أتوم هو الفكر الأول، هو أعظم من أن يطلق عليه اسم أتوم. 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 أتوم. هو أصل ومنبع كل شيء. كل شيء له منبع سوى ذات أتوم، التي نبعت من ذاته. أتوم كامل، كمثل الواحد الذي يبقى واحداً لو ضرب في ذاته، أو قسم عليها، ومنه تأتي جميع الأرقام. أتوم هو كل الكل، ويحيط بكل شيء هو الواحد الذي ليس كمثل 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 أتوم. ليس أتوم أباً لأنه خلق كل الأشياء. ليس ثمة نقص في أتوم فليس هناك ما

301 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

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 بسياج، 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 يحدب 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 تفتقر. ومن خلال الزمن تنتظم الحياة وتستمر. ويجدد الزمن كل شيء في الكون بدورة التحولات التي يضبطها ملائكة السماء: يعودون أبداً إلى مواضعهم في دورانهم السرمدى. 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 التغيير. جوهر آتوم هو الاحسان الأول، وجوهر عقل الكون هو الثبات والمثلية، وجوهر الكون هو النظام الجميل، وجوهر الزمن هو الحركة، وجوهر التغيير هو الحياة. يعمل آتوم بالعقل والروح، ويعمل عقل الكون بالخلود والدوام، ويعمل الكون

بالبدء والعود، ويعمل الزمن بالزيادة والنقصان، ويعمل التغيير بالكيف والكم. وعقل الكون في أتوم، والكون في الأبدية والزمن في الكون، والتغيير في الزمن. عقل الكون مرتبط أبداً بأتوم، والكون مكون من الأفكار التي في عقل الكون. وعقل الكون صورة من أتوم، 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 قدر أتوم أن يكون داخل الإنسان مخلوقاً على شاكلته هو، كذلك نخلق نحن على الأرض الملائكة على شاكلتنا. إلا يستحق ذلك العجب؟ هناك اذن ثلاثة: أتوم، والكون، والإنسان. أتوم يحتوي الكون، والكون يحتوي الإنسان. الكون ابن أتوم، والإنسان ابن الكون وحفيد أتوم. أتوم لا يتجاهل الإنسان، بل يعيه تماماً مثلما يريد أن يعيه الإنسان تماماً، ولذلك فقط كان هدف حياة الإنسان وخلصه هو الصعود إلى السماء ومعرفة أتوم.

معظم الناس جاهلون بالحقيقة ويخافون الموت، يعتقدون أنه أسوأ الشرور. لكن الموت لا يعدو أن يكون هو 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 سمناً 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 أتوم سوى الروح الربانية التي لم ترتكب خطأ في حق أحد. تلك الروح قد فازت في السابق إلى الطهارة وأصبحت عقلاً كلياً. وبعد أن تهجر كينونتها المادية تصبح روحاً في جسد من ضياء حتى تعمل في خدمة أتوم. 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 أتوم عليك أن تتمثل في ه، 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. وتبّن 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 جنيناً 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 أتوم. وإذا أمكن التحدث عن كنه أتوم، فمادته الإلهية هي العقل، ولا يعرف كنهه سواه. العقل لا ينفصل عن أتوم 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 أتوم. 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 أتوم 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 وغثاً بدون ألحان التسابيح الحلوة.

وأنى لي أن أسبح 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 أتوم 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، فملاّنتني 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 روحي. أخشى أن أنبس..

الفصل السادس:

التنظير الوجودي داخل الحضارة الإسلامية

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 وغيرها، إلا أن تحديدها من زاوية منهجية على ضوء دينامو التفكير أو الأصل المولد الفعال 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 مسألة³⁰². 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

³⁰² الطباطبائي: الشيعة، نص الحوار مع المستشرق كوربان، ترجمة جواد علي كسار، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، الطبعة الثانية، 1418هـ، ص104.

حاسماً وعميقاً داخل الثقافة الإسلامية. 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 ينافس مركز آخر. وهناك من ظن بأن من أوائل الباحثين المعاصرين الذين عرفوا الصلة بين الحرائيين 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 وغيرهما³⁰³، 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 الحرائيون على أنفسهم إسم (الصابئة) واختاروه غطاءً دينياً يحفظ لهم وجودهم داخل الحضارة الإسلامية، كما نصّ على ذلك ابن النديم في (الفهرست)³⁰⁴.

ومع أن هناك من يعتبر مدينة حران لم تكن مركزاً فكرياً قبل زمن المتوكل إعتماًداً على المسعودي الذي حدد إنتقال العلم إلى حران في زمن هذا الخليفة العباسي واستمر فيها لمدة أربعين سنة³⁰⁵، 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 أُعتبرت مركزاً فكرياً يونانياً غير مشائي، فهي مطبوعة بالفينثاغورسية 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 الإسلام³⁰⁶.

³⁰³ جعفر آل ياسين: المدخل إلى الفكر الفلسفي عند العرب، الموسوعة الصغيرة (24)، وزارة الثقافة والفنون، بغداد، 1978م، ص43.

³⁰⁴ ابن النديم: الفهرست، تعليق ابراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى، 1415هـ - 1994م، ص389-390.

³⁰⁵ صالح أحمد العلي: دراسات في تطور الحركة الفكرية في صدر الإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1403هـ - 1983م، ص126.

³⁰⁶ محمد عابد الجابري: نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، الطبعة الخامسة، 1986م، ص132.

لقد صُورت فلسفة حران كـ «قنطرة» كان فلاسفة الإسلام في المشرق يقرأون من خلالها الفلسفة الأرسطية، فتأثيرهم على الفكر الإسلامي تم من خلال نقلهم للعلوم الفلسفية التي ترجموها إلى العربية وقاموا بتدريسها، وبذلك استطاعوا أن يمرروا من خلالها مفاهيمهم الهرمسية الخاصة³⁰⁷.

لكن مهما كان تأثير مدرسة الاسكندرية على حران - إذ أن مجلس التعليم لم ينتقل إلى بغداد مباشرة إلا بعد أن تحول إلى أنطاكيا ثم إلى حران - فإن طبيعة التفكير لدى هذا المركز وغيره من المراكز الأخرى لم تختلف جوهرًا. 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 وانطاكيا 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 أنها لازمة بالفعل، إلى درجة يمكن القول بأن هذه القضية لم يتخلّ عنها أكثر الفلاسفة المسلمين «رشدًا» كابن رشد، ولا حتى أكبر الفلاسفة اليونانيين «عقلاً» كأرسطو، على ما سيوضح لنا ذلك فيما بعد.

تاريخ وتطور الثقافة الوجودية في الحضارة الإسلامية

يبدو أن أول الفرق الإسلامية التي تأثرت بدينامو التفكير الوجودي هي فرقة الكيسانية. فطائفة من هذه الفرق لم يكفها أن تتخذ طابعاً غنوصياً للمعرفة، بل زادت على ذلك بمدّ يدها في بحر هيولى «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 منحصرًا في مشارف الكون والوجود.

فقد جاء في (الملل والنحل) للشهرستاني أن أتباع أبي هاشم اعتقدوا بأن محمد بن الحنفية قد أفضى إلى ابنه (أبي هاشم) أسرار العلوم وأطلعه على مناهج تطبيق الآفاق على النفس، وتقدير التنزيل على التأويل، وتصوير الظاهر على الباطن، فقالوا: «إن لكل ظاهر باطنًا، ولكل شخص روحًا، ولكل تنزيل تأويلًا، ولكل مثال في هذا العالم حقيقة في ذلك العالم. والمنتشر في الآفاق من الحكم والأسرار يجتمع في الشخص الإنساني...»³⁰⁸.

مع هذا لا نجد في الكيسانية - حسب ما ينقل عنها - وضوحاً كافياً ومفصلاً لتأسيس معارفها على دينامو التفكير الوجودي كشكل منظم ومنظّر. وبالتالي فإن أول إمتداد حقيقي للثقافة اليونانية وما قبلها من حضارات يتمثل في الإسماعيلية. فهي من أقدم

307 المصدر السابق، ص 131 و 137.

308 الملل والنحل، ص 64.

المذاهب الإسلامية التي استعانت بالباطن كأساس منتج ومدرك 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 وطبائعها³⁰⁹، 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 والنقص³¹⁰. وهو على شاكلة انكساغورس والافلوطينية يقول: «ليس في العالم شيء إلا وهو فيه جميع الأشياء»³¹¹.. «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 زُند وأوري ظهرت»³¹². 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 مجنوبة بطبيعة أخرى، وما من طبيعة إلا وهي مقهورة لطبيعة أخرى، وما من طبيعة إلا وهي تهيمن على طبيعة أخرى»³¹³.

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).

كما وإستناداً إلى هذا القانون نجد لأول مرة في تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي الإعلان عن إعتبار الإنسان نسخة مختصرة ونموذجاً مضاهياً للعالم، حيث يكون الإنسان عالماً صغيراً، والعالم إنساناً كبيراً، فكلاهما له نفس وروح³¹⁴.

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

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

310 مختار رسائل جابر بن حيان، ص544.

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

312 مختار رسائل جابر بن حيان، ص6.

313 عن: تكوين العقل العربي، ص182 و195.

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

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 الإختلاف في التوصل إلى الحقيقة كما هي. فاعتبروا أن هناك أصلاً واحداً وقياساً واحداً لحل الإختلافات جميعاً والوصول إلى الحقيقة، ألا وهو «صورة الإنسان»، أي تشبيه العالم بالإنسان، فيقاس كل شيء في العالم على ما موجود في الإنسان ذاته، فهو عندهم نسخة مختصرة ونموذج مضاهي للعالم، لذا أطلقوا عليه (العالم الصغير) في قبال العالم الكبير المشار إليه بلفظة (الإنسان الكبير)، حيث كلاهما له نفس وروح مطيعة لربها³¹⁵.

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 يأتهم بطاليس ومن على شاكلته دون افلوطيين، كما هو الحال مع رجال الإسماعيلية القدماء الذين يعتبرون المبدأ الأول لا يقبل الوصف إطلاقاً، ويجعلونه أساس ظهور سلسلة عوالم الوجود، حيث أبدع بالأمر العقل الأول الموصوف بالتأم بالفعل، ثم بتوسطه أبدع النفس التالي الذي هو غير تام، وهكذا يتسلسل الوجود³¹⁶.

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. والى العقل الأول يعود وجود كل ما سواه، فهو الفاعل الذي لا يحتاج في فعله إلى غير ذاته، والمحرك لكل ما هو متحرك، وهو في حدود ذاته عبارة عن عقل وعاقل ومعقول بلا فرق³¹⁷.

لكن الأمر مع إخوان الصفا يبدو مغايراً، إذ يأتون بدرجة ما بإفلوطيين 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 له³¹⁸. ثم من هذا العقل الذي فيه صور جميع الأشياء تستمر سلسلة الإبداع بالإفاضة من جوهر إلى آخر³¹⁹..

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

316 الملل والنحل، ص82.

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

318 رسائل إخوان الصفا، ج4، ص206-207.

319 المصدر السابق، ج3، ص187.

ولعل أهم ما لدى الإسماعيلية هو توظيفها لقانون الشبه وتطبيقه على ما تعتقده من تماثلات بين نواحي الوجود والشريعة والعدد. وقد اقتبس الإسماعيليون فكرة العدد من مدرسة فيثاغورس ووظفوها في مختلف نواحي الوجود والشريعة. 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 مماتلاتهم تدور في أغلبها على كل من الأعداد (4، 7، 12). وأصل العدد عندهم من الواحد إلى الأربعة، وسائر الأعداد الأخرى تنشأ وتتركب منها.

فمن مماتلاتهم الخاصة بالعدد (4) اعتبروا مراتب فوق الطبيعة أربع، أولها المبدأ الأول ثم دونه العقل الكلي الفعال، ثم دون ذلك النفس الكلية، وأخيراً الهيولى الأولى. وكذا اعتبروا عناصر الطبيعة أربعة أيضاً، النار والهواء والماء والتراب³²⁰، وبرأيهم أنها تكونت من أصول أربعة، هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة. كما ويقابل هذه العناصر فصول السنة الأربعة، وأيضاً الأعضاء الرئيسية الأربعة للإنسان، وهي الدماغ والقلب والكبد والالانثيتان، كذلك الأخلاط الأربعة (الصفراء والدم والبلغم والسوداء)³²¹. يضاف إلى ما يماثل ذلك من قوانين دينية أربعة، هي: التوحيد، والعلم بمراتب الحدود، والمواعظ المنبهاة على ذلك والمشوقة إليه، والعمل بالأوامر والنواهي الشرعية³²².

أما مماتلاتهم الخاصة بالعدد (7) فكثيرة، منها أن الموجودات التي تتألف منها الطبيعة سبعة، هي: النار والهواء والماء والتراب مضافاً إليها المتولدات 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 والكلى. 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 سموات، وسبع أرضين، وسبعة كواكب نيرات³²³، وسبعة بحار في الأرض³²⁴، وسبعة أيام في الاسبوع. وأن عدد

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

321 جابر بن حيان، ص145-146.

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

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

324 وهذه البحار هي: الروم والصفالبة وجرجان وقلزم وفارس والسند والصين.

الأنبياء النطقاء المشرعين سبعة، وعدد الأسس سبعة، كما أن عدد الأئمة سبعة أيضاً.. وهكذا³²⁵.

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 إقليم العرب والترك والبربر والزنج والحبشة والخزر والصين وفارس والروم والهند والسند والصقالبة، والتي يقابلها اثنا عشر برجاً في السماء، هي: الحمل والثور والجوزاء والسرطان 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 والجص والصوان والرخام والأسرب والكبريت والملح والكحل والشب والحديد والنحاس والرصاص والقصدير والفضة والذهب والعقيق والياقوت... وهكذا³²⁶.

وقد فسّر الإسماعيليون الآية: ((عليها تسعة عشر))³²⁷، عن طريق جمع العدد (7) مع العدد (12)³²⁸.

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 تفضي بقانون الشبه إلى نوع من «التسيّب»، إذ ما تقيمه لا يتخذ إتجاهاً محدداً، بل يجري لأدنى مناسبة، وهو متحرر عن أي إعتبار 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

³²⁵ الأنبياء النطقاء هم: آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد والقائم. أما الأسس فهم: شيث وسام وإسماعيل 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 وإسماعيل بن جعفر.
³²⁶ لاحظ ما يخص مشاكلات العدد (7) كلاً من المصادر التالية: مقدمة مؤلف أربع رسائل إسماعيلية، ص10-12. كذلك: النعمان 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: مقدمة أربع رسائل إسماعيلية، ص12-14. وأساس التأويل، ص45-46. ورسالة جلاء العقول وزبدة المحصول، ص110-111.

³²⁷ سورة المدثر / 30.

³²⁸ أساس التأويل، ص47.

تنتج من عدوى ممارسة هذه «الألاعيب» بلا هدف ولا غرض، كالأزائفة الدودية التي فقدت وظيفتها ودورها في الحياة.

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

الأصل المولد 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 عن سبقة بكونه ظل محافظاً على القانون العام لعلاقة الشبه والسنخية، كما بقي بعيداً عن تسخير الفلسفة للأغراض المذهبية والأيدولوجية مثلما فعلت 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 بزمني، بل على أنه يعقل ذاته ويعقل ما يلزمه على الترتيب معاً وليس يلحقه تكثر في ذاته لتعقله لكل والكثرة..»³²⁹.

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

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

وحدثه»³³⁰. ويقول أيضاً: «الأول يعقل ذاتها - أي المعقولات - وإن كانت بوجه ما هي الموجودات كلها، فإنه إذا عقل ذاتها فقد عقلَ بوجه ما الموجودات كلها، لأن سائر الموجودات إنما اقتبس كل واحد منها الوجود عن وجوده..»³³¹.

ولو أخذنا بظاهر عبارات الفارابي التي سقناها لكنّا 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 السخية 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 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 بترتيب 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»³³².

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، لذاته 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؟! فلو لا الإعتبارات لبطلت الحكمة أو الفلسفة كما يقول صدر المتألهين³³³.

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:

330 كتاب الفصوص، ضمن رسائل الفارابي، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن في

الهند، الطبعة الأولى، 1345هـ - 1926م، ص5.

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

332 كتاب الفصوص، ضمن رسائل الفارابي، ص21.

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

1- قام الفارابي بوضع منهج «الإعتبرات» الذي يصحح وظيفة قاعدة الفيض أو الصدور (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 بالإعتبرات. 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 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 علية وجود المبدأ الأول لوجود معلوله منفصلة عن علية عاقليته ذاته لعاقليته معلوله. فبغير هذا يصبح المبدأ الأول متكثراً وهو منزّه عن ذلك³³⁴. وبالرغم من أن الصادر الأول يُعدّ واحداً تبعاً للسنخية 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 للمنهج 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، إحداهما ثلاثية الإعتبر، والأخرى ثنائية، إلا أن ما ساد وشاع بعده هي طريقتة الثلاثية، فضلاً عن أن هناك من الفلاسفة من سلك طرقاً أخرى جديدة، كالرباعية والسداسية³³⁵، ومنهم من تجاوزها كلياً فبرر عملية الصدور من غير حاجة للإعتبرات³³⁶.

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 ترسم 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 بإعتبر تعقل إمكانه الخاص الهولي المشتركة للعناصر الأرضية، وبإعتبر تعقل ماهيته ينتج عنه صورها النوعية

334 صدر المتألهين: المبدأ والمعاد، مقدمة وتصحيح الاشتياني، انجمن حكمت و فلسفه ايران، 1976م، ص105-112.

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

336 كما لدى ابن رشد و صدر المتألهين الشيرازي (انظر: الفلسفة والعرفان والإشكاليات الدينية).

والجسمية. وبحود ما ينتج عن العقل الأخير يبدأ خلاف الإشراقيين مع المشائين كما سنرى³³⁷.

هذه هي طريقة الفارابي الثلاثية لتبرير حصول الكثرة من الوحدة، أما طريقته الثنائية فهي تعتمد فقط على إدراك العقل لعقله ولذاته معاً، من غير إضافة إعتبار ما اطلق عليه (الممكن بذاته الواجب بغيره)³³⁸، 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 الوجود والإستحالة، وهو «الإمكان»، مع أن عالم العقول العلوية ليس فيه إلا الضرورة والوجود³³⁹.

2 - محاولة الفارابي للجمع بين مذهبي افلاطون وأرسطو كطريقة تسعى إلى توحيد الفلسفة. وهي محاولة لها ما يبررها معرفياً إعتماً 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 لإفلوطين³⁴⁰، 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)³⁴¹، لا سيما أن ابن سينا قد طعن بوجود المثل العقلية، وعاب على افلاطون وسقراط ذلك، حتى أن صدر المتألهين الشيرازي كان يؤاخذ 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

337 لاحظ كلاً من: الفارابي: رسالة الدعوي 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 مك كيل، 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 والمطارحات، ضمن مجموعة في الحكمة الإلهية من مصنفات السهروردي، تصحيح هنري كربين، مطبعة المعارف باستانبول، 1945م، ج1، ص450.

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

339 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.

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

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

لعبارته: «وكانه لم ينظر إلى كتاب أثولوجيا، أو كأنه لم ينسبه إلى أرسطو طاليس بل إلى افلاطون!»³⁴².

كما أن ابن رشد هو الآخر - كما يشير عبد الرحمن بدوي - لم يذكر (أثولوجيا) ولا كتاب (الخبر 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 لأرسطو³⁴³.

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 وأظهر للأخرين استبعاده واستبعاد أن تكون بعض كتب أرسطو منحولة لئتم له الافتراض 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 لتعرّف الفلاسفة على فلسفة أرسطو كما هي في حقيقتها³⁴⁴.

والواقع أن العبرة التي نستفيد بها 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 باستطاعته 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) خلال القرن السادس الميلادي. كذلك أن جالينوس قام هو الآخر بنوع من هذا العمل. يضاف إلى أن تلميذ افلوطين (فورفوربيوس) شارح أرسطو والمتغذي على فكره لم يكن يرى في أرسطو ما يخالف به افلاطون³⁴⁵. وعليه فحتى لو لم يقدّر 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 الاختلافات الجزئية ليس لها من الأهمية إذا ما قسناها بالروح العامة المشتركة من التفكير والتي يحددها أصل الأصول (السنخية).

342 لاحظ كتاب عرشية لصدر المتألهين، ص 240-241.

343 عبد الرحمن بدوي: الافلاطونية المحدثة عند العرب، مكتبة النهضة المصرية، 1955م، ج 1، ص 19.

344 نحن والتراث، ص 63-64. كذلك: عبد السلام بنعبد العالي: الفلسفة السياسية عند الفارابي، دار

الطليعة ببيروت، الطبعة الثالثة 1986م، ص 97-98.

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

فالخلاف بين الحكيمين، وكما سبق طرحه، ليس بذلك الشرخ، فهو خلاف أُعيد 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 الإشراقيون وجود تلك العقول أو المثل ليتسق تفسير الكثرة النوعية في عالم الطبيعة، والتي يتعذر تفسيرها بمجرد افتراض 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 بقدوم 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»³⁴⁶.

وهذا التحليل يتفق مع قول ابن رشد في أن القدماء يقولون بقدوم العالم لكنهم لا يعنوناه كما هو الظاهر من الإسم³⁴⁷. 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 يحترق 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

346 الفارابي: الجمع بين رأبي الحكيمين، تقديم وتعليق البير نصري نادر، الطبعة الثانية، دار المشرق -

المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1986م، ص101.

347 تهافت التهافت، ص162.

استبعد هذين الافتراضين وأخذ بالافتراض الثالث، وهو أن يكون ما نفاه أرسطو من المثل في بعض كتبه له تأويلات ومعان ترفع الشك والحيرة³⁴⁸.

3 - أن التصور الحالي عن مشاريع الفارابي هو أنه لم يعمل على توحيد الفلسفة بالجمع بين رأيي الحكيمين إلا لغرض توحيد الأمة كأيدولوجيا 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 الحالتين 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 المولد، دون حاجة لإفترض 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 تلفيقية متسترة 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 مدير 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 المحمودة التي إذا فعلت نيلت بها السعادة»³⁴⁹.

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 والشريعة، وعمق من نظرية المثل والممثل التي نادت بها الإسماعيلية لأول مرة، فجعل من الشريعة ظلاً محاكياً للفلسفة، وزاد على ذلك

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

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

فاعتبر الأولى مصدر الظن والإقناع، والثانية مصدر اليقين والبرهان، على ما فصلناه في كتاب (الفلسفة والعرفان والإشكاليات الدينية).

الأصل المولّد 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 تعطها 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 جوهرراً ناطقاً، 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»³⁵⁰.

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 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، فهذا 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»³⁵¹.

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 الملائكة³⁵².

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 لكيفية العلم الإلهي بالغير. فهو كشيخه الفارابي نفى أن تكون صور الأشياء مرتسمة في الذات الإلهية، واعتبرها من لوازم هذه الذات بترتيب علي لا زمني، لتُحفظ بذلك الوحدة الإلهية من دون انثلام³⁵³. فعلمه بالصور لازم عن علمه بذاته، وهذا العلم هو عين إيجادها بلا إختلاف، احترازاً من أن يفضي تقدم تعقل الصور على وجودها إلى التسلسل³⁵⁴.

إلا أنه 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 والظهور هو حقيقة ذاته، مصرحاً بأن هذا هو نفس ما يسمى عند الصوفية بالاتحاد، ومقراً بأنه لولا هذا التجلي ما كان بالإمكان معرفته أبداً³⁵⁵. وعنده أن 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

³⁵¹ ابن سينا: النجاة، مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر، الطبعة الثانية، 1357هـ - 1938م، ص700-698. ومثله في: إلهيات الشفاء، تحقيق الأب قنوتي وسعيد زايد مع مراجعة وتقديم ابراهيم مذكور، ص436-435.

³⁵² رسالة ماهية الصلاة، ضمن رسائل ابن سينا في أسرار الحكمة الشرقية، مكتبة المثنى ببغداد، طُبعت بالوافست على طبعة بريل في ليدن، ص30-31.

³⁵³ ابن سينا: التعليقات، تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي، ص120 و152-154. وصدر المتألهين: المبدأ والمعاد، ص98. وملا نظر علي كيلاني: تحفه، ضمن رسائله الفلسفية، انتشارات أنجمن إسلامي حكمت وفلسفه ايران، ص219.

³⁵⁴ التعليقات، ص48-49 و149.

³⁵⁵ رسالة العشق، ضمن رسائل ابن سينا، ص22-23.

يجعل الموجودات شبيهة بالأول مع حفظ مراتب تعيناته تبعاً لمراتب القرب والبعد عنه. وفي جميع الأحوال أن الكل يتشبه بالحق وينال التجلي بالشوق لهذا التشبه³⁵⁶.

كما أثار في كتابه (الإشارات والتنبيهات) العديد من ردود الفعل، فأتهم 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 تقضي 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 خلاله³⁵⁷، 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 والكثير³⁵⁸، وهذا ما ينتظم تماماً مع المفهوم الفلسفي لوحدة العاقل والعقل والمعقول كما سبق أن صرح بها أرسطو على ما عرفنا من قبل.

والواقع أن 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 الفلاسفة المسلمين أضافوا مبرراً آخر يتعلق هذه المرة بالخوف من الوقوع تحت هيمنة نفس القانون مباشرة. فهم يخافون من 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 ينفیها، كما يظهر لدى بعض الفلاسفة المتأخرين على ما سنرى.

356 المصدر السابق، ص23-26. كذلك: الأسفار، ج1، ص419.
357 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 گیل، 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، كما هو واضح من قوله: «إدراك الأول للأشياء من ذاته في ذاته هو أفضل أنحاء كون الشيء مدركاً ومدركاً... ولعلك تقول: إن كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض لما ذكرت، ثم قد سلمت أن واجب الوجود يعقل كل شيء، فليس واحداً حقاً بل هناك كثرة. فنقول: إنما لما كان يعقل ذاته بذاته، ثم يلزم قيموميته عقلاً بذاته لذاته، أن يعقل الكثرة، جاءت الكثرة لازمة متأخرة لا داخلية في الذات مقومة، وجاءت أيضاً على ترتيب. وكثرة اللوازم من الذات مياينة أو غير مياينة لا تتلم الوحدة. والأول تعرض له كثرة لوازم اضافية وكثرة سلوب، وبسبب ذلك كثرة أسماء. لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته» (القسم الثالث من الإشارات والتنبيهات، طبعة دار المعارف الثانية، ص202. كذلك نفس المصدر، القسم الثالث والرابع، طبعة دار المعارف، 1958م، ص714-715).

358 الدرة الفاخرة، ص18-19.

الأصل الموءد 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 يقول: «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 ماثلته 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»³⁵⁹.

ويركز الغزالي إهتمامه على علاقة الشبه الدائرة بين عالم الإنسان والعوالم الأخرى بما في ذلك مبدأ الوجود الأول. فعنده أن الإنسان عالم صغير وإنعكاس 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 للمشيئة الإلهية، وأعصابه وأعضاؤه بمثابة السماوات، وقدرته في الاصبع كالطبيعة المسخرة في الأجسام، وكل ما يتصرف به الإنسان في بدنه إنما هو على مثل ما يتصرف به الله في عالمه الأكبر³⁶⁰. فهو يقرر بأن النفس مع أنها واحدة إلا أن لها قوى عديدة، فأشرفها على البدن والروح الحيواني يجعلها تفعل في كل موضع فعلاً محدداً يختلف عن المواضع الأخرى، لإختلاف القوى، ففي موضع تفعل الأبصار، 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 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 ورسالات³⁶¹.

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

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

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

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

الإنموذج من محاكاة ما هو إنموذج له³⁶². 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 نظير³⁶³، طبقاً لقانون الشبه والسنخية. 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 ومكنوناته، 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 تعالى³⁶⁴.

ومع ذلك فالغزالي لا يسلم من السقوط في برائن 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 شبيهه الشبيه بشبيهه بالشيء. كذلك فإنه يجعل نسبة العقل المفارق (المطواع) إليه كنسبة الشمس إلى النور المحض، أو الجمر إلى جوهر النار الصرف³⁶⁵، وهو ما يفضي إلى نوع من علاقة الشبه والسنخية مع الكل.

بل يبلغ حد التردد لدى الغزالي هو أنه يعتبر الحق لا يُعرف إلا بالسلب، فهو وإن تجلى على الكل، لكن لشدة ظهوره يكون خفاؤه وبطونه³⁶⁶، وبالتالي تُحال معرفته. ومع ذلك فهو يقر باكتساب 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 وغيرها³⁶⁷، رغم أن المشاركة ما هي إلا نوع من المشابهة.

362 الغزالي: رسالة روضة الطالبين، ص 57-58.

363 الغزالي: مقاصد الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، 1961م، ص 228.

364 معراج السالكين من رسائل القصور العوالي، ج 3، ص 111. كذلك: كيمياء السعادة، ضمن رسائل الجواهر العوالي للغزالي، مطبعة السعادة بمصر، الطبعة الأولى، 1353هـ - 1934م، ص 17.

365 مشكاة الأنوار، تحقيق وتقديم أبو العلا عفيفي، نشر الدار القومية في القاهرة، ص 70.

366 الغزالي: جواهر القرآن، دار الأفاق الجديدة ببيروت، الطبعة الرابعة، 1979م، ص 13. والمقصد الأسنى، مكتبة المعاهد العلمية بالصناديق بمصر، ص 147. كذلك: دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمه وعلق عليه محمد عبد الهادي أبو ريدة، الطبعة الرابعة، 1377هـ - 1957م، ص 340.

367 المقصد الأسنى، ص 14 وما بعدها.

لكن يظل الإتجاه 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 العيانة 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..»³⁶⁸.

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.. فالموجود الحق هو الله تعالى، كما أن النور الحق هو الله تعالى..»³⁶⁹. 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»³⁷⁰.

ويُعدّ مثال النور مهماً في توجيه نظرية الغزالي بما يبعتها 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. وهذا المفهوم هو أقرب إلى التصور الفلسفي لوحدة الوجود منه إلى التصور الصوفي رغم الشعرة القصيرة 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، فتنعكس 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 ذاتها³⁷¹، 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 أن الغزالي قام بتشبيد قاعدة تفسيرية جديدة لمفاهيم الشرع تسعى للمصالحة بين الفلسفة وطريقة السلف البيانية، لما فيهما من طابع مشترك، إعتماً 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

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

369 مشكاة الأنوار، ص55.

370 المصدر السابق، ص60.

371 مشكاة الأنوار ضمن الجواهر الغوالي، ص120. كذلك: محمود قاسم: دراسات في الفلسفة الإسلامية، الطبعة الثالثة، ص113.

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))³⁷²، كما فصلنا ذلك في حلقة (الفلسفة والعرفان والإشكاليات الدينية).

الأصل المولد 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. 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 الإختلاف بينهم من جهة الزي أو المظهر المغرر بالتمايز والكثرة، فجميع الفلاسفة يصبحون - حينذاك - عقلاً واحداً خالداً غير بال ولا فاسد³⁷³.

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. وتندرج المراتب الثلاث بالتساخ والتكامل. فالمرتبة الأولى عنده هي مرتبة إدراك الجمهور، إذ يكون المعقول فيها غير مفصول عن الصور الهيولانية 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 المتساخنة 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

372 الشورى/ 11.

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

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 ينتزل منزلة السعداء»³⁷⁴.

الأصل المولد وحكاية ابن يقظان عند ابن طفيل

أما ابن طفيل (المتوفى سنة 581هـ) فقد اقتفى أثر ابن سينا وحذا حذوه كالقعدة بالقدة 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 كإبن 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 يستثنى حتى مبدأ الوجود الأول، إذ يراه مشتملاً على جميع المراتب الوجودية والكونية التي دونه، فهو الأصل الذي منه ينحدر النظام الواحد على إختلاف مظاهره ورتبه³⁷⁵. وهو بهذا يقول بوحدة الوجود التامة إتساقاً مع منطق قانون الشبه والسنخية.

الأصل المولد ووحدة الوجود النوعية عند ابن رشد

لأول مرة نجد فيلسوف قرطبة العقلي ابن رشد (المتوفى سنة 595هـ) يخلص مع قانون الوحدة والشبه بشكل صريح ومنتظم 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 اللذان خشيا من حدوث التكثر في الذات الإلهية. فبرأي هذا الفيلسوف أن علم الأول بذاته هو عين الذات التي هي عين صور الموجودات متحدة بشكل من الإتحاد البسيط الذي لا يخلو من تفصيل.

³⁷⁴ رسالة اتصال العقل بالإنسان، ص 168-169.

³⁷⁵ ابن طفيل: رسالة حي بن يقظان، تقديم وتحقيق البير نصري نادر، دار المشرق، الطبعة الثانية، 1968م، ص 33-36. كذلك: أعلام الفلسفة العربية، ص 681-682.

فعقل الذات الإلهية لنفسها هو في حد ذاته عقل لجميع الموجودات من دون حيثية أخرى³⁷⁶، تبعاً لقاعدة (بسيط الحقيقة كل الأشياء) المستخلصة من قانون الشبه والسنخية، والتي صاغها المتأخرون من الفلاسفة المسلمين.

وإتساقاً مع هذا المنطق فإن ابن رشد يؤسس نظريته في وحدة الوجود تبعاً لوحدة النوع المستلهمة من نظام الأسباب والمسببات. فقد حل 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»³⁷⁷. وقد اعتقد بأن ذلك هو الظاهر من مذهب أرسطو وأصحابه أو اللازم عن مذهبهم³⁷⁸.

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 بالقوة³⁷⁹. 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، أحسنها 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 الآخر³⁸⁰. وكل صورة إدراكية فوجودها في نفسها ومعقوليتها ووجودها لعاقلها أمر واحد بلا تغاير، وبالتالي يصبح كل عاقل جميع معقولاته، وكلما كثرت المعقولات كلما أصبح التعقل أشدّ عقلية وأكمل ذاتاً وأقوى وجوداً وأزيد أثراً، وهكذا تتفاوت العقول حتى ينتهي الأمر إلى

376 تهافت التهافت، ص 435 و 339.

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

378 المصدر السابق، ص 153.

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

380 تهافت التهافت، ص 215-216.

العقل الإلهي المتمثل في «جميع العقول، بل جميع الموجودات بوجه أشرف وأتم من جميعها»³⁸¹.

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 السخية تمكّن ابن رشد من حل مشكلة الصدور بما يقترب من مأل طريقة المتأخرين من الإشراقيين الذين وقّوا بين السلوكين الفلسفي والعرفاني. إذ لم يتقبل الإتجاه العرفاني تلك النظرية بصورتها القائلة (الواحد لا يصدر عنه إلا واحد). فعلى الرغم من إعتقاده 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 عنه³⁸².

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 الإعتبارية 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 المعلول، إذ بنظرهم أنها لا تقدر في وحدته وبساطته³⁸³.

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 اثبت الصوفية للمبدأ الأول صفات ونسباً مغايرة لذاته عقلاً لا خارجاً، وبالتالي جاز عندهم صدور الكثير عن الواحد³⁸⁴، وعلى هذه الشاكلة أثبت بعض

381 المصدر السابق، ص 202 و 442.

382 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).

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

384 المصدر السابق، ص 80-81.

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 أن تحليله لها يجعله يؤكد لها. فإعتقاده بجواز صدور الكثرة عن الواحد مستمد من منطق إعتقاده بأن هذا الواحد البسيط فيه كثرة صورية مختلفة لا تتنافى مع كونه واحداً بسيطاً³⁸⁵. 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»³⁸⁶.

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 أيضاً³⁸⁷.

وهو بهذا ينحو منحى قريباً جداً من المنحى الذي سلكه الإشراقيون، لا سيما صدر المتألهين، وهو المسلك الذي جمع بين رأي الفلاسفة كالفارابي 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 «أن ما وجدت فيه حرارة ناقصة فهي موجودة له من قبل شيء حر بحرارة كاملة، وكذلك ما وجد حياً ب حياة 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»³⁸⁸. وينطبق هذا الحال على عالم العقول المفارقة الموصوفة بالبساطة والكمال، فهي ليست متغايرة تغاير النوع ولا تغاير الشخص، بل تتغاير بمراتب البساطة في الشدة، بإعتبارها 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

385 تهافت التهافت، ص 231.

386 تفسير ما بعد الطبيعة، ج 3، ص 1649.

387 تهافت التهافت، ص 250.

388 تهافت التهافت، ص 342.

المبدأ الأول الذي نفى عنه مثل تلك الكثرة والتركيب، إذ أنه «يعقل من ذاته معنى موجوداً لا معنى ما مضافاً إلى علة»³⁸⁹.

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 بارتباط 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»³⁹⁰.

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 يعول 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»³⁹¹. 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 يوماً فعلاً واحداً كالحال في بدن الحيوان الواحد المختلف القوى والأعضاء والأفعال، فإنه إنما صار عند العلماء واحداً وموجوداً بقوة واحدة فيه فاضت عن الأول، فأمر أجمعوا عليه لأن السماء عندهم بأسرها هي بمنزلة حيوان واحد.. وقد قام عندهم البرهان على أن في الحيوان قوة واحدة بها صار واحداً وبها صارت جميع القوى التي فيه تؤم فعلاً واحداً وهو سلامة الحيوان، وهذه القوى مرتبطة بالقوة الفائضة عن المبدأ الأول.. فإن كان واجباً أن يكون في الحيوان الواحد قوة واحدة روحانية سارية في جميع أجزائه بها صارت الكثرة الموجودة فيه من القوى والأجسام واحدة، حتى قيل في الأجسام الموجودة فيه 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 واحداً»³⁹².

389 المصدر السابق، ص200-204 و217 و292-293.

390 المصدر السابق، ص181.

391 المصدر السابق، ص420.

392 تهافت التهافت، ص229-231.

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 رتبته³⁹³.

وهذا هو وجه إختلاف الإشراقيين عن الصوفية، فكلا الفريقين يعتقد بأصالة وثبوت الوجود الواحد البسيط ذي المراتب المنتزلة، إلا أن الإشراقيين يعتبرون المبدأ الأول تمام الأشياء وعينها - كلها - من حيث جمعه لكمالاتها، وغيره يعد من المتعلقات المرتبطة به³⁹⁴، 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 تجماع فيها سائر الأعضاء. مما يعني أن الخلاف بين الفريقين ينحصر في موضوع السريان إن كان يخص الذات الإلهية أم فعلها، إذ الصوفية تقول بسريان الذات، والإشراقيون يقولون بسريان الفعل الواجب مع حفظ الذات في عز مرتبتها وعلوها.

أما المشاؤون فهم وإن اعتقدوا بأن الوجود يمثل حقائق متخالفة، لكن إقرارهم بأنه معنى بسيط لجميع الكائنات يجعلهم يقتربون من المعنى الإشراقي الأنف الذكر، بل ربما لهذا السبب كان صدر المتألهين يرى طريقته لا تختلف عن طريقته عند التدقيق والتفتيش³⁹⁵. ولعل أعظم إتفاق للمشاؤون مع الإشراقيين 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 الإشراقيون 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 الإشراقيون، هو ذات العقل الأول الفائض عن المبدأ الواجب باعتبارين 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

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

394 المصدر السابق، ص235-236.

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

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 ينكر 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»، فإما أن يريد به مطلق الوجود، فيشمل بذلك مبدأ الوجود 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؟»، عقّب 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 شيء³⁹⁶. حتى أن السمناني عقّب 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 الهديان إلى الملك الديان؟! تُب إلى الله تعالى لتتجو من هذه الورطة الوعرة التي يستنكف عنها الطبيعيون والدهريون»³⁹⁷.

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 السمناني³⁹⁸، وهو لا يستبعد أن يكون الاختلاف بين المذهبين الإشراقي والصوفي عائداً إلى التفاوت في الإصطلاح وأنحاء الإشارات والتفنن في التصريح والتلويح، مع إتفاقهم على الأصول والدعائم³⁹⁹. مع 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 معاً⁴⁰⁰.

وبرأينا أن ما قصده ابن عربي وراء تمويهاته، هو الاعتقاد بمبدأ واحد في الوجود دون سواه، فهو ينبسط إنبساطاً 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 إطلاقاً⁴⁰¹، وهو بالتالي عين كل شيء، وحقيقته تقتضي الإطلاق واللاحصر⁴⁰². 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 المدبّر له، فهو الإنسان الكبير»⁴⁰³. وهو صورة العالم كظاهر، وهوية هذا العالم كباطن، وحدّه الكامل عبارة عن ظاهر العالم وباطنه⁴⁰⁴. فإن حُدّ بحد فلا بد أن يحد بجميع الحدود، فهو يتعين في كل محدود بحسبه

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

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

398 نفس المصدرين والصفحات السابقة.

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

400 تفسير القرآن لصدر المتألهين، ج4، ص112.

401 الجندي: شرح فصوص الحكم، تعليق وتصحيح الأشتياني، انتشارات دانسگاه مشهد بايران، ص285.

402 المصدر السابق، ص279.

403 المصدر السابق، ص433-434.

404 قال ابن عربي في كتاب (المعرفة): «الناس يعتقدون أن العالم هو الظاهر والحق غيب لم يبد، وأهل الله يتحققون أن الحق هو الظاهر والعالم غيب لا يظهر قط ولن يظهر أبداً». كما ذكر قائلًا: «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:

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 محدود⁴⁰⁵. فهو الكثير الواحد، الكثير بالصورة والواحد بالعين، مثلما أن الإنسان واحد لكن أفراده لا تنتهي 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..»⁴⁰⁶.

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 مكانه قبل أن يخلق الخلق بأنه كان في «العماء» الذي ما فوقه هواء وما تحته هواء⁴⁰⁷. 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 كنا «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»⁴⁰⁸.

هكذا ليس في الوجود عند ابن عربي إلا عين واحدة هي عين الوجود الحق، تعين في مرتبة الجمع فكان واحداً إلهياً، وفي مرتبة الخلق فكان كثيراً خلقاً. فكل من «الوحدة والكثرة والجمع والفرق والحق والخلق والإطلاق والتقييد والتعيين واللاتعيين والظهور والبطون، نسب نفسية له ولا تحقق لها بدونه، فما ثم موجود إلا هو»⁴⁰⁹. وبذلك فإن لحقيقة الوجود الحق مراتب لا يتناهى ظهورها في التعيين والتشخيص «فأول مراتبها

فما نظرت عيني إلى وجه غيره ولا سمعت أذني خلاف كلامه (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).

⁴⁰⁵ شرح فصوص الحكم، ص277.

⁴⁰⁶ المصدر السابق، ص599.

⁴⁰⁷ العماء هو الحضرة الأحدية التي لا يعرفها أحد غير الحق تعالى، كما جاء عن النبي (ص) أنه قال حين سئل (ابن كان ربك قبل أن يخلق الخلق)، فقال: كان في العماء. وقيل أن العماء هو الحضرة الواحدية الحائلة بين سماء الأحدية وبين أرض الكثرة الخلقية، وهذه الحضرة تتعين بالتعيين الأول لأنها محل الكثرة وظهور الحقائق والنسب الأسماوية، وتسمى بحضرة الجمع بين أحكام الوجوب والإمكان والحقيقة الإنسانية (عبد الرزاق القاشاني: إصطلاحات الصوفية، تحقيق وتعليق محمد كمال ابراهيم جعفر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1981م، ص131-132).

⁴⁰⁸ شرح الفصوص للجندي، ص432.

⁴⁰⁹ المصدر السابق، ص341.

إطلاقها وعدم انحصارها ولا تعيينها عن كل قيد وإعتبار، والمرتبة الثانية تعيينها في عينها وذاتها بتعين جامع لجميع التعينات الفعلية المؤثرة وهي مرتبة الله تعالى، ثم المرتبة التفصيلية لتلك المرتبة الجمعية الأحادية الإلهية، وهي مرتبة الأسماء وحضراتها، ثم المرتبة الجامعة لجميع التعينات الإنفصالية التي من شأنها التأثير والإنفصال.. والتفريد ولوازمها، وهي المرتبة الكونية الخلقية. ثم المرتبة التفصيلية لهذه الأحادية الجمعية الكونية، وهي مرتبة العالم، ثم هكذا في جميع الأجناس والأنواع والأصناف والأشخاص والأجزاء والأعضاء والأعراض والنسب، ولا يقدر كثرة التعينات وإختلافها وكثرة الصور في أحدية العين، إذ لا تحقق إلا لها في عينها وذاتها، لا غير، لا إله إلا هو، فالعين بأحدية الجمع النفسي الفيضي الوجودي سار في جميع هذه المراتب والحقايق المترتبة فيها. فهو فيها هي عينها لا غيرها، كما كانت هي فيه في المرتبة المذكورة الأحادية الجمعية الأولى هو لا غيره، كان الله ولا شيء معه.. فافهم»⁴¹⁰.

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 أن واحد. فهناك وحدة عضوية تحتضن جميع المراتب من غيب الهوية وحتى أدناها، مما يجعلها غير واقعة في التعيين ولا الحد ولا الحصر. كما أن 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 للوجود الحق في كل مرتبة شأنًا وتعيينًا، فمن حيث «كونه متعيناً في مرتبة الإلهية هو عين الله⁴¹¹، 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). فاذاً ولا تخط بين المراتب ولا تخطب خبط عشواء في الحقايق والمذاهب. ثم الوجود الحق من كونه متعيناً في المرتبة الخلقية المنفصلة 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 بوجوهها المعتبرة، ولا تغفل عن الحقيقة الوجودية المطلقة الظاهرة في المراتب كلها..»⁴¹².

410 المصدر السابق، ص613.

411 هناك من اعتبر مرتبة الإلهية تمثل مراتب الأحادية والواحدية والوحدة، ولا يجوز إطلاقها على

مراتب الكون والخلق (التهانوي: كشاف إصطلاح الفنون، مكتبة خيام في طهران، 1967م، ص1464).

412 شرح الفصوص، ص340.

وتتشكل حقيقة هذا الوجود الواحد بأشكال شتى، فتظهر «حَقّاً خلقاً إلهياً مألوهياً رباً مربوباً، فإن الحقيقة المطلقة في عينها يتساوى نسبة التعيين إليها من حيث هي هي، لتساوي اقتضائها الذاتي لهما معاً، فالأمر الخالق هو المخلوق (والأمر المخلوق الخالق) طرداً وعكساً»⁴¹³.

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 الإلوهية، 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 ومجالها فإن كمالاته تعرف هي الأخرى بالتبع⁴¹⁴.

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 أن 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 والشمس⁴¹⁵.

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

413 المصدر السابق، ص337.

414 شرح فصوص الحكم للجندي. كذلك: الفصوص والتعليقات عليه، ج1، الفص الخامس، ص81، وج2، ص60-61.

415 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.

حيث ظهور سلطانك 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، فنالوا ما نلت وما توجه الخطاب من الأحدي الذات إليك خاصة»⁴¹⁶، وقوله: «فرضى الله عن عبده فهم مرضيون ورضوا عنه، فهو مرضي، فتقابلت الحضرتان تقابل الأمثال، والأمثال أصداد، 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»⁴¹⁷.

وأنشد في بيت من الشعر:

ويعبدني وأعبده

فيحمدني وأحمده

وجاء في شرح الجندي لهذا البيت أنه «يعني يحمدني الحق على كمال قابليتي وحسن قبولي لنور وجوده وإظهار صورته على ما هي عليها من غير تغيير، وأحمده اعرفه بالكمالات التي ظهر بها في أو ظهرت بها فيه، ويعبدني، أي يطيعني لما سألته بالإجابة»⁴¹⁸.

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 أنانياتها وأنياتها الفرقانية نحن»⁴¹⁹.

كما جاء في تفسير الجندي لآية ((الحمد لله رب العالمين)) أنها «ثناء من الحق على نفسه بألسنة العالمين، أو ثناء العالمين على الله بألسنة الحق أو ثناء الحق على الحق بألسنة الحق من كونه عين العالمين ومن كون العالمين عين الوجود الحق المتعين في

416 شرح الفصوص، ص385-386.

417 المصدر السابق، ص386.

418 المصدر السابق، ص356-357.

419 المصدر السابق، ص466-467.

أعيان العالمين، فثناء من العالمين على الحق أو على العالمين من بعضه لبعض،
فتدبر...»⁴²⁰.

وتتكشف هذه المشاكلات - بين الإنسان والحق - بصراحة أكثر لدى القنوني (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 يضاهاه 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. وأيضاً فإن هناك 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. وكذا 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 الربانية⁴²¹.

وفي مذهب ابن عربي أن الأشياء أو الأسماء بعضها يشبه البعض الآخر، فمن جهة يكون بعضها عين البعض الآخر، ومن جهة أخرى تكون عين الحق. فهو يتبنى رأي العارف أبي القاسم بن قسّ الاندلسي (المتوفى سنة 546هـ)، فيقول: «فقد بان لك بما هو كل إسم عين الإسم الآخر وبما هو غير الإسم الآخر. فيما هو عينه هو الحق، وبما هو غيره هو الحق المتخيل...»، حيث لكل إسم ناحيتان، إحداهما تدل على الصفة الخاصة به، والأخرى تدل على الذات الإلهية. فهي متحدة به من وجه ومختلفة عنه من وجه آخر⁴²². لذلك وظّف ابن عربي بعض الآيات القرآنية لإسناد فكرته عن الشركة في الأسماء، كما في قوله تعالى: ((قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن))⁴²³، فأسم الله هو عين إسم الرحمن، وعين كل إسم من الأسماء الإلهية⁴²⁴.

المصدر السابق، ص284. 420

القنوني: مرآة العارفين، مع الترجمة الانجليزية لحسن عسكري، لندن، ص19-21 و37-38. 421

الفصوص والتعليقات عليه، ج1، الفص اليوسفي (التاسع)، ص104، وج2، ص112-113 و254. 422

الإسراء/110. 423

المصدر السابق، ج1، الفص الثالث والعشرين، ص190-191، وج2، ص283. 424

وتتخذ ظاهرة الشبه والمشاكلة للتعينات والظهورات والإيجاد والخلق داخل وحدة الوجود الشخصية شكلاً ثلاثياً ثابتاً لتفسر 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 الثلاثة⁴²⁵. 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 موجود⁴²⁶.

فبحسب عملية التثليث هذه؛ أن 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 يشير ابن عربي في بيته الشعري:

تثلث محبوبي وقد كان واحداً

كما صيروا الأنا

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 باعتبارها تقتضي وجود الذات الإلهية والإرادة وقول (كن)، كما في قوله تعالى ((إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون))⁴²⁷، مما يقتضي وجود فردية ثلاثية في الشيء ليتم خلقه، فلا بد من شئئية 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 الإتحاد بين عنصرين لإنتاج ثالث، أو الإتصال بين الذكر والأنثى لإنتاج النسل⁴²⁸، كما هو المسمى همّة في عالم الأرواح، إذ يعبر عن التوجّه الإلهي نحو الطبيعة وفتح صور العالم فيها، وأيضاً فهو المسمى بترتيب المقدمات في عالم المعاني والإنتاج العقلي، إذ النتيجة لا تتولد إلا عن مقدمتين منطقيتين⁴²⁹.

⁴²⁵ ابن عربي: الفتوحات المكية، تحقيق وتقديم عثمان يحيى، مراجعة وتقديم ابراهيم مذكور، اصدار المجلس الأعلى للثقافة في القاهرة، 1405 هـ - 1985 م، ج9، ص172، وج1، ص309. كذلك: ابن عربي حياته ومذهبه، ص268.

⁴²⁶ كتاب الألف، من رسائل ابن عربي، ج1، ص5. والفتوحات المكية، دار احياء التراث العربي، الطبعة الأولى، 1418 هـ - 1998 م، ج1، ص322.

⁴²⁷ سورة النحل/ 40.

⁴²⁸ طبقاً للنسخة يقول ابن عربي بهذا الصدد: «وأعظم الوصلة النكاح وهو نظير التوجّه الإلهي على من خلقه على صورته ليخلفه».

⁴²⁹ الفصوص والتعليقات عليه، ج2، ص322-323 و332-333. والفتوحات المكية، ج1، ص310.

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 يستقر 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 لننتهي تتبعنا للإستكشافات الخاصة بقانون الشبه والوحدة لدى الفلاسفة والعرفاء عبر التاريخ، حيث سنكتفي هذه المرة بالتعرف على أبرز ما ظهر من تلك الإستكشافات لدى كل من شيخ الإشراق السهروردي وصدر المتألهين الشيرازي.

الأصل المولد 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. 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 الخاصة⁴³⁰.

وفي الرؤية الإشراقية للسهروردي نجد إمتثالاً وتنظيراً واعياً لمذهب افلاطون في المثل لحل مشكلة وجود الكثرة والتنوع في عالم الطبيعة، الأمر الذي جعله يصف هذا الفيلسوف رئيساً للإشراقيين في قبال أرسطو زعيم المشائين. فهو يقيم الوجود على المبدأ الأول الذي يصفه بـ «نور الأنوار»، حيث منه تنشأ طبقات الأنوار المتباينة.

السهروردي: المشارع والمطارحات، مصدر سابق، ص433.

فهناك أولاً العقول المتسلسلة والمترابطة في ما بينها بنظام العلة والمعلول، وهي المسماة بالعقول الطولية. كما أن 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 النوع⁴³¹، وهي المسماة عنده بالعقول العرضية أو أرباب الأنواع، بإعتبارها عللاً لما تحتها من الأنواع. ويطلق عليها أحياناً الأسماء الإلهية أو أسماء الله الحسنى⁴³²، 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 الأمطار⁴³³.

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 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 الإختلاف بين الأنوار المجردة العقلية لا يكون بالنوع وإنما بالنقص والكمال، طبقاً لنظرية الإمكان الأشرف التي عدها من القواعد الإشرافية⁴³⁴، ربما لكونه ينسبها إلى افلاطون وغيره من الحكماء القدماء، وسبق أن عرفنا كيف أن افلاطون كان يؤسس مذهبه عليها. وهو يفعل الشيء

431 المبدأ والمعاد لصدر المتألهين، ص190-192.

432 تتعلق فكرة أرباب الأنواع بكل من الإتجاه الصوفي والإشراقي مع شيء من الإختلاف. فالإتجاه الصوفي يعدها أسماء الله تعالى، بينما يعتبرها الإتجاه الإشرافي مربوبات لأسمائه تعالى. لكن المال واحد كما هو واضح (انظر تعليقات الاستاذ حسن حسن زادة آمل على كتاب مصباح الأنس لابن فناري، انتشارات فجر في طهران).

433 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 وهي اكرم 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 وعبدوه، فخفض 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).

434 السهروردي: حكمة الإشراف، ضمن مجموعة مصنفات السهروردي، مقدمة وتصحيح هنري كربين، انجمن إسلامي حکمت و فلسفة ايران، 1397 هـ، ص154.

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 ان الطريقة التي اعتمدها السهروردي في المسانخة لم تستمد كفيتهها 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 الأنوار⁴³⁵.

وهو في طريقته الجديدة هذه يجسد طبيعة المسانخة والشبه بين ذات 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 ايجادها. فوجودها هو نفس حضورها لديه. ومع أنه يعترف بالتعدد في الإضافات «الإشرافية» للمبدأ الأول، إلا أن ذلك لا يوجب تكثراً في ذاته كما يرى، وكذا تجدها لا يوجب تغييراً فيها⁴³⁶.

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 كماله للأشياء في حد ذاتها قبل وجود الأشياء⁴³⁷. لذا أقرّ بالعلمين معاً؛ كصورة توفيقية تجمع بين المشائية والإشرافية 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 الإشرافية 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 وتتعاقد وتحضر وتغيب، نظراً لضيق وعائها الوجودي، لكنها قياساً بمبدعها تكون

435 المشارع والمطارحات، ص465.

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

437 المبدأ والمعاد لصدر المتألهين، ص115.

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 والبعد⁴³⁸.

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 فحسب⁴³⁹.

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 بالجزئيات المادية على وزان فاعليته لها، فإن جهة الإيجاد للأشياء والعالمية بها فيه واحدة، كما بُرهن عليه، فوجود الأشياء له عين علمه بها»⁴⁴⁰.

والواقع أن 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، وانه يمثل عين الإرادة التي لا يجوز بنظر الفلاسفة أن تتأخر وتتخلف عن التعلق بالمرادات أزلاً ما دامت تنطوي 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 وغيبية في بعض أوعية الوجود⁴⁴¹. 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 بارمنيديس - كما سبقنا الإشارة إليه. ونجد لهذا المعنى انعكاسات لدى بعض الفيزيائيين، فمثلاً إن الفيزيائي الفيلسوف ديفيد بوم قد فسّر الحركة الكونية بالكون السكوني ضمن نظريته (الضمنية) حول وحدة الوجود، وهي ان الحركة ليست انتقالاً

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

439 تحفه، ص264.

440 إيقاظ النائمين، ص29. وتحفه، ص260.

441 الأسفار، ج1، ص128-129.

في الزمان والمكان، بل درجات متفاوتة من الكشف موجودة كلها في ذات الوقت. فهناك حاضر فحسب وفيه تظهر درجات الكشف وصوره⁴⁴².

الأصل المولد والمحاولات التوفيقية عند صدر المتألهين

مثلما رأينا كيف أن افلوطين قد جمع ونظّم كل ما ورد إليه من آراء فلاسفة اليونان حول الوجود، فكذا هو الحال مع الملا 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.

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، فكل منهما جسد وروح، وإذا كان جسد الإنسان وروحه معلومين، فإن جسد العالم المعبر عنه بالإنسان الكبير هو الكون بسماواته 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 الغذائية والنامية والمولدة والجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة - كما وسعت أرض قابلية

⁴⁴² جون بريجز: الكون المرآة، ترجمة نهاد العبيدي، مراجعة قدامة الملاح، دار واسط، بغداد، 1986م، ص82، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com. وانظر أيضاً كتابنا: منهج العلم والفهم الديني.

الجسد⁴⁴³. كما مائل بين العالمين الكبير والصغير، فكل منهما أربعة مقامات ذكرها بالتفصيل⁴⁴⁴. وناظر بين كل من الخلق والبعث لكل من الإنسانين الأكبر والأصغر، فالخلق للجسم والبعث للروح في كليهما، فكما تنفطر السماء وتنتثر الكواكب وتتكدر النجوم وتتكوّر الشمس وتزلزل الأرض وتذكّ الجبال وتحشر الوحوش، فكذا يحصل مع العالم الأصغر حيث تنفطر سماؤه التي هي أم دماغه، وتنتثر كواكبه التي هي قواه المدركة، وتتكدر نجومه التي هي حواسه، وتتكوّر شمسها التي هي قلبه ومنبع قواه وحركته الغريزية، وتزلزل أرضه التي هي بدنه، وتذكّ 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 الإنسان⁴⁴⁵.

كما مائل بين العالم والذات الإلهية، باعتبار 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، باعتبار أن حقيقة المعلول تنبعث من ذات العلة، للسنخية 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 الوحدة⁴⁴⁶.

كما ومائل بين الإنسان والذات الإلهية اعتماداً على أثولوجيا افلوطيين، فاعتقد بوجود عوالم متعددة ومتساختة 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 ويدوق 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

443 انظر كتب صدر المتألهين: أسرار الآيات، مقدمة وتصحيح محمد خواجوي، انتشارات انجمن إسلامي حكمت و فلسفه ايران، 1402هـ، ص93-94 و109. والمظاهر الإلهية، تحقيق وتقديم وتعليق جلال الدين اشتياني، چاپخانه خراسان في مشهد، ص62-63. ومفاتيح الغيب، ص87-88. وتفسير صدر المتألهين، طبعة انتشارات بيدار، قم، تصحيح محمد خواجوي، ج4، ص166-167.

444 أسرار الآيات، ص68-70.

445 المظاهر الإلهية، ص63.

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

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 فله 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 مثاله⁴⁴⁷. وهذا التناخ 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 وجنوده⁴⁴⁸.

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»⁴⁴⁹.

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»⁴⁵⁰.

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 الشديد والضعيف فلا تزيد المرتبة القوية منه على المرتبة الضعيفة بشيء

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

448 الشواهد الربوبية، ص352-353.

449 الأسفار، ج7، ص236.

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

آخر غير النور، كما لا تفقد المرتبة الضعيفة من حقيقة النور شيئاً، ولا تختلط بالظلمة، فكل مرتبة هي ذات الحقيقة المتمثلة بالنور⁴⁵¹.

وظهر مثل هذا التناقض في التردد لدى الأهرى 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، مستنداً على ذلك بما ينقض إعرافه الأول، بمثال من واقع الطبيعة، وهو أن الحركة ليست من جنس الحرارة مع أنها علة لها، إذ الحرارة من الكيف، والحركة فصل شامل للكيف والأين والوضع وغيرها⁴⁵².

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. فحول الطبيعة العقلية أنه كغيره من الفلاسفة اعتبر الصور المادية في الخارج ظللاً 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)⁴⁵³. لذا تكون الصور المادية ظللاً 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، كإن تكون عقلية، فوجودها في نفسها ومعقوليتها ووجودها لعاقلها 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 تفسير؛ 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 أثراً، وبدا تتفاوت درجات العقول المفارقة بعضها فوق بعض

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

452 قارن ما جاء في صفحات كتاب: الأقطاب القطبية، لعبد القادر بن ياقوت الأهرى، مقدمة وتصحيح محمد تقى دانش پژوه، انجمن فلسفة ايران، 1399هـ، ص24-25 ووص34.

453 لاحظ الأسفار، ج8، ص369 وحاشيتها.

حتى ينتهي الأمر إلى المصدر الأول المتمثل في واجب الوجود. بل الأمر لا يقتصر على اتحاد 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 أيضاً⁴⁵⁴.

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 إتحداهما 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 للعلّة، ولا كونهما معلولين لعلّة أخرى، بل بينهما علاقة لزومية من وجه، كالعلاقة المفترضة بين النفس 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 تعيينها الشخصي وحدوث هويتها النفسية، وبالتالي فإن بينهما علاقة لزومية لا كمعية المتضايقين، ولا كمعية معلولي علة واحدة، بل كمعية شئيين متلازمين بوجه ما؛ كالتلازم بين المادة والصورة، فالبدن علة مادية للنفس بما لها وجود نفساني⁴⁵⁵.

هكذا يكون الوجود عند صدر المتألهين وغيره من الفلاسفة عبارة عن إدراك وعقل. فهو يبدأ بالعقل وينتهي به عند الصور الطبيعية المُعدّة 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 والآخر، وتلك من عالم الدنيا والشهادة⁴⁵⁶، رغم أنه يعترف بأن مرتبة التمثل الخيالي ضعيفة الحضور قياساً بالتمثل الحسي الأقوى منه⁴⁵⁷، 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.

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

455 الأسفار، ج8، ص382-383.

456 المبدأ والمعاد للشيرازي، ص439-440.

457 المصدر السابق، ص152.

وهناك بيتان من الشعر لدى ابن عربي جاء فيهما قوله:
 فإن قلت بالتنزيه كنت مفيداً وإن قلت بالتشبيه كنت محدداً
 وإن قلت بالأمرين كنت مسدداً وكنت إماماً في المعارف سيداً
 ومضمون هذين البيتين يلتقي مع ما يقوله المثبتون للصفات التشبيهية، لكن ليس
 كمثلته 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 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.

ويذكر 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، وحدوا الجوهر الإلهي بأنه روح عقلي ناري ليس له صورة ثابتة، حيث يمكنه
 التشكل بأي شكل يريد ويتشبه بالكل⁴⁵⁸.

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 غراره وسنخه ما هو أرفع وأكمل
 منه في سائر المراتب العليا؛ بما فيها مرتبة الذات الإلهية. وبالتالي فما من جسم نتخيله
 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 الملا صدرا الشيرازي 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 يفصل كيفية هذا الجسم وعلاقته بسائر أنواع
 الأجسام الأخرى، نازعاً على ذلك نزعة افلوطينية واضحة.

فبإعتقاده 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

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

هو جماد بعينه؛ لكنه متغذ ونام وموآد، فجسميته أكمل من جسمية الجمادات والمعادن، ومنه ما يزيد على ذلك بالحس والحياة الحسية، ومنه ما هو أكثر من ذلك بأنه ناطق ومدرك للمعقولات، وفيه ماهيات الأجسام الأنفة الذكر، حيث تكون موجودة بوجود واحد جمعي لا تضاد بينها؛ بإعتبارها موجودة على وجه أطف وأشرف، وهو وجود الإنسان. ثم أن الإنسان له عوالم متعددة كما جاء في (أثولوجيا)، أخسه 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 أناها 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 سمياً 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))⁴⁵⁹، 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 كالأجسام⁴⁶⁰، وهو مستوحى من قانون الوحدة والشبه والسنخية. بالرغم من أنه في كتاب (مفاتيح الغيب) نفي أن تكون الحقائق العلوية جسمانية⁴⁶¹، الأمر الذي يجعله واقعاً في التردد إن لم نقل أنه كان يعني بهذا النفي نفي الجسمية بمعناها الطبيعي والنفسي.

ومع أن صدر المتألهين كان صريحاً وواضحاً تماماً في مقالته حول وحدة الوجود، إلا أنه مع ذلك جسّد لحظة هي أبلغ لحظات صور التردد التي شهدتها 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 المنتزل، إلا أنه هو الآخر مع بعض تلامذته لم يسلم من هذا الإتهام.

الرحمن/29 و31.

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

461 مفاتيح الغيب، ص95-96.

وواقع الأمر أن لصدر المتألهين نصوصاً كثيرة تبدي تردداً واضحاً بين القول بوحدة الوجود العضوية، والقول بوحدة الوجود النوعية كما لدى ابن رشد وطريقة الإشراف 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 إعتبارية وجود الغير مطلقاً. إذ استظهر من كلماته أنه يعتبر الوجودات الإمكانية تطورات وشؤوناً للوجود الواجبي الأول، وهي إعتبارات وحيثيات للنور القيومي. فاتهمه على ذلك بمقالة وحدة الوجود والموجود الذي له تنزلات إعتبارية ملحوظة بلحاظ العقل من غير أن يكون لها حقيقة وحيز في الواقع، فليس في العين وجود غيره أبداً⁴⁶².

فصحيح أن صدر الحكماء أكد بأن الممكنات هي محض الفقر والتعلق والظل للوجود الواجبي، إلا أنه في الوقت نفسه اعتبرها 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»⁴⁶³.

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 مرآة 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 المضيء في النورية، فلا محالة نشأت من هذا الظهور الثانوي - الذي هو نزول الوجود الواجبي بعبارته، والإضافة بعبارته 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 مرآة الماهيات بحسبه، لا أن بحسب ذاتها ظهورات متنوعة وتجليات متعددة، كما توهمه بعض، وإلا يلزم انثلام الوحدة الحقّة تعالى»⁴⁶⁴.

462 قرّة العيون، ص 181.

463 المصدر السابق، ص 181.

464 نفس المصدر، ص 190-191.

وتأييداً للمسعى الصوفي صرح في محل آخر فاعتبر أنه كلما اشتدت معرفة العارف بالجلء والظهور، فإن الشوق يزداد حدّة وقوة، وبالتالي تزداد حركة العارف وسعيه، ومن ثم تكمل المعرفة كشافاً 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 إثنينية في الواجب الحق⁴⁶⁵.

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»⁴⁶⁶.

ومما له دلالة أقوى على المعنى الصوفي لوحدة الوجود إعتباره «كون الموجود والوجود منحصرًا 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 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 نيّرة 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 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 ساكنًا))⁴⁶⁷، أي يكون بحيث لا ينشأ منه فيض وجوده وظل وجوده، ثم جعلنا الشمس عليه دليلاً، وهو ذاته بإعتبار 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))⁴⁶⁸، 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

465 صدر المتألهين: كسر أصنام الجاهلية، تحقيق وتقديم محمد تقي دانش پزوه، مطبعة جامعة طهران،

1962م-1340هـ. ش، ص79-80.

466 المظاهر الإلهية، ص11.

467 الفرقان/45.

468 الفرقان/46.

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 المحققون»⁴⁶⁹.

ومع أن هذا النص صريح بجعل الأشياء عين الحق بسريان الذات على الممكنات، إلا أن خضوع فيلسوفنا لمنطق التردد جعله بعد صفحات من مقالته هذه يعود ليوجّه مقالة الصوفية توجيهاً فلسفياً، وكأنه بذلك ينقض 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 المفسد 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 والمتمثل في فعله تعالى، وهو غير منحصر في حد معين من القدم والحدوث والتقدم والتأخر⁴⁷⁰.

وليس النزاعي 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)، إذ جاء في قوله: «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. وإن شئت أن تتعقل ذلك فانظر إلى حياتك وتقييدها بك فإنك لا 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 مرّة. 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)»⁴⁷¹. وقد سنّع الشيخ الإحسائي على الفيض الكاشاني عند شرحه لرسالة (عرشيه) لصدر المتألهين، وقال متهكماً: «قل أنا الله ولا تخف فإنك بالتصريح تستريح وتريح»⁴⁷².

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

470 الأسفار، ج2، ص327-330.

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

472 فلاسفة الشيعة، ص356.

وهناك من وجّه 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 بقدّم وحدث، حيث يكون في العوالي قديماً، وفي السوافل 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 بقدّمه، وبالنسبة إلينا حادثاً بحدوثنا⁴⁷³.

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 والتقييد، 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 عزّ وجل ((رفيع الدرجات ذو العرش))⁴⁷⁴، 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 والتقييد، ولا طريق إلى العلم به بوجه»⁴⁷⁵.

وقوله أيضاً وهو يصف الله تعالى: «هو عين الأشياء فهو محدود بحدود كل ذي 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»⁴⁷⁶.

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.

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

474 غافر/15.

475 الفيض الكاشاني: كلمات مكنونة، تصحيح وتعليق عزيز الله القوجاني، انتشارات فراهاني، تهران، ص16-17. كذلك: كاظم الرشتي: شرح آية الكرسي، طبعة حجرية، مكتبة أدبيات مشهد.

476 المصدر السابق، ص44.

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 أن 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 «الإعتبرات» 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 البسيط⁴⁷⁷. وهذا الموقف يتفق مع طريقة صدر المتألهين الذي عمل على التوفيق بين الفلاسفة والصوفية. فهو أيضاً نقد طريقة «الإعتبرات» 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 إعتبرات نسب الذات الإلهية. وهم تارة يطلقون على الصادر الأول بأنه نسبة عقلية سابقة على سائر الإعتبرات، 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 المخلوق به والحقيقة المحمدية وروح الأرواح والإمام المبين، كما ويسمى كل شيء وغير ذلك من الأسماء⁴⁷⁸.

على أن هناك من وجه 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 إعتبرين 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 فستحکم بأن الصادر الأول هو العقل الأول لأنه أشرف أجزاء ذلك العالم وأتم مقوماته بإعتبره يمثل كل الأشياء. وهكذا الأشرف فالأشرف، إذ العقل الأول هو عين العالم ككل، والإختلاف بينهما هو من حيث الإجمال

477 تهافت التهافت، ص 249-250.

478 كتاب المسائل، من رسائل ابن عربي، ج1، ص 10-9.

والتفصيل، مما يعني أن صدور العالم وإبداعه يصبح بكليته 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 العالم⁴⁷⁹.

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 آخر⁴⁸⁰. إذ تكون ذاته في هذه المرتبة مجلاة يرى بها وفيها صور جميع الممكنات المسماة بالأعيان الثابتة، من غير حلول ولا إتحاد⁴⁸¹. ففي هذه المرتبة يعقلها في حد ذاته لا في العقل الأول ولا في غيره، خلافاً لطريقة الفارابيين وغيرهما من المشائين. ومع هذا فإن ذلك لا يחדش بوحدته، إذ العلم بهذه الصور هو عين علمه لذاته من دون إختلاف، بل أنه عين الذات، كما أن الصور هي عين الذات أيضاً بحسب الحقيقة والوجود وإن كانت غيره من حيث التعيين والتقييد⁴⁸²، لذا فعقله لذاته هو عقل جميع ما سواه، فيثبت أن 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 آخر⁴⁸³.

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 الشهودي فإنه يقتضي بدوره إفتراض السنخية بين وجود المبدأ وحضوره من جهة، وبين وجود الأشياء وحضورها من جهة ثانية. فميرر الإعتقاد بالشهود الحضوري لوجود الأشياء يستند إلى قاعدة العلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول. فحال تعقل الباربي تعالى لذاته المتمثلة بكل الأشياء، يستلزم عنه تعقل معلولها القريب، وبتعقله يتعقل

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

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

481 الشواهد الربوبية، ص40.

482 الأسفار، ج6، ص261-262.

483 نفس المصدر، ص271.

معلول معلولها، وهكذا على التسلسل⁴⁸⁴. 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 الهيولي. 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 صورها⁴⁸⁵.

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، أولاً 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 الحكمية⁴⁸⁶.

مجمل التطورات التي لحقت بدينامو التفكير 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 يكشف 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.

484 المصدر السابق، ص 273- 275. كذلك: المبدأ والمعاد، ص 90.

485 انظر كتب صدر المتألهين التالية: الأسفار، ج 6، ص 283-284. والشواهد الربوبية، ص 52. والمبدأ

والمعاد، ص 122 و 491. ومفاتيح الغيب، ص 270. كذلك: تحفه، ص 256 و 251.

486 الأسفار، ج 6، ص 284.

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 لمقالته 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 المشاكلة 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 الموجودات.

أما افلاطون فأهم ما لديه من جديد هو تقسيمه للعالم - تبعاً لعلاقة الأصل والشبه - إلى عالم علوي مثالي وعالم سفلي كوني. فهذا التقسيم كان له الأثر الكبير في تفسير الكثرة في العالم الأرضي لدى الإشرقيين 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 - كشافاً جديداً يخص تحويل علاقة الشبه بين الموجودات كمعقولات إلى علاقة إتحاد، كإتحاد العقل والعقل والمعقول.

في حين مع الافلوطينية والهرمسية وجدنا أن هناك نوعاً من التردد. فبينما يتجه نوميديوس 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، فأبي 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 تنثية الوجود على الطريقة الطاليسية، كما رأيناها حريصة على توظيف العدد وإظهار التماثلات، إلى حد جعلت منطق الأصل والشبه يقع بحالة من التسيب. لكن أهم ما نجده عند الإسماعيلية، وبالخصوص لدى إخوان الصفا، هو التلويح إلى اعتبار 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 يحول من خلالها حالة التردد إلى نوع من العلاقة المزدوجة، فطريقته تقضي 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 «الإعتبرات» 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 يلوح 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

نظر له معاصره العارف ابن عربي من وحدة عضوية للوجود. حيث حوّل ابن عربي دلالة المشابهة إلى علاقة حقيقتها الإتحد والوحدة الشخصية.

أما فيلسوف الإشراف السهروردي فأهم ما رأينا لديه هو توظيفه لمقالة المثل الافلاطونية لتفسير الكثرة والتنوع وفقاً لقانون السخية، 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 الإعتبارين العقلي والجسمي للوجود، إذ انفرد في القول بالجسم الإلهي تبعاً لمنطق السخية الذي وظفه للتوفيق بين الفلاسفة والعرفاء حول عدد من القضايا.

أما بخصوص الترددات التي ظهرت وسط الفلاسفة والعرفاء حول علاقة السخية بالمبدأ الأول، فقد عرفنا بأن مبررها يعود إلى الخوف من جعل المبدأ الأول متكرراً وشبهياً 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 والسخية محفوظة بين الأشياء والصادر الأول كبديل مناسب.

والواقع أن هذا الإختيار 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 وجليّة، 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. مما 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 أن هذا الأمر لا يخلق عند الفلاسفة متاعب فلسفية، لأن الكثرة والوحدة والشبه كلها متعينة لدى الفعل الإلهي بغض النظر عن ماهية الذات التي أوجبت. وإن كان المنطق السليم يجعل من هذا الظل حاكياً لأصله بلا تردد، طبقاً لمنطق السخية.

الفصل السابع:

حقول النظام الوجودي

أصبح من الميقن - بعد أن انتهينا من البحث السابق - أن الرؤية الفكرية التي أسسها الوجوديون خلال العهود الإغريقية والرومانية والإسلامية تتبع 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 تتبع 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؛ لبدا 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 هرمني يعيب صراحة طريقة العقل الفلسفية في التفكير ويراهها عديمة الجدوى. وهو عوضاً عن هذا الفضول العقلي يدعو إلى تفريغ القلب بالعبادة والشكر⁴⁸⁷. 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، ويلفظون بأصوات لها قوة التأثير

لاحظ النص في: تكوين العقل العربي، ص 167

فتمارس سلطة سحرية بمجرد النطق بها. والأمثلة كثيرة على رواج هذا الميل إلى التصوف وطلب النبوة خلال القرون الأولى للميلاد»⁴⁸⁸.

وقد كان شيخ الافلوطينية نومينيوس 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 الإنفصال عن كل شيء والتحرر من كل شيء، المعرفة التي هي عبارة عن رؤية مباشرة يتحد فيها الرائي والمرئي إتحاداً تاماً»⁴⁸⁹.

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. فالإتحاد الذي يقرّه العرفاء، كنتاج معرفي قائم على علاقة الشبه، لا يقرّه الفلاسفة، لإختلاف فهمهم المتعلق بطبيعة العلاقة الوجودية التي تؤصرها 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 هرمتي 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 عصية 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»⁴⁹⁰.

فبحسب هذا المنظار أن العقل الفلسفي ليس جديراً باشباع المعرفة والتعبير عن كنهها، فهو قاصر عن إدراك الحقيقة والإتحاد معها والتذوق بها وتحصيل السعادة عندها. ومع ذلك فإن العرفان لم يأت ليبيطل هذه الفلسفة وينفض يده عنها، بل جاء ليصح مسارها ويتم رؤاها. وهو الحال الذي تكرر داخل الثقافة الإسلامية، حيث لم يكن التمايز بين العرفان والفلسفة تمايزاً ضدياً. ففي الغالب أن الفيلسوف لا يخلو من عرفان، كما أن العارف لا يخلو بدوره من فلسفة. فهذه الوجهة التوفيقية هي التي سادت لدى الوجوديين في الحضارة الإسلامية، حتى نُظر لها مؤخراً ضمن خط ما

488 المصدر السابق، ص168.

489 المصدر السابق، ص172.

490 المصدر السابق، ص167.

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 الإشرافي، 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 الإشرافيين، 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 بأن «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 الإلهي⁴⁹¹.

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»⁴⁹²، وإن النفس «هي بالقوة جميع الموجودات»⁴⁹³. 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 أكمل⁴⁹⁴، 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 البراهين⁴⁹⁵. 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 والسفلي⁴⁹⁶.

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 يبتدىء بالتعلم فينتهي لا محالة إلى الحدس. وأن الحدس ينتج عبر الإتصال بالعقل الفعال الذي ترسم فيه صور الأشياء مع الحدود الوسطى والبراهين اللائحة والدلائل الواضحة، وكل ذلك تكتسبه النفس البشرية من خلال الإتصال بالعقل الفعال⁴⁹⁷.

492 تهافت التهافت، ص 522 و 339.

493 المصدر السابق، ص 506.

494 نفس المصدر، ص 338- 342 و 215.

495 ابن سينا: الشفاء، المقالة الخامسة من كتاب النفس، طبعة جامعة أكسفورد، 1959م، ص 249-250.

496 رسائل الشيخ الرئيس، ص 337.

497 الغزالي: معارج القدس في مدارج معرفة النفس، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى،

1409هـ-1988م، ص 142-144.

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»⁴⁹⁸.

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 الطبيعة⁴⁹⁹.

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 اسبينوزا، وانطلاقاً من هذا المفهوم، نقد ديكرت لمحاولته الفصل بين قوانين الطبيعة وقوانين العقل عبر الإرادة الإلهية. فقد أرجع ديكرت كلاً من الطبيعة والعقل إلى جوهرين مختلفين تماماً؛ هما الفكر والإمتداد، ومن ثم اضطر إلى أن يصحح المعرفة اليقينية بالمطابقة بينهما عبر الإرادة الإلهية، فنقده اسبينوزا على ذلك، معتقداً بوجود جوهر واحد ووحيد، وما عداه 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 غير⁵⁰⁰. بل ويرى ان هناك تماثلاً في ترتيب الأشياء لدى العقل والطبيعة، فترتيب الأفكار العلمية عند الناس يماثل تماماً ترتيب الأشياء في العالم من دون اختلاف⁵⁰¹.

498 تهافت التهافت، ص 435.

499 الفارابي: كتاب الحروف، عن الموسوعة الحرة الإلكترونية: <http://ar.wikipedia.org> ، ص 29-30.

500 يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف بمصر، 1957م، ص 150.

501 جون هرمان راندال: تكوين العقل الحديث، ترجمة جورج طعمة، مراجعة برهان الدين الدجاني، تقديم

محمد حسين هيكل، دار الثقافة، بيروت، 1966م، ج 1، ص 393، عن مكتبة الموقع الإلكتروني:

www.4shared.com

السنخية داخل المنظومة السببية

عرفنا أن ما يبرر الإعتقاد بتطابق العقل مع الوجود هو الإعتماد على قانون السنخية، 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. فالمعلول ليس كياناً مستقلاً ومنفصلاً عن علته كأنفصال الرسم عن الرسام، والبناء عن البناء، بل هو يرتبط معها بعلاقة الضرورة فيكون محض الربط والتعلق. فهو من هذه الجهة يفتقر لها، بإعتبارها فاعلة له بقوس التنزل 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 الأذن للسمع، والعين للبصر، والخشب للسريير، 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 أصرة اللزوم والارتباط بين العلة والمعلول، فحيث العلة موجودة فلا بد أن يكون المعلول معها موجوداً، كما أن بعدم العلة يكون المعلول معدوماً معها، فهما ثابتان وجوداً وعدمياً، 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»⁵⁰².

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 أنه لو حصلت شروط الإحراق المادية كاملة لتحقق الإحتراق بدون توقف ولا تخلف. بينما يقول مخالفوهم، كالمتكلمين، أنه 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 أخذ بالضرورة كديكارت واسينوزا ولايبنتز وغيرهم من العقليين، وبين منكر لها كديفيد هيوم ومن على شاكلته. وقد ظن البعض أن القرن التاسع عشر حسم الموقف لصالح إثبات الضرورة من خلال الإستقراء والواقع العلمي⁵⁰³. وهو ليس صحيحاً، فنظرية الكوانتم السائدة اليوم قائمة على خلاف هذه الفكرة⁵⁰⁴، 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 بال نوعية أو الخصوصية. وبالتالي لا بد من أن تكون هناك مادة مشتركة تتضمن شكل التناسب بين العلة والمعلول.

502 الأسفار، ج8، ص224.

503 نجيب مخلول: الغزالي وابن رشد، ضمن سلسلة مباحث في الفلسفة العربية، توزيع مكتبة انطون في بيروت، 1962م، ص141.

504 انظر كتابنا: منهج العلم والفهم الديني، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2014م.

وينحصر الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين في هذه القضية بالذات، فهم وأن 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 والحيمين والبيضة؟ فحيث أحال الفلاسفة ذلك خالفهم المتكلمون وأجابوا بجوازهم اعتماداً على معيار القدرة الإلهية وإرادتها. ومع أن ابن رشد في (تهافت التهافت) اعتبر الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين لا يحسم النتيجة لهذا الموضوع، فكل فريق يدعي أن ما يقوله معروف بنفسه دون أن يملك كل منهما دليلاً على مذهبه⁵⁰⁵، 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 لانققت الحكمة في جعل الوسائط، إذ تصبح علاقتها بتكوين الصورة إتفاقاً لا مقصوداً. 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 جحد وجود ترتيب المسببات على الأسباب في العالم فقد جحد الصانع الحكيم. كما أكد بأن العقل يقضي قضاءً كلياً وقطعياً بأن الطبيعة لا يمكن أن تتغير ولا أن تتقلب⁵⁰⁶. وبالتالي اعتبر أن إبطال نظام الأسباب هو إبطال للمعقولات «لأن العقل إنما يدرك الأشياء من جهة أسبابها»⁵⁰⁷.

ويعتبر هذا الموقف لابن 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 بصددها: «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 تثبيت الشرائع»⁵⁰⁸.

مع هذا نجد لبعض الفلاسفة تجاوزاً - غير معن - للوسائط والمادة المشتركة بطريقة هي أقرب للعرفان منه إلى الفلسفة، كما هو الحال مع ابن سينا، فهو يثبت

505 تهافت التهافت، ص 540-541.

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

تهافت التهافت، ص 476.

507 تهافت التهافت، ص 479.

508 تهافت التهافت، ص 527.

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 الى الخير المطلق عبر ما يفاض عليها من صور المبادئ العلوية، ومن ثم باستطاعتها القيام بأعمال غير معتادة ولا مألوفة، كتحريك ساكن أو تسكين متحرك وكتبريد حار أو تسخين بارد، دفعة واحدة بلا أسباب طبيعية، وبالتالي تكون قادرة على اغاثة الملهوفين والانتقام من الظلمة وإقامة العقوبات والعذاب على خلق حل غضب الرحمن عليهم؛ فإليها ترفع يد الدعاء فوق، دلالة على شرفها وفضيلتها⁵⁰⁹.

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؛ الا أنها لا تحيط علماً بكل تفاصيل ما يقع، فتظن بشيء ولكن يظهر ما هو خلافه، فيحصل ما يسمى البداء والنسخ والمحو والاثبات. 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 ثانية⁵¹⁰.

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، اذ 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 كلاً منهما قد تجاوز (القوانين الحكيمة).

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 متشعبة النظام المعياري الذين لم يوجبوها، وهي طريقة تنسجم 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،

⁵⁰⁹ الهيئات الشفاء، ص437-438. والمبدأ والمعاد لابن سينا، مؤسسة مطالعات إسلامي، دانسگاه مك گیل في طهران، ص86. وانظر أيضاً لصدر المتألهين: الشواهد الربوبية، ص239. والمبدأ والمعاد، ص195-196.
⁵¹⁰ الشواهد الربوبية، ص353-354. وتحفه، ص303.

فأحال أن يكون القلب بين العرض والجوهر، وكذا بين السواد والقدرة، وما إلى ذلك لإنعدام المادة المشتركة⁵¹¹.

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 الأسماء الإلهية، وينقلب من صورة إلى أخرى، وبه تفسر قضايا الكرامات والمعجزات والسحر، ومنه انقلاب عصا موسى إلى الحية مثلاً⁵¹². بل إن وجهة النظر هذه تلقي بظلالها على ان 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 أنه لو لم تجب الخصوصية بين العلة والمعلول للزم جواز صدور كل شيء عن أي شيء، كما للزم الترجيح بلا مرجح⁵¹³.

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.

3 - علاقة المشابهة في النظام السببي

عرفنا بأن العلاقة بين العلة والمعلول في التفكير الفلسفي لا تتضمن الضرورة ولا المناسبة فحسب، بل تحمل ضميمة أخرى أهم من ذلك، هي المشابهة والمماثلة بين الأصل وفرعه. وقديماً كان الفلاسفة يطلقون على هذا المعنى لفظ «المواطأة».

⁵¹¹ الغزالي: تهافت الفلاسفة، دار المعارف بمصر، الطبعة الخامسة، ص232-235.

⁵¹² الفتوحات المكية، طبعة دار احياء التراث العربي، ج1، ص300-302.

⁵¹³ عبد الكريم الزنجاني: دورس الفلسفة، ص173.

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 بالذات⁵¹⁴.

وقد اشتهر هذا المعنى حتى لدى فلاسفة الغرب المحدثين. فالمعروف أن ديكارت اقتبس عن المدرسيين بأن ما في المعلول يجب أن يكون في العلة على نفس الشاكلة ولكن بصورة أسمى وأكمل، كما أن اسبينوزا اعتبر أن من الواجب أن يكون المعلول وعلته من نوع واحد، وإلا كان المعلول صادراً عن العدم⁵¹⁵.

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

1 - أن تكون السخرية من قبيل الزيادة والقلة، 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 السخرية من قبيل العلاقة بين الصورة وذبيها، فلا يلزم من انضمام المعلول وعدم انضمامه إلى العلة زيادة أو نقصان في العلة من حيث كمالها، فترجع السخرية بهذا المعنى إلى تخالف العلة والمعلول بحسب الحقيقة، لأن هذه السخرية 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 السخرية، وفي جميع الأحوال يظل المعلول شأناً من شؤون العلة وطوراً من أطوارها يحاكيها ويكون لها ظلاً⁵¹⁶.

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.

وطبقاً لبعض القدماء كما هو الحال عند الاسكندر فإن السخرية 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

514 الأسفار، ج1، ص418-420، وج2، ص299-300، وج3، ص273، وج7، ص236. والأقطاب

القطبية، ص34.

515 تاريخ الفلسفة الحديثة، ص116-117.

516 درس الفلسفة، ص173-174.

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 الحقيقة⁵¹⁷.

وهناك من أعاد النظر في علاقة السنخية بين العلة والمعلول، كما هو الحال مع سيد الشيخية 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 به⁵¹⁸. وكان هذا الإحداث هو نوع مبطن لعلية غير مفهومة. وقد اضطر الرشتي إلى هذا التصور كي لا تكون الوجودات 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 الوجودات بفعله لا بذاته خلافاً لما يقوله الفلاسفة⁵¹⁹.

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.

على أن هناك من تردد في صدق حكم السنخية صدقاً مطلقاً، كما هو الحال مع ابن سينا الذي خالف المشهور وحكم بإنعدام السنخية 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، وربما 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

517 تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص1530-1531.

518 الرشتي: شرح حديث عمران الصابي، وهو خلف شرح آية الكرسي للرشتي، ص203.

519 شرح آية الكرسي للرشتي، نفس المعطيات السابقة، ص11-12.

من كل وجه، إلا أن يكون ما يفيد هو نفس الوجود والحقيقة، فحينئذ يكون المفيد أولى بما يفيد من المستفيد»⁵²⁰.

لكنه مع ذلك عاد وخالف هذا التقرير في رسالة (العشق)، إذ أكد على شمول حكم السنخية حتى في مثل تلك الظواهر، إذ اعترف بوجود مناسبة الشبه والتماثل في جميع المنفعلات عن الأسباب القريبة، معتبراً الظواهر التي تفتقر إلى المشابهة والمماثلة ليست من الأسباب القريبة. فبرأيه أن كل منفعل عن سبب قريب وإنما ينفعل بتوسط مثال يقع فيه، مثل الحرارة النارية التي ينفعل 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، والمسّسّ إنما يحد السكين بأن يضع في جوانب حده مثال ما مسّه، وهو استواء الأجزاء وملاستها. وهكذا الحال مع بقية الظواهر الأخرى التي يتوفر فيها شرط القرب المباشر بين الفاعل والمنفعل. لذا استدرك بمثال الشمس التي تسخن وتسدّد 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 المنفعل عنه، ومن السخونة يحصل السواد⁵²¹.

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 التعيينات الكلية المسماة بالماهيات، وإنما هو في الوجود ذاته المتفاوت في الكمال والنقص⁵²². وإتساقاً مع هذا أنكر المشابهة بين مبدأ الوجود الأول وبين ماهيات الأشياء الكلية، بإعتباره يرى السنخية محددة بدائرة الوجودات⁵²³، 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 والتبعية⁵²⁴، وحيث أن شبيهه الشبيه هو أيضاً شبيهه 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 للأشياء⁵²⁵، 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

520 الهيات الشفاء، ص268.

521 رسالة العشق، ضمن رسائل ابن سينا في أسرار الحكمة المشرقية، ص23-24. كما لاحظ هذه الرسالة

ضمن رسائل ابن سينا، ص393-395. ولاحظ أيضاً: الأسفار، ج1، ص419-420.

522 الشواهد الربوبية، ص79.

523 الأسفار، ج1، ص418-419.

524 الشواهد الربوبية، ص40-41. وشرح الهداية الاثريية، ص322-323.

525 الأسفار، ج6، ص270-272.

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 الذكر⁵²⁶.

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 والمعلول. فمن حيث هذه الضرورة أو من حيث إستحالة صدور شيء من لا شيء؛ فالمعلول لا بد أن يكسب صفة علتة فيكون شبيهاً بها.

وهناك من الغربيين من أكد هذا النحو من التضمن والإستنباط، فمثلاً أن القديس الاكوييني (المتوفى سنة 1274م) اعتبر بأن الذي يصدر صدوراً ضرورياً عن الذات يكون كالذات شبيهاً، لذا رفض نظرية الفيض الحتمية ليؤكد مفارقة الخالق عن المخلوق كلياً⁵²⁷. كما أن الفلاسفة العقليين من أمثال ديكارت واسبينوزا؛ اضطروهم الإعتقاد بوحدة الوجود ونفي تعدده إلى إنكار القول بالخلق من لا شيء. فلو اقرروا بالخلق لتناقضوا⁵²⁸. 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 إحداهما 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 الإرتباط من دون سنخية ولا مناسبة بالمعنى التقليدي للكلمة. نعم في قبال ذلك 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

⁵²⁶ انظر التفاصيل حول الوجود والماهية في الفصل الأول من كتابنا: الفلسفة والعرفان والإشكاليات الدينية.

⁵²⁷ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط، دار الكتاب المصري، الطبعة الأولى، 1946م، ص182.

⁵²⁸ محمود عبد القادر: الفلسفة الصوفية في الإسلام، دار الفكر العربي في مصر، الطبعة الأولى، 1966م -1967م، ص648.

من دون شبه ولا حتى ضمنية المناسبة بمعناها الضيق. ولعل هذا ما يجري وسط العديد من ظواهر الطبيعة ومنفعلاتها، لا سيما في المركبات الكيميائية. فالمركب الكيميائي مع أنه نتاج عناصره الأساسية، إلا أنه لا يشابهها في الصفات والمظاهر العامة. فمثلاً أن الماء له طبيعة وصفات تختلف كلياً عن طبيعة وصفات العنصرين المؤلف منهما، وهما الهيدروجين والأكسجين، فأقل ما يقال هو أن الأكسجين 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 هيدروجين لكل ذرة أكسجين - يتكون الماء الذي خاصيته هو أنه لا يشتعل ولا يساعد على الاشتعال، بل يفعل العكس في إخماده للاشتعال، 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 بإضطراد. فمثلاً عندما تخترق بعض فوتونات الضوء الزجاج وينعكس بعضها الآخر؛ فإن ذلك يكون ضمن حد غير قابل للتجاوز، فكلمة 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 بإضطراد 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، 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»⁵²⁹.

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 بمعناها الفلسفي. ومثل ذلك ما يُعرف بالعلاقات السببية الإضطرابية - الشواش - أو غير الخطية، فأبي تأثير بسيط في منطقة ما من العالم قد يؤدي إلى تغيير كبير في غيرها من المناطق، ويُمثّل عليها بإسم (أثر جناح الفراشة)، وهي أن خفقان جناح فراشة في مدينة باستراليا - مثلاً - يمكن أن يغيّر نظام العواصف في أمريكا. وثمة أغنية فلكلورية أمريكية تقول:

529 جورج جونسون: بحث في نظام الكون، ترجمة أحمد رمو، منشورات وزارة الثقافة السورية، ص104، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

بسبب مسمار سقطت حدوة الحصان.. وبسبب الحدوة تعثر الحصان.. وبسبب الحصان سقط الفارس.. وبسبب الفارس خسرت المعركة.. وبسبب المعركة فقدت المملكة⁵³⁰. وهي على شاكلة المثل العربي الشائع: ذهبت 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 بكله من نحو يشابه نحو الفاعل كان نفس الفاعل لا صادراً منه، فكان نوراً محضاً، ولو كان بكله 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.»⁵³¹

والواقع أن 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 تضمنت كلاً من (ج، د، هـ)، وأن (ب) تضمنت (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 للتفكير، 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 واستلهام 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 المولّد 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 ليعبّر عن علاقات تدور ضمن الوحدة

⁵³⁰ جايمس غليك: نظرية الفوضى، ترجمة أحمد مغربي، دار الساقي، الطبعة الأولى، 2008م، ص39،
عن الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.
⁵³¹ الأسفار، ج1، ص420.

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 وبين العرفاء 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»⁵³².

على أن تقسيمنا الأنف الذكر هو تقسيم منهجي أكثر مما يعبر عن الواقع التاريخي للفكر الوجودي. فمن جهة غالباً ما يتبع المفكر الوجودي إزدواجاً في طريقة التفكير إستناداً 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 الوجودية. 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 وألف 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 والإنصال، وذلك بطريقة منهجية على صعيد الأداة

وبغض النظر عن الأصل المولد الفعال وما ينتجه 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 فيها⁵³³، لكنه يراها سهلة يسيرة عند أرباب العلم من أهل العرفان الذين يشاهدون الأمر بما «لا يحتاجون فيه إلى أعمال فكر في دليل ولا استعمال لفظ وتمثيل»⁵³⁴.

ويرى العديد من المفكرين المعاصرين أن بداية طريقة العقل الفلسفية في الحضارة الإسلامية جاءت كرد فعل على العرفان الشيعي. فالمعتقد أن الدعوة بإتجاه 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 تقضي به إلى الطريق المسدود. فهو عندهم ليس مؤهلاً لاستخلاص الحقائق باستثناء بعض المعارف المجملة 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»⁵³⁵. لكن الشك على صنفين، أحدهما يسبق النظر، وهو يحدث لوجود

⁵³³ 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).

⁵³⁴ مختار رسائل جابر بن حيان، ص542.

⁵³⁵ الغزالي: ميزان العمل، تحقيق وتقديم سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، الطبعة الأولى، 1964م، ص408 و228.

الإختلاف 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 اغياله في النظر العقلي، ولم يتمكن من الافلات منه إلا بالسلوك العرفاني كما هو معلوم.

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 يجرّد 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»⁵³⁶. بل أكثر من ذلك يرى أن الذوق فوق العلم، إذ الذوق وجدان وإحساس، والعلم قياس واستدلال⁵³⁷.

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. فالأول 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 ومرارة الصبر ولذة الجماع والعشق والوجد والشوق... الخ. فهذه العلوم لا تعلم إلا بالاتصاف بها وتذوقها، كما أن الكلام عنها «لا يحتمل البسط وتكفي فيه الإشارة إلى المقصود، ومهما بسطت القول فيه أفسدته». فعلوم الأنواق لا تقال ولا تحكى، ولا يعرفها إلا من ذاقها، وليس في الإمكان أن يبلغها من ذاقها إلى من لم يذوقها. وعليه تتوقف عملية التبليغ على الإصطلاح لإفهام السامع بنوع من الإشارة، وليدل به المتذوق نفسه على ما ذاقه، ليتذكر به إذا نسي في وقت آخر، وإن لم يفهم عنه من لا ذوق له فيه. ولهذه الأحوال أشباهها من جنسها التي تفسد حقيقة الذوق «كمن يغلب على محل طعمه المرة الصفراء فيجد العسل مرّاً» وهو ليس كذلك. أما علم الأسرار فهو العلم الذي عدّه ابن

536 الغزالي: المنقذ من الضلال، حققه وقدم له جميل صليبا وكامل عياد، مطبعة الجامعة السورية، الطبعة

الخامسة، 1956م، ص88.

537 مشكاة الأنوار، ضمن الجواهر الغوالي، ص137.

عربي فوق طور العقل، فهو علم نفت 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. وفي جميع الأحوال أن العالم بعلم الأسرار عند ابن عربي يكون عالماً ومستغزماً للعلوم كلها، فليس هناك علم أشرف من هذا العلم المحيط الحاوي على جميع المعلومات، فهو يعلم ما في طور العقل وما فوقه⁵³⁸.

كما هناك من اعتبر العلاقة بين المعرفة العقلية والذوقية هي علاقة تقوم في الأصل على تأسيس أحدهما للآخرى، كما هو الحال مع السهروردي الذي جعل من المعرفة الأخيرة سابقة ومؤسسة للمعرفة العقلية، فهو يقسم المعارف إلى معارف فطرية ضرورية، وأخرى كسبية، ويعد الأولى أساس الثانية، إذ بدونها تستحيل المعرفة؛ باعتبارها تمثل البداية اليقينة المشهودة بلا سابق لها ولا دليل عليها⁵³⁹.

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»⁵⁴⁰.

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 بالحق⁵⁴¹. وللغزالي تعريف يرى فيه معنى البصيرة والمكاشفة والمشاهدة والمعاناة بأنها «أسماء مترادفة على معنى واحد، وإنما تحصل التفرقة في كمال الوضوح لا في أصله، فمنزلة البصيرة من العقل منزلة نور العين من

538 الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي، جمع وتأليف محمود الغراب، دار الفكر بدمشق، ص 169-170.

539 حكمة الإشراق، ضمن مجموعة مصنفات شيخ الإشراق السهروردي، ص 18.

540 كسر أصنام الجاهلية، ص 9.

541 إصطلاحات الصوفية، ص 47 و 153. وقاسم غني: تاريخ التصوف في الإسلام، ترجمه عن الفارسية صادق نشأت، مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة، 1972م، ص 897 و 910 و 904.

العين، والمعرفة من البصيرة منزلة قرص الشمس لنور العين، فتدرك بذلك الجليات والخفيات»⁵⁴².

وكما قلنا بأن الكشف يتحقق عند ورود الواردات والخواطر على القلب. والمقصود بالخاطر 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 للعبد⁵⁴³.

ومع أن الكشف يقترن 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 بالخاطر 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 يخدعون⁵⁴⁴. في حين يرى الخواطر التالية بعد الخاطر الأول، من الخاطر الثاني فما زاد عليه، لا يعول عليها⁵⁴⁵.

وبحسب صدر المتألهين فإن الخواطر عبارة عن خمسة أنواع. فهناك خاطر الحق وهو الخاطر 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 ويستترسل وينطلق من قيود الشك والريب. وقد عول صدر المتألهين في هذا الخاطر على ما أشار إليه الرسول (ص) في قوله: «استفت قلبك وإن أفنك 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 الأشياء⁵⁴⁶.

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 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

542 الغزالي: رسالة روضة الطالبين، ضمن رسائل فرائد اللآلي، نشر فرج الله ذكي الكردي في مصر،

1343هـ - 1924م، ص 164-165.

543 إصطلاحات الصوفية، ص 158. وتاريخ التصوف في الإسلام، ص 905.

544 الفتوحات المكية، ج 2، ص 564.

545 رسالة لا يعول عليه، من رسائل ابن عربي، ج 1، ص 1.

546 كسر أصنام الجاهلية، ص 74-75.

الدرجات وهي من درجات النبوة العالية»⁵⁴⁷. 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 الأنبياء⁵⁴⁸.

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 والمستحسنتات»⁵⁴⁹. وطبقاً لما يراه بعض العارفين هو أن هناك أركاناً أربعة للسلوك العرفاني، هي الجوع والعزلة والسهر وقلة الكلام⁵⁵⁰. 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 مسطحة⁵⁵¹.

ويفيدنا 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 طريقين للمعرفة التي تنساق إلى القلب، أحدهما كسبي إذ يأتي بواسطة أنهار الحواس والإعتبار بالمشاهدات الحسية حتى يمتلئ القلب علماً، أما الآخر 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 داخله⁵⁵². لذلك فهو ينصح المرید 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. فالى هذا الحد يتم اختيار السالك، فلا اختيار له بعد ذلك إلا في استدامة الذكر لدفع الوسوس الصارفة، ثم بعدها

547 الغزالي: إحياء علوم الدين، بهامشه كتاب تعريف الاحياء لعبد القادر باعلوي، وعوارض المعارف للسهروردي، ج1، ص62.

548 الاحياء، ج3، ص14.

549 عبد الكريم القشيري: الرسالة القشيرية، وضع حواشيه خليل منصور، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، 1422هـ - 2001م، ص50، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

550 الشعرائي: الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، المكتبة العلمية، الطبعة الأولى، ج1، ص56.

551 مقدمة ابن خلدون، المكتبة التجارية الكبرى في القاهرة.

552 الاحياء، ج3، ص16، ص470.

ينقطع اختياره تماماً، فلا يبقى له إلا إنتظار ما يظهر من الفتوح التي يتلقاها الأولياء، وهو جزء مما يظهر 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، يبدأ بالتطهر والتصفية والجلاء، ثم ينتهي بالإستعداد والإنتظار⁵⁵³. 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: «جل جناب الحق ان يكون شريعة لكل وارد، او يطلع عليه الا واحد بعد واحد»⁵⁵⁴.

على أن هناك حجاباً 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 الإعتقاد 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 العثور على المطلوب، فإن طالب العلم ليس بإمكانه أن يحصل العلم بالمجهول ما لم يتذكر العلوم التي تناسب مطلوبه⁵⁵⁵.

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... وتتمام 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 الندور»⁵⁵⁶.

553 الغزالي: ميزان العمل، ص222-223. كذلك: كيمياء السعادة، ص136-137. ورسالة روضة الطالبين، ضمن فرائد اللآلي، ص141. وإحياء علوم الدين، ج3، ص15.

554 ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، القسم الثالث، ص235. كذلك: تفسير صدر المتألهين، ج8، ص163، وج7، ص39.

555 إحياء علوم الدين، ج3، ص11. والحقيقة في نظر الغزالي، ص140-142. كذلك: كسر أصنام الجاهلية، ص11-12.

556 إحياء علوم الدين، ج3، ص15. كذلك: الحقيقة في نظر الغزالي، ص123-124.

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 والسنخية. 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. وعلى نحو التفصيل فهو «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 أخرجها 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. فكان 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 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». فإذا 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 الملك⁵⁵⁷.

كما أن القونوي هو الآخر سار 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 يُرى كل شيء موجود في العالم العلوي، المجل مناهة والمفصل. لهذا فهو يعلم جميع الأشياء بعلمه بذاته دون حاجة للنظر إلى الخارج⁵⁵⁸.

وينسب القونوي وغيره من الوجوديين أبياتاً من الشعر إلى الإمام علي تؤيد ما سبق ذكره، فينقل أنه القائل:

⁵⁵⁷ إحياء علوم الدين، ج3، ص16-17. وكيمياء السعادة، ضمن رسائل الجواهر الغوالي، ص14. كذلك:
الحقيقة في نظر الغزالي، ص126-127.
⁵⁵⁸ مرآة العارفين، ص21-22.

داءك فيك وما تشعر

وتزعم أنك جرم صغير

وأنت الكتاب المبين

فلا حاجة من خارج

دواؤك منك وما

وفيك انطوى ال

الذي بأحرفه

وفكرك فيك وما

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 معرفية مع ما يقابلها من الموضوع الخارجي المتمثل في الوجود؛ طبقاً للمؤد المعرفي المشترك والمتمثل في قانون الشبه والسنخية.

الكشف ومجالات الرؤية العرفانية

تتناول الرؤية المعرفية التي تُنشئها أداة الكشف لدى العرفاء عوالم ثلاثة مختلفة، هي علوم الحس والفيزيقا، وعلوم الغيب والميتافيزيكا، كذلك علوم الدين والشريعة.

وطبقاً لإبن عربي فإن مكاشفات الأولياء التي تؤسس تلك الرؤية تبدأ بعالم الحس والشهادة. ففي إبتداء السلوك العرفاني ينكشف للمريد أول الأمر بعض الكشوفات الحسية، كأن يشاهد رجلاً أو أشياء في بلاد وأماكن نائية عنه، بحيث ليس بمقدور غيره في العادة أن يرى ذلك ما لم يكن من أصحاب الكشف⁵⁵⁹.

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: نعم⁵⁶⁰.

وضمن هذا النوع من الكشف أشار إبن 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

559 الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي، ص178.
560 كسر اصنام الجاهلية، ص72.

الكاتب أو يرسمها الرسام⁵⁶¹. 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 والخيال⁵⁶².

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 الحقيقة. فقد اعتبر ما تعارف عليه لدى متأخري الحكماء ليس موافقاً لمقتضى «الحقايق والكشف والشرع والبراهين»⁵⁶³.

لكن مهما كانت قيمة هذا النوع من المكاشفات فإنه في النتيجة لا يعدو أن يكون أكثر من نقطة انطلاق العارف أو المرید. فالشاغل 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 عن «نظر إلى ربه.. فقال حدثني قلبي عن ربي»، أو «عن قلبي عن ربي أن رسول الله قال»⁵⁶⁴. 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»⁵⁶⁵.

بل المتعارف عليه لدى العرفاء هو حرمة إتباع طريقة علماء الرسوم في الوساطة والعنونة الرجالية لكل من باستطاعته الكشف بدونها، حتى أن البعض يراها من مكاييد الشيطان على العارف، وصور 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

561 الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي، ص 180-181.

562 الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي، ص 203.

563 شرح فصوص الحكم للجندي، ص 324.

564 رسالة إلى الإمام الرازي، ضمن رسائل ابن عربي، ج 1، ص 54.

565 المصدر السابق، نفس الصفحة. كما لاحظ أيضاً: الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي، ص 186.

ومفاتيح الغيب، ص 43.

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»⁵⁶⁶.

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 الكشف⁵⁶⁷.

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 الرجالية⁵⁶⁸.

ولدى ابن عربي أن هناك سبيلين للإجتهد، أحدهما لأهل الرسوم، والآخر لأهل الكشف. ويتم الإجتهد لأهل الكشف عبر تصفية النفس وتزكيتها وتحليتها بالخلق الحميدة وتخليتها بالخلق الربانية وتهيؤها وإستعدادها لقبول العلوم من الله، فإذا صفي المحل بهذا النوع من التصفية لاح للسالك علم الحق في مسائل الأحكام، مثلما يلوح إجتهد المسائل عند الفقهاء وعلماء الرسوم⁵⁶⁹. 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 يشهده⁵⁷⁰.

وهناك من قام بتفسير القرآن بالاستفادة كلياً من الأخبار والأحاديث، لكن بلا حاجة للعنونة والأسانيد، وإنما اكتفى بالنظر في المتون معولاً على الإعتقاد عما يلقي في

566 كسر أصنام الجاهلية، ص73-74.

567 كتاب الفناء في المشاهدة، من رسائل ابن عربي، ج1، ص4.

568 شرح الفصوص للجندي، ص553-554.

569 كتاب القربة، من رسائل ابن عربي، ج1، ص5.

570 الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي، 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: نفع الطيب، عن موقع الغريب الإلكتروني <http://www.ghrib.net>، ج2، فقرة: الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي. كذلك: أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، ص596).

النفس من إشراق رباني يميز الحديث الصحيح عن الكاذب، كما هو الحال مع العارف الإخباري الفيض الكاشاني⁵⁷¹.

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)⁵⁷². 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..»⁵⁷³.

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 كفاحاً 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 أنفسهم⁵⁷⁴.

قيمة الكشف

ليس من التناقض في شيء إذا ما اعتبر 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 فإن العارف وإن كان قد يخطئ في مدلول هذا الكشف والتعبير عنه، لكن يبقى الخطأ ليس في الكشف ذاته، بل في الحكم الذي يتصوره العارف، إذ قد يلحقه نوع من التأويل نتيجة الأمور العارضة عليه؛ كالنظر أو التأويل وما إلى ذلك.

571 الفيض الكاشاني: تفسير الصافي، تقديم وتصحيح وتعليق حسين الاعلمي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ببيروت، الطبعة الأولى، 1979م، ج1، ص13-14.

572 الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي، ص194-195.

573 الفتوحات المكية، ج3، ص456.

574 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.

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 ذقتاه 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 إرتباطه 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»⁵⁷⁵.

هكذا فصاحب الكشف وإن كان قد يخطئ الحكم - كما يرى ابن عربي - لكنه يظل صحيح الكشف. فهو في جميع الأحوال معصوم ومصون عن الكذب والإنحراف. 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 الإجماع على الخطأ، وعصم هذه الطائفة عن الخطأ في النظر والحكم والقبول والرد»⁵⁷⁶.

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، 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: ((لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما

575 الشيخ الأكبر ابن العربي، ص179.

576 القشيري: لطائف الإشارات، دار الكاتب العربي بالقاهرة، ج1، ص144-145.

يؤمرون))⁵⁷⁷. والإنسان الكامل الذي هو وليه وحبيبه وخليفته أولى بذلك، ويكفي في هذا قصة آدم (ع) مع الملك وتعليمه لهم وسجودهم له..⁵⁷⁸.

وهذا التجليل والتعظيم الذي صوره الأملي إنما كان بمناسبة الشهادة على ولاية شيخه الأعرابي وعصمته، حيث أقرّ له بكمال العرفان ودل 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 إملأه إلهي وإلقاء رباني⁵⁷⁹. كما وشهد له إعتبار كتابه الآخر (فصوص الحكم) معجزاً كالقرآن، وقيل منه أنه صادر عن النبي كما أن القرآن نازل عليه⁵⁸⁰. فقد اعتبر ابن عربي كتابه هذا 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 ابراز هذا الكتاب، كما حدّه لي رسول الله (ص) من غير زيادة ولا نقصان»⁵⁸¹.

على ذلك زعم الأملي أن كتابي ابن عربي (الفتوحات المكية وفصوص الحكم) هما عديما المثال والنظير لأن نوعيهما منحصران في شخصيهما⁵⁸².

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 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»⁵⁸³.

577 التحريم/6.

578 حيدر الأملي: المقدمات من كتاب نص النصوص، تصحيح وتحقيق هنري كربين وعثمان يحيى، طبعة طهران، 1975م، ص105.

579 روى الأملي أنه بعد أن أتم الشيخ الأعرابي تصنيف (الفتوحات المكية) سُرِق منه، فاغتم أصحابه دونه، فطمأنهم بأنه سيكتب النسخة بعينها من غير زيادة ولا نقصان. فكان له ما أراد، إذ عُثِر على النسخة المسروقة فطويقت مع الأخرى فلم يجدوا فيها زيادة ولا نقصان سوى فوات وواو العطف من بعض المواضع. وقد فسّر الأمر بأن الحكمة منه هو الخوف من تأليه ابن عربي، وهو ما أيده العارف الأملي (المقدمات من نص النصوص، ص108-110).

580 الجدير بالذكر أن العارف الأملي هو أيضاً قد اعتبر له كتابين أحدهما فائض عليه والآخر صادر عنه (انظر المقدمات من نص النصوص، ص148).

581 شرح فصوص الحكم للجندي، ص109 و111 و112. وفصوص الحكم والتعليقات عليه، ج1، ص47.

582 الملفات 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).

583 مفاتيح الغيب، ص72.

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 عربي⁵⁸⁴.

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 ودرجات⁵⁸⁵.

ورغم تقديرنا لوجود مثل تلك الأنواع من الإختلاف التي لا تعبر عن وجود خطأ في الكشف بقدر ما تعبر عن نسبية الكشف ومحدوديته، قياساً ببعضه البعض، إلا أن هناك مكاشفات تعبر فعلاً عن وجود خطأ ذاتي لا يمكن تبريره بمثل ما مرّ علينا من حالات، 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 والأملّي و صدر المتألهين، لوجدناهم ممن ينطبق عليهم ما ذكرناه من التناقض.

⁵⁸⁴ 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 وتفريق. 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 يعتقد إياها، 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. والسالك 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 النائم، ص52).

⁵⁸⁵ السراج الطوسي: كتاب اللمع، تصحيح رينولد ألن نيكلسون، مطبعة بريل في ليدن، 1914م، ص107.

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»⁵⁸⁶. وكما قال: «فان قيل: فهل يكون الولي معصوماً؟ قيل: أما وجوباً كما يقال في الأنبياء فلا، وأما أن يكون محفوظاً حتى لا يصر على الذنوب إن حصلت هنات أو آفات أو زلات، فلا يمتنع ذلك في وصفهم. ولقد قيل للجنيدي: العارف يزني يا أبا القاسم؟ فأطرق ملياً ثم رفع رأسه وقال: ((وكان أمر الله قدراً مقدوراً))»⁵⁸⁷. وقال أيضاً: «ولا ينبغي للمريد أن يعتقد في المشايخ العصمة، بل الواجب أن يذرهم وأحوالهم، فيحسن بهم الظن»⁵⁸⁸.

فهذا الإقرار بعدم العصمة للعارف لا يبالي أن يتجاوز القشيري وينقلب عليه، فيقرر بأن الولي «لا يكون ولياً إلا إذا كان موفقاً لجميع ما يلزمه من الطاعات، معصوماً بكل وجه عن جميع الزلات»⁵⁸⁹. وكذا يقول: «واعلم أن من أجلّ الكرامات التي تكون للأولياء دوام التوفيق للطاعات والعصمة عن المعاصي والمخالفات»⁵⁹⁰.

مع هذا فإن خطوة التناقض هذه لا تكشف عن خطأ الكشف ذاته، فهي مقيدة بعدها المعياري الخاص بسلوك العارف واستقامته. لكن مع السيد الأملي بالخصوص يلوح التناقض ذات الكشف وأداته المعرفية مباشرة ولا يقتصر على الإعتبارات المعطاة لعصمة العرفاء. فالأملي 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 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 فبشّره هود بأن الأنبياء اجتمعوا لتهنئته على ختمه للولاية. وهو القائل:

لما أتاني الحق ليلاً مبشراً

بأنّي ختام الأمر

586 القشيري: الرسالة، تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، دار الكتب الحديثة في القاهرة،

ص520.

587 المصدر السابق، ص664

588 المصدر السابق، ص743.

589 القشيري: لطائف الإشارات، مكتبة التفسير الإلكترونية: www.altafsir.com، ضمن تفسير (سورة

يونس/62). كذلك: إبراهيم البسيوني: الإمام القشيري، مجمع البحوث الإسلامية، 1392هـ - 1972م.

590 الرسالة للقشيري، ص667.

وفيه أنا وارث لا شك علم محمد

وإني لختم الأولياء محمد

كما هو القائل:

وأنا ختم الولاية دون شك

وهو القائل أيضاً:

أنا المختار لا المختار إني

ورثت الهاشمي أخا قريش

أبايعه على الإسلام كشفاً

أقوم به وعنه إليه حتى

على علم من اتباع الرسول

بأوضح ما يكون من الدليل

وإيماناً لالحق بالرعي

أبينه لابناء السبيل⁵⁹²

ومن الطبيعي أن لا يُرضي هذا التقدير عارفاً شيعياً كالأملي الذي سبق أن اعترف لابن عربي بالعصمة وإصابة الواقع. فحول هذه النقطة المذهبية الحساسة اعترض الأملي على شيوخه 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 ووافق الجميع..»⁵⁹³.

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 خبطه ومهملاته.. وأما الشيخ الحاتمي - ابن عربي - فإنه حيث كان يعرف أن عيسى (ع) ينزل في آخر الزمان ويحضر عند المهدي ويكون تابِعاً 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

591 شرح فصوص الحكم للجندي، ص234-238 و430-431. والفتوحات المكية، ج12، ص120-122.

592 الشيخ الأكبر ابن العربي، ص181.

593 المقدمات من كتاب نص النصوص، ص186-188. وجامع الاسرار، ص400 وما بعدها.

غيره 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..»⁵⁹⁴.

كما زعم الآملي 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 وأتباعهم⁵⁹⁵.

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 بإبتداء 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 له⁵⁹⁶. 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..»⁵⁹⁷.

لكن رغم وجود هذا التعارض الصريح لكلمات صدر المتألهين، فقد حاول تلميذه ملا هادي السبزواري نفيه؛ معتبراً كلام استاذه في (العرشية) من المحكمات، وما عداه من المتشابهات. وهو توجيه لم يحظ بقبول بعض المعاصرين من أتباع هذه المدرسة؛ كجلال الدين الأشتياني⁵⁹⁸.

هكذا نصل إلى قناعة بأن الكشف ليس منزهاً عن الإختلاف 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

594 المقدمات، ص 238-239.

595 جامع الاسرار، ص 395 و 446.

596 عرشية لصدر المتألهين، ص 280.

597 عرشية، ص 282. والشواهد الربوبية، ص 317 و 778.

598 الشواهد الربوبية، ص 777-778.

تفاوت بين الأفراد طبقاً لإختلاف الطبيعة والظروف مع كم ونوع المجاهدة. ولكي نبعده عن التناقض والشطحات لا بد من ابراز 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 الإحتمال 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 الوجودي⁵⁹⁹، ومجمل الواقع الموضوعي⁶⁰⁰. فلولا كون هذه القضايا عرفانية لانتابنا حولها الشكوك المؤكدة، لكونها من الأمور الإخبارية المركبة التي لا دليل عليها⁶⁰¹. 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 والفحص⁶⁰².

أما الحال مع القضايا النظرية - غير الضرورية - فأمر مختلف، بإعتبارها معرضة للضباب 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 استدلال. وربما كانت نظرية نيوتن في الجاذبية تستند إلى هذه التجربة إذا ما صح النقل بأنه توصل إلى اكتشافه بعد أن رأى تقاحة 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 ان بعض الأفراد لهم القدرة على توليد النتائج الحسابية المعقدة بطلاقة أو من دون نظر وتفكير، ومن هؤلاء من يتصف بالعوق العقلي.

فالحسد الكشفي مزود بطاقة حيوية كبيرة تشدّ نفوسنا للأخذ به، ومن يتعرّض له قد لا يحتاج لفحصه وإختباره من الخارج.

599 ليس المنظور بعدم التناقض الوجودي هو ذلك المتعلق بالقضية كحالة منطقية، وإنما يتعلق بالوقائع الخارجية من حيث نفي التناقض عنها.

600 ما يعنيه مجمل الواقع الموضوعي هو ما يقابل إفتراض 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 افريقيا الشرق، المغرب، الطبعة الثانية، 2014م. والأسس المنطقية للإستقراء، بحث وتعليق، مطبعة نمونه في قم، الطبعة الأولى، 1405هـ-1985م، ص243-249.

601 المقصود بالأمور الإخبارية المركبة تلك الأمور التي تخبر بشيء ما عن الوقائع الخارجية.

602 بحثنا تلك المواضيع في بعض الفصول الخاصة بكتاب (الإستقراء والمنطق الذاتي).

وتكثر هذه الحقيقة في حالات الخلوّة والتفكير الدائم مع عدم تشتيت الذهن. ولعل أنسب فتراتها وقت السحر، ففيه يزداد توارد الأفكار وتأثر 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 والشفافية كي يكون وثيق العرى صحيح البنیان⁶⁰³.

مقدمة ابن خلدون، ص535-536.

603

الفصل الثامن:

الصراع والتكامل بين الجهازين الفلسفي والعرفاني

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 بينهما 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 يتم 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»⁶⁰⁴. وقال أيضاً: وكما «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

وأمر لا يدركها العقل»⁶⁰⁵. وحديثاً فإن لباسكال عبارة شهيرة تتسق وما يقوله العرفاء، وهي أن «للقلب مبرراته التي لا يعلم عنها العقل شيئاً»⁶⁰⁶.

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 للسنخية، إن كانت سنخية عقلية (فلسفية) أو كشفية (عرفانية). فهذه السنخية 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. فالمعتقد عند العرفاء أن 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..»⁶⁰⁷.

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: لم 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 موجّه وصحيح، إلا أنه قد «وضح لدينا بالمشاهدة العيانة أنه لا موجود إلا الله»⁶⁰⁸!

فعند هذا الطور من الكشف يرتد العقل وينهدم. إذ العلاقة بينهما شبيهة بالعلاقة السلبية التي يقيمها (عمانوئيل 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 ان انسخ العلم كي افسح المجال للإيمان⁶⁰⁹. وكذا الحال في العلاقة بين الكشف والعقل، فلكي يتأسس طور الكشف كباطن يعكس الوحدة الشخصية للوجود كان لا بد من هدم العقل كظاهر معبر عن المثوية الوجودية. وكما قال بعض الصوفية: «بأنه عندما تتجلى الحقيقة يرتد العقل، لأن العقل هو الأداة التي تستخدم لمعرفة العبودية وليس للوقوف

605 نفس المصدر والصفحة السابقة.

606 ولترستيس: الدين والعقل الحديث، ترجمة وتعليق وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، نشر مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1998م، ص230.

607 صدر المتألهين: شرح الهداية الأثرية، طبعة حجرية قديمة، 1313هـ، ص288.

608 قرّة العيون، ص233.

609 عمانوئيل كنت: 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.

على الكنه الحقيقي للربوبية»⁶¹⁰. فعند الكشف تتبين حقيقة الربوبية وتظهر أنها كل الوجود أو الوجود كله، فليس في الدار من ديار غيره، وبذلك يرتد العقل بالقضاء على إعتبرات 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»⁶¹¹.

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 المرسله) فإن هناك سبع مراتب لوجود الحق كالتالي:

1 - مرتبة اللاتعيين: وهي المرتبة الأحادية 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 التعيين الأول: وهي مرتبة الوحدة والحقيقة المحمدية، التي هي علمه تعالى بذاته وصفاته وجميع الموجودات على وجه الإجمال.

3 - مرتبة التعيين 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.

7 - مرتبة الإنسان: وهي المرتبة الجامعة لجميع المراتب السابقة، الجسمانية والنورانية والوحدة والواحدية⁶¹².

ولما كانت مرتبة الإنسان جامعة لجميع المراتب السابقة عليها، فأحياناً يعبر العرفاء عن الإنسان بأنه عصاره الوجود وخلاصته، إذ فيه كل شيء. فكما يقول أحد أبرز تلامذة ابن عربي وهو القونوي: «الإنسان أنزل الموجودات مرتبة في الظهور،

610 العطار: تذكرة الأولياء، ج2، ص274.

611 شرح فصوص الحكم للجندي، ص427.

612 كشاف إصطلاحات الفنون، ص1463.

وأعلاهم مرتبة في الكمالات، ليس لغيره ذلك. وقد بينا أنه الجامع للحقائق الحقيقية، والحقائق الخلقية جملة وتفصيلاً، حكمة ووجوداً بالذات والصفات لزوماً وعرضاً، حقيقة ومجازاً. وكل ما رأيتُه 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 الأخراوي، وهو الوجود وما حواه، وهو الحق، وهو الخلق، وهو القديم، وهو الحادث. فله در من عرف نفسه معرفتي إياها»⁶¹³.

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 لإعتباراته المثوية الخاصة بعلاقة العلة بالمعلول. فالخاصية الجوهرية لدينامو التفكير العرفاني هي العمل على تفرغ شحنة السنخية بكاملها في الوجود، كي لا يكون في العين إلا وحدة عضوية شخصية، بتحويل علاقات الشبه إلى علاقات إتحاد ينتفي عندها التعدد والإثنية 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 يحرّضوا على تحصيل العلوم ودراستها للبحث عن حقائق الأمور، بل رجحوا على ذلك العمل بالمجاهدة في محو الصفات المذمومة والإقبال بكل الهمة إلى الله تعالى. وإن كان ذلك برأيه لم يكن بسبب الطعن في ذات العقل، بل بسبب زوال الحجاب، ففي الكشف أن العناية الإلهية هي التي تباشر إزالة الحجاب، بينما في العقل يقوم صاحبه بهذه المهامة الشاقة⁶¹⁴.

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

⁶¹³ القونوي: مراتب الوجود، نُشر قسم منه ضمن كتاب الإنسان الكامل لعبد الرحمن بدوي، مكتبة

النهضة المصرية، 1950م، ص115. انظر كذلك: مرآة العارفين، ص19 وما بعدها.

⁶¹⁴ ميزان العمل، ص221-222. والاحياء، ج3، ص15.

الشرع احتراماً له⁶¹⁵. لكنه في جميع الأحوال أصرّ على أن العلم الصحيح ليس نابحاً 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 صاحبه⁶¹⁶. فأدلة العقل عنده قائمة على الأمور الحسية والبدئية، وكلاهما مما يمكن القرح 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 باستطاعتهم 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 برتبة الظن⁶¹⁷.

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 بوجود شيء أو جوازه أو إستحالة، وذلك صحيح من حيث الدلالة العقلية، لكنه غير صحيح من حيث النسبة الإلهية، وبالتالي فالأمر الإلهي خارج عن التقييد العقلي⁶¹⁸.

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 العالم⁶¹⁹. لذلك أورد الكثير من النصوص التي تحط من قيمة العقل في قبال الكشف والشرع، كقوله: «لا علم إلا ما كان عن كشف وشهود، لا عن نظر وفكر وظن وتخمين»⁶²⁰.. «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»⁶²¹.. «كل علم انتجه الفكر فلا يعول عليه، لأن النكير يسارع إليه، وعلوم

615 إذ قال: «واعلم أن الاتباع - للشرع - إنما هو في ما حدّه لك في قوله ورسمه، فتمشي حيث مشى بك، وتقف حيث وقف بك، وتنتظر في ما قال لك: انظر، وتسلم في ما قال لك: اسلم، وتعتقل 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 الأبواب، 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).

616 الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي، ص177.

617 الفتوحات المكية، ج4، ص430. كذلك: دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص279 و286.

618 ترجمان الاشواق، ص116.

619 الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي، ص177.

620 الشعراني: الطبقات الكبرى، المكتبة الصوفية الإلكترونية www.boudchichia.net، ص7.

621 التصوف الإسلامي، ص16.

النظر أو هام عند علوم الإلهام»⁶²².. «كل ما ثبت في النظر الفكري من إنبساط الحقائق فهو عند العلماء بالله بالكشف والمشاهدة من الأغاليط»⁶²³.

ونرى أن السبب الرئيس وراء مقت ابن عربي للتفكير العقلي هو أنه مقيد بقيود المثوية 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 يقول: «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»⁶²⁴.

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، وسائر ما تابع في نفس الأمر لإختلاف آثار التجليات الأسمائية المتعينة والمتعددة في مراتب القوابل، وبحسب استعدادها، 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 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 ترجيحه، فتعذر إذاً وجدان اليقين، وحصول الجزم التام بنتائج الأفكار والأدلة النظرية..»⁶²⁵.

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

622 المصدر السابق، ص141.

623 محي الدين بن عربي: لطائف الأسرار، حققه وقدم له أحمد زكي عطيه وطه عبد الباقي سرور، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، 1380هـ-1961م، ص43.

624 الفتوحات المكية، ج3، ص515. كذلك: الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي، ص71.

625 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، ص109.

فالظفر بمعرفة الأشياء من طريق البرهان وحده إما متعذر مطلقاً أو في أكثر الأمور»⁶²⁶.

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 الإشرافي صدر المتألهين معتبراً حججهم من الأغاليط وهي تفسد عقائد المسلمين⁶²⁷.

2 - الصراع لصالح الجهاز الفلسفي

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 الإشراف 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 الوجدانية، كما هو الحال مع العارف النوري الذي سئل: ما الدليل على الله؟ فأجاب: الله. فقيل فما بال العقل؟ فردّ: العقل عاجز، والعاجز لا يدل إلا على عاجز مثله، حيث «لما خلق الله العقل، قال له: من أنا؟ فسكت، فكله بنور الوجدانية، فقال: أنت الله.. فلم يكن للعقل أن يعرف الله إلا بالله»⁶²⁸.

وهناك جماعة من العرفاء الإشرافيين جعلوا العقل مقدمة ضرورية لصحة الكشف. فهو موضوع هذه المرة كمصحح ومهذب للرؤية الصوفية، كما هو الحال مع الغزالي والسهورودي وصدر المتألهين وأبي حامد التركية وغيرهم.

وحول الغزالي يلاحظ أن لديه نوعاً من التردد في موقفه من علاقة العقل بالكشف، فتارة انه اعتقد 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»⁶²⁹. وأخرى انه خفف من هذا المعنى فأكد على أن «العقل لا يصطدم مع الكشف في شيء، غاية ما هنالك أن العقل لضعفه وقصوره يعجز أحياناً عن أن يبدي

626 المصدر السابق، ص121.

627 كسر أصنام الجاهلية، ص28.

628 اللمع للسراج الطوسي، ص40.

629 الحقيقة في نظر الغزالي، ص66.

الرأي في مسألة ما، فيسغفه الوحي أو الإلهام بتبيانها، فتارة يدرك العقل وجه الحكمة فيها، وهنا يستطيع أن يشدّ 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 بإستحالة المسألة عنده، ففرق كبير بين ما يعجز العقل عن إدراكه، وبين ما يدرك وجه إستحالاته»⁶³⁰. كما وتارة ثالثة انه نفى أن يكون بينهما فرق، لا بالعلم ولا في محله ولا في سببه، بل في زوال الحجاب فقط، فالعناية الإلهية هي التي تباشر ازالة 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 التعليمية⁶³¹. 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 السنخية 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..»⁶³².

فالذي حدا بالغزالي إلى أن يتشبث بالعقل كمقدمة علمية للكشف، هو خوفه من خرق السببية. ولا يغرتك 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 الفلسفي⁶³³، ويرى مراتب الوجود لا تتفاوت إلا بالشدة والضعف من الكمال حسب السنخية، فهي تتباين كتابين 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 يحيلها عقلاً. لهذا كان ابن رشد ينسب ميوله التي بثّها في كتبه إلى مذهب الفلاسفة، لا سيما كتاب (مشكاة الأنوار) الذي كشف فيه عن تباين مراتب الوجود شبيهاً بما يحصل مع النور في كماله وضعفه⁶³⁴.

630 المصدر السابق، ص67.

631 ميزان العمل، ص221-222. وإحياء علوم الدين، ج3، ص17. كذلك: الحقيقة في نظر الغزالي، ص125.

632 الرسالة اللدنية، ضمن رسائل القصور العوالي، ج1، ص118 وما بعدها.

633 المقصد الأسنى، ص115-116.

634 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، ص117).

كذلك أن زعيم الإشراق السهروردي يرى التجربة الصوفية يلحقها خطر المتاهة الشديد إن لم تقتنر بالتكوين الفلسفي المسبق⁶³⁵.

أما موقف صدر المتألهين من العقل في علاقته بالكشف فهو متردد فعلاً. فمن جهة أنه يبدي ذمه وتحديدته للتفكير العقلي، ويعلن أن النتائج الصحيحة لهذا التفكير هي مجملة وضئيلة للغاية. فمثلاً يُعرف به أن لسلسلة الممكنات مبدءاً يرجح وجودها على عدمها، فيكون واجباً لذاته. إضافة إلى أن ما يثبته 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 الكاملين⁶³⁶.

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))⁶³⁷، أي جهنم البعد والحرمان عن درك الحقائق وأنواره، إذ لا يقبلون إلا ما أفرزته عقولهم⁶³⁸. 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 بآتي 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»⁶³⁹.

هذا من جهة، لكنه من جهة أخرى رأى بأن الكشف لا يستغني عن معرفة مقدمات القضايا، بل ورأى أنه يندر أن تكون هناك نفس قدسية لم يمسه التعليم البشري⁶⁴⁰، 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)، وقال فيه: «إن الذين نصبوا أنفسهم في هذا الزمان في مقام الإرشاد والخلافة جلهم بل كلهم حمقى جاهلون بأساليب المعرفة والرشاد واستكمال النفس واستقامتها في السداد، وأكثرهم ذهبوا إلى منع الصور

635 هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مرّوة وحسن قبيسي، راجعه وقدم له موسى الصدر وعارف تامر، منشورات عويدات ببيروت، الطبعة الأولى، 1966م، ج1، ص322.

636 مفاتيح الغيب، ص473-485 و75-76. وإيقاظ النائمين، ص40 و72.

637 الأنبياء/98.

638 إيقاظ النائمين، ص41.

639 مفاتيح الغيب، ص46-47.

640 كسر أصنام الجاهلية، ص15.

الإدراكية، وسد أبواب المعارف والعلوم التي هي الأمثلة للأعيان الخارجية، زعماً منهم أن هذا العمل من الطالب هو الذي يبَعده 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»⁶⁴¹.

أما موقف أبي حامد الأصفهاني التركية من العقل في علاقته بالكشف، فهو أنه يعترف بوجود تناقض واضح بين المكاشفات التي يبديها 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 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 صائِن الدين التركية 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 إنّنا لا نسلم أن العقل لا يدرك تلك المكاشفات والمدركات 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 الزجاجية الإنسانية التي فيها المصباح، لكن بعد الوصول يدركه العقل مثل سائر مدركاته، كما في المدركات الجزئية، فإنه في استحصالها يحتاج إلى قوة أخرى، لكنها أعزل وأخس منه، وبعد الوصول يدركها مثل سائر مدركاته على العراء»⁶⁴².

ونشير أخيراً إلى أن السبب في إقحام الإشراقين للعقل في تصحيح الكشف وتقديمه عليه كما رأينا، هو لتجنب السقوط في نظام اللاسببية، سواء بمقالة وحدة الوجود الشخصية، أو مقالة الإتحاد والخلول، أو غيرها من المقالات المشتق بعضها من البعض الآخر، كالذي سنتعرف عليه ضمن الفقرة التالية..

641 كسر أصنام الجاهلية، ص 24-23.

642 أبو حامد الأصفهاني التركية: تمهيد القواعد، مقدمة وتصحيح سيد جلال الدين أشتياني، الطبعة الثانية، طهران، ص 248-249 و 270.

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 حساباً يمتّ إلى الوهم والتخيل، أو أنهم وجهوا شطحات زملائهم وجهة أخرى مؤوّلة. أما عند العرفاء أنفسهم فإنهم لم يشكّوا 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»⁶⁴³. وكذا هو رأي ابن عربي الذي اعتبره كلمة صادقة صادرة من رعونة نفس، يبعد صاحبها عن الله في تلك الحال⁶⁴⁴، الأمر الذي جعل طريقته تتصف بالغموض، فهي ميّالة إلى التلويح والرمز طبقاً للمقولة الرائجة (افشاء سر الربوبية كفر)⁶⁴⁵، وهي المقولة التي ينصّ عليها ابن عربي نفسه⁶⁴⁶. 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؟ نَبّه على السر ولا تفشه. 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»⁶⁴⁷.

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

643 الجرجاني: التعريفات/ مادة شطح.

644 الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي، ص8.

645 مفاتيح الغيب، ص547. والاحياء، ج 4، ص174.

646 رسالة إلى الإمام الرازي، ضمن رسائل ابن عربي، ج1، ص10.

647 كتاب شق الجيب بعلم الغيب، ضمن رسائل ابن عربي (1)، ص339-340. ودراسات في الفلسفة الإسلامية، ص257 و261.

سر لو كشف لبطل العلم، وللعلماء بالله سر لو ظهر لبطلت الأحكام، فقوام الإيمان واستقامة الشرع بكنم السرية⁶⁴⁸.

وكثيراً ما ينسب العرفاء أبياتاً من الشعر للإمام زين العابدين علي بن الحسين تفيد كتمان سر الاعتقاد، كالتالي⁶⁴⁹:

كي لا يرى الح

إلى الحسين وو

لقل لي أنت مم

يرون أقبح ما ي

إني لأكتنم من علمي جواهره

وقد تقدم في هذا أبو حسن

يارب جوهر علم لو أبوح به

ولاستحل رجال مسلمون دمي

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 المرید الواجد 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..»⁶⁵⁰.

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 يرؤك، فقلت: زيني بوحدانيتك وألبسني أنانيتك وارفعني إلى أحديتك حتى إذا رأني خلقتك قالوا رأيناك، فتكون أنت ذاك ولا أكون أنا هناك⁶⁵¹.

648 رسالة إلى الإمام الرازي، ص10. كذلك: الفتوحات المكية، طبعة دار إحياء التراث، ج2، ص469.

649 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.

650 اللمع للسراج الطوسي، ص357-376 و380.

651 المصدر السابق، ص382.

- نظرت إلى ربي بعين اليقين.. فأراني عجائب من سرّه، وأراني هويته فنظرت بهويته إلى أنانيتي فزالت: نوري بنوره، وعزّتي بعزته، وقدرتي بقدرته، ورأيت أنانيتي بهويته وإعظامي بعظمته ورفعني برفعته. فنظرت إليه بعين الحق فقلت له: من هذا؟ فقال: هذا لا أنا ولا غيري لا إله إلا أنا. فغيرني عن أنانيتي 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 اليّ بعين الجود فقوّاني بقوته وزينني وتوّجني بتاج كرامته على رأسي، وأفردني بفردانيته ووحدني بوحدانيته ووصفني بصفاته التي لا يشاركه فيها أحد. ثم قال لي: توحد بوحدانيتي، وتقرّد بفردانيتي، وارفع رأسك بتاج كرامتي، وتعزز بعزتي، وتجبرر 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 تُرّ بك، لا إله إلا أنت⁶⁵²...

- انسلخت من نفسي كما تنسلخ الحيّة من جلدها، ثم نظرت إلى ذاتي فإذا أنا هو⁶⁵³.

- كنت لي مرآة فصرت أنا المرآة⁶⁵⁴.

- 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 الله⁶⁵⁵.

- طاعتك لي يا رب أعظم من طاعتي لك⁶⁵⁶.

- بطشي أشد من بطشه بي⁶⁵⁷.

- لأن تراني مرة خير لك من أن ترى ربك ألف مرة⁶⁵⁸.

- تا الله أن لوائي أعظم من لواء محمد، لوائي هو من نور تحته الجن والانس كلهم من النبيين⁶⁵⁹.

- وقيل أن أبا يزيد سمع رجلاً يقول: عجبت ممن عرف الله كيف يعصيه، فقال: عجبت ممن عرف الله كيف يعبد⁶⁶⁰.

652 عبد الرحمن بدوي: شطحات الصوفية، وكالة المطبوعات في الكويت، الطبعة الثالثة، 1978م، ج1، ص175-177.

653 المصدر السابق، ص100.

654 المصدر السابق، ص30.

655 المصدر السابق، ص84.

656 المصدر السابق، ص30.

657 المصدر السابق، ص30.

658 المصدر السابق، ص30.

659 المصدر السابق، ص30.

تلك هي جملة من الشواهد التي تنتقل عن شطحات أبي يزيد البسطامي. وهناك عرفاء غيره اشتهرت عنهم شطحات أخرى لا تقل عن تلك التي أوردناها. وعلى رأسهم الحسين بن منصور الحلاج (المتوفى سنة 309هـ) الذي من شطحاته قوله: «فالحقيقة حقيقة، والخليقة خليقة، دع الخليقة لتكون أنت هو، وهو أنت من حيث الحقيقة»⁶⁶¹. 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 ينسبونني 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 بيننا⁶⁶²

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 تجلى على رأس ابرة لمن شاء وتستر في السماوات والأرضين عن 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 تياس منه ولا ترغب من محبته ولا ترض أن تكون له غير محب ولا تقل بإثباته ولا تمل إلى نفيه وإياك والتوحيد والسلام⁶⁶³.

وله بيت شعر يفيد هذا المعنى، يقول فيه:

كفرتُ بدين الله والكفر واجب

ومن أبياته الشطحية قوله:

سبحان من أظهر ناسوته

حتى بدا في خلقه ظاهراً

لدي وعند المساء

سر سنى لاهوت

في صورة الأكل

660 المصدر السابق، ص109.

661 الحسين بن منصور الحلاج: كتاب الطواسين، ضمن فقرة طس الصفاء، مكتبة النفري الإلكترونية:

<http://alnafray.googlepages.com>

662 ماسينون: أخبار الحلاج، طبعة السوربون في باريس، 1957م، ص93. كذلك: الفلسفة الصوفية في

الإسلام، ص369-371.

663 رسالة إلى الإمام الرازي، ضمن رسائل ابن عربي، ج1، ص13. كذلك: أخبار الحلاج، ص63.

664 نفس المصدر والصفحة السابقة، وأخبار الحلاج، ص99.

وقوله أيضاً

مزجت روحك في روعي كما

فاذا مسك شيء مسني

وكذا قوله:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا

فاذا أبصرتني أبصرتة

ومن الشطحات الأخرى قول الشبلي (المتوفى سنة 334هـ): «ما في الجنة أحد سوى الله»⁶⁶⁸. وقوله: «أنا أقول وأنا أسمع، فهل في الدارين غيري»⁶⁶⁹، وقوله أيضاً: «لو خطر ببالي أن الجحيم بنيرانها وسعيرها تحرق مني شعرة لكنتُ مشركاً»⁶⁷⁰. وكذا ما قاله العارف أبو سعيد أبو الخير لصديقه ابن سينا: «ما دامت المساجد والمدارس لم تُهدم هدماً تاماً، فسوف لا ينجز الدراويش عملهم، وما دام الكفر والإيمان لم يتشابها ولم يتماثلا تماماً، فما من رجل يكون صحيح الإسلام والإيمان»⁶⁷¹. وأيضاً ما قاله فريد الدين العطار (المتوفى سنة 586هـ): «أقول لك السر. اعلم يا أخي أن النقش هو النقاش، أنا الحق، أنا الله..»⁶⁷². كما نُسب إلى العارف عفيف الدين التلمساني (المتوفى سنة 690هـ) وهو من مرديني ابن عربي، قوله: «القرآن كله شرك ليس فيه توحيد، وإنما التوحيد في كلامنا..»⁶⁷³.

كانت مثل تلك الشطحات - لا سيما ما يتعلق بدعاوى الحلول والاتحاد - 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

665 ابن كثير: البداية والنهاية، حققه ودقق أصوله وعلق حواشيه علي شبري، دار إحياء التراث العربي، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية، ج11، ترجمة الحلاج.

666 البداية والنهاية، نفس المعطيات السابقة.

667 الفلسفة الصوفية في الإسلام، ص358.

668 كامل مصطفى الشبيبي: الفكر الشيعي والنزعات الصوفية، مكتبة النهضة، بغداد، الطبعة الأولى، 1386هـ - 1966م، ص233.

669 شطحات الصوفية، ص43.

670 نفس المصدر والصفحة.

671 عن: العقيدة والشريعة في الإسلام، ص153.

672 الفلسفة الصوفية في الإسلام، ص398.

673 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.

الصوفية، وهو ما جعل موقفهم من الشطحات سلبياً. فهم تارة يحسبون أنها 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 دعاوى 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 دعاوى الكشف. فمثلاً أن 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 السموات 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 معهم⁶⁷⁴.

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»⁶⁷⁵.

لكن الغزالي يعي بأن مصدر هذا التخيل والاشتباه يعود أساساً إلى إعتبرات 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 زيّن بما تلاً في فيه من حلية الحق، فيظن أنه هو فيقول

⁶⁷⁴ انظر كتب الغزالي التالية: المقصد الأسنى، ص76. وميزان العمل، ص408. ورسالة روضة

الطالبين، ضمن فراند اللآلي، ص141.

⁶⁷⁵ المنقذ من الضلال، ص131-132. والاحياء، ج1، ص17.

أنا الحق». وهو نفس الوهم الذي سبق أن وقع فيه النصارى وهم ينظرون إلى المسيح «فأوا إنشراق نور الله قد تلاً في غلظوا فيه، كمن يرى كوكباً في مرآة، أو في ماء فيظن أن الكوكب في المرآة أو في الماء فيمدّ يده إليه ليأخذه وهو مغرور»⁶⁷⁶.

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...»⁶⁷⁷. مما يعني أن التمايز بين أهل الشطح وأهل العقل هو تمايز قائم على نوع علاقة الشبه، إن كانت وحدوية لا عقلية أو ثنائية 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 شأنني»، 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 ذلك، فمثلهم كمثل الفلاسفة الذين زعموا «ان الباري تعالى لا يقال له موجود فإن ذلك يؤدي إلى دخوله مع الموجودات تحت الجنس»، مع أن هذا القول هو «نفي معنى» لوجوده⁶⁷⁸.

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 إنه 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

فتشابها فتشاكل

⁶⁷⁶ المقصد الأسنى، ص166. والكشف والتبيين في غرور الخلق اجمعين، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي (5)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 4141هـ-4991م، ص581. كذلك: الفلسفة الصوفية في الإسلام، ص234. والتصوف الإسلامي، ص90.
⁶⁷⁷ مشكاة الأنوار، ص57.
⁶⁷⁸ رسالة معراج السالكين، ص72.

وقريب من المعنى الأخير ما ذكره القونوي الذي أحال الإتحاد والحلول في بعض رسائله، إذ لا يوجد إلا وجود واحد هو الحق المطلق، أما الأشياء فهي موجودة به معدومة بنفسها. 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»⁶⁸⁰.

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 معذور⁶⁸¹.

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 ضائع⁶⁸²

كما استعان بعض بشاهد كمثل لتقريب المعنى على صدق عبارات أصحاب الشطح، كما هو الحال مع العارف حيدر الأملي الذي يقول: «قد ضرب أهل الله.. مثلاً لطيفاً لئلا 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 بالتدرج واتصف بجميع صفاتها فصار ناراً، وحصل منه ما يحصل من النار، وبل صار هو هي، أفلا يجوز له أن يقول أنا النار؟ كما قال العارف أنا الحق. ومعلوم أنه يجوز لأنه صادق في قوله، وفيه قيل: أنا من أهوى ومن أهوى أنا»⁶⁸³.

حتى أن بعض من اشتهر بنزعه 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

679 المقصد الأسنى، ص 61 و 75.

680 مرآة العارفين، ص 17-18.

681 تاريخ ابن خلدون، الطبعة الثالثة، المكتبة المدرسية ودار الكتاب اللبناني، 1967م، ج 1، ص 881.

682 عبد القادر: الفكر الصوفي في السودان، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، 1968م-1969م.

683 حيدر الأملي: أسرار الشريعة، مقدمة وتصحيح محمد خواجوي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، 1983م، ص 213-214.

«أياً منهما لم يدع دعوى الإلهية، بل دعوى نفي أنيته ليثبت أية غيره، وهو المطلق»⁶⁸⁴.

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. فهناك شعرة قصيرة بين الرؤيتين قابلة للقطع لأدنى سبب ومناسبة، وهو ما يفضي بالجهازين مما يبدو عليهما من نزاع وصراع إلى التعاون والتكامل، بحيث أن الرؤية لدى أحدهما تجر إلى الأخرى أو تنتمها، 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.

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 نومانيوس، كما اتهمه على ذلك تلامذته⁶⁸⁵، بل كذلك أنه لم يتخل 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 الصوفية⁶⁸⁶.

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. فإين 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

684 اوصاف الأشراف لنصير الدين الطوسي، عن: الفكر الشيعي والنزعات الصوفية، ص100.

685 تكوين العقل العربي، ص173.

686 انظر: اثولوجيا، ضمن: افلوطين عند العرب، ص22.

الفلاسفة⁶⁸⁷، فعند ذاك يكون الفيلسوف تام العقل، إذ ينظر إلى كل شيء بعين العقل فيرى العقل في كل شيء ويصير هو إياه، وهي السعادة القصوى⁶⁸⁸.

وبهذا فإن ابن 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 تُرى «صور غريبة ومحسوسات بالقوة هائلة المنظر وأنفس أحسن كثيراً مما في الوجود...». لكنه مع ذلك لا يعتبر هذه المشاهدات غاية الإنسان وسعادته القصوى، بل أنه يشكك في صدقها ويرى أنها من الظنون بإعتبارها أمراً خارجاً عن الطبع⁶⁸⁹، إذ لا بد من استكمال التدرج العقلي الذي يتحقق به إتحاد العقل بما يدرك ويصير هو إياه، مما ينتج عنه السعادة القصوى. وبذلك فإن ابن باجة قد وقع في نفس مستنقع العرفان ولو بصورة «خجولة» غير معلنة. فعملية الإتحاد ما زالت تنتظم انتظاماً مضاداً للانتظام العقلي بإعتبارها 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»⁶⁹⁰. كما يقول 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 واقبالها بالفكرة على المطلوب.. ونحن نقول أن 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 وتنبية إلى طريق النظر»⁶⁹¹.

وهذا يعني أن الفلسفة وإن كانت تستند إلى طريقة العقل والتفكير النظري من التعليم الكسبي، لكنها تقضي 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 زيدا من الناس هو غير عمرو بالعدد، لكنه هو وعمرو واحد من حيث الصورة أو النفس،

687 رسالة اتصال العقل بالإنسان، ضمن: رسائل ابن باجة، ص167-168.

688 المصدر السابق، ص168.

689 رسالة المتوحد ضمن رسائل ابن باجة، ص55.

690 تلخيص كتاب النفس لابن رشد، ص95.

691 ابن رشد: مناهج الأدلة، تقديم وتحقيق محمود قاسم، مكتبة الانجلو المصرية، الطبعة الثالثة، ص150.

وهذا يعني أن نفس زيد وعمرو هي واحدة بالصورة، وإنما لحقت الكثرة العددية لهما أو القسمة بينهما من قبل المادة. ويضرب على ذلك مثلاً فيرى أنه مثلما أن الجسم ينقسم بالذات، وأن البياض منقسم بالعرض، إذ ينقسم بإنقسام الأجسام، فكذا في علاقة النفس بالبدن، أو الصورة بالمادة، فالنفس والصورة تنقسم بالعرض بإنقسام محلها من البدن والمادة. وعليه إذا فارقت النفوس الأبدان فإنها ستعود واحدة بالعدد حيث لا مادة هناك. 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 الأخيرة⁶⁹².

كذلك يشير 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. فإبن رشد يعتبر 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 «أن اللون نجد له مراتب في الوجود بعضها أشرف من بعض، وذلك أن أحس مراتبه هو وجوده في الهبولى، وله وجود أشرف من هذا وهو وجوده في البصر، وذلك أن هذا الوجود هو وجود اللون مدرك لذاته، والذي له في الهبولى هو وجود جمادي غير مدرك لذاته، وقد تبين أيضاً في علم النفس أن اللون وجوداً أيضاً في القوة الخيالية وأنه أشرف من وجوده في القوة الباصرة، وكذلك تبين أن 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»⁶⁹³.

فهو في هذه الطريقة التي يتبع فيها فلاسفة المشرق كالغزالي ومن على شاكلته، يدرك أنها لا تقضي 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 أهله⁶⁹⁴.

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 الفلاسفة بالعرفان، فقد أصبح شيخ الفلسفة الكهل يستفتي فتى العرفان عن حقيقة

692 تهافت التهافت، ص 26-30.

693 تهافت التهافت، ص 228.

694 نفس المصدر، ص 463.

أمره وفلسفته وما 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، فعانقتي وقال لي: نعم؟ فقلت له: نعم؟ فزاد فرحة بي لفهمي عنه، ثم استشعرت بما أفرحه من ذلك، فقلت له: لا. فانقبض وتغير 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. فاصفر لونه وقعد يحول، 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»⁶⁹⁵.

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 إعتبرات العقل والتفكير النظري، إلا أنها ترتد أحياناً إلى المدخل العرفاني عبر مقالة الإتحاد 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 فيه⁶⁹⁶. لكنه في محل آخر يرتد إلى الإتجاه الصوفي بجعل مأل 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 دائماً⁶⁹⁷.

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 بألة البدن، حتى يصل كمالها إلى أن لا

⁶⁹⁵ 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.

⁶⁹⁶ آراء أهل المدينة الفاضلة، ص85.

⁶⁹⁷ كتاب السياسة المدنية، ص3 و6-7.

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».

ويُروى أن ابن سينا التقى أبا سعيد الخير فتحدثا معاً ثم أنهما بعد أن افترقا 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»⁶⁹⁸. هكذا فهناك عقل يعلم وقلب يشاهد والأمر واحد.

من هنا كانت رسالة (حي بن يقظان) دعماً لهذه 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 (أسال) 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 طريقتهما، 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 أُعتبر موجوداً من حيث نسبته إلى الموجود الحق⁶⁹⁹. وهو ما مهّد لبعض الإشراقيين من إعتبار هذه النسبة المطلق عليها «العلوية» بأنها نسبة إعتبارية، أو أن لها وجوداً من حيث الظاهر، وإن كانت الحقيقة باطنياً تعبر عن عدم وجود شيء في العين سواء. 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 سعيد 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.

⁶⁹⁸ الخوانساري: روضات الجنات، تحقيق أسد الله إسماعيليان، مكتبة إسماعيليان بقم، ترجمة ابن سينا (268)، ص184.

⁶⁹⁹ مشكاة الأنوار، ص60.

فمن الناحية المبدئية أن أي شيء إما أن يكون بشرط تعين الماهية أو بشرط اللاتعيين أو لا بشرط التعين وعدمه. وعند الصوفية يكون الواجب تعالى عبارة عن الوجود الذي هو لا بشرط تعين الماهية وعدمه، مثلما هو الحال مع الكلي الطبيعي، وهم يسمونه «الوجود المطلق»، خلافاً لما عليه الفلاسفة حيث عدّوه من الوجود الذي هو بشرط عدم التعين⁷⁰⁰، أي هو على صيغة «بشرط لا». والفارق بين هذه الصيغة وبين الصيغة الصوفية «لا بشرط» هو فارق يعبر عن تعدد الوجود الواجب وعدمه⁷⁰¹. فلدَى 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 تشتمت حقيقة الواجب في هويات الأعداد وتفتتها في ظواهر الأجسام، فتكون قابلة للأعراض والجواهر، حيث لا يوجد في العين اثنان، بل وجود واحد ينتزع منه الماهيات المختلفة⁷⁰².

وقد واجهت هذه النظرية تهمة من قبل الفلاسفة الإشراقيين، وهي أنها تفضي إلى نفي الواجب أساساً، إذ الكلي الطبيعي لا يوجد إلا بأفراده، ومن ثم لا يكون هناك شيء سوى تعيينات الكائنات المحدودة⁷⁰³، وهي نتيجة لا تختلف في المضمون عما يدّعيه الدهريون، لا 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 العقل⁷⁰⁴.

مع أن النتيجة واحدة. ففي جميع الأحوال أن الصوفية لا تجعل للواجب مرتبة خاصة لا تجامع فيها بقية المراتب الأخرى. فالكل واحد، والكل في وحدة، والوحدة في الكل، من غير تمايز في الوجود، وهو شبيه بما يقوله الدهريون من وجه.

لهذا اعترض صدر المتألهين على النظرية الصوفية بإعتبارها تتنافى مع ما يقره العقل من وجود الكثرة المثوية حسب العلاقة الفلسفية للعلة والمعلول، بل وحاول أن يوجه كلام مشايخ العرفاء الكبار إلى صورة تقربها من الطريقة الفلسفية لوحدة الوجود، منكرراً إبطال الصوفية للعقل عند طور الكشف، ومشدداً على صلاحيته في منعه لمثل هكذا تصورات. فهو يعلّق على هذا المعنى من وحدة الوجود ويقول: «لَمَّا كانت العبارة قاصرة عن أداء هذا المقصد لغموضه ودقّة مسلكه وبعد غوره يشتمه على الأذهان ويختلط عند العقول، ولهذا طعنوا في كلام هؤلاء الأكابر، بأنها مما

700 الدرة الفاخرة، ص 8-10.

701 داود بن محمود القيصري: مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، منشورات انوار الهدى، الطبعة الأولى، 1416هـ، ج 1، ص 25-26.

702 تحفه، ص 197.

703 قرّة العيون، ص 163-165.

704 تحفه، ص 138 و 183 و 196.

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»⁷⁰⁵.

مع هذا فإن صدر المتألهين يحنج ويميل إلى وحدة الوجود الصوفية حتى في أشد كتبه نقداً للصوفية ودفاعاً عن منطق العقل، كما في كتابه (كسر أصنام الجاهلية). فمثلاً أنه يقول في الكتاب المشار إليه: «فكلما اشتدت المعرفة جلاءً وظهوراً، اشتد الشوق حدة وقوة، وازدادت بإزائها 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»⁷⁰⁶.

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 خالياً عن التصفية، بل يكون طريقه برزخاً جامعاً بين الطريقتين كما هو منهج الحكماء الإشراقيين، إذ لا منافاة بينهما».

وقد أراد 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

705 قرّة العيون، ص 127-128.
706 كسر أصنام الجاهلية، ص 79-80.

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 موارد من كتبه ورسائله وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم»⁷⁰⁷. وصرح في محل آخر عند اتمامه الكلام عن العلة والمعلول فقال: «كذلك هداني ربي بالبرهان النير العرشي إلى صراط مستقيم من كون الموجود والوجود منحصرًا في حقيقة واحدة شخصية لا شريك له في الموجودية الحقيقية ولا ثاني له في العين وليس في دار الوجود غيره ديار، وكلما يتراى في عالم الوجود أنه غير المعبود فإنما هو من ظهورات ذاته وتجليات صفاته التي في الحقيقة عين ذاته»⁷⁰⁸.

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 الإيمان⁷⁰⁹. فالذي يراه هذا الحكيم الإشراقي هو الإقرار بوجود ما وراء طور العقل، مع الإعراف بقدرة الأخير على إثباته والبرهان عليه.

ولا شك أن الرؤية التوفيقية التي يتحدث عنها صدر المتألهين قد أفادت من تحقيق المحققين الإشراقيين الذين استهدفوا توظيف الفلسفة لخدمة العرفان، وذلك بتحويل المثوية 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))⁷¹⁰. 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 فإنه يقول: «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»⁷¹¹.

وقد فعل صدر المتألهين الشيء ذاته، فجعل من النظر العقلي موظفاً للسلوك العرفاني، لتقارب رؤيتهما، فرأى أنه ليست لحقيقة المعلول هوية مباينة لحقيقة العلة

707 شرح الهداية الأثيرية، ص288.

708 الأسفار، ج2، ص292-293. وقرة العيون، ص196. ولطائف العرفان، ص56-57.

709 تحفه، ص195.

710 الحديد/3.

711 قرة العيون، ص181-183.

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 علة وإضافته إليها، والمعلول بما هو معلول لا يعقل إلا مضافاً إلى العلة، فانفسخ ما أصلناه من الضابط في كون الشيء علة ومعلول. هذا خلف، فإذا المعلول بالذات لا حقيقة له بهذا الإعتبار 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 سنخاً 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، هيئات 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، واضمحلّت الكثرة الوهمية، وارتفعت أغاليط الأوهام، والآن حصص الحق، وسطع نوره النافذ في هياكل الممكنات ((يقذف به على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق))⁷¹²، 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 إنفصال شيء مباين عنه»⁷¹³.

وهو في محل آخر كشف عن أن إعتبار إنعدام العلية والتأثير بين الموجودات راجع إلى طبيعة التقدم في الوجود ذاته⁷¹⁴. 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

712 الأنبياء/18.

713 الأسفار، ج2، ص299-301. وقرة العيون، ص189-199. كذلك: لطائف العرفان، ص64. والشواهد الربوبية، ص50-51.

714 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).

هذا الوجود غير مباين له. في حين ليس للمبدأ الأول قياساً بنفس الماهية بما «هي هي» سببية ولا تقويم أصلاً⁷¹⁵.

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 وأحاؤه، والماهيات موجوديتها إنما هي بالعرض بواسطة تعلقها في العقل بمراتب الوجود وتطوره بأطوارها.. فحقائق الممكنات باقية على عدميتها أزلاً وأبدأً، 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»⁷¹⁶.

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 هناك 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 والتعدد⁷¹⁷.

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 إن هذا الانتقال من السنخية والشبه بين العلة والمعلول إلى الوحدة، رغم الإمضاء في حفظ المراتب المتعينة، هو نفسه يبرر القول بالإتحاد الصوفي

715 الشواهد الربوبية، ص97.

716 لطائف العرفان، ص86.

717 قرّة العيون، ص190-191.

بطريقة عقلية، كتوفيق بين الفلسفة والعرفان، أو العقل والكشف. ذلك أن من المستحيل أن تتحقق حالة الإتحاد كما يصورها العرفاء ما لم يؤخذ بإعتبار الشبه والوحدة الوجودية. فإذا كان صدر المتألهين إستطاع أن يبرر الوحدة عبر منطق الشبه والسخرية، فقد مكنه 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.

فالإتجاه 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 وسعاده هي بلوغ الإتصال بالعقل الفعال⁷¹⁸. وقد استمرت هذه النزعة عند الفلاسفة حتى لدى فيلسوف الإشراف السهروردي الذي أحال الإتحاد معترفاً بحدود الإتصال⁷¹⁹. كما ولقي هذا الإتجاه 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 مستفاداً من العقل الفعال، فنتحقق 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 وكماله⁷²⁰.

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 القصوتان⁷²¹.

إن فلسفة صدر المتألهين لعملية الإتحاد تقوم أساساً على ما أقره الفلاسفة بأن هناك حركة طبيعية للأشياء نحو معشوقاتها، غايتها التشبه بهذه المعشوقات. لكن الجديد في فلسفته هو إتخاذ هذا «التشبه» قنطرة للقول بالإتحاد. فقد اعتبر التكامل - من خلال الحركة - لا يحصل بمجرد تشبه السافل العاشق بمعشوقه العالي، لأن التشبه أمر ذهني لا وجود له في الخارج، ومن ثم فإنه ليس مقصوداً حقيقياً، وإنما يحصل بإتحاد العاشق بالمعشوق وصورته إياه. فالمراد الحقيقي للفلک - مثلاً - ليس مجرد التشبه، بل الإتحاد والصوررة بالجوهر العقلي الكامل، وهو مراده الكلي، وأما مراده الجزئي فهو أحد جزئياته الذي هو جوهر نفساني جزئي، فبهذا الشكل تتجدد للنفس الفلكية أمثال

718 آراء أهل المدينة الفاضلة، ص85.

719 كتاب المشارع والمطارحات، نفس المعطيات السابقة، ص501.

720 المبدأ والمعاد، ص273-274.

721 أسرار الآيات، ص91.

يتصل كل منها إلى العالم الأعلى وتتحد بالجوهر المفارق، ويوجد بدله، وهكذا على الدوام باستمرار⁷²²..

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 والخليقة⁷²³.

فينظر فيلسوفنا أن هذا الشكل من الإتحاد لم يُدرك غوره ويُبل طوره أكثر الفلاسفة المسلمين، بل وينفي أن يكون أحد من علماء المسلمين قبله إستطاع 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 الإتحاد في بعض كتبه الفلسفية⁷²⁴، وأن 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 الإتحاد 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 فعلاً للصور دون أن يتكرر 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 ومحيطة بها. فله وجودان، وجود في نفسه، ووجود في أنفسنا لأنفسنا، إذ كمال النفس البشرية وتماها 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 وتجردها⁷²⁵.

أما كيفية هذا الإتحاد فهو أن العالم العقلي، الذي وجدت منه النفوس وانتشرت إلى عالما 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.

722 المصدر السابق، ص63.

723 مفاتيح الغيب، ص586.

724 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 «بئني عليه المشاؤون، وهو سخر حشف كله، وهم يعلمون من أنفسهم أنهم لا يفهمونه ولا فروريوس نفسه». وانسجماً 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 تحصل لنا إذا عقلنا الإله والعقول الفعالة حقيقتها، فكل 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 مُصوّرة فينا هي لنا، فذلك هذه ليست بعقول» (المباحثات، في: أرسطو عند العرب، ص196).

725 الأسفار، ج9، ص140. والشواهد الربوبية، ص245. وعرشية صدر المتألهين، ص228-229.

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 والكمال⁷²⁶. وبحسب هذه الأطوار فإن النفوس بما لها نشأة عقلية تكون قديمة، وبما لها نشأة جسمانية فإنها حادثة⁷²⁷.

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 به⁷²⁸. 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 التجردية لها، والتحاق النفس إلى العالم المجرد المحض لا يفضي به إلى الحدوث والتغير، كما لا يتغير بإنبعائها منه، فورود النفس إلى ذلك العالم بنحو صدورها منه؛ بلا إستحالة ولا تجدد ولا تغير⁷²⁹.

هكذا للنفس البشرية مرتبتان في الوجود، إحداها متصلة بالطبيعة البدنية، والأخرى متصلة بالجواهر 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 الطبيعة ووجه آخر إلى العقل، فيوجهها الطبيعي تندثر وتضمحل، أما بوجهها العقلي فتحشر إلى عالم العقل ومأوى الأرواح فتعود إلى الله تعالى كما بدأت منه⁷³⁰.

إضافة إلى وجود هاتين المرتبتين للنفس فلها مرتبة ثالثة تتوسط بين العالمين العقلي والطبيعي، وهو عالمها المثالي بعد مفارقة البدن الطبيعي كلياً⁷³¹. كما أن لكل من هذه

726 الأسفار، ج8، ص369-367 و372.

727 الأسفار، ج8، ص375.

728 الأسفار، ج3، ص339.

729 الأسفار، ج8، ص395-396.

730 أسرار الآيات، ص67.

731 الأسفار، ج8، ص375-376.

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 وأشدّها هو ما يلي أدون مراتب ما هو فوقه، وأدناها وأنقصها هو ما يليه أعلى مراتب ما هو تحته ويتلوه في سلسلة الإبداع⁷³².

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 في (الفلسفة والعرفان والإشكاليات الدينية).

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 نافعاً للإتحاد وموجهاً المقالة الصوفية وجهة أخرى، لكنه تارة ثانية يؤيد هذه المقالة ويبررها فلسفياً. ففي التقليد الفلسفي يقرّ بأن هناك حجباً نورانية وظلمانية كثيرة تحجب عن معرفة الله ومشاهدته والإتصال به، حتى قدر لجبريل أن يكون محتجباً عنه بألاف الحجب، فكيف الحال بغيره من أفراد البشر الناقصين⁷³³؟!

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. ومع هذا فإنه اعتبر ذلك لا يتنافى مع ادعاء العارفين بالفناء، بإعتبار أن الفناء يحصل بترك الإلتفات إلى النفس والاقبال بكلية الذات إلى الحق⁷³⁴.

732 الأسفار، ج7، ص255-256.

733 ايقاظ النائمين، ص63-64.

734 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 وأثاره، علمت أن هذا ليس بامتزاج ولا اتصال ولا حلول ولا إتحاد.. بل هو توجّه استغراقي وعلاقة إضمحلالية وعبودية تامة يحكم عليها شعاع طامس قيومي يحو 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 ينافيه» (ايقاظ النائمين، ص67).

لكنه من جهة أخرى لجأ إلى المقالة الصوفية فاعتبر أن جميع الحجب النورية والظلمانية مرتفعة بحق العارفين، مما يجعلهم يشهدونه مشاهدة عينية دائمة دنيا وآخره⁷³⁵.

كذلك فهو من جهة أقرّ بإستحالة 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»⁷³⁶. وعليه صرح بأن العارفين إذا وصلوا إلى لجة بحر الحقيقة كوشفوا بهوية الحق، وإذا استغرقوا في بحر الهوية الأحدية وبقوا ببقاء الإلوهية عرفوا الله بالله، وعرفوا به كل شيء⁷³⁷.

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»⁷³⁸. 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.

هكذا يتبين بأن هناك شعرة طفيفة تفصل بين الطريقتين الفلسفية والصوفية، وعليها ظهرت تمثيلات معبرة عن وحدة الوجود لدى العرفاء والإشراقبيين؛ 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

735 مفاتيح الغيب، ص190.

736 انظر كلاً من: المبدأ والمعاد، ص33-34 و36. وأسرار الايات، ص22-23.

737 أسرار الايات، ص105-106.

738 شرح رسالة المشاعر، ص263.

وأواجه، إذ ليس بينهما إختلاف إلا باعتبار عقلي، لأن الأمواج ما هي إلا تشكيلات لذات البحر⁷³⁹.

وتحضرنا بعض أبيات من الشعر تبدي هذا التمثيل للبحر على وحدة الوجود، كالتي انشدها التلمساني كالتالي:

البحر لا شك عندي في توحيده

فلا يغرنك ما شاهدت من صور

وقوله:

فما البحر إلا الموج لا شيء غيره

وكذا ما قيل من الشعر:

البحر بحر على ما كان من قدم

لا يحجبك أشكال يشاكلها

وإن تعدد بالأمواج
فألوحد الرب س

وإن تعدد بالأمواج
فألوحد الرب س

وإن تعدد بالأمواج
فألوحد الرب س

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 بالحق، لأن سائر التعيينات 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»⁷⁴². كذلك التمثيل بانطباع صورة واحدة في مرآة متكثرة مختلفة التركيب، ومثله ما يحصل من أطوار لضوء الشمس في الزجاجات الملونة.

⁷³⁹ 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).

⁷⁴⁰ رسالة حقيقة مذهب الإتحاديين، ضمن مجموع فتاوى ابن تيمية، ج2، كتاب توحيد الربوبية. كذلك: إبراهيم بن عمر البقاعي: مصرع التصوف، تحقيق عبد الرحمن الوكيل، الموسوعة الشاملة الإلكترونية

www.islamport.com، ج2، ص247.

⁷⁴¹ جامع الأسرار، ص161.

⁷⁴² كلمات مكنونة، ص37-39.

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 المثال المتعلقة بانطباع صورة واحدة في مرآة متكررة، 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 تُمثّل 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 فني 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 التعاير الظاهر بينهما⁷⁴³.

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 تشدّ 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. 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 المستقل»، فإنه يظل من حيث الأساس مشدود الحركة والإرتباط بدينامو تفكير هو نفس الدينامو الذي يشغّل حركة التفكير الفلسفي، وإن اختلفا في بعض الإعتبارات. ومهما كانت حقيقة هذا الإختلاف فهو عند الوجوديين ليس أكثر من شعرة سرعان ما تقبل القطع، ففيه ينقلب الفيلسوف ليكون عارفاً، كما وينقلب العارف ليكون فيلسوفاً. فهذا الإختلاط يصبح من الصعب أحياناً التمييز بين الوجوديين، وتقدير أن هذا فيلسوف وذاك عارف. فإذا كان من الواضح إن أرسطو وإبن باجة وإبن رشد هم من الفلاسفة الصريحين، وكذا أن إبن عربي والأملي والجيلاني هم من العرفاء الصريحين، فإن أمثال إبن سينا والغزالي والسهروردي

⁷⁴³ لاحظ مدارك التمثيلات في المصادر التالية: تحفه، ص130-131. وقرة العيون، ص207-208. وكلمات مكنونة، ص37-39. وأسرار الشريعة، ص77-78. ومطلع خصوص الكلم، ج1، ص338 وما بعدها.

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 أن 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 الوجودي⁷⁴⁴.

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 إبستيمية تجمعهم، فهي تجمع بين أرسطو وابن سينا، كما وتجمع بين الفلسفة المغربية والفلسفة المشرقية⁷⁴⁵، وكذا بين الفلسفة عموماً والعرفان. فلكل هذه الثنايا والمجاميع وحدة تجمعها هي ما نعبر عنها بدينامو التفكير الوجودي، أو الأصل المولّد الفعال كما يتمثل في السنخية.

⁷⁴⁴ 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.

⁷⁴⁵ انظر التفاصيل في المصادر السابقة.

القسم الثالث

مدخل إلى النظام المعياري

دوائر النظام المعياري

(الأدوات المعرفية والتأسيس القبلي للنظر)

الأدوات المعرفية وتاريخ النظام المعياري

تمهيد

عرفنا بأن 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 يعر علاقة العقل بالنص كما عاها 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 التبادل والنفور؛ طبقاً للدوافع الدينية والهواجس الأيديولوجية الخاصة. لكن سواء بهذه العلاقة أم تلك لم يظهر في أول الأمر وعي إبتيمي 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.

وستتناول 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 التاسع:

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 كالاتي..

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 محمد بن الحنفية (المتوفى سنة 101هـ) في القدر، ويرجع تأليفها إلى (سنة 73هـ)، وهي أقدم من رسالة القدر للحسن البصري (المتوفى سنة 110هـ)⁷⁴⁶. وما تمتاز به رسالة ابن الحنفية هو أنها ذات منحى 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 الصرفة⁷⁴⁷.

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، وتأثر به في القول بالاعتزال، لكنه مع ذلك يقول بالتفويض وحرية إرادة الإنسان. كذلك فإن الهمداني المعتزلي يراه من أوائل المعتزلة وأنه لم يخالف أباه وأخاه إلا في نظرية الاعتزال، إذ كتب فيه كتابه (في الاعتزال). وعلى يد هذه الأسرة العلوية تربي واصل بن عطاء المذهب

⁷⁴⁶ انظر هذه الرسالة في: رسائل العدل والتوحيد، دراسة وتحقيق محمد عمارة، دار الشروق، الطبعة الأولى، 1407هـ-1987م، ج1، ص111-122.

⁷⁴⁷ 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.

للفرقة الإعتزالية⁷⁴⁸. 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 كلاً منهما كان إماماً من أئمة الكيسانية أو المختارانية، وقد عرفت هذه الفرقة بالعلو، كما وظهر بين أصحابها أفكار الجبر والتشبيه⁷⁴⁹، وهذا ما جعل الإمام يحيى بن الحسن (المتوفى سنة 298هـ) يرد على الحسن بن الحنفية في نظريته الجبرية؛ بكتاب اطلق عليه (الرد والاحتجاج على الحسن بن محمد بن الحنفية)⁷⁵⁰.

مع ذلك يمكن اعتبار 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 الإعتدال والتعويل على الحركة العقلية في التفكير والاستدلال إلى درجة اتهامه بالتأثر بأقوال الفلاسفة الحرانين 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 وعالمياً، لأن هذه الأوصاف مناطة بمخلوقاته، والإشتراك بها يعني الشرك لها في الأزلية⁷⁵¹. لكنه مع هذا يثبت كونه قادراً فاعلاً خالقاً، باعتبار 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، أبقى 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، فتعين أنه لا محل له»⁷⁵². كما استدلت 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، وتغيبت السماء

748 نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص320-321.

749 انظر تعليق محمد عمارة في: رسائل العدل والتوحيد، ج2، ص114.

750 نشر هذا الكتاب في نفس المصدر السابق، ج2، ص112-280.

751 الملطي: التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، مطبعة الدولة في استانبول، 1934م، ص75 وما بعدها.

كما انظر: أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين وإختلاف المصلين، عني بتصحيحه هـ. ريتز، مطبعة

الدولة، استانبول، 1929م، ج1، ص280.

752 الملل والنحل، ص36.

وأمرت، واهتزت الأرض وأنبتت، إلى غير ذلك. والثواب والعقاب جبر، كما أن الأفعال كلها جبر. وإذا ثبت الجبر فالتكليف أيضاً كان جبراً⁷⁵³. ومن استدلالاته العقلية الأخرى، رأى أن حركات الخلاق في العالم الآخر - الجنة والنار - يجب أن تكون منقطعة لا خالدة. وهو في هذا الإعتقاد 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، مثلما يقال: «خَلَّدَ اللهُ مَلِكاً فُلاناً». كما أنه استشهد على إعتاده في الإنقطاع بقوله تعالى: ((خالدين فيها ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك))⁷⁵⁴، إذ في الآية شرط واستثناء، بينما الخلود والتأبيد لا شرط فيه ولا استثناء⁷⁵⁵.

لا شك أن مثل هذا التفكير العقلي لجهم وطبيعة الاستدلال الذي ينطوي عليه عموماً، نجده عينه لدى علم الكلام في كافة مدارسه ومراحلها 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 الإعتماد 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»⁷⁵⁶.

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 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، وإن قصر في المعرفة استوجب العقوبة أبدأً، ويعلم أيضاً حُسن الحَسَن وقُبْح القبيح، فيجب عليه الإقدام على الحَسَن كالصدق والعدل، والإعراض عن القبيح كالكذب والجور»⁷⁵⁷.

كما اتبعه في ذلك ابراهيم 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

⁷⁵³ المصدر السابق، ص36.

⁷⁵⁴ هود/107.

⁷⁵⁵ الملل والنحل، ص37.

⁷⁵⁶ المصدر السابق، ص37.

⁷⁵⁷ نفس المصدر، ص24.

يتصرف به الإنسان من أفعال⁷⁵⁸. وقد عُرف عن النظام بكثرة تأويله للقرآن الكريم بحجة النظر العقلي، بل ويرى أن هذا النظر يمكنه أن ينسخ الأخبار. لهذا أُلّف ابن قتيبة (المتوفى سنة 276هـ) كتابه (تأويل مختلف الحديث) للرد عليه وعلى أصحابه الذين أولوا الآيات وأبطلوا الكثير من الأحاديث والأخبار إستاناداً إلى حجة النظر العقلي⁷⁵⁹.

وأقدم ما وصلنا بشأن تحديد العلاقة بين العقل والنقل هي رسالة القاسم الرسي (المتوفى سنة 246هـ) والمسمّاة بـ (أصول العدل والتوحيد)، إذ تتبنى تأسيس حجة النقل على العقل. فالرسي يقسّم 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، باعتبار أنهما قد «عُرِفا به ولم يعرف بهما»⁷⁶⁰.

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 أُلّفناه 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 تحددت أصولهم بخمسة مبادئ عامة، هي (التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر). وتُقل أن أبا الهذيل العلاف «صنف كتاباً للمعتزلة وبين 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»⁷⁶¹. إلا أنه 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

⁷⁵⁸ نفس المصدر، ص26.

⁷⁵⁹ ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، مصدر سابق، 1326هـ، ص53 و104.

⁷⁶⁰ الرسي: أصول العدل والتوحيد، ضمن: رسائل العدل والتوحيد، مصدر سابق، ج1، ص124-125.

⁷⁶¹ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص417.

فلقي بشر بن سعيد وأبا عثمان الزعفراني فأخذ عنهما الاعتزال، وهما صاحباً
واصل بن عطاء، فحمل الاعتزال والأصول الخمسة إلى بغداد»⁷⁶².

ولو أن هذا النقل صحيح لكان واصل بن عطاء يمثل نقطة بداية ونهاية
للمعتزلة، فتاريخ الأصول الخمسة عبارة عن تاريخ الاعتزال ذاته. بل الأهم من
ذلك هو أن واصل بن عطاء قد حدد معرفة الحق عبر مصادر أربعة، هي الكتاب
والخبر المجمع عليه والعقل وإجماع الأمة⁷⁶³.

على أن تحديد الجدل العقلي كما عند الحسن بن محمد بن الحنفية، وتحديد جهه
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 الاعتزال، من القضايا الأولى التي ربما وقف خلفها الصراع
الأيديولوجي السياسي بين السلطة الحاكمة التي تشبثت 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
التمذهب 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 الاعتزال قد نشأ نشأة لها إرتباط ما بالأيديولوجيا
السياسية، لا سيما إذا ما سلمنا بالرأي الذي يقول بأن نشأة المعتزلة بدأت منذ أن
اعتزل واصل بن عطاء درس الحسن البصري لأنه قد استقل برأي يخص صاحب
الكبيرة، كما جاء عن بعض أصحاب الفرق والمقالات⁷⁶⁴.

مع هذا نذكر بأن تأثير العامل السياسي على تحديد مسار التمذهب في جملة من
المعارف لا يمكنه أن ينسحب على سائر التشكيلة المنظومية المتأصرة بأواصر
الإنشداد المنطقي داخل المنظومة المعرفية. مما يعني أن علة النظام والتأصر لا
تعود إلى السياسة ونوعها، بل إلى حضور المنطق الجواني للتفكير طبقاً للأصل
المولّد الفعال.

هذا من جهة، أما من جهة أخرى، فهي أن نشأة علم الكلام لم تكن - من حيث
الأساس - منبعثة بدافع مصارعة الطوائف اللادينية؛ كالثنوية والغنوصية وغيرها.
صحيح أن لهذا الصراع نتائج 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،

⁷⁶² التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، ص30.

⁷⁶³ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص395.

⁷⁶⁴ الملل والنحل، ص22-23.

إذ صنف كتاباً يتضمن بعض المسائل التي ردّ فيها عليهم⁷⁶⁵.. لكن هذا لا يعني بأن النشأة الإعتزالية والكلامية عموماً كانت لهذا الدافع من الصراع. فقد سبق أن لاحظنا بأن المشاكل التي عنى 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 كنا 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 يتعدّر ردّ المسألة إلى مناوأة المذاهب غير الإسلامية بحجة الإحتكام إلى أداة مشتركة تتمثل في العقل ذاته. فهذا التحليل وإن بدا منطقياً 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 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 بعضاً⁷⁶⁶.

هكذا فتأثر الكلاميين بغيرهم من المذاهب الإسلامية وصراعهم معهم لم يغير جوهرأ من طبيعة التأسيس المعياري للعقل الذي شيّده حتى في أوج حالات المزج والإختلاط، كما هو حال المتأخرين منهم، إذ مزجوا علمهم بعلم الفلاسفة ذي العقل الوجودي.

بذلك يصبح من الواضح أن حضور العقل المعياري في الفكر الإسلامي لا علاقة له بالنزعات غير الإسلامية، فارتباطه في الحياة الإسلامية إرتباط وثيق، وجدوى حضوره هو أنه جاء لتسديد وتغطية القضايا التي أثارها الخطاب والتي تركها «سائبة» دون تغطية صريحة وكلية. ففارق كبير بين معاملة الخطاب - كما في القرآن الكريم - للقضايا التي أثارها، وبين معاملة علم الكلام - ذي العقل المعياري - لها. فتعامل الأول هو تعامل «تلقائي» لم يتخذ صورة «ممنطقة»، فهو كما يروى 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 الديني من جهة، ولتأسيس النظر وإنتاج القبلية المعرفية من جهة أخرى.

⁷⁶⁵ ابن المرتضى: طبقات المعتزلة، عني بتصحيحه: سوسنه ديفلد - فلزر، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، 1961م، الطبقة الرابعة (واصل بن عطاء)، ص35.

⁷⁶⁶ ابن باجة: شرح السماع الطبيعي لأرسطو طاليس، تحقيق ماجد فخري، دار النهار.

وبحسب علم الطريقة، تتجسد علاقة علم الكلام بالخطاب الديني بنحو من التأسيس من جهتين، فلعلم الكلام تأسيس خارجي يتعلق بإثبات المسألة الدينية. كما له تأسيس داخلي يتعلق بطريقة فهمه للخطاب. وفي كلا الحالتين، سواء من حيث التأسيس الخارجي أو الداخلي للخطاب، يعتبر العلم الكلامي - في غالبه - علماً عقلياً، دون أن يتنافى ذلك مع ما آل إليه من خصائص أيديولوجية مذهبية جعلته يفقد الطرح الإبستيمي.

أخيراً إن مطابقتنا لنشأتي العقل المعياري و علم 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 رقي علم الكلام لا نشأته. وقد اتبعه في ذلك ابن خلدون الذي ضمّن تعريف الكلام طابعاً أشعرياً، كالذي سبق ذكره من قبل.

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)، فسنرى 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 نهم 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 يشيدوا - 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، إحداها 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 الإجهادات التي عوّل عليها علماء السلف هي تلك التي تأخذ بمصالح الناس وحاجاتهم، كما في المصالح المرسلة والإستحسان، وهي أيضاً تخرج عن الإعتبارات 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 الإفتتاح عليها بالتحليل والمعالجة، فضلاً عن أن يسمحوا لأنفسهم التورط في أجواء الصراع المعرفي العقلي البياني، وهو الصراع المنظر الذي تأخر ظهوره بعد الإعلان عن التقنين الكلامي للعلاقة بين العقل والنص. فمشكلة الصفات، كمشكلة عقلية أو نقلية، ظهرت قبل الوعي بوجود كيانيين بيديان نوعاً من التعارض والتنافس للإستحواذ على «النص» وتوظيفه. فقد برز الصراع المعرفي - على أوجه - عند تمنطق الدائرة البيانية التي وجدت نفسها تنظر لتأسيس الأصول معرفياً ولم تقنع بأن تكون حبيسة التنظير للفروع كالطريقة التي توقفت 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 غريمها 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 الممنطق 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 المنظر الكامل. فقد كانت هذه الحركة تعبر عن ممارسة تلقائية لفهم النص على صعيد الأصول، وهي وإن تعرضت أحياناً إلى أجواء الصراع مع الدائرة العقلية، إلا أن طبيعة الصراع الذي خاضته معها لم تستكمل شروطها الإبستيمية من النقد والتحليل الممنطق، 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، ويناضون المعتزلة في قدم العالم على قول ظاهر»⁷⁶⁷.

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 والعقل، إلا أنهم كما يبدو لم يمارسوا عملية التنظير المطلوبة للبيان مثلما حصل في ما بعد⁷⁶⁸.

لقد تعددت اتجاهات 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، تلوح إلى صفات التشبيه، كالوجه والعينين واليدين والقدمين والأصابع والحزن والفرح والضحك والغضب والغيرة والاستهزاء والتقرب والنزول والهرولة وغيرها⁷⁶⁹، وقد تشعبت آراء السلف حولها وإفترقوا

⁷⁶⁷ الملل والنحل، ص10.

⁷⁶⁸ المصدر السابق، ص10 و39-40.

⁷⁶⁹ 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 الأعداء 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 أزاغه.

وعن أبي هريرة قال: ضحك الله من رجلين قتل أحدهما صاحبه ثم دخلا الجنة. وعن أنس قال: قال رسول الله (ص): يلقى 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 يمشي جنبته هرولة.

وعن رفاعة 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 حرم 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.

إلى إتجاهات ثلاثة، فبعضهم أقرّها على ما هي عليه من تشبيهه، وبعض آخر أولها كتأويل المتأخرين، في حين ذهب أغلب السلف إلى الإيمان بخبرها مفوضاً معناها أو حقيقتها إلى علم الله؛ طلباً للسلامة والاحتياط، وإن 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، وبتفويض 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 يُؤثر عنهم شيء من التفويض⁷⁷⁰.

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 الأدمي 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 كاللحم، 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»⁷⁷¹. والبعض نسب القول الأخير إلى القاضي أبي يعلى الحنبلي (المتوفى سنة 458هـ)، إذ كان إذا ذُكر الله سبحانه يقول في ما ورد من

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: حجابته تعالى 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، 1404هـ - 1984م، ص84-52).

⁷⁷⁰ نستنتج 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 وربيعة (انظر: جلال الدين السيوطي: الدر المنثور في التفسير بالمأثور، دار المعرفة، بيروت، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية، ج3، ص91. وابن حجر العسقلاني: فتح الباري، دار المعرفة، بيروت، مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية، ج13، ص342، وج3، ص91. كذلك: الذهبي: سير أعلام النبلاء، شبكة المشكاة الإسلامية، ج8، فقرة 101-100 و106-107).

⁷⁷¹ الملل والنحل، ص45.

ظواهر في صفاته: «الزموني ما شئتُم، فإني التزمه إلا اللحية والعورة»⁷⁷². وهو ما حفّز أبا الفرج بن الجوزي (المتوفى سنة 597هـ) لأن يؤلف كتابه (دفع شبه التشبيه) للرد على مثل هذه الآراء⁷⁷³. ولا شك أن هذا الموقف للمشبهة الحشويين لا يعبر عن وجود مشكلة ما في النص. فعلى ضوءه يكون النص واضحاً وكاملاً للدلالة لا يحتاج إلى توجيه، ولا إلى عرضه على معيار آخر.

2- وحول أصحاب الإتجاه 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 أوّل 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 أوّل آية ((ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم، ولا خمسة إلا هو سادسهم)) (الكهف/ 22)، حيث وجّهها 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 أوّله لأنه يعتقد بأن الله في السماء العليا وليس في كل مكان⁷⁷⁴. وهو مع هذا لم يأوّل هذه الآيات بمعيار آخر خارج حدود النص، بل أوّلها 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).. ((وإليه 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 حنبل⁷⁷⁵.

⁷⁷² أبو محمد اليافعي الشافعي: مرهم العلل المعضلة في رفع الشبه والرد على المعتزلة (لم يكتب مكان طبعه ولا سنة نشره)، ص 260-261.

⁷⁷³ ابن الجوزي: دفع شبه التشبيه، مطبعة الترقى، 1345هـ، ص 10 وما بعدها.

⁷⁷⁴ انظر حول ذلك المصادر التالية: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج 1، ص 290-292. وأبو الحسن محمد بن أبي يعلى: طبقات الحنابلة، دار المعرفة، بيروت، ج 1، مادة (أحمد بن جعفر بن يعقوب الاصطخري). ودفع شبه التشبيه، ص 141. والبداية والنهاية، ج 10، ص 361. والكوثري: تكملة الرد على نونية ابن القيم، نشر ضمن: السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل، تقديم لجنة من علماء الأزهر، مكتبة زهران، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية، ص 138. كما انظر الفصل التاسع من حلقة (النظام المعياري).

⁷⁷⁵ أبو الحسن الأشعري: الإبانة، دار الكتاب العربي ببيروت، الطبعة الأولى، 1985م - 1405هـ، ص 69-70.

وقد نُسب مثل ذلك التأويل لآيات المعية إلى تفسير ابن عباس والضحاك وسفيان الثوري فضلاً عن ابن حنبل، فقلل أنهم يقولون بأن الله معهم بعلمه⁷⁷⁶. 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 حيان⁷⁷⁷.

كما أوّل 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 أوّله 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 العمل⁷⁷⁸.

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 السلف⁷⁷⁹، 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 أوّل 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»⁷⁸⁰. وأوّل 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 ومواعظ⁷⁸¹. كما ونُقل أنه سُئل عن حديث النزول إلى السماء الدنيا، أينزل بعلمه أم بماذا؟ فزجر السائل وقال: «اسكت عن هذا، ما لك ولهذا، امض الحديث كما روي

⁷⁷⁶ ابن تيمية: الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، ص96.

⁷⁷⁷ 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.

⁷⁷⁸ مجموع فتاوى ابن تيمية، شبكة المشكاة الإلكترونية، ج8، باب: ما ادعت الجهمية أن القرآن مخلوق (لم تذكر أرقام صفحاته). 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.

⁷⁷⁹ ابن حنبل: السنة، تحقيق أبي هاجر بن بسويوني زعلول، دار الكتب العلمية ببيروت، الطبعة الأولى، 1405 هـ-1985م، ص18 وما بعدها.

⁷⁸⁰ مجموع فتاوى ابن تيمية، ج8، نفس الباب السابق. ونشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص285-286.

⁷⁸¹ مرهم العلل المعضلة، ص262. كذلك: محمد بن الموصل: مختصر الصواعق المرسلّة لابن القيم، تصحيح زكريا علي يوسف، مطبعة الإمام 13 بمصر، ص402.

بلا كيف ولا حد، قال الله تعالى ((فلا تضربوا لله الأمثال))، ينزل كيف شاء بعلمه وبقدرته وعظمته أحاط بكل شيء علماً⁷⁸².

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 اليمين)».

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 الأحاديث⁷⁸³. مع أن ابن حنبل يمتعض من الطرق التي تتجاوز حدود ما يقره السلف والخطاب الديني. لذلك غلّط ابن تيمية فيما نقله الغزالي من تأويل الأحاديث الثلاثة عن ابن حنبل، واعتبر الرواية عنه لا تصح⁷⁸⁴. 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 والإنتهاء إلى ما في كتاب الله لا تعد ذلك»⁷⁸⁵، والقائل أيضاً: «لا يوصف الله إلا بما وصف به نفسه، أو وصف به رسوله لا يتجاوز القرآن والحديث»⁷⁸⁶. لذلك فربما استند 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 أول حديث نزول الله إلى السماء الدنيا بمعنى تنزل رحمته أو أمره أو ملائكته، معللاً بأن الله دائم لا يزول، كالذي نقله الذهبي⁷⁸⁷، ومن قبله عبد الله اليافعي الشافعي ليدعم بذلك طريقته العقلية في التأويل⁷⁸⁸. لهذا ذكر اليافعي تأويلاً سلفياً آخر للحديث وهو أنه كان على سبيل الإستعارة، فمعنى النزول في الحديث هو الإقبال على الداعي بالإجابة والالطف. وهو على العموم يرى بأن الإمام مالكا والأوزاعي وغيرهما من السلف كلهم يتأولون بحسب ما يليق بالله تعالى⁷⁸⁹، كما هو الحال لدى الخلف من أصحاب الطريقة العقلية الأشعرية. لكن جاء في (الصواعق المرسلّة) لابن القيم (المتوفى

⁷⁸² مرهم العلل المعضلة، ص263. كذلك: مختصر الصواعق المرسلّة، ص400.

⁷⁸³ الغزالي: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، تحقيق سليمان دنيا، دار احياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، 1961م-1381هـ، ص184-185.

⁷⁸⁴ مجموع فتاوى ابن تيمية، ج5، فصل في تأول قوم من المنتسبين إلى السنة والحديث.

⁷⁸⁵ عبد الله بن عبد المحسن التركي: أصول مذهب الإمام أحمد، دراسة أصولية مقارنة، مكتبة الرياض الحديثة، الطبعة الثانية، 1397هـ-1977م، ص40.

⁷⁸⁶ أصول مذهب الإمام أحمد، ص78.

⁷⁸⁷ سير اعلام النبلاء، ج8، فقرة 105.

⁷⁸⁸ مرهم العلل المعضلة، ص251.

⁷⁸⁹ المصدر السابق، ص251.

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»⁷⁹⁰.

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..»⁷⁹¹.

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)⁷⁹².

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 وثناؤه 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 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

⁷⁹⁰ مختصر الصواعق المرسله، ص400. والشاطبي: الاعتصام، دار الكتب الخديوية بمصر، تقديم محمد

رشيد رضا، 1332هـ - 1913م، ج3، ص242.

⁷⁹¹ أبو المنتهي 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.

⁷⁹² مرهم العلل المعضلة، ص245.

بشر على العراق والحجاز، و إستوى لنا الأمر، و إستوى فلان على مال فلان؛ يريد أنه احتوى عليه وحازه، ونحو ذلك..»⁷⁹³.

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 خلقه⁷⁹⁴. 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 حُمّلوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفاراً، بئس مثل القوم الذين كذبوا بآيات الله، والله لا يهدي القوم الظالمين))⁷⁹⁵.

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 «سلكوا 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 تمثل في الوهم فإنه خالقه ومقدره. وكانوا يحترزون عن التشبيه إلى غاية أن قالوا من حرّك يده عند قراءة قوله تعالى: ((خلقت بيدي)) أو أشار باصبعيه 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 بباطنه، ووكلنا 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

⁷⁹³ عن: ابن تيمية ليس سلفياً، ص102.

⁷⁹⁴ تفسير مجاهد، تقديم وتحقيق وتعليق عبد الرحمن الطاهر بن محمد السورتي، المنشورات العلمية ببيروت، ج2، ص708.

⁷⁹⁵ الجمعة/ 5. المصدر السابق، ج1، ص77-78. وانظر أيضاً: جولد تسيهر: مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة عبد الحليم النجار، مكتبة الخانجي في مصر ومكتبة المثني في بغداد، 1374هـ - 1955م، ص129-130.

ذلك، بل إن احتاج في ذكره إلى عبارة عبّر عنها بما ورد لفظاً بلفظ فهذا هو طريق السلامة، وليس هو من التشبيه في شيء»⁷⁹⁶.

وهو ما يؤكد ابن خلدون، إذ اعتبر أهل السلف آمنوا بما ورد من كلام الله في المتشابهات دون أن يتعرضوا لمعناها، لا يبحث ولا تأويل، كل ذلك لإعتقادهم بجواز أن تكون محل ابتلاء يقتضي الوقف والإذعان⁷⁹⁷.

إلا أن للغزالي رأياً مخالفاً لما سبق. فهو يرى أن التفويض في مذهب السلف يقصد منه عوام الخلق لا خواصه. ونسب هذا الحال إلى السلف في حق العوام متجسداً بسبعة أمور متتالية: التقديس، ثم التصديق، ثم الإعراف بالعجز، ثم السكوت، ثم الإمساك، ثم الكف، ثم التسليم لأهل المعرفة. وأوضح كل واحد منها 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 وأراده. وأما الإعراف 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 والتفكير 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 السلف⁷⁹⁸، وذلك ليمرر من خلالها عقيدته الوجودية حسب الطريقة العرفانية.

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»⁷⁹⁹. 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 التصديق⁸⁰⁰. كما أجاب الشافعي قائلاً: «آمنت بلا تشبيه، وصدقت بلا تمثيل، واتهمت نفسي في الإدراك، وأمسكت

796 الملل والنحل، ص44-45.

797 تاريخ ابن خلدون، ج1، ص849 ما بعدها.

798 الغزالي: إجماع العوام عن علم الكلام، ضمن القصور العوالي، دار الطباعة المحمدية بالأزهر، الطبعة الثانية، 1390هـ - 1970م، ج2، ص63.

799 محمد بن أحمد الذهبي: تذكرة الحفاظ، دراسة وتحقيق زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1419هـ - 1998م، عن شبكة المشكاة الإلكترونية، ج1، ص155. والجويني: الشامل في أصول الدين، تحقيق علي سامي النشار وفيصل بدير عون وسهير محمد مختار، ص551.

800 تذكرة الحفاظ، ج1، ص119.

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 كالدوات وحية ليست كغيرها من الحياة وسمع وبصر ليس كالأسماع والأبصار..»⁸⁰¹. 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 النبي⁸⁰². كما جاء عن عثمان بن سعيد الدارمي قوله: «لا تكيف هذه الصفات، ولا تكذب بها، ولا نفسرها»⁸⁰³، 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 والمشايخ بالبصرة يكرمونه، وكان صاحبي ورفيقي - يعني فتكلم فيه - فسقط»⁸⁰⁴. 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 كمثلته شيء من خلقه فنشبهه منه فعلا أو صفة بفعالهم وصفتهم، ولكن 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»⁸⁰⁵. 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، ويكلمون علمه إلى الله، وكذلك يثبتون ما أنزل الله في كتابه من ذكر المجيء والإتيان في ظلل من الغمام والملائكة..»⁸⁰⁶.

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

⁸⁰¹ مختصر الصواعق المرسله، ص19.

⁸⁰² محمد بن سحق بن خزيمة: التوحيد وإثبات صفات الرب، مراجعة وتعليق محمد خليل هراس، مكتبة الكليات الأزهرية، 1387هـ - 1968م، ص7 و16 و19 و35.

⁸⁰³ سير أعلام النبلاء، ج13، فقرة 324.

⁸⁰⁴ سير أعلام النبلاء، ج13، فقرة 325.

⁸⁰⁵ 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.

⁸⁰⁶ ابن تيمية الحراني: شرح العقيدة الأصفهانية، تحقيق إبراهيم سعدي، 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).

تكييفها 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))⁸⁰⁷، كما سنبين ذلك لاحقاً⁸⁰⁸.

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»⁸⁰⁹.

وهناك محاولة لبعض العلماء تجعل من موقف السلف التقويضي لا يختلف جذراً عن موقف الخلف من أصحاب الدائرة العقلية، والمقصود بهم الأشاعرة. فهما بحسب هذه الواجهة من النظر «متفقان على التأويل، وأن الخلاف بينهما لفظي لإجماعهم على صرف اللفظ عن ظاهره. ولكن تأويل السلف إجمالي لتقويضهم 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»⁸¹⁰.

وشبيه بهذا ما جاء عن الكوثري في تعليقه على (تبيين كذب المفتري) 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 الموهم للتشبيه. فالفريق الأول يكتفي بالتأويل

⁸⁰⁷ آل عمران\7.

⁸⁰⁸ درء تعارض العقل والنقل، شبكة المشكاة الإلكترونية، ج1، ضمن الفصل الأول (لم تذكر أرقام صفحاته ولا فقراته).

⁸⁰⁹ 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.

⁸¹⁰ إستحالة المعية للشنقيطي، ص76، عن: ابن تيمية ليس سلفياً، ص105-106.

الإجمالي، ويتورع عن الخوض في تعيين المراد»، بينما اضطر الفريق الثاني إلى ممارسة التأويل وتحديد المراد «دفعاً لتمويهات المشبهة»⁸¹¹.

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 الإعتبار 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 التشبيه⁸¹². مما يعني أن هذه الذهنية تدور مدار النص، منه وإليه. فمبرر توقف 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 الله والراسخون في العلم يقولون آمناً به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب))⁸¹³. 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 كنتظير 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»⁸¹⁴.

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، وتعدّد معنى المراد من النص المتشابه خلافاً للمعنى العام الذي ذهب إليه السلف، إعتقاداً على معيار آخر هو معيار الدليل العقلي الذي ترجحه على دلالة النص، بما في ذلك تلك الدلالة العامة التي يعوّل عليها السلف.

⁸¹¹ عن: أبو القاسم عبد الملك بن عيسى بن درباس: رسالة في الذب عن أبي الحسن الأشعري، منشورة خلف الأربيعين في دلائل التوحيد، حققها وعلق عليها وأخرج أحاديثها الفقيهي، حاشية، ص120.

⁸¹² تاريخ ابن خلدون، ج1، ص831.

⁸¹³ آل عمران/7.

⁸¹⁴ 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.

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.

وفي جميع الأحوال لم يكن لطريقة السلف تنظير مذهب على صعيد التحليل الإبتستمي المستقل من الناحية الكلية في الأصول، وهي بالتالي ليست دائرة مذهبية 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 نصرته للنص ودفاعاً عنه كما حصل لدى المتأخرين بعد شيوع عملية التقنين 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 يحظ برضى الشارع المقدس، لوجود الأحاديث الناهية عن الخوض بما لم يخض الشرع فيه⁸¹⁵، وهو رفض لا يمت إلى التحليل المعرفي للممارسة العقلية بصلة،

⁸¹⁵ هناك أقوال وأخبار متضاربة تروى عن النبي والصحابة 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: ((وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا)) 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 مائلاً 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 سكت عنه الصحابة والتابعون لهم بإحسان.

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 أعييتهم الأحاديث أن يحفظوها وتضلت 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 أحق بالمسح من ظاهره، فإياكم وإياهم ثم إياكم وإياهم.

وعن أنس أن رجلاً سأل عمر بن الخطاب عن قوله تعالى: ((وَفَاكِهَةٌ وَأَبَاءٌ)) ما الأب؟ فقال نُهينا عن التعمق والتكلف.

إنما يرتبط في الصميم بوجود الدافع المعياري المحض، وهو المتمثل في نهي الشارع المقدس. فالذم الذي استوحاه السلف عن الأخير، 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 خارج دائرة النص، مما يسقطه في حكم النهي الشرعي. لذلك رفضوا علم الكلام، سواء كان حسناً أو سيئاً، صحيحاً أو خطأً، 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»⁸¹⁶، 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 يُلقى 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 الحالتين

وعن معاذ بن جبل قال: اباك 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: ((وهم يجادلون في الله وهو شديد المحال)).
وعن أبي هريرة أنه قال: جاءوا إلى النبي فسألوه عن شيء من أمر الرب فلعنهم.
وعن أبي جعفر قال: قال رسول الله (ص): إنما يهلكون بعد البيئات بالمحدثات المخلفات، وتزيين الضاللات المضلات وبالأهواء المغزيات، 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 واختلافهم 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 ضللت 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.
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 المراء لقلّة خيره، ذروا المراء فإن نفعه قليل ويهيج العداوة بين الإخوان.. ذروا المراء فإن المراء يورث الشك ويحبط العمل.

(ذم الكلام وأهله عن: شيخ الإسلام عبد الله الأنصاري، ص 185 وما بعدها).
⁸¹⁶ رسالة العقيدة الحموية الكبرى ضمن رسائل ابن تيمية، المطبعة العامرة الشريفة بمصر، الطبعة الأولى، 1323 هـ، ج 1، ص 468.

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)⁸¹⁷.

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 والصفرية وغيرهم، وكنت أعد الكلام أفضل العلوم، ثم علمت أنه لو كان فيه خير لتعاطاه السلف فهجرته»⁸¹⁸.

كذلك كان أبو يوسف يقول: «من طلب الدين بالكلام تزندق، ومن طلب المال بالكيمياء أفلس، ومن طلب غرائب الحديث كُذِّب»⁸¹⁹.

كما نُسب إلى مالك بن أنس قوله: «الكلام في الدين أكرهه، ولم يزل أهل بلدنا يكرهونه، وينهون عنه، نحو الكلام في رأي جهم 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»⁸²⁰.

ونُسب إلى الشافعي قوله: «حكمتي 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»⁸²¹. وقوله أيضاً: «من خاض في علم الكلام فإنه دخل البحر في حال هيجانه. فقيل 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 أبدأ، ولا نكاد نرى أحداً نظر في الكلام إلا وفي قلبه دغل»⁸²². وقال أيضاً: «إنما الأمر في التسليم والإنتهاء 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»⁸²³. كذلك قال: «لا تجالسوا أهل الكلام وأن ذبوا عن السنة»⁸²⁴.

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:

817 أبو الحسن الأشعري: رسالة إستحسان الخوض في علم الكلام، طبع مجلس دائرة المعارف النظامية في الهند، الطبعة الثانية، 1344هـ، ص3.

818 عبد الله بن سعد الرويشد: قادة الفكر الإسلامي، مكتبة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ص4.

819 تأويل مختلف الحديث، ص74.

820 الاعتصام، ج3، ص236.

821 العقيدة الحموية الكبرى، ضمن رسائل ابن تيمية، ج1، ص468.

822 الاعتصام، ج3، ص237.

823 أبو نعيم الأصبهاني: حلية الأولياء وطبقات الاصفياء، دار الكتاب العربي ببيروت، الطبعة الثانية، 1387هـ.

- 1967م، ج9، ص183.

824 مناقب الإمام أحمد، ص156.

ويحك ألسن تحكي بدعتهم أولاً ثم ترد عليهم؟ ألسن 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 الإلهية⁸²⁵.

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 150هـ) كتاب (الفقه الأكبر)، حتى اعتبره البعض أقدم من ألف في علم الكلام⁸²⁶، رغم أن هناك من عاصره وربما سبقه في التأليف في ذلك العلم، مثل واصل بن عطاء (المتوفى سنة 131هـ) 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 وتأولوه على غير تأويله) وهي منشورة ضمن مجموعة الرسائل الكبرى لإبن تيمية⁸²⁷. لكن الذهبي اعتبر هذه الرسالة موضوعة على ابن حنبل⁸²⁸. 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 مديبر هذا الخلق مجهولاً لا يعرف بصفة⁸²⁹. 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 الإبستيمي، 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 العقديّة وعلى رأسها مشكلة الصفات الإلهية، بإعتبار أن لها ذكراً في النصوص الدينية، ولكونها أصبحت هدفاً للتأويل وتمرير 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 الدعوى

⁸²⁵ درء تعارض العقل والنقل، مصدر سابق، ج7.

⁸²⁶ تاريخ اداب اللغة العربية، ج2، ص241.

⁸²⁷ 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).

⁸²⁸ سير اعلام النبلاء ج11، فقرة 286-287.

⁸²⁹ عن: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص281.

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 حقّقه الدائرة العقلية، لا سيما عند تقنينها لعلاقة العقل بالنص، كالذي بشرّ به الفخر الرازي أواخر القرن السادس الهجري، إذ تحولت النزعة السلفية قبال هذا التطور لعلاقة العقل بالنص إلى نزعة بيانية ممنطقة وممذّبة؛ 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 منظرّة كمحاولة لتأصيل حركة السلف الأولى من جديد، ولإزاحة الدائرة العقلية من موقعها المترسم، كما حدث على يد الشيخ ابن تيمية خلال القرن الثامن الهجري. وبذلك أصبحت الدائرة البيانية بمثابة الإتجاه الحسي التجريبي في قبال الإتجاه العقلي لدى البحث الفلسفي الانطولوجي (الوجودي).

الفصل العاشر:

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 تفهقت منذ ظهور الأشاعرة بداية القرن الرابع، وبعد ذلك عادت إلى الصعود حتى بلغت أقصاه نهاية القرن السادس الهجري، لكنها تحولت - فيما بعد - إلى إنتكاسة عظمية على يد الفخر الرازي. لذا سنتحدث عن هذه التطورات التي ألمّت بالعلاقة المذكورة كالاتي..

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 الأصول⁸³⁰. 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»⁸³¹. لكن الدكتور عبد الرحمن بدوي لم يفتنع بهذه العبارة، واعتبر أن من غير المعقول أن يكون الأشعري قد ذهب إلى مذهب الحنابلة، حيث أنه من أصحاب الكلام والجدل وهم خلافه بالتمام، ولهذا احتمال أن تكون العبارة مزورة⁸³².

830 درء تعارض العقل والنقل، شبكة المشكاة الإلكترونية، ج7.

831 مقالات الإسلاميين، ج1، ص325.

832 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»⁸³³. فبحسب هذا الإتجاه يكون الأشعري متأثراً وتابعاً للمدرسة (الصفاتية) من السلف الكلاميين، والمتمثلة بابن كلاب والمحاسبي والقلانسي⁸³⁴. في حين اعتبره ابن خلدون منتمياً إلى إتجاه وسط بين المعتزلة وأصحاب الحديث⁸³⁵.

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)⁸³⁶.

ومن وجهة نظرنا نجد للأشعري إشارة صريحة في إقترابه من الموقف السلفي وإتباعه الحنابلة ومدحه لهم دون غيرهم، كما جاء في كتابه (الإبانة) الذي اعتبره البعض آخر ما كتبه واستقر عليه أمره وإعتقاده⁸³⁷، 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 الكتابين⁸³⁸. وسواء في هذا الكتاب أو ذلك 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 يوم القيامة هو وملائكته كما قال: ((وجاء ربك والملك صفاً صفاً))، وأنه ينزل إلى السماء الدنيا كما جاء في الحديث،

833 عبد الوهاب بن علي السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، مطبعة عيسى الياسى الحلبي وشركاه، الطبعة الأولى، 1384هـ - 1965م، ج2، ص252.

834 الملل والنحل، ص39.

835 مقدمة ابن خلدون، ص464-465.

836 مذاهب الإسلاميين، ج1، ص531.

837 رسالة في الذب عن أبي الحسن الأشعري، ص107.

838 انظر تصدير كتاب الإبانة للأشعري، ص6.

ولم يقولوا شيئاً إلا ما وجدوه في الكتاب أو جاءت به الرواية عن رسول الله (ص)»⁸³⁹.

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 الزائعين وشك الشاكين، فرحمة الله عليه من إمام مقدم وخلييل معظم مفخم»⁸⁴⁰.

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 يأول سائر الصفات التي ذكرها القرآن والحديث، والتي آمن السلف بها كما هي، فهو يعلن تصديقه وإيمانه بقوله: «ونصدق بجميع الروايات التي تثبت أهل النقل من النزول إلى السماء الدنيا وأن الرب يقول: (هل من سائل، هل من مستغفر).. ونقول أن 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))»⁸⁴¹.

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))⁸⁴²، وقوله: ((ألا له الخلق والأمر))⁸⁴³، وقوله أيضاً: ((الله الأمر من قبل ومن بعد))⁸⁴⁴.

لكن إذا كان الأشعري في كتابه (الإبانة) قد سلك مسلك البيان مثلما فعل السلف من قبل، فإنه في كتابه (اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع) أظهر باعه في الجدل والتفكير الكلامي، وإن كان هذا لم يخرج عما ذهب إليه من مضمون سلفي خاص بالعقيدة، فهو أيضاً يذهب في هذا الكتاب إلى إتباع ما يقوله أهل الحديث من الإعتقاد،

839 مقالات الإسلاميين وإختلاف المصلين، ج1، باب إختلافهم في الباري هل هو في مكان.

840 الإبانة، ص17.

841 الإبانة، ص18-22. كذلك: ابن عساكر الدمشقي: تبیین كذب المفتري، مطبعة التوفيق بدمشق،

1947م، ص158-161.

842 الأنبياء/ 2.

843 الاعراف/ 54.

844 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.

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: ((أفأريتم ما تمنون، أنتم تخلقونه أم نحن الخالقون))⁸⁴⁵، وعلق عليه بالقول: «فما استطاعوا أن يقولوا بحجة أنهم يخلقون ما يمنون مع تمنيههم الولد فلا يكون، ومع كراهتهم له فيكون. وقد قال الله تعالى منبهاً لخلقه على وحدانيته ((وفي أنفسكم أفلا تبصرون))⁸⁴⁶، بيّن لهم عجزهم وفقرهم إلى صانع صنعهم ومدبر دبرهم». وكذا فعل حين استدل على عدم مشابهة الله تعالى للمخلوقات، فاعتبر أن مشابهته 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))⁸⁴⁷.. ((ولم يكن له كفواً أحد))⁸⁴⁸. 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))⁸⁴⁹، مع أنه لم يتعرض إلى احتمال أن يتفق الإلهان على إتيان المراد⁸⁵⁰. 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))⁸⁵¹.. ((أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم))⁸⁵².. ثم بعد ذلك اعتبر كلام المتكلمين في الحجاج في التوحيد بالتمانع إنما مرجعه إلى هذه الآيات بالذات.

على أن هذه المسحة البيانية للأشعري نجدها متداخلة مع الممارسات العقلية التي شحن بها كتابه (اللمع). كما نجد في المقابل أن كتابه (الإبانة) قد شحنه بالصور البيانية المستخلصة من الخطاب الديني، مثل تلك المتعلقة بالصفات الإلهية؛ كالبيدين اليمينين والعينين والأصابع والمجيء والنزول والإقتراب وغيرها مما ليس بكيف ولا بحد. لكن

الواقعة/58-59. 845

الذاريات/21. 846

الشورى/11. 847

التوحيد/2. 848

الأنبياء/22. 849

الأشعري: اللمع، مطبعة مصر، 1955م، ص19-20. 850

المؤمنين/91. 851

الرعد/16. 852

رغم هذه الصور البيانية فإن الكتاب لا يخلو من مضامين الممارسة العقلية، كالذي جاء في فصل (عدم خلق القرآن) وفصل (الإرادة) وغيرهما⁸⁵³.

هكذا لقد مارس الأشعري طريقة العقل في البيان، كما مارس طريقة البيان في العقل، لكنه في جميع الأحوال أراد أن يكون العقل في نصرة البيان، وهو ما يعني أن النص ظاهر وواضح لا يحتاج إلى «الأخر» سوى الدعم والتأييد. وهو في ممارسته المزدوجة المشار إليها لم يتعرض 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 والبدية وغير ذلك، لأن حكم مسائل الشرع التي طريقها السمع أن تكون مردودة إلى أصول الشرع الذي طريقه السمع، وحكم مسائل العقلية والمحسوسات أن يرد كل شيء من ذلك إلى بابه ولا يخطئ العقلية بالسمعية ولا السمعية بالعقلية»⁸⁵⁴.

كما للأشعري بعض الممارسات التوجيهية للنص تجعله يقوم بعملية التأويل كلما رأى «حجة أو دلالة» ومنها حجة البديهة ودلالة الحس. فمثلاً أنه منع حمل الآية ((وجوه يومئذ ناضرة، إلى ربها ناظرة))⁸⁵⁵، 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))⁸⁵⁶، ولم يحملها على الحقيقة، وذلك لأن الجماد ومنه الجدار يستحيل عليه الإرادة، فيلزم من هذا تأويل الآية وحملها على المجاز⁸⁵⁷.

والأشعري وإن كان قد مارس العقل لنصرة البيان كما عرفنا، إلا أنه مع ذلك أقام البيان على العقل، مما يجعلنا ندرك أنه بين 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 باعتبارين 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 مؤد عقلي، كما سنعرف لاحقاً. مما يعني أن لمذهب الأشعري

853 الإبانة، ص 5446 و 106-97.

854 رسالة إستحسان الخوض في الكلام، ص 10.

855 القيامة/ 23.

856 الكهف/ 77.

857 الأشعري: اللمع، ص 35 و 66-65.

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، وثقل أن الأشعري حاول أن يسترضي إمام حنابلة بغداد المدعو (البربهاري) ليطلعه على مناصرته لأهل السنة والسلف، إذ قصد به إلى بيته واطلعه على ردوده لمختلف المذاهب كالمعتزلة واليهود والنصارى وغيرها، وحينما أتمّ 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 الخالصة⁸⁵⁸.

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 يستعني 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 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 يتعرض إلى منطق العلاقة التقنينية 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 تفضي 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 تتطوي على دوافع معيارية، فهي على قول ابن خلدون موضوعة «تبعاً للعقائد الإيمانية في وجوب إعتقادها»⁸⁵⁹، 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 منفي⁸⁶⁰.

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 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 من الضروري 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 ضيق رحمة الله الواسعة».

ويمكن إعتبار طريقة المتأخرين لحظة عطف جديدة في تاريخ النظام المعياري، فقد تأسست العلاقة الخاصة بين المنطق من جهة، والشريعة والمعيار 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

تاريخ ابن خلدون، ج1، ص834-835.

859

مجموعة رسائل الشريف المرتضى، نشر دار القرآن الكريم في قم، ج2، ص102-104.

860

أو معياراً. وعُرّف «بأنه قانون ومعيّار 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 الذكر⁸⁶¹.

هكذا ظهر التمييز بين توظيف المنطق لتأسيس الخطاب وقضاياه 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 فاختلفت أمور الفلسفة بالكلام والتبست مسائلهما، كالذي حصل مع البيضاوي في (الطوالع) والأيجي في (المواقف)⁸⁶².

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 العمليتين قد سارتا جنباً إلى جنب، فمثلما ظهر الانقلاب 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 التقنينية 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» يفتضي 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 بثّها المعتزلة ومن على شاكلتهم، 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 أمّتي على خطأ».

861 تاريخ ابن خلدون، ج1، ص835-836.
862 المصدر السابق، ج1، ص836-837.

وهو على هذا الأساس لم يتقبل تأويل الآيات الخاصة بالصفات الإلهية، والتي منها صفة اليبدين، كما جاء في قوله تعالى: ((لما خلقت بيدي))⁸⁶³، 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»⁸⁶⁴.

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 تبدي بأن الله أيدي كما في قوله تعالى ((مما عملت أيدينا))⁸⁶⁵، 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»⁸⁶⁶. 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»⁸⁶⁷.

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، كما في قوله تعالى: ((فوجدنا فيها جداراً يريد أن ينقض))⁸⁶⁸، حيث حمل هذه الآية على المجاز لا الحقيقة، وذلك لأن الجماد ومنه الجدار يستحيل عليه الإرادة؛ مما دفعه إلى تأويلها إستناداً إلى بدهة الحس⁸⁶⁹.

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

863 سورة ص/ 75.
864 الإبانة، ص 79-80 و82.
865 يس/ 71.
866 الإبانة، ص 84.
867 المصدر السابق، ص 85.
868 الكهف/ 77.
869 اللمع للأشعري، ص 65-66.

خارج عن نطاق فهم الخطاب، فهو معني بألية 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 يفسر كذا وكذا، مع أننا رأينا الله قد قال ((وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه)).. ((لسان الذين يلحدون أعجمي وهذا لسان عربي مبين)).. ((إننا 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»⁸⁷⁰.

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 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 بالترجيح 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 تشكل 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 أن 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

للدائرة 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 لتعدّر إثبات تلك المسألة، كالذي تحدثنا عنه في (العقل والبيان والإشكاليات الدينية). 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 التفكيك بين العمليتين يفضي إلى التناقض، بمعنى أنه لا يمكن إنكار حجة العقل في التأسيس الداخلي رغم الإعراف بحجته القاطعة في التأسيس الخارجي. وبالتالي فإما أن يكون العقل حجة على الدوام في الحالين، أو أنه غير حجة بالمرّة، 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 مردها 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 أن 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 نقلية مسندة إلى النبي المرسل من قبل الله تعالى⁸⁷¹، 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»⁸⁷².

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»⁸⁷³.

وقال الفخر الرازي: إن «المقدمات التي كلها نقلية محال»⁸⁷⁴.

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.

871 انظر: جمال الدين الحلي: أنوار الملكوت، انتشارات الرضي - بيدار، الطبعة الثانية، ص10-11 و14. والغزالي: الإقتصاد في الاعتقاد، دار الأمانة ببيروت، 1388 هـ - 1969 م، ص198. وفخر الدين الرازي: الأربعين، مطبعة دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد، ص424. وحسن چلبی: شرح المواقف، ج1، ص208.

872 الجويني: الإرشاد، مكتبة الخانجي في مصر، ص358-360.

873 الإقتصاد للغزالي، ص198.

874 فخر الدين الرازي: أصول الدين، راجعه وقدم له وعلق عليه طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، 1404 هـ - 1984 م، ص25.

وهناك دوران مختلفان لتأسيس العقل للخطاب من الداخل، أحدهما بعنوان التأييد والمساندة وعدم الممانعة، والآخر بعنوان الممانعة والإنكار.

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 أن 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 تبين أن كل التكاليف مطابقة للعقول وكذلك أحوال المعاملات وما يتصل بالضرر والنفعة...»⁸⁷⁵. 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 كنا نقول أن الكتاب هو الأصل من حيث أن فيه التنبيه على ما في العقول، كما فيه الأدلة على الأحكام...»⁸⁷⁶.

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 أن 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 أطاف 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 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...»⁸⁷⁷.

ومن الأشاعرة من يؤكد هذا الضرب من التأييد والمساندة لعلاقة العقل بالشرع، كما هو الحال مع الإمام الجويني، فهو بعد أن بيّن ما سبق ذكره عما يستقل به

875 عبد الجبار الهمداني: المجموع في المحيط بالتكليف، المطبعة الكاثوليكية ببيروت، نشر وتصحيح الأب جين يوسف اليسوعي، ج1، ص22.

876 مقدمة المحقق عدنان محمد زرزور لكتاب متشابه القرآن للهمداني، ج1، حاشية ص41.

877 عبد الجبار الهمداني: المغني في أبواب التوحيد والعدل، الدار المصرية للتأليف والترجمة، تحقيق أبي العلا عفيفي، مراجعة إبراهيم مذكور، إشراف طه حسين، ج15، ص27.

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. ف «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..»⁸⁷⁸.

ولا يثير هذا الدور أيّ 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))⁸⁷⁹: «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 صفاته تعالى وما يجوز عليه أو لا يجوز»⁸⁸⁰.

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

⁸⁷⁸ الارشاد، ص359-360.

⁸⁷⁹ يوسف/ 24.

⁸⁸⁰ أمالي الشريف المرتضى، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي في قم، 1403هـ، ج2، ص125-126.

محتملاتها، وإن كانت غير محتملة عدلنا عن ظواهرها وقطعنا على أنه تعالى أراد غير ما يقتضيه الظاهر مما يوافق الحق»⁸⁸¹.

وجاء عنه أيضاً تأكيده بأن للعقول «دلالة على جميع الأحوال غير محتملة، فرددنا كل مشتبه من آيات وغيرها إلى أدلة العقول لأنها أصل»⁸⁸².

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»⁸⁸³.

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 حفز على ظهور الدائرة البيانية بثوبها المنظر للرد على تلك الديانة وقلب موازين الادعاء والحكم. فما استهدفته الحركة البيانية المنظرة هو إعادة الإعتبار للبيان الديني من خلال الرد على التهم العقلية والدعوة إلى الطريقة البيانية في فهمها للخطاب الديني.

هكذا ظهر التنافس في المرجعية بين الدائرتين، فأى منهما يضمن الحقيقة والقطع والإحكام؟ وأي منهما يليق بأن يعبر عن واقع ما يريده الخطاب في نصّه المنزّل؟

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 بإعتبارها محكمة وقطعية لا تقبل الرد. وسبق للامام 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

881 رسائل الشريف المرتضى، ج1، ص121. وتنزيه الأنبياء، منشورات الشريف الرضي في قم، ص14 و24 و93.

882 رسائل الشريف المرتضى، ج2، ص56.

883 أبو جعفر الطوسي: الإقتصاد في الإعتقاد، منشورات مكتبة جامع جهلستون، طهران، ص162. و أبو 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.

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 النقلى عليه، في حين لو كان الدليل النقلى 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 مطلقاً⁸⁸⁴.

كما أن الغزالي هو الآخر شغل نفسه بهذه القضية المنهجية، فحاول أن يصل إلى طريقة يحلّ بها حالة التصادم المفترض بين الداليتين 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 تشتد عنايتهم بالبحث عنه، وإلى من جعل المنقول أصلاً والمعقول تابعاً، فلم تشتد 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 معقول⁸⁸⁵.

ويتضمن هذا الرأي للغزالي وجود أخبار يعسر تأويلها وفقاً لأحكام العقل النظرية. لكن مع هذا فقد جاء في كتابه (الإقتصاد في الإعتقاد) 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 مجوراً له وجب التصديق به قطعاً إن كانت الأدلة السمعية قاطعة في متنها ومستندها لا يتطرق إليها إحتمال، ووجب التصديق بها ظناً إن كانت ظنية... وأما ما قضى العقل بإستحالاته 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»⁸⁸⁶.

884 الارشاد، ص359-360.

885 قانون التأويل، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي (7)، ص123 و126.

886 الإقتصاد للغزالي، ص198-199.

مهما يكن فإن مسألة التأويل عند الغزالي ترتبها بالعقل الذي دافع عنه واعتبره أصلاً نضطر إليه في فهم قضايا الخطاب. فبرأيه أنه لا يجوز تكذيبه وإلا لإستحالة 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 الإحتمالات من دون قطع بأحدها، لخطورة تعيين مراد الله ورسوله بالظن والتخمين⁸⁸⁷. وإن كان في محل آخر منع تأويل النص على كل من العامي والأديب والنحوي والمحدث والمفسر والفقير 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»⁸⁸⁸.

أما الفخر الرازي فقد خطا خطوة كبيرة في هذا الإتجاه، 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 خلاف 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 النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع وصفاته، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول (ص) وظهور المعجزات على محمد (ص)، ولو جَوّزنا 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 جَوّزنا التأويل، تبرعنا بذكر تلك التأويلات على التفصيل، وإن لم نجوّزه فوّضنا العلم بها إلى الله تعالى. فهذا هو القانون الكلي المستند إليه في جميع المتشابهات⁸⁸⁹.

887 فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ص 83 وما بعدها.

888 إجماع العوام عن علم الكلام، ص 49-50.

889 فخر الدين الرازي: أساس التقديس في علم الكلام، مطبعة كردستان العلمية في مصر، ص 210-211.

وشببه 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 وصرافها 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 لا يحسم تعيين مراد النص على وجه الحقيقة واليقين، بل يرى ذلك موقوفاً على القطع بانتفاء المعارض العقلي، مع أن هذا القطع - برأيه - لا يمكن احرازه، إذ في جميع الأحوال أن الإعتقاد بانتفاء المعارض العقلي هو أمر مظنون لا معلوم لإستحالة القطع، حيث يجوز أن يكون في نفس الأمر دليل عقلي يناقض ما دل عليه القرآن ولم يخطر ببال المستمع⁸⁹⁰.

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 النقلى مفضياً إلى القطع؛ خلافاً لما هو الحال مع الدليل العقلي الذي رجحه عليه لقيمه المعرفية المطلقة⁸⁹¹.

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 تقيده الدلالة النقلية من معنى. فقد أصبحت العلاقة بين العقل والنص علاقة محكومة بالإغلاق والتباعد، استناداً إلى تنظيره الذي غيَّب فيه شروط قيمومة النص بتحمله 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،

890 عن: درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، ج1، ص14-12.
891 المحصل للرازي، ص71. كذلك: شرح المواقف، ج1، ص209.

بكشفه عن بعض الشروط التي من شأنها أن تبعث الحياة في النص وتجعله حاملاً للقيمة ومصدراً للاعتماد واليقين. إذ اعتبر أن عدم اليقين 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 لليقين⁸⁹².

كما تراجع الرازي - أخيراً - عن تمسكه بالدليل العقلي الذي شيّد نظريته عليه، واستقر أمره على نقضه، منكرًا 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 بصدده 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 إحداهما صحيحة والأخرى فاسدة إلا أنه متى كان الأمر كذلك كانت مقدمة واحدة من مقدمات تلك الحجة باطلة في نفسها، مع أن 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 فحينئذ 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 فإنا نرى الدلائل القوية في بعض المسائل العقلية متعارضة، مثل مسألة الجوهر الفرد، فإنا 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 أن آخر متصل بأن وجوده، فلزم تتالي الأناات، 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»⁸⁹³.

وفي وصيته، كما في بعض كتبه، رجع عن كل ما نظر 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 صنّفه 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)). وقرأ في الإثبات: ((الرحمن على العرش استوى)).. ((يخافون ربهم من فوقهم)).. ((اليه يصعد الكلم الطيب)). وقرأ 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»⁸⁹⁴.

وجاء في وصيته قوله أيضاً: «...اعلموا أني 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 اخترت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيت فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدتها 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 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 إنني أرى الخلق مطبقين على أنك أكرم الأكرمين وأرحم الراحمين. فكل ما مرّ به قلبي أو خطر ببالي فأستشهد وأقول: إن علمت مني أني 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

⁸⁹³ نعمة الله الجزائري: الأنوار النعمانية، طبعة تبريز في إيران، ج3، ص127-128. ويوسف البحراني:

الحدائق الناضرة، مؤسسة نشر جماعة المدرسين في قم، ج1، ص128-129.

⁸⁹⁴ فخر الدين الرازي: إعتقادات فرق المسلمين والمشركين، مصدر سابق، ص23-24. وابن تيمية:

كتاب النبوات، دار القلم في بيروت، ص122.

المجرمين. وأقول ديني متابعة سيد المرسلين محمد (ص)، وكتابي القرآن العظيم،
وتعويلي في طلب الدين عليهما...»⁸⁹⁵.

هكذا فبيده حقق 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 النادر⁸⁹⁶.

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. وكما قال شمس الدين
الخروشاهي، وهو من تلامذة الفخر الرازي: والله ما أدري ما أعتقد، مكرراً ذلك
ثلاث مرات ثم بكى⁸⁹⁷. 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 عدمي، أموت ولم أعرف
شيئاً⁸⁹⁸. ومثل ذلك نُقل عن التلمساني والكاشي⁸⁹⁹. 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

⁸⁹⁵ لاحظ هذه الوصية في كل من كتب الرازي التالية: إعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص24-25.
وأصول الدين، ص11-12. والمحصل، ص13-14.

⁸⁹⁶ ابن أبي العز: شرح العقيدة الطحاوية، شبكة المشكاة الإلكترونية، لم تذكر أرقام صفحاته، فقرة قوله:
(فمن رام علم ما حظر عنه علمه).

⁸⁹⁷ شرح العقيدة الطحاوية، فقرة قوله: (فيتذبذب بين الكفر والإيمان).

⁸⁹⁸ درء تعارض العقل والنقل، ج1، ص161. وابن القيم: الصواعق المرسلات على الجهمية والمعتلة،
شبكة المشكاة الإلكترونية (لم تذكر أرقام صفحاته)، المقدمة. ومختصر الصواعق المرسلات، ص8-9.

⁸⁹⁹ جامع الأسرار، ص495-496.

بالرحمة والإقبال تزندق وساء له المآل»⁹⁰⁰. واستغفر آخر حين دنت وفاته بعد ما خاض في الكلام ويأس، وقال: «نهاية ما علمت بالنظر والفكر أنني علمت أنني ما علمت شيئاً». وقال البعض: «أكثر الناس شكاً عند الموت أرباب الكلام»⁹⁰¹. واستغاث آخر بأرباب الفكر فلم يجد من يغيثه سوى رب العامة، وكما وصف حاله بقوله: «استغثت برب الفلاسفة فلم يغيثني، واستغثت برب الجهمية فلم يغيثني، ثم استغثت برب القدرية فلم يغيثني، ثم استغثت برب المعتزلة فلم يغيثني، لكني استغثت برب العامة فأغاثني»⁹⁰².

ولم يكتف البعض بندامته، بل دعا في نهاية المطاف إلى دين العجائز⁹⁰³، ومن ذلك ما نُقل عن الجويني أنه قال: «يا أصحابنا لا تشتغلوا بالكلام. فلو عرفت أن الكلام يبلغ إلى ما بلغ ما اشتغلت به». وقال عند موته «لقد خضت البحر الخضم، وخليت أهل الإسلام 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»⁹⁰⁴. كما فعل عبد الكريم الشهرستاني ذات الشيء فدعا إلى «دين العجائز» وعده «من أحسن الجوائز»⁹⁰⁵.

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 يززع هذا الدين أو يتغلب عليه، وظلّ محافظاً على هذا القدر اليسير من الارتواء الديني مهما كان هزياً. ومن المتكلمين مَنْ عبّر عن تلك النهاية من الإفلاس والندم بأبيات من الشعر. فقد أنشد الشهرستاني قائلاً:

لعمرى لقد طُفْتُ المعاهد كلها وسيرت طرفي بين تلك المعالم
فلم أر إلا واضعاً كف حائر على ذقنه أو قارعاً سن نادم⁹⁰⁶
وانشد ابن أبي الحديد المعتزلي بقوله:

فيك يا اغلوطة الفكر

حار فكري وانق

900 شرح العقيدة الطحاوية، فقرة قوله: فيتذبذب بين الكفر والإيمان.
901 الصواعق المرسلّة، 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 عضيّمة، باريس، 1406 هـ-1986م، ص94-93.
902 الصواعق المرسلّة، المقدمة.
903 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.
904 الصواعق المرسلّة، المقدمة. وشرح العقيدة الطحاوية، فقرة قوله: (فيتذبذب بين الكفر والإيمان).
905 شرح العقيدة الطحاوية، فقرة قوله: (فيتذبذب بين الكفر والإيمان).
906 الصواعق المرسلّة، المقدمة. وشرح العقيدة الطحاوية، فقرة قوله: (فيتذبذب بين الكفر والإيمان).

سافرتُ فيك العقول

فلحى الله الألى زعموا

كذبوا أن الذي زعموا

وأنشد أيضاً:

وحقك لو أدخلتني النار قلت

وأفانيت عمري في علوم كثيرة

أما قلت من كان فينا مجاهداً

أما رد شك ابن الخطيب وزيفه

وأية حب الصب أن يعذب الأسي

وأنشد بعض آخر في ذات الإتجاه من الإفلاس:

فيا عجباً أن كل امرئ

يموت وما حصلت نفسه

إذا كان من يهوى عليه يصبه⁹⁰⁸

لكن أعظم من تجسدت في نفسه هذه المحنة هو الفخر الرازي. فهو بعد طول البحث وعمق التبصر 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: «ياليتني لم أشتغل بعلم الكلام»، وبكى. وجاء في هذا الصدد أن بعث إليه ابن عربي رسالة قال فيها: «لقد أخبرني من أتق 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..»⁹⁰⁹.

ونقل أنه في يوم وعظ بحضرة السلطان شهاب الدين الغوري وحصلت له حال فاستغاث قائلاً: «يا سلطان العالم لا سلطانك يبقى ولا تلبس الرازي يبقى». ونظم أشعاراً جاء فيها قوله:

نهاية أقدام العقول عقال

907 شرح العقيدة الطحاوية، فقرة قوله: (فيتذبذب بين الكفر والإيمان).

908 درء تعرض العقل والنقل، ج 1، ضمن فقرة: الوجه التاسع.

909 رسالة إلى الإمام الرازي، ضمن رسائل ابن عربي. ومناقب ابن عربي، ص 26.

وأرواحنا في وحشة من جسوننا

ولم نستقد من بحثنا طول عمرنا

كما أنشد يقول:

أرواحنا لسنا ندري أين مذهبها

كون يرى وفساد جاء يتبعه

وحاصل

سوى أن

وفي التراب تو

الله أعلم ما في

وإذا كان الغزالي لجأ إلى التصوف كسبيل لإنقاذ نفسه من الأزمة المعرفية كما حكى 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 متسقة، وكذا هو الحال مع طريقة المعتزلة ومن على ساكنتها.

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 إجتهدات حرة غير متأثرة بأيديولوجيا السياسة وما إليها؛ رغم أن المطارح الأولى كانت مطارح داخلية ولم تكن من ذلك الصنف

⁹¹⁰ 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).

المنشغل بتأسيس 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 اتجاه 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 كإنتماء إجتماعي، على عكس ما آل إليه الأمر بعد تكوين المدارس والاتجاهات، بدلالة أن الحسن كان يخالف أباه في هذه القضية كما خالفه في مسألة الاعتزال. 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 سهّل ذلك على صياغة منظومات تعددية أفضت إلى أن تكون مذاهب كلامية متبعة بحسب الإنتماء الإجتماعي، وكذا السياسي، وليس بمحض البحث والتحقيق. الأمر الذي ولد حالة من الإنغلاق حجبت الممارسات العقلية الكلامية عن القيام بدور إجتهادي، ولم يعترف للكلام بالطابع العلمي بعد أن انتهى إلى ممارسات جدلية ممذوبة، وأصبح العمل المعرفي مساقاً بأيدولوجيا المذهب عوض أن يساق بإبستيميا 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 تقرق بين العقلين القبلي والبعدي، فكلاهما تمّ التعامل معهما بنفس النسق والإعتما، 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 ممكن من التطور، وظهر أثرها لدى الصياغة الكلية لقانون علاقة العقل بالنص، لكنها مع ذلك أنهت دور العقل المعيارية من الحياة الفكرية الفاعلة. فقد تمّ التخلي عن العقل والقضاء عليه بعد الإعتراف 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 اتجاهاتهم 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 تغييب 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 ميتافيزيقياً 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 احياؤها 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 الإجتهد فيها رغم مضامينها الضيقة والضعيفة.

الفصل الحادي عشر:

الدائرة البيانية والتنظير

أ - بداية التنظير البياني السني

لقد حفّز القانون الكلي الذي بشرّ 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 الأندلسي (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 مذهبه عن المذهب الظاهري في الفقه لداود الأصبهاني (المتوفى سنة 270هـ) وإبنيه. 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 بيناً 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 بأن 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 يُتبع بلا برهان، وكل من ادعى للديانة سرّاً وباطناً، فهي دعاوى ومخارق، واعلموا أن رسول الله (ص) لم يكتف من الشريعة كلمة فما فوقها، ولا اطلعَ أخص الناس به من زوجة أو ابنة أو عم أو ابن عم أو صاحب على شيء من الشريعة كتّمه على الأحمر والأسود ورعاة الغنم، ولا كان عنده عليه السلام سر ولا رمز ولا باطن، غير ما دعا الناس كلهم إليه، ولو كتّمهم شيئاً لما بلغ ما أمر. فإياكم وكل قول لم يبيّن سبيله ولا وضح دليله، ولا تعوجوا عما مضى عليه نبيكم وأصحابه»⁹¹¹. كما ردّ على من يقول بالالهام بقوله: «ما الفرق بينك وبين من ادعى أنه ألهم بطلان قولك فلا سبيل له إلى الانفصال عنه؟»⁹¹².

ومن حيث الرد على منهج المتكلمين العقلي، رأى ابن حزم أن طريقته 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 بتّ فيه نظرته البيانية، كما أبرز فيه ممارسته العقلية ليثبت من خلالها جملة من القضايا العقائدية المتعلقة بالتأسيس الخارجي للخطاب، كحدوث العالم وابتداء الزمان ووحداية الله وخلقه للعالم بغير علة، وغيرها من الإعتبارات العقلية⁹¹³.

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))⁹¹⁴، وقوله أيضاً: ((ما فرطنا في الكتاب من شيء))⁹¹⁵، 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 والى رسوله عند الاختلاف والتنازع⁹¹⁶.

هكذا فإن هذه الطريقة لا تتجاوز ما ثبتّه الفقهاء من مبدأ القياس وغيره من المبادئ الفقهية الظنية فحسب، بل وتختلف كذلك عن الطريقة الظاهرية لداود الأصبهاني، لا

911 ابن حزم: الفصل، ج2، ص91-92.

912 ابن حزم: الأحكام في أصول الأحكام، مطبعة السعادة في مصر، الطبعة الأولى، 1345هـ، ج1، ص17.

913 ابن حزم: علم الكلام على مذهب أهل السنة والجماعة، تحقيق أحمد حجازي السقا، نشر المكتب الثقافي في الأزهر، القاهرة، الطبعة الأولى، 1989م.

914 المائدة/3.

915 الانعام/38.

916 ابن حزم: النبذ في أصول الفقه، شبكة المشكاة الإلكترونية، ص16. والأحكام في أصول الأحكام، ج8، ص2-3. والمحلى، ج1، ص52.

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 قلد غير الذي قلدت أنت، بل كفر من قلده أنت أو جهله، فإن أخذ يستدل في فضل من قلده كان قد ترك التقليد وسلك في طريق الاستدلال من غير تقليد..»⁹¹⁷.

ثم أنه رد على أصحاب تلك النزعات بطرح جملة من التساؤلات عليهم كالتالي: «بأي شيء عرفت صحة ما تدعون إليه وصحة التوحيد والنبوة ودينك الذي أنت عليه؟ أبعقل ذلك على صحة كل ذلك أم بغير عقل؟ وبأي شيء عرفت فضل من قلدت أو صحة ما ادعيت انك ألهمته بعد إن لم تكن ملهماً إليه ولا مقلداً له برهة 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 رغبنا منه، فاننا إنما رغبنا من الإعتراف بالخطأ فقد زادنا في نفسه منزلة لم نرغبها منه، وسقط الكلام معه ولزمتنا السكوت عنه، وإلا كُنا في نصاب من يكلم السكارى الطافحين والمجانين المتعريين على الطرق. فإن قال لي عقل وبعقلي عرفت ما عرفت فقد أثبت حجة العقل وترك مذهبه الفاسد ضرورة»⁹¹⁸.

وهو قد شدد على إبطال التقليد بما في ذلك تقليد المجتهد في الفقه، فرفض تقليد الأئمة والمذاهب جميعاً، ولم يرَ فرقاً بين من قلد هذا الإمام أو المذهب أو ذلك، بل جعل الإجتهد نصيب الكل، وواجباً على الجميع، كل بحسب طاقته، ولو أدى ذلك إلى الخطأ في الإجتهد، فهو يفضل على التقليد مع الإصابة⁹¹⁹. ومعنى الإجتهد عنده إنفاذ الجهد في طلب الحكم 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 عليه⁹²⁰. وهو يرى أن هذا الإجتهد ملزم لكل من العامي والعالم، ولكل منهما

917 الأحكام في أصول الأحكام، ج1، ص18.

918 المصدر السابق، ج1، ص19.

919 ابن حزم: الأحكام في أصول الأحكام، ج5، ص121 و124 و140، وج2، ص120، وج6، ص151-152. والمطلى، 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.

920 ابن حزم: النبذ في أصول الفقه، ص74.

حظه من الاجتهاد، إذ لم يخص الله تعالى عامياً من عالم ((وما كان ربك نسياً))⁹²¹. 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»⁹²². وبالتالي رأى بأن «التقليد كله حرام في جميع الشرائع أولها عن آخرها، من التوحيد والنبوة والقدر والإيمان والوعيد والامامة والمفاضلة وجميع العبادات والأحكام»⁹²³. ومن ذلك أنه حرم تقليد أئمة المذاهب الأربعة والصحابة ومن على شاكلتهم، معتبراً «أن كل من قلّد 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»⁹²⁴. 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 بالبيع 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»⁹²⁵.

ورأى ابن حزم قبيل 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 فتحة حتى يبلغ عن النبي (ص) فإنه «داخل في باب ما تيقن ضرورة بالمقدمات المذكورة»⁹²⁶. 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 وغيرهم⁹²⁷. وهذا ما جعله يعتقد بأن الله قد حرّم التعبد بالظن مهما كان. فبرأيه لا يحل الحكم بالظن أصلاً لقوله تعالى: ((إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغني عن الحق شيئاً))⁹²⁸، ولقول الرسول (ص): «إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث»⁹²⁹.

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

921 النبذ في أصول الفقه، ص72.
922 المحلى، ج1، ص60.
923 الأحكام في أصول الأحكام، ج6، ص150.
924 المصدر السابق، ج1، ص99-100.
925 المصدر السابق، ج6، ص56 و123 و149-150، وج2، ص122-123. كما لاحظ: الموافقات للشاطبي، ص289.
926 الأحكام في أصول الأحكام، ج1، ص42.
927 نفس المصدر، ج1، ص117 و119.
928 النجم/28.
929 نفس المصدر السابق، ج1، ص126. كذلك: المحلى، ج1، ص64.

منطقياً لذلك الرفض. وهو ذات الأمر الذي جعله ليس بحاجة لإتخاذ قليات 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 المستنتب 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 عزّ وجل صار واجباً حقاً يقيناً»⁹³⁰.

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 والفقهاء، وعن الإتجاهات الداعية للتقليد وإتباع الأئمة.

وينتهي ابن حزم إلى أن دين الله كامل لا يُنقص منه ولا يبديل ولا يحتاج إلى ما يزيد عليه، بدلالة قوله تعالى: ((اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً))⁹³¹. وهو الدين الذي يتحدد بكلام الله تعالى الذي بيّنه النبي الكريم، وبلغه إلينا أولو الأمر منّا. فما عدا ذلك ليس من الدين بشيء⁹³². 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 صرف شيء من ذلك إلى تأويل بلا نص ولا إجماع فقد افتري على الله تعالى وعلى رسوله صلى الله عليه وسلم وخالف القرآن وحصل في الدعاوى وحرّف الكلم عن مواضعه»⁹³³.

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 بدهية العقل وضرورة الحس، وكل ما يستنتج عنهما بالبرهان المنطقي الأرسطي. وبذلك فقد جعل طريقته العامة بعيدة عن متاهات 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 البديهية⁹³⁴، وكما يقول:

930 الفصل، ج2، ص98.

931 سورة المائدة/ 3.

932 الأحكام في أصول الأحكام، ج1، ص10.

933 النبذ في أصول الفقه، ص36-38.

934 الأحكام في أصول الأحكام، ج1، ص65 و77.

«وحد العلم بالشيء وهو المعرفة به أن نقول: العلم والمعرفة اسمان واقعان على معنى واحد، وهو إعتقاد الشيء على ما هو عليه وتيقنه به وارتفاع 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»⁹³⁵.

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 نصحح 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. وبذلك أن قوماً من أهل ملتنا يبطلون حجج العقول، ويصححون حجج القرآن. فأريناهم أن في القرآن ابطال قولهم، وافساد مذاهبهم»⁹³⁶.

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 رسالته⁹³⁷. 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

935 الفصل، ج5، ص68-69.

936 الأحكام في أصول الأحكام، ج1، ص66.

937 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.

ودفعها بأمر أخرى نظيرها أو أقوى منها، بل أن ذلك قد وقع مع بقاء مقتضى السببية فيها⁹³⁸. وهو المعنى الذي لا يختلف كثيراً عن المعنى الذي أرادته المعتزلة للسببية تبعاً لمنطق ما اطلقوا عليه (الإعتماد والتوليد)⁹³⁹.

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 يرى أن وظيفة العقل هي تمييز الأشياء المدركة بالحواس ومعرفة صفاتها والتي تُعرف بها قضايا التأسيس الخارجي للخطاب، كإيجاب حدوث العالم ووحداية الخالق 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 الديني⁹⁴⁰، والوقوف عند جميع ما قاله الرسول، إلى درجة أنه ينفي التعليل العقلي في الدين التزاماً بطريقة البيان الظاهري للفهم. فهو يرى أنه «لا علة في شيء من الدين أصلاً، والقول بها في الدين بدعة وباطل»⁹⁴¹.. «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 يمنعه. 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 التلبيس بايقاع إسم واحد على معنيين مختلفين، وهذه أقوى سبيل لأهل المخارقة»⁹⁴².

وهو بهذا يعتبر نهاية العقل عند بداية البيان، فهو يخالف أصحاب الدائرة العقلية الذين يشترعون للعقل لفهم الخطاب ويرجعونه على البيان، ويبررون ذلك تعويلاً على حاجة الخطاب للعقل في التأسيس الخارجي، ويرون أن الطعن في النتائج التي تسفر عن تأويل العقل للخطاب؛ 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

938 اعلام الموقعين، ج2، ص299.

939 شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص571. كما لاحظ: الفصل السابع من كتابنا العقل والبيان والإشكاليات الدينية.

940 الأحكام في أصول الأحكام، ج1، ص28-29. والفصل، ج2، ص135.

941 المصدر السابق، ج1، ص44، وج8، ص77 و98-99 و102-103.

942 رسالة التقريب لحد المنطق، ضمن رسائل ابن حزم الاندلسي، ج4، ص303.

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 حدّه، فألزمه بحدود التأسيس الخارجي للخطاب وأجمه عن التدخل في الفهم. وكما قال: «وانما ننكر الإقدام في الدين بغير برهان من قرآن أو سنة أو إجماع بعد أن أوجبه برهان الحس وأول بديهته العقل والنتائج الثابتة من مقدماته الصحيحة من صحة التوحيد والنبوة، فإذا ثبتا بما ذكرناه فضرورة العقل توجب الوقوف عند جميع ما قاله لنا الرسول...»⁹⁴³.

ولم يكتف 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 صح ببرهان، أي شيء كان، فهو في القرآن وكلام النبي (ص) منصوب 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 ابطالهما»⁹⁴⁴.

لذلك فما فعله ابن حزم من مطابقة بين البيان والبرهان؛ جعله يرفض «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 للإشغال بالقضايا القبلية أو «المشاغبات العقلية» التي تسقط منطق «التشابه» على النص بدل البيان. لهذا فقد أنكر أن يكون «المنطق» بدعة كما يشاع عنه وسط النظام المعياري. فعلى العكس أنه 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 الإستنباط، 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 صحّة ضرورية أيداً وما يصحّ مرة، وما يبطل أخرى ولا يصح البتة، وضروب الحدود التي من شدّ عنها كان خارجاً عن أصله،

943 الفصل لإبن حزم، ج2، ص135 و177.
944 الفصل، ج2، ص77. وإبن حزم، ص438.

ودليل الخطاب ودليل الإستقراء، وغير ذلك مما لا غناء بالفقيه المجتهد لنفسه ولأهل ملته عنه»⁹⁴⁵.

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 إثنيين لجهله بحدود الكلام وبناء بعضه على بعض وتقديم المقدمات وإنتاجها النتائج التي يقوم بها البرهان وتصدق أبدأ، ويميزها من المقدمات التي تصدق مرة وتكذب مرة أخرى»⁹⁴⁶. 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 بالباطل⁹⁴⁷.

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 قبالة 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 يعود 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»⁹⁴⁸.

هكذا يكون المنطق قد وُظف لتوسعة البيان لا لتضييقه، خلافاً للعقل الكلامي الذي عمل على تضييق البيان وتحويله إلى «متشابه» طبقاً للتشريعات القبلية المناقسة 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 وظاهره 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»⁹⁴⁹، 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 الإسلام⁹⁵⁰. فالتوجيه الذي وافق عليه هو فقط ذلك الذي ينحصر بالنص ذاته، فيكون الأخير بعضه مفسراً للبعض الآخر، أو ببديهية العقل وضرورة الحس، وكما صرح بأن الشريعة وردت بـ «الفاظ عربية معروفة المعاني

945 الفصل، ج2، ص77. والتقريب لحد المنطق، ضمن رسائل ابن حزم، ج4، ص98 وما بعدها.

946 رسالة التقريب لحد المنطق، ضمن رسائل ابن حزم، ج4، ص102 و95.

947 المصدر السابق، ص94-95.

948 الأحكام في أصول الأحكام، ج1، ص69.

949 المصدر السابق، ج1، ص40.

950 الفصل، ج3، ص109 وما بعدها. كذلك: ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والاندلس، ص120.

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 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»⁹⁵¹.

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 في (العقل والبيان والإشكاليات الدينية)⁹⁵². كما أن من المؤاخذات التي نؤاخذ عليها هذه النظرية هو أنها تتعالى على الواقع وتتنافى مع مقاصد الشريعة العامة، كالتي فصلنا الحديث عنها في (جدلية الخطاب والواقع) و(فهم الدين والواقع).

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 إعتبرات 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 القطعي⁹⁵³. فههدف الكتاب بالتحديد هو «بيان إنتفاء المعارض العقلي - القطعي - وإبطال قول من زعم تقديم الأدلة العقلية مطلقاً»⁹⁵⁴.

والى هذا الإتجاه سار ابن القيم الجوزية الذي يعد أبرز تلامذة ابن تيمية، كما في كتابه (الصواعق المرسله). فقد سخر كتابه للرد على قانون الفخر الرازي فنقد مقالة تقديم العقل على النص في ما لو تعارضاً بأكثر من خمسين وجهاً⁹⁵⁵. كما اعترض على مبدأ كون «الأدلة اللفظية لا تفيد اليقين» على ما صرح به الرازي في قانونه الكلي بسبع وخمسين وجهاً⁹⁵⁶.

951 الفصل، ج3، ص30.

952 انظر الفصل الأخير من الكتاب.

953 درء تعارض العقل والنقل، ج1، ص20.

954 المصدر السابق، ص22.

955 مختصر الصواعق المرسله، ص84-187.

956 المصدر السابق، ص60-83.

ويدور التنظير البياني لدى ابن تيمية حول تجاوز الخلاف بين العقل والبيان كحدين مطلقين، وذلك بتحويله إلى خلاف قائم على القيمة المعرفية كمعطي (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، فكذلك هو الحال في النص.

فمن هذا المنطلق (المنطقي) خطأً 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 تفيده من بيان و يقين 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 والظن⁹⁵⁷. 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 قطعي⁹⁵⁸. وبالتالي فهو يسلم بأن القدر في بعض القضايا العقلية لا يعني القدر في جميعها⁹⁵⁹.

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 أنه 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 العقلية⁹⁶⁰، وهو محل النزاع مع الدائرة العقلية.

957 درء تعارض العقل والنقل، ج1، ص80 وما بعدها. ومختصر الصواعق المرسلّة، ص84 وما بعدها.

958 درء تعارض العقل والنقل، ج1، ص86-87.

959 مختصر الصواعق المرسلّة، ص85.

960 درء تعارض العقل والنقل، ج1، ص89-90.

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 الشرع⁹⁶¹.

أما ابن القيم الجوزية، فقد كان أشد جراً وصراحة، إذ اعتبر النص متوقفاً فقط على صدق الرسول من العقلية دون غيره⁹⁶². 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 دلاً 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»⁹⁶³.

وعلى هذه الشاكلة صرح ابن القيم الجوزية فاعتبر القرآن الكريم «هو المرشد إلى الطرق العقلية والمعارف اليقينية»⁹⁶⁴.

هكذا أن 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. 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 أبطنا النقل لكننا قد أبطنا دلالة العقل، ولو أبطنا 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،

961 المصدر السابق، ص134-137.

962 مختصر الصواعق المرسلّة، ص85.

963 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). وابو زهرة: ابن تيمية، دار الفكر العربي، ص214.

964 مختصر الصواعق المرسلّة، ص61.

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»⁹⁶⁵.

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 النص⁹⁶⁶. 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 دل على معرفة مراد المتكلم بغير تلك الاحتمالات المقدره. 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 لها⁹⁶⁷.

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

⁹⁶⁵ شرح العقيدة الطحاوية، فقرة قوله: والرؤية حق لأهل الجنة. كذلك: أصول مذهب الإمام أحمد، ص74-73.

⁹⁶⁶ درء تعارض العقل والنقل، ج1، ص244.

⁹⁶⁷ المصدر السابق، ص279.

لموقفين مختلفين، أحدهما تجاوز نزعة البيان السلفي كلياً، في حين حاول الآخر التنظير لها وفق معطيات أصيلة.

فلو عدنا إلى ابن حزم الأندلسي 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 والتفسير⁹⁶⁸. لذلك فهو يرفض ما يقوله بعض المتكلمين من أن معنى المتشابه في النص هو كل ما يحمل تعارضاً وتقابلاً في الأدلة، إذ الشريعة لما كانت بينة 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 برهان⁹⁶⁹.

ويفرّق ابن حزم بين متشابه القرآن ومتشابه الأحكام. فمتشابه القرآن لا يخرج عن النوعين الأنفي الذكر، وهو يعيّر 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 ساءم 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 الكريم⁹⁷⁰.

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 أنه يقر الممارسة الكلامية والجدلية، لهذا فهو ينقد تلك الطريقة قائلاً: «ولا قول لمن قال أو كلما جاء رجل هو أجل من رجل تركنا ما نحن عليه أو كلاماً هذا معناه»، وبيّن أن هذه الطريقة تجعل الملحدّين وأهل الكتاب وغيرهم يتمسكون بما هم عليه دون حجة⁹⁷¹.

968 النبذ في أصول الفقه، ص55. والإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص48.

969 الإحكام في أصول الأحكام، ج3، ص124-125.

970 الإحكام في أصول الأحكام، ج3، ص122 وما بعدها.

971 الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص24.

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 وهداه، 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 إتبعهم 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...»⁹⁷².

فقد اعتقد بأن أصل الخطاب الديني المتمثل في القرآن قد فسّر على يد النبي (ص)، وعنه تعلمه الصحابة، ثم نُقل ذلك إلى التابعين. وقيل أنه لا يتبع رأياً بعد النبي إلا الصحابة، كما أنه يستأنس بأقوال التابعين، ويحتج بها أحياناً عند المناظرة⁹⁷³.

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 امتداداً لما ذهب إليه هؤلاء. ففي تنظيره البياني للمتشابه استند إلى منفذ سلفي متعلق بأية 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))⁹⁷⁴، فهو يعترف بأن جمهور سلف الأمة وخلفها 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 وغيرهم⁹⁷⁵.

وروى بصدده هذه القضية عن ابن عباس خبيرين متعارضين، أحدهما نُسب 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

972 ابن تيمية: اقتضاء الصراط المستقيم، مكتبة الرياض الحديثة، ص438.

973 ابن تيمية، ص217-218.

974 آل عمران/7.

975 ابن تيمية: الرسالة التدمرية، المكتب الإسلامي في بيروت، الطبعة الثانية، ص58.

في العلم يعلمون تأويله، حتى قال مجاهد: «عرضت المصحف على ابن عباس من فاتحته إلى خاتمته، أفقه عند كل آية وأسأله عن تفسيرها»⁹⁷⁶.

والذي استنتجه ابن تيمية من هذين الخبرين المتعارضين هو أنهما غير متناقضين. لذا فقد سلك مسلكاً توفيقياً هو ذاته الذي نظّر إليه ونسبه إلى السلف. فذكر بأن لفظ «التأويل» قد أُستخدم في ثلاثة معانٍ مختلفة:

الأول: بمعنى صرف اللفظ في النص مما هو ظاهر وراجح إلى ما هو غير ظاهر أو مرجوح، وذلك لدليل يقترن 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 رسلنا بالحق))⁹⁷⁷. 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 واخوته، حيث قال: ((يا أبت هذا تأويل رؤياي من قبل))⁹⁷⁸، فجعل عين ما وجد في الخارج هو تأويل الرؤيا⁹⁷⁹.

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 دلت 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 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 اللغة⁹⁸⁰.

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

976 المصدر السابق، ص59.

977 الأعراف/53.

978 يوسف/100.

979 الرسالة التدمرية، ص59-60.

980 المصدر السابق، ص60-61.

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»⁹⁸¹. 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 ((وأنتوا به متشابهاً))⁹⁸²، 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»⁹⁸³.

وكذا الحال في ما يخص أسماء الله وصفاته، فهي وإن كان بينهما وبين أسماء العباد وصفاتهم تشابه، لكن لا يقتضي ذلك تماثلها ولا أن حقيقة هذا الشاهد كحقيقة ذلك الغائب⁹⁸⁴. 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 والتعطيل⁹⁸⁵. 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 في (العقل والبيان والإشكاليات الدينية).

وننتهي إلى أن ابن تيمية اعتبر المتشابه بيناً 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

981 المصدر السابق، ص 61.

982 البقرة/25.

983 ابن تيمية: الإكليل في المتشابه والتأويل، مكتبة الموسوعة الشاملة الإلكترونية، ج 1، ص 9-8. كذلك:

ابن تيمية وجهوده في التفسير، ابراهيم خليل بركة، المكتب الإسلامي (بيروت - دمشق)، الطبعة الأولى،

1405 هـ 1984 م، ص 159.

984 الرسالة التدمرية، ص 61.

985 المصدر السابق، ص 8.

بما فعلته الدائرة العقلية، كالذي فصلنا الحديث عنه في (العقل والبيان والإشكاليات الدينية).

الفصل الثاني عشر:

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 المنتظر⁹⁸⁶. 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، كالتي ذكرها الشيخ سعيد بن هبة الله الراوندي في كراس صنفه حول الخلاف بينهما، فيعد أن أتمّ تعداد المسائل الخلافية بينهما صرح قائلاً: «لو استوفيت ما اختلفا فيه لطل الكتاب»⁹⁸⁷.

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

⁹⁸⁶ 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.

⁹⁸⁷ 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.

فهرسه فبلغت أكثر من مائة وسبعين كتاباً ورسالة ومسألة، كما أوصلها البعض إلى أقل بقليل من مائتين⁹⁸⁸، 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 (الشافعي 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 تعداده 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 لتدريس الطلبة حتى مجيء المحقق نجم الدين الحلي (المتوفى سنة 676هـ) الذي صنف كتاب (المعارج) فحل محل ذلك الكتاب لسهولة المأخذ والعبارة فيه⁹⁸⁹.

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 أنه أول مجتهد مطلق في الفقه، إذ كان الإجتهد الفقهي قبله يمارس بشكل مجزء ومحدود، أما على يده فقد قُدِّر له أن يفتح باب النظر والإجتهد المطلق على مصراعيه، بل ويوصل الأصول ويفرع المسائل عنها⁹⁹⁰، 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 العامة ويتتبع أحكام مختلف الحوادث والفروض على ضوء المعطيات المباشرة للنصوص»⁹⁹¹.

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

988 أبو جعفر الطوسي: تهذيب الأحكام، تقديم حسن الخرسان، دار الكتب الإسلامية في طهران، الطبعة الثالثة، 1390هـ، ج1، ص14.

989 حسن الصدر: تأسيس الشيعة، انتشارات اعلمي، لم تذكر سنة الطبع ولا مكانه، ص313.

990 أبو جعفر الطوسي: النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، تقديم آغا بزرك طهراني، انتشارات قدس محمدي، قم، ص و - ز. كذلك: تأسيس الشيعة، ص304. والمعالم الجديدة للأصول، مصدر سابق، ص56 وما بعدها.

991 المعالم الجديدة للأصول، ص60.

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، باعتبارها تتفق مع مطالب التنزيه العقلي الذي يميل إليه الإتجاه الشيعي في الغالب، كما يلاحظ في الروايات الكثيرة الواردة في كتاب (التوحيد) للشيخ الصدوق، وهو يعد 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 خبيراً ورواية.

دعنا أولاً نتعرف على موارد الإتفاق والخلاف بين المذاهب الإسلامية حول هذه القضية. فقد اتفقت الأمة الإسلامية على الإعتقاد بوجود عصمة الأنبياء عن كل ما يناقض مدلول المعجزة وهو صدقهم فيما يبلغون. كما واتفقت على وجوب عصمتهم عن جميع الفواحش 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 النقلى القطعي على كلا الوجهين، وهو الموقف الذي اتخذه إمام الحرمين الجويني⁹⁹².

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 الوجود إلا أنه حدده فيما يخص الرسالة والتبليغ⁹⁹³، ومع ذلك فهو ينفى الكبائر ويجوز الصغائر طالما لا تستحق الدم، لهذا فسّر إخراج آدم وحواء من الجنة بأمر لا يتعلق بالدم والعقوبة، بل لصالح يراه الله في ذلك⁹⁹⁴.

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،

992 الجويني: الارشاد، ص356.

993 عبد الكريم عثمان: نظرية التكليف، مؤسسة الرسالة ببيروت، 1391 هـ - 1971 م، ص97.

994 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.

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 كتابنا (مشكلة الحديث)⁹⁹⁵. 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 الوجودي⁹⁹⁶. فقد ذكر الوحيد البهبهاني في (الفوائد الرجالية) أن 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 سعة القدرة واحاطة العلم بمكونات الغيوب في السماء والأرض ارتفاعاً وموجباً للتهمة، خصوصاً والغلاة كانوا مخلوطين بهم يتدلسون فيهم. ثم أشار البهبهاني إلى أن القدماء كانوا يختلفون في المسائل الأصولية كالفرعية، فربما كان بعض الإعتقادات عند بعضهم كفراً أو غلواً أو تفويضاً أو جبراً أو تشبيهاً أو نحو ذلك، وعند آخرين مما يجب إعتقاده⁹⁹⁷.

وسبق للشيخ المفيد أن نقل عن جماعة من القميين أنهم يعتقدون بأن الأئمة كانوا لا يعرفون الكثير من الأحكام الدينية حتى يلهمون في قلوبهم، ومنهم من يقول أنهم كانوا يلجأون في الأحكام الشرعية إلى الرأي والظنون⁹⁹⁸. وكان ابن الجنيد يرى أن الأئمة يجتهدون ويعملون بالرأي، وذلك عندما وجد الأقوال المنقولة عنهم متضاربة، حيث جمع مسائل وكتبها إلى أهل مصر وسماها (المسائل المصرية) ذكر فيها أن أخبار

995 مشكلة الحديث، دار افريقيا الشرق، المغرب، الطبعة الثانية، 2014م، الفصل الرابع من الكتاب الثاني.

996 لاحظ حول ذلك الفصل الخامس من كتابنا: الفلسفة والعرفان والإشكاليات الدينية، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 2008م. كذلك دراستنا: حقيقة النبوة في الفكر الفلسفي العرفاني، مجلة المنهاج، العدد 33، 2004م.

997 الوحيد البهبهاني: الفوائد الرجالية، عن مكتبة يعسوب الدين الالكترونية، ص38. كذلك: محسن بن الحسن الاعرجي الكاظمي: عدة الرجال، تحقيق مؤسسة الهداية لآحياء التراث، نشر اسماعيليان، ايران، الطبعة الأولى، 1415هـ، ج1، ص155.

998 المفيد: تصحيح الإعتقاد، ضمن سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد، عدد (5)، دار المفيد، بيروت، الطبعة الثانية، 1414هـ - 1993م، ص135-136.

الأئمة مختلفة في معانيها لإعتمادهم على الرأي⁹⁹⁹. كما صرح الشهيد الثاني ان جلّ رواة الأئمة وشيعتهم كانوا يعتبرون الأئمة «علماء أبرار» افترض الله طاعتهم مع عدم الاعتقاد بعصمتهم¹⁰⁰⁰. وكان من أبرز الفرق التي تدعو إلى هذا الإتجاه ما يطلق عليها (اليعفرورية)، نسبة إلى عبد الله بن أبي يعفور، وهو كوفي من أصحاب الإمام الصادق والمقربين إليه، ويعتبر لدى علماء الرجال من الثقات المعتمد عليهم، وهو على رأس من يقول بأن الأئمة علماء أبرار أتقياء، وله أشياع كثيرون¹⁰⁰¹.

لقد اقترن إهتمام الشيعة بالمشكل العقلي للعصمة مع نشأة التنظير لديهم. فقد عرفها الشيخ المفيد بأنها «لطف يفعله الله تعالى بالمكلف بحيث يمنع منه وقوع المعصية وترك الطاعة مع قدرته عليهما»¹⁰⁰². 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 فتبتل فائدة البعثة»¹⁰⁰³. وأضاف البعض إلى ذلك بأن وقوع المعصية من النبي يفضي بوجوب نهيه فيسقط شأنه من قلوب الناس¹⁰⁰⁴. وحول عصمة الإمام ذكر أنه لو جاز عليه الخطأ لإفتقر إلى غيره كي يسدده، ثم الحال يجري مع هذا أيضاً، فإن لم يكن معصوماً هو الآخر فسيفضي 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 إلى حالات 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 تثبيتها. وتجسد هذا النزاع في مقولتين متعارضتين، إذ كان الشيخ محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد، وهو شيخ الصدوق، يقول: «أول درجة

999 المفيد: المسائل السروية، ضمن سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد (7) ص75. والعقل والبيان والاشكاليات الدينية، الفصل الخامس.

1000 محمد مهدي بحر العلوم: الفوائد الرجالية، حققه وعلّق عليه محمد صادق بحر العلوم وحسين بحر العلوم، نشر مكتبة الصادق، طهران، مكتبة يعسوب الدين الالكترونية، ج3، ص220.

1001 محمد بن الحسن الطوسي: اختيار معرفة الرجال، تصحيح وتعليق ميرداماد الاسترآبادي، تحقيق مهدي الرجائي، مؤسسة آل البيت، عن مكتبة يعسوب الدين الالكترونية، فقرة 456، ص515. وانظر ايضاً: مشكلة الحديث.

1002 النكت الإعتقادية، طبعة طهران، ص29. كذلك: مقاد بن عبد الله السيوري: ارشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، منشورات مكتبة المرعشي النجفي، قم، 1405هـ، ص301-302.

1003 النكت الإعتقادية، ص30. وارشاد الطالبين، ص300. أيضاً: الرسائل العشر للشيخ الطوسي، ص302.

1004 ارشاد الطالبين، ص302.

الغلو نفي السهو عن النبي»¹⁰⁰⁵. فردّ عليه البعض، مثل السيد محمد باقر الداماد، بالقول: «أول إنكار النبوة إسناد السهو إلى النبي»¹⁰⁰⁶.

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»¹⁰⁰⁷.

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»¹⁰⁰⁸، 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

1005 الصدوق: من لا يحضره الفقيه، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات في بيروت، الطبعة الأولى، 1406 هـ-1986م، ج1، ص250. والأنوار النعمانية، ج4، ص131 و33-40.

1006 المير محمد باقر الداماد: الرواشح السماوية في شرح الأحاديث الإمامية، منشورات مكتبة المرعشي النجفي، قم، 1405 هـ، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية، ص86. علماً بأنه ليس بالضرورة من ينفي السهو والنسيان عن النبي ينفيه نفيًا 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 التنفير عنه، فأما في ما هو خارج عما ذكرناه فلا مانع من النسيان» (تنزيه الأنبياء، ص84).

1007 محمد حسين المظفر: علم الامام، المطبعة الحيدرية في النجف، الطبعة الأولى، 1384 هـ-1965م، 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 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 يوحي 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 أعمال 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 في (جدلية الخطاب والواقع) (وفهم الدين والواقع).

1008 النكت الإعتقادية، ص29.

خلاف الحقيقة كما في علم الله تعالى¹⁰⁰⁹. 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 الإمامة، 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»¹⁰¹⁰.

كما ردّ الشيخ الطوسي على الروايات التي وردت عن الإمام الصادق حول التحابط بين الطاعات والمعاصي مما يتلاءم مع ما ذهب إليه أهل الاعتزال، كما جاء في تعقيب الإمام الصادق لقوله تعالى: ((وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباءً منثوراً))¹⁰¹¹: «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». فقد رفض الطوسي 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 القربة. والخبر الآخر قوله:

1009 المفيد: أوائل المقالات، مكتبة الداوري بقم، ص 68-69 و 74.

1010 أوائل المقالات، ص 96.

1011 الفرقان/23.

(أكلت الغيبة حسناكم).. 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 فأزالته الغيبة»¹⁰¹².

فهذا التشديد في إنكار مسألة الإحباط هو ما كرس نظرية العصمة المطلقة لدى التنظير العقلي الشيعي، وهو موضع الخلاف بين رجال الإمامية وأهل الاعتزال، 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 أن 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 ساير الذنوب ويصير الخلاف بين الشيعة والمعتزلة متعلقاً بالإحباط، فإذا بطل الإحباط فلا بد من الإتفاق على أن شيئاً من المعاصي لا يقع من الأنبياء (ع) من حيث يلزمهم استحقاق الذم والعقاب»¹⁰¹³.

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 الإتجاه 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 يعوّل أغلب أصحاب هذا الإتجاه 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 بيانين، بنظرية العصمة لإرتباطها بهذه الفكرة. فقد نظر لها العقليون من الناحية العقلية، وانعكس ذلك على فهمهم للآيات القرآنية الخاصة بسلوك الأنبياء. في حين سلّم بها

1012 الرسائل العشر، ص 625-326. كذلك: الإقتصاد للطوسي، ص 162.

1013 تنزيه الأنبياء، ص 4-3.

الكثير من البيانين 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 الإتجاهين بما تظهره الآيات القرآنية من معاني مخالفة لما ألوأ 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 الإمامة¹⁰¹⁴.

والواقع أنه لولا العصمة ما إستطاع علماء الشيعة أن ينظروا لمسألة الإمامة تنظيرهم 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»¹⁰¹⁵. وهو في محل آخر ذكر بأن صفات الإمام على ضربين؛ عقلية وشرعية: «فالأول كونه معصوماً أفضل الخلق عالماً بالسياسة، والثاني كونه أعلم الناس بالأحكام الشرعية وأشجع الخلق»¹⁰¹⁶.

وهناك من جسّد 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 (الالفين). 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 الفين وزيارة الحسين لقصمت الفتاوى ظهر أبيك نصفين). وتعود تسمية الكتاب بالالفين إلى محاولة صاحبه أن يضع ألفي دليل عقلي ونقل على الإمامة. ومع أن ما بلغه هذا الكتاب هو ألف ونيّف 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 قاطعة¹⁰¹⁷، 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 بإعتباره إماماً واجب الطاعة،

1014 رسائل المرتضى، ج3، ص145.

1015 أبو جعفر الطوسي: تمهيد الأصول في علم الكلام، انتشارات دانشگاه طهران، ص353.

1016 المصدر السابق، ص359.

1017 انظر: يوسف بن المطهر الحلي: الفين، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات ببيروت، الطبعة الثالثة،

1982م-1402هـ، المقدمة والخاتمة، ص11 و445.

لكن من جهة أخرى لا يجوز إتباعه لكونه يتبع - في بعض أفعاله - خطوات الشيطان فيتناقض الأمران مما يقضي بوجود العصمة¹⁰¹⁸.

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»¹⁰¹⁹.

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 لتتحقق الحجة التامة على الخلق.. وهو واضح البطلان، ولم يقل به سوى بعض من قدماء الإمامية كما نقل الشريف المرتضى¹⁰²⁰.

ومن أدلته تقريره بأنه إذا كان الإمام غير معصوم فإنه يصح للمكلف أن يفحمه ويعتبر قوله ليس حجة طالما يختلف عن إجهاده الشخصي¹⁰²¹. إذ يمكن أن يرد عليه بالقول: «لا يجب عليّ إتباعك حتى أعرف موافقة أمرك لأمر النبي ولا أعلمه. فينقطع الإمام ويفحم وهو نقض الغرض»¹⁰²². وعلى هذه الشاكلة اعتبر الحلبي أن فرضية إنتفاء الإمام المعصوم تستلزم إضلال الله تعالى لكل من يقترب ذنباً مهما كان صغيراً¹⁰²³. لذلك أحال إنتفاء المعصوم لجميع العصور كي لا يكون للمكلف على الله تعالى حجة في جهل الأحكام وكل ما يقرب من الواجب ويبعد عن المعصية¹⁰²⁴.

لكن المشكلة في هذا الدليل هي أنه يستلزم أن يكون عصر الغيبة وعصور الفترة بين الأنبياء مما لا يصح فيها التكليف.

1018 الألفين، ص396. وشببه به ما ذكره الطباطبائي في كتابه: الميزان في تفسير القرآن، منشورات جامعة المدرسين، ج2، ص137.
1019 الألفين، ص239.
1020 رسائل المرتضى، ج1، ص89.
1021 الألفين، ص403.
1022 الألفين، ص342.
1023 المصدر السابق، ص383.
1024 المصدر السابق، ص89.

كما اعتبر عدم العصمة في التبليغ «يستلزم جواز الإضلال والدعاء إلى المعاصي، فلا يبقى وثوق بقوله ولا يحصل للمكلف وثوق بأنه لطف»¹⁰²⁵، كما لا يحصل الجزم بحفظه للشرع، فلا يوثق بقوله، ومن ثم تنتفي فائدته¹⁰²⁶.

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 مظنون الضرر، وقال بهذا الصدد: «إتباع غير المعصوم جاز أن يكون مهلكاً مضراً، والاحتراز عن الضرر المتوقع واجب، فكلما كان الإمام غير معصوم وجب ترك إتباعه وطاعته»¹⁰²⁷. كما قال: «كلما كان الإمام غير معصوم كان إتباعه فيما لا يعلم المكلف صحته وفساده حراماً»، وذلك لأن إتباعه يشتمل على الضرر المظنون فيكون حراماً¹⁰²⁸. وحكم بأن إمتثال قول غير المعصوم يعتبر إلقاء باليد إلى التهلكة لجواز أمره بالمعصية والخطأ، وسبحانه يقول: ((ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة))¹⁰²⁹. 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 إمكان حمل تلك الصفة¹⁰³⁰. 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 المعصوم¹⁰³¹. ومثل ذلك الآية: ((يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم لا يألونكم خبالاً))¹⁰³²، فلم يجوز اتباع غير المعصوم لإحتمال وجود تلك الصفة فيه¹⁰³³.

وإستناداً 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 التفرق مطلقاً، فلو لم يكن المعصوم ثابتاً في كل وقت لزم تكليف ما لا يطاق، إذ الاستدلال بالعمومات والأدلة والإجتهد فيها مما يوجب التفرق، إذ لا يتفق إجتهد المجتهدين فيما يؤدي إليه إجتهدهم. فلو لم يكن

المصدر السابق ص270.	1025
المصدر السابق، ص207.	1026
المصدر السابق، ص233.	1027
المصدر السابق، ص233.	1028
المصدر السابق، ص82.	1029
المصدر السابق، ص146.	1030
المصدر السابق، ص148.	1031
آل عمران/118.	1032
المصدر السابق، ص154.	1033

المعصوم ثابتاً لزم تكليف ما لا يطاق، واللازم باطل فالملزوم مثله»¹⁰³⁴.. «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»¹⁰³⁵.. «إن أحكام الله تعالى ليست مفوضة إلينا والى 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»¹⁰³⁶.. «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 إجتهاده إليه فلا يكون له تعالى في الواقعة حكم واحد، وهو خلاف التقدير، وإما أن يكلف استخراج ذلك الحكم من الكتاب والسنة مع عدم دلالتها، 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، إذ قول غير المعصوم قد لا يفيد الظن، ولو أفاده فقد لا يقنع المكلف به خصوصاً مع قوله تعالى: ((واجتنبوا كثيراً من الظن))، فبقي أن يكون الإمام الحافظ للشرع يجب أن يكون معصوماً»¹⁰³⁷.. «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 يستنبقوا 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، فلاجل ذلك وجب امام معصوم يعلم المتشابه والظاهر والمؤول يقيناً ويعلمه المكلفين ويدلهم ذلك عليه وهو المطلوب»¹⁰³⁸.

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 بالإجتهاد، وحيث أن الإجتهاد محرم فالتكليف ممتنع لا محالة. لذا فقد استدرك الحلي هذا الأمر واكتفى بمشروعية العمل بالظن في الأحكام الإلهية لهذا العصر، لوجود المرخص الشرعي¹⁰³⁹.

لكن ما مصدر هذا المرخص؟ لا سيما ونحن نجد العلماء مختلفين فيما بينهم حول جواز العمل بالظن، فبعضهم أجازه كالذي عليه أغلب الأصوليين، والبعض الآخر

المصدر السابق، ص150.	1034
المصدر السابق، ص200.	1035
المصدر السابق، ص180.	1036
المصدر السابق، ص284.	1037
المصدر السابق ص375-376.	1038
المصدر السابق، ص404-405.	1039

حرّمه كما هو الحال مع الشريف المرتضى وابن ادريس الحلبي وابن زهرة والإخباريين عموماً. لذا فلو أخذنا بنفس المبدأ الذي عوّل عليه الحلبي لكان خلاف العلماء يبرر للناس أن لا يتقيدوا بأقوالهم خشية الضرر المظنون وإستحالة 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 الحلبي، 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 الحلبي 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 والإجتهد لا يفيد إلا الظن، ولا يحصل اليقين في دلالاته على كل حكم إلا المعصوم لانه العالم بما يراد بالمجمل منه حقيقة»¹⁰⁴⁰. ونجد هذه الدلالة مكررة وهو بصدد ذكر قوله تعالى: ((فبشّر عباد الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولوا الألباب))¹⁰⁴¹، 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 المعصوم¹⁰⁴².

مع ذلك فقد صادر على ما أراد إثباته ووقع في الدور والتناقض، بإعتبره قد استخدم الآيات كأدلة على مطلبه في العصمة والإمامة. فمن استدلالته 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))¹⁰⁴³، حيث اعتبرها تشير «إلى عهد الامامة والفاسق الظالم»¹⁰⁴⁴، مؤكداً إعتبر غير المعصوم ظالماً لصدور الذنب عنه بالفعل¹⁰⁴⁵. وعلى هذه الشاكلة الآية التي تقول: ((وليعلم الله الذين آمنوا ويتخذ منكم شهداء والله لا يحبّ الظالمين))¹⁰⁴⁶؛ معتبراً الظالم ينطبق على غير المعصوم فلا يتخذه الله شاهداً، مما يعني أن ما يتخذه من شهداء دال على عصمتهم¹⁰⁴⁷. كما استشهد على أن غير المعصوم لا يجوز

المصدر السابق ص 405	1040
الزمر/17-18.	1041
المصدر السابق ص 388.	1042
البقرة/124.	1043
الالفين، ص 61.	1044
المصدر السابق، ص 78.	1045
آل عمران/140.	1046
المصدر السابق، ص 109.	1047

الركون إليه بإعتباره ظالماً والله يقول: ((ولا تركزوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار))¹⁰⁴⁸، مما يدل على أن الإمام لا بد أن يكون معصوماً والا فهو ظالم لا يجوز الركون إليه¹⁰⁴⁹. ومثل هذا استدلال بالآية: ((ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون))¹⁰⁵⁰، 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 المذكورة¹⁰⁵¹. كما استدلال بالقائلة: ((وما للظالمين من أنصار))¹⁰⁵²؛ معتبراً بأن غير المعصوم لا ناصر له بإعتباره ظالماً، ومن ثم لا تصح إمامته فتثبت بذلك الإمامة المعصومة¹⁰⁵³. واستدل أيضاً على العصمة بقوله تعالى: ((فاتبعوني يحببكم الله))¹⁰⁵⁴، حيث أن غير المعصوم لا يحبه الله تعالى لأنه ظالم كما تدل عليه الآية: ((والله لا يحب الظالمين))¹⁰⁵⁵. كذلك الحال مع الآيات الدالة على هداية المؤمنين، فبرأيه أن غير المعصوم لا يهديه الله تعالى بإعتباره ظالماً، وذلك لقوله عز وجل: ((والله لا يهدي القوم الظالمين))¹⁰⁵⁶.

وعلى نفس هذا المنوال من الاستدلال اعتبر غير المعصوم ضالاً ومعتدياً بلا تقوى ولا اتباع للنبي (ص). واستشهد على ذلك ببعض الآيات، كقوله تعالى: ((اهدنا الصراط المستقيم، صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين))¹⁰⁵⁷؛ معتبراً أن غير المعصوم ضال، وبالتالي فإن هذه الآيات تشير برأيه إلى العصمة¹⁰⁵⁸. 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: ((ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتب والنبيين.. أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون))¹⁰⁵⁹، وقوله: ((ورحمتي وسعت كل شيء فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة والذين هم بآياتنا يؤمنون الذين يتبعون الرسول النبي الأمي))¹⁰⁶⁰. فمن وجهة نظر الحلبي أن كل من يصدر عنه ذنب فهو غير تقوي ولا متبع للنبي¹⁰⁶¹. وقوله أيضاً: ((إن الله لا يحب المعتدين))¹⁰⁶²؛ معتبراً أن غير المعصوم معتد بالفعل فلا يحبه الله تعالى. وكذا قوله تعالى: ((ويريد الذين يتبعون الشهوات أن

هود/113.	1048
المصدر السابق، ص373.	1049
البقرة/229.	1050
المصدر السابق، ص401.	1051
البقرة/270.	1052
المصدر السابق، ص388.	1053
آل عمران/31.	1054
المصدر السابق، ص101 و145-146 و155.	1055
المصدر السابق، ص149.	1056
الفاحة/6-7.	1057
المصدر السابق، ص66 و67.	1058
المصدر السابق ص80-81.	1059
الأعراف/156-157.	1060
المصدر السابق ص80-81 و398 و433.	1061
البقرة/190.	1062

تميلوا ميلاً عظيماً))¹⁰⁶³؛ 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 الله¹⁰⁶⁴.

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 عرفية¹⁰⁶⁵. ورغم هذا وقع في بعض التناقضات، فمن ذلك ما استدل به من قوله تعالى: ((يا بني آدم لا يفتننكم الشيطان كما أخرج أبويكم من الجنة))¹⁰⁶⁶، إذ اعتبر بأن مفاد الآية ينطبق على غير المعصوم من حيث إفتنانه بالشيطان¹⁰⁶⁷، مع أن ذلك يصدق على النبي آدم بصريح الآية.

هكذا يتبين أن الاستدلالات السابقة تصادر 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 عوّنا على النهج الذي حمّله الأخير لما جاز لنا الإلتزام برأيه وإتباعه، وهو دليل على تهافت محاولاته الاستدلالية وتناقضها¹⁰⁶⁸.

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 حرمهم من التنظير الفقهي للحكم السياسي، كما حرمهم 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 لموازين المنطق والواقع. فهي بإختصار كالتالي:

-
- النساء/27. 1063
المصدر السابق، ص398 و424 و443 و75-80. 1064
علماً بأن هذا الفهم يتسلل أحياناً إلى بعض العلماء المعتدلين من المعاصرين كالمرحوم الطباطبائي 1065
وهو يحاول جهده أن يستنبط العصمة من أمثال ما سبق أن اشرنا إليه من آيات قرآنية (الميزان في تفسير القرآن، ج2، ص135-137).
الأعراف/27. 1066
الألفين، ص379. 1067
اعتمدنا في مناقشة العلامة الحلي على دراستنا: العصمة وكتاب الألفين والمنهج الإستقرائي، مجلة الموسم، العددان 23-24، 1416 هـ-1995م. 1068

- 1- لو عهد من النبي أو الإمام السهو والنسيان لارتفع الوثوق به عند تبليغه وإخباره.
- 2 - ولو عهد منه خطيئة لتنفرت العقول من متابعتها فتبطل فائدة البعثة.
- 3 - وقوع المعصية منه يوجب نهيه فيسقط شأنه من قلوب الناس.
- 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 على هذه الأدلة جملة وتفصيلاً. فيجاب عليها جملة بأننا نرى الناس يتبعون علماءهم ويقلدونهم ويقدمونهم ويقدسونهم 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 ويصدقونهم، لا من كل ذنب مهما كان صغيراً. كذلك يجاب على الدليل الثالث بأن الأمر لا يحتاج إلى نهي النبي عند الذنوب الصغيرة، طالما يتصرف بسرعة الإلتفات والرجوع إلى الاستقامة الدقيقة والخلق العظيم. فهو أولى الناس بأن يصدق عليه قول الله تعالى: ((إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون))¹⁰⁶⁹. 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.

ب - التنظير البياني في الحقل الشيعي

لقد تكرر ظهور التنظير في الدائرة البيانية وسط الإتجاه الشيعي، إثر ما وصلت إليه الدائرة العقلية مداها، فجاءت كرد فعل على التطورات العقلية، مثلما حصل نفس الأمر في الإتجاه 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 أن 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 إتبعه 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 والإنحراف عن سلوك نهج السلف في عصر الأئمة المعصومين وما بعده بقليل¹⁰⁷⁰. مع ذلك فقد عمل الفيض الكاشاني لصالح العرفان والذوق الوجودي، وسعى للجمع بين المعيار والوجود. كما أن طريقته اتسمت بالتوسط بين الإتجاه الإخباري الخالص كما يتمثل في منهج الاسترابادي وأتباعه، وبين «الإتجاه العقلي» المعروف بالطريقة الأصولية أو الإجتهدية. وسار على هذا النحو من التوسط بين الإتجاهين 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)¹⁰⁷¹.

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 بالنزعة 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

¹⁰⁷⁰ 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 الأصيلة)، حيث ذكر يقول: «إن هذه أصول أصيلة بيتني عليها فروع جليظة... عليها كان عمل قداماء 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 والادعان 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...».

¹⁰⁷¹ يوسف البحراني: الدرر النجفية، مؤسسة آل البيت لأحياء التراث، ص165.

والمتكلمين وغيرهم من العقلاء، وقد عزا سبب ذلك إلى بُعد مادته عن الحس وفقدان الضابط العاصم عن الخطأ. مما جعله يعتقد بأن علاج مسأله يتعلق بالبيان أو النص المتمثل في الأخبار الواردة عن أهل البيت؛ بإعتبارهم معصومين وعاصمين عن الخطأ¹⁰⁷².

ومع هذا فقد اضطر الاسترآبادي إلى أن يستثني من ذلك كل ما يعود إلى ضرورات الدين الأساسية¹⁰⁷³، 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 رضىً 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 البيت¹⁰⁷⁴، وكذا فعل الحر العاملى الشيء نفسه¹⁰⁷⁵، فقلب بذلك عملية تأسيس الخطاب 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 نعمة 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 فهو يرفض تقديم الدليل العقلي على دلالة النص والنقل حين المعارضة، وينكر على أصحاب الإتجاه العقلي ما اضطرروا إليه من طرح الكثير من المسائل البيانية التي أثبتتها النقل، كالإحباط وسهو النبي، بحجة أن ذلك يخالف ما عليه العقل¹⁰⁷⁶.

وقد صنّف الجزائري تقييمه للدليل العقلي إلى أصناف ثلاثة كالتالي:

1 - ما كان بديهياً لا يقبل النقض، كالواحد نصف الإثنين.

-
- 1072 محمد أمين الاسترآبادي: الفوائد المدنية، طبعة حجرية بتبريز، ص 28 و 200.
- 1073 المصدر السابق، ص 129-131 و 266.
- 1074 المصدر السابق، ص 226-238.
- 1075 الحر العاملى: الفوائد الطوسية، المطبعة العلمية بقم، 1403 هـ، ص 353.
- 1076 الأنوار النعمانية، ج 3، ص 129-132. وكذا في: الحدائق الناضرة، ج 1، ص 126-128.

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 الأول¹⁰⁷⁷.

وسار الشيخ يوسف البحراني على خطى المحدث الجزائري، وأيده في نقده وتقسيمه للدليل العقلي¹⁰⁷⁸، وإن كان قد استثنى من ذلك «العقل الفطري» الذي وصفه بأنه خال من شوائب الأوهام، فاعتبره حجة من حجج الله تعالى، واستشكل أن يرجح عليه «البيان» أو الدليل النقلي، ولم يُظهر جواباً حاسماً وصريحاً حول ترجيح وتقديم أيّ من هذين الدليلين، لا سيما أنه عدّ جميع الأحكام الشرعية موقوفة على السماع أو البيان¹⁰⁷⁹، 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 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 لله على الناس حجتين: حجة ظاهرة وحجة باطنة، فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة، وأما الباطنة فالعقول»¹⁰⁸⁰.

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 تأييد أحدهما بنقلي كان الترجيح للتأييد بالدليل النقلي، وإلا فإشكال. وأن عارضه دليل نقلي، فإن تأييد ذلك العقلي بدليل نقلي كان الترجيح للعقلي، إلا أن هذا في الحقيقة تعارض في النقلات، 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 شدّ وجوده في الأنام - ففي ترجيح النقلي عليه إشكال».

1077 الأنوار النعمانية، ج3، ص133.

1078 الحدائق الناضرة، ج1، ص125-127.

1079 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.

1080 الحدائق الناضرة، ج1، ص130.

لكن الغريب هو ما فهمه الشيخ الأنصاري من هذا النص على خلاف صريح مراد المحدث البحراني، إذ علق عليه في (فرائد الأصول)، قائلاً: «لا أدري كيف جعل الدليل النقل في الأحكام النظرية مقدماً على ما هو في البداهة من قبيل (الواحد نصف الإثنين). مع أن ضروريات الدين والمذهب لم يزد في البداهة 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 العقلين من دون ترجيح مع أنه لا إشكال في تساقطهما، وفي تقديم العقلي الفطري الخالي عن شوائب الأوهام على الدليل النقل، مع أن العلم بوجود الصانع أما أن يحصل من هذا العقل الفطري أو مما دونه من العقليات البديهية، بل النظريات المنتهية إلى البداهة»¹⁰⁸¹.

والواقع أن نص المحدث البحراني في غاية الوضوح. فهو لم يقدم الدليل النقل على العقل البديهي كما فهم الأنصاري، بل العكس هو الصحيح. كما أن عجب هذا الشيخ من المحدث لم يكن في محله، ذلك لأن البحراني لم يسلم بقطعية الدليل العقلي النظري في قبال قطعية النقل وبيانيته ليصدق الإشكال في ترجيح أحدهما على الآخر.

ولكون الإتجاه الإخباري عموماً قد سلك موقفاً متشدداً ضد النظر العقلي، فإنه واجه الكثير من التهم والنقود. فالبعض، كالمرجع الديني البروجردي، اتهم الاسترابادي بأنه تأثر بالنظرية الحسية الغربية. وربما جاء هذا الإتهام لأن الاسترابادي كان معاصراً لفرنسيس بيكون (المتوفى سنة 1626م)، وهو الممهد الأساس للمذهب الحسي بزعامة جون لوك (المتوفى سنة 1704م). لذلك اعترض البعض على هذا الإتهام. فالإمام محمد باقر الصدر اعتبر الاسترابادي سابقاً على زمان ظهور النظرية الحسية بزمن قليل¹⁰⁸²، بل حتى مع افتراض كون هذه النظرية تعود أساساً إلى فرانسيس بيكون، فإن غياب الوسائل الميسرة للاتصال بين الشرق والغرب والتي منها وسائل النقل والترجمة السريعة، كل ذلك يمنع من عملية التأثير بين المعاصرين. وإن كان هذا الإمام 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 دعته إلى الطعن والتكيل بالطريقة العقلية، خلافاً لما عليه تلك الفلسفات التي نقضت التفكير العقلي لحساب التجربة¹⁰⁸³. 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

1081 فرائد الأصول، ص18.

1082 بحث في علم الأصول، مصدر سابق، ج4، ص125. علماً بأن الشيخ مرتضى مطهري ذكر بأنه سمع يوماً السيد البروجردي يقول بأن ظهور الفكرة الحسية عند الإخباريين جاء على أثر موجة الفكر المادي في أوروبا، لكن فاتته 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).

1083 المعالم الجديدة للأصول، ص44-45.

ليسوا بصدد إنكار مطلق كاشفية الدليل العقلي. كما حَسِبَ كلام الاسترابادي 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 الشرعي¹⁰⁸⁴.

طبيعة وحدود البيان الإخباري

بالرغم من أن الفهم أو التأسيس الداخلي للخطاب ينحصر عند البيانيين في بيان النص، إلا أن له مراتب وأنواعاً مختلفة تبعاً لإختلاف آراء البيانيين 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 الاسترابادي في حقل واحد فقط، وهو خبر الإمام المعصوم¹⁰⁸⁵، أما الكتاب والسنة النبوية فهما لديه مصدر التشابه والغموض. لهذا قال صراحة: «ان 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). وجوابه أن يقال: نحن نوجب الفحص عن أحوالهما بالرجوع إلى كلام العترة الطاهرة (ع)، فإذا ظفرنا بالمقصود وعلما 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»¹⁰⁸⁶.

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»¹⁰⁸⁷.

1084 بحوث في علم الأصول، ج4، ص125-127.

1085 الفوائد المدنية، ص17.

1086 نفس المصدر، ص164-165.

1087 الأصول الأصلية، ص134-135.

كما اعتبر الاسترأبادي أن المجتهد في أحكام الله تعالى إن أخطأ فقد افتري وكذب عليه تعالى، وإن أصاب لم يؤجر، لأنه لم يسلك السلوك الطبيعي لمعرفة الحكم الشرعي عن منابعه الأصلية.

وشببه بهذا الموقف ما قرره بعض الإخباريين من أن القرآن كله متشابه بلا استثناء. وسبق أن نقلنا – خلال القسم الأول من هذا الكتاب – 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 الاسترأبادي بأن مطلق تفسير القرآن والحديث النبوي يتوقف على حديث الأئمة، كما هو ظاهر عبارته، لأفضى به ذلك إلى الدور، إذ أن إثبات حجية الأئمة يتوقف بدوره على القرآن والحديث النبوي. لذا لعله 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 القرآن¹⁰⁸⁸.

مع ذلك فإن الاسترأبادي والحر العاملي كلاهما لم يبرءا من التناقض، فقد مارسا التفسير النظري أحياناً لتأكيد دعواتهما 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 الاسترأبادي أن تخصيص تلك الآيات بأصول الدين كما يراه الأصوليون هو خيال ضعيف¹⁰⁸⁹. 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 سلوكه هذا يجعل من إعتباره كلها تقوم على الظن من الناحية المنطقية. 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.

1088 وسائل الشيعة، ج18، ص86 و129 و152.
1089 الفوائد المدنية، ص92. والفوائد الطوسية، ص403-404.

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 حدّته 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 الاسترادي. 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: ((فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون))¹⁰⁹⁰. 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 سبلنا))¹⁰⁹¹، 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 الإجتهدات العقلية، فبنظره أن الله تعالى بيّن جميع أحكام الشرع من الأصول والفروع في الكتاب، واستدل على ذلك بجملته من الآيات والأخبار، كقوله تعالى: ((ما فرطنا في الكتاب من شيء))¹⁰⁹².. ((ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين))¹⁰⁹³، 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))¹⁰⁹⁴، وقوله: ((ولو رده إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم))¹⁰⁹⁵، واعتبر أهل الذكر والراسخين في العلم هم أئمة أهل البيت المعصومون بدلالة الأخبار الكثيرة. هكذا عدّ منهجه في الفهم قائماً على كل من الكتاب وأهل البيت، كما ورد عن النبي «إني تارك فيكم الثقلين ما أن تمسكتم بهما لن تضلّوا بعدي، كتاب الله وعترتي أهل بيتي». كما استند إلى أخبار أهل البيت ليستدل

النحل/43.	1090
الأصول الأصيلة، ص38-35.	1091
الانعام/38.	1092
الانعام/59.	1093
آل عمران/71.	1094
النساء/83.	1095

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 وبين ما أصبحتم فيه تختلفون، فلو سألتموني عنه لعلمتكم»، وقول الإمام الصادق: «كتاب الله فيه نبا 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 علم 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 يفعله العامة، بل ورد المنع الوكيد والزجر البليغ عن أمثال ذلك في أخبار لا تحصى، كما يظهر للمتتبع»¹⁰⁹⁶.

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 الأولى¹⁰⁹⁷، لكنه مع 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 نزعة العقلية التي حولت 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: ((ولا تقتلوا النفس التي حرّم الله إلا بالحق))¹⁰⁹⁸، وثالثها ما كان مجملاً يحتاج إلى

1096 تسهيل السبيل بالحجة في انتخاب كشف المحجة، ص22-23.

1097 حاول البحراني أن يرد على الحجج التي قد تُوظف لإثبات البيان في القرآن من دون حاجة للامام المعصوم، وهي حجج مستمدة من الأحاديث والآيات، وقال بهذا الصدد: «فمن ذلك الأخبار الواردة بعرض الحكم المختلفة فيه الأخبار على القرآن والأخذ بما يوافق 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 تفسير عنهم (ص) فيجب التوقف فيه وقوفاً على تلك الأخبار وتقييداً لهذه الأخبار بها. ومن ذلك الآيات، كقوله سبحانه: ((ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء..))، وقوله: ((ما فرطنا في الكتاب من شيء..))، وقوله: ((لعلمه الذين يستنبطونه))، وقوله ((أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها)). 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 وجّل آيات الكتاب، لا سيما ما يتعلق بالفروع الشرعية كلها ما بين مجمل ومطلق وعم 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: ((ولو رده إلى الرسول وإلى أولي الأمر الذين يستنبطونه منهم)) 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 مريبة فيه، وهو المراد من التدبير في الآية، كما ينادي عليه سياق الكلام» (الحدائق الناضرة للبحراني، ج1، ص30-32).

تفصيل، فيُعرف تفصيله عن النبي (ص)، مثل قوله: ((أقيموا الصلاة))¹⁰⁹⁹، ورابعها ما كان اللفظ مشتركاً بين أكثر من غيره بلا نص عن المعصوم¹¹⁰⁰.

فهذا ما صوّبه البحراني، وأيده بما روي في (الإحتجاج) عن حديث لأمير المؤمنين علي مع الزنديق، إذ جاء فيه أن الله تعالى قسمّ 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 وأنبياءه والراسخون في العلم¹¹⁰¹.

التنظير الإخباري والبيان السلفي

قلنا بأن ظهور التنظير البياني على يد الاسترأبادي جاء كرد فعل على الممارسات العقلية التي بدأت منذ القرن الرابع الهجري، واستمرت تتراكم طيلة قرون حتى مجيء القرن الحادي عشر الهجري. فعندئذ نهض الاسترأبادي ليعيد للبيان هيئته، لا بنقد النزعة العقلية التي يمارسها الأصوليون ومحاولة ابطالها معرفياً ومعيارياً فحسب، بل كذلك من 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 نظره فإن هذه الطريقة بدأت تنزع منذ أواخر القرن الرابع الهجري، حيث دبّ الإنحراف عندما بُذرت أواصر الإعتماد على العقل في العقيدة وإستتباط الأحكام ووضع علم الأصول للبحث الفقهي، تأثراً بنهج المذاهب الفقهية لدى الإتجاه السني¹¹⁰².

فقد ادعى هذا المحدث أن لقدماء الإمامية مذهباً صريحاً في التسليم بالأخبار وعدم التعويل على العقل والإجتهد، وصوّروهم بأنهم اعتمدوا على ما هو مقطوع الصحة والرواية المستفاضة عن العترة من دون التورط بأي إحتمال معارض لذلك القطع، فكل ما رووه فهو مقطوع بصحته وصدوره عن العترة. بل واعتبر أن كل ما تحتاج إليه الأمة توجد عليه دلالة قطعية من قبل الله تعالى إلى يوم القيامة¹¹⁰³، إستناداً لفهمه لبعض الأخبار الخاصة بذلك. وأراد بهذا ردّ الحركة الإخبارية إلى عصر الأئمة حتى مجيء الأقدمين ابن الجنيد وابن أبي عقيل، الذين نسج على منوالهما جماعة كالمفيد وابن ادريس والعلامة الحلي، وهم الذين عرضهم إلى الطعن فاعتبرهم ناقضوا

1099 البقرة/ 43.

1100 الحدائق 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).

1101 الحدائق الناضرة، ج1، ص33.

1102 رسالة الإجتهد والأخبار، ص42. والمعالم الجديدة للأصول، ص80.

1103 الفوائد المدنية، ص47 و49.

ضرورات المذهب بإبتداع الطريقة الإجتهدية المستندة إلى التفكير العقلي¹¹⁰⁴. ووظف كلمات لبعض العلماء ليشهد على قدم الطريقة التي اتخذها مسلماً 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 وتشعب متأخروهم إلى المعتزلة وإلى الإخبارية»¹¹⁰⁵.

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»¹¹⁰⁶.

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 كأبي جعفر الطوسي وغيره، وافقوا على خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى وأتباعه»¹¹⁰⁷.

لكن الإعتقاد السائد لدى غالبية المتأخرين هو أن هذا الإختلاف 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 تقي (المتوفى سنة 1248 هـ) في تعليقه على كتاب (معالم الدين)، فذكر يقول: «فإن قلت: أن علماء الشيعة كانوا من قديم الزمان على صنفين، إخباري وأصولي، كما أشار إليه العلامة في النهاية وغيره. قلت: أنه 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 استعمال الأحكام من الدلائل، ولهم الاقتدار 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

1104 الدرر النجفية، ص87. والأصول الأصلية، حاشية ص116.

1105 الفوائد المدنية، ص43.

1106 الفوائد المدنية، ص443. والملل والنحل، ص70.

1107 الفوائد المدنية، ص44.

تجد فرقا 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 وظهور 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»¹¹⁰⁸.

والواقع أن إرجاع طريقة الاستراديابي إلى فترة النص وما بعدها بقليل لا يعدّ إرجاعاً إلى ذات الطريقة من التنظير والتقنين. لكن هناك امتعاضاً من صور الإجتهد كما يظهر مما نقله النجاشي في رجاله عما كتبه بعض القدماء بهذا الشأن، والتي منها ما صنّفه عبد الله بن عبد الرحمن الزبيرى لكتاب أسمه (الاستفادة في الطعون على الأوائل والرد على أصحاب الإجتهد والقياس)، وما صنّفه هلال بن إبراهيم بن أبي الفتح المدني لكتاب سمّاه (الرد على من ردّ آثار الرسول واعتمد على نتائج العقول)، وكذلك ما صنّفه 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 بإستنباطه وإستدلّاله معنى أفعال الخضر حتى إشتبه عليه وجه الأمر به، فإذا لم يجز لأنبيا 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 لإختيار الإمام، وكيف يصلحون لإستنباط الأحكام الشرعية وإستخراجها بعقولهم الناقصة وآرائهم المتفاوتة»¹¹⁰⁹.

ويحتمل أن يكون مراد القدماء من نقد الإجتهد والرأي متفاوتاً في المعنى. فبعضهم قصد به جميع صور الإجتهد 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. ويؤيده 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

1108 المعالم الجديدة للأصول، ص 81-82.

1109 الصدوق: علل الشرائع، مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية، ج1، ص63. كذلك: الجزائري: النور المبين في قصص الأنبياء والمرسلين، مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية، ص334 والمعالم الجديدة للأصول، ص24-25.

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 لفظ آخر¹¹¹⁰، 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 المتكلمون¹¹¹¹. لهذا فقد تعرّض هؤلاء السلف إلى النقد اللاذع من قبل هذين العُلمين¹¹¹². وكل ذلك يدل على النزعة البيانية التلقائية بلا تنظير كما حصل مؤخراً على يد الاسترأبادي وأتباعه.

¹¹¹⁰ أبو جعفر الطوسي: الاستبصار، دار الكتب الإسلامية بطهران، الطبعة الثالثة، 1390هـ، ج1، المقدمة، ص2.

¹¹¹¹ 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.

¹¹¹² 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 يفهم بقوله: «فأما أصحاب الحديث فإنهم رووا 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 والى 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، ومنسوباً إلى رواية فلان بن فلان. ومعلوم عند كل من نفى العلم بأخبار الأحاد ومن أثبتها وعمل بها، أن هذا ليس بشيء يعتمد ولا طريق يقصد، 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 سألته عن سبب إعتقاده التوحيد والعدل أو النبوة أو الامامة، أحالك على الروايات وتلى عليك الأحاديث. فلو عرف هذه المعارف بجهة صحيحة لا أحال في إعتقاده إذا سأل عن جهة علمها، ومعلوم ضرورة خلاف ذلك، والمدافعة للعيان قبيحة بنوي 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 أعلى 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 إجتهد، 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).

الفصل الثالث عشر:

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 وتمتزجان أخرى. وقد اطلقنا على إحدهما 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 القبلية 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 القبليّة 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، أن الإتحاد الذي ذكرناه بين الفهم والتأسيس القبلي لدى الدائرة البيانية ليس إتحاداً تاماً، بل لا يمكن للفهم أن يتأسس من غير قبلية، والدائرة البيانية لا تختلف في ذلك عن الدائرة العقلية أو غيرها من الدوائر المعرفية، فجميعها يتأسس طبقاً لقبليات معرفية تسبق عملية الفهم كلياً. فلكون الدائرة البيانية تتحو إلى جعل النص

مؤثراً تأثيراً قوياً مقارنة بالقبليات، فذلك يجعلها وكأنها تمارس نوعاً من الإتحاد بين القبليات والفهم. مع أنه من حيث الدقة أن ذلك غير صحيح. إذ تعتمد هذه الدائرة في فهمها للخطاب على المعاني العرفية اللغوية التي تتلقاها من المحيط البيئي الثقافي، ولولا ذلك ما كان بإستطاعتها أن تفهم الخطاب بالشكل الذي تقوم به، كما أنها تعتمد على هذا الأسلوب من القبليات 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 غالباً¹¹¹³.

ولا بد من أن نشير - هنا - إلى التمييز الذي أجريناه في (منطق فهم النص) 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 بأنه 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 (منطق فهم النص)، وهو أنه لا يمكن للفهم أن يتولد عبر منهج أحادي، بل لا بد من التعددية المنهجية. فعلى الأقل أن 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 (منطق فهم النص) عند حديثنا عن قوانين الفهم وعلاقتها بكل من العقل والبيان بصورتيهما العامتين¹¹¹⁴. 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 تحكّمها 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

1113 للتفصيل انظر كتابنا: منطق فهم النص.

1114 انظر القسم الثالث من: منطق فهم النص.

إن تقسيم النظام المعياري منهجياً إلى دائرتين من التفكير، يعبر من جانب عن تقسيم لمذاهب الفكر الإسلامي وطوائفه، بغض النظر عن الاختلافات الأيديولوجية والمذهبية التي تحددها. فيمكن اعتبار المعتزلة والشيعة الإمامية (الأصولية) والزيدية والأشاعرة وغيرهم، ينضون تحت دائرة التفكير العقلي، بينما ينضوي كل من مذاهب السلفية والحشوية والظاهرية والتميمية والإخبارية وما إليها تحت دائرة التفكير البياني.

كما ويعبر هذا التقسيم المنهجي من جانب آخر عن النفوذ ضمن الإتجاهين السني والشيعي. 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 قلنا - بأن هناك تكافؤاً في حمل الدوائر الوجودية والمعيارية، فلإتجاه السني دوائره الفلسفية والعرفانية والعقلية والبيانية، والحال عينه بالنسبة للإتجاه الشيعي، وأن النزعة المعيارية كما في العقائد والكلام هي الغالبة على الإتجاهين السني والشيعي، خصوصاً ما يتعلق بالجانب العقلي منها.

وقد يتصور البعض بأن الشيعة، ومنها الإمامية الاثنى 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 وأداعه، مما يعني أن هؤلاء الأخيرين 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 إضافية تتحكم أحياناً في منطقتها المعيارية 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 اعتبار 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 تضمّن أنظمة 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 والتمييز 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 اشكالاتاً حول القضية التي اتفقت عليها المذاهب الإسلامية ضمن النظام المعياري بدائريته، 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 المعياري قد يستعين بتفكير النظام الوجودي لحلّ قضاياها العالقة، كما يحدث العكس. وبالتالي فقد تحدث مزاولات 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 المزاوجات 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 أن الجمع بين النظامين يفضي إلى نوع من التلفيق، 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 متأثراً 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 وإختلاف الموضوع

كان تقسيمنا المنهجي السابق للنظام المعيارى 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 خفياً لا قيمة له داخل الحقل السنني 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 ينخلق على حدود العلم الواحد أو الموضوع المشترك، بل يفتح 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 الكافي¹¹¹⁵، وينحصر دوره ضمن إطار «النخبة»، ويتصف بالتعالي على الواقع، ولم يتفق العلماء القدماء على شرعيته، وهو لا يعد علماً لاهوتياً بحسب طبيعته الذاتية كما عرفنا، 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 يبداً 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 اتجاه مختلف ومعاكس للآخر، سواء في المنهج المتبع أو المصدر المعتمد أو الأصل المولد. 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 الإعتبار طبيعة كل علم منهما. فلعلم الكلام موضوع يتمثل في مجموع

¹¹¹⁵ 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، عن مكتبة المشكاة الإسلامية الإلكترونية، ج1، ص71).

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 أثبتت من قبل النص ذاته، كقضية خلق القرآن وقدمه، والقضاء والقدرة، والحسن والقبح، والعدل الإلهي وغيرها.

فمن الواضح إن 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 والاحتجاج، 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»¹¹¹⁶.

وعليه يتسق السلوك الكلامي في التأسيسين الداخلي والخارجي للخطاب. وفي جميع الأحوال أنه 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 ينحو ناحية البيان، موظفاً العقل بإتجاهه، 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 القياس عندهم ليس متحرراً ومستقلاً في ذاته، بل هو ظل النص لإعتماده عليه، وأنهم استعانوا به اضطراراً، شأنه في ذلك

عن: متشابه القرآن للقاضي الهمداني، ج1، مقدمة المصحح عدنان محمد زرزور، ص38 و14.

شأن تناول الميتة عند الضرورة. ويصدق هذا الحال على أصحاب المذاهب الأربعة وغيرهم¹¹¹⁷.

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 الاجتهاد، كما هو الحال مع القياس الفقهي وغيره. ففيه يصبح الاجتهاد موظفاً لخدمة البيان ومؤسساً عليه، إذ لا يعد الاجتهاد 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 السبيل الأول الدال على كل شيء، وكما يقول الشافعي: «ليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها»¹¹¹⁸؛ إستناداً إلى قوله تعالى: ((ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين))¹¹¹⁹. ثم يأخذ البيان بالتناقص شيئاً فشيئاً حتى ينتهي أخيراً إلى الاجتهاد. 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»¹¹²⁰، 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»¹¹²¹.

هكذا يبدأ البيان أولاً بالقرآن ثم السنة، ومن بعدهما الإجماع فقول الصحابي. لكن اشتراط بعض علماء السلف كالإمام أحمد بن حنبل أن يكون بيان القرآن من السنة، واعتبر تفسير القرآن من غير السنة محض الضلال¹¹²². وهو يقول: «لا تفسير إلا من أثر»¹¹²³، ويعني بالأثر السنة أو ما يكشف عنها مما ينقل عن الصحابة. كما جاء عن مكحول أنه قال: القرآن أحوج إلى السنة من السنة إلى القرآن. وقال يحيى بن أبي

1117 انظر كتابنا: الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر.

1118 الرسالة للشافعي، ص20.

1119 النحل\89.

1120 الرسالة، ص39.

1121 الأم، ج7، ص25. وبدر الدين الزركشي: البحر المحيط، عن شبكة المشكاة الإلكترونية، فقرة 1543. ومحمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، ص460. والرويشد: قادة الفكر الإسلامي عبر القرون، مكتبة عيسى البابي وشركاه، ص61.

1122 أبو زهرة: ابن حنبل، ص210. وابن تيمية، دار الفكر العربي، ص457-458.

1123 قادة الفكر الإسلامي، ص84.

كثير: السنة قاضية على الكتاب، ليس الكتاب قاضياً على السنة¹¹²⁴. وهو المروي أيضاً عن ابن شهاب الزهري¹¹²⁵.

ويكاد ينطبق هذا التحديد لطريقة البيان الفقهي على الممارسات الفقهية داخل حقل الفضاء الشيعي. فإذا كان الإتجاه الإخباري داخل هذا الحقل متمسكاً ببيانيته المتسقة سواء في علم الفقه أو الكلام، فإن الإتجاه الآخر (الأصولي) وإن كان ينحو في علم الكلام بإتجاه 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 القطعية¹¹²⁶.

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 يعوّل على مصادر أخرى تتدرج بعد مرتبة النص وتسمى بالرأي والإجتihad، وينحصر الرأي عند البعض بمجرد القياس لا غير كما عند الشافعي، لكنه ينبسط عند البعض الآخر على مصادر أخرى ثانوية كالمصالح المرسلة والإستحسان والاستصحاب والبراءة الأصلية والاحتياط والعرف وسد الذرائع وغيرها. وأحياناً يكتفى بالعقل القطعي كما لدى الفقه الشيعي.

ويمكن إعتبار موارد الأصول الإجتهدية عبارة عن تدخلات غير مستقلة لكل من العقل والواقع. فالتدخل العقلي للإجتهد 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 ضوءها 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 مقدّمة الواجب واجبة وقاعدة الإجزاء وغيرها.

1124 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، عن مكتبة سحاب السلفية (لم تذكر أرقام صفحاته): www.sahab.org

1125 الخطيب البغدادي: الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، عن شبكة المشكاة الإلكترونية، لم تذكر أرقام صفحاته، فقرة 172.

1126 القمي: قوانين الأصول، طبعة حجرية قديمة، ص 451.

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 للفقهاء 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 للإجتihad غير المستقل فهو ذلك الذي يعتمد على الواقع في وظيفته الاستدلالية. ومن أبرز الشواهد عليه قاعدة المصلحة والعرف والإستحسان. ففي هذا الإجتihad 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 بالتحريم¹¹²⁷.

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 الإجتihad، ويتحكم به أخذاً ورداً، توظيفاً وتأسيساً.

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 الإختلاف بين العلمين عند هذا الحد، إذ يشترط في الدليل «الإجتهادي» لعلم الكلام أن يفرض إلى القطع، لكونه يستند في الأساس إلى العقل الذي يعتبر مصدر البدهة والقطع والإحكام، لذلك فالمخطئ في أصول العقائد غالباً ما يعد كافراً. وهو

انظر حول ذلك: فهم الدين والواقع.

خلاف المنظور إليه في علم الفقه؛ إذ الدليل الإجتاهدي 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 شدّ وندر. في حين يكون النص مشبعاً بروح الأحكام 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 أن المعول عليه لدى الأكثرية هو أن المخطئ في الفقه له أجره على سعيه وإجتاهده.

فهذا الإختلاف والتعكس في الإتجاه بين العلمين هو ذاته ما يحدد الفارق بين الدائرتين العقلية والبيانية. فبينما تقوم الدائرة البيانية بفرض الأحكام والبيان على النص، تعمل الدائرة العقلية على تفريغها منه لحصر ذلك في مجال العقل كما عرفنا.

ورغم الإختلاف الكبير بين المرتكزات المعرفية لكل من الكلام والفقه؛ إلا أنه لم يتولّد بينهما صدام، لإختلاف القضايا المطروحة لديهما. فعلى الأقل أن 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 مسلمة، 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 فقيه¹¹²⁸.

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 تأثيراً بالكلام من دون عكس.

1128 الفارابي: إحصاء العلوم، تصحيح وتقديم وتعليق عثمان محمد أمين، مطبعة السعادة في مصر، 1950هـ - 1931م.

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 منطوق (الحق الذاتي) في الدائرة العقلية إلى مقالة الحسن والقبح العقليين، تحت عنوان (قبح العقاب بلا بيان). في حين تستند قاعدة الوقف الفقهية لدى أصحاب منطوق (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 بالحظر، وآخر يقول بالإباحة، وثالث يبني على الوقف. ويتسق الإتجاه الثاني مع منطوق (الحق الذاتي) للمعتزلة ومن على شاكلتها، لأنه يعول على القاعدة الأصولية (قبح العقاب بلا بيان) التي تستند بدورها إلى القاعدة الكلامية للحسن والقبح العقليين. في حين يتسق الإتجاه الثالث مع منطوق (حق الملكية) كما لدى الأشاعرة. أما الإتجاه الأول فأمره مختلف.

ومع أن أغلب علماء هذين الإتجاهين يتبنى 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. 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 بمجرد 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 لمنطوق 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 المنطوقين السابقين، ومن ذلك تعويل بعض المعتزلة على الوقف¹¹²⁹، ومثله ما ذهب إليه الشيخ المفيد من الإمامية كما في (شرح عقائد الصدوق)¹¹³⁰، والطوسي في (عدة الأصول)¹¹³¹، مع أن هذا الموقف يتسق مع منطوق حق الملكية لا الحق الذاتي. ومثله 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)¹¹³².

1129 البحر المحيط، فقرة 89.

1130 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.

1131 أبو جعفر الطوسي: عدة الأصول، تحقيق محمد مهدي نجف، مؤسسة آل البيت، الطبعة الأولى، 1403هـ - 1983م، ص750. والفوائد المدنية، ص238-239.

1132 بحوث في علم الأصول، ج5، ص42. كذلك: دروس في علم الأصول، ج3، ص35 وما بعدها.

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 السمع¹¹³³، وهو موقف يناقض الأصل المولد الذي تبناه. ومثله ما ذهب إليه ابن فورك وابن كنج وأبو اسحاق المروزي¹¹³⁴.

وتتكرر حالة المفارقة بين العلمين حول نظرية المقاصد. فرغم أن الأشاعرة يعولون في علم الكلام على نفي الغرض والتعليل والحكمة في الفعل الإلهي التكويني، لكن فكرة المقاصد حاضرة لدى المتأخرين منهم على الصعيد الفقهي. وقد كان الأشعري وأتباعه ومن لفت حوله من الفقهاء يعدون علل الشرع مجرد أمارات وعلامات محضة حالها حال سائر أمور الخلق، إذ إرتباط الإقتران بالأشياء إنما هو إرتباط عادي لا ينجم عن سبب ولا علة ولا حكمة ولا تأثير. ويعد هذا الموقف للأشعري متسقاً في توفيقه بين الكلام والفقهاء. لكن ظهر لدى المتأخرين من الأشاعرة موقف متناقض على صعيد العلاقة بين العلمين. فقد اعترف هؤلاء بوجود مقاصد وعلل محددة في الشرع، في حين إنهم نفوا ذلك في عالم التكوين. ومن هؤلاء الإمام الجويني، وتلميذه الغزالي في بعض كتبه، والامدي في (الإحكام في أصول الأحكام)¹¹³⁵، والشهرستاني في (نهاية الاقدام)، والفخر الرازي في بعض كتبه. وقد عدّ الشاطبي هذا الأخير ممن اضطر في كتبه الأصولية إلى أن يدافع عن علل الأحكام مثلما في (المحصول في أصول الفقه) بما لا يتسق مع كتبه الكلامية، حيث اعتبر تلك العلل بمعنى العلامات المعرّفة للأحكام الشرعية¹¹³⁶. فالمقاصد والعلل لدى هؤلاء غائبة على صعيد الخلق والإيجاد، لكنها حاضرة على صعيد الأمر والتشريع، أو أنها غائبة على نحو الكلام والعقيدة وحاضرة على نحو الفقه والشريعة.

ونجد شبيهه بهذه المفارقة لدى الإمامية الإثني عشرية. فهي في علم الكلام تؤمن بمبدأ الغرضية، وأن العقل قادر على كشف الغرض والحكمة من الفعل الإلهي، كما وتؤمن تبعاً لذلك بغرض التكليف وحكمة التشريع على النحو الإجمالي¹¹³⁷. لكنها في علم الفقه ترى العقل عاجزاً عن إدراك مقاصد الأحكام الشرعية وعللها. فالعقل الذي تؤمن بقدرته الكشفية المفتوحة في علم الكلام هو غير ذلك العقل الذي تعترف بعجزه عن إدراك مقاصد التشريع وملاكات الأحكام إلا على نحو ما ينص عليه الشارع. وهذا يعني أن المقاصد والعلل المصلحية وإن سلّمت بوجودها في التشريع؛ إلا أنها كالمنفاة لعدم إمكان إدراكها ومن ثم توظيفها، خلافاً لما عليه الحال في الكلام. الأمر الذي

1133 المستصفي، ج1، ص100 و217-218.

1134 البحر المحيط، فقرة 1533 و1527. كما انظر التفصيل في: العقل والبيان والإشكاليات الدينية.

1135 سيف الدين علي الأمدي: الأحكام في أصول الأحكام، كتب هوامشه إبراهيم العجوز، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1405 هـ - 1958 م، ج3، ص251 وما بعدها.

1136 الموافقات في أصول الشريعة، ج2، ص6.

1137 انظر مثلاً: تمهيد الأصول في علم الكلام، ص161. وارشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ص273-274.

يفضي إلى نوع من المفارقة، فالعقل قادر على الإثبات في علم الكلام، وعاجز عن ذلك في الفقه¹¹³⁸.

ومن الناحية الإبستمية، رغم الإختلاف الحاصل بين الكلام والفقه منهجياً، إلا أن هناك ما يجمعهما في العلاقة العامة مع الواقع، وهو أنهما يمارسان معاً عملية الإسقاط 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 الأسلوب 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 لذاتية	هو علم لاهوتي بحسب طبيعته الذاتية
انتهى دوره تقريباً	ما زال نشطاً
موضوعاته مجردة عن الواقع	موضوعاته تمس الواقع
مطروح لأجل النخبة	مطروح لأجل الأمة
اختلف القدماء حول شرعيته	متفق على شرعيته ماضياً وحاضراً
أصوله متناقضة	أصوله متنسقة
يستمد مبرر جعله من العقل	يستمد مبرر جعله من الشرع
يتعلق بحثه بتأسيس الخطاب خارجاً	ينحصر بحثه بتأسيس الخطاب داخلياً
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

انظر التمهيد من كتابنا: فهم الدين والواقع.

لا يمارس التأويل في النص	يمارس التأويل في النص
يجمع بين النصوص المتعارضة قدر الإمكان	ينحاز إلى بعض النصوص المتعارضة بعض
العقل فيه مصدر الهوى والضلال	العقل فيه مصدر البداهة والقطع
دليله ظني يقبل التشكيك	دليله قطعي لا يقبل الشك والإحتمال
يتعذر على العقل الكشف عن الأحكام لفقهية	بمقدور العقل الكشف عن الأحكام لكلامية
النص غير مدين للعقل بشيء	النص مدين للعقل بالتأسيس
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 إجتهاده	المخطيء في العقائد الكلامية إما ضال وكافر
الفقه هو زاد الدائرة البيانية	الكلام هو زاد الدائرة العقلية
ليس للفقه تأثير على الكلام	للكلام تأثير على الفقه
من وظائفه اسقاط النص على الواقع	من وظائفه اسقاط العقل على النص الواقع
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، باعتبار 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 بالتأسيسين 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 تديين - 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 إنه لم تظهر لدى تراثنا الإسلامي إشكالية للبحث حول علاقة النص بالواقع، ومن ثم لم تتشكل دائرة مستقلة تالفة تهدف إلى توقيع كل من العقل والنص، وهو الأمر الذي أضحي ملحاً - في العصر الحاضر - على ما فصلنا الحديث عنه في عدد من الكتب¹¹³⁹.

التقسيم 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. فغاياته تحديد الفهم من الناحية السلبية، بفهم النص على أي نحو كان، شرط أن لا يصادم ما يشرعه العقل القبلي من أحكام مختلفة، وعلى رأسها

انظر: جدلية الخطاب والواقع، وفهم الدين والواقع.

الأحكام المعيارية. فقد نصّ الهمداني على هذا المعنى، عبر ما قرره من وجود وجوه عديدة تبرر التشابهات في القرآن دون أن يحصر ذلك في وجه محدد¹¹⁴⁰.

كما نقل الهمداني في (فرق وطبقات المعتزلة) بأن الخياط سأل جعفر بن بشر المعتزلي عن معنى قوله تعالى: ((يظل من يشاء ويهدي من يشاء))، وعن (الختم والطبع)، فقال في جوابه: «أنا مبادر إلى حاجة، ولكنني أقي 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»¹¹⁴¹.

فالعبرة الأخيرة «وتأول الآيات بعد هذا كيف شئت» تعني ولا شك بأن فهم النص عند الإتجاه العقلي لا يبتغي إثبات ما يريده الخطاب من معنى، بل يكفي 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 لدهما 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»¹¹⁴². ونفس الشيء فيما جاء عن الكوثري في تعليقه على (تبيين كذب المفتري) لابن عساكر¹¹⁴³.

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 التشريع العقلي والنصي، 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

1140 انظر شرح الأصول الخمسة.

1141 عبد الجبار الهمداني: فرق وطبقات المعتزلة، دار المطبوعات الجامعية، 1972م، ص81.

1142 حاشية البناني على شرح المحلي على جمع الجوامع للسبكي، شبكة المشكاة الإلكترونية، ج1، ص418. كذلك: ابن تيمية ليس سلفياً، ص9-10.

1143 رسالة في الذب عن أبي الحسن الأشعري، حاشية، ص120.

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 بالعكس¹¹⁴⁴.

فما يجعل المنافسة قائمة هو التأثير القوي للقبليات على الفهم. وبالتالي فهناك أربع مراتب للمنافسة، أدناها أن العقل يشرّع أحكامه القبلية فيصادف مصادفة ما يشرعه النص. والمنافسة هنا في التشريع لا الأحكام، فكلاهما له تشريعه وإن صادف المصادفة 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 يبديه 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.

هذا فيما يخص المنافسة التشريعية بين الدائرة العقلية والنص. أما فيما يخص الصراع الثاني فسنستعرضه كالتالي..

انظر التفصيل ضمن القانون الأول من قوانين الفهم لدى القسم الثالث من كتابنا: منطق فهم النص.

الصراع الثاني:

وهو صراع العقل مع العقل، كما يتجلى بولادة الأشاعرة، إذ أن لها نظامها العقلي من التشريع المناقش لنظام الإعتزال، كما يشهد على ذلك آخر المحاورات التي جرت بين الأشعري واستاذه أبي علي الجبائي والتي كانت سبباً في الانفصال بينهما ومن ثم الإعلان عن التشريع العقلي الجديد. وقبل ذلك جرت العديد من الحوارات بين التلميذ واستاذه، وجميعها يبدي ذلك التناقض الذي أصاب العقل المعياري.

فمن ذلك سأل الأشعري استاذه 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 الإسم 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 انت أن يسمى الله سبحانه عاقلاً، وأجزت 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 لأطلقته¹¹⁴⁵.

لكن محاوراة الأشعري الأخيرة هي أهم المحاورات التي جرت بينه وبين الجبائي. فقد سأل الشيخ الأشعري استاذه 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؟

أجاب الجبائي: لا، يقال له: إن المؤمن إنما نال هذه الدرجة بالطاعة، وليس لك مثلها. فقال الأشعري: فإن قال: التقصير ليس مني فلو أحييتني 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.

طبقات الشافعية الكبرى، ج3، ص357-358.

فرد الشيخ: فلو قال الكافر: يا رب، علمت حاله كما علمت حالي، فهلا راعيت
مصلحتي مثله؟!

فانقطع الجبائي¹¹⁴⁶...

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
بالتائي: «سبحان الذي تنزّه عن الفحشاء»، فردّ عليه الأخير: «سبحان الذي لا يجري
في ملكه إلا ما يشاء»¹¹⁴⁷.

بل شبيه بهذه المحاوراة جاء ذكرها قبل ولادة الأشاعرة بزمن 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
قسرأ؟»¹¹⁴⁸.

وتستمد طاقة هذا الصراع من الاختلاف الحاصل في دينامو التفكير، والمتمثل في
الأصل المولّد كتأسيس قبلي للنظر. وبه يتأسس غالب الصراع والتنافس الحاصل حول
فهم الخطاب الديني.

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 تبنيتها لنوع العلاقة الرابطة بين المكلف
والمكلف. وعليه يتميز الأصل المولّد لديها بالتحليل الخاص لتلك العلاقة، 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.

¹¹⁴⁶ طبقات الشافعية الكبرى، ج3، ص356. علماً بأن نفس مضمون هذه المحاوراة ورد على لسان كل من
الغزالي والشهرستاني، فقد قال الغزالي وهو ينفذ المعتزلة: «إنا نريهم من أفعال الله تعالى ما يلزمهم الإعتراف به
بأنه لا صلاح للعبيد فيه، فإننا نفرض ثلاثة اطفال 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 فأطع فأنال رتبته فلم حرممتني هذه الرتبة أبد الأبدان وكنت قادراً على أن
توصلني؟ فلا يكون له جواب إلا أن يقول: علمت أنك لو بلغت لعصيت وما أطعت وتعرضت لعقابي وسخطي
فرايت 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 أحييتني وكان الموت خيراً لي؟ فلا يبقى له جواب البتة..» (الإقتصاد للغزالي، ص181-182.
وشبيه به ما ذكره الشهرستاني في كتابه: نهاية الأقدام في علم الكلام، مكتبة المثنى في بغداد، ص409-410.
كذلك: مرهم العلل المعضلة، ص128).

¹¹⁴⁷ الخوانساري: روضات الجنات، تحقيق اسد الله إسماعيليان، مكتبة إسماعيليان في قم، ج5، ص17.

¹¹⁴⁸ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص341.

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 خارجه عن ذاته، يرى الآخر أن هذا (الحق) مشروط بهذه الشروط. ويمكن أن نعبر عن الأصل المولد للتحديد الأول بمنطق (الحق الذاتي)، وهو ما يحتمى 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 حاضر... فإذا كان هذا هكذا لم يقبح منه شيء، إذ كان الشيء إنما يقبح ممّا لأننا تجوزنا ما حدّ ورسم لنا وأتينا ما لم نملك باتيانه، فلما لم يكن الباري مملوكاً ولا تحت أمر لم يقبح منه شيء. فإن قال: فإنما يقبح الكذب لأنه قبحه، قيل له: أجل ولو حسنه لكان حسناً، ولو أمر به لم يكن عليه إعتراض»¹¹⁴⁹.

فواضح من هذا النص أن التفكير العقلي لدى الأشاعرة قائم على تحديدها لطبيعة (الحق) وفقاً للملكية، وهو ما جعلنا نعتبر أصلها المولد 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:

وهو صراع البيان مع العقل كما حدث بين الدائرتين العقلية والبيانية داخل النظام المعياري. فقد اعتبرت الدائرة الأولى 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 بقلياته التشريعية ليُعرف إن كان هذا الظاهر صحيحاً أم لا؟ وهو ما جعل الدائرة البيانية تردّ عليها بالدفاع عن منطق البيان بعيداً عن العقل وقلياته 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

¹¹⁴⁹ اللع للأشعري، ص117-118. كذلك: الباقلائي: التمهيد، تصحيح الأب رتشرد يوسف اليسوعي، المكتبة الشرقية في بيروت، 1957م، ص341.

توحد بين تأسيسها القبلي للنظر وفهم النص، مما يجعل 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 البيانين 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 هذه الدائرة قبيل 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 - بالقبليات 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 المولد 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 المولد الذي يمارس آلية الإنتاج المعرفي عبر ممارسته للفهم.

لكن إذا كنا قد اعتبرنا - من قبل - بأن الأصل المولد هو أصرة معرفية تربط المنهج بالرؤية أو الأداة بالمضمون، وهذا ما يجعله حاملاً لوجهيهما معاً رغم استقلاله 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 المولد الفعال. ومع أنه يتوقف

على وجود النص أو الخطاب، فذلك لا يدعو إلى إعتبار 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 إعتبار هذه المصادر أصولاً فعالة إذا ما أخذنا بنظر الإعتبار أنها ليست شريعة أو خطاباً دينياً من حيث الذات، بل بما هي مصنوعة ومعمولة بحسب آلية الفهم البياني.

ولما كان الأصل المولّد متحداً بالفهم في الدائرة البيانية، فإن الإنتاج المعرفي المتوقع 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 الإعتبار 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 قبلات 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 بالضرورة¹¹⁵⁰. وهو ما يبرر حالة البون والمسافة البعيدة التي تفصل البيان - كأصل مولّد - عن النص كما هو في ذاته.

هكذا يظهر 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. وأخراها صراع البيان مع البيان، وهو الصراع الذي تتضمنه إتجاهات الدائرة البيانية. وقد تحدثنا بالتفصيل عن هذه الأنماط الأربعة من الصراع في الحلقة المخصصة للنظام المعياري، وذلك في كتاب (العقل والبيان والإشكاليات الدينية).

للتفصيل يراجع كتابنا: منطق فهم النص.

خاتمة
حضارة بين حضارتين

مقارنة بين الحضارة الإسلامية والحضارتين اليونانية والغربية)

لعل من المسلمات الأساسية للفكر الحديث إعتباره أن تاريخ البشرية - ككل - لا يحتضن سوى ثلاث حضارات ثقافية منظرّة للعالم والمعرفة، هي الحضارة اليونانية القديمة، والحضارة الإسلامية الوسيطة، والحضارة الغربية الحديثة التي ما زالت ممتدة منذ عصر النهضة إلى يومنا هذا.

وبعبارة أخرى، أن 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 ردحاً طويلاً من الزمن قبل أن تتلاشى وتصبح اثراً 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 اليونان¹¹⁵¹. 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 المشركيين)، 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 يقدم دليلاً على دعواه سوى أن المنسوب إلى أرسطو من الكتب ما يفوق قدرة رجل واحد طوال حياته¹¹⁵². 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، 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 ينسبوا إلى الغير، فيظن القارئ أنها عائدة إليهم، والحال أنها مقتبسة

1151 الفارابي: تحصيل السعادة، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1345هـ.
1152 انظر: التراث المسروق، ص17.

من الآخرين ضمن ما يعرف حديثاً بالتناسل. 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.

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 إنعكاساً لفكر ما سبقه من حضارات رغم إختلاف طريقة إنتاج هذا الفكر أو تبريره. لذا جاز لنا أن ننزع على ما قدمه 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 تتقدم 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 التفسير البرانية.

ومع أن حضارات العالم الثلاث لم تتزامن مع بعضها، إذ الحضارة الإسلامية جاءت بعد أفول الحضارة اليونانية أو الـ (فرعو - يونانية)، كما أن الحضارة الغربية أخذت تنمو باطراد وقت تراجع الحضارة الإسلامية وتفقهرها، 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 المتبناة، إلى الدرجة التي تغيب عنها الأصالة المطلقة باستثناء الحضارة الاصل؟ 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 تنقلب 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 الأخرين، 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 بالتحول 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 الأخرين، 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 إن هذه الحضارة تتصف أساساً بالعلم والتصنيع والتنظيم، سواء التنظيم الإجتماعي أو السياسي أو الإقتصادي أو الاداري 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 أنها تحدد العلاقة معها بطريقة

التعالى الترانسدنتالى على ضوء المبادئ المسلم بها سلفاً. فهى تعتبر نظام الطبيعة لا يختلف عن نظام العقل، فما يقرره العقل هو نفسه ما يطابق الطبيعة والعالم أجمع. بل أن معنى العقل كما حدده أرسطو إنما يعنى النظام الكلى للعالم، وهو نفس التحديد الذى سار عليه فلاسفة الإسلام، والذى يستبطن القول بوحدة الوجود كلازم من لوازم قانون «السنخية» أو التشابه بين مراتب الوجود، وهو ما لم يفارق العقل اليونانى كطريقة للتفكير، كما لم يفارق سائر إمتدادات هذا العقل لدى كل من فلاسفة العهد الهيلنستى والإسلامى. فكما اتضح لنا من قبل بأن قانون السنخية هو أساس التفكير الذى حدد نماذج العقلية اليونانية منذ أول فلاسفة اليونان طاليس وحتى أرسطو، بل وقبل ذلك لدى حكماء مصر الفرعونية، ومثلهم حكماء الهند، وظل يتحكم فى طريقة الإنتاج الفيلسفى، سراً وعلانية، حتى تكشفت استاره مع فلاسفة العهد الهيلنستى والإسلامى، كالحال مع نومينوس وافلوطين وفورفورىوس والإسماعيلية والفارابى وابن سينا والغزالي وابن باجه وابن رشد وابن طفيل ومحي الدين بن عربى وصدر المتألهين وغيرهم.

أما إشكالية الحضارة الإسلامية فهى ليست مشحونة بحمولة فيزيقية كالحال مع حضارة «ما بعد»، ولا بحمولة ميتافيزيقية مثل حضارة «ما قبل»، بل كانت تعبر 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 الطبيعى دون أن تتعداه، فإن إشكالية الحضارة الإسلامية ليست من هذا النمط أو ذاك، فلا هى 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 فى «نظرية التكليف» التى تربط بين الغيب والشهادة بعلاقة الأمر والنهى والوجوب والحرمة والحلال والحرام والمستحب والمكروه والحسن والقبیح.

هكذا أن الحضارة الإسلامية هى «حضارة تكليف»، فأغلب العلوم التى استغرقتها هذه الحضارة تتعلق بهذه النظرية، سواء ك «موضوع فى ذاته» حين يكون موضوع العلم هو التكليف ذاته، أو ك «موضوع لأجله» عندما لا يكون الموضوع هو التكليف، بل غرضه، كما فى اللغة والكلام كما عرفنا، 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 فى العقل الإسلامى. فإذا كان من الممكن لسائر الإشكاليات أن تنقطع وتندثر، فإن هذه الإشكالية لا يسعها الإنقطاع إلا بإندثار العقل الإسلامى 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 التى كان يتناولها، بل حتى مع طريقة أداء دوره فى التوليد، فهو يتحرك ضمن فضاء متعال على الواقع لیتخذ منه نقطة إسناد للإسقاط والنزول، وليعبّر فى النهاية عن «حق الله» فيما يحدده المكلف من واجبات على المكلف.

إن ما يميز هذا العقل عن «الأخر» 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 يمحي صورة التعارض المستقطب لدى طبيعة قراءة هذا العقل بالنسبة إلى «الأخر». فإذا كانت القراءة لدى العقل اليوناني «وجودية حتمية»، ولدى العقل الغربي «طبيعية» لا تلتزم في الغالب بالاحتمية المتشددة، بل وتتنكر لها أحياناً، كما يظهر مما لدى أصحاب جامعة فيينا وأصحاب نظرية الكوانتم وغيرهم.. فإن قراءة العقل الإسلامي ليست من طبيعة ذلك «الأخر»، فهي قراءة «معيارية» لا تتناسب مع حتمية عقل «ما قبل»، ولا مع موضوع عقل «ما بعد»، وبالتالي فإنها ليست حتمية ولا طبيعية.

بل أن 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 للعالم¹¹⁵³. ولدى حضارة الغرب، فعلى ما صوره البعض بأنه قواعد مستخلصة من موضوع ما¹¹⁵⁴. 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»¹¹⁵⁵ وعرّفه ابن حزم بأنه «استعمال الطاعات والفضائل.. وهو في اللغة المنع: تقول عقلت البعير اعقله عقلاً..»¹¹⁵⁶. وعرّفه القاضي الهمداني بأنه جملة من العلوم المخصوصة، متى حصلت في المكلف صحّ منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ماكلف به. واعتبر وصفه بهذا اللفظ جاء لوجهين أحدهما - وهو ما نحن بصده - هو «أنه يمنع من الإقدام عما تنزع إليه نفسه من الأمور المشتهاة المقبحة في عقله، فشبه هذا العلم بعقل الناقة المانع لها عما تشتهيه من التصرف، والثاني أن معه تثبت سائر العلوم المتعلقة بالفهم والاستدلال. فمن حيث اقتضى ثبات سائر العلوم المتعلقة بالفهم والاستدلال شبه بعقل الناقة المقتضي لثباتها»¹¹⁵⁷.

ومن الواضح إن التعاريف الأنفة الذكر للعقل تستبطن التمايزات لطبيعة الإشكالية والقراءة لكل من حضارات عقول العالم الخالدة. فالتعريف اليوناني يضمم خاصية التطابق بين العقل والعالم أجمع، طبقاً لإعتبارات السنخية 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

1153 تهافت التهافت، ص 522 و 339.

1154 تكوين العقل العربي، ص 28.

1155 الحارث بن أسد المحاسبي: العقل، ضمن: العقل وفهم القرآن، تقديم وتحقيق حسين القوّتلي، دار

الكندي - دار الفكر، الطبعة الثانية، 1398 هـ - 1978 م، ص 203.

1156 الإحكام في أصول الأحكام، ص 50.

1157 المغني، ج 11، ص 375 و 386.

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؟ أذاتها العارية الجاهلة المظلمة تدرک الأشياء الخارجية؟ ومن لم يكن بذاته مدرکاً لشيء ولم يحصل لذاته بذاته شيء فكيف يدرك شيئاً آخر؟»¹¹⁵⁸. 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 السنخية كما عرفنا.

أما التعريف الغربي فهو على خلاف التعريف اليوناني أو الوجودي لا يضم تلك الخاصة 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 كمتظل - 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.

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 استغرقتهم 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 تعبر 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 «الكامل 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»¹¹⁵⁹.

في حين يتحدد طموح الحضارة الإسلامية بالإنقياد تحت طاعة «حق الله»، باعتبارها حضارة تكليف يهتما بالدرجة الأساسية أن يكون الإنسان في طاعة الله وعبادته تبعاً لـ «نص الخطاب»، وهو النص الذي صنعت منه إشكاليته الخاصة.

موقع الفلسفة والتصوف وعلوم الطبيعة في الحضارة الإسلامية

إن اعتبار 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؟

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 جولدتسيهر وهورتن وغيرهما كما عرفنا من قبل.

والحقيقة إن مرونة النص الديني لا تتحدد في إمكانيات التأويل اللغوي والعقلي فقط، بل تمتد لتشمل القابلية على نفوذ الأنظمة الغريبة؛ 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 يُفسر النص بما له علاقة بسلوك الإنسان، بل أصبح المقصود به هو

تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد، ج1، ص10.

أن كل شيء يخرج على شاكلة الله¹¹⁶⁰، 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 للمعلوم¹¹⁶¹، فكانت النتيجة سلب القدرة الإلهية، وكأن الآية تريد أن تقول: «فلو استطاع لهداكم أجمعين».

فهذا ما كان عليه النظام الوجودي (للفلسفة والتصوف) ضمن سياق تعامله مع نص الخطاب دون إدخال 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 يبديها 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 المعلولات 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 اكتسى بذلك قشراً معيارياً بينما ظل ليه مختزناً للطبيعة الوجودية. فموسوعاته المعيارية التي شيدها على ذلك «اللب»، كإحياء علوم الدين والفتوحات المكية، والتفاسير الصوفية والفلسفية المختلفة، كلها تعبر 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» وإمتثالها 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 وممثليه، كما ويربط لنا بين هذه الطبيعة وبين نهاية هذا العقل. فالفكر العربي المعاصر يراهن على حقيقة الفكر الإسلامي ونهايته من خلال تحديد آخر ممثليه، 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

1160 انظر حول ذلك كلاً من: الأسفار، ج6، ص272. والشواهد الربوبية، ص41-42. ومفاتيح الغيب،

ص87-88.

1161 شرح فصوص الحكم للجندي، ص353-355.

الحقيقيون، والذي بنهايتهم اسدل الستار على الحركة الفكرية للحضارة الإسلامية. هذا بالإضافة إلى أن هناك من اعتبر ابن تيمية هو من يمثل هذه النهاية والحقيقة.

إن هذه الإعتبارات لا تعكس خطأ التقييم 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 ابن رشد، بدلالة صدور «التهافتين» عنهما، فكان التهافت الأول (تهافت الفلاسفة) ضد الخط الرشدي، بينما جاء التهافت الثاني (تهافت التهافت) ليقاطع الأول ويدهضه. 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 ابن رشد. بل كذلك أن ما اجتمع لدى الشخصية الثالثة لا يعبر عن جمع النقائض والخطوط المتقاطعة، بل أنه يمثل النقاء جهازين لنظام واحد، وبالتالي فليست الفلسفة في تضاد مع التصوف، فكلاهما قائمان على مبدأ واحد هو «السنخية»، لكن الفرق الجوهرى بينهما - كما عرفنا من قبل - هو أن السنخية لدى الفلسفة قائمة على إعتبارات العلة والمعول، خلافاً للتصوف الذي يبعد من باله فكرة العلية والتأثير أساساً.

ربما كان هذا التصور - كما سبق عرضه - يغير بعضاً من التصورات المعاصرة، إذ تتلشى به المزاعم المعبرة 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 «سليته» 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 «الإشراقين»، 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 أخرى، 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 التمدد والأدلجة، لظهرت لنا نتيجة جديدة تخص تقسيم التمدد 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 بالتفتح، 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 يلقى 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»¹¹⁶²، 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 الحاضرة 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 اصيبعة 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

1162 الفلسفة العربية المعاصرة، مقال سهيل فرح، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 1988م، ص263.

ذكر فيه: «.. والواجب على الناظر في كتب العلوم إذا كان هدفه معرفة الحقائق أن يجعل نفسه خصماً لكل ما ينظر فيه»¹¹⁶³.

كما ظهر ما لا يستهان به من علوم، كعلم البيئـة 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 صنعة الاسطرلاب، رسالة في استخراج خط نصف النهار وسمت القبلة بالهندسة، رسالة في عمل الرخامة بالهندسة، رسالة في أن عمل الساعات على صفيحة 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 المحدثـة 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 وردبها وأثمانها، رسالة في تلويح الزجاج، رسالة فيما يصنع فيعطي لوناً، رسالة في العطر وأنواعه، رسالة في المد والجزر، رسالة في الحشرات، رسالة في قلع الآثار عن الثياب، وغيرها من الرسائل الكثيرة الأخرى¹¹⁶⁴.

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 المتلثات 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 الأخير إلى الفرض 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 مثلما للسماء، وأن هذه الجاذبية هي التي تمنع طيران الأحجار

¹¹⁶³ ابن أبي أصيبعة: عيون الانباء في طبقات الاطباء، شرح وتحقيق نزار رضا، دار مكتبة الحياة، ص290.

¹¹⁶⁴ عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص290-291 و298 و423. كذلك: ابن النديم: الفهرست، المطبعة الرحمانية في مصر، ص315-321. والقبطي: اخبار العلماء بأخبار الحكماء، نشر مكتبة المثنى في بغداد، ص370-372. كما لاحظ بحث أحمد الربيعي في: الفلسفة العربية المعاصرة ص199.

واقترع 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»¹¹⁶⁵.

كما قُدرت مقننيات 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 أربعمئة 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)¹¹⁶⁶.

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 بقرونين تقريباً، مثلما هو الحال مع مرصد مراغة في غرب إيران الذي ضم مجموعة من العلماء الكبار مثل الأردني 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

¹¹⁶⁵ بركات محمد مراد: البيروني فيلسوفاً، نشر الصدر لخدمات الطباعة، الطبعة الأولى، 1988م،

ص139-141، عن الموقع الإلكتروني: www.4shared.com

¹¹⁶⁶ توبي هف: فجر العلم الحديث، ترجمة محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة (260)، الكويت، الطبعة

الثانية، 1421هـ-2000م، ص350.

فلكي مراغة والطوسي، و لا زال الأمر في طي البحث عسى أن يُكتشف ما لم يُكتشف من قبل حول سر وجود هذا التماثل وعلاقته بعلم الفلك لدى المسلمين، فالنظرية هي ذاتها دون إختلاف؛ بإستثناء فرضية مركزية الشمس لدى كوبرنيكوس¹¹⁶⁷.

وأكثر من ذلك أوضح (ارنست مودي) بأن هناك صلة بين شروح الفيلسوف العربي ابن باجة على أرسطو وبين نظرية غاليليو الخاصة بالسقوط الحر، بل نسب لإبن باجة دوراً رئيساً مكن غاليليو من تعميم نظرية بوريدان المتعلقة بالزخم أو قوة الدفع الذاتي وتحويلها إلى نظرية عامة في ديناميات القصور الذاتي أو العطالة¹¹⁶⁸.. 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 بعثت 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 الإتحاد به واستلهاً 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 مفوّتاً عليه فرصة الكشف عن العلوم الحقيقية (الربوبيات)، ومن ثم احتقر العلوم الطبيعية مقارنة بعلوم الآخرة¹¹⁶⁹، مثلما سبقه إلى ذلك الإمام الغزالي¹¹⁷⁰.

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 القنوني بأن علم الإنسان بذاته «مستلزم لعلمه بجميع الأشياء، وأنه يعلم جميع الأشياء من علمه بذاته لأنه هو جميع الأشياء إجمالاً وتفصيلاً»¹¹⁷¹.

والحقيقة ما كانت لتلك القراءة أن تفعل أكثر مما فعلت، فقد اقتضت الضرورة أن تُلغظ العلم بعد مضغه وإمتصاصه، فهي لا تحتاج إليه كـ «شيء في ذاته»، بل لأجل بلوغ غيره من العلوم الميتافيزيقية الحقّة (الربوبيات)، الشيء الذي يعني عدم وجود

1167 فجر العلم الحديث، ص70 و72.

1168 فجر العلم الحديث، ص268.

1169 تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج8، ص19.

1170 خلاصة التصانيف في التصوف، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي (2)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1414 هـ، 1994م، ص106.

1171 مرآة العارفين، ص21.

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 أن 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 الإشتغال 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)»¹¹⁷². 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 إليها¹¹⁷³. 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 الإشتغال بمعرفته¹¹⁷⁴.

وفي أبيات منسوبة للشافعي أنشد يقول:

كل العلوم سوى القرآن مشغلة

العلم ما كان فيه قال حدثنا

إلا الحديث وإلا

وما سوى ذلك

1172 مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية، ج1، ص228. كذلك: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص60.

1173 المستصفي للغزالي، ج1، ص3.

1174 صديق بن حسن القنوجي: أبجد العلوم الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم، تحقيق عبد الجبار زكار، دار الكتب العلمية، بيروت، 1978م، عن مكتبة الموسوعة الشاملة الإلكترونية: <http://islamport.com>، ج1، ص356. لكن يبدو أن 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، ص25-29).

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 «الأخر» ونموه، سواء كان هذا «الأخر» 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 وتصونها من التوقف والجمود، بل وتمنع عنها الوصاية الخارجية التي تحدُّ من نشاطها وحركتها. وكان من بين العوامل المرتبطة بغياب المؤسسات العلمية المستقلة أن المسلمين حُرِّموا 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 عبر مؤسساتها العلمية، ولو عبر النزاع الطويل مع المؤسسات الكنسية المناهضة لها¹¹⁷⁵.

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

فجر العلم الحديث، ص 241 وما بعدها.

الخطاب»، وكذا الدراسات التي تُرجع العلوم العصرية إلى أصول إسلامية، كتلك 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 التمذهب والأيدولوجيات (الكلام)، وما زالت آثار هذه المعايير قائمة إلى يومنا هذا.

الإتصال والإنفصال (المعرفي) بين حضارات العالم

بعد كل ما قدمنا أصبح من السهل أن نعرف فيما إذا كان هناك نوع من الإتصال بين الحضارات الثلاث أم لا؟

فمن الواضح إن إشكالية الحضارة الإسلامية مختلفة عن الإشكالية لدى الحضارتين الأخرين، 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 الاسس المعيارية لدى أصحاب علوم «التكليف» لا تتناسب مع الاسس الحتمية لدى أصحاب علوم «الوجود» من الفلاسفة والمتصوفة، مما يعكس - بدوره - إختلاف العقليين 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 أنظمة فكرية تتبنى ذلك الإزدواج من التوفيق، من خلال قراءة «نص الخطاب» المعياري بعقل وجودي مختلف، كما هو الحال مع تزاوجات الغزالي وإبن عربي والملا 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 الإتحاد في الإشكالية العامة، نعبّر 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 الإتحاد 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 تهمنا 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 والفيزيكا، 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 إستطاع 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 الإعتراف الصريح بإستقلال العلوم عن الفلسفة منذ حوالي منتصف القرن التاسع عشر والى 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

هانزهان، 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 انعكاس 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 شيّدوا نظامهم العلمي من خلال الافتراض الميتافيزيقي (الفلسفي)، فقانون القصور الذاتي أو العطالة، وهو من أهم قوانينه للجاذبية، مبني على فكرة «الفضاء المطلق» الميتافيزيقي، بل أن الجاذبية ذاتها هي «فرضية ميتافيزيقيّة وليست كيفية فيزيائية»¹¹⁷⁶. والحقيقة أن نيوتن لا يخفي احتماؤه بالتفسيرات الميتافيزيقيّة حين لا يتمكن من تفسير الظاهرة العلمية طبقاً لنظامه الخاص، رغم أنه كان يتجنب الميتافيزيقيّة 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 الميتافيزيقيّة القائلة بـ «التدبير الإلهي» وراء الجمال الذي يتصف به نظامنا الشمسي بكواكبه ومذنباته¹¹⁷⁷. 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 تبتلعها 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 الطبيعي¹¹⁷⁸.

وقبل ذلك عُرف عن كبلر بأنه كان منجماً، وأنه كتب مقالاً يدافع فيه عن التنجيم، كالذي صدر ضمن مجموعة أعماله¹¹⁷⁹.

كما أن نظرية أينشتاين المتأثر بالفيلسوف الفيزيائي أرنست ماخ، كانت موضع إتهام الناقدون لكونها تحمل عناصر يعتقد أنها ميتافيزيقيّة غير مستمدة من الخبرة؛ سواء مباشرة أو غير مباشرة، من قبيل مبدأ ثبات السرعة ومبدأ النسبية¹¹⁸⁰.

¹¹⁷⁶ روبر بلانشي: الإستقراء العلمي والقواعد الطبيعية، ترجمة محمود اليعقوبي، دار الكتاب الحديث، القاهرة، 1423 هـ - 2003م، ص65، عن المنتدى الإلكتروني ليبيا للجميع: www.libyaforall.com.
¹¹⁷⁷ فيليب فرانك: فلسفة العلم، ترجمة علي علي ناصف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 1983م، ص154.

¹¹⁷⁸ ولترستيس: الدين والعقل الحديث، مصدر سابق، ص87-88.

¹¹⁷⁹ بول فيرابند: ثلاث محاورات في المعرفة، ترجمة محمد أحمد السيد، نشر منشأة المعارف بالإسكندرية، مكتبة المصطفى الإلكترونية، ص112. وانظر أيضاً: لويد موتز وجيفرسون هين ويفر: قصة الفيزياء، ترجمة طاهر تريبدار ووائل الأتاسي، دار طلاس، دمشق، الطبعة الثانية، 1999م، ص43، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

لقد كانت الفلسفة تشكل أم العلوم قديماً، وأصبحت اليوم ليست فقط أساساً للعلوم، بل أنها تعيد أنفاسها من جديد عبر علم الفيزياء الذي وصل إلى حد الإعتراف بأنه يحمل نظريات غير قابلة للتحقيق فضلاً عن التنفيذ، 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. ومن أبرزها ما يُعرف بالمادة الظل، إذ تنبأ عدد من العلماء بوجود مادة غريبة لا تتفاعل مع المادة العادية الا 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 له¹¹⁸¹. وهي من الإفتراضات 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 إثنتين وعشرين منها لا يخضع للإدراك والتصور. وقد استقر 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 ويتن) 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 التحديد¹¹⁸²، أو أن ماهيتها التجعيد لا الإنبساط كما في حالة الأبعاد الأربعة المعروفة للزمان. وهي

1180 لاحظ الفصل السابع من كتاب: فلسفة العلم.

1181 انظر: ريتشارد موريس: حافة العلم: عبور الحد من الفيزياء إلى الميتافيزيقا، ترجمة مصطفى ابراهيم فهمي، إصدارات المجمع الثقافي، ابو ظبي، عن الموقع الإلكتروني www.4shared.com، ص121. كذلك: اسطورة المادة، ص209. وفرانك كلوز: النهاية، ص270.

1182 برايان غرين: 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، الفصل الثاني عشر، ص311 وما بعدها، منتدى مكتبة الإسكندرية الإلكتروني، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com. وريتشارد موريس: حافة العلم: عبور الحد من الفيزياء إلى الميتافيزيقا، ص156 و224 وما بعدها.

تمتد لما هو أقل من جزء من بليون البليون من حجم البروتون، ولها تأثيرها المتمثل في القوى الكهربائية والنوية¹¹⁸³. أما سبب تجعد هذه الأبعاد الإضافية دون الزمكان فهناك 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 إليه¹¹⁸⁴، 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 عالم الفيزياء (شيلدون جلاشو) وزميله (جنسبارج) يشبهان هذه النظرية بلاهوت العصور الوسطى، كما أن (ريتشارد فينمان) اعتبرها مجرد هراء¹¹⁸⁵. 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 علمي¹¹⁸⁶. 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 المواقع. 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. 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 التطوير¹¹⁸⁷. بل إن البعض يرى بأن النظرية المصاغة بأربع أبعاد – كالنسبية لأينشتاين مثلاً – ليست بالضرورة مختلفة عن تلك التي تتطلب عشرة أبعاد، فمن

1183 فرانك كلوز: النهاية، مصدر سابق، ص278.
 1184 ستيفن هوكنج وليونرد ملوندينوف: تاريخ أكثر إيجازاً للزمن، ترجمة احمد عبد الله السماحي وفتح الله الشيخ، ص139-141، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.
 1185 حافة العلم، ص156 وما بعدها.
 1186 حافة العلم، ص225.
 1187 الكون الأنيق، ص334 وما بعدها. وستيفن هوكنج: الكون في قشرة جوز، ترجمة مصطفى ابراهيم فهمي، سلسلة عالم المعرفة (291)، الكويت، 2003م، ص59، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com. وتاريخ أكثر إيجازاً للزمن، ص143.

المتوقع أن الصيغتين هما ببساطة نفس النظرية في شكلين مختلفين¹¹⁸⁸. مع ذلك تظل مشكلة التفسير قائمة دون حل..

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 تماماً¹¹⁸⁹. ومثل القول بأن التمدد في الكون لا يحدث بواسطة المجرات المتباعدة، بل أن الفضاء ذاته هو المتمدّد مما يجعل المسافات بين المجرات تتسع، كالذي تفسره نظرية النسبية العامة¹¹⁹⁰. ومثل القول بأنه يحصل في النسيج الفضائي تمزق نتيجة الإلتواءات الحادة، ثم أن هذا النسيج يعيد إصلاح نفسه منها¹¹⁹¹. 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 واحد¹¹⁹²، أو أن أبعاده كانت بطول بلانك (10⁻³³ سم) في جميع الإتجاهات، أو أصغر بمائة مليار مليار مرة من قطر البروتون كالذي تقدره نظرية الأوتار¹¹⁹³، كما فُدرت كتلته حسب نظرية الإنتفاخ الكوني بحوالي عشرة كيلو غرامات في حيز هو جزء من البليون من النواة الذرية¹¹⁹⁴. 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)¹¹⁹⁵. كما أن هذه النظرية تسمح بوجود تأثيرات (نفقية) يغيّر فيها الجسم حالته بسبب قفزة كوانتية، الأمر الذي يُطبّق حتى على الأجسام الكبيرة، فمثلاً يمكن للأرض أن تتعرض إلى التأثير النفقي فتجد نفسها تدور فجأة حول نجم آخر غير الشمس. فمن حيث المبدأ أنها تسمح بمثل هذا التأثير الصدفوي المحض، لكن إحتمال حدوثه بالنسبة للأجسام الكبيرة هو إحتمال ضئيل للغاية، فهو قد يحدث للأرض بدرجة إحتمال تساوي واحداً من واحد وأمامه على اليمين (200) صفر تقريباً (10⁻²⁰⁰)، فهي ضالة فوق الخيال والتصور، لكن هذا الإحتمال يزداد كلما كان الجسم أصغر فأصغر، فإحتمال أن يتغير وضع سيارة مصفوفة في مكان ما إلى مكان آخر مختلف هو إحتمال أقوى من الإحتمال المتعلق

1188 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.

1189 رولان أومنيس: فلسفة الكوانتم، ترجمة أحمد فؤاد باشا ويمنى طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة، عدد 350، الكويت، 2008م، ص273، عن الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

1190 بول ديفيز وجون جربين: اسطورة المادة، ص93.

1191 الكون الأنيق، ص421.

1192 انظر: روبرت م. أغروس وجورج ن. ستانسيو: العلم في منظوره الجديد، ترجمة كمال خليلي، سلسلة عالم المعرفة، عدد 134، 1989م، ص57.

1193 الكون الأنيق، ص280.

1194 فرانك كلوز: النهاية، ص287.

1195 النهاية، ص254.

بتغير وضع الأرض، لكنه مع ذلك يعد احتمالاً ضئيلاً جداً، وليست هناك احتمالات متوقعة إلا في الأجسام الصغيرة للغاية كما تتمثل في عالم الجسيمات المجهرية¹¹⁹⁶. وعلى رأي كارناب فإنه لحسن حظنا أن انطباق الاحتمالية لنظرية الكم على عالما الكبير هو احتمال في غاية الضآلة، ولو كان الإحتمال كبيراً لكان من المتوقع - مثلاً - أن تنفجر المنضدة التي أمامي على حين غرة، أو لتحرك حجر تلقائياً بالصعود أفقياً سابحاً في الفضاء... وهكذا¹¹⁹⁷.

كذلك فمن الأساطير العلمية - أو التي يصعب تصديقها - الإعتقاد بالثقوب الدودية كالتي خمنها العالم الفلكي الألماني (كارل شوارتزشيلد) إعتقاداً على النسبية العامة لأينشتاين، وعرفت بإسمه رغم أنه سبقه في ذلك الفيزيائي النمساوي (لودفيج فلام)، فمع أن معادلات أينشتاين لا تمنع من وجودها، لكن لا يعني ذلك أنها موجودة بالفعل أو بالضرورة¹¹⁹⁸. كذلك وفقاً 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 الماضي¹¹⁹⁹. 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 عالما 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 آخر¹²⁰⁰. وهو أمر شبيه بما يتحدث 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 المتمد المشهود؟ وعما إذا كان يمكن أن يوجد عدد لا نهائي من الأكوان المتعاقبة؟ وعما إذا كان يمكن للبوزيترون أن يكون إلكترونات يتحرك وراء الزمان؟ بل في هذه الحالة قد لا كون في الكون سوى إلكترون واحد، وما ندركه من جسيمات كثيرة - وهي التي تؤلف عالما كله - ربما هي نفس الجسيم الواحد المتحرك ذهاباً وإياباً في كلا الإتجاهين¹²⁰¹. وهو شبيه بما يصوره العرفاء لوحدة الوجود بالشعلة الجواله.

1196 أومنيس: فلسفة الكوانتم، ص250-251.

1197 كارناب: الاسس الفلسفية للفيزياء، ص252.

1198 حافة العلم، ص210.

1199 تاريخ أكثر ايجازاً للزمن، ص120.

1200 حافة العلم، ص193-194. وتاريخ أكثر ايجازاً للزمن، ص119 وما بعدها.

1201 حافة العلم، ص206.

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»¹²⁰²؛ نجد أينشتاين يعاكسه في هذا التقدير ويقول بأن «الصعوبات الحالية للعلم تجبر الفيزيائي على الالتصاق بالفلسفة بدرجة أكبر من الأجيال السابقة»¹²⁰³. بل أن أينشتاين يزيد على ذلك فيصرح بقوله: «أنا أومن تماماً بأن الاعتقاد المحض مؤهل كلياً لفهم حقيقة الواقع مثلما كان القدماء يحلمون بذلك»¹²⁰⁴. بل يزيد 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 يقول: «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، ومنارة تلوح إلينا وتهدينا السبيل»¹²⁰⁵.

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 إكتمل 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.

والسؤال الذي يطرح بهذا الصدد: بأي معنى يمكن اعتبار هذا الإمتداد والتماثل؟

هناك من يعتبر المماثلة بين الحضارتين تتمثل في كون العقل الغربي هو كمنظيره اليوناني يتبنى الإعتقاد بمطابقة العقل لقوانين الطبيعة، مستشهداً على ذلك بديكارته وغاليليو والعلم المعاصر عن الذرة والفضاء، بل وبما فهمه «العلم المعاصر» عن

¹²⁰² تاريخ أكثر ايجازاً للزمن، ص153.

¹²⁰³ 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.

¹²⁰⁴ انظر:

Einstein, The method of science, in: The Structure of Scientific Thought, Great Britian, 1968, p.83.

¹²⁰⁵ روبير بلانشي: الإستقراء العلمي والقواعد الطبيعية، ص38.

العقل بأنه جملة من القواعد المستخلصة من موضوع ما، مما يعني ضمناً المطابقة بينه وبين قواعد الموضوع¹²⁰⁶.

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 أنه 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 أعظم¹²⁰⁷، 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 تُعزّض 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 وماكسويل¹²⁰⁸. 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 الرياضيات¹²⁰⁹.

ويذكرنا هذا الحال بمعند غاليلو الشهير: (إن الطبيعة مكتوبة بلغة الرياضيات) ففيها الزوايا والدوائر والمربعات والمثلثات وسائر الأشكال الهندسية المختلفة¹²¹⁰، 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

1206 تكوين العقل العربي، ص28.

1207 انظر الفصل الأخير من كتاب فلسفة العلم. كذلك: منهج العلم والفهم الديني.

1208 جيمس جينز: الفيزياء والفلسفة، ترجمة جعفر رجب، دار المعارف، ص115 و215 و230-231،

عن مكتبة الموقع الإلكتروني www.4shared.com.

1209 فلسفة الكوانتم، ص121 و173.

1210 عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الملحق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى،

1996م، ص96. وانظر كذلك: جون هرمان راندال: تكوين العقل الحديث، ج1، ص351.

عنها على وجه الدقة يظل بعيد المنال، بل كلما أوغل العلم للتعرف عليها؛ كلما وجد نفسه أكثر عجزاً وبعداً من أن ينال حقيقتها بالكشف والمعرفة.

وبعبارة أخرى، يؤمن العلم المعاصر بأن من المستحيل معرفة الموضوع الخارجي كـ «شيء في ذاته» كالذي نظر إليه الفيلسوف الألماني (عمانوئيل كانت) من قبل، ومن ذلك فإن تأثير الموضوع بوسائل المعرفة المسلطة 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 المشاركة¹²¹¹؟. 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 المشاهدين يفضي إلى اختلاف الصور المدركة للموضوع الواحد¹²¹². أما مع ميكانيكا الكم فإنها تتوغل أكثر في عدم إمكان الفصل بين العقل والطبيعة، فكلاهما يشكلان كلاً غير قابل للإقسام، خصوصاً بحسب التفسير الموجي القائم على اعتبار الموجة تركيباً عقلياً يخص معرفتنا بالواقع الموضوعي¹²¹³.

على ذلك فإن تعريف العقل - الأنف الذكر - لا يطابق واقع الافتراضات العقلية البعيدة عن مجال الخبرة المباشرة، فهي ليست مستخلصة من الموضوع الخارجي ذاته.

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 تفضّل 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

1211 انظر: العلم في منظوره الجديد، ص22-23.

1212 الفيزياء والفلسفة، ص97.

1213 الفيزياء والفلسفة، ص228.

الحديثة فتظل تعيش التجربة وتتدرج بمراحل متوسطة حتى تصل شيئاً فشيئاً إلى التعميمات العلمية العالية، وهي التي وصفها بأنها لم تجرّب بعد¹²¹⁴.

ولا شك أن هذا التصوير الذي أبداه سيكون صحيح من جهة إعتقاد العلم الأرسطي، لكن مع ذلك ينبغي إلا نبتّر هذا العلم من طريقته القياسية التي تبدأ من المبادئ العالية لتتنزل إلى المبادئ المتوسطة، وما عملية الإستقراء المضمرة إلا كواسطة تطبق عليها تلك المبادئ. فمهما كان شكل الطبيعة وعلاقتها، 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 بـ «تعميمات مجردة غير مفيدة»، كلها ترتكز 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 سانتهيلير 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 - 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 طبعته 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 كالاتي:

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 بعلّة مشتركة.

¹²¹⁴ فلسفة العلم، ص364-366. وانظر: فرنسيس بيكون: الاورجانون الجديد، ترجمة عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الاولى، 2013م، ص22-23.

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 الاستثناءات¹²¹⁵.

يبقى أن نصور محاور التمثيل والإمتداد بما آل إليه العلم المعاصر رغم إختلاف طريقة التفكير لدى كل من الحضارتين اليونانية والغربية. فمن جهة أن العلم المعاصر قد آل أخيراً إلى الإبتعاد عن الميول المادية والميكانيكية في تفسير ظواهر الطبيعة التي كانت تغطي عصر القرن التاسع عشر وتشعب طموحاته الأيديولوجية، فقد كان التصور السائد يقوم على افتراض نفي وجود شيء آخر غير المادة. فالمادة هي الحقيقة، والحقيقة هي المادة. أو على الأقل أن المادة هي كل ما يمكن معرفته بطريقة علمية، مما دفع البعض إلى اعتبار النزعة المادية جزءاً من الطريقة العلمية ذاتها¹²¹⁶. لكن الأمر انقلب رأساً على عقب، واقترب شيئاً فشيئاً إلى إعتبرات متباينة 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 واللاتحدد 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 للمجال¹²¹⁷... الخ. وقبل أينشتاين صرح بوانكاريه بأن أحد أعجب الإكتشافات التي أعلنها الفيزيائيون في أواخر القرن التاسع عشر هو أن المادة ليس لها وجود¹²¹⁸.

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

1215 انظر مقدمة الاستاذ سانتهلير لكتاب علم الطبيعة لأرسطو، ترجمه إلى العربية أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، 1353هـ-1935م، ص78-70 و80-82.

1216 العلم في منظوره الجديد، مصدر سابق، ص20.

1217 ألبرت أينشتاين: النسبية: النظرية الخاصة والعامة، مصدر سابق، ص225-226. وأفكار وآراء، ص141.

1218 بوانكاريه: العلم والفرضية، ص315.

منفصل عن تدخلات العقل ذاته، إذ أصبح من الواضح إنه 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 قبل¹²¹⁹. 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 الكوانتم¹²²⁰. 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»¹²²¹.

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 هذه الحقيقة ليحتفظ بها في سجل تاريخ العلم. فدائرة المعارف البريطانية تشير صراحة إلى القول: «يميل العلم المعاصر إلى الإبتعاد عن مذهبي المادية والميكانيكية والإقتراب من الإعتراف بغير العوامل الميكانيكية في ظواهر الطبيعة، حتى الظواهر الفيزيائية»¹²²².

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 السخية.

ومن الجدير بالذكر أن التفسير الروحي لظواهر الطبيعة لم يشغل ساحة الحضارة اليونانية - وما قبلها - ورضيعتها الغربية التي أخذت تقترب منه، بل أن 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)).. ((يومئذٍ تحدث أخبارها بأن ربك أوحى لها)).. ((أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء)).

1219 لاحظ بهذا الصدد: فلسفة العلم، ص224. كذلك: منهج العلم والفهم الديني.

1220 محمود فهمي زيدان: من نظريات العلم المعاصر إلى المواقف الفلسفية، دار النهضة العربية، 1982م، ص82.

1221 إيا 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.

1222 فلسفة العلم، ص224. كما انظر بهذا الخصوص كتاب: اسطورة المادة، مصدر سابق.

لهذا فقد وُفق الفلاسفة المسلمون في تفسير مثل هذه الآيات، بإعتبارها تتناسب كلياً مع منظوق إعتبارهم الروحي لتشكلات الوجود حسب السنخية¹²²³. 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 منظوقات 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 وشروندجر وهايزنبرغ وغيرهم.

لقد كانت وحدة الوجود في الحضارات القديمة كالحضارة اليونانية وإمتداداتها 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 كله¹²²⁴، أو كما أنشد الشاعر الصوفي الإنجليزي (وليام بليك) هذه الأبيات من الشعر: لترى العالم في حبة رمل، والسماء في زهرة برية، لذا أمسكُ اللانهاية براحة يدك والخلود في ساعة واحدة¹²²⁵. 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 الإلهي¹²²⁶، 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 تفرز بشكل واضح ودقيق، إذ أن ذلك قد جرى لأول مرة وسط الحضارة الإسلامية ذاتها، خاصة لدى المتأخرين داخل النظام الوجودي، إذ اعتادوا أن يفصلوا القول في أنواع تلك الوحدة حتى بلغت أحياناً ستة أنواع كما ذكرها النراقي¹²²⁷، 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

1223 الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج1، ص118-119.

1224 جايمس غليك: نظرية الفوضى، ص140.

1225 انظر:

The Complete Poetry and Prose of William Blake

عنوان رقم (1257)، عن الموقع الإلكتروني: www.4shared.com

1226 شرح أصول الكافي لصدر المتألهين، كتاب التوحيد، باب النهي عن الجسم والصورة.

1227 قرّة العيون، ص210-235.

نظريتين أساسيتين متميزتين، إحداهما 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 الفلاسفة 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».

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، فشبهاها بتشبيهات عديدة كالشعلة الجواله، والبحر وأمواجه، والنور وإختلافه في القوة والضعف، واللوح والمداد، وغير ذلك من التشبيهات الأخرى¹²²⁸. 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 واحد¹²²⁹. فالتصوير السابق الذي صوّره أصحاب النظام الوجودي داخل الحضارة الإسلامية يطابق إلى حد كبير ما توصل إليه العلم المعاصر من أن جميع القوى الطبيعية والعناصر والجسيمات (النهائية) لها وحدة على صعيد المماثلة في قبال كثرتها.

1228 انظر كلاً من: اسرار الشريعة واطوار الحقيقة، ص77-78. وكلمات مكنونة، ص37-39. وقرة

العيون، ص207-208. وتحفه، ص130-131.

1229 جايمس غليك: نظرية الفوضى، ص185 و268، كما انظر في نفس الكتاب الفصل المعنون (هندسة الطبيعة).

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.

ومن حيث العناصر فمن المعلوم إن 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 بالإنفجار 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 جوهرًا واحدًا أساسيًا يتكون منه كل الواقع، كالذي يبحث عنه فلاسفة الإغريق القدماء، وهو ما يسمى بالطاقة، التي لها أشكال مختلفة¹²³⁰. ومع أن هناك من يرى بأن جملة من الجسيمات النووية الثقيلة (الهادرونات)¹²³¹ كالبروتونات والنيوترونات لا يمكن اختزالها إلى جسيمات أولية، وهو المذهب الذي طوره (جوفري شو) في نهاية الخمسينات وبداية الستينات من القرن الماضي، والمسمى بمذهب (الديمقراطية النووية)¹²³²، إلا أن التطورات التالية بيّنت 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 أن البعض يعتقد بأن مردّ الجسيمات جميعاً يعود إلى جسيم واحد عديم الكتلة طبقاً لإعتبارات الجمال والبساطة¹²³³. 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

¹²³⁰ فيرنر هايزنبرج: المشاكل الفلسفية للعلوم الطبيعية، ترجمة أحمد مستجير، مراجعة محمد عبد المقصود النادي، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1393 هـ - 1973 م، ص108، عن المنتدى الإلكتروني لبيبا للجميع.

¹²³¹ من المعروف فيزيائياً أن الهادرونات تنقسم إلى مجموعتين كبيرتين هما: الباريونات والميزونات، والأولى هي جسيمات فرميونية، أي كيانات يكون لفها الذاتي (السبين) مضاعفات فردية لأنصاف الأعداد الصحيحة مثل: 2/1، 2/3... الخ، أما الميزونات فهي جسيمات بوزونية، أي كيانات يكون لفها الذاتي مضاعفات الأعداد الصحيحة مثل: 0، 1... الخ (انظر مثلاً: سام تريمان: من الذرة إلى الكوارك، ترجمة أحمد فؤاد باشا، سلسلة علم المعرفة (327)، الكويت، 2006 م، ص293، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com).

¹²³² ستيفن وينبرغ: الدقائق الثلاث الأولى من عمر الكون، ترجمة محمد وائل الأتاسي، نشر وزارة الثقافة السورية، الطبعة الأولى، 1986 م، ص153-154، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

¹²³³ جورج جونسون: بحث في نظام الكون، مصدر سابق، ص241.

يعتبر مسألة البساطة المنطقية شيئاً لا مفر منه، وأداة مؤثرة في بحثه¹²³⁴. الأمر الذي يتسق ومقولة (بسيط الحقيقة كل الأشياء) التي كثيراً ما يرددها صدر المتألهين الشيرازي. فمثلما 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 أرسطو¹²³⁵.

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، فلكل وتر نسق اهتزازي رنيني ينشأ عنه جسيمة ذات طبيعة محددة وفقاً لطبيعة الإهتزاز، فالأنساق الإهتزازية للوتر المجهرى تولد 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 يقال¹²³⁶.

وكل ذلك يعني إعادة إحياء تلك المقولة الفلسفية الأتفة 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 التموجات. وعلى الرغم من أنها هي الموجودة حقيقة وليس هناك شيء آخر غيرها في عالم الكون، فإنها تبدو مختلفة تماماً، وما يظهر من عوالم كونية مختلفة، إنما هي مظاهر لها تسترها 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 ا

¹²³⁴ ديلوكاروف: حول العلاقة بين اينشتاين وماخ، دراسة ضمن: اينشتاين والقضايا الفلسفية لفيزياء القرن العشرين، مصدر سابق، ص93.

¹²³⁵ ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص1504-1505.

¹²³⁶ 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 المعقولية على التأكيدات الصوفية¹²³⁷. كذلك فإن رمز العلم المعاصر أينشتاين لا يخفي اعتقاده بدلالة وحدة الوجود متأثراً بالفيلسوف اسبينوزا¹²³⁸، 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 أنه يقال بأن الكثير من العلماء، مثل كوبرنيكوس وغاليلو ونيوتن وأينشتاين قد تأثروا بالأفكار الهرمسية¹²³⁹، 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 حصيللة 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 بالقطعة الموسيقية أو الفلم السينمائي، لذا توهمنا وكأنها شيء واحد ثابت له هويته وديمومته الخاصة.

1237 نظام ينتج عن الشواش، ص 72 و 87.

1238 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 الإقتناع المرتبط بإحساس عميق بوجود عقل أسمى يتجلى في عالم التجربة يكون بالنسبة لي فكرة الله، أو بعبارة مألوفة يمكن تسميته بمذهب إلهية الكون (اسبينوزا)» (أينشتاين: أفكار وآراء، ص 50).

1239 أومبرتو إيكو: التأويل بين السميانيات والتفكيكية، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2000م، ص 36.

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 ووضع المكاني المحدد، بل هو مجال من موجات هي في حد ذاتها مؤلفة من سلسلة مجموعات من الحوادث. ثم جاء مبدأ (هايزنبرغ) في «اللاتحدد أو اللايقين» ليكلل 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 آخر.¹²⁴⁰

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، بإعتبارها تناسبهما معاً¹²⁴¹.

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 مسلسلة من الحوادث المتشابهة، وحيث أن 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 بيّن 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

1240 جيمس جينز: الفيزياء والفلسفة، ص 175 و 198.

1241 ماهر عبد القادر محمد علي: مشكلات الفلسفة، ص 41 و 46. كذلك: من نظريات العلم المعاصر إلى المواقف الفلسفية، ص 61 و 79-80.

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 إتحاد العاقل بالمعقول والمدرك بالمدرّك، الشيء الذي يعني في نهاية المطاف أن الصورة الخارجية للطبيعة إنما هي عقل منتزل، حسب ما تقتضيه السنخية.

ثانياً: بحسب التحليل الأنف 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 أن 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 مشكل من البعض الآخر، كما أن الكثرة فيها تصبح هي الأخرى وهمية، فكما 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 النوع¹²⁴².

رابعاً: إن تجدد الحوادث كما تقتضيه نظرية «الحادثة» يماثل تقريباً ما استقر 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». فبحسب تلك النظرية تجري هناك حالتا (صعود ونزول) هي التي تديم الاستمرارية والصيرورة نحو الكمال. فالحركة الجوهرية في الطبيعة لا تقني شيئاً إلا وتجدد في قبالة شيئاً آخر عبر تزامن (الخلع 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

لاحظ حول ذلك: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج2، ص 138. وعرشيه، ص231.

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 والكمال¹²⁴³.

خامساً: إن تحديد الشيء الخارجي تبعاً للحادثة لا الجسم أو الهوية يماثل ما استقر 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 أن حضور اليونان في حضارة الغرب يعبر عن حضور الغرب قديماً وحديثاً، الأمر الذي جعل الكتابات الغربية منذ القرن التاسع عشر وحتى يومنا هذا تركز اهتمامها لوحدة التاريخ واستمراريته، مستفيدة في ذلك من فكرة «التقدم»، فأبعدت من مجالها كل ما لا علاقة له بأوروبا وفكرها.. فتاريخها 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، وتجاهل 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 العرب¹²⁴⁴. واعترف بعض آخر بأن العلماء الأوروبيين من أمثال روجر بيكون وكيبيلر وكوبرنيك وغيرهم قد حصلوا على معارفهم العلمية عبر مصادر عربية أو بربرية مغربية¹²⁴⁵.

لكن لا ينكر أن ما أثرت به الحضارة الإسلامية على الغرب كان في غالبه لا يمتد 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 والعقل الذي استوعبها، لكنها حلقة وصل وعطاء، وذلك لأنها قد منحت مفاتيح الوجود للحضارة الغربية، عبر بابها الآخر.

سؤال النهضة على لسان الغربيين

نعود الآن بعد أن شارفنا على نهاية البحث إلى طرح تساؤلات تكمل ما بدأنا به خاتمتنا، 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 أن للتفكير لدى هذه الأوساط الأخيرة أهمية خاصة. فليس لكونه يعد إقراراً ضمنياً 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 مسبوقة من قبل المسلمين، إن لم نقل أن ما حصل في

1244 عن: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص149-150. كما انظر بهذا الصدد الكتاب القيم: الاستشراق وتعريب العقل التاريخي العربي لمحمد ياسين عربي، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية في الرباط.
1245 التراث المسروق، ص52.

النهضة العلمية الغربية إنما كان مأخوذاً عن المسلمين انفسهم، بشكل أو بآخر. ولست أقصد بذلك الترجمات الكثيرة لعلوم العرب والمسلمين التي بدأت منذ القرن الثاني عشر الميلادي فصاعداً، بل ما قصدته 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 وابو 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 التعرف 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 والانحلال؟

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 تتكلمش وتتحنط شيئاً فشيئاً. فالمحير لدى هؤلاء هو أن الحضارة الإسلامية وصلت في بعض مراحلها التاريخية إلى أن تكون حضارة عالمية لا تضاهي قوة وعلماء، 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. يضاف إلى ذلك هو أن 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 إتفات 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 أنه 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 بعد¹²⁴⁶.

انظر:

1246

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 لتكوّن هذا السفر، مع بعض التعديلات التي أحققها المؤلف بعد أحداث 11 سبتمبر (إيلول)، لا سيما ما يتعلق بالنتيجة التي أسفر عنها الكتاب. وبرنارد لويس هو استاذ 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.

فمنذ نهاية القرن السابع عشر فقدت الخلافة العثمانية الكثير من الأراضي بسبب الانقسامات 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.

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 (الأخر)، ويتصورون أن مسؤولية التخلف وعدم القدرة على النهوض والتقدم إنما مبعثه هذا (الأخر)، شبيه بما يطلق عليه اليوم (منطق المؤامرة الخارجية). فالغرب 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 لهما. فلو لا الضعف والتخلف ما كان هناك استعمار قط. ورأى أن على المسلمين أن يكفوا عن إتهام (الأخر) لتفسير علة عجزهم وضعفهم، وأن يغيروا صيغة السؤال المطروح لديهم (أين الخطأ؟) ويستبدلوه بسؤال أكثر تحديداً، وهو:

ما الذي فعلناه خطأً؟

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 مهّد ذلك لإطلاق الحريات ومنها الحرية الفكرية والعلمية والإقتصادية والسياسية، الأمر الذي تشكلت منها الحضارة الغربية الحديثة بما لا نظير لها.

وبالتالي فالحل الذي يرجوه 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 «الأخر» هو ذلك الذي يبحث عن هويتنا، بكل ما تثيره هذه الكلمة من أبعاد موضوعية وقيمية :

فمن 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 والغيوبية 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 مؤكلة العقل للعقل ذاته، والإجتهد للإجتهد؟

فمن المعلوم إن حضارتنا الغائبة هي غير حضارة اليونان الممتثلة. فإذا كنا 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 وتشغياً.. فإذا كنا لم نجد مثل تلك الصرخة مع الحضارة اليونانية، ومثلها الحضارات القديمة، فإن الأمر مع الحضارة الإسلامية يختلف كلياً. فمن جهة إن «الصرخة» للمطالبة بإعادتها ليست غائبة ولا مينة كما هي الحال مع سابقاتها. كما إن هذه الحضارة - من جهة أخرى - ليست ممتثلة ولا فقدت روحها كالجثة الهامدة.

فروح الإجتهد - 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 والى يومنا هذا.

والحقيقة إن هناك صرختين ظهرتا خلال هذه الفترة، تنفصلان أحياناً وتتحدان أخرى، إحداها 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 أُطلق 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 عروقنا، 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 القومييين العرب من عبّر عن هذه الأزمة تعبيراً مشبعاً بالعاطفة وحمّة الوجدان، كما هو الحال مع الاستاذ شاكر مصطفى الذي تساءل في ندوة له: «لماذا تطلب 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 وتكنولوجيته 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 تتبع 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 ايقاع العصر؟ تلك هي المسألة»¹²⁴⁷.

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

1247 عن: محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، الطبعة الأولى، 1989م، مركز دراسات الوحدة العربية، ص132.

أنواع الثورتين: 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»¹²⁴⁸.

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»¹²⁴⁹.

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، إحداها 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 اللاتيكية.

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 العنصري، رغم أنها تمتلك مرونة كبيرة قد يجعلها تتجاوز مثل هذه الأزمة بترسيخ العدالة الإجتماعية والإصلاح.

¹²⁴⁸ مجلة شؤون عربية، عن الخطاب العربي المعاصر لمحمد عابد الجابري، دار الطليعة في بيروت، الطبعة الثالثة، 1988م، ص26-27.
¹²⁴⁹ المصدر السابق، ص27.

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 اجتثته حضارتنا طيلة قرون، بل أنه كذلك سيضيء لنا الطريق المناسب للتححرر والخلاص.

اقترح عملي للنهضة المطلوبة!

إن صياغة هذا الاقتراح جاء على هيئة رسالة مفتوحة مقدمة إلى وزراء التربية والتعليم في بلداننا العربية والإسلامية.. وقد أوردناها ونشرناها (عام 2015) بالشكل التالي¹²⁵⁰:

من منكم سيكون رسولاً لهذه الأمة؟!

سادتي وزراء التربية والتعليم في عالمنا العربي والإسلامي..

دعوني أشرح لكم قضية هذه الأمة التي تنتظر منكم لا من غيركم علاج مشكلتها المزمنة.. إنها مشكلة النهضة.. فما السبيل إلى طَرُق أبوابها؟

فما زالت فكرة النهضة عالقة في اذهان العرب والمسلمين دون ان يجدوا لها حلاً ومساراً عملياً سهل الارتقاء. وما زالت الأفكار النظرية تطرح حول أسباب تخلف المسلمين وعدم القدرة على ان يتجاوزوا واقعهم المزري منذ قرنين من الزمان. وقد يكون من المناسب ان تطرح الأفكار العملية القابلة للتطبيق بدل ان تسرح اذهاننا في الاطر المثالية أو البعيدة التحقيق. وقد يكون الحل ماثلاً أمامنا من دون ان نراه..

إننا نجد هذا الحل لديكم، فهو يعينكم سادتي الوزراء ولا يعني غيركم..

اسمحوا لي بداية أيها الأفاضل أن أسأل 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 ان نبحث عن وسيلة سهلة قد تحقق لنا الحد الأدنى من بعض ما ذكرنا. وقد تكون هي الخيط الرابط لهذه السلسلة على صعيد المستقبل.

إذن لنبحث عن طريقة ما تؤهلنا بان نرتقي عما نحن فيه بنوع من الضمان دون عوائق كبيرة.. ولنتساءل أي نوع من النهضة قابلة للتحقيق في المستقبل القريب؟ ومن

¹²⁵⁰ تمّ نشر هذه الرسالة المفتوحة لدى عدد من المواقع الإلكترونية، ومنها موقع فهم الدين: <http://www.fahmaldin.com/index.php?id=2318>

بإستطاعته ان يكفل تحقيق ذلك؟ هل من السهل تحقيق نهضة علمية.. أو إقتصادية.. أو ثقافية.. الخ؟

من المؤكد سادتي الوزراء إنكم تدركون بان التفكير في نهضة علمية أو إقتصادية هو اليوم أمر بعيد المنال، فلا بد من ان يُترك إلى مراحل لاحقة. لكنكم تدركون في الوقت ذاته ان الخوض في النهضة الثقافية ليس بالصعب العسير.. وهي المهمة التي تقع على عاتقكم سادتي الكرام.. فأنتم دعاة التثقيف والتعليم وبيدكم تتحقق رسالة هذه الأمة وشعوبها..

ان تحقيق النهضة الثقافية ليس امراً صعباً ولا مستحيلاً، وهي لا تتطلب الكثير من الجهود والاموال كما تتطلبها النهضة العلمية والإقتصادية مثلاً..

كذلك تعلمون سادتي انه لو خُير عقلاؤنا اي نهضة هي الافضل من بين الاطر النهضوية المطلوبة، لكان الجواب لا يتعدى النهضة الثقافية باعتبارها تتعلق ببناء الإنسان ذاته، وهو الهدف الاسمى، 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 ان هذه النهضة قد تكون أداة لاستعباد الناس كرهاً وطواعية، فعلى الأقل انها تدفع بالناس اليوم ومنذ الطفولة إلى ان يكونوا أدواتاً استهلاكية فحسب، واصبح 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.

لذلك كانت المسؤولية الملقاة على عاتقكم سادتي الوزراء كبيرة للغاية.. فإحياء الأمة وبعث الحياة فيها متوقف عليكم انتم بالذات..

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 اغلب الناس فهم أدوات للتحكم واللهو والاستهلاك.

قد تغيب هذه الحقيقة على كثير منا، فعندما يقال إن للغرب تقدماً علمياً وان لديهم فلاسفة كثيرين ومتقنين وأدباء وفنانين ومؤلفين وما إلى ذلك.. قد يتصور البعض انهم قد حققوا النهضة الثقافية مثل تحقيقهم للنهضة العلمية والتقنية الظاهرة للعيان.

لا يغيب عليكم سادتي الأفاضل.. 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 الاول 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 ان النهضة العلمية قد جاءت على حساب النهضة الأخيرة، مع ان الحاجة اليها هي كالحاجة للضرورة الاخلاقية، فلا غنى من ان تنتمي وتثمر قبل ان يدمرها التقدم العلمي، وكل ذلك يكون على حساب الإنسان ذاته. فالتقدم العلمي ان لم تكون معه موازين التقدم الثقافي والاخلاقي يكون كالأعمى الذي يتخبط في ضلاله. وعليه ينبغي ان تكون النهضة الثقافية متقدمة على النهضة العلمية والاقتصادية وصائنة لغوائهما. 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.

ولا يغيب عليكم – أيها الأفاضل - انه ينتظر من النهضة الثقافية ان تكون دافعاً للنهضة العلمية والاقتصادية وغيرها من الأطر النهضوية.. فهي الأساس الذي يبنى عليه بما يخدم كينونة الإنسان وليس على حسابه كما نشهده اليوم من الازمة الإنسانية لدى الدول المتقدمة علمياً ناهيك عن غيرها.

هنا بيت القصيد سادتي الكرام.. ان عليكم مهمة جعل الشعب الذي يترأسه كل واحد منكم ان يكون شعباً قارئاً مثقفاً يتميز بحلية الإطلاع والنقد.. انكم من يمكنه خلق هذا الشعب الذي سينفرد بين الأمم ليكون شعباً مثقفاً من ألفه إلى يائه..

إنكم من تترعمون هذه الرسالة العظمى لتُنقذوا بها شعوبكم والبشرية من الانحرافات الإنسانية.. وبذلك تجسدون رسالة السماء على الارض..

لا تسألوني كيف؟ فأنتم أدري بعملكم.. لا يضركم شيئاً لو جعلتم حصة الزامية لموضوع المطالعة، كسائر الحصص التعليمية، بل ان هذه الحصة ستكون افضل من غيرها لأنها ستلزم الطالب منذ مرحلة الابتدائية ان يعتاد على المطالعة الخارجية وان يرغب فيها شيئاً فشيئاً حتى تترسخ فيه الهواية والمهارة في الإطلاع والنقد والبحث والابداع، وهو الهدف ومحل استواء العود وتخليية السبيل.. ومن الواجب ان يكون في كل مدرسة مكتبة تتلائم مع المستوى الدراسي لها.. وان تكون متنوعة في الأدب والفكر والعلم والفن.. وان تكون البرامج التعليمية غير مؤدلجة قدر الإمكان.. مع التأكيد على أهمية القيم الإنسانية المشتركة وفلسفتها، واحترام الناس جميعاً مع احترام الرأي المخالف واخلاقية الحوار.. كل ذلك يحتاج إلى أساتذة مدربين يتحلون بهذا النحو من التدريس.

يضاف إلى ان من الضرورة ان 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.

إن كل ذلك سيؤدي بالشعب إلى أن يكون شعباً مثقفاً وناقداً، وأنه 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 استغلاله داخلياً أو استعماراً 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.

المصادر

(أ)

الإبراشي، محمد عطيه

سلسلة تراجم اعلام الثقافة العربية ونوابع الفكر الإسلامي، المجموعة الأولى، مع أبي الفتوح محمد التوانسي، مكتبة نهضة مصر.

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 في بيروت.

إبن أنس، مالك

الموطأ، صححه ورقمه وأخرج أحاديثه وعلق عليه محمد فؤاد عبد الباقي، دار احياء الكتب العربية في مصر، 1951-1370م.

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.

درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم.

درء تعارض العقل والنقل، 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.

مجموع فتاوى ابن تيمية، مكتبة النهضة الحديثة، مكة، 1404هـ.

مجموع فتاوى ابن تيمية، شبكة المشكاة الإلكترونية.

رسالة حقيقة مذهب الإتحاديين، 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 سعيداي، 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.

إبن الجوزي

دفع شبهة التشبيه والرد على المجسمة، مطبعة الترقى، 1345هـ.

تلبيس إبليس، دراسة وتحقيق وتعليق الجميلي، دار الكتاب العربي ببيروت، الطبعة
الأولى، 1405هـ-1985م.

مناقب الإمام أحمد بن حنبل، مطبعة السعادة في مصر، الطبعة الأولى.

إبن حبان، محمد

مشاهير علماء الأمصار، شبكة المشكاة الإسلامية الإلكترونية.

إبن حزم

الإحكام في أصول الأحكام، مطبعة السعادة في مصر، الطبعة الأولى، 1345هـ.

رسالة التقريب لحد المنطق، ضمن رسائل إبن حزم الاندلسي، تحقيق احسان عباس،
المؤسسة العربية للدراسات والنشر في بيروت، الطبعة الأولى، 1983م.

رسالة مراتب العلوم، ضمن رسائل إبن 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 بسونى زعلول، دار الكتب العلمية في بيروت، الطبعة الأولى، 1405هـ - 1985م.

إبن حيون المغربى

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، محمد بن اسحاق

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 اللبنانى، 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 نصرى 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 ابن رشد، مطبعة دائرة المعارف العثمانية بحيدر
آباد الدكن، الطبعة الأولى، 1366 هـ-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، 1357 هـ-1938م.

رسائل الشيخ الرئيس في أسرار الحكمة المشرقية، طبعت باللاوفست من قبل مكتبة
المتنى ببغداد على طبعة بريل في ليدن.

رسالة العشق، ضمن رسائل إبن سينا في أسرار الحكمة المشرقية.

تسع رسائل، مطبعة الجواب في القسطنطينية، 1289 هـ.

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.

إبن طفيل

رسالة حي بن يقظان، تقديم وتحقيق البير نصري نادر، دار المشرق، الطبعة الثانية، 1968م.

إبن عاشور، محمد الطاهر

مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، الاردن، الطبعة الثانية، 1421هـ - 2001م.

إبن عبد العالي، عبد السلام

الفلسفة السياسية عند الفارابي، دار الطليعة في بيروت، الطبعة الثالثة، 1986م.

إبن عربي

الفتوحات المكية، دار احياء التراث العربي، الطبعة الأولى، 1418هـ - 1998م.

الفتوحات المكية، تحقيق وتقديم عثمان يحيى، تقديم ومراجعة ابراهيم مدكور، 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 إبن عربي، مطبعة جمعية دائرة المعارف، الطبعة الأولى.

كتاب المسائل، ضمن رسائل إبن عربي.

رسالة لا يعول عليه، ضمن رسائل إبن عربي.

رسالة إلى الإمام الرازي، ضمن رسائل إبن عربي.

كتاب الفناء في المشاهدة، ضمن رسائل إبن عربي.

كتاب القربة، ضمن رسائل إبن عربي.

كتاب شق الجيب بعلم الغيب، ضمن رسائل ابن عربي.

ابن عساكر

تبيين كذب المفتري فيما 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 المرسله على الجهمية والمعطلة، شبكة المشكاة الإلكترونية (لم تذكر ارقام صفحاته).

شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، شبكة المشكاة الإلكترونية.

إبن كثير

تفسير القرآن العظيم، دار القلم في بيروت، الطبعة الأولى.

البداية والنهاية، حققه ودقق أصوله وعلق حواشيه علي شيري، دار إحياء التراث العربي، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية: www.yasoob.com.

إبن المرتضى

طبقات المعتزلة، تصحيح سوسنة ديفلد - فلزر، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، 1961م.

إبن منظور

لسان العرب، عن موقع الباحث العربي الإلكتروني <http://www.baheth.info>

إبن الموصللي، شيخ محمد

مختصر الصواعق المرسله لإبن 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.

إبن هشام

السيرة النبوية، عن المكتبة الشاملة الإلكترونية: <http://www.shamela.ws>.

أبو ريان، محمد علي

تاريخ الفكر الفلسفي، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، 1967م.

الإشراقية مدرسة افلاطونية إسلامية، بحث في: الكتاب التذكري شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي، في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، اشراف وتقديم ابراهيم مذكور، المكتبة العربية في القاهرة، 134هـ - 1974م.

أبو زهرة

أبو حنيفة، حياته وعصره، آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، 1977م.

مالك، حياته وعصره، آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي.

إبن حنبل، دار الفكر العربي.

إبن تيمية، دار الفكر العربي.

تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي.

الغزالي الفقيه، بحث منشور في: أبو حامد الغزالي، في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده، مهرجان الغزالي في دمشق، 1961م.

أبو زيد، نصر حامد

الإتجاه العقلي في التفسير، الطبعة الثانية، دار التنوير في بيروت، 1983م.

الإحسائي، أحمد بن زين الدين

شرح الزيارة الجامعة الكبيرة، دار المفيد، الطبعة الأولى، 1420هـ - 1999م.

إخوان الصفا

رسائل إخوان الصفا، دار صادر - دار بيروت، 1957م.

رسائل إخوان الصفاء، طبعة المانيا، 1984م - 1986م.

أدونيس

الثابت والمتحول، دار الفكر في بيروت، الطبعة الخامسة، 1406هـ - 1986م.

أرسطو

الطبيعة، ترجمة اسحق بن حنين مع شروح ابن السمع 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 سانتهلير، ترجمه إلى العربية أحمد
لطف السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، 1353هـ - 1935م.

مقالة حرف اللام، في: أرسطو عند العرب لبدوي.

الاستر ابادي، محمد أمين

الفوائد المدنية، طبعة حجرية في تبريز.

استنجر، إيزابيلا

نظام ينتج عن الشواش، مع إليا 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 بن الحسن

عدة الرجال، تحقيق مؤسسة الهداية لآحياء التراث، نشر إسماعيليان، إيران، 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 عبد المجيد سعيد

شيخ الإسلام عبد الله الأنصاري الهروي، دار الكتب الحديثة في مصر.

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، نشر مؤسسة مطبوعات ديني في قم.

الآهري، عبد القادر بن ياقوت

الاقطاب القطبية، مقدمة وتصحيح محمد تقي دانتر 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 السميائيات والتفكيكية، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي،
الطبعة الاولى، 2000م.

أينشتاين، ألبرت

النسبية: النظرية الخاصة والعامية، 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 إعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق وتعليق وتقديم محمد زاهد
بن الحسن الكوثري، مؤسسة الخانجي، الطبعة الثانية، 1963م.

التمهيد، تصحيح الأب رتشرد 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 فهرسه 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، إلبا

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.

البصري، أبو حسين المعتزلي

المعتمد في أصول الفقه، تحقيق محمد حميد الله، دمشق، 1964-1965م.

البغدادي، ابراهيم بن عبد الله القارئ

مناقب ابن عربي، تحقيق صلاح المنجد، مؤسسة التراث العربي، 1959م.

البغدادي، الخطيب أبو بكر

الكفاية في علم الرواية، مراجعة: أبو عبدالله السورقي وإبراهيم حمدي المدني،
المكتبة العلمية، المدينة المنورة، عن مكتبة سحاب السلفية (لم تذكر ارقام صفحاته):

www.sahab.org

الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، عن شبكة المشكاة الإلكترونية.

البغدادي، أبو منصور عبد القاهر

الفرق بين الفرق: انظر مختصره عند (عبد الرزاق الرسعني).

البقاعي، إبراهيم بن عمر

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.

البيضاوي

صفوة البيان في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول: انظر مختصره عند (يس سويلم طه).

بيكون، فرنسيس

الأورجانون 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 الكشاف في بيروت، الطبعة الأولى، 1953م.

تركه، صائن الدين

تمهيد القواعد، مقدمة وتصحيح جلال الدين اشتياني، طهران، الطبعة الثانية.

التركي، عبد الله بن عبد المحسن

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 بن محمد المقري

نفح الطيب، عن موقع الغريب الإلكتروني: <http://www.ghrib.net>

التهانوي

كشاف إصطلاحات الفنون، مكتبة خيام في طهران، 1967م.

التوانسي، أبو الفتوح محمد

سلسلة تراجم أعلام الثقافة العربية، مع محمد عطيه الابراشي (انظر الابراشي).

التوحيدي

الامتاع والمؤانسة، منشورات دار مكتبة الحياة في بيروت، تصحيح أحمد أمين وأحمد الزين.

توماس، هنري

أعلام الفلسفة، ترجمة متري أمين، مراجعة وتقديم زكي نجيب محمود، دار النهضة العربية، القاهرة.

(ث)

ثامسيطوس

شرح ثامسيطوس لحرف اللام، في: أرسطو عند العرب لبدوي.

(ج)

الجابري

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.
التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 1991م.
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 گيل، شعبة طهران، 1980م.

الجرجاني

التعريفات، مكتبة لبنان، 1969م.

جربين، جون

اسطورة المادة، بالإشتراك مع بول ديفيز (انظر: ديفيز).

الجزائري، نعمة الله

الأنوار النعمانية، طبعة تبريز في ايران.

النور المبين في قصص الأنبياء والمرسلين، مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية.

چلبي، المولى حسن

شرح المواقف.

الجندي، مؤيد الدين

شرح فصوص الحكم، تعليق وتصحيح سيد جلال الدين اشتياني، انتشارات دانشگاه مشهد في ايران.

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

لمع الأدلة، تقديم وتحقيق فوقية حسين محمود، الدار المصرية، الطبعة الأولى، 1385هـ - 1965م .

الإرشاد، نشر مكتبة الخانجي في مصر.

الشامل في أصول الدين، تحقيق علي سامي النشار وفيصل بدير عون وسهير محمد مختار.

الجيلاني، عبد الكريم

الإنسان الكامل، الطبعة الأولى بالمطبعة الأزهرية في مصر، 1316هـ.

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 وعلّق عليها يوسف فان إس، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية في بيروت، 1977م.

الحسني، هاشم معروف

الموضوعات في الآثار والأخبار، دار الكتاب اللبناني في بيروت، الطبعة الأولى،

1973م.

المبادئ العامة للفقهاء الجعفري، دار القلم في بيروت، الطبعة الثانية، 1978م.

الحلاج، الحسين بن منصور

كتاب الطواسين، مكتبة النفري الإلكترونية: <http://alnafry.googlepages.com>

الحلي، ابن ادريس

السرائر، انتشارات المعارف الإسلامية في طهران، الطبعة الثانية.

الحلي، مقداد السيوري

ارشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي في قم، 1405 هـ.

الحلي، نجم الدين

المعتبر في شرح المختصر، منشورات الذخائر الإسلامية في قم.

الحلي، جمال الدين يوسف بن المطهر

أنوار الملكوت في شرح الياقوت، انتشارات الرضي - بيدار، الطبعة الثانية.

الألفين، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات ببيروت، الطبعة الثالثة، 1402 هـ - 1982 م.

الحكيم، محمد تقي

الأصول العامة للفقحة المقارن، دار الاندلس في بيروت، الطبعة الأولى، 1963 م.

الحكيم، الحاج محمد علي

لطائف العرفان، چاپخانه دانشگاه طهران، 1340 هـ.

حميد الله، محمد

مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، دار النفائس في بيروت، الطبعة السادسة، 1987 م.

حنفي، حسن

في الفكر الغربي المعاصر (قضايا معاصرة / 2)، دار التنوير في بيروت، الطبعة الأولى، 1982م.

من العقيدة إلى الثورة، دار التنوير - المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1988م.

مقدمة في علم الاستغراب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1412هـ - 1992م.

من النص الى الواقع، ج 1 (تكوين النص)، دار المدار الإسلامي.

من النص إلى الواقع، ج 2 (بنية النص)، مكتبة الكتب العربية الإلكترونية
www.kotobarabia.com، عن مكتبة الموقع الإلكتروني www.4shared.com

(خ)

الخراساني، محمد كاظم

كفاية الأصول، مؤسسة النشر الإسلامي لجماعة المدرسين في قم، الطبعة الأولى، 1412هـ.

الخراساني، محمود شهابي

النظرة الدقيقة في قاعدة بسيط الحقيقة، انجمن حكمت وفلسفة ايران، 1399هـ.

خلاف، عبد الوهاب

مصادر التشريع في ما لا نص فيه، دار القلم في الكويت، الطبعة الثانية، 1970م.

الخوارزمي

مفاتيح العلوم، طبع في بريل ليدين 1968م.

الخوانساري، محمد باقر

روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، تحقيق أسد الله إسماعيليان، مكتبة إسماعيليان في قم.

الخياط المعتزلي

الانتصار، مقدمة وتحقيق نيبرج، دار الكتب المصرية في القاهرة، 1344هـ - 1925م.

(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 عبد الملك بن عيسى

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.
الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين، دار احياء الكتب العربية، الطبعة الأولى،
1958م.

الدهلوي، الشاه ولي الله

رسالة الإنصاف في بيان سبب الاختلاف، طبعة حجرية.

حجة الله البالغة، دار التراث في القاهرة، 1355هـ.

الدواني، جلال الدين

رسالة انموذج العالم، ضمن ثلاث رسائل للدواني، تحقيق أحمد تويسركاني، مجمع
البحوث الإسلامية، ايران، 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 ريدة، 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.

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

ديناني، غلام حسين ابراهيمي

قواعد فلسفي در فلسفه إسلامي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي في طهران،
الطبعة الثانية، 1366هـ.

(ذ)

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.

(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 والمشركين، 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 كميبيون 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 الالكتروني:
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.

الرسعني، عبد الرزاق

مختصر كتاب الفرق بين الفرق، حرره فيليب حتى، مطبعة الهلال في مصر،
1924م.

الرسبي، أبو محمد القاسم

أصول العدل والتوحيد، ضمن: رسائل العدل والتوحيد، دراسة وتحقيق محمد عمارة،
دار الشروق، الطبعة الأولى، 1407هـ - 1987م.

الرشتي

شرح آية الكرسي، طبعة حجرية قديمة.

شرح حديث عمران الصابي، خلف كتاب شرح آية الكرسي الآنف الذكر.

دليل المتحيرين، مطبعة السعادة في كرمان، الطبعة الثانية.

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.

ريشنيباخ

نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر في

بيروت، الطبعة الثانية، 1979م.

ريكور، بول

من النص الى الفعل، ترجمة محمد برادة - حسان بورقية، عين للدراسات والبحوث

الانسانية والاجتماعية، الطبعة الاولى، 2001م.

(ز)

الزرقاء، مصطفى

الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، دار الفكر، الطبعة السابعة.

الزركشي، بدر الدين

البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبي الفضل ابراهيم، دار المعرفة، بيروت،
الطبعة الثانية.

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، جرجي

تاريخ آداب اللغة العربية، منشورات دار مكتبة الحياة في بيروت.

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)

السباعي، مصطفى

السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1402هـ - 1982م.

السبكي، تاج الدين

طبقات الشافعية الكبرى، مطبعة عيسى الياس الحلبي وشركاه، الطبعة الأولى، 1384هـ - 1965م.

ستانسيو

العلم في منظوره الجديد، بمعية روبرت أغروس (انظر: أغروس).

السراج، أبو نصر عبد الله بن علي

اللمع في التصوف، اعتنى بنسخه وتصحيحه رينولد ألن نيكلسون، مطبعة بريل في ليدن، 1914م.

السهوروردي، الشيخ المقتول

حكمة الإشراف، ضمن مجموعة مصنفات الشيخ السهوروردي، مقدمة وتصحيح هنري كربين، انجمن إسلامي حكمت وفلسفة ايران، 1397هـ.

المشارع والمطارحات، ضمن مجموعة في الحكمة الإلهية من مصنفات السهوروردي، صححه هنري كربين، مطبعة المعارف، استانبول، 1945م.

التلويحات، ضمن مجموعة في الحكمة الإلهية، نفس المعطيات السابقة.

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.

الحاوي للفتاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1402هـ - 1982م.

سبب وضع علم العربية، دار الهجرة، دمشق، الطبعة الأولى، 1988م، عن الموسوعة الشاملة 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.

شالمرز، آلان

نظريات العلم، ترجمة الحسين سبحان وفؤاد الصفا، دار تويقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 1991م، عن مكتبة المصطفى الإلكترونية.

شرف الدين، عبد الحسين

المراجعات، دار البيان العربي في بيروت، 1410هـ - 1989م.

الشعراني

الطبقات الكبرى، المكتبة الصوفية الإلكترونية www.boudchichia.net

الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، المكتبة العلمية، الطبعة الأولى.

الشهرستاني، عبد الكريم

نهاية الاقدام في علم الكلام، مكتبة المثنى في بغداد.

الملل والنحل، عرض وتعريف حسين جمعة، الطبعة الأولى، دار دانية للنشر، 1990م.

الشوكاني، محمد علي

فتح القدير، مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية.

الشيبي، كامل مصطفى

الفكر الشيعي والنزعات الصوفية حتى مطلع القرن الثاني عشر الهجري، مكتبة النهضة في بغداد، الطبعة الأولى، 1386هـ - 1966م.

الشيرازي، أبو اسحاق

شرح اللمع، تحقيق وتقديم عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي في بيروت، الطبعة الأولى، 1408هـ - 1988م.

الشيرازي، الحسن بن حمزة بن محمد

رسالة الأذكار الموصلة إلى حضرة نور الأنوار، ضمن رسالتين في الحكمة المتعالية والفكر الروحي، حققهما وعلق عليهما وقدم لهما صالح عظيمه، باريس، 1406هـ.

الشيرازي، مرتضى

شورى الفقهاء، الطبعة الأولى، إيران.

(ص)

صدر المتألهين

الشواهد الربوبية، مقدمة وتصحيح وتعليق سيد جلال الدين اشتياني، مركز نشر دانشگاهی، الطبعة الثانية.

اسرار الآيات، مقدمة وتصحيح محمد خواجوي، انتشارات انجمن إسلامي حكمت وفلسفه ايران، 1402هـ.

مفاتيح الغيب، تقديم وتصحيح محمد خواجوي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي.

المبدأ والمعاد، مقدمة وتصحيح سيد جلال الدين اشتياني، انجمن حكمت 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 الأثيرية، طبعة حجرية قديمة، 1313هـ.

رسائل فلسفي، مقدمة وتعليق وتصحيح جلال الدين اشتياني، مركز انتشارات دفتر تبايغات 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، انتشارات بيدار في قم، تصحيح محمد خواجهوي.

تفسير القرآن الكريم، حققه وضبطه وعلق عليه محمد جعفر شمس الدين، دار التعارف، 1419هـ - 1998م.

إيقاظ النائمين، مقدمة وتصحيح محسن مؤيدي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، 1982م.

المظاهر الإلهية، تحقيق وتقديم وتعليق جلال الدين اشتياني، 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 للامام الصدر، الطبعة الأولى، 1405هـ.

دروس في علم الأصول، دار الكتاب اللبناني - دار الكتاب المصري، الطبعة الأولى، 1978م.

الفتاوي الواضحة، دار التعارف في بيروت، الطبعة السابعة، 1401هـ - 1981م.

الصدوق، أبو جعفر القمي

من لا يحضره الفقيه، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات في بيروت، الطبعة الأولى، 1406هـ - 1986م.

علل الشرائع، مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية.

صليبا، جميل

المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1414هـ - 1994م.

(ط)

طه، يس سويلم

مختصر صفوة البيان في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، مكتبة الكليات الأزهرية، 1393هـ - 1973م.

الطالقاني، ملا نعيم

أصل الأصول، مقدمة وتصحيح وتعليق جلال الدين أشتياني، طبعة طهران.

الطباطبائي، محمد حسين

بداية الحكمة، دار المصطفى في بيروت، الطبعة الثانية.

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.

الطريحي، محمد قاسم

ابن سينا، بحث وتحقيق، مطبعة الزهراء في النجف، 1369هـ - 1949م.

الطوسي، أبو جعفر

الإقتصاد في الاعتقاد، منشورات مكتبة جامع جهلستون في طهران.

عدة الأصول، تحقيق محمد مهدي نجف، مؤسسة آل البيت، الطبعة الأولى، 1403 هـ - 1983 م.

الرسائل العشر، تقديم واعظ زادة الخراساني، مؤسسة النشر الإسلامي لجماعة المدرسين في قم.

تمهيد الأصول في علم الكلام، انتشارات دانشگاه طهران، 1362 هـ.

المبسوط في فقه الإمامية، تصحيح وتعليق محمد تقي الكشفي، المكتبة المرتضوية، الطبعة الثانية في ايران، 1387 هـ.

الاستنبصار، دار الكتب الإسلامية في طهران، الطبعة الثالثة، 1390 هـ.

تهذيب الأحكام، تقديم السيد حسن الخراسان، دار الكتب الإسلامية في طهران، الطبعة الثالثة، 1390 هـ.

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.

الطوسي، نصير الدين

تلخيص المحصل، انتشارات مؤسسة مطالعات إسلامي.

مصارع المصارع، تحقيق حسن المعزي، نشر مكتبة المرعشي في قم، 1405 هـ.

الطوفي، نجم الدين الحنبلي

رسالة في رعاية المصلحة، نُشرت خلف كتاب (مصادر التشريع فيما لا نص فيه) لعبد الوهاب خلاف (انظر: خلاف).

(ع)

العامل، بهاء الدين

الكشكول، تقديم محمد بحر العلوم، دار الزهراء في بيروت، الطبعة الثانية، 1403هـ - 1983م.

العامل، الحر

وسائل الشيعة، المكتبة الإسلامية في طهران.

الفوائد الطوسية، المطبعة العلمية في قم، 1403هـ.

العامل، حسن بن زين الدين

معالم الدين وملاذ المجتهدين، إخراج وتحقيق وتعليق عبد الحسين محمد علي بقال، منشورات مكتبة الداوري في قم.

عبد الرزاق، مصطفى

تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثالثة، 1386هـ - 1966م.

عبد القادر، ماهر

مشكلات الفلسفة.

عبد الله، محمد فتحي

الجدل بين أرسطو وكنط، المؤسسة الجامعية لدراسات والنشر، الطبعة الأولى،
1415هـ - 1995م.

العراقي، محمد عاطف

النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف في مصر، 1968م.

عريبي، 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.

الطار

تذكرة الأولياء.

العفيفي، أبو العلا

فصوص الحكم والتعليقات عليه، دار احياء الكتب العربية، 1365هـ - 1946م.

عليان، عرسان

العقل عند الشيعة الإمامية، مطبعة دار السلام في بغداد، الطبعة الأولى، 1973م.

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.

العواء، عادل

منتخبات إسماعيلية، تحقيق عادل العواء، 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، بمعينة تيموثي فريك، ترجمة عمر الفاروق عمر، الصادر عن المجلس الأعلى للثقافة في مصر، عن الموقع الإلكتروني: www.4shared.com

الغراب، محمود 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 الإلكترونية، 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.

المستصفي 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، 1414 هـ - 1994 م.

رسالة روضة الطالبين، ضمن رسائل فرائد اللآلي، نشر فرج الله ذكي الكردي في مصر، 1343 هـ - 1924 م.

الرسالة اللدنية، ضمن القصور العوالي، دار الطباعة المحمدية بالأزهر، الطبعة الثانية، 1390 هـ - 1970 م.

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).

معراج السالكين، ضمن رسائل القصور العوالي.

إلجام العوام عن علم الكلام، ضمن القصور العوالي، مصدر سابق.

مقاصد الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، 1961 م.

المنقذ من الضلال، حققه وقدم له جميل صليبا وكامل عياد، الطبعة الخامسة، مطبعة الجامعة السورية، 1956 م.

معارج القدس في مدارج معرفة النفس، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1409 هـ - 1988 م.

قانون التأويل، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي (7)، وضع حواشيه وخرج أحاديثه وقدم له أحمد شمس الدين، دار الكتب العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1409 هـ - 1988 م.

غليك، جايمس

نظرية الفوضى، ترجمة أحمد مغربي، دار الساقى، الطبعة الأولى، 2008 م، عن الموقع الإلكتروني: www.4shared.com

غني، 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.

الجمع بين رأيي الحكيمين، تقديم وتعليق البير نصري نادر، الطبعة الثانية، دار المشرق - المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1986م.

السياسة المدنية، تحقيق وتقديم وتعليق فوزي متري نجار، المطبعة الكاثوليكية، 1964م.

احصاء العلوم، تصحيح وتقديم وتعليق عثمان محمد أمين، مطبعة السعادة في مصر، 1950هـ - 1931م.

الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية، تصحيح الشيخ فريد، خ. ديتريصي، طبع في مدينة ليدن.

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.

السهروردي وماخذه على المشائين العرب، ضمن الكتاب التذكري لشيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي (انظر: أبو ريان).

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.

الفيلاي، مصطفى

الصحة الدينية الإسلامية: خصائصها، أقوالها، مستقبلها، ضمن ندوة الحركات
الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية،
1989م.

(ق)

قاسم، محمد

دراسات في الفلسفة الإسلامية، الطبعة الثالثة.

القاسمي، محمد جمال الدين

محاسن التأويل، ضبطه وصححه محمد باسل عيون السود، منشورات دار الكتب
العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 1424هـ - 2003م.

القاشاني، عبد الرزاق

إصطلاحات الصوفية، تحقيق وتعليق محمد كمال ابراهيم جعفر، الهيئة المصرية
العامة للكتاب، 1981م.

القرافي

تتقيح الفصول في علم الأصول، شبكة المشكاة الإلكترونية، لم تذكر ارقام صفحاته.

القرطبي

الجامع لأحكام القرآن، دار الكاتب العربي، مصر، الطبعة الثالثة، 1387هـ - 1967م.

القشيري، عبد الكريم بن هوازن

الرسالة، تحقيق عبد الحلیم محمود ومحمود بن الشریف، 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.

لطائف الإشارات، 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 بن حسن

أبجد العلوم الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم، تحقيق عبد الجبار زكار، دار
الكتب العلمية، بيروت، 1978م، عن مكتبة الموسوعة الشاملة الإلكترونية.

القنوي

اعجاز 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 بن محمود

مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، منشورات انوار الهدى، الطبعة
الأولى، 1416هـ.

(ك)

كارناب، رودلف

الأسس الفلسفية للفيزياء، ترجمة السيد نفاذي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، عن
الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

الكاشاني، الفيض

الأصول الأصلية، سازمان چاب دانشگاه في ايران، 1390هـ.

رسالة الحق المبين، وهي ملحقة خلف الأصول الأصلية.

تفسير الصافي، تقديم وتصحيح وتعليق حسين الاعلمي، نشر الاعلمي 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، عمانوئيل

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)، 1415 هـ - 1994 م، عن مكتبة المصطفى الإلكترونية www.al-mostafa.com.

الكليني

أصول الكافي، دار الكتب الإسلامية في طهران، تصحيح وتعليق علي أكبر الغفاري، الطبعة الثالثة، 1388 هـ.

الكندي

رسالة الكندي في الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، حققها وقدم لها محمد عبد الهادي أبو ريذة، دار الفكر العربي في مصر، 1369 هـ - 1950 م.

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

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.

السهروردي الحلبي مؤسس المذهب الإشراقي، ضمن: شخصيات قلقة في الإسلام لبدوي، نفس المعطيات السابقة.

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.

كون، توماس

بنية الثورات العلمية، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة (168)، 1413هـ - 1992م.

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 اشثياني، 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.

المحاسبي، الحارث بن أسد

العقل، ضمن: العقل وفهم القرآن، تقديم وتحقيق حسين القوتلي، دار الكندي - دار الفكر، الطبعة الثانية، 1398هـ - 1978م.

الماوردي

نصيحة الملوك، تحقيق ودراسة فؤاد عبد المنعم أحمد، مؤسسة شباب الجامعة، اسكندرية، 1988م.

محمد، يحيى

منطق فهم النص، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثالثة، 2010م.

جدلية الخطاب والواقع، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية، 2012م.

فهم الدين والواقع، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية، 2011م.

الإجتهد والتقليد والإتباع والنظر، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثالثة، 2010م.

نقد العقل العربي في الميزان، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية، 2009م.

القطيعة بين المثقف والفقير، مؤسسة الانتشار العربي، الطبعة الأولى، 2005م.

الإستقراء والمنطق الذاتي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2005م.

الأسس المنطقية للإستقراء بحث وتعليق، طبعة قم، 1985م.

العقل والبيان والإشكاليات الدينية، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2010م.

الفلسفة والعرفان والإشكاليات الوجودية، مؤسسة الانتشار العربي، الطبعة الثانية، 2008م.

مشكلة الحديث، دار أفريقيا الشرق، الطبعة الثانية، 2014م.

منهج العلم والفهم الديني، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2014م.

علم الكلام والكلام الجديد/ الهوية والوظيفة، قضايا إسلامية معاصرة، العدد الرابع عشر، 1422هـ - 2001م.

الفكر الإسلامي والفهم المقصدي والتعبدي للدين، مجلة الحياة الطيبة، 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.

أزمة الإجتهد عند الشيعة، مجلة الإجتهد والتجديد، 2007م.

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 وإبن رشد، ضمن سلسلة مباحث في الفلسفة العربية (1)، توزيع مكتبة انطوان، بيروت، 1962م.

مدكور، ابراهيم

بين السهروردي وإبن سينا، الكتاب التذكاري لشيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي (انظر: أبو ريان).

مراد، بركات محمد

البيروني فيلسوفا، نشر الصدر لخدمات الطباعة، الطبعة الأولى، 1988م، عن الموقع الإلكتروني: www.4shared.com

المرتضى، الشريف علم الهدى

أمالى الشريف المرتضى، مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفي، قم، 1403هـ.

تنزيه الأنبياء، منشورات الشريف الرضى في قم.

رسائل الشريف المرتضى، اعداد مهدي رجائي، تقديم وشراف أحمد الحسيني، نشر دار القرآن الكريم في قم، 1405هـ.

مروة، حسين

النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي في بيروت، الطبعة السادسة، 1988م.

مسلم بن الحجاج

صحيح مسلم، شبكة المشكاة الإلكترونية.

مطهرى، مرتضى

مبدأ الإجتهد 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.

مغنية، محمد جواد

فقه الإمام جعفر الصادق، انتشارات قدس محمدي في قم.

أصول الإثبات في الفقه الجعفري، دار العلم للملايين في بيروت، الطبعة الأولى، 1964م.

المغنيساوي، أبو المنتهي أحمد بن محمد

شرح الفقه الأكبر، ضمن الرسائل السبعة في العقائد، دار المعارف العثمانية في حيدر آباد الدكن، الهند، الطبعة الثالثة، 1400هـ - 1980م.

المفيد، أبو عبد الله محمد العكبري

أوائل المقالات، مكتبة الداوري في قم.

شرح عقائد الصدوق، وهو ملحق خلف أوائل المقالات، نشر مكتبة الداوري، قم.

تصحيح الإعتقاد، ضمن سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد، عدد (5)، دار المفيد، بيروت، الطبعة الثانية، 1414هـ - 1993م.

المسائل السروية، ضمن سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد (7).

النكت الإعتقادية، طبعة طهران.

المقدسي، والمطهر بن طاهر

البدء والتاريخ، 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.

ملوندينوف، ليونرد

تاريخ أكثر ايجازاً للزمن، 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

فلسفة الشيعة، منشورات دار مكتبة الحياة في بيروت.

النمري، ابن عبد البر

جامع بيان العلم، شبكة المشكاة الإلكترونية.

(هـ)

هايزنبرج، فيرنر

المشاكل الفلسفية للعلوم الطبيعية، ترجمة أحمد مستجير، مراجعة محمد عبد المقصود النادي، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1393 هـ - 1973م، عن المنتدى الإلكتروني ليبيا للجميع.

الهروي

كتاب 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، القاضي 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 ايجازاً للزمن، بالاشتراك مع (ليونرد ملوندينوف)، 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

(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 موتر (انظر: موتر).

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 بن أسعد الشافعي

مرهم العلل المعضلة في رفع الشبه والرد على المعتزلة (لم يكتب مكان طبعه ولا سنة نشره).

يفوت، سالم

إبن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والاندلس، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى،
1986م.

المصادر الانجليزية

Blake, William, The Complete Poetry and Prose of William
Blake, www.4shared.com

Einstein, The method of science, in: The Structure of Scientific
Thought, Great Britian, 1968.

Hempel, C. G. Geometry and Empirical science, in: Madden,
The structure of scientific thought, printed in Great Britian in
1968.

Lakatos, Imre, 'Falsification and the Methodology of
Scientific Research programmes', 1969, in: The Methodology of
Scientific Research Programmes. Philosophical Papers, volume 1.
edited by Worrall and Currie, Cambridge University Press,
reprinted 1984.

Lakatos, I. the methodology of scientific reserch programmes,
philosophical papers, volume1, edited by Jhon Worrall and
Gregery Currie, first published 1978, reprinted 1984, cambridge
university press.

Lewis, Bernard, Waht Went Wrong, New York, Oxford
University Press, 2002.

Madden, E. H. , Introduction; Philsophy Problems of Phisics, in:
The Structure of Scientific Thought.

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

Wright, The Origins of Modern Science, in: The structure of Scientific Thought.

بحث في نظام الكون، ص121. i

نظام ينتج عن الشواش. ii